



Phronesis and its Relationship with Theoretical Wisdom According to Aristotle



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Roshani Rad H.*

Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran

How to cite this article

Roshani Rad H. Phronesis and its Relationship with Theoretical Wisdom According to Aristotle. Philosophical Thought. 2023;3(1):59-72.

ABSTRACT

In Nicomachean ethics, Aristotle divides the soul into two fundamental parts, the knowing part and the calculating part, the virtue of the first part is theoretical wisdom (Sophia) and the virtue of the second part is practical wisdom (Phronesis). This distinction is based on the ontological distinction between becoming and stability because the subject of practical wisdom is the realm of changeable affairs and the subject of theoretical wisdom is eternal affairs. In this research, we will first show that the intuitive intellect or Nous is the connecting factor of these two realms: Nous receives the ultimate principles from both sides, in the framework of theoretical knowledge, Nous knows the most general concepts of eternity and in the framework of Practical wisdom receives the partial individual. We will also argue that practical wisdom is the agent of realization of theoretical wisdom: Phronesis is the power of receiving the highest good, that is, the life according to the Sophia. The interpretation of the relationship between Phronesis and Sophia as a "necessary – end" suggests a way out of two conflicting interpretations of Aristotle's ethics- the rationalist and holistic interpretation of happiness – which we will address.

Keywords Practical Wisdom; Theoretical Wisdom Preferred; Aristotle's Ethics

CITATION LINKS

[Aristotle; 1924] Nicomachus' ethics [Aristotle; 1934] The Nicomachean Ethics [Aristotle; 1998] Metaphysica [Aristotle; 2002] Nicomachus' ethics [Aristotle; 2006] Nicomachus' ethics [Aristotle ; 2009a] Ethica Nicomachea [Aristotle; 2009b] Metaphysics [Aristotle; 2014] About the ego [Avicenna; 1983] Aristotle and the ideal life [Barnes J; 1984] The complete works of Aristotle [Gavin L; 1993] TARSHIYE [Hardie WFR, Monan DJ; 1968] Aristotle's ethical theory [Hutchinson DS; 1986] The Virtues of Aristotle [Hughes GJ; 2001] Aristotle [Khorasani S; 2014] Socrates to Aristotle [Liddell HG, Scott R; 1996] Greek-English Lexicon [Heidegger M; 2018] Platon; Sophistes (Wintersemester 1924/25) [Pakaluk M; 2005] Aristotle's Nicomachean ethics an introduction [Sadruddin Shirazi MI; 2004] AL-ISFAR AL-UQLIYYAH AL-ARBA'AH [Plato; 1963] Plato the collected dialogues including the letters [Randall GH; 1960] Aristotle [Ross WD; 1998] Aristotle [Urmson JO; 1973] Aristotle's doctrine of the mean [Zeller E; 1962] Aristotle and the earlier Peripatetics

*Correspondence

Address: Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran.

Phone: +98 (21) 66407550

Fax: +98 (21) 66407550

h_roshanirad@ut.ac.ir

Article History

Received: November 1, 2022

Accepted: February 9, 2023

ePublished: February 20, 2023

فرونسیس و نسبت آن با حکمت نظری نزد ارسطو

حامد روشنی‌راد*

گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

چکیده

در اخلاق نیکوماخوسی ارسطو نفس را به دو بخش بنیادین تقسیم می‌کند؛ شناسنده و حسابگر. فضیلت جزء اول حکمت نظری (سوفیا) و فضیلت جزء دوم حکمت عملی (فرونسیس) است. این تمایز مبتنی بر تمایز هستی‌شناختی میان سیوروت و ثبات است، زیرا موضوع حکمت عملی قلمرو امور متغیر و موضوع حکمت نظری امور سرمدی است. در این پژوهش اولاً نشان خواهیم داد که عقل شهودی یا نوس عامل اتصال و اشتراک این دو قلمرو است؛ نوس مبادی نهایی را از دو طرف دریافت می‌کند، در چارچوب معرفت نظری، نوس کلی‌ترین مفاهیم سرمدی را می‌شناسد و در چارچوب حکمت عملی، فرد جزئی را دریافت می‌کند. همچنین استدلال خواهیم کرد که حکمت عملی عامل تحقق‌بخشی به حکمت نظری است؛ فرونسیس ملکه دریافت برترین خیر، یعنی زندگی مطابق فضیلت سوفیا است. تفسیر نسبت فرونسیس و سوفیا به مثابه "غایت‌ضروری" راهکاری برای برون‌رفت از دو تفسیر متقابل از اخلاق ارسطو (عقل‌گرایانه/شمول‌گرایانه از سعادت) است.

کلیدواژگان: حکمت عملی؛ حکمت نظری؛ فضیلت؛ اخلاق ارسطو

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۲/۰۱

*نویسنده مسئول: h_roshanirad@ut.ac.ir

آدرس مکاتبه: تهران، خیابان انقلاب، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی

تلفن محل کار: ۰۲۱۶۶۴۰۷۵۵۰؛ فکس: ۰۲۱۶۶۴۰۷۵۵۰

مقدمه

ارسطو در پژوهش اخلاقی خود در کتاب *اخلاق نیکوماخوسی* سعادت را به فعالیت مطابق با فضیلت تعریف می‌کند و مبتنی بر این تعریف به احصاء و بررسی فضیلت‌ها می‌پردازد. در یک تقسیم‌بندی عام فضایل به دو بخش فضایل اخلاقی و فضایل عقلی تقسیم می‌شوند. کتاب ششم از اخلاق نیکوماخوسی ارسطو به تحلیل فضایل عقلی پرداخته که شامل صناعت (τέχνη)، شناخت علمی (ἐπιστήμη)، حکمت عملی (φρόνησις)، حکمت نظری (σοφία) و عقل شهودی (νοῦς) است. برای فهم اهمیت "فضیلت فرونسیس" باید متوجه بود که ارسطو به یک معنا تنها به دو فضیلت و نه پنج فضیلت، قایل است. گرچه مفسرانی مانند راندال [Randall, 1960: 76-77] و هاجینسون [Hutchinson, 1986] معتقدند اینها پنج "فضیلت عقلی" هستند، اما تعبیر "فضایل پنجگانه عقلی" در واقع تعبیری مسامحی است و مقسم این پنجگانی "حالت نفسانی" است؛ دیوید راس به درستی این پنجگانه را پنج "حالت نفس" می‌داند نه پنج فضیلت [Ross, 1998: 327-329]. زیرا فضیلت از نظر ارسطو اولاً حکمت نظری و ثانیاً حکمت عملی است.^۱

مفسران دیگری مانند ادوارد زیلر [Zeller, 1962: 186] و نیز گرهارد هیوز [Hughes, 2001: 87] مطلب را این‌گونه تفسیر کرده‌اند که ارسطو پنج فضیلت را به دو فضیلت اصلی تأویل برده یا بازگردانده، یعنی پنج را در دو خلاصه کرده است؛ در حکمت نظری یا سوفیا و حکمت عملی یا فرونسیس. زیرا چنان‌که خواهیم دید ارسطو حکمت نظری یا سوفیا را همان معرفت علمی می‌داند که با عقل شهودی همراه شده و از طرف دیگر "صناعت" را در مقابل "حکمت عملی" کلاً فضیلت نمی‌داند. پس در حقیقت "فضیلت عقلی" دو تاست؛ حکمت نظری و حکمت عملی. نشان خواهیم داد که این تمایز بر بنیان تمایزی هستی‌شناختی میان سیوروت و ثبات ماهیت خود را احراز می‌کند زیرا به نظر ارسطو همان طور که نفس دارای دو بخش عقلانی و غیرعقلانی است، بخش عقلانی نیز خود دارای دو بخش است که یکی به امور متغیر نظر دارد و این بخش نفس را ارسطو "جزء حسابگر" می‌نامد و بخش دیگر نفس عقلانی به اموری که علتشان تغییرناپذیر است نظر دارد و آن را "جزء شناسا" می‌نامد.

نامد. حکمت عملی یا فرونسیس فضیلت بخش اول است و حکمت نظری فضیلت بخش دوم است، و به همین دلیل فهم نسبت میان این دو مستلزم فهم نسبتی است که ارسطو میان صیوروت و ثبات برقرار می‌کند. پس باید نخست به تحلیل‌های ارسطو درباره نفس و مسایلی از علم‌النفس که برای مطالعه اخلاق ضروری است بپردازیم و مهم‌ترین این مسایل بررسی دو بخش بنیادین نفس است. سپس به تحلیل و تفسیر دو فضیلت بنیادین بخش عقلانی می‌پردازیم؛ نخست به حکمت عملی و سپس به حکمت نظری. در نهایت به نسبت میان این دو فضیلت خواهیم پرداخت.

دو بخش بنیادین نفس

تمایز نفس به دو بخش خردمند و فاقد خرد و سپس تقسیم بخش خردمند به جزء شناسنده و جزء حسابگر مهم‌ترین تمایزی است که ارسطو در علم‌النفس خود مطرح کرده است. از آنجا که حکمت عملی فضیلت جزء حسابگر و حکمت نظری فضیلت جزء شناسنده است ضروری است برای فهم دقیق نسبت دقیق این دو به نسبت این دو جزء نفس بپردازیم. ارسطو در کتاب اول /خلاق نیکوماخوسی می‌گوید: [Aristotle, 2006: 1102a26-35]

«درباره نفس در نوشته‌های عمومی به قدر کافی سخن گفته شده‌است، و ما در اینجا از آنها استفاده می‌توانیم کرد. گفته‌اند یک جزء از نفس فاقد خرد ($\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$) است و جزیی خردمند ($\lambda\omicron\gamma\omicron\nu \epsilon\chi\omicron\nu$). این که آیا این دو جزء همان‌گونه از یکدیگر جدا هستند که اجزا بدن و همه اشیاء قسمت‌پذیر از یکدیگر جدا هستند، یا فقط از لحاظ تعریف دو تا هستند، در حالی که از لحاظ طبیعتشان از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند، مانند تحدب و تعقر در کره، فرقی برای بحث ما نمی‌کند. بخشی از جزء بی‌خرد نفس در همه موجودات زنده هست و علت تغذیه و رشد است».

در این فقره ارسطو تمایز بنیادین معرفه‌النفس خود میان نفس عقلانی و نفس غیرعقلانی را مطرح می‌کند. عبارت "نوشته‌های عمومی" ممکن است به /خلاق /اودموسی یا محاوره ترغیب به فلسفه (protrepticus) اشاره داشته باشد و نیز ممکن است به محاورات افلاطون خصوصاً جمهور^۱ اشاره داشته باشد، زیرا معادل همین تمایز در آن محاوره افلاطون نیز مطرح شده است و فعل مجهول "سخن گفته شده است" می‌تواند به افلاطون ارجاع داشته باشد. بلافاصله پس از نهادن این تمایز بنیادین در نفس، طبعاً پرسش از وحدت و هویت یگانه نفس پیش خواهد آمد. ارسطو عجالتاً این را مهم نمی‌داند که این دو را جزء برای نفس بدانیم یا صرفاً دو قوه برای امری واحد که بنابر تعریف متمایزاند.

آنچه بعد از این تقسیم باید در نظر داشت این است که جزء بی‌خرد نفس نیز مانند خود نفس دارای دو بخش است: جزء گیاهی ($\phi\upsilon\tau\iota\kappa\omicron\nu$) که هیچ ارتباطی با خرد ندارد و جزء شهوی ($\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\omicron\nu$) که خصوصاً وجه ارتقایافته آن یعنی "جزء خواهنده" ($\omicron\rho\rho\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\omicron\nu$) تا اندازه‌ای از خرد بهره‌مند است، از آن جهت که می‌تواند فرمان خرد را بشنود و از آن پیروی کند. ما معمولاً به همین معنا می‌گوییم "من ارتباطی خردمندانه با پند پدر یا پند دوست دارم" و مراد ما این است که من از پند ایشان اطاعت می‌کنم. این سخن غیر از آن است که در مورد ریاضیات می‌گوییم "من ارتباطی خردمندانه با موضوعات ریاضی دارم"، بدین معنی که در ریاضیات تبخر دارم. از این واقعیت که جزء بی‌خرد به یک معنی از جزء خردمند اطاعت می‌کند پیداست که جزء خردمند به آن هشدار می‌دهد و سرزنش می‌کند. حال اگر بگوییم که این جزء نفس، یعنی جزء شهوی یا خواهنده نفس، عنصری عقلی در خود دارد، پس باید گفت که جزء خردمند نفس دارای دو بخش است که جزئی خرد را به معنی واقعی در خویشتن دارد و جزء دیگر دارای این توانایی است که بشنود یعنی اطاعت کند همان‌گونه که کودک سخن پدر را می‌شنود [Aristotle, 2006: 1102a-1103a30].

این جزء میانی که ارسطو در اینجا آن را با مشخصات ویژه‌ای که در رأس آنها حیثیت شنیداری آن است وصف می‌کند، دارای بیشترین اهمیت برای بحث ماست. استدلال ارسطو برای اثبات حضور نوعی شناخت و عقل در جزء بی‌خرد نفس این است که «از این واقعیت که جزء بی‌خرد به یک معنی از جزء خردمند اطاعت می‌کند،

پیداست که جزء خردمند به آن هشدار می‌دهد و سرزنش می‌کند. از آنجا که جزء بی‌خرد از بخش مافوق خود اطاعت می‌کند و اطاعت مشروط و مسبوق به "شنیدن فرمان" است و هر شنیدن نوعی معرفت است، لذا در "جزء بی‌خرد" باید بخشی باشد که دارای قوه معرفت و تعقل شنیداری است. ارسطو میان این نحوه خاص شناخت که به‌نحوی شنیداری است، با شناخت علمی و ریاضی تمایز می‌گذارد. این نحوه خاص شناخت «غیر از آن است که در مورد ریاضیات می‌گوییم "من ارتباطی خردمندانه با موضوعات ریاضی دارم"» بلکه مشابه وضعیتی است که فرزند نسبت به پند نیک پدر معرفت و ارتباطی خردمندانه دارد: «همان‌گونه که کودک سخن پدر را می‌شنود». گذشته از اهمیت این حیث شنیداری در نفس میانی، آن‌گونه که ارسطو قایل است، این جزء نوعی "خواست عقلانی" است؛ «جزء شهوی (ἐπιθυμητικὸν) یا جزء خواهنده یا شوقیه (ὀρεκτικὸν) تا اندازه‌ای از خرد بهره‌مند است». اکنون باید به درستی نشان داده شود که نسبت جزء اول و این جزء دوم یا میانی از طرفی با "فضایل اخلاقی" و از طرف دیگر با "فضایل عقلی" چیست.

فضایل دو بخش بنیادین نفس

نفس دارای بخشی نباتی است که تنها در خواب فعال است و ارتباطی با فضیلت ندارد؛ و بخشی دیگر "دارای خرد" به‌معنای واقعی کلمه است، که ارسطو آن را خود حقیقی انسان می‌داند؛ اما در این میان بخش نیمه خردمند نفس که به‌نوعی منطقه همپوشانی و حاصل تصادم بخش عقلی و غیرعقلی نفس است، جایگاهی ویژه دارد. فضایل اخلاقی فضیلت و /رگون این بخش نفس هستند؛ اما از آنجا که این بخش به یک معنا دارای عقل است، لذا با فضایل عقلی ارتباط خواهد یافت. ارسطو در پایان این فصل از کتاب اول، بر مبنای تمایز بخش خردمند و نیمه‌خردمند می‌گوید [Aristotle, 2006: 1103a22]:

«بر پایه این فرق‌گذاری فضیلت نیز باید بر دو بخش تقسیم کرد. چون ما نوعی از فضایل را فضایل عقلی (διανοητικ) و نوع دیگر را فضایل اخلاقی (ἠθικ) می‌نامیم. فضایل عقلی عبارت از حکمت فلسفی (σοφία) و حدّ ذهن (σύνεσις) و حکمت عملی (φρόνησις) و فضایل اخلاقی عبارت از گشاده‌دستی و خویش‌داری هستند».

نخستین و مهم‌ترین پرسشی که باید در اینجا مطرح شود، این است که نسبت این تمایز- میان بخش خردمند و نیمه‌خردمند که بر پایه آن فضایل را به دو دسته عقلی و اخلاقی تقسیم کردیم- با تمایزی که ارسطو در ابتدا کتاب ششم (میان لوگیستیکون و اپیستمونیکون) مطرح می‌کند چیست؟ ارسطو فصل دوم از کتاب ششم، مباحث فصل اول را این‌گونه تلخیص و از نو صورت‌بندی می‌کند [Aristotle, 2006: 1139a15-1138b35]:

«فضایل نفس را تقسیم کردیم و گفتیم که بعضی فضایل اخلاقی‌اند و بعضی فضایل عقلی. تا اینجا فضایل اخلاقی را به تفصیل باز نمودیم^{۳۱}. اکنون تشریح عقیده خود را درباره فضایل عقلی با بیان ملاحظات درباره نفس آغاز می‌کنیم. پیشتر گفتیم که نفس دارای دو قسمت است؛ واجد خرد و فاقد خرد (ἄλογον)^{۳۲}. اکنون جزء واجد خرد را نیز به‌نحوی مشابه تقسیم می‌کنیم، بدین معنی که فرض می‌کنیم دو جزء وجود دارد که اصول عقلانی را درک می‌کنند: یکی به موجوداتی نظر دارد که علل قوامشان تغییرناپذیرند و دیگری آن که با آن به موجودات تغییرپذیر نظر می‌کنیم. چون موجودات بر حسب نوع با یکدیگر اختلاف دارند، اجزا نفس هم که با آنها سروکار دارند باید از لحاظ نوع غیر از یکدیگر باشند^{۳۳}، زیرا هر جزء به علت شباهت و قرابتی که با موضوع شناسایی خود دارد آن موضوع را می‌شناسد. یکی را جزء علمی (ἐπιστημονικόν) و دیگری را جزء حسابگر (λογιστικόν) می‌نامیم».

ارسطو مبتنی بر تقسیم‌بندی متافیزیکی معروف افلاطونی در تیمایوس [Plato, 1963: 27d5-28a1] که موجودات را به ساکن و متکون تقسیم می‌کند،^{۳۴} بر مبنای همین تقسیم‌بندی، موضوعات مورد شناسایی توسط

نفس شناسنده، یا به عبارتی "موضوعات علوم" را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند. این تقسیم‌بندی میان موجوداتی که به بیان ارسطو "علل وجودشان تغییر ناپذیر است" و موجوداتی که "علل وجودشان تغییر پذیر است"، نفس شناسنده، یعنی بخش خردمند نفس را نیز به دو بخش بنیادین تقسیم می‌کند. دیوید راس درباره سخن مهم ارسطو درباره ضرورت شباهت مدرک و مدرک در ارسطو می‌گوید [Aristotle, 2009b: 236]:

«ارسطو معتقد است این طبیعی است که هر قسم از اجزای مختلف جزء خردمند نفس در تطابق باشد با اعیان و ابژه‌هایی که توسط این اجزای مختلف شناسایی می‌شوند: جزء علمی (scientific part) موضوعات تغییرناپذیر را درک می‌کند، یعنی اعیان و حقایق ضروری را و جزء حسابگر (calculative part) امور تغییرپذیر را درک می‌کند. در پایان آشکار خواهد شد که فضیلت بخش نخست "حکمت نظری" یا سوفیا است، که عبارت است از ترکیب و همراهی معرفت علمی و عقل غیراستدلالی؛ و فضیلت یا کمال بخش دوم "حکمت عملی" یا فرونسیس خواهد بود».

فرونسیس: حکمت عملی

فرونسیس در میان سایر فضایل بیش از همه مورد بحث و مناقشه مفسران و خصوصاً فلاسفه معاصر بوده است که خوانش‌های خاصی از این مفهوم داشته‌اند.^{۳۰} اولاً به این نکته باید متوجه بود که ارسطو اساساً کتاب ششم را برای این مساله نوشت که نشان دهد چگونه حد وسط (μέσον) را می‌توان برگزید و نه افراط و تفریط را و چون فرونسیس قوه دریافت حد وسط است، می‌توان گفت هدف اصلی ارسطو در این کتاب بررسی فرونسیس یا حکمت عملی است و سایر فضایل عقلانی به قصد تدقیق و تعریف روشن ماهیت حکمت عملی مطرح شده است. باید دیباچه کتاب ششم / خلاق نیکوماخوسی را به یاد داشت که هدف کتاب ششم را مطرح می‌کند؛ در این سرآغاز ارسطو می‌گوید [Aristotle, 2006: 1238b]:

«چون گفتیم که باید حد وسط (τὸ μέσον) را برگزید نه افراط و تفریط را و حد وسط مطابق "قاعده درست" (λόγος ὀρθός) معین می‌شود، لذا اکنون باید این "قاعده درست" را بررسی کنیم».

در ادامه دشواری خاصی را برای بررسی مطلب بیان می‌کند که حل آن دشواری در بحث فرونسیس مطرح می‌شود. اما ارسطو به نحوی روشن این مطلب را اذعان نکرده است از این رو در میان مفسران دیدگاهی شایع است که ارسطو به آنچه در ابتدا کتاب ششم بیان شده باز نمی‌گردد و طبق آنچه گفته عمل نمی‌کند. فرضاً اورمسان می‌گوید [Urmson, 1973: 79]:

«در فصل اول از بخش اول، ارسطو آشکارا می‌گوید قصد دارد درباره ماهیت "قواعد درست" بحث کند که حد وسط میان افراط و تفریط را تعیین می‌کنند. اما در مابقی بحث این فصل کلاً فراموش شده و در هیچ‌جای دیگر ارسطو درباره دشواری مطرح‌شده در فصل اول سخن نمی‌گوید».

اما این دیدگاهی دقیق نیست، زیرا البته مقصود ارسطو از "بحث درباره قاعده درست" این نیست که مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی برای تعیین حد وسط ارائه دهد؛ بلکه مقصود این است که درباره شرط امکان این "تعقل حد وسط در امور فردی و جزئی" یا آن قوه و حالت یا ملکه‌ای که نفس با آن در هر مورد می‌تواند به حد وسط اصابت کند را، باید در اینجا بررسی کند؛ و البته این همان حکمت عملی یعنی فرونسیس است. همچنین باید به معنای "قاعده درست"^{۳۱} در این فصل توجه نمود. در اینجا همان‌طور که مایکل پاکالوک به درستی می‌گوید [Pakaluk, 2005: 214-216]:

«بهتر است که عبارت "اورتوس لوگوس" به مثابه امری که اشاره به نوعی قوه یا توانمندی دارد بفهمیم؛ همان‌گونه که اصولاً لوگوس دلالت بر قوه یا توانمندی دارد. این پیش از هرچیز از

کلمات خود ارسطو آشکار است؛ او در فصل دوم از کتاب دوم /خلاق نیکوماخوسی می‌گوید که "در آینده درباره قاعده درست خواهیم گفت که چیست و چگونه با فضایل ارتباط دارد" [Aristotle, 2006: 1103b32-34] که متضمن این معناست که اورتوس لوگوس یکی از فضایل است؛ و آشکارا در کتاب ششم /خلاق نیکوماخوسی می‌گوید اورتوس لوگوس به سادگی همان فضیلت فرونسیس است [Aristotle, 2006: 1144b28]. همچنین ارسطو غالباً دو عبارت "چنان‌که قاعده درست نشان می‌دهد" و "چنان‌که فرد صاحب حکمت عملی (فرونیموس) نشان می‌دهد" را همسان دانسته و آن دو را به جای هم به کار می‌برد.

بنابراین این ایراد سنتی به ارسطو درست نیست و مساله "قاعده درست" در بحث حکمت عملی به‌طور کامل روشن می‌شود.

سه مشخصه ویژه "حکمت عملی" که ارسطو در کتاب ششم /خلاق نیکوماخوسی هنگام بررسی فصل ممیزه حکمت عملی و دیگر فضایل عقلی می‌شمارد و ما باید بر آن تأکید کنیم این است که:

۱- درباره امور "تغییرپذیر" است نه امور ضروری؛

۲- ماهیت آن نوعی "انتخاب سنجشگرانه" است؛ و

۳- دارای ساختار "برای-من" است؛

یعنی «مرد دارای حکمت عملی کسی است که آنچه را "برای خودش" نیک و مصلحت است، به درستی می‌سنجد» [Aristotle, 2006: 1140a25-27] که البته این "خود" یا "من" می‌تواند گسترش یافته و معنای "خانواده" و "جامعه" را نیز در برگیرد که به حسب آن فرونسیس به شیوه "تدبیر منزل" و "سیاست" محقق خواهد شد. طبق روش خاص ارسطو برای تعریف مفاهیم که فرضاً برای تعریف "الف" باید با رجوع به زبان روزمره و بیان عرفی، نخست باید ببینیم "چه چیزی را الف می‌نامیم؟"، حکمت عملی نیز با همین شیوه بدو به "دانستن آنچه برای انسان‌ها نیک است" تعریف می‌شود [Aristotle, 2006: 1140a24-30]:

«برای این‌که بدانیم حکمت عملی چیست باید ببینیم ما چه کسی را حکیم عملی (φρονίμους) می‌نامیم. اکنون به نظر می‌رسد مرد دارای حکمت عملی کسی است که آنچه را برای خودش نیک و مصلحت^{xii} است، به درستی می‌سنجد؛^{xiv} نه [خوب و مصلحت] از جهتی جزئی، مثلاً آنچه را برای تندرستی یا نیرومندی نیک است، بلکه آنچه را وسیله دستیابی به "زندگی نیک" است در کل. دلیل درستی این سخن این است که ما در مورد کسانی سخن از حکمت عملی می‌گوییم که در نسبت با هدف نهایی ارزشمندی به خوبی [امور را] می‌سنجند، اموری که متعلق به حوزه صناعت نیستند. پس به معنای عام کسی که توانایی سنجشگری درست (βουλευτικός) را دارد، حکیم عملی است».

بنابراین حکمت عملی توانایی سنجش طرق دست‌یافتن به غایتی است که آن غایت همان "زندگی نیک" (εὖ ζῆν) است. اکنون باید به یاد آورد که ارسطو در فصل ۲ از کتاب اول موضوع "دانش سیاست" را برترین خیر دانسته و می‌گوید [Aristotle, 2006: 1095a17-20]:

«درباره این‌که نام این خیر چیست، میان بیشتر مردمان اتفاق نظر کلی هست، زیرا هم عوام و هم خواص و فرهیختگان آن را نیک‌بختی (εὐδαιμονία) می‌نامند و زندگی نیک و عمل نیک را با سعادت یکی می‌شمارند».

بنابراین اولاً فرونسیس توانایی سنجش درست شیوه دست‌یافتن به "سعادت" یا نیک‌بختی است. ثانیاً باید باز به یاد آورد که ارسطو در ادامه همان بحث می‌گوید [Aristotle, 2006: 1095a22-24]:

گرچه همگان توافق دارند که غایت اعلی یا برترین خیر همان نیک‌بختی است، اما در تعیین مصداق این نیک‌بختی میان عوام و فرهیختگان اختلاف است «برای عوام نیک‌بختی امری بدیهی و ملموس است مانند لذت (ἡδονή) و ثروت (πλοῦτον) و افتخار (τιμή)».

و بر همین مبنا، در فصل ۳ از کتاب اول، سه‌گونه زندگی را از هم تمییز می‌دهد: [Aristotle, 2006: 1095b18-20]:

«سه نمونه اصلی زندگی وجود دارد: نخست "زندگی همراه با لذت"، دوم "زندگی سیاسی" (πολιτικός) و سوم "زندگی وقف نظر" (θεωρητικός)».

در آنجا زندگی نوع اول یعنی "سعادت را مساوی با لذت دانستن"، مخصوص مردمان خشن مانند آشور بانیپال دانسته شده و زندگی سیاسی مخصوص مردمان تربیت‌یافته [Aristotle, 2006: 1096a4-6]:

«مردمان تربیت‌یافته و فعال نیک‌بختی را با "افتخار" یکسان می‌دانند زیرا افتخار غایت زندگی سیاسی است» و درباره زندگی نوع سوم در آنجا سخنی گفته نشده صرفاً می‌گوید: «زندگی نوع سوم زندگی نظری (ὁ θεωρητικός) است که درباره آن در آینده سخن خواهیم گفت».

در کتاب دهم که نشان داده می‌شود این گونه زندگی برترین شیوه زندگی و نیک‌بختی راستین است و «در میان همه انواع فعالیت‌های مطابق فضیلت، این حکمت نظری است که لذت‌بخش‌ترین است» [Aristotle, 2006: 1177a15-17]. پس اگر فرونسیس برابر باشد با توانایی سنجش طرق دست‌یافتن به غایتی که آن غایت همان "زندگی نیک" و "سعادت" است و این زندگی نیک خود همان نیک‌بختی است و برترین نیک‌بختی همان "زندگی نظری و حکمت نظری" است، پس از این استدلال آشکار می‌شود که حکمت عملی توانایی سنجش راه‌های دست‌یافتن به حکمت نظری است. به این معنا که حکمت نظری "غایت" است و حکمت عملی ابزار ضروری برای تحقق این "غایت".

حکمت عملی همچنین دارای نسبتی با فضایل اخلاقی است، زیرا چنان‌که ارسطو می‌گوید "اساساً این‌که کسانی مانند سقراط «فضیلت اخلاقی و حکمت عملی را یکی می‌دانند» [Aristotle, 2006: 1144b15-18]، به این دلیل بوده که حقیقتاً «فضایل [اخلاقی] بدون حکمت عملی شکوفا نمی‌شوند» [Aristotle, 2006: 1144b16] و فرونسیس از لوازم ذاتی و شرط تحقق فضایل اخلاقی است. ارسطو می‌گوید [Aristotle, 2006: 1144b16]:

«اندیشه سقراط از حیثی درست و از حیثی نادرست بود؛ از این حیث که فضایل و فرونسیس لازمه هم هستند، البته درست می‌گفت، اما از این حیث که می‌گفت "همه فضایل [اخلاقی] عین فرونسیس هستند" ^{xv} نادرست می‌اندیشید».

سقراط معتقد بود که فضیلت (آرته) معرفت (اپیستمه) است. ^{xvi} اما ارسطو در طی این پژوهش به این نتیجه رسید که اولاً اپیستمه بخشی از فضیلت است نه کل آن و ثانیاً در واقع اپیستمه به یک معنا اساساً چنان‌که گفتیم فضیلت نیست زیرا فضیلت به معنای دقیق کلمه حکمت فلسفی و حکمت عملی است و اپیستمه تا آنجا که بخشی از شاکله حکمت فلسفی را تشکیل می‌دهد، مقوم فضیلت سوفیا است نه خود فضیلت. ارسطو می‌گوید [Aristotle, 2006: 1144b18]:

«سقراط می‌گفت که همه فضایل مفاهیم (λόγους) هستند زیرا بر این باور بود که همه فضایل معرفت علمی (ἐπιστήμη) هستند. لیکن ما می‌گوییم فضایل "مستلزم عقل" (μετὰ λόγου) ^{xvii} هستند».

این عقل چنان‌که گفتیم باید بیش از هر چیز به معنای "حکمت عملی" فهمیده شود ^{xviii}، زیرا حکمت عملی شرط تحقق و لازمه ذاتی همه فضایل است اما نه عین آنها؛ پس فرونسیس با فضایل اخلاقی دارای چنین نسبتی است.

سوفیا: حکمت نظری

پس از حکمت عملی ابتدا به حکمت فلسفی یا سوفیا ^{xix} می‌پردازم و نیز به مقایسه آن با "حکمت عملی"؛ زیرا هر یک از این دو فضیلت، کمال خاص یکی از "دو بخش بنیادین نفس" هستند. ارسطو درباره این پنج حالت عقلی

و نسبت آنها با حقیقت، یک بار دیگر در آغاز فصل سوم /خلاق نیکوماخوسی، بحث را این‌گونه مطرح می‌کند [Aristotle, 2006: 1139b14]:

«اکنون بررسی این حالات را یک‌بار دیگر از آغاز شروع می‌کنیم. فرض می‌کنیم حالاتی که نفس به سبب آنها از طریق تصدیق یا تکذیب به درستی (ἀλήθεια) دست می‌یابد پنج تا هستند؛ توانایی عملی (τέχνη)، شناخت علمی (ἐπιστήμη)، حکمت عملی (φρόνησις)، حکمت فلسفی (σοφία)، عقل غیراستدلالی (νοῦς). پندار محض، یعنی گمان و عقیده (δόξα)، در زمره اینها نیست زیرا ممکن است ما را گمراه کند».

حکمت فلسفی یا سوفیا فضیلت یا ملکه‌ای است که فعالیت مطابق با آن تئوریا نام دارد و از نظر ارسطو در کتاب دهم، برابر است با اثودایمونیا یا سعادت [Aristotle, 2006: 1177a-1178a]. یعنی در خوانش خاصی از اخلاق ارسطو که خوانش عقل‌گروانه (intellectualism) نامیده می‌شود، سعادت نهایی بشر برابر است با تئوریا یا نظوروزی و فعالیت نظری و این خود به معنای فعالیت مطابق با سوفیا است. سوفیا چنان‌که دیدیم از حیث ساختاری به معنای نوس و اپیستمه است. اپیستمه به عالی‌ترین امور، اما عالی‌ترین امور چیزی غیر از فعلیت عقل و نوس الهی نیست. بنابراین نوس موضوع فعالیت فلسفی و تئوریا را نیز تعیین کرده است. فیلسوف در واقع با گزیدن زندگی الهی‌ترین بخش خود که خود حقیقی اوست، یعنی نوس، به فعالیت تئورثیا می‌پردازد که موضوع آن نیز از سنخ خود اوست.

بنابراین نوس گذشته از این که با اوصاف معرفتی ویژه خود، ساختار "حکمت فلسفی" را قوام می‌دهد، از وجهی نیز "مساله بنیادین مابعدالطبیعه" را شکل می‌دهد. در فعالیت فیلسوف به مثابه تئوریا یعنی فعالیت مطابق فضیلت عقلی سوفیا یعنی در فعالیت نظوروزانه راستین "نوس به خود می‌اندیشد". اما در اینجا باید "حکمت فلسفی" را فارغ از موضوع یا مسایل آن، یعنی صرفاً از حیث ساختار و ماهیت آن مورد توجه قرار دهیم از آن حیث که یکی از فضایل عقلی است. ارسطو درباره فضیلت سوفیا در کتاب ششم می‌گوید: [Aristotle, 2006: 1141b1-8]:

«حکمت فلسفی هم معرفت علمی است و هم عقل غیراستدلالی» به موجوداتی که بر حسب طبیعت والاترین موجودات هستند. به همین جهت است که آناکساگوراس و تالس و مردان همانند ایشان را حکیم فلسفی (σοφούς) می‌دانیم نه حکیم عملی (φρονίμους)، زیرا می‌دانیم آنان چیزهایی را که برای خودشان سودمند بود نمی‌شناختند، و می‌گوییم ایشان به چیزهای حیرت‌انگیز (θαυμάστα) و متعالی و دشوار (χαλεπά) و الهی (δαίμονια)، اما غیرسودمند (ἄχρηστα) را می‌شناختند، زیرا آنچه می‌جستند اموری نبود که برای انسان نیک باشد».

همان‌گونه که در بخش صناعت گفته شد، ارسطو در احصاء معانی مختلف سوفیا نخستین معنای آن را «کمال استادی در صناعت» می‌داند، و البته بلافاصله بعد معنای دوم آن که مدنظر خود ارسطو است مطرح می‌شود و مشخص می‌شود مهم‌ترین مشخصه حکمت فلسفی "کلیت و شمول" آن است؛ در این بحث باید متوجه بود که ارسطو خصوصاً قصد دارد نشان دهد در ذات مفهوم "سوفیا" نوعی معنای "کمال" نهفته هست، یعنی در همان کاربرد سنتی حکمت نظری که ارسطو برای آن به شعری از هومر در حماسه مارگیتس استناد می‌کند، نوعی معنای کمال نهفته است زیرا به صرف سازنده یا دستکار بودن شخص "حکیم" نیست بلکه استادکار و مرتبه کامل استادی در صناعت است که شایسته اتصاف به سوفیا است. و گذشته از آن ارسطو تأکید دارد غیر از این معنای کمال یا تمامیت، در سوفیا مقصود ما حکیم‌بودن "در یک فن خاص" یا "از وجهی خاص" نیست بلکه حکیم‌بودن به معنای فراگیر و کلی مد نظر است [Aristotle, 2006: 1141a9-15]:

«حکمت (σοφία) را (الف) در صنایع به استادان کامل اطلاق می‌کنیم؛ مانند فیدياس مجسمه‌ساز و پولوکلایتوس سازنده تندیس‌های فلزی، و اینجا مقصود ما از "حکمت" هیچ

نیست جز کمال استادی در صنعت. اما (ب) بعضی مردمان را حکیم به معنای فراگیر می دانیم، نه حکیم در رشته‌ای خاص یا از حیثی خاص».

ارسطو بلافاصله از این معنا به نتیجه‌ای دست یافته که مقدمه مهمی است برای تعریف سوفیا به مثابه شناخت علمی به عالی‌ترین موضوعات است. چون اولاً سوفیا در خود متضمن معنای کمال است و ثانیاً معنای فراگیر و کلی آن مورد نظر است، پس ضرورتاً باید سوفیا کامل‌ترین صورت اپیستمه باشد؛ این یعنی "معرفت یقینی به عالی‌ترین مبادی". اما دشواری در اینجا است که معرفت علمی به معنایی که در بحث قبلی بررسی کردیم، به خود این مبادی نخستین تعلق نمی‌گیرد، بلکه به نتیجه مبادی [یا ذومبادی] است که معرفت علمی تعلق می‌گیرد؛ زیرا به عقیده ارسطو «آنچه می‌توان به واسطه معرفت علمی شناخت، "برهان‌پذیر" (ἀποδεικτόν) است» در صورتی که طبق "برهان پسرفت" مبادی خود نباید از طریق برهان کسب شوند و ضرورتاً مبادی نخستین خود باید "بدیهی" باشند.

از این روست که حکمت فلسفی نمی‌تواند صرفاً اپیستمه باشد بلکه اپیستمه همراه با نوس ماهیت سوفیا را شکل می‌دهد. زیرا نوس همان قوه دریافت مبادی برهان‌ناپذیر است و سوفیا نیز طبق تعریف "شناخت عالی ترین مبادی" به معنای عام است پس ضروری است نوس در کنار معرفت علمی نقشی ماهوی در حکمت نظری داشته باشد. ارسطو هنگام بررسی نوس و سخن از آن به عنوان تنها قوه دریابنده مبادی، درباره سایر فضایل در کتاب ششم می‌گوید [Aristotle, 2006: 1140b33]:

«آنچه می‌توان با معرفت علمی شناخت، "برهان‌پذیر" است، [اما مبادی برهان‌پذیر نیست] و موضوع حکمت عملی و صنعت امور تغییرپذیر است [اما مبادی تغییرپذیر نیستند]. مبادی نخستین موضوع حکمت فلسفی هم نیست، زیرا علامت فیلسوف یا حکیم فلسفی این است که درباره بعضی امور اقامه برهان کند».

بنابراین سوفیا ضرورتاً معرفتی برهانی و صورتی از اپیستمه است، و اقامه برهان علامت فیلسوف است. اما در سوفیا حکیم فلسفی، برخلاف دارندگان معرفت علمی در سایر حوزه‌ها، که تنها به نتیجه مبادی [یا ذومبادی] علم دارند، فیلسوف باید به خود مبادی نیز شناخت داشته باشد؛ زیرا شناخت نظری یعنی شناخت امر در پرتو مبادی و علل آن؛ و اگر فیلسوف حقیقتاً دارنده شناخت علمی [اپیستمه] نسبت به کلیت موجودات است، باید مبادی و علل موجودات را به همان دقت و یقین بشناسد. و از آنجا که قوه منحصر به فرد نوس تنها قوه دریابنده "مبادی نخستین برهان" است که خود برهان‌ناپذیر هستند. از اینجا است که باید حکمت فلسفی نوس همراه با معرفت علمی برهانی باشد [Aristotle, 2006: 1141a15-20]:

«بنابراین حکمت فلسفی آشکارا باید کامل‌ترین صورت معرفت باشد و حکیم کسی است که نه تنها می‌داند از عالی‌ترین مبادی چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود، بلکه باید از خود این مبادی نیز شناخت حقیقی داشته باشد. بنابراین حکمت فلسفی باید "عقل غیراستدلالی و معرفت علمی" باشد. کامل‌ترین معرفت علمی، یعنی معرفت علمی به عالی‌ترین و شریف‌ترین موضوعات».

پس تعریف ساختاری و ماهوی سوفیا عبارت است از معرفت علمی و عقل شهودی (νοῦς καὶ ἐπιστήμη). نوس گذشته از این نقش ویژه که برای دریافت مبادی نخستین در حوزه حکمت نظری و ادراک مبادی معرفت برهانی ایفا می‌کند جایگاهی اساسی در حوزه حکمت عملی دارد زیرا طبق نظر ارسطو آنچه امر جزئی و فردی را در جریان عمل شناسایی می‌کند نیز نوس یعنی عقل شهودی است که به قول ارسطو صغرای جزئی را در چهارچوب عمل دریافت می‌کند. از این روست که نوس عامل پیوند دو بخش بنیادین عقلانی نفس و وجه نسبت حکمت نظری و عملی است.

نوس: نسبت حکمت نظری و عملی

همان‌طور که مشاهده شد ارسطو مبتنی بر قاعده الشبیه یدرک الشبیه نفس عاقله را به دو بخش بنیادین

تقسیم می‌کند، یعنی چون در خارج موضوعات شناخت برخی تغییرپذیر و دستخوش صیوروت هستند و برخی ثابت و تغییرناپذیر، نفس عاقله نیز دارای دو بخش است [Aristotle, 2006: 1139a15-1138b35]:

«چون موجودات بر حسب نوع با یکدیگر اختلاف دارند، اجزاء نفس هم که با آنها سروکار دارند باید از لحاظ نوع غیر از یکدیگرند؛ زیرا هر جزء به علت شباهت و قرابتی که با موضوع شناسایی خود دارد آن موضوع را می‌شناسد. یکی را جزء علمی می‌نامیم و دیگری را جزء حسابگر».

ارسطو فضیلت خاص هر یک از این دو جزء را بررسی کرد، فضیلت خاص جزء حسابگر که به موجودات متغیر می‌پردازد "فرونسیس" است و فضیلت جزء علمی که به موجوداتی می‌پردازد که علل قوامشان ثابت است "سوفیا" است. صنعت مانند حکمت عملی به امور تغییرپذیر مربوط است اما در مقابل حکمت عملی فضیلت محسوب نمی‌شود، همچنین معرفت علمی یا اپیستمه به امور ثابت و نامتغیر مربوط است اما خود به تنهایی فضیلت محسوب نمی‌شود بلکه به مثابه ملکه اقامه برهان در کنار عقل شهودی دو جزء سازنده حکمت نظری است که خود فضیلت جزء علمی نفس عاقله است. عقل شهودی یا نوس در این شکاف میان صیوروت و ثبات وضعیت خاص و منحصر به فرد دارد [Aristotle, 2006: 1143a30-b25]:

«عقل شهودی با امور نهایی (ἐσχάτον) در دو جهت ارتباط دارد، زیرا هم برترین مفاهیم و هم امور نهایی، هر دو، موضوع عقل غیراستدلالی هستند نه موضوع استدلال. نوس در چارچوب برهان، "برترین مفاهیم تغییرناپذیر" را در می‌یابد، در حالی که نوس در حوزه عمل "امر جزئی نهایی و تغییرپذیر"، یعنی صغری را در می‌یابد. زیرا این امر جزئی نهایی، نقطه آغاز برخورد با هدف است. ما از امر فردی جزئی به کلی می‌رسیم؛ بدین جهت باید توانایی ادراک امر جزئی را دارا باشیم و این توانایی ادراک جزئی همان نوس است».

شکاف بنیادین افلاطونی میان قلمرو جزئی تغییرپذیر و قلمرو کلی تغییرناپذیر، در محاوره تیمائوس به تفصیل تبیین شده است: صیوروت موضوع باور و دریافت حسی است، ثبات موضوع دریافت عقلانی و اپیستمه. اما براساس تفسیر خاص ارسطو از "نوس" که خود مبتنی است بر تفسیر ویژه او از نسبت امر کلی و امر جزئی و ماهیت ویژه صورت معقول چنان کلی انضمامی است، نوس چنان ملکه نفسانی در حوزه برهان و معرفت برهانی "برترین مفاهیم تغییرناپذیر" را ادراک می‌کند و همین ملکه خاص در چارچوب عمل و فرونسیس "امر جزئی نهایی و تغییرپذیر" را ادراک می‌کند. از این روست که عامل نسبت‌بخش میان حکمت نظری و حکمت عملی است. حکمت نظری عبارت است از معرفت علمی به برترین اشیا و حکمت عملی عبارت است از دریافت امر نیک در هر مورد جزئی و فردی در عمل، و عامل قوام‌بخش به نظر و عمل هر دو، همین معنای خاص نوس است. عاملی که این دو را به یکدیگر پیوند می‌دهد و ساختار دویاره نفس یعنی بخش شناسنده و حسابگر را وحدت و یکپارچگی می‌بخشد نوس است.

گذشته از این شأن ویژه نوس به مثابه عامل اتصال بخش میان حکمت نظری و عملی از پرسش‌هایی که ضروری است پرسیده شود این است که حکمت نظری برتر است یا حکمت عملی زیرا در پرتو این سوال و شیوه پاسخ‌دادن ارسطو به آن نسبت میان این دو فضیلت عقلانی روشن می‌شود. ارسطو در فصل ۱۳ از کتاب ششم می‌گوید [Aristotle, 2006: 1143b33-35]:

«عجیب است اگر حکمت عملی را که از حکمت نظری فروتر است برتر از حکمت نظری قرار دهیم در حالی که چنین به نظر می‌رسد که توانایی‌ای که چیزی را به وجود می‌آورد بر آن چیز حکم می‌راند و در جزئیات آن دستور می‌دهد».

این سخن بدان معناست که حکمت عملی است که حکمت نظری را به وجود می‌آورد زیرا فیلسوف البته باید زندگی نظری و سوفیا را به مثابه خیر اعلی برگزیند و خود را وقف آن کند و در هر مورد امور جزئی زندگی خود را با نظر به این غایت اعلی تنظیم کند. البته ملکه دریافت این‌که غایت و خیر چیست و برای رسیدن به آن باید چگونه عمل کرد فرونسیس است، از این روست که ارسطو می‌گوید فرونسیس است که حکمت نظری را به

وجود می‌آورد و علی‌الظاهر باید بر حکمت نظری برتری داشته باشد؛ اما این مطلب را ارسطو در پاسخ خود به این دشواری چنین می‌دهد که - چنان‌که قبلاً گفتیم - حکمت نظری غایت است و حکمت نظری ابزار ضروری برای رسیدن به این غایت و چنین نیست که ابزار از غایت برتر باشد [Aristotle, 2006: 1145a10-15]:

«حکمت عملی برتر از حکمت نظری نیست یعنی برتر از جزء برتر نفس ما نیست، همان گونه که پزشکی برتر از سلامت نیست. پزشکی سلامت را به کار نمی‌برد بلکه می‌کوشد تا آن را متحقق سازد. به سخن دیگر دانش پزشکی به تندرستی فرمان نمی‌دهد بلکه به خاطر تندرستی فرمان می‌دهد. اعتقاد به برتری حکمت عملی بر حکمت نظری مانند این است که بگوییم هنر سیاست به خدایان فرمان می‌دهد زیرا فرمان‌هایی درباره همه امور مدینه و دولت صادر می‌کند».

از این روست که از مفاهیم "غایت و ضروری" برای تبیین نسبت حکمت عملی و نظری استفاده کردیم، همان طور که تندرستی غایت است و پزشکی ابزار ضروری برای تحقق تندرستی و همین‌طور که خدایان غایت هستند و هنر سیاست ابزار ضروری برای تحقق دینداری و صدور فرمان‌هایی برای گسترش پرستش خدایان در جامعه، دقیقاً به همین شیوه حکمت نظری غایت است و حکمت عملی ابزار ضروری برای تحقق آن. با این شیوه حل مساله یکی از مهم‌ترین اختلافات تفسیری در اخلاق ارسطو برطرف می‌شود؛ تقابل میان "تفکر عقلانی" و "فضایل اخلاقی". زیرا از گذشته میان مفسران ارسطو تقابلی میان "زندگی نظری" (θεωρητικός) و "زندگی سیاسی" (πολιτικός) مشاهده شده است که به راحتی نمی‌توان راه‌گریزی برای آن یافت. ویلیام فرانسویس هاردی این مسایل را به صورت خاصی مدون کرد [Hardie & Monan, 1968] و پس از او غالب نویسندگان نیز از کلمات و اصطلاحات وی بهره بردند. برخی بر این باورند که ارسطو میان این دو دیدگاه تردید داشته است؛ تفسیر عقل‌گرایانه (Intellectualism) و تفسیر شمول‌گرایانه (inclusivist). در دیدگاه اول سعادت منحصر بر این است که با زندگی نظری و تفکر عقلانی و جایی برای فضایل اخلاقی نیست. اما در دیدگاه دوم، سعادت بشری در انجام تعدادی از افعال جدای از هم تعریف شده است که همگی با هم در مجموع سعادت انسان را می‌سازند. اینها دو تفسیر متقابلی است که از اندیشه ارسطو درباره سعادت میان مفسران عرضه شده است. عده‌ای نیز بر آن بوده‌اند که مغایرت‌های موجود در نظریات ارسطو را با بررسی مجدد آن برطرف کنند [Gavin, 1993].^{xxi}

البته در دیدگاه عقل‌گرایانه می‌توان گفت: امور اخلاقی علی‌رغم این‌که از نظر ارزشی در مرتبه دوم قرار می‌گیرند، اما حالتی از سعادت درونی فرد هستند. انجام امور اخلاقی نباید تنها به این دلیل باشد که آنها منجر به تفکر عقلانی در فرد می‌گردند، بلکه "ارزش ثانویه" این امور در ایجاد سعادت درونی در فرد است که خود این امور را ستایش‌برانگیز کرده است و موجب می‌شود تا انسان آگاه به سمت آنها برود. اما این راهکار مشکل به وجود آمده در این‌که "فضایل اخلاقی جایی در سعادت بشری ندارند" را از میان می‌برد اما به طرز قانع‌کننده به این دشواری را که "شخص باید هر بار تفکر عقلانی را برگزید" حل نمی‌کند، زیرا اگر فضایل اخلاقی واقعاً در مرتبه دوم قرار دارند ضرورتی برای برگزیدن آنها در زندگی وجود ندارد، زیرا بر سر دو راهی همواره باید آنچه برتر و نیک‌تر است را برگزید. اما طبق تفسیری که ما از نسبت حکمت نظری و عملی عرضه کردیم گرچه فضایل اخلاقی در مرتبه دوم قرار دارند اما برگزیدن آنها برای تحقق زندگی نظری "ضروری" است. زیرا در شرایطی که انسان انتخاب‌کننده‌ای آگاه است، دلیلی وجود ندارد که او به سراغ سعادت بی‌برود که عالی‌ترین و بهترین نیست و در "درجه ثانویه" قرار می‌گیرد مگر این‌که آن امر ابزاری برای تحقق غایت اعلی باشد. همچنین این‌گونه نیست که سعادت صرفاً زندگی عقلانی محض باشد و این زندگی بدون حکمت عملی ممکن باشد. به نظر ارسطو «ممکن نیست آدمی بدون فضیلت اخلاقی داری فرونسیس باشد» [Aristotle, 2006: 1144b34]. همین طور نیز ممکن نیست بدون فرونسیس دارای حکمت نظری باشد؛ زیرا فرونسیس برای حکمت نظری و زندگی نظری ضروری است همان‌طور که دانش طب برای سلامت ضروری است؛ اما این ضرورت باعث نمی‌شود به برتری حکمت نظری بر نظری حکم کنیم چنان‌که سلامت را برتر از دانش پزشکی نمی‌دانیم.

نتیجه‌گیری

تناقضی که مورد مناقشه مفسران بوده است کشاکشی است میان تفسیر عقل‌گرایانه از اخلاق ارسطو که اهمیت را به "زندگی نظری" می‌دهد و تفسیر شمول‌گرایانه که اهمیت را به "زندگی سیاسی" می‌دهد و نمی‌توان به راحتی و بدون این‌که همه تناقضات و اشکالات تفسیری متن /خلاق نیکوماخوسی را از میان برداشت یکی را انتخاب کرد و دیگری را کنار نهاد. من در این پژوهش نخست نشان دادم که این تقابل اولاً بر مبنای تقابل هستی‌شناسی میان صیروت و ثبات شکل گرفته است، زیرا به نظر ارسطو نفس عاقله دارای دو بخش است که هرکدام با موجودات همسنگ با خود در جهان سروکار دارند. حکمت نظری فضیلت جزیی از نفس است که با موجودات نامتغیر سروکار دارد و حکمت عملی فضیلت جزیی است که با موجودات در معرض تغییر و صیروت سروکار دارد. اولاً نشان دادم که نوس بنیان و عامل مشترک در هر دو فضیلت است؛ نوس در حوزه نظر کبری و در حوزه عمل صغری را ادراک می‌کند و گفتیم این ناشی از درک ویژه ارسطو از نسبت صیروت و ثبات است. ثانیاً نشان دادم نه تفسیر عقل‌گرایانه که سعادت را منحصرراً زندگی عقلی می‌داند و نه دیدگاه شمول‌گرا که سعادت را مجموع جبری فضایل اخلاقی و عقلی می‌داند بلکه دیدگاهی که نسبت فضایل اخلاقی و زندگی نظری را نسبتی از نوع غایت و ضروری می‌بیند به اندیشه ارسطو نزدیک‌تر است. اما از اموری که به عنوان موضوع پژوهش آینده در ادامه این پژوهش می‌توان بدان پرداخت مساله معکوس‌شدن این رابطه در اندیشه مدرن - مثلاً نزد متفکرانی مانند فرانسیس بیکن و دیگران - است که آنچه غایت است "عمل" و ساحت زندگی سیاسی است و "اندیشه نظری" ابزار ضروری برای رسیدن به این غایت. تبعات و ماهیت این دگرگونی باید در پژوهش مستقلی بررسی شود.

تشکر و قدردانی: موردی از سوی نویسنده گزارش نشده است.

تأیید اخلاقی: موردی از سوی نویسنده گزارش نشده است.

تعارض منافع: این مقاله در بهمن ۱۴۰۱ در همایش "حکمت عملی" در موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ارائه شده است.

منابع مالی: موردی از سوی نویسنده گزارش نشده است.

سهم نویسندگان: کلیه امور مقاله توسط حامد روشنی‌راد انجام شده است (۱۰۰٪)

منابع

- Aristotle (1924). *Nicomachus' ethics*. Lotfi al-Sayed A, translator. Cairo: The Egyptian Book House Press. [Arabic]
- Aristotle (1934). *The Nicomachean Ethics*. Rackham H, editor. Portsmouth, New Hampshire: William Heinemann Ltd.
- Aristotle (1998). *Metaphysica*. Khorasani S, translator. Tehran: Hekmat Press. [Persian]
- Aristotle (2002). *Nicomachus' ethics (Volume 2)*. Pour Hosseini SA, translator. Tehran: Tehran University Press. [Persian]
- Aristotle (2006). *Nicomachus' ethics*. Lotfi MH, translator. Tehran: Tarh-e Nou. [Persian]
- Aristotle (2009a). *Ethica Nicomachea*. Ross WD, translator. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle (2009b) *Metaphysics*. Ross WD, translator. Sioux Falls, SD: NuVision Publications.
- Aristotle (2014). *About the ego*. Davoudi AM, translator. Tehran: Hekmat Press. [Persian]
- Avicenna (1983). *TABAYEIYAT ALSHIFA*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [Arabic]
- Link Not Found
- Barnes J (1984). *The complete works of Aristotle; The revised Oxford translation (Volume 2)*. New Jersey: Princeton University Press.
- Gavin L (1993). Aristotle and the ideal life. *The Philosophical Review*. 102(1):1-34.
- Hardie WFR, Monan DJ (1968). Aristotle's ethical theory. *Ethics*. 80(1):76-82.
- Hutchinson DS (1986). The Virtues of Aristotle. *Ethics*. 99(2):428-429.
- Hughes GJ (2001). *Aristotle, on ethics*. Oxford shire: Routledge.
- Khorasani S (2014). *Socrates to Aristotle*. Tehran: Shahid Beheshti University Press. [Persian]
- Liddell HG, Scott R (1996). *Greek-English Lexicon*. 9th Edition. Oxford: Clarendon Press.
- Heidegger M (2018). *Platon; Sophistes (Wintersemester 1924/25)*. In: Schussler I, editor. Martin Heidegger Gesamtausgabe. Frnkfurt: Verlag Vittorio Klostermann.
- Pakaluk M (2005). *Aristotle's Nicomachean ethics an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sadruddin Shirazi MI (2004). AL-ISFAR AL-UQLIYYAH AL-ARBA'AH (Volume 8). Tehran: Sadra Publications. [Arabic]
 - Plato (1963). Plato the collected dialogues including the letters. Hamilton E, Cairns H, editors. New York: Pantheon.
 - Randall GH (1960). Aristotle. New York: Columbia University Press.
 - Ross WD (1998). Aristotle. Qavam Safari M, translator. Tehran: Fakhr-e-Rooz. [Persian]
 - Urmson JO (1973). Aristotle's doctrine of the mean. American Philosophical Quarterly. 10(3):223-230.
 - Zeller E (1962). Aristotle and the earlier Peripatetics. New York: Russell and Russell.

پی‌نوشت

۱- محمدحسن لطفی در عنوان جعل‌شده برای کتاب ششم از همه این پنج حالت با عنوان "فضایل عقلی" یاد می‌کند [Aristotle, 2006: 205]. همچنین شرف‌الدین خراسانی در مقدمه *متافیزیک* [Aristotle, 1998: 69] و در *سقراط تا ارسطو* [Khorasani, 2014: 196] این پنج حالت یا هکسپس را فضایل عقلی دانسته است.

۲- اکاهم نیز اینها را پنج کیفیت برای دسترسی به حقیقت می‌داند نه پنج فضیلت [Aristotle, 1934: 143].

۳- افلاطون در *جمهور* [Plato, 1963: 439b-444c4] از زبان سقراط درباره اجزای سه‌گانه نفس بحث می‌کند. همچنین این بحث در *تیمایوس* [Plato, 1963: a7-c69] انجام شده است. در *محاوَره جمهور*، افلاطون این سه بخش نفس که از آنها با اصطلاح جزء (μέρος) یاد کرده [Plato, 1963: 444b3] برمی‌شمارد؛ نخست جزء عقلانی یا لوگیستیکیون (λογιστικόν) [Plato, 1963: 439d5] دوم جزء شهوی یا اپی‌ثومیتیکیون (ἐπιθυμητικόν) [Plato, 1963: 439d8] و سوم جزء ارادی یا ثوموایدس (θυμοειδές) [Plato, 1963: 441a2].

۴- Φυτικὸς به معنای گیاهی یا آنچه به گیاه متعلق است [Liddell & Scott, 1996].

۵- این کلمه از ریشه ἐπιθυμ-εω به معنای خواستن و هوس چیزی داشتن است. در لیدل-اسکات، معادل‌های Covet, Long for و Desire برای آن آمده است [Liddell & Scott, 1996: 634].

۶- Ὀρεκτικὸν مترادف کلمه قبل و از ریشه ὀρεκτ-εος به معنای خواستن (to desire) است. این دو نام برای توصیف جزء اول از جزء بی‌خرد نفس است که نسبتی با عقل ندارد. اما آن‌گونه که ارسطو می‌گوید، این جزء از این حیث که می‌تواند سخن بخش خردمند را بشنود [بر خلاف جزء گیاهی] و سرکشی یا اطاعت کند واجد خرد است. برای این اصطلاح داوودی در ترجمه *درباره نفس*، به تبع سنت ترجمه متون یونانی به عربی و ترجمه حنین، کلمه "شوق" را آورده است [Aristotle, 2014: 94].

۷- ارسطو پس از آن‌که در پایان کتاب اول *اخلاق نیکوماخوسی* این تمایز میان فضایل عقل و فضایل اخلاقی را مطرح می‌کند، در کتاب دوم اختصاصاً درباره فضیلت به معنای عام بحث می‌کند [Aristotle, 2006: 1103a15-1109b25]. در کتاب سوم مفصلاً درباره دو فضیلت اخلاقی شجاعت و خویش‌داری (σωφροσύνη) بحث می‌کند [Aristotle, 2006: 1109b30-1119b20] و سپس در کتاب چهارم ادامه بررسی فضایل اخلاقی را از سرگرفته و فضایل گشاده‌دستی، بزرگواری، بزرگ‌منشی، شکیبایی، درستکاری و نزاکت را بررسی می‌کند [Aristotle, 2006: 1119b20-1128b30]. کتاب پنجم اختصاصاً سخن از عدل است که واجد جایگاه مهمی در کلیت نظام فضایل اخلاقی نزد ارسطوست [Aristotle, 2006: 1129a-1138b20]. در کتاب ششم بحث از فضایل به معنای عام در کتاب یکم را از نو به یاد می‌آورد تا اختصاصاً به در این کتاب به فضایل عقلی بپردازد. در کتاب هفتم به بحث لذت و الم و کتاب هشتم و نهم به دوستی و کتاب آخر یعنی دهم به جمع‌بندی عام و بحث از لذت و نیکبختی و اثبات برتری لذت و سعادت عقلی می‌پردازد.

۸- در ترجمه راس این عبارت به شکل "grasps a rational principle, and the non-rational that which" ترجمه شده است [Aristotle, 2009aa].

۹- عین جمله ارسطو را به دلیل اهمیت این قاعده مهم فلسفی، همراه با ترجمه راس ذکر می‌کنم [Aristotle, 2009aa: 103]:
 πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἐκάτερον πεφυκός
 to the objects, which differ in kind, correspond different kinds of parts of the soul.

ابن‌سینا در کتاب *طبیعیات* از شفا این قاعده فلسفی را به امیدوکلس منسوب می‌کند و می‌گوید [Avicenna, 1983: 282]:

«و منهم من رأى شیئاً ائماً یدرک ما هو شبيهه، و انّ المدرک بالفعل شبيه المدرک بالفعل، فجعل النفس مرکباً من الاشياء التي يراها عناصر؛ و هذا انبأذقلس قال ائماً یدرک النفس کلّ شیء شبيهه فيها».

همچنین ملاصدرا در جلد ۸ *اسفار* از شباهت مدرک و مدرک فراتر رفته و قایل به اتحاد این دو می‌شود که ذیل بحث اتحاد عاقل و معقول و اختلافات آن با ابن‌سینا بحثی مفصل است. وی در این‌باره می‌گوید [Sadruddin Shirazi, 2004: 253]:

«و اما انّ الرأى منهم انّ الشئ انما یدرک الشبيهه؛ و انّ المدرک بالفعل شبيهه بالمدرک، فقله حقّ و صواب. و قد تکرّر ممّا انّ المدرک دائماً من جنس المدرک؛ فاللمش یدرک الملموسات و هو من جنسه؛ و کذا الذوق یدرک المذوقات و هو من جنسه و العقل للعقلیات؛ و بالجمله کلّ قوه ادراکيه إذا تصوّر بصورة المدرک، یرج ذاته من القوه الى الفعل».

«افلاطون در این محاوره میان "آنچه همواره هست و صیورورت نمی‌پذیرد" و "آنچه صیورورت می‌پذیرد و هیچ وقت نیست" تفاوت می‌گذارد [Plato, 1963: 27d5-28a1]; سپس روایت خود را از سر می‌گیرد تا هر یک را به لازمه معرفت شناختی معمول و مأنوس خود پیوند دهد [Plato, 1963: 28a1-4]. نخستین به چنگ فهم (noësis) می‌آید که نیازمند روایتی عقلانی (logos) است؛ و دومی متعلق باور (doxa) است که نیازمند درک حسی غیرعقلانی (aesthêsis alogos) است. هرچند تیمایوس در اینجا بر روی انواع موجوداتی که این توصیفات ناظر به آنها است، نامی نمی‌گذارد، اما خواننده آشنا به جمهور تمایز میان مثُل و محسوسات را به یاد خواهد آورد [Plato, 1963: 518c-534a].

«خصوصاً مارتین هایدگر در بخش نخست از درس‌گفتارهایش در سال‌های ۱۹۲۴-۲۵ به آن می‌پردازد [Heidegger, 2018]. این اصطلاح به "sound reason" و گاه به "correct reason" و "reason right" ترجمه شده است. اصطلاح "اورتوس لوگوس" در تیمایوس افلاطون به معنایی دیگر و در مقابل "میتوس" آمده بود. این دو مفهوم در اخلاق/ارسطو و تیمایوس یکسان نیستند. تیمایوس در گفته‌های مقدماتی‌اش روایتی را تعریف می‌کند که می‌خواهد به‌عنوان "روایتی محتمل" (eikôs logos) یا "داستانی محتمل" (eikôs muthos) به حساب آید. تیمایوس می‌گوید که موضوع روایت، خودش یک "ایماژ" (eikôn) است و سپس با اطمینان می‌گوید [Plato, 1963: 29b3-5]:

"روایت‌هایی که ما از موضوعات به دست می‌دهیم می‌بایست دارای خصلتی مشابه با موضوعاتی باشند که روایات از آنها حکایت دارند".

اما در بافت زبان ارسطو، "اورتوس لوگوس" نه به معنای "تبیین راستین" بلکه در اینجا "لوگوس" به معنای قاعده (maxim) یا قانون (rule) یا نوعی اصل (principle) است.

«συμφέροντα به معنای سودمند نیز هست [Aristotle, 2006]. در ترجمه راس "expedient" [Aristotle, 2009aa] و در ترجمه‌های دیگر "useful" آمده است. به نظر می‌رسد که ترجمه راس در این بافت دقیق‌تر است و معنای آن چیزی است که مناسب یا مقتضی و مصلحت است.

«βουλευῶσθαι اصطلاح دشواری از ریشه βουλ-εύσις است. در لیدل-اسکات معادل "deliberation" برای آن آمده است [Liddell & Scott, 1996: 324-325]; این اصطلاح با ساختاری مشابه در اخلاق نیکوماخوسی آمده است [Aristotle, 2006: 1112b22]. از آنجا که این فعل در کنار قید «درباره همه زندگی» در سطر بعد دو مفهومی است که حکمت عقلی را تعریف می‌کند دارای اهمیت بسیار است. حکیم عملی یا فرونیموس کسی است که درباره آنچه برای خود نیک و مصلحت است به درستی و به‌طور کلی سنجش‌گرانه تصمیم می‌گیرد یا می‌اندیشد و تأمل می‌کند. هایدگر در درس‌گفتارهای سوفیست افلاطون [Heidegger, 2018: 48]. کلمه βουλευτικός را در این جمله به "angemessen überlegen kann" ترجمه می‌کند، یعنی "توانا به سنجیدن و سبک و سنگین کردن مناسب و درخور". ما در اینجا بنا به مورد حسابگری و سنجشگری را برگزیدیم.

«معادل دقیق یونانی آن ἀρετὰς τὰς πάσας εἶναι φρονήσεις است.

«علاوه بر همین گزارش ارسطو درباره این اندیشه سقراطی، در جلد سوم آثار افلاطون نیز مطرح شده است [Plato, 1963: 330]. در آنجا سقراط در مقابل سوفسطایی ثابت می‌کند که عدالت و شجاعت و سایر فضایل اخلاقی نمی‌تواند از خرد و معرفت جدا باشد.

«عبارت "متا لگو" (μετὰ λόγου) در ارسطو عبارت مهمی است. خواهیم گفت که همه فضایل به استثنای نوس یا عقل شهودی، دارای ساختار "متا لگو" هستند؛ یعنی همراه با عقل، یا تحت هدایت عقل.

«در ترجمه لطفی این عبارت به صورت "ولی ما می‌گوییم فضایل با حکمت عملی توأم‌اند" آمده است [Aristotle, 2006: 237xix-9]. پورحسینی ترجیح داده که لوگوس را در این عبارت به "قاعده" برگرداند و می‌گوید "سقراط می‌گفت فضایل قواعد هستند. اما به زعم ما فضایل دقیقاً با یک قاعده پیوند دارند" [Aristotle, 2002: 42-43].

«درباره این اصطلاح و ترجمه آن در لیدل-اسکات ۵ معنا آمده است؛ اول «مهارت در صنایع»، دوم «مهارت در امور زندگی روزانه» و سوم «دانش و حکمت» و دو معنای دیگر که مربوط به یونانی متأخرتر است [Liddell & Scott, 1996: 1621-1622]. معادل سوفیا آن‌گونه که مد نظر ارسطو است دقیقاً همان «حکمت» است. مترجم عربی نیز برای آن صرفاً "حکمت" آورده است [Aristotle, 1924: 124-128]. اما چون لطفی‌السید برای فرونسیس از واژه "تدبیر" استفاده کرده و ما از "حکمت عملی"، مانند ما با مشکل مداخله میان دو ترجمه مواجه نیست. البته می‌توان فرونسیس را حکمت عملی و سوفیا را "حکمت" گفت نه حکمت نظری یا فلسفی. در هر حال، لطفی [Aristotle, 2006: 220] و پورحسینی [Aristotle, 2002: 22] "حکمت نظری" و گاه "حکمت" آورده‌اند و ما نیز بنا به مورد گاه از حکمت نظری و گاه مطابق ترجمه استاندارد انگلیسی که به "philosophical wisdom" ترجمه می‌شود [Aristotle, 2009aa: 104] "حکمت فلسفی" آوردیم. ارسطو البته خود برای مجموعه علوم ریاضی و طبیعی و مابعدالطبیعی از اصطلاح فلسفه‌های نظری یا ثئوریتیکوی فیلسوفیای استفاده می‌کند [Aristotle, 2009b: 1126a19] که این علم اخیر از این سه یعنی "فلسفه اولی" (πρώτη φιλοσοφία) همان سوفیا است که در اینجا مقصود است و ارسطو این دو را یکسان می‌نامد [Aristotle, 2009b: 982a5].

«معادل دقیق آن ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς است.

«تحقیقات مشروح بسیاری در این خصوص انجام گرفته که نمی‌توان در این مقاله به بیان طرح‌ها و جزئیات مرتبط با آنها پرداخت.