

بررسی شکاف بین نظر و عمل اخلاقی از دیدگاه ارسطو

دکتر محسن جوادی *
علیرضا صیادنژاد**

چکیده

شکاف بین نظر و عمل اخلاقی (ضعف اراده‌ی اخلاقی)، یکی از مباحثی است که همواره مورد توجه مکاتب اخلاقی بوده است. یک نظام اخلاقی موفق علاوه بر ارائه‌ی دستورات اخلاقی، باید متوجه موانع تحقق این دستورات نیز باشد. این بحث در فلسفه‌ی اخلاق ارسطو تحت عنوان آکرسیا مطرح شده است که ناظر به بحث اتحاد معرفت و فضیلت افلاطون است. در دیدگاه سقراط و افلاطون، علت مؤثر بر عمل، صرفاً معرفت است، به گونه‌ای که هیچ علتی در مقابل معرفت روشن نمی‌تواند مانع عمل شود. ارسطو با قبول تأثیر معرفت بر عمل اخلاقی، بر این عقیده بود که میل و نفس انسانی این توانایی را دارد که گاه به رغم معرفت و حتی معرفتی روشن، مانعی را بر سر راه عمل اخلاقی ایجاد نماید. او برای تحقق عمل، چندین علت را به صورت پراکنده در نظریه‌های اخلاقی خود برمی‌شمرد و مبانی عمل را در امور متعدد جست و جو می‌نماید. از نظر ارسطو، امیال، که از تخیل نفس ناپرهیزگاری برخاسته‌اند، این امکان را دارند که گاه شرایطی ایجاد نمایند تا انسان دست به عملی بر خلاف علم و شناخت عقلانی خود بزند. در چنین شرایطی که انسان با علم به فضیلت بودن یک عمل بر خلاف آن رفتار می‌کند، می‌شود چنین گفت که علم انسان به فراموشی سپرده شده است. ارسطو این ضعف اخلاقی را به وجود میل و شوق در انسان نسبت می‌دهد، امری که با مقابله با آن، عمل اخلاقی تحقق پیدا می‌کند.

واژه‌های کلیدی: ۱- آکرسیا ۲- ضعف اراده ۳- ارسطو ۴- عمل اخلاقی
۵- معرفت اخلاقی

۱. مقدمه

بررسی مباحث و نظام‌های اخلاقی، مبین این امر است که هدف و غایت علم اخلاق، اصلاح و سامان دادن به اعمال و رفتار انسانی است. به همین دلیل، موضوع گزاره‌های اخلاقی اغلب عینی و واقعی است نه اعتباری و ذهنی؛ بنابراین نباید اخلاق را صرفاً پژوهشی علمی و نظری دانست که پیوندی با حیات روزمره‌ی مردم ندارد؛ به عبارت دیگر، اخلاق مجموعه‌ای از مفاهیم و مسایل مربوط به چگونگی اعمال و افعال و حالاتِ اختیاری آدمی است ولی از آن‌جا که نظام‌ها و مکاتب اخلاقی هر یک از دید خود به رفتار انسانی عطف توجه کرده‌اند، ما شاهد راه‌کارها و تحلیل‌های متفاوتی از رفتار انسانی و دستورات اخلاقی هستیم.

یکی از میانی و اصولی که طرح آن موجب تفاوت‌های بنیادین بین مکاتب اخلاقی می‌شود، جایگاه و نقش علم و معرفت و رابطه‌ی آن با عمل اخلاقی است که گاه تحت عنوان «شکاف بین نظر(معرفت) و عمل اخلاقی» و یا عناوین مشابه دیگر مورد بررسی قرار می‌گیرد. هر مکتب اخلاقی اگر بخواهد بین گزاره‌ها و دستوراتی که اصطلاحاً «عقل نظری» نامیده می‌شوند و اعمال و رفتارهای خارجی انسان که اصطلاحاً «عقل عملی» نامیده می‌شود ارتباط برقرار نماید، ناچار است که مسأله‌ی «شکاف بین نظر و عمل اخلاقی» را مورد بررسی و دقت قرار داده، موانع موجود بر سر راه تحقق اراده و خواست‌های انسانی را جست و جو نماید.

بررسی تاریخی این مبحث اخلاقی - فلسفی، ما را به دوره‌ی فلسفه‌ی یونان و سقراط می‌کشانند و به بحثی که در فلسفه‌ی ارسطو با عنوان «آکرسیا» مطرح شده است. ارسطو در مخالفت با استاد خود، افلاطون، اتحاد کامل معرفت و فضیلت و رابطه‌ی ضروری بین این دو را نپذیرفته، به بیان نقش و تأثیر «میل» در اراده و تحقق عمل پرداخت و با طرح این بحث، مسیر جدیدی را در این موضوع باز نمود.

برای بررسی دیدگاه‌های اخلاقی ارسطو می‌توان به سه کتابی که منسوب به او است رجوع نمود، ولی در این بین، کتابی که از اهمیت بسیاری در این مبحث برخوردار است و می‌توان آن را به یقین، از تقریرات ارسطو دانست، همان کتاب *اخلاق نیکوماخوس* است (۱۷، ص: ۷۲) که در این مقاله محور بحث قرار گرفته است.

نظام فکری ارسطو اخلاق را غایت‌انگارانه و مرتبط با عمل انسانی می‌داند؛ عملی که ما را به خیر انسان راه‌بری می‌کند. از نظر ارسطو عملی که ما را به خیر می‌رساند و غایتش خیر است «صحیح و درست» محسوب شده و عملی که خلاف نیل انسان به خیر حقیقی باشد «خطا و نادرست» خوانده می‌شود (۱۳، ص: ۳۷۸). در این نظام اخلاقی، کل موجودات

دارای غایاتی هستند که همه‌ی حرکات خود را برای رسیدن به آن غایت انجام می‌دهند. سعادت انسانی نیز غایت اخلاق است که در فضیلت باید در پی آن بود. این همان چیزی است که فعالیت نفس با موافقت عقل نامیده می‌شود. بر این اساس، وظیفه‌ی علم اخلاق چیزی جز قرار دادن کنترل نفس انسانی در دست خرد نیست.

سقراط و هم‌اندیشان او بر این باور بودند که برای رساندن انسان به سعادت باید از راه کار آموزش و دانا ساختن هرچه فزون‌تر او بهره جست. بر این مبنا اخلاق پیامد دانش و آگاهی مردمان است. این در حالی است که ارسطو هم‌پای باور به تأثیر دانش، بر تقویت اراده تأکید بسیار دارد. این برخلاف نظام افلاطونی است که در آن، برای اطاعت همه‌ی مردم، بدون این‌که به تمایلات، خواست‌ها، خلق و خو و شوون آنان در زندگی توجه کند، مقرراتی سخت و شدید وضع می‌کرد. برخی معتقدند که ارسطو در بررسی مسایل اخلاقی به ذوق سلیم و عرف عام توجه خاصی داشته، کمتر سخت‌گیر و باریک‌بین بود (ص: ۶، ۱۹).

۲. رابطه‌ی نظر و عمل اخلاقی

ارسطو در طرح مبحث ضعف اراده، تحت تأثیر افلاطون و سقراط بوده، اما ادعای «اتحاد معرفت و فضیلت» از سوی سقراط و افلاطون موجب شد تا او با پیش کشیدن و تأکید بر نقش امیال انسانی در اعمال و رفتار او، به دنبال حل نمونه نقض‌هایی باشد که دیدگاه آن‌ها را به تنگنا می‌کشید.

یکی از دقت‌هایی که در بحث رابطه‌ی بین معرفت و عمل ضرورت دارد، تعریف و تبیین «معرفت و عمل» است، به این معنا که مثلاً باید توجه داشت که چه درجه از شناختی را می‌توان معرفت دانست و چه درجه‌ای از معرفت موجب کشیده شدن انسان به ورطه‌ی عمل می‌شود؟

۲.۱. تعریف معرفت

واژه‌ی «معرفت» و «نظر»، از کلمات پرکاربرد در فلسفه، معرفت‌شناسی و اخلاق است. هرچند مراد از معرفت در معرفت‌شناسی، شناختی است متناسب با امکانات نوع انسان و حاصل فرآیندی خاص که تحققش فقط برای انسان امکان‌پذیر است و نمی‌توان برای غیر او تصویر دقیقی از آن ارائه نمود، با این حال، این واژه دربرگیرنده‌ی درجات و انواع مختلفی از شناخت می‌باشد (ص: ۱۰، ۱۲).

اولین بار، واژه‌ی «شناخت» در فلسفه‌ی سقراط (به روایت افلاطون) استعمال شد که مراد از آن «باور صادق موجه» (ص: ۲۰، ۶۰) بود و فیلسوفان پس از او نیز این واژه را در همین معنا استعمال نمودند (ص: ۱۶، ۷۵). از نظر سقراط، «معرفت» پندار درستی است

که با لوگوس همراه باشد، هرچند مراد دقیق او از لوگوس معلوم نیست (۲۲، صص: ۱۰-۱۲). افلاطون در رساله‌ی منون دانش (اپیستمه) را آن نوع شناختی می‌داند که قطعاً درست است و باید درست باشد؛ اما از دید او، عقیده و باور (دوکسا) ممکن است درست یا خطا باشد. افلاطون مرتبه‌ی معرفت را واقعی‌تر از واقعیت عالم محسوس می‌داند (۱۳، ص: ۲۳۳). به باور او عالم واقعی در حقیقت، عالم مُثُل است که فوق جهان محسوس قرار دارد (۸، ص: ۶۴). در نگاه افلاطون، صرفاً از طریق درک مُثُل و یادآوری آن‌ها می‌توان به معرفت دست یافت (۱۱، ص: ۷). بر این اساس، معرفت حقیقی باید معرفت به کلیات باشد. اما اگر عالم واقعی از جزئیات تشکیل شده باشد شکاف عبورناپذیری بین معرفت حقیقی و عالم واقعی ایجاد خواهد شد و معرفت به خارج، امری انتزاعی و غیرواقعی خواهد بود. اما افلاطون بر اساس نظریه‌ی صور و مُثُل به حل این مشکل پرداخت و بیان نمود که مفهوم کلی صورتی انتزاعی، خالی از محتوا یا مرجع عینی نیست، بلکه برای هر مفهوم کلی حقیقی، یک واقعیت عینی مطابق آن وجود دارد که دارای مرتبه‌ای عالی‌تر از ادراک حسی و امور جزئی است (۱۳، ص: ۱۸۰).

آن‌چنان که معلوم است، معرفت، در نظام اخلاقی سقراط از جایگاه رفیعی برخوردار است، زیرا او رفتار اخلاقی را مبتنی بر معرفت می‌داند. در نظام فکری سقراط، یک شناخت برای کسب شایستگی عنوان «معرفت»، باید به قدری در وجود انسان رسوخ کرده و در ذهن و نفس او جای گرفته باشد که موجب عمل شود. فرد صاحب معرفت، حتی برای یک لحظه هم در عمل به آن تردید نمی‌کند. در نتیجه‌ی این نظر، انسان با علم و معرفت به ماهیت عدالت، به خیر بودن آن نیز واقف خواهد شد. این تعریف از معرفت در بحث رابطه‌ی عمل و نظر، بسیار حایز اهمیت می‌باشد و ممکن است همین تعریف موجب اختلاف دیدگاه ارسطو و سقراط شده باشد.

در نظر ارسطو همه‌ی انسان‌ها در سرشت خود، جوایای دانستن و معرفت‌اند (۴، ص: ۳)، هرچند معرفت آن‌ها در یک سطح نیست و برخی به درجات بالاتر معرفت می‌رسند که همان درک بیشتر کلیات است (۱۳، ص: ۳۳۱). در نظر ارسطو، ادراک حسی درجه‌ای از معرفت است که بالاتر از آن نیز درجاتی وجود دارد.

تیلور در تبیین نظریه‌ی معرفت ارسطو می‌گوید که این دیدگاه با کنار زدن نظریه‌ی افلاطون شروع شده است. از نظر ارسطو، معرفت، امری مَبْرهن است که همیشه با واسطه‌ی مقدمات به دست می‌آید. و علم داشتن به معنای شناخت اشیا از طریق «دلایل چرایی» آن‌ها است. به باور او، ادراک حسی به تنهایی حقیقت علمی را آشکار نمی‌کند، زیرا با چنین ادراکی هرچند می‌توان به وجود امر واقعی مطمئن شد، نمی‌توان

امر واقع را با مشاهده‌ی ارتباطش با بقیه‌ی نظام حقایق تبیین نمود (۲۳، ص: ۳۶). بنابراین ارسطو نیز درک کلیات را مصداق معرفت می‌دانست ولی می‌توان وجه تمایز او با استادش را این دانست که از نظر او، ما به اشیای خاص آن‌گاه معرفت داریم که آن‌ها را مصادیق امر کلی ببینیم، اما کلی را از طریق جزئی می‌شناسیم. نهفته شدن کلیات در جزئیات نکته‌ی تأمل‌برانگیز معرفت‌شناسی ارسطو است. بر این اساس، معرفت ارسطویی در نهایت به دریافت صور اشیا توسط روح یا ذهن بستگی پیدا می‌کند؛ امری که با حواس انسان صورت می‌پذیرد. اما به رغم اهمیت علم به جزئیات، او حکمت و علم اولیه را کلی‌ترین و دقیق‌ترین علم می‌داند که به واسطه‌ی محسوسات حاصل می‌شود (۲، ص: ۲۲۵). از دید او، «در غیاب احساس (که همان ادراک حسی است) هیچ چیز را نه می‌توان آموخت و نه می‌توان فهمید» (۳، ص: ۲۵۳). او می‌گوید: «چون شناخت علمی و حکمت عملی و نظری مبادی نخستین را در اختیار ما قرار نمی‌دهند، پس یگانه مرجع برای این کار، شهود عقلی است» (۲، ص: ۱۴۱) و «عقل شهودی از امر جزئی آغاز می‌شود و با امر جزئی هم پایان می‌یابد؛ زیرا تفکر از امر جزئی آغاز می‌شود و موضوعش هم همین امر جزئی است» (۲، ص: ۲۳۲).

نکته‌ی دیگری که ارسطو در معرفت‌شناسی خود بر آن تأکید می‌کند نقش تخیل و جایگاه آن در معرفت است. او با تکیه بر نقش تخیل در معرفت، می‌گوید: «از یک طرف در غیاب احساس، هیچ چیز را نه می‌توان آموخت و نه می‌توان فهمید و از طرف دیگر به‌کار افتادن عقل باید همراه با یکی از صور خیالی باشد، زیرا خیال با احساس مشابهت دارد، جز این‌که عاری از ماده است» (۳، ص: ۲۳۵).

آن‌چه در بحث ما اهمیت بیشتری دارد، مبحث حکمت عملی است که این بحث نیز از نظر ارسطو تنها با کلیات سروکار ندارد؛ بلکه لازمه‌ی تصمیم‌گیری بر مبنای حکمت عملی علم به جزئیات است. از نظر ارسطو، عمل با جزئیات ارتباط نزدیکی دارد. بر همین اساس، می‌توان بیان داشت که از دید او: ۱- انسان به صرف داشتن معرفت، فضیلت‌مند نمی‌شود و ۲- یکی دیگر از لوازم عمل علم به جزئیات است.

۲.۲. تعریف عمل

بررسی و تبیین مفهوم عمل را می‌توان از این پرسش آغاز نمود که یک عمل چه تفاوتی با سایر رفتارهای انسانی دارد. ما همواره بین عملی که بدون آگاهی و توجه انجام می‌دهیم (همانند تنفس کردن) و سایر اعمال انسانی تفاوت می‌گذاریم. بنابراین «قصد» عامل مهمی در اتفاقی یا غیراتفاقی بودن عمل به‌شمار می‌آید. بی‌شک، آن‌چه در این‌جا اهمیت دارد، عمل هدف‌مند و ارادی است (۲۱، ص: ۹۳).

برای واژه‌ی عمل تعریف‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند که هر یک به جنبه‌ی ویژه‌ای از آن توجه نموده است. برخی عمل را چیزی می‌دانند که یک عامل آن را «انجام می‌دهد»، در مقابل چیزی که برای آن عامل، به صورت غیر ارادی اتفاق می‌افتد، یا فقط در ذهن او رخ می‌دهد (۱۹، ص: ۲۸). از سوی دیگر، گاه توجه به مسأله‌ی اراده در تعریف عمل، و تفاوت آن با کار، باعث می‌شود که «عمل» بر جزییات معین و عینی و عناصر زمانی و مکانی دلالت داشته باشد؛ اموری که در «کار» همیشگی نیستند (۲۱، ص: ۹۵).

در تعاریف دیگری که برای عمل آورده می‌شود، بین علم و عمل، ارتباط زیادی برقرار می‌شود، تا جایی که بیان می‌شود: «عمل انسان را به مطلوب می‌رساند و علم خودِ وصول است. عمل آن چیزی است که باید انجام پذیرد، در حالی که علم چیزی است که اقتضای عمل دارد. علم شرح عقل به صورت تفصیل است و عمل شرح علم به واسطه‌ی حصول آن» (۷، ص: ۵۵۷).

زمانی که «عمل» را در مقابل سایر اتفاقات (کار و...) به کار می‌بریم، معنایی متفاوت پیدا می‌کند. «عمل» را می‌توان برای یک اتفاق انسانی، و نه اتفاقی که برای سایر موجودات طبیعی پیش می‌آید، به کار برد. در اعمال انسانی، «اراده» بخشی از عمل است و همین امر است که موجب تفاوت اعمال انسانی با حوادث دیگر می‌شود (۲۱، ص: ۹۶).

در نظام اخلاقی ارسطو، عمل از جایگاه والایی برخوردار است. از نظر او، عمل، به خودی خود، دارای ارزش بوده و به‌طور کلی، عمل کردن، بهتر از عمل نکردن است. عمل است که معین می‌کند ما چه هستیم و شخصیت ما بر چه منوال است (۲، ص: ۴۵). در این دیدگاه، عمل شرط سعادت است و به صیرف بهره‌مندی یک فرد از دانش، نمی‌توان او را خوشبخت دانست. او معتقد است: «تنها کسانی که فعالیت می‌کنند از مواهب نیک و شریف بهره‌ور می‌گردند» (۲، ص: ۳۶).

۲.۱. تقسیم‌بندی افعال انسان: از نظر ارسطو، اعمال انسان را به صور گوناگونی می‌توان تقسیم‌بندی کرد، از جمله این که برخی اعمال اختیاری و برخی دیگر غیراختیاری‌اند. در یک تقسیم‌بندی دیگر، اعمال انسان یا اضطراری‌اند و یا غیراضطراری. بین این دو دسته‌بندی تفاوت وجود دارد و عمل اختیاری لزوماً مساوی با عمل غیر اضطراری نیست.

از نظر ارسطو، علت افعال غیراختیاری انسان را باید در الزام یا جهل جست و جو نمود. در آن‌جا که فعل در اثر الزام پدید می‌آید، اصل فعل در خارج از فاعل قرار دارد و فاعل هیچ سهمی در وقوع آن ندارد. این نوع فعل منحصراً معلول حوادث بیرون از فاعل است. در مقابل، فعل اختیاری در جایی محقق می‌شود که اصل فعل در درون فاعل باشد. در این نوع

فعل، فاعل آغازکننده‌ی فعل و لذا سهمیم در آن است (۲، ص: ۴۸). ارسطو عملی را اضطراری می‌شمارد که منشأ آن اجبار بیرونی یا نادانی است و عامل سهمی در آن ندارد (۲، ص: ۷۹). بر همین اساس، می‌توان ملاک تقسیم‌بندی عمل را، منشأ و علت عمل دانست.

از نظر ارسطو، عملی را که فی‌نفسه اضطراری است، ولی عامل در لحظه‌ای خاص و برای هدفی معین، تصمیم به اجرای آن می‌گیرد، باید اختیاری دانست، در این‌جا هرچند عمل فی‌نفسه اجباری است، از آن‌جا که مبدأ محرک آن خود عامل است اختیاری شده، یا دست کم به عمل اختیاری شبیه می‌گردد؛ چراکه اعمال ما با فرد ارتباط دارند و اوضاع و احوال فرد است که سبب اختیاری یا غیراختیاری محسوب شدن فعل می‌شود. بنابراین در این‌جا نمی‌توان علت عمل را به بیرون واگذار نمود و مثلاً فشار لذت یا ألم را مسؤول اعمال زشت دانست. «بنابراین چنین می‌نماید که اعمال اضطراری اعمالی هستند که مبدأ آن‌ها در بیرون از ماست، بی‌آن‌که ما، که تحت اجبار قرار داریم، سهمی در آن اعمال داشته باشیم» (۲، ص: ۸۱).

هم‌چنین عملی را که از روی شهوت و خشم باشد، نمی‌توان به قطع، اضطراری نامید، زیرا اولاً لازمی پذیرش آن این است که هیچ عمل اختیاری برای موجودات زنده تصور نشود؛ ثانیاً این سخن به این معنی است که ما هیچ‌یک از اعمال ناشی از خشم و شهوت را با آزادی مرتکب نمی‌شویم، یا فقط اعمال نیک را به صورت اختیاری انجام می‌دهیم؛ ثالثاً آشکار است عمل اضطراری همیشه با درد همراه است، در حالی که عمل سازگار با میل، همیشه مطبوع است؛ رابعاً این پرسش پیش می‌آید که آیا عنصر اجبار در مورد کاری که خواسته و دانسته به غلط انجام می‌دهیم و عملی که در حال خشم و هیجان به‌جا می‌آوریم تفاوتی دارد؟ (۲، ص: ۸۹).

افزون بر افعال غیراختیاری، که در اثر الزام پدید می‌آیند، افعال غیراختیاری دیگری وجود دارند که به سبب جهل پدید می‌آیند. ارسطو این افعال ناشی از جهل را به نااختیاری و غیراختیاری تقسیم می‌کند. تفاوت این دو آن‌جا است که افعال نااختیاری بعداً مورد پشیمانی واقع نمی‌شوند اما اعمال غیر اختیاری موجب اندوه و پشیمانی بعدی در فاعل می‌شوند. جهل منسوب به فعل «غیراختیاری»، هنگامی است که فاعل از اوضاع و احوال خاص فعل بی‌اطلاع است. این قسم از جهل در خور ترخم است و می‌توان از آن چشم‌پوشی کرد، ولی جهل به اغراضی که باید داشته باشیم بخشودنی نیست (۲، ص: ۵۰).

از نظر ارسطو، انسان در عمل آزادانه باید به همه‌ی جوانب آن علم داشته باشد؛ هم به این جنبه که چه می‌کند و هم به این جنبه که این عمل را در نسبت با چه کسی انجام

می‌دهد. او می‌گوید: «وقتی که کسی آزادانه و بر خلاف قانون به کسی زیان می‌رساند، مرتکب عمل ظالمانه می‌شود و عمل ارادی و آزادانه عملی را می‌نامیم که عامل هنگام ارتکاب آن بداند که آن عمل را علیه کدام کس و با کدام وسیله انجام می‌دهد» (۱، ص: ۲۰۱). بر همین اساس، عملی که فی‌نفسه دارای ارزش باشد باید دارای دو صفت اصلی باشد: یکی علم و دیگری میل؛ و از میان سه قسم عمل (اختیاری، غیراختیاری و اضطراری) آن عملی که با تأمل و آزادانه انجام می‌گیرد از اصالت بیشتری برخوردار است.

باید توجه داشت که کشش‌های غیرعقلانه در طبیعت انسانی ما کمتر از کشش‌های عقلانه نیستند و ما اعمال بسیاری را از روی خشم و شهوت به‌جا می‌آوریم. بنابراین بی‌معنی است که این‌گونه اعمال را اضطراری بنامیم. انسان در همه‌ی اعمال خود، حق اختیارش را به همراه دارد (۲، ص: ۸۵).

۲.۳. رابطه‌ی نظر و عمل

۲.۳.۱. نظریه‌ی وحدت معرفت و فضیلت: سقراط هم‌چون سوفیست‌ها کانون توجه خود را مباحث اخلاقی و ارزشی قرار داده بود، اما برخلاف آنان، نسبی‌انگار نبود. سقراط به وجود ارزش‌ها و احکام ثابت و مطلق اخلاقی معتقد بود و منبع و معیار این ارزش‌ها را در عقلانیت متافیزیکی جست و جو می‌کرد.

سقراط در اخلاق، به وحدت فضیلت‌ها و روح فضیلت اخلاقی معتقد بود و آن‌ها را ثابت می‌پنداشت. در آرای او هنوز «انشقاق نظر از عمل» ظهور تام و تمام نیافته بود؛ به گونه‌ای که علم به یک فضیلت را عین تحقق آن فضیلت در وجود فرد عالم می‌دانست. از این‌رو معتقد بود که فرد عالم هیچ‌گاه مرتکب امر غیراخلاقی نمی‌گردد و این جهل است که منشأ عمل به رذایل اخلاقی است. در دیدگاه او، عمل و رفتار انسان با معرفت و علم او ملازمه داشته، تنها علتی که رفتار انسانی را جهت می‌دهد معرفت است. بر اساس این دیدگاه، کسی که حق را می‌شناسد برخلاف آن عمل نمی‌کند و هیچ عاملی نمی‌تواند انسان را وادار به عمل بر خلاف معرفتش نماید. در این راه، فقط حکمت است که می‌تواند به او یاری رساند. افلاطون، که در اکثر آرای خود از نظرات استاد خود تبعیت می‌نمود، در بحث معرفت و فضیلت هم با او هم نظر شده است (۱، ص: ۷۹).

۲.۳.۲. نقد این دیدگاه: در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که این «مذهب عقلی اخلاقی» با امور روزانه‌ی زندگی در تناقض آشکار باشد. آیا خود ما گاهی دانسته و عمدتاً آن‌چه را می‌دانیم خطاست انجام نمی‌دهیم و آیا عقیده نداریم که دیگر مردم نیز گاهی به همین نحو عمل می‌کنند؟ اگر ما معتقد باشیم که کسی جاهلانه عمل کرده یا نادانسته دست به عمل زشت زده است، آیا باز می‌توانیم او را مسؤول عمل خود بدانیم؟ ارسطو انتقاد

خود بر این نظریه را در *اخلاق نیکوماخوس*، این گونه مطرح می‌کند که سقراط اجزای غیرعقلانی را فراموش کرده، توجه کافی به نقش ضعف اراده در تحقق دانسته‌ی فرد ننموده است (۲، ص: ۲۳۷).

مهم‌ترین انتقاد ارسطو بر نظریه‌ی سقراط این است که او هیچ جایگاهی برای تأثیر گرایش‌ها و انفعالات نفسانی هم‌چون شوق و خشم در رفتار انسان باقی نمی‌گذارد. ارسطو نقد خود را از کتاب سوم *اخلاق نیکوماخوس* شروع می‌کند و با بررسی اعمال آدمی از حیث ارادی و اختیاری بودن و تأثیر اعمال بر شخصیت انسان، به نقد این سخن سقراط می‌پردازد که هیچ‌کس به‌طور ارادی شرور نمی‌شود و هیچ‌کس به اضطرار سعادتمند نمی‌گردد. او بخش اول سخن سقراط را نادرست و بخش دوم آن را صحیح می‌داند، زیرا هیچ‌کس به اضطرار سعادتمند نمی‌شود و سعادتمندی امری ارادی است. اما از دید ارسطو، شرور بودن هم امری ارادی است و انسان شرور هم‌چون انسان با فضیلت، مسؤول اعمال خود است و این تنها در صورتی امکان‌پذیر است که فرد اعمال خود را به‌صورت ارادی انجام داده باشد. نتیجه‌ی سخن او این است که امکان دارد فرد با علم به بد بودن عملی، مرتکب آن شود (۲، ص: ۸۲).

دلیلی که باعث می‌شود ارسطو بخش اول سخن سقراط را نادرست بداند، تضاد این سخن با ارادی بودن افعال انسان و ریشه داشتن این افعال در اراده و خواست درونی انسان است؛ چرا که درک ارادی بودن اعمال انسانی امری واضح و بدیهی است و نمی‌توان این سخن سقراط را پذیرفت. رجوع به وجدان و درون همواره راهی برای اثبات اختیاری بودن افعال انسان معرفی شده است. شاهد دیگری که ارسطو برای اثبات این ادعا ارائه می‌کند، قانون اجتماعی مجازات مجرم است. لازمه‌ی پذیرش کامل سخن سقراط، اعتراف به این امر است که هیچ مجرمی در اجتماع وجود ندارد و جامعه به نظام قضایی محتاج نیست؛ و این بر خلاف وجدان انسانی است.

با این مقدمات، می‌توان گفت که ارسطو دو ایراد کلی بر نظریه‌ی وحدت فضیلت سقراط وارد کرده است که آن را دچار تزلزل می‌کند: تردید در وجود رابطه‌ی ضروری میان معرفت و عمل، و عدم توجه سقراط به امیال انسانی.

اشکال اول: در نظر سقراط، انسان با علم به عدالت، عادل می‌شود، همان‌گونه که با علم به هندسه، هندسه‌دان می‌شود. ولی سقراط هیچ‌گاه نپرسیده است که عدالت را چگونه و از چه راهی می‌توان به‌دست آورد. ادعای سقراط هر چند ممکن است در حیطه‌ی علوم نظری صحیح باشد، در علوم تولیدی و عملی، امکان صدق آن دیده نمی‌شود. بر همین اساس، ما در باب فضایل، نمی‌خواهیم بدانیم که شجاعت چیست؛ بلکه می‌خواهیم که عادل

شویم (۲، ص: ۲۳۴).

ارسطو وجود علم و معرفت به معنای سقراطی را در زمان انجام عملی که به ضرر انسان است، انکار کرده، معتقد است که ناپرهیزگار، دارای پندار ضعیف است نه شناخت روشن؛ و همین پندار ضعیف است که در برابر امیال و لذت‌ها شکست می‌خورد. در غیر این صورت، باید مردم به شخص ناپرهیزگار به چشم اغماض بنگرند در حالی که چنین نیست (۲، ص: ۲۵۲). از همین‌جا است که «مردم، انسان خویش‌تر دار را پرهیزگار و قادر به پایداری می‌نامند (نه عالم)» (۲، ص: ۲۴۶).

ارسطو به نظریه‌ی سقراط به‌طور مستقیم نمی‌پردازد، چون آن را نمی‌پذیرد؛ اما به سراغ صورت اصلاح شده‌ی نظریه‌ی سقراط می‌رود که آن را اصحاب آکادمی مطرح کرده‌اند (۱۵، ص: ۱۵۰۸). بر اساس این نظریه، بین دو نوع معرفت تمایز گذاشته می‌شود و سخن سقراط تنها در یک نوع آن جاری و صادق دانسته می‌شود. نوع اول آگاهی «شناخت روشن» است و نوع دیگر «عقیده‌ی صرف» یا «پندار» است. در شناخت روشن، ما به طور آشکار و روشن، به عمل علم داریم و خوب و بد بودنش را می‌دانیم؛ اما در پندار، فقط به‌نظرمان می‌رسد انجام عملی بهتر است. استیسی و کاپلستون احتمال می‌دهند که منظور سقراط از معرفت، عقیده‌ی راسخ واقعی شخصی باشد، نه هر نوع معرفتی (۱۲، ص: ۱۹۳). استیسی در این باره می‌گوید اگر مردم به این امر معتقد باشند که متاع این جهان ارزشی ندارد، اما چنان عمل کنند که گویی فقط متاع این جهان ارزش دارد، این معرفت آن معرفتی نیست که سقراط در نظر دارد؛ مقصود او یک عقیده‌ی راسخ واقعی شخصی است (۱۲، ص: ۱۳۰).

اشکال دوم: اشکال دیگر ارسطو بر این نظریه آن است که در دیدگاه سقراط، هیچ جایگاهی برای ضعف اراده‌ی انسان باقی نمی‌ماند؛ اما اولین اشکال این نظر آن است که این ادعا بر خلاف تجربه است. ارسطو در اول کتاب هفتم نیکوماخوس، در خطاب به پروتاگوراس می‌گوید که ممکن است انسانی که دارای دانش است اسیر امیال و احساسات خود باشد. او با توسل به تجربه نشان می‌دهد که عمل خلاف فقط از جهل انسان ناشی نمی‌شود. او در این‌جا دلیل عقلی نمی‌آورد- شاید هم نتواند بیاورد- و صرفاً این مسأله را به وجدان ارجاع می‌دهد. از نظر ارسطو، نادیده گرفتن امیال، حتی براساس مبانی نفس‌شناسی خود سقراط هم دچار خدشه است. اگر ما مراجعه‌ای به مبحث نفس‌شناسی سقراط داشته باشیم، شاهد خواهیم بود که در آن‌جا مطالبی در باب احساسات و عواطف انسانی هم دیده می‌شود. این امور در دیدگاه وحدت فضیلت سقراط، از نظر دور مانده به آن‌ها توجهی نمی‌شود.

۲.۴. ضعف اراده

در تاریخ فلسفه‌ی اخلاق، همواره این معما مطرح بوده است که چرا گاهی انسان، اقدام به عملی برخلاف باور عقلی و اخلاقی خود می‌کند و به یافته‌ها و نتایج عقل خویش پای‌بند نمی‌ماند؟

در بررسی این سؤال، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است و هر مکتب و گرایش اخلاقی تلاش می‌کند تا پاسخ مناسبی به این سؤال، که غالباً تحت عنوان «ضعف اراده» و در زبان یونانی، «آکرسیا» و یا لگام‌گسیختگی (ناپرهیزگاری) مطرح می‌شود، ارائه نماید. می‌توان انگیزش اخلاقی را اساس ارزش اخلاقی و منشأ خوبی‌ها و بدی‌ها معرفی کرد؛ انگیزه‌های که انسان را وادار به عمل می‌کند.

از نظر ارسطو، پدیده‌ی آکرسیا یا ضعف اراده وقتی تحقق می‌یابد که تعارضی میان خواست عقلانی و میل نفسانی به‌وجود آید. برای انسان، این تعارض مطرح نیست و او عمداً پیروی از میل نفس را برمی‌گزیند. انسان ضعیف‌الاراده، کار خوب کردن را برمی‌گزیند، اما بر اساس میلش، مطابق خوشی زودگذر خویش عمل می‌کند (۲، ص: ۲۴۸). از نظر ارسطو، ضعف اراده و عدم تسلط بر نفس به معنای بدی شخصیت نیست، هرچند یک عیب و خطا به شمار می‌رود.

در بررسی علل ضعف اراده و به ظهور نرسیدن برخی از باورهای انسان، در نظام اخلاقی ارسطو، ما به دو علت برمی‌خوریم که عبارت‌اند از: ۱- ویژگی‌های معرفت و باور زاینده، ۲- وجود امیال.

۲.۴.۱. ویژگی‌های معرفت زاینده: از نظر ارسطو، علم، شرط لازم پرهیزگاری است، ولی نمی‌توان آن را شرط کافی آن دانست. این‌جا محل اختلاف جدی ارسطو و سقراط نیست. اختلاف از آن‌جا آغاز می‌شود که ارسطو برای علم مؤثر در عمل، شرایطی را لازم می‌شمارد. از نظر ارسطو، دو نوع نیرو بر عقیده‌ی انسان تأثیرگذار است، یکی حکمت عملی و دیگری هوشمندی (۲، ص: ۲۳۶). او توجه می‌دهد که «صرف داشتن علم، سودی برای عمل ندارد. برای مثال، اگر ما بدانیم سلامتی چیست موجب سلامتی و عمل ما به سلامتی نمی‌شود؛ زیرا که با دانش به آن، استعداد ما به عمل کردن افزایش نمی‌یابد» (۲، ص: ۲۳۴). «عقل و فکر به تنهایی هیچ‌چیز را به حرکت در نمی‌آورد؛ این کار تنها از عقل و تفکری ساخته است که نظر به هدفی دارد» (۲، ص: ۲۰۹). پس فقط علمی که دارای برخی از ویژگی‌ها باشد می‌تواند زاینده‌ی عمل شود.

او برای بررسی این رابطه، بحث را متوقف بر تعریف و بیان انواع معرفت می‌کند و پس از تعریف معرفت و بیان انواع آن می‌گوید: «دانش دو معنا دارد، زیرا ما هم کسی را که دارای

دانشی است که آن را به کار می‌برد، دارای دانش می‌دانیم و هم کسی را که آن را به کار نمی‌برد. پس باید میان کسی که دانش دارد و بدون آن که آن را به کار برد کار بد می‌کند با کسی که دانش خود را به کار می‌برد و با وجود آن، کار بد می‌کند فرق گذاشت. رفتار فرد اخیر عجیب به نظر می‌رسد» (۲، ص: ۳۵۲).

ارسطو یادآور می‌شود که معنای داشتن در دانش با معنای داشتن در امور دیگر هم قدری متفاوت است. گاهی داشتن دانش همانند نداشتن آن است، زیرا ما کلمه‌ی «داشتن» را هم برای علم داشتن شخص ناپرهیزگار به کار می‌بریم، هم برای شخص پرهیزگار؛ اما بین آن دو تفاوت وجود دارد؛ زیرا شخص ناپرهیزگار همانند انسان مست و خواب است که گاهی کلماتی را به کار می‌برد، اما خود نمی‌داند چه گفته است. داشتن دانش برای چنین فردی با داشتن دانش برای فرد پرهیزگار تفاوت می‌کند (۲، ص: ۳۵۴). بر این اساس، باید میان کسی که دانش دارد، بی‌آن که دانش خود را به کار ببرد کار بد می‌کند، و آن که دانش خود را به کار می‌برد و با این همه، کار بد می‌کند فرق بگذاریم، زیرا رفتار فرد نخست تعجب‌آور نیست، ولی رفتار دومی مایه‌ی شگفتی است.

بیان شد که ممکن است کسی بداند که عملش شایان نکوهش است، ولی با این همه، به آن عمل کند. سؤالی که ارسطو مطرح می‌کند این است که چگونه ممکن است کسی بداند عمل او زشت و ناپسند است ولی با این حال، آن را مرتکب شود؟ این نظر برخلاف دیدگاه سقراط است (۲، ص: ۲۵۲).

در توضیح این مشکل، می‌توان گفت کسی که به دانسته‌ی خود عمل نمی‌کند، در واقع، علم نداشته صرفاً دارای پندار است؛ به عبارت دیگر، او از دانش و معرفت روشن محروم می‌باشد. در چنین فردی، آن‌چه در مقابل لذت قرار می‌گیرد و مغلوب شده، از پای درمی‌آید، همان پندار و اعتقاد ضعیفی است که نمی‌توان نامش را دانش نهاد.

در شناخت روشن، ما به روشنی به عمل علم داریم و خوب و بد بودن آن را می‌دانیم، اما در پندار، فقط به نظرم‌ان می‌رسد که انجام عملی بهتر است. استیسی و کاپلستون احتمال می‌دهند که منظور سقراط از معرفت، عقیده‌ی راسخ واقعی شخصی باشد، نه هر نوع معرفتی (۱۲، ص: ۱۵۶). اگر انسان دارای شناخت روشن باشد، همیشه بر طبق آن عمل می‌کند و چنین شناختی مغلوب لذت‌ها نمی‌شود.

ارسطو در جایی این دیدگاه را پذیرفته و بیان می‌کند که انسان ضعیف‌الاراده بر خلاف آن‌چه بهترین است عمل نمی‌کند، بلکه فقط بر خلاف باور خودش عمل می‌کند؛ اما او سریعاً این نظر را رد می‌کند و بیان می‌کند که باور ممکن است همانند معرفت صحیح مورد اعتماد باشد و مورد قبول قرار گیرد و صرفاً بر خلاف باورهایی که میل نفسانی بر آن‌ها

غالب می‌شود نیست. او برای حل مسأله، به بیان انواع شناخت تکیه می‌کند. دلیل این اعراض ارسطو از دیدگاه اولیه‌ی خود این است که در این مبنا ما باید به چنین شخصی به دید اغماض بنگریم، حال آن‌که ما در برابر شرارت واقعی، همچنان‌که در برابر سایر حالات شایان نکوهش، اغماض را جایز نمی‌دانیم. اما بر اساس نظر جدید ارسطو، در عمل، تفاوتی بین دانش روشن و پندار وجود ندارد، زیرا ما شاهد بعضی از افراد هستیم که فقط پنداری دارند و گمان می‌کنند که دارای دانش هستند و با وجود این، تزلزلی در عمل آنان به وجود نمی‌آید. از این حیث، لازم نیست دانش چیزی غیر از پندار باشد و اعتماد بعضی کسان به پندار خود، کمتر از اعتماد صاحبان دانش به دانش خویش نیست (۲، ص: ۲۵۲).

نکته‌ی شایان توجه دیگری که در نظام فکری ارسطو مورد توجه قرار گرفته است این است که برای یک عمل، فرد احتیاج به دو نوع علم دارد: یکی علم به کلی (کبرا) و دیگری علم به جزئی (صغرا). البته ممکن است فرد هر دو را داشته باشد و باز هم بر خلاف دانش خود عمل کند؛ به این صورت که فقط علم به کلی را در خود ظهور دهد و از جزئی غافل شود (خطا در مصداق). این در حالی است که عمل همیشه موضوع علم جزئی است. علاوه بر این، مقدمه‌ی کبرا هم ممکن است از دو کلی تشکیل شده باشد که یکی با عمل‌کننده و دیگری با موضوع ارتباط داشته باشد.

در یک عمل، واپسین مقدمه، یک قیاس پنداری درباره‌ی موضوعی محسوس است که جهت عمل ما را معین می‌کند مردی که تحت تأثیر عواطف قرار دارد، یا این مقدمه را ندارد و یا آن را به نحوی و در حالتی دارد که در آن حالت، داشتن دانش به معنای دانستن نیست و فقط سخن گفتن است. در این‌جا چون مقدمه‌ی واپسین، نه حکم کلی است و نه به‌عنوان حکم کلی موضوع شناخت علمی، پس همان نتیجه‌ای حاصل می‌شود که سقراط می‌کوشید ثابت کند. یعنی از پای درآمدن آدمی در برابر میل و عمل کردنش از روی ناپرهیزگاری، در حالتی روی نمی‌دهد که دانش به معنای واقعی در او حاضر است- زیرا این گونه دانش به سبب میل و هیجان، آشفته و سر درگم نمی‌شود- بلکه وقتی روی می‌دهد که دانستن آدمی، دانستن ناشی از ادراک حسی باشد.

ارسطو بر این نظر است که دانستن نتیجه‌ی قیاس صوری عملی، بدون مقدمه‌ی کبرا، بهتر از دانستن مقدمه‌ی کبرا بدون دانستن نتیجه است، او با استناد به ذوق سلیم خود می‌گوید، بعضی از مردم ممکن است از روی تجربه‌ی زندگی بدانند که انجام دادن فلان عمل کاری درست است، اگرچه تصور و اندیشه‌ی روشنی درباره‌ی اصول کلی نداشته باشند (۱۲، ص: ۳۹۴).

بر این اساس، در نظر ارسطو نیز هیچ کس، حتی انسان بد، با معرفت کامل، بر خلاف

عمل بهتر رفتار نمی‌کند- این سخن تا حدی نظریه‌ی سقراط را اثبات می‌نماید- انسانی که به دنبال هوس خود می‌رود، در واقع، این اعتقاد را دارد که اگر انسان بی‌قید و بند به دنبال میل خود برود صحیح است (۲، ص: ۲۷۰). چنین فردی بهتر از شخص لگام گسیخته است و نمی‌توان او را بد دانست، چرا که ارزش‌مندترین عنصر آن مقدمه‌ی اصلی هنوز برای او حفظ شده است. کسی که عملی را که نیک نیست نیک بداند و مطابق آن عمل کند، بهتر از کسی است که از روی ناپرهیزگاری عمل می‌کند؛ زیرا نفر اول در صورتی که ما او را متوجه خطایش کنیم، از خطای خود دور می‌شود ولی نفر دوم نه (۲، ص: ۲۴۸).

در توجیه این سخن که انسان دانسته برای خود شر طلب نمی‌کند، می‌توان بیان داشت که انسان همواره خود را بیشتر از هر کس دیگر دوست دارد. شاهد این مطلب آن‌جا است که، بهترین دوست انسان کسی است که او را بیش از همه و به خاطر خود او دوست بدارد، حتی اگر کسی از این امر اطلاع نداشته باشد. همه‌ی مشخصاتی که بین انسان و دوست او برقرار است بین انسان با خودش هم جاری است، پس آدمی بهترین دوست خویش است و از این‌رو باید خود را بیشتر از همه‌ی کسان دیگر دوست بدارد. این غیر از خودخواهی است (۲، ص: ۳۵۲). با پذیرش این امر، کسی نمی‌تواند خود را دوست داشته باشد ولی خوبی‌ها و نیکی‌ها را برای خود نخواهد. از آن‌جا که وجود فضیلت برای مرد با فضیلت، نیک است و انسان آن‌چه را نیک است برای خودش می‌خواهد، در واقع، همه به دنبال نیکی و فضیلت خویش‌اند و همواره آن را جست و جو می‌نمایند (۲، ص: ۳۴۱).

از همین‌جاست که می‌توان ادعا نمود هیچ انسانی نمی‌تواند به خود ظلم کند و خود را با اختیار به بدی مبتلا نماید. «به‌علاوه اگر ممکن باشد که کسی به خویش ظلم کند، این بدین معنی خواهد بود که ممکن است کسی آزادانه و به اختیار خود، متحمل ظلم شود». هیچ کس آزادانه تحمل ظلم نمی‌کند و کسی که به خود ظلم می‌کند، در واقع، در همان زمان به خود تحمیل ظلم می‌کند (۲، ص: ۲۰۲) (مگر برای انسان، قایل به دو وجه حاکم و فرمان‌بردار شویم).

۲.۴.۲. وجود امیال: عامل مهم دیگری که در ضعف اراده نقش دارد، «میل» است.

هر جا که «میل» انسان با یافته‌های عقلانی او ناسازگار بیفتد، این احتمال تقویت می‌شود که اراده‌ی انسان برای عمل به یافته‌ی عقلانی دچار ضعف گردد؛ چرا که ممکن است فرد به دلیل غلبه‌ی امیال و احساسات، کاری بر خلاف دریافت عقلانی خود انجام دهد. انسان در این تعارض، به رغم بهره‌مندی از معرفت، گاه پیروی از میل نفس را برمی‌گزیند.

علاوه بر این، امیال موجود در نفس انسان علاوه بر ضعیف نمودن اراده، گاهی موجبات اکتساب علم خطا (پندار خطا) را نیز فراهم می‌کنند و موجب این می‌شوند که فرد در مسیر

کسب معرفت به خطا رفته، اعتقادی بر خلاف واقعیت پیدا کند. از نظر اخلاقی، چنین فردی را نه می‌توان ناپرهیزگار نامید و نه لگام گسیخته؛ زیرا اگر عملی انجام دهد که واقعاً غیراخلاقی باشد، از آن‌جا که بر اساس یافته‌های عقلی اشتباه خودش بوده است، نمی‌توان آن را ناپرهیزگاری و لگام گسیختگی نامید. چنین فردی فقط «جاهل» است.

علاوه بر دو تأثیری که در بالا برای امیال برشمردیم، امیال گاه بر شخصیت انسانی هم تأثیرگذارند؛ به این معنا که اگر کسی بنده‌ی شهوات و امیال خود گردد، دارای آن‌چنان ضعف شخصیتی می‌شود که مقابله‌اش با شهوات به آسانی ممکن نخواهد بود. شخصیت چنین فردی پس از گذشت مدتی چنان دگرگون می‌شود که به صورت آگاهانه و کاملاً اختیاری، به اعمال متناقض با سعادت بشری دست می‌زند. چنین شخصی در اخلاق ارسطویی، انسان لگام گسیخته خوانده می‌شود.

غیر از دو دسته‌ی پیشین، دسته‌ی دیگری وجود دارد که با وجود علم به خطا بودن یک عمل و برخلاف دریافت عقلانی خویش، دلیل نفوذ امیال و شهوات، آن را انجام می‌دهند. این چنین شخصی از نظر ارسطو فردی ناپرهیزگار است. چنین فردی هرچند از شخصیتی غیرانسانی برخوردار نبوده، سیرت بدی ندارد، دارای اراده‌ی ضعیفی است که نمی‌تواند در مقابل امیال مقتدرانه ایستاده، رفتار خود را با دستورات عقل منطبق سازد.

این تعبیرها را می‌توان در این سخن ارسطو جست و جو نمود که: «مرد ناپرهیزگار بر حسب استعداد طبیعی، نه از روی انتخاب و تصمیم و اعتقاد، بر خلاف قاعده‌ی درست، به افراط در بهره‌وری از لذات جسمانی می‌گراید، در حالی که مرد لگام‌گسیخته به حکم اعتقادش چنین می‌کند چون ماهیتش پیروی از لذات جسمانی است» (۲، ص: ۲۷۰). از آن‌جا که غالب مردم عادی در دسته‌ی سوم (ناپرهیزگاران) قرار دارند، بی‌شک، در تربیت اجتماعی، توجه به آن دارای اهمیت بسیار فراوان است.

خارج از این سه دسته و در دسته‌ی چهارم، فرد خویشتن‌دار و پرهیزگار قرار دارد؛ کسی که در راه سعادت قرار داشته، اعمالش تحت تدبیر عقل و معرفت قرار دارد. البته از نظر ارسطو، میان خویشتن‌داری و پرهیزگاری تفاوت اندکی وجود دارد؛ زیرا «ما می‌بینیم که مردم انسان خویشتن‌دار را پرهیزگار و قادر به پایداری می‌نامند (نه عالم)، ولی مرد پرهیزگار و پایدار را گروهی از مردمان خویشتن‌دار می‌نامند و گروهی نه» (۲، ص: ۲۴۶).

در این بحث، سؤال مهم این است که آیا پرهیزگار و ناپرهیزگار از لحاظ موضوع میل با یک‌دیگر تفاوت می‌کنند، یا از لحاظ عمل (رفتار) و یا هر دو (۲، ص: ۲۵۰). باید بیان داشت که در اصل وجود امیال و شهوات، هیچ تفاوتی بین انسان پرهیزگار، ناپرهیزگار و لگام گسیخته وجود ندارد و انسان پرهیزگار هم از لحاظ وجودی، دارای امیال و شهوات است.

تفاوت در بهره‌برداری از آن‌ها است. انسان خویشتن‌دار هرچند از لذایذ و امیال بهره‌برداری می‌کند و خود را به طور کامل از آن‌ها محروم نمی‌گرداند، در بهره‌برداری از لذت، از یک «حد وسط» برخوردار است. «خویشتن‌داری حد وسطی است که با لذت ارتباط دارد» (۲، ص: ۱۱۲). کسی که در حد وسط است، هم در جای درست، هم به روش و وسیله‌ی درست و هم به اندازه‌ی درست از لذت بهره می‌برد (۲، ص: ۱۲۸). تنها افراد خویشتن‌دار می‌توانند هم در نظر و هم در عمل، جانب خوب را گرفته و از بد بپرهیزند. ذهنی که به‌واسطه‌ی افراط در شهوات، تیره گشته است، به هیچ وجه راه به جایی نخواهد برد (۱۴، ص: ۲۴۵). پس می‌توان ادعا نمود که نقطه‌ی تمایز این دسته‌ها میزان و شیوه‌ی استفاده از امیال است.

۲.۵. مبادی عمل

لازمه‌ی بررسی دقیق یک امر نظر به آن و مبانی وجودی عوامل تأثیرگذار بر آن می‌باشد. در مبحث حاضر نیز ما نیازمند بررسی مبادی و موانع عمل می‌باشیم.

چنان‌که بیان شد، ارسطو بر خلاف افلاطون که معرفت را تنها عامل مؤثر در عمل می‌دانست، برخی عوامل دیگر را نیز در آن دخیل می‌داند. رفتار انسانی فقط معلول معرفت و شناخت انسان نبوده، علاوه بر شناخت، نیروهای دیگری هم چون انگیزش و هیجان‌ات که برخاسته از احساسات و عواطف هستند بر رفتار انسانی تأثیر می‌گذارند. این عوامل گاه خود را به صورت مستقیم در رفتار و اعمال انسان نشان می‌دهند و گاه به‌صورت باواسطه و تأثیرگذاری بر عوامل دیگر.

ارسطو بارها به نقش علم و شوق در رفتار انسانی اذعان می‌کند، ولی نه تنها معرفت را برای عمل کافی نمی‌داند، بلکه کفایت شوق و میل را هم نمی‌پذیرد. او در جایی می‌گوید: «عقل و فکر به تنهایی هیچ چیز را به حرکت در نمی‌آورد» (۲، ص: ۲۰۹). و در جایی دیگر اذعان می‌کند که «باری آن‌چه این قبیل حرکت را صورت می‌بخشد، به طریق اولی شوق هم نیست» (۳، ص: ۲۵۹). نتیجه این‌که می‌توان عوامل مختلفی را در تحقق یک رفتار انسانی دخیل دانست که در این‌جا برشمردن و بررسی ماهیت آن‌ها لازم به‌نظر می‌رسد.

عوامل مؤثر در عمل را می‌توان به قرار ذیل شماره کرد: ۱- علم و عقیده، ۲- احساس (ادراک حسی)، ۳- تخیل، ۴- میل و شوق، ۵- عقل، ۶- غایت، ۷- شخصیت، ۸- حکمت عملی و نظری، ۹- اراده و انتخاب.

۱- علم: پیش از این، مفهوم و مراد از معرفت بیان شد. پس از پذیرش نقش و تأثیر معرفت بر عمل، می‌توان نیروها و عوامل مؤثر بر معرفت را در عمل هم تأثیرگذار دانست؛ زیرا که علتِ علت را می‌توان علت محسوب کرد. بر همین اساس، می‌توان از چند عامل اساسی از جمله احساس، عقل و میل نام برد. «نفس دارای سه نیروست که با عمل و

شناسایی حقیقت سروکار دارند: احساس (ادراک حسی)، عقل، میل» (۲، ص: ۲۱۰).

۲- احساس: در تعریف احساس می‌توان گفت «احساس، همگون شدن اندام حسی با موضوع احساس است». ادراک حسی، دریافت صور اشیا بدون مواد آن‌ها از خارج است. مثال ارسطو در این‌جا تأثیرپذیری موم از نگین انگشتر است. احساس از نظر ارسطو انفعالی است که از واقع شدن در معرض یک حرکت حاصل می‌شود و می‌توان آن را نوعی از استحاله دانست (۳، ص: ۱۱۴).

در نقش و تأثیر آن بر رفتارهای انسانی شکی نیست و اگر در جایی ارسطو اشاره می‌کند که «احساس (به‌تنهایی) هرگز مبدأ عمل اخلاقی نیست»، دلیل این سخن آن است که حیوانات به رغم توانایی ادراک حسی دارند، عمل اخلاقی نمی‌کنند» (۲، ص: ۲۰۹). با این حال، همین مدعا دلیلی بر وجود اصل این تأثیر است. از نظر او اگر هم این رابطه برقرار نباشد، عکس آن برقرار است؛ یعنی هر موجودی که دارای نیروی حرکت است، باید احساس داشته باشد (۱۲، ص: ۳۷۵). بر همین اساس، می‌توان احساس را به عنوان عاملی در کنار سایر عامل‌های مؤثر در عمل اخلاقی دانست.

او در بیان نقش و اهمیت احساس بیان می‌کند: «احساس شرط وجود هر موجود جاننداری شبیه انسان است و هیچ جسمی نمی‌تواند نفس و عقلی قادر به حکم داشته باشد، بدون این‌که دارای احساس باشد» (۳، ص: ۲۷۲). پس می‌توان گفت پذیرش این اصل که همه‌ی علوم انسان با ادراک حسی آغاز می‌شوند و عمل بدون علم هم امکان ندارد، این نتیجه را به دنبال دارد که نمی‌توان نقش احساس و ادراک حسی را در اعمال و رفتار انسانی انکار کرد. سخن ارسطو نیز این‌گونه تعبیر می‌شود که احساس در اعمال اخلاقی انسان مستقیماً نقش ندارد.

اهمیت احساس زمانی به خوبی روشن می‌شود که توجه داشته باشیم این احساس در چه قوه‌ی معرفتی دیگری از انسان تأثیر می‌گذارد. در انسان سه قوه‌ی دیگر وجود دارد که پایه‌ی همه‌ی آن‌ها بر احساس بنا نهاده شده است؛ آن سه قوه عبارت‌اند از تفکر، استدلال و فهم. اگر انسان دارای «تجربه‌ی حسی» نباشد، نه می‌تواند تفکر یا استدلال کند و نه فهم برای او ممکن خواهد بود. این سه قوه از مختصات انسان‌اند و متکی بر تجربه‌ی حسی می‌باشند. تفکر و استدلال و فهم بر رسوبات تجارب حسی مبتنی‌اند و بر اساس رسوبات حسی است که ما تفکر و استدلال و فهم می‌کنیم. نکته‌ی قابل توجه دیگر این است که این رسوبات در دو جا مهیا می‌شوند: حافظه و تخیل (۹، ص: ۲۲۰).

تقسیم‌بندی دیگر حس، تقسیم آن به بالقوه و بالفعل است. ارسطو بر اساس اصل وحدت حس و محسوس، تقسیم‌بندی یکی را به دیگری سرایت می‌دهد و علم را نیز به

بالقوه و بالفعل تقسیم می‌نماید (۳، ص: ۲۵۳). «اما باید توجه داشت که احساس گاهی بالقوه است و گاهی هم به صورت بالفعل می‌باشد، هم‌چنین محسوس» (۳، ص: ۱۱۴).

حس مشترک: ارسطو به حکم حصر استقرایی، حواس ظاهری را در پنج حس محصور می‌کند ولی در عین حال، سخن از حسی به‌نام «حس مشترک» به میان آورده، در اثبات آن نیز می‌کوشد (۳، ص: ۱۷۹). البته ارسطو اعتراف می‌کند که ما نباید این حس را به‌عنوان حس ششم محسوب کنیم، چراکه مستقل از سایر حواس نبوده و نمی‌تواند مستقل از بقیه‌ی حواس عمل کند (۱۸، ص: ۳۶۹).

۳- تخیل: از دید ارسطو، تخیل محصول فرعی احساس به‌شمار می‌آید که مراد، همان خیال است که معادل کلمه‌ی یونانی «فای‌نستای» به معنی «ظاهر شدن» است.

در نفس‌شناسی ارسطو قوه‌ی خیال یا متخیله محلی است که معانی جزئی‌ی حاصل آمده از راه وهم، در آن جمع می‌شوند؛ چیزی شبیه حس مشترک که مجمع صور جزئی‌های است که از راه حس حاصل می‌آید (۱۸، ص: ۳۷۱). او این نکته را به ما خاطرنشان می‌کند که تخیل با احساس تفاوت دارد (۳، ص: ۲۰۵). در نظام اخلاقی او تخیل فقط زمانی می‌تواند ما را به حرکت درآورد که خود از قبل، به وسیله‌ی شوق به حرکت درآمده باشد (۹، ص: ۲۲۶). تخیل نه‌تنها لازمه‌ی تعقل می‌باشد بلکه لازمه‌ی شوق نیز هست. از نظر ارسطو تخیل یا حسی است و یا عقلی؛ و هر موجودی که دارای تخیل نباشد، شوق ندارد (۳، ص: ۲۶۴).

او در بیان اهمیت این قوه، بر نقش تخیل در معرفت تأکید کرده، می‌گوید: «از یک طرف، در غیاب احساس، هیچ چیز را نه می‌توان آموخت و نه می‌توان فهمید و از طرف دیگر، به‌کار افتادن عقل باید همراه با یکی از صور خیالی باشد، زیرا خیال با احساس مشابهت دارد، جز این‌که عاری از ماده است» (۳، ص: ۲۵۳). پس علت همه‌ی حرکت‌های موجودات زنده شوق است (۳، ص: ۲۶۲) و شوق هم مستلزم پیش‌فرض خیال خوب یا لذتی از برای به‌دست آوردن است (۹، ص: ۲۲۶).

۴- میل و شوق: از دیگر عوامل مؤثر در عمل، میل و شوق است که نقش آن، انکارناپذیر است. انسان هیچ‌گاه اقدام به عملی نمی‌کند که به آن میل نداشته باشد. همواره عمل انسان نشان‌گر شوق او به آن عمل است. انسان ناپرهیزگار هم که اقدام به عملی ناپسند می‌کند، می‌داند که عملش شایان نکوهش است و با این همه، در تحت نفوذ شهوت و میل، آن را انجام می‌دهد. شهوت نوعی از میل و شوق محسوب می‌شود (۲، ص: ۲۴۵).

دیدگاه سقراط و افلاطون با ارسطو در اصل پذیرش وجود امیال و تأثیر آن‌ها مشترک است، ولی در میزان ضعف و قوت تأثیر آن‌ها متفاوت می‌باشد. ارسطو میل را عاملی قوی

می‌داند، در حالی که سقراط چنین اعتقادی ندارد. البته سقراط تأثیر امیال و شهوات را به‌طور کامل انکار نکرده، تأثیر آن‌ها را در عدم حصول معرفت می‌پذیرد.

در مباحث آینده روشن خواهد شد که ارسطو عوامل حرکت را منحصر در عقل و شوق می‌داند. البته او عاملیت عقل را هم از طریق شوق می‌داند و بر همین اساس است که گاهی فقط یک عامل، و آن هم شوق را برای حرکت بر می‌شمرد.

از دید ارسطو، شوق علت حرکت است ولی وقتی شوقی برای فرد حاصل می‌شود که تخیلی برای او پیش آمده باشد. به عبارت دیگر، شوق از اموری است که متعلق می‌خواهد و وجود این متعلق هم حتماً باید قبل از شوق باشد. تا موضوعی برای تخیل حاصل نشده باشد، چنین متعلقی حاصل نیست.

تخیل حسی موجب به‌وجود آمدن میل به انجام فعلی متناسب با آن می‌گردد. میل و شهوت در همه‌ی حیوانات وجود دارد، زیرا «در همه‌ی حیوانات، حداقل یک حس وجود دارد و آن لامسه است؛ و آن جا که احساس باشد، لذت و ألم و آنچه موجب لذت و ألم می‌گردد نیز هست و موجوداتی که دارای این حالت هستند شهوت هم دارند. زیرا که شهوت - که نوعی از میل است - شوق به شیء مطبوع است. اما تخیل داشتن آن‌ها مشکوک است» (۳، ص: ۹۵). تخیل عقلی هم از این قاعده مستثنا نیست و علم به خیر بودن یک امر، میل به آن را سبب می‌شود. تا هنگامی که انسان در ذهن خود اعتقاد به امری نداشته باشد به آن میل نمی‌کند. هرچند ممکن است علاوه بر این میل، میل به امر دیگری هم وجود داشته باشد که باعث شود انسان به متعلق اول شوق نپردازد؛ ولی باید پذیرفت که این میل هم بر اساس خیال خیر بودن امر دیگری محقق شده است. از این جا می‌توان معتقد شد که هرچه شناخت انسان نسبت به چیزی باشد، میل و رغبت به آن هم بیش‌تر خواهد بود و متقابلاً میل و رغبت به شیء موجب می‌شود انسان شناخت بیش‌تری از آن پیدا کند.

۵- عقل: همان‌گونه که حس پذیرنده‌ی صورت محسوس است، عقل پذیرنده‌ی صورت معقول است. ماهیت عقل توانایی است و پیش از آن که به تعقل بپردازد، هیچ فعلیتی ندارد. علت این امر آن است که اگر عقل پیش از تعقل، دارای صورت باشد، همگونی عقل با موضوع تعقل حاصل نخواهد شد. لازمه‌ی این همگونی آن است که عقل از هرگونه جسم داشتن دور باشد (۹، ص: ۲۲۷).

تعقل هنگامی شروع می‌شود که عقل بتواند بین دو یا چند صورت خیالی وجه مشترکی را پیدا نماید. این مرحله یکی از اولین قدم‌های تشکیل صورت‌های کلی است، ولی بعد از این هم عقل به قوه‌ی خیال نیاز دارد. در مجموع می‌توان گفت که «نفس هرگز بدون خیال

نمی‌اندیشد». هرگاه ذهن درباره‌ی امری با کمیت نامعین تفکر کند، ابتدا کمیت معینی را تخیل می‌کند و بعد در باب آن تعقل می‌نماید. این بر خلاف نظر افلاطون است، زیرا او معتقد بود هرچند اندیشه‌ی علمی به خیال نیازمند است، اندیشه‌ی فلسفی فقط با صورت‌های محض انجام می‌شود.

از نظر ارسطو نیاز عقل به خیال، توانی است که عقل باید به سبب همراهی‌اش با قوای ذهنی پایین‌تر پرداخت کند (۹، ص: ۲۳۰). نیاز عقل به خیال به اندازه‌ای است که گاه تخیل را درجه‌ای از تعقل برشمرده‌اند. ارسطو بیان می‌کند: «عقل به همراه شوق هر دو محرک حرکت‌ایی هستند (به شرط این‌که تخیل را نوعی از تعقل بشماریم) منظور عقل عملی است» (۳، ص: ۲۶۲).

۶- غایت: انسان نیز همانند هر نوع دیگر از موجودات زنده، به سوی غایت خود حرکت می‌کند. از آن‌جا که از یک سو، غایت هر موجودی بر اساس تمایزات او از سایر موجودات معلوم می‌شود و از سوی دیگر، آن‌چه انسان را از سایر موجودات جدا می‌کند عقل اوست، پس غایت انسان باید در امری عقلانی باشد و فقط با ملاحظه‌ی عقل است که می‌توانیم غایتی را که انسان به سوی آن در حرکت است دریابیم (۱۷، ص: ۷۸).

ارسطو در بررسی امری به‌دنبال غایت آن می‌گشت و می‌گفت: «مبادی محرک هر عمل در غایت آن عمل است» (۲، ص: ۲۱۶) و «ماهیت یک چیز همان غایت اوست» (۲، ص: ۲۱۶)، زیرا شناخت علت یک شیء، در واقع، شناسایی آن شیء است و برای شناسایی امری ناچاریم علل آن امر را نیز بررسی نماییم (۹، ص: ۱۲۰)؛ تا جایی که او در بحث از مابعدالطبیعه، علت غایی را یکی از علل چهارگانه و علتی از علت‌های وجودی اشیا می‌داند.

۷- شخصیت: یکی از عوامل نهفته‌ای که در عمل انسان تأثیرگذار است و گاه انسان نسبت به آن کاملاً غافل می‌شود، ماهیت و شخصیت انسان است. شخصیت انسان عامل مهمی در انتخاب‌ها و اعمال انسانی محسوب می‌شود و می‌توان اعمال انسان را بر اساس شخصیت و ماهیت وجودی او حدس زد. تأثیر این عامل گاهی به اندازه‌ای است که عواملی دیگر، از جمله اعتقاد و تصمیم را هم تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ مانند: «مرد ناپرهیزگار بر حسب استعداد طبیعی، نه از روی انتخاب و تصمیم و اعتقاد» (۲، ص: ۲۷۰). این سخن نشان‌دهنده‌ی میزان تأثیر و جایگاه شخصیت انسان بر عمل او می‌باشد. بر این اساس است که ارسطو رابطه‌ی متقابل را بین عمل و عامل برقرار کرده، بر این باور است که از یک طرف، ماهیت انسان بر اساس اعمال او شکل می‌پذیرد و از طرف دیگر، اعمال انسان از ماهیت و شخصیت او نشأت می‌گیرند (۲، ص: ۵۶).

۸- حکمت عملی و نظری: حکمت به معنای مجموعه‌ای از معرفت‌های استدلالی و

شهودی است که ما را قادر به فهم نادیدنی‌های عالم وجود می‌کند. سقراط عقیده داشت که حکمت یعنی بصیرت به آن حقیقتی که برای انسان منشأ خیر است؛ و خیر (خوبی) چیزی است که موجب سلامت نفس می‌شود. از نظر او نفس سلیم نفسی است که توانسته است، میان ظاهر و باطن امور هماهنگی پدید آورد. در نهایت، می‌توان بیان داشت که حکمت، یعنی مقدمات علمی، عملی و روحی برای نیل انسان به هدف والای انسانیت؛ و آن‌چه در تفسیر این کلمه آورده‌اند، مصداقی از مصادیق این تعریف عام است.

انسان برای رسیدن به سعادت باید از دو مرحله‌ی نظری و عملی عبور کند؛ یعنی ابتدا باید سعادت و مصادیق آن را شناسایی و راه رسیدن به آن و شیوه‌های طی این مسیر را بررسی نماید، سپس لازم است طی این مسیر را آغاز کند. بر این اساس، می‌توان حکمت را از نظر ارسطو به دو بخش نظری و عملی تقسیم نمود. حوزه‌ی حکمت عملی به امور انسانی اختصاص دارد، بر خلاف شناخت علمی که شامل همه‌ی مخلوقات و موجودات می‌شود. به عبارت دیگر، حکمت عملی عهده‌دار شناخت اموری است که بود و نبود آن‌ها به انسان بستگی دارد؛ مانند حسادت کینه‌توزی و بخشندگی. «حوزه‌ی حکمت عملی امور انسانی است و آن‌چه درباره‌ی آن می‌توان تأمل کرد» (۲، ص: ۲۲۲).

از طرف دیگر، حکمت عملی تنها با امور کلی انسانی سروکار ندارد، بلکه باید جزئیات هم به روشنی مورد توجه قرار گیرند؛ زیرا صاحب حکمت عملی با عمل در ارتباط است و عمل با جزئیات سروکار دارد. بدین جهت، در بعضی موارد، کسانی که از شناخت علمی بی‌بهره‌اند ولی تجربه دارند (با جزئیات ارتباط دارند) در عمل، موفق‌تر از کسانی هستند که از شناخت علمی بهره‌ورند (۲، ص: ۲۲۳). در عمل، گاهی اهمیت جزئیات از کلیات بیشتر است و تأثیر آن بر رفتار انسانی مقدم بر کلیات می‌باشد. گاهی اهمیت جزئی به اندازه‌ای است که تا از امر جزئی اطلاعی نباشد نمی‌توان از علم کلی بهره برد. به همین دلیل، برترین صاحب حکمت عملی مرد سیاست‌مدار است. ارسطو در این باره می‌گوید: «شناخت آن‌چه برای خود شخص (جزئی) سودمند است نوعی حکمت عملی است» (۲، ص: ۲۲۴). «حکمت عملی با عمل سروکار دارد و از این‌رو مرد صاحب حکمت عملی باید هر دو (جزئیات و کلیات) را بداند و به ویژه دومی را» (۲، ص: ۲۲۲).

۹- اراده و انتخاب: در دوره‌ی ارسطو، نیز هم‌چون دوره‌ی افلاطون، مفهوم متمایز و روشنی از اراده وجود نداشت، لیکن توصیف یا تعریف او از انتخاب و برگزیدن واژگانی هم‌چون «عقل متمایل» یا «میل معقول» و یا «میل سنجیده به اموری که در توانایی ماست» نشان‌دهنده‌ی توجه او به مبحث اراده است. او بین انتخاب همراه با مقدمه (پروآریزیس) و میل تفاوت قایل می‌شود. از نظر او انتخاب همراه با مقدمه، با وسایل سروکار

دارد، نه با غایات (۱۲، ص: ۳۸۸).

انسان برای انجام هرکاری ملزم به اراده است و اراده مقدمه‌ی هرکاری است. شاید بتوان اراده را آخرین مرحله‌ی خواست انسان دانست که پس از آن، او اقدام به انجام یک عمل می‌کند.

در جمع‌بندی سخنان ارسطو در بحث اراده، به این نتیجه می‌رسیم که افعال انسان در مرحله‌ی اول، به ارادی و غیرارادی تقسیم می‌شوند که گاهی به افعال غیرارادی، افعال اضطراری هم گفته می‌شود. فعل ارادی از نظر ارسطو فعلی است که از سر جهل یا اجبار و یا از هر دو نشأت می‌گیرد. ارسطو نسبت به جهل‌های جزئی هم قید دیگری اضافه می‌کند و آن‌ها را مقید می‌کند به این‌که انسان نباید در جهل مقصر باشد. اگر انسان در جهل خود مقصر باشد، فعل از حالت ارادی خارج نمی‌گردد (۱۸، ص: ۴۰۰).

توضیحاتی که پیش از این در تقسیم‌بندی افعال انسانی بیان شد، در همین اراده‌ی فردی ریشه دارند. انسان مسؤول عمل خود است و هیچ کس نمی‌تواند عمل خود را به فردی دیگر و یا علتی در بیرون از خود استناد دهد. اگر کسی به دلیل لگام گسیختگی، شخصیت خویش را دچار دگرگونی کند و بر اساس چنین شخصیتی به دیگران ظلم نماید، مسؤول اعمال خود می‌باشد، زیرا «ندانستن این‌که فعالیت مداوم در موضوعات خاص سبب پیدایش سیرت می‌شود نشانه‌ی بی‌حسی است». علاوه بر این، دور از عقل است که بگوییم کسی که لگام گسیخته است، نمی‌خواهد لگام گسیخته باشد؛ بلکه او دانسته دست به عمل می‌زند. «البته این سخن بدین معنی نیست که چنان کسی همین‌که بخواهد دیگر ظالم نباشد عادل می‌شود؛ زیرا کسی هم که زندگی نامتعادل در پیش می‌گیرد و به سخن پزشک گوش نمی‌دهد و بدان‌سان خواسته و دانسته مبتلا به بیماری می‌شود، همین‌که بخواهد دوباره سالم شود، سالم نمی‌شود. قبلاً در اختیار خودش بود که بیمار نشود، ولی اگر به علت عدم رعایت اعتدال، بیمار شود، دیگر تندرست شدن در اختیار خودش نیست» (۲، ص: ۹۶). ممکن است عادت بدی در انسان چنان نیرومند شده باشد که حقیقتاً فرد نتواند از ارتکاب اعمال بدی که طبیعتاً از آن عادت جریان می‌یابد بازایستد؛ ولی او می‌توانست در نخستین وهله، از دچار شدن به آن عادت خودداری کند. در چنین شرایطی، ممکن است وجود آدمی چنان کور شده باشد که توفیق تشخیص حق را از دست داده باشد، لیکن خود او مسؤول کوری و فراهم کردن جهل و نادانی خویش است (۱۲، ص: ۳۸۸).

اعمال و رفتار انسانی، چه خوب و چه بد، همه در اختیار فرد می‌باشند. از نظر ارسطو در انسان کششی به سوی امور خیر وجود دارد، اما ممکن نیست که امور خیر انسان را به کاری وادار کنند، زیرا خیر با عدم آزادی قابل جمع نیست. از نظر او عمل لذت‌بخش نمونه‌ی برتر

عمل قصدی و ارادی است. کشش‌های غیرعقلانه در طبیعت انسانی ما نیز کمتر از کشش‌های عقلانه نیستند و ما اعمال بسیاری را از روی خشم و شهوت به‌جا می‌آوریم، ولی بی‌معنی است که این گونه اعمال را اضطراری بنامیم (۲، ص: ۸۵). پس «از این نظر که فعالیت فضیلت‌آمیز از روی اراده و انتخاب است، نتیجه می‌شود که فضیلت و ردیلت در توانایی ماست و نظریه‌ی سقراط خطاست» (۱۲، ص: ۳۸۸).

۳. جمع‌بندی

با توجه به مطالبی که بیان شد، معلوم می‌شود که ارسطو، دیدگاه سقراط و افلاطون در بحث ارتباط بین معرفت و فضیلت را به‌طور کلی می‌پذیرد، ولی در تعریف معرفت و میزان تأثیر امیال، نظر استاد خود را نپذیرفته، به نوعی این نظر را تکمیل می‌کند. او انحصار معرفت در کلیات را انکار می‌نماید و اگر در جایی بیان می‌دارد: «صرف داشتن علم، سودی برای عمل ندارد؛ برای مثال، اگر ما بدانیم سلامتی چیست، موجب سلامتی و عمل ما به سلامتی نمی‌شود، زیرا با دانش نسبت به آن، استعداد ما به عمل کردن افزایش نمی‌یابد» (۲، ص: ۲۳۴). مرادش علم مورد نظر افلاطون است که علمی است کلی؛ ولی خود او هم اعتقاد دارد که انسان هر عملی را که انجام می‌دهد، به واسطه‌ی انگیزش و میلی است که از علم (هم علم به کلیات و هم به جزئیات) برخاسته است.

از نظر او، برای رسیدن به یک عمل، به مقدمات گوناگونی احتیاج می‌باشد که واپسین مقدمه‌ی یک قیاس، پنداری است درباره‌ی موضوعی محسوس که جهت عمل ما را معین می‌کند. فردی که تحت تأثیر عواطف قرار دارد یا این مقدمه را ندارد و یا آن را به نحوی و در حالتی دارد که در آن حالت، داشتن دانش به معنای دانستن نیست. در این حالت، او فقط سخن می‌گوید و چون مقدمه‌ی واپسین نه حکم کلی است و نه مکمل کلی موضوع شناخت علمی، همان نتیجه‌ای حاصل می‌شود که سقراط می‌کوشید آن را ثابت کند. زیرا از پای درآمدن آدمی در برابر میل و عمل کردنش از روی ناپرهیزگاری در حالتی روی نمی‌دهد که دانش به معنای واقعی در او حاضر است؛ زیرا این گونه دانش به سبب میل و هیجان، آشفته و سردرگم نمی‌شود، بلکه از پای درآمدن در برابر میل، وقتی روی می‌دهد که دانستن آدمی دانستن ناشی از ادراک حسی باشد.

از طرف دیگر، او اعتقاد دارد عملی که انسان در حالت نادانی (نه از روی نادانی) انجام می‌دهد عملی از روی نادانی است. «هر مرد شریر نادان است به این‌که چه باید کرد و چه نباید کرد، و به علت همین نادانی است که آدمیان ظالم و شریر می‌شوند». از نظر او نیز نادانی باعث شرارت است (۲، ص: ۸۲) و این شباهت نظر او با افلاطون است.

اشکال دیگر ارسطو به افلاطون این است که در نظریه‌ی افلاطون، جایی برای میل و شوق (انفعالات) انسان باقی نمی‌ماند و ضعف اراده به عنوان یک حقیقت انسانی، جایگاهی در این نظام ندارد. البته ارسطو میل را تابع شناخت خاصی می‌داند که آن را شناخت روشن معرفت یا قاعده‌ی عقلی می‌نامد؛ شناختی که عمل بر طبق آن انجام می‌شود. میل نیز بر اساس شناخت مذکور حاصل می‌شود و ارسطو مجموع میل و معرفت عقلانی را میل سنجیده یا انتخاب می‌داند. او معتقد است که پس از این مراحل و انتخاب، عمل ضرورتاً از فاعل صادر خواهد شد (۵، ص: ۶۴). به عبارت دیگر، چون از نظر ارسطو علم صرفاً مطابقت با خارج نیست؛ ممکن است کسی این‌گونه تصور کند که فلان عمل غیراخلاقی، برای او نیک است، حال آن‌که این تصور بر خلاف واقع باشد.

باید توجه داشت که کلمه‌ی داشتن را ما هم برای علم داشتن شخص ناپرهیزگار به کار می‌بریم و هم برای شخص پرهیزگار؛ اما بین آن دو تفاوت وجود دارد، زیرا شخص ناپرهیزگار همانند انسان مست و خواب است که گاهی کلماتی را به کار می‌برد، اما خود نمی‌داند که چه گفته است. داشتن دانش برای چنین فردی با داشتن دانش برای فرد پرهیزگار تفاوت می‌کند (۲، ص: ۳۵۴).

پاسخ ارسطو به مسأله‌ی عمل «با دانش» یا «بدون دانش» و این‌که چگونه ممکن است انسان با وجود داشتن دانش عمل ناپرهیزگارانانه کند، همین است.

از نظر او پاسخ این سؤال که نادانی چگونه از میان می‌رود و انسان ناپرهیزگار چگونه دوباره مالک دانش می‌شود، همان است که در مورد انسان مست و انسان خوابیده می‌توان داد و برای آموختن این پاسخ باید به عالم علم طبیعی رجوع کرد (۲، ص: ۲۵۵).

در مجموع، می‌توان مراحل علم را از نظر ارسطو تا رسیدن به مرحله‌ی عمل این‌گونه بیان داشت: «قوه‌ی عاقله صورت‌های کسب شده از حواس و معرفت انسانی را در صور خیال مورد تفکر قرار داده و با نظر گرفتن همه‌ی امور کلی و جزئی، نتیجه‌ای درباره‌ی لذت بخش بودن یا نبودن آن‌ها می‌گیرد، پس از آن برای انسان، شوقی نسبت به رسیدن به آن و یا دور شدن از آن حاصل می‌شود. سپس اگر شوق تحت اختیار عقل و حکمت عملی انسان قرار گیرد، یک عمل اخلاقی از انسان می‌توان انتظار داشت. در غیر این صورت، عمل انسانی متناسب با همان شوق اولیه‌ای است که تحت اشراف حکمت نظری انسان نمی‌باشد.

«به وساطت خیالاتی که در نفس است و بهتر بگوییم به وساطت مفاهیم کلی، به قیاس حوادث فعلی، حوادث آتیه را چنان‌که گویی رؤیت می‌کنیم، مورد محاسبه و تأمل قرار داده و چون امری را در آن مایه‌ی خوشی یا مایه‌ی رنج شمردیم، از آن می‌گریزیم یا در پی آن می‌رویم و در عمل به‌طور کلی حال بر این منوال است» (۳، ص: ۲۴۹).

در آخر می‌توان بیان داشت که افلاطون و سقراط معرفت شخص ناپرهیزگار را تخصصاً از بحث معرفت خارج می‌کنند، ولی ارسطو تخصصاً.

منابع

۱. ادوارز، پل، (۱۳۷۸)، *فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: تبيان.
۲. ارسطو، (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۳. ارسطو، (۱۳۶۶)، *درباره‌ی نفس*، ترجمه ع.م.د، چاپ دوم، تهران: انتشارات حکمت.
۴. ارسطو، (۱۳۷۹)، *متافیزیک*، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، چاپ دوم، تهران: حکمت.
۵. برنجکار، رضا، (۱۳۸۱)، «نقد ارسطو از نظر سقراطی-افلاطونی وحدت فضیلت و معرفت»، *نامه‌ی مفید*، ش ۳۴.
۶. پاپکین، ریچارد و آورو، استرول، (۱۳۸۱)، *کلیات فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، چاپ هجدهم، تهران: حکمت.
۷. جهامی، جیرار، (۱۳۷۷=۱۹۹۸)، *موسوعه‌ی مصطلحات الفلسفه عند العرب*، چاپ اول، لبنان: مکتبه‌ی الناشرین.
۸. راداکریشانان، سرو پالی، (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه خسرو جهاندار، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۹. راس، دیوید، (۱۳۷۷)، *ارسطو، ترجمه مهدی قوام‌صفوی*، تهران: فکر روز.
۱۰. شمس، منصور، (۱۳۸۷)، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، تهران: طرح نو.
۱۱. صانعی دره‌بیدی، منوچهر، (۱۳۷۷)، *فلسفه‌ی اخلاق و مبانی رفتار*، تهران: سروش.
۱۲. فاین کیل، کرد فیروزجایی، یارعلی، (۱۳۸۱)، «معرفت و باور در جمهوری» ۷-۵، *فصلنامه معرفت*، شماره ۶۲.
۱۳. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه ج (یونان و روم)*، ترجمه‌ی سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات سروش.
۱۴. گاتری، دلیو.کی. سی.، (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.
۱۵. گمپرتس، تئودور، (بی‌تا)، *متفکران یونانی*، محمدحسن لطفی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۲)، *آموزش فلسفه*، چاپ پنجم، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. مک‌ایننتایر، السدیر، (۱۳۸۵)، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب*، ترجمه حمیدشهریاری، تهران: سمت.

۱۸. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۹)، *تاریخ فلسفه*، قم: پژوهشکده‌ی حوزه و دانشگاه.

19. Blackburn, Simon, (1996), *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press

20. Everson, Stephen, (Ed.), (1990), *Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.

21. Galen, Strawson, (1998), "Free will" in E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge

22. Kenny, Anthony, (1967), "Knowledge" in Paul Edwards, *Encyclopedia of Philosophy*, V.4, New York: Macmillan Publisbing.

23. Taylor, A.E., (1955), *Aristotle*, Dover Publishing.

