

A Critical Re-reading of the Components of Happiness in the Aristotelian Theory

Mahdi Doostan¹, Hossein Hooshangi²

Article info	Abstract
DOI: 10.30470/ER.2023.2002762.1218 Original Article Submission History: Received: 17 Agu. 2023 Revised: 20 Nov. 2023 Accepted: 06 Dec. 2023 Published: 05 Jan. 2024 Authors' Contribution: Mahdi Doostan: collecting data, Study concept and design, analysis and interpretation of data, drafting of the manuscript. Hossein Hooshangi: critical revision of the manuscript for important intellectual content, reading last version of the article and confirming. Conflict of Interests: The authors declare no conflict of interest. Funding/Support: The first author of this article received financial support from Imam Sadiq university as a postdoctoral researcher.	Any theorizing about the concept of happiness requires an explanation of its various components (including preliminaries, conditions, instances and parts). Attention to the fundamental role of happiness in applied theosophy, recognized as the intermediary and the guarantee of practical extension of philosophy, illustrates the double importance of such an explanation in the practical application of the theory. In the happiness theory of Aristotle, which depends on some special conceptual elements such as the supreme good/end, self-sufficiency, function, virtue and activity, two theoretical and ethical virtues are taken as components of happiness, with other elements such as wealth, friendship and health being considered as its conditions. But ambiguity in Aristotle's words has caused some disagreements among his commentators and has divided them into two groups: the advocates of "Dominant Happiness" versus those of "Inclusive Happiness". In the first viewpoint, only theoretical virtues enjoy essential and primary importance and in the second perspective, both theoretical and ethical virtues are paid due attention simultaneously. This study has been an attempt to find the roots of the above-mentioned ambiguity in order to resolve it and, hence, enhance practical efficacy through critically scrutinizing Aristotle's theory of happiness. It seems possible to propose a "Covering Happiness" theory, by presupposing "The Essential End" as the definition of happiness (instead of Supreme End) and attending to the whole of the nature of a kind (instead of its differential) in the reasoning called "Function argument"; such a theory extends the components of happiness, presents a proper classification of them, and therefore will be practically more efficient in resolving inconsistencies among them. Keywords: Aristotle, Critical rereading, happiness factors, Dominant Happiness, Inclusive Happiness, Covering Happiness.

1. Postdoctoral Researcher, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. Email: m.doustan@isu.ac.ir.

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. Email: h.hooshangi@isu.ac.ir.

Introduction

Happiness enjoys its important status as the most significant and ultimate desire of mankind. Nevertheless, there have been plenty of controversies and disputes concerning its precise meaning, limits, and extension. This debate primarily stems from the Aristotelian doctrine. For example, the role of speculative and practical virtues in realizing happiness has been a focal point in these controversial debates. One group of commentators espouse the role of *comprehensive happiness* that includes both kinds of happiness, whereas another group who believe in *dominant happiness* give the priority to the speculative virtue in this respect.

The dichotomy of outward (bodily) goods and inward virtues is another Aristotelian doctrine that brought about some difficulties in this context. Aristotle's view about the role of each element of the dichotomy in gaining happiness is ambiguous. Whether the former is the necessary condition of happiness or merely a preference or its complement is not clear. This ambiguity can cause problems in our actions.

The Roots of the Problem

Focusing on the main elements of Aristotle's doctrine (i.e. ultimate good/end, self-sufficiency, the proof of function, virtue and activity), one can think of the roots of the problems to be as follows:

1) Aristotle initially defined happiness as "desirable for itself" but later confused it with "final end". This is while there can be a 'desirable for itself' that is not a 'final end'. Basically, 'desirable for itself' is a relative concept subject to the comparison of means and ends. Based on this very confusion, a variety of doctrines about the meaning of self-sufficiency of happiness can be explained.

2) The second root of the problem lies in the proof of function. Taking an essentialist and finalist approach, Aristotle, in this demonstration, seeks the virtue in essentials dedicated to that thing. This means the differentia is the base of final end and happiness of man. But adopting happiness as an end in itself entails that each constituent of essence have its role in the end and happiness of man.

3) Finally, Aristotle did not study every aspect of so-called external goods as conditions of happiness. Additionally, he did not determine the hierarchy among these goods. Accordingly, it can be claimed that in his argument about happiness he strictly classified the definition (ultimate good/end), constituents (speculative and practical virtue), properties and signs (self-sufficiency, activity, virtue and function), entailments and effects (pleasure), and conditions (wealth, healthy and friendship) without making any distinctions among them.

Conclusion

Taking these problems into consideration, a reading of Aristotelian doctrine can be set forth which can be called "Covering Happiness". In this reading, happiness is taken as an end in itself and, hence, the function of all parts of essence (genus and differentia) is considered in realizing happiness. External goods also have their role owing to their effect in our actions.

This reading opens a way of espousing a hierarchy among the grades of happiness and is very close to common sense. In this reading's gradation, happiness is more attainable for everyone.

References

- 'Ābedī, 'Ahmad; Tabrīzīzādeh, Rāzīeh. (1393 SH). "Arzyābī-e Moqāyeseī-e Naẓariye-ye 'E'tedāl-e Arastū va Naẓariye-ye 'Akhlāqī-e Eslām". *Falsafe-ye Dīn*. 8 (4): 619-644. [In Persian]
- 'Abolhasanī-e nīārakī, Fereshteh. (1400 SH). *Naẓariye-ye 'Akhlāqī-e Khājah Nasir ol-ddīn-e Ṭūsī*. Tehrān: Ṭāhā pubs, First Edition. [In Persian]
- Achtenberg, Deborah. (1991). "The Role of Ergon Argument in Aristotle's Nicomachean Ethics". in *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethic*. edited by John P. Anton and Anthony Preus. State University of New York Press.
- Ackrill, J. L. (1980) "Aristotle on Eudaimonia". in *Essays on Aristotle's Ethics*. (Ed.) Rorty. Berkeley: University of California Press.
- 'Alizādeh, Bahrām; Mirmūsā, N. (1400 SH). "Sa'ādat dar 'Akhlāq-e 'Arastū". *Naqd-o-Nāẓar*. 27 (4): 9-36. [In Persian]
- 'Amīrī-e Tehrānī, Seyyed Moḥammadraḍā. (1398 SH). "Taḥlīl-e Nesbat-e Olūm-e Ensānī va Ejtemā'ī-e Kārbordī va Ḥekmat-e 'Amālī", *Ḥekmat-e Mo'āser*. 10 (2): 63-85. [In Persian]
- Aristotle. (2013). *The Eudemian ethics of Aristotle*. Translated by Peter L. P. Simpson. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.
- Aristotle. (1399 SH). *Metaphysics*. Translated by Moḥammad Hasan Loṭfī-e Tabrīzī. Tehrān: Ṭarḥ-e No pubs. [In Persian]
- Aristotle. (1956). *Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. Massachusetts, Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotle. (1988). *Nicomachean Ethics*. Translated by J.A.K. Thomson. London: Penguin Books.
- Aristotle. (1999). *Nicomachean Ethics*. Translated by W.D. Ross. Batoche books.
- Aristotle. (1378 SH). *Nicomachean Ethics*. Translated by Moḥammad Ḥasan Loṭfī-e Tabrīzī. Tehrān: Ṭarḥ-e No pubs, Second Edition. [In Persian]
- Aristotle. (2004). *Rhetoric*. Translated by W. R. Roberts. New York: Dover Publications.
- Atrak, Hossein; Khoshdel-e Rouhānī, Maryam. (1392 SH). "Nagd-O-'Arzyābī-e Naẓariye-ye 'E'tedāl Dar 'Akhlāq". *Āyene-ye Ma'refat*. 12 (38): 123-154. [In Persian]
- Bākūī-e Ketrimī, Ḥ; Fathī, Ḥ; Sadr-e Majles, S.M; 'Abdol'ābadī, A. (1400 SH). "Barresī-e Moqayeseī-e Naẓargāh-e 'Arastū Darbāre-ye Jāygāh-e Faḍilat-e 'Akhlāqī dar 'Akhlāq-e Nikomakhūs va 'Akhlāq-e e'odomus". *Ta'ammolāt-e Falsafī*. 11 (26): 79-104. [In Persian]

- Copleston, Frederick. (1362 SH). *Tārīkh-e Falsafeh*. Translated by Seyyed Jalāl ol-ddīn-e Mojtabavī. Tehrān: Elmī va Farhanqī pubs. Volume 1. [In Persian]
- Craut, Richard. (1995). "Two Conceptions of Happiness". in *Classical Philosophy*. Irvin (ed.). New York: Cornell University.
- Fārābī, M. (1413 AH). 'al-'Ttanbih 'Alā Sabīl 'al-Ssa'ādat. in 'al-'A'māl al-Falsafīyyat. Beirūt: Dār al-Manāhel. [In Arabic]
- Forūghī, Mohammad'Alī. (1376 SH). *Seyr-e Hekmat Dar Orūpā*. Tehrān: Zovvār pubs, Second Edition. Volume 1. [In Persian]
- Frankena, William. K. (1376 SH). *Ethics*. Translated by Hādī Sdeāqī. Qom: Ṭāhā pubs, First Edition. [In Persian]
- Gomez-Lobo, Alfonso. (1991). "The Ergon Inference". In *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*. John. P. Anthon & Anthony Preus (eds.). New York: Suny Press.
- Guthrie, W.K.C. (1979). *A History of Greek Philosophy*. Volume 2. Cambridge University Press.
- Hardi, W.F.R. (1967). "The Final Good in Aristotle's Ethics". in *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. ed. J.M.E. Moravcsik. London: University of Notre Dame Press.
- Ḥasanī, S.Ḥ ; Mūsavī, H. (1397 SH). "Ḥekmat-e 'Amalī Bemāthabeh-e Falsafe-ye Olūm-e Ensani". *Ravesh-shenasī-e Olūm-e Ensani*. 25 (97): 58-73. [In Persian]
- Ībn Moskawayh, A. *Tahzīb 'al-'akhlāq*. Translated by 'Alī'asghar Ḥalabī. Tehrān: Asātīr, First Edition. [In Arabic]
- Ībn Sīnā, H. (1363 SH). *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Tehrān: Islamic Studies Institute in McGill University in Association with Tehrān University. [In Arabic].
- Ībn Sīnā, H. (1405 AH). *al-Mantiq mina al-Shifā*. Qom: Maktabat 'al-Āyatollāh Mar'ashī-e-Najafī. volume 3. [In Arabic].
- Ībn Sīnā, H. (1400 AH). "Risālat-un fī al-Ssa'ādat wa al-Ḥujaj al-'Asharat-o 'Alā 'Anna 'al-Nnafs-a al-Īsanīyat-a Jowhar-un". in *Rasa'il*. Qom: Bidār pubs. [In Arabic].
- Irvin, Terence. (1995). *Classical Philosophy: Aristotle's Ethics*. New York: Cornell University.
- Irvin, Terence. (1991). "The Structure of Aristotelian Happiness: Aristotle on the Human Good". In *Ethics*. 101 (2). pp 382-391.
- Javādi, Moḥsen. (1378 SH). *Naẓariye-ye Sa'ādat dar Falsafe-ye 'Arastū*. Tehrān: Tarbiāt-e Modarres University. PhD Thesis. [In Persian]
- Joachim, H. (1962). *Aristotle: The Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Kenny, Anthony. (1992). *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford.

- Keyt, D. (1983). "Intellectualism in Aristotle". in *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Volume 2, John, P. & Preus, A. ed. Albany: State University of New York Press.
- Khazā'i, Zahrā. (1384 SH). "'Arastū, Hiūm, Va 'Akhilāq-e Faḍīlat". 'Andīshe-ye Dīnī. 4 (14): 61-74. [In Persian]
- Korsgaard, Christine. (1399 SH). "Sarcheshme-ye Kheyr Va Tabī'at-e Heyvānī-e Mā". Ta'ammolāt-e 'Akhilāqī. 1 (2): 7-29. [In Persian]
- Kraut, Richard. (1989). *Aristotle on the Human Good*. New Jersey: Prinseton University.
- MacIntyre, Alasdair. (1392 SH). *Seh Taqrīr-e Raqīb Dar Pazhūhesh-hā-ye 'Akhilāqī: Dāyerat-ol-Ma'āref, Tabār Shenāsī Va Sonnat*. Translated by Hamīd Shahriārī. Qom: Daftar-e Tablighāt-e Eslāmī-e Hoze-ye Elmīyeh. [In Persian]
- MacIntyre, Alasdair. (1379 SH). *Tārīkhche-ye Falsafe-ye 'Akhilāq*. Translated by Enshā'allāh Rahmatī. Tehrān: Hekmat pubs. [In Persian]
- Malekiān, Moṣṭafā. (1377 SH). *Tārīkh-e Falsafe-ye Gharb*. Qom: Pazhūheshkade-ye Hozeh va Dāneshgāh, Volume 1. [In Persian]
- Maslow, Abraham. (1372 SH). *Motivation and Personality*. Translated by 'Aḥmad Revḍanī. Mashhad: Āstān-e Qods-e Raḍavī pubs, First Edition. [In Persian]
- McDowell, John. (1980). "The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics". In *Essays on Aristotle's Ethics*. Edited by Amelie Rorty. 359-76. Oakland, CA: University of California Press.
- Miāndārī, Ḥasan. (1396 SH). "Marāteb-e Sa'ādat dar Falsafe-ye 'Akhilāq-e 'Arastū" *Jāvidān-e Kherad*. 15 (31): 205-232. [In Persian]
- Mir'Ahmadī, Sādeq. (1400 SH). "'Barrasī-e 'Ahammīyat-e Faḍāyel-e Fekrī Dar Āmūzesh va Cheqūneqī-e Ektesāb-e Ān-hā". Ta'ammolāt-e 'Akhilāqī. 2 (2): 62-78. [In Persian]
- Mo'allemī, Hasan. (1380 SH). *Mabānī-e 'Akhilāq Dar Falsafe-ye Gharb va Falsafe-ye Eslāmī*. Tehrān: Mo'assese-ye Farhanqī-e Dānesh va 'Andīshe-ye Mo'āser. [In Persian]
- Mollā yūsofī, Majīd ; Shīrkhānī, Omm-e Leylā. (1392 SH). "Rābete-ye Faḍīlat va Sa'ādat Az Neqāh-e 'Arastū Va Ghazzālī". *Pazhūhesh-hā-ye Falsaf ī-Kalāmī*. 15 (57): 25-42. [In Persian]
- Moṭahhari, Morteḍā. (1385 SH). *Moqaddame-ī bar Jahānbīnī-e Eslāmī: Vahy-o Nabovvat*. Tehrān: Sadrā pubs, Seventeenth Edition. [In Persian]
- Nagel, Thomas. (1980). "Aristotle on Eudaimonia". in *Essays on Aristotle's Ethics*. Rorty, Berkeley (ed.). University of California Press.
- Nussbaum, M. C. (1993). "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach". in *The Quality of Life*. M. C. Nussbaum & A. Sen (eds.), Oxford: Oxford University Press.

- Plato. (2015). *Republic*. Andesite Press.
- Reeve, C.D.C. (1995). *Practices of Reason*. Oxford.
- Ross, David. (1995). *Aristotle*. Routledge.
- Sa'īdī-e Mehr, Moḥammad. Mollāḥasanī, F. (1395 SH). "Sa'ādat az Naẓar-e Ebn-e-Sīnā; Ghāyat-e Jāme' yā Ghāleb". *Hekmat-e Sinavī*. 20 (55): 81-96. [In Persian]
- Sharīfī, Ḥesām ol-ddīn. Barādarān-e Mozaffarī, M. (1399 SH). "Shavāhedī Bar Borhanī Būdan-e Hekmat-e 'Amalī az Naẓar-e Fārābī va Ebn-e-Sīnā". *Hastī va Shenākht*. 7 (2): 201-223. [In Persian]
- Shojā'ī-e Jashūqanī, Mālek. (1396 SH). *Moqaddame-ī Bar Falsafe-ye Olūm-e Ensanī; Dīltay va Olūm-e Ensanī*. Qom: Pazhūheshgāh-e Ḥozeh va Dāneshgāh, First Edition. [In Persian]
- Siegler, Frederick. (1967). "Reason, Happiness, and Goodness". in *Aristotle's Ethics: Issues and Interpretations*. edited by J. Walsh and H. Shapiro. Belmont.
- Tāherī, Eshāg. (1388 SH). *Nafs va Govā-ye 'Ān 'Az Dīdgāh-e 'Arastū, Ebn-e-Sīnā Va Sadr ol-ddīn-e Shīrāzī*. Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]
- Tūsī, M. (1413 AH). *'Akhlāq-e Nāserī*. Tehrām: 'Elmīye-ye 'Eslāmīye, First Edition. [In Persian]
- Tūsī, M. (1403 AH). *Sharḥ 'al-Ishārāt wa 'al-Ttanbīhāt* (Ma' 'al-Moḥākamāt). Qom: Nashr 'al-ketāb. Volume 3. [In Arabic]
- Velāyī, 'īsā. (1374 SH). *Farhang-e Tashrīḥ-e Esṭelāḥāt-e Osūl*. Tehrām: Nashr-e Ney, First Edition. [In Persian]
- Warren, Christopher. (1397 SH). *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Reader's Guide*. Translated by Īmān Khodāfard. Tehran: Tarjomān-e Olūm-e Ensanī, First Edition. [In Persian]
- White, Nicholas. (1394 SH). *Tārīkhche-ye Mokhtasar-e Khoshbakhtī*. Translated by Omīd Shafī'ī. Tehrām: Emām Sādeq university. [In Persian]
- Whitting, Jennifer. (1988). "Aristotle's Function Argument: A Defense in Classical Philosophy". In *Ancient Philosophy*. 8 (1). Pp 33-48.

بازخوانی انتقادی مؤلفه‌های سعادت در نظریه ارسطو

مهدی دوستان^۱، حسین هوشنگی^۲

چکیده	اطلاعات مقاله
هرگونه نظریه‌پردازی درباره مفهوم سعادت، مستلزم تبیین مؤلفه‌های مختلف آن (از جمله مقدمات، شروط، مصادیق و اجزا) است. توجه به نقش بنیادین سعادت در حکمت عملی که به عنوان واسطه و تضمین کننده امتداد عملی فلسفه شناخته می‌شود، بیانگر اهمیت مضاعف چنین تبیینی در کاربست عملی نظریه خواهد بود. در نظریه سعادت ارسطو که بر عناصر مفهومی خاصی مانند خیر/غایت اعلی، خودبستگی، کارکرد، فضیلت و فعالیت مبتنی است، دو فضیلت نظری و اخلاقی به عنوان اجزای سعادت و مواردی همچون ثروت، دوستی و سلامتی به منزله شروط آن مطرح شده‌اند؛ اما ابهام موجود در سخنان ارسطو سبب بروز اختلافی اساسی در میان مفسران آثار وی و نیز در آراء فیلسوفان مسلمان گردیده و آنها را به دو گروه طرفداران «سعادت غالب» و «سعادت جامع» تقسیم کرده است که در دیدگاه اول تنها فضیلت نظری دارای اهمیت ذاتی و اولی است و در دیدگاه دوم، فضایل نظری و اخلاقی به‌طور همزمان مورد توجه ذاتی قرار می‌گیرند. ریشه‌یابی ابهام مذکور و ارائه راهکاری برای رفع آن در جهت افزایش کارآمدی عملی اهدافی هستند که در این نوشتار از طریق بازخوانی انتقادی نظریه ارسطو به روشی تحلیلی مورد پی‌جویی قرار گرفته‌اند. به نظر می‌رسد می‌توان با پایین‌دستی به تعریف سعادت به عنوان «غایت بالذات» (در مقابل غایت نهایی) و توجه به کل ماهیت نوعیه (به جای فصل) در استدلال موسوم به «برهان کارکرد»، نظریه «سعادت شامل» را پیشنهاد نمود که مؤلفه‌های سعادت را توسعه می‌دهد، طبقه‌بندی مناسبی از آنها ارائه می‌نماید و در نتیجه کارآمدی عملی بیشتری در حل تراحیم‌های میان آنها خواهد داشت. واژه‌های کلیدی: ارسطو، بازخوانی انتقادی، مؤلفه‌های سعادت، سعادت غالب، سعادت جامع، سعادت شامل.	DOI: 10.30470/ER.2023.2002762.1218 مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۶ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۸/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۰/۱۵ نقش نویسندگان مهدی دوستان: نویسنده مسئول، ایده‌پرداز اصلی مقاله، جمع‌آوری داده، نگارش اول و نهایی مقاله، تحلیل و نقادی، اصلاح مقاله. حسین هوشنگی: ذکر پیشنهادات و نکات اصلاحی، خوانش و تأیید نهایی مقاله. تعارض منافع این مقاله تعارض منافع ندارد. حمایت مالی این مقاله نتیجه طرح پژوهشی مصوب در معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع) در قالب دوره پسادکتری است که با دریافت حمایت مالی از این دانشگاه و با راهنمایی نویسنده دوم توسط نویسنده اول انجام پذیرفته است.

۱. نویسنده مسئول: پژوهشگر دوره پسادکتری گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. m.doustan@isu.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. h.hooshangi@isu.ac.ir





مقدمه

اگرچه تردیدی در جایگاه پراهمیت و مفهوم اولیهٔ سعادت به عنوان مهم ترین و غایی ترین خواستهٔ بشر وجود ندارد، اما همواره سخن گفتن از چیستی دقیق و مصادیق آن، آغازگر اختلافاتی عمیق و وسیع بوده است؛ به طوری که چشم انداز روشنی نیز برای غلبه و پایان دادن به آن ها به نظر نمی رسد. اهمیت نظریهٔ سعادت و ضرورت تمهیدی برای تعیین دقیق معنا و مصداق آن، زمانی مضاعف می شود که نقش آن را در حوزهٔ دانشی حکمت عملی در نظر گرفته و تأثیر مستقیم و غیرمستقیم آن را در عمل فردی و جمعی انسان (شامل اخلاق و سیاست) مورد توجه قرار دهیم.^۱

مهم ترین ریشهٔ اختلافات مذکور (یا حداقل یکی از مهم ترین آن ها) را باید در آرا و آثار ارسطو جست؛ چنان که ابهام موجود دربارهٔ نسبت میان فضیلت نظری و اخلاقی به عنوان دو مؤلفهٔ اصلی سعادت از دیدگاه ارسطو، شارحان و مفسران او را در دو گروه دسته بندی کرده است: گروهی (از جمله اکریل، نوسبام و ایروین) هر دو مؤلفهٔ پیش گفته را مقوم سعادت تلقی می کنند (Irvin, 1991, p.383; Ackrill, 1980, p. 27; Nussbaum, 1993, pp. 266-268) و گروه دیگر (مانند کنی، کراوت، نیگل و کیت) معتقدند ارسطو تنها فضیلت نظری را سعادت اصیل و واقعی به شمار می آورد و فضایل اخلاقی، مقدمهٔ آن محسوب شده و یا حداقل در مرتبهٔ اهمیت پایین تری قرار دارند (Keyt, 1983, p. 365; Kenny, 1992, p. 87; Kraut, 1989, pp. 5-6; Nagel, 1980, p. 13). اگرچه خوانش شاذی نیز وجود دارد که اهمیت اصلی را در فضیلت اخلاقی می داند (See: McDowell, 1980). این دوگانگی نه تنها به هیچ جمع بندی و وفاقی -ولو حداقلی- منتهی نشده، بلکه شدت و اهمیت آن جعل اصطلاحات «سعادت غالب»^۲ در اشاره به اولویت یا اهمیت اصلی فضیلت نظری و «سعادت جامع»^۳ به معنی اهمیت و اصالت همزمان فضیلت نظری و عملی را در پی داشته و بالتبع به منازعاتی بی پایان در این باره منجر شده است (Hardi, 1967, p. 299)؛ منازعه ای که به پرسش در خصوص رویکرد حکمای مسلمان نیز تعمیم یافته و اختلافاتی در غالب یا جامع بودن سعادت از منظر فارابی، ابن سینا و دیگران را برانگیخته است که خارج از موضوع این پژوهش است (از جمله نک. جوادی، ۱۳۷۸، صص ۸۷-۱۱۳؛ سعیدی مهر و ملاحسنی، ۱۳۹۵).

در این میان تبیین مورد اتفاق نظر دربارهٔ چیستی سعادت غالب و تفاوت آن با سعادت جامع نیز وجود نداشته و طبقه بندی ها و نام گذاری های متفاوتی برای دیدگاه های موجود در این زمینه صورت گرفته است؛ چنان که نظریهٔ سعادت غالب، بر دو دیدگاه مختلف اطلاق شده است: ۱- دیدگاهی که تنها به یک مؤلفهٔ اصلی و مستقل قائل بوده و مؤلفه های دیگر را به منزلهٔ مقدمات آن تلقی می کند؛ ۲- رویکردی که با وجود پذیرش تنوع مؤلفه های مستقل، یکی از آن ها را دارای اولویت و یا ارزش بیشتر می داند (Ackrill, 1980,)

۱. همچنین این دیدگاه که حکمت عملی می تواند به منزلهٔ فلسفهٔ علوم انسانی (بصورت بالفعل یا بالقوه) تلقی گردد، بر اهمیت موضوع می افزاید (نک. شجاعی جشوقانی، ۱۳۹۶، صص ۱۶-۲۲؛ امیری طهرانی، ۱۳۹۸؛ حسنی و موسوی، ۱۳۹۷).

2 . Dominant Happiness

3 . Inclusive Happiness

p.17؛ همچنین برخی از تفاسیر جامع، حتی خیرات بیرونی مانند ثروت را مقوم سعادت تلقی می‌کنند (جوادی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹).^۱ گاهی هم سعی شده است تا این دیدگاه‌ها به سه قسم سعادت انحصاری، جامع و غالب تعمیم داده شود؛ به نحوی که دیدگاه اول، سعادت را فقط فضیلت نظری دانسته و دو دیدگاه بعدی، هر دو فضیلت نظری و اخلاقی را -به ترتیب با ارزش برابر و نابرابر- مؤلفه اصیل سعادت به‌شمار می‌آورند (ابوالحسنی نیارکی، ۱۴۰۰، ص ۲۵۰). گروهی به جای واژه غالب، از کلماتی مانند «اصلی» یا «عقل‌گرایانه» برای اشاره به نظریه اخیر استفاده کرده‌اند (باکویی و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۹۶؛ جوادی، ۱۳۷۸، ص ۹۰) و بعضی از پژوهشگران نیز با اتخاذ راهی میانه، در جهت جمع میان دو دیدگاه و یا دست‌کم رفع تناقض از اقوال ارسطو تلاش کرده‌اند؛ از جمله اینکه آنان سعادت را دارای مراتب دوگانه‌ای تلقی کرده‌اند که مرتبه بالاتر آن، مبتنی بر فضیلت نظری بوده و فضیلت اخلاقی نیز بهره و حظی از سعادت را در مرتبه پایین‌تر به وجود می‌آورد (Keyt, 1983, p.365)؛ آنان یا انسان را دارای دوزندگی الهی و انسانی معرفی کرده‌اند که سعادت او در حیات اول، فقط بر نظر ابتناء داشته و در حیات دوم، به هر دو مؤلفه نظری و اخلاقی وابسته است (Joachim, 1962) به نقل از علی‌زاده و میرموسی، ۱۴۰۰: ص ۱۸؛ یا سه نوع اخلاق مختلف (در تناسب با سه قوه شهوی، نظری و عملی) برای انسان تعریف کرده‌اند که بر فضایل متفاوتی مبتنی هستند (میان‌داری، ۱۳۹۶) و یا در نهایت، فضیلت اخلاقی را در عین ابزار بودن برای نیل به سعادت کامل، غایتی بالذات محسوب کرده‌اند (علی‌زاده و میرموسی، ۱۴۰۰، صص ۲۴-۳۰).

به نظر می‌رسد این مسأله، دامنه‌ای وسیع‌تر از فضایل نظری و اخلاقی را در بر می‌گیرد و هر نوع مؤلفه دخیل در سعادت را گرچه جزء مقوم آن نبوده و تنها به عنوان مقدمه و شرط تحقق آن شناخته شود، پوشش می‌دهد؛ زیرا مسئله اساسی مربوط به مؤلفه‌های سعادت، با انتخاب‌ها و ترجیحات انسان در مقام عمل گره خورده است و خود را بیش از همه در تعارض‌ها و تراحم‌های عینی نشان می‌دهد. فردی که در این موضوع می‌اندیشد، بیشتر در پی استدلالی عملی و عملیاتی است که تنها نشان‌دهنده صدق و کذب گزاره‌ها نباشد؛ بلکه ملاک‌هایی روشن و قابل سنجش تعیین کند تا بتواند اولویت‌بندی رفتارهای انسان را در تراحم‌ها و تعارض‌های عالم عینی بر عهده بگیرد (Kenny, 1992, pp.1-2). ارسطو به درستی تذکر می‌دهد که «... هدف در اینجا عمل است، نه شناخت نظری» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۱۶؛ NE, 1095 a: 6).^۲

در این مقام، پرسش‌های اصلی باید چیزی از این قبیل باشند: برای نیل به سعادت واقعی، پرداختن به چه عواملی ضرورت دارد و از کدام عوامل -که بر فرض دارای اهمیت و فایده نیز هستند، می‌توان در مسیر سعادت صرف‌نظر کرد؟ تأثیر مؤلفه‌های مختلف در

۱. وجود چنین تمایلی در سخنان ارسطو قابل انکار نیست؛ چنان‌که در کتاب خطابه -که البته به حوزه‌ای غیر از اخلاق مربوط می‌شود- برخی از خیرات بیرونی، جزء سعادت محسوب شده‌اند (Aristotle, 2004: pp.20_21 ; Rhe 1360 b14-25).

۲. با اینکه در نوشتار پیش رو عموم ارجاعات به کتاب اخلاق نیکوماخوسی بر اساس سنت موجود و طبق صفحه‌بندی ایمانوئل بکر در مجموعه آثار ارسطو صورت می‌گیرد، اما در نقل آن‌ها، به ترجمه فارسی دکتر لطفی اکتفا خواهد شد؛ زیرا بازخوانی انتقادی مدّ نظر از نظریه ارسطو در اینجا، بیشتر ناظر به مسیر و روش کار وی بوده و از ترجمه دقیق عبارات او کمتر تأثیر می‌پذیرد؛ البته بدیهی است که هر جا به بررسی دقیق‌تر ترجمه یا شرح تعابیر و اصطلاحات نیاز باشد، ارجاع لازم به‌طور خاص صورت خواهد گرفت.



به چنگ آوردن سعادت چه تفاوت‌های کمی یا کیفی دارد؟ اگر میان برخی از این مؤلفه‌ها دچار تناقض و تعارض عملی شدیم، چه باید کرد؟

با اندکی تأمل روشن می‌شود که این پرسش‌ها فقط ناظر به دو مؤلفه نظری و اخلاقی نیست و می‌تواند نسبت به هر مؤلفه مؤثر در سعادت و نیز آنچه ارسطو از زبان دیگران به‌عنوان خیرات بیرونی و خیرات بدنی معرفی می‌کند (NE, 1098, b:13)، مطرح شود. به‌یقین نمی‌توان و نباید از سخن فوق چنین نتیجه گرفت که تفکیک میان مقومات و شروط بیرونی سعادت در این میان واجد اهمیت نیست، بلکه نتیجه منطقی آنچه گفته شد، تأکید بر این دارد که برای حل مسائل و معضلاتی که در مقام عمل و در مسیر نیل به سعادت رخ می‌نماید، باید با نگاهی جامع‌تر و اساسی‌تر از دوگانه سعادت نظری و اخلاقی به موضوع پرداخت. آنچه در مقام عمل پیش می‌آید، تعارض‌هایی است که نه تنها در میان سعادت نظری و فضیلت اخلاقی، بلکه در میان هر دوی آن‌ها با خیراتی همچون لذت، دوستی و ثروت پیش می‌آید و هر دو جنبه زندگی فردی اخلاقی و جمعی سیاسی را در برمی‌گیرد؛ بنابراین و با توجه به آثار و نتایج عملی مورد انتظار، در اینجا مفهوم مؤلفه را در معنایی اعم از مقومات درونی سعادت به‌کار خواهیم برد تا هر امر مؤثر در حصول آن را پوشش دهد؛ حتی اگر آن امر صرفاً مقدمه سودمند، شرط لازم، ابزار زمینه‌ساز و یا مکمل سعادت تلقی شود.

همان‌طور که ارسطو تذکر داده است، غایات هم می‌توانند فقط برای خودشان خواسته شوند، و هم می‌توانند تنها برای غایات دیگر طلب گردند و گاهی ممکن است هم برای خود و هم برای نیل به غایتی دیگر مطلوب باشند (NE, 1097 a: 31-35). به همین قیاس، مؤلفه‌های متنوع پیش‌گفته نیز حالتی سه‌گانه خواهند داشت که در اینجا آن‌ها را به ترتیب «مؤلفه مستقل»، «مؤلفه وابسته» و «مؤلفه نیمه‌مستقل» می‌نامیم. بنابراین در مقام تراحمات عملی میان دو یا چند مؤلفه، توجه به اقسام آن مؤلفه‌ها مؤثر خواهد بود. چون طبق استدلال ارسطو، در نهایت حداقل یک مؤلفه مستقل (نهایی) وجود خواهد داشت (NE, 1094a: 1-22) و با توجه به احتمال ارزش‌های برابر یا متفاوت دو مؤلفه مستقل چهار حالت در میان دو مؤلفه مفروض قابل تصور است^۱: ۱. مستقل - مستقل (با ارزش و اهمیت برابر)، ۲. مستقل - مستقل (با ارزش و اهمیت متفاوت)، ۳. مستقل - نیمه‌مستقل، ۴. مستقل - وابسته. بنابراین با مقایسه نوع مؤلفه‌ها و اهمیت‌شان^۲ می‌توان در حالت تراحم نسبت به حذف یک مؤلفه، تقلیل آن به نفع دیگری و یا حفظ

۱. در واقعیت ممکن است با مؤلفه‌هایی سه‌گانه یا بیشتر نیز مواجه شویم که بررسی تمام حالات مفروض آن ناممکن خواهد بود؛ لذا در اینجا تنها روابط محتمل میان دو مؤلفه مورد بحث قرار می‌گیرد که بنیادی برای حالت‌های پیچیده‌تر خواهد بود؛ زیرا آنچه همواره مورد نیاز است، به دست آوردن تصویر کاملی از روابط چندگانه از طریق سنجش نسبت دویه‌دوی مؤلفه‌ها خواهد بود.

۲. همچنین می‌توان انحصار طریق نیل به یک مؤلفه مستقل در یک مؤلفه وابسته (یا عدم چنین انحصاری) را در تعیین روش رفع تراحم در مقام عمل مؤثر دانست.

هر دو طرف اقدام کرد.^۱ منظور از تقلیل در اینجا، معطوف داشتن تلاش بیشتر در جهت یک مؤلفه خاص، بدون حذف طرف دیگر است؛ برای مثال و با این فرض^۲ که ثروت، اعتدال^۳ اخلاقی و تأمل نظری را به ترتیب مؤلفه‌هایی وابسته، نیمه‌مستقل و مستقل بدانیم^۴، ثروتی که با ایجاد بُخل باعث آسیب به اعتدال اخلاقی گردد، مانع سعادت بوده و باید آن را کنار گذاشت؛ اما اگر تلاش برای نیل به اعتدال اخلاقی با از بین بردن فراغت انسان^۵ تأمل نظری او را محدود سازد، باید مورد تقلیل (بدون حذف) قرار گیرد؛ همچنین باید برای رفع تراحم مفروض میان اعتدال شهوی و غضبی (به‌عنوان دو بخش هم‌ارزش از یک مؤلفه مستقل)، از طریق تدبیرات جزئی^۶ (بدون حذف یا تقلیل کلی طرفین) اقدام کرد.

می‌توان ادعا کرد که منشأ بسیاری از این ابهامات و اشکالات عملی پیش‌گفته، برخی از نارسایی‌ها و کاستی‌های موجود در اندیشه‌ها و عبارات ارسطو است که در صورت رفع آن‌ها می‌توان نسبت به حلّ مسائل پیش‌گفته امیدوار بود. این نارسایی‌ها، هم شامل برخی عناصر مفهومی اصلی نظریه ارسطو می‌شود و هم با سیر منطقی بحث و استدلال وی ارتباط دارد. در این نوشتار تلاش خواهد شد تا سه مورد از این ابهامات بررسی شده و با ارائه پیشنهادها نو در باب خوانش نظریه ارسطو، نتیجه کارآمدتری برای آن در مقام عمل ارائه شود. بدین منظور، ابتدا عناصر مفهومی اصلی نظریه ارسطو را به تفکیک بازتقریر می‌کنیم و نسبت منطقی میان آن‌ها و سیر استدلالی مباحث مربوط مورد بررسی قرار خواهد گرفت و سپس، نظریه از سه منظر «تعریف سعادت»، «طبقه‌بندی مفاهیم مرتبط با سعادت» و «ملاک تشخیص مصادیق سعادت» مورد بازخوانی انتقادی قرار خواهد گرفت.

۱. به نظر می‌رسد هر جا با دوگانه‌های لازم‌الجمعی مواجه هستیم که نحوه جمع و تقدم و تأخر آن‌ها در مقام عمل مورد پرسش قرار می‌گیرد، توجه به اقسام چهارگانه روابط میان غایات راهگشا خواهد بود. دوگانه‌های نفس و بدن، فرد و جامعه، نظر و عمل، ظاهر و باطن (یا شریعت و حقیقت) و نیز دنیا و آخرت، از این قبیل هستند؛ همچنین به‌عنوان نمونه می‌توان به روابط میان سلسله‌نیازهای انسان در نظریه مشهور آبراهام مازلو (مازلو، ۱۳۷۲) و نیز مباحث شهید مطهری در باب نسبت میان اهداف مختلف ادیان (مطهری، ۱۳۸۵، صص ۳۳-۳۸) اشاره کرد که توجه به اقسام چهارگانه پیش‌گفته و لوازم سه‌گانه عملی آن‌ها، کمک شایانی به حلّ مسأله خواهد کرد.

۲. البته در حالت اخیر (حفظ هر دو مؤلفه) برای رفع تراحم، لاجرم باید نسبت به تدبیری در جزئیات و مصادیق اقدام کرد که از حیطه حکمت عملی به‌عنوان دانشی کلی و برهانی (شریفی و برادران مظفری، ۱۳۹۹، صص ۲۰۹-۲۱۶) خارج می‌شود.

۳. این فرض برای آشنایی با ثمره عملی بحث و مبتنی بر دیدگاه سعادت جامع در نظریه ارسطو مطرح شده است. بدیهی است که بر اساس رویکردها و نظریه‌های مختلف دیگر، نسبت‌های متفاوتی در میان مؤلفه‌های مذکور برقرار خواهد بود.

۴. با وجود برخی نقاط قوت و فواید نظریه اعتدال ارسطویی در حوزه اخلاق، نقدهای مختلفی بر آن وارد است (اترک و خوشدل روحانی، ۱۳۹۳، صص ۱۳۷-۱۵۰). هرچند پاسخ‌هایی نیز بدین انتقادات ارائه شده است (قریشی، ۱۳۹۵، صص ۲۳۵-۲۶۰)؛ همچنین تطبیق نظریه مذکور با اخلاق اسلامی، موضوع پرسش‌ها و پژوهش‌های فراوانی بوده است (از جمله نک. عابدی و تبریزی‌زاده اصفهانی، ۱۳۹۳؛ معلمی، ۱۳۸۰، ص ۳۱).

۵. در این مثال، بر اساس رویکرد سعادت غالب، مؤلفه اخلاقی را نیمه‌مستقل فرض کرده‌ایم.

۶. عنصر فراغت از مفاهیمی است که ارسطو آن را به‌عنوان یکی از شروط و مقدمات لازم سعادت مورد توجه قرار داده است (نک. ارسطو، ۱۳۸۵، صص ۳۸۹-۳۹۰. (NE, 1177b: 4-27).

۷. به پاورقی شماره ۳ همین صفحه توجه کنید.

۱. عناصر مفهومی اصلی در نظریهٔ سعادت ارسطو

پیش‌تر گفته شد که برخی نارسایی‌ها در نظریهٔ ارسطو، ریشه در عدم تبیین مناسب نسبت میان مؤلفه‌های سعادت (اعم از دو مؤلفهٔ اصلی نظری و اخلاقی) دارد. بنابراین پس از بررسی وجوه نسبت و روابط ممکن در این میان، لازم است عناصر اصلی نظریهٔ وی تفکیک شده و با سیری که با ترتیب منطقی دیدگاه وی سازگاری و تطابق بیشتری دارد - و البته ادعای تطابق کامل آن بسیار دشوار خواهد بود - تشریح شود تا بتوان به توضیحی دقیق از نارسایی‌های مذکور دست یافت. نظر به ضرورت اختصار در اینجا تنها عناصری بررسی می‌شوند که علاوه بر اهمیت درجهٔ اول در فهم نظریهٔ ارسطو، در تبیین نارسایی‌های شناسایی شده نیز نقش اصلی داشته باشند و لذا از پرداختن به برخی عناصر مفهومی همچون لذت و عدالت صرف‌نظر خواهد شد.

ارسطو عمدهٔ نظریهٔ خود را در باب سعادت، به صورت متمرکز در کتاب اخلاق نیکوماخوسی و در مرتبهٔ بعدی در کتاب اخلاق اندوموس آورده است؛^۱ اما از آنجا که تقریباً عموم مطالب دو کتاب، مشترک است و نیز با توجه به اینکه کتاب اول از منظر بیشتر مفسران و پژوهشگران - و از جهات مختلف - دارای اهمیت بیشتری است، در اینجا مرجع اصلی سخن همان اخلاق نیکوماخوسی خواهد بود و تنها در مواقع ضرورت به کتاب دیگر استناد خواهد شد؛ همچنین در این نوشتار از پرداختن به مفاهیمی که نقش کمتری در فهم و تبیین سخن ارسطو دارند (مانند روش کسب سعادت، امکان حمل آن بر انسان قبل از مرگ، لزوم استمرار آن، امکان ستایش آن و لزوم فراغت در آن) صرف‌نظر می‌کنیم، حتی اگر حجم فراوانی از مباحث وی را به خود اختصاص داده باشند (مانند لذت^۲).

۱-۱. خیر/غایت اعلی

نخستین عبارات اخلاق نیکوماخوسی با تأکید بر خیری آغاز می‌شود که در هر عمل و نظری حضور دارد و غایت آن را تشکیل می‌دهد. ارسطو پس از اشارهٔ مختصر به اینکه غایت مذکور می‌تواند خودِ عمل و یا خارج از آن باشد، استدلال می‌کند که به ضرورت باید سلسلهٔ غایات در یکجا قطع شده و به یک غایت معین (به عنوان خیر اعلی) منتهی شود (NE, 1094a: 1-22). این نوع طرح مسأله، از ابتدا ذهن مخاطب را به اهمیت غایت نهایی افعال و اندیشه‌ها به عنوان دغدغهٔ فکری مؤلف متوجه می‌سازد؛ به خصوص آنکه وی در ادامه، انسان را به تیراندازی تشبیه می‌کند که شناخت آن غایت نهایی مستلزم موفقیت او در تیر زدن به هدف صحیح خواهد بود و آنگاه غایت مورد اشاره را موضوع مهم‌ترین و معتبرترین دانش‌ها (سیاست) معرفی می‌کند (NE, 1094: 22a-12b). بنابراین می‌توان با این دیدگاه موافق بود که مسئله اصلی ارسطو در این کتاب بیش از آنکه مربوط به اخلاق باشد، با خیر اعلی ارتباط دارد (وارن، ۱۳۹۷، ص ۳۶).

۱. باید توجه داشت که تشخیص خیر و صلاح از طریق استدلال و حکمت عملی در ارسطو، متعلق به سنتی تلقی می‌شود که در مقابل سنت مسیحی-آگوستینی بعدی قرار دارد که در آن اراده بر عقل تقدم می‌یابد (نک. مک‌اینتایر، ۱۳۹۲، صص ۲۱۳-۲۱۶). البته از طرفی دیگر، برخی از اقوال ارسطو در خصوص نقش عواطف در مسیر کسب فضیلت اخلاقی و حکمت عملی، وجه کمترشناخته شدهٔ آن است که حتی گاهی زمینهٔ مقایسهٔ نظریهٔ اخلاقی وی با نظریهٔ لذت‌گرایانهٔ هیوم را فراهم آورده است (نک. خزاعی، ۱۳۸۴، صص ۶۶-۷۲).

۲. به طور کلی مباحث مربوط به لذت در سخنان ارسطو به صورت نظام‌مند مطرح نشده است (وایت، ۱۳۹۴، صص ۷۹-۸۰).

ارسطو پس از تبیین خیر و غایت نهایی، آن را با مفهوم سعادت گره می‌زند (NE, 1098a:15-20) تا تبیینی از مفهوم سعادت به‌عنوان وصول به خیر اعلی به دست آمده باشد؛ اما در ادامه ترکیب دیگری (غایت کامل) برای کلمه غایت به‌کار می‌برد که می‌تواند پذیرای تفاسیر متفاوت‌تری باشد و زمینه‌ساز ابهاماتی در باب چیستی مصادیق و مؤلفه‌های سعادت شود: ارسطو در فصل پنجم از کتاب اول^۱ سعادت بودن برخی از امور را از آن جهت که کامل نیستند، نفی می‌کند و در نتیجه پای مفهوم «غایت کامل» را به بحث باز می‌کند (NE, 1094a: 22). وی در فصل هفتم کتاب، دوباره به مفهوم غایت نهایی برمی‌گردد و با توجه‌دادن به این نکته که برخی از غایات، خود برای غایت‌های دیگری خواسته می‌شوند، هدف اصلی انسان را نهایی‌ترین آن غایت‌ها معرفی می‌کند که تنها برای خودش خواسته می‌شود (NE, 1097: 25 a-1 b). با وجود این برگشت به مفهوم غایت نهایی، ارسطو دوباره در همان فصل به مفهوم کامل بودن رجوع کرده و در عبارت چالش‌برانگیز خود، خیر انسان را در فعالیت مطابق با «کامل‌ترین فضیلت» می‌یابد (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۱؛ NE, 1098a: 15-20). این تعبیر با تعریف سعادت در اخلاق انودوموس نیز متناظر است:

“Happiness would be activity of complete life according to complete virtue” (EE, 1219a: 39; Aristotle, 2013, p.22).

فارغ از مفهوم کامل بودن که بررسی بیشتر آن به بخش سوم این نوشتار موکول می‌شود، مفهوم غایت بالذات نیز در این میان مطرح است که مؤید تعریف قبلی، یعنی غایت نهایی است. در این مرحله برای توصیف آن خیر غایی که پیش از این توضیح داده شده بود، به صراحت از واژه نهایی استفاده می‌شود که عموم مترجمان نیز کلمه final را معادل آن قرار داده‌اند (See: Aristotle, 1999, p. 27; Aristotle, 1956, p. 73; Aristotle, 1988, p.9). همچنین تفکیک میان غایاتی که خود، واسطه دیگر غایات از غایات نهایی هستند، کاملاً به کمک فهم اولیه سعادت می‌آید که در نخستین عبارات کتاب و با استناد به استحاله تسلسل تبیین شده بود؛ با این تفاوت که در اینجا بلافاصله سعادت نیز مورد توجه قرار گرفته و گفته می‌شود که: «نیکبختی باید چنین غایتی باشد» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۲۸؛ NE, 1097b: 1).

بنابراین در این عبارت با دو اتفاق مهم مواجهیم: اول، سعادت که قبل از این در گام دوم با خیر اعلی مساوی دانسته شده بود، در این گام با غایت نهایی مساوی می‌شود و نشان می‌دهد که اعلی بودن خیر اعلی، روی دیگر سکه نهایی بودن غایت است و نباید آن را به معنایی دیگر فهمید. دوم، توصیف دیگری از غایت نهایی به دست می‌آید که همان بالذات بودن و وسیله غایت دیگر قرار نگرفتن آن است. بنابراین سعادت عبارت است از خیر اعلی یا همان غایت نهایی انسان که به‌طور طبیعی باید بالذات هم باشد؛ چنانکه این تعریف در کتاب دهم نیز مجدد مورد یادآوری و تأکید قرار گرفته است: «ما سعادت را غایت طبیعی انسانی می‌دانیم» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۸۵؛ NE, 1176a: 33)؛ «ما همه چیزها را برای چیز دیگر می‌خواهیم، به استثنای نیکبختی. چون نیکبختی غایت

۱. در مراجعه به متن اخلاق نیکوماخوسی لازم به توجه است که فصل‌بندی ترجمه فارسی دکتر محمدحسین لطفی از این کتاب با ترجمه‌های انگلیسی آن متفاوت است؛ البته گاهی در میان ترجمه‌های انگلیسی نیز تفاوتی اندک در آغاز و پایان فصول مختلف مشاهده می‌شود؛ لذا به نظر می‌رسد بهتر است در کنار ارجاع نقل قول‌ها به فصول کتاب - که در اینجا بر اساس ترجمه انگلیسی هریس راکهام صورت می‌گیرد - حتماً از شماره‌گذاری ایمانول پکر در مجموعه آثار ارسطو نیز استفاده شود.

نهایی است» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۸۶؛ NE, 1176b: 32-33).

۱-۲. خودبستگی

خودبستگی^۱ عنصر دیگری است که ارسطو آن را به طور مختصر و در یک مرحله تبیین می کند: «بسنده برای خویش در نظر ما آن چیزی است که به تنهایی زندگی را مطبوع و بی نیاز از همه چیز می سازد... خواستنی است بی آنکه لازم باشد چیزی دیگر به آن افزوده شود» (ارسطو، ۱۳۸۵، صص ۲۸-۲۹؛ NE, 1097b: 15-18).

با وجود این بیان مختصر، خودبسنده بودن سعادت، نقش تأثیرگذاری در فهم آن و تعیین مؤلفه هایش دارد؛ زیرا در کتاب دهم اخلاق نیکوماخوسی و به طور دقیق در عبارتی که دلالت بر تقدّم یا اصالت فضیلت نظری بر فضیلت اخلاقی داشته و محل استناد طرفداران نظریه سعادت غالب قرار گرفته است، سه بار به مفهوم خودبستگی استناد شده است (NE, 1176b: 5-10; NE, 1177a: 20-25; NE, 1177b: 25-30).

هرچند توضیح مذکور تا حدود زیادی روشن است و می تواند تعریف واضحی از خودبستگی تلقی شود، نقش این مفهوم در نظریه ارسطو معرکه آرای فراوانی بوده است؛ چنان که گاهی اصل ادعای آن مورد خدشه قرار گرفته و گاهی نحوه تفسیر آن بر اساس سازگاری با دوگانه سعادت غالب یا جامع، مورد مناقشه بوده است. در حالت اول گفته می شود که اگر سعادت را شامل تمام خیرات بدانیم، ادعایی ناممکن و غیرقابل اثبات خواهیم داشت؛ زیرا هیچ انسانی نمی تواند همه خیرات را در خود جمع کرده و سعادتمند باشد. از طرف دیگر نیز به محض تنازل از آن ادعا، خواهیم پذیرفت که سعادت، حداقل شامل برخی از خیرات نبوده و در نتیجه واجد صفت خودبستگی نیست (وارن، ۱۳۹۷، ص ۶۰)؛ اما مناقشه های مربوط به تفسیر خودبستگی، دامنه گسترده تری دارد و به تبع ارتباط با بحث نسبت فضایل نظری و اخلاقی، تأثیرگذاری فراوانی داشته است. چنان که هر یک از طرفداران نظریه سعادت جامع و غالب، سعی کرده اند از خودبسنده بودن سعادت به نفع دیدگاه خود بهره ببرند؛ امری که شبکه تودرتو و پیچیده ای از استدلال ها، پاسخ ها، رد پاسخ ها و... را در دو طرف به وجود آورده است (نک. جوادی، ۱۳۷۸، صص ۱۰۰-۱۰۵).

فارغ از مباحث مربوط به دوگانه پیش گفته، لازم است به این موضوع توجه شود که طرح مفهوم خودبستگی در اخلاق نیکوماخوسی دو گونه است: در فصل هفتم از کتاب اول، بلافاصله پس از تبیین اینکه سعادت، غایتی نهایی است که نمی تواند برای چیز دیگری طلب شود، مفهوم خودبستگی به عنوان دلیل و طریقی بر آن ادعا مطرح می شود و در نهایت با مفاهیم کامل، اعلی و نهایی هم نشین می شود (NE, 1097b: 7-20)؛ همچنین در اولین مواجهه با خودبستگی در کتاب دهم نیز این مفهوم را در بافتی از توضیح غایی و لنفسه بودن سعادت و دوباره در مقام مقدمه و استدلال چنان فهمی می یابیم:

و اگر بعضی فعالیت ها ضروری اند و برای چیزی دیگر خواستنی هستند و بعضی دیگر لنفسه خواستنی هستند، پس نیکبختی باید در زمره فعالیت هایی باشد که برای خودشان خواستنی هستند، نه برای چیزی دیگر و به عنوان وسیله ای برای هدفی؛

زیرا نیکبختی هیچ نقصی ندارد و بسنده برای خویش است (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۸۵؛ NE, 1176b: 1-5).

اما در ادامه با توضیحات متفاوتی مواجه می‌شویم که ارتباط کمتری با غایی بودن داشته و در عوض، به همان تعریف کتاب اول مبنی بر استحاله افزوده شدن چیزی بر امر خودبسنده نزدیک می‌شود؛ زیرا فعالیت نظری از آن جهت که احتیاج کمتری به مردمان دیگر دارد، خودبسنده محسوب می‌شود (NE, 1177: 27a_5 b). دو فهم متفاوت از خودبستگی و نتایج آن در نظریه سعادت ارسطو، در بخش سوم نوشتار حاضر مورد داوری انتقادی قرار خواهد گرفت.

۳-۱. کارکرد

یکی از چالش‌انگیزترین عناصر نظریه ارسطو بهره‌مندی او از دلیلی است که به برهان کارکرد (ergon) موسوم است. برهان کارکرد به ظاهر مهم‌ترین ابزار ارسطو برای گذر از مباحث مفهومی به شناخت مصداقی سعادت است؛ زیرا او این قول را که سعادت خیر اعلی است، سخنی عادی می‌داند و برای مشخص کردن دقیق آن، به کارکرد انسان استناد می‌کند (NE, 1097b: 23-25). برخی پژوهشگران برهان کارکرد را اثبات‌کننده وجود خیرات ذاتی، بدون تمسک به ارزش ذاتی متافیزیکی می‌دانند (گرسگارد، ۱۳۹۹، ص ۷). ارجاع ارزش غایی به کارکرد را فهم برهان کارکرد - فارغ از ارتباط آن با موضوع سعادت - اندکی دشوار می‌کند؛ زیرا از یک‌سو در ذهن و زبان مردمان عصر ارسطو ریشه و سابقه دارد که بدون بررسی آن نمی‌توان به فهم دقیق آن نایل شد و از سوی دیگر نمی‌توان در برابر وسوسه ایجاد ارتباط میان کارکرد و نظریه نفس‌شناختی ارسطو و مفاهیمی همچون ذات و صورت مقاومت کرد (از جمله نک. وارن، ۱۳۹۷، صص ۶۲-۶۳؛ Reeve, 1995, p. 122). شاید بتوان تعریف افلاطون را مبنی بر اینکه کارکرد هر چیز، کار مخصوص آن چیز و یا کاری است که آن چیز بهتر از دیگر اشیا انجام می‌دهد، روزنه‌ای مناسب برای فهم آن مفهوم در دوره طلایی فلسفه یونانی به‌شمار آورد (Plato, 2015, a 353).

آنچه در اینجا دارای اهمیت خواهد بود، اول، توصیف‌های ارسطو از کارکرد و سپس نوع استفاده‌ی وی از این مفهوم جهت تبیین سعادت است. برای کشف این دو مسأله و با بررسی سیر مباحث ارسطو متوجه می‌شویم که او توضیحات خود را با دو تمثیل آغاز می‌کند: فعالیت‌های هنرمندان و فعالیت اعضای بدن. وی معتقد است همانگونه که از هر هنرمندی (مثلاً فلوت‌نواز) فعالیت ویژه‌ای انتظار می‌رود و هر عضو بدن نیز فعالیت خاصی به خود دارد، انسان نیز کارکردی خاص خواهد داشت (NE, 1097b: 25-33).^۱ بنابراین وی ضمن اثبات وجود کارکرد برای انسان، مهم‌ترین توصیف خود از کارکرد را هم به دست می‌دهد: خاص بودن.

به هر روی، اصرار ارسطو بر خاص بودن فعالیتی که از هر هنرمند انتظار می‌رود و نیز وظیفه مخصوص به انسان که متفاوت با وظایف اعضای بدن اوست، هسته اصلی برهان کارکرد را تشکیل می‌دهد. این مفهوم علاوه بر آنکه با تعریف افلاطون هماهنگی کامل دارد، در عبارات بعدی نیز بارها مورد تکرار، تأکید و استناد قرار می‌گیرد و حتی در برخی از ترجمه‌های

۱. برخی مفسران این تمثیل‌ها را جهت اثبات وجود کارکرد متمایز برای انسان، ناکافی دانسته و حتی معتقدند ارسطو پس از حمله و ردّ نظریه مُثُل افلاطونی نمی‌تواند از چنین تمثیلی استفاده کند که مبنی بر تفکیک میان کارکرد انسان و اعضای اوست (Siegler, 1967, p. 39؛ Guthrie, 1979, p. 341).

پیشنهادشده در برابر ergon خود را نشان می‌دهد. چنان‌که گاهی به‌جای function از واژه‌های defining activity و یا characteristic way of life استفاده شده است که دلالت روشنی بر اختصاصی بودن کارکرد دارند (Achtenberg, 1991, p. 59؛ وارن، ۱۳۹۷، ص ۶۲).

ارسطو پس از آنکه فکر می‌کند ضرورت وجود کارکردی خاص را برای انسان ثابت کرده است، به جست‌وجوی مصداق این کارکرد خاص می‌پردازد که تصور می‌کند باید همان سعادت انسان باشد. او با کنار گذاشتن تغذیه، احساس و رشد به‌عنوان وظایف مختص گیاهان و حیوانات، فعالیت آن جزئی از نفس را که از عقل بهره‌مند است، کارکرد ویژه انسان معرفی کرده (NE, 1097b: 5 & 1098a: 33) و آنگاه می‌گوید:

اگر چنین است و ما وظیفه خاص آدمی را زندگی معینی می‌دانیم و این زندگی معین را فعالیت نفس یا عمل موافق عقل می‌دانیم و وظیفه خاص آدمی نیک را عبارت از همین فعالیت یا عمل به عالی‌ترین و شریف‌ترین نحو می‌دانیم و اگر عملی را عالی و شریف تلقی می‌کنیم که موافق فضیلت انجام داده می‌شود، پس خیر و نیکبختی برای آدمی، فعالیت نفس در انطباق با فضیلت است و اگر فضایل متعدد وجود دارند، در انطباق با بهترین و کامل‌ترین فضایل (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۱: NE, 1098a: 6-18).

در اینجا ناگهان دو مفهوم اساسی فعالیت و فضیلت به بحث اضافه می‌شوند که ارتباط آن‌ها با موضوع و اصل استدلال در ادامه خواهد آمد؛ اما آنچه در اینجا برای فهم نظریه سعادت ارسطو حائز اهمیت است، مسیر استدلال اوست که آن غایت نهایی و خیر اعلی را که پیش از این به‌عنوان مفهوم سعادت، تبیین و تثبیت کرده بود، در کارکرد انسان یا همان ویژگی مختص به او می‌جوید. البته وی در ادامه، ویژگی مذکور را نوعی فعالیت فضیلت‌مندانه تلقی کرده و آن را در فعالیت جزء خردمند نفس می‌جوید که خود دارای دو بخش است: بخش اول که خرد را به معنی واقعی در خود دارد، با فضایل عقلی سه‌گانه حکمت عملی، حکمت نظری و حدت ذهن مرتبط است و بخش دوم یا همان جزء شهوی نفس که در واقع فاقد خرد است و تنها به دلیل اطاعتی که ممکن است از بخش اول داشته باشد، دارای عنصری عقلی تلقی می‌گردد، به فضایل اخلاقی مربوط می‌شود (NE, 1102a: 28 & 1102b: 10).

به نظر می‌رسد باید تبیین دو جزء خردمند نفس و ارتباط آن با دو نوع فضیلت عقلی و اخلاقی را نیز به‌عنوان ادامه برهان کارکرد دانست، اگرچه این مطالب در فصل سیزدهم ذکر شده و چندین بحث متفاوت آن را از فقرات آغازین برهان کارکرد جدا ساخته است؛ زیرا برهان کارکرد در واقع دارای دو مرحله است: در مرحله اول، اصل وجود کارکرد خاص برای انسان و نیز ارتباط آن با غایت نهایی و سعادت تبیین می‌شود و در مرحله دوم - که در فصل سیزدهم آمده است - مصداق دقیق و عینی آن تشریح می‌شود. انتقال ارسطو از تعریف مفهومی غایت و خیر اعلی به مصادیق سعادت که از طریق برهان کارکرد اتفاق می‌افتد، دارای رویکردی غایت‌گرایانه و

۱. با فرض جامعیت اجزای مورد اشاره، می‌توان ادعا کرد که فضایل مورد بحث در نظریه ارسطو نیز جامع بوده و مشمول فضایل دینی نیز خواهند بود؛ در نتیجه، این قول که ارسطو فضایل دینی را از حیطه بحث خود خارج کرده است (نک. ملایوسفی و شیرخانی، ۱۳۹۲، صص ۳۸-۳۹)، حداقل به یک معنا صادق نیست. هرچند وی هیچ تصریح یا اشاره‌ای به فضایل دینی در نظریه خود ندارد.

ذات‌گرایانه است که در بخش سوم به آن خواهیم پرداخت.

۴-۱. فضیلت

اگرچه فضیلت‌مندی از عناصر اساسی نظریه سعادت ارسطو است، اما شاید بتوان ادعا کرد که اهمیت اصلی‌تر آن در پیوند نظریه سعادت به اخلاق است؛ چنان‌که کتاب اخلاق نیکوماخوسی را با حذف مفهوم فضیلت و شبکه مفاهیم مرتبط با آن، دیگر نمی‌توان کتابی اخلاقی - به معنای خاص کلمه - تلقی کرد. به نظر می‌رسد ارسطو می‌توانست نظریه سعادت خود را بدون درگیر شدن با فضیلت، به‌خوبی تشریح کند. با وجود ارتباط عمیق میان کارکرد و فضیلت که در ادامه بدان خواهیم پرداخت، صورت‌بندی کارکرد انسان بر اساس نفس‌شناسی و توجه به اجزای مختلف نفس و با حفظ استقلال کامل آن از مفهوم فضیلت، ممکن می‌نماید؛ بدین ترتیب که گفته شود کارکرد خاص هر یک از اجزای نفس انسان، سعادت او را در بر خواهد داشت.^۱

شاید درگیر شدن وی با فضیلت، صرفاً ناشی از وجود نظریه‌هایی در میان عوام و نخبگان معاصر او بوده است که سعادت را برابر فضیلت می‌دانسته‌اند. چنین حدسی را می‌توان با توجه به دو موضعی از اخلاق نیکوماخوسی تقویت کرد که ارسطو در ضمن اشاره به وجود چنین دیدگاه‌هایی، در صدد نقادی آن‌ها برمی‌آید (NE, 1095b: 23 & 1096a: 5 و NE, 1098b: 30 & 1099a: 7). در این دو موضع با این استدلال که سعادت می‌بایست از سنخ عمل و فعالیت باشد، یکسان‌انگاری میان فضیلت و سعادت، نفی شده و بر تفاوت آن‌ها تأکید می‌شود؛ تفاوتی که دیگر باره به هنگام پاسخ به این پرسش که ستایش، شایسته کدام‌یک از فضیلت یا سعادت است، یادآوری و تثبیت می‌شود (NE, 1101b: 32-34).

همچنین ارسطو برخی از فضایل مانند افتخار^۲ و خرد را دارای دو وجه می‌داند که هم برای خود خواسته می‌شوند و هم برای سعادت. این حکم در تعبیر وی به تمام فضایل گسترش می‌یابد و لذا از این جهت نیز تفاوتی میان فضیلت و سعادت قابل‌تصور است؛ زیرا سعادت صرفاً برای خودش خواسته می‌شود (NE, 1097b: 1-8). اشاره به این دوگانه‌انگاری از آن جهت صورت می‌پذیرد تا تصور وحدت میان فضیلت با سعادت که ممکن است به اشتباه از برهان کارکرد استنباط گردد، نفی شود. در واقع فضیلت، ابزاری برای سعادت، و در عین حال بخشی از آن است؛ تبیینی که دیوید راس آن را «غایت‌گرایی حلولی» نامیده است و تفاوت آن با غایت‌گرایی به معنای امروزی را گوشزد می‌کند (Ross, 1995, p. 239).^۳

مباحث مختلف و پراکنده‌ای درباره ارتباط فضیلت با لذت و نیز با اهداف سیاست، در کتاب اول اخلاق نیکوماخوسی ذکر شده

۱. ارسطو به‌عنوان اولین کسی که به مطالعه دقیق علمی و منطقی نفس پرداخته و نیز بحث از مسائل مختلف مربوط به نفس را مورد بررسی قرار داده است، شناخته می‌شود (نک. طاهری، ۱۳۸۸، صص ۳۴-۳۶).

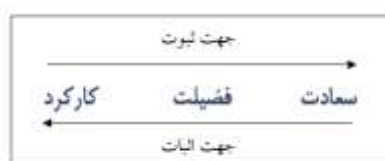
2. Honour

۳. به‌طور کلی رویکرد غایت‌انگاره ارسطو، امری روشن و پذیرفته‌شده در میان پژوهشگران و مورخان تاریخ فلسفه است (نک. کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۳؛ فروغی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۴).

است (NE, 1099a: 13-17 و NE, 1099b: 28-33 و NE, 1102a: 7-10) و همچنین نحوه برخورداری از آن براساس استعداد طبیعی، عادت و یا آموزش، در کتاب دهم مورد بررسی قرار گرفته است (NE, 1179b: 20 & 1180b: 28) که یادآور پرسش بی‌پاسخ‌مانده‌ای است که از نحوه اکتساب سعادت در کتاب اول مطرح شده بود (NE, 1099b: 9-13).

اما مسئله اساسی که در اینجا واجد اهمیت است، نحوه استفاده از این مفهوم در برهان کارکرد و جهت توضیح سعادت است. چنان‌که دیدیم در برهان کارکرد، ابتدا کارویژه انسان همان «فعالیت نفس در تطابق با عقل»^۱ معرفی شده و آنگاه این فعالیت مترادف با «عمل به عالی‌ترین و شریف‌ترین نحو» دانسته و در گام سوم نیز شرافت و علو عمل، در «تطابق با فضیلت» تفسیر شده است (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۱؛ NE, 1098a: 6-18). بنابراین برای رسیدن از سعادت به فضیلت در سیر منطقی آن، حداقل چند مفهوم میانجی‌گری می‌کنند. انتقالی که در این میان از «فعالیت مطابق با عقل» به «عمل به عالی‌ترین و شریف‌ترین نحو» صورت گرفته است و مترادف دانستن آن‌ها، از موارد مبهمی است که نمی‌توان در سخن ارسطو استدلال صریحی برای آن یافت.

برای روشن شدن این موضوع، توجه به واسطه‌گری فضیلت میان کارکرد و سعادت می‌تواند راهگشا باشد (نک. جوادی، ۱۳۷۸، ص ۷۱)؛ اما به نظر می‌رسد درک کامل این واسطه‌گری، با تفکیک جهت ثبوتی و اثباتی مسأله قابل دست‌یابی است. در مقام ثبوت، این کارکرد است که فضیلت را به وجود می‌آورد: «به‌طوری که در همه موارد، نیکی را به وظیفه اضافه می‌کنیم (چون وظیفه چنگ‌زن این است که چنگ بنوازد و وظیفه چنگ‌زن نیک این است که چنگ را نیک بنوازد)» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۱؛ NE, 1098a: 9-11) و فضیلت نیز به نوبه خود، سعادت را حاصل می‌کند: «پس خیر و نیکبختی برای آدمی، فعالیت نفس در انطباق با فضیلت است» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۱؛ NE, 1099a: 18). به همین خاطر، گاهی مفسران ارسطو فضیلت را کمال اول کارکرد شیء و سعادت را کمال دوم آن در نظر گرفته‌اند (Achtenberg, 1991, p. 60)؛ اما در مقام اثبات، ارسطو سعادت را در فضیلت انسان می‌جوید که خود را در کارکرد نشان می‌دهد.



۱-۵. فعالیت

به نظر می‌رسد پس از آنکه حقیقت سعادت یا همان خیر اعلی و خودبسنده تشریح شد و دو جزء نظری و اخلاقی آن نیز از رهگذر برهان کارکرد و فضایل مرتبط با دو جزء خردمند نفس شناخته شد، کار ارسطو به پایان می‌رسد و اجزای اصلی نظریه او در باب

۱. فعالیت مطابق با عقل به لحاظ معنای گسترده‌ای که دارد، برخی فضایل عملی را نیز پوشش می‌دهد که مورد توجه ارسطو واقع شده است؛ بنابراین، این معنا را نباید منحصر در «فضایل فکری» مانند کنجکاوی، گشوده‌ذهنی، شجاعت فکری، فروتنی فکری و ... دانست که در فلسفه تحلیلی مورد بحث قرار می‌گیرد (نک. میراحمدی، ۱۴۰۰، ص ۶۳).

سعادت تکمیل می‌شود؛ اما وی در مقام مقایسه دیدگاه خود با سایر آرا و با استفاده از یک برهان خلف، تأکید می‌کند که صرف فضیلت نمی‌تواند غایت کاملی باشد؛ زیرا در غیر این صورت حتی کسی که در خواب است یا کسی که تمام زندگی را به بطالت می‌گذراند و همچنین فردی که دچار مصایب شده باشد نیز می‌تواند سعادتمند محسوب شود؛ اما چنین سخنی خلاف فهم عمومی خواهد بود (NE, 1095b: 31 & 1096a: 2).

همان شیوه استدلال پس از تبیین برهان کارکرد و باز هم به قصد مقایسه با آرای دیگر تکرار شده و این بار نتیجه گرفته می‌شود که سعادت نه تنها ملکه فضیلت یا حالت نفس، بلکه فعالیت مطابق با آن است؛ همچنین در این تکرار دوم، یک تمثیل نیز برهان خلف را حمایت می‌کند که بر اساس آن، جوایز مسابقات المپی تنها به افرادی اعطا می‌شود که در مسابقه شرکت کرده باشند و نه افرادی که فقط بدن قوی‌تری دارند (NE, 1098b: 30 & 1099a: 7). در نهایت، استدلال مذکور در کتاب دهم نیز یادآوری می‌شود (NE, 1176a: 34 & 1176b: 1) تا وجه اهمیت فوق‌العاده عنصر فعالیت را در نظریه سعادت ارسطو، به یک مسئله اساسی تبدیل کند. حتی اگر نخواهیم تعبیر «فعالیت عملی جزء نظری نفس» را -که در برخی از ترجمه‌ها مطرح شده و مباحث دامنه‌داری را به‌عنوان یک تعبیر متناقض برانگیخته است (نک. جوادی، ۱۳۷۸، صص ۷۶-۷۸)- تأکیدی بر عنصر فعالیت محسوب کنیم، باز هم یافتن اصراری با این درجه از کمیت و کیفیت برای سایر عناصر نظریه ارسطو دشوار می‌نماید.

حداقل سه وجه در توجیه اصرار مذکور قابل ملاحظه است: اول آنکه ارسطو قصد داشته است در برابر سقراط و همچنین کلیان موضع بگیرد که سعادت را قابل جمع با رنج می‌دانستند (Irvin, 1995, p. 302). این احتمال با توجه به اشاره او به مفهوم مصیبت و مشقت در استدلالی که در راستای ضرورت فعالیت به کار برده است (NE, 1095b: 31 & 1096a: 2) و نیز مقایسه‌های چندباره‌ای که میان دیدگاه خود با آرای دیگران انجام می‌دهد، قابل تقویت است؛ مضاف بر آنکه ارسطو، سعادت را که از سنخ فعالیت باشد، در برابر اتفاقات و مصایب زندگی پایدارتر می‌داند (NE, 1100b: 11-33). احتمال دوم آن است که ریشه یونانی «اودایمونیا» علت اصلی اصرار پیش‌گفته باشد؛ چنان‌که می‌دانیم، ترجمه متداول و سنتی eudimonia به happiness به علت دلالت بر نوعی لذت و ذهنیت مورد انتقاد بسیاری از شارحان ارسطو قرار گرفته است؛ در حالی که ریشه یونانی آن از دو جزء eu به معنی «خوب»، و dimon به معنی «حیات» و «فعالیت» تشکیل می‌شود (See: Kraut, 1995, p. 167_168)؛ همچنین می‌توان توضیح خود ارسطو در باب ارتباط فعالیت با درونی بودن سعادت را به‌عنوان علت اصلی اصرار او بر مفهوم فعالیت پذیرفت: «این سخن نیز که گفتیم غایت، اعمال و فعالیت‌ها هستند، صحیح است؛ زیرا بدین معنی است که غایت، متعلق به خیرهای مربوط به نفس است، نه به خیرهای خارجی» (NE, 1098b: 18-20).

۲. ریشه‌یابی ابهامات و نارسایی‌ها

نظریه سعادت ارسطو با روشی خاص (توجه به نظریه‌های موجود) و بر اساس دو اصل بنیادین (غایت‌گرایی و ذات‌گرایی) طرح‌ریزی شده است که اشاره به آن‌ها پیش از بازخوانی انتقادی دیدگاه او ضروری می‌نماید. او خود به روش فلسفی اش -آن‌هم در کتاب اخلاق نیکوماخوسی- اشاره کرده است (NE, 1145b: 2-8). در این روش، دیدگاه‌های رایج واجد اهمیت بوده و حلّ معضلات و معماهای

احتمالی (aporia) در جهت حفظ حداکثری آن‌ها در دستور کار قرار می‌گیرد.^۱ روشن است که اشارات و ارجاعات ارسطو به آرای مشهور و مقایسه آن‌ها با نظریه خویش که هر از چندگاهی در خلال سخنانش مشاهده می‌شود، نتیجه اتخاذ چنان روشی است. فارغ از آنکه آیا ارسطو همواره به چنین روشی پایبند بوده است یا نه (نک. وارن، ۱۳۹۷، ص ۲۸) و اینکه آیا او نتیجه روش خود را صدق عینی (objective) می‌دانست (میاننداری، ۱۳۹۶، ص ۲۲۰) یا تنها در پی استفاده از قدرت اقناع آن بوده است (NE, 1179a: 22)، آنچه در اینجا دارای اهمیت می‌نماید، توجه و دغدغه ارسطو نسبت به آرای مشهور و عمومی است که در ادامه به نمونه‌هایی از نقش آن در نارسایی نظریه سعادت او خواهیم پرداخت.

لازم به ذکر است که غایت‌گروی و ذات‌گروی دو مبنای اصلی ارسطو در ارائه نظریه سعادت اوست که اولی، خود را در تعریف سعادت و تأکید بر خیر اعلی و نهایی نشان می‌دهد و دومی بیشتر در استفاده وی از آرای نفس‌شناسانه و تحلیل وجوه و اجزای مختلف ماهیت انسان - که گاهی نیز صورت‌بندی طبیعت‌گرایانه و زیست‌شناختی پیدا می‌کند - قابل مشاهده است. در اینجا مبانی بنیادین ارسطو - برخلاف روش وی - مورد پذیرش خواهد بود؛ زیرا نه حذف این دو اصل از ذهن و فلسفه ارسطو ممکن به نظر می‌رسد و نه نگارنده نقدهای وارد بر آن‌ها را معتبر می‌داند؛ بنابراین بدون ایراد نقدی بنایی یا مبنایی بر این اصول، تنها جهت فهم دقیق و کامل نظریه ارسطو مورد ملاحظه قرار می‌گیرند.

در نهایت نوبت به بررسی مسائلی می‌رسد که ریشه ایجاد ابهام در نسبت مؤلفه‌های سعادت در نظرگاه ارسطو گردیده و کارایی آن را در مقام عمل و رفع تراحم در معرض تردید قرار داده است. به نظر می‌رسد این اشکال بیش از آنکه ناشی از بیان متفاوت ارسطو در فقرات مختلف اخلاق نیکوماخوسی و اخلاق ائودوموس باشد، در اصل نظریه او ریشه دارد. در این میان سه اشکال اساسی قابل توجه و تذکر خواهد بود؛ بدون آنکه حصر عقلی یا استقرایی آن‌ها ادعا شود:

۱-۲. تعریف سعادت (غایت بالذات، نهایی، کامل یا خودبسنده)

اگر قرار باشد سخن آخر، اول گفته شود، باید عدم التزام ارسطو به فهم و تعریف اولیه خود، مورد تأکید قرار گیرد. وی سخن خود را با مطلوب بودن «برای خود» (بالذات/ فی نفسه) آغاز می‌کند و بلافاصله آن را با غایت «نهایی» بودن گره می‌زند:

اما اگر غایتی وجود دارد که ما آن را برای خودش و همه چیز دیگر را برای آن می‌خواهیم ... پس روشن است که آن غایت، خیر اعلی و بهترین است (ارسطو، ۱۳۸۵، صص ۱۳-۱۴؛ NE, 1094a: 19-22).

ارتباط مفهومی میان مطلوب بالذات و نهایی در فقرات دیگری از اخلاق نیکوماخوسی تکرار شده است (از جمله: ارسطو، ۱۳۸۵،

ص ۳۸۵؛ NE, 1176b: 1-5) و در یکی از مهم‌ترین عبارات کتاب، مساوی با مفهوم سعادت معرفی می‌شود:

ما غایتی را نهایی‌ترین غایات می‌دانیم که آن را تنها برای خودش می‌خواهیم، نه غایتی را که برای غایات دیگر می‌طلبیم و غایتی را که هرگز برای غایتی دیگر نمی‌خواهیم، نهایی‌تر از غایاتی می‌دانیم که هم برای خودشان

۱. فهم بیشتر این روش، در مقایسه با روش جدلی و بازجویی سقراطی Elenchus ممکن خواهد بود.

می‌خواهیم و هم برای غایتی دیگر و به‌همین جهت غایت «مطلقاً» نهایی، غایتی را می‌نامیم که همیشه برای خودش خواسته می‌شود و هرگز برای غایتی دیگر خواسته نمی‌شود. در درجهٔ اول نیکبختی باید چنین غایتی باشد (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۲۸؛ NE, 1097a: 31-35).

پرسش از این‌همانی میان غایت نهایی و غایت بالذات، امری است که مورد توجه شارحان و مفسران قرار نگرفته است. در وجه اهمیت این پرسش، کافی است دقت کنیم که ارسطو در عبارت اخیر، غایاتی را که هم به‌خاطر خودش مطلوب هستند و هم به‌خاطر غایت بالاتر -پیش‌تر آن‌ها را مؤلفهٔ نیمه‌مستقل نامیدیم- از موضوع بحث خود خارج کرده و در کل بی‌ارزش دانسته است و قید «به‌طور مطلق» نیز بر این دیدگاه تأکید می‌کند.^۱ در حالی که این نوع از غایات بالذات هستند، اما نهایی به معنای مطلق آن نیستند. بنابراین هر غایت نهایی، به‌طور لازم بالذات هم خواهد بود، اما عکس این مطلب صادق نیست. وقتی یک خیر به‌عنوان خیر اعلی شناخته می‌شود، منظور آن است که در قیاس با خیراتی که وسیلهٔ آن قرار گرفته‌اند، خودش لذاته و لِنفسه مطلوب بوده است و با رسیدن به آن، به سرمنزل مقصود رسیده و دیگر به دنبال چیز دیگری نیستیم؛ اما این سخن چنین نتیجه نمی‌دهد که همین خیر اعلی در زمان دیگر و در قیاس با خیر بالاتر دیگری، وسیله نباشد.

با این بیان روشن می‌شود که ویژگی اصلی سعادت، مطلوبیت بالذات آن است، اگرچه به‌طور عموم -و نه همیشه- با نهایی‌بودن مطلق همراه می‌شود؛ اما ذهن انسان از این همراهی حداکثری به همراهی همیشگی منتقل می‌شود. چنین انتقال بی‌دلیل مفهومی - که در حکمای مسلمان نیز مشاهده می‌شود (نک. ابن‌سینا، ۱۴۰۰، صص ۲۶۰-۲۶۱؛ فارابی، ۱۴۱۳، صص ۲۲۷-۲۹)^۲ - خود یکی از ریشه‌های توصیفات مختلف ارسطو از جایگاه فضیلت اخلاقی و در نتیجه، اختلافات مفسران در فهم نظریهٔ وی بوده است؛ چه آنکه به نظر می‌رسد این فضایل از یک‌سو بالذات مطلوبند و لذا باید مؤلفهٔ اصلی و مقوم سعادت تلقی شوند (سعادت جامع) و از سوی دیگر، وسیله‌ای برای نیل به فضیلت نظری بوده و لذا غایت نهایی «مطلق» نیستند (سعادت غالب).

به نظر می‌رسد این حقیقت که انسان با رسیدن به سعادت (غایت بالذات)، طالب چیز دیگری نمی‌شود، زیربنای مفاهیم کامل و خودبسنده در نظریه ارسطو باشد؛ زیرا این سخن در دو معنای طولی و عرضی قابل فهم است که هر دو معنا نیز در اذهان عمومی تحقق داشته و با توجه به آنچه پیش‌تر دربارهٔ نقش آرای مشهور در روش ارسطو گفته شد، به نظریهٔ او راه یافته است. معنای طولی سخن مذکور همان بالذات و غایی‌بودن خیر اعلی است که تمایز آن با غایت مطلقاً نهایی تشریح شد و البته تفاسیری که آن را مترادف با supreme می‌دانند (باکویی و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۹۶)، مؤید چنان معنایی است؛ اما در معنای عرضی، هیچ خیر دیگری در

۱. در ترجمه‌های انگلیسی نیز عبارتی مشابه و معادل با مطلقاً دیده می‌شود، مانند "without qualification" یا "absolutely" (Aristotle, 1999, p.10؛ Aristotle, 1956, p.27).

۲. البته تفاوت‌های مهمی میان عناصر مفهومی نظریهٔ سعادت حکمای مسلمان با ارسطو وجود دارد که در جای خود محل بررسی است. از جمله آنکه مسلمانان بیش از مفاهیم خیر و فضیلت، بر مفهوم کمال و لذت ناشی از آن تمرکز کرده و سعادت قوای مختلف نفس را نیز درکنار سعادت ذات نفس و علاوه بر آن مورد توجه قرار داده‌اند (از جمله نک. ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

کنار سعادت نباید قابل تصور باشد که بتواند آنرا تکمیل کند و این همان توضیحی است که ارسطو از خودبستگی ارائه می‌دهد (NE, 1097b: 17-21). چنان توضیحی، خودبستگی را به‌عنوان تعبیر دیگری از کامل بودن سعادت معرفی می‌کند؛ زیرا اگر بتوان چیزی بر سعادت افزود، دلیل بر نقصان آن خواهد بود. بنابراین تفاسیری که علت طرح خودبستگی را محافظت از سعادت در برابر شکنندگی ناشی از بخت و اقبال و یا عدم فعالیت می‌دانند (از جمله نک. (Kenny, 1992, pp. 31-35)، نمی‌توانند مقرون به صحت و دقت تلقی شوند.

همان‌طور که پیش‌تر نیز گفته شد،^۱ توضیح خودبستگی در کلام ارسطو گاهی چنان است که به‌معنای غایت بالذات نزدیک‌تر بوده و با تفسیر طولی آن تناسب بیشتری دارد (NE, 1097b: 7-21 ؛ NE, 1176: 33a_9b). بدین صورت که منظور از افزوده-نشدن چیزی بر سعادت، همان افزوده‌نشدن در طول توسط غایات بالاتر تلقی شده و نظریه سعادت جامع تقویت شود. گاهی نیز خودبستگی با تفسیر عرضی و نفی مؤلفه‌های دیگر و در نتیجه قول به سعادت غالب سازگارتر می‌نماید (NE, 1177: 27a-4b). البته تبیین‌هایی نیز وجود دارند که خودبستگی را صفت فرد سعادتمند -و نه صفت مؤلفه سعادت- می‌دانند و یا آن را به معنی بی‌نیازی از امور بیرونی -و نه از سایر مؤلفه‌های سعادت- معنا می‌کنند (Kenny, 1992, pp. 23-24). این تبیین‌ها اگرچه نزدیکی بیشتری با توضیحات ما درخصوص غایت بالذات بودن سعادت دارند، اما به‌سختی می‌توان آن‌ها را از سخنان ارسطو استنباط کرد.

برخی از مفسران تلاش کرده‌اند با این توضیح که «برای چیزی بودن» می‌تواند بر اجزای مقوم یک امر نیز صادق باشد، از سعادت جامع دفاع کرده و فضیلت نظری را در عین فرعی بودن، غایتی بالذات و جزء درونی سعادت تلقی کنند (علی‌زاده و میرموسی، ۱۴۰۰: صص ۲۴-۳۰). این تفسیر می‌تواند مؤیدی بر این دیدگاه باشد که آنچه در تعریف سعادت اهمیت دارد، بالذات بودن غایت است. کامل بودن یا خودبستگی سعادت از دو جهت معناشناسانه و انسان‌شناسانه قابل فهم است. در جهت اول، تحلیل معنای سعادت است که کامل بودن آن را نتیجه می‌دهد؛ زیرا همان‌طور که دیدیم، سعادت، خیر اعلی و غایت نهایی است و بنابراین مطلوب دیگری (در طول یا عرض) وجود ندارد که بتوان بر آن افزود؛ اما در جهت دوم آنچه مهم است، پوشش دادن سعادت بر تمام اجزا و قوای اصلی نفس است، چنان‌که استفاده از مفهوم «فضیلت کامل» نیز بر آن دلالت دارد. بنابراین بالذات بودن غایت، تفسیری طولی و معناشناسانه از کمال و خودبستگی سعادت را به دست می‌دهد. در ادامه به تفاسیر عرضی و انسان‌شناسانه آن مفاهیم نیز اشاره خواهیم کرد.

۲-۲. ملاک تشخیص مصادیق سعادت (برهان کارکرد)

ارسطو در طی استدلالی که به برهان کارکرد مشهور شده و به یک معنا قلب نظریه او محسوب می‌شود، از توصیفات مفهومی سعادت عبور کرده و با استفاده از انسان‌شناسی خود، مصادیق و مؤلفه‌های سعادت را جست‌وجو می‌کند که جمع میان دو اصل غایت‌گروی و ذات‌گروی در این برهان قابل توجه است.

۲. در بخش دوم و ذیل توضیح مفهوم خودبستگی

همان‌طور که پیش‌تر بررسی شد، ارسطو در برهان کارکرد، تأکید بسیاری بر ویژگی مخصوص به انسان و مختص بودن برخی از فعالیت‌ها برای وی معمول داشته است. بنابراین در این برهان از یک سو با مراجعه به ماهیت ذاتی هر شیء -از جمله انسان- مواجهیم (ذات‌گروی) و از سوی دیگر به دنبال صفت خاص و منحصر به فرد شیء در میان ذاتیات آن می‌گردیم تا بدین وسیله غایت آن شیء را کشف کنیم (غایت‌گروی). اصرار ارسطو بر اینکه سعادت را باید در «خود» بجوییم، در برخی فقرات کتاب دهم به اوج می‌رسد:

حق داریم به صراحت بگوییم که این عنصر برین، خود حقیقی ماست؛ چون اصلی‌ترین و بهترین جزء وجود ماست و بنابراین جای شگفتی خواهد بود اگر زندگی این خود را برنگزینیم و زندگی موجودی بیگانه را بر آن برتری نهم (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۹۰؛ NE, 1178a: 3-5).

اما در ادامه تنها جنبه ویژه و خاص این خود، در برهان کارکرد مورد تأکید قرار می‌گیرد: «سخنی که پیش‌تر گفته‌ایم، اکنون نیز صادق است: آنچه خاص ذات هر موجودی است، بالطبع بهترین و لذت‌بخش‌ترین چیز برای آن است» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۹۰؛ NE, 1178a: 5-8)؛ بنابراین، منظور از کارکرد هر شیء، کارکرد جنبه خاص و ذاتی آن شیء است، چنان‌که دیدیم، مفاهیم فضیلت و فعالیت نیز به آن گره می‌خورند.^۱

با این توصیف، تشخیص این حقیقت که برهان کارکرد بر مفهوم «فصل» استوار است، چندان دشوار نخواهد بود؛ اگرچه ارسطو تصریحی بر این امر ندارد، اما برخی مفسران تأکید دارند که برهان کارکرد در واقع علم به غایت از طریق ذات است (whitting, 1988, p.195). بنابراین در پاسخ به این پرسش که چگونه ممکن است از «انسان نیک» یا همان کارکرد انسان به «نیکی انسان» یا همان غایت او استدلال کرد،^۲ گفته شده است که در فلسفه ارسطویی، علت صوری هر نوع طبیعی با علت غایی آن متحد و مرتبط است (نک. جوادی، ۱۳۷۸، ص ۸۴). لذا می‌توان گفت ارسطو برای کشف سعادت انسان -که پیش‌تر آن را به غایت نهایی او تعریف کرده بود- به سراغ علت صوری و به تعبیر دیگر، فصل رفته است.^۳

اینجا سوال مهمی رخ می‌نماید: آیا غایت اشیاء را تنها باید از طریق فصل آن‌ها جست و نمی‌توان برای کل ماهیت نوعیه نقشی در این میان قائل شد؟ علت اینکه ارسطو بر فصل انسان متمرکز شده است، ترکیب دو مفهوم ذاتی و خاص در برهان کارکرد بوده است؛ اما اگر در پی سعادت یک ماهیت هستیم -و به‌طور طبیعی باید به ذات ماهوی آن توجه کنیم- چه نیازی به خاص بودن این امر ذاتی داریم؟ مگر جنس، بخشی از «خود» اشیاء نیست که ارسطو بر آن تأکید داشت؟ پس چرا نقش این جزء از خود را در کارکرد و به تبع آن در سعادت نادیده می‌گیریم؟

۱. مفهوم "arete" نیز بر خوبی خاص یک نوع اشاره دارد که ذاتی بودن و ویژه بودن در آن منطوقی است (نک. ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۳۸۶-۳۸۷).

۲. پرسش مشابه دیگری نیز در این میان مطرح می‌شود که به امکان عبور از دلایل توصیفی محض به نتایج اخلاقی و هنجاری مربوط بوده (نک. Gomez-Lobo, 1991, pp. 43-56) و نباید با این مسئله خلط شود.

۳. ارتباط وثیقی میان جنس و فصل با ماده و صورت وجود دارد که می‌توان آن‌ها را دو روی یک سکه دانست و تفاوتشان را به اعتبارات مختلف (لابشرط و بشرطلا) ارجاع داد؛ البته تفصیل این مطلب در فلسفه اسلامی و بیشتر توسط ابن‌سینا صورت گرفته است (نک. ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۳، صص ۹۹-۱۰۲).

به نظر می‌رسد انحصار توجه ارسطو به جزء ویژه ذات (فصل) ناشی از اشکالی است که در تعریف سعادت شرح داده شد. اگر سعادت را غایت مطلقاً نهایی بدانیم، آنگاه می‌توان فصل را عنصر اساسی غایت نوع و سعادت آن به‌شمار آورد (البته با صرف مؤونه فراوان و ضمیمه کردن برخی توضیحات در نسبت علت صوری و غایی در فلسفه ارسطو)؛ اما چنان‌که دیدیم، می‌توان -و بهتر است- که سعادت را غایت بالذات تعریف کرد و در این صورت هر یک از اجزای ذاتی شیء در تأمین بخشی از غایت و سعادت آن نقش خواهند داشت؛^۱ زیرا کارکرد تمام این اجزاء، اهمیت بالذات برای نوع خواهد داشت، اگرچه که غایت نهایی مطلق آن نباشد. به تعبیر دیگر، سعادت هر شیء را باید در سعادت تمام ذات آن جست و نه بخشی از آن. این سخن که سعادت اشیاء باید ذاتی آن‌ها باشد، صحیح است اما این قول که سعادت اشیاء باید ویژه آن‌ها باشد، خیر.

نتیجه آن که با حذف مفهوم خاص بودن از برهان، امکان تعمیم کارکرد و سعادت شیء به ذاتیات جنسی نیز فراهم می‌شود. اگرچه آنگونه که دیدیم، فهم یونانیان از مفهوم کارکرد با ویژه بودن همراه بوده و امکان تفکیک آن‌ها توسط ارسطو احتمال چندانی نداشته است. با این مبنا حتی تغذیه و رشد و احساس نیز که فعالیت‌های نباتی و حیوانی انسان تلقی می‌شوند، نباید از تبیین مؤلفه‌های سعادت کنار گذاشته شوند، همان‌گونه که ارسطو انجام داده است (NE, 1197b: 33 & 1098a: 4). پرواضح است که تلقی چنین اموری به‌عنوان مؤلفه‌های سعادت -حتی اگر از قسم وابسته یا نیمه‌مستقل آن باشند- تأثیر مستقیم و فراوان در بُعد عملی خواهد داشت^۲ که تفسیری انسان‌شناسانه از خودبستگی و کمال سعادت به‌شمار می‌آید.^۳

۳-۲. عدم طبقه‌بندی مناسب مؤلفه‌ها

هرچند ارسطو ضمن مرور خیرات بیرونی (NE, 1099: 31a-7b) و بررسی تفاوت آن‌ها با خیرات درونی (NE, 1098, b18-20)، به تفکیک مؤلفه‌های مقوم سعادت از شروط آن پرداخته است (EE, 1214b: 7-24)، اما اقسام آن شروط یا خیرات بیرونی را -شاید

۱. چه بسا می‌توان ادعا کرد که توجه خاص فیلسوفان مسلمان به کمال و سعادت متمایز قوا و ذات نفس (از جمله نک. ابن سینا، ۱۳۶۳، صص ۱۰۹-۱۱۰) و ارتباط فضایل در اندیشه آنان (از جمله نک. ابن مسکویه، ۱۳۸۱، صص ۶۶-۶۷) با قوای نفس نیز ناشی از توجه به سعادت تمام اجزای ماهیت نوعیه بوده است. البته اثبات این ادعا نیاز به بررسی‌ها و پژوهش‌های مستقل دیگر خواهد داشت.

۲. ممکن است گفته شود که با توجه به قول ملاصدرا بر تقوّم جنس بر فصل و تصویر وی از حرکت جوهری و نیز نظریه لبس بعد از لبس، حقیقت جنس در درون فصل منطقی است و در نتیجه برای فهم غایت و سعادت شیء، توجه به فصل کافی خواهد بود. فارغ از اینکه بررسی این موضوع در این نوشتار ممکن نبوده و همچنین خارج از موضوع فلسفه ارسطویی است، می‌توان چنین پاسخ داد که با توضیحی که درباره تفاوت غایت مطلق و غایت بالذات ارائه شد، حتی با قبول مبانی صدرایی نیز مؤلفه‌های جنس از سعادت نوع حذف نمی‌شوند؛ زیرا این مؤلفه‌ها طبق دیدگاه مذکور، در ذات شیء دخیل هستند، ولو اینکه در ضمن فصل و مندرج در آن باشند و به عبارت دیگر، کمال و کارکرد فصل، شامل کمال و کارکرد جنس هم خواهد بود.

به نظرمی‌رسد با توجه به اصولی مانند جسمانیة الحدوث بودن نفس و اتحاد آن با قوا، تکرر و تنوع مؤلفه‌های سعادت در فلسفه صدرایی، حتی بیش از رقبای دیگر آن باشد که در پژوهش‌های دیگر بدین موضوع پرداخته خواهد شد.

۳. با این تلقی، اتخاذ رویکرد مناسب از میان سه‌گانه حفظ، حذف یا تقلیل که در مقدمه بدان اشاره شد، قابل تبیین خواهد بود.

۴. پیش‌تر در ذیل عنوان «تعریف سعادت»، به تفسیر طولی و معناشناسانه این مفاهیم اشاره شد؛ همچنین در ادامه به تفسیر انسان‌شناسانه آن‌ها خواهیم پرداخت.

بدان علت که به اهمیت عملی آن‌ها توجه نداشته است - مورد بررسی مناسب قرار نداده است. این امر نیز اگرچه کمتر از دو عامل پیشین، اما به اندازه زیادی در ایجاد ابهام و ناکارآمدی نظریه وی در مقام تراحم و تعارض عملی مؤثر بوده است. شاهد این سخن، تلاش‌هایی است که بعدها در جهت تبیین معنای خیرات بیرونی صورت گرفته است. این تبیین‌ها با تفکیک مفاهیمی مانند مقدمات مفید، شروط لازم، ابزارهای زمینه‌ساز و مکمل‌ها، از اجزاء و مقومات سعادت، به روشنی هدف‌گیری کاربردی و عملی را نشان می‌دهند.^۱

بدین‌سان نه تنها نسبت و ارتباط دو مؤلفه اصلی (نظری و اخلاقی) در نظریه ارسطو مبهم باقی می‌ماند، بلکه گاهی خیرات بیرونی هم با استفاده از برخی عبارات ارسطو (Aristotle, 2004: pp.20_21 ; Rhe 1360 b14-25) به عنوان مقومات درونی سعادت - و نه فقط وسیله و شرط نیل به آن - تفسیر شده‌اند (نک. جوادی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۰)؛ با آنکه بر اساس استدلال صریح وی (NE, 1098b: 18-20)، این خیرات نمی‌توانند مثبتی بر فعالیت انسان و در نتیجه شکل‌دهنده سعادت او باشند؛ همچنین مشخص نیست که چه ارتباط و تقدم و تأخری در میان خیرات بیرونی مختلف وجود دارد.^۲ علاوه بر آن، تمایز و طبقه‌بندی و اولویت‌بندی دقیقی میان مفاهیم اصلی نظریه، مانند تعریف سعادت (خیر یا غایت اعلی)، مؤلفه‌های سعادت است (فضایل نظری و اخلاقی)، خصوصیات و علامت‌های سعادت (خودبسندگی، فعالیت، فضیلت و کارکرد)، آثار و لوازم سعادت (لذت)، شروط سعادت (ثروت، دوستی و سلامتی) گذارده نشده است و بدین ترتیب امکان توسل به یکی از راهکارهای حفظ، حذف یا تقلیل در مقام تراحم‌های عملی وجود نخواهد داشت.

لازم به توجه است که با فرض طبقه‌بندی فوق، آثار و لوازم سعادت، نقشی در کسب اختیاری آن نداشته و در مقام عمل موضوع بحث نخواهند بود. بیشترین چیزی که درباره آن‌ها صادق است آن است که گفته شود سعادت همواره با لذت همراه است (NE, 1099a: 6-30)، اگرچه هر لذتی هم سعادت محسوب نمی‌شود (NE, 1095b: 1-22). بنابراین اگر چیزی سعادت باشد، لاجرم باید لذت‌بخش هم باشد و امور غیرلذت‌بخش نمی‌توانند سعادت تلقی شوند. همچنین خصوصیتی مانند فعالیت نیز ثمره عملی چندانی نداشته و تنها با همان اهداف سه‌گانه‌ای که پیشتر گفته شد، به آن‌ها پرداخته می‌شود.

به هر حال می‌توان گفت که طبقه‌بندی نامناسب در نظریه ارسطو، امکان تعیین جایگاه هر مؤلفه به عنوان وابسته، نیمه‌مستقل و یا مستقل را از بین برده و انتخاب رویکرد عملی از میان سه‌گانه حفظ، حذف یا تقلیل را ناموجه می‌سازد.

۱. فرانکنا در کتاب فلسفه اخلاق خود، تلاش کرده است تا معانی مختلف واژه خوب را در قیاس با خیرات نهایی احصاء نماید که موارد مذکور از آن جمله است. البته به نظر می‌رسد تفکیک دقیق و کامل این معانی نیازمند پژوهش‌های مستقل و بررسی‌های بیشتر است (فرانکنا، ۱۳۷۶، صص ۱۷۳-۱۷۷).

۲. به علاوه مقایسه میزان و شدت نیاز به خیرات بیرونی در سعادت نظری و اخلاقی و این پرسش که در چه شرایطی ممکن است خیرات بیرونی مانع از سعادت گردند (نک. سیدقریشی، ۱۳۹۵، صص ۲۰۱-۲۰۴)، در سخنان ارسطو تبیین نشده است.

۳. نظریه سعادتمند شامل

با در نظر داشتن عناصر مفهومی و نیز ابهامات پیش گفته در خصوص نظریه سعادتمند ارسطو، به نظر می‌رسد می‌توان خوانشی^۱ از نظریه مذکور را پیشنهاد داد که آن را «سعادتمند شامل» می‌نامیم. در این خوانش، ضمن پابندی به فهم سعادتمند به عنوان غایت بالذات، کارکردهای تمام اجزای ذات شیء که بالطبع مطلوبیت ذاتی خواهند داشت، مورد توجه قرار می‌گیرند و نیل به هر یک از مؤلفه‌های مربوط به جنس یا فصل - به تنهایی - می‌تواند مصداق سعادتمند تلقی شود. همچنین خیرات بیرونی (ثروت، دوستی و سلامت) از دایره پوشش این خوانش حذف نشده و به جهت نقش آن‌ها در مقام عمل، واجد اهمیت تلقی می‌شوند که بر تفسیری عرضی و معناشناسانه از کمال و خودبستگی سعادتمند ابتناء دارد.^۲ البته تقدم و تأخر میان مؤلفه‌های مختلف بر اساس نوع (وابسته، نیمه‌مستقل یا مستقل) و نیز نسبت آن با ماهیت نوعیه (جزء جنس، جزء فصل یا عرضی)^۳ قابل تشخیص خواهد بود.

با توجه به تحقق شبکه‌ای از سعادتمند طولی و عرضی در این دیدگاه،^۴ می‌توان به مراتب و مدارجی از سعادتمند که نسبت به یکدیگر کامل‌تر هستند، قائل شد. چنین شمولی از مؤلفه‌ها، اعم از اقوالی خواهد بود که تشکیک در سعادتمند را تنها بر اساس تفاوت در استعدادهای افراد و یا مراتب کمال و لذت می‌پذیرند (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳، صص ۳۲۷-۳۲۸؛ طوسی، ۱۴۱۳، ص ۵۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۷۴). همچنین با توجه به شمول خیرات بیرونی بر خیرهای مرتبط با «صنف» و «شخص»، در سعادتمند شامل با مؤلفه‌های متنوع و متکثری از منظر جنسیت، سن، شغل، قومیت و ... مواجه خواهیم بود که ثمره عملی فراوان دارد. حتی با توجه به داخل بودن قوای حیوانی و بدنی در جنس انسان، می‌توان از این سخن هم فراتر رفت و چنین مؤلفه‌هایی را مصداقی از سعادتمند - و نه فقط مقدمه بیرونی و مؤلفه وابسته - به‌شمار آورد.

این نظریه از انحصارگرایی سعادتمند غالب بر یک مؤلفه خاص فاصله دارد و لذا به فهم عمومی از سعادتمند نیز - که ارسطو دغدغه آن را دارد - نزدیک‌تر است.^۵ همچنین به دلیل شمول حداکثری نسبت به مؤلفه‌های مختلف وابسته، مستقل و نیمه‌مستقل، در حلّ تراحمات و تعارضات مقام عمل کارآمد خواهد بود؛ زیرا با بررسی نسبت‌هایی که میان هر یک از خیرات بیرونی، کارکردهای جنس

۱. با توجه به اینکه پاره‌ای از عبارات ارسطو با این خوانش سازگاری ندارد، چه‌بسا باید آن را بازسازی نظریه وی - و نه خوانشی از آن - نامید. در اینجا عنوان مورد استفاده واجد اهمیت نبوده و در صورت لزوم حتی می‌توان آن را نظریه - ای جدید و متفاوت دانست.

۲. پیش‌تر در ذیل عنوان «تعریف سعادتمند»، به تفسیر طولی و معناشناسانه، و در بخش مربوط به «ملاک تشخیص مصادیق سعادتمند» به تفسیر انسان‌شناسانه مفاهیم مذکور اشاره شد.

۳. منظور عرضی باب ایساغوجی است که خارج از ماهیت نوعیه است.

۴. حرکت از ارتباط بسیط میان مؤلفه‌های نظری و اخلاقی به این نظام شبکه‌ای، مشابه حرکت فلسفه سهروردی از نظام طولی میان عقول عشره به تکثر طولی و عرضی انوار خواهد بود.

۵. یکی از انتقادهای وارد بر رویکرد سعادتمند غالب آن است که با احوال عموم مردم سازگاری ندارد و بنابراین مختص طبقه و قشر خاص و تعداد محدودی از انسان‌هاست (نک. مک‌اینتایر، ۱۳۷۹، صص ۱۷۰-۱۷۲).

و کارکردهای فصل وجود دارد، امکان تعیین تقدم و تأخر -زمانی، رُتبی، کمی، کیفی یا ...- مؤلفه‌ها فراهم خواهد شد. سعادت شامل، تفاوت‌هایی نیز با سعادت جامع دارد؛ زیرا سعادت را نه در کل مجموعی مؤلفه‌ها^۱ که نیل به آن ناممکن است (وارن، ۱۳۹۷، ص ۶۰) بلکه در کل استغراقی مؤلفه‌ها می‌داند. اگرچه بهره‌مندی بیشتر از این سعادت‌های مرتبه پایین، سعادت‌های بالاتر و کامل‌تر را تضمین می‌کند.

بدیهی است بررسی کامل ابعاد مختلف و به‌ویژه نتایج و لوازم چنین نظریه‌ای مستلزم وجود مجالی گسترده بوده و پژوهش‌هایی مستقل می‌طلبد. آنچه در این نوشتار محل تأکید است، امکان طرح نظریه مذکور و نیز کارآمدی بیشتر آن در مقام عمل است که این مهم، با تأکید بر بازخوانی انتقادی دیدگاه ارسطو و تلاش در جهت رفع نارسایی‌های آن قابلیت تحقق دارد. بر این اساس، بنیاد اساسی نظریه «سعادت شامل» را در سه امر می‌توان خلاصه کرد: تعریف سعادت به‌عنوان غایت بالذات، تعمیم کارکرد شیء از فصل به کل ذاتیات آن و توجه کافی به نقش مؤلفه‌های وابسته (مانند خیرات بیرونی) و نیمه‌مستقل.

نتیجه‌گیری

ارسطو براساس رویکرد غایت‌گرایانه و با استفاده از انسان‌شناسی فلسفی خود، گام بزرگی در جهت تبیین چیستی سعادت و مؤلفه‌های آن برداشته است؛ اما تردّد در میان «غایت بالذات» و «غایت مطلقاً نهایی» از یک طرف، و انحصار توجه به کارکرد فصل ممیز انسان از طرف دیگر، دو عامل اصلی هستند که در کنار طبقه‌بندی نامناسب مؤلفه‌ها، نظریه سعادت او را دچار ابهام کرده‌اند. این ابهام مستلزم برخی نارسایی‌ها در مقام عمل شده و اتخاذ رویکرد صحیح در تراحمات میان مؤلفه‌های سعادت را ناممکن ساخته است. این اشکال نه تنها شامل دو مؤلفه نظری و اخلاقی می‌شود، بلکه خیرات مربوط به جنس را -حداقل به‌عنوان مؤلفه‌های نیمه‌مستقل یا وابسته- و نیز خیرات بیرونی، مقدمات، شروط و ابزار سعادت را -حداقل به‌عنوان مؤلفه‌های وابسته- در برمی‌گیرد.

اما با رفع سه اشکال مذکور می‌توان طرح جدیدی از سعادت را با عنوان سعادت شامل پیشنهاد کرد که مؤلفه‌های سعادت را در مراتبی از طول و عرض -مانند خیرات بیرونی و کارکردهای جنسی و فصلی که هر یک می‌تواند مستقل، نیمه‌مستقل و یا وابسته باشد- گسترش داده و ضمن پرهیز از مشکلات دو دیدگاه رقیب (سعادت غالب و جامع)، مبنایی برای اولویت‌بندی مؤلفه‌ها و در نتیجه افزایش کارآمدی عملی آن فراهم می‌آورد.

۱. برای مطالعه تفاوت کل مجموعی و کل استغراقی، نگاه کنید به: ولایی، ۱۳۷۴، صص ۲۱-۲۴۲.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵). المنطق من کتاب الشفاء. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰). رسالة فی السعادة و الحجاج العشرة علی أن النفس الانسانية جوهر. در ضمن رسائل ابن سینا (یک جلدی). قم: انتشارات بیدار، چاپ اول.
- ابن مسکویه، أحمد بن محمد. (۱۳۸۱). تهذیب الأخلاق. ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: اساطیر، چاپ اول.
- ابوالحسنی نیارکی، فرشته. (۱۴۰۰). نظریه اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی. تهران: طه، چاپ اول.
- اترک، حسین؛ خوشدل روحانی، مریم. (۱۳۹۲). «نقد و ارزیابی نظریه اعتدال در اخلاق». آینه معرفت. دوره ۱۲ (۳۸): صص ۱۲۳-۱۵۴.
- ارسطو. (۱۳۸۵). اخلاق نیکوماخوسی. ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی. تهران: طرح نو، چاپ دوم.
- امیری طهران، سید محمدرضا. (۱۳۹۸). «تحلیل نسبت علوم انسانی و اجتماعی کاربردی و حکمت عملی». حکمت معاصر. دوره ۱۰ (۲): صص ۶۳-۸۵.
- باکویی کتریمی، حوریه؛ فتحی، حسن؛ صدرمجلس، سیدمجید؛ عبدلآبادی، علی اکبر. (۱۴۰۰). «بررسی مقایسه‌ای نظرگاه ارسطو درباره جایگاه فضیلت اخلاقی در سعادت انسان در اخلاق نیکوماخوس و اخلاق ائودوموس». تأملات فلسفی. دوره ۱۱ (۲۶): صص ۷۹-۱۰۴.
- جوادی، محسن. (۱۳۷۸). نظریه سعادت در فلسفه ارسطو. تهران: دانشگاه تربیت مدرس. رساله دکتری.
- حسینی، سید حمیدرضا؛ موسوی، هادی. (۱۳۹۷). «حکمت عملی به مثابه فلسفه علوم انسانی». روش شناسی علوم انسانی. دوره ۲۵ (۹۷): صص ۵۸-۷۳.
- خزاعی، زهرا. (۱۳۸۴). «ارسطو، هیوم و اخلاق فضیلت». اندیشه دینی. دوره ۴ (۱۴): صص ۶۱-۷۴.
- سعیدی مهر، محمد؛ ملاحسینی، فاطمه. (۱۳۹۵). «سعادت از نظر ابن سینا؛ غایت جامع یا غالب». حکمت سینوی. دوره ۲۰ (۵۵): صص ۸۱-۹۶.
- سیدقریشی، ماریه. (۱۳۹۵). اخلاق عقلی و فلسفی؛ اخلاق ارسطویی. قم: نشر معارف، چاپ اول.
- شجاعی جشوقانی، مالک. (۱۳۹۶). مقدمه‌ای بر فلسفه علوم انسانی؛ دیلتای و علوم انسانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- شریفی، حسام‌الدین؛ برادران مظفری، منصوره. (۱۳۹۹). «شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی از نظر فارابی و ابن سینا». هستی و شناخت. دوره ۷ (۲): صص ۲۰۱-۲۲۳.
- طاهری، اسحاق. (۱۳۸۸). نفس و قوای آن از دیدگاه ارسطو، ابن سینا و صدرالدین شیرازی. قم: بوستان کتاب، چاپ اول.

- طوسی، محمد بن محمد. (۱۴۱۳). اخلاق ناصری. تهران: علمیه اسلامی، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن محمد. (۱۴۰۳). شرح الإشارات و التنبیهات (مع المحاکمات). قم: نشر الکتاب، چاپ دوم.
- عابدی، احمد؛ تبریزی‌زاده اصفهانی، راضیه. (۱۳۹۳). «ارزیابی مقایسه‌ای نظریه اعتدال ارسطویی و نظریه اخلاقی اسلام». فلسفه دین. دوره ۸ (۴): صص ۶۱۹-۶۴۴.
- علیزاده، بهرام؛ میرموسی، نیره‌سادات. (۱۴۰۰). «سعادت در اخلاق ارسطو». نقد و نظر. دوره ۲۷ (۴): صص ۹-۳۶.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۴۱۳). التنبیه علی سبیل السعاده. در ضمن الأعمال الفلسفیه. بیروت: دارالمناهل، چاپ اول.
- فرانکنا، ویلیام. کی. (۱۳۷۶). فلسفه اخلاق. ترجمه هادی صادقی. قم: مؤسسه فرهنگی طه، چاپ اول.
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۷۶). سیر حکمت در اروپا. تهران: زوار، چاپ دوم.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- کرسگارد، کریستین. (۱۳۹۹). «سرچشمه خیر و طبیعت حیوانی ما». تأملات اخلاقی. دوره ۱ (۲): صص ۷-۲۹.
- مازلو، آبراهام. (۱۳۷۲). انگیزش و شخصیت. ترجمه احمد رضوانی. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- مک‌ایننتایر، السدیر. (۱۳۷۹). تاریخچه فلسفه اخلاق. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: حکمت، چاپ اول.
- مک‌ایننتایر، السدیر. (۱۳۹۲). سه تقریر رقیب در پژوهش‌های اخلاقی: دایره‌المعارف، تبارشناسی و سنت. ترجمه حمید شهریاری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: وحی و نبوت. تهران: صدرا، چاپ هفدهم.
- معلمی، حسن. (۱۳۸۰). مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول.
- ملایوسفی، مجید؛ شیرخانی، ام‌لیلا. (۱۳۹۲). «رابطه فضیلت و سعادت از نگاه ارسطو و غزالی». پژوهش‌های فلسفی-کلامی. دوره ۱۵ (۵۷): صص ۲۵-۴۲.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه غرب. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- میاننداری، حسن. (۱۳۹۶). «مراتب سعادت در فلسفه اخلاق ارسطو». جاویدان خرد. دوره ۱۵ (۳۱): صص ۲۰۵-۲۳۲.
- میراحمدی، صادق. (۱۴۰۰). «بررسی اهمیت فضایل فکری در آموزش و چگونگی اکتساب آن‌ها». تأملات اخلاقی. دوره ۲ (۲): صص ۶۲-۷۸.
- وارن، کریستوفر. (۱۳۹۷). راهنمای خواندن اخلاق نیکوماخوسی ارسطو. ترجمه ایمان خداورد. تهران: ترجمان علوم انسانی، چاپ اول.
- وایت، نیکولاس. (۱۳۹۴). تاریخ مختصر خوشبختی. ترجمه امید شفیعی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول.
- ولایی، عیسی. (۱۳۷۴). فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول. تهران: نشر نی، چاپ اول.

- Achtenberg, Deborah. (1991). "The Role of Ergon Argument in Aristotle's Nicomachean Ethics," in *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*. John P. Anton and Anthony Preus (eds.). State University of New York Press.
- Ackrill, J. L. (1980). "Aristotle on Eudaimonia", in *Essays on Aristotle's Ethics*. Rorty. Berkeley (ed.). University of California Press.
- Aristotle. (1956). *Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. Massachusetts, Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotle. (1988). *Nicomachean Ethics*. Translated by J. A. K. Thomson. London: Penguin Books.
- Aristotle. (1999). *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross. Batoche books.
- Aristotle. (2004). *Rhetoric*. Translated by W. R. Roberts. New York: Dover Publications.
- Aristotle. (2013). *The Eudemian Ethics of Aristotle*. Translated by Peter L. P. Simpson. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.
- Craut, Richard. (1995). "Two Conceptions of Happiness," in *Classical Philosophy*. Irvin Terence (ed.). New York: Cornell University.
- Gomez-Lobo, Alfonso. (1991). "The Ergon Inference," in *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*. Ed. John. P. Anthon & Anthony Preus. New York: Suny Press.
- Guthrie, W.K.C. (1979). *A History of Greek Philosophy*. Volume 2. Cambridge University Press.
- Hardi, W.F.R. (1967). "The Final Good in Aristotle's Ethics". in *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. (ed.) J. M. E. Moravcsik. London: University of Notre Dame Press.
- Irvin, Terence. (1995). *Classical Philosophy: Aristotle's Ethics*. New York: Cornell University.
- Irvin, Terence. (1991). "The Structure of Aristotelian Happiness: Aristotle on the Human Good". *Ethics*. 101 (2): 382-391.
- Joachim, H. (1962). *Aristotle: The Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Kenny, Anthony. (1992). *Aristotle on the Perfect Life*. United Kingdom: Oxford.
- Key, D. (1983). "Intellectualism in Aristotle," in *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Volume 2, John. P & Preus. A (eds.). Albany: State University of New York Press.
- Kraut, Richard. (1989). *Aristotle on the Human Good*. New Jersey: Prinseton University.
- McDowell, John. (1980). "The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics," in *Essays on Aristotle's Ethics*. (ed.) Amelie Rorty: 359-76. Oakland, CA: University of California Press.
- Nagel, Thomas. (1980). "Aristotle on Eudaimonia," in *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. Rorty, Berkeley: University of California Press.
- Nussbaum, M. C. (1993). "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach," in *The Quality of Life*. M. C. Nussbaum & A. Sen ed. Oxford: Oxford University Press.

Plato. (2015). *Republic*. Andesite Press.

Reeve, C.D.C. (1995). *Practices of Reason*. United Kingdom: Oxford.

Ross, David. (1995). *Aristotle*. United Kingdom: Routledge.

Siegler, Frederick. (1967). "Reason, Happiness, and Goodness,". in *Aristotle's Ethics: Issues and Interpretations*. (ed.) J. Walsh and H. Shapiro. Belmont.

Whitting, Jennifer. (1988). "Aristotle's Function Argument: A Defense in Classical Philosophy". *Ancient Philosophy*. 8 (1): 33-48.