

پاسخ به برخی انتقادات وارد شده بر حد وسط در اخلاق ارسطویی بر اساس تبیینی صحیح از این نظریه

ماریه سید قریشی*

چکیده

نظریه‌ی حد وسط ارسطویی یکی از مهم‌ترین مبانی اخلاق ارسطویی به حساب می‌آید و بسیاری از اندیشمندان و فلاسفه‌ی اخلاق در دوره‌های طولانی عصر اندیشه‌ی فلسفی بر آن تأکید نموده‌اند، اما این نظریه با انتقاداتی مواجه شده است که چنانچه به آن‌ها پاسخی داده نشود، بنیان نظریه فرومی‌ریزد. یکی از انتقادات ناشی از اعتقاد به عدم جامعیت این نظریه به عنوان یک قاعده‌ی کلی عملی است و منتقدین معتقدند که برخی افعال و احساسات از قاعده‌ی حد وسط، به معنای لزوم وقوع حد وسط بین دو رذیلت (افراط و تفریط) تبعیت نمی‌کنند و فقط دارای یک طرف مقابل و ضد هستند. گذشته از این، برخی از افعال و احساسات نیز اساساً حد وسط نمی‌پذیرند. انتقاد اساسی دیگر این است که نظریه‌ی حد وسط ارسطویی قادر به ارائه‌ی راهکار جهت تشخیص و انتخاب درست در موارد جزئی و متغیر نیست. ما در این مقاله، برای پاسخ‌گویی به اشکال اول (عدم جامعیت حد وسط) ابتدا با بازسازی نظریه‌ی حد وسط ارسطویی، به ارائه‌ی تبیینی صحیح از این نظریه پرداخته، با تفکیک بین حد وسط حقیقی، به عنوان فضیلت کامل، و حد وسط در افعال و انفعالات، به عنوان قاعده‌ای کلی عملی، آن را چونان نظریه‌ای جامع و کارآمد، که بر تمامی افعال و انفعالات، انطباق‌پذیر باشد، ارائه خواهیم داد. و بر اساس همین تبیین، در پاسخ به اشکال بعدی، ملاک و معیار تشخیص درست را از نظر ارسطو ارائه کرده، ثابت خواهیم کرد که از نظر ارسطو، امکان وصول به تشخیص درست آن است که آدمی یا باید به فضیلت کامل حکمت عملی، که توأم با فضیلت اخلاقی است، برسد و یا باید از حکیم و فرزانه‌ی عملی تقلید کند.

واژه‌های کلیدی: ۱. حد وسط ۲. فضیلت ۳. رذیلت ۴. افراط و تفریط ۵. ارسطو

۱. طرح مسأله

مسائل و پرسش‌های اخلاقی همواره ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرده، آن‌ها را به کاوش و جست‌وجو برای دریافت و کشف آن‌چه رفتار اخلاقی نامیده می‌شود، واداشته است. این پرسش که کدام فعل یا احساس اخلاقی و کدام غیراخلاقی است و یا به عبارتی چه چیز در اوضاع و احوال جزئی و متغیر، درست و چه چیز نادرست است، شاید اساسی‌ترین و جدی‌ترین پرسشی باشد که ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس با آن روبه‌روست. پاسخ ارسطو به این سؤال، اگرچه روشن و صریح است، به طور دقیق، معلوم نیست که به چه معنایی است. پاسخ ارسطو این است که باید بر وفق آن‌چه او حد وسط می‌خواند عمل کنیم. اما ماهیت حد وسط از نظر ارسطو چیست؟ آیا حد وسط نظریه‌ای کامل، جامع، بدون نقص و راه‌گشای عملی برای انتخاب درست در شرایط متغیر است؟

مک اینتایر، یکی از شارحان غربی اخلاق ارسطویی، اعتراف می‌کند که تصور حد وسط شاید تنها مفهوم مشکل اخلاق باشد (۲۲، ص: ۶۵). نظریه‌ی حد وسط ارسطویی در بین اندیشمندان اسلامی نیز از مقبولیت نسبتاً بالایی برخوردار بوده، بسیاری هم‌چون فارابی (۱۹، صص: ۶۰-۶۱)، عامری (۱۷، صص: ۱۱-۱۰)، ابن‌سینا (۱، ص: ۱۱۹)، فخررازی (۲، ص: ۳۸۵)، غزالی (۱۸، صص: ۸۱-۷۴)، صدرالمألهین (۱۵، ص: ۱۱۵) و ... این نظریه را با اختلاف‌هایی در تعبیر پذیرفته‌اند. به همین جهت، بحث حد وسط و شناخت آن اهمیت اساسی پیدا می‌کند.

به این نظریه انتقاداتی وارد شده است که از جمله‌ی آن‌ها دو اشکال اساسی است که خود منشأ اشکالات دیگری شده است. این دو اشکال سعی دارد آن نظریه را غیرجامع و ناتوان از ارائه‌ی راهکار عملی برای تشخیص درست در شرایط متغیر معرفی کند.

ما در این مقاله، جهت پاسخ به اشکال فقدان جامعیت و ناکارآمدی حد وسط ارسطویی، ابتدا سعی می‌کنیم به بازسازی نظریه‌ی حد وسط ارسطویی پرداخته و با ارائه‌ی تبیینی صحیح از آن، به تفکیک بین حد وسط حقیقی، به معنای فضیلت کامل (یعنی حکمت عملی)، و حد وسط در افعال و انفعالات، به عنوان قاعده‌ای کلی و عملی جهت رسیدن به حد وسط حقیقی پرداخته، آن را چونان نظریه‌ای جامع و کارآمد معرفی کرده، به اشکالات ناشی از فرض عدم جامعیت حد وسط ارسطویی پاسخ دهیم. سپس با ارائه‌ی راهکار عملی ارسطو جهت انتخاب و تشخیص درست در شرایط جزئی و متغیر، به اشکال دیگر مبنی بر عدم توانمندی نظریه‌ی حد وسط ارسطویی نسبت به ارائه‌ی راهکار برای تشخیص درست پاسخ دهیم.

۲. تبیین مفهوم حد وسط ارسطویی

از آنجا که نظریه‌ی حد وسط ارسطویی ارتباط مستقیمی با مفهوم فضیلت و سعادت از دیدگاه ارسطو دارد، پیش از ورود به بحث، لازم است توضیحی اجمالی در مورد سعادت و فضیلت و ارتباط آن‌ها با حد وسط از منظر ارسطو ارائه گردد.

۲.۱. سعادت

ارسطو در کتاب *اخلاق نیکوماخوس*، بعد از تعریف خود از غایت و خیر نهایی، که آن را عبارت از آن چیزی می‌داند که گرایش همه‌چیز به سوی اوست (۲، ۳، ۴، ۵، ۶: ۱۰۹۴ الف) سعادت را- که همان خیر نهایی و مطلوب عمومی و فطری برای تمام انسان‌هاست- «فعالیت نفس مطابق با فضیلت» معرفی می‌کند (همان: ۱۰۹۹ الف)؛ یعنی سعادت رسیدن به فضیلتی است که همراه با فعالیت است؛ یعنی رسیدن به فضیلت، به نحوی که منتج به عمل و فعالیت خیر خارجی نشود، از نظر ارسطو سعادت نیست.

در این تعریف، ارسطو به اهمیت عمل در رسیدن به سعادت تأکید می‌کند و معتقد است که انسان سعادت‌مند، علاوه بر آن که فضیلت را باید به صورت بالملکه واجد باشد، باید آن را در عمل نیز منظور کند (همان).

از نظر ارسطو، فعالیت مطابق با فضیلت، علاوه بر آن که لذت‌بخش‌ترین فعالیت است (همان)، دارای دو خصوصیت مهم دیگر نیز هست: یکی این که مطابق با عقل است، چراکه وظیفه و فضیلت خاص انسان نسبت به سایر موجودات این است که فعالیت‌های نفس را با موافقت عقل انجام دهد، که اگر چنین کرد، سعادت‌مند است (همان: ۱۰۹۸ الف) و دوم این که فعالیت‌های مطابق با فضیلت در تمام مدت عمر و به طور مستمر، ادامه دارد (همان).

بنابراین حیات سعادت‌مندان از نظر ارسطو ماهیتی عقلانی دارد و از آنجا که این حیات عقلی در دو حوزه‌ی عملی (عقل عملی) و نظری (عقل نظری) فعال است، یک نمونه از بهترین زندگی و سعادت ممکن زندگی‌ای خواهد بود سرشار از فعالیت‌هایی که نمایانگر حکمت عملی و فضیلت اخلاقی است؛ و نمونه‌ی دیگر زندگی توأم با تأمل و تفکر فلسفی؛ یعنی به کارگیری عقل در نقش غیرعملی‌اش در زمینه‌ی موضوعات ثابت و تغییرناپذیر.

ارسطو در پایان کتاب *دهم اخلاق نیکوماخوس*، با ارائه‌ی دلایلی، تقدم حیات فلسفی و تأملی را بر حیات انسانی، مطابق با فضایل اخلاقی قلمداد می‌کند و حیات مطابق با حکمت عملی و فضیلت اخلاقی را در درجه‌ی دوم اهمیت قرار می‌دهد (همان: ۱۱۷۸ الف).

بنابراین به طور کلی می‌توان گفت سعادت از نظر ارسطو ماهیتی عقلانی دارد که بخشی مربوط به فعالیت عقل عملی است، که نتیجه‌ی آن رسیدن به حکمت عملی و فضیلت فرزاندگی و در نهایت، عدالت در رفتار است و بخشی دیگر، که جزو کامل‌تر آن به

حساب می‌آید، مربوط به فعالیت نفس در حوزه‌ی عقل نظری و کشف حقایق ثابت است که از نظر ارسطو سعادت کامل همین است. به عبارتی دیگر، سعادت از نظر ارسطو، دارای مراتب تشکیکی است که مرتبه‌ی پایین‌تر آن مربوط به فعالیت عقل عملی و رسیدن به فرزاندگی عملی و مرتبه بالای آن مربوط به فعالیت عقل نظری و فرزاندگی نظری است.

با توجه به این دو خصوصیت (مطابق عقل بودن و همیشگی بودن فعالیت‌ها) ارسطو کامل‌ترین تعریف خود را از سعادت چنین بیان می‌کند: سعادت عبارت است از فعالیت نفس بر وفق فضیلت مطابق عقل و در صورت تعدد فضایل بر وفق کامل‌ترین فضیلت در تمام مدت عمر و نه در دوره‌ای محدود (۲، ۳، ۴، ۵، ۶: ۱۰۹۸ الف).

۲.۲.۲. فضیلت

ارسطو پس از آن که سعادت را عبارت از فعالیت نفس مطابق با فضیلت معرفی می‌کند به بررسی ماهیت فضیلت می‌پردازد و این بررسی در کتاب *اخلاقی نیکوماخوس*، که شامل ده کتاب است، تا پایان کتاب ششم ادامه می‌یابد.

ارسطو ابتدا یک تعریف عام از فضیلت ارائه می‌دهد مبنی بر این که: «فضیلت ویژه‌ی هر شیء حالتی است که آن شیء فعلش را نیکو می‌گرداند» (همان: ۱۱۰۶ الف). در این تعریف، فضیلت به معنای کمال طبیعت شیء است. به عنوان مثال، فضیلت چشم در سلامت و خوب دیدن آن است؛ فضیلت اسب در اصالت، قدرت، سرعت و اطاعت آن است و فضیلت آدمی در نیکویی او و نیکویی اعمال خاص اوست.

تعریف فوق چنان عام و کلی است که نمی‌توان برای آن بار اخلاقی به معنای دقیق کلمه تصور نمود، اما وقتی آن را در مورد موجودی مانند انسان در نظر بگیریم، طبیعت خاص آدمی به این مفهوم معنای اخلاقی ویژه‌ای می‌بخشد.

ارسطو برای تبیین مفهوم خاص فضیلت در خصوص آدمی، پدیدارهایی را که در نفس واقع می‌شوند به سه قسم انفعالات (احساسات)، قوا (استعدادها) و ملکات تقسیم می‌کند. انفعالات (احساسات)، عبارت‌اند از شهوت، غضب، ترس، جرأت، حسد، نفرت، اشتیاق، شفقت و غیره که احساسات و امیالی‌اند که با لذت و الم قرین می‌باشند. قوا عبارت‌اند از استعدادهایی که ما را به ادراک این انفعالات مستعد می‌سازند، مانند استعداد احساس خشم، شهوت و غیره. ملکات استعدادهایی به فعلیت رسیده‌ای هستند که توسط آن‌ها رفتار نیک یا بد از انسان سر می‌زند؛ مثلاً وقتی که غضبناک می‌شویم، اگر این احساس خشم به نحو افراطی و یا تفریطی باشد، رفتار ما رفتار نادرست و ناخوشایندی است و اگر این احساس خشم معتدل باشد، رفتار ما مناسب و شایسته خواهد بود (همان: ۱۱۰۵ ب). ارسطو بعد از بیان این مقدمه، با ارائه‌ی دلایلی، ثابت می‌کند که فضیلت و رذیلت ممکن نیست بر

حسب جنس (ماهیت مبهمه)، از انفعالات و قوا باشد^۱ (۲، ۳، ۴، ۵، ۶: الف، ۱۱۰۳، ۱۱۰۵، ب، ۱۱۰۶ الف). فضیلت از نظر ارسطو فطری و طبیعی نیست، بلکه چیزی که طبیعی است قوا و استعدادهای ماست. فضیلت به کمک طبیعت کسب می‌شود و به مانند باقی فنون، توسط افعالی که مطابق کمال آن فن است، آموخته می‌شود و به واسطه‌ی افعالی که ضد آن است از بین می‌رود. افعال متناسب فضیلت قوای فعلیه و ملکاتی را ایجاد می‌کند که ما را بر انجام رفتار مطابق فضیلت تواناتر می‌سازد و از این جاست که اهمیت تربیت هویدا می‌گردد. بنابراین فضایل و رذایل از جمله ملکات هستند و ملکات حالات پایدار و نامتزلزل نفس آدمی می‌باشند که با انجام افعال درست و معتدل حاصل می‌شوند (همان: ۱۱۰۶ الف و ۱۱۰۵ ب) ارسطو تأکید می‌کند که با موارد معدود عمل فضیلت‌آمیز، کسی صاحب آن فضیلت نمی‌گردد، بلکه صاحب یک فضیلت کسی است که همواره مطابق آن فضیلت رفتار کند (همان، ۱۱۰۵ ب).

با روشن شدن ماهیت فضیلت به لحاظ جنس، باید مشخص شود که فضیلت چه نوع ملکه‌ای است؟ از نظر ارسطو، فضیلت بر حسب ماهیت متحصله (نوع) «حد وسط» است. اما باید دید مراد وی از این که فضیلت را به لحاظ نوعی حد وسط معرفی می‌کند چیست؟

۳. حد وسط حقیقی، فضیلت حکمت عملی

قبل از پرداختن به این موضوع، ابتدا لازم است انواع فضایل را براساس تقسیمی که ارسطو نسبت به قوای انسان مطرح می‌کند بیان کنیم. از نظر او، فضایل به دو قسم فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی تقسیم می‌شوند، به این ترتیب که می‌گویید در انسان، دو قوه وجود دارد: ۱- قوه‌ی متعقل (ناطق)، ۲- قوه‌ی نامتعقل (غیرناطق). قوه‌ی نامتعقل نیز دارای دو جنبه است، یکی نفس نباتی و دیگر نفس حیوانی که خود دارای میل‌ها و خواهش‌ها، یعنی قوه‌ی شهوت و قوه غضب است که اولی (شهوت) به خاطر جلب منفعت و دومی (غضب) برای دفع ضرر، نفس را وادار به عمل می‌کند. نفس نباتی هیچ اشتراکی با جنبه‌ی عقلانی ندارد، ولی نفس حیوانی به نحوی با قوه‌ی عاقله ارتباط دارد. او فرمان عقل را می‌شنود و از آن پیروی می‌کند (همان: ۱۱۰۲ ب- ۱۱۰۳ الف). اگر این جزو از نفس (نفس حیوانی) را به دلیل تبعیت از فرمان عقل، واجد عقل بینداریم، لازم می‌آید که نفس متعقل (قوه ناطقه) را دارای دو جزو بدانیم: یکی جزئی، که بالذات واجد عقل و خرد است و دیگری جزئی که واجد خرد تبعی است. فضایل منسوب به خرد بالذات (قوه‌ی ناطقه) را فضایل عقلانی گویند، مانند حکمت نظری، عقل و حکمت عملی؛ و فضایل مربوط به خرد تبعی را فضایل اخلاقی می‌نامند، مانند شجاعت، عفت، سخاوت و...، گویند (همان: ۱۱۰۳ الف).

عالی‌ترین فضیلت عقلانی حکمت و معرفت نظری است که در حیات تأملی حاصل می‌شود و فضیلت دیگر عقلانی حکمت عملی است و موجب اخذ تصمیم خوب و درست در رفتارهای متغیر و جزئی می‌شود. این فضیلت عقلانی فضیلت و کمال نهایی عقل عملی است، با این تفاوت که عقل عملی استعداد یا ملکه‌ای است که به انسان، توانایی آن را می‌بخشد که در قلمرو امور خیر و شر، هر دو، به عمل بپردازد. اما حکیم عملی که به فرزاندگی عملی رسیده است دارای استعدادی است که توانایی عمل را در قلمرو خیر به او می‌بخشد (۲، ۳، ۴، ۵، ۶: ۱۱۴۰ ب).

ارسطو در تکمیل تعریف خود از فضیلت، آن را چنین تعریف می‌کند: «فضیلت ملکه‌ای است در یک حالت متوسط که موجب انتخاب آزاد در عمل و تشخیص حد وسطها نسبت به ما، به واسطه‌ی عقل، می‌شود یا همان است که مورد تشخیص حکما است» (همان: ۱۱۰۷ الف).

مطابق این تعریف، فضیلت ملکه‌ی اختیار حد وسط مشخصی است که عقل به حکمت خود، آن را تعیین می‌کند، چراکه این عقل (عقل عملی) است که حد وسط را تعیین می‌کند و بین فضیلت و رذیلت فرق می‌گذارد. تعیین حد وسط را گاهی شخص فاعل، که حکیم عملی است، به ذمه می‌گیرد و گاهی دیگری (حکیمان عملی و فرزاندگان) او را به این حد هدایت می‌کند. و به طور قطع، شق اول، بهترین و کامل‌ترین راه است، چراکه فضیلت به مفهوم واقعی خود، نمی‌تواند فضیلت باشد، مگر این‌که از طرف عقل عملی صاحب آن فضیلت صادر شده باشد و اراده‌ی او نیز آن را متابعت کرده باشد.

در توضیح مطلب باید گفت که مطابق تعریفی که ارسطو از فضیلت می‌کند، فضیلت همان فضیلت حکمت عملی است و این فضیلت به لحاظ ماهیت وجودی‌اش نوعی حد وسط است، بدین معنا که همیشه متوجه اعتدال است و قادر است در موارد جزئی و متغیر، حدود اعتدال و یا حد وسط را نسبت به ما مورد شناسایی دقیق قرار دهد و رفتار معتدل و درست را انتخاب کند.

بر اساس این تعریف، آنچه مهم است دست یافتن به حد اعتدال و تشخیص رفتارهای معتدل و درست است و تفاوتی ندارد که ما خود صاحب حکمت عملی باشیم و به این معرفت دست پیدا کنیم و یا از کسانی که واجد حکمت عملی (فرزاندگان عملی) هستند تقلید کنیم.

از نظر ارسطو، این فضیلت (حکمت عملی) به لحاظ ماهیتی، یک فضیلت کلیدی است که فضایل عقلانی (عقل عملی) و اخلاقی را متحد می‌سازد و عمل خاص انسان کامل و تمام نمی‌شود، مگر با هماهنگی عقل عملی و فضیلت اخلاقی، به این ترتیب که فضایل

اخلاقی حقانیت و صحت غایتی را که ما تعقیب می‌کنیم تأمین می‌کند و فرزاندگی و حکمت عملی صحت وسایل را برای وصول به این غایت تأمین می‌نماید (۲، ۳، ۴، ۵، ۶: ۱۱۴۴ب)، زیرا از یک سو، غایت و خیر اعلی تنها برای انسان صاحب فضیلت اخلاقی مشهود است و از سوی دیگر، وسایل رسیدن به آن غرض را عقل عملی تضمین می‌نماید. پس حکمت عملی جز با فضیلت اخلاقی و فضیلت اخلاقی جز با حکمت عملی حاصل نمی‌شود.

بنابراین فضیلت اخلاقی برای تأمین خوشبختی و سعادت اخلاقی بشر کافی نیست. فضایل اخلاقی هدف و غایت را نشان می‌دهند (مثلاً گفته می‌شود شجاعت خوب است، عدالت خوب است یا من میل به شجاعت و عدالت دارم) ولی تدبیر عقل عملی باید بر آنها افزوده شود تا با تجربه و سنجش صحیح، رفتارهای نیک را که ما را به فضایل اخلاقی می‌رسانند در موارد جزئی و متغیر تشخیص دهد و با تکرار و ممارست در آنها، واجد فضایل اخلاقی شود. به همین دلیل، ارسطو می‌گوید: فرزاندگی عملی (حکمت عملی) بدون فضیلت اخلاقی محال است یا بدون فضیلت اخلاقی نمی‌توان فرزانه و حکیم عملی شد (همان: ۱۱۴۴ب).

از نظر ارسطو، حکیم عملی انسان خوب و معتدلی است که ولو به ظاهر، دارای فضیلتی واحد به نام حکمت عملی است، ولی این فضیلت فضیلتی است که تمام فضایل دیگر را نیز در بر می‌گیرد (همان، ۱۱۴۵الفب) چراکه چنین فردی قادر است تمام رفتارهای شجاعانه، سخاوتمندانه، عقیفانه و... را در شرایط متغیر، تشخیص دهد و چنین فردی کسی است که واجد همه‌ی فضایل است. و از آنجا که ارسطو در بحث عدالت، فضیلت عدالت را نیز دارای چنین ویژگی معرفی می‌کند و می‌گوید که فضیلت عدالت (به مفهوم عام) حد وسط حقیقی است و کامل‌ترین فضایل و محتوی کل فضیلت است (همان: ۱۱۲۹ب)، بنابراین می‌توان گفت که انسان واجد حکمت عملی همان انسان واجد ملکه‌ی عدالت به حساب می‌آید و چنین انسانی قادر است بدون نیاز به سنجش و تأمل، هم در مورد خود و هم دیگران، بهترین و معتدل‌ترین تشخیص را در رفتارهای متغیر اخلاقی بدهد و این همان رسیدن به مقام عدالت در رفتار است و دقیقاً همان فعالیت فضیلت‌آمیز در حوزه‌ی عملی است که از نظر ارسطو، سعادت اخلاقی در گرو همین فعالیت فضیلت‌آمیز است که در سایه‌ی فضیلت حکمت عملی و رسیدن به فرزاندگی عملی امکان‌پذیر می‌باشد.

بنابراین روشن شد که مراد از فضیلت به مفهوم حد وسط حقیقی رسیدن به حکمت عملی است و حکیم عملی در یک وضعیت اعتدال و حد وسط قرار دارد و این فضیلت در اوج و کمال نهایی می‌باشد. چنین حد وسطی دارای افراط و تفریط نیست، بلکه به عنوان یک فضیلت و کمال نفسانی است که به صورت طبیعت ثانوی در انسان ایجاد می‌شود و این

مفهوم از حد وسط فضیلتی مطلق و کمالی راسخ و نامتزلزل در نفس آدمی است. فضیلتی است که «انسان را خوب و معتدل می‌سازد و بالتبع اعمال خاص او را نیز نیکو می‌گرداند» (همان: ۱۱۰۶ الف). پس نتیجه می‌گیریم که فضیلت (حکمت عملی) به لحاظ ماهیت متحصل، حد وسط حقیقی است.

اما سؤال این است: انسانی که هنوز به این سعادت اخلاقی، یعنی حکمت عملی و عدالت در رفتار نرسیده است چگونه منش و رفتارهای اخلاقی خود را در شرایط متغیر، برای رسیدن به فضایل اخلاقی و در نهایت، فضیلت کامل (حکمت عملی) تعیین کند؟ ارسطو سعی می‌کند با بیان یک قاعده‌ی صحیح عقلی (حد وسط در افعال و انفعالات) روشی را برای تعیین فضایل و رذایل در افعال و احساسات بیان کند و آن را به عنوان یک مقیاس و شاخص معرفی نماید (همان: ۱۱۰۷ الف). اما او تا چه حد موفق به این امر می‌شود؟ آیا مقیاسی که او ارائه می‌دهد در تعیین همه‌ی فضایل و رذایل راه‌گشا است یا نه؟

۴. حد وسط در افعال و انفعالات، قاعده کلی عملی

ارسطو برای تبیین این مفهوم از حد وسط، که مربوط به افعال و احساسات می‌شود و آن را به عنوان راهکاری تربیتی برای رسیدن به حد وسط حقیقی معرفی می‌کند، ابتدا به شرح اللفظ حد وسط می‌پردازد. از لفظ حد وسط بین دو امر، چیزی شبیه به حد وسط هندسی میان یک پاره‌خط یا میانگین ریاضی بین دو عدد فهمیده می‌شود، اما مراد ارسطو از حد وسط، بیشتر به یک تناسب شبیه است تا تساوی. از نظر او، از آن‌جا که فضایل اخلاقی با احساسات و افعال سروکار دارد و احساسات می‌توانند سه حالت افراط، تفریط و اعتدال داشته باشند. راه رسیدن به فضیلت همانا رسیدن به حد وسط (حد اعتدال) است و افراط در آن‌ها ناصواب و تفریط نکوهیده است و حال آن‌که حد وسط ممدوح و مورد مدح و ستایش است و فرد عاقل از هرگونه افراط و تفریط پرهیز می‌کند و به جست و جوی حد وسط می‌پردازد (همان: ۱۱۰۶ ب). او تأکید می‌کند که این حد وسط، حد وسط از لحاظ شیء نیست، بلکه از لحاظ انسان منظور است. به عبارت دیگر، این حد وسط «حد وسطی است نسبت به ما». بنابراین نباید حد وسط را مترادف با متوسط و میانگین عددی تفسیر کرد. برای روشن کردن منظور ارسطو، مثالی می‌زنیم: فرض کنیم یک کیلو غذا در روز کم است و دو کیلو زیاد است. آیا این بدین معناست که مقدار متوسط، یعنی ۱/۵ کیلوگرم، مقدار صحیح است؟ جواب ارسطو این است که ممکن است چنین باشد و ممکن است چنین نباشد. لکن به طور کلی نمی‌توان گفت که مقدار صحیح دقیقاً ۱/۵ کیلوگرم است. آن‌چه می‌توان گفت این است که آن مقدار بین یک کیلو و دو کیلو است،

چراکه این مقدار نسبت به افراد مختلف فرق می‌کند. در افعال و انفعالات نیز وضع به همین منوال است؛ به عنوان مثال، این که گفته می‌شود شجاعت حد وسط بین جبن (افراط در ترس) و تهور (تفریط در ترس) است به این معنا نیست که شجاعت دقیقاً بین جبن و تهور قرار دارد، بلکه فقط می‌توان گفت که شجاعت بین جبن و تهور است و برای رسیدن به حد وسط، اولین گام این است که باید از افراط و تفریط، که هر دو رذیلت‌اند، پرهیز کرد، چراکه به طور قطع، رذیلت، چه در جانب افراط باشد و چه در جانب تفریط، کمال را از بین می‌برد (۲، ۳، ۴، ۵، ۶: ۱۱۰۶ ب).

ارسطو برای تبیین بیشتر، در بحث مربوط به فضایل جزئی، در مورد فضیلت شجاعت می‌گوید: گاهی انسان شجاع دستخوش ترس می‌شود، ترسی که برای هر انسانی متصور است؛ مثلاً آدم شجاع در اموری که مافوق قوای بشری است، احساس ترس می‌کند (همان: ۱۱۰۶ ب). انسان شجاع از تحقیر و بدنامی می‌ترسد و کسی که در برابر این مسایل احساس ترس نکند، در خور نام شجاع نیست (همان: ۱۱۱۵ ب). بنابراین آدم شجاع آدمی نیست که اصلاً نترسد؛ بلکه شجاع کسی است که در جایی که باید بترسد بترسد و در جایی که نباید بترسد نترسد و این حد وسطی است که بین دو حد افراط و تفریط قرار دارد. رذیلت چه در جانب افراط و چه در جانب تفریط، به مفهوم افراط و تفریط در شجاعت نیست، بلکه انسان جیون انسانی است که دچار افراط در ترس شده است، به این معنا که در جایی که نباید بترسد می‌ترسد و فرد متهور دچار تفریط در ترس است، به این معنا که جایی که باید بترسد نمی‌ترسد.

بنابراین حد وسط در افعال و انفعالات از نظر ارسطو، «احساس یا فعلی است که در وقت مناسب، در مورد مناسب، نسبت به شخص مناسب، به میزان مناسب، از راه‌های مناسب و با وسایل مناسب حاصل شود» و عدم انطباق رفتار آدمی بر این تناسب عین رذیلت است؛ یعنی اگر در جایی که مناسب نیست آن رفتار یا احساس خاص را داشته باشیم، دچار افراط شده‌ایم و اگر در جایی که مناسب است آن رفتار را نداشته باشیم، گرفتار تفریط گشته‌ایم.

۵. انتقادات ناشی از تلقی عدم جامعیت حد وسط

این بیان از افراط، تفریط و حد وسط در تمام نمونه‌هایی که ارسطو بیان کرده است در خور بررسی است و می‌تواند پاسخی باشد نسبت به اشکالات کسانی که نظریه‌ی حد وسط ارسطو را نظریه‌ای غیرجامع معرفی می‌کنند و معتقدند که ارسطو با ارائه‌ی این نظریه، نتوانسته است یک قاعده و راهکار ثابت و کارآمد را برای تعیین حد وسط ارائه دهد؛ مثلاً در

مورد صفت عفت می‌توان گفت: اگر در شرایط مناسب، لذت‌طلبی کنیم و در غیر آن شرایط، دست از لذت بشوییم، انسان عفیفی هستیم، ولی اگر در شرایط نامناسب هم نتوانیم دست از لذت‌طلبی برداریم، فاجر هستیم (افراط) و آن هنگام که در همه‌ی شرایط، اعم از مناسب و نامناسب، نتوانیم از لذت بهره‌مند شویم، انسانی خمود هستیم.

هم‌چنین افراط در غضب یعنی به گونه‌ای که نباید و در شرایطی که نشاید، غضبناک شویم و تفریط در آن یعنی در جایی که باید غضبناک شویم، بی‌تفاوت و خونسرد بمانیم. و حد وسط یعنی غضب و عدم آن هر یک در شرایط مناسب خودش واقع شود. به همین قرار، افراط در سخاوت (اسراف) یعنی آن‌جا که نباید، ببخشد (افراط در اعطا) و یا آن‌جا که باید، نگیرد (تفریط در اخذ). تفریط در سخاوت (امساک) یعنی آن‌جا که باید، نبخشد (تفریط در اعطاء) و یا آن‌جا که نباید، بگیرد (افراط در اخذ) و سخاوت به عنوان حد وسط یعنی بخشش به جا. با این تقریر، صفاتی که گمان شده با نظریه‌ی حد وسط تفسیرپذیر نیستند توجیه می‌شود.

۵.۱. انتقاد اول

کسانی مدعی شده‌اند که بعضی افعال و احساسات وجود دارند که از قاعده‌ی حد وسط تبعیت نمی‌کنند و بین دو رذیلت (افراط و تفریط) واقع نمی‌شوند، بلکه فقط یک طرف مقابل و ضد بیشتر ندارند؛ مثلاً در مورد «عدالت»، نمی‌توان آن را حد وسط بین دو رذیلت فرض کرد و افراط و تفریطی برای آن تصور نمود، چراکه عدالت فقط دارای یک طرف مقابل و ضد بیشتر نیست و آن «ظلم» است. همین حکم در مورد اوصافی مثل «وفای به عهد» و «راستگویی» نیز صادق است، چراکه یا کسی به عهد خود وفا می‌کند (فضیلت) یا نمی‌کند (رذیلت). همین‌طور در مورد راستگویی، یا کسی راست می‌گوید (فضیلت) یا نمی‌گوید (رذیلت). بنابراین لزومی ندارد که همیشه فضیلت حد وسط بین دو رذیلت باشد (۱۰، صص: ۱۹-۲۰).

۵.۱.۱. پاسخ به انتقاد اول: همان‌طور که گذشت، بنا بر تقریری که از قاعده‌ی حد وسط در افعال و انفعالات ارائه شد، در تمامی افعال و احساسات، می‌توان حد وسط را بین دو رذیلت (افراط و تفریط) بررسی کرد. بنابراین در مورد عدالت، می‌توان گفت: عدالت یعنی آدمی در شرایط مناسب، آن‌چه حق اوست بگیرد و بیشتر از حق خود نستاند. حال اگر آن‌جا که نباید بگیرد گرفت، ظلم کرده است (افراط) و اگر آن‌جا که باید بگیرد نگرفت، دچار انظلام شده است (تفریط). و یا در مورد راستگویی، که مورد اشکال واقع شده است، می‌توان گفت: راست‌گویی (به معنای اظهار واقع) یعنی آدمی آن‌جا که باید در مورد خود یا دیگران اظهار واقع کند بکند و آن‌جا که نباید، نکند. بنابراین اگر در جایی که باید اظهار

واقع کند نکرد (کتمان حقیقت) و یا اگر در جایی که نباید بکند کرد (افشای نابه‌جا)، در هر دو صورت (افراط و تفریط)، دچار رذیلت اخلاقی شده است، چه واضح لغت برای این رذایل (افراط و تفریط)، در عرف خاص به خود، لغتی وضع کرده باشد، یا نکرده باشد. به همین ترتیب، می‌توان ماهیت رذیلت دروغ‌گویی را نیز مشخص کرد و چگونگی تقابل آن را با راست‌گویی معین نمود، با این توضیح که همان‌گونه که «اظهار واقع به‌جا» یک فضیلت محسوب می‌شود «اظهار عدم واقع به‌جا» نیز فضیلت است و افراط و تفریط در آن، رذیلت محسوب می‌شود، به این نحو که اگر فرد در آن‌جا که باید اظهار عدم واقع بکند نکند (نامی برای آن وضع نشده است) و یا جایی که باید اظهار عدم واقع نکند بکند (دروغ‌گویی)، در هر دو صورت، دچار افراط و تفریط (رذیلت) شده است. پس ما دو فعل «اظهار واقع» و «اظهار عدم واقع» داریم که هر کدام می‌توانند تحت شرایطی رذیلت (در حالت افراط و تفریط) و یا فضیلت (حد وسط) محسوب شوند، چه برای آن‌ها اسم و عنوانی وضع کرده باشیم یا نکرده باشیم.

البته اگر «صدق» را مطابق آنچه که ارسطو معنا می‌کند و آن را «اظهار خصوصیات خود» در نظر گرفته است معنا کنیم، در آن صورت، صدق عبارت خواهد بود از گفتن آن‌چه در مورد خویش باید بگوید، بنابراین اگر آن‌چه ندارد به خود نسبت دهد، «لا‌افزن» است (افراط) و اگر آن‌چه دارد نگوید، «شکسته‌نفسی بی‌جا» کرده است (تفریط). البته این معنا از صدق بیشتر به عدم نفاق و روراست بودن شباهت دارد تا صداقت به معنای عام، مگر این‌که این واژه در زبان یونان باستان، دارای این معنا بوده باشد.

هم‌چنین در مورد وفای به عهد، اگرچه خود ارسطو آن را بررسی نکرده است، از آن‌جا که مورد اشکال واقع شده است می‌توان به شیوه‌ی خود او آن را بررسی کرد، به این نحو که اگر در شرایطی که نباید به تعهد خویش وفا کند، چنین کرد، دچار افراط و در جایی که باید وفادار باشد، عهد شکنی نمود، دچار تفریط شده است و حد وسط، یعنی به‌جا و در وقت مناسب و شرایط مناسب به تعهد عمل کردن.

با این تقریر از حد وسط، تمامی اشکالاتی که به ارسطو در تبیین بعضی صفات بر مبنای نظریه‌ی حد وسط شده است، رفع‌شدنی است و برای همه‌ی رفتارها و احساسات، می‌توان حدود افراط و تفریط و حد وسط معرفی کرد ولو این‌که برای آن‌ها در یک فرهنگ خاص، نام و عنوانی وضع نشده باشد.

۵.۲. انتقاد دوم

یکی از اشکالاتی که به واسطه‌ی عدم درک صحیح از حد وسط ارسطویی مطرح شده و سعی کرده است با طرح این اشکال، عدم جامعیت این نظریه را ثابت کند، این است که

اصلاً بعضی از افعال و یا انفعالات (احساسات) وجود دارند که حد وسطی برای آنها وجود ندارد؛ به عنوان مثال، عواطف و احساساتی مثل کینه، بی‌شرمی و حسد و اعمالی مثل زنا، دزدی، قتل و ... احساسات و افعالی هستند که حد وسط نمی‌پذیرند (۲۲، ص: ۱۳۷).

۵. ۲. ۱. پاسخ به انتقاد دوم: ارسطو با طرح همین مسأله در کتاب اخلاق نیکوماخوس، متذکر می‌شود که افعال و احساساتی که خود رذیلت هستند، دیگر نمی‌توانند افراط و تفریطی داشته باشند، چراکه رذیلت‌ها (چه در ناحیه‌ی افراط و چه در ناحیه‌ی تفریط) وسط فاضلی نمی‌توانند داشته باشند. برای مثال، ارتکاب زنا در هر حال و در هر زمان و موقعیتی و به هر نحو و کیفیتی و با هر زنی فحشا و رذیلت است و رذیلت نمی‌تواند متضمن حد وسط و افراط و تفریط باشد؛ چه بدین قیاس، باید برای هر افراط و تفریطی نیز حد وسطی وجود داشته باشد و در آن صورت، هر افراطی را افراطی و هر تفریطی را تفریطی دیگر خواهد بود و این دور و تسلسل باطل است (۲، ۳، ۴، ۵، ۶: ۱۱۰۷ الف).

۵. ۲. ۲. نکته‌ی در خور توجه: این مسأله نه تنها در مورد رذیلت‌ها (افراط و تفریط) صادق است، بلکه خود حد وسط نیز مانند عفت یا شجاعت نمی‌تواند دارای افراط و تفریطی باشد. بنابراین رذیلت‌ها (افراط‌ها و تفریط‌ها) و حد وسط‌ها (فضیلت‌ها)، از آن جهت که رذیلت یا فضیلت هستند، دارای افراط و تفریط نمی‌توانند باشند (همان).

البته تذکر این نکته لازم است که افعال و احساسات در رذیلت بودن و یا حد وسط و فضیلت بودن می‌توانند دارای تفاوت و درجه‌بندی در مراتب باشند، اما این تفاوت در درجات رذیلت و فضیلت، تفاوتی تشکیکی است. به همین جهت، می‌توان گفت فردی شجاع یا شجاع‌تر است (اشجع الناس من غلب هوی) و یا کسی حسود یا حسودتر است که البته این تفاوت تفاوت در درجات و مراتب به شمار می‌رود و دیگر وسط فاضلی که دارای دو حد افراط و تفریط باشد برای آنها ممکن نیست.

۶. انتقاد مربوط به عدم ارائه‌ی راه‌کار برای تشخیص درست

مهم‌ترین اشکالی که به این نحوه از تقریر حد وسط ارسطویی می‌توان کرد این است که انتظار مخاطبان یک نظام اخلاقی آن است که بدانند در هر موقعیتی بهترین عملی که باید انجام دهند کدام است و یا حداقل از چه طریقی می‌توانند آن را تشخیص دهند؛ در حالی که ارسطو در پاسخ آنها فقط می‌گوید: «شما باید در وقت مناسب، حالت مناسب، نسبت به شخص مناسب، با وسایل و راه‌های مناسب، احساس یا فعل مناسب را داشته باشید. سؤال این است که ملاک و معیار برای تشخیص این رفتار و احساس به‌جا و مناسب چیست؟ به واسطه‌ی همین اشکال، بعضی مدعی شده‌اند که چون حد وسط از نظر ارسطو در میان دو

حد افراط و تفریط، جای قطعی و مشخصی که بتوان آن را به صورت ضابطه و قانون درآورد ندارد، به همین دلیل، ارسطو در اخلاق خود، کمتر به بیان قانون و باید و نبایدهای اخلاقی پرداخته است؛ لذا ما هیچ قاعده‌ای در دست نداریم که بنا بر آن، حکم کنیم که حد وسط دقیقاً کجا قرار دارد (۲۲، صص: ۱۳۹-۱۴۰). بنابراین شناخت حد وسط نمی‌تواند شناخت یک قاعده باشد.

اما باید دید که آیا به واقع، ارسطو چنین مسأله‌ی مهمی را در خصوص نظریه‌ی حد وسط بی‌پاسخ گذاشته است یا نه؟

۷. راهکار تشخیص درست: فرزاندگی عملی یا تقلید از فرزندگان

همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، از نظر ارسطو، حد وسط حقیقی یعنی رسیدن به فرزاندگی عملی (حکمت عملی) است و این فضیلت (فرزاندگی عملی) به انسان توانایی می‌بخشد که بتواند به حد وسط در امور جزئی و متغیر دست یابد و ارزش‌های کلی را بر رفتارهای خاص و برای اشخاص خاص در موقعیت و شرایط خاص تطبیق کرده، در باب آن داوری کند. به عبارت دیگر، فرزاندگی عملی فضیلت کاملی است که به آدمی توانایی می‌دهد تا به پرسش‌های عملی درباره‌ی رفتار، پاسخ‌های درست بیابد و بدون آن، نمی‌توان هیچ‌یک از فضایل اخلاقی را به کار بست؛ چون به کار بستن هریک از فضایل نیازمند حکم و داوری در باب موارد خاص است و فضیلت فرزاندگی عملی (حکمت عملی) این قوه را به شخص اعطا می‌کند. فضیلت حکمت عملی (فرزاندگی عملی) و به عبارتی، حد وسط حقیقی با این‌که مستلزم مهارت در تأمل و تفکر عملی است، ارسطو داشتن فضیلت اخلاقی را پیشاپیش فرض می‌گیرد، زیرا داشتن هدف‌های درست امری مربوط به فضیلت اخلاقی است، بنابراین فرزاندگی عملی و نیکی اخلاقی به واقع، جدایی‌ناپذیرند و هرکدام در تعریفش متضمن دیگری است. اما از آن جایی که رسیدن به این حد وسط حقیقی (فرزاندگی عملی)، که یک فضیلت کامل است، بنا بر نظر خود ارسطو، فقط برای عده‌ی معدودی امکان‌پذیر است. لذا تقلید از حکیمان عملی و فرزندگان برای فاقدین این فضیلت در تشخیص حد وسط‌های جزئی، ضروری است (۲، ۳، ۴، ۵، ۶: ۱۱۰۷ الف).

بنابراین برای تشخیص و انجام رفتارهای فضیلت‌آمیز، یا باید خود فرزانه و صاحب حکمت عملی باشیم و یا از فرزانه (واجد حکمت عملی و فضیلت اخلاقی) تقلید کنیم و این اساس مبنای اخلاق ارسطویی را تشکیل می‌دهد.

ارسطو ضمن اعتراف به شاق بودن تعیین حد وسط‌های جزئی (همان: ۱۱۰۹ الف) با طرح نظریه‌ی «حد وسط در افعال و انفعالات» و تعیین حدود افراط و تفریط آن‌ها، یک قاعده‌ی

کلی را در تقرب به حد وسط حقیقی طراحی می‌کند و به فرد متربی توصیه می‌کند از آن‌جا که رذایل خطوط قرمز و ممنوعه را مشخص می‌کنند، هرگز نباید به این خطوط قرمز نزدیک شد، چراکه حد وسط بین این دو نقطه واقع است و این موضوع تلویحاً اشاره به این مطلب دارد که برای نزدیکی به حد وسط، ابتدا باید رذایل را، که بیشترین تضاد را با حد وسط دارند، مورد شناسایی قرار داد و این شناسایی می‌تواند از طریق آموزش، تقلید از فرزندان، یا تبعیت از مشهورات در عرف جامعه و یا حتی تمایلات فطری و طبیعی انسان نشأت بگیرد. ارسطو علاوه بر طرح این قاعده‌ی کلی، قواعد فرعی عملی دیگری را نیز جهت تقرب به حد وسط مطرح می‌کند که در ذیل، به آن‌ها اشاره می‌شود.

۸. قواعد جزئی عملی برای رسیدن به حد وسط

قواعد فرعی عملی که ارسطو به عنوان راهکار و روش‌های تربیتی برای خروج از رذیلت و افتادن در مسیر حد وسط مطرح می‌کند عبارت‌اند از:

قاعده‌ی اول: از آن‌جا که یکی از دو حد افراط یا تفریط بیشتر از دیگری ما را به خطا می‌کشاند باید در بین شرور (رذایل) خود را از شرور و رذایلی که با حد وسط مخالفت و مضاده‌ی بیشتری دارند دور نگه داریم و به عبارتی باید در بین شرور (رذایل)، آن را که متضمن شر کمتر یا حداقل شر است انتخاب کنیم (۲، ۳، ۴، ۵، ۶: ۱۱۰۹ ب).

قاعده‌ی دوم: در مرحله‌ی بعد، باید دید که انسان به طور طبیعی به کدام یک از رذایل و خطاها گرایش دارد؛ زیرا گروهی به طور طبیعی مجذوب فلان رذیلت و جمعی شیفته‌ی رذیلتی دیگرند و تشخیص این موضوع بر حسب لذت و المی است که ما آن را احساس می‌کنیم و لازم است که برای استخلاص نفس از این رذایل، به سمت مخالف و مضاده بگردیم؛ زیرا با دور شدن از رذایلی که مرتکب می‌شویم، می‌توانیم به حد وسط برسیم بدان‌گونه که انسان در راست کردن شاخه‌ی کج، این کار را عملاً اجرا می‌کند (همان).

قاعده‌ی سوم: در هر چیزی لازم است در برابر آن‌چه مطبوع و لذت‌آور است هوشیار باشیم و احتیاط کنیم و تا جایی که می‌توانیم، نسبت به آن‌چه برای ما لذت‌آور است بی‌اعتنا باشیم، چراکه عدم توجه به لذت موجب می‌شود که ما کمتر در معرض خطا قرار بگیریم و اگر چنین عمل کنیم، خود را در شرایط مناسب‌تری برای وصول به حد وسط قرار می‌دهیم (همان).

البته این قواعد اگرچه می‌توانند زمینه‌ی بهتری را برای رسیدن به حد وسط برای ما ایجاد کنند، بدون شک، تشخیص حد وسط کماکان کار بسیار مشکلی است و برای انسان در تمامی شرایط میسر نیست که تشخیص دهد به چه نحو و در برابر چه کسی و به چه

سبب و دلیلی و در چه موقعیتی باید فلان رفتار متوسط و معتدل را به کار بست. به عنوان مثال، تشخیص این که در برابر کدام اشخاص و به کدامین سبب و تا چه مدت یک انسان می‌تواند خشمگین شود و در چه موقع خشمگین شدن مستحسن و پسندیده است کار آسانی نیست، زیرا خود ما بعضی اوقات کسانی را که در این حس، تفریط داشته‌اند ستایش کرده و ایشان را حلیم خوانده‌ایم و در بعضی اوقات دیگر، آنان را مردمان تندمزاج تصور کرده‌ایم. به همین دلیل (یعنی مشکل بودن تشخیص حد وسط) ارسطو کسانی را که اندکی از صراط مستقیم به سوی تفریط یا افراط منحرف می‌شوند، مستوجب سرزنش نمی‌داند و معتقد است که ملامت و سرزنش در خور کسی است که انحراف زیادی از حد وسط دارد، زیرا اعمال و رفتار چنین فردی از دید دیگران پنهان نمی‌ماند (۲، ۳، ۴، ۵، ۶: ۱۱۰۹ ب). ارسطو گوشزد می‌کند که تشخیص صحیح این که انحراف تا چه نقطه و تا چه اندازه مذموم است و به عبارتی، تعیین دامنه‌ی حد وسط کاری مشکل است و به شعور و «بصیرت اخلاقی» انسان فاضل بستگی دارد. او در عین حال، گوشزد می‌کند از آن جا که حد وسط هر چیزی مطلوب است، برای نزدیکی به این حد وسط و اعتدال نفس، باید ببینیم که در کجا قرار داریم؛ زیرا این کار آسان‌ترین راه برای وصول به حد وسط می‌باشد (همان). مثلاً اگر می‌خواهیم به حد وسط شجاعت نزدیک شویم، اگر غلبه‌ی ترس بر ما بیشتر است سعی کنیم با انجام کارهای متهورانه، خود را به حد وسط نزدیک گردانیم و اگر به عکس، انسانی متهور هستیم، سعی کنیم ترس را بیشتر بر خود غلبه دهیم تا به این واسطه، به حد وسط متمایل تر شویم، اما با تمام این تفصیلات، تعیین حد وسط دقیق در شرایط متغیر و تعیین حدود و دامنه‌ی آن فقط از عهده‌ی فرزانه‌ی عملی بر می‌آید.

از نظر ارسطو، دو عنصر مهم و اساسی در رسیدن به فرزانه‌گی و حکمت عملی عبارت است از ذکاوت^۲ و فضیلت اخلاقی. یعنی برای رسیدن به این فرزانه‌گی عملی (حکمت عملی)، شخص علاوه بر داشتن ذکاوت برای سنجش صحیح و کسب تجربه‌ی کافی، نیازمند فضیلت اخلاقی است و فرزانه‌گی و حکمت عملی بدون زیرکی، که محرک عقل است، و یاری فضیلت اخلاقی محقق نمی‌شود (همان، ۱۱۴۴ ب). به عبارتی، فرزانه‌گی یا حکمت عملی انسان زیرک برخوردار از فضیلت اخلاقی است. ارسطو تأکید می‌کند که فرزانه‌گی (حکمت عملی) بدون یاری فضیلت اخلاقی محقق نمی‌شود، چراکه چنانچه قبلاً نیز گفته شد، غایت اخلاقی را فضیلت اخلاقی مشخص می‌کند و خیر نهایی فقط نصب العین آدم فاضل و خوب است (همان: ۱۱۴۳ الف). بنابراین فرزانه‌گی (حکمت عملی) بدون فضیلت محال است (همان، ۱۱۴۴ ب) یا بدون فضیلت، نمی‌توان فرزانه (حکیم عملی) شد.^۳ از نظر ارسطو، وقتی شخص به این درجه از فضیلت رسید، قادر می‌شود بدون تأمل، حد وسطها را در شرایط

متغیر تشخیص داده و قضاوت عادلانه و منصفانه را در امور مختلف داشته باشد و این فضیلت فضیلتی راسخ و پایدار است که جامع همه‌ی فضایل است. و چنین شخصی، خود، معیار و محک برای تعیین و تشخیص حد وسطها می‌شود. بنابراین فرد نیک و فرزانه در هر حالت، سنجش و قضاوت صحیح دارد و تصویری که به ذهن او در هر واقعه‌ای می‌رسد، واقعی است و همه‌چیز در نظر او چنان تجلی می‌کند که در واقع وجود دارد. پس خصوصیت فرد نیک و فاضل این است که حقیقتی را که در اشیا مندرج است درک می‌کند و خود انسان فاضل محک و معیار این حقایق است (۲، ۳، ۴، ۵، ۶: ۱۱۳ الف).

۹. نتیجه‌گیری

برای پاسخ به انتقادات وارد شده به حد وسط ارسطویی (عدم جامعیت و ناتوانی از ارائه‌ی راه‌کار و معیار برای تشخیص درست در شرایط متغیر) ابتدا در پاسخ به اشکال اول (عدم جامعیت نظریه‌ی حد وسط) به تبیین و بازسازی حد وسط پرداخته و گفته شد که:

۱. مفهوم حد وسط در دو حوزه قابل بررسی است: الف- حد وسط به مفهوم حقیقی، که به معنای رسیدن به فضیلت کامل (فرزانگی عملی یا حکمت عملی) و عدالت در رفتار است. این مفهوم حقیقی حد وسط رسیدن به یک اعتدال و هماهنگی درونی است و در اوج کمال نهایی اخلاق قرار دارد و دارای حدود افراط و تفریط نیست، اما از مراتب تشکیکی به لحاظ شدت و ضعف برخوردار است. ب- حد وسط در افعال و انفعالات، که به عنوان قاعده‌ای کلی و راهکار عملی و تربیتی برای رسیدن به فضیلت و حد وسط حقیقی است. مراد از این حد وسط حد وسط ریاضی نیست و همیشه بین دو ردیلت (افراط و تفریط) قرار دارد و فرد می‌تواند با تعیین حدود افراط و تفریط یک فعل یا احساس و دوری از این حدود، به تدریج، خود را به سمت حد وسط حقیقی سوق دهد.

۲. حد وسط، به عنوان فضیلت، و افراط و تفریط، به عنوان ردیلت، نمی‌توانند دارای حدود افراط و تفریط باشند، اما دارای مراتب تشکیکی و تفاوت در درجات می‌باشند. بر اساس همین تبیین، ثابت شد که حد وسط، به عنوان یک قاعده‌ی کلی عملی، در تمامی افعال و انفعالات، انطباق‌پذیر است و برای همه‌ی افعال و احساسات، می‌توان حدود افراط، تفریط و حد وسط را تعیین کرد، اما خود حد وسط و ردیلت دارای افراط و تفریط نیستند. بنابراین هیچ‌یک از انتقادات وارد شده نمی‌تواند جامعیت و کارآمدی نظریه‌ی حد وسط ارسطویی را مخدوش کند.

در پاسخ به اشکال دوم (عدم ارائه‌ی راهکار عملی برای تشخیص درست) گفته شد که:

۱. ملاک تشخیص رفتار درست و فضیلت‌آمیز از نظر ارسطو این است که فرد یا باید به فضیلت کامل حکمت عملی، که توأم با فضیلت اخلاقی است و به نوعی برای فرد، مصونیت

یا حداقل خطا در تشخیص را در شرایط متغیر به وجود می‌آورد برسد و یا باید از حکیم و فرزانه‌ی عملی تقلید کند و این اساس مبنای اخلاق ارسطویی را تشکیل می‌دهد.

۲. ارسطو برای شناسایی و تقرب به فضیلت (حد وسط حقیقی)، با تأکید بر لزوم به کارگیری قاعده‌ی کلی حد وسط (در افعال و انفعالات)، که فضیلت را در بین دو رذیلت معرفی می‌کند، توصیه می‌کند که برای نزدیکی به حد وسط، ابتدا باید رذایل را، که بیشترین تضاد را با حد وسط دارند، مورد شناسایی قرار داد و سپس برای وصول به حد وسط، باید خود را از حدود افراط و تفریط (رذایل) دور نگاه داشت. او علاوه بر طرح این قاعده‌ی کلی، قواعد فرعی عملی دیگری را نیز به عنوان راهکار و روش‌های تربیتی برای خروج از رذیلت و افتادن در مسیر حد وسط مطرح می‌کند، اما در عین حال، رسیدن به حد وسط را امری شاق معرفی کرده، و ضرورت تقلید از فرزندانگانی عملی را جهت تشخیص حد وسط‌های جزئی (احساسات و افعال اخلاقی) برای رسیدن به حد وسط حقیقی گوشزد می‌کند. از نظر ارسطو، برای رسیدن به فرزندانگی و حکمت عملی، دو عنصر اساسی ذکاوت و فضیلت اخلاقی ضروری است.

بنابراین در هر جامعه‌ای ضرورت دارد که فرزندانگانی عملی تربیت شوند تا بتوانند با بررسی و ارزیابی دقیق همه‌ی عوامل مربوط به یک موقعیت و با شمی کارآموده، حد وسط‌های جزئی را در شرایط متغیر تشخیص دهند و این موضوع ضرورت نیاز به فرزندانگانی اخلاقی و اجتهاد در اخلاق را گوشزد می‌کند.^۴

یادداشت‌ها

۱. از نظر ارسطو، فضیلت و در مقابل آن، رذیلت از انفعالات نیستند، چون اول این‌که ما به سبب داشتن این احساسات، هرگز متصف به فضیلت یا رذیلت نمی‌شویم، بلکه بر حسب فضایل و رذایل است که به این اوصاف متصف می‌گردیم. دوم این‌که به واسطه‌ی وجود این احساسات، مورد ستایش یا سرزنش قرار نمی‌گیریم، زیرا کسی به صرف احساس ترس یا خشم، ستوده نمی‌شود و کسی را به صرف خشمگین شدن، سرزنش نمی‌کنند، بلکه کیفیت احساس خشم و ترس موجب ستایش یا نکوهش می‌شود، در صورتی که فضایل و رذایل ما را مستحق ستایش و نکوهش می‌کنند. سوم این‌که احساسات و عواطف موجب ایجاد یک حالت انفعالی در ما می‌شوند، در حالی که ما به سبب فضایل و رذایل، نه تنها منفعل نمی‌شویم، بلکه مهیای فعل می‌شویم و چهارم این‌که در احساس خشم یا ترس، انتخاب ارادی دخالتی ندارد و حال آن‌که فضایل و رذایل بدون انتخاب عقلانی حاصل نمی‌شوند (۴، ۱۱۰۶ الف). هم‌چنین فضایل و رذایل به هیچ وجه قوه نیستند، زیرا ما برحسب استعداد قبول احساسات و انفعالات، بافضیلت یا اهل رذیلت نمی‌شویم و مورد ستایش و سرزنش قرار نمی‌گیریم، علاوه بر این‌که قوا و استعداد‌های ما طبیعی و فطری هستند، در صورتی که از نظر ارسطو، فضیلت طبیعی و فطری نیست و ما به طور ذاتی و بالفعل خوب یا بد نیستیم، بلکه فضیلت

به کمک طبیعت کسب می‌شود (همان، ۱۱۰۳ الف). بنابراین فضایل و رذایل از جمله‌ی ملکات هستند و ملکات حالات پایدار و نامتزلزل نفس آدمی می‌باشند که با انجام افعال درست و معتدل حاصل می‌شوند (همان، ۱۱۰۶ الف و ۱۱۰۵ ب).

۲. از جمله فضایل عقلی که حکیم عملی باید ملاحظه کند ذکاوت و حدت ذهن است. ارسطو در این زمینه می‌گوید: فرزاندگی (حکمت عملی) را نباید با یک قوه‌ی بسیط برای درک این که کدام وسائط یک غایت مفروض را به بار خواهد آورد مشتبه ساخت. ارسطو آن قوه‌ی خاص را «زیرکی» نام می‌نهد. از نظر او، زیرکی ملکه و استعدادی است که ما را وادار به انجام اموری می‌کند که متوجه غایت منظور و وصول به آن است و معتقد است که این قوه اخلاقاً بی‌طرف است، زیرا هم برای انسانی که غایات ممدوح را دنبال می‌کند و هم برای انسانی که داوطلب غایات مذموم است، به نحو یکسان مورد مصرف دارد. فرزاندگی (حکمت عملی) زیرکی نیست، ولی شامل زیرکی هم می‌شود و بدون آن، فرزاندگی وجود ندارد (۴، ۱۱۴۴ ب).

۳. ممکن است اشکال شود که آدمی مکرراً اعمال موافق یک فضیلت را انجام می‌دهد که صاحب آن فضیلت باشد، در حالی که ارسطو تکرار چنین عملی را سبب ایجاد آن فضیلت معرفی می‌کند و این دور باطل است. ارسطو پاسخ می‌دهد که وقتی اعمالی موافق با یک فضیلت انجام می‌شود، آن فضیلت نسبتاً در انسان ایجاد می‌شود و وقتی چنین شد، آمادگی وی برای عمل بر وفق آن فضیلت بیشتر می‌شود؛ مثلاً چون از لذات پرهیز کنیم، عقیف می‌شویم و هنگامی که به این مرحله رسیدیم، بر پرهیز از لذات، توانا تر می‌گردیم (۴، ۱۱۰۴ الف، ۵، ۱۱۰۴ ب-۳۰). به عبارتی، منظور ارسطو از این که می‌گوید بدون فضیلت اخلاقی، رسیدن به حکمت عملی امکان‌پذیر نیست، با توجه به تقسیمی که ارسطو از فضایل می‌کند و آن‌ها را به فضایل طبیعی و فطری و فضایل اکتسابی تقسیم می‌کند، مراد این است که آدمی با ممارست در انجام اعمال شبیه به فضیلت و ذکاوت لازم، کم‌کم به طور تدریجی، قوه و کمال نفسانی تشخیص درست و صحیح در شرایط متغیر برای او ایجاد شده و به صورت یک ملکه‌ی نفسانی در فرد نهادینه می‌شود و بعد از تحقق چنین قوه‌ای، دیگر تمام رفتارهایی که از فرد صادر می‌شود مصداق حقیقی فضیلت اخلاقی خواهد بود و چنین فردی که قبلاً رفتارهای مثلاً شبیه به شجاعت و عفت را انجام می‌داد، الان به طور دقیق، مصداق‌های حقیقی عفت و شجاعت را بدون تأمل و خستگی طولانی تشخیص داده و مطابق آن عمل می‌کند و این یعنی رسیدن به نوعی عصمت در تشخیص، که اوج کمال در حیطه‌ی عقل عملی به شمار می‌آید. بنابر این دو عنصر مهم و اساسی در رسیدن به فرزاندگی و حکمت عملی از نظر ارسطو عبارت است از ذکاوت و فضیلت اخلاقی، که در ابتدا، فضیلت طبیعی به کمک ذکاوت و زیرکی، در اثر تمرین و ممارست، زمینه‌ی تحقق فرزاندگی و حکمت عملی را فراهم می‌کند، بدان‌گونه که فضیلت طبیعی غایت اخلاقی را به نحو فطری و اجمالی مشخص می‌کند (مثلاً فضیلت فطری و طبیعی می‌گوید: عدالت خوب است) و سپس عقل عملی با مداخله‌ی خود، با ذکاوت و زیرکی، راه‌های رسیدن به این غایت را در موارد و شرایط متفاوت ادراک می‌کند و سپس بعد از تکرار و ممارست، در نهایت، این فضیلت طبیعی با مداخله‌ی ذکاوت عقل عملی، به یک فضیلت اکتسابی، که ارتقا یافته‌ی همان

فضیلت طبیعی است، تبدیل می‌شود و وقتی شخص به این درجه از فضیلت رسید، قادر می‌شود بدون تأمل، حد وسطها را در شرایط متغیر تشخیص داده و قضاوت عادلانه و منصفانه را در امور مختلفه داشته باشد. این فضیلت (حکمت عملی) فضیلتی راسخ و پایدار است که جامع همه‌ی فضایل است و چنین شخصی، خود، معیار و محک برای تعیین و تشخیص حد وسطها می‌شود.

۴. نکته‌ی در خور تأمل در تطبیق این قاعده‌ی کلی ارسطویی (حد وسط در افعال و انفعالات) با اخلاق دینی این است که شریعت نیز که به توسط بزرگ‌ترین فرزانه‌ی عالم، نبی اکرم(ص) ارائه شده است، با تعیین حدود واجبات (آنچه باید انجام شود) و محرمات (آنچه نباید انجام شود) و تعیین دامنه‌ی مجاز در قالب مکروهات (که به سمت رذایل است) و مستحبات (که به حد وسط نزدیک‌تر است) به نوعی راه رسیدن به حد وسط و صراط مستقیم را برای انسان مشخص کرده است.

منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، (۱۳۱۸ق)، *الرسائل (رسالة فی العلم الاخلاق)*، بمبئی: مطبعه گلزار حسنی.
۲. ارسطو، (۱۳۴۳ ق)، *الاخلاق الی نیقوماخوس*، ترجمه از فرانسه: احمد لطفی السید، مصر: مطبعه دار الکتب المصریه.
۳. ارسطو، (۱۹۷۹م)، *الاخلاق*، ترجمه‌ی اسحق بن حنین، تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی، کویت: وكالة المطبوعات.
۴. ارسطو، (۱۳۸۱)، *اخلاق نیقوماخوس*، دوره‌ی دوجلدی، ترجمه‌ی دکتر سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۵. ارسطو، (۱۳۸۶)، *اخلاق نیقوماخوس*، ترجمه و تمهید: صلاح‌الدین سلجوقی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۶. ارسطو، (۱۳۸۱)، *اخلاق نیقوماخوس*، دوره‌ی دوجلدی، ترجمه‌ی دکتر سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۷. اکریل، جی. ال.، (۱۳۸۰)، *ارسطوی فیلسوف*، با مقدمه‌ی دکتر غلامرضا اعوانی، ترجمه‌ی دکتر علیرضا آزادی، تهران: انتشارات حکمت.
۸. ارمسن، جاناتان ری، (ویراستار)، (۱۳۷۸)، *دانشنامه‌ی ملخص فلسفه و فیلسوفان غرب فیلسوفان یونان و روم*، ترجمه‌ی امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: انتشارات بوستان توحید.
۹. ریه، امیل، (۱۳۵۲)، *تاریخ فلسفه در دوره‌ی یونانی*، ترجمه‌ی دکتر علیمراد داودی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. پاپکین، ریچارد، استرول، آروم، (۱۳۷۵)، *کلیات فلسفه*، ترجمه و اضافات: دکتر سید جلال‌الدین مجتبیوی، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات حکمت.

۱۱. پینکافس، ادموند، (۱۳۸۲)، *از مسأله محوری تا فضیلت‌گرایی*، ترجمه‌ی سید حمیدرضا حسنی، مهدی علی پور، با مقدمه‌ای از استاد دکتر محمد لگنهاوسن، قم: دفتر نشر معارف.
۱۲. دورانت، ویلیام جیمز، (۱۳۳۵)، *تاریخ فلسفه‌ی غرب*، ترجمه‌ی عباس زریاب خوبی، تهران: کتابخانه‌ی دانش با همکاری انتشارات فرانکلین.
۱۳. راسل، برتراند، (۱۳۴۰)، *تاریخ فلسفه‌ی غرب و روابط آن با اوضاع سیاسی و اجتماعی از قدیم تا امروز*، کتاب اول فلسفه‌ی قدیم، ترجمه‌ی نجف دریابندری، تهران: انتشارات سخن.
۱۴. شهریار، حمید، (۱۳۸۵)، *فلسفه‌ی اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدر مک اینتایر*، تهران: مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۵. صدرالمتألهین، محمدابراهیم شیرازی، (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. صدرالمتألهین، محمدابراهیم شیرازی، (۱۳۶۲)، *مبدأ و معاد*، ترجمه‌ی احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به اهتمام مجتبی مینوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. عامری، ابومحمد بن محمد بن یوسف النیشابوری، (۱۴۰۸ق)، *السعاده و الاسعاد فی السیره الانسانیه*، به اهتمام مجتبی مینوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. غزالی، ابوحامدمحمد بن محمد بن محمد غزالی، (۱۴۰۹ق)، *میزان العمل*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۹. فارابی، محمد بن طرخان بن اوزلغ، (۱۳۷۱)، *التنبیه علی سبیل السعاده*، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران: انتشارات حکمت.
۲۰. فخررازی، محمد بن عمر بن حسین طبرستانی، (۱۳۴۳ق)، *المباحث المشرقیه*، حیدرآباد: بی‌نا.
۲۱. فردریک، کاپلستون، (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه‌ی یونان و روم*، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتبیوی، ج: ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی انتشارات سروش.
۲۲. مک اینتایر، السدر، (۱۳۷۹)، *تاریخچه‌ی فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات حکمت.
۲۳. نوسباوم، مارتا، (۱۳۷۴)، *ارسطو*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات طرح نو.
۲۴. هولمز، رابرت ال، (۱۳۸۵)، *مبانی فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس.

25. Ross, David, (1991), *Aristotle the Nicomachean Ethics*, Translated with an introduction by David Ross, Revised by: J. L Ackrill & J. O. Urmson. New York: Oxford University Press.

26. Macintyre, Alasdair, (1984), *Afiter Virtue a Study in Moral Theory*, 2nd ed, Notre Dame: University Of Notre Dame Press, ch. 12.