

سنجش نظری نسبت اخلاق و سیاست در زردشت و ارسطو (مطالعه تطبیقی اوستای گاهانی و کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی)

مسلم عباسی^۱، حاتم قلادی^۲

چکیده

سنجش نظری نسبت اخلاق و سیاست در زردشت و ارسطو موضوع اصلی این پژوهش است. این موضوع میتواند دستاوردهای مهمی برای فهم شباهتها و تفاوت‌های تفکر ایران باستان و یونان کلاسیک در باب سامان سیاسی و اخلاقی داشته باشد و این دستاوردها میتواند ما را در فهم دلایل تحول متفاوت سامان سیاسی و اخلاقی در ایران و غرب تا دوره معاصر یاری دهد. این سنجش تطبیقی نشان‌دهنده آن است که هم برای زردشت و هم برای ارسطو اخلاق و سیاست پیوسته با همدیگر، بنا بر تعریفی که هر کدام از «خیر» و «غایت» دارند، در جهت ارائه یک زندگی خوب و عادلانه طرح میشود، اما برای زردشت با ابتناء بر تقدم خیر مینویی بر خیر سیاسی، هنجارهای سیاسی و اخلاقی معطوف به غایت «آفرینش اهوره‌مزدا» - پاسداری «از اشه» - است، در حالی که برای ارسطو هنجارهای سیاسی و اخلاقی در رابطه با غایت «انسان»، تحت عنوان «حیات متاملانه»، وابسته به سعادت «پولیس» است.

۱۰۵

۱. دانشجوی دکتری تخصصی اندیشه‌سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس; awat.mazda@gmail.com

۲. استادیار علوم سیاسی، عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۱۷ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۱/۵/۳



سال سوم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۱

سنجش نظری نسبت اخلاق و سیاست در زردشت و ارسطو

www.noormags.ir

کلید واژه‌ها: زردشت، ارسطو، اخلاق، سیاست

* * *

مقدمه

انجام پژوهشی نظری در نسبت‌سنجی مقومات نظری و هنجارهای سیاسی و اخلاقی درباره سرشت و هدف «سیاست» و «اخلاق» در ایران باستان و یونان کلاسیک اهمیت بسیاری در پژوهشهای فلسفه سیاسی دارد؛ پژوهشی که میتواند درک تفاوتها و شباهتهای بنیادهای اندیشه در باب سامان سیاسی و اخلاقی در ایران و غرب قابل توجه باشد. آنچنانکه از عنوان این نوشتار برمی‌آید، این نسبت‌سنجی برای اولین بار با مقایسه آموزه‌های زردشت و اندیشه ارسطو به انجام خواهد رسید. تاکنون در پژوهشهای توصیفی نسبت آراء سیاسی افلاطون با آموزه‌های مزدایی بطور کلی مورد بررسی قرار گرفته است، اما در مورد مقایسه آراء ارسطو با زردشت پژوهشی مستقل از دیدگاه نظری صورت نگرفته است. اهمیت انتخاب این دو متفکر برای نسبت‌سنجی مقومات نظری و هنجارهای اخلاقی و سیاسی در ایران باستان و یونان کلاسیک از آنرو بوده که آنها نقش مهمی در تدوین مفاهیم اخلاقی و سیاسی در یک دستگاه نظری در ایران باستان و یونان کلاسیک برعهده داشته‌اند.

اگرچه در اسطوره‌های هند و ایرانی ماقبل زردشتی بنحوی متفاوت، رابطه و پیوستگی وثیقی میان مفاهیم اخلاقی بعنوان هنجاری برای انسان و دیدگاههای مرتبط با هنجارهای سیاسی و اجتماعی وجود دارد، اما آنچنانکه در این پژوهش خواهد آمد بنحوی برجسته در ایران باستان زردشت بعنوان تدوین کننده «اخلاق» و «سیاست» در یک نظام منسجم جایگاه مهمی دارد. نکته قابل توجه آنکه در این پژوهش تنها هفده سرود اوستای گاهانی (یسنهای ۲۸ تا ۳۴ و ۴۳ تا ۵۱ و ۵۳) بعنوان تنها متن معتبر متعلق به زردشت مورد توجه قرار گرفته است.^(۱)

در مورد آثار ارسطو همچنانکه میدانیم بنیادهای نظری نسبت اخلاق و سیاست بشکل برجسته‌یی در رساله‌های اخلاق نیکوماخوسی و سیاست وی آورده شده است. بدون آنکه بخواهیم وارد مناقشات پیرامون آثار، آراء و اندیشه‌های ارسطو شویم، ذکر این نکته بیفایده نیست که توجه این نوشتار در انتخاب کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی از آنرو بوده که

۱۰۶



سال سوم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۱

مفهوم «فرونسیس»^(۲) (حکمت عملی)^۱ بعنوان مفهوم کلیدی در رابطه با نسبت اخلاق و سیاست در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی مورد بحث قرار گرفته است.^(۳)

آنچه در این نوشتار بعنوان فرضیه‌ی در رابطه با سنجش تطبیقی - نظری نسبت اخلاق و سیاست در ارسطو و زردشت مورد پژوهش قرار گرفته، آن است که هم برای ارسطو و هم برای زردشت، اخلاق به این عنوان که انسان نیک چگونه باید باشد و سیاست در این معنا که سامان سیاسی نیک چگونه باید باشد، به نشانه‌ی اندیشه‌ورزی آنها در قالب یک اندیشه‌ی هنجاری بنا بر تعریفی که هر دو از «خیر» و «غایت» دارند در جهت ارائه یک زندگی خوب و عادلانه طرح می‌شود. اما در حالی که برای زردشت هنجارهای اخلاقی و سیاسی «وابسته» و معطوف به غایت آفرینش «اهوره‌مزدا» در رابطه با نبرد عالمگیر میان خیر و شر تعریف می‌شود، برای ارسطو هنجارهای اخلاقی و سیاسی بشکلی «مستقل» در رابطه با غایت انسان، تحت عنوان حیات متاملانه، وابسته به سعادت «پولیس» (= شهر) است.

نسبت اخلاق و سیاست در تفکر زردشت

بنا بر آنچه در یسن ۴۵ بند ۲ و یسن ۳۰ بند ۳ آمده، هستی‌شناسی زردشت مبتنی بر این روایت است که هستی مرکب از دو عالم مینوی و کیهانی است که در هر دو عالم تعدادی نیروهای خیر به رهبری «سپندمینو» در جهت سامان نیک جهان و تعدادی نیروهای شر به رهبری «انگره‌مینو» در جهت نظم بد وجود دارند. در آموزه‌ی زردشت «انگره‌مینو» نه در برابر «اهوره‌مزدا» بلکه در مقابل «سپندمینو» می‌باشد. «درئوگه» بعنوان مظهر نظم بد، قانون بد، ناراستی و ناپرهیزگاری، مبنا و الگوی نیروهای شر، و «آشه»^۲ بعنوان مظهر نظم خوب، قانون خوب، راستی و پرهیزگاری، مبنا و الگوی نیروهای خیر است.

۱۰۷

بنا بر آموزه‌ی زردشت، آفرینش «اهوره‌مزدا» در نظم کامل است و بینظمی امری ضد آفرینش سامانمند او بحساب می‌آید، از اینرو «اهوره‌مزدا» آفریننده‌ی راستی و نظم خوب خوانده شده است. بر پایه این شاخصه مهم است که در یسن ۳۵ بند ۵ آمده است:

1. Prudence
2. truth



براستی شهرداری را از آن کسی شمردیم و از آن کسی میدانیم و برای کسی خواستاریم که بهتر شهرداری میکند: مرزا اهوره و اشه‌وهیسته^۱.

«آشه‌وهیسته» یا «اردیبهشت» بمعنی بهترین آشه، یکی از جلوه‌های اهوره‌مزدا است که میتوان آن را بعنوان نمادی از نظام جهانی، قانون ایزدی و نظم اخلاقی در این جهان معرفی کرد.

از دیدگاه زردشت، نبرد میان نیروهای خیر و شر تا شکست «درنوگه» ادامه خواهد داشت و پس از آن، جهان به آرامشی ازلی که غایت آفرینش «اهوره‌مزدا» است خواهد رسید. از اینرو میتوان گفت تفکر پیکارگری در کنار مفهوم «آشه» دو بنیان اصلی هستی‌شناسی زردشت میباشد. در همین ارتباط زردشت بیتابانه در گاهان میسراید:

ای اهورا! مرا از آنچه تو خود میدانی، بیگانهان. براستی آیا تواند بود که پیش از آغاز کشمش در اندیشه‌ام، آشون بر ذروند پیروز شود؟ ای مزدا! آشکار است که این پیروزی سرانجام نیک زندگی دانسته شده است.^(۲)

آنچنانکه از سروده‌های زردشت برمی‌آید همه عناصر هستی در این نبرد بزرگ آزادانه حق انتخاب دارند و «اهوره‌مزدا» بعنوان سرور خرد، داور نهایی این نبرد میباشد. در حقیقت در آموزه زردشت هر آفریده‌ی «خویشکاری» دارد. این خویشکاری بمعنای وظیفه یا مسئولیتی است که هر موجود بنا بر آشه باید در رابطه با شرکتش در پیکارگری میان خیر و شر بعهده بگیرد.

با توجه به اهمیتی که آشه در آموزه زردشت دارد، قابل توجه است که مفاهیمی مانند سامان سیاسی و اجتماعی و انسان و اخلاق در رابطه با این مفهوم هستی‌شناسانه طرح شود. در حقیقت این چیزی است که میتوان از آن تحت عنوان پیوستگی هستی‌شناسی، سیاست و اخلاق در اندیشه زردشت نام برد. آنچنانکه از ۱۰۸ سروده‌های گاهانی برمی‌آید، «دین» توسط «اهوره‌مزدا» برای راهنمایی انسان در رابطه با هنجارهای فردی (اخلاق) و هنجارهای سیاسی و اجتماعی آفریده شده است. در واقع هنجارهای عالم مینوی، عالم کیهانی و عالم انسانی در پیوند و مرتبط

1. best truth

با هم هستند؛ آنجا که هستی عرصهٔ پیکار «انگرمینو» و «سپندمینو» است، انسان نیز از آنرو که در این جهان زیست میکند، در این پیکار شرکت میجوید. او در انتخاب هر کدام از دو نیرو مختار است. زردشت اینگونه خطاب به «اهوره مزدا» بر این اختیار سخن میراند:

ای مزدا! آن که نیک می‌اندیشد یا بد، بیگمان «دین»، گفتار و کردار او نیز پیرو گزینش آزادانهٔ وی خواهد بود.^(۵)

بنا بر یسن ۳۰ بند ۵ هم پیروان خیر و هم پیروان شر ویژگیهای اخلاقی خود را از راه انتخاب بدست آورده‌اند:

از این دو، روح شر بدترین اعمال را انتخاب کرد، روح فزونی بخش... اشه را انتخاب کرد و چنین کردند آنهایی که اهوره مزدا را با اعمال شایسته خشنود میکنند.

و در جایی دیگر میسراید:

ای مردم! این است آن دو فرمان آموختهٔ «مزدا»: خوشی و ناخوشی؛ رنج و زیان دیر پای فریفتگان دروج را و رستگاری، رهروان راه «آشه» راست. بیگمان در پرتو این آموزش به رستگاری و پیروزی خواهند رسید.^(۶)

همچنین در جایی دیگر میسراید:

در آغاز آن دو مینوی همزاد و در اندیشه و گفتار و کردار (یکی) نیک و (دیگری) بد، با یکدیگر سخن گفتند. از آن دو، نیک آگاهان راست را برگزیدند نه دژ آگاهان.^(۷)

از اینرو میتوان گفت، زردشت دیدگاهش را در رابطه با انسان و هنجارهای او بر پایه انتخاب آگاهانه بین خیر و شر صورتبندی کرده است؛ انتخابی که نقشی مهم در پیروزی اشه خواهد داشت. از سویی دیگر، از آنجا که انسان برای محقق شدن هدف آفرینش باید در ستیز با نیروهای درنواگه شرکت جوید - چیزی که میتوان آن را وجه هنجاری اندیشه اخلاقی زردشت بنامیم - انسان باید با پیروی و الگوبرداری از نظم حاکم بر جهان (آشه) و درک آن بعنوان یک فضیلت اخلاقی، «راستی» را در گسترهٔ زندگی خود حاکم سازد و در اینصورت است که انسان به بهشت خواهد رفت.

۱۰۹



سال سوم شماره اول
تابستان ۱۳۹۱

سنجش نظری نسبت اخلاق و سیاست در زردشت و ارسطو

www.noormags.ir

زردشت در اینباره میگوید:

بعد از مرگ، زنان و مردانی که اشته را انتخاب کرده‌اند به جزای آن به سعادت میرسند و انهایی که شر را انتخاب کرده‌اند، در جهنم تاریکی زندگی خواهند کرد.^(۸)

از اینرو در آموزه زردشت، نظم و نظام هستی (آشه) در قالب مفاهیمی مانند راستگویی، پیمان، دادگری، فضیلت، کمال، دینداری و خویشکاری به نظامی اخلاقی تبدیل میشود و براساس آن شعار اخلاقی زردشت یعنی «هُومنه» (اندیشه نیک)^(۹)، «هُوخته» (گفتار نیک) و «هُوورشته» (کردار نیک)^(۱۰) راهبر انسان در پیکار او با نیروهای «انگرمینو» در «حیات عملی» اش میشود^(۱۱)؛ چیزی که میتوان از آن بعنوان «عمل معطوف به خیر» برای انسان در آموزه‌های زردشت نام برد.

آنچنانکه در متون گاهانی مشاهده میشود، آموزه‌های زردشت تنها معطوف به ارائه هنجاری برای عمل معطوف به خیر در حوزه فردی نیست، بلکه عمل معطوف به خیر در آموزه‌های او سویه اجتماعی نیز دارد و از اینرو میتوان گفت جامعه و سیاست و ارائه راهکار در جهت سامان سیاسی و اجتماعی نیک نیز برای وی اهمیت داشته است. در یسن ۴۶ بند ۱ آمده است:

مرا از خانواده و قبیله دور نگه میدارند. جامعه‌یی که بدان تعلق دارم مرا نمیبذیرد و حاکمان بدسرزمین نیز، پس چگونه میتوانم تو را خوشود کنم ای اهوره مزدا؟

و یا در یسن ۳۱ بند ۱۸ آمده است:

مبادا که بدکرداران به گفته‌های قدرتمند و تعالیم شما گوش فرا دهند، چراکه آنها ساکنان، خاندان، شوینتر ناحیه و دهبو سرزمین را بدست بدی و مرگ میسپارند؛ پس آنها را با سلاح‌هایتان دور کنید.

نیاز به «شهریار مطلوب»، بعنوان کسی که نگرهبان آن خواهد بود که جامعه خویشکاریش را در نبرد عالمگیر میان خیر و شر بدرستی انجام دهد، مبنای دیگر سویه اجتماعی و سیاسی اندیشه زردشت است. در همین ارتباط در یسن ۳۱ بند ۱۶ میسراید:

این را از او میپرسم که مقدس است: چه کسی تلاش خواهد کرد تا قدرت ساکنان، خاندان، ناحیه و سرزمین را افزایش دهد. کسی مانند تو، ای سرور

۱۱۰



سال سوم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۱

دانایی، او کی و چگونه ظاهر خواهد شد.

همچنانکه از این سروده برمی آید الگوی نخست فرمانروایی سیاسی این جهانی، شهریاری «اهوره مزدا» است. در حقیقت میتوان گفت که «آشه و هیشته» برای حاکم کردن «آشه»، احتیاج به کارگزاری دارد که این کار را انجام دهد. «خشتره وئیریه» بمعنی شهریاری مطلوب، «آشه» را بر هستی حاکم خواهد کرد. در بستر این جهانی، انسان در مواجهه با نابسامانیهای اجتماعی و سیاسی پیرامون خود که برای او میتواند نموده های زمینی نظم بد، بیعدالتی، فقر، بدی، بیچارگی و دروغ انگره مینو بوده باشد، خواستار و آرزومند شهریاری زمینی است که بتواند «راستی» را در جهان انسانی حکمفرما کند. از همینروست که آرزوی شهریار مطلوب زمینی از همان ابتدا توسط زردشت در گاهان سروده میشود.

بنابراین میتوان گفت در آموزه زردشت در راستای سامانمندی مبتنی بر «الگوی آشه»، این فرمانروایان خوب زمینی باید نمودی از شهریاری مطلوب یعنی «خشتره وئیریه» باشند؛ الگویی که خود تجلی ملکوتی شهریاری «اهوره مزدا» است؛ اهوره مزدایی که شهریارش آرمان و مثال اعلا ی شهریاری است. بنابراین مهمترین «خویشکاری» فرمانروایان خوب زمینی، پاسداری و نگاهداری از «آشه» تعریف میشود. این فرمانروایان خوب بنحوی عامل «اهوره مزدا» در زمین برای پاسداری از نمادهای اخلاقی، اجتماعی و سیاسی آشه هستند. در حقیقت خویشکاری اصلی شهریار مطلوب زمینی در آموزه زردشت پاسداری از «آشه» - نظم خوب، راستی، نظام اخلاقی جهان، تقدیر و ناموس ازلی عالم هستی - در چارچوب نموده های اخلاقی و اجتماعی آن بر روی زمین مانند دادگری، حفظ پیمان، میانه روی، راستگویی، پرهیزگاری، آزادگی، دلیری، دینداری، تلاش برای آبادانی کشور و مردممداری بعنوان شاخصه اصلی اجتماعی و مادی آفرینش اهوره مزدا میباشد. از همینروست که «وهومتنه»، «آشه و هیشته» و «خشتره وئیریه» اگر جایگاه پراهمیتی در نزد «اهوره مزدا» برای پاسداری از نظم و نظام هستی دارند، برای «آشون» (انسان پارسا) نیز پراهمیتترین جایگاه را دارند. در نتیجه این سه تجلی «اهوره مزدا» با تبدیل شدن به فضایل اخلاقی مبدل به آرزو و دعای انسان پارسا برای رسیدن به سعادت میشوند، از همینرو زردشت در گاهان آرزومندانه میسراید:

کی آشه و منش نیک و شهریاری مینوی بسوی ما خواهد شتافت؟^(۱۲)

ای مزدا به دستیاری منش نیک (وهومنه) و شهریاری مینوی (= خشنره وئیریه) و
اشه (اشه وهیشته) بهروزی ابدی تن ما را بیفزای. (۱۳)

در یسن ۴۳ بند ۸ نیز آنجا که زرتشت به معرفی خود میپردازد، بعد از آنکه رسالت خود را مبنی بر مبارزه با دروندان و پشתיبانی از پرهیزگاران معرفی میکند، رسیدن به این هدف را منوط بدست آوردن کسی میداند که بنا بر اراده‌اش فرمان میراند. در بند ۱۴ یسن ۴۳ زرتشت از «اهوره مزدا» میخواهد که به او «پشתיبانی دورنگرش»^۱ بدهد که زردشت میتواند بنا بر «اشه» از شهریاری «اهوره مزدا»^۲ بگیرد. آنچنانکه از این بند برمی‌آید، زرتشت با داشتن این نیرو میخواست با کمک همه آنانی که سروده‌ها را میخواندند (شاید شاگردانش)، بر علیه کسانی که مخالف دین - آموزه‌های اهوره مزدا - بودند برای آموزه‌هایی که باعث رستگاری این جهانی و آن جهانی میشود، مبارزه کند.

نسبت اخلاق و سیاست در تفکر ارسطو

برای فهم «فرونسیس» (حکمت عملی) ارسطویی سعی خواهیم کرد آن را از یکسو با توجه به روش ارسطو در تعریف مفاهیم و از سوی دیگر در بستر واژگانی که ارسطو بکار برده و یا در ارتباط با تعریف فرونسیس (حکمت عملی) استفاده کرده است، مورد بررسی قرار دهیم. با توجه به اهمیتی که ارسطو به تعریف مفاهیم میدهد و بنا بر روش خود در تعریف آنها، ابتدا به بیان آنچه مفهوم مورد نظر نمیتواند باشد، میپردازد. با ابتناء بر این روش، در ابتدا اشاره میکند که «فرونسیس (حکمت عملی) «اپیستمه»^۳ نیست». (۱۴) بنا بر دیدگاه ارسطو، «علم» توانایی مفهوم‌پردازی بر مبنای کلیات و ضروریات است. (۱۵) از آنرو:

موضوع اپیستمه ضرورتاً وجود دارد، یعنی ازلی است. این امور، آنهایی هستند که نمیتوانند چیز دیگری جز آنچه هستند باشند؛ موجودات ازلی دچار کون و فساد نمیگردند. اپیستمه یا بوسیله استقراء حاصل میشود یا بوسیله قیاس. از اینرو

1. rafoñō fraisšonām
2. xšaēnā
3. scientific knowledge

ایبسته استعدادی است که با برهان و استدلال حاصل میشود و کسی را برخوردار از ایبسته میدانیم که به مبادی و اصول آشنایی کامل داشته باشد.^(۱۶)

از سویی دیگر بنا بر دیدگاه ارسطو، «فرونسیس» (حکمت عملی)، «تخنه»^۱ نمیتواند باشد، چرا که «تخنه» همچون یک فن و هنر که بیشتر همچون یک توانایی مثبت فردی مورد نظر است، بیشتر معطوف به توانایی ساختن «پوئسیس» مطابق «لوگوس» صحیح است.^(۱۷)

بعد از این مقدمات در نفی چیزهایی که «فرونسیس» (حکمت عملی) نمیتواند باشد، ارسطو تعریف اولیه و مقدماتی خود را بنا بر نظر پیشینیان و عامه مردم ارائه میدهد. این تعریف اولیه و مقدماتی از «فرونسیس»، مبتنی بر معنایی کلی و عملی است که بیشتر بر بنیاد نوعی فهم، تدبیر و شعور قرار دارد که فرد در هنگام عمل و انتخاب بر پایه آن عمل میکند. از اینرو او به این نکته اشاره میکند که: «فرونیموس»^۲، کسی است که توانایی محاسبه و سنجش و تصمیم و تدبیر را داشته باشد.^(۱۸)

روایتی که ارسطو از «فرونیموس» بنا بر دید عامه مردم آورده، اینگونه است:

این توانایی فهم، انتخاب و سنجش، شامل موارد جزئی که برای فرد مفید است نمیشود بلکه شامل امور کلی است، بعنوان مثال اینکه چه چیزی بطور کلی برای حصول به زندگی نیک سودمند است.^(۱۹)

از اینرو بنا بر نظر ارسطو ایشان افرادی هستند که در تدبیر منزل^۳ و دانش سیاست^۴ از مهارت لازم برخوردارند.^(۲۰) در گزارشی که ارسطو براساس دیدگاه عامه مردم ارائه داده است، چنین ویژگیهایی برای فردی که از عقل سلیم یا سلامت عقل برخوردار است و باصطلاح انسان سلیم نفسی است نیز بکار میرود.^(۲۱)

ارسطو بعد از ارائه این تعریف اولیه و مقدماتی سعی میکند تعریف ثانوی خود را فراتر از سطح معنایی اولیه که در باور عامه جاری است، بصورت ارائه معنایی فنی و تخصصی از «فرونسیس» (حکمت عملی) در رابطه با فعالیتها یا تواناییهایی مانند

1. art
2. prudent
3. domestic economy
4. political science



«تخنه» (هنر)، «اپیستمه» (علم)، «نوس» (عقل شهودی)^۱ و «سوفیا» (حکمت نظری)^۲ و در بستر واژگانی مانند «پسوخته» (نفس)، «لوگوس»، «آگائون» (خیر)^۳، «یودایمونیا» (سعادت)^۴ و «ارته» (فضیلت)^۵ و در ارتباط با دانشی برین بنام «دانش سیاست» ارائه کند.

بنا بر دیدگاه ارسطو، «پسوخته» (نفس) توسط «فرونسیس» (حکمت عملی) و یا هر کدام از این چهار توانایی یا فعالیت بالا میتواند حقیقتی را تکذیب یا تأیید کند.^(۲۲) با توجه به آنچه در تعریف اولیه و مقدماتی بنا بر نظر عامه مردم در رابطه با وظیفه «فرونیموس» تحت عناوین توانایی فهم، انتخاب، تصمیم و سنجش آنچه برای نوع بشر در امور کلی خیر میتواند باشد، آمد؛ این وظیفه بدون این فعالیت پسوخته فرونیموس که بتواند حقیقتی را تکذیب یا تأیید کند انجام نمیگیرد. با توجه به آنکه هر کدام از چهار فعالیت یا توانایی بالا به این امر میپردازند لازم بود که ارسطو در ابتدا سعی کرده باشد در بستر بررسی این مفاهیم به تعریف فرونسیس بپردازد.

بیشتر به تفاوت «فرونسیس» (حکمت عملی) با «اپیستمه» (علم) و «تخنه» (هنر) از دیدگاه ارسطو اشاره شد؛ آنچه میتوان بطور کلی در رابطه با نسبت «نوس» (عقل شهودی) و «سوفیا» (حکمت نظری) و «اپیستمه» با «فرونسیس» گفت آن است که این تواناییها بطور کلی به انسان در دوری گزینی از هر گونه خطا و رسیدن به حقیقت یاری میرسانند.^(۲۳) از بسویی دیگر بنا بر دیدگاه ارسطو، «نوس» (عقل شهودی) ما را در رسیدن به اصول و مبادی یاری میرساند؛ کاری که از «فرونسیس»، «سوفیا» و حتی «اپیستمه» که بیشتر توانایی آشنایی با این مبادی و اصول و بعضاً بکارگیری آنها بود، بر نمی آید.^(۲۴)

در بررسی مفهوم «سوفیا» (حکمت نظری)، ارسطو با ابتناء بر تعریفی که خود از «فرونسیس» دارد و همچنین بر پایه این دیدگاه عمومی که کسی که از «سوفیا» برخوردار است، دارای رأی ثابت و لایتغیر میباشد^(۲۵)، به این نکته اشاره میکند که

1. intuitive intelligence
2. wisdom
3. good
4. happiness
5. virtue



کسی را فرونیموس میدانیم که دارای نظر دقیق درباره امور متغیری است که شخصاً علاقمند به آنهاست و تدبیر اینگونه امور به او واگذار شده است.^(۲۶)

از اینرو با توجه به آنچه در رابطه با «دانش سیاست» در ادامه خواهد آمد، ارسطو موضوع «سوفیا» را از موضوع «دانش سیاست» و «فرونسیس» (حکمت عملی) جدا کرده است.^(۲۷) بنظر ارسطو «سوفیا» (حکمت نظری)، «اپیستمه» (علم) و «نوس» (عقل شهودی) اموری والامرتبه هستند اما با فرونسیس (حکمت عملی) متفاوتند. بنظر ارسطو آناکساگوراس و طالس و مردمانی شبیه آنها که دارای دانشی قابل تحسین هستند، واجد «سوفیا» هستند نه «فرونسیس»، زیرا آنها به اموری که در آن علاقه و نفع خودشان و خیر عمومی باشد، نمی‌اندیشند.^(۲۸) در حالی که فرونسیس با امور انسانی یا اموری که در خور سنجش و تصمیمند، سروکار دارد.^(۲۹) ارسطو پیشتر پریکلس و مردمانی شبیه او را که توانایی فهم، انتخاب و سنجش آنچه برای ایشان و نوع بشر خیر است را دارند، بعنوان «فرونیموس» یعنی صاحب «فرونسیس» معرفی کرده بود.^(۳۰)

برای رسیدن به تعریف فنی و تخصصی ارسطو از «فرونسیس» (حکمت عملی)، نیازمند بررسی مفهوم بنیادی دیگری در اندیشه ارسطو تحت عنوان «لوگوس» هستیم. زبان و فرونسیس دو قلمرویی است که ارسطو این مفهوم را در آنها بکار برده است. در قلمرو «فرونسیس»، «لوگوس» در ارتباط با اخلاق بمعنای «قاعده» طرح میشود. ارسطو با توجه به لوگوسمند بودن اندیشه‌اش و از سوئی دیگر با توجه به اهمیتی که در اخلاق نیکوماخوسی در پرداختن عملی به مقولات اخلاق و سیاست فراتر از جنبه‌های نظری آن میدهد، در فصل دوم کتاب دوم اخلاق نیکوماخوسی آورده است:

[از آنجاکه] رفتار منطبق بر لوگوس مورد تصدیق همگان است، این امر باید پایه و اساس اخلاق قرار گیرد.^(۳۱)

۱۱۵ با توجه به این مقدمات است که ارسطو تعریف ثانوی خود از «فرونسیس» را بیان میکند:

فرونسیس، استعداد یا ملکه‌یی مطابق با «قاعده صحیح»^۱ است که به انسان توانایی آن را میبخشد که در قلمرو امور «خیر» به «عمل» بپردازد.^(۳۲)

با توجه به آنچه در باب معنای «لوگوس» و همچنین تعریف فنی و تخصصی

I. truly reasons



ارسطو از «فرونسیس» آمد، میتوان گفت «فرونسیس» هرگز دچار نقصان نمیشود. با توجه به جایگاهی که «آگائون» (خیر) برای ارسطو داشته است، زیرا از آن بعنوان قلمرویی که «فرونیموس» در آن به عمل میپردازد یاد کرده و همچنین در تعریف فنی و تخصصی خود، «آگائون» را با «لوگوس» در پیوند با «فرونسیس» آورده، بنظر میرسد بررسی مفهوم «آگائون» (خیر) بتواند بعنوان حلقه واسطی ما را در پژوهشمان برای فهم بهتر فرونسیس ارسطویی یاری رساند.

ارسطو در همان ابتدای کتاب اخلاق نیکوماخوسی، «آگائون» (خیر) را آن چیزی بیان میکند که هر چیز بسوی آن گرایش دارد^(۳۳)؛ این «آگائون» (خیر) در حقیقت «تلوس» (غایت)^۱ انسان است. بنا بر دیدگاه ارسطو در میان غایات متعدد^۲، غایت انسان غایت کامل و نهایی^۳ است؛ از همینروست که ارسطو عنوان «خیر برین»^۴ را بر آن مینهد^(۳۴)، چرا که بنا بر نظر وی غایت کامل باید چیزی باشد که آن را بخاطر خودش میجوئیم نه بخاطر چیز دیگر.^(۳۵) از سویی دیگر، غایت انسان که قلمرو عمل «فرونیموس» میباشد و ارسطو نام «یودایمونیا» (سعادت) را بر آن نهاده است، به این خاطر که بنا بر دیدگاه ارسطو ما آن را همیشه بخاطر خودش نه بخاطر غایت دیگری برمیگزینیم^(۳۶)، از چنان شرطی که برای «تلوس» (غایت) آوردیم برخوردار است.

بنا بر دیدگاه ارسطو افراد گوناگون براساس نحوه زندگی و موقعیتشان تعبیر مختلفی از «یودایمونیا» (سعادت) دارند^(۳۷)؛ بعضی سعادت و خیر را در «زندگی با لذت»^۵ میدانند و برخی برای رسیدن به خیر و سعادت بدنبال «حیات سیاسی»^۶ هستند و کسانی دیگر «حیات تأملی»^۷ را انتخاب میکنند.^(۳۸) از این سه شیوه، ارسطو نوع سوم را بعنوان سعادت مورد نظر دارد؛ موضوعی که بطور مفصل در فصل هفتم کتاب دهم اخلاق نیکوماخوسی به آن پرداخته است و این البته با توجه به دیدگاه ارسطو در باب «فرونسیس» بعنوان یک «فضیلت عقلانی»^۸ دور از ذهن نمیتواند باشد.

1. end
2. several ends
3. final end
4. Supreme Good
5. life of enjoyment
6. life of politics
7. life of contemplation
8. intellectual virtue



نکته دیگری را که باید با توجه به رویکرد عملی ارسطو به مقولات اخلاق و سیاست فراتر از جنبه نظری آن، بنا بر آنچه تحت عنوان حیات متاملانه آمد، برجسته کنیم، آن است که از دیدگاه ارسطو وظیفه انسان در جهت رسیدن به «یودایمونیا» (سعادت) آن است که در مسیر نوعی «حیات عملی» که مبتنی بر «لوگوس» است حرکت کند.^(۳۹) چون بتعبیر ارسطو وظیفه و عمل خاص انسان فعالیت است که نفس بر وفق «لوگوس» انجام میدهد^(۴۰)، در نتیجه میتوان گفت آگاثون (خیر) برای انسان را که در حقیقت حیات تأملی از نظر ارسطو میباشد، باید آنچنانکه وی میگوید، فعالیت «پسوخته» همراه با کاملترین و عالیترین «ارته‌ها» (فضیلتها) بدانیم.^(۴۱)

قابل توجه است که ارسطو در تعریف مفهوم «ارته» (فضیلت) نیز سعی کرده است مانند مفهوم «فرونسیس»، بر انطباق این مفهوم بر «لوگوس» تأکید کند. از اینرو در تعریف مفهوم «ارته» به این موضوع اشاره میکند که «ارته نباید صرفاً ملکه‌یی در ارتباط با لوگوس (قاعده صحیح) باشد، بلکه ارته باید مطابق با لوگوس باشد».^(۴۲)

از اینرو ارسطو تأکید میکند که ممکن نیست کسی انسان نیک بمعنی دقیق کلمه باشد بدون «فرونسیس» (حکمت عملی) و نه برخوردار از «فرونسیس» باشد بدون «ارته» (فضیلت) اخلاقی.^(۴۳)

برای درک آنچه ارسطو «ارته اخلاقی» نامیده باید اشاره کنیم که وی «ارته» (فضیلت) را به دو نوع «ارته عقلانی» و «ارته اخلاقی» تقسیم کرده است.^(۴۴) بنا بر دیدگاه ارسطو، ارته (فضیلت) بر وفق «فوسیس» (طبیعت یا فطرت) و یا برخلاف آن پدید نمی‌آید، بلکه فوسیس، استعداد کسب ارته را ارزانی میدارد. این استعداد توسط «اتوس» (عادت) به کمال میرسد.^(۴۵) از اینرو همچنانکه ارسطو اشاره کرده است، «ارته اخلاقی» ناشی از «اتوس» (عادت) است. از سویی دیگر با توجه به اینکه آنچه بر مبنای «فوسیس» (فطری) انجام میگیرد از عادت پیروی نمیکند، ارسطو به این نتیجه میرسد که ارته‌های اخلاقی ناشی از «فوسیس» (فطری) نیستند، بلکه از انتخاب عقلانی که انسان انجام میدهد «ارته» (فضیلت) بوجود می‌آید.^(۴۶)

نکته پر اهمیتی که در اینجا میتواند بحث ارسطو در رابطه با مفهوم «فرونسیس» (حکمت عملی) و فرد صاحب آن، بنام «فرونیموس» و همچنین مفاهیمی که در بالا در ارتباط با این دو مفهوم طرح شد را نظام بخشد، آن است که دریا بیم چگونه

میتوان به ماهیت آنچه ارسطو «خیر برین» مینامد، پی برد.
ارسطو در پاسخ به این پرسش آورده است:

شناخت ماهیت خیر برین در خور دانشی است که تمام معنا برین باشد و بر
سایر دانشها برتری داشته باشد و این دانش تنها «دانش سیاست» است.^(۴۷)

از دیدگاه ارسطو «دانش سیاست»، دانشهایی را که برای اداره پولیس (= شهر)
لازم است عرضه میدارد.^(۴۸) در رابطه با قلمروی این دانش ارسطو آورده است:

این دانش [دانشهایی را که هر یک از طبقات جامعه باید یاد بگیرند تا آن حدی
که مطالعه هر دانش لازم است، آنرا] معلوم میدارد. همچنین بسیاری از دانشهای
صناعی و حتی با ارزشترین آنها، ذیل «دانش سیاست» قرار میگیرند؛ برای مثال
دانش اقتصاد، فن لشکرکشی و فن بلاغت نیز در خدمت سیاست قرار دارد.^(۴۹)

از اینرو همچنانکه ارسطو اشاره کرده است، میتوان گفت «دانش سیاست» که خود
دانشی عملی است، با بکار گرفتن دانشهای عملی دیگر، غایت آنها را نیز شامل میشود.^(۵۰)
نکته حائز اهمیت آن است که بدانیم ارسطو چه تعریفی از «سیاست» در ذهن
داشته که دانش مربوط به آن را بعنوان دانشی که میکوشد تا مردمانی بافضیلت و
عالیقدر بپروراند که در اعمالشان آثار نجات و شرافت هویدا باشد، تعریف کرده است.
با توجه به دیدگاه غایت‌گرایانه ارسطو، این اشاره وی که میگوید: «غایت سیاست،
خیری خواهد بود که اختصاص به انسان دارد. اگرچه خیر فرد و خیر پولیس یکی
است، با وجود این حفظ و رعایت خیر پولیس مهمتر است»^(۵۱)، نکته مهمی برای
پاسخ به پرسش بالاست. این تقدم خیر پولیس بر خیر فرد و از اینرو تقدم «پولیس»
بر فرد را میتوان بر مبنای تقدم طبیعی کل بر جزء در فلسفه ارسطو، آنچنانکه در
کتاب سیاست او آمده است، فهم کرد.^(۵۲)

۱۱۸ در اینجا نکته مهم دیگری که در رابطه با معنی «پولیس» برای ارسطو وجود دارد
این است که این مفهوم بیشتر از آنکه در اصطلاح معمول بمعنی محل زندگی بوده
باشد، باید بیشتر در معنایی فراتر و برتر، در بستر مفاهیمی مانند «لوگوس»، «ارته»،
«فرونسیس» و بخصوص «خیر برین» و در نتیجه با توجه به نقش «فرونیموس» در این
میان، درک شود.



برای درک بهتر این مفهوم در اندیشه ارسطو میتوان به رساله سیاست مراجعه کرد، آنجا که در تعریف «پولیس» آورده است:

هر پولیس همچنانکه میدانیم نوعی اجتماع است و هر اجتماعی به قصد خیر برپا میگردد؛ زیرا آدمی همواره میکوشد تا کاری را انجام دهد که خود نیکو بیندارد، اما اگر همه جوامع به پاره‌یی از خیر نظر دارند، آن جامعه‌یی که بالاتر از همه و فراگیرنده همه جوامع دیگر است خیر برین را میجوید و این جامعه است که پولیس یا اجتماع سیاسی نام دارد.^(۵۳)

براساس تعریف بالا میتوان گفت «پولیس» برای ارسطو باید غایت جوامع دیگر بوده باشد. از سویی دیگر، بنا بر تعریفی که از تلوس (غایت) داشتیم، «پولیس» استوار بر ذات خود میباشد و به هیچ چیز دیگر وابسته نیست؛ در نتیجه میتوان گفت از دیدگاه ارسطو جستجوی ما برای پولیس بخاطر خودش است نه چیز دیگر. «پولیس» به یک معنا «شهر مطلوب» سیاستمدار مطلوب یعنی «فرونیموس» است؛ او که صاحب «فرونسیس» است و بر طبق «لوگوس» (قاعده صحیح) در قلمرو امور «خیر» بعمل میپردازد و همچنین با توجه به آگاهی که از «دانش سیاست» دارد میتواند به ماهیت «خیر برین» راه ببرد. از اینرو برخلاف اجتماعهای دیگر که تنها به پاره‌یی از «خیر»، بر پایه آنچه خود خیر میدانند، نظر دارند، «فرونیموس» اجتماع را بسمت «خیر برین» راه میبرد. این اجتماع که بالاتر و فراگیرنده همه جوامع دیگر است و غایت اجتماعات دیگر محسوب میشود «پولیس» نامیده میشود.

نتیجه‌گیری

با مقایسه تطبیقی میان نسبت اخلاق و سیاست در آموزه زردشت و اندیشه ارسطو میتوان شباهتها و تفاوتهای زیر را برجسته ساخت. همچنانکه پیشتر در مقدمه این نوشتار آورده شد توجه به این شباهتها و تفاوتها میتواند برای فهم نسبت اندیشه سیاسی ایران باستان و اندیشه سیاسی یونانی و در امتداد آن، فهم نسبت اندیشه سیاسی ایران و غرب اهمیت داشته باشد.

این سنجش دربردارنده شباهتها و تفاوتها می‌باشد:

۱. اخلاق، بعنوان اینکه انسان نیک چگونه باید باشد و سیاست، بعنوان اینکه



سامان سیاسی نیک چگونه باید باشد، پیوسته با همدیگر در چارچوب نظامی منسجم و ارگانیک از مفاهیم و مقولات هستی‌شناسانه بنا بر تعریفی که هر دو از خیر و غایت دارند، در جهت ارائه یک زندگی خوب و عادلانه طرح میشود. نکته قابل توجه آنکه با ابتناء بر تقدم زمانی زردشت نسبت به ارسطو و دیگر فیلسوفان سیاسی یونانی میبایست آموزه‌های زردشت را اولین طرح از اندیشه سیاسی هنجاری کلاسیک در دنیای باستان بنامیم.

۲. امر سیاسی و امر اخلاقی امر واقع نبوده، بلکه امر مطلوب و معطوف به «خیر» است. از اینرو درک اینکه انسان چیست و چه نسبتی با جهان هستی دارد و چگونه باید عمل کند و برای چه تلاش کند و ساختار جامعه چگونه باید باشد، وجه مشخصه اندیشه‌ورزی آنها بعنوان یک اندیشه هنجاری است.

۳. سیاست ادامه اخلاق و پیوسته با آن است، چرا که برای هر دو خیر فرد با خیر جامعه یکی است؛ بنحوی میتوان گفت جنبه هنجاری سیاست و قدرت دارای جوهره‌یی اخلاقی است، چرا که چگونه بودن انسان با چگونه بودن قدرت در جامعه مبتنی بر یک مبانی هستی‌شناسی مشترک است. نکته با اهمیت آنکه «عمل» معطوف به تعیین «سرنوشت»، بنا بر تعریفی که آنها از «خیر» ارائه میدهند، شاخصه اصلی اندیشه ایشان محسوب میشود.

۴. «فرونیموس»، سیاستمدار مطلوب ارسطویی، میبایست در مسیر رسیدن به «آگائون» (خیر) در مسیر نوعی حیات عملی مبتنی بر «لوگوس» حرکت کند. شهربار مطلوب از دیدگاه زردشت نیز میبایست در مسیر رسیدن به «رستگاری» در مسیر نوعی حیات عملی مبتنی بر «اشه» حرکت نماید. این در حالی است که «لوگوس» ارسطویی از نظر بار معنایی نزدیک به «اشه» مزدایی است.

۵. «فرونسیس» برای «فرونیموس» ارسطویی از نظر جایگاه شبیه «خشتره‌وئیریه» ۱۲. برای شهربار این جهانی از دیدگاه زردشت است. چراکه اگر استعداد و ملکه «فرونسیس» به «فرونیموس» توانایی عمل بر طبق «لوگوس» در قلمروی امور «آگائون» (خیر) را میدهد، شهربار این جهانی نیز با الگو قرار دادن «خشتره‌وئیریه» قادر میشود تا برای پاسداری از نظم و نظام اخلاقی «اهوره‌مزدا» بر روی زمین بر طبق «اشه» عمل کند.

۶. فضیلت برای ارسطو و زردشت باید مطابق بر «قاعده صحیح» باشد؛ قاعده‌یی که برای ارسطو تحت عنوان «لوگوس» و برای زردشت تحت عنوان «اشه» بکار رفته است.



در کنار تشابه‌های بالا، توجه به تفاوت‌های نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه ارسطو و زردشت بسیار مهم و قابل تأمل می‌باشد که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. طرح اخلاق و سیاست برای زردشت در چارچوب یک نظام مدون «دینی» و برای ارسطو در چارچوب یک نظام مدون «فلسفی» طرح شده است. از اینرو در آنجا که برای زردشت بحث در اخلاق و سیاست مبتنی بر استنباط وحی است، برای ارسطو بحث در اخلاق و سیاست مبتنی بر استدلال عقلانی است.

۲. اگرچه برای ارسطو و زردشت سیاست درهم تنیده با اخلاق و معطوف به «خیر» می‌باشد، اما برای ارسطو غایت سرشت انسان بعنوان موجودی سیاسی وابسته به «پولیس» است. از اینرو تنها در یک پولیس خوب است که این سعادت امکان می‌یابد، چون خیر فرد با خیر پولیس یکی است. ولی برای زردشت در حالی که خیر فرد و خیر جامعه یکی است، اما سعادت وجه دینی دارد چراکه در وهله اول در رابطه با شرکت در نبرد میان خیر و شر و یاری رساندن به آشه است که سعادت تعریف می‌شود.

۳. در حالی که برای ارسطو خیر «پولیس» بر خیر فردی تقدم دارد، برای زردشت خیر «مینوی» بر خیر فردی مقدم است. از اینرو برای ارسطو سامان سیاسی و اخلاقی امری «مستقل» و در پیوند با «پولیس» است، اما برای زردشت سامان سیاسی و اخلاقی امری «وابسته» و در پیوند با «دین» است.

۴. «فرونسیس» برای سیاستمدار مطلوب ارسطویی در یک فرایند تأملی بدست می‌آید، اما در حالی که الگو گرفتن شه‌ریار این جهانی از «خشثره‌وئیری» برکنار از عمل و اختیار شه‌ریار این جهانی نمی‌باشد بطور کلی موهبتی الهی در نظر گرفته می‌شود.

۵. توانایی «فرونیموس» ارسطویی در فهم، انتخاب و سنجش آنچه برای نوع بشر خیر است، وابسته به وضعیت و ویژگی‌های خود «فرونیموس» است. این ویژگی‌ها که فضیلت عقلانی نامیده شده ملکه و استعدادی اکتسابی است که برخاسته از سلامت عقل و عقل سلیم فردی می‌باشد. در حالی که شه‌ریار این جهانی در دیدگاه زردشت بعنوان نمودی از «خشثره‌وئیری» مینویی که آن نیز نمودی از شه‌ریاری «هوره‌مزدا» می‌باشد، «وابسته» به امری قدسی است.

۶. عمل معطوف به «خیر» برای زردشت در راستای اندیشه پیکارگری میان خیر و شر طرح می‌شود، در حالی که عمل معطوف به «خیر» برای ارسطو، آنچنانکه او

۱۲۱



عنوان «پراکسیس» را بر آن مینهد، وجه «پولیس» محور دارد.

۷. آنجا که ارسطو «علم سیاست» را بعنوان علمی که بر همه علوم دیگر برتری دارد و از طریق آن دستیابی به «خیر برین» میسر میشود معرفی میکند، زردشت «دین» را بعنوان راهنمای انسان در رسیدن او به «رستگاری» معرفی مینماید.

۸. برترین علم برای ارسطو که از طریق آن خیر برین شناسایی میشود، دانشی این جهانی و مرتبط با «شهر» تحت عنوان «علم سیاست» است. اما برترین دانش برای زردشت که از طریق آن رستگاری شناسایی میشود، دانشی قدسی و مرتبط با غایت آفرینش «اهوره مزدا» تحت عنوان «دین» است.

۹. «خیر برین» برای ارسطو دستیابی به حیات متاملانه است، در حالی که «رستگاری» برای زردشت در دستیابی به مظاهر اخلاقی «آشه مند» میباشد.

۱۰. دانش «فرونیموس» دانشی مربوط به «پولیس» و امری انضمامی است، اما دانش شهریار مطلوب مزدایی، آگاهی قدسی و امری انتزاعی است.

۱۱. برای ارسطو «علم سیاست» معطوف به پروراندن مردمانی بافضیلت در جهت راهبری آنها به یک زندگی «خوب» در جهت سعادت «پولیس» معرفی میشود، اما برای زردشت «دین» راهنمای انسان برای شرکت او در نبرد عالمگیر میان خیر و شر و یاری رساندن به «آشه» است.

۱۲. در حالی که برای ارسطو تلاش «فرونیموس» معطوف به «تأسیس» پولیس برای سعادت شهروندان یعنی بدست آوردن «حیات متاملانه» است، برای زردشت، اگر شهریار مطلوب به تأسیس شهری آرمانی نیز بپردازد، این «شهر» در درجه اول ابزاری برای شرکت کردن در نبرد میان خیر و شر برای یاری رساندن به غایت آفرینش «اهوره مزدا» در پیروزی «آشه» است؛ از اینرو شهریار مطلوب مزدایی در این «شهر» تنها کارگزاری است که خود و عملکردش معطوف به غایتی دیگر یعنی غایت آفرینش «اهوره مزدا» است، در حالی برای ارسطو همه غایتها معطوف به غایت انسان، تحت حیات متاملانه و وابسته به سعادت «پولیس» است.

پی‌نوشتها:

۱. برای اوستای گاهنامی متن مورد ارجاع در این پژوهش متن دو زبانه (اوستایی - انگلیسی) هومباخ (۱۹۹۴م) میباشد:



سال سوم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۱

Humbach, H. & Ichaporia, P., *The Heritage of Zarathushtra: A New Translation of His Gathas*.

۲. متن اصلی مورد ارجاع در این پژوهش، ترجمه انگلیسی «Prudence» را از واژه یونانی «فرونسیس» ارائه داده است. قابل ذکر است برخی از فیلسوفان مانند السدایر مک‌این‌تایر «Prudence» را ترجمه‌ی دقیق از «فرونسیس» ارسطویی نمیدانند. برای مطالعه بیشتر ر.ک: مک‌این‌تایر، السدایر، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی ۱۵۴.

نگارنده داوری از خود در رابطه با ترجمه این واژه یونانی ندارد، از اینرو از آنجا که در متون فارسی بیشتر ترجمه «حکمت عملی» از «فرونسیس» ارسطویی رایج شده، همین عنوان در این مقاله آمده است. البته بیفایده نیست اشاره شود که دیوید راس در ترجمه‌ی از *اخلاق نیکوماخوسی* ارسطو، «Practical Wisdom» را برای ترجمه «فرونسیس» انتخاب کرده‌است.

Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, translated by David Ross.

۳. برای *اخلاق نیکوماخوسی* متن مورد ارجاع در این پژوهش متن دو زبانه (یونانی - انگلیسی) راکهام (۱۹۷۵ م.) میباشد:

Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, translated by H. Rackham.

4. Humbach, H. & Ichaporia, P., *The Heritage of Zarathushtra: A New Translation of His Gathas*, Yasna 48, 2.

5. *Ibid.*, Yasna 48. 4.

6. *Ibid.*, Yasna 30. 11.

7. *Ibid.*, Yasna 30. 3.

8. *Ibid.*, Yasna 31. 20.

9. *Ibid.*, Yasna 50. 9.

10. *Ibid.*, Yasna 34.15 & Yasna 33. 18.

11. *Ibid.*, Yasna 45. 8.

12. *Ibid.*, Yasna 29. 11.

13. *Ibid.*, Yasna 33. 10.

14. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, translated by H. Rackham, VI, v, 3.

15. *Ibid.*, VI, vi, 1.

16. *Ibid.*, VI, iii, 2-3.

17. *Ibid.*, VI, iv, 6.

18. *Ibid.*, VI, v, 1-3.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, VI, v, 5.

21. *Ibid.*, VI, v, 6.

22. *Ibid.*, VI, iii, 1.

23. *Ibid.*, VI, vi, 2.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, VI, vii, 4.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, VI, vii, 5.

29. *Ibid.*, VI, vii, 6.

30. *Ibid.*, VI, v, 5.

31. *Ibid.*, II, ii, 2.

32. *Ibid.*, VI, v, 6.

33. *Ibid.*, I, I, 2.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



34. *Ibid.*, I, ii, 2.
 35. *Ibid.*, I, vii, 3-5.
 36. *Ibid.*, I, vii, 5.
 37. *Ibid.*, I, vi, 2-6.
 38. *Ibid.*, I, v, 1-4.
 39. *Ibid.*, I, vii, 13.
 40. *Ibid.*, I, vii, 14.
 41. *Ibid.*, I, vii, 16.
 42. *Ibid.*, VI, xiii, 4-5.
 43. *Ibid.*, VI, xiii, 6.
 44. *Ibid.*, II, I, 1.
 45. *Ibid.*, II, i, 3.
 46. *Ibid.*, II, v, 4-6.
 47. *Ibid.*, I, ii, 4-7.
 48. *Ibid.*, I, ii, 4-7.
 49. *Ibid.*, I, ii, 6.
 50. *Ibid.*, I, ii, 7.
 51. *Ibid.*, I, ii, 8.
 52. Aristotle, *The Politics and The Constitution of Athens*, 1253a, 19-20.
 53. *Ibid.*, 1252 a, 1-7.



منابع فارسی:

مک‌این‌تایر، السدایر، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.



منابع انگلیسی:

1. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, translated by H. Rackham, M.A. Harvard University Press, Massachusetts, 1975.
2. —, *The Nicomachean Ethics*, translated by David Ross, Oxford University Press, 2009.
3. —, *The Politics and The Constitution of Athens*, edited by Stephan Everson, Cambridge University Press, 1999.
4. Humbach, H. & Ichaporia, P., *The Heritage of Zarathushtra: A New Translation of His Gathas*, Heidelberg: Winter, 1994.

۱۲۴



سال سوم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۱