



University of Zanjan

The Journal of

Ethical Reflections

Vol. 2, Issue 3, Autumn, 2021, pp. 21-48.

Online ISSN: 2717-1159 / Print ISSN: 2676-4810

<http://jer.znu.ac.ir>

Original Research

Aristotle's Doctrine of the Mean: A Critique of Two Readings and a New Interpretation

Gholamhossein Tavakoli ¹

Abstract

Aristotle's theory of the Mean plays a significant role in his ethical system. The theory appears in the second book of *Nicomachian Ethics*. The most prevalent reading of theory is that Aristotle tries to provide an action guide for moral agents to determine the most appropriate and right decision in different and problematic circumstances. More than 15 critics are presented in this article about this interpretation. Because of the criticisms of this kind, some moral philosopher have offered a second reading according to which Aristotle's does not aim to offer an action guide, rather his main purpose is conceptual and analytical analysis of virtue to understand the exact meaning of moral virtue and to distinguish it from other excellences. This idea is also criticized. At the end, a new interpretation is offered: Aristotle neither wants to give an action guide nor to offer a method for analyzing the virtue, but his theory is just a sign of his support of situation ethics, according to which it is impossible to present a general and valid rule by which the agent can distinguish the right decision in different circumstances. Rather, each situation has its own characteristics, and the moral agent must be trained in such a way that he can consider these different aspects and avoid falling into the trap of extremism.

Keywords: Ethics, Aristotle, Theory of the Mean, Situation Ethics.

Received: 23 Dec. 2021 | **Accepted:** 11 Feb. 2022 | **Published:** 19 Feb. 2022

1. **Corresponding Author**, Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: tavacoly@yahoo.com.



دانشگاه زنجان

فصلنامه تأملات اخلاقی

دوره دوم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۰، صفحات ۲۱-۴۸.

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۱۱۵۹

شاپا چاپی: ۲۶۷۶-۴۸۱۰

مقاله پژوهشی

آموزه حد وسط ارسطویی: نقد دو خوانش و ارائه برداشتی جدید

غلامحسین توکلی^۱

چکیده

در نگاه ارسطو هر عاطفه یا خواست یا رفتاری به شرطی فضیلت‌مندانه است که در میانه دو حد افراط و تفریط قرار داشته باشد؛ یعنی حد وسط باشد. از سویی، از منظر ارسطو، فضیلت جزء جدایی‌ناپذیر سعادت است؛ چون وی سعادت را فعالیت نفس در انطباق با فضیلت کامل می‌داند. منظورش این است که صرف داشتن صفات و ملکاتی شایسته برای سعادت کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید فضایل در زندگی بروز و ظهوری عینی داشته باشند و در رفتار خود را نشان دهند. بدین ترتیب فضیلت و به تبع آن حد وسط در نظام اخلاقی ارسطو نقشی قاطع ایفا می‌کند و تضعیف آن به تضعیف کلیت نظام اخلاقی وی می‌انجامد. این آموزه در طی تاریخ بسیار اثرگذار بوده و اغلب متفکران مسلمان و مسیحی آن را پذیرفته‌اند. با این همه، برخی از فلاسفه بر آن نقدهای جدی وارد ساخته‌اند. در روایت رایج، حد وسط قاعده‌ای است که بنا است در هر وضعیت با رجوع به آن و استمداد از آن، رفتار یا احساس یا خواست فضیلت‌مندانه تشخیص داده شود. بیشترین نقد متوجه این روایت است و از همین رو است که به تفصیل بیشتری به آن خواهیم پرداخت. به دلیل این نقدها برخی آن را یکسره رد کرده‌اند؛ اما برخی رد یکسره آنرا منصفانه ندیده و روایت‌های معتدل‌تری از آن عرضه کرده‌اند تا این نظریه بتواند در برابر این نقدها تاب آورد. آنها گفته‌اند قصد ارسطو از قاعده حد وسط، نه ارائه قاعده و راه کار عملی و کاربردی، بلکه تنها تحلیل مفهومی فضیلت بوده است. در این مقاله این رأی هم رد می‌شود و این احتمال مطرح می‌گردد که بسا مقصود ارسطو از قاعده حد وسط، نه ارائه یک راه کار در حوزه عمل اخلاقی و نه تعریف فضیلت بوده است، بلکه این قاعده و توضیحات مرتبط با آن می‌تواند نشانه‌ای از گرایش ارسطو به اخلاق وضعیت باشد.

واژگان کلیدی: حد وسط، حکمت عملی، فضیلت، رذیلت، قاعده رفتار، اخلاق وضعیت.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۲ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

۱. نویسنده مسئول، دانشیار فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. tavacoly@yahoo.com

مقدمه

نظریه حد وسط در نظام اخلاقی ارسطو نقشی بسیار تعیین کننده ایفا می کند؛ چرا که به کمک این نظریه است که فضیلت را می توان شناخت و به کمک فضیلت است که می توان به سعادت قصوی دست یافت. این نقش چنان پر رنگ است که با از دست رفتن این آموزه کل نظام اخلاقی ارسطو فرو می ریزد. بسیاری از متفکران یهودی، مسیحی و مسلمان در ادوار بعدی تحت تأثیر این نظریه بوده اند و آن را به شکل کامل یا با اندکی تغییر پذیرفته اند. در این مقاله ما ابتدا به طرح این تئوری خواهیم پرداخت و با نقد روایت رایج، روایت ناشناخته تر آن را نیز نقل و نقد خواهیم کرد و آنگاه رأی جدیدی را پیش خواهیم نهاد که احتمال می دهیم به صواب نزدیک تر است.

فرضیه اصلی این پژوهش این است که روایت رایج انحراف از اندیشه ارسطو است و سؤال اصلی این است که ارسطو را چگونه می توان بهتر تفسیر کرد و برداشتی از نظریه حد وسط عرضه کرد که به اندیشه وی و نوشته هایش وفادارتر باشد.

۱. تبیین حد وسط ارسطویی

ارسطو در تلاش برای تعریف سعادت رویکردهای مختلف را می آزماید و سپس به قصد دستیابی به تعریفی درست به جستجوی خیری می پردازد که فی نفسه خیر است. از نظر وی، در فنون و حرفه ها و به طور کلی، در هر رفتاری خیر آن چیزی است که به دنبال تحصیل آنیم. بنابراین، وی برای تشخیص خیر نگاهی غایت گرایانه دارد. «خیر در هر عمل و هر فن خیر دیگری (متفاوتی) است زیرا خیر در دانش پزشکی غیر از خیر در هنر لشکرکشی است، بی گمان خیر آن چیزی است که هر کار دیگر برای آن انجام می گیرد، در علم پزشکی تندرستی و در هنر لشکرکشی پیروزی» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۷، بند a ۱۰۹۷) ارسطو خیر اعلا یا خیر فی نفسه را غایت نهایی می داند: «اگر تنها یک غایت وجود دارد، این همان غایت است که ما می جوئیم» (ص ۲۷-۲۸ بند a ۱۰۹۷)؛ «ما غایتی را نهایی ترین غایت می خوانیم که آن را برای خودش می خواهیم؛ نه غایتی که آن را برای غایات دیگر می خواهیم و نیکبختی باید چنین غایتی باشد» (همان، ص ۲۸).

سپس همانگونه که فنون و حرفه ها را دارای غایت می داند برای ماهیات نیز غایاتی در نظر می گیرد و در تلاش برای تعیین اینکه نیکبختی چیست، می گوید برای رسیدن به این منظور شاید لازم باشد معلوم کنیم کارکرد اصلی و وظیفه آدمی چیست؛ همان گونه که در مورد یک نی زن یا مجسمه ساز یا هر هنرمندی و هر کسی که عملی انجام می دهد نقش اصلی و وظیفه خاصش این است که کار خود را نیک و درست انجام دهد (همان، ص ۳۰، بند a ۱۰۹۷).

ارسطو، در نهایت، تعریف خویش از سعادت را چنین بیان می کند: «سعادت فعالیت نفس در انطباق با فضیلت کامل است» (همان، ص ۳۱؛ بند a ۱۰۹۸) و اضافه می کند که در طی یک زندگی تمام و کامل چون با یک پرستو بهار نمی شود. بر این اساس لازم می داند قید فعالیت را توضیح دهد و چون در نگاه کارکرد گرایانه باید نفس را شناخت، لازم می بیند که نفس و اجزاء آن را تبیین کند تا رابطه فضیلت با اجزاء نفس معلوم شود. منظور وی از فعالیت این است که

صرف داشتن ملکات نفسانی فضیلت‌مندانه کفایت نمی‌کند و حتماً لازم است فرد آن را به منصفه ظهور آورد و کسی را که از فضیلت بهره‌مند است، ولی به هر دلیل فرصت و موقعیت ابراز آن را نمی‌یابد، سعادتمند نمی‌داند.

در مورد نفس از دو جزء نفس سخن می‌گوید: جز خردمند و جزء بی‌خرد. جزء بی‌خرد در همه حیوانات نیز وجود دارد (همان، ص ۴۷، بند b ۱۱۰۲)؛ اما می‌گوید این جزء بی‌خرد به یک معنا از خرد بهره دارد؛ چون می‌تواند از خرد فرمان برد. «... پس جزء بی‌خرد به نظر می‌آید مانند خود نفس دارای دو بخش است: جزء گیاهی که هیچ ارتباطی با خرد ندارد و جزء شهوی یا خواهنده که تا اندازه‌ای از خرد بهره‌مند است» (همان، ص ۴۸). ارسطو متناظر با این دو جزء نفسانی، فضائل را نیز به فضایل عقلی و فضائل خلقی تقسیم می‌کند:

پس جزء خردمند نفس دارای دو بخش خواهد بود که جزئی خرد را به معنای واقعی در خویشتن دارد و جزء دیگر دارای این توانایی است که بشنود یعنی اطاعت کند... بر پایه این فرق گذاری فضیلت نیز باید دارای دو نوع باشد چون ما نوعی از فضیلت را عقلانی می‌نامیم و نوع دیگر را اخلاقی. فضایل عقلانی عبارتند از حکمت، حدت ذهن و حکمت عملی و فضایل اخلاقی گشاده دستی و خویشتنداری (همان، ص ۴۹، بند ۱۱۰۲).

اگر سعادت فعالیت نفس در انطباق با فضیلت کامل است، بر ارسطو لازم است که بگوید فضیلت چیست. وی در کتاب دوم اخلاق نیکوماخوس این مهم را پی می‌گیرد و تا آخر کتاب ششم ادامه می‌دهد. او برای تعیین جنس فضیلت به واکاوی نفس می‌پردازد: «در نفس سه پدیدار وجود دارد عواطف عاری از خرد، استعدادها، و ملکات مربوط به سیرت» (همان، ص ۶۱؛ بند a ۱۱۰۶). منظور از عواطف عاری از خرد، امثال: میل، خشم، ترس، حسد، کینه و ... است و استعداد، قابلیت داشتن این عواطف است. ارسطو به چندین دلیل از جمله اینکه ما به صرف داشتن این عواطف ستایش و نکوهش نمی‌شویم و این دلیل که در این موارد منفعل هستیم و نه فعال، حال آنکه در فضیلت فعالیت نشان می‌دهد که فضیلت فقط نوعی ملکه راسخ در نفس است که خود آن را باعث شده باشیم: «اگر فضیلت نه عاطفه است و نه استعداد پس باید جزو ملکات باشد» (همان، ص ۶۲؛ بند a ۱۱۰۶). سپس در فصل بعد با اذعان به اینکه تشخیص ملکه بودن فضیلت کفایت نمی‌کند، می‌کوشد تا نشان دهد که فضیلت چگونه ملکه‌ای است. درست همین جاست که آموزه حد وسط طرح می‌شود تا این نقش را ایفا کند. وی می‌نویسد:

هر فضیلتی چیزی را که آن فضیلت فضیلت آن است بهتر می‌سازد و سبب می‌شود که آن چیز وظیفه خاص خود را به بهترین وجه انجام دهد، فضیلت چشم هم خودش را کامل می‌سازد و هم سبب می‌شود که چشم وظیفه خاص خود را به نحو کامل انجام دهد زیرا که ما به سبب فضیلت چشم می‌بینیم؛ فضیلت اسب نیز سبب می‌شود که هم خود نیک باشد و هم در دویدن و حمل سوار و پایداری در برابر دشمن توانا باشد. اگر اثر فضیلت در مورد همه اشیاء چنین است پس فضیلت آدمی سبب می‌شود که هم خود آدمی نیک باشد و هم وظیفه خاص خود را به بهترین وجه ادا کند (همان، ص ۶۳؛ بند a ۱۱۰۶).

تا اینجا هنوز آموزه حد وسط در میان نیامده و صرفاً به این اشاره شده است که فضیلت کمال شیء است یا چیزی

است که شیئی را به انجام رفتاری که نشانه کمالش و یا بروز آن کمال است، توانمند می‌سازد؛ اما در ادامه، بحث حد وسط مطرح می‌شود و برای این کار از دو گونه حد وسط سخن می‌گوید:

در هر مقدار تقسیم‌پذیر بیشتر و کمتر وجود دارد هم فی‌نفسه و هم برای ما. برابر، حد وسط میان بیشتر و کمتر است. من حد وسط یک شیء را نقطه‌ای می‌نامم که از هر دو طرف شیء فاصله برابر دارد و این نقطه برای همه آدمیان یک و همان است. ولی حد وسط درست برای ما آن است که نه زیاد است و نه کم؛ و این برای همه آدمیان یک و همان نیست (همان، ص ۶۳؛ بند a ۱۱۰۶).

در تبیین حد وسط در معنای اول می‌گوید که ۶ بین ۱۰ و ۲ است و فاصله‌اش از ۲ دقیقاً به اندازه فاصله‌اش از ۱۰ است. وی این را حد وسط عددی می‌نامد و ادامه می‌دهد:

ولی به حد وسط درست برای ما را نباید چنین حساب کرد؛ زیرا اگر برای کسی غذا به مقدار ده مینه زیاد است و به مقدار دو مینه کم است، استاد ورزش به سادگی غذا به مقدار شش مینه را برای او معین نمی‌کند؛ چون این مقدار ممکن است هنوز هم برای آن کس زیاد یا کم باشد. برای میلیون ورزشکار کم است و برای کسی که تازه شروع به ورزش کرده است زیاد. ... به این جهت استاد هر هنر از افراط و تفریط پرهیز می‌کند و حد وسط را می‌جوید و می‌گزیند، ولی نه حد وسط فی‌نفسه را بلکه حد وسط درست را (ص ۶۳ - ۶۴؛ بند a-b ۱۱۰۶)

آموزه حد وسط برای یونانیان آموزه‌ای مأنوس بود. در پزشکی، سلامتی را در توازن قوا و توازن در عناصری می‌دانستند که بدن از ترکیب آن ساخته شده است به شکلی که هیچ یک از اجزاء نباید سایر اجزاء را به محاق برد. نویسنده رساله بقراطی در مورد دم (On Breaths) می‌نویسد: «اضداد علاج اضرارند و پزشکی عبارت است از افزایش و کاهش، کاهش آن چه زیاد است و افزودن بر آنچه کم است» (Losin, 1987, p. 330)

از سوی افلاطون استاد ارسطو نیز پیشتر در آثارش از جمله در مرد سیاسی به تمایز میان دو گونه حد وسط، حد وسط فی‌نفسه و حد وسط برای ما و نقش آن در تشخیص رفتار درست اشاره دارد (افلاطون، ص ۱۶۰۰ به بعد).

در تاریخ اخلاق این آموزه بسیار اثر گذار بوده است و کسانی مثل توماس آکویناس در غرب و فارابی، ابن سینا، مسکویه، خواجه نصیرالدین طوسی و غزالی در جهان اسلام آن را پذیرفته‌اند؛ اما به دید بسیاری آموزه حد وسط دارای اشکالات جدی است. سیسرون به آن نظر خوشی نداشت و در رد آن نوشت: «چه فلسفه‌ای است این؟ نابودی فسق را به ارمغان نمی‌آورد؛ بلکه به رذیلت تضعیف شده بسنده می‌کند».^۱ پیش فرض سخن سیسرون این بود که همه گرایش‌های طبیعی فی‌نفسه خطایند. همان دیدگاه اخلاقی رواقی که وضعیت آرمانی را زدودن و امحاء امیال و گرایش‌های طبیعی می‌داند (Exham, 1904, p: 112). کانت هم آن را اصلی پر لاف و گراف و خطا می‌دانست (Kant, 2008, p. 52).

فیلسوفان اخلاق متأخر گاهی آن را محترمانه نادیده می‌گیرند و گاهی آنرا یکسره فاقد ارزش شمرده به نقد آن می‌پردازند. برنارد ویلیامز آن را آموزه‌ای بی‌فایده می‌داند که بهتر آن است آن را به کناری نهیم (Williams, 2006, pp.)

1. "Quae philosophia? non interitum affert pravitate sed sit contenta mediocritate vitiorum".

36-35)؛ اما چنانکه خواهیم دید برخی مثل دیوید راس، لزی براون، کریستوف رپ و پیتر لوسین این نگاه را منصفانه نمی‌دانند و می‌کوشند آن را با قرائتی جدید به نحوی عرضه کنند که کمتر در معرض اشکال باشد. ما ابتدا به نقدهای وارد بر روایت رایج می‌پردازیم؛ سپس روایت معتدل‌تر را بررسی می‌کنیم که قصد ارسطو را تحلیل مفهومی می‌داند و سپس نظر سومی را طرح می‌کنیم که مطابق آن نظریه حد وسط نشانه‌ای از گرایش ارسطو به اخلاق وضعیت است.

۲. ابهامات و مشکلات آموزه حد وسط به عنوان قاعده رفتار

۲-۱. نقد نگاه کارکردگرایانه

نگاه ارسطو به ماهیات و انواع، کارکردگرایانه است^۱ و در تشخیص این که فضیلت چیست، این رویکرد نقشی قاطع ایفا می‌کند. کار خوب کاردی است که خوب ببرد و اسب خوب اسبی است که خوب سواری دهد یا در جنگ پایداری و رزد؛ پس برای تشخیص اینکه فضیلت فلان شیء چیست باید دید آن را برای چه ساخته‌اند و کارکرد ویژه آن چیست؛ کاردی که خوب می‌برد، در قیاس با کارد گند، دارای فضیلتی است و همچنین است ساعتی که خوب وقت را نشان می‌دهد. این تشبیهات و استعاره‌ها در عین حال که گاهی مفید است و در تبیین مقصود گوینده نقشی تبیین‌گر ایفا می‌کند، گاهی هم می‌تواند نقشی مخرب بازی کند. پیداست که کارد و ساعت را سازنده به مقصود خاصی ساخته و در تشخیص اینکه به چه مقصودی ساخته شده‌اند، کفایت از سازنده آن سؤال شود؛ اما آیا خرگوش هم برای مقصودی خاص ساخته شده و خرگوش خوب خرگوشی است که کارکردهای مشخص داشته باشد؟ برخی از اساس رویکرد کارکردگرایانه را نمی‌پذیرند؛ اما بر فرض پذیرش باز تشخیص این که کارکرد شیئی چیست کار سهلی نیست، چون برخلاف امور صناعی ما به سازنده دسترسی نداریم و این پاسخ که اندام‌هایی مثل چشم و قلب صناعی نیستند، با این همه می‌توان با نگاه به نقش و کارکردی که آن اندام در کل ارگانیزم ایفا می‌کند، مثل دیدن یا پمپاژ خون، به کارکردشان پی برد. در اینجا یعنی در مورد انواع فاقد کارآیی است. تشخیص اینکه کارکرد اسب چیست، کار سهلی نیست؛ نه به سازنده دسترسی داریم تا از وی سؤال کنیم که آن را به چه مقصودی ساخته است و نه عضوی است از یک ارگانیزم. از همین رو ممکن است به سهولت دچار گمراهی شده و اهداف و غایات یا کارکردهایی را به شیء مربوطه نسبت دهیم که نه کارکرد واقعی آن، بلکه کارکردی است که انسان ناخواسته با نگاه به منفعت خویش به آن نسبت می‌دهد؛ مثلاً بسیار بعید است که آن گونه که ارسطو می‌گوید اسب را برای پایداری در جنگ ساخته باشند.^۲ حال با فرض قبول نگاه کارکردگرایانه و قبول اینکه در تشخیص آن به خطا نرفته‌ایم، آیا ایفای

۱. دیوید راس نگاه کارکردگرایانه را، در اصل، افلاطونی می‌داند (Ross, 1995, p. 201).

۲. می‌گویند ابوالعلاء مغری شاعر معروف عرب گیاه‌خوار بوده است. در سن کهولت و به وقت بیماری به توصیه پزشک جوجه‌ای را برایش سوپ کرده و می‌برند. ابوالعلاء به شدت متاثر شده و به گریه می‌گوید: «استضعفوک فوصفوک فهلا وصفوا شبل الاسد؟» ضعیف

کارکرد مطلوب شیء با رعایت حد وسط و اعتدال از ناحیه آن یکی است؟ فصل ممیزه انسان نطق است و در مقایسه با ساعت یا کارد خوب باید گفت انسان خوب انسانی است که ناطقه اش هرچه بهتر عمل کند، رعایت حد وسط در امور با ایفای نقش خاصی که آن ماهیت برای آن ساخته شده است، لزوماً هم راستا نیست. رعایت حد وسط زندگی اجتماعی متعارف را برای فرد به ارمغان می‌آورد: خوردن و نوشیدن به اعتدال، تفریح به اعتدال و ... اگر کسی بخواهد قوه ناطقه خود را به غایت پیروورد، بسا لازم باشد که از بسیاری از امور کناره گیرد. در مقایسه دو ساعت، اگر ساعت الف طلایی، خوش آهنگ و شکیل و زیبا باشد و ساعت دوم برخلاف آن، وقت را دقیق نشان دهد، اما فاقد آن امتیازات باشد، به اقتضای نگاه کارکردگرایانه باز ساعت دوم ارجح است و دخالت دادن فاکتورهای دیگر در ارزیابی نشانه بی‌دقتی و فاصله گرفتن از ارزیابی ساعت از آن رو که ساعت است، است. حال اگر حق همه عواطف و احساسات انسان با رعایت حد وسط ادا شود، بسا فرد نتواند در آنچه که ممیزه انسان است و انسان را برای آن ساخته‌اند به کمال نهایی برسد.

۲-۲. شمول حد وسط بر فضائل عقلی

ابهام دیگر این است که آیا کاربرد حد وسط محدود به حوزه فضائل اخلاقی است یا حد وسط در فضائل عقلی نیز دارای کاربرد است برخی از اندیشمندان حد وسط را در باب همه فضائل، از جمله فضائل عقلی، اعمال می‌کنند. خواجه نصیرالدین طوسی در اشاره به دو جزء خردمند و انگیزشی نفس می‌گوید: «پس فضایل چهار بود: یکی از تهذیب قوت نظری و آن حکمت بود و دوم از تهذیب قوت عملی و آن عدالت بود و سوم از تهذیب قوت غضبی و آن شجاعت بود و چهارم از تهذیب قوت شهوی و آن عفت بود» (طوسی، بی‌تا، ص ۷۳) و در ادامه سغه و بله را دو طرف حکمت می‌داند: «و اما سغه و آن در طرف افراط است، استعمال قوت فکری بود در آنچه واجب نبود یا زیاده بر آن چه مقدار واجب بود و بعضی آن را کر پزی (جربزه) خوانند و اما بله و آن در طرف تفریط است، تعطیل این قوت بود به اراده نه از روی خلقت» (همان، ۸۳). غزالی نیز می‌نویسد: «و قوت علم چون از حد بشود و اندر کارهای بد به کار دارند از وی گریزی و بسیار دانی خیزد و چون ناقص بود از وی ابلهی و حماقت خیزد و چون معتدل باشد از وی تدبیر نیکو و رای درست و اندیشه صواب و فراست راست خیزد» (غزالی، ۱۳۸۰، ص ۷). ابن مسکویه نیز می‌نویسد حکمت وسط بین سفاقت و بلاهت است و منظور از سفاقت در اینجا کار بست قوه عقلی در اموری است که شایسته نیست و به نحوی که شایسته نیست و قوم آن را جربزه نامیده‌اند و منظور از بلاهت تعطیلی قوه فکر است، منظور نقص در خلقت نیست بلکه تعطیل ارادی آن است (ابن مسکویه، ۲۰۱۶ ص ۱۱۱).

دیدند و برای درمان توصیه و تجویز کردند؛ چرا بچه شیر را توصیه نمی‌کنند؟ قاعدتاً از نظر ارسطو جوجه خوب، جوجه‌ای است که بتوان سوپ خوبی از آن تدارک دید!

به نظر می‌آید اندیشمندان مسلمان^۱ در اینجا با خود ارسطو فاصله گرفته‌اند چون وی به تصریح آن را منحصر در فضائل اخلاقی می‌داند که با جزء انگیزشی نفس سر و کار دارند: «فضیلت همیشه حد و سطر را هدف خود قرار می‌دهد، من در این سخن به فضایل اخلاقی نظر دارم؛ زیرا که این فضیلت در حوزه عواطف عاری از خرد و در حوزه عمل اثر می‌بخشد و در این حوزه افراط و تفریط وجود دارد» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۲، بند b ۱۱۰۶). همچنین ارسطو در آنجا که در تعیین جنس فضیلت از سه دسته پدیده نفسانی سخن می‌گوید، به نام استعداد، عواطف عاری از خرد و ملکات پیداست که اگر جزء خردمند نفس نیز محل توجه وی می‌بود، حالتی بیش از این سه را بایستی برمی‌شمرد. دیوید راس در توجیه اکتفاء ارسطو به این سه حالت می‌گوید اینها دلیل آن است که سخن ارسطو در مورد فضیلت و حد و سطر معطوف به فضایل اخلاقی است؛ پس می‌توان به دفاع از ارسطو گفت این ایراد نه به او بلکه به کسانی وارد است که بر خلاف تصریح وی حد و سطر را در جزء خردمند نفس نیز اعمال کرده‌اند. با این همه، ایراد تا حدی متوجه خود ارسطو هم هست؛ چون وی سعادت را نه در داشتن فضیلت بلکه در این می‌داندست که در بروز و ظهور آن در رفتار می‌دانست و پیداست که به محض اینکه فضیلتی (حتی فضیلت عقلی) بخواهد در صحنه عمل بروز یابد، به‌طور قطع، عواطف و احساسات (که وی مربوط به جزء انگیزشی می‌داندست) چهره می‌نمایند. ارسطو به شرطی می‌تواند از این تنگنا برهد که برای جزء خردمند به فضیلتی قائل نشود؛ اما اگر قائل شود (که قائل هم شده) به محض اینکه فضیلت مرتبط با خرد بخواهد در رفتاری بروز یابد عواطف یا جزء انگیزشی هم پایشان باز می‌شود، آنگاه حق با کسانی خواهد بود که می‌گویند در اینجا هم باید حد و سطر را اعمال نمود.^۲

۳-۲. ناتوانی قاعده حد وسط از تفکیک فضیلت اخلاقی از مزیت

فضیلت ملکه‌ای راسخ در نفس است. ملکه بودن جنس فضیلت است؛ ولی ممکن است ملکاتی در نفس شخص باشند که فاقد ارزش اخلاقی یا دارای ارزش اخلاقی منفی هستند؛ مثل کسی که پرخوری یا خودستایی ملکه‌اش شده است؛ پس به نظر می‌آید قصد از آموزه حد وسط این است که ممیزه خاص فضیلت را بیان دارد که بتوان با توسل به آن، آن را از سایر ملکات خنثی یا غیر اخلاقی متمایز کرد. با این وجود، به نظر نمی‌آید آموزه حد وسط بتواند این نقش را ایفا کند؛ مثلاً خوردن به حد اعتدال، تفریح، نوازندگی یا ورزش به حد اعتدال آیا فضیلت اخلاقی محسوب می‌شوند؟ پرخوری اگر مذموم است برای این است که به مصلحت شخص نیست؛ نه اینکه غیر اخلاقی است. اگر پرخوری مانع بهره‌مندی عده‌ای دیگر از غذا شود یا نوازندگی باعث شعف و شادی دیگران گردد، ذیل عناوینی دیگر قرار می‌گیرند

۱. برای اطلاع مبسوط از نظر اندیشمندان مسلمان در مورد قاعده حد وسط رجوع کنید به کتاب: نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی، نوشته حسین اترک.

۲. ایراد دیگر به ارسطو در اینجا این است که هرچند وی در فضیلت اراده را شرط می‌داند؛ اما از حالت ذهن سخن می‌گوید که امری غیر ارادی است.

که بدی و خوبی شان با آن تعیین می‌شود؛ نه صرف عنوان خوردن یا نوازندگی؛ پس اگر مقصود ارسطو از آموزه حد وسط نشان دادن فصل ممیز فضیلت از سایر ملکات باشد، قاعدتاً باید تلاش وی ناموفق دانست؛ اما اگر بگوییم قصد ارسطو این نبوده است، در این صورت، پروژه وی در تعریف فضیلت و به تبع آن تعریف سعادت ناتمام خواهد ماند.

گاهی به نظر می‌آید ارسطو فضیلت را همان مزیت هر شیء می‌داند و در مورد انسان هر صفت نیکی که جزء انگیزشی نفس را به سامان کند، فضیلت می‌شمرد؛ اما چون سر و کار جزء انگیزشی نفس با انواع کثیر و فراوان خواست‌ها، امیال و عواطف است که تنها بخشی از آن به اخلاق به معنای خاص مرتبط می‌شود، انتظار یافتن معیاری جهت تفکیک فضائل اخلاقی از فضیلت به معنای عام یا مزیت بی‌پاسخ می‌ماند. اتفاقاً استفاده ارسطو از واژه آرته که به معنای قابلیت و استعداد یا مزیت شیء است، مؤید همین برداشت است. گویا ارسطو، همانگونه که مثال‌های وی هم نشان می‌دهد، به دنبال بیان مزیت‌های یک ماهیت است، نه فضیلت اخلاقی به معنای خاص.

۴-۲. تعدد حد وسط در هر مورد

تأکید ارسطو بر اعتدال و توسط در خصوص ملکه‌ای است که منشاء رفتار و احساس می‌شود؛ یعنی آن رفتار و احساسی درست است که ملاک میانه را رعایت کرده باشد. گرچه در ابتدا به نظر می‌آید حد وسط در هر مورد فقط یکی است، اما از آنجا که حتی در فضیلتی واحد جهاتی مختلف را باید در نظر گرفت، مسئله به آن سهولت که در ابتدا می‌نماید، نیست؛ به‌طور مثال، خشم را در نظر بگیرید. فرد فاقد فضیلت مربوطه ممکن است از جهات مختلف مرتکب خطا شود؛ بیش از حد خشمگین شدن یا اصلاً خشمگین نشدن هر دو خطا هستند؛ گاهی معیار شدت خشم است خشم بیش از حد شدید و بیش از حد خفیف هر دو خطایند؛ گاهی معیار متعلق خشم است خشم در مورد موضوعات فراوان یا در موضوعات کم، گاهی توجه به دلیل خشم است خشم به دلایل فراوان یا بدون دلیل، و گاهی معیار زمان خشم است به وقت مقتضی یا به وقت غیر مقتضی. می‌بینیم که رعایت حد وسط در یک مورد خاص کفایت نمی‌کند و اگر شخص در جهات دیگر به افراط یا تفریط میل کند، هنوز فاقد فضیلت مورد نظر ارسطو است. خواجه نصیر الدین طوسی نیز با ترفتن به این نکته می‌نویسد:

هر فضیلتی را حدی است که چون از آن تجاوز نماید، چه طرف غلو و چه در طرف تقصیر، به رذیلتی ادا کند؛ بل هر قید که در تحدید فضیلتی معتبر بود، چون اهمال کنند یا هر قید که نامعتبر بود، چون رعایت کنند آن فضیلت رذیلت گردد (طوسی، بی‌تا، ۸۱).

حال یکی از دشواری‌های مسئله این است که آیا با یک فضیلت مواجهیم که طی آن باید حد وسط را در جهات و حیثیات مختلف عمل رعایت کنیم یا رعایت حد وسط در هر جهت، فضیلتی جداگانه است؟ مثلاً در بحث از خشم با این که ارسطو فضیلت مربوطه را شکیبایی می‌نامد و می‌گوید: «شکیبا کسی است که در مورد درست و در برابر شخص درست و به نحو درست و به هنگام درست و به مدت درست خشمگین می‌شود» (ارسطو، ۱۳۸۷، ص ۱۴۷؛ بند a ۱۱۲۶) و

افراط و تفریط در یک هر یک از این جهات را عیب می‌داند؛ اما اضافه می‌کند همه این معایب در شخصی واحد یافت نمی‌شود (همان، ص ۱۴۸) و کسی را که در مورد چیزی خشم می‌گیرد که نباید گرفت، بد اخم می‌نامد؛ اما کسی را که در خشم افراط می‌کند آتشین مزاج می‌خواند؛ پس می‌توان گفت خشم گرفتن به افراط و اصلاً خشم نگرفتن رذیلتند و حد میانه آن را فضیلتی به نام *X* نامید؛ اما خشم گرفتن بر چیزی که نباید و خشم نگرفتن در اموری را که بایسته خشم است، دو رذیلت و حد و وسط آنها را فضیلتی جدا به نام *Y* دانست و شاید کمبود و اثرگان یا تنگ شدن حوصله خواننده باعث شده این هر دو نوع را ذیل یک فضیلت به نام شکیبایی مندرج کنند.

۵-۲. ابهام در معنای «حد وسط برای ما»

منظور از «ما» در تعبیر ارسطو از «حد وسط برای ما» چیست؟ آنچه مسلم است با کمک این قید حد وسط در حوزه اخلاق از حد وسط در حوزه ریاضی تفکیک می‌شود. در یک پاره خط ۲۰ سانتی متری، حد میانه فقط نقطه‌ای است که آن را به دو پاره خط مساوی ۱۰ سانتیمتری تقسیم کند و همین طور، در میان اعداد دو تا ۱۰ حد وسط ۶ است که آن را به دو بخش مساوی تقسیم می‌نماید؛ این حد و وسط برای همه و در همه جا یکسان است اما حد میانه در اخلاق بسته به وضعیت‌های مختلف متفاوت می‌شود و مثلاً برای یک فرد معمولی چهار ساعت ورزش در روز افراط است؛ اما برای یک فوتبالیست حرفه‌ای شاید این مقدار تمرین روزانه زیاد نباشد؛ اما مقصود از وضعیت‌های متفاوت چیست؟ می‌توان گفت برای همه انسانها در وضعیت *X* فلان کار صواب است و بدین ترتیب فقط متغیرهای بیرون از فاعل را در برآورد و وضعیت دخالت داد؛ اما می‌توان هم گفت خود فاعل جزئی از وضعیت است و چون فاعل‌ها متفاوت هستند ورودشان در وضعیت *X* آن وضعیت را تغییر می‌دهد. در تقریر اول برای همه فاعل‌ها در وضعیت *X* عمل *A* ثواب است. کسانی مثل اورمسون و راس مدافع این رأیند؛ اما در تقریر دوم برای فاعل الف در وضعیت *X* عمل *A* اما برای فاعل دیگر در همان وضعیت عمل *B* درست است و به تعداد فاعل‌ها با وضعیت‌های متنوع مواجه خواهیم بود؛ در این حالت دوم «ما» می‌تواند گونه‌های مختلف به خود گیرد. برخی فرد فرد انسان‌ها را مقیاس قرار می‌دهند. مطابق این نظر، رفتار یا خواست فضیلت‌مندانه حتی در شرایط واحد برای پرویز متفاوت است از هوشنگ، که نتیجه نسبی افراطی است (استوارت^۱ مدافع این رای است)؛ اما برخی می‌گویند نوع انسان ملاک است و «ما» اشاره به نوع انسان دارد و آن را از سایر انواع جدا می‌کند (مثل مارتا نوسبام)^۲. در میانه این دو برخی «ما» را در حد گروه‌های محدودتری در نظر می‌گیرند. مک اینتایر^۳ می‌گوید منظور از آن، همگان و هم رده‌ها هستند، مثل قهرمانان یا فرهیختگان و... استفن لیتون در مقاله‌ای با عنوان «ارسطو و نسبی سازی فضیلت» به بررسی این مسئله پرداخته و نظرش این است که منظور ارسطو چیزی بیش از دخالت وضعیت‌های عینی و آجکتیو است و فاعل‌ها و ساختار شخصیتی آنها هم در وضعیت ایفای نقش می‌کنند. فضیلت برای هر کس بستگی به این

1. J. A. Stewar
2. M. Nussbaum
3. A. MacIntyre

هم دارد که او خود چه کسی است (Leighton, 1992, p. 50-51).

هرگونه رده‌بندی از این نوع به نظری حاصل و دلخواهانه و متداخل می‌نماید و تلاشی است که پیش از شروع محکوم به شکست است. به هر حال به نظر می‌آید فارابی در مورد/اختلاف وضعیت تمامی امور از جمله این که فاعل کیست را دخالت می‌دهد و روایت وی احتمالاً درست‌ترین روایت از ارسطو است، چیزی که هست این به نسبی‌گرایی شدید منجر می‌شود و شرط اعمال آن این است که همه فاعل‌ها از حکمت عملی (فرانسیس) لازم برخوردار باشند و اگر رده‌بندی و دسته‌بندی معتبری در دسترس نباشد از معدود افراد دارای حکمت عملی کاری ساخته نیست.

به نظر می‌آید ارسطو از نسبییت فردی دفاع می‌کند؛ چون می‌گوید: «فضیلت برای همه آدمیان یک و همان نیست» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۲؛ بند a ۱۱۰۶)؛ اما دیوید راس معتقد است که ارسطو بر تفاوت افراد انگشت نمی‌گذارد؛ تأکید او بر تفاوت وضعیت‌هاست. تفاوت افراد هم باید وقتی لحاظ شود که به تفاوت در وضعیت و شرایط بینجامد و نباید در فهم ارسطو دچار اشکال شد. ارسطو تأکیدش بر این است که مربی میلون ورزشکار باید حد وسط درست را تعیین کند نه خود وی، این کار کار متخصص مربوطه است (Aristotle, 2009, p. 215). لزلی براون نیز بر همین نظر است. وی می‌نویسد: «من استدلال خواهم کرد که نسبت به ما را نباید به نسبت به ما به عنوان افراد بلکه به نسبت به ما از آنرو که انسانیم تفسیر نمود» (Brown, 1997, p. 78) اما دیدیم که ارسطو روی فرد انگشت می‌گذارد و فارابی نیز با وی هم رأی است.

فارابی در کتاب فصول منترعه پس از آنکه به تبع ارسطو میان حد وسط فی‌نفسه و حد وسط نسبی تفکیک می‌کند، می‌گوید حد وسط نسبی (المتوسط بالاضافه) بر حسب زمان‌های مختلف و اشیای مختلف کم و زیاد می‌شود؛ مثل غذای معتدل برای کودک و برای مرد کامل که متوسط در یکی با دیگری، هم در مقدار، هم در عدد، هم در غلظت و لطافت، هم در سبکی و سنگینی و در کل، در کمیت و کیفیت متفاوت است یا مثل دارو و غذای مریض که کمیت و کیفیت آن به بدنی که معالجه می‌شود، قوت و ضعف آن بدن، شغل مریض، شهری که در آن زندگی می‌کند، عادات پیشین مریض، طول عمر مریض، و قوت دارو بستگی دارد؛ حتی در یک شخص بیمار نیز میزان دارو در زمان‌های مختلف متفاوت است و این میانه، میانه به معنای نسبی است که در افعال و اخلاق کاربرد دارد و کمیت و کیفیت فعل در قیاس با فاعل و کسی که فعل رویش صورت می‌پذیرد و کسی که فعل به خاطر وی صورت می‌گیرد و بر حسب زمان و مکان متفاوت است. خشم بر حسب اینکه خشم بر چه کسی است و به خاطر چیست و در چه زمان و مکانی است یا زدن و مجازات بر حسب ضارب، مضروب، ابزار ضربه و جنایتی که ضربه به خاطر آن صورت می‌گیرد، متفاوت می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۳۸). با این همه، فارابی می‌پذیرد که همانگونه که در حوزه غذا و دارو، گاهی چیزی برای اکثر مردم و در اکثر زمان‌ها میانه و مناسب است و گاهی نه؛ گاهی چیزی برای گروهی حد میانه است برای گروهی دیگر نه؛ یا چیزی برای بدنی حد وسط است و برای بدنی دیگر نه؛ یا زمان برای کسی طولانی است برای کسی کوتاه؛ حد وسط در افعال هم گاهی برای همه یا اکثر مردم، در همه یا اکثر زمان‌ها، میانه است؛ گاهی برای گروهی میانه است و برای گروه و طایفه‌ای دیگر نه.

اینکه تشخیص حد وسط به عهده خود شخص است یا کس دیگر یک مسئله است و اینکه وضعیت‌ها به تعداد افراد متنوع می‌شود یا نه، مسئله‌ای دیگر است. بر فرض بپذیریم که کار تشخیص غذای مورد نیاز میلیون‌ورز شکار، نه بر عهده خود وی، بلکه بر عهده مربی او است، هنوز می‌توان از نسبییت فردی دفاع کرده و گفت مربی به این مسئله نیز که حد وسط، حد و سطر برای چه کسی است، باید توجه کند. به هر حال، تشخیص را از سطر ظاهراً به خود فرد وامی‌گذارد و فرایبی در حوزه اخلاق این کار را به پادشاه مدینه می‌سپارد. «کار تشخیص حد میانه در دارو و غذا با پزشکی است و فن مربوطه پزشکی نام دارد؛ اما در مدینه کار تشخیص با مدبر مدینه است که ملک است و صناعت مربوطه حکمرانی نام دارد (همان، ص ۳۹). البته تصور وی از ملک، پادشاه افلاطونی است. در جامعه آرمانی «ملک واقعی کسی است که غایت و مقصودش از فن حکومت این باشد که خود و سایر اهل مدینه را به سعادت حقیقی برساند که غایت و غرض فن حکمرانی نیز همین است پس لازم است که پادشاه مدینه فاضله به لحاظ سعادت کاملترین آنها باشد چون وی سبب سعادت مدینه است» (همان، ص ۴۷).

۶-۲. حد وسط به رفتار مرتبط است یا به عواطف؟

نقطه شروع برای تعیین فضائل آیا احساسات و عواطف است یا اعمال؟ می‌توان فهرستی از عواطف مختلف مثل خشم، ترس، شهوت، دلبستگی و... را تهیه کرد و در هر یک، خواستار رعایت حد وسط شد؛ همین کار را می‌توان در مورد اعمال کرد؛ مثلاً خوردن، خوابیدن و تفریح. ارسطو هر دو روش را به کار می‌گیرد. گاهی از رفتار شروع می‌کند، مثل خوردن و گاهی از عواطف مثل خشم؛ اما حاصل کار بست این دو روش دو فهرست متفاوت خواهد بود که لزوماً بر هم منطبق نیست. ارسطو چون فضیلت را حالتی راسخ در نفس می‌داند. گویا مبدأ را عواطف و خواسته‌های درونی قرار می‌دهد. از سویی، چون تصریح می‌کند که داشتن احساسات و امیال متوازن برای فضیلت و سعادت کفایت نمی‌کند، بلکه باید فضیلت بروز و ظهور خارجی داشته باشد، عواطف کنترل شده و بروز یافته در حوزه عمل را مقیاس می‌داند. اگر چنین باشد، باید از رفتارها شروع کرده و در هر یک عاطفه مربوطه‌ای را که باید تحت کنترل درآید نشان داد. از روش ارسطو و برخی گفته‌های وی به نظر می‌آید، هر رفتاری با یک عاطفه مرتبط است که باید آن را کشف و با نگاه به حد وسط آن را کنترل و متوازن نمود؛ اما اصرار بر این روش مشکل آفرین است؛ چون اغلب، در مورد هر یک از فضائل شروط متعددی وجود دارد و هر یک از این شروط متناظر با عواطف و احساساتی خاص است؛ لذا نمی‌توان گفت هر فضیلتی متناظر با یک عاطفه است.

سخاوت را در نظر بگیرید. والاس در بحثی نسبتاً مبسوط در مورد سخاوت اقتصادی، سخاوت واقعی و خالص را دارای سه شرط می‌داند: اول اینکه شیئی که بخشیده می‌شود، در چشم شما دارای ارزش مالی قابل مبادله باشد. اگر کفش‌های کهنه شما واقعاً و یا حداقل در چشم شما بی‌ارزش است و در مسیر خود به قصد انداختن آن در سطل زباله به نیازمندی برخورد آن را به وی ببخشید، کار شما را نمی‌توان سخاوتمندانه دانست. شرط دیگر اینکه ارزش مالی شیء

باید بیش از حدی باشد که رسم یا قاعده اخلاقی از شما می‌طلبد: اگر با گرسنه‌ای در حال مرگ مواجه شده و غذایی به وی بدهید چون در چنین وضعیتی مکلف به این کارید، کارتان سخاوت نیست. همچنین است اگر مطابق رسم هدیه‌ای در حد متعارف برای جشن تولد ببرید. شرط سوم اینکه باید قصدتان از بخشش، خیر برای گیرنده باشد. اگر به قصد تفاخر یا به این قصد که گیرنده کار شما را بعداً به نحو مقتضی جبران کند، می‌بخشید، کارتان سخاوت نیست. اینک اگر در بحث از سخاوت برای تعیین عاطفه مربوطه‌ای که باید تحت کنترل درآید، روی دل‌بستگی به مال و لزوم اعتدال در آن انگشت گذاریم، شرط سوم را پوشش نداده‌ایم و اگر عاطفه مربوطه را نوع دوستی بدانیم شرط اول را پوشش نداده‌ایم؛ پس یک عمل واحد به نام بخشش اگر بناست فضیلت تلقی شود، باید همه عواطف ذریبط را به مقدار لازم پوشش دهد.

۷-۲. دشواری یافتن احساسات مرتبط

مشکل دیگر، یافتن احساسات متناظر با افراط و تفریط و حد میانه است؛ مثلاً در بحث از عدالت توزیعی ارسطو جانب افراط را ظلم می‌داند و در توضیح آن می‌گوید: «مرد ظالم از آنچه سودمند است، برای خود بیش از اندازه در ست بر می‌دارد» (ارسطو، ص ۱۸۳، بند ۱۱۳۴a) و عدالت برخورداری از میزانی است که شخص استحقاق آن را دارد؛ قاعدتاً بی‌میلی در تصاحب میزانی که حق شخص است و برداشتن کمتر، جنبه تفریط این فضیلت است. نکته اینجا است که کسی را که از دریافت حق خود استنکاف می‌کند یا به آن بی‌میل است، نمی‌توان به همان شیوه‌ای که فرد زیاده خواه رذیلت مند است، رذیلت مند دانست و ثانیاً میل به تصاحب بیش از حد یا کمتر از حد جایی است که بناست خودِ فاعل از توزیع سهمی ببرد؛ اما اگر کار وی توزیع عادلانه چیزی بین دیگران است، نمی‌توان به جانب افراط رفتن وی را زیاده خواهی دانست. بنابراین، حق با دیوید راس است که می‌نویسد: «گویا ارسطو چیزی را که خود بیشتر پذیرفته مبنی بر اینکه لزومی ندارد توزیع کننده گیرنده هم باشد، نادیده می‌گیرد». «اگر الف بین ب و ج چیزی را تقسیم می‌کند، اما به ج چیزی بیش از حد استحقاقش می‌دهد، در این صورت الف است که ناعادلانه عمل کرده نه ج» (Ross, 1995, p. 232). می‌توان افزود حتی در مواردی که خود فاعل از توزیع سود می‌برد، لزومی ندارد انگیزه وی در خروج از عدالت و گرایش به سمت افراط حتماً زیاده خواهی باشد. اگر وی در چنین توزیعی سهم زیاد را نه برای خود، بلکه برای دیگری در نظر گرفت، مثلاً به دلیل علاقه خاصی که به وی دارد، باز از عدالت خارج شده است.

نمونه دیگر، صداقت است. ویلیامز می‌نویسد: «تقریر ارسطو از صداقت به جای آنکه آن را با بی‌صداقتی (غیر قابل اعتماد بودن در باب حقیقت) در تقابل نهد، آن را مقابل نخوت و تواضع غلط قرار می‌دهد» (Williams, 2006, pp. 35-36).

۸-۲. عواطف و رفتارهای ذاتاً نکوهیده

مشکل دیگر مواردی است که به نظر می‌آید کاری ذاتاً بد است؛ نه به خاطر اینکه عدول از حد میانه است، مثل زنا و دزدی و قتل. ارسطو خود به این نکته اشاره می‌کند:

البته در مورد هر عمل و عاطفه نمی‌توان به حد وسطی قائل شد زیرا نام بعضی از آنها حاکی از بدی و رذیلت است مثلاً در عواطف، کینه و بی‌شرمی و حسد و در اعمال زنا و دزدی و آدمکشی همه اینها از این جهت نکوهیده می‌شوند که فی‌نفسه بدند نه از این لحاظ که افراط یا تفریط هستند و به عبارت دیگر در مورد آنها نمی‌توان اندازه درست را یافت بلکه دست یازیدن به آنها همیشه خطاست در این گونه امور درست و نادرست وجود ندارد چون ارتکاب چنین عملی فی‌نفسه بد است؛ همچنین نمی‌توان انتظار داشت که در مورد ظلم و بزدلی و لگام گسیختگی افراط و تفریط و حد وسطی پیدا شود و گرنه لازم می‌آید که برای خود افراط و خود تفریط نیز حد وسطی وجود داشته باشد و افراط در افراط و تفریط در تفریط نیز ممکن باشد (ص ۶۶-۶۷ بند ۱۱۰۷a).

پس ظاهراً توجیه ارسطو این است که اینها خود افراط یا تفریطند و همانگونه که مثلاً در مسئله شجاعت، دو طرف افراط و تفریط، تهور و جبن‌اند و دیگر نباید انتظار داشت که خود جبن یا خود تهور حد وسط داشته باشد، در مورد خشم و زنا نیز اینگونه است و این خطا، یعنی انتظار اینکه حالتی که نامی برای افراط یا تفریطند، خود نیز نیازمند حد وسط باشند، به این گمان غلط دامن زده است که در مواردی مثل قتل و زنا حد وسط کاربرد ندارد.

این توجیه به نظر قابل دفاع نیست؛ مثلاً عمل زنا افراط در چه چیز است؟ اگر گفته شود در حوزه روابط جنسی خمودی نکوهیده است، زیاده‌روی هم نکوهیده و حالت میانه و فضیلت عفت است و زنا از آن جهت مذموم است که افراط در روابط جنسی است مسلماً این سخن سخن قابل دفاعی نیست، کسی که زنا می‌کند و لو به ندرت، رذیلتش با کسی که همسر دارد و به طریق مشروع در روابط جنسی افراط می‌کند، قابل قیاس نیست. این نشانه آن است که اساساً زنا ربطی به افراط در روابط جنسی ندارد؛ هم چنین است دزدی، اگر کسی به دفاع از ارسطو بگوید دزدی به این خاطر بد است که نشانه حرص در مال اندوزی است و توضیح دهد که بی‌رغبتی کامل به گردآوری مال و حرص فراوان در مال اندوزی، دو طرف افراط و تفریطند و دزدی اگر نکوهیده است از این روست که نام دیگری است برای حرص و مال اندوزی، جوابش این است که می‌توان تصور کرد دزدانی را که به قدر نیاز می‌دزدند و هیچ حرصی به جمع‌آوری اموال ندارند با این همه کارشان بد است.

اشکالی مشابه اینکه ارسطو می‌گوید حد میانه مرتبط با اعمال و عواطفی است که کم و زیاد و تقسیم پذیرند (ارسطو، ۱۳۸۷، ص ۴۳، بند a ۱۱۰۶)؛ اما او معلوم نمی‌دارد که آیا همه عواطف و اعمال اینگونه‌اند یا برخی استثناپذیرند؟ پیدا است که اگر عاطفه‌ای استمرار یابد یا عملی تکرار شود، آنگاه به‌خاطر استمرار یا تکرار، دارای امتداد می‌شود و می‌توان

در مورد آن از حد وسط سخن گفت؛^۱ اما اگر دارای استمرار و امتداد نباشد سخن از حد وسط در آن بی معناست؛^۲ پس قاعدتاً در مورد یک عمل خاص یا یک عاطفه لحظه‌ای نمی‌توان از حد وسط سخن گفت و قاعدتاً از شمول فضیلت و رذیلت خارج می‌شود.^۳

۹-۲. گستره حد وسط

اعمال حد وسط در همه موارد، لوازمی نامعقول دارد که نمی‌توان آن را به گردن ارسطو گذاشت؛ مثلاً آیا لازم است من در همه رفتارهایم خشم متعادل یا میزان ترسی متعادل نشان دهم؟ پیدا است که در بسیاری از موارد کلاً ابراز خشم یا ترس نه به افراط نه تفریط و نه در حد میانه اش مورد ندارد؛ پس مقصود، اعمال آن در مواردی است که کاربست آن موضوعیت پیدا می‌کند؛ یعنی جایی که جای ابراز خشم است، حد میانه را رعایت کنیم و از افراط و تفریط پرهیزیم؛ بر خلاف جایی که مثلاً قفل اتومبیل خراب شده و باز نمی‌شود که اساساً مورد جای مناسبی برای ابراز خشم در هیچ مقیاسی نیست. این قید تا حدی از بروز مشکل جلوگیری می‌کند، اما باز در مواردی که جا دارد خشمگین شویم نشان دادن خشم معتدل در همه موارد معقول نیست. اگر گارسون غذا را با مقداری تأخیر آورد به جای نشان دادن خشمی ملایم بهتر است اصلاً خشمی نشان ندهیم، اما اگر دیدیم یک نامادری کودک‌کی بیگانه را به شدت شکنجه می‌کند، جا دارد خشم شدید نشان دهیم. از این رو، نمی‌توان گفت در همه موارد خشمی معتدل و میانه خشمی به جاست. در اینگونه موارد گاهی اقتضای کاربست فضیلت خروج از حد میانه است. ارسطو خود به این نکته اذعان دارد و می‌نویسد تعیین اینکه چگونه و در برابر کدام کس و درباره چه چیز و چه مدت باید خشم گرفت و اعمال درست و نادرست در کدام نقطه از هم جدا می‌شوند، دشوار است و کسی که فقط اندکی از راه درست منحرف می‌شود، خواه به سوی افراط و خواه به سوی تفریط، نکوهیده نمی‌شود (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۴۹). همچنین می‌نویسد: «گاهی از دو طرف افراط و تفریط یکی نادرست‌تر از دیگری است» (همان، ص ۷۴، بند ۱۱۰۹)؛ یعنی فضیلت مربوط به خشم گاهی اقتضای خروج از حد میانه را دارد اما مواردی هم هست که خود فضیلت بطور کلی از حد میانه خارج است و به یکی از طرفین نزدیک، مثلاً فاصله شجاعت از تهور کمتر از فاصله آن با جبن است و اگر خروج از حد میانه در مورد برخی از فضائل موردی است در مورد برخی از

۱. برخی از نویسندگان از دو گونه حد وسط سخن می‌گویند حد وسط کمی و حد وسط کیفی و می‌گویند در اولی فاصله از مرکز با دو طرف نهایی تعیین می‌شود و اما در معنای دوم بر مبنای کیفیت تعیین می‌شود و معیار نه امری بیرونی بلکه خود شخص و وضعیت است (میرشرف الدین، ۱۳۹۸، ص ۱۶۳).

۲. علت این است که عواطف و احساسات همه کیف نفسانی اند و فلاسفه در تعریف کیف می‌گویند: کیف عرضی است که ذاتاً قبول قسمت و نسبت نمی‌کند (الکیف عرض لا یقبل القسمة و لا النسبة لذاته)؛ پس اگر در جایی کیفی را تقسیم کردیم از آنرو است که عارض کمی شده مثلاً اگر یک صفحه کاغذ را به دو نیم کنید به تبع تقسیم در کم که سطح کاغذ باشد کیف یعنی سفیدی را هم تقسیم کرده اید اما اگر در جایی کیف عارض کمی نشده باشد تقسیمش ناممکن است، مثل تقسیم دلهره.

۳. برخی معتقدند حد وسط دارای دو ملاک است یکی کمی و دیگری کیفی که آنرا رذالت نام می‌گذارند و می‌گویند این دومی افزوده حکمای مسلمان است. (اترک، ۱۳۹۳، ص ۱۴۶).

فضائل دائمی است؛ در مورد شکیبایی خودِ ارسطو به تصریح می‌نویسد شکیبایی را در برابر افراط در خشم‌گیری می‌نهیم نه در برابر تفریط زیرا اولاً افراط بیشتر از تفریط پیش می‌آید و ثانیاً زندگی با مردمان بد اخم دشوارتر از زندگی با بلغمی مزاجان است (همان، ص ۱۴۸-۱۴۹، بند ۱۱۲۶a)؛ اما ابن‌سینا احتمالاً به فطانت، مشکل را دریافته است که می‌گوید آموزه حد و سطر در مورد اکثر و نه تمام فضائل قابل اجراست؛ «اکثر فضائل و سطر بین رذائل اند و فضیلت آنها میان دو رذیلتی است که در طرف افراط و تفریط‌اند» (ابن‌سینا، ۲۰۰۸، ص ۱۴۵).

۱۰-۲. صعوبت یافتن حد وسط

مشکل قبلی این بود که حد وسط کجاست. دیدیم که ارسطو می‌پذیرد که گاهی میانه مد نظر وی به یکی از طرفین نزدیکتر است؛ اما مسئله بعدی این است که حتی در مواردی که حد وسط در میانه است، اگر همچون نقطه‌ای باشد در میان دایره یافتن آن بسیار مشکل است. خواجه نصیر طوسی می‌نویسد:

و همچنین استقامت در سلوک طریق فضیلت جز بر یک نهج صورت نیندد و انحراف از آن نهج نامحدود باشد و از این جهت باشد صعوبتی که در التزام طریقه فضایل واقع بود آنچه در بعضی اشارات نوامیس آمده است که صراط‌خدای تعالی از موی باریکتر و از شمشیر تیز تر بود عبارت از این معناست (طوسی، بی‌تا، ص ۸۲).

ارسطو خود می‌گوید آدمی به انواع گوناگون ممکن است خطا کند؛ زیرا چنانکه فیثاغوریان معتقدند شر در فهرست نامحدودها قرار دارد؛ در حالی که درست عمل کردن تنها به یک نحو ممکن است و به همین جهت خطا کردن آسان است و تیر به هدف درست زدن دشوار. شریفان به یک نوع اند و شیران صد گونه (همان، ص ۶۵، بند ۱۱۰۶).

این سخنان اگر به جد گرفته شود کار برای فاعل اخلاقی به شدت دشوار می‌شود؛ چون تشخیص نقطه‌ای که به معنای واقعی وسط باشد، دشوار و بلکه محال است. اگر فقط یک رفتار، رفتار درست باشد، انتظار تشخیص آن بی‌جاست؛ پس همانگونه که پیترو لوسین می‌گوید با این که در تیراندازی اصابت به هدف سخت است و به خطا زدن بسیار سهل، اما وسط به معنای واقعی مد نظر نیست و بیش از یک نقطه اصابت می‌تواند اصابت درست باشد و لازم نیست تیر به مرکز دقیق سیبل اصابت کند (Losin, 1987, p. 330).

ارسطو خود مشکل یافتن حد وسط را مورد اشاره قرار داده است و برای خلاصی از آن پیشنهادی دارد:

بهتر است شر کوچک‌تر را بگذاریم و این کار بهتر از همه از طریقی که اینک نشان می‌دهیم، ممکن می‌تواند بود. باید به دقت بنگریم و معلوم کنیم که خودمان بر حسب گرایش طبیعی به کدام جهت میل می‌کنیم و این نکته را از لذت و دردی که احساس می‌کنیم می‌توانیم شناخت. ... باید بکوشیم خود را برخلاف طرفی که به آن گرایش داریم بکشانیم؛ زیرا به حد وسط در حالی می‌توانیم رسید که خود را با همه نیروی خویش از جهت نادرست دور سازیم، همچنین در همه امور باید از لذت و لذت هرچه بیشتر بپرهیزیم. ما آدمیان در مورد لذت قاضی بی‌طرفی نیستیم (ص ۷۵، بند ۱۱۰۹a).

۱۱-۲. اصرار بر حد وسط: انحراف از راه صواب

مشکل جدی‌تر این است که اگر بناست حد وسط به عنوان یک ماکزیم یا قاعده رفتار به کار رود، قطعاً خواسته یا ناخواسته، زمینه را برای گمراهی فاعل در حوزه تصمیم فراهم می‌آورد؛ چون در جاهایی که کار درست به یکی از طرفین افراط یا تفریط نزدیک است، به کارگیری این اصل شخص را به حد میانه سوق داده و از صواب دور می‌سازد؛ مثلاً در جایی که کسی در حال شکنجه و آزار شخصی بی‌گناه است، مناسب آن است که شما، و به ویژه اگر دخالت‌تان مؤثر باشد، خشم شدید از خود نشان دهید. حال اگر نمی‌دانید چه کنید و قصد دارید با رجوع به حد وسط تکلیف خود را مشخص کنید، کاربرد این معیار موجب می‌شود که خشمی معتدل نشان دهید و از کار درست فاصله بگیرید؛ اما اگر گفته شود اقتضای حد وسط خروج از میانه است، آنگاه خود حد وسط به عنوان یک راهنمای عمل به حال تعلیق درمی‌آید و به اصلی فراگیرتر و با ثبات‌تر نیاز است که با رجوع به آن بتوان تشخیص داد که در چه مواردی باید حد وسط را اعمال کرد و در چه مواردی نه. توسل به عبارات ارسطو که بین حد وسط «برای ما» و حد وسط ریاضی تفاوت می‌نهد و تأکید بر این دارد که در وضعیت مورد بحث، هرچند عمل درست فاصله گرفتن از حد وسط است، با این همه، این نیز به نوعی حد وسط است، بازی با الفاظ است.

به احتمال، می‌توان به دفاع از ارسطو به این گفته‌ی وی که کار تشخیص حد وسط بر عهده کسی است که از فرانسیس یا حکمت عملی برخوردار باشد، انگشت گذاشت. گویا اشکالات پیش گفته ناشی از این است که ما کار تشخیص را برخلاف سخن صریح ارسطو بر عهده کسی گذاشته‌ایم که فاقد حکمت عملی است. با این همه، می‌توان اشکال را به نحوی دیگر پی گرفت. اگر بگوییم کسانی دارای حکمت عملی هستند که قادر به تشخیص درست حد وسطند و کسانی قادر به تشخیص حد وسطند که از حکمت عملی برخوردار باشند، به وضوح دچار دور منطقی شده‌ایم. اگر هم بگوییم فرد دارای حکمت عملی با کاربری اصول و قواعدی مستقل از آموزه حد وسط قادر به تشخیص آن است، آنگاه حد وسط کارکرد تعیین‌کننده خود را از دست می‌دهد و خود و امدار آن اصول و قواعد می‌شود و ارسطو باید نشان دهد آن اصول کدامند و چنین اصول و قواعدی بر فرض وجود بر حد وسط اولویت و ارجحیت می‌یابند؛ حال اینکه در نظام اخلاقی ارسطویی، این حد وسط است که بنا است نقش اصلی را ایفا کند.

۱۲-۲. ابهام در واژه فرانسیس

ارسطو می‌گوید تشخیص حد وسط بر عهده کسی است که از فرانسیس برخوردار باشد، اما این کلمه هم بی‌ابهام نیست. فرانسیس فضیلت مربوط به عقل عملی است؛ اما همانگونه که لزی برایون در مقدمه خود بر اخلاق نیکوماخوس می‌گوید: سخنان ارسطو در مورد فرانسیس دارای تشویش است؛ آیا فرد دارای این وصف نیازمند اصول عام و کاربری آن است یا کافی است که در موارد خاص طریق صواب پوید؟ آیا او هم نیازمند تأمل و استدلال است یا فرانسیس، بیشتر دیدن لایه‌های پنهان و وضعیت است. از سویی، ارسطو در دو فصل آخر کتاب ششم می‌گوید که

فضیلت هدف درست را می‌نماید و عقل عملی آن چه را به آن منجر می‌شود، تعیین می‌کند. از این عبارت برمی‌آید که کار عقل عملی در حوزه وسیله -هدف است و هدف توسط فضیلت تعیین شده است و عقل عملی در تعیین آن کاره‌ای نیست؛ بلکه تنها بهترین و سایل دستیابی به این هدف را تعیین می‌کند (Aristotle, 2009, p. xvi). با این همه، حق با براون است و این تصویر درستی از ارسطو نیست؛ چون اگر ابتدا عقل عملی امیال را درست راه نبرد، فضیلتی به بار نخواهد آمد.

سخنان است ارسطو از جهتی دیگر نیز تا حدی گمراه کننده است؛ چون بر مبنای تقسیم فضایل به اخلاقی و عقلی که قسم اول مرتبط با جزء انگیزشی نفس‌اند و قسم دوم مرتبط با جزء خردمند نفس، فرانسیس فضیلتی عقلی است. نکته این است که این فضیلت مستقل از فضایل اخلاقی بسط نمی‌یابد. از سویی، فضایل اخلاقی از آنجا که مرتبط با جزء غیر عقلانی نفس‌اند با هدایت و تدبیر عقل عملی است که به کمال خود دست می‌یابند.

۱۳-۲. تفاوت حد وسط با اعتدال

نکته دیگر تفاوت حد وسط با اعتدال است. برخی آموزه حد وسط ارسطو را همان اعتدال می‌دانند، اینکه رعایت اعتدال امری درست و قابل دفاع است یا نه، مسئله‌ای دیگر است؛ اما هر چه هست این دو یکی نیستند. آنچه ارسطو از آن دفاع می‌کند حد وسط است؛ اما حد وسط همه‌جا به معنای میانه و پرهیز از افراط و تفریط نیست. عمل یا عاطفه درست و از سر فضیلت گاهی باید به یکی از دو لبه نزدیک شود و ماندن در میانه همواره صحیح نیست. لزی براون می‌گوید هر چند ارسطو حد وسط را پرهیز از افراط و تفریط و زیاد و کم می‌داند، در واقع، این تصویر تا حدی گمراه کننده است؛ چون هر نوع به خطا رفتنی مستلزم افراط یا تفریط نیست و آموزه حد وسط را نباید با آموزه میانه‌روی و اعتدال در همه امور یکی دانست؛ بلکه حد وسط مقتضی داشتن احساسات و واکنش‌هایی است که حد میانه به معنای بایسته (appropriate) و متناسب (proportional) هستند. وی می‌گوید این سخنان ارسطو که میانه را بهترین می‌داند و همچنین اینکه می‌گوید احساس و عمل باید به وقت درست، در مورد موضوعات درست، در مواجهه با افراد درست، با انگیزه درست و به طریق درست صورت پذیرد، دقیق‌تر است (Aristotle, 2009, p. xiv). دیوید راس در این باره می‌گوید: «حد وسط به طریق محاسبه به دست نمی‌آید؛ بلکه متخصص فن با توجه به وضعیت آن را کشف می‌کند». حد وسط مورد نظر ارسطو حد وسط ارزشی است. راس هم وسط را به معنای بایسته و متناسب می‌فهمد (Ross, 1995, p. 215).

مثال آکویناس در تبیین میانه به این معنا بسیار راهگشا است. وی می‌نویسد: «اگر میانه به این معنا را در مورد کفش بکار گیریم، کفش متوسط برای همه یکسان نخواهد بود. کفشی که برای کسی بزرگ است، ممکن است برای دیگری به اندازه باشد و کفشی که برای فردی به اندازه است، می‌تواند برای دیگری بزرگ یا کوچک باشد» (Aquinas, 1993, ar: 311) و می‌توان افزود حتی برای یک شخص نیز در مقاطع زمانی مختلف می‌تواند متفاوت باشد.

اورمسون این را به زبانی دیگر بیان می‌کند. به اعتقاد او باید آموزه حد وسط را در مورد خود فضیلت که ملکه‌ای است

نفسانی اعمال کنیم. کسی که حتی در موارد شدید خشمگین نمی‌شود و کسی که از کوچکترین چیز به خشم می‌آید، هر دو در جانب افراط و تفریطند. فضیلت اقتضا می‌کند در حالتی میانه باشیم و رفتار درست رفتار برخاسته از چنین فضیلتی است و به مقیاس آن سنجیده می‌شود و نه برعکس؛ یعنی فضیلت را از این طریق که آیا فرد در همه موارد اعتدال را رعایت کرده یا نه، تعیین نمی‌کنیم؛ به عبارت دیگر، حد وسط اولاً و بالذات ناظر به خود حالت نفسانی است و رفتارها به مقیاس آن سنجیده می‌شوند، نه اینکه حد وسط ناظر بر رفتارها باشد و برخورداری از فضیلت به آن سنجیده شود. اورمسون می‌نویسد به دید ارسطو فضیلت ملکه ای معطوف به حد وسط نیست بلکه ملکه ای است که خود معتدل و میانه است (Urmson, 1973, p. 226).

۱۴-۲. شباهت با سود گرایان عمل نگر

اگر آموزه حد وسط را به طور جدی ماکزیم یا راهنمای عمل بدانیم، آن گاه ارسطو مشابه سود گرایان عمل نگر خواهد شد که همه قواعد و اصول اخلاقی را به حال تعلیق در می‌آورند و تنها یک اصل را در اختیار فاعل قرار می‌دهند: «همواره چنان رفتار کن که رفتار تو سرجمع خیر در جهان را بیفزاید». این درخواستی غیرمنطقی است که از هر فاعل، در هر حدی از فهم و به هر میزان از قدرت سنجش، می‌خواهد بهترین نتیجه را پیش بینی کند و در هر مورد تعیین کند آیا رفتارش درست است یا خطا. سود گرایان قاعده‌نگر به دلیل انبوه مشکلاتی که اعمال این روش پیشنهادی در پی دارد، اصل سود را صرفاً به هنگام تأسیس قواعد و یا رویه‌ها اعمال می‌کنند؛ اما از آن پس از فاعل می‌خواهند مطابق این قواعد عمل کند و اعتنایی نداشته باشد به اینکه در فلان مورد خاص کاربردست قاعده تا سیس شده بر اساس اصل سود زیانمند است یا نه. اینک اگر ارسطو را به گونه‌ای تفسیر کنیم که گویی با این آموزه به دنبال ارائه راه کار و راهنمای عملی است تا فاعل به کمک آن، در هر مورد، رفتار فضیلت‌مندانه را از ردیلت جدا کند، آنگاه او نیز به طریقی مشابه با همان مشکلات سود گرایان عمل نگر مواجه خواهد شد.

۳. آموزه حد وسط در مقام تحلیل و تعریف معنای فضیلت

به دلیل مشکلات پیش گفته، برخی از مفسران تنوری را در روایت رایج قابل دفاع نمی‌دانند و می‌گویند قصد ارسطو صرفاً تعریف فضیلت بوده است، نه عرضه یک راه کار عملی. اورمسون می‌نویسد: «هرچند ارسطو گفته است که غایت فلسفه اخلاق غایتی عملی است، اما آموزه حد وسط را نه به عنوان اندرزی اخلاقی، بلکه به عنوان بخشی از تعریف فضیلت عرضه می‌کند» (Urmson, 1973, p. 223).

اما این آموزه این نقش، یعنی تعریف فضیلت، را چگونه ایفا می‌کند؟ اورمسون با رجوع به کتاب هفتم اخلاق نیکوماخوس، فصل دوم، از قول ارسطو از شش وضعیت منش سخن می‌گوید. در بالای فهرست، قهرمانان اخلاقی قرار دارند که فوق انسانند و در پایین طیف، وحشیان که گویا مادون انسانند. ارسطو تلاشی جهت تبیین تمایز اخلاق قهرمانان

از سایر گروه‌ها نمی‌کند و اورمسون می‌گوید که گویا افزودن این طبقه برای تکمیل طرح بوده است و چون وضعیت توحش را در پایین جدول رده‌بندی قرار داده است، ترجیح داده در بالای طیف نیز جهتی متناظر با آن، برای تکمیل طرحواره‌اش، دسته‌ای را به عنوان قهرمان بیفزاید. اگر آنان فروانسانند، اینان فراانسانند و لذا هیچ کدام موضوع ارزیابی اخلاقی قرار ندارند.

به هر حال آنچه مهم است تفاوت میان چهار طبقه‌ای است که در میان این دو گروه قرار می‌گیرند و از نظر اورمسون آموزه حد وسط بناست این نقش را ایفا کند. در این رده بندی قهرمانان اخلاقی در ردیف اول و افراد فضیلت‌مند در ردیف بعدی قرار می‌گیرند. گروه سوم افراد خویشتن‌دارند^۱ و گروه چهارم ناخویشتن‌داران^۲ و گروه پنجم افراد بدسیرت و آخرین گروه هم متوحشان^۳. خویشتن‌داران برخلاف دو طبقه اول میل به کار بد دارند، اما خود را کنترل می‌کنند؛ پس تفاوتشان با آنها نه در اراده یا عمل، بلکه در عواطف است. عواطف و امیالشان با رفتارشان همخوان نیست؛ اما بر این امیال و عواطف ناهمخوان دهنه و مهار زده‌اند؛ کار درست را انجام می‌دهند؛ اما با صعوبت.^۴ در مقابل، افراد ناخویشتن‌دار هرچند عمل درست را برمی‌گزینند، اما به دلیل ضعف شخصیت و غلبه سایر امیال، مغلوب شده و از انجام رفتار اخلاقی باز می‌مانند. گروه پنجم که بد سیرتند، عمل، خواست و عواطفشان درست مثل افراد فضیلت‌مند هم راستا و هم جهت است؛ اما برخلاف آنها در مسیری بد و معکوس؛ یعنی بد را هم می‌پسندند و هم اراده می‌کنند و هم به آن عمل می‌کنند؛ برخلاف فرد فضیلت‌مند که خوب را می‌پسندد؛ آن را می‌خواهد و به آن عمل می‌کند.

فرد خویشتن‌دار خواست و عملش به فضیلت‌مند شباهت می‌برد؛ اما عواطفش مشابه بد سرشتان است؛ اما فردی که ناخویشتن‌دار است، عاطفه و عملش مطابق فرد بدسرشت است؛ اما خواستش مطابق فرد نیک سرشت.

منش:	عواطف میانه (حد وسط)	رفتار میانه	خواست میانه
فضیلت‌مند	بلی	بلی	بلی
خویشتن‌دار	خیر	بلی	بلی
نا خویشتن‌دار	خیر	خیر	بلی
بد سیرت	خیر	خیر	خیر

1. ankratia

2. akrasia

3. the state of brutishness

۴. این صعوبت می‌تواند نشانه نوعی برتری این گروه نسبت به گروه قبلی باشد: وی به دلیل اینکه امیال و عواطفش با عملش هم راستا نیست باید تلاش مضاعفی برای انجام کار درست صورت دهد، دانشجویی با حافظه متوسط اگر به کمک تقلا فراوان نمره ۲۰ بگیرد از دانشجویی که بدون این حد از تلاش و صرفاً به خاطر برخورداری از حافظه‌ای خوب ۲۰ گرفته ارجح است. لذا راس می‌نویسد برای نگرش اخلاقی متخذ از آموزه‌های مسیحیت که غلبه بر امیال را ارج و بها می‌نهد این آموزه خطا و حتی بهت آور تلقی می‌شود. اما توجیه راس که، درست می‌نماید، این است که اگر از شما بپرسند ترجیح می‌دهید پسران خویشتن‌دار باشد و به قهر امیالش را کنترل کند یا منشی فضیلت‌مندانه (+ فاقد امیال غیر اخلاقی) داشته باشد شما دومی را ترجیح می‌دهید و سخن ارسطو در طبقه بندی طبایع است (Aristotle, 2009, p. xv).

اورمسون نتیجه می‌گیرد که در انسان فضیلت‌مند، هم رفتار و هم عواطف، در میانه‌اند. در مورد اعمال خویشتن‌دارانه اعمال در میانه‌اند، اما عواطف نه. در مورد افراد بد سرشت، نه رفتار و نه عواطف، در میانه نیستند (Ibid, p. 225). وی در ادامه توضیح می‌دهد که در میانه بودن به چه معناست. او با تأکید بر اینکه حد وسط در اینجا به معنای ریاضی نیست، می‌پذیرد که گاهی به یکی از دو لبه نزدیک می‌شود. همچنین تأکید می‌کند که خود فضیلت است که در میانه است و فضیلت ملکه‌ای معطوف به حد وسط نیست؛ بلکه ملکه‌ای است که خود حد وسط است (Ibid, p. 226).

اینک ما در ارزیابی و به مثل خود وی با اولین و آخرین گروه یعنی قهرمانان و متوحشان کاری نداریم و سخن وی مبنی بر این که ارسطو با استفاده از آموزه حد وسط است که می‌تواند این چهار گروه را از هم جدا کند، مورد بررسی قرار می‌دهیم. افراد نیک سرشت یا دارای فضیلت عواطف خواست و اعمالشان هم راستا است و از این جهت مشابه افراد بد هستند؛ اما آنچه افراد خویشتن‌دار را از فضیلت‌مندان جدا می‌کند، عواطف و امیال آنهاست که بد است و با رفتارشان هم راستا نیست. افراد ناخویشتن‌دار فقط خواستشان با افراد با فضیلت هم راستا است؛ اما عواطف و عملشان با افراد بد سیرت هم‌نواست. در اینجا سه فاکتور خواست، عمل و عاطفه، این سه گروه را از هم جدا می‌کند؛ اما معلوم نیست آموزه حد وسط ارسطو چرا و چگونه باید این نقش را ایفا کند. آنچه در واقع ایفای نقش می‌کند توجه به فاکتورهای متعدد عاطفه خواست و عمل است. ارسطو به خاطر توجه به این فاکتورها قابل‌تحسین است؛ اما می‌توان به سهولت با تمرکز روی این سه فاکتور این چهار گروه را از هم تفکیک کرد؛ بی‌آنکه نیازی به طرح آموزه حد وسط باشد؛ مثلاً آنچه افراد خویشتن‌دار را از فضیلت‌مندان جدا می‌کند، تفاوت در عواطف است. فرد خویشتن‌دار مایل به گناه است، اما بر این میل فائق می‌آید؛ اما انسان فضیلت‌مند میلی به آن در خود نمی‌بیند. این هم راستا بودن میل با رفتار است که این نقش را ایفا کرده و نه حد وسط بودن میل یا رفتار؛ به تعبیر دیگر، منعی ندارد که کسی آموزه حد وسط را در همه تقریرهایش رد کند، با این همه به کمک معیارهای یاد شده، این گروه‌ها را از هم تفکیک کند و حتی با افزودن فاکتورهایی جدید آن را کامل کند تا بتواند مثلاً تمایز منش قهرمانی را از منش فضیلت‌مندان یا در آن سرطیف، منش افراد متوحش را از بدسرشتان تفکیک نماید.

کریستوف رپ هم از این دیدگاه حمایت می‌کند که قصد ارسطو از ارائه این آموزه تحلیل و تبیین معنای فضیلت بوده و نه عرضه یک راه‌کار عمل (Rapp, 2009, p. 100). وی به نوشته‌های خود ارسطو استناد می‌کند و در عین حال می‌پذیرد که این نگاه با برخی از نوشته‌ها و رویکردهای ارسطو همخوان نیست؛ از جمله اینکه خود ارسطو در کتاب دوم، هم نگاهی تحلیلی عرضه می‌دارد و هم نگاهی تجربی و ناظر به راه‌کار؛ اما دلایلی می‌آورد که انتساب نگاه تجربی به ارسطو قابل‌دفاع نیست (Ibid, pp. 105-107)؛ اما اگر بنا نیست وظیفه آموزه حد وسط ارائه راه‌کار باشد، آیا تحلیلی صرفاً مفهومی به قصد تبیین معنای فضیلت مبدل به چیزی کم ارزش و بی‌بها نمی‌شود؟ از این سخن که آنچه خوب یا صواب است، میانه افراط و تفریط است، چه درس‌هایی می‌توان آموخت؟ وی در پاسخ می‌نویسد که کمترین کارکرد

این آموزه در این برداشت، این است که تحلیل گونه‌های مختلف فضیلت را ساختارمند و نظام مند می‌کند. اول اینکه توصیف فضیلت بر حسب حد وسط اقتضا می‌کند که طیفی از عواطف مختلف دارای استمرار را که هر فضیلتی حد وسط یکی از آنهاست، کشف کنیم و این گام کم ارزشی نیست؛ چون برای این کار باید پروژه‌ارسطو که فضایل اخلاقی را حالات مطلوب جزء غیر خردمند نفس می‌داند، پیش فرض گرفت و بدین ترتیب هر فضیلتی باید با رانه یا میلی غیرعقلانی مرتبط باشد. دوم اینکه اقتضای آموزه این است که نحوه‌های مختلف از دست رفتن فضیلت را با نظر به دو جهت زیاده و نقصان دریافته و به سامان درآوریم. این پروسه به این هم کمک می‌کند که خطاها و نقصان‌هایی را هم که آشکار نیستند، کشف کنیم. دیگر اینکه بازسازی فضائل مختلف با استمداد از آموزه، فهرست غیر قطعی فضایل رایج را تبدیل به نظامی سامانمند از فضائل می‌کند که در آن هر فضیلتی متناظر با بخش خاصی از حیات غیر عقلانی ماست و همه نقائص و رذائل را می‌توان حول فضیلت مربوطه سامان داد. این نظم و نسق به شناخت میانه‌هایی هم که هنوز به عنوان فضیلت شناخته نشده‌اند، کمک می‌کند. از همه مهم‌تر، با تحلیل و تبیین هر فضیلت برحسب انگاره افراط، تفریط و حد وسط می‌توان دریافت که چگونه فضیلت در ایجاد حالت مطلوب جزء انگیزشی نفس ایفای نقش می‌کند (Ibid, 112-113).

۴. ارزیابی

در مورد تفسیر دوم یعنی این تفسیر که قصد ارسطو نه ارائه راه کار بلکه تحلیل مفهومی فضیلت بوده است، کافی است نکته‌ای را که قبلاً به آن اشاره کردیم، یاد آور شویم و آن اینکه حد وسط نمی‌تواند فضیلت اخلاقی را از غیر اخلاقی متمایز کند و اگر قصد ارسطو تعریف باشد، باید گفت تعریف او ناتمام است. از آن گذشته در تعریف امری که کیفی است، یعنی فضیلت، امری کمی را در کار کرده و بسیاری از ابهامات و اشکالات ناشی از این است که ظاهراً آموزه حد وسط تفاوت میان فضائل و رذائل را که امری کیفی است، به امری کمی تبدیل می‌کند. اگر این گونه باشد، به تعبیر کانت، «باید ولخرج با ذخیره مال و کاستن تدریجی از ولخرجی و خسیس با افزایش هزینه‌ها، به فضیلت که همان حد وسط است دست یابند. نباید گمان کرد این رذائل معیاری واحد (مثل نحوه انباشت ثروت) دارند؛ اما در جهات متخالف حرکت می‌کنند و اگر از یکی بکاهیم و بر دیگری بیفزاییم در جایی (حسن تدبیر) به هم می‌رسند؛ بلکه هر یک ماگزیم و معیار خاص خود را دارند که ضرورتاً با معیار دیگری در تعارض است» (Kant, 2008, p. 52).^۱ البته

۱. این اشکال درست مشابه اشکالی است که لذت‌گرایان کمیت‌گرا مثل بتام و سیجویک که تفاوت لذات عالی و دانی را در میزان لذت می‌دانند با آن مواجه‌اند. برنتانو در نقد آنان می‌نویسد: چقدر مسخره و مضحک است اگر کسی بگوید لذتی که از دود کردن یک سیگار به دست می‌آورد اگر در عدد ۱۲۷، یا بگو ۱۰۷۷ ضرب شود با لذتی که از گوش کردن به سمفونی بتهوون یا تماشای مجسمه‌های ساخت رافائل حاصل می‌شود برابر است؟" (Brentano, 2009: 19). آیا می‌توان با در نظر گرفتن تاکید ارسطو بر این که "این کار تنها از عهده کسانی ساخته است که از حکمت عملی برخوردارند" بکارگیری آنرا منحصر به کسانی که شأن خاصی دارند و اگذاریم و بپذیریم که نمی‌توان آن را به عنوان یک ماگزیم در اختیار همه قرار داد بلکه بگوییم افراد برخوردار از حکمت عملی به کمک این آموزه فضیلت را تعریف کرده و آنرا برای اعمال در اختیار سایرین قرار دهند؟ اشکال آن این است که بر خلاف سود‌گرایان قاعده‌نگر که به

ارسطو متوجه این اشکال بوده است و همین وی را بر آن داشته که میان حد وسط فی نفسه و حد وسط برای ما تفاوت گذارد و از سویی تشخیص حد وسط را بر عهده کسی گذارد که از فرانسیس برخوردار باشد. نکته اینجاست که اعمال این دو قید مستلزم این است که در موارد فراوان از حد میانه خارج شویم و قاعدتاً برای این کار به اصول و قواعدی غیر از قاعده حد وسط نیاز است. آنگاه از حد وسط تنها اسمی می ماند.

برنارد ویلیامز نیز گویا در نقدش هر دو تفسیر فوق را مد نظر دارد. وی می نویسد: «تقریر ارسطو از برخی فضایل مثل شجاعت پذیرفتنی است؛ اما از جنبه های دیگر به دنیایی دیگر تعلق دارد (دنیای یونان باستان و نه جهان مدرن) ... دیدگاه های وی در مورد این موضوع با یکی از مشهورترین و در عین حال کم فایده ترین اجزاء سیستم وی پیوسته است و آن آموزه حد وسط است که بر اساس آن فضیلت منش جایی در میانه دو ردیلت به هم پیوسته قرار دارد: افراط و تفریط. آموزه ارسطو بین یک مدل تحلیلی بی فایده که حتی خود ارسطو نیز به نحو سازگار آن را دنبال نمی کند و آموزه اعتدال در نوسان است. بهتر آن است که تئوری حد وسط را به کناری نهیم (Williams, 2006, pp. 35-36).

۴-۱. حد وسط و اخلاق وضعیت

برخی از نقدهای وارد بر آموزه حد وسط را ملاحظه کردیم. عمده این نقدها معطوف به روایتی از آموزه بود که آن را قاعده یا راه کاری می دانست که فاعل اخلاقی بناست در هر مورد با رجوع به آن تشخیص دهد که چه احساس یا خواست یا رفتاری فضیلت مندانه است. اگر قصد ارسطو چنین چیزی باشد، بیشتر نقد ها بر او وارد است و این آموزه نمی تواند چنین نقشی ایفا کند. بسیاری چون کانت آن را این گونه فهمیده و لذا یکسره رد کرده اند. پیش فرض نهمان، اما نادرست آنان، این بوده که ارسطو در مقام یک فیلسوف باید ماگزیم و قاعده ای عرضه کند که در حوزه عمل راهگشا باشد و از این منظر ارسطو را ناکام دیده اند. عده ای نیز طرد یکسره آموزه و بی ارزش شمردن آن را نوعی بی انصافی در حق ارسطو دانسته و نظر به اینکه این انتقادات را به جا می دیده اند، گفته اند که قصد ارسطو ارائه راه کار و قاعده عمل نیست و مقصود وی تحلیل و تعریف معنای فضیلت است. فضیلت ملکه است، اما ملکه ای معطوف به حد وسط. مشاهده شد که این رأی نیز قابل دفاع نبود؛ چون نمی توان گفت هر ملکه ای به صرف رعایت حد وسط فضیلتی اخلاقی است. به نظر نمی آید قصد ارسطو هیچ یک از این دو کار باشد پس مقصود ارسطو و فیلسوفان بزرگ چون

کمک اصل سود قاعده ای مثل راستگو باش را تایید کرده آنگاه آن را برای عمل در اختیار عموم قرار می دهند در مورد فضایل نمی توان کاری مشابه انجام داد. تعریف فضیلت و متمایز کردن آن از دو ردیلت مربوطه و عرضه آن به عموم نمی تواند همان نقش قاعده را ایفا کند.

۱. البته منظور ما این نیست که ارسطو با ارائه این آموزه اهداف عملی در نظر نداشته است از این جهت حق با کسانی است که می گویند: «هدف ارسطو ارائه یک طرح عملی است و اساساً اخلاق یک علم عملی است» (اترک، ۱۳۹۵، ص ۱۲۱) آنچه ما نفی می کنیم این است که آموزه نمی تواند به عنوان یک معیار و شاخص در هر مورد مسیر درست را به فاعل بنماید و قاعده ای باشد که فاعل به عنوان یک دستور العمل مورد استفاده قرار دهد تا از حیرت و بلاتکلیفی در لحظه عمل خارج شود.

فارابی چیست؟

ارسطو در حوزه اخلاق تأسیس قاعده را بسیار مشکل می‌دانست و بعید نیست حتی آن را امکان ناپذیر می‌دانسته است. چنین می‌نماید که ارسطو از گونه‌ای از اخلاق و وضعیت دفاع می‌کند. این اصطلاح را ابتدا ژوزف فلچر در کتابی به همین نام به کار برد. مطابق این رویکرد تنها در وضعیت است که می‌توان تصمیم درست گرفت. در این نگاه تفاوتی جدی میان حوزه اخلاق و حوزه علوم تجربی وجود دارد. در اخلاق قوانین اخلاقی عام و بی‌چون و چرایی وجود ندارد. در حوزه فیزیک یا گیاه‌شناسی اگر بدانید هر فلزی رسانا است یا هر گیاهی به نور محتاج است، آنگاه می‌توانید این قانون را در مورد هر فلز و هر گیاهی به کار گیرید. فقط کافیست به درستی تشخیص دهید که شیء مربوط فلز است یا گیاه؛ اما در حوزه اخلاق این کار امکان‌پذیر نیست، نمی‌توان گفت مثلاً هر دروغ خلاف اخلاق است؛ لذا در فلان وضعیت خاص با اینکه اطمینان دارید مورد مربوط واقعاً دروغ است، باز در حکم به غیر اخلاقی بودن آن تردید می‌کنید. تردید شما در دروغ بودن آن مورد نیست؛ تردید در محمول است؛ یعنی در اینکه این دروغ خاص با اینکه دروغ است، آیا بد و خطا هم هست یا نه؟ این تفاوت نشانه آن است که در حوزه اخلاق ارائه قانون ناممکن است؛ چرا که علت‌ها و عوامل مختلف در وضعیت دخالت کرده و موجب می‌شوند، قواعد اخلاقی دائم تخصیص بخورند. قاعده اخلاقی «قتل مکن» را در نظر بگیرید. اصرار بر اینکه حتی در مواردی که جان شخص در خطر است، باز وظیفه، خودداری از قتل است، نه تنها قابل توجیه نیست؛ بلکه چنین قانون تحکم‌آمیزی است که هیچ ضمانت اجرایی نخواهد داشت. قانون بد افراد را به سرپیچی از قانون تشویق خواهد کرد. این تمهید هم که با افزودن قیدی مثل «قتل نکن مگر به قصد دفاع از جان خویش»، راه به جایی نخواهد برد؛ چون ممکن است در وضعیت بعدی با موردی مواجه شوید که کسی قصدش نه قتل شما بلکه قتل فرزند شما یا شخص بی‌گناه دیگری است؛ پس باید قید دومی افزود. باز اگر کسی قصد دارد دهکده‌ای را به آتش کشد یا قصد دارد به زنی تجاوز کند و ... می‌بینیم دم به دم باید به قاعده قید زد. به این موارد اضافه کنید صدها فاکتور دیگر که در حکم اخلاقی مربوطه دارای اثرند؛ مثل اینکه قاتل بالقوه اینک مست است و پس از یک ساعت هوشیاری‌اش را به دست خواهد آورد یا به شدت دستخوش خشم است یا در لحظه اقدام، باوری غلط موجب تصمیمش بر عمل شده است. بدین ترتیب عملاً ارائه قانونی مفید میسر نخواهد بود و بر فرض که تدوین شود تعلیم و تعلم آن ناممکن خواهد بود. از این مهم‌تر، بر فرض که چنین قاعده‌ای وضع شود، کاربست آن در نهایت، برعهده فاعل خواهد بود. پس چون قواعد صوری اخلاق در لحظه عمل چاره‌ساز نیستند، همان بهتر که به جای تلاش بی‌حاصل و نافرجام برای تدوین قواعد فیلسوفان و مریبان اخلاق تأکیدشان روی تربیت اخلاقی و زدودن فضائل و پرورش فضائل باشد. فاعلی که درست تربیت شود، در لحظه عمل حتی اگر قاعده‌ای در دست نداشته باشد، تصمیم درست را خواهد گرفت. طبعاً احتمال خطا بازم منتفی نیست؛ اما نمی‌توان و نباید فاعل را به خاطر آن ملامت کرد؛ چون اگر وی به قاعده هم ملتزم می‌بود، باز چنین خطاهایی و شاید به شکلی گسترده‌تر صورت می‌گرفت؛ به اتکاء قواعدی صرفاً صوری نمی‌توان مانع خطا در حوزه عمل شد.

اینکه ارسطو تشخیص عمل در ست را بر عهده مرد دارای حکمت عملی (فرازیسیس) می‌گذارد (۱۱۰۷a)، نشانه آن است که وی به جای تلاش جهت عرضه قواعد، روش دیگری را برگرفته و آن تلاش جهت شناختن عواطف و احساسات و نشان دادن مسیر در ست جهت کنترل آن است. وی آموزه حد وسط را به عنوان شیوه‌ای که در بسیاری از موارد می‌تواند کارگشا باشد عرضه می‌کند و می‌نویسد: «در حوزه عمل، نه علمی هست و نه سنتی که اعتبار عام داشته باشد؛ از این رو، خود عمل‌کننده باید در هر مورد بیندیشد و اقتضای اوضاع و احوال در لحظه عمل را در نظر گیرد» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۵۵، بند ۱۱۰۴a) و رهیافت طرفداران اخلاق و وضعیت نیز همانگونه که دیدیم چیزی بیش از این نیست. ارسطو در اشاره به اینکه عمل شریف چیست می‌نویسد: «در این زمینه‌ها چنان اختلاف نظر عمیقی وجود دارد که ممکن است به تردید بيفتیم و پرسیم که این گونه اعمال مبتنی بر ضرورت طبیعی است یا قرارداد، ما باید به همین قدر خرسند باشیم که طرحی کلی از حقیقت را نمایان سازیم و چون در اموری بحث می‌کنیم که در بیشتر موارد صادق اند (نه در همه موارد) و اینگونه امور را مقدمات پژوهش خود قرار می‌دهیم. نتیجه‌ای هم که از بحث خواهیم گرفت از همین نوع خواهد بود. شنونده باید همه سخنان ما را به همین معنا بفهمد. نشانه مرد با فرهنگ این است که در هر رشته پژوهش خواستار آن مقدار دقت باشد که طبیعت موضوع اجازه می‌دهد» (همان، ص ۱۵، ۱۰۹۴b). وی جای دیگر و درست پیش از طرح نظریه حد وسط در بند ۱۱۰۴a در اینکه ارائه قاعده درست امکان پذیر باشد، تردید می‌کند و به تصریح می‌نویسد: «در حوزه اعمال همچنان که در حوزه سلامت حکم قاطع و ثابتی وجود ندارد و وقتی که در کلیات چنین است در مورد اعمال فردی دقت و قاطعیت به مراتب کمتر است» (همان، ص ۵۵).

و از همه صریح‌تر بند ۱۱۰۷a است که می‌نویسد: «در بحث‌های اخلاقی احکام کلی نسبتاً میان تهی هستند» (همان، ص ۶۷). از همین رو است که ارسطو به جای تأکید بر تئوری بر نوعی تمرین و ممارست عملی تأکید دارد: «فضایل و همچنین فنون مختلف مثل چنگ‌زنی و معماری از طریق تمرین حاصل می‌آیند و این سخن در مورد فضیلت نیز صادق است. ما به سبب رفتاری که با دیگران می‌کنیم عادل یا ظالم می‌شویم و از طریق رفتار در برابر خطر به بزدلی یا دلیری، شجاع یا ترسو می‌شویم در مورد شهوت و خشم نیز چنین است» (همان، ص ۵۴، بند ۱۱۰۳b).

نتیجه‌گیری

نظر به اینکه آموزه حد وسط در روایت معروف به عنوان یک راه کار برای تصمیم در لحظه عمل با کاستی‌های متعدد مواجه است و از آنجا که نظریه‌ای که مقصود ارسطو از آموزه را تعریف فضیلت می‌دانست، نیز قابل دفاع نیست، در این مقاله نظر سومی مطرح شد مبنی بر این که ارسطو به نوعی از اخلاق و وضعیت دفاع می‌کند. در چنین رویکردی تأسیس قاعده اساساً امکان‌پذیر نیست و اگر هم ممکن باشد، فایده چندانی بر آن مترتب نیست؛ چرا که در نهایت، این فاعل است که باید قاعده را بر وضعیت مربوطه منطبق کند و به ویژه در موارد تعارض، که کم هم نیست؛ اوست که باید تعیین کند کدام قاعده رجحان دارد. ویژگی‌های پیوسته به هر وضعیت آنقدر زیاد، پیچیده و متنوع است که قواعد

کلی راهگشا نخواهد بود و اصرار بر کاربست آن (آنگونه که کانت می‌گفت راست بگو و لو افلاک در هم ریزد) یا به فاجعه منجر می‌شود یا به گریز از قانون. پس ارسطو ترجیح می‌دهد به جای تأکید بر قاعده و قانون عقل عملی را تقویت نماید و زمینه‌ای فراهم آورد برای تربیت تا افراد در هر وضعیت بهترین تصمیم را بگیرند، تصمیمی بایسته و متناسب با وضعیت و منظور از حد وسط نیز تصمیمی متناسب با وضعیت است نه اعتدال. هرچند تعبیر حد وسط رهن است، اما با توضیحات وی و فارابی معلوم می‌شود که مقصود، انتخاب درست به جا و بایسته است؛ اما چون این سخن سر بسته کفایت نمی‌کرده است، ارسطو از کتاب دوم/اخلاق نیکوماخوس تا آخر کتاب ششم می‌کوشد فاکتورهای مختلفی را که در تعیین بایستگی رفتار یا احساس یا خواست دخالت دارند مورد کاوش قرار دهد. در نتیجه، وی:

(۱) در حوزه اخلاق بر خلاف امثال کانت به جای تأکید بر قانون که اخلاق را به حقوق تبدیل می‌کند، بر فضیلت تأکید دارد.

(۲) به جای آموزش بر تربیت فاعل و به جای فعل بر انجام دهنده فعل توجه دارد.

(۳) در حوزه اخلاق برای ممارست عملی بیش از نظریه‌پردازی اهمیت قائل است. اخلاق از این جهت به فنون شبیه‌تر است تا علوم.

(۴) بر خلاف رواقی‌ها و برخلاف کانت، حق عواطف و احساسات را به رسمیت می‌شناسد و به آن اولویت می‌دهد.

(۵) رفتار را با توجه به عواطف و احساسات درونی و ملکاتی که خاستگاه آنند، ارزیابی می‌کند؛ نه با نگاه به مظاهر بیرونی آن.

(۶) با اولویت دادن به حالات درونی می‌کوشد عواطف و احساسات را به سامان کرده و در خدمت اخلاق و فضیلت قرار دهد.

(۷) برای ارزیابی نوعی ورزیدگی و پختگی عقلانی را در حوزه عقل عملی (فرانسیس) را لازم می‌داند.

(۸) از این منظر است که نظریه حد وسط نقشی مثبت ایفا می‌کند: نشان دادن نقش عواطف و نحوه به سامان آوردن آن، نشان دادن ظرافت و پیچیدگی وضعیت و انواع ویژگی‌هایی که آن دخیل‌اند و تعیین کار درست و فضیلت‌مندانه.

منابع

- ابن سینا. حسین ابن عبدالله. (۲۰۰۸). *رسالة العهد فی: تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*. قاهره: دارالعرب، الطبعة الثانية.
- ابن مسکویه. احمد بن محمد. (۲۰۱۶). *تهذیب الاخلاق*. تحقیق السید حسین المؤمنی. تهران: مرکز احیاء التراث الاسلامی، چاپ اول.
- اترک، حسین. (۱۳۹۵). *نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- اترک، حسین. (۱۳۹۳). «سیر تطور نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی»، نشریه پژوهشهای فلسفی دانشگاه تبریز، سال هشتم، بهار و تابستان ۹۳، شماره مسلسل ۱۴.
- ارسطو. (۱۳۷۸). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو.
- افلاطون. (۱۳۸۴). *دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمد حسن لطفی، جلد سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- غزالی. ابو حامد محمد. (۱۳۸۰). *کیمیای سعادت*. جلد دوم، ربع مهلکات و منجیات. به کوشش حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- فارابی. ابونصر (۱۴۰۵). *فصول منتزعه*. تحقیق الدكتور فوزی نجار. جامعه ولایه میشیغن (دانشگاه ایالت میشیگان) الطبعة الثانية، المطبعة الزهراء، ایران.
- میر شرف الدین. سید جمال الدین. (۱۳۹۸). «اتکای حد وسط بر قاعده درست»، پژوهش های فلسفی کلامی، سال ۲۱، شماره مسلسل ۸۲.
- طوسی، نصیرالدین. (بی تا). *اخلاق ناصری*. تهران: انتشارات و کتاب فروشی علمیه اسلامیة.

- Aristotle. (2009). *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Revised with an introduction and Notes by Lesley Brown. Oxford University Press.
- Aquinas, Thomas. (1993). *Commentary on Nichomachan Ethics*. Translated by C. I. Litzinger. Dumb Ox Books.
- Brown, Lesley. (1997). "What is "the mean relative to us" in Aristotle's Ethics?" Reviewed work(s): Source: *Phronesis*, Vol. 42, No. 1 (1997), pp. 77-93.
- Brentano, Franz. (2009). *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong*.
- Exham, G. A. (1904) "Aristotle's Doctrine of the Mean". Source: *Hermathena*, Vol. 13, No. 30 (1904), pp. 110-128, Published by: Trinity College Dublin.
- Feltcher, Joseph. (1966). *Situation Ethics, the New Morality*. Westminster Press.
- Kant, Immanuel. (2008). *Preface to Metaphysical Elements of Ethics*. Translated by Thomas Kingsmill Abbott. Manor Rockville, Maryland.

- Losin, Peter. (1987). "Ristotle's Doctrine of the Mean". *History of Philosophy Quarterly*, Volume 4, Number 3, July.
- Leighton, Stephen & Hall, John Watson. (1992). "Relitivating Moral Excellence in Aristotle". Source: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 25, No. 1 (March 1992), pp. 49-66.
- Rapp, Christof. (2009). *What use is Aristotle's doctrine of the mean?* Cambridge University Press. Doi.org/10.1017/CBO9780511482595.007. Cambridge Books Online © subject to the Cambridge Core terms of use. Available at: <https://www.cambridge.org/core/terms>.
- Ross, Sir David. (1995) *Aristotle*. Introduction by John L.Ackrill. Sixth Edition, Rotledge, London & New York.
- Wallace, James D. (1978). *Virtues and Vices*. Cornell University Press, Ithaca and London.
- Williams. Bernard. (2006). *Ethics and the Limits of Philosophy*. With a commentary by A. W. Moore. Rotledge, London and New York.
- Urmson. J.O. (1973). *Aristotle's Doctrine of the Mean*. Reviewed work(s): Source: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 10, No. 3 (Jul., 1973), pp. 223-230.