

## حکمت عملی از نظر آکویناس

فاطمه اصلی بیگی<sup>۱</sup>

مجید ملایوسفی<sup>۲</sup>

### چکیده

آکویناس بر این باور بود که عقل عملی مانند عقل نظری مبادی ای بدیهی دارد که بی‌نیاز از اثبات است. این مبادی بدیهی همان اصول کلی قانون طبیعی است که از طریق سیندرسیس درک می‌شود. از نظر آکویناس از آنجا که سیندرسیس خطاناپذیر است و ما درک یکسانی از احکام قانون طبیعی داریم، خطای اخلاقی، ناشی از وجدان خاص ما انسانها است. وی بر خلاف ارسطو، مدعی است که فضایل اخلاقی غایت را تعیین نمی‌کند، در حقیقت این سیندرسیس است که غایت را برای فضایل اخلاقی تعیین می‌کند. غایتی که از طریق سیندرسیس به ادراک ما در می‌آید غایتی کلی است که میان شخص فضیلتمند و رذیلتمند مشترک است. آکویناس متناظر با دو نوع عاقبت‌اندیشی، دو نقش برای آن قائل است؛ عاقبت‌اندیشی عام، غایت قریب را تعیین می‌کند و عاقبت‌اندیشی خاص، انتخاب ابزار را انجام می‌دهد؛ سیندرسیس نیز غایت نهایی را تعیین می‌کند. بنابراین از

❖ تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۲۵

۱. کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی ره، [Asli.Beigi.f@gmail.com](mailto:Asli.Beigi.f@gmail.com)
۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی ره، (نویسنده مسئول)، [mollayousefi@yahoo.com](mailto:mollayousefi@yahoo.com)

نظر آکویناس نقش عقل عملی منحصر به ابزار نیست و به غایت نیز تسری می یابد. وی با بدیهی دانستن اصل اول عقل عملی، عقل عملی را در زمینه اکتشافی، مرتبط با جزء علمی نفس و در زمینه توجیهی، مرتبط با جزء محاسبه گر آن می داند. این در حالی است که ارسطو به وضوح در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس، عقل عملی را مرتبط با جزء محاسبه گر می داند نه جزء علمی.

**واژگان کلیدی:** آکویناس، حکمت عملی، عقل عملی، سیندرسیس، ارسطو.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

پیشینه بحث از حکمت عملی احتمالاً به آثار افلاطون و به ویژه به ارسطو باز می‌گردد. تقسیم‌بندی افلاطون از نفس در کتاب جمهوری (۴۴۰-۴۳۹، ۱۳۵۳) به سه جزء عقلانی، شهوانی و غضبی منبایی برای تقسیم‌بندی ارسطو از نفس فراهم آورد که طبق آن، نفس دارای دو جزء است، یکی جزء عاری از خرد و دیگری جزء بهره‌ور از خرد که خود به دو جزء دیگر قابل تقسیم است. ارسطو در فصل دوم از کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس در این خصوص چنین بیان می‌دارد:

پیشتر گفتیم نفس دارای دو جزء است: جزء بهره‌ور از خرد و جزء عاری از خرد. اکنون جزء بهره‌ور از خرد را نیز تقسیم می‌کنیم، بدین معنی که فرض می‌کنیم دو جزء خردمند وجود دارد: یکی به موجوداتی نظر دارد که علل وجودشان تغییرناپذیرند و دیگری به موجوداتی نظر دارد، که تغییرپذیرند (ارسطو، ۱۱۳۹، ۱۳۸۷ الف ۴-۷).

ارسطو متناظر با دو جزء بهره‌ور از خرد و عاری از خرد فضایل نفسانی را به ترتیب به فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی تقسیم می‌کند. طبق تحلیل ارسطو در جزء بهره‌ور از خرد، جزء خردمندی که متعلق ادراکش امور ثابت و تغییرناپذیر است، عقل نظری و جزء خردمندی که متعلق ادراک آن امور تغییر پذیر است عقل عملی نامیده می‌شود. بدین ترتیب ارسطو برای عقل، هم وظیفه نظری لحاظ می‌کند و هم وظیفه عملی. هرچند از نظر ارسطو "عمل هر دو جزء خردمند نفس شناخت حقیقت است و فضیلت هر یک از آنها حالتی است که هریک از آنها بواسطه آن حالت می‌تواند حقیقت را بشناسد" (درباره نفس، ۱۳۸۷، ۱۱۳۹ ب ۱۷-۱۹) با این حال عقل عملی و نیز فضیلت آن یعنی حکمت عملی (phronesis) متفاوت از عقل نظری و فضیلت آن یعنی حکمت نظری (Sophia) است. در واقع برخلاف فضایل اخلاقی، ارسطو برای انسانها به عنوان موجوداتی متفکر به دو فضیلت عقلانی قائل می‌شود که تمایز آنها به تفاوت در موضوعاتی برمی‌گردد که مورد تفکر ما واقع می‌شوند.

عقل عملی در قرون وسطی چندان مورد توجه نبود چرا که بر خلاف افلاطون و ارسطو

که بر این باور بودند که انسان از طریق عقل خود می‌تواند به بهترین حکم اخلاقی دست یابد، در تفکر اخلاقی مسیحیان به دلیل اعتقاد به گناه نخستین (original sin) که روح و نفس آدمی را فاسد کرده است، انسان به تنهایی قادر به تشخیص حکم اخلاقی نیست و برای این امر نیازمند یاری و کمک از سوی خداوند است و این کار از طریق وحی صورت می‌گیرد. با این حال در قرن سیزدهم ترجمه آثار ارسطو به لاتین و تدریس آنها از سوی آلبرت کبیر و تأثیری که او بر توماس آکوئینی داشت، موجب شد تا نظریه عقل عملی در قرون وسطی مجدداً مورد توجه قرار گیرد. هرچند آکویناس به شدت تحت تأثیر ارسطو است، با این حال دیدگاه وی در باب عقل عملی و فضیلت آن یعنی حکمت عملی تفاوت‌های آشکاری با دیدگاه ارسطو دارد.

### ۱. حکمت عملی از نظر ارسطو

از نظر ارسطو "حوزه حکمت عملی امور انسانی است و آنچه درباره آن می‌توان تأمل کرد" (ارسطو، ۱۱۴۱ الف ۱۰-۱۱)؛ از سوی دیگر "هیچ کس درباره امری تغییرناپذیر یا امری که تحقق بخشی به آن برای او ممکن نیست نمی‌اندیشد" (ارسطو، ۱۱۴۰ الف ۳۳-۳۴). بنابراین از آنجا که "شناخت علمی بر برهان مبتنی است و چون در اموری که مبادیشان تغییر پذیرند برهان وجود ندارد (زیرا این امور ممکن است غیر از آنگونه باشند که هستند)، و چون هیچ کس در اموری که بضرورت وجود دارند تفکر نمی‌تواند بکند، از این رو حکمت عملی نه شناخت علمی می‌تواند بود و نه هنر (فن)" (ارسطو، ۱۱۴۰ الف ۳۴-۳۶ و ۱۱۴۰ ب ۱-۲).

از نگاه ارسطو از ویژگی‌های شناخت علمی که آن را متمایز از حکمت عملی می‌کند این است که "چیزهایی که می‌شناسیم قابلیت آن را ندارند که غیر از آنگونه که هستند باشند... پس موضوع شناخت علمی بضرورت وجود دارد و از این رو سرمدی است... و اشیاء سرمدی کاین نشده و فاسد نمی‌شوند. بعلاوه چنین می‌نماید که هر شناخت علمی را می‌توان به دیگری انتقال داد و موضوع آن آموختنی است" (ارسطو، ۱۱۳۹ ب، ۲۷-۳۴). به طور کلی از دیدگاه ارسطو شناخت علمی حالت توانایی بر اقامه برهان و نیز دستیابی به

یقین در خصوص موضوع مورد شناخت است (ارسطو، ۱۱۳۹، ۴۰-۴۵).

حکمت عملی همچنین متفاوت از هوش عملی (practical intelligence) است، چیزی که ارسطو آن را فن (techne) می‌نامد. در واقع می‌توان گفت هوش عملی بخشی از حکمت عملی است؛ ولی همه آن نیست، چرا که هوش عملی در برابر این پرسش که غایات ما چه باید باشد، ساکت است (Schartz & Sharpe, 2005, p.9). ارسطو برای تمایز نهادن میان حکمت عملی و فن به تفاوت میان عمل کردن (praxis) و ساختن (poiesis) متوسل می‌شود. وی در فصل چهارم و پنجم کتاب ششم از اخلاق نیکوماخوس چنین بیان می‌دارد:

حکمت عملی هنر (فن) نیست چون عمل کردن و ساختن به دو جنس مختلف تعلق دارند. پس حکمت عملی باید حالت استعداد عمل کردن پیوسته با تفکر درست باشد در حوزه اموری که برای آدمی بد یا نیکنند. ساختن، غایتی در بیرون از خودش دارد ولی عمل کردن چنین نیست زیرا عمل خوب خودش غایت است. پریکلس و کسانی همانند او را از آن رو دارای حکمت عملی می‌دانیم که اموری را که هم برای خودشان و هم برای مردمان نیک است می‌توانند شناخت. از این قبیلند کسانی که از عهده اداره یک خانه یا یک دولت (جامعه) به نیکی می‌توانند برآیند. فضیلت «خویشتر داری» را نیز از این جهت با این نام می‌خوانیم که این فضیلت حکمت عملی را حفظ می‌کند و استوار می‌دارد. آنچه این فضیلت حفظ می‌کند قدرت داوری است بدان‌سان که پیشتر باز نموده‌ایم. لذت و درد در همه موارد قدرت داوری را فلج یا گمراه نمی‌کنند. مثلاً قدرت داوری در اینکه آیا مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است یا نیست مقهور لذت و درد نمی‌شود بلکه تنها قدرت داوری در اینکه چه باید کرد و چه نباید کرد، یعنی داوری درباره عمل چنان می‌شود (۱۱۴۰ ب ۴-۱۶). در هنر (فن) مرحله کمال وجود دارد ولی حکمت عملی چنین نیست. در هنر (فن) آن کسی که خواسته و دانسته خطایی می‌کند قابل چشم‌پوشی است ولی در حکمت عملی، همچنانکه در فضایل، چنین نیست. بنابراین حکمت عملی فضیلت است نه هنر (فن) (۱۱۴۰ ب ۲۱-۲۵).

در واقع از نظر ارسطو داشتن حکمت عملی یعنی داشتن تفکری درست

1) (orthos logos) درباب اینکه چگونه حیاتی ارزشمند و پرثمر داشته باشیم. تعریف حکمت عملی به نوع خاصی از تفکر، القاگر آن است که حکمت عملی نوعی مهارت فکری (intellectual skill) همچون مهارت در حل جدول کلمات یا حل مسائل ریاضی است، ولی واقعیت این است که حکمت عملی به عنوان یک مهارت، متفاوت از مهارت‌های دیگر است، چرا که یک مهارت می‌تواند مورد سوء استفاده قرار گیرد و گاهی اوقات به لحاظ اخلاقی نتایج عجیب و غریبی به همراه داشته باشد، اما حکمت عملی اینگونه نیست. به عنوان مثال پزشکی که به اجبار از مهارت پزشکی‌اش برای انجام وحشتناک‌ترین آزمایشها استفاده می‌کند، با سوء استفاده از مهارت خود این مهارت را از دست نمی‌دهد و همچنان بر او تعریف پزشک اطلاق می‌شود هر چند به لحاظ اخلاقی شاید نتوانیم او را پزشک بنامیم (Hughes, 2001, p.90). این مشکل شبیه مشکلی است که ارسطو در بحث از فضایل اخلاقی و تمایز آن از مهارتها با آن روبه رو بود.

یکی از راههای توصیف یک مهارت این است که ببینیم آن مهارت درصدد ایجاد چه چیزی است. همچنین برای اینکه ببینیم آیا یک شخص مهارت دارد یا نه باید دید آیا او می‌تواند ابزار درست رسیدن به غایتی را که مهارت قصد ایجاد آن را دارد، اتخاذ کند یا نه. حال اگر حکمت عملی یک مهارت است، در اینصورت داشتن یک تفکر اخلاقی درست یعنی اینکه بدانیم چگونه بهترین ابزار را برای رسیدن به اهدافمان در زندگی اتخاذ کنیم. اینجا جایی است که ارسطو مورد تفسیرهای مختلف قرار گرفته است (Hughes, 2001, p.85). ارسطو دربخشی از کتاب اخلاق نیکوماخوس در بحث از حکمت عملی چنین بیان می‌دارد:

موضوع تأمل ما هدف نیست بلکه طریقی است که ما را به هدف می‌رسانند. طیب تأمل نمی‌کند که معالجه کند یا نه و سخنور تأمل نمی‌کند که شنوندگان را قانع سازد یا نه و مرد سیاسی تأمل نمی‌کند که آیا دولتی منظم به وجود آورد یا نه، پس ما درباره

---

۱- در ترجمه آقای محمد حسن لطفی (orthos logos) به قاعده درست ترجمه شده، که به نظر درست نمی‌آید.

هدف تأمل نمی‌کنیم بلکه هدف را در نظر می‌گیریم و می‌اندیشیم که چگونه و با استفاده از کدام وسایل و از کدام طریق می‌توانیم به آن برسیم، و اگر طرق متعدد باشد می‌اندیشیم که سریعترین و بهترین آنها کدام است، و اگر راه رسیدن فقط یکی باشد می‌پرسیم که از این راه چگونه و با استفاده از کدام وسایل می‌توانیم به هدف دست یابیم (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۱۱۲ ب ۱۳-۲۰).

برخی با توجه به این اظهارات ارسطو نقش حکمت عملی را در اخلاق منحصر در ابزار کرده‌اند. در مقابل، فقرات دیگری از اخلاق نیکوماخوس هست که در آن ارسطو حکمت عملی را تأمل درباره غایات توصیف می‌کند: "...ما در مورد کسانی سخن از حکمت عملی می‌گوییم که خردمندی خود را در ارتباط با هدف نهایی با ارزش بروز می‌دهند بدین شرط که این هدف از اموری نباشد که به حوزه فن یا هنر تعلق دارند" (۱۱۴۰ الف ۲۹-۳۲).

## ۲. آکویناس و عقل عملی ارسطویی

ارسطو در فصل دوم از کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس چنین بیان می‌دارد که حقیقت عقل نظری عبارت از مطابقت میان عقل (intellect) با وجود (being) و حقیقت عقل عملی عبارت از مطابقت عقل با میل درست (right appetite) است (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۱۳۹، الف ۲۵-۲۹). آکویناس در شرح این بخش از سخنان ارسطو به مشکلی اشاره می‌کند مبنی بر اینکه درستی یا صحت میل، که مقیاس حقیقت در عقل عملی است، می‌باید خودش به نحوی از طریق مطابقت با عقل اثبات شود؛ در نتیجه دیدگاه ارسطو به نظر دوری می‌رسد. آکویناس مشکل دور را اینگونه حل می‌کند که تنها میلی که اشاره به ابزار و وسایل (means) دارد، ابتناء بر احکام عقل دارد، در حالی که صدق عملی از طریق مطابقت این احکام با میل درست به غایت سنجیده می‌شود که این میل درست به غایت از طریق طبیعت انسان تعیین می‌شود؛ در نتیجه هیچ دوری در این فرآیند وجود ندارد.

آکویناس برای اثبات تفسیر خودش به کتاب سوم از اخلاق نیکوماخوس ارجاع

می‌دهد که در آن ارسطو بیان می‌دارد که در هر تأملی از عقل عملی و گزینش متعاقب آن، غایت از طریق طبیعت (nature) و یا استعداد اکتسابی (acquired disposition) داده می‌شود. اما معنای این سخن که غایات از طریق طبیعت تعیین می‌شوند، چیست؟ پاسخ این است که آنها از طریق طبیعت انسانی (human nature) تعیین می‌گردند. در واقع طبیعت انسانی مشتمل بر مجموعه‌ای از غایات و خیراتی است که خاص طبیعت انسانی‌اند. بنابراین برای اینکه بتوانیم افعال خیر را از افعال شر متمایز کنیم، باید در وهله اول طبیعت انسان و غایاتی را که به واسطه آن تعیین می‌شوند بشناسیم. تحلیل متافیزیکی طبیعت انسان منجر به فهم غایات ذاتی و خیرات اخلاقی آن می‌شود. غایات ذاتی طبیعت انسانی از نظمی پیروی می‌کند که آکویناس آن را قانون طبیعی (natural law) می‌نامد. در واقع قانون طبیعی نظم غایت شناختی ذاتی طبیعت انسانی تلقی می‌شود (Rhonheimer, 2012, p. 872-3).

آکویناس در مسائل ۹۰ تا ۱۰۸ از رساله در باب قانون به بحث از قانون می‌پردازد. درمسأله ۹۰ آکویناس ضمن چهارمقاله یا بند به ماهیت قانون می‌پردازد. هر مقاله یکی از اوصاف قانون را بیان می‌کند که در مقاله چهارم به طور خلاصه به همگی آنها اشاره می‌شود: قانون چیزی نیست جز فرمان عقل (مقاله اول) برای خیر مشترک (مقاله دوم) که از سوی کسی که دل نگران اجتماع است (مقاله سوم) اعلام گشته است (مقاله چهارم)!. از نظر آکویناس از آنجایی که قانون معیار و قاعده عمل ماست که به واسطه آن ما مجاز به انجام کاری می‌شویم و از سوی دیگر قاعده و معیار افعال بشر هم عقل است، پس می‌توان نتیجه گرفت که قانون مرتبط با عقل است و این عقل است که قوانین مربوط به اراده و دیگر قوای انسان را هدایت می‌کند (دالکوت، ۱۳۸۳، ص ۱۵۸). بنابراین آکویناس قانون را صادره از عقل تلقی می‌کند. البته وی در مقاله سوم از مسأله ۹۱ از کتاب جامع

---

۱ برخی تعریف آکویناس از قانون را بر اساس علل چهارگانه ارسطویی (صوری، مادی، غایی و فاعلی) دانسته‌اند. برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به:

Kreeft, Peter (2009), *The Philosophy of Thomas Aquinas*, Recorded Books, LLC, P. 89-90.



الهیات به صراحت منظور خود از عقل را عقل عملی عنوان می‌کند؛ اما فرمان عقل باید به منظور خیر رساندن به عموم مردم و به مصلحت آنها باشد و نه برخلاف آن. از نظر آکویناس از آنجا که انسان از سایر موجودات به واسطه تعقل و قوه فاهمه اش متمایز می‌شود و این تعقل ورزی در اصل با اجتماعی بودن همراه است، باید قوانین در راستای خیر و فایده عمومی وضع شود و نه به سود یک فرد یا طبقه خاص. به باور آکویناس از آنجا که وضع هر چیزی برای خیر مشترک بستگی به کل اجتماع یا نمایندگان آنها دارد، وضع قانون یا مربوط به کل اجتماع است یا کسی که عهده دار امور اجتماع است. اما این قانون برای اینکه بتواند قدرت الزام داشته باشد، که امری حیاتی برای آن است، می‌باید به اطلاع و اعلام کسانی که این قانون برای آنها وضع شده است، برسد (Elmendorf, 1892. p. 118-119). آکویناس از مسأله ۹۱ تا ۹۷ به انواع قانون می‌پردازد. وی در مسأله ۹۱ به اثبات چهار نوع قانون می‌پردازد که در عین داشتن وجه اشتراک دارای وجه یا وجوه مختلفی هستند که همین امر باعث تمایز میان آنها گشته است. این چهار نوع قانون عبارتند از: قانون ازلی (Lex aeterna)، قانون طبیعی (Lex naturalis)، قانون الهی (Lex divina) و قانون بشری (Lex humana)<sup>۱</sup>.

### ۳. قانون ازلی، طبیعی، الهی و بشری

از نظر آکویناس قانون ازلی عین عقل خداوند است چرا که او حاکم بر کل جهان و علت برای همه اشیاء و کمالات آنهاست؛ پس جهان تحت سلطه و مشیت الهی بوده و توسط عقل الهی اداره می‌شود. از آنجا که مفهوم عقل الهی زمان بردار نبوده و موضوع زمان قرار نمی‌گیرد، آکویناس این قانون را قانون ازلی می‌نامد و در تعریف آن بیان می‌دارد که قانون ازلی نقشه و طرح جاودانه حکمت الهی است که توسط آن کل عالم خلقت اداره می‌شود. این قانون که در صدر قوانین قرار دارد، خلق نشده و از ازل وجود

۱- به طور کلی می‌توان گفت که قانون ازلی معطوف به خیر مشترک، قانون طبیعی به برابری و عدالت، قانون الهی به سعادت ابدی و قانون بشری به صلح و فضیلت است.

داشته است و در ظرف زمان نمی‌گنجد و تمام پدیده‌ها به نوعی در این قانون مشارکت دارند و مشارکت آنها در این قانون همان حرکت آنها به سوی غایت مطلوبشان است. از آنجایی که این قانون عین عقل خداوند است و عقل خداوند هم عین ذات اوست، پس می‌توان گفت قانون ازلی ذات خداست که بر کون و مکان حاکم است (Aquinas, 1947, 1-2Q91a1). این قانون کل جهان را تحت نظر داشته و شامل قانون طبیعی هم می‌شود. در واقع همه قوانین ریشه در این قانون داشته و تنها خداوند است که قانون ازلی را به طور کامل درک می‌کند و انسانها تنها درکی جزئی از آن داشته و صرفاً چیزهایی را که برای زندگی دنیوی لازم است درک می‌کنند.

در میان همه موجودات انسان تنها موجودی است که موضوع مشیت الهی قرار گرفته، تا جایی که با آینده‌نگری برای خود و دیگران در مشیت الهی سهیم می‌شود. مشارکت انسان در قانون ازلی همان قانون طبیعی است که آکویناس آن را به انعکاس و ظهور قانون ازلی و بازتاب تدریجی مشیت الهی در لوحه عقل موجودات ذی شعور تعریف می‌کند (Aquinas, 1947, 1-2Q91a2). قانون طبیعی نهاد انسانها را به سوی غایت مناسب هدایت می‌کند به نحوی که در پرتو این قانون، خیر و شر را از هم تشخیص داده و با عمل کردن بر وفق قانون طبیعی، در ارتباطان با افراد و اشیای دیگر به نیکی رفتار می‌کنیم، تا جایی که حتی با این قانون می‌توانیم تمرد خود را از قانون بشری توجیه کنیم و ظالمانه بودن آن را به اثبات برسانیم (Arnhart 2003, p. 8). از نظر آکویناس قانون طبیعی تمثیل قانون ازلی در مخلوقات عاقل است. این قانون از ارتباط دو سویه میان انسان و قانون ازلی شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر منظور از طبیعی در قانون طبیعی همان طبیعت انسان است، یعنی طبیعتی که مبتنی بر عقلانیت است؛ در نتیجه قانون طبیعی ارتباط عقلی انسان با عقل الهی قلمداد می‌شود. از مهم‌ترین ویژگی‌های این قانون می‌توان به یکسان بودن آن برای همه آدمیان، عدم جهل انسانها نسبت به آن به دلیل ابتناء آن بر طبیعت انسانها و تغییر ناپذیر بودن آن اشاره کرد (Aquinas, 1947, 1-2Q91a 5).

مراد از قانون الهی همان اراده خداوندست که در ده فرمان الهی و نیز کتاب مقدس

آمده است. آکویناس در توجیه وجود قانون الهی چهار دلیل اقامه می‌کند. دلیل اول این است که به انسان دست‌یابی به سعادت جاودانه وعده داده شده که برای نیل به چنین سعادت‌نیازی به قانونی است که او را به این غایت نهایی هدایت کند و علاوه بر این، نیل به غایت ابدی نباید با قانونی تدوین شود که محصول سفسطه‌های ذهن انسان باشد. دلیل دوم این است که قانون الهی باید برای تصحیح خطاهایی که در قانون بشری یافت می‌شود، بکار گرفته شود. دلیل سوم این است که قانون بشری نمی‌تواند به قدر کافی به امور معنوی پردازد، چرا که این قانون توسط بشر در ارتباط با امور اجتماعی وضع شده است. دلیل چهارم این است که قانون بشری نمی‌تواند مانع همه افعال شر شود و برای این کار نیازمند قانونی الهی هستیم (Aquinas, 1947, 1-2, Q91a4). قانون الهی متمایز از قانون طبیعی است؛ چرا که قانون الهی با غایات اخروی انسان سرو کار دارد، در حالیکه قانون طبیعی با غایات و رفتار دنیوی او سرو کار دارد. آکویناس در تعریف قانون الهی آن را مجموعه‌ای از اوامری می‌داند که ناشی از اراده خدا بوده که به صورت وحی بر بندگان خدا ابلاغ می‌شود (Aquinas, 1947, 1-2, Q91a1). از نظر آکویناس غایت نهایی انسان حیات فضیلت‌مندانه نیست؛ بلکه بهره‌مندی از پرتو وجودی خداست و دست‌یابی به آن خارج از توانایی انسان است و در این باره نیازمند به راهنمایی الهی است که از طریق پیامبران صورت می‌گیرد. بنابراین هدایت انسان به این غایت نه از طریق قانون بشری، بلکه از طریق قانون الهی صورت می‌گیرد (Aquinas, 1938, Chapter 1, a14). این قانون در واقع همان هدایت تشریحی خداوند است. از نظر آکویناس این قانون منبعث از اراده خداوند است که دارای دو صورت کمال‌نیافته و کمال‌یافته است؛ اولی در عهد عتیق و دومی در عهد جدید تمثیل یافته است. عهد عتیق رو به سوی خیرهای ملکی و محسوس دارد، در حالیکه عهد جدید رو به سوی خیرهای ملکوتی و عقلی دارد و انسان را به ملکوت آسمان فرا می‌خواند (Aquinas, 1947, 1-2, Q91a4).

(5).

قانون بشری مشتق از قانون طبیعی است. این قانون، قانونی وضعی است که تجسم

قانون طبیعی است. قانون بشری برای تبیین قانون طبیعی ضروری است؛ زیرا قانون طبیعی به صورت کلی بوده و به جزئیات نمی‌پردازد. برای مثال در قانون طبیعی دروغ‌گویی امری ناپسند است و باید از آن اجتناب کرد. با این حال در قانون طبیعی تعریف روشنی از دروغ‌گویی و مؤلفه‌های آن نداریم. به همین دلیل برای تشریح این مؤلفه‌ها نیازمند قانون بشری هستیم. درباره قانون بشری دو نکته مهم مطرح است. یکی اینکه کار قانون بشری تنها تعیین شیوه‌هایی برای اجرای قانون طبیعی است. در واقع قانون‌گذاران در قانون بشری، اصول عام و کلی قانون طبیعی را به صورت خاص و جزئی درمی‌آورند به گونه‌ای که بتوان آن را در زندگی اجتماعی به کار برد. نکته دوم این است که کسی که به نحوی از قانون طبیعی پیروی می‌کند به راحتی قانون بشری را هم می‌پذیرد، ولی برای کسانی که از نظر اخلاقی عاصی و فاسد هستند، این قانون مایه زحمت می‌شود (Aquinas, 1947, 1-2Q91a3). البته آکویناس برای انسانهای خوب و خردمند قوانین طبیعی و الهی را کافی می‌داند و آنان را نیازمند قانون بشری نمی‌داند، چرا که آنان خود به قوانین عقل عملی عمل می‌کنند و نیاز به الزام و اجبار ندارند تا آنان را به اجرای قانون وادارد. آکویناس بر این باور است که قانون بشری به دو شیوه از قانون طبیعی استنتاج می‌شود، اول به شیوه قیاس<sup>۱</sup>: به وسیله استنتاج از اصول کلی، به همان طریقی که در علوم، نتایج از مقدمات حاصل می‌شود. مثلاً این حکم که نباید هیچ کس را کشت از این اصل کلی که نباید به هیچ انسانی آسیب رساند استنتاج می‌شود؛ دوم به شیوه تعیین<sup>۲</sup> و تخصیص<sup>۳</sup>: این شیوه همانند شیوه به کار رفته در فنون و مهارت‌ها است. به این صورت که معمار شکل کلی خانه را از میان شکل‌های مختلف انتخاب می‌کند. به همین صورت قانون‌گذاران از قانون طبیعی استنتاج می‌کنند که مجرمان و خطاکاران باید مجازات شوند؛ اما تعیین نوع این تنبیه و مجازات بر عهده قانون‌گذار است. او با توجه به این دو روش استنتاج قانون بشری از قانون طبیعی، قانون بشری را به دو نوع تقسیم می‌کند به این

1 deduction

2 determination

3 specification

صورت که قوانینی را که به روش قیاسی استنتاج می‌شوند، قوانین بین‌المللی می‌نامد یعنی؛ قوانینی که در میان همه کشورها پذیرفته شده است؛ مثل قوانین مربوط به خرید و فروش. و قوانینی را که به روش تعیین و تخصیص استنتاج می‌شوند، قوانین مدنی می‌نامد. یعنی قوانینی که در داخل یک کشور و شهروندان پذیرفته شده و خاص همان کشور است (Aquinas, 1947, Q95, a2).

#### ۴. عقل عملی و سیندرسیس<sup>۱</sup>

دیدگاه آکویناس در باب تقسیم عقل به نظری و عملی همانند دیدگاه ارسطو است، او عقل نظری و عملی را دو قوه متمایز از هم نمی‌داند و معتقد است تفاوت میان آنها تنها مربوط به متعلقات ادراک است، به این صورت که عقل نظری قوه ادراک امور نظری و عقل عملی قوه ادراک خوبی و بدی افعال است (Aquinas, 1947, 1-2Q79 a11). به اعتقاد او در همه علوم اعم از نظری و عملی یک سری اصول بدیهی وجود دارد که بی‌نیاز از اثبات است. اصل عدم تناقض، نخستین اصل بدیهی عقل نظری و مبنای همه استدلال‌های نظری است و "خوبی را باید انجام داد و از بدی باید پرهیز نمود"<sup>۲</sup> نخستین اصل بدیهی عقل عملی است که بر ماهیت خیر مبتنی و پایه و اساس همه اصول عملی دیگر است (Aquinas, 1947, 1-2, Q 94, a 2). از این رو آکویناس در خصوص افعال انسانی، قائل به وجود نوعی ملکه طبیعی است:

اصول نظری اولیه‌ای که به واسطه طبیعت به ما اعطا شده است، متعلق به یک قوه خاص نیست، بلکه متعلق به ملکه خاصی است که "درک اصول" نامیده می‌شود. [به همین ترتیب] اصول عملی اولیه‌ای که به واسطه طبیعت به ما اعطا شده است،

۱- این کلمه در اصل یونانی است و اصل آن سینترسیس است. نویسندگان لاتینی آن را به سیندرسیس تغییر داده‌اند.

۲- البته همانطور که ژیلسون بیان می‌دارد معنای این سخن این نیست که آکویناس قانونی اخلاقی را به طور خود سرانه مقرر کرده است؛ بلکه این قانون، قانونی فطری و طبیعی است که هر انسانی طبیعتاً و فطرتاً به دنبال خیر خودش و پرهیز از شر خودش است یا لاقلاً چیزی که به نظرش خیر می‌رسد (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۳۸۷).

متعلق به قوه خاصی نیست، بلکه متعلق به ملکه طبیعی خاصی است که آن را "وجدان عمومی" می‌نامیم... بنابراین آشکار است که "سیندرسیس" یک قوه نیست بلکه یک ملکه طبیعی است (Aquinas, 1947, 1. Q79. a12).

در واقع از دیدگاه آکویناس همان طور که در قلمرو عقل نظری یک سری اصول اولیه وجود دارد که به وسیله عقل شهودی شناخته می‌شوند در قلمرو عقل عملی نیز یک سری اصول اولیه وجود دارد که به وسیله سیندرسیس شناخته می‌شوند (Pattaro, 1988, 115-116). کارکرد این اصول در عقل نظری و عقل عملی شبیه به هم است. بنابراین همان طور که در عقل نظری هیچ چیزی بدون ارجاع به اصول اولیه بدیهی قابل اثبات نیست، در عقل عملی نیز بدون ارجاع به غایت‌نهایی که خیر مشترک است هیچ چیزی قابل اثبات نیست (Aquinas, 1947, 1.2. Q90, a.2). آکویناس با قائل شدن به چیزی به نام سیندرسیس، ارتباط نزدیکی میان قلمرو وجود و فعل ایجاد کرده و به یک معنا برای افعال ما ریشه‌های وجود شناختی قائل می‌شود (Pattaro, 1988, 115-116).

اصطلاح سیندرسیس<sup>۱</sup> واژه‌ای یونانی است که اصل آن سینترسیس<sup>۲</sup> بوده که به وسیله نویسندگان لاتینی زبان به سیندرسیس تغییر یافته است (Stanciene, 2003, p.1). ظاهراً اصطلاح سیندرسیس و کانسنشیا<sup>۳</sup> را که اروین<sup>۴</sup> آنها را به وجدان عمومی و وجدان خاص ترجمه می‌کند، فیلسوفان قرون وسطای متأخر از جروم<sup>۵</sup> وام گرفته‌اند. جروم وجدان عمومی را فهم درونی ما از اصول کلی اخلاق می‌داند که این درک در شخص مبتلا به ردایل و شخص دارای فضایل یکسان است و از این حیث تمایزی میان آنها وجود ندارد (Irwin, 2007, 573). وی سیندرسیس (وجدان عمومی) و کانسنشیا (وجدان خاص) را صریحاً از هم تفکیک نکرده است، اما اظهارات او در خصوص اینکه سیندرسیس حتی در سینه قایل هم پس از رانده شدن از بهشت خاموش نشده و اظهاراتش در جای دیگری

1 - synderesis

2 - synteresis

3 - conscience

در منابع انگلیسی معادل conscience به کار رفته است که در فارسی به وجدان ترجمه می‌شود.

4 - Irwin

5- Jerome

مبنی بر اینکه بدکاران به راستی از وجدان دست کشیده‌اند، باعث گشت که متفکران بعدی سیندرسیس را از کانسشیا تفکیک کنند (Langston, 2011).

از دیدگاه آکویناس سیندرسیس قوه‌ای عقلی نیست؛ بلکه ویژگی و خصلتی درونی است که با آن مبادی عقل عملی را که در حکم بدیهیات است، درمی‌یابیم. سیندرسیس موجب انگیزش به خیر و پرهیز از شر می‌شود (Aquinas, 1947, part 1. Q79. a12). چنان که برخی بیان داشته‌اند از نظر آکویناس سیندرسیس تمایل طبیعی ذهن انسان است که به وسیله آن اصول پایه رفتار را درمی‌یابیم و مساوی با آن چیزی است که به وسیله آن اصول پایه نظری را درمی‌یابیم و در هر دو مورد این اصول بدون تحقیق به ادراک درمی‌آیند (Potts, 1982, 700).

از نظر آکویناس سیندرسیس باید خطاناپذیر باشد، چرا که اگر سیندرسیس خطاناپذیر نباشد هیچ گونه معرفتی حاصل نخواهد شد. چنان که برخی بیان داشته‌اند استدلال او در این خصوص این است که کل ساختمان معرفت اعم از نظری و عملی مبتنی بر تعدادی مبادی پایه است؛ به نحوی که اگر خطا در مورد آنها امکان پذیر باشد، هیچ امر یقینی‌ای نخواهیم داشت (Potts, 1980, 48).

اگر سیندرسیس خطاناپذیر است و ما درک یکسانی از احکام قانون طبیعی داریم، پس خطای اخلاقی ناشی از چیست و این همه جرم و جنایتی که شاهد آن هستیم چگونه قابل توجیه است؟ آکویناس در پاسخ به این پرسش کانسشیا یا وجدان خاص را که نه یک قوه یا خصلت طبیعی و درونی بلکه چیزی از مقوله فعل است، مطرح می‌سازد. از نظر او وجدان خاص دارای سه کارکرد اساسی است؛ کارکرد اول آن این است که همواره شاهد اعمال و افعال ماست؛ کارکرد دوم آن این است که ما از طریق وجدانمان حکم می‌کنیم که آیا فلان کار باید انجام شود یا نه؛ و کارکرد سوم اینکه به واسطه وجدان است که حکم می‌کنیم آیا یک فعل خاصی که انجام گرفته به شایستگی انجام شده است یا نه. در این معنا گفته می‌شود که وجدان ستایشگر یا ملامتگر است (Aquinas, 1947, part 1. Q 79. a13). بر این اساس آکویناس مدعی است که

خطای اخلاقی منسوب به مبادی کلی سیندرسیس نیست؛ بلکه خطا مربوط به وجدان خاص ماست و ممکن است حکمی کلی را به درستی به کار نگیرد. در واقع شخص رذیلتمند اصول درستی را که سیندرسیس درمی یابد، می پذیرد و خطا ناشی از عادت کردن به گناه در امور یا غایات خاص است (Aquinas, 1947, 1-2.Q77.a2). شخص رذیلتمند در مورد غایات خاصی که شایسته پی گیری است، برخطاست. مقبولات فرد رذیلتمند ناشی از تلاش جدی او برای دست یابی به تصویری عقلانی از خیر بر اساس اصول نهایی نیست؛ بلکه ناشی از نادیده گرفتن این اصول و لوازمشان است. شخص رذیلتمند بعضاً تشخیص نمی دهد که افعالش ناقض اصول غایی ای است که مقبول اوست؛ اصولی که لازمه آنها منع افعال رذیلتمندانه است. فرد در صورتی متوجه خطای خود می شود که به لوازم اصول غایی ای که مقبول اوست، بیندیشد (Irwin, 2007, 579). نادیده گرفتن این اصول به این دلیل است که شخص ناخویشتن دار توسط هوی و هوس خود نسبت به امری جزئی تحریک شده که این هوی و هوس او را وامی دارد خلاف آن چیزی که می داند نباید انجام دهد، عمل کند. بدین سان، انسان ناخویشتن دار مقصر است؛ زیرا در پرورش فضایل مناسبی که وی را قادر می سازد موقعیت را به درستی بسنجد و درباره آن به خوبی تعمق کند، قصور کرده است (Langston, 2011). بنابراین حتی فرد رذیلتمند هم مبادی اولیه مشترک را درمی یابد و این مبادی مشترک نمی تواند از قلوب افراد زدوده شوند. با این حال قانون طبیعی می تواند در مورد فعل خاصی به سبب شهوت یا هوس نادیده گرفته شود. اما مبادی ثانویه قانون طبیعی می تواند از قلوب کسانی که به تبهکاری و فساد عادت کرده اند زدوده شود (Aquinas, 1947, 1-2.Q94. a).

## ۵. سیندرسیس و غایت

ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* چنین بیان می دارد که "فضایل اخلاقی سبب می شوند که هدف درست باشد و حکمت عملی راه درست به سوی هدف را نشان می دهد" (ارسطو ۱۱۴۴ الف ۷-۹). آکویناس بر خلاف ارسطو مدعی است که فضایل اخلاقی غایات را تعیین نمی کنند؛ بلکه فضایل اخلاقی صرفاً ما را به سوی غایات درست متمایل



می‌کنند (Aquinas, 1947, 1-2. Q58. a5). در واقع غایات از قبل برای فضایل اخلاقی تعیین شده‌اند (Aquinas, 1947, 2-2. Q47. a15) و ما آنها را توسط عقل درمی‌یابیم. از این رو عقل تا جایی که غایت را درمی‌یابد مقدم بر میل به غایت است؛ زیرا ادراک یک چیز مقدم بر میل به آن چیز است (Aquinas, 1947, 1-2. Q58. a 5. ad 1). البته میل به غایت نیز مقدم بر انتخاب ابزار برای دستیابی به آن غایت است که این انتخاب ابزار برای دست‌یابی به غایات وظیفه عاقبت‌اندیشی است.

حال مسأله این است که ما چگونه به غایات درست دست می‌یابیم؟ آکویناس بر این باور است که ما چه در علوم نظری و چه در علوم عملی به صورتی غیراستنتاجی و شهودی اصول نهایی را درک می‌کنیم. بلکه خاصی که اصول عملی را درمی‌یابد، سیندرسیس است (Aquinas, 1947, 1, Q79. a 12). بنابراین تعیین غایت برای فضایل اخلاقی متعلق به عاقبت‌اندیشی نیست؛ بلکه ترتیب دادن ابزار و وسایط کار عاقبت‌اندیشی است و این سیندرسیس است که غایت را برای فضایل اخلاقی تعیین می‌کند (Aquinas, 1947, 2-2, Q47. a 6. and 1). اصول نهایی که سیندرسیس درمی‌یابد کلی‌ترین اصول قانون طبیعی است و همانطور که قبلاً بیان شد نخستین اصل آن این است که همواره به دنبال خیر باشید و از شر اجتناب کنید:

و همانطور که وجود اولین چیزی است که بدون هیچ گونه قید و شرطی به فهم ما در می‌آید، خیر نیز اولین چیزی است که عقل عملی آن را درمی‌یابد... بنابراین، اصل اول در عقل عملی اصلی است که بر طبیعت خیر مبتنی است... بنابراین، اولین حکم قانون طبیعی این است که ما باید خیر را انجام داده و در پی آن باشیم و از شر اجتناب ورزیم. و تمامی احکام دیگر عقل عملی بر این حکم استناد دارند؛ یعنی اینکه تمامی چیزهایی که عقل عملی بالطبع به فهم درمی‌آورد خیرها یا شرووری انسانی هستند که احکام قانون طبیعی به عنوان چیزهایی که باید انجام پذیرفته یا مورد اجتناب قرارگیرند، با آنها مرتبطاند (Aquinas, 1947, 1-2, Q94. a 2).

بنابر آنچه گذشت می‌توان گفت که آکویناس در زمینه کشف و معرفت نسبت به غایت از ارسطو جدا می‌شود (Pattaro, 1988, 115-116). غایتی که از طریق سیندرسیس به ادراک درمی‌آید میان شخص با فضیلت و شخص مبتلا به رذیلت مشترک

است. با این حال شخص فضیلتمند تصور دقیق تری از این غایت دارد و استثناهایی را که شخص مبتلا به رذایل برای خویش قائل است، رد می کند. از نظر آکویناس خطای فرد رذیلتمند صرفاً محدود به امیال گمراه کننده اش نیست؛ بلکه شامل خطای در تأمل برای دست یابی به سعادت هم می شود (Irwin, 2007, 580). لذا از آنجایی که آکویناس معرفت نسبت به غایت و دست یابی به اصول اولیه عملی را وظیفه سیندرسیس و انتخاب ابزار و به کارگیری این اصول در عمل را وظیفه عاقبت اندیشی می داند، برخی سیندرسیس را زمینه اکتشافی (The Context of Discovery) و عاقبت اندیشی (prudence) را زمینه توجیهی (The Context of Justification) نامیده اند<sup>۱</sup> (Pattaro, 1988, 115-116).

### ۶. عاقبت اندیشی

چنانکه گذشت سیندرسیس غایت فضایل اخلاقی را تعیین می کند. اما از آنجایی که سیندرسیس در فرد فضیلتمند و فرد رذیلتمند مشترک است، غایتی که از طریق سیندرسیس به ادراک درمی آید، غایتی کلی است که بین شخص دارای فضایل و شخص مبتلا به رذایل مشترک است. بنابراین این پرسش مطرح است که وجه تمایز میان یک فرد فضیلتمند و فرد رذیلتمند چیست؟ از نگاه آکویناس ادراک خطاناپذیر ما از قانون طبیعی مربوط به تشخیص قواعد کلی فعل اخلاقی است. در نتیجه برای یافتن اصول خاصی که بتواند افعال درست را معین کند، نیازمند کندو کاوی فکری هستیم که این امر به واسطه فضیلت عقلانی عاقبت اندیشی صورت می پذیرد (Aquinas, 1947, 1-2, Q94. a 3). وی در این خصوص چنین می گوید:

تصمیم در باب اینکه به چه شیوه و ابزاری انسان در افعالش می بایست به حد وسط عقلانی دست یازد، به حکم عاقبت اندیشی است. بنابراین هرچند دست یابی به حد وسط، غایت فضایل اخلاقی است، با این حال این حد وسط به واسطه گرایش درست اموری که معطوف به غایت اند، معلوم می گردد. (Aquinas, 1947, 2-2, Q47)

۱- این واژه ها را ظاهراً اولین بار رایشنباخ به کار برده است. (Reichenbach, 1966, 6-7, 381-382)

a 7)

بنابراین لازمه دست‌یابی به غایت کلی، دست‌یابی به غایت خاص است که این غایت خاص فرد فضیلتمند را از شخص رذیلتمند متمایز می‌کند (Irwin, 1997, 204). غایت خاص فرد فضیلتمند غایت قریب است. این غایت قریب موضوع گزینش یا انتخاب واقع می‌شود؛ زیرا طریق دستیابی به غایت نهایی کلی است.

ارسطو مدعی است که فضایل اخلاقی، غایات درست را می‌سازند، در حالی که آکویناس مدعی است کارکرد فضایل اخلاقی، صرفاً فرض گرفتن غایات درست است. این فرض گرفتن غایات درست ناشی از گزینش یا انتخاب درست و گزینش یا انتخاب درست نیز ناشی از تأمل بوده که اساس و پایه آن است. لذا از آنجایی که عاقبت‌اندیشی فضیلتی عقلانی است، فرض گرفتن غایات درست، محصول عاقبت‌اندیشی است (Irwin, 2007, 581). بنابراین عاقبت‌اندیشی صرفاً محدود به انتخاب ابزار نیست؛ بلکه در مهیا کردن و تعیین غایت نیز نقش دارد. تا جایی که حد وسط را برای فضایل اخلاقی تعیین می‌کند (Aquinas, 1947, 2-2, Q 66. a 3. ad 3).

اروین با توجه به نقش‌هایی که آکویناس برای عاقبت‌اندیشی قائل است، دو نوع عاقبت‌اندیشی را به او نسبت می‌دهد: عاقبت‌اندیشی کلان (macro-prudence) و عاقبت‌اندیشی خرد (micro-prudence) (Irwin, 1997, 204-205). البته برخی از اخلاف وی با توجه به نقش‌های متفاوت عاقبت‌اندیشی دو نوع عاقبت‌اندیشی را از هم تفکیک کرده‌اند. یکی عاقبت‌اندیشی عام که ما را از غایت کلی به غایت خاص فرد فضیلتمند می‌برد، و دیگری عاقبت‌اندیشی خاص که ما را از غایت خاص شخص فضیلتمند به افعال درست می‌برد. آکویناس به صراحت این دو گونه عاقبت‌اندیشی را از هم تفکیک نکرده، با این حال به دو کارکرد یا وظیفه متفاوت عاقبت‌اندیشی اشاره کرده است (Irwin, 2007, p. 582). البته نباید پنداشت که عاقبت‌اندیشی عام با وجدان عام و عاقبت‌اندیشی خاص با وجدان خاص مرتبط‌اند؛ زیرا عاقبت‌اندیشی صرفاً مرتبط با وجدان خاص است و ارتباطی با وجدان عام ندارد. بنابراین چه عاقبت‌اندیشی عام و چه

عاقبت‌اندیشی خاص هر دو مرتبط با وجدان خاص هستند. در نتیجه عاقبت‌اندیشی فضایل اخلاقی را جهت داده و تنها محدود به گزینش یا انتخاب ابزار نیست. گزینش یا انتخاب ابزار وظیفه عاقبت‌اندیشی خاص است و تعیین غایت، که تعیین حد وسطی است که فضایل اخلاقی را می‌سازد، وظیفه عاقبت‌اندیشی عام است. در واقع عاقبت‌اندیشی عام غایت قریب و سیندرسیس غایت نهایی را تعیین می‌کند.

### نتیجه‌گیری

چنان که ملاحظه شد، آکویناس نقش عقل عملی را منحصر در ابزار نکرده است و نقش آن را به غایت نیز تسری می‌دهد. وی متناظر با دو نقش برای عقل عملی قائل به دو زمینه برای عقل عملی شده است: زمینه اکتشافی و زمینه توجیهی. زمینه اکتشافی (سیندرسیس) غایت کلی را درمی‌یابد و زمینه توجیهی (عاقبت‌اندیشی) ابزار را برای نیل به غایت خاص فراهم می‌کند. در واقع از نظر او تعیین غایت کلی وظیفه غیرتأملی و شهودی عقل عملی است؛ اما انتخاب ابزار وظیفه‌ای تأملی است. او در خصوص معرفت به غایت از ارسطو جدا می‌شود؛ زیرا ارسطو تعیین غایت را وظیفه فضایل اخلاقی می‌داند؛ در حالیکه نزد آکویناس فضایل اخلاقی صرفاً به غایتی که از سوی سیندرسیس تعیین شده است، متمایل هستند. وی با بدیهی دانستن اصل اول عقل عملی و همانند کردن آن با اصل عدم تناقض، عقل عملی را در زمینه اکتشافی مرتبط با جزء علمی نفس و در زمینه توجیهی مرتبط با جزء محاسبه‌گر آن می‌داند. این در حالی است که ارسطو به وضوح در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس عقل عملی را مرتبط با جزء محاسبه‌گر نفس و نه جزء علمی آن می‌داند.

## منابع

- ارسطو (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، انتشارات طرح نو.
- افلاطون (۱۳۵۳)، *جمهوری*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، چاپ خانه خوشه.
- دالکوت، جرارد (۱۳۸۳)، *توماس و تومیسیم*، ترجمه محمد بقائی (ماکان)، چاپ اول، سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۴)، *تومیسیم، درآمدی بر فلسفه قدیس توماس آکوئینی*، ترجمه ضیالالدین دهشیری، انتشارات حکمت، چاپ اول.
- Aquinas, T. (1905), *Summa Contra Gentiles*. With English Translation on Title of God and His Creature, trans. of Joseph Rickaby. London, Burns and Oates.
- ----- (1938), *On the Governance of Rulers*, ed. by Gerald B. Phelan, London. Sheed & Ward.
- ----- (1947), *Summa Theologiae*. Translated by Fathers of the English Dominican Province, edition: Benziger Bros, Acknowledgement: This digital file was produced through the kindness of Sandra K. Perry, Perrysburg, Ohio.
- ----- (1993), *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Tr. C. I. Litzinger, O.P. Foreword, R. McNerny, Notre Dame, in: Dumb Ox Books.
- Arnhart, Larry (2003), *Political Questions*. 3rd ed. Illinois: Waveland Press, Inc.
- Broadie, S. (1991) *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- Celano, Anthony (2010), "Medieval Theories of Practical Reason", *Stanford Encyclopedia of Philosophy (winter 2003 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/practical-reason-med/>>.

- Elmendorf.S.T.D,John J.(1892),*Elements of Moral Theology Based on The Summa Theologia of St. Thomas Aquinas*,New York,James Pott & Co. Publishers.
- Heinrich, Rommen (1960), *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, Translator: Thomas R. Hanley, Introduction: Russell Hittinger, <http://oll.libertyfund.org>.
- Hughes, Gerard j.(2001), *Aristotle*, Routledge Philosophy GuideBooks.
- Jordan, M. (1994), “The Parsmoralis of the Summa Theologiae as Scientia and as Ars.”, in *Scientia und Ars in Hoch- und Spätmittelalter*, ed. Ingrid Craemer-Ruegenberg and Andreas Speer, pp. 468-481. *Miscellanea Mediaevalia* 22. Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Irwin, T. H. (1997), “Practical Reason Divided: Aquinas and his Critics”, in *Ethic and Practical Reason*, Edited by Garrett Cullity and Berys Gaut, pp. 189- 214. Oxford: Oxford University Press.
- ----- (2007) *the Development of Ethics: From Socrates to the Reformation*, Oxford, Oxford University Press, Vol. 1.
- Kreeft, Peter (2009), *The Philosophy of Thomas Aquinas*,Recorded Books,LLC.
- Langston, Douglas(2011), “Medieval Theories of Conscience”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL= <<http://plato.stanford.edu/entr/conscience-medieval/>>
- McNerny, R. (2004), “Thomistic Natural Law and Aristotelian Philosophy”, in *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*, edd. J. Goyette, et al., The Catholic University of America Press, Washington, D.C., pp. 25–42.
- Pattaro, E. (1988), “Models of Reason, Types of Principles and Reasoning, Historical Comments and Theoretical Outlines”. *Ratio Juris* 2: 109–22.
- Potts Timothy C. (1980), *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

- -----(1982), "Conscience", in N. Kretzmann, A. Kenny, and J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Reichenbach, H. (1966), *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago: The University of Chicago Press (1st ed. 1938).
- Rhonheimer, Martin (2012), *Practical Reason, Human Nature, and the Epistemology of Ethics: John Finnis's Contribution to the Rediscovery of Aristotelian Ethical Methodology in Aquinas's Moral Philosophy: A Personal Account*, 57 Vill. L. Rev. 873, Available at: <http://digitalcommons.law.villanova.edu/vlr/vol57/iss5/7>
- Schwartz, Barry and Sharpe, Kenneth E. (2005), "Practical Wisdom: Aristotle Meets Positive Psychology", *Journal of Happiness Studies*.
- Stanciene, D.M (2003), "Synderesis in Moral Actions", *Conresso Tomista Internazionale*.