



زهرا محمدی محمدیه^۱

جهانگیر مسعودی^۲

احمد آقایی زاده ترابی^۳

بررسی تطبیقی پیوند فضیلت، معرفت و خیر در اندیشه افلاطون و ملاصدرا

چکیده

رابطه فضیلت، معرفت و خیر یکی از محورهای اساسی در فلسفه اخلاق محسوب می‌گردد و نوع نگاه به این رابطه به‌طور طبیعی پیامدهایی را در بحث اصالت علم یا اصالت عمل و با دیدگاهی سوم به دنبال دارد. در این زمینه افلاطون - فیلسوف بزرگ یونان باستان - و ملاصدرا - اندیشمند بزرگ فلسفه اسلامی - در بحث از مسئله فضیلت، نگاهی منحصر به فرد دارند که مؤید ارتباط تنگاتنگ اخلاق، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است. این پژوهش بر آن است تا با روش تحلیلی - توصیفی، ضمن بررسی مبانی فلسفی افلاطون (از جمله نظریه ایده) و ملاصدرا (از جمله مراتب تشکیکی وجود و نیز نگاه ویژه به نفس و حرکت استکمالی آن)، تشابهات و تناظر آراء آن دو را بیان کرده و تفاوت‌ها و افتراقات موجود در این زمینه را واکاوی و تحلیل نماید. با تشریح مسئله فضیلت و تحلیل ساختاری آراء و نیز توجه به مبانی فلسفی متفاوت آن دو اندیشمند، می‌توان این همانی وجودی معرفت، فضیلت و خیر را دریافت. یگانگی سه مقوله مذکور با تکیه بر محوریت معرفت و احاطه مفهومی آن بر فضیلت و خیر قابل اثبات است، آن‌چنان‌که تحقق معرفت، به معنای حصول فضیلت و نیز پیدایش خیر است.

واژگان کلیدی: فضیلت، حکمت، معرفت، خیر، کمال، سعادت.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۶

۱. دانشجوی دکترای دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) mohamadizahra93@yahoo.com

۲. استاد دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد masoudi-g@um.ac.ir

۳. استادیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی مشهد a_torabii@yahoo.com



مقدمه

چیستی فضیلت و چیستی حقیقت علم یکی از مباحث مهم در فلسفه است و از آنجا که بررسی اخلاق از بُعد فلسفی به عنوان یکی از اولویت‌های فلسفه یونان باستان مطرح است، چیستی حقیقت فضیلت، علم و خیر و ارتباط آنها یکی از مباحث مهم در میان نظریات فلاسفه یونان به شمار می‌رود. رویکرد نوین سقراط که بر ارتباط فضیلت و معرفت استوار است، آغازگر رویکرد خاص افلاطون به این مسئله می‌باشد. افلاطون در رساله‌های مختلف خود نظیر فایدون، فایدروس، پروتاگوراس، جمهور و غیره تحت تأثیر تفکر سقراطی و نیز بر مبنای مبانی هستی‌شناختی خود و نظریه ایده با رویکردی خاص به طرح این مسئله می‌پردازد. در واقع خیر اخلاقی و فضیلت در فلسفه افلاطون بر مبنای ارتباط انسان با ایده‌ها و از طریق معرفت، معنایی خاص می‌یابد.

دیدگاه شارحان و پژوهشگران فلسفه اخلاق افلاطون، اغلب در تبیین اشراف حکمت بر دیگر فضایل با ابهاماتی مواجه است؛ زیرا برخی از آن‌ها نظیر ورنر یگر، گادامر، گستون مر و غیره نتوانسته‌اند به خوبی هم‌سانی مصداقی معرفت و فضیلت را توجیه کنند و از تحلیل‌های ناتمامی بهره جسته‌اند و به صورت کلی و پراکنده، عبارات افلاطون را بررسی کرده‌اند. در این تفاسیر هم‌پوشانی ساختاری مباحث افلاطون مشهود نیست و در پژوهش‌های آن‌ها نوعی درهم‌آمیختگی در عبارات رساله‌های مختلف افلاطون دیده می‌شود که همین عامل نیز سبب شده است که این مسئله ناظر به پژوهش‌های ایشان باقی بماند که چرا و با چه مبنایی گاه در آثار افلاطون معرفت همان فضیلت است و گاه معرفت، فضیلت نیست؟

در این پژوهش سعی شده است با تحلیل ساختاری و محتوایی عبارات افلاطون و بر پایه مبنای فکری وی نوع نگاه او به فضیلت و ارتباط آن با معرفت و خیر بررسی شود تا تعارضاتی که در این راستا در عبارات وی وجود دارد، شفاف‌سازی گردد. در این جستار در بخش افلاطون آراء وی در بحث یکسانی معرفت به منزله کل فضیلت تحلیل و تطبیق شده و نشان داده می‌شود تفاوت مفهومی فضایل بر مبنای احاطه مفهومی حکمت بر آنهاست.

از سوی دیگر در دیدگاه فلاسفه اسلامی نیز که با رویکردی دینی و عقلانی به مباحث فلسفه اخلاق می‌پردازند، مسئله رابطه حقیقت علم، خیر و فضیلت از جایگاهی خاصی برخوردار است. در این میان



ملاصدرا در آثار مختلف خود نظیر اسفار اربعه، شواهدالریوییه، مفاتیح الغیب، رساله سه اصل و غیره با تکیه بر مبانی فلسفی خود و جایگاه علم و معرفت به طرح مسئله خیر و فضیلت و ارتباط آن با معرفت می‌پردازد. در واقع مسئله‌ای که در بحث فلسفه اخلاق ملاصدرا در راستای پژوهش حاضر مطرح می‌گردد این است که چگونه فردی که حکمت و معرفت کسب می‌کند، شخصی فضیلت‌مند محسوب می‌شود؟ و به عبارت دیگر چه ارتباطی میان فضیلت و معرفت وجود دارد که حصول معرفت به معنای حصول فضیلت تلقی می‌گردد؟ بر این اساس در این پژوهش می‌کوشیم ضمن تحلیل مسائل فوق بر اساس مبانی فلسفی صدرایی و تطابق و تحلیل عبارات وی، نوع ارتباط میان حکمت نظری و عملی آشکار گردد و از این رهگذر، چیرگی حکمت نظری بر حکمت عملی با ابتدا بر رویکرد مبنایی حکمت نظری و سیطره علم بر عمل و نیز معرفت بر دیگر فضایل که در بُعد عملی مورد توجه قرار می‌گیرد، تفسیر و تبیین شود. در این جستار با بررسی مسئله خیر اخلاقی و ارتباط آن با خیر وجودی، و ارتباط واسطی خیر در نسبت معرفت و فضیلت، کیفیت ارتباط خیر با معرفت و فضیلت و چگونگی استیلاي معرفت بر آن دو آشکار می‌گردد.

مسئله اصلی این جستار کیفیت ارتباط فضیلت، حکمت و خیر در بُعد فلسفه اخلاق از دیدگاه افلاطون و ملاصدراست. دیدگاه افلاطون و ملاصدرا در مسئله ارتباط فضیلت و علم به نحوی همسویی دارد و در این پژوهش ضمن تحلیل نظریات هر یک از دو فیلسوف و مبانی فکری آن‌ها در این زمینه، تشابهات فکری آن دو تدقیق می‌شود و تعارضات احتمالی تحلیل می‌گردد و در نهایت افتراق‌های دیدگاه‌های آن دو نیز واکاویده خواهد شد. در این راستا جایگاه ارتباط حقیقت فضیلت و ارتباط آن با علم در چیستی سعادت حقیقی نیز از دیدگاه دو فیلسوف بررسی می‌شود. این پژوهش با تکیه بر مستندات این دو فیلسوف و با شیوه‌ای تحلیلی-توصیفی به تبیین آراء آن دو می‌پردازد و با رویکردی تطبیقی آراء آنها را تحلیل می‌کند.

۱. بررسی فضیلت در اندیشه افلاطون

افلاطون بالاترین اوصاف اخلاقی انسانی را گاه در چهار وصف (Plato, 1924, 3: p.135) و گاه در پنج وصف خلاصه کرده است و در مجموع از آنها به عنوان فضیلت نام برده است. وی در رساله پروتاگوراس در



بیان چستی فضیلت، پنج وصف را به عنوان اجزای فضیلت نام می‌برد که عبارتند از عدالت^۱، شجاعت^۲، اعتدال^۳، دینداری^۴، دانایی^۵، لکن آنها را اجزایی متباین از هم نمی‌داند. (Plato, 1924, 1: p.p150-151)

البته باید توجه داشت که در اینجا میان عمل و وصف تفاوت وجود دارد و وحدت مورد نظر افلاطون از این فضایل پنجگانه در حقیقت وحدت اوصاف است نه وحدت اعمال ناشی از این اوصاف؛ چنان‌که وی در رساله گرگیاس مراد از انجام عمل را نتیجه و غایت عملی می‌داند که ناشی از وصف نفسانی است و خود عمل بنفسه مطلوب نیست.^۶ (افلاطون، ۱۳۸۷: ۵: ۳۵۳)

افلاطون در رساله پروتاگوراس می‌کوشد این همانی فضایل را اثبات کند و به بیان دیگر حقیقت فضایل پنج-گانه را یک چیز می‌داند که نام‌های مختلفی دارند. در این میان شباهت زیاد چهار مورد از این اوصاف به‌طور تلویحی پذیرفته می‌شود، لکن شباهت شجاعت با فضایل دیگر مورد تردید قرار می‌گیرد؛ با این فرض که چه بسا افراد شجاعی هستند که فاقد هریک از چهار فضیلت دیگر می‌باشند. افلاطون راه حل این مسئله را در شناخت و علم می‌داند و شجاعت را به معنای جسارت قرار نمی‌دهد، بلکه از نظر وی شجاعتی محسوب می‌شود که همراه با دانایی باشد. (Plato, 1924, v.1: p.p174,186) وی در عبارات زیادی از شجاعت تلقی حکمت را دارد (افلاطون، ۱۳۸۷: د: ۲۱۲؛ همو، ۱۳۸۶: ب: ۳۸، ۴۰؛ همو، ۱۳۹۰: ۳۸۸-۳۸۹)

افلاطون در رساله جمهور چهار وصف را به عنوان اوصاف اصلی انسان فضیلت‌مند قرار داده است که عبارتند از شجاعت، دانایی، خویش‌داری و عدالت^۷. این اوصاف به وجهی منشائی درونی و نفسانی دارند و در واقع عامل آن‌ها قوای سه‌گانه نفس می‌باشد.^۸ (Plato, 1924, v.3: p.p.134-135) با تدقیق در تعاریفی که افلاطون از این فضائل ارائه داده است می‌توان دریافت که میان این فضایل ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد، به نحوی که با تحقق هر یک از این اوصاف، دیگری نیز تحقق می‌یابد و در بیان هر یک از آنها به نحوی حاکمیت قوه عاقله بر دیگر قوا و سازگار کردن قوا با یکدیگر به چشم می‌خورد. براین اساس مشخص می‌گردد کلید حل ارتباط این فضایل در وصف دانایی و حکمت است؛ زیرا حاکمیت قوه عاقله، بیشترین نمود را در وصف حکمت دارد.

۱-۱. رابطه فضیلت و علم

همان‌طور که در مبحث پیشین گفته شد، دانایی در تعریف فضیلت، نقشی بنیادین دارد و عامل ارتباط دیگر



فضایل به یکدیگر می‌باشد.^۹ لکن مراد افلاطون از علم، هر نوع شناختی نیست، بلکه مقصود او بالاترین مرتبه شناخت یعنی علم حقیقی است، چنان‌که در حقیقت در فلسفه افلاطون کسی که واجد این دانایی است، واجد کل فضیلت است. (افلاطون، ۱۳۸۶؛ ب: ۴۰) اما برخورداری از فضیلت دارای مراتبی است که بالاترین مرتبه فضیلت از آن فیلسوف حقیقی است که همه فضایل را به تبع حکمت خود داراست (Plato, 1924, v.3: p.p.187-188). وی در رساله جمهور از نفس فیلسوف با تعبیر «طبع حکیمانه»^{۱۰} یاد می‌کند که خصایص حسن اخلاق، عدالت و خویش‌داری را در پی دارد. (Ibid) هرچند فیلسوف، بالاترین مرتبه فضیلت را داراست، اما دیگران نیز به تبع برخورداری از علم و میزان معرفتی که به حقایق دارند از مراتبی از فضیلت برخوردار هستند.

افلاطون در موارد متعدد، تحقق علم در انسان را به منزله تحقق هر یک از فضایل از جمله شجاعت^{۱۱} می‌داند. (افلاطون، ۱۳۸۶؛ ب: ۴۰) وی در نتیجه‌گیری نهایی رساله پروتاگوراس ضمن تعریفی بیان می‌کند «فضایل اعم از عدالت و تسلط بر خود و شجاعت، یکی هستند و جز دانش نیستند.» (Plato, 1924, v.1: p.187) قول به ارتکاب رذایل به سبب نادانی و نداشتن علم نیز نمودی از وحدت فضیلت و علم در تفکر فلسفی افلاطون است. (افلاطون، ۱۳۸۶؛ الف: ۱۶۶، ۱۸۲) لازم به ذکر است که مراد افلاطون از علم، علم به حقایق و ایده‌هاست که موجب رستگاری و سعادت حقیقی فرد حکیم می‌شود. (افلاطون، ۱۳۸۷؛ د: ۲۱۴؛ همو، ۱۳۹۰: ۳۸۹) هرچند وی در رساله منون می‌کوشد اثبات کند که فضیلت، معرفت قابل آموختن نیست؛ اما در آغاز، فرضیه‌ای را مطرح می‌کند که در رسالات دیگر خود از قبیل پروتاگوراس و لائس، در انتها آن را نتیجه می‌گیرد. (Plato, 1924, v.2: p.50) وی در این بحث شواهد و نمونه‌هایی از افرادی را می‌آورد که ظاهراً فضیلت را تعلیم می‌دهند اما حقیقتاً دانسته یا ندانسته جوانان را فریب می‌دهند بنابراین او از این بیان استفاده می‌کند تا اثبات کند چون برای فضیلت، معلمی نمی‌توان یافت، بنابراین فضیلت، امری غیر آموختنی است. (Ibid: p.53-55) لکن باید توجه داشت که افلاطون این سخن خود مبنی بر وجود نداشتن معلم برای فضیلت و در نتیجه مغایرت فضیلت و دانش را به این منظور بیان می‌کند تا عمل سوفسطاییانی که خود را معلم فضیلت می‌دانستند، به سخره گیرد تا آنجا که تمام نمونه‌هایی که برای معلمان فضیلت و عدم لیاقت آنها در این



کار ذکر می‌کند از میان معروف‌ترین سوفسطاییان آن دوران بوده‌اند.

افلاطون در رساله منون در ابتدا تصریح می‌کند:

اگر فضیلت را از خواص نفس بدانیم و بپذیریم که سودمند است باید قبول کنیم که فضیلت، از مقوله خردمندی یا دانش است. چه سایر صفات در نفس خود نه زیان بخشند و نه سودمند؛ بلکه نابخردی آن‌ها را زیان‌بخش می‌کند و خردمندی آن‌ها را سودمند می‌کند. پس اگر فضیلت سودمند است باید نوعی از خردمندی یا دانش باشد... سودمند یا زیان‌بخش بودن هر چیز به نفس بستگی دارد و متعلقات نفسانی هم برای اینکه نیک باشند نیازمند دانش هستند پس دانش همان است که سودمند و مفید است و ما سابقاً پذیرفتیم که فضیلت نیز سودمند است» (Plato, 1924, v.2: p.50)

وی در ادامه از این بیان خویش نتیجه‌ای می‌گیرد تا با فرض غلط بودن نتیجه، نادرستی فرض خود را اثبات کند و به عبارتی نقیض آن فرضیه یعنی علم و دانش نبودن فضیلت را نتیجه گیرد. از نظر افلاطون لازمه صدق فرضیه علم بودن فضیلت این است که: «اگر این درست است، نتیجه می‌شود که چیزهایی که نیک هستند در طبیعت خود خوب و نیک نیستند.» (Ibid: p.51) وی در توضیح این سخن چنین شرح می‌دهد که «پس اگر نیکان طبعاً نیک نیستند با تربیت و آموزش، نیک می‌شوند.» (Ibid) در پی این بحث افلاطون شواهد و نمونه‌هایی از افراد را می‌آورد که ظاهراً فضیلت را تعلیم می‌دهند، اما در حقیقت دانسته یا ندانسته جوانان را فریب می‌دهند. بنابراین او از این بیان استفاده می‌کند تا اثبات کند که چون برای فضیلت، معلمی نمی‌توان یافت، بنابراین فضیلت امری غیرآموختنی است. (Ibid: p.p.54-55) لکن همان‌طور که پیشتر گفتیم باید توجه داشت که افلاطون این سخن خود مبنی بر وجود نداشتن معلم برای فضیلت و در نتیجه مغایرت فضیلت و دانش را به این منظور بیان می‌کند تا عمل سوفسطاییانی که خود را معلم فضیلت می‌دانستند، به سخره گیرد.

نکته قابل تأمل دیگر این است که هر چند در آغاز، لازمه فرضیه افلاطون «طبعاً نیک نبودن نیکان و با آموزش نیک گردیدن آنها»، می‌نماید اما این با اعتقاد فلسفی افلاطون در رابطه با چگونگی حصول علم و تفاوت ذاتی انسان‌ها بایکدیگر، منافات دارد و نمی‌توان آن را لازمه حقیقی علم بودن فضیلت دانست؛ زیرا وی



در رساله فایدروس بر اساس باور به قدم نفوس و شهود ایده‌ها و حقایق در عالم مجردات پیش از هبوط آن‌ها در قالب ابدان، طبقه‌بندی نه‌گانه‌ای را از انسان‌ها ارائه می‌دهد. (Plato, 1924, v.1: p.454) بنابراین میان انسان‌ها از آغاز زاده شدن تفاوت ذاتی وجود دارد و چنانچه وی در رساله جمهور نیز تصریح کرده است نفوس فلاسفه از آغاز برترین و نیک‌ترین طبیعت‌ها هستند. (Ibid, v.3: p.p.106,118) بنابراین نیکان به حسب طبیعت از دیگران متمایز و نیک هستند، لکن این طبیعت و ذات نیک در ابتدا به صورت بالقوه و برای خروج به مرحله فعلیت، به تعلیم و تربیت روحی نیاز دارد. (Ibid: p.p.112,201) در نتیجه می‌توان گفت تعلیم و تربیت با نیکو بودن بالطبع منافاتی ندارد و نیکان طبعاً نیک هستند و طبعاً فضیلت دارند و هنگامی که فضیلت برابر با خردمندی و علم باشد، فضیلت، علمی است که در ذات آنهاست و شهود حقایقی است که پیش از هبوط در جهان طبیعت از آن برخوردار بوده‌اند، لکن در نگرش افلاطونی با تنزل در قالب جسم شهود خود را فراموش می‌کنند.

۱-۲. رابطه فضیلت و خیر

در تفکر افلاطون ارتباط تنگاتنگی را می‌توان میان خیر و فضیلت یافت که گاه این ارتباط تنگاتنگ به واسطه حلقه علم و معرفت محقق می‌گردد. بر مبنای مستندات وی می‌توان دریافت که فضیلت، خیر است؛ زیرا وی فضیلت را در رساله منون، «بخشش و موهبت الهی»، معرفی می‌کند. (Plato, 1924, v.2: p.63) از سوی دیگر وی در رساله‌های جمهور و تیمائوس تصریح دارد، هیچ شری از ناحیه خدا نمی‌باشد، بلکه خدا خیر محض است و هر چه از ناحیه او می‌رسد، خیر است (Plato, 1924, v.3:p.p.62,450)؛ از این رو فضیلت که بخششی الهی است، خیر می‌باشد.

افلاطون امر سودمند را خیر می‌داند (افلاطون، ۱۳۳۶؛ ج: ۵۸۹) و از آنجا که وی در عبارتی دیگر در رساله منون تصریح می‌کند که فضیلت سودمند است. (Plato, 1924, v.2: p.50) از مجموع این دو عبارت چنین برمی‌آید که فضیلت خیر است و چون از نظر افلاطون هر آنچه در جهان محسوسات است، بهره‌مند از ایده‌ها است و ایده‌ها به خودی خود موجود هستند و چیزهایی که بهره‌مند از ایده‌ها هستند از همان ایده‌ها نام می‌گیرند



بررسی تطبیقی پیوند فضیلت، معرفت و خیر در اندیشه افلاطون و ملاصدرا

(Plato, 1924, v.2: p.247-248): بنابراین خیر بودن فضیلت در جهان محسوسات نشان از بهره‌مندی آن از حقیقت اصل خیر در جهان ایده‌ها دارد. به عبارت دیگر از آنجا که اصل خیر بالاترین ایده در جهان معقولات و خدای فلسفی تفکر افلاطونی می‌باشد که وجود دهنده ایده‌ها و نیز حادث‌کننده جهان است (افلاطون، ۱۳۹۰: ۵۵۷-۳۸۴، ۵۵۸؛ همو، ۱۳۳۶؛ ب: ۱۸۳۹)، فضیلت که خیر است در خیریت خود بهره‌مند از خدا (اصل خیر) است و اصل خیر نیز حقیقت خیر و حقیقت فضیلت است. افلاطون در رساله جمهور تصریح می‌کند: «سودمندی، عدالت و فضایل دیگر ناشی از اصل خیر است و به سبب بهره‌مندی از آن نیک و سودمند هستند.» (Plato, 1924, v.3: p.205)، این عبارت نیز مؤید این مطلب است که خود اصل خیر، همان حقیقت فضیلت است که هر فضیلتی ناشی از آن است.

افلاطون بر اساس باور به جهان ایده‌ها و حقایق و سایه بودن آنچه در جهان محسوسات است نسبت به جهان ایده‌ها و حقیقت دانستن ایده‌ها، برای هر یک از فضایل نیز به ایده‌ای در جهان معقولات و ایده‌ها قائل است. (Plato, 1924, v.3: p.200) بنابراین از آنجا که جهان حقایق و مجردات، سراسر خیر است (افلاطون، ۱۳۳۶؛ الف: ۱۴۱۲) حقیقت فضیلت که چیزی جز حقیقت صفات مذکور نیست، خیر است و فضیلت در نمونه انسانی که مظهر این صفات الهی می‌باشد به سبب بهره‌مندی از حقیقت فضیلت و به عبارتی صفات الهی، خیر است. افلاطون در عبارتی دیگر فضیلت را سراسر خیر و به عالی‌ترین درجه زیبا می‌داند (همو، ۱۳۸۶؛ الف: ۱۷۱) و معتقد است بر اساس یکی بودن زیبایی و خیر (همو، ۱۳۳۶؛ ج: ۵۹۰؛ همو، ۱۳۸۷؛ ه: ۳۶۸؛ همو، ۱۳۸۶؛ ج: ۲۳۸)، فضیلت، به ذات خود و به عالی‌ترین درجه، خیر می‌باشد.

۲. بررسی فضیلت در نگاه ملاصدرا

ملاصدرا بازگشت تمام فضایل نفسانی را به حکمت و حریت می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰ق، ۹: ۷۸) ملاصدرا ارکان و قوای صور باطنی نفس را به طور کلی به پنج دسته تقسیم بندی کرده است که نیک بودن‌شان عامل تحقق حکمت و حریت می‌گردد. این قوای پنج‌گانه عبارتند از قوای علم^{۱۲}، عدالت، شهوت، غضب و عقل. ملاصدرا حالات اعتدالی این قوای پنج‌گانه را به عنوان فضایل پنج‌گانه در نظر می‌گیرد که در آن علم و حکمت و فرمانبرداری از قوه عقل، نقشی تعیین‌کننده دارد؛ به نحوی که وی در تحقق عدالت، ضبط قوای



شهوَت و غضب را تحت فرمان عقل و سیطره و احاطهٔ عقل بر این دو قوه را لازم می‌داند. (همان: ۸۰) و در تعریف شجاعت نیز «فرمانبرداری نفس از غریزهٔ عقلی حکمی» را متذکر می‌گردد (همان: ۸۱)؛ بنابراین تحقق هر یک از فضایل منوط به تحقق علم و حکمت خواهد بود.

۲-۱. ارتباط حکمت (معرفت) و فضیلت

از نظر ملاصدرا، حکمت امری وجودی است که همهٔ مراتب هستی را در بر می‌گیرد؛ در بدو امر یکی از فضایل شمرده می‌شود و برای افراد خاصی محقق می‌گردد که در واقع اهل کشف و شهودند و از بالاترین مرتبهٔ حکمت برخوردار هستند؛ افرادی که در دسته‌بندی نفوس انسانی در بالاترین مرتبه قرار دارند و به عبارت دیگر نفوس قدسی می‌باشند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰ق، ۹: ۵۳)

ملاصدرا حکمت را «شناخت حقایق اشیاء»، تعریف کرده است (همان، ۷: ۱۳۶) که «بازگشت به علم دارد». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۹۸) وی کمال اصلی نفس را نهفته در درک حقایق اشیاء می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۱۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۹۳) از سوی دیگر از نظر وی حقیقت حکمت نزد خداست و آنچه از حکمت نزد انسان‌ها وجود دارد، صرفاً موهبتی الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰، ۷: ۴۰ و ۱۴۷) که با وجود آن انسان به خدا تشبیه می‌یابد، از این رو بالاترین فضیلت و کمال برای نفس، حکمت است که دیگر کمالات و فضایل را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۱۵) چنانچه غایت حکمت نیز استکمال نفس انسانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۵۱؛ همو، ۱۳۶۶، ۱: ۳۵۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ۱: ۳۶)، بنابراین بدون دست یافتن به حکمت، فضایل دیگر نیز در حقیقت برای نفس، فضیلت نخواهند بود و تنها با وجود حکمت، نفس را در مسیر تعالی قرار می‌دهند و فضیلت شمردن اوصاف کمالی انسانی، منوط به مقارن بودن آنها با علم و حکمت است. از این رو فضیلت حقیقی با وجود حکمت معنا و تحقق می‌یابد و به بیان صدرالمتألهین «حکمت حقیقی، رئیس همهٔ حسنات است». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲) وی در عبارتی دیگر نیز دست‌یابی به دیگر فضایل را مشروط به دست یافتن به حکمت می‌داند، به این ترتیب که حکمت، ملازم با تحقق صفات و کمالاتی نظیر رسیدن به لذائذ معنوی، مقام خلافت الهی، مقام تشبیه به الله، معرفت حق تعالی و غیره است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰، ۱: ۴۹؛ همان، ۲: ۲۲۵؛ همان، ۷:



بررسی تطبیقی پیوند فضیلت، معرفت و خیر در اندیشه افلاطون و ملاصدرا

۱۷۰، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۵۵؛ همان، ۹: ۱۰۶؛ همو، ۱۳۶۶، ۲: ۸۸؛ همو، [بی تا: ۵] است.

قوة عاقله، حقیقت نفس انسانی و متمایزکننده آن از حیوانات است و به تصریح ملاصدرا «این قوه در انسان، محل علوم و معارف بوده و لطیفه‌ای است که مدبر تمام اعضا و جوارح می‌باشد و به حسب ذاتش قابل تمام معارف و علوم می‌باشد و نسبتش به صور علمی همچون آینه‌ای به صور رنگارنگ است.» (همان: ۱۱۸) کمال مرتبه عاقله نفس، ادراک حقایق و مراتب عالیه هستی است و بالاترین فضیلت که اصل و حقیقت تمام فضایل می‌باشد، تحقق معرفت برای انسان است، از همین رو، ملاصدرا سعادت حقیقی و لذت حقیقی برای انسان را در سعادت عقلی و علم به مراتب عالیه هستی، منحصر می‌کند. (همان: ۱۰۵-۱۰۶) کمترین مراتب اکتساب علمی و معرفتی که توسط آن، انسان سزاوار این سعادت حقیقی می‌گردد، علم به حق تعالی و صفات او و علم به عقول فعال و نفوس کلی است. (همان: ۱۱۳-۱۱۲) چنین علمی با استدلال و برهان حاصل نمی‌گردد، بلکه با مشاهده و حضور حاصل می‌شود و برهان و استدلال مقدمه‌ای برای تحقق مشاهده نفسانی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰، ۹: ۱۰۶-۱۰۷؛ همو، [بی تا: ۱۷])

نفس در سیر استکمالی جوهری، اشتداد در وجود می‌یابد و از جسمانیّت و نازل‌ترین مراتب به تجرد و بساطت و تعقل و ادراک حقایق نائل می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰، ۹: ۷۵) قوای نفس نیز حقایقی مباین با یکدیگر نیستند و مترتب بر یکدیگر می‌باشند (همان) و بر این اساس که در نظام تشکیکی مرتبه بالاتر بر دیگر مراتب احاطه دارد و حقیقت هر مرتبه در مرتبه بالاتر قرار دارد و مرتبه بالاتر، کل مرتبه پایین‌تر است؛ حقیقت قوای نازله نفس نیز در مرتبه قوه عاقله می‌باشد و مرتبه قوه عاقله که کمال و فضیلت آن، ادراک و علم به حقایق الهی است، جامع کل فضایل و کمالات مراتب دیگر است. به عبارت دیگر ادراک حقایق و اتصال نفوس انسانی به عالم الهی، کل فضیلت است و با تحقق آن، کل فضایل نیز در وجود آدمی محقق خواهد گردید.

از نظر ملاصدرا رسیدن به مقام حکمت و علم به حقایق و اتصال نفوس انسانی به عالم الهی به گونه‌ای که فانی از ذات خود گردد، اخص الخواص انسان می‌باشد که در این صورت به اخلاق الهی تشبه و تخلق پیدا می‌کند. (همان: ۷۲) به بیان دیگر نفس انسان با حصول علم به حقایق، جامع جمیع فضایل خواهد گردید،



همچنان که حق تعالی به نحو اولی جامع جمیع کمالات است و این بالاترین مرتبه انسانیت می باشد. این مطلب نیز مؤیدی دیگر، بر یگانگی فضیلت با حکمت و معرفت در اندیشه ملاصدراست.

نکته حائز اهمیت در نگاه ملاصدرا این است که امکان ندارد کسی با وجود حکمت و معرفت به نادرستی امری، مغلوب شهوات خویش شده و مرتکب آن امر ناپسند گردد؛ زیرا از نظر وی، حکمت، بسط وجودی انسان است (صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبیه، ۱۳۸۰: ۳۴۰) و احاطه انسان بر قوای شهویه و غضبیه اش با تکامل علمی و به تبع تکامل وجودی اش، افزایش می یابد. در واقع عامل ارتکاب رذائل اخلاقی، جهل است و از همین رو ملاصدرا در عباراتی عدم معرفت و تقلید و جهل را مانع از رسیدن به کمال می داند و معتقد است صرف تزکیه نفس و دوری از گناهان و شهوات و انجام طاعات و عبادات بدون حکمت و معرفت موجب رسیدن به کمال نمی شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۶-۱۱۷؛ همو، ۱۳۸۰: ۴۶۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۰۲)

صدرالمتألهین شرط افزایش حریت را ضعیف شدن علاقه و وابستگی به امور بدنی و قوی تر گرداندن علاقه عقلی می داند و در اینجا به سخن افلاطون، اشاره می کند که نفوس پست در افق طبیعت و نفوس فاضل و نیکو در افق عقل قرار دارند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰، ۹: ۷۸) بنابراین ملاصدرا حریت را به حکمت ارجاع می دهد و آن را با حکمت و شناخت حقایق مرتبط می داند و از سوی دیگر تمام فضایل را در حکمت و حریت خلاصه می کند. (همان) در نتیجه حکمت، امری اساسی در تحقق فضیلت است و نفسی که برخوردار از حکمت باشد، برخوردار از حریت نیز خواهد بود و به عبارت دیگر تحقق حکمت برابر با تحقق فضیلت است. ملاصدرا در عبارتی حکمت را «اصل خیرات و قله فضایل و روح آنها» معرفی کرده است و آن را فضلی الهی می داند که خدا آن را به هرکس که بخواهد عطا می کند. (همان: ۷۸-۷۹)

۲-۲. خیر اخلاقی و ارتباط آن با خیر وجودی در فلسفه ملاصدرا

از آنجا که ملاصدرا خیر را مساوق با وجود می داند، بنابراین از نگاه او هر امر وجودی، خیر و هر نقص و عدمی، شر است؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰، ۱: ۳۲۹-۳۲۸) زیرا از نظر وی معنای خیر چیزی است که برای هر شخص خردمندی پسندیده و برگزیده است و موجودات، به رسیدن به آن اشتیاق دارند و بر حسب طبیعت خود به آن تمایل داشته و طالب و عاشق آن هستند. (همان، ۱: ۳۲۸؛ ۲: ۲۲۳) از سوی دیگر وی وجود



بررسی تطبیقی پیوند فضیلت، معرفت و خیر در اندیشه افلاطون و ملاصدرا

هر چیز را نحوه ظهور آن و افاضه وجود از سوی حق تعالی می‌داند که از تاریکی عدم و نیستی به نور وجود آشکار می‌شود. (همان، ۱: ۳۲۹) حقیقت وجود که از ناحیه حق تعالی افاضه می‌شود، مطلوبیت بالذات دارد؛ زیرا حقیقت هر شیئی منوط به آن است و کمال نیز از وجود بر می‌خیزد و بدون وجود معنایی ندارد. از این رو ملاصدرا تصریح دارد «خیر در حقیقت به حقیقت وجود بازگشت دارد». (همان)

خیر در نظر او، یا نفسی است که به لحاظ ذاتی مطلوب است یا غیری است و مطلوبیت آن با توجه به چیز دیگری است. خیر ذاتی، مطلوب است و به همین دلیل همه موجودات در جست و جوی آن هستند و هیچ چیزی در سلوک طبیعی خود متوجه چیزی منافی و مضاد با آن نیست. (همان، ۸: ۲۸) بر این اساس هر عمل اعم از اخلاقی و غیر اخلاقی چون فاعل عمل آن را بر اساس ملاک ترجیح که خیر است، برگزیده، خیر بوده و چون امر وجودی است و وجود نیز مساوق با خیر است، آن عمل نیز، خیر بوده و از این رو با وجود، برابر است. اما بر این اساس که وجود و خیر دارای مراتب متعددی است و بر مبنای این که عمل در چه سطحی از خیر و به عبارتی در چه رتبه‌ای از وجود باشد، خیریت و وجود در اعمال متفاوت می‌گردد و به این ترتیب رتبه‌های وجودی اعمال متفاوت است.

بنابراین اتصاف اعمال اخلاقی به خیر - که همگی در بررسی اولیه، به خیر متصف شده و با وجود و خیر مساوق هستند - به این لحاظ است که اولاً خود، امری وجودی هستند و از این رو خیر می‌باشند و ثانیاً بر اساس غایت آن‌ها که خیر است، متصف به خیر می‌گردند. لکن اتصاف اعمال به حُسن و قُبْح اخلاقی و به عبارتی خیر و شر اخلاقی به جهت هدف آن عمل و در راستای تعارض آن هدف با خیرات و اهداف والاتر از خود - چه در قیاس با خیر بالاتر برای خود فاعل و چه در راستای خیر دیگر موجودات - ترسیم می‌شود. این به آن معناست که اگر نتیجه و هدف امری اخلاقی در تعارض با فاعل و مانع از رسیدن او و یا دیگر موجودات به مرتبه خیر بالاتر باشد - و به عبارتی مانع از این شود که فاعل به کمال وجودی لایق خود برسد - این عمل، شر محسوب می‌گردد و با توجه به این که شر از نظر ملاصدرا عدم و امر عدمی است^{۱۳}، بنابراین این اعمال نیز به جهت ممانعت از رسیدن به خیر بالا و نقص و عدمی بودن در قیاس با خیر مرتبه بالاتر به شر اخلاقی متصف می‌گردند. اما اعمالی که این ممانعت را به وجود نمی‌آورند، بلکه در راستای رسیدن به خیر و کمال مرتبه بالاتر



هستند، خیر اخلاقی می‌باشند و افزون بر آنکه نفس عمل، وجودی است، به سبب اقلیت نقایص و اعدام آن، در رتبه بالاتری از خیر و وجود قرار می‌گیرد. بنابراین اعمالی که خیر اخلاقی هستند در قیاس با شرور اخلاقی در رتبه بالاتری از وجود و خیر قرار دارند و از این رو خیر اخلاقی نیز یکی از مصادیق خیر وجودی و دقیقاً مساوق با خیر و وجودی است که ملاصدرا به آن تصریح دارد. در نتیجه می‌توان گفت اگر بخواهیم خیر اخلاقی را معنا کنیم، وصفی ذاتی است که به اعمال انسانی بر اساس نتیجه و هدفی که دارند و به سبب مقایسه آن‌ها با خیرات و وجودات بالاتر و سوق دادن فاعل‌شان در رسیدن به مراتب بالاتر وجودی، نسبت داده می‌شود. بنابراین خیر و شر اخلاقی حالت قیاسی دارد و در قیاس با یکدیگر و اهداف و تعالی فاعل تشخیص داده می‌شود. به عنوان مثال قتل از آنجا که امری وجودی است، خیر است و یکی از کمالات قوه غضبیه و جنبه حیوانی است^{۱۴} اما از آنجا که با قوه عاقله که در رتبه وجودی بالاتری است و با تجرد انسانی و رسیدن به سعادت و تعالی وجودی انسانی در تعارض می‌باشد، امری عدمی و ناقص و شر محسوب می‌گردد.

نکته لازم به ذکر این است که خیر اخلاقی در یک معنای خاص، از مصادیق خیر وجودی است و به عبارتی هر خیر اخلاقی، خیر وجودی و مساوق با وجود است، ولی از آنجا که خیر اخلاقی وصف برای عمل است و تنها در حیطه اعمال و اختیارات انسانی متصور است، هر خیر وجودی، خیر اخلاقی نیست، پس از جهت متعلق آن که عمل انسانی می‌باشد، دیگر مراتب هستی را دربر نمی‌گیرد. با این معنا از خیر اخلاقی که اخص از خیر وجودی است، چون دامنه عمل انسانی در عالم طبیعت محدود می‌باشد، خیر و شر اخلاقی تنها در عالم طبیعت و آن هم در رابطه با انسان معنا می‌یابد.^{۱۵} به عبارتی خیر اخلاقی نقیض شر اخلاقی است و هر دو به اعمال انسان در جهان طبیعت مربوط است و این مطلب نیز تصریحی بر این است که خیر اخلاقی مربوط به تمام مراتب وجودی نیست. اما بدون در نظر گرفتن عمل انسانی می‌توان خیر اخلاقی را به صورتی عام معنا کرد، به این معنا که خیر اخلاقی امری است که در جهت رسیدن فاعل به غایت مطلوب است و از این رو خیر و مساوق با وجود است. بر این اساس چون هر موجودی غایتی دارد، هر خیر اخلاقی مساوق با وجود و هر وجودی نیز مساوق با خیر اخلاقی خواهد بود. در این صورت، خیر اخلاقی مصداق خیر وجودی نبوده، بلکه با آن برابر است. اما ظاهراً این بیان دو طرفه با معنای خاص از خیر اخلاقی در تعارض است؛ زیرا بنابر نظر



بررسی تطبیقی پیوند فضیلت، معرفت و خیر در اندیشه افلاطون و ملاصدرا

ملاصدرا شرور اخلاقی نیز از حیثی که امری وجودی هستند، خیر می‌باشند، هرچند که شر و نقص بالعرض هستند و درحالی که که خیر وجودی و مساوق با وجودند، خیر اخلاقی نیستند. به نظر می‌رسد براین اساس که خیر اخلاقی را با نظر به متعلق آن یعنی عمل تصور می‌کنیم و خیر اخلاقی وصف برای عمل می‌باشد، معنای خاص آن موجه‌تر به نظر می‌آید. بر این اساس کلیه اعمال انسانی به خیر و شر اخلاقی متصف می‌گردند و رتبه‌های وجودی‌شان بر اساس رتبه خیر اخلاقی تعیین می‌گردد.

۴. تطبیق آرا ملاصدرا و افلاطون

افلاطون و ملاصدرا در مبحث فلسفه اخلاق نگاهی ویژه به بحث فضیلت دارند، آن‌چنان که ضمن وجود تفاوت‌هایی در مبانی فلسفی این دو فیلسوف، در آرای فلسفی آن دو در رابطه فضیلت، معرفت و خیر، تناظر عمیقی وجود دارد. این شباهت‌ها و تفاوت‌ها را می‌توان چنین در نظر گرفت:

هر دو فیلسوف علم را به عنوان عنصر اساسی در تحقق فضیلت در نظر می‌گیرند، چنان‌که با تحقق معرفت در وجود فرد، سایر فضائل نیز در او محقق می‌گردد، لکن از نظر هر دو این علم تعریف خاصی دارد، به نحوی که مراد از علم و معرفت، شناخت حقایق است. در اینجا بر اساس تفاوت مبانی هستی‌شناختی این دو فیلسوف میان نظرات آنها در رابطه با حقایق، اختلافاتی دیده می‌شود؛ زیرا مراد افلاطون از حقایق، ایده‌هاست که در عرض یکدیگر بوده و ترتبی بر یکدیگر ندارند، اما ملاصدرا به شهود ذوات نوری و عقول و مجردات و مراتب عالیة هستی قائل است که برخی از آنها در عرض یکدیگر بوده و برخی مترتب بر هم می‌باشند.

از سوی دیگر از آنجا که ملاصدرا به حقیقت بودن علت نسبت به معلول قائل است؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰، ۳: ۳۰۸؛ همان، ۸: ۱۱۳) در نظام وحدت تشکیکی وجود، علت‌ها با یکدیگر رابطه طولی دارند و رتبه وجودی‌شان نسبت به یکدیگر شدت و ضعف دارد. بنابراین حقیقت بودن آنها نیز نسبت به یکدیگر به نحو تشکیکی است و نفس بر اساس رتبه وجودی خود با هر یک از این مراتب ارتباط حضوری برقرار می‌کند. از این‌رو نفسی که در رتبه وجودی عالی‌تری باشد با مرتبه عالی‌تری از هستی ارتباط برقرار می‌کند و علم او به حقیقت و به عبارت دیگر حکمت او شدیدتر است، بنابراین بر مبنای تأثیر علم در تکامل انسان بر مبنای حرکت جوهری، (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰، ۸: ۱۱۸-۱۱۶؛ همان، ۹: ۸۶-۸۵؛ همان، ۷: ۱۵۹) رتبه حکمت



با رتبه وجود انسان ارتباط مستقیم و دو سویه دارد، به نحوی که حکمت موجب ارتقای وجودی نفس می‌گردد و ارتقای وجودی نفس نیز موجب دستیابی به حقایق بالاتر و حکمتی‌تر می‌شود. بر این اساس با توجه به گستردگی مصادیق حقیقت و رابطه تشکیکی آن‌ها با هم حصول حکمت نیز در اندیشه ملاصدرا امری تشکیکی است و بستگی به رتبه نفس انسانی دارد که با رتبه حقیقت ارتباط حضوری برقرار کرده است. اما افلاطون هرچند میان نفوس به تفاوت وجودی قائل است (افلاطون، ۱۳۸۷؛ ج: ۱۰۴) به تفاوت سطح و رتبه نفسانی افرادی که به مقام حکمت و فلسفه دست یافته‌اند، اشاره نکرده است. لکن هر دو فیلسوف دست یافتن به حکمت را صرفاً برای نفوس خاصی محقق می‌دانند؛ در نگاه ملاصدرا تنها نفوس متأله و حکیمان و اولیاء و انبیاء (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰، ۳: ۴۰۴) قادر به دستیابی به علم حقیقی و حکمت هستند و در اندیشه افلاطون نیز تنها فیلسوف حقیقی می‌تواند به مقام حکمت دست یابد.

از نگاه هر دو فیلسوف علم به حقایق برابر با حکمت است و از طریق شهود فراهم می‌آید که لازمه آن دوری از مشتبهات نفسانی و شهوانی است و چنین ادراکی به نحو اتم، پس از مرگ، محقق می‌گردد، به این سبب که علقه و ارتباط نفس و جسم و به طور کلی عالم ماده، به طور کامل منقطع می‌گردد. ولی صدرالمتألهین به صورتی مبسوط‌تر نحوه تحقق حکمت را بیان کرده است و موانع دستیابی به این مقام علمی را در پنج مورد تشریح نموده است.

در نگاه افلاطون با توجه به هویت انضمامی نفس به بدن، اعمال پسندیده و دیگر فضایل، در حصول حکمت و کل فضیلت تأثیر مقدماتی دارد و صرفاً مانع توجه نفس به حقایق عالی می‌گردد، اما در نگاه ملاصدرا رفتارهای پسندیده و دیگر فضایل از آنجا که به بُعد تدبیری نفس نسبت به بدن مربوط می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰، ۸: ۱۱۶؛ همان، ۱: ۴۸) - و نفس و بدن نیز رابطه اتحادی با هم دارند - (همان، ۸: ۲۸۶-۲۸۷؛ همان، ۹: ۸۶)، در ارتقای نفس و حصول حکمت برای تأثیر وجودی دارد؛ اما تعالی نفس در عالی‌ترین رتبه و تحقق فضیلت تام به تحقق حکمت منوط است.

هر دو فیلسوف رسیدن به مقام حکمت را سعادت حقیقی و عامل رستگاری برای نفس در نظر گرفته‌اند که خود، دلیلی بر معرفت بودن فضیلت در نگاه آن دو است. البته مبانی ملاصدرا در برابری فضیلت و معرفت، از



بررسی تطبیقی پیوند فضیلت، معرفت و خیر در اندیشه افلاطون و ملاصدرا

اتقان بیشتری برخوردار است؛ زیرا وی بر اساس اعتقاد به تکامل وجودی و حرکت استکمالی جوهری نفس و از سوی دیگر بر اساس اتحاد عاقل و معقول، تعقل و علم را موجب ارتقای وجودی انسان می‌داند.

از نگاه ملاصدرا و افلاطون معرفتی که برابر با فضیلت است، موهبتی الهی می‌باشد و هر کس توان برخوردار از آن را ندارد، ضمن اینکه هر دو فیلسوف، حکمت را امری فطری می‌دانند که در عین حال تعلیم و تربیت، نقش بالفعل کردن حکمت را بر عهده دارد.

بالاترین سطح حکمت و علم حقیقی در نگاه هر دو فیلسوف به وجهی با فنای ذات و شهود و ادراک بالاترین مرتبه هستی حاصل می‌آید، آن‌چنان که افلاطون در تمثیل غار از آن به عنوان شهود اصل خیر تعبیر کرده و در رساله مهمانی از آن با عنوان شهود و استغراق در زیبایی مطلق یاد می‌کند (افلاطون، مهمانی، ۱۳۸۶: ۲۵۱)، و ملاصدرا نیز از آن با عنوان رسیدن به مقام تشبه خدا و ادراک و شهود ذات حق تعالی و اسماء و صفات او و فنای نفس تعبیر کرده است.

از نگاه هر دو فیلسوف، فضیلت و حکمت با خیر برابر است. لکن ملاصدرا بر مبنای تشکیکی بودن مراتب و مساوت خیر و علم و وجود، بر این نظر است که هر اندازه موجودی از رتبه وجودی بالاتری برخوردار باشد، از علم و خیر و در نهایت فضیلت بالاتری نیز برخوردار خواهد بود و از سوی دیگر حصول خیر اخلاقی بالاتر به معنای بهره‌مندی از خیر وجودی، علم و رتبه وجودی بالاتر است. اما افلاطون بر مبنای سیستم هستی‌شناختی خویش و باور به جهان ایده‌ها، اصل خیر را در رأس نظام هستی‌شناسی خویش قرار می‌دهد و آن را به عنوان خدای نظام فلسفی‌اش، سراسر خیر و معطی هر خیری می‌داند و از آنجا که فضیلت، موهبتی الهی از سوی خداست، سراسر خیر بوده و حقیقت فضیلت و خیر نزد خداوند است که نفس انسانی به سبب بهره‌مندی از اصل خیر، فضیلت‌مند می‌باشد.

بر این اساس در اندیشه افلاطون و ملاصدرا، با وجود مبانی فلسفی متفاوت آن دو با یکدیگر، حکمت و معرفت برابر با فضیلت و نیز همسان با خیر است و رسیدن به معرفت به معنای دستیابی دو امر دیگر نیز می‌باشد.



نتیجه‌گیری

با تتبع در آثار افلاطون و ملاصدرا و نیز تحلیل آراء و نظریات این دو فیلسوف که مبتنی بر اصول فلسفی آنهاست، چنین به نظر می‌رسد که در زمینه ارتباط معرفت و اخلاق با تمرکز بر مسئله چستی فضایل و جایگاه معرفت در چهارچوب نظریات اخلاقی آنها با رویکرد فلسفی، معرفت با فضیلت ارتباطی تنگاتنگ دارد به نحوی که حصول معرفت به معنای حصول کل فضیلت است و از سوی دیگر جهل، عامل ارتکاب رذائل اخلاقی می‌گردد. علم و معرفت با تبیین خاصی که این دو فیلسوف ارائه می‌دهند - که به معنای نوعی شناخت حضوری به حقایق وجودی است - برای هر فردی مصداق ندارد و تنها افرادی به مرتبه معرفت برابر با فضیلت که همان حکمت است، دست می‌یابند که در رتبه نفسانی بالاتری نسبت به دیگر انسان‌ها قرار داشته باشند و چنین شخصی در تفکر افلاطونی، فیلسوف و در تفکر صدرایی، نفس مثاله است.

دست یافتن به کل حقیقت که به منزله کل فضیلت است در اندیشه افلاطونی با نوعی رویکرد اطلاق به معنای عدم تفاوت فضیلت و حکمت در نفوس فیلسوف همراه است و شواهدی مبنی بر تفاوت نفوس حکیم در میزان حکمت و به تبع فضیلت آنها با یکدیگر به چشم نمی‌خورد. اما در اندیشه ملاصدرا با ابتنا بر تفاوت رتبی حقیقت، علم متعلق به آن نیز حالت رتبی و نسبی و قیاسی دارد و از این رو تحقق فضیلت مندی با تمام جوانب آن نیز به وجهی به صورت تشکیکی و با رتبه‌های مختلف است. در این راستا هم تعالی رتبه نفسانی در مرتبه حکمت و فضیلت مؤثر است و هم مرتبه حکمت در تعالی رتبه نفسانی تأثیر دارد، به نحوی که تأثیر این دو بر هم نوعی تأثیر متقابل تصاعدی وجودی و نه به نحو دور باطل می‌باشد. در اندیشه هر دو فیلسوف خیر اخلاقی با خیر وجودی ارتباط تنگاتنگ دارد و عامل ارتباط حکمت و فضیلت نیز محسوب می‌شود و این همانی مصداقی فضیلت با حکمت ضمن استیلای مفهومی حکمت بر فضیلت را نتیجه می‌دهد.



1. Justice
2. Courage
3. Temperance
4. Holiness
5. Wisdom

۶. در دیالوگ‌های افلاطون بر مفاهیم مهمی تمرکز می‌شود، که در فضیلت مطرح می‌گردد، نظیر عدالت، اعتدال، شجاعت و ... که زندگی روزمره‌ی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و در ابتدا به نظر می‌رسد ربط و وابستگی عملی دارند؛ اما بر اساس جهت‌گیری فلسفی در این دیالوگ‌ها فهم عمیق‌تری از این مفاهیم حاصل می‌شود زیرا ماهیت مباحث این دیالوگ‌ها به گونه‌ای است که خواننده را به امری فراتر از موضوعات عملی صرف و به سمت درک حقایق جهان هدایت می‌کند. (Cormack, 2006: p.3) البته این به معنای آن نیست که افلاطون جنبه‌ی عملی و رفتاری فضایل را رها کرده است بلکه آنچه برای افلاطون مورد نظر است تمرکز بیشتر بر ابعاد شناختی و معرفتی فضایل نسبت به نتایج عملی آن‌ها است؛ چنانکه ایواکس و اسیلیو تصریح دارد افلاطون در رساله‌های خود عامل شجاع شدن و حکیم شدن و ... را تبیین می‌کند به جای آنکه شرحی از آنچه عمل مرد شجاع و خردمند است را ارائه دهد. این امر عمدتاً شارحان افلاطون را بر این هدایت کرده است که وی غالباً تعاریف وابسته بر رفتار را در فضیلت رها کرده است و تلاش نکرده تا اعمال فضیلتند را که با هم مشترکند در مباحث خود قرار دهد؛ اما این به این صورت نیست که وی چپستی فضیلت را جاگزین مسائلی کند که اعمال فضیلت‌مند را مشخص می‌کنند. زیرا وی به در مباحثی نظیر نفس عادل و ... به ضرورت شناخت درست اعمال دارای فضیلت نیز پرداخته است. (Vasiliou, 2008: p.247)

۷. برخلاف آنچه از تحلیل عبارات افلاطون مبنی بر رابطه با وحدت فضیلت و کل فضایل با حکمت به نظر می‌رسد، کاسمن تصریح دارد عدالت در اندیشه‌ی افلاطون در رساله‌ی جمهور، شکلی از تعادل و توازن و شبیه اعتدال و یک نوع فضیلت است اما متفاوت با حکمت و شجاعت است زیرا حکمت و شجاعت هم به بخشی از کل متعلقند و هم به کل فضیلت تعلق دارند اما عدالت و اعتدال به هیچ بخشی از کل متعلق نیستند، اما به کل فضیلت به لحاظ کلیت آن تعلق دارند (Ferrari, 2007: p.126)، هرچند کاسمن عدالت در تفکر افلاطونی را یک مفهوم صرفاً زمینی شده‌ی اخلاقی و سیاسی در نظر نمی‌گیرد بلکه آن را یک مفهوم متافیزیکی و وجود شناختی می‌داند. (Ibid: p.129)

۸. اریه کاسمن بر آن است که افلاطون در رساله‌ی جمهور بر آن است تا ارتباط فضیلت کلی را با فضایل خاص و سعادت فردی بررسی کند. (Ferrari, 2007: p.116)

۹. برخی شارحان وی نیز بر این مطلب و تأثیر و ارتباط تنگاتنگ معرفت و فضیلت تأکید دارند اما از جوانب مختلفی به این مسئله را مورد توجه قرار داده‌اند. (کاپلستون، ۱۳۸۸، ۱: ۲۵۲؛ گاتری، ۱۳۷۷: ۱۲۷، ۷۶؛ گادامر، ۱۳۸۲: ۱۳۲، ۱۳۰، ۱۲۴؛ بریه، ۱۳۷۴: ۲: ۱۹۱)



10. Philosopher's nature.

۱۱. برخلاف تصریح افلاطون بر استقرار شجاعت و دیگر فضایل در حکمت، برخی از پژوهشگران نظیر لیندا رایبه معتقد هستند از آنجا که شجاعت دارای جایگاه برجسته و مسیر سودمندی در فهم آموزه‌های افلاطون درباره فضیلت است و نظریه سقراطی وحدت فضیلت و حکمت را به چالش می‌کشد؛ زیرا شجاعت فضیلتی است که می‌تواند بدون حکمت یا عدالت محقق شود. بنابراین با او به یکی بودن فضیلت و حکمت بر اساس ویژگی‌هایی که افلاطون برای فرد فرد فضایل معرفی می‌کند، یک چالش جدی است که با وحدت فضیلت و حکمت قابل جمع نیست. (Rabieh, 2006: p.7,10). با وجود این دیدگاه، برخی پژوهشگران و شارحان فلسفه افلاطون بر عدم تفکیک حکمت از شجاعت و سایر فضایل و اینکه شجاعت و سایر فضایل به منزله حکمت هستند، تأکید دارند. به عنوان مثال هیو بنسن تصریح می‌کند که در نگاه افلاطون، فضیلت حکمت و عقلانیت است و کسانی که نادان هستند نمی‌توانند شجاع باشند. (Taylor, 1997, 1: p302)

۱۲. حکیم سبزواری در شرح بیان ملاصدرا حالت اعتدالی قوه علم را غیر از حکمت به معنای شناخت حقایق و علم می‌داند، در واقع حالت اعتدالی قوه علم، حکمتی است که یکی از ارکان عدالت است و ثمره و نتیجه حکمت خلقی است از این رو در آن اعتدال شایسته است، اما در حکمت خلقی که امری شبیه به حکمت علمی و شناخت حقایق است، زیاده-روی در آن مطلوب است. (سبزواری، ۱۴۳۰، ۹: ۷۹)

۱۳. از نظر ملاصدرا هر چیزی که شر خوانده می‌شود، از دو حال خارج نیست یا عدم محض است یا اقتضای عدم دارد و در هر صورت به عدم کمال وجودی منتهی می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰، ۷: ۶۸) بنابراین، شر به فقدان وجود و کمال وجودی اطلاق می‌شود.

۱۴. از نظر ملاصدرا شرور اخلاقی از کمالات مطلق نفوس در مرتبه حیوانیت و عائد به قوه حیوانی و طبیعی آنهاست، هر چند این اوصاف نسبت به قوه شریف انسانی، شر به حساب می‌آیند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰، ۷: ۶۲)

۱۵. ملاصدرا خیر و شر اخلاقی را مصداقی از خیر و شر وجودی دانسته و آن را از خیر و شرهای مستند به موجودات در نظر گرفته است و آن را به نفوس انسانی، محدود و منسوب کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰، ۷: ۶۳-۶۲)



منابع و مآخذ

۱. افلاطون (۱۳۸۷. الف)، *الکبیادس، شش رساله*، محمدعلی فروغی، تهران: هرمس.
۲. _____، (۱۳۸۶. الف)، *پروتاگوراس، پنج رساله*، محمود صناعتی، تهران: هرمس.
۳. _____، (۱۳۳۶. الف)، *تهئه تتوس، دوره آثار افلاطون؛ ج ۳*، محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۴. _____، (۱۳۳۶. ب)، *تیمائوس، دوره آثار افلاطون؛ ج ۳*، محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۵. _____، (۱۳۹۰)، *جمهور؛ فؤاد روحانی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. _____، (۱۳۸۷؛ ب)، *دفاعیه، شش رساله*، محمدعلی فروغی، تهران: هرمس.
۷. _____، (۱۳۸۷؛ ج)، *فایدروس، چهار رساله*، محمود صناعتی، تهران: هرمس.
۸. _____، (۱۳۸۷؛ د)، *فایدون، شش رساله*، محمدعلی فروغی، تهران: هرمس.
۹. _____، (۱۳۸۷؛ ه)، *گرگیاس، شش رساله*، محمدعلی فروغی، تهران: هرمس.
۱۰. _____، (۱۳۸۶. ب)، *لاخس، پنج رساله*، محمود صناعتی، تهران: هرمس.
۱۱. _____، (۱۳۸۷؛ و)، *منون، چهار رساله*، محمود صناعتی، تهران: هرمس.
۱۲. _____، (۱۳۸۶؛ ج)، *مهمانی، پنج رساله*، محمود صناعتی، تهران: هرمس.
۱۳. _____، (۱۳۳۶؛ ج)، *هیپیاوس بزرگ، مجموعه آثار افلاطون، ج ۲*، محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۴. بریه، امیل. (۱۳۷۴)، *تاریخ فلسفه دوره یونان*، ترجمه علی مراد داوودی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۹)، *تعلیقات شرح المنظومه*، ج ۱، تحقیق و تصحیح مسعود طالبی، تهران: ناب.
۱۶. سبزواری، ملاهادی (۱۴۳۰ق)، *تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*؛ تألیف صدرالدین شیرازی، ج ۹، قم: طلیعة النور.
۱۷. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۰؛ الف)، *اسرار الایات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.



۱۸. _____، [بی تا]، حاشیه بر الهیات شفاء، قم، بیدار.
۱۹. _____، (۱۴۳۰ق)، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه*، ج ۱، ۲، ۳، ۶، ۷، ۸، ۹، قم: طليعة النور.
۲۰. _____، (۱۳۶۰؛ ب)، *رسالة سه اصل*، تصحيح حسين نصر، تهران: مولی.
۲۱. _____، (۱۳۶۶)، *شرح اصول كافي*، تصحيح محمد خواجهي، ج ۱ و ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. _____، (۱۳۸۰؛ الف)، *الشواهد الربوبية*، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، قم: دفتر تبليغات اسلامي.
۲۳. _____، (۱۳۸۰؛ ب)، *المبادئ والمعاد*، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، قم: دفتر تبليغات اسلامي.
۲۴. _____، (۱۳۶۳)، *مفاتيح الغيب*؛ تصحيح محمد خواجهي، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. کاپلستون، فردريك (۱۳۸۸)، *تاريخ فلسفه يونان و روم*، ترجمه سيد جلال الدين مجتبوي، جلد ۱، تهران: سروش.
۲۶. گاتری، دبليو.کی. سی (۱۳۷۵)، *تاريخ فلسفه يونان: افلاطون*، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکرروز.
۲۷. گادامر، هانس گنورک (۱۳۸۲)، *مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی*، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.
28. Cormack, Michael (2006), *Plato's Stepping stones: Degrees of moral virtue*, New York: Continuum international publishing group.
29. Ferrari, G.R.F. (2007), *The Cambridge companion to Plato's Republic*, edited by G.R.F Ferrari, Berkely: Cambridge university press.
30. Plato. (1924), *Meno*, Translated by Benjamin Jowett in *The dialoguers of Plato*. V.2. NewYork: Oxford.



31. Plato. (1924). **Phaedo**, Translated by Benjamin Jowett in *The dialoguers of Plato*. V.2. NewYork: Oxford.
32. Plato. (1924). **Phaedrus**, Translated by Benjamin Jowett in *The dialoguers of Plato*. V.1. NewYork: Oxford.
33. Plato. (1924). **Protagoras**, Translated by Benjamin Jowett in *The dialoguers of Plato*. V.1. NewYork: Oxford.
34. Plato. (1924). **Republic**, Translated by Benjamin Jowett in *The dialoguers of Plato*, V.3. NewYork: Oxford.
35. Plato. (1924). **Timaeus**, Translated by Benjamin Jowett in *The dialoguers of Plato*, V.3. NewYork: Oxford.
36. Rabieh, Linda R. (2006), **Plato and the virtue of courage**, Baltimore: The Johnse Hopkins University Press.
37. Taylor, C.C.W. (1997), **Routledge history of philosophy**, Edited by C.C.W Taylor, V.1, New York and London: Routledge.
38. Vasiliou, Iakovos. (2008), **Aiming at virtue in Plato**, New York: Cambridge University Press