

دانلود
کتاب



اخلاق نیکوماخوس

نویسنده : ارسطو

ارسطو

اخلاق نیکوماخوس

محمد حسن لطفی



فهرست

۷	□ یادداشت مترجم
	کتاب اول
۱۱	دربارهٔ نیکبختی
	کتاب دوم
۵۱	دربارهٔ فضیلت
	کتاب سوم
۷۷	فضایل اخلاقی: شجاعت، خویشتن‌داری
	کتاب چهارم
	فضایل اخلاقی: گشاده‌دستی - بزرگواری - بزرگمنشی - شکیبائی -
۱۲۱	درستکاری - نزاکت
	کتاب پنجم
۱۶۱	فضایل اخلاقی: عدل و انصاف
	کتاب ششم
	فضایل عقلی: شناخت علمی - توانایی عملی (فن و هنر) - حکمت
۲۰۵	عملی - عقل شهودی - حکمت نظری
	کتاب هفتم
۲۳۹	پرهیزگاری و ناپرهیزگاری - لذت و درد
	کتاب هشتم
۲۸۹	دربارهٔ دوستی
	کتاب نهم
۳۲۹	دربارهٔ دوستی
	کتاب دهم
۳۶۷	دربارهٔ لذت و نیکبختی
۴۰۵	□ فهرست اعلام
۴۰۹	□ فهرست اصطلاحات

یادداشت مترجم

بحث اخلاق بحثی قدیم است، شاید به قدمت وجود آدمی. ولی این بحث، به گواهی مدارک نوشته، تا قرن پنجم ق.م. از حد پند و اندرز و امر و نهی و وعظ و راهنمایی و تشویق به پیروی از سرمشقها پیشتر نرفته است.

اندیشیدن درباره مبادی اخلاق نخستین بار در قرن پنجم ق.م. به سبب نیازی که جامعه آتن پیدا کرده بود در آتن آغاز شد: در اوایل این قرن شهر کوچک آتن با پیروزی بر سپاه ایران در ۴۸۰ ق.م. شروع به توسعه و تشکیل امپراتوری کرد و نیازمند مدیرانی شد که آنرا چه از لحاظ فنی و اقتصادی و چه از جنبه سیاسی اداره کنند. ورزش و موسیقی و ادبیات که تا آن هنگام پایه تعلیم و تربیت جوانان بود نمی توانست برای بار آوردن مدیرانی که چنان دولتی لازم داشت کفایت کند. زمان اقتضا می کرد که روش آموزش و پرورش از بن تغییر یابد و کشور نیازمند آموزگاران و مربیانی تازه بود. این حس احتیاج به معلم و مربی با آزادی گفتار که در نتیجه برقراری حکومت دموکراسی در آتن پیدا شده بود دست بدست داد و متفکران و دانشمندان و خصوصاً کسانی را که معتقد بودند از عهده تربیت جوانان برمی آیند از هر سو به آتن جلب کرد.

این متفکران و مربیان را مردمان به نام سوفیست خواندند. سوفیست (سوفسطایی) که در زبان یونانی اصلاً به معنی استاد و دانشمند و هنرمند است و از دیرباز در یونان به همه دانشمندان اطلاق می شد در این دوره معنی آموزگار و مربی پیدا کرد. سوفسطائیان معتقد بودند که می توانند جوانان را برای اداره امور سیاسی تربیت کنند و از آنجا که وظیفه تربیت آدمی را به عهده گرفته بودند نخستین کسانی بودند که چشم تفکر و تحقیق را که تا آن زمان منحصر به پژوهش نظری طبیعت بود از طبیعت به سوی انسان برگرداندند و درباره معیارهای اخلاقی و دینی به نقد

عاقلاً نه پرداختند و از این طریق اخلاق را نیز مانند سایر مسایل انسانی موضوع اندیشه ساختند و این امکان را پدید آوردند که اخلاق به روش علمی مورد بحث و تحقیق قرار گیرد و وارد نظام فلسفه شود. نمونه‌ای از شیوه فکر سوفسطائیان را درباره مبادی اخلاق در خطابه‌ای می‌توان یافت که افلاطون در رساله خود با عنوان پروتاگوراس از زبان سوفسطایی معروف پروتاگوراس آورده است و نمونه‌ای دیگر را در داستان «هراکلس بر سر دوراهی» که کسنوفون در نوشته خود با عنوان خاطرات سقراط (کتاب دوم، فصل اول) از قول پرودیکوس سوفسطایی روایت کرده است. بی‌فاصله پس از سوفسطائیان و در حقیقت همزمان با آنان، سقراط و افلاطون در مقام برآوردن نیاز عمیق‌تر و اساسی‌تر اخلاقی و تربیتی که به سبب رواج اندیشه‌های سوفسطائیان و پیامد جنگ سی ساله خانمان بر انداز میان آتن و اسپارت در جامعه آتنی پیدا شده بود، پایه‌ای استوار برای آن چیزی که از زمان ایشان فلسفه اخلاق نامیده می‌شود، نهادند. با اینهمه نوشته‌ای خاص در فلسفه اخلاق از این دو فیلسوف بدست نداریم: سقراط چیزی ننوشت و کوشیده است اندیشه‌های خود را از طریق گفت‌وگو و سؤال و جواب به دوستان و شاگردان خود القا کند و افلاطون اندیشه‌های خود و استادش را درباره اخلاق در ضمن رساله‌های متعدد خود آورده است.

پس از ایشان ارسطو که جامع همه علوم و معارف زمان خویش و در عین حال تقسیم‌کننده رشته‌های گوناگون فلسفی و علمی بود در مدرسه خود در آتن برای هر یک از این رشته‌ها مجالس درس ترتیب داد و همین درسها خاستگاه نوشته‌های تعلیمی او از قبیل فصلهای مختلف مابعدالطبیعه و سماع طبیعی و کتاب حاضر، یعنی اخلاق گردیدند و بدین سان نخستین بار کتابی منظم و منسجم خاص تشریح فلسفه اخلاق پدید آمد که با اینکه بیش از دو هزار سال از تاریخ تألیف آن گذشته است هنوز هم متفکرانی که درباره اخلاق می‌اندیشند و در فلسفه اخلاق چیزی می‌نویسند خود را بی‌نیاز از مراجعه به آن نمی‌بینند.

از تقریرات ارسطو درباره تعلیم اخلاقی او سه کتاب بدست داریم. یکی همین اخلاق نیکوماخوس است که گویا پسر ارسطو که مانند پدر او نیکوماخوس^۱ نام داشت، با همکاری یکی از شاگردان او، تنویر است، از یادداشت‌های شاگردان حاضر در جلسات درس استاد فراهم آورده و منظم و منتشر کرده است و بدین جهت اخلاق

1. *Nikomachos*

نیکوماخوس نامیده شده است. کتاب دیگر را که اخلاق اودموس نام دارد یکی دیگر از شاگردان ارسطو بنام اودموس^۱ از تقریرات استاد فراهم آورده است و کتاب سوم که با عنوان اخلاق کبیر شهرت دارد و برخلاف نام پرطنطنه‌اش بسیار کوچکتر از دو کتاب دیگر است مجموعه‌ای از خلاصه نظریات اخلاقی ارسطوست. اخلاق نیکوماخوس مفصل‌تر و منظم‌تر از دو کتاب دیگر است و بدین جهت از مراجع درجه اول در فلسفه اخلاق بشمار می‌آید.

تأثیر اخلاق نیکوماخوس را در نوشته‌های اسلامی، هر جا که سخن از فضیلت همچون حد وسط میان افراط و تفریط بمیان می‌آید (در جنب تأثیر اندیشه افلاطون درباره فضایل چهارگانه حکمت و شجاعت و عفت و عدالت)، بروشنی می‌توان دید و مادر اینجا تنها به دو کتاب معروف که محتوایشان خلاصه‌ای از محتوای اخلاق نیکوماخوس است اشاره می‌کنیم:

در الفهرست ابن‌ندیم اشاره‌ای هست بر اینکه کتاب الاخلاق ارسطو را اسحق بن حنین، ظاهراً از زبان سریانی، به عربی ترجمه کرده است^۲ و فارابی هم بر بخشی از کتاب الاخلاق لارسطالیس تفسیری نوشته است^۳. مراد از کتاب الاخلاق بی‌هیچ تردید اخلاق نیکوماخوس است و دلیل این سخن را اندکی بعد بیان خواهیم کرد. ابوعلی مسکویه (متوفی ۴۲۱ هجری) با آمیختن خلاصه‌ای از مطالب کتاب الاخلاق ارسطو با پاره‌ای از اندیشه‌های افلاطون و دیگر متفکران یونانی، و همچنین اندیشه‌های دینی، کتاب الطهاره و تهذیب الاخلاق را به زبان عربی تألیف کرده و خواجه نصیرالدین طوسی (در سال ۶۳۳ هجری؟) «خلاصه معانی کتاب [الطهاره و تهذیب الاخلاق] استاد ابوعلی مسکویه» را به فارسی ترجمه کرده و با افزودن مطالبی درباره سیاست مدن و تدبیر منزل - و به قول خودش «حکمت مدنی و حکمت منزلی... از اقوال و آرای دیگر حکماء»^۴ کتاب معروف اخلاق ناصری را ساخته است.

در اینکه کتاب الاخلاق مذکور در الفهرست همین اخلاق نیکوماخوس است (نه «اخلاق اودموس» یا «اخلاق کبیر») بدین علت تردید وجود ندارد که آنجا که خواجه

1. Eudemos

۲. ترجمه فارسی الفهرست، صفحه ۴۶۰. ۳. همان، صفحه ۲۷۴.

۴. اخلاق ناصری، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، صفحه ۳۶ و ۳۷.

نصیرالدین در اخلاق ناصری سخن از کتاب الاخلاق می‌گوید^۱ مرادش کتابی است که مدرک تهذیب الاخلاق ابن مسکویه است و خود ابن مسکویه نیز هر جا که سخن از نوشته ارسطو به میان می‌آورد که مدرک تهذیب الاخلاق اوست، از آن نوشته با عنوان کتاب الاخلاق یاد می‌کند، و اینکه تهذیب الاخلاق خلاصه‌ای از اخلاق نیکوماخوس است، در نظر اول به هر دو کتاب واضح و آشکار است؛ و از همه این ملاحظات چنین برمی‌آید که شاید به علت اینکه مترجم عربی اخلاق نیکوماخوس عنوان کتاب الاخلاق به ترجمه خود داده، اخلاق نیکوماخوس را عنوان کتاب الاخلاق ارسطو شهرت یافته است.

در ترجمه این کتاب ترجمه آلمانی اخلاق نیکوماخوس به قلم فرانتس دیرل مایر Franz Dirlmeier, Philipp Reclam Jun. Stuttgart 1983 پایه کار مابوده است و از ترجمه آلمانی به خامه اولوف گیگون Olof Gigon, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1998 و ترجمه انگلیسی و. د. راس W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1963 برای مقابله سود جسته‌ایم.

به دانشجویانی که خواهان اطلاع دقیق درباره زندگی و آثار و شیوه فکر و سبک نوشته ارسطو هستند پیشنهاد می‌کنیم به ترجمه فارسی کتاب متفکران یونانی نوشته تنودور گمپرتس، جلد سوم، انتشارات خوارزمی ۱۳۷۵ رجوع کنند.

شماره‌هایی که در کنار صفحه‌هاست شماره صفحه‌های مجموعه آثار ارسطوست که در قرن نوزدهم میلادی دانشمند زبان‌شناس تاریخی ایمانوئل بکر^۲ در شهر برلن (آلمان) منتشر کرده است. آن شماره‌ها در همه آثار ارسطو قید می‌شود و کسانی که در نوشته‌های خود به جمله‌ای یا مطلبی از ارسطو استناد می‌کنند پس از ذکر جمله یا مطلب مورد نظر شماره صفحه مجموعه بکر را هم که آن جمله یا آن مطلب در آن واقع است می‌آورند تا کار مراجعه در هر زبانی آسان شود.

بهمن ماه ۱۳۷۷

محمد حسن لطفی تبریزی

۱. همان، صفحه ۸۰.

2. Immanuel Bekker

کتاب اول

دربارهٔ نیکبختی

چنین می‌نماید که غایت هر دانش و هر فن، و همچنین هر عمل و هر انتخاب، یک خیر است. از این رو، به حق، خیر غایت همه چیز نامیده شده است. ولی میان غایات فرق وجود دارد: بعضی از غایات، خود اعمالند و بعضی دیگر آثاری هستند بیرون از اعمالی که آنها را پدید می‌آورند. در آنجا که غایاتی بیرون از خود اعمال وجود دارند، غایات بر حسب طبیعتشان بهتر از اعمالند. چون اعمال و فنون و دانشهای بسیار وجود دارند، غایات نیز بسیارند. غایت دانش پزشکی تندرستی است و غایت فن کشتی سازی کشتی و غایت هنر لشکرکشی پیروزی و غایت علم اقتصاد ثروت. در آنجا که فنون و دانشهای متعدد به فنی واحد خدمت می‌کنند — چنانکه مثلاً فن ساختن زین و لگام و سایر فنون تابع سوارکاری در خدمت فن سوارکاری قرار دارند و خود فن سوارکاری و همه فنون جنگ در خدمت هنر لشکرکشی — در همه این موارد غایات فنون فرمانروا برتر از غایات فنون خادم‌اند برای این که این غایات برای آن غایات خواسته می‌شوند؛ و هیچ فرق نمی‌کند که غایت عمل خود عمل باشد یا چیزی بیرون از عمل [و حاصل عمل] چنانکه در مورد فنون و دانشهای فوق الذکر می‌بینیم.

اما اگر غایتی وجود دارد که ما آن را برای خودش، و همه چیز دیگر را برای آن، می‌خواهیم — و چنان نیست که هر چیزی را برای چیزی دیگر بخواهیم

(چه، در این صورت خواستنها به طور نامتناهی ادامه می‌یابند و خواستن ماتهی و بی‌معنی می‌شود) — پس روشن است که آن غایت، خیر اعلا و بهترین است. آیا شناخت آن غایت در زندگی ما اثر بزرگی نخواهد بخشید؟ و آیا اگر ما آن غایت را در پیش چشم داشته باشیم، چون تیراندازی نخواهیم بود که تیر را بر هدف درست می‌زند؟ اگر چنین است پس باید بکوشیم تا دست کم طرح کلی آن غایت را معلوم کنیم و بدانیم که آن غایت موضوع کدام دانش یا کدام توانایی است.

چنین می‌نماید که آن غایت باید موضوع مهمترین و معتبرترین دانشها باشد؛ و چنین می‌نماید که این دانش، دانش سیاست است^۱ زیرا دانش سیاست معین می‌کند که در جامعه کدام دانشها باید موجود باشند و هر طبقه‌ای از شهروندان کدام دانشها را تا چه حد باید بیاموزند. از این گذشته، خود می‌بینیم که محترمترین هنرها و تواناییها، مانند هنر لشکرکشی و اقتصاد و بلاغت و فنون و هنرهای دیگر، تابع دانش سیاستند.

چون دانش سیاست همه دانشهای عملی را [برای مقاصد خود] بکار می‌برد، و علاوه بر این قوانینی می‌نهد دایر بر اینکه چه باید کرد و چه نباید کرد، پس معلوم می‌شود غایت دانش سیاست حاوی غایات همه دانشهای دیگر است و این غایت، خیر آدمیان است، چه حتی اگر خیر فرد و خیر جامعه خیری واحد باشد، چنین می‌نماید که دست یافتن به خیر جامعه و نگاهداری آن، کاری بزرگتر و کاملتر باشد. گرچه تحقق بخشیدن به آنچه برای یک فرد نیک است، مایه شادمانی است تحقق بخشی به آنچه برای اقوام و جوامع نیک

۱. در اینجا شاید ذکر این نکته خالی از فایده نباشد که، چنانکه ارسطو شناسان بارها گفته‌اند، ارسطو در بسیاری از موارد در نوشته‌های خود رعایت دقت در بیان مطالب را نمی‌کند و یکی از آن موارد همین جاست که دانش سیاست را «مهمترین و معتبرترین دانشها» می‌نامد در حالی که در مابعدالطبیعه در چندین جا، از جمله در فصل دوم کتاب اول (۹۸۳a) فلسفه اولی را «شریفترین و الهی‌ترین علوم» نامیده است. به هر حال مقصود در اینجا این است که در میان دانشهایی که با عمل سروکار دارند، «مهمترین و معتبرترین» آنها دانش سیاست است. — م.

است، عملی زیباتر و الهی تر است. هدف پژوهش ما روشن ساختن این مطالب است و این پژوهش بخشی از علم سیاست است.

ولی در این بحث باید به آن مقدار دقت فناعت کنیم که موضوع پژوهش اقتضا می کند زیرا که در همه بحثها، همچنانکه در همه فنون و کارهای دستی، نباید خواستار دقت برابر شد.

در اینکه عمل شریف چیست و عمل عادلانه کدام است - و همین است آنچه دانش سیاست درباره اش پژوهش می کند - چنان اختلاف نظر عمیق وجود دارد که ممکن است به تردید بیفتیم و پرسیم آیا اعتبار این گونه اعمال مبتنی بر ضرورت طبیعی است یا بر سنت و قرارداد؟ همان تشنگی و اختلاف نظر در مورد مواهب زندگی نیز پیدا است زیرا که اینها برای بسی از آدمیان زیانبار می شوند. مثلاً بعضی کسان به سبب توانگری نابود شده اند و بعضی دیگر به سبب شجاعت. چون ما درباره این گونه چیزها و در تحت این شرایط و اوضاع و احوال سخن می گوئیم، باید به همین قدر خرسند باشیم که طرحی کلی از حقیقت را نمایان سازیم؛ و چون در اموری بحث می کنیم که در بیشتر موارد صادقند [نه در همه موارد] و این گونه امور را مقدمات پژوهش خود قرار می دهیم نتیجه ای هم که از بحث خواهیم گرفت از همین نوع خواهد بود.

شنونده نیز باید همه سخنان ما را به همین معنی بفهمد. زیرا نشانه مرد بافرهنگ این است که در هر رشته پژوهشی خواستار آن مقدار دقت باشد که طبیعت موضوع اجازه می دهد؛ پذیرفتن استدلال مبتنی بر احتمالات از دانشمند ریاضی همان قدر ابلهانه است که چشم داشتن دلایل علمی از یک سخنور.

هر کس درباره اموری داور درست می کند که آنها را می شناسد. کسی که

۱۰۹۵ a موضوع خاصی را نیک آموخته است درباره آن داور درست می کند ولی کسی که از تعلیم و تربیت عمومی بهره برگرفته است به داور درست در همه موضوعات تواناست. بدین جهت یک جوان شنونده مناسبی برای بحثهای

مربوط به دانش سیاست نیست چون فاقد تجربه در زندگی عملی است در حالی که پژوهش سیاسی این‌گونه زندگی را مبدأ خود قرار می‌دهد و درباره آن تحقیق می‌کند. از این گذشته، جوان به‌پروی از عواطف خویش گرایش دارد و از این‌رو شنیدن این بحث‌ها برای او بی‌فایده است چون هدف در اینجا عمل است نه شناخت نظری؛ و هیچ فرق نمی‌کند که او از حیث سن جوان باشد یا از لحاظ سیرت ناپخته: نقص او ناشی از [درازی و کوتاهی] زمان نیست بلکه از اینجاست که او در زندگی دستخوش شور و هیجان است و در گرایش به هر موضوعی گوش به فرمان عواطف خویش دارد. شناسایی برای این‌گونه کسان، همچنان‌که برای ناپرهیزگاران که تسلط بر خویشان ندارند، بکلی بی‌فایده است. ولی برای کسانی که در امیال و اعمال خویش از خرد پیروی می‌کنند دانستن این امور فواید بزرگ و متعدد دارد.

این اشارات درباره شنوندگان بحث، و اینکه از ما چگونه پژوهشی باید انتظار داشت، و هدف ما از این بحث، مقدمه پژوهش ماست.

اکنون به مطلبی برمی گردیم که در آغاز بحث بمیان آوردیم. چون غایت هر دانش و هر تحقیقی یک خیر است، اینک باید ببینیم غایت دانش سیاست چیست و برترین خیری که از طریق عمل می توان به آن دست یافت کدام است. در نام این خیر بیشتر مردمان اتفاق نظر دارند، و همه اعم از عوام الناس و نخبگان و تربیت یافتگان آن را نیکبختی^۱ می نامند و زندگی نیک و رفتار نیک را با نیکبختی برابر می شمارند.

اما در اینکه نیکبختی چیست عقاید گوناگون وجود دارد و میان توده مردم و تربیت یافتگان اختلاف نظر حکمفرماست. برای عامه مردم نیکبختی امری است بدیهی و قابل لمس مانند لذت و توانگری و افتخار: یکی این را نیکبختی می شمارد و دیگری آن را؛ و حتی بسا پیش می آید که فردی واحد گاهی یک چیز را نیکبختی تلقی می کند و گاهی چیزی دیگر را: وقتی که بیمار است تندرستی را نیکبختی می داند و به هنگام تنگدستی توانگری را. ولی چون مردمان به نادانی خود واقفند، کسانی را به چشم اعجاب می نگرند که به آرمانی بزرگتر و برتر از افق فهم ایشان چشم دوخته اند: بعضی گفته اند که جدا از این خیرها، خیری دیگر هست که «خیر فی نفسه» است و هم او علت خیر بودن همه خیرهای دیگر است.^۲ بررسی همه این عقاید شاید بی فایده

۱. در سراسر این ترجمه سعادت و نیکبختی را در یک معنی بکار برده ایم. — م.

۲. اشاره به افلاطون است. — م.

باشد و بهتر آن است که فقط به عقایدی بپردازیم که رایجتر از دیگرانند یا به نحوی از انحا توجه پذیرتر از دیگران می نمایند.

از این نکته نباید غافل باشیم که میان پژوهشهایی که از مبادی نخستین آغاز می شوند، و آنهایی که ما را به سوی آن مبادی سوق می دهند، فرقی هست. افلاطون نیز به حق این پرسش را بمیان می آورد و بررسی می کرد که آیا پژوهش را از مبادی آغاز کرده ایم یا در راه به سوی مبادی هستیم^۱، همچنانکه ۱۰۹۵ b در میدان مسابقه ورزشی میان حرکت از مقر داوران مسابقه به سوی مقصد و بازگشت از مقصد به سوی داوران فرق وجود دارد.

پژوهش را باید از معلوم آغاز کرد، ولی «معلوم» دارای دو معنی است: آنچه بر ما معلوم است و آنچه فی نفسه معلوم است. مابحث را از چیزی شروع خواهیم کرد که بر ما معلوم است. از این رو کسی که می خواهد به بحث درباره اینکه شریف چیست و عادلانه کدام است، و بطور کلی درباره دانش سیاست، گوش فرادهد باید از تربیت نیک برخوردار باشد زیرا که [در این دانش] مبدأ و نقطه آغاز بحث امر واقع است^۲، و اگر این مطلب بر او مسلم باشد دیگر

۱. چنین سخنی در نوشته های افلاطون نیست و مقصود ارسطو به احتمال قوی سخنی است که او در مدرسه افلاطون در اثنای بحثها از افلاطون شنیده است. سم.

۲. چنانکه در یادداشت مترجم، مذکور شدیم، پژوهش در اخلاق نخستین بار در قرن پنجم ق.م. در یونان آغاز شد و مبدأ این پژوهش سوفسطائیان بودند که از آنجا که وظیفه تربیت آدمی را به عهده گرفته بودند نخستین کسانی بودند که چشم پژوهش و فلسفه را از طبیعت به سوی انسان برگرداندند و خود انسان و بطور کلی خود تفکر انسانی و شرایط و امکانات و مرزهای تفکر انسانی را مورد بررسی قرار دادند و درباره معیارهای دینی و اخلاقی نیز به نقد عافلانه پرداختند و از این طریق این امکان را پدید آوردند که اخلاقی به روش علمی مورد بحث و تحقیق قرار گیرد و وارد نظام فلسفه شود. سقراط و افلاطون دنباله این تحقیق را گرفتند و پرسیدند فضیلت چیست یا شجاعت و خویشتن داری چیست و مانند اینها. ارسطو در کتاب حاضر همان تحقیق را ادامه می دهد منتها به روشی دیگر، و در این باره نظریه ای غیر از نظریه سقراط و افلاطون بمیان می آورد ولی بر مشاهیش همان پرسشهای سقراط و افلاطون است و به عبارت دیگر مسائلی که درباره آنها تحقیق می کند این است که فضیلت چیست و بر چند نوع است و هر کدام از یکایک فضایل چیست، و خلاصه کلام کاری که در این کتاب انجام می دهد تحقیق است نه حفظ اخلاقی، و بدین جهت

نیازی به چرا نخواهد داشت؛ و مردی که از تربیت نیک برخوردار است، یا مبادی را می‌شناسد و یا می‌تواند آنها را به آسانی دریابد. اما کسی که نه مبادی را می‌شناسد و نه آنها را درمی‌تواند یافت، باید به این سخن هسیودوس گوش فرا دهد:

«بهترین [مردمان] آن کسی است که خود همه چیز را می‌داند.

کسی نیز نیک است که پند نیک را می‌پذیرد
آن‌که نه خود می‌داند و نه نصیحت می‌شنود
انسان بی‌فایده‌ای است.»

→ روی سخنش با مردمان با فرهنگ و تربیت یافته است که از فضایل، اعم از فضایل اخلاقی و فضایل عقلی، بهره‌ورند و نیازی به وعظ اخلاقی ندارند و از این رو بصراحت می‌گوید «کسی که می‌خواهد به [این] بحث... گوش فرادهد باید از تربیت نیک برخوردار باشد» و «امر واقع» که نقطه آغاز بحث است بر او مسلم باشد. مراد از «امر واقع» در اینجا - چنانکه مفسران نوشته‌اند - یک امر واقع مفرد نیست بلکه «حکم اخلاقی» است، بدین معنی که شنونده در اینکه مثلاً «باید مطابق قاعده درست عمل کرده یا «باید شجاع بوده یا «باید غریستن‌دار بوده» نباید تردیدی داشته باشد و بپرسد «چرا باید شجاع بود؟» و شنونده بحث اگر از تربیت نیک برخوردار باشد «مبادی را (یعنی هلال را و چراها را) می‌شناسد یا می‌تواند آنها را به آسانی دریابد». - م.

برگردیم به مطلب اصلی. وقتی که شیوه زندگی آدمیان را در نظر می‌آوریم، می‌بینیم بی‌سبب نیست که بیشتر مردمان مخصوصاً خشن‌ترین آنان خیر یا نیکبختی را با لذت برابر می‌دانند و از این‌رو زندگی توأم با لذت را بر می‌گزینند. سه نمونه اصلی زندگی وجود دارد: زندگی توأم با لذت، زندگی سیاسی، زندگی وقف نظر. توده مردم سلیقه و سیرت بندگان دارند و مانند جانوران زندگی می‌کنند ولی رفتار ایشان خالی از توجیه هم نیست چون بسیاری از پیشوایان اقوام نیز از شیوه زندگی سارداناهال^۱ پیروی می‌کنند.

مردمان تربیت‌یافته و فعال نیکبختی را با افتخار برابر می‌شمارند زیرا که افتخار را می‌توان غایت زندگی سیاسی نامید. ولی چنین می‌نماید که این تلقی در مقایسه با آنچه ما می‌جوئیم، سطحی است زیرا که افتخار بیشتر بستگی به افتخار دهندگان دارد نه به آنان که از افتخار برخوردار می‌شوند حال آنکه خیر اعلای باید در درون خود آن کسی باشد که برای او خیر اعلاست و به آسانی از دست نمی‌رود. از این گذشته چنین می‌نماید که آدمیان افتخار را برای آن می‌جویند تا خود قانع شوند که نیکند. هر کسی می‌خواهد مردمان بافهم و

۱. گویا بر سنگ گور سارداناهال (آسور بانیهال شاه آشور در قرن هفتم ق.م.) نگاشته شده بود: «آنچه بدست دارم لذتی است که از خوردن و معاشره برده‌ام» و ارسطو در نوشته خود با عنوان تعویض به فلسفه که تنها لطعانی از آن باقی مانده است می‌نویسد: «بر گور گار نری نمی‌شد چیزی بهتر از این نوشت» - م.

خردمند و آنان که او را می‌شناسند به علت فضیلتش او را محترم بدارند. پس روشن است که به عقیده ایشان فضیلت برتر از احترام و افتخار است. بنابراین شاید بتوان گفت که غایت نهایی زندگی سیاسی فضیلت است نه احترام و افتخار. ولی این نیز غایت به معنی کامل نیست زیرا تصور می‌توان کرد که شخص با فضیلت همه عمر در خواب باشد یا زندگی را به بطالت بگذراند یا دچار انواع مصایب و مشقات باشد؛ و مردی را که زندگی را بدین سان بسربرد هیچ کس نیکبخت نمی‌شمارد مگر آن که بخواهد ادعایی خلاف مشهور را به هر قیمت به کرسی بنشاند. ولی آنچه در این باره گفتیم بس است. در نوشته‌هایی که برای مطالعه عموم تصنیف کرده‌ایم در این مطلب به قدر کافی سخن گفته‌ایم.

نوع سوم زندگی، زندگی وقف فلسفه و نظر است و در این باره در آینده سخن خواهیم گفت.

زندگی بازرگانان با نوعی زور و اجبار همراه است^۱، و ثروت بی هیچ تردید آن خیر نیست که ما می‌جوئیم زیرا ثروت همیشه وسیله‌ای است برای چیزی دیگر. از این رو غایت را باید چیزهایی دانست که پیشتر نام بردیم چون برای خودشان خواسته می‌شوند. با اینهمه چنین می‌نماید که آن چیزها نیز آن نیستند که ما می‌جوئیم هر چند برای تأیید حقانیت آنها دلایل فراوان آورده‌اند. این مطلب را نیز به حال خود می‌گذاریم.

۱. چون پول را که وسیله است بزور و برخلاف طبیعت موضوع به مقام هدف بر می‌کشند. - م.

شاید بهتر آن است که مفهوم خیر کلی را بررسی کنیم و بهر سیم مراد از آن چیست، هر چند این پژوهش بدین سبب که دوستان ما سخن از «ایده‌ها» بمیان آورده‌اند سخت دشوار شده است. با اینهمه شاید بهتر آن باشد، و در حقیقت وظیفه ماست، که برای دستیابی به حقیقت بر عواطف خود چیره گردیم، خاصه از این جهت که ما فیلسوف یا دوستدار دانشیم، و با اینکه دوستان و حقیقت هر دو برای ما گرامی‌اند حقیقت را بر دوستان برتری نهم^۱. کسانی که این نظریه را بمیان آورده‌اند برای اشیایی که در مورد آنها از مقدم و مؤخر سخن می‌گفتند به وجود ایده قابل نشده‌اند (و به همین جهت وجود ایده‌ای را هم که شامل همه اعداد باشد نپذیرفته‌اند). ولی خیر، هم در مقوله جوهر قرار دارد و هم در مقوله کیفیت و هم در مقوله اضافه؛ و خیر فی نفسه، یعنی خیر بعنوان جوهر، بر حسب طبیعتش مقدم بر خیر بعنوان کیفیت است (زیرا خیر بعنوان کیفیت تقریباً بمنزله شاخه‌ای فرعی است که بر درختی بروید، و عرضی بر «موجود» است). بنابراین ایده‌ای وجود نمی‌تواند داشت که شامل همه خیرها باشد.

۱. ارسطو در هر فرصت مناسب و حتی گاهی نامناسب بر نظریه «ایده» افلاطون می‌تازد و در اثبات بطلان آن می‌کوشد؛ و در همه نوشته‌های او اینجا یگانه جایی است که از افلاطون با محبت و دل بستگی خاصی سخن بمیان می‌آورد، و این سخن (منسوب به ارسطو) که «افلاطون را دوست می‌دارم ولی حقیقت را بیش از افلاطون دوست دارم» از همین عبارات نشأت گرفته است. — م.

بعلاوه، چون «خیر» دارای همان تعداد معانی است که «موجود» در آن معانی بکار می‌رود (مثلاً در مقوله جوهر مانند خدا و عقل، در مقوله کیفیت مانند فضایل، در مقوله کمیت مانند اندازه درست یا معتدل، در مقوله اضافه مانند سودمند، در مقوله زمان مانند وقت مناسب، در مقوله مکان مانند اقامتگاه سالم) پس ممکن نیست خیری کلی (= خیر فی نفسه) وجود داشته باشد که در آن واحد هم واحد باشد و هم در همه مقولات حاضر باشد؛ و در غیر این صورت ممکن نبود در تحت همه مقوله‌ها قرار گیرد بلکه فقط در تحت مقوله‌ای واحد قرار می‌گرفت.

بعلاوه، چون همه اشیا یی که متعلق ایده‌ای واحدند، موضوع یک علم‌اند همه خیرها نیز موضوع علمی واحد می‌بودند. اما راستی این است که خیر، حتی خیری که تحت مقوله‌ای واحد قرار دارد، موضوع علوم متعدد است. مثلاً وقت مناسب در جنگ موضوع دانش لشکرکشی است و وقت مناسب در مورد بیماری موضوع دانش پزشکی، و اندازه درست در مورد غذا موضوع دانش پزشکی و اندازه درست در فعالیت بدنی موضوع علم ورزش.

بعلاوه، می‌توان پرسید که مرادشان از «شیء فی نفسه»، مثلاً «انسان فی نفسه» چیست، چون انسان و انسان فی نفسه هر دو به یک معنی است و از این جهت که هر دو انسانند فرقی میانشان وجود ندارد. همین سخن در مورد خیرهای معین و جزئی و خیر فی نفسه نیز، از این جهت که همه خیرند، صادق است؛ و خیر فی نفسه از این جهت که سرمدی است خیرتر از خیرهای معین نمی‌تواند بود همان‌گونه که چیزی سفید که زمانی دراز باقی می‌ماند سفیدتر از چیزی سفید که بیش از یک روز نمی‌پاید نیست.

نظریه فیثاغوریان درباره خیر موجه‌تر می‌نماید چون آنان واحد را در ردیف خیرها قرار می‌دهند^۱، و چنین می‌نماید که اسپوسیپوس نیز از آنان

۱. اشاره‌ای به مبادی مورد قبول فیثاغوریان است. ارسطو در مابعدالطبیعه ۹۸۶۵ (کتاب اول، فصل پنجم) می‌گوید: گروهی از فیثاغوریان بر آنند که ده مبدأ وجود دارند و این ده مبدأ را در دو ردیف موازی مرتب می‌سازند:

پیروی کرده است. ولی این مطلب را در جایی دیگر مورد بحث قرار خواهیم داد. ممکن است بر آنچه گفتیم ایراد بگیرند و بگویند نظریه افلاطونیان ناظر بر هر خیری نیست، بلکه تنها خیری که برای خودش خواسته و دوست داشته می شود ایده ای واحد تلقی می گردد در حالی که خیرهایی که آن ایده پدید می آورد یا به نحوی از انحا حفظ می کند یا مانع حضور خلاف خیر در آنها می شود، از لحاظ عطف به آن ایده و به معنی ثانوی خیر نامیده می شوند. بنابراین خیر باید دارای دو معنی باشد که یکی خیر فی نفسه است و دیگری خیر از این لحاظ که نسبتی با خیر فی نفسه دارد. پس بیاییم چیزهای نیک فی نفسه^۱ را از چیزهای سودمند جدا کنیم و ببینیم آیا آن چیزهای نخستین را از لحاظ نسبتشان با ایده ای واحد، نیک فی نفسه می نامیم؟ کدام خیرها را می توانیم خیر فی نفسه بنامیم؟ آیا خیرهایی را هم که به تنهایی و جدا از خیرهای دیگر، می خواهیم و دوست داریم، مانند فکر کردن و دیدن و بعضی

حد (محدود، متعین)	نامحدود (نامتعین)
فرد	زوج
واحد	کثیر
راست	چپ
نر	ماده
ساکن	متحرک
مستقیم	منحنی
روشنایی	تاریکی
نیک (خیر)	بد (شر)
مربع	مستطیل ^۲

همه مبادی که در ستون چپ آورده شده اند مبتنی بر نفی و عدم (شر) اند و مبادی ستون راست مبتنی بر خیر. دریافتن معنی این اشاره در اینجا به علت ایجاز سخن دشوار است. ولی شرح مفصل ارسطو درباره این مطلب در مابعدالطبیعه نیز از دشواری نمی کاهد. تفسیرها هم گاهی از کار نمی گشایند. چنین می نماید که مراد ارسطو در اینجا («در اخلاق نیکوماخوس») این است که فیثاغوریان — و به تبع ایشان اسپوسیپوس — بر خلاف افلاطون، خیر و واحد را عین یکدیگر نمی دانند. اسپوسیپوس پسر خواهر و شاگرد افلاطون است که پس از مرگ افلاطون ریاست آکادمی را به عهده گرفت. — م.

۱. در سراسر این ترجمه خیر و نیک را به یک معنی بکار می بریم و همچنین خیر فی نفسه و نیک فی نفسه را. — م.

لذتها و افتخارها؟ اینها را نیز، حتی اگر ما [نه برای خودشان بلکه] برای چیزی دیگر بخواهیم می‌توان در زمرهٔ چیزهای نیک فی‌نفسه بشمار آورد. یا باید بگوییم که خیر فی‌نفسه جز خود ایدهٔ خیر نیست؟ در این صورت ایدهٔ چیزی تهی و بی‌محتوا خواهد بود. ولی اگر آن چیزها نیز خیر فی‌نفسه هستند پس باید بتوان نشان داد که همان مفهوم خیر در همهٔ آنها حاضر است همان‌گونه که مفهوم سفید در برف و قلع حضور دارد. ولی مفهوم خیر در افتخار و شناسایی و لذت یکی نیست. بنابراین خیری که در همهٔ آنها مشترک باشد و بتوان آن را ایده‌ای واحد تلقی کرد وجود ندارد.

پس مفهوم خیر را به‌چه معنی باید فهمید؟ چنین نمی‌نماید که خیرهای بسیار بر حسب اتفاق با نامی واحد خوانده می‌شوند. آیا خیرها به سبب نشأت از خیری واحد یا شرکت در خیری واحد، واحدند یا به سبب شباهت و قیاس، بدان‌گونه که حس بینایی در بدن مشابه عقل در روح است، و همچنین در موارد دیگر؟ ولی اکنون باید این مطلب را به یک سو نهمیم چون اظهار حکمی دقیق در این موضوع وظیفهٔ رشتهٔ دیگری از فلسفه^۱ است.

همین سخن دربارهٔ ایده نیز صادق است. اگر هم خیری وجود دارد که به‌طور کلی به همهٔ خیرها قابل حمل است یا بطور مفارق و فی‌نفسه وجود دارد، روشن است که این خیر نه برای آدمی تحقق‌پذیر است و نه آدمی می‌تواند به آن دست بیابد، در حالی که ما در جست‌وجوی خیری هستیم که بتوان به آن دست یافت.

شاید بگویند که شناخت آن خیر مفارق با توجه به خیرهای دست‌یافتنی سودمند است: چه، آن خیر، اگر بشناسیمش، سرمشقی در برابر چشم ما می‌شود و با چشم دوختن به آن می‌توانیم آنچه را هم که برای ما خیر است بشناسیم، و پس از شناختش به چنگ آوریم. این اندیشه توجیه‌پذیر است ولی با آنچه در مورد علوم می‌بینیم سازگار نیست. زیرا که همهٔ علوم در

۱. فلسفهٔ اولی. م.م.

جست و جوی خیری هستند و می‌کوشند هر نقصی را که در کارشان هست بر طرف سازند و با اینهمه توجهی به خیر فی‌نفسه ندارند؛ و نمی‌توان باور کرده که همه دانشمندان و ارباب فنون از وجود چنین چیزی که آنان را در دست یافتن به مطلوبشان یاری می‌تواند کرد بی‌خبرند و فقدان آن را احساس نمی‌کنند و در طلبش بر نمی‌آیند. از این گذشته نمی‌فهمیم که یک پارچه باف یا درودگر از شناختن خیر فی‌نفسه چه سودی برای فن خود می‌تواند برد، یا طبیب یا سردار سپاه چگونه ممکن است با «رویت ایده خیر» طبیب یا سردار بهتری شود. زیرا چنین می‌نماید که طبیب اصلاً در جست و جوی تندرستی فی‌نفسه نیست بلکه در اندیشه تندرستی انسان، و حتی به سخن بهتر در اندیشه تندرستی این انسان معین است زیرا این فرد معین را معالجه می‌کند.

آنچه در این باره گفتیم کافی است. می‌خواهیم باری دیگر به آن خیر بازگردیم که در جست و جویش هستیم، و پرسیم آن خیر چیست. تقریباً روشن است که خیر در هر عمل و هر فن، خیر دیگری است زیرا خیر در دانش پزشکی غیر از خیر در هنر لشکرکشی است. خیر در هر کدام از اینها چیست؟ بی‌گمان خیر آن چیزی است که هر کار دیگر برای آن بجای آورده می‌شود: در علم پزشکی تندرستی است، در هنر لشکرکشی پیروزی، در فن معماری خانه، و در فنی دیگر چیزی دیگر. در هر عمل و انتخاب، خیر غایت آن عمل یا آن انتخاب است زیرا که آدمی هر عملی را برای آن بجای می‌آورد. پس اگر برای همه اعمال غایتی بطور کلی وجود دارد، این غایت خیری است که می‌خواهیم به آن تحقق ببخشیم و اگر این گونه غایات متعددند پس غایات خیرهایی هستند که می‌خواهیم به آنها دست بیابیم. بدین سان پژوهش ما از طریق دیگر به همان نقطه پیشین رسیده است.

ولی می‌خواهیم این نکته را اندکی روشنتر سازیم. چون غایتهای بسیار وجود دارند و ما بعضی از آنها را برای غایتی دیگر می‌خواهیم (= نه برای خودش) — مثلاً ثروت و نی و بطور کلی ابزارهای مختلف را — پس معلوم می‌شود که همه غایات، غایات نهایی نیستند در حالی که خیر اعلای غایت نهایی است. اگر تنها یک غایت نهایی وجود دارد، این غایت همان است که ما

می‌جوئیم. ولی اگر غایات نهایی بسیارند، آنچه ما می‌جوئیم کساملترین و نهایی‌ترین آنهاست.

ما غایتی را نهایی‌ترین غایات می‌نامیم 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 می‌خواهیم و هم برای غایتی دیگر؛ و به همین جهت غایت مطلقاً نهایی غایتی را می‌نامیم که همیشه برای خودش خواسته می‌شود و هرگز برای غایتی دیگر خواسته نمی‌شود.

در درجه اول نیکبختی باید چنین غایتی باشد. زیرا ما نیکبختی را همیشه برای خودش می‌خواهیم و هرگز برای غایتی دیگر نمی‌خواهیم در حالی که افتخار و خرد و هر فضیلتی را، هم برای خودشان می‌خواهیم (چه، آنها را اگر هم هیچ سودی برای ما نمی‌داشتند می‌خواستیم) و هم برای نیکبختی، چون آنها را مایه نیکبختی خود می‌دانیم در حالی که هیچ‌کس نیکبختی را برای آنها یا برای چیزی دیگر نمی‌خواهد.

چنین می‌نماید که همین نتیجه از اصل «بستگی برای خویش» نیز حاصل می‌شود. زیرا چنین می‌نماید که خیر نهایی بسنده برای خویش است. ولی ما مفهوم بستگی برای خویش را در مورد «من» بریده از همه پیوندها، و شخصی که به تنهایی و برای خود زندگی می‌کند، بکار نمی‌بریم بلکه بر زندگی در حال پیوستگی با پدر و مادر و فرزندان و همسر و همشهریان اطلاق می‌کنیم چون آدمی بر حسب طبیعتش در جامعه زندگی می‌کند. اما در اینجا باید مرزی معین کنیم چه اگر آن مفهوم را به آبا و اجداد و اعقاب و دوستان دوستان تسری دهیم به بی‌نهایت می‌انجامد. به هر حال این مطلبی است که در آینده مورد بحث قرار خواهیم داد. بسنده برای خویش در نظر ما آن چیزی است که به تنهایی زندگی را مطبوع و بی‌نیاز از همه چیز می‌سازد. نیکبختی به عقیده ما چنین چیزی است بدین معنی که خواستنی است بی‌آنکه

لازم باشد که چیزی دیگر به آن افزوده شود، و نمی توان آن را با خیرهای دیگر در یک ردیف قرار داد، چه اگر با خیرهای دیگر در یک ردیف قرار داده شود با افزوده شدن خیری حتی بسیار کوچک به آن، از این ردیف خارج می شود و ارزشی بیشتر می یابد و همیشه خیر بیشتر و بزرگتر خواستنی تر است. پس چنین می نماید که نیکبختی خیر کامل و اعلا و بسنده برای خویش، و خیر نهایی اعمال ماست.

ولی این سخن که نیکبختی خیر اعلاست سخنی عادی است و همان است که همه می گویند. ما می خواهیم مطلب را روشتر سازیم و به نحو دقیق معلوم کنیم که نیکبختی چیست. برای رسیدن بدین منظور شاید لازم باشد معلوم کنیم که کارکرد اصلی و وظیفه خاص آدمی چیست. همان گونه که در مورد یک نی زن یا مجسمه ساز یا هنرمندی، و هر کسی که عملی انجام می دهد، نقش اصلی و وظیفه خاصش این است که کار خود را «نیک» و درست انجام دهد، این سخن درباره آدمی نیز، اگر آدمی هم وظیفه ای خاص دارد، باید صادق باشد. یا بگوییم که درودگر و کفشگر وظیفه ای دارند ولی آدمی وظیفه ای ندارد چنانکه گویی آدمی برای بطلالت آفریده شده است؟ آیا نباید همچنانکه چشم و دست و پا و بطور کلی هر عضوی از اعضای بدن آدمی وظیفه ای خاص دارند آدمی نیز باید علاوه بر همه آنها وظیفه ای خاص خویش داشته باشد؟ این وظیفه کدام است؟ روشن است که این وظیفه زیستن نیست زیرا گیاهان نیز زندگی می کنند در حالی که ما در جست و جوی وظیفه مختص آدمی هستیم. پس زندگی به معنی تغذیه و رشد را باید به یک سو نهیم. ۱۰۹۸ a

بعد از آن به زندگی به معنی احساس می رسیم. ولی آدمی در زندگی بدین معنی نیز با اسب و گاو و دیگر جانوران شریک است. پس می ماند زندگی به عنوان

فعالیت آن جزء روح (یا نفس)^۱ آدمی که بهره‌ور از عقل است. نقش این جزء، هم اطاعت از عقل است و هم مالک بودن عقل و تفکر و انجام دادن اعمال موافق عقل. چون این زندگی هم دارای دو معنی است باید بگوییم که آنچه ما در نظر داریم زندگی به معنی فعالیت مستقل است زیرا این زندگی، زندگی به معنی حقیقی است.

اگر وظیفه خاص آدمی فعالیت نفس در حال توافق با عقل است یا چنان فعالیت نفس که مخالف عقل نیست؛

و اگر ما وظیفه کسی را که عملی می‌کند و وظیفه کسی را که آن عمل را نیک می‌کند در تحت جنسی واحد قرار می‌دهیم (مثلاً عمل کسی را که چنگ می‌نوازد و عمل کسی را که چنگ را نیک می‌نوازد، و همینطور در موارد دیگر) بطوری 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)؛

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؛ اگر چنین است، 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. اما باید اضافه کنیم: «در طی زندگی تمام و کامل»، چون نه با یک پرستو بهار می‌شود و نه با یک روز؛ یک روز یا زمانی کوتاه هیچ‌کس را نیکبخت نمی‌کند.

۱. ما در این ترجمه دو اصطلاح «روح» و «نفس» را به یک معنی — همچون دو اصطلاح مترادف — بکار می‌بریم و معتقدیم که در زبان فلسفی فارسی هیچ‌گونه اختلافی از حیث معنی و مفهوم میان این دو اصطلاح وجود ندارد. آگاهی که بیشتر فیلسوفان و حتی عارفان اسلامی در نوشته‌های خود اصطلاح «نفس» را بکار می‌برند ولی عدد کسانی هم که، چه در میان قدما و چه در میان متأخرین، از اصطلاح «روح» در همان معنی استفاده می‌کنند کم نیست و همه کوششهای متأخران برای فریادگذاری میان این دو اصطلاح بی‌حاصل مانده است. — م.

این، طرح کلی خیری است که در جست و جویش هستیم چون نخست باید با خطوطی چند طرح کلی را ریخت و آنگاه به ترسیم جزئیات پرداخت. اگر طرح کلی بدرستی رسم شده باشد هر کسی می تواند جزئیات آن را تکمیل کند و بقیه کار را به انجام برساند. زمان نیز کاشف این امور است یا دست کم دستیار خوبی است و پیشرفت دانشهائیز بدین سان صورت گرفته است چون هر کسی می تواند نواقص گذشتگان را بر طرف سازد.

نکته ای را هم که پیشتر گفته ایم باید به یاد آورد: در همه موضوعات نباید یک نوع دقت انتظار داشت بلکه در هر مورد باید اقتضای مطلب را در نظر گرفت و دقتی سازگار با آن خواستار گردید: درودگر و دانشمند ریاضی نیز زاویه صحیح را به یک نحو و یک روش معین نمی کنند: یکی زاویه صحیح را تا آن حد که برای کارش سودمند است معین می کند در حالی که دیگری تحقیق می کند در اینکه زاویه صحیح چیست و کیفیت آن کدام است چون او نظر بر حقیقت دارد. در امور دیگر نیز باید به همین سان پیش رفت تا مطلب اصلی در زیر مطالب فرعی مدفون نگردد.

علت رانیز در همه امور نباید به یک نحو جست بلکه در پاره ای موارد امر واقع (= حکم اخلاقی) باید کافی باشد^۱، مثلاً در مورد مبادی. امر واقع

۱. رک. زیر نویس شماره ۲ صفحه ۱۸. — م.

نخستین چیز است و مبدأ است، بعضی مبادی را از طریق استقرا می‌توانیم شناخت، بعضی دیگر را از طریق ادراک حسی، بعضی را از طریق عادت و بعضی را از طرق دیگر. ولی هر گروه مبادی را باید از طریق موافق طبیعتشان بررسی کنیم و آنها را بدرستی از هم جدا سازیم زیرا این عمل برای آنچه بعداً می‌آید اهمیت فراوان دارد: چنین می‌نماید که آغاز هر کار بیش از نصف کار است و بسیاری از مسایل از طریق همین آغاز روشن می‌شود.

درباره مفاهیم خیر و نیکبختی نباید بر استدلال قناعت کنیم بلکه باید ببینیم عقایدی که از راه سنت به ما رسیده‌اند، چگونه‌اند، چون همه واقعیات^۱ با حقیقت سازگارند در حالی که اشتباه و حقیقت زود با هم در تناقض می‌افتند. [پیشینیان] خیرها را بر سه نوع تقسیم می‌کنند: یک نوع را خیرهای خارجی می‌نامند، نوع دوم را خیرهای بدنی و نوع سوم را خیرهای مربوط به نفس؛ و ما خیرهای مربوط به نفس را خیرهای حقیقی و شریف می‌نامیم، و فعالیت‌های شریف را نیز فعالیت‌های نفس می‌شماریم. بدین‌سان سخن ما درست است و دست کم با عقیده‌ای قدیم که فیلسوفان اظهار کرده‌اند مطابقت دارد. 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. همچنین اینکه می‌گویند انسان نیکبخت کسی است که زندگی نیک می‌گذراند و عمل نیک می‌کند، با سخن ما منطبق است.

۱. ارسطو عقاید سنتی را واقعیات موجود تلقی می‌کند و نتایجی را که تاکنون از سخنان خود درباره خیر و سعادت بدست آورده است با معک عقاید سنتی می‌آزماید. — م.

چنین می‌نماید که همه خصوصیات هم که به نیکبختی نسبت می‌دهند با تعریفی که ما از نیکبختی کرده‌ایم سازگار است. گروهی نیکبختی را فضیلت می‌دانند، گروهی دیگر حکمت عملی و گروه سوم حکمت نظری. بعضی کسان هم نیکبختی را همه یا یکی از این چیزها می‌دانند بشرط اینکه توأم با لذت باشد یا عاری از لذت نباشد؛ جمعی هم رفاه زندگی را به آنها می‌افزایند. بعضی از این عقاید را کسان بسیاری از روزگاران قدیم بارها اظهار کرده‌اند و بعضی دیگر را چند تنی از مردان مشهور بمیان آورده‌اند؛ و احتمال نمی‌رود که یکی از آن عقاید بکلی مبتنی بر اشتباه باشد بلکه همه دست کم از یک جهت و شاید از چندین جهت درستند.

عقیده ما با کسانی که نیکبختی را فضیلت یا یکی از فضایل می‌دانند انطباق کامل دارد زیرا فعالیت موافق فضیلت از متعلقات فضیلت است. ولی فرق می‌کند که خیر اعلا را ملکه‌ای بدانیم یا عمل مطابق آن ملکه، و به عبارت دیگر حالت نفس تلقی کنیم یا فعالیت: چون حالت نفس ممکن است موجود باشد بی آن که خیری از آن حاصل شود مانند حالت کسی که در خواب است یا هیچ فعالیت نمی‌کند در حالی که اگر آن را فعالیت تلقی کنیم چنین اشکالی پیش نمی‌آید زیرا که شخص فعال بضرورت عملی می‌کند و عمل نیک می‌کند. در مسابقه‌های المپی نیز جایزه را به کسانی نمی‌دهند که تنها بهتر از همه

پرورده شده است و قویتر از همه‌اند بلکه جایزه تنها به کسانی داده می‌شود که در مسابقه شرکت می‌جویند زیرا آنکه گوی سبقت از حریفان می‌برد در میان اینان است. به همین قیاس تنها کسانی که فعالیت می‌کنند از مواهب نیک و شریف بهره‌ور می‌گردند.

زندگی این‌گونه کسان با لذت نیز همراه است چون لذت بردن حالت نفس است و هرکس از چیزی لذت می‌برد که به آن گرایش دارد: دوستدار اسب از اسب لذت می‌برد و دوستدار نمایش از نمایش. دوستدار عدالت نیز از عمل عادلانه لذت می‌برد و دوستدار فضیلت از عمل موافق فضیلت. در مورد بیشتر مردمان چیزهای لذیذ با یکدیگر تعارض دارند چون این چیزها بر حسب طبیعت لذیذ نیستند در حالی که دوستداران چیزهای نیک و شریف از چیزهایی لذت می‌برند که بر حسب طبیعت لذیذند. اعمال موافق فضیلت چنین‌اند و از این‌رو هم برای این‌گونه کسان لذیذند و هم بر حسب طبیعت لذیذند؛ و زندگی اینان نیازی به لذات فرعی و اضافی ندارد چون لذتش در خودش است. باید علاوه کنیم که مردی که از اعمال شریف لذت نمی‌برد، نیک نیست زیرا هیچ‌کس مردی را که از اعمال عادلانه لذت نمی‌برد عادل نمی‌نامد و کسی را که از کارهای سخاوتمندانه لذت نمی‌برد گشاده‌دست نمی‌شمارد، همین‌طور است در موارد دیگر. اگر چنین است، پس اعمال موافق فضیلت، فی‌نفسه لذیذند. این‌گونه اعمال، نیک و شریف نیز می‌باشند و این صفات را به حد اعلا دارا هستند چون مرد نیک آنها را می‌پسندد و داوری او درباره آنها چنان است که گفتیم.

پس نیک‌بختی بهترین و شریفترین و لذیذترین چیزهاست، و این سه صفت را نمی‌توان از هم جدا کرد بدان‌سان که در کتیبه معروف دِلوس^۱ از هم جدا هستند:

«شریفترین چیزها عدالت است و بهترین چیزها تندرستی

و لذیذترین چیزها به‌چنگ آوردن آنچه دوستش می‌داریم.»

همه این صفات به عالیترین شکلی فعالیت تعلق دارند و ما اینها یا شریفترین اینها را - اگر یکی شریفتر از دیگران باشد - نیکبختی می‌نامیم.

با اینهمه چنانکه گفتیم چنین می‌نماید که نیکبختی به خیرهای خارجی هم نیاز دارد زیرا انجام دادن عمل شریف بدون در اختیار داشتن وسایل لازم ممکن نیست. ما در بسیاری از کارها از دوستان و ثروت و قدرت سیاسی استفاده می‌کنیم و اینها را همچون وسیله بکار می‌بریم. از سوی دیگر کسی که از بعضی مواهب بی‌نصیب است، مثلاً در خانواده‌ای شریف به جهان نیامده، فرزندان خوب ندارد یا از زیبایی بی‌بهره است یا تنها و بی‌کس است یا هیچ فرزند ندارد نیکبخت نمی‌تواند بود خاصه کسی که دوستان بد یا فرزندان ناخلف دارد یا فرزندان خلف یا دوستان نیک را از دست داده است. پس چنانکه گفتیم آدمی برای اینکه نیکبخت باشد به این‌گونه مواهب نیز احتیاج دارد و به همین جهت بعضی کسان بهره‌وری از مواهب و خیرهای خارجی را نیکبختی می‌شمارند در حالی که بعضی دیگر نیکبختی را فضیلت می‌دانند.

این سؤال نیز پیش آمده است که آیا نیکبختی از طریق آموزش به چنگ می آید یا از راه عادت یا ممارستی دیگر، یا عنایتی الهی است یا ناشی از اتفاق؟ اگر اصلاً هدیه ای خدایی برای آدمیان هست عقل حکم می کند که نیکبختی هدیه ای الهی باشد خاصه از این جهت که عالترین موهب است. ولی این نکته ای است که باید در جایی دیگر درباره اش تحقیق کرد.

نیکبختی ملک مشترک همه آدمیان است و به همین جهت بسیاری از آدمیان می توانند به آن دست بیابند و کسانی که از لحاظ فضیلت فلج نشده اند از طریق نوعی آموزش و کوشش به آن نایل می گردند. اگر نیکبخت شدن از این طریق گرانیهاتر از نیکبختی است که بر حسب اتفاق به چنگ آید، حکم عقل این است که واقع امر چنان باشد که گفتیم چون هر چه وابسته به عمل طبیعت است بر حسب طبیعت آن چنان نیک و کامل است که می تواند بود، همچنین است هر چیزی که ناشی از هنر یا علنی است، مخصوصاً از عالترین علل^۱. بزرگترین و شریفترین امور را ناشی از اتفاق دانستن دلیل سهل انگاری است. پاسخ سؤالی که پیش آوردیم از تعریف نیکبختی هم روشن است زیرا گفتیم که نیکبختی نوعی فعالیت نفس موافق فضیلت است. از خیرهای دیگر بعضی شرایط مقدماتی نیکبختی اند و بعضی دیگر بعنوان وسیله سودمندند.

۱. مراد از عالترین علل، روح (یا نفس) است: زیرا نیکبختی معلول فعالیت روح است. — م.

این سخن با آنچه در آغاز گفته‌ایم منطبق است: گفتیم که غایت دانش سیاست بهترین غایات است و دانش سیاست همه نیروی خود را بکار می‌برد برای اینکه شهروندان را از سیرتی خاص بهره‌ور سازد یعنی دارای فضیلت کند و به اعمال شریف توانا سازد.

طبیعی است که ما هرگز گاو یا اسب یا جانوری دیگر را نیکبخت نمی‌نامیم چون هیچ‌یک از آنها نمی‌توانند از فعالیت‌هایی که ما در نظر داریم بهره‌ور باشند. به همین جهت کودک نیز ممکن نیست نیکبخت باشد چون به سبب کمی سن به چنان فعالیت‌هایی قادر نیست و هنگامی که ما کودکی را نیکبخت می‌نامیم این سخن مانده‌امیدی است که به آینده او داریم. زیرا چنانکه گفتیم نیکبختی مستلزم فضیلت کامل و زندگی کامل است چون در زندگی دگرگونی‌ها و اتفاقات بسیار پیش می‌آید و کسی که از رفاه کامل برخوردار است ممکن است در پیری دچار نیروروی بزرگی شود چنانکه در حماسه جنگ ترویا درباره پریاموس^۱ گفته‌اند؛ و کسی که دستخوش چنین اتفاقاتی می‌شود و زندگی را در حال سیه‌روزی به پایان می‌برد نیکبخت خوانده نمی‌شود.

۱. Priamus شاه دولتشهر ترویا بود (وک. ایلهاد هومر) که در سن پن سالخورده‌گی کشورش بدست سپاه یونان ویران شد و بیشتر پسران و خویشانش کشته شدند. — م.

آیا چنانکه سولون گفته است هیچ‌کس را نباید مادام که در حال حیات است نیکبخت بنامیم تا ببینیم پایان زندگیش چگونه خواهد بود؟ اگر این سخن را بپذیریم، آیا می‌توانیم گفت که کسی پس از مرگ براستی نیکبخت است؟ آیا چنین سخنی مخصوصاً برای ما که نیکبختی را نوعی فعالیت می‌نامیم، بی‌معنی نخواهد بود؟ ولی اگر مردگان را نیکبخت ننامیم، و اگر مقصود سولون هم این نیست، و ما تنها کسی را می‌توانیم با اطمینان خاطر نیکبخت بنامیم که از هر گونه مصیبت و سیه‌روزی مصون است، باز مسأله‌ای پیش می‌آید. عقیده رایج بر این است که برای مرده نیز خیر و شر وجود دارد همچنان که برای انسان زنده نیز [وجود دارد] در حالی که بر وجود آنها آگاه نیست، مانند افتخار و ننگ شخصی یا رفاه یا سیه‌روزی اولاد و اعقاب. ولی در اینجا نیز مشکلی پیش می‌آید: ممکن است کسی تا پایان عمر به نیکبختی زندگی کند ولی اولاد و اعقابش دچار دگرگونیهای مختلف شوند، بعضی نیک و با فضیلت باشند و زندگی را بدان‌سان که سزاوار ایشان است بگذرانند و بعضی دیگر بر خلاف آن باشند، و فاصله زمانی هم میان ایشان و اجدادشان مختلف باشد. البته بی‌معنی است اگر بگوییم مرده نیز در این دگرگونیها سهیم خواهد بود و گاه نیکبخت خواهد شد و گاه بدبخت. ولی این نیز عجیب خواهد بود اگر مرده دست‌کم در طی مدت معینی از سرنوشت اولاد و اعقاب خود هیچ اثر نپذیرد.

برگردیم به مطلب پیشین. شاید در اثنای بررسی آن، پاسخ این مشکل نیز روشن شود. آیا [برای دآوری درباره نیکبختی یا بدبختی کسی] باید تا پایان عمر او منتظر شویم و هرگز درباره کسی نگوییم «نیکبخت است» بلکه فقط [پس از مرگش] بگوییم «نیکبخت بوده؟» البته بی معنی خواهد بود که هنگامی که او نیکبخت است صفت «نیکبخت» را از این جهت به او حمل نکنیم که نمی خواهیم زندگان را نیکبخت بنامیم با این تصور که ممکن است حالشان دگرگون شود. ما بر آنیم که نیکبختی حالتی ثابت است و به آسانی دگرگون نمی شود در حالی که سرنوشت یک شخص دایم دستخوش دگرگونی است، و اگر چشم به تغییرات سرنوشت بدوزیم ناچاریم شخصی واحد را گاه نیکبخت بنامیم و گاه بدبخت، و در این صورت مرد نیکبخت بوقلمونی خواهد بود یا مجسمه ای که بر پایه ای لرزان ایستاده است. یا اصلاً چشم دوختن به اتفاقات و تغییرات سرنوشت غلط است؟ زیرا که کامیابی و ناکامی در زندگی بسته به این امور نیست؛ البته زندگی آدمی نیازمند اتفاقات نیک است ولی شرط نیکبختی، فعالیت موافق فضیلت است و عکس این حالت بدبختی است.

مسئله ای هم که هم اکنون بررسی کردیم تعریف ما را از نیکبختی تأیید می کند چون هیچ یک از وظایف خاص آدمی به اندازه فعالیت های موافق فضیلت ثبات و دوام ندارد (حتی چنین می نماید که این فعالیتها ثبات و بادوامتر از دانشند) و ارجمندترین این فعالیتها بادوامترین آنها هستند چون انسان نیکبخت با کمال میل و بطور مداوم زندگی خود را وقف آن گونه فعالیتها می سازد؛ و به همین جهت است که آن فعالیتها از یادها فراموش نمی شوند. پس آنچه ما می جوییم، یعنی دوام، متعلق به انسان نیکبخت است و چنین انسانی در همه زندگی نیکبخت خواهد بود چون دایم یا دست کم بیش از دیگران موافق فضیلت خواهد اندیشید و عمل خواهد کرد، و کسی که براستی «شریف و چهارگوش و مصون از سرزنش»^۱ است دگرگونیهای زندگی و سرنوشت را با وقار و خویشتن داری تحمل خواهد کرد.

۱. مصرعی است از سیمونیدس (Simonides) شاعر یونانی. «چهارگوش» در این مصرع به معنی منظم و عاری از کجی و اعوجاج است. — م.

چون بسیاری از رویدادهای بزرگ و کوچک ناشی از اتفاقات، اتفاقاتی کوچک اعم از نیک و بد، چندان اثری در زندگی آدمی نمی‌بخشند. اتفاقات بزرگ و متعدد اگر نیک باشند به سعادت زندگی می‌افزایند (چون نه تنها خودشان زندگی را زیباتر می‌سازند بلکه نحوه سودجویی از آنها هم ممکن است زیبا و شریف باشد). ولی اتفاقات ناگوار بر سعادت آسیب می‌رسانند و آن را فلج می‌سازند زیرا درد و رنج با خود می‌آورند و آدمی را از فعالیت باز می‌دارند. اما در این حالت نیز، وقتی که مرد ضربه‌های سرنوشت را به آرامی تحمل می‌کند و نه به سبب بی‌احساسی نسبت به درد بلکه به علت بزرگی روح دم در نمی‌آورد، شرافت او خود را نشان می‌دهد.

اگر چنانکه گفتیم، کیفیت و سیرت زندگی از فعالیت نشأت می‌گیرد، پس هیچ انسان نیکبختی زیون و بیچاره نمی‌شود چون هیچ‌گاه به کاری زشت و نفرت‌انگیز دست نمی‌یازد؛ و ما برآنیم که مردی که برآستی نیک و بصیر است از هر گونه سرنوشتی با وقار و شکیبایی استقبال می‌کند و از اوضاع و احوالی که پیش آمده است بهترین استفاده را می‌برد همان‌گونه سردار خوب سپاهیان خود را به بهترین نحو بکار می‌اندازد و کفشگر خوب با چرمی که در اختیار دارد زیباترین کفشها را می‌سازد و به همین قیاس سایر پیشه‌وران. اگر چنین است پس مرد نیکبخت هرگز ممکن نیست زیون و ذلیل شود ولی اگر دچار سرنوشتی چون سرنوشت پریاموس گردد نمی‌توان گفت سعادتش سعادت کامل است.

چنان مردی به آسانی تغییر حالت نمی‌یابد و دگرگون نمی‌شود چون هر واقعه ناگواری به نیکبختی او آسیب نمی‌رساند بلکه تنها اتفاقات بزرگ و بسیار در او اثر بزرگ می‌بخشند. اما اگر چنین وضعی پیش آید در زمانی کوتاه نیکبختی خود را باز نمی‌یابد بلکه اصلاً اگر بتواند نیکبختی از دست رفته را دوباره به چنگ آورد پس از زمانی دراز و سالیان بسیار و در صورت بهره‌وری از کامیابی و افتخار بدین مقصود می‌تواند رسید.

پس چه مانعی هست که مردی را نیکبخت بنامیم که موافق فضیلت کامل

فعالیت می‌کند و از مواهب خارجی نیز به مقدار کافی بهره‌مند است، آن هم نه در طی زمانی معین بلکه در سراسر عمر؟ یا باید اضافه کنیم که او باید در آینده نیز، تا پایان عمر و دم مرگ، زندگی را به همین گونه بگذراند چون آینده از نظر ما پنهان است و ما نیکبختی را غایت نهایی می‌دانیم؟ اگر چنین است پس در میان زندگان تنها آدمی را نیکبخت خواهیم نامید که همه این شرایط در او جمع شوند و خواهند بود: سخن از «آدمی نیکبخت» گفتیم چون موضوع پژوهش ما «آدمی» است.

ولی اگر بگوییم سرنوشت اولاد و اعقاب و دوستانش در نیکبختی او تأثیری ندارد این سخن بیش از اندازه سرد و مخالف عقیده رایج خواهد بود. اما چون حوادث و اتفاقات بسیار و گوناگونند و بعضی از آنها در ما اثر می‌بخشند و بعضی اثر نمی‌بخشند، بحث درباره آنها دراز و بی‌پایان می‌تواند بود. پس کافی است که در این مطلب به گفتاری کلی قناعت کنیم:

بعضی از اتفاقات ناگوار در زندگی ما اثری بزرگ می‌بخشند در حالی که اثر بعضی دیگر از آنها خفیف و اندک است. اگر اثر اتفاقات در دوستان ما نیز همین گونه است، و اگر فرق می‌کند که زندگان در معرض آن گونه اتفاقات قرار گیرند یا مردگان — همچنانکه فرق می‌کند که وقوع جنایتی در نمایش تراژدی بر صحنه تئاتر نشان داده شود یا گزارشی از وقوع آن در اثنای نمایش روایت شود — پس چنین فرق را نیز باید در نظر بگیریم و پرسیم آیا مردگان نیز از خیر و شر اثر می‌پذیرند؟ از این گونه تأملات این نتیجه حاصل می‌شود که اگر هم خیر و شری تا عالم آنان نفوذ کند اثرش برای آنان اندک و ضعیف می‌تواند بود و به هر حال این اثر در آنان باید چنان باشد که نه آنان را که نیکبخت نیستند نیکبخت سازد و نه نیکبختی را از نیکبختان سلب کند. پس چنین می‌نماید که نیکبختی و بدبختی دوستان در مرده اثری می‌بخشد ولی این اثر چنان نیست که نیکبختان را بدبخت کند یا تغییری دیگری از این نوع در حال آنان سبب شود.

اکنون که این مطلب روشن شده است مسأله‌ای دیگر پیش می‌آوریم و می‌پرسیم آیا نیکبختی یکی از چیزهایی است که ما دوست داریم و می‌ستاییم یا در زمره ارزشهایی است که درخور چیزی بالاتر از ستایشند؛ چون روشن است که نیکبختی یکی از مواهب عادی نیست. چنین می‌نماید که هر چیزی که ستوده می‌شود از این جهت مورد ستایش قرار می‌گیرد که از کیفیتی خاص بهره‌ور است و به نحوی از انحاء با چیزی دیگر نسبت دارد. ما مرد عادل و شجاع و با فضیلت، و خود فضیلت را، به جهت اعمال و آثار و وظایف خاصشان می‌ستاییم و مرد نیرومند و دوندۀ خوب و مانند اینها را از این جهت می‌ستاییم که دارای کیفیتی خاص هستند و به نحوی از انحاء با چیزهای نیک و با ارزش نسبت دارند. این نکته از نحوه ستایش ما از خدایان نیز پیداست. البته بی‌معنی است که ما برای خدایان نسبت و ارتباطی با خودمان قایل شویم، ولی واقع امر این است که همین کار را می‌کنیم برای اینکه ستایش، چنانکه گفتیم، بر نسبتی خاص مبتنی است.

اگر ستایش سزاوار چیزهایی است که برشمردیم، پس برای عالترین چیز ستایش وجود نمی‌تواند داشت؛ آنچه درخور چنین چیزی است امری بزرگتر و بهتر از ستایش است، و چنین می‌نماید که براستی هم چنین است؛ ما خدایان

و آدمیان خدایی را نیکبخت می‌دانیم.^۱ در مورد ارزشهای والا نیز چنین می‌کنیم. هیچ‌کس نیکبختی را مثلاً مانند عدالت نمی‌ستاید بلکه همه مردمان نیکبختی را چیزی بهتر و الهی‌تر [از عدالت] می‌دانند. چنین می‌نماید که اودوکسوس^۲ نیز به حق با استدلالی درست لذت را شایان ستایش‌ترین چیزها می‌نامد و مرادش این است که اگر آن‌را، که یکی از مواهب است، نستاییم این بدین معنی خواهد بود که لذت چیزی برتر از اشیاء شایان ستایش است در حالی که فقط خدا و خیر چنین‌اند چون ما درباره همه چیز از جهت نسبتشان با این چیزها (= خدا و خیر) داوری می‌کنیم.

ستایش درخور فضیلت است (نه درخور نیکبختی)^۳ چون آدمیان به سبب فضیلت به اعمال شریف می‌گرایند؛ و خطابه‌های ستایشی برای تجلیل اعمالند اعم از اعمال بدنی یا روحی. ولی بهتر است تحقیق دقیق در این مطلب را به کسانی واگذار کنیم که با خطابه‌های ستایشی سروکار دارند. برای ما از آنچه تاکنون گفته‌ایم این نتیجه بدست می‌آید که نیکبختی در زمره شریفترین و کاملترین امور است مخصوصاً به این دلیل که نیکبختی مبدأ نخستین است چون همه ما آدمیان هر کاری را برای آن می‌کنیم؛ و ما مبدأ و علت خیرها و مواهب را چیزی شریف و الهی می‌نامیم.

۱. یعنی آنان را درخور ستایش نمی‌دانیم بلکه دارای نیکبختی می‌شماریم و نیکبختی عالیشان چیزی است که یک موجود از آن بهره‌ور می‌تواند بود و ستایش ساده برای اعلام احساس واقعی ما درباره آنان کفایت نمی‌کند. — م.

۲. Eudoxos ریاضیدان و ستاره‌شناس معروف یونانی در قرن چهارم ق.م. — م.

۳. چون نیکبختی والا تر از فضیلت است و درخور چیزی والا تر از ستایش. — م.

سیاسی نیز باید از دانش نظری درباره نفس، البته در حدود مسایلی که ما درباره آنها تحقیق می‌کنیم، بهره‌ور باشد زیرا شاید دقت بیشتر در این موضوع زحمتی بیش از آن داشته باشد که مقصود ما اقتضا می‌کند.

درباره نفس در نوشته‌هایی که در بیرون از مدرسه ما منتشر شده‌اند به قدر کافی سخن گفته شده است و ما در اینجا از آنها استفاده می‌توانیم کرد. گفته‌اند که جزئی از نفس فاقد خرد است و جزئی خردمند. اینکه آیا این دو جزء همان‌گونه از یکدیگر جدا هستند که اجزاء بدن و همه اشیاء قسمت‌پذیر از یکدیگر جدا می‌باشند، یا فقط از لحاظ تعریف دو تا هستند در حالی که از لحاظ طبیعتشان جدائی‌ناپذیر از یکدیگرند مانند تحدب و قعر در کره، فرقی برای بحث ما نمی‌کند. بخشی از جزء بی‌خرد نفس در همه موجودات زنده

۱۱۰۲۵

هست و علت تغذیه و رشد است. در همه موجوداتی که تغذیه می‌کنند، حتی در جنین، وجود این بخش نفس را باید پذیرفت، و همچنین در موجودات زنده رشد یافته. پذیرفتن وجود این بخش نفس در آنها منطقی‌تر از قول به وجود نیروی دیگری است. همه انواع موجودات زنده در توانایی این بخش نفس شریکند و این توانایی خاص آدمی نیست. چنین می‌نماید که این بخش و این توانایی مخصوصاً در خواب فعال می‌شود و کمتر از همه تواناییهای دیگر نشان می‌دهد که آیا یک شخص انسان با ارزشی است یا بی‌ارج، و این مثل که می‌گویند در نصف زندگی میان نیکبختان و بدبختان فرقی نیست، از آنجا می‌آید؛ و طبیعی هم هست که چنین باشد زیرا که خواب بطلان نفس است از جهت خاصیتی که آدمی با توجه به آن نیک یا بد نامیده می‌شود. در خواب تنها بعضی اوقات حرکاتی در نفس راه می‌یابند و این حرکات رؤیاها هستند و رؤیاها نیکان بهتر از رؤیاها مردمان عادی است. ولی آنچه در این موضوع گفتیم کافی است. توانایی تغذیه را به یک سو می‌نهیم چون بر حسب طبیعتش ارتباطی با فضیلت انسانی ندارد.

ولی چنین می‌نماید که عنصری دیگر نیز در نفس هست که فاقد خرد

است و با اینهمه به یک معنی به نحوی از انجا از خرد بهره دارد چون ما در مردمان پرهیزگار و ناپرهیزگار خرد و عنصر خردمند نفس را می ستاییم و معتقدیم که این عنصر به آنان هشدار می دهد و وادارشان می کند به موضوعات و کارهای بهتر روی آورند. اما در وجود هر دو آنان بر حسب طبیعت نیروی دیگری هم هست که مخالف خرد است و با جزء خردمند نفس می جنگد و در برابر خرد قد بر می افرازد. همان گونه که اعضاء فلج بدن وقتی که می خواهیم آنها را به طرف راست حرکت دهیم به طرف چپ حرکت می کنند، نفس نیز چنین است بدین معنی که کوششهای مردمان ناپرهیزگار در جهت مخالف خرد اثر می بخشند. متنها ما در بدن حرکات انحرافی را می بینیم ولی در نفس نمی بینیم. به هر حال باید قبول کنیم که در نفس نیز عاملی بی خرد وجود دارد که با خرد مخالفت می ورزد، و ما وارد این بحث نمی شویم که این عامل به چه معنی از عوامل دیگر حاکم در نفس جداست. ولی چنین می نماید که این عامل نیز، چنانکه پیشتر گفتیم، از خرد بهره دارد، و به هر حال در مردمان پرهیزگار از خرد اطاعت می کند و حتی در مردمان خویشتر دار و شجاع مطیع تر است چون در وجود آنان همه چیز با خرد سازگار است.

پس چنین می نماید که جزء بی خرد نفس نیز — مانند خود نفس — دارای دو بخش است: جزء گیاهی هیچ ارتباطی با خرد ندارد ولی جزء شهوی یا جزء خواهنده تا اندازه ای از خرد بهره ور است از آن جهت که می تواند فرمان خرد را بشنود و از آن پیروی کند. ما معمولاً به همین معنی می گوییم که «من ارتباطی خردمندانه با پند پدر یا پند دوست دارم» و مرادمان این است که من از پند ایشان اطاعت می کنم، و این سخن غیر از آن است که در مورد ریاضیات می گوییم «من ارتباطی خردمندانه با موضوعات ریاضی دارم» بدین معنی که در ریاضیات تبخّر دارم. از این واقعیت که جزء بی خرد به یک معنی از جزء خردمند اطاعت می کند پیدا است که جزء خردمند به آن هشدار می دهد و سرزنشش می کند. حال اگر بگوییم که این جزء نفس — یعنی جزء شهوی یا

خواهندۀ نفس — نیز عنصری عقلی در خود دارد، پس جزء خردمند نفس نیز دارای دو بخش خواهد بود که جزئی خرد را به معنی واقعی در خویشتن دارد و جزء دیگر دارای این توانائی است که «بشنود» یعنی اطاعت کند همان گونه که کودک سخن پدر را می شنود.

بر پایهٔ این فرقگذاری فضیلت نیز باید بر دو نوع باشد چون ما نوعی از فضایل را فضایل عقلی می نامیم و نوع دیگر را فضایل اخلاقی. فضایل عقلی عبارتند از حکمت نظری و حدت ذهن و حکمت عملی؛ و فضایل اخلاقی گشاده دستی و خویشتن داری می باشند: چون وقتی که ما دربارهٔ سیرت کسی سخن بمیان می آوریم نمی گوئیم او دارای حکمت نظری یا حدت ذهن است بلکه می گوئیم خویشتن دار یا با وقار است. البته مرد دارای حکمت نظری را نیز به سبب حالت روحیش می ستاییم و حالت روحی را که ستایش ما را برمی انگیزد فضیلت می نامیم.

کتاب دوم

درباره فضیلت

فضیلت بر دو نوع است: فضیلت عقلی و فضیلت اخلاقی. فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می‌آید و رشد می‌یابد و بدین سبب نیازمند تجربه و زمان است در حالی که فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است و از این‌رو نامش، «اتیک»^۱، حاصل اندک تغییری در کلمه «اتوس»^۲ به معنی عادت است. از اینجا پیداست که هیچ‌یک از فضایل اخلاقی ناشی از طبیعت ما نیست زیرا هیچ موجود طبیعی ممکن نیست عادت‌ی بر خلاف طبیعتش بیابد. مثلاً سنگ که بر حسب طبیعتش به پایین می‌گراید هرگز ممکن نیست عادت کند که به بالا بگراید هرچند هزار بار بکوشند عادتش بدهند که به بالا بگراید. آتش نیز هرگز به سوی پایین نمی‌گراید و به هیچ موجود دیگری هم نمی‌توان عادت‌ی بر خلاف طبیعتش داد. پس فضایل نیز در ما نه بر حسب طبیعت پدید می‌آیند و نه بر خلاف طبیعت. ما به حکم طبیعت این قابلیت را داریم که فضایل را به خود بپذیریم ولی آنها را تنها از طریق عادت می‌توانیم کامل سازیم. ما همه تواناییهای طبیعی را نخست بطور بالقوه داریم و بعداً آنها را از طریق فعالیت به صورت بالفعل درمی‌آوریم. درستی این سخن از ادراکهای حسی پیداست: ما توانایی احساس را از راه دیدنهای مکرر و شنیدنهای مکرر بدست نیاورده‌ایم بلکه، به عکس، آن توانایی را پیش از آن‌که بکار بیندازیم داشتیم و چنان نیست که آن را چون بکار انداختیم دارا شدیم.

ولی فضایل را بدین سان به چنگ می آوریم که نخست آنها را تمرین می کنیم همچنان که در فنون مختلف نیز به سبب تمرین مهارت می یابیم. ما آنچه را نخست باید بیاموزیم تا بتوانیم عمل کنیم، از طریق عمل می آموزیم: ۱۱۰۳ b مثلاً از راه بنا کردن معمار می شویم و از راه چنگ زدن چنگ زن. همچنین از طریق اعمال عادلانه عادل می شویم و از راه تمرین خویشتن داری خویشتن دار می گردیم و از طریق اعمال شجاعانه شجاع.

یکی از دلایل درستی این سخن جریان امور در جامعه است. قانونگذاران با پدید آوردن عادت پیروی از قانون، مردمان را با فضیلت می سازند و غرض هر قانونگذاری همین است و کسانی که در این کار سهل انگاری می ورزند بر خطا می روند و فرق نظام سیاسی خوب و بد از همین بجاست.

فضایل، و همچنین فنون مختلف نیز، به همین علل و از همین طریق پدید می آیند و از میان می روند: چنگ زنان خوب و چنگ زنان بد از طریق چنگ زدن پدید می آیند همچنین است معماران و ارباب فنون و صنایع دیگر: اگر خوب بنا کنند معماران خوبی می شوند و اگر بد بنا کنند معماران بد؛ و اگر جز این بود مردمان نیازی به آموزگار نمی داشتند بلکه به حکم طبیعت نیک یا بد می بودند. این سخن در مورد فضیلت نیز صادق است. ما به سبب رفتاری که در معاملات خود با دیگران می کنیم عادل یا ظالم می شویم و از طریق رفتار در برابر خطر و عادت به بزدلی یا دلیری، شجاع یا ترسو می شویم. در مورد شهوت و خشم نیز چنین است: عده ای به سبب رفتار خاصی که می کنند خویشتن دار می شوند و به اعتدال می گرایند و عده ای دیگر به سبب عکس آن رفتار لگام گسیخته می گردند یا عنان خود را به دست خشم و هیجان می سپارند. به سخن کوتاه، همین رفتارها ملکات و سیرت آدمی را می سازند. بدین جهت باید مراقب باشیم که رفتارمان به گونه معینی باشد چون سیرت ما از رفتار ما ناشی می شود، و بسیار فرق می کند که از کودکی به چگونه رفتاری عادت کنیم.

آن بخش فلسفه که در اینجا با آن سروکار داریم مانند بخشهای دیگر فلسفه کاملاً نظری نیست و مراد ما از این تحقیق این نیست که بدانیم فضیلت چیست بلکه مقصود این است که چگونه می توانیم صاحب فضیلت گردیم؛ و گر نه فایده ای از پژوهش حاضر نمی بریم. پس باید اعمال را بیازماییم و ببینیم آنها را چگونه باید بجا آوریم زیرا چنانکه گفتیم چگونگی سیرت ما نتیجه اعمال ماست.

این اصل را که «باید مطابق قاعده درست عمل کرد» همه قبول دارند. در اینجا باید این اصل را مسلم فرض کنیم و پایه بررسی قرار دهیم. در این باره در آینده سخن خواهیم گفت و خواهیم پرسید که قاعده درست کدام است و چه ارتباطی با فضایل اخلاقی دارد.

ولی در همین جا باید از پیش روشن کنیم که هر پژوهشی در موضوعات اخلاقی صورت طرح کلی خواهد داشت و نباید از ما دقت ریاضی انتظار داشت، و در آغاز نیز گفته ایم که تحقیق ما با اقتضای موضوع سازگار خواهد بود. در حوزه اعمال و آنچه نیک و سودمند است، همچنان که در حوزه سلامت، حکم قاطع و ثابتی وجود ندارد؛ و وقتی که در کلیات چنین است پس در مورد اعمال فردی دقت و قاطعیت بمراتب کمتر است. در این باره نه علمی هست و نه سنتی که اعتبار عام داشته باشد. از این رو خود عمل کننده باید در هر مورد بیندیشد و اقتضای اوضاع و احوال در لحظه عمل را در نظر بگیرد و

همین قاعده در دانش پزشکی و هنر ناخدا نیز صدق می‌کند. اما با اینکه پژوهش حاضر با این دشواری همراه است می‌کوشیم آنچه را از دستمان برمی‌آید بجا آوریم.

نخست باید بدین نکته توجه کنیم که هر چه به نحوی از انحاء ارزشی بشمار می‌رود ممکن است به سبب افراط یا تفریط تباه گردد چنانکه در مورد قدرت بدنی و تندرستی می‌توان دید (امور نادیدنی را برای اینکه روشتر دریابیم باید از امور دیدنی استنتاج کنیم). مثلاً افراط در ورزش نیروی بدن را تباه می‌کند و تفریط در ورزش نیز چنین است. افراط و تفریط در خوردن و آشامیدن برای تندرستی زیان دارد در حالی که اعتدال تندرستی را پدید می‌آورد و رشد می‌دهد و نگاه می‌دارد. این سخن در مورد خویشتن‌داری و شجاعت و فضایل دیگر نیز صادق است. کسی که از همه چیز می‌ترسد و می‌گریزد و پایداری نمی‌ورزد، ترسو می‌شود و آن‌که از هیچ چیز نمی‌هراسد بی‌باک می‌گردد. شخصی که از هر لذتی برخوردار می‌شود و در مقابل هیچ کدام خودداری نمی‌کند لگام گسیخته می‌شود و کسی که از همه لذایذ اجتناب می‌ورزد مانند ابلهان بی‌احساس می‌شود. بدین سان خویشتن‌داری و شجاعت به سبب افراط و تفریط از میان می‌روند در حالی که به سبب اعتدال پایدار می‌مانند.

ولی تنها پیدایش و رشد و تباهی فضایل بدان علل و بدان‌گونه که گفتیم نیست بلکه تحقق بخشی به آنها نیز تابع همان قاعده و همان‌گونه است و این حقیقت را با توجه به امور دیدنی، مثلاً نیروی بدنی، می‌توانیم دریافت. از یک سو نیروی بدنی از این راه پدید می‌آید که شخص خوراک مقوی بخورد و به تمرین سخت عادت کند و از سوی دیگر ورزشکار نیرومند بهتر از دیگران از عهده این کارها برمی‌آید. در مورد فضایل نیز به همین‌گونه است: ما از این طریق که از لذایذ شهوی پرهیز می‌کنیم خویشتن‌دار می‌شویم و آنگاه که خویشتن‌دار شدیم نیروی پرهیز از لذایذ را دارا می‌گردیم. در شجاعت نیز

چنین است: اگر عادت کنیم که از خطرها نترسیم و بر آنها چیره گردیم شجاع می‌شویم و همینکه شجاع شدیم از خطرها نمی‌هراسیم و به آنها چیره می‌گردیم. نشانه سیرت استوار لذت و دردی است که با یکایک اعمال همراه است. کسی که از لذات جسمانی پرهیز می‌کند و از این پرهیز لذت می‌برد، خویشتن‌دار است و آن‌که با اکراه چنین می‌کند لگام‌گسیخته است. شخصی که در برابر خطرها پایداری می‌ورزد و از پایداری خود لذت می‌برد یا احساس درد نمی‌کند شجاع است و آن‌که پایداریش با احساس درد همراه است ترسو است. بدین‌سان فضایل اخلاقی با لذت و درد ارتباط دارند چون ما برای دستیابی به لذت به کار بد دست می‌یازیم و برای دوری از درد از کار نیک سر باز می‌زنیم. بنابراین، چنانکه افلاطون می‌گوید، باید از کودکی ما را چنان تربیت کنند که آنجا که باید لذت برد لذت ببریم و آنجا که باید احساس درد کرد احساس درد کنیم^۱، چون تربیت درست همین است.

بعلاوه، فضایل با اعمال و عواطف ارتباط دارند و هر عاطفه و هر عمل لذت یا درد به دنبال خود می‌آورد. بدین جهت نیز فضیلت بالذت و درد ارتباط دارد. یکی از نشانه‌های این امر این است که انواع مجازات‌ها نیز در همین حوزه اثر می‌بخشند زیرا مجازات‌ها به یک معنی حکم معالجه دارند و معالجه بالطبع از طریق تضاد اثر می‌بخشد.

از این گذشته، چنانکه پیشتر گفتیم، هر حالت نفس بر حسب طبیعتش در ارتباط با همان اشیا و در حوزه همان اشیایی خود را نشان می‌دهد که سبب می‌شوند حالت نفس بهتر یا بدتر شود. آدمیان به سبب لذت و درد بد و فرومایه می‌شوند از این طریق که یکی را می‌جویند و از دیگری می‌گریزند: آنجا که نباید جست و نباید گریخت، یا هنگامی که نباید جست و نباید گریخت، یا چگونه نباید جست و نباید گریخت، یا هر خطای دیگری در جستن و گریختن؛ و به همین جهت بعضی کسان در تعریف فضیلت گفته‌اند

۱. رک. افلاطون، قوانین ۶۵۳.م.

فضیلت «استقلال از احساس لذت و درد است» یا «سکون نفس»: البته این تعریف نادرست است چون آن را بطور مطلق بکار می‌برند و اضافه نمی‌کنند: «چنانکه باید» یا «چنانکه نباید» یا «آنگاه که باید» یا قیده‌های دیگری از این قبیل.

بنابراین، این اصل را مسلم فرض می‌کنیم که فضیلت و سیرت نیک، آدمی را بر آن می‌دارد که در ارتباط با لذت و درد بهترین رفتار را در پیش گیرد و رذیلت به خلاف آن وادار می‌کند. واقعیاتی هم که اینک شرح می‌دهیم نشان می‌دهند که فضیلت و رذیلت با همان امور ارتباط دارند:

سه چیز هست که ما می‌جوئیم و سه چیز که از آنها پرهیز می‌کنیم. آنچه می‌جوئیم «زیبا» و «سودمند» و «مطبوع» است و آنچه از آن پرهیز می‌کنیم «زشت» و «زیانبار» و «نامطبوع». مرد با فضیلت در مورد همه این چیزها آنچه را درست است انتخاب می‌کند و مرد بد در هر سه مورد به خطا می‌رود. این سخن مخصوصاً در رفتار آدمی در برابر لذت و درد صادق است زیرا که همه موجودات زنده در جستن لذت شریکند و لذت با همه موضوعاتی که ما می‌جوئیم همراه است چون حتی شریف و سودمند نیز مطبوع است.

۱۱۰۵ a بعلاوه، لذت از آغاز کودکی همیشه با ما همراه بوده و با ما بزرگ شده است و از این رو مانند رنگی در قماش زندگی ما فرو رفته است و زدودن آن بسیار دشوار است. از این گذشته همه ما کم و بیش اعمالمان را با مقیاس لذت و درد می‌سنجیم. بدین جهت تمام پژوهش ما بضرورت باید به گرد این نقطه بگردد زیرا اینکه آدمی لذت و درد را به نحو درست یا نادرست احساس کند در عمل او تأثیر فراوان می‌بخشد.

بعلاوه، چنانکه هراکلیت می‌گوید مبارزه با لذت دشوارتر از نبرد با خشم است. ولی هر هنر و هر فن و هر فضیلتی با آنچه دشوار است سروکار دارد چون موفقیت در انجام وظیفه دشوارتر دارای ارزش بیشتر است. بدین جهت نیز تمامی اخلاق و دانش سیاست با لذت و درد ارتباط دارد زیرا کسی که این دو را در زندگی خود به نحو درست دخالت دهد نسیک است و آن که به عکس این کند، بد.

از آنچه تا کنون گفته شد نتیجه می‌گیریم که اولاً فضیلت در حوزه لذت و درد شکوفا می‌شود؛ ثانیاً فضیلت به سبب همان اعمالی که فضیلت از آنها نشأت می‌گیرد، رشد می‌یابد و اگر آن اعمال به همان نحو تکرار نشوند نابود می‌گردد؛ ثالثاً فضیلت در همان اعمالی تحقق می‌یابد که از آن‌ها سرچشمه گرفته است. ممکن است بپرسند مرادمان چیست از اینکه می‌گوییم آدمی از این طریق که اعمال عادلانه انجام می‌دهد عادل می‌شود و کسی که از روی خویشتن‌داری عمل کند خویشتن‌دار می‌گردد؟ زیرا که شرط عمل کردن عادلانه و خویشتن‌دارانه عادل بودن و خویشتن‌دار بودن است همچنان که شرط عمل درست در نحو و موسیقی، عالم نحو و موسیقیدان بودن است. [پاسخ ما بدین سؤال این است که] مگر نظر ما در مورد فنون هم صادق نیست؟ ممکن است کسی بر حسب اتفاق یا به یاری دیگری عملی درست و مطابق قواعد علم نحو انجام دهد، ولی کسی را می‌توان در فنی ماهر به معنی واقعی نامید که مثلاً در رشته نحو به استقلال عملی درست و موافق قواعد علم نحو بجا آورد یعنی مطابق شناختی که در رشته نحو بدست آورده است.

علاوه بر این میان شناخت فنی و فضیلت شباهتی وجود ندارد زیرا اثری که از طریق توانایی فنی به وجود آورده می‌شود ارزش خود را در خود دارد و کافی است که آن اثر به نحوی خاص بوجود آورده شود حال آن‌که در حوزه

فضیلت یک عمل تنها بدان جهت که به نحوی خاص انجام گرفته است عادلانه یا خویشتن دارانه نیست بلکه وقتی چنین است که عمل کننده نیز هنگامی که عمل را انجام می دهد در حالت روحی خاصی باشد: اولاً باید آن عمل را دانسته انجام دهد؛ ثانیاً باید آن را به علت انتخاب و تصمیم روشنی بجا آورد، آنهم تصمیم و انتخاب بخاطر خود عمل؛ ثالثاً عمل باید ناشی از ملکه ای استوار و تغییرناپذیر باشد.

۱۱۰۵ b این شرایط در مورد فن نقشی ندارند و همین قدر کافی است که صاحب فن به فن خود دانا باشد. ولی دانستن بعنوان شرط دارا بودن فضیلت، چندان وزنی ندارد حال آنکه شرایط دیگر، شرایط اساسی به تمام معنی هستند و تنها در صورتی تحقق می یابند که شخص اعمال عادلانه و خویشتن دارانه را به کرات بجا آورد.

پس اعمال را هنگامی می توان عادلانه یا خویشتن دارانه نامید که چنان باشند که مرد عادل یا خویشتن دار آنها را بدان نحو و با آن شرایط بجا می آورد؛ و عادل و خویشتن دار نیز هر کسی نیست که چنین اعمالی را انجام می دهد بلکه تنها آن کسی است که آنها را با همان حالت روحی و همان شیوه فکر که عادلان و خویشتن داران عمل می کنند انجام دهد. پس درست گفته شده است که عادل از طریق انجام دادن اعمال عادلانه بوجود می آید و خویشتن دار بر اثر بجا آوردن اعمال خویشتن دارانه. هیچ کس بی آنکه چنین اعمالی را بجا آورد دارای فضیلت نمی شود.

ولی بیشتر مردمان چنین نمی کنند بلکه [بجای عمل] به نظر (تئوری) پناه می برند و می پندارند که فیلسوفند و از این طریق دارای فضیلت می توانند شد. اینان مانند بیمارانی هستند که به سخن پزشک بدقت گوش می دهند ولی از دستورهای او پیروی نمی کنند. همچنان که آن بیماران اگر بدین روش ادامه دهند هرگز تندرست نمی شوند اینان نیز اگر بدین نحو به فلسفه دل بپارند هرگز دارای روح سالم نمی گردند.

سؤال بعدی ما این است که فضیلت چیست؟ می‌دانیم که در نفس سه پدیدار وجود دارد: عواطف عاری از خرد، استعدادها، ملکات مربوط به سیرت. فضیلت باید جزء یکی از اینها باشد.

عواطف عاری از خرد به عقیده من عبارتند از: میل، خشم، ترس، اعتماد کورکورانه، حسد، شادی، احساس دوستی، کینه، آرزو، همچشمی، ترحم، و به سخن کوتاه احساسهایی که بالذت و درد همراهند.

استعداد آن توانایی است که ما بواسطه آن قادریم عواطف عاری از خرد را احساس کنیم، مثلاً خشمگین شویم، درد بکشیم، یا احساس ترحم کنیم. ملکه استوار آن چیزی است که ما به نیروی آن می‌توانیم در برابر عواطف عاری از خرد رفتار درست یا نادرست کنیم. مثلاً در برابر هیجان خشم رفتار ما وقتی نادرست است که خشم را زیاد شدید یا زیاد خفیف احساس کنیم و هنگامی درست است که آن را بطور معتدل احساس کنیم. در مورد عواطف دیگر نیز همین‌گونه است.

فضیلت و رذیلت در زمره عواطف نیستند زیرا اولاً ما نه به سبب عواطف عاری از خرد بلکه به علت فضیلت و رذیلت نیک یا بد به شمار می‌آییم. از این گذشته ما به سبب عواطف عاری از خرد ستوده یا نکوهیده نمی‌شویم. مثلاً مردمان کسی را که می‌ترسد یا خشم می‌گیرد نمی‌ستایند، و از سوری دیگر

● ۱۱۰۶ صرف خشمگین شدن را نمی نگوهند بلکه شکل خاصی از خشمگین شدن را نکوهش می کنند. آدمیان تنها به سبب، و به اندازه، فضیلت و رذیلتشان ستوده یا نکوهیده می شوند. ثانیاً خشم و ترس بدون انتخاب و تصمیم قبلی به ما روی می آورند در حالی که اعمال ناشی از فضیلت همیشه مسبوق بر انتخاب و تصمیم قبلی اند یا دست کم عنصری از انتخاب و تصمیم با آنها همراه است. ثالثاً ما می گوئیم که عواطف آدمی را به حرکت می آورند در حالی که در مورد فضیلت و رذیلت سخن از حرکت بمیان نمی آید بلکه اینها حالات راسخ آدمی شمرده می شوند.

فضیلت و رذیلت استعداد هم نیستند زیرا که ما به سبب دارا بودن استعداد این یا آن عاطفه، نیک و بد بشمار نمی آییم و ستوده یا نکوهیده نمی شویم. بعلاوه، استعداد در وجود ما امری طبیعی است در حالی که ما بموجب طبیعت دارای فضیلت یا رذیلت نیستیم. بیشتر در این باره سخن گفته ایم. اگر فضیلت نه عاطفه است و نه استعداد، پس باید جزء ملکات باشد.

پس گفتیم که فضیلت تحت کدام جنس قرار دارد. ولی گفتن اینکه فضیلت ملکه‌ای است کافی نیست بلکه باید معلوم کنیم که چه نوع ملکه است. هر فضیلتی، آن چیزی را که آن فضیلت فضیلت آن است، بهتر می‌سازد و سبب می‌شود که آن چیز وظیفه خاص خود را به بهترین وجه انجام دهد. فضیلت چشم هم خود چشم را کامل می‌سازد و هم سبب می‌شود که چشم وظیفه خاص خود را به نحو کامل انجام دهد زیرا که ما به سبب فضیلت چشم خوب می‌بینیم. فضیلت اسب نیز سبب می‌شود که هم خود اسب نیک باشد و هم در دویدن و حمل سوار و پایداری در برابر دشمن توانا باشد. اگر اثر فضیلت در مورد همه اشیا چنین است پس فضیلت آدمی سبب می‌شود که هم خود آدمی نیک باشد و هم وظیفه خاص خود را به بهترین وجه ادا کند.

در اینکه فضیلت چگونه پدید می‌آید بیشتر سخن گفته‌ایم. ولی این مطلب با بررسی ماهیت فضیلت نیز روشنتر می‌شود. در هر مقدار تقسیم‌پذیر بیشتر و کمتر وجود دارد، هم فی نفسه و هم برای ما. برابر، حد وسط میان بیشتر و کمتر است. من حد وسط یک شیء، نقطه‌ای را می‌نامم که از هر دو طرف شیء فاصله برابر دارد؛ و این نقطه (= حد وسط عینی) برای همه آدمیان یک و همان است. ولی حد وسط درست برای ما، آن است که نه زیاد است و نه کم، و این برای همه آدمیان یک و همان نیست. مثلاً آنجا که ۱۰ زیاد است و ۲ کم، ۶ حد

وسط است چون فاصله‌اش با هر دو طرف برابر است. این، حد وسط عددی است. ولی حد وسط درست برای ما را نباید چنین حساب کرد زیرا که اگر برای کسی غذا به مقدار ده مینه^۱ زیاد است و به مقدار دو مینه کم است، استاد ورزش به سادگی غذا به مقدار شش مینه را برای او معین نمی‌کند چون این مقدار ممکن است هنوز هم برای آن کس زیاد یا کم باشد. برای میلون^۲ ورزشکار کم است و برای کسی که تازه شروع به ورزش کرده است زیاد. همین سخن در مورد دویدن و کشتی گرفتن نیز صادق است. بدین جهت استاد هر هنر از افراط و تفریط پرهیز می‌کند و حد وسط را می‌جوید و می‌گزیند ولی نه حد وسط فی نفسه را بلکه حد وسط درست را.

اگر چنین است که هر هنری وظیفه خاص خود را در صورتی نیک ادا می‌کند که حد وسط را بجوید و مقیاس کار خود قرار دهد (و به همین جهت در مورد هر اثر هنری نیک، می‌گوییم که نه چیزی از آن می‌توان کاست و نه چیزی می‌توان به آن افزود و مرادمان این است که هر افراط و تفریطی به نیکی اثر آسیب می‌رساند و حد وسط نیکی آن را حفظ می‌کند، و هنرمند خوب همیشه در رعایت حد وسط می‌کوشد)، و اگر فضیلت از این حیث مانند طبیعت دقیقتر و بهتر از هر هنری اثر می‌بخشد، پس باید نتیجه بگیریم که فضیلت همیشه حد وسط را هدف خود قرار می‌دهد. من در این سخن به فضیلت اخلاقی نظر دارم زیرا که این فضیلت در حوزه عواطف عاری از خرد و در حوزه عمل اثر می‌بخشد و در این حوزه افراط و تفریط وجود دارد. مثلاً در مورد ترس و تهور و میل و خشم و ترحم، و بطور کلی در مورد لذت و درد، می‌بینیم که اینها را می‌توان به نحو نادرست یعنی زیاد و کم احساس کرد در حالی که، به عکس، احساس آنها به هنگام درست و در مورد موضوعات درست و در برابر اشخاص درست و به علت درست و به نحو درست، هم حد

۱. mine در یونان هم واحد وزن بود و هم واحد پول. — م.

۲. Milon ورزشکار معروف یونانی. — م.

وسط است و هم بهترین؛ و همین خود خاصیت فضیلت است. در اعمال نیز افراط و تفریط و حد وسط هست. فضیلت با عواطف و اعمال سروکار دارد و افراط در اینها عیب است و تفریط نکوهیدنی است در حالی که حد وسط به هدف درست دست می‌یابد و ستوده می‌شود؛ و این دو، یعنی دست یافتن به هدف درست و ستوده شدن، خاصیت فضیلتند. از این رو فضیلت، از این جهت که به حد وسط نظر دارد، نوعی میانه‌روی است.

بعلاوه، آدمی به انواع گوناگون ممکن است خطا کند زیرا، چنانکه فیثاغوریان معتقدند، شر در ردیف نامحدودها قرار دارد.^۱ در حالی که درست عمل کردن تنها به یک نحو ممکن است و به همین جهت خطا کردن آسان است و تیر به هدف درست زدن دشوار؛ و باز از همین روست که افراط و تفریط به ردیلت تعلق دارد و حد وسط به فضیلت:

«شریفان به یک نوعند و شریران به صد گونه»^۲

۱. رک. زیرنویس شماره ۱ صفحه ۲۲. م.

۲. مصرعی است از شاعری ناشناخته. م.

۱۱۰۷ a پس فضیلت ملکه‌ای است که حد وسطی را انتخاب کند که برای مادرست و با موازین عقلی سازگار است، با موازینی که مرد دارای حکمت عملی حد وسط را با توجه به آنها معین می‌کند. این حد وسط میان دو عیب، یعنی افراط و تفریط، قرار دارد؛ و در حالی که ردیلت در حوزه عواطف و اعمال از آنچه درست است و باید باشد عقب می‌ماند یا از آن تجاوز می‌کند، فضیلت حد وسط را می‌یابد و می‌گزیند. بدین جهت فضیلت از لحاظ ماهیت و تعریف حد وسط است و از حیث نیکی و کمال والاترین ارزشها.

البته در مورد هر عمل و هر عاطفه نمی‌توان به حد وسطی قابل شد زیرا نام بعضی از آنها حاکی از بدی و ردیلت است مثلاً در عواطف: کینه و بی‌شرمی و حسد، و در اعمال: زنا و دزدی و آدم‌کشی. همه اینها از این جهت نکوهیده می‌شوند که فی‌نفسه بدانند نه از این لحاظ که افراط یا تفریطند، و به عبارت دیگر در مورد آنها نمی‌توان اندازه درست را یافت بلکه دست یازیدن به آنها همیشه خطاست. در این‌گونه امور درست و نادرست وجود ندارد، مثلاً نمی‌توان گفت که با کدام کس و چه هنگام و چگونه باید مرتکب زنا شد چون ارتکاب چنین عملی فی‌نفسه غلط است. همچنین نمی‌توان انتظار داشت که در مورد ظلم و بزدلی و لگام‌گسیختگی افراط و تفریط و حد وسطی پیدا شود و گرنه لازم می‌آید که برای خود افراط و خود تفریط نیز حد وسطی وجود

داشته باشد و افراط در افراط و تفریط در تفریط نیز ممکن باشد. همان‌گونه که در خویشتن‌داری و شجاعت افراط و تفریط وجود نمی‌تواند داشت - برای اینکه این فضایل هرچند حد وسط خوانده می‌شوند در حد کمال و نهایت قرار دارند - در مورد رذایلی هم که مثال زدیم افراط و تفریط و حد وسط وجود ندارد بلکه ارتکاب آنها به هر نحو و هر صورت خطاست. به سخن کوتاه، نه برای افراط و تفریط حد وسطی هست و نه برای حد وسط افراط و تفریط.

ولی این حکم کلی کافی نیست بلکه باید آن را با موارد فردی و جزئی تطبیق کنیم زیرا که در بحثهای اخلاقی احکام کلی نسبتاً میان تهی هستند و سخنان جزئی به حقیقت نزدیکترند چون رفتار از اعمال فردی تشکیل می‌یابد و گفتارها باید با این اعمال قابل تطبیق و سازگار باشند.

اکنون موارد فردی و جزئی را پیش می‌آوریم و بررسی می‌کنیم. شجاعت حد وسط میان جبن و بی‌باکی است. برای حالت کسی که هیچ احساس ترس نمی‌کند اصطلاح خاصی وجود ندارد (برای بسیاری از این گونه حالات نامی نیست) و کسی که بیش از اندازه متهور است بی‌باک خوانده می‌شود و کسی را که بیش از اندازه می‌ترسد ترسو می‌نامند. در مورد احساس لذت و درد - نه در همه موارد و مخصوصاً نه در مورد احساس درد - حد وسط خویشن‌داری است و افراط لگام‌گسیختگی. مردمانی که در لذت تفریط می‌کنند بندرت یافت می‌شوند یا هیچ یافت نمی‌شوند و بدین جهت نامی ندارند. این حالت را می‌توان خمود شهوت نامید.

در دادن و گرفتن پول، حد وسط گشاده‌دستی است و افراط و تفریط اسراف و خست. در این مورد افراط و تفریط در جهت معکوس نمایان است: مسرف افراط در خرج می‌کند و تفریط در گرفتن، و خسبیس افراط در گرفتن می‌کند و تفریط در دادن (فعلاً آنچه را در این باره گفتیم باید طرحی کلی تلقی

کرد و به همین مقدار کفایت می‌کنیم. در آینده در این خصوص دقیقتر سخن خواهیم گفت.) حالت و رفتار آدمی با پول اشکال دیگری هم می‌تواند داشت: بزرگواری^۱ غیر از گشاده‌دستی است: گشاده‌دستی با مبالغ کوچکتر ارتباط دارد و بزرگواری با مبالغ بزرگتر. افراط در این مورد اخیر، بی‌سلیقه‌گی و توانگری خود را به رخ دیگران کشیدن است و تفریط کوچک‌منشی. این اشکال افراط و تفریط با اشکالی که در مورد گشاده‌دستی گفتیم انطباق ندارند. درباره این اختلاف در آینده سخن خواهیم گفت.

در مورد افتخار و ننگ حد وسط بزرگمنشی است، افراط خودبینی و تفریط بی‌همتگی. هم‌اکنون گفتیم که فرق گشاده‌دستی با بزرگواری این است که گشاده‌دستی با مبالغ کوچکتر ارتباط دارد. همین اختلاف را میان صفتی خاص و بزرگمنشی می‌یابیم. بزرگمنشی با افتخار بزرگ ارتباط دارد و آن صفت خاص با افتخار کوچکتر. در طلب افتخار، هم می‌توان راه درست را در پیش گرفت و هم افراط و تفریط می‌توان کرد. کسی را که به افراط می‌گراید جاه‌طلب می‌نامند و آن را که تفریط می‌کند فاقد جاه‌طلبی. در این مورد اصطلاحی خاص و معین نه برای حد وسط وجود دارد و نه برای حالات کسانی که به افراط و تفریط می‌گیرند، و فقط کسی را که در طلب افتخار افراط می‌کند جاه‌طلب می‌خوانند. بدین جهت کسانی هم که در دو طرف (افراط و تفریط) قرار دارند مدعی حالت حد وسطند، و ما خود نیز کسی را که حد وسط را می‌گزینند گاهی جاه‌طلب می‌نامیم و گاهی بی‌اعتنا به جاه و افتخار؛ گاهی جاه‌طلب را می‌ستاییم و گاهی هم کسی را که به جاه و افتخار اعتنا ندارد. اما به چه علت؟ در آینده خواهیم گفت. اکنون درباره بقیه موارد مطابق روشی که برای خود معین کرده‌ایم سخن می‌گوییم.

در مورد خشم نیز افراط و تفریط و حد وسط وجود دارد. ولی برای بیشتر این حالات هم اصطلاحی خاص نیست. با اینهمه می‌خواهیم حد وسط را

۱. رک. کتاب چهارم، فصل چهارم. - م.

شکیبایی بنامیم و کسی را که در حد وسط قرار دارد شکیبا. افراط را آتش مزاجی می‌نامیم و کسی را که در خشم‌گیری افراط می‌کند آتش مزاج، و حالت کسی را که به تفریط می‌گراید بلغمی مزاجی می‌خوانیم و خود آن کس را بلغمی مزاج.

سه حد وسط دیگر نیز وجود دارند که تا اندازه‌ای شبیه همنند و با اینهمه غیر از یکدیگرند. این هر سه حالت با سخن و عمل و رفتار در حال آمیزش با هم‌شهریان ارتباط دارند و اختلافشان اینجاست که موضوع یکی توجه به حقیقت در زندگی است و موضوع دوتای دیگر توجه به مطبوعی. همه این حالات هم در معاشرتهای دوستانه پیش می‌آیند و هم در همه شئون زندگی. در این باره نیز باید سخن بگوییم تا بروشنی ببینیم که در همه امور حد وسط ستودنی است در حالی که افراط و تفریط نه درست است و نه ستودنی بلکه نکوهیدنی است. از اینها نیز بیشترشان فاقد نامند ولی می‌کوشیم به آنها نیز نامی بدهیم تا مطلب واضحتر شود. در مورد توجه به حقیقت، کسی را که حد وسط را می‌گزیند می‌توان صدیق و حقیقت‌خواه نامید و حالت حد وسط را صداقت. حالت کسی را که به افراط می‌گراید لاف‌زنی می‌خوانیم و خود او را لافزن، و کسی را که تفریط می‌ورزد می‌توان متواضع ریاکار نامید و حالتش را تواضع ریاکارانه. در مورد توجه به مطبوعی در معاشرتهای دوستانه، کسی که راه میانه را انتخاب می‌کند خوش‌مشرّب است و حالتش خوش‌مشرّبی؛ آن‌که افراط می‌ورزد لوده است و حالتش را می‌توان لودگی نامید. در مورد کسی که به تفریط می‌گراید اصطلاح ساده‌لوح را می‌توان بکار برد و حالت او را می‌توان ساده‌لوحی نامید. اما در مورد توجه به مطبوعی در همه شئون زندگی، کسی را که حد وسط را نگاه می‌دارد خوش‌برخورد می‌نامیم و حالتش را خوش‌برخوردی؛ آن‌که در خوش‌برخوردی افراط می‌ورزد ولی در این افراط نفعی نمی‌جوید مزاج‌گوار^۱ باید نامید ولی کسی را که می‌خواهد از این

۱. مزاج‌گو: آنکه مطابق مزاج هر کس سخن گوید و کسی را از خود نرنجانند: «اگر توقع آسایش از جهان داری مدار دست ز دست مزاج‌گو نبه» (صائب تبریزی. برگرفته از فرهنگ معین). - م.

کار نفعی ببرد چابلووس می خوانیم. افراط در بدبر خوردی فتنه جویی است و صاحب این حالت را فتنه جو می نامیم.

در حوزه عواطف نیز حد وسطی وجود دارد. شرم فضیلت نیست و با اینهمه مردمان شخص شرمناک را می ستایند زیرا در این مورد نیز افراط و تفریط و حد وسط هست. افراط در شرمناکی کمرویی است و کسی را که از هیچ چیز شرم نمی کند بی شرم می نامند و آن را که حد وسط را نگاه می دارد، محجوب. دژمناکی به حق حد وسط میان حد و بدخواهی است. همه اینها با لذت و دردی ارتباط دارند که ما به سبب سرنوشت نزدیکانمان احساس می کنیم. کسی که به حق دژمناک می شود به سبب بخت نیکی که به ناحق به دیگری روی آورده است خشم می گیرد. محسود از این حد تجاوز می کند و از نیکبختی همه مردمان رنج می برد. ولی مرد بدخواه [از بدبختی دیگران] نه تنها احساس درد نمی کند بلکه شادمان می شود.^۱ در این باره در فرصت مناسب سخن خواهیم گفت.

درباره عدالت (این مفهوم معانی متعدد دارد) پس از بررسی این موضوعات بحث خواهیم کرد و دو نوع آن را از هم مشخص خواهیم نمود و خواهیم گفت که آن دو نوع به چه معنی حد وسط هستند. همین طور درباره فضایل عقلی نیز سخن خواهیم گفت.

۱. هر سه ترجمه آلمانی و انگلیسی که در پیش چشم من است چنینند. مترجم انگلیسی می نویسد مراد ارسطو باید این باشد که در حالی که محسود از نیکبختی دیگران، خواه به حق و خواه به ناحق، رنج می برد، مرد بدخواه از بدبختی دیگران، خواه به حق باشد و خواه به ناحق، شاد می شود. — م.

بنابر آنچه گفتیم، سه نوع خصلت وجود دارد که دو تا از آنها، افراط و تفریط، رذیلت‌اند و حد وسط فضیلت است، و همه آنها به یک معنی ضد یکدیگرند. افراط و تفریط، هم ضد یکدیگرند و هم ضد حد وسط، و حد وسط ضد هر دو طرف است. همچنانکه برابر، در مقایسه با کوچکتر بزرگتر می‌نماید و در مقایسه با بزرگتر کوچکتر، حالات حد وسط نیز در مقایسه با نقصان یا تفریط، افراط‌آمیز می‌نمایند و در مقایسه با زیادت یا افراط، تفریط‌آمیز: چه در عواطف و چه در عمل. از این رو شجاع در مقایسه با ترسو بی‌باک می‌نماید و در مقایسه با بی‌باک ترسو. خویشتن‌دار نیز در مقایسه با کسی که مبتلای خمود شهوت است لگام‌گسیخته می‌نماید و در مقایسه با لگام‌گسیخته مبتلای خمود شهوت. گشاده‌دست در مقایسه با خسیس مسرف می‌نماید و در مقایسه با مسرف خسیس. بدین سان نمایندگان هر یک از دو طرف افراط و تفریط حد وسط را از مکان درستش به سوی طرف دیگر می‌رانند: ترسو یا شجاع را بی‌باک می‌نامند و بی‌باکان شجاع را ترسو می‌خوانند و به همین قیاس در سجایا و ملکات دیگر.

چون حالات بدین سان در برابر یکدیگر قرار دارند، تضاد دو طرف افراط و تفریط، با یکدیگر بیشتر از تضاد آنها با حد وسط است چون فاصله‌شان با یکدیگر بیشتر از فاصله‌شان با حد وسط است، همان‌گونه که بزرگ دورتر از

کوچک است تا از برابر، و کوچک دورتر از بزرگ است تا از برابر. ولی بعضی از طرفها شباهتی با حد وسط دارند مثلاً بی باکی با شجاعت و اسراف با گشاده دستی؛ در حالی که میان دو طرف بی شباهتی کامل حکم فرماست.

در تعریف متضاد می‌گوییم متضاد دو چیزند که بزرگترین فاصله را با یکدیگر دارند. بنابراین هر قدر که فاصله دو چیز از یکدیگر بزرگتر باشد تضادشان نیز بیشتر است. در بعضی موارد چنین می‌نماید که افراط تضاد بیشتری با حد وسط دارد و در بعضی موارد تفریط. مثلاً تضاد شجاعت با بزدلی — که تفریط است — بیشتر از تضاد شجاعت با بی باکی — یعنی افراط — نمایان می‌شود. ولی تضاد خویشستن داری با لگام گسیختگی — که افراط است — بیش از تضاد آن با خمود شهوت — یعنی تفریط — به نظر می‌آید. این امر دو علت دارد: یکی از این دو علت در خود شیء است: آنجا که یک طرف با حد وسط نزدیکتر و به آن شبیه تر است، طرف دیگر را در برابر حد وسط قرار می‌دهیم نه طرفی را که به حد وسط شبیه تر است. مثلاً بی باکی چنین می‌نماید که به شجاعت نزدیکتر و شبیه تر است در حالی که شباهتی با بزدلی ندارد، و بدین جهت ما بزدلی را در برابر شجاعت قرار می‌دهیم زیرا آنچه فاصله بزرگتری با حد وسط دارد بنظر ما چنین می‌نماید که متضادتر با حد وسط است. این یک علت است که چنانکه گفتیم در خود شیء است. علت دیگر از خود ما ناشی است: آنچه ما بالطبع گرایش بیشتری به آن داریم به نظر ما چنین می‌نماید که با حد وسط تضاد بیشتری دارد. مثلاً ما آدمیان به لذت گرایش بیشتری داریم و از این رو عنان خود را بیشتر به دست لگام گسیختگی می‌سپاریم تا به دست نظم اخلاقی، و بدین جهت حالتی را متضاد با حد وسط می‌انگاریم که به آن مایلتریم، و در نتیجه لگام گسیختگی که افراط است چنین می‌نماید که تضاد بیشتری با خویشستن داری دارد.

بدین سان روشن کردیم که فضیلت اخلاقی حد وسط است و به چه معنی حد وسط است؛ و گفتیم که فضیلت حد وسط میان دو رذیلت است که یکی افراط است و دیگری تفریط؛ و فضیلت از آن رو چنین است که هنر هدف قرار دادن حد وسط در عواطف و اعمال است. نتیجه‌ای که از این سخنان بر می‌آید این است که دارای فضیلت بودن وظیفه آسانی نیست چون یافتن حد وسط در همه امور دشوار است؛ یافتن مرکز دایره کار هر کس نیست بلکه کسی در انجام این وظیفه کامیاب می‌شود که علم این کار را دارا باشد. مثلاً خشم گرفتن آسان است و از هر کسی بر می‌آید همچنین است پول خرج کردن و اسراف. ولی تشخیص اینکه پول را به کدام کس باید داد و چه مقدار باید داد و چه هنگام و برای چه منظور باید داد آسان نیست. بدین جهت رفتار درست کمیاب و ستودنی و زیباست.

کسی که حد وسط را هدف قرار می‌دهد نخستین وظیفه‌اش این است که از آنچه ضد حد وسط است پرهیز کند چنانکه کالوپسو^۱ گفته است:

«کشتی خود را از کف بخارآلود و طوفان امواج دور نگاه دار.»

زیرا که از دو طرف افراط و تفریط یکی نادرست‌تر از دیگری است.

۱. Kalypso در حماسه اودیسه هومر دختر اطلس بود که اودوسه نوس را که کشتی‌اش شکسته بود از سرگردانی در دریا نجات بخشید و در جزیره‌ای که مسکن خودش بود پناه داد. — م.

چون یافتن حد وسط دقیق و هدف قرار دادن آن دشوار است باید چنانکه
 ۱۱۰۹ ب می‌گویند راهی دیگر در پیش گیریم و شرّ کوچکتر را بگزینیم، و این کار بهتر
 از همه از طریق آنکه اینک نشان می‌دهیم ممکن می‌تواند بود: باید بدقت
 بنگریم و معلوم کنیم که خودمان بر حسب گرایش طبیعی مان به کدام جهت
 میل می‌کنیم؛ چه، یکی از ما بر حسب طبیعتش به این سو می‌گراید و دیگری
 به آن سو؛ و این نکته را از لذت و دردی که احساس می‌کنیم می‌توان شناخت.
 باید بکوشیم تا خود را بر خلاف طرفی که به آن گرایش داریم بکشانیم زیرا
 به حد وسط در محالی می‌توانیم رسید که خود را با همه نیروی خویش از
 جهت نادرست دور سازیم مانند کسانی که می‌خواهند چوب خمیده را
 راست کنند. در همه امور باید از لذت و لذت هر چه بیشتر بپرهیزیم زیرا که ما
 آدمیان در مورد لذت قاضی بی‌طرفی نیستیم؛ و باید در برابر لذت همان
 احساسی را داشته باشیم که سالخورده‌گان قوم در برابر هلنا داشتند و همیشه
 سخن ایشان را تکرار کنیم^۱ چه، فقط در این صورت می‌توانیم از قید لذت آزاد
 باشیم و کمتر اشتباه کنیم. به سخن کوتاه، اگر این راه را در پیش گیریم بهتر و
 آسانتر می‌توانیم به حد وسط دست بیابیم.

بی‌گمان این کار دشوار است خاصه در موارد فردی. زیرا به آسانی
 نمی‌توان تصمیم گرفت که چگونه، در برابر کدام کس، درباره چه چیز و تا چه
 هنگام باید خشم گرفت. ما خود نیز بعضی اوقات کسانی را می‌ستاییم که کم
 خشم می‌گیرند و آنان را خویشان دار می‌خوانیم و گاهی هم کسانی را که
 بشدت خشم می‌گیرند ستایش می‌کنیم و مرد صفت می‌نامیم. البته اگر کسی

۱. اشاره به مطلبی است در سرود سوم ایلیاد هومر. ابن حمامه وصف جنگ ترویا است. هلن
 جنگ این بود که پاریس شاه ترویا، هلنا همسر منلائوس، شاه اسپارت، را ربود و به ترویا برد و
 یونانیان برای پس گرفتن او به ترویا ناختمند. هنگامی که هلنا با کشتی وارد بندر ترویا می‌شد
 پیرمردانی که از بالای باروی شهر هلنا را دیدند در برابر زیبایی فوق بشری او به اعجاب افتادند و با
 اینهمه گفتند: «سپا و رفتار اله‌ای را دارد.» اما با اینهمه دل‌تربیی باید با کشتیهای خود برود و
 سوگواری را از ما و فرزندان ما دور دارد. سخن پیرمردان را از ترجمه شبرای ایلیاد به قلم سعید
 نفیسی نقل کردیم. — م.

اندکی از هدف منحرف شود مردمان او را نمی‌نکوهند ولی آن‌که زیاد منحرف شود مورد نکوهش قرار می‌گیرد چون چنین انحرافی پنهان نمی‌ماند. از این گذشته، با استدلال نمی‌توان بطور دقیق معین کرد که چه مقدار انحراف باید نکوهیده شود و این دشواری در همه مواردی که با تجربه و ادراک حسی^۱ ارتباط دارند موجود است. این‌گونه پدیدارها با موارد فردی ارتباط دارند و حکم درباره آنها بسته به دریافت مستقیم است.

پس روشن است که حالت حد وسط در همه امور شایان ستایش است و با اینهمه چهاره‌ای نیست جز اینکه گاهی در جهت افراط میل کنیم و گاهی در جهت تفریط. زیرا بدین سان به بهترین وجه می‌توانیم حد وسط و درست را بیابیم.

۱. «ادراک حسی» در اینجا به معنی دریافت شهودی، و چنانکه در جمله بعدی گفته می‌شود، «دریافت مستقیم» است و این خود بدین معنی است که دریافتن امر واقع به معنی صدور حکم اخلاقی است؛ به سخن دیگر دریافت شهودی و مستقیم «مقدار انحراف» عین صدور یا عدم صدور حکم نکوهش است. درباره ادراک حسی بدین معنی، در ۱۱۴۲a (اواخر فصل نهم کتاب ششم) به تفصیلی بیشتر سخن رفته است. — م.

کتاب سوم

فضایل اخلاقی:
شجاعت، خویشتن داری

چون فضایل چنانکه دیدیم در حوزه عمل و عواطف ظاهر می‌شوند، و چون ستایش و نکوهش تنها با اعمالی ارتباط دارند که آزادانه بجای آورده می‌شوند در حالی که مردمان کسی را که از روی اضطرار عمل می‌کند به چشم اغماض و حتی گاهی به دیده ترحم می‌نگرند، پس ما که درباره اخلاق می‌اندیشیم باید مفاهیم «آزادی» و «اضطرار» را بررسی کنیم. این بررسی برای قانونگذار هم که برای اعمال پاداش و کیفر پیش‌بینی می‌کند سودمند است.

- a ۱۱۱۰ عملی «اضطراری» تلقی می‌شود که منشأ آن اجبار بیرونی یا نادانی است. عمل هنگامی اضطراری است که مبدأ آن در بیرون از عامل است و کسی که عمل را بجای می‌آورد یا از آن منفعل می‌شود هیچ سهمی در آن ندارد، مانند اینکه توفان دریا یا اشخاصی که کسی را در اسارت خود دارند او را به جایی ببرند. ولی در مورد اعمالی که کسی به سبب ترس از شری بزرگ یا برای هدفی شریف انجام می‌دهد - مثلاً آنجا که فرمانروایی مستبد که پدر و مادر یا فرزندان کسی را در اسارت خویش دارد به آن کس دستور می‌دهد که جنایتی را مرتکب شود و وعده می‌دهد که در صورت ارتکاب جنایت کسان او را زنده خواهد گذاشت و گرنه آنان را خواهد کشت - این سؤال روی می‌نماید که آیا آن کس آن عمل را آزادانه و به اراده و اختیار خود انجام می‌دهد یا از روی اضطرار؟ همین سؤال آنجا نیز پیش می‌آید که کسی به هنگام توفان دریا

مقداری از کالاهای خود را به دریا می افکند، چون هیچ کس به آزادی کالای خود را به دریا نمی ریزد ولی هر کسی که عقل سالم دارد برای نجات خود و دیگران بدین کار دست می یازد.

این گونه اعمال ترکیبی از اختیاری و اضطراری هستند ولی به عمل اختیاری نزدیکترند زیرا که عامل به هنگام اجرای عمل آزاد است که یکی از دو راه را بگزیند؛ و غایت عمل بر حسب اوضاع و احوال معین می شود. بنابراین اصطلاح «آزادی» و «اجبار» را باید با در نظر گرفتن لحظه عمل بکار برد. در این گونه موارد آدمی به اختیار خود عمل می کند چون مبدائی که در این اعمال اعضای بدن را به حرکت می آورد در خود آدمی است، و آنجا که مبدأ محرک در خود عمل کننده است عامل اختیار دارد که عمل را بجا بیاورد یا نیاورد. بنابراین چنین عملی اختیاری است ولی اگر آن را فی نفسه در نظر بگیریم، اضطراری است چون هیچ کس آزادانه تصمیم به انجام اعمالی که شرح دادیم نمی گیرد. حتی بعضی اوقات کسانی که این گونه اعمال را انجام می دهند ستوده می شوند و آن هنگامی است که برای هدفی بزرگ و شریف به درد یا ننگ تن در می دهند، ولی آنجا که چنین هدفی در میان نباشد نکوهیده می شوند زیرا که تن به ننگ در دادن برای هدفی ناچیز نشانه فرومایگی است. در بعضی موارد مردمان از ستودن عامل خودداری می کنند ولی او را به چشم اغماض می نگرند و این در صورتی است که کسی به سبب عواملی که فشارشان بیرون از حد تحمل آدمی است کاری کند که نباید کرد. با اینهمه در پاره ای موارد سزاوار نیست که آدمی در برابر اجبار تسلیم شود بلکه باید به شدیدترین دردها و حتی به مرگ راضی شود؛ مثلاً عللی که آلکمایون را (در نسمايشنامه اورپیدس) مجبور کردند که مادر خود را بکشد در واقع خنده آورند.^۱ بعضی اوقات تصمیم گرفتن بر اینکه چه چیز را باید انتخاب کرد

۱. این نسمايشنامه از میان رفته است ولی از اساطیر یونانی چنین برمی آید که آلکمایون (Alkmaion) مادر خود را به خواش پدرش، و در مقام اطاعت از فرمان پدر، کشته است. - م.

و به چه قیمت، و چه زیانی را برای دستیابی به کدام سود باید برگزید، دشوار است ولی دشوارتر از آن پابرجا ماندن بر این تصمیم است زیرا در بیشتر موارد کاری که شخص در تحت فشار زور باید بکند ننگین است و آنچه در صورت استنکاف از اجرای آن عمل باید انتظار داشته باشد دردآور است و ستایش و نکوهش دیگران بسته به این است که او در برابر اجبار تسلیم شده است یا نه.

- ۱۱۱۰ b ولی در کدام موارد باید عمل را اضطراری نامید؟ آیا تنها عملی را که مبدأ آن در بیرون از عامل است و عامل هیچ سهمی در آن ندارد؟ عملی که فی نفسه اضطراری است ولی عامل در لحظه‌ای خاص و برای هدفی معین تصمیم به اجرای آن می‌گیرد — و مبدأ محرک آن در خود عامل است — با اینکه فی نفسه اجباری است چون برای هدفی معین بر عملی دیگر ترجیح داده می‌شود، عمل اختیاری می‌گردد یا دست کم به عمل اختیاری شبیه می‌شود، زیرا اعمال ما با موارد فردی ارتباط دارند و اوضاع و احوال فردی در اینجا سبب اختیاری بودن عمل می‌شود. گفتن اینکه چگونه اعمالی را باید انتخاب کرد و بر اعمال دیگر برتری نهاد، دشوار است زیرا که میان موارد فردی فرقه‌های بسیار وجود دارد.

اما اگر کسی ادعا کند که چیزهای لذیذ و شریف ما را مجبور می‌کنند چون نیروهایی هستند که در برابر آنها مقاومت نمی‌توانیم کرد و به سخن دیگر مبادی هستند که در بیرون از عامل قرار دارند، [در پاسخش می‌گوییم] پس او باید همه اعمال آدمی را اجباری تلقی کند چون هدف هر عملی دستیابی به چیزهای لذیذ یا شریف است. کسی که کاری را به اجبار انجام می‌دهد با اکراه عمل می‌کند ولی کسانی که کاری را برای اینکه لذیذ یا شریف است بجا می‌آورند با خوشحالی عمل می‌کنند. پس خنده‌آور است که تقصیر را به گردن عوامل بیرونی بگذاریم نه به گردن خودمان، یا خود را مسئول اعمال شریف بدانیم و فشار لذت را مسئول اعمال زشت. بنابراین چنین می‌نماید که اعمال اضطراری اعمالی هستند که مبدأ آنها در بیرون از ماست بی‌آنکه ما که تحت اجبار قرار داریم سهمی در آن اعمال داشته باشیم.

هر عملی را که به سبب نادانی انجام می‌گیرد نمی‌توان عمل اختیاری تلقی کرد. ولی چنین عملی در صورتی غیراختیاری است که تأسف و پشیمانی به دنبال آورد. کسی که عملی را از روی نادانی بجا آورده است و هیچ احساس نامطبوعی به سبب آن عمل به او روی نمی‌آورد البته آن عمل را آزادانه انجام نداده است چون آگاه نبوده که چه می‌کند ولی عملش اضطراری هم نبوده است چون به دنبال آن از کرده خود پشیمانی نمی‌برد. بنابراین میان کسانی که عملی را از روی نادانی انجام می‌دهند باید فرق گذاشت: کسی که پس از عمل پشیمان می‌شود عامل بدون اختیار است ولی آن که احساس پشیمانی نمی‌کند می‌توان او را نیز فاقد اختیار تلقی کرد ولی چون با آن شخص اولی فرق دارد باید نامی خاص به او داد.

بعلاوه باید میان عمل «به علت نادانی» و عمل «در حال نادانی» نیز فرق گذاشت. مردی که در حال مستی یا خشمگینی عمل می‌کند عملش معلول مستی یا خشمگینی است نه نادانی؛ هرچند او نیز به عمل خود آگاه نیست و نمی‌داند چه می‌کند.

هر مرد شریر نادان است به این که چه باید کرد و چه نباید کرد، و به علت همین نادانی است که آدمیان ظالم و شریر می‌شوند. در آنجا که کسی نداند که چه برای او سودمند است، درباره عمل او مفهوم «اضطراری» را بکار نمی‌برند

زیرا نادانی به هنگام انتخاب و تصمیم‌گیری سبب نمی‌شود که عمل غیر اختیاری باشد بلکه مایه شرارت است؛ نادانی بطور کلی نیز سبب غیر اختیاری بودن عمل نیست (زیرا که آدمیان به علت این‌گونه نادانی نکوهیده می‌شوند) بلکه نادانی درباره جزئیات، یعنی اوضاع و احوال و موضوعات عمل، سبب می‌شود که عمل غیراختیاری باشد؛ و سبب ترحم و اغماض،^a ۱۱۱۱ این‌گونه نادانی است زیرا کسی که به این امور نادان است غیر اختیاری عمل می‌کند. شاید بی‌فایده نباشد که این اوضاع و احوال را بدقت بنگریم و ببینیم چه نوعند و در چند شکل نمایان می‌شوند، و پیرسیم عمل‌کننده کیست و چه می‌کند و عملش با چه چیز یا کدام کس ارتباط دارد، و همچنین گاهی هم باید پیرسیم با چه چیز، یعنی با چه ابزاری، عمل می‌کند و هدفش چیست، آیا می‌خواهد به کسی که جانش در خطر است یاری کند؟ و چگونه عمل می‌کند، به آرامی یا به شدت؟ ممکن نیست کسی نسبت به همه این اوضاع و احوال نادان باشد، مگر دیوانه باشد.

البته ممکن نیست او نداند که عمل‌کننده کیست زیرا چگونه ممکن است که خودش را نشناسد. ولی ممکن است که نداند چه می‌کند: مثلاً می‌گویند فلان شخص در اثنای حرف زدن سخنی بی‌آنکه دقت کند از دهنش پریده است یا ندانسته است که سخن معینی را نباید به زبان آورد — مانند عمل آیسخولوس در افشای اسرار مذهبی^۱ — یا می‌خواست طرز کار کردن سلاحی را به دوستی نشان دهد و در آن حال سلاح کسی را زخمی کرده است چنانکه در مورد آن مرد با منجنیق روی داد؛ یا کسی پسر خود را دشمن بپندارد آن چنانکه مثلاً در مورد مروپه^۲ اتفاق افتاد؛ یا گمان کند که نیزه‌اش دگمه^۳ دارد، یا

۱. Aischylos شاعر تراژدی‌پرداز یونانی را به اتهام افشای اسرار مذهبی محاکمه کردند و او در دفاع از خود گفت که او محرم اسرار مذهبی نیست و از این رو نمی‌دانست که سخنی که گفته است جزء اسرار مذهبی است و نباید فاش کرد. — م.

۲. در یکی از نمایشنامه‌های اورپیدس (که از میان رفته است) مروپه (Merope) پسر خود را قاتل پنداشت و خواست او را بکشد. — م.

۳. مقصود چیزی مانند دسته و به شکل دگمه در آخر دسته نیزه است تا وقتی که نیزه را به دشمن می‌زنند نیزه از دست صاحب نیزه رها نشود. — م.

سنگ معینی را سنگ پا بینگارد^۱، یا برای معالجه کسی از روی اشتباه شربت‌ی به او بخوراند که سبب مرگ او شود، یا بخواهد شگردهای کشتی‌گیری را به کسی نشان دهد و در آن حال او را زخمی کند. در مورد همه این اوضاع و احوال نادانی ممکن است وجود داشته باشد و بدین جهت مردمان معتقد می‌شوند که عامل ندانسته عمل کرده است مخصوصاً در موردی که او نسبت به چیزهای مهم جاهل بوده است و مهمترین آن چیزها اوضاع و احوال و نتیجه عمل است، و عملی که به علت نادانی به این گونه اوضاع و احوال انجام گرفته باشد در صورتی «عمل به سبب نادانی» تلقی می‌شود که تأسف و پشیمانی به دنبال بیاورد.

۱. گِردِ سنگ پا را یونانیان بعنوان دارو بکار می‌برده‌اند. — م.

پس عملی را اضطرابی می‌نامیم که به علت اجبار یا به سبب نادانی بجا آورده می‌شود، و عملی ارادی و آزادانه است که مبدأ محرک آن در خود عامل است و او علم کامل به همه اوضاع و احوال دارد. اعمالی را که به سبب خشم یا شهوت روی می‌دهند بدرستی نمی‌توان اضطرابی نامید و گرنه اولاً ناچار باید معتقد شویم که هیچ موجود زنده دیگری ممکن نیست عمل اختیاری انجام دهد حتی کودکان نیز. ثانیاً آیا این سخن به این معنی است که ما هیچ یک از اعمال ناشی از خشم و شهوت را به آزادی انجام نمی‌دهیم، یا بدین معنی که فقط اعمال نیک را آزادانه بجا می‌آوریم و اعمال بد را بی‌اختیار؟ آیا با اینکه علت عمل در همه این موارد یک و همان است، چنین سخنی بی‌معنی نیست؟ البته بی‌معنی است اگر خواستن چیزهایی را که باید خواست، اضطرابی بنامیم: آدمی باید در برابر بعضی امور خشم بگیرد و به بعضی چیزها باید میل کند مانند تندرستی و کسب علم. ثالثاً عمل اضطرابی، همیشه با درد همراه است در حالی که عمل سازگار با میل همیشه مطبوع است. رابعاً آیا عنصر اجبار در مورد کاری که خواسته و دانه به غلط انجام می‌دهیم و عملی که در حال خشم و هیجان بجا می‌آوریم فرق می‌کند؟ در هر دو مورد باید پرهیز کرد ولی می‌دانیم که کششهای غیر عاقلانه در طبیعت انسانی ما کمتر [از کششهای عاقلانه] نیستند و ما اعمال بسیاری را از روی خشم و شهوت بجا می‌آوریم. بنابراین بی‌معنی است که این‌گونه اعمال را اضطرابی بنامیم.

پس از آن که به وجه دقیق روشن کردیم که عمل ارادی و اختیاری چیست و عمل اضطراری کدام است، وظیفه بعدی ما این است که قصد مبتنی بر تأمل و سنجش را بررسی کنیم زیرا این قصد نسبت خاصی با فضیلت دارد و محکی بهتر از عمل برای سیرت است.

چنین می نماید که قصد مبتنی بر تأمل و سنجش امری اختیاری است، ولی مفهوم قصد بدین معنی عین مفهوم «اختیاری» نیست بلکه مفهوم «اختیاری» وسعت بیشتری دارد زیرا اولاً کودکان و سایر موجودات زنده نیز در عمل اختیاری با آدمی شریکند در حالی که قدرت انتخاب و اخذ تصمیم و قصد مبتنی بر تأمل و سنجش را ندارند. ثانیاً ما عمل آتی و ناگهانی را عمل اختیاری می نامیم ولی نه عمل ناشی از قصد مبتنی بر تأمل.

بعضی کسان قصد مبتنی بر تأمل را میل یا خشم یا آرزو یا عقیده و پندار تلقی می کنند. ولی این تلقی صحیح نیست. زیرا:

اولاً موجودات زنده بی عقل در قصد مبتنی بر تأمل با آدمی شریک نیستند و در مورد آن گونه موجودات فقط میل و خشم صادق است.

ثانیاً کسی که بر خویش تسلط ندارد به پیروی از میل عمل می کند نه از روی قصد مبتنی بر تأمل در حالی که شخص خویش را دار از روی قصد مبتنی بر تأمل کار می کند نه به پیروی از میل.

ثالثاً قصد مبتنی بر تأمل در یک سو و میل در سوی دیگر، متضادند در حالی که میل و میل ضد یکدیگر نیستند.

رابعاً میل بالذات و درد ارتباط دارد در حالی که قصد مبتنی بر تأمل نه با لذت ارتباط دارد و نه با درد.

همه این ایرادها درباره خشم نیز صادقند و حتی صدقشان درباره خشم بیشتر است تا درباره میل، زیرا همه می دانند که اعمال ناشی از خشم هیچ ارتباطی با قصد مبتنی بر تأمل ندارند.

آرزو نیز به هیچ روی قصد مبتنی بر تأمل نیست هر چند چنین می نماید که شباهتی با آن دارد. در مورد امر ناممکن قصد مبتنی بر تأمل وجود ندارد و اگر کسی ادعا کند که امری ناممکن را از روی تأمل و سنجش مقصود خود قرار داده است باید ابله باشد. ولی آرزو ممکن است آرزوی امری ناممکن باشد مانند زندگی ابدی؛ و آرزوها بیشتر اوقات به گرد اموری می گردند که آدمی به قصد و اختیار خود نمی تواند به آنها تحقق بخشد یا دست بیابد مثلاً آرزوی اینکه بازیگری معین در تئاتر، یا کشتی گیری معین در میدان مسابقه، جایزه مسابقه را بدست آورد. در مورد این گونه چیزها هیچ کس قصد مبتنی بر تأمل نمی کند بلکه تنها در مورد اموری قصد می کند و تصمیم می گیرد که بتواند به نیروی خویش به آنها تحقق بخشد. بعلاوه، آرزو با هدف ارتباط دارد و قصد با وسایل دستیابی به هدف. مثلاً ما آرزو می کنیم تندرست باشیم ولی قصد مبتنی بر سنجش با امور و اشیایی سروکار دارد که برای تندرستی سودمند است. آرزو می کنیم نیکبخت باشیم و این آرزو را به زبان هم می آوریم ولی گفتن اینکه «قصد دارم و تصمیم گرفته ام که نیکبخت باشم» صحیح نیست، زیرا موضوع قصد فقط چیزی می تواند بود که ما با نیروی خودمان می توانیم به آن تحقق بخشیم.

از آنچه گفتیم معلوم می شود که قصد مبتنی بر تأمل عقیده و پندار هم نیست زیرا عقیده یا پندار با همه چیز ارتباط می تواند داشت، هم با اشیاء ابدی

و اشیاء ناممکن و هم با آنچه در اختیار ماست. از این گذشته ما میان عقاید و پندارها با معیار درست و نادرست فرق می‌گذاریم نه با معیار نیک و بد در حالی که قصد مبتنی بر تأمل را یا نیک تلقی می‌کنیم یا بد. شاید هیچ‌کس عقیده بطور مطلق را با قصد مبتنی بر تأمل یکی نداند، ولی این‌گونه قصد با هیچ نوع عقیده هم یکی نیست. زیرا اولاً قصد از سیرت ما نشأت می‌گیرد در حالی که عقیده یا پندار چنین نیست. ثانیاً قصد مبتنی بر تأمل قصد به دست آوردن چیزی خوب یا پرهیز کردن از چیزی بد است در حالی که سروکار عقیده با این است که فلان چیز چیست یا برای کدام کس نیک است یا چرا و چگونه برای او نیک است؛ و به هر حال بدست آوردن چیزی یا پرهیز کردن از آن ممکن نیست موضوع عقیده یا پندار باشد. ثالثاً قصد برای آن ستوده می‌شود که غایتش چیزی است که باید باشد، یا می‌توان گفت نسبتش با موضوع، خاصیت «درستی» دارد در حالی که عقیده را بدین جهت می‌سنایند که نسبتش با موضوع خاصیت «حقیقت» دارد. رابعاً موضوع قصد ما چیزی است که ارزشش را به وجه دقیق می‌شناسیم در حالی که عقیده با چیزهایی ارتباط دارد که شناخت دقیق به ارزششان نداریم. خامساً کسانی که بهترین قصد را دارند همیشه همان کسانی نیستند که بهترین عقیده یا پندار را دارند بلکه بعضی کسان با اینکه صحیح‌ترین عقیده را دارند به علت بدی سیرت بهترین قصد را نمی‌کنند. اینکه آیا عقیده پیشتر از قصد پدید می‌آید یا با قصد همراه است برای پژوهش ما اهمیتی ندارد زیرا آنچه بررسی می‌کنیم این مطلب نیست بلکه می‌خواهیم بدانیم آیا قصد با عقیده یکی است یا نه.

پس از آن‌که معلوم کردیم قصد یکی از چیزهایی که بر شمردیم نیست باید ببینیم قصد چیست. چنین می‌نماید که قصد امری ارادی و اختیاری است ولی هر امر ارادی و اختیاری همیشه موضوع قصد نیست. آیا موضوع قصد چیزی است که درباره‌اش تأمل و سنجش بعمل آمده است؟ به هر حال چنین می‌نماید که قصد با تفکر و تأمل درباره یک موضوع ارتباط دارد و نامش هم حاوی اشاره‌ای است بر اینکه موضوعش بر موضوعات دیگر برتری نهاده شده و برگزیده شده است.

آیا آدمی درباره هر چیزی تأمل می‌کند و هر چیزی موضوع تأمل و سنجش است؟ یا استثنایی وجود دارد و تأمل درباره بعضی چیزها ناممکن است؟ مراد ما از «موضوع تأمل و سنجش» البته آن چیزی نیست که شخص ابله یا دیوانه خود را با آن مشغول می‌کند بلکه امری است که انسان عاقل درباره‌اش می‌اندیشد. ما درباره امور سرمدی مانند کیهان مادی و عدم تناسب قطر و ضلع مربع، یا در خصوص چیزهایی که خواه به حکم ضرورت و خواه به علتی دیگر همیشه به یک نحو حرکت می‌کنند مانند انقلابهای خورشیدی یا طلوع و غروب ستارگان، یا درباره اموری که گاه چنین‌اند و گاه چنان‌اند بارش و خشکسالی، یا امور اتفاقی مانند یافتن گنج، یا درباره همه امور انسانی بدون استثنا تأمل نمی‌کنیم مثلاً هیچ اسپارتنی تأمل نمی‌کند در اینکه اسکوتیان چگونه می‌توانند بهترین نظام سیاسی را در کشور خود برقرار کنند؛ چون این‌گونه امور در اختیار ما نیستند. موضوع تأمل همیشه اموری است که در اختیار ما هستند و متحقق می‌توانند شد.

چنین می‌نماید که علل عبارتند از طبیعت و ضرورت و اتفاق و همچنین عقل و همه نیروهای اثربخش آدمی. هر کسی درباره چیزی تأمل می‌کند که به نیروی خود او متحقق می‌تواند شد.^۱ در مورد علوم دقیق و بسنده برای

۱. نه به علل دیگر مانند طبیعت و ضرورت و اتفاق. - م.

۱۱۱۲ b خود، تأمل ممکن نیست مثلاً در مورد حروف الفبا (چون در اینکه آنها را چگونه باید نوشت تردید وجود ندارد). اما اموری که به دست ما انجام می‌پذیرند ولی نتایج آنها همیشه به یک منوال نیست، موضوع تأمل و سنجش‌اند مانند مسایل مربوط به معالجات طبی یا پول درآوردن؛ و در مورد هنر ناخدایی بیشتر تأمل می‌کنیم تا در مورد ورزش، چون قواعد هنر ناخدایی هنوز به نحو قاطع معین نشده‌اند. همچنین در مورد کارهای دستی و هنری بیشتر تأمل می‌کنیم تا در مورد علوم، چون تردید ما در آن کارها بیشتر است. تأمل با اموری سروکار دارد که بیشتر اوقات به نحوی معین روی می‌دهند ولی نتیجه‌شان روشن نیست، همچنین با اموری که نتیجه‌شان نامعین و نامعلوم است. در امور و مسایل مهم از دیگران یاری می‌جوییم و از ایشان می‌خواهیم که در تأمل با ما شرکت کنند چون مطمئن نیستیم که توانایی خود ما برای حل آنها کفایت کند.

بعلاوه موضوع تأمل ما هدف نیست بلکه طریقی است که ما را به هدف می‌رسانند. طبیب تأمل نمی‌کند که معالجه بکند یا نه و سخنور تأمل نمی‌کند که شنوندگان را قانع سازد یا نه و مرد سیاسی تأمل نمی‌کند که آیا دولتی منظم بوجود آورد یا نه. پس ما درباره هدف تأمل نمی‌کنیم بلکه هدف را در نظر می‌گیریم و می‌اندیشیم که چگونه و با استفاده از کدام وسایل و از کدام طریق می‌توانیم به آن برسیم، و اگر طرق متعدد باشند می‌اندیشیم که سریعترین بهترین آنها کدام است، و اگر راه رسیدن فقط یکی باشد می‌پرسیم که از این راه چگونه و با کدام وسایل می‌توانیم به هدف دست بیابیم، تا سرانجام به علت اول می‌پرسیم که در ردیف پرسش و کشف راه وصول به هدف، آخرین و نهایی است. کسی که بدین‌سان تأمل می‌کند در حال پژوهش و تحلیل چنان پیش می‌رود که گویی می‌خواهد مسأله‌ای هندسی را حل کند. البته هر پژوهشی — مثلاً پژوهش ریاضی — تأمل نیست ولی هر تأملی پژوهش است.

و آنچه در ردیف پژوهش و تحلیل آخرین^۱ است چنین می‌نماید که در ردیف تحقق‌بخشی اولین است؛ و اگر در راه تأمل به ناممکنی برسیم، مثلاً ببینیم که برای وصول به هدف پول لازم است و ما نمی‌توانیم پول فراهم کنیم، از مطلوب چشم می‌پوشیم ولی اگر به مانعی برنخوریم و ببینیم که رسیدن به هدف ممکن است شروع به عمل می‌کنیم.

ممکن، آن چیزی است که ما به نیروی خود به انجام می‌توانیم رساند و در این مورد یاری دوستان نیز به یک معنی همچون عمل خود ماست چون مبدائی که دوستان را به حرکت می‌آورد ما هستیم. موضوع تأمل گاه وسایل است و گاه چگونگی بکار بردن آنها و گاه کسانی که از آنان یاری می‌توانیم جست.

پس چنانکه گفته شد آدمی مبدأ محرک اعمال خویش است و تأمل با چیزهایی سروکار دارد که خود عامل می‌تواند به انجام برساند و اعمال برای چیزهایی غیر از خودشان انجام داده می‌شوند. هدف موضوع تأمل نمی‌تواند بود بلکه تنها وسایل موضوع تأملند. واقعیات فردی نیز ممکن نیست موضوع تأمل باشند مثلاً اینکه آیا این، نان است و آیا بدرستی پخته شده است، زیرا اینها موضوع ادراک حسی‌اند؛ و اگر کسی بخواهد بدون انقطاع به تأمل ادامه دهد به لایتناهی می‌رسد.

موضوع تأمل با موضوع قصد یکی است منتها آنچه قصدش را کرده‌ایم معین است زیرا موضوع قصد آن چیزی است که بر اثر تأمل انتخابش کرده‌ایم. هر کسی همینکه مبدأ محرک را به خودش و به جزء حاکم خودش برگرداند، دیگر نمی‌پرسد که چگونه باید عمل کند چون انتخاب‌کننده همین جزء حاکم است. این واقعیت از نظامهای سیاسی قدیم هم که هومر با شعر خود مصورشان ساخته است پیدا است: در آنها هر تصمیمی را شاهان می‌گرفتند و به مردم ابلاغ می‌کردند.

۱. علت اول نخستین گام برای تحقق‌بخشی به هدف است. تأمل را یا از هدف آغاز می‌کنیم یا از گام واپسین و آنگاه درباره گامهای قبلی که وصول به هدف را ممکن می‌سازند تأمل می‌کنیم. — م.

چون موضوع قصد موضوع خواستی است که [قبلاً] درباره‌اش تأمل شده است و تحقق بخشی به آن در اختیار ماست، پس می‌توان گفت که قصد، «خواست توأم با تأمل» شبیهی است که تحقق بخشی به آن در اختیار ماست زیرا پس از آن که تأمل کردیم و سنجیدیم، مطابق تأملی که کرده‌ایم به آن شیء میل می‌کنیم. پس به صورت طرح کلی گفتیم که قصد مبتنی بر تأمل چیست، و طبیعت موضوعش را معلوم کردیم، و این نکته را نیز روشن ساختیم که تأمل با طرق و وسایل دستیابی به هدف سروکار دارد.

گفتیم که موضوع آرزو و خواست ما هدف (یا غایت) است. بعضی کسان بر آنند که موضوع خواست، «نیک»^۱ است و بعضی دیگر بر این عقیده‌اند که موضوع خواست، آن چیزی است که [به نظر خواهند] نیک می‌نماید. آنان که می‌گویند موضوع خواست «نیک» است ناچار باید از اعتقاد خود چنین نتیجه بگیرند که چیزی که کسی به سبب انتخاب نادرست نیک می‌پندارد در حقیقت موضوع خواست او نیست چه موضوع خواست او جز «نیک» نمی‌تواند بود در حالی که آن چیز ممکن است بد باشد. اما کسانی که آنچه را به نظر کسی نیک می‌نماید موضوع خواست او می‌دانند، باید این نتیجه را بپذیرند که هیچ موضوع طبیعی خواست وجود ندارد و تنها آنچه به نظر هر کس نیک می‌نماید موضوع خواست اوست. ولی راستی این است که به نظر یک تن این چیز نیک می‌نماید و به نظر دیگری آن چیز دیگر، و حتی ممکن است دو چیز متضاد به نظر دو تن نیک بنمایند.

اگر این نتایج ما را راضی نمی‌کنند پس آیا باید مشکل را بدین نحو حل کنیم که بگوییم موضوع خواست در حقیقت و بطور مطلق «نیک» است ولی برای هر کسی موضوع خواست آن چیزی است که به نظر او نیک می‌نماید؟ این سخن بدین معنی خواهد بود که موضوع خواست برای نیکان و شریفان

۱. بیشتر نیز گفته‌ایم که ما دو اصطلاح «خیر» و «نیک» را به یک معنی بکار می‌بریم. — م.

آن چیزی است که در حقیقت نیک است ولی در مورد افراد فرومایه بسته به اتفاق است. برای روشن شدن مطلب بدن آدمی را مثال می‌زنیم: اگر بدن سالم و قوی باشد هر چیز سالم و مفید برای آن سودمند است در حالی که برای بدنهای علیل اشیاء دیگر، مثلاً تلخ یا شیرین یا گرم یا سنگین و مانند اینها، فایده دارند، برای اینکه انسان شریف در همه موارد انتخاب درست می‌کند و در هر مورد فردی اشیاء بر او همان‌گونه که هستند نمایان می‌شوند. هر سیرتی تصور خاص خود را از شریف و لذیذ دارد و شاید بزرگترین فرق مرد شریف با دیگران این است که او در هر جنسی از اشیاء حقیقت را می‌بیند و از این‌رو در واقع او معیار نیکی و بدی اشیاء است، در حالی که بیشتر مردمان به سبب جاذبه لذت اشتباه می‌کنند. لذت، «نیک» اصیل و حقیقی نیست بلکه فقط نیک می‌نماید و توده مردم از آن‌رو لذت را می‌گزینند که لذت را «نیک» می‌پندارند و از نامطبوع از آن‌رو می‌گریزند که آن را بد می‌انگارند.

۱۱۱۳ b

چون هدف موضوع خواست است و اشیایی که بعنوان وسیله برای هدف برمی‌گزینیم موضوع تأملند، پس اعمال مربوط به وسایل مطابق تأمل انجام می‌گیرند و آزادانه‌اند. فضایل با این اعمال مربوط به وسایل سروکار دارند. از این سخن این نتیجه بدست می‌آید که فضیلت و رذیلت در اختیار خود ماست. آنجا که عمل کردن در اختیار ماست عمل نکردن نیز در اختیار ماست، و آنجا که «نه» در اختیار ماست «آری» نیز در اختیار ماست؛ و نتیجه این سخن این است که آنجا که عمل کردن برای هدف شریف در اختیار ماست پس عمل نکردن نیز در صورتی که هدف بد است، در اختیار ماست. همچنین آنجا که عمل نکردن با اینکه هدف شریف است در اختیار ماست پس آنجا هم که عمل کردن با اینکه هدف بد است، در اختیار ماست. پس اگر بسته به خود ماست که شریف را بخواهیم یا بد را، و همچنین در اختیار ماست که در دست یافتن به آنها بکوشیم یا نکوشیم، و اگر نیک یا بد بودن به همین معناست، پس دارای فضیلت یا رذیلت بودن نیز در اختیار خود ماست.

این سخن که «هیچ‌کس خواسته و دانسته بد نیست و هیچ‌کس بر خلاف خواست خود نیکبخت نیست» از جهتی درست است و از جهتی دیگر نادرست، چون برآستی هیچ‌کس بر خلاف خواست خود نیکبخت نیست ولی بدی خواسته و دانسته است. یا باید در آنچه پیشتر گفته شد تردید کنیم و

بگوییم آدمی مبدأ و مولد اعمال خود نیست بدان سان که مولد کو دکان خویش است؛ و یا، اگر آن سخن درست است و اعمال آدمی را نمی توان ناشی از مبدائی دیگر جز آنچه در اوست، دانست پس اعمال ما باید در اختیار خود ما و ناشی از خواست ما باشند چون مبدأ آنها در خود ماست. تأیید این گفته را در زندگی خصوصی افراد آدمی و همچنین در رفتار قانونگذاران می توان یافت: قانونگذاران کسانی را که کاری بد مرتکب شده اند مجازات می کنند بشرط اینکه آن کار تحت اجباری بیرونی یا ناشی از نادانی نباشد که خود آن کسان مسئول آنند، و به کسانی که کاری نیک کرده اند پاداش می دهند و بدین سان اینان را تشویق می کنند و آنان را تنبیه. ولی هیچ کس بر آن داشته نمی شود که کاری کند که در اختیار او نیست چنانکه مثلاً بی معنی است به کسی هشدار داده شود که احساس گرمی یا درد نکند یا گرسنه نشود و مانند اینها؛ زیرا ما آدمیان نمی توانیم از احساس این چیزها پرهیز کنیم. همچنین قانونگذاران بعضی اشخاص را به سبب خود نادانی تنبیه می کنند و این در صورتی است که آن اشخاص خود مقصر نادانی خویش باشند چنانکه مثلاً کسی را که در حال مستی مرتکب خطایی شده باشد به دو برابر مجازات محکوم می کنند چون مبدأ نادانی او در خود اوست؛ علت نادانی او به هنگام ارتکاب خطا مستی بود و او اختیار داشت که مست نشود. کسانی را نیز مجازات می کنند که قانون را نمی شناسند در مواردی که می بایست بشناسند و شناختنش هم دشوار نیست؛ همچنین است در همه مواردی که نادانی ناشی از سهل انگاری باشد، یعنی نادان نبودن در اختیار خود شخص باشد زیرا مراقب خویش بودن در اختیار خود آدمی است. ۱۱۱۴ a

درباره کسی که قادر نیست مراقب خویش باشد چه باید گفت؟ این گونه کسان به سبب تقصیر خویش و در نتیجه لگام گسیختگی چنین شده اند، و علت ظالم بودن یا لگام گسیخته بودن، خود شخص است: یکی به سبب عادت به فریب دادن دیگران چنین می شود و دیگری برای اینکه وقت خود را با

باده‌نوشی یا کارهایی از این قبیل تلف می‌کند. به هر حال آدمیان با اعمالی که به‌جا می‌آورند سیرت خود را می‌سازند و شاهد درستی این سخن کسانی هستند که به ورزشی خاص یا کاری خاص دل می‌بندند و دایم با آنها مشغولند. ندانستن اینکه فعالیت مداوم در موضوعات خاص سبب پیدایش سیرت می‌شود نشانه بی‌حسی است.

از این گذشته دور از عقل است که تصور کنیم کسی که اعمال ظالمانه مرتکب می‌شود نمی‌خواهد ظالم باشد یا کسی که زندگی را با لگام‌گسیختگی می‌گذراند نمی‌خواهد لگام‌گسیخته باشد. کسی که با آگاهی به اینکه اگر ظلم کند ظالم می‌شود دست به ظلم می‌آلاید بی‌گمان خواسته و دانسته ظالم است. البته این سخن بدین معنی نیست که چنان کسی همینه که بخواهد دیگر ظالم نباشد، عادل می‌شود زیرا کسی هم که زندگی نامعتدل در پیش می‌گیرد و به سخن پزشک گوش نمی‌دهد و بدین‌سان خواسته و دانسته مبتلای بیماری می‌شود، همینه که بخواهد دوباره سالم شود سالم نمی‌شود؛ قبلاً در اختیار خودش بود که بیمار نشود ولی اگر به علت عدم رعایت اعتدال بیمار شود دیگر تندرست شدن در اختیار خودش نیست همچنانکه ممکن نیست کسی سنگی را که انداخته است دوباره برگرداند گرچه قبلاً انداختن سنگ در اختیارش بود؛ زیرا مبدأ حرکت در خود او بود. ظالم و لگام‌گسیخته نیز در آغاز اختیار داشت که چنان نباشد و بنابراین آزادانه و به اختیار خود چنان شده است، ولی پس از آن که چنان شد دیگر در اختیارش نیست که چنان نباشد.

ولی تنها بدی نفس به خواست خود آدمی پدید نمی‌آید بلکه بعضی کسان در معیوب شدن بدن خویش نیز مقصرند و بدین جهت است که ما این‌گونه کسان را می‌نکوهیم. کسی که طبعاً زشت است نکوهیده نمی‌شود و مردمان تنها کسانی را نکوهش می‌کنند که به سبب غفلت از ورزش و مراقبت بدن زشت شده‌اند. همین سخن در مورد ناتوانی و نقص عضو نیز صادق است و مردمان کسی را که به حکم طبیعت یا به سبب بیماری یا حادثه‌ای نابینا شده

است نمی نگوهند و حتی به چشم ترحم می نگرند و تنها کسی را نکوهش می کنند که به علت زیاده روی در باده خواری یا بی مبالائی دیگری کور شده است. در موارد دیگر نیز معایبی که اجتناب از آنها در اختیار خود ماست نکوهیده می شوند.

ممکن است کسی بگوید آدمیان در طلب چیزی می کوشند که به نظرشان نیک می نماید، ولی آدمی نفوذ و تأثیری در «نمود» ندارد بلکه سیرت هر کس هر گونه باشد هدف نیز به همان گونه بر او نمودار می شود.

باید به او جواب داد: اگر هر شخص به یک معنی مسئول سیرت و شیوه فکر خویش است، پس مسئول «نمود» نیز به یک معنی خود اوست. اگر چنین نباشد پس هیچ کس مسئول تقصیر خویش نیست بلکه هر کس که کاری بد مرتکب می شود به سبب نشناختن هدف به آن کار دست می یازد در این پندار که اگر چنان کند از برترین نیک بهره ور خواهد گردید، و برگزیدن هدف امری نیست که در اختیار او باشد بلکه آدمی باید با چنان «چشمی» به دنیا آمده باشد که بتواند داورِ درست کند و آنچه را براستی نیک است بگزیند، و کسی که به حکم طبیعت از این استعداد بهره ور است هدیه گرانمایی از طبیعت به چنگ آورده است و بهترین چیزی را که نه از دیگری می توان گرفت و نه از دیگری می توان آموخت، دارا می باشد. اما اگر این سخن راست است پس به چه معنی و چگونه ممکن است که دارا بودن فضیلت بیشتر در اختیار ما باشد تا آلودگی به رذیلت؟ زیرا در آن صورت برای صاحب فضیلت و رذیلت، هدف به حکم طبیعت یا به نحوی از انحاء نمایان و معین می شود و هر کس هر کاری را با توجه به این هدف انجام می دهد.

خواه هدف تنها به حکم طبیعت بر هر کسی نمودار نشود بلکه خود هر شخص نیز در این امر سهمی داشته باشد، و خواه هدف ناشی از حکم طبیعت باشد ولی مرد با فضیلت وسایل را به اختیار خود بگزیند و در نتیجه فضیلت امری اختیاری باشد، پس رذیلت نیز باید امری اختیاری باشد زیرا صاحب

رذیلت نیز، هر چند در انتخاب هدف آزاد نباشد، در عمل کردن آزاد است. اگر، چنانکه می‌گویند، فضایل امور اختیاری هستند (زیرا ما خود به نحوی از انحاء در شکل گرفتن سیرت خویش سهم هستیم و به علت اینکه شخصی از نوع معینی هستیم هدف را در سازگاری با سیرتمان معین می‌کنیم) پس رذایل هم باید امور اختیاری باشند.

پس درباره فضایل سخن گفتیم و جنس آنها را به صورت طرح کلی معین کردیم، و گفتیم که فضایل حد وسط (میان افراط و تفریط) هستند و در زمره ملکاتند و بر حسب ماهیتشان همیشه سبب آن نوع اعمالند که خود از همان نوع اعمال پدید آمده‌اند؛ و امور ارادی و اختیاری هستند و اثر می‌بخشند بدان‌سان که قاعده درست حکم می‌کند.

این نکته را نیز نباید ناگفته گذاشت که اعمال و ملکات، ارادی به معنی واحد نیستند زیرا که ما بر اعمالمان از آغاز تا انجام حاکم هستیم چون به یکایک مراحل آنها دانا می‌باشیم؛ ولی در مورد سیرت و ملکه، ما فقط بر آغاز آن حاکم هستیم در حالی که تحول و پیشرفت تدریجی یکایک مراحل آن بی آن که ما آگاه باشیم روی می‌دهد همچنان که در بیماری نیز چنین است. ولی چون ما اختیار داریم که چنین عمل کنیم یا چنین عمل نکنیم، پس سیرت و ملکه نیز ارادی و اختیاری است.

اکنون می‌خواهیم بررسی یکایک فضایل را آغاز کنیم، و بگوییم که آنها چیستند و با کدام نوع امور سروکار دارند و سروکارشان با آن امور چگونه است؛ و در طی این بررسی معلوم خواهد شد که آنها چندتا هستند.

نخست شجاعت را بررسی می‌کنیم. بیشتر روشن کردیم که شجاعت حد وسط میان جبن و بی‌باکی است. چیزهایی که ما از آنها می‌ترسیم ترس آورند و بطور کلی شرّاند؛ و بدین جهت ترس انتظار شرّ نامیده می‌شود. ما از همه شرور مانند ننگ و فقر و بیماری و بی‌دوستی و مرگ، می‌ترسیم. ولی چنین می‌نماید که شجاعت با همه این شرور ارتباط ندارد زیرا ترسیدن از بعضی شرور شریف است و حتی وظیفه‌ماست و نترسیدن از آنها، مثلاً از ننگ، رذیلت است زیرا کسی که از ننگ می‌ترسد انسان درستکاری است که احساس شرف دارد و کسی که از آن نمی‌ترسد بی‌شرم است هرچند بعضی اشخاص چنین کسی را شجاع به معنی مجازی می‌خوانند چون شباهت معینی با شجاعان دارد از این جهت که شجاعان نیز ترس را نمی‌شناسند. شاید از فقر و بیماری و بطور کلی از اموری که ناشی از رذیلت نیستند و ابتلا به آنها هم تقصیر خود شخص نیست، نباید ترسید. ولی کسی هم که ترسی از این چیزها ندارد شجاع نیست گرچه ما او را به علت شباهتی که با شجاعان دارد شجاع می‌نامیم. بعضی کان به هنگام خطر جنگ جبن‌اند ولی در عوض گشاده‌دستند و از اینکه داراییشان از دست برود نمی‌ترسند. کسی را هم که می‌ترسد از اینکه همسر و فرزندانش مورد اهانت و اذیت قرار گیرند، یا از حسد یا اموری از این قبیل می‌ترسد، نمی‌توان جبن‌نامید و مردی را هم که در معرض شلاق خوردن است ولی این امر فرقی به حالش نمی‌کند نمی‌توان شجاع خواند.

مرد شجاع در برابر کدام امور ترس آور پایداری می‌ورزد؟ بی‌گمان در برابر بزرگترین خطرهای، زیرا که هیچ‌کس جز مرد شجاع در مقابل ترس‌انگیزترین امور مقاومت نمی‌کند. هولناکترین امور مرگ است چون مرگ پایان است و مردمان معتقدند که مرده از هیچ چیز اعم از نیک و بد متأثر نمی‌شود. ولی شجاعت در برابر مرگ، در همه اوضاع و احوال زندگی مثلاً به هنگام توفان دریا یا بیماری، ظاهر نمی‌شود. پس درباره کدام شکل مرگ باید بیندیشیم؟ بی‌گمان درباره شریفترین شکل آن، یعنی مرگ در میدان جنگ: زیرا در اینجا خطر بزرگتر و شریفتر از همه موارد دیگر است و بزرگترین افتخاراتی که جوامع و دربارهای شهریاران برای این‌گونه مرگ قایلند با بزرگی و شرافت خطر مرگ در میدان جنگ سازگار است.

پس شجاع به معنی راستین مردی است که در برابر شریفترین مرگها بیم به‌خود راه نمی‌دهد و از چیزهایی که زندگی را تهدید می‌کنند نمی‌ترسد؛ و خطرهای میدان نبرد بیش از همه چیزهای دیگر زندگی را تهدید می‌کنند. البته مرد شجاع در توفان دریا و بستر بیماری نیز نمی‌ترسد ولی بی‌ترسی او مانند بی‌ترسی دریانوردان نیست زیرا که او دست از امید رهایی شسته است ۱۱۱۵ b و از چنین مرگی نفرت دارد در حالی که دریانوردان به سبب تجربه‌هایی که اندوخته‌اند امید رهایی دارند. بدین نکته نیز باید توجه کرد که ما در جایی شجاعت نشان می‌دهیم که می‌توانیم دل‌آوری خود را به معرض نمایش بگذاریم و از خود دفاع کنیم، یا مرگ با شرافت همراه است، ولی در حالاتی که هم‌اکنون شرح دادیم (= توفان دریا و بیماری) هیچ‌یک از این دو شرط وجود ندارد.

بعضی امور ترس آور در همه آدمیان به نحو برابر اثر نمی بخشد، و بعضی دیگر چنانند که می گوییم از حد تحمل آدمی بیرونند: این امور برای همه کس و دست کم برای هر انسان عاقل ترس انگیزند. امور ترس آور که از حد تحمل آدمی بیرون نیستند از لحاظ بزرگی و درجه با هم فرق دارند. همین سخن در مورد اموری هم صادق است که بعضی کسان را به بی باکی و اذار می کنند.

مرد شجاع بی ترس است ولی آن چنان که باید باشد. از امور ترس آوری هم که بیرون از حد تحمل آدمی نیستند می ترسد ولی در برابر آنها برای شرف و افتخار و بدان سان که وظیفه و عقل خواستارند پایداری می ورزد، زیرا این، غایت فضیلت است. بعلاوه، ترس از امور ترس آور ممکن است بسیار یا کم باشد. همچنین ممکن است کسی از اموری هم که ترس آور نیستند چنان بترسد که گویی ترس آورند. رفتار نادرست آنجا است که کسی از چیزی بترسد که نباید از آن ترسید، یا به نحو نادرست یا به هنگام نادرست بترسد و مانند اینها. همین سخن درباره بی باکی نیز صادق است. پس شجاع کسی است که بترسد آنجا که باید ترسید و پایداری ورزد آنجا که باید پایداری ورزید: به علت درست و به نحو درست و به هنگام درست. کسی هم که با همان شرایط بی باکی نشان دهد شجاع است، زیرا شجاع احساس و عمل می کند بدان سان که مورد اقتضا می کند و بدان سان که قاعده درست به او دستور می دهد. هدف نهایی هر فعالیت با هدف نهایی سیرت [شخص عمل کننده] منطبق است. این سخن هم در مورد مرد شجاع صادق است و هم در مورد دیگران. برای کسی

که عمل شجاعانه انجام می‌دهد شجاعت امر اخلاقی شریفی است، از این رو هدف نیز شریف است، و هر چیز با هدف نهائیش تعریف می‌شود. بدین جهت شرافت اخلاقی، آن هدف نهایی است که مرد شجاع برای خضاطر آن پایداری می‌ورزد و مطابق دستور شجاعت عمل می‌کند.

در میان کسانی که به افراط می‌گیرند برای وصف آن کسی که در بی‌باکی افراط می‌ورزد اصطلاح خاصی وجود ندارد (پیشتر نیز گفتیم که بعضی ملکات و سیرتها نامی ندارند). اگر او از هیچ چیز نترسد، نه از زمین‌لرزه و نه از توفان دریا چنانکه از قوم کلت روایت می‌کنند، شاید بتوان او را دیوانه نامید یا بی‌حس. کسی که در برابر امور ترس‌آور بیش از حد اعتماد به نفس نشان می‌دهد بی‌پرواست، و شخص بی‌پروا لافزن است و مدعی شجاعت، و به هر حال می‌خواهد در برابر امور ترس‌آور بظاهر چنان بنماید که شجاعان براستی هستند و تا آنجا که می‌تواند از شجاعان تقلید کند. بدین جهت این‌گونه کسان مخلوطی از جبن و گستاخی هستند: آنجا که فرصتی بیابند گستاخی نشان می‌دهند ولی در برابر خطر جدی نمی‌توانند پایداری کنند.

کسی که در ترسیدن افراط می‌کند ترسو است: می‌ترسد از آنچه نباید ترسید و به نحوی که نباید ترسید و به هنگامی که نباید ترسید و مانند اینها. فاقد جرأت است و آنچه در مورد او جلب توجه می‌کند این است که در موقعیتهای دردآور بیش از حد احساس ترس می‌کند. مرد ترسو می‌توان گفت بکلی فاقد اعتماد به نفس است زیرا از همه چیز می‌ترسد در حالی که شجاع از هر جهت نقطه مقابل اوست زیرا اعتماد به نفس نشانه مرد باشهامت است.

پس می‌بینیم که ترسو و بی‌باک و شجاع با موضوعات و موقعیتهای واحد سروکار دارند و تنها رفتارشان در برابر آنها مختلف است. دو نفر اول دچار افراط و تفریطند و تنها شجاع در حد وسط قرار دارد و چنان است که باید بود. بی‌باکان در برابر خطر عجولند و به استقبال خطر می‌شتابند ولی همینکه در میان خطر قرار می‌گیرند عقب می‌نشینند در حالی که شجاعان با خطر درمی‌آویزند ولی پیش از آن که خطر فرارسد آرامش خود را حفظ می‌کنند.

چنانکه گفتیم شجاعت حالت حد وسط است در برابر چیزهایی که اعتماد بی جا یا ترس برمی انگیزند و در اوضاع و احوال و موقعیتهایی که شرح دادیم. مرد شجاع تصمیم به عمل می گیرد یا پایداری می ورزد: چون چنین کردن شریف است یا چون چنین نکردن دور از شرافت است، ولی به استقبال مرگ رفتن برای گریز از تنگدستی یا درد عشق یا امری رنج آور نشانه مرد شجاع نیست بلکه علامت جبن است. گریز از سختیهای زندگی ناشی از ناتوانی است و چنین کسی نه از آنرو به استقبال مرگ می شتابد که چنین کاری شریف است بلکه فقط می خواهد از شر بگریزد.

پس شجاعت چنان است که باز نمودیم. ولی پنج چیز دیگر نیز به نام شجاعت خوانده می شوند:

۱- در مرتبه اول دلیری سپاهی است که از شهروندان تشکیل می یابد؛^۱ و این دلیری بیش از همه انواع دیگر دلیری به شجاعت حقیقی شباهت دارد. این گونه سربازان یا از بیم مجازات قانونی پایداری می ورزند یا از بیم ننگ و همچنین برای اینکه در برابر ابراز شجاعت افتخار نصیبشان می شود. از اینرو سربازان چنان جامعه ای بیش از همه شجاعت نشان می دهند که در آن جامعه ترسویان به ننگ آلوده می شوند و شجاعان مفتخر می گردند؛ و این آن نوع شجاعت است که هومر در مورد دیومدس^۲ و هکتور^۳ از آن سخن می گوید:

۱. در مقابل سپاهی که از سربازان مزدور و حرفه ای تشکیل می یابد. — م.

2. Diomedes

3. Hektor

«پلوداماس^۱ نخستین کسی خواهد بود که با سرزنشهای خود به من اهانت خواهد کرد.»

و

«برای اینکه هکتور روزی در میان تروئیاییان خواهد گفت: پسر تودئوس^۲ ترسید و از برابر من گریخت»^۳.

این نوع شجاعت به شجاعتی که پیشتر درباره‌اش سخن گفته‌ایم شبیه‌تر از همه انواع دیگر است چون ناشی از فضیلت و شرم و گرایش به شرف و افتخار است، و همچنین برای گریز از ننگ که امری فرومایه است. شجاعتی را هم می‌توان جزء این نوع به حساب آورد که فرماندهان به سربازان تحمیل می‌کنند. این نوع البته ارزش کمتری دارد چون از ترس نشأت می‌گیرد نه از احساس شرف، و برای اجتناب از درد است نه برای گریز از ننگ، و ناشی از اجبار و سختگیری فرماندهان است. مثلاً هکتور برای اینکه سربازان را به پایداری مجبور سازد، می‌گوید:

«ولی اگر کسی را بینم که در میدان نبرد حضور نمی‌یابد
او بسختی امیدوار می‌تواند بود که [نعشش] طعمه سگان نشود.»

آنجا هم که فرمانده سربازانی را در صف مقدم قرار می‌دهد و اگر بخواهند عقب بنشینند می‌زند، همان کار را می‌کند همچنین است آنجا که فرماندهان سربازان را پشت به خندق‌ها یا موانع دیگر جای می‌دهند؛ همه اینها اجبار است در حالی که شجاعت آن است که بر اثر اجبار نباشد، چون شجاع بودن شریف و مایه افتخار است.

۲- داشتن تجربه عملی در رشته‌های مختلف نیز نوعی شجاعت تلقی

1. Polydamas

2. Tydeus

۳. ایلید، سرود هشتم، س.م.

می‌شود، و بدین جهت سقراط می‌گفت که شجاعت دانش است. این‌گونه شجاعت را مردمان در برابر خطرهای مختلف نشان می‌دهند و جنگجویان حرفه‌ای در میدان جنگ. می‌دانیم که در جنگ خطرهایی نمایان می‌شوند که حقیقت ندارند و جنگجویان مزدور که شمی خاص برای این‌گونه موارد دارند شجاعت‌تر از دیگران می‌نمایند چون دیگران در این موقعیتها نمی‌دانند حقیقت چیست. از این گذشته این جنگجویان به سبب تجربه‌ای که دارند چه در حمله و چه در دفاع بهتر از دیگرانند چون در بکار بردن سلاحهای خود از تمرین کافی بهره‌ورند و سلاحهایشان هم برای حمله بکار می‌آیند و هم برای دفاع. از این‌رو نبرد جنگجویان حرفه‌ای با سربازان عادی مانند نبرد سربازان سنگین اسلحه با مردمان بی سلاح است یا نبرد پهلوانان با ورزشکاران نوپا، چون در این‌گونه زورآزمایی‌ها هم نیرومندترین افراد که بدنهایشان در بهترین حالت است نیکوتر از شجاعت‌ترین افراد نبرد می‌کنند. جنگجویان مزدور اگر خطر بزرگ باشد و ایشان از لحاظ عده و سلاح ضعیفتر از دشمن باشند به ترس می‌افتند و پای به گریز می‌نهند در حالی که سربازان شهروند پایداری می‌ورزند و حتی از مرگ روی بر نمی‌تابند چون گریز را ننگ می‌دانند و مرگ را بر چنان نجاتی برتری می‌نهند و دلیل درستی این سخن جنگی است که در جوار پرستشگاه هرمس روی داد. در آنجا جنگجویان مزدور با این فرض به جنگ رفته بودند که قویتر از دشمنند ولی همینکه دریافتند وضع از چه قرار است گریختند چون از مرگ بیشتر از ننگ می‌ترسیدند. البته مرد شجاع این‌گونه نیست.

۳- مردمان میان خشم و شجاعت هم ارتباطی می‌بینند. بعضی کسان در حال خشمگینی چون جانوری زخم‌خورده که به زخم‌زننده حمله می‌کند به حریف حمله می‌برند و از این‌رو مردمان ایشان را شجاع می‌انگارند چون شخص خشمگین بدون اعتنا به خطر پیش می‌رود. آنجا که هومر می‌گوید «خشم به درون توفانی او نیرو بخشید» یا «خشم ایشان را به هیجان آورد» یا «از

شدت خشم بسختی نفس می‌کشید» یا «خونش به جوش آمد» با همه این عبارات سر برداشتن توفان خشم را بیان می‌کند. شجاعان دست به عمل می‌زنند برای اینکه افتخار و نام نیک کسب کنند و در این حال خشم به ایشان یاری می‌رساند ولی جانوران وحشی وقتی که زخم می‌خورند یا احساس ترس می‌کنند تحت نفوذ درد عمل می‌کنند حال آنکه اگر در جنگل یا تالاب پنهان باشند به آدمیان نزدیک نمی‌شوند. بنابراین در مورد آنها نمی‌توان سخن از شجاعت گفت چون تنها به سائقه درد یا خشم خود را به خطر می‌اندازند بی آنکه خطری را که در انتظارشان است پیش بینی کنند، و گرنه باید خران را نیز شجاع بنامیم.

۱۱۱۷ a چون وقتی که گرسنه‌اند با زدن نیز نمی‌توان آنها را از خوردن بازداشت. شهوت نیز زناکاران را به کارهای پرخطر وادار می‌کند. «شجاعت» ناشی از خشم در طبیعت آدمی ریشه دارد و هنگامی شجاعت به معنی واقعی می‌شود که انتخاب و قصد با آن همراه باشد.

آدمیان نیز مانند جانوران چون به خشم می‌آیند احساس درد می‌کنند و اگر بتوانند انتقام بگیرند احساس شادمانی. کسانی را که به این علل نبرد می‌کنند می‌توان جنگجو نامید ولی نمی‌توان گفت شجاعند چون هدفی شریف در نظر ندارند و فقط به علت غلیان احساس عمل می‌کنند نه بدان سان که قاعده درست حکم می‌کند. با اینهمه آنان نیز چیزی در خود دارند که به شجاعت نزدیک است.

۴- کسانی را که به علت اعتماد به نفس از خطر نمی‌هراسند نمی‌توان شجاع نامید. اینان چون بارها بر مخالفان خود چیره گردیده‌اند در برابر خطر آرامش خود را حفظ می‌کنند. با اینهمه اینان نیز به شجاعان شباهت بسیار دارند چون هر دو به نفس خود اعتماد می‌ورزند. اما شجاعان به عللی که پیشتر بر شمرده‌یم چنین‌اند در حالی که دلیری آن گروه دیگر ناشی از این است که می‌پندارند نیرومندتر از همه هستند و حریف نمی‌تواند بر ایشان غالب شود.

مستان نیز چنینند و در حال مستی اعتماد به نفس می‌یابند ولی همینکه مستی زایل شود پای به گریز می‌نهند؛ و ما بیشتر دیدیم که امتیاز شجاعان بر دیگران این است که پایداری می‌ورزند در برابر آنچه ترس‌آور است یا ترس‌آور می‌نماید، و از آن‌رو پایداری می‌ورزند که پایداری ورزیدن شریف است و پایداری نورزیدن ننگ‌آور؛ و به همین سبب کسی که در برابر خطری ناگهانی و غیرمنتظره ترسد و آرامش خود را نگاه دارد شجاعت‌تر از کسی تلقی می‌شود که در برابر خطری که رسیدنش انتظار می‌رفت چنین کند زیرا شجاعت آن یک از ملکه استوار نشأت می‌گیرد نه از آمادگی آگاهانه. خطر اگر قابل پیش‌بینی باشد می‌توان با محاسبه و تأمل با آن روبرو شد حال آن‌که در برابر خطر ناگهانی تنها ملکه استوار اثر می‌بخشد.

۵- کسانی هم شجاع انگاشته می‌شوند که بر وجود خطر آگاه نیستند. میان اینان و مردمانی که به علت اعتماد به نفس از خطر نمی‌هراسند فرق زیادی وجود ندارد ولی ارزش آن‌کسان از این جهت کمتر است که برخلاف این مردمان فاقد اعتماد به نفسند. اینان دست کم مدتی پایداری می‌کنند ولی آنان چون درباره وضع واقعی فریب خورده‌اند همینکه در می‌یابند یا حتی گمان می‌کنند که وضع غیر از آن است که می‌پنداشتند، پای به گریز می‌نهند. حال سربازان شهر آرگوس^۱ چنین بود آن روز که به اسپارتیان حمله بردند در این گمان که سربازان شهر سیکوئون^۲ را در برابر خود دارند.

بدین‌سان، هم سجایای شجاعان را روشن کردیم و هم خصوصیات کسانی را که شجاع می‌نمایند.

1. Argos

2. Sikyon

پس شجاعت با ترس و اعتماد به نفس ارتباط دارد ولی ارتباطش با آن دو یکسان نیست بلکه بیشتر با چیزهایی پیوسته است که ترس برمی انگیزند. زیرا کسی که در برابر امور ترس آور آرامش خود را نگاه می دارد و چنان رفتار می کند که باید کرد، شجاعتش اصیلتر از کسی است که در برابر اموری که آدمی را به بی باکی می خوانند آرامش خود را حفظ کند. آن که در مقابل درد پایداری می کند، چنانکه پیشتر گفته ایم، شجاع خوانده می شود و از این رو شجاعت با درد پیوسته است و مردمان به حق شجاعان را می ستایند زیرا ایستادگی در برابر درد دشوارتر از پایداری در مقابل لذت است. ولی چنین می نماید که غایت شجاعت چیزی لذیذ و مطبوع است و تنها اوضاع و احوال همراه با غایت، لذت آن را پنهان می کنند و مؤید این سخن مسابقه های ورزشی است؛ مثلاً در مسابقه مشت زنی غایت یعنی افتخار و جایزه که مسابقه برای کسب آن بعمل می آید لذیذ و مطبوع است در حالی که ضربه خوردن و بطور کلی تمامی تمرین برای بدن دردآور است، و چون ضربه ها و سختیهای تمرین بسیارند چنین می نماید که غایت، که در مقایسه با آنها کوچک است، لذتی در بر ندارد. اگر این سخن در مورد شجاعت نیز صادق است پس این نتیجه بدست می آید که زخم و مرگ برای مرد شجاع دردآورند و برخلاف خواستش به او روی می آورند ولی او در برابر آنها پایداری می ورزد چون این کار سبب نیکنامی

است یا خلاف این کار مایهٔ ننگ است؛ و اگر او از تمامی فضیلت بهره‌ور و نیکبخت باشد اندیشهٔ مرگ برای او دردآورتر است زیرا زندگی حق اوست و او می‌داند که از چنین زندگی با ارزش محروم خواهد شد و آگاهی کامل به این امر دارد و با اینهمه شجاع و حتی بسیار شجاع است زیرا عمل شریف را به قیمت این زندگی برمی‌گزیند. پس نمی‌توان گفت که هر عمل مطابق فضیلت، با لذت همراه است: چنین عملی فقط از لحاظ پیوستگی با غایت لذت در بر دارد.

ولی این نیز قابل تصور است که نخبه‌ترین سربازان در میان سپاهیان مزدور این‌گونه مردان نباشند، بلکه کسانی باشند که شجاعتشان کمتر است ولی چیزی ندارند که از دست بدهند: اینان به‌هنگام رویارویی با خطر آماده‌اند که زندگی خود را به نفعی کوچک بفروشند.

آنچه درباره شجاعت می توانیم گفت همین است. ماهیت آن را دست کم به صورت طرح کلی از آنچه باز نمودیم می توان دریافت. اکنون درباره خویشتن داری سخن خواهیم گفت چون این دو فضیلت، چنانکه می گویند، به جزء عاری از خرد نفس تعلق دارند.

پیشتر گفتیم که خویشتن داری حد وسطی است که با لذت ارتباط دارد و ارتباطش با درد کمتر است و همان گونه نیست. چون لگام گسیختگی نیز در همین حوزه ظاهر می شود می خواهیم ببینیم خویشتن داری و لگام گسیختگی با کدام نوع لذت پیوسته اند. لذت جسمانی، با لذت روحی مانند لذتی که از افتخار یا از آموختن می بریم، فرق دارد. در مورد اخیر هر کس از چیزی لذت می برد که به آن گرایش دارد، و فقط نفس احساس لذت می کند نه بدن. کسی را که از این لذت بهره ور می شود نه خویشتن دار می نامند و نه لگام گسیخته. همین سخن در مورد کسانی هم صادق است که از لذات دیگر، که لذات جسمانی نیستند برخوردار می گردند؛ مثلاً کسانی را که وقت خود را با معاشرت و گفت و گو یا داستان سرایی می گذرانند، پسرگو می نامند نه لگام گسیخته. این نام را به کسانی هم نمی دهند که به سبب از دست دادن پول یا دوستان رنج می برند.

پس خویشتن داری با لذات جسمانی ارتباط دارد ولی نه با همه آنها. زیرا ۱۱۱۸ a

کسی که از مناظر زیبا یا رنگها و شکلهای و آثار هنری لذت می‌برد نه خویش‌دار است و نه لگام‌گسیخته. (ولی ممکن است این‌گونه احساس لذت را هم به‌اندازه درست و افراط و تفریط تقسیم کرد.) همین سخن در مورد لذاتی هم صادق است که از راه شنیدن می‌بریم؛ کسی که از موسیقی یا نعایش به‌حد افراط لذت می‌برد لگام‌گسیخته نامیده نمی‌شود و کسی را هم که از این لذات به‌اندازه درست بهره‌ور می‌گردد خویش‌دار نمی‌توان خواند. در مورد لذاتی هم که از طریق شامه می‌بریم این اصطلاحات را نمی‌توان بکار برد مگر به‌وجه فرعی و مجازی. کسی که از عطر سیب یا گل یا عود لذت می‌برد لگام‌گسیخته خوانده نمی‌شود؛ بیشتر کسی را چنین می‌نامند که عاشق بوی روغنهای معطر یا غذاها باشد زیرا این لذت را مخصوصاً لگام‌گسیختگان می‌جویند چون این بوها موضوعات شهوات آنان را به‌یادشان می‌آورد. البته کسان دیگری هم که لگام‌گسیخته نیستند به‌هنگام گرسنگی از بوی غذا لذت می‌برند ولی شیفستگی دایم به این نوع چیزها نشانه لگام‌گسیختگی است زیرا این شیفستگی شهوات دیگری را به‌دنبال می‌آورد.

درباره حیوانات فقط به‌معنی فرعی و مجازی می‌توان گفت که از این‌گونه ادراکهای حسی لذت می‌برند زیرا سگ شکاری هنگامی لذت نمی‌برد که بوی خرگوش به‌شامش می‌رسد بلکه هنگامی که گوشت خرگوش را می‌خورد، هرچند از طریق بو به‌خفاگاه خرگوش پی می‌برد. شیر نیز از خوردن گوشت گاو لذت می‌برد نه از شنیدن نعره گاو، گرچه با شنیدن نعره می‌فهمد که طعمه باید در نزدیکی باشد و به‌همین جهت چنین می‌نماید که گویی از شنیدن نعره لذت می‌برد. همچنین شیر با دیدن آهو خوشحال نمی‌شود بلکه خوشحالی‌اش از این است که به‌غذایی خوشمزه دست خواهد یافت.

پس می‌بینیم که خویش‌داری و لگام‌گسیختگی با احساس لذتهایی ارتباط دارند که جانوران نیز در آنها شریکند و بدین جهت این‌گونه احساسها بنده‌وار و حیوانی‌اند، و مرادم در اینجا لذتهایی است که از طریق حس لامسه

یا حس ذائقه بدست می‌آیند. اما چنین می‌نماید که در مورد شخص لگام‌گسیخته لذت حاصل از طریق حس ذائقه چندان نقشی یا هیچ نقشی ندارد. زیرا حس ذائقه به‌آزمودن فرق طعمها کمک می‌کند؛ در اینجا باید مثلاً آزماینده انواع شراب را به یاد بیاوریم یا آشپز را که طعم ادویه را می‌آزماید. احساس لذت در این آزمایش نیست مخصوصاً برای شخص لگام‌گسیخته، بلکه در افراط در خوردن و نوشیدن است، و احساس لذت چه در خوردن و چه در نوشیدن و چه در معاشقه از طریق حس لامسه بدست می‌آید. بدین جهت یک بار مرد شکمبارۀ خوش خوراکی آرزو می‌کرد که کاش گلویش به‌درازی گلوی دُرنا باشد و مرادش این بود که احساس لذت از طریق تماس غذا با گلو پدید می‌آید. ۱۱۱۸ b

پس روشن است که احساس لذتی که لگام‌گسیختگی را سبب می‌شود عادی‌ترین لذات است و از این‌رو لگام‌گسیختگی به‌حق از نکوهیده‌ترین رذایل شمرده می‌شود زیرا ظهور آن در ما از این جهت نیست که انسانیم بلکه از این جهت است که به‌جنس حیوان تعلق داریم. پس تمتع یافتن از این‌گونه چیزهای لذیذ و دلبستگی افراطی به‌آنها صفتی حیوانی است. استثناً بر این قاعده لذات شریفی هستند که از طریق حس لامسه پدید می‌آیند مانند لذاتی که هنگام ورزش یا به‌سبب مشتمال و پیدایش گرمی در بدن احساس می‌شوند، زیرا انسان لگام‌گسیخته نیز از طریق لمس تمام بدن احساس لذت نمی‌کند بلکه این احساس در او با لمس بعضی اجزاء بدن پیدا می‌شود.

بعضی میلها طبیعی و عامند و همه در آنها شریکند و بعضی دیگر چنین می‌نماید که فردی و اکتسابی است. مثلاً میل به‌غذا طبیعی است زیرا هر موجود زنده خواهان غذای خشک یا مرطوب است و گاهی طالب هر دو است و همچنین به‌قول هومر «تا هنگامی که جوان و نیرومند است» طالب لذت عشق‌ورزی است. ولی طلب این یا آن غذای خاص، یا عشق‌ورزی به‌نحوی خاص را، همه مردمان طالب نیستند و موضوعات میلشان هم همان

چیزها نیستند. از این‌رو چنین می‌نماید که این‌گونه میل در اختیار خود ماست. ولی در این‌گونه میل هم عنصری طبیعی هست زیرا یکی خواهان این چیز است و دیگری خواهان آن، و چیزهایی هم هستند که آدمیان آنها را بر هر چیز اتفاقی که پیش آید برتری می‌نهند.

در میلهای طبیعی تنها اندک کسانی خطا می‌کنند آن هم در یک جهت، یعنی در جهت افراط. خوردن و نوشیدن هر چیز و زیاده‌روی در این کار به معنی تجاوز از میل طبیعی است زیرا میل طبیعی برای جبران نقص است، و بدین جهت این‌گونه اشخاص شکمبار نامیده می‌شوند چون شکم خود را بیش از اندازه با غذا می‌آکنند، و به این افراط کسانی می‌گیرانند که طبیعت بنده‌وار دارند. ولی در میلهای فردی و اکتسابی کسان بسیاری به راه خطا می‌روند و به انحاء مختلف؛ و کسانی «شیفته فلان چیز» نامیده می‌شوند که یا به چیزی نادرست میل می‌کنند یا از چیزی معین بیش از بیشتر مردمان، یا به نحو ناشایسته، لذت می‌برند. اما لگام‌گسیختگان از هر سه لحاظ افراط می‌ورزند زیرا اولاً از اشیایی لذت می‌برند که چون نفرت‌انگیزند نادرستند، ثانیاً به چیزهایی هم که لذت بردن از آنها رواست بیش از اندازه درست میل می‌کنند و ثالثاً از آنها بیش از دیگران لذت می‌برند.

پس روشن است که افراط در بر خورداری از لذت لگام‌گسیختگی است و شایسته نکوهش. ولی در مورد درد — بر خلاف آنچه در مورد شجاعت دیدیم — کسی را خویشتن‌دار نمی‌نامند که در برابر درد پایداری می‌ورزد، و اگر پایداری نورزد لگام‌گسیخته‌اش نمی‌خوانند. لگام‌گسیخته کسی نامیده می‌شود که از محرومیت از یک لذت بیش از آنچه شایسته است رنج می‌برد — هر چند در حقیقت آنچه سبب درد او می‌شود لذت است — در حالی که شخص خویشتن‌دار به سبب محروم ماندن از یک لذت به رنج نمی‌افتد.

۱۱۱۹ a پس شخص لگام گسیخته یا به هر چه لذت آور است میل می کند یا به چیزهایی که او را بشدت جذب می کنند؛ و میل او را به جایی می رساند که می کوشد به هر قیمت به آن چیزها دست بیابد. از این رو اگر دستش به لذت نرسد رنج می برد و حتی در حال میل به لذت رنج می برد چون میل با درد همراه است، هر چند درد کشیدن برای لذت متناقض می نماید.

بندرت کسانی پیدا می شوند که نیازشان به لذت ضعیف است و کمتر از آنچه باید جویای لذتند. زیرا خمود شهوت تا این حد، امر انسانی نیست؛ حتی جانوران نیز فرق خوراکیها را می شناسند، یکی را با میل می خورند و دیگری را رها می کنند. اما اگر کسی پیدا شود که از هیچ چیز لذت نبرد و هیچ فرقی نشناسد، از انسان بودن سخت دور خواهد بود. برای این حالت نامی وجود ندارد زیرا چنین کسی را بسختی می توان یافت.

انسان خویشتن دار در برابر اشیاء لذیذ حد و وسط را برمیگزیند: به آنچه مرد لگام گسیخته شیفته آن است میل نمی کند و حتی از آن بیزار است و بطور کلی از چیزهایی که نباید از آنها لذت برد لذت نمی برد و در لذت بردن از هیچ چیز هم افراط نمی ورزد، و آنجا که چیزهای لذیذ نباشند نه ملول می شود و نه اشتهای خاصی نسبت به آنها احساس می کند: لذت بردنش در حد درست و معتدل است و چنان است که باید باشد، و به هنگام نادرست هم لذت نمی برد،

و قس علیهذا. به چیزی که به علت محتوای لذت‌بخشش برای تندرستی یا حالت نیک سودمند است، به حد معتدل و به نحو درست میل می‌کند و همچنین به سایر چیزهای مطبوع اگر برای تندرستی زیانبار یا مخالف شرف نباشند یا از حد توانایی مالی او بیرون نباشند. کسی که به این شرایط اعتنا نکند، این‌گونه لذات را بیش از آنچه روا و سزاوار است خواهان است، ولی مرد خویشتن‌دار دور از این نوع است و چنان کسی است که قاعده درست اقتضا می‌کند.

چنین می‌نماید که لگام‌گسیختگی اختیاری‌تر از جبن است زیرا لگام‌گسیختگی از لذت نشأت می‌گیرد و جبن از درد، و ما لذت را دوست داریم و از درد گریزانیم. درد آنجا که روی می‌نماید سیرت آدمی را آشفته می‌کند و از کار می‌اندازد ولی لذت چنین اثری ندارد. از این‌رو لگام‌گسیختگی به درجه‌ای بالاتر از جبن اختیاری است و به همین جهت نفرت‌انگیزتر است. خو گرفتن به لذت آسان است زیرا لذت در زندگی به صورت گوناگون روی می‌نماید و خو گرفتن تدریجی به آن بی‌خطر است در حالی که در مورد موضوعات ترس‌آور به عکس این است.

چنین می‌نماید که جبن اختیاری است ولی اعمال ناشی از جبن بدان‌سان اختیاری نیستند، زیرا خود جبن با درد همراه نیست ولی اعمال ناشی از جبن به سبب دردی که با آنها همراه است انسان را آشفته می‌کنند بطوری که آدمی در آن حال حتی گاهی سلاحهای خود را می‌اندازد یا خود را به نحوی دیگر رسوا می‌کند. بدین جهت اعمالی که در آن حال از آدمی سر می‌زنند همچون اعمال اضطرابی تلقی می‌شوند. شخص لگام‌گسیخته به عکس این است، یکایک اعمال او آزادانه و ارادی‌اند چون از میل او نشأت می‌گیرند ولی کل حالت او چندان اختیاری نیست زیرا هیچ‌کس خواهان لگام‌گسیختگی نیست.

مفهوم لگام‌گسیختگی را درباره خطاهای کودکان نیز، به علت شباهت آنها

۱۱۱۹ b با آنچه پیشتر باز نمودیم، بکار می‌برند. ولی اینکه کدام یک از این معانی معنی اصلی است و کدام مجازی، برای تحقیق فعلی ما اهمیتی ندارد. نکته‌ای که روشن است این است که آنچه مؤخرتر است با نام آن چیزی خوانده می‌شود که پیشتر پیدا شده است. به هر حال انتقال این مفهوم به حالت کودکان ناروا نیست زیرا هر چیز که نشانه کششی به فرومایگی است و بیم آن است که وسعت یابد و شکوفاتر شود، باید از طریق مجازات به آن لگام زده شود و مصداق این گونه چیز در درجه اول مبلی است که در کودکان ظاهر می‌شود. کودکان به پیروی از میل زندگی می‌کنند و میل به لذت در آنان قویتر از همه چیز است و اگر این میل به اطاعت خونگیرد و از نیروی رهبری پیروی ننماید رشد می‌کند و بسط می‌یابد زیرا میل به لذت، سیری ناپذیر است و از همه سو به کودک هجوم می‌آورد چون کودک هنوز نمی‌تواند عقل خود را بکار ببرد. از این رو میل چون آزاد گذاشته شود روز بروز بر نیروی خود می‌افزاید و قدرت تعقل روشن را از میان بر می‌دارد. پس میل باید محدود باشد و موضوعات آن از حیث عدد محدود باشند و هر چه سازگارتر با مبدأ عقلی؛ و ما کودکی را که دارای این خصوصیات باشد مطیع و مؤدب می‌نامیم. همان گونه که کودک باید مطابق دستورهای مربی خود زندگی کند عنصر میل کننده در او نیز باید تابع عنصر عقلی باشد چنانکه عنصر میل کننده مرد خویشدن دار نیز با عنصر عقلی وجود او سازگار است زیرا غایت هر دو عنصر، شریف است. مرد خویشدن دار به چیزی میل می‌کند که باید به آن میل کرد، و به نحو درست و به هنگام درست به آن میل می‌کند، و همین است آنچه آدمی را مبدأ عقلی به سوی آن هدایت می‌کند.

در اینجا سخن خود را درباره خویشدن داری به پایان می‌بریم.

کتاب چهارم

فضایل اخلاقی:

گشاده‌دستی - بزرگواری - بزرگمنشی
شکیبائی - درستکاری - نزاکت

اکنون درباره گشاده دستی سخن می‌گوییم و چنین می‌نماید که گشاده دستی نگاه داشتن حد وسط در مورد ثروت است برای اینکه مرد گشاده دست را نه برای اعمالش در میدان جنگ می‌ستایند نه برای خویشتن داری و نه برای داوریه‌های عادلانه، بلکه برای رفتارش در دادن و گرفتن ثروت و مخصوصاً در مورد دادن؛ و مرادم از ثروت چیزهایی است که ارزششان با پول معین می‌شود. اسراف و خست افراط و تفریط در مورد ثروتند. تهمت خست را به کسانی می‌نهند که به ثروت بیش از آن که باید دلبستگی دارند. ولی مفهوم اسراف را در معانی متعدد بکار می‌برند و لگام گسیختگانی را هم مسرف می‌خوانند که پول را برای ارضای هوی و هوس خویش تلف می‌کنند. بدین جهت اینان فرومایه‌ترین مردمان شمرده می‌شوند زیرا نکوهیده‌ترین ردایل را در خود جمع دارند. پس عنوان مسرف به معنی واقعی درباره اینان صادق نیست زیرا وقتی که کسی مسرف خوانده می‌شود این سخن بدین معنی است که آن کس تنها یک صفت زشت دارد و آن تلف کردن ثروت است. از این رو مسرف کسی را گویند که خود را به دست خود نابود می‌کند زیرا تلف کردن ثروت به معنی ویران کردن زندگی تلقی می‌شود چون همه بر این عقیده‌اند که زندگی وابسته داشتن ثروت است. پس اسراف را بدین معنی می‌فهمیم. آدمی می‌تواند اشیاء سودمند را به نحو درست بکار ببرد یا به نحو

نادرست. ثروت شیء سودمندی است و هر چیز را کسی به نحو درست بکار می برد که فضیلت مربوط به آن چیز را دارا باشد. پس ثروت را هم کسی درست بکار می برد که از فضیلت مربوط به ثروت بهره ور باشد؛ و گشاده دست چنین کسی است.

خرج کردن و بخشیدن، بکار بردن ثروت است و گرفتن و نگاهداشتن ثروت، تملک ثروت. از این رو نشانه مرد گشاده دست خرج کردن و بخشیدن ثروت به جای درست است نه گرفتن آن از منابع درست یا نگرفتن از منابع نادرست. زیرا خاصیت فضیلت نیکی کردن است نه برخوردار شدن از نیکی، و بجا آوردن عمل شریف است نه پرهیز از عمل زشت. تردید نیست که در یک سو بخشیدن و نیکی کردن و بجا آوردن عمل شریف با هم پیوسته اند و در سوی دیگر گرفتن و برخوردار شدن از نیکی [دیگران] و اجتناب از عمل زشت. ما کسی را می ستاییم — و از او سپاسگزار می شویم — که می بخشد نه کسی را که نمی گیرد. نگرفتن آسانتر از بخشیدن است زیرا برای آدمی دست برداشتن از مال خویش دشوارتر از نگرفتن از دیگری است؛ و عنوان گشاده دست حق کسی است که می بخشد. آن که از دیگری چیزی نمی پذیرد به سبب عدالت ستوده می شود نه به سبب گشاده دستی؛ و کسی که فقط می گیرد اصلاً ستوده نمی شود. از میان صاحبان همه فضایل گشاده دستان محبوبتر از همه اند چون به دیگران سود می رسانند و سودرسانی ایشان بدین علت است که آماده بخشیدنند.

چون اعمال ناشی از فضیلت شریفند و برای غایتی شریف بجا آورده می‌شوند پس باید نتیجه بگیریم که شخص گشاده‌دست نیز برای غایتی شریف آماده است که به نحو درست ببخشد: یعنی به اشخاص درست، به اندازه درست، به هنگام درست و مانند اینها؛ و اینها خصوصیات بخشندگی درستند. مرد گشاده‌دست از بخشیدن لذت می‌برد یا دست کم رنج نمی‌برد چون عمل ناشی از فضیلت لذت بخش است یا دست کم همراه با درد نیست و حتی از درد بسیار دور است.

ولی کسی که آنجا می‌بخشد که نباید بخشید یا برای غایتی شریف نمی‌بخشد بلکه به علتی دیگر می‌بخشد او را نمی‌توان گشاده‌دست خواند و باید برای او نامی دیگر یافت. این سخن درباره کسی هم صادق است که با اکراه می‌بخشد چون پول و ثروت را بر عمل شریف برتری می‌نهد، و این خاصیت مرد گشاده‌دست نیست.

مرد گشاده‌دست از منبع نادرست چیزی نمی‌پذیرد زیرا این پذیرفتن با روحیه مردی سازگار نیست که در برابر پول و ثروت استقلال خود را حفظ می‌کند. خواستن نیز کار او نیست چون کسی که عادت دارد نیکی کند به آسانی به خود اجازه نمی‌دهد که از نیکی دیگران برخوردار شود. ولی آماده است که از منبع درست بگیرد، مثلاً از دارایی خود، آن هم نه برای اینکه این کار شریف

است بلکه برای اینکه ضروری است: چون برای بخشیدن باید پولی بدست داشته باشد. ولی در عین حال در مراقبت از دارایی خویش سهل انگاری نمی‌ورزد چون قصدش این است که با دارایی خود به دیگران یاری کند. بیجا و به هر کسی هم که پیش آید نمی‌بخشد بلکه دارایی خود را حفظ می‌کند تا بتواند به اشخاص درست و به هنگام درست ببخشد تا بخشیدن در نظرش عمل شریف باشد.

خصوصیت اصلی مرد گشاده دست این است که در بخشیدن به افراط می‌گراید بطوری که فقط اندک چیزی برای خود نگاه می‌دارد: طبیعت مرد گشاده دست بی توجهی به خویشتن است.

اصطلاح «گشاده دستی» با توجه به مقدار دارایی شخص بخشنده بکار می‌رود زیرا گشاده دستی در مبلغی نیست که بخشیده می‌شود بلکه در سیرت شخص گشاده دست است و با مقدار دارایی مرد بخشنده نسبت دارد. از این رو مانعی نیست بر اینکه کسی که دازایی اندکی دارد اگر اندکی ببخشد گشاده دست تر از دیگران شمرده شود.

چنین می‌نماید که به گشاده دستی کسانی کشش دارند که دارایی خویش را خود کسب نکرده بلکه به ارث برده‌اند. اینان نمی‌دانند تنگدستی چیست، و از این گذشته هر کس دلبستگی به چیزی دارد که خود پدید آورده است؛ همانند پدران و مادران و شاعران.

برای مرد گشاده دست ثروتمند ماندن آسان نیست چون روحیه اش با گرفتن و نگاه داشتن سازگاری ندارد. چنین مردی گرایش به بخشیدن دارد و ثروت را برای خود آن نمی‌خواهد بلکه فقط وسیله‌ای برای بخشیدن می‌داند؛ و از اینجا است که مردمان در نکوهش سرنوشت می‌گویند کسانی که بیش از دیگران مستحق توانگر بودن اند کمتر از دیگران توانگرند. ولی این امر بی علت نیست: ثروتمند بودن ممکن نیست اگر شخص در راه کسب و نگاهداری ثروت رنج نبرد. در همه امور دیگر نیز چنین است. ولی هیچ پیش نمی‌آید که مرد گشاده دست در جای نادرست و به هنگام نادرست ببخشد و گرنه عمل او با گشاده دستی سازگار نخواهد بود و اگر او دارایی خود را در

فرصتهای نادرست تلف کند دیگر چیزی نخواهد داشت که در فرصتهای درست ببخشد. گشاده‌دست، چنانکه گفتیم، کسی است که با توجه به اندازه دارایی خود ببخشد و در جای درست و به‌هنگام درست. کسی که از اندازه درست تجاوز کند مسرف است. به‌همین جهت ما فرمانروایان مستبد را مسرف نمی‌نامیم زیرا با توجه به دارایی هنگفت ایشان نمی‌توان تصور کرد که در خرج کردن و بخشیدن از اندازه درست تجاوز کنند.

پس چنانکه گفتیم گشاده‌دستی حد و وسط در خرج کردن و بخشیدن است و بنابراین مرد گشاده‌دست در خرج و بخشش، چه کم باشد و چه بسیار، همواره توجه خواهد داشت که مبلغ درست در جای درست و به‌هنگام درست خرج یا بخشیده شود و با شادی و گشاده‌رویی خواهد بخشید؛ و همچنین از منبع درست و به‌مقدار درست خواهد گرفت؛ و چون فضیلت، حد و وسط چه در دادن و چه در گرفتن است هر دو کار را چنان خواهد کرد که باید کرد. دادن درست، گرفتن از همان نوع را به‌دنبال دارد در حالی که گرفتن نوع دیگر یا آن نوع دادن متضاد است. بدین سان، دادن مرد گشاده‌دست ممنوع گرفتنش است ولی دادن و گرفتن متضاد برای او پیش نمی‌آید. اما اگر باری اتفاق افتد که او خرجها و بخششهایی کند که مخالف شرافت و درستی‌اند، متأسف خواهد شد ولی تأسفش نیز به‌نحو درست و به‌اندازه درست خواهد بود زیرا اقتضای فضیلت این است که آدمی خوشی و ناخوشی را تنها آنجا که درست است و به‌نحو درست احساس کند.

مرد گشاده‌دست در داد و ستد نیز شریک خوبی است زیرا توانایی تحمل ضرر را دارد و این جای تعجب نیست چون خود مال ارزشی برای او ندارد و حتی برای او رنج‌آور است که خرجی را که می‌بایست می‌کرد نکرده باشد و این رنج‌آورتر از آن است که خرجی کرده باشد که نمی‌بایست کرد؛ و او با مردی مانند سیمونیدس همدستان نمی‌تواند بود.^۱

۱. سیمونیدس شاعر یونانی در قرن پنجم ق.م. به‌خست مشهور بوده و آریستوفانس شاعر کمدی پرداز آتنی در یکی از کمدیهای خود به‌خست او اشاره کرده است. - م.

مرد مسرف از این جهت نیز به راه غلط می رود که نه در جای درست احساس لذت یا درد می کند و نه به نحو درست. این مطلب در طی بررسی روشن خواهد شد. چنانکه پیشتر گفتیم اسراف و خست هم افراطند و هم تفریط، چه در دادن و چه در گرفتن، و در اینجا خرج کردن را جزو دادن حساب می کنیم. اسراف افراط در دادن و نگرفتن است و تفریط در گرفتن، و خست تفریط در دادن است و افراط در گرفتن، مگر در مورد مبالغ جزئی.

هر دو طرف (= افراط و تفریط) اسراف بندرت با هم ظاهر می شوند چون از هیچ جا نگرفتن و به همه کس دادن آسان نیست. زیرا اشخاص عادی — و مقصود ما به هنگام سخن گفتن از اسراف این گونه اشخاصند — اگر دایم خرج کنند و ببخشند بزودی چیزی از دارائیشان باقی نمی ماند. به هر حال مردی که هر دو طرف اسراف در او جسمند بسیار بهتر از خسیس است چون معالجه اش دشوار نیست و چه بسا که به علت پیری یا تنگدستی بتواند به راه حد وسط برسد. از خصلت مرد گشاده دست چیزی در او هست: سخی است و می دهد و از گرفتن چشم می پوشد متها این هر دو کار را چنان نمی کند که باید کرد. کافی است که از طریق عادت یا به نحوی دیگر دگرگون شود، در این صورت گشاده دست خواهد شد و به اشخاص درست و به هنگام درست خواهد بخشید و از منابع نادرست نخواهد گرفت. بدین جهت چنین مردی

دارای سیرت بد تلقی نمی‌شود چون تجاوز از اندازه درست در دادن و نگرفتن نه فرومایگی است و نه خلاف شرف، و در بدترین حالت ابله‌ی است. چنین مردی مسرف به هر حال بهتر از خسیس است: اولاً به علتی که باز نمودیم و در ثانی از آن رو که او برای بسی کسان سودمند است در حالی که خسیس برای هیچ کس سود ندارد حتی برای خودش.

ولی بیشتر اوقات چنین است که مرد مسرف از منابعی برای خود درآمد حاصل می‌کند که نباید کرد، و از این حیث همانند خسیسان است. کشتن برای تحصیل درآمد از این جهت در او پدید می‌آید که حرص خرج کردن دارد ولی این حرص را به آسانی نمی‌تواند راضی کند. دارائیش بسرعت کم می‌شود و او چاره‌ای نمی‌بیند جز اینکه از جایی پول بدست آورد و این خود بدین معنی است که غایت شریف نقشی در زندگی او ندارد، بی‌پروا و از هر منبعی که پیش آید می‌گیرد. فقط حرص دادن و بخشیدن در او هست و فرقی به حالش نمی‌کند که چگونه و از کدام منبع. بدین جهت بخشیدن او خاصیت گشاده‌دستی ندارد چون شریف نیست و به نحو درست و برای غایت شریف روی نمی‌دهد. این مسرفان گاهی کسی را توانگر می‌کنند که بهتر است در حال تنگدستی بماند، و به کسانی که دارای سیرت شریفند نمی‌بخشند بلکه به چاپلوسان می‌بخشند یا به کسانی که لذتی دیگر برای ایشان فراهم می‌آورند. به همین جهت بیشتر این گونه مسرفان لگام‌گسیخته‌اند و چون به آسانی می‌بخشند از خرج کردن پول برای لگام‌گسیختگی خویش دریغ نمی‌ورزند، و چون بدین سان ممکن نیست زندگی شریف هدفشان باشد به سوی زندگی توأم بالذت می‌لغزند.

پس چنانکه می‌بینیم مرد مسرف اگر تربیت درست نیافته باشد به راههایی می‌افتد که باز نمودیم ولی اگر از تربیت نیک بهره‌ور شود ممکن است به راه درست حد وسط برسد. اما برای معالجه خست دارویی وجود ندارد - زیرا بالا رفتن سن و کمتر شدن نیرو سبب می‌شود که مردمان خسیس تر شوند - و

از این گذشته خست با طبیعت انسانی رابطه تنگتری دارد تا میل به اسراف، چون دلبستگی بیشتر مردمان به پول بیش از کشش آنان به خرج کردن پول است.

حوزه تأثیر خست به آسانی وسعت می‌یابد و خست به اشکال و صور و انواع گوناگون نمایان می‌شود ولی بیشتر اوقات به دو صورت اصلی روی می‌نماید: تفریط در دادن و افراط در گرفتن. ولی کل آن در هر کسی یافت نمی‌شود بدین معنی که بعضی در گرفتن اندازه نگاه نمی‌دارند و بعضی دیگر در دادن تفریط می‌کنند. کسانی که با عناوین «خسیس» و «خشک‌دست» و «تنگ‌چشم» نامیده می‌شوند در دادن امساک می‌ورزند ولی چشم به مال دیگران نمی‌دوزند: بعضی به علت روحیه حق‌خواهی و درستکاری و احتراز از فرومایگی (براستی هم چنین می‌نمایند و به هر حال ادعا می‌کنند که از مال خود بدین جهت بسختی مراقبت می‌ورزند که می‌ترسند روزی مجبور به عمل زشتی شوند: کسانی که مردمان درباره ایشان می‌گویند «نم پس نمی‌دهد» همه از این نوعند و به سبب افراط در بی‌میلی به دادن چیزی چنین نامیده می‌شوند) و بعضی دیگر از آن‌رو به مال غیر دست نمی‌زنند که می‌ترسند اگر مال دیگران را بردارند دیگران نیز مال ایشان را ببرند، و می‌گویند نه چیزی می‌دهیم و نه چیزی می‌گیریم.

در سوی دیگر کسانی قرار دارند که در گرفتن اندازه نمی‌شناسند و هر چه را از هر جا بتوانند به‌چنگ آورند، جمع می‌کنند. قوادان و صاحبان مشاغل مشابه و رباخواران که مبالغه کوچک را با بهره هنگفت قرض می‌دهند و همه ۱۱۲۲ a کسانی که حرفه‌های پلیدی از این نوع دارند، از این قبیله‌اند. همه اینان می‌کوشند از منابع نادرست سودهای اغراق‌آمیز ببرند و به هر قیمت بر ثروت خود بیفزایند، وجه مشترکشان سودجویی است بطوری که برای سودی کوچک هر گونه بدنامی را به جان می‌خرند. مردانی را که از منابع نادرست و برخلاف حق سودهای بزرگ به‌چنگ می‌آورند، یعنی فرمانروایانی را که شهرها و پرستشگاهها را تاراج می‌کنند، خسیس نمی‌خوانیم بلکه شریر و

ظالم و خدانشناس می‌خوانیم. ولی قماربازان و جیب‌بران و راهزنان به طبقه خسیسان تعلق دارند چون هدفشان سود پلید است. اینان برای هر سود ناچیز به هر کاری دست می‌زنند و از بدنامی و رسوایی نمی‌هراسند: بعضی برای اینکه چیزی به چنگ آورند تن به خطرهای بزرگ می‌دهند و بعضی دیگر سود خود را از دوستانی بدست می‌آورند که می‌بایست چیزی به آنان ببخشند. هر دو آنان چون می‌کوشند از منابع نادرست سود ببرند سودپرستان فرومایه‌اند و بدین جهت همه این انواع گرفتنها خست پلید است. طبیعی است که خست نقطه مقابل گشاده‌دستی تلقی شود [نه نقطه مقابل اسراف] چون نه تنها شری بزرگتر از اسراف است بلکه مردمان بیشتر در این جهت به خطا می‌روند تا در جهت اسراف.

آنچه درباره گشاده‌دستی و رذایل مقابل آن می‌توانیم گفت همین است.

اکنون جای دارد بزرگواری^۱ را بررسی کنیم زیرا چنین می نماید که این ملکه نیز فضیلتی است که با ثروت ارتباط دارد. ولی حوزه اثربخشی بزرگواری بر خلاف گشاده دستی، همه اعمالی را که با ثروت سروکار دارند در بر

۱. از عهد بافتن اصطلاحی نا اندازه ای دقیق برای این مفهوم در زبان فارسی بر نیامده ام. مترجم انگلیسی (راس) اصطلاح magnificence را بکار برده است و مترجمان آلمانی Grossgeartetheit و Grossartigkeit را. تئودور گمپرتس نویسنده متفکران یونانی ظاهراً چون نتوانسته است اصطلاح آلمانی دقیقی برای بیان این مفهوم بیابد این مفهوم و مفهوم بزرگمنشی را (که غیر از این مفهوم است و شرحش پس از این مفهوم، در فصل هفتم ۱۱۲۳۵ می آید) بهم آمیخته و هر دو را با هم تحت مفهوم بزرگمنشی تشریح کرده است. علت دشواری این است که مفهومی که ارسطو در اینجا به تشریح آن می پردازد مفهومی است خاص یونان قدیم. در آن زمان در دولتهای یونانی وقتی که قرار بود کاری برای جامعه انجام گیرد که هزینه اش بر بودجه دولت سنگینی می کرد - مانند تجهیز کشی های بزرگ جنگی یا ترتیب دادن جشنهای بزرگ و مانند اینها - توانگران طراز اول شهر پای در میان می نهادند و هزینه آن کارها را از کیسه خود می پرداختند و در واقع جامعه و دولت این گونه گشاده دستی را از توانگران شهر انتظار داشتند. (این نوع کارها، مخصوصاً با توجه به شرحی که در آغاز فصل ۵ می آید، مشابه کارهای وقفی نیکوکاران در جهان اسلام است از قبیل ساختن پلها و مساجد و مدارس و مانند اینها). خلاصه کلام این صفت، چنانکه خود ارسطو هم می گوید، همان صفت گشاده دستی است مستثنا در مقیاس بزرگ. در اخلاق ناهوری (چاپ ۱۳۶۰، صفحه ۱۱۵) شاید به پیروی از تهذیب الاخلاق اصطلاح کرم بکار رفته است: «کرم آن بود که بر نفس سهل نماید اتفاق مال بسیار در اموری که نفع آن عام بود و قدرش بزرگ باشد؛ و مرحوم دکتر غلامحسین صدیقی در مقدمه خود بر اصول حکومت آتن ترجمه آقای دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی اصطلاح «مجد (بزرگواری)» را پیشنهاد نموده است. در ارتباط با این موضوع به خواننده توصیه می کنم به زیر نویس شماره ۱ صفحه ۲۴۱ کتاب نیز رجوع کند. - م.

نمی‌گیرد بلکه تنها کارهایی را شامل است که برای آنها خرج کردن پول ضروری است، و از لحاظ مقیاس بر گشاده‌دستی برتری دارد زیرا چنانکه از نامش برمی‌آید خرج «متناسب» پول در مقیاس بزرگ است. ولی مقیاسها نسبی هستند زیرا هزینه‌ای که شهروندی برای تجهیز ساختن یک کشتی جنگی باید بکند با هزینه فرستادن گروهی به نمایندگی شهر به شهری دیگر برای شرکت در جشنی دینی برابر نیست. میزان مبلغ «متناسب» بر حسب شخص و موقعیت و اوضاع و احوال و موضوع، معین می‌شود. کسی را که برای امور کوچک یا متوسط مبلغی سازگار با آن امور خرج می‌کند - مثلاً مردی را که می‌گوید «بارها به گدایان پول داده‌ام»^۱ - نمی‌توان بزرگوار نامید بلکه این عنوان حق کسی است که برای امور بزرگ و در فرصتهای مهم پول خرج می‌کند زیرا بزرگوار گشاده‌دست است ولی گشاده‌دست بضرورت بزرگوار نیست. تفریط در این سبیه کوچک‌منشی است و افراط ابتذال و بی‌سلیقه‌گی و مانند اینها. مراد از افراط در اینجا زیاده‌روی در خرج کردن پول برای موضوعی درست و به‌هنگام درست، نیست بلکه ثروت خود را به‌رخ دیگران کشیدن در فرصت نامناسب و به‌نحو نادرست است. درباره این ردیلت در آینده سخن خواهیم گفت.

مرد بزرگوار نوعی هنرمند است که در هر مورد متناسب را از نامتناسب باز می‌شناسد و مبالغ بزرگ را با ذوق و سلیقه خرج می‌کند. چنانکه در آغاز گفته‌ایم سیرت آدمی از طریق یکایک اعمال او، و موضوعات آن اعمال، بوجود می‌آید. هزینه‌های مرد بزرگوار، بعنوان یکایک اعمال او، بزرگند و با نتیجه متناسبند، و بدین جهت آثار و نتایج هزینه‌ها نیز بزرگند و متناسب با هزینه‌ها؛ و تنها بدین سان ممکن است که عمل پول خرج کردن بزرگ باشد و با نتیجه متناسب. از این رو نتیجه باید ارزش آن را داشته باشد که چنان مبلغی برای آن خرج شود، و مبلغی هم که خرج می‌شود باید ارزش نتیجه را داشته

۱. مصرعی است از حماسه اودیسه هومر (سرود ۱۷). - م.

باشد و حتی بزرگتر از نتیجه باشد. مرد بزرگوار مبالغ بزرگ را برای غایت شریف خرج می‌کند، و خاصیت فضیلت همین است. علاوه بر این او با شادی و گشاده‌رویی خرج می‌کند زیرا محاسبه خرد بهینانه دلیل کوچک‌منشی است. او همیشه نظر به این دارد که نتیجه کار به چه نحو به زیباترین و زیننده‌ترین وجه تحقق می‌تواند یافت نه به چه قیمت و چگونه با کمترین هزینه.

بنابراین مرد بزرگوار باید بی‌هیچ ملاحظه‌ای گشاده‌دست باشد زیرا گشاده‌دست نیز در جای درست و به نحو درست پول خرج می‌کند. بزرگی را که در مفهوم «بزرگواری» هست، یعنی بزرگی مرد بزرگوار را، از رفتار او می‌شناسیم زیرا گشاده‌دستی و بزرگواری به مقوله‌ای واحد تعلق دارند، و مرد بزرگوار با هزینه مساوی [یا مرد گشاده‌دست] اثر هنری بزرگتری پدید می‌آورد. زیرا ثروت و اثر هنری از لحاظ ارزش برابر نیستند: در ثروت، پرارجترین چیز آن چیزی است که بهای بیشتری دارد، مثلاً طلا، ولی پرارجترین چیز در اثر هنری، والائی و زیبایی است. وقتی که چنین اثری را می‌نگریم ناچار به اعجاب می‌افتیم، و اثر والا باید اعجاب‌انگیز باشد: علویک اثر و عظمت آن، در والائی آن است.

بزرگواری را در خرجهایی می بینیم که ارجمندیشان بی قید و شرط است و اینها خرجهایی هستند که با خدایان ارتباط دارند مانند هدیه هایی که به منظور ادای نذر به خدایان تقدیم می شوند، و ساختمانهای دینی و قربانیها و همچنین مبالغی که برای تشریفات دینی یا نفع عموم خرج می شوند مانند ترتیب دادن نمایشی عالی یا مجهز ساختن کشتی های جنگی برای دولت یا پذیرایی برازنده از ساکنان شهر. ولی در همه این موارد مهم این است که عمل کننده کیست و چگونه کسی است و دارائیش چه قدر است زیرا خرج باید نه تنها با نتیجه بلکه با شخص خرج کننده و دارایی او متناسب باشد. بدین جهت مرد تنگدست ممکن نیست بزرگوار باشد چون چیزی ندارد تا مبالغ هنگفت خرج کند و اگر بکوشد که به چنین کاری دست بیازد معلوم می شود ابله است زیرا عملش نامتناسب با دارایی اندکش خواهد بود در حالی که نشانه فضیلت، خرج کردن به مقدار متناسب است. خرج کردن مبالغ هنگفت شایسته کسی است که یا به کوشش خود دارایی بزرگی گرد آورده یا چنین ثروتی را از پدر و اجداد خود به ارث برده یا از خانواده ای بزرگ و توانگر برخاسته باشد.

مهمترین خصوصیات مرد بزرگوار و چگونگی خرجهایی که بزرگواری از طریق آنها نمایان می شود، بشرحی است که گفتیم. از خرجهای بزرگی که در زندگی خصوصی پیش می آیند مهمترین آنها در فرصتهایی لازم می شوند

که در زندگی تنها یکبار روی می‌نمایند مانند عروسی یا اموری از این قبیل، یا مصارفی که برای همهٔ مردمان شهر یا رجال طراز اول جالب توجه است، یا برای پذیرایی از مهمانان بیگانه یا بدرقهٔ آنان و مبادلهٔ تحف و هدایا، زیرا که ۱۱۲۳ a
مرد بزرگوار ثروت خود را برای آسایش عموم خرج می‌کند نه برای رفاه خود، و هدیه‌هایش شباهت به هدیه‌های نذری دارند.

مرد بزرگوار خانه و اثاث خانهٔ خود را نیز متناسب با ثروتش می‌آراید زیرا اینها نیز نشانهٔ شکوه و جلالند؛ و پول خود را برای آثاری خرج می‌کند که زمانی دراز پایدار می‌مانند چون اینها زیباترین آثارند؛ و در مورد هر شیء اندازهٔ متناسب را نگاه می‌دارد، زیرا مقیاس واحد نه در مورد خدایان و آدمیان صادق است و نه در مورد بنای یک پرستشگاه و ساختمان یک گور. هر خرجی در نوع خود ممکن است بزرگ باشد، و بزرگ‌مشنانه‌ترین خرجها خرج مبلغی بزرگ برای موضوعی بزرگ است، و بزرگی در هر مورد خاص با اوضاع و احوال آن مورد بستگی دارد، و میان بزرگی اثر و بزرگی مبلغی که برای آن خرج می‌شود فرق هست: مثلاً تویی بسیار زیبا یا یک شیشهٔ روغن بسیار زیبا برای یک کودک تحفه‌ای عالی است در حالی که قیمتش کوچک است. مرد بزرگوار در همهٔ موارد بزرگوارانه رفتار می‌کند و هر وقت که بخواهد اثری بوجود آورد اثری بزرگ بوجود می‌آورد، اثری که دیگران به آسانی نمی‌توانند از آن تجاوز کنند، و در عین حال اثر را چنان بوجود می‌آورد که ارزش مبلغی را که برای آن بکار رفته است داشته باشد.

مرد بزرگوار چنین است که باز نمودیم. کسی که افراط می‌ورزد چنانکه گفتیم به ابتذال می‌گراید و در خرج پول از اندازه متناسب تجاوز می‌کند و ثروت خود را به رخ دیگران می‌کشد. برای موضوعات کوچک مبالغ هنگفت خرج می‌کند، مثلاً برای مهمانی عادی غذایی متناسب با عروسی آماده می‌سازد و وقتی که نمایشی کم‌دی ترتیب می‌دهد بازیگران را بر آن می‌دارد که در صحنه نمایش با جامه‌های ارغوانی ظاهر شوند بدان‌سان که شیوه مگرایبان است. در هیچ‌یک از این موارد غایتی شریف در نظر ندارد بلکه همیشه در این اندیشه است که ثروت خود را نمایش دهد با این امید که از این طریق مردمان را به اعجاب وادارد. آنجا که خرج بزرگ جا دارد مبلغی کوچک خرج می‌کند و به عکس.

در سوی دیگر مرد کوچک‌منش قرار دارد که از همه لحاظ به تفریط می‌گراید و حتی گاهی هم که مبلغی هنگفت خرج می‌کند نتیجه را با صرفه‌جویی کوچکی از میان می‌برد. به هر عملی که دست می‌یازد دچار تردید می‌شود و همیشه فقط یک فکر دارد و آن این است که چگونه می‌تواند کار را به ارزانترین قیمت پیش ببرد و آنگاه به سبب خرج این مبلغ کوچک هم رنج می‌برد و ناله می‌کند، و در همه موارد نگران است که مبادا مبلغی بیش از آنچه از او انتظار دارند خرج کند.

البته این‌گونه رفتار غلط است ولی ننگ به دنبال نمی‌آورد چون به کسی زیان نمی‌رساند و خیلی هم نفرت‌انگیز نیست.

بزرگمنشی چنانکه از نامش پیداست با امور بزرگ ارتباط دارد و اینک
 ۱۱۲۳ b می‌خواهیم ببینیم با چه نوع امور بزرگ؛ و فرق نمی‌کند که در این بررسی خود
 سجیه را بنگریم یا صاحب سجیه را. بزرگمنش کسی است که خود را لایق
 افتخارات بزرگ می‌داند و در واقع هم لایق آنهاست. لایق پنداشتن خود بدون
 داشتن لیاقت، ابلهی است و مرد با فضیلت ابله یا بی‌فهم نیست. بدین‌سان
 خصوصیت بزرگمنشی را بیان کردیم. کسی که لیاقتش اندک است و برای
 خود نیز به همین اندازه ارزش قایل است، فروتن است و بزرگمنش نیست.
 بزرگمنشی مستلزم بزرگی است همان‌گونه که زیبایی مستلزم قد بلند و بدنی
 است که نیک رشد یافته است. مرد کوتاه‌قد ممکن است ظریف و دارای اندام
 متناسب باشد ولی زیبا نمی‌تواند بود.

کسی که خود را لایق افتخارات بزرگ می‌انگارد بی‌آنکه براستی چنان
 باشد خودبین است. ولی این را هم باید گفت که نه هر کس که خود را لایق
 افتخارات بزرگ می‌انگارد بی‌آنکه چنان باشد، خودبین است. کسی که خود را
 لایق اموری کوچکتر از آن می‌پندارد که در واقع لایق آنهاست، بی‌همت است
 اعم از اینکه در حقیقت لایق امور بزرگتر باشد یا امور متوسط، یا حتی فقط
 لایق امور کوچک باشد اما خود را لایق امور و افتخارات کوچکتر از آن
 بینگارد. آن‌که لایق افتخارات بزرگ است [و خود را لایق آن نمی‌پندارد] در
 فروتنی اغراق می‌کند چه اگر در واقع لایق امور کوچک بود چه می‌کرد؟ پس

مرد بزرگمنش از حیث بزرگی ادعایش در حال افراط است. ولی چون ادعایش درست و مطابق حقیقت است در حد وسط قرار دارد زیرا ادعایش با لیاقتش منطبق است در حالی که دیگران یا افراط می‌ورزند یا تفریط.

اگر مرد بزرگمنش خود را لایق‌عالترین چیزها می‌داند و برآستی هم لایق آنهاست، پس در واقع او خواهان یک چیز است^۱: لیاقت با ارزشهای بیرونی ارتباط دارد و عالترین این ارزشها آن چیزی است که ما برای خدایان قایلیم و مردان سیاسی در طلب آنند، یعنی جایزه شریفترین اعمال، و این افتخار است زیرا افتخار عالترین ارزش بیرونی است. پس مرد بزرگمنش نسبت به افتخار و بی‌افتخاری چنان رفتار می‌کند که باید کرد. اما گذشته از استدلال، تجربه هم نشان می‌دهد که مردان بزرگمنش در اندیشه افتخارند و افتخار آن چیزی است که آنان بیش از همه چیز خواهان آنند، البته افتخاری که حق ایشان است. مرد بی‌همت^۲ به تفریط می‌گراید: چه در مقایسه با آنچه حق اوست و چه در مقایسه با هدفی که مرد بزرگمنش چشم به آن دوخته است. مرد خودبین در ارزشگذاری به خود و در مقایسه با آنچه حق اوست افراط می‌کند ولی از حد آنچه مرد بزرگمنش حق خود می‌داند فراتر نمی‌رود^۳.

مرد بزرگمنش چون در خور عالترین افتخارهاست پس باید دارای عالترین فضایل باشد زیرا ارزش عالی حق مرد نیک است و عالترین ارزشها حق بهترین مردان. پس مردی که بزرگمنش به معنی واقعی است باید نیک به معنی واقعی باشد. بنابراین ناشایسته‌ترین اعمال برای مرد بزرگمنش این است که از برابر خطر بگریزد یا مرتکب کاری خلاف حق شود، و اصلاً [دستیابی به] چه چیز ممکن است او را به عمل خلاف حق وادار کند در حالی

۱. این یک چیز چنانکه از عبارات بعدی برمی‌آید افتخار است. - م.

۲. خواننده بی‌گمان دریافته است که ما (از روی ناچاری و به سبب ناتوانی در یافتن اصطلاحات دقیقتر) در مقابل «بزرگواری» (بعنوان فضیلت) اصطلاح «کوچک‌منشی» (بعنوان رذیلت) را بکار برده‌ایم و در مقابل «بزرگمنشی» (بعنوان فضیلت) اصطلاح «بی‌همتی» را. شاید زیرنویسهای بند ۴ همین کتاب چهارم و بند ۱ کتاب هفتم بتوانند ناچاری و ناتوانی ما را توجیه کنند. - م.

۳. مرد بزرگمنش عالترین افتخارات را حق خود می‌داند و بنابراین مرد خودبین اگر هم بخواهد نمی‌تواند از این حد بالاتر برود چون حدی بالاتر از عالترین افتخارات وجود ندارد. - م.

که در نظر او هیچ چیز [چنان] بزرگ نیست [که او برای به‌چنگ آوردن آن مرتکب کار خلاف حق شود]. اگر در همه جزئیات سیرت او دقیق شویم خواهیم دید تصور خنده‌آوری است اگر بپنداریم که ممکن است مرد بزرگمنش نیک نباشد، چه اگر فرومایه باشد افتخار حق او نخواهد بود زیرا افتخار پاداش فضیلت است و فقط نصیب مردان نیک می‌شود.

۱۱۲۲ a

پس چنین می‌نماید که بزرگمنشی زینت فضایل و اوج فضایل است زیرا به همه فضایل بزرگی می‌بخشد و بدون فضایل دیگر پیدا نمی‌شود. از این رو بزرگمنش به معنی واقعی بودن دشوار است زیرا وجودش بدون شرافت و سیرت نیک قابل تصور نیست. مرد بزرگمنش در درجه اول به نام و ننگ نظر دارد؛ هنگام برخورداری از افتخاری بزرگ، مخصوصاً اگر مردان شریف این افتخار را به او بدهند، به اندازه شادمان می‌شود چون می‌اندیشد که آنچه از آن برخورداری می‌شود حق اوست یا حتی کمتر از حق او، زیرا افتخاری که درخور فضیلت کامل باشد وجود ندارد، و با اینهمه آن افتخار را می‌پذیرد چون آن مردان افتخاری بزرگتر از آن نمی‌توانند نصیب او کنند. ولی افتخارهای کوچک و افتخاری را که مردم عادی به او می‌دهند به چشم حقارت می‌نگرد زیرا چنین افتخاری درخور ارزش او نیست. به اهانت نیز بی‌اعتنا می‌ماند چون اهانت در مورد او از روی حق نمی‌تواند بود.

چنانکه گفتیم مرد بزرگمنش خواهان افتخار است و در برابر ثروت و قدرت و کامیابی و ناکامی به اعتدال رفتار می‌کند، به هنگام نیکبختی بیش از اندازه شادمان نمی‌شود و در روز ناکامی به افراط غمگین نمی‌گردد^۱، حتی در برابر افتخار نیز تسلط خود را بر خویشتن از دست نمی‌دهد زیرا افتخار نیز در نظرش چیز بسیار بزرگی نیست. ثروت و قدرت برای افتخار خواسته می‌شود و دست کم کسانی که ثروت و قدرت دارند می‌خواهند بوسیله آنها افتخار بدست آورند ولی مردی که حتی افتخار در نظرش ارجی ندارد ممکن نیست برای چیزهای دیگر ارجی فایده‌مند. بدین جهت است که مردمان مرد بزرگمنش را مغرور می‌پندارند.

۱. مصرعی منسوب به آرخیلوخوس شاعر یونانی. — م.

گروهی هم بر این عقیده‌اند که مواهب ناشی از بخت نیز سبب بزرگمنشی هستند چون کسانی که دارای تبار بلندند و همچنین صاحبان ثروت و قدرت که در موقعیتی عالتر از دیگران قرار دارند مستحق افتخار شمرده می‌شوند. ولی در حقیقت افتخار حق کسی است که فضیلت دارد و کسانی که هم از فضیلت بهره‌ورند و هم از مواهب بیرونی، هر چه بیشتر مورد احترام قرار می‌گیرند. اما مردی که تنها از مواهب بیرونی بهره‌ور است ولی فضیلت ندارد به ناحق خود را مستحق افتخار می‌داند و به ناحق بزرگمنش تلقی می‌شود زیرا بزرگمنشی بدون فضیلت ممکن نیست و کسی که تنها قدرت و ثروت دارد مغرور و گستاخ می‌شود چون بدون فضیلت کسی نمی‌تواند از مواهب بیرونی با سلیقه و وقار استفاده کند. این‌گونه کسان می‌پندارند برتر از دیگرانند و دیگران را به چشم حقارت می‌نگرند در حالی که خودشان از هیچ کار ناشایسته‌ای خودداری نمی‌ورزند. از مردان بزرگمنش تقلید می‌کنند بی‌آنکه در حقیقت بزرگمنش باشند و از فرمان فضیلت پیروی نمی‌کنند و با اینهمه دیگران را حقیر می‌شمارند. مرد بزرگمنش به حق دیگران را به چشم حقارت می‌نگرد چون داوریش درباره دیگران درست است ولی آن مقلدان چنین می‌کنند بی‌آنکه به داوریش درست توانا باشند.

۱۱۲۴ b

مرد بزرگمنش برای امور حقیر خود را به خطر نمی‌اندازد چون تنها برای

امور اندکی ارزش قایل است، ولی در امور بزرگ از خطر نمی‌هراسد حتی جان خود را نیز به چیزی نمی‌شمارد چون می‌داند که زندگی به هر قیمت و در همه اوضاع و احوال ارزش زیستن ندارد. به دیگران نیکی می‌کند ولی از برخورداری از نیکی دیگران احتراز می‌ورزد چون نیکی کردن کار برتران است و برخورداری از نیکی دیگران پیشه فروتران. نیکیهایی را که از دیگران دیده است با نیکیهای بزرگتر پاسخ می‌دهد زیرا می‌خواهد که دیگران مدیون او باشند. نیکیهایی را که کرده است در یاد خود نگاه می‌دارد ولی نیکیهایی را که از دیگران دیده است از یاد می‌برد، چون آن‌که نیکی دیده است فروتر از کسی است که نیکی کرده است، و مرد بزرگمنش می‌خواهد برتر از دیگران باشد و از این رو خوش دارد که دیگران درباره نیکیهایی که او کرده است سخن بگویند نه از نیکیهایی که او از دیگران دیده است. به همین جهت بود که ثئیس^۱، چنانکه می‌گویند، نیکیهایی را که به زئوس کرده بود برنشمرد و اسپارتیان در برابر آتنیان فقط نیکیهایی را برشمردند که خود از آنان دریافت کرده بودند.

مرد بزرگمنش از کسی تقاضایی نمی‌کند یا ببا اکراه تقاضا می‌کند ولی تقاضای دیگران را با گشاده‌رویی برمی‌آورد. در برابر مردمان توانگر و محترم بزرگوار و باوقار است و در مقابل مردم عادی بی‌ادعا، چون برتری بر آنان دشوار است و نشانه بزرگی، در حالی که برتری بر اینان آسان است. علاوه بر این، مناعت و بزرگواری در برابر توانگران دور از شرف نیست ولی برتری خود را به رخ مردم عادی کشیدن فرومایگی است و مانند این است که کسی نیروی بدن خود را در برابر ضعیفان بکار اندازد.

مرد بزرگمنش به دنبال افتخاراتی که همه کس طالب آن است نمی‌رود و

۱. در حماسه ایلیاد هومر (سرود اول) آخیلوس از مادرش ثئیس (Thetis) خواست که برای او به خدایان دعا کند و به مادر گفت که در اثنای دعا قربانیهایی را که به زئوس نثار کرده است به یاد زئوس بیاورد ولی ثئیس چنین نکرد و فقط با اشاره کوناھی از آنها گذشت. — م.

به‌اموری که دیگران در آنها نقش اول را به‌عهده می‌گیرند نمی‌پردازد. محتاط است مگر آنجا که افتخاری عالی یا کاری بزرگ مطمح نظرش باشد. بندرت گام در راه عمل می‌نهد و تنها به اقدامات بزرگ و شایان توجه دست می‌زند. در دوستی و دشمنی صاف و پوست‌کنده است زیرا فقط ترس آدمی را به‌دورویی وادار می‌کند. به حقیقت بیش از داوری مردمان توجه دارد و همیشه بی‌پرده سخن می‌گوید و بی‌پرده عمل می‌کند و اعتنایی به مردمان ندارد. درستکار و راست‌گوست مگر آنجا که طنز بکار می‌برد؛ و به طنز در برابر توده مردم توسل می‌جوید. نمی‌تواند وابسته دیگران باشد مگر وابسته دوستان، زیرا وابستگی شیوه‌بندگان است و به‌همین جهت چاپلوسان فرومایه و بنده‌وارند و فرومایگان چاپلوسند. به‌آسانی به‌اعجاب نمی‌آید زیرا هیچ چیز در نظر او چنان بزرگ نیست که مایه‌اعجاب باشد. کینه‌توز هم نیست زیرا مرد بزرگمنش بدیهایی را که از دیگران می‌بیند زود فراموش می‌کند. پشت سر دیگران عیب‌جویی نمی‌کند، نه درباره خود حرف می‌زند و نه درباره دیگران. نه اعتنا دارد به‌اینکه ستایشش کنند و نه به‌اینکه در حضورش دیگران را بنکوهند. به‌آسانی کسی را نمی‌ستاید و در بدی دیگران هم سخن نمی‌گوید حتی در بدی دشمنانش، مگر از سر طنز.

هیچ‌گاه درباره ضروریات زندگی یا امور کوچک زبان به شکوه نمی‌گشاید و طلب‌یاری نمی‌کند چون چنین کاری را کسی می‌کند که برای این‌گونه امور ارجحی قایل است. تملک چیزی زیبا را که هیچ سودی نمی‌آورد بر تملک چیزهای سودمند برتری می‌نهد، و شایسته سیرت بسنده برای خویش همین است. به صدای بسم و آهنگ یکنواخت سخن می‌گوید و آرام و باوقار راه می‌رود زیرا مردی که چیزهای اندکی را جدی می‌گیرد شتاب نمی‌ورزد و کسی که هیچ چیز در نظرش بزرگ نیست به هیجان نمی‌آید؛ به صدای تیز سخن گفتن و تند راه رفتن ناشی از هیجان است.

مرد بزرگمنش چنین است که باز نمودیم. کسی که در این مورد تفریط می‌کند بی‌همت است و آن که افراط می‌ورزد خودبین. این دو را نیز مردمان شریر تلقی نمی‌کنند چون به کسی زیان نمی‌رسانند ولی رفتارشان نادرست است: مرد بی‌همت مستحق افتخار است ولی خود را از آن محروم می‌دارد و خطایش در اینجاست که قدر خود را نمی‌شناسد و خویشتر را مستحق افتخار نمی‌داند و گرنه طالب چیزی می‌شد که مستحق آن است بشرط اینکه آن چیز نیک باشد. این گونه کسان ابله نیستند بلکه بی‌جهت کناره‌گیرند. ولی گاهی هم همین رفتار آنان را در نظر مردمان بد جلوه می‌دهد زیرا هر کسی می‌کوشد آنچه را مستحق آن است بچنگ آورد ولی ایشان از اعمال شریف و مشغولیتهای شریف نیز چشم می‌پوشند در این پندار که توانایی آن اعمال را ندارند. در مورد مواهب بیرونی نیز همین گونه رفتار می‌کنند.

خودبینان، به عکس اینان، ابله‌اند و خود را نمی‌شناسند و ابلهیشان چنان آشکار است که از دور هم پیدا است. به اعمالی دست می‌یازند که خواص جاه‌طلبان است و چون توانایی آنها را ندارند عرض خود را می‌برند. خود را با جامه‌های زیبا می‌آرایند و بدین سان می‌کوشند نیکبختی خود را به رخ دیگران بکشند و از نیکبختی خود چنان سخن می‌گویند که گویی مردمان ایشان را بدین جهت محترم خواهند داشت. تضاد بی‌همت با بزرگمنشی بیش از تضاد خودبینی با بزرگمنشی است زیرا بی‌همت به فراوانی یافت می‌شود و در مرتبه‌ای پایین‌تر از خودبینی قرار دارد.

پس بزرگمنشی، چنانکه گفتیم، با افتخار در مقیاس بزرگ ارتباط دارد. چنین می‌نماید که در رفتار آدمی نسبت به افتخار - چنانکه هنگام ترسیم طرح کلی این موضوع گفتیم - فضیلتی وجود دارد^۱ که نسبتش به بزرگمنشی مشابه نسبت گشاده‌دستی به بزرگواری است. زیرا هیچ‌کدام از این دو، نه این فضیلت و نه گشاده‌دستی، با مقیاس بزرگ سروکار ندارد ولی هر دو آدمی را در نسبت درست با چیزهایی قرار می‌دهند که اهمیت متوسط یا کوچک دارند. همان‌گونه که در دادن و گرفتن ثروت حد وسط و افراط و تفریط وجود دارد، طلب افتخار نیز ممکن است بیش از مقدار درست باشد یا کمتر از آن، و یا به نحو درست و از منبع درست. ما مرد جاه‌طلب را می‌نکوهیم از این جهت که طالب افتخار است از منبع نادرست، یا بیش از آنچه درست است؛ کسی را هم که به افتخار بی‌اعتناست از این جهت می‌نکوهیم که نمی‌خواهد حتی برای اعمال شریف نیز به او افتخار داده شود. البته گاهی پیش می‌آید که مرد جاه‌طلب را از این جهت که رفتار مردانه دارد و دوستدار چیزهای شریف است می‌ستاییم، و مرد بی‌اعتنا به افتخار را نیز از این جهت می‌ستاییم که معتدل و خویش‌نار است؛ در این باره در نخستین طرح ریزی موضوع سخن گفته‌ایم. مفهوم «دوستدار فلان چیز» در معانی متعدد بکار می‌رود. پس

۱. مراد جاه‌طلبی است. رک. ۱۱۰۷b - م.

روشن است که ما انسان جاه طلب و دوستدار افتخار را همیشه با مقیاس واحد نمی‌سنجیم بلکه وقتی که او را می‌ستاییم در این اندیشه‌ایم که افتخار را بیش از بیشتر مردمان دوست دارد و هنگامی که او را می‌نکوهیم می‌اندیشیم که او افتخار را بیش از اندازه درست، یعنی بیش از آنچه پسندیده است، دوست دارد. چون حد وسط در این مورد نامی ندارد هر دو طرف افراط و تفریط ادعا می‌کنند که خود آنها حد وسط‌اند چنانکه گویی جای حد وسط خالی است. ولی راستی این است که هر جا که افراط و تفریط هست، حد وسطی هم هست. آدمیان گاهی بیش از آنچه باید در طلب افتخار می‌کوشند و گاهی کمتر از آنچه باید. پس ممکن هم هست که افتخار را چنانکه باید بجویند و این سیرتی است که بعنوان حد وسط در طلب افتخار ستوده می‌شود. اما این حد وسط نامی ندارد و از این رو در برابر جاه‌طلبی همچون بی‌اعتنایی به افتخار جلوه می‌کند و در برابر بی‌اعتنایی به افتخار به صورت جاه‌طلبی؛ ولی در مقایسه با هر دو، به یک معنی چنین می‌نماید که هر دو با هم است. همین امر را در مورد فضایل دیگر نیز می‌توان دید. ولی در مورد حاضر چنین می‌نماید که فقط دو طرف افراط و تفریط ضد یکدیگرند برای اینکه حد وسط نامی ندارد.

در مورد خشم حد و سطر شکیبایی است. چون در اینجا نه برای حد و سطر نامی هست و نه برای افراط و تفریط، ناچار شکیبایی را در حد و سطر قرار می‌دهیم هر چند شکیبایی به تفریط شبیه است که آن نیز نامی ندارد. افراط را می‌توان آتش مزاجی نامید چون پدیدار اصلی در اینجا هیجان خشم‌آلود است که به علل متعدد و مختلف روی می‌نماید. کسی را که در مورد درست و در برابر شخص درست و به نحو درست و به هنگام درست و به مدت درست خشم می‌گیرد، می‌ستاییم. چنین کسی را باید شکیبیا نامید زیرا ستایش درخور شکیبایی است. انسان شکیبیا تسلیم هیجان نمی‌شود و عنان خود را به دست عواطف نمی‌سپارد بلکه به خشم به نحوی و در مورد اموری و به چنان مدتی مجال ظهور می‌دهد که قاعده درست معین می‌کند. رفتار غلط در این مورد به تفریط می‌انجامد زیرا انسان شکیبیا بالطبع آرام است، انتقامجو نیست و همیشه گرایش به اغماض دارد. تفریط، خواه بلغمی مزاجی باشد و خواه چیزی دیگر از این قبیل، نکوهیده می‌شود. کسی را که آنجا که جای خشمگین شدن است خشم نگیرد یا به نحو درست و به هنگام درست و در برابر اشخاص درست خشمگین نشود، ابله می‌خوانیم زیرا چنین می‌نماید که هیچ احساسی ندارد و هیچ پیشامدی آشفته‌اش نمی‌سازد و به رنج نمی‌آورد، و چون هیچ خشم نمی‌گیرد آماده نیست از خود دفاع کند. تحمل اهانت برای خود پاکسان و دوستان، حاکی از روحیه بنده‌وار است.

افراط در همه مقوله‌هایی که بر شمردیم پیش می‌آید و ممکن است کسی در برابر اشخاصی که نباید در برابر آنها خشم گرفت و در مورد چیزهایی که نباید در مورد آنها خشم گرفت و بیش از اندازه درست و بسیار زودتر یا دیرتر از آنچه باید، خشم بگیرد. ولی همه این معایب در شخصی واحد یافت نمی‌شود و ممکن نیست یافت شود چون شرّ اولاً خود را نیز نابود می‌کند و ثانیاً چون به حد کمال برسد تحمل ناپذیر می‌شود.

اکنون موارد فردی را بررسی می‌کنیم: طبایعی که زود به هیجان می‌آیند، در برابر اشخاص نادرست و در مورد اشیاء نادرست و به هنگام نادرست و به نحو نادرست سرعت خشم می‌گیرند و به همان سرعت خشمشان از میان می‌رود و این بهترین جنبهٔ خصلت ایشان است. علت این امر این است که اینان به خشم خود لگام نمی‌زنند و بی‌پرده انتقام می‌گیرند و آنگاه بی‌فاصله خشمشان زایل می‌شود.

طبایع آتش مزاج در هیجان افراط می‌کنند و بر همه کس در هر فرصتی خشم می‌گیرند و بدین جهت چنان نامیده می‌شوند. اشخاص ترش‌رو را بدشواری می‌توان آرام کرد. اینان چون خشم خود را از ظهور مانع می‌شوند خشمشان زمانی دراز به طول می‌انجامد ولی همینکه انتقام گرفتند آرام می‌شوند چون انتقام سبب می‌شود که لذت جای درد را بگیرد. اما اگر چنین نشود فشار درونی بجای خود باقی می‌ماند و چون در بیرون ظاهر نمی‌شود هیچ کس به فکر نمی‌افتد که ایشان را آرام کند و هضم کردن خشم و فشار درونی زمانی دراز می‌خواهد. این گونه مردمان هم مایهٔ دردسر خویشند و هم مایهٔ زحمت کسان خویش.

بد اخم کسانی را می‌نامیم که در مورد چیزهایی خشم می‌گیرند که نباید خشم گرفت و بیش از آنچه باید و به مدتی درازتر از آنچه باید خشمگین می‌مانند و تا انتقام نگرفته و حریف را مجازات نکرده‌اند آرام نمی‌گیرند. شکیبایی را در برابر افراط در خشمگیری می‌نهیم نه در برابر تفریط، زیرا

اولاً افراط بیشتر از تفریط پیش می‌آید (چون طبیعت آدمی به انتقام‌گیری گرایش دارد) و ثانیاً زندگی با مردمان بد اخم دشوارتر [از زندگی با بلغمی مزاجان] است.

اینک چند نکته در تأیید آنچه پیشتر در ضمن بررسیهای خود گفته‌ایم: تعیین اینکه چگونه و در برابر کدام کس و درباره چه چیز و چه مدت باید خشم گرفت و اعمال درست و نادرست در کدام نقطه از هم جدا می‌شوند دشوار است، و کسی که فقط اندکی از راه درست منحرف می‌شود - خواه به سوی افراط و خواه به سوی تفریط - نکوهیده نمی‌شود. حتی ما گاهی هم بلغمی مزاجان را می‌ستاییم و نرم‌خوی می‌خوانیم و هم مردمان بد اخم را از این جهت که بهتر از دیگران از عهده اداره امور بر می‌آیند دارای سیرت مردانه می‌نامیم. به هر حال وضع قاعده‌ای بر اینکه چگونه انحرافی از راه درست شایان نکوهش است آسان نیست زیرا تصمیم‌گیری در این امر بسته به موارد فردی و تجربه مستقیم است. ولی همین قدر روشن شده است که حالت حد وسط شایان ستایش است و ما با رعایت این حد تنها در برابر کسانی خشمگین می‌شویم که باید خشمگین شد و در مورد امور درست و به نحو درست خشمگین می‌شویم در حالی که افراط و تفریط در همه موارد نکوهیده است. افراط و تفریط بی‌زیان را باید به آرامی نکوهش کرد و افراط و تفریط شدید را به شدت، و افراط و تفریط بسیار شدید را به شدت بیشتر. پس به روشنی می‌بینیم که آدمی باید در حد وسط بماند. آنچه درباره حالات مربوط به خشم می‌توانیم گفت همین است.

در معاشرتهای دوستانه و گفت و گوها و اعمالی که مردمان در این گونه نشست و برخاستها انجام می دهند، رفتار بعضی کسان مزاج گویی تلقی می شود و اینان کسانی هستند که برای اینکه در نزد همه کس محبوب شوند همه چیز را می ستایند و سخنی بر خلاف هیچ عقیده ای بزیان نمی آورند و مراقبند تا هیچ کس را نیازارند. در برابر اینان کسانی قرار دارند که با هر سخنی مخالفت می ورزند و هیچ اهمیت نمی دهند به اینکه معاشرانشان آزرده شوند یا نه. اینان مناقشه گر و روستایی مآب خوانده می شوند. این هر دو رفتار شایان نکوهش است و حد وسط میان اینها درخور ستایش، و این حالت شخصی است که آماده است از دیگران آنچه را درست است بپذیرد و به نحو درست بپذیرد و خلاف آن را رد کند. برای این حالت نام خاصی وجود ندارد، و این رفتار به دوستی و رفتار دوستانه بسیار شبیه است چون صاحب این حالت میانه چنان کسی است که ما - وقتی که محبت و گرایش قلبی را به حالت او می افزاییم - «دوست خوب» می نامیم.

ولی فرق این رفتار با دوستی در اینجاست که در این میان احساس قلبی و محبت به معنی واقعی وجود ندارد زیرا رفتار درست چنین کسی در یکایک موارد از روی مهر یا کین نیست بلکه از آن روست که او استعداد رفتار دوستانه دارد و به همین جهت رفتارش در برابر آشنا و بیگانه به یک نحو است البته در

هر مورد بدان‌سان که شایسته است زیرا صحیح نیست که رفتار، اعم از رفتار خوب و رفتار آزارنده، در برابر دوست نزدیک و بیگانه به یک نوع باشد.

پس بطور کلی معلوم کردیم که رفتار او در معاشرت با دیگران به نحو درست خواهد بود و در یکایک اعمال و سخنانش، چه آنجا که نمی‌خواهد نامطبوع جلوه کند و چه در آنجا که می‌کوشد در خوشی و شادی دیگران سهیم شود، شرافت و سودمندی را در نظر خواهد داشت؛ و آنجا که سهیم شدن در شادی دیگران در نظر او مخالف شرف یا مضر باشد از چنین سهیم‌شدنی خودداری خواهد ورزید و بهتر آن خواهد دید که رفتار نامطبوع در پیش گیرد، و اگر موافقتش با عمل دیگران مایه رسوایی یا زیان‌آور باشد و مخالفتش آزرده‌گی اندکی را سبب شود، از موافقت سر باز خواهد زد و روی مخالف نشان خواهد داد. رفتارش بسته به اینکه با اشخاص عالیمقام سروکار داشته باشد یا با مردم عادی، متفاوت خواهد بود و همچنین با آشنایان نزدیک و کسانی که با آنان آشنایی نزدیک ندارد؛ و با هر طبقه‌ای چنان رفتار خواهد کرد که درخور آن است؛ در آنجا که بهتر آن می‌بیند که در شادی دیگران سهیم شود و از آزرده‌ن پرهیزد، به فکر نتایج اعمال خود خواهد بود اگر این نتایج مهم باشند، یعنی در همه حال شرافت و سودمندی را در نظر خواهد داشت؛ و به خاطر لذت و شادمانی بزرگتر و پاینده‌تر آتی، از اندکی آزرده‌ن خودداری نخواهد کرد.

رفتار حد وسط چنان است که باز نمودیم، و نام خاصی برای آن وجود ندارد. کسانی که در خوشی و شادی دیگران شرکت می‌جویند بر دو نوعند: یکی فقط می‌خواهد در نظر دیگران محبوب جلوه کند. او مزاج‌گو^۱ است. دیگری چنین می‌کند چون می‌خواهد پول بدست آورد یا چیزی که می‌توان با پول خرید. او چاپلوس است. ولی مردی که در همه موارد معترض است و نزاع می‌کند، چنانکه گفتیم، روستایی مآب و اهل مناقشه است. دو طرف افراط و تفریط ضد یکدیگرند و برای حد وسط نامی نیست.

رفتار حد وسط ضد لافزنی را هم تقریباً در همان حوزه می‌یابیم. این رفتار هم نام خاصی ندارد ولی لازم است آن را نیز بررسی کنیم زیرا از این طریق اولاً شناخت ما درباره سیرتهای آدمیان عمیقتر می‌شود و در ثانی اعتقادمان بر اینکه در همه موارد حد وسط بهترین اشکال است راسختر می‌گردد.

حالات کسانی را که در معاشرت همیشه می‌کوشند مطبوع یا نامطبوع جلوه کنند شرح دادیم و اکنون می‌خواهیم درباره درستکاری و دورویی در سخن و عمل و رفتار سخن بگوییم. لافزن می‌کوشد صفات و سجایای شایان ستایش را به خود نسبت دهد یا صفات و خصوصیات بزرگتر از آنچه دارد. در نقطه مقابل او مرد خودکم‌بین قرار دارد که منکر سجایای نیک خود می‌شود یا آنها را کوچکتر جلوه می‌دهد. در حد وسط کسی است که چه در سخن و چه در عمل همیشه همان می‌ماند که براستی هست، همه صفات و خصوصیات خویش را تصدیق می‌کند و آنها را نه بزرگ جلوه می‌دهد و نه کوچک. این سه گونه رفتار ممکن است برای منظوری خاص انتخاب شود یا بدون چنین منظوری. کسی که بدون منظوری خاص یکی از این سه رفتار را برمی‌گزیند، مطابق سیرت خود عمل می‌کند. ولی دروغ فی نفسه بد است و شایان نکوهش [خواه منظوری خاص در میان باشد و خواه نه] و درستکاری فی نفسه نیک است و شایان ستایش. پس مرد درستکار که حد وسط را اختیار می‌کند

ستایش ما را برمی‌انگیزد و هر دو شکل دروغ‌گویی درخور نکوهش است مخصوصاً لاف‌زنی.

۱۱۲۷ b اکنون درباره‌ی درستکاری و دروغ‌گویی سخن می‌گوئیم و نخست درستکاری را بررسی می‌کنیم. ولی موضوع بحث ما در اینجا وفاداری به قرارداد نیست که دوتن با هم بسته‌اند. این مطلب به حوزه عدل و ظلم تعلق دارد و مربوط به فضیلت دیگری است. بحث ما درباره‌ی مردی است که آنجا که چنین موضوعی در میان نیست به حکم سیرتش چه در سخن و چه در عمل رعایت درستکاری را می‌کند، و حق داریم او را دارای صفت صداقت بنامیم. چنین کسی که آنجا که موضوع مهمی در میان نیست به درستکاری رفتار می‌کند، بدیهی است که آنجا که موضوعی مهم در میان باشد درستکارتر خواهد بود و از دروغ‌گویی از این جهت اجتناب خواهد کرد که فی‌نفسه اجتناب‌کردنی است. چنین مردی مستحق ستایش است. میل دارد حقیقت را کمتر از آنچه هست جلوه دهد و این سلیقه نیکوتری است چون اغراق زننده و نفرت‌انگیز است.

کسی که خود را مهمتر از آن جلوه می‌دهد که هست بی‌آنکه منظوری خاص داشته باشد به انسان بد شبیه است - و گرنه دروغ‌گویی را نمی‌پسندید - ولی در حقیقت لاف‌زن است نه بد. اگر منظوری داشته باشد و مرادش فقط کسب شهرت و اعتبار باشد باز هم خیلی شایان نکوهش نیست. اما اگر منظورش تحصیل پول یا چیزهایی باشد که با پول می‌توان خرید، دارای سیرت زشت و شرم‌آور است، زیرا لاف‌زنی ناشی از استعداد لاف‌زنی نیست بلکه ناشی از تصمیم بر لاف‌زنی است و چنین مردی به علت سیرت خاصش لاف می‌زند و همانند مرد دروغ‌گویی است که دروغ گفتن را خوش دارد و بواسطه دروغ‌گویی اعتبار و سود می‌جوید. کسانی که تنها برای شهرت و افتخار لاف می‌زنند سجایای پسندیده به خود نسبت می‌دهند ولی مردی که برای سود لاف می‌زند خاصیتانی را به خود می‌بندد که مردمان

نیازمند آنها هستند و به فقدان آنها [در شخص لافزن] به آسانی نمی توان پی برد، مثلاً ادعا می کنند که پیشگو یا حکیم یا پزشک هستند، و بدین جهت بیشتر لافزان مدعی داشتن این گونه خصوصیاتند چون این خصوصیات از آن گونه اند که گفتیم.

مردمانی که از روی فروتنی مزایای خود را کوچکتر از آنچه هست می نمایند سیرت ظریفتری دارند و به تجربه می دانیم که آنان برای جلب نفع چنین نمی کنند بلکه از خودنمایی و لافزنی بیزارند و خصوصیت عمده آنان این است که منکر داشتن صفاتی می شوند که در نظر مردمان ارج و اعتبار دارند و مایه شهرت و احترامند. سقراط همیشه چنین می کرد. ولی کسی که منکر داشتن خصوصیات کوچک و بدیهی می شود لوس است و درخور تحقیر، و حتی گاهی این گونه رفتار مشابه لافزنی می نماید مانند پوشیدن جامه اسپارتنی^۱. زیرا هم افراط لافزنی است و هم تفریط بیش از اندازه، ولی کسانی که در حد معتدل خود را کمتر از آنچه هستند قلمداد می کنند دوست داشتنی اند. چنین می نماید که ضد درستیکاری لافزنی است زیرا معایب لافزن بیشتر [از معایب تفریط کننده] است.

۱. در آتن پوشیدن لباس بیش از اندازه ساده اسپارتنی نوعی لافزنی تلقی می شد. -م.

۱۱۲۸ هـ چون در زندگی علاوه بر فعالیت، استراحت نیز ضروری است و استراحت شامل معاشرت و فراغت و تفریح است، در این مورد نیز نزاکت حکم می‌کند که هرکس احساس درست داشته باشد و بداند که در گفتن و شنیدن چه باید کرد و چه نباید کرد و چگونه. البته فرق می‌کند که شخص با چه نوع کسانی تفریح و گفت و شنید می‌کند. بی‌گمان در اینجا نیز افراط و تفریط و حد وسط هست. کسی که در مزاح به افراط می‌گراید لوده و مسخره به نظر می‌آید. این‌گونه کان می‌کوشند تا همه چیز را به هر قیمت به شوخی بکشانند و همیشه قصدشان این است که شنوندگان را به خنده وادارند و هیچ نمی‌اندیشند که چه سخنی مناسب مقام است و کدام سخن چنین نیست و مراقب نیستند که کسی را که موضوع شوخی ایشان است نرنجانند. در برابر اینان کسانی قرار دارند که نه خود می‌توانند سخنی از سر مزاح بگویند و نه مزاح دیگران را تحمل می‌کنند، و از این رو کسالت‌آور و گرانجان می‌نمایند. کسی که در شوخی نزاکت را رعایت می‌کند با ذوق است و زیرک به معنی خوب کلمه. زیرا این‌گونه مزاحها و لطیفه‌گویی‌ها نشانه تحرک سیرت است، و همان‌گونه که از حرکات کسی درباره وضع بدن او حکم می‌توان کرد، سیرت نیز چنین است. چون در بسی چیزها به آسانی می‌توان جنبه‌ای خنده‌آور یافت و بیشتر مردمان از تفریح بیش از آنچه خوب و صحیح است

لذت می‌برند، مردمان اشخاص لوده و مسخره را نیز با ذوق می‌نامند. ولی از آنچه گفتیم روشن است که میان اشخاص لوده و با ذوق فرق بزرگی وجود دارد.

نزاکت و ادب ناشی از اعتماد به نفس به حد وسط تعلق دارد. مرد با ادب، هم سخنان خود را بدقت انتخاب می‌کند و هم آنچه را می‌خواهد بشنود؛ و سخنانی می‌گوید و می‌شنود که با ذات مرد با فرهنگ تناسب دارند. چیزهای بسیاری هست که چنین مردی می‌تواند از سر مزاح بگوید و بشنود و مزاح چنین مردی با مزاح مرد مبتذل فرق بزرگ دارد و همین فرق میان لطیفه‌های مرد تربیت‌یافته و سخنان مزاح‌آمیز مرد عاری از تربیت نیز موجود است. این فرق را در کم‌دیهای قدیم و جدید نیز می‌توان دید؛ شاعران کم‌دیهای قدیم کلمات و قیح را تفریح‌آور می‌دانستند ولی شاعران جدیدتر اشاره‌های ظریف را ترجیح می‌دهند و فرق میان اینها چیزی نیست که به آسانی نتوان دریافت.

آیا بگوییم مزاح‌کننده خوب کسی است که لطیفه‌ای نامتناسب به مرد تربیت‌یافته نمی‌گوید؟ یا کسی که با سخنان خود شنونده را نمی‌رنجاند یا حتی سبب شادمانی او می‌شود؟ آیا تعریف اخیر مبهم نیست از این جهت که برای این شخص این سخن مطبوع یا نامطبوع است و برای آن شخص آن سخن؟ پس آنچه او خود شنیدنش را خوش دارد به دیگران همان را خواهد گفت و از بعضی مزاحها و لطیفه‌ها اجتناب خواهد کرد چون مزاح نوعی اهانت است و قانونگذاران بعضی انواع اهانت را ممنوع می‌سازند و شاید بهتر آن بود که مزاحهای توهین‌آمیز را نیز ممنوع کنند. مرد تربیت‌یافته و خوش‌مشرّب بدان‌سان که گفتیم رفتار می‌کند و شاید برای خودش قانون می‌شود. این‌که باز نمودیم حد وسط است خواه نزاکتش بنامند و خواه خوش‌مشرّب.

مرد لوده هر گونه سخن خنده‌آور را خوش دارد و آنجا که بتواند شنوندگان را بخنداند نه به حیثیت خود توجه می‌کند و نه به حیثیت دیگران و سخنانی می‌گوید که مرد خوش‌مشرّب هرگز بزبان نمی‌آورد حتی سخنانی که او خود نیز آماده نیست بشنود. مرد گرانجان برای معاشرت هیچ سودی ندارد چون در ۱۱۲۸ b

خوشیها شرکت نمی‌جوید و از هر مزاحی که به‌میان می‌آید می‌رنجد. به‌هر حال چنین می‌نماید که استراحت و تفریح عناصر ضروری زندگی‌اند. بدین‌سان حد وسط‌هایی را که در زندگی باید رعایت شوند باز نمودیم. اینها سه‌تا هستند و همه با گفت و شنید و رفتارهای متقابل ارتباط دارند و فرقشان در اینجاست که یکی با حقیقت سروکار دارد و دوتای دیگر با خوشی و لذت؛ از این دو نیز یکی با لطیفه‌ها و سخنان مزاح‌آمیز ارتباط دارد و دیگری با انواع رفتارها در معاشرت.

شرم را نباید فضیلت تلقی کرد زیرا بیشتر به نوعی عاطفه شباهت دارد تا به سیرت و ملکه. به هر حال در تعریف شرم می‌گویند شرم ترس از دست دادن شهرت نیک است و اثرش همانند ترس از خطر است: کسی که احساس شرم می‌کند از شرم سرخ می‌شود در حالی که ترس از مرگ سبب رنگ‌پریدگی است. این هر دو حالت به نحوی از انحاء امری جسمانی است و همین خود دلیل است بر اینکه شرم نوعی عاطفه است نه ملکه.

احساس شرم درخور هر سنی نیست بلکه شایستهٔ جوانان است و ما می‌اندیشیم که جوانان باید احساس شرم داشته باشند زیرا که در زندگی از عواطف خویش پیروی می‌کنند و از این رو مرتکب اشتباهات فراوان می‌شوند و شرم ممکن است آنان را از اشتباه بازدارد؛ و بدین جهت جوانان را وقتی که از شرم سرخ می‌شوند می‌ستاییم در حالی که مردی در سنین پختگی را به سبب گرایش به شرم ستایش نمی‌کنیم زیرا معتقدیم که او نباید دست به کاری زند که سبب پیدایش احساس شرم می‌شود. مرد درستکار نیازی به شرم ندارد زیرا شرم بر اثر آن‌گونه کارها پدید می‌آید و مرد درستکار به آن‌گونه کارها دست نمی‌یازد: برای او هیچ فرق نمی‌کند که عملی در حقیقت ننگین و شرم‌آور است یا افکار عمومی آن را ننگین تلقی می‌کند. او هیچ‌یک از آن اعمال را مرتکب نمی‌شود و از این رو لازم نیست به شرم بیفتد.

ولی مرد فرومایه بر حسب اقتضای سیرتش مرتکب عمل ننگین می‌شود، و اگر در کسی تنها این استعداد وجود داشته باشد که وقتی که به کاری ننگین دست می‌زند شرمگین شود و بدین سبب بپندارد که انسان خوبی است، خیالش بی‌معنی است چون آدمی تنها بر اثر عمل ارادی و اختیاری به شرم می‌افتد و انسان درستکار خواسته و دانسته دست به عمل ننگین نمی‌آلاید. ممکن است گفته شود که شرم به معنایی مشروط امری مثبت و نیکوست بدین معنی که انسان خوب اگر عمل بد مرتکب شود به شرم می‌افتد. ولی چنین استدلالی را در مورد فضیلت نمی‌توان پذیرفت. اگر بی‌شرمی، یعنی فقدان هر گونه هراسی از ارتکاب عمل بد، خصیلتی ننگ‌آور است این امر به هیچ‌روی سبب نمی‌شود که احساس شرم از چنین عملی را به مقام ارزش اخلاقی برکشیم. امساک در شهوترانی (= ناپرهیزگاری)^۱ هم فضیلت نیست بلکه حالت مخلوطی است. ولی این مطلب را در آینده بررسی خواهیم کرد. اکنون می‌خواهیم درباره عدالت بحث کنیم.

کتاب پنجم

فضایل اخلاقی:
عدل و انصاف

اکنون درباره عدل و ظلم سخن خواهیم گفت و این مسایل را بررسی خواهیم کرد:

۱- عدل و ظلم با چه نوع اعمال ارتباط دارند؟

۲- عدالت چگونه حد وسطی است؟

۳- عدالت حد وسط میان کدام افراط و تفریط است؟

و در این بررسی همان روش را که در بحثهای گذشته داشنه ایم بکار خواهیم برد. مراد همه مردمان از عدالت ملکه ای است که سبب می شود آدمی استعداد بجا آوردن اعمال عادلانه را داشته باشد و عمل عادلانه انجام دهد و خواهان دادگری باشد؛ و بیدادگری سیرتی تلقی می شود که آدمی را وادار می کند در برابر هممنوعان خود عمل خلاف عدالت بجا آورد و خواستار بی عدالتی باشد. این طرح را پایه بررسی خود قرار خواهیم داد.

میان علم و توانایی در یک سو و ملکه در سوی دیگر فرق است. علم و توانایی می توانند آثار متضاد پدید آورند در حالی که ملکه ممکن نیست آثار متضاد بوجود آورد. از تندرستی ممکن نیست اثری خلاف تندرستی پدید آید بلکه فقط اثر موافق تندرستی بوجود می آید. مثلاً ما وقتی می گوییم «از طرز راه رفتن این شخص پیداست که او تندرست است»، که او مانند انسان تندرست راه برود. البته بسا پیش می آید که حالتی معین را از طریق ضد آن

می‌شناسیم و بسا هم حالات را از طریق آثار آنها می‌توانیم شناخت. اگر حالت خوب را بشناسیم حالت بد را هم می‌شناسیم و حالت خوب را از طریق آثاری می‌شناسیم که دارای حالت خوبند. اگر حالت خوب بدن سفتی گوشت^۱ است اولاً حالت بد باید سستی گوشت باشد و ثانیاً حالت خوب باید چنان چیزی باشد که سبب سفتی ترکیب گوشت می‌شود.

آنجا که یکی از دو مفهوم متضاد دارای معانی متعدد است مفهوم دیگر نیز باید معانی متعدد داشته باشد: اگر مفهوم عادل معانی متعدد دارد پس مفهوم ظالم و ظلم نیز باید دارای معانی متعدد باشد.

۱. ارسطو عضله را نمی‌شناسد و از این رو در همه نوشته‌های خود بجای عضله کلمه «گوشت» را بکار می‌برد. — م.

چنین می‌نماید که عدل و ظلم دارای معانی متعددند. ولی چون معانی متعددی هر یک از دو مفهوم بسیار نزدیک همند، تعدد معانی آنها — بدان‌سان که اگر معانی متعدد دور از هم می‌بودند — جلب نظر نمی‌کند. معانی یک کلمه وقتی دور از همند که اشیائی که آن معانی به آنها دلالت دارند از حیث شکل اختلاف بزرگی با یکدیگر داشته باشند چنانکه مثلاً کلمه [یونانی] Kleis هم به معنی استخوان ترقوه است و هم به معنی کلید.

اکنون می‌خواهیم ببینیم مردمان اصطلاح ظالم را در کدام معانی بکار می‌برند. ظالم اولاً کسی را می‌نامند که به قانون بی‌اعتناست، ثانیاً کسی را که سیری ناپذیر است و به تقسیم برابر مواهب، یعنی برابری شهروندان، بی‌اعتناست. پس عادل هم باید اولاً به معنی کسی باشد که حرمت قوانین را نگاه می‌دارد و ثانیاً کسی که برابری شهروندان را محترم می‌شمارد. بنابراین عدالت عبارت است از احترام به قوانین و محترم شمردن برابری شهروندان؛ و ظلم به معنی بی‌اعتنایی به قوانین و برابری شهروندان است.

۱۱۲۹ b چون مرد ظالم سیری ناپذیر است و به تقسیم برابر چیزهای نیک بی‌اعتناست پس بالطبع همیشه در فکر تملک چیزهای نیک است ولی نه همه چیزهای نیک بلکه چیزهایی که با کامیابی و ناکامی ارتباط دارند؛ یعنی چیزهایی که فی‌نفسه نیکنند ولی برای شخصی معین همیشه و در همه اوضاع

و احوال نیک نیستند. آدمیان آنها را به دعا از خدا می خواهند و به دنبال آنها می دوند ولی این کار درست نیست: دعایشان باید این باشد که چیزهایی که فی نفسه نیکند برای ایشان نیز نیک باشند، و آنگاه باید چیزهایی را بگزینند که در حقیقت برای ایشان نیک اند. مرد ظالم همیشه بیشتر را نمی خواهد بلکه در مورد اشیایی که فی نفسه بد هستند کمتر را می خواهد. ولی چون شرّ کوچکتر به یک معنی خیر تلقی می شود و بیشتر خواستن همیشه با خیر ارتباط دارد بدین جهت مرد ظالم کسی است که «بیشتر می خواهد» چون این عبارت هر دو مورد را شامل است و بر هر دو مورد ناظر است.

چنانکه دیدیم مرد قانون شکن ظالم است و مطیع قانون عادل. پس همه اعمال مطابق قانون عادلانه به معنی اعم اند. هر عملی که قانونگذار معین می کند اعتبار قانونی دارد و ما می گوییم همه این گونه اعمال عادلانه اند. قوانین درباره همه شئون زندگی مقرراتی معین می کنند و هدفشان یا نفع عمومی همه مردم است یا نفع خانواده های اشرافی یا نفع گروهی که به سبب فضایل شخصی یا مانند آن اهمیتی خاص دارند. پس ما به یک معنی عملی را عادلانه می نامیم که غایتش تأمین و نگاهداری سعادت و لوازم نیکبختی جامعه است.

قانون به ما امر می کند که مانند شجاعان رفتار کنیم یعنی در میدان جنگ محل مأموریتمان را ترک نکنیم، نگریزیم و جنگ افزار خود را دور نیندازیم؛ خویشان دار باشیم یعنی مرتکب زنا نشویم و در برابر لذت اختیار از دست ندهیم؛ شکیبایی پیشه کنیم یعنی دیگری را نزیم و بر دیگری تهمت نبندیم؛ و همچنین در مورد دیگر فضایل و رذایل بجا آوردن بعضی اعمال را دستور می دهد و بعضی اعمال را منع می کند، و اگر قانون کامل باشد دستورهایش درست و سودمند و ولی اگر در تنظیمش سهل انگاری شده باشد نتیجه خوبی ببار نمی آورد.

البته عدالت بدین معنی فضیلت کامل است ولی نه بطور مطلق بلکه در ارتباط با شهروندان دیگر، و بدین جهت عدالت شریفترین فضایل شمرده

می‌شود و «نه ستاره بامداد و نه ستاره شامگاه در زیبایی به آن نمی‌رسند»^۱ و در مثل می‌گویند «عدالت شامل همه فضایل است»، و به معنایی خاص فضیلت کامل است چون عدل ورزیدن مستلزم بکار بردن همه فضایل است. عدالت از این جهت نیز فضیلت کامل است که آدمی آن را نه تنها در خویشتن بلکه در ارتباطش با دیگران نیز تحقق می‌تواند بخشید: بسی کسان می‌توانند در امور شخصی خویش به پیروی از فضیلت عمل کنند ولی تحقق بخشی به فضیلت در ارتباط با دیگران از هر کسی بر نمی‌آید و به همین جهت همه این سخن ۱۱۳۰ a بیاس^۲ را تأیید می‌کنند که «قدرت ارزش مرد را نشان می‌دهد» چون در مفهوم «قدرت داشتن» ارتباط با دیگران و قرار داشتن در جامعه مستتر است. با توجه بدین نکته چنین می‌نماید که در میان همه فضایل عدالت یگانه فضیلتی است که «نیک برای دیگران» است برای اینکه با دیگران ارتباط دارد و اثرش برای دیگران سودمند است خواه برای حاکم و خواه برای شهروندان. بدترین مردمان کسی است که شرارت خویش را هم علیه خود بکار می‌برد و هم علیه دوستانش و بهترین آدمیان مردی است که فضیلت خود را تنها برای خود بکار نمی‌برد بلکه آنرا در ارتباطش با دیگران نیز متحقق می‌سازد و این تکلیفی دشوارتر است.

عدالت بدین معنی جزئی از فضیلت اخلاقی نیست بلکه تمام فضیلت است و عکس عدالت یعنی ظلم جزئی از رذیلت نیست بلکه رذیلت کامل و تمام رذیلت است. فرق میان فضیلت و عدالت بدین معنی، از آنچه گفتیم روشن است: ماهیت هر دو یکی است ولی مفهومشان یکی نیست^۳: آنچه از جهت ارتباطش با دیگران عدالت نامیده می‌شود، بعنوان ملکه‌ای شخصی بطور مطلق، فضیلت است.

۱. مصرعی از نمایشنامه اورپیدس با عنوان ملاپه. - م.

۲. Bias یکی از حکمای هفنگانه یونان بود. - م.

۳. هر دو ترجمه آلمانی که پیش چشم من است چنین است. ترجمه انگلیسی: «هر دو همان است ولی ماهیتشان همان نیست...»

ولی به هر حال ما عدالت را همچون جزئی از فضیلت بررسی می‌کنیم زیرا معتقدیم که عدالت بدین معنی وجود دارد. همچنین ظلم را نیز به معنی ردیلت به معنایی خاص و جزئی از ردیلت بررسی خواهیم کرد. دلیل اینکه این هر دو نوع ردیلت (ردیلت به معنی اعم و ردیلت به معنی اخص) وجود دارد این است که کسی که دارای ردایل دیگر است خلاف حق عمل می‌کند، مثلاً آنکه در میدان جنگ از روی جبن سلاح و سپر خود را دور می‌اندازد یا به سبب لگام‌گسیختگی دشنام می‌دهد یا به علت خست پول خود را از کسانی که نیازمند یاری او هستند دریغ می‌ورزد، سیرت نکوهیده از خود بروز می‌دهد ولی اعمالش حاکی از سیری ناپذیری نیست و نمی‌خواهد بیش از دیگران داشته باشد. اما مردی که می‌خواهد بیش از دیگران ببرد بیشتر اوقات یکی از آن ردایل یا تمام ردیلت را به معرض نمایش نمی‌نهد بلکه شرارتی خاص از خود بروز می‌دهد و ظالمانه عمل می‌کند. پس ظلمی از نوعی خاص وجود دارد که جزئی از ظلم به معنی عام است، و اصطلاح «ظلم» به معنی ردیلتی بکار می‌رود که جزئی از ردیلت ظلم به معنی عام «عمل خلاف قانون» است.

همچنین از دو کس که یکی برای سود مرتکب زنا می‌شود و پول می‌گیرد و دیگری از روی شهوت بدین عمل دست می‌یازد و پول می‌دهد و کیفر هم می‌بیند، این مرد دوم لگام‌گسیخته است ولی سودپرست و سیری ناپذیر

نیست در حالی که مرد نخستین ظالم است بی آنکه لگام گسیخته باشد: علت این تمایز روشن است برای اینکه مرد نخستین از سر سودپرستی عمل می کند. بعلاوه، همه اعمال ظالمانه و خلاف حق را می توان به ردیلتی خاص برگرداند: زنا را به لگام گسیختگی، تنها گذاشتن هم‌رزم را در میدان جنگ به جبن، ضرب و شتم را به خشم، ولی سودجویی را به هیچ ردیلتی نمی توان برگرداند مگر به ظلم. بنابراین در جنب ظلم به معنی اعم، ظلمی به معنی اخص وجود دارد که جزئی از ظلم به معنی اعم است و از حیث نام و ماهیت با آن یکی است برای اینکه در تعریفشان هر دو در تحت جنسی واحد قرار دارند و هر دو در ارتباط با غیر اثر می بخشند ولی غایت یکی افتخار یا پول یا سلامت شخص ظالم یا همه اینها با هم است و محرکش لذت حاصل از سود است و دیگری با همه ارزشهایی ارتباط دارد که مرد شریف و دارای فضیلت دلبسته آنهاست.

۱۱۳۰ b

پس روشن است که بیش از یک نوع عدالت وجود دارد و یکی از آن انواع، عدالت به معنی اخص در جنب عدالت به معنی اعم است، و اکنون باید ماهیت و مشخصات آن را معین کنیم.

ظلم را به قانون شکنی و بی اعتنائی به برابری تقسیم می کنیم و عدالت را به احترام به قانون و رعایت برابری. ظلمی که پیشتر تشریح کردیم منطبق با قانون شکنی است. ولی از آنجا که بی اعتنائی به برابری و قانون شکنی یک و همان نیست بلکه نسبتشان به یکدیگر مانند نسبت جزء به کل است چون هر بی اعتنائی به برابری قانون شکنی است ولی هر قانون شکنی بی اعتنائی به برابری نیست، ظلم در این دو مورد نیز یک و همان نیست بلکه نسبتشان به یکدیگر همانند نسبت جزء به کل است زیرا ظلم به این معنی (= به معنایی که پیشتر تشریح کردیم) جزئی از ظلم به معنی اعم است و همچنین عدالت (= نقطه مقابل ظلم به این معنی) جزئی از عدالت به معنی اعم. بنابراین باید سخن از عدالت جزئی (= عدالت به معنی اخص) و ظلم جزئی بگوییم و همچنین از عمل عادلانه به این معنی و عمل ظالمانه به این معنی.

عدالت منطبق با تمام فضیلت (= عدالت به معنی اعم) و ظلم منطبق با تمام رذیلت را — که یکی اعمال کل فضیلت و دیگری اعمال کل رذیلت در برابر دیگران است — به یک سو می نهیم؛ و اینکه عمل عادلانه منطبق با این نوع

عدالت و عمل ظالمانه منطبق با این نوع ظلم را چگونه باید مشخص ساخت، روشن است. بیشتر اعمالی که قانون بجا آوردن آنها را امر می‌کند اعمال منطبق با تمام فضیلتند چون قانون دستور می‌دهد که مطابق یکایک فضایل عمل کنیم و از همه اعمال مطابق یکایک رذایل اجتناب ورزیم؛ اعمالی که قانون انجام دادن آنها را امر می‌کند اعمالی هستند که فضیلت بعنوان کل و به معنی اعم را در آدمی پدید می‌آورند و مراد قانونگذار از مکلف ساختن آدمیان به آن اعمال تربیت آدمیان برای زندگی در جامعه است. این مسأله را که آیا تربیت فرد بعنوان فرد، که سبب می‌شود او مردی شریف به معنی مطلق باشد، و وظیفه هنر سیاست است یا هنری دیگر، در آینده بررسی خواهیم کرد زیرا شاید انسان خوب بودن و شهروند خوب برای هر جامعه‌ای بودن یکی نباشد.

نوعی از عدالت به معنی اخص و عمل عادلانه مطابق آن (= عدالت توزیعی)، در توزیع اقتضار و پول و دیگر چیزهایی که میان شهروندانی تقسیم می‌شوند که در نظام سیاسی جامعه سهمی دارند، اثر می‌بخشد (زیرا ممکن است که کسی در این کار سهم برابر یا نابرابر با دیگران داشته باشد)؛ و نوع دیگر این عدالت نقش تصحیح در معاملات و ارتباطهای میان افراد جامعه را ایفا می‌کند. این نوع عدالت (= عدالت تصحیحی) نیز خود بر دو قسم است زیرا بعضی معاملات آزادانه و اختیاری هستند و بعضی غیر اختیاری. معاملات و ارتباطهایی از قبیل خرید و فروش و قرض و ضمانت و عاریه و امانت و اجاره، ارادی و اختیاری‌اند چون مبدأشان انتخاب آزاد افراد است. اما از معاملات غیر ارادی بعضی نهانی‌اند مانند سرقت و زنا و زهرخوراندن و قوادی و فریب دادن بندگان و قتل و شهادت دروغ، و بعضی دیگر همراه با زورند، مانند تهدید، و توقیف [غیر قانونی]، و قتل مسبوق به سوء قصد و با تعبیه وسایل یا برای سود، و راهزنی، و وارد آوردن نقص عضو، و اهانت.

بیشتر دیدیم که ظالم به برابری آسیب می‌رساند و عمل ظالمانه به معنی نابرابری است. پس روشن است که در هر مورد میان دو نابرابری حد وسطی هست که برابری است. زیرا در هر نوع عمل که در آن بیشتر و کمتر وجود دارد، برابر نیز وجود دارد. اگر ظلم به معنی نابرابری است عدل به معنی برابری است؛ و این مطلبی است که همه قبول دارند بی آنکه نیاز به دلیل باشد. اما اگر برابر حد وسط است پس عدالت هم حد وسط است. اما برابری مستلزم دست کم دو چیز است. پس عدالت هم باید حد وسط و برابری اشخاص معینی باشد، و از آن جهت که حد وسط است باید حد وسط میان دو چیز باشد یعنی میان بیش از اندازه و کمتر از اندازه، و از آن جهت که برابری است باید برابری دو عضو باشد، و از آن جهت که عادلانه است باید عادلانه برای اشخاص معینی باشد.

پس عمل عادلانه مستلزم دست کم چهار عنصر است: زیرا اشخاصی که آن عمل برای آنان عادلانه است دو تن هستند و اشیایی که عمل عادلانه در آنها ظاهر می‌شود (= یعنی اشیایی که باید تقسیم شوند) دو تا هستند؛ و همان برابری میان آن اشخاص و آن اشیا برقرار است زیرا همان نسبتی که میان اشیا موجود است میان اشخاص نیز موجود می‌باشد. اگر اشخاص برابر نباشند نخواهند توانست اشیاء برابر را بدست آورند و مبدأ همه نزاعها و دعاوی

همین است که یا اشخاص برابر اشیاء نابرابر بدست آورده‌اند و یا اشخاص نابرابر اشیاء برابر. مفهوم «استحقاق» نیز مؤید همین نکته است زیرا همه بر این عقیده‌اند که عدالت در توزیع باید مبتنی بر استحقاق باشد ولی معنی استحقاق در نظر همه یکی نیست: دموکراتها مقیاس استحقاق را آزادی تلقی می‌کنند، الیگارکها ثروت یا تبار اشرافی و آریستوکراتها فضیلت.

پس عدالت رعایت تناسب است و تناسب فقط خاص اعداد متشکل از آحاد [مجزّد] نیست بلکه در مورد عدد بطور کلی^۱ نیز صادق است. تناسب برابری نسبتهاست و مستلزم دست کم چهار عضو است. تناسب منفصل چهار عضو دارد و این مطلب روشن است ولی این قاعده در تناسب متصل نیز صادق است زیرا در این نوع تناسب یک عضو مانند دو عضو به کار می‌رود و دو بار فرض می‌شود: مثلاً در این تناسب که نسبت A به B مثل نسبت B به C است، عضو B دوبار به کار رفته است و اگر آن را دو عضو حساب کنیم چهار عضو بدست می‌آوریم. در عدالت نیز چهار عضو می‌یابیم و در اینجا نیز نسبت میان یک جفت همانند نسبت میان جفت دیگر است بدین معنی که نسبت اشخاص به یکدیگر همانند نسبت اشیاء به یکدیگر می‌باشد یعنی نسبت A به B هر گونه است نسبت C به D نیز باید همان گونه باشد، و در صورت عکس نیز همان نسبتی که میان A و C برقرار است باید میان B و D نیز برقرار باشد؛ و در نتیجه میان یک کل و کل دیگر نیز همان نسبت موجود است. این، پیوندی است که از طریق تقسیم بوجود آورده می‌شود و اگر پیوند میان اعضا چنین باشد، پیوند عادلانه است.

۱. مقصود از «عدد بطور کلی» (در برابر عدد متشکل از آحاد مجرد) عدد موضوعات انضمامی است مانند سه اسب در برابر عدد سه. اگر تنها تناسب عددی وجود می‌داشت ممکن نبود عدالت تناسب تلقی شود. ولی اشاره ارسطو (بر وجود تناسب در عدد بطور کلی) مشکل را به قدر کافی نمی‌گشاید. البته بعضی اشیاء - مثلاً پول - را می‌توان بوسیله عدد انضمامی بیان کرد. ولی در مورد افتخار چگونه است؟ آیا در این مورد باید عدد افتخارها یا مدت اعتبار یک افتخار را در نظر گرفت؟ نسبت ارزش اشخاص را چگونه می‌توان معین کرد؟ شاید تعیین این نسبت در جامعه الیگارشی دشوار نباشد چون در چنین جامعه‌ای معیار ارزش اشخاص مقدار دارایی ایشان است مثلاً می‌توان گفت فلان دو برابر بهمان توانگر است. ولی در جوامع دیگر چگونه باید عمل کرد؟ - م.

پس عدالت توزیعی مرتبط ساختن A با C و B با D است بدانسان که در تقسیم ظاهر می شود؛ و این نوع عدالت، حد وسط است و ظلم تجاوز از تناسب است زیرا که متناسب حد وسط است و عادلانه متناسب است.

این نوع تناسب را ریاضیدانان تناسب هندسی می نامند و در تناسب هندسی نسبت کل با کل همانند نسبت یک عضو با عضو دیگر است و این تناسب تناسب متصل نیست زیرا در آن عضوی واحد نماینده شخص و شیء نیست.

پس عدالت همین است: یعنی متناسب؛ و ظلم تجاوز از متناسب است (و متناسب حد وسط است). بر اثر ظلم (یعنی توزیع خلاف عدالت) یک عضو تناسب بزرگتر می شود و عضو دیگر کوچکتر: در زندگی واقعی نیز همین گونه است زیرا کسی که مرتکب ظلم می شود بیش از اندازه درست بدست می آورد و مظلوم کمتر از اندازه درست؛ ولی در شر به عکس این است زیرا شر کوچکتر در مقایسه با شر بزرگتر خیر است و در انتخاب بر شر بزرگتر ترجیح داده می شود و مرجع خیر است و مرجع خیر بزرگتر. این یک نوع عدالت است.

نوع دیگر، عدالت تصحیحی است که در ارتباط معاملاتی اشخاص، اعم از ارادی و غیر ارادی پدید می آید. عدالت بدین معنی صورتی غیر از صورت عدالت به معنی پیشین (= عدالت توزیعی) دارد زیرا عدالتی که هنگام تقسیم

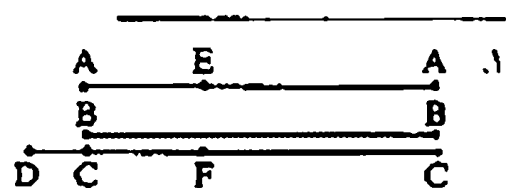
مال مشترک ظاهر می شود همیشه مطابق تناسب هندسی عمل می کند: آنجا که مثلاً مبلغی پول مشترک تقسیم می شود تقسیم باید مطابق نسبت مبالغی بعمل آید که هر یک از شریکان بعنوان سهم خود در کل مبلغ مشترک پرداخته است و ظلم که ضد این نوع عدالت است، عبارت است از تجاوز از آن نسبت. ۱۱۳۲ a

ولی عدالت در روابط معاملاتی اشخاص، گرچه برابری به معنی معینی است — و ظلم به معنی نابرابری — مطابق تناسب عددی عمل می کند نه طبق تناسب هندسی. زیرا فرق نمی کند که مرد خوبی به مرد بدی زیان رسانده باشد یا به عکس، و آن که مرتکب زنا شده است مرد خوبی است یا مرد بدی، قاضی فقط مقدار زیان را در نظر می گیرد و با طرفین بطور برابر معامله می کند و تنها می نگرد که آیا یکی ظلم کرده و دیگری ظلم دیده است، و آیا یکی سبب زیان شده و دیگری زیان برده است؛ و می کوشد این نوع ظلم را، که آسیب زدن به برابری است، جبران کند. زیرا آنجا هم که یکی زخم زده و دیگری زخم خورده است یا یکی کشته و دیگری کشته شده است، فعل و انفعال به نحو نابرابر تقسیم شده است و قاضی می کوشد از طریق مجازات طرف سود را با طرف زیان برابر کند از این طریق که از سود ظالمانه که مجرم برده است مقداری را پس می گیرد. هنگام داوری در این گونه وقایع اصطلاح «سود» بسا اینکه در پاره ای موارد، مثلاً آنجا که کسی دیگری را زخمی کرده است، اصطلاح مناسبی نیست بکار می رود همچنین است اصطلاح «زیان» در مورد کسی که زخم خورده است ولی به هر حال وقتی که می خواهند ظلمی را که بر کسی وارد آمده است تخمین بزنند از اصطلاحات سود و زیان استفاده می کنند. بدین سان برابر، حد وسط میان بیشتر و کمتر است. ولی سود و زیان و بیشتر و کمتر دو معنی متضاد دارند: سود، به معنی بیشتر در خیر و کمتر در شر است و زیان به معنی بیشتر در شر و کمتر در خیر. در هر دو مورد، حد وسط برابر است و ما همان را عدالت می نامیم. پس عدالت تصحیحی [یا: تنظیمی یا اصلاحی] حد وسط میان سود و زیان است.

بدین جهت مردمان هنگام بروز اختلاف و نزاع به نزد قاضی می‌روند که به معنی رجوع به عدالت است زیرا از قاضی انتظار دارند که عدالت مجسم باشد و در وسط قرار بگیرد و در بعضی جاها قاضی را «واسطه» می‌خوانند و این عنوان اشاره‌ای است به اینکه اصحاب دعوی اگر به حد وسط دست یابند به عدالت دست یافته‌اند. پس عدالت حد وسط است همان‌گونه که قاضی «واسطه» است. قاضی برابری را دوباره برقرار می‌سازد مثل اینکه اگر خطی به دو بخش نابرابر تقسیم شده باشد از بخش بزرگتر مقداری را که بیش از نصف خط است برمی‌دارد و به بخش کوچکتر می‌افزاید. اما آنجا که کل به دو بخش برابر تقسیم شده است می‌گویند هر کس سهم خود را گرفته است یعنی نصف کل را.

پس عدالت حد وسط میان خط بزرگتر و خط کوچکتر مطابق تناسب عددی است، و نام عدالت (dikaion) [به زبان یونانی] از اینجا ناشی است که عدالت، تقسیم به دو بخش (dicha) است، و قاضی دیکاستس (dikastes) نامیده می‌شود چنانکه گویی «تقسیم‌کننده به دو نیم» (dichaste) است. زیرا اگر از یکی از دو چیز برابر جزئی برداشته و به دیگری افزوده شود، آن دیگری به مقدار دو جزء بزرگتر از چیز اول می‌شود ولی اگر از یکی فقط یک جزء برداشته شود بی‌آنکه به دیگری افزوده شود آن دیگری فقط به میزان یک جزء بزرگتر از چیز اول می‌گردد یعنی به مقدار یک جزء بیشتر از حد وسط. پس معلوم است که ما از چیزی که بزرگتر شده است چه مقدار باید برداریم و به چیز کوچکتر بیفزاییم: از بزرگتر باید مقدار زاید بر حد وسط را برداریم و به کوچکتر بیفزاییم. مثال: فرض می‌کنیم سه خط AA و BB و CC برابرند.^۱ از AA مقدار AE را برمی‌داریم و به خط CC (به صورت CD) می‌افزاییم بطوری که تمامی خط DCC به مقدار DC و CF از خط EA بیشتر می‌شود و مقدار DC بیشتر از خط BB می‌گردد.

۱۱۳۲ ب



(این سخن در مورد هنرهای عملی و کارهای دستی نیز صادق است. هنر ممکن نیست وجود داشته باشد اگر عنصر منفعل اثری را که عنصر فاعل به مقدار معین و به نحو معین می‌بخشد، به مقدار معین و به نحو معین نپذیرد.^۱)

دو اصطلاح «سود» و «زیان» در ارتباطهای غیر ارادی میان اشخاص، از معاملات و ارتباطهای ارادی — مانند خرید و فروش و سایر معاملات مجاز و قانونی — اخذ شده‌اند. اگر من در نتیجه این گونه معاملات بیش از آنچه در آغاز داشتم ببرم می‌گویند سود برده‌ام و اگر کمتر ببرم می‌گویند زیان دیده‌ام و اگر نه بیشتر ببرم و نه کمتر بلکه در مقابل آنچه می‌دهم برابر آن را بگیرم می‌گویند حق خود را گرفته‌ام و نه سود برده‌ام و نه زیان.

بنابراین در ارتباطهای غیر ارادی عدالت حد وسط میان «سود» و «زیان» است و بدین معنی است که من پس از وقوع ارتباط غیرارادی همان مقدار دارم که پیش از وقوع آن ارتباط داشتم.

۱. این فقره در دو ترجمه آلمانی ما هست ولی در ترجمه انگلیسی نیست. یکی از مترجمان آلمانی، دیپرل‌مایر، در حاشیه می‌نویسد فهمیدن معنی این فقره که در ۱۱۳۳a نیز تکرار می‌شود چه فی نفسه و چه در ارتباطش با بحث حاضر دشوار است. — م.

بعضی کسان، از جمله فیثاغوریان، برآنند که مقابله به مثل عدالت مطلق است و در تعریف عدالت می‌گویند: «مقابله به مثل». اما مقابله به مثل نه با عدالت توزیعی منطبق است و نه با عدالت تصحیحی؛ (با اینهمه مردمان معتقدند که سخن رادامانثوس^۱ درباره عدالت به همین معنی است: «اگر او همان [درد یا زیان] را تحمل کند که به دیگری وارد آورده است، عدالت تحقق یافته است.») و حتی در بسی موارد میان مقابله به مثل و عدالت تصحیحی تناقض وجود دارد. مثلاً اگر فرماندهی سربازی را زده باشد نباید فرمانده را زد ولی اگر سربازی فرمانده را زده باشد زدن سرباز کافی نیست بلکه باید علاوه بر آن او را به کیفر نیز رساند. بعلاوه باید میان عمل عمدی و عمل غیر عمد نیز فرق گذاشت. ولی در روابط معاملاتی میان مردمان عدالت بدین معنی، یعنی مقابله به مثل — البته با رعایت تناسب نه برابری عددی — سبب می‌شود که پیوند مردمان با یکدیگر محفوظ بماند زیرا آنچه جامعه را پیوسته بهم نگاه می‌دارد ۱۳۳ a تلافی متناسب است: شهروندان می‌کوشند بدی را با بدی تلافی کنند و اگر قادر بدین کار نباشند جامعه در نظرشان همچون اجتماعی از بندگان نمودار می‌گردد، و همچنین سعی می‌کنند که نیکی را با نیکی پاسخ دهند و اگر نتوانند چنین کنند ارتباط متقابل میان افراد جامعه به وجود نمی‌آید در حالی که ارتباط

۱. Radamanthus قاضی دنیای اموات است و مصرع فوق از هسیودوس است. — م.

و بهم پیوستگی جامعه حاصل معاوضه و مبادله است و به همین ملاحظه مردمان برای خاریتها^۱ پرستشگاه می سازند تا از آنان سپاسگزاری کنند زیرا سپاسگزاری این است که به کسی که به ما نیکی کرده است در عوض نیکی کنیم و حتی وقتی دیگر در نیکی بر او سبقت جویم.

مقابل به مثل بدین سان بعمل می آید که در مقابل آنچه می گیریم چیزی بدهیم که از لحاظ ارزش با آنچه می گیریم برابر باشد. فرض کنیم A معمار است و B کفشگر و C خانه و D کفش. معمار حاصل کار کفشگر را می گیرد و در عوض از حاصل کار خود به او می دهد. اگر برابری نسبی میان ارزش آن دو حاصل برقرار باشد و معامله بعمل آید، نتیجه ای که منظور ماست پدید خواهد آمد وگرنه معامله برابر نیست زیرا ممکن است که حاصل کار یکی با ارزشتر از حاصل کار دیگری باشد. پس میان آن دو حاصل باید از لحاظ ارزش برابری بوجود آید (این سخن در مورد هنرهای عملی و کارهای دستی نیز صادق است. هنر ممکن نیست وجود داشته باشد اگر عنصر منفعل اثری را که عنصر فاعل به مقدار معین و به نحو معین می بخشد، به مقدار معین و به نحو معین نپذیرد).^۲ زیرا جامعه فقط از دو پزشک تشکیل نمی یابد بلکه از پزشک و کشاورز و بطور کلی مردمان مختلف و نابرابر بوجود می آید و میان اینان باید برابری حکمفرما باشد و بدین منظور باید اشیایی که با هم معاوضه می شوند قابل مقایسه با یکدیگر باشند. بدین جهت پول پدید آمده و به یک معنی واسطه ای شده است تا همه چیزها با آن سنجیده شوند و تعیین اینکه یک خانه از لحاظ ارزش با چند جفت کفش یا چه مقدار مواد غذایی برابر است میسر گردد. پس نسبت عدد کفشهایی که مورد معاوضه قرار می گیرد به یک خانه، باید با نسبت کفشگر به معمار برابر باشد (همچنین است در مورد مواد غذایی) وگرنه معاوضه و مبادله و زندگی اجتماعی غیر ممکن می شود.

۱. Charit خاریتها در اساطیر یونان سه دختر (نوس، سه خدا بانوی شادی، و بخشنندگان نیکبهار

۲. رک. زیرنویس صفحه ۱۷۸.

زیباییها به آدمیانند. - م.

پس چنانکه گفتیم همه چیز باید با مقیاسی واحد سنجیده شود و این مقیاس واحد در حقیقت نیاز (= تقاضا) است که همه چیز را پیوسته بهم نگاه می‌دارد. اگر آدمیان نیاز نداشتند یا نیازشان به یک نحو نبود معاوضه اصلاً وجود نمی‌داشت یا به نحو برابر صورت نمی‌گرفت. پول از طریق قرارداد عمومی نوعی نماینده نیاز شده و به همین جهت [در زبان یونانی] *nomisma* نامیده شده است؛ چون وجودش از طبیعت نیست بلکه بواسطه قانون (*nomos*) پدید آمده است و در اختیار ماست که تغییرش دهیم یا بی‌ارزشش اعلام کنیم.

پس مقابله به مثل در صورتی وجود می‌تواند داشت که برابری موجود باشد بدین معنی که نسبت حاصل کار کفشگر به حاصل کار کشاورز همانند نسبت کفشگر به کشاورز باشد. ولی این تناسب را نباید پس از آنکه معاوضه صورت گرفت برقرار کنیم و گرنه یکی از دو طرف در هر دو جهت زیادت خواهد داشت؛ تناسب هنگامی باید برقرار شود که هر دو طرف هنوز مالک حاصل کار خود هستند^۱. بدین سان هر دو آنان برابر خواهند بود و همچون دو شریک شرکتی خواهند بود که در سرمایه شرکت سهم برابر دارند. فرض کنیم کشاورز A است و مواد غذایی C و کفشگر B و حاصل کارش D که با C معاوضه می‌شود. اگر ممکن نمی‌بود که مقابله به مثل را از طریق معاوضه ارزش برقرار سازیم زندگی اجتماعی آنان امکان نمی‌یافت. دلیل اینکه نیاز

۱. این جمله دشوار را باید بدین معنی فهمید: برابری که سبب برقراری تناسب است باید پیش از معاوضه برقرار شود و گرنه به هنگام معاوضه دو طرف معامله نابرابر خواهند بود و در نتیجه معاوضه برخلاف عدالت خواهد بود؛ کفشگر یک خانه خواهد گرفت و در مقابل یک جفت کفش به معمار خواهد داد و (اگر در واقع ارزش یک خانه بالارزش ۲۰۰۰ جفت کفش برابر است) ۱۹۹۹ جفت کفش، یعنی تقریباً تمامی بهای معامله را، برای خود نگاه خواهند داشت؛ و مراد از مسطور از اینکه می‌گویند یکی از دو طرف در هر دو جهت زیادت خواهد داشت، این است که کفشگر اولاً خانه را خواهد گرفت و در ثانی تقریباً تمامی بهای خانه را برای خود نگاه خواهد داشت. مقصود از اینکه تناسب هنگامی باید برقرار شود که هر دو طرف هنوز مالک حاصل کار خود هستند، این است که قبل از وقوع معاوضه کفشگر را باید به معنی کفشگر با ۲۰۰۰ جفت کفش فهمید و معمار را به معنی معمار با یک خانه؛ زیرا فقط در این صورت کفشگر و معمار با یکدیگر برابرند. - م.

بعنوان واحد حقیقی جامعه را پیوسته بهم نگاه می‌دارد این است که اگر هر دو طرف نیازمند یکدیگر نبودند یا یکی از آنان به دیگری نیاز نداشت ارتباط معامله و معاوضه با یکدیگر نمی‌یافتند. معاوضه در صورتی بعمل می‌آید که یک طرف نیازمند چیزی باشد که در مالکیت طرف دیگر است مثلاً کسانی که نیازمند شرابند در مقابل تحویل غله به مالک شراب از او شراب می‌گیرند.

امکان معامله و معاوضه در آینده را نیز — یعنی امکان این را که چیزی را که اکنون به آن نیاز نداریم هر وقت نیازمندش شدیم بتوانیم بدست آوریم — پول تأمین می‌کند، بدین معنی که هر چه را در آینده لازم باشد می‌توانیم با پرداختن پول بخریم. ولی پول هم ارزش ثابت ندارد و از این جهت همانند کالا است، و با اینهمه ارزشش ثابتتر از ارزش کالا است؛ و به همین سبب برای هر کالا باید قیمتی معین شود زیرا تنها در این صورت معامله و معاوضه همیشه ممکن می‌شود و زندگی اجتماعی آدمیان با یکدیگر امکانپذیر می‌گردد. پس پول چون نقش مقیاس را ایفا می‌کند کالاها را قابل سنجش با یکدیگر می‌سازد و برابری را برقرار می‌کند: بدون معاوضه زندگی اجتماعی ممکن نیست، و بدون برابری، معاوضه صورت نمی‌تواند گرفت، و برابری ممکن نیست اگر کالاها قابل سنجش با یکدیگر نباشند.

پس لازم است که همیشه مقیاسی واحد وجود داشته باشد؛ و این مقیاس با موافقت آدمیان معین می‌شود و از این رو *nomisma* یعنی پول نام دارد زیرا پول همه کالاها را قابل سنجش با یکدیگر می‌سازد چون ارزش همه کالاها با پول سنجیده می‌شود: مثلاً A یک خانه است، B مبلغ ده مینه، C یک تختخواب. اگر ارزش خانه پنج مینه باشد پس A نصف B است؛ و فرض می‌کنیم ارزش تختخواب مطابق یک‌دهم B است. پس روشن است که چند تختخواب برابر یک خانه است: پنج تختخواب؛ و همچنین روشن است که پیش از آن که پول بوجود آید معامله از طریق معاوضه صورت می‌گرفته است، زیرا فرق نمی‌کند که برای بدست آوردن یک خانه پنج تختخواب بدهند یا قیمت پنج تختخواب را.

پس گفتیم که عمل عادلانه چیست و عمل ظالمانه کدام است؛ و از آنچه گفته شد این نتیجه بدست می‌آید که عدالت حد وسط است میان ارتکاب ظلم و تحمل ظلم، زیرا یکی تجاوز از اندازه درست است و دیگری مجبور شدن به قبول کمتر از اندازه درست. عدالت حد وسط است ولی نه آن‌گونه که دیگر فضایل حد وسط‌اند بلکه عدالت حد وسط را معین می‌کند در حالی که ظلم مایه افراط و تفریط است. عدالت فضیلتی است که به سبب آن مرد عادل عمل عادلانه را برمی‌گزیند و متحقق می‌سازد و آنجا که باید تقسیمی میان او و دیگران بعمل آید چنان عمل نمی‌کند که قسمت بزرگتر را برای خود نگاه دارد و به دیگران مقدار کمتری بدهد بلکه با رعایت تناسب به همه بخش برابر می‌دهد و آنجا که چیزی زیان‌بخش تقسیم می‌شود مقدار کمتر را به خود اختصاص نمی‌دهد و مقدار بیشتر را به دیگران، و هنگامی که قرار است چیزی میان چند تن تقسیم شود به همان ترتیب عمل می‌کند. ظلم عکس عدالت است و چه در چیزهای سودمند و چه در چیزهای زیان‌بخش نظر به افراط و تفریط دارد و بر خلاف تناسب رفتار می‌کند. بدین سبب ظلم افراط و تفریط است و افراط و تفریط پدید می‌آورد: [مرد ظالم] از آنچه بر حسب طبیعتش سودمند است برای خود بیش از اندازه درست برمی‌دارد و بدین سان به افراط می‌گراید و از آنچه زیان‌بخش است برای خود کمتر از دیگران

بر می‌دارد و تفریط می‌کند؛ و هنگام تقسیم چیزی در میان دیگران تناسب را رعایت نمی‌کند و به همه مقدار برابر می‌دهد و بدین‌سان به تناسب آسیب می‌رساند و چگونگی رفتارش بسته به تصادف است. عمل خلاف عدالت، تفریط در تحمل ظلم است و افراط در ارتکاب ظلم. بدین‌سان بحث ما درباره ماهیت عدل و ظلم و فرق میان عمل عادلانه و عمل ظالمانه به پایان می‌رسد.

ممکن است کسی مرتکب عمل ظالمانه شود بی آنکه بطور مطلق ظالم باشد. از این رو می پرسیم: کدام نوع اعمال ظالمانه سبب می شوند که کسی ظالم (به هر یک از انواع ظلم) باشد مثلاً دزد یا زناکار یا راهزن؟ یا بدین نحو نمی توان فرق آن دو را روشن ساخت (بلکه باید به انگیزه عمل توجه کرد)؟ مردی ممکن است با علم کامل به هویت یک زن^۱ با او زنا کند و با اینهمه عملش ناشی از انتخاب عاقلانه نباشد بلکه تنها به انگیزه شهوت بدین کار دست بیازد. چنین مردی مرتکب عمل ظالمانه می شود ولی بدین جهت نمی توان او را ظالم خواند همچنانکه کسی که چیزی بدزدد دزد نیست و مردی که یک بار مرتکب زنا شود زناکار نیست و به همین قیاس در موارد دیگر.

پیشتر گفتیم که نسبت مقابله به مثل با عدالت چگونه است. ولی نباید فراموش کرد که بررسی ما با دو چیز ارتباط دارد: عدالت به معنی مطلق و عدالت در درون جامعه. عدالت به معنی اخیر عنصر پیونددهنده مردمانی است که برای تحقق بخشی به خودبستگی بهم برآمده و جامعه ای تشکیل داده اند و آزاد و برابرند اعم از اینکه برابریشان مطابق تناسب هندسی باشد یا تناسب عددی. آنجا که چنین نیست^۲ عدالت اجتماعی که مردمان را بهم پیوند

۱. یعنی با علم به اینکه زن همسر او نیست و بیگانه است. — م.

۲. مثلاً در خانواده: چون کدخدا با همسر و فرزندان و بندگانش برابر نیست. — م.

دهد و جود ندارد بلکه عدالتی شبیه به این هست یعنی عدالت به معنی مجازی. زیرا عدالت (به معنی حقیقی) آنجاست که ارتباط آدمیان با یکدیگر از طریق قانون منظم شده است و قانون آنجاست که وجود ظلم میان آدمیان ممکن است^۱، زیرا حکم قاضی به معنی تمیز عدل از ظلم و حق از باطل است. آنجا که وجود ظلم میان آدمیان ممکن است عمل ظالمانه نیز ممکن است ولی نه در همه جا که عمل ظالمانه پیش می آید ظلم وجود دارد. عمل ظالمانه این است که کسی از چیزهایی که فی نفسه نیکند برای خود بیشتر از دیگران تخصیص دهد و از چیزهای فی نفسه بد، کمتر از دیگران. بدین جهت است که برترین قدرت را در جامعه به هیچ آدمی نمی دهیم بلکه به قانون نوشته واگذار می کنیم چون آدمی (اگر قدرت بزرگ به دستش بیفتد) برای تأمین نفع خود بدانسان که باز نمودیم عمل خواهد کرد و فرمانروای خود کلامه خواهد شد. از سوی دیگر حاکم نگهبان عدالت است و چون نگهبان عدالت است نگهبان برابری است و چون عادل است به نفع شخصی خویش نظر ندارد و از آنچه فی نفسه نیک است فقط مقداری را برمی دارد که با خدمت و لیاقتش تناسب دارد و این خود بدین معنی است که کوشش او برای تأمین منافع دیگران است و بدین جهت است که می گویند «عدالت ارزشی است که برای دیگران سودمند است». پس به او مزدی باید داد و این مزد عبارت است از احترام و مزیای افتخارآمیز، کسی که بدین مقدار راضی نگردد فرمانروای مستبد می شود.

عدالت خواجه (= نسبت به بندگان) و پدر (= نسبت به فرزندان) از لحاظ ماهیت همانند اشکال عدالت که تاکنون باز نموده ایم نیست زیرا در برابر چیزی که «مال ما» است ظلم به معنی مطلق وجود ندارد: یک کالا (= بنده) و کودک - تا هنگامی که به سنی معین برسد و مستقل شود - مانند جزئی از خود ماست و هیچ کس بر آن نمی شود که عمداً زبانی به خویشتن برساند، و به همین

۱. در خانواده یونانی قدیم (به علت نابرابری کدخدا با فرزندان و بندگان) ظلم ممکن نیست و از این رو قانونی هم برای تنظیم روابط افراد خانواده وجود ندارد. - م.

جهت ممکن نیست ظلم به خویشتن وجود داشته باشد و در نتیجه در این ارتباطها (= ارتباط خواجه با بنده و پدر با فرزند) عدل و ظلم به معنایی که میان افراد جامعه هست وجود ندارد. زیرا عدالت اجتماعی، چنانکه گفتیم، بر قانون مبتنی است و در مورد مردمانی تحقق می‌تواند یافت که در میانشان بر حسب طبیعت جایی برای قانون وجود دارد و اینان کسانی هستند که در اداره کردن و اداره شدن سهم برابر دارند. عدالت در ارتباط مرد با همسرش بیشتر مجال ظهور می‌یابد تا در ارتباط مرد با فرزندان و کالاهایش (= بندگان) زیرا ارتباط میان شوهر و همسر ارتباط خانوادگی است؛ با اینهمه این عدالت نیز غیر از عدالتی است که میان افراد یک جامعه تحقق می‌یابد.

بخشی از عدالت اجتماعی طبیعی است و بخشی قانونی. عدالت طبیعی (= حقوق طبیعی) در همه جا قدرت برابر دارد و معلق از موافقت و مخالفت آدمیان نیست ولی در مورد عدالت قانونی ممکن است مقررات چنین یا چنان وضع شوند، ولی پس از آن که وضع شدند تکلیف آورند مثلاً اینکه فدیة (برای یک اسیر جنگی) باید مبلغ یک مینه باشد، و (در فلان مورد) یک بز باید قربان کنند یا مثلاً دو گوسفند؛ همچنین است قوانین مربوط به موضوعات خاص، مثلاً اینکه برای بزرگداشت براسیداس^۱ باید جشن قربانی برپا شود، و همه اموری که از طریق تصمیمات شهروندان حل و فصل می‌شوند.

بعضی کسان بر آنند که هر عدالتی، از این نوع اخیر است زیرا آنچه طبیعی است تغییرناپذیر است و در همه جا قدرت برابر دارد چنانکه آتش در یونان همان گونه می‌سوزاند که در ایران، در حالی که عقاید درباره عدالت در پیش چشم ما تغییر می‌یابند. ولی این سخن تنها به یک معنی درست است نه بطور مطلق. در مورد خدایان شاید اصلاً درست نباشد ولی در نزد ما اموری وجود دارند که به حکم طبیعت عادلانه‌اند ولی همه تغییرپذیرند و با اینهمه فرق میان «عدالت طبیعی» و «عدالت قانونی» بجای خود باقی می‌ماند.

۱. فرمانده اسپارنی که در جنگ پلوپونزی (میان آتن و اسپارت) کارهای نمایانی انجام داده است. — م.

تشخیص اینکه کدام امور — که ممکن است طور دیگر باشند — به حکم طبیعت‌اند و کدام چنین نیستند بلکه ناشی از قانون و قرارداداند (به فرض اینکه همه تغییرپذیرند) آسان است. همین فرق در مورد اشیاء دیگر نیز هست. مثلاً به حکم طبیعت دست راست فویتر از دست چپ است و با اینهمه این امکان وجود دارد که همه آدمیان به جایی برسند که هر دو دستشان از لحاظ قوت برابر باشند. اموری که بموجب قرارداد و مصلحت عادلانه شمرده شده‌اند همانند مقیاسها هستند: مقیاس‌های شراب و روغن در همه جا برابر نیستند بلکه کسی که روغن و شراب را از تولیدکننده می‌خرد مقیاس بزرگتر را ترجیح می‌دهد و خرده‌فروشان بازار مقیاس کوچکتر را. اموری هم که نه بر حسب طبیعت بلکه بموجب قانون و قرارداد عادلانه تلقی می‌شوند در همه جا یکسان نیستند چون نظامهای سیاسی یکسان نمی‌باشند هرچند که بموجب طبیعت فقط یک نظام سیاسی بهترین نظامهاست.

نسبت هر قاعده قانونی به مورد فردی مانند نسبت کل به جزء است. اشکال و صور اعمال متعددند ولی قاعده قانونی در مورد هر نوع عمل یکی است و به مثابه کل شامل همه اشکال آن نوع است.

میان «ظلم» بعنوان یک عمل و «ظلم» بعنوان مفهوم هنجاری فرق است همچنین است میان «عدالت» بعنوان یک عمل و «عدالت» بعنوان مفهوم هنجاری. ظلم بعنوان مفهوم هنجاری یا بر حسب طبیعت ظلم است یا بموجب قانون و قرارداد، و وقتی که به مرحله عمل درآید «ظلم» به معنی عمل است ولی پیش از آن چنین نیست بلکه فقط مفهوم هنجاری است. همین سخن درباره عدالت نیز صادق است هرچند که «عدالت» اصطلاح کلی است و اصطلاح «اجرای عدالت» به معنی تصحیح و اصلاح عمل ظالمانه بکار می‌رود. جزئیات این مطلب و همچنین ویژگیهای موضوعاتی که عمل عادلانه با آنها ارتباط دارد باید در آینده بررسی شوند.

مفاهیم عدل و ظلم را باید به معنایی که باز نمودیم فهمید. اعمال ما وقتی

عادلانه یا ظالمانه‌اند که از روی عمد و با اراده آزاد صورت گیرند و گرنه، نه عادلانه‌اند و نه ظالمانه مگر به معنی عرضی، زیرا در عمل غیر عمد ظلم یا عدل فقط عرض است چون چنین عملی فقط بر حسب اتفاق عادلانه یا ظالمانه است. عملی [ظالمانه] که با اراده آزاد بجا آورده شود مورد نکوهش قرار می‌گیرد و همین امر نشان می‌دهد که ظالمانه است.

عملی ممکن است ظالمانه به معنی مفهوم هنجاری باشد و در عین حال اگر عنصر عمد در آن نباشد عمل ظالمانه نباشد. مراد من از عمل عمدی و ارادی، چنانکه پیشتر گفته‌ام، عملی است که در اختیار ماست و ما با علم کامل انجام می‌دهیم، یعنی از روی نادانی به اینکه عمل در مورد کدام کس و با چه وسیله و به چه منظور انجام می‌پذیرد، نیست بلکه با علم به اینکه مثلاً ضارب کدام کس را می‌زند و با چه چیز می‌زند و با چه منظور می‌زند بجا آورده می‌شود؛ در چنین عملی نه عنصر اجبار باید نقشی داشته باشد و نه عنصر عرض. مثلاً وقتی که کسی دست دیگری را می‌گیرد و با آن شخص سوم را می‌زند، شخص دوم با عمد و اراده آزاد عمل نکرده است زیرا عمل زدن در اختیار او نبوده است؛ یا ممکن است مضروب پدر ضارب باشد و ضارب بر حضور او آگاه باشد ولی نداند که او پدرش است. مشابه این امر در مورد هدف نیز ممکن است پیش آید و همچنین در مورد همه عناصر دیگر عمل. پس هر عملی که ما ندانسته، یا دانسته ولی بدون اختیار، یا از روی اجبار، انجام می‌دهیم غیر عمدی است. (در مورد فرایندهای طبیعی زندگی نیز که با آگاهی کامل ما روی می‌دهند، اعم از اینکه مادر آنها فاعل باشیم یا از آنها منفعل شویم سخن از عمدی و غیر عمد در میان نمی‌تواند بود، مثلاً ما پیر می‌شویم و می‌میریم.) در مورد اعمال عادلانه و ظالمانه نیز عنصر عدالت و ظلم ممکن است فقط عرضی باشد. مثلاً اگر کسی امانتی را که در نزد اوست نه به میل و اختیار خود بلکه به سبب ترس به امانتگذار پس بدهد نمی‌توان گفت که عمل عادلانه انجام داده است زیرا درستی و عدالت در عمل او عرضی است. همچنین است

اگر کسی نه به اختیار خود بلکه به سبب اجبار بیرونی از پس دادن امانت خودداری ورزد: در این صورت نیز او فقط به نحو عرضی مرتکب ظلم می شود. عمل عمدی را ما گاه از روی انتخاب انجام می دهیم و گاه نه از روی انتخاب. اعمالی که مسبوق به تفکر و تأملند از نوع نخستینند و اعمالی که مسبوق به تأمل نیستند از نوع دوم. پس در ارتباط متقابل شهروندان به سه نوع ممکن است که کسی به دیگری زیان برساند: هر عملی که بدون علم کامل انجام گیرد مبتنی بر اشتباه است مثلاً اگر معلوم شود که شخص زیان دیده، یا وسیله، و یا هدف غیر از آن بوده اند که عامل در نظر داشته است؛ او معتقد بوده است که عملش به کسی زیان نمی رساند، یا عمل را نمی خواست با این سلاح انجام دهد، یا نمی خواست این مرد معین را بزند، یا قصدش از زدن آن نبود که این نتیجه بار آید مثلاً نیزه را با این قصد نینداخت که آن کس را زخمی کند بلکه فقط می خواست نیشی به او بزند، یا هدفش شخصی دیگر بود، یا گمان می کرد که آنچه در دست دارد سلاح دیگری است؛

(۱) آنجا که زیان بر خلاف انتظار عاقلانه وارد آید، زیان رساندن تصادفی و اتفاقی است؛

(۲) اگر نتیجه بر خلاف انتظار عاقلانه نباشد ولی عامل بدون سوء قصد عمل کرده باشد، عملش ناشی از اشتباه است. اشتباه آنجا صدق می کند که علت خطا در خود عامل باشد و از بخت و اتفاق در آنجا سخن به میان می آید که علت خطا در بیرون از شخص عامل است.

(۳) اگر کسی با علم کامل ولی بدون تأمل قبلی عمل کرده باشد عملش ظالمانه است. از این قبیلند همه اعمالی که از روی خشم یا عاطفه ای دیگر که ضروری طبیعت انسانی است انجام داده می شوند. کسی که بدین نحو خطا می کند و به دیگری زیان می رساند عمل ظالمانه مرتکب می شود ولی با اینهمه نمی توان بدین جهت عامل را ظالم و دارای سیرت بد تلقی کرد زیرا عملش ناشی از سیرت بد نبوده است. اما اگر عمل بر اساس تأمل و انتخاب روی دهد عامل ظالم است و دارای سیرت بد.

عملی که در حال خشم انجام می‌گیرد در دادگاه، به حق، عمل عمدی تلقی نمی‌شود زیرا مبدأ عمل کسی نیست که در حال خشم عمل می‌کند بلکه کسی است که او را به خشم آورده است. بعلاوه، مسأله در چنین دعوایی این نیست که عملی واقع شده است یا نه، بلکه این است که عمل عادلانه بوده است یا ظالمانه. زیرا خشم بر اثر عمل ظالمانه پدید می‌آید، و به سخن دقیقتر بر اثر آنچه بر خشم‌گیرنده عمل ظالمانه می‌نماید. از این گذشته، طرفین درباره وقوع عمل جدال نمی‌کنند (مثلاً مانند مجادله در مورد معامله تجاری، که در آن یکی از دو طرف باید بی‌حق باشد) مگر آنکه به سبب فراموشی چنین کنند، بلکه در حالی که درباره امر واقع اتفاق نظر دارند، جدالشان بر سر این است که کدام طرف حق دارد: یکی می‌اندیشد که به او ظلم شده است و دیگری منکر این است (البته طرفی که با سوء نیت به دیگری ظلم کرده است از ماهیت و کیفیت عمل خود آگاه است).^۱

۱۱۳۶ ۲ کسی که به اختیار و انتخاب خود به دیگری زیان می‌رساند مرتکب عمل ظالمانه می‌شود و این گونه اعمال ظالمانه حاکی از اینند که عامل ظالم است خواه او با عمل خود به تناسب آسیب برساند یا به برابری. کسی هم که به اختیار و انتخاب خود عمل عادلانه بجا می‌آورد عادل است؛ ولی عملش در صورتی عادلانه است که آن را آزادانه انجام داده باشد.

بعضی اعمال غیر عمدی قابل عفوند و بعضی نه. کسی که نه تنها در حال نادانی بلکه به سبب نادانی مرتکب عملی می‌شود قابل عفو است. ولی کسی که نه از روی نادانی (هرچند در حال نادانی) بلکه به سبب هیجانی که نه طبیعی است و نه انسانی به عملی دست می‌یازد قابل عفو نیست.

۱. عبارات این بند آشفته‌اند و میان هر سه ترجمه (آلمانی و انگلیسی) که در اختیار ما قرار دارند اختلاف هست. — م.

به فرض اینکه عمل ظالمانه و تحمل ظلم را به قدر کافی باز نموده باشیم، می توان پرسید که آیا دو نکته ذیل به قدر کافی روشن شده است؟
 اولاً آیا چنین امر عجیبی که اورپیدس حکایت می کند، ممکن است؟
 «مادرم را کشته ام. سخن من به کوتاهی همین است.»
 «کشته ای؟ هر دو می خواستید چنین شود یا هر دو در این واقعه بی عمد بودید؟»

آیا براستی ممکن است که کسی با اراده آزاد و خواسته و دانسته تحمل ظلم کند؟ یا چنین امری ممکن نیست و تحمل ظلم همیشه ناخواسته است همان گونه که هر عمل ظالمانه عمدی است؟ یا هر تحمل ظلم ارادی و خواسته است؟ یا گاهی خواسته است و گاهی ناخواسته؟ همین پرسشها در مورد بهره ور شدن از عمل عادلانه هم ممکن است پیش آیند. دست یازی به هر عمل عادلانه عمدی است، بنابراین در این مورد نیز همان تضادی که در مورد تحمل ظلم دیدیم قابل تصور است بدین معنی که تحمل ظلم و «تحمل عدل»، هر دو ممکن است خواسته و عمدی باشند یا ناخواسته و بدون عمد. زیرا عجیب خواهد بود اگر فکر کنیم در همه موارد که کسی از عدل بهره ور می شود این بهره وری عمدی باشد زیرا بعضی کسان بی آن که خود بخواهند از عدل بهره ور می گردند.

نکته دوم این است که آیا هر کسی که متحمل ظلم می‌شود این ظلم را به سبب عمل ظالمانه‌ای متحمل می‌شود یا در مورد تحمل ظلم هم مطلبی که درباره ارتکاب ظلم گفتیم صادق است، بدین معنی که هم ممکن است کسی به معنی عرضی از عدل بهره‌ور شود و هم ممکن است که به معنی عرضی تحمل ظلم کند. زیرا دست‌یازی به عملی که به معنی مفهوم هنجاری ظلم است لازم نیست عین ارتکاب آگاهانه ظلم باشد و تحمل چیزی که ظلم به معنی مفهوم هنجاری است لازم نیست با تحمل ظلمی که عامل آن با آگاهی به ارتکاب ظلم مرتکب آن شده است یکی باشد. همین سخن در مورد دست‌یازی به عملی که به معنی مفهوم هنجاری عمل عادلانه است، و بهره‌وری از عمل عادلانه‌ای که عاملش آن را با آگاهی به عادلانه بودنش بجا آورده است، صادق است: ممکن نیست کسی متحمل ظلم شود اگر شخصی موجود نباشد که آگاهانه مرتکب ظلم شود، و همچنین ممکن نیست کسی از عدل بهره‌ور شود اگر شخصی موجود نباشد که آگاهانه عمل عادلانه انجام دهد. اگر ارتکاب عمل ظالمانه بدین معنی است که شخصی خواسته و دانسته به کسی زیان برساند (و خواسته و دانسته بدین معنی است که عامل بداند که به کدام کس و با کدام وسیله و چگونه زیان می‌رساند)، و اگر کسی که فاقد تسلط بر خویشتن است خواسته و دانسته به خود زیان برساند، در این صورت این کس خواسته و دانسته و به اختیار خود متحمل زیان می‌شود. بنابراین، این امکان وجود دارد که کسی نسبت به خود عمل ظالمانه مرتکب شود (و این مسأله که آیا ممکن است کسی نسبت به خود عمل ظالمانه مرتکب شود یکی از مسائلی است که هنوز پاسخ کافی به آنها داده نشده است).

بعلاوه، ممکن است کسی به سبب عدم تسلط بر خویشتن، با اراده آزاد و به اختیار خود شخصی دیگر را - که او نیز آزادانه عمل می‌کند - وادار سازد که نسبت به او عمل ظالمانه مرتکب شود. پس چنین می‌نماید که انسان ممکن است به عمد و با اراده آزاد متحمل ظلم شود. یا تعریفی که پیشتر (= برای

از تکاب عمل ظالمانه) آوردیم کامل نیست؟ آیا باید [در تعریف عمل ظالمانه] به عبارت «کسی خواسته و دانسته و با علم کامل به شخص منفعل و به وسیله عمل و کیفیت عمل» اضافه کنیم؟^۱ بر خلاف خواست شخصی منفعل؟ پس ممکن است پیش آید که کسی آزادانه متحمل زیان و متحمل ظلم شود. ولی [حقیقت امر این است که] هیچ کس آزادانه و به اختیار خود ظلمی را که نسبت به او واقع می شود فحش نمی کند زیرا هیچ کس، حتی کسی که فاقد تسلط بر خویش است، در واقع میل ندارد که به او ظلم شود بلکه (= وقتی که آزادانه متحمل ظلم می شود، بر خلاف میل واقعی خود متحمل می شود: هیچ کس، حتی کسی که تسلط بر خویش ندارد، به چیزی که به یقین نداند که دارای ارزش است میل نمی کند؛ خطای چنین کسی (= کسی که آزادانه متحمل ظلم می شود) این است که عملی را که برآستی معتقد است که باید انجام بدهد، انجام نمی دهد.

کسی که چیزی را که مال او است می بخشد، چنانکه در شعر هومر گلاوکوس^۱
 «سلاح زرین را که صد گاو ارزش داشت
 در مقابل اخذ سلاح برنجین که نه گاو ارزش داشت»

به دیومدس^۲ می بخشد، متحمل عمل ظالمانه نمی شود زیرا به خشنیدن در اختیار خود اوست در حالی که تحمل ظلم در اختیار شخص منفعل نیست بلکه باید کسی وجود داشته باشد که مرتکب ظلم شود. پس نتیجه این است که ممکن نیست کسی به عمد و اختیار خود متحمل ظلم شود.

1. Glaukos

2. Diomedes

هنوز دو مسأله باقی مانده است که باید بررسی کنیم:

یکی این است که آیا کسی که به مردی بیش از آنچه حق اوست می‌دهد مرتکب ظلم می‌شود یا مردی که بیش از حق خود از دیگری دریافت می‌کند؟ مسأله دوم این است که آیا ممکن است کسی نسبت به خویش عمل ظالمانه انجام دهد؟

اگر آنچه پیشتر گفتیم، ممکن است، و آن که به کسی بیش از آنچه حق اوست می‌دهد مرتکب ظلم می‌شود نه آن کس که بیش از حق خود دریافت می‌کند، پس آن که با علم و عمد بیش از آنچه خود دریافت می‌کند به دیگری می‌دهد، نسبت به خویش عمل ظالمانه انجام می‌دهد. ولی چنین می‌نماید که فقط مرد شریف و متواضع چنین می‌کند زیرا انسان بافضیلت همیشه به صرف نظر کردن گرایش دارد. یا این پاسخ هم چندان روشن نیست؟ نه، روشن نیست. زیرا می‌توان گفت که چنین کسی از چیز باارزش دیگری بیشتر از شخص دیگری بدست می‌آورد؛ یعنی از نام نیک یا شرف و افتخار.

راه حل دیگر مسأله با توجه به تعریفی که از عمل ظالمانه کرده‌ایم بدست می‌آید: آن کس بر خلاف میل خود منحمل ظلم نمی‌شود بلکه اگر اصلاً بتوان گفت که «منحمل می‌شود»، منحمل ریان می‌شود.

این نکته نیز روشن است که دهنده مرتکب ظلم می‌شود نه آنکه بیش از

حق خود دریافت می‌کند زیرا عمل ظالمانه را کسی انجام نمی‌دهد که مالی ظالمانه به او داده می‌شود، بلکه کسی عمل ظالمانه را انجام می‌دهد که اراده انجام دادن آگاهانه عمل، یعنی مبدأ عمل، در اوست، و در مورد حاضر مبدأ در دهنده است نه در گیرنده.

بعلاوه، کلمه «کردن» (= مرتکب شدن، انجام دادن) بیش از یک معنی دارد. مثلاً در مورد شینی بی‌جان می‌گوییم آن شیء کسی را کشت، و همچنین یک دست یا یک برده (به دستور خواهش) عملی را «می‌کند». در این معنی البته عمل ظالمانه آگاهانه انجام نمی‌گیرد بلکه فقط عملی روی می‌دهد که بموجب مفهوم هنجاری ظلم، ظالمانه است.

بعلاوه، اگر یک قاضی به سبب نادانی [بر جزئیات موضوع مرافعه] حکمی بدهد مرتکب ظلم به معنی حق (= عدالت) مبتنی بر قانون نمی‌شود و حکمش ظالمانه نیست گرچه به یک معنی ظالمانه است: چون حق مبتنی بر قانون و حق اول (= حق طبیعی) با هم فرق دارند. اما اگر قاضی با علم کامل ۱۱۲۷ a حکم ظالمانه بدهد، خود او نیز [علاوه بر طرفی که حکم به نفع او صادر شده و از حکم سود برده است] نظر به این دارد که بیشتر از حق خود ببرد: بدین معنی که یا می‌خواهد از سپاسگزاری یک طرف (= محکوم له) منتفع شود یا از طرف دیگر (= محکوم علیه) انتقام بگیرد، و مانند کسی است که سود ظالمانه را [با طرفی که حکم به سود او صادر شده است] تقسیم کند: در این مورد قاضی که به علل مذکور حکم ظالمانه می‌دهد، نفع خود را تأمین می‌کند، زیرا وقتی که با قصد تقسیم سود کشتزاری را به یک طرف (= به طرف محکوم له) می‌دهد گرچه شاید بخشی از آن کشتزار را نبرد ولی پول (= رشوه) می‌گیرد.

آدمیان بر آنند که ظلم کردن در اختیار ایشان است، و از این رو آسان است. ولی این پندار درست نیست. زنا کردن با همسر همسایه، و کسی را زدن، و رشوه دادن، آسان است و در اختیار ماست ولی انجام دادن این کارها به سائقه سیرت و ملکه نه آسان است و نه در اختیار ما.

همچنین مردمان بر آنند که دانستن اینکه عدل چیست و ظلم کدام است چندان عقل و هوشی نمی خواهد چون به آسانی می توان فهمید که مقصود قانون چیست. حال آنکه احکام قانون و عدالت عین یکدیگر نیستند مگر بالعرض. دانستن اینکه هر عملی چگونه باید بجای آورده شود و تقسیم چگونه باید انجام گیرد تا عادلانه باشد بسیار مهمتر از دانستن این است که برای تندرستی چه خوب و سودمند است. گرچه دانستن اینکه اثر شراب و غسل و سوزاندن و بریدن چیست، آسان است ولی علم به اینکه این اشیا و اعمال را در مورد کدام کس و به چه نحو و چه هنگام باید بکار برد تا برای سلامت سودمند باشد همان قدر دشوار است که پزشک بودن دشوار است.

مردمان چون می پندارند که ظلم کردن در اختیار ایشان است، گمان می کنند که مرد عادل به همان آسانی ظلم می تواند کرد که مرد ظالم: مرد عادل می تواند زنا کند یا کسی را بزند و مرد شجاع هم می تواند در میدان جنگ سلاح خود را بیندازد و بگریزد و مانند اینها. ولی راستی این است که ظلم

کردن و ترسو بودن بدین معنی نیست که شخص آن اعمال را مرتکب شود مگر به معنی عرضی، بلکه بدین معنی است که آن اعمال را به سائقه سیرت انجام دهد همچنانکه به شغل طبابت پرداختن و معالجه کردن این نیست که ببرند یا نبرند، دارو تجویز کنند یا نکنند، بلکه این است که آن کارها را به نحو «مینی انجام دهند».

حق و عدالت در میان موجوداتی وجود دارد که از چیزهایی بهره دارند که بی‌نفسه دارای ارزشند و می‌توانند از آنها بیشتر یا کمتر از اندازه درست بهره‌مند گردند. در مورد بعضی موجودات، مثلاً شاید خدایان، بهره‌وری بیش از اندازه از اشیاء نیک قابل تصور نیست. برای بعضی دیگر، یعنی کسانی که شرارتشان قابل علاج نیست، حتی جزو کوچکی از آن اشیاء فایده‌ای ندارد و آنان از هیچ شیئی جز زیان نمی‌برند. تنها برای عده‌ای دیگر آن اشیاء تا اندازه معینی سودمندند. از این رو حق و عدالت امری انسانی است.

اکنون باید درباره انصاف و انسان منصف سخن بگوییم و نسبت آنها را با عدالت و انسان عادل روشن سازیم. چون بدقت می‌نگریم می‌بینیم آنها نه مطلقاً عین یکدیگرند و نه از لحاظ جنس با یکدیگر فرق دارند. گاهی انصاف و انسان منصف را می‌ستاییم و به‌نشانه ستایشمان این مفهوم را به سایر فضایل اخلاقی نقل می‌کنیم و «منصف» را بجای «نیک» بکار می‌بریم تا نشان دهیم که منصف نیک است. ولی هنگامی که درباره مفهوم انصاف تعقل می‌کنیم به‌نظرمان عجیب می‌نماید که انصاف در حالی که غیر از عدالت است نیک و شایان ستایش باشد. چه اگر میان آن دو فرق است، پس یا عدالت دارای ارزش واقعی نیست یا انصاف اگر غیر از عدالت است مطابق عدالت نیست. ولی اگر هر دو دارای ارزشند پس باید هر دو یکی باشند.

بدین ملاحظات در مورد انصاف مشکلی پیش می‌آید. اما در واقع در همه آنچه گفتیم حقیقتی هست و تناقضی وجود ندارد. زیرا انصاف با اینکه بهتر از نوعی عدالت است، مطابق عدالت است و بهتر بودنش از نوعی عدالت، از این جهت نیست که به جنسی غیر از جنس عدالت تعلق دارد. پس امری واحد هم عادلانه است و هم منصفانه، و در حالی که هر دو نبکنند، منصفانه برتر و والاتر است. مشکل از اینجا ناشی است که انصاف مطابق عدالت است ولی نه مطابق عدالت مبتنی بر قانون، بلکه تصحیح عدالت قانونی است. علت این امر این است که حکم قانون همیشه عام و کلی است ولی در مورد بعضی چیزها

نمی‌توان حکمی کلی کرد که درست باشد. در مواردی که حکم کلی ضروری است ولی چنین حکمی را بدرستی نمی‌توان صادر کرد قانون اکثریت موارد - موارد عادی - را در نظر می‌گیرد بی‌آن‌که دربارهٔ امکان وجود این نقص نادان باشد. با اینهمه کارش درست است زیرا نقص نه در قانون است و نه در قانونگذار، بلکه در طبیعت موضوع است زیرا مادهٔ امور عملی زندگی از آغاز چنین است.

آنجا که قانون قاعده‌ای عام و کلی وضع کرده است اگر موردی پیش آید که حکم قانون جوابگوی آن نیست کار درست این است که خطایی را که به سبب ساده‌انگاری قانونگذار از او سر زده است تصحیح کنند بدان‌سان که اگر خود قانونگذار حاضر بود تصحیح می‌کرد و اگر به آن مورد توجه یافته بود حکم آن را در قانون جای می‌داد. پس انصاف موافق عدالت است و بهتر از نوعی عدالت: البته نه بهتر از عدالت مطلق ولی بهتر از خطایی که از کلیت حکم قانون ناشی است. پس ماهیت انصاف این است: تصحیح قانون آنجا که به سبب کلیت حکم قانون نقصی در آن راه یافته است.

همه امور بوسیلهٔ قانون منظم نمی‌گردد چون وضع قانون دربارهٔ بعضی امور ممکن نیست: در این‌گونه موارد به تصمیمهای خاص احتیاج هست، زیرا در مورد امور نامعین قاعده نیز نامعین است درست مانند مسطرهٔ سربی که مردمان جزیرهٔ لسبوس در معماری بکار می‌بردند: این مسطرهٔ سربی سفت نمی‌ماند بلکه خود را با اشکال سنگها سازگار می‌سازد. به همین‌سان مقررات باید با اموری که پیش می‌آیند تطابق یابند.

پس روشن شد که انصاف چیست: انصاف موافق عدالت است و بهتر از نوعی عدالت؛ و از اینجا معلوم می‌شود که انسان منصف کسی است که حکم قانون را، آنجا که حکم قانون به زیان دیگری است، بیش از اندازه دقیق نمی‌گیرد بلکه به چشم‌پوشی آماده است حتی در آنجا که بموجب قانون حق با او است. این‌گونه ملکه، انصاف است که نوعی عدالت است و فرقی با ملکهٔ مرد عادل ندارد. ۱۱۳۸ ۵

از آنچه گفتیم پاسخ این سؤال نیز روشن می شود که آیا انسان ممکن است به خویشتن ظلم کند یا نه. نوعی اعمال عادلانه اعمال منطبق با فضایی هستند که قانون رعایت آنها را دستور می دهد. قانون خودکشی را بصراحت اجازه نمی دهد و هر عملی را که بصراحت اجازه نمی دهد ممنوع می کند. وقتی که کسی آزادانه و بر خلاف قانون به کسی زیان می رساند - بی آنکه بخواهد از این طریق انتقام زبانی را بگیرد که به او رسیده است - مرتکب عمل ظالمانه می شود؛ و عمل ارادی و آزادانه عملی را می نامیم که عامل هنگام ارتکاب آن بداند که آن عمل را علیه کدام کس و با کدام وسیله انجام می دهد. کسی که در حال خشم خود را می کشد آزادانه عمل می کند بر خلاف «قاعده درست» زندگی، و عملش را قانون اجازه نمی دهد. پس مرتکب ظلم می شود. ولی علیه کدام کس؟ بی گمان علیه جامعه نه علیه خویشتن. البته او متحمل درد می شود ولی هیچ کس آزادانه تحمل ظلم نمی کند. به همین جهت دولت مجازاتش می کند. زیرا کسی که خود را می کشد به یک معنی مستحق محرومیت از حقوق مدنی است چون به جامعه ظلم می کند.

کسی که تنها از این جهت ظالم است که مرتکب عمل ظالمانه می شود ولی شریر و ظالم به معنی واقعی نیست، ممکن نیست به خویشتن ظلم کند، (این معنی غیر از معنی پیشین است. ظالم به همان معنی شریر است که مرد ترسو بد

است بی آنکه تمامی شر و بادی را در خود داشته باشد. عمل ظالمانه او عملی ظالمانه بدین معنی فراگیر نیست) و گرنه (این بدین معنی نخواهد بود که چیزی در آن واحد از شینی کسر شود و به آن شیره نروده شود. در حالی که چنین امری ناممکن است؛ عدل و ظلم همیشه مستلزم وجود بیش از یک تن است. بعلاوه عمل ظالمانه عمل ارادی و آگاهانه نیستی از اسباب قبلی است و بدین معنی است که کسی که مرتکب چنین عملی می شود گام نخستین را برمی دارد. زیرا کسی که در برابر ظلمی که بر او وارد آمده است مقابله به مثل می کند، عامل عمل ظالمانه تلقی نمی شود. ولی اگر بپذیریم که کسی به خویشتن ظلم می کند، این بدین معنی خواهد بود که او در آن واحد عملی می کند و متحمل همان عمل می شود.

بعلاوه اگر ممکن باشد که کسی به خویشتن ظلم کند، این بدین معنی خواهد بود که ممکن است کسی آزادانه و به اختیار خود متحمل ظلم شود. بعلاوه، هیچ کس ظلم نمی کند بی آنکه مرتکب عمل ظالمانه معینی شود؛ ولی هیچ کس با همسر خود زنا نمی کند و به عنف وارد خانه خود نمی شود و مال خود را نمی دزدد.

بطور کلی، این مسأله که آیا ممکن است کسی به خویشتن ظلم کند، از طریق این قاعده کلی حل می شود که، چنانکه گفتیم، هیچ کس آزادانه و به اختیار خود تحمل ظلم نمی کند.

در اینکه تحمل ظلم و ارتکاب ظلم هر دو بد است تردید نیست زیرا یکی به معنی کمتر از حد وسط داشتن است و دیگری به معنی بیشتر از حد وسط داشتن، در حالی که حد وسط همانند تندرستی برای هنر پزشکی است و حالت خوب بدن برای هنر ورزش. با اینهمه ارتکاب ظلم بدتر است زیرا با شرارت پیوسته است و سزاوار نكوهش است؛ یا با شرارت کامل پیوسته است، یا نزدیک به شرارت است (از این جهت که هر عمل ظالمانه آزادانه

۱. یعنی اگر تصور کنیم که به خویشتن ظلم می کند. م.

۱۱۳۸ h مستلزم وجود سیرت بد نیست) در حالی که تحمل ظلم با ظلم و شرارت همراه نیست. پس بدی تحمل ظلم فی نفسه کمتر از ارتکاب ظلم است. ولی گاهی هم ممکن است تحمل ظلم شری بزرگتر از ارتکاب ظلم باشد، اما علم کاری با این موضوع ندارد: برای علم پزشکی ذات الریه بدتر از لغزیدن پاست ولی بر حسب اتفاق ممکن است قضیه بر عکس شود اگر کسی به سبب لغزیدن پا به زمین بیفتد و بمیرد یا اسیر دشمن شود.

برای یک فرد در ارتباط با خودش عدالت وجود ندارد ولی برای بعضی اجزاء وجودش در ارتباط با یکدیگر عدالت هست ولی این، عدالت به معنی مجازی است مانند عدالت خواه در برابر بنده یا عدالت کدخدا در ارتباطش با ساکنان خانه. در این بحث مسأله جدایی میان جزء خردمند و جزء عاری از خرد نفس پیش می آید: صاحبان نظریه جدایی این دو جزء معتقدند که ظلم نسبت به خویشتن امکان پذیر است زیرا این اجزاء ممکن است چیزی مخالف میل خود را متحمل شوند، و بدین جهت این اعتقاد پیدا شده است که عدالتی متقابل در ارتباط این اجزاء با یکدیگر نیز وجود دارد همانند عدالت میان فرمانروا و فرمانبر.

گفتار ما درباره عدالت و دیگر فضایل اخلاقی همین است.

کتاب ششم

فضایل عقلی:

شناخت علمی - توانایی عملی (فن و هنر)

حکمت عملی - عقل شهودی - حکمت نظری

پیشتر گفتیم که باید حد وسط را انتخاب کرد نه افراط و تفریط را، و حد وسط مطابق «قاعده درست» معین می شود. اکنون باید این «قاعده درست» را بررسی کنیم. در همه خصوصیات و ملکاتی که در بحثهای پیشین نام برده ایم، همچنان که در سایر خصوصیات و ملکات، نقطه هدفی هست که کسی که از «قاعده درست» بهره دارد چشم به آن می دوزد و بر حسب اقتضای مورد فعالیت خود را شدیدتر یا خفیفتر می سازد. برای حالات حد وسط که می گوئیم میان افراط و تفریط قرار دارند و مطابق قاعده درستند، سنجاری و حدودی وجود دارد. این سخن درست است ولی به هیچ وجه روشن نیست. نه تنها در این مورد بلکه در همه فعالیت های انسانی که موضوع دانشند بدرستی می توان گفت که نه به افراط باید گرائید و نه به تفریط بلکه باید حد وسط را، آن چنانکه «قاعده درست» حکم می کند، نگاه داشت. ولی دانستن این مطلب بتهایی کافی نیست. مثلاً اگر کسی شنیده باشد که برای بدن غذا یا دارویی سودمند است که علم پزشکی و کسانی که در آن رشته تجربه دارند معین می کنند، هنوز نمی داند که کدام غذا یا دارو را باید بکار برد. پس در مورد حالت نفس نیز گفتن آن سخن درست کافی نیست بلکه باید به وجه دقیق معلوم شود که «قاعده درست» چیست و معیار درستی آن کدام است.

فضایل نفس را تقسیم کردیم و گفتیم که بعضی فضایل اخلاقی‌اند و بعضی فضایل عقلی. تا اینجا فضایل اخلاقی را بتفصیل باز نمودیم. اکنون تشریح ۱۱۳۹ a عقیده خود را درباره فضایل عقلی با بیان ملاحظاتی درباره نفس آغاز می‌کنیم. پیشتر گفتیم که نفس دارای دو جزء است: جزء بهره‌ور از خرد و جزء عاری از خرد. اکنون جزء بهره‌ور از خرد را نیز تقسیم می‌کنیم، بدین معنی که فرض می‌کنیم دو جزء خردمند وجود دارد: یکی به موجوداتی نظر دارد که علل وجودشان تغییرناپذیرند و دیگری به موجوداتی نظر دارد که تغییرپذیرند. چون موجودات بر حسب جنس با یکدیگر اختلاف دارند، اجزاء نفس هم که با آنها سروکار دارند باید از لحاظ جنس غیر از یکدیگر باشند زیرا هر جزء به علت شباهت و قرابتی که با موضوع شناسایی خود دارد آن موضوع را می‌شناسد. یکی را جزء علمی می‌نامیم و دیگری را جزء حسابگر. با خویشتن شور کردن (= اندیشیدن) و حساب کردن یکی است و هیچ‌کس درباره موضوعات تغییرناپذیر با خویشتن شور نمی‌کند. پس جزء حسابگر یکی از دو جزء خردمند نفس است. اکنون باید ببینیم بهترین حالت هر یک از این دو جزء چگونه حالتی است زیرا این حالت فضیلت آن جزء است؛ و فضیلت هر چیز با کار خاص آن چیز ارتباط دارد.

نفس دارای سه نیروست که با عمل و شناسایی حقیقت سروکار دارند:

احساس (= ادراک حسی)، عقل، میل. احساس هرگز مبدأ عمل اخلاقی نیست و دلیل این سخن این است که حیوانات توانایی ادراک حسی دارند ولی عمل اخلاقی نمی‌کنند. آنچه در تعقل ایجاب و نفی است در میل طلب کردن و پرهیز کردن است. چون فضیلت اخلاقی ملکه‌ای است که با انتخاب سروکار دارد و انتخاب میل همراه با تعقل است، از این‌رو برای اینکه انتخاب خوب باشد هم تعقل باید موافق حقیقت باشد و هم میل باید درست باشد و موضوع میل باید همان چیزی باشد که عقل تأیید می‌کند. پیدا است که هدف نهایی این نوع تعقل و این دستیابی به نتیجه درست، عمل است. در حوزه حکمت نظری که هدفش عمل کردن و ساختن نیست وضع از نوعی دیگر است: در اینجا «نیک» و «بد» به معنی «موافق حقیقت» و «خلاف حقیقت» است زیرا کار عقل بازساختن اینهاست در حالی که برای حکمت عملی «حقیقت» توافق عقل با میل درست است.

مبدأ عمل - بعنوان علت محرک نه علت غائی - انتخاب است، و مبدأ انتخاب، میل همراه با تفکری است که هدف را نشان می‌دهد. از این‌رو انتخاب بدون تعقل و تفکر در یک سو و ملکه اخلاقی در سوی دیگر وجود ندارد. زیرا عمل نیک و عکس آن بدون تفکر و ملکه وجود نمی‌تواند داشت. عقل و فکر بتهایی هیچ چیز را به حرکت نمی‌آورد، این کار تنها از عقل و تفکری ساخته است که نظر به هدفی دارد، و همین خود بر تفکر سازنده نیز حاکم است زیرا هر کسی که چیزی می‌سازد برای هدفی معین می‌سازد، و آنچه ساخته می‌شود هدف به معنی مطلق نیست بلکه در ارتباط با چیزی است و شکل بخشی به چیزی. عمل اخلاقی، به عکس آن، خودش هدف است زیرا عمل نیک و بالارش، هدف است و هدف میل نیز همین است. بدین جهت انتخاب، یا عقل میل‌کننده است یا میل موافق عقل، و بدین سان مبدأ انتخاب و عمل، انسان است.

۱۱۲۹ b

این نکته را نیز باید بگوییم که هیچ امر گذشته موضوع انتخاب نمی‌تواند

بود مثلاً هیچ‌کس تصمیم نمی‌گیرد که شهر ترویا را ویران کرده باشد زیرا هیچ‌کس درباره‌ی امری که در گذشته روی داده باشد نمی‌اندیشد و اندیشیدن همیشه درباره‌ی امری آینده است و درباره‌ی موضوعاتی که ممکن است غیر از آن‌گونه که هستند، باشند (= موضوعات تغییرپذیر). زیرا امری که در گذشته روی داده است این قابلیت را ندارد که روی نداده باشد و سخن آگاثون^۱ درست است آنجا که می‌گوید:

«یگانه امری که از اختیار خدایان بیرون است این است
که امری را که روی داده‌اند چنان کنند که روی نداده باشند.»

بنابراین عمل هر دو جزء خردمند نفس شناخت درست‌ی (= حقیقت) است و فضیلت هر یک از آنها حالتی است که هر یک از آنها بواسطه‌ی آن حالت می‌تواند درست‌ی (= حقیقت) را بشناسد.

۱. Agathon شاعر تراژدی‌نویس یونانی معاصر افلاطون. — م.

اکنون بررسی این حالات را یک بار دیگر از آغاز شروع می‌کنیم. فرض می‌کنیم حالاتی که نفس به سبب آنها از طریق تأیید یا نفی به درستی (= حقیقت) دست می‌یابد پنج تا هستند: توانایی عملی (هنر یا فن)، شناخت علمی، حکمت عملی، حکمت نظری (= فلسفه)، عقل شهودی^۱. پندار محض، یعنی گمان و عقیده، در زمره اینها نیست زیرا ممکن است ما را گمراه کند. اینک شناخت علمی چیست، اگر بخواهیم سخن دقیق بگوییم و نگذاریم مفاهیم مشابه ما را بفریبند، از شرحی که اینک می‌آوریم روشن می‌شود: ما همه معتقدیم که چیزهایی که می‌شناسیم قابلیت این را ندارند که غیر از آن‌گونه که هستند، باشند. چیزهایی که ممکن است غیر از آن‌گونه که هستند باشند، همینکه از محیط مشاهده مستقیم ما دور شدند، نمی‌دانیم که هستند یا نیستند. پس موضوع شناخت علمی بضرورت وجود دارد و از این‌رو سرمدی است زیرا اشیایی که ضروری به معنی مطلق‌اند، سرمدی هستند و اشیاء سرمدی کاین نشده‌اند و فاسد نمی‌شوند. بعلاوه چنین می‌نماید که هر شناخت علمی را می‌توان به دیگری انتقال داد

۱. شناخت علمی در همین فصل سوم تشریح می‌شود، توانایی علمی (هنر) در فصل چهارم، حکمت عملی در فصل پنجم، عقل شهودی در فصل ششم، و حکمت نظری (= فلسفه) در فصل هفتم. - م.

(= یاد داد) و موضوع آن آموختنی است. هر یاد دادن، چنانکه در آنالیتیک دوم^۱ هم گفته‌ایم، از چیزی معلوم آغاز می‌شود زیرا که گاهی از طریق استقرا بعمل می‌آید و گاهی از راه قیاس. استقرا مبدأ شناخت کلی نیز می‌باشد در حالی که قیاس از کلی شروع می‌شود. بنابراین مبادی (= مقدماتی) وجود دارند که قیاس بر آنها مبتنی است و خودشان از طریق قیاس بدست نیامده‌اند؛ این مقدمات از طریق استقرا بدست می‌آیند.

پس شناخت علمی حالت توانایی بر اقامه برهان است و خصوصیات دیگری را هم که در آنالیتیک ذکر کرده‌ایم باید بر آن افزود. زیرا وقتی که کسی موضوعی را به یقین می‌شناسد و مبادی و مقدمات نیز بر او معلومند، این کس شناخت علمی بر آن موضوع دارد؛ و اگر مقدمات را بهتر از نتیجه نشناسد شناخت علمیش فقط به معنی عرضی و اتفاقی است. آنچه در تعریف شناخت علمی می‌توانیم گفت همین است.

۱. آنالیتیک دوم با این جمله آغاز می‌شود: «هر یاد دادن و یاد گرفتن خردمندانه با شناختی پیشین (= شناختی قبلی، شناختی موجود) آغاز می‌شود.» - م.

از امور تغییرپذیر (که قابلیت این را دارند که غیر از آن گونه باشند که هستند) ۱۱۴۰ a بعضی موضوع ساختن است و بعضی موضوع عمل. ساختن و عمل کردن دو فعالیت جداگانه‌اند (در این باره در نوشته‌هایی که برای مطالعه عموم تصنیف شده‌اند بحث کرده‌ایم) و به همین جهت حالت تفکر متوجه عمل غیر از حالت تفکر متوجه ساختن است و از این رو هیچ یک شامل دیگری نیست زیرا عمل کردن ساختن نیست و ساخت عمل نیست. معماری توانایی عملی است یعنی هنر (فن) است و ماهیتش حالت توانایی ساختن همراه با تفکر است؛ و هیچ توانایی عملی وجود ندارد که حالت توانایی ساختن همراه با تفکر نباشد و چنین حالتی که توانایی عملی نباشد وجود ندارد؛ و این سخن بدین معنی است که توانایی عملی (هنر یا فن) با حالت متوجه به ساختن که تحت راهنمایی تفکر درست قرار دارد، یکی است. همه هنرها (فنون) با «بوجود آمدن» سروکار دارند و بکار بردن هنر به معنی آزمودن و مشاهده این است که چیزی که قابلیت این را دارد که بوجود آید یا بوجود نیاید و مبدأ و علت بوجود آمدنش در سازنده است نه در آنچه ساخته می‌شود، چگونه ممکن است بوجود آید. هنر با چیزهایی که بضرورت یا بر حسب طبیعت وجود دارند یا بوجود می‌آیند سروکاری ندارد، این چیزها مبدأ پیدایش خود را در خود دارند.

چون ساختن غیر از عمل کردن است پس، هنر به ساختن تعلق دارد نه به عمل. به یک معنی بخت و هنر با موضوعات واحد سروکار دارند چنانکه آگاثون می گوید: «هنر بخت و اتفاق را دوست دارد و بخت و اتفاق هنر را.» توانایی عملی (هنر، فن) چنانکه گفته شد حالت متوجه به ساختن است که تفکر درست رهبریش می کند، و ضد هنر حالت متوجه به ساختن است که تفکر غلط راهنمائیش می کند؛ و موضوع هر دو چیزهای تغییرپذیرند.

برای اینکه بدانیم حکمت عملی چیست باید ببینیم ما کدام کس را دارای این حکمت می‌نامیم. چنین می‌نماید که مرد دارای حکمت عملی کسی است که درباره آنچه برای خود او نیک و سودمند است بدورستی بیندیشد: نه درباره نیک جزئی، مثلاً آنچه برای تندرستی یا نیرومندی نیک است، بلکه درباره نیک و سودمند به معنی فراگیر، یعنی طرق و وسایل دستیابی به زندگی نیک و همراه با نیکبختی. دلیل درستی این سخن این است که ما در مورد کسانی سخن از حکمت عملی می‌گوییم که خردمندی خود را در ارتباط با هدف نهایی باارزشی بروز می‌دهند بدین شرط که این هدف از اموری نباشد که به حوزه فن یا هنر تعلق دارند. بنابراین به معنی خام کسی دارای حکمت عملی است که استعداد تفکر درست را داراست. هیچ کس درباره امری تغییرناپذیر یا امری که تحقق بخشی به آن برای او ممکن نیست نمی‌اندیشد. چون شناخت علمی بر برهان مبتنی است و چون در اموری که مبادیشان تغییرپذیرند برهان وجود ندارد (زیرا این امور ممکن است غیر از آن گونه باشند که هستند)، و چون هیچ کس در اموری که بضرورت وجود دارند تفکر نمی‌تواند بکند، از این رو حکمت عملی نه شناخت علمی می‌تواند بود و نه هنر (فن): شناخت علمی نمی‌تواند بود چون حوزه عمل، امور تغییرپذیر است، و هنر (فن) نمی‌تواند بود چون عمل کردن و ساختن به دو جنس مختلف تعلق دارند. پس

حکمت عملی باید حالت استعداد عمل کردن پیوسته با تفکر درست باشد در حوزه اموری که برای آدمی بد یا نیکند. ساختن، غایتی در بیرون از خودش دارد ولی عمل چنین نیست زیرا عمل خوب خودش غایت است. پریکلس و کسانی همانند او را از آن رو دارای حکمت عملی می دانیم که اموری را که هم برای خودشان و هم برای مردمان نیک است می توانند شناخت. از این قبیلند کسانی هم که از عهده اداره یک خانه یا یک دولت (جامعه) به نیکي می توانند برآیند.

فضیلت «خویشتن داری» را نیز از این جهت با این نام می خوانیم که این فضیلت حکمت عملی را حفظ می کند و استوار می دارد.^۱ آنچه این فضیلت حفظ می کند قدرت داوری است بدانسان که پیشتر باز نموده ایم. لذت و درد در همه موارد قدرت داوری را فلج یا گمراه نمی کنند. مثلاً قدرت داوری در اینکه آیا مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است یا نیست مقهور لذت و درد نمی شود بلکه تنها قدرت داوری در اینکه چه باید کرد و چه نباید کرد، یعنی داوری درباره عمل، چنان می شود. مبادی محرک هر عمل در غایت آنند ولی کسی که لذت و درد درونش را فلج کرده است دیگر آن مبادی را نمی بیند و نمی داند که هر گام که برمی دارد و هر انتخاب که می کند باید برای تحقق بخشی به آن غایت باشد: رذیلت مبادی عمل را ویران می کند. پس حکمت عملی استعداد عمل کردن پیوسته با تفکر درست است در حوزه ارزشهایی که برای آدمی دست یافتنی هستند.

بدین نکته نیز باید توجه کرد که در توانایی عملی (هنر، فن) مرحله کمال وجود دارد ولی حکمت عملی چنین نیست. در هنر (فن) آن کسی که خواسته و دانسته خطایی می کند قابل چشم پوشی است ولی در حکمت عملی، همچنانکه در فضایل، چنین نیست. بنابراین حکمت عملی فضیلت است نه هنر (فن). چون جزء خردمند نفس دارای دو بخش است پس حکمت عملی

۱. «خویشتن داری» یعنی استوار داشتن چیزی که آدمی نگریسته و سنجیده است» (افلاطون، رساله کراتیلوس ۴۱۱). م-م.

باید فضیلت بخشی باشد که عقیده را بوجود می آورد زیرا عقیده با امور تغییرپذیر سروکار دارد و حکمت عملی نیز چنین است. اما این نکته را نیز باید بگوییم حکمت عملی تنها حالت موافق عقل نیست بدین دلیل که این حالت ممکن است دستخوش سهو و نسیان شود در حالی که حکمت عملی چنین نیست.

چون شناخت علمی داوری درباره موضوعات کلی و ضروری است، و چون اقامه برهان و هر گونه شناخت علمی مبتنی بر مبادی نخستین است (زیرا که شناخت علمی مستلزم درک علل و دلایل عقلی است) از این رو نخستین مبادی اشیا یی که موضوع شناخت علمی هستند نه موضوع شناخت علمی می توانند بود، نه موضوع توانایی عملی (هنر، فن) و نه موضوع حکمت عملی. زیرا آنچه از طریق علم می توان شناخت بواسطه برهان قابل ایضاح است و موضوع هنر (فن) و حکمت عملی امور و اشیاء تغییر پذیر است. ۱۱۴۱ a مبادی نخستین، موضوع حکمت نظری (= فلسفه) هم نیستند زیرا علامت فیلسوف این است که درباره بعضی امور اقامه برهان کند.

اگر نیروهای نفس که ما بواسطه آنها چه در امور تغییرناپذیر و چه در امور تغییرپذیر به درستی (حقیقت) دست می یابیم و از اشتباه مصون می مانیم، شناخت علمی و حکمت عملی و حکمت نظری و عقل شهودی (= دریافت مستقیم) هستند؛ و اگر هیچ یک از سه نیروی نخستین - یعنی شناخت علمی و حکمت عملی و حکمت نظری - مبادی نخستین را در اختیار ما قرار نمی دهند، پس فقط عقل شهودی باقی می ماند، و این یگانه نیرویی است که مبادی نخستین را می تواند دریافت.

در توانایی عملی (هنر، فن) استادان کامل را بهره‌ور از «حکمت»^۱ می‌دانیم مثلاً فیدياس^۲ را در هنر ساختن مجسمه‌های سنگی و پولوکلت^۳ را در ساختن مجسمه‌های فلزی. در این مورد مراد ما از «حکمت» کمال استادی در هنر است. بعضی کسان را نیز حکیم به معنی فراگیر می‌خوانیم نه استاد در رشته‌های خاص یا از لحاظی خاص چنانکه هومر در حماسه مارگیتس^۴ می‌گوید: «خدایان او را نه بیل زن آفریدند و نه شخم‌زن و نه حکیم از لحاظی دیگر». پس حکمت^۵ کاملترین صورت علم است و حکیم کسی نیست که فقط می‌داند از عالیت‌ترین مبادی (= مقدمات برهان) چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود بلکه از خود این مبادی نیز شناخت یقینی دارد. بنابراین حکمت نظری باید عقل شهودی پیوسته با شناخت علمی باشد: شناخت علمی عالیت‌ترین و شریفترین موضوعات، و به عبارت دیگر، علم کامل. اگر کسی بگوید علم سیاست با حکمت عملی بهترین دانشهاست سخنش بی‌معنی

-
۱. حکمت sophia در زبان عادی و روزمره یونانی هم شامل کمال هنرمندی در کارهای دستی و هنرها بود (هنرهای تجسمی و شعر) و هم شامل عالیت‌ترین شناختها. — م.
 ۲. Phidias مجسمه‌ساز یونانی در قرن پنجم ق.م. — م.
 ۳. Polyktet مجسمه‌ساز یونانی معاصر فیدياس. — م.
 ۴. Margites این حماسه از میان رفته است. — م.
 ۵. مراد در اینجا حکمت نظری (فلسفه) است. — م.

خواهد بود چون آدمی بهترین موجودات نیست.^۱ اگر سلامت و نیکی برای آدمیان غیر از سلامت و نیکی برای ماهیان است ولی سفیدی و استقامت همیشه همان است، پس حکمت نظری همیشه همان است ولی حکمت عملی چنین نیست.^۲ کسی که در همه امور فردی که با شخص او ارتباط دارند می‌داند که چه چیز برای او درست و سودمند است مردمان او را دارای حکمت عملی می‌دانند و در آن‌گونه امور به او اعتماد می‌کنند و به همین جهت بعضی حیوانات نیز که در حوزه زندگی خود پیش‌بینی نشان می‌دهند، دارای حکمت عملی نامیده می‌شوند. این نیز روشن است که حکمت نظری و علم سیاست یک و همان نمی‌تواند بود چه اگر بنا بر این باشد که هوشمندی کسی را در تأمین منافع خود حکمت نظری بنامیم انواع متعدد حکمت وجود خواهد داشت زیرا برای تأمین نیکی برای همه موجودات زنده فقط یک علم وجود ندارد بلکه برای هر کدام علمی دیگر هست و گرنه لازم می‌آمد برای همه موجودات زنده فقط یک علم پزشکی وجود داشته باشد.

این ادعا که آدمی عالیت‌ترین موجودات زنده است سخنی بی‌معنی است زیرا ذوات دیگری هستند که بسیار برتر و الهی‌تر از آدمیانند، مثلاً در میان موجودات مرئی ستارگانی که آسمان از آنها تشکیل می‌یابد.

۱۱۴۱ b از آنچه گفته شد این نتیجه بدست می‌آید که حکمت نظری هم عقل

۱. این عبارت موجز نیاز به توضیح دارد و توضیح آن بشرح ذیل است: بهترین و شریفترین دانشها دانشی است که موضوعش بهترین و شریفترین موضوعات است. موضوع حکمت عملی، چنانکه پیشتر در فصل پنجم گفته شد، اموری است که برای آدمی بد یا نیکند. اگر آدمی بهترین موجودات بود حکمت عملی بهترین دانشها می‌برد. ولی چون آدمی به شرحی که اندکی بعد خواهد آمد، والاترین و شریفترین موجودات نیست پس حکمت عملی والاترین دانشها نمی‌تواند بود. والاترین و شریفترین موضوعات، موضوعات فلسفه (حکمت نظری، فلسفه اولی) است و از این‌رو والاترین دانشها حکمت نظری است. — م.

۲. سلامت و نیکی (خیر) موضوعات اضافی و نسبی هستند بدین معنی که آنچه مثلاً برای آدمی نیک است غیر از نیک برای ماهی است ولی سفیدی و استقامت (= مستقیم) مفاهیم کلی هستند و همیشه همانند، از این‌رو علم به آنچه برای آدمی نیک است غیر از علم به آن چیزی است که برای ماهی نیک است در حالی که علم مفاهیم کلی یکی است و همیشه همان است. — م.

شهودی است و هم شناخت علمی موجوداتی که بر حسب طبیعتشان والاترین موجوداتند. به همین جهت آناکساگوراس و تالس و مردانی همانند آنان دارای حکمت نظری تلقی می‌شوند نه بهره‌ور از حکمت عملی، زیرا آنان چیزهایی را که برای خودشان سودمند بود نمی‌شناختند ولی با امور دشوار و حیرت‌انگیز و الهی، هرچند سودی در بر نداشتند، آشنا بودند و آنچه را برای آدمیان نیک است نمی‌جستند.

ولی حوزه حکمت عملی امور انسانی است و آنچه درباره آن می توان تأمل کرد؛ و در نظر مردمان مهمترین کار مرد صاحب حکمت عملی این است که بدرستی تأمل کند. اما هیچ کس درباره امر تغییرناپذیر و امری که غایتی اصیل ندارد تأمل نمی کند و مراد از غایت در این مورد ارزشی است که از طریق عمل ما بدست می تواند آمد؛ و تأمل درست و هوشمندانه را کسی می کند که روی در والاترین غایت انسانی دارد — غایتی که از طریق عمل می توان به آن رسید — و عنان خود را به دست آن گونه تأمل می سپارد و تحت رهبری آن پیش می رود.

بعلاوه، حکمت عملی تنها با کلیات سروکار ندارد بلکه باید جزئیات را نیز بروشنی ببیند زیرا مرد صاحب حکمت عملی مرد عمل است و عمل با جزئیات ارتباط دارد بدین جهت در بعضی موارد کسانی که از شناخت علمی بی بهره اند ولی تجربه دارند در امور مختلف در عمل موفقتر از کسانی هستند که از شناخت علمی بهره ورنند. زیرا اگر کسی بداند که گوشت سبک سهل الهضم و برای تندرستی سودمند است ولی نداند که گوشت سبک کدام است نمی تواند از دانش خود برای تأمین تندرستی سود ببرد. این کار از کسی بر می آید که بداند که گوشت طیور سبک است و برای تندرستی سودمند.

حکمت عملی با عمل سروکار دارد و از این رو مرد صاحب حکمت عملی باید هر دو را^۱ بداند و مخصوصاً دو می را. اما در این مورد نیز دانش برتری

۱. هم کلیات و هم جزئیات را. — م.

وجود دارد^۱: معرفت سیاسی و حکمت عملی هر دو همان یک حالتند ولی تعریفشان یکی نیست. در مورد معرفت در امور مربوط به جامعه باید فرق گذاشت میان معرفت در امر قانونگذاری - که بخش برتر معرفت سیاسی است - و معرفت دومی که نام کلی «معرفت در امور کشورداری» دارد. این معرفت آن بخش معرفت سیاسی است که موارد فردی را بروشنی می بیند و درباره آنها تأمل می کند و ماهیتش عمل کردن و شور کردن است. زیرا تصمیم سیاسی آن چیزی است که از طریق یک عمل به مرحله تحقق بخشی به هدف می انجامد، و مرحله آخرین است^۲. بدین جهت تنها این مردان (که تصمیم می گیرند و تصمیم خود را به مرحله اجرا می گذارند) «سیاستمدار» نامیده می شوند زیرا تنها اینان «حرفه» عملی دارند: مانند پیشه وران. اما عقیده عموم بر این است که حکمت عملی در درجه اول آن نوعی است که با خود شخص ارتباط دارد و بدین جهت تنها این نوع «حکمت» خوانده می شود و از انواع دیگر یکی «تدبیر منزل» نامیده می شود و دومی «قانونگذاری» و سومی «کشورداری»؛ و ماهیت این نوع اخیر دارای دو جزء است که جزئی شور و تأمل است و جزئی قضائی.

۱. مراد از «دانش برتر» در اینجا دانش سیاست است. در فصل اول کتاب گفته شد که دانش سیاست مهم ترین و معتبرترین دانشهاست و اهمیت و اعتبارش از اینجاست که همه دانشهای عملی را برای مقاصد خود بکار می برد و غایتش حاوی غایات همه دانشهای دیگر است، و این غایت خیر جامعه است. رک. زیرنویس صفحه ۱۴، -م.

۲. رک. ۱۱۱۲b و زیرنویس صفحه ۹۱، -م.

شناخت آنچه برای خود شخص سودمند است نوعی حکمت عملی است
 ۱۱۴۲ a ولی میان این نوع و انواع دیگر فرقی بزرگ وجود دارد. مردمان کسی را که
 می‌داند برای شخص او چه سودمند است و برای دست یافتن به آن می‌کوشد
 دارای حکمت عملی می‌شمارند ولی مردان سیاسی را کسانی تلقی می‌کنند که
 همه کاره‌اند و در هر کار مداخله می‌کنند و بدین جهت اورپیدس می‌گوید:
 «چگونه خود را حکیم بنامم، من که می‌توانستم فارغ از هر گونه رنج در
 میان توده سپاهیان پنهان شوم و [از سرنوشت] سهمی برابر با دیگران
 بچنگ آورم؟ آنان که به هدفی بسیار بلند چشم می‌دوزند و بیش از
 اندازه می‌کوشند...»

هر کسی [که چنین می‌اندیشد] سود خود را می‌جوید و می‌پندارد که موظف
 است چنین کند، و از این پندار این عقیده پدید آمده است که این‌گونه کسان
 دارای حکمت عملی‌اند، حال آنکه رفاه شخصی اگر خانه و جامعه بخوبی
 اداره نشود امکان‌پذیر نیست. از این گذشته این مطلب نیز روشن نیست و باید
 بررسی شود که آدمی چگونه باید امور شخصی خویش را منظم سازد.
 مؤید آنچه گفته شد این است که آدمی در جوانی ممکن است هندسه‌دان و
 حساب‌دان شود و بطور کلی در این‌گونه مطالب پیشرفت کند ولی به حکمت
 عملی دست نیابد. علت این است که حکمت عملی با جزئیات ارتباط دارد و
 آدمی نخستین بار از طریق تجربه با امور جزئی آشنا می‌شود در حالی که

جوانان نمی‌توانند دارای تجربه شوند چون تجربه در طی زمانی دراز بدست می‌آید. اما سؤال را این‌گونه نیز می‌توان طرح کرد که چرا یک جوان می‌تواند ریاضیدان شود ولی نه فیلسوف یا دانشمند طبیعی؟ احتمالاً علت این است که موضوعات ریاضی مجرد و انتزاعی‌اند در حالی که آدمی به مقدمات فلسفه و علم طبیعی از طریق تجربه نزدیک می‌شود و جوانان شناخت استواری از این موضوعات ندارند و فقط درباره آنها حرف می‌زنند در حالی که حقایق ریاضی بر آنان آشکار و روشن است.

بعلاوه اشتباه در تفکر ممکن است مربوط به کلی باشد یا به جزئی^۱: مثلاً یا شخص نمی‌داند که آب سنگین [برای سلامت] بد است و یا نمی‌داند که این آب معین بد است.

در اینکه حکمت عملی شناخت علمی نیست تردید وجود ندارد زیرا چنانکه گفتیم موضوع حکمت عملی مورد فردی مرحله نهایی و آخرین است چون موضوع عمل همین است. بدین سان حکمت عملی نقطه مقابل عقل شهودی است زیرا عقل شهودی با برترین مفاهیم سروکار دارد که در موردشان هیچ توضیحی امکان‌پذیر نیست در حالی که حکمت عملی با موارد فردی مرحله نهایی ارتباط دارد که موضوع شناخت علمی نیستند بلکه موضوع ادراک حسی هستند: ولی نه ادراک حسی جزئی آن چنان که حواس معین با موضوعاتی خاص ارتباط دارند بلکه ادراک حسی کلی که مابواسطه آن در ریاضیات احساس می‌کنیم که این شیء حاضر یک مثلث است^۲. زیرا در اینجا نیز - یعنی چه در این فرود آمدن به شیء حاضر مرحله آخرین، به فرد، و چه در صعود به برترین مفهوم - به نقطه توقفی می‌رسیم [که تجاوز از آن ممکن نیست]. ولی این یکی (یعنی این «شناخت ریاضی») به معنایی دقیقتر ادراک حسی است تا ادراک حسی در مورد حکمت عملی، و با ادراک حسی جزئی یعنی ادراک موضوعات خاص با حواس معین، فرق دارد.

۱. فقدان تجربه در اینجا در مورد شناخت طبیعی تشریح می‌شود. علم طبیعی مانند حکمت عملی هم کلی را در بر می‌گیرد و هم جزئی را. از این رو فقدان تجربه در امور جزئی همان‌گونه سبب اشتباه می‌شود که فقدان شناخت کلی. - م. ۲. رک. زیرنویس صفحه ۷۶ - م.

میان «پژوهش» (= جست و جو، تحقیق) و «تأمل» فرق هست زیرا تأمل (= با خویشتن شور کردن)، پژوهش درباره نوعی از یک جنس است. تأمل نیک (= حسن تدبیر) مفهومی است که باید بکوشیم تا ماهیتش را روشن کنیم: آیا شناخت علمی است یا عقیده (پندار) یا تخمین درست یا چیزی دیگر؟ شناخت علمی نیست زیرا هیچ کس درباره چیزی که می داند تأمل و تفکر نمی کند، در حالی که حسن تدبیر با تدبّر و تفکر ارتباط دارد و کسی که تفکر می کند (یعنی با خود شور می کند)، می جوید و حساب می کند. تخمین درست هم نیست زیرا تخمین، بدون تفکر و بطور آتی صورت می گیرد در حالی که با خود شور کردن به وقت طولانی نیاز دارد، و از اینجاست که می گویند: «انسان باید آنچه را اندیشیده است بسرعت اجرا کند ولی تأمل و تفکر وقت لازم دارد.» بعلاوه، حدت ذهن هم غیر از حسن تدبیر است زیرا حدت ذهن نوعی تخمین درست است. حسن تدبیر پندار و عقیده هم نیست. کسی که بد می اندیشد به اشتباه می افتد و کسی که نیک می اندیشد از اندیشه نتیجه درست بچنگ می آورد، بنابراین حسن تدبیر نوعی درستی است ولی «درستی» نه به معنی شناخت علمی است و نه به معنی پندار و عقیده (= پندار درست). زیرا در شناخت علمی درستی وجود ندارد^۱ همچنانکه خطا کردن

۱. شناخت علمی «درست» نیست بلکه مطابق «حقیقت» است. - م.

هم وجود ندارد. پندار درست، حقیقت است و در عین حال موضوع پندار چیز معین محدودی است در حالی که حسن تدبیر نوعی جستن و پژوهیدن است و حسن تدبیر مستلزم تفکر است. بنابراین فقط باقی می ماند که حسن تدبیر را درستی تفکر تلقی کنیم زیرا درستی تفکر هنوز به معنی حکم نهایی نیست. در حالی که پندار و عقیده هم دیگر جستن نیست بلکه چیزی نهایی و قاطع است، کسی که با خود شور می کند (= می اندیشد)، خواه نیک بیندیشد و خواه بد، هنوز در مرحله جستن و حساب کردن است.

اگر حسن تدبیر به معنی درستی پندی (= توصیه ای) است که شخص به خویشتن می دهد، نخست باید بررسی کنیم که ماهیت این «پند» چیست و با چه امری ارتباط دارد. چون مفهوم «درستی» در معانی متعدد بکار می رود، پس روشن است که هر معنایی را در این مورد نمی توان پذیرفت. زیرا:

- (۱) مرد رذل و فرومایه نیز ممکن است بر اثر تفکر به هدفی برسد که برای خود معین کرده است. البته در این مورد باید گفت که بدرستی اندیشیده و بدرستی با خود شور کرده است، ولی هدفی که بر اثر این شور به آن دست یافته است شَرّ بزرگی است حال آن که حسن تدبیر امر گرانبهایی است زیرا درستی پند در صورتی حسن تدبیر تلقی می شود که غایتش دستیابی به چیز گرانبهایی باشد.
- (۲) ممکن است کسی از راه قیاس غلط^۱ به نتیجه ای گرانبها دست بیابد و کاری را که باید کرد بجا آورد ولی نه از راه درست، چون حد اوسط قیاسشن غلط است. ولی آنجا که کسی به نتیجه مطلوب برسد ولی نه از راه درست، سخن از حسن تدبیر نمی توان گفت.

۱. در اینجا از مطلق به قیاسی نظر دارد که قیاس عملی نامیده شده است. در قیاس عملی نتیجه حکم نیست بلکه عمل است. مثال برای قیاس عملی که حد اوسطشن غلط است: کسی به خود می گوید: هر غذای صعب الهضم برای تندرستی سودمند است، این گوشت مرغ صعب الهضم است، و آنگاه بدون اینکه نتیجه را (= این گوشت مرغ برای تندرستی سودمند است) به زبان آورد، گوشت مرغ را می خورد. (نقل از تفسیر Ernst A. Schmidt بر ترجمه آلمانی دیل مایر). اصطلاح «قیاس عملی» در منطق اسلامی شناخته نیست. - م.

(۳) ممکن است کسی پس از تفکر طولانی به هدف برسد در حالی که کسی دیگر بسرعت به آن دست می‌تواند یافت. تفکر در صورتی هم که مدتی دراز بطول بینجامد هنوز حسن تدبیر نیست زیرا حسن تدبیر، درستی از حیث سودمندی و هدف و کیفیت و زمان است.

(۴) حسن تدبیر ممکن است به معنی مطلق و فراگیر باشد یا به معنی ارتباط با هدفی واحد. حسن تدبیر به معنی مطلق به موفقیت در دستیابی به هدف نهایی مطلقاً معتبر (= به نیکبختی) می‌انجامد و حسن تدبیر به معنی ارتباط با هدفی واحد به وصول به همان هدف واحد منجر می‌گردد. اگر خاصیت مرد دارای حکمت عملی این است که دارای حسن تدبیر باشد، حسن تدبیر به معنی درستی است از حیث آنچه آدمی را به سوی هدف رهنمون می‌شود: به سوی هدفی که حکمت عملی بدرستی دریافته است.

فهمیدن^۱ و نیک فهمیدن، که ما به سبب آنها می‌گوییم فلان کس فهم است یا نیک می‌فهمد، نه با شناخت علمی انطباق دارند و نه با عقیده — و گرنه همه مردمان فهم می‌بودند — و نه خود آن علم خاصی است مانند پزشکی که موضوع تندرستی است یا هندسه که موضوعش مقدار است، زیرا موضوع فهمیدن نه موجود سرمدی و تغییرناپذیر است و نه موجود دستخوش صیرورت، بلکه امری است که آدمی را به تردید و تفکر وادار می‌تواند ساخت، و بدین جهت فهمیدن با همان موضوعات حکمت عملی ارتباط دارد و با اینهمه عین حکمت عملی نیست زیرا حکمت عملی نیروی فرماندهی دارد و نقشش این است که معین کند که چه باید کرد و چه نباید کرد در حالی که نقش فهمیدن فقط داور است؛ و میان فهمیدن و نیک فهمیدن و فهم بودن و توانایی به‌آسانی و نیکی فهمیدن فرقی از حیث درجه وجود ندارد. فهمیدن نه تملک حکمت عملی است و نه کسب آن، بلکه همان‌گونه که ما یاد گرفتن را، اگر یاد گرفتن به معنی بکار بردن استعداد شناختن باشد، فهمیدن

۱. به انگلیسی *understanding* و به آلمانی *verstehen*. ترجمه این مفهوم به فارسی آسان نیست. مراد از «فهمیدن» در این فصل تقریباً این است که وقتی که کسی رفتار نامطبوعی — یا اظهار عقیده‌ای نادرست — از دیگری می‌بیند، با توجه به اوضاع و احوال خاصی که او را به رفتار نامطبوعی — یا اظهار عقیده غلط — وادار کرده‌اند (و بدون آن اوضاع و احوال آن رفتار از او سر نمی‌زد) سعه صدر نشان دهد و فوراً او را با صدور حکم اخلاقی سرزنش نکند. — م.

می‌نامیم، مفهوم «فهمیدن» را نیز آنجا می‌توان بکار برد که شخص در برابر خواسته‌های اخلاقی که کسی دیگر بزبان می‌آورد استعداد عقیده داشتن را بکاربرد برای داوری، آنهم البته داوری درست؛ زیرا داوری نیک و داوری درست به یک معنی است. اصطلاح «فهمیدن» که ما به سبب آن می‌گوییم فلان کس فهم است، از اینجا می‌آید یعنی از کلمه «فهمیدن» که مادر مورد آموختن بکار می‌بریم؛ زیرا ما بسی اوقات آموختن را فهمیدن تلقی می‌کنیم.

وقتی که سخن از «شخص فهم» می‌گوییم، و کسی را با این وصف می‌ستاییم که او «انسان فهمی است»، مراد ما این است که او نیک درمی‌یابد که در کجا و چه هنگام جای نیکی (= چشم‌پوشی) از روی سعه صدر است. دلیل درستی این سخن این است که ما درباره کسی که دارای این خصلت است می‌گوییم او به نحو خاصی با دیگران همدلی می‌تواند داشت، و فهمیدن همراه با همدلی برای دیگران را در مواردی خاص دلیل نیکی آن کس می‌دانیم. فهمیدن همراه با همدلی آنجا نمایان می‌شود که شخص بددرستی تشخیص بدهد که چشم‌پوشی و نیکی چه هنگام بجاست، و تشخیص درست آنجاست که با حقیقت مطابق باشد.

همه این حالات که باز نمودیم در یک نقطه جمع می‌شوند: ما همدلی و چشم‌پوشی و حکمت عملی و عقل شهودی را درباره اشخاص واحد بکار می‌بریم و آنان را فهمیم و دارای حکمت عملی و عقل شهودی می‌نامیم برای اینکه همه این استعدادها با چیزهای نهایی^۱ یعنی امور فردی و عملی ارتباط دارند؛ و یک شخص تا آن حد که قادر به داوری درباره اموری است که به حوزه حکمت عملی تعلق دارند، بصیر و فهم است و درباره دیگران می‌تواند با بصیرت و فهم و ظرافت داوری کند. زیرا نیکی و ظرافت خصلت عمومی همه مردمان شریف در رفتار و ارتباط با دیگران است.

همه عملها در حوزه امور فردی و نهایی^۲ انجام می‌گیرند و از این رو کسی که دارای حکمت عملی است باید امور فردی را بشناسد؛ و از سوی دیگر فهمیدن و نیکی و ظرافت در حوزه عمل شکوفا می‌شود، و حوزه عمل از امور فردی و نهایی تشکیل می‌یابد. عقل شهودی با امور نهایی در دو جهت ارتباط دارد زیرا هم برترین مفاهیم و هم امور نهایی، هر دو، موضوع عقل شهودی اند نه موضوع استدلال: عقل شهودی در چارچوب برهان برترین مفاهیم تغییرناپذیر را در می‌یابد در حالی که عقل شهودی در حوزه عمل امر جزئی نهایی و تغییرپذیر، یعنی صغری را، در می‌یابد. زیرا این امر جزئی

۱۱۴۳ ب

نهایی نقطه آغاز بر خورد با هدف است: ما از امر فردی جزئی به کلی می‌رسیم. بدین جهت باید توانایی ادراک امر جزئی را دارا باشیم و این «ادراک»، عقل شهودی است. به همین جهت این حالات مواهب طبیعی تلقی می‌شوند، و در حالی که می‌اندیشیم که هیچ‌کس بر حسب طبیعت فیلسوف نیست، معتقدیم که همه کس بموجب طبیعت دارای توانایی داوری و فهم و عقل شهودی است، و دلیل این امر اعتقاد ماست بر اینکه این استعدادها با پیشرفت سن شکوفا می‌شوند و آدمی در سنی معین دارای عقل شهودی و قدرت داوری است. (به همین جهت عقل شهودی هم آغاز است و هم پایان. زیرا تفکر از امر جزئی آغاز می‌شود و موضوعش هم همین امر جزئی است^۱). از این رو باید به سخنان و عقاید مردان مسن و باتجربه و دارای حکمت عملی هر چند بدون دلیل و برهان گفته شوند همان‌گونه گوش فرا داریم که به‌براهین و دلایل توجه می‌کنیم زیرا آنان در پرتو تجربه دارای «چشمی» شده‌اند که به وسیله آن اشیا و امور را بدرستی می‌توانند دید.

پس حکمت عملی و حکمت نظری را باز نمودیم و گفتیم که موضوع هر کدام از آنها چیست؛ و همچنین گفتیم که هر یک از آن ملکات فضیلت یک جزء خاص نفس است.

۱. جای عبارتی که در میان دو قوس آورده شد، چند سطر پیش، و پس از عبارت «و این ادراک، عقل شهودی است» می‌باشد. چون جمله‌ای که پس از این عبارت می‌آید عیناً مانند عبارات داخل دو قوس با «به همین جهت» شروع می‌شود، از قدیم عبارت میان دو قوس اشتهاً در جای حاضر قرار داده شده است. — م.

ولی می‌توان پرسید که این ملکات چه فایده‌ای برای ما دارند زیرا:

(۱) اولاً حکمت نظری هیچ‌یک از اموری را که آدمی بواسطه آنها نیکبخت می‌تواند شد بررسی نمی‌کند چون موضوع آن شدن و صیورورت نیست. حکمت عملی با آن امور سروکار دارد ولی چه ضرورتی برای آن هست؟ البته موضوع حکمت عملی چیزهایی است که برای آدمی عادلانه و شریف و گرانبها هستند، ولی ماهیت انسان صاحب فضیلت این است که آن چیزها را از طریق عمل متحقق سازد: اما علم به آن چیزها سبب نمی‌شود که استعداد ما بر تحقق بخشی به آنها افزایش یابد چون فضیلت محال اصلی سیرت آدمی است، همچنانکه اگر ما بدانیم که «سالم» چیست و «حالت نیک بدن» کدام است — و مراد از این اصطلاحات چگونگی تحقق بخشی به «سالم» و «حالت نیک بدن» نباشد بلکه فقط نتیجه تحقق آنها باشد — این علم اثری در اعمال ما نمی‌بخشد چون به سبب داشتن دانش پزشکی یا هنر ورزش استعداد ما بر عمل کردن افزایش نمی‌یابد.

(۲) ثانیاً اگر حکمت عملی برای آن نیست که فضایل را بشناسیم بلکه برای این است که صاحب فضیلت شویم پس حکمت عملی نه برای کسانی که صاحب فضیلتند فایده‌ای دارد و نه برای آنان که عاری از فضیلتند زیرا فرق نمی‌کند که ما خود دارای حکمت عملی باشیم یا از کسانی پیروی کنیم که

دارای این حکمت‌اند بلکه کافی است که در این مورد همان کار را بکنیم که در مورد تندرستی می‌کنیم: ما البته می‌خواهیم تندرست باشیم ولی این خواهش مستلزم آن نیست که دانش پزشکی بیاموزیم.

(۳) ثالثاً عجیب می‌نماید که حکمت عملی که فروتر از حکمت نظری است بر فراز حکمت نظری قرار داده شود در حالی که چنین می‌نماید که توانایی که چیزی بوجود می‌آورد بر آن چیز حکم می‌راند و در جزئیات آن دستور می‌دهد.

اینها مسائلی هستند که باید بررسی کنیم چون تاکنون فقط مشکلات را بر شمرده‌ایم.

۱۱۴۴ a (۱) اولاً می‌گوییم که این دو ملکه فی‌نفسه خواستنی هستند چون هر کدام فضیلت یک جزء خاص نفس است: خواستنی هستند هر چند چیزی بوجود نیاورند. (۲) اما آنها در واقع چیزی بوجود می‌آورند، نه مانند دانش پزشکی که تندرستی بوجود می‌آورد، بلکه همان‌گونه که خود تندرستی تندرستی بوجود می‌آورد حکمت نظری نیکبختی بوجود می‌آورد: زیرا جزئی از کل فضیلت است و آدمی را از این طریق که آدمی آن را دارد و بکار می‌برد، نیکبخت می‌کند.

(۳) وظیفه اصلی آدمی به سبب شکوفایی حکمت عملی و فضایل اخلاقی انجام می‌پذیرد زیرا فضایل اخلاقی سبب می‌شوند که هدف درست باشد و حکمت عملی راه درست را به سوی هدف نشان می‌دهد.

برای جزء چهارم نفس، یعنی جزء گیاهی چنین فضیلتی وجود ندارد زیرا عمل کردن و نکردن در اختیار آن نیست.

(۴) اما برای پاسخ دادن بدین ایراد که حکمت عملی سبب نمی‌شود که قدرت ما بر انجام دادن اعمال عادلانه و شریف افزایش یابد، باید اندکی به عقب برگردیم و سخن را از این نقطه آغاز کنیم:

پیشتر گفتیم که بعضی آدمیان در بعضی موارد عمل عادلانه انجام می‌دهند

ولی این امر سبب نمی‌شود که آنان عادل باشند و مرادمان در اینجا کسانی است که حکم قانون را بر خلاف میل خود یا از روی نادانی یا به علتی دیگر که ربطی با اخلاق ندارد، نه برای خود عمل، بجا می‌آورند و بدین سان آن می‌کنند که باید کرد و چنان رفتار می‌کنند که مرد بافضیلت در آن موارد خاص می‌کند [و با اینهمه عادل نیستند]. پس چنین می‌نماید که آدمی برای اینکه عادل و دارای فضیلت باشد باید در آن حال که عملی را انجام می‌دهد دارای حالت خاصی باشد، یعنی باید آن عمل را از روی انتخاب و برای خود عمل انجام دهد. انتخاب درست نتیجه فضیلت است و به عبارت دیگر فضیلت سبب می‌شود که انتخاب درست باشد؛ ولی کاری که بالطبع باید انجام داده شود برای اینکه آنچه انتخاب کرده‌ایم به مرحله تحقق درآید، وظیفه فضیلت نیست و تعلق به فضیلت ندارد بلکه به توانایی دیگری تعلق دارد.

این نکته را باید در برابر چشم داشته باشیم و درباره اش مفصلتر و روش‌تر سخن بگوییم. استعدادی وجود دارد که هوشمندی نامیده می‌شود و خاصیتش این است که ما را قادر می‌سازد کارهایی را انجام دهیم که ما را به هدفمان می‌رسانند. اگر هدف نیک باشد این استعداد شایان ستایش است ولی آنجا که هدف بد باشد این استعداد زیرکی است. به همین جهت ما کسانی را که دارای حکمت عملی هستند هوشمند یا زیرک می‌نامیم. حکمت عملی با هوشمندی یکی نیست ولی بدون هوشمندی وجود ندارد؛ و چنانکه پیشتر گفته‌ایم روشن است، این «چشم» نفس بدون فضیلت حالت استوار خود را بدست نمی‌آورد. زیرا مقدمه قیاسی که با عمل ارتباط دارد^۱ چنین است: «چون غایت - یا ارزش برترین - چنین و چنان است...» (نام دقیق غایت لازم نیز در اینجا برده شود). ولی این ارزش برترین فقط به چشم مرد بافضیلت نمایان می‌شود زیرا رذیلت آدمی را گمراه می‌کند و درباره مقدمات عمل می‌فریبد. از این رو کاملاً روشن است که داشتن حکمت عملی ممکن نیست اگر آدمی از نظر اخلاقی در مرتبه‌ای والا نباشد.

۱. مقصود قیاس عملی است. رک. زیرنویس شماره ۱ صفحه ۲۲۷. - م.

۱۱۴۲ ب

بدین جهت اکنون باید فضیلت را یک بار دیگر بررسی کنیم، زیرا فضیلت نیز دارای چنین نسبیتی است: همان نسبیتی که میان حکمت عملی و هوشمندی برقرار است، همان نسبت (بالطبع نه دقیقاً همان نسبت بلکه نسبیتی مشابه آن) میان فضیلت طبیعی و فضیلت به معنی دقیق نیز وجود دارد. همه بر آنند که هر نوع سیرت یا منش به یک معنی بر حسب طبیعت به صاحب آن سیرت تعلق دارد (زیرا ما از لحظه تولد عادل هستیم یا آسادی برای خویشتن داری داریم یا شجاعیم و یا دارای سایر سجایای اخلاقی هستیم) ولی ما اکنون چیزی دیگر را می جوئیم، چیزی را که نیک به معنی دقیق است، و می خواهیم که این ملکات به نحوی دیگر نیز در ما موجود باشند. مقدمات طبیعی این ملکات در کودکان و حیوانات نیز موجودند ولی چنین می نماید که بدون راهنمایی عقل زیانبارند. تجربه نشان می دهد که همان گونه که بدنی نیرومند که بدون توانایی بینایی حرکت می کند ممکن است بلغزد و به شدت به زمین بیفتد، در اینجا - یعنی در مورد این ملکات - نیز امکان گمراهی وجود دارد. اما اگر راهنمایی عقل به آنها اضافه شود عمل دگرگون می گردد: حالتی که پیشتر شبیه فضیلت بود فضیلت به معنی دقیق و واقعی می شود.

پس همان گونه که در آن جزء نفس که عقیده را بوجود می آورد دو نوع نیرو وجود دارد که یکی حکمت عملی است و دیگری هوشمندی، در جزء اخلاقی نفس نیز دو نوع نیرو وجود دارد که یکی فضیلت طبیعی است و دیگری فضیلت به معنی دقیق، و این فضیلت اخیر بدون حکمت عملی شکوفا نمی گردد. به همین جهت بعضی کسان فضیلت اخلاقی و حکمت عملی را یکی می دانند و عقیده سقراط در این مورد بخشی درست بود و بخشی نادرست: اینکه او همه فضایل را حکمت عملی می دانست نادرست بود ولی اینکه فضایل بدون حکمت عملی شکوفا نمی توانند شد درست بود. مؤید سخن ما این واقعیت است که فیلسوفان زمان ما نیز وقتی که می خواهند

فضیلت را تعریف کنند، پس از نام بردن از حالت اخلاقی و موضوعات آن، اضافه می‌کنند حالتی «که با قاعده درست منطبق است»؛ اما «درست» به معنی «مبتنی بر حکمت عملی» است. چنین می‌نماید که همه این احساس را دارند که این نوع حالت فضیلت است، یعنی حالت مطابق با حکمت عملی. ولی ما باید در این عقیده تغییر کوچکی بدهیم: نه فقط حالت مطابق با قاعده درست بلکه حالت حاکی از حضور قاعده درست فضیلت است، و حکمت عملی قاعده درست درباره این امور است. سقراط می‌گفت همه فضایل مفاهیمند (زیرا معتقد بود که همه فضایل شناخت علمی هستند) ولی ما می‌گوییم که فضایل با حکمت عملی توأمند.

از آنچه گفتیم این نتیجه حاصل می‌شود که آدمی ممکن نیست بدون حکمت عملی نیک به معنی دقیق (اخلاقی) باشد، و ممکن نیست بدون فضیلت اخلاقی دارای حکمت عملی باشد.

بدین سان می‌توانیم استدلالهایی را هم رد کنیم که شاید بعضی کسان می‌خواهند بوسیله آنها ثابت کنند که فضایل جدا از یکدیگرند یعنی ممکن نیست کسی بالطبع استعداد همه فضایل را دارا باشد و بنابراین ممکن است از یک فضیلت بهره‌ور باشد بی‌آنکه همه فضایل را کسب کرده باشد. چنین امری در مورد فضایل طبیعی ممکن است نه در مورد فضایلی که آدمی به سبب آنها صاحب فضیلت به معنی مطلق نامیده می‌شود. زیرا کسی که دارای یک کیفیت، یعنی حکمت عملی باشد، صاحب همه فضایل خواهد بود.

حکمت عملی اگر هم به عمل منجر نمی‌شد و ارزش عملی نمی‌داشت، ما به هر حال نیازمند آن می‌بودیم چون فضیلت یک جزء نفس ماست؛ و انتخاب نه بدون حکمت عملی ممکن است درست باشد و نه بدون فضیلت؛ زیرا فضیلت هدف را معین می‌کند و حکمت عملی ما را بر آن می‌دارد کارهایی را انجام دهیم که ما را به هدف می‌رسانند.

با اینهمه حکمت عملی برتر از حکمت نظری، یعنی بهتر از جزء برتر

نفس ما، نیست همان‌گونه که دانش پزشکی برتر از تندرستی نیست: پزشکی تندرستی را بکار نمی‌برد بلکه می‌کوشد تا آن را دوباره برقرار سازد. به سخن دیگر دانش پزشکی به تندرستی فرمان نمی‌دهد بلکه برای خطاظر تندرستی فرمان می‌دهد. اعتقاد به برتری حکمت عملی بر حکمت نظری مانند این است که بگوییم هنر سیاست به خدایان فرمان می‌راند چون فرمانهایی درباره همه امور جامعه و دولت صادر می‌کند.^۱

۱. «همه امور جامعه و دولت» یعنی اموری هم که با پیگیری پرستش خدایان و انجام دادن تشریفات و مراسم دینی و نثار قربانی به خدایان ارتباط دارد. — م.

کتاب هفتم

پرهیزگاری و ناپرهیزگاری — لذت و درد

اکنون می‌خواهیم سخن را از نقطه‌ای دیگر آغاز کنیم. سه گونه سیرت وجود دارد که باید از آنها اجتناب کرد: رذیلت، ناپرهیزگاری، خشونت حیوانی. اضدادِ دوتا از آن سیرتها معلوم است: یکی فضیلت است و دیگری پرهیزگاری^۱. خصلتی که در برابر خشونت حیوانی می‌توان قرار داد فضیلت فوق انسانی است، از نوع فضیلت قهرمانی و خدائی، چنانکه در حماسه هومر^۲، پریاموس در وصف هکتور می‌گوید او موجودی فوق‌العاده بود،

۱. پرهیزگاری (به‌انگلیسی Continnence و به‌آلمانی Beherrschtheit) شبیه خویشنداری (به‌انگلیسی Temperance، به‌آلمانی Besonnenheit، به‌یونانی Sophrosyne) است ولی عین خویشنداری نیست و ناپرهیزگاری و لگام‌گسیختگی به‌همین قیاس. ارسطو ماهیت پرهیزگاری و فرقی را با خویشنداری در فصلهای آینده، بروشنی باز نموده است. بسیاری از نویسندگان و مترجمان ما هنگام سخن گفتن از فضایل چهارگانه افلاطونی (دانشی، شجاعت، خویشنداری، عدالت) در مقام ترجمه فضیلت سوم یعنی Sophrosyne اصطلاح «عفت» را بکار می‌برند. ما خود در ترجمه نوشته‌های افلاطون اصطلاح «خویشنداری» را در این مقام بکار برده‌ایم که معتقدیم مناسبتر از اصطلاح «عفت» است و با اینهمه خواننده را بدین نکته توجه می‌دهیم که یافتن معادل دقیق برای اصطلاحات یونانی در زبان فارسی آسان نیست و برای روشن ساختن معنی اصطلاح یا مفهومی یونانی بر خواننده فارسی‌زبان، راهی جز تشریح و توضیح کامل آن مفهوم وجود ندارد. اصطلاح «خویشنداری» که ما بکار می‌بریم ترجمه تقریبی اصطلاح Sophrosyne است همچنانکه اصطلاحات «فضیلت» و «عدالت» و حتی «خدا» کلمات دقیقی برای رساندن مفاهیم یونانی نیستند و خواننده برای دریافتن معانی دقیق این مفاهیم باید به کتابهای دانشمندان اروپایی که حاوی تفسیر و تشریح دقیق این‌گونه مفاهیمند (و چندتایی از آنها به فارسی ترجمه شده است) رجوع کند. — م.

۲. حماسه ایلیاد، سرود بیست و چهارم. هکتور (Hektor) پسر پریاموس (شاه ترویا) بود که بدست آخیلیس پهلوان یونانی از پای درآمد. — م.

«و چنین می نمود که از تخمه خدایان است
نه فرزند انسانی فانی.»

اگر آدمی، چنانکه می گویند، چون به عالیترین مرتبه فضیلت راه یابد به مقام خدائی می رسد، چنین حالتی نقطه مقابل خشونت حیوانی است. ولی چنین امری ممکن نیست زیرا همان گونه که حیوان نه فضیلت دارد و نه رذیلت، خدا نیز دارای فضیلت و رذیلت نیست. کمال خدا چیزی والاتر از فضیلت است؛ و حالت حیوانی با رذیلت آدمی فرق دارد.

چون «انسان شبیه خدا» در واقع بندرت یافت می شود — مثلاً اسپارتیان وقتی که می خواهند اعجاب خود را در برابر مردی بزیان بیاورند او را «انسان شبیه خدا» می نامند — خصلت حیوانی نیز در زندگی واقعی نادر است و در میان بربرها (= بیگانگان)^۱ یافت می شود. ولی بعضی مظاهر خشونت حیوانی گاهی به سبب بیماری یا نقص خلقت ظاهر می گردد، و ما خود این خصلت را به مردمانی هم نسبت می دهیم که رذیلت را به درجه اغراق می رسانند.

درباره این خصلت در آینده سخن خواهیم گفت^۲ و در خصوص رذیلت پیشتر سخن گفته ایم^۳. کاری که اکنون باید بکنیم بررسی ناپرهیزگاری و سست عنصری در یک سو و پرهیزگاری و پایداری در سوی دیگر است. صحیح نیست اگر این دو گروه خصلتها را چنان تلقی کنیم که گویی با فضیلت و رذیلت یکی هستند یا به جنسی غیر از جنس آنها تعلق دارند. در این بررسی

۱. ما لفظ «بربر» (barbar) یونانی را به «بیگانه» یا «غیر یونانی» ترجمه می کنیم. یونانیان بیگانگان (غیر یونانی) را «بربر» ظاهراً به معنی لال، می نامیدند زیرا معتقد بودند که آنان سخن نمی گویند بلکه فقط صدای «بار بار بار» از دهان خود درمی آورند. در عین حال یونانیان، چنانکه از سخنان ارسطو در عده ای از نوشته هایش نیز آشکارا برمی آید، شعور و فرهنگ را خاص یونانیان می دانستند و از این رو لفظ «بربر» را به معنی مردمان بی فرهنگ نیز بکار می بردند (و همین معنی به زبانهای اروپایی نیز انتقال یافته است و امروز نیز اروپائیان مردمان خشن و بی فرهنگ را «بربر» می نامند). — م.

۲. رک. ۱۱۴۸b و ۱۱۴۹a. — م.

۳. رک. کتاب دوم، فصل پنجم. — م.

باید به همان روش عمل کنیم که در بررسی سایر جزئیات بکار برده‌ایم، یعنی باید عقاید رایج را پایه کار خود قرار دهیم و نخست اشکالها و نقاط مورد اختلاف را روشن سازیم تا اگر ممکن باشد حقانیت همه این عقاید را درباره خصوصیات نفس آشکار کنیم، و یا، اگر ممکن نباشد، حقانیت بیشترین و مهمترین آنها را باز نماییم. اگر بتوانیم ایرادها و اشکالها را رفع کنیم و عقاید موجه تر را نگاه داریم خواهیم توانست مطلب را بطور کافی روشن سازیم.

[عقاید رایج دربارهٔ پرهیزگاری و ناپرهیزگاری:]

(a) پرهیزگاری و پایداری [بر تصمیمی که پس از تأمل و سنجش گرفته‌ایم] خصلتی ارجمند و شایان ستایش بشمار می‌رود در حالی که ناپرهیزگاری و سست‌عنصری درخور تحقیر و نکوهش است.

(b) پرهیزگار کسی است که آماده است بر نتیجه‌ای که از اندیشه و سنجش و محاسبه به‌چنگ آورده است پایدار بماند و ناپرهیزگار، به‌عکس او، مردی است که به‌نتیجهٔ محاسبه و اندیشه‌اش وفادار نمی‌ماند.

(c) ناپرهیزگار می‌داند که عملش شایان نکوهش است و با اینهمه در تحت نفوذ شهوت و هوس آن عمل را انجام می‌دهد در حالی که مرد پرهیزگار، که می‌داند هوسش زشت و بد است، در تحت نفوذ تفکر عاقلانه از آن می‌پرهیزد.

(d) انسان خویش‌ن‌دار را همهٔ مردمان پرهیزگار و قادر به‌پایداری می‌نامند، ولی مرد پرهیزگار و پایدار را گروهی از مردمان خویش‌ن‌دار می‌نامند و گروهی نه. بعلاوه بعضی کسان مرد لگام‌گسیخته را ناپرهیزگار می‌نامند و ناپرهیزگار را لگام‌گسیخته بی‌آن‌که میان آنان فرق بگذارند ولی بعضی کسان میان آنان فرق می‌گذارند.

(e) بعضی کسان ادعا می‌کنند مردی که دارای حکمت عملی است ممکن

نیست ناپرهیزگار باشد، ولی گروهی دیگر بر آنند که بعضی از صاحبان حکمت عملی - و مقصودشان زیرکانند - ناپرهیزگارند.

(f) گروهی از مردمان در مورد خشم و جاه طلبی و سودپرستی هم سخن از ناپرهیزگاری می گویند.

عقاید رایج درباره پرهیزگاری و ناپرهیزگاری همین است.

(۱ راجع به c) می‌توان پرسید چگونه ممکن است که کسی با وجود داوری درست ناپرهیزگار باشد؟ بعضی متفکران بر آنند که کسی که دارای دانش روشن است ممکن نیست ناپرهیزگار باشد. سقراط می‌گفت اگر کسی دارای دانش روشن باشد عجیب خواهد بود اگر عاملی بر دانش او غلبه کند و آن را مانند بنده‌ای به این سو و آن سو بکشد.^۱ به‌طور کلی سقراط با عقیده رایج در این باره مخالف بود و می‌گفت ناپرهیزگاری اصلاً وجود ندارد و کسی که قادر به داوری است بر خلاف داوری خویش عمل نمی‌کند بلکه به سبب نادانی چنان عمل می‌کند. این نظریه آشکارا بر خلاف واقعیات تجربی است و باید درباره این حالت روحی تحقیق کنیم: اگر چنین عملی به سبب نادانی انجام می‌گیرد باید ببینیم این چگونه نادانی است و به چه نحو پدید می‌آید. زیرا کسی که زندگی را به ناپرهیزگاری می‌گذرانند، پیش از آن که دارای این حالت شود بر این عقیده نیست که باید این گونه عمل کند.

بعضی کسان بخشی از عقیده سقراط را می‌پذیرند و بخشی را رد می‌کنند: می‌پذیرند که چیزی نیرومندتر از دانش روشن وجود ندارد، ولی این سخن را که «ممکن نیست کسی بر خلاف آنچه به درستیش معتقد است عمل بکند»

۱. اشاره است به گفت‌وگوی سقراط با پروتاگوراس موفسطایی در رساله پروتاگوراس افلاطون ۳۵۲-م.

قبول ندارند. از این رو می‌گویند کسی که مغلوب لذت شده است در آن حال مالک دانش روشن نیست بلکه فقط پنداری دارد. اما اگر آنچه در برابر لذت قرار می‌گیرد و از پای درمی‌آید پندار و اعتقاد ضعیفی است نه دانش و اعتقاد راسخ - چنانکه در طبایع مردّد و متزلزل می‌توان دید - در این صورت، اگر او هنگامی که میل بر او غالب است به این گونه پندار وفادار نماند، جای دارد او را به چشم اغماض بنگریم. ولی در برابر شرارت واقعی، همچنان که در برابر سایر حالات شایان نکوهش، اغماض جایز نیست. پس آیا حکمت عملی که قویترین عامل در وجود ماست در برابر لذت از پای درمی‌آید؟ البته چنین سخنی بی‌معنی است زیرا در این صورت لازم می‌آید که شخصی واحد در آن واحد هم دارای حکمت عملی باشد و هم ناپرهیزگار، در حالی که هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که مردی که دارای حکمت عملی است به‌اراده و اختیار خود کاری زشت مرتکب شود. بعلاوه پیشتر نشان داده‌ایم^۱ که مرد صاحب حکمت عملی مرد عمل است - زیرا با امور فردی و نهایی سروکار دارد - و از همه فضایل دیگر نیز بهره‌ور است.

(۲ راجع به d) اگر بپذیریم که پرهیزگاری مستلزم دارا بودن امیال بد و نیرومند است پس مرد خویشتن‌دار پرهیزگار نمی‌تواند بود و مرد پرهیزگار خویشتن‌دار نمی‌تواند بود زیرا سیرت مرد خویشتن‌دار نه با هوسهای بد سازگار است و نه با میله‌های نیرومند در حالی که [به فرض فوق] ناچاریم قبول کنیم که مرد پرهیزگار باید این گونه میله‌ها و هوسها را داشته باشد. اگر امیال خوبند، پس سیرتی که ما را مانع از پیروی از آنها می‌شود باید بد باشد؛ در این صورت هر نوع پرهیزگاری خوب نمی‌تواند بود؛ اما اگر امیال ضعیفند ولی بد نیستند، پس ایستادگی در برابر آنها افتخار بزرگی نیست؛ و اگر امیال بد و ضعیفند، مقاومت در برابر آنها کار دشواری نیست.

(۳ راجع به a و b) اگر اثر پرهیزگاری این است که آدمی بر پندار و عقیده

خود وفادار بماند، پس پرهیزگاری چیز بدی نخواهد بود اگر آدمی را بر آن دارد که بر پندار نادرست پابرجا بماند؛ و اگر اثر ناپرهیزگاری این است که آدمی بر هر پنداری بی‌وفا باشد پس بعضی اوقات ممکن است ناپرهیزگاری خوب باشد: مثال این امر رفتار نئوپتولموس^۱ در نمایشنامه فیلوکت اثر سوفوکلس است: این جوان ستایش ما را برمی‌انگیزد چون به وعده‌ای که به او دوسه‌توس داده است وفادار نمی‌ماند زیرا خوش ندارد که دروغ بگوید. (۴ راجع به a و c) استدلال سوفسطائیان حاوی اشکالی است. اینان می‌کوشند با استدلالی، از عقیده حریف خود نتایج خلاف مشهور بگیرند تا اگر موفق شوند خود را قهرمان تفکر نشان دهند و ستایش ما را برانگیزند. استدلالشان عقل شنونده را در بن‌بست قرار می‌دهد زیرا عقل از یک‌سو نمی‌تواند نتیجه را بپذیرد چون نتیجه پذیرفتنی نیست، و از سوی دیگر نمی‌تواند پیش برود چون به‌رۀ نتیجه موفق نمی‌شود. یکی از استدلالهایشان بدین نتیجه می‌انجامد که «ابلهی توأم با ناپرهیزگاری فضیلت است» زیرا: مردی به علت ناپرهیزگاری عکس عملی را که داوریش به او حکم می‌کند، بجا می‌آورد. ولی [چون ابله است] داوریش به او می‌گوید که کار نیک بد است و نباید بجا آورده شود. در نتیجه او [چون ناپرهیزگار است بر خلاف حکم داوریش] عمل خوب را بجا می‌آورد نه عمل بد را.

(۵ راجع به b و d) کسی را که لذت را بدین جهت می‌جوید و می‌گزیند که به داوریش خویش اعتقاد راسخ دارد، می‌توان بهتر از کسی دانست که لذت را نه از روی سنجش و داورى بلکه به سبب ناپرهیزگاری می‌گزیند: زیرا عقیده آن شخص اول را تحت اوضاع و احوالی خاص می‌توان تغییر داد و به آسانی می‌توان معالجه‌اش کرد، ولی دربارهٔ مرد ناپرهیزگار این مثل صادق است که «وقتی که آب در گلو گیر کند با نوشیدن چه چیز می‌توان برطرفش ساخت؟» اگر او عمل خود را به سبب اعتقاد راسخ انجام می‌داد می‌توانستیم اعتقادش را

1. Neoptolemos

دگرگون کنیم و اعتقادی بهتر بجای آن بنهیم. ولی اکنون با اینکه مدعی است اعتقادش دگرگون شده است عکس عملی را بجا می آورد که می بایست بجا آورد. (۶ راجع به ۴) اگر پرهیزگاری و ناپرهیزگاری در همه شئون زندگی با همه انواع موضوعات سروکار دارند، در این صورت ناپرهیزگار به معنی مطلق کیست؟ هیچ کس همه اشکال ناپرهیزگاری را ندارد و با اینهمه ما درباره بعضی کسان اصطلاح «ناپرهیزگار به معنی مطلق» را بکار می بریم.

اشکالات و مسایلی که پیش می‌آیند تقریباً اینها هستند. بعضی از آنها را که دارای تناقضند باید رد کرد و بعضی دیگر را که درستند باید نگاه داشت زیرا حل مشکلات به معنی کشف حقیقت است.

(۱) سؤال اول ما باید این باشد که آیا ناپرهیزگار دانسته عمل می‌کند یا ندانسته، و اگر دانسته یعنی با علم عمل می‌کند دانش او چگونه دانشی است؟ (۲) سؤال دوم این است که پرهیزگار و ناپرهیزگار با کدام نوع موضوعات سروکار دارند، با همه لذات و دردها یا با بعضی انواع آنها؟ و آیا پرهیزگار و آن که با قدرت استقامت می‌ورزد یکی است یا این دو با هم فرق دارند؟ به همین ترتیب در مورد سایر مطالب مربوط به این موضوع.

(a) نقطه آغاز بررسی ما اولاً این سؤال است که آیا پرهیزگار و ناپرهیزگار از حیث موضوع میلشان با هم فرق دارند یا از لحاظ رفتارشان؟ مرادم این است که آیا ناپرهیزگار فقط بدین سبب ناپرهیزگار است که موضوع میلش این یا آن چیز است، یا بدین سبب که رفتارش چنین است، یا به هر دو سبب؟ (b) سؤال دیگر این است که آیا پرهیزگاری و ناپرهیزگاری با همه موضوعات ارتباط دارند یا نه؟ کسی که ناپرهیزگار به معنی مطلق است با همه انواع موضوعات سروکار ندارد بلکه فقط با موضوعاتی سروکار دارد که مرد لگام‌گسیخته با آنها سروکار دارد، و همچنین ناپرهیزگاریش بدین جهت

نیست که به سادگی و بطور مطلق با آن موضوعات سروکار دارد - زیرا در این صورت ناپرهیزگاری و لگام‌گسیختگی عین یکدیگر خواهند بود - بلکه او بدین جهت ناپرهیزگار به معنی مطلق است که سروکارش با آن موضوعات به نحو خاص و معینی است: مرد لگام‌گسیخته از روی انتخاب و تصمیم خواسته و دانسته به آن چیزها می‌گراید چون معتقد است که همیشه باید به دنبال لذت آنی بدود، ولی مرد ناپرهیزگار چنین اعتقادی ندارد و با اینهمه به دنبال لذت آنی می‌رود.

(۱) این نظریه، که مرد ناپرهیزگار بر خلاف پندار درست عمل می‌کند نه بر خلاف دانش، برای بررسی ما اهمیتی ندارد. زیرا بعضی کسان که فقط پنداری دارند تزلزلی به خود راه نمی‌دهند بلکه گمان می‌برند که دارای علم یقینی هستند. بدین ادعا، که کسانی که فقط پنداری دارند به سبب ضعف اعتقادشان بیشتر از صاحبان دانش بر خلاف داوری خویش عمل می‌کنند، پاسخ می‌دهیم که از این حیث، دانش لازم نیست چیزی غیر از پندار باشد زیرا اعتماد بعضی کسان به پندار خود کمتر از اعتماد صاحبان دانش به دانش خویش نیست: دلیل این امر هراکلیت است.^۱

(۵) ولی ما «دانش» را به دو معنی می‌فهمیم: هم کسی را که دارای دانش است و دانش خود را بکار می‌برد داننده تلقی می‌کنیم و هم کسی را که دانش خویش را بکار نمی‌برد.^۲ از این رو باید میان کسی که دانش دارد ولی بی‌آنکه دانش خود را بکار ببرد کار بد می‌کند، و آن که دانش خود را بکار می‌برد و با اینهمه کار بد می‌کند، فرق گذاشت: رفتار مرد نخستین تعجب‌آور نیست ولی رفتار مرد دوم مایه شگفتی است.

۱. ارسطو از روی طنز به ادعاهای سهل‌انگارانه هراکلیتوس فیلسوف یونانی اشاره می‌کند که با قاطعیت تمام بیان شده‌اند. برای توضیح بیشتر رک. ترجمه فارسی متفکران یونانی نوشته تنودور گمبرتس، جلد اول، صفحه ۷۹ ببعده (انتشارات خوارزمی ۱۳۷۶). — م.

۲. مراد کسی است که دانش دارد ولی بر دانش خود آگاه نیست مانند مست یا دیوانه یا کسی که در خواب است. — م.

۳. یعنی بر دانش خود آگاه است. — م.

(b) بعلاوه، دو نوع مقدمه وجود دارد (کبری و صغری). ممکن است کسی هر دو را داشته باشد و بر خلاف دانش خویش عمل کند: بدین سان که فقط کبری را بکار ببرد و صغری را بکار نبرد، حال آن که موضوع عمل همیشه موضوع جزئی است. ولی مقدمه کبری هم ممکن است دارای دو کلی باشد که یکی با شخص عمل کننده ارتباط دارد و دیگری با موضوع. مثلاً: «هر [غذای خشک برای هر انسان سودمند است] و «من انسان هستم» یا «این غذا با این کیفیت غذای خشک است». مرد ناپرهیزگار یا نمی داند که این غذا دارای این کیفیت است و یا دانش خود را در این باره بکار نمی برد. پس میان این دو نوع فرق بزرگی وجود دارد بطوری که اگر با وجود یک نوع دانستن ناپرهیزگارانۀ عمل کنیم رفتار ما تعجب آور نخواهد بود در حالی که اگر با وجود نوع دیگری دانستن ناپرهیزگارانۀ عمل کنیم رفتار ما مایه تعجب خواهد بود.^۱

(c) بعلاوه، ممکن است آدمی دانش را به معنایی غیر از آنچه تاکنون گفته ایم داشته باشد. زیرا در مورد کسی که دانشی دارد ولی آن را بکار نمی برد، می بینیم که این «داشتن» معنایی غیر از معنی پیشین دارد: «داشتن» است و در عین حال «نداشتن»: کسی که در خواب است، و مست، و دیوانه، و کسانی که اختیارشان بدست عواطف است، همه در این حالتند. زیرا برافروخته شدن آتش خشم و میل شهوی و هیجانهایی مشابه سبب تغییر در بدن نیز می شوند^۲ و حتی بعضی کسان مبتلای جنون می گردند. پس بی هیچ تردید می توان گفت که مردمان ناپرهیزگار حالتی شبیه حالت مردی را دارند که در خواب است یا

۱. اگر قرار است که من از مقدمه «غذای خشک برای هر انسان سودمند است» این نتیجه را بگیرم که «این غذا برای من سودمند است» باید به مقدمه دیگر هم داشته باشم: ۱- «من انسان هستم» ۲- «غذای با این کیفیت خشک است» ۳- «این غذا دارای این کیفیت است». مقدمه ۱ را بی تردید دارم زیرا می دانم که انسان هستم. اما ممکن است مقدمه ۲ را هم داشته باشم ولی مقدمه ۳ را نداشته باشم و با آنرا داشته باشم ولی بر داشتن آن آگاه نباشم. در صورت اخیر نمی توانم نتیجه مطلوب را بگیرم. - م.

۲. تا چه رسد به ذهن و روح: در این حالت چنان تغییری در ذهن روی می دهد که آدمی بر دانش خود ناآگاه می شود مانند مست یا مردی که در خواب است. - م.

مست است. اینکه آنان جملاتی بزبان می آورند که چنین می نمایند که از دانش نشأت گرفته اند دلیل نیست بر اینکه آنان براستی دارای دانشند زیرا کسانی هم که دچار آن هیجانانند بعضی اوقات دلایل علمی پیش می آورند یا اشعار امیدوکنس^۱ را از بر می خوانند همچنانکه کسانی که بتازگی آموختن علمی را آغاز کرده اند جملاتی از آن علم بزبان می آورند بی آنکه براستی دارای علم باشند. برای اینکه کسی دارای علم شود موضوع علم باید جزئی از خود آن کس گردد و برای این امر وقت لازم است. پس آن گونه سخنان را که مردی در حالت ناپرهیزگاری می گوید باید مانند سخنان بازیگری بر صحنه تئاتر تلقی کنیم. (d) بعلاوه، علت ناپرهیزگاری را می توان با توجه به واقعیات طبیعت آدمی به شرح ذیل بررسی کرد: در یک سو پنداری وجود دارد که با کلی سروکار دارد و در سوی دیگر پنداری که موضوعش امر واقع جزئی است که در حوزه ادراک حسی است. اگر از آن دو پندار، یک پندار بصورت نتیجه پدید آید، نفس باید در یک مورد (= در حالت استدلال نظری) نتیجه ای را که حاصل شده است تأیید کند، ولی در مورد دیگر، آنجا که موضوع پندار عمل است و پندار با عمل سروکار دارد، باید فوراً عمل کند. مثلاً: اگر درست است که «هر چیز شیرین را باید خورد» (= کلی) و اگر درست است که «این چیز در اینجا ... بعنوان موضوع فردی و جزئی - شیرین است»، پس کسی که قادر است و مانعی در راهش نیست، باید مطابق تشخیص خود عمل کند (= باید بخورد). آنجا که پندار کلی که در ما حاضر است ما را از خوردن مانع می شود، و در عین حال در جنب آن، پندار دومی هم هست که می گوید «هر چیز شیرین مطبوع است» و «این چیز حاضر شیرین است»، و این پندار دوم مؤثر واقع می شود و به ما دستور می دهد که عمل کنیم، و اگر علاوه بر این در این دم در درون ما میل وجود دارد: پس در این صورت یک پندار (= پندار اول) از ما

۱. Empedokles متفکر یونانی در قرن پنجم ق.م. که اندیشه های فلسفی خود را به شعر بیان کرده است. - م.

- می‌خواهد که از خوردن خودداری کنیم در حالی که میل (که دارای نیروست و می‌تواند اعضاء بدن ما را به حرکت آورد) ما را به سوی آن چیز شیرین می‌راند. نتیجه چنین است که یک شخص ناپرهیزگارانۀ رفتار می‌کند تحت نفوذ (به یک معنی) یک قاعدۀ درست و یک پندار. این پندار با قاعدۀ درست متضاد است ولی نه فی نفسه بلکه به معنی عرضی، زیرا ضد واقعی قاعدۀ درست میل است نه پندار. از این ملاحظات نتیجه دیگری هم بدست می‌آید: علت اینکه حیوان ممکن نیست ناپرهیزگار باشد این است که حیوان قادر به ساختن حکم کلی نیست بلکه فقط تصور و خاطره اشیاء جزئی و فردی را دارد. پاسخ این سؤال که نادانی چگونه از میان می‌رود و انسان ناپرهیزگار چگونه دوباره مالک دانش می‌شود، همان است که در مورد انسان مست و انسان خوابیده می‌توان داد و به حالتی که تشریح کردیم منحصر نیست. برای آموختن این پاسخ باید به عالم علم طبیعی رجوع کرد.
- واپسین مقدمۀ یک قیاس پنداری است درباره موضوعی محسوس، و جهت عمل ما را معین می‌کند، و مردی که تحت تأثیر عواطف قرار دارد یا این مقدمه را ندارد و یا آن را به نحوی و در حالتی دارد که در آن حالت داشتن دانش به معنی دانستن نیست بلکه فقط سخن گفتن است مثل اینکه مردی مست شعر امیدو کلس را بخواند؛ و چون مقدمۀ واپسین نه حکم کلی است و نه بعنوان حکم کلی موضوع شناخت علمی، پس همان نتیجه‌ای حاصل می‌شود که سقراط می‌کوشید ثابت کند، زیرا از پای درآمدن آدمی در برابر میل و عمل کردنش از روی ناپرهیزگاری در حالتی روی نمی‌دهد که دانش به معنی واقعی در او حاضر است - زیرا این گونه دانش به سبب میل و هیجان آشفته و سردرگم نمی‌شود - بلکه [از پای درآمدن در برابر میل] وقتی روی می‌دهد که دانستن آدمی دانستن ناشی از ادراک حسی است.
- پاسخ ما به مسأله عمل «با دانش» یا «بدون دانش»، و اینکه چگونه ممکن است انسان با وجود داشتن دانش عمل ناپرهیزگارانۀ کند، همین است.

(۲) اکنون باید این مسأله را بررسی کنیم که آیا ممکن است کسی ناپرهیزگار به معنی مطلق باشد، یا هر شخص ناپرهیزگار در مورد موضوعی خاص ناپرهیزگار است، و اگر شق نخستین صادق است ناپرهیزگاری با کدام موضوعات ارتباط دارد. در اینکه اشخاص پرهیزگار و بایدار و مردمان ناپرهیزگار و سست‌عنصر با لذت و درد سروکار دارند، تردید نیست.

از اشیایی که مایه لذتند بعضی ضروریند و بعضی فی‌نفسه خواستنی و شایسته انتخاب؛ و البته افراط در آنها ممکن است. اشیاء لذیذ لازم برای بدن، ضروریند و مرادم اشیائی است که با تغذیه و آمیزش جنسی ارتباط دارند و اینها همه لذایذ جسمانیند و پیشتر گفتیم که خویشندناری و لگام‌گسیختگی نیز در ارتباط آدمی با آنها پیش می‌آیند. اشیاء لذیذ که ضروری نیستند ولی فی‌نفسه خواستنی و شایسته انتخابند، پیروزی و افتخار و ثروت و سایر امور باارزش و مطبوع از این قبیلند.

(۵) درباره کسی که در امور و اشیاء اخیرالذکر (= غیر ضروری) از قاعده درست سر برمی‌تابد و از اندازه درست تجاوز می‌کند، نمی‌گوییم او مطلقاً ناپرهیزگار است بلکه در این مورد قیدی می‌افزاییم و می‌گوییم او «ناپرهیزگار در ارتباط با پول یا سود یا افتخار یا خشم» است، زیرا این‌گونه کسان از نوعی دیگرند و تنها به سبب شباهتشان با ناپرهیزگاران، ناپرهیزگار

خوانده می‌شوند (مثلاً در مورد آن ورزشکار که آنتروپوس^۱ نام داشت و در جشن ورزشی المپیا جایزه پیروزی گرفت، مفهوم کلی «انسان» با نام فردی چندان فرقی نداشت و با اینهمه فرقی وجود داشت). دلیل این سخن این است که ناپرهیزگاری، اعم از ناپرهیزگاری به معنی فراگیر یا به معنی جزئی، از آن جهت که رفتار غلطی است، نه تنها نکوهیده می‌شود بلکه علامت زشتی سیرت نیز تلقی می‌شود در حالی که کسانی که ناپرهیزگار در ارتباط با پول یا افتخار یا مانند اینها هستند بدان معنی مورد نکوهش قرار نمی‌گیرند.

(b) اما کسانی که در ارتباط با لذایذ جسمانی ناپرهیزگارند، یعنی با امور و اشیائی که به عقیده ما خویشتن‌داری و لگام‌گسیختگی در ارتباط با آنها روی می‌نمایند، و در طلب امور مطبوع به افراط می‌گیرند و از امور نامطبوع مانند گرسنگی و تشنگی و گرما و سرما و همه چیزهای نامطبوع که با حس ذائقه و لامسه ارتباط دارند اجتناب می‌ورزند - آن‌هم نه بر پایه انتخاب آگاهانه بلکه برخلاف انتخاب و داوری و تفکر - ناپرهیزگار به معنی مطلق خوانده می‌شوند نه ناپرهیزگار با افزودن قید «در ارتباط با این یا آن موضوع» مثلاً در ارتباط با خشم و مانند آن. مؤید این سخن این است که اشخاص از حیث ارتباط با این‌گونه لذات سست‌عنصر و ضعیف‌النفس خوانده می‌شوند نه از حیث ارتباط با لذاتی که بیشتر نام برده‌ایم؛ و بدین جهت ما اشخاص ناپرهیزگار و لگام‌گسیخته و همچنین مردمان پرهیزگار و خویشتن‌دار را در تحت این مقوله قرار می‌دهیم - نه آنان را که بیشتر بر شمرده‌ایم - زیرا همه اینان با همان لذات و دردها سروکار دارند؛ ولی با اینکه با همان موضوعات سروکار دارند ارتباطشان با آن موضوعات به یک نحو نیست: بلکه یکی انتخاب می‌کند و تصمیم می‌گیرد ولی دیگری چنین نمی‌کند.^۲

۱. anthropos در زبان یونانی به معنی «انسان» بعنوان مفهوم کلی است و آن ورزشکار هم آنتروپوس نام داشت. - م.

۲. خویشتن‌دار و لگام‌گسیخته از روی داوری و انتخاب و تصمیم عمل می‌کنند و پرهیزگار و ناپرهیزگار چنین نمی‌کنند. - م.

از این رو عنوان لگام‌گسیخته را بیشتر باید سزاوار کسی بدانیم که بدون میل یا با اندکی میل، در لذت به افراط می‌گراید و از دردهای معتدل می‌گریزد تا کسی که عنان خود را بدست میل شدید می‌سپارد؛ زیرا آن شخص اول چه‌ها می‌کرد اگر میل شدید یا درد شدید به علت فقدان چیزهای «ضروری» به حالتش افزوده می‌شد؟

بعضی میلها و لذات ذاتاً شریف و باارزشند - زیرا، بموجب تقسیمی که پیشتر کرده‌ایم، بعضی امور لذیذ بالطبع خواستنی و شایسته انتخابند، بعضی به عکس اینها هستند و بعضی دیگر در حد وسط قرار دارند - مانند ثروت و سود و پیروزی و افتخار؛ و مردمانی که به این‌گونه امور و اشیا یا اموری که در حد وسط قرار دارند میل می‌کنند نکوهیده نمی‌شوند و در معرض نکوهش فقط کسانی قرار می‌گیرند که به نحوی خاص به آنها میل می‌کنند یعنی در حد افراط. بدین جهت کسی که در برابر موضوعات شریف و ارجمند، بر خلاف «قاعده درست» عنان اختیار از دست می‌دهد دارای سیرت بد تلقی نمی‌شود؛ مثلاً کسی که بیش از اندازه درست در اندیشه افتخار یا فرزندان یا پدر و مادر است؛^{۱۱۴۸ b} چنین کسی نیک است و ستوده می‌شود. با اینهمه در این موارد نیز افراط ممکن است، مثلاً آنجا که کسی مانند نیوبه^۱ بر خدایان طغیان می‌کند یا مانند ساتوروس^۲ که لقب «پسر نمونه» داشت همه زندگی خود را وقف پدر خویش می‌کند و به سبب این افراط مردمان ابلهش می‌نامند. در این حوزه سخن از سیرت بد در میان نمی‌تواند بود و گفتیم که چرا چنین است؛ همه این چیزها شریف و خواستنی هستند و فقط افراط در آنها شایان نکوهش و اجتناب است.

۱. لئو (Lao) زنی بود در اساطیر یونان. زئوس یا او آمیخت و دو فرزند - آپولون و آرتیس - را به دنیا آورد. نیوبه (Niobe) که شش پسر و هفت دختر داشت بر لئو فخر فروخت و بدین جهت آپولون و آرتیس فرزندان او را کشتند و خود او را هم به صخره‌ای مبدل کردند. - م.
 ۲. راس، مترجم انگلیسی اخلاق نیکوماخوس، می‌نویسد «این ساتوروس (Satyros) شناخته نیست و پروفیسور بورنه (Burnet) حدس می‌زند که او شاه ناحیه بوسفور بوده و پدرش را چون خدایی می‌پرستیده است. - م.

به همین جهت در مورد آن گونه کسان سخن از ناپرهیزگاری نیز در میان نمی تواند بود (زیرا ناپرهیزگاری نه فقط شایان اجتناب بلکه شایسته نکوهش نیز می باشد) ولی به علت شباهت حالت آن گونه کسان با حالت ناپرهیزگاران، مردمان درباره ایشان عنوان ناپرهیزگار را بکار می برند ولی با قید «از چه حیث»، همان گونه که در مورد پزشک عنوان «پزشک بد» یا در مورد بازیگر تئاتر عنوان «بازیگر بد» را بکار می برند در حالی که در مورد اینان عنوان «انسان بد» بطور مطلق را نمی توان بکار برد. همچنانکه در این مورد صفت «بد» را بطور مطلق بکار نمی بریم (چون این حالات در حقیقت بدی نیستند بلکه شبیه بدی هستند) پس روشن است که در آن مورد دیگر نیز عنوان پرهیزگار و ناپرهیزگار را باید درباره کسانی بکار برد که با همان موضوعاتی سروکار دارند که خویشتن داری و لگام گسیختگی در ارتباط با آنها روی می دهند؛ ولی ما آن عنوان را به انسان مغلوب خشم نیز، به علت شباهت حالتش با حالت ناپرهیزگاران، تسری می دهیم و می گوییم «ناپرهیزگار از حیث خشم»، همان گونه که می گوییم ناپرهیزگار یا نامعتدل در طلب سود و افتخار.

(۱) بعضی چیزها بالطبع لذیذند:

(a) عده ای از آنها بطور مطلق،

(b) و عده ای برای نوع خاصی از انسان یا حیوان.

(۲) چیزهایی هم هستند که بالطبع لذیذ نیستند بلکه لذیذند:

(a) به سبب آشفته گی نظام بدن، یا

(b) به سبب عادت، یا

(c) به علت طبیعت فرومایه.

چون چنین است، می توان در مورد هر یک از این سه لذت اخیر - همچنانکه در مورد لذات قبلی - شکل رفتار منطبق با آنها را مشاهده کرد. مرادم تقریباً خشونت حیوانی (حالت ۲c) است مثلاً در مورد آن زن که

می‌گویند شکم زنان باردار را می‌شکافت و جنین‌های نارس را می‌خورد، یا رفتار بعضی قبایل وحشی ساکن سواحل دریای سیاه که از خوردن گوشت خام و گوشت انسان لذت می‌برند یا کودکان خود را برای آماده ساختن غذا در جشنها به یکدیگر می‌فروشتند یا داستانی که درباره فالاریس^۱ می‌گویند.

اینها اشکال خشونت حیوانی هستند. حالات دیگر (حالت ۲a) در نتیجه بیماری یا به سبب دیوانگی پیدا می‌شوند، مثلاً حالت آن مرد که مادر خود را بعنوان قربانی کشت و خورد، یا حالت آن بنده که جگر بنده دیگر را خورد. حالات دیگر، حالات فاسدی هستند (حالت ۲b) که به سبب عادت پدید می‌آیند مانند عادت به کندن موها یا جویدن ناخنها، یا خوردن ذغال و خاک، یا عشق ورزی با پسران. این گونه حالات در بعضی کسان ناشی از فطرت است و در بعضی دیگر نتیجه عادت: مثلاً در کسانی که از نوجوانی قربانی شهوت دیگران شده‌اند.

آنجا که چنین حالتی ناشی از فطرت است هیچ‌کس سخن از ناپرهیزگاری نمی‌گوید همچنانکه زنان نیز از این جهت که در آمیزش جنسی نقش منفعل دارند نه نقش فعال، ناپرهیزگار خوانده نمی‌شوند، همچنین است در مورد کسانی که حالت بیمارگونه را به سبب عادت یافته‌اند. خود این حالات نیز، مانند خشونت حیوانی، در بیرون از مرز رذیلت اخلاقی قرار دارند. پس تسلط یافتن بر آنها یا مقهور گردیدن در برابر آنها پرهیزگاری یا ناپرهیزگاری به معنی مطلق نیست بلکه حالتی شبیه آنهاست چنانکه کسی را هم که به سبب خشم دچار چنین حالتی است ناپرهیزگار در خشم‌گیری می‌نامیم نه ناپرهیزگار مطلق.

هر زیادتیی که سبب ابله‌ی یا جبن یا لگام‌گسیختگی یا تندخویی است، یا

۱. فالاریس (Phalaris) شاه آکراگاس (یونان) در قرن ششم ق.م. که به روایت پیندار شاعر یونانی، گاری میان‌تهی از برنج ساخته بود و اسیران را در درون آن محبوس می‌کرد و تن گاو را داغ می‌کرد و فریاد اسیران که در شکم گاو آهسته می‌سوختند چنان می‌نمود که گویی گاو نعره می‌کشد. — م.

خشونت حیوانی است یا بیماری. کسی که بر حسب طبیعتش از همه چیز و همه کس، حتی از صدای موش، می‌ترسد بزدلیش بزدلی حیوانی است و بعضی کسان هم به سبب بیماری از راسو می‌ترسند. از ابلهان گروهی بالطبع فاقد نیروی تفکرند و تنها به پیروی از غریزه و احساس زندگی می‌کنند مانند بعضی اقوام بی‌فرهنگ مناطق دور: اینان دارای حالت حیوانی‌اند، و گروهی دیگر به سبب بیماری، مانند بیماری صرع یا جنون چنینند. این‌گونه حالات را ممکن است کسی فقط گاه‌بگاه داشته باشد بی‌آنکه بکلی تحت سیطره آنها قرار گیرد مثلاً می‌توان تصور کرد که مردی مانند فالاریس میل خود را به خوردن گوشت کودکان یا عشق‌ورزی خلاف طبیعت لگام بزند ولی این نیز ممکن است که کسی بکلی مقهور آن میلها شود و چنان نباشد که آنها را فقط احساس کند و از آنها پیروی ننماید. شکلی از رذیلت هم در مرز طبیعت انسانی می‌ماند و بطور مطلق و بدون قیدی معین رذیلت نامیده می‌شود در حالی که شکل دیگر با افزودن قید «حیوانی» یا «بیمارگونه» رذیلت حیوانی یا رذیلت بیمارگونه خوانده می‌شود همچنانکه در ناپرهیزگاری هم شکل حیوانی و شکل بیمارگونه وجود دارد در حالی که ناپرهیزگاری مطلق همانند لگام‌گسیختگی انسانی است.

پس روشن است که پرهیزگاری و ناپرهیزگاری با همان موضوعاتی ارتباط دارند که خویشتن‌داری و لگام‌گسیختگی در مورد آنها روی می‌نمایند. در مورد موضوعات دیگر با حالتی سروکار داریم که بر حسب نوع غیر از ناپرهیزگاری است و در اینجا اصطلاح ناپرهیزگاری به معنی مفید و مجازی بکار می‌رود نه به معنی حقیقی و مطلق.

اکنون می‌خواهیم این نکته را روشن کنیم که ناپرهیزگاری در خشم گرفتن به اندازه ناپرهیزگاری در میل، ننگ‌آور نیست.

(۱) چنین می‌نماید که خشم تا اندازه‌ای به صدای عقل گوش می‌دهد ولی آن را بدرستی نمی‌شنود و حال آن‌ها مانند حال خادمان عجول است که پیش از آنکه تمام فرمان را شنیده باشند برای اجرای آن به تکاپو می‌افتند و موضوع فرمان را بهم می‌زنند یا مانند حال سگان است که همینکه در بیرون از خانه صدایی بلند می‌شود عوغو می‌کنند و هیچ نمی‌نگرند که کسی که می‌آید آشناست یا بیگانه. خشم نیز به همین گونه به سبب طبیعت آتشین و عجولش چیزی را که شنیده است با فرمان واقعی اشتباه می‌کند و شتابان برای انتقامجویی هجوم می‌آورد: فکر یا خیال اعلام می‌کنند که به ما اهانت شده است و خشم فوراً بدین نتیجه می‌رسد که در برابر چنین امری باید به نبرد برخاست، و فوراً سر برمی‌دارد و زبانه می‌کشد. ولی میل چنین نیست: کافی

۱۱۴۹ b

است که فکر یا حواس اشاره کنند که چیز مطبوعی حاضر است و میل فوراً به لذت هجوم می‌برد. خشم به یک معنی از فکر پیروی می‌کند ولی میل اعتنایی به فکر ندارد و به همین جهت ننگین تر و انزجارانگیز تر است: مردی که در خشم‌گیری ناپرهیزگار است به یک معنی تحت سیطره فکر قرار دارد ولی آن‌که به میل غالب نمی‌شود مقهور میل است نه تحت تسلط فکر.

(۲) بعلاوه، ما کسانی را که از میله‌های طبیعی پیروی می‌کنند به چشم اغماض می‌نگریم و بطور کلی درباره پیروی از این گونه میله‌ها که همه آدمیان در آنها شریکند با چشم‌پوشی داور می‌کنیم. خشم و تندخویی طبیعی‌ترند تا افراط در میل، یعنی میل به چیزهایی که در زمره ضروریات زندگی نیستند. مثلاً آن مرد که متهم به کتک زدن پدرش بود، در دادگاه هنگام دفاع از خود گفت «پدرم هم پدر بزرگم را کتک زده است و او هم پدر خویش را» و آنگاه با اشاره به فرزند کوچکش گفت: «این هم چون بزرگ شود مرا کتک خواهد زد، در خانواده ما رسم چنین است»^۱ یا آن مرد که پسرش او را از خانه به بیرون می‌کشید، گفت: «کافی است، فقط تا دم در، من هم پدرم را بیش از این نکشیده‌ام». (۳) بعلاوه، یک شخص هر چه نیرنگ‌بازتر باشد خطا کارتر است. کسی که زود خشم می‌گیرد نیرنگ‌باز نیست، خود خشم هم نیرنگ‌باز نیست و از ریا و حيله دور است، ولی میل مانند آفرودیت^۲ است که «دختر نیرنگ‌باز قبرس» خوانده می‌شود و هومر درباره کمر بند گلدوزی شده او می‌گوید:

«چنان نجوای عشقی در آن هست

که هوش از سر زیرکان می‌رباید»^۳

این گونه ناپرهیزگاری خطای بزرگتری است و از این رو انزجارانگیز تر از

۱. یعنی امری طبیعی است. این عبارات ظاهراً از نمایشنامه‌ای کمدی برگرفته شده است. - م.

۲. آفرودیت (Aphrodite) در اساطیر یونان خدایانوی زیبایی و عشق شهوی است و چون از امواج دریا در جوار جزیره قبرس بدنیا آمده است «دختر قبرس» نامیده می‌شود. - م.

۳. رک. حماسه ایلیاد، سرود چهاردهم. - م.

ناپرهیزگاری در خشم‌گیری است و ناپرهیزگاری مطلق است و به یک معنی رذیلت است.

(۴) کسی که به سبب گستاخی و لاقیدی مرتکب خطایی می‌شود در حال ارتکاب خطا احساس نامطبوع ندارد حال آنکه هر عمل از روی خشم با احساس نامطبوع همراه است: آن‌که از سر گستاخی به دیگری اهانت می‌کند از عمل خود لذت می‌برد. اگر اعمالی که ما حق بیشتری به خشم‌گیری در برابر آنها داریم، زشت‌ترند، ناپرهیزگاری ناشی از میل از نوع همان اعمال است و خطایی زشت‌تر [از خشم] است، زیرا خشم شامل گستاخی و بی‌شرمی نیست. پس اینک روشن شده است که ناپرهیزگاری ناشی از میل زشت‌تر و انزجارانگیزتر از ناپرهیزگاری در خشم‌گیری است، و پرهیزگاری و ناپرهیزگاری با میلها و لذایذ جسمانی ارتباط دارند. اکنون باید فرقه‌های میان این‌گونه میلها و لذایذ را روشن کنیم.

چنانکه در آغاز گفتیم بعضی میلها و لذایذ بر حسب نوع و شدتشان انسانی و طبیعی هستند، بعضی حیوانی، و بعضی دیگر نتیجه آشفتنی نظام بدن و بیماریها. خویشیدن داری و لگام‌گسیختگی با میلها و لذات انسانی و طبیعی سروکار دارند و بدین سبب ما حیوانات را نه خویشیدن دار می‌نامیم و نه لگام‌گسیخته مگر به معنی مجازی و همچنین به همین معنی [مجازی] است که میان انواع حیوانات از حیث شهوت پرستی یا وحشیگری یا شکمبارگی فرق می‌گذاریم: زیرا حیوان فاقد نیروی تفکر و انتخاب آزاد است: در حیوان فقط انحراف از هنجار طبیعی وجود دارد همان‌گونه که دیوانگی در آدمیان.

خشونت حیوانی شری کوچکتر از رذیلت انسانی است هرچند موحشر ۱۱۵۰ است، زیرا آن خشونت بدین معنی نیست که عنصر شریف در وجود حیوان ویران شده باشد بدان‌سان که عنصر شریف وجود انسان ویران می‌تواند شد زیرا در حیوان اصلاً عنصر شریف وجود ندارد. به همین‌سان می‌توان مرده را

با زنده مقایسه کرد و پرسید کدام بدتر است.^۱ بدی موجودی که مبدأ محرک عمل در خود ندارد زیان کمتر بیار می آورد، و مبدأ محرک عمل عقل است. همین طور است وقتی که ظلم به معنی مجرد و انسان ظالم را با یکدیگر مقایسه کنیم: هر کدام از آنها به یک معنی شری بزرگتر از دیگری است.^۲ انسان بد هزار بار بیش از حیوان شر بزرگتر را سبب می شود.

۱. موجود زنده بیشتر از مرده مایه شر می تواند بود. - م.

۲. ظلم به معنی مجرد به یک معنی بدتر از انسان ظالم است زیرا ظلم سبب می شود که انسان ظالم شود، ولی به یک معنی دیگر انسان ظالم بدتر از ظلم به معنی مجرد است زیرا ظلم به تنهایی اثری نمی بخشد اگر انسان ظالم آنرا متحقق نکند. - م.

در برابر لذت و درد و میل و بیزاری که از طریق حواس لامسه و ذائقه پدید می‌آیند - و چنانکه پیشتر گفتیم خویشتن‌داری و لگام‌گسیختگی با آنها ارتباط دارند - ممکن است کسی آنجا که بسی کسان غالب می‌شوند مغلوب گردد یا آنجا که بسی کسان ضعف نفس از خود نشان می‌دهند قوی باشد و پایداری ورزد. در مورد لذت شخص نخستین را ناپرهیزگار می‌نامیم و شخص دوم را پرهیزگار و در مورد درد شخص نخستین را ضعیف‌النفس می‌خوانیم و شخص دوم را قوی و پایدار. بیشترین مردمان در حد وسط قرار دارند هر چند کشتن به حالت بد از نظر پنهان نمی‌ماند.

چون بعضی انواع لذت تا درجه‌ای معین ضروریند و بعضی نه، در حالی که افراط و تفریط در آنها ضروری نیست؛ و چون میل و بیزاری هم چنین است؛ کسی که در طلب لذت افراط می‌کند یا در طلب لذت ضروری به افراط می‌گراید آنها از روی انتخاب و تصمیم آزادانه، و برای خاطر خود افراط نه برای منظوری خاص غیر از لذت، لگام‌گسیخته است. چنین کسی فاقد قدرت تفکر و پشیمانی است و بدین جهت علاج‌ناپذیر است زیرا کسی که توانایی پشیمانی بر اثر تفکر را ندارد غیر قابل علاج است. کسی که از حد وسط عقب می‌ماند عکس لگام‌گسیخته است و آن که حد وسط را نگاه می‌دارد خویشتن‌دار. همین سخن درباره کسی هم صادق است که از درد جسمانی می‌گریزد نه از این جهت که در نبرد با درد شکست خورده است بلکه با انتخاب و تصمیم آزادانه.

از کسانی که این گونه اعمال را بدون انتخاب و تصمیم قبلی انجام می دهند، بعضی به سبب لذتی که در آنها هست به سوی آنها کشیده می شوند و بعضی دیگر برای گریز از درد میل. پس میان این دو فرق است، و در نظر همه مردمان آن که بدون میل شدید، یا به سبب میل ضعیف، کار زشتی مرتکب می شود فرومایه تر از کسی است که به سائقه میل شدید به آن کار دست می یازد همچنانکه اگر کسی بدون ابتلا به خشم دیگری را بزند بدتر از کسی است که در حال خشم بزند، زیرا او اگر دچار هیجان خشم می شد چه می کرد؟ بدین جهت لگام گسیخته فرومایه تر از ناپرهیزگار است. از این دو حالت، حالت اخیر نوعی ضعف نفس و سست عنصری است و حالت نخستین لگام گسیختگی.

پرهیزگار نقطه مقابل ناپرهیزگار است و پایدار نقطه مقابل سست عنصر. پایداری، ایستادگی و استقامت در برابر میل است و پرهیزگاری غالب شدن بر میل. استقامت غیر از غالب شدن است و شکست نخوردن غیر از پیروز شدن: ۱۱۵۰ b به همین جهت پرهیزگاری بر استقامت ترجیح دارد. کسی که در برابر پیشامدهای زندگی، آنجا که بیشتر مردمان پایداری می ورزند قدرتی از خود نشان نمی دهد سست عنصر و زن صفت است زیرا زن صفتی نیز نوعی سست عنصری است. چنین کسی مثلاً می گذارد که دامن قبایش به زمین کشیده شود چون زحمت برچیدن دامن را به خود نمی دهد، و از بیماران تقلید می کند و خود را بیمار وانمود می کند و گمان نمی برد که حالتی ترحم انگیز دارد در حالی که مردمانی که او از آنان تقلید می کند حالت ترحم انگیز دارند. در پرهیزگاری و ناپرهیزگاری نیز همین گونه است. اگر کسی در برابر لذت یا درد شدید مغلوب شود تعجب ما را بر نمی انگیزد و اگر با وجود پایداری دلیرانه از پای درآید او را به چشم اغماض می نگریم: مثلاً به یاد بیاوریم فیلوکتت^۱ را در نمایشنامه اثر ثئودکتس^۲ هنگامی که افعی او را گزید،

1. Philoktet

۲. Theodectes شاعر تراژدی نویس شاگرد ارسطو. - م.

یا کرکونون^۱ را در نمایشنامه آلوپه^۲ اثر کارکینوس^۳، یا کساننی را که مدتی بزحمت از خنده خودداری می‌کنند و یکباره به صدای بلند می‌خندند چنانکه برای کسنوفانتوس^۴ روی داد. شگفتی آنجاست که کسی در مواردی که بیشتر آدمیان در برابر لذت و درد پایداری می‌ورزند از مقاومت ناتوان می‌گردد و از پای درمی‌آید آنهم نه به سبب بیماری یا ضعفی ارثی مانند ضعف نفس ارثی شاهان قوم اسکوت یا ضعفی که مایه جدایی جنس زن از جنس مرد است. مردمان کسی را هم که همه اوقات خود را به تفریح و مزاح می‌گذرانند لگام‌گسیخته می‌خوانند ولی او در واقع ضعیف‌النفس است. زیرا تفریح و مزاح وسیله‌ای برای استراحت از کار است و دلبسته تفریح در استفاده از این وسیله به افراط می‌گراید.

نوعی از ناپرهیزگاری (a) بی‌پروائی است و نوع دیگر (b) ضعف نفس. یکی (b) می‌اندیشد ولی بر نتیجه‌ای که از تأمل خود گرفته است پابرجا نمی‌ماند چون مغلوب میل می‌شود، دیگری (a) از آن‌رو مغلوب میل می‌شود که اصلاً فکر نمی‌کند. بعضی اشخاص مانند کسی هستند که دیگری را قلقلک داده است و خودش قلقلک داده نشده است: حال دیگری را دیده است و پیش‌بینی می‌کند که بر خودش [اگر قلقلکش دهند] چه پیش خواهد آمد و بدین جهت خود و قدرت تفکر خود را به حال آمادگی درمی‌آورد و در نتیجه مغلوب هیجان، خواه لذیذ باشد و خواه دردآور، نمی‌گردد.

طبایع حساس و تهییج‌پذیر بیش از دیگران در معرض ناپرهیزگاری بی‌پروایانه قرار دارند: بعضی به علت سرعت برانگیختگی منتظر تفکر روشن نمی‌شوند و بعضی دیگر به علت شدت برانگیختگی، زیرا هر دو استعداد دارند بر اینکه از تصور خویش پیروی کنند.

1. Kerkyon

2. Alope

۳. Karkinos شاعر نمایشنامه‌نویس معاصر ارسطو. - م.

۴. Xenophantos موسیقیدان دربار اسکندر. - م.

چنانکه پیشتر گفتیم انسان لگام گسیخته استعداد پشیمانی ندارد چون بر انتخاب و تصمیم خود وفادار می ماند. ولی ناپرهیزگار می تواند بیندیشد و از عمل خویش پشیمان شود. از این رو حقیقت چنان نیست که پیشتر در صورتبندی مسأله دیدیم^۱ بلکه لگام گسیخته علاج ناپذیر است و ناپرهیزگار علاج پذیر، زیرا ردیلت مانند بیماری استسقا و سل است و ناپرهیزگاری مانند بیماری صرع: لگام گسیختگی امری مداوم است و ناپرهیزگاری آشفته گی گاه بگاه. حتی: ناپرهیزگاری و ردیلت (= لگام گسیختگی) به دو جنس مختلف تعلق دارند: ردیلت حالتی است که صاحبش به وجود آن آگاه نمی شود در حالی که ناپرهیزگار به حال خود آگاهی دارد. از ناپرهیزگاران، آنان که گاه بگاه از روی بی فکری عمل می کنند، بهتر از کسانی هستند که می اندیشند ولی بر نتیجه اندیشه خود پابرجا نمی مانند زیرا اینان مغلوب هیجانهای کوچک نیز می شوند و بر خلاف گروه نخستین بدون تأمل قبلی هم عمل نمی کنند. اینان شبیه کسانی هستند که با نوشیدن چند جرعه ای مست می شوند. پس می بینیم که ناپرهیزگاری ردیلت نیست - هر چند به معنایی خاص ردیلت است - زیرا ناپرهیزگاری نتیجه انتخاب و تصمیم نیست ولی ردیلت

۱. رک. ۱۱۴۶ a (۵ راجع به b و d). در آنجا گفته شد که لگام گسیختگی علاج پذیر است و ناپرهیزگاری علاج ناپذیر، ولی اکنون عکس آن حکم نایب می شود. - م.

چنین است. البته میان آن دو از حیث کاری که از آنها نشأت می‌گیرد شباهتی هست، و در این مورد سخن دمودوکوس^۱ دربارهٔ مردمان شهر میل^۲ صادق است: «ساکنان شهر میل بی‌عقل نیستند ولی مانند مردمان بی‌عقل عمل می‌کنند». به همین معنی مرد ناپرهیزگار را نمی‌توان با ظالم برابر دانست هر چند که کارهای ظالمانه مرتکب می‌شود.

مرد ناپرهیزگار بر حسب استعداد طبیعی، نه از روی انتخاب و تصمیم و اعتقاد، بر خلاف «قاعدهٔ درست» به افراط در بهره‌وری از لذات جسمانی می‌گراید در حالی که مرد لگام‌گسیخته به حکم اعتقادش چنین می‌کند چون ماهیتش پیروی از لذات جسمانی است. بدین جهت ناپرهیزگار را می‌توان به تغییر شیوهٔ رفتار و اداره کردن وی لگام‌گسیخته را نمی‌توان. زیرا فضیلت مبدأ نخستین عمل را در ما حفظ می‌کند و رذیلت آن را نابود می‌سازد و مبدأ نخستین عمل علت غایی است همان‌گونه که مبدأ نخستین در ریاضیات مفروضاتند^۳. نه در آنجا و نه در اینجا مبدأ نخستین را از طریق استدلال نمی‌توان آموخت: عقیدهٔ درست را دربارهٔ مبدأ نخستین، فضیلت به ما یاد می‌دهد خواه طبیعی باشد و خواه نتیجهٔ عادت. چنین مردی (= مردی که عقیدهٔ درست دربارهٔ مبدأ نخستین دارد) خویش را دار است و عکس او لگام‌گسیخته.

گاهی پیش می‌آید که کسی به سبب استیلائی میل بر او، بر خلاف «قاعدهٔ درست» از سیرت خود منحرف می‌شود، بدین معنی که میل چنان بر او غلبه می‌یابد که دیگر موافق «قاعدهٔ درست» عمل نمی‌کند، ولی مغلوبیتش به حدی نیست که معتقد شود که باید بی‌هیچ‌گونه خودداری به دنبال چنان لذتی بدود. چنین کسی ناپرهیزگار است و بهتر از لگام‌گسیخته است و بد به معنی مطلق

۱. دربارهٔ این شخص نتوانستیم اطلاعی بدست آوریم. — م.

۲. Milet شهری یونانی‌نشین در ساحل غربی آسیای صغیر و زادگاه تالس معروف. — م.

۳. از قبیل خط مستقیم و واحد و مانند اینها. — م.

نیست زیرا بهترین عنصر وجودش، یعنی مبدأ نخستینِ عمل، در او باقی است. نقطهٔ مقابل او مردی از نوع دیگر است: او بر اعتقاد خود پابرجا می ماند و به سبب میل از سیرت خویش منحرف نمی گردد. از این ملاحظات روشن است که این مرد دارای حالت روحی بهتری است و آن دیگر حالت روحی کم‌ارجتری دارد.

آیا پرهیزگار کسی است که به هر نتیجه‌ای که از اندیشه خویش بدست آورده باشد وفادار می‌ماند یا آن‌که از داوری و انتخاب صحیح روی بر نمی‌تابد؛ و آیا ناپرهیزگار کسی است که به هر گونه نتیجه تفکر پشت می‌نماید یا آن‌که بر اندیشه و انتخاب درست پابرجا نمی‌ماند؟ مسأله‌ای که پیشتر مطرح کردیم^۱ چنین بود. یا واقع امر چنین است که آدمی فقط بالعرض به هر نوع تصمیمی وفادار یا بی‌وفا می‌ماند ولی ذاتاً و «فی نفسه» بر داوری و تصمیم درست وفادار یا بی‌وفا می‌ماند؟ زیرا وقتی که کسی شیء معینی را برای شیء معین دیگر انتخاب می‌کند و می‌خواهد، در واقع بالذات و «لنفسه» این شیء دوم را می‌خواهد در حالی که شیء اول را بالعرض می‌خواهد. مراد ما از «لنفسه»، «مطلق» است (بدون هیچ‌گونه قید). پس نتیجه این است که: به یک معنی آدمی بر هر گونه عقیده پابرجا یا بی‌وفا می‌شود، ولی بطور مطلق و بدون هیچ‌گونه قید بر عقیده درست پابرجا یا بی‌وفا می‌شود.

کسانی هم هستند که چون استعدادی خاص برای پافشاری بر عقیده خود دارند، سرسخت خوانده می‌شوند، و به سختی می‌شود ایشان را بر آن داشت که عقیده خویش را تغییر دهند. اینان همان‌گونه به پرهیزگاران شباهت دارند که مرد مسرف به مرد گشاده‌دست شبیه است و مرد متهور به مرد شجاع، ولی

۱. رک. ۱۱۴۶۵ (۳ راجع به ۵ و ۵) - م.

از چندین جهت با پرهیزگاران فرق دارند: مرد پرهیزگار تحت تأثیر میل و شهوت عقیده خود را تغییر نمی‌دهد ولی در بعضی اوضاع و احوال آماده است که در برابر استدلال صحیح تسلیم شود و حقیقت را بیاموزد و عقیده خود را تغییر دهد، در حالی که مرد سرسخت در برابر استدلال صحیح تسلیم نمی‌شود و عقیده خود را تغییر نمی‌دهد ولی تحت تأثیر میل و شهوت عقیده خود را تغییر می‌دهد. سرسختها خودرأی و نادان و روستایی منش‌اند و در عین حال تابع لذت و درد. وقتی که کوشش برای تغییر عقیده ایشان بی‌حاصل می‌ماند از پیروزی خویش شادمان می‌شوند، و اگر نتوانند عقیده و اراده خود را به کرسی نشانند خشمگین می‌گردند، و چنین وضعی را در تصمیم‌گیریهای مجامع عمومی می‌توان دید. این مردمان سرسخت به ناپرهیزگاران بیشتر شبیهند تا به پرهیزگاران.

کسانی هم هستند که از انتخاب و تصمیم خویش برمی‌گردند ولی نه به سبب ناپرهیزگاری. مثال این‌گونه کسان نثوپتولموس در نمایشنامه فیلوککت سوفوکلس است. سبب برگشتن او از تصمیمش احساس لذت بود ولی احساس لذتی شریف: او بر آن بود که باید بر حقیقت وفادار بماند در حالی که او دوسه‌نوس بر آتش داشته بود که دروغ بگوید. نه هر کسی که تحت نفوذ لذت عملی می‌کند لگام‌گسیخته یا ناپرهیزگار است بلکه کسی چنین است که تحت نفوذ لذتی زشت عمل می‌کند.

کسانی هم هستند که از لذایذ جسمانی کمتر از آنچه باید، و کمتر از مردمان عادی، شادمان می‌شوند و با اینهمه بر تصمیم و انتخاب درست پابرجا نمی‌مانند. میان اینان و ناپرهیزگاران، پرهیزگاران قرار دارند. ناپرهیزگاران از «قاعده درست» پیروی نمی‌کنند چون لذات جسمانی را بیش از آنچه باید، خواهانند؛ و اینان بر انتخاب و تصمیم خود پابرجا نمی‌مانند برای اینکه لذایذ جسمانی را کمتر از آنچه باید خواهانند: ولی مرد پرهیزگار بر قاعده درست ثابت قدم است و به هیچ یک از آن دو علت تغییر عقیده نمی‌دهد. اگر پرهیزگاری از لحاظ اخلاقی نیک و ارجمند است، پس آن هر دو شکل متضاد با آن، باید بد و بی‌ارج باشند و تجربه نیز همین سخن را تأیید می‌کند. ولی چون آن طرف افراط (= تفریط در جستن لذت) بندرت پیش می‌آید، پس ضد واقعی ناپرهیزگاری فقط پرهیزگاری است همان‌گونه که ضد لگام‌گسیختگی خویشنداری است.

چون بسیاری از اصطلاحات در معانی مشابه بکار می‌روند، مردمان سخن ۱۱۵۲ a از «پرهیزگاری» مرد خویشندار می‌گویند زیرا مرد پرهیزگار نیز مانند مرد خویشندار، به حکم سیرتش، تحت تأثیر لذایذ جسمانی بر خلاف انتخاب و تصمیمش عمل نمی‌کند. ولی مرد پرهیزگار در عین حال میلهای بدی دارد در حالی که مرد خویشندار آنها را ندارد؛ بعلاوه مرد خویشندار، به حکم

سیرتش، هرگز از عملی بر خلاف انتخاب و تصمیمش لذت نمی برد در حالی که مرد پرهیزگار از چنین عملی لذت می برد متها عنان خود را بدست آن لذت نمی سپارد. میان ناپرهیزگاری و لگام گسیختگی هم شباهتی هست: با وجود اختلاف ماهیتشان هر دو سر به دنبال لذت جسمانی می نهند، ولی یکی (= لگام گسیخته) در آن حال معتقد است که کاری که می کند درست است و دیگری (= ناپرهیزگار) چنین اعتقادی ندارد.

ممکن نیست که کسی در آن واحد هم دارای حکمت عملی باشد و هم ناپرهیزگار، زیرا پیشتر^۱ روشن کرده ایم که حکمت عملی سیرت ارجمندی است. بعلاوه، مالک بودن حکمت عملی تنها به معنی داشتن دانش نیست بلکه کسی را می توان دارای حکمت عملی دانست که دانش خود را در عمل تحقق بخشد. در حالی که مرد ناپرهیزگار قادر نیست دانش خود را در عمل تحقق بخشد. اما مانعی نیست بر اینکه شخص هوشمند ناپرهیزگار باشد و بدین جهت این اعتقاد پیدا شده است که در اوضاع و احوالی خاص ممکن است کسی که دارای حکمت عملی است ناپرهیزگار باشد. پیشتر گفته ایم^۲ که حکمت عملی با هوشمندی فرق دارد: هوشمندی از جهت تفکر سنجنده به حکمت عملی نزدیک است ولی از جهت انتخاب و تصمیم آزاد با آن فرق دارد. در واقع حالت مرد ناپرهیزگار همانند حالت کسی نیست که دانش دارد و دانش خود را هم بکار می برد بلکه مانند حال کسی است که در خواب یا مست است. او آزادانه عمل می کند زیرا بر عمل خود و معنی عمل خود واقف است، ولی دارای سیرت بد نیست زیرا جهت اراده اش (= هدفش) نیک است. پس او تنها نیمه بد است. ظالم هم نیست زیرا از روی شرارت مسیوق به تفکر و تصمیم عمل نمی کند. ناپرهیزگاران بر دو نوعند: یک نوع قادر نیست بر انتخاب و تصمیم خود پابرجا بماند و نوع دیگر به سبب حساسیت و برانگیختگی درونش قدرت تفکر و اخذ تصمیم ندارد. پس مرد ناپرهیزگار

همانند شهری است که تصمیمهای درست می‌گیرد و قوانین خوب وضع می‌کند ولی نمی‌تواند آنها را بمرحله عمل درآورد چنانکه آناکساندrides^۱ از روی طنز درباره شهری گفته است:

«قصد و نیتش خوب است ولی اعتنا به قانون ندارد.»

اما مرد شریر همانند شهری است که از قانون پیروی می‌کند، ولی از قانون بد. ناپرهیزگاری و پرهیزگاری صورت افراطی حالت بیشترین مردمان است: پرهیزگار استقامتی بیشتر از آنچه اکثر مردمان توانایی آنرا دارند، بکار می‌برد و ناپرهیزگار استقامتی کمتر از استقامت بیشتر مردمان.

از میان ناپرهیزگاران، کسانی که دارای طبیعت حساس و پرتحرکند^۲ آسانتر قابل علاجند تا کسانی که می‌اندیشند ولی بر نتیجه اندیشه خود پابرجا نمی‌مانند؛ و کسانی را آسانتر می‌توان بهتر ساخت که تحت تأثیر عادت ناپرهیزگارند تا کسانی را که به حکم فطرت ناپرهیزگارند زیرا دگرگون ساختن عادت آسانتر از دگرگون ساختن فطرت است، هرچند تغییر دادن عادت نیز دشوار است مخصوصاً بدین جهت که عادت طبیعت ثانوی است چنانکه اوئوس^۳ می‌گوید:

«دوست من، تمرین مداوم عادت ببار می‌آورد

و عادت چنان استوار می‌گردد که سرانجام طبیعت آدمی می‌شود.»

پس گفتیم که پرهیزگاری و ناپرهیزگاری و پایداری و ضعف نفس چیست، و فرقه‌های این سیرتها را باز نمودیم.

۱. Anaxandrides شاعر کمدی‌پرداز یونانی معاصر ارسطو. — م.

۲. بیشتر گفته شد که این‌گونه کسان قادر بر اندیشیدن نیستند. — م.

۳. Euenos سوفسطایی یونانی اهل شهر پاروس و معاصر سقراط که نامش در رساله فایدون افلاطون (۶۰ و ۶۱) نیز آمده است. — م.

۱۱۵۲ b اکنون باید لذت و درد را بررسی کنیم، زیرا این کار وظیفهٔ مرد متفکر سیاسی است: چنین مردی چون معماری ماهر نمونه‌ای را برپای می‌دارد که ما هرگاه که می‌خواهیم چیزی را مطلقاً ارجمند یا مطلقاً بی‌ارج بنامیم، چشم به آن می‌دوزیم. از این گذشته بررسی این موضوع یکی از ضروری‌ترین وظایف است زیرا از بررسیهای پیشین بدین نتیجه رسیدیم که فضیلت و رذیلت در حوزهٔ لذت و درد نمایان می‌شوند؛ و علاوه بر این بیشتر مردمان نیکبختی و لذت را متعلق یکدیگر می‌دانند و بدین جهت مرد نیکبخت را با نامی می‌خوانند مشتق از کلمه‌ای که به معنی احساس لذت است.

عقاید موجود دربارهٔ لذت از این قرارند:

- (۱) گروهی می‌گویند هیچ لذتی نیک نیست نه بالذات و نه به معنی عرضی، زیرا «لذت» و «نیک» منافی یکدیگرند.
- (۲) گروهی دیگر بر آنند که بعضی انواع لذت نیکند ولی بیشترین انواع آن بدند.
- (۳) عقیده سوم چنین است که حتی اگر همهٔ انواع لذت نیک باشند، لذت ممکن نیست بهترین چیزها باشد.

(۱) کسانی که هیچ لذتی را نیک نمی‌دانند چنین استدلال می‌کنند:

(a) هر لذتی حرکتِ تدْرِیجیِ محسوسِی است به سوی حالت طبیعی^۱، و هیچ حرکتی از نوع غایت نیست. مثلاً فرایند خانه ساختن از نوع خانه آماده نیست.

(b) مرد خویشتن دار از لذت پرهیز می کند.

(c) کسی که دارای حکمت عملی است در طلب آزادی از درد است نه در طلب لذت.

(d) لذت مانع از تفکر آزاد و روشن است، و لذت شدیدتر مانع سختتری است. مثلاً در حال معاشقه هیچ کس قادر به تفکر نیست.

(e) هیچ فن و هنری برای تولید لذت وجود ندارد در حالی که هر شیء با ارزش اثر هنری است.

(f) کودکان و حیوانات در طلب لذتند.

(۲) استدلال کسانی که همه انواع لذت را نیک نمی دانند چنین است:

(a) بعضی لذات سبب فرومایگی هستند و زشت شمرده می شوند.

(b) بعضی لذات زیانبارند زیرا بعضی چیزهای لذیذ برای تندرستی مضرند.

(۳) کسانی که معتقدند لذت بهترین چیزها نیست چنین استدلال می کنند

که لذت غایت نهایی (= خیر اعلا) نیست بلکه صیروت است.

اینها عقایدی هستند که درباره لذت بمیان آمده اند.

۱. مثلاً حالت طبیعی، گرسنه نبودن است. انسان گرسنه وقتی که غذا می خورد، حرکت تدْرِیجی محسوس را به حالت طبیعی احساس می کند و این احساس، لذت بردن است و بدین جهت انسان گرسنه از غذا خوردن لذت می برد. — م.

از این استدلالها این نتیجه حاصل نمی‌شود که لذت نیک نیست یا بهترین چیزها نیست. برای روشن شدن این مطلب می‌گوییم:
(I راجع به ۱ و ۳):

(۵) نیک را به دو معنی بکار می‌بریم: نیک به معنی مطلق و نیک برای شخصی معین. پس طبایع و حالات و حرکات، و انواع صیورورها و تغییرات آنها نیز باید بر دو نوع باشند. از لذاتی که بد شمرده می‌شوند بعضی مطلقاً بدند ولی برای شخصی معین بد نیستند بلکه، به عکس، برای او خواستنی هستند و بعضی دیگر برای شخصی معین هم خواستنی نیستند بلکه تنها در وقتی معین و برای مدت زمانی معین و کوتاه خواستنی هستند نه همیشه. بعضی هم اصلاً لذت نیستند بلکه همچون لذت نمایانند، و اینها لذاتی هستند که با درد پیوسته‌اند و غایتشان فرایند بهبود است، مثلاً جریان معالجه بیمار که به تندرست شدن می‌انجامد.

(b) مفهوم «نیک» را یا برای فعالیتی بکار می‌بریم یا برای حالت نهایی. بنابراین فرایندها و حرکاتی که ما را به حالت نهایی طبیعی برمی‌گردانند، بالعرض لذیذند. فعالیت در این مورد، عبارت است از میل به دوباره برقرار ساختن حالت طبیعی. اما این نکته نیز نباید از نظر پنهان بماند که لذاتی هم وجود دارند که با درد و میل پیوسته نیستند، مثلاً لذت نظر و تأمل: در این حالت طبیعت ما هیچ نقص و نیازی ندارد.

دلیل اینکه احساس لذتهایی به معنی عرضی وجود دارند، این است که احساس لذت آدمیان در حالی که نیاز طبیعی‌شان در حال برآورده شدن است غیر از احساس لذت آنان در حالی است که [نیاز طبیعی برآورده شده است و] طبیعت در حال سکون و آرامی (= در حال خرسندی) است: در حالت اخیر از چیزهایی لذت می‌برند که به معنی مطلق لذیذند ولی در حالت نخستین از چیزهایی هم لذت می‌برند که به عکس لذت به معنی مطلق‌اند: مثلاً از چیزهای تند و تلخ لذت می‌برند یعنی از چیزهایی که نه بالطبع لذیذند و نه مطلقاً لذیذ؛ و در نتیجه، لذت ناشی از آن چیزها نه بالطبع لذت است و نه مطلقاً لذت. زیرا همان‌گونه که اشیاء لذیذ با یکدیگر فرق دارند میان لذت ناشی از آنها هم فرق است. (c) ضروری نیست که چیزی دیگر بهتر از لذت باشد: بدان‌سان که بعضی کسان می‌گویند که غایت بهتر و ارجمندتر از صبرورت به‌سوی غایت است. زیرا لذت صبرورت نیست و هر لذتی با صبرورت پیوسته نیست بلکه لذت، فعالیت و غایت است. بعلاوه، لذت همراه صبرورت به‌سوی چیزی نیست بلکه هنگامی پدید می‌آید که مانع‌های خود را بکار می‌بریم. از این گذشته، همه لذات غایتی جدا از خود ندارند بلکه تنها لذاتِ آدمیانی چنین غایتی دارند که آن آدمیان در حال تکمیل طبیعت خویشند. از این‌رو درست نیست بگوییم که لذت صبرورت قابل ادراک بوسیله حواس است، بلکه باید گفت لذت فعالیتِ حالتِ طبیعی است، و بجای «قابل ادراک بوسیله حواس» باید گفت «بلامانع» (= فعالیت کامل). بعضی متفکران لذت را از این‌رو «شدن» (= صبرورت) تلقی می‌کنند که به عقیده ایشان لذت، «نیک» به معنی حقیقی است: اینان فعالیت (= شکوفایی و تکامل فعالانه) را «شدن» می‌پندارند در حالی که فعالیت چیز دیگری است.

(II راجع به ۲b و ۱d) اینکه می‌گویند لذت بد است چون بعضی چیزهای لذیذ برای تندرستی زیانبار است، درست مثل این است که بگویند بعضی چیزهای سودمند برای تندرستی، بد است چون برای افزودن ثروت بد

است.^۱ البته هر دو از آن جهت بدند ولی این دلیل نیست بر اینکه آنها فی نفسه بد باشند زیرا تفکر هم در بعضی اوضاع و احوال ممکن است برای تندرستی مضر باشد. ولی نه اندیشیدن و حکمت عملی و نه حالتی دیگر، از لذتی که ناشی از خود آن است آسیب نمی بیند بلکه از طریق لذتی آسیب می بیند که از خارج می آید: لذت ناشی از اندیشیدن و آموختن، اندیشیدن و آموختن را تقویت می کند.

(III راجع به ۱c) این واقعیت که لذت حاصل هیچ فن و هنری نیست امری طبیعی است. برای هیچ فعالیت دیگری هم فن و هنری وجود ندارد بلکه فقط برای نیروهایی که پایه های فعالیتند هنر وجود دارد، هرچند فن عطر ساز و آشپز فن لذت تلقی می شود.

(IV راجع به ۱bcf) همان ملاحظات برای رد سخنان کسانی هم که می گویند خویشتن داران از لذت پرهیز می کنند، و اشخاص دارای حکمت عملی طالب زندگی آزاد از دردند، و کودکان و حیوانات جویای لذتند، کافی است. پیشتر^۲ گفتیم که کدام لذات، نیک به معنی مطلقند و کدام لذات نیک نیستند. کودکان و حیوانات در طلب لذات اخیرند و مرادم از اینها لذاتی است که با میل و درد پیوسته اند، یعنی لذات جسمانی، زیرا این لذات چنین اند، و انسان لگام گسیخته به جهت افراط در اینها لگام گسیخته است، و مردمان دارای حکمت عملی می خواهند از این گونه لذات پیوسته با میل و درد آزاد باشند و خویشتن داران از این لذات گریزانند: ولی این نکته نیز نباید از نظر پنهان بماند که برای مردمان خویشتن دار نیز احساس لذت وجود دارد.

۱. برای خریدنش باید پول داد. - م.

۲. رک. ۱۱۵۲b و ۱۱۵۳a. - م.

۱۱۵۳ b IV مردمان در این عقیده همداستانند که درد بد است و باید از آن گریخت زیرا بعضی دردها مطلقاً بدند و بعضی از این جهت بدند که در این یا آن مورد مانعی برای فعالیت ما هستند. اما ضد آن چیزی که باید از آن گریخت، نیک است، و از این سخن این نتیجه بدست می‌آید که لذت بضرورت نیک است؛ و سخن اسپوسیپوس^۱ که «لذت ضد درد و ضد نیک است همچنانکه بزرگتر ضد کوچکتر و ضد مساوی است» درست نیست زیرا گمان نمی‌کنم او خواسته باشد ادعا کند که لذت بر حسب ماهیتش نوعی شر است.

VI (راجع به ۲a) این واقعیت که بعضی لذات بدند مانع از این نمی‌شود که برترین نیک نوعی لذت باشد همان‌گونه که برترین نیک ممکن است نوعی شناخت علمی باشد هر چند که بعضی انواع شناختها بد است. حتی این فرض ضروری می‌نماید که: اگر در هر حالت اشکال فعالیت بلامانع وجود دارد، پس فعالیت همه حالات با هم باید به معنی نیکبختی باشد، و یا - بشرط اینکه آن فعالیتها بدون مانع صورت گیرند - فعالیت تنها یک حالت معین باید نیکبختی باشد و خواستنی‌ترین چیز برای ما؛ و این فعالیت، لذت است. پس

۱. رگ، زیر نویس صفحه ۲۳ - اسپوسیپوس معتقد است که خیر تنها ضد شر نیست بلکه حد وسط میان دو شر نیز خیر است، چنانکه بی‌دردی میان لذت و درد خیر است. ارسطو این عقیده را بدین جهت رد می‌کند که بموجب آن لذت و درد هر دو شر شمرده می‌شوند، حال آنکه در آغاز ۱۱۵۲a ثابت می‌شود که لذت شر نمی‌تواند بود. - م.

برترین نیک - و خواستنی‌ترین چیز برای ما - نوعی لذت است هرچند که بیشترین انواع لذت بد باشند و حتی بد مطلق. بدین سبب همه برآنند که زندگی همراه با نیکبختی، زندگی همراه با لذت است، و مردمان لذت را با آرمان خود از نیکبختی بهم می‌پیوندند، و حق همین است، زیرا هیچ فعالیتی اگر بلا مانع شکوفا نشود کامل نیست، ولی نیکبختی چیز کاملی است و به همین جهت انسان نیکبخت به نیکیهای مربوط به بدن و نیکیها و مواهب خارجی، یعنی مواهب بخت نیک نیز، احتیاج دارد تا مانعی از این حیث بر سر راهش نباشد.

اما اینکه بعضی فیلسوفان می‌گویند آدمی اگر دارای فضیلت باشد در حال شکنجه شدن یا ابتلا به سنگین‌ترین ضربات سرنوشت نیز نیکبخت است، خواه خودش آن این سخن را باور داشته باشند و خواه نه، حرف بی‌معنایی است. اما چون اتفاقات نیک هم برای نیکبختی ضروری است بعضی کسان بخت نیک را با نیکبختی یکی می‌دانند. ولی این سخن هم راست نیست زیرا بخت نیک هم اگر به حد افراط باشد، مانعی است و شاید اصلاً حق نداشته باشیم چنین امری را «بخت نیک» بنامیم زیرا معنی بخت نیک از لحاظ ارتباطش با نیکبختی محدود است.

این واقعیت هم که همه موجودات زنده اعم از انسان و حیوان در طلب لذتند دلیلی است بر این که لذت به نحوی از انحاء نیک برین است، [هسیودوس می‌گوید:] «سخنی که بیشترین مردمان می‌گویند، دور از حقیقت نیست» (این نیز در حقیقت، خدانی است).^۱

ولی هر سیرت و هر طبیعتی بهترین طبایع نیست یا دست کم چنین نمی‌نماید که بهترین طبایع باشد. بدین جهت همه موجودات زنده در طلب لذت واحد نیستند ولی همه در طلب لذتند؛ و حتی شاید بتوان گفت آدمیان در واقع در

۱. در ترجمه انگلیسی فقط مصرع اول که در متن اخلاق وجود دارد، آمده است و مترجم آلمانی (دیرل مایر) برای تکمیل بیت مصرع دوم را داخل دو قوس آورده است. - م.

طلب لذتی نیستند که هدف خود می‌انگارند بلکه در اصل در طلب همان یک لذتند زیرا همه موجودات بالطبع عنصری خدایی در خویشتن دارند. ولی لذت جسمانی به تنهایی نام لذت را به خود تخصیص داده است برای اینکه آدمیان بیشتر اوقات و در بیشتر موارد در طلب آنند؛ و چون فقط این نوع لذت معروف و خاص و عام است مردمان می‌پندارند که یگانه لذت همین است.

این نکته نیز روشن است که اگر لذت، یعنی فعالیت نیروهای ما، نیک نیست، پس انسان نیکبخت ممکن نیست زندگی همراه با لذت بسربرد چه اگر لذت نیک نیست و مرد نیکبخت حتی می‌تواند زندگی را با درد بگذراند، پس چرا باید نیازی به لذت داشته باشد؟ اگر لذت نیک یا بد نیست پس درد هم نیک یا بد نمی‌تواند بود، پس او چرا باید از درد بگریزد؟ برآستی هم، زندگی مرد نیک لذیذتر از زندگی مردمان عادی نمی‌تواند بود اگر فعالیت‌هایش لذیذتر از فعالیت‌های دیگران نباشند.

(VII راجع به ۲) کسی که می‌گوید بعضی انواع لذت، یعنی لذات شریف، بسیار خواستنی هستند ولی لذات جسمانی که لگام‌گسیختگان به آنها می‌گیرند بدان‌سان خواستنی نیستند، باید لذات جسمانی را با دقت بیشتر بررسی کند و ببیند اصلاً چرا دردهای جسمانی متضاد با لذات جسمانی بدند؟ می‌دانیم که ضد بد، نیک است. آیا لذات ضروری بدین معنی نیکند که آنچه بد نیست نیک است؟ یا لذات ضروری به درجه معینی نیکند؟ زیرا اگر در سیرتها و ملکات، فراتر رفتن از درجه کمال (= افراط) وجود ندارد، در لذت پیوسته با آنها نیز افراط وجود نمی‌تواند داشت، ولی اگر در آنها افراط وجود دارد در لذت پیوسته با آنها نیز افراط هست. در چیزهای نیک مربوط به بدن افراط وجود دارد و مرد بد از این جهت بد است که جویای افراط است نه از این جهت که جویای لذات ضروری است، زیرا از غذای لذیذ و شراب گوارا و عشق‌ورزی همه آدمیان لذت می‌برند ولی همیشه نه چنانکه باید باشد. در مورد درد قضیه به عکس این است: مرد بد از درد مفرط نمی‌گریزد بلکه از درد بطور کلی می‌گریزد. درد، ضد لذت مفرط نیست مگر برای کسی که جویای افراط در لذت است.

وظیفه ما این است که به باز نمودن حقیقت قناعت نکنیم بلکه علت اشتباه را نیز روشن سازیم، زیرا این کار به ما کمک می کند که در عقیده خود استوارتر گردیم. اگر بتوانیم روشن کنیم که چرا عقیده ای غلط، حقیقت می نماید بی آنکه برآستی حقیقت باشد، این کار به اقناع درباره حقیقت منجر می شود. پس باید توضیح دهیم که چرا لذات جسمانی در نظر همه مردمان خواستنی هستند.

(a) علت اول این است که این لذات دردها را از میان می برند. آنجا که درد به حد افراط رسیده است مردمان جویای لذت مفرط می شوند، آنهم لذت جسمانی، زیرا این لذت وسیله تسکین درد تلقی می شود. این گونه وسایل علاج بدین جهت بشدت اثر می بخشند - و به همین جهت خواسته می شوند - که بشدت مخالف ضد خویشند. در واقع لذت به دو علت که پیشتر گفته ایم^۱، بد و بی ارزش شمرده می شود: [اولاً] برای اینکه بعضی انواع لذت آثار استعداد زشتند: خواه فطری آن گونه که در حیوانات هست و خواه نتیجه عادت بدان سان که در مردمان رذل وجود دارد، در حالی که [ثانیاً] انواع دیگر لذت وسایل تسکین دردند (و بدند) زیرا وسیله علاج طبیعت آسیب دیده و تضعیف شده هستند: حال آنکه تندرست بودن بهتر از تندرست شدن است. از این گذشته، این گونه لذات فقط در حال بسازگشت تدریجی به حالت طبیعی کامل ظاهر می شوند و بنابراین فقط بالعرض نیکند.

۱۱۵۲ b

۱. رک. ۱۱۵۴a و مقایسه کنید با ۱۱۴۸b و ۱۱۵۲b. - م.

(b) لذت جسمانی چون شدید است کسانی طالب آنند که از چیزی دیگر شادمانی نمی‌برند. کسانی هم هستند که در درون خویش احساس تشنگی مصنوعی پدید می‌آورند؛ اینان اگر بتوانند لذایذ بی‌ضرر برای خود فراهم آورند ایرادی بر ایشان نمی‌توان گرفت ولی اگر در طلب لذایذ زیانبار برآیند رفتارشان شایان نکوهش است. برای بسی کسان حالتی که نه با لذت همراه است و نه با درد، دردآور است و علت این امر در طبیعت ماست زیرا زندگی همیشه با مشقت همراه است و نوشته‌های پژوهندگان طبیعت مؤید این سخن است: می‌گویند دیدن و شنیدن زحمت می‌آورد ولی ما به آنها عادت کرده‌ایم. حال آدمی در جوانی نیز چنین است. جوان به علت تحول و تکامل اعضای بدنش همانند مستان است و جوانی، چنانکه می‌دانیم، پر از لذت است. کسانی که طبع متحرک و حساس دارند، به عکس آنان، دایم نیازمند وسیله تسکینند: بدنشان به علت ترکیب و اختلاط خاص همیشه در زحمت و عذاب است، و از این رو اینان تحت تأثیر میل شدید قرار دارند. ولی درد را لذت از میان می‌برد؛ یا لذت متضاد با آن درد و یا هر لذتی که به حد کافی شدید باشد، و همین‌گونه لذات علت تحول آدمی به لگام‌گسیختگی هستند.

لذت بدون آمیختگی با درد، قبول افراط نمی‌کند؛ این، لذت طبیعی است نه لذت عرضی. مرادم از «لذت عرضی» لذتی است که همچون وسیله معالجه اثر می‌بخشد و جریان بهبود یافتن بدین جهت لذیذ است که جزئی که در ما سالم مانده است اثری خاص می‌بخشد و بدین سان آن جریان به نتیجه نهائیش که تندرستی است، بالغ می‌گردد؛ و مرادم از «لذت طبیعی» لذتی است که بر طبیعت کاملاً سالم اثر می‌بخشد و آن را فعال می‌سازد.

چیزی واحد هرگز به نحو متصل لذیذ نیست زیرا طبیعت ما نامرکب نیست بلکه در آن عنصری هم هست که به علت آن، بذر فناپذیری در وجود ما هست.^۱ نتیجه این وضع این است که وقتی که جزئی از وجود ما کاری می‌کند،

۱. مراد این است که در وجود ما علاوه بر عنصر عقلی و خدائی، عنصر مادی هم وجود دارد که حاوی بذر فناپذیری است. — م.

این امر برای جزء دیگر جریانی غیر طبیعی است، و هنگامی که هر دو جزء در حال اعتدالند آن جریان نه سبب لذت می شود و نه مایه درد. اگر طبیعت یک موجود، بسیط می بود، عملی واحد همیشه برای او بسیار لذیذ می بود. پس می توانیم فهمید که خدا همیشه لذتی واحد و بسیط دارد زیرا نه تنها فعالیت حرکت در او هست بلکه فعالیت نامتحرکی نیز در او هست، و لذت، بیشتر در حال سکون پیدا می شود تا در حال حرکت. [اورپیدس] شاعر می گوید: «تغییر یافتن مداوم شیرینترین لذات است» ولی این سخن ناشی از نوعی رذیلت است: همان گونه که انسان رذل به آسانی تغییر می یابد طبیعتی هم که نیازمند تغییر است فرومایه است چون بسیط و نیک نیست.

درباره پرهیزگاری و ناپرهیزگاری، و لذت و درد، سخن گفتیم و ماهیت هر کدام را باز نمودیم، و روشن کردیم که به چه معنی یکی نیک است و دیگری بد. اکنون وظیفه ای که باقی مانده این است که درباره دوستی سخن بگوییم.

کتاب هشتم

درباره دوستی

۱۱۵۵ a دنباله طبیعی مطالبی که تاکنون تشریح کرده‌ایم، مسأله دوستی است زیرا دوستی یکی از فضایل انسانی است یا دست کم ارتباط نزدیک با فضیلت دارد و علاوه بر این از ضروریات زندگی است زیرا هیچ‌کس، حتی اگر از همه مواهب بهره‌ور باشد، آماده نیست بی‌دوست زندگی کند و توانگران و صاحبان مناصب دولتی و فرمانروایان بیش از دیگران نیازمند دوستانند زیرا رفاه و مواهب زندگی چه فایده‌ای دارد اگر آدمی نتواند به دیگران نیکی کند خاصه به دوستان؛ یا چگونه می‌تواند همه این مواهب را محفوظ نگاه دارد و از آنها دفاع کند: مواهب زندگی هر چه بزرگتر باشند در معرض خطرهای بزرگتر قرار دارند. در تنگدستی و دیگر بدبختیها نیز دوستان بگانه پناه آدمیند.

دوستان جوانان را یاری می‌کنند تا از خطا برکنار بمانند، و ناتوانی پیران را از فعالیت جبران می‌نمایند و مردانی را که در سنین پختگی هستند به انجام دادن کارهای شریف برمی‌انگیزند زیرا آنجا که «دو کس با هم پیش می‌روند»^۱ بهتر می‌توانند بیندیشند و عمل کنند.

از این گذشته چنین می‌نماید که میان پدر و مادر و اولاد، و اولاد و پدر و مادر، نه تنها در آدمیان بلکه در پرندگان و دیگر جانوران، و همچنین میان افراد نژاد واحد، و خاصه آدمیان، پیوند دوستی طبیعی برقرار است و به همین جهت

۱. جمله‌ای است از ایلینا هومر، سرود دهم. — م.

ما همیشه انسان دوستی را می ستاییم. در سفر و غربت نیز بروشنی می توان دید که آدمیان چگونه یکدیگر را به چشم خویشاوندی و دوستی می نگرند. چنین می نماید که جامعه ها را نیز دوستی پیوسته بهم نگاه می دارد، و قانونگذاران نیز برای دوستی ارجی بیشتر از عدالت می نهند - زیرا چنین می نماید که یگانگی اجتماعی امری همانند دوستی است - و برقرار ساختن یگانگی را مهمترین وظیفه خود می دانند و نفاق را بزرگترین دشمن خویش می شمارند. آنجا که دوستی هست نیازی به عدالت نیست ولی عادلان نیازمند دوستانند و در نظر مردمان عدالت پیشه دوستی حقیقی ترین صورت عدالت است. دوستی نه تنها ضروری بلکه زیبا و شریف است؛ و ما کسانی را که دوستان را ارج می نهند می ستاییم و داشتن دوستان فراوان را موهبتی زیبا می شماریم و حتی بعضی کسان دوستان را با نیکان یکی می دانند^۱.

۱. ارسطو در اینجا، چنانکه در آینده نیز بارها خواهیم دید، به بحثهای آکادمی درباره دوستی که مخصوصاً از طریق رساله لومیس الپلاطون می شناسیم اشاره دارد. در این رساله - ۲۱۴ - گفته می شود که «تنها نیکان دوست یکدیگر می توانند بود». - م.

ولی درباره دوستی چند نکته هست که متفکران در مورد آنها اختلاف نظر دارند. گروهی دوستی را نوعی شباهت می دانند و می گویند کسانی که همانند یکدیگرند با هم دوستند و مثلهایی از قبیل «همانند با همانند می پیوندند» و «کلاغ از کلاغ جانبداری می کند» و مانند اینها از آنجا نشأت گرفته اند. گروهی دیگر، به عکس، بر آنند که همانند دشمن همانند است و چنانکه هسیودوس می گوید «کوزه گر دشمن کوزه گر است»^۱

بعضی متفکران هم برای حل این مسأله به دنبال علل ژرفتر و استدلالهای مربوط به علم طبیعی می گردند. مثلاً اوریپیدس می گوید: «از زمین خشک حسرت باران می خورد و آسمان آرزو دارد در حالی که سنگین بار از باران است به زمین فرو بیفتد.» و هراکلیت می گوید دو چیز که از هم می گریزند بهم می پیوندند و آوازه های گوناگون چون بهم می پیوندند زیباترین نواها را پدید می آورند و تمامی زندگی از نبرد پدید می آید^۲. امپدوکلس و دیگران، بر خلاف اینان، بر این عقیده اند که برابر همیشه برابر را می جوید.

۱. این جمله از نوشته هسیودوس (Hesiodos) شاعر یونانی با عنوان کارها و روزها گرفته شده است. سخن هسیودوس چنین است: «کوزه گر با کوزه گر می سنیزد و شاعر با شاعر و گدا با گدا». — م.
 ۲. «تناقض توافقی است و از چیزهای ناموافق زیباترین هماهنگی (و همه چیز از جدال) پدید می آید.» «جنگ در چیزها همگانی است و پیکار عدل است و همه چیز از راه پیکار و ضرورت پدید می آید» (دستین فیلسوفان یونان، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، امیرکبیر ۱۳۷۵، صفحه ۲۳۶ و ۲۴۱). — م.

این سخنان مربوط به علم طبیعی را به یک سو می‌نهیم چون با تحقیق کنونی ما تناسب ندارند و می‌خواهیم مسایلی را بررسی کنیم که با حوزه زندگی آدمی و سیرتها و احساسهای آدمیان تعلق دارند، تا ببینیم آیا دوستی یک نوع است یا انواع گوناگون دارد؟ و آیا ممکن است دوستی میان هر دو کس پدید آید یا میان دو شخص شریر دوستی امکان‌پذیر نیست؟ آنان که معتقدند دوستی تنها یک نوع است چون کمی و بیشی می‌پذیرد، به نشانه‌ای نامناسب اعتماد می‌ورزند زیرا کمی و بیشی را در چیزهایی هم می‌توان دید که به انواع مختلف تعلق دارند و در این باره پیشتر سخن گفته‌ایم^۱.

شاید این مطلب هنگامی روشنتر شود که بدانیم دوست‌داشتنی چیست. بی‌گمان همه چیز ممکن نیست موضوع محبت باشد. موضوع محبت همیشه چیزی دوست‌داشتنی است و دوست‌داشتنی با نیک است یا مطبوع یا سودمند. ولی چون چیزی سودمند نامیده می‌شود که سبب شود چیزی نیک یا مطبوع بوجود آید بنابراین چیز دوست‌داشتنی بعنوان غایت، یا نیک است یا مطبوع و لذیذ.

آیا آدمیان نیک مطلق را دوست دارند یا چیزی را که برای هر یک از ایشان نیک است؟ این دو همیشه یکی نیست و حتی گاهی یکی مخالف دیگری است، و همین سخن درباره مطبوع و لذیذ نیز صادق است. چنین می‌نماید که هر کس چیزی را دوست دارد که برای او نیک است؛ و نیک، دوست‌داشتنی به معنی مطلق است؛ و آنچه برای یک تن نیک است برای او دوست‌داشتنی است، ولی هر کس چیزی را که حقیقتاً برای او نیک است دوست نمی‌دارد بلکه چیزی را دوست دارد که بر او نیک می‌نماید. ولی این امر فرق نمی‌کند زیرا دوست‌داشتنی به هر حال آن چیزی است که نیک می‌نماید.

پس آدمیان به سه علت دوست دارند. در مورد دوست داشتن اشیاء بی‌جان

۱. نمی‌دانیم ارسطو در کجا این سخن را گفته است و به هر حال در کتاب حاضر چنین مطلبی به میان نیامده است. - م.

اصطلاح «دوستی» را نمی‌توان بکار برد زیرا در اینجا نه سخن از محبت متقابل در میان می‌تواند بود و نه از آرزوی نیکی برای خود محبوب. سخن گفتن از آرزوی نیکی برای شراب خنده‌آور است و آنجا که چنین آرزویی هست بدین معنی است که آرزو می‌کنیم شراب سالم بماند و تباہ نشود تا خود ما از آن استفاده کنیم. ولی وقتی که می‌گوییم برای دوست باید آرزوی نیکی کرد، مراد ما آرزوی نیکی برای خود دوست است. آنجا که کسی برای دیگری آرزوی نیکی کند بی‌آنکه آن کس دیگر هم همین آرزو را درباره‌ او داشته باشد سخن از «نیکخواهی» می‌گویند و نیکخواهی از هر دو سر «دوستی» خوانده می‌شود. یا بگوییم [دوستی آنجاست که] نیکخواهی آشکار و مشهود باشد؟ زیرا بسی کسان نیکخواه اشخاصی هستند که هرگز ندیده‌اند و فقط احساس می‌کنند که آن اشخاص مردمان نیک و سودمندی هستند؛ و چنین احساسی ممکن است متقابل هم باشد. این‌گونه اشخاص نیکخواه یکدیگرند ولی آنجا که از نیکخواهی یکدیگر خبر ندارند و نیکخواهی متقابل در ظاهر نمایان نمی‌گردد چگونه می‌توان آنان را دوست یکدیگر نامید؟ برای اینکه بتوان آنان را دوست یکدیگر نامید، باید بدانند که نیکخواه یکدیگرند و به یکی از عللی که پیشتر بر شمردیم آرزوی نیکی برای یکدیگر دارند.

سه علت که دوستی از آنها نشأت می‌گیرد از حیث نوع با یکدیگر فرق دارند و در نتیجه میان انواع دوست داشتن و دوستی نیز فرق هست. بر حسب عدد [انواع] چیزهای دوست‌داشتنی سه نوع دوستی وجود دارد زیرا در حوزه هر یک از آن چیزها محبت متقابل وجود دارد که در ظاهر نمایان می‌گردد و کسانی که نسبت به یکدیگر احساس دوستی می‌کنند از جهت آن چیزی که به علت آن یکدیگر را دوست دارند آرزوی نیکی برای یکدیگر دارند. آنجا که انگیزه دوستی سود است، آدمیان یکدیگر را نه برای خود یکدیگر، بلکه برای سودی که از یکدیگر می‌توانند برد، دوست دارند؛ همین سخن درباره کسانی هم صادق است که برای لذتی که از یکدیگر می‌توانند برد دوست یکدیگرند. مردمان اشخاص باذوق را برای لذتی که از حضور ایشان می‌برند دوست دارند نه برای سیرتشان.

پس آنجا که انگیزه دوستی سود است آدمیان برای سود شخصی خویش یکدیگر را دوست دارند و آنجا که انگیزه دوستی لذت است برای لذت شخصی خویش، یعنی نه برای اینکه آن دیگری شخص محبوب است بلکه از آن جهت که سودمند یا مایه لذت است. پس اینها دوستی به معنی عَرَضی هستند؛ زیرا دوست نه برای آن دوست داشته می‌شود که آن شخص معین است بلکه برای اینکه منبع سود یا لذت است. این‌گونه دوستیها، اگر دوستان

همان باقی نمانند که بودند، زود از میان می‌روند و همینکه یکی از دو طرف، دیگر سودمند یا مایه لذت نباشد دوستی با او به پایان می‌رسد.

سودمند همیشه به یک حال باقی نمی‌ماند بلکه گاهی چنین است و گاهی چنان. همینکه علت دوستی از میان برخیزد دوستی نیز از میان می‌رود زیرا دوستی بر پایه آن علت مستقر بود. این گونه دوستی بیشتر اوقات در سنین سالخوردگی پدید می‌آید زیرا در این سن آدمی دیگر جویای لذت نیست بلکه خواهان سود است. ولی در سنین پختگی و حتی جوانی نیز کسانی که جویای سودند بدین علت با یکدیگر دوستی می‌گزینند. این گونه دوستان هوای زندگی مشترک نیز در سر نمی‌پرورانند زیرا از حضور یکدیگر لذتی خاص نمی‌برند و نیازی به نشست و برخاست با یکدیگر ندارند مگر اینکه از معاشرت سودی بدست آید چون یکدیگر را تنها تا آن حد مطبوع می‌یابند که امید سودی در میان است. مردمان دوستی میزبان و مهمان را نیز این گونه دوستی تلقی می‌کنند.

علت دوستی جوانان با یکدیگر لذت است زیرا جوانان تابع عواطف و جویای لذتند و به کسی که در این دم در برابر ایشان است دل می‌بندند ولی با پیشرفت سن چیزی که برای ایشان مایه لذت است تغییر می‌یابد. از این رو زود پیمان دوستی می‌بندند و زود از یکدیگر جدا می‌شوند؛ با دگرگون شدن مایه لذت دوستی دگرگون می‌شود و مایه لذت زود دگرگون می‌شود. جوانان به عشق شهوی هم کشش دارند زیرا بزرگترین بخش دوستی عاشقانه تابع عاطفه است و هدفی جز لذت ندارد. از این رو جوانان زود عاشق یکدیگر می‌شوند و زود پیمان عشق را می‌گسلند و حتی گاهی دل بستن و گسستن در طی یک روز روی می‌دهد. ولی در عین حال می‌خواهند تمام روز را در کنار یکدیگر بگذرانند زیرا منظوری را که از دوستی دارند از این طریق به چنگ می‌آورند.

دوستی کامل دوستی نیکان است که از حیث فضیلت با یکدیگر برابرند. اینان تنها از این رو که نیکند نیکخواه یکدیگرند و هر دو بالذات نیکند. کسانی که برای خود دوست نیکخواه دوستند دوستان حقیقی اند: دوستیشان عَرَضی نیست چون هر کدام دیگری را برای طبیعت و سیرتش دوست دارد و از این رو تا هنگامی که نیکند دوستیشان ادامه می یابد و نیکی ارزشی پایدار است؛ و هر یک از دو طرف هم فی نفسه نیک است و هم برای دوست نیک است: نیکان، هم مطلقاً نیکند و هم برای یکدیگر سودمندند. هر دو برای یکدیگر مطبوع و مایه لذتند زیرا نیکان، هم فی نفسه مطبوعند و هم برای یکدیگر: چون برای هر کدام، هم اعمال خودش مطبوع است و هم اعمال شبیه آنها، و اعمال نیکان همیشه یا عین همند یا شبیه هم. این گونه دوستی ارزشی پایدار است زیرا همه شرایط اساسی دوستی در آن جمعند: هر دوستی یا برای ارزشی است یا برای لذتی، ارزش و لذت یا فی نفسه یا به نحوی که دارند؛ احساس دوستی آن را در می یابد؛ و به شباهتی معین مبتنی است؛ و در دوستی کامل نیکان همه شرایط و خصوصیات که برشمردیم به سبب طبیعت خود دوستان حاضر و موجود است زیرا در این گونه دوستی، دوستان از حیث کیفیات دیگر نیز شبیه همند، و آنچه مطلقاً نیک است مطلقاً لذیذ نیز می باشد، و اینها دوست داشتنی ترین کیفیاتند. از این رو بهترین نوع محبت و دوستی در میان این گونه مردان است.

این گونه دوستی بالطبع کمیاب است زیرا این نوع کسان اندکند. از این گذشته این دوستی احتیاج به زمان و اعتماد متقابل دارد و چنانکه در مثل می گویند آدمیان وقتی یکدیگر را براستی می شناسند که با یکدیگر نمک خورده باشند؛ و هنگامی یکدیگر را براستی می شناسند و با هم دوست می شوند که هر یک به دیگری ثابت کرده باشد که شایسته دوست داشتن و شایان اعتماد است. کسانی که سرعت علایم دوستی از خود نشان می دهند، آرزوی دوستی می کنند ولی دوست نیستند مگر آنکه هر یک دیگری را دوست داشتنی بیابد و هر دو بر این امر آگاه هم باشند؛ آرزوی دوستی زود پدید می آید ولی دوستی نه!

این گونه دوستی چه از حیث پایداری و چه از سایر جهات کامل است و در این دوستی هر کدام از دو طرف عین آنچه را به طرف دیگر می دهد، یا دست کم شبیه آنرا، از طرف دیگر می گیرد؛ و در میان دوستان باید چنین باشد.

۱۱۵۷ a دوستی برای لذت شباهتی به دوستی کامل دارد زیرا نیکان نیز از معاشرت با یکدیگر لذت می برند؛ دوستی برای سود نیز چنین است زیرا نیکان نیز برای یکدیگر سودمندند. دوستی مردمان عادی هم در صورتی پایدار می ماند که هر یک از دو طرف معادل آنچه را به طرف دیگر می دهد از او بگیرد، مثلاً لذت، و نه تنها معادل آن را بلکه از همان نوع؛ آنچنانکه میان مردمان باذوق می توان دید ولی نه آنچنانکه میان عاشق و معشوق روی می دهد. عاشق و معشوق از چیزی واحد لذت نمی برند بلکه عاشق از دیدن معشوق لذت می برد و معشوق از توجه عاشق. در این گونه موارد گاهی هم پایان شکوفایی جوانی سبب پایان گرفتن دوستی می شود؛ یکی از دیدن دیگری سیر می گردد و دیگری از توجهی که به آن خو گرفته است بی نصیب می ماند. اما بعضی اوقات هم این گونه دوستی پایدار می ماند و این در صورتی است که هر دو طرف بر اثر معاشرت درازمدت به سیرت یکدیگر دل ببندند و دارای سیرت مشابه باشند. اما اگر عاشق و معشوق بجای لذت سود از یکدیگر برده باشند دوستیشان با گذشت زمان ضعیفتر می گردد و پایدار نمی ماند. دوستانی که

مرادشان از دوستی سود است همینکه دیگر سود نباشد از همدیگر جدا می‌شوند زیرا با سود دوست بوده‌اند نه با یکدیگر.

پس می‌بینیم که برای لذت و سود، هم فرومایگان ممکن است با یکدیگر دوست شوند، هم نیکان با فرومایگان، و هم آنان که نه نیکند و نه بد با هر گونه کسان؛ ولی تنها نیکان برای یکدیگر دوست یکدیگر می‌توانند شد، زیرا بدان از یکدیگر لذت نمی‌برند مگر آن‌که از دوستیشان سودی حاصل شود.

هیچ یک از انواع دوستی جز دوستی نیکان در برابر سعایت مقاومت نمی‌تواند کرد: کسی که دوستی را سالیان دراز آزموده است درباره او به سخن دیگران گوش نمی‌دهد. در میان نیکان این اصل حکمفرماست که «به او اعتماد دارم و او هرگز ممکن نیست به من بدی کند». ولی در انواع دیگر دوستی هیچ عاملی مانع از بروز اختلاف نمی‌شود. بدین جهت سخن از «انواع دوستی» می‌گوییم که آدمیان هنگامی هم که برای سود با یکدیگر ارتباط می‌یابند خود را دوست یکدیگر می‌نامند و در ارتباط میان دولتها نیز سخن از دوستی به میان می‌آید با اینکه پیمان اتحاد میان دولتها چنانکه می‌دانیم فقط برای سود بسته می‌شود — همچنین است دوستی برای لذت، و کودکان نیز به همین معنی دوست یکدیگر خوانده می‌شوند. پس باید این گونه پیوندها را هم دوستی بنامیم و بگوییم که انواع مختلف دوستی وجود دارد. دوستی درجه اول و به معنی حقیقی، دوستی نیکان است. انواع دیگر را به علت شباهتشان با آن، دوستی می‌خوانیم زیرا دیگران نیز به سبب چیزی نیک، و چیزی مشابه آنچه در دوستی حقیقی وجود دارد، با یکدیگر دوستند زیرا لذت نیز برای دوستداران لذت نیک است. ولی این دو نوع دوستی بندرت با هم متحد می‌گردند و همچنین بندرت پیش می‌آید که کسانی در آن واحد هم برای سود با یکدیگر دوست شوند و هم برای لذت، زیرا دو چیز که بالعرض بهم پیوسته‌اند به آسانی یگانه نمی‌شوند.

۱۱۵۷ b پس دوستی را بدین سان می توان به انواعش تقسیم کرد. مردمان بد و فرومایه تنها برای لذت و سود با یکدیگر دوست می شوند چون از این حیث شبیه همنند، ولی نیکان برای طبیعت و سیرتِ یکدیگر با هم دوستی می گزینند چون هر دو نیکند. اینان بالذات دوستند و آن دیگران بالعرض و تنها از این جهت که ارتباطشان شباهتی با ارتباط اینان دارد.

همچنان که در خصوص فضیلت، بعضی کسان با توجه به سیرتشان نیک نامیده می شوند و بعضی دیگر با توجه به اعمالشان، در دوستی نیز چنین است: بعضی دوستان زندگی را با هم بسر می برند و به یکدیگر نیکی می کنند، بعضی دیگر در خوابند یا از حیث مکان جدا از همنند و از این رو دوستی را در عمل نشان نمی دهند ولی حالت دوستی را حفظ می کنند. فاصله دوستی را از میان نمی برد بلکه فقط مانع از آن می شود که دوستی با عمل نشان داده شود. اما اگر جدایی زمانی دراز به طول انجامد چنین می نماید که دوستان یکدیگر را از یاد می برند و از این رو این مثل پیدا شده است که:

«چه بسا دوستی که به سبب فقدان همسخنی از میان رفته است.»^۱

۱. مصرعی است از شاعری ناشناخته. — م.

پیران و مردمان ترش رو به آسانی دوست یکدیگر نمی شوند چون چندان لذتی از معاشرت یکدیگر نمی برند و هیچ کس آماده نیست وقت خود را در مصاحبت حریفی علیل و نامطبوع بگذرانند زیرا طبیعت آدمی از درد گریزان است و خواهان لذت. کسانی که خود را دوست یکدیگر می دانند ولی با هم زندگی نمی کنند احساسشان نسبت به یکدیگر به نیکخواهی متقابل شبیه تر است تا به دوستی زیرا هیچ امری به اندازه با هم زیستن علامت دوستی نیست. کسی که نیازمند یاری است در طلب سود است ولی مردی که در بلندترین قله نیکبختی است خواهان زندگی مشترک است زیرا انزو و سزاوار او نیست و او حق ندارد به «من» خود محدود شود. اما دوستانی که برای یکدیگر مطبوع نباشند و از همان چیزها لذت نبرند ممکن نیست همه اوقات خویش را در کنار یکدیگر بگذرانند.

چنانکه بارها گفته‌ایم دوستی حقیقی دوستی نیکان است زیرا آنچه بی‌قید و شرط نیک و لذیذ است، خواستنی و دوست‌داشتنی است و هر کس چیزی را دوست دارد که برای او نیک و لذیذ است، و مرد نیک مرد نیک را به این هر دو علت می‌خواهد و دوست دارد. چنین می‌نماید که دوست داشتن احساسی عاطفی است و دوستی حالت سیرت، زیرا دوست داشتن موجودات بی‌جان نیز ممکن است حال آنکه دوستی متقابل مستلزم انتخاب است و انتخاب از سیرت نشأت می‌گیرد. آدمیان نیکخواه محبوبند برای خود شخص محبوب، و این نیکخواهی ناشی از احساس نیست بلکه ناشی از سیرت است. کسانی که دوستی را دوست می‌دارند، چیزی را دوست می‌دارند که برای خودشان نیک است زیرا مرد نیک وقتی که دوست کسی می‌شود برای آن کس نیک می‌شود. پس هر یک از آن دو، چیزی را دوست می‌دارد که برای خودش نیک است و نیکخواهی و مطبوعی را با نیکخواهی و مطبوعی عوض می‌دهد. می‌گویند «دوستی برابری است» و این هر دو (= دوستی و برابری) را در دوستی نیکان می‌توان یافت.

۱۱۵۸ a پیران و ترش‌رویان به سبب بد خلقی و بی‌میلی به معاشرت، به‌آسانی نمی‌توانند با یکدیگر دوست شوند زیرا معاشرت و خوش‌مشربی از مهمترین لوازم دوستی است. از این‌رو جوانان زود با یکدیگر دوستی

می‌گزینند و پیران به سختی، ترش‌رویان نیز بندرت دوستانی می‌یابند چون هیچ‌کس با مردمانی که معاشرت با ایشان مطبوع نباشد دوستی نمی‌کند. ولی این‌گونه مردمان ممکن است نیکخواه یکدیگر شوند چون همه خواهان نیکی‌اند و در صورت ضرورت به یاری یکدیگر می‌شتابند اما دوست به معنی راستین برای یکدیگر نیستند زیرا اوقات خود را با هم نمی‌گذرانند و از معاشرت یکدیگر لذت نمی‌برند در حالی که این دو امر از خصوصیات عمده دوستی است.

دوستی به معنی دوستی کامل و حقیقی، با عده‌ای زیاد ممکن نیست همان‌گونه که یک شخص نمی‌تواند با چندین تن ارتباط عاشقانه داشته باشد زیرا عشق نوعی افراط در دل‌بستگی است و این‌گونه دل‌بستگی را تنها به یک تن می‌توان داشت و بدشواری می‌توان تصور کرد که کسان بسیاری در آن واحد برای یک تن چنان جاذبه‌ای داشته باشند. علاوه بر این دوستان حقیقی باید یکدیگر را نیک آزموده و نسبت به هم اعتماد کامل یافته باشند و این نیز دشوار است. ولی برای سود و لذت می‌توان با کسان بسیاری دوست شد زیرا اشخاص سودمند و مطبوع فراوانند و در زمانی کوتاه می‌توانند آنچه را از یکدیگر انتظار دارند به‌چنگ آورند.

از این دو نوع دوستی، دوستی برای لذت به دوستی حقیقی شبیه‌تر از دوستی برای سود است بشرط اینکه هر دو طرف مشابه آنچه را به یکدیگر می‌دهند از یکدیگر بگیرند و هر دو از چیزهای مشابه لذت ببرند. دوستی جوانان از این نوع است زیرا گشاده‌دستی و گذشت در این نوع بیشتر از نوع دیگر است. دوستی برای سود خاص بازرگانان است. مردمانی که در ذروه نیکبختی قرار دارند جویای سود نیستند بلکه نیازمند دوستان مطبوعند زیرا می‌خواهند کسانی در پیرامون خود داشته باشند که بتوانند با آنان زندگی کنند. اما درد و رنج را هم فقط اندک مدتی می‌توانند تحمل کنند زیرا هیچ‌کس آماده نیست بطور مداوم با درد روبرو باشد، و حتی ایده نیک برین را نیز اگر برای او

در دآور باشد تحمل نمی‌کند.^۱ از این رو در جست‌وجوی دوستانی هستند که هم مطبوعند و هم در عین حال، نیک: نیک برای خود ایشان؛ چون تنها در این صورت همه خصوصیات دوستی کامل را مالک می‌توانند بود.

مردمان مقتدر و صاحب مقام دوستانی از گروههای مختلف دارند: گروهی برای آنان سودمندند و گروهی مطبوع، ولی بندرت اتفاق می‌افتد که گروهی واحد هر دو خاصیت را داشته باشد. زیرا صاحبان قدرت نه در طلب دوستانی هستند که مطبوع بودند نشان ناشی از فضیلت باشد و نه دوستانی که برای دست یافتن به هدفهای شریف سودمند باشند. برای لذت ندیمان باذوق می‌جویند و برای سود کسانی را که استعداد فرمانبری داشته باشند و بازیگر در اجرای فرمانهای ایشان بکوشند، و این دو خاصیت به بندرت در شخصی واحد جمع می‌شود. پیشتر گفتیم که مرد بافضیلت هم مطبوع است و هم سودمند، ولی چنین کسی با مرد قدرتمندتر از خود دوستی نمی‌گزیند مگر آنکه مرد قدرتمند در فضیلت نیز برتر از خود او باشد چه در غیر این صورت تناسب از لحاظ برتری، و در نتیجه برابری، موجود نخواهد بود؛ ولی چنین کسی که هم در قدرت برتر از او باشد و هم در فضیلت، به آسانی یافت نمی‌شود.

۱. ابن سنین مزاحی است که ارسطو با استادش افلاطون می‌کند. اصطلاح «ایده نیک» اصطلاح خاص افلاطون است. رک. جمهوری ۵۰۵ تا ۵۱۱ و رساله مهمانی ۲۱۱، هرچند در این رساله بجای «ایده نیک» اصطلاح «ایده زیبا» یا «خود زیبا» بکار می‌رود. — م.

۱۱۵۸ b به هر حال دوستیهایی که تاکنون شرح دادیم مبتنی بر برابری هستند: هر دو طرف همان چیز را که از یکدیگر می گیرند به یکدیگر می دهند یا آرزو مند همان چیز برای یکدیگرند، یا چیزی می گیرند و در برابر چیزی معادل آن می دهند مثلاً لذت در برابر سود. ولی گفتیم که اینها دوستی به معنی حقیقی نیستند و زمانی دراز پایدار نمی مانند ولی از لحاظ شباهت و بی شباهتشان با دوستی حقیقی، هم دوستی هستند و هم دوستی نیستند. به علت شباهتشان با دوستی مبتنی بر فضیلت، چون دوستی به نظر می آیند زیرا یکی حاوی لذت است و دیگری حاوی سود، و این هر دو خاصیت در دوستی حقیقی نیز وجود دارد؛ ولی در حالی که دوستی حقیقی در برابر سعایت آسیب ناپذیر و پایدار است دوستی مبتنی بر لذت و سود زود دگرگون می شود و از چند جهت دیگر نیز با دوستی حقیقی فرق دارد. اما از جهت بی شباهتشان با دوستی حقیقی، چنین می نماید که دوستی نیستند.

نوع دیگری از دوستی هم وجود دارد که بر برتری یکی از دو طرف مبتنی است مانند دوستی پدر و پسر، و بطور کلی دوستی مستتر با جوانتر، و دوستی مرد با زن و دوستی فرمانروا با فرمانبر. این گونه دوستیها انواع مختلف دارند: ارتباط پدر و مادر با فرزندان همانند ارتباط فرمانروا با فرمانبر نیست و دوستی پدر با پسر نیز با دوستی پسر با پدر فرق دارد و دوستی مرد با زن هم

همانند دوستی زن با شوهر نیست. اینان از حیث فضیلت و وظیفه با یکدیگر فرق دارند و علت دوستیشان نیز همین است و به همین جهت محبت و دوستیشان با یکدیگر نیز از نوعی دیگر است: یک طرف همان را که می‌دهد از طرف دیگر نمی‌گیرد و نباید هم چنین انتظاری داشته باشد. اما اگر فرزندان به پدر و مادر آن چیزی را بدهند که حق ایشان است و پدر و مادر نیز حق فرزندان را از ایشان دریغ ندارند دوستیشان پایدار می‌ماند.

در دوستیهایی که بر برتری یک طرف بر طرف دیگر مبتنی هستند محبت نیز باید به تناسب باشد: طرف بهتر باید از محبت بیشتر — بیشتر از محبتی که به طرف دیگر می‌ورزد — برخوردار باشد و همچنین است طرف سودمندتر، همین طور در موارد مشابه. زیرا برابری که شرط عمده دوستی است تنها در صورتی بوجود می‌آید که محبت متناسب با مزیت باشد.

ولی برابری در عدالت و برابری در دوستی یکی نیست. زیرا در عدالت، برابری در درجه اول برابری متناسب با استحقاق است و برابری کمی در درجه دوم قرار دارد، در حالی که در دوستی برابری کمی در درجه اول است و تناسب با استحقاق در درجه دوم. این نکته را مخصوصاً در آنجا بروشنی می‌توان دید که میان دو طرف از لحاظ فضیلت یا رذیلت یا ثروت یا هر چیز دیگر فاصله بزرگی موجود است: کسانی که از این جهات فاصله بزرگی با یکدیگر دارند دوست یکدیگر نیستند و چنین انتظاری هم از یکدیگر ندارند. چنین فاصله‌ای را مخصوصاً میان آدمیان و خدایان می‌توان دید: خدایان از لحاظ همه نیکی‌ها بمراتب برتر از آدمیان‌اند. وجود این‌گونه فاصله میان شاهان و مردمان عادی نیز آشکار است و مردمانی که در مرتبه‌ای بسیار پایین‌تر از شاهان قرار دارند نمی‌توانند انتظار دوستی با شاهان داشته باشند همچنانکه مردمان ساده و بی‌استعداد چشم دوستی با بهترین خردمندان و فیلسوفان ندارند. در این‌گونه موارد نمی‌توان اندازه فاصله را به نحو دقیق معین کرد و گفت تا کدام نقطه دوستی برقرار می‌ماند زیرا که یک طرف ممکن است از جهاتی که گفتیم با طرف دیگر فاصله پیدا کند و دوستی همچنان باقی بماند ولی آنجا که فاصله بسیار بزرگ شود، مانند فاصله‌ای که میان آدمی و خدا وجود دارد، امکان دوستی از میان برمی‌خیزد. از اینجا این سؤال سر

بر می آورد که آیا ممکن است دوستان برای یکدیگر عالترین چیزها را آرزو کنند، مثلاً بخواهند که دوست خدا شود؟ چه، اگر چنین شود دیگر دوست یکدیگر نمی توانند بود و دوست دارایی نیکی برای ایشان نخواهد بود حال آنکه دوستان دارائی نیکی برای یکدیگرند. پاسخ این است که اگر این سخن راست است که دوست باید برای دوست آرزوی نیکی کند، آنهم برای خود دوست [نه برای مقصودی دیگر]، پس دوست باید همان بماند که هست، و بنابراین برای او تا هنگامی که انسان است آرزوی نیکی خواهد کرد؛ ولی نه همه عالترین نیکبها را، زیرا هر کس در درجه اول نیکی را برای خود آرزو دارد.

چنین می نماید که بیشتر مردمان از سر جاه طلبی میل دارند که بیشتر از آنچه دوست دارند دوست داشته شوند، و تمایل بیشتر مردمان به چاپلوسان از همین جاست، زیرا چاپلوس در مرتبه ای پایینتر از خود شخص قرار دارد یا ادعا می کند که چنین است و چنین وانمود می کند که بیشتر از آن که خود دوست داشته می شود دوست دارد؛ و چنین می نماید که محبوب بودن شبیه محترم بودن است و هدف بیشتر مردمان همین است. ولی مردمان محترم بودن را برای خود محترم بودن نمی خواهند مگر بالعرض. زیرا بیشتر مردمان خوش دارند که صاحبان قدرت برای ایشان ارزش و احترام قایل باشند چه، در این صورت امیدوار می شوند که اگر روزی نیازمند چیزی شدند به یاری ایشان بدست آورند و بدین سان محترم بودن را علامت نیکی تلقی می کنند که در آینده به آن دست خواهند یافت. اما کسانی که طالب آنند که مردان نیک و بافضیلت ایشان را به چشم احترام بنگرند، می خواهند اعتقادی را که درباره خود دارند تأیید شده ببینند، و از احترامی که نیکان برای ایشان قایلند بدین جهت لذت می برند که درباره ارزش خود به داوری ایشان اعتماد می کنند. اما آدمی از محبت دیگران برای خود محبت لذت می برد چون محبت را ارزش فی نفسه تلقی می کند و بدین جهت چنین می نماید که محبوب بودن بهتر از محترم بودن است و دوستی برای خود دوستی خواسته می شود. ولی دوستی،

بیشتر در دوست داشتن تحقق می‌یابد تا در محبوب بودن، و نشانه این امر محبت مادران است که تمامی شادیشان در این است که دوست بدارند. مادرانی هم که کودکان خود را برای بزرگ کردن به دیگران می‌سپارند هرگز از حال کودکان بی‌خبر نمی‌مانند و آنان را دوست دارند بی‌آنکه انتظار داشته باشند که کودکان نیز ایشان را دوست بدارند. برای ایشان همین قدر کافی است که حال کودکان خوب باشد و حتی وقتی که کودکان به سبب شناختن مادر، آن چیزی را که مادر مستحق آن است به او ندهند، از محبت دست بر نمی‌دارند.

دوستی وابسته محبت است و ما کسانی را که به دوستان محبت می‌ورزند می‌ستاییم و از این رو چنین می‌نماید که محبت فضیلت خاص دوستان است و تنها دوستی دوستانی که از این فضیلت بهره‌ورند پایدار می‌ماند و دو شخص نابرابر نیز تنها از طریق محبت می‌توانند با یکدیگر دوست شوند و ۱۱۵۹ b نابرابری خود را مبدل به برابری کنند. برابری و شباهت پایه دوستی است خاصه برابری از حیث فضیلت؛ دوستان بافضیلت چون در خویشان ثابتند احساسشان نسبت به یکدیگر نیز ثابت می‌ماند. خدمات دوستانه نامناسب را نه می‌خواهند و نه بجا می‌آورند و حتی می‌کوشند از آنها ممانعت کنند زیرا خاصیت مرد بافضیلت این است که نه خود به عمل نادرست دست پیازد و نه اجازه چنین عملی را بدهد. فرومایگان، به عکس، از ثبات بیگانه‌اند و حتی با خویشان نیز برابر نمی‌مانند و فقط برای مدتی کوتاه با یکدیگر دوستی می‌گزینند چون از شرارت یکدیگر خوششان می‌آید. ولی دوستانی که برای یکدیگر سودمند یا مطبوعند دوستیشان دوام بیشتری می‌یابد و تازمانی که از یکدیگر سود یا لذت می‌برند بر دوستی پایدار می‌مانند.

اشخاصی که دارای خصایص متضادند، مثلاً توانگران و تهیدستان و دانایان و نادانان، برای سود با یکدیگر دوستی می‌گزینند زیرا هر کدام در طلب آن چیزی می‌کوشد که نیازمند آن است و در برابر آن، چیزی می‌دهد که

طرف دیگر به آن احتیاج دارد. دوستی میان عاشق و معشوق و زیبا و زشت نیز از همین نوع است و از این رو عاشقان گاهی مضحک به نظر می آیند چون انتظار دارند که معشوق ایشان را همان گونه دوست بدارد که ایشان معشوق را دوست دارند؛ چنین انتظاری آنجا که هر دو از حیث نیکی و ارزش برابرند شاید بی معنی نباشد ولی در صورت نابرابری خنده آور است. شاید هم هر ضدی بر حسب طبیعتش طالب ضد خود نباشد و این طلب در واقع بالعَرَض باشد و هدف واقعی حد وسط باشد زیرا حد وسط همیشه نیک است. از این رو مثلاً هدف نهایی خشک مرطوب شدن نیست بلکه رسیدن به حد وسط است. این سخن در مورد گرم و سرد و مانند اینها نیز صادق است. ولی این مطلب را به یک سو می نهیم چون ربطی با بحث ما ندارد.

چنانکه در آغاز گفتیم چنین می‌نماید که دوستی و عدالت با موضوعات مشترک سروکار دارند و میان همان کسان روی می‌نمایند زیرا در هر اجتماعی دوستی و عدالت وجود دارد. به هر حال مردمان همسفران و هم‌زمان خود را دوست خطاب می‌کنند و همه کسانی را هم که در هر اجتماعی از نوعی دیگر با آنان شریکند دوست می‌شمارند و هر چه ارتباط اجتماعی نزدیکتر باشد دوستی بیشتر است و این مثل که «مال دوستان مال مشترک است» درست است، زیرا دوستی با هم بودن و هم‌بستگی است. برادران و رفیقان در همه چیز شریکند و دیگران فقط در چیزهای محدود، بعضی در چیزهای بیشتر و بعضی در چیزهای کمتر، زیرا شباهت بعضی دوستیها به دوستی حقیقی نیز بیشتر است و شباهت بعضی کمتر. عدالت نیز به اشکال مختلف نمایان می‌شود: وظایف پدر و مادر در برابر کودکان غیر از وظایف برادران در برابر یکدیگر است و وظایف رفیقان در برابر یکدیگر با وظایف شهروندان یک شهر در برابر یکدیگر برابر نیست. همین سخن در مورد انواع و اشکال دوستی نیز صادق است. ظلم نیز اشکال مختلف دارد و دوست هر چه به ما نزدیکتر باشد ظلم نسبت به او سنگین‌تر است و مغبون ساختن رفیق ظلمی سنگین‌تر از مغبون ساختن هم‌شهری است، و یاری نکردن به برادر بدتر از یاری نکردن به بیگانه است و زدن پدر ظلمی سنگین‌تر

از زدن کس دیگر است. انتظار عدالت با افزونی دوستی افزایش می‌یابد و این خود بدین معنی است که عدالت و دوستی میان همان کسان وجود دارند و از حیث گسترش نیز برابرند.

انواع گوناگون اجتماعات همانند اجزائی از جامعه سیاسی اند زیرا مردمان وقتی که با هم راه سفر در پیش می‌گیرند سودی معین در نظر دارند و مرادشان بدست آوردن چیزهایی است که برای رفع نیازهای زندگی ضروریند، جامعه‌ها نیز چنین می‌نماید که برای سود بوجود آمده‌اند و پیوسته به هم می‌مانند، و غایت قانونگذاری نیز همین است و حق و عدالت آن چیزی را گویند که برای رفاه جامعه سودمند است. اجتماعات دیگر سود مشترک محدودتری دارند: دریانوردان سودی را می‌جویند که از طریق دریانوردی بدست می‌آید، و هم‌زمان در طلب سودی هستند که بواسطه حرفة جنگ می‌توان به آن رسید مانند ثروت یا پیروزی یا تصرف یک شهر، و همین سخن دربارهٔ اعضاء قبایل نیز صادق است. بعضی اجتماعات برای لذت بوجود می‌آیند مانند فرقه‌های دینی یا جمعیت‌هایی که برای خوردن و نوشیدن تشکیل می‌یابند؛ هدف این اجتماعات یا نثار قربانی و بجا آوردن شعائر دینی است یا رفاقت و معاشرت دوستانه. ولی چنین می‌نماید که همهٔ اینها نوعی اجتماع سیاسیند زیرا غایتشان سود آتی نیست بلکه چیزی است که برای تمامی زندگی سودمند است مانند نثار قربانی و فراخواندن جمعیت بدین منظور و بزرگداشت خدایان و استراحت و تفریح و مانند اینها. در روزگاران گذشته جشنهای قربان پس از جمع‌آوری حاصل کشتزارها برپا می‌شدند چون مردمان در این فصل فراغت بیشتری داشتند. پس چنین می‌نماید که همهٔ انواع اجتماعات اجزائی از جامعه سیاسی‌اند؛ و انواع خاص دوستی با انواع اجتماعات ارتباط دارند.

سه نوع نظام سیاسی هست و به همان عدد انحراف از آنها. انواع اصلی عبارتند از نظام پادشاهی، نظام اشرافی، و نظام مبتنی بر میزان ثروت که نام مناسب برای آن تیموکراتی^۱ است ولی بیشتر مردمان آن را با اصطلاح ساده^۲ polity می نامند. بهترین این اشکال نظام پادشاهی است و بدترینشان تیموکراتی. ۱۱۶۰ b صورت منحرف نظام پادشاهی نظام استبدادی است زیرا هر دو نظام به معنی حکومت یک تن اند ولی فرقی بزرگ با هم دارند: فرمانروای مستبد تنها در اندیشه سود خویش است و پادشاه در اندیشه رفاه زیردستان، زیرا شاه از همه لحاظ مستقل و بسنده برای خویش است و از حیث برخورداری از همه مواهب برتر از همه. از این رو نیازی ندارد و طالب نفع شخصی نیست بلکه در اندیشه نفع کسانی است که در زیر فرمان او زندگی می کنند؛ و آنجا که این شرایط جمع نباشند او فقط شاه انتخابی^۳ است. نظام استبدادی نقطه مقابل نظام پادشاهی است و فرمانروای مستبد سود شخصی خود را می جوید، و روشن است که این نظام بدترین نوع منحرف است؛ زیرا نقطه مقابل بهترین، بدترین است.

-
۱. timocratie نظام سیاسی که در آن حقوق اجتماعی افراد، مخصوصاً حق رأی دادن، به نسبت دارایی یا درآمد آنان معین می شود (تقسیم جامعه به سه طبقه از لحاظ دارایی یا درآمد). - م.
 ۲. به معنی جامعه دارای نظام سیاسی. - م.
 ۳. مقصود کارگزاری است که در آتن برای نظارت به اجرای مراسم دینی انتخاب می شد و عنوان «شاه» داشت. - م.

حکومت پادشاهی به حکومت استبدادی تحول می‌یابد زیرا استبداد شکل بد حکومت فردی است و شاه بد فرمانروای مستبد می‌گردد. نظام اشرافی (آریستوکراسی) به سبب فاسد شدن طبقه حاکم به الیگارشی مبدل می‌گردد و این نظام همه دارایی‌های شهر را بر خلاف استحقاق و انصاف تقسیم می‌کند: حاکمان همه یا بیشتر داراییها را برای خود نگاه می‌دارند و مقامات و مناصب دولتی را همیشه به همان کسان می‌سپارند زیرا هدف نهائیشان مال‌اندوزی است. برای رسیدن بدین منظور طبقه حاکم را کوچک و محدود نگاه می‌دارند، و اعضاء این طبقه که زمام حکومت را بدست دارند بدترین مردمانند نه بهترین آنان. تیموکراتی به دموکراسی تحول می‌یابد: این دو نظام هم‌مرزند زیرا آرمان تیموکراتی هم حکومت اکثریت است و در آن همه مردمان برابرند. دموکراسی چون به سبب اندک انحرافی از نظام تیموکراتی پدید می‌آید بدی آن کمتر از بدی نظامهای منحرف دیگر است. اینها انحرافهای اصلی انواع نظامهای سیاسی هستند و نظامها به آسانی به این اشکال در می‌آیند.

اشکال مشابه نظامهای سیاسی و نمونه‌های آنها را در خانواده نیز می‌توان یافت. ارتباط پدر با پسران به شکل حکومت پادشاهی شبیه است زیرا تأمین زندگی فرزندان وظیفه پدر است و بدین جهت هو مرزنوس را «پدر» می‌نامد. حکومت پادشاهی بر حسب ماهیتش پدرسالاری است ولی در نزد ایرانیان، به عکس، قدرت پدر شبیه قدرت استبدادی است و پسران در حکم بندگانند. حکومت خواجه بر بندگان نیز شبیه حکومت استبدادی است زیرا اصل در اینجا نیز سود خواجه است. این نوع حکومت^۱ درست است ولی رسم ایرانی صورت منحرف این حکومت است زیرا اشکال حکومت بر حسب چگونگی ارتباط فرمانروا با فرمانبران مختلفند. ارتباط شوهر و زن به نظام آریستوکراسی شبیه است زیرا مرد به سبب ارزش خاص خود بر زن فرمان

۱. یعنی حکومت استبدادی خواجه بر بندگان. — م.

می‌راند و حکومتش فقط در اموری است که صلاحیت آنها را دارد و اموری را که در حوزه صلاحیت زن قرار دارند به زن واگذار می‌کند. ولی اگر شوهر زمام اداره همه امور خانواده را بدست گیرد آریستوکراسی مبدل به نظام الیگارشی می‌گردد زیرا در این صورت شوهر فقط به سبب برتری طبیعی‌ش حکومت نمی‌کند و در نتیجه بر ارتباط ارزشها آسیب وارد می‌آورد. گاهی هم زن با انکاب به ارثیه هنگفتی که به خانه شوهر آورده است زمام حکومت را بدست می‌گیرد ۱۱۶۱ a

ولی این حکومت با ارزش طبیعی طرفین انطباق ندارد بلکه مانند نظام الیگارشی بر میزان ثروت مبتنی است. ارتباط برادران با یکدیگر شبیه نظام تیموکراتی است. میان آنان برابری برقرار است به استثنای فرقی که از لحاظ سن با یکدیگر دارند. ولی آنجا که فاصله سنی خیلی بزرگ است دوستانشان دیگر دوستی برادرانه نیست. دموکراسی آنجا یافت می‌شود که عده‌ای بدون رهبر در یک خانه زندگی می‌کنند. در اینجا نیز همه با هم برابرند همچنین است در اجتماعاتی که رهبری در آنها ضعیف است و هر کس هر چه خواست می‌تواند بکند.

در هر یک از انواع نظامهای سیاسی نوعی دوستی وجود دارد که اندازه‌اش برابر با اندازه عدالت در آن نظام است. اندازه دوستی شاه و زیردستانش بسته به مقدار توجه شاه به رفاه زیردستان است. شاه خوب در اندیشه رفاه زیردستان است درست مانند شبانی که نگاهداری گوسفندان را به عهده دارد و بدین جهت هومر آگاممنون^۱ را با صفت «شبان مردان» ستوده است. دوستی پدر با فرزندان نیز از همین نوع است و تنها از جهت نیکبایی که به فرزندان می‌کند با دوستی شاه و زیردستان فرق دارد زیرا پدر علت وجود فرزندان است، یعنی منشأ بزرگترین نیکبها، و علاوه بر این تأمین وسایل تغذیه و تربیت فرزندان را نیز به عهده دارد. این مزیت را مردمان برای اجداد نیز قایلند، و حاکمیت پدر بر فرزندان و اجداد بر اخلاف و شاه بر زیردستان مبتنی بر طبیعت است. پایه این اشکال دوستی برتری یک طرف است و بدین جهت فرزندان پدر و مادر را محترم می‌دارند. پس عدالت در میان همه کسانی که ارتباطشان با یکدیگر بدین گونه است برابر نیست بلکه به تناسب استحقاق است زیرا در روابط دوستانه نیز چنین است.

ارتباط دوستانه شوهر و زن همانند ارتباطی است که در نظام آریستوکراسی

۱. Agamemnon شاه شهر آرگوس و سردار سپاه یونانی که به شهر ترویا حمله کرد. رک. ایلیاد

وجود دارد: پایه این ارتباط ارزش و استحقاق شخصی است و به هر کس آنچه مستحق آن است داده می‌شود و طرف پرارجتر سود بیشتر می‌برد. در این ارتباط عدالت نیز به همین گونه است. دوستی برادران مثل دوستی رفیقان است؛ همه با هم برابرند و از لحاظ سن [چندان] فرقی با هم ندارند و از حیث احساس و سیرت نیز شبیه همند. این دوستی همانند ارتباط دوستانه‌ای است که در نظام تیموکراتی یافت می‌شود زیرا در این نظام هم آرمان شهروندان برابری و رفتار منصفانه است و بدین جهت به نوبت و با شرایط برابر حکومت می‌کنند و دوستیشان نیز منطبق با این شیوه فکر است.

در نظامهای منحرف، چون عدالت بندرت یافت می‌شود دوستی نیز نادر است. در بدترین شکل انحراف عدالت و دوستی کمتر از اشکال دیگر است. زیرا آنجا که مشارکتی میان فرمانروا و فرمانبران وجود ندارد و عدالت در میان نیست دوستی هم وجود نمی‌تواند داشت؛ ارتباط فرمانروا با فرمانبران مانند ارتباط پیشه‌ور با ابزار پیشه است یا ارتباط روح با بدن یا خواجه با بنده؛ البته کسی که اینها را بکار می‌برد تا اندازه‌ای در اندیشه سلامت اینهاست ولی نه ارتباط عادلانه میان آنها می‌تواند بود و نه دوستی با موجود بیجان. دوستی کدخدا با اسب و گاو و بنده بعنوان بنده نیز امکان‌پذیر نیست زیرا علاقه متقابلی وجود ندارد: بنده ابزاری جاندار است و ابزار بنده بیجان. پس با بنده بعنوان بنده نمی‌توان دوست بود ولی با او بعنوان آدمی می‌توان دوستی گزید زیرا چنین می‌نماید که میان هر دو کسی که در نظامی قانونی سهیم یا طرف قرارداد می‌تواند بود نوعی عدالت وجود دارد. از این رو دوستی با بنده نیز از این جهت که انسان است امکان‌پذیر است. در نظام استبدادی دوستی و عدالت تقریباً وجود ندارد ولی آن دو در دموکراسی بیشتر از همه نظامهای دیگر است زیرا در این نظام همه شهروندان برابرند و در امور بسیاری با هم مشترکند.

دوستی، چنانکه پیشتر گفتیم، بیشتر به معنی نوعی اشتراک و بهم پیوستگی است. با اینهمه دوستی خویشان و رفیقان را باید نوع خاصی از بهم پیوستگی تلقی کرد. دوستی اعضای یک جامعه یا قبیله یا همسفران و مانند اینها بیشتر به معنی دوستی شریکان است زیرا بر نوعی توافق مبتنی است و دوستی میزبان و مهمان نیز چنین است.

دوستی خویشاوندان انواع مختلف دارد ولی همه آنها را می توان با ارتباط پدر و مادر و فرزندان مرتبط ساخت: پدر و مادر فرزندان خود را همچون جزئی از وجود خودشان دوست دارند و فرزندان پدر و مادر را همچون منشأ وجودشان. ولی پدر و مادر از ارتباط خود با فرزندانشان آگاهی ژرفتری دارند تا فرزندان از ارتباط خویش با پدر و مادر. والد بیش از فرزندان احساس می کند که فرزندان متعلق به او هستند زیرا مولود به تولیدکننده تعلق دارد، مانند دندان یا موی یا هر چیز دیگر که به دارنده آنها تعلق دارند، ولی تولیدکننده متعلق به مولود نیست و اگر هم متعلق به مولود باشد تعلقش کمتر است. طول زمان نیز همان نتیجه را بار می آورد: پدر و مادر فرزندان خود را همینکه به دنیا آمدند دوست دارند ولی فرزندان پس از گذشت زمانی و بعد از آن که توانستند حواس و فهم خود را به کار اندازند به پدر و مادر دلبستگی می یابند. از اینجا می توان فهمید که چرا عشق مادر بزرگتر از محبت پدر است.

پس می‌بینیم که پدر و مادر فرزندان خود را مانند خودشان دوست دارند زیرا آنچه از آنان پدید آمده است و وجود دارد، پس از جدا شدن از آنان همانند «من» دوم ایشان است ولی فرزندان پدر و مادر را از آن‌رو دوست دارند که از ایشان بوجود آمده‌اند. برادران یکدیگر را به سبب یکی بودن منشأشان دوست دارند و به همین علت همدیگر را یکی احساس می‌کنند، و اینکه دربارهٔ آنان می‌گویند «از یک خون» یا «از یک ریشه»، بدین معنی است که آنان چیزی واحدند متها در دو وجود جدا.

همسالی و با هم بزرگ شدن اثر بزرگی در دوستی دارد و مثل «دو همسال ۱۱۶۲ a شبیه همند» از اینجاست. دو تن که با هم بزرگ شده‌اند رفیق یکدیگر می‌شوند و بدین جهت ارتباط برادران شبیه ارتباط رفیقان است. میان عم‌زادگان و دیگر خویشاوندان نیز، چون همه از یک نیا هستند بهم‌بستگی وجود دارد و این بهم‌بستگی بر حسب اینکه نیای مشترک دور یا نزدیک باشد، کمتر یا بیشتر است. دوستی فرزندان با پدر و مادر، مانند دوستی آدمیان با خدایان، به معنی دوستی فرد فروتر با فرد برتر است زیرا پدر و مادر منبع بزرگترین نیکیها برای فرزندان خویشند: فرزندان زندگی و غذا و تربیت خویش را از پدر و مادر دارند، و از این گذشته این دوستی بیشتر از دوستی با بیگانگان منشأ لذت و سود است. بعلاوه در دوستی برادران همان خاصیتی را می‌توان یافت که در دوستی رفیقان می‌یابیم مخصوصاً در دوستی رفیقان خوب، و بطور کلی در دوستی مردمانی که شبیه یکدیگر و متعلق یکدیگرند، خاصه اگر برادران از پدر و مادر مشترک به دنیا آمده و با هم بزرگ شده و از یک نوع تربیت برخوردار شده باشند و گذشت زمان نیز در استحکام روابطشان اثر مطلوب بخشیده باشد. ارتباط دوستانهٔ سایر خویشاوندان هم بر حسب درجهٔ خویشاوندی است.

دوستی میان زن و شوهر، به اعتقاد عموم، دوستی طبیعی است زیرا آدمی بالطبع به اشتراک دو تن و تشکیل دادن یک جفت تمایل بیشتری دارد تا

به تشکیل دادن جامعه و شهر، مخصوصاً از این جهت که خانواده اصل و منشأ جامعه است و آدمی ضرورت تشکیل خانواده را بیشتر از ضرورت تشکیل شهر و جامعه احساس می‌کند و غریزه تولید نسل هم در نهاد هر موجود زنده نهفته است و آدمی در این غریزه با حیوانات شریک است. بهم‌بستگی در حیوانات تا هنگام جفت‌گیری است ولی آدمیان نه تنها برای این منظور بلکه برای رفع نیازهای زندگی روزانه نیز خواهان تشکیل خانواده‌اند چون در خانواده وظایف از آغاز تقسیم شده‌اند و وظیفه مرد غیر از وظیفه زن است: اینان با یکدیگر همکاری می‌کنند و هر کدام سهم خود را برای رفاه خانواده ادا می‌کند و از این‌رو در این اجتماع سود و لذت نیز وجود دارد. این بهم‌پیوستگی اگر هر دو طرف نیک باشند، از لحاظ اخلاقی نیز استوارتر از بهم‌پیوستگی دوستانه است زیرا هر یک از زن و شوهر مزیت خاص خویش را دارد و بدین جهت هر یک از لذت و شادی خاص خویش برخوردار می‌گردد.

تجربه نشان داده است که فرزندان بند استواری برای خانواده‌اند و از این‌رو میان زن و شوهر بی‌فرزند بیگانگی زودتر پدید می‌آید: کودکان مال مشترک زن و شوهراند و مال مشترک وسیله پیوند است. این سؤال که زن و شوهر، و بطور کلی دو دوست، چگونه باید با هم رفتار کنند عین این سؤال است که آنان در برابر همدیگر چگونه باید عدالت را رعایت کنند زیرا وظیفه یک مرد در برابر دوست و بیگانه و رفیق و همدرس یکی نیست.

چنانکه در آغاز بحث گفته‌ایم دوستی بر سه نوع است و در هر نوع عده‌ای بر پایه‌ی برابری با هم دوستند و عده‌ای بر پایه‌ی برتری یکی بر دیگری. زیرا دوستی در یک سو میان کسانی ممکن است که از حیث نیکی برابرند و در سوی دیگر میان دو کس که یکی بهتر از دیگری است. در دوستی برای لذت یا سود نیز ۱۱۶۲ b دوستان در بعضی موارد لذت یا سود برابر به یکدیگر عرضه می‌کنند و در بعضی موارد دیگر از این حیث برابر نیستند. دوستان برابر باید برابری را چه در محبت و چه از سایر جهات تحقق بخشند و در خدمتی که نابرابران به یکدیگر می‌کنند باید نسبت برتری یکی بر دیگری رعایت شود.

ملامت و شکایت، تنها یا بیشتر اوقات در دوستی برای سود پیش می‌آید و جز این هم نمی‌تواند بود: آنجا که دوستی برای نیکی و فضیلت است دوستان همیشه در این اندیشه‌اند که به یکدیگر نیکی کنند، و علامت فضیلت و نیکی همین است؛ و آنجا که دوستان می‌کوشند از این حیث بر یکدیگر پیشی گیرند شکایت و سرزنش پیش نمی‌آید و هیچ کس از دوستی که به او محبت می‌ورزد و نیکی می‌کند نمی‌رنجد و اگر دارای احساس ظریف است نیکی دوست را با نیکی عوض می‌دهد. اما کسی که با نیکیهای بزرگتر بر دوست سبقت می‌جوید نمی‌تواند دوست را سرزنش کند زیرا از این طریق به آنچه می‌خواهد، یعنی به نیکی، دست می‌یابد.

در دوستی برای لذت نیز سرزنش و شکایت بندرت پیش می‌آید زیرا هر دو طرف آنچه را می‌خواهند در زمان واحد بدست می‌آورند. از این گذشته خنده‌آور است که یکی دیگری را از این جهت سرزنش کند که معاشرت با او مایه شادی نیست چون آزاد است که از نشست و برخاست با او صرف‌نظر کند. ولی در دوستی برای سود دستاویز برای شکایت فراوان پیش می‌آید چون هر یک فقط برای نفع شخصی با دیگری دوستی گزیده است و همیشه در این اندیشه است که سود بیشتری ببرد و می‌ترسد از سودی که باید به او برسد چیزی کم شود. شکایت می‌کنند که به مقدار حق خود سود نمی‌برند، و آنچه یکی می‌دهد بیشتر اوقات انتظار طرف دیگر را بر نمی‌آورد.

همان‌گونه که حق و عدالت بر دو نوع است که یکی حق و عدالت ننوشته است و دیگری عدالت قانونی، یک نوع دوستی برای سود نیز دوستی «اخلاقی» است و دیگری قانونی. شکایات متقابل هنگامی پدید می‌آیند که دوستان ارتباط خود را بر همان پایه‌ای که دوستی را بر آن بنا کرده بودند، پایان نمی‌دهند. دوستی قانونی بر پایه مقررات روشن و دقیق مبتنی است و شرط اصلی آن پرداخت فوری و بی‌فاصله است در حالی که دوستی اخلاقی با گشاده‌دستی بیشتری همراه است و یکی از دیگری انتظار مهلت و تعویق دارد بشرط موافقت طرف دیگر. در این دوستی وظایف هر دو طرف روشن است ولی به علت امکان تمدید مدت عنصر دوستی در میان است. از این‌رو در بعضی جامعه‌ها امکان اقامه دعوی در این‌گونه موارد وجود ندارد و مردمان بر این عقیده‌اند که هر کس با اعتماد به دیگری قراردادی می‌بندد باید نتایج آن را هم بپذیرد.^۱ دوستی «اخلاقی» بر مقررات دقیق مبتنی نیست؛ یک طرف هدیه‌ای به طرف دیگر می‌دهد یا خدمتی دیگر به او می‌کند ولی انتظار دارد که به همان مقدار یا بیشتر عوض بگیرد چنانکه گویی وامی به او داده است، و اگر

۱. معلوم نیست مراد ارسطو کدام شهرها یا جامعه‌ها است. همین قدر می‌دانیم که افلاطون در قوانین ۸۵۰-۸۴۹ پیشنهاد می‌کند که «اگر کسی به خریدار اعتماد کند و کالای خود را نسبه بفروشد و خریدار از پرداخت بها خودداری ورزد، فروشنده حق رجوع به دادگاه را نخواهد داشت». - م.

هنگام پایان یافتن رابطه دوستی عوض نگیرد زبان به شکایت می‌گشاید. علت این‌گونه ناخشنودیها این است که بیشتر مردمان میل دارند کاری شریف بجا آورند ولی سود را بر آن کار ترجیح می‌دهند. کار شریف این است که آدمی به دیگری بدون چشمداشت عوض خدمت کند ولی سود در عوض گرفتن است. از این رو بهتر آن است که، اگر بتوانیم، خدمت دیگران را جبران کنیم زیرا ۱۱۶۳ هـ نباید بکوشیم کسی را بر خلاف میلش دوست خود کنیم، و باید آگاه شویم که در آغاز مرتکب اشتباه شده و هدیه از کسی پذیرفته‌ایم که نمی‌بایست بپذیریم چون آن کس نه دوست ما بوده و نه آن عمل را برای خود عمل بجا آورده است، و خدمت او را باید چنان جبران کنیم که گویی آن را مطابق قرارداد و بشرط دادن عوض قبول کرده‌ایم. به هر حال در آغاز باید توجه کنیم که خدمت‌کننده کیست و خدمت را تحت چه شرایطی بجا می‌آورد تا خدمت را یا با قبول همان شرایط بپذیریم یا رد کنیم.

نکته دیگر این است که آیا باید ارزش خدمت را با معیار فایده‌ای که برای گیرنده دارد بسنجیم و به همان میزان عوض بدهیم یا با معیار نیکخواهی دهنده، زیرا گیرنده بیشتر اوقات خدمت را کوچک قلمداد می‌کند و می‌گوید آنچه گرفته‌ام چیز مختصری بود که از دیگران نیز می‌توانستم بگیرم در حالی که دهنده مدعی است که بزرگترین خدمتی را که برایش میسر بوده است بجا آورده، و گیرنده ممکن نبود آن را از دیگران بدست آورد و بجا آوردن خدمت برای دهنده با خطر و ضرر همراه بوده است. در این مورد اگر دوستی برای سود است، معیار ارزش خدمت سودی است که گیرنده از آن برده است زیرا خواهنده خدمت او بوده است و آن دیگری خدمت را با این فرض بجا آورده است که معادل آن را در عوض خواهد گرفت و بنابراین ارزش خدمت به اندازه سودی بوده است که گیرنده از آن برده است و گیرنده باید به همان مقدار عوض بدهد و حتی بیشتر: چون این کار شریفتر است. در دوستی مبتنی بر فضیلت شکایت پیش نمی‌آید اما در این مورد نیز معیاری وجود دارد و معیار، قصد و نیت دهنده است و عنصر مهم فضیلت و سیرت قصد و نیت است.

در دوستی مبتنی بر برتری یک طرف نیز شکایت و سرزنش پیش می‌آید: هر طرف انتظار دارد که سود بیشتر به‌چنگ آورد و همینکه چنین شد دوستی از هم می‌پاشد. طرف بهتر می‌اندیشد که باید سهم بیشتر ببرد چون بهتر مستحق سهم بیشتر است و طرفی هم که سود بیشتر به‌دیگری رسانده است همین ادعا را دارد: می‌گویند طرفی که فایده‌ای نمی‌بخشد، بموجب داوری عمومی، نباید سهم برابر با طرف سودمندتر ببرد چه در غیر این صورت ارتباطشان جنبه خدمات عمومی و خیریه خواهد داشت و دیگر ارتباط دوستانه نخواهد بود، و می‌اندیشند همان‌گونه که در شرکت تجاری کسی که سرمایه بیشتری آورده است نفع بیشتر می‌برد در دوستی نیز باید چنین باشد. ولی طرف فروتر که نیازمند یاری است به‌عکس این می‌اندیشد و می‌گوید دوست خوب باید به‌دوست نیازمند یاری کند و دوستی با مردی نیک و صاحب قدرت چه فایده‌ای دارد اگر نفعی از آن حاصل نشود.

۱۱۶۳۵ به‌هر حال چنین می‌نماید که هر دو طرف حق دارند و هر طرفی باید از دوستی بیشتر از طرف دیگر سود ببرد، ولی نه سود از نوعی واحد: سود طرف برتر حرمت و افتخار بیشتر است و سود طرف فروتر پول و مال بیشتر. زیرا افتخار پاداش فضیلت و نیکوکاری است و پول و مال وسیله یاری به طرف فروتر و نیازمند. این وضع را در زندگی اجتماعی نیز می‌توان دید: کسی که فایده‌ای

به جامعه نمی‌رساند افتخار و احترام به‌چنگ نمی‌آورد زیرا آنچه مال جامعه است تنها به کسی داده می‌شود که در پیشبرد جامعه می‌کوشد، و احترام و افتخار مال جامعه است و تنها جامعه آن را به خادمان خود می‌بخشد. از جامعه نمی‌توان هم ثروت بدست آورد و هم افتخار. هیچ‌کس آماده نیست که از همه چیز سهم کوچکتز ببرد، از این‌رو جامعه به کسی که دست از ثروت خود می‌شوید افتخار می‌بخشد و به آن‌که پول را ترجیح می‌دهد پول؛ چنان‌که گفته‌ایم، تقسیم بر حسب استحقاق سبب تعادل می‌شود و دوستی را حفظ می‌کند. پس طرفین نابرابر باید ارتباط متقابل خود را بدین‌سان منظم سازند. کسی که از ثروت یا نیکی طرف دیگر فایده می‌برد باید تا آن حد که می‌تواند به طرف دیگر افتخار و احترام عرضه کند زیرا دوستی آدمی را موظف می‌کند آن کار را بجا آورد که در حد توانانش است نه آن‌را که با استحقاق تناسب دارد زیرا بجا آوردن چنین کاری در همه موارد اصلاً ممکن نیست مثلاً در بزرگداشت خدایان یا پدر و مادر، و هیچ‌کس قادر نیست معادل آنچه را از آنان می‌گیرد به آنان بازپس دهد: مرد خوب کسی است که در حد توانانش به آنان خدمت کند. به همین جهت پسر حق ندارد پدر را از خود براند و از او جدا شود ولی پدر این حق را دارد. و امدار باید وام خود را بپردازد ولی پسر هر خدمتی را هم برای پدر بجا آورده باشد با اینهمه کاری نکرده است که خدمات پدر را مطابق استحقاق او جبران کند: پسر همیشه و امدار پدر است. ولی بستانکار حق دارد بدهکار را از تعهدش آزاد کند: پدر نیز همچنین. با اینهمه هیچ‌کس پسر خویش را از خود نمی‌راند مگر آنکه پسر شرارت را از حد بگذراند زیرا علاوه بر دلبستگی طبیعی پدر و پسر، اقتضای طبیعت آدمی است که از یاری به پسر خویش دریغ نوزد. ولی پسر اگر شریر باشد به پدر یاری نمی‌کند یا در یاری به او مسامحه می‌ورزد زیرا بیشتر آدمیان در طلب نیکی می‌کوشند ولی میلی به یاری کردن نشان نمی‌دهند چون فایده‌ای در این کار نمی‌بینند. آنچه در این باره گفتیم کافی است.

کتاب نهم

درباره دوستی

دوستی آنجا نیز به جدایی می‌انجامد که طرفین چیزی دیگر بدست آورند نه آنچه را می‌جویند زیرا این حالت مثل این است که هیچ‌یک از دو طرف هیچ چیز بدست نمی‌آورد. این سخن یادآور داستان آن مردی است که به چنگ‌زن وعده داد که هر چه بهتر بزند و بخواند مزد بیشتری به او خواهد داد و چون فردای آن روز چنگ‌زن مزد خود را خواست آن مرد گفت هیچ‌یک از ما طلبی از دیگری ندارد، ما لذت را با لذت مبادله کرده‌ایم.^۱ اگر آنچه طرفین از یکدیگر می‌خواستند همین بود اشکالی پیش نمی‌آمد ولی اگر یکی انتظار لذت داشت و دیگری انتظار سود، و یکی مطلوب خود را بدست می‌آورد و دیگری دست خالی می‌ماند، قرارداد چنانکه باید اجرا نشده بود.

اما ارزش خدمت را کدام طرف باید معین کند؟ آن‌که فداکاری می‌کند و چیزی می‌دهد یا طرفی که از خدمت بهره‌ور می‌گردد؟ بی‌گمان طرف اخیر، زیرا چنین می‌نماید که دهنده تعیین قیمت را به گیرنده واگذار کرده است. می‌گویند روش پروتاگوراس همیشه چنین بوده است و هر وقت او به کسی درسی می‌داد - موضوع درس هر چه می‌خواست باشد - تعیین میزان مزد خود را به شاگرد واگذار می‌کرد و از او می‌خواست که پس از پایان درس ارزش آنچه را آموخته است خود تخمین بزند، و هر مبلغی را شاگرد می‌پرداخت، می‌پذیرفت.^۲ ولی بعضی کسان معتقدند که در این‌گونه موارد باید مطابق این مثل رفتار کرد: «به هر مرد باید پاداش از پیش معین شده‌اش پرداخته شود».^۳

کسانی که پول را از پیش می‌گیرند و وعده‌ای را که داده‌اند به سبب بزرگی و دشواریش نمی‌توانند انجام دهند ناچار در معرض نكوهش قرار می‌گیرند زیرا موضوع قرارداد را بجا نمی‌آورند. شاید سوفسطائیان مجبورند به روش

۱. لذتی که تو بردی امید مزد بود و لذت من شنیدن ساز و آواز. - م.

۲. رک. رساله پروتاگوراسی افلاطون ۳۲۸. - م.

۳. این مثل از نوشته هیودرس با عنوان کلاها و روزها گرفته شده است. - م.

پروتاگوراس عمل کنند و گرنه هیچ کس برای آموختن آنچه آنان «می دانند» پول نمی پردازد. طبیعی است که اینان اگر کاری را که برای آن پول گرفته اند انجام ندهند در معرض ملامت قرار گیرند.

ولی آنجا که توافق درباره عوض صورت نگرفته است، طرفی که به آزادی و برای شخص دوست چیزی [بعنوان عوض] می دهد، نباید مورد سرزنش قرار گیرد. زیرا طبیعت دوستی مبتنی بر فضیلت همین است - و عوضی هم که داده می شود باید نسبت درستی با نیت طرف دهنده داشته باشد زیرا عنصر اصلی دوستی و فضیلت قصد و نیت است. در ارتباط استاد و شاگرد فلسفه نیز باید همین گونه رفتار شود زیرا ارزش خدمت استاد را نمی توان با پول اندازه گرفت و حتی حرمت و افتخار هم برای جبران آن خدمت کافی نیست؛ با اینهمه شاید کافی باشد اگر شاگرد، همچنانکه در ارتباط با خدایان و پدر و مادر، به استاد آن چیزی را بدهد که در حد توانائیش است.

ولی اگر مقصود فقط اظهار قدردانی نباشد بلکه طرفی که از خدمت دوست فایده برده است بخواهد آن را براستی جبران کند باید آنچه در عوض خدمت داده می شود به نحوی باشد که هر دو طرف آن را مناسب بدانند؛ و اگر این ممکن نباشد نه تنها ضروری بلکه عادلانه این است که طرف استفاده کننده از خدمت ارزش خدمت و آنچه را باید در عوض داده شود، معین کند چه اگر طرف دیگر معادل فایده ای را که به گیرنده رسیده است با قیمتی را که گیرنده در مقابل آن می بایست بپردازد، بدست آورد، عوضی را که انتظار داشت مالک نخواهد بود.

تجربه نشان می دهد که در معاملات بازار نیز چنین است. در بعضی جاها قانونی هست که بموجب آن در معاملات اختیاری اقامه دعوی مجاز نیست و کسی که با اعتماد به دیگری معامله ای با او کرده است باید اختلاف را بر پایه همان اعتماد حل و فصل کند و قانون عدالت را در این می بیند که مبلغ معامله را کسی معین کند که مورد اعتماد قرار گرفته است نه آن که به طرف دیگر

اعتماد ورزیده است. زیرا در بیشتر اوقات بهایی که مالک کالایی برای آن معین می‌کند با بهایی که خریدار برای آن قایل است فرق دارد: هر کس برای کالایی که عرضه می‌کند بهایی بیشتر در نظر می‌گیرد ولی معامله با بهایی صورت می‌پذیرد که خریدار آماده پرداخت آن است. اما خریدار هم نباید میزان بها را به مبلغی معین کند که کالا هنگامی که ملک او شد در نظر او آن مایه ارزش خواهد داشت بلکه باید بهایی در نظر بگیرد که پیش از تملک کالا برای آن قایل بود.

مسائل دیگری هم وجود دارند که باید موضوع بحث قرار گیرند:

۱- آیا آدمی باید پدر خویش را بر همه مقدم بدارد و در همه موارد از او پیروی کند یا در حال بیماری باید دستور پزشک را بپذیرد و هنگام انتخاب فرمانده سپاه باید به کسی رأی دهد که در لشکرکشی مهارت دارد؟

۲- آیا آدمی وقتی که می خواهد خدمتی کند باید دوست را مقدم بدارد یا مرد نیک و صاحب فضیلت را؟ و آیا باید از کسی که به او نیکی کرده است سپاسگزاری کند یا به دوستان سودی برساند: اگر وسایلی که در اختیار دارد برای هر دو کار کافی نباشد.

آیا تصمیم گیری در این امور دشوار نیست؟ این گونه موارد از حیث اهمیت و ضرورت و شرافت با هم فرق بزرگی دارند.

۱- در یک مورد تردید نیست: آدمی نباید همه امور را به شخصی واحد واگذار کند و او را بر دیگران مقدم بدارد.

۲- سپاسگزاری از نیکی دیگران مقدم بر نیکی به دوستان است همچنانکه بازپرداخت وام به بستانکار را باید بر هدیه دادن به دوستان مقدم داشت. ولی شاید این سخن در همه موارد صادق نباشد. مثلاً مردی با پرداخت فدیة [از طرف کسی دیگر] از اسارت راهزنان آزاد شده است. آیا او هم باید پردازنده فدیة را - هر کس می خواهد باشد - با پرداخت فدیة آزاد

۱۱۶۵ ه کند یا مبلغ فدیة را در صورتی که پردازنده آنرا پس بخواهد به او مسترد کند، و یا بجای آن پدر خود را از دست راهزنان آزاد کند؟ قاعده درست در این مورد این است که پدر خود را آزاد کند حتی پیشتر از خودش.

بطور کلی آدمی باید دین خود را بپردازد. ولی آنجا که سود رساندن به مردی با فضیلت بسیار ضروری یا بسیار شریف باشد، نباید بر این اوضاع و احوال چشم بیند. گاهی اصلاً درست نیست که آدمی معادل آنچه را دریافت کرده است پس بدهد؛ و این در موردی است که کسی به مردی که می داند نیک است خدمتی کرده است و این مرد می خواهد خدمت آن کس را که می داند فرومایه و بد است جبران کند. زیرا گاهی عوض دادن برای آنچه گرفته ایم به معنی دوباره برقرار ساختن برابری نیست. به همین جهت ضروری نیست که شخص به کسی که وامی به او داده است وامی بدهد؛ زیرا ممکن است A پولش را به B که مرد درستکاری است وام داده باشد و بداند که پول را پس خواهد گرفت در حالی که B معتقد است که A مرد فرومایه ای است و وام را ادا نخواهد کرد. عقیده B ممکن است صحیح باشد و در این صورت برابری میان آن دو وجود ندارد. اما اگر هم عقیده B درست نباشد و تنها حسد و پنداری باشد باز هم عمل B جای تعجب نخواهد بود؛ و از این گذشته بارها گفته ایم که بحث درباره احساسها و اعمال فقط تا آن اندازه دقیق می تواند بود که موضوع اقتضا می کند.

این نکته نیز روشن است که آدمی در برابر هر کس به یک اندازه تعهد ندارد و همه امور را نباید به پدر خویش واگذار کند همچنانکه هیچ کس همه قربانیها را نثار زئوس نمی کند. چون پدر و مادر و برادران و دوستان و کسانی که به ما نیکی کرده اند حقوق مختلف بر ما دارند، باید به هر یک از آنان آن چیزی را بدهیم که با خصوصیتشان تناسب دارد؛ و مردمان نیز همین گونه رفتار می کنند مثلاً به عروسی و سایر پیشامدهای خانوادگی تنها خویشاوندان را دعوت می کنند چون اینان جزء خانواده اند، در عزاداریها نیز به همان علت

در درجه اول می خواهند خویشان را ببینند. در مورد تأمین معاش نیز باید پدر و مادر را بر دیگران مقدم بداریم چون ایشان معاش ما را تأمین کرده اند و حتی شریفت‌تر این است که به آنان که منشأ وجود ما هستند زودتر یاری کنیم تا به خودمان؛ و پدر و مادر را باید محترم بداریم — همچنانکه خدایان را محترم می‌داریم — ولی نه به نحو برابر، زیرا احترام به پدر و به مادر نباید به یک نحو باشد همچنانکه احترام به یک فیلسوف و یک فرمانده سپاه نباید یکسان باشد. سالخوردگان را نیز باید به تناسب سنشان محترم بداریم، باید در پیش پای ایشان از جای برخیزیم و در سر سفره بهترین جا را به آنان بدهیم و مانند اینها. با رفیقان و برادران باید آزادانه سخن گفت و همه چیز را باید با آنان قسمت کرد. با خویشان و هم‌قبیله‌ها و هم‌شهریان و همه کسان دیگر باید به تناسب حالشان و با در نظر گرفتن درجه خویشاوندی و نیکی سیرت و سودمندی رفتار کرد. داوری در این موارد اگر اشخاص از همان طبقه باشند آسان است و در صورت اختلاف طبقه دشوار تر. به هر حال از وظیفه نباید سر باز بزنیم بلکه در هر مورد باید به بهترین وجهی که می‌توانیم تصمیم مقتضی را بگیریم.

مسأله دیگر این است که اگر دوست همان باقی نمانده است که بود، باید پیوند دوستی را با او گسست یا نه؟ در دوستیهایی که برای لذت یا سود بوجود آمده‌اند از هم پاشیدن دوستی در صورت از میان برخاستن آن علل تعجب‌آور نیست. این دوستیها برای آن چیزهای ملموس بود و وقتی که آنها دیگر موجود نباشند علت کافی برای گسستن پیمان دوستی وجود دارد و هیچ‌یک از دو طرف را هم نمی‌توان بدین جهت نکوهش کرد. ولی آنجا که کسی برای سود یا لذت دوستی گزیده ولی چنان وانمود کرده است که دوستیش برای شخص دوست است، اگر به سبب از میان رفتن سود یا لذت از دوست جدا شود نکوهشش بجاست: چنانکه پیشتر گفته‌ایم نزاع میان دوستان بیشتر اوقات در صورتی پیدا می‌شود که دوستان به همان معنی که ادعای دوستی می‌کنند، دوست نباشند، اگر کسی فریب خورده و گمان کرده است که دوست او را برای شخص خودش دوست می‌دارد در حالی که دوست دستاویزی برای این گمان عرضه نکرده است باید خود را مقصر بشمارد ولی اگر به سبب نیرنگ آن کس این گمان را پیدا کرده باشد حق دارد از دوست شکایت کند حتی بیش از شکایتی که از سازنده پول قلب می‌توان کرد.

اما اگر کسی که برای ارزش اخلاقیش با او دوست شده‌ایم رذل و فرومایه شود و این حال را هم آشکار سازد، آیا باید دوستی را با او ادامه دهیم؟ یا ادامه

دوستی ممکن نیست چون همه چیز را نمی توان دوست داشت و تنها چیز نیک و باارزش دوست داشتنی است؟ چیز فرومایه دوست داشتنی نیست و آدمی نباید دوست فرومایگی باشد و نباید خود را با دوست فرومایه برابر سازد. آیا فوراً باید از او جدا شد یا دوستی را تنها در صورتی باید بهم زد که دوست علاج پذیر نباشد؟ اگر دوست قابل علاج باشد باید در علاجش کوشید چون کار شریف با ماهیت دوستی انطباق دارد. اما کسی هم که در این حال دوستی را بهم بزند شایان نکوهش نیست زیرا دوستیش با او در حالی بود که هنوز چنان تغییری در او روی نداده بود.

اما اگر از دو دوست یکی همان بماند که بود ولی دیگری بسیار بهتر و ارجمندتر از پیش گردد، آیا این دوست اخیر باید به دوستی ادامه دهد یا ادامه دوستی دیگر ممکن نیست؟ مثلاً در دوستی دو جوان اگر یکی از لحاظ عقل در مرحله کودکی بماند و دیگری مردی عاقل و پخته گردد چگونه ممکن است آن دو دارای میل‌های مشابه باشند و از رویدادهای مشابه شاد یا غمگین شوند؟ سلیقه‌هایشان نیز مشابه نخواهند بود و با وجود اختلاف در میل‌ها و سلیقه‌ها، چنانکه پیشتر دیده‌ایم، دوستی امکان پذیر نمی تواند بود. ولی آیا در این صورت رفتار دوست اخیر با آن دیگری باید چنان باشد که گویی هیچ‌گاه دوست او نبوده است؟ یا بهتر است که یاد دوستی و اعتماد متقابل حفظ شود و همان‌گونه که هر کس در نیکی کردن و یاری رساندن دوستان را بر بیگانگان برتری می‌نهد دوست پخته و عاقل گاه‌بگاه به خاطر دوستی سابق به دوست پیشین خود خدمتی کند بشرط اینکه علت جدایی فرومایگی علاج ناپذیر نبوده باشد.

۱۱۶۶ a چنین می‌نماید که رفتار دوستانه انسان با نزدیکانش، و علایم و نشانه‌هایی که دوستی را با توجه به آنها تعریف می‌کنیم، از ارتباط آدمی با خودش نشأت می‌گیرند. زیرا:

۱- دوست کسی را می‌نامیم که نیکی را، یا آنچه را نیک می‌نماید، برای شخص دوست بجا می‌آورد یا برای او آرزو می‌کند؛ یا

۲- هستی و زندگی دوست را برای خود دوست آرزو می‌کند: این احساس به احساس مادر نسبت به کودک شبیه است یا به احساس دوستانی که از هم جدا شده و دوباره بهم پیوسته‌اند؛

۳- گاهی هم کسی، شخصی را دوست می‌نامد که زندگی را با او قسمت می‌کند و در کنار او بسر می‌برد؛ یا

۴- همان چیزهایی را دوست می‌دارد و انتخاب می‌کند که در نظر دوست شایان انتخابند؛

۵- دوست کسی را می‌نامند که در خوشی و ناخوشی دوست شریک است: این گونه دوستی را هم مخصوصاً در ارتباط مادر با کودکش می‌توان دید. دوستی را با توجه به یکی از این خصوصیات تعریف می‌کنند.

همه این خصوصیات در ارتباط و رفتار انسان نیک - یا انسانی که خود را نیک می‌داند - با خودش صادق است و پیشتر گفته‌ایم که فضیلت و انسان

نیک معیار همه چیز است زیرا انسان نیک با خودش یگانه است و عقایدش با یکدیگر سازگارند و با تمامی روحش در طلب هدفهایی است که با یکدیگر موافقند و از این رو همیشه خیر یا آنچه را خیر می‌نماید برای خودش آرزو می‌کند و بجا می‌آورد، و خصوصیت انسان نیک این است که خیر را به مرحله عمل درآورد. او همه این کارها را برای خودش می‌کند: و همه آنها را برای جزء متفکر خودش انجام می‌دهد زیرا این جزء، خویشتن واقعی آدمی است؛ زندگی و حفظ زندگی را، و مخصوصاً حفظ عنصری را که بواسطه آن فکر می‌کند، برای خودش می‌خواهد: زیرا وجود و زندگی برای مرد بافضیلت نیک است، و هر کسی آنچه را نیک است برای خویشتن می‌خواهد، زیرا هیچ‌کس میل ندارد نخست موجود دیگری (حتی خدا) شود و آنگاه این موجود دیگر همه نیک‌ها را مالک شود — زیرا خدا اکنون هم همه نیک‌ها را مالک است — بلکه هر کسی نیک را برای خودش، بعنوان خود او، بعنوان کسی که او هم اکنون است — هر چه می‌خواهد باشد — می‌خواهد؛ و چنین می‌نماید که ماهیت و ذات هر کس جزء متفکر اوست، و یا این جزء بیش از هر جزء دیگر ماهیت و ذات اوست. چنین کسی آرزو می‌کند که با خودش زندگی کند زیرا از این گونه زندگی لذت می‌برد چون خاطره‌های گذشته‌اش برای او مایه مسرتند و امیدهای آینده‌اش نیک و مطبوعند، و ذهن و روحش آکنده از موضوعات تأمل و نظرند. غم و شادی را در حال یگانگی با خودش احساس می‌کند: برای او همیشه همان چیزها مطبوعند و همان چیزها نامطبوعند و چنان نیست که گاهی یک چیز مطبوع یا نامطبوع باشد و گاهی دیگر چیزی دیگر، و برای او هیچ چیز وجود ندارد که مایه پشیمانی‌اش باشد.

چون همه این خصوصیات که بر شمردیم در ارتباط مرد نیک با خودش موجودند، و ارتباط او با دوستانش همانند ارتباط او با خودش است — زیرا دوست «من» دوم است — از این رو دوستی، یکی از این خصوصیات دانسته می‌شود، و کسانی که دارای این خصوصیاتند، دوست نامیده می‌شوند.

این سؤال را که آیا آدمی دوست خودش است یا نه، فعلاً به یک سو می‌نهیم. قبول اینکه دوستی آدمی با خودش وجود دارد از این جهت ممکن است که در آدمی دو یا چند جزء (دو یا چند جزء نفس) هست و با توجه به علایم و خصوصیات دوستی که بیشتر برشمردیم، و با توجه به اینکه حد اعلای دوستی آدمی (با دیگری) همانند محبت شخص به خودش است [قبول وجود دوستی آدمی با خودش ممکن می‌نماید].

ولی علایم و خصوصیات دوستی که برشمردیم در بیشتر مردمان، حتی اشخاص بد و شریر، وجود دارند. آیا بگوییم که مردمان از این جهت در آن خصوصیات سهیمند که از خویشان راضی‌اند و خود را انسانهای نیک می‌انگارند؟ البته این خصوصیات در بدترین و فرومایه‌ترین مردمان وجود ندارند و حتی در ظاهر نیز چنین نمی‌نماید که وجود داشته باشند زیرا آن‌گونه مردمان با خود یگانه نیستند؛ میله‌هایشان ایشان را به یک سو می‌کشد و خواسته‌های عقلیشان به سویی دیگر. ناپرهیزگاران نیز چنینند: بجای چیزهایی که خودشان آنها را ارجمند یا سودمند می‌دانند به چیزهای مطبوع و لذت‌آور میل می‌کنند هرچند که آن چیزها برای ایشان زیانبار باشند. بعضی دیگر به سبب بزدلی یا سستی به اموری که مایه بزرگی و ارجمندی خویش می‌دانند، تحقق نمی‌بخشند؛ و عده‌ای دیگر که به علت اعمال زشتشان منفورند از زندگی خسته و سیر می‌شوند و خود را می‌کشند. شریران کسانی همانند خود را می‌جویند و روز را با آنان می‌گذرانند ولی از خویشان می‌گریزند چون هنگامی که تنها هستند اعمال زشتشان به یادشان می‌آید و نسبت به آینده احساس بدی پیدا می‌کنند ولی در میان دوستان همه را از یاد می‌برند؛ و چون هیچ جنبه دوست‌داشتنی در وجودشان نیست احساس دوستی نسبت به خویشان نمی‌کنند. در درون مرد شریر مبارزه‌ای همانند مبارزه احزاب حکمفرماست، یک عنصر به علت شرارتش هنگام خودداری او از عملی خاص غمگین می‌شود و عنصر دیگر شادمان می‌گردد، یکی او را به این سو می‌کشد و دیگری

به سویی دیگر چنانکه گویی می خواهند او را پاره پاره کنند، و اگر او نتواند در آن واحد درد و شادی احساس کند در هر حال پس از زمانی کوتاه به سبب شادیش غمگین می شود و آرزو می کند که کاش از آن امور شادمان نمی گردید، زیرا مرد فرومایه پر از عقده است.

پس می بینیم که انسان فرومایه نسبت به خود نیز احساس دوستانه ندارد چون هیچ جنبه دوست داشتنی در او نیست. چون چنین حالتی منتهای بدبختی است پس باید با همه نیروی خود بکوشیم که نیک شویم و از بدی بگریزیم زیرا تنها از این طریق آدمی می تواند هم با خویشتن دوستی گزیند و هم با دیگری.

نیکخواهی نوعی ارتباط دوستانه با دیگری است ولی عین دوستی نیست زیرا نیکخواهی [نه تنها نسبت به دوستان بلکه] نسبت به دیگران نیز ممکن است. — و گاهی در ظاهر هم آشکار نمی شود — در حالی که دوستی چنین نیست. پیشتر در این باره سخن گفته ایم. نیکخواهی احساس دوستانه هم نیست زیرا فاقد شدت میلی است که با دوستی همراه است. از این گذشته دوستی به معنی صمیمیت است در حالی که نیکخواهی از تجربه ای آنی نشأت می گیرد و بطور ناگهانی پیدا می شود. مثلاً هنگام تماشای مسابقه برای کسانی که در مسابقه شرکت دارند احساس نیکخواهی داریم و برای آنان آرزوی پیروزی می کنیم ولی به اندیشه دوستی و همکاری با آنان نمی افتیم زیرا چنانکه گفتیم نیکخواهی بطور آنی پیدا می شود و امری سطحی است.

۱۱۶۷ «

نیکخواهی آغاز دوستی می تواند بود همان گونه که لذت دیدن آغاز عشق شهوی است: هیچ کس پیش از آن که از قیافه معشوق لذت ببرد عاشق نمی شود. اما کسی که از قیافه شخصی لذت می برد هنوز عاشق او نیست: هنگامی عاشق است که در غیاب او حسرت دیدار او را دارد و نزدیکی او را طالب است. دوستی نیز ممکن نیست اگر مسبوق به نیکخواهی نباشد، و نیکخواه یک شخص هنوز دوست او نیست زیرا احساسش محدود به این است که برای او نیکی آرزو کند ولی هنوز نمی خواهد کاری برای او انجام

دهد یا برای او تحمل زحمتی کند. بدین سان می‌توانیم اصطلاح دوستی را وسعت دهیم و بگوییم نیکخواهی دوستی غیرفعال است که اگر زمانی دراز بپاید و به مرحله صمیمیت برسد مبدل به دوستی می‌شود، ولی نه به دوستی مبتنی بر سود یا لذت، زیرا نیکخواهی برای این مقاصد پیدانمی‌شود. کسی که از دیگری نیکی دیده است نیکخواه او می‌شود و اقتضای عدالت همین است ولی کسی که برای دیگری از این جهت حال نیک آرزو می‌کند که انتظار سود از او دارد، نیکخواه آن کس نیست بلکه نیکخواه خودش است همان‌گونه که کسی که برای سود دیگری را گرامی می‌دارد، دوست واقعی او نیست. بطور کلی می‌توان گفت ما هنگامی نیکخواه کسی می‌شویم که احساس می‌کنیم او شریف یا شجاع است یا مزیتی دیگر دارد، چنانکه در مثال شرکت کنندگان در مسابقه‌ها گفتیم.

اتفاق نظر نیز چنین می‌نماید که ارتباط دو ستانه است، و بدین جهت اتفاق نظر تنها به معنی هم‌رایی نیست زیرا کسانی هم ممکن است در موضوعی هم‌رایی باشند که یکدیگر را هیچ نمی‌شناسند. آنجا هم که مردمان در مورد موضوعات مختلف هم‌داستانند، مثلاً در مورد پدیدارهای آسمانی، سخن از اتفاق نظر گفته نمی‌شود زیرا این‌گونه هم‌داستانی ارتباط دو ستانه نیست. اما وقتی که ساکنان شهری درباره منافع مشترکشان عقیده واحد دارند و تصمیم به عملی واحد می‌گیرند و تصمیم مشترک را اجرا می‌کنند، می‌گوییم شهروندان آن شهر اتفاق نظر دارند. پس اتفاق نظر با مسایل سیاسی ارتباط دارد، با مسایلی که اثری بزرگ در زندگی اجتماعی می‌بخشند و راه حلی که برای آنها یافته می‌شود هر دو طرف یا همه شهروندان را راضی می‌کند. مثلاً شهروندان یک شهر هنگامی اتفاق نظر دارند که همه تصمیم بگیرند که مناصب دولتی از طریق انتخاب به اشخاص واگذار شود، یا شهر با دولت‌شهر اسپارت قرارداد اتحاد ببندد، یا زمام حکومت به دست پیتاکوس^۱ سپرده شود اگر خود او نیز آماده قبول این منصب باشد. ولی آنجا که از دو کس هر یک به تنهایی می‌خواهد در رأس امور قرار گیرد — مانند دو شخصیت اصلی

1. Pittacus

نمایشنامه فنیقیان^۱ - اختلاف نظر وجود دارد نه اتفاق نظر. اتفاق نظر آنجاست که هر دو طرف بخواهند چیزی را به شخصی واحد بسپارند؛ مثلاً وقتی که هم توده مردم و هم اشراف میل دارند که بهترین مردان به شهر حکومت کنند زیرا فقط در این صورت همه به آرزوی خود می‌رسند.

۱۱۶۷ b

پس می‌بینیم که، چنانکه همه مردمان معتقدند، اتفاق نظر دوستی اجتماعی است زیرا با رفاه عمومی و امور مؤثر در زندگی شهروندان ارتباط دارد. این گونه اتفاق نظر در مردمان نیک پیدا می‌شود زیرا اینان هم با خویشتن اتفاق نظر دارند و هم با یکدیگر، آرزوهایشان ثابت است و دستخوش جریانهای مخالف نیست و مانند امواج تنگه اوریپوس^۲ آگاه به این سو و گاه به آن سو حرکت نمی‌کند، بلکه همیشه امور سودمند و عادلانه را طالبند. ولی فرومایگان نمی‌توانند اتفاق نظر داشته باشند مگر در موارد جزئی، و دوست یکدیگر نیز نمی‌توانند بود زیرا همیشه می‌خواهند بیش از حق خود را بدست آورند و از انجام دادن وظایف عمومی که بارنج و مشقت همراه است سر باز می‌زنند و هر یک چون سود شخصی خود را می‌خواهد با چشم تیزبین همسایه‌اش را می‌پاید و تا آنجا که ممکن است مانع از آن می‌شود که چیزی به او برسد؛ حال آنکه اگر همه شهروندان در انجام دادن وظایف عمومی مشارکت جدی نکنند نفع عمومی پایمال می‌شود و اختلاف و نفاق میان شهروندان روی می‌نماید؛ هر کسی می‌کوشد بزور دیگری را به رعایت عدالت مجبور سازد ولی خود میل ندارد عملی درست و عادلانه بجا آورد.

۱. اشاره‌ای است به نمایشنامه فنیقیان اثر اوریپیدس. در این نمایشنامه هر یک از دو پسر اودیپوس به نام Eteokles و Polyneikes که دشمن یکدیگر بودند، می‌خواست حکومت شهر تبن را به تنهایی بدست گیرد. - م.

2. Euripos

چنین می‌نماید که نیکی‌کننده کسی را که از نیکی او برخوردار می‌شود بیشتر دوست دارد تا شخص اخیر نیکی‌کننده را. این امر عجیب می‌نماید و از این رو درباره‌اش بحثها بعمل می‌آید. بیشتر مردمان علت را در این می‌بینند که یکی داین است و دیگری مدیون: مدیون می‌خواهد که داین از میان برود در حالی که داین سلامت و رفاه مدیون را خواهندان است. نیکی‌کننده ادامه زندگی دریافت‌کننده نیکی را طالب است تا از سپاسگزاری او محروم نماند حال آنکه دریافت‌کننده نیکی میلی به دادن عوض ندارد. شاید اپیخارموس^۱ می‌گفت اینکه بعضی مردمان چنین می‌گویند ناشی از نظر بدبینانه ایشان به آدمی است. ولی این رفتار با طبیعت آدمی منطبق است زیرا بیشتر مردمان نیکیهایی را که می‌بینند زود فراموش می‌کنند و بیشتر برخورداری از نیکی دیگران را می‌خواهند تا نیکی به دیگران را.

ولی علت واقعی ژرفتر است و ارتباطی با مثال داین و مدیون ندارد زیرا میان داین و مدیون ارتباط دوستانه موجود نیست و داین می‌خواهد مدیون تندرست بماند تا از وجود او سود ببرد. ولی کسی که به دیگری خدمتی کرده است نسبت به او احساس دوستی می‌کند و او را دوست دارد هرچند او هیچ سودی برای آن کس نداشته باشد. این سخن در مورد پیشه‌وران و هنرمندان

۱. Epicharmos شاعر کمدی‌نویس اهل سیسیل در قرن ششم ق.م. - ق.م.

نیز صادق است: هر کدام اثر پیشه و هنر خود را بیشتر از آن دوست دارد که اثر، اگر زنده بود، ممکن بود او را دوست بدارد. بهترین مثال برای این مورد ۱۱۶۸۸ شاعرانند: اینان با همه قلب و روح خود دلبسته آثار خویشند و آنها را چون کودکان خویش دوست دارند. احساس نیکی کننده را بدین سان می توانیم تصور کنیم: کسی که از نیکی دیگری بهره مند شده، اثر نیکی کننده است و نیکی کننده این اثر را بیش از آن دوست دارد که اثر، پدیدآورنده را دوست می تواند داشت؛ و علت این امر این است که وجود برای همه آدمیان موهبتی خواستنی و دوست داشتنی است؛ و ما از این طریق موجودیم که دارای فعلیتیم، یعنی از طریق زنده بودن و عمل کردن؛ و اثر به یک معنی فعلیت پدیدآورنده اثر است؛ و پدیدآورنده، اثر خود را دوست دارد چون وجود را دوست دارد. این امر در زرفای طبیعت ریشه دارد زیرا امکانی (= قوه ای) که در پدیدآورنده هست از طریق اثر فعلیت می یابد.

در عین حال، آنچه وابسته عمل نیکی کننده است، برای نیکی کننده زیبا و شریف است و از این رو او از نتیجه عملش لذت می برد ولی دریافت کننده نیکی نمی تواند این ارزش را در نیکی کننده باز شناسد بلکه در او فقط عنصر سودمندی را می بیند، و سودمندی به آن اندازه لذیذ و دوست داشتنی نیست. لذیذ، فعلیت حاضر و امید آینده و یاد گذشته است، ولی لذیذترین و محبوبترین چیزها آن چیزی است که وابسته فعلیت است. برای کسی که اثر نیکی آفریده است، اثر ثابت می ماند زیرا زیبا و شریف و پایدار است، ولی برای آن شخص که از نیکی برخوردار شده است، سود امری گذراست. خاطره امر شریف، لذیذ است ولی خاطره شیء سودمند چنین نیست یا بندرت چنین است؛ اما در مورد انتظار به عکس این است.^۱

۱. دریافت کننده نیکی فقط از یکی از سه لذت مرتبط با نیکی بهره ور است، یعنی از لذت انتظار نیکی آینده. او از امید و انتظار خود بیشتر لذت می برد تا نیکی کننده از انتظار نیکی که بعمل خواهد آورد. م.م.

بعلاوه، دوست داشتن شبیه عمل است و دوست داشته شدن شبیه انفعال از آن عمل. از این رو دوست داشتن و ملازمات آن صفات اشخاصی فعالیت دارند. بعلاوه، آدمیان چیزی را بیشتر دوست دارند که با زحمت بدست آورده‌اند: کسی که مال خود را بزحمت گرد آورده است آن را بیش از کسی دوست دارد که مال از راه ارث به او رسیده است. بهره‌ور شدن از نیکی بی زحمت است در حالی که نیکی کردن با زحمت همراه است. از این رو مادران دلبسته کودکان خویشند زیرا زائیدن با مشقت همراه است، و به کودک بیش از آن عشق می‌ورزند که سایر اثرآفرینان اثر خود را دوست دارند. چنین می‌نماید که این سخن درباره نیکی‌کننده نیز صادق است.

مسأله‌ای دیگر که درباره‌اش بحث می‌شود این است که آیا آدمی در درجه اول باید خود را دوست بدارد یا دیگران را؟ می‌گویند:

- (a) مردمان کسی را که خود را بیش از همه کس دوست دارد به چشم حقارت می‌نگرند و اصطلاح «خودخواه» به معنی بد را درباره او بکار می‌برند.
- (b) فرومایگان هر کاری را برای «من» خود انجام می‌دهند و هر چه شری‌تر باشند در مقدم داشتن خود بر دیگران بیشتر می‌کوشند و مردمان ایشان را بدین جهت سرزنش می‌کنند که خود را برای هیچ کس به زحمت نمی‌اندازند.
- (c) همه بر این عقیده‌اند که انسان نیک و شریف فقط برای شرافت و نیکی عمل می‌کند و هر چه شریف‌تر باشد بیشتر در این راه می‌کوشد و رفاه دوست را بر منافع خود برتری می‌نهد.

ولی واقعیات مخالف این استدلال‌ها هستند و این امر مایه شگفتی نیست.

- ۱۱۶۸۵ زیرا مردمان معتقدند که آدمی باید بهترین دوست خود را بیش از همه کس دوست بدارد، و بهترین دوست، کسی است که نیکی را برای دوست خود برای خاطر خود دوست بخواهد حتی اگر هیچ کس از این امر اطلاع نداشته باشد. اما همه این مشخصات و همه شرایط و خصوصیات دیگری که در تعریف دوست گنجانده می‌شوند، در رفتار آدمی با خودش موجودند زیرا،

چنانکه پیشتر گفته‌ایم^۱، همه خصوصیات دوستی از این ارتباط (= ارتباط آدمی با خودش) به آدمیان دیگر تسری می‌یابند. مثلهای رایج نیز با این سخن توافق دارند مانند «یک دل و یک روح» و «مال دوست مال مشترک است» و «دوستی برابری است» و «زانو به آدمی نزدیکتر از قلم پاست». همه این مثلها با پیوستگی بی‌واسطه آدمی با «من» شخصی خودش ارتباط دارند: آدمی بهترین دوست خویش است و از این رو باید خود را بیشتر از همه کسان دیگر دوست بدارد. بنابراین حق داریم بپرسیم که از کدام یک از دو عقیده باید پیروی کرد زیرا هر دو توجیه‌پذیرند.

باید در این دو استدلال نیک بنگریم تا ببینیم هر کدام تا چه حد و از چه جهت درست است. اگر معنایی را که هر یک از دو مکتب اصطلاح «خودخواهی» را به آن معنی بکار می‌برد در بیابیم شاید حقیقت روشن شود. متفکرانی که آن اصطلاح را در معنی شایان نکوهش بکار می‌برند کسانی را «خودخواه» می‌نامند که از ثروت و افتخار و لذات جسمانی بزرگترین سهم را به خود اختصاص می‌دهند و اینها چیزهایی هستند که بیشتر آدمیان به آنها میل می‌کنند و چنان همه کوشش خود را برای به‌چنگ آوردن آنها بکار می‌برند که گویی آنها بهترین چیزها هستند و به همین جهت برای آنها با یکدیگر به رقابت و نزاع بر می‌خیزند. کسی که حرص این چیزها را در درون خود دارد به پیروی از امیال و عواطف و هیجانات، و بطور کلی به پیروی از جزء عاری از خرد خویش، زندگی می‌کند. بیشتر مردمان چنین‌اند و به همین جهت اصطلاح «خودخواه» آن معنی را یافته است: علت پیدایش آن معنی شایان نکوهش تصویری است که مردمان عادی از خود نشان می‌دهند، و «خودخواهی» بدین معنی به حق نکوهیده می‌شود. اما اگر مردی همیشه در این اندیشه باشد که در درجه اول خودش عادلانه و خویشتن‌دارانه و مطابق همه فضایل دیگر عمل کند و بطور کلی همیشه آنچه را زیبا و شریف است برای خود بخواد هیچ‌کس او را خودخواه نمی‌نامد و نمی‌نکوهد.

۱. رکد فصل چهارم همین کتاب نهم. - م.

با اینهمه چنین مردی بیش از همه این احساس را در ما پدید می‌آورد که خود را دوست دارد و «خودخواه» است: به هر حال او بهترین و شریفترین چیزها را برای خود می‌خواهد و در ارضاء مهمترین و مقتدرترین عنصر وجود خویش می‌کوشد و در مورد همه چیزها از او پیروی می‌کند. همان گونه که جزء اصلی یک شهر یا هر سازمان اجتماعی مهمترین و مقتدرترین عنصر آن است، در وجود آدمی نیز چنین است. از این گذشته، بر حسب اینکه عقل بر وجود کسی مسلط یا نامسلط باشد، آن کس را مسلط بر خویشتن یا بی‌بند و بار می‌خوانند: و این خود حاکی از این است که «خود آدمی» همان عقل است؛ و هر عملی را که آدمی به پیروی از عقل بجا آورد، عمل آزادانه و عمل خود او به معنی راستین تلقی می‌کنند. در اینکه عقل، خود آدمی است و خود آدمی غیر از آن هیچ نیست، و انسان نیک این جزء وجود خویش را بیش از همه چیز دوست دارد، تردید نیست. چنین کسی دارای اصیلترین و حقیقی‌ترین خودخواهی است، و این خودخواهی غیر از خودخواهی به معنی شایان نکوهش است؛ و فرق میان این دو کوچکتر از فرق میان زندگی مطابق قاعده درست و زندگی به پیروی از عواطف، و فرق میان سعی برای دستیابی به شرافت و زیبایی و کوشش برای به چنگ آوردن آنچه بظاهر سودمند است، نمی‌باشد. از این رو مردمان کسی را که همه کوشش خود را برای بجا آوردن اعمال زیبا و شریف بکار می‌برد، می‌ستایند؛ و اگر همه آدمیان در طلب زیبایی و شرافت می‌کوشیدند و همه نیروی خویش را در راه بجا آوردن اعمال شریف صرف می‌کردند، همه چیز چنان می‌بود که باید باشد و هر فردی از والاترین موهبتها بهره‌ور می‌بود چون فضیلت والاترین موهبتهاست.

بنابراین انسان بافضیلت باید خودش را دوست بدارد، زیرا اعمال شریف او، هم برای خودش سودمندند و هم برای دیگران؛ ولی مرد فرومایه که از غرایز و امیال خود پیروی می‌کند نباید خود را دوست بدارد زیرا هم به خودش زیان می‌رساند و هم به دیگران. در مرد فرومایه، آنچه می‌کند و آنچه

باید بکند با یکدیگر تعارض دارند در حالی که مرد شریف همیشه آن را می‌کند که باید بکند. زیرا عقل همیشه آنچه را برای خود آن نیک و والاترین ارزشهاست، انتخاب می‌کند و مرد شریف همیشه گوش به فرمان عقل دارد. از این گذشته مرد شریف همیشه خود را در خدمت دوستان و وطن قرار می‌دهد و در صورت ضرورت جان خود را نیز فدای آنها می‌کند؛ از پول و مقام و همه چیزهایی که مردمان برای آنها با یکدیگر رقابت و نزاع می‌کنند، چشم می‌پوشد و تنها شرافت را برای خود می‌خواهد. زندگی کوتاه پر از شادمانی عمیق، در نظر او بهتر از عمر دراز همراه با لذات کوچک است و یک سال همراه با شرافت بهتر از سالیان دراز خالی و یکنواخت است و یک عمل بزرگ و شریف پرارجتر از بسیاری اعمال جزئی و حقیر. مردی که زندگی خویش را فدای دیگران می‌کند بدون شک بدین نتیجه دست می‌یابد و بدین سان بزرگترین افتخار و پاداش را برای خویشتن انتخاب می‌کند. دارائی خود را با گشاده‌دستی می‌بخشد تا سود دوستان بزرگتر شود و در نتیجه دوست او سود بزرگ به‌چنگ می‌آورد و خود او افتخار عمل زیبا را؛ و بدین سان نیک بزرگتر را برای خود برمی‌گزیند. هنگام تقسیم مناصب نیز همین‌گونه رفتار می‌کند: همه آنها را به دوست واگذار می‌کند زیرا این عمل برای خود او مایه شادی و افتخار و ستایش است. از این رو، به حق، شریف و والا شمرده می‌شود چون شرافت را بر همه چیز برتری می‌نهد، و حتی وقتی که عملی شریف باید بجا آورده شود از دوست عقب می‌ماند و بهتر آن می‌داند که به دوست امکان دهد که بجای او عمل کند. پس می‌بینیم که او از میان همه اعمال شریف، شریفترین آنها را برای خود می‌گزیند. پس آدمی باید بدین معنی خودخواه باشد نه بدان معنی که دیگران خودخواهند.

در این مسأله نیز بحث می‌شود که آیا مرد نیکبخت نیازمند دوست است یا نه؟ می‌گویند مردی که کاملاً نیکبخت و بسنده برای خویش است نیازی به دوست ندارد زیرا از همه چیز نیک بهره‌ور است و محتاج چیزی دیگر نیست در حالی که دوست بعنوان «من» دوم، آن چیزی را برای او می‌تواند فراهم آورد که او به نیروی خود نمی‌تواند به آن دست یابد، و از اینجا است که گفته‌اند: «اگر بخت با تو نظر مساعد دارد دوست را برای چه می‌خواهی؟»

ولی جای شگفتی خواهد بود اگر همه چیزهای نیک را در اختیار مرد نیکبخت قرار دهیم ولی دوست را از او دریغ بداریم در حالی که دوست بزرگترین موهبت خارجی است، اگر از خصوصیات دوست یکی این است که نیکی کردن را بر نیکی دیدن برتری می‌نهد، و اگر خصوصیت مرد نیک این است که به دیگران نیکی کند، و اگر نیکی کردن به دوست زیباتر از نیکی کردن به دیگران است، پس مرد نیکبخت باید کسی را داشته باشد که بتواند به او نیکی کند. بدین ملاحظه این پرسش پیش می‌آید که آیا آدمی به هنگام نیکبختی نیازمند دوست است یا در روز بدبختی؟ بدبخت نیازمند نیکخواه است و نیکبخت نیازمند کسی که از نیکی او بهره‌مند شود.

این نیز شگفت‌آور خواهد بود که مرد نیکبخت را منزوی کنیم و به «من» خود او محدود سازیم در حالی که هیچ‌کس آماده نیست همه نیکیهای قابل

تصور را به تنهایی داشته باشد و زندگی را در تنهایی بسر ببرد زیرا آدمی مخلوقی سیاسی است و اقتضای طبیعتش این است که در جامعه با دیگران زندگی کند. از این رو مرد نیکبخت نیز با دیگران زندگی می کند زیرا همه نیکهای طبیعی را مالک است. از این گذشته برای آدمی بهتر آن است که زندگی را با دوستان و نیکان بگذراند نه با بیگانگان و آشنایان اتفاقی. بنابراین مرد نیکبخت نیازمند دوست است.

آنان که می گویند مرد نیکبخت نیاز به دوست ندارد مرادشان چیست و عقیده ایشان به چه معنی درست است؟ آیا می خواهند این معنی را بیان کنند که در نظر بیشتر مردمان دوست با شخص سودمند برابر است؟ البته مرد کاملاً نیکبخت نیازی بدین گونه کسان ندارد زیرا او خود مالک همه چیزهای نیک است؛ نیازمند دوستانی هم نیست که برای لذت انتخاب می شوند، یا فقط به اندک مقداری خواهان ایشان است چون زندگیش لذیذ است و احتیاج به لذت خارجی ندارد. چون مرد نیکبخت به این گونه دوستان نیاز ندارد می گویند نیازمند دوست نیست.

ولی این سخن راست نیست. در آغاز گفتیم^۱ که نیکبختی فعالیت است. ولی فعالیت چیزی «شونده» است و چنان نیست که از آغاز به سادگی موجود و حاضر باشد مانند چیزی که آدمی مالک آن است. اما:

اگر نیکبختی در هستی و فعالیت و اثربخشی شکوفا می شود و فعالیت مرد نیک، چنانکه گفته ایم، فی نفسه موافق فضیلت و لذیذ است؛ و

اگر مال خود ما بودن (= در نهاد ما بودن، جزئی از ماهیت ما بودن) چیزی، یکی از خصوصیات است که سبب می شود آن چیز لذیذ باشد؛ و

اگر مادیگری و اعمال دیگری را آسانتر می توانیم به آگاهی خود بیاوریم و مورد تأمل قرار دهیم تا خودمان را و اعمال خودمان را؛ و

اگر برای نیکان اعمال مردان ارجمند، یعنی دوستانشان، نیک و لذیذند ۱۱۷۰ a
— زیرا این اعمال هر دو عنصر بالطبع لذیذ را^۲ حاویند —؛

۱. رک. ۱۰۹۸a و ۱۰۹۹a. — م.

۲. عنصر شماره ۱ و عنصر شماره ۲ (نیک و مال خود شخص بودن). — م.

پس مرد نیکبخت به این گونه دوستان نیاز دارد زیرا می خواهد که اعمال نیک و بالارزش، و اعمالی را که مال خود او هستند (= در نهاد و ماهیتش ریشه دارند)، به آگاهی کامل بیاورد و مورد تأمل قرار دهد؛ و اعمال مرد نیک که دوستِ اوست دارای این کیفیاتند.

بعلاوه، مردمان معتقدند که مرد نیکبخت باید زندگی لذیذی بگذراند. اگر چنین مردی در حال انزوا زندگی کند زندگی برای او سخت می شود زیرا آدمی به تنهایی نمی تواند دایم فعال باشد در حالی که فعالیت با دیگران و برای دیگران آسانتر است و چنین فعالیتی که فی نفسه لذیذ است در حال مشارکت و اجتماع با دیگران مداومتر و لذیذتر می گردد زیرا مرد نیک چون نیک است از اعمال نیک لذت می برد و از اعمال بد بیزار است همچنانکه مرد دوستدار موسیقی با شنیدن نواهای موزون شادمان می شود و از صداهای ناموزون بیزاری می جوید. از این گذشته مصاحبت نیکان وسیله ای برای تمرین فضیلت است و چنانکه ثوگنیس^۱ پیش از ما گفته است: «دوستی کامل دوستی نیکان است».

اگر در طبیعت اشیا ژرفتر بنگریم می بینیم که مرد بافضیلت بالطبع میل به مصاحبت مرد بافضیلت دارد زیرا، چنانکه گفته ایم، آنچه بالطبع نیک است برای مرد بافضیلت فی نفسه نیک و لذیذ است^۲. مفهوم زندگی در مورد حیوانات توانایی ادراک حسی است و در آدمیان توانایی ادراک حسی و تفکر. توانایی (= قوه) با توجه به فعلیت تعریف می شود، و اصل، فعلیت است و بدین جهت چنین می نماید که زندگی در اصل، فعلیت ادراک حسی و تفکر است. زندگی از چیزهایی است که فی نفسه نیک و لذیذند زیرا زندگی امری متعین و محدود است و هر متعین و محدود بالطبع نیک است^۳ و آنچه بالطبع نیک است برای مرد بافضیلت نیز نیک است و به همین جهت به حکم تجربه

۱. Theognis شاعر یونانی در قرن ششم ق. م. - م.

۲. رک. ۱۰۹۹ ا و ۱۱۱۳ ا. م.

۳. اشاره ای است به مبادی فیثاغوریان (رک. زیرنویس صفحه ۲۳) چنانکه در جدول مبادی دیده می شود «محدود» در زمره غیرهاست. م. م.

زندگی برای همه آدمیان لذیذ است. ولی این حکم درباره زندگی بد یا زندگی همراه با درد صادق نیست زیرا این گونه زندگی همانند صفاتش نامتعین است. ماهیت درد در بحث آینده آشکارتر خواهد شد.

اگر خود زندگی نیک و لذیذ است — و چنین می نماید که براستی نیک و لذیذ است — به دلیل اینکه همه خواهان آنند مخصوصاً نیکان و نیکبختان: چون برای اینان زندگی خواستنی ترین چیزهاست و وجودشان در والاترین حد نیکبختی است؛

و اگر بیننده آگاه است بر اینکه می بیند و شنونده به شنیدن و رونده بر رفتن آگاه است، و اگر در فعالیتهای دیگر نیز چیزی در ما هست که بر فعالیت ما آگاه است بطوری که هنگامی که آگاهیم، آگاهی بر اینکه آگاهیم، و هنگامی که می اندیشیم آگاهیم که می اندیشیم؛

و اگر آگاهی بر آگاهی و اندیشیدن، آگاهی بر این است که ما هستیم (زیرا گفتیم که وجود، آگاهی یا تفکر است)؛

و اگر آگاهی بر اینکه زنده ایم، لذیذ است (زیرا زندگی بالطبع نیک است و آگاهی بر حضور چیزی نیک در ما، لذیذ است)؛

و اگر زندگی چیزی خواستنی است مخصوصاً برای آدمیان نیک چون ۱۱۷۰ b
برای آنان نیک و لذیذ است (زیرا آنان از آگاهی بر حضور چیزی فی نفسه نیک در وجودشان لذت می برند)؛

و اگر رفتار مرد با فضیلت با خودش همانند رفتار او با دوستش است (چون دوست برای او «من» دیگری است)؛

اگر همه اینها درست است، پس برای هر کسی هستی دوست همان گونه خواستنی است که هستی خودش خواستنی است.

هستی از آن رو برای مرد نیکبخت خواستنی است که او بر ارزش و نیکی خویش آگاه است و این آگاهی فی نفسه لذیذ است. از این رو او باید بر وجود

۱. مراد کتاب دهم است که موضوعش بحث درباره لذت و درد است. — م.

دوستش نیز آگاه باشد و این آگاهی در حال باهم زیستن و مشارکت در بحث کردن و اندیشیدن به مرحله عمل درمی آید: مفهوم باهم زیستن را در مورد آدمیان بدین معنی باید فهمید نه چنانکه در مورد حیوانات به معنی چریدن در چراگاه واحد است.

اگر هستی برای مرد کاملاً نیکبخت، فی نفسه خواستنی است (زیرا هستی بالطبع نیک و لذیذ است)؛

و اگر هستی دوست نیز برای او تقریباً به همان اندازه خواستنی است؛ پس دوست برای او از چیزهای خواستنی است. آنچه برای او خواستنی است باید در اختیارش باشد و گرنه از این حیث فقدانی خواهد داشت. بنابراین، انسانی که قرار است کاملاً نیکبخت باشد نیازمند دوستان صاحب فضیلت است.

آیا آدمی باید دوست هر چه بیشتر داشته باشد یا چنانکه در مورد میزبانی و مهمانی می‌گویند «آدمی باید مهمان نه زیاد داشته باشد و نه کم»، باید این قاعده را در مورد دوستی نیز رعایت کنیم و نه بی‌دوست باشیم و نه دوستان بسیاری در پیرامون خود گرد آوریم؟

در مورد دوستانی که دوستیشان برای سود است قاعدهٔ اخیر صادق است زیرا جبران خدمت عده‌ای بزرگ و وظیفهٔ دشواری است و طول زندگی برای ادای آن کفایت نمی‌کند. از این رو دوستانی بیش از آنچه برای زندگی خود ما کافی است، زایدند و مانعی برای زندگی زیبا و شریف. پس نیازی به آنان نداریم. از دوستانی هم که برای لذت انتخاب می‌شوند عده‌ای اندک کافی است همچنانکه اندکی ادویه برای خوشمزه کردن غذا کفایت می‌کند.

ولی چه بگوییم دربارهٔ دوستان نیک و گرانمایه؟ آیا اینان نیز باید هر چه بیشتر باشند یا برای عدهٔ دوستان حذی وجود دارد همچنانکه برای عدهٔ شهروندان یک شهر حذی هست؟ ده نفر برای تشکیل دادن یک شهر کافی نیست ولی صد هزار نفر هم دیگر جامعهٔ یک شهر نیست.^۱ عدد دقیق عددی واحد نیست بلکه هر عددی در محدودهٔ مرزی معین درست است. برای عدد

۱. یعنی صد هزار نفر بسیار بیشتر از عدد جمعیت یک شهر است. خواننده باید در نظر داشته باشد که در زمان ارسطو عدد جمعیت هیچ شهر یونانی به صد هزار نفر نمی‌رسید. — م.

دوستان نیز مرزی هست و شاید این مرز عدد دوستانی باشد که بتوان با آنان زندگی کرد زیرا چنانکه پیشتر دیده‌ایم باهم زیستن خصوصیت اصلی دوستی است ولی آدمی نمی‌تواند با عده‌ای بزرگ زندگی کند. از این گذشته اگر قرار است که دوستان باهم زندگی کنند پس دوستان ما باید با یکدیگر نیز دوست باشند در حالی که چنین امری اگر عدد دوستان بزرگ باشد دشوار است. شادی و غم را هم نمی‌توان با عده‌ای بزرگ تقسیم کرد زیرا ممکن است اتفاق بیفتد که در آن واحد با دوستی در شادیش شریک شویم و با دوستان دیگر در غم ایشان.

پس نباید بخواهیم دوست هر چه بیشتر داشته باشیم بلکه باید به عددی که برای زندگی مشترک کافی است قناعت کنیم. زیرا قابل تصور هم نیست که بتوانیم با عده‌ای بزرگ دوستی ژرف داشته باشیم. به همین جهت داشتن ارتباط عاشقانه با عده‌ای بزرگ هم ممکن نیست زیرا عشق دوستی مفرط است و از این رو چنین ارتباطی جز با یک تن تنها میسر نیست.

زندگی و تجربه مؤید این سخن است زیرا بندرت کسانی را می‌توانیم یافت که دوستی نزدیک و پایدار با یکدیگر دارند و این‌گونه دوستی در حقیقت میان دو تن امکان‌پذیر است و کسانی که گروهی بزرگ از دوستان در پیرامون خود دارند دوست واقعی هیچ‌کدام از آنان نیستند (جز به معنی دوستی شهروندان یک شهر با یکدیگر). در بیشتر موارد این‌گونه کسان مزاج‌گو نامیده می‌شوند. البته یک تن می‌تواند دوستی به معنی دوستی شهروندان با یکدیگر را با عده‌ای بزرگ داشته باشد بی‌آنکه مزاج‌گو باشد ولی دوستی مبتنی بر فضیلت و ارزش شخصی با عده‌ای بزرگ ممکن نیست بلکه باید به عده‌ای اندک قناعت کرد.

مسأله دیگر این است که آیا ما هنگام نیکبختی نیازمند دوستانیم یا در روز بدبختی؟ ما در هر دو حالت می‌خواهیم دوستانی داشته باشیم: در روز بدبختی نیازمند یاری ایشانیم و هنگام نیکبختی به کسانی احتیاج داریم که به آنان نیکی کنیم. وجود دوست در روز بدبختی ضروری‌تر است و در این حالت باید دوستانی داشته باشیم که برای ما سودمند باشند ولی داشتن دوست به هنگام نیکبختی زیباتر و شریف‌تر است و از این رو آدمی در این حالت دوستانی می‌جوید که نیک و صاحب فضیلتند زیرا نیکی کردن به این‌گونه دوستان و تقسیم کردن زندگی با آنان ارزش بزرگی است.

بطور کلی حضور دوست همیشه مطبوع و لذیذ است چه در نیکبختی و چه در بدبختی، و دوست برای مرد غمگینی که بتواند غم خود را با او تقسیم کند مایه تسلی است. ولی می‌توان پرسید آیا برآستی دوست در غم ما شریک می‌شود یا فقط حضور او و تصور این‌که او به سبب غمگینی ما غمگین است، بار غم ما را سبکتر می‌سازد؟ خواه تسلی بدین جهت باشد و خواه به علت دیگر، این نکته را به یک سو می‌نهیم ولی در این‌که حضور دوست آن اثر را پدید می‌آورد تردید نیست.

چنین می‌نماید که حضور دوست با عوامل گوناگونی همراه است: دیدن دوست همیشه مطبوع است مخصوصاً در زمان غمگینی، و مایه تسلی است، زیرا دوست اگر مرد با ملاحظه‌ای باشد هم با حضورش غم ما را تسکین

می‌بخشد و هم با سخنانش: چنین دوستی سیرت ما را می‌شناسد و می‌داند که با چه چیز ما را شاد می‌تواند کرد و با چه چیز اندوهگین. از سوی دیگر آدمی خوش ندارد که با غم خود دوست را غمگین سازد. از این رو کسی که طبیعت مردانه و نیرومند دارد می‌کوشد که نگذارد دوست در غم او شریک شود و چنین مردی لازم نیست نسبت به غم بی‌احساس باشد برای اینکه مانع غمگینی دوست شود و اصلاً او کسانی را به خود راه نمی‌دهد که آماده‌اند همراه او بگریند و بنالند زیرا او گریه و ناله را خوش ندارد. ولی زنان و مردان زن‌صفت این‌گونه کسان را دوست دارند. اما آدمی در همه احوال باید نیکان را سرمشق خود سازد.

حضور دوستان به هنگام نیکبختی سبب می‌شود که وقت را با خوشی و شادمانی بگذرانیم و از آگاهی بر اینکه آنان از نیکبختی ما شادمانند لذت ببریم. پس بهتر آن است که دوستان را برای شرکت در نیکبختی خودمان دعوت کنیم ولی از فراخواندن ایشان در روز بدبختی و شریک ساختنشان در غم خودمان خودداری نماییم زیرا آدمی تا آنجا که ممکن است نباید دیگران را در غم خود شریک سازد، و از این رو ست که گفته‌اند «غم خود من کافی است»، و مخصوصاً در صورتی باید از دوست یاری بنخواهیم که بدانیم این امر بار سنگینی برای او نیست و برای خود ما سودمند است.

به دیدن دوست روزی باید برویم که گرفتار غم است، آن هم بی‌آنکه ما را خوانده باشد، زیرا نیکی کردن به دوست شرط دوستی است مخصوصاً نیکی کردن هنگامی که دوست نیازمند آن است و با اینهمه تقاضای نیکی نکرده است: این کار برای هر دو طرف شریف و مطبوع است. اما وقتی که دوست نیکبخت است باید با کمال میل به نزد او برویم و در اعمال نیک او شریک شویم زیرا دوستان در این حال نیز نیازمند دوستند. ولی اگر می‌رویم تا از نیکی دوست بهره‌مند شویم باید با درنگ برویم زیرا پسندیده نیست که آدمی با ولع در اندیشه سود خویش باشد. ولی اگر بنخواهیم دعوت او را برای شرکت در شادمانیش بپذیریم باید طوری عمل کنیم که نپندارد به نیکبختی او بی‌اعتنا هستیم، پس چنین می‌نماید که حضور دوستان در همه حالات مطبوع و خواستنی است.

آیا از این واقعیت، که جوانانی که عاشق یکدیگرند از دیدن یکدیگر لذت می‌برند و این احساس را بر هر لذت دیگر ترجیح می‌دهند - زیرا عشق بیشتر اوقات از دیدن نشأت می‌گیرد و هستیش نیز وابسته دیدن است - این نتیجه حاصل نمی‌شود که برای دوستان نیز زندگی در کنار یکدیگر بزرگترین لذت‌هاست؟ دوستی، با هم بودن است و هر کس همان‌گونه که برای خویش است برای دوست نیز همان‌گونه است. همان‌گونه که آگاهی بر وجود ما برای ما ارجمند است، آگاهی بر وجود دوست نیز همان ارج را دارد، و این آگاهی هنگامی به مرحله فعلیت می‌رسد که دوستان زندگی را در کنار یکدیگر بسر ببرند و بنابراین طبیعی است که دوستان همیشه خواهان زندگی مشترک باشند. هر معنایی که زندگی برای کسی دارد، یا هر چیز که علت ارجمندی زندگی است، دوستان می‌خواهند در مصاحبت یکدیگر خود را با آن چیز و آن معنی مشغول دارند. بدین جهت است که می‌بینیم گروهی از دوستان در مصاحبت یکدیگر می‌خورند و می‌نوشند، گروهی وقت خود را با بازی نرد می‌گذرانند، گروهی با هم ورزش می‌کنند یا به شکار می‌روند و جمعی با یکدیگر بحث فلسفی می‌کنند، و بدین سان دوستان در مصاحبت یکدیگر به آن کاری می‌پردازند که مایه بیشترین خرسندی برای ایشان است؛ و چون می‌خواهند با یکدیگر و در کنار یکدیگر زندگی کنند همه با هم به اموری می‌پردازند که سبب پیدایی احساس زندگی مشترک است.

با هم زیستن اشرار و فرومایگان به شرارت می انجامد، لگام گسیختگیشان ایشان را به شرکت در شرارت می کشاند و به سبب اشتراک در زندگی شبیه یکدیگر و برابر با یکدیگر می گردند. ولی دوستی نیکان نیک است و نیکیش دایم افزایش می یابد و مصاحبتشان با یکدیگر بر فضیلتشان می افزاید: یکدیگر را سرمشق خویش می سازند و می کوشند از مزایایی که در یکدیگر می بینند بهره ور گردند و از اینجاست که گفته اند: «از نیکان نیکی می آموزی.» آنچه درباره دوستی گفتیم کافی است. وظیفه بعدی ما بحث درباره لذت است.

کتاب دهم

در باره لذت و نیکبختی

اکنون وقت آن است که درباره لذت سخن بگوییم زیرا عقیده عموم بر این است که لذت پیوندی تنگاتنگ با طبیعت انسانی ما دارد، و بدین جهت ما در تربیت کودکان آنان را بوسیله احساس لذت و درد راهنمایی می‌کنیم. از این گذشته، لذت بردن از چیزهایی که باید از آنها لذت برد و بیزاری از چیزهایی که باید از آنها بیزاری جست برای تکمیل سیرت ما اهمیت بسیار دارد زیرا این موضع‌گیری در سراسر زندگی با ما همراه است و اثری قوی در پدید آوردن خلق و خوی و نیکی‌بختی ما می‌بخشد چون آدمی همیشه لذت را می‌جوید و از درد می‌گریزد. از موضوعی بدین اهمیت به هیچ وجه روانیست غافل شویم مخصوصاً از این جهت که مسایل فراوان درباره آن وجود دارد که هنوز حل نشده است.

گروهی لذت را بهترین چیزها می‌دانند و گروهی دیگر آن را کاملاً بد تلقی می‌کنند. از گروه اخیر بعضی کسان برآستی بر بدی لذت اعتقاد راسخ دارند در حالی که بعضی دیگر بر آنند که بد شمردن لذت، هرچند برآستی بد نباشد، برای آدمیان فایده دارد زیرا بیشتر مردمان بنده وار سر به دنبال لذت دارند و از این رو لازم است که ایشان را در جهت معکوس سوق دهیم تا بدین سان به حالت حد وسط برسند. ولی این سخن درست نیست، و استدلالها و سخنان نظری درباره امور مربوط به احساسها و اعمال آدمیان به اندازه واقعیات شایان

اعتماد نیستند و از این رو وقتی که با احکام تجربه تعارض می‌یابند اعتبارشان از میان می‌رود، و هنگامی که مردی مخالف لذت را می‌بینیم که چگونه در ۱۱۷۲ b جست‌وجوی لذتی معین برمی‌آید نتیجه می‌گیریم که لذت به هر حال چیزی خواستنی است، زیرا فرق گذاشتن دقیق از عهده هر کسی بر نمی‌آید. پس سخن درست همیشه سودمند است، چه برای علم و چه برای زندگی: چنین سخنی چون با واقعیات سازگار است، همه باورش می‌کنند و کسانی که آنرا بدرستی می‌فهمند می‌کوشند زندگی خود را با آن منطبق سازند. این ملاحظات کافی است. اکنون می‌خواهیم عقایدی را که درباره لذت اظهار شده‌اند بیازماییم.

نخست عقیده اودوکسوس^۱ را پیش می‌آوریم که بموجب آن لذت والاترین ارزشهاست. او می‌دید که همه موجودات زنده اعم از عاقل و بی‌عقل طالب لذتند، و می‌اندیشید که آنچه در همه حالات قابل تصور خواستنی است، خیر است، و آنچه بیش از همه چیز خواستنی است خیر به معنی حقیقی است؛ و استدلالش این بود که حرکت همه موجودات زنده به سوی این هدف، نشان می‌دهد که این هدف برای همه موجودات والاترین ارزشهاست زیرا هر موجودی آنچه را برای او نیک و بالرش است همان‌گونه می‌یابد که غذای مناسب برای خود را می‌یابد؛ پس آنچه برای همه موجودات خیر است و همه در جست‌وجوی آنند، خیر فی‌نفسه است. ولی عقیده اودوکسوس در درجه اول به سبب نیکی سیرت او پذیرفته شده است نه به علت درستی آن. زیرا او مردی به تمام معنی نیک و خویشن‌دار بود و شنوندگان عقیده‌اش این احساس را داشتند که او نظریه خود را نه از این جهت اعلام می‌کند که مردی لذت‌پرست است، بلکه حقیقت چنان است که او می‌گوید.

اودوکسوس معتقد بود که:

۱- درستی نظریه‌اش با بررسی ضد لذت، یعنی درد، آشکار می‌شود: همه موجودات از درد گریزانند پس ضد آن باید خواستنی و خیر باشد.

۱. رک. زیرنویس شماره ۲ صفحه ۲۵-م.

۲- خواستنی ترین اشیا آن چیزی است که ما نه به علت چیزی دیگر یا برای چیزی دیگر، بلکه برای خودش می خواهیم، و به اتفاق نظر همه موجودات زنده لذت چنین چیزی است زیرا هیچ کس از خود نمی پرسد که برای چه لذت را خوش دارد، چون لذت خیر فی نفسه است.

۳- لذت وقتی که با چیزی دیگر پیوند می یابد، مثلاً با عمل عادلانه یا خویشتن دارانه، این چیز دیگر را ارجمندتر و خواستنی تر می سازد. ولی ارج یک چیز از طریق چیزی افزایش می یابد که خود این چیز اخیر هم نیک و ارجمند باشد.

این استدلال اخیر نشان می دهد که لذت خیری است در جنب خیرهای دیگر، نه آنکه بهتر و ارجمندتر از آنها باشد زیرا هر خیر در حال پیوستن با خیری دیگر، بهتر و خواستنی تر از آن می شود که در تنهایی بود. افلاطون نیز با چنین استدلالی ثابت می کند که خیر مطلق، لذت نیست، و می گوید زندگی لذیذ توأم با دانایی، خواستنی تر از زندگی لذیذ عاری از دانایی است، و چون آمیزه لذت و دانایی بهتر از لذت تنهاست پس خیر مطلق، لذت نیست، زیرا خیر مطلق برای اینکه خواستنی تر باشد نیازی به آمیزش با چیزی دیگر ندارد^۱. پس روشن است که هیچ چیز، از جمله لذت، ممکن نیست خیر مطلق باشد اگر در حال پیوستگی با خیری دیگر خواستنی تر شود. کجاست آن خیر مطلق، که با معیاری که برایش معین کردیم مطابق باشد و ما آدمیان بتوانیم از آن برخوردار گردیم؟ بررسی ما برای یافتن چنین خیری است.

ولی اگر کسی در مقام اعتراض بگوید که آنچه همه خواستار آنند لازم نیست خیر باشد، سخن بی معنی می گوید زیرا:

۱- اعتقادی که همه آدمیان در آن شریکند حقیقت است و کسی که بر این اعتقاد اعتراض می کند گمان نمی رود بتواند سخنی قانع کننده بگوید. اگر تنها موجودات بی عقل در طلب آن چیز می بودند ممکن بود در ادعای متعرض

۱. رک. افلاطون، رساله فیلیس ۶۰. م.

هسته حقیقی باشد ولی چون عاقلان نیز آن را می‌جویند ممکن نیست ادعای او معنی داشته باشد. حتی شاید در نهاد حیوانات خیری طبیعی وجود دارد که قویتر از خود آنهاست و در طلب خیری است که حیوانات بر حسب طبیعتشان مستحق آنند.

۲- استدلال اودوکسوس درباره ضد لذت نیز گمان نمی‌رود درست باشد. مخالفان اودوکسوس می‌گویند اگر درد شر است از این امر این نتیجه ضرورت حاصل نمی‌شود که لذت خیر باشد زیرا ضد یک شر هم ممکن است شر باشد و هر دو شر ممکن است ضد چیزی باشند که نه خیر است و نه شر. این استدلال فی نفسه بد نیست ولی با مورد حاضر مناسبت ندارد، چه اگر لذت و درد هر دو شر می‌بودند لازم می‌آمد که همه از آنها بگریزند، و اگر هر دو نه خیر بودند و نه شر مردمان از هیچ یک از آنها بتنهایی یا از هر دو با هم نمی‌گریختند ولی به تجربه می‌بینیم که آدمیان از درد بعنوان شر می‌گریزند و لذت را بعنوان خیر می‌خواهند و آن دو بدین معنی ضد یکدیگرند.

۳- لذت اگر کیفیت نیست، از این امر این نتیجه حاصل نمی‌شود که خیر نباشد زیرا فضیلت نیز بعنوان فعالیت اخلاقی، کیفیت نیست، همچنین است نیکبختی.

۴- بعلاوه، می‌گویند خیر متعین است^۱ ولی لذت متعین نیست چون بیشی و کمی می‌پذیرد. اولاً اگر آنان بر پایه احساس لذت چنین دآوری می‌کنند^۲ پس این سخن درباره عدالت و سایر فضایل نیز صادق خواهد بود زیرا ما آشکارا می‌گوییم که کسانی که دارای فلان فضیلت‌اند بیش یا کم چنینند و بیش یا کم مطابق آن فضیلت عمل می‌کنند؛ مردمان ممکن است بیشتر یا کمتر عادل یا شجاع باشند و بیشتر یا کمتر عادلانه یا خویشتن‌دارانه عمل کنند. ثانیاً اگر بر پایه انواع مختلف لذت دآوری می‌کنند - و اگر لذت بسیط و لذت مرکب

۱. رک. زیرنویس صفحه ۲۳-م.

۲. چون یکی بیشتر احساس لذت می‌کند و دیگری کمتر-م.

وجود دارد. پس علت واقعی را^۱ بیان نمی‌کنند. ثالثاً اگر تندرستی که نامتعین نیست کمی و بیشی می‌پذیرد چرا لذت چنین نباشد؟ در همه موجودات همیشه همان حالت اعتدال وجود ندارد و حتی در موجودی واحد نیز همیشه چنان نیست بلکه اعتدال ممکن است کمتر شود و با اینهمه در حدی معین وجود داشته باشد. چنین امری در مورد لذت نیز امکان‌پذیر است.

۵. بعلاوه، آنان فرض می‌کنند که خیر کامل است ولی حرکت و صیرورت ناقصند، و می‌کوشند ثابت کنند که لذت حرکت و صیرورت است. ولی چنین می‌نماید که حتی این نظریه که لذت حرکت است، درست نیست. زیرا سرعت و آهستگی به هر حرکتی تعلق دارد، و اگر حرکتی، مثلاً حرکت کیهان، فی نفسه سریع یا آهسته نیست، نسبت به چیز دیگر چنین است. اما در لذت نه سرعت هست و نه آهستگی. البته ممکن است کسی سرعت به حالت احساس لذت درآید همچنانکه ممکن است سرعت به حالت خشمگینی درآید، ولی در حالت احساس لذت سرعت، حتی نسبت به چیزی دیگر، وجود ندارد: سرعت مثلاً در رفتن و رشد کردن و مانند اینها هست. آدمی ممکن است سرعت یا آهسته بدین معنی تغییر بیابد که به حالت احساس لذت درآید ولی خود حالت لذت بردن را نمی‌توان جریانی سریع یا آهسته تلقی کرد. اصلاً چگونه ممکن است که لذت صیرورت یا کون باشد؟ هر چیز اتفاقی از هر چیز اتفاقی کاین نمی‌شود بلکه یک چیز به چیزی منحل می‌گردد که از آن کاین می‌شود؟ بنابراین درد، نابودی آن چیزی خواهد بود که لذت از آن کاین می‌گردد.

۶. بعلاوه، می‌گویند درد فقدان آن چیزی است که بالطبع باید موجود باشد، و لذت «دوباره پر شدن» است [با آن چیزی که بالطبع باید موجود باشد].

۱. بدی بعضی لذات را. — م.

۲. لذت ممکن نیست کون باشد زیرا هر کون و فساد مستلزم مایه (موضوع) مشترکی است. ولی در مورد لذت و درد چنین مایه‌ای وجود ندارد. — م.

ولی اینها رویدادهای بدنی هستند. اگر لذت، پر شدن با آن چیزی است که بالطبع باید موجود باشد پس احساس کننده لذت باید آن چیزی باشد که پر شدن در آن صورت می گیرد، یعنی بدن. اما هیچ کس چنین نمی اندیشد. پس لذت «پر شدن» نیست هر چند که آدمی احساس لذت می کند در حالی که پر شدن صورت می پذیرد همان گونه که احساس درد می کند در حالی که در بخشی از بدنش عمل جراحی روی می دهد. منشأ این نظریه احساس لذت و دردی است که با جریان تغذیه ارتباط دارد زیرا انسان وقتی که غذا نخورده و احساس درد (= درد گرسنگی) کرده است پر شدن مایه لذت برای او می شود. ولی این امر در مورد همه لذتها صادق نیست: مثلاً لذت آموختن، و (از احساس لذتهای جسمانی) لذت بوی خوش، و احساس لذتهایی که از طریق دیدن یا یادآوری و انتظار دست می دهند، مسبوق به درد نیستند. این احساس لذتها کون چه چیز هستند؟ در این موارد فقدان چیزی وجود نداشت که لذت پر شدن آن باشد.

۷- اگر کسی [برای اثبات بد بودن لذت] سخن از لذات انزجارانگیز بمیان آورد در پاسخ او می توان گفت:

اولاً آن گونه چیزها اصلاً لذیذ نیستند و اگر برای فرومایگان لذیذند بدین سبب نمی توان پذیرفت که برای دیگران نیز لذیذ باشند همچنان که چیزهایی که برای بیماران مایه سلامت یا تلخ یا شیرینند برای دیگران چنین نیستند؛ یا اشیایی را که بعضی کسان به علت بیماری چشم سفید می بینند دیگران سفید نمی بینند.

ثانیاً لذت خواستنی است ولی نه لذاتی که از آن گونه منابع نشأت می گیرند همچنانکه ثروت نیز خواستنی است ولی نه ثروت ناشی از مزد خیانت، سلامت نیز خواستنی است ولی نه به قیمت بلعیدن هر غذایی که پیش آید.

ثالثاً لذت انواع مختلف دارد و فرق است میان لذتی که از منشأ شریف بدست می آید و لذتی که منشأ پلید دارد؛ و نمی توان بدون عادل بودن از لذتی بهره ور شد که انسان عادل از آن برخوردار است همچنانکه نمی توان بدون مهارت در موسیقی از لذت موسیقیدانان بهره یافت.

این واقعیت که دوست غیر از چاپلوس است آشکار می‌کند که لذت یا خیر نیست و یا انواع مختلف دارد؛ غرض از معاشرت با دوست کسب فضیلت است و از مصاحبت چاپلوس لذت. از این مصاحبت با تحقیر سخن می‌گوئیم و معاشرت با دوست را می‌ستاییم چون غرض در اینجا چیز دیگری است. ۱۱۷۴ ا
بعلاوه، هیچ‌کس آماده نیست به زندگی ادامه دهد اگر فهم و عقلش در سراسر زندگی در مرحلهٔ کودکی باقی بماند هرچند در این حال از همهٔ خوشیهای کودکی لذت ببرد، و هیچ‌کس نمی‌خواهد با ارتکاب شنیع‌ترین اعمال تفریح کند هرچند هیچ‌یک از آن اعمال برای او دردآور نباشد. از این گذشته مابسی چیزها را دوست داریم و می‌خواهیم هرچند هیچ لذتی از آنها حاصل نشود مانند دیدن و آموختن و یادآوری و مالک بودن فضایل؛ و اگر لذت بضرورت با این چیزها همراه است فرقی نمی‌کند زیرا ما همیشه خواستار آنها خواهیم بود خواه لذتی دربرداشته باشند و خواه نه.

پس روشن است که لذت نه برترین خیر است و نه هر لذتی خواستنی است، و بعضی لذات فی‌نفسه خواستنی هستند هرچند از حیث نوع و منشأ با یکدیگر فرق دارند. سخن ما دربارهٔ نظریات راجع به لذت و درد همین است.

برای اینکه بدانیم لذت چیست و از کدام نوع چیزهاست، باید بحث را باری دیگر از آغاز شروع کنیم. چنین می‌نماید که دیدن در هر لحظه‌ای کامل است زیرا هیچ چیزی از آن کم نیست که از طریق افزودنش آن را کامل کند. چنین می‌نماید که لذت نیز چنین است. زیرا یک کل کامل است و هرگز لذتی نمی‌توان یافت که شکش با ادامه و گذشت زمان کامل شود. به همین جهت لذت حرکت نیست. هر حرکتی، مثلاً جریان خانه‌سازی، در زمان روی می‌دهد و برای غایتی است، و وقتی کامل است که به غایتش رسیده باشد. از این رو حرکت یا در کل زمان کامل است یا در لحظه‌نهایی. همه اجزاء حرکت — و در طی زمانی که این اجزاء اشغال می‌کنند — ناکاملند و از حیث نوع هم با یکدیگر فرق دارند و هم با تمام حرکت. زیرا [در خانه‌سازی] بهم پیوستن سنگها غیر از تراشیدن شیارهای سطح ستونهاست و این دو حرکت نیز غیر از برپا کردن تمامی پرستشگاه است. البته ساختن تمام پرستشگاه حرکت کامل است زیرا از حیث هدفی که منظور نظر بود نقصی در آن نیست ولی ساختن پایه ساختمان پرستشگاه یا تیرکهای سقف آن حرکت ناکاملی است زیرا هر کدام از آنها ساختن جزئی از پرستشگاه است و با حرکات دیگر فرق دارد، و ممکن نیست در هر یک از اجزاء کل زمان حرکتی یافت که از حیث شکل کامل باشد بلکه شکل کامل در کل زمان است. راه رفتن و سایر انواع حرکت

نیز چنینند. اگر حرکت مکانی به معنی حرکت از نقطه‌ای به نقطه دیگر است، در اینجا نیز انواع مختلف وجود دارد: رفتن و پریدن و جستن و مانند اینها. حتی در خود راه رفتن نیز این گونه فرقها وجود دارند زیرا چه در سراسر میدان ورزش و چه در جزئی از آن، «از کجا» و «به کجا» یکی نیست، و پیمودن این فاصله و آن فاصله نیز همان نیست، زیرا موضوع در اینجا فقط پیمودن یک فاصله نیست بلکه پیمودن فاصله‌ای است که از حیث مکانی معین شده است و یک فاصله در اینجا قرار دارد و فاصله دیگر در آنجا. ۱۱۷۴ b

شرح دقیق درباره حرکت را در نوشته‌ای دیگر آورده‌ایم.^۱ ولی چنین می‌نماید که حرکت در هر لحظه‌ای کامل نیست و حرکت‌های جزئی نا کاملند و از حیث نوع با یکدیگر فرق دارند زیرا «از کجا» از حیث نوع غیر از «به کجا» است. ولی لذت در هر لحظه‌ای کامل است. پس لذت غیر از حرکت است و از چیزهایی است که کل و کاملند. این واقعیت از اینجا نیز پیدا است که هیچ حرکتی نیست که در زمان روی ندهد ولی لذت چنین نیست و آنچه در یک لحظه روی می‌دهد کامل است.

از این ملاحظات این نکته نیز روشن می‌شود که ادعای آن متفکران بر اینکه حرکت لذت یا شدن لذت وجود دارد، درست نیست زیرا این سخن در مورد هر چیزی صادق نیست بلکه تنها در مورد چیزهایی صادق می‌کند که کل نیستند و قسمت پذیرند. شدن دیدن و شدن نقطه ریاضی یا شدن واحد وجود ندارد و هیچ یک از اینها حرکت یا صبرورت نیست؛ و در نتیجه، حرکت و صبرورت لذت وجود ندارد زیرا لذت کل است.

۱. رک. سماع طبعمی ارسطو، کتاب ششم تا کتاب هشتم. — م.

هر حسی در ارتباط با موضوعش فعالیت می‌کند و هر حسی که در حالت نیک است در ارتباط با زیباترین موضوعش فعالیت کامل می‌کند زیرا فعالیت کامل آن چنین است، و فرق نمی‌کند که بگوییم خود حس فعالیت می‌کند یا آلتی که حس در آن است. پس این نتیجه بدست می‌آید که بهترین فعالیت هر حس فعالیت آلت آن (در نیکوترین حالت) در ارتباط با بهترین موضوع آن است. این فعالیت، کاملترین فعالیت است و لذیذ است. برای هر حس لذتی هست، همچنین است برای فکر و تأمل؛ و بالاترین لذت از فعالیت کامل حاصل می‌شود، و فعالیت هنگامی کامل است که آلت حس (در نیکوترین حالت) با بهترین موضوعش ارتباط دارد؛ و لذت، فعالیت را کامل می‌سازد. ولی لذت، فعالیت را به همان نحو کامل نمی‌سازد که ارتباط حس با موضوع حس به شرط اینکه هر دو در نیکوترین حالت باشند — آن را (= احساس را) کامل می‌سازد همان‌گونه که تندرستی و پزشک به یک نحو علت تندرستی نیستند^۱. در اینکه برای هر حس لذتی هست تردید نیست زیرا ما احساس حاصل از دیدن و شنیدن را لذیذ می‌نامیم؛ و این نیز روشن است که لذت در آنجا در

۱. پیشتر نیز بدین نکته اشاره شده است. بیمار را دو عامل تندرست می‌کنند: یکی تندرستی است و دیگری پزشک. اگر تندرستی موجود نباشد معالجه پزشک فایده نمی‌بخشد. پزشک نمی‌تواند بدن علیل را معالجه کند بلکه معالجه طبیب و سلامت خود بدن سبب می‌شوند که بیمار دوباره سالم شود. — م.

بالا ترین درجه است که حس در نیکوترین حالت است و در ارتباط با موضوع خاص خود فعالیت می‌کند، و آنجا که موضوع و توانائی احساس نیک و کاملند، همیشه لذت موجود است زیرا شرط اساسی موجود است: هم عنصر آماده فعالیت موجود است و هم عنصری که آماده است اثر فعالیت را بپذیرد. لذت، فعالیت را به همان نحو کامل نمی‌سازد که سیرت (= ملکه) بواسطه درون ماندگاریش آن را کامل می‌سازد، بلکه بعنوان کمال ناشی از شکوفایی فعالیت — همان گونه که در عنوان جوانی زیبایی پدید می‌آید — سبب کمال آن می‌شود.

تا هنگامی که موضوع فکر و موضوع احساس، و همچنین اندیشنده و مشاهده کننده چنانند که باید باشند، فعالیت حاوی لذت خواهد بود زیرا وقتی که عنصر اثرپذیر و عنصر مؤثر همنوعند و با یکدیگر به یک نحو ارتباط دارند، بالطبع همان نتیجه حاصل خواهد شد.

چرا هیچ کس لذت را همچون حالت دایم احساس نمی‌کند؟ آیا خسته می‌شویم؟ آدمی نمی‌تواند دایم در حال فعالیت باشد و از این رو لذت همچون حالت دایم وجود ندارد: لذت همراه فعالیت است. از بعضی چیزها تا هنگامی که تازه‌اند لذت می‌بریم ولی پس از گذاشتن زمانی به همان علت لذت دیگر به آن شدت نیست. زیرا در آغاز ذهن ما برانگیخته شده است و بشدت مشغول آن چیزهاست — همان گونه که دیدنیها وقتی که آنها را بدقت می‌نگریم ذهن ما را برمی‌انگیزند — ولی پس از چندی فعالیت ما دیگر چنان نیست بلکه تخفیف یافته است. بدین سان شدت لذت نیز کم می‌شود.

همه آدمیان از این رو خواهان لذتند که خواهان زندگیند. زندگی فعالیت است، و هر کسی در حوزه چیزهایی، و با نیروهایی، فعالیت می‌کند که آنها را بیش از همه چیز دوست دارد: موسیقیدان در حوزه اصوات و با حس شنواییش فعالیت می‌کند، و دوستدار دانش در حوزه موضوعات نظری و با نیروی فکرش؛ همین طور دیگران. لذت، فعالیت را کامل می‌کند و از این طریق زندگی را که محبوب آدمیان است. پس عجب نیست که آدمیان خواهان لذتند، چون لذت زندگی را، که همه دوستش دارند، کامل می‌کند.

فعلاً وارد این بحث نمی‌شویم که آیا آدمی زندگی را برای لذت می‌خواهد یا لذت را برای زندگی، چون این دو با هم ارتباط تنگاتنگ دارند و جدائی‌پذیر نیستند. زیرا بدون فعالیت لذت وجود ندارد و هر فعالیتی بواسطه لذت کامل می‌شود. به همین جهت چنین می‌نماید که لذت انواع گوناگون دارد:

۱- می‌اندیشیم که انواع مختلف اشیا بوسیله اشیا مختلف کامل می‌شوند: این واقعیت را هم در موالید طبیعی می‌بینیم و هم در آثار هنری، مثلاً در جانوران و درختان و در یک پرده نقاشی و یک مجسمه و یک خانه و یک ابزار. به همین سان می‌اندیشیم فعالیتهایی که از لحاظ نوع مختلفند به وسیله اشیا مختلف کامل می‌گردند. فعالیتهای فکری با فعالیتهای حواس اختلاف دارند و میان انواع هر یک از این فعالیتهای نیز فرق هست. از این رو میان لذتهایی هم که این فعالیتهای را کامل می‌سازند فرق وجود دارد.

۲- این نکته را از اینجا نیز می‌توان دریافت که هر لذتی با فعالیتی پیوسته است که آن فعالیت را کامل می‌سازد: لذت خاص هر فعالیتی آن فعالیت را شدت می‌بخشد و از این رو درباره هر طبقه اشیا کسانی بهتر داوری می‌کنند و آن را به مرحله دقت می‌رسانند که از فعالیت خود لذت می‌برند. مثلاً کسانی که از تفکر ریاضی لذت می‌برند دانشمند ریاضی می‌شوند و جزئیات آن علم را بهتر درک می‌کنند و کسانی که موسیقی یا معماری را دوست دارند به علت

لذتی که از رشته خود می‌برند در آن رشته‌ها پیشرفت می‌کنند: بدین‌سان لذت به فعالیت شدت می‌بخشد، و آنچه چیزی را شدت می‌بخشد با آن تعلق دارد، و اشیائی که از حیث نوع مختلفند با چیزهایی تعلق دارند که از حیث نوع با یکدیگر اختلاف دارند.

۱۱۷۵ b ۳- برای روشنتر شدن این نکته بدین مطلب نیز باید توجه یافت که لذتی که از یک فعالیت حاصل می‌شود مانع فعالیت دیگر است. مثلاً کسانی که عاشق نوای نی‌اند، نمی‌توانند آنجا که صدای نی به گوش می‌رسد به بحث فلسفی توجه کنند چون صدای نی را بیش از فعالیت حاضر دوست دارند: بدین‌سان لذت حاصل از نی‌نوازی فعالیت مربوط به بحث فلسفی را نابود می‌کند. همین‌طور است در مواردی که کسی در آن واحد مشغول دو فعالیت است: فعالیت لذیذتر فعالیت دیگر را به کنار می‌زند و اگر فعالیت خیلی لذیذتر باشد اثرش در این جهت شدیدتر است بطوری که آن کس سرانجام از فعالیت دیگر دست برمی‌دارد. از این‌رو وقتی که ما از چیزی لذت بسیار می‌بریم به کار دیگر نمی‌پردازیم، به این کار دیگر هنگامی روی می‌آوریم که چیزی دیگر نتواند ما را مجذوب سازد. مثلاً در تناثر می‌بینیم کسانی که میل زیادی به شیرینی خوردن دارند هنگامی به شیرینی خوردن می‌پردازند که بازیکنان تناثر مهارتی در کار خود نشان نمی‌دهند. چون هر فعالیت بواسطه لذتی که بر حسب ذاتش با آن تعلق دارد بهتر و شدیدتر می‌شود و بواسطه لذت بیگانه خفیفتر می‌گردد، پس روشن است که میان این دو نوع لذت فاصله بزرگی هست. لذت بیگانه از فعالیت همان اثر را می‌بخشد که درد متعلق به فعالیت پدید می‌آورد. مثلاً کسی که نوشتن یا حساب کردن برای او نامطبوع است نمی‌نویسد یا حساب نمی‌کند چون این کار مشغولیت نامطبوعی برای اوست. پس لذت و درد خاص هر فعالیت در فعالیت‌های ما اثر می‌بخشند، و مرادم از لذت و درد خاص، لذت و دردی است که از طبیعت آن فعالیت برمی‌آید. گفتیم که لذت بیگانه تقریباً مانند درد اثر می‌بخشد ولی اثر بخشی هر دو به یک نحو نیست.

۴- چون فعالیتها از لحاظ نیکی و بدی با هم فرق دارند و بعضی را باید برگزید و از بعضی باید پرهیز کرد و بعضی نه چنین است و نه چنان، انواع لذت نیز همین گونه اند. زیرا هر فعالیت با لذت خاص آن همراه است، لذت خاص همراه با فعالیت نیک نیک است و لذات خاص فعالیتهای بد بدند همان گونه که میل به اشیاء شریف ستودنی است و میل به اشیاء بد نکوهیدنی. ولی لذت همراه فعالیت به درجه ای بزرگتر از میل با فعالیت تعلق دارد زیرا میل چه از حیث زمان و چه از لحاظ طبیعت از عمل و فعالیت جداست در حالی که لذت با فعالیت چنان نزدیک است که تشخیص آنها از یکدیگر دشوار است و از این رو این سؤال پیش آمده است که آیا فعالیت و لذت عین یکدیگر نیستند؟ ولی در واقع نمی توان پذیرفت که لذت، تفکر یا احساس باشد، چنین امری بی معنی خواهد بود، ولی چون هیچ یک از آنها جدا از دیگری (لذت جدا از تفکر و لذت جدا از احساس) نیست، بعضی متفکران آنها را یکی می دانند. پس همان گونه که انواع فعالیتها با یکدیگر فرق دارند میان لذات پیوسته با آنها نیز فرق هست.

۵- حس باصره از لحاظ خلوص بر لامسه برتری دارد و سامعه و شامه بر ذائقه. پس در میان احساس لذتها هم یکی برتر از دیگری است و لذت فعالیت فکر بر همه لذات دیگر برتری دارد و در درون هر یک از این دو نوع نیز بعضی برتر از بعضی دیگرند.

۶- هر موجود زنده لذتی خاص خود دارد همچنانکه کارکرد هر کدام غیر از کارکرد دیگری است، و لذت هر موجود زنده با کارکرد آن تناسب دارد؛ و این نکته هنگامی روشن می شود که یکایک انواع آنها را بدقت می نگریم: اسب و سگ و آدمی لذات مختلف دارند و چنانکه هراکلیت می گوید: «خران زیاله را بر طلا برتری می نهند» چون غذا برای خر لذتی بیش از طلا دارد. موجوداتی که از حیث نوع مختلفند لذاتشان نیز از لحاظ نوع مختلفند و می توان تصور کرد که میان لذات موجودات ممنوع فرق نیست. ولی دست کم

میان لذات آدمیان فرق نسبتاً بزرگی وجود دارد: چیزی واحد برای یکی لذت بخش است و برای دیگری دردآور، برای یکی نامطبوع و حتی انزجارانگیز است و برای دیگری مطبوع و دوست داشتنی. اشیاء شیرین نیز چنینند: انسان تبار و انسان تندرست چیزی واحد را شیرین نمی یابند و چیزی واحد برای مردی ضعیف و مردی قوی داغ نیست. در موارد دیگر نیز همچنین است. ولی در همه این موارد هر چیزی براستی همان گونه است که بر مرد نیک و صاحب فضیلت نمایان می شود.

اگر این سخن درست است، و چنین می نماید که درست است، و فضیلت و مرد نیک معیار است، پس لذت آن خواهد بود که بر او لذت می نماید، و لذت چیزهایی خواهند بود که او از آنها لذت می برد. اگر اشیایی که برای او نامطبوعند در نظر کسی دیگر مطبوع باشند، جای تعجب نیست، زیرا طبیعت آدمیان ممکن است به انواع گوناگون فاسد شده باشد: این اشیا براستی لذت نیستند بلکه فقط بر این گونه آدمیان لذت می نمایند. پس لذایذ بد را نباید لذت نامید مگر برای مذاقهای منحرف. ولی از انواع لذت که نیک تلقی می شوند کدام نوع لذت یا کدام لذت معین را می توان لذت مناسب برای آدمی نامید؟ آیا این نکته با توجه به انواع فعالیت انسانی روشن نیست؟ این فعالیتها با لذات خاص خود همراهند. خواه مرد کاملاً نیکبخت یک فعالیت داشته باشد و خواه فعالیتهای متعدد، لذتی که به این فعالیتها کمال می بخشد باید لذت مناسب به معنی حقیقی برای آدمی باشد. هر لذت دیگر بسته به مراتب فعالیتهای انسانی یا لذت درجه دوم خواهد بود یا لذتی در درجه پایینتر.

درباره فضایل و انواع دوستی و اقسام لذت سخن گفتیم. وظیفه‌ای که باقی مانده، این است که ماهیت نیکبختی را به صورت طرح کلی بیان کنیم زیرا نیکبختی را غایت طبیعت انسانی می‌دانیم. برای اینکه سخنمان هر چه دقیقتر باشد نخست باید مطالبی را که تاکنون گفته‌ایم خلاصه کنیم.

گفتیم که نیکبختی ملکه نیست و گر نه ممکن است به کسی هم تعلق گیرد که تمام زندگی را در خواب بسر می‌برد و زندگی گیاهی را می‌گذرانند، یا به کسی که دچار بزرگترین بدبختیهاست. اگر این اشاره قانع‌کننده نیست، و اگر نیکبختی، چنانکه پیشتر گفته‌ایم، فعالیت است، و اگر بعضی فعالیتها ضروری‌اند و برای چیزی دیگر خواستنی هستند و بعضی دیگر لافسه خواستنی هستند، پس نیکبختی باید در زمره فعالیتهایی باشد که برای خودشان خواستنی هستند نه برای چیزی دیگر و بعنوان وسیله‌ای برای هدفی، زیرا نیکبختی هیچ نقصی ندارد و بسنده برای خویش است. تنها فعالیتی برای خودش خواستنی است که چیزی علاوه بر فعالیت از آن نمی‌خواهیم. اعمال مطابق فضیلت چنینند زیرا اعمال نیک و شریف در زمره ارزشهایی هستند که برای خودشان خواستنی هستند.

تفریحهای دلپذیر نیز برای خودشان خواسته می‌شوند نه همچون وسیله‌ای برای هدفی، ولی برای ما بیشتر زیان‌آورند تا سودمند زیرا به سبب

اشتغال به آنها از بدن و دارایمان غافل می شویم، و بیشتر کسانی که نیکبخت پنداشته می شوند بدین گونه وقت گذرانیها دل می بندند و آنان که در این تفریحها مهارت و فراستی دارند ندیمان خوبی برای فرمانروایان مستبدند چون می دانند که چگونه خود را در نظر آنان محبوب سازند و فرمانروایان نیز خواستار چنین مردانی در پیرامون خویشند. بظاهر چنین می نماید که این نوع اشتغالها نشانه نیکبختی اند چون قدر تمندان اوقات خود را با آنها می گذرانند، ولی این امر دلیل نیکبختی نیست زیرا فضیلت و علو اخلاقی و روحی که منشأ فعالیتهای نیک است بر قدرت ظاهر مبتنی نیست و نباید تصور کرد که این گونه کسان که هرگز لذت ناب نچشیده اند و سر به دنبال لذات بدنی دارند ممتازتر از دیگرانند: کودکان نیز چیزهایی را که در حوزه زندگی کودکانه ایشان دارای ارزش می نمایند بهترین چیزها می انگارند. همان گونه که آنچه کودکان ارجمند می پندارند غیر از آن است که در نظر بزرگسالان دارای ارزش است، در مورد بدان و نیکان نیز چنین است و امور و اشیا بی که برای آنان نیک است غیر از چیزهایی است که اینان لذت و خواستنی می دانند. چنانکه بارها گفته ایم لذت و ارجمند چیزی است که برای مردان گرانمایه و بافضیلت نیک و لذت است و هر کسی خواستار فعالیت است که با سیرتش انطباق دارد و از این رو مرد گرانمایه فعالیت را می پسندد که با فضیلتش سازگار است. بنابراین نیکبختی در تفریح نیست، و مایه شگفتی می بود اگر غایت آدمی تفریح بود و آدمی همه مشقات زندگی را برای تفریح تحمل می کرد. ما همه چیزها را برای چیزی دیگر می خواهیم به استثنای نیکبختی، چون نیکبختی غایت نهایی است. این تصور که فعالیت جدی و پرزحمت برای بازی و تفریح است خیالی کودکانه است و این سخن آناخارسیس^۱ که می گوید «بازی و تفریح برای این است که به کار جدی توانا شویم» درست است زیرا بازی وسیله استراحت است و آدمی از آن رو نیازمند استراحت است که نمی تواند بی وقفه

۱. Anacharsis شاهزاده اسکونی که کلمات قصار بسیاری به او منسوب است. - م.

- ۱۱۷۷ a کار کند. پس استراحت هدف غائی نیست چون ما آنرا برای فعالیت می‌خواهیم. بعلاوه، زندگی نیکبختانه زندگی توأم با فضیلت است و این‌گونه زندگی مستلزم سختکوشی است نه بازی و تفریح. می‌دانیم که امور جدی ارجمندتر از امور خنده‌آور و مفرح‌اند و فعالیت جزئی ارجمندتر وجود ما، یا انسان ارجمندتر، جدیتر است و فعالیت انسان ارجمندتر و بهتر بیشتر از فعالیت‌های دیگران دارای طبیعت نیکبختی است.
- لذت جسمانی را هیچ‌کس، حتی یک بنده نیز، کمتر از مرد نیک و با فضیلت ندارد ولی هیچ‌کس معتقد نیست که یک بنده نیکبخت باشد مگر اینکه به او امکان دهد که در زندگی مستقل و انسانی سهمی داشته باشد زیرا نیکبختی در برخورداری از لذات جسمانی نیست بلکه چنانکه پیشتر گفته‌ایم در فعالیت منطبق با فضیلت است.

اگر نیکبختی فعالیت منطبق با فضیلت است پس باید منطبق با والاترین فضایل باشد، و چنین فعالیتی فعالیت بهترین جزء وجود ما می تواند بود. خواه این جزء عقل باشد و خواه چیزی دیگر (که می اندیشیم مدیر طبیعی وجود ما و راهنمای ما به سوی موضوعات شریف و الهی است، اعم از اینکه خود آن عنصری الهی باشد یا الهی ترین عنصر موجود در ما)، فعالیت این جزء در انطباق با فضیلت خاص آن، نیکبختی کامل است؛ و پیشتر گفته ایم که این فعالیت فعالیت نظری است.^۱

این سخن، هم با آنچه پیشتر گفته ایم موافق است و هم با حقیقت. زیرا اولاً این فعالیت والاترین نوع فعالیت انسانی است (زیرا نه تنها عقل بهترین جزء وجود ما است بلکه موضوعات عقل هم بهترین موضوعات شناختنی هستند). ثانیاً این فعالیت مداومترین فعالیتهاست زیرا ما در حال تأمل و نظر در حقیقت، مداومتر از هر فعالیت دیگر می توانیم باقی بمانیم. بعلاوه، ما بر آنیم که نیکبختی باید نوأم بالذات باشد و در میان همه انواع فعالیتهای منطبق با فضیلت، فعالیت حکمت نظری (= فلسفه) لذیذترین آنهاست؛ و به هر حال این فعالیت به سبب نابی و دوامش مایه والاترین لذات است و گمان می رود

۱. این سخن پیشتر گفته نشده است ولی در ۱۰۹۵b و ۱۰۹۶a و چند جای دیگر اشاراتی به این نکته هست. — م.

کسی که می‌داند، زندگی را با لذت بیشتر می‌گذراند تا کسی که تازه راه را به سوی آن می‌جوید.

آن چیزی هم که «بستگی برای خود» نام دارد در فعالیت نظری یافت می‌شود. زیرا فیلسوف و مرد عادل و سایر مردمان صاحب فضیلت، همه به ضروریات زندگی احتیاج دارند. ولی وقتی که همه این ضروریات را بدست آوردند، عادل به مردمانی احتیاج دارد که با آنان و در برابر آنان عادلانه رفتار کند و همچنین است مرد شجاع و مرد خویشن‌دار و صاحبان همه فضایل دیگر؛ ولی فیلسوف حتی در تنهایی می‌تواند خود را وقف نظر در حقیقت کند و هر چه فیلسوف‌تر باشد بهتر و عمیق‌تر. شاید اگر دوستانی داشته باشد که با او همکاری کنند، موفق‌تر باشد، ولی در این حال نیز او کاملاً بسنده برای خویش است. بعلاوه، این فعالیت یگانه فعالیتی است که برای خودش دوست داشته می‌شود زیرا غیر از تأمل و نظر انتظاری از آن نیست در حالی که ما از فعالیت عملی کم و بیش انتظار سردی غیر از خود فعالیت داریم.

۱۱۷۷ b

بعلاوه، نیکبختی مستلزم فراغت است. ما کار می‌کنیم برای اینکه فراغت داشته باشیم و جنگ می‌کنیم برای اینکه بتوانیم در حال صلح زندگی کنیم. فضایل عملی با امور سیاسی یا نظامی ارتباط دارند. ولی به حکم تجربه فعالیت در این حوزه‌ها با فراغت سازگار نیست مخصوصاً فعالیت‌های نظامی. هیچ‌کس جنگ را برای جنگ نمی‌گزیند و سبب جنگ نمی‌شود برای اینکه در حال جنگ باشد و اگر کسی دوستان خود را دشمن خویش کند برای اینکه جنگی درگیرد قاتل و خونریز شمرده می‌شود. زندگی مرد سیاسی هم عاری از فراغت است و هدفش، علاوه بر عمل سیاسی، قدرت فردی و افتخار است یا به هر حال نیکبختی هم برای خودش و هم برای هموطنانش؛ و این نیکبختی غیر از عمل سیاسی است و بعنوان چیزی غیر از عمل سیاسی خواسته می‌شود.

پس اگر در میان اعمال منطبق با فضیلت، اعمال سیاسی و جنگی در عین حال که شریف‌تر و بزرگ‌تر از دیگرانند عاری از فراغتند و برای هدفی غیر از

خودشان بجا آورده می‌شوند، ولی فعالیت عقل، یعنی فعالیت نظری، هم از حیث جدیت و ارزش والاتر از آنهاست و هم هدفی غیر از خود ندارد و هم دارای لذتی خاص خودش است که بر آن شدت می‌بخشد و هم با فراغت و بسندگی برای خویش توأم است و هم در حدود مرزهای انسانی خسته کننده نیست و هم همه خصوصیات مرد کاملاً نیکبخت با آن همراه است، پس معلوم می‌شود که این فعالیت نیکبختی کامل است بشرط اینکه در طی زندگی کامل ادامه یابد؛ زیرا نیکبختی از هیچ حیث نباید نا کامل باشد.

ولی این زندگی بالاتر از حد آدمی است زیرا آدمی از آن جهت که آدمی است نمی‌تواند این گونه زندگی کند مگر تا آن حد که عنصری خدایی در وجود او هست؛ و به همان اندازه که این عنصر خدایی برتر از وجود مرکب ماست، فعالیت آن نیز برتر از فعالیت سایر فضایل است. اگر عقل در مقایسه با آدمی امری الهی است، زندگی منطبق با عقل نیز در مقایسه با زندگی انسانی امری الهی است. نباید از شاعران پیروی کنیم که به ما هشدار می‌دهند که چون آدمی هستیم باید به امور انسانی بپردازیم و در مقام موجود فانی با امور فانی مشغول شویم، بلکه باید تا آنجا که می‌توانیم خود را به مقام مرگ‌ناپذیری برکشیم و همه نیروهای خود را بکار اندازیم تا مطابق بهترین عنصری که در وجود ماست زندگی کنیم زیرا آن عنصر اگر هم از حیث مقدار کوچک است از لحاظ نیروی اثربخشی برتر از همه چیز است. حق داریم بصراحت بگوییم که این عنصر برین، خود حقیقی ماست چون اصیلترین 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 نهیم. سخنی که پیشتر گفته‌ایم اکنون نیز صادق است: آنچه خاص ذات هر موجودی است بالطبع بهترین و لذت‌بخش‌ترین چیز برای آن است. بنابراین زندگی منطبق با عقل بهترین و لذیذترین زندگی برای آدمی است زیرا عقل بیش از هر چیز دیگر خود حقیقی آدمی است؛ و چنین زندگی نیکبختانه‌ترین زندگیهاست.

ولی در درجه دوم، زندگی منطبق با فضایل دیگر نیز نیکبختی است زیرا فعالیت منطبق با این فضایل مناسب حالت انسانی ماست. ما عدالت و شجاعت و دیگر فضایل را در ارتباطمان با آدمیان تحقق می‌بخشیم از این طریق که تکالیفی را که بموجب قراردادها به عهده داریم بجا می‌آوریم و در زمان نیازمندی هموعان و همچنین در اوضاع و احوال گوناگون و هنگام سربرداشتن عواطف و غرایز عاری از عقل و وظیفه‌ای را که در برابر هر کسی داریم انجام می‌دهیم. همه اینها امور انسانی هستند و بعضی هم ناشی از این‌اند که ما دارای بدن هستیم و از بعضی جهات هم چنین می‌نماید که میان فضیلت و سیرت نیک در یک سو و عواطف و هیجانات در سوی دیگر ارتباطی وجود دارد. حکمت عملی نیز از نیکی سیرت جدایی‌پذیر نیست زیرا اصول حکمت عملی با فضایل اخلاقی انطباق دارند و درستی اخلاقی با حکمت عملی. فضایل اخلاقی از آن جهت که با حکمت عملی و عواطف پیوسته‌اند به طبیعت مرکب ما تعلق دارند، ولی فضایل این کل مرکب فضایل انسانند و زندگی منطبق با آنها نیز زندگی انسانی است و نیکبختی ناشی از آن نیز نیکبختی انسانی. اما نیکبختی عقلانی چیز دیگری است و در این باره بیش از این نمی‌توانیم گفت زیرا بحث دقیق در این موضوع از حد وظیفه کنونی ما بیرون است. ولی این نیکبختی نیز به مواهب خارجی به مقدار اندک احتیاج

دارد یا به مقداری کمتر از نیکبختی مبتنی بر فضایل اخلاقی. اگر هم هر دو، ولو به مقدار مساوی، نیازمند ضروریات زندگی باشند - هر چند وظیفهٔ مرد سیاسی با اشیا و امور زندگی جسمانی ارتباط دارد - به هر حال از حیث آنچه برای فعالیت خود احتیاج دارند فرق بزرگی میان آنها موجود است:

مرد گشاده دست باید پول داشته باشد تا بتواند با گشاده دستی به دیگران یاری کند؛ مرد عادل نیز نیازمند پول است تا نیکیهایی را که از دیگران دیده است جبران کند زیرا تشخیص نیت دشوار است و کسانی هم که هیچ عادل نیستند چنان وانمود می کنند که می خواهند موافق عدل رفتار کنند؛ مرد شجاع هم نیازمند قدرت است تا بتواند اعمال شجاعانه بجا آورد؛ مرد خویشتن دار هم به فرصت مناسب احتیاج دارد، و گرنه چگونه می توان دانست که کسی از این یا آن فضیلت بهره ور است. بعلاوه، این مسأله نیز در میان است که کدام یک از دو جنبهٔ فضیلت مهمتر است، نیت یا عمل؛ زیرا فضیلت شامل هر دو آنهاست و هنگامی کامل است که هر دو موجود باشند ولی برای عمل به بسی چیزها نیاز دارد و هر چه اعمال بزرگتر و زیباتر باشند به چیزهای بیشتری احتیاج دارد.

ولی مردی که زندگی خویش را وقف تأمل و نظر در حقیقت کرده است، دست کم 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 بسر می برد، میل دارد که اعمال منطبق با فضیلت نیز بجا آورد و بدین جهت به چیزهای خارجی احتیاج دارد تا بتواند زندگی انسانی بگذراند.

از ملاحظات ذیل نیز روشن می شود که نیکبختی کامل فعالیت نظری است: ما بر این عقیده ایم که خدایان به اعلام رتبه نیکبختند. چگونه اعمالی را رواست که به آنان نسبت دهیم؟ اعمال عادلانه را؟ آیا خنده آور نیست که بگوییم آنان قراردادهایی می بندند و اموالی را که به آنان سپرده می شود به صاحبانشان برمی گردانند؟ یا اعمال شجاعانه را از قبیل ایستادگی در برابر

خطر و ابراز شهامت برای شهرت و افتخار؟ یا اعمال گشاده‌دستانه را؟ به کدام کس چیزی ببخشند؟ آیا خنده‌آور نیست که تصور کنیم آنان پول یا چیزی از این قبیل دارند؟ اعمال خویشتن‌دارانه ایشان را چگونه تصور کنیم؟ آیا بی‌سلیقه‌گی نیست که خدایان را به سبب خویشتن‌داری بستاییم در حالی که آنان از هوسهای بد بکلی دورند؟ اگر همه فضایل را به ترتیب در نظر آوریم خواهیم دید که تصور اعمال منطبق با آنها در مورد خدایان مبتذل است و شایسته مقام آنان نیست. با اینهمه همه مردمان بر آنند که خدایان زندگی می‌کنند و در نتیجه فعالیت دارند و نمی‌توان هم تصور کرد که آنان مانند اندومیون^۱ زندگی را در خواب می‌گذرانند. اما اگر از موجودی زنده عمل کردن و ساختن را سلب کنیم چه باقی می‌ماند جز تأمل و نظر؟ پس فعالیت خدایان که موجب حد اعلای نیکبختی است، باید نظر محض باشد، و بنابراین، از میان فعالیت‌های انسانی آن فعالیتی که به فعالیت خدایان شبیه‌تر از همه است باید بیش از همه چیز دارای طبیعت نیکبختی باشد.

علامتی آشکار بر این امر این است که هیچ موجود زنده‌ای غیر از آدمی از نیکبختی بهره ندارد چون از این گونه فعالیت محروم است. تمامی زندگی خدایان نیکبختی است، و آدمیان نیز تا آن حد که سهمی در شبیهی از این فعالیت می‌توانند داشت از نیکبختی برخوردار می‌توانند بود. ولی هیچ موجود زنده دیگری ممکن نیست نیکبخت باشد زیرا بهره‌ای از تأمل و نظر ندارد. به هر اندازه که نظر وسعت بیابد نیکبختی به همان اندازه وسعت می‌یابد و کسانی که به نحو کاملتر از نظر بهره‌ورند نیکبختیشان کاملتر است: آنهم نه نیکبختی غرضی، بلکه نیکبختی مبتنی بر نظر بی‌واسطه، زیرا این گونه نظر ارزش خود را در خود دارد. پس حق داریم که نیکبختی را عبارت از زندگی وقف نظر بدانیم.

۱. Endymion در اساطیر یونان چوپانی جوان و زیبا بود. خدایانوی ماه عاشق او شد و او را در خواب کرد تا هر وقت دلش خواست بتواند او را ببوسد. — م.

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 ببریم که برای نیکبخت شدن به مواهب بسیاری نیاز داریم و نیکبختی بدون مواهب خارجی امکان‌پذیر نیست. خودبستگی و عمل، مستلزم افراط در تملک مواهب نیست و بدون حکومت بر زمین و دریاها هم می‌توان اعمال شریف بجا آورد. شهر وندان ساده در انجام دادن اعمال شریف از صاحبان قدرت عقب نمی‌مانند و حتی بر آنان پیشی می‌گیرند. کافی است که مواهب خارجی به مقدار معتدل در اختیار آدمی باشد: زندگی مردی که موافق فضیلت عمل کند توأم با نیکبختی خواهد بود.

سنولون تصور درستی از نیکبختی دارد، زیرا کسی را نیکبخت می‌داند که به اندازه معتدل از مواهب خارجی بهره‌ور است و با اینهمه شریفترین اعمال را بجا می‌آورد و زندگی را با خویشتن‌داری بسر می‌برد، زیرا با دارائی معتدل می‌توان همه وظایف خود را انجام داد. آناکساگوراس نیز معتقد است که مرد نیکبخت نه توانگر است و نه قدرتمند، و می‌گوید تعجب نخواهم کرد اگر انسان نیکبخت در نظر بیشتر مردمان شخص عجیبی بنماید زیرا مردمان هنگام داوری درباره یک شخص به مواهب خارجی او چشم می‌دوزند زیرا

جز این چیزی نمی توانند دید. بنابراین عقیده ما با عقیده مردان حکیم موافق است و این توافق قدرت اقناع دارد ولی برای داوری درباره حقیقت در امور عملی باید به واقعیات زندگی توجه کرد، چون این واقعیات عوامل قطعی هستند. پس باید همه نتایجی را که از بحث خود گرفته ایم با معیار واقعیات زندگی بیازماییم تا اگر با این واقعیات موافق باشند برای آنها اعتبار قایل شویم و در غیر این صورت آن نتایج را نظریه صرف تلقی کنیم.

چنین می نماید که کسی که زندگی موافق عقل می گذراند و عقل را می پرورد، زندگیش به بهترین وجه نظم یافته است و خدایان او را بیش از همه دوست دارند چه، اگر خدایان چنانکه مردمان معتقدند به اعمال و رفتار آدمیان توجه دارند، بی گمان از آن چیزی شادمان می شوند که خویشی نزدیک با آنان دارد، و آن جز عقل نیست، و به آدمیانی که عقل را دوست دارند پاداش نیک می دهند زیرا اینان چیزی را می پرورند که در نظر خدایان گرامی ترین چیزهاست و در هر عملی که بجا می آورند درستی و شرافت را در نظر دارند. در اینکه همه این خصوصیات به فیلسوفان تعلق دارند تردید نیست و از این رو خدایان فیلسوفان را بیش از همه دوست دارند و فیلسوفان چون محبوب خدا پانند از عالیترین درجه نیکبختی بهره ورنند و بیش از همه آدمیان نیکبختند.

آیا اکنون که همه این مسایل و موضوعات و دوستی و لذت را بصورت طرح کلی بیان کردیم، می توانیم وظیفه خود را انجام یافته بدانیم؟ بی گمان، چنانکه می گویند، آنجا که اعمالی باید بجا آورده شوند، هدف مشاهده و شناختن امور و اشیاء مختلف نیست بلکه بجا آوردن آنهاست. در مورد فضایل نیز شناختن آنها کافی نیست بلکه آدمی باید بکوشد تا مالک آنها شود و از طریق عمل به آنها تحقق بخشد یا از هر طریق که ممکن است، نیک و صاحب فضیلت شود. اگر استدلالهای نظری برای نیک ساختن آدمیان کافی بودند، چنانکه شوگنیس می گوید درخور همه گونه حرمت و افتخار می بودند. ولی چنین می نماید که سخن، با اینکه این نیرو را دارد که جوانان آزاده را تشجیع کند و برانگیزد و دوستدار شرف و اعمال شریف سازد و به سوی فضیلت رهنمون شود، برای سوق دادن بیشتر مردمان به راه شرافت و نیکی کفایت نمی کند. زیرا اینان بالطبع از احساس شرم عاری اند و تنها در برابر ترس سر فرود می آورند و از ارتکاب اعمال زشت نه برای اینکه ننگین اند بلکه از این جهت که کیفر به دنبال می آورند، خودداری می ورزند، و چون به پیروی از احساس و عاطفه زندگی می کنند تنها سر در پی چنان لذاتی می نهند که با طبیعتشان تناسب دارند و دایم وسایل دستیابی به آنها را می جویند و از دردهائی که برخلاف آنها هستند می گریزند و هیچ تصویری از آنچه براستی لذیذ و شریف است ندارند

چون هرگز آن را نچشیده‌اند. پس چگونه استدلالی ممکن است در این گونه کسان اثر ببخشد؟ با سخن نمی‌توان یا بدشواری می‌توان عاداتی را که سالیان دراز با سیرت آنان پیوسته‌اند از میان برداشت. به همین قدر باید راضی باشیم که در صورت حضور همه عواملی که می‌اندیشیم ما را نیک می‌توانند کرد، اثری جزئی از فضیلت بدست آوریم.

در باره اینکه آدمی چگونه می‌تواند صاحب فضیلت شود سه عقیده وجود دارد: بعضی می‌گویند بهره‌وری از فضیلت ناشی از استعداد طبیعی است بعضی دیگر فضیلت را نتیجه عادت می‌دانند و گروهی هم می‌گویند فضیلت از راه آموزش بدست می‌آید. استعداد طبیعی در اختیار ما نیست بلکه از طریق مشیت الهی نصیب کسانی می‌شود که بخت نیک در آنان به نظر عنایت می‌نگرد. آموزش در همه آدمیان اثر قاطع ندارد بلکه نفس شاگرد نخست باید از طریق عادت به گرایش به شرافت و بیزاری از فرومایگی آماده پذیرفتن سخن و استدلال شده باشد، همانند زمین شخم‌زده که آماده است به‌بذر غذا دهد و آن را پرورد، زیرا کسی که در زندگی از احساس و عاطفه پیروی می‌کند سخنان هشداردهنده را نمی‌شنود و اگر بشنود نمی‌فهمد. چگونه می‌توان چنین انسانی را دگرگون ساخت؟ بطور کلی غریزه عاری از عقل تسلیم سخن نمی‌شود بلکه فقط در برابر زور سر فرود می‌آورد. پس باید از آغاز سیرتی خویشاوند با فضیلت وجود داشته باشد که هر چه را شریف است دوست بدارد و از فرومایگی بیزاری جوید.

آدمی اگر از جوانی در زیر لوای قانون درست بار نیامده باشد به سختی ممکن است به فضیلت خو گیرد زیرا زندگی خویشتن‌دارانه با طبع بیشتر مردمان سازگاری ندارد خاصه در جوانی. از این رو شیوه نخستین تربیت و نخستین مشغولیتها را قانون باید معین کند چه اگر آدمی از آغاز جوانی به آنها عادت کند دیگر آنها را رنج‌آور نمی‌یابد. ولی تربیت درست و راهنمایی صحیح در جوانی کافی نیست بلکه مردمان در سنین پختگی نیز باید آنها را

تمرین کنند و به آنها خو گیرند. از این رو برای این من و حتی برای تمامی زندگی نیز قانون لازم است زیرا آدمیان چنانکه گفتیم بیشتر در برابر زور و مجازات تسلیم می شوند تا در برابر سخن و سرمشق. از این رو بعضی متفکران بر آنند که قانونگذار باید آدمیان را به کسب فضیلت برانگیزد و به سوی زیبایی و شرافت رهنمون شود (چه تنها در این صورت می توان انتظار داشت که کسانی که از طریق عادت مسافتی دراز در راه فضیلت پیش رفته اند از فرمان قانون سر نتابند) و آنان را که طبیعتی فرومایه دارند و از قانون پیروی نمی کنند به کیفر برساند و افرادی را که صلاح پذیر نیستند بکلی از جامعه بیرون کند. این متفکران می گویند نیکان که در طریق فضیلت و شرافت پیش می روند سخن و استدلال را می پذیرند ولی فرومایگان را که فقط به دنبال لذت می روند فقط به وسیله درد می توان به راه راست هدایت کرد همچنانکه حیوانات را تنها به وسیله یوغ می توان رام نمود؛ و بدین ملاحظه اینان می گویند درد باید چنان شدید باشد که با لذتی که آن گونه کسان دوست دارند شدیدترین تضاد را داشته باشد.

پس اگر آدمیی که قرار است نیک و بافضیلت شود، باید از تربیت و عادات پسندیده برخوردار گردد و زندگی را با مشغولیات شریف بسربرد و نه عمداً و نه بی عمد به کار بد دست نیازد؛ و اگر چنین امری تنها در صورتی امکان پذیر است که او موافق عقل و نظم درست، نظمی که قدرت اثربخشی دارد، زندگی کند؛ پس باید بگوییم که فرمان پدر، و بطور کلی فرمان یک تن، آن قدرت الزام آور را ندارد مگر آن که آن یک تن شاه یا مردی شبیه شاه باشد. ولی قانون آن نیروی مجبورکننده را دارد زیرا قانون از عقل و نوعی حکمت عملی نشأت می گیرد؛ و به همین جهت است که افرادی که با هوسهای هموطنان خویش مخالفت می ورزند، حتی اگر در این مخالفت محق باشند، منفور می شوند در حالی که فرمان قانون اگر موافق عدالت و درستی باشد رنج آور احساس نمی شود. گذشته از استثنای اندک، تنها در جامعه اسپارتی قانونگذار برای تربیت

و شیوه زندگی شهروندان مقرراتی وضع کرده است. در بیشتر جوامع این امر در بوتۀ فراموشی مانده است و هر کسی هر گونه بخواهد زندگی می‌کند و به شیوه کولوپها^۱ برای همسر و فرزندان خود قانون می‌نهد. البته بهتر آن است که این امور تحت نظمی عمومی قرار داده شوند ولی اگر جامعه از آنها غفلت ورزد، هر فردی موظف است که فرزندان و دوستان خود را به سوی فضیلت سوق دهد و قدرت یا دست کم اراده این کار را داشته باشد؛ و برای اینکه از عهده این وظیفه برآید باید استعداد قانونگذاری را در خود بهرورد زیرا مراقبت در این امور، از طریق قانون بعمل می‌آید و مراقبت درست از طریق قانون خوب؛ و مهم نیست که قانون مدون و نوشته باشد یا ننوشته، و برای تربیت فرد باشد یا تربیت یک گروه زیرا در این مورد همان قاعده جاری است که در مورد موسیقی و ورزش و سایر موضوعات تربیت می‌توان دید. همان گونه که در جامعه‌ها قانون و رسوم و آداب دارای قدرتند، در خانواده‌ها نیز فرمان پدر و رسوم و عادات خانواده اثر می‌بخشند و حتی فرمان پدر به سبب پیوند خویشاوندی و نیکبختی که فرزندان از او می‌بینند اثری قویتر دارد و کودکان از آغاز گرایشی به پیروی از فرمان پدر دارند. بعلاوه، تربیت فردی برتر از تربیت عمومی است همان گونه که معالجه طبیبی نیز در مورد فرد بعمل می‌آید: بطور کلی برای بیمار تبادار آرامش و پرهیز از غذا سودمند است ولی در مورد یک فرد معین شاید چنان نباشد، و آموزگار مشت‌زنی هم یک شیوه تمرین را برای همه شاگردان تجویز نمی‌کند. آنجا که مراقبت خصوصی و فردی باشد در جزئیات دقت بیشتری بعمل می‌آید و هر فردی از آن چیزی برخوردار می‌شود که برای او مناسبتر است.

ولی پزشک و آموزگار ورزش و هر کسی دیگر، اگر کلی را بشناسد و بداند که چه چیز برای همه افراد، یا همه افراد یک نوع، خوب است، بهتر از دیگران

۱. Kyklop به معنی موجودانی است که چشمان گرد دارند. کولوپها در حماسه‌های هومری هول‌های یک چشمند. - م.

می تواند از فرد مراقبت کند. زیرا همه می گویند که موضوع علم، کلی است، و سخن درست همین است. با اینهمه ممکن است که یک شخص حتی اگر شناخت علمی نداشته باشد در یک مورد فردی تصمیم درست اتخاذ کند و مراقبت صحیح بعمل آورد. چنین شخصی فقط باید با اتکا به تجربه تصویری دقیق از آنچه در آن امور خاص درست است، بدست آورد همان گونه که بعضی کسان پزشک خودشان هستند در حالی که نمی توانند به کسی دیگر یاری کنند. ولی با همه این احوال مردی که می خواهد در علمی یا فنی استاد و صاحب نظر شود باید به کلی بپردازد و آن را به نحو کامل بیاموزد زیرا چنانکه گفتیم علم با کلی سروکار دارد.

کسی هم که می خواهد آدمیان را، خواه عده ای اندک و خواه گروهی بزرگ، بهتر سازد باید بکوشد تا قابلیت قانون گذاری را دارا شود زیرا مردمان بوسیله قانون نیک می شوند. بهتر ساختن کسی، هر که می خواهد باشد، کار هر کس نیست بلکه تنها مرد داندۀ از عهده این کار بر می آید همان گونه که در پزشکی یا هر چیز دیگر نیز که مستلزم مراقبت و بصیرت است جز این نیست.

اکنون باید ببینیم چگونه می توان قانون گذاری آموخت. پیشتر گفته ایم که قانون گذاری جزئی از دانش سیاست است، پس آیا قانون گذاری را هم باید مانند سایر امور از مردان سیاسی بیاموزیم؟ یا میان دانش سیاست و دیگر دانشها و تواناییها فرق است؟ صاحبان همه دانشها می توانند دانش خود را به شاگردانشان منتقل کنند و خودشان هم آن دانش را بکار می برند، مانند طبیبان و نقاشان. ولی دانش سیاست چنین نیست. سوفسطائیان ادعا می کنند که این دانش را می توانند به دیگران بیاموزند ولی هیچ یک از آنان در زندگی اجتماعی کاری نمی کند و این کار به کسانی واگذار شده است که حرفه شان کار سیاسی است و آن را بر اساس استعدادی طبیعی بجای می آورند و در عمل بیشتر به تجربه اتکا می ورزند تا به دانش نظری. زیرا می بینیم که درباره موضوعات حرفه خود نه چیزی می نویسند و نه در ملا عام سخن می گویند هر چند این کارها برای ایشان شهرت بیشتری می آورد تا نوشتن خطابه هایی برای خواننده

شدن در دادگاهها و مجامع عمومی^۱؛ و علاوه بر این نه پسران خود را توانسته‌اند در حرفه سیاست ماهر سازند و نه یکی از خویشان و دوستان خود را، در حالی که بی‌گمان چنین می‌کردند اگر از عهده این کار برمی‌آمدند چه، در این صورت ارثیه‌ای گرانبها از سیاستمداران توانا برای جامعه خود می‌گذاشتند و خدمتی بهتر از این برای فرزندان و دوستان خود نمی‌توانستند کرد.

نقش تجربه را در سیاست نباید به چشم حقارت نگریست زیرا ممکن نیست کسی فقط از طریق آشنایی عملی با امور اجتماعی مرد سیاسی شود. پس جوانانی که می‌خواهند چیزی از دانش سیاست بیاموزند از تجربه بی‌نیاز نمی‌توانند بود.

سوفسطائیان که آمادگی خود را برای تعلیم دانش سیاست اعلام می‌کنند توانایی یاد دادن این علم را به هیچ‌روی ندارند زیرا بصراحت می‌توان گفت که نه می‌دانند سیاست چگونه چیزی است و نه موضوعات آن را می‌شناسند و گر نه سیاست را با بلاغت در یک ردیف، حتی در ردیفی پایین‌تر از آن، قرار نمی‌دادند و ادعا نمی‌کردند که قانونگذاری کار آسانی است و همین قدر کافی است که از قوانین معروف جزئیاتی را بگزینند و بهم پیوندند. می‌گویند بهترین اجزاء قوانین معروف را می‌توان به آسانی انتخاب کرد، چنانکه گویی انتخاب عقل لازم ندارد و داورى درست، مثلاً داورى درباره موسیقی، کار مهمی نیست. داورى درست درباره یک اثر از عهده مردانی برمی‌آید که در جزئیات تجربه دارند و می‌دانند که یک اثر هنری چگونه و با کدام وسایل بوجود می‌آید و به چه نحو هر جزئی با اجزاء دیگر موزون می‌گردد. کسی که تجربه ندارد باید به همین قدر راضی باشد که از احساسی کلی درباره نیکی و بدی یک اثر، مثلاً اثر نقاشی، محروم نباشد. قوانین، آثار هنر سیاستند؛ از آنها چگونه می‌توان هنر قانونگذاری آموخت یا بدرستی داورى کرد که کدام قانون نیک است و کدام بد؟ پزشک نیز نمی‌تواند با مطالعه کتابهای طبی در فن

۱. این عبارات اشاره‌ای است به اشتغالات سوفسطائیان، و ارسطو با این اشاره حرفه سوفسطائیان را استهزا می‌کند. — م.

معالجه مهارت بیابد حال آنکه نویسندگان آن کتابها کوشیده‌اند نه تنها طرق معالجه را نشان دهند بلکه حتی با تشریح عادات مختلف بدن‌ها باز نموده‌اند که کدام نوع آدمیان را با کدام شیوه باید معالجه کرد. این کتابها برای مردان با تجربه سودمندند ولی اشخاص بی تجربه سودی از آنها نمی‌برند. از مجموعه‌های قوانین جوامع مختلف نیز کسانی که استعداد مطالعه و نقد آنها را دارند ممکن است فایده ببرند و بدانند که در آنها چه درست است و چه نادرست و کدام بخشها برای کدام اوضاع و احوال مناسبند ولی شخصی که آنها را بدون استعداد و قدرت عملی می‌خواند، جز در موارد استثنائی، نمی‌تواند دآوری درست بکند هرچند بعید نیست که از این طریق فهم بیشتری از این موضوعات بدست آورد.

چون متفکران پیشین از مسأله قانونگذاری غفلت کرده‌اند^۱ بهتر آن است که خود ما در این موضوع به نحو دقیق تحقیق کنیم و مسأله نظام سیاسی را از همه جوانب مورد بررسی قرار دهیم تا دانش خود را درباره زندگی انسانی کامل سازیم. نخست باید سخنان پژوهندگان پیشین را درباره جزئیات این مسایل بشنویم و سپس با مطالعه مجموعه نظامهای سیاسی که گرد آورده‌ایم^۲ روشن سازیم که کدام عوامل دولتها را از انحطاط حفظ می‌کنند یا سبب انحطاط و نابودی آنها می‌گردند، و نظامهای سیاسی به کدام علل پایدار می‌مانند یا از میان

۱. ارسطو در اینجا بی‌انصافی می‌کند و چنان سخن می‌گوید که گویی کتاب افلاطون با عنوان قوانین وجود ندارد یا او آنرا ندیده است در حالی که خود او در کتاب سیاست در چند جا بصراحت از قوانین افلاطون نام می‌برد. (رک. از جمله سیاست ارسطو، ترجمه حمید عنایت، چاپ دوم، صفحات ۵۸-۶۳) و آنرا نقد می‌کند. علاوه بر افلاطون و پیش از او متفکران یونانی از قبیل هیپوداموس اهل مبلت و لوکورگوس اسپارتی و سولون و پروتاگوراس و دیگران برای شهرهای خود با شهرهای نوپیا یونانی قانون وضع کرده‌اند. - م.

۲. این مجموعه شامل شرح نظامهای سیاسی هند و پنجاه و هشت دولت یونانی و غیر یونانی بود که ارسطو برای نوشتن کتاب سیاست خود گرد آورده بود. متأسفانه این گنجینه گرانبها از دست ما رفته است و فقط جزئی از آن، یعنی شرح نظام سیاسی آتن، در اواخر قرن گذشته پیدا شده است. این رساله را آقای دکتر محمدابراهیم باستانی پاریزی با عنوان اصول حکومت آتن ترجمه کرده و با مقدمه بسیار معتنی و دلپذیر مرحوم دکتر غلامحسین صدیقی منتشر ساخته است. - م.

می روند، و به چه سبب بعضی جوامع به خوبی اداره می شوند و بعضی دیگر به فساد می گرایند. پس از آن که این مطالعه را به پایان رساندیم شاید بتوانیم روشنی ببینیم که بهترین نظام سیاسی کدام است و هر کدام از آن نظامها را چگونه می توان منظم ساخت و بدین منظور از کدام قوانین و رسوم باید سود جست. پس اینک می خواهیم بحث در این موضوع را آغاز کنیم.^۱

۱. ارسطو با این جمله قصد خود را به تدریس علم سیاست که کتاب سیاست او نتیجه آن است اعلام می کند. کتاب سیاست به نامۀ مرحوم دکتر حمید هنایت به زبان فارسی ترجمه شده است. - م.

فهرست اعلام

آبولون ۲۵۸	آنتروپوس ۲۵۷
آتن / آتینان ۷، ۸، ۱۳۲، ۱۴۲، ۱۵۴، ۱۸۷	آیسنخولوس ۸۳
۴۰۲، ۳۱۶	
آخیلیس ۱۴۲، ۲۴۱	ابن ندیم ۹
آرتمیس ۲۵۸	ابوعلی مسکویه ۹، ۱۰
آرخیلوخوس (شاعر) ۱۴۰	اپیخارموس ۳۴۸
آرگوس (شهر) ۱۰۹، ۳۱۹	اخلاق ۲۸۳
آریستوفانس ۱۲۷	اخلاق اودموس ۹
آسور بانپال - ساردانپال	اخلاق کبیر ۹
آسیای صغیر ۲۷۰	اخلاق ناصری ۹، ۱۳۲
آفرودیت ۲۶۳	اخلاق نیکوماخوس ۸-۱۰، ۲۴، ۲۵۸
آکادمی ۲۴، ۲۹۲	ارسطو ۸-۱۰، ۱۴، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۳۴
آکراگاس (یونان) ۲۶۰	۷۱، ۱۳۲، ۱۶۴، ۱۷۴، ۱۸۱، ۲۲۷، ۲۴۱
آگائون ۲۱۰، ۲۱۴	۲۲۲، ۲۵۲، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۶، ۲۸۲
آگاممنون ۳۱۹	۲۹۲، ۲۹۴، ۳۰۶، ۳۲۵، ۳۶۰، ۳۷۸
آلکمایون ۸۰	۴۰۱-۴۰۲
آلمان ۱۰	اسپارت / اسپارتیان ۸۹، ۱۰۹، ۱۴۲
آلوپه (نمایشنامه) ۲۶۸	۱۵۴، ۱۸۷، ۲۴۲، ۳۹۸، ۴۰۲
آناخارسیس ۳۸۶	اسپوسیوس ۲۳، ۲۴، ۲۸۲
آناکساگوراس ۲۲۱، ۳۹۴	اسحق بن حنین ۹
آناکساندريدس ۲۷۶	اسکندر ۲۶۸

اسکوت (شهر) ۳۸۶	بکر، ایمانوئل ۱۰
اشمیت، ارنست ا. ۲۲۷	بورنه ۲۵۸
اصول حکومت آتن ۴۰۲، ۱۳۲	بوسفور (ناحیه) ۲۵۸
اطلس ۷۲	بیاس ۱۶۸
افلاطون / افلاطونیان ۸، ۹، ۱۷، ۱۸، ۲۲، ۲۴، ۵۷، ۲۱۶، ۲۴۱، ۲۴۶، ۲۷۶، ۲۹۲	پاروس (شهر) ۲۷۶
۳۰۶، ۳۲۵، ۳۳۲، ۳۷۲، ۴۰۲	پاریس (شاه) ۷۵
الفهرست ۹	پروتاگوراس ۸، ۳۳۲
امپدوکلس ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۹۳	پروتاگوراس ۸، ۲۴۶، ۳۳۲، ۴۰۲
اندومیون ۳۹۳	پرودیگوس ۸
اونئوس ۲۷۶	پریاموس (شاه ترویا) ۳۹، ۴۲، ۲۴۱
اودوسهئوس ۷۴، ۲۴۸، ۲۷۳	پریکلس ۲۱۶
اودوکسوس ۴۵، ۳۷۱، ۳۷۳	پلوپونزی (جنگ) ۱۸۷
اودیپوس ۳۴۷	پلوداماس ۱۰۶
اودیسه ۷۴، ۱۳۳	پولوکلت ۲۱۹
اورپوس (تنگه) ۳۴۷	پیتاکوس ۳۴۶
اورپیدس ۸۰، ۱۶۸، ۱۹۲، ۲۸۷، ۲۹۳، ۳۴۷	پیندار ۲۶۰
ایران / ایرانیان ۷، ۱۸۷، ۳۱۷	تئو فراست ۸
ایلیاد ۳۹، ۷۵، ۱۰۶، ۱۴۲، ۲۴۱، ۲۶۳	تالس ۲۲۱، ۲۷۰
۲۹۱، ۳۱۹	تعریض به فلسفه ۲۰
باستانی پاریزی، محمد ابراهیم ۱۳۲	ترویا (جنگ) ۳۹، ۷۵
۴۰۲	ترویا (شهر) ۷۵، ۲۱۰، ۳۱۹
براسیداس ۱۸۷	تودئوس ۱۰۶
بربرها ۲۴۲	تهذیب الاخلاق ۱۳۲
برلن ۱۰	ثئودکتس ۲۶۷

- ۲۹۶، ۲۵۷ ثئوگنیس
 ۳۲۷ ثبن (شهر)
 ۱۴۲ تییس
 ۲۰۶ جمهوری
 ۱۸۰ خاریتها
 ۸ خاطرات سقراطی
 ۲۹۳ خراسانی، شرف‌الدین
 ۱۰، ۹ خواجه نصیرالدین طوسی
 ۲۶۰ دریای سیاه
 ۳۶ دلوس (کتیبه)
 ۲۷۰ دمودوکوس
 ۲۸۳، ۲۲۷، ۱۷۸، ۱۰ دیرل‌مایر، فرانتس
 ۱۹۴، ۱۰۵ دیومدس
 ۱۷۹ رادامانتوس
 ۲۵۸، ۱۳۲، ۱۰ راس، و. د.
 ۳۲۶، ۳۱۷، ۲۵۸، ۱۸۰، ۱۴۲ زئوس
 ۲۵۸ ساتوروس
 ۲۰ سارداناپال
 ۲۴۶، ۲۳۷، ۲۳۶، ۱۵۴، ۱۰۷، ۱۸، ۸ سقراط
 ۲۷۶، ۲۵۵
 ۳۷۸، ۸ سماع طبیمی
 ۲۷۳، ۲۲۸ سوفوکلس
 ۴۰، ۳۹۴، ۲۰۲ سولون
 ۴۰۲، ۴۰۳ سیامت
 ۲۴۸ سیسیل
 ۱۰۹ سیکوئون (شهر)
 ۱۲۷، ۴۱ سیمونیدس
 ۴۰۲، ۱۳۲ صدیقی، غلامحسین
 ۴۰۳، ۴۰۲ عنایت، حمید
 ۹ فارابی
 ۲۶۱، ۲۶۰ فالاریس
 ۲۷۶ فایدون
 ۲۴۷ فنیقیان (نمایشنامه)
 ۲۱۹ فیدياس
 ۳۷۲ فیلیس
 ۲۶۷ فیلوکتت
 ۲۴۸، ۲۷ فیلوکتت (نمایشنامه)
 ۲۶۳ قبرس (جزیره)
 ۴۰۲، ۳۲۵، ۵۵ قوانین
 ۲۶۸ کارکینوس
 ۳۳۲، ۲۹۳ کارها و روزها
 ۷۴ کالوپسو
 ۹ کتاب الاخلاق لارسطالیس

میلون ۶۴	کراتولوس (رساله) ۲۱۶
مینه (واحد وزن و پول) ۶۴، ۱۸۲، ۱۸۷	کرتا ۴۶
	کرکونون ۲۶۸
نئوپتولموس ۲۲۸، ۲۷۲	کسنوفانتوس ۲۶۸
نخستین فیلسوفان یونان ۲۹۳	کسنوفون ۸
نظام سیاسی آتن ۴۰۲	کلت (قوم) ۱۰۴
نفیسی، سعید ۷۵	کوکلوب ۳۹۹
نیوبه ۲۵۸	
	گلاوکوس ۱۹۴
هراکلس بر سر دوراهی ۸	گمپرتس، نئودور ۱۰، ۱۳۲، ۲۵۲
هراکلیت ۵۸، ۲۵۲، ۲۹۳، ۳۸۳	گیگون، اولوف ۱۰
هراکلیتوس ۲۵۲	
هرمس (پرستشگاه) ۱۰۷	لئو ۲۵۸
هیپودوس ۱۹، ۱۷۹، ۲۸۳، ۲۹۳، ۳۳۲	لسبوس (جزیره) ۲۰۰
هکتور ۱۰۵، ۱۰۶، ۲۴۱	لومیس (رساله) ۲۹۲
هلنا ۷۵	لوکورگوس ۴۰۲
هومر ۳۹، ۷۴، ۷۵، ۹۱، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۴	مابعدالطبیعه ۸، ۱۴، ۲۳، ۲۴
۱۳۳، ۱۴۲، ۱۹۴، ۲۱۹، ۲۴۱، ۲۶۳	
۲۹۱، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۹۹	مارگیتس (حماسه) ۲۱۹
هیپوداموس ۴۰۲	متفکران یونانی ۱۰، ۱۳۲، ۲۵۲
	مروپه ۸۳
یونان/یونانیان ۷، ۱۸، ۳۹، ۶۴، ۸۴، ۱۳۲	ملانیپه ۱۶۸
۱۶۸، ۱۸۰، ۱۸۷، ۲۴۲، ۲۵۸، ۲۶۰	منلائوس ۷۵
۲۶۳، ۲۹۳، ۳۹۳	مهمانی ۳۰۶
	میلت (شهر) ۲۷۰، ۴۰۲

فهرست اصطلاحات

آزادی ۷، ۷۹، ۸۰، ۸۵، ۱۷۴، ۲۷۸، ۳۳۳	۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۳، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۸۹
	۳۹۳، ۳۹۶
اخلاق ۷-۹، ۱۸، ۵۸، ۷۹، ۲۳۵	افراط و تقریط ۹، ۵۶، ۶۴-۷۲، ۷۴، ۱۰۰
ادراک حسی ۳۳، ۷۶، ۹۱، ۲۰۹، ۲۲۵	۱۱۲، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۴۵-۱۴۷، ۱۴۹
۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷	۱۵۱، ۱۵۵، ۱۶۳، ۱۸۳، ۲۰۷، ۲۶۶
استدلال ۱۵، ۳۲، ۴۵، ۷۶، ۱۲۹، ۱۵۹	الیکارشی ۱۷۴، ۳۱۷، ۳۱۸
۲۳۱، ۲۳۷، ۲۴۸، ۲۵۴، ۲۷۰، ۲۷۳	امر واقع (حکم اخلاقی) ۱۹، ۲۲
۲۷۷-۲۷۹، ۲۹۳، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۶۹	انتقام ۱۰۸، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۹۶، ۲۰۱
۳۷۱-۳۷۳، ۳۹۶-۳۹۸؛ - نظری ۲۵۴	انسان فی نفسه ۲۳
استعداد ۶۱، ۶۲، ۹۸، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۹	انصاف ۱۰۰ ببعد
۱۶۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۹-۲۳۳، ۲۳۵	انقلابهای خورشیدی ۹۰
۲۳۷، ۲۶۸-۲۷۰، ۲۷۲، ۲۸۵، ۳۰۶	
۳۰۹، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۲	بالتوه ۵۳
استقرار ۲۲، ۲۱۲	بخت نیک ۲۸۳
اعتدال ۵۴، ۵۶، ۹۷، ۱۴۰، ۳۷۴	برابری ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷
افتخار ۱۷، ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۴۰، ۴۲، ۶۹، ۱۰۲	۱۷۹-۱۸۲، ۱۸۶، ۱۹۱، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۹
۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۲	۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۴، ۳۳۱
۱۲۸-۱۴۶، ۱۵۳، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۴	۳۵۲، ۳۳۶
۱۸۶، ۱۹۵، ۲۲۷، ۲۵۶-۲۵۹	بررگمنشی ۶۹، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۴۱-۱۴۲، ۱۴۵

بزرگواری ۶۹، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۹، جوهر ۲۲، ۲۲	۱۴۵، ۱۴۲
حسن تدبیر ۲۲۶-۲۲۸	
پرهیزگاری و ناپرهیزگاری ۲۴۱، ۲۴۲	
حکم اخلاقی ۱۹	
حکمت عملی ۳۵، ۴۹، ۶۶، ۲۰۹، ۲۱۱	۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۷-۲۵۰، ۲۶۰، ۲۶۲
۲۱۵-۲۲۵، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱-۲۳۸	۲۶۴، ۲۶۷، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۸۷
۲۲۲، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۸۱	
۳۹۱، ۳۹۸؛ - مدنی؛ - منزلی؛ -	تجربه ۱۶، ۵۳، ۷۶، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۳۹
نظری ۳۵، ۴۹، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۸-۲۲۱	۱۴۹، ۱۵۴، ۲۰۷، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۲
۲۲۲-۲۳۴، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۸	۲۳۶، ۲۷۲، ۳۴۴، ۳۵۷، ۳۶۱، ۳۷۰، ۳۷۳
	۳۸۹، ۴۰۰-۴۰۲
خرد ۱۶، ۲۸، ۴۷-۴۹، ۶۱، ۶۴، ۲۰۳، ۲۰۸	تدبیر منزل ۲۲۳
۳۵۲	تغییرپذیر ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۳-۲۱۵
خشم ۵۴، ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۹-۷۱	۲۱۷، ۲۱۸، ۲۳۱
۷۴، ۷۵، ۸۵، ۸۷، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۷-۱۴۹	تناسب هندسی ۱۷۵، ۱۷۶
۱۷۰، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۱، ۲۴۵، ۲۵۲	تندرستی ۱۳، ۱۷، ۲۶، ۲۷، ۳۶، ۵۶، ۸۵
۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۲-۲۶۴	۸۷، ۱۱۷، ۱۶۳، ۱۹۷، ۲۰۲، ۲۱۵
۲۶۷	۲۲۲، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۷۸
خودبینی ۱۴۴	۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۶، ۳۷۲، ۳۷۹
خویشتن‌داری ۱۸، ۴۱، ۴۹، ۵۴، ۵۶	توانایی عملی ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶
۵۹، ۶۷، ۶۸، ۷۳، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۹	۲۱۸، ۲۱۹
۱۲۳، ۲۱۶، ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۵۶، ۲۵۷	توانگری ۱۵، ۱۷، ۶۹
۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۷۴، ۳۹۳	تیموکراتی ۳۱۶-۳۱۸، ۳۲۰
۳۹۴	
خیر ۱۳، ۱۴، ۱۷، ۲۰-۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۷	ثروت ۱۳، ۲۱، ۲۷، ۳۷، ۱۲۳-۱۲۶، ۱۳۰
۳۸، ۴۰، ۴۲، ۴۵، ۴۶، ۹۲، ۱۶۶، ۱۷۵	۱۳۲-۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۱
۱۷۶، ۲۲۰، ۲۷۸، ۲۸۲، ۳۴۱، ۳۵۷	۱۴۵، ۱۷۴، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۸۰، ۳۰۹
۳۷۱-۳۷۴، ۳۷۶؛ - اعلا ۱۴، ۲۰، ۲۷	۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۸، ۳۵۲، ۳۷۵

ریاضیات ۲۲۵، ۲۹	۲۹، ۳۰، ۳۵، ۲۷۸؛ ~ جامعه ۱۴؛ ~
	فرد ۱۴؛ ~ فی نفسه ۱۷، ۲۲-۲۶، ۳۷۱،
ستایش ۲۲، ۴۵، ۴۹، ۷۵، ۷۶، ۷۹، ۸۱،	۳۷۲؛ ~ متعین ۳۷۳؛ ~ نهایی ۲۸، ۲۹
۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۸،	
۱۹۹، ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۵۴	دانش سیاست ۹، ۱۴-۱۸، ۳۹، ۴۶، ۵۸، ۱۷۲،
سرنوشت ۲۰-۴۲، ۷۱، ۱۲۶، ۲۸۳	۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۳۸، ۴۰۰-۴۰۳؛ ~
سعادت ۱۷، ۲۴، ۴۲، ۴۶، ۱۶۷	نظری ۴۰۰
سوفسطایی / سوفسطائیان ۷، ۸، ۸۸،	دانشهای عملی ۱۲
۲۴۶، ۲۴۸، ۲۷۶، ۳۳۲، ۴۰۱، ۴۰۰	دختر نیرنگباز قبرس ۲۶۳
سهل انگاری ۳۸، ۵۲، ۹۶، ۱۲۶، ۱۶۷	درد ۴۲، ۵۷-۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۸، ۷۱، ۷۵،
سیرت ۱۶، ۲۰، ۴۲، ۴۹، ۵۴، ۵۵، ۵۷،	۸۰، ۸۱، ۸۵، ۸۷، ۹۶، ۱۰۴-۱۰۶،
۵۸، ۶۱، ۸۶، ۸۸، ۹۷-۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۸،	۱۰۸، ۱۱۰-۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸،
۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۹،	۱۲۵، ۱۲۸، ۱۴۸، ۱۷۹، ۲۰۱، ۲۱۶،
۱۵۲-۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۹، ۱۹۰، ۱۹۷،	۲۵۰، ۲۵۶-۲۵۸، ۲۶۶-۲۶۸، ۲۷۳،
۱۹۸، ۲۰۳، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۴۷،	۲۷۷-۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۷-۲۸۹،
۲۵۷، ۲۵۸، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۵، ۲۸۲،	۳۰۳-۳۰۶، ۳۴۳، ۳۵۸، ۳۶۹، ۳۷۱،
۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۲۰، ۳۲۶، ۳۳۷،	۳۷۳-۳۷۶، ۳۸۲، ۳۸۴، ۳۹۶، ۳۹۸،
۳۶۳، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۸۰، ۳۹۱، ۳۹۷	درستکاری ۱۰۱، ۱۳۰، ۱۵۲-۱۵۴، ۳۳۶،
	دریافت مستقیم ۷۶
شجاعت ۹، ۱۵، ۱۸، ۵۶، ۶۷، ۶۸، ۷۳،	دموکراسی ۷، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۰
۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴-۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۵،	دوستی ۶۱، ۸۳، ۱۰۱، ۱۴۳، ۱۵۰، ۲۸۷،
۲۴۱، ۳۹۱	۲۹۱-۳۱۰، ۳۱۲-۳۱۵، ۳۱۸-۳۲۲،
شر ۲۲، ۴۰، ۴۴، ۶۵، ۷۵، ۷۹، ۱۰۱، ۱۰۵،	۳۲۴-۳۲۸، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۸-۳۴۵،
۱۲۱، ۱۲۸، ۱۶۶، ۱۷۵، ۱۷۶، ۲۰۲،	۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۲، ۳۵۷، ۳۶۰، ۳۶۱،
۲۰۳، ۲۲۷، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۸۲، ۲۷۳	۳۶۳-۳۶۵، ۳۸۵، ۳۹۶
شرافت ۴۲، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۲۷، ۱۴۰،	
۱۵۱، ۳۳۵، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۹۵-۳۹۸	روح ۲۵، ۳۱، ۳۸، ۴۲، ۶۰، ۳۲۰، ۳۴۹،
شکلیایی ۴۲، ۷۰، ۱۲۷، ۱۶۷	۳۵۲

- شناخت علمی ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۸،
 ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۹،
 ۲۳۷، ۲۵۵، ۲۸۲، ۳۰۰؛ - نظری ۱۶
- تصحیحی ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۹؛
 - توزیعی ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۹؛ - طبیعی
 ۱۸۷
- عدل ۱۵۳، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۸۲،
 ۱۸۶-۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۷، ۲۰۲،
 ۲۹۲، ۲۹۳
- عقل شهردی ۲۱۱، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۵، ۲۳۱،
 ۲۳۲
- طبیعت ۷، ۱۵، ۱۸، ۲۱، ۳۶، ۳۸، ۵۳،
 ۵۴، ۶۲، ۶۴، ۸۵، ۸۹، ۹۲، ۹۷، ۹۸،
 ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۴۹، ۱۸۱،
 ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۱۳، ۲۳۲،
 ۲۳۶، ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۷۶،
 ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۸، ۳۰۲،
 ۳۰۳، ۳۱۹، ۳۲۸، ۳۳۳، ۳۴۸، ۳۴۹،
 ۳۵۷، ۳۶۳، ۳۶۹، ۳۸۲-۳۸۵، ۳۸۷،
 ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۴
- علم اقتصاد ۱۳، ۱۴؛ - طبیعی ۲۹۳،
 ۲۹۴
- علوم دقیق ۸۹
- غایت / غایات ۱۳، ۱۴، ۱۷، ۲۰، ۲۱، ۲۷،
 ۲۸، ۳۴، ۳۹، ۴۳، ۸۰، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۱،
 ۱۱۹، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۷۰، ۲۱۶، ۲۲۲،
 ۲۲۳، ۲۳۵، ۲۷۸، ۲۸۰، ۳۱۵، ۳۸۵،
 ۳۸۶
- ظلم ۶۶، ۹۷، ۱۵۳، ۱۶۳، ۱۶۵-۱۶۸، ۱۷۳،
 ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۳، ۱۹۷، ۲۰۱-۲۰۳، ۲۶۵،
 ۳۱۴
- فضایل چهارگانه افلاطونی ۹، ۲۴۱
- فضیلت / فضایل ۹، ۱۸، ۲۱، ۳۱، ۳۵-۴۲،
 ۴۲-۴۷، ۴۹، ۵۳-۵۵، ۵۷-۶۶، ۷۱،
 ۷۲، ۷۴، ۸۶، ۹۵، ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۱،
 ۱۱۲، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۳۵،
 ۱۳۸-۱۴۱، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۵۹،
 ۱۶۷-۱۷۲، ۱۷۴، ۱۹۵، ۲۰۸-۲۱۰،
 ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۳۲-۲۳۷، ۲۴۱، ۲۴۲،
 ۲۴۸، ۲۷۰، ۲۷۷، ۲۸۳، ۲۹۱، ۲۹۸،
- عدالت ۹، ۳۶، ۴۵، ۷۱، ۱۲۴، ۱۵۹، ۱۶۳،
 ۱۶۵، ۱۶۷-۱۶۹، ۱۷۱-۱۷۹، ۱۸۱،
 ۱۸۳-۱۸۹، ۱۹۶-۲۰۰، ۲۰۳، ۲۴۱،
 ۲۹۲، ۳۰۹، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۲۰،
 ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۳۳، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۷۳،
 ۳۹۱، ۳۹۸؛ - اجتماعی ۱۸۵، ۱۸۷؛

لذت ۱۷، ۲۰، ۲۵، ۲۵، ۲۶، ۴۵، ۵۷-۵۹،	۳۰۲، ۳۰۶-۳۱۰، ۳۱۲، ۳۲۴، ۳۲۶
۶۱، ۶۲، ۶۸، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۸۱، ۸۷،	۳۲۷، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۳۶، ۳۴۰، ۳۴۱
۹۴، ۱۱۰-۱۱۹، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۲۸،	۳۵۳، ۳۵۶-۳۵۹، ۳۶۱، ۳۷۳، ۳۷۶
۱۵۱، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۰، ۲۱۶، ۲۲۷،	۳۸۴-۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۴، ۳۹۶-۳۹۹
۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۵۸-۲۶۰، ۲۶۳، ۲۶۴،	~ اخلاقی ۱۹، ۲۹، ۵۲، ۵۵، ۵۷، ۶۴
۲۶۶-۲۶۸، ۲۷۳-۲۷۵، ۲۷۷-۲۸۷،	۷۲، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۲۴، ۲۳۶
۲۹۶-۲۹۸، ۳۰۰-۳۰۲، ۳۰۵-۳۰۷،	۲۳۷، ۳۹۱، ۳۹۲؛ ~ عقلی ۱۹، ۴۹
۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۲۲-۳۲۵، ۳۳۱،	۲۰۸، ۵۳
۳۳۲، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۵،	فلسفه ۱۸، ۲۱، ۲۵، ۵۵، ۶۰، ۲۲۵، ۳۳۳؛
۳۴۹، ۳۵۶-۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۲-۳۶۵،	~ اولی ۱۴، ۲۵، ۲۲۰
۳۶۹-۳۸۶، ۳۸۸-۳۹۰، ۳۹۶، ۳۹۸؛ ~	فنون جنگ ۱۲
طبیعی ۱۲۸۶ ~ عرضی ۲۸۶	فیثاغوریان ۲۴، ۶۵، ۱۷۹، ۲۵۷
متحرک ۲۴، ۲۸۶	قاعده درست ۱۸، ۵۵، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۸،
متحرک ۸۰، ۸۱، ۸۵، ۹۱، ۱۷۰، ۲۰۹، ۲۱۶،	۱۱۷، ۱۴۷، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۳۷، ۲۵۵
۲۶۵	۲۵۶، ۲۵۸، ۲۷۰، ۲۷۴، ۳۳۶، ۳۵۳
مدرسه افلاطون ۱۸	قانون ۵۴، ۹۶، ۱۵۶، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۹،
مرگ ۲۳، ۴۰، ۴۳، ۸۰، ۸۴، ۱۰۱، ۱۰۲،	۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۱، ۱۸۶-۱۸۸، ۱۹۶
۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۵۸، ۳۹۰	۱۹۷، ۱۹۹-۲۰۱، ۲۳۵، ۲۷۶، ۳۳۳
مسابقه های المپی ۲۵	۴۰۲-۳۹۷
مقابل به مثل ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۵، ۲۰۲	قانون گذاری ۵۲، ۲۲۳، ۳۱۵، ۳۹۹-۴۰۲
مگاریان ۱۳۷	قیاس عملی ۲۲۷، ۲۳۵
ملکات ۵۴، ۶۱، ۶۲، ۷۲، ۱۰۴، ۲۳۲،	کشاده دستی ۴۹، ۶۸، ۶۹، ۷۳، ۱۲۳، ۱۲۴،
۲۲۶، ۲۳۳	۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲-۱۴۵، ۳۰۵
منطق اسلامی ۲۲۷	۳۲۵، ۳۵۴، ۳۹۲
مواهب بیرونی ۱۴۱	
موسیقی ۵۹	

نظام اشرافی (آریستوکراسی) ۳۱۷-۳۱۹	۳۸۰، ۳۸۲-۳۸۷، ۳۹۱، ۳۹۵-۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۱
نفس ۳۱، ۳۴-۳۶، ۳۸، ۴۶-۴۹، ۵۷، ۵۸، ۶۱، ۹۷، ۱۰۴، ۱۰۸-۱۱۰، ۱۱۲، ۱۳۲، ۱۵۶، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۳۴-۲۳۸، ۲۴۳، ۲۵۴، ۲۶۶-۲۶۸، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۹۷	نیکبختی ۱۷، ۲۰، ۲۸-۳۱، ۳۴-۳۶، ۷۱، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۶۷، ۲۱۵، ۲۲۸، ۲۳۴، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۹، ۳۷۳، ۳۸۵، ۳۸۶-۳۹۵
نیک ۱۴، ۱۵، ۱۷-۱۹، ۲۴، ۲۵، ۳۰، ۳۱، ۳۲-۳۸، ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۴۷، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۶۱-۶۴، ۸۵، ۸۸، ۹۳-۹۶، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۱۷، ۱۲۹، ۱۲۸-۱۴۰، ۱۴۴، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۸۶، ۱۹۵، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۵-۲۳۷، ۲۴۸، ۲۵۸، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۷-۲۸۴، ۲۸۷، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۴-۳۰۶، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۲۳، ۳۲۷، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۹-۳۴۲، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۵۱-۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۹	نیکخواهی ۲۹۵، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۲۶، ۳۴۴، ۳۴۵
واقعیات ۳۴	هدف ۱۴-۱۶، ۲۱، ۶۴، ۶۵، ۷۴-۷۶، ۸۱، ۸۷، ۹۰-۹۳، ۹۵، ۹۸، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۸۴، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۷۱، ۳۸۷، ۳۹۶، ۴۲۰، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۷۵