

## تقدم سوفیا بر فرونیسیس و اهمیت آن در فلسفه اخلاق ارسطو

علی ناظمی اردکانی<sup>۱</sup>، رضا داوری اردکانی<sup>۲</sup>، مالک حسینی<sup>۳</sup>

### چکیده

نسبت میان فرونیسیس (phronesis) یا حکمت عملی و سوفیا (sophia) یا حکمت نظری، و در سطحی دیگر، نسبت بین فضایل اخلاقی و فضایل عقلی، یکی از موضوعات مهم در فلسفه اخلاق ارسطوست. اهمیت موضوع نه تنها به این دلیل است که در صورت تقدم و برتری فرونیسیس بر سوفیا، بین آموزه‌های ارسطو در متافیزیک و اخلاق نیکوماخوس تعارض پیدا می‌شود، بلکه بنظر میرسد تقدم فرونیسیس بر سوفیا در نهایت به نوعی عدول از فلسفه اولی و بتبع آن، آدمی را شریفترین موضوعات پنداشتن، می‌انجامد. البته ارسطو خود با چنین موضعی مخالف است. مسئله اصلی در این مقاله اینست که آیا در فلسفه ارسطو تقدم با سوفیاست یا فرونیسیس و اینکه اهمیت تقدم یکی بر دیگری چیست و چه پیامدهایی دارد؟ در این مقاله استدلال می‌شود که گرچه نزد ارسطو فرونیسیس از

۶۳

تاریخ دریافت: ۹۹/۸/۱۷ تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۰/۱۹ نوع مقاله: پژوهشی

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



جایگاهی ممتاز برخوردار است اما در نهایت سوفیا تقدمی مبنایی دارد. از طرفی، در اندیشهٔ ارسطویی، ائودایمونیا (eudaimonia) یا نیکبختی، جز از طریق بهره‌مندی از فرونسیس توأم با سوفیا ممکن نیست. پس میتوان گفت برای شناخت غایت فلسفه، باید در مفاهیم سوفیا و فرونسیس و نسبت آنها با یکدیگر و دیگر فضایل تأمل کرد.

**کلیدواژگان:** ارسطو، سوفیا، فرونسیس، حکمت نظری، حکمت عملی، فضیلت، نیکبختی.

\*\*\*

#### مقدمه

در فلسفهٔ اخلاق ارسطو و بویژه در *اخلاق نیکوماخوس*، چه نسبتی بین فضایل عقلی و فضایل اخلاقی وجود دارد؟ چه نسبتی بین اقسام فضایل عقلی برقرار است؟ حکمت نظری و حکمت عملی چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ در *اخلاق نیکوماخوس*، تقدم و برتری با حکمت نظری است یا حکمت عملی؟ بنظر میرسد اهمیت موضوع در اینست که تقدم حکمت عملی بر حکمت نظری یا تقدم فرونسیس بر سوفیا، در نهایت به نوعی عدول از فلسفهٔ اولی و آدمی را بهترین و شریفترین موضوعات پنداشتن منجر میشود که البته ارسطو با چنین ادعایی مخالف است<sup>۱</sup>. اگر تقدم با حکمت عملی باشد ظاهراً ارسطو از اصولی که در *متافیزیک* به آن معتقد است، عدول کرده است.

ارسطو بصراحت فعل اخلاقی را به فرونسیس - که عبارتست از تشخیص خوب و بد افعال و اعمال در وقت و جای خود- منسوب کرده و در نتیجه خیر و شر را در عالم انسانی محدود ساخته است. او مجالی ایجاد نمود که در آن عمل انسانی شایستگی ورود به قلمرو دانایی و فلسفه را احراز نماید و در نهایت بیشتر از اسلاف خود، یعنی سقراط و افلاطون، نظر را از آسمان به

۶۴



زمین و جهان انسانی آورد (داوری اردکانی، ۱۳۹۵: ۳۲). به اعتقاد ارسطو، اگر عمل از پشتوانه 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» (ارسطو، ۱۳۸۹ الف: ۱۱۳۹ الف). طرح فرونسیس در کنار سوفیا این معنی را نیز دربردارد که اخلاق و عمل اخلاقی مستقیماً از حکمت نظری نتیجه نمیشود. حکمت نظری مقدم بر حکمت عملی همان عقل بسیط است که در آن عمل و نظر از هم جدا نیستند. در واقع حکمت عملی از حکمت نظری مدد و قوت میگیرد و به عمل درست و عمل اخلاقی رهنمون میشود؛ یعنی فرونسیس، خوب و بدهای اخلاقی را با توجه به زمان و زمانه خاص تمییز میدهد و مبنای فضایل اخلاقی را بنیان میگذارد و انسانها را آماده فراگرفتن و انجام دادن درست و دقیق کارها میکند. در صورتی که عمل، مسبوق به نظر نباشد فرد نمیداند از عهده چه کاری برمی آید و از انجام چه کاری ناتوان است. اهمیت دیگر فرونسیس در اینست که فضایل بدون آن نظم نمی یابند و هماهنگ نمیشوند. با این حال، فرونسیس امری ثابت و مشخص نیست. بهمین دلیل ارائه تعریفی جامع و مانع از آن امکان ندارد اما ظهور آن را میتوان با مشاهده نشانه های تشخیص داد. نشانه ظهور فرونسیس نوعی معرفت نسبت به مسائل و مشکلات و تواناییها و امکانهاست. با فرونسیس در امور، صلاح و اصلاح پدید می آید و با این فضیلت است که فرد میتواند امور خود را بدرستی تدبیر کند.

۶۵

ادعای مقاله حاضر اینست که گرچه ارسطو برای حکمت عملی اهمیتی بسیار قائل است و آن را شرط لازم برای نیکبختی انسان میداند، اما در نهایت حکمت نظری را بر حکمت عملی مقدم شمرده و بهره مندی از حکمت عملی یا فرونسیس را برای نیکبختی کافی نمیداند. قبل از بحث درباره اقسام



علی ناظمی اردکانی، رضا داوری اردکانی، مالک حسینی؛ تقدم سوفیا بر فرونسیس و اهمیت آن در فلسفه اخلاق ارسطو

فضیلت و نسبت آنها لازم است نگاهی به مقسم، یعنی فضیلت و پیشینه بحث از مفهوم فضیلت و سیر تطور آن در فرهنگ یونانی داشته باشیم و سپس ببینیم فضیلت در فلسفه اخلاق ارسطو از چه جایگاهی برخوردار است.

### ۱. پیشینه بحث از مفهوم فضیلت

بهره‌مندی از فضیلت (virtue) یا آرته (arete) در فرهنگ یونانی، چه در حماسه‌های هومری که در آن فضیلت صفت خاص اشراف شمرده شده، چه در عصر سوفوکلس که برای نخستین بار بحث تربیت به بهره‌مندی از فضایل ارتباط می‌یابد و چه در مکتب سوفسطاییان که فضیلت را مبتنی بر دانستن و امری آموختنی میدانند، همواره معنایی ایجابی دارد؛ فضیلت از طرفی، نشان از نوعی کمال در کسی یا چیزی است که از آن بهره‌مند است<sup>۲</sup> و از طرف دیگر، شرطی لازم برای «نیکبختی» (eudaimonia) است که علم اخلاق باستان مبتنی بر آن است» (شتمر، ۱۳۹۴: ۳۴۳). ورنر یگر با آوردن شاهدی از/یلید هومر مدعی است که دلالت عملی مفهوم فضیلت انسانی برای شاعران دوره هومری کافی نبود و تصور آنها از انسان، بهره‌مندی از اشرافیت روحی همراه با اشرافیت عملی بود. این سخن هومر که «به هنگام رأی زدن زبان‌آور باش و به هنگام عمل، توانا» (یگر، ۱۳۷۶: ۴۶) نزد یونانیان اعصار بعد همواره دلالت بر آرمان تربیت یونانی داشته و در عصری که بکمک سوفسطاییان، هنر سخنوری به بالاترین درجه شکوفایی رسیده بود، یونانیان دلبستگی دوران پهلوانی به کار و عمل را میستودند و آن را در برابر زمانه خود قرار میدادند که گفتار بیش از عمل ارج داشت. در این زمان، مفهوم آرته یا فضیلت انسانی معنای وسیعتری یافت و بجز سلحشوری و شجاعت، مزایای عالی روحی را نیز شامل میشود (همان: ۴۶ و ۴۷). بعقیده هراکلیتوس «بزرگترین فضیلت برای انسان، بهره‌مندی از سوفرونئو (sophroneo) - ملکه‌یی عقلانی بمعنای فهمیدن- است و ظهور این فضیلت در گرو درک اشیاء به حسب طبیعتشان و

گفتن حقیقت و عمل کردن به آن است» (شتمر، ۱۳۹۴: ۳۴۴).

در عصر سوفوکلس این پرسش مطرح بود که طریق کسب فضیلت چیست و چه نوع تربیتی به حصول فضیلت می‌انجامد؟ این اندیشه که همه انسانها میتوانند از فضیلت شهروندی بهره‌مند گردند، در برابر این اندیشه بوجود آمده بود که فضیلت مختص اشراف است و از طریق توارث خون اشرافی، دست‌یافتنی است. اگر این درست میبود که همه شهروندان قادر به کسب فضیلت هستند، اینکه فضیلت سیاسی وابسته به خون اشرافی باشد بیوجه میشد. دولت - شهر (City-state/ polis) جدید توانسته بود فضیلت جسمانی را از راه تمرین ورزشی - که تقلیدی از اشراف بود - از آن خود سازد و حالا نوبت کسب مزایای عقلی و روحی اشرافی و ویژگیهای لازم برای رهبری از طریق تربیت آگاهانه بود. جنبش بزرگ تربیتی که هدفش تربیت سیاسی بود، از اینجا شکل گرفت (یگر، ۱۳۷۶: ۳۹۰-۳۸۶). «پرسش از آرته در اندیشه سوفیستی به موضوع محوری فلسفه تبدیل شد» (شتمر، ۱۳۹۴: ۳۴۴). به اعتقاد سوفسطاییان فضیلت آموختنی است. آنان در ملاء عام اعلام کردند که در برابر مزد، درس فضیلت میدهند.<sup>۳</sup>

البته بهره‌مندی از فضیلت در یونان باستان نه تنها برای انسان بلکه برای اشیاء نیز بکار رفته است.<sup>۴</sup> یعنی اگر درباره کسی یا چیزی گفته میشد که دارای فضیلت است، معنای خوب بودن از آن مراد میشد، اما این خوب بودن بمعنای خوب بودنی اخلاقی نبود (همان: ۳۴۲). مفهوم فضیلت در علم اخلاق یونان باستان، مفهوم بنیادین نبود بلکه نیکبختی و اینکه چگونه باید زندگی کرد، راهبر علم اخلاق بود. لیندا زگربسکی بنقل از هرسته‌هاوس، مفاهیم بنیادی اخلاق نزد ارسطو را بدین صورت دسته‌بندی میکند: ائودایمونیا یا نیکبختی، بنیادین‌ترین مفهوم است؛ فضیلت از ائودایمونیا مشتق میشود و مفهوم فعل درست از مفهوم فضیلت (زگربسکی، ۱۳۹۶: ۱۲۵). اهمیت نکته

۶۷



فوق در اینست که ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس*، نیکبختی را خیر اعلا برای انسان میدانند و آن را فعالیت نفس، موافق فضیلت کامل میخواند (ارسطو، ۱۳۸۹ الف: ۱۱۰۲ ب). او پس از طرح این مباحث به موضوعات مربوط به نفس و فضیلت کامل که اجزاء تعریف او از نیکبختی هستند میپردازد. شتمر (Stemmer) بصراحت میگوید: «اگر این‌گونه بفهمیم که مفهوم فضیلت، مفهوم بنیادین اصلی علم اخلاق عهد باستان است، دچار گمراهی شده‌ایم» (شتمر، ۱۳۹۴: ۳۴۳).

بهر حال، موضوع فلسفی اصلی که سوفسطاییان به آن میپرداختند این بود که انسان باید چگونه زندگی کند و چگونه به نیکبختی یا سعادت‌مندی مطلوب دست یابد؟ آنها معتقد بودند داشتن فضیلت، دست‌کم، شرط لازم نیکبختی است. از آن زمان به بعد فیلسوفان باور داشتند که فضیلت، انسان را در کسب نیکبختی یاری میکند و به این دلیل هر انسانی در پی کسب فضیلت است. سوفسطاییان یک ویژگی مشترک داشتند و آن آموزگاری سیاست بود و میخواستند با فعالتر ساختن قوای ذهنی و عقلی از طریق تمرین، بر این فضیلت بیفزایند. اما تربیت جدید، زمانی که از حدود تربیت صوری فراتر میرفت و به مسائل اخلاقی و سیاسی میپرداخت، در معرض خطر قرار داشت که اگر بر پژوهش اصیل تفکر فلسفی حقیقی مبتنی نباشد و حقیقت را برای خود حقیقت نجوید، در واقع فقط نیمه‌حقیقتی را به شاگردان آموخته است. افلاطون و ارسطو در حمله به نظام تربیتی سوفسطایی همین نقطه را نشانه گرفتند (یگر، ۱۳۷۶: ۳۹۵).

۶۸

سوفسطاییان با بنیان نهادن آموزش و پرورش مبتنی بر عقل در تحول انسانمداری (anthropocentric) نقشی مهم داشتند.

آنها سعی کردند این اندیشه اشرفی قدیم را دایر بر اینکه سیرت و اخلاق نتیجه توارث است و نه حاصل آموزش، از میان بردارند.



بدین‌سان اندیشه‌نیروی اخلاقی ناشی از تبار خدایی جای خود را به مفهوم کلی طبیعت انسانی داد. طبیعت انسانی عبارت بود از کل آدمی که از تن و روح و استعدادهای درونی تشکیل شده است، و این همان چیزی است که سوفسطاییان پایه نظریات تربیتی خود قرار دادند (همان: ۴۱۰).

جایگزین شدن مفهوم کلی طبیعت انسانی بجای اندیشه‌نیروی اخلاقی ناشی از تبار خدایی، موجب شد گرایش ذهن یونانی به طبیعت‌گرایی قوت بگیرد و حتی پایه‌های اعتبار قانون که تکیه‌گاهی دینی داشت، متزلزل گردد:

کریتیاس زمانی که حاکم جبار آتن شد نمایشنامه‌ی با عنوان سیسوفوس نوشته بود و یکی از شخصیت‌های نمایشنامه، در صحنه‌ی تئاتر در حضور تماشاچیان، بصراحت می‌گفت که خدایان را مردان بزرگ سیاسی ابداع کرده‌اند تا به قوانین خود اعتبار بخشند، و برای اینکه مردمان را از خدایان بترسانند و از ارتکاب اعمال بد، حتی آنجا که گواهی حضور ندارد، مانع شوند، به مردمان تلقین کرده‌اند که خدایان در همه جا حاضر و ناظر اعمال آدمیان هستند (همان: ۴۴۰).

این تفکر راه را بر این اندیشه می‌گشود که آدمی عالیترین موجودات است. افلاطون خوب بودن و آرته داشتن را در گرو این میدانست که فرد به این علم داشته باشد که نیکبختی چیست و چگونه میتوان به آن دست یافت. او معتقد بود داشتن این دانش در عین حال حالتی از نفس است که مایه نیکبختی انسان یا دست‌کم شرط لازم نیکبختی است. افلاطون بر این باور بود که آرته انسان را به نیکبختی میرساند. در واقع نیکبختی معیاری است که فضیلتها از آن حیث که فضیلت هستند با آن شناخته میشوند. پس در تبیین هر فضیلتی باید نسبت آن با نیکبختی نیز نشان داده شود. در نگرش افلاطون نسبت بهره‌مندی از فضایل و نیکبختی روشن نیست و مشخص نشده که خوب

۶۹



بودن تمام سعادت است یا جزئی از آن یا صرفاً وسیله‌ی برای دستیابی به آن. در رساله‌های نخستین افلاطون بنظر میرسد آرته شرط لازم و کافی برای نیکبختی است اما افلاطون پی برده بود این رأی که آرته بتنهایی مقوم سعادت انسان است، همراه با این فرض که آرته دانش به خیر است، دشواریهایی را ایجاد میکند؛ چون، اگر از سویی دانش فضیلت همان دانش خیر باشد و خیر همان نیکبختی باشد و از سوی دیگر، دانش فضیلت همان خیر باشد، این نتیجه نامقبول حاصل میشود که دانش فضیلت همان دانش به فضیلت است. در نهایت، افلاطون خوب بودن نفس را به هماهنگی و همنوایی و نظم و سلامت نسبت میدهد و شرط وحدت نفس را در این میداند که نفس تشخیص دهد چه چیزی برای او خوب و با آن سازگار است. اگر نفس در این حالت هماهنگی باشد، دارای حکمت یا دانش، شجاعت، عدالت و خویشتنداری خواهد بود (شتمر، ۱۳۹۴: ۳۴۸-۳۴۵).

در اندیشه افلاطون و ارسطو، خیر اعلا یا نیکبختی برای انسان، بهره‌مندی از حکمت نظری بود اما راه نیکبختی از اخلاق میگذشت. در واقع فرونسیس در نظر آنها چیزی جدا از سوفیا نبود و بهره‌مندی از فرونسیس در گرو بهره‌مندی از سوفیا بود. در واقع آنها عقل را امری واحد میدانستند (داوری اردکانی، ۱۳۹۵: ۳۲).

اشاره به این نکات از این جهت لازم بود که قبل از ورود به بحث اصلی توجه داشته باشیم که ارسطو با مشروط دانستن نیکبختی به بهره‌مندی از فضایل و بهره‌مندی از یک فضیلت به بهره‌مندی از همه فضایل، به همان‌گویی نمی‌افتد و همینطور از دسته‌بندی فضایل و قائل شدن تقدم و تأخر برای آنها و مثلاً فرونسیس را شرط لازم فضایل اخلاقی دانستن مقصودی دارد. توجه به این نکته نیز ضروری است که مفهوم فضیلت در تطور تاریخی خود با نظر و عمل گره خورده است و اهمیت عملی و نظری توأمان دارد.<sup>۵</sup>

۷۰





## ۲. فضایل و نسبت بین فضایل عقلی و فضایل اخلاقی در اخلاق نیکوماخوس

ارسطو در کتاب اول اخلاق نیکوماخوس نیکبختی را به فعالیت نفس مطابق با فضیلت کامل تعریف کرده است (ارسطو، ۱۳۸۹ الف: ۱۰۲ الف). برای روشن شدن مقصود وی از این تعریف باید دید که او چه تبیینی از سه جزء اصلی این تعریف ارائه می‌دهد؛ یعنی نفس، فضیلت و فضیلت کامل. ارسطو نفس را دارای دو جزء میداند، یکی جزء خردمند و دیگری جزء فاقد خرد. جزء خردمند به دو جزء تقسیم میشود: جزئی که خرد را بمعنای واقعی در خود دارد و جزئی که بنحوی از انحاء از خرد بهره‌مند است. جزء فاقد خرد هم به دو جزء تقسیم میشود: جزئی که کاملاً فاقد خرد است و این همان است که علت تغذیه و رشد در همه موجودات است، و جزئی که بنحوی از انحاء از خرد بهره‌مند است و قابلیت اطاعت از خرد را دارد، که همان جزء شهوی یا خواهنده است که در انسانهای پرهیزگار مطیع خرد و در انسانهای ناپرهیزگار با جزء خردمند، در ستیز است (همان: ۱۰۲ الف؛ همو، ۱۳۸۹ ب: ۱۰۳ الف).

فضایل نیز بطور کلی به فضایل عقلی (intellectual) و فضایل اخلاقی (moral) تقسیم میشوند. ارسطو در کتاب اول بطور کلی فضایل عقلی را به حکمت نظری، حدت ذهن (understanding) و حکمت عملی تقسیم میکند. از مصادیق فضایل اخلاقی نیز گشاده‌دستی (liberality) و خویش‌شننداری (temperance) را نام میبرد. فضیلت کامل نیز بعقیده ارسطو، جمع فضایل عقلی و فضایل اخلاقی است، به این شرط که همراه با استمرار باشد.

۷۱

او در کتاب دوم اخلاق نیکوماخوس، بهره‌مندی از فضیلت را مشروط به این میداند که عمل‌کننده در حالت روحی خاصی باشد. یعنی اولاً، آن عمل را آگاهانه و بر حسب شناخت انجام دهد. ثانیاً، آن عمل را بسبب انتخاب و تصمیمی روشن که بخاطر همان عمل اتخاذ شده به انجام رساند. ثالثاً، آن عمل ناشی از ملکه‌یی استوار و تغییرناپذیر باشد (همو، ۱۳۸۹ الف: ۱۰۵ الف).



او در ادامه تأکید میکند که بهره‌مندی از فضیلت در گرو انجام اعمال فضیلت‌مندانه است و کسانی که بجای عمل، تنها به نظر پناه می‌برند و خود را فیلسوف می‌پندارند، نمیتوانند صاحب فضیلت شوند (همان: ۱۱۰۵ ب). گرچه ارسطو بهره‌مندی از حکمت نظری را شرط لازم نیکبختی میداند اما هیچگاه آن را برای بهره‌مندی از فضیلت کامل و نیکبختی کافی نمیشمرد.

ارسطو از طرفی فضیلت اخلاقی را «ملکه‌یی میداند که حد وسطی را انتخاب میکند که برای ما درست و با موازین عقلی سازگار است، موازینی که فرد دارای حکمت عملی، حد وسط را با توجه به آنها تعیین میکند» (همان: ۱۱۰۷ الف) و از طرف دیگر، شرط سوم در روحيات فرد فضیلت‌مند را این میداند که عملش ناشی از ملکه‌یی استوار و تغییرناپذیر باشد. از این مقدمات میتوان چنین نتیجه گرفت که عمل فضیلت‌مندانه مبتنی بر فضیلت اخلاقی است، یعنی همان ملکه استوار و تغییرناپذیر. ارسطو در بخشی دیگر فرد دارای فرونسیس یا حکمت عملی را کسی معرفی میکند که «عمل را از روی انتخاب و برای همان عمل انجام دهد» (همان: ۱۱۴۴ الف) و از آنجا که شرط دوم در روحيات فرد فضیلت‌مند اینست که آن عمل را بسبب انتخاب و تصمیمی روشن که بدلیل همان عمل اتخاذ شده، انجام دهد، میتوان نتیجه گرفت که فضیلت اخلاقی و عمل فضیلت‌مندانه بر فرونسیس یا همان حکمت عملی مبتنی است. تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که عمل اخلاقی مبتنی بر بهره‌مندی از فضایل اخلاقی است و فضیلت اخلاقی مبتنی بر بهره‌مندی از حکمت عملی یا فرونسیس. حال باید دید ارسطو از حکمت نظری چه تبیینی ارائه داده است تا بتوان نسبت بین دیگر فضایل را با حکمت نظری بررسی کرد.

### ۳. فضایل عقلی

حکمت نظری یا سوفیا یکی از فضایل عقلی است که ارسطو آن را اینگونه تعریف میکند: «شناخت علمی همراه با عقل شهودی؛ عقلی که به شناخت



موجوداتی میپردازد که بر حسب طبیعتشان والاترین موجودات هستند» (همان: ۱۱۴۱ب). در کتاب ششم /خلاق نیکوماخوس، ارسطو از طرفی فضایل نفس (Virtues of the soul) را به فضایل اخلاقی (Moral virtues) و فضایل عقلی (Virtues of intellect) تقسیم میکند. از سوی دیگر، فضایل عقلی به توانایی عملی (art) (هنر یا فن)، شناخت علمی (Scientific knowledge)، حکمت عملی (فرونسیس) (phronesis)، حکمت نظری (Philosophic wisdom) و عقل شهودی (Intuitive reason) تقسیم میشوند. در حکمت نظری که نسبتی مستقیم با عمل و فن ندارد، خیر یا نیک (good) بمعنای موافق حقیقت بودن است و غایت حکمت نظری عبارتست از پی بردن به حقیقت و آنچه راست (truth) است. اگرچه غایت حکمت عملی نیز حقیقت است و آنچه راست است، اما خیر یا نیک در حوزه حکمت عملی بمعنی مطابق با میل درست (correct) است؛ یعنی رسیدن به نتیجه راست درباره آنچه باید انجام داد. نتیجه راست درباره آنچه باید انجام داد همواره توأم با میل درست است و منظور از میل درست میلی است که مطیع خرد است و ناظر به عملی معین. حال باید دید در /خلاق نیکوماخوس تقدم با حکمت نظری است یا حکمت عملی؟ اهمیت موضوع به این جهت است که تقدم حکمت عملی بر حکمت نظری به نوعی عدول از فلسفه اولی می‌انجامد. اگر تقدم با حکمت عملی باشد، ظاهراً ارسطو از اصولی که در متافیزیک به آن معتقد بوده عدول کرده است. او در کتاب ششم متافیزیک، فلسفه اولی را چنین تبیین میکند:

فلسفه اولی کلی و فراگیر است و موضوع این فلسفه موجود از آن جهت 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 (همو، ۱۳۸۹ب: ۱۰۲۶الف).

در اخلاق نیکوماخوس نیز دربارهٔ حکمت نظری میگوید: «حکمت نظری هم عقل شهودی است و هم شناخت علمی موجوداتی که بر حسب طبیعتشان والاترین موجوداتند». بهترین و شریفترین دانشها و معارف به اعتقاد ارسطو معرفتی است که موضوعش بهترین و شریفترین موجودات است. او بصراحت میگوید: «اگر کسی بگوید علم سیاست یا حکمت عملی بهترین دانشهاست، سخنش عجیب خواهد بود، چرا که آدمی بهترین موجودات نیست» (همو، ۱۳۸۹ الف: ۱۱۴۱ الف).

در ترغیب به فلسفه یامبلیخس که احتمالاً متکی به کتاب گمشده‌یی از ارسطو به همین نام بوده، مفهوم فرونسیس بمعنای گسترده‌یی که افلاطون بکار میبرده بکار رفته است؛ فرونسیس بعنوان نوعی از فهم حقیقت که مختص فیلسوف است (روه، ۱۳۹۴: ۳۳۹). اما در نهایت، ارسطو بر خلاف پیشینیان، فرونسیس را از سوفیا یا دانش نظری متمایز ساخته و از این طریق نگرشی مشخص به علم اخلاق را مردود می‌شمارد، یعنی علم اخلاق را بعنوان علمی که قادر به یافتن پاسخهایی برای یکایک پرسشهای اخلاقی یا سیاسی از طریق تأمل فلسفی دربارهٔ مبادی نخستین است، نمی‌پذیرد. حال باید دید اهمیتی که ارسطو برای فرونسیس در پیشبرد فرایند فلسفهٔ اخلاق خود قائل میشود، آیا در نهایت به برتری فرونسیس نسبت به دیگر فضایل می‌انجامد یا نه؟ سؤال دیگر اینکه فرونسیس چه جایگاهی در ساختار فضایل نزد ارسطو دارد؟

#### ۴. فرونسیس و سوفیا و نسبت آنها با هم و با دیگر فضایل عقلی

یکی از دلایل اهمیت جایگاه فرونسیس در فلسفهٔ اخلاق ارسطو و نسبت آن با سوفیا در اینست که برخی تمایز ارسطو بین سوفیا و فرونسیس را راهی دانسته‌اند برای اولویت فرونسیس بر سوفیا بمثابه راهکاری برای برون‌رفت از معضل مواجهه با امور کلی و ابدی و ازلی که متعلق حکمت نظریند و این تمایز را طریقی دانسته‌اند برای مواجهه با امر کرانمند و امر عرضی و انسان

بمثابه موجودی دارای گوشت و پوست و استخوان (Long, 2002: p.35). افرادی چون زگزیسکی ادعا کرده‌اند تمایزی که ارسطو میان فضایل اخلاقی و فضایل فکری میگذارد اهمیت ندارد و ویژگیهایی که او برای تمایز این دو نوع فضیلت ذکر کرده کارآمد نیستند و باید فضیلت‌های فکری را زیرمجموعه‌یی از فضیلت‌های اخلاقی بشمار آورد (زگزیسکی، ۱۳۹۶: ۱۲۵). اما مدعی نوشتار حاضر اینست که نه تنها فضایل اخلاقی و فضایل عقلی از یکدیگر متمایزند، بلکه حتی برای مثال، اولویت داشتن فرونسیس بر سوفیا که هر دو از اقسام فضایل عقلی هستند، به نوعی عدول از فلسفهٔ اولی و آدمی را بهترین و شریفترین موجودات پنداشتن می‌انجامد (ارسطو، ۱۳۸۹ الف: ۱۱۴۱).

هایدگر در *درسگفتارهای مربوط به رسالهٔ 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 به این موضوع نیز اشاره میکند که مفهوم فرونسیس که ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* به تبیین آن پرداخته، گرچه از لحاظ ساختار بسیار شبیه سوفیاست اما میتواند بعنوان رقیبی اصیل برای سوفیا، در مقام عالیترین امکان دازاین قرار گیرد (Long, 2002: p.35). گرچه هایدگر در این *درسگفتارها* بر اهمیت فرونسیس بسیار تأکید میکند اما در نهایت اولویت را به سوفیا میدهد (Idem, 2004: p.199). ما در ادامه، پس از ارائهٔ تبیینی از فرونسیس، سعی خواهیم کرد نسبت بین فضایل عقلانی را واکاوی نماییم. فرونسیس و سوفیا دو قسم از این دسته فضایلند.

۷۵

فرونسیس مفهومی فلسفی است که در تفسیر و بکارگیری، کمترین اتفاق نظری وجود داشته است. نه تنها پیشینیان ارسطو تبیینی واحد و واضح از این مفهوم ارائه نکرده‌اند بلکه خود ارسطو نیز به ارائهٔ چنین تبیینی پرداخته و تا به امروز و در سیاق فلسفهٔ معاصر نیز همچنان اهمیت و حساسیت خود را حفظ کرده است. توجه به این نکته خالی از فایده نیست که علاوه بر



فیلسوفان، پژوهشگران حوزه‌های گوناگونی همچون پزشکی، تعلیم و تربیت، سیاست و اخلاق نیز کوشیده‌اند از فرونسیس تبیینی کارآمد ارائه کنند، که این خود نشان از قابلیت گسترده این مفهوم در تفسیرپذیری دارد.

با این حال، جای این پرسش باقی است که فرونسیس به چه معناست و در فلسفه ارسطو چه جایگاهی دارد؟ ارسطو فرونسیس را به «حالت استعداد عمل کردن پیوسته با تفکر درست در حوزه اموری که برای آدمی بد یا نیکند» تعریف میکند (ارسطو، ۱۳۸۹ الف: ۱۱۴۱). جانا نول (Jana Noel) در میان ترجمه‌های مختلفی که از «فرونسیس» صورت گرفته است، به استدلال عملی (practical reasoning)، حکمت عملی (practical wisdom)، درک اخلاقی (moral discernment)، بصیرت اخلاقی (moral insight) و دوراندیشی (prudence) اشاره کرده و می‌گوید: «هر کدام از این ترجمه‌ها به وجه مهمی از مفهوم فرونسیس ارسطویی اشاره دارند.» او در ادامه بیان میکند: «هر کدام از این معادلها که بکار برده شود دلالتی ضمنی بر پیش‌فرضهای وابسته به سیاق و پیش‌فرضهای اخلاقی دارد» (Noel, 1999: p. 273). مسلم است که حتی در باب ترجمه فرونسیس، چنانکه جانا نول می‌گوید، «برخی از ارسطوپژوهان عدم وضوح و ناسازگاری در معادل‌های فرونسیس را برسمیت شناخته‌اند» (Ibid). بحث اصلی در این بخش اینست که گرچه اینجا هم بحث بر سر شناخت و حقیقت است، اما آیا فهم مراد ارسطو از مفهوم فرونسیس ممکن است؟ وگرنه چه نیازی به پژوهش در اینباره است؟ گادامر معتقد است: باید اذعان نمود که در فهم متون این اندیشمندان بزرگ، حقیقتی شناخته میشود که درک آن از طرق دیگر ممکن نیست، هرچند این با معیار پژوهش و پیشرفت که علم با آن سنجیده میشود، در تعارض باشد (Gadamer, 2004: p. XXI). پژوهش حاضر سعی دارد تبیینی سازگار از مفهوم فرونسیس و نسبت آن با دیگر فضایل اخلاقی با تکیه بر اخلاق نیکوماخوس ارسطو ارائه نماید.

ارسطو بتفصیل، به تمایز فرونسیس با تخته یا ساختن (Art)، شناخت علمی (Scientific knowledge)، شهود عقلی (Intuition) و حکمت نظری (Philosophic wisdom) که جمع شناخت علمی و شهود عقلی است، پرداخته است. فرونسیس از آن جهت با ساختن فرق دارد که عمل، غایتی جز خود ندارد اما ساختن همواره غایتی بیرون از خود دارد. تمایز فرونسیس از شناخت علمی از آن حیث است که علم با برهان سروکار دارد و موضوع آن چیزی است که نمیتواند جز این که هست باشد، اما موضوع فرونسیس چیزی است که انجام دادنش ممکن است، پس میتواند بگونه‌یی دیگر هم باشد. فرونسیس با شهود عقلی که مبادی برهان را درک میکند، هم متفاوت است و سروکارش منحصرأ با کلی نیست بلکه با جزئی هم نسبتی دارد، یعنی همان امر انضمامی و منفرد و چیزی که میتوان انجام داد (ارسطو، ۱۳۸۹ب: ۱۱۴۲ب - ۱۱۳۹ب). یکی از نتایج مهمی که بحث درباره فرونسیس در پی دارد اینست که تأمل عملی درست نمیتواند بر پایه قواعدی سخت و انعطاف‌ناپذیر صورت گیرد (همو، ۱۳۸۹الف: ۱۱۰۴الف).

بنظر میرسد فرونسیس شناسنده چیزی است، هر چند این شناخت بنحوی است که نمیتوان آن را از موضوع عینیش، که مورد شناخت قرار میگیرد، منتزع ساخت و بصورت قواعد و مفاهیم درآورد. پس فرونسیس بیانگر نحوه خاصی از شناخت است. داوری مبتنی بر فرونسیس داوری اعمال جزئی و انضمامی همراه با تأمل است؛ با در نظر داشتن یک تمامیت و همچنین در نظر گرفتن زمان و زمانه خاص، که آیا این عمل در این شرایط با حکمت نظری سازگار و هماهنگ است یا خیر؟ این هماهنگی را فرونیموس (فرد بهره‌مند از فرونسیس) حس میکند و امری استدلال‌بردار نیست؛ همانطور که احساس میکنیم که این امر حاضر یک مثلث است. نیاز و دامنه فرونسیس تمامی قلمروهایی است که تمامیتی لازم است اما این تمامیت در اختیار ما نیست.

۷۷



پس مسئله دربارهٔ فرونیسیس صرفاً شناخت عمل فرونتیک نیست بلکه در نظر داشتن یک تمامیت است که عمل فرونتیک باید با آن سازگار باشد. گادامر میگوید:

حتی علم نظر (theoria) در تقابل کامل با عمل (praxis) قرار نمیگیرد، بلکه خودش بالاترین نوع عمل است و بلکه خودش از بالاترین مراتب وجود آدمی است و همانطور که ارسطو گفته، مستلزم برترین معرفت است که همان معرفت به امور نخستین است که نامش فلسفه است. حتی هم اگر کشمکشی بین معرفت شناختی و معرفت تجربی باشد به این شکل است که شخص مجرب و ماهر بارها از متخصص دانش آموخته برتر است (گادامر، ۱۳۹۶: ۴۶).

فرونیسیس با زیرکی نیز تفاوت دارد. تمامی کوششهای نبوغ آمیز و ابداعات دیگر، هرچه هم عظیم باشند، بلحاظ ماهیتشان از ناحیهٔ فرونیسیس تعریف نمیشوند. این تفاوتی است که ارسطو در تمایزی که بین زیرکی (cleverness) و فرونیسیس میگذارد به آن توجه میدهد. او میگوید: «ما در مورد کسانی سخن از حکمت عملی میگوییم که خردمندی خود را در ارتباط با هدف نهایی با ارزش بروز میدهند، بدین شرط که این هدف از اموری نباشد که به حوزهٔ ساختن و فن تعلق دارند» (ارسطو، ۱۳۸۹ب: ۱۱۴۰). زیرکی، استعداد دستیابی به هدف است، فارغ از درستی یا نادرستی آن و فرونیسیس استعداد دستیابی به هدف درست است (همو، ۱۳۸۹الف: ۱۱۴۴). توجه به این نکته نیز ضروری است که چون فرونیموس از خود و ترجیحات شخصی خویش فاصله میگیرد، فرونیسیس امری شخصی و سلیقه‌یی نیست بلکه بیشتر پدیده‌یی سیاسی - اجتماعی است. فرونیموس کسی است که با نظر به زمان و زمانه و زمینهٔ خاصی که در آن قرار دارد میتواند آگاهانه و همراه با تأمل، تشخیص درست بدهد و درست انتخاب کند و درست عمل نماید و اینها شروط لازم و کافی برای نیکبختی هستند. با این



حال، تأمل و تشخیص درست و انتخاب درست و عمل، همگی در بستری بنام «مدینه» اتفاق می‌افتند و متأثر از مدینه‌یی که فرد در آن زندگی میکند می‌توانند دارای معانی گوناگون و پیامدهای گوناگون باشند.

بر اساس مباحث بالا و سخنان ارسطو دربارهٔ فرونیموس (همان: ۱۱۴۰) میتوان گفت فرونسیس عنصر مشترک عقلانی است که هم خود یکی از فضایل است و هم دیگر فضایل بدون آن نظم نمی‌یابند و هماهنگ نمیشوند؛ از اینرو در موارد بغرنج اولویت با فرونسیس است. اما این موضوع برای بحث ما اهمیتی بنیادین ندارد، چرا که اصولاً فرونسیس و فضایل اخلاقی و عمل فضیلت‌مندانه ریشه در حکمت نظری دارند. نقش مهم فرونیموس در اینست که با عملش هماهنگی و نظم حاصل از فضایل را قابل نشان دادن میسازد؛ اعمالی که فرونیموس آنها را در زمان و زمانهٔ خاص خلق میکند. فرونسیس قوه‌یی تأملی است که با کمک گرفتن از حکمت نظری به فضیلت اخلاقی حکم میکند، گرچه موضوع تأمل فرونسیس هم اعمال عادی است و هم اعمال توأم با تأمل؛ فرونسیس امری همه‌شمول است، اما اهمیت نظام‌مند فرونسیس منحصر به اعمال همراه با تأمل است.

ارسطو با تمایز روشنی که ظاهراً برای نخستین بار، بین فرونسیس و سوفیا میگذارد نتیجه میگیرد که از طرفی حصول سوفیا چه بسا فی‌نفسه خواستنی است اما چون کاربرد عملی ندارد، حصول آن در نهایت فعالیتی بینیاز به بیرون از خود است و از طرف دیگر، کسی که به بهترین شکل برای زندگی در این جهان آماده است، فرد دارای فرونسیس است نه فردی که تنها از سوفیا بهره‌مند است. با تمام اهمیتی که ارسطو برای فرونسیس قائل است و نیکبختی را بدون وجود آن ممکن نمیداند، اما در نهایت برای سوفیا اولویتی مبنایی قائل است. او در جای جای *اخلاق نیکوماخوس* بفرآخور بحث به این امر اشاره میکند. برای مثال، او فعالیت نظری را از حیث جدیت و ارزش والاتر

۷۹



از فضایل عملی قلمداد میکند و هدفی غیر از خودش را برای آن متصور نمیداند و فعالیت نظری را نیکبختی کامل می‌شمارد (همان: ۱۱۴۱ ب). در جای دیگر نیز بوضوح می‌گوید: «حکمت عملی برتر از حکمت نظری، یعنی بهتر از جزء برتر نفس ما نیست» (همان: ۱۱۴۵ الف).

با این حال، چنانکه گفتیم، در موارد بغرنج اولویت با فرونسیس است. با ذکر یک مثال سعی میکنیم این مطلب و نسبت بین حکمت نظری و حکمت عملی را روشن کنیم. گاه عقل فارغ از هر چیز دیگر در پی کشف حقیقت است، مثلاً فردی میخواهد بداند که آیا همسرش به او خیانت کرده است یا نه، بدون هیچ قصد و تصمیمی که ناظر به عملی باشد که در نتیجه فاش شدن این حقیقت قابل اجراست. در اینجا هم خیر بمعنای موافق حقیقت بودن است همانطور که «در حوزه حکمت نظری، خیر بمعنی موافق حقیقت بودن است و بد، خلاف حقیقت بودن، زیرا کار عقل بازشناختن اینهاست» (همان: ۱۱۳۹ ب). اما گاهی عقل میخواهد بداند عمل درست در فلان موقعیت چیست؛ در اینجا و «در حوزه حکمت عملی، خیر، حقیقت مطابق با میل درست است» (همانجا)، رسیدن به نتیجه راست در باب آنچه باید انجام داد تا توأم با میل درست باشد، یعنی میلی که ناظر به عملی معین است. این عمل معین، بسته به شرایط، گاهی تصمیم است برای اینکه در پی کشف این باشم که همسرم خیانت کرده است یا خیر؟ گاهی اینست که در پی این نباشم که آیا همسرم خیانت کرده است یا خیر؟ و گاهی اینست که اگر خیانت همسرم بر من عیان گشته فلان عمل مشخص را انجام دهم یا اینکه عکس‌العملی نشان ندهم یا... مورد اول خود از مصادیق مورد دوم است، یعنی اینکه مثلاً من در پی کشف این باشم که زخم خیانت کرده است یا نه؟ این امری نظری و ناظر به عملی مشخص است.

حکمت نظری محض بمعنایی که فارغ از هر متعلق و موضوعی باشد وجود

ندارد و در نتیجه اینجاست که راه برای طرح بحث از تصمیم و اراده و انتخاب باز میشود و حکمت عملی است که تقدم می‌یابد، البته این تقدم صرفاً تقدم زمانی است و در نهایت حکمت نظری است که تقدم بالرتبه و اولویت دارد، چرا که بنوعی حکمت نظری با کشف حقیقت نسبت دارد و از این منظر، حکمت عملی از مصادیق حکمت نظری است. حکمت نظری است که حکمت عملی را میشناسد و حکمت عملی در تطابق با حقیقتی که از طریق حکمت نظری شناخته میشود، موجه و روا بودنش را بدست می‌آورد. چنانکه میبینیم، بنظر میرسد هر تبیینی از عمل داشته باشیم، در نهایت عمل مبتنی بر نظر است و نظر بر عمل تقدم دارد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در فلسفه اخلاق ارسطو عمل اخلاقی مبتنی بر بهره‌مندی از فضایل اخلاقی است و فضیلت اخلاقی مبتنی بر بهره‌مندی از حکمت عملی یا فرونسیس است. فرونسیس عنصر مشترک عقلانی است که هم خود یکی از فضایل است و هم دیگر فضایل بدون آن نظم نمی‌یابند و هماهنگ نمیشوند. فرونسیس سروکارش منحصرأ با کلی نیست بلکه با جزئی هم نسبتی دارد، یعنی همان امر انضمامی و منفرد و چیزیی که میتوان انجام داد. فرونسیس قوه‌یی تأملی است که با کمک گرفتن از حکمت نظری به عمل مطابق با فضیلت اخلاقی حکم میکند. حکمت نظری به بیانی ساده، خیر یا نیک بمعنای موافق حقیقت بودن است و غایت حکمت نظری پی بردن به حقیقت است و آنچه راست است. اما در حوزه حکمت عملی، خیر، حقیقت مطابق با میل درست است و میل همیشه ناظر به عملی معین است که در موقعیتهای متفاوت متغیر است. عمل فرونتیک هیچگاه بر مبنای قواعدی سخت و انعطاف‌ناپذیر انجام نمیگیرد.

۸۱

بعقیده ارسطو نیکبختی که خیر اعلا در زندگی است جز با بهره‌مندی از حکمت نظری و حکمت عملی بدست نمی‌آید. حکمت عملی با آنچه برای آدمیان نیک است سروکار دارد. ممکن است برخی از حکمت نظری بهره‌مند باشند اما از حکمت عملی تهی باشند، با این حال، کسانی که تنها از حکمت نظری بهره دارند نمیتوانند انسانهای نیکبختی باشند؛ آنها چیزهایی را که برای خودشان و دیگر انسانها سودمند است، نمیشناسند.

بهره‌مندی از حکمت عملی یا فرونسیس توأم با حکمت نظری یا سوفیا، شرط لازم نیکبختی است، از طرفی حکمت نظری یا سوفیا فی‌نفسه خواستنی است و چون کاربرد عملی ندارد حصول آن در نهایت فعالیتی بینای به بیرون از خود است، اما در باب حکمت عملی لازم است روایی و موجه بودنش نشان داده شود. حکمت عملی در تطابق با حقیقتی که از طریق حکمت نظری شناخته میشود موجه و روا بودنش را بدست می‌آورد. پس بهره‌مندی از حکمت عملی مشروط به بهره‌مندی از حکمت نظری است؛ به این ترتیب، گرچه فرونسیس در فلسفه اخلاق ارسطو جایگاهی ممتاز دارد که قبل از ارسطو شاهد آن نبوده‌ایم، اما در نهایت سوفیا از اولویتهایی مبنایی برخوردار است.

با این حال، آنچه همچنان میتواند موضوع بحثی دیگر درباره فضایل در اخلاق نیکوماخوس باشد اینست که ارسطو از طرفی، بهره‌مندی از یک فضیلت را در گرو بهره‌مندی از تمامی فضایل دیگر میداند و از طرف دیگر، چنانکه دیدیم افرادی چون آناکساگوراس و تالس را بهره‌مند از حکمت نظری میداند که از حکمت عملی بهره‌مند نیستند. حال، این پرسش پیش می‌آید که در نظر ارسطو آیا میتوان برخی فضایل را کسب کرد و برخی دیگر را نه؟ آیا ارسطو نیکبختی را در گرو کسب تمامی فضایل دانسته است یا اینکه نظرش در باب کسب تمامی فضایل یا هیچکدام آنها، نظری ناظر به آرمان نیکبختی است؟ آیا میتوان گفت بهره‌مندی از فرونسیس و بتبع آن فضایل اخلاقی نیز تضمین‌کننده مرتبه‌یی از

نیکبختی برای فرد واجد آنها خواهد بود؟ سؤال دیگری که بنظر میرسد توجه به آن حائز اهمیت باشد اینست که اگر نتوان عمل و اخلاق را بر مبنای نظر و عقل بنا کرد، تکلیف عمل و اخلاق چه خواهد شد؟

### پی‌نوشتها

۱. «این ادعا که آدمی عالیترین موجودات زنده است سخنی نادرست است» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۱۴۱ ب).
۲. لیندا زگزیسکی در فضایی ذهن به این نکته اذعان میکند که در این اندیشه محوری که فضیلت کمال است، هرگز بطور جدی تردید نشده است (زگزیسکی، ۱۳۹۶: ۱۳۰).
۳. اما مراد سوفسطاییان از فضیلت غیر از آن بود که افلاطون بر آموختنی بودن آن خرده میگرفت. او معتقد بود شناخت فلسفی با تردید سقراطی در آموختنی بودن فضیلت آغاز میشود، این در حالی است که اگر به این نکته دقت کنیم که در آن زمان کلمه آرته بطور طبیعی در معنای توانایی سیاسی (بمعنای توانایی تعقل و سخنوری) بکار میرفت، این سوء فهم از میان میرود (یگر، ۱۳۷۶: ۳۹۲).
۴. برای مثال به جمهوری افلاطون صفحه ۳۳۵ مراجعه شود.
۵. زگزیسکی در مورد اهمیت نظری فضیلت به کاربرد این مفهوم در بیشتر نظریه‌های اخلاقی و پیوند آن با دیگر مفاهیم مهم در اخلاق نظری اشاره میکند و درباره اهمیت عملی فضیلت به مفید بودن آن در تصمیمگیریها و ارزیابی دیگران (زگزیسکی، ۱۳۹۶: ۱۲۵).
۶. «آناکساگوراس و تالس و مردانی همانند آنان دارای حکمت نظری تلقی میشوند نه بهره‌ور از حکمت عملی» (ارسطو، ۱۳۸۹ الف: ۱۱۴۱ ب).

۸۳

### منابع

- ارسطو (۱۳۸۹ الف) / اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ ب) متافیزیک، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۵) / اخلاق در عصر مدرن، تهران: سخن.



روه (۱۳۹۴) «فرونسیس»، فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه، ج ۳، فلسفه اخلاق، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

زگزیسکی، لیندا (۱۳۹۶) فضایل ذهن، ترجمه امیرحسین خداپرست، تهران: کرگدن. شتمر، پ. (۱۳۹۴) «فضیلت»، فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه، ج ۳، فلسفه اخلاق، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۶) هرمنوتیک دین و اخلاق، ترجمه شهاب‌الدین امیرخانی، تهران: کتاب پارسه.

یگر، ورنر (۱۳۷۶) پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

Gadamer, H. G. (2004). *Truth and Method*. London: Bloomsbury.

Noel, J. (1999). On the Varieties of Phronesis. *Journal of Educational Philosophy and Theory*, 31, 273-289.

Long, C.P. (2002). The Ontological Reappropriation of Phronesis. *Journal of Continental Philosophy Review*, 35, 35-60.

Long, C. P. (2004). *The Ethics of Ontology: Rethinking an Aristotelian Legacy*. New York: SUNY Press.