



مریم صمدیه<sup>۱</sup>  
مجید مایوسفی<sup>۲</sup>  
محمدصادق زاهدی<sup>۳</sup>  
محمدحسن حیدری<sup>۴</sup>

### ● مقایسه فرونیسیس در اندیشه هایدگر و ملاصدرا\*

#### چکیده

فرونیسیس از دو حیث هستی و ماهیت در اندیشه هایدگر و ملاصدرا قابل مقایسه است. هایدگر از حیث هستی شناختی به برتری فرونیسیس بر تمامی انحاء کشف و گشودگی دازاین همچون اپیستمه، تخته و سوفیا قائل است؛ اما ملاصدرا به تأسی از دیدگاه ارسطو، سوفیا را به عنوان امکان اصیل انسان معرفی کرده و به برتری سوفیا بر تمامی علوم و حتی فرونیسیس قائل شده است. از سویی دیگر ملاصدرا با اینکه به صراحت از برتری سوفیا سخن می‌گوید اما در متن مباحث خویش به وحدت سوفیا و فرونیسیس جهت وصول به سعادت قائل می‌شود. علاوه بر این، آرای دو فیلسوف در حوزه موضوع، فاعل، غایت و ماهیت فرونیسیس قابل مقایسه است. ملاصدرا به تأسی از ارسطو، موضوع فرونیسیس را نفس انسانی و کمال آن دانسته است. در حالی که هایدگر موضوع آن را وجود دازاین می‌داند. این نحوه تفکر درباره موضوع؛ فاعل، غایت و ماهیت فرونیسیس را تحت الشعاع قرار می‌دهد؛ به طوری که هایدگر فرونیسیس را نحوه‌ای از وجود دازاین و ملاصدرا نحوه‌ای از معرفت می‌داند. با وجود این هر دو فیلسوف، غایت فرونیسیس را رسیدن انسان به وجود اصیل معرفی می‌کنند؛ این در حالی است که تعریف دو فیلسوف از وجود اصیل با توجه به مبانی متفاوتی که اتخاذ کرده‌اند کاملاً متفاوت است. وجود اصیل در ملاصدرا با توجه به مبدأ و معاد، معنا و مفهوم می‌یابد حال آنکه در وجود اصیل هایدگری به هیچ‌وجه به مبدأ و معاد توجه نشده و به جای آن اموری همچون خویش‌یابی، تیمارداشت و توجه به مرگ مدنظر قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: هایدگر، ملاصدرا، فرونیسیس، حکمت عملی، وجود اصیل.

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۰۷ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۱۰/۱۸

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین samadieh65@yahoo.com
۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین mollayousefi@yahoo.com
۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین mszahedi@gmail.com
۴. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین m\_heidari@ikiu.ac.ir



## مقدمه

ارسطو نخستین فیلسوفی است که مبحث فرونیسیس (حکمت عملی)<sup>۱</sup> را به صورت جدی مورد بحث قرار داده است. وی در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس به توضیح فضایل عقلانی یعنی اپیستمه<sup>۲</sup>، سوفیا<sup>۳</sup>، تخته<sup>۴</sup>، نوس<sup>۵</sup> و فرونیسیس پرداخته است. ارسطو فرونیسیس را فضیلتی عقلانی و در عین حال اخلاقی می‌داند که مرتبط با عمل انسانی است و انسان را به بهترین نحو ممکن راهنمایی می‌کند تا به عمل مناسب و شایسته دست یابد. بنابراین فرونیسیس در دیدگاه ارسطو به عنوان معرفتی توصیف می‌شود که ارائه‌دهنده الگوهای شایسته و مناسب برای رفتارهای فردی و اجتماعی است و از این رو معرفت به آن برای هر فرد و جامعه‌ای ضرورت می‌یابد.<sup>۶</sup> بعد از ارسطو، فیلسوفان و متفکران زیادی مبحث فرونیسیس را مورد بحث قرار داده و هر کدام از زوایای مختلف و با توجه به مبانی فلسفی خاص خویش به بیان و تفسیر آن پرداختند. هایدگر و ملاصدرا از جمله فیلسوفانی هستند که این مبحث را مورد توجه قرار داده و از آن بحث کرده‌اند.

هایدگر در دو کتاب سوفیست افلاطون و هستی و زمان، مبحث فرونیسیس را مورد توجه جدی قرار داده است. وی در کتاب سوفیست افلاطون به تفسیر اخلاق نیکوماخوس ارسطو و به‌ویژه مبحث فرونیسیس می‌پردازد. در واقع هایدگر در این کتاب نه به عنوان شارح بلکه به‌عنوان فیلسوف سراغ ارسطو می‌رود و در پرتو تفسیر ارسطو به تبیین آرا و دیدگاه‌های خاص خود می‌پردازد. علاوه بر این در کتاب هستی و زمان نیز در مباحث مربوط به مناسبات دازاین با دازاین‌های دیگر و نحوه‌های وجودی دازاین به این مبحث توجه داشته است. وی فرونیسیس را نحوه‌ای از کشف و گشودگی دازاین یا به تعبیر دقیق‌تر نحوه‌ای از وجود دازاین می‌داند که سبب می‌شود دازاین به نحوه وجودی اگزیستانسیال یا اصیل دست یابد. از سوی دیگر ملاصدرا در آثار متعددی همچون الحاشیه علی الهیات الشفاء، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، المبدأ و المعاد، شرح الهدایة الاثیریة، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تفسیر القرآن الکریم و غیره از فرونیسیس بحث کرده است. مبحث فرونیسیس در تبیین ملاصدرا از موضوع نفس، کمال و سعادت آن مطرح شده است؛ چراکه ملاصدرا موضوع فرونیسیس را نفس انسانی می‌داند. تفاوت تلقی دو فیلسوف از فرونیسیس، امری طبیعی است، زیرا تفکر هایدگر در فضایی کاملاً متفاوت با فضای فکری ملاصدرا به



عنوان فیلسوفی مسلمان شکل گرفته است. در واقع وجود اصیل انسان که به عنوان کمال و سعادت از دیدگاه ملاصدرا تلقی می شود، در پرتو مبانی فلسفی همچون اصالت وجود، تشکیک در مراتب وجود، حرکت جوهری و اعتقاد به مبدأ و معاد امکان پذیر است؛ این در حالی است که در نحوه وجود اگزستانسیال دازاین (از نظر هاییدگر) مبدأ و معاد جایگاهی ندارند. از این رو مفهوم فرونسیس در دیدگاه هر یک از دو فیلسوف بزرگ با توجه به مبانی فلسفی خاصی که اتخاذ کرده اند، قابل تبیین است.

اکثریت متفکران درباره این که غایت فرونسیس، رسیدن انسان به کمال وجودی اوست اتفاق نظر دارند، اما در ماهیت این غایت (وجود اصیل) اختلافات فراوانی مشاهده می شود. بیشتر این اختلاف نظرها در رابطه با تعاریف متعددی است که برای کمال انسان ارائه می دهند. بدیهی است در صورتی که کمال انسان، لقاء... تعریف شود؛ فرونسیس چهارچوب و قالبی خواهد داشت که مبین این امر باشد. از سوی دیگر وقتی کمال انسان در کمال و سعادت دنیوی که خود شامل امور مختلفی است، بیان و تعریف شود فرونسیس چهارچوب متفاوتی می طلبد. در نوشتار حاضر نیز تلاش بر آن است تا در وهله نخست به جایگاه هستی شناختی فرونسیس در دیدگاه دو فیلسوف اشاره شده و موقعیت آن نسبت به ایپستمه، تخته و سوفیا بیان گردد. پس از آن در وهله دوم به تبیین و مقایسه ماهیت فرونسیس در آرای دو فیلسوف اشاره شود.

## ۱. فرونسیس و تفسیر هستی شناختی از آن

### ۱-۱. تفسیر هستی شناختی فرونسیس از دیدگاه هاییدگر

هاییدگر در کتاب سوفیست افلاطون به پنج نحوه کشف و گشودگی دازاین یعنی ایپستمه، سوفیا، تخته، نوس و فرونسیس قائل شده است. وی معتقد است این پنج نحوه مرتبط با سه روش تئوری<sup>۷</sup>، پونسیس<sup>۸</sup> و پراکسیس<sup>۹</sup> هستند. ایپستمه و سوفیا با تئوری و نحوه معرفتی دازاین مرتبط می باشند. تخته و فرونسیس از انحاء نحوه حساب گر وجود دازاین هستند که تخته مرتبط با پونسیس و فرونسیس مرتبط با پراکسیس یا عمل است. به تعبیر دیگر هاییدگر به سه نحوه حاضر در دست<sup>۱۰</sup>، آماده در دست<sup>۱۱</sup> و اگزستانس<sup>۱۲</sup> قائل است. در واقع می توان نحوه وجودی حاضر در دست را معادل با تئوری ارسطو، نحوه وجودی آماده در دست را معادل با پونسیس و نحوه وجودی اگزستانس را معادل با پراکسیس یا عمل دانست. هاییدگر از میان دو نحوه معرفتی دازاین یعنی ایپستمه و سوفیا به برتری سوفیا قائل شده است. وی معتقد است ایپستمه



به جهت عدم توانایی در درک و فهم آرخه و اصول اولیه خود، دارای نقص و کمبود است و از این رو نمی‌تواند به عنوان امکان اصیل برای نحوه معرفتی دازاین محسوب شود. بنابراین هایدگر، سوفیا و نه ایستمه را به عنوان امکان اصیل بعد معرفتی دازاین معرفی می‌کند. از سویی دیگر از میان تخته و فرونسیس که مرتبط با نحوه حساب‌گر دازاین هستند، فرونسیس را بر تخته برتری می‌دهد و معتقد است که فرونسیس به جهت توجه به فضیلت، بالاتر از تخته است. علاوه بر این در فرونسیس هم آرخه و هم غایت وجود دارند و فرونسیس هر دو را حفظ می‌کند.

هایدگر بین پنج نحوه کشف و گشودگی دازاین، قائل به برتری فرونسیس است و حتی آن را بالاتر از سوفیا می‌داند. وی معتقد است ارسطو، سوفیا را به عنوان بالاترین امکان کشف یا گشودگی دازاین تلقی نموده و به برتری سوفیا بر فرونسیس قائل شده است و منشأ این برتری را نیز فهم طبیعی دازاین یونانی دانسته است. هایدگر از قول ارسطو بیان می‌کند:

هیچ نوع معرفتی بالاتر از سوفیا وجود ندارد. ارسطو این اظهارنظر خویش را با نقل این گفته نشان می‌دهد که شاید خدا بیش از همه به نحو بالفعل از سوفیا برخوردار است و بنابراین به درستی می‌توان از سوفیا به مثابه خدا سخن گفت و دلیل دیگر این است که موضوع سوفیا وجود ازلی و ابدی یعنی خداست... ارسطو بیان می‌دارد برای دازاین همه نحوه‌های معرفت در وسیع‌ترین معنای آن ضروری و میرمند اما هیچ یک بهتر از سوفیا نیستند (Heidegger, 1997: 91-92).

هایدگر سپس ادعای ارسطو را چنین تحلیل می‌کند که در توصیف وی از سوفیا به عنوان خدا، صرفاً مفهوم متافیزیکی و نه کلامی و الهیاتی مدنظر قرار گرفته است. در دیدگاه ارسطو خدا در سوفیا در دو حالت مطرح شده است: نخست اینکه سوفیا به عنوان حالت یا خلقتی از خدا در نظر گرفته شود که در این صورت به عنوان فکر شناخته می‌شود. دوم اینکه موضوع سوفیا، خدا باشد. بنابراین خدا در سوفیا حضور دارد و در صورتی که به عنوان موضوع سوفیا در نظر گرفته شود علی‌الدوام با آنچه ابدی است سروکار خواهد داشت. بنابراین از نظر ارسطو سوفیا برتری دارد چون سروکار آن با موجوداتی است که همواره هستند (Heidegger, 1997: 92-93).

به طور کلی هایدگر معتقد است با اینکه فرونسیس و سوفیا به عنوان بالاترین نحوه کشف و گشودگی در بُعد معرفتی و حساب‌گر دازاین هستند؛ اما امکان اصیل دازاین شامل فرونسیس و نه سوفیا است. هایدگر



فرونسیس را به عنوان امکان اصیل دازاین معرفی کرده و معتقد است چون موضوع فرونسیس، خیر نهایی وجود انسان یعنی یودایمونیا یا وجود اصیل انسان<sup>۱۳</sup> است؛ از این رو بالاترین نحوه وجودی دازاین محسوب می شود. وی معتقد است فرونسیس جهت و مسیر را مشخص می کند و هم چنین ارائه دهنده اصولی است که رهنمون انسان به امور خوب و شایسته در انجام اعمالش می باشند و از آنجا که هیچ انسانی تنها نیست و انسان ها زندگی اجتماعی دارند، بنابراین ضرورت فرونسیس کاملاً نمایان می شود. وی معتقد است دازاین در پی به دست آوردن کمال خویش است و یودایمونیا یا نحوه وجود آگزیستانسیال برای وی خیر نهایی و تعینی از وجود انسان است. (Heidegger, 1997: 93-94).

هایدگر در تبیین برتری فرونسیس بر سوفیا به مقایسه این دو پرداخته و معتقد است سوفیا و فرونسیس نه تنها در موضوع بلکه در ساختار نیز متفاوت هستند. فرونسیس، حقیقتی است که مرتبط با پراکسیس یا عمل دازاین انسان است. از نظر هایدگر معنای پراکسیس همچون ارگون در تخرن نیست که در زمانی آینده (بعد از تفکر) رخ می دهد، بلکه فرونسیس کشف موقعیتی است که عمل در آن واقع می شود و شخص در همان لحظه و آن می تواند تصمیم بگیرد و عمل کند. از نظر هایدگر، فرونسیس، کشف امکانات فردی و واقعی دازاین است؛ موقعیتی است که عمل در آن واقع می شود و در بهترین عمل کشف و نمایان می گردد. به اعتقاد وی فرونسیس هم شامل حقیقت و لوگوس و هم شامل عمل می شود اما بیشتر در عمل تجلی می یابد تا در لوگوس، زیرا تصمیم در فرونسیس مربوط به عمل است و عمل، هم آرخه و هم غایت است. فرونسیس، بصیرت به سوی عملی معین است و در خود عمل نیز هدف و غایت شکل می گیرد. علاوه بر این فرونسیس مستلزم زمان خاصی است زیرا امکان تصمیم های درست، مستلزم شرایط واقعی و تجربه زندگی است؛ بنابراین سنجش فرونتیک، موقعیت واقعی عمل را کشف می کند (Heidegger, 1997: 96-99).

## ۱-۲. تفسیر هستی شناختی فرونسیس از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در آثار متعددی همچون الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، المبدأ و المعاد، شرح الهدایة الاثیریة، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تفسیر القرآن الکریم و غیره از حکمت عملی بحث کرده است. وی مانند سایر متفکران اسلامی اثری مستقل در حوزه حکمت عملی تألیف نکرده بلکه



مباحث وی در این خصوص در علم النفس وی مطرح شده است. وی در کتاب الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة چهار کاربرد برای حکمت عملی مطرح نموده و حکمت عملی را معادل فرونیسیس ارسطویی تبیین کرده است. حکمت عملی در کاربرد اول، یکی از فضایل سه‌گانه عقل عملی و حد وسط میان جرزه و غباوت است، حکمت عملی در این معنا جزئی از فلسفه نیست بلکه خلق و خویی نفسانی است. در واقع رئوس فضایل اخلاقی و نفسانی که مبدأ اعمال نیک هستند شامل سه فضیلت اخلاقی شجاعت، عفت و حکمت است. شجاعت، خلق و خویی حد وسط میان تهور و جبن است، عفت حد وسط میان فجور و خمود و حکمت، حد وسط جرزه و غباوت است. لازم به ذکر است که افراط و تفریط در این فضایل به عنوان رذیلت محسوب می‌شود؛ این در حالی است که افراط در حکمت عملی به عنوان قسیم حکمت نظری، فضیلت محسوب می‌شود. حکمت عملی در کاربرد دوم، علم به خلق و در کاربرد سوم، افعال صادره از خلق را شامل می‌شود. علاوه بر این حکمت عملی در کاربرد چهارم، قسیم حکمت نظری است. حکمت عملی در این کاربرد نه از سنخ خلق بلکه جزئی از فلسفه است. این کاربرد از حکمت عملی قسم دوم و سوم را نیز شامل می‌شود؛ زیرا هم علم به خلق و هم افعال صادره از خلق را بحث می‌کند. از این رو مراد از حکمت عملی در پژوهش حاضر، خلق و خو نیست بلکه معرفت انسان به ملکات خلقی است؛ به این که چگونه هستند و خوب و بد کدام است و همچنین معرفت تحصیل و اکتساب آنها برای نفس و یا از بین بردن آنها از نفس و در حالت کلی معرفت به اموری است که ما در وجود و اخراج آنها دخالت داریم (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۴: ۱۱۷-۱۱۶).

وی در این خصوص در سفر دوم کتاب الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة می‌گوید:  
و بالجمله إن الحکمة العملية قد یراد بها نفس الخلق و قد یراد بها العلم بالخلق - و قد یراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق فالحکمة العملية التي جعلت قسمة للحکمة العلمية النظرية هي العلم بالخلق مطلقا و ما یصدر منه و إفراطه أيضا فضیلة كما مر و الحکمة العملية التي جعلت إحدى الفضائل الثلاث هي نفس الخلق المخصوص المباین لسائر الأخلاق و إفراطه كتفریطه رذیلة (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۴: ۱۱۶-۱۱۷).

اما ملاصدرا در کتاب شرح الهدایة الاثیریة حکمت را به دو قسم حکمت نظری و عملی تقسیم کرده است. ملاصدرا معتقد است حکمت نظری، معرفت به اموری است که انسان در وجود آنها هیچ دخالتی



ندارد؛ اموری که تغییرناپذیر هستند. به تعبیر دیگر علم به احوال اشیاء و موجوداتی که وجود آنها تحت قدرت و اختیار بشر نیست و غایت چنین حکمتی انتقال نفس و سیر او از مراتب ناقص به مراتب کامل است. برای مثال علم به اینکه عالم حادث است یا نفس جاودان است؛ اما حکمت عملی معرفت به اموری است که انسان در وجود یا عدم وجود آنها دخیل است و یا به تعبیر دیگر معرفت به احوال اشیاء و موجوداتی است که وجود آنها در حیطة قدرت و اختیار بشر قرار دارد، یعنی اموری که تغییرپذیر هستند، مانند علم به کیفیت اکتساب ملکات فاضله یا اجتناب از صفات رذیله. از نظر ملاصدرا غایت چنین حکمتی نیل به سعادت اخروی و استعلاء نفس می باشد<sup>۱۴</sup> (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۷).

ملاصدرا در بیان جایگاه هستی شناختی فرونسیس معتقد است حکمت نظری اشرف از حکمت عملی است. وی برای ادعای خویش در کتاب شرح الهدایة الاثریة سه دلیل بدین صورت بیان می کند:

حکمت نظری اشرف است از حکمت عملی، زیرا که حکمت عملی حکمت عملی وسیله عمل است و وسیله هر چیز ادون از آن چیز است؛ پس حکمت عملی ادون از عمل است و معلوم است که عمل ادون از علم به معارف است. دیگر اینکه حکمت نظری مکمل قوه نظریه نفس است که جنبه عالیه آن است و حکمت عملی مکمل قوه عملیه است که جنبه سافله نفس است و دیگر که از حکمت نظری علم به مبدأ و معاد و تدبیر در صنع خالق عباد حاصل می شود و از حکمت عملی علم به نظام معاش و نجات معاد حاصل می گردد (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۹۴-۹۳؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۷).

وی هم چنین در کتاب کسر الأضنام الجاهلیة حکمت نظری را به این دلیل از حکمت عملی برتر می داند که میان علوم، مکاشفه تفاضل است، یعنی برخی بر برخی دیگر برتری دارند. معرفت خداوند اجلّ و اشرف و برتر از همه آنها است؛ زیرا وسیله نیل به سعادت حقیقی و بلکه عین سعادت و خیر حقیقی است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷۵). اما در شواهدالر بوییه به تساوی جایگاه حکمت نظری و عملی قائل شده و آن دو را یکی دانسته است. وی معتقد است دو قوه نفس یعنی قوه عالمه و عامله با رسیدن نفس به کمال عقلی و بی نیازی از حرکتها و فکرها قوه واحدی می گردد. در نتیجه نیز علم آن، عمل و عمل آن، علم می شود. نفس دارای دو قوه نظری و عملی است؛ قوه نظری در مورد درک صدق و کذب و قوه عملی در مورد درک خیر و شر امور به کار می رود. قوه نظری در حوزه وجود ممکن، واجب و ممتنع مطرح می شود و قوه عملی در حوزه امر زیبا، زشت و مباح. عقل عملی در انجام همه افعال خود در این دنیا به بدن نیاز



دارد. عقل نظری نیز در ابتدای امر به بدن و عقل عملی محتاج است و اگر انسان در این عالم از جمله انسان‌های متعالی و مقرب درگاه حق باشد عقل نظری وی به ذات خود متکی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۲-۲۰۱).

از این رو در دیدگاه ملاصدرا می‌توان به دو لحاظ، جایگاه حکمت عملی و حکمت نظری را بررسی کرد. اول به اعتبار موضوع و متعلقات این دو می‌باشد که در این صورت، ملاصدرا به برتری حکمت نظری بر حکمت عملی قائل شده است؛ زیرا موضوع حکمت نظری، معرفت خداوند و موضوع حکمت عملی، عمل انسان است. از سوی دیگر حکمت نظری مکمل قوه نظریه نفس است که جنبه عالی آن بوده و حکمت عملی مکمل قوه عملیه است که جنبه سافله نفس می‌باشد. دوم به اعتبار جایگاه این دو در زندگی انسان برای رسیدن به سعادت است که در این صورت، ملاصدرا علم و عمل را ملازم و در کنار هم قرار داده است.

### ۳-۱. مقایسه تفسیر هستی‌شناختی فرونیسیس از دیدگاه هایدگر و ملاصدرا

از این رو هر دو فیلسوف (هایدگر و ملاصدرا) به فرونیسیس به عنوان امری که لازمه کمال فردی و اجتماعی انسان است توجه داشته‌اند. اما در تبیین جایگاه هستی‌شناختی آن اختلاف نظر دارند. هایدگر قائل به برتری فرونیسیس بر تمامی انحاء وجودی انسان یعنی اپیستمه، تخته و سوفیا شده است؛ این در حالی است که در آراء و اندیشه‌های ملاصدرا دو نوع تفسیر مشاهده می‌شود که از دو لحاظ قابل ارزیابی است. ملاصدرا به اعتبار موضوع و متعلقات حکمت نظری و عملی، برتری را به سوفیا داده و این به دلیل فضایی است که تفکر وی در آن شکل گرفته است. زیرا ملاصدرا برخلاف هایدگر قائل به وجود مبدأ و معاد است و تفکر او درباره مبدأ و معاد، شکل‌دهنده دیدگاه او درباره حکمت عملی یا فرونیسیس است. ملاصدرا هدف حکمت عملی را سعادت نهایی و حقیقی بشر می‌داند و رسیدن به سعادت نهایی را با اعتقاد به مبدأ و معاد امکان‌پذیر است. اما از سوی دیگر زمانی که جایگاه حکمت نظری و عملی به اعتبار وجود آن‌ها در زندگی انسان برای رسیدن به سعادت سنجیده می‌شود، علم و عمل در کنار هم قرار می‌گیرند.

### ۲. تبیین ماهیت فرونیسیس در اندیشه هایدگر و ملاصدرا

از نظر ارسطو فضیلت، جزء حساب‌گر نفس انسانی به عنوان موضوع فرونیسیس محسوب می‌شود.





ملاصدرا نیز به تأسی از ارسطو موضوع فرونیسیس را نفس انسان و کمال آن دانسته است. این در حالی است که هایدگر موضوع فرونیسیس را وجود دازاین و خیر نهایی آن یعنی یودایمونیا یا وجود اصیل انسان می‌داند. چنین تفاوتی در نگرش نسبت به موضوع فرونیسیس؛ فاعل، غایت و حتی ماهیت آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد، به نحوی که ارسطو و ملاصدرا فرونیسیس را نحوه‌ای از معرفت تلقی نموده و هایدگر نحوه‌ای از وجود دازاین دانسته است. علت این تفاوت نگرش آن است که ارسطو فرونیسیس را معرفتی می‌دانست که رهنمون انسان به سوی عمل است و ملاصدرا نیز به تأسی از ارسطو در حاشیه خود بر الهیات شفا حکمت عملی را معرفت به موجوداتی می‌داند که وجود آنها در حیطه اختیار و توانایی ما است؛ اما هایدگر در تعریف خویش از فرونیسیس آن را نه معرفت بلکه نحوه‌ای از وجود دازاین می‌نامد که مرتبط با پراکسیس یا عمل است. وی معتقد است در عمل فرونتیک، چنین نیست که فرونیسیس به عنوان ناظر موقعیت یا مطالعه موقعیتی باشد که بر اساس آن شخص بتواند به خویشتن‌یابی برسد بلکه فرونیسیس ذاتاً به عمل تعلق دارد. در عمل فرونتیک از آرچه تا آنچه من می‌خواهم انجام دهم یعنی از تصمیم تا عمل، همه مراحل و نحوه‌هایی از تکمیل خود عمل هستند (Heidegger, 1997: 100). از این رو هایدگر معتقد است موضوع فرونیسیس وجود دازاین انسانی است و هدف آن رسیدن دازاین به نحوه وجود آگزیستانسیال یا وجود اصیل است. این در حالی است که ملاصدرا نیز غایت حکمت عملی را رسیدن انسان به وجود اصیل می‌داند اما تعریفی که از وجود اصیل ارائه می‌دهد از وجود اصیل یا آگزیستانسیال هایدگری متفاوت است.

شایان ذکر است فهم ماهیت وجود اصیل در ملاصدرا در رابطه با سعادت حقیقی امکان‌پذیر است؛ زیرا وجود اصیل وی وجودی است که به سعادت حقیقی برسد. سعادت حقیقی نیز در توجه به مبدأ و معاد معنا می‌یابد. در واقع از نظر ملاصدرا سعادت حقیقی انسان در رابطه با کمال نفس معنا و مفهوم می‌یابد. ملاصدرا معتقد است تردیدی نیست که کمال ویژه و مناسب برای هر کس و هر شیء کامل‌ترین درجه‌ای است که می‌تواند بدان دست یابد. وی بیان می‌دارد سعادت هر قوه‌ای، رسیدن به آن چیزی است که مقتضای طبع آن قوه بدون هیچ آفتی باشد و همین‌طور رسیدن به کمال آن قوه بدون اینکه مانعی وجود داشته باشد. علاوه بر این کمال هر قوه‌ای، از نوع یا جنس همان قوه است. کمال وهم، «امید و تمنا» و کمال خیال، «تصویر مستحسنات» است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۱). وی در جلد اول کتاب الاسفار الاربعه در این خصوص می‌نویسد: «فایده حکمت عملی آن است که انسان با انجام اعمال نیکو به جایی برسد که



نفس، حالت علو و تسلط بر بدن پیدا کند و بدن، تسلیم و منقاد نفس گردد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۸۶).

از نظر ملاصدرا کمال نفس انسان پیوستن به حقایق معقول و رسیدن به مقام تجرد و قرب الهی است. ملاصدرا معتقد است کمال نفس بر حسب ذات عقلیه اش، «وصول به عقلیات و موضوع شدن برای صور الهیه و نظام وجود و هیئت کل از عقل اول تا پایین ترین مرتبه وجود» است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۱). وی کمال انسان را قرب الهی یا به تعبیر عرفانی معرفت شهودی و وصال می‌داند که در آیات قرآنی با عبارات عنایت: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ» (آل عمران/۱۶۹)؛ «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر/۵۵)، زلفی: «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (زمر/۳) و قرب و دنو: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم/۹ - ۸) بیان شده است. بنابراین کمال انسان در این است که خود را متعلق محض و عین تعلق به خداوند ببیند و این بر اساس آموزه ربطی و تعلقی بودن معلول نسبت به علت قابل فهم است. پس غایت قصوای کمال، علم حضوری است و از طریث عمل و التزام به تکالیف شرعیه حاصل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۹۳).

ملاصدرا کمال انسان را در قرب الهی می‌داند. نکته قابل تأمل این است که مراد از قرب الهی چیست؟ و اینکه آیا این قرب و دیدار به عالم آخرت اختصاص دارد یا در این جهان نیز امکان‌پذیر است؟ قرب الهی یا دیدار خداوند به معنای رؤیت خداوند با چشم سر نیست. خداوند را نه در این عالم و نه در آخرت با چشم سر نمی‌توان دید و دیدار کرد. مراد از قرب الهی، درک حضور الهی با چشم دل است و این امر به عالم آخرت اختصاص ندارد. انسان در این عالم نیز می‌تواند به درجه‌ای دست یابد که حضور الهی را درک کند. انسان زمانی می‌تواند به این مقام برسد که به معرفت الهی دست یابد و علاوه بر آن در عمل نیز پایبند تعالیم و احکام الهی باشد. پس لازمه دیدار الهی حکمت نظری و حکمت عملی توأمان است. صرف حکمت نظری نمی‌تواند انسان را به قرب الهی برساند زیرا بدون عمل، معرفت ارزشی نخواهد داشت. همانطور که بدون حکمت نظری، عمل نیز بی‌معنا خواهد بود.

از نظر ملاصدرا وجود و درک وجود هر دو سعادت هستند. از آنجا که در وجود، شدت و ضعف راه دارد، به اعتبار تفاوت درجات وجود، سعادت و درک وجود نیز مراتبی دارد. وی معتقد است وجود هر چیزی برای آن شیء لذت دارد اما وجود علت آن شیء اگر به درستی و در کنه آن درک شود، لذیذتر از



وجود خود آن است. زیرا علت شیء مقوم ذات و کمال هویت آن است. از این رو ملاصدرا معتقد است وجود قوای عقلیه اشرف از قوای حیوانیه (شهوویه و غضبیه) است؛ بنابراین سعادت قوای عقلی نیز اشرف از قوای حیوانیه و لذات آنها نیز تام و تمام است. بنابراین ملاصدرا اعتقاد دارد لذت حقیقی وجود است و به ویژه وجود عقلی و متعلق چنین لذتی، کمال مطلق است. رسیدن و وصول به این کمال، لذیذترین لذایذ است که هیچ المی در آن راه ندارد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۳). ملاصدرا معتقد است «کمال ویژه نفس ناطقه آن است که با عقل کلی متحد شود و در آن نظام تام و تمام و خیر افاضه شده از مبدأ کل (که در عقول، نفوس، طبایع و جرم های فلکی و عنصری جاری است) تا آخرین مراتب وجود تحقق یابد. بنابراین به جوهر خود عالم عقلی شود که در آن هیئت همه مراتب وجود قرار دارد» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۵۰).

اما هاییدگر در تعریف خویش از وجود اصیل به هیچ وجه به مبدأ و معاد توجهی ندارد. هاییدگر قائل به دو نحوه وجودی اگزیستانسیال<sup>۱۵</sup> و نحوه وجودی اگزیستانسیل<sup>۱۶</sup> یا وجود هرروزینه<sup>۱۷</sup> برای دازاین است. هاییدگر از نحوه وجودی هرروزینه به سقوط یا درافتادگی نیز تعبیر می کند و معتقد است از جمله خصوصیات وجود هرروزینه آن است که دازاین خود را غیر از دیگران می داند و همین امر دلالت بر نوعی فاصله با دیگران دارد. در واقع در حالت هرروزینگی، دیگران برای سنجش دازاین معیار شده اند؛ اما مراد از دیگری در اینجا یک شخص خاص یا یک جمع خاص نیست بلکه مفهومی عام برای تمامی انحاء رفتار و موضع گیری هایی است که دازاین را هدایت می کند و واقعیت او را برمی سازد. در نحوه وجودی هرروزینه لازم نیست دازاین درباره همه کس و همه چیز بیندیشد و رأی خود را صادر کند بلکه دیگری به او کمک می کند و این بار را از دوش او برمی گیرد؛ دیگری که خود یک اگزیستانسیال است (لوکنر، ۱۳۹۴: ۱۱۰-۱۰۸).

نحوه وجودی دیگر برای دازاین، نحوه وجود اصیل است یعنی وجودی که به خویشتن خویش توجه دارد. دازاین در این حالت واجد سه خصوصیت یافتگی<sup>۱۸</sup>، فهم<sup>۱۹</sup> و سخن<sup>۲۰</sup> یا زبان<sup>۲۱</sup> است. اینها به عنوان مؤلفه های فرونسیس یا وجود اگزیستانسیال دازاین محسوب می شوند. یافتگی از جمله حالاتی است که قوام «دا» و حضور دازاین به آن وابسته است. زیرا دازاین به واسطه آن که خود را در جهان می یابد، در جهان حاضر است. یافتگی یک حالت اگزیستانسیال برای دازاین است که از منظر اگزیستانسیل به معنای حال و



هوایی است که دازاین پیش از حالت یافتگی آن را داراست. دازاین در ابتدا که در جهان قرار می‌گیرد واجد حال و هوا هست اما این حال و هوا از سنخ یافتگی نیست و زمانی می‌توان از حال و هوا در حالت یافتگی سخن گفت که دازاین به خویشتن توجه کند و خود را بیابد (همان: ۱۱۳ - ۱۱۲).

فهم نیز در کنار یافتگی، مؤلفه ساختاری دیگری از نحوه در جهان بودن دازاین است. ما در جهان نه تنها همواره خود را می‌یابیم بلکه همواره خود را در حال فهم می‌بینیم. معنای فهم در هایدگر غیر از معنای متعارفی است که برای ما متداول و رایج شده است. هایدگر فهم را بیشتر در معنای «بلد بودن کاری» و یا به عبارتی در معنایی شبیه «توانستن» به کار برده است. دازاین واجد فهم است به این معنا می‌باشد که دازاین اگریستانس خویش را بلد است و از این توانایی برخوردار است که به هستی خویش اهتمام ورزد. دازاین قادر است امکانات وجودی خویش را گسترش دهد (همان: ۱۲۲ - ۱۲۱).

مؤلفه سومی که حاکی از چگونگی حضور ما در جهان است، سخن یا زبان است. سخن امری اگریستانسیال است یعنی بدون سخن دازاینی نداریم البته این بدان معنی نیست که دازاین تنها هنگامی در حالت اگریستانسیال است که پیوسته سخن بگوید بلکه سخن حالاتی مانند سکوت و گوش دادن و نظایر آن را نیز دربر می‌گیرد. زیرا ما به دلیل وصف اگریستانسیال سخن است که می‌توانیم سکوت کنیم و یا گوش فرا دهیم (لوکتر، ۱۳۹۴: ۱۳۴-۱۳۳) در واقع سخن به منزله به بیان در آوردن در جهان بودن است که در مقابل آن، صورت‌های درافتادگی در بودن یعنی حرف و حدیث<sup>۲۲</sup>، کنجکاوی<sup>۲۳</sup> و دوپهلویی یا ابهام<sup>۲۴</sup> است.

بنابراین هایدگر میان دو نحوه متفاوت زیستن یعنی اصیل و بنا به تصمیم خویش زیستن و متوجه هستی بودن یا تابع حکم هر کس<sup>۲۵</sup> شدن و در نتیجه فراموش کردن هستی و غیراصیل بودن یکی را برمی‌گزیند (احمدی، ۱۳۸۱: ۵۱۱ - ۵۱۰). دازاین اصیل، دازاینی است که فراخور امکان‌های خویش است و دازاین غیراصیل، دازاینی است که امکان‌هایش را نمی‌یابد (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۰۳؛ لوکتر، ۱۳۹۴: ۶۰). بدین ترتیب وجود اصیل دازاین، نحوه وجود اگریستانسیال و نه نحوه وجودی اگریستانسیل اوست (Long, 2004: 132; Hodge, 1995:190). در نتیجه مهم‌ترین مشخصه دازاین این است که او می‌تواند خویشتن خویش را بیابد و به خویشتن‌یابی برسد. خویشتن‌یابی دازاین به این معناست که او خود را به عنوان موجودی که اگریستانس دارد بشناسد و از امکانات وجودی خویش بهره‌بردارد. در این صورت نحوه



وجودی دازاین، اصیل خواهد بود؛ اما اگر دازاین نتواند اگزیستانس خویش را بشناسد و تابع تصور دیگری یا به تعبیر هایدگر هرکس از خود شود در این صورت وجودی غیر اصیل خواهد داشت.

هایدگر معتقد است عدم اصالت تنها در پیروی از هرکس و همگان نیست و چه بسا در حالت من‌بودگی و مستقل از هرکس نیز دازاین دچار عدم اصالت شود. از نظر وی اینکه دازاین در کار خویش فرو رود و ارتباط خویش با جهان را مورد غفلت قرار دهد نیز غیراصیل است. از این رو هایدگر اصالت را در گریز از دیگران نمی‌داند بلکه او فقط گریز از حکم هر کس را غیراصیل می‌داند. در واقع اصیل شدن به معنای گریز فرد از جامعه نیست بلکه دازاین فقط در بودن با دیگری می‌تواند فردیت خود را به دست آورد (Inwood, 1999: 22-25؛ احمدی، ۱۳۸۱: ۵۱۶ - ۵۱۳).

هایدگر الگوی عمل و رفتار دازاین برای رسیدن به خویشتن را عمل کردن مطابق ندای وجدان<sup>۲۶</sup> می‌داند. وی معتقد است ندای وجدان می‌تواند دازاین را به سوی امکان‌های تام خویش فراخواند. بنابراین اساس فرونسیس در دیدگاه هایدگر را می‌توان در پیروی از ندای وجدان دانست که در کتاب سوفیست افلاطون بدان اشاره شده است (Pettigrew Raffoul, 2002: 20; Brogan, 2005: 147; Heidegger, 1997: 37). هایدگر وجدان را چنین توصیف می‌کند: ندایی است که ما را از وضعیت در افتادگی فرا می‌خواند تا خودمان باشیم؛ ندایی که به دازاین داده می‌شود و دازاین را به خود بودن فرامی‌خواند. در پدیدار وجدان، ندا از جانب موجود دیگری از سنخ دازاین، خداوند، جامعه و... نیست بلکه خود دازاین است که خود را ندا می‌دهد. علاوه بر این ندای وجدان همچنین راجع به محتوایی معین یا مسائل کلی نیست بلکه دعوت دازاین به خود بودنش است. هایدگر معتقد است که ندای وجدان از خود دازاین برمی‌آید و هم چنین درباره خود دازاین است؛ بنابراین نمی‌توان ندای وجدان را با مبانی روان‌شناسی یا الهیات تبیین کرد. این ندا فقط از این جهت پدید می‌آید که دازاین در جهان خود و با دیگران در کنش است و در حالت درافتادگی است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۹۵ و ۵۹۸؛ لوکنر، ۱۳۹۴: ۲۱۰ - ۲۰۶).

در کتاب هستی و زمان همچنین به اموری برخورد می‌کنیم که هایدگر آنها را در افزایش امکانات وجودی دازاین و به تبع آن تقویت عمل فرونتیک در دازاین مؤثر دانسته است. از جمله این امور می‌توان به مرگ و درک تناهی دازاین اشاره کرد که بسیار در هستی و زمان مورد توجه قرار گرفته است. هم چنین تیمارداشت و امکان نادیده گرفتن دیگری نیز از عواملی است که در افزایش امکانات وجودی دازاین و



فرونتیک ساختن اعمال وی نقش دارد. تیمارداشت از جمله عواملی است که در فرونتیک ساختن رفتار دازاین و رسیدن او به نحوه وجود آگزستانسیال مؤثر است. تیمارداشت در دیدگاه هایدگر، مربوط به مناسبات دازاین یا دازاین‌های دیگر و یا به تعبیر دقیق‌تر عدم امکان نادیده گرفتن دیگری است. له، علیه و با یکدیگر بودن، از کنار یکدیگر گذاشتن و بی‌اعتنا بودن نسبت به هم از جمله شیوه‌های ممکن تیمارداشت هستند و همین اطوار ناقص و بی‌تفاوتی، اوصاف با یکدیگر بودن هرروزینه را بیان می‌کنند. در واقع در تیمارداشت با دو ویژگی مدارا<sup>۲۷</sup> و ملاحظه<sup>۲۸</sup> سروکار داریم که متناظر با آن بی‌تفاوتی و بی‌ملاحظگی می‌باشد که از خصوصیات دازاین هرروزینه است (لوکنر، ۱۳۹۴: ۱۰۴؛ هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۱۴). بنابراین تیمارداشت از بنیان‌های هستی دازاین است که در ارتباط با دیگری شکل می‌گیرد. از دیدگاه هایدگر وجود با دیگری می‌تواند ایجادکننده مفهوم تیمارداشت و مراقبت شود که دازاین به خاطر دیگری انجام می‌دهد و می‌تواند دازاین را به خود اصیلش نزدیک‌تر سازد (Olafson, 4 – 1998: 3).

علاوه بر تیمارداشت، تفکر درباره مرگ<sup>۲۹</sup> و به سوی مرگ بودن<sup>۳۰</sup> از دیگر عواملی است که می‌تواند دازاین را در افزایش امکانات وجودی اش و فرونتیک ساختن رفتار و رسیدن به وجود آگزستانسیال یاری نماید. از دیدگاه هایدگر مرگ نهایی‌ترین امکان دازاین است، امکانی که به تمامی امکان‌های دیگر پایان می‌بخشد. هایدگر معتقد است دازاین تناهی و مرگ خود را نمی‌تواند درک کند مگر با مرگ دیگران؛ زیرا دازاین در زمان حیات از آنجا که هنوز مرگ را تجربه نکرده است؛ نمی‌تواند هستی آن را درک کند. وی معتقد است دازاین از طریق مواجهه با مرگ دیگران به تناهی و مرگ خویش باور می‌یابد اما چنین نیست که بتواند مرگ آن دیگری را فهم کند، زیرا مرگ هر کس برای وی شخصی است و نمی‌تواند در مرگ کسی با او شریک شود.

افزون بر این هایدگر معتقد است که هر چند موجودات دیگر نیز مرگ و تناهی را در هستی خویش دارند؛ اما تفاوتی اساسی در مرگ دازاین با مرگ موجودات دیگر این است که دازاین می‌تواند در مرگ خویش بیندیشد و تفکر کند در حالی که موجودات دیگر فهمی از مرگ خویش ندارند. هایدگر معتقد است دو حالت می‌توان برای پذیرش مرگ و فهم آن از سوی دازاین درنظر گرفت. اول اینکه دازاین مرگ را در حالت آگزستانسیال و هرروزینه بپذیرد و آن بدین معناست که مرگ را تجربه‌ای همگانی بداند که با فرارسیدن آن دازاین تمام می‌شود. دیگر اینکه فهمی آگزستانسیال از مرگ حاصل شود که بر اساس آن مرگ



دیگر فقدان نیست بلکه راهی برای بودن و جنبه‌ای ممکن از هستی او است (هایدگر، ۲۰۱۴: ۳۱۱). در این معنا مراد هایدگر زمانی که از مرگ سخن می‌گوید پایان دازاین و نحوه‌ای از پایان نیست بلکه نحوه‌ای از وجود است. وی معتقد است معنای مرگ، بودن در پایان<sup>۳۱</sup> نیست بلکه بودن به جانب پایان<sup>۳۲</sup> است (Zom: 10). بنابراین می‌توان دیدگاه هایدگر در خصوص مرگ را چنین بیان کرد که اولاً مرگ، امکانی برای دازاین است و ثانیاً امکان‌های دازاین نحوه‌های ممکن از وجود او هستند؛ بنابراین مرگ، نحوه‌ای از بودن دازاین است (Blattner, 1994: 50).

وی معتقد است دازاین اصیل، دازاینی است که در خصوص مرگ خویش تفکر می‌کند و به تعبیر دیگر مرگ اندیش است. دازاین اصیل مرگ را به عنوان امری که روزی در آینده رخ خواهد داد نمی‌شناسد بلکه آن را بودن خویش می‌داند و در می‌یابد که ساختار بنیادین و جدایی‌ناپذیر در جهان بودن، همان به سوی مرگ بودن است. دازاین غیراصیل دازاینی است که تجربه‌ای اگزستانسیل در مرگ دارد. بنابراین در حوزه مرگ دازاین، آنچه برای هایدگر اهمیت دارد، پدیدار مرگ نیست بلکه رویکرد دازاین به مرگ است. وجود به جانب مرگ موضوعی است که دازاین از طریق آن می‌تواند تناهی و زودگذری خود را درک کند. این ارتباط مثبت در مواجهه با مرگ می‌تواند در افزایش امکانات وجودی دازاین مؤثر باشد (Haar, 1993: 3). بنابراین همان‌طور که دیدیم این دو فیلسوف نسبت به ماهیت وجود اصیل در انسان - که آن را هدف و غایت فرونیسیس می‌دانند - رویکرد کاملاً متفاوتی در پیش گرفته‌اند.



## نتیجه‌گیری

فرونسیس در هایدگر و ملاصدرا از دو حیث هستی و ماهیت قابل مقایسه است. از لحاظ جایگاه هستی‌شناختی، هایدگر قائل به برتری فرونسیس بر تمامی انحاء کشف و گشودگی دازاین یعنی ایپستمه، تخریب و سوفیاست. هایدگر علت این برتری را در پرداختن فرونسیس به یودایمونیا یا وجود اصیل انسان می‌داند. در حالی که ملاصدرا موضع متفاوتی اتخاذ کرده است به این صورت که به اعتبار موضوع و متعلقات، قائل به برتری سوفیا بر فرونسیس شده است؛ زیرا موضوع سوفیا، وجود خداوند و تفکر در مبدأ و معاد و موضوع فرونسیس، عمل انسان و پرداختن به نظام معاش است. اما به اعتبار حضور سوفیا و فرونسیس در زندگی انسان و کاربرد آن‌ها در رسیدن انسان به سعادت، به وحدت این دو قائل شده است؛ به این معنا که معتقد است علم و عمل باید در کنار هم قرار گیرند و علم، عمل و عمل، علم گردد تا نتیجه مطلوب از آن حاصل شود.

در خصوص موضوع فرونسیس، ارسطو آن را فضیلت جزء حساب‌گر نفس انسان می‌دانست و ملاصدرا نیز به تأسی از او موضوع فرونسیس را نفس انسان و کمال آن دانسته است. این در حالی است که هایدگر موضوع فرونسیس را وجود دازاین و خیر نهایی وجود دازاین یعنی یودایمونیا یا وجود اصیل انسان می‌داند. چنین تفاوتی در نگرش نسبت به موضوع فرونسیس، تعریف، غایت و حتی فاعل آن را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد. از این رو ارسطو و ملاصدرا فرونسیس را نحوه‌ای از معرفت تلقی می‌کنند، در حالی که هایدگر آن را نحوه‌ای از وجود دازاین می‌پندارد. علاوه بر این غایت فرونسیس در دو فیلسوف رسیدن به وجود اصیل است؛ در حالی که تعریف دو فیلسوف از وجود اصیل انسان با توجه به مبانی متفاوتی که اتخاذ کرده‌اند، کاملاً متفاوت است. وجود اصیل در ملاصدرا با توجه به مبدأ و معاد معنا دارد حال آنکه در وجود اصیل هایدگر به هیچ وجه به مبدأ و معاد توجه نشده و به جای آن تیمارداشت و توجه به مرگ مطرح شده است. علاوه بر این فاعل فرونسیس نیز در هایدگر وجدان خود دازاین است حال آنکه در ملاصدرا اوامر و نواهی الهی نقش دارند.





## پی‌نوشت‌ها

۱. فرونیسیس (Phronesis) یا حکمت عملی (Practical Wisdom) فضیلت جزء حساب‌گر نفس است که مرتبط با پراکسیس (Praxis) یا عمل (Action) است و 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؛ زیرا حکمت عملی با عمل سروکار دارد و عمل نیز با جزئیات. از دیدگاه ارسطو فعالیت انسان منحصر به سه حوزه پراکسیس، پوئسیس و تتوری است. ارسطو معتقد است چون فرونیسیس معرفتی راهنما به سوی عمل است لذا سروکار آن با پراکسیس یعنی عمل است.

۲. اپیستمه (Episteme) یا معرفت علمی (Scientific Knowledge) از جمله فضایل عقلانی است که متعلقات آن شامل امور ضروری و تغییرناپذیر هستند؛ یعنی اموری که که بالضروره وجود دارند و در نتیجه ازلی هستند. از نظر ارسطو چنین اموری دستخوش کون و فساد قرار نمی‌گیرند (Aristotle, 2004, 1139b). (22-29)

۳. سوفیا (Sophia) یا حکمت نظری (Theoretical wisdom) از فضایل عقلانی است که در معرض صیروت و امور تغییرپذیر نیست و واقعیات ثابت و ازلی را مورد بحث قرار می‌دهد.

۴. تخرنه (Techne) یا فن (Technique) از فضایل عقلانی است که مرتبط با پوئسیس (Poiesis) یا ساختن (Making) است و شامل امور ممکن و نه ضروری می‌شود.

۵. نوس (Nous) یا عقل شهودی (Intuitive Intellect) از جمله فضایل عقلانی است که اصول و مبادی اولیه را درک می‌کند. در هر 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. این مبادی و اصول توسط نوس درک می‌شوند.



۶. برای مطالعه بیشتر در خصوص مفهوم فرونیسیس مراجعه شود به مقاله «ارسطو و فرونیسیس (حکمت عملی)» که در فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت دانشگاه شهید بهشتی، دوره ۱۷، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۶ به چاپ رسیده است.

7. Theory/Theoria

8. Making/Poiēsis

9. Action/Praxis

10. Present-at-hand/Vorhanden

11. Ready-to-Hand/Zuhanden

12. Existence/Existenz

13. Eudaimonia/man's proper Being

۱۴. ملاصدرا در شرح الهدایة الاثیریة در تعریف حکمت نظری و عملی چنین بیان می‌کند: «الأول: هو الحكمة النظرية و مثاله: علمنا بأن العالم محدث، و أنّ له صانعا قديما قادرا، عالما، و أن السماء كرة، و أنّ النفس باقية. الثاني: هو الحكمة العملية و مثاله: العلم بأنه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية، و إزالة الملكات الرذيلة النفسانية، و كيف يمكن إزالة المرض و تحصيل الصحة. فكل واحد من هذين علم، إلا أن الأول علم بشيء لا تأثير لنا البتة فيه، بل المقصود من معرفته نفس تلك المعرفة فقط. و الثاني علم بشيء يكون المطلوب من تحصيل العلم به إدخاله في الوجود أو منعه من الوجود» (صدالدين شیرازی، ۱۴۲۲ق: ۷). در واقع تعریف ملاصدرا از حکمت عملی نشان‌دهنده این مطلب خواهد بود که حکمت عملی مدنظر او معادل با فرونیسیس ارسطویی است. از این رو می‌توان به مقایسه حکمت عملی او با فرونیسیس در هایدگر پرداخت و جایگاه آن را در دیدگاه دو فیلسوف بررسی نمود.

15. Existenzial/existential

16. Existenziell/existentiell

17. Alltglich/everyday



18. Befindlichkeit/state of mind or attunement
19. Verstehen/understanding
20. Rede/speech or discourse
21. Sprache/language
22. Gerede/gossip or idle talk
23. Neugier/curiosity
24. Zweideutigkeit/ambiguity
25. das Man
26. Gewissen/conscience
27. Nachsicht/ Leniency
28. Rucksicht/ consideration
29. Denken an den Tod/thinking about death
30. sein zum tode/being towards death
31. being-at-an-end
32. being-towards-the-end



سال سوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

## منابع و مآخذ

۱. احمدی، بابک (۱۳۸۱)، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران: نشر مرکز.
۲. حسینی اردکانی، احمد بن محمد (۱۳۷۵)، *مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدراى شیرازی)*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از عبدالله نورانی، تهران: میراث مکتوب.
۳. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، *کسرالاصنام الجاهلیة*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از دکتر جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، *المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالية*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایة الاثیریة*، تصحیح از محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۴، ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث.
۹. لوکنر، آندرناس (۱۳۹۴)، *درآمدی به وجود و زمان*، ترجمه احمدعلی حیدری، تهران: نشر علمی.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳)، *شرح جلد اول الاسفار الاربعة جزء اول*، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۲۰۱۴)، *متافیزیک چیست*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
13. Aristotle (2004), *Nicomachean Ethics*, Translated and Edited by Roger Crisp, Cambridge: Cambridge University Press.
14. Blattner, William D. (1994), *The Concept of Death in Being and Time*, *Man and World*, 27(1),



pp.49-70.

15. Brogan, Walter A. (2005), *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*. Albany: State University of New York Press.
16. Haar, Michel (2003), *Heidegger and the Essence of Man*, Translated by William Mcneill, State University of New York Press.
17. Heidegger, Martin (1997), *Plato's Sophist*, translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Indiana University Press.
18. Hodge, Joanna (1995) *Heidegger and Ethics.*, London and New York: Routledge.
19. Inwood, Michael (1999), *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell publishers.
20. Long, Christopher P., 2004. *The Ethics of Ontology: Rethinking an Aristotelian Legacy*, Albany: State University of New York Press.
21. Olafson, Frederick A (1998), *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Mitsein*, Cambridge: Cambridge University Press.
22. Pettigrew, David and Raffoul, François (2002), *Heidegger and Practical Philosophy (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy)*, State University of New York Press.
23. Zom, Diane, *Heidegger's Philosophy of Death*.