

## اخلاق نیکوماخوس ارسطو

کالوین پینکین ● ترجمه علی حقی  
عضو هیأت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

### چکیده

در این مقاله، نظریه اخلاقی ارسطو از رهگذر بررسی انتقادی کتاب اخلاق نیکوماخوس بررسی قرار شده است. مفهوم محوری اخلاق ارسطو، مفهوم سعادت یا کامیابی است. سیر او در اخلاق به سوی مطلوبی است که فی نفسه مطلوب باشد نه آن که به دلیل چیزی دیگر مطلوب باشد. به تعبیر دیگر، ارسطو در پی خیر برین بود.

ارسطو انسان سعادت مند را انسان فضیلت مند می داند و تحلیل ارسطو از فضیلت، تأثیری چنان دراز آهنگ داشته که در عصر حاضر، با بازسازی نظریه او، اخلاقی پدید آمده که به اخلاق مبتنی بر فضیلت (virtue ethics) موسوم است.

واژه های کلیدی: خیر برین، نیکبختی، فضیلت، کمال، حدّ وسط، فعل اختیاری، انتخاب ترجیحی، حکمت عملی.

## ۱. کتاب ۱

در کتاب اول سعی ارسطو بر این است به اختصار اثبات کند که خیر برین (suprem good) انسان چیست. بایستی به خاطر داشت که ارسطو در سرتاسر کتاب اول، در مقام فردی سهیم در اخلاقیات مورد پسند و معتبر زمان خودش، سخن می‌گوید. سوق استدلال در علم اخلاق، نه از مبادی اولی (First principles)، بلکه به سوی مبادی اولی است. استدلال او بر اساس تصورات مورد قبول عامه، بلکه تصورات نامشخص و مبهم مربوط به خوبی اخلاقی است که به طور ضمنی در رفتار آنانی که خلق و خوهای نیکی کسب کرده‌اند، وجود دارد. این است دلیل آن‌که چرا ارسطو مایل است در استدلالی که می‌آورد، از اعمالی که مردم انجام می‌دهند به سمت نیکوترین عمل آنان، سیر کند. البته او از اعمالی سخن می‌گوید که انسان‌های خردمند انجام می‌دهند.

ارسطو اخلاق را شاخه‌ای از علم سیاست می‌داند، بدین لحاظ، اخلاق، علم دقیقی (exact science) نیست. ما فقط می‌توانیم آن درجه از دقت را که ذات این موضوع اقتضا می‌کند، از آن انتظار داشته باشیم. ما از اخلاق، توقع دقت منطق یا فیزیک را نداریم. اگر بپرسیم که خیر برین انسان چیست، ارسطو می‌گوید: اگر پاسخی متفق علیه بخواهیم، می‌گوییم، نیک‌بختی (happiness) است. همه متفقند که غایت برین انسان، نیک‌بختی است. اما هنگامی که بپرسیم نیک‌بختی چیست، درخواهیم یافت که مردم در این باره اختلاف نظر دارند. برخی نیک‌بختی را با شهرت، برخی بالذت و برخی دیگر با ثروت، یکی می‌دانند.

اما از نظر ارسطو، این آرا و اقوال درباره نیک‌بختی، بسیار تصنعی است. شهرت همیشه ممکن است از بین برود، اما خوبی به آسانی ممکن نیست زایل شود. هم‌چنین دست‌یابی به شهرت، به دلیل نیل به فضیلت است، اما به خاطر خودش، جست و جو نمی‌شود. به همین منوال، فضیلت به خاطر خودش جست و جو نمی‌شود، بلکه به دلیل نیل به نیک‌بختی جست و جو می‌شود. کما این‌که می‌توانیم صاحب فضیلت، اما مبتلا به تیره‌بختی باشیم و در نتیجه، اصلاً نیک‌بخت نباشیم. ثروت نیز به خاطر خودش جست و جو نمی‌شود، بلکه فقط مرکبی است برای رسیدن به چیزی دیگر. این تفکیک میان جست و جوی چیزی به خاطر خودش و جست‌وجوی چیزی برای چیزی دیگر، در مطالعه علم اخلاق ارسطو، از اهمیت سرنوشت‌سازی برخوردار است.

کلمات آغازین کتاب اخلاق ارسطو از این قرارند: «هر فنی و هر پزوهشی، هر علمی و هر انتخابی، ظاهراً متوجه خیری است...». کند و کاو ارسطو برای نیل به بالاترین همه خیرهاست، و این از طریق عمل انسانی انجام شدنی است.

او مسلم می‌داند که چنین خیری وجود دارد و آن خیر برین انسان است. معیار خیر برین انسان در فصل‌های ۱ و ۲ و نیز در فصل ۷\* مطرح شده است. وقتی الف به خاطر ب انجام شود (یعنی ب غایت عمل الف باشد)، ب بهتر از الف است. لذا اگر چیزی باشد، یا اگر چیزهایی باشند که هر چیز دیگر به خاطر آنها انجام پذیرد و خودشان به خاطر چیزی دیگر انجام نشوند، این چیز یا این جور چیزها، خیر برین انسان، یا غایت نهایی علم سیاست خواهند بود.

ارسطو در فصل ۲ دلیل می‌آورد برای آن که اثبات کند هر چه ما انجام می‌دهیم به دلیل غایتی است، به وجهی که هر چیز دیگری به دلیل آن غایت، مطلوب است. اگر من الف را به دلیل ب بخواهم و ب را به دلیل ت و همین‌طور الی غیرالنهاییه، لاجرم طلب من «عبث» خواهد بود. صغرا و کبرا برای استدلال این است: «اگر الف به دلیل چیزی دیگر، یعنی ب مطلوب باشد، فقط در صورتی که ب تحقق پذیرد، مطلوب برآورده خواهد شد و اگر الف به دلیل ب و ب به دلیل ت مطلوب باشد، در نتیجه، الف به دلیل ت مطلوب خواهد بود».

بنابراین مقدمات، هیچ چیز نیست که اتفاق افتد یا تحقق پذیرد، به وجهی که مطلوب مرا برآورده سازد، چون مطلوب من همواره ممکن است باز در پی چیز دیگری باشد. حداکثر چیزی که در این استدلال اثبات می‌شود، این است که مطلوبی که عبث نباشد، در تحلیل نهایی، فقط مطلوبی است که فی نفسه مطلوب باشد. با این استدلال اثبات نمی‌شود که مطلوبی که عبث نباشد فقط به این شرط وجود دارد که چیزی باشد که همه مطلوب‌ها ناظر به آن و به خاطر آن است. در این استدلال اثبات نمی‌شود که چیزی وجود دارد که در هر مطلوبی سودای دست یافتن به آن قرار دارد. ماحصل تفکیک عبث از غیر عبث همانند این تفکیک است که «همه عاشق کسی هستند»، لذا «کسی وجود دارد که همه عاشق اویند». استدلال ارسطو، این مدعا را که باید خیر برینی برای انسان وجود داشته باشد، توجیه نمی‌کند.

ارسطو بر این باور است که نیک‌بختی تنها چیزی است که به خاطر خودش مطلوب است، نه آن‌که به خاطر چیزی دیگر مطلوب باشد؛ نیز بر این باور بود که خیر برین، از رهگذر عمل

---

\* کتاب اخلاق نیکوماخوس، ارجاعات بعدی در متن نیز به همین کتاب است/م

دست یافتنی است. واژه‌ای که به نیک‌بختی ترجمه شده، endaimania است که بیشتر مُشعر به حالت عالم بهروزی است تا احساس یا حالت سرخوشی و شادمانی. این واقعیت که endaimania صرفاً به معنای شادمانی نیست، از ملاحظات ارسطو آشکار می‌شود. وقتی مردم بر سر این که نیک‌بختی در شهرت است، یا لذت یا ثروت و غیره، مناقشه می‌کنند، پیداست که مناقشه آنان بیشتر بر سر این است که چه چیزی نیک‌زیستن است، تا در باره این که موجد احساس‌های وجدآمیز چیست.

ارسطو در فصل ۷ قسم سومی از خوبی را معرفی می‌کند. او تاکنون درباره چیزهایی سخن گفته است که مطلوبند و خوب پنداشته می‌شوند، صرفاً همچون مرکب یا وسایلی برای دست‌یابی به چیزهایی که در نهایت، خوبی آنها به خودشان است و مطلوب فی‌نفسه‌اند. اکنون بعضی چیزها را معرفی می‌کند که هم به خاطر خودشان و هم به خاطر چیزی دیگر، مطلوب و ارزنده‌اند. نمونه‌هایی از این چیزها عبارت‌اند از: شهرت، لذت، خرد، فضیلت‌ها و بینش. این که اینها به خاطر چیز دیگری می‌ارزند، از رهگذر این واقعیت اثبات می‌شود که ما آنها را به خاطر نیک‌بختی برمی‌گزینیم. ما بر حسب آنها حکم می‌کنیم که نیک‌بخت خواهیم بود. این که آنها به خاطر خودشان می‌ارزند، از رهگذر این واقعیت اثبات می‌شود که ما آنها را برمی‌گزینیم، حتی اگر هیچ نتیجه‌ای از آنها عاید نشود، یا آنها را برمی‌گزینیم، حتی هنگامی که از خوبی‌ها منفک شوند. از یک لحاظ، آنها غایات نهایی‌اند، از لحاظ دیگر، از این حیث که غایت نهایی‌اند، ممکن نیست به خاطر چیز دیگری مطلوب باشند.

نیک‌بختی یگانه چیزی است که مطابق با این معیار مطلق است، نیک‌بختی هرگز به خاطر چیزی دیگر مطلوب نیست، نیک‌بختی فی‌نفسه برگزیده می‌شود، در حالی که فضایل، فی‌نفسه و به خاطر نیک‌بختی، برگزیده می‌شوند. بنابراین، نیک‌بختی نهایی‌تر از فضایل انگاشته می‌شود. ارسطو در ۱۰۹۷b نکته تعجب‌آوری را ذکر می‌کند: «نیک‌بختی نه به دلیل فضیلت‌ها و نه به طور کلی، به دلیل هیچ چیز دیگر غیر از خودش برگزیده می‌شود». اگر ارسطو عزم داشت که انسجام فکری خود را حفظ کند، نباید می‌گفت «به طور کلی»، بلکه باید می‌گفت که نیک‌بختی هرگز به دلیل هیچ چیز دیگری، برگزیده نمی‌شود. هم‌چنین ارسطو این نکته را بیان کرده است که نیک‌بختی به خودی خود زندگی را مطلوب می‌کند و برای این مقصود نیاز به هیچ چیز دیگری نیست. مراد از این گفته که نیک‌بختی مکتفی بالذات (self-suffieient) است، همین است.

ارسطو در مقام توصیف خیر نهایی انسان می‌گوید: این خیر [نه تنها برای فردی از آحاد انسان است، بلکه] خیر خانواده و دوستان و نیز هم‌شهریان این انسان را نیز در بر می‌گیرد. لازمه نیک‌بخت حقیقی بودن این نیست که انسان بر کنار از دیگران به خوبی زندگی کند، بلکه آنان که با او ارتباط دارند نیز باید از زندگی خوبی برخوردار باشند. نیک‌بختی بسیار شبیه پدیده‌ای اجتماعی است. ما در تنقیح مناط برای آن‌که خیر نهایی انسان باید خرسندی او را تأمین کند، پیرو ارسطو بوده‌ایم. اما پیش از آن‌که به توصیف دقیق‌تر این خیر مبادرت ورزیم، لازم است توجه کنیم که چگونه ارسطو خیر کلی یا مثال خوبی افلاطون را نقد می‌کند. ارسطو انبوه استدلال‌های تشکیل دهنده اجزای سازنده این نقد را در فصل ۶ اقامه کرده است. این استدلال‌ها به قرار زیرند:

اول، ارسطو به ما می‌گوید: طرفداران نظریه مُثُل برای انواعی که دارای تقدّم و تأخّرند، قائل به مُثُل نشده‌اند، لیکن واژه «خیر» به مقوله جوهر (یعنی افراد جزئی که وجود کیفیت و اضافه قائم به آنهاست، موضوع نهایی هر محمولی‌اند) و به مقولات بعدی یا نامستقل کیف و اضافه، اطلاق می‌شود. به این دلیل، ممکن نیست یک مثال وجود داشته باشد که موافق با این خیرهای گوناگون باشد. لذا اگر قرار باشد نوع چیزهای خوب در ذیل یک مثال مندرج شوند، نمی‌باید هیچ‌گونه وجه تمایز تقدّم / تأخّری در استعمال «خیر» وجود داشته باشد، کما این‌که هیچ نوع وجه تمایزی در انواعی که برای آنها فرض مُثُل می‌شود، وجود ندارد. اما ارسطو توجه می‌دهد که چنین وجه تمایزی در مورد «خیر» وجود دارد، به این معنا که «خیر» مستعمل در مقوله جوهر و «خیر» مستعمل در مقولات کیف و اضافه، باهم فرق دارند. بعضی از شارحان ارسطو از سخن او چنین استنباط کرده‌اند که هیچ‌گونه وجه تمایز تقدّم / تأخّری در داخل قلمرو مُثُل وجود ندارد، ولی البته در داخل انواعی که با یک مثال مطابقت دارند، چنین تمایزی وجود دارد. بدین سان، آنان استدلال ارسطو را بر وفق این تفسیر می‌پذیرند، ولی من این تفسیر را به دو دلیل نمی‌پسندم:

(الف) افلاطون تقدّم را به مثال خوبی داده است و حتی هنگامی که مراجعات اختصاصی خود را به این مثال مسکوت می‌گذاشت، باز از آن چون مثالی برین سخن می‌گفت.

(ب) امکان قیاس مُثُل به عدد در ۱۰۹۶a اخلاق در بحث از مجموعه‌ها، بهتر فراهم می‌شود. افلاطون بیان مثالی را که فراگیرنده مجموعه اعداد باشد، به این دلیل که بعضی آحاد این مجموعه بر بعضی دیگر تقدّم دارند، فرض نکرده بودند. تقدّم این اعداد یا می‌تواند به

معنای این باشد که آن اعداد، زنجیره‌ای را تشکیل می‌دهند، یا به این معناست که آن اعداد از طریق عمل جمع یکانی پدید می‌آیند. [۱] افلاطون برای اعداد خاصی فرض مُثُل کرده بود. عدد دو و سه در فایدون، نمونه مثال اعداد به‌شمار می‌روند. می‌توان گفت که مُثُل این اعداد خاص، زنجیره‌ای را تشکیل می‌دهند تا یک مجموعه.

دوم، کاربردهای متعدّد «خیر» چندان است که این دعوا را نامحتمل می‌کند که یک وجود دارد که در آن همه خیرها سهیم‌اند. ناهمانندی‌های کاربردهای متنوع «خیر» (کاربرد آن در مقولات مختلف) آن‌چنان بارز است که اجازه نمی‌دهد که از یک «خیر» مشترک، یا یک مثال خوبی، حرف بزنیم. ارسطو در این‌جا از امکان پژوهش همانندی‌های دستگاه‌مند کاربردهای واژه خیر بحث نمی‌کند.

سوم، با توجه به عرصه‌های متمایزی که برای مطالعه چیزهایی که در ذیل هر مثال واقع می‌شوند، وجود دارد، انتظار می‌رود که عرصه مطالعه برای همه خیرهای متمایز وجود داشته باشد. اما به جای یک عرصه برای مطالعه همه چیزهایی که خیر نامیده می‌شوند، عرصه‌های متعدّدی برای مطالعه خیرهای متمایز وجود دارد.

چهارم، تا جایی که به خیر مربوط است، هیچ تفاوتی میان «خیر بالذات» و اشیای جزئی که خیر هستند، وجود ندارند. هر دو اینها خیر هستند. وجود ازلی، که یکی از ویژگی‌های مُثُل است، موجب نمی‌شود که (این مثال) خوب‌تر از خیرهای جزئی شود. ارسطو خیر را در تقابل با سفیدی قرار می‌دهد. مثال سفیدی به لحاظ وجود ازلی‌اش از اشیای غیرجزئی، که در مقطع محدودی موجود می‌شوند، به هیچ روی سفیدتر نیست. خواننده باید توجه داشته باشد که وجود ازلی یگانه و ویژگی مُثُل نیست و باید مدنظر او باشد که آیا ویژگی‌های دیگر موجب تفاوت نمی‌شوند. افلاطون معتقد بود که خیرهای جزئی در اوضاع و احوال معینی خیرند، حال آن‌که خیر فی‌نفسه مقید به هیچ شرطی نیست. خیر فی‌نفسه به غیر از خوبی هیچ چیز دیگر نمی‌تواند باشد، اوضاع و احوال هر چه می‌خواهد باشد. خیر فی‌نفسه، لایتغیر است.

پنجم، باز هم مشکلی دیگر باقی خواهد ماند. با آن‌که افلاطون‌یان آن دسته از چیزهای خوب را که غایت هستند از خوب‌هایی که وسیله هستند، متمایز می‌کنند و متذکر می‌شوند که دسته دوم فقط به معنای ثانوی خیرند، می‌گویند که خیرهای دسته اول در یک مثال مشترک سهیم‌اند. مشکل این است که اگر ما آنهایی را که پنداشته می‌شود خیر فی‌نفسه‌اند، مانند

شهرت، لذت و خردمندی، بازبینی کنیم، در خواهیم یافت که خیر آنها نه به دلیل خیر مشترک - که در آن همه خیرها سهیم اند - بلکه به دلایل مختلف است.

ششم، حتی اگر یک خیر موجود باشد، انسان نمی تواند به آن دست رسی پیدا کند. اگر این خیر دست رس ناپذیر باشد، نمی تواند غایت علم سیاست باشد. ارسطو در ادامه به این ادعا رسیدگی می کند که حتی اگر به خیر نتوان رسید، معرفت به آن به مثَل چون چراغ راهنما می تواند فایده بخش باشد. او در فایده بخشی این گونه معرفت (معرفت به کلیات) ابراز تردید کرده است و بر فایده بخشی شناخت جزئیات، همانند موضوعات دیگر، صحه می گذارد.

اکنون می توانیم خیر اصلی انسان را از نظر ارسطو توصیف کنیم. چکیده این توصیف در نیمه دوم فصل ۷ کتاب اخلاق ارسطو عنوان شده است. استدلال ارسطو به قرار زیر است:

۱. اگر X نقشی دارد، خوبی او در این نقش تعبیه شده است. به تعبیر دیگر، اگر X نقشی دارد، آن گاه این پرسش که «آیا X خوب است؟» به این معناست که «آیا X نقش خود را خوب ایفا کرده است؟»

۲. اگر انسان نقشی دارد، لاجرم این پرسش که «آیا انسان خوب است؟» به این معناست که «آیا او نقش خود را خوب ایفا می کند؟» البته ما از نقش و چون انسان سخن می گوئیم. (او ممکن است معلم باشد، لکن سؤال این است که «آیا او انسان خوبی است؟» نه آن که «آیا او معلم خوبی است؟»)

۳. از آن جا که هر یک از اندام های جسمانی او دارای نقشی است، به همین سان، انسان هم واجد نقشی است.

۴. این نقش همانا حیاتی است که مختص به انسان بماهو انسان است. حیات چیست؟ نفس به دو رکن عقلانی و غیر عقلانی منقسم می شود. جزء غیر عقلانی که با نمود تغذیه، ادراک حسی (احساس) سروکار دارد، مختص انسان بماهو انسان نیست و بنابراین، می توان از آن صرف نظر کرد. حیات خاص انسان، حیات فعال رکنی در انسان است که دارای منشأیی عقلانی است. از این رکن، جزئی دارای منشأ عقلانی است، به این معنا که آن جزء از منشأیی عقلانی تبعیت می کند، در حالی که جزء دیگر که چنین منشأیی دارد، به این معناست که این جزء مبادرت به اعمال فکر می کند. [۲] حیات خاص انسان، فعالیت است که از منشأیی عقلانی تبعیت می کند یا مشعر به آن است.

۵. در نتیجه، جزء اصلی انسان فعالیت نفس است بر وفق فضیلت (areté)، یا بر وفق بهترین

یا کامل‌ترین فضیلت در سراسر بزرگسالی‌اش. خواننده بایستی توجه داشته باشد که خوب نقش ایفا کردن قسم فعالیت است، نه حالتی ذهنی.

«فضیلت»، ترجمه پذیرفته شدهٔ aretè است. آن را به «کمال» (excellence) نیز می‌توان ترجمه کرد. aretè داشتن همانا خوب ایفا کردن نقش است. بدین ترتیب، ارسطو در بند ۵ فوق به این نتیجه می‌رسد که خیر اصلی انسان (نیک‌بختی)، ایفای خوب نقش رکنی از نفس اوست که مختص انسان بماهو انسان است. انسان بودن به معنای قادر بودن بر انجام نوع معینی از فعالیت است؛ یعنی فعالیتی که تابع یا مشعر به منشأ عقلانی است که همان فعالیت عقلانی است. این است نقش انسان، و خوب بودن او، منوط به خوب ایفا کردن این نقش است.

چگونه فعالیت‌های «فضیلت‌آمیز» (virtuous) به نیک‌بختی مرتبط می‌شوند؟ نیک‌بختی خاصهٔ زندگی‌های کامل است. پرسش از نیک‌بختی انسان، پرسشی است مربوط به کل زندگی او. زندگی او در گذشته چگونه بوده است و در آینده چگونه خواهد بود (نک: فصل‌های ۹ و ۱۰). نیک‌بختی زندگی به دو عامل عمده بستگی دارد. کامیابی در نیل به فضیلت و بختیار شدن. آدمی برای برخورداری از نیک‌بختی بایستی در انجام طرح‌هایی که در مقام مخلوقی عاقل برعهده گرفته است، کامیاب شود و در اموری که بر آنها سیطره ندارد، بختیار شود. در ذیل عنوان نخست، چیزهایی از قبیل اصالت خانوادگی و تندرستی جسمانی را می‌توان جا داد (نک: فصل ۸).

نیک‌بختی به تنهایی شرط کافی خوشبختی یا زندگی سعادت‌مند نیست. شخص صاحب فضیلت می‌تواند آن‌چنان از نابختیارهای عنان گسیخته‌اش به ستوه آید که به حق نتوان او را نیک‌بخت خواند. این وضع حتی در صورتی که اعمالش در بحبوحهٔ نابختیار هم‌چون اعمال فاعل عاقلی باشد که کاری را برعهده گرفته است و حتی در صورتی که کامیاب هم بشود، می‌تواند پیش بیاید. این چنین زندگی‌ای شرافت‌مندانه خواهد بود، اما شرم‌آور یا رقت‌آور انگاشته نخواهد شد.

چون نیک‌بختی خاصهٔ زندگی تام و تمام است، از این لحاظ نمی‌تواند غایت فعل باشد. نیل به نیک‌بختی در زندگی‌های خودمان و در واقع، زندگی هرکس دیگری، کاری است که انجام آن در توان ما نیست. هم‌چنین نیک‌بختی مربوط به اعمال فضیلت‌آمیز، از حیث نتیجه‌شان نیست، کما این‌که نمی‌توان گفت که نیک‌بختی مستقل از فعالیت فضیلت‌آمیز وجود دارد. از سوی دیگر، نیک‌بختی معادل با تفوق فعالیت فضیلت‌آمیز در کل زندگی انسان



نیست. هرچند هدایت زندگی نیک‌بخت ارزش مندتر از زندگی صرفاً فضیلت‌آمیز است، اما این موجب نمی‌شود که فضیلت کم‌ارزش‌تر باشد. از نظر ارسطو، اندیشیدن به زندگی نیک‌بخت، اندیشیدن به زندگی ای است که بیش از هرچیز دیگر، متضمن همه نیکی‌های بشری است. فعالیت فضیلت‌آمیز نیز خیر بشری و خیری است که به‌خاطر خودش جست‌وجو می‌شود. اما فضیلت‌مند بودن در تحت اوضاع و احوال معینی، بیشتر به خیر انسان است تا فضیلت‌مند بودن در تحت اوضاع و احوال خاص دیگری، هرچند در هر دو موقعیت، فضیلت‌مند بودن، به وجه احسن عملی شود. برعکس، فضیلت‌مند بودن در اوضاع و احوال نامطلوب، کمتر به خیر انسان است تا فضیلت‌مند بودن در اوضاع و احوال مطلوب و پایدار، هرچند فضیلت‌مند بودن در هر دو موقعیت به وجه احسن تحقق پذیرد. نیک‌بختی مستلزم این تصور است که بخشی از والاترین نیکی برای انسان، تمرین پاکدامنی در درون زندگی ای شکوفا، کامیاب و دل‌پسند است.

وقتی ارسطو می‌گوید که انسان نیک‌بخت، فعالیت‌های انسانی خاصی را به وجه احسن انجام می‌دهد، آیا منظورش این است که انسان نیک‌بخت کسی است که در تعقل نیک‌بخت است و بر طبق آن، هر جا که مقتضی باشد، عمل می‌کند؟ می‌توانیم استدلال کنیم که چنین انسانی نمونه‌ی متعالی انسان است، که در نوع خودش به رفیع‌ترین درجه از نوع رفتاری که او را از دیگر جانداران متمایز می‌کند، رسیده است و در نتیجه، تعریف نوع خودش را کاملاً استیفا کرده است، اما نکته این است که اینها چه ربطی به خیر اخلاقی دارند؟ ربط این مطالب به خیر اخلاقی، ربط نمونه‌ای از اسب خوب است به اسب مسابقه. خیر اخلاقی می‌باید بسی بیش از آن‌که به باریک‌اندیشی‌ها، معضلات فکری و مدید بودن تعقل فرد بپردازد، به انواع کارهایی که فرد انجام می‌دهد و دلایل آنها بپردازد. آنها از جمله اموری هستند که انسان شریر در حدّ اعلا از آنها بهره‌برداری می‌کند. در نتیجه، هیچ‌گونه ضمانتی وجود ندارد که انسان نیک ارسطو، انسان نیک باشد.

حتی اگر ارسطو در توصیف خود از تعقل عملی، این را نیز بگنجانند که اشارتی هم به توانایی کسب واقعیات اخلاقی بکند (مثل این‌که اگر دیدگاه اخلاقی فردی در موقعیتی نادرست باشد، تا حدّی معلول نقصان عقلی اوست)، این واقعیت به جای خود باقی است که چنین شخصی ولو به واسطه توانایی‌اش بر عمل بر طبق اصول نادرست، از جانوران متمایز می‌شود. تمایز [انسان از جانوران] به دلیل عمل کردن بر طبق اصول صحیح یا عمل نکردن بر

طبق اصولی که به هیچ روی صحیح نیستند، نیست. [این تمایز حتی] در نتیجه پیروی از مشی عقلانی صحیح و عدم پیروی از مشی عقلانی ای که کاملاً نادرست است، نیست، بلکه] به واسطه عمل بر طبق اصول است، خواه درست یا غلط، و عمل نکردن بر طبق اصول. اشکالات دیگری نیز به کتاب اخلاق وارد می شود. در گذشته دیدیم که نفس، منقسم به دو رکن عقلانی و غیرعقلانی شد. این تقسیم بندی در بحث ارسطو از فضایل، بازتاب دارد. بین فضایل عقلی و اخلاقی شکافی وجود دارد. حکمت فلسفی یا نظری (Sophia) و حکمت عملی (Phronesis) یا تعقل ناظر به عمل، هر دو از فضایل [قوه] عاقله اند. فضایل اخلاقی مشتمل بر چیزهایی از قبیل عفت (temperance) و سخاوت (liberality) است. اینها فضیلت هایی هستند که بیشتر با منش انسان سروکار دارند تا با عقل او. اشکالی که در اینجا وجود دارد این است که تا چه حد باید مانع از دخالت عقل در اعمال فضایل اخلاقی شد. ارسطو، چنانکه خواهیم دید، گرایش دارد به این که فضیلت اخلاقی را با اکتساب عادات نیک، یکی بینگارد. جای این پرسش هست که منظور از این که «اخلاقیات» به قدر کافی در مفهوم عادت نیک مأخوذ افتاده اند، چیست؟ اکتساب این عادات با چیزی که ما آداب اخلاقی می نامیم، بهتر جور در می آید تا با اخلاقیات. اما ارسطو، در خصوص این عادات در کتاب ۲ بیشتر سخن گفته است. چند بحث به هم پیوسته وجود دارد که چون به کتاب ۲ نزدیک می شویم، خواننده بایستی در خاطر خود نگه دارد.

اول، آیا ما می توانیم معضلات اخلاقی را با اکتساب عادات نیک یا بهتر، حل کنیم؟ دوم، مفروض این است که عمل به فضیلت اخلاقی لذت بخش است، اما چون این عمل، رفتاری از سر عادت است و به صورت غیرارادی و خودکار انجام می شود، ممکن است موجب این ابهام شود که این گونه اعمال مشتمل بر چه نوع لذتی می توانند باشند.

## ۲. کتاب ۲

ارسطو کتاب را با تفکیک فضایل عقلانی از اخلاقی، شروع می کند. فضایل عقلانی از طریق آموزش و فضایل اخلاقی از طریق عادت، کسب می شوند. هیچ فضیلت اخلاقی ای از راه طبع (Nature) کسب نمی شود. چیزی که مأخوذ از طبع است، قابلیت کسب فضیلت اخلاقی است. خود فضایل، در اثر عادت، پرورده و شکوفا می شوند. تنها کاری که طبع می تواند انجام دهد این است که ما را بر اخذ این فضایل توانمند سازد. ارسطو به ما می گوید که ما از طریق عمل به

اعمال فضیلت‌آمیز، مبدل به شخصی صاحب فضیلت می‌شویم. با مبادرت ورزیدن به اعمالی از نوع X، موجب رشد حالت X در شخصیت خودمان می‌شویم. بنابراین، بسیار اهمیت دارد که عادات پسندیده را در خودمان به وجود آوریم، زیرا این عادات هستند که موجب می‌شوند تا احوال شخصیت ما به گونه‌ای خاص باشند.

از آن‌جا که مشغله ذهنی ارسطو این بود که ما چگونه خوب می‌شویم، لازم است سرشت عمل را بازبینی کنیم. مسئله مورد توجه او «عمل کردن» بود، زیرا عمل معین می‌کند که ما چه هستیم؛ یعنی حالات شخصیت ما بر چه منوال است. تحلیل وی از این مطلب لاجرم تقریبی و بی‌دقت است، چرا که ماهیت این موضوع [=اخلاق] همین را اقتضا می‌کند. مباحث مربوط به کردار، ثابت و قطعی نیستند و بسیاری از آنها بستگی به موقعیت‌های ویژه دارند.

منظور ارسطو وقتی که می‌گوید ما از طریق فضیلت‌مند بودن، فضیلت‌مند می‌شویم، چیست؟ اگر به مثال‌هایی که می‌زند توجه کنیم، معنای آن روشن‌تر می‌شود. در ۱۱۰۴a به ما می‌گوید: با معتدل شدن از توان بسیار بالایی برای انجام کارهای معقول برخوردار می‌شویم. اعتدال، قابل مقایسه با قدرت بدنی است. وقتی شما قدرت‌مند هستید، برایتان مناسب‌تر است با چیزهایی تجهیز شوید که موجب قدرتتان می‌شود، همانند تمرین بدنی، و با اجرای این‌گونه تمرین‌ها، شما فرد قدرت‌مندی خواهید شد. به همین ترتیب، اعمال فضیلت‌آمیز هم نبایستی برحسب تصادف و اتفاق باشند. این‌گونه اعمال از معرفتی که در عامل وجود دارد، نشأت می‌گیرند. عمل اخلاقی شبیه اعمال قواعد نحوی به دست‌نویان است (در ۱۱۰۵a). علاوه بر معرفت عامل، اعمال فضیلت‌آمیز، دو شرط دیگر نیز دارند:

۱. عامل بایستی این اعمال را به خاطر خودشان انتخاب کند.

۲. عمل بایستی از شخصیتی استوار و تزلزل‌ناپذیر نشأت بگیرد.

این شرط‌های اضافی، برای تفکیک اعمال فضیلت‌آمیز از کارهای هنری و مصنوعات است و برای این است که نشان داده شود که اعمال فضیلت‌آمیز، از اهمیت بسیار زیادی برخوردارند. نه تنها بایستی فعالیت فضیلت‌آمیز برای فضیلت‌مند بودن انجام شود، بلکه می‌باید به موازات عمل شخص فضیلت‌مند باشد.

این ملاحظات مشعر بر این‌اند که فضیلت‌مند بودن از اکتساب عادات نیک فراتر می‌رود. اگر هنوز کسی بخواهد اظهار کند که فضیلت‌مند بودن همان اکتساب عادات نیک است، می‌باید در مفهوم می‌که ما از عادت باز می‌شناسیم، دست ببرد. در عین حال، به این صورت هم

می‌توانیم تصور کنیم که ما فضیلت‌مند شویم و اعمال فضیلت‌آمیز را به صورت غیرارادی و خودکار انجام دهیم، منتها «به صورت خودکار» را بدین‌گونه بفهمیم که صدور این اعمال از ما ملائم با طبع ماست. حتی اگر چنین باشد، پیش شرط این‌گونه اعمال از روی عادت یا خودکار این نیست که خود این اعمال بعینه فحوای اکتساب عاداتند.

پس از این، بحث ارسطو این است که فضیلت چیست. فضیلت می‌باید وجهی از وجوه نفس باشد. فهرست محتویات نفس بدین‌گونه است: (۱) انفعالات (Passions) (۲) قوا (Faulties) (که موجب می‌شوند بتوانیم انفعالات را کسب کنیم)؛ و (۳) حالات شخصیت (نحوه تحمل انفعالات). ارسطو، تصور یکی انگاشتن فضیلت را با انفعالات به این دلیل که انفعالات، فی‌نفسه (Perse) موضوع مناسبی برای ستایش یا نکوهش نیستند، مردود می‌داند. انفعالات متضمن انتخاب نیستند، به این معنا که برای مثال، ما انتخاب نمی‌کنیم که بترسیم. ملاحظات مشابه، یکی انگاشتن قوا با فضیلت را هم ناممکن می‌سازد. بدین‌سان، از طریق روند حذف، تنها چیزی که باقی می‌ماند این است که فضیلت می‌باید از حالات شخصیت باشد. مسئله بعدی این است که این حالت چه نوع حالتی است.

این حالتی است که انسان را قادر می‌سازد تا خودش خوب باشد و کارش را به خوبی انجام دهد و به تعبیری، نقش‌اش را در مقام انسان به خوبی ایفا کند. اگر بخواهیم بدانیم که چگونه می‌توان این حالت را تصور کرد، باید به بحثی که ارسطو درباره نظریه حد و وسط (Mean) دارد، رجوع کنیم. نخستین اشارت به این نظریه در ۱۱۰۴a شده است که در آنجا به ما می‌گوید که امور در اثر افراط و تفریط تباه می‌شوند. لذا مثلاً شجاعت (bravery) در اثر افراط (تهور rashness) و بی‌باکی (Foolhardiness) و در اثر تفریط (بزدلی Cowardice) تباه می‌شود. فضیلت شجاعت، حد وسط بی‌باکی و بزدلی است. همین‌طور عفت، (temperance) حد وسط هرزگی (self-indulgence) و بی‌عاطفگی (insensibility) است. هرگاه مبادرت به عمل کنیم می‌توانیم همواره بیشتر، کمتر یا حد میانه را به معنای مطلق یا نسبی، برگزینیم. در هر فن، هر فرد، حد بینابین را که نسبت به فاعل نسبی است، انتخاب می‌کند. ما باید از افراط و تفریط پرهیزیم و این است دلیل آن‌که چرا هر فنی خوب به اجرا در می‌آید و کار ما در آن خوب پیش می‌رود. به همین دلیل، فضیلت می‌باید در ارتباط با افعال و انفعالات، کاملاً معطوف به میانه‌روی (حد و وسط) باشد. افعال و انفعالات درجات دارند و در نتیجه، حد و وسط در هر دوی آنها، زیادت، نقصان و حد بینابین وجود دارد. گفته می‌شود که فضیلت حد و وسط است؛

یعنی معطوف به چیزی است که در بینابین واقع است.

برای بدی کردن راه‌های متعددی وجود دارد، ولی خوب بودن فقط یک راه دارد، و آن حدّ وسط نسبت به ماست. وقتی ارسطو از حدّ وسط نسبت به ما سخن می‌گوید، منظورش این است که حدّ وسط به شمار نمی‌آید. غذای کشتی‌گیر برای دونده زیاد و غذای دونده برای کشتی‌گیر اندک است. اگر معیار حدّ وسط این‌گونه باشد، پرواضح است که رضایت‌بخش نیست. ما نمی‌دانیم چه نوع یا چه مقدار از یک فضیلت را بایستی هر شخصی برای خود منظور کند، زیرا آن برای هر شخصی نسبی است.

ارسطو به ما می‌گوید: حدّ وسط که برای ما و برای مقصد ما نسبی است، با اصلی عقلانی تعیین می‌شود. و آن عبارت است از: «این اصل که انسانی که دارای حکمت عملی\* است، آن حدّ وسط را معین می‌کند». خواننده می‌تواند از همین عبارت، اهمیت حکمت عملی را در نظام فکری ارسطو تشخیص دهد. از طریق حکمت عملی است که ما وسایل مناسبی را برای دست‌رسی به غایاتمان برمی‌گزینیم و با حکمت عملی است که علم پیدا می‌کنیم که آن غایات چه هستند. اما در اینجا اشکالی وجود دارد. ارسطو می‌گوید: زندگی خوب برای قوم خاصی می‌تواند از این فرد تا آن فرد متفاوت باشد، زیرا حدّ وسط نسبت به ما در نظر گرفته می‌شود. هم‌چنین ارسطو می‌گوید که زندگی میانه‌روانه برای هرکسی مناسب است. اما زندگی‌ای که برای یکی میانه‌روانه است. ممکن است برای دیگری میانه‌روانه نباشد. به هر تقدیر، به نظر می‌رسد که ارسطو هیچ‌چیز آموزنده خاصی در خصوص فحوای واقعی این زندگی‌ها، ابراز نکرده است. تمسک به حکمت عملی هم به هیچ روی کمکی به حلّ این مسائل نمی‌کند.

ارسطو بعد از ارائه آموزه (Doctrine) حدّ وسط، همچون شیوه‌ای مهم برای رشد منش فضیلت‌آمیز، اهمّ استثنائات این آموزه را در ۱۱<sup>o</sup> Va فهرست می‌کند. بعضی از چیزها به خودی خود بدند و «هر طور انجام بشوند، بدند». در قلمرو انفعالات هم استثناهایی وجود دارد؛ مثلاً بدخواهی (spite) و حسادت و ورزیدن (envy) به خودی خود بدند. از این رو، درست نیست که بگوییم هر رذیلتی (Vice) یا افراط است یا تفریط.

بعد ارسطو عنان سخن را به سوی موارد جزئی معطوف می‌کند. تأکید بر موارد خاص از

---

\* منظور از حکمت عملی (Practical wisdom) در اینجا، یعنی توانایی و قابلیت تشخیص عمل درست

در اوضاع و احوال معین. /م

لحاظ عملی مهم‌تر از بحث دربارهٔ موارد عام است. او موارد خاص افراد، تفریط و حدّ وسط را در عمل تحلیل می‌کند. گشاده‌دستی، حدّ وسط تبذیر (prodigality) و خست (meanness) است. مواردی از رذایل نیز وجود دارند که ارسطو برای آن‌که تحلیل‌اش موجّه باشد، باید برای این خلق و خوها نام‌هایی جعل کند. اشکالات دیگری هم در این آموزه وجود دارد. مثلاً توصیف او را از شخص راست‌گو در نظر بگیرید؛ گفته می‌شود که حدّ وسط لاف‌زنی (boaster) و خود کم‌بینی (mock-modest) است. این توضیح برای میانه‌روی کیفیت می‌کند، ولی برای راست‌گو بودن وقتی به معنای «راست گفتن» (honesty) باشد، کافی نیست، زیرا راست‌گفتن حدّ وسط دروغ‌گفتن و چیزی دیگر نیست. راست گفتن در مقابل دروغ‌گفتن است.

اشکال دیگر در مورد این ادعای اوست که شوخ‌طبعی (wit) حدّ وسط لودگی (buffoon) و بی‌نزاکتی (boor) است، هرچند این هر سه از حیث درجه‌بندی یکسان ملحوظ نمی‌شوند، باز اشکالی وجود دارد مبنی بر این‌که مثلاً میان شوخ‌طبعی و لودگی، نه رابطهٔ مفهومی وجود دارد نه رابطهٔ روان‌شناختی. وانگهی، ارسطو می‌گوید: حدّ وسط به اطراف نزدیک‌تر است تا اطراف به یکدیگر، اما از چه لحاظ لودگی به شوخ‌طبعی نزدیک‌تر است تا به بی‌نزاکتی؟

هم‌چنین ممکن است ندانیم که چگونه آموزهٔ حدّ وسط به ما در انتخاب روند صحیح عمل در موردی خاص کمک خواهد کرد، برای این‌که این ملحوظ نظر ماست که نوع اشخاص مانند ما ممکن است دلیل داشته باشند که چرا گرفتار مشکلات اخلاقی شده‌اند. در چنین موردی ما خیلی دل مشغول چیزی که در مورد ما نادرست است، نیستیم، بلکه دل مشغول آن نوع شخصی هستیم که می‌باید باشیم.

سرانجام، ارسطو نیل به حدّ وسط را امری شاق می‌داند. وقتی نتوانیم به حدّ وسط برسیم، بایستی هر طرفی را که شرّ کمتری دارد، انتخاب کنیم. نکوهش با میزان انحراف از حدّ وسط نسبت دارد، کما این‌که احتمالاً یکنواختی چشم‌گیری در مورد آنچه حدّ وسط به شمار می‌آید، در موارد مختلف وجود دارد. این باید در موردی باشد که ما دیگران را برای کارهای که می‌کنند، نه برای کارهایی که در مورد خودشان انجام می‌دهند، نکوهش می‌کنیم. ارسطو قبول دارد که تعیین دقیق درجهٔ انحراف از حدّ وسط دشوار است، زیرا تنوع در موارد جزئی بسیار زیاد است. نتیجه‌گیری او که ممکن است روشن‌گر هم نباشد، این است که «انتخاب منوط به ادراک حسی است» (۱۱۰۹b).

### ۳. کتاب ۲

در این کتاب ارسطو درباره ماهیت فعل اختیاری و انتخاب بحث می‌کند. در ابتدای کتاب ۲ مشاهده کردیم که ماهیت فعل، بحث مهمی از نظر ارسطوست. حال به توضیح ارسطو از فعل اختیاری بنگرید.

تفکیک فعل اختیاری از غیراختیاری به لحاظ غرض‌های قانون‌گذاری و داوری‌های مقرون به ستایش و نکوهش، حایز اهمیت است. افعال غیراختیاری یا در اثر الزام یا به سبب جهل پدید می‌آیند. ارسطو، در آنجا که فعل در اثر الزام پدید می‌آید، می‌گوید: اصل فعل در خارج از فاعل قرار دارد؛ یعنی فاعل هیچ سهمی در وقوع فعل ندارد. این نوع فعل منحصرأ معلول حوادث بیرون از فاعل است. در مقابل، فعل اختیاری در جایی است که اصل فعل در درون فاعل وجود دارد. فاعل آغازکننده فعل و لذا سهیم در آن است.

البته موارد بینابینی هم وجود دارد که هم با افعال اختیاری و هم با افعال غیراختیاری وجه مشترک دارند. اولاً، این‌گونه افعال در خور آن هستند که در زمان مناسبی انتخاب شوند، ثانیاً، انتخاب در آنها ملحوظ است. «تعابیر «اختیاری» و «غیراختیاری» بایستی با اشاره به موقعیت زمانی فعل، به کار برده شوند». موارد بینابین در متن و زمینه معینی اختیاری‌اند، نه به وجهی انتزاعی؛ یعنی این‌گونه افعال در موقعیت‌های خاصی در خور انتخابند، اما فی‌نفسه و لئفسه انتخاب نمی‌شوند. چنین افعالی متعلق‌های در خور ستایش و نکوهش‌اند، پاره‌ای اوقات، این افعال مستحق عفو و اغماض‌اند. لذا اگر فشار بیرونی بر فاعل زیاد باشد، فعلی که متعاقب آن از فاعل سر می‌زند، قابل چشم‌پوشی است. از طرف دیگر، کارهایی نیز وجود دارد که با وجود فشار وارد بر ما، اصلاً نبایستی به آنها مبادرت ورزیم. خواننده می‌تواند این افعال را به جنایت‌های جنگی نازی‌ها که مدعی بودند باید از دستورهای مافوقشان اطاعت کنند، اطلاق کند.

افزون بر افعال غیراختیاری که در اثر الزام پدید می‌آیند، افعال غیراختیاری‌ای وجود دارند که به سبب جهل پدید می‌آیند. ارسطو این افعال ناشی از جهل را به نااختیاری و غیراختیاری تقسیم می‌کند. افعال نااختیاری بعداً مورد پشیمانی واقع نمی‌شوند. اما اگر فعل ناشی از جهل بعداً در فاعل موجب اندوه و پشیمانی شود، این فعل، غیراختیاری است. جهل منسوب به فعل «غیراختیاری»، هنگامی است که فاعل از اوضاع و احوال خاص فعل بی‌اطلاع

است. این قسم جهل در خور ترخّم است یا می توان از آن چشم پوشی کرد. جهل، به اغراضی که باید داشته باشیم، قابل بخشایش نیست. در فعل اختیاری، فاعل از اوضاع و احوال خاص وقوع فعل و از مبدأ محرک فعل در درون خودش آگاهی دارد. خشم و غضب مستلزم عدم اختیار هیچ مخلوقی نیست، چه آن که افعال، خود از همین ها نشأت می گیرند (مانند فعل کودکان و جانوران) و گرنه هرگز نمی توان گفت فعل هایی که انسان انجام داده، اختیاری است. اگر افعال ناشی از خشم و غضب را غیراختیاری بدانیم، شیوه مناسبی برای بحث کردن نخواهد بود. در این صورت، اگر کار درستی در اثر خشم و غضب انجام شود، می باید بگوییم که غیراختیاری بوده است، کما این که نامعقول است اگر بگوییم که فقط افعال خفت بار ناشی از خشم و شهوت غیراختیاری اند. نه همه کارهایی که به سبب شهوت انجام می شوند، اسف بارند، و این در حالی است که افعال غیراختیاری بعداً موجب تأسف می شوند. اکنون می توانیم به تبیین ارسطو از انتخاب توجه کنیم.

انتخاب ذاتاً با فضیلت و خصیصه ارزیابی پیوستگی دارد. ارسطو، افعال انتخابی را از افعال اختیاری جدا می کند. عرصه افعال انتخابی محدودتر از افعال اختیاری است. کودکان و جانوران، اختیاری عمل می کنند، ولی حظی از انتخاب ندارند. بازنگری مقصود ارسطو از انتخاب، دعوی قبلی او را درباره این که اعمال کودکان منحصرأ از روی شهوت (و غضب) است، روشن می کند. انتخاب چیست؟

انتخاب را نباید با شهوت یا هر چیز دیگری که در بین موجودات غیر عاقل رایج است، اشتباه گرفت. انتخاب را با آرزو نیز نباید برآمیخت، زیرا می توان آرزوی محال کرد (مثلاً فناپذیری)، اما نمی توان امر محال را انتخاب کرد. از ویژگی های منطقی مصادیق انتخاب یکی این است که فاعل فکر می کند که می تواند با مساعی خود به آن دست یابد. این نکته ای منطقی است که بیشتر متضمن مداوای روان شناختی است تا ویژگی ای روان شناختی. ارسطو مفهوم انتخاب را توضیح می دهد. اما توجه او به انتخاب به طور کلی، که به نظر می رسد مربوط به اموری است که در توان ماست (تأکید ما از من است)، اندکی از حیث منطقی ضعیف است. اگر قصد او از اظهار این نکته تعمیمی تجربی باشد، باید به ما می گفت که چه چیزی استثنای این تعمیم به شمار می آید. او هم چنین یکی انگاشتن و اعتقاد را نیز نفی می کند. صدق و کذب، محمول اعتقادند، در حالی که بد و خوب محمول انتخابند. هم چنین انتخاب را از



اعتقاد، به این دلیل که انتخاب مربوط به تعیین منش است، ولی اعتقاد به منش ربطی ندارد، متمایز می‌کند. تفکر یا درباره موضوعاتی است که در واقع، مرتبط به چیزی است که آن را با مسامحه امر واقع علمی توصیف می‌کنیم، یا مرتبط نیست، در هر حال، عامل تعیین‌کننده منش به شمار نمی‌آید. سعی ارسطو در اینجا این است که جنبه‌ای از فعل اختیاری را به تصویر بکشد که بتوان آن را با انتخاب یکی انگاشت. در ۱۱۱۲a شرح دقیق‌تری از این مطلب را می‌بینیم. ارسطو می‌پرسد:

«پس چه چیزی است که با قصد قبلی درباره آن تصمیم‌گیری شده است؟... انتخاب مستلزم اصلی عقلی و تعقل است. حتی وجه تسمیه این کلمه [= انتخاب] دلالت می‌کند که چیزی قبل از امر دیگری انتخاب شده است.» (دلیل آن که ارسطو در اینجا به فقه‌اللغه تمسک می‌جوید این است که معنای تحت‌اللفظی واژه انتخاب به یونانی، «انتخاب ترجیحی» است.) «مسئله بعدی در این ارتباط است که ما چه چیزی را می‌توانیم قصد کنیم. متعلق‌های در خور قصد چه هستند؟ ما فقط می‌توانیم چیزهایی را قصد کنیم که می‌توانیم با مسامحه مان به آنها دست یابیم. اموری که در طبیعت اتفاق می‌افتد، به ضرورت یا تصادف، متعلق قصد نیستند. هم‌چنین گفته می‌شود که قصد مربوط به وسایل است نه غایات. بنابراین، وقتی قصد می‌کنیم، تدبیر می‌کنیم که از بین همه وسایل موجود کدام یک از همه دست‌رس‌پذیرتر برای تحقق غایت مفروض است.

خواننده، مشروط به آن که کتاب ۱ را مطالعه کند، بایستی با نحوه تعقل ارسطویی که در ورای این بحث وجود دارد، آشنا باشد. ارسطو معتقد است که غایت نمی‌تواند تابع قصد باشد. «قصد در مورد اموری است که خود فاعل آنها را محقق می‌کند و افعال به دلیل چیز دیگری غیر از خودشان [= غایت] محقق می‌شوند». اگر غایت نیز موضوع قصد باشد، لاجرم آن هم به دلیل چیز دیگری خواهد بود و هلم جزاً. مدلول انتخاب، چیزی است که در مورد آن، در نتیجه قصد تصمیم‌گیری شده است. «انتخاب، تمایل عمدی ما به چیزهایی است که در حد توانایی ماست.» (۱۱۱۳a)

اشکالی بارز در اینجا وجود دارد. از آنچه ارسطو درباره انتخاب گفته است به زحمت می‌توان فهمید که چرا انتخاب اخلاقاً اهمیت دارد. اگر انتخاب همیشه متوجه وسایل است، پس انتخاب‌های غلط همواره می‌باید نوعی اشتباه در محاسبه باشند (تعمد = محاسبه، نک:

۱۱۳۹a). انتخاب نادرست همانا تدبیر امور به شیوه‌ای نادرست است. مشکلی که در اینجا هست این است که در اخلاقیات همواره غایات اهمیت دارند. لذا چیز عجیبی است که کسی معتقد باشد که انتخاب هیچ دخلی به غایات ندارد. به اعتقاد ارسطو، «آرزو» به غایات مربوط می‌شود. غایت آرزو می‌شود و وسایل انتخاب می‌شوند.

فرض کنیم که وسایل متعلق‌های انتخاب و لذا اختیاری‌اند، آن‌گاه افعالی که تحقق می‌پذیرند و متوجه وسایل‌اند نیز اختیاری خواهند بود. حال ارسطو معتقد است که فضایل متوجه وسایل‌اند، لذا این‌گونه استدلال می‌کند که فضایل (و ردایل) اختیاری و در حدّ توان ما خواهند بود. خوب و [یا] بد بودن برحسب عمل به فضایل، و ردایل فهمیده می‌شوند، در نتیجه، خوب و [یا] بد بودن در حدّ توان ماست. ارسطو برخلاف افلاطون معتقد است که شرارت اختیاری است و این از نظر وی در مفهوم مجازات مفروض و مأخوذ است.

ارسطو معتقد است که آدمیان پاسخ‌گوی منش خویش‌اند، زیر اعمالشان را خود برمی‌گزینند و همین اعمال برگزیده به منش ما تعیین می‌بخشند. هم‌چنین آدمیان پاسخ‌گوی اعمال خودند. می‌توان مناقشه کرد که هر انسانی ظاهراً به هر چیزی که برایش خوب است، متمایل است، اما هیچ‌گونه سیطره‌ای بر آنچه ظاهراً برایش خوب است، ندارد. پاسخ ارسطو بدین قرار است: اگر ما چیزی را که آرزو داریم یا می‌خواهیم، ظاهراً خوب باشد، و وضع منش ما چنان باشد که آنچه را به ظاهر خوب است، تحقق بخشد، آن‌گاه اگر فرض کنیم که پاسخ‌گوی وضع و حال منش خود هستیم، نتیجه‌اش آن می‌شود که ما پاسخ‌گوی چیزی خواهیم بود که برحسب ظاهر برایمان خوب است. پس اگر غایتی را که در نظر داریم، به وراثت - که ما مسبب آن نیستیم - مربوط باشد، باز چیزی وجود دارد که به ما بستگی دارد. شیوه تحقق مسئولیت این است. پس فضیلت و رذیلت اختیاری‌اند. هنوز مشکلاتی وجود دارد. ما دیگران را صرفاً به دلیل طرز مساعی آنها در امر پیدایش چیزی، نکوهش (یا ستایش) نمی‌کنیم، بلکه آنها را برای چیزی که سعی می‌کنند پدید آورند نیز نکوهش می‌کنیم. اما اگر غایت از رهگذر وراثت یا طبیعت مقرر بشود، دیگر چه جای نکوهش یا ستایش؟ اشکال دیگری که خواننده می‌باید در تحلیل ارسطو از مسئولیت‌پذیری و مختار بودن مدنظر داشته باشد، شاهد مثال اوست از انسانی که آن‌چنان در تباهی فرورفته است که حتی اگر بخواهد، دیگر نمی‌تواند به فضیلت عمل کند.

#### ۴. کتاب ۷

بخش نخست کتاب ۷ دربارهٔ این مسئله است که آیا ممکن است شخصی بداند درست یا خوب چیست، در عین حال، نادرست باشد یا بد کند. افلاطون معتقد بود که ناممکن است. از نظر افلاطون هیچ کس نمی تواند آگاهانه برخلاف خوبی عمل کند. همهٔ بد عمل کردن ها ناشی از جهل به خوبی است.

ارسطو افلاطون را به ضدیت با واقع متهم می کند. بنا بر تحلیل ارسطو، علم به خوبی و عمل نکردن بر طبق آن، امکان پذیر است. برای تأیید این مدعا، او شخص ضعیف الاراده ای را مثال می زند. فردی که بی انضباطی کرده یا ضعف اراده ای نشان داده است، می داند که خوبی چیست، اما در مقام عمل گمان می کند که باید آن گونه عمل کند. او با شخصی که صرفاً هرزه است و فقط به دنبال لذات آنی است، فرق می کند. مسئلهٔ ارسطو این است که تبیین منسجم منطقی از شخص ضعیف الاراده ای که می داند خوبی چیست، ولی بد عمل می کند، به دست دهد.

بعضی از پیروان افلاطون یادآوری کرده اند که وقتی آدمی گمان دارد، نه علم، بد عمل می کند. ارسطو با تمسک به وضع روان شناختی چنین آدمی، این نظر را نفی می کند. آنان که معتقدند گمان هایشان حق و صدق است، چنان عمل می کنند که گویی علم دارند. از حیث عمل هیچ تفاوتی وجود ندارد و لذا این مدعا ربطی به بحث حاضر ندارد.

ارسطو می خواهد بگوید که می توان به کسی که خویشتن دار نیست یا ضعیف الاراده است نیز گفت که دارای علم است، لکن از آن بهره نمی جوید. نظر ارسطو این است که به هیچ وجه نامعقول نیست اگر بگوییم کسی علم دارد، اما در استفاده از آن قصور می ورزد. او مثال هایی می زند دایر بر این که در کجا این امر مجاز است.

نخست، در علم دو نوع قضیه وجود دارد: علم به کلیات داریم (همهٔ الفها ب هستند) و علم به جزئیات (این الف است). ارسطو می گوید: کاملاً امکان دارد کسی به کلی و جزئی علم داشته باشد، ولی باز هم برخلاف آن علم عمل کند. در این مورد، از علم جزئی بهره برداری نشده است؛ مثلاً ممکن است این علم، در پس ذهنش وجود داشته باشد. ارسطو لاجرم باید توضیح دهد که علم داشتن به چیزی «در پس ذهن»، یعنی چه و خواننده هم لازم است تعمق کند که آیا این مطلب اهمیت اخلاقی دارد. هم چنین بایستی خاطر نشان کنیم که این علم در زمان عمل وجود ندارد. در ۱۱۴۷a دربارهٔ علم به جزئیات، ارسطو دربارهٔ انسان ناخویشتن دار

چنین می‌گوید: «یا به اعمال این علم مبادرت نکرده است یا نمی‌کند». وقتی کسی علم به جزئیات نداشته باشد، بر خلاف کسی که علم دارد و از آن بهره نمی‌جوید، مسجل است که علمش کمبود و کاستی دارد (نک: ۱۱۴۷a).

ثانیاً، به معنای دیگری هم می‌توان گفت که علم دارد، اما در استفاده از آن قصور می‌ورزد. می‌توان گفت افراد خواب، مست یا دیوانه، دارای علم‌اند. ارسطو در ادامه‌ی مطلب، این افراد را در مقابل کسانی که تحت تأثیر انفعالات خود هستند، قرار می‌دهد. وی اظهار می‌دارد که شباهتی میان فرد ناخویشتر دار و کسانی که خواب، دیوانه یا مست‌اند، وجود دارد. این خط مشی برای اندیشیدن جالب است، اما کسی که به آن نزدیک می‌شود بایستی مراقب باشد؛ مثلاً دیوانگی نمونه‌ی آشکار برای کسی که علم دارد و از آن بهره نمی‌جوید یا به این معنا که علم ندارد، نیست. معیار دیوانگی این است که کسی در ابراز اقسام خاصی از علم ناتوان باشد. این‌که دیوانه در گذشته دارای علم بوده، این جواز را به ما نمی‌دهد که بگوییم اکنون او علم دارد، ولی از آن بی‌بهره است.

ثالثاً، کسی می‌تواند به سبب شهوتی که مغایر با قاعده‌ای درست است، ناخویشتر دارانه رفتار کند. لذا ممکن است شما علم داشته باشید که همه‌ی X ها برایتان بد است و این (شیء محسوس) X است، ولی باز هم به دنبال X باشید. محرک شما در رفتن به سوی X که دلپذیر است، شهوت و گمان است (ارسطو این را «علم» نمی‌داند). آدمی در اثر شهوت به دنبال چیزی کشیده می‌شود که برایش مضر است و حتی می‌داند که برایش مضر است. ارسطو ادعا می‌کند که این یکی از واقعیت‌های طبیعت انسان است. این داعیه‌ی ارسطو بی‌گمان صحیح است. برای تحلیل این مطلب، مورد اعتیاد مانند همه‌ی میل‌های مفرط، به‌طور کلی، نمونه‌ی مناسبی است. با این وصف، در مورد شرّ اخلاقی باید دقت کرد که همواره معقول است بگوییم که هر نوع شهوتی می‌تواند مغلوب شهوت قوی‌تر از خود شود. امیدواریم خواننده درباره‌ی این جمله‌ی بلیغ، تعمق کند.

بهره‌جویی ارسطو از مفهوم ضعف اراده، همه‌ی مشکلاتی را که در حول و حوش این مسئله وجود دارد که آیا منطقاً ممکن است کاری را انتخاب کنیم که می‌دانیم شر است، مرتفع نمی‌کند. خواننده بایستی درباره‌ی این اظهار نظر سینجویک (Sidgwick) که «انسان شرور ارسطو می‌باید چیزی را که به نظرش خوب می‌آید، مدّ نظر قرار دهد»، نیک تأمل کند.

## ۵. لذت (Pleasure) (کتاب‌های ۷ و ۱۰)

پیش‌تر در کتاب اخلاق، بر اهمیت مطالعه لذت و آلم، تأکید شد. در کتاب ۲ به ما گفته شد که انسان فضیلت‌مند لذت را ناشی از اعمالی می‌داند که فضیلت‌آمیزند، در نتیجه، حایز اهمیت است که تعلیم و تربیت مناسب به ما یاد بدهد که از کارهای خوب لذت ببریم و از ارتکاب کارهای ناشایست احساس آلم کنیم: «کمال اخلاقی به لذات و آلام مربوط است» (۱۱۰۴b). رابطه فضیلت‌ها با لذت و آلم آن‌قدر وثیق است که کل این پژوهش بایستی معطوف به لذت و آلم شود.

بیش‌ارسطو درباره لذت این است که لذت یک خیر است، اما خیر مطلق نیست. خیر منحصر به لذت نیست. بعضی چیزها به خاطر خودشان مطلوبند نه به خاطر آن‌که توأم با لذاتند. ارسطو در کتاب ۷، استدلال سنتی را که سعی می‌شود با آنها اثبات شود که لذت خیر نیست، بررسی و تخطئه می‌کند. در واقع، داعیه او این است که استدلال‌ها حتی اثبات نمی‌کنند که لذت خیر برین نیست. در کتاب ۱۰ به توصیف دقیق چیزهایی که خیر هستند، دست می‌یابیم.

ارسطو در ۱۱۷۴a می‌گوید: شباهتی میان لذت و دیدن وجود دارد. نکته مورد نظر در این مقایسه این است که در هر لحظه، دیدن کامل است. دیدن با ضمیمه شدن چیزی از آن در مرحله بعد، تکمیل نمی‌شود. لذت نیز همین‌طور است. لذت کل کاملی است که با هیچ‌گونه چیز اضافی بعدی تکمیل نمی‌شود. بنابراین، لذت از جنس حرکت نیست، زیرا حرکات نا کاملند. حرکات با ملحقات بعدی کامل می‌شوند. حرکات [یا] برای چیزی هستند، چنان‌که قطعه سنگ‌های شکیل همراه با حرکات، بعداً تبدیل به معبد خواهند شد، یا به سمت چیزی هستند؛ مثلاً در قدم زدن.

گفته می‌شود که همه حسن‌ها فعالیت خودشان را بر آنچه محسوس است، اعمال می‌کنند. فعالیت کامل، فعالیت است که حسی آن را در اوضاع و احوال مناسب، بر روی بهترین متعلقه که می‌تواند به زیر اقتدار حسن بیاید، اعمال می‌کند. این فعالیت، کامل‌ترین و دل‌پذیرترین فعالیت‌هاست. منظور ارسطو در اینجا این است که لذت، متمم فعالیت است. لذت نشانه بیرونی خوب بودن فعالیت است، نه عاملی که فعالیت را کامل کند. ما نباید فعالیت را همچون ابزاری برای نیل به لذت بینگاریم. هنگامی که قوا نقش خود را به وجه احسن در

مورد بهترین مدل‌های ممکن انجام دهند، لذتی که مندرج در فعالیت است، پدید خواهد آمد. از این رو، گفته می‌شود که لذت، متمم فعالیت است.

پرواضح است که لذت انواع گوناگونی دارد. همان‌گونه که فعالیت‌های گوناگون وجود دارند، لذاتی که همراه این فعالیت‌ها هستند نیز گوناگونند؛ مثلاً آن دسته از فعالیت‌هایی را که می‌توانند خوب یا بد باشند، بعضی را که شایستگی دارند انتخاب شوند و بعضی دیگر را که شایستگی ندارند، در نظر بگیرید، عیناً در خصوص لذاتی که متناظر به این فعالیت‌ها هستند نیز همین‌ها صدق می‌کنند. رابطه‌ای درونی میان لذت و فعالیت وجود دارد، هرچند این رابطه این‌همانی نیست. لذت متعلق به فعالیت شایسته خوب و فعالیت ناشایسته بد است. و چون در بین فعالیت‌ها تفوق وجود دارد، در بین لذات نیز همین برتری وجود به وجود خواهد آمد. ارسطو معتقد بود که عالی‌ترین فعالیت تفکر است؛ در عین حال، لذات جسمانی را بی‌ارح نهاده است. اگر لذات جسمانی خوب نبودند، دشوار بود بفهمیم که چرا نقطه مقابل آنها، یعنی آلام جسمانی، بدند. ارسطو اعتقاد داشت که مبادرت به لذات جسمانی، بلکه افراط در آنها که باعث می‌شود انسان بد شود، موجب بدی است.

#### حواشی

۱. خواننده در خصوص این مسئله، می‌تواند به کتاب ای. ای. تیلر، افلاطون، ص ۵۰۶-۷ رجوع کند.

۲. اعمال فکر به معنای کاربرد عقل در مطالعات نظری است. گردن نهادن به اصلی عقلانی، به معنای در خور بودن انفعالات نفس با متعلق‌های به‌جا و متناسب با این انفعالات است؛ انضباط عواطف، بر وفق قاعده‌ای، اصل یا غایتی است که عقل تقریر می‌کند.