



فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی

سال دوم • شماره پنجم • زمستان ۱۳۹۸

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 2, No. 5, Winter 2020

دوستی، دغدغه دیگری؛

با تکیه بر آراء جولیا آناس در کتاب اخلاق سعادت

نغمه پروان* | محسن جوادی** | انشاء الله رحمتی***

چکیده

احیای دوباره اخلاق فضیلت در سده پیشین سرآغازی برای بحث‌های فلسفی جدیدی در حوزه دوستی قلمداد می‌شود. مکاتب نوارسطویی که تعریف ارسطو از سعادت را مفهومی کم‌مایه تلقی می‌کنند، با احیا و نیز جرح و تعدیل مفاهیم ارسطویی و مکاتب پسارسطویی دوران باستان «دوستی» و «دغدغه دیگری» را به‌مثابه مؤلفه‌های جدایی‌ناپذیر از سعادت‌مندی آدمی به تعریف سعادت وارد کرده‌اند. افزون بر آن، چون مکاتب ارسطویی باستانی مهم‌ترین مطالبه اخلاق فضیلت را شکل دادن عقلانی احساسات، عواطف و هیجان درونی فرد، به‌منظور برخورداری از زندگی به لحاظ درونی خوب تلقی کرده‌اند، همواره در مظان اتهام‌هایی چون خودگزینانه بودن قرار گرفته‌اند. در این مقاله ضمن پرداختن به «دغدغه دیگری» به‌عنوان مؤلفه‌ای جدید در اخلاق فضیلت نوین و بررسی اهمیت و نقش «دغدغه دیگری» و دوستی در سعادت انسان از منظر ارسطو و نوارسطونیان بررسی می‌شود که آناس فیلسوف نوارسطویی، بر چه اساسی نظریه‌های مکاتب باستانی در باب سعادت را آغشته به خودگزینی نمی‌داند و چرا برای «دوستی» و «دغدغه دیگری» وزنی بیش از مکاتب باستانی قائل است. او در صدد یافتن پاسخی است برای پرسش‌هایی از این دست که آیا انسان می‌تواند در عین حال که به سعادت‌مندی خویش می‌اندیشد، دغدغه دیگری را نیز به‌شیوه‌ای غیرابزاری در خود بپرواند؟

کلیدواژه‌ها

ارسطو، سعادت، جولیا آناس، دوستی، دغدغه دیگری، اخلاق فضیلت.

* دکترای تخصصی دانشگاه آزاد اسلامی قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) | naqme.parvan@gmail.com

** استاد دانشگاه قم، قم، ایران. | javadi-m@qom.ac.ir

*** استاد گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی. واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. | n.sophia1388@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۲۸ □ تاریخ تولید: ۱۳۹۸/۰۴/۰۶

اخلاق فضیلت و تقریر نو ارسطویی

گرچه سابقهٔ اخلاق فضیلت^۱ به ارسطو بازمی‌گردد، اما به لحاظ مهم شمردن منش اخلاقی می‌توان ردّ پای آن را در آرای سقراط و افلاطون جست‌وجو کرد؛ پس از ارسطو نیز می‌توان ردّ پای آن را با تقریرهای اندک متفاوت در آرای رواقیان پی‌گرفت. در قرون وسطا، فیلسوفان مسیحی با تلفیق اخلاق فضیلت ارسطو با اصول و انگاره‌های مسیحی خود، تقریری دینی از اخلاق فضیلت ارائه کردند و از این زمان به بعد این اخلاق تا حدود زیادی مغفول واقع شد تا این که در اواسط قرن بیستم، مشق سوم اخلاق هنجاری که امروزه «اخلاق فضیلت» نام گرفته‌ها پا گرفت که دغدغهٔ اصلی اش نه نظریه‌هایی دربارهٔ فعل اخلاقاً درست (اخلاق کانتی) یا رسیدن به اوضاع و احوال خوب (اخلاق پیامدگرا)، بلکه رسیدن به عناصر جدایی‌ناپذیری مانند منش‌ها، احساسات و انگیزه‌های خوب، تصمیمات درست، عمل خوب، خود فضیلت‌ها، انگیزه‌ها، شخصیت و خصوصیت اخلاقی، تعلیم و تربیت اخلاقی، حکمت / بصیرت اخلاقی، دوستی و روابط خانوادگی، معنای حقیقی سعادت، نقش احساسات در زندگی اخلاقی بود؛ یعنی مسائل مهمی که معرف شخص اخلاقاً خوب یا ستوده است در ارتباط با این که «چگونه شخصی باید باشم؟» و «چگونه باید زندگی کنم؟» و این‌گونه بود که با پر رنگ شدن دوبارهٔ نقش عواطف در اخلاقیات، به ابعاد اخلاقی روابط شخصی، یعنی دوستی و «دغدغهٔ دیگری» توجه خاصی مبذول شد.

جولیا آناس - فیلسوف نو ارسطویی معاصر - از مدافعان تقریری از اخلاق فضیلت است که «اخلاق مبتنی بر شخصیت» نام گرفته است.^۲ او ایده‌های کهن ارسطویی را به مباحث اخلاق فضیلت جدید وارد کرده و استدلال می‌کند که فضیلت‌مند بودن، یعنی «داشتن استدلال عملی» یا «مهارت‌های عملی» و از همین رو، در نظر او، مطالبهٔ اصلی اخلاق فضیلت این خواهد بود که چگونه می‌توان «مهارت‌های» اخلاقی را پرورش داد (آناس، ۱۳۹۵). آناس، مفاهیم فضیلت و سعادت و یا به تعبیر ارسطو، «انودیمونیا» را از جمله مفاهیم اصلی اخلاق فضیلت معرفی می‌کند. سعادت که او از اصطلاح انودیمونیای ارسطو برداشت می‌کند، بر داشتن زندگی

1. virtue ethics

۲. برخی فیلسوفان اخلاق فضیلت، مانند لیندا زگزبسکی و مایکل اسلوت نظریهٔ فضیلت محض را بر اساس نحوه‌های مختلف پیوندی که بین مفهوم فضیلت و مفهوم خوبی برقرار می‌کند، به دو دستهٔ خوبی‌بنیاد یا پیش‌فاعلی و فاعل‌بنیاد یا مبتنی بر شخصیت، طبقه‌بندی می‌کنند. شق دوم، انگیزش یا دیگر حالات درونی فاعل را مبنای اخلاق می‌انگارد (نک: زگزبسکی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۱-۱۲۹).

خوب تأکید دارد نه بر احکام اخلاقی؛ همانند اخلاق کانتی و نه بر نتیجه اعمال؛ همانند پیامدگرایان. این سعادت که از طریق نظر کردن به کلیت زندگی و تأمل بر آن به دست می آید و به معنای نوعی زندگی است که انسان را از رضایت خاطر در کل زندگی بهره مند سازد، فضیلت را نیز حالتی تصور می کند که می توان با تجربه کردن به آن دست یافت و با برخورداری از فضیلت است که انسان می آموزد تا مطابق با عقل عمل کند و احساسات، عواطف و هیجاناتش را بر مبنای عقل رشد دهد و بتواند با موقعیت های گوناگون زندگی به بهترین شکل مواجه شود.

آناس، کارکرد اصلی اخلاق فضیلت را «ارائه راهی برای خوب زیستن» می داند که از تأمل بر خود آغاز می شود، اما گوشزد می کند که این تأمل باید عقلانی و در پرتو تفکرات فلسفی باشد نه منابعی دیگر مانند عقاید فرهنگی که راه حل های آسان و غیراندیشمندانه در اختیار افراد قرار می دهند. او فضایل را امری مسئولیت زما می داند و معتقد است که وجود فضایل در انسان سبب می شوند که آدمی رفتار بهتر و در نتیجه، زندگی بهتری داشته باشد. او اخلاق فضیلت را همه جانبه تر از هر اخلاق دیگری می داند؛ زیرا بیش از هر نظریه اخلاقی دیگری بر احساسات، عواطف و هیجان های ما تأثیر می گذارد (نک: آناس، ۱۳۹۵).



سعادت؛ ارسطو و نوارسطویان^۱

ارسطو در نیکوماخوس و پس از بحث از غایت قصوی^۱ که متضمن این بود که هر چیزی غایتی دارد و غایت قصوای همه آنها یک چیز است و آن یک چیز خیر است، در پی این است که این خیر را معنا کند و این سؤال را مطرح می کند که «بالاترین خیری که انسان از طریق عمل می تواند به آن دست یابد، چیست؟» (b1095) او به سعادت مندی انسان به عنوان امری مرکب^۲ می نگرد؛ به این معنا که خود سعادت خواسته یا نیازی خاص نیست، بلکه از مجموعه ای خواسته ها و نیازها تشکیل شده است.^۳ از منظر او، سعادت فاعل در این است که در زندگی به چیزی دست یابد که

۱. همان طور که پیش تر اشاره شد، اخلاق فضیلت محور ارسطویی در سده بیستم احیا شد و بسط یافت. این مکاتب که نوارسطویی تلقی می شوند با استناد به کم مایه بودن تعریف ارسطو از سعادت که بنیان نظریه اخلاقی او را تشکیل می دهد، چنین بسط و جرح و تعدیلی در آرای اخلاقی ارسطو را مجاز می شمارند (see Garett, 2005; Zagzebski, 1396).

۲. صرف نظر از ارسطو که سعادت را امری «مرکب» می انگاشت، با دیدگاه ها و تعاریف دیگری مواجه می شویم: برخی سعادت را «بسیط»، فاقد اجزا و در عین حال «بیرونی» می دانند و برخی نیز سعادت را بسیط ولی «درونی» تلقی می کنند (ملکیان، ۱۳۹۵).

۳. برای بحث مبسوطی درباره نیازها و خواسته ها و همچنین تفاوت آنها، نک: ملکیان، ۱۳۹۷، ص ۵۱-۷۷.

«نهایی و خودبسنده و غایت همه اعمال» است (۱۰۹۸a)؛ «نهایی» به معنای مطلوب ذاتی بودن و «خودبستگی» به این معنا که با وجود داشتن آن چیز برای سعادت مندی به چیز دیگر نیاز نباشد و «غایت بودن» آن به این معناست که همه اعمال تنها مقدمه‌ای باشد برای حصول به آن.

آناس نیز همانند ارسطو و دیگر فضیلت‌گرایان، بر این باور است که صرف برگزیدن سعادت به‌عنوان غایت قصوی را نمی‌توان مشخصهٔ پرمایه‌ای برای غایت قصوی دانست و تعیین محتوای این سعادت است که این مفهوم را غنی می‌سازد و این از آن روست که سعادت را مفهومی کم‌مایه می‌داند که دقیقاً مشخص نیست از چه مؤلفه‌هایی تشکیل شده است.

از نظر آناس، برگزیدن سعادت به‌عنوان غایت قصوی تنها به معنای برگزیدن غایتی در کنار دیگر غایات نیست، بلکه در حقیقت، برگزیدن شیوه‌ای از زندگی است که کمک می‌کند تا غایات‌های دیگر فعالانه پی‌گیری شوند. او با تکیه بر آرای ارسطو در این باب بر کلمهٔ «فعالانه» تأکید می‌کند: «در اصطلاح عرفی، سعادت مندی فعالیت فعالانه‌ای است که به خود ما وابسته است» (1095 a).

به تعبیری دیگر، درست است که در هنگام جست‌وجوی غایت قصوی همگان به این نتیجه می‌رسند که ویژگی بهتری غیر از سعادت، وجود ندارد که بتوان این غایت را با آن توصیف کرد؛ زیرا سعادت تنها غایتی به نظر می‌رسد که «تمام‌عیار» و «خودبسنده» است و برای هیچ غایت بالاتری بدان محتاج نیستیم، اما باید به این نکته توجه داشت که پس از تأمل و فلسفه‌ورزی مشخص می‌شود که مفهوم سعادت نزد همهٔ ما یکسان نیست؛ زیرا این مفهوم از شهود هر یک از ما در باب سعادت تأثیر می‌پذیرد.^۱ «سعادت تا حد زیادی مفهومی کم‌مایه و غیردقیق است و بنا براین، این تقریر فلسفی برای بهبود باید در معرض بازبینی قابل ملاحظه‌ای قرار گیرد» (Annas, 1993, p. 426).

افلاطون - استاد ارسطو - از آنجا که نفس را «خود» اصلی آدمی می‌دانست، معتقد بود انسان برای دستیابی به سعادت، باید نیازهای نفس خویش را پاسخ گوید. او نفس را دارای سه جزء «باورها»، «احساسات، عواطف و هیجان‌ها» و «خواسته‌ها» می‌دانست و نیاز بخش عقیدتی^۲

۱. از آنجا که شهود (intuition)، نوعی راهنمای طبیعی یا فطری است، نقش آن در نظریه‌های اخلاقی بسیار مهم است؛ به صورتی که ممکن نیست بتوان در این نظریه‌ها بدون اتکا به آن پیش رفت. شهود را می‌توان «چیزی شبیه وجدان اخلاقی یا همان یافته‌های بدون استدلال و اولیه انسان تلقی کرد که در نگاه بیشتر واقع‌گرایان و از جمله ارسطو، نقش بسیار مهمی دارد. در اخلاق نیز مانند فلسفه باید شهودها، اولیات یا فطریاتی وجود داشته باشد تا بتوان بر اساس آنها پیش رفت؛ زیرا بدون شهود نمی‌توان در اخلاق استدلال کرد.

یامعرفتی^۱ وجود انسان را «حقیقت»، نیاز بخش احساسی، عاطفی و هیجانی را «زیبایی» و نیاز بخش اراده و خواست انسان را نیز طلب «خیر» معرفی می‌کرد و معتقد بود که این طلب خیر تنها با اخلاقی زیستن و خوب زیستن برآورده می‌شود. گرچه نتیجه‌ای که افلاطون به آن دست یافت از قرن نوزدهم و با آزمایش‌های تجربی مبتنی بر روان‌شناسی مورد تأیید قرار گرفت، اما به نظر می‌رسد او دو مؤلفه مهم یعنی «دوستی» و «عشق» را نادیده انگاشته است. او در لوسیوس که نخستین بررسی جدی فلسفی درباره دوستی است، ادعا می‌کند که «ما مردمان را دوست می‌داریم، مثل دیگر چیزهایی که دوست می‌داریم، چون در خودمان چیزی را فاقدیم و آنها را تنها تا آن حد دوست می‌داریم که در پی‌گیری غایت نهایی مان، یعنی همان «سعادت» که با معرفت به خیر حاصل می‌آید، مفید باشند.» به این ترتیب، مفهوم دوستی به منزله عشق و محبت پایدار و متقابل میان طرف‌های برابر و به منزله نشانه خودبستگی نه کمبود، از شرح و تبیین افلاطون غایب می‌ماند (حسینی، ۱۳۹۳، ص ۶۴).

گرچه شاگرد او ارسطو، این دو مؤلفه را به مطلوب‌های ذاتی افلاطون اضافه کرد، ولی در اثر سیطره افلاطون نتوانست به میزانی شایسته بر آنها تأکید ورزد. در دوره معاصر، روان‌شناسان و عالمان اخلاق - که نو ارسطوئیان نیز از آن جمله‌اند - همانند ارسطو به این نتیجه دست یافته‌اند که ما به دوستی و عشق نیز نیاز داریم و بنابراین، زندگی لایق یک انسان آن زندگی‌ای است که در آن افزون بر مؤلفه‌های دیگر دوستی و عشق نیز تأمین شود و حتی برآورده نشدن این دو نیاز می‌تواند انسان را به ورطه فنا سوق دهد. از همین روست که با همه گستردگی آراء و نگاه کل‌گرایانه ارسطو به برخورداری از زندگی خوب و خوب زیستن، باز هم فیلسوفان نو ارسطویی معاصر - همانند آناس - به مؤلفه مهمی اشاره می‌کنند که از نظر آنها در نظریه سعادت ارسطو از قلم افتاده است و به هنگام تعریف عناصر دخیل در خوب زیستن، یکی از نیازهای مهم و ضروری انسان برای نیل به سعادت، یعنی اهتمام ورزیدن به دیگر انسان‌ها یا دغدغه دیگری را بدان می‌افزایند. آناس معتقد است از فحوای آرای ارسطو چنین بر می‌آید که به چنین چیزی نظر داشته است، اما به‌عنوان مؤلفه‌ای مجزا از آن سخن نگفته است. بنابراین، نو ارسطوئیان پس از تأمل و بازبینی سعادت یا ائودیمونیا از منظر ارسطو به این نتیجه دست می‌یابند که «سعادت، از نظر ما، حوزه‌هایی را فرا می‌گیرد که اودیمونیا آنها را پوشش نمی‌دهد» (Annas, 1993, p. 332).

1. cognitive



از نظر نو ارسطوییانی مانند آناس:

تأمل اخلاقی ما را به این سو سوق می‌دهد که در یابیم «فضیلت» و «اهتمام به دیگران» باید در غایتِ قصوای ما نقشی ایفا کند. بنا براین، در عین حال که در جست‌وجوی سعادت هستیم، این سعادت باید سعادت‌تی باشد که با ارزش‌های ذاتی فضیلت و اهتمام به دیگران، سازگار باشد. بنا براین، باید برای دستیابی به سعادت به بازبینی نگرش‌های معمول‌مان دربارهٔ زندگی بپردازیم (Annas, 1993, p. 426).

بنابراین، می‌توان دید که الگوی اخلاق فضیلت مدرن، دقیقاً همان الگوی اخلاق ارسطویی نیست، اما همان‌گونه که آناس نیز بر آن تأکید دارد - از آنجاکه اخلاق باستان دارای مفاهیم اولیه‌ای است، مانند مفهوم «خوشی/بهروزی»، مفهوم «فضیلت» و مفهوم «تأملات فاعل بر کل زندگی خود» - می‌توان تمامی اخلاق‌های فضیلت متفرع شده از اخلاق باستان را که مکتب نو ارسطویی نیز از آن جمله است، در سه مفهوم فضیلت^۱، حکمت عملی^۲، سعادت^۳ با هم دارای اشتراک دانست (see Annas, 2011).



۱۰

نقش «دغدغه‌دیگری» در دوستی اصیل در مکاتب ارسطویی و نو ارسطویی

در این بخش با بررسی نظریه‌های عهد باستان، در باب «دوستی» که با مطلوب ذاتی «دغدغه‌دیگری» در ارتباط نزدیک است، در صدد پاسخ به این پرسش هستیم که وجود این همبستگی‌های عاطفی، چه تأثیری بر سعادت‌مندی انسان خواهد گذاشت. آناس، وجود مطلوب ذاتی اخلاقی «عدالت» و نیز همچنین مطلوب ذاتی غیراخلاقی «دوستی» را دو حوزه‌ای تلقی می‌کند که اخلاق باستان را در مواجهه با محیط بیرونی یعنی خیر دیگری قرار می‌دهند و به نوعی هر دوی آنها را دو صورت اصلی «دغدغه‌دیگری» قلمداد می‌کند.

این دو مؤلفهٔ سعادت - فارغ از شباهت‌هایشان - تفاوت مهمی با هم دارند و آن این که جایگاه دوستی در نظریه‌های اخلاقی بسی فراتر از «عدالت» است. گویی برای رسیدن انسان به آن درجه‌ای که بتوان او را دوست خطاب کرد، لازم است ابتدا در وجودش، فضیلت عدالت پرورنده

1. Arête
2. phronesis
3. eudaimonia

شده باشد و تنها با نشستن فضیلت عدالت در جان و روح است که می‌توان در حوزه اخلاق به مرحله والاتری که «دوستی» نامیده می‌شود، دست یافت. بنابراین، در یک نظام اخلاقی: «می‌توان عدالت را در مرتبه حقوقی آن یعنی مرتبه گیرنده اخلاق جای داد و دوستی را در مرتبه‌ای فراتر از آنها یعنی در مرتبه دهنده» (امیرمحلای، ۱۳۹۶).

برای بررسی نگاه مکاتب باستانی ارسطویی و نیز همچنین نو ارسطوئیان به دوستی - به عنوان ابزاری در جهت نیل به سعادت یا مطلوبی ذاتی در مفهوم سعادت - ناگزیریم که مفهوم دوستی را از منظر ارسطو و نو ارسطوئیان مورد مذاقه قرار دهیم تا به عناصری دست یابیم که نشان دهد این مکاتب بر کدام مفهوم اتفاق نظر داشته‌اند.

۱. ارسطو

ارسطو - در کتاب اخلاق ادموس - دوستی را چنین تعریف می‌کند: «دوست تو کسی است که تو را دوست داشته باشد و تو نیز دوستش داشته باشی» ([EE 1236a14], Vernon, 2005, p. 170). برخی معتقدند که «ارسطو، دوستی را نتیجه فرعی فضیلت معرفی می‌کند نه خود فضیلت، اما حتی آن را از عدالت برتر می‌داند» (گمپرتس، ۱۵۲۲، ص ۱۳۷۵) گرچه ارسطو، به وضوح مشخص نمی‌کند که دوستی را فضیلت می‌داند یا دارای ارتباطی تنگاتنگ با فضیلت و اختصاص یافتن یک پنجم آثارش به این مطلب حاکی از نقش گسترده‌ای است که دوستی در جغرافیای «دستیابی به سعادت» برای او ایفا می‌کند، اما در مقابل، با فیلسوفانی نیز مواجهیم که ادعا می‌کنند که در نهایت، ارسطو بر این باور است که بهترین حیات معنوی که هر کس می‌تواند آرزویش را داشته باشد، حیاتی متأملانه و مستقل است و این نقش دوستی یا رفاقت مشفقانه را تا حدی کمرنگ می‌کند.

ارسطو در بخش پایانی کتاب اخلاق نیکوماخوس روایتی متفاوت را مطرح می‌کند و ادعا می‌کند که خوشی حقیقی را در تأمل می‌توان یافت. عقل که بنیاد فضیلت است، ما را قادر به هدایت زندگی روزمره می‌سازد، اما عقل از این توان نیز برخوردار است که ما را به قلمرو دیگری رهنمون سازد. فراتر رفتن از عالم نیازها، خواسته‌های مادی، مسائل عملی و قدم نهادن به دنیای صور - عالم معرفت، صدق (حقیقت)، کمال و خداوند - ممکن نیست. تأمل، ابزاری است که می‌توانیم با آن به سوی «امر غایی» رهسپار شویم. در اینجا، ارسطو ما را به سمت استادش افلاطون، بازگشت می‌دهد (Franklin, 2010, p. 158).



بنابراین از دید آنها، وقتی درباره چستی و چگونگی تحقق دوستی پرسیده می‌شود، ارسطو مرجع مناسب و خوبی برای پاسخ به این پرسش نیست، بلکه باید به سراغ فیلسوفانی چون موتنی و امرسون رفت که بهای بیشتری برای این مفهوم قائلند (ورنون، ۱۳۹۶).

با وجود همه این تناقضات، اما به نظر می‌رسد که نمی‌توان بدون نظر کردن به آرای ارسطو و همچنین نو ارسطوئیان معاصر، از دوستی و به بیان دیگر، «دوستی حقیقی» سخن گفت؛ زیرا افزون بر آن که این فیلسوف اخلاق باستان تصور ما را از تنوع چنین روابط شخصی و جایگاهشان غنا بخشیده است (حسینی، ۱۳۹۳، ص ۷۷)، نو ارسطوئیان نیز مفهوم سعادت را به نحو شایسته‌ای به مفهوم دوستی و «دغدغه دیگری» پیوند زده‌اند؛ از آن‌رو که اخلاق فضیلت را به نوعی مهارت خوب زندگی کردن تعبیر کرده و دوستی و داشتن دغدغه دیگری را جزء لاینفک این مهارت تلقی می‌کنند. از این‌رو، در ادامه، ضمن بررسی ویژگی‌های دوستی حقیقی از منظر ارسطو، به بررسی ویژگی‌های این مفاهیم پرداخت.

برخلاف دیگر مکاتب باستانی که اولاً و بالذات در باب این موضوع بحث می‌کنند که آیا دغدغه دیگری باید در زندگی انسان‌ها جایی داشته باشد یا اصولاً داشتن دغدغه غیر ابزاری به دیگری ممکن و مقدور است یا نه، ارسطو - در دو کتاب اخلاق نیکوماخوس و اخلاق ادموس - دغدغه دیگری و طلب خیر برای دوستان به خاطر خودشان را امری شهودی و پذیرفته شده در میان انسان‌ها می‌داند و از همین‌رو، بحث خود را با برشمردن انواع دوستی آغاز می‌کند.

تمایز نهادن بین انواع دوستی

شاید بتوان برقراری تمایز بین انواع دوستی را از جمله دستاوردهای مهم ارسطو دانست که در آن دو نکته مهم جلب توجه می‌کند:

۱. دوستی واقعی تنها برای شخص فضیلت‌مند میسر است: ارسطو با تفکیک میان سه نوع دوستی؛ دوستی از روی سودمندی، خوشایندی، یا خیر، بیشترین درجه دوستی و کاملترین نوع آن را «دوستی با دیگری تنها به خاطر منش خیر او» بر می‌شمارد؛ زیرا این نوع دوستی را نه بر ویژگی سطحی و ناپایدار شخص که بر ویژگی‌های اساسی او استوار می‌داند و معتقد است که ارزش دادن به منش شخص، سبب ارزش بخشیدن به خود شخص خواهد شد. بنابراین، دوستی واقعی نزد ارسطو با دوستی‌های معمولی متفاوت است و بر حقیقت، استوار می‌شود. به‌علاوه، فضیلت بهتر از هر جا در فعالیت‌های لذت‌بخش و مفید با دوستان تحقق می‌یابد. پس، بیشتر از

همگان مردم فضیلت‌مند هستند که دوست می‌خواهند و اثبات می‌کند که انسان فضیلت‌مند فردی است که در دوستی با دیگران تواناترین فرد است (حسینی، ۱۳۹۳، ص ۶۵).

دوستی‌های شخصیت‌بنیاد، لذت و سود نیز در بردارند؛ زیرا شخصیت خوب هم لذت‌بخش است و هم سودمند. لازمه این نوع دوستی فعالیت فضیلت‌مندانه است و انتخاب «خود دیگر» و چنین انتخابی، مستلزم خوددوستی اصیل است و از همین رو، تنها آنها می‌توانند «خود دیگری» انتخاب کنند.

ارسطو، شخص فضیلت‌مند را دارای سهم بزرگی در سعادت و نیک‌زیستی جامعه می‌داند و انسان‌های فعلیت‌بخش را به لحاظ اجتماعی انسان‌هایی آگاه و اجتماع‌گرا معرفی می‌کند که جامعه را نیز از ثمرات شکوفایی «خود» بهره‌مند خواهند ساخت. این فضیلت‌مندی، هم خود شخص و هم دنیای پیرامون او را در چیزهای خوب سهیم می‌کند و بدین سبب است که «خودگزین» را نمی‌توان توصیف مناسبی برای فرد فعلیت‌یافته دانست.

۲. ارسطو که «خود» انسان را نیز دوست او می‌داند و برقراری ارتباط با دیگری را تنها پس از تنها پس از ارتباط با «خود» میسر می‌داند در اخلاق نیکوماخوس نشانه‌هایی برای دوستی بیان می‌کند که در ارتباط انسان خوب با «خود» نیز می‌توان آنها را دید: «دوست به دیگری نیکی می‌کند و برای او نیکی آرزو می‌کند؛ هستی و زندگی را برای دیگری می‌خواهد؛ با او زمان می‌گذراند؛ دیگری را در انتخاب‌های خود مد نظر قرار می‌دهد؛ در خوشی و ناخوشی با او شریک است» (۱۱۶۶a).

دوستی اصیل، از منظر ارسطو، دو بُعد درونی و بیرونی دارد و او پس از تعریف این سه نوع دوستی، یعنی دوستی‌های لذت‌بنیاد، سودبنیاد و شخصیت‌بنیاد و بیان این‌که دوستی اصیل مختص به فرد فضیلت‌مندی است که در بُعد درونی و بیرونی خویش به یکپارچگی رسیده باشد، در بحث دوستی همواره از دو «من» سخن به میان می‌آورد؛ «من اول» که همان «من» شخصی خود است و «من دوم» یا «من» دیگر که آن را «دوست» می‌نامد. او رفتار انسان با «خویشتن» و به تعبیر او «جزء متفکر آدمی» را از ارکان نیل آدمی به سعادت تلقی می‌کند؛ زیرا بی‌گمان انسان بعد از داشتن چنین یکپارچگی یا هماهنگی درونی‌ای، می‌تواند دوست بهتری باشد تا کسی که دل و جانش را آشوب درونی و بی‌زاری از خویشتن از هم گسسته است (پنگل، ۱۳۹۶). بنا براین، در سطح ژرف‌تر، استدلال می‌کند که تنها انسان‌های فضیلت‌مند می‌توانند از آن چنان هماهنگی و یکپارچگی درونی‌ای برخوردار باشند که به آنها امکان دهد



صمیمانه با «من» خویشتن دوست باشند. دیگران و حتی کسانی که به ظاهر از خود راضی به نظر می‌رسند، در نهایت، در اثر کشمکش‌های درونی را از هم می‌گسلند (بنگل، ۱۳۹۶).

این موضوع که ارسطو دوستی با من درون و من دیگری را دارای ارزشی برابر می‌داند و اولی را مقدمه دومی، در پنج ویژگی که او در نیکوماخوس به آن اشاره می‌کند و به عبارتی، بیان‌کننده ویژگی انسان خوب در ارتباط با «من اول» و «من دوم» تلقی می‌شود نیز حضور دارد:

۱. دوست، کسی است که برای تو خوبی یا آنچه را که خوبی می‌پندارد، طلب می‌کند.
۲. دوست، کسی است که تو را برای هر آنچه هستی می‌خواهد نه برای غایتی فراتر از آن.
۳. دوست، کسی است که از هم‌نشینی با تو لذت می‌برد.
۴. دوست، کسی است که هرآنچه خوشایند توست، خوشایند او نیز هست.
۵. دوست، کسی است که غم و شادی تو غم و شادی او نیز هست (a 101166-2؛ بنگل، ۱۳۹۶).

بنابراین ارسطو از آن رو که به پیوستگی بی‌واسطه آدمی با «من شخصی خود» قائل است، رفتار با «من دوم» یعنی «دیگری» را نشأت گرفته از ارتباط آدمی با «خود» یا «من اول» می‌داند، اما این پیوند با خود و خویشتن دوستی را از خودگزینی متمایز کرده و شریف‌ترین هدف دوستی را توسعه خویشتن یا به قول تودور ماینرت «گسترش من ثانوی یا من مکتسب می‌داند و برای توضیح آن از مفهوم خودآگاهی استفاده می‌کند... او با تأکید دوباره بر این که دوست من دوم است، استدلال می‌کند که وقتی ما بر وجود دوست نیک - همان‌گونه که بر وجود خودمان - آگاه می‌شویم، دایره وجودی که بر آن آگاهیم، توسعه می‌یابد و لذت برآمده از این آگاهی، به مقداری قابل توجه افزون‌تر می‌شود (گمپرتس، ۱۵۳۱، ص ۱۳۷۵).

ذکر این نکته ضرورت دارد که آناس دو اصطلاح خودگزینی^۱ و دیگرگزینی^۲، را از اصطلاحات دغدغه خود^۳ و دغدغه دیگری^۴ متمایز می‌کند. او در آثارش «خودگزینی» را به صورت اصطلاحی منفی و تنها هنگام گزارش انتقادهای مدرن از نظریه‌های باستان به کار می‌گیرد. به اعتقاد آناس، دو اصطلاح «خودگزینی» و «دیگرگزینی» از خود نظریه‌های اخلاقی باستان اخذ نشده‌اند و تنها زاینده بحث‌های مدرنی‌اند که سیاق آنها بر خودمحوری و نفع شخصی بنا شده و فاعل محورند. بنابراین، برای جلوگیری از خلط مبحث در بحث‌های اخلاق باستان به جای

1. egoism
2. altruism
3. self-concern
4. other-concern

«خودگزینی» و «دیگرگزینی» از دو اصطلاح «دغدغه خود» و «دغدغه دیگری» استفاده می‌کند (see Annas, 1993, p. 224).

آناس به بررسی دو جنبه این ادعای ارسطو که از «دغدغه خود» آغاز می‌شود و می‌تواند به «دغدغه خیر دیگری» بینجامد، می‌پردازد و آن را حب ذات^۱ که حقیقتی روان‌شناختی است، می‌نامد:

همان‌طور که دیدیم ارسطو به‌لحاظ روان‌شناختی دغدغه خود را اصل اول می‌داند. او در اخلاق نیکوماخوس درباره‌ی غایت پیشروی در فضیلت ادعای جالبی را مطرح می‌کند، مبنی بر اهمیت انجام اعمال فضیلت‌مندانه به‌خاطر خود خوبی و عمل کردن به نفع دیگران به‌خاطر خودشان که این نوعی حب ذات نیز هست. البته، مفهومی بسیار وسعت‌یافته است که به آغاز کردن از نوعی حب ذات تشبیه می‌شود؛ زیرا مفهوم حب ذات مربوط به آن، از مفهوم شهودی «خود» به‌عنوان آنچه به‌خاطر منافع آشکار گرامی داشته می‌شود به مفهوم بسیار خاصی از «خود» به‌عنوان آنچه با فعالیت عقلی و اخلاقی یکی انگاشته می‌شود تغییر کرده است (Annas, 261, p. 1993).

آناس به دو ویژگی مهم در این ادعای ارسطو اشاره می‌کند: نخست آن که «دغدغه خود» و «دغدغه دیگری»، به هیچ‌روی به یکدیگر تقلیل داده نمی‌شوند، بلکه تنها دارای مبدا یکسانی در نظر گرفته می‌شوند و دوم این که این مبدا مشترک، حب ذات است.

از نظر آناس، ارسطو با استناد به دو دلیل نشان می‌دهد آنچه در نیل انسان به خیر نهایی مؤثر است «دوستی» است که در بردارنده مفهومی متفاوت با «دغدغه دیگری» است: نخست، به سبب نقشی که دوستی در شناخت «خود» آدمی ایفا می‌کند. تفسیری کوپری بر این دلیل بیان می‌کند که لازمه خوب زیستن این است که فرد خیر و صلاح زندگی خویش را بداند، اما با نظر به احتمال همیشگی خودفریبی فرد تنها از طریق دوستی قادر می‌شود، ارزیابی صحیحی از زندگی خویش داشته باشد؛ دوستی ای که در آن دوست همچون آینه‌ای برای خویشتن فرد عمل می‌کند. بدین قرار تنها از طریق ابزار معرفتی ای که دوست در اختیارمان می‌نهد، زندگی شکوفا بر ایمان مقدور می‌شود (هلم، ۱۳۹۳، ص ۴۶).

افزون بر این، آناس در کتاب فضیلت عقلانی بیان می‌کند که بدان جهت که هیچ‌یک از ما به قدر کفایت فضیلت‌مند نیستیم، بیش از اعمال خود می‌توانیم با مشاهده عمل و رفتار دیگری (دوست) فضایل و رذایل را دریابیم. به اعتقاد او، انسان تنها با قرار گرفتن در محیط قادر است فضیلت را

1. self love

بیاورد و دوستی در این میان از ارکان اصلی فضیلت‌آموزی خواهد بود (Annas, 2011, p. 21).

دوم، به این علت که تنها دوستی می‌تواند درجه‌ای از صمیمیت فراهم آورد که انسان‌ها تحت تأثیر آن، فعالیت‌های انسانی شکوفاکننده زندگی را - که برای نیل به غایت نهایی و خیر صورت می‌گیرد - پیوسته‌تر، مؤثرتر و به صورت خوشایندتری ادامه دهند. همان‌گونه که مشاهده می‌شود از ویژگی‌های مهم تعریف ارسطو از دوستی محدودیتی است که ارسطو برای دغدغه دیگری در نظر می‌گیرد و از این رهگذر جایگاه ویژه‌ای به دوستی اختصاص می‌دهد. او هیچ نوعی از دوستی را به نژادهای بسیار دور^۱ تسری نمی‌دهد و دوستی را تنها مختص به افرادی می‌داند که شخص به نوع خاصی نسبت به آنها متعهد است، مانند خانواده، گروه همسالان، افراد دولت‌شهر و به این سبب «دل‌مشغول غریبه‌ها بودن» را در جست‌وجوی خیر نهایی دخیل نمی‌داند.

آناس، تأکید ارسطو بر این شرط را به سبب نیاز حسی انسان‌ها به محیطی آشنا و صمیمی پیش از سهیم شدن در بسیاری از فعالیت‌ها می‌داند. از نظر او، این تقریر ارسطو از دوستی خلائی را در دغدغه به دیگری پدید می‌آورد که ارسطو گر چه به آن اذعان دارد، تنها در مباحثی به غیر از دوستی آن را مد نظر قرار می‌دهد و به هیچ روی، دوستی را به دغدغه دیگری تقلیل نمی‌دهد.

۲. نوارسطویان

در این بخش با تکیه بر آرای جولیا آناس - به عنوان نماینده نوارسطویان - به ادامه بررسی مفهوم «دوستی» و «دغدغه دیگری» در اخلاق فضیلت می‌پردازیم. آناس، واژه Philia را به دوستی^۲ ترجمه می‌کند و گویا به نظر او، اخلاق باستان آن را چیزی بیش از دوستی معمولی در نظر گرفته است که متشکل است از «ارتباطات انتخاب شده و انتخاب نشده انسان‌ها یا تعهد نسبت به انسان‌های خاص» (Annas, 1993, p. 223). او در طبقه‌بندی بنت هلم از روایت‌های فلسفی گوناگون در باب دوستی، یعنی سه مضمون به هم پیوسته دغدغه دوسویه، صمیمیت و فعالیت مشترک، در زمره قائلین به مضمون اول قلمداد می‌شود. از نظر او، در همه دیدگاه‌هایی از این دست، دغدغه‌مندی دوستان نسبت به یکدیگر، شرط لازم دوستی است و قائلان به آن اجماع دارند که دغدغه دیگری به‌خاطر خود او، هم متضمن احساس همدلی و هم متضمن عمل کردن

1. furthest mysian
2. friendship

به خاطر خود اوست:

دوستان باید تحت تأثیر رویدادهایی که برای دوستشان حاصل می‌شود، عواطف مناسب آن حال را پیدا کنند: در کامیابی‌های او شادمان باشند، در ناکامی‌های او دلشکسته و دلسرد گردند... دوستان معمولاً باید به پیشبرد خیر دوستشان، به خاطر خود او نه از روی انگیزه‌ای پنهان، راغب باشند و این جلوه‌هایی از دغدغه آنان به دوستانشان است (هلم، ۱۳۹۳، ص ۱۹).

هلم که «دغدغه دیگری» را در دوستی مورد نظر آناس «ارزنده» و «با ارزش» دانستن «دیگری» معنا می‌کند، وجود تعابیر مختلف در باب ارزشگذاری را سبب طرح روایت‌های گوناگونی از «دغدغه دیگری» می‌داند که اختلاف‌های اساسی با یکدیگر دارند. به نظر او، روایت‌هایی مانند روایت آناس که بخش عمده روایت‌ها را تشکیل می‌دهند، این ارزشگذاری را «ارزیابی» تلقی می‌کنند، به این معنا که دغدغه ما به دوستانمان را، دست‌کم تا اندازه‌ای، در نتیجه یافتن خصایص خوب در منش آنها می‌دانند. روایت متفکرینی چون جولیا آناس در مقابل روایت‌هایی قرار دارد که دوستی را «بخشیدن ارزش ذاتی» به محبوب می‌انگارند.

آناس، در بحث از «دغدغه دیگری» که به سوی «دوستی» سوق می‌یابد، در صدد یافتن پاسخی است برای پرسش‌هایی از این دست که «آیا آدمی در صورت توجه و تمرکز بر خیر غایی شخصی خویش قادر است به خیر دیگران نیز جز به شیوه‌ای ابزاری، اهتمام بورزد؟ آیا مبدء «دغدغه دیگری» در وجود ما به اندازه «دغدغه خود» ریشه‌دار و مبنایی است؟ آیا دغدغه دیگری حد و مرزی دارد؟

آناس - به پیروی از ارسطو - معتقد است که دستیابی آدمی به خیر غایی، یعنی سعادت، متضمن اهمیت دادن و شاید دنبال کردن خیر دیگران است و سه دلیل بر این مدعا اقامه می‌کند؛ (۱) لازمه دستیابی به خیر «خود»، ابزاری نگریستن به «دیگری» نیست؛ (۲) فضیلت‌مند بودن فی‌نفسه که خیر دیگران را در خود جای می‌دهد؛ (۳) تجربه عشق‌ورزی و دوستی با خانواده و دوستان حاکی از آن است که این حقیقتی تجربی است که ما در بیشتر مواقع به خواست‌های دیگران به شیوه‌ای غیرابزاری اهمیت می‌دهیم، حتی وقتی که مستقیماً استلزام فضیلت نباشد؛ برای مثال، هنگامی که به خانواده و دوستانمان عشق می‌ورزیم (Annas, 1993, p. 223).

همان‌گونه که پیش از این و در توصیف ویژگی‌های فضیلت نیز بیان شد، چون فضایل اخلاق باستان و به‌ویژه در دو حوزه دوستی و عدالت با خیر دیگران ارتباط می‌یابند، نمی‌توان ادعا کرد که آن دسته از نظریه‌های اخلاقی که از غایت قصوای فاعل آغاز می‌کنند، جایی برای



اهتمام ورزیدن به دیگری به خاطر خودش باقی نمی‌گذارند و به همین جهت، آناس معتقد است که آغاز کردن تأمل اخلاقی با ارزیابی فاعل از کل زندگی‌اش را می‌توان خودگزینانه تلقی نکرد. همان‌گونه که پیش‌تر نیز بیان شد، به باور نو ارسطوییان، ارسطو - برخلاف استادش افلاطون - این مهم را گرچه به سبب سیطره نظر افلاطون در این باب، نه‌چندان پررنگ در تعریف خود از سعادت از نظر دور نداشته است و همان‌گونه که ترنس اروین در تفسیر نیکوماخوس یادآور می‌شود، ارسطو توضیح می‌دهد که چگونه عملی (در اینجا دوستی) از یک‌سو می‌تواند خودش فضیلت و غایت باشد و مطلوب ما قرار گیرد و از سوی دیگر با انجام آن به سعادت نیز دست یافت. فیلسوفان نو ارسطویی معاصر نیز به سبب اهمیت ویژه‌ای که برای اهتمام ورزیدن به دیگران قائل‌اند، آن را به صورتی مجزا در بحث ملزومات غایت‌قصوی گنجانده‌اند. از آن‌رو که بر این باورند انسان‌ها خواهان آنند که زندگی‌شان هم به‌لحاظ خودگزینانه و هم به‌لحاظ دیگرگزینانه در اوج باشد، به این معنا که بتوانند در سعادت‌مندی افزون بر فضیلت‌مندانه بودن، ویژگی دغدغه دیگری را نیز بگنجانند. بر اساس چنین رویکردی، رشد فضایل که استعدادهایی‌اند برای انجام چیزهای به‌لحاظ اخلاقی درست، با حقیقت دیگری که «دغدغه دیگری» است، توأمان قادرند که فرد را به سعادت نایل کنند.

آناسنیز، «دغدغه دیگری» را به صورتی غیر ابزاری در مؤلفه‌های نیل به غایت‌قصوی وارد می‌کند و حاصل شرح متأملانه سعادت را این می‌داند که «سعادت نیازمند داشتن فضایل و اهمیت دادن به علائق دیگران است؛ نه نظریه‌هایی که تنها بر زندگی رضایت‌بخش فاعل تأکید کنند؛ یا نظریه‌ای که به فضایل به دید فضایل اخلاقی ننگرد، بلکه آنها را تنها استعدادهایی بداند که وجود آنها زندگی فاعل را شادمان‌تر می‌سازد» و نیز این تأمل را سبب آشکار شدن نقش فضیلت و اهتمام به دیگری در آن می‌داند: «سعادت که در جست‌وجوی آنیم، باید سعادت‌تی باشد که با ارزش‌های ذاتی فضیلت و دغدغه به دیگران سازگار باشد» (Annas, 1993, p. 426). بنابراین، دو ویژگی اصلی غایت مورد نظر آناس، عبارت‌اند از: ۱) فضیلت‌مندانه بودن؛ ۲) در برداشتن دغدغه دیگری. اما از آنجا که اخلاق فضیلت بر درونیات فردی تأکید می‌کند و نیز بدان سبب که دغدغه دیگری به‌مثابه مؤلفه‌ای مهم در نیل به سعادت فرد تلقی می‌شود، برخی آن را در حکم مؤلفه‌ای ابزاری دانسته‌اند و اخلاق فضیلت را به خودگزینانه بودن متهم می‌کنند.

گرچه روح دغدغه‌ورزی به دیگری تلویحاً در تمام مکاتب اخلاقی باستان به چشم می‌خورد، اما همه این مکاتب قائل به وزن یکسانی برای آن نیستند؛ برخی از آنها به صورت محدودتری به

دغدغه دیگری می‌پردازند و آن را به انسان‌های خاصی محدود می‌کنند، در حالی که برخی دیگر برای همه بشریت دغدغه یکسانی را طلب می‌کنند. برخی از این مکاتب هم دغدغه دیگری را تنها وسیله‌ای برای رسیدن فاعل به غایت قصوای خود در نظر می‌گیرند و نقش آن را تنها ابزاری تلقی می‌کنند. بنابراین، آناس میان مکاتبی مانند اپیکوری، کورنایی و شکاکیت که دغدغه دیگری در آنها رنگ خودگزینانه دارد و نظریه‌های ارسطویی، نو ارسطویی و رواقی که دغدغه دیگری در آنها خودگزینانه و ابزاری نیست، تمایز می‌نهد؛ زیرا از نظر او، دغدغه دیگری را تنها می‌توان در آن دسته از نظریه‌های اخلاق خودگزینانه و ابزاری به حساب نیامورد که در تأمل برای یافتن غایت قصوی به «کلیت زندگی» نظر دارند. بدین سبب، دغدغه دیگری را در سه مکتب کورنایی، اپیکوری و شک‌گرایان به دلیل تصورات این مکاتب از غایت قصوی^۱، تاحدودی ابزاری تلقی می‌کند.

از نظر آناس، پیش‌نیاز وارد کردن دغدغه دیگری به نظریه اخلاقی سعادت‌گرای او مجزا کردن خیر غایی فاعل از نفع شخصی^۱ است. او که معتقد است تنها با عمل کردن فضیلت‌مندانه می‌توان به خیر غایی دست یافت، فضایل را استعدادهایی برای انجام کار درست تلقی می‌کند که مستقل از «نفع شخصی» فاعل بنا می‌شوند. از نظر او، شاید نظریه‌های اخلاقی باستان - به لحاظ صوری - فاعل محور باشند، اما بی‌شک، به لحاظ مفاد خودمحور نیستند و بنا بر این، نمی‌توان آنها را خودگزینانه تلقی کرد: «دغدغه دیگران، به خاطر خودشان نه به خاطر فاعل، باید بخشی از محتوای غایت قصوای متأملانه فاعل را تشکیل دهد» انسان را به غایت قصوایش نائل خواهد کرد (Annas, 1993, p. 330). آناس معتقد است که در تفسیرهای مدرن بیش از تفسیرهای باستانی خیر فاعل و خیر دیگران متفاوت از یکدیگر قلمداد می‌شوند، اما در جامعه‌های باستانی، هویت اخلاقی شخص به صورت بسیار پیچیده‌ای در سیاق اجتماعی جا گرفته است. بنا بر نظام اخلاقی باستان که مبتنی بر چشم‌انداز کلی زندگی است، نمی‌توان روابط بین فردی اجتماعی و دغدغه دیگری را کنار گذاشت.

درحقیقت، تنها مکتب باستانی که آناس آنها را استثنا می‌داند، کورناییان بودند که کلیت زندگی فرد را در انتخاب‌های اخلاقی او مهم تلقی نمی‌کردند و فلسفه لذت‌جویانه آنها به منافع دیگران تنها تا آنجا ارزش می‌داد که ابزار مفیدی برای منافع خود فاعل باشند. او از طریق توجه به مکتب کورنایی، در صدد نشان دادن این مطلب است که لذت‌جویی ناپخته نمی‌تواند با این

1. self-interest



فرضیه که نظریه اخلاقی از تأمل بر کل زندگی شخص آغاز می‌کند و باید دغدغه دیگری در آن جای گیرد، مطابقت کند. به اعتقاد او، حتی اپیکور هم از منظر جای دادن دغدغه دیگری در نظریه سعادت ارسطو دست به بازبینی این نظریه می‌زند و زندگی سعادت‌مند را نوعی زندگی سازگاری کامل فضیلت و نوع درستی از لذت پایدار تلقی می‌کند که فضایل در آن مستقل از فاعل تعیین می‌شوند. آناس، در نهایت، به این نتیجه دست می‌یابد که نظریه‌های باستانی از اتهام خودگزینی اخلاقی منزّه و مبرا هستند. بنابراین، در نظریه‌های سعادت‌گرا، نه تنها موانع ساختاری برای پذیرش مطالبه دغدغه دیگری وجود ندارد، بلکه داشتن «دغدغه دیگری» برای غالب آنها از ضروریات سعادت‌مندی به حساب می‌آید (Annas, 1993, p. 323).

نتیجه

آناس، روی آوردن دوباره به اخلاق فضیلت باستان در عصر حاضر را سبب ایجاد بصیرت‌های تازه‌ای در ناحیه‌هایی از اخلاق می‌داند که در فلسفه اخلاق قرن بیستم مغفول واقع شده و پاسخ‌گویی بدان‌ها ممکن نبوده است. بنابراین، می‌توان طرفداران مکاتب نوارسطویی را جست‌وجوگرانی قلمداد کرد که در صددند با آشکار کردن ضعف‌های موجود در نظریه‌های اخلاقی نتیجه‌گرا و وظیفه‌گرای معاصر و عیان ساختن ناتوانی آنها، تقریری نو از اخلاقی زیستن ارائه دهند و از این‌رو، آناس از جمله فایده‌های بررسی اخلاق فضیلت را وجود مزایایی در آن می‌داند که به رفع خلاءها و کم‌فهمی‌های اخلاق‌های مدرن یاری می‌رساند. از نظر آناس، یکی از حوزه‌های مهمی که نظریه‌های اخلاق مدرن به آن بی‌اعتنا بوده‌اند، حوزه دوستی است. افزون بر آن، آناس و دیگر نوارسطویان با در نظر گرفتن کم‌مایگی و رقیق بودن مفهوم سعادت در نظر ارسطو، معتقدند که ارسطو نیز از گنجاندن «دغدغه دیگری» در فهرست مطالبات سعادت غفلت ورزیده است و از همین‌روست که آناس، «دوستی» و «دغدغه دیگری» را در کنار فضیلت‌مندی، از ارکان دستیابی به سعادت معرفی می‌کند.

از دیگر نکات مهمی که آناس درصدد اثبات آن است، رفع اتهام خودگزینی به اخلاقیات باستان است. او معتقد است که خلط معنای «خودگزینی» و «دیگرگزینی» که به اخلاق مدرن مربوط است با «دغدغه خود» و «دغدغه دیگری» که منظور و مد نظر ارسطو در نیکوماخوس بوده است، سبب بروز این شبهه شده است.

به اعتقاد او، این خلط معنایی بدان جهت پدید آمده است که فیلسوفان اخلاق دوره مدرن

بنا داشته‌اند با نقشه‌ای قرون وسطایی، سفری جدید در این حیطة انجام دهند و از همین روست که به باور او، در نظریه‌های باستانی درخصوص میزان توجه نشان دادن به منافع دیگری، با طیف بلنددامنه‌ای روبه‌رو هستیم که در یک سو کورناتیان قرار می‌گیرند که اهتمام به منافع دیگران را ارزشی ابزاری می‌دانند و در دیگر سو، رواقیان هستند که بین منافع خودشان و منافع دیگری تفاوتی قائل نمی‌شوند. از نظر آناس، اخلاق فضیلت تنها به‌لحاظ صوری، خودمحور و خودگرینانه است، اما مفادی که در خود جای داده است به اندازه نظام‌های دیگر و شاید بیش از آنها «دغدغه دیگری» را در خود جای داده است. او با اشاره به این نکته که کلیت رشد فضایل در انزوا ممکن نیست، طبیعی می‌داند که خیر دیگران را هم در کنار عدالت و شجاعت و ... از استلزامات جدی فضیلت‌مندی تلقی کنیم.

فهرست منابع

۱. ادموندز، دیوید؛ واربرتن، نایجل. (۱۳۹۵). گفت‌وگو با جولیا آناس. (ترجمه: ندا زمان فشمی). ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت. ۱۱ (۱۲۸)، ۷-۵.
۲. ارسطو. (۱۳۸۹). اخلاق نیکوماخوس. (ترجمه: محمدحسن لطفی). چاپ سوم. تهران: طرح نو.
۳. امیرمحلّاتی، محمد جعفر. (۱۳۹۶). اخلاق و شورمندی عشق؛ گفت‌وگو. ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت. ۴ (۱۳۵)، ۱۲-۱۴.
۴. پنگل، لورن اسمیت. (۱۳۹۶). دوستان به‌مثابه «من‌های دیگر». (ترجمه: فاطمه سعیدی). اطلاعات حکمت و معرفت، ۱۲ (۱۳۹)، ۲۶-۳۳.
۵. حسینی، مالک. (۱۳۹۳). دوستی، چند رویکرد به یک مفهوم. (چاپ دوم). تهران: هرمس.
۶. دومنتی، میشل. (۱۳۹۵). در باب دوستی و دو جستار دیگر. (ترجمه: لاله قلدکپور). تهران: نشر گمان.
۷. زگزبسکی، لیندا. (۱۳۹۶). فضایل ذهن. (ترجمه: امیرحسین خداپرست). تهران: نشر کرگدن.
۸. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه؛ از یونان تا روم. (ج ۱). (ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبیوی). تهران: علمی و فرهنگی.
۹. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۵). خوشی یا بهروزی، خواسته یا نیاز. فصلنامه نگاه نو. (۱۱۲)، ۲۷-۴۰.
۱۰. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۷). زمین از دریچه آسمان. تهران: سروش مولانا.
۱۱. ورنون، مارک. (۱۳۹۶). فلسفه دوستی (روح دوستی). (ترجمه: علیرضا رضایت). اطلاعات حکمت و معرفت. ۸ (۱۳۹)، ۱۹-۲۶.
۱۲. هلم، بنت. (۱۳۹۳). دوستی (دانشنامه فلسفه استنفورد). (ترجمه: راضیه سلیم‌زاده). تهران: ققنوس.



13. Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press, U.S.A.
14. Annas, J. (2011). *Intelligent Virtue*. Oxford; New York: Oxford University Press.
15. Aristotle. (1999). *Nicomachean Ethics* (2nd ed.; T. Irwin, Trans.). Indianapolis, Ind: Hackett Publishing Company, Inc.
16. Franklin, S. S. (2010). *The Psychology of Happiness: A Good Human Life*. Cambridge University Press.
17. Irwin, T. (2008). *The Development of Ethics*. (Vol. 1). Oxford; New York: Oxford University Press
18. Pangle, L. S. (2003). *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge University Press.

