

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۱۲/۱۸
تاریخ بررسی مقاله: ۱۳۹۵/۱۲/۲۹
تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۰۹/۰۵

مجله‌ی علوم تربیتی دانشگاه شهید چمران اهواز
بهار و تابستان ۱۳۹۷، دوره‌ی ششم، سال ۲۵
شماره‌ی ۱، صص: ۸۶-۶۵

نقدی بر تفسیر خواجه نصیرالدین طوسی از کسب عادت ارسطویی

روح الله کریمی*

چکیده

هدف از این مقاله نقدی فلسفی بر تفسیر نصیرالدین طوسی از کسب عادت ارسطویی به عنوان برجسته‌ترین وجه تربیت اخلاقی در *اخلاق نیکوماخوس* است. از آنجایی که در بسیاری موارد مفسران ارسطو، تفسیر سنتی امثال خواجه نصیرالدین طوسی را تفسیر مکانیکی نام نهاده‌اند، ابتدا تلاش می‌شود تفسیر مکانیکی به تفصیل تبیین شود. نگارنده در ابتدا با بررسی نقدهای درونی و بیرونی تلاش دارد نشان دهد که تفسیر مکانیکی مبتنی بر مبانی رفتارگرایی است که انتساب چنین تفسیری نه تنها به ارسطو، بلکه به مفسران سنتی او مانند خواجه نصیر نیز ممکن نیست. در مقابل، ویژگی مهم تفسیر نصیرالدین در *اخلاق ناصری*، واسطه بودن اراده و تقویت آن دانسته شده است، به طوری که سایر اجزای نظام تربیتی وی مانند تنبیه و تشویق، ریاضت، الگودهی و ... را می‌توان از لوازم آن دانست. البته نباید گمان کرد که تبیین مبتنی بر اراده مطابق *اخلاق نیکوماخوس* است. لاقلاً دو نقد اصلی بر تفسیر نصیرالدین وارد است. اول آنکه چون اراده حیثیت التفاتی دارد و نیز اعمال فضیلت‌مندان را نمی‌توان از موقعیت‌های خاص جدا کرد، تقویت اراده‌ی محض امکان تحقق ندارد. دوم آنکه فرونسیس که در *اخلاق نیکوماخوس* حائز اهمیت فراوان است و از نظر ارسطو فضیلت بدون آن ممکن نیست، در *اخلاق ناصری* به اندازه‌ی کافی مورد التفات قرار نمی‌گیرد، تا به طور کلی سهم عقل و تربیت عقلانی در تربیت اخلاقی از منظر نصیرالدین کمتر از میزانی باشد که مورد تأکید ارسطو بوده است. در پایان تلاش می‌شود نشان داده شود که تفسیر خواجه نصیر در جدایی حاد قوای نفس، که متأثر از جدایی عالم ماده از عالم مثل در فلسفه نوافلاطونی است، ریشه دارد و مورد تأیید ارسطو نیست.

واژه‌های کلیدی: اخلاق نیکوماخوس، ارسطو، اخلاق ناصری، خواجه نصیرالدین طوسی، کسب عادت.

مقدمه

وقتی از تربیت اخلاقی از نظر ارسطو سخن به میان می‌آید، برجسته‌ترین و ماندگارترین نظریه‌ای که ابتدائاً به ذهن خطور می‌کند نظریه‌ی کسب عادت اخلاقی (habituation) است. ارسطو بعد از اینکه در کتاب اول اخلاق نیکوماخوس در مورد خیر و سعادت صحبت می‌کند و فضیلت را شرط لازم برای دستیابی به سعادت یا همان خیر اعلاء می‌داند، در کتاب دوم بر پرسش از چیستی فضیلت و راه کسب آن متمرکز می‌شود. ارسطو در اولین گام می‌گوید: «فضیلت اخلاقی نتیجه‌ی عادت است» و هم‌ریشگی واژه‌ی اِتس (ἦθος) به معنای آداب اخلاقی را با واژه‌ی اِتس (εθος) به معنای عادت، شاهده‌ی بر مدعای خود می‌داند (Aristotle (1980, 1103).

ارسطو برای تبیین بهتر دیدگاهش فضیلت‌ها و فنون (τεχνη= téchni) را با هم مقایسه می‌کند. او معتقد است فنون و فضیلت‌ها یک ویژگی مشترک دارند که آنها را از توانایی‌های طبیعی متمایز می‌کند. توانایی‌های طبیعی، مانند شنیدن یا دیدن توانایی‌هایی هستند که «نخست به طور بالقوه داریم و بعداً آنها را از طریق فعالیت به صورت بالفعل درمی‌آوریم» (Aristotle (1980, 1103)، اما فنون و فضیلت‌ها تفاوت ماهوی با توانایی‌های طبیعی دارد، چرا که هر دوی آنها از طریق عمل کسب می‌شوند و پیش از آنکه آنها را به کار بیندازیم، واجد آنها نبودیم. بنابراین، همان‌گونه که ما در فنون مختلف به سبب تمرین مهارت می‌یابیم، مثلاً «از راه بنا کردن بنا می‌شویم و از راه چنگ زدن چنگ‌زن»، در مورد فضیلت‌ها هم نخست آنها را تمرین می‌کنیم تا آنها را کسب کنیم، مثلاً «از طریق اعمال عادلانه عادل می‌شویم و از راه تمرین خویشتن‌داری خویشتن‌دار می‌گردیم و از طریق اعمال شجاعانه شجاع» (Aristotle (1980, 1103). پس دستورالعمل‌های نظری صرف نه برای فضیلت‌مند شدن و نه برای اهل فن شدن کافی نیست.

البته اگر کتاب اول اخلاق نیکوماخوس به دقت خوانده شود، پوچی این تصور که با صرف نظریه بتوان فضیلت‌مند شد، بیشتر عیان می‌شود. ارسطو در فصل سوم از کتاب اول بیان می‌کند که امکان ارائه‌ی قواعد دقیق و جهان‌شمول در اخلاق وجود ندارد. او استدلال می‌کند که چون «تنوع و بی‌ثباتی زیادی» در اخلاق وجود دارد، «باید به همین قدر خرسند باشیم که طرحی کلی از حقیقت را نمایان سازیم» (Aristotle, 1980, 1094). ارسطو بلافاصله بعد از مقایسه‌ی فضیلت و فنون نیز بار دیگر به موضوع ابهام اخلاق بازمی‌گردد و تأکید می‌کند قضاوت

اخلاقی خوب مستلزم مد نظر قرار دادن مجموعه‌ای پیچیده از جزئیات است و موارد جزئی چه در اخلاق و چه در فنون، به قدری پیچیده و زیاد است که «تحت هیچ فن یا مجموعه‌ای از مفاهیم» قرار نمی‌گیرد.

از آنجایی که مشهور است «التمثيل و التشبيه يقرب من وجه و یبعد من وجوه»، ارسطو در فصل سوم کتاب دوم، بار دیگر به نسبت میان فنون و فضیلت‌ها می‌پردازد و متذکر می‌شود که میان این دو تفاوت‌های مهمی نیز هست. ارسطو می‌گوید در فضیلت سه شرط وجود دارد که در فنون هیچ یک مطرح نیست: «اولاً باید آن عمل را دانسته انجام دهد؛ ثانیاً باید آن را به علت انتخاب و تصمیم روشنی بجا آورد، آن هم تصمیم و انتخاب به خاطر خود عمل؛ ثالثاً عمل باید ناشی از ملکه‌ای استوار و تغییرناپذیر باشد» (Aristotle, 1980, 1105). شاخصه‌ی مشترک میان این سه شرط، باطنی و نادیدنی بودنشان در فاعل فضیلت است: «فضیلت یک عمل تنها بدان جهت که به نحوی خاص انجام گرفته است عادلانه یا خویشن‌دارانه نیست، بلکه وقتی چنین است که عمل‌کننده نیز هنگامی که عمل را انجام می‌دهد در حالت خاصی باشد» (Aristotle, 1980, 1105). پس، به لحاظ ظاهری میان فضیلت و فنون شباهت وجود دارد، چرا که هر دو از طریق عمل طی زمان رشد می‌یابند، اما به لحاظ باطنی میان این دو اختلاف است، چرا که حالات باطنی خاصی در مورد عمل فضیلت‌مندان شرط است که در مورد عمل ماهرانه شرط نیست. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر «راه رسیدن به فضیلت اخلاقی عادت است»، چرا و چگونه از نظر ارسطو عادت، راه رسیدن به فضیلت است؟ اگر فضیلت‌مندی مستلزم انجام رفتار فضیلت‌مندانانه با «حالت خاص» است، چگونه کسب عادت ممکن است این «حالت خاص» را ایجاد کند؟ به دیگر سخن، چگونه با عملی که فاقد «حالت خاص» است، می‌توان به فضیلتی رسید که دارای «حالت خاص» باشد؟ چگونه می‌توان کودک را طوری تربیت کرد که «آنجا که باید لذت برد، لذت ببرد و آنجا که باید احساس درد کرد احساس درد کند» (Aristotle, 1980, 1104)، آن هم از طریق تکرار اعمالی که در ابتدا متکلفانه بوده‌اند؟ ارسطو خود به خوبی به این پارادوکس آگاه است، آنجا که می‌نویسد: «ممکن است پرسند مرادمان چیست از اینکه می‌گوییم آدمی از این طریق که اعمال عادلانه انجام می‌دهد عادل می‌شود و کسی که از روی خویشن‌داری عمل کند خویشن‌دار می‌گردد؟ زیرا که شرط عمل کردن عادلانه و خویشن‌دارانه عادل بودن و خویشن‌دار بودن است» (Aristotle, 1980,

1105). آلبرت کبیر این پارادوکس را این‌گونه صورت‌بندی کرده است: «ملکه‌ی فضیلت، چگونه می‌تواند از طریق افعال فضیلت‌مندان پدید آید، اگر چنین افعالی همواره از پیش، مستلزم داشتن چنین ملکه‌ای هستند (از ناکامل، کامل پدید نمی‌آید)؟» (Ritter, Gründer & Gabriel, 2015, 360). ارسطو اگرچه به این پرسش پاسخ سراسستی نمی‌دهد، اما سرنخ‌هایی را در اختیار ما قرار داده است، که تفاسیر مختلف و متعارضی را موجب شده است. متفکران مسلمان مانند خواجه نصیرالدین طوسی نیز همچون اقران خویش در جهان مسیحی، با برجسته کردن برخی از ساحات آدمی با استناد به اخلاق نیکوماخوس، تفسیری از کسب عادت ارائه کرده‌اند که احتمالاً پررنگ‌ترین وجه تربیت اخلاقی را در جهان سنت رقم زده است.

هدف نهایی ما در این مقاله ارزیابی تفسیر خواجه نصیرالدین طوسی از کسب عادت ارسطویی از طریق ارزیابی پاسخی است که وی به مسئله‌ی فوق‌الذکر می‌دهد. مفسران ارسطو در مغرب زمین در طی دهه‌های اخیر به ارزیابی و نقد تفاسیر سنتی اقدام کرده‌اند که به دلیل ویژگی‌های مشترک می‌توان حدس زد که ایشان چنین نقدهایی را بر تفسیر خواجه نصیر نیز وارد می‌دانند. این مفسران غالباً تحت عنوان کلی «مکانیکی بودن تفاسیر سنتی» به نقد این دسته از تفاسیر پرداخته‌اند. از این رو، در این مقاله ابتدا با تبیین تفسیر مکانیکی و نقدهای وارد بر آن نشان داده خواهد شد که انتساب چنین تفسیری به مفسران سنتی از جمله نصیرالدین طوسی نادرست است، و سپس با ارائه‌ی تبیینی دقیق‌تر از تفسیر وی بر کسب عادت ارسطویی، کفایت تفسیر خواجه نیز، این بار نه به خاطر مکانیکی دانستن آن بلکه به واسطه‌ی سایر مؤلفه‌های مغفول مانده در اخلاق نیکوماخوس، به چالش کشیده می‌شود.

تفسیر مکانیکی

بسیاری از مفسران (از جمله‌ی آنها Sherman, 1989; Steven, 2014; Sorabji, 1980)، تفسیر سنتی را با تفسیر مکانیکی یکی دانسته و میان آنها قائل به تمایز نشده‌اند. برای مثال، نانسی شرمین، که منتقد تفسیر مکانیکی از ارسطوست، تفاسیر سنتی از ارسطو را که در آنها تکرار عمل و کسب عادت برای رسیدن به فضیلت «اساساً جدا از و مقدم بر رشد توانایی‌های عقلی و تأملی دانسته شده است»، معادل تفسیر مکانیکی می‌داند که صرفاً «دوره‌ای از عادت‌ها» برای تکرار مجددشان در آینده کفایت می‌کند. از همین رو، شرمین مفسران جدیدی را که در قرون اخیر ارسطو را مکانیکی تفسیر کرده‌اند (همچون الکساندر گرننت (Alexander Grant) در

کتاب *اخلاق ارسطو* (The Ethics of Aristotle) با مفسران مسیحی ارسطو در قرون میانه در یک جبهه می‌نشانند و به آنها می‌تازد (Sherman, 1989, 157-159). حال آنکه، به نظر می‌رسد علی‌رغم شباهت‌های زیاد، تمایز مهمی میان تفسیر سنتی و تفسیر مکانیکی وجود دارد، که به علت همین تمایز نمی‌توان مفسران قرون میانه در جهان اسلام و مسیحیت را در زمره‌ی کسانی دانست که در دوره‌ی معاصر به شکل مکانیکی کسب عادت ارسطویی را تفسیر کرده‌اند.

تفسیر مکانیکی در پاسخ به پارادوکسی که پیش از این از قول ارسطو نقل شد معتقد است صرف تکرار یک فعل می‌تواند احتمال تکرار آن را در آینده بیشتر کند. برای ما که در زمانه‌ی بعد از ظهور رفتارگرایان زندگی می‌کنیم، تفسیر مکانیکی از نسبت کسب عادت و فضیلت‌مند شدن چندان بعید به نظر نمی‌رسد. می‌توان تصور کرد که مهم‌ترین ویژگی این تفسیر تأکید بر عنصر رفتار و غیاب عناصر آگاهی، عاطفه و اراده در کسب عادت است. مطابق الگوی پاولوف در مورد رفتار، تکرار صرف یک رفتار موجب عادت خواهد شد. به عبارت دیگر، عادت یا تمرین و تکرار عمل معینی در مقابل محرک خاصی موجب ایجاد رابطه‌ی خودکار میان آن محرک و رفتار می‌شود. رفتارگرایی با حذف همه‌ی مؤلفه‌های درونی آدمی و بر مبنای «محرک»، «تقویت»، «تداعی» و «پاسخ»، روند تکرار فعل و عادت شدن آن را موجه می‌کند. همان‌گونه که جیوه‌ی درون دماسنج با افزایش دما به سمت بالا حرکت می‌کند، و همان‌طور که ضربه زدن چکش به زانو، باعث حرکت ناخودآگاه پا می‌شود، بدون اینکه جیوه یا پا از بالا رفتن خود آگاهی داشته و انتخابی کرده باشد، کودک را نیز می‌توان نسبت به پاسخی که جامعه می‌طلبد، بدون نیاز به مؤلفه‌های انتخاب و آگاهی، شرطی کرد.

تفسیر مکانیکی تلاش می‌کند بدون هرگونه توسل به آگاهی و انگیزه‌های درونی، از طریق انگیزه‌های بیرونی مانند تنبیه یا تحسین والدین در سنین خردسالی و سرزنش یا ستایش جامعه در سنین بالاتر، فرد را بر انجام فعل فضیلت‌مندانه، یعنی فعلی که تداعی‌گر ستایش جامعه باشد، ترغیب کند. نمی‌توان انکار کرد که ارسطو نیز در *اخلاق نیکوماخوس* و سایر آثارش سرنخ‌هایی را در تأیید این تفسیر ارائه کرده است. ارسطو از لزوم القای عادات به دیگران حمایت می‌کند و مثلاً در جایی کار قانونگذاران را که «با پدید آوردن عادت پیروی از قانون، مردمان را بافضیلت می‌سازند» تأیید و تشویق می‌کند (Aristotle, 1980, 1103)، یا در سیاست مطابق این اصل کلی که «ماهیت آدمی باید خیلی زود با امور مختلف خو بگیرد تا عادت پیدا کند بتواند هر چیزی

را تحمل کند»، به پدر و مادرها توصیه می‌کند «کودکان را از همان اوآن کودکی به سرما عادت دهند» (Aristotle, 1998, 1336). ممکن است چنین عباراتی تصدیق تفسیر مکانیکی از فرایند کسب عادت دانسته شود، بدین معنا که این فرایند می‌تواند بر دیگران، حتی بدون آگاهی یا رضایت آنها، اعمال شود.

به نظر می‌رسد تشابه کسب عادت برای فضیلت‌مند شدن به کسب عادت برای مهارت در فنون و حِرَف که ارسطو در ابتدای کتاب دوم *اخلاق نیکوماخوس* مطرح می‌کند، بر قوت یافتن این تفسیر مؤثر بوده است. ارسطو اگرچه در کتاب سوم، همان‌گونه که پیش از این آمد، میان فضیلت‌های اخلاقی و فنون قائل به تمایز می‌شود و سه تفاوت مهم را میان آنها برمی‌شمرد، اما گویا تشبیه او بیش از تمایزها بر مفسرین مؤثر بوده است. از این رو، همان‌گونه که مؤلفه‌های آگاهی، انتخاب و انجام ناشی از ملکه‌ای استوار، در فنون چندان نقشی ندارند، چرا که صرفاً نتیجه اهمیت دارد (Aristotle, 1980, 1105)، در تفسیر مکانیکی از کسب عادت نیز صرف انجام عمل هدف قرار می‌گیرد، و کسی که عمل فضیلت‌مندان‌ه‌ای انجام دهد صاحب فضیلت مرتبط با آن عمل دانسته خواهد شد، بدون آنکه داشتن «حالت خاصی» برای فاعل در این بین اهمیت داشته باشد.

نقد تفسیر مکانیکی

تفسیر مکانیکی از عادت‌های اخلاقی با سایر مواضع اتخاذشده توسط ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* تعارض دارد. این دسته از تعارضات را «نقدهای درونی» به تفسیر مکانیکی می‌نامیم. همچنین، تفسیر مکانیکی با برخی اصول عقلانی و تربیتی در تعارض قرار می‌گیرد که به برخی از مهم‌ترین آنها ذیل عنوان «نقدهای بیرونی» اشاره می‌شود. این نقدها علاوه بر اینکه انتساب چنین تفسیری را به ارسطو منتفی می‌سازد، زمینه را فراهم می‌کند تا در قسمت بعد نشان دهیم انتساب چنین تفسیری حتی به مفسران سنتی ارسطو مانند خواجه نصیر نیز نادرست است.

نقدهای درونی

الف. همان‌گونه که اشاره شد تفسیر مکانیکی عمیقاً مبتنی بر نوعی رفتارگرایی است، در حالی که نمی‌توان ارسطو را رفتارگرا دانست. ارسطو مسلماً آگاهی، مسائل شناختی و انگیزه‌های درونی را در رفتار مؤثر می‌داند، حال آنکه در تفسیر مکانیکی، همه‌ی این عوامل

حذف می‌شوند. در تفسیر رفتارگرایانه از کسب عادت، فضیلت به عنوان یک ملکه‌ی نفسانی که مستلزم حالت روحی خاصی است قابل تبیین نیست. از نظر ارسطو، ملکه کیفیتی مربوط به نفس آدمی است «که ما به نیروی آن می‌توانیم در برابر عواطف عاری از خرد رفتار درست یا نادرست کنیم» (Aristotle, 1980, 1105) و «فضیلت نه عاطفه است و نه استعداد، پس باید جزء ملکات باشد» (Aristotle, 1980, 1106). عادات مکانیکی بنا به فرض ماهیتاً ناآگاهانه و فاقد مؤلفه‌های ذهنی-نفسانی اند، حال آن که انسان فضیلتمند ارسطویی نه تنها باید نسبت به اعمالش آگاه باشد، بلکه باید موضع شناختی و عاطفی مناسبی نسبت به آنها اتخاذ کند.

ب. تفسیر مکانیکی از کسب عادت عاجز از تبیین جایگاه مهمی است که ارسطو برای فرونیسیس (φρόνησις=phronssis) در نظام اخلاقی خود قائل است. همان‌گونه که ارسطو در کتاب چهارم به صراحت تأکید می‌کند کسی نمی‌تواند بدون فرونیسیس خوب باشد (Aristotle, 1980, 1144). ارسطو با سقراط همراه است که لازمه‌ی خوب بودن خُلق، داشتن دانشی درباره‌ی این است که چه چیزی با سعادت سازگار است و چه چیزی ناسازگار و تنها اختلاف خود را با سقراط از این وجه می‌داند که این دانش را برای فضیلتمند بودن کافی نمی‌داند: «عقیده‌ی سقراط بخشی درست بود و بخشی نادرست: اینکه او همه‌ی فضایل را فرونیسیس می‌دانست نادرست بود، ولی اینکه هیچ یک از فضیلت‌ها، عاری از فرونیسیس نیستند درست بود» (Aristotle, 1980, 1144).

ج. تفسیر مکانیکی از کسب عادت با تأکید ارسطو بر پیچیده و مبهم بودن موقعیت‌های اخلاقی ناسازگار است. همان‌گونه که اشاره شد، ارسطو تأکید می‌کند موارد جزئی در موقعیت‌های اخلاقی به قدری پیچیده و زیاد است که «تحت هیچ فن یا مجموعه‌ای مفاهیم» قرار نمی‌گیرد (Aristotle, 1980, 1104). اعمالی که به شکل مکانیکی به صورت عادت درآمده باشند، لازم است بسیار به یکدیگر شبیه باشند، اما در موقعیت‌های اخلاقی که مملو از جزئیات متفاوت است، عادت مکانیکی نمی‌تواند در قضاوت صحیح اخلاقی و انجام صحیح عمل اخلاقی ایفای نقش کند.

د. روش مکانیکی کسب عادت فضایل با هدف از سر رضایت باطن عمل کردن فضیلتمندانه که ارسطو به صراحت از آن دفاع می‌کند، تعارض دارد. انسان فضیلتمند ارسطویی نه تنها فضیلتمندانه عمل می‌کند، بلکه عاشق فضیلت هم هست و عمل فضیلتمندانه را نه از سر

تکلف و بی‌میلی بلکه با رضایت باطن انجام می‌دهد (Winge, 2006: 63). ارسطو می‌گوید: «ما حتی می‌توانیم بگوییم فردی که از انجام اعمال خوب، ملتذ نشود، انسان خوبی نیست. ما نمی‌توانیم فردی را که از انجام افعال سخاوتمندانه لذتی نمی‌برد، سخاوتمند بنامیم و قس علی‌هذا» (Aristotle, 1980, 1099)، اما تعارض بزرگی که کسب عادت مکانیکی با آن مواجه است این است که چگونه می‌توان با استراتژی اجبار، که حتی تنبیه بدنی را مجاز می‌شمرد، کودک را عاشق فضیلت کرد. میان روش و هدف باید سازگاری وجود داشته باشد.

نقدهای بیرونی

الف. یکی از نقدهای مهم بر تفسیر مکانیکی از دقتی نشأت می‌گیرد که فون‌رایت در تحلیل فضیلت‌ها به خرج داده است. او نشان می‌دهد برای رسیدن به یک فضیلت معین، نه فعل معینی داریم و نه مقوله‌ی معینی از فعل تا بتوان مطابق فرض تفسیر مکانیکی با تکرار صرف آنها به آن فضیلت دست یافت. توضیح اینکه، وقتی می‌گوییم بازیگر ماهر شطرنج، منظورمان کسی است که در بازی کردن شطرنج مهارت دارد، همان‌گونه که معلم ماهر باید در آموزش خوب باشد، اما در مورد فضیلت‌ها، هیچ فعالیت خاصی وجود ندارد که مثلاً بگوییم انسان شجاع باید در آن خوب باشد. در نتیجه، برای رسیدن به یک فضیلت معین، فعل معینی وجود ندارد. همچنین، برای رسیدن به یک فضیلت مقوله‌ی معینی از فعل هم وجود ندارد. انسان شجاع، اغلب کارهای شجاعانه انجام می‌دهد، اما این افعال یک مقوله‌ی معین را شکل نمی‌دهند. «آنها بعد از اینکه از آن فضیلت ناشی شدند بدان نام خوانده می‌شوند، و نه بعد از حالاتی که آنها را نتیجه داده است» (Von Wright, 1963, 141). فون‌رایت دو دلیل برای این ادعا که افعال شجاعانه، مقوله‌ی معینی را شکل نمی‌دهند ذکر می‌کند. اول آنکه همه‌ی افعالی که از سر شجاعت انجام شده‌اند، لزوماً ویژگی «ظاهری» مشترکی ندارند. کشتن یک ببر و پریدن در آب سرد هر دو می‌تواند افعال شجاعانه تلقی شوند، اگرچه به لحاظ «ظاهری» بسیار با هم متفاوتند. هیچ فهرستی از افعال شجاعانه نمی‌توان ارائه کرد که بتواند طیف فعل شجاعانه را استقصا کند. دلیل دوم این است که فعلی که از فضیلت شجاعت سر می‌زند، می‌تواند دقیقاً به همان صورت بدون اینکه ناشی از فضیلت شجاعت باشد، نیز حاصل شود. حتی کشتن یک ببر هم دلیل قطعی بر شجاعت کشنده نیست. فضیلت، کیفیت «درونی» فاعل فعل فضیلت‌مندانه

و افعالش است، نه ویژگی «ظاهری» رفتارش. هیچ ویژگی خاص درونی میان همه‌ی افعالی که آنها را فضیلت‌مندان می‌نامیم وجود ندارد، چرا که فضیلت اولاً و بالذات صفت فاعل اعمال فضیلت‌مندان است و اعمال به واسطه فاعل آنها به این صفت منتسب می‌شود. اشتباه تفسیر مکانیکی این است که شجاعت را اولاً و بالذات صفت اعمال می‌داند و بعد دچار این خطا می‌شود که گمان می‌کند با تکرار چنین اعمالی می‌توان فردی را به فضیلتی ملبس کرد.

ب. تفسیر مکانیکی عاجز از تبیین چگونگی انتقال از کودکی به بلوغ اخلاقی است. به عبارت دیگر، این تفسیر تبیین نمی‌کند «چگونه کودکی که صرفاً کسب عادت کرده است می‌تواند واجد توانایی‌هایی باشد که پیش‌شرط عقل عملی‌اند و از فضیلت کامل انفکاک‌ناپذیرند. فضیلت کامل صرفاً کمال جزء غیر عقلانی نیست، بلکه ترکیبی از کمالات منش و عقل عملی است» (Sherman, 1989, 158).

تفسیر سنتی خواجه نصیرالدین طوسی

همان‌گونه که اشاره شد بسیاری از مفسرین جدید اخلاق ارسطویی که منتقد تفاسیر سنتی از اخلاق نیکوماخوس‌اند، تفاسیر سنتی را با دیدی رفتارگرایانه می‌فهمند. علی‌رغم تشابهات زیادی که میان تفسیر مکانیکی رفتارگرایانه و تفاسیر سنتی از کسب عادت ارسطویی وجود دارد، اما همان‌گونه که ارسطو را نمی‌توان رفتارگرا تلقی کرد، تفسیر مفسران سنتی او مانند ابن مسکویه یا نصیرالدین طوسی در جهان اسلام، و آلبرت کبیر (Albertus Magnus) یا توماس آکویناس (Thomas Aquinas) در جهان مسیحی، را نیز نمی‌توان با مؤلفه‌های رفتارگرایی تطبیق داد. مفسران سنتی به دلیل دخیل دانستن حالت‌های درونی مانند اراده، فکر، نفس، انفعالات و ... در رفتار آدمی چنین تفسیری را بر نمی‌تابند. طوسی در اخلاق ناصری به صراحت فضیلت‌های اخلاقی را ملکه‌ی نفسانی می‌داند (Tusi, 1977, 147). پس فضیلت‌ها وجودی عینی دارند که محل آنها نفس آدمی است.

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد هدف از کسب عادت افزایش احتمال تکرار یک رفتار در موقعیت‌های مشابه بعدی است. در تفسیر رفتارگرایانه چنین فرض می‌شد که صرف انجام یک رفتار احتمال تکرار آن را در آینده افزایش می‌دهد. نگاه دیگر این است که انتخاب مکرر یک رفتار یا رفتارهایی از یک مقوله، احتمال تکرار آن را در آینده افزایش می‌دهد. پرسش مهم

در اینجا چرایی چنین مکانیسمی است. می‌توان اینگونه فرض کرد که هر انتخابی مستلزم آگاهی و در نظر گرفتن مؤلفه‌های بسیاری از یک موقعیت است که تکرار چنین فرایندی به ورزیده شدن در این امر و نهایتاً احتمال تکرار فعل مشابه منجر می‌شود. فرض دیگر این است که چنین انتخابی همراه با لذتی برای انتخابگر خواهد بود که برای تکرار چنین تجربه‌ای بار دیگر به آن دست خواهد یازید. اما فرض سومی نیز در اینجا وجود دارد. تکرار فعل انتخابی، به تقویت عاملی درونی در فاعل منجر می‌شود که این عامل، علت تکرار فعل در موقعیت‌های مشابه بعدی، یا به عبارت بهتر رافع موانع انجام فعل خواهد بود. اگرچه ترکیبی از هر سه فرض فوق‌الذکر نیز ممکن است، اما در ادامه تلاش می‌کنیم نشان دهیم که تفسیر خواجه نصیر مبتنی بر فرض سوم است. به نظر می‌رسد در تفاسیر سنتی مانند تفسیر خواجه نصیر در تأکید بر تکرار عمل به قصد فضیلت‌مند شدن واسطه‌ی مهمی وجود دارد که مورد غفلت آن دسته از مفسرانی قرار گرفته است که تفسیر سنتی را رفتارگرایانه تفسیر می‌کنند. این واسطه‌ی مهم، همان «اراده» است.

در تفسیر سنتی چنین فرض می‌شود که وقتی کسی مکرراً عمل خاصی را انجام دهد، به تدریج تمایلی برای انجام اعمال مشابه در او شکل می‌گیرد به طوری که در آینده مهیاتر و ساده‌تر آن اعمال را انجام خواهد داد. از آنجا که عادت‌ی که شکل می‌گیرد باید متعلق به قوه‌ای باشد که آن عمل خاص را تحریک کند، به طوری که آن قوه تمایل به انجام اعمال مشابه در آینده را داشته باشد، بهترین گزینه نزد ایشان «اراده» بود، به این معنا که با تکرار نوع خاصی از عمل، «اراده» عادت‌ی که سبب می‌کند تا در آینده تمایل به اعمال مشابه داشته باشد. به عبارت دیگر، عمل مکرر موجب تقویت اراده و اراده‌ی قوی شرط غلبه بر انفعالات و امیال است. دانز اسکوتس در قرون وسطی چنین می‌پنداشت که فضایل اخلاقی اساساً متعلق به اراده‌اند (Drummond, 2016, 10). چنین پیش‌فرضی نزد فلاسفه‌ی مسلمان نیز صادق بود. بنابراین، مفسران سنتی معتقد بودند تکرار عمل موجب تقویت نیروی اراده در برابر انفعالات نفس است، تا در هنگام مقتضی امیال و هواهای نفسانی باعث تخطی از معرفت نشوند و فرد به عمل فضیلت‌مندانه اقدام کند. پیش‌فرض مهم تفسیر سنتی این است که تکرار عمل فاقد «حالت خاص» نیز می‌تواند موجب تقویت اراده شود. به عبارت دیگر، موضوع فقط این نیست که با تکرار نوع خاصی از انتخاب، اراده عادت‌ی که سبب می‌کند تا در آینده تمایل به انتخاب‌های

مشابه داشته باشد، بلکه حتی اعمال منتسب به یک فضیلت که آگاهانه، انتخابی و از سر ملکه‌ای استوار نباشند نیز می‌توانند موجب کسب عادت و تقویت اراده شوند.

خواجه نصیر، آگاهی یا از سر انتخاب عمل کردن را برای فضیلت‌مند شدن لااقل در مورد کودک چندان ضروری نمی‌بیند: «و علی‌الجمله ایشان را/جباراً و اختیاراً بر آداب ستوده و عادات پسندیده بدارند تا آن را ملکه کنند» (Tusi, 1977, 106). آنچه از نظر طوسی اهمیت دارد عادت شدن عمل شبه فضیلت‌مندانه به هر شیوه‌ی ممکن، با هدف غایی تقویت اراده برای غلبه بر هواهای نفسانی است. کودک در این نوع تربیت، در مراحل ابتدایی، حق چون و چرا کردن در مورد ارزش‌ها و فضیلت‌های اخلاقی را ندارد. او باید به والدین و معلمین اخلاقی خود به چشم مراجع اقتداری بنگرد که سخن ایشان را، حتی بدون فهم چرایی آن، اگرچه با ترس، صرفاً اطاعت کند: «و طاعت پدر و مادر و معلم و نظر کردن به ایشان به عین جلالت به عادت او کنند تا از ایشان ترسد» (Tusi, 1977, 223). البته کودک در آینده اگر «اهل علم» باشد، این فرصت را خواهد داشت تا از چرایی آنچه بر آن مجبور شده است، آگاه شود: «پس اگر اهل علم بود تعلم علوم بر تدریجی که یاد کردیم، اول علم اخلاق و بعد از آن علوم حکمت نظری، آغاز کند، تا آنچه در مبدأ به تقلید گرفته باشد او را مبرهن شود، و بر سعادتی که در بدو نما، بی‌اختیار، او را روزی شده باشد شکرگزاری و ابتهاج نماید» (Tusi, 1977, 227). روشن است که از نظر نصیرالدین، آنچه مهم است انجام عمل منتسب به یک فضیلت اگرچه به صورت ناآگاهانه است و گویی حتی اگر کسی بر چنین اعمالی تا پایان عمر، از سر عادت و تقلید، مبادرت ورزد، همچنان می‌توان او را صاحب فضیلت دانست.

اینکه طوسی معتقد است «عادت چنان بود که در اول به رویت و فکر اختیار کاری کرده باشد و به تکلف در آن شروع نموده تا به ممارست متواتر و فرسودگی در آن با آن کار اِلْف گیرد و بعد از اِلْف تمام به سهولت بی‌رویت از او صادر شود تا خُلُق می‌شود او را» (Tusi, 1977, 101-102)، در واقع بدین معناست که ابتدائاً چون اراده ضعیف است، انجام رفتار با تکلف صورت می‌پذیرد، یعنی غلبه بر هواها و امیال به سختی و با دشواری امکان‌پذیر می‌گردد، اما «ممارست متواتر» و «فرسودگی» در عمل موجب تقویت اراده می‌شود، و در نتیجه غلبه بر امیال و صدور فعل «به سهولت بی‌رویت» ممکن می‌شود. از این رو، «تقویت اراده» حلقه‌ی واسطه‌ی میان «عادت» و «فضیلت» در تفسیر سنتی است. بدون این حلقه‌ی واسطه

تیبین اینکه چگونه عادت ممکن است به فضیلت منجر شود، همچنان مبهم و درک‌ناشدنی باقی می‌ماند. تأکید خواجه‌نصیر، و نیز اندیشمندان مسیحی، بر عادت و به نوعی مساوی دانستن آن با فضیلت^۱، به دلیل این است که تکرار عمل و عادت شدن رفتار به تقویت اراده برای غلبه بر امیال و هواهای نفسانی منجر می‌شود. انسان فضیلت‌مند به عنوان کسی که دارای ملکه‌ی فضیلت‌های اخلاقی است، چون دارای اراده‌ای قوی است، در موقعیت‌های اخلاقی تحت تأثیر امیال، هواها و انفعالات نفسانی خویش قرار نمی‌گیرد و فعلی را انجام می‌دهد که قوه‌ی ناطقه آن را حکم کرده است و بالعکس، کسی که دارای رذیلت‌های اخلاقی است در چنین موقعیت‌هایی به علت ضعف اراده، مغلوب هواها و امیال نفسانی شده و مطابق آنچه قوه‌ی عاقله حکم کرده است، عمل نمی‌کند:

و هرگاه که حرکت نفس سبعی به اعتدال بود و انقیاد نماید نفس عاقله را و قناعت کند بر آنچه نفس عاقله قسط او شمرد و تهیج بی‌وقت و تجاوز از حد نماید در احوال خویش نفس را از آن حرکت، فضیلت حلم حادث شود و فضیلت شجاعت به تبعیت لازم آید. و هرگاه که حرکت نفس بهیمی به اعتدال بود و مطاوعت نماید نفس عاقله را و اقتصار کند بر آنچه نفس عاقله نصیب او نهد، و در اتباع هوای خویش مخالفت او نکند از آن حرکت، فضیلت عفت حادث شود (Tusi, 1977, 108-109).

این عبارت اگرچه به اهمیت قوه‌ی عاقله نزد نصیرالدین دلالت دارد، اما پاسخ به این پرسش مهم که نهایتاً چرا باید کسی از قوه‌ی عاقله پیروی کند و دیگری از فرمان آن سرپیچی نماید موجب می‌شود دخالت هواهای نفسانی و راه‌های انقیاد آن محور تربیت اخلاقی قرار گیرد. لااقل درباره‌ی کودک، به علت ضعف و بلکه فقدان قوه‌ی عاقله^۲ پرورش آن سالبه به انتفاء موضوع است، و تقویت قوه‌ی اراده جهت غلبه بر امیال اولویت می‌یابد. اگر اراده‌ی فرد با انجام مکرر اعمال فضیلت‌مندان قوی شده باشد آماده است که از قضاوت درست قوه‌ی عاقله، هرچند ضعیف، تبعیت کند و الا تابع هواهای نفس خواهد شد.

۱- توماس آکوئیناس طی مقاله‌ای در کتاب *جامع‌الهیات* بحث فضیلت را در قالب بحث عادت به میان می‌آورد و در همان عنوان مقاله ماهیت فضیلت را مشخص می‌سازد: «مقاله‌ای درباب عادات، به ویژه عادات نیک یعنی فضایل» توماس برای روشن ساختن ماهیت فضیلت، ثابت می‌کند که اولاً فضیلت یک عادت است، ثانیاً عادت عملی است و ثالثاً عادت نیک است. توماس جنس فضیلت را کیف، فصل آن را نیک و جنس قریب آن را عادت می‌داند (Copleston, 2008: 520).

ارسطو در کتاب هفتم اخلاق نیکوماخوس در بحثی با عنوان آکراسیا ($\acute{\alpha}\rho\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha = akrasía$) از اتحاد معرفت و فضیلت نزد سقراط انتقاد کرده بود. نزد سقراط، علت مؤثر بر عمل صرفاً معرفت است، به گونه‌ای که هیچ علتی در مقابل معرفت روشن نمی‌تواند مانع عمل شود (Aristotle, 1980, 1145). از نظر ارسطو، معرفت برای عمل اگرچه لازم است، اما کافی نیست. او در جایی می‌گوید: «عقل و فکر به‌تنهایی هیچ چیز را به حرکت در نمی‌آورد» (Aristotle, 1980, 1139). ارسطو با قبول تأثیر معرفت بر عمل اخلاقی بر این عقیده بود که میل و شوق و عواطف این توانایی را دارند که گاه، به رغم معرفت و حتی معرفتی روشن، مانعی را بر سر راه عمل اخلاقی ایجاد کنند. خواجه نصیر و اسلافش، این فرآیند اخلاق نیکوماخوس را با تفسیر خاص خود مورد توجه و تأکید قرار می‌دهند و تمرین، تکرار و به‌طور کلی کسب عادت را موجب تقویت اراده و اراده‌ی قوی را شرط غلبه بر انفعالات و امیال می‌دانند.

کسب عادت برای تقویت اراده در برابر انفعالات و امیال نفس به‌عنوان شیوه‌ی اصلی فضیلت‌مند شدن، خط اصلی تربیت اخلاقی در اخلاق ناصری است، به گونه‌ای که سایر روش‌ها و اجزاء این کتاب را می‌توان در پرتو آن مورد بررسی قرار داد. اگر طوسی از تشویق و تنبیه یا اهمیت توجه به الگوها و هم‌نشینان کودک و ریاضت نفس سخن می‌گوید، همگی به گونه‌ای برای این است که به تقویت اراده جهت استیلا بر امیال و هواهای نفسانی منجر می‌شوند. مثلاً نصیرالدین تشویق و تنبیه را با هدف ملکه شدن فضایل اخلاقی در کودک، و به عبارت دیگر، تقویت اراده برای غلبه بر امیال نفسانی لازم می‌داند: «و او را بر هر خلقی نیک که از او صادر شود مدح گویند و اکرام کنند، و بر خلاف آن توبیخ و سرزنش» (Tusi, 1977, 225) و تأثیر تنبیه بر تقویت اراده تا بدان حد است که حتی تنبیه بدنی نیز برای تأمین این هدف مجاز شمرده می‌شود: «جماعتی [از کودکان] را که مستحق ضرب و توبیخ باشند چیزی از این جنس به قدر حاجت در تأدیب ایشان لازم دانند» (Tusi, 1977, 106).

همچنین، برای تقویت اراده سختی دادن به نفس یکی از اصلی‌ترین روش‌ها محسوب می‌شود. از این رو، خواجه نصیر، برخلاف دیدگاه غالب امروزی، با فراهم آوردن همه‌ی امکانات آسایش و رفاه برای کودک، حتی در صورت داشتن تمکن مالی بر انجام آن، مخالف است: «و از خواب بسیار منع کنند که آن تغلیظ ذهن و اماتت خاطر و خور اعضا آرد، و به روز نگذارند بخوابد؛ و از جامه‌ی نرم و اسباب تنعم منع کنند تا درشت برآید و درشتی خو کند، و

از خیش و سردابه به تابستان و پوستین و آتش به زمستان تجنب فرمایند، و رفتن و حرکت و رکوب و ریاضت عادت او افکنند» (Tusi, 1977, 225)

علل چندی را می‌توان حدس زد که موجب غالب شدن این تفسیر در دوره‌ای بیش از دو هزار سال بعد از ارسطو شد. اولاً ارسطو سرنخ‌های محکمی در اختیار مفسران بعد از خود برای چرخش به سمت این تفسیر قرار می‌دهد، مانند اینکه «یک حالت (منش) از [تکرار] فعالیت‌های مشابه ناشی می‌شود» (Aristotle, 1980, 1103)، یا اینکه عادات خوب از طریق کردارهای تکراری مطابق با فضائل «از همان اوان کودکی ما» شکل می‌گیرند (Aristotle, 1980, 1103). اگر این عبارات منفرداً و بدون توجه به سایر مواضع ارسطو در اخلاق نیکوماخوس خوانده شوند، سراسرترین تفسیری که می‌توان از آنها ارائه کرد، تفسیر سنتی است.

ارسطو همچنین بر بی‌تجربگی و پیروی از عواطف در کودکان و جوانان تأکید می‌کند و به خاطر داشتن این دو ویژگی مباحث نظری در حکمت عملی را «به کلی بی‌فایده» می‌داند. از نظر ارسطو «یک جوان شنونده‌ی مناسبی برای بحث‌های مربوط به دانش سیاست نیست چون فاقد تجربه در زندگی عملی است، در حالی که پژوهش سیاسی این‌گونه زندگی را مبدأ خود قرار می‌دهد و درباره‌ی آن تحقیق می‌کند. از این گذشته، جوان به پیروی از عواطف خویش گرایش دارد و از این رو شنیدن این بحث‌ها برای او بی‌فایده است چون هدف در اینجا عمل است نه شناخت نظری» (Aristotle, 1980, 1095). ارسطو در عبارت دیگری به صراحت کودک را پیرو امیال خویش و عاجز از به کارگیری عقل می‌داند: «کودکان به پیروی از میل زندگی می‌کنند و میل به لذت در آنان قوی‌تر از همه چیز است ... میل به لذت، سیری‌ناپذیر است و از همه سو به کودک هجوم می‌آورد چون کودک هنوز نمی‌تواند عقل خود را به کار برد» (Aristotle, 1980, 1119). شاید خواجه نصیر هم به تأثیر از همین گفته‌های ارسطو مبنی بر اسیر عواطف بودن کودکان است که می‌گوید: «کودک در ابتدای نشو و نما افعال قبیحه بسیار کند، و در اکثر احوال کذب و حسود و سروق و نموم و لجوج بود و فضولی کند و کید و اضرار خود و دیگران ارتکاب نماید، بعد از آن به تأدیب و سن و تجارب از آن بگردد» (Tusi, 1977, 223).

همین دیدگاه ارسطو و به تبعیت از او مفسران سنتی در مورد کم‌تجربگی، استیلا یافتن

۱- منظور از دانش سیاست در اینجا کلیه مباحث عملی در برابر حوزه نظر است که البته اخلاق را نیز شامل می‌شود.

عواطف و بالتبع ضعف قوای شناختی و عقلانی در کودک موجب شده است که در مواضع فراوانی، از جمله در موضوع تربیت، حیوان و کودک در کنار هم قرار گیرند. ارسطو غالباً این گونه تفسیر شده است که کودک را مانند حیوان دارای نقصان‌هایی حتمی می‌داند و جایی برای عقل در رشد اخلاقی کودک قائل نیست. ارسطو می‌گوید کودک همچون حیوان فاقد توانایی‌های تأملی برای انتخاب و عمل است که از ویژگی‌های دوران بزرگسالی است (Aristotle, 1980, 1111 & 1144)؛ حیوان و کودک هر دو در پی لذتند (Aristotle, 1980, 1152) و فاقد آن نوع داوری هستند که می‌تواند در برابر امیال قرار گیرد و آنها را کنترل کند (Aristotle, 1980, 1147). چنین تصویر تحقیرآمیز و ایستایی از دوره‌ی کودکی به ویژه تشبیه کودک به حیوان، از آنجایی که روش تربیت حیوان مجبور کردن بر انجام فعلی، بدون نیاز به مؤلفه‌های شناختی بوده، موجب شده است همین شیوه برای کودک آدمی نیز، به دلیل ضعف قوای عقلانی، کم‌تجربگی و استیلای عواطف قابل اعمال باشد.

طوسی نیز آنجا که در پی بیان مراتب موجودات تا انسان به منزله‌ی اشرف مخلوقات است، وقتی به مرتبه‌ی حیواناتی می‌رسد که قابلیت تأدیب دارند، می‌گوید: «تا بجائی رسد که مشاهده‌ی افعال ایشان [این دسته از حیوانات] را کافی بود در تعلیم، چنانکه آنچه بینند به محاکات نظیر آن به تقدیم رسانند بی‌ریاضتی و تعبی که بدیشان رسد، و این نهایت مراتب حیوانات بود و مرتبه‌ی اول از مراتب انسان بدین مرتبه متصل باشد» (Tusi, 1977, 62). نصیرالدین اگرچه در اینجا منظور از «مرتبه‌ی اول از مراتب انسان» را مردمانی می‌داند که «بر اطراف عمارت عالم ساکن‌اند مانند سودان مغرب و غیر ایشان، چه حرکات و افعال امثال این صنف مناسب افعال حیوانات بود»، اما وقتی در جای دیگر تقلید را شیوه‌ی اصلی یادگیری در کودک آدمی نیز معرفی می‌کند (Tusi, 1977, 227)، می‌توان با احتمال فراوان حدس زد که پشتوانه‌ی نظری چنین پیشنهادی یکی دانستن مرتبه‌ی حیوان با کودک بوده است.

آمادگی که به لحاظ تاریخی به علت فضای دینی حاکم بر جوامع قرون گذشته وجود داشته است، نیز در ترویج و تقویت تفسیر سنتی بی‌تأثیر نبوده است. دور از ذهن نیست که مفاهیمی مانند «گناه» و «نفس اماره» در ادیان توحیدی (به عنوان نمونه نگاه کنید به Tusi, 1977, 77) با آنچه در تفسیر سنتی در موضوع تقویت اراده برای غلبه بر انفعالات و امیال بر آن تأکید می‌شود، قرابت دارد. به علاوه، واسطه بودن تفاسیر نوافلاطونی و رواقی در فهم فلاسفه‌ی مسلمان و مسیحی از ارسطو، به غالب شدن چنین تفسیری از اخلاق نیکوماخوس

یاری رسانده است (Rosental, 1974 & Shayegan, 1996 & Walzer, 1962).

تا اینجا تلاش شد نشان داده شود تفسیر خواجه نصیر از کسب عادت ارسطویی را نمی‌توان مکانیکی با مؤلفه‌های رفتارگرایانه تبیین کرد، و لازم است واسطه‌ی «اراده» را در این میان فرض کرد. اکنون در این قسمت تلاش می‌شود نشان داده می‌شود که خوانش خواجه نصیر از کسب عادت نیز، علی‌رغم برخی فرازهای مؤید، با اخلاق نیکوماخوس تطابق ندارد.

نقد تفسیر خواجه نصیرالدین طوسی

همان‌گونه که اشاره شد تفسیر مکانیکی و تفسیر خواجه نصیر از کسب فضیلت ارسطویی به جهت تأکید هر دو بر عمل مشابه‌اند. از این رو، بسیاری از نقدهایی که پیش از این بر تفسیر مکانیکی وارد شد، می‌توان بر تفسیر خواجه نصیر نیز وارد دانست. خواجه اگرچه همه جا از ارسطو به نیکی، و در بسیاری موارد از او به عنوان «حکیم اول» یاد می‌کند (برای مثال: Tusi, 1977, 137) و در اغلب موارد سخنان ارسطو را برای تأیید نظرات خود مطرح می‌کند، تا آنجا که گاهی حتی سخنانی را از منابع جعلی در تأیید مواضع خود به ارسطو نسبت می‌دهد (برای مثال Tusi, 1977, 134)، اما اساساً وظیفه‌ی خود را در اخلاق ناصری تفسیر اخلاق نیکوماخوس نمی‌داند. از این رو، شاید نتوان در اینجا به راحتی از نقدهای درونی، یعنی نقدهایی که تعارض‌های درونی با دیگر فقرات اخلاق نیکوماخوس موجب آنهاست، سخن گفت، مگر آنکه نشانه‌هایی از تأیید این فقرات در نظام خود خواجه نصیر نیز مشاهده شود. با این حال، همچنان می‌توان پرسید که اخلاق ناصری به منزله‌ی خوانشی تحول‌یافته از اخلاق نیکوماخوس ارسطو، در چه زمینه‌هایی با کتاب مادر در تعارض است. با این توضیح می‌توان ادعا کرد که اخلاق ناصری لااقل با اهمیت فوق‌العاده‌ای که ارسطو برای فرونسیس جهت کسب فضیلت قائل می‌شود (نقد ب ۲.۱) و پیچیده و مبهم بودن موقعیت‌های اخلاقی نزد ارسطو (نقد ج ۲.۱) همخوان نیست، ولی شاخصه‌ی تفسیر خواجه نصیرالدین طوسی که تکرار عمل برای کسب عادت با هدف تقویت اراده بود، ما را بر آن می‌دارد که به ارزیابی مستقل این ادعا نیز پردازیم.

خواجه نصیر تأکید دارد که ممکن است افعالی شبیه به افعال اهل فضیلت از کسی صادر شود، بدون اینکه او واقعاً صاحب آن فضیلت باشد: «عمل اعفاً صادر شود از کسانی که عقیف النفس، نباشند ... و همچنین عملی شبیه به شجاعت صادر شود از بعضی مردمان که

شجاعت در ایشان موجود نبود» (Tusi, 1977, 123-126). اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چگونه عکس این روند می‌تواند صادق باشد، یعنی تکرار عملی نه از سر انتخاب آگاهانه، می‌تواند به ملکه‌ای بینجامد که عمل فضیلت‌مندان را در پی داشته باشد؟ گویا پیش‌فرض نصیرالدین این است که حتی تکرار عملی که از سر انتخاب آگاهانه نباشد نیز می‌تواند به تقویت نیروی اراده در برابر هواها و امیال نفسانی منجر شود.

به عنوان تفسیری بر *اخلاق نیکوماخوس* باید متذکر شد که در یک دسته قرار دادن کودکان و حیوانات، علی‌رغم تأییداتی از جانب ارسطو که پیش از این به آنها اشاره شد، با آنچه ارسطو در دیگر مواضع درباره‌ی «تفاوت نوعی انسان و حیوان و نظریه‌ی او در مورد کارکرد و کمال خاص انسان» می‌گوید ناسازگار است. همچنین، یکی دانستن کودک و حیوان، مفهوم بلوغ را که ارسطو خود در زمینه‌های دیگر بسط می‌دهد و برای صورت‌بندی صحیح آموزش کودک امری قطعی است، دچار مشکل می‌کند. لذا ارسطو در کتاب اول سیاست می‌گوید کودک جزء تأملی دارد «اما به شکل رشد نیافته» (Aristotle, 1980, 1260). چنین اشاراتی در برابر تفسیر ایستا از کودک که در تفسیر خواجه نصیر برجسته است، قرار می‌گیرد. مطابق نظر ارسطو کودک انسانی در حال رشد و حرکت به سوی انسان کامل، رو به سوی یک غایت، تصویر می‌شود. در این رویکرد، نقصان‌های عقلانی، نه به عنوان امری ثابت، بلکه پدیده‌ای صرفاً موقت در فرایند پیچیده و آهسته‌ی رشد تلقی می‌شود. باید توجه داشت فقدان مهارت‌های رویتی و تأملی در مرحله‌ی خاصی مستلزم فقدان دیگر توانایی‌های شناختی لازم جهت داشتن قضاوت اخلاقی درست نیست (Sherman, 1989: 161).

اما سواى تفاوت درکی که از کودک نزد ارسطو و خواجه نصیر وجود دارد، به نظر می‌رسد اختلاف‌های مهم‌تری نیز بین این دو می‌توان جست. پیش از این از جایگاه قوه‌ی عاقله برای فضیلت‌مندی نزد خواجه نصیر سخن گفته شد. حتی اگر بتوان اهمیتی ثانوی برای قوه‌ی عاقله در کسب فضایل نزد خواجه نصیر در نظر گرفت، در آموزش این قوه نزد نصیرالدین و ارسطو تفاوت مهمی وجود دارد. بر خلاف ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* که بعد از تقسیم فضیلت‌ها به دو دسته‌ی فضیلت‌های عقلی و فضیلت‌های اخلاقی، می‌گوید: «فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می‌آید و رشد می‌یابد و بدین سبب نیازمند تجربه و زمان است، در حالی که فضیلت اخلاقی نتیجه‌ی عادت است» (Aristotle, 1980, 1103)، خواجه با در نظر نگرفتن این تقسیم

و بردن فضایل عقلی ذیل فضیلت حکمت، برای تطابق با تقسیم افلاطونی از فضایل و قوای نفس، به جایگاه ویژه و متفاوتی که ارسطو برای فضایل عقلی قایل است بها نمی‌دهد؛ و عادت شدن را که نزد ارسطو صرفاً به فضیلت‌های اخلاقی اطلاق شده بود به فضیلت‌های عقلی نیز تسری می‌دهد. از این رو، گویی برای تربیت قوه‌ی عاقله نیز به جای یک آموزش تأمل‌محور که سازگار با ماهیت عقل و دانسته‌های عقلانی باشد، نوعی تکرار مداوم برای عادت شدن دانسته‌های پیشین جایگزین می‌شود.

خواجه نصیر حتی فردی را که تا پایان عمر در مرحله تقلید و عادت ناآگاهانه می‌ماند همچنان صاحب فضیلت می‌داند (Tusi, 1977, 106). در مقابل، ارسطو در کتاب ششم اشکالی را مطرح می‌کند که به نوعی ردیه‌ای بر این رویکرد طوسی است. ارسطو به این اشکال مفروض که فرونسیس برای آن است که صاحب فضیلت شویم، نه اینکه فضایل را بشناسیم و از این رو، فرونسیس نه برای کسانی فایده دارد که صاحب فضیلت‌اند چون از قبل فضیلت را دارند، نه کسانی که عاری از فضیلت‌اند چون می‌توانند با تقلید از کسانی که دارای فضیلت‌اند صاحب فضیلت شوند، درست همان‌گونه که برای سالم بودن لازم نیست دانش پزشکی بیاموزیم (Aristotle, 1980, 1144)، اینگونه پاسخ می‌دهد که اولاً حتی اگر بدون فرونسیس بتوان صاحب فضیلت شد، چون فرونسیس «فضیلت یک جزء خاص نفس است» پس فی‌نفسه مطلوب است (Aristotle, 1980, 1144). ثانیاً فرونسیس و فضیلت اخلاقی با هم عمل می‌کنند به این صورت که «فضایل اخلاقی سبب می‌شوند که هدف درست باشد و فرونسیس راه درست را به سوی هدف نشان می‌دهد» (Aristotle, 1980, 1144). ارسطو تأکید می‌کند اگرچه مقدمات طبیعی ملکات اخلاقی مانند شجاعت و خویشتن‌داری در کودکان و حتی در حیوانات وجود دارد، اما اینها «فضیلت طبیعی» است که «بدون راهنمایی عقل زیانبارند»: «تجربه نشان می‌دهد که همان‌گونه که بدنی نیرومند که بدون توانایی بینایی حرکت می‌کند ممکن است بلغزد و به شدت به زمین بیفتد، در مورد این ملکات هم بدون عقل امکان گمراهی وجود دارد» و اگر این فضیلت‌های طبیعی با نیروی عقل همراه شود، آنگاه است که فضیلت به معنای دقیق به وجود می‌آید: «فضیلت به معنای دقیق بدون فرونسیس شکوفا نمی‌گردد ... آدمی ممکن نیست بدون فرونسیس به معنی دقیق نیک باشد» (Aristotle, 1980, 1144).

به نظر می‌رسد به جای نقشی که ارسطو در اخلاق نیکوماخوس برای فرونسیس قائل

می‌شود، نصیرالدین اراده‌ی محض را می‌نشانند تا این اراده‌ی قوی در برابر هواهای نفسانی غلبه کند، اما اراده به تنهایی فاقد مولفه‌های عقلانی است، چرا که در نظام مابعدالطبیعی خواجه نصیر این عقل است که وظیفه‌ی تشخیصی را بر عهده می‌گیرد، نه اراده، در حالی که «فرونسیس با تأمل گره خورده است و آنچه که بتوان انجام داد» (Ritter, Gründer & Gabriel, 2015, 339). وظیفه‌ی شناخت و اراده به عمل هر دو در فرونسیس با هم جمع شده‌اند: «انتخاب نه بدون فرونسیس ممکن است درست باشد و نه بدون فضیلت: زیرا فضیلت هدف را معین می‌کند و فرونسیس ما را بر آن می‌دارد کارهایی انجام دهیم که ما را به هدف می‌رسانند» (Aristotle, 1980, 1144). ارسطو در همان کتاب هفتم که به بحث آکراسیا می‌پردازد تأکید می‌کند که منظور وی از فضیلت‌مند نبودن «علی‌رغم داشتن معرفت»، فرونسیس نیست و «هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که مردی که دارای فرونسیس است به اراده و اختیار خود کاری زشت مرتکب شود... مرد صاحب فرونسیس مرد عمل است، زیرا با امور فردی و نهایی سروکار دارد» (Aristotle, 1980, 1146).

خواجه نصیر می‌خواهد اراده‌ای محض را در برابر انفعالات و امیال تقویت کند تا این اراده بتواند بر هواهای نفسانی غلبه یابد. اشکال کار این است که اراده امر محض و صرفی مجزا از موقعیت‌ها نیست که بتوان از راه‌های پیشنهادی خواجه نصیر آن را تقویت کرد تا بتواند بر امیال و هواهای نفسانی غلبه پیدا کند. همان‌طور که پیش از این گفته شد نه مقوله‌ی معینی مثلاً از افعال شجاعانه قابل فرض است که بتوان آنها را برای شجاع شدن تمرین و تکرار کرد و نه حتی با فرض چنین مقوله‌ای از افعال شجاعانه، می‌توان انتظار داشت که اراده‌ی محضی برای مقابله با امیال و هواهای نفسانی تقویت شود. دیدگاه طوسی مبتنی بر پیش‌فرض جدایی میان ساحات آدمی، از جمله جدایی میان عقل و امیال و عقل و اراده است. در واقع نصیرالدین تصور می‌کند که می‌توان با تکرار عمل به تقویت اراده پرداخت و تقویت اراده بدون نیاز به آگاهی می‌تواند در یک موقعیت دشوار اخلاقی موجب غلبه‌ی ما بر امیال شود، حال آنکه اراده، میل و آگاهی هر سه حیثیت التفاتی (intentionality) دارند و معطوف به موقعیت‌های خاصی هستند و نمی‌توان آنها را سوای از هم و سوای از یک موقعیت تقویت کرد و ارتقا داد.

توضیح آنکه افلاطون میان اجزای نفس آدمی قائل به تمایزهای حادی می‌شود، مشابه و متأثر از همان جدایی (χωρισμός, chorismós) که میان عالم ماده و عالم مثل قائل شده بود. ارسطو تمام تلاش خود را می‌کند تا نه تنها جدایی میان عالم ماده و عالم مثل را، بلکه جدایی میان قوای

نفسانی را رفو کند. واسطه و غالب شدن تفاسیر نوافلاطونی از آثار ارسطو، به علت نزدیکی بیشتر آنها با فرهنگ دینی، موجب می‌شود که جدایی میان قوای نفسانی جان دوباره گیرد و پیامد خود را از جمله در موضوع کسب عادت نشان دهد. پیامد جدایی میان قوای نفسانی موجب می‌شود خواجه نصیر بهره بردن از تأمل عقلانی را در تربیت اخلاقی کودک به تعویق اندازد.

خواجه نصیر به صراحت در فصل هشتم از مقاله‌ی اول/اخلاق ناصری با عنوان «ترتیب اکتساب فضائل و مراتب سعادت» بعد از اینکه توصیه می‌کند در تربیت کودک باید به طبیعت اقتدا کرد، ادامه می‌دهد که «آن‌چنان باشد که تأمل کنیم تا ترتیب وجود و قوی و ملکات در بدو خلقت بر چه سیاق بوده است؛ پس در تهذیب همان تدریج نگاه داریم» (Tusi, 1977, 150). خواجه نصیر آنگاه نتیجه می‌گیرد که چون قوه‌ی شهوی (طلب کردن، جذب ملایم) بر قوه‌ی غضبی (احتراز از مودیات، دفع منافی) و قوه‌ی غضبی بر قوه‌ی تمیز (مبدأ نطق و تعقل) تقدم تکوینی دارد، در پرداختن به تربیت آنها نیز باید به همین ترتیب پیش رفت: «ابتداء به تعدیل قوت شهوت، پس به تعدیل قوت غضب، و ختم بر تعدیل قوت تمیز کرد» (Tusi, 1977, 151). اگر این نظر نصیرالدین با واژگان پیشینی که در این مقاله از آنها بهره برده شد تطبیق داده شود، نتیجه این خواهد بود که اولاً توصیه‌ی طوسی ابتداء بر تقویت اراده، سپس تمرکز بر عواطف و نهایتاً رجوع به عقلیات است. ثانیاً در هر یک از این مراحل به علت جدایی مفروض میان قوای نفسانی، هیچ فضایی برای پرداختن و تربیت سایر قوای متأخر در نظر گرفته نمی‌شود. خواجه نصیر با جدایی میان قوای نفسانی، برای غلبه بر هواها و امیال نفسانی از والدین و اولیاء تربیتی می‌خواهد که به تقویت اراده‌ی محض برای غلبه بر امیال بپردازند تا نهایتاً نفس قضاوت درست قوه‌ی عاقله را تبعیت نماید. در این تفسیر نیازی به تربیت عقلانی امیال مشاهده نمی‌شود، چرا که جدایی کامل قوای نفس از یکدیگر چنین امکانی را سلب کرده است. از این رو، چنین به نظر می‌رسد که مثلاً خواجه نصیر در دوره‌ای از تربیت اخلاقی نوعی کسب عادت را برای تقویت اراده تجویز می‌کند که لازم نیست هیچ تبیین و توجیه عقلانی برای کودک در آن وجود داشته باشد.

در بین مفسران جدید ارسطو، نانسی شرمن (Nancy Sherman) بیش از سایرین بر رد جدایی میان قوای نفسانی نزد ارسطو تأکید می‌کند. شرمن تأکید می‌کند که از نظر ارسطو امیال و عواطف اگرچه در تعقل شرکت ندارند، اما می‌توانند به عقل گوش دهند و به نوعی شریک

عقل باشند (Aristotle, 1980, 1103). امیال اجزاء مقوم شناختی دارند که توسط این اجزاء شکل داده شده و جهت‌دهی می‌شوند. تلاش برای جدا کردن این اجزاء از یکدیگر خطاست، چون میل خود نحوه‌ای شناخت و حساسیت به جزئیات است. این امکان وجود دارد که انفعالات توسط جزء عقلانی کنترل، متقاعد و شکل داده شوند. وقتی ارسطو از فرایند کسب عادت سخن می‌گوید عقلانیت میل به معنای نوعی تبعیت از اقتدار جزء برتر عقلانی است^۱ (Sherman, 1989: 162).

نتیجه‌گیری

اگر اینگونه است که اراده، عواطف و عقل انفکاک قطعی از هم ندارند و همگی در یکدیگر نفوذ دارند، پس از همان ابتدای کودکی نیز باید به موازات هم به هم‌ی این قوا پرداخته شود. فرایند کسب عادت به معنای رسیدن به نقطه‌ای است که کودک نسبت به چیزهای درست، در زمان‌های درست و به شکل درست لذت‌ها و دردهای درست داشته باشد و رسیدن به چنین نقطه‌ی مطلوبی جز با پرورش عواطف با در نظر گرفتن نقش ادراک‌ها، باورها و بصیرت‌ها در این میان ممکن نخواهد بود. حتی در سطوح ابتدایی برای فضیلت‌مند شدن، اینگونه نیست که فرد یادگیرنده صرفاً مقوله‌ای از عمل را، آن‌گونه که شاید در ایجاد و ارتقای مهارت‌ها رخ می‌دهد و حتی ضرورت دارد، تکرار کند، بلکه او نسبت به شرایط و اکانش نشان می‌دهد و سپس تصمیم می‌گیرد چگونه عمل کند. تمرین فضیلت‌مند شدن در نهایت تمرین درک شرایط، شاخصه‌هایی که باید به آنها بها داد و شاخصه‌هایی که نباید به آنها اعتنا کرد و تمرین انتخابگری است. وجوه شناختی و عاطفی از مقومات رفتار اخلاقی هر فردی، از جمله کودک، هستند، و اگر این وجوه از عمل «ظاهری» جدا شوند، در تفسیر عملی که با تکرار آن می‌توان فضیلت به چنگ آورد، دچار سوء فهم خواهیم شد، بدین صورت که یا رفتارگرایانه صرف تکرار همان عمل ظاهری را فضیلت قلمداد خواهیم کرد یا با تکرار ظاهر «عمل» بی‌آنکه در آن آگاهی یا انتخاب یا لذتی باشد، انتظار خواهیم داشت نهایتاً اراده‌ای تقویت شود که اسب سرکش عواطف را به انقیاد خود در آورد و عقل را فرمان برد.

۱- تبیینی مفصل‌تر از تفسیر نانسی شرمین در مقاله دیگری از من با عنوان «تحلیل و مقایسه چهار تفسیر از اخلاق نیکوماخوس» (Karimi, 2018) منتشر شده است.

References

- Aristotle (1980). *The Nicomachean Ethics* (NE), Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle (1998). *Politics* (Pol), translated by C.D.C. Reeve, Hackett Publishing Company.
- Bryant, J. (2000). *Essays on Aristotle's Ethics*, Edited by Amelie Oksenberg Rorty, University of California Press.
- Copleston, F (2008). *A History of Philosophy: Augustine to Scotus*, (E. Dadjoo Trans.), Tehran: ElmiFarhangi (Persian).
- Drummond, I, Ch. (2016). John Duns Scotus on the Role of the Moral Virtues, a thesis in Department of philosophy in University of Toronto, Retrieved from https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/72964/1/Drummond_Ian_C_201606_PhD_thesis.pdf
- Karimi, R (2018). "Analysis and comparison of four interpretations of the Nicomachean Ethics" in *Javidankherad*, 14 (32), 135-164 (Persian).
- Ritter, J., Gründer, K., & Gabriel, G (2015). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vo. 3, (M. Hoseini Beheshti & B. Pazooki Trans.), Tehran: IRIP & New-Arghanoon (Persian).
- Ree, J. (1974). "Plotinus in Islam: the Power of Anonymity", in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Atti del convegno internazionale Roma, 5-9 ottobre 1970, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974 (Problemi attuali di scienza e di cultura, 198), 437-46.
- Shayegan, Y. (1996). *The Transmission of Greek Philosophy into the Islamic World*, in S.H. Nasr and O. Leaman (eds) *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, ch. 6, 98-104.
- Sherman, N. (1989). *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford: Oxford University Press.
- Sorabji, R. (2000). *Aristotle on Virtue* in *Essays on Aristotle's Ethics*, Edited by Amelie Oksenberg Rorty, Los Angeles: University of California Press.
- Steven, Ch. (2014). *Practice and Enlightenment: Aristotle and Kant on Moral education*, Submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts at Dalhousie University.
- Tusi, N, A-D. (1977). *Nasirean Ethics (Akhlāq-i Nasiri)*, Edited by M. Minavi & A. Heidari, Tehran: Kharazmi (Persian).
- Von W., & Georg, H. (1963). *The Varieties of Goodness*, Routledge & Kegan Paul Ltd Broadway House.
- Winge, C. (2006). *Moral Education Beyond the Teaching Right and Wrong*, Springer.
- Walzer, R. (1962). *Greek into Arabic*, Cambridge, MA: Harvard University Press.