



<https://mph.ui.ac.ir>

Metaphysics

University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276

Vol. 18, Issue 2, No. 42, Autumn and Winter 2027

(Research Paper)

The Elucidation of Philosophical Life in Aristotle's *Nicomachean Ethics*: The System of Virtues and Its Relationship with Philosophical Virtue

Mohammad Ali Memarzadeh  *

Philosophy PhD at faculty of literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran
amirmemar.ph@gmail.com

Abstract

The primary aim of Aristotle's *Nicomachean Ethics* is to explore the nature of a happy life. Aristotle approaches the definition of happiness twice, each time in two different but interconnected ways. In the first book, he defines happiness as a life in accordance with human virtue—a virtue stemming from the core function of humans, which is reason. However, by adding the qualification “an aspect that falls under reason,” he includes civic virtues as part of the essential functions of human existence. Additionally, he introduces external conditions, such as good fortune, virtuous friends, and wealth, as prerequisites for achieving happiness. The virtues required for this kind of happiness are those realized within the city and are dependent on the city's accepted *nomoi* (laws), thus binding them to political matters. Consequently, it appears that the definition of happiness and the articulation of virtues in the first nine books of *Ethics* are meaningful within a political context. However, in Book X, Aristotle shifts his tone, defining happiness as a life in accordance with reason, specifically contemplation. This life is no longer bound by action, political virtues, or external conditions. This shift has led some modern interpreters of Aristotle to view Book X as conflicting with the earlier books and unrelated to them. This article aims to demonstrate that Aristotle's change in tone serves to reveal the tension between philosophical and political life, while also showing that the philosophical life, despite this tension, retains a hidden connection to political life—a connection evident to the attentive reader of *Ethics*.

Keywords: Happiness, Virtue, Political Life, Philosophical Life, Reason, Pleasure.

* Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mph.2026.147028.1674](https://doi.org/10.22108/mph.2026.147028.1674)



دوفصلنامه علمی متافیزیک

دوره ۱۸، شماره دوم (پیاپی ۴۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵ ص ۹۹-۸۵

تاریخ وصول: ۱۴۰۴/۷/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۲/۲۲

(مقاله پژوهشی)

تبیین حیات فلسفی در اخلاق نیکوماخوسی ارسطو؛ نظام فضایل و نسبت آن با فضیلت فلسفی

محمدعلی معمارزاده *، دکترای تخصصی فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
amirmemar.ph@gmail.com

چکیده

بررسی چستی زندگی سعادتمندانه غرض اصلی کتاب اخلاق نیکوماخوسی ارسطو است. ارسطو دو بار و هر بار به دو شیوه متفاوت، اما در ارتباط با هم، سعادت را تعریف می‌کند. در کتاب اول، سعادت را زندگی مطابق فضیلت انسانی تعریف می‌کند؛ فضیلتی که برآمده از کارکرد اصلی انسان یعنی عقل است. اما با آوردن قید «امری که ذیل عقل قرار می‌گیرد»، فضایل شهروندی را نیز جزو کارکردهای اصلی وجود انسان قرار می‌دهد. علاوه بر این، با بیان شرایط بیرونی مانند بخت نیک و دوستان فضیلتمند و مکت، این شروط را لازمه تحقق سعادت معرفی می‌کند. فضایل ارائه‌شده برای تحقق چنین سعادت، فضایی هستند که در شهر تحقق پیدا می‌کنند و وابسته هستند به نئوموس‌های پذیرفته‌شده در شهر؛ بنابراین، به امور سیاسی مقید هستند. از این رو، به نظر می‌رسد تعریف سعادت و تبیین فضایل در نه کتاب آغازین اخلاق، در زمینه‌ای سیاسی معنادار است. اما ارسطو در کتاب دهم، با تغییر لحن، سعادت را زندگی مطابق عقل، یعنی نظروری، تعریف می‌کند. این زندگی دیگر مقید به عمل، فضیلت‌های سیاسی و امور بیرونی نیست. همین امر موجب شده است تا برخی از مفسران جدید ارسطو کتاب دهم را متعارض با کتاب‌های پیشین و نیز بی‌ارتباط با آن بدانند. این مقاله خواهان آن است که نشان دهد تغییر لحن ارسطو در راستای اثبات تنش میان حیات فلسفی و حیات سیاسی است و هم‌زمان نشان خواهد داد حیات فلسفی در عین تنش، ارتباطی پنهان با حیات سیاسی دارد؛ ارتباطی که برای مخاطب خاص اخلاق آشکار است.

واژگان کلیدی: سعادت، فضیلت، حیات سیاسی، حیات فلسفی، عقل، لذت.

* نویسنده مسئول



This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mph.2026.147028.1674](https://doi.org/10.22108/mph.2026.147028.1674)

۱- مقدمه

پاسخ به پرسش «زندگی سعادت‌مندانه کدام است؟»^۱ غرض اصلی کتاب *اخلاق نیکوماخوسی*^۲ است. در این کتاب، سعادت (*ئودایمونیا*)^۳ به عنوان زندگی غایی معرفی می‌شود که فی‌نفسه مطلوب است. عبارت ابتدایی *NE* بیانگر این نکته است که امر نیک (*آگاثوس*)^۴ غایت هر فعل، عمل، فن و هر گونه پژوهش علمی است (*NE. 1. 1094a1-2*). به تعبیر دیگر، هر یک از اعمال انسان ناظر است به کسب یک خیر و از این رو، بدون فرض نوعی از خیر به عنوان غایت نمی‌توان تبیینی درست از یک شیوه زندگی ارائه داد. اما خیرها متکثر و گوناگون هستند؛ برخی برای خود خواسته می‌شوند و برخی برای وصول به خیری بالاتر. بر همین اساس، آن چیزی را می‌توان حقیقتاً غایت زندگی دانست که ناظر باشد به بالاترین خیر انسانی. از سوی دیگر، متناسب با هر خیر نحوی از دانش وجود دارد که بررسی آن به عهده آن دانش است. مطابق دیدگاه ارسطو در کتاب اول *NE*، سیاست (*پولیتیکه*)^۵ آن دانشی است که بالاترین خیر انسانی را بررسی و حدود آن را مشخص می‌کند و از این رو، از اینجا می‌توان دریافت سعادت سیاسی، یعنی سعادت است با والاترین فضایل شهروندی، تضمین‌کننده وصول به والاترین خیر انسانی است. بر این اساس، ارسطو نتیجه می‌گیرد دانش سیاست الهی‌ترین دانش است، زیرا بر عام‌ترین امور نظارت دارد و می‌تواند حدود دانش‌های دیگر در شهر را مشخص کند (*NE. 1. 1094b1-13*).

اگرچه ارسطو در کتاب اول بر این نکته صحه می‌گذارد که برخی از افراد زندگی مطابق لذت را برمی‌گزینند و برخی زندگی مطابق افتخار و برخی دیگر زندگی مطابق فلسفه را، از نوع قضاوت او در کتاب اول و

روند بحثش در تعیین فضایل شهروندی، این طور برمی‌آید که در این موضع، او سعادت سیاسی که همانا زندگی مطابق فضایل شهروندی باشد را بر دیگر صور زندگی ترجیح می‌دهد. به عبارت دیگر، روند *NE* در ابتدا در تأیید این امر است که دانش سیاست صرفاً باید معطوف باشد به بررسی الزامات زندگانی سعادت‌مندانه در یک شهر و از این رو، منطق حاکم بر آن نه منطق دانش نظری، بلکه منطق دانش عملی است. مبتنی بر همین قضاوت، ارسطو بررسی فضیلت (*آرتیه*)^۶ را در محدوده دانش عملی می‌داند که غرض آن نه دانستن تعریف (*لوگوس*)^۷ فضیلت، بلکه تلبس بدان است. ارسطو در عبارتی صریح سقراط و تابعان او را کسانی می‌داند که به جای عمل به فضیلت به *لوگوس‌ها* پناه می‌برند و از این رو، از نظر او، اینها صرفاً به پزشک گوش می‌سپارند و به دستور او عمل نمی‌کنند (*NE. 2. 1105b12-18*).

مطابق این سیر، تبیین فضایل مبتنی بر منطقی عملی صورت می‌پذیرد. اما می‌توان گفت اگرچه در کتاب‌های *NE* معیارهایی مبتنی بر نوموس مورد پذیرش قرار می‌گیرند، در عین حال، اشارات و تصریحاتی در همین سطور وجود دارند که به فضیلت فلسفی، یا چنانکه پس از این توضیح خواهیم داد، فضیلت مبتنی بر فوسیس، ارجاع دارند. از سوی دیگر، در کتاب دهم، برخلاف *NE* کتاب پیشین، این فضیلت مبتنی بر دانایی است که مورد توجه قرار می‌گیرد. در این کتاب، ارسطو با بازتعریف مفهوم سعادت، سعادت فلسفی که مبتنی است بر زندگی نظرورزان را بر صدر می‌نشاند و با این کار، فضیلت مبتنی بر دانایی را به عنوان حقیقی‌ترین معنای فضیلت اخذ می‌کند، زیرا هماهنگ است با عمل خاص انسان که همان تعقل باشد (*NE. 10. 1177a20-23*). بنابراین، تنها حیاتی

^۱ در این مقاله به جای نام کامل آثار ارسطو عبارت‌های اختصاری آن به شرح زیر آورده می‌شود:

اخلاق نیکوماخوسی: *NE*، متافیزیک: *Met.*، سیاست: *Pol.*

لازم به یادآوری است که ارجاعاتی که به آثار ارسطو در این مقاله داده شده‌اند، بر اساس شماره صفحات، نام ستون و شماره خطوطی هستند که در نسخه بکر آمده است.

^۲ *εὐδαιμονία*

^۳ *ἀγαθός*

^۴ *πολιτική*

^۵ *ἀρετή*

^۶ *λόγος*

است، تصریح می‌کند که «شهر از دیدگاه افلاطون و ارسطو، به‌رغم تفاوت نگاه این دو، هم‌زمان به فلسفه گشوده و بسته است» (Strauss, 1978, p. 55). از این رو، ما در این مقلله تلاش خواهیم کرد با ارائه روند کلی NE. بسته‌بودن و در عین حال، گشودگی شهر به فلسفه را ذیل تحلیلی از نسبت فضایل شهروندی و فضیلت فلسفی توضیح دهیم.

بنابراین، در این مقاله اولاً نشان خواهیم داد تعارض رویکرد نه کتاب آغازین با رویکرد کتاب دهم در راستای اثبات چه نکته‌ای است و ثانیاً مشخص خواهیم کرد چه ارتباطی می‌توان میان منطق کتاب‌های آغازین و کتاب دهم یافت و ثالثاً روشن می‌کنیم چگونه می‌توان از پیوند و تنش توأمان حیات سیاسی و حیات فلسفی سخن گفت.

۲- تعریف سعادت

رسالة NE. با پرسش از معنای سعادت آغاز می‌شود. در واقع، این پرسش خود مسبوق است به یک پیش‌فرض و آن پیش‌فرض امری است که خود را هم در اعمال انسان آشکار می‌کند و هم در شناخت‌های او: غایت‌بودن خیر. به تعبیر دیگر، پرسش از سعادت انسان وقتی می‌تواند خود را به مثابه یک پرسش درست ارائه کند که پیش از آن فرض گرفته باشیم نحوی از خیر (آگاثو تینوس)^۴ به عنوان هدف در اعمال و افکار انسان وجود دارد. از همین رو است که ارسطو NE. را با این جملات آغاز می‌کند:

هر فن و هر پژوهشی، و نیز هر عمل و انتخابی، نحوی از خیر (آگاثو تینوس) را، آن‌طور که به نظر وی می‌آید (دوکی)^۵، غایت خویش می‌گیرد. و از این رو، به زیبایی

که می‌تواند مطابقت کامل با تعریف سعادت داشته باشد، حیات فلسفی است. این زندگی هم واجد لذت است، عنصری که در کتاب‌های آغازین به عنوان امری تبعی کنار گذاشته می‌شود، هم واجد خودبسندگی (آوتارکیا)^۱ است و از این رو، برای خود خواسته می‌شود و هم موجب می‌شود فرد دارای چنین حیاتی به درستی و زیبایی (آرتوس ته کای کالوس)^۲ عمل کند (NE. 10. 1177b25-35). در این مقاله توضیح خواهیم داد که این صورت‌بندی تعارضی آشکار با معیارهای برشمرده‌شده برای سعادت و فضیلت سیاسی در نه کتاب آغازین دارد و از این رو، باید تبیینی از این تعارض به دست داد.

مفسران جدید NE. این تعارض را از نظر دور نگاه نداشته‌اند و از این رو، هر کدام تلاش کرده‌اند تا این تعارض را به نحوی از انحاء برطرف کنند.^۳ ما در این مقاله تلاش خواهیم کرد در گفت‌وگو با این مفسران روایتی جدید از این تعارض ارائه دهیم و تلاش کنیم با محوریت قرار دادن مفهوم لذت که در گفتار ابتدایی NE. غایب است و در کتاب دهم ظاهر می‌شود، منطق حاکم بر این دو گفتار را به نحوی سازوار توضیح دهیم.

راه‌حلی که ما برای برطرف کردن تعارض ظاهری میان کتاب‌های ابتدایی و کتاب دهم NE. پیشنهاد داده‌ایم مبتنی بر خوانش لئو اشتراوس از آثار فلسفه سیاسی کلاسیک و به طور خاص افلاطون و ارسطو است. مفهوم کلیدی «تنش میان فلسفه و شهر» از جمله مفاهیم بنیادینی است که اشتراوس به واسطه آن، آثار افلاطون و ارسطو را خوانش می‌کند. بر همین اساس، او در فصل اول کتاب شهر و انسان که به سیاست ارسطو اختصاص داده شده

^۱ αὐτάρκεια

^۲ ὁρθῶς τε καὶ καλῶς

^۳ از میان انبوه تفاسیر، می‌توان به تفسیر آنتونی کنی (1978)، سارا برودیه (1991)، مارتا نوسباوم (1986) و کوپر (1975) اشاره کرد.

ویلیام فرانسیس هاردی در اثر خود با عنوان نظریه اخلاقی ارسطو (1968)، اختلاف مفسران در خصوص این تعارض را به شکل زیر

صورت‌بندی کرده است: دیدگاه‌های شمول‌گرایانه، یعنی دیدگاه‌هایی که معتقد هستند ارسطو درصدد برشمردن همه انواع سعادت از جمله سعادت فلسفی و سعادت سیاسی ذیل یک تبیین است و از این رو،

نمی‌توان تعارضی جدی را در تبیین ارسطو تشخیص داد و از این رو، از دیدگاه این گروه، ارسطو افعالی مختلف را برای حصول سعادت در نظر می‌گیرد که لزوماً در تعارض با هم نیستند؛ دیدگاه‌های عقل‌گرایانه یا انحصارگرا که معتقد هستند از نظر ارسطو سعادت حقیقی منحصر در سعادت فلسفی است. عموم مفسران بعد از او، عبارت‌پردازی‌های او استفاده کرده‌اند (Hardie, 1968).

^۴ ἀγαθοῦ τινός

^۵ δοκεῖ

گفته شده است که خیر هدف همه امور است (NE. 1094a1-2).

با در نظر گرفتن غایت هر فعالیت و اینکه هر دانش و صنعتی ناظر است به خیری که آن می‌تواند فعلی یا نتیجه فعلی باشد، ارسطو تلاش دارد تا نشان دهد سیر امور نیک یا اموری که به مثابه یک غایت مطلوب واقع می‌شوند، نمی‌تواند تا بی‌نهایت پیش رود، زیرا در این صورت «میل و خواست ما پوچ و عبث خواهد بود» (NE. 1094a21).^۱ از این رو، باید دانشی نهایی وجود داشته باشد تا درباره همه امور خیر قضاوت کند، جایگاه علوم را روشن و نقش و میزان تعلیم آن در شهر را معین کند. این دانش سیاست (پولیتیکه) است. به عبارت دیگر، این دانش سیاست است که تمایز میان امور خیر را معین می‌کند؛ یعنی مشخص می‌کند هر دسته از مردم چه خیری را برای خود به عنوان غایت در نظر گیرند. مبتنی بر این مقدمه، باید چنین گفت که دانش سیاست بهترین دانش‌هاست، زیرا به بهترین امور، یعنی خیر جامع انسانی اختصاص دارد؛ دانشی که به این سبب، الهی‌ترین موضوع‌ها را شناسایی می‌کند (NE. 1. 1094b1-13).

این نوع قضاوت ما را متقاعد می‌کند که مبتنی بر استدلال کتاب اول NE بالاترین سعادت، سعادت است که در شهر حاصل می‌آید. به تعبیر دیگر، این سعادت، سعادت است سیاسی و مطابق فضایل شهروندی.

پس از بیان این ملاحظات، لازم است بررسی کنیم که سعادت چیست. اولین نکته‌ای که درباره سعادت باید گفت آن است که سعادت غایی‌ترین امری است که مورد

طلب واقع می‌شود. مطابق استدلال ارسطو، اگر چیزی را به عنوان سعادت لحاظ کنیم و آن امر به اضافه چیزی دیگر لذت‌بخش‌تر و مطلوب‌تر واقع بشود، نمی‌توانیم آن را سعادت بنامیم، زیرا سعادت آن موقعیتی است که فراتر از آن چیزی خواسته نمی‌شود (NE. 1. 1097b1-3).

از سوی دیگر، سعادت ملکه‌ای نیست که فرد سعادتمند بی‌هیچ عملی از آن بهره‌مند باشد، زیرا ممکن است فردی در تمام عمر خواب باشد و واجد این ملکه باشد، با این حال، مردمان این فرد را سعادتمند نمی‌نامند. از این رو، سعادت یک عمل (ارگون)^۲ است. ارسطو تأکید می‌کند برندگان مسابقه‌های آلمپی از آن نظر برنده نشده‌اند که صاحب بدنی نیرومند و ورزیده‌اند، بلکه آنهایی هستند که در عمل مسابقه را برده‌اند. از همین رو، ما افرادی را به عنوان سعادتمند ستایش می‌کنیم که زندگی سعادتمندانه به عنوان یک امر بالفعل را دارا هستند (NE. 1. 1099a1-7). به علاوه، سعادت نیازمند امور بیرونی از دوستان نیک و فرزندان نیکو و بخت و مال است. هیچ فردی را نمی‌توان زمانی که از این امور بیرونی بی‌بهره باشد و در تنهایی زندگی کند، سعادتمند نامید، زیرا انسان بنا بر طبیعت خود سیاسی است (Pol. 1. 1253a25). حتی فراتر از این، فردی که در تمام عمر خود سعادتمند نباشد و بخت بد او را گرفتار کند، مردمان او را سعادتمند نمی‌نامند. از این رو، اگرچه پریام، پادشاه تروا، را می‌توان به لحاظ صفات نیکو و امور بیرونی از جمله مال و بخت ستود، اما از آنجا که دچار بختی تیره شد، او را نمی‌توان سعادتمند نامید. بنابراین، سعادتمند کسی است که در طول

فوسیس موجود است) را از بین می‌برد. درست است که خیر انسانی را می‌توان در نهایت درون یک نظم طبیعی تحلیل کرد و از این رو، آن را تحت یک نظام هستی‌شناختی تبیین کرد، نمی‌توان جدایی بنیادین نوموس و فوسیس را انکار کرد؛ تمایزی که پیش‌فرض بسیاری از استدلال‌های ارسطو در این کتاب است. این جدایی مبنایی برای سیر کلی استدلال در همین فصل است: مبتنی بر عقیده ما، ارسطو راهی مستقیم از شهر به سوی فلسفه، یعنی از نوموس به سوی فوسیس، نمی‌گشاید. به تعبیر دیگر، به همان میزان که شهر به فلسفه گشوده است، نسبت بدان فروسته نیز هست.

^۲ ἔργον

^۱ استیورات در شرح خود بر این قسمت یادآور می‌شود که ارسطو نوعی همانندی میان خیر طبیعی و خیر انسانی برقرار کرده است؛ با این ملاحظه که ارسطو NE را همانند دیگر آثار نظری خود با سوری کلی (پاسل) آغاز می‌کند و این خود نشانگر آن است که دیدگاهی طبیعت‌شناختی پیش‌فرض این گفته او است (Stewart, 1892, p. 3). بنابراین، معتقد است خیر انسانی همانند خیر طبیعی، درونی هر موجودی و عبارت است از لوگوس یا تلوس هر موجود بنا بر سیر طبیعی آن. اما می‌توان این اشکال را به این تفسیر وارد دانست که بر اساس آن، تمایز مهم و سرنوشت‌ساز میان امر انسانی و امر طبیعی (یعنی چیزی که بر اساس نوموس تحقق دارد و آنچه بر اساس

عمر واجد سعادت باشد و بخت بد او را گرفتار نکند (NE. 1.1100a1-10).

بر همین مبنا، ارسطو با برشمردن ویژگی‌های کلی زندگی سعادت‌مندانه، سعادت انسان را مطابق کارکردهای اصلی و اختصاصی نفس‌شناختی آن تعریف می‌کند. ارسطو برای توضیح کارکرد خاص انسان به نظام نفس‌شناسی خود ارجاع می‌دهد. اگر کارکرد انسان را صرفاً زنده‌بودن بدانیم، آن را از نبلتات متمایز نکرده‌ایم، زیرا آنها نیز از زندگی بهره‌مند هستند و از این رو، وجه متمیزه انسان‌بودن به عنوان یک فعلیت را برنشمرده‌ایم. همچنین است اگر ویژگی درک حسی را به عنوان کارکرد او لحاظ کنیم، زیرا در این خصوصیت نیز با حیوانات شریک است. از این رو، باید برای پیدا کردن خیر نهایی انسان به سراغ کارکرد خاص او برویم که همان بهره‌مندی از عقل است، یعنی فعلیت عقل. این فعلیت می‌تواند هم فعلیتی تحت فرمان عقل باشد و هم فعلیت خود عقل. و از آنجا که تطابق عمل با شریف‌ترین جزء انسان، شایسته‌ترین کارکرد انسان و ستودنی‌ترین امر است، می‌توان آن را فضیلت خاص انسان دانست (NE. 1. 1097b22-1098a4). بنابراین، باید گفت سعادت عبارت است از «زندگانی مطابق فضیلت خاص انسان، فضیلتی که ناظر است به فعلیت انسان یعنی عقل» (NE. 1.1098a15-19).

اما ارسطو در ادامه این بحث بی‌درنگ اضافه می‌کند این فضایل می‌توانند فضایل خاص عقل باشند یا آن چیزی که متعلق است به عقل و تحت نظارت آن به عمل دست می‌یازد (NE. 1. 1098a5). به تعبیر دیگر، می‌توان این‌طور فهمید که فضایل امری که تحت عقل هستند، همان فضیلت‌هایی هستند که به فرونسیس و تخته وابسته هستند؛ آن‌طور که از تصریح او در کتاب ششم (NE. 6. 1145a6-12) برمی‌آید.

مطابق این توضیحات، بیان دو نکته ضروری است:

اولاً، ارسطو با آوردن قیدی مبنی بر اینکه اگر آن فضایل ذیل آن چیزی که عقلانی است باشند، فضایل را

مقید به فضایل عقلانی صرف نمی‌کند و از این رو، راه را برای ورود فضایل عقل عملی در تعریف سعادت می‌گشاید؛ اموری که وابسته به اقتضائات شهر هستند. بنابراین، می‌توان گفت تعریف ارسطو از سعادت در کتاب اول امکان گفت‌وگو درباره سعادت سیاسی را می‌گشاید، بی‌آنکه بخواهد سعادت فلسفی را به عنوان قسمی از سعادت انکار کند.

ثانیاً، در وهله بعدی، شروطی را برای سعادت برمی‌شمرد که نشان‌دهنده تحدید آن به سعادت سیاسی است. اشاره به امور بیرونی مانند «فرزندان نیکو»، «دوستان فضیلت‌مند»، «ثروت» و به ویژه قید «در کل زندگی»، یادآور زندگی سعادت‌مندانه‌ای است که در شهر معنا پیدا می‌کند. نیاز به امور بیرونی و استمرار فضیلت در تمام عمر همگی اموری هستند که مطابق تلقی عمومی به عنوان شروط فرد سعادت‌مند مورد پذیرش قرار گرفته‌اند.

۳- فضایل شهروندی

در ابتدای کتاب دوم، ارسطو تقسیمی را درباره فضیلت ارائه می‌کند: از دیدگاه او، فضیلت بر دو قسم است: فضیلت عقلانی (دیانونتیکه)^۱ و فضیلت اخلاقی (تیکه)^۲. فضیلت عقلانی پیدایش و بقای خود را مدیون تعلیم است. اما فضیلت اخلاقی مبتنی بر عاداتی است که در طول زندگی و در نتیجه اعمال ایجاد می‌شود. تأکید بر عادت در پیدا کردن فضایل اخلاقی ارسطو را به این امر سوق می‌دهد که بگویند تلبس به عادات اخلاقی مغایر طبیعت است؛ به این معنا که نمی‌توان برای مثال، آتش را از بالارفتن بازداشت، زیرا خلاف میل طبیعی آتش است. مفهوم این گفته آن است که عادات و در نتیجه تلبس به فضایل اخلاقی فرایندی است مقابل امیال طبیعی ما و از این رو، نمی‌توان آنها را ذیل یک تبیین طبیعی درآورد (NE. 2. 1103a14-20).

مقصود از امیال طبیعی همان چیزی است که ارسطو در انتهای کتاب دوم، فصل نهم (NE. 1109b1-13) به آن

^۲ ἠθικῇ

^۱ διανοητικῇ

نظریه‌ای که فضیلت را با دانایی برابر می‌گیرد:

اما اکثراً (هوی پولوی)^۳ این چنین عمل نمی‌کنند، بلکه به لوگوس پناه می‌برند و فکر می‌کنند فیلسوف هستند و از این طریق نیکو می‌شوند، [یعنی] مانند بیمارانی رفتار می‌کنند که با توجه به طبیبشان گوش فرامی‌دهند اما کاری که او بدان فرمان می‌دهد را انجام نمی‌دهند. همچنانکه اینان با چنین درمانی (تراپومونی)^۴ از حیث بدنی خوب نمی‌شوند، آنها نیز با چنین پرداختی به فلسفه در نفس خویش نیکو نمی‌گردند (NE. 2. 1105b12-18).

صراحت کلام ارسطو در این نقطه انکارناشدنی است، مبنی بر اینکه نمی‌توان عرصه اخلاق را با عرصه دانش یکی دانست. به تعبیر دیگر، ارسطو در این مقطع به شکلی واضح به نظر سقراطی-افلاطونی حمله می‌کند؛ موضعی که بر اساس آن، دانایی به فضیلت با آن فضیلت برابر انگاشته می‌شود. تعبیر «پناه‌بردن به لوگوس» تلمیحی آشکار به گفتار سقراط در محاوره *فایدون* (99e) دارد که بر اساس آن، سقراط شیوه جدید فلسفه‌ورزی خود را با تعبیر «پناه‌بردن به لوگوس‌ها» خصیصه‌نمایی می‌کند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت ارسطو در این مقطع جایگاه عمل و نظر را جداگانه لحاظ می‌کند و از این رو، بررسی فضایل وابسته به عمل را وجهه نظر خود قرار می‌دهد.

بر این اساس، می‌توان اظهار کرد ارسطو در این بخش از کتاب NE با استناد به نوموس^۵ تبیین فضایل شهروندی را به عهده می‌گیرد^۶ و از این رو، با جداکردن آن از فضایل مبتنی بر طبیعت، یعنی به طور خاص فضایل نظری، وظیفه خود را تبیین فضایل شهروندی قرار می‌دهد. ما در اینجا تلاش خواهیم کرد با توضیح اجمالی، روندی که ارسطو در تبیین برخی از مهم‌ترین فضایل شهروندی، یعنی شجاعت، خویشتن‌داری و بزرگی نفس (مگالوپسونخیا)^۷ در پیش می‌گیرد و گسستی که میان حیات سیاسی و

اشاره کرده است. مطابق این فقره، افراد مختلف بنا بر طبیعت خود به اموری متفاوت تمایل نشان می‌دهند (آلوی گار پروس آلا پفوکامن)^۱. ملاکی که ارسطو برای این تمایل بیان می‌کند همان لذت‌بردن از آن امور است. بنابراین، برای عمل به فضیلت، به طوری که واجد کمترین بدی باشد، همواره باید به سوی چیزی حرکت کنیم که خلاف میل ماست؛ یعنی از آن لذت کمتری عاید ما می‌شود. از همین رو، ارسطو می‌گوید: «در مواجهه با لذت همواره باید همچون سالخورده‌گانی که با هلن مواجهه شلند، عمل کنیم و در هر موقعیت گفتار آنها را تکرار کنیم، زیرا اگر ما لذت را فرونهم کمتر به خطا خواهیم رفت»^۲ (NE. 1109b10-13).

ارسطو اضافه می‌کند ویژگی‌های طبیعی و نفسانی ما همواره مسبوق به یک قوه هستند. برای مثال، داشتن احساس در ما مسبوق است به قوه آن و پس از آن است که فعلیت احساس در ما شکل می‌گیرد. این قوه چیزی است که در ما از سوی طبیعت نهاده شده است و ما آن را با فعلیتی کسب نکردیم. این در حالی است که دست‌یابی به فضایل فرایندی مخالف این دارد. ما برای آنکه بتوانیم ملکه نوازندگی نی را بیاموزیم، باید ابتدا به نی‌نوازی مشغول شویم؛ یعنی آنچه مقدم است فعل نی‌نوازی است و نتیجه آن کسب فضیلت نوازندگی است. همچنین است در رابطه با فضایل اخلاقی؛ کسی که می‌خواهد عادل باشد، باید ابتدا به اعمال عادلانه تن دردهد و پس از آن، با ممارست و شکل‌گیری عادت، فضیلت عدالت در او محقق خواهد شد (NE. 2. 1103a20-b5).

بر همین اساس، ارسطو به شکلی قاطعانه علیه دیدگاهی برمی‌خیزد که بر آن است با تلبس به فلسفه یا فراگیری یک نظریه می‌توان خود را فضیلت‌مند دانست؛

^۴ θεραπεύόμενοι

^۵ νόμος

^۶ ارسطو در ابتدای کتاب اول NE. 1094b15-17 تصریح می‌کند دانش سیاست اموری را بررسی می‌کند که بر اساس نوموس تحقق دارند و از این رو، جست‌وجوی دقت در آن بی‌جاست.

^۷ μεγαλοψυχία

^۱ ἄλλοι γὰρ πρὸς ἄλλα πεφύκαμεν

^۲ مطابق روایت هومر در در سرود سوم / یلیاد (۱۵۶-۱۶۰)، هنگامی که پیران تروا با هلن روبه‌رو می‌شوند یک صدا می‌گویند: «سیما و رفتار الهه‌ای را دارد. اما با این همه دل‌فریبی باید با کشتی‌های خود برود و سوگواری را از ما و فرزندان ما دور دارد».

^۳ οἱ πολλοὶ

است، اما والاترین شرایط را می‌توان متناسب با موقعیت‌های گوناگون متعین کرد. از این رو است که ارسطو تأکید می‌کند:

بنابراین، کسی که پایدار می‌ماند و می‌ترسد در مواجهه با آن چیزی که باید و برای غایتی که باید و بر طریقی که باید و در زمان [مقتضی] و کسی که به نحو مشابهی [در این شرایط] با اطمینان خاطر است، شجاع خوانده می‌شود. زیرا فرد شجاع مطابق چیزی که شایسته است و لوگوس بدان فرمان می‌راند، رنج می‌برد و عمل می‌کند (NE. 3. 1115b18-21).

مطابق رویکرد سیاسی کتاب سوم NE، شجاعت بیشتر معنای سیاسی پیدا می‌کند و از این رو، ارسطو مصداق اعلی شجاعت را شجاعتی می‌داند که در جنگ‌ها رخ می‌دهد و از این رو است که در شهرها و دربار پادشاهان کسانی را قدر و منزلت می‌دهند که از خود در مقابل دشمنان شهر دلیری و بی‌باکی نشان داده‌اند. ارسطو این نوع از شجاعت را بسیار نزدیک با گفتار شاعرانه‌ای می‌بیند که در فرهنگ یونانی به عنوان دلوری پهلوانان معرفی شده است. هومر بزرگ‌ترین روایت‌گر این سنخ از شجاعت است؛ یعنی شجاعت به مثابه دلوری در جنگ؛ آن زمان که از هکتور یا دیومدس به عنوان دلوران جنگ تروا یاد می‌کند و آنها را به خاطر شجاعتشان می‌ستاید (NE. 3. 1116a16-b3).

بر همین سیاق، خویش‌داری در زمینه‌ای سیاسی معرفی می‌شود. ارسطو خویش‌داری را ناظر به لذت و درد می‌داند. اما آن چیزی که در رابطه با خویش‌داری از اهمیت بیشتری برخوردار است، همانا لذت است، زیرا

صحنه خارج نخواهد شد و همچنانکه در نه کتاب ابتدایی نیم‌نگاهی به موضع نظر فردی وجود دارد که دوستدار دانش است، در کتاب دهم چنین افرادی مخاطب خاص سخنان ارسطو قرار می‌گیرند. از میان شارحان ارسطو، رانا برگر در اثر خود با عنوان دیالوگ ارسطو با سقراط (Burger, 2008, pp. 17-21) و تاماس پنگل در کتاب تعلیم ارسطو در سیاست، در فصلی با عنوان چالش تفسیر درس گفتارهای ارسطو (Pangle, 2013, pp. 1-6) به این تفاوت مخاطب در آثار اخلاقی-سیاسی ارسطو توجه کرده‌اند.

² ἀνδρεία

³ σωφροσύνη

حیات فلسفی وجود دارد را تبیین کنیم و در عین حال، نشان دهیم چگونه ارسطو مخاطب خاص خود^۱ را از خلال توضیح سعادت درون شهر به واکاوی سعادت فلسفی و گذر به کتاب دهم فرامی‌خواند.

۳-۱- شجاعت و خویش‌داری

بحث از دو فضیلت شجاعت (آندریاس)^۲ و خویش‌داری (سوفروسونه)^۳ نسبتی معین با زمینه‌ای دارد که افلاطون در آن زمینه نظام فلسفه سیاسی خود را معرفی می‌کند. مبتنی بر آثار افلاطون، چهار فضیلت به عنوان فضایل اصلی بازشناسی می‌شوند: شجاعت، خویش‌داری، عدالت و حکمت (Strauss, 2023, p. 80). در محاوره مرد سیاسی (306a-b)، دوگانه شجاعت و خویش‌داری به عنوان دو ویژگی مطرح می‌شوند که مردان سیاست به تنواب باید از آن بهره‌مند باشند. فرد شجاع و فرد خویش‌دار به عنوان تار و پود یک بافت سیاسی معرفی می‌شوند که طبعاً به نحو نظام‌مند تحت تدبیر مرد سیاسی قرار می‌گیرند که بهره‌مند از خردمندی است.

ارسطو نیز در همین زمینه با طرح شجاعت و خویش‌داری به عنوان دو قطب فضایل، بحث انضمامی خود درباره فضایل شهروندی را می‌گشاید. شجاعت از نظر ارسطو برابر است با حد اعتدال میان دو طرف افراط و تفریط آن: میان بزدلی و تهور (NE. 3. 1115a7-8). فرد شجاع آن فردی است که در مواجهه با «بزرگ‌ترین ترس‌ها» و در «الاترین شرایط» از خود بی‌باکی نشان دهد. بزرگ‌ترین امری که ترس را برمی‌انگیزد همانا مرگ

^۱ مبتنی بر تحلیلی که ما در اینجا ارائه می‌دهیم، مخاطب کتاب NE مخاطبی واحد نیست. همچنانکه در توضیح فضایل شهروندی اشاره کردیم، فضیلت‌های مبتنی بر عادت بر اعمال و ملکات حاصل از آن تکیه دارند و از این رو، افرادی که دارای تجربه عملی هستند مخاطب مناسب این سخنان محسوب می‌شوند، زیرا نیکویی فضایل عملی را می‌دانند و از چرایی آنها نمی‌پرسند. مطابق واگویه ارسطو در کتاب اول NE. 1094b25-1095a5 جوانان مخاطب مناسب گفتارهای سیاسی نیستند، زیرا از تجربه عملی بهره‌ای ندارند و لذا یاد و دانش را می‌جویند. با این حال، استدلال خواهیم کرد که این مخاطب پنهان از

لگام‌گسیختگی (آکولاسیا)^۱ تعارض بیشتری با خویش‌داری دارد. خویش‌داری نسبتی معین با لذات جسمانی دارد، زیرا کسی که از لذات نفسانی مانند افتخار یا آموختن بهره‌مند است را نمی‌توان لگام‌گسیخته نامید تا بخواهیم درباره‌ی وی واژه‌ی خویش‌داری را به کار گیریم. افراط در بهره‌مندی از اموری دیگر که آشکارا از جمله لذات بدنی نیستند، مانند داستان‌سرایی، گوش‌سپردن به سخنان افراد و حتی پُرگوئی را نمی‌توان لگام‌گسیختگی نامید (NE. 3. 1117b24-1118a1). در نهایت، می‌توان گفت خویش‌داری در تقابل با لگام‌گسیختگی، در نسبت با لذایذ حیوانی تعریف می‌شود و از این رو، فرد خویش‌داری می‌داند از کدام لذت، تا چه اندازه و در چه زمانی بهره‌مند شود:

فرد خویش‌داری موضع میانی را در رابطه با این امور [یعنی لذایذ و آلام] اتخاذ می‌کند. زیرا وی از چیزهایی که فرد لگام‌گسیخته از آن بیشترین لذت را می‌برد، لذتی نمی‌برد، بلکه در عوض آن را دوست نمی‌دارد - و نیز به طور کلی از چیزهایی که وی نباید لذت ببرد، بهره‌ای می‌گیرد و نه زیادی آن را می‌خواهد و در نبود آنها رنج نمی‌برد و خواهان آن نیست. بلکه همه [آن لذایذ] را به قدر اعتدال طلب می‌کند و بیش از آنکه باید و در زمانی که نباید و مانند آن را نمی‌خواهد (NE. 3. 1119a14-17).

همچنانکه پیداست، فرد خویش‌داری واجد خردی^۲ است که می‌تواند در مواجهه با امر لذیذ با تدبیری که به خرج می‌دهد و برای هدفی والا از بهره‌مندی از آن لذت کناره بگیرد. فرد خویش‌داری می‌داند در چه موردی، در چه زمانی، چگونه و برای چه هدفی نسبت به امری لذیذ از خود خویش‌داری نشان دهد.

در نهایت، با بررسی و تدقیق در تعریف و تحدید ارسطو از فضیلت شجاعت و خویش‌داری، می‌توان گفت

در هر کدام از این فضایل نوعی استناد به خرد و تدبیری که فرد فضیلت‌مند در مواجهه با امر ترسناک و امر لذیذ نشان می‌دهد وجود دارد: فرد فضیلت‌مند بدون این دانایی و استناد به این لوگوس نمی‌تواند فضیلت‌مند خوانده شود. حال ممکن است در اینجا کسی این امر را ناشی از تأثیر اندیشه سقراطی-افلاطونی بداند که فضیلت را با دانایی برابر می‌دانست. اما این نتیجه‌گیری عجولانه است، زیرا لحن سیاسی ارسطو و تأکید بر عنصر عمل به جای پناه‌بردن به لوگوس‌ها مانع از آن می‌شود که ما طرحی اخلاقی که در اینجا با آن مواجه هستیم را به نحو رادیکال تفسیر کنیم و آن را در تأیید باور سقراطی-افلاطونی یادشده بدانیم. در این موضع، ما به تبعیت از لئو اشتراوس، موضع ارسطو در خصوص فضایل را موضعی میانی می‌دانیم؛ موضعی که میان فضیلت سیاسی و فضیلت فلسفی است یا به تعبیر اشتراوس، اقامتگاهی موقت میان فضایل سیاسی و فضیلت فلسفی (Strauss, 1978, p. 27).^۳

با ملاحظه این نکته که تشخیص فضیلت وابسته است به خردمندی فردی که مقاصد نیک و راه‌های وصول به آن را می‌شناسد، باید به فضیلت بزرگی نفس اشاره کنیم که توصیفی است از فردی که واجد همه فضایل به نحو سازگار است.

۳-۲- مگالوپسوخیا

ارسطو بزرگی نفس را وابسته به وجود دیگر فضایل می‌داند؛ فضایی که در وجود فرد بزرگ‌منش به نحو منتظم و جهت‌مندی تحقق پیدا کرده‌اند، و از این رو، ارسطو معتقد است مگالوپسوخیا کیهان فضایل^۴ است (NE. 4. 1124a1)، زیرا این انتظام و زیبایی همان معنایی است که

^۳ «برای افلاطون آنچه ارسطو آن را فضیلت اخلاقی می‌نامد اقامتگاهی موقت میان فضیلت سیاسی یا عوامانه که در خدمت به‌زیستی جسمانی است (حفظ خویش یا صلح) و فضیلت حقیقی است که دست‌کم باید گفت فقط به فیلسوفان بماهو فیلسوفان جان می‌بخشد» (Strauss, 1978, p. 27)

^۴ κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν

^۱ ἀκολασία

^۲ فرونسیس. ارسطو در کتاب ششم NE. 1140b11 میان خویش‌داری (سوفروسونه) و خرد عملی (فرونسیس) پیوندی برقرار می‌کند و از این رو، معتقد است فرد خویش‌داری دارای خرد عملی است و از همین رو است که این دو واژه از یک ریشه مشتق شده‌اند.

ما از تعبیر کیهان (کوسموس)^۱ استنباط می‌کنیم. چنین فردی فضایل دیگر را بزرگ‌تر می‌کند و به آن صورتی زیبا می‌بخشد. علاوه بر این، تحقق بزرگی نفس دشوار می‌نماید، زیرا وابسته به تحقق آن فضایل، یا به تعبیر ارسطو، ویژگی کالوکاگاثیا^۲ است (NE. 4. 1124a1-5).

بر این مبنا، می‌توان گفت فرد دارای بزرگی نفس متلبس به همه فضایل است. به تعبیر دیگر، بزرگی نفس عبارت است از طرحی کلی از همه فضایل سیاسی. اما تحقق چنین فضیلتی ویژگی‌های مختص به خود را نیز داراست. مبتنی بر گزارش ارسطو، فرد دارای بزرگی نفس فقط به موضوع‌های بزرگ توجه دارد. او خواهان امور کوچک و پست نیست و از این رو، خود را به لذایذ کوچک و خوار نمی‌آلاید (NE. 4. 1123b27-30). تحسین و تقبیح دیگران برای او اهمیت چندانی ندارد و فقط دل‌بسته‌اموری است که بزرگ می‌انگارد. بر همین اساس، فرد دارای بزرگی نفس درباره خود ادعایی متناسب دارد؛ به این معنا که نه فروتنی می‌کند و نه خود را بیش از آنچه هست نشان می‌دهد. چنین فردی صرفاً دل‌بسته حقیقت است و از این رو، در گفتن چیزی که راست می‌داند، پروا نمی‌کند. بنابراین، می‌توان گفت چنین فردی «به نحو گشوده سخن می‌راند و عمل می‌کند؛ زیرا از آنجا که او برتر [از مردمان] است، آزادانه سخن می‌گوید و او صرفاً حقیقت را می‌گوید مگر آن زمان که از/یرونی^۳ در برخورد با مردمان بهره می‌جوید» (NE. 4. 1124b26-30).

معنایی که اینجا ارسطو از/یرونیک سخن گفتن مراد می‌کند، شباهت زیادی به معنایی دارد که ما از/یرونی سقراطی می‌شناسیم: کوچک نشان‌دادن خود یا آنچنان که معروف است، نادان‌نمایی. طرفه اینجاست که ارسطو هنگامی که جلوتر در NE. 1127b24-26 درباره لاف‌زنی

سخن می‌گوید، متضاد آن را/یرونی قلمداد می‌کند و سقراط را نماینده چنین منش‌ی می‌داند. /یرونی از آنجا که در تقابل حد افراط خود، یعنی لاف‌زنی، است، خود نوعی رذیلت محسوب می‌شود؛ اما در عین حال، حاوی این معناست که فردی از/یرونی بهره می‌جوید که خواهان شهرت نیست و دیدگاه مردمان نسبت به خود را خوار می‌شمارد، حتی اگر فضیلت‌مند باشد. بر همین اساس، می‌توان دریافت فرد دارای بزرگی نفس/یرونی است، زیرا دیدگاه عوام ناظر به خود را به چشم حقارت می‌نگرد.

با ملاحظه این توضیحات، برای ما مشخص می‌شود بزرگی نفس فضیلتی است که هم واجد دلالت‌هایی سیاسی است و هم دارای معانی‌ای فلسفی است که آن را در موقعیتی متمایز در میان فضایل شهروندی قرار می‌دهد. یکی از بزرگ‌ترین نشانه‌هایی که می‌توان بزرگی نفس را با فضیلت فلسفی پیوند داد بهره‌مندی از ویژگی/یرونیک بودن است. مبتنی بر تبیینی که ارائه دادیم، در NE. /یرونی ویژگی سقراط برشمرده شده است؛ سقراطی که نماینده ایده برابری فضیلت با دلنایی یا به تعبیر این مقاله، فضیلت فلسفی است. همچنانکه از تصریحات ارسطو در بحث از مگالوپسونخیا برمی‌آید، فرد زیبا و نیک (کالوکاگاثوس) ظهور بزرگی نفس است و از پیش می‌دانیم که فرد زیبا و نیک دلالت‌های سیاسی مشخصی در فرهنگ یونانی دارد.^۴ با این حال، مشخص است که این تصریح واجد نکته‌ای تلویحی نیز هست، زیرا در توضیح ویژگی‌های این فضیلت، بر نکاتی انگشت تأکید می‌گذارد که با فضیلت فلسفی در پیوند هستند. همچنانکه اشاره شد، /یرونیک بودن، دل‌بسته حقیقت بودن و در نهایت، بهره‌مندی از اموری که به دیگران نفعی نمی‌رسانند، از جمله ویژگی‌هایی هستند که فرد صاحب بزرگی نفس را

را وقف امور شهر و خیر عمومی کرده است. این تعبیر که در انگلیسی از آن به عنوان «جنتلمن» یاد می‌شود، به شکل تحت‌اللفظی به معنای فردی است که بهره‌مند از زیبایی (کالوس) و نیکویی (آگاثون) است (Jaeger, 1945, p. 13).

^۵ در همین کتاب در فقره 1125a12 به این نکته اشاره می‌کند که چنین فردی واجد امور زیبا و غیرنافع است. از طرف دیگر، می‌دانیم

^۱ κόσμος
این واژه معانی متعدد دارد که از جمله مهم‌ترین آن معانی می‌توان به نظم، سامان نیک، زیورآلات و تاج اشاره کرد (Liddell & Scott, 1940).

^۲ καλοκαγαθία

^۳ εἰρωνεία

^۴ در فرهنگ عمومی یونان، فرد کالوکاگاثوس به عنوان یک فرد نجیب، صاحب مکت، فضیلت‌مند و شخصی شناخته می‌شود که خود

با فردی پیوند می‌دهند که از فضیلت فلسفی بهره‌مند است.

در نهایت، می‌توان گفت این ویژگی خاص بحث ارسطو است که در توضیح فضایل شهروندی به دو جنبهٔ سیاسی و فلسفی آن اشاره می‌کند؛ یکی را به تصریح و دیگری را به تلویح درون متن خود گنجانده است. فقط آن مخاطبی که گفتار کتاب دهم برایش سودمند است می‌تواند ویژگی فلسفی نهفته در فضایل شهروندی را دریابد. با اتخاذ این رویکرد، ما می‌توانیم بحث از کتاب دهم را آغاز کنیم.

۴- طرح موضوع لذت در کتاب دهم

ارسطو پس از آنکه در نه کتاب ابتدایی *NE* فضایل متفاوت شامل فضایل مرتبط با خلق و فضایل مرتبط با اجتماع انسانی مانند عدالت و دوستی را بررسی کرد، در کتاب دهم دوباره سعادت و الزامات آن را بررسی می‌کند. نکته قابل تأمل آن است که بررسی سعادت در این کتاب با بررسی لذت آغاز می‌شود. ارسطو ضرورت مطالعه لذت را با بیان این نکته که لذت «پیوندی با جنس ما دارد» (همون سونوکویوثنای توگنی)^۱ و از سوی دیگر، «تربیت و تعلیم جوانان فقط به وسیله لذت هموار می‌شود» (*NE* 10. 1172a17-b8) توجیه می‌کند. در واقع، می‌توان از این بیان دریافت بررسی سعادت نیازمند طرح دوباره موضوع لذت است، زیرا چیزی که به عنوان سعادت حقیقی شناخته می‌شود نمی‌تواند برای ما لذت‌بخش نباشد و از سوی دیگر، تعلیم فضایل به جوانان با وسیله قراردادن لذت هموار می‌شود.

همین اظهار نظر نحوی از تغییر لحن را نمایان می‌کند: ارسطو ملاکی طبیعی را برای بررسی سعادت به میان می‌آورد و به جای آنکه بر بدهاقت فضایل اخلاقی بر اهالی

دارای تجربهٔ سیاسی تکیه کند و زندگی مطابق آن فضایل را به عنوان تعریف سعادت اخذ کند، از سوق دادن جوانان به فضیلت به واسطه لذت سخن می‌گوید. بنابراین، می‌توان گفت ارسطو با طرح موضوع لذت در کتاب دهم راهی دوم برای بررسی سعادت، متفاوت با روند نه کتاب پیشین، ارائه می‌کند. از این رو، مطرح کردن لذت نشانه به میان آوردن طبیعت (فوسیسی) در تعریف حقیقی‌ترین معنای سعادت است. این نکته را در ادامه به شکلی روشن تر توضیح می‌دهیم.

از نظر ارسطو، لذت را بالذات نمی‌توان نیک دانست، مگر آنکه لذت مساهمتی به امر نیک داشته باشد (*NE* 10. 1174a9-12). اما در خصوص چیستی لذت، ارسطو بر مبنای نظام نفس‌شناختی خود ابراز می‌کند فعلیت هر قوه از قوای نفسانی ما با لذتی متناسب با آن همراه است و از همین رو، ما از به فعلیت رسیدن آن قوا لذت می‌بریم. در فقره‌ای بسیار مهم از کتاب دهم اظهار می‌کند:

می‌توان این‌طور اندیشید که همه انسان‌ها خواهان لذت هستند، زیرا همه خواهان زندگی هستند؛ زندگی نوعی فعلیت (انرگیا تیس)^۲ است و هر انسانی نسبت به چیزها و قوه‌هایی که بیشترین عشق (آگاپا)^۳ را دارد فعال است؛ برای مثال، موسیقی‌دان نسبت به شنوایی خود درباره گام‌های [موسیقی] فعال است و یک متعلم نسبت به عقل خود درباره پرسش‌های نظری خود، و همین‌طور در هر گونه مورد دیگر؛ از این رو، لذت فعلیت‌ها را تکمیل می‌کند و بر همین نمط زندگی را (*NE* 10. 1175a11-16).

اصل لذت به عنوان مددکار فعلیت امور نفسانی و به تبع لذت نیکو به عنوان اصل مددکار امر نیک، مطلوبیت نحوه‌های زیست را مشخص می‌کند. به تعبیر دیگر، همان‌طور که جوانان به آن چیزی که بیشترین لذت را برمی‌انگیزد، میل بیشتری دارند، یا بر اساس نکته‌ای که در فقره بالا به آن اشاره شد، انسانی که به امری علاقه بیشتری

رانند (در این خصوص، نگاه کنید به فقره *Met. 982a19* از کتاب *آلفای بزرگ* و همچنین کتاب ششم *NE* 1145a6-12).

^۱ ἡμῶν συμφεκεῖσθαι τῷ γένει

^۲ ἐνέργειά τις

^۳ ἀγαπᾶ

مبتنی بر صورت‌بندی ارسطو در کتاب *آلفای بزرگ* از *Met.* دانش حکمت دانشی است که منفعتی برای چیزی دیگر ندارد و فردی که بهره‌مند از آن است بر دیگران حکم می‌راند، به جای آنکه بر او حکم

استدلال *NE* ندارد و در این زمینه، مسئله‌گون به نظر می‌رسد. از این رو، نوسباوم نتیجه می‌گیرد این بخش به عنوان رساله‌ای مستقل نگاشته شده و در این کتاب توسط شخصی دیگر جز ارسطو قرار داده شده است (*Nussbaum, 1986, p. 377*).

در این موضع خاص، مفسر دیگر *NE*، سارا برودیه، تلاش می‌کند با تأکید بر موضوع لذت، آن را ناسازگار با تحلیل ارسطو از طرح آن در کتاب اول *NE* (به طور خاص در فقره *NE. 1095b20-23*) نشان دهد و واسطه قراردادن لذت برای ترغیب جوانان به عمل فضیلت‌مندان را غیرضروری بشمارد (*Broadie, 1991, p. 317*). از نظر وی، مبتنی بر تبیین ارسطو از عمل فضیلت‌مندان، دست‌یازیدن به چنین اعمالی ممکن است مشقت‌بار باشد اما با این حال، پس از آنکه این اعمال موجب به وجود آمدن ملکات اخلاقی شدند، می‌توانند برای صاحب آن لذت‌بخش باشند. از همین رو، باید گفت در کتاب اول *NE* «به میزان کافی توضیح داده شده است که آن فعالیت از چنان گستره‌ای برخوردار است که هر صورت تجربی را هم در بر می‌گیرد. می‌توانیم بگوییم این فعالیت در ذات خود نه لذت‌بخش است و نه غیرلذت‌بخش، بلکه برای هر آن چیزی که به عنوان فضیلت شناخته می‌شود الگویی را فراهم می‌آورد که شامل فضایلی است که لذت‌بخش نیز هستند» (*1991, p. 319*). با وجود این، برودیه این شق را محتمل می‌داند که مقصود از طرح لذت در کتاب دهم به عنوان شروط زندگی سعادت‌مندان، نه لذات جسمانی مانند لذت خوردن و نوشیدن و هم‌آغوشی، بلکه مقصود از آن لذات پالوده‌شده^۳ مانند لذت گفت‌وگوی فلسفی یا شرکت در مسابقات ورزشی و لذت دوستی باشد؛ به آن صورت که ارسطو در کتاب نهم از آنها سخن گفته است (*1991, p. 317*). اما آنگاه که پای اصول مبنایی ارسطو در بحث از اخلاق به میان می‌آید، دیگر «ارسطو نباید نگران این باشد

دارد، نسبت به فعلیت آن امر کوشاتر است؛ در نتیجه، زندگی‌ای که مطابق بیشترین و بهترین لذت‌هاست، از مطلوبیت بیشتری برخوردار است. از همین رو، ارسطو لذت امر معقول را بالاتر و شدیدتر معرفی می‌کند، زیرا به همان میزان که می‌توان باصره را بر سامعه از لحاظ قوت ادراکی برتر دانست، می‌توان اندیشه را برتر از دیگر قوای نفسانی دانست و از این رو، «لذت اندیشه (دیانویا)^۱ بر همهٔ اینها برتری دارد» (*NE. 10. 1176a5*).

مطابق این اظهارات، می‌توان گفت از نظر ارسطو، زندگانی‌ای که بر اساس فعلیت بالاترین قوه در ما نظام یافته است، لذت‌بخش‌ترین زندگانی‌هاست و از این رو، می‌توان آن را به عنوان نامزد بهترین زندگانی و سعادت حقیقی به شمار آورد.

همچنانکه پیش از این اشاره کردیم، ما طرح موضوع لذت در این موضع را واجد اهمیت اساسی می‌دانیم. بنا بر طرحی که پیشنهاد کردیم، طرح موضوع لذت برای تغییر رویکرد ارسطو از موضع نومیکوس در خصوص فضایل به رویکرد طبیعی یا فوسیکوس ضروری می‌نماید. بر این اساس، ارسطو درصدد است تا تمهیدی دوباره برای تعریف سعادت فراهم آورد و در فصل بعدی تلاش کند تا زندگانی مطابق عقل را به عنوان زندگانی سعادت‌مندان معرف و اثبات کند.

اما مفسرانی که کتاب *NE* را در راستای توضیح سعادت سیاسی و فضیلت‌های عملی، آن‌طور که در قسمت‌های آغازین کتاب مطرح شده است، می‌دانند، در این موضع اظهارات ارسطو را متعارض توصیف کرده‌اند. برخی تا آنجا پیش رفته‌اند که کتاب دهم را به دلیل همین تغییر لحن از جمله کتاب‌های *NE* ندانسته‌اند و آن را رساله‌ای مستقل دربارهٔ سعادت فلسفی می‌شمارند.^۲ نوسباوم معتقد است تبیین سعادت در کتاب دهم نوعی «افلاطون‌گرایی اخلاقی» است که تناسب چندانی با

^۳ purified

^۱ διάνοια

^۲ برای مثال، نگاه کنید به اثر آنتونی کنی با عنوان *اخلاق ارسطویی* (*Kenny, 1978, pp. 202-206*) و اثر کوپر با عنوان *عقل و خیر انسانی نزد ارسطو* (*Cooper, 1975, pp. 155-180*).

که آن چیزی که به عنوان بهترین فعالیت بررسی کرده است جذابیت کمتری برای کسانی دارد که [هنوز] به عمل اخلاقی دست نیازیده‌اند، اگر آن بهترین فعالیت به عنوان امری که ضرورتاً لذت بخش نیست معرفی شود. زیرا بنیان دیدگاه او بر این استوار بود که این فعالیت را نمی‌توان برای کسی جز آنکه پیشاپیش بدان متمایل است ترسیم کرد» (1991, p. 319).

اما از نظر ما، طرح دوباره موضوع لذت از سوی ارسطو بی‌وجه نیست و نمی‌توان آن را به عنوان شاهی بر این دانست که ارسطو در این موضع به تعارض‌گویی افتاده است، مگر آنکه بدانیم غرض او از طرح آن چه بوده است. دلایل ما به این شرح است: اولاً، به میان آوردن مبحث لذت برای نشان دادن تفاوتی است که فضایل شهروندی با فضیلت فلسفی دارند؛ اولی مبتنی بر نوموس فهمیده می‌شود و از این رو، تلبس به آنها مبتنی بر قسر و عادت و در نتیجه امری است که خلاف طبیعت انسان است، در حالی که فضیلت فلسفی که همان دانایی و فعلیت قوه عقلانی است مبتنی بر امری طبیعی است و از این رو، فعلیت آن قوه لذتی متناسب را به همراه دارد. ثانیاً، از آنجا که در کتاب دهم ارسطو حقیقی‌ترین معنای سعادت را واکاوی می‌کند و در نهایت، آن را با سعادت فلسفی این همان می‌گیرد، ترغیب جوانان به جست‌وجوی این سعادت به واسطه لذت امری است که سازگار با گفته او در کتاب اول فقره NE. 1095b4-6 است، زیرا در آنجا به نحو مستقیم جوانان را شیفته لذت دانسته بود و به شکل غیرمستقیم طلب دانش را از جمله اموری برشمرد که در حوزه خواست این گروه است. ثالثاً، در تحلیل نهایی، کتاب دهم خواهان به تصویر کشیدن تنش میان فضایل شهروندی و فضیلت فلسفی یا به تعبیر دیگر، تنش میان شهر و فلسفه است و از این رو، ضروری بود تا با طرح دوباره لذت، ریشه این تنش که همانا تنش میان نوموس و فوسیس است را نمایان کند.

بنابراین، ما معتقد هستیم طرح موضوع لذت نه به

عنوان یک بحث استطرادی است و نه نوعی تعارض‌گویی، بلکه به عنوان مقدمه‌ای ضروری برای ورود به بحث از سعادت حقیقی است؛ بحثی که بدون آن مخاطب خاص NE. نمی‌توانست تفاوت میان فضایل شهروندی و فضیلت فلسفی را به درستی فهم کند.

۵- حیات فلسفی؛ تنش میان فلسفه و شهر

ارسطو پس از آنکه بابیه میان آوردن مبحث لذت تغییر رویکردی را در تعریف سعادت اتخاذ کرد، معنای حقیقی سعادت را بررسی می‌کند. مبتنی بر صورت‌بندی او، سعادت نمی‌تواند یک ملکه (هکسیس)^۱ باشد، زیرا در این صورت، فردی که دائم در خواب است را می‌توانیم سعادتمند بنامیم، در حالی که چنین فرضی خلاف درک هاست. پس، بلید گفت سعادت نوعی فعلیت است (NE. 10. 1176a35).

ویژگی بعدی حیات سعادتمندانه جدی‌بودن (سپود/یوس)^۲ آن است. بر این اساس، اگرچه از نظر کسانی که تفریح می‌کنند، تفریح نیک است، نمی‌توان آن را معیار زندگی سعادتمندانه دانست، زیرا سعادت وابسته به اموری است که جدیت و کوشا بودن ما را طلب می‌کنند و نه سرگرمی و بی‌قیدی را (NE. 10. 1176b10-1177a5).

اما در وهله بعدی، برای صورت‌بندی اصلی زیست سعادتمندانه، باید گفت این زندگی، زندگی‌ای است که مطابق فضیلت نظام یافته است. زندگی مطابق فضیلت که نسبتی با کارکرد درست ویژگی‌های نفسانی انسان دارد، سعادت آن موجود محسوب می‌شود. از سوی دیگر، این فضیلت باید والاترین فضیلت باشد، ولی از آنجا که بالاترین و الهی‌ترین جزء نفسانی ما عقل است، زیست سعادتمندانه همانا زندگی‌ای است مطابق فعلیت عقل:

چه این امر عقل (نوس) باشد و چه چیزی دیگر، فرض

بر آن است که این جزء همانی است که فرمان‌روا (آرخین)^۳

و راهنمای طبیعی (فوسین) ماست که به اموری زیبا و الهی

(کالون کای ثئون)^۴ لندیشه می‌کند، حال چه تنها امر الهی

[درون ما] باشد یا الهی‌ترین آنها، فعلیت این امر مطابق

³ ἀρχεῖν

⁴ καλῶν καὶ θεῶν

¹ ἔξις

² σπουδαῖος

فضیلت خاص او سعادت کامل (هه تلینا/ئودایمونیا)^۱

خواهد بود. این همان امر نظرورزانه (ثورتیکه)^۲ است که ما قبلاً به آن اشاره کردیم (NE. 10. 1177a20-23).

بر این اساس، ویژگی اصلی این زندگی نه عمل، بلکه اندیشه دانسته شده است؛ زندگانی‌ای که برای خود خواسته می‌شود و همراه است با بالاترین لذت‌ها؛ زیرا، همچنانکه در بخش قبل گفتیم، لذت اندیشه والاترین لذت‌هاست. این زندگی دیگر مقید به شرایط بیرونی نیست و صرفاً بر فعلیت امری درونی مبتنی است. علاوه بر این، در چنین موضعی، دیگر به «امری که تحت عقل» قرار می‌گیرد، اشاره‌ای نمی‌شود و فعلیت محض عقل نظری به عنوان ملاک سعادت حقیقی بازشناسی می‌شود. از همین رو است که ارسطو در این موضع، فضیلت خاص انسان را به فضایل عملی مقید نمی‌کند و فقط کسانی را که جویای دانش هستند به عنوان افراد سعادتمند، الهی و سزاوار ستایش خدایان معرفی می‌کند (NE. 10. 1177b25-34).

نکته جالب توجه در این بحث آن است که ارسطو بی‌درنگ در توصیف والایی و الهی‌بودن آنها می‌افزاید این افراد «به درستی و زیبایی (آرتوس ته کای کالوس) عمل می‌کنند» (NE. 10. 1177b35). بر این اساس، مشاهده می‌کنیم انجام اعمال درست و زیبا نیز به این افراد نسبت داده شده است و از این رو، نمی‌توان کارویژه آنها را صرفاً در حوزه دانش شناسایی کرد. مطابق قضاوت ارسطو در کتاب ششم (NE. 1141b2-7، حکیمانی مانند تالس و آناکساگوراس بی‌توجه به اعمال انسانی تصویر شدند، زیرا خود را سرگرم شناخت اموری الهی کرده بودند. اما در این فقره، با اخذ رویکردی سقراطی، ارسطو انجام اعمال نیک و زیبا را به افرادی نسبت می‌دهد که شیفته دانش هستند و آن را به عنوان تنها نامزد زندگی سعادتمندانه برمی‌گزینند.

این نکته برای ما واجد اهمیت بسیار است، زیرا پیوند میان کتاب دهم و نه کتاب پیشین را روشن می‌کند: مبتنی

بر فرضی که پیش از این ارائه دادیم، تبیین فضایل شهروندی برای آن مخاطبی که در جست‌وجوی معنای حقیقی آنهاست و از این رو، به نیکوشماری آن از سوی عقاید حاکم بر شهر اکتفا نمی‌کند، مسأله‌گون است. چنین مخاطبی درمی‌یابد عمل نیک و زیبا در پیوند است با دانش به انسان و نیز کل حقیقت، زیرا در رابطه با هر فضیلت دست‌کم باید فهمی از غایت و چرایی انجام آن عمل داشته باشد. فهم آن غایت وابسته به فهم کل موجودات است و از این رو، فقط کسی می‌تواند پاسخی درست به آن پرسش‌ها دهد که بتواند تبیینی از کل موجودات ارائه دهد. آشکار است که مبتنی بر نظریه کتاب دهم، فقط فیلسوفان که طلب دانش را سرلوحه زندگی خویش قرار داده‌اند، امکان پاسخ به آن پرسش‌ها را دارا هستند و بنابراین، این افراد هستند که می‌توانند شروط اعمال فضیلت‌مندان را به‌جا آورند و به درستی و زیبایی عمل کنند. به تعبیر دیگر، فیلسوف به جای آنکه بخواهد صرفاً مطابق نوموس زندگی کند و به فضایل شهروندی متلبس شود، در جست‌وجوی فضیلت حقیقی است که ریشه در طبیعت متمایز انسان دارد. بنابراین، طبیعی است که او از فضایل شهروندی پرسش کند یا به ورای آنها بنگرد و درباره آنها اندیشه کند، زیرا فیلسوف خواهان آن است که در نهایت امور مبتنی بر نوموس را بر زمینه‌ای حقیقی استوار کند و از این رو، به خود حق می‌دهد که از درستی و زیبایی آن اعمال پرسش کند. از این رو است که ارسطو با بیان این نکته که این افراد «به درستی و زیبایی» عمل می‌کنند، مخاطب خاص خود را متوجه درک معنای حقیقی نهفته در کتاب‌های پیشین می‌کند.

اما ارسطو هم‌زمان با تغییر رویکرد خود از رویکرد مبتنی بر نوموس و استناد به گفته‌ها و پدیدارهای اخلاقی به رویکرد مبتنی بر فوسسیس، به تنش و تعارض میان فضیلت سیاسی و فضیلت فلسفی اشاره می‌کند. فضیلت شهروندی بر قرارداد، عادت، قسر و مخالفت با لذت‌طلبی مبتنی است، در حالی که فضیلت فلسفی بر طبیعت، طلب

^۲ θεωρητική

^۱ ἡ τελεία εὐδαιμονία

دانش و لذت استوار است. سعادت سیاسی وابسته است به شرایط بیرونی و ارتباط با دیگر انسان‌ها، در حالی که سعادت فلسفی بدون فرض شرایط بیرونی نیز حاصل می‌آید. کسانی که به فضایل شهروندی آراسته هستند از چرایی آن فضایل پرسش نمی‌کنند و نیکویی آن را بر اساس عرف پذیرفته‌اند، این در حالی است که افرادی که جویای دانایی هستند از چرایی هر پدیده و به طور خاص هر عملی پرسش می‌کنند و فقط آن چیزی را قبول می‌کنند که بتوانند برای آن تبیینی عقلانی ارائه کنند.

بر مبنای این ملاحظات، واضح می‌شود که **NE** از سویی، در صدد تبیینی از حیات فلسفی در پیوند با حیات سیاسی و از سوی دیگر، خواهان نشان‌دادن تنش میان این دو است. بر این اساس، برخی از مخاطبان **NE** با اکتفا به گفتارهای سیاسی این کتاب راهی برای نظام‌مند کردن عقاید اخلاقی و سیاسی خود پیدا می‌کنند، اما برخی دیگر از مخاطبان به بازشناسی برتری حیات فلسفی بر حیات سیاسی هدایت می‌شوند و از این رو، آن زندگی را به عنوان بهترین شیوه زندگی برمی‌گزینند.^۱

در نهایت، می‌توان گفت فیلسوفی حقیقی که مدنظر

ارسطو است، مانند تالس یا آناکساگوراس، به کلی از امور انسانی غافل نیست، بلکه همواره خود را مواجه با شهر و اقتضائات شهر می‌بیند و در نتیجه، پی‌جویی فضیلت حقیقی را در گرو به‌آزمون‌گذاری فضایل شهروندی می‌بیند. بدیهی است که او، به سبب حقیقت‌جویی‌اش، در عین این توجه، نمی‌تواند همچون یک مرد سیاسی خود را محدود به فضایی کند که در نظر عموم نیک دانسته می‌شود و لزوماً بر زمینه‌ای حقیقی استوار نیست، بلکه او سعادت حقیقی را در دل سعادت سیاسی و نقادی مداوم آن جست‌وجو می‌کند. این همان رابطه به‌ظاهر متعارض بسته‌بودن و گشوده‌بودن شهر به فلسفه است، و از این رو، موقعیتی است که در میانه فضایل عمومی و فضیلت حقیقی (که همان دانایی است) قرار دارد.

۶- نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش کردیم تا با تحلیل خطوطی اصلی در کتاب **NE** تبیین ارسطو از موضوع سعادت را واکاوی کنیم. در بخش اول مقاله نشان دادیم سعادت عبارت است از زندگی مطابق فضیلت؛ فضیلتی که خاص موجود

^۱ مفسران دیگری نیز راهکارهایی برای برطرف کردن تعارض میان منطق کتاب‌های آغازین و کتاب دهم **NE** ارائه کرده‌اند که شایسته است در اینجا به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره کنیم. جی. ال. آکرل معتقد است ارسطو در کتاب **NE** دو گونه عمل را تشخیص می‌دهد: یکی اعمالی که برای هدفی والا تر از خود خواسته می‌شوند و دیگری اعمالی که خودشان مطلوب فی‌نفسه هستند. از نظر آکرل، فضایل اخلاقی از دسته دوم هستند و از این رو، صرف تلبس به آنها به معنای برخورداری از امر نیک است. از این رو، نمی‌توان گفت فضایل اخلاقی وسایلی برای دسترسی به سعادت و رای آنها هستند (**Ackrill, 1980, pp. 17-18**). آکرل معتقد است در اینجا نباید سعادت را به عنوان *ثئوریا* به عنوان غایتی در نظر آوریم که محصول تلبس به فضایل اخلاقی است و از این رو، تعبیر ارسطو برای زندگانی نظرورزانه در کتاب دهم با عنوان *تلتیا* به معنای «نهایی» نیست، بلکه باید به معنای «کامل» بازشناسی شود. بنابراین، او معتقد است این گفته که فضایل اخلاقی برای سعادت خواسته می‌شوند را باید به صورتی دیگر فهم کرد. کلید فهم آن در تفسیر رابطه «برایی» است. از نظر آکرل، سعادت مجموعه همه فضایل است و نه چیزی جدای از آن به

عنوان نتیجه فضایل. از این رو، هر کدام از این فضایل رابطه جزء با کل دارند؛ بنابراین، نمی‌توان فضیلتی را بر فضیلت دیگر در حصول سعادت برتری داد، زیرا هر کدام از آنها به یک اندازه پیوندی با کل دارند و از اجزای سعادت جامع محسوب می‌شوند (**Ackrill, 1980, pp. 29-33**). این تفسیر نمی‌تواند مورد قبول ما واقع شود، زیرا اولاً، گسست میان فضایل مبتنی بر نوموس و فضایل مبتنی بر فوسیس را پیشاپیش مورد غفلت قرار داده است و در نتیجه، در تحلیل معنای سعادت نمی‌توان آنها را در یک مرتبه انگاشت. ثانیاً، ارسطو با طرح فضیلت بزرگی نفس به این معنا اشاره می‌کند که فقط زمانی می‌توان فردی را حقیقتاً فضیلت‌مند دانست که همه فضایل در او متبلور باشند و نه یک فضیلت خاص. ثالثاً، سیاق کلام ارسطو در کتاب دهم بر این امر استوار است که زندگی مطابق فضیلت دانایی به‌تنهایی می‌تواند نامزد سعادت حقیقی باشد و از این رو، اگر سعادت حقیقی همان *ثئوریا* باشد، این فضیلت برای آن کافی خواهد بود و به دیگر فضایل نیاز نیست. از این رو، مطابق روند کتاب دهم، فضیلت دانایی در عرض دیگر فضایل مطرح نمی‌شود تا بخواهد جزئی از یک کل باشد.

مبتنی بر نوموس به نگاه مبتنی بر فوسسیس و در نهایت، نشان دادن برتری سعادت فلسفی ضروری است. در نهایت، ما تلاش داشتیم تا در این مقاله به پیوند و تنش توأمان حیات سیاسی و حیات فلسفی اشاره کنیم. مبتنی بر تحلیل ما، نه کتاب اول *NE* در توضیح سعادت سیاسی و الزامات آن هستند و کتاب دهم درباره سعادت فلسفی بحث می‌کند. اما در ادامه نشان دادیم حیات سیاسی پیوندی نهانی با حیات فلسفی دارد، زیرا معنای اصلی فضایل شهروندی جز با اتخاذ رویکردی فلسفی درک نمی‌شود. علاوه بر این، مشخص کردیم در این کتاب تبیینی از تنش و تعارض میان حیات سیاسی و حیات فلسفی وجود دارد؛ تنشی که خود را در تغییر لحن ارسطو در کتاب دهم نشان می‌دهد. در نتیجه، مخاطب خاص *NE* بر برتری حیات فلسفی بر حیات سیاسی حکم می‌کند و از این رو، این رساله را در راستای توصیف حیات فلسفی می‌یابد.

References

- Ackrill, J. L. (1980). Aristotle on eudaimonia. In A. O. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's ethics* (pp. 15–33). University of California Press.
- Aristotle. (1926). *The Nicomachean ethics* (H. Rackham, Trans.). Harvard University Press.
- Aristotle. (1991). *The complete works* (J. Barnes, Ed.; Vol. 1). Princeton University Press.
- Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press.
- Burger, R. (2008). *Aristotle's dialogue with Socrates: On the Nicomachean ethics*. University of Chicago Press.
- Cooper, J. (1975). *Reason and human good in Aristotle*. Harvard University Press.
- Hardie, W. F. R. (1968). *Aristotle's ethical theory*. Clarendon Press.
- Jaeger, W. (1945). *Paideia: The ideals of Greek culture* (G. Highet, Trans.). Oxford University Press.
- Kenny, A. (1978). *The Aristotelian ethics: A study of the relationship between the "Eudemian" and*

انسانی است و از این رو، از جمله کارکردهای اصلی او محسوب می‌شود. مبتنی بر توصیف ارسطو، روشن کردیم این سعادت در کتاب اول به عنوان سعادت مورد قبول واقع می‌شود که در حیات سیاسی تحقق پیدا می‌کند و از این رو، آن را می‌توان سعادت سیاسی یا درون شهر نامید. در ضمن، این بحث روشن کردیم که *NE* واجد دو گروه مخاطب است: گروهی که دل‌بسته عمل و از تجربه سیاسی کافی برخوردار هستند و از این رو، از چرایی نیکوبودن فضایل شهروندی پرسش نمی‌کنند و گروهی که جویای دانش هستند. از این رو، مشخص کردیم ارسطو نشانه‌هایی برای هدایت مخاطب دوم به سعادت غیرسیاسی، یعنی سعادت فلسفی، در فضیلت‌های شهروندی پنهان کرده است که خود را در کتاب دهم نمایان می‌کنند.

با ورود به کتاب دهم *NE* و طرح موضوع لذت، تبیین کردیم بیان این موضوع برای تغییر رویکرد ارسطو از نگاه "Nicomachean Ethics" of Aristotle. Oxford University Press.

Liddell, H. G., & Scott, R. (1940). *A Greek-English lexicon* (H. S. Jones & R. McKenzie, Rev.). Clarendon Press.

Nussbaum, M. (1986). *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge University Press.

Pangle, T. L. (2013). *Aristotle's teaching in the Politics*. University of Chicago Press.

Plato. (1997). *Complete works* (J. M. Cooper, Ed.; D. S. Hutchinson, Assoc. Ed.). Hackett Publishing Company.

Stewart, J. A. (1892). *Notes on Nicomachean ethics* (Vol. 1). Clarendon Press.

Strauss, L. (1978). *The city and man*. University of Chicago Press.

Strauss, L. (2023). *Leo Strauss on Plato's Euthyphro: The 1948 notebook with lectures and critical writings* (H. Kerber & S. Y. Minkov, Eds.). Pennsylvania State University Press.