

نقد ارسطو از نظریه سقراطی - افلاطونی

« وحدت فضیلت و معرفت »

تاریخ دریافت: ۸۰/۱۰/۲۳

تاریخ تأیید: ۸۱/۳/۲۰

رضا برنجکار*

چکیده:

تحلیل فضیلت و ارتباط آن با معرفت از مباحث مهم فلسفه اخلاق است که نحوه برداشت از آن در علم اخلاق نیز مؤثر است. سقراط که گاه او را موسس فلسفه و پدر فلسفه اخلاق می‌نامند (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۰) فضیلت را لازمه معرفت می‌دانست و بر آن بود که اگر کسی خوب و بد را از هم باز شناسد، هیچ عاملی نمی‌تواند او را به عملی بر خلاف معرفتش وادار سازد. پس از سقراط دیگر فلاسفه در مقابل این نظر واکنش نشان دادند. شاگرد او افلاطون نظریه استادش را پذیرفت، اما شاگرد افلاطون، ارسطو، نظریه سقراط را انکار کرد و به تفصیل به نقد و بررسی آن پرداخت. هدف اصلی این مقاله بیان نقدهای ارسطو بر نظریه سقراط است. این نقدها از یک سو دیدگاه ارسطو را در موضوع مورد بحث، تبیین می‌کند و از سوی دیگر با طرح احتمالات مختلف درباره نظریه سقراط و نقد و بررسی آنها، پرتوی بر نظریه سقراط می‌افکند.

مهمترین نقد ارسطو، بر نظریه سقراط این است که این نظریه، تأخیر گرایشها و انفعالات نفسانی بر اعمال را نادیده می‌گیرد. نکته قابل توجه این است که به نظر می‌رسد، ارسطو در نقد یکی از تقریرهای نظریه سقراط، خود را ناتوان از ارائه ردی قاطع می‌بیند و در مقابل آن تسلیم می‌شود.

واژگان کلیدی: فضیلت، معرفت، قاعده عقلی، پندار، تخیل

مقصود اصلی این نوشته بررسی نقدهای ارسطو بر نظریه سقراط در باب فضیلت است؛ اما پیش از ذکر این نقدها لازم است به نظریه سقراط اشاره‌ای داشته باشیم. سقراط بر آن بود که میان معرفت و فضیلت ملازمه برقرار است و تنها سبب و جهت دهنده رفتار آدمی آگاهی و علم او است. به اعتقاد او، کسی که حق را می‌شناسد، به آن عمل نیز می‌کند و هیچ کس آگاهانه مرتکب بدی نمی‌شود. بنابراین، کسی که کار بدی می‌کند، به بد بودن و مضر بودن عمل آگاهی ندارد. وی در محاوره پروتاگوراس می‌گوید: «اگر کسی خوب و بد را از هم باز شناسد، هیچ عاملی نمی‌تواند او را به عملی بر خلاف معرفتش وادار سازد. بلکه تنها حکمت می‌تواند به او کمک کند.» (Poato, 1977: 104)

وی در ادامه بحث می‌گوید: «همه فضائل از جمله عدالت و خویشتن داری و شجاعت، جز دانایی نیست.» (Ibid: 116) او در محاوره گرگیاس برای اثبات مدعای خود به قیاس و تشبیه متوسل می‌شود و می‌گوید: کسی که فن معماری آموخته است، معمار است و کسی که موسیقی می‌داند، موسیقیدان است و کسی که دانش پزشکی آموخته پزشک است، پس هر کس عدالت را می‌شناسد، عادل است. در واقع کسی که چیزی می‌آموزد، دارای خصلتی می‌شود که شناخت آن چیز اعطاء می‌کند. (Ibid, 1986: 39).

ارسطو در مواضع متعددی از کتاب اخلاق نیکوماخس، به این نظریه سقراط اشاره می‌کند و در برخی موارد آن را به نقد می‌کشد. این نقدها را می‌توان متوجه افلاطون نیز دانست، زیرا او بارها در محاورات، نظریه سقراط را، بی آنکه اشکالی را متوجه آن بداند، ذکر می‌کند. به دو مورد از این محاورات هم اینک اشاره شد. (کاپلستن: ۲۹۹؛ ادواردز: ۷۹)

مهمترین انتقاد ارسطو، بر نظریه سقراط این است که این نظریه، تاثیری برای گرایشها و انفعالات نفسانی همچون شوق و خشم در رفتار آدمی قائل نیست. ارسطو به همین دلیل، نظریه سقراط را بر خلاف واقعیات مشهود می‌داند. (Aristotle, 1991: 1798).

ارسطو برای نخستین بار در کتاب سوم اخلاق، نظریه سقراط را بطور جدی مورد بررسی قرار می‌دهد. او پس از بررسی اعمال آدمی از حیث ارادی یا اضطراری بودن، حالات و ملکات نفسانی را از این حیث، مورد بحث قرار می‌دهد و در ضمن بحث به نحوه شکل‌گیری این حالات و شخصیت آدمی می‌پردازد. او بحث را با نقد این سخن که «هیچ کس بطور ارادی شرور نمی‌شود، و هیچ کس به اضطرار سعادت‌مند نمی‌گردد.» (Ibid: 1758) آغاز می‌کند.

شرور بودن یا سعادت‌مند بودن، عمل نیست، بلکه حالت نفسانی است. ارتباط این بحث با نظریه سقراط آن است که بر اساس نظریه سقراط، کسی که کار بد می‌کند و در نتیجه شرور می‌شود، بخاطر نا آگاهی از بد بودن عمل، مرتکب آن می‌گردد.

در واقع او کارهای بد را خوب می‌پندارد و از این رو مرتکب آنها می‌شود. بنابراین او اراده کار بد و حالت شرارت را ندارد. از سوی دیگر کسی که با انجام کارهای خوب سعادت‌مند می‌شود، چون به خوب بودن کارها و این که آنها سعادت را بدنبال می‌آورند، آگاه است، آن کارها را انجام می‌دهد و سعادت‌مند می‌شود. بدین سان او خود سعادت واقعی را اراده کرده و به آن رسیده و این گونه نیست که کسی او را به کارهای خوب و سعادت‌مند شدن اجبار کرده باشد.^۱ ارسطو در نقد سخن سقراط می‌گوید: «به نظر می‌رسد، بخشی از آن سخن نادرست و بخشی درست است [قسمت اول نادرست و قسمت دوم درست است]. زیرا هیچ کس به اضطراب سعادت‌مند نمی‌شود [و سعادت امری ارادی است]، اما شرور بودن [نیز] ارادی است.» (Ibid).

همان گونه که مشاهده شد، ارسطو بخش دوم سخن سقراط را می‌پذیرد و معتقد است، انسان بطور ارادی سعادت‌مند می‌شود. اما از آنجا که معتقد است، آدمی بطور ارادی نیز شرور می‌شود، بدین جهت بخش اول سخن را نمی‌پذیرد و اظهار می‌دارد که ممکن است، کسی با علم به بدی کارهایش، آنها را اراده کرده باشد.

ارسطو در ادامه بحث دلایلی در رد بخش اول سخن سقراط اقامه می‌کند. او می‌گوید: اگر سخن فوق درست باشد، مطالبی که تاکنون درباره مبدأیت درونی اعمال ارادی انسان گفته شد، باید نادرست باشد، درحالی که چنین نیست و مطالب گفته شده واضح و بدیهی است و افراد با مراجعه به توانایی و استعداد خاص خود می‌توانند شواهدی بر این مطلب بیابند (Ibid).

ارسطو در جمله اخیر، وجدان انسانها را شاهدهی بر ارادی بودن اعمال و حالات بد می‌داند. او معتقد است، اگر ما به خودمان برگردیم و تواناییهای خویش در انجام اعمال را مورد ملاحظه و دقت قرار دهیم، در می‌یابیم که می‌توانیم بر خلاف علم خویش و با وجود آگاه بودن از بدی عمل، آن را انجام دهیم. در واقع ما ارادی بودن اعمال بدمان را وجدان می‌کنیم. ارجاع به وجدان، همیشه یکی از دلایل معتقدان به اراده و اختیار بوده است.

ارسطو در ادامه بحث، دلیل دیگری می آورد و می گوید: رفتار قانونگذاران نیز گواه بر این مطلب است، زیرا آنها کسانی را که کارهای شروانه انجام می دهند، مجازات برایش تعیین می کنند، مگر آن که به اجبار یا نادانی مرتکب کاری شده باشند. البته گاهی هم کسی را به خاطر خود نا آگاهی مجازات می کنند، اگر او مسؤول نادانی باشد [جاهل مقصر]؛ مثل این که اگر کسی در حال مستی مرتکب کار بدی شود، به دو برابر، مجازات می شود. زیرا در این موارد مبدأ حرکت در خود شخص است، چون او می توانست، مشروب خواری را که علت نادانی است، ترک کند. همچنین ما کسی را که قانون را نمی شناسد، در مواردی که باید بشناسد و شناختنش هم دشوار نیست مجازات می کنیم. همین طور در مورد چیزهای دیگری که ناشی از سهل انگاری است، در این موارد، فرض ما این است که نادان نشدن در توان افراد است و آنها قدرت اجتناب از نادانی را دارند. (Ibid).

مشاهده می شود که ارسطو رفتار قانونگذاران در وضع مجازات برای اعمال مجرمانه را دلیل ارادی بودن کارهای بد می داند. اگر نظریه سقراط درست باشد، مجرمی وجود نخواهد داشت، چون هر کس بر طبق علم و آگاهی خود عمل می کند و در این صورت جرم بی معنا خواهد بود، و این، با وضع مجازات برای مجرمان توسط قانونگذار سازگار نیست.

ارسطو در ادامه، به افرادی اشاره می کند که شرارت خصلت ذاتی آنهاست و نمی توانند بر خلاف آن عمل کنند. در واقع این افراد، به عنوان مورد نقضی برای ارادی بودن اعمال و حالات نفسانی ذکر می شوند. از این رو، ارسطو به چگونگی شکل گیری شرارت و بطور کلی حالات و ویژگیهای نفسانی و شخصیت انسان می پردازد.

چگونگی شکل گیری شخصیت انسان

ارسطو می گوید: اما شاید فرد خطا کار از آن نوع کسانی باشد که نمی توانند مراقب خویش باشند. در نتیجه، اعمال بدشان ارادی نخواهد بود. پس از آن، در پاسخ به این اشکال می گوید: آنها به خاطر سستی خودشان، مسؤول این گونه شدنشان هستند و انسانها به دلیل فریب دادن دیگران و گذراندن وقت به مشروب خواری و امثال آن، مسؤول ظالم شدن یا لگام گسیختگی (Self-indulgent) خود می باشند؛ زیرا فعالیت های انجام شده در موارد مختلف، خصلتهای متناظر با آن فعالیتها را در انسان شکل می دهند.

(Ibid).

بدین ترتیب، ارسطو نه تنها انسان را مسؤول اعمال خویش می‌داند، بلکه مسؤول خصلتها و ملکات نفسانی و چگونگی شخصیت و سیرت خود نیز می‌داند. او معتقد است، انسانها با انجام اعمال ارادی، به خصلت و شخصیت مطابق با اعمال انجام شده می‌رسند. بنابراین، خصلتها و ملکات و شخصیت نیز همچون اعمال، ارادی هستند.

ارسطو برای اثبات این مطلب که انسان ظالم با اراده خویش به چنین وضعیتی رسیده است می‌گوید: «این نامعقول است که فرض کنیم کسی که عمل ظالمانه انجام می‌دهد، نمی‌خواهد ظالم شود، یا کسی که با لگام گسیختگی عمل می‌کند، نمی‌خواهد لگام گسیخته شود. اما اگر کسی با آگاهی به این که اگر کارهایی انجام دهد، ظالم می‌شود و آنها را انجام می‌دهد، او بطور ارادی ظالم شده است» (Ibid: 1759).

ارسطو در ادامه بحث، تفاوتی در نحوه ارادی بودن عمل ظلم و حالت ظالم بودن ذکر می‌کند. او می‌گوید: «اعمال و حالات به یک معنا، ارادی نیستند؛ زیرا ما بر اعمالمان از آغاز تا پایان حاکم هستیم، اگر جزئیات آن را بدانیم، اما در مورد حالات هر چند ما آغاز آنها را تحت نظر داریم، پیشرفت تدریجی آنها روشن و معلوم نیست» (Ibid: 1760).

بنابراین، تنها ابتدای شکل‌گیری حالتها و ملکات، که مرحله شروع اعمال خاص است، ارادی است و بدان علم و آگاهی داریم، اما مراحل بعدی آن روشن نیست و بدون اراده و آگاهی انجام می‌شود. اما از آنجا که ما خود بطور ارادی و آگاهانه فرایند شکل‌گیری حالت خاصی را با اعمال خاص آغاز کردیم، پایان این فرایند نیز که شکل‌گیری و تثبیت حالت و ملکه در انسان است، ارادی خواهد بود. این مطلب همان قاعده مشهور «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» است که ارسطو در بحث کنونی چند بار به آن اشاره می‌کند.

نکته دیگر در باب حالات و ملکات این است که از ارادی بودن آنها، نتیجه نمی‌شود که فردی که مثلاً ظالم شده، همین که بخواهد، دیگر ظالم نباشد، عادل خواهد شد. همان گونه که اگر کسی بطور ارادی خود را مریض کرد، این گونه نیست که همین که بخواهد دوباره سالم شود، سالم خواهد شد. زیرا هر چند در آغاز، ظالم و عادل بودن یا مریض و سالم بودن در اختیار خود شخص است، اما پس از مدتی، دیگر این گونه نیست. (Ibid: 1759).

این نکته با نکته قبل مرتبط است. وقتی گفتیم حالتها تنها در آغاز شکل‌گیری در

اختیار ما هستند و در مراحل بعدی از اختیار ما خارج می‌شوند، طبیعی است که بگوییم پس از تثبیت حالت و ملکه، دیگر وجود و عدم آن ارادی نیست؛ یعنی نمی‌توانیم بودن یا نبودنش را اراده کنیم و همان که اراده کردیم، تحقق یابد.

ارسطو پس از تفسیر و توجیه ارادی بودن حالت و شخصیت، از طریق ارادی دانستن ابتدای شکل‌گیری آن توسط اعمال خاص، اشکال دیگری از ناحیه نظریه سقراط به مطالب خود وارد می‌کند و دلیلی بر صحت نظریه سقراط اقامه می‌کند. او می‌گوید: «ممکن است، کسی بگوید که همه انسانها در پی رسیدن به خیر ظاهری و آنچه خیر می‌نماید هستند، اما تاثیری در چگونگی پدیدار شدن اشیا ندارند؛ بلکه هدف و غایت برای هر کس بر طبق شخصیتش پدیدار می‌شود.» (Ibid).

این اشکال شبیه اشکال پیشین است. در اشکال قبلی گفته می‌شد، هر کس بر اساس شخصیت خود عمل می‌کند. در این جا همین مسأله از یک قدم جلوتر مطرح می‌شود، به این صورت که انسانها بر اساس آنچه برای آنان خیر می‌نماید، عمل می‌کنند، و آنچه برای کسی خیر می‌نماید، بر اساس شخصیت او است که چنین می‌شود. بنابراین، انسانها بر اساس شخصیتشان عمل می‌کنند.

پاسخی که ارسطو به این اشکال می‌دهد، مبتنی بر پاسخ اشکال قبلی است. او می‌گوید: «اگر شخصی به نوعی مسؤول حالتی است که در آن است [به این نوع که ابتدای شکل‌گیری حالت، ارادی است]، او همچنین به یک نوع مسؤول چگونگی پدیدار شدن اشیا است.» (Ibid).

توضیح این که وقتی ما مسؤول شخصیت خود هستیم، مسؤول چگونگی پدیدار شدن اشیا نیز هستیم. زیرا همان طور که اشکال کننده می‌گوید، چگونگی پدیدار شدن اشیا برای ما، بر اساس نوع شخصیت ما است. پس، وقتی شخصیت، ارادی است، چگونگی پدیدار شدن اشیا نیز ارادی خواهد بود.

آن گاه ارسطو می‌گوید: «اگر این گونه نباشد، هیچ کس مسؤول کار بد خویش نیست، بلکه هر کس کار بد را از طریق جهل به غایت انجام می‌دهد و گمان می‌کند، با این کارها به بهترین چیز دست می‌یابد، و طلب غایت بر اساس انتخاب او نیست، بلکه فرد باید با چشمی به دنیا بیاید که بتواند به وسیله آن حکم درست کند و آنچه را به راستی خیر است، انتخاب کند و کسی که به خوبی از این موهبت بهره‌مند است، به خوبی مورد موهبت و بخشش طبیعت قرار گرفته است. زیرا آن موهبت بزرگترین و شریف‌ترین چیز

است و چیزی است که ما نمی‌توانیم از دیگران اخذ کنیم یا بیاموزیم، بلکه باید آن را به همان شکلی دارا باشیم که هنگام تولد به ما داده شده است و بهره‌مندی از این هدیه خوب و شریف، موهبت کامل و حقیقی طبیعت است. اگر این مطلب درست باشد، پس فضیلت چگونه می‌تواند بیشتر از رذیلت ارادی باشد؟» (Ibid).

بدین سان، ارسطو معتقد است: اگر چگونگی پدیدار شدن اشیاء از لحاظ خیر و شر بودن، ارادی نباشد و ما به نحوی مسؤول این چگونگی نباشیم، مسؤولیت اخلاقی بطور کلی بی‌معناست و ضعف اخلاقی قابل توجیه نیست؛ زیرا لازماً این مطلب که ما به هیچ وجه مسؤول چگونگی پدیدار شدن اشیاء نیستیم، این است که افعال بر اساس استعدادهای طبیعی افراد برای آنها خیر یا شر می‌نماید، به این معنا که برخی طبیعتاً دارای استعدادی هستند که خوب و بد بودن اعمال را درک می‌کنند و برخی دارای چنین استعدادی نیستند. در این صورت، مسؤولیت اخلاقی و ضعف اخلاقی بی‌معناست و فضایل و رذایل، ارادی نیستند. ارسطو از این مطلب، نقضی نیز بر سخن سقراط وارد می‌کند و آن این است که سقراط ارادی بودن فضیلت را می‌پذیرفت، در حالی که طبق بیان مذکور رذیلت و فضیلت هر دو غیر ارادی خواهند بود، چون بر اساس استعداد طبیعی، و نه ارادی، شکل می‌گیرند.

ارسطو در ادامه می‌گوید: اگر بپذیریم که فضیلت ارادی است، باید ارادی بودن رذیلت را هم بپذیریم؛ زیرا برای این که فضیلت ارادی باشد، باید پذیرفته شود که انسان در چگونگی نمودار شدن اشیاء نقش دارد. پس در این صورت رذیلت نیز ارادی خواهد بود. بنابراین، تفاوتی میان فضیلت و رذیلت در ارادی یا اضطراری بودن وجود ندارد. (Ibid).

شرط لازم یا کافی بودن معرفت برای فضیلت

ارسطو برای بار دوم در اواخر کتاب ششم اخلاق نیکوماخس نظریه سقراط را بررسی می‌کند و می‌گوید: سقراط بر آن بود که همه فضایل صورتهایی از حکمت عملی هستند. آنگاه ارسطو می‌گوید: این سخن سقراط از آن رو که فضایل را صورتهایی از حکمت عملی می‌داند نادرست است، اما از این جهت که فضایل مستلزم حکمت عملی اند و بدون حکمت عملی نمی‌توان به فضایل دست یافت، درست است. [حکمت عملی و معرفت، شرط لازم دستیابی به فضایل است نه شرط کافی] این مطلب با این واقعیت اثبات

می‌شود که هم اینک، هر کس فضیلت را تعریف می‌کند، پس از نام بردن از حالت و متعلقات و موضوعات آن، اضافه می‌کند «حالتی که با قاعده و دلیل درست (right reason) مطابقت دارد».

بدین سان، همه در این مطلب که فضیلت حالتی منطبق بر حکمت عملی است، هم داستانند، زیرا قاعده و دلیل درست را حکمت عملی معین می‌کند. پس از این، ارسطو نتیجه می‌گیرد که سقراط فضایل را صورت‌های دلیل و قاعده عقلی (reason) می‌داند، زیرا او فکر می‌کرد فضایل صورت‌های شناختند، در حالی که ما فکر می‌کنیم، فضایل متشمل بر قاعده عقلی است. (Ibid: 1808)

در بحث انتخاب نیز دیدیم که ارسطو فضیلت را بر اساس انتخاب تفسیر می‌کند و در انتخاب، تامل عقلانی و حکمت عملی نقش دارد. اما ارسطو در انتخاب، شوق و میل را نیز لحاظ می‌کرد و برای آن نقش قائل بود. بنابر این، فضیلت هر چند مشتمل بر حکمت عملی و تعقل است، اما مساوی آن نیست. ارسطو در بحث انتخاب تصریح می‌کند که «کسانی که بهترین انتخابها را می‌کنند، همان کسانی نیستند که بهترین عقاید را دارند، بلکه بعضی با این که عقاید خوبی دارند، به خاطر شرور بودن، چیزی را که نباید انتخاب کرد، انتخاب می‌کنند» (Ibid: 1755).

ارسطو در جای دیگر می‌گوید: اگر فضیلت حالتی است، دانستن این که چه چیزی برای انسان خوب و شریف است، استعداد او را برای عمل کردن افزایش نمی‌دهد، همان طور که اگر بدانیم سلامت چیست اثری در اعمال ما نمی‌بخشد. (Ibid: 1806).

منظور ارسطو این است که میان حکمت عملی و فضیلت، رابطه ضروری و تولیدی وجود ندارد و حکمت عملی به تنهایی انسان را به عمل وادار نمی‌کند، بلکه عوامل دیگری نیز در عمل انسان سهیم است.

نزدیک شدن به موضع سقراط

آخرین بحث جدی ارسطو درباره نظریه سقراط در اوایل کتاب هفتم اخلاق نیکوماخس مطرح می‌شود. درباره همین بحث گفته شده که ارسطو، در آن به موضع سقراط نزدیک می‌شود. (کمپرتس: ۱۵۱۱). ارسطو در آغاز این کتاب از سه نوع عیب نام می‌برد که باید از آنها پرهیز کرد. اینها عبارتند از: رذیلت، ناپرهیز کاری (بی بندوباری)، حیوانیت. (vice, incontinence, brutishness) ضد این سه، فضیلت، پرهیزگاری و فضیلت فوق

انسانی (excellence, continence, surerhuman excellence) است.

از آن جا که او قبلاً درباره رذیلت بحث کرده و حیوانیت را در آینده بررسی خواهد کرد، در این کتاب به بحث پیرامون ناپرهیز کاری که گاه آن را ضعف اراده نیز می‌نامند، می‌پردازد. ارسطو همچون موارد بسیار دیگر نخست به نظریات مطرح شده در تفسیر ناپرهیزکاری و علت آن می‌پردازد تا نقاط قوت و ضعف آنها را روشن سازد و حق را از باطل جدا کند. این جاست که نظریه سقراط بار دیگر مطرح می‌شود.

ارسطو می‌گوید: سقراط فکر می‌کرد، اگر آدمی دارای شناخت باشد عجیب است که چیز دیگری بر او حاکم باشد و او را مانند برده‌ای به دنبال خود بکشد. بنابراین، کسی که دارای شناخت است، ممکن نیست ناپرهیزکار باشد و دلیل ناپرهیزکاری جهل و نادانی است. در واقع، ناپرهیزکاری ارادی وجود ندارد. به این معنا که ممکن نیست کسی با وجود علم به بدی اعمال، آنها را انجام دهد. آنگاه ارسطو، این عقیده سقراط را بر خلاف واقعیات مشهود معرفی می‌کند. (1809).

بنابراین، ارسطو برای حل چگونگی ناپرهیزکاری لزومی نمی‌بیند تا نظریه سقراط را که بر خلاف واقعیات مشهود می‌داند، بررسی کند. آنچه برای ارسطو مهم است صورت اصلاح شده و تعدیل یافته نظریه سقراط است که توسط اصحاب آکادمی طرح شده است (کمپرتس: ۱۵۰۸). بر اساس نظریه تعدیل شده سقراط، میان دو نوع آگاهی تمایز گذاشته می‌شود و سخن سقراط تنها در یک نوع از آن جاری و صادق دانسته می‌شود. نوع اول آگاهی، شناخت روشن (knowledge) است و نوع دیگر عقیده صرف یا پندار (opinion).

در شناخت روشن، ما به روشنی به عمل، علم داریم و خوب و بد بودنش را می‌دانیم، اما در پندار فقط به نظر می‌رسد انجام عملی بهتر است. استیسی و کاپلستن احتمال می‌دهند که منظور سقراط از معرفت، عقیده راسخ واقعی شخصی باشد، نه هر نوع معرفتی. (کاپلستن: ۱۵۶).

بدین سان، اگر انسان دارای شناخت روشن باشد، همیشه بر طبق آن عمل می‌کند و چنین شناختی مغلوب لذتها واقع نمی‌شود. اما پندار یا آنچه به نظر بهتر می‌رسد، اگر قوی نباشد، ممکن است، در مقابل شهوات قوی مغلوب گردد. بطور کلی انسان می‌تواند در مقابل پندار بایستد و بر خلاف آن عمل کند. پس، فقط میان دانش روشن و فضیلت رابصی و تولیدی برقرار است.

به نظر می‌رسد، منظور سقراط نیز، همین نظریه تعدیل یافته از رأی او است. می‌دانیم که سقراط در صدد دستیابی به تعاریف کلی بود که جامع افراد و مانع اغیار باشد و معتقد بود، با رسیدن به چنین تعاریف کلی، می‌توان خود را از نسبیت سوفسطائیان نجات داد، چون چنین شناختی کاملاً روشن است و می‌توان بر اساس آن، درباره هر مصداق حکم کرد که مثلاً مصداق عدالت است یا مصداق ظلم. روشن است که پندار نمی‌تواند ما را به چنین موضعی برساند و از نسبیت سوفسطائیان برهاند. بنابراین، وقتی سقراط در اهمیت علم سخن می‌گوید و معتقد است، کسی که دارای علم و حکمت باشد، فضیلت‌مند خواهد بود، دانش روشن مراد او است نه پندار. در فلسفه افلاطون که صریحاً پندار از مرحله علم حقیقی خارج می‌شود، این مسأله کاملاً روشن است.

ارسطو در رد این نظریه می‌گوید: اگر دلیل ناپرهیزکاری این باشد که فرد ناپرهیزکار دارای پندار ضعیف است، نه شناخت روشن، و پندار ضعیف از امیال و لذتها شکست می‌خورد، پس مردم باید به شخص ناپرهیزگار به چشم اغماض بنگرند، در حالی که چنین نیست. بنابراین، نمی‌توان گفت: در شخص ناپرهیزگار پندار در برابر میل شکست خورده است.

ارسطو پس از ذکر این مطلب که دلیل ناپرهیزکاری، شکست پندار از لذت نیست، می‌گوید: اما این را نیز نمی‌توان گفت: که حکمت عملی که از همه حالتها قوی‌تر است مغلوب می‌شود، زیرا در این صورت شخصی واحد در آن واحد، هم دارای حکمت عملی خواهد بود و هم ناپرهیزگار، اما نمی‌توان گفت: کسی که دارای حکمت عملی است، بطور ارادی اعمال پست انجام می‌دهد. مرد صاحب حکمت عملی از فضایل نیز بهره‌مند است. (1810).

ارسطو در این جا تنها نظریه سقراطی را مورد نقد قرار می‌دهد و آن را برای حل مسأله ناپرهیزکاری ناکافی می‌داند، اما خود پاسخ قاطعی به مسأله ناپرهیزکاری نمی‌دهد؛ زیرا در مورد فرد ناپرهیزگار نه می‌توان گفت، شناخت روشن و حکمت عملی مغلوب می‌شود و نه می‌توان گفت، پندار مغلوب می‌گردد. از این رو، ارسطو پس از طرح نظریات دیگر و برخی ویژگیهای ناپرهیزکاری، به بحث اول، یعنی دلیل ناپرهیزکاری و نقش علم و آگاهی در آن باز می‌گردد و بار دیگر نظریه سقراط را بررسی می‌کند. ارسطو برای حل مسأله تمایزاتی میان انواع آگاهیها ذکر می‌کند و بر اساس هر تمایز راه

حلی برای مسأله مورد بحث ذکر می‌کند.

ارسطو در نخستین تمایز و راه حل می‌گوید: دانش دو معنا دارد، زیرا ما، هم کسی را که دارای دانش است و آن را به کار می‌برد، دارای دانش می‌دانیم و هم کسی را که آن را به کار نمی‌برد. پس باید، میان کسی که دانش دارد و بدون آن که آن را به کار برد کار بد می‌کند و کسی که دانش خود را به کار می‌برد و با وجود این کار بد می‌کند، فرق گذاشت. رفتار فرد اخیر به نظر عجیب می‌رسد. (1811).

برخی مفسران، دو نوع علم مذکور را علم بالقوه و علم بالفعل یا ملکه علم و فعلیت علم نامیده‌اند. (گمپرتس: ۱۵۱۰).

بر اساس تمایز یاد شده می‌توان گفت: فرد ناپرهیزکار از دانش قسم اول برخوردار است و این دانش از امیال شکست می‌خورد، نه دانش نوع دوم. بنابراین، میان دانش نوع دوم و فضیلت ارتباط ضروری و تولیدی وجود دارد و سخن سقراط درباره این نوع دانش درست است. جمله اخیر ارسطو که می‌گوید «رفتار فرد اخیر به نظر عجیب می‌رسد» ظاهراً اشاره به این سخن سقراط دارد که قبلاً نقل شد: «اگر آدمی دارای شناخت باشد، عجیب است که چیز دیگری بر او حاکم باشد و او را مانند برده‌ای به دنبال خود بکشد.»

در دومین تمایز و راه حل، ارسطو میان دو نوع دانش که مقدمه عمل هستند، یعنی صغری و کبری تفاوت می‌گذارد و ضمن کمک گرفتن از تمایز اول می‌گوید: ممکن است کسی کبری را به کار برد و صغری را به کار نبرد و در نتیجه، بر طبق دانش خویش عمل نکند، چون بدون به کار بردن صغری، عمل که جزئی و فردی است واقع نمی‌شود.

همچنین دو نوع کبری وجود دارد، یکی به عامل مربوط است و دیگری به موضوع و متعلق عمل. مثلاً صغری «من انسان هستم»، کبری مربوط به عامل، «هر غذای خشک برای انسان خوب است» و کبرای مربوط به موضوع عمل، «چنین و چنان غذا، غذای خشک است»^{*} می‌باشد. بر اساس این تمایز و کمک گرفتن از تمایز اول، می‌توان گفت: مرد ناپرهیزگار نسبت به کبرای مربوط به موضوع عمل، یا نادان است یا بدان آگاه است، ولی این آگاهی را به کار نمی‌برد. (1811).

* - باید توجه داشت که بر اساس اصطلاح رایج، به چنین قضیه‌ای که بیانگر مصداق است، نمی‌توان کبری گفت.

بنابراین، در واکنش به نظریه سقراط می‌توان گفت: اگر کسی به صغری و هر دو کبری علم داشته باشد و آنها را به کار برد، حتماً بر طبق استدلال منتج از صغری و دو کبری، عمل نیز می‌کند، اما اگر به یکی از آنها نادان باشد، یا آن را به کار نگیرد، عمل مطابق با مقدمات علمی محقق نمی‌شود.

در سومین تمایز و راه حل به نظر می‌رسد، ارسطو میان دو نوع علم بالقوه یا ملکه علم، یعنی علمی که انسان آن را به کار نمی‌برد، تفاوت می‌گذارد: ممکن است، علمی را به کار نبریم و آن را به فعلیت نرسانیم، اما هر وقت بخواهیم، بتوانیم چنین کنیم. اما در برخی حالتها علمی داریم که نه تنها آن را به کار نمی‌بریم، بلکه نمی‌توانیم چنین کاری بکنیم؛ همان گونه که وقتی در حال خوابیم یا آتش خشم یا شهوات جنسی و برخی دیگر از انفعالات مشابه، بر افروخته می‌گردند. در این حالتها نمی‌توان علم و آگاهی را به خاطر آورد و به مقتضای آن عمل کرد. ارسطو معتقد است، این گونه افراد از جهتی دارای علمند، ولی از جهت دیگر فاقد علم. بر این اساس می‌توان گفت: مرد ناپرهیزکار در چنین شرایطی قرار می‌گیرد و برخلاف علم مذکور عمل می‌کند. (Ibid).

در چهارمین تمایز و راه حل، ارسطو می‌گوید: ما هنگام عمل دو پندار پیش رو داریم: یکی کلی است (کبری) و دیگری به واقعیات جزئی مربوط می‌شود (صغری). این همان تمایز دوم است. پس از آن می‌گوید: اگر از این صغری و کبری نتیجه‌ای بدست آید که به عمل مربوط است، نفس بر طبق آن عمل می‌کند. مثلاً اگر «هر چیزی شیرین را باید خورد» و «این چیز شیرین است»، پس کسی که می‌تواند عمل کند و مانعی بر سر راه او نیست، باید بر طبق نتیجه صغری و کبری، یعنی این که «پس، این چیز شیرین را باید خورد» عمل کند. حال ممکن است پندار کلی و کبرای دیگری نیز پیش روی ما باشد و ما را از خوردن منع کند.

پس از این، ارسطو مثال را به این صورت ذکر می‌کند: پندار اول: «هر چیز شیرین مطبوع است»؛ پندار دوم: «غذای شیرین سودمند نیست»؛ صغری: «این چیز حاضر شیرین است. در این مثال اگر فرض کنیم که شخصی به غذای شیرین شوق دارد و دو پندار کلی را نیز پیش روی دارد، در این جا شوق با پندار اول منطبق است. بنابراین، پندار اول تقویت می‌شود و فرد بر طبق آن عمل می‌کند؛ زیرا شوق قوه محرکه است و می‌تواند اعضای بدن ما را به حرکت در آورد. بدین سان، عمل ناپرهیزگاران نیز همچون عمل پرهیزگاران با نوعی استدلال همراه است. از این رو حیوان نمی‌تواند ناپرهیزکار باشد،

زیرا عقاید کلی ندارد، بلکه تنها تصور و تخیل (imagination) و خاطره جزئیات را دارد. (Ibid: 1812).

بنابر این تمایز، می‌توان گفت: در عمل ناپرهیزگاران، علم مغلوب می‌شود، بلکه علم مغلوب علم به اضافه میل می‌گردد. پس سقراط در این ادعا که علم و استدلال مغلوب میل تنها نمی‌شود بر حق بود، اما اگر میل با استدلال همراه گردد، می‌تواند بر استدلال دیگر غالب شود. در این تمایز، آنچه تعیین‌کننده شمرده شده، میل است نه پندار و این میل است که با ضمیمه شدن به یک پندار، آن را بر پندار دیگر حاکم و غالب می‌کند. اما باید توجه داشت که در این جا سخن از پندار است، نه شناخت روشن. در نظریه تعدیل یافته سقراط پذیرفته شد که پندار از میل شکست می‌خورد و تنها میان شناخت روشن و فضیلت ارتباط ضروری و تولیدی برقرار شده است. بنابراین در تمایز چهارم در مورد شناخت روشن، که سخن اصلی در آن جا است، موضع‌گیری نشده است.

ارسطو در انتهای بحث، بر اساس تمایزات و راه‌حلهای مطرح شده جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی خود را ارائه می‌دهد. او می‌گوید: آخرین مقدمه قیاس، پنداری است درباره موضوعی جزئی، و همین مقدمه، عمل ما را معین می‌کند (تمایز دوم). مردی که در حالت انفعال است، یا به صغری آگاه نیست و یا به گونه‌ای علم دارد که در واقع، علم داشتن نیست، بلکه تنها سخن گفتن است، همان‌طور که اگر مردی مست، شعر امیدوکلس را بخواند (تمایز سوم)؛ و چون آخرین مقدمه (صغری) حکم کلی نیست، به نظر می‌رسد همان نتیجه‌ای حاصل می‌شود که سقراط در صدد آن بود؛ زیرا شناخت روشن، مغلوب انفعال نمی‌شود، بلکه شناخت حسی چنین می‌گردد. (1812).

این جمع‌بندی، از جهتی پذیرش نظریه تعدیل شده سقراط است و از جهتی رد آن. از آن رو که معتقد است، شناخت روشن مغلوب انفعال نمی‌شود و انسان همیشه بر اساس شناخت روشن خویش عمل می‌کند، همان نظریه تعدیل یافته سقراط است. اما از جهت دیگر رد نظریه سقراط محسوب می‌شود؛ چرا که بر اساس آن، برای این که حکم کلی و کبری به عمل منتهی شود، نیازمند توجه و به کارگرفتن حکم جزئی و صغری است و صغری می‌تواند مغلوب انفعال گردد و در نتیجه، آدمی با وجود علم روشن نسبت به کبری، مغلوب میل می‌گردد، و بدین ترتیب، نظریه سقراط نقض می‌گردد.

به دیگر سخن، هر استدلالی برای این که نتیجه دهد و به عمل منتهی گردد، نیازمند یک صغری است که ناشی از ادراک حسی است. از سوی دیگر همیشه نتیجه تابع اخس

دو مقدمه است. بنابراین، وقتی صغری به دلیل انفعال آشفته شد، کل استدلال آشفته و ناکارآمد خواهد شد و در نتیجه، آدمی بر طبق کبری که فرض می‌کنیم شناخت کلی روشن است، عمل نخواهد کرد. بنابراین، آدمی مغلوب انفعال می‌گردد.

ممکن است، از سوی سقراط به ارسطو پاسخ داد کسی که بر اثر مستی یا خشم از مقدمه صغری غفلت می‌کند، از مقدمه کبری نیز غافل خواهد بود. برای انسان مست تفاوتی میان شناخت روشن و کلی و عقلی و شناخت حسّی و جزئی وجود ندارد. اصولاً چنین شخصی خارج از بحث است و فرض بحث در جایی است که انسان دارای شناخت کلی و روشن است و بدان توجه دارد. در این جا سؤال این است که آیا فرد ضرورتاً طبق علمش عمل می‌کند یا نه؟

در چنین فرضی، فرد هم به کبری و هم به صغری توجه می‌کند و در نتیجه، طبق نظر ارسطو در بحث یاد شده بر طبق نتیجه کبری و صغری عمل می‌کند. دلیل این که در فرض مذکور فرد به صغری نیز توجه می‌کند، این است که اگر کسی به شناخت روشن که به نظر سقراط تعریف کلی و جامع افراد و مانع اغیار است، توجه داشته باشد، مصادیق را نیز خواهد شناخت و مشکلی از نظر صغری نخواهد داشت. بنابراین، اگر ارسطو می‌پذیرد که شناخت روشن مغلوب انفعال نمی‌گردد، این سخن به معنای تسلیم شدن در برابر موضوع سقراط است.

در تمایزات و راه حل‌های چهارگانه نیز به نظر می‌رسد، ارسطو در مقابل موضوع تعدیل شده سقراط تسلیم شده است. او در تمایز اول پذیرفت که اگر کسی علم خود را به کار گیرد و بدان توجه کند، عجیب است که مغلوب انفعالات گردد. این همان موضع اصلاح شده سقراط است، زیرا کسی که به علم خود توجه دارد و آن را به کار می‌برد، دارای شناخت روشن است، یا لاقلاً مصداق بارزش شناخت روشن می‌باشد. در تمایز دوم، ارسطو پذیرفت که اگر کسی به صغری و هر دو کبری علم داشته باشد و آنها را به کار برد، به نتیجه استدلال عمل خواهد کرد. این مطلب نیز همان موضع سقراط است. در سومین تمایز، ارسطو معتقد بود که تنها افرادی که نمی‌توانند علمشان را به فعلیت برسانند، مغلوب انفعال می‌شوند. بنابراین، بطور تلویحی پذیرفت که افرادی که علمشان را به فعلیت می‌رسانند، یعنی به آن توجه می‌کنند، مغلوب انفعال نمی‌شوند. این نیز موضع سقراط است. در چهارمین تمایز، ارسطو مساله پندارها را به میان کشید، بنابراین، تمایز مذکور از فرض نظریه اصلاح شده سقراط که تنها میان دانش روشن و

فضیلت رابطه ضروری معتقد بود، خارج است و نمی‌تواند اثباتاً یا نفیاً موضع‌گیری در قبال آن تلقی شود.

بطور کلی به نظر می‌رسد، موضع نهایی ارسطو در آخرین بحثش دربارهٔ نظریه سقراط با موضع او در بحثهای قبلی دربارهٔ این نظریه ناسازگار است. در این جا ارسطو می‌پذیرد که ما نمی‌توانیم در برابر دانش روشن مقاومت کنیم و چنین دانشی مغلوب شوق و میل و انفعال واقع نمی‌شود. در حالی که ارسطو در بحثهای قبلی‌اش در باب نظریه سقراط تصریح کرد که اگر ما به خودمان برگردیم و تواناییهای خویش در انجام اعمال را مورد ملاحظه قرار دهیم، در می‌یابیم که می‌توانیم بر خلاف علم خویش و با وجود آگاه بودن از بدی عمل، آن را انجام دهیم.

او رفتار قانونگذاران در وضع مجازات برای اعمال مجرمانه را مؤید این مطلب ذکر کرد. ارسطو در بحث از افراد ظالم و شرور تصریح کرد که «این نامعقول است که فرض کنیم، کسی که عمل ظالمانه انجام می‌دهد نمی‌خواهد ظالم شود». همچنین ارسطو تصریح کرد که ما مسؤول شخصیت خود و چگونه پدیدار شدن اشیاء برای خودمان هستیم و «اگر این گونه نباشد، هیچ کس مسؤول کار بد خویش نیست، بلکه هر کس کار بد را از طریق جهل به غایت انجام می‌دهد و گمان می‌کند با این کارها به بهترین چیز دست می‌یابد.» ارسطو در ردّ نظریه تعدیل یافته سقراط گفت: اگر دلیل ناپرهیزگاری این باشد که فرد ناپرهیزگار دارای پندار ضعیف است، نه شناخت روشن، و پندار ضعیف از امیال و لذتها شکست می‌خورد، پس مردم باید به شخص ناپرهیزگار به چشم اغماض بنگرند، در حالی که چنین نیست.

بدین سان به نظر می‌رسد، باید با راس هم عقیده شد که ارسطو، عقیدهٔ خویش در باب ارادهٔ آزاد را با سازگاری کامل بیان نکرده است. (209).

نقد و نظر

به نظر می‌رسد، اکثر فلاسفه، حتی فیلسوفانی چون ارسطو که به شدت با سقراط مخالفت می‌ورزد، در نهایت نظریهٔ سقراط را با توضیحاتی می‌پذیرند. البته برخی فلاسفه چون دکارت، که می‌توان آنها را پیرو «مکتب اصالت اراده» (Voluntarism) نامید، مستثناً هستند.

وی نقشی برای امیال و انفعالات در نظر نمی‌گیرد و در نتیجه ضعف اخلاقی و این که کسی که با علم به بدی عمل مرتکب آن می‌شود، قابل توجیه نیست. اما چنانکه در نقد اخیر ارسطو دیدیم او میل را تابع شناختی خاص می‌داند که آن را شناخت روشن معرفت یا قاعده عقلی می‌نامد. بدین سان با وجود چنان شناختی، عمل نیز بر طبق آن صادر خواهد شد؛ زیرا میل نیز بر طبق شناخت مذکور حاصل می‌شود و ارسطو مجموع میل و معرفت عقلانی را یا میل سنجیده (Deliberate Desire) را انتخاب (choice) می‌داند. وی معتقد است که پس از انتخاب، عمل ضرورتاً از فاعل صادر خواهد شد. (1799-1757)

فلاسفه اسلامی نیز دیدگاه‌های مشابه دیدگاه ارسطو دارند. محقق سبزواری بر آن است که پس از تصور و تصدیق در انسان شوق موکد به وجود می‌آید و پس از شوق موکد عمل صادر می‌شود و اراده همان شوق موکد است:

عقیب داع در کنا الملايا - شوقاً موکداً ارادة سما (سبزواری: ۱۸۴)

ملاصدرا نیز به همین مطالب معتقد است؛ اما اراده را حالتی غیر از شوق مؤکد، اما

نتیجه ضروری آن می‌داند. (۳۵۴/۶ و ۱۱۴/۳)

نقطه اشتراک نظریات همه این فیلسوفان اعم از سقراط، افلاطون، ارسطو، ملاصدرا و محقق سبزواری این است که پس از علمی خاص، ضرورتاً عمل مطابق آن علم رخ خواهد داد. اختلاف این فلاسفه در واسطه میان معرفت و عمل است که آیا واسطه‌ای وجود دارد یا نه و اگر وجود دارد یکی (شوق: ارسطو و سبزواری) یا دو تا (شوق و اراده: ملاصدرا) است. دیگر آن که نام اراده یا انتخاب را بر مجموع معرفت و میل (ارسطو) یا شوق موکد (سبزواری) یا حالتی غیر از معرفت و میل و شوق (ملاصدرا) باید نهاد.

به نظر نمی‌رسد آن گونه که ارسطو القا می‌کند، سقراط و افلاطون منکر میل و شوق باشند، بلکه تاکید آنها این است که عمل تابع معرفت است و اگر میلی نیز در کار باشد، این میل نمی‌تواند باعث شود که عمل، سیری غیر از آنچه را که معرفت تعیین می‌کند، طی کند. کاپلستون (۲۹۹) در تفسیر نظر افلاطون می‌گوید: «وقتی که آدمی آنچه را در واقع شر و بدی است، انتخاب می‌کند، آن را به اعتبار این که خیر است انتخاب می‌کند؛ وی به چیزی متمایل است که تصور می‌کند خیر است، لکن چیزی است که در واقع شر است.

علامه طباطبایی رحمته‌الله (۳۱۶) نیز تصریح می‌کند، اعتقاد به وجوب عملی خاص ضرورتاً صدور آن عمل را به همراه دارد. او می‌گوید: «اعتبار وجوب، اعتباری است

عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود با اعتقاد وجوب صادر می‌شود. وی در ادامه سخن به منظور توجیه ضعف اخلاقی و جمع آن با نظریه خویش دلیلی اقامه می‌کند که طرح و نقد آن، بحث را به درازا می‌کشاند. (وارنوک: ۱۶۳-۱۷۳)

به نظر می‌رسد، تنها زمانی می‌توان از گستره نظریه سقراط خارج شد که ارتباط ضروری میان مبادی عمل، لااقل اراده و شوق را بتوان گسست و برای اراده نوعی استطاعت قائل شد که بر اساس آن توانایی مخالفت با شوق و به طریق اولی معرفت را برای نفس در نظر گرفت. این، کاری است که گذشته از برخی فیلسوفان و متکلمان، اصولیان معاصر همچون وحید بهبهانی (۴۶۷)، محقق نائینی، آیت الله خوئی (۹۰) و شهید صدر (هاشمی: ۶-۳۳) در صدد انجام آن برآمدند (فیاض: ۴۷ و ۵۷).



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

منابع

- ۱- ادواردز، پل، فلسفه اخلاق، رحمتی، انشاءالله، تهران، موسسه فرهنگی انتشارات تیبان، ۱۳۷۸.
- ۲- بهبهانی، محمد باقر، کلمات المحققین، قم، مکتبه المفید، ۱۴۰۲.
- ۳- خوئی، سید ابوالقاسم، اجود النقریات، قم، کتابفروشی مصطفوی، بی تا، ج ۱.
- ۴- سبزواری، هادی، شرح المنطومه، قم، دارالعلم، بی تا.
- ۵- طباطبائی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۵۹.
- ۶- فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، صادقی، هادی، قم، موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶.
- ۷- فیاض، محمد اسحاق، محاضرات فی اصول الفقه، قم، دار الهادی للمطبوعات، ۱۳۱۰، ج ۱.
- ۸- کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، مجتبی، سید جلال الدین، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ج ۱.
- ۹- کمپرتس، تنودور، متفکران یونانی، لطفی، محمد حسن، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵.
- ۱۰- ملاصدرا، محمد، الاسفار الاربعه، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴ و ۶.
- ۱۱- وارنوک، ج، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه و تعلیقات: لاریجانی، صادق، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، قسمت تعلیقات.
- ۱۲- هاشمی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۳۱۷، ج ۱.
- 13- Aristotle, The complete works of Aristotle, princeton, princeton University press, 1991, vol 2.
- 14- Poato, the portable plato, Ed, scott Buchanan, USA, penguin books, 1977.
- 15- Ross, David, Aristotle, london, Routledge, 1995.
- 16- plato, Gorgias, walter Hamilton, USA, Penguin books, 1986.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی