

اخلاق ارسطویی: توصیفی یا کاربردی (مطالعه تطبیقی فلسفه اخلاق از دیدگاه ارسطو و دکارت)

حسن مهرنیا*

چکیده

بحث اخلاق از مهم‌ترین مباحث معرفتی بوده و فراز و نشیب بسیاری داشته است. دکارت در کتاب گفتار در روش، ضمن نقد روش و آرای علمای اخلاق به‌ویژه ارسطو و متهم نمودن آنان به‌گراف‌نگویی، تصویرپردازی و توصیف‌گرایی و نیز عدم ارائه راه صعود به‌قله رفیع اخلاق، وعده می‌دهد که در نظام اخلاقی خود، نردبلی برای صعود به این قله و نیز اخلاقی کاربردی و توصیه‌ای ارائه نماید. این مقاله به بررسی تطبیقی این دو رویکرد می‌پردازد و نشان می‌دهد اتهامات دکارت به‌اصحاب مدرسی به‌ویژه ارسطو صحیح نیست و وی به رغم استفاده فراوان از ارسطو در بحث اخلاق و مابعدالطبیعه جمله انصاف را نگه نداشته است. همچنین وعده او به‌ارائه بنای استوار اخلاقی و اخلاق کاربردی و توصیه‌ای هیچ‌گاه جمله عمل نپوشید.

واژگان کلیدی

حکمت نظری، حکمت عملی، فضیلت، عقل، اراده، انفعالات، نفس، بدن.

hmehrnia@ut.ac.ir

تاریخ تأیید: ۸۹/۹/۳۰

*. مدرس پردیس قم دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۱۵

طرح مسئله

فهم معنای هستی و پرسش از آفاق و لفس پرسشی است که پیوسته برای آدمی مطرح بوده است. لسان پس از آنکه شناختی اجمالی از علو منظر، آلی و عملی پیدا کرد و به فهم معنای هستی و رمز و راز و غایت خلقت باریقت، از آنجا که موجودی طبیعتاً اجتماعی بود و می‌دلست عبث آفریده نشده است و باید در جهت تربیت نفس، کسب فضیلت و سعادت و خدمت به دیگران گام بردارد، بتدریج وارد حوزه اخلاق شد و دریفت که نیک و بد، خیر و شر و حُسن و قبح چیستند، هم‌زمان دو پرسش بنیادین رخ می‌نماید که:

یک. زندگی خوب برای لسان کدام است؟

دو. آدمی برای اینکه زندگی سعادت‌مندی داشته باشد، چگونه باید زندگی کند؟

بنابراین در طول این سال‌ها بحث درباره منزلت و نقش علم اخلاق در ارتقای آدمی به فضائل اخلاقی و رسیدن به سعادت و زندگی نیک از مهم‌ترین دغدغه‌های بشری بوده است. از آنجا که بحث اخلاق به لحاظ معنا و کارکرد، تاریخی طولانی داشته است و بررسی آن در این مقاله نمی‌گنجد، بر آنیم تا به مطالعه تطبیقی علم اخلاق ارسطویی، به عنوان خاستگاه یک علم اخلاق کاربردی و مدوّن و نیز علم اخلاق از دیدگاه دکارت در سده هفدهم میلادی بپردازیم. در این نوشتار ملاحظه خواهیم نمود که اولاً، اگر تفکر قلاطون - آن‌گونه که وایتهد توجه داده است - بر کل تاریخ تفکر غرب سایه انداخته است، چنانچه خوب بنگریم ردپای اخلاق ارسطویی و سلطه بلامنازع او راحتی در آثار فیلسوفان اخلاق متأخر باز خواهیم شناخت. واضح است که این مطلب ما را در فهم بهتر نظام اخلاقی و به‌ویژه نظام مابعدالطبیعی ارسطو مدد خواهد رساند؛ ثلیاً، به رغم لتقادهای دکارت به سنت مابعدالطبیعی و به تعبیر وی «اخلاق توصیفی ارسطویی» و همچنین با وجود تلاش وی برای گذر از آن به سمت یک علم اخلاق دئی و توصیه‌ای (کاربردی)، واداری او به ارسطو و تأثیرپذیری از او در حوزه اخلاق قابل لکار نیست. این امر موجب خواهد شد به فهم بهتری از وضعیت اخلاق در سده هفدهم و به‌ویژه نظام اخلاقی و مابعدالطبیعی دکارت نائل شویم.

الف) علم اخلاق از دیدگاه ارسطو

دیدگاه فلاتون - یا به تعبیر درستتر سقراط - در باب اخلاق، یک نظریه مطلق نگارانه است که بر اساس آن، عمل خلاف اخلاق یا عمل بد، نتیجه جهل و نادانی است و هیچ کسی از روی علم و آگاهی مرتکب عمل نادرست نمی‌شود. او همچنین معتقد بود قواعد اخلاقی در تمام اوضاع و احوال ثابت و مطلق هستند. به تعبیر دیگر، فقط یک نوع زندگی خوب برای همه مردم وجود دارد و «خیر» مستقل از همه آدمیان است.

ارسطو برخلاف اسلاف خود که رفتار و لمور اخلاقی را به قولین طبیعت استناد می‌دادند، تلاش نمود برای مسئله اخلاقی، راهی تجربی و علمی بیابد. او به خوبی از کاستی‌های نظریه مطلق‌گرایانه فلاتونی آگاه بود و لذا اینکه همه لسان‌ها با وجود اختلافات شدید روحی، فردی، اجتماعی، جغرافیایی، جسمی و جنسی باید یک قلون فرایر رانصب‌العین خود قرار دهند و از آن متابعت کنند، برای او قابل پذیرش نبود. از این‌رو درصدد برآمد الگوی زندگی خوب برای همه آدمیان را از طریق تفکر و مشاهده تجربی و عینی رفتار و گفتار لسان‌ها فراهم آورد.

او در پایان دریافت که زندگی خوب برای آدمی عبارت است از «ئودایمونیا»^۱ یا زندگی سعادت‌مندانه؛ اما پرسش بعدی این بود که ئودایمونیا چه نوع زندگی است و آیا زندگی قرین با لذت و شادی را ئودایمونی می‌نامند یا زندگی توأم با کلمیایی و شهرت را؟ آیا چنان‌که سقراط و رواقیون گفته‌اند، برای ئودایمونیا صرفاً فضیلت‌مند بودن کافی است یا اینکه باید هم‌نوا با ارسطو، خیرات و لمور خارجی را نیز برای آن ضروری دانست؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، سه اثر مهم و ارزشمند از ارسطو برجای مانده که در واقع سلسله درس‌گفتارهای او

۱. اصطلاحات ارسطو غالباً قابل برگردان به زبان انگلیسی و به طریق اولی زبان فارسی نیست. لذا بسیاری از مفسران ارسطو ترجیح می‌دهند به جای تکیه بر معادل‌های تقریبی و بعضاً گمراه‌کننده اصطلاحات وی، برخی از واژگان یونانی را به صورت حرف‌نگاری در الفبای زبان‌های دیگر به کار ببرند. از این‌رو به جای بیان معادلی برای واژه «Eudemonia» خود آن را به کار برده‌ایم. این واژه را به فضیلت یا سعادت و گاهی نیز به «شکوفایی» که مشترک میان لسان و گیاه است، ترجمه کرده‌اند.

در لوکیوم^۱ بوده است:

یک. اخلاق کبیر^۲؛ که متشکل از دو دفتر و حاوی خلاصه نظریات اخلاقی ارسطو است. این کتاب منبع درسی لوکیوم بوده است و ساختار و محتوای آن شباهت زیادی به اخلاق نیکوماخوسی^۳ و به ویژه اخلاق ئودموسی^۴ دارد؛

دو. اخلاق نیکوماخوسی؛ گویا «نیکوماخوس» (پسر ارسطو) با همکاری «تئوفراستوس»^۵ (۳۷۲ - ۲۸۷ ق. م) آن را گرد آورده‌اند و شامل ده دفتر است.

سه. اخلاق ئودموسی؛ احتمالاً شاگرد محبوب او «ئیموس» آن را تنظیم نموده و در هشت دفتر^۶ گرد آمده است.^۷

بنابراین با توجه به اشتراک کلی این سه اثر در ساختار و محتوا، به منظور فهم صحت و سقم ادعای دکارت در باب اخلاق ارسطویی و نیز فهم کلیاتی از نظریه اخلاقی ارسطو به بررسی اجمالی مضمون و محتوای بخش‌هایی از کتاب «اخلاق نیکوماخوسی» خواهیم پرداخت. سپس آرای اخلاقی دکارت را بررسی می‌کنیم و در پایان به مقایسه این دو رویکرد خواهیم پرداخت.

۱. «Lokiom» نام دلشگاهی بوده که ارسطو آن را راه‌اندازی نمود. این مدرسه یا دلشگاه دارای کتابخانه و معلمی بود که به طور منظم به تدریس اشتغال داشته‌اند.

2. Magna Moralia.

3. Nicomachean Ethic.

4. Eudemonian Ethic.

۵. «Theophrastus» شاگرد و پیرو قلاطون و سپس ارسطو بود. نام اصلی وی «Turmatos» بود؛ اما

به دلیل شیرینی بیان، ارسطو او را تئوفراستوس (سخنگوی خدایان) نامید. او پس از مرگ ارسطو (سال ۳۲۱ ق. م) تا پایان عمرش (۲۸۷ ق. م) سرپرست مدرسه او بود. وی بنیان‌گذار دلش گیاه‌شناسی است.

۶. برخی نشران، فصل هفت و هشت را ترکیب نموده‌اند و لذا می‌توان آن را متشکل از هفت دفتر دانست.

۷. سه دفتر از دو اثر اخیر با همدیگر مشترک‌اند: الف) دفتر چهارم اخلاق ئودموسی و دفتر پنجم اخلاق

نیکوماخوسی، که در مورد «عدالت» است؛ ب) دفتر پنجم اخلاق ئودموسی و دفتر ششم نیکوماخوسی،

که در مورد «فضیلت عقلانی» است؛ ج) دفتر ششم ئودموسی و دفتر هفتم نیکوماخوسی که درباره

«لذت» است. این سه دفتر مجموعاً شامل دو بحث مهم هستند: یکی فضیلت عقلانی که شامل

«حکمت عملی» است و دیگری «لذت».

۱. درآمدی بر اخلاق نیکوماخوسی

ارسطو در دفتر نخست این اثر، خیرات یا لمور نیک را به دو بخش غایت و وسیله تقسیم می‌کند و غایت زندگی یا خیر اعلا را «سعادت»^۱ می‌نامد. او معتقد است سعادت یا «ئودایمونیا» دوگونه است:

یک. سعادت یا لامونی که جنبهٔ تحصّلی دارد، به معنای لذت، ثروت و قنخار.

دو. حالت کلی یا سالم نفس لسانی.

او سپس به بررسی اقسام زندگی می‌پردازد تا ماهیت «سعادت» را تبیین کند. از این رو سه نوع زندگی را از هم تمییز می‌دهد: «زندگی توأم با لذت»، «زندگی توأم با سیاست» و «زندگی وقف نظر». (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۱) او در پایان دفتر نخست به این نتیجه می‌رسد که سعادت عبارت است از «فعالیت روحی بر طبق عقل»؛ زیرا عقل عالی‌ترین فضایل است. (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۷۱)

وی در آغاز دفتر دوم منشأ سعادت را بررسی می‌کند؛ زیرا می‌خواهد دریابد چه چیزی به نیکی موجود در نفس لسانی مدد می‌رساند. نیکی نفس در درجهٔ نخست از راه آموزش و تجربه بدست می‌آید و نیکی اخلاقی از طریق تمرین و عادت. بنابراین، به رغم اینکه «سعادت» الهی‌ترین موهبت است، منشأ آن مستقیماً خداوند نیست؛ بلکه تجربه، تعلیم، تربیت و عادت است. در این دفتر همچنین «قلون طلایی اعتدال» که دیدگاه اخلاقی مطلق لگاریله قلاطونی را به چالش می‌کشد، معرفی می‌گردد. (همان: ۱۴۸۹)

دفتر سوم نیز به بررسی «عمل ارادی» و تمایز آن از «عمل غیر ارادی» می‌پردازد؛ زیرا فضیلت اخلاقی از نظر ارسطو، کیفیت خاص اراده است و اعمالی که تحت تأثیر لفعالات نفسانی لجا می‌شوند، «اعمال ارادی» نام دارند و نمی‌توان آنها را غیر ارادی بشمار آورد.

جایگاه «عدالت» در نظام اخلاقی ارسطو در دفتر پنجم «اخلاق نیکوماخوسی» دیده می‌شود. معنایی که وی در این بخش از «عدالت» اراده می‌کند، به مراتب عالی‌تر و اخلاقی‌تر از عدالتی است که سقراط در جستجوی آن بود؛ زیرا سقراط عدالت را برای رسیدن به نفع فردی و خود شخص می‌خواست؛ اما ارسطو آن را فضیلتی می‌داند که غایت آن رفاه جمعی است.

1. Eudemonia.

او در دفتر ششم «اخلاق نیکوماخوسی» ضمن بررسی «فضایل عقلانی»، «اجزای نفس» و «عناصر بنیادین عمل ارادی» تفکر درست را با بصیرت عملی همسان می‌داند و معتقد است ما هنگام عمل یک فعل نباید صرفاً در این اندیشه باشیم که عمل ما «مطابق با» تفکر درست یا بصیرت عملی باشد؛ بلکه باید «بر اساس» تفکر درست عمل کنیم. این موضوع از جمله مباحثی است که دکارت و به ویژه کلمت بدان توجه داشته‌اند و می‌توان تأثیرپذیری آنها از ارسطو را مشاهده نمود.

در دفتر هفتم، مسئله «پرهیزگاری و ناپرهیزگاری» که با صفت «خویشتن‌داری» ارتباط نزدیکی دارد، بررسی می‌شود. غرض ارسطو از طرح این بحث، پر کردن شکاف میان بحث فضایل اخلاقی (در کتاب پنجم) و نظریه «ضعف اراده» (در کتاب هفتم) است. وی همچنین در این بخش، رویکرد عقل‌گرایانه سقراطی را که «هر تسلسلی ضرورتاً بر مبنای شناخت خود عمل می‌کند و بدی، ناشی از جهل آدمی است» نقد کرده، آن را خلاف واقعیات می‌داند؛ چرا که در نبرد میان عقیده و لذت، همیشه پیروزی با لذت است و کسی که دارای «ضعف اراده» باشد، به رغم علم به نادرستی فعل، قادر به اجتناب از آن نخواهد بود؛ درحالی‌که عنصر پرهیزگاری و اراده قوی، ملج از گرفتار شدن فرد در دام لیبال نفسلی می‌شود. این بحث نیز در آرای اخلاقی دکارت عیناً به چشم می‌خورد.

به نظر ارسطو، کسی که دارای اراده ضعیف بوده، برخلاف علم خود عمل کند و عنان مرکب خویش را به دست شهوت بسپارد، بیشتر مستحق نکوهش است تا کسی که به رغم اعتقاد خود، در برابر خشم تسلیم می‌شود:

زیرا خشم غالباً گوش به فرمان عقل است و چون خدام عجولی است که پیش از آنکه فرمان خواجه را درست و کلمل شنیده باشد و پیش از آنکه بدان بیندیشد، به انجام آن کار تعجیل می‌کند و سخن خواجه را با فرمان واقعی اشتباه می‌گیرد؛ اما میل^۱ به دلیل ضعف اراده با اینکه می‌داند گرایش به این

۱. ارسطو میل را به «آفرودیت» خدایوی زیبایی و عشق شهوی در اساطیر یونانی تشبیه نموده است که چون در کنار جزیره قبرس از لواج دریا به دنیا آمد، «دختر قبرس» نامیده شد.

فعل زیان‌بار است، طاققت پایداری ندارد و سریعاً اسیر شهوت می‌شود. (ارسطو،

۳۷۸: ۱: ۲۶۲)

ارسطو در دفتر دهم، بحث از مسئله لذت و نیک‌بختی را از سر می‌گیرد؛ لذا این‌بار همچون رواقیون و کلیون و نیز قلاطون در رساله «فیلوس» برخورد شدیدی با آن نمی‌کند و درصدد تلفیق نظریه لذت‌گزارانه و رفتار ضد لذت‌گاری پیشینیان است. او معتقد است فعالیت‌های لسان در جهت رشد و شکوفایی قابلیت‌های نفس و کسب فضایل اخلاقی همواره با احساس لذت همراه است. بنابراین اگرچه غایت تلاش‌های ما احساس لذت نیست، در عین حال تملی تلاش‌های ما با لذت همراه است. لذت یک هدفی ثلوی است؛ لذا اگر کنترل نشود و فی‌نفسه طلب گردد، به اهداف اولیه ضرر می‌رساند و ملامت از شکوفایی فضایل اخلاقی در فرد می‌شود. (همان: ۲۸۰)

۲. ملاحظاتی کلی درباره اخلاق ارسطویی

بنا بر آنچه عنوان شد، می‌توان علم اخلاق ارسطویی را در مجموع، اخلاقی «عقل‌گرایانه»، «غایت‌گزارانه»، «سببی‌گرایانه»، «رئالیستی» و تا حدودی «تجربی» دانست؛ لذا باید توجه داشت که این «غایت‌گاری» متفاوت از مذهب «لذت‌گاری»^۱ و نیز مذهب «اصالت‌نفع»^۲ بنتام و جان استوارت میل^۳ (۱۸۷۳ - ۱۸۰۶) است. نظریه اخلاقی ارسطو همچنین با دیدگاه «وظیفه‌گرایانه»^۴ کلمت در باب اخلاق متفاوت است؛ زیرا او با عمل فی‌نفسه یا عمل صرفی که بدون هرگونه ملاحظات بیرونی، حق و درست است، کاری ندارد؛ بلکه به عملی توجه دارد که به خیر لسان رهنمون شود.

۳. جایگاه عقل در نظام اخلاقی ارسطو

نظریه اخلاقی ارسطو از آن‌رو عقل‌گرایانه است که در آن «عقل» عالی‌ترین قوه لسان و

1. Hedonism.

2. Utilitarianism.

۳. «John Stuart Mill» فیلسوف و اقتصاددان سیاسی که در دهه ۱۸۶۰ نماینده مجلس عوام در پارلمان انگلیس بود. وی در حوزه لیبرالیسم، لیشمندی تأثیرگذار و در فلسفه قائل به اصالت تجربه و اصالت سود بود.

4. Deontology.

«تأمل نظری» عالی‌ترین فعالیت عقل است. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۹۸) او در دفتر ششم «اخلاق نیکوماخوسی» در بدو امر، فضیلت عقلی را به دو قوه عملی^۱ و حسابگر^۲ تقسیم می‌کند. قوه عملی به بررسی امور غیر ممکن می‌پردازد و فضایل آن «معرفت»^۳ نام دارد. او در تقسیم‌بندی کلی خود، این قوه را «حکمت نظری» یا «سوفیا»^۴ می‌نامد؛ اما قوه حسابگر با امور ممکن سروکار دارد و فضایل آن «فن و هنر»^۵ است که تقسیم‌بندی کلی، حکمت عملی یا «فرورزیس»^۶ نامیده می‌شود و خود دارای سه بخش جزئی‌تر است. مفسران آرای ارسطو، جایگاه «عقل» در نظام اخلاقی ارسطو را در سه مورد خلاصه نموده‌اند:

یک. اختیار و انتخاب

ارسطو در بخش‌های مختلفی از کتاب «اخلاق نیکوماخوسی» (1105 a 31; 1144 a 19) یادآوری می‌کند برای رسیدن به عدالت یا فضیلت، انجام فعلی که لسان عدل انجام می‌دهد، کفایت نمی‌کند؛ بلکه فرد باید فعل عادلانه را آگاهانه و به طور ارادی «لنتخاب»^۷ کند.^۸ به سخن دیگر، هر عمل درستی متضمن تمرین لنتخاب به وسیله خود فرد است؛ لذا لنتخاب چیست؟ فصل دوم و سوم از دفتر سوم آن کتاب به این موضوع اختصاص داده شده است. ارسطو در پایان نتیجه می‌گیرد: «لنتخاب امری عقلانی است».

البته بسیاری از مفسران، فهم ارسطو از واژه «prohairesis» را دچار آشفتگی دانسته‌اند و برآنند که ارسطو در آثار دیگر خود، این اصطلاح را به معنی و شیوه‌های متفاوتی به کار برده است

1. Epistemonichon.
2. Logostichon.
3. Episteme.
4. Sophia.
5. Techne.
6. Phronesis.
7. Prohairesis.

۸. شبیه همان چیزی که کلمات در اخلاق وظیفه‌گرایانه خود بیان می‌کند، با این تفاوت که کلمات می‌فزاید برای اینکه فعلی اخلاقی باشد، نه تنها باید انجام آن فعل از روی اراده و اختیار باشد، بلکه باید انجام آن از روی تکلیف باشد، نه کسب فواید یا دفع مضار یا ترس از عقوبت و میل به پاداش.

و واژه «لتخاب» یا «اختیار» در آن موارد به معنای لتخاب وسیله‌ای به سمت هدف و غایت نیست. بلکه معتقد است باید فعل و فضیلت را فقط به دلیل خود فضیلت اختیار نماییم. در عین حال، یکی از مؤلفه‌های اخلاقی، لتخاب آگاهانه و ارادی فعل است. (Ross, 1949: 195)

دو. فرونیزیس در این اثر یا حکمت عملی

ارسطو همچنین اصرار می‌ورزد که «فضیلت» نیازمند حکمت عملی است^۱ و حکمت عملی نیز متضمن تولایی برای «تعقل» است. (1142 B 31; 141 B 8; 1140 A 25 - 26 B). لسان دارای حکمت عملی صرفاً به اهداف جزئی و خاص نمی‌دیشد؛ بلکه به زندگی نیک - به طور عام - به بهترین‌ها (آریستون) و به نیک‌بختی (ئودایمونیا) فکر می‌کند و در عین حال متأثر از زندگی نیک و فعلی خاص است. او در دفتر دوم (1104 B 12) به تبعیت از قلاطون^۲ خاطر نشان می‌کند:

آشنا شدن با فضیلت عقلانی، زمان زیادی را می‌طلبد و فضیلت از راه عادت کسب می‌شود. (Rorty, 1980: 213)

سه. آموزش و تعالیم اخلاقی

سومین موضوعی که ارسطو عقل را در آن تأثیرگذار می‌داند «آموزش تعالیم اخلاقی» است. «عادت» به‌تنهایی نمی‌تولد لسان را به فضیلت برسد؛ اما در عین حال در این راه بسیار حائز اهمیت است. «عادت» بخشی از «آموزش اخلاقی» است. معرفت و یادگیری عادتاً از ادراک امر جزئی آغاز می‌شود و به‌تدریج به سمت اهداف کلی‌تر می‌رود. بنابراین باید به تفکار و عقاید فراد مسن‌تر و باتجربه که دارای حکمت عملی هستند، توجه نمود؛ هرچند این آرا بدون دلیل و برهان باشند. «تجربه» حتی می‌تولد کاری کند که کودکان نیز صاحب تجارب

۱. برای اطلاع بیشتر بنگرید به:

Nicomachean Ethic, 1144 B 17; 1145 B 6; 1178 A 16; Eudemian Ethic, 1234 A 29.

۲. در قولین 645 C - 643 B; 659 E; 951 B; در جمهوری 402 A; 619 C 518 E و فایدون 82

A - B

و حکمت بزرگترها گردند و بدین طریق خود را به «ئودایمونیا» برسد. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۳۲) البته به نظر ارسطو، همان‌گونه که عادت‌ها متأثر از عقل هستند، از «لمیال» نیز تأثیر می‌پذیرند. او فضیلت را به دو بخش عقلانی و اخلاقی تقسیم می‌کند و معتقد است: فضیلت عقلانی - نظیر هوشمندی - از راه آموزش به دست می‌آید و فضیلت اخلاقی - نظیر اعتدال - از طریق تعلیم و تربیت در سال‌های آغازین زندگی و از راه عادت کسب می‌شود.^۱ او در اواخر کتاب‌های «اخلاق نیکوماخوسی» (31 - 1179 B 4) و «سیاست» (1332; 1338 B 40; 1334 B 6; A 40) ضمن بیان جایگاه هر یک از این سه علم یاد شده در کسب فضیلت، سه عنصر طبیعت، عادت و آموزش را با هم ترکیب می‌کند. (Sorabji, 1980: 217)

همچنین بحث دوستی‌های که در کتاب نهم «اخلاق نیکوماخوسی» آمده، نشان‌دهنده سهم لدیشه و تعقل در زندگی عملی است. از میان قوای سه‌گانه تشکیل‌دهنده فضایل عقلانی (احساس، عقل و میل) احساس، مبدأ عمل اخلاقی نیست؛ زیرا فضیلت اخلاقی ملکه‌ای است که با انتخاب و اختیار سروکار دارد و انتخاب مساوی است با میل به لضم‌ام تعقل نه احساس. به سخن دیگر، انتخاب «یا عقل میل‌کننده است و یا میل موافق عقل».^۲

۴. نسبی‌گرایی در اندیشه اخلاقی ارسطو

نظریه اخلاقی ارسطو، برخلاف رویکرد مطلق‌گرایانه قلاطونی، نظریه‌ای نسبی‌گرایانه و در عین حال رئالیستی است. او در پاسخ به این سؤال که آدمیان برای اینکه به سعادت نائل شوند باید چگونه عمل کنند،^۳ نظریه معروف خود (نظریه اعتدال)^۴ را مطرح می‌کند که آن را

۱. واژه یونانی «etik» برگرفته از واژه «ethos» بمعنای «عادت» است.

2. Nous Oretikos or Oretis Noetikos.

۳. میان عمل و رفتار تفاوت اساسی وجود دارد؛ زیرا «عمل» با لدیشه و قدرت انتخاب همراه بوده، مختص لسان است، حال آنکه رفتار فاقد لدیشه و انتخاب است و اغلب در حیوانات وجود دارد. لذا ارسطو میان اعمال برخاسته از قصد و نیت و دو شکل دیگر رفتار، یعنی رفتار غیر ارادی یا ناخواسته (voluntary) و رفتار بالاراده یا تحمیلی (non-voluntary) تمییز قائل می‌شود.

4. The Doctrine of the mean.

قلون «اعتدال طلائی»^۱ نیز نلمیده‌اند. طبق این نظریه، راه رسیدن به سعادت، رعایت میانه‌روی در لجام‌لمور است. وی در عین حال به مشکلات نظریه مطلق لگارانله قلاطون واقف بود و حد اعتدال را برای همه آدمیان یکسان نمی‌دانست. حد وسط به نسبت افراد، زمان، مکان و سایر شرایط فیزیولوژیکی بدن تغییر می‌کند. برای مثال، حد اعتدال غذا خوردن به عواملی چون وزن، قد، سن، جنسیت و نوع فعالیت افراد بستگی دارد و لذا ممکن است آنچه برای یک فرد، خوب و فضیلت است، برای دیگری بد و رذیلت باشد. از این‌رو عقل نمی‌تواند بدون بررسی و آزمایش علمی، حکمی در مورد حد وسط صادر کند (پاپکین و استرول، ۱۳۸۳: ۱۷)

بسیاری از مفسران آرای ارسطو، نظریه اعتدال او را به رغم اینکه نسبت به نظرگاه مطلق لگارانله قلاطونی، مقرون به خردمندی بیشتر و امری عینی و تجربی می‌دانند، کفای و وفاقی ندانسته، معتقدند گرچه قاعده یادشده در مورد بسیاری از خصوصیات اخلاقی صادق است، در مورد فضاییلی چون وفای به عهد، راستگویی و ... این چنین نیست. در این گونه موارد، هر اندازه به حد اعلائی آن فضیلت نزدیک‌تر شویم، عمل ما اخلاقی‌تر خواهد بود. گذشته از این، اگر برای رذایل و فضایل حدود مشخصی تعیین نکنیم و قائل به «نسبیت در اخلاق»^۲ باشیم، در همتنیدگی قلمروها در لمور اخلاقی به لحاظ عملی و زندگی اجتماعی، مشکلاتی برای فرد و جامعه به‌بار خواهد آورد.

چنین تفسیری از نظریه حد وسط ارسطویی، تفسیر نادرستی از آرای او خواهد بود؛ زیرا با توجه به دقت خاص و موشکافی‌هایی که وی در زمینه اخلاق - به نحو خاص - داشته است، به سادگی نمی‌توان این گونه به نقد این نظریه پرداخت. اگرچه رویکرد نسبی‌گرایله ارسطویی در باب اخلاق، نیازمند معیار واحدی برای تعیین حد وسط و اعتدال در هر فرد است، با این حال در قیاس با نظریه خشک و مطلق لگارانله قلاطونی به دلیل عینی و تجربی بودن آن،

1. Golden rule.

۲. منظور از نسبیت در اخلاق، نسبیت ارزشی یا نسبیت در داوری و حکم نیست. بلکه منظور این است که «حد وسط» را باید نسبت به ویژگی‌های جسمانی، روحی - رولی، مکللی و زملی هر فرد تعیین کرد.

لعطاف‌پذیری بیشتری داشته و دارای مشکلات کمتری است. همچنین اگرچه آموزه حد وسط ارسطویی، داعی میله‌روی دارد، از اینکه حد وسط میان افراط و تفریط قرار دارد، لازم نمی‌آید لسان فضیلت‌مند همواره حد وسط را برگزیند. لذا عمل فضیلت‌مندله همواره بدین معنا حد وسط است که فردی که به حکمت عملی آراسته است، می‌تولد آن را برگزیند. چنین فردی در اوضاع و احوال جزئی به طرز بزرگ‌منشله‌ای می‌تولد تصمیم به لجام‌فعل بگیرد.

۵. نقش تجربه در اخلاق ارسطویی

نظریه اخلاقی ارسطو، نظریه‌ای تجربی است و او در بررسی مسائل اخلاقی از وضع قولین کلی، خشک و خشن اخلاقی اجتناب می‌کند و ضمن توجه فراوان به عرف عام و تجارب گذشتگان، بررسی‌های تجربی در تعیین حد اعتدال هر امر اخلاقی را راه دیگری برای رسیدن به زندگی سعادت‌مندله می‌داند؛ مثلاً او در تعیین نقش لذت در پیشرفت و کمال لسللی، ابتدا به بررسی تجربی این امر می‌پردازد که «لذت» فی‌نفسه چیست. سپس شیوه زندگی عملی آمیان را به دقت می‌شکفد و در نهایت درمی‌یابد که بیشتر لسان‌ها، به‌ویژه خشن‌ترین آنها، خیر یا نیکی را با لذت برابر می‌دانند و از این‌رو زندگی توأم با لذت را برمی‌گزینند. (Heinaman, 2003: 20) در عین حال، او متذکر می‌شود که از میان سه نوع زندگی ممکن^۱ لسان‌ها، «زندگی وقف نظر و فلسفه‌ورزی» بهترین نوع زندگی است. او کتاب «اخلاق ائودوموسی» خود را با این مدعای اثبات‌ناشده آغاز می‌کند که:

یک. خیر و نیکی عبارت است از ائودایمونیا؛

دو. ائودایمونیا بهترین چیزها و نه‌لئی‌ترین لذت‌ها می‌باشد.

وی میان لذت به عنوان چیزی و احتمالاً نوعی فعالیت که ما از آن محظوظ می‌شویم و لذت به معنای بهره‌مندی ما از آن چیز فرق می‌گذارد و چنان‌که خلم برودیبه^۲ توجه می‌دهد، او مراقب گفته‌های خود بوده و هرگز شاخه‌ای را که خود روی آن نشسته است، نمی‌برد. (Heinaman, 2003: 26)

۱. منظور «زندگی توأم با لذت»، «زندگی سیاسی» و «زندگی نظری» است.

2. Sarah Brodie.

۶. غایت‌انگاری در اخلاق ارسطویی

بسیاری از مفسران آرای کلاسیک، نظریه اخلاقی ارسطو را مقدمه‌ای برای مکتب اصالت سودمندی دانسته‌اند؛ زیرا ارسطو خیر یا غایت لسانی را خوشی یا لذت دانسته و در مورد ابزار رسیدن به این غایات بحث نموده است. غفلت از اینکه وی در دفتر سوم و ششم «اخلاق نیکوماخوسی» تصریح می‌کند: «ما دربارهٔ وسایل رسیدن به غایات تدبیر و تعمق می‌کنیم، نه دربارهٔ غایات.» (نوسبام ۱۳۸۰: ۸۷) از این رو ملکات فاضله، وسایل رسیدن به حالت خرسندی روح یا فضیلت^۱ هستند. بنابراین اخلاق نظری ارسطو نه با «مکتب اصالت سودمندی» سروکاری دارد و نه به طور کامل با «مکتب وظیفه‌گرایی»^۲ کلاسیک همخوان است؛ بلکه دایرمدار این پرسش کلی است که «چگونه باید نیک زندگی کرد؟» اگرچه ممکن است نیک زندگی کردن فی‌نفسه برای خود و دیگران سودمندی به همراه داشته باشد. او تلاش می‌کند به ما بیلموزد هم در مورد اجزا و مؤلفه‌های غایت بیندیشیم و هم در مورد یافتن وسایل رسیدن به آن. بنابراین ادعای دکارت در کتاب «گفتار در روش» که ارسطو و ارسطوئیان به توصیف فضایل اخلاقی پرداخته‌اند و از بیان راه رسیدن به آنها و ارائه دستورالعمل اخلاقی - کاربردی مغفول مانده‌اند، صحیح نیست.

نکته مهم و قابل توجه در اندیشه اخلاقی ارسطو این است که به نظر او، زندگی خوب آسیب‌پذیر است؛ زیرا عالم و حوادث آن می‌توانند در خوشی و کیفیت مطلوب زندگی من تأثیر بگذارند؛ چنان‌که خود او به دلیل لعل آهن نبودن نتوانست در فعالیت‌های سیاسی آنجا مشارکت کند. به سخن دیگر، او معتقد است بعضی از ارزش‌های مهم لسانی، نه مکتفی به ذات هستند و نه مصون از دستبرد بخت و اتفاق؛ در عین حال، آدمی نباید زندگی خویش را از نظر لسانی بی‌مقدار و بی‌معنا کند و این چیزی است که عمیقاً مورد توجه دکارت بوده است.

ب) جایگاه اخلاق در نظام فکری دکارت

دکارت در نظام فکری مابعدالطبیعه خود و به‌ویژه در کتاب «تأملات» خطا را امری اکتسابی

1. Arête.
2. Deontological.

می‌دلد و معتقد است با به‌کارگیری روش درست لدیشیدن و حکم کردن می‌توان از خطاها مصون ملد؛ لماً وقتی سراغ مبادث اخلاقی وی می‌رویم، می‌بینیم این دستورالعمل صرفاً به فلسفه نظری او محدود نمی‌شود؛ بلکه برای رسیدن به علم اخلاق و نیز اخلاق عملی ناگزیر از اجرای این دستورالعمل هستیم؛ زیرا اراده یا «میل» در وجود آدمی دارای دو ویژگی کلی است: اولاً نلمتلهی است و ثلیاً فی‌نفسه به «خیر» گرایش دارد؛ لماً از سوی دیگر، قدرت تشخیص «خیر» از «شر»^۱ برعهده «فلهمه» می‌باشد که مهم‌ترین عمل در رسیدن به سعادت و دارای دو ویژگی کلی است: یکی محدودیت آن و دیگری حالت لفعالی و غیرخلاق بودن آن. بنابراین «تعلیق»^۲ میل و گرایش تا زمان بررسی دقیق لفعالاتی که نفس را به لجام‌فعلی تشویق می‌کنند، تنها راه مصونیت از شر و رسیدن به نیک‌بختی است. (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۲۱۰)

۱. اخلاق موقت

نظریه اخلاقی دکارت متوقف بر «آزادی اراده» در لسان است؛ زیرا لسان پس از اینکه فهمید به لحاظ منطقی، آزادی اراده او مقدم بر آگاهی او از قضیه کوچیتو^۳ است و همین لمر، لدیشیدن و تردید در همه‌چیز را برای او مجاز می‌دارد، لگه می‌تولد مصالح لازم برای شک روشی خود را برای حصول یقین در مقابل نهد و به بازسازی بنای لرزان معرفت خویش پردازد؛ لماً برای این منظور در همان ابتدا ملاحظه می‌کند که ویران‌ساختن تملی آرا و مبلی گذشته خود ضرورتی نداشته و حتی لجام این کار، نلارست و نارواست؛ زیرا نمی‌توان عمل را به تأخیر لداخت:

اما با این همه نمی‌تواند قلع شود؛ بلکه نلچار از پیش، خله دیگری آمده می‌کند که هنگام ساختمان بتواند در آن به آسایش زیست نماید. به همین سان چون

۱. اسپینوزا می‌گوید: «شیء به اعتبار دانش نه خیر است و نه شر؛ بلکه فقط نسبت به شیء دیگر که با آن در به دست آوردن یا نیاوردن چیزی که آن را دوست می‌دارد، کمک می‌رسلد، خیر یا شر نام گرفته است.» (اسپینوزا، ۱۳۸۲: ۲۰۱)

۲. تعلیق یا بین‌لهالین قرار دادن (suspension)، از جمله مهم‌ترین مبادث در لدیشه دکارت و بعدها محور پدیدارشناسی هوسرل بوده است.

3. Cogito Ergo Sum.

عقل مرا بر آن داشت که در عقاید خود مردد بلمشم، برای اینکه در اعمالم بیاری به حال تردید نمانم و بتوانم تا ممکن است به خوشی زندگی کنم، یک دستور اخلاقی موقت برای خود برگزیدم. (دکارت، ۱۳۸۵: ۸۸)

او در این اثر، چهار قاعده کلی را برای تنظیم نظریه اخلاق موقت خود برمی‌شمرد و خود را ملزم به پیروی از آنها می‌داند تا اینکه پس از رسیدن به اصول و مبانی محکم و خروج از حالت تردید به یک علم اخلاق دائمی، کلی و توصیه‌ای دست یابد:

یک. او نباید در آداب و رسوم سرزمین خود تردید کند و دچار قراط و تفریط شود؛ بلکه باید دین اکتسابی خود را حفظ کند؛

دو. او باید در اعمال خود استوار و مصمم باشد و با اعتقاد تام حتی از عقاید مضمون پیروی کند؛

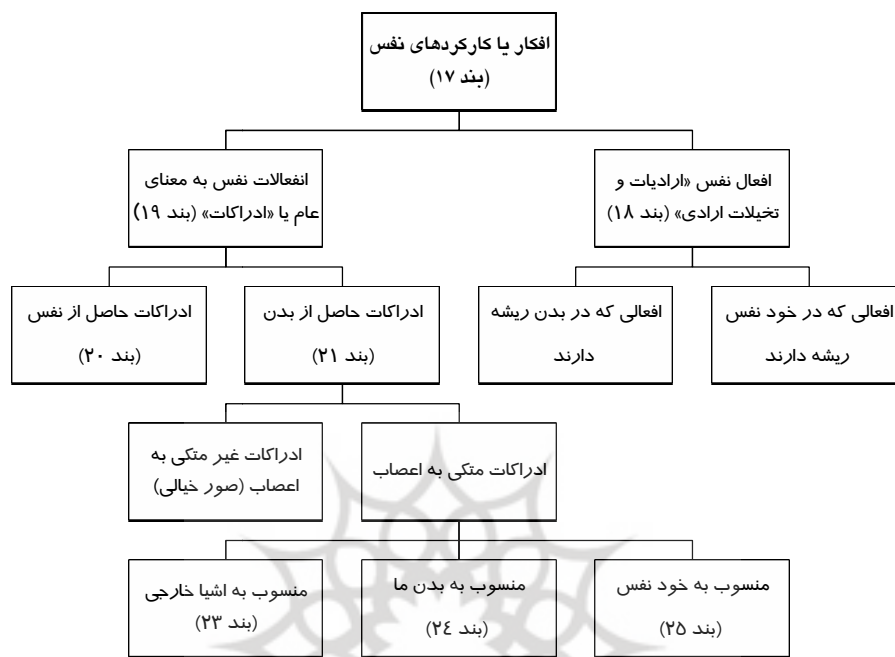
سه. پیوسته بر خویشتن - و نه بر بخت - غلبه کند و میال خود را تغییر دهد، نه نظام عالم را؛

چهار. تمام عمر را در پرورش عقل خود و پیشبرد کمال و نیل به حقیقت تلاش کند. دکارت پس از اعمال شک روشی خود و کاشتن درخت معرفت و بحث از ریشه‌ها و تنه این درخت، بر آن شد تا از ریشه‌ها به شاخه‌ها و از رأس هر مقضیای خود به قاعده گذر کند و به بررسی دقیق لسان و تولدایی‌های بالفعل و بالقوه او و نیز عالم طبیعت بپردازد؛ زیرا وی معتقد بود برای ارائه یک نظام اخلاقی کامل باید در ابتدا شناختی پیشین از طبیعت لسان و حیطة قدرت او و نیز علوم دیگر - به‌ویژه علم وظایف الاعضاء و طب - داشته باشیم و تنها در آن صورت است که می‌توان نظریه منسجمی در باب اخلاق مبتنی بر عمل ارائه نمود. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۸۸)

او مهم‌ترین نکته‌ای را که در شناخت لسان مورد نظر قرار داد، تمایز میان نفس و بدن و کیفیت اتحاد آنها، قوای نفسی، لفعالات، ارادیات، هیجانات و مخیلات و در نهایت احساسات بود و بدین منظور رساله «لفعالات نفس» را به رشته تحریر درآورد. ما در اینجا تلاش می‌کنیم نظریه اخلاقی دکارت را بر اساس این کتاب به اختصار بیان کنیم.

۲. انفعالات نفس

لفعالات طبق تعریف عبارت است از: ادراکات، احساسات یا عواطف نفس؛ یعنی امور خاصی که به نفس نسبت می‌دهیم و به وسیله بعضی حرکات ارواح ایجلا، ابقا و تقویت می‌شوند. دسته‌بندی دکارت از این تعریف در بندهای ۱۷ تا ۲۵ را می‌توان چنان‌که کاتینگهام تصویر نموده است، این‌گونه ترسیم کرد:



به نظر دکارت، اگرچه ادراکات بندهای ۲۳ و ۲۴ (ادراکات منسوب به اشیای خارجی و بدن ما) از نظر نفس، لفعال به حساب می‌آیند؛ و جزء لفعالات نفس به معنای عام (بند ۱۹) به‌شمار می‌روند، وقتی ما آن را به عاقرین معنا به‌کار می‌بریم، عادت کرده‌ایم معنای ادراکات را به آنچه به خود نفس تعلق دارد، محدود کنیم. (ادراکات بند ۲۵) از این‌رو لفعالات نفس که دکارت به شرح و بسط آن می‌پردازد، همین معنای محدود آن است، نه لفعالات نفسی یا ادراکات حاصل از بدن، متکی بر اعصاب و منسوب به اشیای خارجی.

(Cottingham, 1988: 228)

همچنین دکارت، همان‌طور که در تعریف لفعالات ذکر نموده (بند ۲۷)، لفعالات را مرادف با ادراکات، احساسات^۱ و عواطف نفس^۲ دلسته است؛ زیرا در اینجا دایره شمول واژه لفعالات را لفعالات نفس به معنای عام (بند ۱۹) می‌داند، نه لفعال نفس. (بند ۱۸) لذا آن را ادراکات، احساسات و عواطف نیز نلمیده است. (دکارت، ۱۳۷۶: ۳۳۰)

۳. ارتباط انفعالات نفس با علم اخلاق

دکارت در رساله «لفعالات نفس» پس از تکرار موضوع تمایز نفس و بدن و بیان نقش و کارکردهای هر یک از آن دو، تفاوت میان فعل و لفعال را بیان می‌کند. او معتقد است به‌رغم اینکه آن دو به علت دو موضوع متفاوت (علمل و قابل) متمایز هستند، در وجود شخصیت منفعل همیشه یک چیزند. بنابراین باید توجه داشت آنچه در نفس لفعال است، در بدن می‌تولد فعل باشد. سپس به بیان این مطلب می‌پردازد که لفعالات فی‌نفسه همه خوب هستند و فقط باید از قراطکاری و استعمال نادرست آنها اجتناب کرد. آنچه نفس را تحریک و منفعل می‌کند، صرفاً ارواح و نفوس نیستند؛ بلکه بدن هم در جهت بخشیدن به لفعالات تأثیرگذار است. لذا برای رسیدن به رشد و تعالی لفعالات باید مراقب رفتار بدنی یا به تعبیر ارسطویی، مراقب اعمال خود باشیم و شرایط بدنی را نیز تحت کنترل خود درآوریم:

انفعالات فقط معلول حرکات خاص ارواح نیستند؛ بلکه توسط همین حرکات ابقا و تقویت می‌شوند. (دکارت، ۱۳۷۶: ۴۶)

بنابراین، برای اینکه چون گذشته، بنیاد کاخ باشکوه اخلاق بر آب نباشد، دکارت باید در نخستین قدم‌طرحی نو درل‌دازد و وسیله شناخت درست فضائل اخلاقی را به‌دست دهد.

نوشته‌های قدمای غیر موحد را که از اخلاق بحث کرده‌اند، به‌کاخ بلند بسیار باشکوه بلند یفتم که به‌بنیادش بر آب باشد؛ چه فضائل را بسیار بالا می‌برند و بر هر چیز در عالم مزیت می‌نهند؛ اما وسیله شناخت آنها را درست به‌دست

1. Feeling.
2. emotions.

نمی‌دهند و غالباً آنچه را به این اسم شریف می‌خوانند، جز سنگدلی یا نخوت یا نومییدی یا پدرکشی چیزی نیست. (دکارت، ۱۳۸۵: ۷۵)

به نظر دکارت، برای شناخت درست فضیلت و ردیلت باید علل طبیعی ایجادکننده آنها را بشناسیم و سعی کنیم با استعانت از اراده آزاد خود، آنها را تغییر دهیم. دستورالعمل وی در این زمینه همان بحث «آکرازییا»^۱ یا ضعف اراده نزد ارسطو و طریق مقابله با آن است. پیشنهاد دکارت این است که باید اراده و میل را چنان تقویت نماییم که به راحتی تسلیم هیجانات نگردد:

به هنگام شدت هیجانات باید اراده، تسلیم اثرات آن نشود و حرکتی را که هیجان بر بدن تحمیل می‌کند، خنثی کند؛ مثلاً اگر گرسنگی، انسان را به دراز نمودن دست برای سرقت تهییج می‌کند، اراده باید دست را به عقب بکشد. (دکارت، ۱۳۷۶: ۴۶)

او همچنین در بند ۴۵ همین رساله، یک راه حل غیر مستقیم برای کنترل هیجانات پیشنهاد می‌کند. به نظر او، مهم‌ترین عملی که موجب لگزش نداشتن هیجانات و تحریک آنها به لجام لموری می‌شود که بعضاً با اخلاق مناقات دارند - چنان که ارسطو نیز بر آن تأکید داشت - «لمیال» فرد است:

ما باید بکوشیم این امیال را دقیقاً تدوین کنیم و اصل اسلسی اخلاق عبارت است از تدوین همین امیال و ضبط و ربط دادن به آنها. (همان: ۱۴۴)

بنابراین برای احتراز از این خطر و رسیدن به اخلاق واقعی باید دید آیا آنچه بر ما عرضه می‌شود و نفس یا بدن، ما را به لجام آن ترغیب می‌کند، «خیر» است یا «شر». وقتی از خیر بودن آن مطمئن شدیم، باید بررسی کنیم آیا متکی بر ماست یا بر امور دیگر:

زیرا اگر چنانچه اشیائی متکی بر ما نبوندند - ولو اینکه خیر باشند - نباید با اشتیاق طالب انجام آنها باشیم. (همان: ۱۴۵)

1. Akrasia.

۴. مؤلفه‌های فعل اخلاقی

دکارت در مکاتباتی که با شاهزاده الیزابت^۱ (۱۶۸۰ - ۱۶۱۸) و همچنین ملکه کریستین ثانوت داشته است و نیز در رساله «لفعالات نفس» فعل کلاماً اخلاقی یا فضیلت حقیقی را دارای دو مؤلفه اصلی می‌داند: یکی اراده لجام‌فعل نیک و دیگری شناخت دقیق حقیقت و علم به فعل تا اینکه از روی نادانی و خطا لجام‌نپذیرد؛ زیرا الزماً چنین نیست که هر فعل مطابق با اخلاق، فعل اخلاقی باشد؛ چنان‌که در حقیقت و خطا نیز مطابقت حکم با واقع - ولو از روی تصادف - متضمن حقیقت حکم نیست:

اگر درباره چیزی که واقعیت ندارد، حکم به اثبات کنم، پیداست که خطا کرده‌ام؛ حتی اگر این حکم مطابق با واقع باشد، تصادفی بوده و باز هم خطاست. (دکارت، ۱۳۶۹: ۶۷)

او همچون فیلاطون معتقد بود کسی که به روشنی می‌داند حقیقت و خیر چیست، هرگز در گزینش یکی از طرفین فعل یا ترک آن در تردید نخواهد ماند و بهتر می‌تواند آنچه را حقیقت دارد، انتخاب کند:

اگر همواره با وضوح تمام می‌دانستم که حقیقت چیست و خیر چیست، هرگز دچار این زحمت نمی‌شدم که تصمیم بگیرم کدام حکم و کدام انتخاب را باید به عمل آورم و در نتیجه کلاماً آزاد می‌بودم و هرگز دو طرف برایم یکسان نبود. (همان: ۶۵)

وی در نامه خود به شاهزاده الیزابت علاوه بر این دو ویژگی معتقد است اگر مؤلفه سوم (هوشمندی) در فردی یقوت شود، او قادر خواهد بود به عالی‌ترین درجه حکمت دست یابد. (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۲۲۵ - ۲۲۳)

۱. Princess Elizabeth of Bohemia دختر پادشاه اول انگلستان، الکتور پلاتین فردریک پنجم و فرزند ارشد خانواده است که در سال ۱۶۴۲ با کتاب «تأملات» دکارت آشنا شد. وی در سال ۱۶۴۳ ضمن ارسال نامه‌ای از او می‌خواهد به پرسش‌های او در باب دوئالیزم پاسخ دهد. این مکاتبات تا سال ۱۶۵۰ (سال مرگ دکارت) ادامه می‌یابد.

بنابر این دکارت برای رسیدن به سعادت، سه قلعه را یادآور می‌شود:
یک. به‌کار بردن هر کوششی برای دلستن اینکه در همه رویدادهای زندگی باید چه چیزی لجام‌داد و چه چیزی لجام‌نداد؛
دو. داشتن عزم ثابت و راسخ برای اجرای اولمر عقل بدون اینکه تحت تأثیر لفعالات یا شهوات قرار گیرد؛
سه. خارج از حیطة قدرت خویش تلقی کردن همه آن چیزهایی را که واجد آنها نیستیم و اینکه عادت کنیم آنها را متعلق میل خود قرار ندهیم. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۸۵)

۵. رابطه انفعالات با نفس و بدن

به نظر دکارت، شناخت کامل دو جوهر نفس و بدن و تولدایی‌ها و عملکردهای هر یک می‌تولد ما را در چگونگی هدایت و کنترل لفعالات و هیجانات و به‌طور کلی در رسیدن به اخلاق واقعی یاری نماید؛ زیرا لفعالات و هیجانات در نفس تأثیر می‌گذارند و نفس، بدن را برای لجام‌فعل مورد تمنا به خدمت می‌گیرد.

لازم است بدانیم که تأثیر اصلی تمام انفعالات در نفوس بشری این است که نفس را متمایل به اموری کنند که انسان بدن خود را برای آن مهیا می‌کند؛ چنان که احساس ترس، میل به فرار و احساس شجاعت، میل به مبارزه را در انسان برمی‌انگیزد. (دکارت، ۱۳۷۶: ۴۰)

دکارت در بندهای سی تا پنجاه از کتاب اول (رساله لفعالات نفس) به بیان ویژگی‌های هر یک از نفس و بدن، چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر، محل ارتباط آنها، تأثیرپذیری آنها از لفعالات، چگونگی ورود لفعالات به نفس، قدرت نفس در تسلط آنها، دلیل عدم توفیق نفس در مهار آنها و مسئله دیگری از این دست می‌پردازد. او در مجموع، نظریه اتحاد نفس و بدن را چارچوب مناسبی برای بحث از لفعالات می‌داند. به نظر وی، حرکت و حرارت از جسم است و فکار و تصورات از نفس. حرکت و حرارت را نفس به بدن نمی‌دهد و جسم نیز به هیچ وجه نمی‌تولد کار نفس را به عهده بگیرد. برای مثال، حرکت خون در جسم قرار دارد و قلب که

مرکز حرارت است، از خون پر می‌شود و حرارت را تنظیم می‌کند. سپس بخاری از خون متصاعد می‌شود که اجزای درشت‌تر آن به سوی عضلات و اجزای ظریف‌تر آن به سوی مغز می‌رود و همین ارواح بخاری است که موجب لفعالات نفسلی لسان می‌شوند. وقتی این بخار به سوی عضلات حرکت می‌کند، اراده عمل خود را آغاز می‌کند. (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۲۱۴)

۶. انفعالات بنیادین نفس

به نظر دکارت، اگرچه شمار لفعالات زیاد است، تنها شش لفعال بسیط و اولیه وجود دارد و سایر آنها در نهایت به این شش گرایش بنیادین باز می‌گردند. این لفعالات به ترتیب عبارتند از: شگفتی (بند ۵۳)، عشق، تنفر (بند ۵۶)، میل (بند ۵۷)، لذت و لدوه (بند ۶۱). وی هر یک از این لفعالات را از لحاظ جسملی و نیز با توجه به ذهن لسان بررسی می‌کند. نکته جالب اینکه، به‌رغم لتقاداتی که دکارت به اخلاق رواقی دارد، برخی از این لفعالات را به تبعیت از آنها دوبعدو با هم متضاد می‌دلد و برخی از آنها رانیز بدون تضاد تلقی می‌کند. گذشته از این، او برخلاف تفکر ارسطویی که دو تمایل به نامهای قوه «شهبویه» و «غضبیه» را در بخش حساس نفس قرار می‌دهد، قائل به اجزای متمایز در نفس نیست و آنها را به «میل» و «خشم» برمی‌گردلد. (دکارت، ۱۳۷۶: ۶۸ و ۶۹)

ج) مقایسه اخلاق ارسطویی با اخلاق دکارت

با توجه به مطالب یادشده، پرسش اساسی این است که آیا دکارت تولسته نقاط ضعف اخلاق ارسطویی - قلاطونی و رواقی را در نظام اخلاقی خود تصحیح کند؟ آیا به‌رغم لتقاد او به ارسطو و رواقیون، به‌ویژه در مکاتباتی که با شلهزده الیزابت داشت، تولسته آن‌طور که در کتاب «گفتار در روش» ادعا نموده، همچون ارسطو تنها به بالا بردن فضایل اخلاقی و مزیت دادن آن نسبت به هر چیز اکتفا نکند؛ بلکه وسیله شناخت این فضل را نیز به‌دست دهد؟ بالأخره اینکه آیا اخلاق دکارتی صرفاً به یک فلسفه اخلاق اشاره دارد؟

دکارت در اغلب آثار خود به نقد تفکر سنتی و مدرسی می‌پردازد؛ اما ولمداری او به گذشتگان لمری غیر قابل لکار است. وی در میلاحث اخلاقی خود شدیداً متأثر از اخلاق

ارسطویی و بعضاً رواقی است و در عین حال در برخی موارد دیدگاه آنان را رواقی به مقصود ندانسته، می‌کوشد به موازات نظام‌نویین مابعدالطبیعه خود، به علم اخلاق دئمی و کلمل و دور از هرگونه کاستی نائل گردد.^۱

گذشته از این، درست همان‌گونه که نزد وی یک نظام‌تعلیمی و تربیتی، یک روش‌شناسی معرفتی و یک نظام‌مابعدالطبیعی می‌بایم، یک فلسفه اخلاق را نیز ملاحظه می‌کنیم. این چهار وجهه تفکر دکارتی با یکدیگر ارتباط تنگاتنگی دارند. (Moyal, 1991: 332) نگاهی گذرا به تفاوت میان اخلاق ارسطویی - رواقی و اخلاقی دکارتی می‌تواند ما را در فهم دیدگاه اخلاقی دکارت یاری نماید:

۱. از نظر فلاطون، بدی ناشی از جهل است و اگر آدمی نسبت به چیزی شناخت حاصل کرد و آن را امری مطلوب دانست، ممکن نیست خلاف آن عمل کند. ارسطو بر این قاعده کلی فلاطونی در دفتر هفتم «اخلاق نیکوماخوسی» اعتراض می‌کند که اگر از یا یا ضعف اراده چه بسا موجب می‌شود آدمی به رغم شناخت نیک و بد، در نبرد میان «عقل» و «میل» مغلوب لمیال گردد و فعلی را که مورد تأیید عقل است، لجا ندهد. دکارت در تبیین علت خطاهای آدمی و گرایش به سمت ردائل اخلاقی، به نحو دیگری همان بیان ارسطو را تکرار می‌کند؛ زیرا ارسطو «ضعف اراده»^۲ و قوت آن را علت گرایش به نیکی و بدی می‌دانست و دکارت «محدودیت فاهمه و نلمتنه‌ی بودن اراده» را. ارسطو می‌گوید: فعل برای اینکه اخلاقی، آگاهانه و از روی لنتخاب باشد، باید «یا عقل میل‌کننده باشد و یا میل موثق عقل»؛ یعنی

۱. دآوری در این خصوص چندان مشکل نیست؛ چرا که حتی خود دکارت در پایان، تحقق چنین اخلاقی را امکان‌پذیر ندانست. او بر این باور بود که علم دئمی و کلمل اخلاق بر سایر دلش‌ها مبتنی است و تا وقتی نظریات دکارت و آرای او در زمینه‌های مختلف علمی به‌بار نشتیند و درستی و تملمیت آن تأیید نگردد، علم اخلاق شکل نخواهد گرفت.

۲. واژه «Akrasia» اغلب به «عدم خوشتن‌داری» ترجمه شده است؛ حال آنکه خوشتن‌داری دال بر نوع خلصی از فقدان تسلط بر بدن است و این مسئله موجب سوء برداشت از آرای ارسطو شده است؛ زیرا مراد وی از این واژه چیزی عاقر از معنای یادشده است. آگرازا یا به خلاف معنای «عدم خوشتن‌داری» یا «بی‌اختیاری» که غالباً در پزشکی و طب به‌کار می‌رود، عملی ارادی است.

عنصر عقل یا به تعبیر دکارت «فاهمه» در عمل اخلاقی و درست نقش اساسی دارد؛ لیکن پیشنهاد ارسطو برای اختراز از ردائل، گرایش به «پرهیزکاری و تقویت اراده» بود؛ درحالی که دکارت در مابعدالطبیعه تعلیق حکم و تسلیم نشدن به نیروی نلمتنهای اراده تا حصول شناخت را پیشنهاد می‌دهد و در اخلاق هم شناخت دقیق و کنترل لمیال را راه حل می‌داند.

حال به فرض اینکه آدمی حکم خود را تا مرحله شناخت و یقین به امری معلق کند یا در مسائل اخلاقی، لمیال خود را کنترل نماید، چه ضمانتی وجود دارد که در مابعدالطبیعه، زملی که شناخت توسعه یقین و از حسیض محدودیت خود به اوج نلمتنهای بودن رسید، نفس آدمی باز هم در صدور حکم به خطا نرود؟ از کجا معلوم پس از شناخت خیر و شر، لمیال لسان مطابق با شناخت خود عمل کند و به رغم شناخت خیر، به سمت امور ناپسند گرایش پیدا نکند؟ آیا در اینجا باز همان مشکل عقل گرایی مطلق قلاطونی وجود ندارد؟ آیا معرفی طریق «پرهیزکاری» و «تقویت قوه اراده» که ارسطو آن را تنها راه درست مقابله با لمیال می‌دانست، یک اخلاق توصیه‌ای و راهی به مراتب مطمئن‌تر و راهگشا تر از ارائه راهکار نظری دکارت نیست؟ البته خود دکارت به مشکلات این نظریه واقف بود و در بندهای ۴۶ و ۴۸ کتاب «لفعالات نفس» ضمن بررسی قدرت نفس در تسلط بر لفعالات و نیز علل عدم امکان مهار لفعالات از سوی نفس، در نهایت همان راه حل ارسطویی مبنی بر تقویت اراده را پیشنهاد می‌کند و می‌گوید:

حداکثر کاری که اراده حین شدت هیجان می‌تواند انجام دهد، این است که تسلیم اثرات این هیجان نشود و بسیلاری از حرکتانی را که هیجان بر بدن تحمیل می‌کند، خنثی کند. (دکارت، ۳۷۶: ۱: ۳۴۰)

۲. دکارت به خلاف تفکر سنتی قلاطونی و ارسطویی، دو قوه متقابل قدیمی (غضبیه و شهویه) را در مطالعه لفعالات نفسلی به کنار می‌نهد و لفعالات را صرفاً به صورت طبیعی و مکلیکی خاص خود بررسی می‌کند. (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۲۰۷) او از آنجا که نفس را امری بسیط می‌داند، بر این باور است که نفس نمی‌تولد دارای چنین قوایی باشد. در عین حال، این

دو قوه را در قالب دو لفعال از لفعالات بنیادین شش‌گانه به کار می‌برد و سایر لفعالات را مبتنی بر این شش لفعال می‌داند؛ اما پرسش این است که آیا واقعاً داشتن قوای متعدد با بساطت نفس منقذاتی دارد؟ اصلاً تفاوت لفعالات دکارتی و قوای یلادشده چیست؟ مگر دکارت در تعریف خود از لفعالات، آنها را امور خاصی نمی‌داندست که به نفس نسبت می‌دهیم یا اینکه به وسیله بعضی از حرکات ارواح ایجلا می‌شوند؟ بنابراین آیا به نظر نمی‌رسد جایگزینی دو لفعال «میل» و «خشم» به جای دو قوه نفسانی ارسطویی، اخذ جوهره تفکر ارسطویی و صرفاً تغییر نام آن باشد؟

۳. او همچنین برخلاف ارسطو که نفس را صورت آلی جسم می‌داندست، معتقد است نفس، فکر محض است؛ اما از آنجا که با بدن اتحاد دارد، باید در این مورد، همه مسئله را بر اساس امتداد و حرکت تبیین کرد و نوعی تحوّل در فهم لفعالات نفسانی به وجود آورد.

۴. در نظر ارسطو، میان اخلاق و ریاضیات تفاوت است؛ زیرا ریاضیات از اصول کلی آغاز نموده، برای رسیدن به نتایج استدلال می‌کند؛ در حالی که اخلاق از نتایج یا احکام اخلاقی بالفعل لسان آغاز می‌شود (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۸۱) اما دکارت برای رسیدن به اخلاق از روش ریاضی مدد می‌گیرد و پس از رسیدن به قواعد کلی عقلی، به سراغ تحلیل و تفسیر فضائل اخلاقی می‌رود.

۵. دکارت همچون ارسطو در بحث اخلاق، غایت‌نگار بود و با عملی سروکار داشت که به خیر لسان رهنمون می‌شود. او همچنین برای زندگی دنیوی و مسئله مادی ارزش قائل بود و از این باب به رواقیون انتقاد می‌کرد. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۸۷)

۶. در نظر ارسطو، غایت زندگی ثودایمونیا یا «فضیلت فی‌نفسه» بود. توماس آکوئیناس سعادت را لقای خداوند در ملکوت آسمانی می‌داندست و دکارت آن را به معنای طمئینه یا رضای نفس می‌داندست که با کوشش لسان در این زندگی قابل حصول است.

۷. ارسطو علم اخلاق را لازمه علم سیاست و مقدمه آن می‌داندست؛ اما دکارت مابعدالطبیعه و سایر علوم را مقدمه‌ای برای رسیدن به اخلاق، طب و مکلیک (علم‌الحیل) می‌داندست و معتقد بود تنها این علوم مصلحت ذات لسان هستند. از این رو از آنجا که بنا

به اذعان وی، بسیاری از بخش‌های نظام او به‌ویژه در زمینه پزشکی و روان‌شناسی با مشکلات عدیده‌ای روبرو بود و استحکام آن نیازمند صرف زمان بیشتری بود که عمر دکارت بدان نمی‌پایید و نیز از آنجا که برخی آرای وی در زمان حیاتش با لتقادات شدیدی مواجه شد،^۱ تحقق بخشیدن به آرمان علم اخلاق دلمی برای او امکان‌پذیر نبود.

۸. در تفکر اخلاقی دکارت، گرایشی عقل‌گرایله و مطلق‌لگارله وجود دارد و چنان‌که قلاطون و سقراط معتقد بودند؛ لسللی که مرتکب خطا می‌شود، در حین عمل نمی‌دلد آن عمل خطاست و در غیر این صورت آن فعل را لجا نمی‌دلد. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۸۷) دکارت نیز چنان‌که در نلمه خود به پدر مرسن نوشته است، می‌گوید:

اگر ما به وضوح ببینیم که چیزی شر است، غیر ممکن است ملدام که آن را شر می‌دانیم، مرتکب گناه شویم. به همین جهت در مثل آمده است که هر گنلهی نلشی از جهل است. (همو، ۳۸۰: ۱۸۸)

لما همان‌طور که پیشتر بیان شد، ارسطو به نقد نظر قلاطون در این زمینه می‌پردازد و شناخت خیر و شر را فی‌نفسه به معنای لتخاب فعل نیک نمی‌دلد. تفاوت ارسطو با دکارت در این است که دکارت معتقد بود نظریه عقل‌گرایله، پیوسته نظریه‌ای لتزاعی باقی می‌لد؛ زیرا صرفاً بیان می‌کند مرد مچگونه به شرط تحقق شرایطی خاص که در واقع لمر تحقق نمی‌یابد، عمل می‌کنند.

۹. دکارت به پیروی از رواقیون به دو نکته باور داشت: تأکید بر خودبسندگی لسان با فضیلت و تمیز مستمر میان لموری که در اختیار ماست و لموری که در تملک ما نیست.

۱۰. دکارت در اخلاق موقت خود، دو چیز را توصیه می‌کند: یکی هم‌رنگ شدن با جماعت؛ چراکه این مفینترین چیز است و دیگری میله‌روی در کارها؛ زیرا این‌گونه عقاید همواره در عمل آسان‌تر است؛ (برهیه، ۱۳۸۵: ۱۲۲) لما روشن است که دکارت در این زمینه نیز متأثر از نظریه اعتدال ارسطویی و اهمیت وی به تجربه و آرای گذشتگان و عرف عام است.

۱. برای نمونه، نظریه گردش خون هاروی در همان زمان، تبیین دکارت از فرایند گردش خون را ابطال نمود.

نتیجه‌گیری

گرچه هنوز بر این باوریم که دکارت پدر فلسفه جدید است و در مابعدالطبیعه خود نظمی را ارائه نموده است که با وجود اعتراضات فراوان، نظمی خودبسنده و نیز سرآغاز نحله‌های مختلف فلسفی بوده است و نیز به‌رغم خمت وی به فلسفه، فرهنگ و علم، مشکلات نظام مابعدالطبیعی، علمی و اخلاقی او را نباید به دیده اغماض نگریست. رویکرد این پژوهش، سرسپردگی به ارسطو یا حجیت بخشیدن به آرای وی - چیزی که دکارت ما را از آن برحذر می‌دارد - نیست؛ بلکه دفاع از سلامت علم و اخلاق است. شیوایی بیان و لطافت کلام دکارت در کتاب «گفتار در روش» و نیز فقرات آغازین «تأملات در فلسفه اولی» هیچ‌گاه ملاحظه از این نخواهد شد که خولنده تیزبین - به‌رغم اینکه دکارت منابع مطالعاتی خود را صرفاً کتاب تکوین دلسته است - رد پای حکمای گذشته را در لابه‌لای سطور این آثار نبیند.

دکارت در کتاب «گفتار در روش» ضمن نقد روش و آرای اخلاقی گذشتگان، به‌ویژه ارسطو و نسبت دادن آنها مگزقه‌گویی و اتخاذ روش توصیفی صرف در اخلاق، بر ساختن بنای سترگ اخلاق توصیه‌ای و کاربردی و ارائه وسیله شناخت درست فضائل و ردائل اخلاقی را وعده می‌دهد؛ اما او ناگزیر است به طریق ارسطویی باز گردد و اعتراف نماید تنها راه تعلیق حکم و کنترل لمیال در نظام معرفتی و اخلاقی وی، همان توجه به مسئله آکرازیا و پرهیزکاری و تقویت اراده‌ای است که ارسطو پیش‌تر پیشنهاد کرده بود.

همچنین قلمون طلائی اعتدال ارسطویی و توسل به تجارب گذشتگان و عرف عام در تعیین معیارهای اخلاقی و نیز نیل به فضایل راهگشا خواهد بود. تغییر نام قوای غضبیه و شهویه ارسطویی به لفعالات نفس و بررسی آنها به شیوه طبیعی و مکلیکی، منجر به کاربردی شدن نظام اخلاقی وی نخواهد شد.

نکته دیگر اینکه، عقل‌گرایی و غایت‌نگاری تفکر ارسطویی عیناً در نظام اخلاقی وی نیز دیده می‌شود. از این‌رو نه تنها وی نتولسته حتی خستی بر این بنای رفیع اخلاقی بیفزاید، شدیداً متأثر از اخلاق رواقی، قلاطونی و ارسطویی بوده و بدون اینکه فهم درستی از آن داشته باشد، آنان را به گزقه‌گویی و ترویج اخلاق توصیفی متهم نموده است.

منابع و مأخذ

۱. ارسطو، ۱۳۷۸، *اخلاق نیکوماخوسی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح‌نو.
۲. _____، ۱۳۸۱، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. اسپینوزا، باروخ د. بندیکت، ۱۳۸۲، *شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، سمت.
۴. افلاطون، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، ج ۳ - ۱، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، چ سوم.
۵. برهیه، امیل، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه قرن هفدهم*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس.
۶. پاپکین، ریچارد و آوروام استرول، ۱۳۸۳، *کلیات فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، حکمت.
۷. دکارت، رنه، ۱۳۸۵، *گفتار در روش*، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، مهر دامون.
۸. _____، ۱۳۶۹، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، نشر دانشگاهی.
۹. _____، ۱۳۷۶، *فلسفه دکارت*، ترجمه و تألیف منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، هدی.
۱۰. سالیوان راجر، ۱۳۸۰، *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح‌نو.
۱۱. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، *یونان و روم*، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۲. _____، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، ج ۴، ترجمه دکتر غلامرضا اعوانی، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۳. گمپرتس، تئودور، ۱۳۷۵، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

۱۴. مجتهدی، کریم، ۱۳۸۰، *فلسفه غرب*، تهران، امیرکبیر.
۱۵. _____، ۱۳۸۲، *دکارت و فلسفه او*، تهران، سپهر و امیرکبیر.
۱۶. نوسبام، مارتا، ۱۳۸۰، *ارسطو*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح‌نو.
۱۷. واربرتون، نیگل، ۱۳۸۶، *آثار کلاسیک فلسفه*، ترجمه مسعود علیا، تهران، شمشاد.

18. *Descartes: Selected Philosophical Writings*, 1988, trans By: john cottingham & R. Stooff & D. Murdoch, cambridge university press.
19. Heinaman, Robert (ed.), 2003, *Plato and Aristotle's Ethics*, London.
20. Kraut, Richard (ed.), 2006, *The Blackwell Guide to Aristotles Nicomachean Ethics*, Blackwell publisher.
21. Moyal, Georges J. D, 1991, *Critical assessments*, Rene Descartes, Dual unity of Cartesian Ethics, Jean-mare Gablaude.
22. Rorty, Ametie, oksenberg, 1980, *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California press.
23. Ross, W.D (ed.), 1949, *Aristotle*, 5th, London.



غزالی و منشأ اخلاق

* مجید ملایوسفی

** محسن جلهد

چکیده

طبق نظر ارسطو در اخلاق، خیر اخلاقی انسان مطابق بودن با عقل است و شر اخلاقی او نیز عدم مطابقت با عقل. ارسطو در تحلیل خود از خیر و شر اخلاقی به چیزی مابورای عقل تمسک نمی‌جوید. در عالم اسلام نیز غزالی در برخی از آثار خود در بحث از فضیلت اخلاقی به گونه‌ای سخن گفته که نشان‌دهنده اثرپذیری او از اخلاق یونانی ارسطویی است و از این سو در پله‌های از آثار خود همچون تهافت الفلاسف نیز به شدت به فلسفه یونانی تاخته است. حال جای این پرسش است که از نظر غزالی، اخلاق بر چه مبنایی استوار است؟ آیا اخلاق نزد وی همانند ارسطو، تنه‌امبتنی بر عقل است یا مبتنی بر شریعت و یا مبتنی بر هر دو، یا اینکه هشق دیگری در کار است؟ در این پژوهش بدین سؤالات پاسخ خواهیم گفت.

واژگان کلیدی

غزالی، فضیلت، اخلاق، مبنای اخلاق، اخلاق فضیلت، عقل، شرع

mollayousefi@yahoo.com

*. استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ع.ج.ف).

** استادیار دانشگاه زنجان.

تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۹/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۳/۵

طرح مسئله

از نظر ارسطو، حکمت به نظری،^۱ عملی^۲ و تولیدی^۳ تقسیم می‌شود. طبق این تقسیم‌بندی، اخلاق^۴ یکی از اقسام حکمت عملی است. (بنگرید به: Hoffe: 2003) می‌توان گفت از منظر ارسطو، پایه اخلاق، عقل^۵ است، نه چیزی دیگر.

ارسطو در کتاب «اخلاق نیکوماخوس»، خیر را فعالیتی از نفس می‌داند که مطابق با فضیلت باشد. از آنجاکه وی در مابعدالطبیعه، جنس و فصل را همان ماده و صورت خارجی با قید لاشرط می‌داند و جنس و فصل لسان نیز حیولیت و ناطقیست است، صورت نوعیه لسان، همان نفس ناطقه اوست. در نتیجه آنچه صورت لسانی به ما عطا می‌کند، نطق یا عقل است. بنابراین اگر خیر اخلاقی فعالیتی از نفس و مطابق با فضیلت باشد، در این صورت «خیر اخلاقی»، یعنی مطابق بودن با عقل، و «شر اخلاقی» نیز یعنی همسو نبودن با آن. بنابراین از نظر ارسطو، خیر لسان در این است که تابع عقل باشد و شر او در جایی است که از عقل جدا افتد. این معنای اخلاق، مبتنی بر تحلیلی از ماهیت لسان به‌عنوان حیوان ناطق (عاقل) است که در آن هیچ‌گونه ارجاعی به خداوند مشاهده نمی‌شود. اخلاق ارسطویی به ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) راه یقوت و ضمن مقبولیت کلی، افزایش‌هایی یقوت و پیچیده‌تر شد.

در قرون وسطا بحث از فضایل اخلاقی در متن قلمون الهی^۶ صورت پذیرفت. آگوستین در بحث از فضایل اخلاقی، فضایل الهیاتی ایمان، امید و محبت را بر فضایل لسانی ترجیح می‌داد، لذا آکویناس به دو دسته از فضایل معتقد بود: یکی فضایل الهیاتی و دیگری فضایل لسانی. بر اثر مساعی فیلسوفانی چون آکویناس، اخلاق دینی شکل گرفت که در ماهیت و اصول کلی خود ارسطویی بود. در واقع از نظر فیلسوفان مسیحی، عقل لسان نمی‌تواند وضع اخلاق باشد، مگر اینکه در جمیع مراتب به حکم قلمون الهی صورت‌پذیر شود.

1. Theoretical.
2. Practical.
3. Productive.
4. Ethics.
5. Reason.
6. Divine Law.