

آکوئیناس «مدافع» ارسطو در نیاز فضایل عقلی به جهت‌دهی فضایل اخلاقی

حسن میاننداری^۱

چکیده

ترنس اروین استدلال می‌کند که آکوئیناس به پرسشی که ارسطو طرح کرده بود ولی پاسخ نداده بود، پاسخ داد. پرسش این است که آیا بین فضایل عقلی و فضایل اخلاقی ارتباطی وجود دارد؟ پاسخ این است که بله، فضایل اخلاقی به فضایل عقلی برای رسیدن به غایت نهایی جهت می‌دهند. فضایل اخلاقی می‌گویند که در زمینه چه اموری باید اندیشید، چقدر به امور دیگر باید پرداخت و چقدر باید برای امور عقلی زمان گذاشت. آکوئیناس علاوه بر فضایل اخلاقی به فضایل موهبتی قائل است و به آنها به‌ویژه به محبت، در جهت‌دهی مذکور، نقش محوری می‌دهد. نگارنده استدلال می‌کند که اولاً ارسطو هم به این پرسش پاسخ داده بود. ثانیاً بین فضایل عقلی و فضایل اخلاقی تفاوت نوعی وجود ندارد. ثالثاً یک فضیلت است که هم در امور عقلی عمل می‌کند و هم در امور اخلاقی. رابعاً ریشه اشکالات در طبیعت‌گرایی اخلاقی آکوئیناس، به تبع ارسطوست.

کلیدواژه‌ها: فضیلت عقلی، فضیلت اخلاقی، فضیلت‌گرایی معرفتی، ناطبیعت‌گرایی.

۱. مقدمه

ترنس اروین^۱ (Terence Irwin) در جلد اول از کتاب خود با عنوان *The Development of Ethics* آراء فلسفه اخلاقی آکوئیناس را به دقت شرح، تحلیل و نقد می‌کند. به نظر اروین، آکوئیناس حداقل سه هدف در فلسفه اخلاق دارد. اول اینکه می‌کوشد بگوید منظور ارسطو از اخلاق و نتایج نگاه ارسطویی به اخلاق چیست. دوم اینکه می‌کوشد نشان دهد که این نگاه به اخلاق بر اساس مبانی فلسفی قابل دفاع است. و سوم اینکه می‌خواهد نشان دهد اخلاق ارسطویی انتظارات الاهیاتی و اخلاقی مسیحی را نیز برآورد می‌کند.^۲ (Irwin, 2007, p. 434)

هدف سوم تبیین می‌کند که چرا کامل‌ترین آراء فلسفه اخلاقی آکوئیناس در کتاب *جامع الاهیات* است.^۳ وی *اخلاق نیکوماخوس* ارسطو را شرح کرد، حال آنکه هدفش در آن بیشتر تفصیل نظریه ارسطوست. اما در *جامع الاهیات* به نحو گسترده‌تر به اخلاق ارسطویی می‌پردازد. بنابراین، پرسش‌هایی را مطرح می‌کند که ارسطو اصلاً نپرسیده بود. مثلاً نسبت میان اخلاق و فضل خداوند یا گناه جبلی، تنها در چارچوبی الاهیاتی قابل طرح است. اما آکوئیناس آنها را با محوریت نظریه اخلاقی ارسطویی بحث می‌کند. وی با برداشت ارسطویی از فضیلت به فضایل موهبتی (infused) می‌پردازد. و با برداشت ارسطویی از آزادی و اراده، نسبت میان فضل خدا و اختیار انسان را می‌کاود. (Ibid., p. 434)

آکوئیناس در *جامع الاهیات*، بر آن نیست تا به شرح ارسطو، به معنای ضیق کلمه، بپردازد؛ یعنی اینکه برخی سخنان او را با ارجاع به برخی دیگر تشریح کند و برخی استدلال‌ها و سخنان موجز را با کمک خود آثار ارسطو تفصیل دهد؛ حال آنکه در شرح‌هایش چنین بود.

۱. متخصص در فلسفه یونان باستان، فلسفه اخلاق و تاریخ فلسفه اخلاق غرب.

۲. نظر اروین این است که آکوئیناس از این جهت کاملاً موفق نبود. (Irwin, 2007, p. 644)

۳. آکوئیناس *Summa* را در اواخر عمر مابین ۱۲۶۶ و ۱۲۷۳ نوشت. بخش اول مابین ۱۲۶۶ و ۱۲۶۸ در رم،

قسمت اول بخش دوم مابین ۱۲۶۸ و ۱۲۷۱ در رم و پاریس، قسمت دوم بخش دوم مابین ۱۲۷۱ و

۱۲۷۲ در پاریس و بخش سوم مابین ۱۲۷۲ و ۱۲۷۳ در پاریس و ناپل نوشته شد. (Stump, 2003, pp.)

(xviii-xix)

همچنین در این کتاب به دنبال ارائه نظریات نوارسطویی نیست. در نظریات نوارسطویی از بصیرت‌های ارسطو استفاده می‌شود، اما پرسش‌های متفاوتی نسبت به پرسش‌های ارسطو طرح و بحث می‌شود. کاری که امروزه در برابر نظریات کانتی یا سودگرایانه می‌شود و نظریه‌ای فضیلت‌گرایانه با استفاده از نظریات ارسطو داده می‌شود. (Ibid., p. 435-6)

به نظر اروین، راه سومی که آکوئیناس درپیش می‌گیرد، «دفاع» از ارسطوست یعنی مشکل یا سؤالی طرح شود که ارسطو طرح کرده بود،^۱ و پاسخی به آن داده شود که ارسطو هم می‌توانست بدهد، اما فی‌الواقع نداد. ممکن است این پاسخ در نظام ارسطو تغییراتی را ایجاد کند، اما درکل آن را با توجه به آنچه ارسطو مهم می‌شمرد، قابل دفاع‌تری می‌سازد. (Ibid., p. 436)

یکی از این دفاع‌ها در زمینه نیاز فضایل عقلی به جهت‌دهی فضایل اخلاقی^۲ است. دفاع آکوئیناس از ارسطو اجمالاً این است که می‌شود از فضایل عقلی، به لحاظ کمی و کیفی، به انحاء مختلف استفاده کرد یا نکرد. برخی از این استفاده‌ها یا عدم استفاده‌ها به لحاظ اخلاقی و یا عقلی درست نیستند و برخی به لحاظ اخلاقی و یا عقلی بهتر از برخی دیگرند. تنها فضایل اخلاقی می‌توانند فضایل عقلی را در این امور جهت بدهند. لذا استفاده درست یا بهتر از فضایل عقلی به جهت‌دهی فضایل اخلاقی نیاز دارد.

برای تقریر دفاع آکوئیناس از ارسطو، ابتدا مفرداتی را که او مستقیم یا غیرمستقیم در دفاعش به کار برده، اجمالاً به نقل از اروین شرح می‌دهیم و سپس، بر اساس این مفردات، سه دفاع آکوئیناس از ارسطو را، باز هم به نقل از اروین، تبیین خواهیم کرد. در انتها آراء مطرح‌شده را نقد می‌کنیم. ابتدا رأی اروین (و غیرمستقیم آکوئیناس) را مبنی بر اینکه ارسطو به پرسش مذکور پاسخ نداده بود، نقد می‌کنیم. سپس در نقد دفاع‌های آکوئیناس (و غیرمستقیم ارسطو)، با استفاده از نظریه فضیلت‌گرایی معرفت‌شناختی زگزیسکی (Zagzebski)، استدلال

۱. چنان که در بخش سوم خواهیم دید، لزومی ندارد که مشکل یا سؤال را ارسطو به صراحت طرح کرده باشد.

۲. در بخش دوم و سوم مقاله، «فضیلت»، «فضیلت عقلی»، «فضیلت اخلاقی» و «جهت‌دهی» را از نظر آکوئیناس توضیح خواهیم داد.

می‌کنیم که فضایل عقلی، تفاوت نوعی با فضایل اخلاقی ندارند. این نقد به نقد بعدی می‌انجامد که نقد آراء آکوئیناس (و غیرمستقیم ارسطو) و زگزبسکی در مورد فضیلت به طور عام و فضیلت عقلی به طور خاص است. و این نقد هم به نقد آخر می‌انجامد که نقد طبیعت‌گرایی اخلاقی آکوئیناس (و غیرمستقیم ارسطو) است. بر اساس طبیعت‌گرایی آنها، اولاً فضیلت شامل هر چیزی می‌شود که کاری خاص می‌کند؛ ثانیاً فضیلت یعنی کارکرد درست آن چیز در آن زمینه. در مورد فضیلت انسان هم، نظر آکوئیناس، به تبع ارسطو، بر کارکرد زیستی خاص انسان مبتنی بود. امروزه هم کسانی، عمدتاً با استفاده از زیست‌شناسی جدید، رویکرد طبیعی به فضایل دارند. اما به نظر من این رویکرد اولاً به لحاظ فلسفی و ثانیاً به لحاظ دینی قابل دفاع نیست. لذا به نظر می‌رسد ناطبیعت‌گرایی اخلاقی برای تعارض‌زدایی از فلسفه اخلاق آکوئیناس هم مفید باشد.

۲. مفردات دفاع آکوئیناس از ارسطو

مفرداتی که مستقیم یا غیرمستقیم در دفاع‌های آکوئیناس از ارسطو به کار رفته در شرح اروین، به صورت پراکنده، آمده است. این مفردات عبارت است از:

۱.۲. اراده

اراده، یکی از محورهای اصلی فلسفه اخلاق آکوئیناس است که در ارسطو کمتر به آن پرداخته شده است. (Ibid., p. 440) به نظر اروین، محوریت اراده در آکوئیناس، احتمالاً ناشی از تأثیر اخلاقیون مسیحی به ویژه آوگوستین است. آکوئیناس با مدعای آوگوستین آغاز می‌کند که اراده چیزی است که ما با آن هم گناه می‌کنیم و هم درست زندگی می‌کنیم، و لذا آنچه از اراده سر می‌زند، نمی‌شود مطلقاً خیر یا شر باشد. (1a q82 a2 sc) با وجود این، او با برداشت خاص

۱. جامع‌الاهیات در سه بخش نوشته شده است. هر بخش به سؤالات متعددی تقسیم شده و هر سؤال شامل چند مقاله است. در ابتدای مقاله آراء گوناگون راجع به موضوع مقاله ذکر شده است. توماس پس از بیان این آراء نظر خود را راجع به موضوع مقاله ابراز می‌کند و به انتقاد از این آراء می‌پردازد. بخش نخست کتاب در باب خداشناسی، خلقت، طبیعت انسان و حیات عقلانی اوست. بخش دوم

آوگوستین از اراده آغاز نمی‌کند، بلکه برداشت ارسطویی را مبنا قرار می‌دهد، و می‌کوشد نشان دهد که تمام آراء آوگوستین در چارچوب ارسطویی قابل دفاع است. (Ibid., p. 441)

اراده نوعی میل است، اما میل معقول. آکوئیناس برای واژه یونانی میل معقول (boulêsis) در ارسطو از ترجمه متداول لاتین (voluntas) استفاده می‌کند. این میل در برابر میل حسی (thumos و epithumia) قرار دارد. میل حسی فقط متوجه به یک شیء خاص بوده و مبتنی بر جهت‌دهی طبیعت است، در صورتی که اراده متوجه غایت نهایی است. (1-2 q13 a2) تفاوت میل حسی با اراده، مطابق با تفاوت شناخت حسی و شناخت عقلی است. (1a q80 a2) جهت هر دو گونه میل، به سوی امور بیرونی خاص است. اما میل معقول با توجه به امری کلی به آنها نظر دارد (1a q80 a2 ad2) و میل حسی تنها بر اساس ادراک حسی شیء و اینکه جذابیت ظاهری دارد، میل می‌کند، نه اینکه آن چیز واجد امری کلی هم هست. چون برای این منظور، طلب غایت نهایی لازم است. (Ibid., pp. 446-7) (q22 a1; q22 a3 1-2)

به نظر آکوئیناس، عقل و اراده دو قوه متمایزند. (1a q80 a1; q82 a3) عقل می‌کوشد با واقعیت مطابق شود، ولی اراده می‌کوشد واقعیت را با خود مطابق کند. (1a q59 a2) اراده بدن را به حرکت و می‌دارد چون نوعی میل است. اما عقل از راه میل می‌تواند بدن را به حرکت وادارد. (1a q76 a1) به نظر آکوئیناس، هم عقل و هم اراده برای تبیین فعل معقول لازم‌اند. عقل، صرفاً به ما این توانایی را می‌دهد که بر اساس انتخاب خود عمل کنیم (1-2 q56 a3) و اراده علت انجام این افعال است. لذا اراده علت اصلی فعل معقول است. (Ibid., pp. 467-8)

به نظر او اراده بالذات عاقل نیست (1-2 q58 a2)، بلکه بهره‌مند از عقل است. منظور او این نیست که اراده گاهی از عقل تبعیت می‌کند و گاهی نه. به نظر او اراده ممکن نیست غیر معقول باشد. اراده مستقل از عقل نمی‌تواند باشد. عقل با نشان دادن متعلق اراده، آن را به

کتاب دو قسمت دارد: در قسمت اول مفهوم غایت انسان و موضوعات عام اخلاقی مطرح شده و در قسمت دوم راجع به فضایل و شرور خاص سخن گفته شده است. در بخش سوم که ناتمام است، درباره مسیح و شعائر هفت‌گانه بحث شده است. (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۳۹۴) ارجاعات اروین به ترتیب به بخش، سؤال، مقاله، اشکال و پاسخ است.

حرکت درمی‌آورد و به این وسیله به آن جهت می‌دهد (Ibid., pp. 468-9). (1-2 q13 a1). اثر اراده وابسته به این است که چه چیزهایی بهترند. لذا به عقل وابسته است. اما عقل اراده را بالضرورة متعین نمی‌کند. اراده ممکن است توجه ما را به جوانب خوب یک چیز بد یا جوانب بد یک چیز خوب جلب کند. بنابراین، ممکن است بر اساس بهترین دلیلی که در ابتدا فکر می‌کردیم عمل نکنیم.

ولی نقش اراده در جلب توجه ما به برخی جوانب، همیشه عقل را منحرف نمی‌کند. این نقش اراده نه تنها در بسیاری از مواقع مفید است، بلکه اصولاً لازم است. خیرها و شرهای فرعی، با توجه به غایت نهایی، جوانب خوب و بد بسیاری دارند. اگر ما توجهمان را منحصر به جوانب خاصی نکنیم و نظری اجمالی در مورد مدت زمانی که می‌ارزد درباره این جوانب فکر کنیم، نداشته باشیم، اصولاً نمی‌توانیم فکر کنیم. نمی‌شود در هر مورد کاوید که چه جوانب خوب یا بدی وجود دارد و چه مقدار باید وقت گذاشت. (Ibid., p. 471)

اروین با توجه به این آراء آکوئیناس، او را عقلگرای معتدل (moderate intellectualist) می‌داند. این موضع، از سویی، در برابر عقلگرایی افراطی (extreme intellectualism) قرار دارد. طبق دیدگاه عقلگرای افراطی عقل عملی علت اصلی فعل معقول است. عقل عملی منطقیاً مستقل از اراده است و با آن می‌توانیم فعل را تبیین کنیم. اراده علتی است که بین عقل و فعل می‌آید و کاملاً می‌توان با عقل عملی آن را تبیین کرد. بنا بر این نظر، شناخت ما از واقعیات درباره خیر، مستقل از هر میلی نسبت به آنها، اساس تبیین است.

از سوی دیگر، عقلگرایی معتدل در برابر اراده‌گرایی افراطی (extreme voluntarism) قرار دارد. در اراده‌گرایی افراطی، اراده علت اصلی فعل معقول است و مستقل از عقل عملی تعریف می‌شود؛ عقل عملی خادم اراده است. تفاوت آکوئیناس با عقلگرای افراطی، در این است که شناخت ما از واقعیات درباره خیر، مستقل از هر میلی نسبت به آنها، برای تبیین فعل معقول کافی نیست. و تفاوت او با اراده‌گرایی افراطی در این است که اراده مستقل از عقل نیست. (Ibid., p. 467)

۲.۲. غایت نهایی

به نظر آکوئیناس، ما در انتخاب غایت نهایی مختار نیستیم، چون بدیلی ندارد. اما غایت نهایی نامتعین است و تبیین دقیق چیرستی آن بر عهده ما نهاده شده است؛ بنابراین، در فعل

خاصی که بالاخره انتخاب می‌کنیم، مجبور نیستیم. اراده بالضروره و بالطبع به سوی غایت نهایی حرکت می‌کند، نه خیرهای خاص. غایت نهایی از هر جهت خیر به نظر می‌رسد، بنابراین بالضروره مطلوب است. امور دیگر از برخی جهات خیر نیستند. لذا بالضروره آنها را طلب نمی‌کنیم. (Ibid., pp. 485-6)

به نظر آکوئیناس، چنین نیست که ما علی‌رغم مختار نبودن نسبت به غایت نهایی، اختیار داشته باشیم. بلکه بالعکس ما مختاریم دقیقاً به این دلیل که مختار نیستیم غایت نهایی را طلب نکنیم. بدون آن غایت و انتخاب اموری که سبب رسیدن به آن می‌شوند، اصلاً اختیار واقعی ممکن نبود. فاعل‌های عاقل نسبت به امیالشان مختارند، چون می‌توانند قدرت نسبی آنها را تغییر دهند. اگر غایت نهایی نبود نمی‌توانستیم بین امیال و قدرت‌های نسبی آنها مقایسه و انتخاب کنیم، لذا مختار نبودیم (1a q18 a3). (Ibid., pp. 486-7) اگر بتوانیم نشان دهیم که امیال فاعلی در پرتو یک غایت نهایی، قابل مقایسه نیستند و بر اساس آن تغییر نمی‌کنند، نشان داده‌ایم که فاعل مذکور عاقل نیست و اراده ندارد. (Ibid., p. 493)

۳.۲. کمال

کمال تنها چیزی است که شرایط غایت نهایی را دارد. هر فاعل عاقلی به دنبال کمال خویش است و به آن میل دارد. (1a q60 a3) لذا غایتی را دنبال می‌کند که میلش را برآورد. (1- a5) 2 q1 میل به کمال، میل به فعلیت‌یافتن است (1a q5 a1) و در تمام جانداران مشترک است. صورت آنها مشخص می‌کند که فعلیت یا غایت آنها چیست. (1-2 q55 a1) کمال مبنای این دو واقعیت است: ۱. فقط یک غایت نهایی را می‌خواهیم؛ و ۲. هر چیز دیگری را برای این غایت نهایی می‌خواهیم. (1-2 q1 a5-6) کمال انسان در کاربرد نظام‌مند عقل در کل زندگی است. (Ibid., pp. 497-8)

۴.۲. وجدان عمومی

عقل عملی غایت نهایی انسان را درک می‌کند. آکوئیناس این کار عقل عملی را *synderesis* می‌نامد که اروین آن را "universal conscience" («وجدان عمومی») ترجمه می‌کند. عقل عملی در وجدان عمومی، پیش از میل به غایت است؛ چون درک، پیش از میل است. (1-2 q58 a5 ad1) عقل عملی کار دیگری هم دارد، ولی این کار، پس از درک غایت

نهایی و میل به آن است و وسایل رسیدن به آن را می‌یابد. نام این دومی، عاقبت‌اندیشی (prudence) است. (1-2 q58 a5 ad1) این دو کار عقل عملی به ترتیب برای اصول کلی و خاص هستند. (1-2 q58 a5) وجدان عمومی کار دیگری هم دارد، و آن اینکه به کار بد اعتراض می‌کند. وجدان عمومی خطاناپذیر و از بین نرفتنی است. اما وجدان خاص (particular) (در کاربرد اصول کلی برای افعال) خطاپذیر و از بین رفتنی است. (Ibid., pp. 573-6)

تعیین اینکه چه تعداد از اصول در گستره وجدان عمومی است، دشوار است. از یک سو، وجدان عمومی در همگان خطاناپذیر است و از سوی دیگر، به کار بد اعتراض می‌کند. اما این دو کار به راحتی با هم جمع نمی‌شوند؛ اگر خطاناپذیر است نمی‌تواند شامل اشتباه‌هایی شود که موجب گمراهی افراد بد می‌شوند. لذا اصولش باید بسیار کلی و صوری باشد. ولی اگر اعتراض می‌کند باید شامل اصولی شود که به قدر کافی خاص‌اند تا خطاهای فرد بد را برملا کنند. (Ibid., p. 576)

به نظر اروین، اصول کلی و از بین نرفتنی آنهاست که برای فاعل عاقل، ضروری‌اند. اینها از بین نرفتنی‌اند چون از بین رفتنشان موجب می‌شود فاعل عاقل به چیز دیگری بدل شود. اگر ما نسبت به افعال خویش کاملاً بی‌اعتنا شویم، دیگر فاعلی نخواهیم بود که مورد ارزیابی اخلاقی قرار گیریم. فاعل عاقل هر چقدر هم که رذیلمند باشد، ممکن نیست برخی اصول در او از بین برود. (Ibid., p. 577)

رذیلمند اصول درست را، که وجدان عمومی درمی‌یابد، می‌پذیرد. خطای او در امور خاص است. به این معنا که درباره غایات مشخص است. مقبولات رذیلمند ناشی از تلاش جدی برای رسیدن به تصویری عقلانی از خیر، بر اساس اصول عملی نهایی نیست، بلکه ناشی از نادیده گرفتن این اصول و لوازمش است. چون در زمان‌های خاص، خیرهای خاص، بی‌واسطه جذاب می‌نمایند. این توصیف، کار اعتراضی وجدان عمومی را روشن می‌کند. رذیلمند همیشه تشخیص نمی‌دهد که افعالش ناقض اصول عملی غایی‌ای است که قبول دارد. ولی او اصولی را قبول دارد که لازمه روشنشان منع افعال رذیلمندانه است. اعتراض رذیلمند، خاموش است. اگر او به لوازم آشکار اصول غایی‌ای که قبول دارد، می‌اندیشید، متوجه خطایش می‌شد. چنین فردی، هنگامی که تحت تأثیر انفعالاتش تصویری درباره خیر می‌سازد، اصلاً به اصولش فکر نمی‌کند. (Ibid., p. 579)

وجدان عمومی غایت خاصی را که به فضیلتمند جهت می‌دهد، در نمی‌یابد. غایتی را که وجدان عمومی درمی‌یابد بین فضیلتمند و رذیلتمند مشترک است. در حالی که فضیلتمند تصویری دقیق‌تر از این غایت دارد و استثناهایی را که رذیلتمند برای خودش قائل است، رد می‌کند. بنابراین، باید چیزی بین وجدان عمومی و غایت فضیلتمند میانجی شود. ما برای یافتن اصول خاصی که نوع درست افعال را پیدا کند، به «تحقیقی عقلانی» نیاز داریم. «عاقبت‌اندیشی» فضیلت عقلی‌ای است که این تحقیق عقلانی را انجام می‌دهد. (Ibid., p. 580)

۵.۲. عاقبت‌اندیشی

غایت نهایی مشترکی که وجدان عمومی درک می‌کند، این است که باید مطابق عقل عمل کرد. عاقبت‌اندیشی، غایت خاص فضیلتمند را کشف می‌کند. (2-2 q47 a6 ad3) غایت خاص فضیلتمند غایت قریب (proximate) است. غایت قریب، موضوع انتخاب است و برای آن انتخاب می‌شود که راهی برای تحقق غایت نهایی است (2-2 q47 a7). (Ibid., pp. 581-2)

فضیلت اخلاقی نه تنها به فعل درست می‌انجامد، بلکه به درست انجام دادن فعل هم می‌انجامد. برای آنکه فعل درست انجام شود، باید از عقل ناشی شود. (1-2 q57 a5) وقتی فعل از عقل ناشی می‌شود، یعنی درست انتخاب می‌شود. منظور از اینکه عقل فضیلتمند، درست انتخاب می‌کند، این نیست که فضیلتمند اطلاعات علی لازم را دارد. بلکه منظور این است که فضیلتمند انگیزه درست دارد. (1-2 q59 a1) وجه ممیز انگیزه درست، این است که دلیل فرد برای فعل، این است که آن فعل، شایسته است. (1-2 q56 a4; q19 a7 ad2) شایستگی فعل، به غایات ارزشمند ناظر است، نه صرفاً به راه‌های مؤثر. به این دلیل است که عاقبت‌اندیشی برای کمال عقل و در نتیجه برای فضیلت لازم است. (1-2 q58 a4 ad1) چون انتخاب درست فضیلتمند مبتنی است بر درک درست از غایات ارزشمند و عاقبت‌اندیشی این درک را می‌دهد. (Ibid., pp. 584-5)

برخی از اخلاف آکوئیناس دو نوع عاقبت‌اندیشی را از هم تفکیک کردند: عاقبت‌اندیشی عام و عاقبت‌اندیشی خاص. عاقبت‌اندیشی عام، ما را از غایت نهایی (دستور کلی «لزوم عمل بر طبق عقل») به غایات خاص فضیلتمند (مثلاً اینکه «ما باید بر ترس غلبه کنیم و شجاعت را در خودمان پرورش دهیم») می‌برد. عاقبت‌اندیشی «خاص»، ما را از غایت خاص فضیلتمند (مثلاً شجاعت) به افعال درست (فعل شجاعانه در شرایط خاص) می‌برد. هرچند آکوئیناس این

دو گونه عاقبت‌اندیشی را از هم جدا نکرد، ولی این دو کار متفاوت را برای عاقبت‌اندیشی قبول داشت. (Ibid., p. 582)

آکوئیناس معتقد است که عاقبت‌اندیشی عام، همان عاقبت‌اندیشی خاص است. لذا وی به تعبیر اروین، به وحدت طولی (vertical) عاقبت‌اندیشی عام و خاص معتقد است. به علاوه، او معتقد است که یک عاقبت‌اندیشی واحد است که برای هر فضیلتی لازم است. لذا وی به وحدت عرضی (horizontal) عاقبت‌اندیشی هم معتقد است. چون عاقبت‌اندیشی وحدت طولی و عرضی دارد، با کل زندگی انسان مرتبط است و غایتی که درمی‌یابد غایت مشترک تمام زندگی انسان است. چون هدف تمام فضایل، این غایت مشترک است، به عاقبت‌اندیشی، که وحدت طولی و عرضی دارد، نیاز دارند تا به آنها بگویند چگونه به اهدافشان برسند. (Ibid., pp. 588-9)

۶.۲. رضایت

گاهی انفعالات (passions) مانند ترس، عصبانیت و لذت، ما را بدون واسطه عقل به عمل وا می‌دارند. به نظر آکوئیناس، چون این گونه افعال وابسته به رضایت (consent) ما هستند، محکوم اراده‌اند. (1-2 q10 a3 ad1) غایت چنان است که حتی اگر در هر مورد به آن فکر نکنیم، به افعال ما اجازه می‌دهد و یا آنها را تنظیم می‌کند. اگر فعل نادرست باشد، اراده خطا می‌کند که کاری نمی‌کند. کار فعلی من بدون انتخاب، ناشی از انتخاب‌های پیشین خودم است. پیش‌تر، برخی امیال را اجازه داده‌ام یا مانع آنها نشده‌ام. انکار نکردن، رضایت دادن است. بنابراین می‌شود به عملی رضایت داد که قبول داریم با غایت نهایی ما تعارض دارد. چون اگر مانع آن نشویم، به آن رضایت داده‌ایم. (Ibid., pp. 465-6) (1-2 q74 a7 ad2)

۷.۲. انفعال

انفعال خیری خاص را از آن جهت دنبال می‌کند که خیر فاعل است. اگر کشف شود که خیر خاص در کل برای فاعل خیر نیست، انفعال تغییر می‌کند. لذا انفعال، ما را به ارزش‌دواری‌ای وا می‌دارد که در غیر این صورت نمی‌کردیم. (1-2 q9 a2) انفعالات گاهی برخی خیرها را برجسته می‌کنند. بدین ترتیب عقل «تیره» می‌شود. (1-2 q10 a3 ad2) و اراده آنچه را پیش‌تر رد کرده بود، اکنون می‌پذیرد. (1-2 q6 a7 ad2) اما عقل کاملاً مقهور نمی‌شود و

می‌تواند در برابر انفعال مقاومت کند. (Ibid., pp 462-4) (1-2 q10 a3 ad2) اگر عقل انفعالات را جهت بدهد، افعال را بهتر می‌کنند. (1-2 q24 a3 ad1) انفعالات انگیزه انجام افعال فضیلت‌مندانه را تقویت کرده (1-2 q30 a1 ad1) و توجه ما را به جهات خاصی جلب می‌کند. اگر انفعالات محکوم اراده باشند، می‌توانیم از تفکر جدی در هر مورد خودداری کنیم. این ارتباط میان اراده و انفعال، تبیین می‌کند که چرا ما حتی بدون تفکر، می‌توانیم فضیلت‌مندانه عمل کنیم. (Ibid., p. 523)

۸.۲. فضیلت اخلاقی

آکوئیناس تصریح‌ها و استدلال‌هایی دارد که بر اساس آنها، انفعالات موضوع اصلی فضیلت اخلاقی هستند. منظور او از «موضوع» بودن انفعالات این است که آنها هستند که تغییر می‌کنند و فضیلت‌مند می‌شوند. نه اینکه اجزاء دیگر نفس، موضوع فضایل اخلاقی و مستقل از انفعالات باشند و انفعالات شرط لازم آنها باشند. (Ibid., p. 520) (1-2 q56 a4 sc)

آکوئیناس در دفاع از اینکه انفعالات موضوع فضایل اخلاقی اند، به تبع ارسطو (1145a5-6; 1178a16-19; 1144a6-9, 20-22) می‌گوید که فضایل اخلاقی ناظر به غایات است و عاقبت‌اندیشی ناظر به وسایل (آکوئیناس 1145a5-6 را در 2-2 q47 a6 sc مطرح می‌کند). چون عاقبت‌اندیشی به وسایل غایات مربوط است، غایات را مشخص نمی‌کند. (1a q22 a1 ad3; 1145a5-6; 1178a16-19; 1144a6-9, 20-22) (ad2; 1-2 q57 a5; 2-2 q47 a6; q56 a1) انفعالات، غایات را مشخص کنند. لذا آنها موضوع فضایل اخلاقی هستند. (1-2 q56 a4 ad4) (Ibid., p. 521)

دلیل دیگر آکوئیناس بر اینکه انفعالات نه فقط شرط لازم فضایل بلکه موضوع آنها هستند، این است که انفعالات می‌توانند مانع عقل در افعال خاص شوند. بنابراین، لازم است فضیلت‌مند شوند تا مانع عقل نشوند. (Ibid., p. 520) (1-2 q58 a2)

اما اروین استدلال می‌کند که این رأی با آنچه در باب عاقبت‌اندیشی آوردیم ناسازگار است. این عاقبت‌اندیشی است که غایات درست را کشف می‌کند نه انفعالات. انفعالات باید

محکوم عقل باشند. (1-2 q56 a4 ad1) لذا نباید سخن آکوئیناس را که انفعالات غایات درست را مشخص می‌کنند، حقیقی تفسیر کرد. (Ibid., p. 526) اگر انفعال مستقل از اراده، غایت را مشخص کند، ما آزاد نخواهیم بود با عاقبت‌اندیشی، غایت نامشخص مشترک را مشخص کنیم.

(Ibid., p. 522) بنابراین، به نظر اروین، جا داشت که آکوئیناس در فضایل اخلاقی، به اندازهٔ انفعالات به اراده هم اهمیت می‌داد. ولی او چنین اهمیتی نمی‌دهد. اروین حتی معتقد است که با توجه به بحث گناه، اراده باید موضوع فضایل اخلاقی باشد؛ چراکه آکوئیناس تأکید دارد که اراده مبتلا به گناهی مهلک است و گناه مهلک موجب می‌شود که غایتی نادرست هدف باشد. (Ibid., p. 527)

۹.۲. فضیلت عقلی

به نظر آکوئیناس، فضایل عقلی^۱ تمام شرایط لازم را برای فضیلت بودن ندارند.^۲ فضیلت مستلزم استفادهٔ درست از قوای عقلانی است. اما ما می‌توانیم فضایل عقلی را کسب کنیم و به کار ببریم، بی‌آنکه آنها را درست به کار ببریم. آکوئیناس بین فضایل نامقید و فضایل مقید تفکیک می‌کند و معتقد است که فضایل عقلی تنها به معنای مقید فضیلت‌اند.^۳ (1-2, q. 56, a. 3) (Ibid., p. 528)

۱. آکوئیناس (مانند ارسطو) عقل را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. عقل نظری سه فضیلت و عقل عملی دو فضیلت دارد. (1-2, q. 57, a. 2; a. 4) دو فضیلت عقل عملی، عاقبت‌اندیشی و هنر (art)، فن یا صناعت) است. (1-2, q. 57, a. 2) سه فضیلت عقل نظری، حکمت (wisdom)، علم (science) و فهم (understanding) است. فهم برای شناخت اصول اولیهٔ استدلال، علم برای شناخت حقایق دربارهٔ انواع چیزها با توجه به علل آنها و نحوهٔ ارتباط آنها با علل مذکور و حکمت برای شناخت والاترین (یا به تعبیر امروزی بنیادی‌ترین) علت هر چیز (که در نظر آکوئیناس خداست) و دیدن آنها در ارتباط با آن علت است. (1-2, q. 66, a. 5) (Davis, 1992, p. 241; Stump, 2003, pp. 349-50)

۲. عاقبت‌اندیشی فضیلتی عقلی است که از این حکم مستثناست. و لذا از نیاز به جهت‌دهی فضایل اخلاقی هم مستثناست. چون عاقبت‌اندیشی است که کاشف غایبات خاص فضیلت‌مند و افعال متناسب با آنها در شرایط خاص است.

۳. جوردن به تفصیل استدلال می‌کند که به نظر آکوئیناس فضایل اخلاقی در قیاس با فضایل موهبتی، به معنای دقیق کلمه، فضیلت نیستند. (Jordan, 1993, pp. 236-241) اروین نیز اشاره‌ای به این مطلب می‌کند.

۱۰.۲. فضیلت موهبتی

آکوئیناس استدلال می‌کند که ما به دلیل چیستی سعادت، به فضایل موهبتی نیاز داریم. یک نوع سعادت متناسب با طبیعت انسان است و انسان‌ها به نحو طبیعی می‌توانند به آن برسند. نوع دیگر سعادت فراتر از طبیعت انسان است و انسان‌ها تنها به قدرت خدا می‌توانند به آن برسند. آکوئیناس مانند ارسطو معتقد است انسان از طریق فضیلت کمال می‌یابد. زیرا جهت افعال ناشی از آن، به سوی سعادت است. چون دو نوع سعادت وجود دارد، دو نوع فضیلت ما را به سوی آنها جهت می‌دهند. چون نوع دوم سعادت فراتر از توانایی انسان است، فضیلتی که ما را به سوی آن جهت می‌دهد هم فراتر از توانایی ماست. خدا به فضلش آن را به ما می‌دهد. (Ibid., pp. 644-5) (1-2 q56 a3)

سه فضیلت موهبتی اصلی، فضایل الاهیاتی یا همان ایمان، امید و محبت هستند. آنها ما را به سوی سعادت فوق طبیعی جهت می‌دهند. چون ما را بی‌واسطه به سوی خدا می‌گردانند. از آنجایی که سعادت فوق طبیعی، خیر نهایی کامل و بی‌قید ماست، فضایی که به ما داده شده، تنها فضایل کامل و بی‌قیدند. ما به فضایل موهبتی نیاز داریم تا ما را از جهات مختلف فضایل اخلاقی کامل کرده (1-2 q63 a3)، و به نسبت درستی با خدا برسیم. (1-2 q63 a3 ad 2) غایت فوق طبیعی، فضایل اخلاقی را هم لازم دارد. (Ibid., p. 645) (1-2 q63 a3)

وی بر اولویت محبت در میان فضایل موهبتی تأکید می‌کند. محبت صرفاً حب خدا نیست، بلکه حب انسان‌های دیگر هم هست، تا آنجا که چیزی خدایی در آنهاست. محبت خدا به تمام مخلوقات عاقل خدا گسترده می‌شود، از آن جهت که مخلوق خدا هستند (2-2 q25 a1) و در سرشت عقلانی اوسهیم‌اند. به این دلیل است که شامل بیگانگان، دشمنان و افراد شرور هم می‌شود. از آنجایی که محبت، دغدغه فرد را گسترده‌تر از فضایل اخلاقی اکتسابی می‌کند، الزامات اخلاقی جدیدی را با خود می‌آورد. اما منظر فضایل اکتسابی نشان می‌دهد که الزامات محبت، معقول‌اند. زیرا نشان می‌دهد که اگر خدا را دوست داریم، محبت مخلوق خدا، معقول است. لذا می‌بینیم که چطور فضایل موهبتی، منظر فضایل اکتسابی را گسترش می‌دهند. (Ibid., p. 647)

۳. دفاع آکوئیناس از ارسطو

اروین سه پرسش در زمینه نیاز فضایل عقلی به جهت‌دهی فضایل اخلاقی، از قول ارسطو طرح می‌کند که آکوئیناس به آنها پاسخ می‌دهد. اولین پرسش این است که آیا فضایل عقلی

نیازی به جهت‌دهی فضایل اخلاقی دارند یا خیر؟ این پرسش از آنجا پدید می‌آید که علی-الظاهر ارسطو دو رأی متعارض دربارهٔ سعادت دارد. در کتاب اول/اخلاق نیکوماخوس، سعادت (دست‌کم تا حدی) به واسطه فضایل اخلاقی و افعال ناشی از آنها حاصل می‌شوند. اما در کتاب دهم، بنا بر یک تفسیر، استدلال می‌کند که سعادت منحصر به شهود نظری است و برای نظر، نیازی به فضایل اخلاقی نیست. (Ibid., pp. 505-6) حتی شاید به نظر آید که اگر فضایل عقلی با فضایل اخلاقی متعارض شوند، باید از فضایل عقلی پیروی کرد. چون به نظر ارسطو عقل نظری والاتر از عقل عملی است و خیرهایی که از راه فضایل عقلی حاصل می‌شوند والاتر از خیرهایی هستند که از طریق فضایل اخلاقی حاصل می‌شوند. (Ibid., p. 527)

پاسخ آکوئیناس این است که اگر فضیلت عقلی چیزی بیش از یک قوه نباشد و اگر استفاده از یک قوه به اراده نیاز داشته باشد، استفاده درست از فضایل عقلی به اراده‌ای نیاز دارد که جهت‌درستی یافته باشد. چون جهت‌یابی درست اراده به فضیلت اخلاقی نیاز دارد، استفاده درست از فضایل عقلی نیازمند جهت‌دهی فضایل اخلاقی است.^۱ کسی که اراده‌اش به کلی منحرف است نمی‌تواند عقل نظری را بر موضوعاتی متمرکز کند که بیشترین ارزش را دارند. چنین شخصی، در عوض، به امور بی‌ارزش ولی جذاب خواهد پرداخت. (Ibid., pp. 527-8) بنابراین، در صورت تعارض فضایل عقلی با فضایل اخلاقی، باید به حکم فضایل اخلاقی عمل کرد.

بر اساس مقدماتی که در بخش دوم آوردیم، اکنون پاسخ آکوئیناس روشن است. فضایل عقلی به این علت که فضایل مقیدی هستند، تضمین نمی‌کنند که فرد از آنها درست استفاده کند. استفاده درست از فضایل عقلی یعنی اینکه این فضائل فرد را به کمال برسانند. کمال غایت نهایی انسان است. تمام انسان‌ها چون فاعل عاقل هستند، بالضروره غایت‌نهایی را طالب‌اند. یعنی ارادهٔ آنها ضرورتاً رو به سوی آن دارد. وجدان عمومی غایت‌نهایی مشترک میان تمام انسان‌ها، اعم از فضیلت‌مند و رذیلت‌مند، را کشف می‌کند. عاقبت‌اندیشی عام، غایت قریب فضیلت‌مند را در قالب فضایل خاص، و عاقبت‌اندیشی خاص، افعال خاص را بر اساس فضایل

۱. به نظر مکینرنی آکوئیناس ایمان به خدا را مستثنای از این نیاز می‌دانست. (McInerny, 1993, p. 204)

خاص کشف می‌کند. بنابراین، فرد برای آنکه از فضایل عقلانی درست استفاده کند، به جهت‌دهی فضایل اخلاقی نیاز دارد. افعال نظری مانند تمام افعال انسان از آن جهت که فاعل عاقل است، معلول مستقیم اراده هستند. اراده موضوع فضایل اخلاقی است و اگر فضیلت‌مند نشود، ممکن است افعال نظری در امور شایسته عقل نظری انسان نباشند.

در واقع، اروین پاسخ آکوئیناس را برای رفع تعارض ظاهری مذکور در نظریهٔ سعادت ارسطو به کار می‌برد. وی می‌گوید اگر ارسطو ارزش مستقلی برای فضایل اخلاقی و استفاده از آنها قائل باشد، دلیلی خواهد داشت که با نظر آکوئیناس موافقت کند. و چون ما دلیل خوبی داریم که ارسطو به چنین ارزش مستقلی قائل است، آکوئیناس دلیلی به نفع نظریه ارسطویی^۱ می‌آورد. (Ibid., pp. 529)

پاسخ آکوئیناس تغییری را در نظام ارسطو وارد می‌کند که به نفع ارسطوست. ارسطو به یک معنا به نیاز فضایل عقلی به فضایل اخلاقی قائل بود، ولی نه از آن نوع نیاز که آکوئیناس می‌گوید. ارسطو می‌گوید که عاقبت‌اندیشی به حکمت نظری مشورت می‌دهد. اما برتر از آن نیست. بلکه می‌خواهد کار حکمت نظری را تسهیل کند. (1145a6-11) تسهیل مذکور از جنس کارهایی است که یک مباشر (steward) ارباب در خانه می‌کند. مباشر در پی تأمین راحتی برای ارباب است، تا امور ضروری زندگی (آنچه به فضایل اخلاقی مربوط است) مانع پرداختن ارباب به امور شریف و شایسته (آنچه به فضایل عقلی مربوط است) نشوند. (MM. 1198b9-20) (Ibid., p. 528)

اما سخنی از ارسطو، مبنای ادعای آکوئیناس می‌شود و آن اینکه فضایل عقلی به جهت‌دهی فضایل اخلاقی نیاز دارند. ارسطو می‌گوید که میل یا انتخاب، نحوهٔ کاربرد یک استعداد عقلانی را کنترل می‌کند. (Met. 1048a9-11) به نظر آکوئیناس، این انتخاب کنترل‌کننده، کار اراده است و فضایل اخلاقی هستند که موجب می‌شوند اراده درست انتخاب کند. (Ibid., p. 517)

این پاسخ، مبنایی ارسطویی دارد. برای فضیلت‌مند شدن، به نحوی که استعداد عقلانی را

۱. اروین فکر می‌کند که سعادت ارسطویی امری مرکب است. علاوه بر فضایل اخلاقی و عقلی و افعال ناشی از آنها، برخی امور بیرون از فرد هم در سعادت نقش تعیین‌کننده دارند. (Ibid., pp. 128-9)

در جهتی خاص به کار ببریم، به عادت نیاز داریم. منظور ارسطو از عادت صرف تربیت غیرعقلانی نیست. هرچند چنین تفسیری از ارسطو دور از ذهن نیست؛ چراکه به نظر وی عادت با تربیت کودکان آغاز می‌شود. (1104b11-13) از آنجایی که فضیلت به نظر او درست انتخاب می‌کند و این عاقبت‌اندیشی را لازم دارد، عادت باید تا حدی فرآیندی عقلانی باشد، که در مرحله‌ای، پیش‌فرضش اراده و انتخاب است. (Ibid., p. 518)

پرسش دوم این است که اگر به فرض ما به‌طور خودکار می‌توانستیم بر بهترین کار فضایل عقلی متمرکز شویم، که به‌نظر ارسطو و آکوئیناس نظر در حقایق ضروری است، برای جلوگیری از انحراف به سوی امور نظری پیش‌پا افتاده به جهت‌دهی فضایل اخلاقی نیاز نداشتیم. آیا در این صورت هم باز فضایل عقلی به فضایل اخلاقی نیاز داشتند؟ (Ibid., p. 528)

پاسخ آکوئیناس مثبت است. چون کسی که توانایی و میلی غالب برای نظر کردن در حقایق ضروری دارد، هنوز ممکن است نتواند توجه و تلاشش را به سوی درست جهت دهد. ممکن است نیازهای عادی روزمره به آسانی او را به خود جلب کنند. یا شاید چنان نسبت به آنها بی‌توجهی کند که در نهایت توجه بیش از حدی از او به خود جلب کنند. بنابراین، ما علاوه بر فضایل عقلی به اراده‌ای نیاز داریم که جهت‌درستی داشته باشد (2-2, q. 180, a. 2)؛ یعنی به فضایل اخلاقی نیاز داریم. (Ibid., p. 528) چنین پاسخی در نظام ارسطو به خوبی جای می‌گیرد. همان‌طور که برای تشخیص زمان عبادت خدایان و شرایط آن به رشته‌ای نیازمندیم که راهنمای ما باشد (1145a10-11)، همچنین به فضیلتی راهنما نیاز داریم تا به ما بگوید در چه شرایطی باید به امور نظری پردازیم و در چه شرایطی به امور غیرنظری. (Ibid., p. 528)

پرسش سوم این است که چه زمانی به فضایل عقلی پردازیم؟ به نظر آکوئیناس انتخاب زمان برای نظر، باید تحت تنظیم محبت باشد. محبت شامل محبت به همسایه و محبت خداست. (2-2, q. 184, a. 7, ad. 3) (Ibid., p. 529) این نقش تنظیمی فضایل اخلاقی نظر خود ارسطو نیست، ولی غیرارسطویی هم نیست. نقش تنظیمی فضایل اخلاقی ناشی از نقش تنظیمی اراده خیر است. این نقش آثار متفاوت، ولی مرتبط با هم، بر انفعالات و بر فضایل عقلی دارد. در مورد انفعالات، اراده خیر انفعالات ما را به سوی چیزهای درست منعطف می‌کند. در مورد فضایل عقلی، اراده خیر چیزها را تغییر نمی‌دهد، ولی زمان به‌کارگیری فضایل را تغییر می‌دهد. (Ibid., p. 529)

۴. نقد و نظر

در این بخش، ابتدا، این سخن اروین را نقد می‌کنیم که ارسطو به پرسش‌های بخش سوم پاسخ نداده بود. سپس نظر آکوئیناس را درباره تفکیک فضایل به دو نوع عقلی و اخلاقی نقد می‌کنیم. در نقد سوم، نظری در مورد چیستی فضیلت مطرح می‌کنیم و در انتها استدلال می‌کنیم که به نفع آکوئیناس است که حدی از طبیعت‌گرایی اخلاقی را، که از ارسطو به او رسیده، رها کند و از ناطیعت‌گرایی خالص دفاع کند. حاصل این نقدها رأیی جدید، و به نظرم قابل دفاع‌تر، درباره نقش فضایل در امور معرفتی است.

۱.۴. پاسخ‌های ارسطو

شارحان ارسطو درباره نسبت میان فضایل اخلاقی و عقلی و در نتیجه دو نوع سعادت در فلسفه اخلاق ارسطو اختلاف دارند. مثلاً دیوید راس می‌گوید ارسطو به دو نوع سعادت انسانی و نظری قائل است. سعادت دومی برتر از اولی است. فضایل اخلاقی مقوم سعادت انسانی هستند و کمک می‌کنند که فرد به سعادت نظری برسد. اما ارسطو چیز زیادی درباره این کمک نمی‌گوید. به نظر راس علی‌القاعده باید با تحت کنترل درآوردن انفعالات، به فعالیت عقلانی کمک کنند. (Ross, 1995, pp. 238-9)

پرداختن به این بحث، از موضوع این مقاله خارج است. نگارنده معتقد است ارسطو به سه نوع سعادت قائل بود: حیوانی، انسانی و الهی. در اولی شهوت بر فرد حاکم است، در دومی عقل عملی و در سومی عقل نظری. به نظر ارسطو بین این سه نوع سعادت، ترتب زمانی وجود دارد. یعنی هر انسانی در طول رشدش، معمولاً ابتدا به سعادت حیوانی می‌رسد. سپس اگر درست تربیت شود و به آنچه از راه تربیت آموخته عادت کند، سعادت انسانی پیدا می‌کند. و در انتها می‌تواند سعادت الهی بیابد. در اینجا تنها به یک دلیل ترتب زمانی سعادت انسانی نسبت به سعادت الهی، که به بحث ما مربوط است، اشاره‌ای می‌کنم.

در سعادت حیوانی چون قوه شهوی حاکم است، سعادت همان لذت است. لذت مورد نظر را جانورانی غیر از انسان هم دارند. این لذت عبارت است از لذت ناشی از خوردن، نوشیدن و روابط جنسی. (1117b25-1118a32) لذت حیوانی حداقل تا جوانی، بر انسان‌ها غلبه دارد. (1095a6-10) علاوه بر این، ارسطو معتقد است که بیشتر انسان‌ها نه فقط تا جوانی،

بلکه در تمام عمرشان از سعادت دانستن لذت حیوانی فراتر نمی‌روند. (1095b14-20) بنابراین، برای آنکه انسان‌ها از این سطح بالاتر بیایند لازم است تربیت شوند. هدف این تربیت آن است که از آنچه خیر انسان است لذت ببرند و از آنچه خیر او نیست رنجور شوند. (1104b10-13) بیشتر خطاهای آدمیان در تشخیص خوب یا بد، به علت لذت است. چون آنها لذت را با خیر یکی می‌گیرند، در حالی که یکی نیست. (1113a33-34)

خیر انسان همان سعادت است (1097b22-24) و سعادت فعالیت مطابق با فضیلت است و اگر فضایل متعدد وجود دارند، مطابق با بهترین و کامل‌ترین فضایل. (1098a16-17) در سعادت انسانی، عقل عملی به کمال خود می‌رسد. و به نظر ارسطو اگر عقل عملی به کمالش برسد، فرد تمام فضایل خلقی را خواهد داشت و مطابق آنها عمل خواهد کرد. (1145a1-2) افعال مطابق با فضایل اخلاقی، حسن (*kalon, noble*) هستند و برای حسن انجام می‌شوند. (1120a23-24)

پس از چنین تحولی است که فرد آماده می‌شود تا از افعال نظری لذت ببرد. این لذت از هر لذتی بیشتر است و علاوه بر آن، خالص و پایدار است. (1177a23-26) کسی که از این امور لذت می‌برد، دیگر اسیر لذتش نیست تا رذیلتمند باشد. لذت حیوانی در او چنان قدرتی ندارد تا بر احکام عقل عملی غلبه کند، لذا ناخوشتندار هم نیست؛ و به نظر می‌رسد لذت حیوانی در برابر لذت نظری، برای او اصلاً مطرح نیستند تا مجبور باشد که در مقابلشان خوشتنداری کند. بنابراین، کسی که به این مرحله رسیده، علی‌القاعده فضیلتمند است و این یعنی فضایل خلقی را کسب کرده است و افعال آنها را انجام می‌دهد؛ و بنا بر تعریف ارسطو، به سعادت انسانی رسیده است؛ از سوی دیگر، در آراء ارسطو شاهدهی دال بر اینکه رذیلتمند، ناخوشتندار یا خوشتندار بتوانند به سعادت الاهی برسند، وجود ندارد.

خود ارسطو دربارهٔ چنین نسبت علی‌ای میان عقل عملی و عقل نظری، و در واقع میان فضایل اخلاقی و فضایل نظری می‌گوید:

حکمت عملی برتر از حکمت، یعنی بهتر از جزء برتر ما نیست، همان‌گونه که فن پزشکی برتر از تندرستی نیست؛ چون آن را به کار نمی‌برد، بلکه به کار به وجود آوردنش می‌آید. به سخن دیگر، به آن فرمان نمی‌دهد بلکه برای خاطر آن فرمان می‌دهد. به علاوه، اعتقاد به برتری آن مانند این است که بگوییم فن سیاست به

خدایان فرمان می‌رانند چون فرمان‌هایی درباره همه امور حکومت صادر می‌کند.

(1145a7-11)

حکمت، فضیلت عقل نظری است،^۱ که پاره برتر ماست. پاره دیگر و فروتر ما، حکمت عملی است. حکمت عملی از این جهت مانند پزشکی است که کمک می‌کند تا حکمت پدید آید. خود ارسطو از این نتیجه می‌گیرد که ارزش حکمت عملی بیشتر از حکمت نیست. علاوه بر این، می‌توان نتیجه گرفت که حکمت عملی تقدم زمانی بر حکمت دارد. چون تشبیه به پزشکی و سلامت در اینجا می‌گوید که اولاً ابتدا حکمت وجود ندارد، چون باید «به وجود» بیاید؛ ثانیاً اول حکمت عملی پدید می‌آید، چون قرار است باعث به وجود آوردن چیزی شود، مانند سلامت که پس از اقدامات درمانی پدید می‌آید؛ و ثالثاً اگر بشود، حکمت عملی به پیدایش حکمت کمک می‌کند، یا به تعبیری علت ناقصه آن است. چون سلامت همیشه حاصل نمی‌شود. اگر برداشت ما درست باشد، ارسطو کسب فضایل خلقی و زدودن رذایل خلقی را برای کسب فضایل نظری و زدودن رذایل نظری لازم می‌داند.

بنابراین، ارسطو به پرسش اول که در بخش سوم آوردیم، پاسخ داده بود. برای آنکه به سطحی برسیم که کسب فضیلت عقلی ممکن شود، باید پیش‌تر فضایل اخلاقی کسب شده باشند.^۲ پاسخ آکوئیناس، شبیه و مکمل این پاسخ است. شباهت از این وجه است که فضایل اخلاقی برای فضایل عقلی لازم‌اند. مکمل از این جهت که اگر فضایل عقلی پیش از فضایل اخلاقی به وجود می‌آمدند، علی‌القاعده درست کار نمی‌کردند.

در مورد تعارض فضایل عقلی با فضایل اخلاقی، در واقع بحث وحدت فضایل محل سؤال است. اگر فضایل عقلی، به معنای دقیق کلمه، فضیلت باشند و اگر فضایل وحدت داشته باشند، امکان تعارض میان آنها نخواهد بود. اما اگر وحدت فضایل قابل دفاع نباشد، که به نظرم نیست، آنگاه هر پاسخی که در زمینه تعارض فضایل اخلاقی با هم می‌توان داد، در زمینه تعارض فضایل اخلاقی و فضایل عقلی هم می‌توان داد.

۱. حکمت مرکب از دو فضیلت نظری دیگر است: «معرفت» و «شهود». (1141a17-18, p. 219)

۲. آنچه از راس نقل کردیم، تقریباً همین نکته را می‌گوید.

در مورد پرسش دوم، ارسطو خواهد گفت که پاسخ آکوئیناس کافی نیست. اگر فردی که به طور خودکار، بهترین کار نظری را می‌کند، فضیلتمند نباشد، آکوئیناس درست می‌گوید. ولی چنین فردی یا انسان نیست، یا اگر باشد، علتی بیرونی او را چنین کرده است، چون روند طبیعی سیر از سعادت انسانی به الهی است. اما اگر آن فرد فضیلتمند باشد، دیگر پاسخ او درست نیست. چون چنین فردی به امور غیرنظری که به لحاظ اخلاقی نادرست باشند، نخواهد پرداخت.

در مورد پرسش سوم، به نظر ارسطو سعادت الهی یعنی شهود نظری و حتی الامکان پرهیز از امور انسانی دیگر. (1177b26-1178a8) به نظرم پاسخ آکوئیناس، پاسخ حکیمانه و دیندارانه‌ای است؛ و به نظرم این سخن او یکی از مواردی است که در آن اخلاق دینی (به ویژه مسیحیت که محل بحث است) با اخلاق ارسطویی ناسازگار است. چنان‌که کاپلستون نیز می‌گوید، فضیلتمند در ارسطو به یک معنا مستقل‌ترین فرد است، ولی در آکوئیناس وابسته‌ترین فرد به خداست. (Copleston, 1950, vol. 2, p. 411)

۲.۴. فضیلت عقلی، تفاوت نوعی با فضیلت اخلاقی ندارد

زگزبسکی در کتاب *Virtues of the Mind* از نظریه‌ای فضیلت‌گرا در معرفت‌شناسی دفاع می‌کند.^۱ به نظر او معرفت، باور موجه و دیگر مفاهیم اساسی معرفتی، بر اساس فضایل عقلی تعریف می‌شوند. رویکرد او به فضیلت، به طور کلی ارسطویی است. اما برخلاف ارسطو (و اکثریت فلاسفه قدیم و جدید)^۲ استدلال می‌کند که فضایل عقلی تفاوت نوعی با فضایل اخلاقی ندارند. استدلال‌های او علیه استدلال‌های ارسطوست. ولی چون نظر آکوئیناس و استدلال‌هایش در این زمینه مانند نظر و استدلال‌های ارسطوست، ما استدلال‌های زگزبسکی را

۱. نظریات فضیلت‌گرا دو گروه رقیب دارند؛ درون‌گرایی (internalism) و برون‌گرایی (externalism).

برای توضیح بیشتر بنگرید به: (Bonjour, 2002).

۲. زگزبسکی، افلاطون و اسپینوزا را استثنای این حکم می‌داند. هیوم هم در ظاهر این تفکیک را رد می‌کرد، اما به نظر زگزبسکی چون هیوم فضیلت را عام‌تر از دیگر فلاسفه می‌فهمید، رد تفکیک نوعی فضایل عقلی از فضایل اخلاقی، از اهمیت فلسفی برخوردار نیست. (Zagzebski, 1996, pp. 138-40)

به تفصیل می‌آوریم و سپس به آکوئیناس باز می‌گردیم.

به نظر زگزیسکی، تمام استدلال‌های ارسطو برای تفاوت نوعی فضایل اخلاقی و عقلی، در نهایت به این باز می‌گردند که دو نوع فضیلت، حاکم بر اجزاء مختلف نفس هستند.^۱ ارسطو هم در اخلاق نیکوماخوس و هم در اخلاق یودموس (*Eudemian*)، نفس را به دو جزء عقلانی و غیرعقلانی یا نسبتاً عقلانی تقسیم می‌کند و این مبنای تقسیم فضایل می‌شود. وی در اخلاق یودموس می‌گوید:

چون فضیلت موضوع تحقیق ماست بگذارید فرض کنیم که نفس دو جزء دارد که هر دو در عقل سهیم‌اند، اما نه به یک شیوه. طبیعت یکی این است که تجویز کند و دیگری اینکه بشنود و پیروی کند. اگر چیزی دیگر باشد که به نحوی دیگر غیرعقلانی است، اجازه دهید که نادیده بگیریم. تفاوتی نمی‌کند که نفس به اجزاء تقسیم شود یا اجزائی نداشته باشد. چون به یقین استعدادهای متمایزی دارد، از جمله آنها که گفتیم. درست مثل یک منحنی که مقعر و محدب در آن جدایی ناپذیرند. و سفید و مستقیم ممکن است جدایی ناپذیر باشند، هر چند سفید، مستقیم نیست، مگر تصادفاً و بالضروره عین آن نیست. (1219b27-36)

ارسطو تذکر می‌دهد که تفکیک نفس را ادعای وجودشناختی قوی نگیریم، چرا که در این بحث مدخلیتی ندارد. با وجود این تقسیم نفس به دو جزء فکری تجویزکننده و احساسی پیروی‌کننده، بیش از صرف وجود تفاوت میان آنهاست.^۲

۱. فکر می‌کنم نظر اروین درست باشد که فضایل «موضوع» دارند. یعنی مثلاً اراده تغییر می‌کند و فضیلتمند می‌شود. آنگاه بر کل فرد در کل زندگی‌اش تأثیر می‌گذارد. اما زگزیسکی آنچه که محکوم فضایل است را مبنا قرار داده است. گویی فضایل فقط آن امور را تنظیم می‌کنند، که در تقسیم‌بندی ایشان تفکیک امور فکری و امور احساسی است.

۲. ارسطو در *De Anima* (411b26-7) این نظر را که نفس به معنای کمی «جزء» دارد رد می‌کند. تمام نفس در تمام اجزاء بدن، به نحوی همگن حاضر است. این یعنی اجزاء مختلف نفس از هم جدایی ناپذیرند، هر چند کل نفس تقسیم‌پذیر است. (Zagzebski, 1996, pp. 141-2, n. 32)

ارسطو تفاوت فضایل عقلی و اخلاقی را به تفاوت اجزاء نفس مرتبط می‌کند. او به دنبال آنچه گفته بود، چنین می‌گوید: «فضیلت دو نوع است، فضیلت خلق و فضیلت عقلی. چون ما فقط عادل را تمجید نمی‌کنیم بلکه عاقل و حکیم را هم تمجید می‌کنیم. زیرا فرض بر این است که فضیلت یا کارکردش، مستحسن هستند. اما اینها بالفعل نیستند، هرچند که فعلیت آنها وجود دارد. فضایل عقلی چون یک اصل عقلانی دارند، به آن جزء نفس متعلق هستند که عقل دارد و از این جهت که عقل دارد، به نفس تجویز می‌کند. در حالی که فضایل خلقی به آن جزء متعلق‌اند که غیرعقلانی است اما طبعش این است که از جزء عقلانی پیروی کند. زیرا وقتی می‌گوییم کسی عاقل یا زیرک است، نمی‌گوییم که خصلتش چگونه است. ولی وقتی می‌گوییم که او متین یا بی‌باک است، می‌گوییم» (1220a5-13).

به این ترتیب تفکیک فضایل اخلاقی و عقلی وابسته می‌شود به تفاوت دو جزء نفس و این مبتنی است بر تفاوتی کارکردی: جزء متفکر دستور می‌دهد و جزء احساسی تبعیت می‌کند. ارسطو در اینجا فقط بیان می‌کند و استدلال نمی‌آورد. اما در اخلاق نیکوماخوس، تجربه تعارض درونی اخلاقی را به عنوان دلیل این تقسیم می‌آورد. در چنین حالتی عقل دستور می‌دهد ولی جزئی از نفس مقاومت می‌کند. وی می‌گوید این تجربه نشان می‌دهد که عقل ما به منازعه‌ای با بخش دیگری از نفس می‌پردازد. اما به نظر زکربسکی، صرف تعارض برای تقسیم به اجزاء کافی نیست. مثلاً یک میل می‌تواند با میل دیگر متعارض شود.

ارسطو در اخلاق یودموس برای توضیح تفاوت انواع فضایل، به تفاوت دیگری از اجزاء نفس متوسل می‌شود. ارسطو در آنجا احساس را بر اساس لذت و رنج تعریف می‌کند: «منظور من از احساسات مانند عصبانیت، ترس، شرم، میل - به طور کلی هرچه که فی‌نفسه معمولاً به حس لذت یا رنج منجر شود- است» (1220b12-14). پس فضایل این جزء را بر این اساس می‌توان از فضایل عقلی جدا کرد. خودش می‌گوید آشکار است که: «فضایل خلقی به امور موافق لذت و خلاف لذت مربوط‌اند» (1220a36) مضمون دلیل ارسطو برای این مبنای تفکیک فضایل اخلاقی، این است که نفس از اموری که لذت می‌برد، بهتر یا بدتر می‌شود. ما افراد را بد می‌دانیم، زیرا لذت‌هایی را که نباید بخواهند یا رنج‌هایی را که نباید پرهیز کنند، می‌خواهند یا پرهیز نمی‌کنند؛ یا به طریق ناشایست لذت‌ها را نمی‌خواهند یا از رنج‌ها پرهیز می‌کنند. به این دلیل است که همگان فضیلت را در موارد حساس نبودن یا تحریک‌ناپذیری در

زمینه لذت یا رنج تعریف می‌کنند و ردایل را بالعکس. (1221b39-1222a5)

این دومین دلیل ارسطو برای تفاوت نوعی فضایل عقلی و اخلاقی است. اما آیا می‌شود فضایل را به فضایل مربوط به لذت یا رنج و فضایل نامربوط به آنها تقسیم کرد؟ و اگر بشود، آیا دسته اول همان فضایل اخلاقی هستند که ما یا ارسطو می‌گوییم؟ این، به نظر زگربسکی، بسیار محل تردید است. بیشتر احساسات لذتمند یا غیر آن تجربه می‌شوند، اما نه همه آنها. احساسی که همراه کنجکاوی است، ممکن است یکی از اینها باشد. مهم‌تر از این، فضایی که آن احساسات را اداره می‌کنند که لذت یا رنج دارند، اغلب به لذت یا رنجشان زیاد مرتبط نیستند. ظاهراً ارسطو فکر می‌کرده است که آن احساسات از جهت لذت یا رنجشان نیاز به اداره دارند. اما احساساتی که مثلاً با سخاوت و مهربانی اداره می‌شوند، ممکن است اندکی لذت یا رنج داشته باشند. اما به نظر نمی‌رسد که این جوانب آنهاست که فضایل مذکور، اداره می‌کنند. و به نظر نمی‌رسد که ربط اینها با لذت یا رنج، آنها را از فضایل عقلی جدا کند.

آیا ادعای ضعیف‌تر روابط غیرمستقیم فضایل اخلاقی با لذت یا رنج، می‌تواند مبنای تفکیک قرار گیرد، به این معنا که فضایل عقلی این روابط غیرمستقیم را هم نداشته باشند؟ اما مثلاً در تأیید یک فرضیه، لذت و در خلاف آن رنج حس می‌شود. ارسطو در کتاب دهم اخلاق نیکوماخوس می‌گوید که هر فعالیتی با لذتش تناسب دارد، به نحوی که قابل مناقشه است که فعالیت مذکور عین لذت نباشد (1175b33) و اینکه لذت تفکر والاتر است. (1176a2) لذا درست است که احساسات بسیاری با لذت یا رنج قوی‌ای همراه‌اند و این معمولاً در حالات فکری نیست، اما مبنایی برای تفکیک دو نوع فضیلت نمی‌تواند باشد.

یک احتمال دیگر هم هست. شاید منظور ارسطو این است که لذت یا رنج در تعریف احساسات ذکر می‌شوند. او عصبانیت و ترس را به این شیوه تعریف می‌کند. چنین تفکیکی حداکثر می‌گوید بین حالات احساسی و فکری تفاوتی هست، و مستقل از اجزاء نفس، چنین تفکیکی، مبنای تفکیک فضایل اخلاقی و عقلی است. اما حتی این هم کارا نیست. مثلاً عدالت که بسیاری نظریه‌پردازان آن را فضیلت اخلاقی محوری می‌دانند، تنها به نحو فرعی با احساسات مرتبط است. و از سوی دیگر فضایل عقلی متضمن استفاده درست از احساسات نسبت به صدق هستند که در برخی افراد می‌تواند بسیار قوی باشد.

گذشته از این، اشکال دیگر تقسیم فضایل اخلاقی و عقلی بر این اساس که اولی حالات

احساسی را اداره می‌کند و دومی حالات فکری را، این است که حالاتی هستند که مخلوطی از فکر و احساس اند. کنجکاوی، تردید، حیرت، و اعجاب از این حالات اند. هر یک از اینها می‌تواند در میل به صدق کمک کند و یا مانع آن شود.

به علاوه، در فضایل عقلی، احساس نهفته است و فضایل عقلی احساسات را هم اداره می‌کنند. پیش‌داوری عقلی، رذیلتی عقلی است و انصاف عقلی فضیلت مقابل آن. اما ما پیش‌داوری را خللی اخلاقی محسوب می‌کنیم و انصاف را حسن اخلاقی. ممکن است رذیلت عقلی پیش‌داوری، همان رذیلت اخلاقی پیش‌داوری باشد. تواضع، استقلال، صداقت، پایداری، شجاعت و قابلیت اعتماد هم فضایی هستند که در امور عقلی و اخلاقی یک نام دارند.

از طرف دیگر، تقریباً در تمام فضایل اخلاقی، ادراک حسی و فعالیت شناختی شایسته وجود دارد. برای آنکه فضایل اخلاقی موفق شوند، باید به جوانب ذی‌ربط واقعیت، دسترسی شناختی داشته باشند. مثلاً اگر کسی معمولاً موجب آزار دیگران می‌شود، ممکن نیست مهربان باشد، حال مقاصد و انگیزه‌هایش هر چه می‌خواهد باشد. یا عموماً نمرات متفاوت به دختران و پسران دادن، مخالف انصاف است. حال از منظر خود فرد هر طور به نظرش بیاید.

ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* دلیل دیگری برای تفکیک فضایل اخلاقی و عقلی می‌دهد. ادعای او این است که راه آموختن یا کسب آنها متفاوت است. فضایل عقلی کیفیاتی هستند که می‌شود آموخت. ولی فضایل اخلاقی عاداتی هستند که از راه ممارست و تربیت کسب می‌شوند. (1103a14-20) اما به نظر زگزیسکی، مراحل یادگیری فضایل عقلی، دقیقاً متناظر با مراحل یادگیری فضایل اخلاقی است که ارسطو وصف کرد. شروع این مراحل، تقلید از رفتار فضیلت‌مندان است. پس از ممارست لازم، احساسات و افعال خاصی عادت می‌شوند و معمولاً در این میان، دو مرحله ناخویشنداری و خویشنداری در کنترل اخلاقی یا عقلی خود وجود دارد. در هر دو تقلید از کسی است که حکمت عملی دارد. اگر رفتار اخلاقی دقیقاً قاعده‌مند نباشد، آنگاه هیچ مجموعه دستورالعمل‌هایی نیست که برای فعل اخلاقی در همه موارد کافی باشد. رفتار عقلانی قاعده‌مندتر از رفتار اخلاقی نیست. به این دلیل تقلید مهم است.

دلیل آخری که زگزیسکی مستقل از متون ارسطو می‌آورد، این است که برخی گفته‌اند چون می‌شود فضایل اخلاقی باشند و فضایل عقلی نباشند و بالعکس، پس دو نوع مستقل از هم هستند. زگزیسکی پاسخ می‌دهد که چون می‌شود برخی فضایل اخلاقی را داشت و برخی

دیگر را نه و نتیجه نگرفت که با دو نوع فضیلت مواجه هستیم، در مورد فضایل اخلاقی و عقلی هم چنان نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود؛ و اگر بشود دلیل آورد که فضایل اخلاقی وحدت دارند، می‌شود دلیل آورد که فضایل عقلی هم با آنها متحدند.^۱

با توجه به مقدماتی که در ۸.۲ آوردیم، دلیل اول و دلیل دومی که زگزبسکی از قول ارسطو آورد، در سخنان آکوئیناس هم آمده‌اند. اما اروین بر اساس عقل‌گرایی معتدل آکوئیناس، آنها را رد کرد. با مبنا قرار دادن عقل‌گرایی معتدل، به نظر می‌رسد که فضایل اخلاقی از نظر عقلانی بودن، بسیار به فضایل عقلی نزدیک می‌شوند. دیگر تصویر این نیست که انفعالات مستقل از عقل، فضیلت‌مند شوند و غایت را نشان دهند، و عاقبت‌اندیشی فقط وسایل رسیدن به غایت را بر اساس امور علیّی مستقل از اخلاق بیابد؛ بلکه عاقبت‌اندیشی است که غایت خاص فضیلت‌مند و افعال متناسب با آن را در شرایط خاص می‌یابد و به اراده و انفعالات عرضه می‌کند. و اراده که موضوع فضایل اخلاقی است، بهره‌مند از عقل است. البته اراده و انفعالات ممکن است بر عاقبت‌اندیشی اثر سوء بگذارند. اما این مقدار موجب نمی‌شود که فضایل اخلاقی تفاوت نوعی با فضایل عقلی، آنچنان‌که در دلایل اول و دوم گفته می‌شود، داشته باشند.

در مورد دلیل سوم، آکوئیناس هم موافق ارسطوست. او در شرح سخنان ارسطو^۳ می‌گوید که فضایل عقلی عمدتاً از راه آموزش به وجود می‌آیند و رشد می‌کنند. چون فضایل عقلی برای معرفت‌اند و آسان‌تر آن است که از راه آموزش به دست آید تا از راه کشف شخصی. اما چون نمی‌شود همه چیز را از این راه دانست، باید خیلی از حقایق را خودمان بیاموزیم؛ و چون

پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. اروین در فصول مربوط به ارسطو در کتابش به تفصیل دو نظر را درباره‌ی چیستی فضیلت اخلاقی در ارسطو مطرح می‌کند. دسته اول شبیه تفسیر زگزبسکی، فضایل اخلاقی را غیر عقلانی یا نسبتاً عقلانی می‌داند که کارشان تبعیت از عقل (در واقع عقل عملی) است. دسته دوم بر آن‌اند که خود فضایل اخلاقی، عقلانی‌اند. عقل عملی به تعبیری درون خود فضایل اخلاقی است. اروین از رأی دوم دفاع می‌کند. (Irwin, 2007, ch. 8)

۲. آراء زگزبسکی را از (Zagzebski, 1996, pp. 137-157) گزارش کرده‌ام.

۳. این شرح در ۲-۱۲۷۱ در پاریس نوشته شد. (Stump, 2003, p. xix)

تمام معارف از راه حواس به دست می‌آیند و لازمه آن در بسیاری از موارد تجربه است، نتیجه می‌شود که فضایل عقلی ممکن است به تجربه ممتد نیاز داشته باشند. اما فضایل اخلاقی از راه عادت شدن برخی افعال ناشی می‌شوند. چون لازمه فضایل اخلاقی، تمایل به امور مطلوب است. (Aquinas, 1993, pp.84-5)

ظاهراً به نظر زگزیسکی، راه متفاوت کسب فضایل، ممکن است نشان دهد که دو نوع فضیلت وجود دارد. ولی چون راه‌ها یکسان هستند، نتیجه می‌شود که آن دو، تفاوت نوعی ندارند. ولی به نظر من تفاوت تعریف فضیلت در ارسطو و آکوئیناس با تعریف فضیلت در زگزیسکی است که در آنها نتیجه می‌دهد که راه‌ها متفاوت‌اند و در او نتیجه می‌دهد که یکسان هستند. در مورد دلیل چهارم، آکوئیناس موافق است که می‌شود فضایل عقل نظری بدون فضایل اخلاقی باشند. (1-2, q. 59, a. 4) ولی در این صورت آن فضایل درست کار نخواهند کرد. لذا از این نتیجه می‌گیرد که فضایل عقلی به معنای مقید کلمه فضیلت‌اند. و به این دلیل به جهت‌دهی فضایل اخلاقی نیازمندند. باز باید تعریف فضیلت روشن شود، تا معلوم شود که آیا فضایل عقلی فضیلت‌اند و آیا می‌توانند از فضایل اخلاقی مستقل باشند.

در مورد تعریف فضیلت در آکوئیناس، به قدری که این مقاله اجازه می‌داد، سخن گفته‌ایم. زگزیسکی فضیلت را چنین تعریف می‌کند: «کمال اکتسابی عمیق و ماندگار شخص که متضمن انگیزه‌ای خاص برای ایجاد غایتی مطلوب و موفقیت قابل اعتماد در ایجاد آن غایت است». (Zagzebski, 1996, p. 137) او اجزاء این تعریف را در طول پنجاه و سه صفحه از کتابش توضیح می‌دهد که در اینجا صرفاً به قسمت‌هایی از آن اشاره‌ای می‌کنم. فضایل بخشی از هویت فرد را می‌سازند. (Ibid., p. 89) فضایل همیشه برای دارنده آنها خوب‌اند، در شرایط معمولی به نفع او و دیگران‌اند، و همیشه عالم را به سطوح بالاتر مطلوبیت نزدیک می‌کنند. (Ibid., pp. 93-101) ما مسئول کسب آنهایم و فقدانشان مذموم است. (Ibid., p. 104) انگیزه، عاطفه (emotion) یا احساسی (feeling) است که برای رسیدن به غایتی، فعل را آغاز می‌کند و به آن جهت می‌دهد. (Ibid., p. 131) فضیلت‌مند باید به طور معقول از نظر مهارت‌ها و فعالیت‌های شناختی در زمینه کاربرد فضیلت در شرایط مختلف موفق باشد. (Ibid., p. 134)

این تعریف شامل فضایل عقلی و اخلاقی است. ممیز فضایل عقلی از فضایل اخلاقی،

انگیزه آنهاست که رسیدن به صدق یا اجتناب از کذب است. (Ibid., pp. 166-7) با این تعریف، تعجیبی ندارد که انصاف، تواضع، استقلال، صداقت، پایداری، شجاعت و قابلیت اعتماد، هم مثال‌هایی از فضایل عقلی باشند و هم نام فضایل اخلاقی. چون فضیلت عقلی مانند فضیلت اخلاقی همیشه ارزش مثبت اخلاقی دارد و نمی‌شود استفاده نادرست از آن کرد. و بر این اساس آشکار می‌شود که راه کسب فضایل عقلی همانند راه کسب فضایل اخلاقی است. و اگر فضایل اخلاقی به معنای نامقید فضیلت باشند، فضایل عقلی هم به همین معنا فضیلت خواهند بود.

۳.۴. وحدت فضیلت عقلی با فضیلت اخلاقی

من با زگزبسیکی موافقم که دلایل ارسطو، و به تبع او آکوئیناس، برای تفاوت نوعی فضیلت عقلی با فضیلت اخلاقی، درست نیستند. اما تعریفی از فضیلت که به نظرم قابل دفاع‌تر از تعریف زگزبسیکی است، فضایل عقلی را، از آنچه زگزبسیکی بر اساس نظرش بدان قائل است، به فضایل اخلاقی نزدیک‌تر می‌کند. زگزبسیکی بر اساس تعریفش از فضیلت عقلی، معتقد است بین فضایل عقلی و فضایل اخلاقی، هم رابطه منطقی وجود دارد، هم رابطه علی. من در این بخش ابتدا این نظر را نقل می‌کنم و سپس با تعریف دیگری از فضیلت، نظر آکوئیناس و زگزبسیکی را در مورد نسبت فضایل عقلی با فضایل اخلاقی نقد می‌کنم.

زگزبسیکی در مورد رابطه منطقی، فقط رابطه منطقی فضایل اخلاقی را با فضایل عقلی طرح می‌کند، نه بالعکس. مثال او این است که لازمه منطقی صداقت به عنوان فضیلتی اخلاقی، برخی فضایل عقلی است مانند اینکه فرد باید بکوشد تمام شواهد مهم را جمع کرده و سپس به دقت آنها را سبک سنگین کند. رابطه علی فضایل عقلی با فضایل اخلاقی برای بحث ما مهم‌تر است. برخی ردایل اخلاقی مانند حسادت یا تکبر، به آسانی ممکن است مانع کسب فضایل عقلی شوند. یا برخی ردایل اخلاقی مانند خودکم‌بینی ممکن است به ردایل عقلی مانند تقلید کورکورانه از دیگران بینجامند. یا بسیاری از فضایل اخلاقی مانند شکیبایی و پشتکار، برای فضایل عقلی لازم‌اند. میان برخی فضایل عقلی و اخلاقی همانم مانند شجاعت و تواضع و برخی ردایل عقلی و اخلاقی همانم مانند پیش‌داوری یا تنبلی هم رابطه علی نزدیکی برقرار است. (Ibid., pp. 158-9)

به نظر من کسب فضیلت به تعبیر دقیق کلمه «خودسازی» است. چنین نیست که از ابتدای حیات فردی، خودی وجود داشته باشد و تا انتها (مرگ، برای آنها که مرگ جسمانی را انتها می‌دانند و آخرت برای آنها که مرگ را انتها نمی‌دانند) همان خود ثابت باقی بماند. این ذات‌گرایی است که در نقد بعد، بیشتر آن را توضیح می‌دهم. در این تصویر، فضایل، صفت آن خود می‌شوند. اما فضایل بخشی از خود فرد را تشکیل می‌دهند. پیش از کسب فضایل، خود انسان‌ها از نظر خصوصیتی که دارد، به‌ویژه خصوصیات اخلاقی، در حد جانوران است. آنگاه با کسب فضایل تازه انسان (یا آدم) می‌شود.^۱ به نظرم وقتی زگربسکی می‌گوید که فضیلت، بخشی از هویت فرد را می‌سازد، قریب به این نظر را در ذهن دارد. خود او می‌گوید فضیلت اخلاقی شامل افعال، نحوه افعال، احساسات، امیال، انگیزه‌ها و طرز تلقی‌ها (attitudes) است. (Ibid., p. 15)

به منظور روشن‌تر شدن مطلب، فضیلت صداقت را که هرستهاوس مثال می‌زند، می‌آورم. اولین انتظاری که از یک فرد صادق می‌رود، قابل اعتماد بودن او از نظر افعال مربوط است. چنین فردی به نحوی قابل اعتماد دروغ نمی‌گوید، فریب نمی‌دهد، سخن دیگران را به اسم خودش جا نمی‌زند، راست می‌گوید، اشتباهاتش را می‌پذیرد، تظاهر نمی‌کند که بیشتر می‌داند، نظرش را صریح ابراز می‌کند و مانند اینها. صادق این افعال را به نحو خاصی انجام می‌دهد: به آسانی، با اشتیاق، موشکافانه و بی‌تردید. اگر برداشت نادرستی از سخنانش بشود که به نفعش است، سریع اصلاح می‌کند. تقصیرش را به گردن می‌گیرد، نه آنکه صبر کند تا ببیند آیا کس دیگری متوجه این اشتباه او می‌شود یا نه. مواظب است که طرف مقابلش بفهمد که چه چیز را امضا می‌کند یا با چه چیز موافقت می‌کند.

فرد صادق این افعال را به دلایل خاصی انجام می‌دهد. این دلایل در قالب قواعد اخلاقی مستقل از فضیلت مربوط نیستند. بلکه دلایلی هستند که حکمت عملی می‌دهد. حکمت عملی مشخص می‌کند که در هر مورد چه مقدار راست، چگونه، به چه دلایلی، در چه زمانی و به چه کسی گفته شود. افعال صادق نمایانگر طرز تلقی او نسبت به صداقت است. صادق از

۱. این همان نظر ملاصدراست که حدوث نفس جسمانی است. (شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۸، الباب السابع)

بی‌صدافتی بدش می‌آید، آن را تقبیح نموده و به آن اعتراض می‌کند. و صداقت را تمجید کرده، دوست دارد و تأیید می‌کند. افراد را به خاطر صداقتشان می‌ستاید و از آنها دفاع می‌کند. هر جا که بشود ترجیح می‌دهد با صادقان کار کند و دوست شود. فرزندانش را صادق بار می‌آورد. در شغلش پای صداقت می‌ایستد. اگر محقق باشد، در تحقیق سختگیری می‌کند و به آنچه بی‌تحقیق بر سر زبان‌هاست وقعی نمی‌نهد. اگر مدرس باشد، آنچه را که باور ندارد، درس نمی‌دهد. اگر پزشک باشد، اعتماد بیمار برایش مهم است.

این امور در احساسات فرد صادق جلوه‌گر می‌شوند. اگر کسی بی‌صدافتی کند، غمگین می‌شود. از نقدهای صادقانه نمی‌رنجد. از افعالی که بی‌پرده ناصادقانه‌اند، یگه می‌خورد، تعجب می‌کند یا عصبانی می‌شود. نه تنها به موفقیت ناصادقان از راه بی‌صدافتی، غبطه نمی‌خورد، بلکه تحقیر می‌کند. وقتی صداقت موجب موفقیت شود، خوشحال می‌شود. (Hursthouse, 1999, pp. 10-12)

وقتی چنین تغییر عمیقی در فرد رخ می‌دهد، دیگر او درباره هر چیزی فکر نخواهد کرد، مثلاً درباره موضوعاتی که شهرت، ثروت یا قدرت برایش به بار آورند. یا وقتی فکر می‌کند، برای رسیدن به نتیجه عجله نمی‌کند و اگر لازم شد مدت‌های مدید روی مسئله کار می‌کند. پس از رسیدن به نتیجه، اگر مخالف باورها یا آثار منتشر شده پیشین خودش باشد، تردیدی در ابراز نتیجه نمی‌کند. به طور خلاصه، به نظر من، فضیلت، یک ویژگی فراگیر است که در امور مختلف، به نحوی تجلی می‌کند. بنابراین، فضیلت عقلی صرف نداریم تا بعد به انحاء ارتباط یا بی‌ارتباطی‌اش با فضایل اخلاقی برسیم.^۱ آنچه ارسطو و آکوئیناس فضیلت عقلی می‌دانستند، با این تعریف، فضیلت نیستند، بلکه قوایی طبیعی‌اند. در این صورت نظر آکوئیناس در مورد نیاز اینها به جهت‌دهی فضایل درست است. ولی این در مورد هر قوه طبیعی دیگری از انسان هم صادق است. مثلاً بینایی قوه‌ای طبیعی است و برای استفاده درست و بهتر از آن به فضایل اخلاقی نیاز است. مشکل در طبیعت‌گرایی ارسطو و آکوئیناس است که کارکرد درست هر چیز را فضیلت آن چیز می‌دانستند.

۱. زگزیسکی هم سخنانی دارد که با این نتیجه سازگار است. وی می‌گوید شاید یک فضیلت است که در امور اخلاقی و عقلی همان‌اند. (Zagzebski, 1996, p. 159)

۴.۴. ناطبیعت‌گرایی اخلاقی

آکوئیناس بر اساس زیست‌شناسی ارسطویی، فکر می‌کرد که تمام گونه‌های جانداران، به تعبیر امروزی «نوع طبیعی» هستند، یعنی تمام افراد گونه، ویژگی ذاتی مشترکی دارند و هیچ‌یک از افراد گونه‌های دیگر آن ویژگی را ندارند. و مهم‌تر اینکه ویژگی ذاتی، تمام ویژگی‌های دیگر تمام افراد را تبیین می‌کند.^۱ در مورد انسان این ویژگی عقل است. عقل ذاتی تمام انسان‌هاست. هیچ جاندار دیگری عقل ندارد. و عقل تمام ویژگی‌های انسان را تبیین می‌کند. و برای بحث ما مهم‌تر اینکه این ویژگی ذاتی، مبنای اخلاق ارسطویی و به تبع او، آکوئیناس است.

اما در زیست‌شناسی جدید، با توجه به نظریه تکامل، دیگر چنین نگرشی به گونه زیستی قابل دفاع نیست.^۲ هیچ خصوصیتی در هیچ‌یک از جانداران به معنای ارسطویی، ذاتی آنها نیست. بنابراین، باید مبنایی دیگر برای اخلاق جستجو کرد. نظریات نوارسطویی در فلسفه اخلاق متأخر، می‌کوشند با مبنایی نزدیک به مبنای ارسطویی، از نوعی طبیعت‌گرایی (naturalism) در اخلاق^۳ دفاع کنند: فوت در کتاب *Natural Goodness* هرستهاوس در *On Virtue Ethics* و هرکا در *Perfectionism* ولی همچنان با توجه به نظریه تکامل (و برخی ملاحظات فلسفی دیگر) اشکال مشابه مبنای ارسطویی به آراء آنها وارد است.^۴

آنچه از نظر موضوع این مقاله بین این نظریات و نظریه آکوئیناس مشترک است، همان طبیعت‌گرایی ارسطویی آنهاست. اجمالاً قضیه این است که آنچه به نحو طبیعی در انسان‌ها وجود دارد، مبنای ارزش اخلاقی است. عقل در همه این نظریه‌ها محوریت دارد. (Foot,

۱. برای توضیح بیشتر بنگرید به: (Sober, 2003, pp. 274-6)

۲. الیوت سوبر تحولات تاریخی‌ای را که منجر به چنین تغییر مهمی شد، و دلایل فلسفی مرسوم برای این تغییر را به خوبی تشریح کرده است. (Sober, 1980)

۳. طبیعت‌گرایی اخلاقی انواع مختلفی دارد. ولی وجه مشترکشان این است که اتکاء امور اخلاقی به امور فوق طبیعی، مانند خدا، فرامین او و پاداش و مجازات او را رد می‌کنند. (Sturgeon, 2006, pp. 92-3)

۴. برای نمونه‌ای از چنین نقدی بنگرید به: (Kitcher, 1999)

(2001, ch. 5; Hursthouse, 1999, ch. 10; Hurka, 1993, pp. 39-43) این امر طبیعی برای رسیدن به جایی که به لحاظ اخلاقی مطلوب این نظریات است، از طریق امور طبیعی، تغییرات طبیعی می‌کند. مانند رشد یک گیاه که از یک بذر آغاز می‌شود و مثلاً درخت می‌شود و میوه می‌دهد. برای طبیعی قلمداد شدن لازم نیست این اتفاقات به آسانی رخ دهند، یا در بیشتر موارد رخ دهند. کما اینکه بیشتر بذرها اصلاً وارد مرحله رشد نمی‌شوند. و آنها که می‌شوند به سختی به مراحل بعد می‌رسند. در مورد انسان هم کاملاً ممکن است سختی کار موجب شود عقل بیشتر انسان‌ها به آن شکلی که در این نظریه‌ها محور اخلاق قرار می‌گیرد، در نیاید. (Hursthouse, 1999, p. 223)

در ۱۰۲ آوردم که آکوئیناس در مورد فضایل موهبتی ناطبیعت‌گراست. خود فضایل موهبتی، نحوه موهبتشان و غایت آنها طبیعی نیست. جالب این است که او در مورد فضایل اخلاقی هم کاملاً طبیعت‌گرا نیست. وی می‌گوید اگر گناه جبلی بر انسان‌ها تأثیر سوء نگذارده بود، انسان‌ها می‌توانستند بدون فضل خداوند اولاً افعال منفرد خوب انجام دهند، ثانیاً فضایل اخلاقی را کسب کنند و ثالثاً به غایت این فضایل برسند. ولی با گناه جبلی و تأثیراتش، رسیدن به سومی دیگر ممکن نیست. (1-2 q109 a2) چون افراد با وجود فضیلت‌مند شدن، هم‌چنان گناه و بیگانه‌گی می‌کنند. (1-2 q109 a8) لذا حتی برای رسیدن به غایت طبیعی انسان‌ها، به فضل خدا نیاز داریم. (Irwin, 2007, pp. 638-9) بنابراین، فکر می‌کنم که اگر آکوئیناس از زیست-شناسی جدید اطلاع می‌داشت، طبیعت‌گرایی زیستی محدودش را هم کنار می‌گذاشت.

۵. نتیجه‌گیری

اگر برداشت من درست باشد، ارسطو می‌گوید که پس از کسب تمام فضایل اخلاقی، فضایل عقلی ممکن است کسب شوند. آکوئیناس می‌گوید که فضایل عقلی به معنی دقیق کلمه فضیلت نیستند؛ آن مقدار کاستی آنها از فضیلت بودن را فضایل اخلاقی جبران می‌کنند. به نظر نگارنده یک فضیلت است که در امور اخلاقی و عقلی ظاهراً متفاوت می‌نماید.

فهرست منابع

۱. ایلخانی، محمد، ۱۳۸۲، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت.
۲. شیرازی، صدرالدین، ۱۳۷۸، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، المطبعة العلمیة.

3. Aquinas, Saint Thomas, *Summa Theologica*, Available online at: <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>
4. —————, 1993, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Tr. C. I. Litzinger, O.P. Foreword, R. McNerny, Notre Dame, in: Dumb Ox Books.
5. Barnes, Jonathan, (ed.), 1984, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press.
6. Bonjour, L., 2002, "Internalism and Externalism" in: *The Oxford Handbook of Epistemology*, P. M. Moser (ed.), Oxford, Oxford University Press.
7. Copleston, F., 1950, *A History of Philosophy: Augustine to Scotus*, London: Search Press, Vol. II.
8. Davis, B., 1992, *The Thought of Thomas Aquinas*, New York, Oxford University Press.
9. Foot, Philippa, 2001, *Natural Goodness*, Oxford, Oxford University Press.
10. Hurka, Thomas, 1993, *Perfectionism*, New York, Oxford University Press.
11. Hursthouse, R., 1999, *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
12. Irwin, T. H., 2007, *The Development of Ethics: From Socrates to the Reformation*, Oxford, Oxford University Press, Vol. 1.
13. Jordan, M.D., 1993, "Theology and Philosophy" in: *Kretzmann et al.*
14. Kitcher, Philip, 1999, "Ethics and Perfection" in: *Ethics*, No.110, pp. 59-83.
15. Kretzmann, N. and Stump, E., 1993, *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press.
16. McNerny, R., 1993, "Ethics" in: *Kretzmann et al.*
17. Ross, D., 1995 [1923], *Aristotle*, London, Routledge.
18. Sober, E., 1980, "Evolution, Population thinking, and Essentialism" in: *Philosophy of Science*, No. 47, pp. 350-383, Reprinted in Sober (ed.), 1994, *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, Massachusetts Institute of Technology.
19. —————, 2003, "Metaphysical and Epistemological Issues in Modern Darwinian Theory," in: *The Cambridge Companion to Darwin*, J. Hodge and G. Radick (eds.), Cambridge, Cambridge University Press.
20. Stump, E., 2003, *Aquinas*, London, Routledge.
21. Sturgeon, N., 2006, "Ethical Naturalism" in: *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, D. Copp (ed.), Oxford, Oxford University Press.
22. Zagzebski, L., 1996, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.