

بررسی تطبیقی نفس‌شناسی افلاطون و ارسطو در سعادت و فضیلت اخلاقی

غلام‌حسین روحی سراجی*

چکیده

سعادت انسانی از مسائل مهمی است که در همه اعصار متفکران اسلامی و غیراسلامی به بحث و گفت‌وگو درباره آن پرداخته‌اند و غایت نهایی بشر به حساب می‌آید. در این مقاله به بررسی این موضوع از دیدگاه دو متفکر برجسته یونانی، افلاطون و ارسطو می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که انسان برای رسیدن به سعادت نیازمند آن است که عوامل آن، یعنی رسیدن به خیر اعلی، فضیلت، سیر و سلوک و اشراق، را بشناسد و با نگاه دقیق به مسائل، به سعادت نهایی خود دست یابد. همچنین در این مقاله راه رسیدن به سعادت، فضائل عقلانی، رابطه عقل با سعادت، قواعد رفتار و دیگر مسائل اخلاقی نیز از دیدگاه ارسطو بررسی شده و در نهایت دیدگاه‌های این دو متفکر مقایسه و ارزیابی شده است.

کلیدواژه‌ها: افلاطون، ارسطو، سعادت، شقاوت، فضائل اخلاقی، فضائل عقلانی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

از جمله مباحثی که جای بحث و بررسی دارد سعادت و فضیلت انسانی است. متفکران در زمینه این مسئله غافل نمانده‌اند و سعادت انسانی را از زوایای گوناگونی بحث و بررسی کرده‌اند. در این باب آنچه مهم است راه‌های به دست آوردن آن است و هر یک از متفکران، چه اسلامی و چه غیراسلامی کوشیده‌اند به انسان‌ها متذکر شوند که سعادت و فضیلت دست‌یافتنی است و می‌توان جامعه‌ای به وجود آورد که بالنسبه دارای فضیلت اخلاقی باشد. با توجه به اهمیت این مسئله در صدد برآمدیم تا حد امکان قدم کوچکی در این مسیر برداریم و دیدگاه دو حکیم برجسته یونان باستان، افلاطون و ارسطو را بکاوییم. اولاً به طور اجمال نظر آنها را در راه رسیدن به سعادت روشن می‌کنیم و نشان می‌دهیم که به نظر آنها چگونه انسان سعادت‌مند می‌شود و سرانجام به تطبیق نظر آنها می‌پردازیم؛ چراکه افلاطون رویکرد اشراقی دارد و ارسطو رویکرد مشائی. خلاصه نظر آنها، که در این مقاله آمده، این است که اگر انسان به نفس‌شناسی بپردازد و در مسئله نفس مذاقه کند می‌تواند به سعادت نسبی دست یابد و در نتیجه جامعه‌ای خواهیم داشت که فضائل اخلاقی داشته باشد و از رذائل و آلودگی‌های زیان‌بخش به دور باشد.

تاریخ انسان متمدن نشان می‌دهد که بشر همواره به دنبال یافتن سعادت انسانی به عنوان غایت خود بوده است. چه در فلسفه غرب و چه در فلسفه اسلامی، کمتر متفکری یافت می‌شود که به این مسئله مهم توجه نشان نداده باشد. افلاطون می‌گوید: «بالاترین خیر انسانی به عنوان موجود عقلانی و اخلاقی، پرورش صحیح نفس انسانی و هماهنگی کلی زندگی اوست» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۹۴). ارسطو نیز معتقد است: «خیر و سعادت انسانی غایت‌انگاران است؛ یعنی تلاش انسان بر این است که اعمال او به خیر و سعادت منتهی شود» (همان: ۳۷۹).

سعادت در اندیشه پیش از افلاطون

آثار متفکران پیش از سقراط نشان می‌دهد که بحث‌چندانی درباره اخلاقیات در آن دوره صورت نگرفته است و اغلب مسائلی همچون جهان و خدایان محور بحث‌های علمی آن دوره بوده است. با این حال، برخی از این متفکران وارد بحث‌های اخلاقی هم شده‌اند. پروتاگوراس، حکیم سوفسطایی یکی از این متفکران است. توجه ویژه‌ای که این یونانی به اخلاق داشت، در جمله معروف او پدیدار می‌شود که گفته است: «انسان مقیاس و معیار همه چیزهاست» (همان: ۱۰۶).

بررسی تطبیقی نفس‌شناسی افلاطون و ارسطو در سعادت و فضیلت اخلاقی

تاکنون تفسیرهای گوناگونی از این جمله پروتاگوراس صورت گرفته است، اما توجه به چند نکته در این میان ضروری است؛ نکته اول اینکه باید مشخص شود منظور از انسان در این جمله چه بوده است؟ آیا مراد انسان فردی بوده یا انسان اجتماعی؟ به اعتقاد برخی پژوهش‌گران، منظور از انسان در این جمله پروتاگوراس، انسان فردی بوده است، به این معنا که آنچه به نظر یک فرد درست می‌آید، درست و آنچه از نظر همان فرد نادرست به نظر می‌آید، نادرست است. برخی دیگر انسان را در این جمله، انسان نوعی تفسیر کرده‌اند؛ انسان در ارتباط با جامعه، به این معنا که جامعه، گروه یا همان نوع انسان‌ها، ملاک حقیقت است.

نکته دوم آنکه منظور از اشیا در این جمله چیست؟ آیا مراد فقط متعلقات حسی بوده است یا پروتاگوراس ارزش‌های معنوی را نیز در این جمله مد نظر قرار داده است؟ در این باره نیز میان متفکران اختلاف بسیاری وجود دارد. زیرا برداشت افلاطون در تئتوس از این جمله، فقط ادراکات حسی بوده است. اگر تفسیر فردی در خصوص متعلقات پذیرفته شود، باید آن را درباره ارزش‌ها و احکام اخلاقی نیز پذیرفت. عکس این نیز صادق است؛ اگر پذیرفته نشود که این جمله ارزش‌ها و احکام اخلاقی را نیز شامل می‌شود، نباید متعلقات حسی جزء آن به حساب بیاید. به نظر می‌رسد ما باید میان دیدگاه مطرح‌شده در تئتوس و آنچه پروتاگوراس گفته است یکی را انتخاب کنیم. پذیرش یکی از این دو به معنای رد دیگری است.

اینکه همه چیزها ارزش‌های اخلاقی را شامل می‌شود یا نه، نکته کلیدی در تفسیر جمله پروتاگوراس است. به علاوه، ممکن است متعلقات حواس مخصوص، چنان خصوصیتی داشته باشند که گفتار پروتاگوراس را با نظریه هراکلیتی درباره جریان دائمی مرتبط کند. دیدگاهی که در آن هراکلیتوس معتقد است معرفت حقیقی و یقینی را فقط می‌توان درباره مافوق محسوس روا دانست.

در تئتوس، پروتاگوراس این‌گونه معرفی شده است که وی ارزش‌های اخلاقی را نسبی می‌داند. بر این اساس، اعمالی که برای یک جامعه خاص، درست و پسندیده به حساب بیاید، تا زمانی که جامعه به آن اعتقاد داشته باشد، درست خواهد بود. مثلاً دو فضیلت حیا و عدل مبتنی بر تمایلات اخلاقی معینی هستند که در نهاد همه انسان‌ها وجود دارد. اما اینکه انواع خاص قانون در جوامع مختلف نسبی می‌شود، به این معناست که قانون یک جامعه یا مدینه است که تعیین‌کننده است نه آنچه فرد نوعی اعتقاد دارد. خصوصیت نسبی احکام اخلاقی واقعی و ضرورت‌های واقعی، به صورت قانون عام و کلی محفوظ خواهد بود.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

پروتاگوراس به عنوان هوادار سنت و قرارداد اجتماعی، بر اهمیت تعلیم و تربیت و فرا گرفتن سنت‌های اخلاقی تأکید می‌کند و معتقد است فرد حکیم، جامعه را به قوانین بهتر هدایت می‌کند. او می‌گوید تا آنجا که به فرد شهروند مربوط است، باید پای‌بند سنت و قوانین پذیرفته‌شده جامعه باشد و اگر از مواهب حیا و عدل بی‌بهره باشد و از اطاعت جامعه سرپیچی کند، جامعه باید از وجود او رها شود.

نخستین متفکری که پس از سوفسطاییان ظهور کرد و برای اثبات اندیشه اخلاقی‌اش جان خود را به خطر انداخت، سقراط بود. در آن دوران در یونان به استثنای پروتاگوراس به دلیل رواج سوفسطایی‌گری، مبانی اخلاقی رو به افول گذاشته بود و سقراط با پایه‌گذاری علم اخلاق و اخلاق عملی و نظری، یونان را از این شرایط نجات داد و راهنمایی برای فیلسوفان پس از خود، به ویژه افلاطون و ارسطو شد. آموزه‌های اخلاقی سقراط به پند و اندرز خلاصه نمی‌شد، بلکه او به دنبال یافتن مبانی علمی و عملی اخلاق بود و عقیده داشت که انسان‌ها از روی علم و عمد خواهان شقاوت نیستند و اگر خیر و سعادت را در چیزی تشخیص دهند و به تعبیر او به آن معرفت پیدا کنند، آن را اختیار خواهند کرد. برای مثال، او تأکید داشت که ما باید عدالت و شجاعت را بشناسیم تا به انحراف کشیده نشویم. از این‌روست که مسئله تعریف در مکتب سقراطی اهمیت بسیاری دارد.

در توضیح این موضوع باید یادآور شد که عقاید سقراط درباره اصول مهم فلسفی و اخلاقی به دقت قابل طرح نیست؛ زیرا هرگز ادعای علم قطعی نمی‌کرد و تعلیمات وی به صورت مکتوب در نیامده است. هرچه امروز از سقراط در دسترس است، نقل‌هایی است که فیلسوفان پس از وی، چون گزنفون، افلاطون و ارسطو، از وی کرده‌اند. با همین مدارک اندک نیز به یقین می‌توان گفت که سقراط بیشترین تلاش خود را برای اثبات اخلاق و اصول آن کرده است. او می‌گوید انسان خواهان سعادت و خوش‌بختی است و غیر از این تکلیفی ندارد و خوشی با لذات و شهوات نفسانی به دست نمی‌آید.

با امتناع از خواهش‌های نفسانی است که به اعتقاد سقراط سعادت نفسانی انسان به دست می‌آید. بار دیگر وی سعادت انسان را با فضیلت و جامعه هم‌راستا می‌داند و معتقد است سعادت انسانی در ضمن سعادت جامعه محقق می‌شود؛ یعنی سعادت هر کس در گرو آن است که وظایف و تکالیف خود را در قبال دیگران انجام دهد. درباره فضیلت نیز سقراط معتقد است اگر علم و دانش با این مسئله که از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید مرتبط باشد، آن شجاعت است و اگر

بررسی تطبیقی نفس‌شناسی افلاطون و ارسطو در سعادت و فضیلت اخلاقی

با رعایت مقتضیات نفسانی مرتبط باشد، عفت است و هر گاه دانش با قواعدی که حاکم بر روابط مردم با یکدیگر است مرتبط باشد، موضوع عدالت است. خلاصه آنکه سقراط اصول پنج‌گانه حکمت، شجاعت، عفت، عدالت و خداپرستی را در اخلاق، اصول اولیه، و سعادت انسانی را بسته به رعایت این اصول می‌داند. هرچند بحث از دیدگاه اخلاقی سقراط گسترده‌تر از آن چیزی است که مطرح شد، در این مقاله به این مقدار اکتفا می‌کنیم و نام او را به عنوان پدر اخلاق به یادگار نگاه می‌داریم.

سعادت از دیدگاه افلاطون

افلاطون معتقد است از آنجایی که انسان موجودی عقلانی و اخلاقی است، می‌تواند به شرط بهره بردن از تربیت درست، سعادت‌مندانه زندگی کند. می‌توانیم تفسیر افلاطون از سعادت را در تبیینی که درباره نفس و اجزای سه‌گانه آن ارائه می‌دهد، جست‌وجو کنیم. او در این تفسیر روان‌شناختی، از عقل‌گرایی سقراط گذر می‌کند و می‌گوید روح انسان از سه جزء عقل، شهوت، و عاطفه به وجود آمده است که هر یک ویژگی‌های خاص خود را دارد. اگر امور شهوانی یا همان عاطفه و احساس بر انسان غالب شود، لازمه آن روی دادن اعمال زشتی است که به بدبختی و پشیمانی منجر می‌شود. از این‌رو اغلب عنصر روحانی یا عاطفی به طرفداری از عقل برمی‌خیزد و عنصر شهوانی به مقابله با عقل می‌پردازد. وی معتقد است انسان باید به گونه‌ای زندگی کند که حاکمیت عنصر عقل، در زندگی وی غلبه داشته باشد.

افلاطون در رساله فایدوس انسان را به ارابه‌ران دو اسب‌ای تشبیه می‌کند که یکی از این اسب‌ها شریف است و دیگری غیرشریف. در این تشبیه عنصر آمال و عواطف اسب شریفی است که یاریگر عقل است و عنصر شهوت، اسب غیرشریف است؛ عقل نیز همان ارابه‌ران است. با این تشبیه، به اعتقاد وی، فضیلت متناسب با عنصر شهوت که از عقل پیروی می‌کند، خویشتنداری است و فضیلت متناسب با عنصر میل و عاطفه که مطیع عقل است، شجاعت نام دارد و فضیلت عقل، حکمت است. در صورتی که هماهنگی میان این سه جزء با فعالیت مشترک محقق شود، فضیلت عدالت تحقق پیدا خواهد کرد. به اعتقاد افلاطون خوش‌بخت و سعادت‌مند کسی است که قدرت این را داشته باشد که بتواند این هماهنگی را در نفس خود ایجاد کند. (همان، ۱۳۸۰: فایدوس، ۲۴۶ الف ۶-۴).

۲.۱. رابطه سعادت با عالم مثل و خیر اعلی

در اینجا از دیدگاه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی افلاطون به مسئله اخلاق می‌پردازیم. در رساله جمهوری، افلاطون جان محسوس را بهره‌مند از طبیعت صور می‌داند. این عالم نمونه عالم مثال است و نه تنها در وجود، بلکه در معرفت نیز از آن عالم بهره‌مند می‌شود. در این باره افلاطون سه مفهوم کلیدی را مطرح می‌کند که به وسیله آنها انسان به خیر نهایی می‌رسد. این مفاهیم عبارت‌اند از: ۱. غایت زندگی؛ ۲. شرط شناخت؛ ۳. قدرت عقل. همه انسان‌ها به مرتبه بالای مثل راه پیدا نمی‌کنند و بدون گذشتن از مراتب پایین‌تر شناخت، رسیدن به مراتب بالاتر ممکن نخواهد بود. در نظام افلاطونی آن کس به دیدن مثل موفق می‌شود که متحمل ریاضت‌های بسیار شده، مکاشفات بسیاری را به دست آورده باشد. بر این اساس، به اعتقاد افلاطون فقط فلاسفه هستند که می‌توانند به مثل شناخت پیدا کنند و به معرفت حقیقی (نوئزیس) که همان فلسفه است، نائل شوند. در آن مرتبه است که به اعتقاد وی آنها قدرت پیدا می‌کنند که صورت زیبایی و خیر اعلی را مشاهده کنند.

افلاطون معتقد است بالاترین خیر انسان، پیشرفت حقیقی او و تبدیل شدنش به موجود عقلانی و اخلاقی است. به اعتقاد وی، خیر اعلی و سعادت انسان شامل معرفت خداست. اگر انسان عمل الهی را در این جهان نشناسد و تصدیق نکند، نمی‌تواند سعادت‌مند شود. او می‌تواند ادعا کند که سعادت الهی سرمشق انسان است و سعادت از طریق پیروی از فضیلت حاصل می‌شود. ما باید تا جایی که می‌توانیم به خدا شبیه شویم و خداوند مقیاس و معیار همه چیزهاست. او انسان معتدل و خویشتن‌دار را محبوب خدا، و تقدیم قربانی به خدایان و نیایش برای آنها را عالی و بهترین راهنمای انسان به زندگی سعادت‌مندانه می‌داند. هرچند تأکید می‌کند که خداوند قربانی بی‌دینان و افراد شرور را نمی‌پذیرد. مثال خیر، علت همه مثال‌هاست و از این جهت برتر از عدالت است. همه می‌کوشند خود را به مثالی برسانند که ورای آسمان‌ها قرار دارد و فقط فلاسفه‌ای که حکمت دارند، می‌توانند به آن دست پیدا کنند. دیدار مثل و خیر اعلی، دست یافتن به تعقل است که خود، علت هر حق و عامل خوبی در همه جا است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۴۹-۲۵۴).

۲.۲. مراتب فضیلت و ارتباط آن با سعادت

بحث دوم افلاطون درباره سعادت انسانی مسئله فضیلت است. او همچون سقراط پذیرفته است که فضیلت با معرفت یکی است؛ بنابراین، اگر فضیلت با معرفت یکی باشد، آموختن آن ممکن می‌شود. افلاطون در جمهوری می‌گوید که فقط فیلسوف از معرفت حقیقی خیر انسانی برخوردار است و این نظریه که فضیلت همان معرفت است، بر این مبناست که خیر امری نسبی نیست، بلکه امری مطلق و لایتغیر است و در غیر این صورت نمی‌تواند متعلق معرفت قرار گیرد. وی معتقد است از آنجایی که فضیلت معرفت است، و معرفت هم آموختن است، هیچ انسانی از روی عمد، شر و شقاوت را انتخاب نمی‌کند، بلکه به این اعتبار شر را انتخاب می‌کند که آن را خیر پنداشته و تصور کرده است. خیر ظاهری برای چنین فردی خیر واقعی جلوه کرده، شهوت نوعی تاریکی را در شناخت وی ایجاد کرده است.

اگر کسی بگوید که انسان آزادانه شر را انتخاب کرده است، پاسخ افلاطون این است که انسان در واقع گفته است: ای شر، تو خیر من باش. اگر انسان علم داشته باشد و در عین حال آنچه را که واقعاً شر و مضر است انتخاب کند، این امر به این دلیل روی داده است که وی با وجود معرفتی که از آن عمل به دست آورده است، توجه خود را به آن جنبه از عمل کرده است که به نظرش خیر می‌آید. برای مثال، انسان ممکن است به خوبی درک کند که کشتن دشمن برای او ضرر دارد، با این حال به دلیل سودی که از کشتن وی می‌برد، دست به آن عمل می‌زند. در تفسیر این ادعای افلاطون می‌توان گفت منظور وی این نیست که هیچ کس کار خطا را با علم به اینکه خطاست انجام نمی‌دهد، بلکه مقصود این است که آزادانه کاری را که می‌داند از همه جهات برای وی مضر است انجام نمی‌دهد.

در اینجا این پرسش قابل طرح است که اگر بر اساس دیدگاه افلاطون، فضیلت همان معرفت باشد، چرا انسان‌ها اعمالی انجام می‌دهند که برخاسته از شهوات نفسانی آنهاست و چرا اساساً انسان‌ها مرتکب جنایت می‌شوند. افلاطون در پاسخ به این پرسش می‌گوید صفاتی چون اعتدال و خویشتنداری که فضیلت محسوب می‌شوند، با خردمندی همراه‌اند. در واقع او فضیلت را آموختنی می‌داند و به این جهت است که فقط فیلسوف می‌تواند از معرفت حقیقی سعادت انسانی برخوردار شود. فقط کسی می‌تواند فضیلت را آموزش دهد که فیلسوف باشد و معرفت داشته باشد. این نظریه که فضیلت معرفت است، متضمن این می‌شود که خیر و سعادت نمی‌توانند نسبی باشند و با امری مطلق و لایتغیر گره خورده‌اند، در غیر این صورت، متعلق معرفت قرار

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

نمی‌گرفتند و بر همین اساس است که به اعتقاد افلاطون، هیچ انسانی دانسته و از روی اراده مرتکب امر زشت نمی‌شود. در مقام تمثیل می‌گوید اگر اسب سرکش مقاومت ارباب‌ران را از بین می‌برد، به آن دلیل است که ارباب‌ران یا معرفتی از خیر ندارد یا معرفت او در خصوص خیر هنگام حمله شهوت مورد هجوم قرار گرفته و در هم می‌شکند (افلاطون، ۱۳۸۰: پروتاگوراس، ۳۳۰/۳ به بعد).

۳.۲. ارتباط سعادت با سیر و سلوک، عشق و اشراق

یکی از مراحل رسیدن به سعادت از دیدگاه افلاطون سیر و سلوک است و مسئله عشق و اشراق در مکتب فلوطین که از شارحان مکتب افلاطون است، نقش مهمی در این مرحله ایفا می‌کند. این مرحله به مراحل سیر و سلوکی که در میان حکیمان عارف‌مسلك اسلامی، از قبیل بایزید بسطامی، غزالی، عطار نیشابوری، مولانا و محیی‌الدین عربی رواج داشته، شباهت بسیاری دارد. خلاصه دیدگاه افلاطون در این باره این است که وقتی انسان به علم و معرفت که در اصل نوعی تذکر و یادآوری است دست یافت، هنوز به پایان راه نرسیده و به وحدت مطلق دست نیافته است. هرچه بکوشیم افراد هم‌جنس بیشتری را تحت یک حقیقت که مثال آنهاست گرد آوریم، مثل همچنان دارای کثرت و باقی ماندنی است. این به آن دلیل است که مثل مراتبی دارد که بسیاری از آنها تحت یک حقیقت واحد قرار می‌گیرند. برای مثال، در مادیات، اسب و گاو و دیگر حیوانات جزء حقیقت کلی‌تری قرار می‌گیرند که حیوانیت است؛ و در امور معنوی، شجاعت و کرامت و مانند آنها تحت یک حقیقت واحد، یعنی فضیلت در می‌آیند. به علاوه، حقایق پایین‌تر تابعی از حقایق بالاتر هستند و اگر سیر و سلوک ادامه یابد، فرد به حقایقی دست خواهد یافت که همه حقایق تحت آن قرار می‌گیرند.

این حقیقت واحد، همان خیر و حسن است؛ همان زیبایی و نکویی است که به حقایق دیگر وابسته نیست و از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. این حقیقت همان قبله و غایت‌الغایات، همان خیر مطلق و همان خیر اعلی است. به اعتقاد افلاطون، دستیابی به معرفت برای انسان از طریق اشراق محقق می‌شود که مرتبه کمال علم است و مرحله‌ای که انسان را به این مقام می‌رساند، عشق است. روح انسان پیش از ورود به این جهان و در عالم مجردات، به حقیقت زیبایی و حسن مطلق پی برده است و هنگامی که در این جهان، زیبایی ظاهری و مجازی را می‌بیند آن زیبایی مطلق را به یاد می‌آورد و از دوری و هجران غمناک می‌شود. افلاطون انسان را به مرغی تشبیه

می‌کند که با یادآوری زیبایی مطلق می‌خواهد از قفس این جهانی خود پر بگیرد و نزد آن غایت‌الغایات پرواز کند.

این شوق بقا حق اوست که روح و عقل انسان را از عقیم بودن نجات می‌دهد و مایه ادراک اشراقی و دریافتن زندگی جاودانه می‌شود. انسان در صورتی به کمال علم دست می‌یابد که با گذر از این مراحل، به حق و مشاهده زیبایی او دست یابد. در این مرحله است که عاقل با معقول و عالم با معلوم متحد می‌شود. اگر به این گفته‌های افلاطون با دقت بنگریم، گویای این واقعیت است که آبخشور علم و حکمت، عقل است و وی در عین حال که شیوه مشاء و استدلال را تأیید می‌کند، راه اشراقی و شهودی و ذوقی را لازمه رسیدن به حق می‌داند. با این نگرش است که اگر تمامی فضائل در انسان جمع شوند و وی راه سیر و سلوک حقیقی را طی کند، با به دست آوردن معرفت و اتصاف یافتن به عدالت، سعادت و خوش‌بختی وی تضمین خواهد شد (همان: ۲۶۱). افلاطون از ماوراء طبیعت بیشتر سخن می‌گوید، اما دیدگاه وی درباره عالم طبیعت کاملاً روشن نیست.

۴.۲. رابطه سیاست با سعادت و تأثیر آن

از جمله مسائل مهمی که افلاطون درباره اخلاق و سعادت مطرح کرده، ارتباط سیاست با سعادت است. هرچند این مطلب به شکلی گسترده از سوی افلاطون بحث شده، اما ما در اینجا اشاره مختصری به آن می‌کنیم. افلاطون معتقد است برای تأمین سعادت انسانی، زمامداران کشور باید مردانی فیلسوف و دارای معرفت باشند. از این‌رو سیاست ارتباط تنگاتنگی با امور اخلاقی پیدا می‌کند. وی اصول و مبانی محکمی برای سیاست تعریف می‌کند؛ مثلاً می‌گوید استقرار حکومت و دولت در گرو فضائل و مکارم اخلاقی است و عدالت لازمه حکومت است؛ و درباره مجازات مجرم معتقد است باید جنبه اصلاحی قوانین مد نظر باشد، نه جنبه مردم‌آزاری و کینه‌توزی آن. افلاطون بر دوستی و سازش میان مردم تأکید دارد و این اعتقاد را که یونانیان مزیتی بالاتر از انسان‌ها دارند رد می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴/۲۱۵۸). در جمهوری می‌گوید نباید بر بندگان اذیت و آزار روا داشت و بهترین دولت آن است که بر بهترین مردم حکومت کند.

توجه به آرای افلاطون، به ویژه مدینه فاضله وی، نشان می‌دهد که نظریه سیاسی وی با علم اخلاق ارتباط تنگاتنگ و عمیقی دارد. همچون بسیاری از اندیشمندان فیلسوف که انسان را مدنی بالطبع می‌دانند، افلاطون جامعه سازمان‌یافته را بر اساس تحلیل عقلی، یک نهاد طبیعی

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

می‌داند. برای وی، که فیلسوفی علاقه‌مند به سعادت انسانی است، لازم بود ماهیت حقیقی دولت را روشن کند. او معتقد است قوانین اخلاقی مطلق وجود دارد که بر همه انسان‌ها و بر همه کشورها حاکمیت دارند. او کشور را به عنوان ارگانیک‌سی می‌داند که بخواهد بدون توجه به قانون اخلاقی توسعه و پیشرفت کند، نمی‌پذیرد. به اعتقاد او، سیاست یک علم است و دولت‌مرد باید بداند که کشور چیست و زندگی وی چگونه باید باشد، در غیر این صورت او سیاست‌بازی بیش نخواهد بود و کشور را به ورطه سقوط خواهد کشاند. افلاطون می‌گوید وقتی به همه کشورها و قوانینی که بر آنها حاکم بوده می‌نگرد، می‌بیند که قوانین ناقصی دارند و متضمن رستگاری انسانی نمی‌شوند. به اعتقاد وی، راه درست آن است که یا فیلسوفان اقتدار سیاسی پیدا کنند، یا قدرتمندان با عنایت الهی فیلسوفان حقیقی شوند.

در جمهوری، پس از آنکه از اجتماعی بودن انسان و نیاز او به در تعاون بودن با دیگران سخن می‌گوید تصریح می‌کند که انسان فقط انسان اقتصادی نیست، بلکه نیازمند زندگی خوب و سعادت‌مند بر اساس عدالت است. وی بر تعلیم و تربیت تأکید فراوان می‌کند؛ تعلیم و تربیت حقیقی است که راه سعادت انسانی را مشخص می‌کند و افراد عهده‌دار این موضوع نیز باید صاحب معرفت باشند. بر این اساس، مدینه فاضله به اعتقاد افلاطون سه طبقه خواهد داشت: صنعت‌گران و پیشه‌وران در طبقه پایین‌تر، مددکاران در طبقه میانی و پاسداران در رأس. مددکاران نباید به زیردستان خود ظلم و ستم روا بدارند و در تعلیم و تربیت آنها بکوشند، این افراد نباید اموال خصوصی داشته باشند، بلکه باید همه با هم مشترک باشند؛ زیرا اگر ثروت جمع کنند، به سرعت به جباران تبدیل خواهند شد. سعادت انسانی بر مبنای عدالت حاکم و هیئت اجتماعی است و تمام طبقات باید برای جماعت کار کنند و تحت نظر حکومت و دولت باشند که مظهر همان جماعت است. با این شرایط، کشور راه سعادت و رستگاری را در پیش خواهد گرفت (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۶۳-۳۵۹).

۳. سعادت از دیدگاه ارسطو

به جرئت می‌توان گفت که نظام اخلاقی ارسطو، مطرح‌ترین نظام اخلاقی میان فلاسفه و دانشمندان علم اخلاق است. اصول اخلاقی‌ای که ارسطو تدوین کرده است، به اندازه اصول منطقی او، اهمیت دارند. سه کتاب در اخلاق به ارسطو نسبت داده شده که عبارت‌اند از: اخلاق نیکوماخوس، اخلاق کبیر، و اخلاق ایدموس. در نسبت دادن اخلاق نیکوماخوس به ارسطو،

بررسی تطبیقی نفس‌شناسی افلاطون و ارسطو در سعادت و فضیلت اخلاقی

شواهد محکم‌تری نسبت به دو اثر دیگر وجود دارد. گفته می‌شود وجه تسمیه این کتاب، این بوده است که وی آن را به پسرش نیکوماخوس هدیه کرده است. این کتاب در قرون ابتدایی اسلام به عربی برگردانده شد و ابن‌مسکویه نیز در نوشتن کتاب تهذیب الاخلاق، از آن کمک گرفت (ابن‌مسکویه، ۱۳۸۰). اخلاق ارسطو چند مسئله مهم را محور قرار می‌دهد که ما برای اختصار، به مهم‌ترین این مسائل که می‌تواند تضمین‌کننده سعادت انسانی باشد، اشاره می‌کنیم.

ارسطو در نظام اخلاقی خود، به دنبال آن است که خیر را کشف کند و علم مطابق با آن را به دست آورد. می‌توان گفت نظام اخلاقی ارسطو، شاخه‌ای از علم سیاست و اجتماع است. او در پاسخ به پرسش چیستی سعادت، خواهد گفت که نمی‌توان به روشنی مسائل ریاضی به این پاسخ گفت؛ زیرا موضوع علم اخلاق عمل انسان است و عمل انسان را نمی‌توان به دقت مسائل ریاضی بیان کرد. تفاوت علم اخلاق و ریاضیات در این است که در ریاضیات از اصول کلی شروع کرده، برای رسیدن به نتایج استدلال می‌کنیم؛ اما در علم اخلاق از احکام اخلاقی بالفعل شروع کرده، با جرح و تعدیل آنها و انکشاف خیر، علم مطابق با آن را به دست می‌آوریم. ارسطو نظام اخلاقی خود را بر پایه ویژگی‌های کلی و عمومی در طبیعت انسانی گذارده است.

اگر از ارسطو بپرسیم که چه چیزی را غایت زندگی انسانی می‌داند، او در پاسخ خواهد گفت سعادت و نیک‌بختی؛ اما در اینکه نیک‌بختی چیست و چه ویژگی‌هایی دارد، اختلاف‌نظرهای بسیاری وجود دارد. برخی ممکن است خوشی و لذت را نیک‌بختی بدانند و برخی دیگر ممکن است افتخار و شهرت را. از سوی دیگر، نیک‌بختی ممکن است در زمان‌های مختلف، به شکل‌های مختلفی تفسیر شود. به این معنا می‌توان گفت نیک‌بختی، مفهومی نسبی است. وی معتقد است غایت زندگی، فضیلت اخلاقی نیست، زیرا فضیلت اخلاقی می‌تواند با عدم فعالیت و بی‌نواپی همراه باشد. حال آنکه سعادت، که غایت زندگی و مورد توجه همگان است، باید نوعی فعالیت باشد.

از آنجایی که انسان با حیوانات، که در درجه‌ای پایین‌تر از وی قرار دارند، در ویژگی‌هایی مشترک است، اگر سعادت و نیک‌بختی انسان فعالیت انسان است، باید پرسید چه فعالیتی ویژه انسان است که او را از دیگر حیوانات متمایز می‌کند. ارسطو در اینجا علاوه بر فضائل اخلاقی، فضائل عقلانی را معرفی می‌کند. این فضائل عقلانی، همان فضائلی نیستند که مردم می‌پندارند؛ زیرا مردم اغلب کسی را دارای فضیلت می‌دانند که فضائلی چون عدالت و خویشتنداری و مانند

آنها را داشته باشد، در حالی که این فضائل به اعتقاد ارسطو فضائل اخلاقی هستند نه فضائل عقلانی.

به نظر ارسطو، سعادت به عنوان یک غایت اخلاقی، عبارت است از فضیلت فی نفسه، یعنی فعالیت مطابق با فضیلت یا همان فعالیت فضیلت‌مندانه. این تعریف ارسطو هم فضائل عقلانی را شامل می‌شود و هم فضائل اخلاقی را. باید توجه داشت که فعالیتی که فضیلت‌مندانه است، الزاماً با لذت و خوشی همراه است و ارسطو نیز به این امر آگاهی داشته، معتقد است سعادت به عنوان فعالیتی که ویژه انسان است، بی‌آنکه با لذت و خوشی خارجی همراه باشد، قابل قبول نخواهد بود (همان: ۳۷۹-۳۸۰).

ارسطو، سه امر اخلاقی را فضیلت می‌داند؛ شجاعت، اعتدال و عدالت. در مکتب اخلاقی ارسطو، فضائل به صفاتی گفته می‌شود که ضامن سعادت انسانی هستند. به اعتقاد ارسطو، اگر کسی به بهترین شکل وظیفه خود را انجام دهد، دارای فضیلت است و این فضیلت است که انسان را از دیگر موجودات متمایز می‌کند. فضیلت انسانی به این معناست که فرد فعالیت نفس را از طریق موافقت با عقل به بهترین شکل انجام دهد که از چگونگی، چرایی، هدف، زمان و موقعیت عمل انسان‌ها پرسش، و آن را بررسی می‌کند. به اعتقاد ارسطو، فضیلت اخلاقی امری فطری و ذاتی نیست و باید انسان آن را به دست آورد. این فضائل، باید از روی رغبت و لذت و با علم و اختیار به دست آیند.

شجاعت حد وسط ترس و جسارت است؛ کسی که بیش از حد ترس باشد نامی ندارد و آنکه از جسارت فراتر رود عجز است. کسی که بیش از اندازه ترس دارد و کم جرئت و بی‌اطمینان است، جبون و ترسو است. ارسطو استدلالی دارد که در آن می‌گوید اگر اصطلاحی دو متضاد مختلف داشته باشد، مبهم است. ترسو دو متضاد دارد؛ یکی عجز و دیگری بی‌نام، و نشان می‌دهد که مفهومی مبهم است. این مسئله در بوطیقا به روشنی بیان شده است. خلاصه سخن ارسطو این است که شجاعت در صورتی فضیلت محسوب می‌شود که حد اعتدال داشته باشد. حد افراط و تفریط و حد اعتدال شجاعت را از نظر وی می‌توان به شکل جدول زیر ترسیم کرد:

احساس	تفریط	افراط	حد وسط
ترس	بی‌نام	عجز	شجاع
اطمینان	جبون	عجز	شجاع

۳.۱. اعتدال

ارسطو در دو فصل انتهایی اخلاق نیکوماخوس، بلافاصله پس از شجاعت، به موضوع اعتدال می‌پردازد. از آنجایی که همه فعالیت‌های اخلاقی، به این دلیل که برای انسان‌ها لذت‌بخش هستند انجام می‌شوند، در حالی که فضائل دیگر به احساس و ابراز صحیح ترس، غضب، شفقت و ... مربوط می‌شوند، اعتدال به احساس و ابراز میل با لذت‌های خاص چون خوردن و آشامیدن و امور جنسی مربوط می‌شود؛ یعنی طبقه‌ای از لذت‌هایی که بر پایه حس‌های جسمانی هستند. دیدگاهی خام و ابتدایی در این باره وجود دارد که می‌گوید چیزی را لذت‌بخش می‌نامیم که بگوییم احساس خاصی که احساس لذت است را فراهم می‌آورد. ارسطو به چنین سخن نامعقولی معتقد نیست. به اعتقاد وی، لذت دانش، فی‌نفسه لذت است، نه به این دلیل که احساس لذت‌بخشی را فراهم می‌آورد. معرفت نیز از آنجایی که ذاتاً لذت‌بخش است، در طبقه لذات غیرجسمانی قرار می‌گیرد؛ زیرا این نوع لذات نیازی به استفاده از هیچ نوع حسی ندارند، هرچند ما اگر حواسی نداشتیم، نمی‌توانستیم معرفت کسب کنیم.

لذاتی مانند گوش دادن به موسیقی یا نگاه کردن به یک عکس، در طبقه لذات جسمانی قرار می‌گیرند؛ زیرا آنها نیازمند به کارگیری حواس هستند. بدون داشتن حس شنوایی، فرد نمی‌تواند به موسیقی گوش دهد، یا بدون حس بینایی به عکس نگاه کند. ارسطو معتقد است حس لامسه، با تحریک اعضای جنسی می‌تواند احساس‌های جسمانی‌ای پدید آورد که فی‌نفسه لذت‌بخش هستند. درست همان‌گونه که گوش دادن به موسیقی فی‌نفسه لذت‌بخش است. در هیچ موردی لازم نیست ما با احساس لذت خاصی مخالفت کنیم. زیرا قلمرو اعتدال احساس‌های لذت‌بخش هستند که به وسیله حس لامسه در بدن ما پدید می‌آیند.

ارسطو می‌گوید عاشقان فراگیری علم و افتخار و نام نیک با تأثیر پذیرفتن از عقلشان، از آنها لذت می‌برند؛ به این دلیل که خشنودی‌ها و لذت‌ها در عقل و هوش جای ندارند، بلکه در عنصری احساسی - عاطفی در روح انسان قرار دارند. اسپاسیوس، شارح ارسطو که در نیمه دوم پیش از میلاد می‌زیسته است، این ادعای ارسطو را که لذت‌های عقلانی‌ای وجود دارند که متضمن هیچ نوع لذت جسمانی و عاطفی نیستند، نمی‌پذیرد (ارسطو، ۱۳۸۶: ۳۰-۳۱ ب ۱۱۷۹).

می‌توان گفت شیوه فرق‌گذاری ارسطو که او آن را لازم می‌داند، با ارتباط دادن اعتدال به حس لامسه به لحاظ نظری درست نیست و ارسطو این اشکال را بی‌پاسخ نگذاشته است؛ اما نه در زمانی که درباره اعتدال بحث می‌کند. زیرا لذت‌های مرتبط با حس لامسه به اندازه‌ای با

اعتدال بی‌ارتباط هستند که لذت‌های بینایی و شنوایی با آن نامرتبط‌اند. برای مثال، لذت برخورد نسیم خنک با صورت انسان در روزی گرم، یا لذت احساس برجستگی‌های ستون که می‌تواند برای فرد نابینا مهم باشند، اما برای دیگران ناشناخته هستند.

ارسطو به وضوح از افراط در احساس، تنفر دارد. انسان افراط‌کار از نظر فعالیت‌های انسانی افراط‌کار نیست، بلکه در ارضای امیالی که با حیوانات مشترک است، افراط‌کاری می‌کند (همان: ۱۸-۱۶ الف ۱۱۱۹). ارسطو هرگز آنچه را طبیعی است بد نمی‌داند و هیچ‌گاه عواطف و احساسات و امیال طبیعی ما را محکوم نمی‌کند؛ چراکه او می‌داند هر چند ما حیوان ناطق هستیم، اما حیوان نیستیم. آنچه در همه فضائل اخلاقی خطا به نظر می‌رسد افراط و تفریط است و به امیال انسانی، فی‌نفسه اشکالی وارد نیست.

۲.۳. عدالت

ارسطو پیش از هر فضیلت دیگری درباره عدالت سخن گفته است و کتاب پنجم اخلاق نیکوماخوس را به طور کامل به بحث درباره این فضیلت اختصاص داده است. گسترده‌ترین اصطلاح معادل «عدالت» در انگلیسی نیکوکاری (righteousness) است. رذیلت اخلاقی در مقابل این فضیلت نیز بی‌عدالتی است. آنجایی که به بحث درباره طبیعت عامل (فاعل) می‌پردازیم، به زبان فضیلت و رذیلت اخلاقی سخن می‌رانیم و آنجایی که از تأثیر اعمال فاعل بر دیگران سخن می‌رانیم، به زبان عدالت و ظلم صحبت می‌کنیم. ارسطو در کتاب پنجم، از معنای گسترده عدالت، که آن را عدالت عام و کلی می‌نامد، استفاده نمی‌کند و از معنایی از عدالت که آن را عدالت خاص نام می‌گذارد، بحث می‌کند. عدالت خاص به مردمی مربوط می‌شود که سهم‌های عادلانه خود را دریافت می‌کنند.

عدالت به اعتقاد ارسطو دو قسم دارد؛ عدالت توزیعی و عدالت جبرانی. عدالت توزیعی به توزیع صحیح امتیاز و ثروت میان شهروندان مربوط می‌شود و عدالت جبرانی به بازبایی سهم‌هایی که در بی‌عدالتی از افراد گرفته شده است. در عدالت جبرانی ارسطو از معضلات ارادی و قصدی سخن می‌گوید و به موارد فسادانگیز زیر اشاره می‌کند: معضلات از روی خشم و زور، زنا، محصنه، شهادت دروغ، و مسموم کردن افراد.

بحث مفصل ارسطو در خصوص عدالت توزیعی به بازتاب نهادهای سیاسی زمان او و کشورش مربوط است. عدالت توزیعی یعنی توزیع برابر مزایا و ثروت میان شهروندان؛ یعنی باید با

بررسی تطبیقی نفس‌شناسی افلاطون و ارسطو در سعادت و فضیلت اخلاقی

شهروندان چون صاحبان سهام رفتار کنند، نه به عنوان پرداخت‌کنندگان مالیات. او تأکید دارد که توزیع عادلانه ثروت، به معنای آن است که بسته به استحقاق افراد میان آنها توزیع شود؛ این استحقاق را حاکم تأیید می‌کند. هرچند ارسطو در آثار سیاسی‌اش احکام مختلف اخلاقی وضع می‌کند، درباره توزیع ثروت حکم اخلاقی نمی‌دهد.

عدالت جبرانی ارسطو، ساختار ریاضی ساده‌تری دارد. اگر شخص a امتیاز و برتری غیرمنصفانه‌ای بر شخص b داشته باشد، فردی که مسئول اجرای عدالت جبرانی است، باید وضعیت عادلانه را باز گرداند. مثال ساده آن، پولی است که a از b قرض گرفته است و عدالت جبرانی اقتضا می‌کند که مبلغ به وی باز گردانده شود. قاضی جبران‌کننده نیز اگر تابع عدالت توزیعی باشد، چنین حکمی را صادر خواهد کرد. البته این مثال ساده‌ای است و ارسطو می‌پذیرد که پرداخت خسارت برای اموری چون از دست دادن عضو، کار پیچیده‌تری خواهد بود. او می‌گوید به کار بردن اصطلاحاتی چون به دست آوردن و از دست دادن در چنین مواردی ساختگی است (همان: ۱۴-۱۰ الف ۱۱۳۲). تلاش‌های ارسطو برای وارد کردن عدالت توزیعی و عدالت جبرانی در قلمرو نظریه حد وسط، در مواردی مغالطه‌آمیز و حتی در پایان، همان‌گونه که او خود می‌پذیرد، ناموفق است.

۳.۳. فضائل عقلانی

در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس، ارسطو درباره فضائل عقلانی سخن می‌گوید و در بخش اول بی‌پرده می‌کوشد برای یقین یافتن درباره حد وسط میان افراط و تفریط، طبیعت اصولی را بررسی کند که دلیل درستی دارند (همان: ۳۴-۱۸ ب ۱۱۳۸). ارسطو معتقد است عقل امری حقیقی است و با عقل نظری صرف و فی‌نفسه سر و کار دارد. عقل ساز و کاری قیاسی دارد که ما از طریق آن به حقایق اساسی دست می‌یابیم؛ مانند این اصل که یک قضیه و نقیض آن نمی‌توانند هر دو صادق باشند. از این اصول است که ما حقایق بیشتری را نتیجه می‌گیریم و ارسطو آنها را فراهم‌آوردگان معرفت حقیقی معرفی می‌کند.

ارسطو در فصل دوم از کتاب ششم، آنچه را در کتاب‌های پیشین آموخته بودیم خلاصه می‌کند. بر این اساس، دانستیم که میل، خواه خواست باشد و خواه گرایش به هدف و غرضی خاص، دست‌یابی به این هدف، در حوزه عقل عملی قرار می‌گیرد. اولین ویژگی عقل عملی این است که بتواند برای یک زندگی خوب برنامه‌ریزی کند (همان: ۳۸-۲۴ الف ۱۱۴۰). انسان بد ممکن است با یک برنامه‌ریزی درست به هدف خویش دست یابد، اما هدف خوبی را دنبال نکند؛

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

چنین فردی از شری بزرگ رنج می‌برد (همان: ۱۸-۳۰ الف ۱۱۴۲). اما انسان عاقل و خردمند برای رسیدن به امر شر برنامه‌ریزی نمی‌کند. بنابراین برنامه و طرح خردمندانه باید با دو ویژگی همراه باشد؛ باید به سوی هدفی مطلوب راهنما باشد و آن هدف نیز باید هم خوب بوده و هم به سعادت منتهی شود.

ارسطو در انتهای فصل یازدهم به مسئله زیرکی اشاره می‌کند و آن را لازمه عقل عملی می‌داند (همان: ۲۸-۲۹ الف ۱۱۴۴). زیرکی به اعتقاد او عبارت است از اینکه فرد بتواند آن دسته از فعالیت‌هایی را که برای رسیدن به هدف در نظر گرفته شده لازم هستند انجام دهد و به آن هدف دست یابد (همان: ۲۶-۲۴ الف ۱۱۴۴). توجه به تفاوت‌های میان برنامه‌ریزی، نقشه کشیدن و اجرا، امر مهمی است. یک افسر جنگ ممکن است عضو خوب ستاد طرح و برنامه‌ریزی باشد، اما در اجرای این طرح توانایی لازم را نداشته باشد و عکس این نیز صادق است. بی‌شک داشتن اطلاعات کافی برای برنامه‌ریزی ضروری است. ارسطو می‌گوید طرح و برنامه‌ریزی، اجرای موفقیت‌آمیز و تشخیص زمان و مکان مناسب برای اجرای آنها، ویژگی‌های لازم برای داشتن عقل عملی کارآمد است.

۳.۴. رابطه سعادت با عقل

در فصل‌های دوازده و سیزده از کتاب ششم، ارسطو از ارزش عقل نظری و عقل عملی پرسش می‌کند. او در اغلب آثارش، از روش مشابهی برای استدلال استفاده می‌کند. در ابتدا اشکالاتی را که به بحث مورد نظر مربوط است مطرح می‌کند و می‌کوشد خود به این اشکالات پاسخ دهد، و در نهایت استدلال اصلی خود را بیان می‌کند. در بحث از عقل و سعادت نیز از همین روش بهره می‌گیرد. اشکالی که به نظر ارسطو در این بحث مطرح است این است که عقل نظری تنها با جهان و عالم نامتغیر سر و کار دارد و این دلیل نمی‌تواند به تنهایی ما را برای دستیابی به سعادت راهنمایی کند (همان: ۳۰-۱۸ ب ۱۱۴۳).

در پاسخ به این اشکال، ارسطو می‌گوید عقل در دست یافتن به سعادت، چون دارویی نیست که سلامتی را به دست می‌دهد، بلکه همچون سلامتی که سلامتی را به وجود می‌آورد، عقل نیز خود امری ارزشمند است و سعادت را پدید می‌آورد؛ زیرا عقل بخشی از فضیلت کامل است و داشتن آن شخص را سعادتمند می‌کند (همان: ۳-۶ الف ۱۱۴۴). این گزاره تأییدکننده دیدگاه پیشین ارسطوست که سعادت چیزی جدای از فضائل مانند عقل نیست، بلکه این فضائل اجزای

بررسی تطبیقی نفس‌شناسی افلاطون و ارسطو در سعادت و فضیلت اخلاقی

تشکیل‌دهنده سعادت هستند؛ این فضائل سعادت را پدید می‌آورند، نه آن‌گونه که نانوا نان را پدید می‌آورد، بلکه همچون آرد و نمک و آب که از ترکیب آنها نان به وجود می‌آید. سرانجام، ارسطو نتیجه می‌گیرد که عقل نظری مهم‌ترین عنصر و عامل سعادت است. پرسش قابل طرح در اینجا این است که اگر عقل عملی زندگی ما را برنامه‌ریزی می‌کند، باید عقل نظری را هم کنترل کند، هرچند جایگاه آن پایین‌تر از جایگاه عقل نظری است. غیرمنطقی به نظر می‌آید اگر بگوییم امری پست‌تر و با مرتبه‌ای پایین‌تر از امری دیگر، آن را زیر کنترل دارد (همان: ۳۴ ب ۱۱۴۳). پاسخ ارسطو این است که عقل عملی، عقل نظری را برنامه‌ریزی و کنترل می‌کند، همچون دارویی که به سلامتی کمک می‌کند، به عنوان کمک، نه به عنوان امری بالاتر. باید توجه داشت که این تأکید ارسطو بر ارزش ذاتی عقل عملی، نفی‌کننده اهمیت دیگر عناصر سعادت در اندیشه او نیست و دیگر فضائل جایگاه خود را در اندیشه او حفظ می‌کنند. ارسطو تأکید می‌کند که امیال، چه عقلانی باشند و چه نفسانی، برای به دست آوردن هدفی برانگیخته می‌شوند (همان: ۹-۷ الف ۱۱۴۴).

فضیلت ما را به سوی هدف درستی راهنمایی می‌کند و عقل عملی ابزار و وسایل مناسب دست یافتن به آن هدف را به ما نشان می‌دهد. میان این دیدگاه ارسطو و دیدگاه روان‌شناختی هیوم شباهت‌هایی دیده می‌شود. هیوم معتقد است عقل عملی به طور کلی غیرفعال است و می‌تواند فقط از دو راه مؤثر باشد؛ آنگاه که احساس عاطفه در ما ایجاد می‌کند و با این کار ابزار به کار انداختن احساس و عاطفه را در اختیار ما می‌گذارد و آن زمان که ارتباط میان علت و معلول را کشف می‌کند.

در واقع، سخن ارسطو درست فهمیده نشده است. اصطلاح غایت، ما را گمراه کرده است. فرض می‌کنیم مؤسسات خیریه مختلف، از طریق پست، از شخصی درخواست اعانه می‌کنند. او فردی نیکوکار است و فرض دوم این است که وی به هدفی درست و بر اساس میلی عقلانی این عمل را انجام می‌دهد. برای دستیابی به این هدف، او باید مشخص کند که چگونه می‌تواند به شیوه‌ای معقول، پول جمع‌آوری کند و آن را به شیوه‌ای درست و نیکوکارانه میان افراد تقسیم کند؛ برای مثال، به چند نفر محدود پول زیاد یا به افراد بیشتر، پول کمتری بدهد. برای انتخاب بهترین و درست‌ترین روش کمک‌رسانی به افراد لازم است این شخص به خوبی فکر، و برنامه‌ریزی کند. سخاوتمندی نوعی فضیلت است، اما این فضیلت به خودی خود نمی‌تواند به ما نشان دهد که بهترین روش برای سخاوتمندی چیست.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

به اعتقاد ارسطو این عقل است که هدف را برای ما قطعی و نهایی می‌کند و روش رسیدن به این هدف را به ما نشان می‌دهد. عقل در انتخاب روش انجام دادن افعالی هم که هیچ تمایلی به انجام دادن آنها نداریم، به ما کمک می‌کند. بدون کمک عقل، انسان در مسیر سعادت کورکورانه حرکت خواهد کرد؛ عقل نیز بی‌میل به فضیلت اخلاقی، راه به جایی نمی‌برد. به اعتقاد ارسطو، اگر نشانه عقل این است که به بهترین شکل اندیشه کند اندیشه خوب، فعالیتی درست است، زیرا ما را به سعادت رهنمون خواهد شد.

۴. بحث تطبیقی نظریه سعادت و شقاوت در دیدگاه افلاطون و ارسطو

یکی از عوامل مهم در اندیشه افلاطون درباره سعادت انسانی، مسئله خیر اعلی با توجه به نظریه مثل است. به اعتقاد افلاطون، بالاترین خیر انسان و پیشرفت حقیقی او تبدیل شدنش به موجود عقلانی و اخلاقی است. لازمه خیر اعلی و سعادت انسان، معرفت خداست و اگر انسان عمل الهی را نشناسد، نمی‌تواند سعادت‌مند شود. سعادت الهی سرمشق سعادت انسانی است. به اعتقاد افلاطون، کسی به رؤیت مثل موفق می‌شود که مکاشفه داشته و ریاضت کرده باشد؛ یعنی فیلسوفانی که معرفت حقیقی یا همان فلسفه را کسب می‌کنند.

در دیدگاه ارسطو نیز، بحث مشابهی درباره سعادت وجود دارد. با این تفاوت که مبانی فلسفی این دو فیلسوف متفاوت است و ارسطو در خصوص نظریه مثل رویکردی منفی دارد. در بحث از خیر و خوش‌بختی، دیدگاه ارسطو، دیدگاهی غایت‌انگارانه است. هرچند نظریه مثل نیز نظریه‌ای غایت‌انگارانه است، اما افلاطون عالم مثل را غایت سعادت نمی‌داند و فقط معتقد است انسان برای رسیدن به خیر، که غایت سعادت است، باید مراحل را پشت سر بگذارد.

ارسطو دو اشکال مهم به نظریه وحدت‌انگاری فضیلت با معرفت در اندیشه سقراط و افلاطون، که پیش از این درباره آن سخن گفتیم، وارد می‌کند. در تبیین اشکال اول، ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس می‌گوید انسان با علم عدالت عالم نمی‌شود و با فراگیری هندسه، فرد مهندس نمی‌شود. سقراط و افلاطون درباره ماهیت فضیلت بحث کرده‌اند، اما هیچ‌گاه از روش و چگونگی رسیدن به آن سخن نگفته‌اند. به نظر می‌رسد این اشکال ارسطو وارد نیست، زیرا همان‌طور که نشان دادیم، افلاطون بحث گسترده‌ای درباره ریاضت و مکاشفه دارد و راه رسیدن به سعادت را شناخت مثل و خیر اعلی دانسته است.

بررسی تطبیقی نفس‌شناسی افلاطون و ارسطو در سعادت و فضیلت اخلاقی

اشکال دوم ارسطو این است که به اعتقاد او، بر اساس نظریه سقراط و افلاطون، داشتن معرفت، منافی امکان ضعف اراده است. در این نظریه خویشترنداری، ضعف اراده، بی‌عفتی و تأثیر احساسات و شهوات، جایگاهی نخواهد داشت. ارسطو می‌گوید این ادعا که فضائل بدون حکمت عملی شکوفا نمی‌شوند، درست است اما یکی دانستن آن دو، اندیشه نادرستی است.

در مبحث قبل گفته شد که، مبنای نظریه سعادت افلاطون، مکتب اشراق و سیر و سلوک برای رسیدن به معشوق حقیقی است. هرچند مبنای نظریه سعادت ارسطو فلسفه مشاء است و وی توجه ویژه‌ای به محسوسات و طبیعیات دارد، اما از نوشته‌های او در اخلاق نیکوماخوس برمی‌آید که به مسائل مابعدالطبیعه نیز توجه نشان می‌دهد. به اعتقاد وی، مهم‌ترین قوه‌ای که سعادت انسان را تأمین می‌کند، قوه تأمل است و عالی‌ترین سعادت تفکر و تأمل نظری است. اگر به کارگیری عقل در خصوص شریف‌ترین موضوعات باشد، سعادت کامل انسان محقق می‌شود، با این شرط که برای مدتی طولانی ادامه داشته باشد. چنین حالتی نشان‌دهنده عنصر الهی در انسان است و او باید فانی بودن خود را کنار گذاشته، به حیاتی دست پیدا کند که این عالی‌ترین عنصر برای وی تعیین می‌کند. پرسش این است که آیا ارسطو در اخلاق نیکوماخوس رویکردی دینی و پرستشی دارد یا خیر. اندیشه ارسطو پس از آن در فلسفه مسیحی، به ویژه در تعریف ماهیت سعادت بشر، در دیدگاه سنت توماس تأثیر بسیاری داشته است.

در بحث افلاطون از سعادت، مسئله سیاست نیز مورد توجه ویژه قرار گرفته، در همه زوایای اجتماعی، از سیاست و نقش آن بحث شده است. بحث ارسطو درباره خانواده به ارتباط خواجه و برده محدود می‌شود. ارسطو معتقد است برده باید تحت اختیار صاحب خود باشد، اما بدین معنا نیست که ارباب به وی ظلم کند. در اقتصاد نیز دو شیوه در نظر دارد؛ یکی کشاورزی و دامپروری و شکار است و دیگری داد و ستد. وی اندیشه زندگی اشتراکی را رد می‌کند و آن را شیوه‌ای از زندگی می‌داند که به اختلاف و ناکارآمدی انسان‌ها منجر می‌شود. وی معتقد است باید به جای آنکه مالکیت را یکسان کنیم، شهروندان را به گونه‌ای تربیت کنیم که در طلب ثروت زیاده‌روی نکنند.

در بحث از تعلیم و تربیت، ارسطو به افلاطون نزدیک می‌شود. همچون افلاطون، وی این وظیفه را بر عهده دولت دانسته، برترین آن را تعلیم اخلاقی می‌داند. از آنجایی که کتاب سیاست ارسطو ناقص است، بحث‌هایی که درباره تعلیم و تربیت در علم فلسفه بوده، مفقود شده است و نمی‌توان به دقت گفت که آموزه‌های ارسطو درباره تعلیم و تربیت عالی‌تر شهروندان چه چیزهایی

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

بوده است. در هر حال، می‌توان اطمینان خاطر داشت که هر دو فیلسوف به مسئله تعلیم و تربیت توجه ویژه‌ای داشته‌اند و آن را از عوامل مهم در رسیدن به سعادت انسانی تلقی می‌کردند.

نتیجه

آنچه در این مقاله طرح شد نظر افلاطون و ارسطو درباره رسیدن انسان به سعادت و فضیلت اخلاقی است؛ و سرانجام به تطبیق نظریه آنها در این مقاله پرداختیم و یادآور شدیم که بر طبق نظر آن انسان می‌تواند به سعادت برسد، آن هم در سایه مسائلی که متذکر شدیم و مهم‌ترین آن مسئله معرفت است که این دو دانشمند هرچند اختلاف نسبی دارند، اما مسئله معرفت را اساس برنامه سعادت انسانی دانسته‌اند، ولی تأکید افلاطون بر مسئله سیر و سلوک و ریاضت مقداری فاصله این دو فیلسوف را زیاد می‌کند.

منابع

۱. ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۸۰). تهذیب الاخلاق، ترجمه و توضیح: علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
۲. ارسطو (۱۳۸۶). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۳. افلاطون (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ج ۱ و ۴.
۴. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی فرهنگی و سروش، ج ۱.
۵. منطق مظفر - ناشر، بیروت دارالتعارف - تاریخ انتشار ۱۴۰۰ هجری قمری
۶. شواهد الربوبیه - ناشر، مرکز نشر دانشگاهی طهران - تاریخ انتشار ۱۳۶۰ شمسی