

جایگاه معرفت‌شناختی فرونیسی و اهمیت آن

در فلسفه اخلاق ارسطو

علی ناظمی اردکانی^۱؛ رضا داوری اردکانی^۲؛ مالک حسینی^۳

چکیده

فرونیسیس یا حکمت عملی یکی از فضایل عقلی است که ارسطو آن را به استعداد عمل کردن پیوسته با تفکر درست در اموری که برای آدمی نیک یا بد هستند، تعریف کرده است. عمل حاصل از این استعداد یا عمل فرونتیک، حاصل نحوه‌بی از اندیشیدن فلسفی است که در عین نظر به مبادی و اصول ثابت، به مدینه (پولیس) بمتابه بستر شکلگیری اعمال، به امور کرانمند و جزئی و متغیر بمتابه متعلقات شناخت و به انسان بمتابه عاملی مختار، نظر دارد. قاعده‌نامندی فرونیسیس و در عین حال موجه بودنش، راهکاری است تا به قواعد سخت و ثابت علمی بمتابه تنها روش موجه شناخت، تن ندهیم. ارسطو در واقع، با تمایز بخشیدن روشمند بین سوفیا یا حکمت نظری و

۶۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه

آزاد اسلامی، تهران، ایران؛ ali.nazemi@yahoo.com

۲. استاد فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران؛ rdavari@ias.ac.ir

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد

اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ m-hosseini@srbiau.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۸/۵/۶

تاریخ دریافت: ۹۸/۳/۵



فرونسیس، استقلال و تحویل‌ناپذیری معرفت عملی - اخلاقی درباره آنچه درست است را پایه‌گذاری کرده است؛ تأمل‌ورزی عملی را نمیتوان به براهین منطقی فروکاست. در فلسفه اخلاق ارسطو، معرفت عرضی، بمتابه معرفتی ناظر به امور کرانمند و جزئی و ممکن و متغیر، تکمله‌یی بر معرفت ذاتی بمتابه معرفتی ناظر بر امور ازلی و کلی و مبادی نخستین و ثابت واقع میشود. سوفیا و فرونسیس تنها در صورتی که بمتابه دو روی یک سکه باشند نیکبختی را در پی خواهند داشت.

کلیدواژگان: فرونسیس، حکمت عملی، سوفیا، حکمت نظری، معرفت عملی - اخلاقی.

* * *

مقدمه

هایدگر در درسگفتارهای مربوط به سوفیست افلاطون، درک یونانی از هستی (being) را متأثر از نوعی تمجید عمیق از امر ابدی و ازلی و ضروری که موقعیت سوفیا را ممتاز میکرده است، میداند. با این حال، او به این موضوع هم اشاره میکند که مفهوم فرونسیس (Phronesis) که ارسطو در اخلاق نیکوماخوس به تبیین آن پرداخته، گرچه از لحاظ ساختار بسیار شبیه سوفیا (Sophia) است اما میتواند بعنوان رقیبی اصیل در مقابل سوفیا بمتابه عالیت‌ترین امکان دازاین (Dasein) واقع شود (Long, 2002, p. 35). در عین حال، سوفیا همچنان اهمیت ارسطویی خود را نزد هایدگر حفظ کرده است. ارسطو بصراحت فعل اخلاقی را به فرونسیس که همان تشخیص خوب و بد افعال و اعمال در وقت و جای خود است، منسوب کرد و در نتیجه خیر و شر را در عالم انسانی محدود ساخت. او مجالی ایجاد کرد که در آن عمل انسانی شایستگی ورود به قلمرو دانایی و فلسفه را احراز کرد و در نهایت، بیشتر از اسلاف خود (سقراط و افلاطون) نظر را از آسمان به زمین و جهان انسانی آورد (داوری اردکانی، ۱۳۹۵: ۳۲).

۶۴



با تمام اهمیتی که ارسطو برای فرونسیس قائل است و نیکبختی را بدون فرونسیس ممکن نمیداند، در نهایت برای سوفیا اولویت مبنایی قائل است. او در جای جای *اخلاق نیکوماخوس* بفرخور بحث، به این امر اشاره کرده است. برای مثال او فعالیت نظری را، از حیث جدیت و ارزش، والاتر از فضایل عملی میداند و هدفی غیر از خودش برای آن متصور نمیداند و فعالیت نظری را نیکبختی کامل می‌شمارد (ارسطو، ۱۳۸۹ الف: ۱۱۴۱ ب). در جای دیگر بوضوح می‌گوید «حکمت عملی برتر از حکمت نظری، یعنی بهتر از جزء برتر نفس ما نیست» (همان: ۱۱۴۵ الف). ژولیا کریستوا معتقد است آرنت «با تکیه بر زندگی فکری و در عین حال نقد سنت متافیزیکی که به زیان زندگی عمل‌ورزانه برای زندگی نظرورزانه شأن ممتازی قائل است، عزم آن میکند که با بیان اینکه فعالیت به معنای زندگی است، به زندگی عمل‌ورزانه ارج بیشتری نهد و آن را بعنوان ارزش تثبیت کند» (کریستوا، ۱۳۹۶: ۱۷). این در حالی است که از طرف دیگر «آرنت با تکرار تفکرات آگوستین در باب زندگی چشم‌پوشیدنی، یعنی حیاتی که به زندگی خجسته و موجود اعلی تعهدی ندارد، مصرف‌گرایی را مذمت میکند؛ گرایشی که زندگی بشری را فرو می‌بلعد، آنگاه که این زندگی بصیرت نسبت به آنچه پایدار است را از دست میدهد (همانجا). با نظر به این دیدگاه، میتوانیم اهمیت و لوازم ترجیح هر یک از سوفیا و فرونسیس بر دیگری را ببینیم. آنچه ارسطو با اولویت دادن و ارج نهادن به سوفیا در زندگی نظرورزانه می‌جوید، آرنت از راه دیگری در پی آن است.

با این اوصاف پرسش اینست که دلیل تأکید ارسطو بر اهمیت فرونسیس چیست و چرا تلاش خود را به این معطوف میدارد که برخلاف پیشینیان، فرونسیس را از سوفیا یا دانش نظری بوضوح تمایز بخشد در حالی که در نهایت، همچون سایر قدما، اولویت را به سوفیا میدهد؟ پرسش دیگر اینکه در *اخلاق نیکوماخوس* چه کارکرد معرفت‌شناختی‌یی برای فرونسیس متصور است و چه نسبتی بین فرونسیس، ساحت معرفت و شناخت و ساحت عمل وجود دارد؟

۶۵



ناظمی اردکانی، داوری اردکانی، حسینی؛ جایگاه معرفت‌شناختی فرونسیس و اهمیت آن ...

سوفیا و فرونیسیس بمثابه دو نوع معرفت

سوفیا یعنی «شناخت علمی همراه با عقل شهودی، عقلی که به شناخت موجوداتی میپردازد که بر حسب طبیعتشان والاترین موجودات هستند» (ارسطو، ۱۳۸۹ الف: ۱۱۴۱ ب) و غایت حکمت نظری، پی‌بردن به حقیقت و آنچه راست (truth) است، می‌باشد؛ چنانکه ارسطو می‌گوید «در حوزه حکمت نظری، خیر به معنی موافق حقیقت بودن است و بد، خلاف حقیقت بودن، زیرا کار عقل بازشناختن اینهاست» (همان: ۱۱۳۹ ب). بنابراین، شناختی که از حکمت نظری حاصل می‌شود، شناخت مبادی و اصول ثابت است چراکه متعلق و موضوع شناخت، اینجا، اموری ازلی و ثابت هستند. ارسطو در کتاب ششم متافیزیک، فلسفه اولی را این‌چنین تبیین می‌کند: «فلسفه اولی کلی و فراگیر است و موضوع این فلسفه موجود از آنجهت که موجود است می‌باشد. غیر از جواهر طبیعی که موضوع علم طبیعی هستند، جوهری نامتحرک نیز وجود دارد که مقدم از جواهر طبیعی است و علمی که بدان می‌پردازد نیز مقدم بر علم طبیعی و همان فلسفه اولی است» (ارسطو، ۱۳۸۹ الف: ۱۰۲۶) و در اخلاق نیکوماخوس درباره حکمت نظری می‌گوید: «حکمت نظری هم عقل شهودی است و هم شناخت علمی موجوداتی که بر حسب طبیعتشان والاترین موجوداتند» (همو، ۱۳۸۹ الف: ۱۱۴۱ الف). با این اوصاف، شناخت حاصل از حکمت نظری اولاً، شناخت امور دشوار و حیرت‌انگیز و الهی است نه شناختی ناظر بر آنچه برای آدمیان نیک است (همان: ۱۱۴۱ ب)، ثانیاً، شناختی است که تنها با کلیات و برترین مفاهیم سروکار دارد (همان: ۱۱۴۲ الف) و ثالثاً، چون موضوع حکمت نظری شدن و صیورورت نیست، تأمل (deliberation) در آن راه ندارد (همان: ۱۱۴۳ ب) بلکه در آن ساحت با پژوهش (inquiry) سروکار داریم (همان: ۱۱۴۲ ب). پس اینجا شناخت، شناخت مبادی و اصولی ثابت است و در نتیجه زمان و زمانه خاص و فاعل شناخت موضوعیت ندارد.

بالعکس، شناختی که از فرونیسیس حاصل می‌شود، اولاً، «شناخت امور دشوار و الهی نیست و حتی شناخت فضایل هم نیست بلکه شناختی است که ما را صاحب فضیلت می‌کند و بسمت نیکبختی سوق می‌دهد» (همان:



۱۱۴۳ب)، ثانیاً، این شناخت تنها با کلیات سروکار ندارد بلکه با جزئیات و موارد فردی مرحله نهایی (ultimate particular) و امور کرانمند ارتباط دارد (همان: ۱۱۴۲الف) و ثالثاً، شناختی متغیر و زمانمند و وابسته به زمانه و حتی حالات فاعل عمل است. فرونسیس «حالت استعداد عمل کردن پیوسته با تفکر درست در حوزه اموری که برای آدمی بد یا نیک هستند» میباشد (Aristotle, 2009, Book VI, 1140b5). فرونسیس ذاتاً متضمن نوعی شناخت به آن چیزی است که باید اینجا و اکنون انجام گیرد؛ از اینرو فرونسیس همواره با زمان، امر فانی و غیرثابت و متغیر نسبت دارد.

پس هم موضوع شناخت فرونسیس و هم آنچه همواره با آن ملازم است (یعنی زمان) اموری متغیرند که دوام نمی‌یابند، از اینرو میتوانیم معرفت ناظر به فرونسیس را معرفت عرضی (contingent) بنامیم و معرفت ناظر به سوفیا را معرفت ذاتی؛ به این اعتبار که شناخت حاصل از فرونسیس، گرچه شناختی موجه است اما متغیر و بدون قاعده‌یی ثابت و روشمند بمعنی مصطلح کلمه، است و شناخت حاصل از سوفیا، شناختی ثابت و قاعده‌مند. وجه اشتراک سوفیا و فرونسیس در فلسفه ارسطو در اینست که هر دو راههای مختلف برای رسیدن به صدق (truth) یا درستی یا حقیقت هستند (ارسطو، ۱۳۸۹ الف: ۱۱۴۱). اما سؤال اینجاست که این موجه بودن معرفت عرضی یا شناخت حاصل از فرونسیس، چه موجه بودن است و موجه بودنش را از کجا کسب میکند و چگونه است که این متغیر بودن به نسبی‌انگاری منتهی نمیشود؟

تأمل فلسفی درباره مبادی نخستین، همان شناخت ذاتی را در پی دارد، شناختی ثابت و قاعده‌مند؛ اما در ساحت عمل ما با اموری متغیر و منفرد سروکار داریم که بنحوی تکرارپذیر و قاعده‌مند نیستند که ذیل قواعدی ثابت و قاعده‌مند قرار گیرند، بهمین دلیل ارسطو معتقد است تأمل عملی درست نمیتواند بر پایه قواعدی صلب و سخت صورت گیرد (همان: ۱۱۰۴الف). در واقع فصل ممیز معرفت ذاتی و معرفت عرضی در اینست که معرفت عرضی مبتنی و ناظر به فرد انسانی و امر کرانمند و موقعیت و شرایط یا زمان و زمانه

خاص است و اقتضای زمان و زمانه را در خود دارد. با این حال، چون معرفت عرضی ریشه در شناخت ذاتی دارد و همواره در نسبت با مبادی و اصول ثابت تعریف میشود، در عین متغیر بودن ذیل مقوله شناخت میگذرد و از غلتیدن به ساحت نسبی‌انگاری مصون میماند. یعنی زمان و زمانه و فاعلی که عمل از او سر میزند تنها ابزارها و روشهای شناخت نیستند، بلکه تمامی اینها در نسبت با حکمت نظری تبیین و تعریف میشوند و موجه بودن را از آن دارند، چراکه تنها حکمت نظری دربردارنده آن چیزی است که همواره راست است. حکمت نظری همان «شناخت علمی یا اپیستمه همراه با عقل شهودی یا نوس است» (همان: ۱۴۱ب). بتعبیری، چنانکه ارسطو میگوید:

از آنجا که از ملکه‌های اندیشیدن (دیانونان هکسئون) که ما حقیقت را بوسیله آنها بدست می‌آوریم پاره‌یی همیشه راست هستند، و پاره‌یی پذیرای دروغند، مانند عقیده (دکسا) و استدلال (لوگیسموس)، در حالی که معرفت (اپیستمه) و عقل شهودی (نوس) همیشه راستند، و نوع دیگری بجز عقل شهودی دقیقتر از معرفت نیست، و اصلهای برهانها (آرخای تون آپودیکسئون) شناخته‌تر هستند، و هر معرفتی مستلزم تبیین (لوگوس) است، معرفتی درباره اصلها وجود نخواهد داشت و از آنجا که هیچ چیز نمیتواند راستتر از معرفت باشد بجز عقل شهودی، عقل شهودی‌یی از اصلها وجود نخواهد داشت، این امر اگر بنگریم، هم از این واقعیتها برمی‌آید و هم از اینکه چون برهان، اصل برهان نیست همانطور که معرفت، اصل معرفت نیست. به این ترتیب، اگر جنس راست دیگری جدا از معرفت نداریم، عقل شهودی اصل معرفت خواهد بود. از سویی اصل اصل خواهد بود و از سوی دیگر سراسر نسبت به همه امور بهمین سان خواهد بود (قوام صفری، ۱۳۹۲: ۳۰).

۶۸

فرونسیس بمتابه معرفتی عملی - اخلاقی

ارسطو در واقع با تمایز بخشیدن روشمند بین سوفیا و فرونسیس استقلال و تحویل‌ناپذیری معرفت عملی - اخلاقی درباره آنچه درست است را



پایه‌گذاری کرد. در بحث از عمل فرونتیک، میتوان در اندیشهٔ ارسطو به دو سطح از شناخت قائل شد؛ یکی شناخت حاصل از سوفیا که حاوی شناختی فرافردی از مبادی نخستین است که از آن به حکمت نظری تعبیر میشود و دیگری شناخت حاصل از فرونسیس که به زمان و زمانهٔ خاص و به فاعل و وجه روانشناختی فعل برمبگردد. در عمل فرونتیک اینها ملازم یکدیگرند و یکی بدون دیگری تحقق نمی‌یابد. ارسطو با گفتن اینکه «برای خوب بودن انتخاب، هم تعقل باید موافق حقیقت باشد و هم میل باید درست باشد و موضوع میل باید همان چیزی باشد که عقل تأیید میکند» (ارسطو، ۱۳۸۹ الف: ۱۱۳۹) به این سطح اشاره میکند و اینکه تنها در صورت ملازمت دو صورت معرفت است که عمل درست یا خوب محقق میشود.

ارسطو با تمایز روشنی که بین فرونسیس و سوفیا میگذارد و عمل را شایستهٔ ورود به ساحت معرفت میداند، از طرفی میخواهد اعتبار بیچون و چرای آداب بزرگتران یا تبار خوب نیکان که در آن دوران الزامی بیچون و چرا را بدنبال می‌آورد و منشأ مشروعیت اعمال واقع میشد را نقد کند و از طرفی هم از غلتیدن به دام نسبی‌انگاری بپرهیزد. او با طرح دو گونه فضیلت، یعنی فضیلت عقلی و فضیلت اخلاقی، اعمال را از محدود بودن به سیطرهٔ قضاوت عقلانی آزاد میکند. فضیلت عقلی نیازمند آموزش است و فضیلت اخلاقی با عادت نسبت دارد. با وجود این، عادت در آموزش ریشه دارد و با آن قوام می‌یابد. «دستیابی به فرونسیس به کسی نیاز ندارد که عقل عملی خود را تا جایی کمال میبخشد که دیگر مرتکب اشتباه نمیشود بلکه در دسترس کسانی است که بواسطهٔ آموزش و پرورش (education)، تعلیم و تربیت و خو گرفتن (habituation) و همینطور جایگاهی که در جامعه دارند، اشتباه نمیکنند» (Surprenant, 2012, p. 221).

ارسطو با نسبتی که بین فضایل اخلاقی و فضایل عقلی با تبیینی تازه از مفهوم فرونسیس برقرار میسازد، این فکر را مطرح میکند که اعمال را برخلاف

۶۹



آنچه نظری و مربوط به مبادی نخستین و ثابت است، نمیتوان تنها با سنجۀ عقل سنجید. نتیجۀ این نحو طرح بحث اینست که اخلاق و عمل اخلاقی مشروعیت خود را از اینکه بنحو ماتقدم بر پایۀ عقل استوار باشد بدست نمی‌آورد. تمایز فلسفۀ اخلاق ارسطو از فلسفه‌یی که در خود قانونگذاری عقل ریشه دارد، اینجا مشهود است.

با این حال، لازم است ارسطو نشان دهد که فضیلت اخلاقی و عمل اخلاقی که ملازم با عادت تعریف میشوند، چگونه دامنهٔ اختیار فاعل را محدود نمیکنند؟ بهمین دلیل در ابتدای کتاب سوم اخلاق نیکوماخوس بحث مبسوطی را دربارهٔ تفاوت اعمال اختیاری و غیراختیاری مطرح میکند. اینجا هم فرونسیس بمتابه عنصری بدون قاعدهٔ ثابت و در عین حال خودنقاد، نقش مهمی در آگاهانه بودن و اختیاری بودن اعمال فرونتیک ایفا میکند. از این طریق، فضیلت اخلاقی همواره عنصر آگاهانه و خودانگیخته‌یی را که دائم در حال قانونگذاری اخلاقی است در خود حفظ میکند؛ خودقانونگذاری‌یی که مبتنی بر عقل نظری است اما محدود به آن نیست. اینجا این قانونگذاری دائم و مشروط و خودنقاد است که بنوعی به عادت مبدل میشود، نه عملی خاص تا این ایراد وارد باشد که هر فعلی که مطابق عادت باشد از عنصر آزادی خالی است و در نتیجه فضیلت اخلاقی شمرده نمیشود.

اگر بپذیریم که مقصود از اتوس (عادت) آن بنیان تعیین کننده برای راهبری زندگی است که کم و بیش صورتی راسخ دارد (فونکه، ۱۳۹۴: ۵۳)، میتوان فرونسیس را مصداقی از عادت نامید؛ عادت‌ی خودنقاد و راسخ و ثابت در قاعده‌مند نبودن. این عادت متفاوت است با عادت بمعنای طرز رفتارهای انسان و باورهایش که ریشه در استعدادهای فطری طبیعی او دارند.

ارسطو در تبیین حد وسط، آن را مقیاس فضیلت اخلاقی میداند و به نیکی اشاره میکند که «حد وسط درست برای ما آن است که نه زیاد است و نه کم و این برای ما آدمیان یکسان نیست» (ارسطو، ۱۳۸۹ الف: ۱۱۴۱). میبینیم که



حد وسط بمثابه مقیاس فضیلت اخلاقی، به نسبت زمان و زمانه و در هر انسانی، متفاوت است. هایدگر معتقد است ذات اتوس در این جمله هراکلیت که اتوس برای انسان دایمون است، بیواسطه بمنصه ظهور میرسد. او آن را اینچنین ترجمه میکند: موقف برای انسان، آن انفتاحی است که در آن خداوند (یعنی آنچه نامانوس است) حضور می‌یابد (راینر، ۱۳۹۴: ۵۵).

این تبیین از معرفت عملی - اخلاقی نشان میدهد که حیات اخلاق نمیتواند تنها در گرو حکمت نظری و صورتی خاص از عقل باشد. بر همین اساس، فلسفه تحصلی یا فلسفه وجودی یا هر فلسفه دیگر، نمیتواند جایگزین اخلاق یا معرفت عملی - اخلاقی شود. معرفت عملی - اخلاقی خود وجهی از فلسفه‌ورزی در زندگی و بمعنایی، هنر تدبیر زندگی است. این بمعنای نازل بودن معرفت عملی - اخلاقی نسبت به معرفت ذاتی یا حاصل از حکمت نظری نیست؛ اینها تنها در صورتی که ملازم یکدیگر باشند، نیکبختی را در پی خواهند داشت. با وجود این، تفکیک وجوه عملی و نظری در فلسفه دستکم از این جهت دارای اهمیت است که میتواند ما را به این مهم رهنمون شود که معرفت حاصل از هر کدام از این حوزه‌ها قابل تحویل و فروکاستن به حوزه دیگر نیست. آگوستین افلاطون را میستاید که وجوه عملی و نظری را در فلسفه تفکیک کرده و نشان میدهد که «موضوع بخش عملی، راهبری زندگی و نظم و تنظیم آداب و رسوم و موضوع بخش نظری، مبانی طبیعت و حقیقت محض است» (ریتر، ۱۳۹۴: ۶۱).

کارکرد فرونسیس بمثابه معرفت عرضی در ساحت عمل

۷۱

در زندگی و متأثر از آن در ادبیات، شواهد زیادی از وقایعی که ذیل قواعدی ثابت نمیگنجد وجود دارد. ما همواره با انتخابهایی دشوار، اگر نه ناممکن، روبرو هستیم. در بخش اول از سه‌گانه معروف آیسخولوس به نام /اورستیا میبینیم که آگاممنون از جانب مردم تحت فشار است که کار درست



ناظمی اردکانی، داوری اردکانی، حسینی؛ جایگاه معرفت‌شناختی فرونسیس و اهمیت آن ...

را انجام دهد تا سپاه به حرکت بیفتد و این مستلزم کشتن دختر خود اوست تا آرتمیس بادهای موافق را به حرکت درآورد تا هزار کشتی سپاه جنگی بتوانند به تروا برسند. از طرفی، آگاممنون ناچار باید انتخاب کند و پیداست که اینجا بین مسئولیتش نسبت به مردم و مسئولیتش نسبت به خانواده تعارض وجود دارد. مشابه این موقعیت را ما در بخشهای دوم و سوم این سه‌گانه آیسخولوس نیز شاهد هستیم. آیسخولوس تا حدی محافظه‌کار و مذهبی و وطن پرست بود اما در سوفوکلس که فردی شکاکتر است و برای خدایان در زندگی بشر نقشی قائل نیست و معتقد است انسان باید تمام تلاش خود را بکار ببندد و عواقب تصمیماتش را خود بپذیرد نیز شاهد این برزخ تصمیمگیری هستیم. در آنتیگونه سوفوکلس میبینیم که آنتیگونه باید بین وفادار ماندن به خانواده و وفادار ماندن به حکومت یکی را انتخاب کند. اورپید هم که حتی در وجود خدایان تردید دارد، در نمایشنامه هیپولیتوس بگونه‌یی دیگر این دشواری در تصمیمگیری را نشان میدهد. مدئا بخاطر یاسون به پدرش خیانت میکند و باعث کشته شدن برادرش میشود و حتی وطنش را از دست میدهد اما در نهایت یاسون که از مدئا دو فرزند دارد تصمیم میگیرد با دختر پادشاه کورنت ازدواج کند. او قانوناً مجاز به این ازدواج است چرا که مدئا آتنی نیست، گرچه اخلاقاً مجاز نیست.

این دشواری در تصمیمگیری همواره در ادبیات و فلسفه یونان مورد توجه است. در همین راستا ارسطو بر تمایز سوفیا و فرونسیس اصرار دارد. از نظر او فرونسیس با آنچه برای آدمیان نیک است سروکار دارد. معرفت عرضی و حاصل از فرونسیس است که مبنا و مؤثر در عمل واقع میشود و عمل با آن قوام می‌یابد؛ تصمیم، حاصل این نوع از معرفت است. بیوجه نیست اگر بگوییم همین نوع از معرفت است که افلاطون میگوید اگر کسی به اینکه چه کاری درست است معرفت داشته باشد، کار درست را انجام میدهد؛ معرفتی نشئت گرفته از آموزش و تجربه و نظورری و توانایی سنجیدن موقعیتهای خاص، نه

۷۲



معرفتی حاصل از تأمل فلسفی دربارهٔ مبادی نخستین. به این وجه است که ارسطو نگرش به علم اخلاق را که آن را بمثابه علمی می‌شناسد که قادر به یافتن پاسخهایی به یکایک پرسشهای اخلاقی یا سیاسی از طریق تأمل فلسفی دربارهٔ مبادی نخستین باشد، مردود می‌شمارد. «مبدأ عمل، انتخاب است و مبدأ انتخاب، میل همراه با تفکری که هدف را نشان می‌دهد. از اینرو انتخاب بدون تعقل و تفکر در یکسو و ملکهٔ اخلاقی در سوی دیگر وجود ندارد. عقل و فکر بتنهایی هیچ چیز را به حرکت در نمی‌آورد» (ارسطو، ۱۳۸۹ الف: ۱۳۹ ب). «در حوزهٔ حکمت عملی، خیر، حقیقت مطابق با میل درست است» (همانجا) و میل همیشه ناظر به عملی معین است که در موقعیتهای متفاوت متغیر است. عمل مبتنی بر فرونسیس (عمل فرونتیک) هیچگاه بر مبنای قواعدی صلب و سخت انجام نمی‌گیرد.

بر همین اساس ممکن است کسانی از حکمت نظری بهره‌مند اما از حکمت عملی تهی باشند؛ چنانکه ارسطو، آناکساگوراس و تالس و مردانی همانند آنان را دارای حکمت نظری میدانند نه بهره‌ور از حکمت عملی (همو، ۱۳۸۹ ب: ۱۱۴۱) کسانی که تنها از حکمت نظری بهره دارند نمیتوانند انسانهای نیکبختی باشند؛ آنها را چیزهایی که برای خودشان و دیگر آدمیان سودمند است را نمی‌شناسند و پای آنها در عمل، بویژه عمل درست، میلنگد. به اعتقاد ارسطو، عمل اگر از پشتوانهٔ خرد برخوردار نباشد، نمیتواند عمل خوب باشد چراکه مسبوق به انتخاب نادرست است. «برای اینکه انتخاب خوب باشد، هم تعقل باید موافق حقیقت باشد و هم میل باید درست باشد و موضوع میل باید همان چیزی باشد که عقل تأیید میکند» (همو، ۱۳۸۹ الف: ۱۱۳۹ الف).

۷۳

فرونسیس بمثابه معرفت عرضی است که مبنا و مؤثر در عمل واقع میشود و عمل با آن قوام می‌یابد؛ تصمیم درست، حاصل این نوع از معرفت است.

با این اوصاف، در عمل فرونتیک یا عمل ناشی از معرفت عرضی، الزام تبعیت از آنچه از سوفیا ناشی شده، آشکار نمیشود و این رازوارگی و پوشیدگی از ویژگیهای



ساختاری معرفت عرضی است. به بیانی دیگر، گرچه عمل فرونتیک وجهی ظهور یافته از حکمت نظری است و حکمت نظری، از طریق فرونیموس به عمل در شکل فضیلت‌مندان‌اش قاعده میبخشد و در تمامی این مراحل حکمت نظری بمثابة معیاری بلامنازع است، اما اولاً، فرونیموس تابع قاعده‌مندیهایی خشک و تثبیت‌شده مدرسی‌گونه نیست، ثانیاً، عمل فرونتیک، گرچه مورد تأیید عقلاً واقع میشود، هیچگاه الزام تبعیت از آنچه از حکمت نظری ناشی شده، در آن آشکار و بر ملا نمیشود. از اینجاست که ما (برای مثال) در مقایسه دو حکیم یا فرونیموس ممکن است وجه اشتراک بارزی مشاهده نکنیم؛ همانگونه که افلاطون در رساله پروتاگوراس به حکمای هفتگانه اشاره میکند و اقوالی از آنها ذکر میکند اما شباهت آشکاری بین آنها قائل نیست و چنانکه میدانیم برخی بعنوان شاعر شناخته شده‌اند، برخی قانونگذار و برخی فیلسوف (Curnow, 2011). پس معنای اینکه عمل فرونتیک عمل فرونیموس است اینست که در دآوری درباره عمل فرونتیک، اصل بلامنازع کماکان هماهنگی با حکمت نظری است؛ یعنی با نظر داشتن به زمان و زمانه و در عین حال در نظر داشتن امکانهای بدیل برای عمل و با نگاه به اینکه چه چیز برای خود فرد و آدمیان بطور کلی، نیک است. ارسطو، تالس و آناکساگوراس را در زمره کسانی معرفی میکند که «دارای حکمت نظری یا سوفیا هستند اما از حکمت عملی بهره‌مند نیستند، چراکه آنها با امور دشوار و حیرت‌انگیز الهی، هرچند سودی دربر نداشته باشد، آشنا بودند اما آنچه برای خودشان و آدمیان دیگر نیک است را نمیشناختند» (ارسطو، ۱۳۸۹ الف: ۱۱۴۱).

گفتیم که عمل فرونتیک که حاصل نوعی معرفت عرضی است، گرچه مورد تأیید عقلاً واقع میشود اما هیچگاه الزام تبعیت از آنچه از حکمت نظری ناشی شده است، در آن آشکار و برملا نمیشود. در توضیح این ادعا باید گفت: ما تنها قادر به بررسی و تحلیل اعمالی هستیم که انجام پذیرفته‌اند. این اعمال بوجهی صبغی تاریخی دارند، به چند دلیل؛ اول اینکه هرچند زمان اندکی از وقوع آنها گذشته باشد، در واقع زمان و زمانه و موقعیتی که در آن رخ داده‌اند

۷۴



سپری شده و ما قادر به شناخت آنها نیستیم. دوم، به موقعیت فاعل در آن واقعه دسترسی نداریم و نمیتوانیم خود را جای او بگذاریم. سوم، ما تنها قادر به مشاهده تبعات آن عمل هستیم و نمیتوانیم از تبعاتی که در صورت وقوع اعمال بدیل بوجود می‌آید تصویری مطابق واقع داشته باشیم.

هایدگر در تفسیر پدیدارشناسانه در نسبت با ارسطو برای تبیین تفاوت دوگونه فهم ناظر بر فرونسیس و سوفیا میگوید: «حزم و دوراندیشی که پروای نیکبختی آدمی را دارد و درباره آن بحث میکند، آن وجودی را به نگه داشتن حقیقی می‌آورد که میتواند بنحو دیگری باشد و خاستگاه آن میتواند بگونه دیگری باشد» (کمالی، ۱۳۷۹: ۱۹۰). او در ادامه توضیح میدهد که فرونسیس به آن دسته از کردارهای زندگی انسان که تولیدگرانه/برساختی نیستند بلکه صرفاً کنشی هستند، قوام میبخشد. فرونسیس شرایط و وضعیت را برای کنشگر دسترس‌پذیر میکند. اما چطور؟ با دسترس‌پذیر ساختن برای - چه بودن آن، درک اکنون و ترسیم چگونگی آن (همانجا).

فرونسیس به امر کرانمند و جزئی نظر دارد. در نتیجه مسلم است که الزام تبعیت به آنچه در لحظه از جانب فرونسیس قوام یافته، هیچگاه آشکار نمیشود. این آشکارگی زائل کننده آن چیزی است که مشخصه فرونسیس است: درک اکنون!

نتیجه‌گیری

ارسطو با طرح مفهوم فرونسیس بمتابه یکی از راههای دستیابی به شناخت، مجالی فراهم آورد تا عمل انسانی موضوع معرفت قرار گیرد. او باور داشت که شناخت حاصل از سوفیا - یعنی تأمل فلسفی درباره مبادی نخستین و ثابت - قادر نیست به پرسشهای اخلاقی یا سیاسی پاسخی بدهد؛ چرا که در ساحت سیاست و اخلاق، عمل موضوعیت دارد و ما با اموری متغیر و منفرد که اقتضای زمان و زمانه در آنها ملحوظ است، سروکار داریم. بر همین اساس

۷۵



ارسطو معتقد بود تأمل عملی درست بر پایه قواعدی که ثابت و تغییرناپذیرند، صورت نمیگیرد. قواعد ثابت که از حکمت نظری و از شناخت امور دشوار و حیرت‌انگیز و الهی حاصل میشوند، نسبت به آنچه برای آدمیان نیک است، ساکتند، چون آنچه برای آدمی نیک است، اولاً، با جزئیات و موارد فردی مرحله‌نهایی و کرانمند سروکار دارد و ثانیاً، شناختی متغیر و زمانمند است که با تأمل نسبت دارد درحالی که حکمت نظری از طرفی با کلیات و امور ثابت در نسبت است و از طرف دیگر شدن و سیوروت در آن راه ندارد، در نتیجه چنانکه ارسطو معتقد است، در ساحت حکمت نظری مجالی برای تأمل نیست بلکه آنجا پژوهش است که موضوعیت دارد.

در اخلاق و سیاست ما همواره با عمل و در نتیجه با ملازم آن، یعنی تصمیم مواجهیم. عمل و تصمیم هم بنوبه خود با زمان ملازم هستند. متغیر بودن زمان و بتبع آن متغیر بودن اقتضات زمان و زمانه نیز اموری مشهود هستند. بنظر میرسد با تغییر جزئیات و موضوع شناخت، ثابت بودن و ثابت ماندن آن مبادی که شناخت بر آنها استوار است ناممکن باشد؛ با فرض اینکه نوعی شناخت مبتنی بر مبادی‌یی ثابت و ازلی وجود دارد. پس در ساحت اخلاق و سیاست ما به صورتی از شناخت نیاز داریم که قابلیت پذیرش موضوعات متغیر را بمثابه موضوعات شناخت داشته باشد.

فرونسیس ارسطویی متضمن نوعی از شناخت آن چیزی است که باید اینجا و اکنون انجام گیرد. پس میتوان گفت که فرونسیس متضمن نوعی شناخت است که موضوعش امری متغیر و ملازم با زمان است. اما اگر این نوع از شناخت نه خودش ثابت است و نه موضوعش، موجه بودن خود را از کجا کسب میکند و چطور به دام نوعی روان‌شناسی - تجربی نمی‌افتد؟ ارسطو با محدود ساختن مفهوم فرونسیس به وادی عمل، عمل بمثابه امری که غایت خود را در خود دارد، به وادی روان‌شناسی - تجربی در نمی‌غلتد. از همینرو اصرار دارد که عمل فرونتیک جز بوسیله فرونیموس خلق نمیشود. عمل

۷۶



فرونتیک که عملی اخلاقی است در سوفیا ریشه دارد و موجه بودنش را از آنجا کسب میکند. در واقع شاید بتوان فرونیموس را خالق قواعد به اقتضای زمان و زمانه نامید. بهمین دلیل، در عمل فرونتیک یا عمل ناشی از شناخت عملی، الزام تبعیت به آنچه از سوفیا ناشی میشود، آشکار نمیشود. در واقع این ابهام و رازواری از لوازم شناخت عملی است. گرچه شواهد مشترک بارزی بین حکمای هفتگانه یونان مشاهده نمیشود اما آنها در گرفتن تصمیمهای حکیمانه و خلق اعمال فرونتیک مشترکند.

عمل فرونتیک حاصل نحوه‌یی از اندیشیدنی فلسفی است که در عین نظر به مبادی و اصول ثابت، به مدینه به مثابه بستر شکلگیری اعمال، به امور کرانمند و جزئی و متغیر بمتابه متعلقات شناخت و به انسان بمتابه موجودی مختار نظر دارد. قاعده‌نامندی فرونسیس و در عین حال موجه بودنش، راهکاری است تا به قواعد صلب و سخت و ثابت علمی بمتابه تنها روش موجه شناخت، تن ندهیم. در فلسفه اخلاق ارسطو این مؤلفه که اوضاع و احوال، اقتضای چه عملی را دارند یک مؤلفه اصلی و بنیادین و مرکزی است اما در بسیاری از مکاتب اخلاقی این عنصر کمرنگ است یا مبانی آن فلسفه‌ها بگونه‌یی است که این مؤلفه جایی برای طرح پیدا نمیکند. برای مثال، اگر عمل اخلاقی را به انگیزه عامل از انجام عمل یا تکلیف منوط کنیم، دیگر چه جایگاهی برای این مؤلفه باقی گذاشته‌ایم؟

منابع

۱. ارسطو (۱۳۸۹ الف) *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو. ۷۷
۲. — (۱۳۸۹ ب) *متافیزیک*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۳. داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۵) *اخلاق در عصر مدرن*، تهران: سخن.
۴. رایبر، ه. (۱۳۹۴) «اتس»، *فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه*، جلد سوم: فلسفه اخلاق، زیرنظر محمدرضا بهشتی و بهمن پازوکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.



۵. ریتز، ی. (۱۳۹۴) «اخلاق»، *فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه*، جلد سوم: فلسفه اخلاق، زیرنظر محمدرضا بهشتی و بهمن پازوکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۶. فونکه، گ. (۱۳۹۴) «اتس»، *فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه*، جلد سوم: فلسفه اخلاق، زیرنظر محمدرضا بهشتی و بهمن پازوکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۷. قوام صفری، مهدی (۱۳۹۲) «نوس: دانش عملی برهان‌ناپذیر و ملکه معرفتی ارسطو»، *نشریه فلسفه*، شماره ۲، ص ۴۶-۲۹.
۸. کریستوا، ژولیا (۱۳۹۶) *هانا آرنه: زندگی روایت است*، ترجمه مهرداد پارسا، تهران: نشر شونند.
۹. کمالی، سید مجید (۱۳۹۶) *تفسیر پدیدارشناسانه هایدگر از اخلاق نیکوماخوس: مطالعه انتقادی*، پایان‌نامه دکترا، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان.
10. Aristotle (2009). *Nicomachean ethics* (D. Ross, Trans.). Oxford: Oxford University Press.
11. Curnow, T. (2011). Sophia and Phronesis: Past, present, and future. *Journal of Research in Human Development*, 8, 95-108.
12. Long, C. P. (2002). The ontological reappropriation of phronesis. *Journal of Continental Philosophy Review*, 35, 35-60.
13. Surprenant, C. W. (2012). Politics and practical wisdom: Rethinking Aristotle's account of phronesis. *Topoi: An International of Review of Philosophy*. 31, 221-227.