

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۱۸۴۴۳

ارسطو و فرونیسیس (حکمت عملی)

مریم صمدیه*
مجید مایوسفی**

چکیده

ارسطو نخستین فیلسوفی است که به صورت مفصل و مستقل مبحث فرونیسیس یا حکمت عملی را مرکز توجه خویش قرار داده و بدان پرداخته است. وی فرونیسیس را در سه حوزه ماهیت، مؤلفه‌های عمل فرونتیک و کارکردهای آن بررسی کرده است. ارسطو فرونیسیس را از جمله فضایل عقلانی و اخلاقی می‌داند که لازم‌رسیدن به سعادت برای هر فرد و جامعه‌ای محسوب می‌شود. ارسطو در بیان جایگاه هستی‌شناختی فرونیسیس آن را به جهت توجه به عمل متمایز از سایر فضایل عقلانی همچون ایستمه، تخته، عقل شهودی و سوفیا دانسته است. از نظر وی ایستمه، عقل شهودی و سوفیا با تئوری سروکار دارند، در حالی که فرونیسیس با پراکسیس و عمل. وی همچنین فرونیسیس را متفاوت از تخته دانسته است در حالی که در تخته نیز همچون فرونیسیس با عمل سروکار داریم؛ اما عمل در تخته از نوع پوئیسس و ساختن است حال آنکه فرونیسیس به عنوان یک نوع معرفت جامع و کاربردی نه تنها اعمال زندگی روزمره را تعیین می‌کند بلکه معرفت در فرونیسیس همچنین به عنوان هدایت‌گر و محاسبه‌گر نیز عمل می‌کند. افزون بر این عملی که در فرونیسیس مدنظر است، مؤلفه‌های متعددی همچون درک غایت، میل، سنجش عقلانی و پروهایرسیس یا انتخاب عقلانی است. وی معتقد است که فرونیسیس می‌تواند چارچوب‌های ارزشمندی برای راهنمایی زندگی انسان ارائه دهد.

کلیدواژه‌ها: ارسطو، فرونیسیس، حکمت عملی، فضایل عقلانی، سنجش عقلانی.

samadieh65@yahoo.com
mollayousefi@yahoo.com

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی
** عضو هیئت علمی گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۸ تاریخ پذیرش: ۹۶/۸/۱۰

مقدمه

فرونسیس (phronesis) یا حکمت عملی (practical wisdom) یعنی تفکر درباره علمی که رهنمون انسان به سوی عمل باشد، از جمله مباحثی است که پیشینه فلسفی بس طولانی دارد. سابقه چنین بحثی به فیلسوفان پیشاسقراطی و حتی شعرایی همچون هومر برمی گردد. در اودیسه هومر، حکمت به عنوان زیرکی ماهرانه اولیس که با مکر و حيله همراه است، نشان داده شده است. در واقع حکمت در اولیس در تلاش وی برای کسب قدرت نشان داده شده که برای کسب چنین قدرتی متوسل به دروغ، استهزاء و حتی فریب نیز می شود. این مفهوم از حکمت در تاریخ تفکر یونانی با عنوان متیس (metis) شناخته می شود. متیس یا هوش فریبکارانه در زندگی معنوی و اجتماعی یونانیان نقش بسزایی داشته و می توان آن را مترادف با زندگی عاقلانه دانست که در مبارزه برای کسب قدرت ضرورت می یابد. با توجه به چنین مفهومی از حکمت به نظر می رسد که محتوای حکمت هومری شامل توانایی سنجش درباره راهکارها و وسایل لازم برای رسیدن به غایت مورد تمایل باشد (Halverson, p. 28-31). این در حالی است که فرونسیس از نظر ارسطو به معنای توانایی رسیدن به غایتی ارزشمند و مناسب و نه صرفاً غایت مورد تمایل است. در واقع از دیدگاه ارسطو علاوه بر میل، عناصر و مؤلفه های دیگری نیز در فرونسیس نقش دارند که سازنده غایات ارزشمند هستند.

در هراکلیتوس نیز حکمت - اعم از نظری و عملی - مورد توجه جدی قرار گرفته است. هراکلیتوس زمانی که از سعادت زندگی انسان سخن به میان می آورد، به حکمت و دانایی اشاره می کند که اساس آن سخن گفتن و حتی عمل کردن آگاهانه مطابق لوگوس است. وی بر این باور بود که سعادت انسان در این است که با تفکر و تعقل و پیروی از لوگوس سخن بگوید یا عمل کند و بدون تعقل سخنی بر زبان نیاورده و یا عملی را انجام ندهد. لذا می توان حکمت هراکلیتوس را عمل مطابق قانون لوگوس دانست (Rommen, p. 25)؛ اما این حکمتی که هراکلیتوس بدان قائل شده است چیزی نیست که انسان از بدو تولد داشته باشد بلکه بستگی به کوشش انسان دارد به طوری که وی دستیابی به حکمت کامل را بسیار دشوار یا حتی فراتر از توانایی انسان دانسته است (Mckirahan, p. 144).

سقراط نیز از جمله فیلسوفان بزرگی است که به بحث از حکمت عملی پرداخته، ولی آن را با اپیستمه (episteme) یا معرفت یکی دانسته است. در واقع اساس اعتقاد سقراط بر یکی بودن معرفت و فضیلت استوار است. وی معتقد است تمامی فضایل، انواعی از معرفت هستند؛ بنابراین

دانش‌هایی که رهنمون انسان به عمل هستند همان دانش‌هایی خواهند بود که رهنمون انسان به تحقیقات علمی هستند؛ اما چنین بینشی از اخلاق و عمل، نهایتاً یک نوع معرفت بیش نخواهد داشت و آن معرفت علمی است و پیامد چنین تفکری این است که معرفت حاصل از تحقیقات صورت گرفته همچون تاریخ و هنر همان خصوصیات معرفت علمی را داشته باشد و حال آنکه چنین نیست (Halverson, p. 26-27).

افلاطون نیز در کتاب جمهوری بحث حکمت را مورد توجه جدی قرار داده و آن را به عنوان ویژگی اصلی پادشاه فیلسوف دانسته است. در دیدگاه وی، حکمت در توانایی برای هدایت فعالیت‌های روزمره پادشاه فیلسوف برای انجام خیر نشان داده شده است. افلاطون در کتاب جمهوری به تعلیم و آموزش پادشاه فیلسوف برای درک ماهیت خیر و تمرین آن برای خود و جامعه سخن می‌گوید. در واقع حکمت در معنای افلاطونی آن شامل معرفت درباره آن چیزی است که واقعی، ابدی و تغییرناپذیر (یعنی صور یا مثال‌های معقول) است. علاوه بر این افلاطون معتقد است انسان حکیم شخصی است که فراتر از این جهان، تفکر و عمل کند و در دیدگاه خویش به سوی عالم معقول و مثال یعنی به درک و فهم صور خیر و زیبایی توجه داشته باشد؛ بنابراین حکمت افلاطونی بیشتر بر درک و فهم اهداف ارزشمند و مطلوب استوار است بدون اینکه توجه کافی به تمرین چنین فهم و درکی داشته باشد (Halverson, p. 27-28).

اما ارسطو نخستین فیلسوفی است که در مباحث خویش به بحث فرونیس یا حکمت عملی به صورت مستقل پرداخته است. وی نفس انسانی را به دو جزء عقلانی و غیرعقلانی تقسیم کرده و معتقد است که آن جزء از نفس که واجد خرد هست هم می‌تواند موجودات تغییرناپذیر را مورد بحث قرار دهد و هم به موجودات تغییرپذیر نظر کند. ارسطو معتقد است با توجه به اینکه موجودات از لحاظ جنس با یکدیگر اختلاف دارند لذا اجزای نفس نیز که با این موجودات سروکار دارند از لحاظ جنس متفاوت از هم هستند و هر جزء از نفس متناسب با موضوع شناسایی خود به شناخت دست می‌یابد. از دیدگاه ارسطو جزء عقلانی نفس خود به دو جزء علمی و حسابگر تقسیم می‌شود و بهترین حالت برای هر یک از این دو جزء، دست یافتن به فضیلت خاص متناسب با آن جزء است. علاوه بر این ارسطو فضایل نفس را به فضایل اخلاقی (virtues of character) و فضایل عقلانی (intellectual virtues) تقسیم کرده است. وی چنین باور دارد که فضایل اخلاقی از طریق عادت، فرد را به سوی عمل فضیلت‌آمیز سوق می‌دهند؛ عادت‌ی که از طریق والدین و یا معلمان شخص به وی منتقل می‌شود؛ بنابراین فضایل اخلاقی مطابق با آن

جزء از نفس هستند که عقلانی نیست اما مطیع عقل است. در صورتی که فضایل عقلانی از طریق عقل و استدلال انسان را به عمل فضیلت آمیز رهنمون می‌شوند. ارسطو قائل به پنج نوع فضیلت عقلانی است که عبارت‌اند از: اپیستمه یا معرفت علمی (scientific knowledge/epistēmē)، تخته یا فن (technique/technē)، نوس یا عقل شهودی (intuitive intellect/nous)، سوفیا یا حکمت نظری (theoretical wisdom/sophia) و فرونسیس یا حکمت عملی (practical wisdom/phronēsis Aristotle, 2004, 1139a 1-19 and 1139b 18-21; Lloyd, p.224)؛ بنابراین فهم جایگاه حکمت عملی در ارسطو منوط است به اینکه ماهیت اپیستمه، تخته، نوس، حکمت نظری و حکمت عملی را بیان کرده و تمایز آن‌ها را از هم مشخص کنیم تا بر اساس آن بتوانیم به شناخت درستی از حکمت عملی و مباحث مربوط به آن پردازیم.

اپیستمه یا معرفت علمی

واژه epistēmē [اپیستمه] در ترجمه و شرح آثار ارسطو به معانی مختلفی چون معرفت علمی (scientific knowledge)، علم (science) و معرفت (knowledge) به کار رفته است. دیوید راس و راجر کریسپ در ترجمه کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس آن را به معرفت علمی و دوتییر در کتاب مقدمه‌ای بر اخلاق فضیلت آن را به معنای علم ترجمه کرده است (Aristotle, 2004, 1139b 20/Aristotle, 2009, 1139b 23/ Devettere, p. 68). دال نورمن نیز در کتاب عقل عملی، ارسطو و ضعف اراده، آن را به معنای معرفت به کار برده است (Dahl, 1984, p. 163). به نظر می‌آید کاربرد عبارت معرفت علمی از میان معانی موجود دقیق‌تر و مناسب‌تر باشد؛ چرا که ممکن است به کار بردن واژه‌های معرفت و علم باعث خلط اپیستمه با علم به معنای علوم تجربی شود.

ارسطو در خصوص ماهیت معرفت علمی و متعلقات آن چنین بیان می‌کند که اموری که متعلق معرفت علمی ما قرار می‌گیرند، اموری هستند که جز آنچه هستند نمی‌توانند چیز دیگری باشند، یعنی اموری تغییرناپذیر هستند. وی بر این باور است که موضوع معرفت علمی، امور ضروری‌اند یعنی اموری که بالضروره وجود دارند و در نتیجه ازلی هستند؛ چرا که اموری که ضروری نیستند به محض اینکه از حیطة معرفت ما خارج شوند نسبت به بود و نبود آن‌ها بصیرتی نخواهیم داشت. درحالی‌که موجوداتی که وجودشان مبتنی بر ضرورت مطلق باشد، ازلی هستند و چنین موجوداتی دست‌خوش کون و فساد قرار نمی‌گیرند (Aristotle, 2004, 1139b 22-29)؛ بنابراین از

دیدگاه ارسطو متعلقات معرفت علمی اموری هستند که ضروری و ابدی‌اند و نمی‌توانند به وجود آیند یا از بین روند؛ یعنی اموری که قابل تعلیم و اثبات هستند و همچنین وابسته به اصول اولیه‌اند. در صورتی که موضوع حکمت عملی، عمل انسان است و عمل می‌تواند چیز دیگری جز آنچه هست باشد. بنابراین ارسطو حکمت عملی را متمایز از معرفت علمی دانسته است؛ چرا که موضوع حکمت عملی امور ممکن و تغییرپذیر هستند و حال آنکه موضوع معرفت علمی اموری ضروری و تغییرناپذیر.

تخنه یا فن

واژه *techne* [تخنه] توسط مترجمان و شارحان ارسطویی به معانی متعددی چون مهارت (skill)، مهارت فنی (technical skill)، هنر (art)، فن (technique) و حرفه (craft) به کار رفته است. دیوید راس در کتاب *ششم اخلاق نیکوماخوس*، آن را به art و راجر کریسپ آن را به skill ترجمه کرده است (Aristotle, 2004, 1139b 21 / *ibid*, 2009, 1139b 23). علاوه بر این *دوتیر* در کتاب *مقدمه‌ای بر اخلاق فضیلت* آن را به skill، آنتی کنی در *فلسفه باستان خویش* آن را به craft، *تسیر* در *خوانش اخلاق ارسطو* به معنای art، کریستوف در *فضایل رواقی* به معنای technique و پیتر باودن در *فضیلت، اخلاق و ارسطو* آن را به معنای technical skill به کار برده است (Devettere, p. 68/ ; Kenny, p. 42, Tessitore, p. 43/; Jedan, p. 66/; Bowden, p. 4) به نظر می‌آید از میان معانی موجود، واژه فن، ترجمه مناسب‌تر و دقیق‌تری است.

ارسطو در بیان ماهیت تخنه بین پوئیسس یا ساختن (*making/poiēsis*) و پراکسیس یا عمل (*action/praxis*) تمایز قائل شده و معتقد است که تخنه با ایجاد و ساختن و نه عمل سروکار دارد. وی معتقد است که در فرونیسیس ما با عمل سروکار داریم و استعداد انجام عملی که به همراه قاعده باشد؛ اما در تخنه استعداد ایجاد و ساختن از روی قاعده مطرح است. بنابراین متعلق فرونیسیس انجام عملی همراه با قاعده اما متعلق تخنه ساختن فعلی همراه با قاعده است. علاوه بر این از دیدگاه ارسطو هیچ فنی وجود ندارد که با استعداد ایجاد و ساختن موافق با قاعده همراه نباشد. وی در خصوص تفاوت تخنه با معرفت علمی چنین بیان می‌دارد که متعلق تخنه یا فن اموری هستند که می‌توانند چیز دیگری جز آنچه هستند باشند یا اشیایی که ساخته می‌شوند یا اعمالی که انجام می‌شوند؛ درحالی‌که متعلق معرفت علمی اموری هستند که نمی‌توانند چیز دیگری جز آنچه هستند باشند. ارسطو همچنین بیان می‌کند که فن پیوسته مربوط به صیوررت است و صاحب

فن نیز در صدد یافتن راهی است که شیء مطلوب خود را در بین اشیایی که در خود بود و نبود دارند ایجاد کند؛ بنابراین مبدأ وجود در فن، هنرمند است و نه مصنوعی که هنرمند ساخته است. بنابراین تخته به اموری که هستی و سیورورت در آنها ضروری است و همچنین به اموری طبیعی که مبدأ خودشان در خودشان است تعلق نمی‌گیرد. در واقع تخته استعداد توانایی ساختن همراه با قاعده صحیح و قلمرو آن مربوط به امور ممکن است (Aristotle, 2004, 1140a 1-23).

ارسطو همچنین تخته را متمایز از حکمت عملی دانسته و معتقد است که حکمت عملی با عمل انسان سروکار دارد و عمل انسانی از نوع ایجاد و ساختن نیست در حالی که تخته از نوع ایجاد و ساختن است؛ وی همچنین بیان می‌دارد که حکمت عملی استعداد یا ملکه‌ای مطابق قاعده صحیح و عقل است که به انسان توانایی می‌بخشد تا در قلمرو امور خیر و شر به عمل پردازد. علاوه بر این ارسطو حکمت عملی را از این جهت که غایت تخته خارج از آن اما غایت عمل در خود آن قرار دارد متمایز از تخته دانسته است. افزون بر این در زمینه تخته، شخصی که با شناخت و عمد کاری نادرست انجام دهد بر کسی که به صورت غیر عمد کاری نادرست انجام دهد ترجیح دارد حال آنکه در قلمرو حکمت عملی عکس آن جاری است (ibid, 1140b 3-30). بنابراین از دیدگاه ارسطو حکمت عملی نه یک نوع تخته است و نه یک نوع اخلاق مبهم و ایستا بلکه همواره در حال تغییر است و شامل امور فردی و همچنین امور اجتماعی و فرهنگی نیز می‌شود.

از دیدگاه ارسطو فعالیت انسان منحصر به سه حوزه پراکسیس، پوئسیس و ثئوری است. ارسطو معتقد است چون فرونسیس معرفتی راهنما به سوی عمل است لذا سروکار آن با پراکسیس یعنی عمل است؛ اما تخته از آنجایی که معرفتی راهنما به سوی ساختن اشیا است بنابراین مرتبط با پوئسیس است که عمل ساختن است؛ بنابراین فرونسیس معرفتی راهنما به سوی پراکسیس و تخته معرفتی راهنما به سوی پوئسیس است. در واقع می‌توان گفت ساختن در تخته نیز یک نوع عمل است اما فرونسیس به عنوان یک نوع معرفت جامع و کاربردی نه تنها اعمال زندگی روزمره را تعیین می‌کند بلکه معرفت در فرونسیس همچنین به عنوان هدایت‌گر و محاسبه‌گر نیز عمل می‌کند. بنابراین ارسطو برای بیان جایگاه فرونسیس به عنوان نحوه‌ای از معرفت بین پراکسیس و پوئسیس تمایز قائل شده و اولی را به معنای عمل انجام (action of doing) و دومی را به معنای عمل ساختن (action of making) دانسته است. در واقع ارسطو بدرستی توانسته بین انجام و ساختن عمل تمایز قائل شود چراکه انجام عمل در فرونسیس منوط به سنجش در شرایط و موقعیت‌های خاص جهت رسیدن به غایتی ارزشمند و فضیلت‌آمیز است؛ اما پوئسیس شامل

توانایی ساختن اشیا برای رسیدن به غایت و کمال متناسب با آن اشیاست که از جمله آن‌ها می‌توان به معماری و آشپزی اشاره کرد (Halverson, p. 35-36).

نوس یا عقل شهودی

واژه *nous* [نوس]^۱ به عنوان یکی از فضایل عقلانی در کتاب *ششم اخلاق نیکوماخوس* توسط مترجمان و شارحان ارسطویی در معانی متعددی به کار رفته است. دیوید راس در ترجمه کتاب *ششم اخلاق نیکوماخوس* و دال نورمن در کتاب *عقل عملی، ارسطو و ضعف اراده خویش*، آن را به عقل شهودی (*intuitive reason*) و راجر کریسپ نیز در کتاب *ششم اخلاق نیکوماخوس*، آن را به عقل (*intellect*) ترجمه کرده است (Aristotle, 2004, 1139b 21, *ibid*, 2009, 1139b 24/Dahl, 1984: 42). افزون بر این در جلد دوم کتاب *تاریخ فلسفه راتلج* و در کتاب *افلاطون‌گرایی‌های دیگر از رالکاوسکی*، به معنای *intelligence* نیز ترجمه شده است (Furley, p. 50/ Ralkowski, p. 29). در کتاب *خوانش اخلاق ارسطو از تسیتیر* به معنای *intuitive intelligence* و همچنین در فرهنگ فلسفی بلک‌ول به معنای *intuition* و *intuitive reasoning* به کار رفته است (Devettere, p. 68/; Tessitore, p. 43/; Bunnin, p. 216, 479). همچنین واژه‌های دیگری همچون *mind*، *thought* و *contemplative activity* در ترجمه نوس به کار رفته است^۲. در دیدگاه ارسطو نوس یک ویژگی نفسانی است که اصول و مبادی اولیه را درک می‌کند. وی نوس را از جمله فضایل عقلانی می‌داند که متمایز با حکمت عملی است. ارسطو معتقد است در علم (*science*) یک سلسله احکام و قضایایی وجود دارد که مبتنی بر امور ضروری هستند و همچنین مبادی و اصولی وجود دارند که هر علمی از آن مبادی و اصول استنتاج می‌شود. چنین مبادی و اصول اولیه نمی‌توانند موضوع معرفت علمی یا فن یا حکمت عملی باشند. چرا که موضوع فن و حکمت عملی اموری هستند که می‌توانند چیز دیگری جز آنچه هستند باشند و موضوع معرفت علمی آن چیزی است که قابل استدلال است؛ بنابراین در دریافت این اصول و مبادی، معرفت علمی یا فن و یا حکمت عملی نمی‌توانند یاریگر انسان باشند؛ لذا تنها نوس است که می‌تواند انسان را یاری کند (Aristotle, 2004, 1140b 34-48 and 1141a 1-10).

سوفیا یا حکمت نظری

از دیدگاه ارسطو حکمت کامل‌ترین نحوه معرفت است و حکیم و انسان واجد حکمت نه تنها باید نسبت به نتایجی که از مبادی به دست می‌آید شناخت داشته باشد، همچنین باید نسبت به حقیقت مبادی نیز آشنایی داشته باشد. از نظر وی حکمت به معنای عام به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌شود. وی تفاوت حکمت نظری و حکمت عملی را در این می‌داند که انسان واجد حکمت نظری شخصی است که دارای نظر و رأی ثابت و لایتنجیر است؛ اما حکیم و شخصی که واجد حکمت عملی است توجه خود را معطوف به امور متغیر و غیرثابت می‌کند. شخص حکیم (واجد حکمت عملی) کسی است که واجد نظر دقیق درباره امور متغیری است که فرد راغب و علاقه‌مند بدان‌ها است و تدبیر این چنین اموری به وی واگذار می‌شود (Aristotle, 2004, 1141a 18-20 and 28-33).

از دیدگاه ارسطو حکمت نظری و عملی به عنوان فضایل قوای نفس محسوب می‌شوند. وی فرونیسیس یا حکمت عملی را متمایز از حکمت نظری دانسته و معتقد است که حکمت نظری هیچ یک از مسیبات خوشبختی انسان را مورد مطالعه قرار نمی‌دهد چرا که حکمت نظری در معرض صیوروت و امور تغییرپذیر نیست و واقعیات ثابت و ازلی را مورد بحث قرار می‌دهد؛ در صورتی که حکمت عملی به امور صحیح، زیبا و خیر برای انسان توجه دارد و چنین اموری، موضوعاتی هستند که یک آدم خوب فطرتاً به آن‌ها دست می‌یابد. بنابراین حکمت عملی از جمله ملکاتی است که از منش آدمی است و لذا حکیم بودن انسان نیز به خاطر به دست آوردن فضایل است نه فقط به منظور شناسایی حقایق اخلاقی. چرا که کسانی که واجد حکمت شده‌اند تنها محتاج شناخت امور حکمت عملی نیستند. همان‌طور که داشتن علم طب به تنهایی به معنای تندرستی نیست (Aristotle, 2004, 1143b 17-30).

علاوه بر این حکمت عملی با امور انسانی یا اموری که درخور سنجش و تصمیم هستند ارتباط دارد و صاحب حکمت عملی شخصی است که تصمیم‌گیری خوب و سنجش صحیح اساس کار وی است؛ اما متعلق تصمیمات او نه امور ضروری و نه امور ممکن است که دارای غایت قابل حصولی خارج از نفع باشند بلکه متعلق شناخت وی امور جزئی هستند؛ چرا که حکمت عملی با عمل سروکار دارد و عمل نیز با امور جزئی و منفرد مرتبط است؛ بنابراین موضوع حکمت نظری فقط کلیات است اما حکمت عملی علاوه بر کلیات با امور جزئی هم سروکار

دارد. امور کلی که حکیم واجد حکمت عملی باید بدان‌ها معرفت داشته باشد شامل شناخت قواعد کلی رفتار هست (Aristotle, 2004, 1141b 11-30).

ماهیت فرونیسیس

واژه *phronesis* [فرونیسیس] توسط مترجمان و شارحان آثار ارسطویی در معانی چون حکمت ارادی (*will wisdom*)، حزم یا احتیاط (*prudence*)، قیاس عملی (*practical syllogism*)، استدلال عملی (*practical reasoning*)، عقل عملی (*practical reason*)، فهم مشترک عملی^۳ (*practical common sense*) و حکمت عملی (*practical wisdom*) به کار رفته است. دیوید راس و راجر کریسپ در ترجمه کتاب *اخلاق نیکوماخوس* که مهم‌ترین اثر وی در حوزه اخلاق است، عبارت حکمت عملی را در ترجمه آن به کار برده‌اند (Aristotle, 2004, 1139b 20; *ibid*, 2009, 1139b 23); اما تسیتر در کتاب *خوانش اخلاق ارسطو و دوتیر* در کتاب *مقدمه‌ای بر اخلاق فضیلت* واژه احتیاط را به کار برده‌اند (Devettere, p. 33; Tessitore, p. 43). پیتر باودن در کتاب *فضیلت، اخلاق و ارسطو* آن را به معنای فهم مشترک عملی، رالکاوسکی در کتاب *افلاطون‌گرایی* هایدگر به معنای حکمت ارادی، دوتیر نیز در *مقدمه‌ای بر اخلاق فضیلت* عبارت عقل عملی را به کار برده است (Bowden, p.6; Ralkowski, p. 30; Devettere, p. 5).^۴

ارسطو در خصوص ماهیت فرونیسیس یا حکمت عملی بیان می‌کند که آن، فضیلت جزء حسابگر نفس است. وی نفس را واجد دو جزء عقلانی و غیرعقلانی دانسته و در حوزه جزء عقلانی معتقد است که این جزء از نفس هم شامل شناخت موجوداتی می‌شود که مبادی آن‌ها جز آنچه هست نمی‌تواند چیزی دیگر باشد (امور ضروری) و هم شامل شناخت امور ممکن می‌شود؛ بنابراین یکی از اجزای جزء عقلانی نفس، علمی یا نظری و جزء دیگر آن، جز حسابگر یا حاسب است که موضوع حکمت عملی نیز فضیلت همین جزء حسابگر است (Aristotle, 2004, 1139a 1-19). در واقع حکمت عملی از جمله فضایل عقلانی است که انسان را قادر می‌سازد تا به تفکری مناسب و شایسته در خصوص مسائل عملی دست یابد. حکمت عملی با این رویکرد در مقابل حکمت نظری قرار دارد که به انسان توانایی تفکری درست در خصوص مسائل علمی و نه عملی را می‌دهد. علاوه بر این ارسطو معتقد است شخص واجد حکمت نظری تنها می‌تواند در خصوص کلیات به بحث پردازد حال آنکه شخص واجد حکمت عملی علاوه بر کلیات با جزئیات نیز سروکار دارد؛ چرا که حکمت عملی با عمل سروکار دارد و عمل نیز با جزئیات؛

بنابراین سروکار حکمت عملی نه فقط درباره کلیات بلکه همچنین در خصوص جزئیات نیز هست.

از دیدگاه ارسطو بهترین راه برای بیان حکمت عملی این است که به ملاحظه و مذاقه صفات انسان‌های واجد حکمت عملی بپردازیم. وی معتقد است از جمله صفات بارز در چنین اشخاصی این است که درباره اموری که برایشان خیر و مفید است دست به انتخاب می‌زنند؛ اما انتخاب آن‌ها درباره نکات جزئی نیست بلکه آن‌ها به نحو کلی راجع به اموری که رهنمون انسان به سعادت است دست به انتخاب می‌زنند. وی همچنین بیان می‌کند شخص حکیم کسی است که در زمینه‌ای مشخص به درستی محاسبه کند تا به غایت خاصی که دارای ارزش است برسد؛ بنابراین شخص حکیم کسی است که توانایی محاسبه و سنجش و تصمیم را دارا هست؛ اما از آنجایی که انسان در خصوص امور ضروری و همچنین اموری که انجام آن‌ها محال است، توانایی تصمیم‌گیری ندارد لذا حکمت عملی شامل چنین اموری نیست (Aristotle, 2004, 1140a 24-42).

از نظر ارسطو فرونسیس معرفتی برای رسیدن به غایت از طریق فضایل اخلاقی و عقلانی است. فرونسیس معرفتی است که توانایی تعیین خوب و بد را چه در حوزه فردی و چه در حوزه اجتماعی به انسان می‌بخشد. وی همچنین فرونسیس را به عنوان فضیلتی لحاظ می‌کند که انسان را قادر می‌سازد تا از شیوه‌های درست و مناسبی جهت رسیدن به غایت مطلوب استفاده کند. از دیدگاه ارسطو امکان ندارد فعل اخلاقی صحیح باشد بدون اینکه واجد حکمت عملی باشد و یا انسانی واجد حکمت عملی باشد بدون آنکه دارای فضیلت و سعادت اخلاقی باشد (Bourantas, 2004, p. 3). بنابراین از نظر ارسطو فضیلت اخلاقی حقانیت و صحت غایتی را که ما دنبال می‌کنیم تأمین می‌کند و حکمت عملی صحت وسایل را برای وصول به این غایت تأمین می‌کند. وی معتقد است فرونسیس به هیچ‌وجه به معنای انجام اعمال شریف نمی‌باشد چه بسا افرادی اعمال عدالت‌آمیز انجام دهند ولی واقعاً عادل نباشند. برای مثال اعمالی را انجام دهند که بنابر اجبار قانون یا از روی اکراه یا جهل یا محرک دیگری است و صرفاً انجام عمل برای غایت عمل نیست (Aristotle, 2004, 1144a 8-23). علاوه بر این برخی حالات نفسانی وجود دارد که در آن حالات، بعضی افراد اعمال مختلفی را انجام می‌دهند چنان که گویی آدم نیک انجام می‌دهد؛ چنین اعمالی نیز فرونسیس محسوب نمی‌شوند چراکه مراد از فرونسیس معرفت و انجام اعمالی است که از روی اراده آزاد و به خاطر خود آن اعمال انجام شود (ibid, p.24-27). بنابراین هیچ

کدام از معرفت و عمل به تنهایی فرونیس محسوب نمی‌شوند چرا که در این صورت مرتبه ضعیفی از غایت حاصل می‌شود. فرونیس یا حکمت عملی فضیلتی است که توسط فرایندهای میل، تأمل و درک غایت، سنجش و انتخاب عقلانی و در نهایت عمل فضیلت آمیز برای انسان حاصل می‌شود. (Stefanazzi, p. 3-4).

فرایند عمل در فرونیس

می‌توان فرایند فرونیس ارسطویی را شامل چهار گام متفاوت دانست. اولین گام میل (desire/bouleusis)، دومین گام سنجش عقلانی (rational deliberation/ bouleuesthai)، سومین گام تصمیم یا انتخاب عقلانی (rational choice or decision/ prohairesis) و چهارمین گام عمل یا پراکسیس (action/praxis) است.

میل

از نظر ارسطو میل (desire) از جمله نخستین مراحل تحقق یک فعل اخلاقی است. ارسطو سه نوع میل را از هم متمایز می‌کند: ۱) بولئوسیس (bouleusis) به معنای میل عقلانی؛ ۲) توئس (thumos) به معنای میل احساسی؛ ۳) ایسومیا (etithumia) به معنی میل شهوانی که چنین میلی با نیازهای اساسی بیولوژیکی همچون نیاز به تغذیه و میل جنسی همراه است. البته این طبقه‌بندی ارسطو ظاهراً مبتنی بر تقسیم‌بندی سه‌گانه افلاطون از نفس است؛ اما در معنای کلی میل نیرویی محرک است که منجر به حرکت می‌شود (Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan, p. 175-176). البته در آثار شارحان ارسطویی بین boulesis و bouleusis نیز تمایز قائل شده‌اند و اولی را به معنای wish (آرزو) و دومی را deliberation (سنجش) دانسته‌اند (preus, p.70). چنانچه دوتییر و آشتنبرگ و دیوید سدلی نیز در ترجمه bouleusis واژه سنجش را به کار برده‌اند (Devettere, p. 112; Achtenberg, p. 118, sedley, p. 263)؛ اما در حالت کلی می‌توان این واژه را همانطور که ارسطو بیان کرده است میل سنجیده (deliberative desire) یا عقل میل کننده دانست.

ارسطو معتقد است از آنجایی که عمل اخلاقی فضیلت آمیز بدون انتخاب (prohairesis) امکان پذیر نیست؛ لذا انتخاب مبدأ عمل اخلاقی خواهد بود البته مبدأ به عنوان علت محرک و نه علت غایی؛ اما انتخاب بدون میل و تفکر نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ بنابراین مبدأ انتخاب، میل

همراه با تفکری است که غایت را نشانه می‌رود. ارسطو در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس چنین بیان می‌کند که: «مبدأ عمل - به عنوان علت حرکت و نه علت غایی - انتخاب عقلانی است و مبدأ انتخاب عقلانی، میل همراه با تفکری است که هدف را نشانه می‌رود. بنابراین انتخاب عقلانی نه تنها مستلزم تفکر و تعقل بلکه همچنین مستلزم ملکه اخلاقی است. زیرا عمل نیک و عکس آن منوط به تفکر و ملکه می‌باشد» (Aristotle, 2004, 1139a 36-40). وی معتقد است که نفس از طریق سه قوه به شناسایی حقیقت و عمل می‌پردازد. قوه‌ای از نفس که برای شناسایی حقیقت و عمل به کار می‌رود احساس است. از دیدگاه ارسطو احساس یا ادراک حسی نمی‌تواند مبدأ عمل اخلاقی باشد چرا که حیوانات با وجود توانایی ادراک حسی فاقد عمل اخلاقی هستند. دو قوه دیگر میل و تعقل هستند که هر دو در عمل اخلاقی نقش دارند. از آنجایی که فضیلت اخلاقی با انتخاب سروکار دارد و انتخاب خود میل همراه با تعقل است. لذا برای اینکه انتخاب خوب باشد هم تعقل باید مطابق حقیقت باشد و هم میل باید درست باشد و موضوع میل همان چیزی باشد که عقل تأیید می‌کند (ibid, 1139a 20-36)؛ لذا می‌توان میلی را که ارسطو آغازگر عمل اخلاقی می‌داند میل از نوع bouleusis دانست که میل عقلانی (rational desire) و همراه با تفکر است در برابر میل غیرعقلانی (non rational desire) که مشترک بین انسان و حیوان است. علاوه بر این میل از دیدگاه ارسطو بدون درک غایت امکان‌پذیر نیست چرا که تا شناخت و معرفت نسبت به یک امر و نتیجه آن نداشته باشیم میل به آن تعلق نخواهد گرفت؛ بنابراین می‌توان شروع فرایند عمل اخلاقی را با درک غایت دانست؛ اما از سویی دیگر عقل و فکر نیز به تنهایی نمی‌توانند محرک انسان به سوی غایت باشند و از آنجایی که عمل اخلاقی خود غایت است لذا هم عقل و هم میل به سوی این غایت نشانه می‌روند؛ بنابراین مبدأ انتخاب و عمل انسان عقل میل‌کننده یا میل موافق با عقل است.

سنجش عقلانی

سنجش عقلانی (rational deliberation) مؤلفه‌ای دیگر از فرونیسیس ارسطویی است که می‌توان آن را رکن اساسی عمل در فرونیسیس دانست. ارسطو در فصل سوم از کتاب سوم اخلاق نیکوماخوس سنجش عقلانی را مورد بحث قرار داده و معتقد است که توانایی سنجش عقلانی چیزی است که از امتیازات انسان در برابر موجودات دیگر است. مباحث مربوط به سنجش عقلانی را می‌توان در سه حوزه ماهیت سنجش، موضوع سنجش و معیار سنجش صحیح مورد

توجه قرار داد. ارسطو در خصوص ماهیت سنجش، آن را متمایز از بررسی و تحقیق (inquiry) دانسته و معتقد است که سنجش در فرونیس غیر از سنجش در معرفت علمی و تخته است. آن متفاوت از سنجش در معرفت علمی است چرا که انسان نسبت به چیزی که شناخت دارد آن را مورد تحقیق قرار نمی‌دهد حال آنکه تصمیم نیکو نوعی سنجش است و هر سنجشی مستلزم تحقیق و محاسبه است (ibid, 1142b 1-3). وی همچنین سنجش فرونتیک^۵ (phronetic deliberation) را متمایز از سنجش در تخته دانسته و معتقد است که سنجش فرونتیک دربارهٔ وسایل رسیدن به غایت و به تبع آن در خصوص خود غایت نیز هست اما غایتی که اخلاقی و فضیلت آمیز است؛ اما سنجش در تخته در خصوص رسیدن به غایتی در حوزهٔ ساختن اشیاست. در واقع شاید بتوان تفاوت را در غایت سنجش‌ها دانست و غایت به معنای kalos که غایت برای عمل فضیلت آمیز است از غایت به معنای teleios متمایز کرد که غایت به معنای کمال و نهایت یک شیء است.

مهم‌ترین مسئله در خصوص موضوع سنجش این است که چه اموری می‌توانند موضوع سنجش عقلانی قرار گیرند و کدام امور نمی‌توانند موضوع سنجش باشند. ارسطو معتقد است امور سرمدی و تغییرناپذیر، اموری که خواه به حکم ضرورت و خواه به علتی دیگر همیشه به یک نحو حرکت می‌کنند، اموری که گاه چنین و گاه چنان‌اند چون بارش و خشک‌سالی، امور اتفاقی چون یافتن گنج، اموری که در اختیار ما نیستند، اموری که به دست ما انجام می‌پذیرند اما نتایج آن‌ها همیشه به یک منوال نیست، واقعیات فردی و همچنین تمامی امور انسانی بدون استثنا نمی‌توانند موضوع سنجش قرار گیرند (ibid, 1112a 23-50). وی معتقد است که موضوع سنجش اموری هستند که در اختیار ما هستند، اموری که می‌توانند متحقق شوند، اموری که به نیروی خود متحقق می‌شوند، اموری که بیشتر اوقات به نحوی معین روی می‌دهند ولی نتیجه‌شان روشن نیست، اموری که نتایج آن‌ها نامعین و نامعلوم است. علاوه بر این ارسطو معتقد است که موضوع سنجش غایت نیست بلکه طریقی است که ما را به غایت می‌رساند. در واقع اساس مبحث ارسطو در خصوص سنجش این است که ما درباره غایت سنجش نمی‌کنیم بلکه غایت را در نظر می‌گیریم و سنجش می‌کنیم که چگونه و با استفاده از کدام وسایل و از کدام طریق می‌توانیم به آن برسیم. اگر طرق متعدد باشد در خصوص سریع‌ترین و بهترین آن تصمیم می‌گیریم و اگر راه رسیدن به غایت یکی باشد در مورد اینکه چگونه از این راه و با استفاده از کدام وسایل می‌توانیم به نتیجه برسیم. لذا سنجش در خصوص امور ممکن است یعنی اموری که ما به نیروی خود

می‌توانیم انجام دهیم؛ بنابراین موضوع سنجش گاه وسایل است و گاه چگونگی به کار بردن وسایل و گاه کسانی که از آنها یاری می‌جوییم. از آنجایی که آدمی مبدأ محرک اعمال خویش است لذا سنجش با اموری سروکار دارد که خود عامل می‌تواند به انجام برساند و اعمال نیز برای چیزهایی غیر از خودشان انجام داده می‌شوند (*ibid*, 1112a 37-55).

نکته قابل توجه در خصوص موضوع سنجش این است که موضوع سنجش وسایل یا ابزارها هستند نه غایت و به تبع آن موضوع فرونیسیس نیز وسایل هستند و حال آنکه فضیلت اخلاقی درباره غایات است (Garver, p. 16). نیتن کارسون در مقاله سنجش فرونتیک درباره سعادت بیان می‌کند ارسطو در اخلاق نیکوماخوس مکرراً بیان کرده که ما نه درباره غایات بلکه در خصوص ابزارها یا وسایل رسیدن به غایات سنجش می‌کنیم؛ اما در جای دیگر بیان می‌کند که درباره ماهیت سعادت (به عنوان والاترین غایت یا خیر برای موجودات انسانی که از طریق عمل قابل دسترس است) سنجش می‌کنیم؛ بنابراین یک تناقضی در خصوص سنجش پیش می‌آید و آن اینکه ما هم درباره غایت سنجش می‌کنیم و هم درباره غایت سنجش نمی‌کنیم. نیتن کارسون معتقد است که در اصل هیچ گونه تناقضی در این گفتار وجود ندارد چرا که از دیدگاه وی باید سنجش فرونتیک را متمایز از سنجش عام دانست که در تخته نیز دارای کاربرد است. از دیدگاه وی در سنجش فرونتیک، سنجش درباره وسایل جهت رسیدن به غایت ضرورتاً مستلزم سنجش درباره عالی‌ترین غایت یعنی سعادت نیز است. ناگفته نماند که چنین رویکردی در سنجش فرونتیک امکان‌پذیر است وگرنه در سنجش عام نمی‌توان به چنین دیدگاهی قائل شد (Carson, p. 1; Aristotle, 2004, 1112b 13-20 and 1140a 29-32).

ارسطو در خصوص معیار سنجش صحیح نیز معتقد است که هر سنجشی، سنجش صحیح و فرونتیک نخواهد بود و سنجش صحیح، سنجش و تصمیمی است که به سوی خیر گرایش داشته باشد. وی معتقد است سنجش و تفکر درباره غایت شر، سنجش فرونتیک نخواهد بود هر چند شخص در خصوص آن غایت اندیشیده و سنجش کرده باشد چرا که سنجش صحیح، بالذات باید خیر باشد. ارسطو همچنین بیان می‌کند که رسیدن به غایت خیر و نتیجه مناسب با به کارگیری وسایل نامناسب، قیاس‌های غلط و روش‌های نادرست نیز سنجش فرونتیک و صحیح نخواهد بود. وی همچنین معتقد است اگر افرادی با سنجش و تصمیم طولانی به غایت و مطلوب خود برسند و افراد دیگری که با صرف وقت کمتری به همان غایت دست یابند، در خصوص اولی نمی‌توان گفت که سنجش نیکویی صورت گرفته است؛ چون سنجش صحیح درجایی است که از هر نظر

مفید فایده باشد. بنابراین سنجش صحیح سنجشی است که از حیث سودمندی، هدف، کیفیت و زمان بدرستی صورت گیرد. افزون بر این سنجش می‌تواند هم به معنای مطلق و هم به معنای جزئی یا مشخص حاصل شود. سنجش به معنای مطلق در صورتی است که تصمیم منجر به نتیجه مطلوبی گردد که بر اساس آن غایت مطلق حاصل شود. سنجش صحیح به معنای جزئی در موردی است که سنجش آن به نتیجه مطلوبی برسد که دارای غایت جزئی و مشخص است (Aristotle, 2004, 1142b 22-44).

بنابراین ارسطو معتقد است که صاحبان حکمت عملی کسانی هستند که صفت ممیزه آن‌ها سنجش صحیح است. سنجش صحیح یعنی رزانت و استقامت به خرج دادن در آن چیزی که برای تحقق به غایت سودمند باشد و مفهوم حقیقی سودمندی فرزانه‌گی لئفسه است. فرزانه‌گی در واقع آمر و هادی انسان است زیرا غایت فرزانه‌گی آن است که وظیفه ما را در اجرای امر یا اجتناب از آن مشخص می‌کند (Aristotle, 2004, 1142b 44-47)؛ از دیدگاه ارسطو انسان برای رسیدن به تصمیم و عمل درست نیازمند بررسی و سنجش است. رویکرد اخلاقی ارسطو نیز با شعار سنجش عاقلانه و دقیق شناخته می‌شود (Stefanazzi, p. 3-4). ارسطو معتقد است برای اینکه یک سنجش خوب حاصل شود انسان نیازمند دو فضیلت اساسی است که یکی ثبات و پایداری و دیگری تحمل است. ثبات و پایداری برای رسیدن به غایات در دو مرحله لازم و ضروری است که اولی در طی فرایند سنجش برای رسیدن به تصمیم و دیگری در بررسی گزینه‌های مختلفی است که پیش روی انسان قرار دارند. تحمل نیز در سنجش جهت رسیدن به غایتی بزرگ‌تر لازم است چرا که ما در انجام مراحل برای دستیابی به غایت با محدودیت‌های زمانی و منابع مواجه هستیم (Tiberius, p. 148, 150-151). بنابراین می‌توان اصلی‌ترین ویژگی سنجش را در این دانست که چنین سنجشی بتواند وسایل و ارزش‌ها را رهنمون به بهترین زندگی برای شخص بکند. علاوه بر این انسان هنگامی که درباره غایتی در زندگی سنجش می‌کند از طریق این غایت ملزم به انتخاب می‌شود.

پروهایرسیس یا انتخاب عقلانی

prohairesis [پروهایرسیس] رکن دیگری از فرایند عمل در فرونیسیس ارسطویی است. این مفهوم نخستین بار توسط ارسطو وارد مباحث فلسفی شده است (Nielsen, p.1). پروهایرسیس توسط مترجمان آثار ارسطو و شارحان وی به معانی متعددی به کار رفته است. دیوید راس در ترجمه کتاب سوم اخلاق نیکوماخوس واژه choice (انتخاب) را در بیان معنای پروهایرسیس به

کاربرده و آن را متمایز از سنجش (deliberation) و در واقع نتیجه سنجش فرد دانسته است (Aristotle, 2009, 1111b 5)؛ اما راجر کریسپ در ترجمه همین کتاب، واژه rational choice (انتخاب عقلانی) را به کار برده است که شاید بتوان آن را بهترین معنا در بیان پروهایریسیس دانست (ibid, 2004, 1111b 10). علاوه بر این آنتونی کنی در کتاب *فلسفه باستان* از واژه moral will (اراده اخلاقی) استفاده کرده است (Kenny, p.108) و میر نیز در کتاب *اخلاق باستان* خویش از واژه motivation (انگیزه) در ترجمه پروهایریسیس بهره جسته و دو ویژگی اصلی آن را در تصمیم برای انجام اموری که در توانایی تصمیم گیرنده باشد و او را به سوی عمل سوق دهد و همچنین انجام عمل در پرتو سنجشی هدفمند دانسته است (Meyer, p. 69). رایموند دوتیر پروهایریسیس را تصمیم گیری (decision making) و نه انتخاب (choice) دانسته و معتقد است که تصمیم گیری خوب مستلزم شناخت غایتی است که نتیجه خوب را دنبال می کند و همین طور شامل سنجش درباره چگونگی رسیدن به این خوبی و تصمیم درباره آن چیزی است که باید انجام شود و همچنین اجرای این تصمیم. علاوه بر این رایموند معتقد است که تصمیم گیری همان انتخاب نیست چرا که ما می توانیم انتخاب کنیم چیزی را به طور تصادفی، حال آنکه تصمیم گیری همواره شامل سنجش و استدلال عملی است (Devettere, p. 112-140). یوجین گارور نیز کلمه تصمیم و همچنین تصمیم سنجیده (deliberate decision) را به کار برده است (Garver, p.20-25)؛ به نظر می رسد بتوان عبارتهای انتخاب عقلانی و تصمیم سنجیده را بهترین ترجمه در بیان پروهایریسیس دانست.

نکته قابل توجه در خصوص انتخاب عقلانی یا تصمیم سنجیده این است که چه اموری می توانند در حیطه انتخاب انسان قرار گیرند و آیا تمامی امور مربوط به گذشته و حال و آینده می توانند موضوع انتخاب قرار گیرند یا نه. ارسطو صراحتاً اعلام می کند که هیچ امری از گذشته نمی تواند موضوع انتخاب انسان قرار گیرد. وی معتقد است هیچ کس نمی تواند در خصوص ویرانی شهر تروا انتخاب کند. لذا اندیشیدن درباره امری در آینده است؛ همچنین درباره موضوعاتی که ممکن است غیر از آن گونه که هستند باشند یعنی در خصوص موضوعات تغییر پذیر؛ بنابراین ارسطو معتقد است که موضوع انتخاب هر آن چیزی است که تحت اراده و توانایی ما قرار بگیرد و ما توانایی دخل و تصرف در آن را داشته باشیم؛ بنابراین انتخاب نتیجه میل به یک غایت و سنجش در خصوص چگونگی رسیدن به آن است (Moss, p. 14). در واقع ارسطو انتخاب عقلانی را نتیجه سنجش می دانسته است (Aristotle, 2009, 1111b 5-6).

از دیدگاه ارسطو پروهایریسیس به عنوان منشأ عمل امری ارادی است، اما آن اراده صرف نیست زیرا که مبتنی بر تأمل و سنجش نیز هست. وی معتقد است که پروهایریسیس متفاوت از میل (appetite)، خشم (anger^۶)، آرزو (wish) و عقیده یا پندار (opinion^۷) است. از دیدگاه ارسطو پروهایریسیس میل نیست زیرا موجودات زنده که فاقد عقل هستند بهره‌ای از پروهایریسیس ندارند و واجد میل بدون سنجش هستند. علاوه بر این در شخصی که مطابق میلش عمل می‌کند و تسلطی بر خود ندارد انتخاب عقلانی یافت نمی‌شود. در واقع انتخاب عقلانی و میل مقابل هم هستند چرا که میل با لذت و درد سروکار دارد حال آنکه انتخاب عقلانی چنین نیست. در مورد خشم نیز می‌توان آن را متفاوت از پروهایریسیس دانست زیرا اعمال ناشی از خشم ارتباطی با انتخاب عقلانی ندارند. ارسطو معتقد است که آرزو نیز جدای از پروهایریسیس است چرا که در مورد امور ناممکن انتخاب عقلانی معنا ندارد حال آنکه آرزو ممکن است گاهی آرزوی امری ناممکن باشد و گاهی اموری باشد که انسان با انتخاب عقلانی نمی‌تواند آن‌ها را تحقق بخشد در حالی که انتخاب عقلانی متوجه اموری است که انسان توانایی تحقق آن‌ها را با نیرو و توان خود دارا هست؛ همچنین آرزو متوجه غایت است و تصمیم سنجیده با وسایل دست‌یابی به غایت سروکار دارد. انتخاب عقلانی عقیده یا پندار هم نیست چرا که عقیده و پندار با همه امور (هم امور ابدی و هم امور ناممکن و هم اموری که در اختیار ماست) سروکار دارد (Aristotle, 2009, 1111b 10-40).

از نظر ارسطو انتخاب هم شامل استدلال و هم شامل میل است و لازمهٔ صحت آن نیز صحیح بودن استدلال و هم صحیح بودن میل است. لذا انتخاب میل سنجیده‌ای است که متوجه غایت است و انتخاب بدون تفکر و تعقل و استعداد اخلاقی امکان‌پذیر نیست. همچنین از دیدگاه ارسطو انتخاب مرجح، تعقل متکی به میل یا میل مبتنی بر عقل است و اساس این انتخاب، انسان است. در واقع از دیدگاه ارسطو سنجش و انتخاب پلی بین معرفت و عمل در فرونیسیس می‌باشند. ارسطو چنین بیان می‌کند که منشأ عمل، انتخاب است و انتخاب میل و استدلالی معطوف به غایت است. انتخاب با تطبیق قوانین و راهنمایی اصول برای رسیدن به جزئیات سروکار دارد. بر این اساس می‌توان گفت در ارسطو انتخاب مستلزم چندین عنصر شناختی از جمله شهود (intuition)، فهم (understanding) و حکم (judgment) است. شهود شامل توانایی انسان برای درک اصول عقلانی، فهم شامل توانایی انسان در به‌کارگیری کاربردهای ممکن در تجربه و در نهایت حکم توانایی انسان در مطابقت جزئیات با اصول است. بنابراین توانایی برای انتخاب، شهود، فهم و

حکم مؤلفه های اساسی فرونیسیس ارسطویی هستند. فرونیسیس توانایی ما در انتخاب، قضاوت و اصول صحیحی است که منجر به عمل مناسب و شایسته می شوند (Halverson, p. 34). بنابراین می توان فرونیسیس ارسطویی را شامل چهار مرحله میل، سنجش، انتخاب عقلانی و عمل دانست. از دیدگاه ارسطو میل در فرونیسیس شامل میل سنجیده و نه میل غیرعقلانی است.^۸ سنجش نیز می تواند ترکیبی از قیاس، تأمل، تفکر سنجیده و بررسی تمامی بدیل های ممکن در یک دیلما خاص باشد. شخص در مرحله سنجش می تواند به تحلیل انتقادی، مقایسه و ارزیابی هر یک از دیلماهای بررسی شده دست یابد و همچنین می تواند در مورد مسائل در دسترس و تصمیم و درک شخص به سنجش پردازد. چرا که حکمت عملی تنها می تواند به اهداف دست یافتنی و وابسته به انتخاب و تصمیم شخص دست یابد. لذا حکمت عملی در صورتی می تواند به شخص کمک کند که شخص هم تمایل به هدفی خاص داشته باشد و هم قادر به رسیدن به آن هدف باشد. در انتخاب عقلانی شخص سنجش گر شناخت را با شهود و استدلال منطقی را با میل درونی ترکیب می کند تا به تصمیمی که شروع کننده عمل و منشأ حرکت است دست یابد. گام چهارم عمل است که مؤلفه اصلی فرونیسیس ارسطویی است (Bourantas, p. 4 /; Westberg, p. 119; Zourna, p. 2-3).

کارکردهای فرونیسیس

ارسطو در خصوص کارایی فرونیسیس معتقد است چون سعادت بالاترین خیر و غایت افعال انسانی است لذا فرونیسیس فعالیتی فضیلت آمیز است که انسان را رهنمون به چنین زندگانی سعادت آمیز می کند. وی فرونیسیس را فضیلتی عقلانی می دانست که انسان را قادر می سازد تا به چگونگی رسیدن به سعادت فردی و اجتماعی با توجه به وسایل مناسب و شایسته دست یابد؛ بنابراین فرونیسیس نقش محوری در درک و فهم انسان از مفهوم سعادت را داراست (Bourantas, 2008, p. 4). از نظر ارسطو فرونیسیس می تواند چارچوب های ارزشمندی برای راهنمایی زندگی انسان ارائه دهد. فرونیسیس توانایی یا فضیلت عقلانی برای رسیدن به عمل شایسته با بکارگیری وسایل مناسب و شایسته است، توانایی ای برای سازگار کردن قواعد درست مطابق با شرایط مناسب، توانایی به کار بردن حکمت نظری با زیرکی و مهارت در حوزه عمل، توانایی در خصوص سنجش عقلانی نتایجی که در انجام عمل مؤثر است، توانایی که از طریق تجربه کسب می شود و نتیجه انعکاس یک زندگی خوب است و همچنین توانایی بیان چنین نحوه

زندگی به دیگران است. اما چرخه فرونیس تنها زمانی می‌تواند کامل باشد که چنین معرفتی منجر به عمل شود (Halverson, p. 24).

بنابراین فرونیس توانایی‌ای شناختی و معرفتی در خصوص کلیات و نیز جزئیات است. چراکه فرونیس تنها درباره معرفت کلیات نیست بلکه سروکار آن با دانستن جزئیات نیز هست. فرونیس معرفتی است که ما می‌توانیم آن را معرفت عملی بدانیم به منظور اینکه عمل را در شرایط خاص راهنمایی کند (Reeve, p. 67-69). از آنجایی که ارسطو قائل به فضایل عقلانی و اخلاقی است. حکمت عملی یا فرونیس به عنوان فضیلت عقلانی و اخلاقی در خصوص درک و فهم شیوه‌های مؤثر برای عمل خیرخواهانه و صحیح است. فرونیس شامل شش توانایی فوق‌العاده هست: توانایی برای ایجاد حکم در خصوص خوبی، توانایی به اشتراک گذاشتن زمینه‌هایی با دیگران برای ایجاد فهم مشترک، توانایی درک ماهیت موقعیت‌ها یا اشیای خاص، توانایی بازسازی جزئیات در کلیات با استفاده از زبان، مفاهیم و حکایات، توانایی استفاده از هر معنی ضروری خوب برای تحقق بخشیدن به مفاهیم در خصوص خیر نهایی، توانایی پرورش فرونیس در دیگران برای ایجاد نظام اجتماعی سالم (Nonaka, p. 14).

پولانسکی معتقد است که حکمت عملی با حقایق خوب و بد عملی انسان سروکار دارد و به انسان در خصوص انجام عمل خوب و شایسته و همچنین توصیه به دیگران برای انجام چنین عملی توانایی می‌بخشد. افزون بر این وی معتقد است که فرونیس درباره ارزش حکم و قضاوت و نه درباره ایجاد اشیاست؛ اما با وجود اینکه ارسطو و دیگر فلاسفه فرونیس را به عنوان یک شرط ضروری برای یک نظام اجتماعی موفق و سالم در نظر گرفته بودند این نوع معرفت در واژگان و تفکر مدرن مورد غفلت واقع شده است (Bourantas, p. 3-4).

نتیجه

به‌طور کلی می‌توان مباحث ارسطو در باب فرونیس را در سه حوزه ماهیت فرونیس و تمایز آن از سایر فضایل عقلانی، فرایند عمل و کارکردهای فرونیس مورد بحث قرار داد. وی از آنجایی که فعالیت‌های ذهن انسان را در سه حوزه تئوری، پراکسیس و پوئیس می‌داند؛ بنابراین فرونیس را به جهت توجه به عمل متمایز از اپیستمه، سوفیا، نوس و حتی تخته دانسته است چراکه درسه فضیلت عقلانی اول (اپیستمه، سوفیا و نوس)، فعالیت‌های ذهن از طریق تئوری کسب می‌شود حال آنکه در فرونیس سروکار ما با پراکسیس و عمل است. از سویی دیگر در

تخنه نیز سروکار ذهن با عمل هست؛ اما عمل در تخنه از نوع پوئیسس و ساختن است که متمایز از پراکسیس است. بنابراین فرونسیس از دیدگاه ارسطو علمی است که رهنمون انسان به بهترین عمل (عمل فضیلت آمیز) است؛ اما عملی که ارسطو بدان اشاره می‌کند در وهله نخست مستلزم توجه و میل نسبت به هدف است. وی در این خصوص بین میل عقلانی و غیرعقلانی تمایز قائل شده و میل آغازگر عمل را، میلی سنجیده و همراه با تفکر دانسته است. مرحله دوم عمل در فرونسیس، سنجش عقلانی است که رکن اساسی از فرایند عمل در فرونسیس را می‌سازد. در دیدگاه ارسطو اصلی‌ترین ویژگی سنجش این است که چنین سنجشی بتواند اهداف و ارزش‌ها را رهنمون به بهترین زندگی برای شخص بکند. وی همچنین خاطر نشان می‌کند که موضوع چنین سنجشی نه اهداف بلکه وسایلی هستند که رهنمون به اهداف می‌شوند. مرحله بعد از سنجش عقلانی، پروهایرسیس یا انتخاب عقلانی است که امری ارادی و منشأ عمل و همچنین نتیجه سنجش عقلانی است.

وی همچنین در خصوص کارکردهای فرونسیس بیان می‌کند که فرونسیس می‌تواند چارچوب‌های ارزشمندی برای راهنمایی زندگی انسان ارائه دهد. از دیدگاه ارسطو فرونسیس می‌تواند به انسان توانایی انجام عمل درست با توجه به غایت خیر و سازگار کردن قاعده‌ای درست برای رسیدن به شرایط مناسب را در اختیار انسان قرار دهد. بنابراین فرونسیس یک نوع معرفتی است که به انسان توانایی انجام اعمال خوب و شایسته و توصیه به دیگران برای انجام چنین عملی است.

یادداشت‌ها

۱. ارسطو نوس را در معانی مختلفی به کار برده است: (۱) تفکر عقلانی؛ (۲) عقل شهودی که مدرک اصول اولیه است؛ (۳) نوس عملی که جزئی از عقل عملی است و ویژگی‌های مربوط به موارد خاص را درک می‌کند؛ (۴) عقل فعال که مدرک صور محض و ابدی است (Bunnin, p. 479-480). در این مقاله معنای دوم نوس مراد است.
۲. به نظر می‌آید intuitive intellect (عقل شهودی) ترجمه مناسب‌تری برای واژه نوس به عنوان یک فضیلت عقلانی باشد.
۳. می‌توان آن را مترادف با سیندرسیس (synderesis) در دیدگاه آکوئیناس دانست که قوه‌ای برای درک اصول اولیه عقل عملی است (Pattaro, p. 259).

۴. به نظر می‌آید با توجه به محتوایی که ارسطو از فرونیسیس مطرح کرده است عبارت حکمت عملی ترجمه مناسبی برای این واژه باشد.
۵. به معنای سنجشی است که واجد شرایط و لوازم فرونیسیس بوده است.
۶. در ترجمه راجر کریسپ واژه spirit به کار رفته است.
۷. راجر کریسپ برخلاف دیوید راس، واژه belief را به کار برده است.
۸. در مباحث ارسطو از فرونیسیس میان میل و سنجش ارتباط مفهومی تنگاتنگی وجود داشته به طوری که تفکیک این دو از هم به سختی حاصل شده است.

منابع

- ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
- Achtenberg, Deborah, *Cognition of Value in Aristotle's Ethics: Promise of Enrichment, Threat of Destruction*, State university of New York press, 2002.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Translated and Edited by Roger Crisp, Cambridge University Press, 2004.
- _____, *Nicomachean Ethics (Oxford world's classics)*, Translated and Edited by Ross David, Oxford University Press, 2009.
- Bowden, Peter, *Virtue Ethics, Aristotle and Organisational Behavior*, Australian Association for Professional and Applied Ethics 12th Annual Conference 28-30 September 2005, Adelaide, 2005.
- Bourantas, D., *Phronesis: a Strategic Leadership Virtue*, 2008.
- Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Blackwell Publishing, 2004.
- Carson, Nathan, *The Phronimos Deliberates about Eudaimonia*, Baylor university, 2010.
- Dahl, Norman O., *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the will* (Vol. 4). U of Minnesota Press, 1984.
- Devettere, Raymond J. *Introduction to Virtue Ethics: Insights of the Ancient Greeks*. Georgetown University Press, 2002.
- Furley, David, *Routledge History of Philosophy*, Volume 2: Aristotle to Augustine, Routledge, New York and London, 1999.
- Garver, Eugene, *Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and Modern Morality*, the university of Chicago press, Chicago and London, 2006.

- Halverson, Richard, *Representing phronesis: Supporting Instructional Leadership Practice in Schools* (Doctoral dissertation, Northwestern University), 2002.
- Jedan, Christoph, *Stoic Virtues: Chrysippus and the Religious Character of stoic Ethics*, Continuum, 2009.
- Kenny, Anthony, *Ancient Philosophy: A New History of Western Philosophy*, Volume I, Clarendon Press, Oxford, 2004.
- Lloyd, Geoffrey Ernest Richard, *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*. Cambridge University Press. 1968.
- McKirahan, R.D., *Philosophy before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*, Hackett Publishing, 2010.
- Meyer, Susan Sauve, *Ancient Ethics, A Critical Introduction*, Routledge, New York and London, 2008.
- Moss, Jessica, "Virtue Makes the Goal Right": *Virtue and Phronesis in Aristotle's Ethics*, *Phronesis*, 56(3), pp.204-261, 2011.
- Nielsen, Karen Margrethe, *Aristotle's theory of decision*.
- Nonaka, Ikujiro and Toyama, R., *Strategy as Distributed Phronesis*. Working paper (IMIO-14). Institute of Management, Innovation & Organization, University of California, Berkley, 2006.
- Pattaro, Enrico, *An Overview on Practical Reason in Aquinas*. *Scandinavian Studies in law*, (48), pp.251-268, 2005.
- Preus, Anthony, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, the scarecrow press, Inc, Lanham, 2007.
- Ralkowski, Mark, *Heidegger's platonism*. A&C Black, 2009.
- Reeve, Charles David Chanel, *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Clarendon press, Oxford, 1992.
- Rommen, Heinrich, *The Natural Law*, Translated by Thomas R. Hanley, Published by Liberty Fund, 1998.
- Sedley, David, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume xxxii, Oxford university press, 2007.
- Stefanazzi, Mafry, *Aristotle on the Virtue of Phronesis: Practical Wisdom*, Available [online] also at <http://www.inter-disciplinary.net/atinterface/winterface/wpcontent/uploads/2012/03/MStefanazziWpaper.pdf> [accessed in Surabaya, Indonesia: 4 July 2013].
- Tessitore, Aristide, *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*. SUNY Press, 1996.

Tiberius, Valerie, *Virtue and Practical Deliberation*, *Philosophical Studies*, 111(2), pp.147-172, 2002

Westberg, Daniel, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Clarendon press, Oxford, 1994.

Zourna, Christina, *Aristotelian Phronesis: A Lifelong Practice for the Lifelong Learner*, University of Macedonia, Thessaloniki, Greece, 2007.

