



Dependency of the Mean Upon the Right Rule; A Critique of the Aristotelian Mean's Interpretation as an Autonomous Ethical Action's Criterion

Seyed Jamaledin Mirsharafodin (Sharaf)*

Received: 2019/06/13 | Accepted: 2019/08/28

Abstract

The mean has mostly been considered in the history of Aristotelian Ethics' commentaries as the main idea of his ethical thought so that it transformed from an ethical concept to his ethical theory. Thus, the validity of the Aristotelian ethical attitude is evaluated by the mean as the central thesis. However, it becomes apparent by pursuing the procedure of the Aristotelian investigation in the text of the *Nicomachean Ethics* that the mean is first presented as a possibility for the necessity of the best choice's understanding in every given practical situation. The final signification and the substantial content of the mean is that the best choice must be chosen by every individual agent at any particular action considering all the multiple, variable and conditioned factors. Because the mean is an individual intuitive grasping, it needs a right rule; relying on which, as a universal criterion, we determine any particular mean in every special circumstance. The right rule itself consists of the right reason. Having surveyed various kinds of knowledge, Aristotle arrives at practical reason, which is an agent's dispositional power generally and in comprehending and actualizing the best particular option particularly. The mean, therefore, depends on the right rule which itself relies on the correct reason or practical understanding (Phronesis).

Keywords

Mean, right rule, action, ethical action's criterion, particular knowledge, individual agent, practical understanding (Phronesis).

* Ph.D. Graduate in philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Iran | mirsharafodin@gmail.com

□ Mirsharafodin (Sharaf), S. J., (2020). Dependency of the Mean Upon the Right Rule; A Critique of the Aristotelian Mean's Interpretation as an Autonomous Ethical Action's Criterion. *Journal of Philosophical Theological Research*, 21(82), 153-176. 10.22091/jptr.2019.4388.2129.



Introduction: Question and Method

The mean term in Aristotle's intellectual system is one of the main concepts and in several sections of his thought, plays a common outstanding part. But, its application in ethics, among all of its usages, has become more prominent and more controversial so that his ethical contemplations during history have been summarized and introduced by ethical mean as a golden rule. The mean in Aristotelian Ethics' commentaries has prevailed over the other concepts in such a way that the totality of his ethical thought has been interpreted based on the mean as an autonomous and self-sufficient criterion for ethical action. It consequently transformed from an ethical concept to ethical theory and in various interpretive traditions, the whole of Aristotelian ethical ideas has been mostly criticized by the valuation of the mean as his main ethical theory. Thus, the validity of his ethics, in theory, and practice, has been conditioned by the viability of the mean as an independent and self-sufficient basis for moral deeds. Following this exegesis, the question that follows is firstly, whether the mean is the essential core of the Aristotelian ethical thought or not? And if the answer is negative (of which this article aims to defend), therefore, secondly: why such an interpretation has gained this authority in his prevalent ethical thought commentaries? The present paper attempts to investigate the first question to prepare the path for investigating the latter. For this purpose, by suspending the predetermined judgment on the centrality of the mean as an autonomous criterion of the ethical action on Aristotle, an immediate confrontation with the Aristotelian thought as it appears in the text of the Nicomachean Ethics could arise. Thus, regarding the mean's place in Aristotle's Ethics, the paper intends to follow the Aristotelian way, wherein he projects it as a possibility for grasping the best option in any practical situation and then scrutinizes its capacity for this goal.

Projection and Rejection of the Mean as a Criterion

The initial significance of the mean in practical investigation is descriptive which describes our conditions as agents *among* actions seeking the best choice in every situation. This real state necessitates an ideal prescriptive criterion in grasping and realizing the best practical option. The mean in any given practical situation is an option for action that is not more or less than what that practical state demands; but rather, is the exactly suitable deed. Of the intermediate term, there would either be the quantitative or qualitative mode; the first of which is based on the equal distance of the mean point to each of the extremes terms (excess and deficiency). In the quantitative mean, the middle is determined by a mathematical principle that is single, fixed and

absolute and hence it could be the universal rule for general determination of the right choice; but exactly of this mathematical formality and generality, it denies the individuality and plurality of the several actions and various actors. The unique, steady and absolute quantitative mean does not say anything useful about the suitable action regarding the multiple, variable and conditioned essence of the action.. Consequently, we transfer to the qualitative mean that which it depends on, not on the quantitative equal distance from two extreme terms but upon the several movable standards that vary for every agent in any situation; depending on many factors. The undetermined, changeful quality of an action performed by every single individual agent at any personalized, particular circumstance, helps to determine the mean. The qualitative mean, because of its floating entity, is in accordance with the moving quality of action; but it is exactly due to this characteristic that it cannot play the role of a criterion that involves stability and generality. Inevitably, there would not be one stable standard; but there is merely an individual intuition about the mean in action. The final content of the mean in its normative form is nothing but a formal instruction that instructs us to choose the best option in any situation upon the several, special factors. The normative theme of the qualitative mean does not contribute to establishing an all-inclusive universal criterion. In this stage, Aristotle by denying the mean as an autonomous self-founded criterion declares that it is an individual immediate intuition, not a universal constitution.

Conclusion: Mean, Right Rule and Phronesis

Since the mean in every particular circumstance is determined by the agent's personal considerations and the situation's distinctive characteristics, Aristotle concludes that the mean cannot be a universal rule. Therefore, it needs a right rule, relying on which as a general criterion, we can determine any particular mean in every special circumstance. At the beginning of the sixth book of Nicomachean Ethics, having declared the insufficiency of the mean as an ethical action's norm and its dependency upon the right rule, Aristotle continues to investigate the right understanding for establishing the right rule. Examining several kinds of grasping, he arrives at practical comprehension (Phronesis) as a general potentiality in cognition and realization of the particular mean. On the ground of practical experiences, an actor gradually reaches a disposition, which - Aristotle calls it, is like the soul's eye in seeing the mean in any given action. He, in fact, obtains total power in the partial diagnosis of the mean in knowledge and action.

Therefore, the mean as an individual intuition is determined by the right rule which, - as a universal constitution, flourishes in the domain of Phronesis as a potentiality of the agent's disposition generally in knowing, and acting the particular mean particularly.

Main References

- Apostle, Hippocrates George. (1980). *Nicomachean Ethics* (Translated with Commentaries and Glossary). London: D. Reidel Publishing Company.
- Barnes, J. (1995). *Nicomachean Ethics* (The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation). Revised by Urmson, J. O. US: Princeton University Press.
- Bekker, I. (1870). *Aristotelis Opera*. Berlin.
- Brown, L. (1997). *What is the mean relative to us. in Aristotle's Ethics?* in *Phronesis: a journal for ancient philosophy*. 1(42), 77-93.
- Bywater, I. (2010). *Aristotelis Ethica Nicomachea* (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gottlieb, P. (2009). *The virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge University Press: Cambridge
- Hardie, F. (1968), *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, R. (2006). The Central Doctrine of the Mean. In: Richard Kraut (Ed.), *BlackWell Guide to Aristotlian Nicomachean Ethics.*, pp. 96-115 .US: First published in 2006 by Blackwell Publishing Ltd.
- Hutchinson. D. S. (1999). Ethics. In: J. Barnes (Ed.), *Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Irwin, T. (1999). *Nicomachean Ethics*. (Second edition). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Stewart, J. A. (1999). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Virginia: Thoemmes Press. (Reprinted from 1892 edition by Oxford, Clarendon Press).
- Williams, B. A. O. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MassHarvard University Press.
- Urmson. J. O. (1973). *Aristotle's Ethics*. US: Wiley & Blackwell.



اتکای حدّ وسط بر قاعده درست؛

نقدی بر تفسیر حدّ وسط ارسطویی به مثابه معیار خودبنیاد عمل اخلاقی

سید جمال‌الدین میر شرف‌الدین (شرف)*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۶

چکیده

حدّ وسط غالباً مهم‌ترین مفهوم در نگرش اخلاقی ارسطو معرفی شده، تا حدی که در بسیاری سنت‌های تفسیری نه یکی از مفاهیم، بلکه جوهره نظریه اخلاقی ارسطو انگاشته شده است. این امر موجب گردیده تا درستی و نادرستی نگرش اخلاقی ارسطو در گرو اثبات یا نفی وجاهت حدّ وسط به مثابه معیار عمل اخلاقی قلمداد شود. با بررسی مسیر حرکت تفکر ارسطویی در اخلاق نیکوماخوس، آشکار می‌شود که او حدّ وسط را همچون امکانی در فهم و تحقق خیر عملی معرفی می‌کند، اما در ادامه مسیر به سنجش توانمندی آن در تحقق غایت پژوهش عملی می‌پردازد. در طول مسیر، روشن می‌شود که حدّ وسط در قامت قاعده‌ای کلی، تنها بیان‌گر این است که می‌بایست در هر موقعیت به عملی متناسب با آن دست یازید. در واقع، باید حدّ وسط در هر وضعیت بنا بر مقتضیات متعدد و متغیّر هر موقعیت، توسط شخص عامل اخلاقی تعیین شود. نتیجه این امر این است که حدّ وسط، شهودی جزئی است، نه معیاری کلی و به همین جهت، خود نیازمند قاعده‌ای کلی در تعیین جزئی آن است. در نگرش ارسطو، حدّ وسط بر قاعده‌ای درست استوار است که درستی آن برخاسته از بستری است که آن را شکل داده است؛ این بستر نهایی و تکیه‌گاه بنیادین که قاعده درست در آن حضور دارد «فرونسیس» یا حالت دارندگی قاعده درست _ بر اساس دانایی عملی برخاسته از تجربیات عملی _ است. بنابراین، حدّ وسط متکی بر قاعده درستی است که خود در فرونسیس حضور دارد و به همین جهت، حدّ وسط ارسطویی معیار و قاعده‌ای نهایی و خودبنیاد در فهم و تعیین عمل درست نیست، بلکه خود بر قاعده درست استوار است؛ قاعده‌ای که با دانایی عملی (فرونسیس) همچون توانی در شناختن و عمل کردن، محقق می‌شود.



کلیدواژه‌ها

حدّ وسط، قاعده درست، عمل، معیار عمل اخلاقی، شناخت جزئی، فهم عملی (فرونسیس).

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه محض. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تهران، ایران | mirsharafodin@gmail.com

سید جمال‌الدین (شرف)، سید جمال‌الدین. (۱۳۹۸). اتکای حدّ وسط بر قاعده درست؛ نقدی بر تفسیر حدّ وسط ارسطویی به مثابه معیار خودبنیاد عمل اخلاقی. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۱ (۸۲)، ۱۷۶-۱۵۳. doi:10.22091/jptr.2019.4388.2129



۱. طرح مسئله: تلقی تاریخی غالب از حدّ وسط ارسطویی در اخلاق

در سیر تاریخ تفسیر اندیشه اخلاقی ارسطو، از میان مسائل متعدد، حدّ وسط جایگاهی ویژه یافته است؛ به گونه‌ای که این مفهوم، در بسیاری مکتب‌های تفسیری، از صورت یکی از مسائل اخلاق، به محور نگرش اخلاقی ارسطو تبدیل شده است. تفسیر غالب از نظام اخلاقی ارسطو با مرکزیت حد وسط، فهمی حاکم را پدید آورده است که نتیجه آن تصویری از اخلاق ارسطویی است که کلیت آن بر بنیاد حدّ وسط استوار است و حدّ وسط به مثابه محور ثقل تمامیت نگرش اخلاقی وی، معیار مستقل و خودبنیادی است که در قامت قاعده‌ای طلایی می‌تواند نقطه اتکای نظر و عمل اخلاقی باشد. متفکران مسلمان با اخذ حدّ وسط ارسطویی در نظام اخلاقی خود، هم به جهت مشکلات آن در تعمیم و هم به دلیل نیاز آن به تطبیق با معیارهای اخلاق اسلامی، دست به تغییرات و اصلاحاتی در آن زدند، اما در انتساب حدّ وسط به عنوان «معیار» اصلی عمل اخلاقی به ارسطو تردیدی روا نداشتند.^۱ متفکران غربی نیز در مکاتب فکری مختلف به تبیین حدّ وسط ارسطویی پرداخته و آن را از جهات گوناگون بررسی کرده‌اند و با توجه به تدقیق الزامات قانون اخلاقی، کفایت معیار حدّ وسط را نقد کرده‌اند، اما آنان نیز غالباً، آن را همچون معیار نهایی عمل اخلاقی در تفکر ارسطو انگاشته‌اند.^۲

بنای نظام اخلاق ارسطو بر حدّ وسط، نقطه نهایی در اهمیت بخشیدن به این مفهوم و دقیقه آغازین در جدال بی‌پایان بر سر توان آن در ایفای نقش معیار فعل اخلاقی بوده است. تقدیر واحد در سنت‌های مختلف پس از ارسطو این بوده است که با تلقی حدّ وسط به عنوان معیار نهایی عمل اخلاقی همچون پیش فرضی خدشه‌ناپذیر، در مواجهه با مشکلات بسیار این مفهوم در ترازوی نظر و عمل، به حمله یا دفاع از آن مشغول شوند.^۳ نبردی که در آن حیات و جاهت کلیت نگرش اخلاقی ارسطو بسته به

۱. برای نمونه‌هایی از این تفسیر غالب نزد متفکران مسلمان، بنگرید به: کندی، ۱۹۷۸، ص ۱۲۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۹۰؛ فارابی، ۱۴۰۵، ص ۳۶؛ غزالی، ۲۰۱۱، ج ۳، ص ۵۴-۵۷؛ غزالی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۲؛ ابوحنیفان توحیدی، ۱۹۸۸، ج ۸، ص ۸۸؛ ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۳۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۴-۱۱۷؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۷-۱۲۲.
۲. برای اطلاع از فهم اندیشمندانی که بر مبنای چنین تلقی‌ای، اخلاق ارسطو را نقد کرده‌اند، بنگرید به:

Kant, 1991, p. 205; Williams, 1985, p. 36; Gottlieb, 2009, pp. 19-37.

و نیز برای آگاهی از آرای کسانی که با محوریت حد وسط به تبیین آن پرداخته، به آن حمله کرده و یا از آن دفاع نموده‌اند، بنگرید به: Urmson, 1973; Gottlieb, 2009; Hutchinson, 1999, p. 218; Harthouse, 2006; pp. 96-115; Williams, 1985, p. 36; Fossheim, p. 256; Miller, 2011.

اورمسون، به همین دلیل، می‌گوید که کمتر نظریه فلسفی‌ای می‌توان یافت که به اندازه آموزه حد وسط به نادرست، فهم شده باشد (Urmson, 1973, p. 28).

۳. ریچارد کروت - ارسطوشناس معاصر - با اعتقاد به این که «به‌زیستی» (eudaimonia = Eudaimonia) مفهوم محوری اخلاق ارسطوست؛ نه حد وسط، در نقد غلبه محوریت حد وسط در تبیین تفکر اخلاقی ارسطو، می‌گوید: «وقتی تفکر

حدّ وسط است. تلقی حدّ وسط به مثابه «نظریه اخلاقی» ارسطو نتیجه‌ای جز این نداشته است که پذیرش یا نفی نگرش اخلاقی او در گرو اثبات یا رد حدّ وسط باشد. در قبال چنین تلقی‌ای از حدّ وسط، دو پرسش مطرح است: نخست این که آیا به راستی حدّ وسط معیار خودبنیاد، مستقل و نهایی عمل اخلاقی در نظر ارسطوست یا این که این تفسیر با همه غلبه‌اش، با روح کلی و متن جزئی اخلاق او سازگاری ندارد؟ و دوم این که اگر چنین تفسیری با متون ارسطو همخوان نیست، چرا به فهم غالب از اخلاق وی تبدیل شده و چرا در سنت‌های تفسیری و مکاتب اخلاقی مختلف، حضور قاطع واحدی داشته است؟ سؤال نخست، اصل اعتبار تفسیر را مد نظر دارد و پرسش دوم نیز چرایی وقوع آن را. با وجود اهمیت بسیار پرسش دوم که خود مجال مستوفی و مستقلی می‌طلبد، نوشتار حاضر در پی سؤال نخست است تا اساساً اصل چنین تفسیری – بر اساس متون ارسطو – بررسی شود و امکانی برای طرح پرسش دوم فراهم آید. با این تمهید می‌توان با تعلیق پیش فرض از پیش تصدیق شده در باب محوریت حدّ وسط و فهم اخلاق ارسطو بر بنیاد آن، با رجوع به متن آثار و سیر تفکر او در پژوهش عملی، از اصل جایگاه این مفهوم در کل آن نظام پرسید؛ بدین نحو که نخست به طرح‌واره‌ای کلی از مفهوم عام حدّ وسط رسید و سپس با دنبال کردن مسیر حرکت فکری او در عرصه اخلاق بستر طرح حد وسط، تعریف و تبیین ارسطو از آن و سپس سنجش توان آن در به انجام رساندن غایتی که مبدأ طرح آن بوده است، یعنی معیار فعل اخلاقی پی گرفته شود تا در نهایت، بتوان به تفسیری دست یافت که به نگرشی ارسطویی از حدّ وسط ارسطو نزدیک‌تر باشد.

درآمد: مفهوم کلی حدّ وسط

حد وسط^۱ یا وضعیت میانه،^۲ مفهومی محوری در نظام فکری ارسطوست که در عین داشتن یک دلالت عام، در مواضع مختلف، مدلول‌هایی خاص دارد. ارسطو، معنای نخستین و اصلی میانه را وضعیتی می‌داند که «آنچه تغییر می‌کند به ضرورت، نخست در آن تغییر می‌کند» (Metaphysics, 1057a 20-22; Nicomachean Ethics, 1106b 9-35; Physics, 224b 30; Prior Analytics 25b 35-36). بنابراین، معنای نخستین مشترک میان انواع گوناگون حدّ وسط یا وضعیت میانه، موضع انتقال از یک وضعیت به

اخلاقی ارسطو را بدین نحو (بر اساس بهزیستی) بخوانیم، مشاهده می‌کنیم که «آموزه حد وسط» هم‌بسته با مفهوم بهزیستی است و به همین دلیل (نظریه اخلاقی ارسطو) از آنچه انگاشته شده مناقشه‌برانگیزتر و مهم‌تر است. نظریه ارسطو بسیار جذاب‌تر از صرف این ادعاست که ما باید نه بیشتر و نه کمتر از آنچه شایسته است عمل کنیم (Kraut, 1991, p. 14). برای نگرشی مشابه در تقاسیم معاصر اخلاق ارسطویی، بنگرید به: Irwin, 2007, pp. 114-132.

1. τὸ μέσος/ον = mean

2. μετὰξὺ = intermediate

وضعیت دیگر و دقیقه‌دگرگونی در کلیت حرکت است. بدین نحو که هر جا حرکتی (تغییری) از حالتی به حالت دیگر یا از حدی به حد دیگر رخ می‌دهد، موضع یا حد رخداد تغییر^۱ حد میانه است. این حد در سیر حرکت فکر از مبادی به مقاصد، به طریق فهم؛ در صورت کلی استدلال و انتقال از دو جزء حکم به نتیجه، به واسطه حمل؛ در حرکت فیزیکی موجودات متحرک، بر رخداد تغییر از آغاز تا انجام و در وصول به بهترین عمل ممکن از میان دو حد نهایی افراط و تفریط، بر بهترین حد ممکن از میان حدود نهایی دلالت دارد؛ زیرا در همه این تغییرات، واسطه تغییر یا حرکت، حد وسط است. از این رو، در شناخت هر نحوه حرکت نیز، آنچه موجب فهم رخداد اصلی حرکت، یعنی تغییر می‌شود کشف میانه یا حد وسط است و چون حد وسط، موضع تغییر است، متغیر و گریزنده بوده و تثبیت و تعیین مدلولش در هر زمینه‌ای سیال و دریافت آن دشوار است (NE, 1109b 14-16 / 25-27).

یکی از معانی حد وسط که بیش از دلالت‌های دیگر، در تکوین تلقی تاریخی از نگرش ارسطو به وضعیت میانه نقش داشته، حد وسط در اخلاق است. این مفهوم به قدری در ترسیم منظر نظری اخلاقی ارسطو تأثیر داشته که در قامت نظریه‌ای مستقل و خودبنیاد بر کلیت نگرش اخلاقی او سایه افکنده است.^۲ دلالت اصلی و محوری این مفهوم در اخلاق ارسطو، که معطوف به ارائه معیاری برای وصول به خیر عملی در موقعیت‌های جزئی است، حاوی این راهکار است که در هر موقعیت عملی، می‌بایست گزینه‌ای را انتخاب کنیم که نه افراط است و نه تفریط!^۳ این معنای حد وسط، دلالتی تجویزی دارد، اما به‌رغم آن که تجویز نهایی اخلاق ارسطویی انگاشته شده، در سیر تفکر ارسطو امکانی است که باید نخست توصیف و سپس تحلیل و تبیین گردد تا توانایی و ناتوانی‌اش در نظر و عمل اخلاقی به نقادی پژوهش عملی آزموده شود. از این نقطه است که سنجش حد وسط به عنوان تکیه‌گاه نظر و عمل در طلب خیر عملی در موقعیت‌های جزئی آغاز می‌شود.

1. μεταβολή = change

۲. محوریت حد وسط، تلقی مفروض در بیشتر نقدهای اخلاق ارسطو است. این نگرش، چنان بر فهم اندیشه ارسطویی حاکم شده است که گویی اخلاق ارسطو چیزی غیر از بیان حد وسط نیست. در مواجهه با این طرز تلقی است که فرانک هاردی، می‌نویسد: «اشتباه است که تفکر اخلاقی ارسطو را به نحوی نقد کنیم که متضمن این تلقی باشد که این آموزه همه آن چیزی است که او می‌خواهد درباره فضیلت بگوید» (Hardie, 1968, p. 35).

۳. تفسیر حد وسط به امری غیر از بهترین گزینه از بین حدود نهایی در موقعیت عملی، بیش از آن که برخاسته از متن اخلاق و محتوای تفکر ارسطو باشد، نتیجه نقائص متعدد آن در برآورده کردن نقش معیار عمل اخلاقی بوده است. در واقع، مفسران در مواجهه با مشکلات متعدد این معیار، دست به تغییر مدلول آن زده‌اند. از این رو، تفسیر حد وسط به اموری چون میانه‌روی (moderation) و اعتدال (equilibrium)، تحویل آن به مفاهیمی دیگر است نه تبیین خود آن. تحویلی که موجب می‌شود مفهوم حد وسط با تغییر مدلول بتواند نقش معیار اخلاقی را با مشکلات کمتری پیش برد، مفاهیمی دیگر چون میانه‌روی و اعتدال مفاهیمی متمایز و مستقل از حد وسط اند که ارسطو آن‌ها را گونه‌هایی از فضایل می‌داند؛ نه معیار تعیین اصل فضیلت. حد وسط همچون میانه‌روی و اعتدال و ... یک فضیلت نیست، بلکه مبنای تصور ذهنی و تحقق عینی نفس فضیلت است.

۱. دو دلالت حدّ وسط در سیر تقویم ندریجی آن در اخلاق

الف) حدّ وسط کمتی

نخستین تصویر حدّ وسط در قالبی کمتی و ریاضیاتی تصور می‌شود و به همین دلیل، ارسطو نیز آن را در وهله نخست در تصویری ریاضیاتی عرضه کرده است:

منظور من از حدّ وسط در یک چیز، اشاره به نقطه‌ای است که فاصله‌ای برابر از دو سر حدّ [انتهایی آن شیء] دارد. معنایی که برای همه [ی انسان‌ها] یکی و نیز اینهمان است (NE, 1106a30-31).

از آن‌جا که نخستین دلالت حدّ وسط در تصویری کمتی عرضه می‌شود، خیر در هر موقعیت آن نقطه میانی است که وقتی آن را با گزینه‌های دیگر، در دو حدّ انتهایی موقعیت تصور می‌کنیم، با آن‌ها فاصله‌ای کاملاً برابر دارد. این معنا از آن‌جا که در قالب صوری و کلی ریاضیاتی تصویر شده است، مبنایی جز کمیت ندارد و برای همه انسان‌ها و در همه موقعیت‌ها به نحو واحد و یکسان صدق می‌کند.

در حدّ وسط اول (کمتی) دو خصوصیت اساسی هست: (۱) ارائه معیاری مطلق، ثابت و واحد برای همه وضعیت‌ها که واژه‌های «یکی» و «اینهمان» بر آن دلالت دارند. (۲) مفروض گرفتن یکسان همه وضعیت‌ها که لفظ «همه» آن را نشان می‌دهد. بنابراین، حدّ وسط کمتی درست در برابر وضعیت عینی موقعیت عملی قرار دارد. حدّ وسط کمتی به جهت اطلاق و ثبوت، با نادیده گرفتن کیفیت هر موقعیت، می‌خواهد از هر گونه مانع صوری‌سازی گذر کرده و به ویژگی صورت محض و عام ریاضیاتی برسد.

در تفکر ارسطو، صوری‌سازی موقعیت عملی و حدّ وسط آن بر مبنای ریاضیات از جهات متعدد موجب از دست دادن عینیت عمل و محتوای جزئی آن می‌شود. نخستین دلیلش حذف شخص عمل‌گر به عنوان معیار تعیین حدّ وسط است؛ همان که ارسطو می‌کوشد با مثال تغذیه آشکارش کند: «برای مثال، در جایی که ۱۰ زیاد است و ۲ کم است، اگر شخص ۶ را انتخاب کند، حدّ وسط را بر اساس خود شیء [موضوع موقعیت عملی] تعیین کرده است؛ زیرا آن، با مقداری برابر [۴] به هر یک از حدود نهایی تبدیل می‌شود» (NE, 1106a 34-36) و این در حالی است که مقدار ۶ پیمانه در هر غذا و برای هر فرد و در هر موقعیت نمی‌تواند مناسب باشد؛ زیرا به گفته او، این مقدار برای یک ورزشکار می‌تواند زیاد یا کم باشد. آنچه مقدار مناسب را تعیین می‌کند، نوع ورزش، بدن ورزشکار، مدت زمان ورزش و... بسیاری عوامل کیفی دیگر است که محور در تعیین آنها، شخص عامل و تشخیص عمل است.

هر چند ارسطو در نقد حدّ وسط ریاضی - با ذکر وضعیتی عینی - ناتوانی معیار کمتی، صوری و مطلق را نشان می‌دهد، اما در اینجا نکته‌ای دیگر نیز در کار است؛ نکته‌ای که او نه در آثار اخلاقی گفته و نه در موضعی دیگر برای غایات اخلاقی بیان کرده است، اما فارغ از بسترش می‌تواند نسبت نگرش کمتی یا

ریاضیاتی را با وضعیت کیفی عمل نشان دهد. ارسطو در فصل نهم از کتاب دوم فیزیک، ضمن بحث از معنای ضرورت در چیزهای طبیعی، به ضرورت ریاضی از آن جهت که شباهتی با ضرورت طبیعی دارد، اشاره می‌کند و می‌گوید: غایت، خود مبدایی است که مقدمات را به حرکت وامی‌دارد تا به نتیجه برسند و این امر هم در حوزه طبیعت و هم در ریاضیات وجود دارد؛ با این تفاوت که غایت در طبیعت مبداء عمل، اما در ریاضیات مبداء نظر است؛ زیرا همه آنچه در ریاضیات رخ می‌دهد، نظرورزی منطقی و کل ماهیت آن، ساختاری صوری است؛ زیرا «در ریاضیات، عمل وجود ندارد» (Physics, 200a 24). او برای نشان دادن غیبت عمل در ریاضیات، با ذکر مثال خانه‌سازی به عنوان نمونه عکس آن (جایی که عمل وجود دارد) می‌کوشد تا وجهه عمل را بهتر نشان دهد. در ساختن خانه، غایتی عملی هست که موجب می‌شود در روند مقدمات معطوف به غایت، عمل (عمل ساختن) حاضر باشد، در حالی که در ریاضیات از آغاز تا انتها، فعل ما از جنس نظر و موضوعات مورد بررسی «صورت»های محض نظری‌اند و چنان که کورنفرود در تفسیر این بند فیزیک می‌گوید:

غایت یا هدف، اصل یا نقطه شروع نیز هست، آن هم نه تنها در روند واقع کردن،^۱ بلکه همچنین در مسیر شناختن،^۲ اما در ریاضیات تنها نقطه شروع یا مقدمه [که غایت نیز هست]، شناختن است و هیچ‌گونه عملی در آن حضور ندارد (Comford, 1957, pp. 182 - 183).

غیبت عمل در شاکله ریاضیات، ناشی از تقابل دو امر، در نهایت دوری از هم است: عمل و نظر؛ عمل در بستر عمل انسانی، در متن زندگی و در کنش‌هایی که در پی تحقق خیر عملی جزئی در موقعیت‌های جزئی‌اند، بیشترین فاصله را با نظر، در بستر ذوات ثابت، مطلق، محض و کمی ریاضیاتی دارد. هر چه عمل در پژوهش زندگی، جزئی، مقید، متغیر و نامتعین است، نظر در پژوهش‌های ریاضیاتی، کلی، مطلق، ثابت و معین است. شاید به همین دلیل است که ضرورت تعین در هیچ‌جا همچون ریاضیات یافته نمی‌شود.

این که «در ریاضیات عمل وجود ندارد» (Physics, 200a 24)، می‌تواند حاوی معنایی روشن‌نگر درباره حد وسط ریاضیاتی باشد. ما در حد وسط ریاضی هیچ روزنه‌ای به سوی فهم خیر عملی نمی‌یابیم؛ زیرا منظر نظری که از آن به عمل می‌نگریم، نه تنها رو به سوی عمل نیست، بلکه در افق کلی آن، نظاره عمل ممکن نیست. ریاضیات واجد خصوصیت کلیت و ثبوتی است که مانع از رصد مقوله‌ای از جنس عمل با وصف ذاتی جزئیت و تغییر است. عمل به ادراک ریاضی در نمی‌آید مگر آن‌که از هویت عملی خود تهی شود و با تغییر ذاتی، در قامت ماهیتی نظری به ردیف ذوات ریاضی درآید؛ تغییری که

1. πράξις = doing, action, practice
2. realization
3. reasoning

نتیجه‌اش از دست دادن عمل است.^۱

(ب) حدّ وسط کیفی

اما ارسطو درست در ادامه تصویر اول حد وسط (کمی) به تصویر دوم می‌پردازد که نه برای همگان، یکسان و نه در همه موقعیت‌ها همسان است؛ زیرا مبنای آن نه نگرش کمی، بلکه رویکردی کیفی است. تصویر دوم، توصیف کیفی حدّ وسط است: «اما حدّ وسط درست در نسبت با ما، امری است که نه بسیار بیشتر است و نه بسیار کمتر و این معنایی است که برای همگان، یکسان و اینهمان نیست» (EN, 1106a 32-33).

اگر مبنای حدّ وسط کمی، فاصله نقطه مرکزی خط با دو سرحد انتهایی است، معیار در حدّ وسط کیفی فاصله دو سرحد، با شخص عامل است. از این رو، حدّ وسط در معنای اول، بر اساس کمیت فاصله‌ها تعیین می‌شود، اما حدّ وسط در معنای دوم بر مبنای وضعیت کیفی معین می‌گردد. به بیان دیگر، مبنا در حدّ وسط کمی، خود نقطه مرکزی _ فارغ از شخص و موقعیت _ است، اما معیار، در حدّ وسط کیفی، خود شخص و وضعیت اوست. به همین جهت، بیشتر و کمتر در اولی با آنچه به عنوان نقطه وسط تصور شده است معین می‌شود، اما در دومی بیشتر و کمتر در نسبت با شخصی که در موقعیت قرار دارد، تعیین می‌گردد. این تمایز ناشی از لحاظ حدّ وسط به نحو مطلق و به نحو مقید (مقید به ما) است (EN, 1106a 27-29). معنای دوم حدّ وسط _ در برابر دلالت کمی که ارسطو آن را رد می‌کند _ مفهومی کیفی دارد. صفت کیفی آن به کیفیت شخص عامل گر و کیفیت موقعیت خاص عملی او اشاره دارد، بدین نحو که مبنای تعیین حدّ وسط نه بر اساس ساختار صوری کمی موقعیت، به نحو کلی، بلکه بر اساس شخصیت عامل، موقعیت خاصی که او در آن قرار گرفته و نسبت او با عمل است. این ویژگی متضمن آن نیست که ارسطو نمی‌خواهد معیاری عام ارائه دهد، بلکه به این معناست که اولاً، این معیار بر نگرش کمی به موقعیت عملی مبتنی نیست. ثانیاً، شخص کنش‌گر را نادیده نمی‌گیرد و ثالثاً، بنا بر هر موقعیت، محتوای جزئی آن تغییر می‌کند، اما صورت کلی آن متضمن یک معیار عام است. معیاری که می‌کوشیم بر اساس آن همواره با کشف میانه دو وضعیت کیفی متضاد در برابر هم نسبت به خودمان به عنوان عمل‌کننده، آن را در هر یک از موقعیت‌های جزئی در تناسب با آن موقعیت خاص پیاده کنیم.

۱. «اساساً بیان حد وسط ریاضی برای ارسطو جدّی نیست» (Hardie, 1968, p. 37)؛ این که حد وسط ریاضی طرح می‌شود، بیش از هر چیز به خاطر آن است که در بدو امر این چنین تصور می‌شود. در واقع، طرح اولیه حد وسط به نحو کمی، برخاسته از تصور نخستین آن در شاخه ریاضیاتی است. مسیر کلی بحث ارسطو از حد وسط کفی نشان می‌دهد که او حد وسط را به نحو کمی طرح می‌کند تا آن را رد کند و راه را برای رسیدن به تصور دوم و اصلی، یعنی حد وسط به نحو کیفی هموار نماید.

محتوای معیار کلی حدّ وسط کیفی، بر این فرض مبتنی است که در هر موقعیت عملی با گزینه‌های متعددی برای عمل مواجهیم که در میان دو سر حد نهایی شناورند. دو حد نهایی در هر موقعیت عملی متشکل از دو نحوه واکنش متقابل اند: یکی آن است که واکنش ما نسبت به کنش مقتضی یک موقعیت ضعیف‌تر از آن باشد که موقعیت می‌طلبد و دیگری آن است که شدیدتر از آن باشد که وضعیت اقتضا می‌کند. اولی واکنش بیش از اندازه کم و دومی واکنش بیش از اندازه زیاد است. اولی زیاده‌روی یا افراط و دومی کم‌روی یا تقریط است و حدّ وسط در میانه این دو واکنش، نه بیشتر و نه کمتر از اندازه مناسب موقعیت است. ارسطو با این که می‌کوشد با به میان آوردن فرد و این که واکنش زیاد یا کم نسبت به فرد تفاوت می‌کند و نیز با تأکید بر تفاوت موقعیت‌ها، وجهه‌صوری حدّ وسط را کمتر و محتوای عینی آن را بیشتر کند (EN, 1109b 4-10)، اما واقعیت آن است که حدّ وسط کیفی باز هم مایه کمی دارد؛ زیرا افراط و تقریط بر اساس مفاهیم بیش و کم و حدّ وسط بر اساس «اندازه مناسب» تعیین شده است. افزون بر این اشکال اصلی، مشکل حدّ وسط کمی در اینجا نیز وجود دارد؛ زیرا ما باز هم معیاری کلی را به نحو واحد و یکسان بر موقعیت‌های متفاوت حمل می‌کنیم.

ارسطو، در روایت حدّ وسط کیفی، بیش از آن که به توان آن توجه کند به نقائص متعدد آن پرداخته است. نخستین مسئله‌ای که او طرح می‌کند این است که این معیار به راستی عام نیست؛ زیرا در برخی موقعیت‌ها، اساساً دو حد افراط و تقریط وجود ندارد:

اما در هر عمل و هر عاطفه‌ای حدّ وسط وجود ندارد؛ زیرا نام برخی از آن‌ها فی‌نفسه متضمن یک ردیلت است. مثل [عواطفی چون] کینه، بی‌شرمی و حسد و اعمالی چون زنا، دزدی و قتل؛ زیرا همه اینها و چیزهای مشابه به این دلیل با این نام‌ها خوانده می‌شوند که فی‌نفسه نه افراط‌اند و نه تقریط، بلکه ردیلت‌اند. بنابراین، در انجام این چیزها ما نمی‌توانیم بر طریق درست [حد وسط] باشیم، بلکه همیشه نادرست‌اند (EN, 1107a 10-15).

از سوی دیگر، در هر عملی نیز دو سر حد افراط و تقریط، فی‌نفسه نادرست نیستند، بلکه افراط در مواردی خود فضیلت است و به میزانی که از آن فاصله بگیریم آن فضیلت را از دست داده‌ایم: «هیچ افراط و تقریطی در میانه‌روی و شجاعت وجود ندارد؛ زیرا در اینجا حدّ وسط خود امری نهایی [افراط] است» (EN, 1107a 21).

بنابراین، چنین نیست که هر افراط و تقریطی فی‌نفسه نادرست باشد و حدّ وسطی به مثابه حدّ درست داشته باشد؛ همان‌طور که هر حد وسطی نیز واجد وجه افراط و تقریط نیست. از این‌رو، همواره و در همه جا افراط و تقریط نیست، همیشه افراط و تقریط بد یا خوب نیست، همیشه و در هر موقعیت حدّ وسط نیست و پیوسته حدّ وسط درست نیست و... قیود متعدد دیگری که وقتی وارد عینیت فضایل شویم، بیشتر

می‌شوند. در واقع، در نخستین اشکال، جوهر قاعده بودن حدّ وسط کیفی تا حد زیادی از دست می‌رود؛ زیرا دیگر شمول و اطلاق یک قانون کلی را ندارد. از این‌رو، تعیین افراط، تفریط و حدّ وسط به نحو کلی بر اساس خود فضایل، تلاش برای اطلاق قاعده‌ای صوری بر مواردی است که لزوماً در هر یک از آن‌ها این صورت‌بندی کلی وجود ندارد. در واقع، ما می‌کوشیم حدّ وسط را چونان قاعده‌ای عام و حاکم برای تمام مصادیق خاصّ تقویم کنیم، حال آن‌که موارد متعددی وجود دارند که تحت صورت‌بندی کلی این قاعده در نمی‌آیند. ارسطو در فصل هفتم کتاب دوم نیکوماخوس می‌کوشد تا با پیاده کردن حدّ وسط کیفی در مورد هر یک از فضایل در بررسی عینی‌تر، وجه صوری آن را کمتر و ضعف‌های بازگفته آن را در تدقیق موارد فردی قوّت بخشد. بدین منظور فهرستی خلاصه از حدهای سه‌گانه را در تعدادی از مهمترین فضایل برمی‌شمارد، اما نکته جالب این است که در ضمن تبیین این حدود در هفت نوع از فضایل، پنج بار می‌گوید که ما نامی برای حدّ وسط در اینها نداریم. کمترین دلالت فقدان نام برای حد وسط، نبود حدّ وسط و تلاش برای جعل آن است. این امر یکی از دلایلی است که موجب می‌شود ارسطو در حدّ وسط به عنوان معیاری عام، شک کند و در پایان بگوید که در نهایت، دو امر می‌توانند به کشف حدّ وسط کمک کنند: در وهله اول خود شخص کنش‌گر و در مرتبه بعد، اقتضای خاص آن موقعیت:

بنابراین، همان‌گونه که می‌گویند از آنجا که وصول به حدّ وسط به نحو کاملاً دقیق دشوار است، راه دوم بهتر این است که گزینه‌ای را برگزینیم که شرّ کمتری دارد. با این کار به نحوی که خواهیم گفت، موفق‌تر می‌شویم. «ما» باید بررسی کنیم که «خودمان» به آسانی به کدام سو میل می‌کنیم؛ زیرا افراد مختلف تمایلات طبیعی متفاوتی در نسبت با اهداف گوناگون دارند (EN, 1109a 30-35).

اگر حدّ وسط نه به نحو فی‌نفسه بل در نسبت آن با خودمان تعیین شود، اگر به آن واصل نشویم، دست‌کم شرّ کمتری گریبانگیرمان خواهد شد؛ زیرا حدّ وسط نسبت به هر فرد، هر موقعیت خاص و هر هدف خاص تفاوت می‌کند. از این‌رو، مطمئن‌ترین معیار در حدّ وسط خود فرد است نه خود حدّ وسط فارغ از شخص. در درجه دوم، فرد باید در هر موقعیت، فهمی نو از حدّ وسط داشته باشد، به این معنا که معیارش نه صورت کلی افراط و تفریط و حد وسط، بلکه محتوای جزئی هر یک از اینها در هر تجربه عملی باشد. قیود متفاوتی که هر موقعیت را خاص می‌کند، موجب تفاوت حدّ وسط در هر وضعیت می‌شود. بنابراین، نه تنها هر فرد به طور خاص باید تعیین‌گر حدود سه‌گانه بر اساس خود شخصی‌اش باشد، بلکه حدود سه‌گانه را در هر تجربه جزئی با توجه به ویژگی‌ها و قیود آن موقعیت در نظر بگیرد:

تردیدی نیست که انجام این امر [کشف حد وسط] بخصوص در موارد فردی، دشوار است؛ زیرا به آسانی نمی‌توان تعیین کرد که به چه نحوی، در نسبت با چه کسی و بر اساس

چه دلایلی و تا چه اندازه‌ای می‌بایست خشمگین بود (EN, 1109b 14-16).

پرسش‌های متعددی همچون چگونگی، چه کسی، بر چه اساسی، تا چه اندازه‌ای و... سؤالاتی هستند معطوف به فهم دقیق‌تر و جزئی‌تر موقعیت؛ سؤالاتی که نشان می‌دهند ادراک هر موقعیت عملی تنها زمانی دقیق است که مقتید باشد، نه مطلق. سؤالاتی که پاسخ‌های آن‌ها موجب می‌شود معیار کلی حدّ وسط همچون قالبی تهی و فاقد محتوا شود. از این رو، حدّ وسط - حتی اگر معیاری کلی باشد - مضمون خاص خود را از موقعیت‌های جزئی می‌گیرد. در واقع، تنها نتیجه نهایی این است که حدّ وسط در قامت «معیاری کلی»، به ما معرفت چندانی از واقعیت موقعیت عملی نمی‌دهد. این حدّ وسط نیست که وضع میانه ما را در موقعیت جزئی تعیین می‌کند، بلکه این «ما» هستیم که در موقعیت جزئی به حدّ وسط معنا می‌دهیم:

ما نباید تنها به این بیان کلی قانع باشیم، بلکه باید آن را در موارد جزئی به کار گیریم؛ زیرا در فهم عمل هر چند بررسی‌های کلی شامل موارد مشترک بیشتری می‌شود، اما شناخت‌های جزئی، حقیقی‌تراند؛ زیرا عمل‌ها با موارد جزئی سر و کار دارند و تبیین ما باید مطابق با این امور باشد (EN, 1107b 28-35).

از آن‌جا که در حیطه اخلاق و فهم مقتضی و مناسب آن، یعنی فهم عملی، واقعیات نهایی اعمال‌اند (EN, 1142a 24) و عمل‌ها امور جزئی، فردی و نهایی‌اند (EN, 1143a 33-36)، شناخت کلی و صورتی حدّ وسط درباره محتوای جزئی موقعیت‌ها که واقعیت آن‌ها را بر می‌سازند، حقیقتی را بیان نمی‌کند. بر این اساس، محتوای حدّ وسط - به عنوان یک قاعده - تنها این است که در هر موقعیت جزئی عملی، بهترین عمل، انتخاب مناسب‌ترین واکنش به اقتضای شخص، عمل، موقعیت، انگیزه‌ها، نتایج و... است. این گزاره کلی، گستره و شمولی عام دارد، اما هیچ چیز خاصی در باب واقعیت‌های عینی زندگی عملی نمی‌گوید جز آن که بر قیود متعدد خاصی - به عنوان ویژگی‌های ضروری فهم درست عمل مناسب - تأکید می‌کند. حدّ وسط تنها به ما می‌گوید که از میان امکان‌های مختلف عملی در یک موقعیت، بهترین گزینه را انتخاب کن و برای وصول بدان از بدترین‌ها دوری گزین! همه می‌دانند باید بهترین گزینه را انتخاب کنند، اما مسئله دقیقاً این است که همه نمی‌دانند بهترین انتخاب در موقعیت جزئی عملی خاص در زمان و مکان خاص، در نسبتی خاص با موضوعی خاص و با توجه به پیامدهای خاص و... و بسیاری قیود دیگر، چیست؟ از این رو، ارسطومی گوید:

به همین دلیل، انجام عمل نیک دشوار است؛ زیرا یافتن حدّ وسط در هر چیز سخت است. برای مثال، هر کسی نمی‌تواند مرکز دایره را بیابد، بلکه کسی می‌تواند که مهارت آن را دارد (EN, 1109a 25-27)... و به همین دلیل عمل درست، کمیاب، ستودنی و زیباست (EN, 1109a 30).

حدّ وسط، همچون مفهومی کلی و معیاری فراگیر و عام، نه حقیقت چندانی در باب واقعیت امر اخلاقی می‌گوید و نه کمکی به دریافت بهترین امکان در هر موقعیت عملی می‌کند. حدّ وسط در قامت قاعده‌ای کلی و عام، از واقعیت جزئی و خاص امر واقع اخلاقی یعنی عمل، دور است، چنان که تعیین جزئی حدّ وسط به واقعیت جزئی عمل نزدیک است؛ نه صرفاً قالب کلی آن (EN, 1107a 30-33). حدّ وسط حتی قالب یا شاکله‌ای نیست که محتوای آن با تجربه جزئی تعیین شود؛ زیرا آنچه در هر تجربه تغییر می‌کند، تنها محتوا نیست، بلکه حتی خود آن قالب و شاکله نیز تغییر می‌کند. از این رو، هر فردی و در هر تجربه‌ای، معنایی دیگرگون را از حدّ وسط تقویم می‌کند؛ چنان که حد وسط، فی نفسه و فارغ از هر تعیین خاص، معنای درست ثابت و واحدی ندارد و تنها معنای کلی و ثابت آن این است که بهترین عمل را انتخاب کن! از این جهت، با دانستن صرف حد وسط، توان نظری و عملی در انجام عمل درست با قبل تفاوتی نکرده و وضوحی بدست نیامده است:

صرف بیان این که باید به حدّ وسط عمل کرد هر چند سخن درستی است، اما به هیچ وجه روشنگر نیست... کسی که تنها این را می‌داند (که باید به حدّ وسط عمل کرد)، نسبت به قبل چیز بیشتری نمی‌داند (و فهم روشن تری ندارد) (EN, 1138b 25/30).^۱

۲. تحویل حدّ وسط کلی به شهود جزئی

ارسطو در فصل نهم کتاب دوم نیکوماخوس و در پایان بحث از ماهیت حدّ وسط، در حکمی نهایی، معیار بودن حدّ وسط به نحو خودبنیاد و مستقل را رد کرده و حکم می‌دهد که حدّ وسط در واقعیت (مصدق حدّ وسط) با مفهوم کلی حدّ وسط به مثابه یک معیار دریافت نمی‌شود و معیار کلی حدّ وسط در تعیین مصداق و واقعیت عینی آن ناتوان است. آنچه به راستی حدّ وسط را در عینیت موقعیت‌های عملی آشکار می‌کند، عبور از مفهوم کلی و بازگشت به مصداق جزئی آن در فهم مستقیم در هر تجربه عملی فردی است:

اینگونه چیزها [مصداق‌های حد وسط] در میان جزئی‌ها هستند و حکم در باب آن‌ها مبتنی بر دریافت مستقیم است.^۱ (EN, 1109b 23).

1. "ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μὲν, οὐθὲν δὲ σαφές... τοῦτο δὲ μόνον ἔχων ἂν τις οὐθᾶν ἂν εὐδαίη πλέον".

Irwin (1999, p. 86): "to say this is admittedly true, but it is not at all clear... But knowing only this, we would be none the wiser".

«لكن هذه الطريقة في التعبير، مهما تكن صادقة، يعوزها الوضوح... بيد أن مجرد امتلاك هذه الحقيقة لا يمكن أن يزيد معرفتنا في شيء» (اسحاق، ۱۹۷۹، ص ۲۰۸).

2. "τὰ δὲ τοιαῦτα ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα, καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις".

به کار بردن اسم جمع جزئی‌ها^۱ یا واقعیت‌های خاص و نیز دریافت مستقیم یا شهود^۲ که بر نحوه‌ای درک جزئی شبیه ادراک حسی دلالت دارد (چنان‌که ارسطو از واژه احساس برای اشاره بدان استفاده می‌کند) و نیز استعمال حرف اضافه در به معنای ابتدا یا وابستگی، برای نشان دادن وجه جزئی ادراک، متعلق عینی آن و وابستگی متقابل آن‌ها به هم است. آنچه ارسطو در اینجا به اشاره درباره ادراک بی‌واسطه و متعلق جزئی آن و نیز نسبت مستقیم آن‌ها با هم می‌گوید، نشانگر آن است که او پس از بررسی حدّ وسط – به عنوان معیار کلی عمل – نحوه ادراک آن را شبیه به ادراکات حسی جزئی می‌داند (Irwin, 1999, pp. 341-342) هر چند فهم حدّ وسط به نحو بی‌واسطه توسط عقل عملی با درک حسی متفاوت بوده و ماهیتی عقلی دارد، اما به جهت رؤیت امر جزئی در موقعیت جزئی، به نحو جزئی و مستقیم، مشاهده امر واقع جزئی توسط حواس با رؤیت امر واقع جزئی در موقعیت عملی توسط عقل عملی مشابهتی دارد که ارسطو با واژه‌ای مشترک به آن‌ها اشاره می‌کند تا بگوید که در نهایت، حدّ وسط از مرتبه یک معیار صوری عام به حد ادراک مستقیم خاص می‌رسد.

البته، آنچه بیش از هر چیز وجه جزئی حدّ وسط را ضروری می‌کند، غایت دانش اخلاقی است. ارسطو به تأکید می‌گوید که غایت پژوهش عملی در دو بُعد فردی (اخلاق) و جمعی (سیاست)، عمل است؛ نه شناخت (EN, 1095b 7/1098b 2/6). از این رو، اگر معیار فعل اخلاقی تنها به شناخت کلی عمل درست منتهی شود نه به تحقق جزئی‌اش، ما در این مسیر به غایت مد نظر نرسیده‌ایم. در واقع، در این حیطه به معیاری نیاز است که افزون بر شناخت عمل درست، وقوع آن را نیز موجب شود. از این رو، حیث عملی غایت در اخلاق مستلزم معیاری است که هم متضمن شناخت کلی باشد و هم موجب تحقق عمل جزئی. درک مستقیم یا شهود بی‌واسطه مصداق جزئی حدّ وسط در نسبت با شناخت نظری و کلی آن به قدری اهمیت دارد که ارسطو می‌گوید با آن که تبیین کلی فراگیرتر است، اما بیان جزئی درست است؛ زیرا عمل‌ها چیزهای جزئی هستند و درک حقیقت در این حیطه دریافت مستقیم عمل‌های جزئی است: «در فهم عمل، شناخت‌های جزئی حقیقی‌تراند؛ زیرا عمل‌ها با موارد جزئی سر و کار دارند و تبیین ما می‌بایست مطابق با این امور باشد» (EN, 1107a 30-33).

به همین جهت، حدّ وسط عیار خویش در معیار بودن را از دست می‌دهد و نمی‌تواند در قامت قاعده‌ای همواره درست، کلی و پایدار، مبنا و معیاری عام در تعیین درستی هر عمل جزئی باشد. تفکر ارسطویی مسیری را می‌پیماید که از حدّ وسط کلی همچون معیار و قاعده‌ای عام به تدریج به حدّ وسطی جزئی می‌رسد که با دریافت مستقیم در عینیت موقعیت‌های خاص عملی دریافت می‌شود. در این مسیر هر

1. ἕκαστα (ἑκάστος) = particular facts
2. αἴσθησις = perception

چه بیشتر به واقعیت در عرصه اخلاق یعنی عمل‌های جزئی نزدیک می‌شویم به همان اندازه تکیه‌گاه و بنیادی کلی را از دست می‌دهیم. درست است که با نزدیک شدن حدّ وسط به متن عینی عمل به دریافتی عینی‌تر از واقعیت عملی رسیده‌ایم، ولی تعیین حدّ وسط خاص در هر موقعیت بسته به ویژگی‌ها عینی آن وضعیت ویژه، بدون معیاری کلی که مبتنی بر آن حدّ وسط را معین کنیم، ممکن نیست. از این‌رو، برای تعیین مصداق جزئی حدّ وسط به طور کلی، به قاعده و معیاری نیاز است تا شهود جزئی حدّ وسط عینی با اتکا بر آن، درستی را در عینیت عمل‌ها به نحوی عام و بنیادین تعیین کند. آگاهی بر این امر دقیقه‌ای است که تفکر ارسطویی با تئبه بدان نیازمندی حد وسط به قاعده درست را اعلام می‌دارد.

۳. نیازمندی حدّ وسط به قاعده درست

هرچند ارسطو بارها امتناع خودبنیادی حدّ وسط و نیازمندی و انکای آن را به قاعده درستی در تعیین مصداق وضعیت میانه تکرار کرده است،^۱ اما پس از سنجش امکانات حدّ وسط در متن فضایل (در سیری که از کتاب دوم نیکوماخوس آغاز می‌شود و تا انتهای کتاب پنجم دنبال می‌گردد)، سر آخر در ابتدای کتاب ششم، با صراحت اعلام می‌کند که حد وسط، خود به «قاعده‌ای درست» نیازمند است: «... و حدّ وسط آن چیزی است که قاعده درست می‌گوید...»^۲ (EN, 1138b 20).

حدّ وسط در قامت یک معیار کلی، خود نیازمند «قاعده‌ای درست» است که آن را در هر موقعیت تعیین کند. همان‌طور که محتوای عینی حدّ وسط هر بار توسط دریافت مستقیم تعیین می‌شود، شاکله صوری آن نیز همواره با قاعده درست معین می‌گردد. حدّ وسط همان‌گونه که به نحو عینی با درک مستقیم جزئی تعیین می‌شود، خود به مبنایی اساسی‌تر نیازمند است که همچون معیاری کلی، حدّ وسط جزئی را در هر موقعیت خاص تعیین کند. ارسطو برای بیان این معیار از مفهوم مرکب قاعده درست^۳ استفاده می‌کند. او برای اشاره به «قاعده» واژه لوگوس (λόγος) و برای نشان دادن صفت «درست»، کلمه آرئوس (ὀρθός) را به کار می‌برد. ὀρθός λόγος (آرئوس لوگوس) که در متن اخلاق به اقتضای نیاز به معیار کلی برای عمل، به قاعده درست ترجمه می‌شود، به نحو عام و مطلق به معنای فهم درست است. بیشتر مترجمان اخلاق نیکوماخوس، «ὀρθός λόγος» را به تعقل درست^۴ (Irwin, 1999, p. 87; Stewart, 1999, vol. 2, p. 1; Barnes, 1995, vol. 2, p. 1797; Natali, 1999, p.

1. (EN, 1104b 33/1114b 30/1115b 19/1117a 7/1119a 20/1125b 35/1138a 11).

2. "... τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει..."

3. "... and the intermediate condition is as the correct reason says" (Irwin, 1999, p. 86)

4. «... وأن الحد الأوسط يطابق ما تقرره القاعدة المستقيمة» (اسحاق، ۱۹۹۹، ص ۲۰۷).

3. ὀρθός λόγος

4. correct reason, right thinking

درست، ترجمه کرده‌اند.^۳ این اختلاف در وهله نخست شاید به خاطر آن باشد که ارسطو تعریفی از این مفهوم ارائه نداده است (Irwin, 1999, p. 254; Hughes, 2005, p. 88) یا چون قاعده درست خود حالتی (هکسیس)^۴ است که در فرونیسیس محقق می‌شود، همان‌گونه که آن را حاضر در فرونیسیس می‌داند تعریفش را نیز هم‌پسته با آن می‌انگارد. مترجمان – چنان‌که در تبیین معادل «تعقل درست» گفته‌اند – به این دلیل این معادل را انتخاب کرده‌اند که در نهایت، در نظر ارسطو قاعده درست همان فهم درست، یعنی فهم عملی و فرونیسیس است (Irwin, 1999, pp. 254, 321, 346; Stewart, 1991, vol. 2, p. 5)، اما به نظر می‌رسد که معادل قاعده درست با توجه به روند پدیدارشدن اولیه مفهوم و سپس تحویل آن به فرونیسیس، ترجمه دقیق‌تری است. ارسطو به ضرورت از دست رفتن معیار کلی حد وسط و در تلاش برای یافتن قاعده‌ای همواره درست در تعیین آن، بر وجه قاعده و معیار تأکید دارد. او در این گام به دنبال قاعده‌ای است که حد وسط به طور کلی بر آن استوار گردد؛ معیاری که البته، در نهایت، در تعقل عملی حضور دارد.^۵ بحث از قاعده درست، ضرورت تکمیل بحث از حد وسط است (Stewart, 1999, vol. 2, p. 2) و طرح قاعده درست مستلزم کاوش در انواع گوناگون فهم (لوگوس)؛ زیرا در ترکیب «قاعده درست»^۶ لوگوس^۷ بر فهمی دلالت دارد که قاعده بر آن استوار است و ارثوس^۸ بر درستی^۹ آن. به همین جهت همان‌طور که مسیر بحث از حد وسط به قاعده درست منتهی شد، کاوش قاعده درست مستلزم جست‌وجوی فهم درست است.

در واقع، از آن‌جا که حد وسط از وجهی کلی به جزئی و از شناختی عام به شهودی خاص رسید و ضرورت نقطه اتکایی کلی و عام در دریافت جزئی و خاص موجب طرح قاعده درست گردید، اکنون با بیان قاعده درست به عنوان معیاری کلی در تشخیص جزئی، می‌بایست بی‌درنگ به تحلیل ماهیت فهم پرداخت؛ زیرا هر قاعده‌ای برخاسته از فهمی است که همچون بستری تقویم آن را ممکن می‌کند. درست به همین دلیل پس از این که تفکر ارسطویی از ابتدای کتاب اول تا انتهای کتاب پنجم نیکوماخوس حد وسط را همچون طریقی به سوی عمل درست جست‌وجو کرد و سر آخر با فروکاستن

1. Rackham

2. Ross

۳. القاعدة المستقیمة (اسحاق، ۱۹۹۹، ص ۲۰۷). right principle (Ross, 1925, p. 1138b, book vi) / right rule (Rackham, 1956, p. 325).

4. ἔξις

۵. «شرط کشف حد وسط، معیار درست عمل است» (Zeller, 1987, vol. 2, p. 163).

6. ὁρθός λόγος

7. λόγος

8. ὁρθός

9. ἀληθές

آن به مرتبه عمل‌های جزئی و از دست رفتن معیار کلی به ضرورت قاعده‌ای درست در تشخیص عمل درست با واسطه حدّ وسط رسید، با بیان قاعده درست در ابتدای کتاب ششم، بی‌درنگ به سوی بررسی انواع فهم می‌رود تا معلوم شود که قاعده درست خود بر چه گونه فهمی مبتنی است.

طرح قاعده درست _ در ابتدای کتاب ششم _ نقطه نهایی جست‌وجوی حدّ وسط در پنج کتاب قبلی و نقطه آغازین در کاوش انواع فهم برای رسیدن به فهم مناسب عمل در سراسر کتاب ششم است. از این رو، قاعده درست پایان مسیر جست‌وجوی حدّ وسط و آغاز راه کاوش فهم مطابق با عمل است، همچون واسطه‌ای که ما را از سر حد یک طرف بحث به جانب دیگر می‌رساند. از این روست که در متن تفکر ارسطویی نیز پدیداری کوتاه دارد؛ زیرا به محض طرح قاعده درست در تشخیص حد وسط، پرسش از این که قاعده درست چیست، بی‌درنگ به این پرسش بدل می‌شود که فهم درست چیست که قاعده درست را تعیین می‌کند؟

جست‌وجوی انواع گوناگون فهم در کتاب ششم، جست‌وجوی فهمی است که قاعده درست را در تشخیص حدّ وسط تقویم می‌کند و از آن جا که موضوع فهم در این جا عمل است، غایت، رسیدن به فهمی عملی است. به همین جهت، برای تعیین فهم و لوگوس مناسب عمل، باید لوگوس یا فهمی را جست که عملی باشد؛ فهمی که نه تنها معطوف به درک عمل است، بلکه مهم‌تر از آن برخاسته از تجربه‌های عملی موقعیت‌های گوناگون متغیر نیز هست. جست‌وجوی دانایی عملی، دنبال کردن توان یا به تعبیر ارسطویی، چشمی است که قدرت دیدن حدّ وسط جزئی را به نحوی کلی دارد (EN, 1143b 14/1144a 30).

توان عملی، به عبارت دیگر، قوه‌ای کلی است که می‌تواند هر آن به فعلیتی جزئی درآید و با داشتن فهم و قاعده درست به طور عام که خود برخاسته از تجربه‌های گوناگون جزئی است، درستی را در وضعیت‌های متمایز خاص شهود و پیاده کند. این طریق، راهی متفاوت از راه‌های دوگانه نظر و عمل است؛ طریقی که در آن عمل به عنوان وقوع جزئی و نظر به مثابه فهم کلی، هم قاعده درست را به نحو کلی ممکن می‌کند و هم قدرت دیدن را به نحو جزئی. این راه، دانایی عملی یا فرونیسیس است که قاعده درست را تعیین می‌کند: «(و قاعده درست در این امور (امور اخلاقی)، فرونیسیس (دانایی عملی) است»^۲ (EN, 1144b 29).

در واقع، قاعده درست، شناختی نظری متمایز از تجربیات عملی نیست تا فرونیسیس بر طبق آن به فهم درست حدّ وسط جزئی برسد، بلکه قاعده درست، وصف نحوه بودن شخصی^۴ است که می‌تواند با

1. φρόνησις= practical understanding, practical wisdom, prudence

2. “Ὁρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησις ἐστίν.”

3. κατὰ = in accordance with

4. ἔξις = state, habit

توانمندی‌ای کلی که بر اساس تجربیات جزئی بدست آورده است، حدّ وسط را در وضعیت‌های مختلف رؤیت کند. قاعده درست تکیه‌گاهی بیرون از شخص کنش‌گر عمل اخلاقی نیست، بلکه عین وضعیت خود اوست. او با فعلیت‌های پیاپی در تشخیص حدّ وسط به قوه‌ای کلی دست یافته است که در درون خود اوست و به بیان دقیق تر، خود اوست (Stewart, 1999, pp. 111-112). از این جهت، فهم درست یا دانایی عملی (فرونسیس) توانی نظری مستقل از تجربه عملی شخص تجربه‌مند نیست تا خود را با قاعده و معیاری بیرون خویش تطبیق دهد، بلکه داشتن دانایی عملی عین حضور قاعده درست در فرد است: «آن [فرونسیس] تنها حالتی مطابق با قاعده درست نیست، بلکه حالتی است که قاعده درست در آن حضور دارد و [فی نفسه]، فضیلت است»^۱ (EN, 1144b 26-27).

حدّ وسط بر قاعده درست استوار است و قاعده درست در شخص واجد دانایی عملی حضور دارد و او بر اساس مهارت و فهمی عملی می‌تواند آن را تعیین کند (EN, 1107a 1/1108b 18/1144b 21/1105a 31/1106b 8/1111b5). از این رو، ارسطو می‌گوید وجه درستی قاعده درست، ابتئای آن بر فرونسیس است^۲ و به همین دلیل، فضیلت‌ها – که وصف اصلی شان حدّ وسط بودن است – با قاعده درست تعیین می‌شوند و قاعده درست بر اساس فرونسیس: «[ماهیت هر فضیلت] بنا بر قاعده درست، تعیین می‌شود و قاعده درست بنا بر فرونسیس» (EN, 1144b 24).

هم‌بودگی قاعده درست و فرونسیس که برخاسته از حضور قاعده درست در فرونسیس است، موجب می‌شود تا ارسطو در نهایت، قاعده درست را همان مهارت، دانایی و توانایی عملی یعنی فرونسیس معرفی کند: «بنابراین، قاعده درست در باب این امور (فضایل)، فرونسیس است»^۳ (NE, 1144b 28).^۴ آنچه تا این نقطه پیموده شده، تنها می‌تواند بیانگر اتکای حدّ وسط بر قاعده درست یا ابتئای معیار اخلاقی بر توانمندی فهم و تحقق کنش اخلاقی باشد، اما بحث از کیفیت حضور قاعده درست در فرونسیس که مقتضای حالت دارندگی و حضور قاعده درست در شخص واجد فرونسیس (فرونیموس)^۵ بوده، گامی دیگر است به سوی فهم تکیه‌گاه نهایی و مرکز ثقل بنیادین در کلیت اخلاق ارسطویی.

1. “οὐ γὰρ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ’ ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆ ἐστίν”

2. “ὀρθὸς δ’ ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν.” (EN, 1144b 5).

3. “ὀρθος δὲ λόγος περὶ τῶν τοιοῦτων ἢ φρόνησις.”

۴. اگر حدّ وسط بر قاعده درست، استوار است و قاعده درست در فرونسیس حضور دارد، پس – در نهایت – می‌توان نتیجه گرفت که حدّ وسط، فرونسیس است. این تفسیری است که در دوران معاصر پس از توجه جدّی به نقش دانایی عملی (فرونسیس) در کلیت پژوهش عملی، مطرح شد و به‌ویژه در پژوهش‌های دهه‌های اخیر، برجسته شده است. برای نمونه‌هایی از این نگرش، بنگرید به:

Pearson, 2007, pp. 273-295; Burger, 2008, pp. 60-61; Brown, 1997, pp. 80-81

5. φρόνιμος=practically wise, prudent

نتیجه

حدّ وسط در تفکر اخلاقی ارسطو امکانی است به سوی فهم و تحقق خیر عملی؛ امکانی برخاسته از ضرورت تعیین معیاری برای انتخاب بهترین عمل در موقعیت‌های مختلف که در ترازوی نقادی پژوهش عملی سنجیده می‌شود تا توانش در ایفای نقش قانون عام اخلاقی تعیین شود. نتیجه این آزمون در تفکر ارسطو این است که حدّ وسط مقید به قیود مختلف موقعیت‌های گوناگون عملی است و هر بار، بسته به عوامل متغیر، تغییر می‌کند و صورت واحد و ثابت نهایی ندارد. حدّ وسط نه یک‌بار برای همیشه همچون قانونی عام، بل هر بار چونان نخستین بار، با در نظر گرفتن معیارهایی متعدد و متغیر به نحوی خاص تعیین می‌شود. از این رو، حدّ وسط شهودی خاص است، نه معیاری عام و نمی‌تواند در هیئت قانون اخلاقی پدیدار شود، بلکه خود نیازمند نقطه اتکایی کلی است و این تکیه‌گاه بنیادین در اندیشه ارسطو قاعده درستی است در باب عمل، برخاسته از فهمی عملی یا فرونسیس، بدین نحو که هر فرد با تجربیات عملی مکرر می‌تواند به توانی در دیدن (شهود جزئی) حدّ وسط در عمل برسد؛ نه با اندیشه‌ای نظری مقدم بر عمل. دارا شدن دانایی و مهارت عملی برخاسته از تجربه‌های مکرر موقعیت‌های متغیر، کسب توانی کلی در نگریستن و واقع کردن امر جزئی به عنوان حدّ وسط است؛ تکیه‌گاهی که تنها با اتکا بر آن، همچون قاعده درست، می‌توان حدّ وسط را در هر موقعیت عینی تعیین کرد.

فهرست منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). المباحثات. (مقدمه و تحقیق: محسن بیدارفر). قم: انتشارات بیدار.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد بن یعقوب الرازی. (۱۳۸۱). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. قم: انتشارات بیدارفر.
- ابوحیان توحیدی. (۱۹۸۸). البصائر و الذخائر. بیروت: دارالصادر.
- ارسطو. (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوسی. (ترجمه: محمد حسن لطفی). تهران: طرح نو.
- ارسطو. (۱۹۷۹). الأخلاق. (ترجمه: اسحاق بن حنین. حقیقه و شرحه و قدم له: الدكتور عبدالرحمن بدوی). کویت: وكالة المطبوعات.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۳۹۱). اخلاق ناصری. (تنقیح و تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری). تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۹۹۵). میزان العمل. (تحقیق: علی ابوملحم). بیروت: منشورات دار و مکتبه الهلال: بیروت.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۲۰۱۱). احیاء علوم الدین. بیروت: دار المعرفه.
- کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۷۸). رسائل الکندی الفلسفیه. بیروت: دارالفکر العربی.

References

- Apostle, Hippocrates George. (1980). *Nicomachean Ethics*, (Translated with Commentaries & Glossary). London: D. Reidel Publishing Company.
- Barnes, J. (1995). *Nicomachean Ethics* (The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation). Revised by Urmson, J. O. US: Princeton University Press.
- Bartlett, R. & Collins S. D. (2011). *Nicomachean Ethics* (translated with an interpretive essay, notes, and glossary). Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Bekker, I. (1870). *Aristotelis Opera*. Berlin.
- Brown, L. (1997). What is the mean relative to us in Aristotle's Ethics? In *Phronesis: a journal for ancient philosophy*. 1 (42), 77-93.
- Burger, R. (2008). *Aristotle's Dialogue with Socrates: On the "Nicomachean Ethics"*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Bywater, I. (2010). *Aristotelis Ethica Nicomachea* (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Carlo, N. (2010). *Etica Nicomachea*, (Introduzione, traduzione e note). Roma-bari: Economica Lateraza.
- Cornford, F. & Wicksteed, P. H. (1957). *The Physics*, (The Loeb classical library).

- Cambridge: Harvard University Press.
- Crisp, R. (2004). *Nicomachean Ethics* (Translated & Edited). Cambridge: Cambridge University press.
- Gottlieb, P. (2009). *The virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge University Press: Cambridge
- Hardie, F. (1968), *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, R. (2006). The Central Doctrine of the Mean. In: Richard Kraut (Ed.), *BlackWell Guide to Aristotlian Nicomachean Ethics.*, pp. 96-115 .US: First published in 2006 by Blackwell Publishing Ltd.
- Hutchinson. D. S. (1999). Ethics. In: J. Barnes (Ed.), *Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Irwin, T. (1999). *Nicomachean Ethics*. (Second edition). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Irwin, T. (2007). *Development of Ethics, a historical and critical study*, Volume I: from Socrates to the Reformation. Oxford: Oxford University Press.
- Irwin, T. H. (1999). *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Paperbacks Oxford.
- Kant, *Metaphysics of Moral*, 1991, introduction and Trans. and Notes by M. Gregor, Cambridge: Cambridge University Pres.
- Kraut, R. (1991). *Aristotle on the Human Good*. US: Princeton University Press.
- Liddell & Scott. (1968). *An Intermediate Greek-English Lexicon*, founded upon the seventh edition of *Liddell & Scott's Greek-English Lexicon*, first edition 1889, Oxford: at the Clarendon Press.
- Mazzarelli, C. (2009). *Etica Nicomachea*, (Introduzione, traduzione, note e apparati). Milano: Bompiani Testi A Fronte.
- Peters, F. E. (1967). *Greek Philosophical terms* (a Historical Lexicon). US: New York University Press.
- Pearson, G. (2007). Phronesis as a mean in the Eudemian Ethics. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXXII, pp. 273 - 295.
- Rackham, H. (1950). *The Politics*, (The Loeb classical library). Cambridge: Harvard University Press.
- Rackham, H. (1956). *Nicomachean Ethics* (Loeb classical Library). Cambridge: Harvard University Press.
- Ross, D. (2009). *Nicomachean Ethics* (revised with an introduction and notes by Lesley Brown). Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W. D. (1925). *Nicomachean Ethics* (The works of Aristotle). The first edition, vol 9. Oxford: The Clarendon Press.
- Ross, W. D. (1964). *Aristotle*. London & New York: Oxford University Press.

- Shields, Christopher. (2007). *Aristotle*. London & New York: Routledge.
- Stewart, J. A. (1999). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Virginia: Thoemmes Press. (Reprinted from 1892 edition by Oxford, Clarendon Press).
- Urmson, J. O. (1973). *Aristotle's Ethics*. US: Wiley & Blackwell.
- Williams, B. A. O. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MassHarvard University Press.
- Zeller. E. (1897). *Aristotle and the Earlier Peripatetic*. Vol 2. Being A Translation from Zeller's Philosophy of the Greeks by B. F. C. Costelloe & J. H. Muirhead. London, Longmans.

References in Arabic / Persian

- Abū Hayyān al-Tawhīdī. (1988). *Al-Baṣā'ir wa al-Dhakhā'ir*. Beirut: Dar Al-Sader.
- Al Fārābī. (1405AH). *Fosol Al Montaze*, research by Fawzi Najar. Tehran: Al-Zahra.
- Al-Ghazali (Algazelus). (2011). *Ihya' Ulum al-Din or Ihya'u Ulumiddin or Ihiyā' ulūm ad-dīn* (The Revival of Religious Sciences). Beirut: Dar Al Maarifah.
- Al-Kindī. (1978). *Rasa'el Al-falsafieh* (Philosophical Works). Beirut: Dar Al-fekr Al-Arabi.
- Aristotle. (1377 AP). *Akhlaq Nikomakhusi* (Nicomachean Ethics). Translated from Germany to Persian by: Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Tarh-i No.
- Aristotle. (1378 SH). *Aristotlis Organon Persice* (Organon). Translated from Greek to Persian by M. S. Adib-Soltani. Tehran: Negah Press.
- Aristotle. (1979). *Al-Akhlaq* (Nicomachean Ethics). Translated from Greek to Arabic by Ishāq ibn Hunayn. Kuwait: Vekalatol-Matbu'at.
- Avicenna (Ibn Sina). (1371 AP). *Al-Mubahithat*. Introduction and research by Mohsen Bidarfar. Qom: Bidar Publications.
- Ghazali, A. M. (1995). *Mizan al- 'Amal*. Research by Ali Abu Mulhim. Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.
- Ghazali, A. M. (1995). *Mizan al-'amal* (Criterion of Action). (1995) Research by Abu Molham, Beirut: Dar wa Maktabah al-Hilal.
- Ibn Miskawayh. (1381 AP). *Tahzib al-Akhlaq wa Tat-hir al-A 'raq*. Qom: Bidarfar Publications.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadrā). (1981). *Al-Hikmat al-Muta 'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyat al-Arba'* (The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Tusi, N. D. (1391 AP). *Akhlaq-i Naseri* (Naseri Ethics). Mojtaba Minui & Alireza Haydari (Eds.). Tehran: Khwarazmi Publications.