



An Examination of the Aristotelian Functionalist Approach to the Concept of Eudaimonia

Amir Ahmadkhani,¹ Majid Ahsan²

Article info	Abstract
Reveiw Article DOI 10.30470/ER.2025.2060023.1429 Submission History Received: 08/05/2025 Revised: 17/11/2025 Accepted: 18/11/2025 Published: 06/12/2025 Authors' Contribution Amir Ahmadkhani: collecting, analyzing and interpretation of data, studying concepts and design, drafting of the manuscript. Majid Ahsan: critical revision of the manuscript for important intellectual content, statistical analysis, reading and confirming the last version of manuscript. Conflict of Interests The authors declare no conflict of interest. Funding/Support This research has not received any financial support from funding organizations.	This paper focuses on Aristotle's functionalist approach to the analysis of human happiness. Within this framework, Aristotle defines virtue as "the best state of realizing the specific function of a human being," namely, rational activity. By examining the reciprocal relationship between reason and desire in Aristotle's ethical theory, the study concludes that genuine human happiness is achieved only when the rational part of the soul and the non-rational yet reason-obedient part (i.e., rational desire or boulesis) operate in systematic harmony. Within this structure, rational choice (prohairesis) serves as the connecting link between intellect and desire, playing a central role in the generation of virtuous action. The function of reason in the domain of practical wisdom lies in attaining practical truth _the concord of sound rational judgment with right desire_ through proper deliberation and motivation. Virtue, therefore, is a stable disposition of the soul through which a person performs their function in the best possible manner and thereby attains happiness. By explicating the key concepts of Aristotelian moral philosophy and analytically examining the interrelation among reason, desire, action, and virtue, this paper demonstrates how human beings can achieve happiness through rational activity in accordance with virtue. The research employs an analytical-descriptive method and draws primarily on Aristotle's Nicomachean Ethics along with contemporary interpretations. Keywords: Aristotle, Aristotelian Functionalism, Eudaimonia, Moral Virtue, Practical Rationality, Rational Desire (Bouleisis).

1. Elite soldier at Imam Sadiq Universitt, Tehran, Iran. amir.ahmaddkhanii@gmail.com

2. **Corresponding author**, Assistant professor, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Humanities, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. m.ahsan@isu.ac.ir

Introduction

Aristotle's ethical theory, as presented in the *Nicomachean Ethics*, grounds the notion of happiness (eudaimonia) in the functional excellence of human nature. The functionalist argument holds that the good of any being consists in the proper realization of its unique function, and for human beings this is the activity of the soul in accordance with reason and virtue (Aristotle, 2014, p.10, 1098a15–19). This study reconstructs Aristotle's argument within a functionalist framework, examining how reason (logos), desire (orexis), and deliberate choice (prohairesis) interact to produce virtuous action. It argues that human flourishing requires the harmonization of the rational and non-rational parts of the soul, mediated through rational deliberation. Building on Aristotle's primary texts and modern interpretations (Pakaluk, 2005, p.77; Reeve, 1992, p.88; Kontos, 2023, p.24), the analysis clarifies how intellectual and moral virtues are jointly necessary for eudaimonia.

The Functional Argument for Eudaimonia

Aristotle begins his inquiry into the human good by identifying the *ergon* _the distinctive function_ of human beings. He maintains that just as the good of a flute-player lies in excellent flute-playing, the human good lies in the excellent exercise of the rational function (Aristotle, 2014, p. 10, 1097b25–29). Since life, growth, and perception are shared with plants and animals, none of these can constitute the uniquely human function (Aristotle, 2014, p.10, 1098a1–3). Rather, the human function is activity of the soul according to reason (Aristotle, 2014, p.10, 1098a3–5). Consequently, happiness is “the rational activity of the soul in accordance with virtue” (Aristotle, 2014, p.10, 1098a15–19). Mere possession of rational potentiality is insufficient; one must actively and excellently perform rational activity (Aristotle, 2014, p. 7, 1096a33–35). Thus, Aristotle's argument can be formalized: (1) Every being has a characteristic function. (2) The good for each being lies in actualizing that function. (3) The human function is rational activity. Therefore, the human good is the excellent realization of rational activity (Pakaluk, 2005, p. 77).

The Structure of the Soul and the Duality of Virtue

Aristotle divides the soul into rational and non-rational parts, the latter consisting of a nutritive element and an appetitive element (Aristotle, 2014, p.20, 1102b30–32). While the nutritive part is devoid of reason, the appetitive part can “listen to and obey reason” (Aristotle, 2014, p.20, 1102b15–25). Hence, both rational and quasi-rational faculties contribute to moral life. Correspondingly, virtues fall into two kinds: intellectual virtues, cultivated through teaching and education (Reeve, 2006, p. 198), and moral virtues, developed through habit and practice (Taylor, 2006, p. 61). Aristotle notes that the rational part itself divides into the scientific part, which apprehends necessary truths, and the calculative part, which concerns contingent matters of human action (Aristotle, 2014, p. 98, 1139a10–12). The virtue of the

scientific part is theoretical wisdom (*sophia*), while that of the calculative part is practical wisdom (*phronēsis*) (Aristotle, 2014, p. 99, 1139a16–18).

Practical Reason and the Nature of “Practical Truth”

For Aristotle, truth (*aletheia*) functions differently in the theoretical and practical domains. Theoretical reason seeks truth for its own sake, while practical reason aims at right action—truth “in agreement with right desire” (Aristotle, 2014, p. 99, 1139a30). The calculative part of the soul achieves truth not by abstract contemplation but through the correct coordination of rational deliberation and proper desire (Reeve, 2013, p. 4). Practical wisdom thus secures “practical truth” by aligning reason’s judgment with right desire—the hallmark of virtuous action (Reeve, 2012, p.65).

Habit and the Formation of Moral Virtue

Aristotle’s ethics emphasizes habituation (*ethismos*) as the foundation of moral virtue. Moral excellence is not innate but acquired through training and repeated practice of right actions (Aristotle, 2014, p. 22, 1103b21–25). Virtue is therefore analogous to skill (*techne*), developed through doing virtuous acts until they become part of one’s stable character (Urmson, 1988, p.25). Aristotle denies that moral virtue is natural, arguing that natural traits cannot be reversed by habit, whereas moral dispositions can (Aristotle, 2014, p. 23, 1104a27–30). Two key arguments support this claim: (1) if virtue were natural, it could not be changed by training, and (2) unlike sensory capacities, moral virtue arises only through practice (Taylor, 2006, p. 61). Yet a paradox arises: how can one perform virtuous acts before having the virtue? Aristotle resolves this by distinguishing between (a) actions that are in accordance with virtue and (b) actions from virtue itself (Aristotle, 2014, p.26, 1105b5–10). Genuine virtuous acts meet three conditions: the agent acts knowingly, chooses the act for its own sake, and acts from a stable and unchanging disposition (Aristotle, 2014, p. 27, 1106a3–4). These conditions distinguish true virtue from accidental or imitative good behavior (Hursthouse, 1999, p. 96).

Rational Choice (*Prohairesis*) as the Unity of Reason and Desire

Aristotle’s concept of rational choice (*prohairesis*) is central to his moral psychology. Choice is not equivalent to desire (*orexis*), emotion, or belief; it is peculiar to rational beings and concerns things “that can be otherwise” (Aristotle, 2014, p. 39, 1112a30–33). It involves the selection of means, not ends, which are determined by wish (*boulesis*) (Aristotle, 2014, pp. 38–39, 1111b10–25). Aristotle defines *prohairesis* as “desiderative thought or deliberative desire”—a synthesis of rational deliberation and proper appetite (Broadie & Rowe, 2002, p. 314). Hence, choice arises when deliberation concludes that a particular course of action is best, and the desire aligns with this rational conclusion (Reeve, 1992, p.88). Practical truth occurs when right reason and right desire coincide—when one’s appetites seek what reason judges good (Aristotle, 2014, p. 99, 1139a30–33). In such harmony, reason provides the

cognitive content, while desire furnishes the motivational force for virtuous action (Crisp, 2005, p. 40). Aristotle explicitly describes the choice as the proximate efficient cause of action, whose own causes are reason and desire (Aristotle, 2014, p. 99, 1139a32–33). As he puts it, “the origin of action is choice, and the origin of choice is desire and reason aiming at an end” (Aristotle, 2021, p. 31, 1226b19–20).

Stability of Character and the Permanence of Virtue

Virtue, according to Aristotle, is a *hexis*—a stable state of character resistant to change (Aristotle, 2014, p. 6, 1096a25). He distinguishes *hexis* (state) from *pathos* (emotion) and *dynamis* (capacity), noting that virtue endures over time (Broadie & Rowe, 2002, p. 301). However, this stability does not entail immutability: rational control can gradually reshape habits and emotions, even if such transformation is difficult (Aristotle, 2017, p. 177, 1332b8; Kontos, 2023, p. 28). Thus, Aristotle preserves moral responsibility while acknowledging the formative power of habit and education.

Conclusion

The functionalist interpretation of Aristotle’s ethics reveals that *eudaimonia* is not a passive state but an activity that harmonizes intellect and desire under the governance of reason. The rational activity of the soul in accordance with virtue constitutes the *telos* of human life (Aristotle, 2014, p.10, 1098a15–19). This harmony depends on the cultivation of both intellectual and moral virtues, achieved through teaching, habituation, and rational choice. *Prohairesis* acts as the central bridge between cognitive deliberation and affective inclination, ensuring that actions express stable and virtuous character. Through the interplay of reason, desire, habit, and education, Aristotle constructs a comprehensive model of moral agency where practical truth arises from the alignment of correct reasoning with right desire. Hence, virtue is not merely a cognitive excellence nor a blind habit, but the integrated excellence of the whole soul. The study concludes that Aristotelian functionalism continues to provide a philosophically rich framework for understanding moral formation, rational motivation, and human flourishing (Reeve, 2012, p. 65; Kontos, 2023, p. 24; Lawrence, 2011, p. 271).

References

- Doostan, Mahdi & Hooshangi, Hosein. (1402SH). "A Critical Re-reading of the Components of Happiness in the Aristotelian Theory". *Ethical Reflections*, 4 (16): 135-165. [In Persian]
- Aristotle. (1378 SH). *Nicomachean Ethics*. Translated by Moḥammad Ḥasan Loṭfī-e Tabrīzī. Tehrān: Tarḥ-e No pubs, Second Edition. [In Persian]
- Pakaluk, Michael (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Reeve, C. D. C. & Aristotle (2021): *Eudemian Ethics. Translation with Introduction and Notes*. Indianapolis. Ostwald, M. (1962), Aristotle, *The Nicomachean Ethics* (Indianapolis and New York).
- Taylor, C. C. W. (ed.) (2006). *Aristotle: Nicomachean Ethics, Books II-IV: Translated with an Introduction and Commentary*. Oxford University Press.
- Urmson, James (1988). *Aristotle's Ethics*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Kontos, Pavlos (2023). *Introduction to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Springer Verlag.
- Reeve, C. D. C. (1992). *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford, GB: Oxford University Press.
- Reeve, C. D. C. (2013). *Aristotle on practical wisdom: Nicomachean ethics VI*. Cambridge: Harvard University Press. Edited by C. D. C. Reeve.
- Reeve, C. D. C. (2012). *Action, Contemplation, and Happiness: An Essay on Aristotle*. Harvard University Press.
- Reeve, C. D. C. (2006). *Aristotle on the virtues of thought*. In Richard Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Wiley-Blackwell. pp. 198-217.
- Irwin, Terence & Aristotle (1999). *Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Bartlett, Robert C. & Collins, Susan D. (eds.) (2011). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. University of Chicago Press.
- Apostle, Hippocrates G. (eds.) (1984). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Peripatetic Press.
- Crisp, Roger (ed.) (2005). *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Cambridge University Press.
- Broadie, Sarah & Rowe, Christopher (eds.) (2002). *Aristotle: Nicomachean Ethics: Translation, Introduction, Commentary*. Oxford University Press.
- Reeve, C. D. C. & Aristotle (2014): *Nicomachean Ethics. Translation with Introduction and Notes*. Hackett Publishing.
- Reeve, C. D. C. & Aristotle (2018b): *Metaphysics. Translation with Introduction and Notes*. Hackett Publishing.
- Reeve, C. D. C. & Aristotle (2017): *Politics. Translation with Introduction and Notes*. Hackett Publishing.
- Reeve, C. D. C. & Aristotle (2018a): *Physics. Translation with Introduction and Notes*. Hackett Publishing.
- Bobzien, Susanne (2014). "Choice and Moral Responsibility in *Nicomachean Ethics* III 1-5". In: Ronald Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York, New York: Cambridge University Press. pp. 81-109.
- Broadie, Sarah (1991). *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- Williams, Bernard (1995). "Acting as the Virtuous Person Acts", in: Robert Heinaman (ed.), *Aristotle and Moral Realism*. Boulder, Colo.: Westview Press. pp. 13--23.
- Hursthouse, Rosalind (1999). *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, Rosalind (1995). "The Virtuous Agent's Reason's: a Reply to Bernard Williams" in: Robert Heinaman (ed.), *Aristotle and Moral Realism*. Boulder, Colo.: Westview Press.

- Kraut, Richard (1976). "Aristotle on Choosing Virtue for Itself". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (3): 223-239.
- Urmson, J. O. (1980). "Aristotle's Doctrine of the Mean". In Amélie Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press. pp. 157-170.
- Broadie, Sarah & Rowe, Christopher (eds.) (2002). *Nicomachean Ethics: Translation, Introduction, Commentary*. Oxford University Press UK.
- Lawrence, Gavin (2011). "Acquiring Character: Becoming Grown-up". In Michael Pakaluk & Giles Pearson (eds.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Hughes, Gerard J. (2013). *The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York: Routledge.
- Day, Jane Mary (ed.) (1993). *Plato's Meno in Focus*. New York: Routledge.





تأملات اخلاقی

دوره ششم، شماره سوم (پیاپی ۲۳)، پاییز ۱۴۰۴، صفحات ۶۷-۹۰

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۱۱۵۹ / شاپا چاپی: ۴۸۱۰-۲۶۷۶

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



بررسی رویکرد کارکردگرایانه ارسطویی در تبیین سعادت

امیر احمدخانی^۱، مجید احسن^۲

اطلاعات مقاله	چکیده
DOI: 10.30470/ER.2025.2060023.1429	این مقاله با تمرکز بر رویکرد کارکردگرایانه ارسطو به بررسی سعادت انسانی از دیدگاه او می‌پردازد. وی در این رویکرد، فضیلت را به عنوان «بهترین حالت تحقق کارکرد خاص انسان» (یعنی فعالیت عقلانی) تبیین می‌کند. این پژوهش با تحلیل رابطه‌ی دوسویه‌ی عقل و میل در نظریه ارسطو به این نتیجه می‌رسد که سعادت انسانی تنها زمانی محقق می‌شود که بخش عقلانی نفس و بخش غیرعقلانی اما مطیع عقل (میل متأملانه) در یک هماهنگی نظام مند عمل کنند. در این چارچوب، انتخاب عقلانی به عنوان حلقه اتصال عقل و میل، نقش محوری در صدور افعال فضیلت‌مندانه ایفا می‌کند. کارکرد عقل در حیطه‌ی حکمت عملی دستیابی به صدق عملی (همراهی دلیل عقلانی صادق با میل درست) بر اساس میل درست و تأمل است و فضیلت حالت ثابت نفس است که از طریق آن، انسان کارکرد خود را به بهترین شکل انجام داده به سعادت می‌رسد. این مقاله ضمن تبیین مفاهیم کلیدی در فلسفه اخلاق ارسطو، با بررسی تحلیلی رابطه بین عقل، میل، فعل و فضیلت نشان می‌دهد که چگونه انسان می‌تواند از طریق فعالیت عقلانی مطابق با فضیلت به سعادت دست یابد. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی و به‌طور عمده با استناد به اخلاق نیکوماخوسی ارسطو و شرح‌های معاصر آن انجام شده است.
نقش نویسندگان امیر احمدخانی: ایده پرداز اصلی مقاله، جمع آوری داده، نگارش اولیه مقاله، نگارش نهایی مقاله، تحلیل و نقادی، انجام اصلاحات. مجید احسن: مسئول مکاتبات با نشریه، ذکر پیشنهادات و نکات اصلاحی، خوانش و تأیید نهایی مقاله.	
حمایت مالی و تعارض منافع مقاله حامی مالی و تعارض منافع ندارد.	
استخراج این مقاله متخذ از رساله / پایان‌نامه نیست.	
	واژه‌های کلیدی: ارسطو، کارکردگرایی ارسطویی، سعادت، فضیلت، حکمت عملی، انتخاب عقلانی.

۱. سرباز نخبه در دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. amir.ahmaddkhanii@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، استادیار فلسفه، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق، تهران، ایران. m.ahsan@isu.ac.ir

مقدمه

فلسفه اخلاق ارسطو، به عنوان یکی از نظام مندترین و تأثیرگذارترین نظریه های اخلاقی در تاریخ اندیشه غرب، همواره کانون توجه فیلسوفان و پژوهشگران بوده است. در میان مفاهیم بنیادین این نظام اخلاقی، «سعادت» (اودایمونیا) جایگاهی محوری دارد که ارسطو آن را نه به مثابه حالتی انفعالی، بلکه به عنوان «فعالیت عقلانی نفس مطابق با فضیلت» تعریف می کند. این پژوهش با تمرکز بر رویکرد کارکردگرایانه ارسطو در تبیین سعادت انسانی می کوشد تا با واکاوی رابطهی دوسویه میان عقلانیت و میل، چگونگی تحقق فعل فضیلت مندانه را در این چارچوب نظری تحلیل نماید. مسئله اصلی این مقاله، بررسی این پرسش است که چگونه تفسیر کارکردگرایانه ارسطو از سعادت انسانی، امکان تبیین فضیلت و فعل اخلاقی را فراهم می آورد؟ برای پاسخ به این پرسش، پژوهش حاضر در سه سطح به تحلیل موضوع می پردازد: نخست، تبیین استدلال کارکردگرایانه ارسطو در تعریف سعادت به عنوان فعلیت بخشیدن به کارکرد خاص انسان (عقلانیت عملی)؛ دوم، تحلیل شرایط سه گانه فعل فضیلت مندانه (علم، انتخاب و ثبات) و نسبت آن با عادت؛ و سوم، واکاوی فرآیند انتخاب عقلانی به عنوان حلقه اتصال میان قوه عاقله و قوه شهویه نفس. آنچه پیش از این پژوهش راجع به فضیلت یا سعادت در نظر ارسطو به آن پرداخته شده است، به طور عمده به بررسی تک مفهوم سعادت یا فضیلت پرداخته شده است. وجه نوآوری این پژوهش، علاوه بر شرح دقیق سعادت و فضیلت در دیدگاه ارسطو، بررسی رابطهی قوه عاقله و قوه شهویه بهره ور از عقل که محل امیال است، است. این ارتباط با مفهوم انتخاب عقلانی توضیح داده می شود که علاوه بر آن فرآیند صدور فعل اخلاقی نیز روشن می گردد. ضرورت این پژوهش از دو جنبه نظری و عملی قابل تبیین است: از جنبه نظری، فهم دقیق نسبت میان کارکردگرایی و سعادت در نظام ارسطویی می تواند به روشن تر شدن مبانی فلسفه اخلاق ارسطویی بینجامد؛ و از جنبه عملی، توجه به نقش عادت و تربیت تدریجی در نظریه ارسطو، می تواند لوازم ارزشمندی برای فلسفه تربیت معاصر داشته باشد. این مقاله با روش تحلیلی-توصیفی و با استناد به متن اصلی اخلاق نیکوماخوس و مهم ترین تفسیرهای معاصر سامان یافته است.

۱. استدلال کارکردگرایانه ارسطو در تحلیل سعادت انسان

ارسطو برای اینکه به این سؤال پاسخ دهد که سعادت^۱ یا خیر اعلای انسانی در چیست، استدلالی کارکردگرایانه^۲ مطرح می کند. به نظر او برای اینکه بتوان خیر هر چیزی را مشخص کرد، باید دید آن موجود چه کارکردی دارد. بالفعل کردن آن کارکرد، خیر آن موجود را مشخص می کند (Aristotle, 2014, p.10, 1097b25_29). به طور مثال، کارکرد نوازنده ی نی، نواختن آن است و بنابراین نی نوازی یک خیر برای او به حساب می آید. ارسطو بیان می کند همان گونه که هر یک از اعضای بدن مانند پا یا چشم کارکردی خاص و متمایز دارند، انسان نیز جدای از این اعضا باید یک کارکرد منحصر به فردی داشته باشد (Aristotle, 2014, p.10, 1097b32_35). فضیلت در نظر ارسطو چیزی است که باعث می شود صاحب آن فضیلت، کارکردش را به خوبی انجام دهد و در

۱. سعادت را میتوان دوگونه تفسیر کرد: غالب و جامع. طبق تفسیری که سعادت را غالب میداند تنها فضایل نظری اهمیت دارند و طبق سعادت جامع، فضایل نظری و اخلاقی هر دو حائز اهمیت اند. برای مطالعه ی بیشتر ناظر به این دو تفسیر ر. ک. دوستان، مهدی؛ هوشنگی حسین. (۱۴۰۲).

۲. این استدلال به، The function argument شهرت یافته است.

حالت خوبی قرار بگیرد (Aristotle, 2014, p.27, 1106a15-18). ارسطو در تعبیر دیگری فضیلت را به بهترین حالتی که صاحب فضیلت دارد، تعریف می‌کند (Aristotle, 2014, p.99, 1139a16-17). بنابراین، برای آن که دریابیم فضیلت الف چیست، ابتدا باید ببینیم کارکرد الف چیست؛ سپس حالتی را که الف در آن، کارکرد خود را به بهترین شکل انجام می‌دهد، فضیلت او قلمداد کنیم (Aristotle, 2014, p.13, 1219a1_5). این نکته را نیز باید در خاطر داشت منظور از کارکرد، کارکرد مختص به یک نوع است و نه کارکردی که بین چند نوع مشترک باشد (Pakaluk, 2005, p.77). بنابراین منظور از کارکرد انسان، کارکردی است که مختص نوع انسان است و نه کارکرد یا کارکردهایی که بین انسان و سایر انواع موجودات مشترک است. ارسطو بیان می‌کند که حیات^۱ نمی‌تواند کارکرد انسان باشد؛ زیرا انسان با گیاهان در حیات مشترک است. تغذیه و نمو و هم چنین ادراک حسی نیز بین انسان و سایر انواع حیوانات هم چون گاو و اسب مشترک است (Aristotle, 2014, p.10, 1098a1_3)؛ بنابراین این سه گزینه نمی‌توانند کارکرد (مختص) به نوع انسان باشند.

ارسطو کارکرد خاص انسانی را فعالیت^۲ نفس مطابق با عقل^۳ بیان می‌کند (Aristotle, 2014, p.10, 1098a3_5). بنابراین خیر انسان این است که او کارکرد خاص خود را که فعالیت مطابق با عقل است، در زندگی خود اجرا کند. البته به ظاهر صرف فعالیت عقلانی را علت ایجاد سعادت یا خیر انسانی نمی‌داند؛ زیرا بسیاری از انسان‌ها در طول زندگی خود تا حدی فعالیت مطابق با عقل را داشته‌اند، ولی به خیر انسانی نرسیده‌اند (Aristotle, 2021, p.5 1215b15_25). از نظر وی برای رسیدن به خیر انسانی، فعالیت عقلانی باید به خوبی اجرا شود. به خوبی اجرا شدن کارکرد انسانی نیز به این معناست که مطابق با فضیلت باشد. در نتیجه تعریف ارسطو از سعادت عبارت خواهد بود از: «فعالیت عقلانی نفس مطابق با فضیلت» (Aristotle, 2014, p.10, 1098a15_19). روشن است که ارسطو کارکرد خاص نفس انسانی و یا به طور کلی سعادت انسانی را یک فعالیت و فعل می‌داند، نه صرفاً یک حالت بالقوه. در بیان او حتی داشتن استعداد فضیلت نمی‌تواند موجب سعادت یک فرد شود؛ زیرا اگر فرد به خواب دائمی (مانند حالت کما) فرو رود و هیچ فعالیتی در طول زندگی خود انجام ندهد، دارای فضیلت بالقوه هست؛ اما هیچ کس این نحو زندگی را سعادت‌مندانه نمی‌داند (Aristotle, 2014, p.7, 1096a33_35).

از آنچه گفته شد می‌توان دریافت که استدلال کارکردگرایانه ارسطو در تفسیر سعادت انسانی به صورت صوری چنین است: (۱) هر موجودی کارکردی دارد. (۲) خیر هر موجود در بالفعل کردن آن کارکرد است. (۳) کارکرد نوع انسان، فعالیت عقلانی است. بنابراین خیر نوع انسان در بالفعل کردن فعالیت عقلانی است.

۲. ساختار نفس و فضایل بخش‌های عقلانی و غیرعقلانی نفس

درک مفهوم سعادت مبتنی بر شناخت نفس، کارکرد و ظرفیت‌های آن است. ارسطو سعادت را به فعالیت عقلانی مطابق با فضیلت

1. Living

2. Activity

3. Reason

معرفی کرد، بنابراین باید مشخص شود که منظور از عقلانی بودن در این تعریف چیست و این فعالیت عقلانی مربوط به کدام قسمت(ها) از نفس انسان است؟ ارسطو بیان می‌کند که نفس دارای دو قسمت است: بخش غیرعقلانی^۱ و عقلانی. بخش غیرعقلانی خود به دو قسمت تقسیم می‌شود: (۱) بخشی که متکفل تغذیه و رشد است که بین تمام موجوداتی که تغذیه می‌کنند یافت می‌شود و اختصاصی به انسان ندارد (Aristotle, 2014, p. 20, 1102b30). این بخش همان نفس نباتی است. (۲) بخشی که به نحوی از عقل بهره‌ور است. ارسطو در توضیح این بخش در ضمن یک مثال دو شخص یکی پرهیزکار^۲ و دیگر ناپرهیزکار را در نظر گرفته است (Aristotle, 2014, p. 20, 1102b15_20). او ضمن اشاره به اینکه بخش عقلانی نفس این دو شخص به آن‌ها می‌گوید که به راه درست بروند و صحیح عمل کنند، این سؤال را مطرح می‌کند که چه می‌شود که یکی از آن دو راه درست را انتخاب می‌کند و دیگری راه غلط؟ وی بر این باور است که بخش دیگری در نفس انسان وجود دارد که وظیفه‌اش گوش دادن (ندادن) و عمل کردن (نکردن) به عقل است. همانگونه که در بخش‌هایی از بدن فردی که دچار معلولیت شده به نحوی که حرکت دادن آن بخش به سمت راست با مقاومت بدن مواجه است و میل به حرکت به سمت چپ دیده می‌شود، در نفس نیز بخشی وجود دارد که گاهی مخالف آن چه عقل می‌گوید عمل می‌کند (Aristotle, 2014, p. 20, 1102b20_25). این بخش از نفس در واقع محل امیال است (Aristotle, 2014, p. 20, 1102b31) که برخلاف بخش نباتی، می‌تواند با عقل مخالفت یا موافقت کند (Aristotle, 2014, p. 20, 1102b32). تا اینجا مشخص شد که بخش غیرعقلانی دارای دو بخش است که یک بخش ارتباط کاملی با عقل ندارد و بخش دیگر از حیث اطاعت یا عدم اطاعت از عقل، از آن بهره‌مند است.

اکنون می‌توان استنباط نمود اینکه ارسطو در تعریف سعادت به فعالیت عقلانی مطابق با فضیلت اشاره کرد، مقصودش از عقلانی دو بخش از نفس است: بخش عقلانی و نیز بخش غیرعقلانی‌ای که بهره‌ای از عقل دارد (Aristotle, 2014, p. 10, 1098a3_5). این بدین معناست که دو کارکرد وجود دارد که به انسان اختصاص دارد و فعالیت فضیلت‌مندانه‌ی این دو بخش، سعادت انسان را شکل خواهد داد. متناظر با این دو بخش از نفس، ارسطو معتقد است که فضایل نیز دو دسته‌اند: فضایل عقلانی^۳ که مربوط به بخش عقلانی نفس‌اند و فضایل اخلاقی^۴ که مربوط به بخش غیر عقلانی‌ای است که از جهتی از عقل بهره‌ورند (Aristotle, 2014, p. 20, 1103a5_10).

همانطور که بیان شد فضیلت‌های عقلانی فضائلی مربوط به بخش عقلانی نفس هستند. برای ورود به این بحث، اشاره به یک مقدمه در باب اصول یا علل اولیه در ارسطو لازم است. ارسطو به وجود هویتی به نام اصول اولیه قائل است؛ زیرا خارج را بازتابی از علوم می‌داند و از آنجایی که در برخی علوم (همچون ریاضیات) براهین از اصول اولیه آغاز می‌گردند، بنابراین اصول اولیه در خارج

1. Non rational
- 2 Continent
3. Virtues of thought
4. Virtues of character

از ذهن نیز وجود دارند (Reeve, 2006, P.198). وی اصل اولیه یا علت موجودات را دو قسم دانسته است: قسم اول، اصول یا عللی هستند که می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشند (ممکنات) و قسم دوم، اصول یا عللی هستند که نمی‌شد به گونه‌ای دیگر باشند (ضروریات). ارسطو بر اساس همین اصل برای نفس به دو قوهی مجزا برای شناخت موجودات قائل است. او برای مرتبط ساختن این تقسیم به قوای نفس و معرفت‌شناسی از علم انسان به موجودات سخن گفته است و اینکه علم انسان به این موجودات باید بر اساس سنخیت و مشابهت بین قوهی شناخت و متعلقش باشد (Aristotle, 2014, p.98, 1139a10-11). به بیان دیگر، نفس انسانی به علت مشابهتی که با موجودات دارد، می‌تواند آن‌ها را بشناسد و از آنجا که موجودات را به دو قسم متباین تقسیم کردیم، نفس نیز دو قوهی مجزا برای شناخت آن‌ها دارد. بر این اساس، بخش عقلانی نفس، خود دارای دو بخش می‌شود: بخشی که مربوط به شناخت امور ممکن است که ارسطو آن را جزء حسابگر^۱ نفس می‌نامد و بخشی که متکفل شناخت امور ضروری است که آن را جزء علمی^۲ نام‌گذاری کرده است (Aristotle, 2014, p.98, 1139a12). فعل انسانی تنها به بخش حسابگر نفس مرتبط است؛ زیرا اموری که ضروری‌اند و نمی‌توانند به گونه‌ی دیگری باشند، از دایرهی اختیار و فعل انسانی خارج‌اند. ارسطو پس از آن که دو بخش حسابگر و علمی نفس را مطرح می‌کند، به بحث از فضیلت این دو بخش می‌پردازد (Aristotle, 2014, p.99, 1139a16-18) و فضیلت آن دو را دریافت صدق به نحوی فراخور هریک دانسته است. از نظر ارسطو چون این دو بخش، بخش‌های عقلانی نفس هستند، فضیلت‌هایشان، فضیلت‌های عقلانی نفس را رقم می‌زند. منظور از فضیلت این دو بخش نیز حالتی است که در آن، بخش علمی و حسابگر نفس انسانی به ترتیب، بیشترین صدق نظری و صدق عملی^۳ را دریافت می‌کنند. ارسطو برای بخش عقلانی نفس، پنج حالت مطرح می‌سازد^۴ که سه حالت (معرفت علمی،^۵ عقل شهودی^۶ و حکمت نظری) ذیل بخش علمی قرار می‌گیرند و دو حالت هم ذیل بخش حسابگر (هنر و حکمت عملی). وظیفه‌ی این پنج حالت نیز دریافت صدق است؛ اما در دو حالت (حکمت نظری و حکمت عملی) نفس بیشترین صدق را دریافت می‌کند که آن دو حالت، فضیلت‌های بخش عقلانی نفس را رقم می‌زنند.

برخلاف فضایل عقلانی که از طریق آموزش و تعلیم^۷ ایجاد می‌شوند، فضایل اخلاقی از طریق عادت ایجاد می‌شوند. طبق تحلیل ارسطو، انسان با تکرار یک سری افعال باعث ایجاد فضیلت مرتبط با آن در خود می‌شود. ارسطو در واقع با این بیان به مسئله‌ای پاسخ می‌دهد که افلاطون در رساله‌ی منون (Plato, 1993, p.35, 70a1-4) مطرح کرده بود و آن این بود که فضیلت چگونه در انسان

1. Calculative (Logistikon)

2. Scientific (Epistemonikon)

۳. در ادامه مقاله در باب تعریف و معنای صدق نظری و عملی تبیین صورت خواهد گرفت.

۴. این نکته را باید در خاطر داشت که در برخی از کتاب‌ها (Pakaluk, 2005, p.207) و لطفی، محمد حسن، ۱۳۸۵: ۲۰۵)، به جای تعبیر حالت (State) از تعبیر فضیلت استفاده شده است که به نظر صحیح نمی‌آید. ارسطو برای بخش عقلانی نفس، پنج فضیلت معرفی نمی‌کند، بلکه پنج حالت معرفی می‌کند و سپس از این پنج حالت، دو حالت را به عنوان فضیلت بر می‌گزیند.

5. Scientific knowledge (epistēmē)

6. Understanding (Nous)

7. Teaching (didakton)

به وجود می‌آید (Ostwald, 1962, p.33). افلاطون سه گزینه برای کسب فضیلت معرفی کرده بود: آموزش، تمرین^۱ و طبیعت. ارسطو بیان کرد که فضایل عقلانی از طریق آموزش ایجاد می‌گردند و فضایل اخلاقی از طریق تمرین. ارسطو بیان می‌کند که در فضایل اخلاقی، فضیلت به صورت طبیعی در انسان‌ها نیست؛ زیرا معنای طبیعی بودن ویژگی الف به این است که فردی از یک نوع ویژگی الف را دارد، تنها به این علت که به آن نوع تعلق دارد. به بیان دیگر، صرف تعلق به نوع برای دارا بودن ویژگی الف کافیست؛ به عنوان مثال، تیزبینی در عقاب طبیعی است و همین که موجودی ذیل نوع عقاب قرار بگیرد، به صورت طبیعی تیزبین است و نیازی به تمرین و آموزش ندارد (Taylor, 2006, p.61)؛ اما انسان‌ها برای فضیلت‌مند و خوب شدن نیاز به تمرین و تکرار افعال خوب دارند تا فضایل در آن‌ها به وجود بیاید.

پیش از بیان ادله ارسطو در این رابطه به دو مطلب باید توجه داشت. نخست آنکه اغلب ترجمه‌ها، از واژه‌ی عادت^۲ استفاده کرده‌اند، در حالیکه به نظر می‌رسد صرف عادت باعث ایجاد فضیلت اخلاقی نمی‌شود (Urmson, 1988, p.25). ارسطو پرورش و تربیت^۳ را عنصر اساسی در ایجاد فضیلت اخلاقی می‌داند و بر همین اساس است که تأکید می‌کند بسیار مهم است در کودکی چه عادات رفتاری در انسان نهادینه شده است (Aristotle, 2014, p.22, 1103b21_25). همچنین ارسطو به صورت صریح‌تر به نقش تربیت (پرورش) در کودکی اشاره می‌کند و می‌گوید که تربیت در دوران کودکی مطلوب (لذت) انسان را در امور درست قرار می‌دهد (Aristotle, 2014, p.24, 1104b12). در نتیجه به نظر می‌رسد این تربیت است که فضیلت اخلاقی را ایجاد می‌کند، گرچه تربیت متضمن و شامل عادت، تمرین و تکراری است که انجام افعال فضیلت‌مندانه را راحت‌تر می‌سازد. دوم آنکه باید توجه داشت که برخلاف آنچه ارسطو بیان می‌کند، اینگونه نیست که بتوان فضایل اخلاقی و عقلانی را بر اساس شیوه ایجاد آنها تفکیک کرد. در فضایل اخلاقی نیز نیاز به تعلیم و آموزش هست، چنانکه در حالات و فضایل عقلانی نیز تمرین و تکرار و عادت نقش کلیدی در ایجاد آنها دارد (Kontos, 2023, P.24).

با این همه، ارسطو دو استدلال برای اثبات اینکه فضیلت اخلاقی در انسان یک امر طبیعی نیست، اقامه کرده است. استدلال اول این است که اگر یک ویژگی طبیعی باشد، نمی‌شود با تمرین و تکرار خلاف آن را انجام داد و حال آنکه با تمرین و تکرار می‌توان خلاف اقتضای فضیلت را انجام داد. او در استدلال اول به سنگ مثال می‌زند که طبق اقتضای طبیعی‌اش به سمت پایین حرکت می‌کند، در حالیکه اگر فضیلت هم طبیعی می‌بود، انسان‌ها هم همیشه افعال فضیلت‌مند انجام می‌دادند. او در استدلال دوم برای نفی طبیعی بودن فضیلت، از مفهوم قوه^۴ استفاده نموده و به حواس ظاهری همچون دیدن و شنیدن مثال زده است؛ به عنوان مثال در حس دیدن، ظرفیت و قوه‌ی دیدن به صورت طبیعی در انسان نهادینه شده که همان توانایی دیدن است و وقتی انسان می‌بیند این توانایی بالفعل می‌شود. این ظرفیت و قوه بر اثر کثرت دیدن در انسان به وجود نیامده است، برخلاف مهارت یا فضیلت که بر اثر تمرین و تکرار به

1. Practice (askēton)

2. Habituation

3. Training

4. Capacity (Dunami)

وجود می‌آیند؛ به عنوان مثال مهارت بنایی یا فضیلت سخاوتمندی بر اثر تمرین و تکرار بنایی و افعال سخاوتمندانه در انسان ایجاد می‌گردند. ارسطو کسب فضیلت را به کسب مهارت تشبیه می‌کند که ظرفیت و قوه‌ای در ابتدا در وجود آدمی نهاده نشده و تنها راه ایجاد آن تمرین و تکرار است. با این حال، به نظر می‌رسد که استدلال دوم ارسطو صحیح نیست؛ زیرا در مهارت و به طور مثال در بنایی، صرف انجام یکسری افعال مهارت را ایجاد نمی‌کند؛ بلکه همانند دیدن ابتدا توانایی ساختن در فرد وجود دارد که فرد شروع به یکسری افعال می‌کند، لذا مهارت یا فضیلت نیز از این حیث شبیه به حواس ظاهری می‌شوند. تفاوتی که بین ظرفیت در مهارت و فضیلت با ظرفیت در حواس ظاهری هست در تشدید آن است. در حواس ظاهری، با زیاد دیدن فرد بیناتر نمی‌شود، ولی در مهارت (فضیلت) ظرفیت یا توانایی فرد مبتدی و فرد حرفه‌ای متفاوت است. شخصی که تازه بنایی می‌کند، صرفاً توانایی جابجایی مصالح ساختمانی را دارد؛ ولی فردی که چندین سال بنا بوده است، توانایی‌اش بر اثر کثرت تکرار و تمرین به مراتب بالاتر رفته است (Taylor, 2006, p.61).

۳. فضیلت تفکر علمی و عملی از منظر کارکردگرایانه

استدلال عملی در ارسطو اندیشه‌ای است که به عمل منجر می‌شود. در واقع، این نوع استدلال به ما کمک می‌کند تا درباره کارهایی که می‌توانیم انجام دهیم و راه‌های رسیدن به اهدافمان فکر کنیم. از نظر ارسطو، بخش حسابگر و علمی دو نوع متمایز از تفکر را تشکیل می‌دهند. علاوه بر اینکه یکی از وجوه تمایز این دو بخش در متعلق شناسایی آن‌ها از حیث امکان و ضرورت قرار دارد، روش تفکر این دو بخش نیز متمایز از یکدیگرند. ارسطو تفکر بخش علمی نفس را از نوع تفکر نظری^۱ می‌داند (Reeve, 2013, p.4). او همچنین بر این باور است که بخش حسابگر نفس چون متشکل از دو حالت حکمت عملی و توانایی عملی (فن یا هنر) است، لذا از دو نوع روش تفکر برخوردار است: تفکر عملی^۲ که مربوط به حکمت عملی است و تفکر سازنده^۳ که مختص توانایی عملی است. به این ترتیب روشن می‌شود که بخش عقلانی نفس دارای سه نوع متمایز از روش تفکر است (Aristotle, 2014, p.99). 1139a37-38) که هر یک فضیلت خاص خود را خواهد داشت.^۴ ارسطو برای بخش حسابگر حکمت عملی و تفکر سازنده را و برای بخش علمی حکمت نظری را به عنوان فضیلت معرفی می‌کند که به ترتیب حالاتی هستند که تفکر عملی و علمی در آنها بیشترین صدق را دریافت می‌کنند (Aristotle, 14, p.110, 1144a1_5).

برای اینکه بدانیم فضیلت تفکر علمی و عملی چیست، ابتدا باید کارکرد این دو قسمت را دانست. ارسطو بیان می‌کند که کارکرد

1. Thoritical thinking

2. Practical thinking

3. Productive thiknkg

۴. بحث در این مقاله معطوف است به فعل انسانی و ارسطو فعل و ساختن را متمایز از یکدیگر میدانند. بحث از تفکر سازنده مرتبط است با حالت هنر که یکی از حالات بخش خردمند نفس است. بنابراین بحث از تفکر سازنده بی ربط است به بحث از فعل انسانی. تفکر نظری از آن حیث که دلیل عقلانی را برای انتخاب مهیا می‌کند، داخل در بحث است.

بخش علمی نفس، صدق^۱ است (Aristotle, 2014, p.100, 1139b12). هم چنین او بیان می‌کند هر چیزی که فکر می‌کند و عقلانی است، کارکردش صدق است (Aristotle, 2014, p.99, 1139a29). بنابراین، به صورت کلی، کارکرد بخش عقلانی صدق است؛ اما چنان که بیان گردید، تفکر عملی و علمی از یکدیگر متمایزند و به تبع باید کارکردی متمایز داشته باشند. از این حیث که تفکر عملی و علمی تفکر به حساب می‌آیند، کارکرد هر دو صدق است؛ اما از این جهت که دو روش متمایزند، هر کدام نوع خاصی از صدق را در می‌یابند.

صدق و کذبی که ارسطو برای تفکر علمی بیان می‌کند، همان صدق و کذبی است که ویژگی جمله یا گزاره است و آن را صدق علمی یا نظری می‌نامیم و ارسطو در رابطه با این نوع صدق، واقع‌گراست (ریو، ۲۰۱۲: ۶۵). تفکر عملی نیز صدقی مخصوص به خود را دارد که ارسطو آن را صدق عملی^۲ می‌نامد. او درباره‌ی کارکرد عقل عملی چنین می‌نویسد: «کارکرد آن چیزی که درباره‌ی عمل می‌اندیشد، صدقِ موافق با میل درست است» (Aristotle, 2014, p.99, 1139a30). بر این اساس، ارسطو صدق عملی را زمانی میسر می‌داند که دلیل عقلانی صادق با میل درست همراهی کند. درستی میل نیز به این معناست که آنچه را دلیل عقلانی می‌گوید طلب کند. اگر مبادی تصمیم یا انتخاب، که همان دلیل و میل اند، به ترتیب صادق و درست باشند، تصمیم در بهترین حالت خود خواهد بود و صدق عملی حاصل خواهد شد. با روشن شدن کارکرد این دو نوع روش تفکر اینک می‌توان گفت که فضیلت این دو نوع تفکر حالاتی است که در آن حالات می‌توانند بیشترین صدق را دریافت کنند (Aristotle, 2014, p.99, 1139a13).

۴. کارکرد عادت در توسعه‌ی فضیلت

چنانکه بیان شد فعالیت فضیلت‌مندانه‌ی دو بخش عقلی و غیرعقلی در انسان، سعادت او را تضمین می‌کند. در این راستا ارسطو بر کارکرد عادت در توسعه فعل فضیلت‌مندانه تأکید می‌کند. آنچه در این رابطه مورد تأکید اوست، وجود یک نوع رابطه‌ی دو سویه بین فعل و فضیلت است. ارسطو از طرفی تأکید می‌کند که افعالی که ما انجام می‌دهیم، تعیین‌کننده‌ی حالتی است که در نفس ما بوجود می‌آید (Aristotle, 2014, p.22, 1103b29-32). اگر ما در موقعیت‌های جزئی همیشه با چالش‌ها روبرو شویم و از آن‌ها فرار نکنیم، مجموعه‌ی افعال ما حالت شجاعت را در ما ایجاد خواهد کرد. همان‌طور که افعال ما حالات و فضایل را در نفس ایجاد می‌کنند، از خود فضایل نیز افعال می‌توانند صادر شوند (Aristotle, 2014, p.23, 1104a27-30). به طور مثال همان‌طور که فرد سعی می‌کند در ابتدا از موقعیت‌های ترسناک فرار نکند و همانند افراد شجاع برخورد کند تا فضیلت شجاعت در او بوجود آید، وقتی فضیلت شجاعت در وی بوجود آمد نیز شجاعانه برخورد خواهد کرد.

حال سؤالی که مطرح می‌شود این است که چگونه فردی که فضیلت ندارد، با تمرین و تکرار یک سری افعال، فضیلت را در خود ایجاد می‌کند؟ این اشکال در واقع شبیه به پارادوکس منون است که افلاطون (Plato, 1993, p.46_47, 80d_e) مطرح ساخته

1. Truth

2. Practical truth

بود (Irwin, 1999, p.195). افلاطون بیان می‌کرد که تحقیق و پژوهش (Inquiry) از دو حال خارج نیست: یا ما به موضوع تحقیق علم داریم که دیگر تحقیق بی‌فایده خواهد بود و یا علم نداریم که دیگر پژوهش از اساس رخ نخواهد داد. ارسطو این پارادوکس را در بحث فضیلت مطرح می‌سازد: فردی که در روند تمرین و تکرار برای ایجاد فضیلتی مانند عدالت، عادلانه رفتار می‌کند، از دو حالت خارج نیست: یا فضیلت عدالت را دارد که در این صورت او این حالت را پیش از تمرین و تکرار دارا بوده و تمرین و تکرار آن را در وی به وجود نیاورده است و یا فضیلت عدالت را ندارد که در این صورت سؤال می‌شود که وقتی شخص فاقد فضیلت عدالت است، چگونه فعل فضیلت‌مند عدالت را انجام داده است. اگر بگوییم برای ایجاد فضیلت، افعال فضیلت‌مندانه را باید انجام داد و تکرار کرد دچار دور شده‌ایم (Pakaluk, 2005, p.104). ارسطو در مقام پاسخ به این اشکال دو دسته فعل را از یکدیگر تفکیک می‌کند: افعالی که پیش از ایجاد فضیلت بوده و تکرارشان باعث ایجاد فضیلت در نفس می‌شوند؛ و افعالی که از سر فضیلت صادر می‌شوند. به بیان دیگر، اینکه فعلی درست و فاضلانه باشد، تفاوت دارد با این که فعل فاضلانه از محل فضیلت صادر شده باشد. صرف صدور فعل عادلانه از یک شخص مشخص نمی‌کند که این فعل از کدام دسته است. همان‌طور که اگر شخصی نی می‌نوازد، مشخص نیست علت نی‌نواختن از سر شانس و تقلید است و یا از سر مهارت وی، در بحث افعال انسانی نیز صرف فعل مشخص نمی‌کند که محل صدورش فضیلت است و یا صرفاً تمرین و تکرار بدون فضیلت. بنابراین فرد می‌تواند بدون اینکه فضیلت عدالت را داشته باشد فعل عادلانه را تکرار بکند تا فضیلت عدالت در وی ایجاد شود (Aristotle, 2014, p.26, 1105b5-10). البته اگرچه به زعم ارسطو نفی پیش فرض گرفتن فضیلت در افعال به حل این چالش کمک کرده است، اما به نظر می‌رسد اینگونه نباشد؛ چراکه سؤال این بود (به طور مثال درباره مهارت) که چگونه با تمرین یک مهارت آن را به دست بیاوریم. راه‌حلی که ارسطو ارائه داد، این بود که در مرحله‌ی قبل از پیدایش مهارت، صرفاً تمرین و تکراری است که مهارت را پیش فرض نگرفته است. حال آن که در صورت سؤال تمرین مهارت است و در جواب ارسطو حالتی است که تمرین بدون مهارت است (Taylor, 2006, p.82).

چالش دیگری که پیش روی ارسطو قرار می‌گیرد این است قیاس فعل و مهارت، قیاسی مع الفارق است؛ زیرا در مهارت کیفیت نتیجه یا محصول یک هنرمند (فارغ از شانس و یا تقلیدی بودن) مشخص می‌کند که این اثر از مهارت وی صادر شده است؛ ولی در افعال انسانی صرف کیفیت فعل، مشخص‌کننده‌ی این نیست که فعل به‌طور حتم از سر فضیلت صادر شده است. پاسخ ارسطو این است با سه ملاک می‌توان افعالی را که از سر فضیلت صادر می‌شوند، بازشناخت:

۱. شرط اول: فعلی که از محل فضیلت صادر می‌شود، این است که فاعل به فعلش علم داشته باشد. این قید برای اخراج حالاتی است که فرد، فعل فضیلت‌مندانه را غیر عمدی^۱ برحسب اتفاق، خطا یا غفلت انجام می‌دهد. ممکن است گفته شود راستگویی یا کمک به دیگری فضیلت است، اما به عنوان مثال، فردی را تصور کنید که با قصد دروغ گفتن و دادن خلاف واقع به دیگران کلامی را بر زبان جاری می‌سازد که حقیقت است. در این مثال، فاعل در واقع علم غیرمطابق با واقع (خطا) دارد و عمل وی نیز درست و فضیلت‌مندانه است، ولی از محل فضیلت محسوب نمی‌شود (Hursthouse, 1999, p.96). از آن طرف هم می‌شود گفت زمانی

1. Unintentionally

هست که فرد فکر می‌کند راست می‌گوید ولی در واقع دروغ گفته است و یا فکر می‌کند دارد به فرد فقیری کمک می‌کند اما فرد مقابل ثروتمندی است که در قالب فقیر ظاهر شده است. در این مثال‌ها نیز علم فرد غیر مطابق با واقع (خطا) است و فعل، فضیلت‌مندانه نیست، اما به نظر می‌رسد که نمی‌توان گفت فعل وی از محل فضیلت نبوده است. (Broadie, 1991, pp.85_86).

۲. شرط دوم: ارسطو بیان می‌کند فعل برای این که از محل فضیلت باشد، فاعل باید آن را انتخاب عقلانی کند. بدین معنا که فعل را برای خود آن فعل، انجام دهد. در این تعبیر ابتدا مفهوم انتخاب عقلانی آمده و سپس انجام فعل برای خود فعل^۱. برخی، عبارت مربوط به فعل فضیلت‌مند را دو بخشی لحاظ نکرده‌اند بلکه حرف عطف واو را که این دو بخش را به هم دیگر وصل کرده، حرف عطف تفسیری لحاظ کرده‌اند. در نتیجه شرط دوم از نظر ایشان دو بخشی نخواهد شد بلکه به این شکل خواهد شد: شخص، فعل فضیلت‌مند را به خاطر خود آن افعال انتخاب می‌کند. طبق این تفسیر، این شرط یکپارچه، برای اخراج هنر یا فن است. در هنر (فن) شخص انتخاب می‌کند ولی فعلی که انجام می‌دهد برای خود آن فعل نیست بلکه برای رسیدن به نتیجه یا محصول است که گاه اصطلاحاً به آن ساختن^۲ می‌گوییم. ولی به نظر

این تفسیر نمی‌تواند درست باشد، زیرا ارسطو با قید انتخاب عقلانی، فضیلت را از هنر جدا می‌کند و برای شأن انتخاب عقلانی نیست. بنابراین، شرط دوم اگر بخواهد یکپارچه باشد، کارکردش این خواهد بود که قید «از حیث خود افعال» هنر را اخراج کند. این در حالی است که هنر با قید انتخاب عقلانی از ابتدا خارج شده بود. در نتیجه، شرط دوم را باید دو قسمتی لحاظ کرد (Broadie, 1991, p. 87).

اینکه «فاعل، فعل فضیلت‌مند الف (مثل شجاعت) را برای خود فعل باید انجام دهد» یعنی چه؟ گزاره‌ی «فاعل فعل الف را برای خود فعل الف انتخاب می‌کند» را می‌توان این‌گونه بازنویسی کرد: «فاعل فعل الف را از آن حیث که فعل الف است، انجام می‌دهد». همین عبارت به دو نحو قابل فهم است. طبق فهم اول، قید حیثیت جهت جمله^۳ است و معنای آن این است که فاعل زمانی که مثلاً در جنگ است، به خاطر این که فعل الف شجاعت محسوب می‌شود، آن را انجام می‌دهد. این فهم نادرست است؛ زیرا فرد شجاع در موقعیت‌های جزئی که قرار می‌گیرند، شجاعتش به خاطر این نیست که فعلش شجاعانه است (Williams, 1995, p.16). در فهم دوم، قید حیثیت جهت شیء^۴ است و برخلاف فهم اول که فاعل فعل را برای یک مفهوم کلی (مثل شجاعت و عدالت) انجام می‌دهد، در این فهم شرایط و موقعیت‌های جزئی باعث می‌شود که فاعل بنا بر دلایل خاصی فعل شجاعت را برگزیند. توضیح اینکه طبق این فهم، این که ما بگوییم فاعل فعل الف را از جهت الف انجام می‌دهد، به این معنا خواهد بود که فاعل فعل الف را بنا بر دلایل (ج) که مختص به نوع فعل الف است انجام می‌دهد. مقصود از دلایل مختص به نوع فعل دلایلی است که با توجه به هر

1. For their own sake (di' auta)

2. Production (poiesis)

3. De Dicto

4. De Re

فضیلت متفاوت است و فاعل را وادار به فعل میسازند. به عنوان مثال، این دلایل مختص به نوع فعل شجاعت است و باعث میشود که فرد فعل شجاعانه انجام دهد: «اگر من در این ساختمان آتش گرفته داخل شوم، یک نفر را نجات خواهم داد» یا «یک نفر باید داوطلب شود». برای هر فضیلت دلایل بسیاری وجود دارد که با توجه به شرایطی که فرد در آن قرار دارد، فعل فضیلت‌مند را برای او متعین می‌کند (Hursthouse, 1995, p.25). هم چنین برخلاف فهم اول که فاعل همیشه بر اساس یک دلیل تکراری فعلش را انجام می‌داد (شجاعت) در اینجا دلایل مربوط به هر فضیلت متعدد و متکثر است و فاعل فضیلت‌مندی که فعل شجاعانه انجام می‌دهد، می‌تواند به دلایل گوناگونی دست به فعل شجاعانه بزند.

علاوه بر اینکه اگر بخواهیم قید حیثیت را با ابتدای فعل بر دلایل مرتبط با نوع آن فعل توضیح دهیم، می‌توان با تفکیک بین ویژگی‌های درونی^۱ و بیرونی^۲ افعال فضیلت‌مند نیز آن را توضیح داد. ارسطو راجع به عشق بیان می‌کند که باید فرد را برای خودش دوست داشت. منظور وی این است که فرد را باید به خاطر شخصیت و فضایل اخلاقی که در درون اوست، دوست داشت و نه ویژگی‌هایی که بیرون از ذاتش است، مانند: ثروت و لذت‌های جسمانی (Aristotle, 1156a10_20, and 1156b7_11). همین ملاک را در بحث فضیلت نیز می‌توان مطرح نمود. اینکه فرد فعل فضیلت‌مند را برای خود فعل انتخاب کند به این معناست که فعل را به خاطر ویژگی‌های درونی آن انتخاب کند و نه بیرونی؛ به عنوان مثال، فردی ممکن است صداقت و عدالت را به خاطر حسن اعتبار، شهرت و ثروتی که در پی دارد انتخاب کند و نه ویژگی‌های درونی آن‌ها. ارسطو این را که ویژگی درونی افعال فضیلت‌مند چیست، به صورت پراکنده بیان کرده است، ولی مهم‌ترین آن‌ها این است که افعال فضیلت‌مند سازنده‌ی اصلی زندگی سعادت‌مندانند (Kraut, 1976, p.238). این تقریر، همانند فهم اول که بیانش گذشت، غیر شهودی است. بسیار بعید و نادر است که کسی به خاطر ویژگی‌های درونی افعال فضیلت‌مند آن‌ها را انجام دهد. همچنین، از آنجا که این ویژگی‌های درونی ثابتند، لازم می‌آید که فاعل در هر شرایطی هر فعل فضیلت‌مندی را که انجام می‌دهد، به خاطر این ویژگی‌های درونی باشد. این برخلاف فهم دوم است که به موقعیت و شرایط حساس است و در هر شرایطی دلیلی که فرد فعلی را انتخاب می‌کند متفاوت است. بنابراین به نظر می‌رسد فهم دوم از دو تفسیر دیگر بهتر است.

ارسطو با انتخاب عقلانی که دومین شرط از شروط فعل فضیلت‌مندانه است، صدق عملی را نیز که ترکیب میل و دلیل است، تبیین می‌کند. صدق عملی تنها زمانی میسر است که دلیل صادق با میل درست همراهی کند و لذا باید نوع ارتباط میل و دلیل عقلانی بررسی شود. ارسطو ارتباط این دو را با مفهوم مرکب انتخاب عقلانی توضیح می‌دهد. لفظ یونانی این کلمه Prohairesis است؛ اما درباره‌ی ترجمه‌ی آن به انگلیسی اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را به «تصمیم» (Decision) ترجمه کرده‌اند (Irwin, 1999, p.33)؛ برخی به «انتخاب» (Choice) (Bartlett and Collins, 2011, p.46) و برخی نیز به «قصد» (Intention) (Apostle, 1984, p.38). همچنین برخی نیز به صورت مرکب این واژه را به معنای انتخاب عقلانی (Rational choice) ترجمه

کرده‌اند (Crisp, 2005, p.40). ارسطو در جایی فضیلت را حالتی معرفی می‌کند که انتخاب می‌کند (Aristotle, 2014, p.99, 1106a3_4 and p.27, 1106b36). او همچنین علت فعل انسانی را انتخاب می‌داند (Aristotle, 2014, p.99, 1106a31_33). به این ترتیب برای انتخاب عقلانی دو نقش معرفی می‌شود که یکی از آن‌ها زمانی است که (انسان صاحب) فضیلت دست به انتخاب می‌زند و فعل از محل فضیلت صادر می‌شود و دیگری علت فاعلی بودن فعل انسان است. ارسطو برای توضیح انتخاب عقلانی، از دوشیوهی سلبی و ایجابی استفاده می‌کند. در روش سلبی برای توضیح دادن مفهوم انتخاب عقلانی ابتدا با برشمردن چهار ویژگی بیان می‌شود که انتخاب عقلانی با میل^۱، آرزو^۲، خشم و باور این همان نیست و سپس با توضیح دادن مفهوم تأمل، تعریف انتخاب عقلانی مشخص می‌شود. ویژگی اول انتخاب این است که مختص موجوداتی است که دارای عقل هستند، بنابراین خشم و میل که حیوانات نیز دارای آن‌ها هستند، نمی‌تواند این همان با انتخاب باشد. ویژگی دوم انتخاب، متعلق یا موضوع انتخاب است که همان اموری است که انسان می‌تواند راجع به آن‌ها تأمل کند که همان افعال انسانی است. بنابراین اموری که انسان نمی‌تواند راجع به آن‌ها تأمل و انتخاب داشته باشد، اساساً از حوزه تصمیم انسان خارج است. بر این اساس، باور نمی‌تواند همان انتخاب باشد؛ زیرا متعلق باور می‌تواند امور ابدی و ضروری و یا حتی محال باشد. البته باید گفت که باور می‌تواند مستلزم انتخاب عقلانی و یا لازمه‌ی آن باشد، ولی این همان با انتخاب نیست. هم چنین، انتخاب به نحوی مشابه، با میل نیز تفاوت موضوعی دارد. موضوع و متعلق میل با دوگانه‌ی لذت و رنج توضیح داده می‌شود؛ در حالی که موضوع انتخاب افعال خوب و بد است. ویژگی سوم انتخاب این است که برخلاف باور که متصف به درست و غلط می‌شود، انتخاب متصف به خوب و بد می‌شود. ویژگی چهارم انتخاب نیز این است که ناظر به راه‌های رسیدن به هدف است و نه خود هدف؛ به عنوان مثال، ثروتمند شدن هدف است و ما آن را انتخاب نمی‌کنیم، بلکه راه‌های رسیدن به آن را انتخاب می‌کنیم. ارسطو مفهوم آرزو را برای هدف معرفی می‌کند و انتخاب را برای وسیله و راه‌های رسیدن به آن هدف (Aristotle, 2014, pp.38_39, 1111b10_25).

برای توضیح ایجابی از مفهوم انتخاب عقلانی یا به عبارتی تعریف آن، به دو مفهوم تأمل^۳ و میل نیاز داریم. تعریفی که ارسطو از انتخاب عقلانی ارائه می‌دهد، میل متأملانه (میل عقلانی) یا سنجش عقلانی است. در نتیجه مفهوم انتخاب عقلانی مفهومی مرکب از تأمل و میل است؛ البته این میل با آن میلی که گفته شد با انتخاب عقلانی متباین است، تفاوت دارد. این میل (Orexia) Desire است که شامل میل پیشین که Appetite (Epithumia) بود، می‌شود (Broadie and Rowe, 2002, p.314). وقتی هدفی متعین می‌شود، راه‌های رسیدن به آن هدف متعدد است. زمانی که نتیجه نامشخص است و راه درست برای فرد تصمیم گیرنده مشخص نیست، تأمل شروع به فعالیت می‌کند. تأمل یک تحقیق^۴ عملی است (برخلاف نظری که در ریاضیات جاری است). در مواجهه‌ی با این راه‌ها، تأمل ابتدا به بررسی آن‌ها می‌پردازد و در نتیجه حکم می‌کند که یکی از این راه‌ها بهترین و ساده‌ترین آن‌هاست. آنچه که

1. Appetite (Epithumia)
2. Wish (Boulesis)
3. Deliberation (Bouleusis)
4. Inquiry

فرد در نهایت تصمیم می‌گیرد و به انتخاب عقلانی می‌رسد، همان است که تأمل به آن حکم کرده است و تنها تفاوت در این است که تا قبل از تصمیم‌گیری این راه متعین نشده بود. هم چنین موضوع تأمل و تصمیم نیز یکی است. ارسطو به طور کلی چهار دسته از موجودات را از موضوع تأمل و به تبع انتخاب عقلانی خارج می‌کند (Reeve, 2023, p.238). دسته ی اول، موجوداتی هستند که به نحو ازلی ضروری‌اند و البته هیچ نوع حرکتی نیز در آن‌ها رخ نمی‌دهد. این موجودات شامل خدا به عنوان موجودی که حرکت در آن راه ندارد، ولی مبدأ و علت تمامی حرکات است، می‌شود. در دسته ی دوم نیز ضرورت حکم فرماست؛ اما اینگونه نیست که حرکت در آن‌ها جریان نداشته باشد؛ بلکه یک حرکت به صورت یکسان و دائمی در آن‌ها جریان دارد. این ضرورت در اجرام سماوی جاری است که در طلوع و غروب آن‌ها این حرکت دائمی و یکسان را می‌توان دریافت. برخلاف دو ضرورت پیشین که در عالم مادی^۱ نبود، دسته ی سوم موجوداتی ضروری هستند که در عالم طبیعت که متشکل از عناصر اربعه هستند، وجود دارد و همیشه به یک شکل ثابت واقع می‌شوند، همانند طلوع خورشید. موجوداتی که می‌توانند به گونه‌ای دیگر باشند و به نحو مطلق ضروری نیستند، یا به نحو غالبی^۲ اینگونه‌اند و یا به نحو اتفاقی.^۳ البته موجوداتی که غالبی هستند نیز ضروری‌اند، اما ضرورت مقید. ارسطو بین ضرورت مطلق (Aristotle, 2014, p.100, 1139b20_25) و مقید (Aristotle, 2018b, p.74, 1015b6_11) تفکیک قائل می‌شود. ضرورت مطلق وصف موجوداتی است که نمی‌توانند بگونه‌ای دیگر باشند و ضرورت مقید وصف آنها که می‌توانند بگونه‌ای دیگر باشند، ولی اغلب اینگونه‌اند. ما به صورت شهودی در می‌یابیم که برخی پدیده‌های طبیعی در اکثر اوقات به یک شکل اتفاق می‌افتند؛ به طور مثال در طبیعت اغلب اینگونه اتفاق می‌افتد که تابستان گرم‌تر از زمستان است و اگر خلاف این رخ دهد، آن را اتفاق می‌نامیم (Aristotle, 2018a, pp.33_34, 198b34_199a3). ارسطو این دسته از وقایع را که در طبیعت به صورت غالبی و به یک شکل رخ می‌دهند، از وقایعی که طبیعت ترجیحی برای آن‌ها ندارد و صرفاً ممکن هستند، تفکیک نموده و دسته ی دوم را اتفاق می‌نامد؛ برای مثال، این که انسانی با شش انگشت دست متولد شود و یا رنگ پریده باشد، نه همیشگی است و نه غالبی، بلکه اتفاقی است (Aristotle, 2018b, p.101, 1026b30_35). البته ارسطو دسته‌ای دیگر از امور را نیز از دایره ی موضوع تأمل خارج می‌کند، همانند وقایعی سیاسی که فرد به آن دسترسی ندارد، اتفاقات گذشته، حقائق جزئی چون: آفتاب الان در آسمان است. البته اموری که به صورت عادت در آمده‌اند، نیز گرچه از افعال انسانی حساب می‌شوند، ولی موضوع تأمل نیستند. این مورد اخیر را ارسطو متذکر نشده است (Bobzien, 2014, p.90). او تمام این موارد را از موضوع تأمل خارج نموده آن‌ها را به اموری اختصاص می‌دهد که انسان فاعل و مبدأ آن باشد که در واقع همان فعل انسانی است (Aristotle, 2014, p.39, 1112a30_33). در نتیجه، فرد سعادت یا آنچه را که ظاهراً سعادت است، آرزو می‌کند؛ سپس درباره ی اینکه کدام راه بهترین است، تأمل می‌نماید و در نهایت به یک راه حکم می‌کند. فرد به اینکه گزینه ی متعین را انجام دهد، میل پیدا می‌کند و این میل او که حاصل تأمل است، میل متأملانه^۴ یا

1. Sublunary

2. For the most part (h_{os} epi to polu)

3. Luck

4. Deliberative desire (bouleutike orexis)

انتخاب عقلانی را شکل می‌دهد (Reeve, 1992, p.88).

۳. شرط سوم: ارسطو بیان می‌کند که فعل فضیلت‌مند باید از حالتی از نفس صادر شود که ثابت و بدون تغییر است. این شرط در واقع بیان جنس فضیلت است. او فضیلت را یک حالت یا استعداد^۱ می‌داند. تفاوت حالت یا استعداد نیز این است که حالت، دوام و ثبات بیشتری دارد (Reeve, 2023, p.299).^۲ فضیلت یک کیفیت است (Aristotle, 2014, p.6, 1096a25). کیفیت از دیدگاه ارسطو چهار قسم دارد: حالت، قوه،^۳ انفعال^۴ و شکل (Broadie and Rowe, 2002, p.301). این حالت و یا استعداد^۵ تنها نسبت به فعل نباید تفسیر شود؛ بلکه ارسطو به صراحت فضیلت را نسبت به احساسات نیز لحاظ می‌کند (Urmson, 1980, p.159). انسان‌هایی که شخصیت، انتخاب عقلانی و ارزش‌هایشان ثابت نیست، نمی‌توانند از محل فضیلت فعلشان را انجام دهند. ارسطو درباره اینکه این عدم ثبات به طور دقیق چه گروهی از انسان‌ها را متعین می‌کند، تصریحی نکرده است. برای روشن‌تر شدن بحث، تنها به دو دسته از این افراد اشاره می‌شود: یکی انسان‌هایی که در معرض عوامل خارجی تأثیرپذیرند، همانند افراد نوجوان؛ و دیگری کسانی که افعال فضیلت‌مند انجام می‌دهند، ولی هنوز در آن‌ها امیالی هست که انجام کار فضیلت‌مند را برایشان سخت می‌کند (Lawrence, 2011, p.271). اگر ظاهر کلام ارسطو ملاک قرار داده شود، وقتی فردی فضیلت یا رذیلتی کسب می‌کند، دیگر آن حالت قابل تغییر نخواهد بود. ارسطو وضعیت فردی را که دارای فضیلت است، به پرتاب سنگ تشبیه می‌کند که وقتی سنگ پرتاب شد، دیگر نمی‌توان آن را باز گرداند. قبل از ایجاد فضیلت و یا رذیلت، فرد اختیار دارد تا آن را ایجاد کند؛ همانند فردی که هنوز سنگ را پرتاب نکرده است، ولی بعد از ایجاد آن دیگر نمی‌توان آن را از بین برد (Aristotle, 2014, p.44, 1112a30_33)؛ اما این دیدگاه خلاف فهم عرفی به نظر می‌رسد و ارسطو در جای دیگری بیان می‌کند که انسان می‌تواند برخلاف طبیعت و عاداتش بر اساس عقل عمل کند (Aristotle, 2017, p.177, 1332a38_1332b8). بنابراین انسان می‌تواند با استفاده از عقل حالات قبلی را کم‌کم تغییر دهد و به حالات جدید مبدل سازد. این سخن ارسطو نیز که فضیلت (رذیلت) قابل تغییر نیست، بدین معناست که این حالات به سختی تغییر می‌کنند، نه این که از اساس قابل تغییر نباشند (Kontos, 2023, p.28).

۵. کارکرد انتخاب عقلانی در فعل فضیلت‌مندانه

بیان شد که انتخاب عقلانی علت فاعلی فعل نیز هست. مفهوم فعل^۶ در دو استعمال موسّع و مضیق توسط ارسطو به کار رفته است.

1. Disposition

۲. با این حال، در مقالات و شروح، برخی فضیلت را همان حالت لحاظ می‌کنند و برخی استعداد.

3. Capacity (Dunamies)

4. Affection (Pathe)

۵. برای توضیح ساده و کوتاه از استعداد و ارتباط آن با فضیلت رجوع کنید به (Hughes, 2013, p.vd).

6. Action (praxis)

در معنای موسّع آن، هر عمل قصدمند^۱ فعل محسوب می‌شود، حتی اعمال قصدمند کودک و حیوان (Aristotle, 2014, p. 38, 1111a25_26 and 1111b8_9). در استعمال مضیق، تعبیر فعل تنها زمانی در مورد یک رفتار به کار می‌رود که آن رفتار حاصل تأمل و میل متأملانه باشد (Aristotle, 2014, p. 14, 1099b32_1100a5 and 2021, p. 26 1224a25_30). همان‌طور که واضح است در این معنای از فعل، حیوان و کودک دخیل نیستند. ارسطو بیان می‌کند که سه چیز در نفس انسان هست که با فعل به معنای مضیق آن مرتبط است: ادراک حسی، میل^۲ و تعقل^۳.

حال سؤالی که ارسطو مطرح می‌کند، این است که از بین این سه گزینه کدام مبدأ و علت فعل انسانی است؟ ادراک حسی از میان آنها نمی‌تواند مبدأ فعل انسانی باشد؛ زیرا حیوانات هم دارای ادراک حسی هستند، ولی فعل به معنای مضیق از آن‌ها صادر نمی‌شود (Aristotle, 2014, p. 99, 1139a19_21). آنچه که مبدأ فعل اخلاقی است، انتخاب عقلانی است (Aristotle, 2014, p. 99, 1139a31). همان‌طور که انتخاب، علت و مبدأ فعل است، خود انتخاب نیز دارای علت و مبدایی است. مبدأ انتخاب میل و دلیل عقلانی (دلیلی که از تعقل برآمده است) است و از همین روست که ارسطو انتخاب را یک میل همراه با دلیل عقلانی یا میل متأملانه می‌نامد (Aristotle, 2014, p. 99, 1139a23_24). بنابراین با یک واسطه، همراهی میل و دلیل عقلانی، مبدأ و علت فعل هستند. ارسطو ارتباط فعل، تصمیم، میل و دلیل را چنین بیان می‌کند: «مبدأ عمل (به عنوان علت فاعلی و نه علت غایی) انتخاب است و مبدأ انتخاب میل همراه با دلیلی عقلانی است که هدف را نشان می‌دهد» (Aristotle, 2014, p. 99, 1139a32_33).

ممکن است این ابهام ایجاد گردد که «دلیل عقلانی» که در آخر، کنار میل، به عنوان یکی از مبادی فعل معرفی شد، بین سه گزینه‌ی احتمالی که ارسطو در ابتدا برای مبدأ فعل در نظر گرفته بود، نیامده بود و بجای آن او از «تعقل» استفاده کرده بود. جواب این است که به نظر می‌رسد ارسطو در این بخشی که این بحث را مطرح می‌کند (قسمت دوم از فصل پنجم اخلاق نیکوماخوس) بین سه واژه‌ی تعقل (Understanding)، تفکر (Thought) و دلیل عقلانی (Reason) تمایزی قائل نمی‌شود و این سه واژه را به جای هم به کار می‌برد (Irwin, 1999, p. 239). اکنون باید این سؤال را پرسید که اساساً همراهی میل و دلیل عقلانی به چه معناست؟

ارسطو بیان می‌کند که تعقل به تنهایی باعث ایجاد حرکت به سمت فعل نمی‌شود، بلکه تنها زمانی فعل صورت می‌گیرد که علاوه بر تعقل، میل نیز آن را همراهی کند. میل جزء بخش بهره‌مند از عقل است که وظیفه‌اش اطاعت از بخش عقلانی است. دلیل عقلانی که حاصل تعقل است، وظیفه‌اش ایجاب و نفی است و وظیفه‌ی میل نیز طلب کردن و پرهیز کردن (Aristotle, 2014, p. 99, 1139a22). بنابراین، میل نسبت به دلیل عقلانی که هدفی را نشانه گرفته است، دو حالت می‌تواند داشته باشد. اگر میل درست باشد، آنچه را که دلیل عقلانی صادق دانسته، طلب می‌کند و از آنچه که دلیل عقلانی کاذب دانسته، دوری می‌جوید. این حالت تنها زمانی رخ می‌دهد که شخص دارای فضیلت اخلاقی باشد و میل او مطیع و فرمانبردار آنچه که عقلش به آن دستور می‌دهد باشد. در

1. Intentional action

2. Desire (orexis)

3. Understanding

حالت دوم نیز، میل دقیقاً بر عکس آنچه عقل صادق یا کاذب می‌داند، طلب می‌کند. بنابراین، مشخص شد که مقصود از رابطه‌ی همراهی بین میل و دلیل اطاعت کردن یا نکردن میل از آنچه عقل آن را صادق یا کاذب می‌داند، است.

ارسطو علاوه بر رابطه‌ی اطاعت که بین میل و تعقل برقرار است، رابطه‌ی وجودی و علی نیز بین میل و تعقل برقرار می‌کند و تعقل را مقدم و علت میل در نظر می‌گیرد. او وقتی می‌خواهد مقصود خود را از ترکیب «میل متأملانه» که همان انتخاب است بیان کند، چنین می‌گوید: «مقصود من از این که چیزی متأملانه باشد این است که تأمل، مبدأ و علت آن باشد؛ این بدان معناست که فاعل میل می‌کند چون که تأمل کرده است.» (Aristotle, 2021, p.31, 1226b19_20)

نتیجه‌گیری

از آن چه گذشت می‌توان به این نتیجه رسید که سعادت انسان در گرو فعالیت عقلانی مطابق با فضیلت است. ارسطو با رویکردی کارکردگرا معتقد است که هر موجودی کارکرد خاص خود را دارد و کارکرد انسان فعالیت عقلانی است. انسان برای دستیابی به سعادت باید این کارکرد را به بهترین شکل انجام دهد که این امر مستلزم فعالیت عقلانی هماهنگ با فضیلت است. نفس انسان دارای دو بخش عقلانی و غیرعقلانی است که هر کدام فضایل خاص خود را دارند. فضایل اخلاقی از طریق عادت و تمرین به دست می‌آیند و به بخش غیرعقلانی نفس مربوط می‌شوند، در حالی که فضایل عقلانی از طریق آموزش و تعقل حاصل می‌شوند و به بخش عقلانی نفس مرتبط هستند. حکمت عملی، به عنوان مهم‌ترین فضیلت عقلانی، نقش اساسی در تصمیم‌گیری و انجام افعال درست دارد. انتخاب و فعل، دو مفهوم کلیدی در فلسفه اخلاق ارسطو هستند. انتخاب، عملی ارادی و آگاهانه است که از ترکیب عقل و میل به وجود می‌آید. فعل زمانی فضیلت‌مندانه محسوب می‌شود که با آگاهی، اراده و تعقل انجام شود. برای انجام فعل فضیلت‌مندانه، سه شرط اساسی لازم است: آگاهی از فعل، انتخاب فعل به خاطر خود آن و صدور فعل از یک حالت ثابت نفس. صدق عملی، که به معنای عمل درست بر اساس میل درست است، برای هماهنگی عقل و میل در فعل فضیلت‌مندانه ضروری است. عادت و تمرین، نقش مهمی در شکل‌گیری فضایل اخلاقی دارند. با تکرار افعال خوب، فضیلت مربوط به آن در انسان ایجاد می‌شود. با این حال، تربیت و پرورش نیز در ایجاد فضیلت اخلاقی مؤثر هستند. بخش حسابگر و علمی نفس، دو نوع متمایز از تفکر را تشکیل می‌دهند. بخش حسابگر به تفکر عملی و سازنده می‌پردازد و بخش علمی به تفکر نظری. هر دو بخش به دنبال صدق هستند، اما صدق عملی با میل درست همراه است، در حالی که صدق نظری مربوط به شناخت واقعیت است. عمل، نقشی اساسی در انتخاب دارد و زمانی آغاز می‌شود که راه درست برای تصمیم‌گیری مشخص نیست. رابطه بین عقل، میل و عمل، از مباحث مهم در فلسفه ارسطو است. فعل از سه مبدأ ادراک حسی، میل و تعقل ناشی می‌شود. میل و تعقل با هم ترکیب شده و تصمیم را شکل می‌دهند که مبدأ فعل است. انتخاب عقلانی، شرط صدور فعل از محل فضیلت و علت فاعلی فعل است. به طور خلاصه، این مقاله نشان می‌دهد که از دیدگاه ارسطو، سعادت نه یک حالت ایستا، بلکه یک فعالیت است که از طریق فعالیت عقلانی، انتخاب آگاهانه، عمل فضیلت‌مندانه و هماهنگی عقل و میل محقق می‌شود. فضایل اخلاقی از طریق عادت و تمرین به دست می‌آیند و فضایل عقلانی از طریق آموزش و تعقل. با این حال، صرف داشتن فضیلت کافی نیست، بلکه فعالیت مطابق با فضیلت است که منجر به سعادت می‌شود.

منابع

- لطفی، محمد حسن، اخلاق نیکوماخوس، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
- دوستان، مهدی؛ هوشنگی، حسین. (۱۴۰۲). «بازخوانی انتقادی مؤلفه های سعادت در نظریه ی ارسطو». تأملات اخلاقی. دوره چهارم (۱۶): صص ۱۳۵-۱۶۵.
- Pakaluk, Michael (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Reeve, C. D. C. & Aristotle (2021): *Eudemian Ethics. Translation with Introduction and Notes*. Indianapolis. Ostwald, M. (1962), Aristotle, *The Nicomachean Ethics* (Indianapolis and New York)
- Taylor, C. C. W. (ed.) (2006). *Aristotle: Nicomachean Ethics, Books Ii-Iv: Translated with an Introduction and Commentary*. Oxford University Press.
- Urmson, James (1988). *Aristotle's Ethics*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Kontos, Pavlos (2023). *Introduction to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Springer Verlag.
- Reeve, C. D. C. (1992). *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford, GB: Oxford University Press.
- Reeve, C. D. C. (2013). *Aristotle on Practical Wisdom: Nicomachean Ethics VI*. Cambridge: Harvard University Press. Edited by C. D. C. Reeve.
- Reeve, C. D. C. (2012). *Action, Contemplation, and Happiness: An Essay on Aristotle*. Harvard University Press.
- Reeve, C. D. C. (2006). *Aristotle on the virtues of thought*. In Richard Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Wiley-Blackwell. pp. 198-217.
- Irwin, Terence & Aristotle (1999). *Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Bartlett, Robert C. & Collins, Susan D. (eds.) (2011). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. University of Chicago Press.
- Apostle, Hippocrates G. (eds.) (1984). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Peripatetic Press
- Crisp, Roger (ed.) (2005). *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Cambridge University Press.
- Broadie, Sarah & Rowe, Christopher (eds.) (2002). *Aristotle: Nicomachean Ethics: Translation, Introduction, Commentary*. Oxford University Press.
- Reeve, C. D. C. & Aristotle (2014): *Nicomachean Ethics. Translation with Introduction and Notes*. Hackett Publishing.
- Reeve, C. D. C. & Aristotle (2018b): *Metaphysics. Translation with Introduction and Notes*. Hackett Publishing.
- Reeve, C. D. C. & Aristotle (2017): *Politics. Translation with Introduction and Notes*. Hackett Publishing.
- Reeve, C. D. C. & Aristotle (2018a): *Physics. Translation with Introduction and Notes*. Hackett Publishing.
- Bobzien, Susanne (2014). "Choice and Moral Responsibility in *Nicomachean Ethics* III 1–5". In: Ronald Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York, New York: Cambridge University Press. pp. 81-109.
- Broadie, Sarah (1991). *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- Williams, Bernard (1995). "Acting as the virtuous person acts". In Robert Heinaman (ed.), *Aristotle and Moral Realism*. Boulder, Colo.: Westview Press. pp. 13--23.
- Hursthouse, Rosalind (1999). *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

- Hursthouse, Rosalind (1995). "The virtuous agent's reason's: a reply to Bernard Williams". In Robert Heinaman (ed.), *Aristotle and Moral Realism*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Kraut, Richard (1976). "Aristotle on Choosing Virtue for Itself". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (3):223-239.
- Urmson, J. O. (1980). "Aristotle's Doctrine of the Mean". In Amélie Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press. pp. 157-170.
- Broadie, Sarah & Rowe, Christopher (eds.) (2002). *Nicomachean Ethics: Translation, Introduction, Commentary*. Oxford University Press UK.
- Lawrence, Gavin (2011). "Acquiring character : becoming grown-up". In Michael Pakaluk & Giles Pearson (eds.), *Moral psychology and human action in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Hughes, Gerard J. (2013). *The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York: Routledge.
- Day, Jane Mary (ed.) (1993). *Plato's Meno in Focus*. New York: Routledge.

