



Research Article

The Interaction of Parts of the Soul and the Generation of the Principles of Action in *Nicomachean Ethics*

Sayyed Jamaloddin Mirsharafoddin (Sharaf)¹

Received: 18/04/2021

Accepted: 01/11/2021

Abstract

In his *Nicomachean Ethics*, Aristotle deals with the principles of the generation of actions in line with practical ends. One kind of such principles are virtues that serve as final causes of the occurrence of actions, and another consists in internal principles of action and parts of the human soul as moral agents, which in a process of constant interaction, lead to the occurrence of the action. The main question associated with an understanding of the foundations of action is how the relation between parts of the soul and virtues might lead to the occurrence of a moral action. In this paper, I begin with a description of each part, and then their interrelations to finally clarify what relation there is between parts of the soul and their interrelations as one dimension of the principles of actions, on the one hand, and virtues as final principles of action, on the other hand. In Aris-

1. PhD in philosophy, University of Tehran, Iran: mirsharafodin@gmail.com.

* Mirsharafoddin (Sharaf), S. J; (1400). The Interaction of Parts of the Soul and the Generation of the Principles of Action in *Nicomachean Ethics*. *Journal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 26(104), pp. 39-64. Doi: 10.22081/jpt.2021.61463.1856

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

totle's view, a recurring desire reinforces reasoning in its own direction, and reason as constituted in one dimension directs the desire accordingly. In this way, an action is a result of an interaction between rational and non-rational parts of the soul, or desire and reason in human beings, which have a reciprocal relationship with final principles of the action and virtues, in such a way that vices destroy the principles of virtues, and desire and reason lose their urge to, and perception of, virtues as much as they are inclined towards vices.

Keywords

Rational part, non-rational part, action, principles, reason, desire, interaction, virtue, vice.



مقاله پژوهشی

برهم‌کنش اجزای نفس و تکوین مبادی عمل در اخلاق نیکوماخوس

سید جمال‌الدین میرشرف‌الدین (شرف)^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰

چکیده

ارسطو در اخلاق نیکوماخوس به اقتضای غایت عملی به مبادی تکوین عمل می‌پردازد. قسمی از مبادی، فضایل‌اند که علل غایی وقوع عمل هستند و بخشی نیز مبادی درونی عمل و اجزای نفس انسانی به‌عنوان عامل عمل اخلاقی است که در فرایند برهم‌کنشی مستمر به رخداد عمل می‌انجامند. پرسش اصلی ناظر به فهم بنیان‌های عمل این است که چگونه رابطه‌ای میان اجزای نفس و فضایل منجر به وقوع عمل اخلاقی می‌شود. در این مقاله نخست به توصیف هر یک از اجزاء و سپس به رابطه آنها با هم پرداخته‌شده تا در نهایت روشن شود میان اجزای نفس و رابطه درونی آنها با هم به‌عنوان یک بُعد مبادی عمل و فضایل به‌مثابه مبادی غایی عمل از سوی دیگر چه نسبتی است. در نگرش ارسطو خواست تکرارشونده در یک سو، تعقل را در آن سمت تقویت می‌کند و عقل قوام‌یافته در یک بُعد، خواست را نیز به همان جهت سوق می‌دهد. از این رو عمل، برآیند برهم‌کنش میان اجزای عقلی و غیرعقلی نفس و خواست و عقل در انسان است که خود در ارتباطی دوسویه با مبادی غایی عمل و فضایل‌اند به‌نحوی که رذایل، مبادی فضایل را ویران کرده و خواست و تعقل متمایل‌شده به سوی رذایل، به همان نسبت، اشتیاق و ادراک فضایل را از دست می‌دهد.

کلیدواژه

جزء عقلی، جزء غیرعقلی، عمل، مبادی، عقل، خواست، برهم‌کنش، فضیلت، رذیلت.

mirsharafodin@gmail.com

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه محض دانشگاه تهران.

* میرشرف‌الدین (شرف)، سید جمال‌الدین (۱۴۰۰). برهم‌کنش اجزای نفس و تکوین مبادی عمل در اخلاق نیکوماخوس.

Doi: 10.22081/jpt.2021.61463.1856

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۶(۱۰۴)، صص ۳۹-۶۴.



ارسطو غایت پژوهش عملی را در اخلاق نیکوماخوس عمل معرفی می‌کند نه شناخت؛^۱ از این رو هرگونه تأمل در این زمینه معطوف به تحقق عملی است نه تحقیق نظری. اما برای وصول به غایت عملی که رسیدن به خیر غایی بر اساس فضایل است، بحث در مبادی عمل که بنیان‌های تکوین عمل‌اند ضرورت دارد؛ از این رو وی به ضرورت غایت عملی، به مبادی عمل از آن حیث که به عمل منتهی می‌شوند می‌پردازد. بُعدی از مبادی عمل، غایاتی است که عمل‌ها رو به سوی آن‌ها دارند. این غایات فضایل‌اند و بخش اصلی اخلاق نیکوماخوس به کنکاش در آنها اختصاص دارد و بُعدی دیگر از مبادی، بنیادهای تکوین عمل در نفس انسانی است؛ از این رو قسمتی از کاوش مبادی عمل، جستجوی ماهیت انسانی است از آن جهت که خاستگاه عمل است. در این مسیر، ارسطو به اجزای نفس از آن جهت که در هیئت مبادی عمل منجر به وقوع عمل می‌شوند اشاره می‌کند تا در نهایت آشکار شود چه رابطه‌ای میان اجزای نفس از آن جهت که مبادی درونی تکوین عمل اخلاقی‌اند و فضایل به‌عنوان مبادی غایی که همچون عامل‌هایی ایدئال، بنیان‌های بیرونی عمل‌اند وجود دارد. این پرسش خود مستلزم طرح و کاوش چند پرسش دیگر است. نخست اینکه ارسطو چه توصیفی از اجزای نفس ارائه می‌دهد و این اجزاء از آن جهت که عملی را واقع می‌کنند چیستند؟ و سپس اینکه چه رابطه‌ای درونی میان اجزای نفس در فرایند رخداد کنش اخلاقی برقرار است؟ با توصیفی از تلقی ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، از این دو مسئله می‌توان پرسش اصلی این نوشتار را به این صورت طرح کرد: میان اجزای نفس و رابطه درونی آنها با هم به‌عنوان یک بُعد مبادی عمل و فضایل به‌مثابه مبادی غایی عمل از سوی دیگر چه رابطه‌ای وجود دارد که به تلقی خاص ارسطو از ارتباط دوسویه این مبادی می‌انجامد؟ تلقی‌ای



1. «...ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις»

«زیرا غایت [این پژوهش] عمل است نه شناخت» (EN, 1095a6).

که در این بیان او آشکار می‌شود: «رذایل، مبادی فضایل را ویران می‌کند» (EN, 1140b17).^۱

۱. تقسیم دوگانهٔ نفس به جزء عقلی و جزء غیرعقلی

از آنجا که پژوهش زندگی معطوف به تحقق به‌زیستی (خوش‌بختی)^۲ است و به‌زیستی با کسب فضایل مختلف انسان حاصل می‌شود و فضایل، فعلیت قوا و امکانات وجودی انسان است، بنابراین «آشکار است فضیلتی که می‌بایست بررسی کنیم، فضیلت انسانی است؛ زیرا ما در جستجوی خیر انسان و به‌زیستی او هستیم» (EN, 1102a14-16). از این رو می‌توانیم بگوییم که موضوع پژوهش زندگی در اخلاق نیکوماخوس، انسان و زندگی انسانی است (EN, 1101a22) و به اقتضای موضوع پژوهش، ما نیازمند شناخت انسان و قوای او هستیم؛ شناختی که به تفصیل و به اقتضای ابعاد گوناگون هویت انسانی در دانش‌های مختلف از جمله در دانش نفس‌شناسی و در اثر دربارهٔ نفس پی گرفته می‌شود. اما در پژوهش زندگی نیز نمی‌توانیم برخی مباحث ضروری نفس‌شناسی را نادیده بگیریم، حتی اگر به اختصار و در قالب اشاراتی گذرا باشد (EN, 1102a20). بر همین بنیاد، ارسطو در جایگاه‌های متعددی در اخلاق نیکوماخوس به برخی مبانی نفس‌شناسی اشاره می‌کند؛ اما علاوه بر ارجاع به نتایج پژوهش‌های نظری در باب نفس، وی از منظری عملی به تأملاتی هرچند کوتاه و گذرا دربارهٔ نفس و به‌ویژه اجزای آن می‌پردازد که شکل‌دهندهٔ به نوعی نفس‌شناسی عملی است. شناخت نفس در این موضع به خاطر

۱. در مقالهٔ حاضر ارجاع به آثار ارسطو مطابق با روش معیار و صورت استاندارد مبتنی بر ویراست آکادمی علوم پروس به اهتمام ایمانوئل بکر است (Aristotelis Opera, 1870, by Bekker, Immanuel, 5Vol, Berlin: Georgium Reimerum). اسامی آثار مورد ارجاع ارسطو بنابر نام‌های اختصاری مرسوم آنهاست. کوه‌نوشت‌ها به آثاری اشاره دارد که در نوشتهٔ حاضر بدان‌ها استناد شده است:

EN. (Ethica Nicomachea/ Nicomachean Ethics)

Met. (Metaphysica/ Metaphysics)

DA. (De Anima/ On the soul)

Pol. (Politica/ Politics)

Phys. (Physica/ Physics)

2. εὐδαιμονία/ well-being





پرسش‌های نظری نفس‌شناسی نیست؛ بلکه به اقتضای پژوهش عملی و به خاطر شناخت و تحقق عمل انسانی به نفس، از آن جهت که خاستگاه تکوین عمل است به آن پرداخته می‌شود. به همین جهت، وی هر جا که به بحثی از نفس‌شناسی اشاره می‌کند، با تأکید می‌گوید ما تنها برای پیشبرد شناخت انسان، از آن جهت که عامل عمل است به این مباحث اشاره می‌کنیم.

در نگرش ارسطو عمل خصیصه‌ای انسانی و مبادی عمل برخاسته از بنیادهای هویت انسانی است (EN, 1145a25-27)؛ به نحوی که فهم مبادی عمل در گرو درک بنیادهای تکوین عمل در انسان است. اما بحث از ماهیت انسان در این موضع، محدود به رخداد عمل و معطوف به تحقق آن است و انسان‌شناسی ارسطویی در اخلاق نیکوماخوس و انسان‌شناسی عملی، کنکاشی برخاسته از دغدغه‌ای عملی و در پی فهم بنیادهای تکوین عمل برای تحقق آن است. به بیان دیگر، انسان در اینجا در روند کنش‌های اخلاقی‌اش دنبال می‌شود تا حدی که معلوم شود وی به‌عنوان عامل عمل اخلاقی، بر اساس چه امکاناتی و در چه فرایندی عملی را انجام می‌دهد. درست به همین دلیل تقسیم‌بندی‌های ارسطو در این حیطه، تقسیماتی هستند که توجهات نظری آنها می‌تواند در مباحث نفس‌شناسی دنبال شود؛ اما چون طرح آنها در اینجا به خاطر فهم و تحقق عمل است، زمینه‌ای عملی و سنجشگری‌ای عملی دارد. یکی از مهم‌ترین آن مطالب، تقسیم‌بندی دوگانه نفس، در دو موضع مهم در اخلاق نیکوماخوس است؛ نخست در انتهای کتاب اول (EN, 1102a5-1103a10) به اقتضای بحث از ماهیت به‌زیستی و طریق وصول بدان یعنی فضیلت و سپس در ابتدای کتاب ششم (EN, 1139a5-17) به ضرورت تبیین انواع حالات نفس در شناخت و به‌ویژه برای روشن شدن مبادی عمل در تکوین دانایی عملی.^۱ در هر دو موضع ارسطو می‌گوید ما برای فهم غایت بحثمان یعنی چگونگی تحقق و شناخت عمل، ناگزیر از تصویری کلی از انسان و قوای او هستیم. برای این منظور، دست به تقسیم‌بندی‌ای می‌زنیم که اکنون چرایی و چگونگی آن از حیث نظری مسئله نیست (EN, 1102a35)

۱. φρόνησις / practical understanding / فرونیسیس

یا اینکه توجیه نظری آن را مفروض انگاشته (EN, 1102a28) و با فرض این تقسیم‌بندی (EN, 1139a6) از آن برای مقاصد عملی بهره می‌بریم. فرضی که در نظر گرفتن آن به اقتضای غایتی عملی است و فهم درست آن نیز در فرایند عمل تجربه می‌شود؛ چنانکه گویی ما این‌گونه هستیم به این دلیل که این‌گونه عمل می‌کنیم. در اینجا مسئله این نیست که آیا به راستی هویت انسانی واجد این اجزای حقیقی هست یا نه و آیا این تفکیک توجیهی نظری دارد یا نه، بلکه مسئله این است که ما در روند وقوع عمل، با امکانات و قوایی درون خود مواجه می‌شویم که همچون اجزای وجودمان در رابطه‌ای دوسویه و پیچیده به وقوع یک عمل منتهی می‌شوند. اجزائی که تلقی آنها در روند فهم هم‌هنگام دو کارکرد دارد: ما از حیث نظری با این اجزاء، فرایند رخداد عمل را می‌فهمیم و از حیث عملی، در روند تجربه وقوع عمل، این اجزاء را همچون عناصر مقوم عمل به کار می‌بریم. در واقع آنچه انجام می‌شود «تقسیم‌بندی»^۱ نفس است برای درک عمل، معطوف به وقوع عمل، متکی به شواهدی عملی و قابل سنجش با تجربه عملی.

تعبیر ارسطو از اصل این تقسیم‌بندی با یادآوری نخستین بیان آن در کتاب اول این است که: «پیشتر گفته شد که نفس دو جزء دارد: جزئی که واجد عقل است و جزء غیر عقلی»^۲ (EN, 1139a5)^۳.

1. διαίρεσις/ division

2. λόγον ἔχον/rational, one that has reason; ἄλογον / irrational, nonrational.

دو واژه فوق، به تبع اسحاق بن حنین در ترجمه نیکوماخوس و علیمراد داودی در ترجمه درباره‌ی نفس به «عقلی» و «غیر عقلی» ترجمه شده است: «کافی نیست که مانند بعضی از فیلسوفان تنها جزء عقلی و جزء غضبی و جزء شهوانی یا مانند بعضی دیگر جزء عقلی و جزء غیر عقلی را در آن از یکدیگر تمییز دهیم.» (داودی، ۱۳۹۳، صص ۲۵۶ و ۲۵۷)، «بیتاً فیما سبق أنّ فی النفس جزئین هما: الجزء العقلی و الجزء اللاعقلی» (اسحاق، ۱۹۷۹، ص ۲۰۸). اسحاق در ترجمه بخش سیزدهم از دو معادل ناطق و غیر ناطق استفاده کرده است: «... أن من النفس ما هو غیر ناطق، و منها ما هو ناطق» (اسحاق، ۱۹۷۹، ص ۸۱). مترجمان انگلیسی معمولاً این دو واژه را به rational و irrational/nonrational ترجمه کرده‌اند:

(/Irwin, 1999, 86 / Stewart, 1999, 156/Apostle, 198, 18/ Bartlett, Rbert & Collins Susan D, 2011, 23/ Crisp, Roger, 2004, 21/ Barnes, 1995, Vol 2, 1798/ Rackham, 1956, 327).

3. πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δὲ εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον.





ارسطو دربارهٔ مبنای نظری این تقسیم‌بندی (در نیکوماخوس) سخنی نمی‌گوید؛ دقیقاً به همان دلیل که علت طرح این تقسیم نه بحثی مستقل در نفس‌شناسی، بلکه تنها فایدهٔ کاربردی آن در فهم مبادی عمل برای تحقق عمل است. بنابراین رویکرد او به این تقسیم، کاربردی است نه نظری (Stewart, 1999, p. 10)؛ اما در طرح این تقسیم در فصل سیزدهم کتاب اول می‌گوید: اینکه این اجزاء در واقعیت مانند اجزای بدن و اشیای قسمت‌پذیر جدا هستند یا تنها در تعریف جدا تلقی می‌شوند برای غایت بحثش اهمیتی ندارد (EN, 1102a27-33). مهم این است که ما پدیدارهایی متفاوت از نفس مشاهده می‌کنیم که به قوای گوناگون آن ارجاع داده می‌شود. اما این مسائل که آیا این قوا وحدت دارند یا نه و آیا به لحاظ منطقی جدا از هم‌اند یا در تعریف و ...، در بحث خللی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا غایت ما در این پژوهش، فهم عمل است و از این جنبه ما با عمل متفاوتی از نفس روبرو هستیم که در یک تقسیم‌بندی کلی آنها را ناشی از دو جزء در وجودمان تلقی می‌کنیم که در تجربه وقوع عمل بر ما به نحوی عملی پدیدار می‌شوند: جزء واجد عقل^۱ و جزء فاقد عقل^۲. تمایز قاطع میان جزئی که فاقد عقل است و جزئی که تعقل می‌کند حتی در تعریف دشوار است (DA, 413b13-32)؛ زیرا در نمونه‌ای مانند تغذیه که به جزء فاقد عقل تعلق دارد نیز نحوه‌ای آگاهی هست. این امر در قوای دیگر مانند خواست یا میل بیشتر است؛ زیرا خواست هر چند فی‌نفسه غیرعقلی است، اما توانایی شنیدن حکم عقل را دارد؛ از این رو طلب نسبت به تغذیه نزدیکی بیشتری به جزء عقلی دارد. در مورد تمایز اجزاء یا قوای نفس دو دشواری اصلی وجود دارد: اول اینکه انواع نفس‌های گیاهی، حیوانی، انسانی و الهی که در بیرون مصادیقی مجزا و در درون انسان قوای مختلف او را می‌سازند، هر یک به‌مثابه یک نوع نفس «نه آن‌قدر شبیه هم هستند که تعریف واحدی از نفس بتواند تصور جامعی از گوناگونی آنها عرضه کند؛ تصویری که از پدیدارهای مراتب پایین آن در گیاهان و جانوران گیاه‌سان آغاز می‌شود

1. λόγον ἔχον / rational

2. ἄλογον / irrational

و تا بالاترین مراتب آن در انسان و خدا امتداد می‌یابد، و نه آنقدر متفاوت‌اند که ما نتوانیم به طبیعتی مشترک در میان انواع مختلف آن برسیم» (Ross, 1964, p. 129). دوم آنکه وجود هر یک از قوای نفس در نوعی متناظر با آن در بیرون انسان مانند نفس گیاهی و حیوانی، واجد مرزی نسبتاً مشخص است؛ اما در وجود انسان این مرز چندان قاطع نیست؛ زیرا گذشته از احساس و میل که در همکاری دائمی با قوه تعقل‌اند، حتی قوه تغذیه گیاهی نیز در وجود انسانی بی‌ارتباط با عقل او نیست (DA. 432a15-432b7).

آنچه این تمایز را در این حیطه توجیه می‌کند، نحوه نگرش عملی به این قواست. بدین معنا که ما در روند عمل در خود می‌بینیم که جزئی صرفاً طلب می‌کند و جز خواست، امکانی دیگر ندارد؛ مانند نیازهای طبیعی اولیه چون گرسنگی و تشنگی که همان نفس گیاهی در ماست. اما جزئی هست که آن نیز می‌خواهد با این تفاوت که غیر از طلب، توان درک حکم عقل را دارد و از آن جهت که می‌تواند صدای عقل را بشنود، خود به‌مثابه جزئی از جزء عقلی نیز به حساب می‌آید. از این جهت در فرایند کنش‌گری آشکار می‌شود که نفس دو جزء اساسی دارد: جزء غیرعقلی و جزء عقلی. هر یک از اجزای دو گانه نیز بر دو قسم است (یا به دو نحو تصور می‌شود): در جزء غیرعقلی، یک جزء هیچ ارتباطی با جزء عقلی ندارد و مقوم بُعد زیستی انسان با کارکردهای تغذیه، رشد و تولید مثل است که جزء گیاهی^۱ یا شبه گیاه^۲ نامیده می‌شود. و جزء دیگر که فی‌نفسه عقلی نیست؛ اما به جهت آنکه از خواست خود آگاه است و مقدماتی شناختی را برای رسیدن به غایت خویش فراهم می‌کند، با جزء عقلی در ارتباط است. این جزء در واقع میل^۳ و خواست^۴ به معنای عام کلمه است که با بُعد واکنش متأملانه در برابر رانه‌ها در ارتباط است. جزء عقلی نیز دو جزء دارد: یک جزء، خود

1. φῦτικόν/ vegetative/ nutritative
2. plantlike part
3. ἐπιθυμία/ appetite
4. ὄρεξις/ desire





عقل یا عقل محض^۱ است که صرفاً می‌اندیشد یا «جزئی که عقل را به معنای دقیق و در خود دارد»^۲ (EN. 1103a3) و جزئی دیگر که اندیشهٔ عقل را می‌شنود، تبعیت می‌کند، تصمیم می‌گیرد و اجرا می‌نماید^۳ (EN. 1103a4).^۴ در این میان دو جزء قرار دارند که با هم اشتراکی ندارند: جزء کاملاً عقلی یا خود عقل و جزء کاملاً زیستی یا نفس گیاهی. و دو جزء متناظر با هم قرار دارند: جزء خواهنده که زیرمجموعهٔ جزء غیرعقلی است و جزء شونده، تأییدکننده و تصمیم‌گیرنده که زیرمجموعهٔ جزء عقلی است. این دو جزء نه تنها در واقعیت یکی هستند بلکه حتی به لحاظ تعریف نیز واحدند و آنچه آنها را از هم متمایز می‌کند، دو کارکرد گوناگون است: این جزء یک بار در بستر جزء غیرعقلی، خواست است و بار دیگر در زمینهٔ جزء عقلی، شوندهٔ حکم عقل و تبعیت‌کننده از آن. به بیان دیگر، وقتی خواست خود را عرضه می‌کند در حیطهٔ فعالیت غیرعقلی است؛ ولی وقتی خواست خود را به عقل عرضه کرد و عقل پس از تأمل به حکمی خاص رسید، توان شنیدن حکم عقل را دارد. از این رو این جزء، هم طلب‌عاری از فهم است و هم فهم واجد عقل؛ زیرا جهت‌خواستن در آن برخاسته از طلب محض است؛ اما جهت شنیدن در آن ناشی از امکان فهم است. بنابراین این بُعد از انسان هم مبادی غیرعقلی دارد و هم مبادی عقلی (EN. 1102a27-1103a10).

1. λόγος / reason/intellect

2. τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ

3. τὸ δ' ὡς περ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι

۴. جزء عقلی اول یا عقل به معنای دقیق کلمه که جزء اندیشندهٔ محض است و ارسطو آن را جزء علمی (ἐπιστημονικόν) می‌نامد، به موجوداتی می‌اندیشد که علل‌شان تغییرپذیر نیستند و جزء عقلی دوم مرتبط با خواست که ارسطو آن را جزء حسابگر (λογιστικόν) می‌خواند (EN. 1139a11)، عقلی همراه با میل است که دربارهٔ مطالبات خواست، تأمل، تدبیر و سنجش‌گری می‌کند. این جزء در باب اموری تأمل می‌کند که تغییرپذیرند. هر جزء عقل در تناسب با آنچه می‌شناسد است و فضایل عقلی و اخلاقی نیز متناسب با هر یک از اجزاء عقل‌اند. چیزهایی که عقل محض یا عقل نظری می‌شناسد اموری ثابت‌اند که عقل صرفاً آنها را می‌شناسد؛ اما اموری که عقل همراه خواست یا عقل عملی می‌شناسد و می‌طلبد، رخدادهایی متغیرند که با تعلق هم‌هنگام به قوه عقل/ اراده واقع می‌شوند (EN. 1139a5-12). از این رو عمل انسانی غایتی بالذات متغیر است (EN. 1140b2) که با تعامل عقل و خواست تکوین می‌یابد (EN. 1139a22).

۲. عمل و اجزای نفس

عمل در انسان، معلول مستقیم یک جزء واحد نیست؛ بلکه برهم کنش دائمی میان اجزای خواست و عقل، موجب واقع شدن عمل می‌شود. پیش از آنکه چگونگی این تعامل توصیف شود، ضروری است امکان وقوع عمل بر اساس هر یک از تک جزءهای چهارگانه (جزء غیرعقلی گیاهی، جزء غیرعقلی خواهنده، جزء اصلی عقلی (عقل) و جزء شنونده و تبعیت کننده عقلی) معلوم شود.

جزء غیرعقلی گیاهی یا در معنایی وسیع تر کنش‌های نخستین و بنیادین زیستی انسان در حفظ و استمرار اصل بقاء، نمی‌توانند مبدأ تحقق عمل^۱ به معنای خاص و دقیق کلمه باشند. تأکیدات ارسطو در باب ماهیت انسانی عمل بیان می‌کند که افعال زیستی در انسان عمل خوانده نمی‌شود؛ زیرا معیارهای سازنده عمل مانند خود (شخص)، خیر به مثابه غایت، دوگانه نیک و بد در میانه عمل‌ها در هیئت فضیلت و رذیلت و جدال میان گزینش و تحقق آنها، اراده متعین در میان امکان‌ها، آزادی، غایت‌مندی، شناخت و بسیاری دیگر از مقومات شاکله عمل اخلاقی در افعال زیستی وجود ندارد. به همین خاطر، همان‌گونه که وجود این افعال در حیوان موجب نمی‌شود که او عمل به معنای خاص کلمه داشته باشد، وجود افعال مشابه آن در انسان نیز سازنده عمل نیست (EN. 1144a10). ارسطو در تبیینی عام‌تر در فصل نهم کتاب سوم درباره نفس می‌گوید که نفس گیاهی با ویژگی‌هایی چون تغذیه و رشد و نفس حیوانی با اوصاف خاصی چون احساس، مبدأ حرکت مکانی را ندارند. به بیان دیگر، هیچ یک از قوای نامبرده، نمی‌توانند نفس‌های متناظر با آنها را به حرکت وادارند. در واقع مبدأ حرکت در خود آنها نیست بلکه امری بیرون از آنها موجب حرکتشان می‌شود (DA. 432a14-19). بنابراین جزء غیرعقلی ما به معنای اعم که شامل تغذیه و احساس می‌شود، فی‌نفسه و بدون لحاظ امری غیر از خود آن نمی‌تواند در انسان مبدأ عمل باشد؛ زیرا پیش از انسان، در سایر جانوران لزوماً مبدأ حرکت نیست. ارسطو در اینجا با توجه به پدیداری عام‌تر از عمل یعنی حرکت و



1. πρᾶξις / praxis / پراکسیس



قراردادن موجوداتی دیگر غیر از انسان (گیاهان و جانوران)، می‌کوشد تا بگوید حتی از حیثی گسترده‌تر از عمل یعنی حرکت و در موجوداتی اعم از انسان یعنی گیاهان و جانوران نیز صرف وجود جزء گیاهی و احساسی نمی‌تواند مبدأ حرکت باشد.^۱

از سوی دیگر جزء اصلی عقل یا به تعبیر ارسطو جزء عقلی به معنای واقعی و یا خود عقل، فی‌نفسه و بدون لحاظ هیچ امر دیگری نمی‌تواند مبدأ عمل باشد: «اندیشیدن محض، هیچ چیزی را به حرکت در نمی‌آورد» (EN. 1139a35).^۲

منظور از اندیشیدن^۳ در اینجا، تفکر نظری محض^۴ است و منظور از آنچه قرار است به حرکت درآید، عمل^۵ و مشخصاً عملی است که معطوف به تحقق ارزش‌هاست - یعنی عمل اخلاقی. تفکر محض تنها خود را حرکت می‌دهد و البته توان آن در حرکت دادن خود بیشتر از هر امر دیگری است. نخستین جمله ارسطو در ابتدای متافیزیک که می‌گوید: «همه انسان‌ها به‌نحو طبیعی در جستجوی دانستن‌اند» (Met. 980b22)، ناظر به همین ویژگی عقل محض در به‌حرکت‌درآوردن خود توسط خود است. و چنانکه در آلفای متافیزیک گفته می‌شود به محض اینکه عاملی غیر از خود تفکر، آن را حرکت دهد، توان اندیشیدن رو به افول و ضعف خواهد نهاد. تنها عامل حرکت تفکر، خود عمل فکر کردن به‌عنوان غایت آن است. در واقع به همان اندازه که تفکر محض در به‌حرکت‌درآوردن خویش توانمند است، در حرکت دادن عمل ناتوان است (Met. 982b10-29).

۱. «نفس سه توانایی دارد: احساس، عقل و خواست (αἰσθησις/ νοῦς/ ὄρεξις). از میان این سه آشکار است که ادراک حسی نمی‌تواند مبدأ هیچ عملی باشد؛ زیرا جانوران احساس دارند اما عمل ندارند» (EN. 1140b2). منظور از عمل (πρᾶξις) به معنای خاص کلمه، کنش برخاسته از همکاری عقل و خواست و ناظر به فضیلت و رذیلت است (Irwin, 1999, p. 239) که در نگرش ارسطو خاص انسان است (EN. 1145a23-26).

2. διάνοια δ αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ.

«فإنَّ الفكر بذاته لا يَطْبِعُ أية حركة»، (اسحاق، ۱۹۷۹م، ص ۲۱۰) / «Thought by itself moves nothing» (Irwin, 1999, p. 87).

3. διάνοια

4. θεωρία

5. πρᾶξις

ارسطو در فصل نهم کتاب آخر (سوم) درباره نفس ضمن بحث از محرک حرکت در نفس به نحو دقیق‌تر عبارت فوق را توضیح می‌دهد:

اما قوه تعقل یا آنچه عقل نامیده می‌شود، محرک نیست؛ چرا که تفکر نظری هرگز درباره امور عملی فکر نمی‌کند و هیچ چیزی درباره آنچه باید از آن اجتناب یا تبعیت کرد نمی‌گوید. در حالی که این حرکت [حرکت انتقالی] همواره در موجودی هست که در پی چیزی می‌رود و یا از آن اجتناب می‌کند (DA. 432b25-29).^۱

آنچه به طور کلی عامل حرکت در موجود زنده می‌شود، وجود محرکی بیرونی است که برانگیزاننده حرکت از درون نفس موجود زنده می‌شود. به همین نحو در حیطه نفس انسانی نیز عامل حرکت، صرف اندیشیدن نیست؛ زیرا تفکر، نظاره کردن محض است و در خود فعل نظاره کردن، قصدیتی جز دیدن ذوات وجود ندارد. قصدیت نظر کردن صرف، تنها می‌تواند خود نظر را به حرکت وادارد ولی نمی‌تواند مبدأ حرکت عملی شود؛ زیرا آنچه عامل حرکت کلی در موجود زنده و عامل حرکت خاص یعنی عمل اخلاقی معطوف به تحقق فضایل در انسان می‌شود، «خواست ارزش» است. از این رو نفس دانستن موجب عمل کردن نمی‌شود: «... این امر نشان می‌دهد برای ایجاد عمل طبق شناخت، چیزی دیگر نیاز است؛ و دانستن صرف نمی‌تواند عامل تحقق عمل باشد» (DA. 433a5-6).

طبق آنچه ارسطو در این بند می‌گوید اگر تنها نظر صرف یا شناخت محض را در نظر گیریم، هیچ عملی از آن صادر نخواهد شد. آنچه در اینجا محل تأکید است امکان وجود رابطه مقدم و تالی میان عمل و نظر نیست، بلکه نفی ضرورت چنین رابطه‌ای میان آن دو است؛ زیرا عمل برای تحقق‌اش نیازمند مبدایی دیگر است که در نظر صرف وجود ندارد. عامل دیگر تحقق عمل، خواست عمل است نه فهم عمل. در نگرش ارسطو نه تنها مبدأ غیرعقلی مانع وقوع عمل نیست، بلکه بدون چنین مبدایی، وصول به

۱. درباره رابطه حرکت، کنش و تغییر با شناخت و اندیشه بنگرید به: Phys. 247b1-248a9.





عمل ناممکن است. پرسش مهم در اینجا این است که چرا و چگونه در انسانی که ارسطو او را با توان تفکر تعریف می‌کند (Pol. 1253a10) و در انسانی‌ترین حیطه وجود او یعنی عرصه عمل و مشخصاً عمل اخلاقی معطوف به فضایل، جزء غیر عقلی وجود او را عامل اصلی در رخداد عمل معرفی می‌کند؟ ارسطو پاسخ این پرسش را بُعدی دیگر غیر از عقل می‌داند که عاملی است که حتی خود عقل را به حرکت وامی‌دارد و موجب می‌شود به عمل بیندیشد، این بُعد همان جزء غیر عقلی نفس است که با تمام ویژگی غیر عقلی بودنش، توان شنیدن سخن عقل را دارد: خواست.^۱

در هر عمل، مبدأ اصلی، «خواست» آن عمل است و بدون آن هیچ نیروی دیگری حتی به قدرت عقل نمی‌تواند مقدمه وقوع عمل را فراهم کند. خواست، عامل حرکت دهنده انسان به سوی عمل است؛ اما از آنجا که در هر حرکت غیر از علت فاعلی، علت غایی نیز نیاز است، خواست به تنهایی نمی‌تواند عملی را واقع کند. خواست تنها طلبی کور و مبهم است. آنچه به آن هدف می‌دهد، چشمان عقل است. از این رو در هر عمل، خواست و تفکر، هم‌هنگام، نقطه‌ای را به عنوان هدف قرار داده و در برهم‌کنشی مستمر، موجب آغاز حرکت به سوی مقصد و پایان حرکت در وصول به غایت می‌شوند.^۲ بنابراین آنچه عمل را پدید می‌آورد، نه عقل تنها و نه خواست تنهاست، بلکه ابتدا طلب شکل می‌گیرد، آنگاه عقل درباره مقصد و درستی و نادرستی آن می‌اندیشد و پس از پیش‌اندیشی، نظر خویش را به خواست می‌گوید و از آنجا که خواست هم جزء غیر عقلی و هم جزئی عقلی است و توان شنیدن حکم عقل را دارد، به سوی آنچه عقل رهنمون شده است حرکت می‌کند. این روند در کلیت عمل انسان موجب ارتباط دائمی عقل و خواست یا تفکر و اراده می‌شود؛ روندی که تقدم و تأخر واقعی میان آنها را حذف و رابطه آنها را به برهم‌کنشی مستمر تبدیل می‌کند.

1. ὄρεξις / desire

۲. «بر این اساس تصمیم، انتخاب و به‌گزینی (προαίρεσις)، با فهم همراه خواست است یا طلب قرین فکر و این مبدأ، انسان است» (EN. 1139b5).

۳. برهم کنش عقل و خواست در عمل

برهم کنش عقل و خواست در مفهوم به گزینی یا انتخاب (προαίρεσις)^۱ تبلور می یابد - در حالتی سوم که در آن خواست همراه با فکر و فکر همراه با خواست است. از این رو مبدأ عمل، «انتخاب» است که خود ترکیبی واحد از جزء غیر عقلی خواست و جزء عقلی فکر است: «مبدأ عمل، انتخاب (به گزینی) است» (EN, 1139a32). و انتخاب، مبدأ محرک انسان به سوی تحقق عمل است؛ اما مبدأ بودن آن به معنای علت محرک بودن آن است نه علت غایی بودن: «[انتخاب] علت محرک است نه علت غایی» (EN, 1139a33).

در واقع انتخاب، مبدأیی است که موجب آغاز حرکت انسان به سوی عمل می شود. اما آنچه موجب می شود این حرکت تا رسیدن به مقصد ادامه یابد، غایت آن است؛ چرا که مبادی هر حرکت، هم علت محرک آن است و هم علت غایی آن. همانطور که در هر حرکت، علت فاعلی عامل شروع حرکت است و علت غایی موجب امتداد حرکت تا مقصد است، در عمل نیز فاعل حرکت، انتخاب است؛ اما خود انتخاب غایت حرکت نیست. آنچه غایت است عمل است: «زیرا عمل خیر غایت است و خواست در پی این غایت است» (EN, 1139b4).

مبدأ هر چیز، هم امری است که حرکت شیء از آن آغاز می شود و هم هدفی است که حرکت شیء بدان منتهی می گردد. انتخاب تنها مبدأیی به عنوان علت محرک عمل است، اما علت غایی نیست. آنچه در هر عمل خیر، علت غایی و هدفی است که عمل می خواهد به آن برسد، خود عمل است نه چیزی دیگر. و آنچه در هر عمل فی نفسه خواسته می شود، خیریت موجود در آن است. از این رو مبدأ محرک یعنی انتخاب نیز معطوف به غایت حرکت یعنی خیر موجود در عمل است و اگر از آغاز، غایت به نحوی حضور نداشته باشد، حرکتی نیز اتفاق نمی افتد. به بیان دیگر، تمایز میان مبدأ حرکت و

۱. προαίρεσις گزینش و انتخاب چیزی به نحو پیشاپیش، فعل برگزیدن متأملانه، روند تحقق عمل بر مبنای

گزینش بهتر و مبدأ عمل است (L. S. J, 1968, p. 670).





مبدأ غایی در اشیای فیزیکی قابل تفکیک است؛ اما در مورد انسان، این تمایز واقعی نیست؛ زیرا آنچه موجب آغاز عمل و آنچه موجب امتداد آن تا انتها می‌شود، همان غایت نهایی است که خود عمل است: «مبادی عمل، همان غایتی است که عمل‌های ما معطوف به آن است» (EN, 1140b17).^۱

از آنجا که در حیطة عمل، آغاز همان انجام و مبدأ همان غایت است، فقدان حضور بالقوة غایت در دقیقه آغازین خواست و تفکر، به‌عنوان مبدأ حرکت اولیه عمل، موجب غیبت غایت در عمل و در نتیجه عدم امکان تحقق آن است. درست است که آنچه موجب آغاز روند عمل می‌شود، خواستن و تفکر کردن است؛ اما طلب و تفکر همواره متعلقی دارد. این دو در صورتی می‌توانند به عمل خیر منتهی شوند که از ابتدا در پی عمل خیر باشند و این امر زمانی ممکن است که خواست و تفکر پیشاپیش در جهت وصول به عمل خیر قرار گرفته باشند (EN, 1141b12). به بیان دیگر، اگر شاکله کلی خواست و تفکر به سمت وقوع عمل خیر نباشد، انتخاب عمل خیر هم ممکن نمی‌شود (EN, 1144a35). ما آنچه را که انتخاب می‌کنیم پدیدار هویت ماست. مطالبات و تفکرات ما که در انتخاب‌هایمان متبلور می‌شوند چیزی جز مظاهر «خود» شخص ما نیستند. پس هر کسی بنا بر هویت خاصش، انتخابی مخصوص خود دارد. از این رو در هر عملی، آنچه پیشاپیش ماهیت عمل قصدشده را تعیین می‌کند، غایت آن است و آنچه غایت را می‌سازد شاکله کلی هویت فرد است.

اکنون بر اساس آنچه درباره مبادی عمل آمد می‌توان مبادی شکل‌گیری عمل را ملاحظه کرد. این مبادی از دو قسمت تشکیل شده‌اند: ۱. خواست که جزء غیر عقلی ماست؛ اما توان شنیدن حکم عقل را دارد و تفکر که جزء عقلی وجود ماست و با خواست در ارتباط است. همراهی این دو با هم باعث شکل‌گیری «انتخاب» در ما می‌شود. انتخاب، گزینش عمل بهتر (یا خیر) مبتنی بر خواست و شناخت عمل خیر و طریق وصول به آن است؛ ۲. فضایل (یا آرته‌ها) که همان خیرهایی هستند که هر یک از

1. αὶ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὐ ἕνεκα τὰ πρακτά.

اعمال ما رو به سوی آنها دارند. فضایل، غایات حرکت عمل اند؛ اما از ابتدا به مثابه علت غایی در روند تحقق عملی حضور دارند.

۴. تأثیر اجزای نفس در تکوین مبادی عمل

عمل اخلاقی بر اساس دو دسته مبادی شکل می‌گیرد. در گروه نخست دو جزء عقلی و غیرعقلی نفس که با هم قوه انتخاب را می‌سازند حضور دارند و در گروه دوم فضایل متعدد. از آنجا که انتخاب «فهم همراه با خواست یا خواست همراه با فهم است» (EN, 1139b5)، در تحقق آن هر دو جزء عقلی و غیرعقلی حضور دارند. به همین دلیل در روند تکوین فهم عملی (فرونسیس) نیز هم قوه تعقل وجود دارد و هم قوه طلب. و از آنجا که غایت فرونسیس شناختن و واقع کردن عمل خیر است، هر گونه نسبت میان خواست و عقل در فرونسیس به عنوان فهم عمل تأثیر دارد. اگر خواست مقدم بر عقل باشد، معیار در انتخاب خواست است نه عقل. یا به بیان دیگر، اگر از میان دو جزء انتخاب یعنی خواست و عقل، خواست بر عقل غلبه داشته باشد، انتخاب‌ها بر اساس خواست انجام می‌شود نه بر اساس عقل. و به عکس، اگر عقل بر خواست مقدم باشد انتخاب‌ها ناشی از عقل خواهند بود. به بیان دقیق‌تر، اگر خواست، متعلق خویش را بطلبد بی‌آنکه درباره آن تأمل کند، خواست بر تفکر مقدم است؛ اما اگر خواست موضوع خویش را بخواهد اما پس از تأمل عقل و شنیدن حکم آن به سوی آن حرکت کند، همراه با عقل بوده است. بنابراین منظور از تقدم و تأخر خواست، همراهی یا عدم همراهی با عقل است.

انتخاب‌های مکرری که در آنها خواست و عقل همراه هم هستند به وقوع عمل‌های خیر می‌انجامد؛ اما گزینش‌های متوالی یا غالبی که در آنها خواست همراه با عقل نیست، به جهت محوریت خواست صرف بدون تأمل در خیر یا شربودن آن عمل، به وقوع عمل‌هایی می‌انجامد که بر اساس معیار خیر در حکم عقل انتخاب نشده‌اند. ما بر اساس انتخاب‌هایمان اعمالمان را محقق می‌کنیم (EN. 1139b32) و عمل‌هایمان نتیجه تکرار برهم‌کنش‌های عقل و خواست ماست (EN. 1139a23-25) که نحوه استمرار و تکرار آنها





عادت و در نهایت منش و هویت انسانی و خود شخصی ما را می‌سازند (EN. 1103b15-25). فرونیس به‌عنوان توان و فهم عمل خیر در هر فرد، تابع این است که در انتخاب آن فرد، نسبتِ خواست و عقل چگونه است. ما به میزانی که در پی انتخاب عمل‌های خیر و فضایل باشیم، توان فهم عمل خیر و تحقق فضیلت‌ها را دارا خواهیم بود. از این رو شخصی که معیارش در انتخاب‌ها خیریت اعمال نیست، بلکه لذت موجود در آنهاست، با اتکا به خواست محض حرکت می‌کند. چنین فردی به تدریج هم دغدغه خیر عملی را از دست می‌دهد و هم توان فهم عمل خیر را^۱. به‌عکس شخصی که در انتخاب‌هایش، خواست و تفکر با هم حضور دارند، هم اضطراب انجام عمل خیر را دارد و هم توان آن را به تدریج کسب می‌کند. به همین دلیل نحوه شکل‌گیری خواست در انسان از نخستین مراحل کنش‌گری، سویه‌های غالب انتخاب‌های وی و بنیان‌های عادت، منش و سرشت تکوین یافته در او را برمی‌سازد:

سرشتِ شخص نتیجه تکرار عمل‌های مشابه است. به همین دلیل ما می‌بایست اعمالی درست انجام دهیم؛ زیرا تفاوت در عمل‌ها مستلزم تمایز در سرشت‌های متناظر با آنهاست. بنابراین به‌دست آوردن این گونه یا آن‌گونه عادت از کودکی بی‌اهمیت نیست بلکه به عکس این امر بسیار اهمیت دارد و در واقع مهم‌ترین چیز است (EN. 1103b22-25).

سرشته‌شدنِ خواستِ معطوف به لذاتِ صرف با هویت فرد در اثر تکرار آن‌ها، سویه غالبِ طلب را به گونه‌ای تقویم می‌کند که تنها تکرار دشوار خواستی دیگرگون و غالب‌شدن بر حالت پیشین می‌تواند آن را تغییر دهد. خواستِ استقرار یافته در جهت ردایل، به همان نسبت که امکان صدور اعمال رذیلانه را شدت می‌بخشد، توان انجام رفتار فضیلت‌مندانه را ضعیف می‌کند و از آنجا که در حیطه اعمال، خواستن هم‌بسته با شناختن است، قدرت شناخت فضایل نیز کاهش می‌یابد. از این رو ما با انتخاب اعمال

۱. همان‌گونه که اعضای فلج بدن وقتی می‌خواهیم آنها را به سمت راست حرکت دهیم، به‌عکس به سمت چپ می‌روند، نفس نیز چنین است؛ زیرا مردمان ناپرهیزگار انگیزه‌هایی در جهت عکس [فضایل] دارند (EN. 1102b19-21).

نادرست، تنها اعمال درست را از دست نمی‌دهیم، بلکه توان فهم عمل درست نیز به تدریج ضعیف می‌شود. و به‌اندازه‌ای که موقعیت‌های انجام عمل خیر را از دست بدهیم، موقعیت‌های کسب شناخت عمل درست را نیز از دست خواهیم داد (EN, 1144a30-35). از این رو همان‌گونه که انجام دادن اعمال فضیلت‌مندانه موجب فهم فضیلت در عمل می‌شود، انجام مکرر ردائل، امکان فهم فضایل را نیز از ما سلب خواهد کرد (EN, 1103b15-17)؛ زیرا از آنجا که «مبادی عمل، همان غایتی است که عمل‌های ما معطوف به آن است» (EN, 1140b17)، غایاتی که در هر انتخاب برمی‌گزینیم به تدریج شاکله کلی انتخاب و سویه غالب غایات ما را شکل می‌دهند. به همین خاطر انتخاب غالب عمل‌های نادرست، توان گزینش و امکان فهم عمل‌های درست را نابود می‌کنند: «زیرا عکس آن (ردیلت‌ها)، مبادی عمل را نابود می‌کند» (EN, 1140b20)¹.

به همین خاطر، خویشتن‌داری تنها توان انجام فضیلت‌ها را به ما نمی‌دهد، بلکه موجب می‌شود قدرت فهم عمل خیر (فرونسیس) در ما حفظ شود (EN, 1140b12). ارسطو در تبیین رابطه خویشتن‌داری و فرونسیس به نقش آن در تکوین، نگاهداشت و تقویت بعد شناختی فرونسیس اشاره می‌کند و می‌گوید در همه انواع شناخت، سویه کلی گرایشات ما و یا غلبه خواست‌های ما تأثیری ندارد؛ زیرا فهم اینکه مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است، هرگز تحت تأثیر لذت و درد، فضیلت و ردیلت و غلبه خواست بر تفکر قرار نمی‌گیرد؛ زیرا موضوع مورد بررسی ما به‌نحو مستقیم با «خود» ما در ارتباط نیست؛ اما شناخت عمل، به جهت ارتباط مستقیم آن با شاکله کلی ما در عمل‌ورزی و کیفیت انتخاب و تحقق اعمالمان، کاملاً تحت تأثیر نحوه کنش ماست (EN, 1140b14-22). تأثیر انتخاب‌ها و در نتیجه شخصیت عملی ما در فهم عملی و فرونسیس مشابه توان یک ورزشکار در فهم حرکات درست و به‌جاست. همان‌گونه که تنبلی، تن‌پروری، تغذیه نامناسب و از همه مهم‌تر عدم تمرین مستمر، توان بدنی فعل مناسب را از ورزشکار می‌گیرد، به همین نحو به تدریج وی امکان شناختی خود را در فهم عمل مناسب در مبارزه با حریف

1. ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχή.





از دست می‌دهد. در واقع غلبه لذت یا درد، قوه شناخت را نیز از ورزشکار سلب می‌کند و غلبه لذت و درد باعث می‌شود فرد نتواند مبادی عمل را که همان غایات (فضایل) اند ببیند: «اما اگر کسی به خاطر لذت یا درد فلج شود، مبادی بر او پدیدار نمی‌شود» (EN, 1140b19).

غلبه لذت خواهی و دوری کردن از فضایل به تدریج موجب می‌شود فرد هم توان عمل نیک و هم فهم کنش درست را از دست بدهد و به تعبیر ارسطو، دیگر مبادی عمل (غایات عمل یا فضایل) بر او پدیدار نشود. پدیدار شدن فضایل بر انسان، منوط به وجود چشمی است که توان دیدن آنها را داشته باشد (EN, 1143b14/ 1144a30). این چشم، فهم عملی یا فرونیسیس است که توان خود را در تشخیص بهترین عمل در هر موقعیت جزئی از تحقق پیشینی فضایل در خود می‌یابد (EN, 1143a34-36). به همین جهت ارسطو می‌گوید رسوخ رذیلت‌ها موجب می‌شود فرد حتی در فهم عمل خیر در قالب یک قیاس عملی نیز نتواند به تشخیص درست مقدمات عمل برسد (EN, 1144a30). قیاس عملی، حکمی است متشکل از تعدادی مقدمات و یک نتیجه. مقدمات از جنس تفکر و نتیجه، تحقق عمل است. در هر قیاس عملی که معطوف به تحقق عمل است، مقدمه‌ای نظری چیده می‌شود که همواره این محتوا را دارد که این غایت خاص، عملی خیر است به دلیل اینکه... و سپس نتیجه: پس من آن را انجام می‌دهم. اکنون در هر قیاس عملی که مقدمه عمل است، مقدمات، خود نتیجه فهم فرد از غایات عمل است و هر نحوه شناختی از غایت، منتهی به عملی خاص می‌شود. بنابراین اگر فردی بر اثر رذائل توان دیدن فضیلت‌ها را از دست داده باشد، نمی‌تواند در متن مقدمات نظری قیاسی عملی به شناخت آنها دست یابد تا بر آن اساس به نتیجه عملی برسد:

اما خیر تنها بر انسان خوب به نحو خیر پدیدار می‌شود. زیرا رذیلت‌ها ما را گمراه کرده و نگرش‌های نادرستی در باب مبادی عمل ایجاد می‌کنند (EN, 1144a35-37).^۱

1. τοῦτο δ εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ οὐ φαίνεται. διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεται ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς.

اگر مبادی عمل^۱ در روند قیاس عملی،^۲ تفکر معطوف به عمل، تأمل یا حسابگری باشد، آنگاه کل مسیر تفکر در حکم مقدمه‌ای است که نقطه‌نهایی آن، عمل است (DA. 433a15). اما شرط منتهی شدن فکر به عمل خیر، حضور عمل خیر به مثابه غایت آن از ابتدای حرکت است. عمل خیر تنها در صورتی می‌تواند در شاکله آگاهی فرد حاضر باشد که او پیشاپیش عمل خیر را بشناسد و بخواهد و زمانی این شناخت و خواست در وجود او ممکن می‌شود که او خود واجد این نحوه شناخت و خواست باشد و این امر جز با تحقق قبلی شناخت و خواست خیر در فرد محقق نمی‌شود (EN, 1145a5).

به همین جهت در فرونیسیس یا شناخت عملی جنبه‌ای وجود دارد که در انواع شناخت نظری نیست؛ جنبه‌ای که در عین حال شرط شناخت عملی نیز هست. آن جنبه خواست غایت است؛ به این معنا که شناخت عملی در صورتی واقع می‌شود که اشتیاقی به کسب غایت آن باشد. ارسطو در فصل دهم کتاب سوم درباره نفس در تمایز عقل نظری و عقل عملی، «شوق» را عامل اصلی تفاوت می‌داند و می‌گوید:

... منظور ما عقلی است که برای غایتی عملی استدلال می‌کند. و به جهت غایتش با عقل نظری متفاوت است. هر خواستی نیز برای چیزی است؛ زیرا متعلق خواست مبدأ عقل عملی است. و آخرین حد (مرحله) تفکر، سرآغاز عمل است (DA. 433a14-17).

تمایز نحوه شناختن در شناخت نظری و عملی آن قدر متفاوت است که ارسطو برای هر یک قائل به «عقلی» خاص است. البته منظور وی از عقل‌های دو گانه، قوای جداگانه نیست بلکه کارکردهای متفاوت یک قوه واحد است. اما این کارکردها تفاوتی اساسی با هم دارند که در تعریف آنها را از هم منفک می‌کند. در شناخت نظری، خواست ما خود شناختن است و برای به دست آوردن آن نیازی به خواست خود موضوع نیست. ریاضیدانی که به بررسی مثلثات می‌پردازد، شناخت مثلث را می‌خواهد نه خود مثلث را.

1. πρακτικὰς ἀρχάς

2. συλλογισμὸς πρακτικὸς





در واقع متعلق خواست او خود دانستن است نه امری دیگر. اما در شناخت عملی، خواست ما دانستن نیست، بلکه به دست آوردن متعلق شناخت است و ما شناخت را به خاطر غایتی غیر از خود شناخت، یعنی عمل می‌خواهیم. از این رو آنچه در اینجا عامل اصلی حرکت فکر است، «خواست» عمل است و فکر در حکم مقدمه‌ای است که به تعبیر ارسطو آخرین مرحله آن، نخستین پدیدار عمل است (Hamlyn, 1989, p. 151): فکر که پایان می‌پذیرد، عمل آغاز می‌شود (DA. 433a17).

اکنون با توجه به این تمایز اساسی، نه تنها تلقی ما از فعل تعقل بلکه از اصل عقل نیز به دو نحو است. در یک نوع عقل یعنی عقل نظری، شناخت موضوع مورد بررسی، تنها با خود فعل شناختن به دست می‌آید؛ اما در نوع دیگر عقل یعنی عقل عملی، شناخت موضوع، منوط به خواست وقوع آن است و تا زمانی که نخواهیم موضوع را به دست آوریم، شناختی هم از آن حاصل نمی‌شود. از دو عامل اشتیاق به موضوع و شناخت موضوع، آنچه خود شناخت را به حرکت می‌آورد، شوق است. به همین خاطر ارسطو معتقد است در عقل عملی، «استدلال» چیزی جز «آرزوی» به تفکر درآمده نیست. ما وقتی چیزی را طلب می‌کنیم برایش دلایلی نیز می‌آوریم. در مسیر دلیل آوری ظاهراً این تفکر است که در کار است؛ اما به زعم ارسطو این طلب شدید یعنی «آرزو» است که به جامه فکر درآمده است. خواست مشتاقانه برای رسیدن به عمل از هر مقدمه و وسیله‌ای استفاده می‌کند، از جمله تفکر (DA. 433a10-30). اما تفکر در اینجا اصالت و جایگاه محوری ندارد بلکه تنها تمهیدی است برای وصول به گام آخر یعنی عمل. خواست در فرایند تحقق عمل آن قدر اساسی است که ارسطو می‌گوید حتی اگر استدلالی هم به عنوان واسطه وصول به عمل خیر نباشد، عمل آرزو شده توسط طلب، خود در هیئت اشتیاقی قوی می‌تواند در غیبت استدلال نقش آن را اجرا کند و حتی به عکس آن به سوی خواستش حرکت کند: «خواست می‌تواند چیزی را برخلاف عقل حرکت دهد» (DA. 433a25).^۱

1. ἡ δ ὄρεξις κινεῖ καὶ παρὰ τὸν λογισμὸν

بر این اساس، در قیاس عملی که از دو مقدمه کلی و جزئی تشکیل شده و مقدمه کلی ناظر به تفکر یا استدلال به نحو عام و مقدمه جزئی معطوف به تأملی در موضوع جزئی حاضر در آن موقعیت است، آنچه در نفس حرکت فکری ما در روند قیاس یا استدلال عملی نقش اصلی دارد، مقدمه جزئی است؛ زیرا محتوای مقدمه جزئی، موضوع مورد طلب است و این خواست است که مقدمه کلی اول را نیز به حرکت وامی دارد. از این رو از میان دو مقدمه کلی و جزئی، ارسطو عامل حرکت را مقدمه جزئی یا مقدمه دوم می‌داند: «همین حکم جزئی است که حرکت را موجب می‌شود نه حکم کلی»^۱. (DA. 434a19-20)

مقدمه یا حکم جزئی همان موضوع جزئی استدلال یعنی عمل جزئی است و مقدمه یا حکم کلی، محتوای نظری عقل درباره ماهیت کلی عمل خیر است. در مقدمه جزئی، خواست است که موجب می‌شود مقدمه اول یعنی حکم کلی معطوف به مقدمه دوم و سپس تحقق عمل شود. به بیان ارسطویی اشتیاق خواست عمل جزئی، عامل اصلی در حرکت فکری به سوی عمل است؛ اما خواست عمل جزئی، خواستی است که به شخص خواهنده تعلق دارد. بنابراین سوئیه همیشگی خواست کلی، هویت کلی فرد است هویتی که خواست‌های جزئی او را در هر موقعیت تعیین می‌کند؛ یا به بیان دیگر، شخصیت او بنیاد انتخاب‌های اوست.

نتیجه‌گیری

مبادی عمل در انسان که وقوع و شناخت آن را ممکن می‌کند دو جزء است: خواست و تفکر که هر دو در وضعیت انتخاب متعین می‌شوند. خواست به تحقق عملی معطوف است و فکر به شناخت عملی، و غایت هر دو فضایل انسانی است. از آنجا که در حیطه عمل، مبادی همان غایات‌اند، بنابراین آنچه فرد را در عمل به حرکت درمی‌آورد خواست فضایل و شناخت آنهاست. اما زمانی این امر ممکن است که فرد عمل‌کننده هر

1. ἡ δὲ αὕτη κινεῖτὴ δόξα, οὐχ ἡ καθόλου





دو را از قبل داشته باشد: هم فضایل را «بخوهد» و هم آنها را «بشناسد». بُعد اول یعنی خواستِ فضایل تنها با خواست‌های مکرر خیر و تحقق‌نهایی آنها به دست می‌آید. بنابراین برای داشتن اراده‌ای کلی معطوف به طلب خیر، باید این اراده بیشتر با عمل‌های مکرر در شخص شکل گرفته باشد. بُعد دیگر یعنی شناخت فضایل جز با تجربه فضایل به دست نمی‌آید؛ زیرا حقیقت فضایل همان خیرهای جزئی محقق در اعمال جزئی‌اند که برای شناخت آنها راهی جز تجربه عملی آنها وجود ندارد. بنابراین جزء اول مبادی عمل، یعنی خواست، اساساً از جنس تفکر نیست تا با نظروورزی به دست آید. خواست تنها با وقوع آن حاصل می‌شود نه با صرف به تصور در آوردنش. و آنچه در اینجا ضروری است، شناخت خواست نیست بلکه حضور خواست در فرد است. خواستِ همیشگی خیر، حالتی استوار و پایدار است که جز با عمل به خیر به دست نمی‌آید. جزء دوم مبادی عمل یعنی شناخت نیز با نظروورزی محض کسب نمی‌شود بلکه اساساً در تجربه عملی است که فرد می‌تواند به شناختی از خیرها برسد نه بر اساس نگرش کلی نظری. از این رو هر یک از اجزای عقلی و غیرعقلی، عناصر اصلی در تقویم عمل‌اند و برهم کنش عقل و خواست به‌عنوان مبادی درونی عمل اخلاقی در انسان نسبتی مستقیم با تکوین مبادی غایی عمل یعنی فضایل دارد؛ چنانکه تحقق هر فضیلت به‌مثابه علت غایی هر عمل، مبتنی بر خواستن و شناختن آن فضیلت است - امری که خود در نتیجه برهم کنش اجزای اراده و عقل در انسان تکوین می‌یابد.

فهرست منابع

۱. ارسطو. (۱۹۷۹). الأخلاق (مترجم: اسحاق بن حنین، حققه و شرحه و قدم له: الدكتور عبدالرحمن بدوی). کویت: وكالة المطبوعات.
۲. داودی، علیمراد. (۱۳۹۳). درباره نفس. تهران: انتشارات حکمت.
3. Apostle, Hippocrates George. (Trans.). (1980). *Nichomachean Ethics* (Translated with Commentaries and Glossary.). London: D. Reidel Publishing Company.
4. Barnes, Jonathan. (Trans.). (1995). *Nicomachean Ethics* (The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation) (Vol. 2). Revised by Urmson, J.O.US: Princeton University Press.
5. Bartlett, Robert & Collins Susan D. (Trans.). (2011). *Nicomachean Ethics* (translated with an interpretive essay, notes, and glossary). Chicago and London: The University of Chicago Press.
6. Bekker, Immanuel. (Ed.). (1870), *Aristotelis Opera* edidit Academia Regia Borussica, ex recognitione Immanuelis Bekkeri, 5 voll. Berlin, Georgium Reimerum, 1831-1870 (the last volume contains the Index Aristotelicus by Hermann Bonitz).
7. Crisp, Roger. (Trans & Ed.). (2004). *Nichomachean Ethics* Cambridge: Cambridge University press.
8. Hamlyn, D.W. (1989). *Aristotle's De Anima*. Books I & II, Oxford: Clarendon Press.
9. Irwin, Terence. (1999). *Nicomachean Ethics* (2nd ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
10. LSJ. (1968). Liddell. Henry George, Scott. Robert, Jones. Henry Stuart, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, founded upon the seventh edition of Liddell & Scott's Greek-English Lexicon, first edition 1889, Oxford: at the Clarendon Press.



11. Rackham, H. (trans.). (1956). *Aristotle Nicomachean Ethics*. (Loeb classical Library). Cambridge: Harvard University Press.
12. Ross, W.D. (1964). *Aristotle*. London & New York: Oxford University Press.
13. Stewart, J. A. (1999). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle* (2 vols). Virginia: Thoemmes Press. (Reprinted from 1892 edition by Oxford, Clarendon Press).



References

1. Apostle, Hippocrates G. (Trans.). (1980). *Nicomachean Ethics* (Translated with Commentaries and Glossary.). London: D. Reidel Publishing Company.
2. Aristotle. (1979). *Al-Akhlaq*. (Ishaq ibn Honayn, Trans.). (Badvi, A. Ed.). Kuwait: (Wikalat al-Matbu'at).
3. Barnes, J. (Trans.). (1995). *Nicomachean Ethics*. (The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation) (Vol. 2). (Urmson, Ed.). .
4. Bartlett, R., & Collins S. D. (Trans.). (2011) *Nicomachean Ethics* (translated with an interpretive essay, notes, and glossary) .Chicago and London: The University of Chicago Press.
5. Bekker, I. (Ed.). (1870), *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica, ex recognitione Immanuelis Bekkeri*, 5 vols. Berlin, Georgium Reimerum, 1831-1870 (the last volume contains the Index Aristotelicus by Hermann Bonitz).
6. Crisp, R. (Trans & Ed.). (2004). *Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University press.
7. Davoodi, A. (1393 AP). About the soul. Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
8. Hamlyn, D.W. (1989). *Aristotle's De Anima. Books I & II*, Oxford: Clarendon Press.
9. Irwin, T. (1999). *Nicomachean Ethics*. (2nd ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
10. LSJ. (1968). Liddell, H. G., & Scott, R., & Jones. H. S. *An Intermediate Greek-English Lexicon, founded upon the seventh edition of Liddell & Scott's Greek-English Lexicon*, (1st ed. 1889), Oxford: Clarendon Press.
11. Rackham, H. (Trans.). (1956). *Aristotle Nicomachean Ethics*. (Loeb classical Library). Cambridge: Harvard University Press.



12. Ross, W.D. (1964). *Aristotle*. London & New York: Oxford University Press.
13. Stewart, J. A. (1999). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle* (2 vols.). Virginia: Thoemmes Press. (Oxford, Ed. 1892). ClarAristotelis, 2010, DEN, Press.



۶۶

نظر
شماره

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۴)، زمستان ۱۴۰۰