

پژوهشنامه فلسفه دین، سال هجدهم، شماره اول (پیاپی ۳۵)، بهار و تابستان ۱۳۹۹، صص. ۱-۲۶.  
Philosophy of Religion Research, vol. 18, no. 1, (serial 35), Spring & Summer  
2020, pp. 1-26.

## رویکردی فلسفی به دوستی و دغدغه دیگری با تکیه بر آراء فیلسوف نوارسطویی جولیا آناس در کتاب اخلاق سعادت

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۱۰

نغمه پروان<sup>۱</sup>

محسن جوادی<sup>۲</sup>

انشالله رحمتی<sup>۳</sup>

### چکیده

همراه با احیای دوباره اخلاق فضیلت در سال ۱۹۵۸ بحث‌های فلسفی جدیدی در حوزه دوستی پا گرفت. در عصر حاضر نوارسطویان از جمله مکاتبی هستند که علاوه بر احیا و نیز جرح و تعدیل مفاهیم ارسطویی دوران باستان بر مکاتب پساارسطویی دوران باستان نیز تعمق کرده و مهم‌ترین مطالبه اخلاق فضیلت را شکل دادن عقلانی احساسات، عواطف و هیجانات درونی فرد برای خوب زندگی کردن به لحاظ درونی تلقی کرده‌اند. مهم شمردن درونیات انسانی به این شکل سبب وارد آمدن اتهاماتی مانند خودگزینانه بودن به آنها شده است. در این مقاله، ضمن پرداختن به «دغدغه دیگری» به منزله مؤلفه‌ای جدید در اخلاق فضیلت نوین و بررسی اهمیت و نقش «دغدغه دیگری» و دوستی در سعادت انسان از منظر ارسطو و مکاتب پساارسطویی و نوارسطویان، به این مهم پرداخته می‌شود که جولیا آناس در مقام فیلسوفی نوارسطویی بر چه اساسی نظریه‌های مکاتب باستانی در باب سعادت را آغشته به خودگزینی نمی‌داند، و چه جایگاه و حد مرزی برای دوستی و دغدغه دیگری متصور است.

### کلیدواژه‌ها

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

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.

(نویسنده مسئول) (naqme.parvan@gmail.com)

۲. استاد گروه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. (moh-javadi@yahoo.com)

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.

(n.sophia1388@gmail.com)

## ۱. مقدمه: اخلاق فضیلت و تقریر نوارسطویی

ارسطو را معمولاً مبدع اخلاق فضیلت<sup>۱</sup> می‌دانند. البته، حتی با چشم‌پوشی از سابقه باستانی اخلاق فضیلت در فلسفه چین<sup>۲</sup> (نک. Hursthouse 2018)، باز هم باید گفت که، از جهت اهمیت دادن به منش اخلاقی، این نظریه را می‌توان در آراء سقراط و افلاطون نیز ردگیری کرد. اخلاق فضیلت با تقریرهای اندکی متفاوت نسبت به ارسطو در آراء رواقیان نیز یافت می‌شود. در قرون وسطا، فیلسوفان مسیحی با تلفیق اخلاق فضیلت ارسطو با دیدگاه‌های مسیحی خود تقریری دینی از آن ارائه کردند. از این زمان به بعد، این اخلاق تا حدود زیادی مغفول واقع شد. اما در اواسط قرن بیستم بود که شق سوم اخلاق هنجاری، با عنوان اخلاق فضیلت، دوباره پا گرفت. دغدغه اصلی این شق از اخلاق هنجاری نه نظریه‌هایی درباره فعل اخلاقاً درست (اخلاق کانتی) بود و نه رسیدن به اوضاع و احوال خوب (اخلاق پیامدگرا). در مقابل، اخلاق فضیلت در پی رسیدن به عناصری جدایی‌ناپذیر بود، عناصری همچون منش‌ها، احساسات و انگیزه‌های خوب، تصمیمات درست، عمل خوب، خود فضیلت‌ها، انگیزه‌ها، شخصیت و خصوصیت اخلاقی، تعلیم و تربیت اخلاقی، حکمت/بصیرت اخلاقی، دوستی و روابط خانوادگی، معنای حقیقی سعادت، و نقش احساسات در زندگی اخلاقی؛ یعنی مسائل بسیار مهمی که معرف شخص اخلاقاً خوب یا ستوده است و در ارتباط با این که «چگونه شخصی باید باشم؟» و «چگونه باید زندگی کنم؟» مطرح می‌شوند. به این ترتیب، نقش عواطف و احساسات دوباره در اخلاق فضیلت مدرن پررنگ شد و توجهی تازه به ابعاد اخلاقی روابط شخصی از جمله به دوستی و «دغدغه دیگری» نیز شکل گرفت.

جولیا آناس، فیلسوف نوارسطویی، از مدافعان نوعی اخلاق فضیلت است که «اخلاق مبتنی بر شخصیت» نام گرفته است. او اخلاق فضیلت را همه‌جانبه‌تر از هر اخلاق دیگری می‌داند، زیرا بیش از هر نظریه اخلاقی دیگری به احساسات و عواطف و هیجان‌های ما توجه دارد (نک. آناس ۱۳۹۵). او ایده‌های کهن ارسطویی را به مباحث اخلاق فضیلت مدرن آورد و مفاهیم فضیلت و سعادت (اثودایمونیا) را از جمله مفاهیم اصلی اخلاق فضیلت معرفی کرد. چنان که او می‌گوید، فضیلت‌مند بودن را می‌توان با «مهارت‌های عملی» مقایسه کرد. از این رو، از نظر آناس، مطالبه اصلی اخلاق فضیلت این خواهد بود که چطور می‌توان مهارت‌های اخلاقی را پرورش داد. فضایل از دیدگاه نوارسطویانی مانند آناس امری

مسئولیت‌زا تلقی می‌شود و وجودشان در انسان رفتار بهتر و در نتیجه زندگی بهتری به ارمغان خواهد آورد. او به ما نشان می‌دهد که بین زندگی خوب، یعنی اخلاقی زیستن، و رفتار خوب، یعنی اخلاقی رفتار کردن، به هیچ وجه ناسازگاری وجود ندارد.

## ۲. سعادت ارسطویی به مثابه مفهومی کم‌مایه

تعیین محتوای سعادت ارسطویی را می‌توان از جمله موضوعات بحث‌انگیز تاریخ فلسفه دانست. نوارسطویان این مفهوم را کم‌مایه<sup>۲</sup> می‌دانند و برای همین دغدغه دیگری را بدان می‌افزایند. آنان همچنین میزان تأکید بر مؤلفه دوستی در یک زندگی سعادت‌مند را نسبت به آنچه در ارسطو مشاهده می‌شود افزایش می‌دهند. آناس، در مقام یک فیلسوف نوارسطویی معاصر، خط‌مشی‌ای را پیش می‌گیرد که بر اساس آن خود را مجاز می‌داند که از مفهوم کم‌مایه «سعادت به عنوان خیر غایی» آغاز کند و بر اساس تأمل فلسفی باستانی‌ان نشان دهد که سعادت فاعل از اخلاقی زیستن و داشتن دغدغه دیگری و اهتمام ورزیدن به دیگران جدایی‌ناپذیر است.

آنچه بیش از هر چیز دیگر در ابتدای ورود به اخلاق باستان مورد توجه قرار می‌گیرد تأمل اخلاقی بر زندگی خود شخص و اندیشیدن درباره نحوه نیل به غایت قصوا و بهبود زندگی خویش است. چنین ساختاری سبب شده است که نظریه‌های باستان اغلب تا حدی خودگزیانه به نظر برسند، فقط به این سبب که نقطه آغاز آنها تأملات فاعل بر زندگی خودش است و اقتضاء می‌کنند که فاعل نسبت به کسب فضایل خود اهتمام بورزد. بررسی محتوای سعادت از دیدگاه ارسطو و جرح و تعدیل‌هایی که نوارسطویان بر آن انجام داده‌اند نشان می‌دهد که «دوستی» در اکثر مکاتب اخلاق فضیلت باستان مؤلفه‌ای ابزاری تلقی نمی‌شود. افزون بر این نوارسطویان، با بررسی دوباره مفهوم سعادت ارسطویی، هم‌نوا با مکتب رواقی، مؤلفه «دغدغه دیگری» را با تأکید بیشتری به آن وارد می‌کنند.

ارسطو، در اخلاق نیکوماخوسی، پس از بحث از غایت قصوی که متضمن این است که هر چیزی غایتی داشته باشد و غایت قصوای همه آنها یک چیز است و آن یک چیز خیر است، در پی این می‌رود که این خیر را معنا کند و می‌پرسد: «بالاترین خیری که انسان از طریق عمل می‌تواند به آن دست یابد چیست؟» (ارسطو ۱۳۸۹، 1095b). او که به سعادت‌مندی انسان به عنوان امری مرکب<sup>۳</sup> می‌نگرد – به این معنا که سعادت خودش خواسته

یا نیازی خاص نیست، بلکه از مجموعه‌ای از خواسته‌ها و نیازها تشکیل شده - سعادت فاعل را در این می‌داند که فاعل در زندگی به چیزی دست یابد که «نهایی و خودبسنده و غایت همه اعمال» باشد (ارسطو ۱۳۸۹، 1098a). «نهایی» به معنای مطلوب ذاتی بودن است و «خودبستگی» یعنی با وجود داشتن آن چیز برای سعادت‌مندی به چیز دیگری نیاز نباشد و «غایت بودن» نیز به این معناست که همه اعمال فقط مقدمه‌ای برای حصول به آن باشند.

آناس معتقد است که صرف برگزیدن سعادت به عنوان غایت قصوی را نمی‌توان مشخصه پرمایه‌ای برای غایت قصوی دانست و تعیین محتوای این سعادت است که این مفهوم را غنی می‌سازد (Annas 1993, 427). برگزیدن سعادت به منزله غایت قصوی صرفاً به معنای برگزیدن غایتی در کنار دیگر غایات نیست، بلکه در حقیقت برگزیدن شیوه‌ای از زندگی است که کمک می‌کند غایت‌های دیگر «فعالانه» پیگیری شوند. آناس، با تکیه بر آرای ارسطو، بر کلمه «فعالانه» تأکید می‌کند: «در اصطلاح فهم عرفی سعادت‌مندی فعالیت فعالانه‌ای است که به خود ما وابسته است» (ارسطو ۱۳۸۹، 1095a). درست است که در هنگام جستجوی غایت قصوی همگان به این نتیجه می‌رسند که غیر از سعادت ویژگی بهتری وجود ندارد که بتوان این غایت را با آن توصیف کرد، زیرا سعادت تنها غایتی به نظر می‌رسد که «تمام‌عیار» و «خودبسنده» است و برای هیچ غایت بالاتری بدان محتاج نیستیم، اما باید به این نکته توجه داشت که پس از تأمل و فلسفه‌ورزی مشخص می‌شود که مفهوم سعادت نزد همه ما یکسان نیست، زیرا این مفهوم از شهود هر یک از ما در باب سعادت تأثیر می‌پذیرد: «سعادت تا حد زیادی مفهومی کم‌مایه و غیردقیق است، و بنابراین این تقریر فلسفی برای بهبود باید در معرض بازبینی قابل ملاحظه‌ای قرار گیرد» (Annas 1993, 426).

افلاطون، استاد ارسطو، از آنجایی که نفس را «خود» اصلی آدمی می‌دانست، معتقد بود انسان برای دستیابی به سعادت باید نیازهای نفس خویش را پاسخ گوید. او نفس را دارای سه جزء «باورها»، «احساسات و عواطف و هیجان‌ها»، و «خواسته‌ها» می‌دانست، و نیاز بخش عقیدتی<sup>۶</sup> یا معرفتی<sup>۷</sup> وجود انسان را «حقیقت»، نیاز بخش احساسی، عاطفی، هیجانی را «زیبایی» و نیاز بخش اراده و خواست انسان را نیز طلب «خیر» معرفی می‌کرد و معتقد بود این طلب خیر جز با اخلاقی زیستن و خوب زیستن برآورده نمی‌شود. گرچه

نتیجه‌ای که افلاطون به آن دست یافت از قرن نوزدهم با آزمایش‌های تجربی مبتنی بر روان‌شناسی مورد تأیید قرار گرفت، به نظر می‌رسد که او دو مؤلفه مهم یعنی «دوستی» و «عشق» را نادیده انگاشته است (برای مطالعه بیشتر، نک. Vernon 2005, 170-176). او در محاوره لوسیوس، که نخستین بررسی جدی فلسفی درباره دوستی است، ادعا می‌کند: «ما مردمان را دوست می‌داریم، مثل سایر چیزهایی که دوست می‌داریم، چون در خودمان چیزی را فاقدیم، و آنها را فقط تا آن حد دوست می‌داریم که در پیگیری غایت نهایی‌مان، یعنی همان «سعادت» که با معرفت به خیر حاصل می‌آید، مفید باشند.» به این ترتیب، مفهوم دوستی به منزله عشق و محبت پایدار و متقابل میان طرف‌های برابر و به منزله نشانه خودبستگی نه کمبود از شرح و تبیین افلاطون غایب می‌ماند (حسینی ۱۳۹۳، ۶۴).

گرچه ارسطو این دو مؤلفه را به مطلوب‌های ذاتی افلاطون اضافه کرد، بر اثر سیطره افلاطون نتوانست به میزانی شایسته بر آنها تأکید ورزد. روان‌شناسان و عالمان اخلاق این روزگار نیز مانند ارسطو به این نتیجه دست یافته‌اند که ما به دوستی و عشق نیز نیاز داریم و بنابراین زندگی لایق یک انسان آن زندگی‌ای است که در آن، علاوه بر مؤلفه‌های دیگر، دوستی و عشق نیز تأمین شود و حتی برآورده نشدن این دو نیاز می‌تواند انسان را به ورطه فنا سوق دهد (نک. ملکیان ۱۳۹۶، ۱).

از این رو، با همه گستردگی آراء و نگاه کل‌گرایانه ارسطو به برخورداری از زندگی خوب و خوب زیستن، باز هم فیلسوفان نوارسطویی عصر حاضر مانند آناس به مؤلفه مهمی اشاره می‌کنند که از نظر آنها در نظریه سعادت ارسطو به آن اندازه که باید و شاید به آن توجه نشده است. برای همین، هنگام تعریف عناصر دخیل در خوب زیستن، یکی از نیازهای مهم و ضروری انسان برای نیل به سعادت را نیز بدان می‌افزایند، که عبارت است از همان اهتمام ورزیدن به دیگر انسان‌ها یا دغدغه دیگری. آناس معتقد است از فحوای آرای ارسطو چنین برمی‌آید که به چنین چیزی نظر داشته اما به عنوان مؤلفه‌ای مجزا از آن سخن نگفته است. بنابراین، نوارسطویان، پس از تأمل و بازبینی سعادت یا اتودایمونیا از منظر ارسطو، به این نتیجه دست می‌یابند که «از نظر ما سعادت حوزه‌هایی را فرامی‌گیرد که اتودایمونیا آنها را پوشش نمی‌دهد» (Annas 1993, 332). از نظر نوارسطویان مانند آناس،

تأمل اخلاقی ما را به این سو سوق می‌دهد که دریاپیم «فضیلت» و «دغدغه دیگری» باید در غایت قصوای ما نقشی ایفا کند. بنابراین، در عین حال که در جستجوی سعادت هستیم، این سعادت باید سعادت باشد که با ارزش‌های ذاتی فضیلت، و اهتمام به دیگران، سازگار باشد،

بنابراین باید برای دستیابی به سعادت به بازبینی نگرش‌های معمول‌مان درباره زندگی بپردازیم. (Annas 1993, 426)

بنابراین، می‌توان دید که الگوی اخلاق فضیلت مدرن دقیقاً همان الگوی اخلاق ارسطویی نیست. اما همان‌گونه که آناس نیز بر آن تأکید دارد، چون اخلاق باستان دارای مفاهیم اولیه‌ای است، مانند مفهوم «خوشی/بهروزی»، مفهوم «فضیلت» و مفهوم «تأملات فاعل بر کل زندگی خود»، می‌توان تمامی اخلاق‌های فضیلت انشعاب‌یافته از اخلاق باستان را، که مکتب نوارسطویی نیز از آن جمله است، در سه مفهوم فضیلت (Arête)، حکمت عملی (phronesis)، و سعادت (eudaimonia) با هم مشترک دانست (نک. Annas 2011). برای بررسی نگاه مکاتب باستانی ارسطویی و همچنین نوارسطویان به دوستی به عنوان ابزاری در جهت نیل به سعادت یا مطلوبی ذاتی در مفهوم سعادت ناگزیر به آن هستیم که این مفهوم را از منظر ارسطو، مکاتب اخلاقی باستانی بعدی و نوارسطویان مورد مذاقه قرار دهیم تا دریابیم چه جرح و تعدیل‌هایی بر این مفهوم صورت گرفته است.

### ۳. سه دیدگاه متفاوت به دوستی و دغدغه دیگری در اخلاق فضیلت

پیش‌نیاز وارد کردن دغدغه دیگری به یک نظریه اخلاقی مبتنی بر اخلاق فضیلت مجزا کردن خیر غایی فاعل از نفع شخصی<sup>۸</sup> فاعل است، به طوری که این خیر غایی تنها با فضیلت‌مندانه عمل کردن قابل دستیابی باشد. بدین صورت فضایل استعدادهایی برای انجام کار درست تلقی می‌شوند که مستقل از «نفع شخصی» فاعل بنا شده‌اند: «دغدغه دیگران، به خاطر خودشان نه به خاطر فاعل، باید بخشی از محتوای غایت قصوای متأملانه فاعل را تشکیل دهد» (Annas 1993, 330).

از این منظر، نوارسطویانی مانند آناس معتقدند که نظریه‌های اخلاقی باستان شاید به لحاظ صوری فاعل‌محور باشند، اما یقیناً از لحاظ مفاد خودمحور نیستند. بنابراین نمی‌توان آنها را خودگزینانه تلقی کرد. افزون بر این، آناس معتقد است در تفسیرهای مدرن بیش از تفسیرهای باستانی خیر فاعل و خیر دیگران متفاوت از یکدیگر قلمداد می‌شوند، اما در جامعه‌های باستانی هویت اخلاقی شخص به صورت بسیار پیچیده‌ای در سیاق اجتماعی جا گرفته بود. بنا بر نظام اخلاقی باستان، که مبتنی بر چشم‌انداز کلی به زندگی است، نمی‌توان

روابط بین فردی اجتماعی و دغدغه دیگری را کنار گذاشت (Annas 1993, 330). او در نهایت به این نتیجه دست می‌یابد که نظریه‌های باستانی از اتهام خودگزینی اخلاقی مبرا هستند.

به این ترتیب، در نظریه‌های سعادت‌گرا نه تنها موانع ساختاری برای پذیرش مطالبه «دغدغه دیگری» وجود ندارد، بلکه داشتن «دغدغه دیگری» برای غالب آنها از ضروریات سعادت‌مندی محسوب می‌شود (Annas 1993, 323). بنابراین در نظریه‌های باستانی، در خصوص میزان توجه نشان دادن به منافع دیگری، با طیف وسیعی روبه‌رویم که یک سوی آن کورناییان هستند که اهتمام به منافع دیگران را ارزشی ابزاری تلقی می‌کنند، و سوی دیگر آن رواقیان جای دارند که بین نفع خود و نفع دیگری تفاوتی قائل نمی‌شوند. پس آنچه در همه این نظریه‌های اخلاقی باستانی به چشم می‌خورد صرفاً تنش‌های فلسفی سطحی بین منافع خود و منافع دیگری است. بدین سبب روح دوستی و دغدغه‌ورزی به دیگری تلویحاً در تمام مکاتب اخلاقی باستان به چشم می‌خورد، اما همه این مکاتب قائل به وزن یکسانی برای آن نیستند. سه دیدگاه مختلف در مکاتب اخلاقی باستانی در باب اهتمام‌ورزی به دیگری قابل مشاهده است: (۱) دوستی محدود، (۲) دوستی ابزاری، (۳) دوستی بی‌حدومرز.

### ۱-۳. «دوستی» محدود و متمایز از «دغدغه دیگری»: دیدگاه ارسطو

ارسطو در کتاب اخلاق ادموسی دوستی را چنین تعریف می‌کند: «دوست تو کسی است که تو را دوست داشته باشد و تو نیز دوستش داشته باشی» (Aristotle 2011, 1236a) و در اخلاق نیکوماخوسی می‌گوید: «دوست به دیگری نیکی می‌کند و نیکی را نیز برای او آرزو می‌کند؛ هستی و زندگی را برای دیگری می‌خواهد؛ با او زمان می‌گذراند؛ دیگری را در انتخاب‌های خود مد نظر قرار می‌دهد؛ در خوشی و ناخوشی با او شریک است» (ارسطو ۱۳۸۹، 1166a).

برخی معتقدند «ارسطو دوستی را نتیجه فرعی فضیلت معرفی می‌کند، نه خود فضیلت، اما حتی آن را از عدالت نیز برتر می‌داند» (گمپرتس ۱۳۷۵، ۱۵۲۲). گرچه ارسطو به وضوح مشخص نمی‌کند که دوستی را فضیلت می‌داند یا دارای ارتباطی تنگاتنگ با فضیلت، اختصاص یافتن یک‌پنجم آثارش به این مطلب حاکی از نقش گسترده‌ای است که دوستی در جغرافیای «دستیابی به سعادت» برای او ایفاء می‌کند. اما در مقابل با فیلسوفانی

نیز مواجهه‌ایم که مدعی هستند ارسطو در نهایت بر این باور است که بهترین حیات معنوی که هر کسی می‌تواند آرزویش را داشته باشد حیاتی متأملانه و مستقل است و این باور نقش دوستی یا رفاقت مشفقانه را تا حدی کمرنگ می‌کند:

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

بنابراین، از دیدگاه این فیلسوفان، وقتی درباره «چیستی» و «چگونگی» تحقق دوستی پرسش می‌شود، ارسطو مرجع مناسب و خوبی برای پاسخ به این پرسش نیست، بلکه باید به سراغ فیلسوفانی چون مونتینی و امرسون رفت که بهای بیشتری برای این مفهوم قائل‌اند (Vernon 2005, 170). اما با وجود همه این تناقضات، به نظر می‌رسد که نمی‌توان بدون نظر کردن به آرای ارسطو و مکاتب ارسطویی از دوستی یا به عبارتی از دوستی حقیقی سخن گفت، چرا که این فیلسوفان اخلاق باستان تصور ما را از تنوع چنین روابط شخصی و جایگاهشان غنا بخشیده‌اند (حسینی ۱۳۹۳، ۷۷).

بر خلاف دیگر مکاتب باستانی، که اولاً و بالذات در باب این موضوع بحث می‌کنند که آیا دغدغه دیگری باید در زندگی انسان‌ها جایی داشته باشد یا اصولاً داشتن دغدغه غیرابزاری به دیگری امکان‌پذیر است یا خیر، ارسطو در دو کتاب اخلاق نیکوماخوسی و اخلاق ادموسی دغدغه دیگری و طلب خیر برای دوستان به خاطر خودشان را امری شهودی و پذیرفته‌شده در میان انسان‌ها می‌داند و از این رو بحث خود را با برشمردن انواع دوستی آغاز می‌کند.

#### ۱-۱-۳. دوستی اصیل

برقراری تمایز بین انواع دوستی از جمله دستاوردهای مهم ارسطو است. او سه نوع دوستی را تعریف می‌کند: دوستی‌های لذت‌بنیاد، سودبنیاد و شخصیت‌بنیاد. به علاوه، بیان می‌کند که دوستی اصیل مختص به فرد فضیلت‌مندی است که در بُعد درونی و بیرونی خویش به یکپارچگی رسیده باشد. دوستی با شخص بافضیلت در فضیلت ارسطویی چندان مهم است



که فقدان چنین دوستی فضیلت‌مندان‌های یعنی فقدان ائودایمونیا<sup>۹</sup> (نک. Garrett 2005). او در بحث دوستی همواره از دو «من» سخن به میان می‌آورد: «من اول» که همان «من» شخصی خود است و «من دوم» یا «من» دیگر که آن را «دوست» می‌نامد. بنابراین می‌توان دید که دوستی اصیل از منظر ارسطو دارای دو بُعد درونی و بیرونی است. دو ویژگی زیر در تعریف او دیده می‌شود:

نخست، دوستی واقعی فقط برای شخص فضیلت‌مند میسر است. ارسطو با تفکیک میان سه نوع دوستی - دوستی از روی سودمندی، خوشایندی، یا خیر - بیشترین و کامل‌ترین درجه دوستی را به «دوستی با شخصی صرفاً به خاطر منش خیر او» مختص می‌کند (ارسطو ۱۳۸۹، 1156b). زیرا این نوع دوستی را نه بر ویژگی سطحی و ناپایدار شخص که بر خصوصیات اساسی او استوار می‌داند و معتقد است ارزش دادن به منش شخص سبب ارزش بخشیدن به خود شخص خواهد شد. بنابراین دوستی واقعی نزد ارسطو با دوستی‌های معمولی متفاوت است و بر حقیقت استوار می‌شود. به علاوه، فضیلت بهتر از هر جا در فعالیت‌های لذت‌بخش و مفید با دوستان تحقق می‌یابد، پس بیشتر از همگان مردم فضیلت‌مند هستند که دوست می‌خواهند. او اثبات می‌کند که انسان فضیلت‌مند فردی است که در دوستی با دیگران تواناترین فرد است (حسینی ۱۳۹۳، ۶۵). بدین معنا دوستی‌های شخصیت‌بنیاد شامل لذت و سود نیز می‌شود، چون شخصیت خوب هم لذت‌بخش است و هم سودمند. لازمه این نوع دوستی فعالیت فضیلت‌مندان است و انتخاب «خود دیگر». چنین انتخابی مستلزم خود دوستی اصیل است، از این رو، فقط آنها می‌توانند «خود دیگری» انتخاب کنند.

دوم، ارسطو «خود» انسان را نیز دوست او می‌داند و برقراری ارتباط با دیگری را تنها پس از ارتباط با «خود» میسر می‌داند. «چنین می‌نماید که رفتار دوستانه انسان با نزدیکانش، و علائم و نشانه‌هایی که دوستی را با توجه به آنها تعریف می‌کنیم، از ارتباط آدمی با خودش نشئت می‌گیرند» (ارسطو ۱۳۸۹، 1166a). او نشانه‌هایی برای دوستی بیان می‌کند که در ارتباط انسان خوب با «خود» نیز می‌توان آنها را دید:

انسان نیک با خودش یگانه است، با تمامی روحش در طلب هدف‌هایی است که با یکدیگر موافقاند؛ و از این رو همیشه خیر یا آنچه را خیر می‌نماید برای خودش آرزو می‌کند و به جا می‌آورد، زیرا این نشان انسان نیک است که برای امر نیک به سختی تلاش می‌کند و همه آنها

را برای خاطر خودش، برای جزء متفکرش انجام می‌دهد که به نظر می‌آید هر کسی چنین است. (ارسطو ۱۳۸۹، 1166a)

ارسطو رفتار انسان با «خویشتن»، یا به تعبیر او «جزء متفکر آدمی»، را از ارکان نیل آدمی به سعادت تلقی می‌کند، زیرا بی‌گمان انسان بعد از داشتن چنین یکپارچگی یا هماهنگی درونی است که می‌تواند دوست بهتری باشد تا کسی که دل و جانش را آشوب درونی و بی‌زاری از خویشتن از هم گسسته است. بنابراین، در سطحی ژرف‌تر، ارسطو استدلال می‌کند که تنها انسان‌های فضیلتمند می‌توانند از چنان هماهنگی و یکپارچگی درونی‌ای برخوردار باشند که به آنان امکان دهد تا صمیمانه با «من» خویشتن دوست باشند. دیگران، حتی کسانی که به ظاهر از خود راضی به نظر می‌رسند، در نهایت بر اثر کشمکش‌های درونی از هم می‌گسلند (نک. اسمیت پنگل ۱۳۹۶).

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

۱. دوست کسی است که برای تو خوبی یا آنچه را خوبی می‌پندارد طلب می‌کند؛
۲. دوست کسی است که تو را برای هر آنچه هستی می‌خواهد نه برای غایتی فراتر از آن؛
۳. دوست کسی است که از همنشینی با تو لذت می‌برد؛
۴. دوست کسی است که هر آن چیزی که خوشایندت دوست خوشایند او نیز هست؛
۵. دوست کسی است که غم و شادی تو غم و شادی او نیز هست (اسمیت پنگل ۱۳۹۶؛ همچنين نک. ارسطو ۱۳۸۹، 1166a).

ارسطو، که به پیوستگی بی‌واسطه آدمی با «من شخصی خود» قائل است، رفتار با «من دوم» یعنی «دیگری» را نشئت‌گرفته از ارتباط آدمی با «خود» یا «من اول» می‌داند و از این رو شریف‌ترین هدف دوستی را توسعه خویشتن یا به قول تئودور ماینرت «گسترش من ثانوی» یا «من مکتسب» می‌داند، و برای توضیح آن از مفهوم خودآگاهی استفاده می‌کند. او با تأکید مجدد بر این که دوست من دوم است، استدلال می‌کند که وقتی ما بر وجود دوست نیک آگاه می‌شویم، همان‌گونه که بر وجود خودمان آگاه می‌شویم، دایره وجودی که بر آن آگاهیم توسعه می‌یابد و لذتی که از این آگاهی پدید می‌آید به مقداری قابل توجه افزون‌تر می‌شود

(گمپرتس ۱۳۷۵، ۱۵۳۱). آناس به بررسی دو جنبه این ادعای ارسطو که از «دغدغه خود» آغاز می‌شود و می‌تواند به «دغدغه خیر دیگری» بینجامد می‌پردازد و آن را حب ذات<sup>۱</sup> نام می‌دهد، که حقیقتی روان‌شناختی است:<sup>۱۱</sup>

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

آناس به دو ویژگی مهم در این ادعای ارسطو اشاره می‌کند: اول آن که «دغدغه خود» و «دغدغه دیگری» به هیچ روی به یکدیگر تقلیل داده نمی‌شوند، بلکه فقط دارای مبدأ یکسان در نظر گرفته می‌شوند؛ دوم این که این مبدأ مشترک حب ذات است. او سپس بیان می‌کند که ارسطو با استناد به دو دلیل نشان می‌دهد آنچه در نیل انسان به خیر نهایی مؤثر است «دوستی» است که متضمن مفهومی متمایز از «دغدغه دیگری» است:

دلیل اول نقشی است که دوستی در شناخت «خود» آدمی ایفا می‌کند. لازمه خوب زیستن این است که فرد خیر و صلاح زندگی خویش را بداند، اما با نظر به احتمال همیشگی خودفربیی، فرد تنها از طریق دوستی قادر خواهد شد ارزیابی صحیحی از زندگی خویش داشته باشد، دوستی‌ای که در آن دوست همچون آینه‌ای برای خویشتن فرد عمل کند. بدین قرار، تنها از طریق ابزاری معرفتی که دوست در اختیارمان می‌نهد زندگی شکوفا برایمان مقدور می‌شود (هلم ۱۳۹۳، ۴۶). افزون بر این، آناس در کتاب فضایل عقلانی خود بیان می‌کند که چون هیچ یک از ما به قدر کفایت فضیلت‌مند نیستیم، بیش از اعمال خود می‌توانیم با مشاهده عمل و رفتار دیگری (دوست) فضایل و رذایل را تشخیص دهیم (Annas 2011, 9). او معتقد است انسان تنها با قرار گرفتن در محیط قادر است فضیلت را بیاموزد و دوستی در این میان از ارکان اصلی فضیلت‌آموزی خواهد بود (Annas 2011, 21).

دلیل دوم این است که فقط دوستی می‌تواند درجه‌ای از صمیمیت فراهم آورد که انسان‌ها تحت تأثیر آن فعالیت‌های انسانی شکوفاکننده زندگی را که برای نیل به غایت نهایی

و خیر صورت می‌گیرد به صورت پیوسته‌تر و مؤثرتر و خوشایندتری ادامه دهند. همان‌گونه که مشاهده می‌شود، از ویژگی‌های مهم تعریف ارسطو از دوستی «محدودیتی» است که در باب «دغدغه دیگری» بیان می‌کند و از این رهگذر جایگاه ویژه‌ای به دوستی اختصاص می‌دهد. او هیچ نوعی از دوستی را به افراد بسیار دور تسری نمی‌دهد و دوستی را صرفاً مختص به افرادی می‌داند که شخص به نوع خاصی نسبت به آنها متعهد است: خانواده، گروه همسالان، افراد دولت‌شهر؛ و به این سبب «دلمشغول غریبه‌ها بودن» را در جستجوی خیر نهایی دخیل نمی‌داند.

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

### ۲-۳. دوستی ابزاری: دیدگاه کورناییان، اپیکوریان و شکاکان

به نظر می‌رسد مکاتب ارسطویی بعدی، کورناییان و اپیکوریان و شکاکان،<sup>۱۲</sup> هر یک به جهات متفاوتی در زمره قائلین به ابزاری بودن دغدغه دیگری قرار می‌گیرند. آناس میان مکاتبی مانند اپیکوری، کورنایی و شکاکیت، که دغدغه دیگری در آنها رنگ خودگزینانه دارد و نظریه‌های ارسطویی، نوارسطویی و رواقی که دغدغه دیگری در آنها خودگزینانه و ابزاری نیست تمایز می‌گذارد. زیرا از نظر او دغدغه دیگری را فقط می‌توان در آن دسته از نظریه‌های اخلاق خودگزینانه و ابزاری به حساب نیاورد که در تأمل برای یافتن غایت قصوی به «کلیت زندگی» نظر دارند. بدین سبب دغدغه دیگری را در سه مکتب کورنایی، اپیکوری و شک‌گرایان به دلیل تصوراتی که این مکاتب از غایت قصوی دارند تا حدودی ابزاری تلقی می‌کند.

کورناییان را می‌توان تنها مکتب باستانی دانست که اهمیت کلیت زندگی شخص را مردود می‌دانستند. گرچه آنها معتقد بودند که از سقراط تبعیت می‌کنند، اما سقراط هنگامی که فضیلت را برای نیل به سعادت طلب می‌کرد به ابزاری بودن فضایل نظر نداشت. در مقابل، کورناییان سعادت را در لذت و فایده فردی تعریف می‌کردند و از این رو فضیلت و هدف زندگی را لذت می‌دانستند (استیس ۱۳۸۵، ۱۸۵). لذتی که شخص می‌توانست آن را

تجربه کند تنها چیزی بود که برای آنها از اهمیت برخوردار بود و آن را در حکم غایت شخص تلقی می‌کردند، گرچه استدلال خاصی بر این مطلب نداشتند که این نوع غایت می‌تواند شرایط خودبستگی و تمام‌عیار بودن غایت قصوی را متحقق سازد یا خیر. حاصل این انکار صریح اهتمام همه‌جانبه به زندگی شخصی از سوی کورناییان و مجاز ندانستن دغدغه اصیل دیگری بود. به این ترتیب، دوستی و عدالت که دو صورت اصلی دغدغه دیگری هستند از فهرست ارزش‌های درونی آنان حذف شد و دوست را تنها در صورت سودمند بودنش گرامی می‌داشتند:

از این رو، نزد ایشان دوستی صرفاً ارزش ابزاری داشت. دوست مانند بخشی از بدن است که وقتی هست به آن اهمیت می‌دهیم و وقتی نیست دیگر در فکر آن نیستیم. دوست غایب مانند انگشت قطع‌شده‌ای است که دیگر به شما تعلق ندارد و اهمیت دادن به آن احمقانه است. افزون بر این، در حالی که انگشت هنوز از شما جدا نشده است احمقانه است که برای علایق آن دغدغه جداگانه‌ای داشته باشید (Annas 1993, 231).

از این لحاظ، گرچه کورناییان عملاً با افزودن قیدهایی مانند لزوم حزم و دوراندیشی در لذت، لزوم توجه به خانواده، لزوم دور شدن از درد و رنج در مقابل لذت محصل تلاش کردند تا از سقوط در شهوت‌پرستی دور باشند، اما لذت‌گرایانی آنان، همان گونه که لذت‌گرایانی مانند بردلی تأکید کرده‌اند، حساسیتی نسبت به کلیت زندگی انسانی نداشت (نک. Candlish and Basile 2017). به علاوه، در لذت‌گرایی، اگر لذت را به «احساس خوشایند» ترجمه کنیم، نمی‌تواند دغدغه دیگری شمرده شود، زیرا از این منظر تنها چیز منطقی پیگیری لذت خودم خواهد بود. لازم به ذکر است که کورناییان بسیار زود با این عنوان که در فلسفه اخلاق لذت‌گرا هستند از گردونه خارج شدند (بکر ۱۳۷۸، ۴۴).

بر خلاف تقریر کورنایی، اپیکوریان لذت را غایت قصوی تلقی می‌کنند، بدین معنا که آنها به جای تأکید بر غایاتی که به خاطر لذت طلب می‌شوند از غایاتی سخن می‌گویند که به خاطر خودشان طلب می‌شوند<sup>۱۳</sup> و آنها را فضایل و دوستی معرفی می‌کنند: «این نوع غایت می‌تواند دوستی را نیز در خود جای دهد. زیرا داشتن دوست نیز مانند فضیلت‌مندانه زیستن است – چیزی است که آن را به خاطر خودش انجام می‌دهیم» و حتی تا آنجا پیش می‌روند که ادعا می‌کنند دوستی را نمی‌توان به هیچ روی جدا از لذت تصور کرد: «زندگی بدون دوست زندگی را آکنده می‌سازد از ترس و خطر، پس بر ما واجب است که دوستانی به

دست آوریم ... زیرا بدون آنها نمی‌توانیم لذتی ثابت و پایدار در زندگی را تجربه کنیم» (Cicero 2001, 24). بنابراین اپیکور به جای نگرش تقلیل‌گراانه کورنایی به دوستی، آن را می‌پذیرد و نشان می‌دهد زندگی در جهت لذت می‌تواند دربرگیرنده دوستی نیز باشد، درست به همان صورتی که عمل به فضایل را می‌تواند در خود جای دهد (Annas 1993, 239). اما آناس دیدگاه اپیکوریان در باب دوستی را در وهله اول گیج‌کننده قلمداد می‌کند. زیرا اپیکوریان ابتدا چارچوب دوستی را بر مبنای نگرش‌هایی خودمحو‌رانه و ابزاری ترسیم می‌کنند: «انسان به دوست نیاز دارد چون برایش مفید است»؛ دوستان می‌توانند امنیت، آزادی از رنج و ناامیدی به همراه داشته باشند و حتی از طریق فعالیت‌های مشترک لذتی مثبت برای انسان ایجاد کنند، و در عین حال دوستی مستلزم دغدغه واقعی به دیگران است». آناس موضع اپیکور را موضع ثابتی نمی‌داند و معتقد است نظریه اپیکوری نیاز به تمایز واضحی بین سطوح اهتمام به «دغدغه خود» و «دغدغه دیگری» دارد که در هیچ کجای آن ظاهر نشده است، و گفته‌های ظاهری اپیکور در این باب نیز متناقض به نظر می‌رسد. به علاوه حتی اتخاذ دیدگاهی دو-سطحی<sup>۱۴</sup> به نگرش اپیکور نیز سبب بروز مشکلاتی مانند درگیر شدن در نوعی روان‌گسیختگی خواهد شد (Annas 1993, 241). زیرا این دو-سطحی بودن دوستی در واقع به این معناست که هنگام کمک به دیگری بخشی از ذهن به نیازهای او بیندیشد، در حالی که بخش دیگر ذهن آگاهانه به این موضوع توجه کند که هدف از انجام چنین فعالیتی کسب لذت است. در این هنگام فرد مجبور خواهد شد مانع از خطور همزمان این دو فکر به ذهن و مداخله کمک و لذت شود. زیرا اگر این دو نوع فکر با هم در ذهن پدیدار شوند به یقین تعارضاتی را سبب خواهند شد. انسان نخواهد توانست با دیگران هم به مثابه یک دوست واقعی تعامل کند و هم در عین حال آنان را بخشی از شیوه دستیابی به لذت خود ببیند. واضح است که بدون انجام کوشش خاصی این دو فکر همواره همزمان به ذهن خطور خواهند کرد، اما مجزا کردن عامدانه این دو نوع تفکر را می‌توان نتیجه فراتامل درباره اولویت‌های فاعل دانست.

مکتب اپیکوری همواره در معرض انتقادات خصمانه‌ای بوده است، مبنی بر این که دوستی را فقط به صورت ارزشی ابزاری برای فاعل مجاز می‌داند. اغلب فیلسوفان در این رأی اتفاق نظر دارند که اپیکور ناخواسته به دوستی و دغدغه دیگری نگاهی ابزاری داشته و

لذت را - با وجود همه وسعتی که با توصیف آتاراکیسیا<sup>۱۵</sup> به آن بخشیده - مقدم بر هر چیز دیگر دانسته است:

فلسفه اپیکوری گرچه فلسفه قهرمانان نیست، آن طور که در وهله اول به نظر می‌رسد خودگزینانه و غیراخلاقی نیست و جذابیت آن برای طبقات معینی از مردم به آسانی قابل فهم است ... مقصود بنیان‌گذارش آن نبود که محرک و انگیزنده یک زندگی پست و فرومایه باشد، هرچند عقاید و اصول آن ممکن است در استعمال عامه عملاً به آن منجر شود. (کاپلستون ۱۳۷۵، ۴۷۲)

به نظر می‌رسد، گرچه اپیکوریان با ارائه سه راه‌حل در صدد تبرئه خود از اتهام ابزاری دانستن دوستی هستند، نتوانسته‌اند به نحو قانع‌کننده‌ای میل آشکار خود به ارزش ذاتی داشتن «دغدغه دیگری» را توجیه کنند<sup>۱۶</sup> (Cicero 2001, 23).

شکاکیت مکتبی است «بدون نظریه و باور» که غایت قصوایی بنیادی برای انسان تعریف نمی‌کند و عموماً مهم‌ترین کار انسان را تأمل و جستجو می‌داند. این مکتب، ضمن این که پیوندی میان سعادت، معرفت‌شناسی و طبیعت به معنای واقعیت عینی برقرار می‌کند، بر خلاف مکاتبی که ابزار رسیدن به غایت قصوی را علم و معرفت می‌دانستند، ابزار نیل به غایت - اگر اصلاً قائل به وجود غایتی باشند - را «انکار معرفت» معرفی می‌کند: «سعادت بسته به این است که چگونه خود را به طبیعت که کاملاً ناشناختنی است عرضه کنیم و از این رو همه احکام به حالت تعلیق درمی‌آیند» (بکر ۱۳۷۸، ۴۵). آنان این شکاکیت و تعلیق را به حوزه عمل نیز تعمیم می‌دهند: «درست است که انسان خردمند نمی‌تواند از عمل پرهیز کند و در زندگی عملی مشارکت دارد، لیکن در عمل از عقیده محتمل و عادت و قانون پیروی خواهد کرد و آگاه است که حقیقت غیرقابل حصول است» (کاپلستون ۱۳۷۵، ۲۷۵).

اما از میان متعدد مکاتب شکاک، مکتب پیرونی نه تنها به چیزی به نام غایت قصوی معتقد است، بلکه این غایت قصوی را مانند اپیکور مشخصاً آرامش یعنی رهایی از مشقت معرفی می‌کند. این گروه از شکاکان «دغدغه دیگری» را فقط در مسائل عقلانی دیگر انسان‌ها مانند جرم و جمود در پایبندی به باورهایشان تعریف می‌کنند و صرفاً برای آن دسته از مسائلی اهمیت قائل‌اند که از طریق استدلال یا نطق قابل حل و فصل هستند. آناس این نوع دغدغه دیگری را «اصیل»، اما «منفعلا نه»، می‌داند و چنین صورتی از دوستی را برای دوستان

غیرشکاک فرد شکاک آسان تصور نمی‌کند. از سوی دیگر، او معتقد است این نوع «دغدغه دیگری» با غایت قصوای شکاکان یعنی آرامش، به معنای دوری از مشکل، سازگار نیست: شکل اساسی فعالیت خیرخواهانه و دغدغه دیگری به همه مشکلات انسانی مربوط می‌شود. اگر به دوستانتان فعالانه اهمیت می‌دهید، سرطان و طلاق آنها شما را خواهد آزد و آرامستان را به هم می‌زند. بنابراین شکاکان هم به شیوه‌ای دیگر با مسئله اپیکوری دغدغه دیگری دست به گریبان‌اند. اگر قرار است آماج شما دست‌یابی به آرامش خودتان باشد، ظاهراً با مراقبت از دیگران به آن دست نمی‌یابید، و بنابراین پیرونی‌ها در کل با پذیرفتن دغدغه دیگری با چنین مشکلی مواجه خواهند بود. (Annas 1993, 247)

بنابراین گرچه شکاکیت بر دو مؤلفه داشتن غایت قصوایی تمام‌عیار و جای دادن دغدغه دیگری در این غایت تأکید می‌کند، اما با این اشکال مواجه خواهد بود که با وجود این که ادعا می‌کنند به سوی هدفی پیش نمی‌روند و «چیزی را بالطبع خوب یا بد نمی‌دانند» (بکر ۱۳۷۸، ۴۵) در پی ساختن نوعی چارچوب اخلاقی کلی هستند.

می‌توان مشاهده کرد که تمرکز سه مکتب اخلاقی کورنایی، اپیکوری و شکاکیت بر دوستی و دغدغه دیگری فقط تا مشخص کردن معیار «دغدغه دیگری» یعنی دغدغه خاص نسبت به دیگر انسان‌ها و تعهدات خاص پیش می‌رود و آناس به هیچ وجه آن را برای یک نظریه اخلاقی کافی نمی‌داند. او که معتقد است هیچ یک از آنها، حتی اپیکوریان که در بهترین حالت تلاش می‌کنند دغدغه دیگری را به دغدغه خود تقلیل ندهند، نتوانسته‌اند طیف به لحاظ اخلاقی شایسته‌ای برای دوستی و دیگری بنا نهند. او این طیف را در ارسطو و فلسفه رواقی جستجو می‌کند.

### ۳-۳. دیدگاه عام به دوستی و دغدغه دیگری: رواقیان و

#### نوارسطویان

##### ۱-۳-۳. رواقیان

با آن که رواقیان موضوعات مهمی مانند ارتباط بین عمل و میل، تمایز بین نیات و نتایج و تحلیل عواطف را وارد مباحث اخلاقی کردند، مهم‌ترین هدفشان «زیستن در سازگاری با طبیعت» بود (بکر ۱۳۷۸، ۴۵). بنابراین گرچه به این امر اذعان داشتند که برقراری رابطه با «دیگری» در دسرهایی هم به دنبال خواهد داشت، چون انسان را حیوانی اجتماعی بالطبع



می‌دانستند، به لزوم انعقاد دوستی بین انسان‌ها اعتقاد راسخ داشتند، تا آنجا که «دغدغه دیگری» را در حکم عمل به وظیفه‌ای تلقی کردند که خدایان انسان‌ها را به خاطر آن آفریده‌اند. اما همواره تأکید می‌کردند که «دوستی باید پرورنده شود و به دوست که موجبات سعادت آدمی را پدید می‌آورد باید عشق ورزید» (Cicero 2001, 86). به این سبب، مطابق با آموزه‌های رواقی، انجام این وظیفه است که انسان را «از لذت راستین انسانی» و زندگی انسانی خوب بهره‌مند می‌سازد. به گفته مارکوس اوریلیوس، «مقصود از آفرینش ما دوستی است از این رو فردی که عملکرد انسانی خود را به نیکی ایفا می‌کند، هم عاقل است و هم اجتماعی» (ایروین ۱۳۹۳، ۱۵۷).

آناس فهم نقش دغدغه دیگری در مکتب رواقی را منوط به درک نظریه آشنایی‌سازی (oikeiōsis) آنها می‌داند. آشنایی‌سازی که در آشنا ساختن افراد با یکدیگر ریشه دارد از اصطلاح oikos به معنای خانه یا خانواده اخذ شده است که دو معنای همبسته بودن و تعلق از آن افاده می‌شود. رواقیان آشنایی‌سازی را ارتباطی سه‌جانبه میان «سرشت» شخص، «خود» و «دیگری» در نظر می‌گیرند که در آن سرشت آدمی نقش آشنا ساختن انسان با خویشتن خویش و آشنا ساختن او با انسان‌های دیگر را بر عهده دارد. نکته قابل توجه این است که آشنایی‌سازی در اینجا به هیچ وجه دربردارنده معنایی مشابه معنای «حب ذات» نیست، بلکه گرایشی است برای ایجاد دغدغه خود و سپس دغدغه دیگری.

به نظر می‌رسد نظریه رواقی از ابتدا با دو صورت از آشنایی‌سازی دست به گریبان بوده است: «آشنایی‌سازی اجتماعی» و «آشنایی‌سازی شخصی».

انسان‌ها نخست آشنایی‌سازی را با آشنایی‌سازی شخصی یعنی پیوند اولیه با خویشتن خویش آغاز می‌کنند، و سپس به سمت اهتمام ورزیدن به دیگران پیش می‌روند، که این نگرش، یعنی دغدغه بی‌طرفانه به علایق همه افراد دیگر، اساس عدالت و زندگی اجتماعی است و به همین سبب اغلب «آشنایی‌سازی اجتماعی» نامیده می‌شود. (Annas 1993, 265)

بنابراین رواقیان تنها کسی را خردمند می‌نامند که توانسته باشد آشنایی‌سازی را هم در صورت شخصی و هم در صورت اجتماعی آن به صورت تام و تمام در خود پروراند. یعنی با بهره‌گیری از عقلانیت به گونه‌ای از روی فضیلت عمل کند که خودش و همه از او به یکسان بهره‌مند شوند:

عمده‌ترین عملکرد ما این است که عاقل باشیم. برای کشف عملکردهای بعدی مان فقط کافی است توانایی تعقلمان را به کار بندیم. در این صورت خواهیم دید که برای این طراحی شده‌ایم که در میان دیگران زندگی کنیم و با آنان به گونه‌ای تعامل داشته باشیم که منافع متقابل تأمین شود. (Annas 1993, 265)

چشم‌انداز اخلاقی رواقیان به آنان گوشزد می‌کند «که خیری که عمل فضیلت‌مندانه به وجود می‌آورد آن نوع خیری نیست که بتواند به اشخاص خاصی تعلق داشته باشد، بلکه به همه اشخاص فضیلت‌مند تعلق دارد و همه آنها از آن منتفع می‌شوند» (Annas 1993, 267). بنابراین دوستی رواقی، بر خلاف دوستی ارسطویی، تعهد به انسان‌هایی خاص تلقی نمی‌شود. آنها به وجود غریزه‌ای طبیعی در انسان‌ها قائل‌اند که آنها را با دیگر انسان‌ها پیوند می‌دهد و دوستی کردن را برای آنها آسان می‌سازد و در آنها نگرشی بی‌طرف نسبت به خود و دیگران را پدید می‌آورد: «مکتب رواقی مطلقاً دنبال کردن عدالت یا دوستی به خاطر منفعت را مردود می‌داند، زیرا دنبال کردن هر گونه منفعتی اصل این مفهوم را ویران می‌کند» (Cicero 2001, 86).

به این ترتیب می‌توان نظریه رواقی در باب دغدغه دیگری را دارای دو تفاوت اصلی با نظریه ارسطویی دانست:

نخست این که نظریه رواقی، بر خلاف نظریه ارسطویی، بر توسعه دغدغه‌ای کاملاً بی‌طرفانه و یکسان به همه انسان‌ها تأکید دارد، نه متوقف کردن این دغدغه به صورت دوستی یا صرف تعهد به انسان‌هایی خاص. دوم این که رواقیان تأکید می‌کنند که مبدأ دغدغه خود از ابتدا، حتی پیش از آشکار شدن دغدغه دیگری، از مبدأ دغدغه دیگری جدا است. به همین جهت است که این نظریه، بر خلاف نظریه ارسطو که نظریه‌ای تک‌منبعی است، نظریه‌ای دومنبعی خوانده می‌شود. آناس معتقد است:

آشنایی‌سازی ارسطویی دارای منافع نظری آشنای اقتصادی و سادگی خواهد بود. بنابراین یک ارسطویی در باب واقعیت و اهمیت دغدغه دیگری در زندگی فاعل با رواقیان مخالفی ندارد. اما خواهد گفت که نظریه خودش بسیار ساده‌تر و متقاعدکننده‌تر از نظریه رواقیان است، زیرا تنها مبدأ رفتار انسانی که نیاز به اثبات دارد دغدغه خود است، دغدغه دیگری به منزله صورتی رشدیافته از پی دغدغه خود پدید می‌آید. (Annas 1993, 267)

افزون بر این، او این اشکال را نیز به نظریه رواقی وارد می‌داند که نمی‌توان دغدغه دیگری را مانند دغدغه خود به طور غریزی نهفته در وجود انسان دانست.

### ۲-۳-۳. مکاتب نوارسطویی

در این بخش با تکیه بر آرای جولیا آناس، به عنوان نماینده نوارسطویان، به ادامه بررسی مفهوم «دوستی» و «دغدغه دیگری» در اخلاق فضیلت می‌پردازیم. آناس وجود مطلوب ذاتی اخلاقی «عدالت» و همچنین مطلوب ذاتی غیراخلاقی «دوستی» را دو حوزه‌ای تلقی می‌کند که اخلاق باستان را در مواجهه با محیط بیرونی یعنی خیر دیگری قرار می‌دهند و به نوعی هر دوی آنها را دو صورت اصلی «دغدغه دیگری» قلمداد می‌کند.

به عبارت دیگر، نوارسطویانی چون آناس از کم‌مایه بودن نظریه سعادت ارسطو به این نتیجه می‌رسند که چون کلیت اخلاق فضیلت باید همواره ارتقا یابد، «دغدغه دیگری» را نیز در کنار عدالت، شجاعت، عفت و حکمت از جمله فضایل اصلی زندگی فضیلت‌مندانه قلمداد کنند. آناس می‌گوید: «حتی اگر اخلاق فضیلت به لحاظ صوری خودمحور و خودگزینانه باشد، مفاد آن می‌تواند به اندازه دیگر نظام‌های اخلاقی اهتمام ورزیدن به دیگری را در خود جای دهد» (Annas 1993, 127). پس از آن شواهدی ارائه می‌کند که «دغدغه دیگری» نه تنها در بسیاری از نظریه‌های باستانی تلویحاً گنجانده شده است، بلکه به ویژه در مکتب رواقی می‌توان آن را به عیان مشاهده کرد و آنان از «دغدغه خود» و «سعادت شخصی» به سوی بی‌طرفی در قضاوت‌های اخلاقی بین منافع خود و منافع دیگری پیش رفته‌اند، حتی آنگاه که فاعل ناشناس باشد.

این دو مؤلفه سعادت فارغ از شباهت‌هایشان دارای تفاوت مهمی نیز هستند، به این صورت که جایگاه دوستی در نظریه‌های اخلاقی بسیار فراتر از «عدالت» است. گویی برای رسیدن انسان به آن درجه‌ای که بتوان او را دوست خطاب کرد لازم است ابتدا فضیلت عدالت در او پرورانده شده باشد و تنها با نشستن فضیلت عدالت در جان و روح است که می‌توان در حوزه اخلاق به مرحله والاتری که دوستی نامیده می‌شود دست یافت. بنابراین، در یک نظام اخلاقی، «می‌توان عدالت را در مرتبه حقوقی آن یعنی مرتبه گیرنده اخلاق جای داد و دوستی را در مرتبه‌ای فراتر از آن یعنی در مرتبه دهنده» (امیرمحللاتی ۱۳۹۶).

آناس Philia را به دوستی ترجمه می‌کند، گو این که در نظر دارد که اخلاق باستان آن را چیزی بیش از دوستی معمولی در نظر می‌گرفته است که متشکل از «ارتباطات

انتخاب شده و انتخاب نشده انسان‌ها یا تعهد نسبت به انسان‌های خاص»<sup>۱۷</sup> بوده است (Annas 1993, 223). او در طبقه‌بندی بنت هلم از روایت‌های فلسفی گوناگون در باب دوستی، یعنی سه مضمون به هم پیوسته «دغدغه دوسویه»، «صمیمیت» و «فعالیت مشترک»، در زمره قائلین به مضمون اول قلمداد می‌شود. از نظر او در همه دیدگاه‌هایی از این دست، دغدغه دوستان نسبت به یکدیگر شرط لازم دوستی است، و قائلان آن اجماع دارند که دغدغه دیگری به خاطر خود او هم متضمن احساس همدلی و هم متضمن عمل کردن به خاطر خود اوست:

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

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

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

او به پیروی از ارسطو معتقد است دستیابی آدمی به خیر غایی، یعنی سعادت، متضمن اهمیت دادن و شاید دنبال کردن خیر دیگران است و سه دلیل بر این مدعا اقامه می‌کند: نخست، لازمه دستیابی به خیر «خود» ابزاری نگریستن به «دیگری» نیست؛ دوم، این که فضیلت‌مند بودن فی‌نفسه خیر دیگران را در خود جای می‌دهد؛ و سوم، تجربه

عشق‌ورزی و دوستی با خانواده و دوستان حاکی از آن است که این حقیقتی تجربی است که ما در بیشتر مواقع به خواسته دیگران به شیوه‌ای غیرابزاری اهمیت می‌دهیم حتی وقتی که مستقیماً استلزام فضیلت نباشد، مثلاً هنگامی که به خانواده و دوستانمان عشق می‌ورزیم (Annas 1993, 223).

همان‌گونه که پیش‌تر در توصیف ویژگی‌های فضیلت نیز بیان شد، چون فضایل اخلاق باستان به ویژه در دو حوزه دوستی و عدالت با خیر دیگران ارتباط می‌یابند، نمی‌توان ادعا کرد که آن دسته از نظریه‌های اخلاقی که از غایت قصوای فاعل آغاز می‌کنند جایی برای اهتمام ورزیدن به دیگری به خاطر خودش باقی نمی‌گذارند، و به همین جهت آناس معتقد است به این که آغاز کردن تأمل اخلاقی با ارزیابی فاعل از کل زندگی‌اش را می‌توان خودگزینانه تلقی نکرد.

نوارسطویان معتقدند ارسطو بر خلاف استاد خویش افلاطون این مهم را – گرچه به سبب سیطره نظر افلاطون در این باب نه چندان پررنگ – در تعریف خویش از سعادت از نظر دور نداشته و همان‌گونه که ترنس اروین در تفسیر اخلاق نیکوماخوسی یادآور می‌شود ارسطو توضیح می‌دهد که چگونه عملی (در اینجا دوستی) از یک سو می‌تواند خودش فضیلت و غایت باشد و مطلوب ما قرار گیرد و از سوی دیگر با انجام دادن آن به سعادت نیز دست یافت.

فیلسوفان نوارسطویی عصر حاضر نیز به سبب اهمیت ویژه‌ای که برای اهتمام ورزیدن به دیگران قائل‌اند آن را به صورتی مجزا در بحث ملزومات غایت قصوی گنجانده‌اند، زیرا معتقدند انسان‌ها خواهان آن هستند که زندگی‌شان هم به لحاظ خودگزینانه و هم به لحاظ دیگرگزینانه در اوج باشد، به این معنا که بتوانند در سعادت‌مندی، علاوه بر فضیلت‌مندانه بودن زندگی، دغدغه دیگری را نیز بگنجانند. بر اساس چنین رویکردی «رشد فضایل» به معنای استعدادهایی برای انجام چیزهای به لحاظ اخلاقی درست، با حقیقت دیگری که «دغدغه دیگری» است، توأمان قادرند که فرد را به سعادت برسانند.

آناس نیز «دغدغه دیگری» را به صورتی غیرابزاری در مؤلفه‌های نیل به غایت قصوی وارد می‌کند و حاصل شرح متأملانه سعادت را این می‌داند که

سعادت نیازمند داشتن فضایل و اهمیت دادن به علائق دیگران است، نه نظریه‌هایی که فقط بر زندگی رضایت‌بخش فاعل تأکید کنند، یا نظریه‌ای که به فضایل به دید فضایل اخلاقی

ننگرد، بلکه آنها را فقط استعدادهایی بدانند که وجود آنها زندگی فاعل را شادمان تر می‌سازد.  
(Annas 1993, 426)

او همچنین این تأمل را سبب عیان شدن نقش فضیلت و اهتمام به دیگری در آن می‌داند: «سعادت که در جستجوی آنیم، باید سعادت باشد که با ارزش‌های ذاتی 'فضیلت' و 'دغدغه دیگران' سازگار باشد» (Annas 1993, 426). بنابراین دو ویژگی اصلی غایت مورد نظر آناس عبارت‌اند از (۱) فضیلت‌مندانه بودن، (۲) در بر داشتن دغدغه دیگری.

#### ۴. نتیجه‌گیری

نوارسطویان در جستجوی بدیلی برای اصول حاکم بر اندیشه اخلاقی مدرن هستند که بتواند نارضایتی از ناتوانی اخلاق معاصر را برطرف کنند و نوعی از زیستن را که به آن «اخلاقی زیستن» می‌گویند روشن سازند. آنان نظریه‌های اخلاقی باستانی را جانشین مناسبی برای اندیشه‌های اخلاقی مدرن می‌دانند و روی آوردن مجدد به اخلاق فضیلت باستان در عصر حاضر را سبب ایجاد بصیرت‌های تازه‌ای در ناحیه‌هایی از اخلاق می‌دانند که در فلسفه اخلاق قرن بیستم مغفول واقع شده و پاسخ‌گویی به آنها امکان‌پذیر نبوده است. بنابراین آنان یکی از فایده‌های بررسی اخلاق فضیلت را رفع خلأها و کم‌فهمی‌های اخلاق‌های مدرن می‌دانند. از نظر آناس، به عنوان یک فیلسوف نوارسطویی، یکی از حوزه‌های مهمی که اخلاق مدرن به آن بی‌اعتنا بوده حوزه دوستی است. افزون بر این، آناس و دیگر نوارسطویان معتقدند ارسطو نیز از گنجاندن «دغدغه دیگری» در فهرست مطالبات سعادت غفلت ورزیده است. به همین دلیل، آناس «دغدغه دیگری» را در کنار فضیلت‌مندی از ارکان دستیابی به سعادت معرفی می‌کند.

از دیگر نکات مهمی که آناس به روشن‌سازی آن همت می‌گمارد رفع اتهام خودگزینی از اخلاقیات باستان است. او معتقد است خلط معنایی میان مفاهیم «خودگزینی» و «دیگرگزینی»، که به اخلاق مدرن مربوط‌اند، و «دغدغه خود» و «دغدغه دیگری»، که منظور ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی بوده، سبب بروز این شبهه شده است.

آناس، بر اساس ویژگی‌های وحدت‌بخشی که برای سعادت از منظر مکاتب اخلاقی باستان برمی‌شمارد، به ترسیم الگوی یگانه‌ای برای آنها می‌پردازد. از نظر او همه آنها سعادت را تمام‌عیار و خودبسند می‌دانند، جز کورناییان، و همه آنها تأمل اخلاقی را لازمه نیل به

سعادت تلقی می‌کنند، غیر از شکاکان. در یک سوی این طیف اپیکوریان قرار دارند، که لذت سلبی را به عنوان غایت قصوی در همین چارچوب سعادت‌گرایانه تعریف می‌کنند و لازمه سعادت‌مندی را برخورداری از فضیلت و دوستی واقعی عنوان می‌کنند، و در سوی دیگر رواقیان قرار دارند، که به هیچ روی در نظریه سعادت خود نامی از لذت و حتی برخورداری از میزان محدودی از خواسته‌های بیرونی نمی‌برند، اما نقش بسیار گسترده‌تری برای دوستی و دغدغه دیگری قائل‌اند. او نظریه‌های ارسطو در باب دوستی را نظریه‌های محدودی می‌داند که به دوستی به منزله ارزش ابزاری نمی‌نگرد.

از نظر آناس، اخلاق فضیلت فقط به لحاظ صوری خودم‌محور و خودگزیانه است، اما مفادی که در خود جای داده به اندازه نظام‌های دیگر و شاید بیش از آنها دغدغه دیگری را در بر می‌گیرد. او با اشاره به این نکته که رشد فضایل در انزوا ممکن نیست، طبیعی می‌داند که خیر دیگران را هم در کنار عدالت و شجاعت و... از استلزامات جدی فضیلت‌مندی تلقی کنیم.

## کتاب‌نامه

- ارسطو. ۱۳۸۹. اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- استیس، والتر ترنس. ۱۳۸۶. تاریخ انتقادی فلسفه یونان. ترجمه یوسف شاقول. قم: دانشگاه مفید.
- اسمیت پنگل، لورن. ۱۳۹۶. «دوستان به مثابه 'من‌های دیگر'». ترجمه فاطمه سعیدی. اطلاعات حکمت و معرفت ۱۲ (۸): ۲۶-۳۲.
- امیرمحلّاتی، محمدجعفر. ۱۳۹۶. «اخلاق و شورمندی عشق». اطلاعات حکمت و معرفت ۱۲ (۴): ۱۴-۱۲.
- ایروین، ویلیام برکستون. ۱۳۹۳. فلسفه‌ای برای زندگی. ترجمه محمود مقدسی. تهران: گمان.
- آناس، جولیا، دیوید ادموندز، و نایجل واربرتن. ۱۳۹۵. «اخلاق فضیلت». ترجمه ندا زمان‌فشمی. اطلاعات حکمت و معرفت ۱۱ (۹): ۵-۷.
- بکر، لارنس سی. ۱۳۷۸. تاریخ فلسفه اخلاق غرب. گروهی از مترجمان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حسینی، مالک (تدوینگر و مترجم). ۱۳۹۳. دوستی (چند رویکرد به یک مفهوم). تهران: هرمس.
- دومنّتی، میشل. ۱۳۹۵. در باب دوستی و دو‌جستار دیگر. ترجمه لاله قذک‌پور. تهران: گمان.

- کاپلستون، فردریک. ۱۳۸۰. تاریخ فلسفه (یونان و روم). ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی. تهران: علمی و فرهنگی.
- گمپرتس، تئودور. ۱۳۷۵. متفکران یونانی. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- ملکیان، مصطفی. ۱۳۹۵. «خوشی یا بهروزی، خواسته یا نیاز». نگاه نو ۱۱۲: ۲۷-۴۰.
- میرمحمدی، محمدحسین. ۱۳۹۶. «اخلاق فضیلت‌گرا در انحصار ارسطو(ثیان)؟». اطلاعات حکمت و معرفت ۱۲ (۱۰): ۱-۱۶.
- ورنون، مارک. ۱۳۹۶. «روح دوستی». ترجمه علیرضا رضایت. اطلاعات حکمت و معرفت ۱۲ (۸): ۱۹-۲۵.
- هلم، بنت. ۱۳۹۳. دوستی (از مجموعه دانشنامه استنفورد). ترجمه راضیه سلیم‌زاده. تهران: ققنوس.
- Annas, Julia. 1993. *The morality of happiness*. Oxford University Press.
- Annas, Julia. 2011. *Intelligent virtue*. Oxford University Press.
- Aristotle. 2011. *The Eudemean Ethics*. Translated by Anthony Kenny. Oxford University Press.
- Candlish, Stewart and Pierfrancesco Basile. 2017. "Francis Herbert Bradley". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/bradley/>>.
- Cicero, Marcus Tullius. 2001. *On Moral Ends*. Cambridge University Press.
- Franklin, Samuel S. 2010. *The psychology of happiness: A good human life*. Cambridge University Press.
- Garrett, Jan. 2005. "Virtue ethics: A basic introductory essay." Retrieved from <http://people.wku.edu/jan.garrett/ethics/virtthry.htm> (online access March 2019)
- Hursthouse, Rosalind and Glen Pettigrove. 2018. "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>>.
- Pangle, Lorraine Smith. 2002. *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge University Press.
- Vernon, Mark. 2005. *The philosophy of friendship*. Springer.



## یادداشت‌ها

### 1. Virtue Ethics

۲. کسانی مانند کوهن فلسفه اخلاق و اخلاق فضیلت را در انحصار یونانیان نمی‌دانند و ارسطو را نیز تنها شکوفاکننده و نظم‌دهنده چنین اخلاقی تلقی می‌کنند، نه پدیدآورنده آن. برای اطلاعات بیشتر در این مورد نک. میرمحمدی ۱۳۹۶.

۳. اصطلاح مفاهیم پرمایه (thick concept) را برنارد ویلیامز در مقابل مفاهیم کم‌مایه (Thin concepts) آورده است. این اصطلاح که محصول مطالعات بین‌رشته‌ای مردم‌شناسی و فلسفه است، در طول بحث‌های ۲۵ سال گذشته برای وضوح بخشیدن به مفاهیم فلسفه اخلاق به کار گرفته شده است. مفاهیم پرمایه مانند جبن یا بخشندگی مفاهیمی هستند که دارای محتوا و مفاد زیادی هستند، مثلاً شخص بزدل یا بخشنده است اگر کارهای خاصی انجام دهد یا افکار، دلایل و اعمالش به نحو خاصی باشند (Annas 2016, 225). او وجه مشخصه مفاهیم کم‌مایه را نبود محتوای قابل قبول برای آنها می‌داند.

۴. به غیر از ارسطو که گفتیم سعادت را امری «مرکب» تلقی می‌کند، با تعاریف دیگری نیز مواجه می‌شویم که می‌توان آنها را در دو دسته کلی جای داد: دسته اول سعادت را «بسیط»، فاقد اجزا و در عین حال «بیرونی» می‌داند؛ دسته دوم سعادت را بسیط، ولی «درونی» تلقی می‌کنند (ملکیان ۱۳۹۵، ۲).

۵. نمی‌توان از نقش مهمی که شهود (intuition) در نظریه‌های اخلاقی ایفا می‌کند چشم پوشید. گرچه شاید شهود در موضوعات دیگر به این میزان برجسته نباشد، در اخلاق از چنان اهمیتی برخوردار است که در نظریه‌های اخلاقی ممکن نیست بتوان بدون اتکا به آن پیش رفت. شهود را می‌توان چیزی شبیه وجدان اخلاقی یا همان یافته‌های بدون استدلال و اولیه انسان تلقی کرد که در نگاه بیشتر واقع‌گرایان، از جمله ارسطو، نقش بسیار مهمی دارد، چون نوعی راهنمای طبیعی یا فطری است. در اخلاق نیز مانند فلسفه باید شهودها، اولیات یا فطریاتی داشته باشیم تا بتوانیم بر اساس آنها پیش برویم. با کنار گذاشتن شهودها نمی‌توان در اخلاق استدلال کرد.

### 6. doxastic

### 7. cognitive

### 8. self-interest

۹. لازم است ذکر شود که ارسطو خواسته‌های بیرونی را در سعادت‌مندی انسان دخیل می‌داند. بنابراین این اشکال به او گرفته می‌شود که وقتی فضیلتی مانند دوستان خوب داشتن تماماً در کنترل انسان نیست چگونه می‌توان فرد سعادت‌مند را تحسین و بی‌فضیلت را سرزنش کرد؟ (Garrett 2005).

### 10. Self-love

۱۱. ذکر این نکته ضروری است که آناس دو اصطلاح خود‌گزینی (egoism) و دیگر‌گزینی (altruism) را از اصطلاحات دغدغه خود (self-concern) و دغدغه دیگری (other-concern) متمایز می‌کند. او در آثارش «خود‌گزینی» را به صورت اصطلاحی منفی و فقط هنگام گزارش انتقادهای مدرن از

نظریه‌های باستانی به کار می‌گیرد. آناس معتقد است که دو اصطلاح «خودگزینی» و «دیگرگزینی» از خود نظریه‌های اخلاقی باستانی اخذ نشده‌اند و صرفاً زائیده بحث‌های مدرنی هستند که سیاق آنها بر خودمحوری و نفع شخصی بنا شده و فاعل محورند. بنابراین برای جلوگیری از خلط مبحث در بحث‌های اخلاق باستان به جای «خودگزینی» و «دیگرگزینی» از دو اصطلاح «دغدغه خود» و «دغدغه دیگری» استفاده می‌کند (نک. Annas 1993, 224).

۱۲. «کورناییان ادامه‌دهنده میراث سقراطی خوداتکایی و استقلال مبتنی بر فهم عقلانی از نیازهای انسان برای رشد و شکوفایی بودند ... اگرچه هدف آنها لذت عاجل بود، مانند کلبیان، به خویش‌داری شدید در همه اوضاع و احوال ملتزم بودند ... آنها مانند دیگر فیلسوفان سقراطی مشرب به مشخص کردن شرایط سعادت فرد علاقه‌مندتر به نظر می‌رسند تا ارائه رهنمود در باب امور جامعه یا توجیه ارج نهادن به خیر دیگران» (بکر ۱۳۷۸، ۴۳).

۱۳. اپیکور که قصد دارد مانند ارسطو (و بر خلاف کورناییان) شرایط رسیدن به لذتی دیرپا را فراهم آورد، این ویژگی‌ها را بر لذت مورد نظر خویش برقرار کرد: ترجیح لذت روحی بر لذت جسمانی؛ برآورد عقلانی منابع لذت و درد؛ نبود درد به معنای لذت؛ ارضای نیازهای ضروری و طبیعی زندگی (بکر ۱۳۷۸، ۴۴-۴۵).

#### 14. two-level view

#### 15. Ataraxia: tranquility

آتاراکسیا و آپونیا لذت‌های ایستا هستند، در مقابل لذت‌های جنبشی، و اپیکور آنها را غایت قصوی معرفی می‌کند (Annas 1993, 347).

۱۶. سیسرو در درباره غایات اخلاقی اپیکوریان را به سه دسته تقسیم می‌کند که هر یک دلایل خود را برای ارزش‌گذاری بودن دوستی بیان می‌کنند (Pangle 2002, 108-110).

۱۷. اندیشه اساسی در اینجا این است که در میان انسان‌های اطرافمان مجموعه‌ای فرعی از کسانی وجود دارد که از حیث انرژی و دغدغه به آنها تعهد پیشینی داریم، هم در اوقات خوبی که از آن بهره‌مند می‌شویم و هم در اوقات بدی که باید برای کمک دادن پیش‌قدم شویم.