



A Reflection on Aristotle's Definition of Moral Virtue and Its Components

Amir Ahmadkhani¹  Majid Ahsan² *

1. Department of Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq University (AS), Tehran, Iran.
(a.ahmadkhani@isu.ac.ir)

2. Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Imam Sadiq University (AS),
Tehran, Iran. (m.ahsan@isu.ac.ir)

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 2025/7/7

Revised: 2026/3/18

Accepted: 2026/3/19

Cite this article:

Ahmadkhani, A.,
Ahsan, M. (2026).
"A Reflection on
Aristotle's Definition of
Moral Virtue and Its
Components". *Ayeneh
Marefat*, 26(86),
121-138 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2026.240442.1642>

ABSTRACT

Aristotle presents the concept of virtue in both epistemological and ontological layers. His primary concern is the ontology of virtue, or in other words, the formation of virtue and the process of becoming virtuous. However, this does not mean that the epistemological layer, which involves defining and understanding the nature of virtue, is neglected. According to Aristotle, virtue is a disposition that leads to choice, and this choice is composed of both desire and reflection. This study aims to analytically examine the nature of choice and discuss the relationship between desire and reflection in terms of priority and causality. Furthermore, the concept of virtue is closely tied to the doctrine of the mean, which has been critiqued from various perspectives. This research seeks to defend the doctrine of the mean by offering an interpretation that not only addresses criticisms regarding its metaphorical and practical shortcomings but also reconciles the quantitative and qualitative interpretations of the theory.

Keywords: Aristotle, virtue of character, mean, choice, and theory of mean.

* Corresponding Author Email Address: m.ahsan@isu.ac.ir

DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2026.240442.1642>



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

Aristotle's moral philosophy is one of the most influential ethical systems in the history of Western thought—one in which the question of "how to live" holds a central place. In contrast to views that reduce ethics either to hedonism or mere obedience to rules, Aristotle seeks to explain morality within a framework of inwardness and the flourishing of the human soul. From this perspective, the ultimate aim of Aristotelian ethics is achieving *eudaimonia*, or happiness—not as a psychological state, but as the full actualization of human virtues in everyday life. At the center of this system stands the concept of *moral virtue*, which Aristotle describes not merely as an inclination or habit, but as a deliberate disposition—a disposition that has both rational and motivational dimensions.

According to Aristotle, virtue cannot be understood without the doctrine of the *mean*. The mean plays a pivotal role in defining virtue, for it shows that virtue is a state between excess and deficiency. However, Aristotle's mean is not quantitative or calculative; rather, it is a mean "relative to us," determined by the judgment of *practical reason*. Yet, throughout the history of Aristotelian interpretation, this doctrine has faced serious criticisms: some argue that it fails to offer practical guidance, while others accuse it of conceptual simplification or ambiguity in application.

The aim of this study is to re-examine Aristotle's ethical system by focusing on the definition of virtue, the doctrine of the mean, and the foundations of moral action, in order to clarify the internal coherence of his ethical framework. This re-examination will show that Aristotle's view—contrary to scattered interpretations—creates a dynamic and integrated system linking virtue theory, practical reason, and human motivation.

Discussion

In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle defines virtue as follows: "a disposition concerned with choice, lying in a mean, the mean relative to us, determined by reason and as the wise person would determine it." From this definition, three fundamental components emerge: first, virtue is a *disposition*—a stable state of character that shapes behavior, not a momentary impulse. Second, virtue is always connected to *choice*, because it proceeds only from a rational agent. Third, virtue lies in a *mean* between excess and deficiency, and practical reason must determine this mean in each situation.

Misinterpretations of the doctrine of the mean usually arise from reading it as a numerical middle point, whereas Aristotle repeatedly emphasizes the relativity of the mean: what is virtuous for one person or situation is not necessarily so for another. Thus, the mean is not a fixed point but a rational proportion between the person, circumstances, and the goal. For example, courage is the mean between fear and recklessness, yet the appropriate degree of fear and boldness varies with individuals and conditions.

The most significant criticism of the doctrine of the mean is that it seems not to guide action: knowing that one must avoid excess and deficiency does not tell us what exactly to do in a given situation. Aristotle's answer to this lies in the concept of *practical reason*. Practical reason is the ability to discern the correct act in changing circumstances; its concern is human actions that are neither necessary nor accidental, but dependent on human deliberation and choice. Therefore, the doctrine of the mean gains practical significance only through practical reason. Without practical reason, the mean is merely a formal criterion; practical reason brings it to life in concrete situations.

For Aristotle, moral virtue is a synthesis of cognition and desire. Right action occurs only when a person's desires harmonize with rational judgment. This harmony is achieved through *choice*. Aristotle maintains that virtue concerns choice: the virtuous person acts not through blind habit but through awareness, rational evaluation, and rightly ordered desire. Understanding Aristotle's notion of choice is thus the key to understanding his ethics.

To clarify the meaning of choice, Aristotle first distinguishes it from other faculties: choice is not the same as desire, since desire exists in animals as well; choice belongs only to rational humans. It is also not the same as belief, since belief is judged by truth and falsity, whereas choice is judged by good and bad.

Moreover, the object of choice is not the end itself, but the means to achieving that end. The ultimate goal of life is something desirable, but the ways to reach it must be determined by right choice.

Positively, Aristotle considers choice the result of the union between rational deliberation (*bouleusis*) and desire. A person first deliberates on the possible ways to attain a goal, then selects one and forms a desire for it. Thus, choice may be understood as “deliberate desire”—desire shaped by reasoning. Hence, neither reason alone is sufficient—since merely knowing the good does not produce action—nor desire alone, because desire without rational direction is blind. Only the combination of the two results in moral action. From here Aristotle arrives at another distinction: that between *theoretical truth* and *practical truth*. In theoretical sciences, truth concerns the correspondence between thought and reality; in practice, truth concerns the harmony between rational judgment and desire. When practical reason judges truly, and desire aligns with that judgment, right action comes about. This is what Aristotle calls “the realization of virtue.” Thus, virtue guarantees practical truth, because in the virtuous person, desires have been trained by reason and naturally tend toward the true good.

Analyzing the foundations of virtuous action shows that Aristotle’s ethics is neither rigid rationalism nor pure sentimentalism. He charts a middle path: reason determines the direction of action, but its realization requires refined desire; desire must be educated to align with rational discernment. This reciprocal relationship between reason and desire forms the internal coherence of Aristotelian ethics.

Conclusion

Aristotle’s ethical system is a precise synthesis of psychology, epistemology, and the philosophy of action. His definition of virtue, the doctrine of the mean, and his analysis of the foundations of moral action are all interconnected links in a single chain aimed at explaining the possibility of living well. The doctrine of the mean, emphasizing avoidance of excess and deficiency, offers a general criterion for right action, while practical reason applies this criterion to concrete situations. Choice, as the connecting point of reason and desire, plays a causal role in the realization of virtuous action. The harmony of these three elements—practical reason, refined desire, and deliberate choice—is what Aristotle sees as the true nature of virtue and the condition for human flourishing.

From this viewpoint, Aristotelian ethics is not merely an instructional or prescriptive system but a plan for the full development of human capacities. The virtuous person is one whose theoretical reason, practical reason, desire, and action are in harmony. Such a person, acting not by compulsion but naturally and with desire aligned with reason, chooses good actions. Thus, Aristotle presents a picture of the human being in which “being good” aligns with “being oneself”—ethics as an internal actualization of human nature for living rationally. Through a careful re-reading of the doctrine of the mean, the definition of virtue, and the analysis of the foundations of moral action, one can discern the internal conceptual coherence of Aristotle’s ethical system, which ultimately answers his fundamental question: how should we live in order to be truly human?

مقدمه

نظریه فضیلت ارسطو در فلسفه اخلاق وی نقش مهمی ایفا می‌کند. فضیلت در دیدگاه وی دارای دو ویژگی مهم است: انتخاب و در وسط بودن. این مقاله در پی آن است که با بررسی تحلیلی و مفهومی انتخاب بیان کند چگونه ارسطو بین بخش عقلانی نفس انسانی یعنی تأمل و بخش بهره‌ور از عقل یعنی میل ارتباط برقرار می‌کند. شناخت دقیق مفهوم فضیلت در گرو نگاه شبکه‌ای به این مفاهیم است. همچنین، این مقاله با بررسی نظریه اعتدال، که ویژگی دوم فضیلت است، قصد دارد با تقریری که ارائه می‌دهد، با استناد به شواهد متنی و استدلال، تفاوت این نظریه را با نظریه میانه‌روی بیان کند و آن را از دو اشکال استعاری بودن و بی‌فایده بودن نجات دهد. تقریر ارائه‌شده از نظریه اعتدال، علاوه بر اینکه بیان ارسطو را حقیقی می‌داند و نه استعاری و در مقام عمل آن را بی‌فایده نمی‌داند، ظاهر کلام او را حفظ می‌کند و وی را به تسامح در عبارت و تناقض متهم نمی‌کند. فهرست ذیل تنها تعدادی از پژوهش‌های انجام‌شده در خصوص فضیلت اخلاقی در فلسفه ارسطوست که با بررسی آن‌ها وجه نوآوری و ضرورت تحقیق پیش‌رو روشن می‌شود.

۱. «نقد و ارزیابی نظریه اعتدال در اخلاق» (۱۳۹۳)، حسین اترک و مریم خوشدل روحانی؛
 ۲. «جایگاه فضیلت در نظام اخلاقی ارسطو» (۱۳۸۸)، حمید نصیری کاشانی؛
 ۳. «بررسی تطبیقی جایگاه فضیلت اخلاقی در «نیکوماخوس» و «اِئودموس»» (۱۴۰۰)، حوریه باکوبی و مجید صدرمجلس؛
 ۴. «فضیلت در نگاه ارسطو و توماس آکوئیناس» (۱۳۹۱)، سید مرتضی طباطبایی، سید محمدعلی دیباجی؛
 ۵. «سعادت و فضیلت از دیدگاه ارسطو» (۱۳۹۰)، عبدالهادی ابراهیمی‌فر؛
 ۶. «رابطه فضیلت و سعادت از نگاه ارسطو و غزالی» (۱۳۹۲)، مجید ملایوسفی، ام‌لیلی شریخانی.
- با وجود تلاش‌های انجام‌شده در این مقالات، هنوز برخی جنبه‌های بنیادین نظریه فضیلت در فلسفه ارسطو از جنبه تحلیلی و به شکلی نظام‌مند بررسی نشده‌اند، به‌ویژه رابطه میان دو مؤلفه بنیادین فضیلت یعنی «میل» و «تأمل» در سازوکار انتخاب اخلاقی که اغلب به صورت ضمنی و بدون واکاوی معرفت‌شناختی و وجودشناختی طرح شده‌اند. همچنین، در این مقالات به نقدهای مطرح‌شده در مقاله حاضر اشاره‌ای نشده و در نتیجه تلاشی برای تأیید یا رد آن‌ها نیز انجام نشده است.

۷. «پاسخ به برخی انتقادات واردشده بر حد وسط در اخلاق ارسطویی» (۱۳۹۰)، ماریه سید قریشی. کتابی هم به نام *اخلاق ارسطویی، اخلاق عقلی و فلسفی* از همین نویسنده بازنشر شده است. این مقاله نیز علاوه بر نکات پیش‌گفته به نقدهای استعاری بودن یا ناکارآمدی عملی نظریه حد وسط ارسطو در ضمن بازخوانی دقیق و منسجم این نظریه اساساً توجهی نداشته است. بر این اساس، نوآوری این مقاله در چهار محور اصلی است: نخست، تحلیل رابطه علی و تقدم میان میل و تأمل در فرایند انتخاب اخلاقی با رویکردی تحلیلی - فلسفی؛ دوم، ارائه تقریری نو از نظریه حد وسط؛ سوم، دفاع از این نظریه در برابر مهم‌ترین نقدهای زبانی و عملی به آن، به طوری که بتواند وحدت تقریر کمی و کیفی آن را نیز حفظ کند؛ و چهارم، ارائه تقریری از دیدگاه ارسطو که ضمن پایبندی به ظاهر سخنان وی اتهام تسامح یا تناقض‌گویی در اندیشه وی را مردود کند.

تأملی بر جنس تعریف فضیلت [۱] از نگاه ارسطو

بنا بر ادعای ارسطو، رویکرد وی در بحث فضیلت رویکردی نظری نیست، بلکه رویکردی عملی است؛ بدین معنا که هدف فضیلت‌مند شدن از طریق افعال و کنش‌های انسانی است [۲] (Aristotle, 1103b27-30). با وجود این، ارسطو خود را

مستغنی از تعریف فضیلت نمی‌داند. ارسطو، در مقام تعریف، فضیلت را ملکه‌ای می‌داند که دست به انتخاب می‌زند و در وسط است که این در وسط بودن را عقل حکیم عملی مشخص می‌سازد (Aristotle, 1107a1-5). در این تعریف، جنس فضیلت ملکه نفسانی بودن و فصلش در وسط بودن است. وی ضمن بیان این تعریف، با نظریه حد وسط، ملاک فضیلت را و، با بیان ویژگی انتخابگرانه فضیلت، فرایند صدور فعل فضیلت‌مندانه و عقلانی بودن آن را و، با مطرح کردن عقل صحیح، قوه شناخت حد وسط را مشخص می‌کند. به بیان دیگر، اگر اجزای مفهومی تعریف ارسطو به صورت شبکه‌ای تحلیل شود، معلوم می‌شود که تعریف ارسطو تنها یک تعریف نیست، بلکه نقشه راهی است که ارسطو برای فضیلت‌مند شدن در مقام عمل بیان کرده است.

بر این اساس، فضیلت یک کیفیت است (Aristotle, 1096a25). کیفیت از دیدگاه ارسطو چهار قسم دارد: ملکه، قوه (capacity (dunamies))، انفعال (affection (pathe)) و شکل (Broadie & Rowe, 2002: 301). ارسطو جنس فضیلت را ملکه نفسانی دانست (Aristotle, 1105b10-15). ملکه (state (hexis)) با استعداد (disposition) تفاوت دارد؛ ملکه، برخلاف استعداد [۳]، دوام و ثبات بیشتری دارد (Reeve, 2023: 229). [۴] این ملکه تنها با توجه به کنش نباید تفسیر شود، بلکه ارسطو در کتاب *اخلاق/تودا/یمونیا* فضیلت را با توجه به احساسات لحاظ می‌کند (Reeve, 2021: 1106b16). افعال در واقع واکنش‌های غیرمستقیم‌اند؛ به این معنا که فرد توسط ملکه‌ای که دارد احساسی را تجربه می‌کند که تجسد و تجسم متناسب با آن احساس فعلی می‌شود که از وی صادر می‌شود (Urmson, 1980: 159). حالات مختلف نفسانی با تعدد احساسات مختلف و متعدد می‌شوند. برای مثال، با توجه به تفاوت احساس ترس و عدالت، ملکه‌های نفسانی نیز که این احساسات را بروز می‌دهند متفاوت‌اند. بنابراین، به ازای هر فضیلت (رذیلت)، احساس مختص به آن وجود دارد. خود احساسات به تنهایی فضیلت یا رذیلت نیستند، بلکه اگر ملکه نفسانی به اندازه و متناسب احساس را بروز دهد، آن ملکه نفسانی را فضیلت (excellence) و، اگر نامناسب (زیاد یا کم) بروز دهد، آن را رذیلت (defect) می‌نامیم (Urmson, 1988: 30). برای مثال، اگر در موقعیتی چالشی فرد بیش از اندازه ترس را تجربه کند یا اصلاً آن را تجربه نکند، در واقع ملکه نفسانی، مقدار نامناسبی از احساس را بروز می‌دهد که این به معنای رذیلت بودن آن ملکه است. فضیلت به مثابه ملکه‌ای که بر اثر تکرار افعال فضیلت‌مندانه در نفس پدیدار شده است و اکنون محل صدور افعال فضیلت‌مندانه است باید ثابت و لایتغیر باشد (Aristotle, 1105a33-5). به بیان دیگر، فضیلت و رذیلت ملکه‌هایی بدون تغییر در نفس‌اند؛ بدین معنا، اگر بخواهیم ظاهر کلام ارسطو را اخذ کنیم، وقتی فردی فضیلت یا رذیلتی کسب کرد، دیگر آن ملکه تغییرپذیر نخواهد بود. ارسطو وضعیت فردی را که دارای فضیلت است به پرتاب سنگ تشبیه می‌کند که وقتی سنگ پرتاب شد دیگر نمی‌توان آن را بازگرداند. قبل از ایجاد فضیلت یا رذیلت فرد اختیار دارد تا آن را ایجاد کند، همانند فردی که هنوز سنگ را پرتاب نکرده، ولی بعد از پرتاب آن دیگر نمی‌توان جلو آن را گرفت (Aristotle, 1114a16-21). اما این دیدگاه غیرشهودی به نظر می‌رسد و ارسطو در جای دیگری بیان می‌کند که انسان می‌تواند، برخلاف طبیعت و عاداتش، بر اساس عقل عمل کند (Reeve, 2017: VII, 13, 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) تغییرپذیر نیست بدین معناست که این حالات به‌سختی تغییر می‌کنند، نه اینکه اساساً تغییرپذیر نباشند (Kontos, 2023: 28). فضیلت وظیفه انتخاب دارد. احساسات و بالتبع افعال حالتی وسط دارند که نه در افراط‌اند و نه در تفریط (Aristotle, 1106b24) و، اگر ملکه‌ای بخواهد فضیلت باشد، باید حالت وسط احساسات و افعال را انتخاب کند. ارسطو با عباراتی چون «فضیلت حالت وسط را

هدف می‌گیرد» (Aristotle, 1106b29) و «فضیلت ملکه‌ای است که انتخاب (hexis) state having to do with choice (prohairesis) می‌کند» (Aristotle, 1107a1-2) به ویژگی انتخابگری فضیلت اشاره می‌کند. انتخاب فضیلت انتخابی عقلانی است که، علاوه بر اشتمالش بر میل، تأمل را نیز دربرمی‌گیرد. ارسطو بیان می‌کند که نفس دو قسمت دارد: بخش غیرعقلانی (non rational) و عقلانی. بخش غیرعقلانی خود به دو قسمت تقسیم می‌شود: بخشی که متکفل تغذیه و رشد است و بخشی که به نحوی از عقل بهره‌ور است. بخش اول، یعنی نفس نباتی، بین تمام موجوداتی که تغذیه می‌کنند یافت می‌شود و به انسان اختصاص ندارد (Aristotle, 1102b30-32). بخش غیرعقلانی نفس انسان همچنین دارای بخشی است که به معنایی از عقل بهره‌ور می‌برد. این بخش از نفس در واقع محل امیال است (Aristotle, 1102b31) که برخلاف بخش نباتی می‌تواند با عقل مخالفت یا موافقت کند (Aristotle, 1102b32). فضیلت شخصیت مرتبط است با بخش بهره‌ور از عقل که محل امیال است و می‌تواند از عقل اطاعت کند یا نکند. این در حالی است که انتخاب عقلانی تنها براساس میل نیست و تأمل نیز که امری کاملاً عقلانی است در آن دخیل است.

تأملی بر فصل تعریف فضیلت از نگاه ارسطو

اگر احساسات و افعال را واکنش یا پاسخ‌هایی بنامیم که افراد در موقعیت‌های جزئی از خود بروز می‌دهند، باید بیان کرد که واکنش‌ها باید مناسب باشند. طبق نظر ارسطو، مناسب بودن واکنش‌ها به وسط بودن آنهاست که نه در طرف افراط (خیلی زیاد) (too much (hyperbolē)) باشند و نه در طرف تفریط (خیلی کم) (too little (elleipsis)). این ویژگی وسط بودن فصل تعریف فضیلت است. ارسطو ویژگی وسط بودن را هم برای واکنش و پاسخ‌ها در موقعیت‌های جزئی به کار برده است - بدین معنا که این واکنش خاص و واکنش افراطی و تفریطی نیست - و هم برای خود فضیلت که ملکه‌ای در نفس است. سؤالی که مطرح می‌شود این است که این وصف حقیقتاً برای فضیلت است یا واکنش‌ها. ممکن است گفته شود علت اینکه فضیلت وسط است این است که فضیلت حالت وسط بین افراط و تفریط است، اما ارسطو چنین تعلیل نمی‌کند. آنچه ارسطو بر آن تأکید دارد این است که فضیلت تنها به سبب وسط بودن افعال و احساسات (واکنش‌ها) به وسط بودن متصف می‌شود. به بیان دیگر، واکنش‌ها اولاً و بالذات (primarily) به وسط بودن متصف می‌شوند و فضیلت ثانیاً و بالعرض (derivatively). این ادعا را با استناد به شواهد متنی ارسطو و استدلال اثبات خواهیم کرد. روشن است که شواهدی که به صورت مستقل فضیلت یا واکنش‌ها را وسط می‌دانند وافی به مقصود نیستند، بلکه به متونی باید استناد کرد که در آن ارسطو تعلیلی برای تقدم واکنش‌ها در اتصاف به وسط بودن ارائه کرده است. این متون را می‌توان به دو قسم کلی تقسیم کرد. قسم اول متونی‌اند که بیان می‌کنند فضیلت به سبب علت بودن برای واکنش‌هایی که در وسط‌اند وسط نامیده شده است. ارسطو، پس از اینکه فضیلت را تعریف می‌کند و بیان می‌دارد که فضیلت در حالت وسط است، می‌گوید که فضیلت را وسط می‌دانیم؛ زیرا آنچه را وسط است پیدا و انتخاب می‌کند (Aristotle, 1107a5-6). همچنین، ارسطو در دو جای دیگر فضیلت را به این سبب که احساسات و افعال وسط (Aristotle, 1109a22-24) یا آنچه را وسط است (Aristotle, 1106b27-28) هدف گرفته است وسط می‌داند. در نتیجه، فضیلت از آن حیث که علت واکنش‌های وسط است و آن‌ها را انتخاب می‌کند وسط نامیده می‌شود. قسم دوم موردی است که فضیلت از آن حیث که معلول افعال و احساسات وسط است وسط دانسته شده است. توضیح اینکه، در قسم اول، افعال از محل فضیلت صادر می‌شدند، ولی پیش از پیدایش فضیلت، آنچه باعث ایجاد ملکه فضیلت می‌شود تکرار افعال فضیلت‌مندانه است. ارسطو تأکید می‌کند که افعال ما تعیین‌کننده ملکه‌ای است که در نفس ما به وجود می‌آید. اگر در موقعیت‌های جزئی همیشه

با چالش‌ها روبه‌رو شویم و از آن‌ها فرار نکنیم، مجموعه افعال ما ملکه 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. برای مثال، همان‌طور که فرد سعی می‌کند، در ابتدا از موقعیت‌های ترسناک فرار نکند و همانند افراد شجاع برخورد کند تا فضیلت شجاعت در او به وجود بیاید، وقتی هم فضیلت شجاعت در وی به وجود آمد شجاعانه برخورد خواهد کرد (Aristotle, 1104a11-27). بنابراین، رابطه‌ای دوسویه بین فعل و فضیلت وجود دارد. بنابراین، با تکرار افعال فضیلت‌مندان‌های همچون شجاعت، که در وسط‌اند، ملکه شجاعت (فضیلت) در نفس پیدا می‌شود. در اینجا نیز آنچه اولاً و وسط است واکنش‌هایی هستند که این فضیلت را رقم زده‌اند و فضیلت، تنها به سبب اینکه معلول واکنش‌های وسط است، حالتی وسط خوانده می‌شود (Broadie, 1991: 98).

علاوه بر شواهد متنی، می‌توان استدلال کرد که، اگر فضیلت بخواهد اولاً و بالذات وسط باشد، سه‌گانه افراط، وسط و تفریط ارسطو بی‌معنی خواهد شد. وسط بودن را ارسطو برای کمیت، که تقسیم‌پذیر است، بیان کرده است. ارسطو احساسات و افعال را امری متصل معرفی می‌کند که مثلاً هر احساس می‌تواند بسیار کم (تفریط)، بسیار زیاد (افراط) یا وسط بروز داده شود. این تنها احساسات‌اند که قابلیت انقسام دارند؛ به این معنا که مثلاً می‌توان گفت در این موقعیت خشم بیشتری باید بروز داد (Rapp, 2006: 114-115). بنابراین، از آنجایی که فضیلت قابلیت انقسام ندارد و احساسات منقسم می‌شوند، آنچه حقیقتاً وسط است احساسات (واکنش‌ها) است. این سه‌گانه «بسیار کم - وسط - بسیار زیاد» را ارسطو برای احساسات و افعال مطرح کرده است و، اگر بخواهد برای فضیلت مطرح شود، «رذیلت - فضیلت - رذیلت» خواهد بود. اینکه می‌گوییم فضیلت حالت وسط بین رذیلت تفریط و رذیلت افراط است در واقع از سه‌گانه‌ای که ارسطو برای احساسات و افعال به کار برده بود گرفته شده است و آنچه اولاً این طیف برای آن مطرح می‌شود واکنش‌ها هستند، نه فضیلت (Brown, 2014: 72).

تعریف فضیلت و نسبت آن با نظریه حد وسط

نظریه حد وسط از مهم‌ترین بخش‌های فلسفه اخلاق ارسطوست که ارسطو نه‌تنها به‌لحاظ مفهومی آن را واکاوی کرده است و از آن برای توضیح فصل فضیلت در مقام تعریف سود برده است، بلکه آن را درخصوص بسیاری از فضایل به کار برده است. با این حال، برخی به علت اینکه نظریه حد وسط به اشکالات فراوانی دچار است بیان کرده‌اند این نظریه کارایی ندارد و بهتر است فراموش شود (Williams, 1985: 36) برخی از این اشکالات به شرح ذیل است:

الف) استعاری بودن زبان نظریه حد وسط:

تقریری که از نظریه حد وسط ارسطویی ارائه شد تقریر کمی از این نظریه بود. ارسطو به‌صراحت خاستگاه نظریه اعتدال را کمیت می‌داند؛ به این معنا که تنها کمیت است که قابلیت انقسام دارد و حد وسط می‌تواند آن را تقسیم کند (Aristotle, 1106a26-30). همچنین، عبارت‌هایی نیز که ارسطو برای حد تفریط و افراط به کار می‌برد (خیلی کم و خیلی زیاد) عبارت‌های کمی‌اند و مؤید این ادعا هستند. حال، اگر علاوه بر حقیقی دانستن این عبارات و تقریر کمی از نظریه حد وسط بیان کنیم که آنچه اولاً و بالذات کمیت‌پذیر است واکنش‌ها هستند و نه فضیلت، این اشکال پدید می‌آید که فرد «همیشه» و در هر موقعیتی باید مقدار معینی (حد وسط) را رعایت کند و از افراط و تفریط بپرهیزد که به نظریه میانه‌روی (theory of moderation) مشهور است. به بیان دیگر، مقدار مناسب احساساتی که باید بروز داده شوند، فارغ از شرایط، در خود احساسات قابل اندازه‌گیری‌اند و بهترین مقدار آن نیز همیشه حالت وسط است. تفاوتی که این نظریه با

نظریه حد وسط دارد در این است که، طبق نظریه حد وسط، واکنش‌ها به موقعیت حساس‌اند؛ به این معنا که واکنشی که در یک موقعیت وسط و مناسب است ممکن است در موقعیتی دیگر افراطی باشد. برای مثال، مقدار غمی که فرد بر اثر گم کردن گوشی همراه خود تجربه می‌کند با غمی که فوت شدن پدر یا مادر برای او رقم می‌زند متفاوت است. طبق نظریه میانه‌روی، فارغ از شرایط بیرونی، فرد راجع به احساس غم همیشه باید حد میانی را تجربه کند و بروز دهد و از این حد به سمت افراط و تفریط متمایل نشود. علاوه بر اینکه نظریه میانه‌روی غیرشهودی است، این نکته را در نقد آن باید اضافه کرد که مقدار صحیحی از احساسات، که ما در بسیاری از شرایط زندگی باید بروز دهیم، تقریباً صفر است (Urmson, 1988: 29). درحالی‌که اگر بخواهیم به نظریه میانه‌روی ملتزم باشیم، مثلاً زمانی که مشغول مطالعه‌ایم، مقدار مناسب احساس خشم ما باید در وسط باشد و نه صفر. حال سؤال این است که ارسطو چگونه نظریه حد وسط را از نظریه میانه‌روی جدا می‌کند. ارسطو وسط بودن را به معنای دقیق و ریاضی آن بیان نمی‌کند که لازم بیاید در هر شرایطی مقدار ثابتی از حس تجربه و بروز داده شود، بلکه او حد وسط را در «نسبت به ما» (relative-to-us) تعیین می‌کند (Aristotle, 1106a35-40). اگر حد وسط را در خود اشیا بدانیم، نظریه میانه‌روی لازم می‌آید، ولی اگر آن را نسبی لحاظ کنیم، دیگر با توجه به شرایط و موقعیت حد وسط تعیین می‌شود، با تغییر شرایط، حد میانی نیز تغییر می‌کند. البته این نکته را نیز باید اضافه کرد که درست است که نظریه میانه‌روی نه جزئی از نظریه حد وسط است و نه لازمه آن، ولی با آن سازگار است (Urmson, 1980: 162).

همان‌گونه که مشخص شد، انضمام دو مقدمه باعث شد که نظریه میانه‌روی پیش بیاید. اول اینکه تقریر کمی و زبان کمی حقیقی است و نه استعاری و دوم هم اینکه واکنش‌ها اولاً و بالذات متصف به مقادیر (وسط بودن) می‌شوند. برخی برای اینکه نظریه حد وسط را از نظریه میانه‌روی جدا کنند بیان می‌کنند که تقریر کمی حقیقی است و استعاری نیست و برای تخلص از اشکال این‌همانی این دو نظریه باید بیان کرد که آنچه مقدار می‌پذیرد فضیلت است و نه واکنش‌ها (Urmson, 1980: 161). طبق این نظر، آنچه باعث اشکال شده است این است که واکنش‌ها اولاً و بالذات حد افراط، وسط و تفریط را می‌پذیرند. اگر واکنش فی‌نفسه مقدار بپذیرد، در نتیجه لازم می‌آید همیشه مقدار وسط در واکنش‌ها فارغ از شرایط بیرونی مشخص شوند. در جواب باید گفت که ملازمه‌ای بین کمی دانستن واکنش‌ها و پذیرش نظریه میانه‌روی وجود ندارد (Welton & Polansky, 1995: 91). همان‌طور که بیان شد، حد وسط، به صورت مطلق و فارغ از شرایط، در خود واکنش‌ها نیست، بلکه حد وسط با توجه به موقعیت‌ها تعیین می‌شود.

رویکرد دوم در پاسخ به این چالش رد کردن هر دو مقدمه است. هم بیان کمی از حد وسط، افراط و تفریط استعاری است و هم واکنش‌ها به مقادیر (وسط بودن) متصف نمی‌شوند، بلکه فضایل به‌منزله حالاتی نفسانی به مقادیر متصف می‌شوند (Broadie, 1991: 100-101). نقطه تفاوت این رویکرد با رویکرد قبل در استعاری دانستن زبان مقداری است. دلیلی که برای استعاری دانستن تقریر مقداری بیان می‌شود وجود تقریر کیفی (qualitative interpretation) است. ارسطو بیان می‌کند حد وسط یعنی اینکه احساسات باید در زمان درست، درباره چیزهای درست، نسبت با انسان‌های درست، برای غایتی درست و در راهی درست باشند [۵] (Aristotle, 1106b21-22). این پاراگراف که به پاراگراف پارامتر یا مؤلفه مشهور شده است مقصود از وسط بودن را بیان می‌کند، ولی این بار در تبیین وسط بودن از مفاهیم مقداری (خیلی زیاد، خیلی کم) استفاده نشده است، بلکه مفاهیم ارزشی [۶] در آن به کار رفته است؛ به این معنا که آن را با مفهوم درستی (rightness) گره می‌زند (Brown, 2014: 67) که ما را بی‌نیاز می‌کند از تعابیر مقداری. گاهی واکنش نادرست به این

معناست که این واکنش افراطی بوده است و مقدارش بیش از آن چیزی بوده که مناسب باشد، ولی گاهی نیز به این معناست که واکنش در زمان غیر صحیح یا درباره فرد اشتباه بروز داده شده است. در صورت دوم، دیگر مقدار اهمیت ندارد، بلکه صحت یا عدم صحت ناظر به پارامترهای مذکور اهمیت می‌یابد و تقریر مقداری زائد به نظر خواهد رسید (Brown, 2014: 74). بنابراین، طبق پاراگراف پارامتر، وسط بودن مترادف با صحیح بودن است و واکنش درست و صحیح واکنشی نیست که در وسط باشد، بلکه باید از حیث جهت‌های مذکور صحیح باشد. این رویکرد البته باید پاسخ دهد که، اگر تعبیر مقداری استعاری است، چرا ارسطو مدام از وسط بودن و عبارات‌های مقداری صحبت می‌کند؟ جوابی که این رویکرد می‌دهد این است که اینکه ارسطو از وسط بودن بحث کرده دلیلش وسط بودن واکنش‌ها نیست؛ زیرا به دلیل پاراگراف پارامتر واکنش‌ها را می‌توان غیرمقداری توصیف کرد، به عبارتی، وسط بودن خود فضیلت است. تعبیر مقداری به صورت مطلق استعاری نیستند، بلکه این تعبیر زمانی که برای واکنش‌ها استفاده شوند استعاری‌اند، ولی اگر خود فضیلت را اولاً و بالذات به مقدار متصف بدانیم، زبان مقداری استعاری نخواهد بود و علت استفاده مکرر ارسطو از زبان مقداری نیز به کار بردن آن برای خود فضیلت است و نه واکنش‌ها.

در پاسخ به این استدلال باید بیان کرد که تقریر کمی از تقریر کیفی جدا نیست و تقریر کیفی تعارضی با تقریر کمی ندارد. شاهد بر این ادعا نیز این است که ارسطو هر دو تقریر را در یک پاراگراف نقل می‌کند و، اگر این دو تقریر با هم تضاد داشتند، آن‌ها را با هم در یک جمله بیان نمی‌کرد. همچنین، ظاهر عبارت او نیز این است که با بیان کیفی بتواند مقصود خود را از وسط بودن که تقریری کمی است ارائه دهد. بنابراین، همان‌گونه که ظاهر عبارات ارسطو بیان می‌کند، تقریر کمی نه تنها نافی تقریر کیفی نیست، بلکه نیازمند به آن است. ابتدا بیان می‌کنیم که وجه لزوم بیان تقریر کیفی چیست و چرا تقریر کمی به تنهایی کافی نیست. سپس، بیان می‌کنیم که ارتباط این دو تقریر چگونه است. اگر بخواهیم تنها به تقریر کمی اکتفا کنیم، دو مشکل پدید می‌آید. مشکل اول مشکل جهت و حیثیتی است که واکنش از آن جهت و حیثیت ردیلت (یا فضیلت) شمرده می‌شود. واکنش‌های ما جهات و حیثیات گوناگونی دارند و نمی‌توان یک فعل یا احساس را به صورت کلی ردیلت یا فضیلت نامید، بلکه باید مشخص کرد از چه جهتی این واکنش دچار افراط، تفریط یا وسط بودن است. برای مثال، وقتی بیان می‌کنیم که فردی زیاد غمگین و ناراحت شده است، اگر تنها به همین بیان مقداری اکتفا کنیم، مشخص نمی‌شود از چه حیثی و از چه جهتی فرد را مذمت می‌کنیم. با بیان کیفی، جهت و حیثیت ردیلت (یا فضیلت) مشخص می‌شود و مثلاً زیاد بودن ناراحتی را از این جهت بیان می‌کنیم که از فرد درستی ناراحت نشده است و شدت ناراحتی او در خصوص این فرد زیاد است. مشکل دوم این است که اکتفا به تقریر کمی مشخص نمی‌کند که حد وسط کجاست و از چه مقداری به بعد فرد دچار ردیلت افراط می‌شود. برای مثال، ممکن است فردی را که در موقعیت‌های زیادی از اموالش به افراد مختلف بخشش می‌کند دچار ردیلت بدانیم. سؤال این است که برای اینکه به فردی فضیلت بخشندگی را نسبت دهیم در چند موقعیت باید از اموالش بخشش کند؟ مقدار وسط موقعیت چگونه تشخیص‌پذیر است که فراتر یا فروتر از آن ردیلت می‌شود؟ اگر مقدار مشخصی را نیز برای تعداد وسط موقعیت‌ها بیان کنیم، لازم می‌آید که مثلاً فردی که درآمد پایین‌تر دارد به مقدار فردی که درآمد بالا دارد از اموالش ببخشد تا به فضیلت بخشش متصف شود، در حالی که شهوداً میزان بخشیدن اموال با توجه به هر شخصی متفاوت است و حد وسط آن برای هر فردی متفاوت است و اساساً نمی‌توان مقدار معینی را به منزله حد میانی معرفی کرد. پیش‌تر بیان شد که ارسطو حد وسط را در نسبت با ما معرفی می‌کند و نه به صورت مطلق و در خود اشیا. نسبی بودن نیز با معرفی پارامترها بدین معنا

خواهد بود که وسط بودن یعنی ارضای مؤلفه‌های کیفی. بنابراین، تقریر کمی به‌تنهایی از ارائه ملاک حد وسط عقیم است و تنها با نسبی بودن به معنای ارضای مؤلفه‌های کیفی است که می‌توان حد وسط را که مفهومی کمی است معین کرد. برای مثال، برای بخشندگی باید دید که آیا فرد از راه درست، در موقعیت درست، نسبت با آدم درست و با دلایل درست این کار را انجام می‌دهد یا خیر. این مؤلفه‌های کیفی مقدار وسط را مشخص می‌کنند.

حال، جدا از اینکه تقریر کمی به تقریر کیفی از دو جهت نیازمند است، باید بیان کرد که رابطه این دو تقریر به چه نحو است. به دو نحو می‌توان این رابطه را تصویر کرد: حالت اول این است که تقریر کمی را بر تقریر کیفی عرضه کنیم؛ بدین معنا که مؤلفه‌های گوناگون جنبه‌های مختلفی از یک واکنش‌اند که می‌توانند متحمل مقدار شوند. برای مثال، مؤلفه زمان، افراد و موقعیت می‌توانند مقدار داشته باشند و به حد افراط، وسط و تفریط متصف شوند. در حالت دوم، تقریر کیفی بر تقریر کمی عرضه می‌شود؛ به این معنا که مقدار وسط را مؤلفه‌های چندگانه کیفی مشخص می‌کنند (Müller, 2004: 30-33). به بیان دیگر، در حالت اول، پارامترها مقدار می‌پذیرند و در حالت دوم پارامترها مقدار را مشخص و معین می‌کنند. مثال بخشندگی که چند سطر قبل بیان شد، که مقدار وسط آن را پارامترها تعیین می‌کنند، در واقع مثالی است برای حالت دوم. به نظر می‌رسد، با بررسی دقیق پاراگراف پارامتر، ارسطو حالت دوم را برای رابطه تقریر کمی و کیفی در ذهن دارد؛ زیرا به‌وضوح وسط بودن را به معنای درستی در مؤلفه‌های مختلف بیان کرده است و همچنین اساساً مشخص نیست که مقدار بر برخی از مؤلفه‌ها چگونه حمل‌پذیر است. برای مثال، مؤلفه هدف چگونه می‌تواند کم یا زیاد باشد (Rapp, 2006: 123).

رویکرد سوم و آخر با توجه به تلقی مقداری نیز رویکردی است که اساساً با هرگونه مقداری دانستن مخالف است، خواه واکنش‌ها مقداری باشند و خواه خود فضیلت. این رویکردی که پیش‌تر بیان شد که مقداری بودن واکنش‌ها را استعاری می‌دانست، ولی مقداری بودن فضیلت را حقیقی، احمقانه می‌داند (Hursthouse, 1981: 60). این دیدگاه تأکید می‌کند که ملاک نادرستی یک فعل زیاد یا نقصان مربوط به آن نیست، بلکه نادرستی راجع به پارامترهاست. مثالی که بیان می‌کند این است که چیزهایی که درست است انسان از آن‌ها بترسد اموری هستند که از حد تحمل بشری خارج‌اند: مرگ، درد شدید و جراحت بدنی شدید. حال فرض کنید فردی از این امور نمی‌ترسد، ولی از موش یا اتاق تاریک می‌ترسد. در این حالت، فرد واکنش (احساس) نادرستی بروز داده است، ولی نه به‌خاطر کمی یا زیادی ترس، بلکه به این دلیل که موضوع ترس او نادرست است. در جواب باید گفت که این مثال نقض مثال نقضی برای ادعای ارسطو به شمار نمی‌آید. این‌گونه نیست که این مثال بتواند بی‌نیازی از تقریر مقداری را ثابت کند. در مثال موش، درست است که فرد در خصوص پارامتر موضوع اشتباه کرده است و از موضوع نادرستی ترسیده است، ولی با توجه به مقدار دچار زیادت و نقصان است؛ به این معنا که از موش بسیار زیاد ترسیده است (افراط) و از مرگ بسیار کم (تفریط). این موقعیت را می‌توان به دو نحو توصیف کرد. هم می‌توان به صورت کیفی و غیرمقداری بیان کرد به این بیان که فرد، در مثال موش، در مؤلفه موضوع اشتباه کرده است، هم می‌توان تقریر کمی داشت به این بیان که این فرد از یک موضوع (موش) بسیار ترسیده و از موضوعی دیگر (مرگ) کم ترسیده است (Curzer, 1996: 133-134).

(ب) خالی و بی‌محتوا بودن نظریه حد وسط:

اشکالاتی که راجع به خالی یا بی‌محتوا بودن هستند مربوط به جنبه عملی نظریه اعتدال‌اند. سؤال اصلی در این بخش این است که آیا نظریه اعتدال می‌تواند در موقعیت‌های مختلف به‌منابا راهنمایی عملی برای تعیین انتخاب درست عمل

کند یا خیر. برخی دو رویکرد در مقابل نظریه اعتدال اتخاذ کرده‌اند و بیان کرده‌اند که رویکرد مفهومی در مقام عمل خالی و بی‌محتواست، ولی رویکرد تجربی راهکارهای عملی ارائه می‌دهد (Williams, 1985: 36). برخی با تأکید بر بحثی که ارسطو راجع به نحوه ایجاد فضیلت می‌کند این نتیجه را گرفته‌اند که، اگر فضیلت (نه واکنش‌ها) اولاً و بالذات متحمل مقدار شوند، در مقام عمل می‌توان از آن استفاده کرد (Broadie, 1991: 102). کارکرد عملی این رویکرد نیز بدین نحو است که با گزاره‌هایی همچون «از تمام موقعیت‌های خطیر فرار نکن و در تمام آن‌ها در موقعیت نمان» فرد را در مقام عمل راهنمایی کند که بیانگر وسط بودن فضیلت است. از طرف دیگر، ارسطو نظریه حد وسط را تعریف می‌کند که مقصود از حد وسط در حد افراط و تفریط نبودن است که به تصریح خود وی، در مقام تعریف و شناخت، فضیلت است. این دو رویکرد باعث شده که برخی با تأکید بر قسمت تجربی آن بیان کنند که نظریه حد وسط، از حیث مفهومی و تعریفی، راهکاری در مقام عمل ارائه نمی‌دهد و تأکید بر امور بدیهی است، ولی اگر آن را از دریچه تجربی بنگریم، در مقام عمل می‌تواند ما را راهنمایی کند. در پاسخ باید بیان کرد که ارسطو بیان مصداقی و وجودشناختی را اساساً قبل از نظریه حد وسط بیان کرده است؛ بدین معنا که بیان مصداقی اصلاً دخلی به نظریه حد وسط ندارد و صرفاً در مقام بیان نحوه ایجاد فضیلت در نفس است. این گونه نیست که نظریه حد وسط را بتوان دو گونه نگاه کرد: تجربی و مفهومی. تنها رویکرد به نظریه حد وسط رویکرد مفهومی است که ارسطو از آن به‌مثابه بخشی از تعریف فضیلت استفاده کرده است. در نتیجه، نمی‌توان از رویکرد تجربی علیه رویکرد مفهومی استفاده کرد و بیان کرد که رویکرد تجربی در مقام عمل مفید است؛ زیرا اساساً نظریه حد وسط رویکرد تجربی ندارد و آن بحث ارسطو ناظر به نظریه حد وسط نیست.

نظریه حد وسط، طبق نظر برخی منتقدان، خالی و بی‌محتواست و، اگر بخواهد در مقام عمل راهنمایی کند، باید مثلاً در موقعیتی ترسناک ابتدا طیف ترس را با توجه به آن موقعیت مشخص کند؛ به این معنا که حد افراط و تفریط ترس در آن موقعیت را تعیین کند، سپس، حد وسط را با توجه به شرایط تعیین کند و در آخر با توجه به آن حد وسط واکنش نشان دهد. به نظر می‌رسد هیچ‌کس در موقعیت‌های ترسناک چنین عمل نمی‌کند و این نظریه خالی و بی‌محتواست (Hardie, 1968: 134-135). در پاسخ باید گفت که ارسطو نظریه حد وسط خود را اساساً برای جنبه‌های عملی بیان نکرده است. همان‌طور که بیان شد، ارسطو از این نظریه برای تکمیل تعریف فضیلت استفاده کرده است که نشان می‌دهد بحث کاملاً ناظر به مفهوم و تعریف فضیلت بوده است و نه مقام راهنمایی و کاربرد عملی. این چیزی است که از متن ارسطو برمی‌آید، ولی آیا می‌توان گفت که نظریه حد وسط از اساس خالی و بی‌محتواست و هیچ راهنمایی و کاربرد عملی ندارد. در پاسخ باید بیان کرد که، اگر مقصود از کاربردی بودن این است که این نظریه در فرایند تصمیم‌گیری گزینه درست را برای ما متعین کند، باید گفت به این معنا نظریه حد وسط در مقام کاربردی نیست. اگر نظریه اعتدال را به این معنا لحاظ کنیم، دو اشکال پدید می‌آید (Rapp, 2006: 109-111). اشکال اول این است که در برخی از مواقع حد وسط دقیقاً میان حد افراط و تفریط نیست، بلکه به یک طرف نزدیک‌تر است. ارسطو این حالت را برای تهور بیان می‌کند که، در مقابل ترس، به شجاعت که حد وسط است نزدیک‌تر است (Aristotle, 1108b25; 1109a19). ممکن است در جواب گفته شود که، با توجه به مفهوم نسبی حد وسط (مفهوم نسبت به ما)، وسط بودن حد وسط اهمیتی ندارد، بلکه شرایط و موقعیت مشخص می‌کند حد وسط کجاست، ولو اینکه وسط نباشد. این جواب پذیرفتنی نیست؛ زیرا ارسطو تأکید می‌کند که فارغ از شرایط موقعیت و فاعل، در اینجا، حد وسط در وسط نیست (Aristotle, 1109a5-6). اشکال دوم هم زمانی رخ می‌دهد که برخی افعال، جدا از اینکه در حد افراط باشند یا تفریط، مذموم‌اند. ارسطو راجع به برخی افعال

اساساً آن افعال را مذموم می‌داند، فارغ از اینکه مذموم بودن آن‌ها را ناشی از افراط یا تفریط بداند. از نظر ارسطو، قتل و تجاوز بالذات مذموم‌اند، فارغ از مقدار آن‌ها (Aristotle, 1107a11-12). بنابراین، اگر نظریه حد وسط بخواهد در مقام عمل راهنما باشد، حداقل در این دو زمینه از ارائه راهکار عملی عقیم است؛ زیرا در زمینه اول درکل حد وسط فارغ از شرایط بیرونی در وسط نیست و در زمینه دوم اساساً مقدار و حد افراط و تفریط ملاک نادرستی فعل نیست تا نظریه حد وسط بتواند راهکار ارائه دهد، چراکه نظریه حد وسط براساس مقدار می‌تواند راهکار ارائه دهد. علاوه بر این دو مورد، ارسطو زمانی که فضیلت را تعریف می‌کند و از این نظریه در آن استفاده می‌کند، در آخر مشخص کردن حد وسط را وظیفه حکیم عملی می‌داند. این خود نشان می‌دهد که یک گزاره (نظریه حد وسط) نمی‌تواند، در مقام عمل، راهنمای تعیین گزینه درست در تصمیم‌گیری باشد و قوه حکمت عملی فرد حکیم است که این کار را انجام می‌دهد.

اکنون که مشخص شد نظریه حد وسط در مقام مفهوم و تعریف بوده است و نه ارائه راهکار عملی به معنای تعیین انتخاب درست، باید دید که آیا این نظریه خالی و بی‌محتواست. آنچه نهایتاً می‌توان در این خصوص بیان کرد این است که نظریه حد وسط و پارامتر در کنار هم می‌توانند توصیه‌های کلی‌ای را مطرح کنند که در مقام عمل هم می‌تواند سودمند باشد. برای مثال، فردی که اعتمادبه‌نفسش در محیط‌های شلوغ پایین است، این نکته را به خودش یادآور می‌شود که تنها در این موقعیت‌های شلوغ است که اعتمادبه‌نفسش پایین است و سعی می‌کند با تمریناتی خودش را به حد تعادل و اعتمادبه‌نفس بیشتر متمایل کند. نظریه اعتدال و پارامتر به صورت کلی مشکلات اخلاقی ما را شناسایی می‌کنند و در همین حد کلی است که بیان می‌کنند آیا برای نزدیک شدن به تعادل آیا نیاز است از شدت واکنش‌های خود بکاهیم یا بر آن‌ها بیفزاییم (Curzer, 2012: 52-53).

مبادی فعل فضیلت‌مندانه در اندیشه ارسطو

پس از روشن شدن جنس و فصل فضیلت از منظر ارسطو و نسبت آن با نظریه حد وسط وی و پاسخ به برخی اشکالات در این خصوص، اکنون نوبت به این رسیده است که تبیین کنیم فعل فضیلت‌مندانه چه مبادی‌ای را از سر می‌گذارند. از سوی دیگر، همان‌طور که بیان شد، شناخت فضیلت با تبیین مذکور و بیان نسبت‌های یادشده و دفاع از ارسطو در مقابل اشکالات یادشده و نیز تقریر مبادی فعل فضیلت‌مندانه نشان داده می‌شود که دیدگاه ارسطو دارای نوعی انسجام شبکه‌ای مفهومی است. همان‌طور که بیان شد، ارسطو فضیلت را ملکه‌ای معرفی کرد که انتخاب [V] می‌کند (Aristotle, 1106b36) و همچنین علت فعل و کنش انسانی را انتخاب می‌داند (Aristotle, 1139a31-3). به این ترتیب، برای انتخاب 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 کنش انسان است. ارسطو در روش سلبی برای توضیح انتخاب با برشمردن چهار ویژگی بیان می‌کند که انتخاب با میل (*appetite (epithumia)*)، آرزو (*wish (boulesis)*)، خشم و باور این‌همانی ندارند و سپس، با توضیح دادن مفهوم تأمل، تعریف انتخاب مشخص می‌شود. ویژگی اول انتخاب این است که مختص موجوداتی است که دارای عقل‌اند. بنابراین، خشم و میل، که در حیوانات نیز وجود دارند، نمی‌توانند با انتخاب این‌همانی داشته باشد. ویژگی دوم انتخاب متعلق یا موضوع انتخاب است؛ یعنی همان اموری است که انسان می‌تواند راجع به آن‌ها تأمل کند، یعنی همان افعال انسانی. بنابراین، اموری که انسان نمی‌تواند راجع به آن‌ها تأمل داشته باشد اساساً از حوزه تصمیم انسان خارج‌اند. بر این اساس، باور نمی‌تواند همان انتخاب باشد؛ زیرا متعلق باور می‌تواند امور ابدی و ضروری یا حتی محال باشد. البته باید گفت که باور می‌تواند مستلزم انتخاب عقلانی یا لازمه آن باشد، ولی با انتخاب

این‌همانی ندارد. همچنین، انتخاب با میل نیز، به‌نحوی مشابه، تفاوت موضوعی دارد. موضوع و متعلق میل با دوگانه لذت و رنج توضیح داده می‌شود، درحالی‌که موضوع انتخاب افعال خوب و بد است. ویژگی سوم انتخاب این است که، برخلاف باور که به درست و غلط متصف می‌شود، به خوب و بد متصف می‌شود. ویژگی چهارم انتخاب نیز این است که ناظر به راه‌های رسیدن به هدف است و نه خود هدف. برای 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, 1111b25-10).

ارسطو در روش ایجابی، برای توضیح انتخاب، دو مفهوم تأمل (*deliberation (bouleusis)*) و میل [۸] را مطرح می‌کند. وقتی هدفی متعین می‌شود، راه‌های رسیدن به آن هدف متعدد است. زمانی که نتیجه نامشخص است و راه درست برای فرد تصمیم‌گیرنده مشخص نیست، تأمل شروع به فعالیت می‌کند. تأمل نوعی تحقیق (*inquiry*) عملی است (برخلاف تحقیق نظری که در ریاضیات به کار می‌رود). در مواجهه با این راه‌ها، تأمل ابتدا به بررسی آن‌ها می‌پردازد و در نتیجه حکم می‌کند که یکی از این راه‌ها بهترین و ساده‌ترین آن‌هاست. تصمیم فرد در نهایت و انتخاب او همان است که تأمل به آن حکم می‌کند و تنها تفاوت در این است که، تا قبل از تصمیم‌گیری، این راه متعین نشده بود. ارسطو به‌طور کلی چهار دسته از موجودات را از موضوع تأمل و به‌تبع انتخاب خارج می‌کند (Reeve, 2023: 238). دسته اول موجوداتی هستند که به‌نحو ازلی ضروری‌اند و البته هیچ نوع حرکتی نیز در آن‌ها رخ نمی‌دهد. این موجودات شامل خدا به‌مثابه موجودی است که حرکت در آن راه ندارد، ولی مبدأ و علت تمامی حرکات و اعداد است. در دسته دوم نیز ضرورت حکم‌فرماست، 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 (*sublunary*) نبودند، دسته سوم موجوداتی ضروری‌اند؛ این موجودات در عالم طبیعت که متشکل از عناصر اربعه‌اند وجود دارند و همیشه به یک شکل ثابت واقع می‌شوند، همانند طلوع خورشید. موجوداتی که می‌توانند به‌گونه‌ای دیگر باشند و ضروری [۹] نیستند یا به‌نحو غالبی (*for the most part (h̄os epi to polu)*) این‌گونه‌اند یا به‌نحو اتفاقی (*luck*). ما شهوداً درمی‌یابیم که برخی پدیده‌های طبیعی در اکثر اوقات به یک شکل اتفاق می‌افتند. برای مثال، در طبیعت غالباً این‌گونه اتفاق می‌افتد که تابستان گرم‌تر از زمستان است و، اگر خلاف این رخ دهد، آن را اتفاق می‌نامیم (Reeve, 2018b: 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 ممکن‌اند تفکیک می‌کند و دسته دوم را «اتفاق» می‌نامد. برای مثال، اینکه انسانی با شش انگشت دست متولد شود یا رنگ پریده باشد نه همیشگی است و نه غالبی، بلکه اتفاقی است [۱۰] (Reeve, 2018a: 1026b30-35). ارسطو تمام این موارد را از موضوع تأمل خارج می‌کند آن‌ها را به اموری اختصاص می‌دهد که انسان، فاعل و مبدأ آن باشد که در واقع همان کنش انسانی است (Aristotle, 1112a30-33). در نتیجه، فرد سعادت یا آنچه را ظاهراً سعادت است آرزو می‌کند، سپس، درباره اینکه کدام راه بهترین است تأمل و در نتیجه به یک راه حکم می‌کند. فرد به اینکه گزینه متعین را انجام دهد میل پیدا می‌کند و این میل او، که حاصل تأمل است، میل متأملانه (*deliberative desire (bouleutikē orexis)*) یا انتخاب را شکل می‌دهد و انتخاب نیز علت فاعلی فعل را شکل می‌دهد (Reeve, 1992: 88). همان‌طور که انتخاب علت و مبدأ فعل است، خود انتخاب نیز دارای علت و مبدأ 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, 1139a23-24). بنابراین، با یک واسطه، همراهی میل و دلیل عقلانی [۱۱] مبدأ و علت فعل‌اند. ارسطو ارتباط فعل، تصمیم، میل و دلیل را چنین بیان می‌کند: «مبدأ عمل (به‌منزله علت فاعلی و نه علت غایی) انتخاب است و مبدأ انتخاب میل همراه با دلیلی عقلانی است که هدف را نشان می‌دهد» (Aristotle, 1139a32-33).

ارسطو مفهوم فعل (*action (praxis)*) در دو استعمال موسّع و مضیق را به کار برده است. در معنای موسّع آن، هر عمل قصدمند (*intentional action*) فعل به شمار می‌رود، حتی اعمال قصدمند کودک و حیوان (Aristotle, 1111a 25-26; 1111b8-9). در استعمال مضیق، تعبیر فعل تنها زمانی درخصوص یک رفتار به کار می‌رود که آن رفتار حاصل میل متأملانه و انتخاب باشد (Aristotle, 1099b32-1100a5; Reeve, 2021: 1224a28-29). همان‌طور که واضح است، در این معنا از فعل، حیوان و کودک دخیل نیستند. ارسطو با بیان سه امری که با فعل به معنای مضیق آن مرتبط است - یعنی ادراک حسی، میل (*desire (orexis)*) و تعقل (*understanding*) - می‌کوشد مبدأیت آن‌ها را برای فعل انسانی رد کند. ادراک حسی نمی‌تواند مبدأ فعل انسانی باشد؛ زیرا حیوانات هم دارای ادراک حسی‌اند، اما فعل به معنای مضیق از آن‌ها صادر نمی‌شود (Aristotle, 1139a19-21). همچنین، میل و تعقل به‌تنهایی هم نمی‌توانند علت فاعلی فعل باشند. آنچه مبدأ فعل است همراهی میل و تأمل یا همان انتخاب عقلانی است (Aristotle, 1139a31).

اکنون باید این سؤال را پرسید که اساساً همراهی میل و دلیل عقلانی به چه معناست. ارسطو بیان می‌کند که تعقل به‌تنهایی باعث ایجاد حرکت به‌سمت فعل نمی‌شود، بلکه تنها زمانی فعل صورت می‌گیرد که، علاوه بر تعقل، میل نیز آن را همراهی کند (Aristotle, 1139a30-35). میل جزء بخش بهره‌مند از خرد است که وظیفه‌اش اطاعت از بخش عقلانی است. دلیل عقلانی، که حاصل تعقل است، وظیفه‌اش ایجاب و نفی است و وظیفه میل نیز طلب کردن و پرهیز کردن (Aristotle, 1139a22). بنابراین، میل با توجه به دلیل عقلانی، که هدفی را نشانه گرفته است، دو حالت می‌تواند داشته باشد. اگر میل درست باشد، آنچه را دلیل عقلانی صادق دانسته طلب می‌کند و از آنچه 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 عقلش به آن دستور می‌دهد باشد. در حالت دوم نیز، میل دقیقاً برعکس آنچه عقل صادق یا کاذب دانسته طلب می‌کند. بنابراین، مشخص شد که مقصود از رابطه همراهی بین میل و دلیل عقلانی اطاعت کردن یا نکردن میل از آن چیزی است که عقل آن را صادق یا کاذب می‌داند. ارسطو، علاوه بر رابطه اطاعت که بین میل و تعقل برقرار است، رابطه 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 اینکه چیزی متأملانه باشد این است که تأمل مبدأ و علت آن باشد؛ بدان معنا که فاعل میل می‌کند چون تأمل کرده است» (Reeve, 2021: 1226b19-20).

ارسطو درباره کارکرد عقل عملی چنین می‌نویسد: «کارکرد آن چیزی که درباره عمل می‌اندیشد صدقِ موافق با میل درست است» (Aristotle, 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 میل‌اند، به‌ترتیب صادق و درست باشند، تصمیم در بهترین حالت خود خواهد بود و صدق عملی حاصل خواهد شد. به بیان دیگر، صدق عملی تنها زمانی رخ می‌دهد که، علاوه بر هماهنگی صدق و میل درست، فعل نیز مطابق این دو انجام شود.

نتیجه‌گیری

ابتدا فضیلت از حیث وجودشناختی بررسی شد و جنس آن که ملکه‌ای نفسانی است بیان شد و به سختی و دیر زائل شدن آن اشاره شد. سپس به ویژگی انتخابگری عقلانی فضیلت به‌مثابه ملکه‌ای نفسانی پرداخته شد که بیان شد انتخاب عقلانی همراهی میل و دلیل عقلانی است. میل، که در واقع در بخش غیرخردمند نفس است، در نفس از حیث اطاعت و عدم اطاعت با دلیل ارتباط دارد. همچنین، میل می‌تواند از حیث معلول بودن دلیل نیز بررسی شود. در مرحله بعد، فصل فضیلت که در وسط بودن است بررسی شد. تقریر منتخب چهار ادعا داشت: اول اینکه وسط بودن ویژگی واکنش‌هاست و فضیلت ثانیاً و بالتبع به وسط بودن متصف می‌شود. وسط بودن واکنش‌ها با شواهد متنی و همچنین استدلال غیرمتنی مزیتش بر تقریر رقیب واضح شد. دوم اینکه ظاهر متن ارسطو را حفظ کرد و بیان کرد که بیانات مقداری استعاره و غیرحقیقی نیستند. سوم اینکه تقریر کیفی را در تضاد با تقریر کمی ندانست و تفسیر آن، از متون ارسطو، ارسطو را به اضافه‌گویی متهم نکرد. در آخر هم، شأن نظریه اعتدال را اساساً شأن راهنمایی عملی ندانست، بلکه بیان کرد، اگر هم بخواهد راهنمای عملی باشد، تنها در حد کلیات و حرکت به‌سوی حد وسط است. سپس، اشکالات مطرح‌شده درباره این چهار ادعا بررسی و به‌تفصیل رد شدند.

سپاسگزاری

این پژوهش را نویسندگان مقاله مستقلاً انجام داده‌اند و از هیچ سازمان یا نهادی کمک مالی دریافت نشده است.

پی‌نوشت‌ها

- [۱]. فضیلت اخلاقی (Moral virtue)، اگرچه معادل مشهوری از دیدگاه ارسطوست، ترجمه مناسبی از آنچه ارسطو مطرح کرده (Ethike arete) به نظر نمی‌رسد. فضیلت شخصیت ترجمه مناسب‌تری است. یکی از دلایل آن، که می‌توان به آن اشاره داشت، این است که مقصود ارسطو از فضیلت این است که فرد فعلش را بدون تکلف و کوشش درونی انجام دهد. این معنا در ترجمه فضیلت شخصیت ملحوظ است، درحالی‌که فضیلت اخلاقی این را افاده نمی‌کند (Urmson, 1988: 27). همچنین، برای بحث راجع به ترجمه لفظ (Arete)، رک به: (Pakaluk, 2005: 5).
- [۲]. البته این رویکرد عملی تنها در بحث فضیلت نیست، بلکه ارسطو اساساً رویکرد اصلی را در اخلاق خودش رویکرد عملی معرفی می‌کند نه نظری. رک به: Aristotle, 1179a35-b4; 1095a5-6.
- [۳]. برای توضیح ساده و کوتاه از استعداد و ارتباط آن با فضیلت، رک به: Hughes, 2013: 53.
- [۴]. باین‌حال، در مقالات و شروح، برخی فضیلت را همان ملکه لحاظ می‌کنند و برخی استعداد.
- [۵]. البته این‌گونه نیست که در هر فضیلتی این شش مؤلفه حضور داشته باشند. برای مثال، درخصوص فضیلت شجاعت تنها چهار مؤلفه حضور دارند (Aristotle, 1115b15-19).
- [۶]. البته در برخی از ترجمه‌ها، به‌جای مفهوم صحت که مفهوم ارزشی است، از کلمه باید استفاده شده است که پاراگراف پارامتر را هنجاری تعبیر می‌کند (Taylor, 2006: 9).
- [۷]. لفظ یونانی این کلمه *prohairesis* است، اما درباره ترجمه آن به انگلیسی اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را تصمیم (decision) (Irwin, 1999: 33). ترجمه کرده‌اند، برخی انتخاب (choice) (Bartlett & Collins, 2011: 46) و برخی نیز قصد (intention) (Apostle, 1984: 38). همچنین، برخی نیز به صورت مرکب این واژه را ترجمه کرده‌اند به معنای انتخاب عقلانی (rational choice) (Crisp, 2005: 40).
- [۸]. این میل با آن میلی که با انتخاب متباین است تفاوت دارد. این میل (*orexis*) desire است که شامل میل پیشین که *appetite* (*epithumia*) بود می‌شود (Broadie & Rowe, 2002: 314).
- [۹]. موجوداتی نیز که اغلبی‌اند ضروری‌اند، اما دارای ضرورت مقید. ارسطو ضرورت مطلق (Aristotle, 1139b20-25) را از ضرورت مقید (Reeve, 2018a: 1015b6-11) تفکیک می‌کند. ضرورت مطلق وصف موجوداتی است که نمی‌توانند به‌گونه‌ای دیگر باشند و ضرورت مقید وصف موجوداتی است که می‌توانند به‌گونه‌ای دیگر باشند، ولی غالباً این‌گونه‌اند.

[۱۰]. ارسطو دسته‌ای دیگر از امور را نیز از دایره موضوع تأمل خارج می‌کند، همانند وقایع سیاسی‌ای که فرد به آن دسترسی ندارد، اتفاقات گذشته، حقائق جزئی همچون گزاره «لان آفتاب در آسمان است». اموری نیز که به صورت عادت درآمده‌اند، گرچه از افعال انسانی به شمار می‌روند، موضوع تأمل نیستند. این مورد اخیر را ارسطو متذکر نشده است (Bobzien, 2014: 90).

[۱۱]. ممکن است این ابهام ایجاد شود که «دلیل عقلان» که در آخر، کنار میل، به‌مثابه یکی از مبادی فعل معرفی شد بین سه گزینه احتمالی که ارسطو در ابتدا برای مبدأ فعل در نظر گرفته بود نیامده بود و به‌جای «دلیل عقلان» ارسطو 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 واژه تعقل (understanding)، تفکر (thought) و دلیل عقلانی (reason) تمایزی قائل نمی‌شود و این سه واژه را به جای هم به کار می‌برد (Irwin, 1999: 239).

References

- Apostle, H. G. (eds.) (1984). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Harvard: Peripatetic Press.
- Aristotle (2006). *Nicomachean Ethics*, translated by Adam Berest. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartlett, R. C., & Collins, S. D. (eds.) (2011). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bobzien, S. (2014). "Choice and Moral Responsibility in Nichomachean Ethics III 1–5". In Ronald Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics* (pp. 81-109). New York: Cambridge University Press.
- Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- Broadie, S., & Rowe, C. (eds.) (2002). *Aristotle: Nicomachean Ethics: Translation, Introduction, Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, L. (2014). *Why Is Aristotle's Virtue of Character a Mean? Taking Aristotle at His Word* (NE ii 6). In R. Polansky ed. Cambridge: The Cambridge Companion.
- Crisp, R. (ed.) (2005). *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Curzer, H. J. (1996). A Defense of Aristotle's Doctrine That Virtue Is a Mean. *Ancient Philosophy*, 16, 129–138.
- Curzer, H. J. (2012). *Aristotle and the Virtues*. Oxford, GB: Oxford University Press.
- Hughes, G. J. (2013). *The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York: Routledge
- Hardie, W. F. R. (1968). *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, R. (1981). A False Doctrine of the Mean. *Proceedings of the Aristotelian*, 14, 156-170.
- Irwin, T. (ed.) (1999). *Nicomachean Ethics* by Aristotle. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Kontos, P. (2023). *Introduction to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Germany: Springer Verlag.
- Müller, A. W. (2004). "Aristotle's Conception of Ethical and Natural Virtue: How the Unity Thesis Sheds Light on the Doctrine of the Mean." In J. Szaif and M. Lutz-Bachmann eds. *Was ist das für den Menschen Güte? What Is Good for a Human Being?* Berlin: De Gruyter.
- Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.

- Rapp, C. (2006). "What Use Is Aristotle's Doctrine of the Mean?" In B. Reis ed. *The Virtuous Life in Greek Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reeve, C. D. C. (1992). *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford, GB: Oxford University Press.
- Reeve, C. D. C. (ed.) (2017). *Politics* (Translation with Introduction and Notes) by Aristotle. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Reeve, C. D. C. (ed.) (2018a). *Metaphysics* (Translation with Introduction and Notes) by Aristotle. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Reeve, C. D. C. (ed.) (2018b). *Physics* (Translation with Introduction and Notes) by Aristotle. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Reeve, C. D. C. (ed.) (2021). *Eudemian Ethics* (Translation with Introduction and Notes) by Aristotle. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Reeve, C. D. C. (ed.) (2023). *Nicomachean Ethics* (Translation with Introduction and Notes) by Aristotle. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Taylor, C. C. W. (ed.) (2006). *Aristotle: Nicomachean Ethics, Books II-IV*. Translated with an Introduction and Commentary. Oxford: Oxford University Press.
- Urmson, J. (1988). *Aristotle's Ethics*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Urmson, J. O. (1980). *Aristotle's Doctrine of the Mean*. In Amélie Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. California: University of California Press (pp. 157-170).
- Welton, W., & Polansky, R. (1995). *The Viability of Virtue in the Mean*. In Bosley et al. (eds.). Oxford: Oxford University Press.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Oxford University Press.