فلسفه همچون زندگی؛ سعادت به مثابه بنیاد فلسفه در اندیشة ارسطو

فهرست عناوین میر شرف الدین سید جمال الدین

فلسفه، برترین شیوة زندگی انسان

ارسطو انسان را موجودی می‌داند که همواره می‌خواهد، اراده می‌کند و به‌سوی خواستش حرکت می‌کند و در ابتدای اخلاق نیکوماخوسی، حقیقت وی را چنین تصویر می‌کند. در نگاه او، طلب، جوهر جانِ آدمی است و کسی که «نمی‌خواهد» چونان جماد مرده شمرده می‌شود. از این‌رو، مبدأ و مقصد تمام افکار و اعمالش مطلوبی است که می‌طلبد، غایتی است که دنبال می‌کند، آشکارا آن را خیر خود می‌داند و درست به همین دلیل انتخابش کرده و برای دست‌یافتن بدان می‌کوشد، از این‌رو، به‌درستی گفته شده است که خیر آگاثُس ( (αγαθός=غایت همه‌چیز است. (اخلاق نیکوماخوسی، 2-3 الف 1094)

اما غایت‌هایی که انسان در پی آنهاست، متفاوت‌اند: بعضی خود اعمال‌اند و بعضی دیگر، نتایجی بیرون از اعمال هستند که آنها را به‌وجود می‌آورند. (اخلاق نیکوماخوسی، 3-5 الف 1094)

غایت‌هایی که خود، فی‌نفسه، خواسته می‌شوند نتیجة این ضرورت عقلی هستند که امکان ندارد هر چیز را برای چیزی دیگر به‌نحو نامتناهی بخواهیم؛ زیرا خواست باید به غایتی منتهی شود. پس از سر ضرورت باید غایتی نهایی وجود داشته باشد که به همة غایت‌های واسطه معنا بخشد.

این مقصد پایانی، غایتی نهایی است که همان خیر برترین است. از این‌رو، تمام خیرهای ممکن در آن جمع است؛ اما ارسطو بی‌درنگ یادآور می‌شود که مقصود وی از این خیر یگانه، جامع و کلی، ایدة خیر افلاطون نیست و می‌گوید که خیر واحد یا مثال خیر که همة انواع خیرها به‌نحو یک‌پارچه در آن وجود داشته و آن مبدأ، جامع و فصلِ مشترک تمام خیرها باشد، بی‌معناست و در واقع، میان انواع خیر - خیر شناسایی، سیاسی و لذت - اشتراکی وجود ندارد و کاملاً متمایز و متفاوت از هم‌اند. از این‌گذشته، حتی اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، هیچ سودی برای آدمی ندارد؛ زیرا به‌دست‌آوردنی نیست، در حالی‌که ما در پی خیری هستیم که بتوانیم آن را بیابیم. در واقع، آنچه برایمان ضروری است خیر ویژه انسان است نه خیر مطلق، و نیز خیری که امکان دست‌یابی به آن در توان آدمی است، نه خیری در مرتبة خدایان که نه مختص انسان است و نه می‌تواند بدان دست یابد:

حتی اگر خیری وجود دارد که بر همة خیرها قابل‌حمل است و یا می‌تواند به‌نحو جداگانه و مستقل باشد، آشکار است که نمی‌تواند به‌وسیلة آدمی یافته شود و به‌دست آید، در حالی‌که اکنون در پی خیری هستیم که دست‌یافتنی است. (اخلاق نیکوماخوسی، 33-44 ب 1096)

خیر اعلای ارسطو، مثال خیر نیست که هر چیزی تنها از آن‌جهت که با آن مرتبط است خیر شمرده شود و تمام نیکی‌ها به‌نحو واحد در ذات یگانة آن خیر برترین وجود داشته باشد، بلکه خیر کامل و کلی در نظر وی عبارت است از دارا بودن همة انواع متفاوت و متمایز خیر. در واقع، خیر اعلا امری واحد و ماورایی نیست، مجموعه‌ای از خیرهای مختلف است که مخصوص انسان بوده و او می‌تواند به آنها برسد.

خیر اعلای ارسطو، یک «حالت» انسانی است، نه یک «ذات» متعالی. خیر اعلا، وصف انسان است، وقتی به همة خیرهای ممکن دست یابد، حال آن‌که مثال خیر افلاطون حقیقتی برتر از مرتبة عالم و آدم است که از فرط بساطت و تنزّه از هرگونه تکثر، حتی «وجود» بری است؛ زیرا نفس هستی مستلزم کثرت است و مثال خیر ورای هر کثرت و در نتیجه ورای هستی است. پس در نظر ارسطو، خیر اعلا همان نیک‌بختی ( ευδαιμονία = اِئودایمونیا) است. اما «گفتن این‌که نیک‌بختی خیر اعلاست، سخنی عادی است و توضیحی روشن‌تر از ماهیت آن مورد خواست ماست. (اخلاق نیکوماخوسی : 23 ب1097) برای این منظور، باید ببینیم ماهیت نیک‌بختی یا خیر اعلا چیست؟

برای همة ما نیک‌بختی واقعی ویژگی‌هایی دارد که موجب می‌شوند یک حالت خاص، برای انسان سعادت به‌حساب آید. خیر اعلا باید در درون شخص و متعلق به ذات او باشد و همواره با وی بوده و از او جدا نشود. از این‌رو، خیر خارجی از آن‌جایی که در درون شخص نیست، بلکه در تملک اوست خیر اعلایش نیست؛ چون نه‌تنها خیر ذات او نیست، بلکه به‌دلیل جدا بودن از او هر آن امکان از دست‌‌رفتنش هست. بنابراین، ثروت خیر اعلا نیست و موجب نیک‌بختی نمی‌شود. به‌تعبیر دیگر «خیر او» نیست، «خیری برای او» ست. پس همواره وسیله است و نمی‌تواند خود هدف باشد. به همین دلیل، کسی که در پی ثروت است در اسارت و جبر است؛ زیرا بندة وسیله است، در حالی‌که نیک‌بختی هدف است، نه وسیله، و ثروت و به‌طور کلی خیرها‌ی بیرونی وسیله‌اند، نه هدف؛ پس نمی‌توانند بذاته خیر اعلا به‌حساب آیند: «زندگی پول‌سازان[1] نوع غیرطبیعی[2] زندگی است. آشکارا «پول» خیری نیست که ما در جست‌وجوی آنیم؛ زیرا آن تنها خیر سودمند و وسیله‌ای برای چیزی دیگر است. (اخلاق نیکوماخوسی، 5-7 الف 1096)

افزون بر این، نیک‌بختی باید کامل باشد، به‌نحوی که دیگر نیازی به چیزی غیر آن نباشد و خودش به‌تنهایی همة خواست‌های انسان را برآورده کند؛ زیرا خیر اعلا غایت نهایی است و چیزی که آن را تنها برای خودش می‌خواهیم، نه برای چیز دیگر. از این‌رو، نیک‌بختی غایت و خیر نهایی است که فقط برای خودش خواسته می‌شود. ارسطو از این ویژگی، با عنوان خودبسندگی (self-sufficiency) نام می‌برد و می‌گوید:

خودبسنده (یا بسنده برای خویش) به‌نظر ما چیزی است که به‌تنهایی زندگی را دلخواه کرده و از همه چیز بی‌نیاز می‌کند و ما فکر می‌کنیم که نیک‌بختی چنین چیزی است و علاوه بر این، از همه چیز خواستنی‌تر است، بی‌آن‌که خیری در میان سایرین باشد... بنابراین نیک‌بختی چیزی نهایی و خودبسنده و غایت اعمال است. (اخلاق نیکوماخوسی، 22-14 الف 1097)

ویژگی دیگر نیک‌بختی آن است که باید پایدار و به‌عنوان حالتی دائمی همواره همراه شخص باشد. از این‌رو، صفتی ثابت بوده و به‌آسانی دگرگون نمی‌شود و انسان نیک‌بخت اتفاقات روزگار را از سر می‌گذراند، بی‌آن‌که خیر اعلایش دست‌خوش آسیب جدّی شود. بنابراین، تنها در صورتی به‌طور واقعی تحقق می‌یابد که در سراسر زندگی شخص حضور داشته باشد و در کنار این‌که متعلق به ذات او و خودبسنده است، صفت دائمی وی نیز هست؛ پس بر ویژگی‌های نام‌بردة نیک‌بختی باید اضافه کنیم در زندگی کامل؛ زیرا نه با یک پرستو بهار می‌شود، و نه با یک روز و بنابراین، همچنین یک روز یا یک زمان کوتاه انسان را خوش‌بخت و سعادتمند نمی‌کند. (اخلاق نیکوماخوسی: 18 الف 1098)

آنچه بیان شد، تنها برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های کلی نیک‌بختی بود؛ اما آنچه ارسطو در پی آن است فهمیدن اوصاف کلی مفهوم نیک‌بختی نیست، بلکه شناخت نیک‌بختی واقعی «انسان» است و این‌که سعادت انسان چیست؟

او با تکیه بر زبان و فرهنگ یونان می‌گوید: نیکی و نیک‌بودن برای هر چیز آن است که کار و وظیفة خاص خود را به‌نحو شایسته انجام دهد. این مطابقت عمل و وظیفه فضیلت آرِته αρετή =)) است.[3] از این‌رو، فضیلت هر چیز آن است که آن چیز، مطابق آنچه باشد که شأنش اقتضا می‌کند. پس آرِته معنایی عام دارد و شامل همه‌چیز و همه‌کس می‌شود.

بنابراین، بر اساس تلقی فرهنگ یونانی از آرته اگر بخواهیم بدانیم نیکی یک چیز چیست، باید بفهمیم که وظیفة مناسب با کارکردش یا فضیلت آن چیست. برا‌ی این منظور، باید بدانیم اصلاً خود آن چیز چیست؛ زیرا زمانی می‌توانیم وظیفه و کارکردش را بشناسیم که بدانیم ذات آن و شأن شایسته‌اش چیست؟ برای فهم آرتة شمشیر، اسب، کفاش، سیاست‌مدار و... باید هر کدام را به‌خوبی بشناسیم، تا بدانیم آرِتة شمشیر خوب بریدن، فضیلت اسب خوب تاختن و... است. به همین‌نحو، برای فهمِ آرتة انسان، چونان انسان باید ببینیم که حقیقت او چیست.

ارسطو بر آن است که آدمی قوای متعددی دارد که وی را قادر می‌سازد اعمال گوناگونی انجام دهد. کتاب دربارۀ نفس، در واقع تحقیقی مبسوط در شناخت این توانایی‌ها است که بعضی میان انسان و موجودات دیگر مشترک است و برخی تنها ویژۀ انسان است. ارسطو این قوای مختلف را بررسی می‌کند، تا بداند که قوة مخصوص آدمی کدام است؟[4] اولین قوه‌ای که در انسان قابل رؤیت است، توانایی تغذیه یا قوة غاذیه است:

نفس غاذیه به موجودات ذی‌روح دیگر غیر از انسان نیز تعلق دارد، و اولین و مشترک‌ترین قوای نفس است، و به وساطت این قوه است که حیات به همة موجودات تعلق می‌گیرد [و] اعمال آن تولیدمثل و صرف غذاست. (دربارة نفس، 24-25 الف 415)

این قوه یا نفس، دقیقاً همان چیزی است که در گیاهان وجود دارد؛ زیرا گیاه چیزی نیست جز موجودی زنده (واجد نفس) که تغذیه، رشد و تولید مثل می‌کند: «نبات جز قوة غاذیه ندارد... .» (1 ب 414(

اکنون باید به پرسش اصلی خود - این‌که قوه و آرتة مخصوص انسان چیست؟ - بازگردیم و بپرسیم :آیا کار انسان این است که زنده باشد و چون گیاه تغذیه، رشد و تولید مثل کند؟ ارسطو این نظر را آشکارا رد می‌کند؛ چون آشکارا «انسان»، «گیاه» نیست. پس وظیفة آدمی زیستن نباتی نیست:

روشن است که زنده بودن [و حیات زیستی] حتی شامل گیاهان نیز می‌شود، اما ما در جست‌وجوی آن چیزی هستیم که مختص انسان است. بنابراین، زندگی (زنده ‌بودن) به‌معنای تغذیه و رشد را کنار می‌نهیم. (اخلاق نیکوماخوسی: 34 ب 1097(

قوة دیگری که در آدمی وجود دارد، احساس است:

احساس، در واقع، چنان به‌نظر می‌رسد که نوعی از استحاله (دگرگون شدن) باشد، و هیچ موجودی قادر به احساس نیست، مگر این‌که بهره‌ای از نفس داشته باشد. (دربارۀ نفس، 24 ب 415)[5]

ارسطو دربارة حقیقت احساس، با تعبیری روشن‌گر می‌گوید:

... احساس پذیرندة صورت‌های حسی بدون مادة آنهاست، همان‌طور که موم نقش نگین را بدون آهن یا زر به خود می‌گیرد، و مهر زرین یا مفرغین را، منتهی نه از آن حیث که زر یا مفرغ است، می‌پذیرد، احساس نیز چنین است. (دربارۀ نفس، 17ـ 25 الف 424)

از همین‌رو، ارسطو قائل می‌شود که آلت و قوة احساس وحدت دارند، منتها وحدتی از نوع وحدت ماده و صورت؛ زیرا قوه، کارکرد و صورت آلتِ به‌مثابة ماده است.

از آنچه ارسطو دربارة احساس می‌گوید، این امر نتیجه می‌شود که گیاه احساس ندارد؛ زیرا: نبات دارای واسطه [در احساس یعنی آلت که صورت بدون ماده را از شیء محسوس دریافت کند] نیست، و مبدئی که بتواند محسوسات را «بدون مادة آنها» بپذیرد، ندارد؛ برعکس وقتی منفعل شود، ماده را نیز مانند صورت دریافت می‌دارد(دربارۀ نفس، 1-3 ب 424(

بنابراین، دومین قوه‌ای که در انسان وجود دارد، قوه یا نفس حیوانی است. این قوه یا نفس، همان چیزی است که در حیوانات وجود دارد؛ زیرا حیوان تنها موجودی است که احساس دارد و وجه مشترک و هویت همة حیوانات احساس است: حیوانات همگی دست‌کم یکی از حواس، یعنی حس لامسه، را دارا هستند)دربارۀ نفس، 3 ب 414(

اکنون این پرسش مطرح است که قوة احساس، مخصوص چه موجودی است؟ از آنچه گذشت، روشن می‌شود که این قوه را باید مخصوص موجوداتی بدانیم که «حیوان» نامیده می‌شوند و دارای قوة احساس‌اند. حیوانات موجوداتی‌اند که علاوه بر زنده‌بودن و تغذیه، رشد و تولید‌ مثل داشتن، احساس نیز دارند. بنابراین، به‌عکس نفس گیاهی و قوة غاذیه که مستقل از نفس حیوانی و قوة حساسه وجود دارد، «بدون نفس غاذیه، نفس حساسه وجود ندارد. (دربارۀ نفس، 1 الف 415). از این‌رو، حیوان موجودی است که علاوه بر نفس حیوانی، نفس نباتی نیز دارد؛ اما آنچه در واقع، حقیقت حیوانی او را تشکیل می‌دهد و آن را از گیاهان متمایز می‌گرداند، نفس حساسه اوست. بنابراین باید بگوییم که حیوان همان احساس است. در واقع، چون ارسطو قائل است که صورت، هویت و حقیقت هر موجودی است و چون «احساس» صورت نفس حیوانی است، پس ماهیت حیوان احساس است. اینک با توجه به این بیان باید پرسش اصلی خود را دربارة این قوه مطرح کنیم و بپرسیم: آیا وظیفة ویژة انسان، احساس است؟

روشن است که انسان احساس دارد، اما مساوی احساس نیست، بلکه حیوان برابر احساس است. اما آیا انسان نیز این‌گونه است؟ روشن است اگر به این امر قائل باشیم، ضرورتاً باید انسان را حیوان بدانیم؛ چنان‌که کار اصلی‌اش همان کار حیوانات است، اما آشکار است که انسان حیوان نیست. «بعد از آن [زندگی گیاهی] زندگی [و قوه‌ی] احساس است، اما آن نیز به‌روشنی میان [انسان]، اسب، گاو و دیگر حیوانات مشترک است. » (2-1 الف 1098)

بنابراین، همان‌گونه که انسان در حیات زیستی با گیاهان مشترک است، ولی گیاه نیست، به همین نحو گرچه در حیات حیوانی و احساس با حیوانات مشترک است، حیوان نیست. بنابراین، آرتةآدمی به‌عنوان «انسان» احساس نیست، بلکه این آرتة حیوان است که چیزی جز احساس نیست و کار و شأن اصلی‌اش همین است. پس انسانی که فقط در حد احساس زندگی می‌کند، در واقع حیوان است؛ چون زندگی حیوانات را برگزیده است و گرچه به وظیفة خود و به اقتضای شأنش عمل می‌کند، تنها به وظیفة خود به‌عنوان یک گیاه و حیوان عمل کرده و به شأن ویژۀ خود نپرداخته است. در واقع، چنین آدمی که زندگی را این‌گونه به‌‌سر برد، هیچ تفاوتی با یک حیوان ندارد و رسالت اصلی خود را فراموش کرده است.

در انسان علاوه بر قوة تغذیه، نمو و احساس، توانایی دیگری وجود دارد که وی را قادر می‌سازد که بشناسد. بنابراین، انسان که خود نوعی حیوان است، با این قوه از دیگر حیوانات جدا می‌شود؛ زیرا در حالی‌که حیوانات احساس دارند، «بعضی دیگر قوة ناطقه و عقل نیز دارند، مثل انسان و هر موجود زندة دیگری که طبیعتی مشابه با انسان یا برتر از او داشته باشد، بر فرض این‌که چنین شیئی موجود باشد. » (دربارۀ نفس، 17-19 ب 414). ارسطو از این قوه با نام‌های متفاوتی یاد می‌کند؛ اما علاوه بر واژة دیانویا διάνοια)) که عنوان کلی این قوه است، از کلمة نوس(νους)[6] نیز استفاده می‌کند که بر تمام انواع فعالیت‌های گوناگون این قوه دلالت دارد. در نظر ارسطو، نوس همان توانایی است که منشأ هرگونه معرفتی است: «مقصود من از نوس، منشأ اصلی دانش است» (تحلیلات ثانی، 88 ب 36) و نیز در کتاب دربارۀ نفس می‌گوید: «و منظور من از عقل چیزی است که نفس به‌وسیلة آن فکر می‌کند و اعتقاد می‌یابد. » (23 ـ 24 الف 429)

در نظر ارسطو، تفاوت بنیادی احساس و تعقل در آن است که اولی فقط به ما می‌گوید: این چیز خاص این‌گونه است. و دومی می‌گوید: این‌گونه چیز این‌گونه است؛ زیرا... به همین دلیل، ما کسی را که حواس دارد خردمند نمی‌دانیم، چرا که دانا کسی است که چرایی را می‌داند و با احساس، هیچ‌کس به چرایی نمی‌رسد:

علاوه بر این، ما هیچ‌یک از حواس را دانایی و خردمندی نمی‌دانیم، اگر چه یقینی‌ترین شناخت مربوط به جزئیات را به ما می‌دهند؛ اما آنها «به چه علت» را دربارة هر چیز به ما نمی‌گویند؛ برای مثال، این‌که چرا آتش گرم است، بلکه فقط می‌گویند: آن گرم است. (متافیزیک، 13 ـ 10 ب 981)

با این وصف، قوة تعقل تنها مختص انسان است و در واقع آنچه انسان را انسان می‌کند، تعقل است. از این‌رو، ارسطو این قوه را نفس انسانی می‌داند، همان‌گونه که قوة غاذیه و حسّاسه را نفس نباتی و حیوانی نامید؛ زیرا نفس عبارت از ذات و حقیقت موجود است، آنچه که آن موجود را آن می‌کند که هست. تغذیه و نمو، گیاه را گیاه می‌کند و گیاه تنها همان است و احساس، حیوان را حیوان می‌کند؛ چون حیوان تنها احساس است. و آنچه انسان را انسان می‌کند، قوة تعقل اوست. بنابراین، ارسطو نتیجه می‌گیرد که انسانیتِ انسان به عقل اوست.

از آنچه گذشت این نتیجه به‌دست می‌آید که انسان تغذیه و احساس نیست، بلکه تعقل است و قوة مخصوص به او تفکر است. از همین‌رو، وظیفه و آرِتة اصلی‌اش که به او اختصاص دارد، اندیشیدن است. انسان تغذیه و رشد و احساس نیز دارد؛ اما نه از آن حیث که انسان است و نفس انسانی دارد، بلکه از آن جهت که نفس نباتی و حیوانی دارد. او باید تعقل کند، بدان دلیل که انسان است؛ زیرا انسان یعنی موجودی که می‌اندیشد، چون کار اصلی‌اش تفکر است و ذاتش همان اندیشیدن است: ... بنابراین آنچه باقی می‌ماند، زندگی فعالانه جزئی است که دارای منشأیی عقلانی است. (اخلاق نیکوماخوسی، 2-3 الف 1098)

از این‌رو، ... وظیفة خاص انسان فعالیت نفس مطابق عقل است‌. (اخلاق نیکوماخوسی، 7 الف 1098)

اکنون مسئله‌ای که وجود دارد، آن است که ارسطو انسان را یک کل می‌داند که قوای مختلف و اجزای گوناگونش تشکیل‌دهندة وجود یک‌پارچة وی هستند. با این وصف، اگر انسان عبارت از تمام قوایش باشد، چگونه می‌توانیم بگوییم که وظیفة ویژۀ او فقط تعقل است؟ آیا می‌توانیم بگوییم: بدن، قوای جسمانی و توانایی تغذیه، شهوت، غضب، ... و حواس مختلف جزء «خود» انسان نیستند؟

ارسطو وقتی از «انسان» نام می‌برد منظورش همین انسانی است که ما او را می‌بینیم. این انسان واقعی فقط عقل یا نفس نیست، بلکه بدن نیز هست و تمام قوای متعدد، خواهش‌ها، لذت‌ها و... گوناگون به او منتسب‌اند. بدین جهت، ارسطو معتقد است که شایسته است اعمال و رفتار مختلف را به انسان نسبت دهیم، نه به فلان نفس یا قوای خاص؛ زیرا این مجموعه وجود اوست که امکان هرگونه عملی را برایش ممکن می‌کند. با این بیان ارسطو، روشن می‌شود که در نظر او انسان فقط عقل نیست. انسان مساوی عقل، احساس، تغذیه، شهوت، بدن جسمانی، خشم و تمام چیزهایی است که مظاهر وجود اویند. هیچ‌یک از اینها خارج از وجود وی نیستند، بلکه همگی برخاسته از ذات اویند و ذات او یک حقیقت واحد است که جامع جمیع این قوا و ابعاد است.

در واقع، باید بگوییم که انسان یک خود دارد که مساوی با حقیقت و ذات او به‌عنوان انسان است و آن، نفس متعقل اوست؛ اما این خود از آن‌جا که نفس بالایی نفوس پایینی را داراست، خودهای دیگر(نفس‌های دیگر) را نیز در خود دارد که در واقع مراتب خود اصلی آدمی است. پس می‌توان گفت: انسان یک خود اصلی دارد که همان هویت انسانی اوست و این، همان نفس انسانی(عقل) است و یک سلسله خودهای دیگر دارد که مراتب همین خود هستند و خودهای ثانویه وجودش به‌حساب می‌آیند که همان خود او به‌عنوان حیوان، «احساس» و خود او به‌عنوان گیاه «تغذیه و نمو» و خود او به‌عنوان جسم، یعنی بدن‌اند.

از این‌رو، عقل ما خودِ خودِ ماست و سایر ابعاد وجود ما مراتب این خودِ خود هستند که در عین این‌که خود ما هستند و هرگز زندان وجودمان و غریبه و بیگانه نیستند، اما خودِ خود ما نیستند؛ زیرا مرتبه‌ای از خودِ خود ما هستند. در نتیجه ما یک خود اولیه داریم و یک سلسله خودهای ثانویه.

آنچه ارسطو در این‌باره می‌گوید، در واقع مبتنی بر مبانی فلسفی اوست. در نظر ارسطو «حقیقت شیء، «علت» آن است؛ یعنی آنچه مسئول «بودن» شیء است و آن در حقیقت همان «ذات» و «جوهر» شیء است؛ یعنی تمام آنچه به ازای آن شیء «هست». جوهر شیء در واقع فعلیت آخرین آن است که به موجب آن شیء «شیئیت» خاص خود را می‌یابد و این شیء، «این شیء» می‌شود و بذاته از دیگر اشیا جدا می‌شود. مسئول این امر، فصل آخرینی است که فعلیت آخرینش را به‌وجود می‌آورد. ارسطو، این فصل اخیر را که فعلیت اخیر و جوهر، علت و حقیقت شیء است، صورت می‌داند: آنچه هر چیز را آن می‌کند که هست. پس تمام آنچه گفته شد: حقیقت، علت، جوهر و فعلیت مفاهیمی متفاوت و متمایزند که به‌وسیلة حقیقت صورت به یک‌دیگر ارتباط می‌یابند و به‌لحاظ مفهومی علی‌رغم تمایز معنایی به تساوی مدلول می‌رسند و همگی تنها بر یک چیز دلالت دارند: همة حقیقت شیء. صورت می‌تواند به‌جای هر یک به‌کار رود و چون هر کدام با صورت تساوی معنایی و مصداقی دارند، به‌واسطة آن با یک‌دیگر مساوی می‌شوند و بدین طریق، صورت محور تمام بنیادهای فکری ارسطوست که به کل نگرش او وحدت می‌دهد و جنبه‌های مختلف و متمایز را به وحدت می‌رساند.

اکنون آنچه مورد نظر ماست این که ارسطو صورت را که حقیقت شیء است، فصل اخیر یا فعلیت اخیر آن می‌داند و هر چیز دیگری غیر از فصل یا فعلیت آخرین را داخل در حقیقت موجود نمی‌شمارد؛ زیرا همة مراتب قبل از فصل و فعلیت آخرین، در واقع در حکم ماده برای صورت است و چون ماده در حقیقت جنبة عدمی شیء است و هرچه هست صورت است، پس هر چه غیر از این صورت آخرین تصور شود موجود نیست، بلکه در حکم قوه و در ذیل صورت است.

اکنون با این مقدمه، دربارة انسان باید بگوییم: حقیقت او که جوهر و علت وجود اوست، صورت وی است و صورت انسان، فصل و فعلیت اخیر اوست و فصل اخیر و فعلیت واپسین آدمی، نفس انسانی اوست و چون فصل تمام حقیقت شیء است، پس تمام حقیقت آدمی به عقل اوست و هر چیز دیگر از جمله بدن، نفس گیاهی و نفس حیوانی جزء حقیقت او نیست، زیرا صورت انسان عقل است و همة مراتب قبلی در حکم مادة آن به‌شمار می‌آیند. چون ماده، جنبة عدمی شیء است و تنها صورت است که وجود دارد، پس در واقع باید گفت که انسان تنها عقل است و هر چیز دیگر به‌عنوان مادة این صورت و فعلیت و فصل نهایی، به‌حساب می‌آید. البته، روشن است منظور این نیست که انسان نفس گیاهی یا حیوانی ندارد، بلکه منظور آن است که وجود آنها به‌نحوی است که مادة صورت نهایی به‌حساب می‌آیند و چون تمام حقیقت شیء به صورت آن است، پس این ماده خود در ضمن صورت است. از این‌رو، سایر ابعاد موجود در آدمی در واقع در ضمن صورت وجود دارند؛ یعنی وقتی صورت هست، همة آنها به‌لحاظ این‌که ماده‌اند، در ضمن صورت موجودند. دقیقاً به همین دلیل از مراتب این فعلیت اخیرند و با همان نیز نام برده می‌شوند. به همین دلیل، تمام افعال و رفتار آدمی به نفس انسانی او نسبت داده می‌شود چرا که انسان فقط همان است و دیگر ابعاد وی همچون تغذیه، رشد و نمو، احساس و خلاصه نفس گیاهی و حیوانی‌اش به‌کلی با نفس گیاهی یک درخت و نفس حیوانی یک اسب متفاوت است.

با این بیان، نتیجه‌گیری می‌شود که انسان یک خود بیشتر ندارد و آن عقل اوست. خودهای دیگر در حقیقت مراتب این خودند و در ضمن این خود، وجود دارند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که حقیقت عقل و تعقل چیست؟ گرچه پاسخ به این پرسش نیازمند بحث گسترده‌ای است، اما تا آن‌جا که به این بحث مربوط می‌شود، باید گفت که از تبیین ارسطو آشکار می‌شود که عقل در اولین مراحل تکوین صرفاً بالقوه است؛ زیرا در واقع امکانی است و ماده‌ای برای فعلیت وصورت یافتن معقولات:

اگر تعقل شبیه احساس باشد، فکر یا عبارت از انفعالی است که تحت تأثیر شیء معقول حاصل می‌شود، یا امر دیگری از این قبیل است، پس این قسمت از نفس با این‌که قابل اخذ صورت است باید انفعال‌ناپذیر باشد و با این‌که بالفعل خود آن صورت نیست، بالقوه همان باشد و عقل نسبت به معقولات چنان باشد که قوة حاسه نسبت به محسوسات است. بالتبع، عقل از آن حیث که همة چیز را می‌اندیشد، باید بالضروره چنان که آناکساگوراس گفته است عاری از مخالطت باشد تا بتواند حکم کند؛ یعنی بشناسد، زیرا که اگر صورت خاص خود را نیز در جنب صورت خارجی پدیدار سازد، مانع صورت اخیر و معارض با تحقق آن می‌شود. از این‌جا این نتیجه برمی‌آید که عقل نیز ماهیت خاصی جز وجود بالقوه ندارد. بدین ترتیب، جزئی از نفس که آن را «عقل» می‌نامند (و منظور من از عقل چیزی است که نفس به وسیلة آن فکر می‌کند و اعتقاد می‌یابد) قبل از تفکر هیچ‌گونه واقعیت بالفعل نیست. (دربارۀ نفس، 14- 25 الف 1429)

این امکان و قوه برای عقل، در واقع امکان حصول صورت اشیا در آن است؛ زیرا عقل تا وقتی که نیندیشد صورتی از شیء ندارد و نسبت به آن صرفاً یک قوه است؛ به همین دلیل می‌توان گفت که عقل بالقوه همة معقولات است.

ارسطو در متافیزیک بر آن است تا بنیاد واقعیت را بشناسد و بداند مسئول آیتیا (αιτια =) آنچه هست اوسیا (ουσια =) چیست. این واقعیت بنیادین وجود نخستین پروته اوسیا (πρωτη ουσια =) است که وجودهای دیگر برخاسته از آن و هستی خود را وام‌دار آن‌اند. درحقیقت، این وجود نخستین دو خصوصیت اساسی وجود اولیه (در چیزی نبودن و بر چیزی حمل نشدن) را دارد. پس از این تبیین عقلی، وی با واقعیت خارجی روبه‌رو می‌شود تا مصداق واقعی آن را بیابد و بداند تا از میان ماده، صورت، شیء مرکب از ماده و صورت، و کلی کدام‌یک وجود نخستین‌اند. ماده چیزی جز قوه و امکان محض نیست؛ زیرا ماده چیزی است که بالقوه «این تو دِ تی (το δε τι =) است نه بالفعل؛ بنابراین هویتی ندارد و آنچه هویت ندارد، چگونه می‌تواند ما را در شناسایی هویت شیء یاری کند. شیء مرکب متأخر از اجزایش است و از آن جهت که مرکب از ماده است، ناشناختنی و بالقوه است. پس تعین آن صرفاً به جهت صورت است؛ اما صورت نه کلی است و نه جزئی؛ زیرا از آن حیث که در خارج است جزئی و از آن رو که در ذهن است کلی است، ولی خود فی‌نفسه هیچ تعیّن و خصوصیتی ندارد. در تعقل، قوة عاقله با توانایی خاص خود می‌کوشد تا بداند چرا این شیء خاص است؟ پاسخ این پرسش، در واقع پاسخ پرسش از وجود اولیه و جوهر و علت است که ارسطو آن را صورت اوسیا می‌داند. بنابراین، از آن‌جا که عقل حقیقت شیء (صورت آن) را درک می‌کند، شناسندة واقعیت بنیادین اشیاست؛ اما چون مراحل ادراک نسبت به هم رابطة ضروری دارند، شناخت عقلی جز از راه احساس ممکن نیست:

عقل صورت صورت‌هاست و حس صورت چیزهای محسوس و چون به‌نظر می‌رسد که چیزی علاوه بر اجسام بُعددار محسوس جداگانه وجود ندارد، صورت‌های معقول در صورت‌های محسوس قرار دارند، هم انتزاعیات و هم حالات و صفات اشیاء. (دربارۀ نفس، 2-4 الف 432)

آنچه از تبیین ارسطو آشکار می‌شود این است که عقل با معقول خود اتحاد دارد و از این‌رو، بین عقل و معقول جدایی نیست: «... بدین ترتیب است که عقل راجع به انتزاعیات فکر می‌کند، امور تعلیمی (ریاضی) را با این‌که مفارق نیست چنان که گویی مفارق است مورد تفکر قرار می‌دهد. به‌طور کلی، عقل بالفعل با متعلق خود یکی است. (دربارۀ نفس، 15ـ 18 ب 431) [و] در حالت دانش بالفعل یا شهود حقیقت شناخته‌شده و عقل شناسنده یکی هستند» (Allan, 1970: 56)به جهت این اتحاد است که خود عقل هیچ صورتی ندارد و صرف قابلیت و امکان محض است؛ زیرا عقل همان معقولات غیرجسمانی است و آلتی جسمانی نیز مطابق با آن در بدن نیست و مهم‌تر از آن این‌که هرگز خاصیتی مادی در آن مؤثر نیست و خود فی‌نفسه فسادناپذیر است.

بنا به مبانی متافیزیکی ارسطو، هر چیز برای آن‌که از امکان و قوه به فعلیت‌ آید به علتی فاعلی نیاز دارد که صورت را به شیء اعطا کند. از این‌رو، باید بگوییم که عقل که بالقوه همة چیز است، به فاعلی بالفعل نیاز دارد که آن را به فعلیت آورد. آن علت فاعلی چون صورت را می‌بخشد خود باید همان باشد، پس عقل است. در واقع، در این‌جا بالضروره باید دو عقل وجود داشته باشد: یکی، عقل قابل یا منفعل که صورتی جز پذیرش صورت ندارد و دیگری، عقل فعال یا فاعل که صورت‌ها را اعطا می‌کند:

اما چون در تمام طبیعت نخست چیزی را که ماده‌ای برای هر مقوله است (و همان است که بالقوه تمام اشیای این مقوله است) تمیز می‌دهیم، سپس چیز دیگری را می‌شناسیم که چون مولد آنهاست، علت و فاعل است و این همان وضعی است که صنعت نسبت به مادة خود مثال برای آن است. واجب است که در نفس نیز قائل به چنین فصول ممیزی باشیم. در واقع، از یک طرف در آن عقلی را تمیز می‌دهیم که چون خود تمام معقولات می‌گردد مشابه ماده است و از طرف دیگر، عقلی را که مشابه علت فاعلی است؛ زیرا که همة آنها را احداث می‌کند. (دربارۀ نفس،10ـ 15 الف 430)

ماهیت عقل قابل یا منفعل روشن است، اما عقل فعال چیست؟ دربارة عقل فعال (νους ποιητικος نوس پُیِتیکوس) (یا خلاق یا فاعل) نظریات بسیاری وجود دارد، اما آنچه در این‌جا به‌ویژه مد نظر است و به‌عنوان تفسیر صحیح بیان می‌شود آن است که عقل فعال، حقیقتی جدا از انسان نیست. عقل در سیر تعقل به حالت و ملکه‌ای هِکسیس((εξις تبدیل می‌شود که با پرتوافشانی صورت‌های اشیا را به وجه معقول درک می‌کند و در واقع عقلی است که می‌اندیشد: «... و بدون این عقل هیچ چیز نمی‌اندیشد. » (دربارۀ نفس، 25 الف 430)؛ زیرا مُدرَک صورت اشیاست و عقل منفعل تنها ماده را فراهم می‌آورد؛ ماده‌ای که عقل فعال همچون صنعت‌گری آن را به فعلیت می‌رساند: «... که نسبت به آن چیز اول، همانند نسبت صنعت است به ماده»)دربارۀ نفس، 430 الف 11) یا همچون نوری آن را روشن می‌کند: «این نوس (عقل) گونه‌ای ملکه است که شبیه نور است» (دربارۀ نفس، 430 الف 15(

پس عقل فعّال بالذات فعل است و عاری از هر گونه انفعال و مخالطت با بدن؛ بنابراین دربارة منشأ آن باید گفت: تنها این شق باقی می‌ماند که تنها عقل از خارج در ما آمده است و تنها او الاهی است؛ زیرا هیچ‌یک از فعالیت‌های جسمانی در فعالیت او سهیم نیست. (دربارۀ پیدایش جانوران، 736 ب 27 ـ 29)

و به همین دلیل فسادناپذیر و جاودان است و چون عین معقولات است، وقتی از بدن جدا می‌شود ماهیت‌اش کاملاً ثبات و تعین می‌یابد و این حد نهایی وجود آن است و همان است که هست: «وقتی که مفارق می‌شود چیزی جز آنچه بالذات همان است، نیست. (دربارۀ نفس، 430 الف 23) از این جهت در وجود انسان «تنها اوست که فناناپذیر و ازلی است. (دربارۀ نفس، 430 الف 24) پس آنچه پس از مرگ باقی می‌ماند حقیقت بنیادین و خود واقعی آدمی، یعنی عقل اوست؛ آن هم عقلی که بر اساس این‌که چه مقدار به فعالیت پرداخته و در چه مرتبه‌ای قرار دارد، هویتی متفاوت دارد.

اکنون با روشن شدن حقیقت انسان، باید ببینیم آرِتة مختص وی و در نهایت سعادت او چیست. در این‌جا بهتر است به گفتار خود ارسطو توجه کنیم. وی در یکی از مهم‌ترین قسمت‌های کتاب اخلاق نیکوماخوسی، در عباراتی کوتاه می‌کوشد تا حقیقت سعادت و زندگی برتر انسان را بر اساس ماهیت او بیان کند:

اما این‌گونه زندگی همچنین بالاتر از مرتبة آدمی است؛ زیرا نه از آن جهت که انسان است، این چنین زندگی می‌کند، بلکه به‌دلیل عنصری الاهی که در اوست. و به همان میزان که این چیز برتر از ماهیت مرکب ماست، فعالیت آن نیز برتر از فعالیت دیگر انواع فضیلت است. پس اگر عقل در مقایسه با انسان امری الاهی است، زندگی آن نیز در مقایسه با زندگی انسان الاهی است.

ما نباید از کسانی پیروی کنیم که به ما اندرز می‌دهند که انسان باید به چیزهای انسانی بیندیشد و به امور فانی بپردازد، بلکه باید تا آن‌جا که می‌توانیم خود را جاودان کنیم و همة توان خود را به‌کار گیریم تا مطابق بهترین چیزی که در ماست زندگی کنیم؛ زیرا گرچه آن در اندازه کوچک است، در قدرت و ارزش از همه‌چیز بسیار برتر است. به‌نظر می‌آید که این خودِ حقیقی هر کسی است؛ زیرا بنیادی‌ترین و برترین جزء وجود ماست. پس شگفت‌انگیز است اگر کسی نه زندگی خود، بلکه زندگی چیزی غیر خود را برگزیند.

آنچه پیش‌تر گفتیم، اکنون در این‌جا صادق است که هر آنچه خاص ذات هر چیزی است، بهترین و لذت‌بخش‌ترین چیز برای آن موجود است. بنابراین برای انسان، زندگی عقل بهترین و لذت‌بخش‌ترین زندگی است، زیرا عقل بیش از هر چیز دیگر انسان است. بنابراین این زندگی نیک‌بختانه‌ترین زندگی است.

اما زندگی فضایل اخلاقی نیز در مرتبة دوم نیک‌بختی است. (اخلاق نیکوماخوسی، 9 الف 1178؛ 27 ب 1177(

ارسطو در این عبارت، به‌طور صریح بیان می‌کند که آنچه انسان را انسان می‌کند، عقل اوست و عقل در واقع خود حقیقی آدم است:

δοξειε δ αν και ειναι εκαστος τουτο, ¼

ترجمه کاملاً نزدیک به متن این عبارت چنین است «به‌نظر می‌آید که همچنین هست هر کسی «این». «این» در این جمله «عقل» است که ارسطو آن را «همان کس» می‌داند. مترجمان برجستۀ اخلاق نیکوماخوسی نیز این عبارت را به گونه‌ای ترجمه کرده‌اند که نشانة وحدت و عینیت شخص و عقل است. راس (Ross)، رکم (Rackham) و ایروین (Irwin) به ترتیب این جمله را این‌گونه ترجمه کرده‌اند:

This would seem, too, to be each man himself...

It may even beheld that this is the true self of each,...

Moreover, each person seems to be his understanding.

چند سطر پایین‌تر نیز پس از بیان این‌که برای هر چیز آنچه مخصوص به ذات اوست بهترین و لذت‌بخش‌ترین است، می‌گوید: از این‌رو، برای انسان هم تعقل بهترین و لذت‌بخش‌ترین فعالیت است؛

ειπερ τουτο μαλιστα αωθρωπος

زیرا این بیش از هر چیز انسان است. تعبیر ارسطو در این‌جا به‌گونه‌ای است که آشکارا واژه‌ها و ترکیب آنها با هم به عمد انتخاب شده است، به‌گونه‌ای که تغییر حتی یک واژه‌ کل آنچه را او می‌خواهد بگوید، مخدوش می‌کند. زندگی فعالیت خود هر چیزی است و انسان انواعی از خود دارد، اما خودِ خود او و خویشتن واقعی وی عقل اوست. پس زندگی واقعی‌اش زندگی عقل اوست. ارسطو می‌گوید: زندگیِ عقل (τον νουν βιος) و نه زندگی بر طبق عقل؛ زیرا در این تعبیر (زندگی بر طبق عقل) میان زندگی و عقل و نیز خود جدایی گذارده می‌شود، به‌گونه‌ای که گویی زندگی چیزی است مخصوص «خود» آدمی و عقل، چیزی خارج از ذات اوست و بهترین زندگی آن است که خود او بر طبق عقل که غیر خود او همچون اسوه و رهبری که هویتی خارج از ذات وی دارد، باشد. در واقع، واژة طبق (in accordance with) که ارسطو هوشیارانه هرگز آن را به‌کار نبرده است، میان زندگی خود و عقل جدایی می‌افکند؛ حال آن‌که ارسطو می‌کوشد تا بگوید: زندگی همان عقل است در حالت فعلیتش (η γαρ νου ενεργια εξωη) (متافیزیک، 27 ب 1072) و نه چیزی جدا از آن. به بیان دیگر، زندگی فعالیت عقل است و عقل همان خود ماست؛ پس تعقل زندگی «خود» است، چون «خود» عقل است. رکم، ایروین و راس این جمله را این‌گونه ترجمه کرده‌اند:

... accordingly "the life of the intellect" is the best and pleasantest life for man.

... and hence for a human being "the life in accord with" understanding will be...

... therefore, "the life according to reason" is...

چنان که ملاحظه می‌شود، ترجمۀ رکم به تعبیر ارسطو نزدیک‌تر و برای مقصودش مناسب‌تر است؛ زیرا میان زندگی و عقل تمایزی قرار نمی‌نهد. تعبیر the life of intellect دقیقاً معادل عبارت خود ارسطو یعنی τον νουν βιος است.

پس عقل بیشتر از هر چیز دیگر آدمی است؛ چرا که وقتی به خود می‌نگریم و تمامی ابعاد وجودمان را که همان قوا و نیروهای ماست، می‌کاویم و به‌دقت بررسی می‌کنیم، از روی ضرورت به این نتیجه می‌رسیم که ما همان عقلیم. ارسطو در این عبارت با این بیان دقیق که«عقل» بیش از هر چیز دیگر انسان است، می‌خواهد بگوید که انسان ابعاد گوناگونی دارد که نسبت به هم حالت رتبی دارند، به‌گونه‌ای که هر مرتبة بالایی حقیقت پایینی را در ذیل خود دارد؛ اما آنچه شیء را آن می‌کند که هست، همان حقیقت نهایی(ذات) اوست. بر این اساس، انسان گرچه نفس گیاهی و حیوانی را در خود دارد، آنچه در واقع مساوی حقیقت و ذات اوست نفس انسانی‌اش(عقل) است؛ اما این ذات و در واقع صورت و فعلیت نهایی انسان تمام مراتب پایینی را در ذیل خود دارد. ولی وقتی خوب بنگریم آنچه در واقع در این بیان «انسان» است عقل است، «زیرا عقل بیش از هر چیز دیگر انسان است».

دقیقاً به‌همین‌دلیل اگر کسی از میان قوا و مراتب وجودی‌اش عقل را برنگزیند، در واقع خودش را انتخاب نکرده، بلکه خود را کنار زده و به دیگری بسیار پست‌تر از خود واقعی‌اش پرداخته است. حیوان و گیاه همان است که هست و نمی‌تواند جز آنچه هست باشد؛ اما انسان قدرت انتخاب دارد: انتخاب خود یا دیگری و به تعبیر گویاتر، انتخاب این‌که خودش را زندگی کند یا دیگری را. حال اگر کسی دیگری را برگزیند و نخواهد خودش را زندگی کند، امری بسیار عجیب است. آخر چگونه ممکن است کسی خودش را کنار بزند و بخواهد دیگری شود، آن هم فردی بسیار پست‌تر از خودش؟! ارسطو نیز با جمله‌ای تأمل‌برانگیز از این انتخاب اظهار شگفتی می‌کند: «پس شگفت‌انگیز است که اگر نه زندگی خود، بلکه [زندگی] چیزی دیگر را برگزیند.»

ατοπον ουν γινοιτ αν, ει μη τον αυτου βιον αιροιτο αλλα τινος αλλου.

در نگاه ارسطو، کسی که زندگی دیگری را برمی‌گزیند، خود را کنار زده و غیرخود را انتخاب می‌کند و در نتیجه از خود بیگانه می‌شود؛ اما ازآن‌جا که انسان تنها زمانی آرام می‌گیرد، لذت می‌برد و به رهایی و زندگی آرمانی دست می‌یابد که خود را بیابد، تیمار کند و به چارة خویش بپردازد، کسی که غیر خود را بر می‌گزیند حتی اگر به‌ظاهر در خوشی و آرامش باشد، هرگز واقعاً این‌گونه نیست. از این‌رو، گاه رنجی تلخ و جانکاه به سراغش می‌آید؛ رنجی برخاسته از بی‌خودی و بی‌هویتی، رنجی ناشی از از خود بیگانه‌شدن و از آن‌جا که سعادت، سعادت خود است، چون او بی‌خود است و ناخود را خود گرفته است، هرگز به سعادت دست نمی‌یابد؛ زیرا سعادت ناخود سعادت خود او نیست. آدمی که از خود بیگانه می‌شود، در واقع می‌کوشد که دیگری باشد و چون او زندگی کند، پس شایسته است که با همان نام خوانده شود. اکنون این پرسش مهم مطرح می‌شود که اگر عقل ما خود ماست و زندگی عقل زندگی انسان است، پس چرا ارسطو در ابتدای این قسمت از اخلاق نیکوماخوسی می‌گوید که این‌گونه زندگی بالاتر از مرتبة آدمی است؟ بر اساس بنیادهای فکری ارسطو به دو شیوه می‌توان به این پرسش پاسخ داد، پاسخ‌هایی که البته، با هم مغایرتی ندارند: پاسخ اول مبتنی بر آن است که مقصود ارسطو از عقل معقولات است و جواب دوم بر این اساس است که مقصود وی از عقل، خود عقل است.

اگر در این‌جا ارسطو از عقل، معقول را اراده کرده باشد، باید گفت که مطلق فعالیت آن منظور نیست تا گفته شود آدمی به‌عنوان آدمی می‌تواند بر اساس هویت انسانی‌اش بیندیشد و نیاز به امری ماورائی ندارد، بلکه مقصود معقولات خاصی است که عقل بدان‌ها دست می‌یازد. وی تصریح دارد که عقل یک توانایی است که اگر به‌کار برده نشود، به چیزی نمی‌ارزد؛ زیرا تمام ارزش آن در فعالیت آن است؛ پس خود عقل به‌خودی‌خود چیزی نیست: زیرا اگر به چیزی نیندیشد، پس ارزش آن به چیست؟ آن دقیقاً مانند فردی است که خواب است. (متافیزیک، 18-19 ب 1074)

از طرفی نیز، صرف اندیشیدن برایش فضیلت به‌حساب نمی‌آید و مطلق به‌کارگیری و فعالیت عقلی فی‌نفسه ارزش نیست؛ زیرا عقل به همان‌گونه که می‌تواند به برترین امور بیندیشد، پست‌ترین چیزها را نیز می‌تواند دربرگیرد، اموری که حتی ارزش التفات هم ندارد و نیندیشیدن دربارة آنها بارها بهتر از اندیشیدن است:... زیرا اندیشیدن و فعل تفکر حتی به کسی که به بدترین چیزها در جهان می‌اندیشد نیز تعلق می‌گیرند. بنابراین، اگر باید از این امر اجتناب شود و این فرض است، زیرا حتی بعضی چیزها هست که بهتر است به آنها توجهی نشود تا به آنها پرداخته شود، [پس] فعل اندیشیدن نمی‌تواند بهتر از همه‌چیز باشد. (متافیزیک، 30-32 ب 1074)

بنابر این بیان، ارسطو هرگز صرف تعقل را یک فعل الاهی نمی‌شمارد. همه‌چیز در تعقل وابسته به متعقل است.

از سوی دیگر، منظور ارسطو از انسان همین انسان جزئی خارجی است. ما وقتی او را می‌نگریم وجودش را محدود می‌بینیم که حقیقتی مرکب دارد که موجب تضاد در او می‌شود و خواهش‌ها و هوس‌های نفسانی بر وجودش حاکم است و افق نگاهش محدود است. آنها که به ما اندرز می‌دهند که بهتر است به امور انسانی بیندیشیم، نیز چنین تلقی‌ای از انسان دارند و از این جهت راست هم می‌گویند. در واقع اشتباه آنها در چیزی نیست که اثبات می‌کنند، بلکه در چیزی است که از آن غفلت دارند؛ یعنی عنصری الاهی.

در حقیقت در نگرش ارسطو، ما به جهت محدودیت هویت انسانی‌مان معقولات انسانی داریم. معقولاتی محدود، سطحی و برخاسته از نیاز هویت مرکب‌مان؛ اما عجیب است که از میان همین انسان‌ها کسانی به اموری می‌اندیشند که بسیار برتر از مرتبة آنهاست. تفکر در ذات هستی، غور در حقیقت کل جهان و پرسش از علل نخستین سراسر عالم، فرارفتن از امکانات محدود بشری است و نیازمند چیزی است ماورای هویت مرکب انسان که امکان چنین سیری را به او بدهد. این چیز همان عنصر الاهی، یعنی عقل انسان است؛ اما چون عقل جز معقولاتش نیست، منظور توانایی درک معقولات والاست. در این دیدگاه عقل فی‌نفسه چیزی تلقی نمی‌شود، بلکه فقط معقولات‌اند که مبین و تعیین‌کنندة ذات آن هستند؛ از این‌رو، عقلی که فقط به امور انسانی می‌پردازد، عقلی انسانی است که بر اساس هویت مرکب آدمی تنها در رفع نیاز و خواست‌های بشری‌اش به‌کار گرفته می‌شود، اما عقلی که به دانش‌های والا و در صدر آنها دانایی نخستین - که نخستین دانایی است - می‌پردازد، توانایی خداگونه است که در وجود ما به ودیعت نهاده شده است. بنابراین، منظور ارسطو از عقل به‌عنوان عنصر الاهی در وجود ما در واقع توانایی درک معقولات ماورای حد و مرتبة آدمی است.

این دیدگاه مبتنی بر این است که ما عقل را صرفاً قوه‌ای لااقتضا دانسته و آن را تنها با معقولاتش دارای هویت بدانیم. اما در عین حال می‌توان از میان آثار ارسطو، به‌ویژه اخلاق نیکوماخوسی و دربارۀ نفس نظری دیگر را نیز استخراج کرد که بر مبنای آن عقل به‌عنوان یک توانایی و قوه که بر اثر تعقل به فعلیت می‌رسد، واجد یک هویت مخصوص به خود بوده و خود شأنی مستقل دارد؛ یعنی این‌گونه نیست که توانایی ادراک معقولات که ما از آن به عقل تعبیر می‌کنیم، هیچ اقتضا و گرایش و حقیقتی نداشته باشد.

ارسطو در بسیاری از مواضع آثار مختلفش از عقل بما هو عقل نام می‌برد و آن را فارغ از معقولاتش به‌عنوان حقیقتی الاهی نام می‌برد، که بسیار والاتر از مرتبة موجودات است؛ از این‌رو، تصریح می‌کند که «در میان پدیده‌ها خدایی‌ترین است. » (متافیزیک: 15 ب1074)

بر اساس این نگرش، ذات خداوند عقل است و در میان پدیده‌ها تنها آدمی است که بهره‌ای از امری خدایی (عقل) در خود دارد، آن هم به‌عنوان ذات خود، و وقتی تعقل می‌کند، فعلی خدایی انجام می‌دهد و با تعقل معقولات برتر هر چه بیشتر به خدا نزدیک‌تر و شبیه‌تر می‌شود. پس عقل عنصر مشترک میان خدا و آدمی است و تنها پیوندی که آدمی را از مرتبة ماهیت مرکب و محدود بشری‌اش به‌سوی ذات بسیط خدایی رهنمون می‌شود. پس این‌که ارسطو می‌گوید: زندگی عقل بسی والاتر از مرتبة زندگی آدمی است، مبتنی بر این بینش است که عقل امری الاهی است و کسی که می‌خواهد زندگی عقلی را برگزیند، زندگی خداگونه را انتخاب کرده و این البته در مقابل زندگی انسانی ما که مبتنی بر هویت مرکب و مادی ماست، قرار دارد؛ از این‌رو، کسی که زندگی عقل را در برترین مرتبه‌اش برمی‌گزیند، زندگی خداگونه را انتخاب کرده است که بالاتر از مرتبة آدمی است.

اکنون با این تفسیر که عقل فی‌نفسه امری الاهی است و فارغ از معقولاتش شأنیتی الاهی دارد، این پرسش مطرح می‌شود که بنابر این نگرش، عقل باید سراسر الاهی و اندیشه‌های والا داشته باشد؛ زیرا اقتضای امور خداگونه دارد؛ اما می‌دانیم که به همان‌گونه گرایش به تعقل پستی‌ها و رذائل را نیز دارد و چه‌بسا عقل‌هایی که در سراسر زندگی‌شان جز به بدی‌ها و نادرستی‌ها نمی‌اندیشند؟ این حقیقت چگونه با آن تفسیر سازگار است؟

عقل برای ارسطو یک «ابزار» نیست که ما آن را به‌کار بریم. عقل حقیقت ماست که ما را با خود به سمت معقولات می‌برد. از این‌رو، در دست ما و برای ما به‌عنوان چیزی نیست که به ملکیت‌مان درآید، زیرا آزاد از هر چیز و هر کس است و این آزادی‌اش صفت ذات آن است، چون عنصری الاهی است، ولی با تمام این احوال، انسان می‌تواند از این توانایی به نفع خود بهره برد و همچون ابزار آن را به‌کار گیرد. در این موقع عقل که به‌طور ذاتی ابزار نیست و نمی‌تواند بشود، از مقام خود تنزل‌یافته و در مرتبه‌ای پایین‌تر از شأن خود همچون ابزار به‌کار گرفته می‌شود. اما در نگرش ارسطو این عقل، عقلی حقیقی و حقیقت عقل به‌عنوان عنصری الاهی نیست، بلکه هویتی مقلوب و تغییر حقیقت‌یافته است که در مقام یک ابزار به‌کار گرفته می‌شود.

به همین جهت عقل ابزاری در نظر ارسطو حتی اگر جهانی از تمنیات ما را برآورده سازد، عقل نیست؛ چرا که عقل در این ساحت شأن خود را از دست داده است. دلیل این امر آن است که وقتی عقل ابزار می‌شود، دیگر برای خود زندگی نمی‌کند، بلکه برای خواهش‌های نفسانی به‌کار گرفته می‌شود، در حالی‌که شایسته آن است که تنها برای خویشتن زندگی کند؛ زیرا عقل خود واقعی آدمی است و انسان باید برای خودش زندگی کند، پس زندگی شایسته، زندگی عقل برای خویشتن خود است. اما کسی که عقلش را برای هوسش به‌کار می‌گیرد و از آن به‌ نفع تمنیات ناروایش استفاده می‌کند، در واقع برای خودش زندگی نمی‌کند، بلکه برای دیگری عمر را به‌سر می‌برد و عقلش که خودش است، فدای دیگری می‌کند و با این کار «خود» را در قربانگاه برای «ناخود» سر می‌برد؛ خودی بسیار والا - که عنصری خدایی است - بردة ناخودی بسیار پست که هوس‌هایی فانی است، می‌شود و به‌تدریج حقیقتش مقلوب شده و از بین می‌رود. و عقل که خود اوست همچون آلت قتاله‌ای برای ذبح خود به دستور ناخود که هوس‌های اویند، استفاده می‌شود. این‌جاست که ارسطو که خود نمونه آدمی است که یک عمر برای عقلش زندگی کرده است، شگفت‌زده می‌شود و در کمال تعجب می‌گوید: «شگفت است اگر کسی نه زندگی خود بلکه زندگی غیر خود را برگزیند. »

اکنون آشکار است که سه ویژگی اساسی ارسطو برای نیک‌بختی، که تأمین آنها را موجب سعادتمندی می‌داند، تنها در زندگی عقلانی و وقف نظر وجود دارد؛ 1) نیک‌بختی باید متعلق به ذات انسان باشد؛ 2) نیک‌بختی باید کامل باشد؛ 3) نیک‌بختی باید پایدار باشد.

اولین و مهم‌ترین ویژگی، مبیّن آن است که نیک‌بختی باید صفت «ذات» انسان و متعلق به «خود» او باشد. اکنون روشن است که چون «خود» آدمی عقل اوست، پس خوش‌بختی وی چیزی متعلق به عقل اوست و چون سعادت فضیلت است و فضیلت عمل مطابق وظیفه، پس خوش‌بختی انسان، تعقل است؛ چون تعقل فضیلتی است مطابق وظیفة آدمی. از این‌رو، حتی فضایل اخلاقی به قول ارسطو در مرتبة دوم موجب سعادت انسان هستند؛[7] چرا که انسان بیش از هر چیز عقل است و پس از آن، هویتی مرکب و انسانی است که اقتضای فضایل مناسب خود یعنی محسنات اخلاقی دارد.

دومین ویژگی سعادت، مستلزم کمال در خوش‌بختی است؛ یعنی خوش‌بختی چیزی خودبسنده است که با دارایی آن نیازی به چیزی دیگر نیست و به‌تعبیر ارسطو «به‌تنهایی زندگی را دلخواه کرده و از همة چیز بی‌نیاز می‌کند. » این ویژگی نیز، صرفاً در زندگی متفکرانه یافت می‌شود؛ زیرا تنها در این نوع زندگی است که شخص برای خوش‌بخت شدن به چیزی جز تفکر نیاز ندارد و خودش به‌تنهایی کافی است. در زندگی متفکرانه، ما تنها برای خود زندگی می‌کنیم و در این زندگی به چیزی جز خود - که عقلمان است - نیازی نداریم؛ اما در سایر زندگی‌های دیگر خیر ما همواره در گرو چیزهایی غیرخودمان است. متفکر برای سعادت از همه‌چیز بی‌نیاز است و تنها به سبب جنبه‌های انسانی‌اش همچون دیگر آدمیان از مواهب بهره می‌برد؛ اگر چه استفاده او نیز محدود و تنها برای گذران است و هرگز در این حد توقف نمی‌کند، چرا که زندگی‌اش را وقف نظر کرده است:

ولی مردی که زندگی خویش را وقف تأمل و نظر در حقیقت کرده است، دست‌کم برای فعالیت خود نیازمند آن چیزها نیست و حتی آن چیزهای خارجی مانع فعالیت نظری او هستند؛ ولی چون آدمی است و در میان آدمیان به سر می‌برد، میل دارد که اعمال منطبق با فضیلت نیز به‌جا آورد و بدین جهت به چیزهای خارجی احتیاج دارد تا بتواند زندگی انسانی بگذراند. (اخلاق نیکوماخوسی، 3-‌5 ب 1178)

سومین ویژگی خوش‌بختی، یعنی پایداری نیز تنها در حیات فکری وجود دارد. پایدار‌ترین سعادت آن است که تا آدمی هست، آن نیز باشد و آشکار است چون آدمی عقل است، سعادت عقلانی ماندگار است. هر نوع خیر دیگر تابع و منوط به عوامل خارجی است که هر لحظه امکان نابودی دارد؛ اما سعادت عقلانی در گرو چیزی است که در نظر ارسطو هیچ گاه از بین نمی‌رود: عقل، حقیقتی الاهی است و جاودان؛ از این‌رو، آدمی هر چه عقلانی‌تر شود، الاهی‌تر و ماندگار‌تر می‌شود. در نگاه ارسطو با مرگ، عقل از بدن جدا می‌شود و به حیات خود ادامه می‌دهد؛ حیاتی که کاملاً منوط به فعالیتی است که وی در دنیا داشته است. جایگاه آخرتی آدمی در گرو زندگی عقلانی او در دنیاست. از این‌رو، چون تنها عقل باقی می‌ماند، فقط کسی سعادتمند است که برای عقلش که البته خودش است، زندگی کرده باشد. پس پایدارترین نیک‌بختی، نیک‌بختی عقل است. علاوه بر این، او در بند پایانی این قسمت در اخلاق نیکوماخوسی می‌گوید که این زندگی همچنین لذت‌بخش‌ترین زندگی نیز است.

لذت در نظر ارسطو

بی‌تردید همان‌گونه که افلاطون در بسیاری از رسائل خود متذکر شده است، سعادت شامل بلکه عین لذت است. پس حق داریم بگوییم که اصلاً سعادت نائل‌شدن به اوج لذت است. از این‌روست که ارسطو از آن با عنوان معیاری مستقل نام می‌برد و تأمین لذت کامل و پایدار را دلیل سعادت‌مندی کامل و راستین می‌شمارد. او دربارة لذت دو اصل را عنوان می‌کند:

الف) لذت حالت نفس است. پس لذت‌بردن متعلق به نفس بوده و نفس است که معین می‌کند چه چیزی لذیذ است و چه چیزی نیست. لذا خود شیء فارغ از نفس نمی‌تواند متعلق صفت لذت واقع شود.

ب) برخی لذت‌ها بر حسب طبیعت لذیذ هستند و بعضی این‌گونه نیستند.

در این‌جا به‌ظاهر میان این دو اصل تعارضی وجود دارد. ارسطو یک‌بار می‌گوید: لذت متعلق نفس است و نفس معین می‌کند که چه چیزی لذیذ است و از طرف دیگر می‌گوید: بعضی چیزها فی‌نفسه لذیذند. از بیان ارسطو به‌دست می‌آید که منظور او این نیست که بعضی چیزها فارغ از ذات‌ ما خودشان به‌خودی‌خود لذیذند؛ زیرا لذت صفت شیء نیست، بلکه صفت آدمی است. وی می‌گوید که نفس انسان بعضی چیزها را بر حسب طبیعت‌شان می‌خواهد و از ذات آنها لذت می‌برد؛ ولی برخی چیزها را فی‌نفسه نمی‌خواهد، بلکه از آن جهت می‌خواهد که خواهش و عطشی را در او ارضا می‌کنند. دستة اول چون بر حسب طبیعت خواسته می‌شوند، لذیذند و هیچ وقت اشتیاق به آنها کم نمی‌شود، بلکه مدام شعله‌ور می‌شود. اما دسته دوم چون فی‌نفسه خواسته نمی‌شوند بعد از ارضای ما و کسب لذت دیگر نه‌تنها آنها را نمی‌طلبیم، بلکه حتی از آنها منزجر و متنفر نیز می‌شویم؛ زیرا بر حسب طبیعت از آنها لذت نمی‌بریم، بلکه به جهت آن‌که خواستی از ما را ارضا می‌کنند و در واقع، به تبع هوس و شهوت خود آنها را می‌خواهیم؛ برای مثال، لذت ناشی از غذا خوردن از آن روست که ما گرسنه‌ایم و چون گرسنگی ما را رفع می‌کند، خواسته می‌شود و به‌محض این‌که سیر شدیم، حتی ممکن است از غذا منزجر شویم. این‌جا لذت کاملاً تابع خواست ماست و خود شیء فی‌نفسه لذیذ نیست.

اما برخی لذات فی‌نفسه لذیذند؛ یعنی تابع طلب موضعی ما نیستند، بلکه ما خود آنها را می‌خواهیم. برای مثال، دانش و شناخت لذتی گرامی است، اما لذتی است که تابع خواست ما نیست که اگر خواستمان تمام شد این امر هم بالطبع به‌کناری نهاده شود، بلکه خودش فی‌نفسه لذیذ است؛ یعنی ما خود آن را می‌خواهیم: خودش را برای خودش و نه برای ارضای خواسته‌ای. به همین دلیل، دانش راستین نیز دانشی است که فقط و فقط برای خودش خواسته شود نه برای هیچ غایت خارجی‌ای غیر از نفس دانایی. این لذت، لذتِ اصیل است؛ زیرا در این‌جا چیزی را برای خودش دوست داریم و از آن لذت می‌بریم. به همین دلیل هر چه بیشتر به‌دست آوریم، لذت بیشتری می‌بریم و این لذت تمام نمی‌شود.

دقیقاً به همین دلیل ارسطو می‌گوید که در مورد بیشتر مردم چیزهای لذیذ با هم تعارض دارند، چون این چیزها بر حسب طبیعت لذیذ نیستند؛ یعنی لذت‌های بیشتر مردم تابع هوس و میل آنهاست و چون امیال مختلف‌اند و متعارض، میان لذت‌های آنها تعارض رخ می‌دهد. اما کسی که چیزی را که بر حسب طبیعت لذیذ است، می‌طلبد لذاتش متعارض نیست؛ زیرا بر اساس میل عمل نمی‌کند تا میان امیالش تعارض پیش آید، بلکه آنچه را می‌طلبد که فی‌نفسه لذیذ است؛ از این‌رو، به وحدت لذت که لذت تام است، می‌رسد.

اما چون لذت در واقع، حالت نفس است، پس لذت واقعی، لذتی است که برای نفس آدمی به‌دست می‌آید و چون آدمی بیش از هر چیز عقل است و عقل خودِ حقیقی هر کسی است؛ بنابراین لذت تعقل، لذتی واقعی است که نه برای هوس و میل و حالتی عارضی وجود ما خواسته شود، بلکه خواست خود ماست و ما تا هستیم این خواستمان نیز وجود دارد. بنابراین، چون ذات ما عقل است، لذت واقعی، کامل، پایدار، شریف و خاص ما نیز تعقل است: «آنچه پیش‌تر گفتیم، اکنون صادق است که: هر آنچه خاص ذات هر چیزی است، بهترین و لذت‌بخش‌ترین چیز برای آن موجود است. بنابراین، بر‌ای انسان زندگی عقل بهترین و لذت‌بخش‌ترین زندگی است؛ زیرا عقل بیش از هر چیز دیگر انسان است».

آخرین مطلبی که شایسته است بدان توجه کنیم، حقیقتی است که از مطالب گذشته کاملاً آشکار است. ارسطو زندگی فلسفی را زندگی سعادت‌مندانه می‌داند، اما ممکن است این پرسش عنوان شود که از دلایل مذکور و تفسیر خاص ارسطو از زندگی، فضلیت و سعادت، آنچه به‌دست می‌آید این است که زندگی «عقلانی» خوش‌بختی است و این نوع زندگی شامل هر نوع تعقل می‌شود، از این‌رو، نه فقط فلسفه، بلکه هر دانش دیگری نیز مد نظر است. پس چرا با این احوال، ارسطو مدام و با تأکیدهای فراوان اصرار دارد که این نوع زندگی مختصِ فیلسوف است؟

پیش از هر چیز باید بدانیم که ارسطو در سراسر مباحثی که در آثار گوناگونش دربارة زندگی سعادت‌مندانه مطرح کرده است، همواره می‌گوید که منظورش از زندگی وقف نظر زندگی فیلسوفانه است و تصریحات فراوان او تا آن اندازه صریح و بی‌پیرایه است که امکان هرگونه توجیه و تفسیر دیگری را از آدمی می‌گیرد.

البته، باید به این حقیقت مهم توجه کنیم که کسی نمی‌تواند بگوید که چون فلسفه برای ارسطو معنایی اعم دارد که شامل انواع دانش‌های نظری می‌شود، در این موارد منظورش مطلق دانش‌های نظری است؛ زیرا توصیفات او به‌گونه‌ای است که به ناگزیر تنها دانایی نخستین را منظور می‌دارد و در این موارد - چنان‌که تقریباً همة شارحان ارسطو متفق‌اند - متون وی کاملاً اصرار و تصریح دارد که سعادت واقعی تنها نصیب فیلسوف به معنای شخص مشتغل به تفکر فلسفی به معنای دانایی نخستین می‌شود و نه دانشمند طبیعی یا ریاضی.

اکنون با این وصف به این پرسش چه پاسخی باید داد؟ آنچه مایة سعادت واقعی ماست تعقل است؛ اما تعقل در گرو معقول خود است و ارزش و مرتبة آن وابسته به آن چیزی است که اندیشیده می‌شود. بنابراین، گرچه تفکر خوش‌بختی را در بر دارد، روشن است که از طرف دیگر، این امر به‌طورکامل وابسته به متعلق تفکر است.

چیزهایی که آدمی می‌کوشد تا آنها را بشناسد(معقولاتش)، تفاوت رٌتبی دارند و بالاترین معقولات، معقولات دانایی نخستین است؛ زیرا همة چیزهای دیگر با اینها شناخته می‌شوند و از اینها آغاز می‌شوند و در هستی‌شان به‌طورکامل منوط و وابسته به اینها هستند. برتری دانایی نخستین بر تمام انواع معرفت صرفاً به‌لحاظ کمی نیست. بلکه ماهیتاً آنچه فلسفه می‌شناسد متفاوت از دیگر دانش‌هاست و از این جهت فلسفه را نباید در عرض دانش‌ها قرار داد. ارسطو اصرار دارد که فلسفه دانشی است که بالاتر از همة انواع علوم و هنرها ایستاده و همة چیز در پی و تابع آن هستند و موضوع آن ماهیتاً متفاوت از بقیه است؛ زیرا در حالی‌که علوم دیگر هر یک به اشیای جزئی می‌پردازند، فلسفه هستی را می‌شناسد و از این جهت معقول او به‌راستی قابل‌مقایسه با موضوعات شناخت دیگر دانش‌ها نیست. از این‌رو، نمی‌توان آن را کنار علوم دیگر نهاد و همة دانش‌ها - با تمام تفاوت رُتبی حاصل از موضوعشان - در ذیل و تابع فلسفه‌اند و از همین‌روی، فلسفه در مرتبة والاتر از دانش‌های دیگر است. از این‌رو، وقتی ارسطو از سعادت حاصل از تعقل سخن به میان می‌آورد، همواره برترین نوع دانایی را در نظر دارد اقرار دارد که علوم همه با هم می‌توانند در یک ردیف باشند، ولی فلسفه و دانایی نخستین در مرتبه و جایگاهی بسیار والاتر ازدیگران است. از این‌رو، آشکار است که برترین مرتبة تعقل که در واقع تعقل، برترین معقولات و همان زندگی فلسفی است، والاترین، شریف‌ترین و برترین نوع زندگی است.

اما دلیل اصلی‌ای که ارسطو بر اساس آن معتقد است که دانایی نخستین، تنها دانشی است که سعادت واقعی و اعلای بشر را ممکن می‌سازد، این است که سعادت انسان در تشبه او به خداست و تنها فیلسوف است که با تفلسف، شبیه‌ترین آدمیان به خداوند می‌شود.

فلسفه، برترین مرتبة حیات

در نظر ارسطو (πολαχως λεγεται το ειναι) بودنِ (وجود) به طرق مختلفی گفته می‌شود یا معانی گوناگونی دارد، و این‌که موجود به انواع مختلفی گفته می‌شود، نشانة انواع مختلف آن در واقعیت عینی نیز است. درست به همین دلیل بحث از معانی مختلف وجود، تنها یک بحث زبانی نیست، بلکه تأمل در حقیقت وجود و انواع مختلف آن است که در عین وحدت در حقیقت وجود، متفاوت‌اند.

بیان ارسطو در این‌باره نشانة آن است که «بودن» به انحای گوناگون تحقق دارد و این‌که ما در جهان موجودات مختلفی می‌بینیم، ناشی از تفاوت در نوع بودن خاص آنهاست. در نظر ارسطو، موجود در عام‌ترین تقسیم دو نوع است: موجود زنده و موجود مرده. وی در جدل می‌گوید که یک تعریف واحد از زندگی که بر انواع حیات صادق باشد، غیرممکن است؛ زیرا انواع موارد زندگی هر یک به‌لحاظ ذات و جوهر غیر از دیگری است؛ پس اگر کسی هم تعریفی ارائه دهد که بر اشیاء هم‌نام صادق باشد در مورد هر یک به‌تنهایی صادق نیست:

و این وضعیت، در تعریف دیونوسیوس از زندگی وجود دارد؛ زیرا او می‌گوید: حرکت یک جنس که به خود خوراک می‌دهد و با آن به‌وجود آمده و همواره همراهش است، تنها به گیاهان تعلق می‌گیرد و نه جانوران؛ اما زندگی به‌نظر نمی‌رسد که تنها به یک صورت [در مورد موجودات مختلف] گفته شود، بلکه به شیوه‌ای به جانوران و به‌شیوه‌ای دیگر به گیاهان تعلق می‌گیرد. (جدل، 26-28 ب148)

بنابراین، اگر از ارسطو بپرسیم که منظور وی از موجود زنده چیست، به ما می‌گوید که منظورمان کدام نوع موجود زنده است، زیرا زنده بودن برای گیاه، غیر از حیوان و از حیوان، غیر انسان و از انسان، غیر از خداوند است.

ارسطو بر این باور است که جوهر، قسمی از وجود است که به نحو مستقل وجود دارد و به معنای اولی و اصیل قابل‌حمل بر اجسام طبیعی است و اجسام طبیعی در اولین تقسیم، شامل موجودات زنده و مرده می‌شوند. بنابراین، حیات مبنایی‌ترین معیار تقسیم‌بندی موجودات است:

گوییم یکی از اجناس وجود جوهر است‌... اما رأی عام بر این است که اجسام به جوهریت احق از همة چیز است و در میان آنها اجسام طبیعی چنین است؛ زیرا که اینها اصل اجسام دیگر است. برخی از اجسام طبیعی دارای حیات‌اند و بعضی دیگر حیات ندارند، و مقصود ما از حیات این است که جسم تغذی کند و نمو یابد، و خود به خود فساد پذیرد. (دربارۀ نفس، 7-15الف412)

از جملة اخیر ارسطو به‌دست می‌آید که حیات در نظر وی بیش از هر چیز بر قوه‌ای دلالت دارد که موجب تغذیه و رشد می‌شود؛ بنابراین، اولین مصداق زندگی در عالم خارج موجب تکوین اولین مفهوم و معنای حیات می‌شود.

اکراه ارسطو از پاسخ‌دادن به موجود زنده، زنده‌بودن است، زندگی را باید در این اندیشة وی دنبال کرد که او موجود را به معنای نخست که جوهر است، در درجة اول بر موجودات محقق در خارج حمل می‌کند که مفاهیم کلی در ضمن آنها تحقق دارند. بنابراین، در نگاه او آنچه وجود دارد، موجوداتی هستند که زنده‌اند و نه موجود زنده به‌طور مطلق و چون موجودات زنده متفاوت‌اند، نمی‌توان به‌طور مطلق تعریفی کلی از موجودات زنده ارائه داد که تمام انواع آنها را به‌طور دقیق در بر گیرد.

اما با این‌همه، ارسطو احساس می‌کند که به هر حال، میان انواع مختلف نفس و یا انواع گوناگون موجود زنده حلقة واسطه و وجه اشتراکی هست که باعث می‌شود تا انواع گوناگون آنها را با یک نام بخوانیم، همان‌گونه که موجودات کاملاً مختلف را با نام واحد «موجود» می‌خوانیم؛ زیرا همگی آنها در حقیقتِ بودن، اشتراک دارند و این چگونه بودن است که آنها را از هم متمایز می‌کند. از این‌رو، درست است که نمی‌توان انواع موجود زنده را تحت یک عنوان کلی تعریف کرد، اما می‌توان ادعا کرد که حقیقت زنده‌بودن مفهومی واحد است که مصادیق متفاوتی دارد و چون در واقعیت عینی با موجودات زندة به‌کلی متمایز و مغایر از هم روبه‌روییم، نمی‌توانیم آنها را به‌نحو واحد و یگانه در نظر بگیریم؛ ولی به‌لحاظ مفهومی می‌توان گفت که آنها تحت یک عنوان کلی زنده بودن‌اند و بعد آن را تعریف کنیم. به قول ارسطو، می‌توان از مفهوم واحدی استفاده کرد که به نحو اجمالی و کلی بر همة انواع صادق است، گرچه به نحو تفصیلی و عینی بر هر یک به‌تنهایی و به‌درستی دلالت نمی‌کند. بنابراین نمی‌توانیم توقع داشته باشیم که او تعریفی دقیق از زنده‌بودن ارائه دهد، به‌نحوی که شامل انواع مختلف موجودات زنده و انواع زندگی‌ها از زندگی گیاهی تا حیوانی و انسانی شود؛ اما به قول خود او «اگر مجبور باشیم که تعریفی ارائه کنیم» این کار را انجام می‌دهیم. به‌نظر می‌رسد این جبر تنها به‌لحاظ آموزشی و اقتضای ذهن نیست، بلکه ارسطو خود متوجه این حقیقت است که زنده‌بودن، نوعی بودن و مرده‌بودن، نوعی دیگر است. بنابراین، زندگی وضعیتی خاص از بودن است که متفاوت با مرده‌بودن است. هرچند انواع مختلف زندگی با هم متفاوت‌اند، اما به هر حال آنها انواعی متفاوت از یک نوع بودن خاص هستند که همگی در مراتب مختلف در مقابل نوع خاصِ دیگرِ بودن (مرده‌بودن) قرار دارند؛ ولی سرانجام باز هم باید گفت که در نظر ارسطو، این موجودات زنده تا آن اندازه در حقیقت با هم متفاوت‌اند که حتی تلاش ما در طریق لوگیکوس انتزاعی و مفهومی (λογικος) تاب مقاومت در برابر حقیقت و اصالت روش فوسیکوس (φυσικος) طبیعی و عینی را ندارد؛ زیرا گرچه ممکن است ما به‌لحاظ مفهومی همة انواع موجودات زنده را با نام واحد موجودات زنده بنامیم، زنده‌بودن خدا کجا و زنده‌بودن گیاه کجا؟

همیشه برای فهم حقایق باید به آغاز‌ها و سرچشمه‌ها رفت و ارسطو دقیقاً همین کار را می‌کند و می‌پرسد: اولین جلوة حیات را کجا می‌بینیم؟ دقیقاً کجاست که مرز مرگ و زندگی پدیدار می‌شود؟ کجاست که زنده‌بودن آغاز می‌شود؟ و سرآغاز زندگی کجاست؟

به‌ظاهر اولین جلوة حیات را در گیاهان می‌بینیم. در گیاهان چیزی است که در دیگر موجودات (جمادات) نیست؛ چیزهایی چون حرکت (به معنای مطلق تغییر و زمان‌داری)، تغذیه، رشد، و حداقل ادراک ممکن. اما آیا این چیزها حیات را درمجموع می‌سازند، یا آن‌که حیات چیز دیگری است؟ او آشکارا این امور را نتیجه و نشانة زندگی می‌داند؛ اما خود زندگی در گیاه چیست؟

پاسخ ارسطو به این پرسش، نفس است:... در مورد موجودات زنده، که بودنشان، یعنی زنده‌بودن، نفس علت و اصل بودن و زنده‌بودن آنهاست. (دربارۀ نفس، 11-12 ب 415)

در واقع، بودن موجود زنده یعنی همان زنده‌بودنِ آن؛ زیرا زنده‌بودن - چنان‌که گذشت - نوعی خاص از «بودن» است. پس حقیقت موجود زنده، زندگی آن است و مبدأ و «اصل بودن و زنده‌بودن» آن، برخاسته از نفس است؛ بنابراین، نفس چیزی است که موجود زنده را آن می‌کند که هست.

اکنون باید پرسید که نفس چیست که موجب می‌شود گیاه به‌ازای آن زنده باشد و در واقع، آن باشد که هست؟ ارسطو بار دیگر، در برابر این پرسش اعتراض می‌کند که آنچه در واقع هست «نفس» نیست، بلکه نفس‌هاست. بنابراین، باید به‌دقت پرسید که فلان نفس چیست؟ خود او در این‌باره می‌گوید: «پس اگر مجبور باشیم تعریف کلی اطلاق‌پذیر بر همة انواع نفس به‌دست بدهیم، باید آن را به‌عنوان فعلیت اول جسم دارای اندام توصیف کنیم. »(دربارۀ نفس، 3-5 ب 412)

از این‌رو، باید گفت که ما دو نوع جسم داریم: جسم جاندار و بی‌جان؛ زیرا: برخی اجسام طبیعی - در مقابل تعلیمی و صناعی - دارای حیات است و بعضی دیگر حیات ندارد. (دربارۀ نفس، 14 ب 412)

آنچه موجب حیات می‌شود، نفس است؛ زیرا نفس کمالی است که وقتی در جسمی باشد، موجب اصلی‌ترین تمایز آن با جسم بی‌جان می‌شود و در اولین مرتبه، توانایی تغذیه و رشد را در او ممکن می‌کند؛ چنان‌که ارسطو آشکارا می‌گوید:

مقصود ما از حیات ا‌ین است که جسم تغذیه کند و نمو یابد و خود به خود فساد پذیرد. (دربارۀ نفس، 15ب 412)

اما گونة دیگر حیات، زیستن حیوان است. وی این نوع زندگی را به‌طور صریح در مرتبه‌ای بالاتر از حیات گیاهی قرار می‌دهد؛ زیرا حیوان با داشتن تمام ویژگی‌های زندگی گیاهی، واجد اوصاف دیگری است که حیات ویژة حیوانی او را به‌وجود می‌آورند.

از این‌رو، چون حیوان علاوه بر حیات گیاهی، حیات حیوانی هم دارد، بنابراین زندگی قوی‌تر و گسترده‌تری دارد که امکانات بیشتری را نیز برای او فراهم می‌کند. عاملی که حیوان را از گیاه زنده‌تر می‌کند احساس است. حیوان موجودی حساس است و احساس، اولین مرتبة آگاهی است.

احساس، درک جزئی امر جزئی به‌وسیلة قوای ادراکی است؛ در حالی که آگاهی راستین برای ارسطو، دانستن چرایی است و احساس به ما چرایی را نمی‌گوید. بلکه دربارة این شیء جزئی همین قدر می‌گوید که این‌گونه هست. پرسش، زمانی رخ می‌نماید که چرایی باشد و چرایی، زمانی به‌وجود می‌آید که از ذات موجود پرسش شود و پرسش از حقیقت، زمانی ممکن می‌شود که ما از مرتبة این شیء جزئی و درک جزئی آن بیرون آمده و به‌طورکلی بپرسیم: چرا این شیء این است که هست؟ این پرسش (ti es ti) گرچه ناظر به اشیای جزئی عالم است، متوجه حقیقت آنهاست که فقط محدود به اینِ خاصِ این‌جا نیست، بلکه پرسش از «این‌گونه» چیز است که چرا این‌گونه هست؟

در این مرتبه است که علم، دانش و معرفت شکل می‌گیرد؛ مرتبه‌ای که فقط انسان در آن راه دارد. گیاه هیچ آگاهی و التفاتی ندارد. حیوان التفات و آگاهی دارد، اما در حد اشیای جزئی و در حد تجربة شخصی بسیار اندک و ناپیوسته، فقط احساس می‌کند و هیچ‌گاه از احساس بالاتر نمی‌رود و نمی‌پرسد؛ اما انسان، علاوه بر احساس می‌پرسد. انسان و حیوان هر دو اشیا را می‌بینند؛ حیوان فقط آنها را به نحو جزئی احساس می‌کند و می‌بیند؛ حال آن‌که انسان می‌بیند و می‌پرسد. «عقل» است که موجب این حیات خاص می‌شود. عقل، توانایی است که با آن وجود و بودن ویژه‌ای در هستی شکل می‌گیرد و زندگی دگرگون پدید می‌آید که آن قدر از انواع دیگر زندگی‌ متمایز است که باز نیز باید به ارسطو حق داد که بگوید میان زندگی یک گیاه و حیوان با انسان شباهتی نیست؛ زیرا زندگی نوع مشترکی نیست که بر همة آنها حمل شود. در انسان اساساً زندگی «دیگری» وجود دارد.

انسان بالضروره انواع دیگر زندگی(گیاهی و حیوانی) را در خود دارد؛ البته، نه آن‌گونه که در گیاه و حیوان وجود دارد، بلکه آن‌گونه زندگی را در خودش به‌عنوان انسان دارد. علاوه بر ا‌ین، اختیار در وجود او حقیقتی است که وی را به‌کلی از دو نوع دیگر متمایز می‌کند. انسان توانایی انتخاب دارد و زندگی مهم‌ترین انتخاب اوست. او خود می‌تواند زندگی خود را برگزیند. او حتی می‌تواند اساساً زنده بودن و نبودن خود را انتخاب کند؛ بنابراین اولین انتخاب و مسئله‌ای که در برابر انسان است، اصل بودن و نبودن است و پس از آن چگونه بودن. از این‌رو، ارسطو معتقد است که مسئلۀ واقعی انسان در سراسر زندگی‌اش همواره چگونه بودن است. آدمی می‌تواند تنها تغذیه و رشد کند و سرانجام از بین برود، نه «عین» یک گیاه، بلکه «مانند» یک گیاه. علاوه بر این، می‌تواند ببیند، بشنود و احساس کند؛ اما نپرسد، و حتی اراده نکند که «بداند» او می‌تواند بکوشد تا بداند و زندگی‌اش را وقف دانایی کند؛ همان‌گونه که اقتضای ذات وی به‌عنوان یک انسان (موجود عاقل) است، اما بودنی بسیار برتر و والاتر از انواع دیگر زندگی.

خدا صرف عقل است، بی‌آغشتگی به هیچ موجود غیرعقلی و فعل تعقلش در برترین مرتبه است و چون زندگی تعقلی، برترین نوع بودن است و خدا این نوع بودن را در برترین مرتبه دارد؛ پس برترین نوع بودن و برترین زندگی را داراست. با این وصف «عقل» وجه مشترک انسان و خداست. تعقل فلسفی که برترین نوع اندیشیدن است، در برترین مرتبه از آن خداست و معرفتی است فراتر از حدود انسانی؛ اما در میان آدمیان تنها فیلسوفان‌اند که می‌کوشند به این تعقل خدایی نزدیک شوند. در واقع، فلسفه نیز کوششی است برای شبیه‌شدن به آنچه خدا واجد آن است و خداوند چون دانای مطلق است، فیلسوف با تفلسف تلاش می‌کند تا به اندازۀ ظرفیت وجودی‌اش به دانایی برترین که در برترین مرتبه از آن خداست، نزدیک شود. از این‌رو، فلسفه در نظر ارسطو در حقیقت و بنیاد خود تنها الاهیات است، چرا که چیزی نیست، مگر کوششی از جانب انسان برای الاهی‌شدن. موضوع فلسفه در نظر ارسطو، هستی است نه خدا و از این جهت، خدا تنها مسئله‌ای از مسائل گوناگون دانش فلسفی است؛ اما حقیقت آن و آنچه بنیاد متافیزیک را تشکیل می‌دهد الاهیات است؛ الاهیات به معنای الاهی شدن:

چنین می‌نماید که کسی که زندگی موافق عقل می‌گذراند و عقل را می‌پرورد، زندگی‌اش به بهترین وجه نظم یافته است و خدایان او را بیش از همة دوست دارند؛ چه اگر خدایان - چنان‌که مردمان معتقدند - به اعمال و رفتار آدمیان توجه دارند، بی‌گمان از آن چیزی شادمان می‌شوند که خویشی نزدیک با آنان دارد، و آن جز عقل نیست، و به آدمیانی که عقل را دوست دارند پاداش نیک می‌دهند؛ زیرا اینان چیزی را می‌پرورند که در نظر خدایان گرامی‌ترین چیزهاست و در هر عملی که به‌جای می‌آورند، درستی و شرافت را در نظر دارند. در این‌که همة ا‌ین خصوصیات به فیلسوفان تعلق دارند تردید نیست و از این‌رو، خدایان فیلسوفان را بیش از همه دوست دارند و فیلسوفان چون محبوب خدایان‌اند، از عالی‌ترین درجة نیک‌بختی بهره‌ورند و بیش از همة آدمیان نیک‌بخت‌اند. (اخلاق نیکوماخوسی، 22 الف 1179)

چنان‌که ارسطو در این بند می‌گوید، عقل عنصر مشترک میان انسان و خداوند و حقیقتی خدایی است که در آدمی نهاده شده است. روشن شد که در نگاه ارسطو، برترین موجود در عالم هستی «عقل» است، زیرا مستلزم برترین مرتبة زندگی و زنده‌بودن است و چون خداوند عقل محض و مطلق است زندة جاودان است و زندگی‌اش برترین مرتبة حیات است. انسان - در میان همة انواع موجودات - تنها موجودی است که به‌دلیل وجود این عنصر الاهی می‌تواند حظی از زندگی خدایی ببرد؛ اما به اندازه‌ای که از این عنصر بهره جوید، آن را به‌کار برد و به فعلیت آورد؛ زیرا زندگی تنها دارا بودن توانایی تعقل نیست، بلکه در واقع «زندگی، فعلیت عقل است». بنابراین، آدمی هر چه فعالیت عقلی بیشتری کند، تعقلی قوی‌تر و برتر و در نتیجه، چون عقل ذات و خود اوست و نیز همین زندگی است، زندگی‌ای زنده‌تر و برتر، شریف‌تر و لذت‌بخش‌تر خواهد داشت.

ارسطو در قسمتی از کتاب لامبداء متافیزیک، شاهکار فلسفی خویش را ترسیم می‌کند و در ضمن وصف خداوند، در نیایشی فیلسوفانه، اشتیاقی از سر تفکری عمیق و‌شناختی واقعی، برای خداگونه‌شدن در مخاطبش به‌وجود می‌آورد؛ کوششی برای زنده‌تر شدن با انجام دادن فعالیتی که خود عین زندگی است؛ یعنی تعقل:

بنابراین، آسمان (جهان محسوس) و جهان طبیعت بر چنین مبدئی وابسته‌اند، و زندگی او بهترین گونه است که ما تنها اندک زمانی از آن برخورداریم (زیرا او همیشه در این حال است که ما نمی‌توانیم باشیم)، زیرا فعلیت او همچنین لذت است. (و به همین خاطر بیداری، احساس وتفکر لذت‌بخش‌ترین‌اند و به‌خاطر اینها نیز امیدها و خاطره‌ها این‌گونه‌اند). اما تفکر فی‌نفسه مربوط به آن چیزی است که فی‌نفسه بهترین است. و اندیشه در برترین مرتبة آن متعلق به چیزی است که در حد اعلا بهترین است. و عقل به خود می‌اندیشد، زیرا با ماهیت متعلق خود مشترک (متحد) است؛ زیرا آن در ارتباط و تعقل متعلقاتش خود نیز تعقل می‌شود [به خود نیز می‌اندیشد]. چنان‌که فکر و متعلق آن یکی هستند، زیرا آنچه قابلیت دریافت متعلق اندیشه یعنی ماهیت را دارد، فکر است؛ اما آن فعال است زمانی که دارای ا‌ین متعلق است. بنابرا‌ین، ا‌ین دارندگی بیش از آن پذیرندگی به‌نظر می‌آید درخور عنصر الاهی است و فعل تأمل [و تعقل] لذت‌بخش‌ترین و بهترین است. پس اگر خدا همیشه در آن حال خوش است که ما گه‌گاه در آن حالیم، شگفت‌انگیز است؛ اما اگر در حالی خوش‌تر است، بیشتر شگفت‌انگیز است. اما به هر حال، او چنین است و زندگی نیز از آن اوست؛ زیرا فعلیت عقل زندگی است و خدا فعلیت است و فعلیت ذاتی خدا زندگی برترین و جاویدان است. بنابراین، ما می‌گوییم: خدا زنده، جاودان و بهترین است؛ از این‌رو، زندگی و هستی پیوسته و جاودان از آن اوست، زیرا خدا این است. (متافیزیک، 14-29ب 1072)

در این فقره، آنچه ارسطو خدا را با آن وصف می‌کند، نشانة مهم‌ترین چیزی است که ما می‌توانیم از خدا بدانیم، چرا که بیان‌کنندۀ ذات الاهی است. این وصف آن است که خداوند عقل محض است و از آن‌جا که عقل زنده‌ترین نوع زندگی است، چون خداوند برترین معقول را که خود اوست، می‌اندیشد:

بنابراین او باید خودش را تعقل کند (چرا که عالی‌ترین چیزهاست) تعقل او تعقلِ تعقل است (متافیزیک، 33-34 ب 1074).

پس او زنده‌ترین موجود است و دراصل زندگی او راست، چرا که همواره در برترین حالت ممکن - تعقل محض - به‌سر می‌برد؛ حالتی که ما تنها گه‌گاه می‌توانیم به مراتبی از آن دست یابیم. پس اگر خدا همیشه در آن حال خوشی است که ما گه‌گاه در آن حالیم، شگفت‌انگیز است. اما حال او بسیار برتر از آن چیزی است که ما گاهی تجربه می‌کنیم؛ از این‌رو، «اگر در حالی خوش‌تر است، بیشتر شگفت‌انگیز است». اما این حقیقتی است که وجود دارد و به هر حال، او چنین است». به همین دلیل، زندگی دراصل برای او و از اوست و با وی معنا می‌یابد؛ زیرا «زندگی نیز از آن اوست». «زندگی فعلیت عقل است» و وقتی عقل در فعالیت است آن هم دربارة تعقل برترین معقولات، او در برترین و قوی‌ترین مرتبة زندگی و حیات است و خدا تنها موجودی است که همواره در فعلیت است؛ او فعلیت تام است و این فعلیت، فعلیت ذات اوست و «فعلیت ذاتی خدا، زندگیِ برترین و جاویدان است. » از این‌رو، چون «فعل تأمل لذت‌بخش‌ترین و بهترین است»، «بنابراین می‌گوییم که خدا زنده، جاودان و بهترین است؛ به این‌دلیل، زندگی و هستی پیوسته و جاودان، از آنِ اوست، زیرا خدا این است».

اما از آن‌جا که «انسان شبیه خداست. »(اخلاق ائودموسی، 14-19ب 1245) «و بلکه به‌دلیل [آن‌که] عنصری الاهی در اوست» می‌تواند با فعلیت آن عنصر الاهی (عقل) به زندگی عقلانی برسد. در میان تمام انواع موجودات جهان هستی این تنها انسان است که می‌تواند خودش نوع زندگی‌اش را برگزیند. جماد، گیاه و حیوان همان‌هایی‌اند که هستند و نمی‌توانند جز آن باشند، اما انسان می‌تواند آنچه که می‌خواهد باشد. از زندگی گیاهی تا زندگی الاهی عرصه‌ای است که انسان‌ها بنا به آگاهی و ارادة خود در آن حرکت‌ و نوع زیستن خویش را انتخاب می‌کنند و در میان آدمیان این فیلسوفان‌اند که با فعالیت عقلی و نظری در حد اعلا می‌کوشند تا به زندگی خدایی که زنده‌ترین، شریف‌ترین و لذت‌بخش‌ترین مرتبة زندگی است برسند:

نتیجه‌گیری‌

در بخش اول گفتیم که به‌نظر ارسطو زندگی برتر برای انسان، زندگی‌ای است که سعادت او را تضمین کند و گذشت که سعادت، به فضیلت رسیدن است، و دیدیم که فضیلت برای هر چیز، عمل به اقتضای ذات است و چون آدمی عاقل است، فضیلت و در نتیجه سعادتش تعقل است، آن هم برترین مرتبة تعقل. از این‌رو، نیک‌بختی آدمی عبارت از زندگی وقف نظراست. در بخش دوم نیز روشن شد که برترین مرتبة وجود، زنده بودن و حیات، عقل است و چون خدا عقل محض است، زنده‌ترین موجود است.

اکنون در پایان دو بخش، این حقیقت آشکار می‌شود که برترین شیوة زندگی انسانی همان است که برترین مرتبة زنده بودن و حیات را برایش به ارمغان آورد و این زندگی عقلانی است. پس علت اساسی این‌که زندگی وقف نظر عامل سعادت آدمی می‌شود این است که او را به بالاترین درجة حیات و زندگی(زندگی الاهی و خدایی) می‌رساند. و دیدیم که این زندگی عقلانی به معنای واقعی و راستین در تعقل فلسفی تبلور دارد که خود پرتوی از زندگی خدایی است.

مشهور است که ارسطو فیلسوف حیات است نه زندگی؛ او بیشتر به حقیقت زیست و زنده‌بودن زیستی توجه دارد، دلیلش نیز مطالعه و بررسی فراوان وی در محیط زیست، جانوران و گیاهان است و به‌عکس، او علاقة چندانی به زندگی به معنای سلوک آدمی و مسائل مربوط به آن ندارد.

هرچند ارسطو به واقعیت حیات و زیست، علاقه و توجه بسیار دارد؛ اما این به معنای بی‌توجهی وی به زندگی بشری و مسائل وابسته به آن نیست. چنان‌که در بخش اول دیدیم، زندگانی انسان و این‌که سعادت وی چیست یکی از دو مسئلة بزرگی است که ارسطو زندگی خویش را وقف فهم آنها کرد. ولی آنچه در زندگی انسانی نیز برایش اصل است آن که این زندگی می‌بایست والاترین زنده بودن را برایش به ارمغان بیاورد و اساساً سعادت‌مندی چیزی جز رسیدن به زندگی برتر نیست. از این‌رو، مطلق حیات و البته در صدر آنها حیات عقلی برایش بسیار مهم است و به حیات صرفاً زیستی چندان توجه ندارد. آنچه در واقع، محور توجه اوست حیات عقلی است که برترین زندگی انسانی است؛ زیرا برترین زنده بودن را موجب می‌شود. در واقع در اینجا، بخش اول و دوم این مقاله به وحدت می‌رسند؛ زیرا بهترین شیوة زندگی انسان گونه‌ای است که برترین مرتبة زنده بودن را به ارمغان می‌آورد و این زندگی عقل است. زندگی عقلانی از آن رو برتر است که بیش از هر نوع زندگی دیگر آدمی را زنده می‌کند. ارسطو با این بیان، زندگی و حیات را به هم پیوند می‌زند و یگانه می‌کند: بهترین زندگی برای آدمی آن است که به او بالاترین مرتبة حیات را عطا کند.

سخن پایانی

با این‌که ارسطو همواره بر آن است که برترین زندگی، زندگی وقف نظر و فلسفی است، اما در اخلاق نیکوماخوسی می‌گوید که زندگی فلسفی - که همان سعادت است - مشروط به تحقق برخی عوامل ثانوی است. اینک ضروری است که به این مسئلة مهم که با اصل بحث مرتبط است، بپردازیم.

نیازمندی سعادت به عوامل دیگر

در نگاه ارسطو دانایی و اعمال راستین «به ترتیب» و در درجة اول و دوم موجب سعادت‌مندی ما می‌شوند؛ اما او در ابتدای اخلاق نیکوماخوسی این پرسش مهم را مطرح می‌کند که آیا سعادت به اموری دیگر وابسته نیست؟ سلامتی جسمانی و روحی، ثروت و دارایی، محبوبیت و قوم و خویش و سرزمین و بالاخره آنچه خود وی در سیاست (10 الف 1323) با عنوان نیکی خارجی (مادی) و نیکی تنی (یا درونی) از آن نام می‌برد، چه‌قدر در سعادتمندی آدمی نقش دارند؟

نیک‌بختی آدمی آن است که به فضیلت مطابق «خودش» دست ‌یابد و چون خود او عقل اوست، فضیلت وی که کمال وجود اوست، تعقل است؛ آن هم برترین مرتبة تعقل که تعقل برترین است؛ یعنی دانایی نخستین. علاوه بر این دیدیم که سعادت مرتبة دوم که مطابق هویت مرکب و انسانی اوست، فضایل اخلاقی است که دانایی عملی موجب آن می‌شود. بنابراین، سعادت با دانایی و عمل پسندیده به‌دست می‌آید و در ذات نیک‌بختی عاملی دیگر مدخلیت ندارد؛ اما انسان موجودی است که نحوة خاص وجود او و ابعاد مختلفش استلزاماتی دارد که آنها نیز در سعادتش نقش دارند.

ارسطو بدن را مرتبه‌ای از «خود» ما می‌داند؛ از این‌رو، سلامتی آن را نیز شرط استمرار و سعادت «خود» می‌شمارد. کسی که به‌لحاظ جسمی بیمار است، روح بیماری هم دارد؛ زیرا میان بدن و روح او تمایز مطلق نیست. به همین‌دلیل، سعادت راستین او که دانایی است، به‌طور کامل وابسته به سلامتی و اعتدال جسم اوست. این مسئله آن قدر برای ارسطو واضح است که تقریباً در هیچ جا از آن سخنی به‌میان نمی‌آورد؛ زیرا اصلاً بدن را امری خارج از وجود انسان نمی‌داند تا از آن به‌عنوان «لازمة خارجی سعادت» نام برد و تنها در کنار سایر عوامل سعادت آن را عنوان می‌کند و وقتی می‌خواهد انواع نیکی‌های آدمی را بشمارد، می‌گوید:

هیچ کسی در این نکته شک ندارد که نیکی بر سه گونه است: نیکی مادی و نیکی روانی و نیکی تنی. سعادتمندان راستین باید این هر سه نیکی را دارا باشند.

او وقتی در ابتدای اخلاق نیکوماخوسی به این نتیجه می‌رسد که نیک‌بختی راستین، عمل مطابق فضیلت است و فضیلت فعالیت مخصوص به موجود است، بی‌درنگ تذکر می‌دهد که نیک‌بختی به چیزهای خارجی نیز نیاز دارد، زیرا آنها همگی در ماهیت و تکامل آدمی نقش به‌سزایی دارند و هرگز نمی‌توان به‌نحو آرمانی و دور از واقعیات موجود در عالم، آنها را نادیده گرفت؛ زیرا حتی اگر در فکر و ذهن آن را به چیزی ‌نگریم، پست و بلند ایام و دردها و رنج‌ها و واقعیات زندگی خارجی، حقانیت و اهمیت این عوامل را آشکار خواهند ساخت:

اما آشکارا همان‌گونه که گفتیم آن [نیک‌بختی] به همان‌گونه [که به عوامل درونی؛ یعنی تعقل راستین] نیاز دارد، به چیزهای خارجی نیازمند است؛ زیرا این غیرممکن است و یا [حداقل] آسان نیست که اعمال والا را بدون وسایل مناسب انجام داد. در بسیاری فعالیت‌ها ما از دوستان و یا ثروت و قدرت سیاسی به‌عنوان ابزار استفاده می‌کنیم. و چیزهایی (همچون تبار نیک، فرزندان زیبا و جمال) وجود دارند که نبود آنها [به همان میزان] از [مرتبة] سعادت می‌کاهد؛ زیرا مردی که ظاهری بسیار زشت دارد و یا از تباری بد است و یا تنهاست و فرزندانی ندارد احتمال نمی‌رود که نیک‌بخت باشد و شاید مردی باز هم کمتر خوش‌بخت باشد، اگر او بچه‌هایی یا دوستانی بسیار بد داشته باشد یا فرزندان و دوستان نیکویش را به‌وسیلة مرگ از دست داده باشد. همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، بنابراین به‌نظر می‌رسد که خوش‌بختی همچنین [علاوه بر عوامل اصلی] به این نوع مواهب نیز نیاز دارد. به همین دلیل بعضی خوش‌بختی را با اقبال نیک [یعنی همین عوامل خارجی [یکی انگاشته‌اند؛ گرچه دیگران آن را با فضیلت یکی گرفته‌اند. (اخلاق، 29 الف 1099؛ 7 ب 1099)

ارسطو بر آن است که اهمیت این عوامل تا آن اندازه است که بعضی از دانایان، اینها را موجب نیک‌بختی شمرده‌اند. چه کسی می‌تواند اهمیت دوستانی که آدمی را همواره به سوی دانایی تشویق می‌کنند و نشست و برخاست با آنان، آدمی را هر چه بیشتر به سوی شوق به دانش تشویق می‌کند و خطرات بی‌پایان دوستانی که انسان را به اعمال خطا و فعالیت‌های پوچ و بیهوده فرامی‌خوانند نادیده انگارد. خانواده، فرزند و تبار، قوم و ثروت و به‌ویژه جامعه و نوع حکومت که ارسطو آن قدر آن را مهم می‌داند که دانش سیاست را برترین دانش می‌شمارد نیز از عوامل مؤثر دیگرند؛ اما با این حال اینها عامل اصلی سعادت نیستند، بلکه عواملی غیر از عامل اصلی، یعنی «فعالیت» مطابق با فضیلت‌اند. از این‌رو، در عین‌حال که ارسطو بر اهمیت فوق‌العاده آنها تأکید می‌کند، اندکی بعد می‌گوید که همة اینها در سعادت آدمی نقش بسیار دارند، اما عامل اصلی سعادت «خود» آدمی است و انسان می‌تواند با رنج و کوشش بسیار با تمام این محدودیت‌ها که در عین‌حال موانع سیر وی هستند، بجنگد و با این کار نه‌تنها از رسیدن به سعادت بازنماند، بلکه روح خود را پرورش دهد.

نشانة این واقعیت مردانی بزرگ هستند که علی‌رغم ناتوانی جسمانی، فقر و داشتن خانوادة بسیار معمولی و حکومتی فاسد و... توانسته‌اند به سعادت راستین دست یابند؛ گرچه به هر حال اینها استثناء هستند و ارسطو از آنچه عمومیت دارد سخن می‌گوید، نه از موارد نادر. با این حال، ارسطو حتی از این نیز بالاتر می‌رود و می‌گوید: اتفاقاً سعادت‌مندان راستین این‌گونه افراد هستند. کسی‌که محدودیتی ندارد، رنجی ندارد و کسی که رنج ندارد، روح بزرگی هم ندارد؛ زیرا رنج جلای روح و عامل اصلی تعالی وجود آدمی است و آدمی در کارگاه رنج است که آب‌دیده می‌شود و پرورش می‌یابد.

گفتار ارسطو در این‌باره یکی از زیباترین قسمت‌های اخلاق نیکوماخوسی است که در عین حال نمایان‌گر روحیة والای خود اوست:

... و او ناگواری‌های زندگی را بزرگوارانه و خویشتن‌دارانه تحمل می‌کند، اگر «به‌راستی نیکو و چهارگوش ورای سرزنش باشد» زیرا بسیاری از رخدادها بر اثر اتفاق به‌وجود می‌آیند و اتفاق‌ها در اهمیت متفاوت‌اند: آشکارا اتفاق‌های کوچک نیک و بد، چندان زندگی را دگرگون نمی‌کنند؛ اما انبوهی از اتفاق‌های بزرگ اگر نیک باشند، زندگی را خوش‌بخت می‌کنند ([اما] نه‌تنها برای این‌که آنها فی‌نفسه به‌گونه‌ای‌اند که به زندگی زیبایی بیشتری می‌بخشند، بلکه نحوة برخورد انسان با آنها نیز ممکن است والا و نیکو باشد)، در جایی که اگر اتفاق‌های ناگوار واقع شوند، خوش‌بختی را خرد کرده و از بین می‌برند؛ زیرا هم موجب رنج می‌شوند و هم مانع فعالیت‌های بسیار می‌گردند؛ اما حتی در این موارد نیز وقتی مرد با آغوش باز بسیاری ضربه‌های سرنوشت را نه به‌سبب عدم احساس درد، بلکه به جهت شرافت و بزرگی روح می‌پذیرد، تعالی [و شرافت وی] پدیدار می‌شود. (اخلاق نیکوماخوسی، 20-32 ب 1100)

بنابراین، نه‌تنها در نظر ارسطو اتفاق‌ها و رنج‌ها و محدودیت‌ها مانع سعادت نیستند، بلکه اگر انسان صبور، شجاع و توانا زندگی‌ای سرشار از آنها داشته باشد، به مرتبة بالاتری از سعادت می‌رسد؛ زیرا مشکلات همچون صیقلی هستند که موجب می‌شوند روح هر چه بیشتر جلا یابد و بزرگ شود.

اما عجیب است که ارسطو پس از تأکید دوباره بر این حقیقت که سعادت واقعی با فعالیت مطابق فضیلت به‌دست می‌آید و شخص سعادت‌مند هرگز بیچاره نمی‌شود؛ زیرا با شکیبایی از اتفاق‌های ناگوار استقبال می‌کند و از آنها برای پرورش روح خود بهره می‌جوید، سرانجام می‌گوید: با همة این احوال، اگر در پایان زندگی تیره‌روز شود و اموال، فرزندان، سرزمین و دوستانش را از دست بدهد و خود نیز به‌دست پست‌ترین آدمیان بمیرد، نمی‌توان گفت سعادتش کامل است:

اگر همان‌گونه که گفتیم فعالیت‌ها موجب چگونگی زندگی می‌شوند، هیچ انسان سعادتمندی بیچاره نمی‌شود، زیرا او هیچ‌گاه افعال زشت و پلید را انجام نمی‌دهد؛ زیرا ما بر آنیم مردی که به‌راستی نیک و داناست، از همة ناگواری‌های زندگی استقبال و بهترین استفاده را می‌کند؛ همان‌گونه که سردار شایسته، سپاهیان را تحت فرمان خود را، به بهترین نحو به‌کار می‌گیرد و کفاش خبره از چرمی که به او داده شده، بهترین کفش‌ها را می‌سازد؛ و همین‌طور پیشه‌وران. اگر این‌گونه است، مرد سعادتمند هیچ‌گاه بیچاره نمی‌شود؛ گرچه او به سعادت کامل (blessedness) نخواهد رسید، اگر به عاقبتی همچون پریاموس گرفتار آید. (اخلاق نیکوماخوسی، 33 ب 1100؛ 8 الف 1101)

در این‌جا اولاً باید دقت کرد که ارسطو نمی‌گوید شخصی چون پریاموس به سعادت نمی‌رسد، بلکه می‌گوید به سعادت کامل نائل نمی‌شود.[8]

ει δ ουτως, αθλιος μεν ουδεποτε γενοιτ αν ο ευδαιμων. ου μην μακαριος γε αν Πριαμικαις τυχαις περιπεση

در این بند ما شاهد اوج نگرش ارسطو دربارة عوامل ثانوی سعادت هستیم. اگر پیش‌فرض‌های مبنایی ارسطو دربارة سعادت را در نظر داریم و بدانیم که در نگاه وی سعادت اساساً باید در همین جهان کنونی و عمر دنیایی ما به‌دست آید و معنا ندارد که تنها متعلق به جهانی دیگر باشد و بدانیم که برای ارسطو نقش عوامل ثانوی سعادت آن قدر مهم و تعیین‌کننده است که می‌تواند حتی عوامل اولیه را تحت‌الشعاع قرار دهد، آن‌گاه خواهیم دانست که چرا باید کسی چون پریاموس را دارای عاقبتی عاری از سعادت کامل بدانیم؛ آخر چگونه می‌توان پریاموس را سعادتمند خواند، در حالی‌که در واپسین روزهای زندگی‌اش فرزند رشیدش هکتور که به گفتة خودش هیچ پدری فرزندی چون او نداشته است، در جلوی چشمانش به دست فرد پلیدی همچون آخیلوس کشته شود و سرانجام برای تحویل جسدش مجبور شود در برابر چنین موجود سنگ‌دلی کرنش کند، به زانو درآید و التماس نماید؟! به راستی پریاموس را چگونه می‌توان سعادتمند دانست، در حالی‌که قلعه‌اش در برابر دیدگانش آتش می‌گیرد، تصرف می‌شود و عزیزانش کشته و اسیر می‌گردند و سرانجام خود در فجیع‌ترین وضع کشته می‌شود؟! در این‌جاست که باید اذعان کنیم حتی اگر وی عمری را مطابق فضیلت زندگی کرده باشد، نمی‌تواند به‌طور کامل سعادتمند باشد، زیرا عوامل سعادت تنها فضیلت نیست و امور ثانوی در سعادت و شقاوت نقش به‌سزایی دارند. اما درعین‌حال، گفتة پیشین ارسطو را نباید از خاطر دور داشت که اگر پریاموس در برابر چنین فجایعی شکیبایی می‌ورزید و اجازه نمی‌داد که روحش در برابر این ناملایمات روزگار خرد شود، بی‌شک به تعبیر ارسطو، جان وی به تعالی می‌رسید و والایی‌اش پدیدار می‌گشت؛ اما بسیار اندک‌اند کسانی که چنین توانایی دارند، زیرا ایستادگی در مقابل رنج‌های جانکاه تنها از مردانی بزرگ برمی‌آید و روح والایشان هر ضربة هولناکی را تحمل می‌کند. در اینجا شایسته است هر چند گذرا به علت اصلی این نوع نگرش ارسطو بپردازیم.

بنیاد واقع‌نگری ارسطو را در اخلاق، پیش از هر چیز باید در نگرش او به مفاهیم اخلاقی جست. برای استاد وی افلاطون، مفاهیم اخلاقی در سیر تعریف آنها «به‌ناگزیر» حقایقی کلی، ثابت، ضروری، فی‌نفسه و مطلق هستند که هرگز در جهان محسوساتِ متغیر، جزئی و مقید وجود ندارند و از این‌رو، متعلق واقعی اخلاق حقایقی ماورا و دور از دسترس ما هستند که ما تنها می‌کوشیم تا با «تقلید» از آنها «بهره‌مند» و به میزان «حضور» آن حقایق در اعمال و هویت «جزئی‌مان» اخلاقی‌تر شویم. و چون تنها راه دارایی آنها «دانستن» عقلانی آنهاست، پس اخلاقی‌شدن، داناشدن است و در نتیجه، فیلسوف است که در واقع اخلاقی است. بنابراین، اخلاق پیش از هر چیز دیگر، سقراط و به‌تبع او افلاطون را به سمت مثل سوق داد و موجب به‌وجودآمدن اخلاقی کاملاً ماورائی و ایده‌آل‌محور گشت.

اما درست برعکس، ارسطو بر بنیاد نگرش مابعدالطبیعی‌اش آنچه را اصیل می‌داند، جواهر اولیه، یعنی موجودات همین جهان است. از این‌رو، متعلق فعل و عمل اخلاقی همین فعل جزئی و عمل خاص است و اتفاقاً این فعل را آن‌قدر جزئی می‌داند که به‌دلیل همین بسیار جزئی بودنش می‌گوید: قواعد و معیارهایی چون حدوسط در موارد خاص تقریباً هیچ فایده‌ای ندارند؛ زیرا آنچه اصیل است «من» در این «لحظة خاص» و «این عمل» خاص و تشخیص فعل و عمل مناسب این حالت خاص با یک معیار کلی آسان نیست. از این‌رو، تشخیص حد وسط در جزئیات، هنر است، نه تکرار فرمول کلی آن. اخلاق باید همین‌جا تحقق پذیرد و اصلاً اخلاق، اخلاق من جزئی خاص است و درست به همین دلیل ما در اخلاق واجد دانش نظری نیستیم؛ به‌نحوی که معرفتی کلی، ثابت و ضروری داشته باشیم، زیرا در حوزة جزئیات و جهان، تجربه ضرورت، کلیت و ثبوت وجود ندارد و آنچه به کار ما می‌آید، دانش ناظر به عمل و آگاهی بهترین فعل در موقعیت خاص(فرُنسیس) است. ارسطو به همین دلیل در ابتدای اخلاق نیکوماخوسی از خواننده‌اش می‌خواهد که از وی توقع نداشته باشد تا دانشی برای او ترسیم کند، بلکه این کتاب را صرفاً کوششی می‌داند برای ارائه اساسی‌ترین اصول اخلاق تا آن‌جا که موضوع جزئی اجازه می‌دهد:

... ولی در این بحث باید به آن مقدار دقت قناعت کنیم که موضوع پژوهش اقتضا می‌کند، چرا که در همة بحث‌ها، همان‌گونه که در همة فنون و کارها نباید خواستار دقتی برابر شد‌... چون ما دربارة این‌گونه چیزها [چیزهای مربوط به انسان] و در تحت این شرایط و اوضاع و احوال سخن می‌گوییم، باید به همین قدر خرسند باشیم که طرحی کلی از حقیقت را نمایان سازیم؛ و چون در اموری بحث می‌کنیم که در بیشتر موارد صادق‌اند [نه در همة موارد] و این‌گونه امور را مقدمات پژوهش خود قرار می‌دهیم، نتیجه‌ای هم که از بحث خواهیم گرفت از همین نوع خواهد بود. شنونده نیز باید همة سخنان ما را به همین معنا بفهمد؛ زیرا نشانة مرد بافرهنگ این است که در هر رشتة پژوهشی خواستار آن مقدار دقت شود که طبیعت موضوع اجازه می‌دهد: پذیرفتن استدلال مبتنی بر احتمالات از دانشمند ریاضی همان قدر ابلهانه است که چشم داشتن دلایل علمی از یک سخنور. (اخلاق نیکوماخوسی، 12-30 الف 1094)

همان‌گونه که گاتری می‌گوید:

به‌علاوه، هدف مطالعة اخلاقی، عملی است نه علمی؛ و اگر هدف ما از آن بهتر ساختن مردم و کردارهای آنهاست، پس بنا به فرض، موضوع مطالعة ما چیزی است تغییرپذیر. اما آن‌جا که موضوع مطالعه ثابت نباشد، به هدف فلسفی حقیقت یا شناخت نمی‌توان رسید. حقیقت و شناخت از حوزة ممکنات بیگانه‌اند. او بارها تأکید می‌کند که اخلاق به هیچ‌وجه واقعاً بخشی از فلسفه نیست. تمام کاری که می‌توان کرد این است که برخی قاعده‌های عملی ارائه کنیم، که چون از تجربه به‌دست آمده‌اند، ارزش احتمال خواهند داشت. (گاتری، کتاب کوچک، ص 173)

در این‌جا معلوم می‌شود که بنیاد واقع‌نگری اخلاقی ارسطو، نگاه متافیزیکی وی و اصیل‌دانستن محسوسات است و بنیاد گرایش به مثل و ایده‌های کلی در فلسفة افلاطون، بر اساس نگرش خاص او به حقایق اخلاقی است. واقعیت آن است که بهتر است بگوییم: مسئلة اخلاق، افلاطون را به سمت بنیادی خاص در متافیزیک سوق داد و مسئلة واقعیت در متافیزیک و نگاه متافیزیکی ویژه‌ای ارسطو، موجب جهت‌گیری خاص وی در اخلاق شد.

از این‌رو، اوج دوری افلاطون و ارسطو در اخلاق دیده می‌شود و به همین دلیل کتابی که می‌تواند به بهترین نحو ارسطو را در چهرة حقیقی‌اش به ما بشناساند، اخلاق است نه متافیزیک؛ 23 زیرا متافیزیک مقدمه‌ای است که نتیجه‌اش در اخلاق دیده می‌شود. به‌خصوص که افلاطون دغدغه اخلاق داشت و اخلاق او را به سمت متافیزیک خاص سوق داده بود و اکنون با کنار هم گذاشتن نگرش اخلاقی افلاطون و اخلاق ارسطو می‌توان بنیاد متافیزیک افلاطون را مقابل حاصل متافیزیک ارسطو گذاشت و نسبت‌های فکری این استاد و شاگرد را عمیق‌تر دید: در حالی‌که افلاطون فریاد می‌زند که با کنارگذاشتن مثل مسئلة اخلاق چه می‌شود؟ ارسطو مدام بحث را به کل هستی می‌کشاند و می‌گوید به‌لحاظ متافیزیکی مثل غیرممکن است. بنیاد متافیزیک افلاطون، اخلاق و بنیاد اخلاق ارسطو، متافیزیک است.

نتیجه این بحث آن‌که بر مبنای مبانی خاص متافیزیکی ارسطو، سعادت باید در همین جهان برای ما حاصل شود و آنچه ما را سعادتمند می‌کند، اعمال و افکار خاص و جزئی است که هر لحظه در زندگی ما جاری است و حقایق اخلاقی و هر آنچه موجب سعادت ما شود در جزئیات تعین دارد و حقیقتی ماورای اعمال جزئی ما وجود ندارد؛ از این‌رو، سعادت ما در تمام زمینه‌ها و از همة مهم‌تر اخلاق، وابسته به همة آن چیزهایی است که امکان صدور اعمال و رفتار فضیلت‌مندانه را از جانب ما ممکن می‌گرداند. به همین‌دلیل، عوامل جانبی و ثانوی هماهنگ و همدوش عوامل اولیه و اصیل سعادت، در آینده و چگونگی احوالات ما نقش تعیین‌کننده دارد.

از همة آنچه بیان شد این نتیجه به‌دست می‌آید که سعادت حقیقی ما در گرو فضیلت اصلی ما(تعقل) و آن هم در برترین مرتبه‌اش - دانایی نخستین - است، اما هرگز این بدان معنا نیست که ما با گوشه‌گیری، انزوا و استغراق در تأملات عقلی و فلسفی به سعادت کامل برسیم. ارسطو مدام این جملة بسیار مهم را تکرار می‌کند که نباید فراموش کنیم که ما انسانیم و انسانیت ما همان‌گونه که برایمان امکاناتی به ارمغان می‌آورد، محدودیت‌هایی نیز به همراه دارد: ما نمی‌توانیم همچون خدایان همواره در تعقلات خود غرق باشیم. وجود و هویت مرکب انسانی‌مان استلزاماتی دارد که مجبوریم به آنها توجه کنیم. از این‌رو، سعادت ما تنها در گرو فضیلت اصلی‌مان نیست، فضیلت ثانوی ما (فضایل اخلاقی) نقش بسزایی در تکوین سعادت ما دارند و علاوه بر آن عواملی همچون وضعیت بدنی و جسمانی، خانواده، نژاد، سرزمین، کشور و سیاست وطن، وضعیت مالی و توانایی مادی و ده‌ها عامل دیگر در خوش‌بختی ما سهم دارند و نبود یا کمبود هر یک از اینها تأثیری قابل‌توجه و در مواردی جبران‌ناپذیر بر اصل سعادت و دست‌کم مقدار و اندازة دست‌یابی ما بدان دارد.

ارسطو - چنان‌که گذشت - به‌صراحت می‌گفت که همه چیز حتی حیات فلسفی در گرو سیاست است و «از این جهت» سیاست از هر دانشی، فنی و کاری - حتی فلسفه - مهم‌تر و باارزش‌تر است، زیرا بود و نبود، ارج و قرب یا نفرت و دوری از فلسفه کاملاً در گرو عملکرد و نگرش سیاست و سیاستمداران است. به همین جهت، در نگرش ارسطو، فیلسوف اساساً شخصیتی است سیاسی و اجتماعی؛ البته نه فقط به دلیل این‌که او انسان است و انسان موجودی اجتماعی است، بلکه بدان سبب که فلسفه که حقیقت وجودی فیلسوف را به‌وجود می‌آورد، کاملاً وابسته به سیاست است و آرمان نهایی فیلسوف مبنی بر تحقق جامعه فیلسوفانه که رو به سوی تعقل برترین که متضمن سعادت کامل بشر است، تنها با سیاست به‌وجود می‌آید. از این‌رو، فیلسوف باید در متن اجتماع باشد و فیلسوفی که چنین نباشد هرگز به رسالت اصلی فلسفه عمل نکرده و به سعادت کامل نمی‌رسد. آیا چنین وصفی از شخصیت فیلسوف، هماهنگ با آن تصوری است که ما از انسان ایده‌آل ارسطو داریم؟

یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌هایی که ارسطو برای نیک‌بختی می‌شمارد، بسندگی برای خویش (self-sufficience) است. این اصل بدان معناست که سعادت باید امری فی‌نفسه کامل و کافی باشد. به‌گونه‌ای که وقتی بدان دست یافتیم، به همة خوبی‌ها‌ی ممکن رسیده باشیم و دیگر چیزی نایافته نمانده باشد:

بسنده برای خویش آن چیزی است که به‌تنهایی زندگی را مطبوع و بی‌نیاز از همة چیز می‌سازد. (اخلاق، 11 ب 1097)

او در وصف این اصل به‌عنوان یکی از مبانی سعادت می‌افزاید:

نیک‌بختی به عقیدة ما چنین چیزی است؛ بدین معنا که خواستنی است، بی‌آن‌که لازم باشد که چیزی دیگر به آن افزوده شود، و نمی‌توان آن را با خیرهای دیگر در یک ردیف قرار داد؛ چه اگر با خیرهای دیگر در یک ردیف قرارداده شود، با افزوده شدن خیری حتی بسیار کوچک به آن، از این ردیف خارج می‌شود و ارزشی بیشتر می‌یابد و همیشه خیر بیشتر و بزرگ‌تر خواستنی‌تر است. پس چنین می‌نماید که نیک‌بختی خیر کامل و اعلا و بسنده برای خویش، و خیر نهایی اعمال ماست. (اخلاق نیکوماخوسی، 11 ـ 19ب 1097)

اما ارسطو تأکید می‌کند که این اصل بدان معنا نیست که اگر کسی به سعادت واقعی(تعقل برترین) رسید، دیگر هیچ‌گونه نیاز و اتصالی با خارج خود ندارد؛ زیرا هویت وی اولاً، هویتی جمعی است و او هرگز نمی‌تواند از جامعه و خانواده برکنار ماند و ثانیاً، به جهت حقیقت انسانی‌اش لوازم و احتیاجاتی دارد که بدون آنها خودبسندگی ممکن نیست:

چنین می‌نماید که همین نتیجه از اصل «بسندگی برای خویش» نیز حاصل می‌شود، زیرا خیرِ نهایی بسنده برای خویش است، ولی ما مفهوم بسندگی برای خویش را در مورد «منِ» بریده از همة پیوندها، و شخصی که به‌تنهایی و برای خود زندگی می‌کند، به‌کار نمی‌بریم، بلکه بر زندگی در حال پیوستگی با پدر، مادر، فرزندان، همسر و همشهریان اطلاق می‌کنیم، چون آدمی بر حسب طبیعتش در جامعه زندگی می‌کند. (اخلاق نیکوماخوسی، 5-10 ب 1097)

به همین جهت خودبسندگی در تلقی ارسطو را نباید به معنای تنهایی و انزوا و فراغت و رهایی از همه چیز دانست، بلکه بدان معناست که سعادت کامل، سعادتی است که فی‌نفسه کامل است و «به‌تنهایی زندگی را مطبوع و بی‌نیاز از همه چیز می‌کند» همان‌گونه که زندگی وقف نظر چنین است. اما کسی که زندگی را وقف تأمل و تفکر می‌کند از مواهب مادی، دنیایی و ... بی‌نیاز نیست، چون ذات او اقتضای این امور را دارد؛ اما نفس آنچه موجب سعادت وی می‌شود موقوف بر این امور نیست، بلکه با تعقل صرف به‌دست می‌آید و به این مواهب به اندازة معتدل نیازمند است:

ولی ما چون آدمی هستیم، به مواهب خارجی نیاز داریم؛ زیرا طبیعت ما بسنده برای خویش نیست و برای زندگی وقف نظر کفایت نمی‌کند. سلامت بدن نیز لازم است و همچنین غذا و سایر ضروریات زندگی. با این‌همه، نباید گمان بریم که برای نیک‌بخت شدن به مواهب بسیاری نیاز داریم و نیک‌بختی بدون مواهب خارجی امکان پذیر نیست. (اخلاق نیکوماخوسی، 3 الف 1179؛ 29 ب 1178)

بنابراین ما بدون امکانات ضروری برای حیات خود نمی‌توانیم حیات عقلانی را ادامه دهیم؛ اما همین امکانات اگر از حالت وسیله‌بودن خارج شوند و خود فی‌نفسه برای ما موضوعیت یافته و هوش و خرد ما را به خود مشغول داشته و وجودمان را تصرف کنند. دیگر نه وسیله‌ای و امکانی برای استمرار زندگی خردمندانه بلکه مانعی بزرگ بر سر راه آن خواهند بود. از این‌رو، ارسطو با بیانی استوار هشدار می‌دهد که گرچه امکانات زندگی برای او جزء شرایط اساسی زندگی وقف نظر است، باید هشیار باشیم که این امور به‌جای یاری ما، ما را از طی طریق بازندارند:

خودبسندگی و عمل، مستلزم افراط در تملک مواهب نیست و بدون حکومت بر زمین و دریاها نیز می‌توان اعمال شریف به‌جا آورد. شهروندان ساده در انجام اعمال شریف از صاحبان قدرت عقب نمی‌مانند و حتی از آنان پیشی می‌گیرند. کافی است که مواهب خارجی به مقدار معتدل در اختیار آدمی باشد: زندگی مردمی که موافق فضیلت عمل کنند توأم با نیک‌بختی خواهد بود. سولون تصور درستی از نیک‌بختی دارد، زیرا کسی را نیک‌بخت می‌داند که به اندازة معتدل از مواهب خارجی بهره‌ور است و با این همه، شریف‌ترین اعمال را به‌جا می‌آورد و زندگی را باخویشتن‌داری به سر می‌برد، زیرا با دارایی معتدل می‌توان همة وظایف خود را انجام داد. (اخلاق نیکوماخوسی، 3-14 الف 1179)

از این‌رو، فیلسوف کمترین نیاز را به مواهب خارجی دارد؛ زیرا تنها تا اندازه‌ای به آنها نیاز دارد که روزگار را به سر برد و بیش از این او را از مسیرش منحرف می‌کند؛ علاوه بر این‌که وی برای انجام نفس رسالتش نیازی به مواهب ندارد:

ولی مردی که زندگی خویش را وقف تأمل و نظر در حقیقت کرده است، دست‌کم برای فعالیت خود نیازمند آن چیزها نیست و حتی آن چیزهای خارجی مانع فعالیت نظری او هستند؛ ولی چون آدمی است و در میان آدمیان به سر می‌برد، میل دارد که اعمال منطبق با فضیلت به‌جاآورد و بدین جهت به چیزهای خارجی احتیاج دارد تا بتواند زندگی انسانی بگذراند. (اخلاق نیکوماخوسی، 5-8 ب 1178)

از این جهت فیلسوف بی‌نیاز‌ترین آدمیان است؛ زیرا او تنها به تعقل می‌پردازد و سراسر زندگی خویش را وقف حقیقت می‌کند و هیچ‌چیز را فی‌نفسه نمی‌طلبد، مگر برای طی این طریق.

پی‌نوشت‌ها

کتاب‌نامه

1. ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمة دکتر شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، 1379.

2. ـــــــــــــــ ، منطق (ارگانون)، ترجمۀ دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، موسسه انتشارات نگاه، 1378.

3. ـــــــــــــــ ، دربارۀ نفس، ترجمه و تحشیه دکتر علی مراد داوودی، تهران، حکمت، 1378.

4. ـــــــــــــــ ، سیاست، ترجمۀ حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، 1371.

5. ـــــــــــــــ ، اخلاق نیکوماخوسی، ترجمۀ محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، 1378.

6. داوودی، علیمراد، عقل در حکمت مشاء (از ارسطو تا ابن‌سینا)، تهران، انتشارات دهخدا، 1349.

7. یگر، ورنر، پایدیا، ترجمة محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، 1376.

8. Aristotle, The Loeb classical library, London, William Heinemann Ltd & Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press:

9. \_\_\_\_\_\_\_\_ , The Metaphysics, trans. Hugh Tredennick, M. A., 1956.

10. \_\_\_\_\_\_\_\_ , The Nicomachean Ethics, trans. H. Rackham, M. A., 1956.

11. \_\_\_\_\_\_\_\_ , The Works of Aristotle, translation in to English under the editorship of W. D. Ross, M. A., Oxford at the Clarendon Press:

12. \_\_\_\_\_\_\_\_ , Metaphysica, trans. W. D. Ross, M. A., Hon. LL. D., 1928.

13. \_\_\_\_\_\_\_\_ , Ethica Nicomachea, trans. W. D. Ross, M. A., 1925.

14. \_\_\_\_\_\_\_\_ , The Complete Works of Aristotle, the revised Oxford translation, edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1995.

15. \_\_\_\_\_\_\_\_ , Nicomachean Ethics, Translation with introduction, notes and glassory by Terence Irwin, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 1999.

Secondary Resources

16. Allan, D. J., The philosophy of Aristotle, Oxford University Press, 2nd Ed., London, 1970.

17. Jaeger, Werner, Aristotle, Fundamentals of History of his Development, English translation with author’s corrections and editions, Richard Robinson, Oxford, 1948.

18. Kraut, Richard, Aristotle on Human Good, Princeton University Press, 1991.

19. Liddell & Scott, An Intermediate Greek-English Lexicon, founded upon the seventh edition of Liddell & Scott’s Greek-English Lexicon, Oxford at the Clarendon Press, first edition 1889.

20. Nussbaum, Martha C., The Fragility of Goodness (Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy), Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

21. Owens, Joseph, The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics (a Study in the Greek Background of Mediaeval Thought), pontificial institute of mediaeval studies, Torento, Canada, 1978.

22. Ross, W. D., Aristotle, London & NewYork, 1995.

23. Stewart, J. A., Notes on the Nichomachean Ethics of Aristotle, (2 vols.) Oxford, Clarendon Press, 1999, originally 1892.

--------------------------------------------------------------------------------

money-making .[1]یعنی کسانی که هدفشان صرفاً تولید پول است. تعبیر ارسطو در اینجا دقیق است. او نمی‌گوید بازرگانان و تاجران زیرا آنها ممکن است هدف اصلیشان پول نباشد بلکه در پی تولید اجناس و... باشند. ارسطو با استعمال پول‌سازان می‌خواهد بر این نکته تأکید کند که کسی که در پی ساخت پول است زندگی بی‌هدفی دارد.

[2]. constrained

[3]. :ρετήα 1( خوبی (خوب‌بودن) (goodness) و کمال (excellence) برای هر نوع، به‌ویژه برای حالات و کیفیات انسانی است از این رو نزد هومر و هرودوت مرادنگی، دلیری و کاردانی است (مانند واژه‌ی virtus لاتین که از vir آمده است). 2( شأن (rank) / شرافت (nobility) نزد تئوگنس و اوریپیدس است. 3( در نثر عموماً به معنای نیکی و کمال در هر نوع مهارت (art) به‌کار می‌رود (نک: افلاطون و دیگران) و نیز در مورد حیوانات و چیزها نزد هرودوت و زبان یونانی آتنی استعمال می‌شود. 4( در معنای اخلاقی به مفهوم نیکی و فضیلت است و نزد افلاطون و دیگران به این معنا به‌کار می‌رود. همچنین ویژگی فضیلت و ارزش است (نک: اوریپیدس و دیگران). (L. S.p. 115)

[4]. قوای آدمی در واقع مظاهر وجود اوست. یعنی وقتی انسان را می‌نگریم، پدیدارهایی گوناگون دارد. ارسطو این مظاهر و جلوه‌ها را قوا می‌نامد. قوه (δυναμις = دونامیس) نزد هومر به معنای قدرت و امکان و توانایی است (L. S: 213). ارسطو گاهی نیز به‌تبع افلاطون این قوا را اجزاء (μορια = موریا) می‌نامد: افلاطون آن را به مفهوم جزء، بخش، قسمت و حصه، قطعه و عده به‌کار می‌برد. (L. S: 499).

[5]. تعبیر استحاله از جانب ارسطو بدان معناست که با احساس، موجود زنده بالقوه تحت تأثیر شیء محسوس قرار گرفته و حالت سابقش به جهت وقوع احساس متغیر و دگرگون می‌شود و به تعبیر ارسطو انفعال پذیرفته و استحاله می‌شود (1 الف 418).

[6]. νους معانی ذیل را در فرهنگ زبان یونانی دارد: نزد هومر و دیگران به معنای ذهن و ادراک و فهم بوده است. νουν εχειν نزد سوفوکلس (Sophocles) و آریستوفانس (Aristophanes) به معنای عاقل و باشعور است. اوریپیدس (Euripides) آن را در معنای به چیزی توجه کردن و التفات به شیء نیز به‌کار برده است. هومر و هردوت به معانی ذهن و قلب به‌کار برده‌اند و نیز به مفهوم نیت و هدف و قصد شخصی نیز استعمال شده است. علاوه بر این نزد هردوت و آریستوفانس بر معنا یا مضمون یک کلمه یا گفتار دلالت می‌کند (L. S: 535).

[7]. برای مطالعه نک:

Gavin Lawrence, “Aristotle and the Ideal life” in Aristotle: Critical Assessments, edited by Lloyd P. Gerson, Routledge, 1999, p. 184.

J. L. Ackrill, “Aristotle on Eudaimonia” in Essays on Plato and Aristotle, Clarendon Press, 1997) p. 179. & Richard Kraut, Aristotle on the Human Good (Princeton University Press, 1989).

[8]. همان‌گونه که مترجم مجموعۀ لوب آن را این‌گونه ترجمه کرده است:

though it is true he will not be "supremely" blessed if he encounters the misfortunes of Priam. (L. 53)