



بررسی فضیلت های
عقلانی و حکمت عملی

در کتاب

ششم اخلاق نیکو ماخووسی

نوشته: محرم ترابی کچوسنگی

ارائه معیار و به کارگیری آن در تمامی موارد کار دشواری است و وقتی امور دائم در حال تغییر و دگرگونی باشند، ارائه معیار بسیار دشوارتر می‌شود. ارسطو معیار حد و متوسط را برای اعمال اخلاقی مطرح می‌کند و خود حد و وسط نیز باید مطابق قاعده درست باشد، اما قاعده درست چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟ ارسطو این قاعده را در مرد حکیم جست‌وجو می‌کند و کسی که این قاعده در او مشهود باشد، دارای حکمت عملی (phronesis) است. حکمت عملی یکی از فضایل مهم عقلانی است که برای اداره امور مربوط به خود شخص، خانواده و جامعه مورد نیاز و ضروری است. ارسطو برای معرفی هرچه بهتر حکمت عملی به پرستاری پدیده‌های (tithenai ta phainomena) بسیاری پرداخته است. در این مقاله سعی می‌شود مانند خود ارسطو پدیده‌های مربوط به حکمت عملی نه به‌طور مستقیم، بلکه در قالب بحث و مقایسه با پدیده‌های مشابه و مقابل آن مورد بررسی و مذاقه قرار گیرد.

در ابتدا اجمالاً به بحث شناخت علمی و حکمت نظری پرداخته می‌شود و پس از آن، موضوع فن (هنر، تخته) به بحث گذاشته می‌شود و این نتیجه دنبال می‌شود که فن خود موضوع اصلی بحث نیست، بلکه پدیده‌ای است که بررسی آن موجب بهتر پدیدار شدن پدیده حکمت عملی است. به‌علاوه تأکید می‌شود که از نظر ارسطو فن فضیلت عقلانی نیست. در ادامه خود حکمت عملی مورد توجه قرار می‌گیرد و این مطلب به بحث گذارده می‌شود که علاوه بر این فضیلت عقلانی چند فضیلت عقلانی دیگر مورد توجه ارسطو بوده است.

پس از بحث فوق بر این مطلب تأکید می‌شود که حکمت عملی حلقه رابط بین اخلاق و سیاست است. از نظر ارسطو میان این دو، ارتباط محکمی وجود دارد. بحث بعدی بحث از رابطه بین حکمت عملی و عقل شهودی است که به دلیل ابهاماتی که در این بحث وجود دارد یا اصلاً به آن پرداخته نشده است یا به‌نحو بسیار اجمالی از آن سخن گفته‌اند، لذا دو معنا از عقل شهودی مطرح شده و اشاره می‌شود که ارسطو عقل شهودی را به ادراک حسی و استقرار ارجاع داده است و این کار جدی نگرفتن عقل شهودی است.

فضایل عقلانی

ارسطو در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی با طرح فضایل عقلانی در پی بررسی فضیلتی است که در تعیین حد و وسط به انسان کمک می‌کند. او فرض می‌کند که پنج حالت یا توانایی نفس برای نفی یا تأکید حقیقت و درستی امور وجود دارد. این پنج حالت یا توانایی نفس عبارتند از: ۱. شناخت علمی (episteme)، ۲. عقل شهودی (nous)، ۳. حکمت نظری (Sophia)، ۴. فن (هنر، techné)، ۵. حکمت عملی (خردمندی، فرزانه‌گی) (phronesis) (اخلاق نیکوماخوسی (۸-۱۴) الف (۱۱۳۹)).

البته باید توجه داشت که ارسطو این پنج حالت نفس را بعداً به چهار حالت می‌رساند و تعداد فضایل عقلانی را برابر با تعداد این حالات نمی‌داند، بلکه بنا بر توضیحی که ذیل خواهد آمد، مشخص می‌شود که ارسطو فقط دو فضیلت عقلانی را قبول دارد.

شناخت علمی، عقل شهودی: حکمت نظری

ارسطو شناخت علمی را قبلاً در تحلیلات ثانوی به‌طور مفصل مورد مذاقه قرار داده است. در این جا او به‌مناسبت، بحثی از شناخت علمی را مطرح می‌کند تا نسبت آن با دیگر حالات نفس مشخص شود. او شناخت علمی را حالت توانایی بر اقامه برهان در مورد امور تغییرناپذیر، کلی، ضروری و سرمدی می‌داند. شناخت علمی که قابل تعلیم و تعلم است فقط وقتی حاصل می‌شود که شخص علاوه بر شناخت کلی، ضروری و یقینی نسبت به نتیجه برهان، مقدمات و مبادی برهان را بهتر از خود نتیجه بشناسد، وگرنه شناخت علمی او صرفاً عرضی و اتفاقی است. (ان ۳۵-۱۹ ب ۱۱۳۹)

ارسطو خود این شناخت علمی را بر اصولی (arehi) مبتنی می‌داند که خود این اصول دیگر از طریق برهان به‌دست نمی‌آیند، لذا برای این که خود این شناخت عرضی و اتفاقی نباشد، لازم است مبادی و مقدمات عام و کلی شناخت علمی را نیز شناخت. این شناخت باید حتی بهتر از خود شناخت علمی باشد، یعنی خود شناخت علمی که از طریق برهان موجب یقین می‌شود، نتیجه مقدمات و مبادی‌ای است که انسان باید از آن‌ها شناختی

بهرتر از شناخت علمی داشته باشد. در واقع در این جا باید از خود شناخت علمی شناخت علمی حاصل کنیم. برای یافتن شناخت علمی از شناخت علمی مبادی و مقدمات عام و کلی مورد بررسی قرار می‌گیرند، این مبادی و مقدمات را دیگر خود این شناخت علمی یا به تعبیری برهان بررسی نمی‌کند. ارسطو برای دست‌یافتن به اصول و مبادی عام و کلی هرگونه شناخت علمی، حالت یا توانایی دیگری از نفس را مطرح می‌کند که آن را عقل شهودی (دریافت سهشی / خردفرابین، ادیب سلطانی) (nous) می‌نامد. ارسطو که برای ارائه انواع حالات یا توانایی نفس، به منظور دست‌یافتن به حقیقت، از ما خواسته بود فرض کنیم که تعداد آن‌ها پنج تا می‌باشد، در این جا گویا فرض خود را کنار گذاشته و گمان می‌کند که تعداد این حالات یا توانایی‌ها چهار تا می‌باشد. او فن (هنر، تخته) را دیگر از قبیل این حالات نمی‌داند.^۱

ارسطو با کنارگذاشتن فن و بی‌ارتباط دانستن هر یک از دیگر حالات یا موضوع مورد بحث خود، فقط عقل شهودی را حالتی می‌داند که با اصول نخستین سروکار

در کتاب ششم هدف اصلی ارسطو معرفی و بررسی حکمت عملی است و طرح حکمت نظری، عقل شهودی، شناخت علمی و فن همه برای تعیین بهتر مختصات و ویژگی‌های آن می‌باشد

دارد. تا این جا ما فقط قسمتی از عقل شهودی را مطرح کردیم که با شناخت علمی سروکار دارد و همراه آن حکمت (sophia) را تشکیل می‌دهد، یعنی ارسطو حکمت یا دقیق‌تر بگوییم حکمت نظری را ترکیبی از عقل شهودی و شناخت علمی می‌داند و کسانی چون آناکساگوراس و تالس را نمونه‌های بارز این نوع از حکمت معرفی می‌کند. (ان ۷-۱ ب ۱۱۴۱) تاکنون سه حالت از حالات نفس را به‌اجمال بررسی کردیم. در واقع ارسطو عقل شهودی و شناخت علمی را دو مؤلفه اصلی حکمت نظری می‌داند و حکیم نظری کسی است که با عقل شهودی اصول نخستین را دریابد و پس از دریافت این اصول با شیوه شناخت علمی اقامه برهان کند.

باید توجه داشت که در کتاب ششم هدف اصلی ارسطو معرفی و بررسی حکمت عملی است و طرح

حکمت نظری، عقل شهودی، شناخت علمی و فن همه برای تعیین بهتر مختصات و ویژگی‌های آن می‌باشد، زیرا ارسطو حکمت عملی را برای تعیین حدّ وسط در امور اخلاقی نیاز دارد، لذا در ادامه لازم است حکمت نظری و عقل شهودی را در مقایسه با حکمت عملی بیش‌تر مورد بررسی قرار دهیم، یعنی همان کاری را انجام دهیم که ارسطو انجام داده است و از طرف دیگر، برای بررسی حکمت عملی نیز لازم است فن را به‌نحو دقیق‌تر بررسی کنیم، زیرا فن و حکمت عملی شباهت‌ها و تفاوت‌های ظریفی نسبت به هم دارند.

فن (هنر، techne)

اما در خصوص فن، همان‌طوری که در بالا اشاره شد، ارسطو در ابتدا (ان ۱۹-۱۴ ب ۱۱۳۹) آن را یکی از حالات نفس برای رسیدن به حقیقت فرض می‌کند، ولی در بحث از عقل شهودی (ان ۹-۲ الف ۲۴۱) آن را حتی حالتی از نفس برای رسیدن به حقیقت نمی‌داند چه برسد به این‌که آن را یکی از فضایل عقلانی قلمداد کند. البته ارسطو کار درستی انجام داده است زیرا فن حقیقی را بر ملا نمی‌کند بلکه صرفاً محصولی را به‌بار می‌آورد که نتیجه مهارت داشتن در انجام دادن کاری است. مگر این‌که این محصول را نیز نوعی حقیقت بدانیم، به این معنی که محصول ساخته‌شده به دلیل کمالی که دارد موجب کارایی و شیفتمندی بیش‌تر می‌شود و در یک کلمه، تابع سودمندی است. در واقع هرچه محصول ساخته‌شده کامل‌تر باشد سودمندتر است و لذا حقیقی‌تر است. جدی شدن این معنا از حقیقت بیش‌تر مربوط به یکی دو قرن اخیر است و ارسطو این معنی را مورد توجه قرار نداده است. ارسطو در حکمت نظری توافق و تطابق ذهن و عین را حقیقت می‌داند و در حکمت عملی توافق و تطابق عقل با میل درست را. (ان ۳۰-۲۰ الف ۱۱۳۹) دلیل دیگری که ارسطو فن را از زمره فضایل عقلانی خارج می‌کند، این است که خود او می‌گوید «چون در فن وقوع خطا هرچند دانسته و خواسته باشد قابل چشم‌پوشی است ولی این امر در حکمت عملی، همچنان‌که در فضایل، برخلاف این است. بنابراین، حکمت عملی فضیلت است و نه فن. (۲۵-۲۰ ب ۱۱۴۰) شاید خواننده‌ای این متن را این‌گونه بفهمد که ارسطو می‌خواهد بگوید حکمت عملی فن نیست نه این‌که حکمت عملی فضیلت است و فن فضیلت نیست. در جواب این خواننده احتمالی باید گفت که اولاً ارسطو قبل از این عبارت، مفصل در قسمت چهارم کتاب ششم (۲۵-۱۱ الف ۱۱۴۰) درباره تفاوت میان ساختن (making / poiesis) و عمل کردن (praxis / acting) سخن گفته است. ارسطو غایت ساختن را نه در خود

فعالیت ساختن می‌داند بلکه غایت ساختن را در چیز ساخته‌شده در نظر می‌گیرد، مثلاً غایت مجسمه‌سازی نه خود فعالیت مجسمه‌سازی است بلکه خود مجسمه ساخته‌شده است. دیگر این‌که ارسطو مبدا و علت به وجود آمدن یک اثر ساختنی را در شخص سازنده می‌داند نه در اثر ساخته‌شده. به‌علاوه، در امر ساختن مرحله کمال وجود دارد و همان‌طوری که در بالا اشاره شد، خطای عمدی در ساختن قابل اغماض است. از طرف دیگر، در عمل کردن این خود عمل کردن است که موضوعیت دارد و به نیک و بد امور انسانی مربوط است، یعنی این خود عمل است که غایت به حساب می‌آید و خوب و بد این عمل مستقیماً به انسان مربوط می‌شود. به‌علاوه، در خوب عمل کردن به معنای ساختن مرحله کمال نداریم و خطای عمدی نیز در عمل کردن قابل اغماض نیست، پس می‌توان گفت ارسطو برای تفاوت قائل شدن میان حکمت عملی و فن خود این دو اصطلاح را مستقیماً مورد بررسی قرار نمی‌دهد بلکه تفاوت آن‌ها را از طریق تفاوت ساختن و عمل کردن بررسی می‌کند و این کار را قبلاً انجام داده و

ارسطو حکمت نظری را ترکیبی از عقل شهودی و شناخت علمی می‌داند و کسانی چون آناکساگوراس و تالس را نمونه‌های بارز این نوع از حکمت معرفی می‌کند

نیازی به تکرار بی‌مقدمه آن نمی‌باشد. ثانیاً محتوای کلی و اصلی این قسمت از کتاب ششم مشخصاً به اثبات این امر اختصاص دارد که حکمت عملی فضیلت عقلانی است و نه این‌که حکمت عملی فن نیست.

تا این‌جا با دو دلیل که از متن اخلاق نیکوماخوسی اخذ شده بود، مشخص شد که فن فضیلت نیست. در ادامه بحث با منحصر کردن فضایل عقلانی در حکمت نظری و حکمت عملی نیز دلیل سومی ارائه می‌شود. ارسطو در نظر دارد با طرح و مقایسه فن و حکمت عملی یا به عبارتی، ساختن و عمل کردن ویژگی‌های حکمت عملی را هرچه دقیق‌تر مشخص کند او در این مسیر فقط به طرح تفاوت‌های ساختن و عمل کردن اکتفا نمی‌کند بلکه به ذکر موارد اشتراک نیز می‌پردازد. نخست این‌که «ساختن و عمل کردن هر دو حالتی توأم با تفکرند» (۵-۴ الف

۱۱۴۰) یعنی «فن عبارت است از حالت توانایی ساختن که در بردارنده روند درست تفکر است» (۱۰-۹ الف ۱۱۴۰) او حکمت عملی را نیز چنین تعریف می‌کند که «پس حکمت عملی باید حالتی درست و همراه با تفکر باشد که به توانایی عملی در خصوص خیرهای متعلق به انسان مربوط است.» (۲۲-۲۰ ب ۱۱۴۰)

همان‌طوری که از عبارت فوق برمی‌آید، ساختن و عمل کردن هیچ کدام بدون همراهی با تفکری درست امکان ندارد و تفکر درست لازمه تحقق ساختن و عمل کردن است. البته این تفکر در هر مورد قطعاً تفکر مخصوص به همان مورد خاص را می‌طلبد که موضوع ساختن یا عمل کردن است. چه در مورد فن و چه در مورد حکمت عملی دو مؤلفه اصلی وجود دارد که میان هر دو مشترک است. یکی توانایی در انجام دادن کاری و دیگری توأم کردن این توانایی یا تفکری مخصوص به خود است. در توضیح مؤلفه اول باید گفت که کسب توانایی در خصوص فن و حکمت عملی نیازمند تجربه است. مثلاً در مورد فن تراشیدن مجسمه‌ای سنگی یا تشخیص و درمان بیماری فلان شخص خاص بدون داشتن تجربه فراوان امکان ندارد. انجام دادن بی‌عیب و نقص این کارها پس از ممارست بسیار حاصل می‌شود. تنها پس از ممارست بسیار است که شخص مجرب تبدیل به استادکاری ماهر یا طبیعی حاذق می‌شود و به این معنی می‌توان آن‌ها را حکیم نامید.^۲ همچنین در مورد حکمت عملی داشتن تجربه برای انجام کاری اقتصادی با بیش‌ترین سود ممکن یا تشخیص دشمن از دوست واقعی الزامی است.

اما مؤلفه دوم فن و حکمت یعنی همراه بودن با تفکر به این معنی است که در انجام هر کاری نوعی قیاس عملی (practical syllogism) وجود دارد.^۳ قیاس عملی نیز حداقل از دو مقدمه و یک نتیجه تشکیل می‌شود. مقدمه اول همواره قضیه‌ای کلی و مقدمه دوم و نتیجه همیشه جزئی‌اند. در قیاس عملی برخلاف سایر قیاس‌ها نتیجه، حکم یا قضیه‌ای جزئی نیست بلکه عملی است که با توجه به امری خاص بلافاصله انجام می‌شود. مثلاً کسی بگوید «سر غذای سبکی برای تندرستی سودمند است، این گوشت مرغ سبک است، و نگاه بدون این‌که نتیجه (= این گوشت مرغ برای تندرستی سودمند است) را به زبان بیاورد گوشت مرغ را بخورد یا در مورد حکمت عملی بگوید تجارت پرمنفعت خوب است، تجارت فرش پرمنفعت است، و نگاه به تجارت فرش بپردازد. یا بگوید از بین بردن دشمن به صلاح کشور است، این شخص دشمن است، و نگاه در عمل آن شخص را از بین ببرد.^۴ در این قیاس هم رابطه عمل و نظر مشخص می‌شود و هم

رابطه کلی و جزئی.

از این امر می‌توان به مورد مشترک دیگری منتقل شد. از آنجایی که عمل کردن و ساختن بر اثر تجربه حاصل می‌شود و تجربه کردن با جزئیات سروکار دارد، پس فن و حکمت عملی با جزئیات سروکار دارند. ارسطو در مابعدالطبیعه می‌گوید «عمل و ساختن همواره با افراد و مصادیق ارتباط دارند.» (مابعدالطبیعه ۱۶ و ۱۵ الف ۹۸۱) او همین معنی را در مورد حکمت عملی به این صورت بیان می‌کند «حکمت عملی تنها به کلیات نمی‌پردازد بلکه باید جزئیات را نیز بشناسد، زیرا حکمت عملی با عمل سروکار دارد و عمل با جزئیات ارتباط دارد. به این سبب برخی مردمان که (از کلیات) ناآگاهند، به خصوص اگر افرادی مجرب باشند، بیش‌تر اهل عملند تا افرادی که (تنها از کلیات) آگاهند.» (ان ۲۰-۱۴ ب ۱۱۴۱) منظور ارسطو از کلیات همان مقدمه اول قیاس عملی است که کلی می‌باشد و منظور او از جزئیات همان مقدمه دوم است که جزئی می‌باشد.

حال از جزئی بودن موضوع فن و حکمت عملی می‌توان به مورد مشترک دیگری نیز رسید و آن این‌که برخلاف شناخت علمی که موضوع آن امور کلی و تغییرناپذیر می‌باشد «موضوع فن و حکمت عملی امور و اشیا تغییرپذیر است.» (ان ۱۲-۱ الف ۱۱۴۱) منظور ارسطو از امور تغییرپذیر امور ممکن است، یعنی اموری که می‌توانند غیر از آنچه هستند باشند.

تا این‌جا تقریباً تمام نکات مهمی که ارسطو در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی درباره فن گفته بود، به اجمال یا به تفصیل بیان شد. البته برخی قائلند که فن چندان مورد توجه ارسطو نبوده است، زیرا انسان‌های شریفی که ارسطو به آن‌ها اشاره می‌کند، از طبقه مرفه‌اند و نیازی به انواع فنون ندارند. او عموماً طبقه کارگر را کوچک می‌شمارد (بارنز، ۱۹۹۹: ۲۰۶). این سخن تا حد زیادی درست است زیرا ارسطو بحث از فن را در سایه بحث از حکمت عملی مطرح می‌کند و آن را نیز پایین‌تر از حکمت نظری می‌داند. او می‌گوید «با این همه حکمت عملی برتر از حکمت نظری، یعنی بهتر از جز بدتر نفس مانیتست... اعتقاد به برتری حکمت عملی بر حکمت نظری مانند این است که بگوییم هنر سیاست به خدایان فرمان می‌راند چون فرمان‌هایی درباره همه امور جامعه و دولت صادر می‌کند.» (۱۱-۶ الف ۱۱۴۵) ارسطو در مابعدالطبیعه نیز بر این مطلب صحه می‌گذارد و فنون و صناعات را مستقیماً با حکمت نظری مقایسه می‌کند و می‌گوید «همه مردمان برآنند که آنچه به نام حکمت خوانده می‌شود، با نخستین علل و مبادی اشیا سروکار دارد و از این رو چنانچه بیش‌تر گفتیم صاحبان تجربه حکیم‌تر از کسانی که شمار

می‌آیند که تنها از دریافت حسی بهره دارند و ارباب صناعات حکیم تلقی می‌شوند.» (مابعدالطبیعه ۳۵-۲۵ ب ۹۸۱)

ارسطو به‌طور کلی سه نوع حکمت را مطرح می‌کند. در پایین‌ترین مرتبه فیدياس و پولولکت را که در ساختن مجسمه‌های سنگی و فلزی تبحر کامل دارند حکیم می‌نامد. (ان ۱۵-۹ الف ۱۱۴۱) این‌ها در رشته‌ای خاص استادکارند و به‌عنوان مینا و ملاک مطرح می‌باشند. در مرتبه بالاتر پریکلس و کسانانی مانند او قرار دارند که دارای حکمت عملی می‌باشند، زیرا می‌توانند اموری را که هم برای خودشان و هم برای دیگران نیک است بشناسند. ارسطو کسانی را که از عهده اداره یک خانه یا یک دولت برمی‌آیند از همین قبیل می‌داند. (ان ۷-۱۱ ب ۱۱۴۰) صاحبان حکمت عملی چون خیر خود و جامعه را دنبال می‌کنند، مرتبه بالاتری از صاحبان فنون و صناعات دارند. این افراد نیز در حوزه خود ملاک و معیار می‌باشند. در بالاترین مرتبه حکمت نظری قرار دارد، زیرا حکمت نظری هم عقل شهودی است و هم شناخت علمی نسبت

حکمت نظری هم عقل شهودی است

و هم شناخت علمی نسبت به موجوداتی که بر حسب طبیعتشان والاترین موجوداتند

به موجوداتی که بر حسب طبیعتشان والاترین موجوداتند. اناکساگوراس و تالس و مردانی مانند آن‌ها دارای حکمت نظری هستند و از حکمت عملی بی بهره‌اند زیرا چیزهایی که برای خودشان سودمند است، نمی‌شناسند ولی با امور دشوار و حیرت‌انگیز و الهی هر چند سودی در بر نداشتند آشنا بودند و آنچه را که برای آدمیان نیک است نمی‌جستند. (ان ۷-۱ ب ۱۱۴۱) در این‌جا این سؤال مطرح می‌شود که منظور ارسطو از اقشار مرفه جامعه چه کسانی است؟ یک وقت منظور از مرفه شخصی است که متمول است ولی آن‌قدر مشغله دارد که جای هیچ‌گونه فراغتی برای او باقی نمی‌ماند. گرچه کارهای این شخص را خدومه و بردگان انجام می‌دهند اما خود او هیچ وقت فارغ‌البال نیست.

در برابر این شخص افرادی هستند که گرچه اغلب

کارهای آن‌ها را دیگران انجام می‌دهند اما با فراغت خاطر تمام کارهایی را به انجام می‌رسانند که داشتن فراغت لازمه آن کارهاست. حجاری که در حال تراشیدن پیکر حضرت داوود یا پیکر خسیام نیشابوری است بدون فراغت نمی‌تواند چنین اثری خلق کند. یا سیاستمداری (صاحب حکمت عملی) که فارغ‌البال نباشد نمی‌تواند به درستی تأمل کند و این مهم‌ترین کار خود را انجام دهد. (ان ۱۰-۹ ب ۱۱۴۱) و به امور انسانی که خیر خود و جامعه در آن است پردازد. در مورد حکمت نظری نیز از عبارات فوق به راحتی مشخص است که حکیم نظری به دنبال اموری نیست که برای مردم و حتی برای خود او نیک است. او با فراغت بال به امور دشوار، حیرت‌انگیز و الهی می‌پردازد. ارسطو در مابعدالطبیعه می‌گوید «بعد از آن‌که همه این گونه صناعات ابداع شدند، دانش‌هایی به وجود آمدند که غایتشان نه تفریح و تفنن بودند و نه رفع نیازهای زندگی و این دانش‌ها نخستین بار در جاهایی پیدا شدند که آدمیان در آنجا فراغت داشتند. از این روست که فنون ریاضی نخستین بار در مصر پایه‌گذاری شدند، زیرا در آنجا طبقه کاهنان از فراغت کامل برخوردار بودند.» (ما بعد الطبیعه ۲۵-۲۰ ب ۹۸۱) ارسطو می‌تواند هر دو گروه را قشر مرفه قلمداد کند اما به طور قطع گروه دوم یعنی کسانی که فارغ‌البالد و لیاقت عنوان حکیم را دارند بیش‌تر مد نظر ارسطو می‌باشند و براساس این‌که حکیم به معنی استادکار در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد و ارسطو برای آن در جزء عقلانی نفس جایی در نظر نگرفته است، می‌توان قبول کرد که ارسطو چندان توجهی به فن نکرده است، اما از این جهت که استادکاران ماهر را لایق عنوان حکیم دانسته، بی‌توجه محض هم نبوده است با این سخنان دیگر جایی و مرتبه‌ای برای کارگران و خدومه و بردگان باقی نمی‌ماند. ارسطو در مابعدالطبیعه می‌گوید افراد با تجربه از علت امور ناآگاهند اما استادکاران از علت امور آگاهند. افراد با تجربه فقط می‌دانند که فلان چیز چنین است و نمی‌دانند که چرا چنین است ولی استادکاران از چرایی و علت امور نیز باخبرند و می‌دانند چرا این کار را انجام می‌دهند و نه کار دیگر را. به همین دلیل استادکاران از کارگران بدی خردمندترند. ارسطو کارگران بدی را به اشیایی بی‌جان تشبیه می‌کند، مثل آتش که می‌سوزاند و این کار را از روی طبیعت خود انجام می‌دهد اما کارگران بدی کار خود را از روی عادت انجام می‌دهند. علاوه بر این، ارسطو استادکاران را مردان دانایی می‌داند که توانایی آموزش دانسته‌های خود را دارند و کارگران بدی که دارای تجربه عملی‌اند ولی نسبت به علت امور نادان‌اند از توانایی آموزش به دیگران برخوردار نیستند. (مابعدالطبیعه ۳۰-۲۰ ب ۹۸۱) اگر بخواهیم با اصطلاح

خود ارسطو سخن بگویم، باید گفت ارسطو به کسانی ارزش می‌دهد که توانسته‌اند خود را از قوه به فعلیت برسانند و در نظر او این استادکارانند که به فعلیت رسیده‌اند نه کارگران.

تا این‌جا هم از فن و هم از حکمت عملی سخن گفته شد اما منظور اصلی ما بحث از فن بود و هرچه درباره حکمت عملی بیان شد برای روشن‌تر شدن فن بود زیرا این امور یعنی شناخت علمی، عقل شهودی، حکمت نظری، فن و حکمت عملی همگی در رابطه متقابل با یکدیگر مشخص می‌شوند و معنی پیدا می‌کنند، حال که تا حدی درباره چهار مورد اول بحث شد این‌که به بحث از حکمت عملی می‌پردازیم.

حکمت عملی و عقل شهودی

همان‌طور که می‌دانیم، بحث اصلی کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی درباره مشخص کردن قاعده‌ای است که بتواند به نحو درست ما را در انجام امور اخلاقی راهنمایی کند. هر چند برخی معتقدند که «هر کس کتاب ششم را با

از آن‌جایی که عمل کردن و ساختن

بر اثر تجربه حاصل می‌شود و تجربه کردن با

جزئیات سروکار دارد، پس فن و حکمت

عملی با جزئیات سروکار دارند

بی‌طرفی و بدون قصد ستایش یا نکوهش ارسطو تا آخر بخواند به این نتیجه می‌رسد که با این‌که این کتاب از حیث مشاهدات ظریف و اندیشه‌های دقیق و استدلال‌های روشن بسیار غنی است. وعده‌هایی که در آغاز داده است، به جا نمی‌آورد. قرار بود راز حد وسط در این‌جا روشن شود... خلاصه این‌که هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که نظریه حد وسط از طریق محتویات این کتاب بر پایه استواری بنیان نهاده شده است و از این محتویات چیزی نمی‌آموزیم، جز این‌که رفتار و کردار «مرد با فضیلت» یا «مرد دارای بصیرت عملی» باید معیار اعمال و رفتار ما باشد.»

مثلاً در قرآن کریم از پیامبر اسلام (ص) خواسته شده است که در امر اخلاقی اتفاق نه دست‌بسته باشد و نه گشاده دست که در غیر این صورت دچار تنگ‌دستی یا حسرت

می شود «لاتجعل بیدک مغلوله الی عنقک و لا تساکل البسط فتقعد ملموماً مسحوراً» (سوره اسراء آیه ۲۹) در این آیه پیامبر اسلام (ص) از افراط و تفریط باز داشته شده است اما هیچ توصیه مشخصی به ایشان نشده که مثلاً فلان یا بهمان کار را انجام دهد. در واقع مفهوم آیه این است که اگر شما میان افراط و تفریط و نه در نزدیکی آنها سیر کنید، کار درستی انجام داده‌اید. لکن به دلیل گوناگونی تقاضاها تشخیص این که در هر مورد خاص حد وسط (کار درست) در کجای این خط سیر قرار دارد، به عهده شخص ایشان نهاده شده است.

ارسطو حکمت عملی را متعلق به جزء حساب‌گر یا مصلحت‌اندیش نفس می‌داند و حکمت نظری را به جزء علمی نفس مربوط می‌کند

در این‌جا نیز معیاری برای تشخیص افراط و تفریط ارائه نشده است اما تشخیص افراط و تفریط قطعاً آسان‌تر از تشخیص حد وسط است. افراط و تفریط محدوددهای کوچک‌تر از حد وسط دارند و همچنین اثرات منفی خود را زود بروز می‌دهند و موجبات آسفتگی در نظر مورد پذیرش عموم را فراهم می‌آورند. افراط و تفریط مانند دروغ‌های خیلی بزرگند که با اندک دقتی پوچ بودن آنها آشکار می‌شود. اما به نسبت تشخیص آسان افراط و تفریط تشخیص حد وسط مشکل است، لذا ارسطو تشخیص حد وسط را کار کسی می‌داند که از حکمت عملی بهره‌مند است. در واقع تحقق فضایل اخلاقی منوط به تشخیص حد وسط است و تشخیص حد وسط نیز منوط به بهره‌مند بودن از حکمت عملی است و حکمت عملی نیز فضیلتی عقلانی است، لذا طرح بحث از حد وسط به طرح بحث از فضایل عقلانی و حکمت عملی منجر می‌شود به همین دلیل، ارسطو کتاب ششم را به بحث از حکمت عملی اختصاص داده است و تلاش می‌کند تا ویژگی‌ها و مشخصات آن را ارائه دهد. او فضایل را متناسب با اجزای نفس به اخلاقی و عقلایی تقسیم می‌کند و برای ریشه‌دار بودن، آنها را به نفس مرتبط می‌کند و معتقد است «نفس دارای دو جزء است؛ جزء بهره‌مند از خرد و جزء عاری از خرد. اکنون جزء بهره‌مند از خرد را نیز تقسیم می‌کنیم، به این معنی که فرض می‌کنیم دو جزء

خردمند وجود دارد؛ یکی به موجوداتی نظر دارد که علل وجودشان تغییر ناپذیرند و دیگری به موجوداتی نظر دارد که تغییر‌پذیرند. چون موجودات بر حسب جنس با یک‌دیگر اختلاف دارند، اجزای نفس هم که با آنها سرو کار دارند باید از لحاظ جنس غیر از یک‌دیگر باشند زیرا هر جزء به علت شباهت و قرابتی که با موضوع شناسایی خود دارد آن موضوع را می‌شناسد. یکی را جزء علمی می‌نامیم و دیگری را جزء حساب‌گر» (ان ۱۲-۳ الف ۱۱۳۹)

ارسطو حکمت عملی را متعلق به جزء حساب‌گر (logistikon) یا مصلحت‌اندیش (bouleuikon) نفس می‌داند و حکمت نظری را به جزء علمی (epistemenikon) نفس مربوط می‌کند. او علاوه بر حکمت عملی حکمت نظری را نیز فضیلت عقلانی به حساب می‌آورد. برخی علاوه بر این دو فضیلت عقلانی گمان کرده‌اند ارسطو فضایل عقلانی دیگری را نیز مطرح می‌کند اما می‌توان گفت ارسطو با توجه به تقسیم جزء خردمند به دو جزء کوچک‌تر یعنی جزء حساب‌گر و جزء علمی فضایل متناظر با آنها را فقط حکمت عملی و حکمت نظری می‌داند. این تقسیم‌بندی بر اساس تقسیم موجودات به تغییرپذیر و تغییر ناپذیر صورت گرفته و شق ثالثی برای آن متصور نیست. او خود بر این دو فضیلت تصریح می‌کند؛ نخست این که در عبارات بالا ارسطو نظر خود را در مورد اجزای نفس به طور مشخص بیان کرده است و جزء خردمند را فقط دارای دو جزء کوچک‌تر می‌داند. دیگر این که او پس از شرح حکمت عملی و حکمت نظری به گمان خودکار را تمام شده فرض می‌کند و در صدد برمی‌آید تا موضوعات جانبی را در اواخر کتاب ششم مطرح کند، لذا می‌گوید «سپس حکمت عملی و حکمت نظری را باز نمودیم و گفتیم که موضوع هر کدام از آنها چیست و همچنین گفتیم که هر یک از آن ملکات فضیلت یک جزء خاص نفس است» (ان ۱۷-۱۵ ب ۱۱۴۳) از این دو فقره نقل شده برمی‌آید که هر فضیلتی اعم از اخلاقی یا عقلانی باید ارتباطی با جزئی از نفس داشته باشد، در غیر این صورت، فضیلتی است که منشای آن روشن نیست و در این صورت اساساً نمی‌توان دیگر به آن فضیلت گفت، زیرا ارسطو فضایل را متناظر با اجزای نفس تقسیم‌بندی می‌کند، لذا چیزی را که نتوان جزء متناظر برای آن در نفس پیدا کرد اصلاً فضیلت نیست.^۵

در این‌جا شاید کسی بگوید که اگر تکیه اصلی شمار بر متون خود ارسطو است، ما متنی را از ارسطو ارائه می‌دهیم که به صراحت فضایل عقلانی را با سه عنوان ارائه کرده است و می‌گوید «بر پایه این فرق‌گذاری فضیلت نیز باید بر دو نوع باشد چون ما نوعی از فضایل را فضایل عقلانی

می‌نامیم و نوع دیگر را فضایل اخلاقی. فضایل عقلی عبارتند از حکمت نظری وحدت ذهن (عقل، فهم) و حکمت عملی و فضایل اخلاقی گشاده‌دستی و خویش‌داری می‌باشند. (ان ۴۷ الف ۱۱۰۳) همان‌طور که از این متن مشخص است، ارسطو فضایل عقلانی را سه‌تا می‌داند. در این میان حکمت عملی و حکمت نظری برای ما شناخته شده‌اند و ارسطو پس از این متن مفصلاً درباره این دو سخن می‌گوید اما وحدت ذهن یا به قول برخی مترجمین، فهم یا عقل فضیلتی است که ارسطو در جای دیگر آن را مطرح نمی‌کند و نه تنها از آن سخن



نمی‌گوید بلکه بنابر فقره‌هایی که در بالا نقل شد، برخلاف آن سخن می‌گوید و فقط به دو فضیلت قائل است. باید توجه داشت که ارسطو در کتاب اول اخلاق نیکوماخوسی در صدد بحث از فضایل نیست و فقط به‌طور مقدماتی به این مطالب اشاره دارد. مثلاً در همین متن به دو فضیلت اخلاقی نیز اشاره می‌کند اما ما می‌دانیم فضایل اخلاقی فقط گشاده‌دستی و خویش‌داری نمی‌باشند. پس بحث فضایل عقلانی در کتاب اول به صورت فرعی و مختصر مطرح شده و در کتاب ششم به صورت اصلی و مفصل، لذا نمی‌توان فرع را بر اصل ترجیح داد. به‌طور خلاصه، ارسطو در کتاب اول هنوز نظر اصلی خود را مطرح نکرده است تا بتوان به آن استناد کرد.

گذشته از این، در میان افرادی که فضایل عقلانی را بیش از دو تا می‌دانند، برخی معتقدند که ارسطو از پنج فضیلت در اوایل کتاب ششم (ان ۱۵۱۸ ب ۱۱۳۹) به‌نحو کلی نام برده و در قسمت‌های بعدی به‌طور مشروح به آن‌ها پرداخته شده است از نظر این افراد فضایل عقلانی در کتاب ششم عبارتند از ۱. فن ۲. شناخت علمی ۳. حکمت عملی ۴. حکمت نظری ۵. عقل شهودی. اما این مطلب با توجه به توضیحاتی که در بالا به آن‌ها اشاره شد به هیچ وجه نمی‌تواند درست باشد. ارسطو هیچ‌گاه از همه این‌ها به‌عنوان فضایل عقلانی نام نبرده است و صرفاً آن‌ها را «حالاتی» می‌داند که «نفس به سبب آن‌ها از طریق تأیید

با نفی به حقیقت دست می‌یابد.» (ان ۱۵۱۶ ب ۱۱۳۹) با توجه به توضیحاتی که در بحث فن مطرح شد، ارسطو در ادامه فن را از جمع این حالات کنار می‌گذارد و فقط چهار حالت را نگاه می‌دارد. به علاوه خود این حالت نیز همه یک دست نیستند. یعنی این‌که برخی از این حالات خود فضیلت‌اند مانند حکمت نظری و حکمت عملی و برخی در شکل‌دهی به یک فضیلت دخالت دارند، مثل شناخت علمی و عقل شهودی ولی خود به‌تنهایی فضیلت محسوب نمی‌شوند. همین امر موجب سردرگمی این افراد شده و گمان کرده‌اند که این حالات همگی همان فضایل عقلانی‌اند و به توضیحات دیگر ارسطو در خصوص فضایل توجه نکرده‌اند.^۶

البته ابهام در سخن خود ارسطو نیز وجود دارد، زیرا اولاً این‌که همه این حالات را یک‌جا می‌آورد و در میان آن‌ها فرق نمی‌گذارد. ثانیاً این‌که ارسطو این حالات را حالاتی از نفس قلمداد می‌کند و آن‌ها را بی‌ارتباط با نفس نمی‌داند اما هرگز برای شهود عقلی و شناخت علمی جزء خاص در نفس قائل نیست. در حالی که برای حکمت نظری و عملی دو جزء خاص در نظر می‌گیرد. ارسطو توضیح نمی‌دهد که منظور او از «حالاتی از نفس» چیست؟ یعنی این‌که اگر همه این حالات به‌نحو یک‌سان راه دست‌یابی به حقیقت‌اند، چرا هر یک از اینها جزء خاص جداگانه‌ای در نفس ندارند؟ و اگر برخی از این حالات زیرمجموعه برخی دیگرند و عقل شهودی نقشی دوگانه دارد، یعنی هم با حکمت نظری ترکیب می‌شود و هم با حکمت عملی، چرا میان آن‌ها فرق نگذارده است؟ نکته بسیار مهمی که باید به آن توجه کرد، این است که ارسطو خود این حالات را به صورت فرضی مطرح کرده نه به صورت قطعی و نهایی. او در ابتدای جمله خود می‌گوید «اجازه دهید فرض کنیم حالاتی که نفس به سبب آن‌ها...» این امر نشان می‌دهد که ارسطو هنوز در مسیر اندیشه و تأمل قرار دارد و نظر آخر خود را مطرح نمی‌کند.

تا این‌جا دو نظر را در مورد فضایل عقلانی مطرح کردیم. نظر اول این بود که دو فضیلت بیش‌تر نداریم؛ یکی حکمت عملی و دیگری حکمت نظری و نظر دوم این‌که بنابر تعداد حالات که پنج تا بود، پنج فضیلت عقلانی داریم اما نظر سوم نیز وجود دارد و آن این است که ارسطو پنج فضیلت را مطرح می‌کند اما فقط دو فضیلت آن اصلی است و مابقی فضیلت‌های عقلانی فرعی‌اند. از نظر این افراد حکمت نظری و حکمت عملی دو فضیلت اصلی‌اند و فن، شناخت علمی و عقل شهودی فضایل فرعی‌اند.^۷

اما این نظر نیز نمی‌تواند درست باشد، زیرا طبق آنچه تاکنون گفتیم، ما اساساً نمی‌توانیم پنج فضیلت داشته باشیم

که دو تایی آن را فضیلت اصلی قلمداد کنیم. به علاوه، هیچ نشانه‌ای از این که ارسطو فضایل عقلانی را به اصلی و فرعی تقسیم کرده باشد وجود ندارد. آنچه مسلم است ارسطو پنج حالت نفسانی را مطرح کرده و از میان آن‌ها فقط دو تا را شایسته عنوان فضیلت می‌داند و به این دو فضیلت عنوان اصلی نداده تا مابقی فضیلت‌ها فرعی تلقی شوند. این افراد برای این ادعای خود هیچ دلیلی نیز ارائه نمی‌دهند و به صرف بیان اصل مطلب اکتفا می‌کنند. پس حکمت نظری و حکمت عملی دو فضیلت عقلانی مورد نظر ارسطو می‌باشند.

در بحث فوق به‌طور طبیعی مقداری هم از حکمت عملی بحث شد. گفته شد که حکمت عملی به جز حساب‌گر نفس تعلق دارد و به امور متغیر می‌پردازد اما این امور متغیر در حوزه حکمت عملی به رفتار و کردار افراد مربوط می‌شوند و رفتار و کردار انسان‌ها نیز به اموری که برای خود انسان یا جامعه خوب است ارتباط دارد، لذا شخصی که بتواند رفتار و کرداری را پیشه خود کند که برای خود او و جامعه او خوب باشد، دارای حکمت عملی است. ارسطو مقبولیت این شخص را در نظر عامه مردم عاملی مهم در اطلاق عنوان صاحب حکمت عملی به آن شخص می‌داند. او می‌گوید «برای این که بدانیم که حکمت عملی چیست باید ببینیم ما کدام کس را دارای این حکمت می‌نامیم. چنین می‌نماید که مرد دارای حکمت عملی کسی است که درباره آنچه برای خود او نیک و سودمند است به درستی بیندیشد.» (ان ۲۶-۲۴ الف ۱۱۴۰) ارسطو در جای دیگر، شخص مورد نظر خود را معرفی می‌کند و چنین اظهار می‌دارد «پریکلس و کسانی مانند او را از آن رو دارای حکمت عملی می‌دانیم که اموری را که هم برای خودشان و هم برای مردمان نیک است می‌توانند شناخت. از این قبیلند کسانی هم که از عهده اداره یک خانه یا یک دولت (جامعه) به نیکی می‌توانند برآیند.» (ان ۱۱-۷ ب ۱۱۴۰)

در این جا ارسطو با معرفی یک سیاستمدار به عنوان برجسته‌ترین نمونه، رابطه وثیقی میان اخلاق و سیاست برقرار می‌کند، به این صورت که حکمت عملی که باید حد وسط فضایل اخلاقی را تعیین کند در بهترین حالت توسط یک سیاستمدار اعمال می‌شود. این سیاستمدار است که علاوه بر خود جامعه را نیز به سمت خیر و صلاح راهنمایی می‌کند و آن را به سعادت می‌رساند. شاید بهترین تعبیر را در این رابطه خود ارسطو بیان کرده و می‌گوید «کاملاً روشن است که حکمت عملی ممکن نیست اگر آدمی از نظر اخلاقی در مرتبه‌ای والا نباشد.» (ان ۳۵ ب ۱۱۴۳) در جایی دیگر نیز به رابطه متقابل فضیلت اخلاقی و حکمت عملی اذعان می‌کند و هر یک از

آن‌ها را بدون دیگری ناممکن می‌داند و می‌گوید «ممکن نیست آدمی بدون حکمت عملی به معنی دقیق (اخلاقی) نیک باشد و ممکن نیست بدون فضیلت اخلاقی دارای حکمت عملی باشد.» (ان ۳۱-۳۰ ب ۱۱۴۴) ارسطو صرفاً به بیان ارتباط متقابل این دو اکتفا نمی‌کند و کارکرد دقیق هر یک را نیز مشخص می‌کند. او بحث رابطه هدف و وسیله را پیش می‌کشد و معتقد است که نه هر چیزی می‌تواند هدف قرار گیرد و نه هر چیزی وسیله باشد. به نظر ارسطو «انتخاب نه بدون حکمت عملی ممکن است درست باشد و نه بدون فضیلت، زیرا فضیلت هدف را

ارسطو معتقد است امر جزئی

نقطه آغاز برخورد یا هدف است (ان اب

۱۱۴۳) و آن چیزی که این امر جزئی را

درک می‌کند عقل شهودی است

معین می‌کند و حکمت عملی ما را بر آن می‌دارد کارهایی را انجام دهیم که ما را به هدف می‌رسانند.» (ان ۵-۶ الف ۱۱۴۵) ارسطو در جای دیگر رابطه فضایل اخلاقی و حکمت عملی را با وضوح بیش تری بیان می‌کند. سخن او این است که «فضایل اخلاقی سبب می‌شوند که هدف درست باشد و حکمت عملی راه درست را به سوی هدف نشان می‌دهد.» (ان ۸۹ الف ۱۱۴۴) به همین دلیل از نظر ارسطو انسان‌های پست و فرومایه نیز می‌توانند به هدف خود برسند و از راه‌ها و ابزار رسیدن به آن هدف به خوبی آگاهی داشته باشند و به هدف هم نایل شوند اما این هدف شر بزرگی است که آن‌ها خود را به آن دچار کرده‌اند. او خود در این مورد می‌گوید «مرد رذل و فرومایه نیز ممکن است بر اثر تفکر به هدفی برسد که برای خود معین کرده است. البته در این مورد باید گفت که به درستی اندیشیده و به درستی یا خود شور کرده است ولی هدفی که بر اثر این شور به آن دست یافته است شر بزرگی است.» (ان ۲۰-۱۸ ب ۱۱۴۲) ارسطو این افراد را هوشمند و زیرک می‌داند اما آن‌ها را دارای حکمت عملی محسوب نمی‌کند. شخص دارای حکمت عملی نیز هوشمند و زیرک است اما او به دنبال اهداف بد نمی‌باشد، لذا این استعداد است که در خور تقدیر و ستایش است. ارسطو برای متمایز کردن دو مفهوم هوشمندی و حکمت عملی چنین می‌گوید

«استعدادی وجود دارد که هوشمندی نامیده می‌شود و خاصیتش این است که ما را قادر می‌سازد کارهایی را انجام دهیم که ما را به هدفمان می‌رساند. اگر هدف نیک باشد، این استعداد شایان ستایش است ولی آن‌جا که هدف بد باشد، این استعداد شرارت صرف است و به همین جهت، ما کسانی را که دارای حکمت عملی هستند هوشمند یا زیرک می‌نامیم. حکمت عملی با هوشمندی یکی نیست ولی بدون هوشمند وجود ندارد.» (الف ۲۴-۲۹) (الف ۱۱۴۴)

همان‌طور که می‌دانیم بحث غایت و هدف برای ارسطو فوق‌العاده اهمیت دارد به همین دلیل هر هدفی برآورده کننده سعادت انسان نیست. ارسطو معتقد است امر جزئی نقطه آغاز برخورد یا هدف است (الف ۱۱۴۳) و آن چیزی که این امر جزئی را درک می‌کند عقل شهودی است. قبلاً اشاره شد که عقل شهودی کارکردی دوگانه دارد، یعنی از یک طرف در حوزه امور تغییرناپذیر با مبادی برهان سروکار دارد و از طرفی دیگر، در حوزه امور تغییرپذیر به جزئیات می‌پردازد. در واقع عقل شهودی در هر دو جهت با چیزهای نمایی (ulcimates) سروکار دارد. به همین دلیل ارسطو در تعریف حکمت عملی نیز عقل شهودی را دخالت می‌دهد و می‌گوید «عقل شهودی در حوزه عمل امر جزئی نهایی و تغییرپذیر، یعنی صغری (قیاس عملی) را در می‌یابد.» (الف ۱۱۴۳) بیان ارسطو درباره رابطه حکمت عملی و عقل شهودی در مقایسه با رابطه حکمت نظری و عقل شهودی قدری مبهم است. ارسطو عقل شهودی را در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی به دو معنی به کار می‌برد. یکی عقل شهودی است که مفاهیم و اصول نخستین را درک می‌کند و این اصول و مفاهیمی نخستین مبادی شناخت علمی می‌باشند. ارسطو به اجمال از این عقل در چندین جای تحلیلات ثانویه و مخصوصاً فصل نوزده کتاب دوم بحث می‌کند.^۸ در این جا ارسطو حکمت نظری را ترکیبی از شناخت علمی و عقل شهودی به این معنی می‌داند اما در مورد حکمت عملی یک جا عقل شهودی را در مقابل حکمت عملی قرار می‌دهد که به واقع منظور او عقل شهودی به معنایی است که در حکمت نظری دخیل است. (الف ۲۵ الف ۱۱۴۲) در جای دیگر و به معنایی دیگر عقل شهودی را چیزی می‌داند که با امور جزئی سروکار دارد و می‌گوید «ما داوری، فهم، حکمت عملی و عقل شهودی را درباره اشخاص واحد به کار می‌بریم و آنان را فهم و دارای حکمت عملی و عقل شهودی می‌نامیم. برای این که همه این استعدادها با چیزهای نهایی یعنی امور فردی و عملی ارتباط دارند.» (الف ۲۵-۲۸ الف ۱۱۴۳) در این عبارات، ارسطو عقل شهودی را به لحاظ درک امور جزئی و نهایی

برابر با حکمت عملی می‌داند یا به عبارتی می‌گوید حکمت عملی بدون عقل شهودی ممکن نیست. البته عقل شهودی به این معنی دیگر نه مفاهیم و اصول کلی و اولی بلکه امور جزئی و فردی را درک می‌کند در این صورت، این دو معنی از عقل شهودی در مقابل هم قرار دارند. به همین دلیل او می‌گوید «عقل شهودی هم آغاز است هم پایان.» (الف ۱۰ ب ۱۱۴۳)

با این اوصاف مشخص است که حکمت عملی مانند حکمت نظری از عقل شهودی و چیزی دیگر مثلاً نظیر شناخت علمی در حکمت نظری ترکیب نشده است، شاید

به نظر ارسطو «انتخاب نه بدون

حکمت عملی ممکن است درست باشد و

نه بدون فضیلت، زیرا فضیلت هدف رامعین می‌کند

و حکمت عملی ما را بر آن می‌دارد کارهایی را

انجام دهیم که ما را به هدف می‌رسانند.»

لازم بود ارسطو به دلیل شباهت‌ها و تفاوت‌های بسیاری که به صورت قرینه وجود دارند در مورد حکمت عملی نیز چیزی را تعریف می‌کرد که مثلاً نام آن «شناخت عملی» بود و همانند شناخت علمی که از قیاس برهانی حاصل می‌شود. این «شناخت عملی» از قیاس عملی به دست می‌آمد که مبادی این قیاس را هم عقل شهودی به عنوان چیزی که جزئی‌ترین امور را درک می‌کند در اختیار ما قرار می‌داد. ارسطو از چنین چیزی اصلاً سخن نمی‌گوید و حتی به آن اشاره هم نمی‌کند.

نکته قابل توجه در این خصوص این است که عقل شهودی به این معنی را نباید با عقل کیهانی اناکساگوراس یا عقل الهی کتاب لامبدا ما بعد الطبیعه یا عقل به معنایی که در کتاب درباره نفس مطرح شده یکی گرفت. ارسطو در سراسر بحث هر کجا که لازم دانسته پای عقل شهودی را پیش کشیده و به گمان خود مشکل را حل کرده است و بر خلاف موضوعات دیگر که مفصلاً از آن‌ها بحث کرده، به عقل شهودی کم پرداخته است. شاید این حرف ارسطو در مورد اناکساگوراس در مورد خود ارسطو نیز درست باشد که اناکساگوراس هرگاه در توضیح علت هستی ضروری چیزی درمی‌ماند پای عقل را چونان ابزاری مکانیکی یا خدای حلال مشکلات (deus ex machina) به میان می‌آورد اما در موارد دیگر به هر چیزی به جز عقل متوسل

می‌شود. (مابعدالطبیعه ۱۸۲۱ الف ۹۸۵) ارسطو نیز در مورد شناخت علمی و حکمت نظری در کتاب‌های تحلیلات اولی و ثانوی و در کتاب مابعدالطبیعه و حتی در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی مفصلاً بحث می‌کند و جوانب بسیاری را مورد توجه قرار می‌دهد اما وقتی درصدد توجه بنیان و مبنای شناخت علمی برمی‌آید، صرفاً به صورت اجمالی و اشاره‌ای و فقط تا حدی که در آن مورد خاص نیاز دارد عقل شهودی را مطرح می‌کند و در نهایت، آن را به ادراک حسی و استقرا ارجاع می‌دهد. در این جا این سؤال مطرح می‌شود که آیا بهتر نبود به جای این که برهان را برترین شناخت بدانند، ادراک حسی را چنین می‌پنداشت؟

در مورد حکمت عملی همان‌طور که پیش از این بیان شد، وضع از این هم بدتر است. اولاً مشخص نیست که عقل شهودی در حوزه جزئیات همان حکمت عملی است یا با آن فرق دارد و اگر فرق دارد، چه فرقی میان آن‌ها است و ثانیاً آیا حکمت عملی مرکب از عقل شهودی و چیزی

کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی نیمه پنهان تفکر ارسطو را آشکار می‌کند. در این کتاب ارسطو دیگر حقیقت را همواره امری استوار نمی‌داند بلکه حقیقت با توجه به موضوع خود می‌تواند امری پویا هم باشد و این چیزی است که کم‌تر به آن توجه شده است

دیگر است یا نه؟ ثالثاً توضیح نمی‌دهد که این عقل چگونه فاصله میان کلی‌ترین امور و جزئی‌ترین امور را پر می‌کند؟ در قیاس عملی نیز مقدمه کلی ربطی به اصول کلی که عقل شهودی درک می‌کند ندارد. همچنین می‌توان این سؤالات را مطرح کرد و مطلب را تمام شده فرض نکرد. آیا این عقلی که بین جزئی‌ترین امور و کلی‌ترین امور در حال سیر است، عقل همان کسی نیست که ترتیب دیالکتیکی افلاطونی یافته است؟ آیا شخصی که مجبور می‌شود به درون غار برگردد و دوباره به امور جزئی و تغییرپذیر بپردازد می‌تواند فاقد حکمت عملی ارسطویی باشد؟ آیا اگر ارسطو عقل شهودی جدی‌تر از این می‌گرفت، افلاطون‌تر از افلاطون نمی‌شود؟

نتیجه

کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی نیمه پنهان تفکر ارسطو را آشکار می‌کند. در این کتاب ارسطو دیگر حقیقت را همواره امری استوار نمی‌داند بلکه حقیقت با توجه به موضوع خود می‌تواند امری پویا هم باشد (ان ۵-۲۴ الف ۱۱۴۱) و این چیزی است که کم‌تر به آن توجه شده است. اگر بخواهیم به زبان هایدگر سخن بگوییم، می‌توان گفت حقیقت در حکمت عملی به واسطه نسبت‌هایی که انسان با محیط خود برقرار می‌کند، مشخص می‌شود. کسی که نسبت‌های بیش‌تر با اطراف خود دارد، با حقیقت امور انس بیش‌تری پیدا کرده و این مسئله وی را مستعد اداره کارهای خود و دیگران می‌کند، یعنی هر چه این مؤانست بیش‌تر باشد، اشراف انسان برای پیشبرد مقاصد خود بیش‌تر است. البته ارسطو حکمت عملی را برای بررسی ویژگی‌های مرد سیاسی مناسب برای اداره جامعه مطرح می‌کند. در واقع بخشی از کاری که افلاطون از دیالکتیک انتظار دارد، یعنی اداره خوب جامعه مطرح می‌کند در واقع بخشی از کاری را که ارسطو بدون در نظر گرفتن مثل این کار را انجام می‌دهد. توجه به این نکته بسیار حائز اهمیت است که ارسطو مجال بازنگری و تکمیل آرای خود را پیدا نکرد و نتوانست از سکر فلسفیدن به صحو بیاید تا ما امروز از حرف آخر او مطلع باشیم، لذا هر سخنی درباره ارسطو باید با احتمال بیان شود. در پایان این چند بیت را به ارسطو هدیه می‌کنم:

گفت ارسطو که رو اندیشه کن
سلسله جنبانی حق پیشه کن
گر سخن از ما به خطا افتاد
عیب سخن گیر و بکن نیک یاد
آن‌که حقیقت شده پروای او
مدح ارسطو نشود رأی او

چون «همه» دانند «همه چیز» را
تیز بکن قوه تمیز را

گر تو به این شیوه روی پیش و پیش
اسب حقیقت بکنی رام خویش

توضیحات

۱. مارتین هایدگر در نیم سال زمستانی ۲۵-۱۹۲۴ پیش از تفسیر محاوره سوفیست افلاطون تفسیری از کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی انجام می‌دهد. این تفسیر به قول والتر بیل «متن اصیل ارسطو را کاملاً و به نحوی مؤثر از رسوب و انجماد سنت فلسفه مدرسی می‌رهاند و نیز تصویر تحریف‌شده و قابل سرزنشی را که فلسفه نقادی رایج از ارسطو داشت می‌زداید.» (بیل، ۱۳۸۱: ۳۹) بر همین اساس نویسندگانی که درباره هایدگر کتاب

می‌نویسند، به بحث از ارسطو و مخصوصاً کتاب ششم اخلاق می‌پردازند. آقای بابک احمدی نیز در سال ۱۳۸۱ کتاب هایدگر و پرسش بنیادین را که جلد اول از سه گانه ایشان است، درباره هایدگر به چاپ رسانده است و در قسمتی از فصل هستی‌شناسی ارسطو به بحث از شهود عقلانی پرداخته و بدون توجه به این‌که ارسطو در بحث از شهود عقلانی دیگر فن را حالتی از نفس برای کشف حقیقت نمی‌داند، باز هم فن را یکی از حالات نفس محسوب کرده است و تعداد این حالات را بدون احتساب خود شهود عقلانی به جای سه تا چهارتا می‌داند. (احمدی، ۱۳۸۱: ۲۰۱)

۲. آقای بابک احمدی در بحث از حکمت نظری از دیدگاه ارسطو می‌گوید «حکمت نظری در حکم دانش و شناخت علمی است از عالی‌ترین و شریف‌ترین موضوع‌ها و نیز با خبری کامل از اصول و مبانی علوم. یک هنرمند یا سازنده استاد دارای حکمت نظری است. (ارسطو از فیدياس و پولولکت نام می‌برد) فیلسوف دارای حکمت نظری است.» (احمدی، ۱۳۸۱: ۲۰۱ و ۲۰۲) همانطور که از نوشته‌های آقای احمدی برمی‌آید ایشان فیدياس و پولولکت را، که بنابه قول ارسطو استاد مجسمه‌سازی‌اند، حکیم نظری می‌داند و لذا آن‌ها را فیلسوف قلمداد کرده است. این مطلب کاملاً غلط است. اگر کسی صرفاً عبارات ارسطو را (۱۹-۹ الف ۱۱۴۱) فقط یک‌بار با دقت بخواند، متوجه می‌شود که ارسطو میان حکیم به معنی استادکار ماهر و حکیم به معنی کسی که از عالی‌ترین و شریف‌ترین موضوعات شناخت علمی دارد فرق می‌گذارد. حکیم به معنی دوم است که دارای حکمت نظری می‌باشد و مصداق آن تالس و آناکساگوراس‌اند نه فیدياس و پولولکت که مصداق معنای اول‌اند. آقای احمدی با بی‌توجهی کامل این تفاوت ساده را در نوشته خود لحاظ نکرده است.

۳. برای مطالعه دقیق‌تر در مورد قیاس عملی می‌توان به منابع ذیل رجوع کرد.

۱. گاتری ۱۹۹۸: ۳۴۹-۵۲

۲. هوقس، ۲۰۰۱: ۹۴-۵

۳. کاپلستون، ۱۹۶۱: ۳۳۴

۴. لطفی، اخلاق نیکوماخوسی ۱۳۷۸: ۲۲۷

۴. ارسطو در مابعدالطبیعه (۲۰-۱ الف ۹۸۱) در بحث از فن و ارتباط آن با تجربه می‌گوید تجربه فن را به وجود می‌آورد. همچنین تجربه به جزئیات می‌پردازد و در صورت تکرار فراوان به شکل کلی در قالب فن آشکار می‌شود. او معتقد است افراد مجرب از کسانی که فقط از صورت کلی فن آگاهند و تجربه کافی ندارند، موفق‌ترند. او برای این مطلب مثال پزشک را می‌آورد و می‌گوید اگر پزشک بداند که کالیاس و سقراط و بسیاری افراد دیگر

مانند این‌ها از نوعی بیمای معین رنج می‌برند و فلان دارو برای برطرف کردن این نوع بیماری مفید است، این شخص هم دارای تجربه است و هم از موضوع فن خود آگاهی دارد. اما اگر شخصی فقط بداند که این دارو برای درمان کالیاس و سقراط و بسیاری افراد دیگر مانند اینها مفید است اما نداند که این دارو برای این نوع از بیماری مفید است، این شخص فقط صاحب تجربه است و از موضوع کلی فن اطلاعی ندارد. البته این شخص از کسی که فقط به لحاظ نظری از موضوع کلی فن طبابت اطلاع دارد اما تجربه کافی ندارد موفق‌تر است زیرا فن پزشکی انسان را درمان نمی‌کند بلکه کالیاس و سقراط را درمان می‌کند.

با توجه به توضیحی که داده شد، مشخص است که ارسطو مثال‌های پزشکی و امور مربوط به سلامت انسان را برای فن مطرح می‌کند و اساساً پزشکی نوعی فن یا حرفه است. اما در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی ارسطو به هنگام بحث از حکمت عملی برای توضیح این‌که حکمت عملی علاوه بر کلیات به خصوص با جزئیات سروکار دارد، باز هم از امور مربوط به پزشکی و سلامت انسان مثال می‌آورد. (۲۰-۱۵ ب ۱۱۴۰) ارسطو پریکلس را مظهر و نمونه کسی می‌داند که دارای حکمت عملی است و ما می‌دانیم او سیاستمدار است و نه پزشک و به علاوه، ارسطو حکمت عملی و حکمت سیاسی (علم سیاست) را حالت یکسانی از نفس می‌داند که به لحاظ ماهیت و تعریف با هم فرق دارند. (۴-۲۳ ب ۱۱۴۱) در واقع علم سیاست برجسته‌ترین نوع به کارگیری حکمت عملی است با این اوصاف از ارسطو انتظار می‌رود که مثالی در خور حکمت عملی بزند نه مثالی که در جای دیگر در خصوص فن مطرح کرده است. البته آقای هوقس (Hughes) در شرح خود بر اخلاق نیکوماخوسی به این مطلب اشاره کرده و این مثال را آزاردهنده می‌داند، هرچند ایشان معتقد است ارسطو صرفاً در صدد این است که مثالی مطرح کند تا جنبه عملی مسأله را نشان دهد و نه جنبه اخلاقی آن را. ایشان در ادامه برای ارائه مثالی مناسب چندین نمونه را به بحث می‌گذارد. (هوقس، ۲۰۰۱: ۹۵-۹) البته باید توجه کرد که ارسطو بیش‌تر از آن‌که سیاستمدار باشد طبیعی‌دان بوده و با موجودات ارگانیسم سروکار داشته و این امر خود عاملی است که ارسطو از این‌گونه مثال‌ها هر چند به‌نحو نامناسب بهره‌برد. به همین دلیل دو مثال ارائه شده در متن مقاله درباره حکمت عملی از نویسنده مقاله می‌باشد.

۵. دیوید راس این مطلب را به این شکل مطرح نمی‌کند اما از توضیحاتی که می‌دهد کاملاً آشکار است که او نیز حکمت عملی و نظری را فضیلت عقلانی می‌داند و

فضیلت عقلانی دیگری را به ما معرفی نمی‌کند. (راس، ۱۳۷۷:۳۳۲) جوانی راله بر این مطلب تصریح می‌کند و دقیقاً دو فضیلت عقلانی را با دو جزء کوچک‌تر جزء خردمند نفس مرتبط می‌داند و هیچ چیز دیگری را به عنوان فضیلت عقلانی ولو به صورت فرعی مطرح نمی‌کند. یکی از مترجمین اخلاق نیکوماخوسی به نام آقای هریس راک هم پیش از هر کتاب اخلاق توضیحات مختصری درباره محتویات اصلی آن می‌دهد. ایشان در توضیح مطالب کتاب ششم به صراحت فضایل عقلانی را فقط حکمت نظری و عملی می‌داند. (راک هم، ۱۹۹۶:۱۴۳) ورنر یگر (یگر، ۱۹۵۵:۲۳۲-۵۸) و دبلیو گاتری (گاتری، ۱۹۹۸:۹-۳۶۶) ترجیح داده‌اند که بیش از هر چیز از حکمت عملی (pronesis) سخن بگویند و متعرض مطالب دیگر نشوند.

۶. دیوید راس چه در ترجمه خود از کتاب اخلاق نیکوماخوسی و چه در کتاب خود که درباره ارسطو نوشته، به صراحت این پنج عنوان را مانند خود ارسطو پنج حالت نفس می‌داند نه پنج فضیلت عقلانی. (راس، ۱۳۷۷:۳۲۷) آقای راک هم نیز این پنج عنوان را پنج کیفیت با ویژگی برای دستیابی به حقیقت معرفی می‌کند. (راک هم، ۱۹۹۶:۱۴۳) برخلاف نظر این آقایان آقای جان هرمان راندال (راندال، ۱۹۶۰:۷۶۸) و آقای دی، اس هاج اینسون که نویسنده فصل هفت، یعنی فصل اخلاق کتاب ارسطو از انتشارات کمبریج تحت نظارت آقای جانانان بارنز می‌باشد، (بارنز، ۱۹۹۵:۲۰۵۸) قائلند که این پنج حالت پنج فضیلت عقلی‌اند و آن‌ها را به طور مستقل و یا در رابطه با هم به عنوان فضیلت عقلانی مورد بررسی قرار داده‌اند و هیچ توجهی به متن خود ارسطو و تقسیم نفس به دو جزء علمی و حساب‌گر و تقسیم موجودات به تغییرپذیر و تغییرناپذیر نکرده‌اند. مرحوم محمد حسن لطفی نیز عنوان کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی را در ترجمه خود از این کتاب به شکلی ارائه داده است که کاملاً مشخص است که ایشان نیز گمان می‌کرده‌اند فضایل عقلانی پنج‌تا می‌باشند. (لطفی، ۱۳۷۸:۲۰۵) مرحوم شرف‌الدین خراسانی نیز در مقدمه‌ای که بر ترجمه خود از کتاب مابعدالطبیعه ارسطو نوشته‌اند در بحث از فلسفه اخلاق ارسطو پس از این که کتاب اخلاق نیکوماخوسی را مهم‌ترین و کامل‌ترین نوشته ارسطو در فلسفه اخلاق می‌داند به بیان عنوان اصلی مطرح شده در هر دو کتاب اخلاق نیکوماخوسی می‌پردازد و مباحث کتاب ششم را مشتمل بر بحث از پنج فضیلت اندیشه‌ای یا عقلانی می‌داند. (خراسانی، ۱۳۷۷:۶۹) بیان آقای خراسانی در کتاب از «سقراط تا ارسطو» نه تنها بهتر از بیان ایشان در مقدمه مابعدالطبیعه نیست بلکه بسیار

اجمالی و ناقص است. (خراسانی ۱۹۵۳:۲۵۳۶).

۷. ادوارد تسلر (تسلر، ۱۹۶۲: ص ۱۸۶ پاورقی شماره ۲) آقای ای.ای. تیلور (تیلور، —: ۹۷) و آقای گارد هوقس (هوقس، ۲۰۰۱: ۸۷) قائلند که ارسطو پنج فضیلت را در دو فضیلت اصلی یعنی حکمت نظری و عملی خلاصه کرده است اما در مورد این که چرا ارسطو دست به چنین کاری زده است سکوت اختیار کرده‌اند. در این میان آقای فردریک کاپلستون وضعیت استثنایی دارد. ایشان از چهار فضیلت نام می‌برد و آن‌ها را دو به دو متعلق به دو قوه عملی و حساب‌گر نفس می‌داند. از نظر ایشان شناخت علمی و عقل شهودی از فضایل عقلانی قوه علمی نفس‌اند و فن و حکمت عملی از فضایل عقلانی قوه حساب‌گر نفس می‌باشند. علاوه بر اشکالات مطرح شده به نظر کسانی که به پیش از دو فضیلت قائلند، به ایشان نیز اشکالاتی وارد است. ایشان طبق نظر ارسطو حکمت نظری را متشکل از شناخت علمی و شهودی می‌داند اما مشخص نمی‌کند که آیا خود این حکمت نظری را فضیلتی عقلانی می‌داند یا نه؟ به علاوه، ایشان عقل شهودی را فقط به یکی از دو معنای آن در نظر می‌گیرد و از ارتباط عقل شهودی و حکمت عملی سخن نمی‌گوید. همچنین ارسطو در هیچ جای کتاب ششم نگفته است که عقل شهودی فضیلتی از قوه علمی نفس است و فن فضیلتی از قوه حساب‌گر نفس. (کاپلستون، ۱۹۶۱: ۳۳۳)

۸. ارسطو مبادی شناخت علمی را برهان‌ناپذیر می‌داند. می‌گوید برهان بر اصول نخستین تکیه دارد و خود این اصول را عقل شهودی درک می‌کند. عقل شهودی نیز این اصول را از طریق ادراک حسی و استقرا به دست می‌آورد. در این مورد به ارسطو اشکال شده است که عقل شهودی را پراکنده و غیرمنتظره وارد بحث می‌کند و درباره ماهیت عقل شهودی توضیح کافی نمی‌دهد و در واقع راه حل او برای تبیین مبادی برهان راه حلی ارتجالی و ad hoc به نظر می‌رسد. به علاوه، برخی اشکال کرده‌اند که این تبیین نامنسجم است زیرا بنا به گفته ارسطو اصول اولیه از طریق استقرا و یا مشاهده سلسله‌ای از موارد جزئی به دست می‌آید، لکن عموماً تصور بر این است که عقل شهودی قوه‌ای است شهودکننده و به راحتی نمی‌توان پذیرفت که استقرا این قوه را به پیش ببرد بلکه این قوه مستقل از مشاهدات حسی و به طور مستقیم و خطاناپذیر و با واقعیت عالم روبه‌رو می‌شود، لذا تبیین ارسطو از شناخت ناقص است. آقای جیمز. اچ. لشر در مقاله خود تحت عنوان «معنای نوس در تحلیلات ثانوی» تمامی این اشکالات را بی‌مورد می‌داند و معتقد است این اشکالات ساده‌انگاری بیش از حد تفکر ارسطو است و نظام شناخت‌شناسی او از همه این اشکالات مبرا است.

منابع فارسی

۱. احمدی، بابک، هایدگر و پرسش بنیادین، ۱۳۸۱، نشر مرکز.
۲. ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی، ترجمه محمد حسن لطفی، ۱۳۷۸، انتشارات طرح نو.
۳. ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، ۱۳۸۱، انتشارات دانشگاه تهران.
۴. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمد حسن لطفی، ۱۳۷۸، انتشارات طرح نو.
۵. ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ۱۳۷۷، انتشارات حکمت.
۶. ارسطو، منطق ارسطو، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، ۱۳۷۸، انتشارات نگاه.
۷. بیمل، والتر، بررسی‌های روشنگرانه اندیشه‌های مسارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، ۱۳۸۱، انتشارات سروش.
۸. خراسانی، شرف‌الدین، از سقراط تا ارسطو، ۲۵۳۶، انتشارات دانشگاه ملی ایران.
۹. راس، دیوید، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، ۱۳۷۷، انتشارات فکر روز.
۱۰. کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، ۱۳۶۸، انتشارات سروش.
۱۱. گمپرس، تئودور، متفکران یونانی، جلد سوم، ترجمه محمد حسن لطفی، ۱۳۷۵، انتشارات خوارزمی.
۱۲. لطفی، محمدحسن، ترجمه اخلاق نیکوماخوسی، ۱۳۷۸، انتشارات طرح نو.



(گرسون ۱۹۹۹: ۱۱۸-۲۹) همچنین آقای مهدی قوام صفری در مقاله‌ای تحت عنوان «راه پیدایش اصل عدم تناقض در ذهن انسان از دیدگاه ارسطو» در این باره ملاحظاتی دارند که خواندنی است. (مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ویژه‌نامه حکمت و عرفان، بهار ۱۳۸۲، شماره یکم، دوره اول) البته این مطالب همه جای بحث و فحص دارد و به‌طور کلی می‌توان معنای نوس رادر نوشته‌های گوناگون ارسطو در رساله‌ای جداگانه مورد بررسی قرار داد.

تذکر: اغلب قریب به اتفاق عبارات نقل شده از متون ارسطو از ترجمه‌های مرحوم محمد حسن لطفی می‌باشد. این ترجمه‌ها پس از مقابله با ترجمه دیویدراس و راک هام و مقایسه با ترجمه‌های مرحوم سید ابوالقاسم پورحسینی و مرحوم شرف‌الدین خراسانی نقل شده‌اند و در برخی موارد تغییراتی جزئی نیز در آن‌ها اعمال شده است.

منابع انگلیسی

- 1- Aristotle, (1995) the complete works of Aristotle, Edited by Gonathan Barnes (princeton university press).
- 2- Barnes. G(1999). Aristotle (cambrige university press).
- 3- Copleston. F.(1961) A History of philosophy. Vol (Burns and Oates limited).
- 4- Geron. Uoyd.p, (1999).Aristotle, critical Assessments Vol I (Routledge).
- 5- Guthrie. W.K.C(1998|) A History of Gggreek philosophy,Vol II Aristotle:an encounter.
- 6- Hughes. G.g(2001) Aristotle, on Ethics (Rautledge).
- 7- Jaegr, W(1955).Aristotle (Oxford,At the darendon press).
- 8- Rackham,H(1996) Aristotle, the Nicomachean Ethics: translated with Nates by Haris Rackham (wordsworth classics of world literature).
- 9- Randall.g.H (1960) Aristotle, (Colombia university press).
- 10- Reale,G, (1990) A History of ancient philosophy,Vol II. plat and Arisotle (state university of Newyork press).
- 11- Taylor.A.E (___).Aristotle (Dover publications)
- 12- Zeller,E(1962). Aristotle and the eavlier peripatetics.(Newyork Russel &Russell.Inc).