



University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 13/ Issue.26/ spring 2019

Phronesis in Plato's Intellectual System

Sahar kavandi¹, Maryam Ahmadi²

¹ Associate professor, University of Zanjan, (corresponding author) Email: drkavandi@znu.ac.ir

² Ph.D Candidate, University of Zanjan, Email: msinflames0011@gmail.com

Abstract

Phronesis is a fundamental term in Ancient Greek Philosophical tradition. This term is based on »wise- ruler« in Plato and »legislator- philosopher« thought in Plato. Most of Philosophers and commentators of Aristotle work relate methodical use of this term to Aristotle. This affair is the result of the manner of these two philosopher's expression. But their ambiguity shows phronesis less importance in Plato's intellectual tradition. Phronesis in Plato is brightness that results from good perception. But in his last work, means Plato, phronesis hasn't only divine origin, but in the meaning of Grief and Political Knowledge, is the supplement of sophia that is the highest coordination between reason and desire in spirit. Phronesis in Plato is responsible for creating governmental- philosophical rules and practical judgment through experience and council. By this, phronesis owners can merge wisdom and politics and see better than others. So, sophia and phronesis aren't synonyms in Plato, but their conceptual application are related to each other: as phronesis owner has practical wisdom- sophia in Aristotle thought.

Keywords: Plato, phronesis, sophia, Laws, Republic

Introduction

Phronesis is a Greek word which is used to express a kind of wisdom or rationality. This term has also been used greatly in psychology, ethics, and philosophy. The Phronesis has a special status in Plato's intellectual system; it is said that it is impossible to achieve human prosperity without realizing it. The ambiguity of Platonic dialectics, instability in Phronesis concept, and lack of a synonym for this term in modern vocabulary have directed commentators to use Aristotle's textbooks. This paper, however, tries to investigate Phronesis concept in Plato's works, especially his intellectual evolution in this regard, and distinguish it from Sophia.

1 - Phronesis in Plato's works

1-2 Phronesis in the Republic

According to Plato's theory of forms an allegory of the cave, the goodness is located at the very end of the universe of rationales, is the origin of all goods and beauties invisible world and the source of truth and reason in universe of rationales, and its perception leads to creation of an epistemic which is called Phronesis; it is a necessary condition to achieve happiness and prosperity (Plato, 1968: c 517). Since the perception of goodness which is located at the very end of universe of rationales is possible after perception of all forms before Sophia, Phronesis is somehow complementary of Sophia or the theoretical wisdom (Lenzi, 2005: 2); Plato considers goodness as superior to truth, science, and existence (Plato, 1968: b 509). Therefore, since this concept is even superior to the existence, its resulting perspective cannot be the same as the perception of underlying forms. A remarkable point in The Republic in regard to Phronesis is the applicability of this knowledge in personal and social behavior. Plato, in The Republic, considers Phronesis as one of the characteristics of rulers of Plato's Utopia, because he believes that such people try to achieve prosperity (ibid, c 520 - c 519).

2-2. Phronesis in Phaedrus and Seventh Letter

In Phaedrus, Plato introduces Phronesis as a kind of madness and gift of Gods and believes that getting inspired from a hidden world is also a kind of madness (Sanaei, 1957: 125). This meaning of Phronesis is the same as its meaning in The Republic. If Phronesis is considered to be an enlightenment and insight resulting from ultimate perception, it may create more passion and alienation in individuals and then make them somehow crazy. A remarkable point in Plato's Seventh Letter is the deliberate use of mythological language in philosophical matters rather than the usual method of using Socratic conversations, because this kind of knowledge which is acquired through ultimate perception is not a matter of rational thinking or reasoning and the argument can be used to describe it (Plato, 2015: 341 b-e).

1-3 Phronesis in The laws

The Phronesis in The Republic is tangible and accessible due to the creation of law; it is the maker of The laws (Plato, 2015: 77. a 5-10 & 77. b 4 - c 769 a). However, the legislators and government officials must resist their own sentimental desires and internal vices in making the laws to achieve social prosperity (Ibid, 688b3, 687 e8). This is where Platonic thought is evolved seriously, because political Phronesis, on the one hand, depends on the highest internal consistency; that leads to perception of Platonic forms and legislators must achieve highest internal consistency, and on the other hand, the experience steps into Phronesis' consciousness field (Lotfi, 1996: 1189) and becomes one of its main elements; some signs of Aristotelian Phronesis are seen in The laws. In The laws, Plato believes that the wisdom of »philosopher-legislator« is created by perceiving philosophical dialectic of invariant intellects, principles of cosmos, and, ultimately, the principle of goodness (Plato, 2015: 967 d4). Therefore Phronesis is not a synonym of Sophia and is only a practical philosophy and political knowledge which depends on Sophia. Contrary to Aristotelian Phronesis, however, the Phronesis in Plato's intellectual system is complementary to Sophia.

Conclusion

To conclude

a) Plato in The Republic, Phaedrus, and Seventh Letter relies on the theory of forms and considers the origin of Phronesis to be beyond the universe of rationales. This universe is the same as »realm of goodness«. This universe is superior to »existence« in terms of greatness and power and is often neglected by scholars in the study of Platonic universes.

b) It seems that the distinction between The laws and other Plato's works- in relation to Phronesis concept- is firstly reduction in its excellence, due to lack of true philosophers; in this work, the Phronesis depends on experience, counsel, and law.

Therefore, it can be concluded that the Platonic wisdom is two-dimensional and each of its aspects complements one another, despite the distinction in their origins. The interaction of theory and practice in perfect Platonic man is the point of differentiation between Platonic and Aristotelian wisdom; Aristotle's Phronesis has no divine source and in practice, depends on council, experience, and intelligence.

References

- Aristotle (2010) *Nicomachean Ethics*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tarh-e No Publication.
- Bartlett R. & Collins S.D. (1999) *studies in the moral and political thought of Aristotle*, Editors Bartlett R & Collins S.D, Publisher SUNY Press

- Bromiley G.W. (1985) *Theological Dictionary of the new testament*, Editors Kittel G., Gerhard F., Bromiley G.W., Translated by Bromiley G.W., Publisher Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Davari Ardakani, Reza (2012) *Ethics and Divine Science*. Proceedings of 15th Hakim Mulla Sadra Conference, Sadra Islami Hekmat Foundation Publication.
- Gadamer, Hans-Georg (2003) *Goodness in Platonic-Aristotle Philosophy*. Translated by Hasan Fathi, Hekmat Tehran Publication.
- Gomperz, Theodor (1996) *Greek Thinkers*. Translated by Mohammad Hasan Lotfi, first edition, Volume II, Kharazmi Publication.
- Hemati, Homayoun (2008) *Understanding Art and Art of Understanding*. First edition.
- Kinsella E.A, Pitman A. (2012) *phronesis as professional knowledge: practical wisdom*, Editors Kinsella E.A. & Pitman A., Publisher Springer Science & Business Media.
- Kurd Firzjaei, Yar Ali (2006) *Nature of knowledge in Plato's perspective*. Imam Khomeini's Educational and Research Institute.
- Lenzi M. (2005) *Plato's in equivocal wisdom*, University of Wisconsin, Platteville.
- Mcevilly T. (2010) *Extreme Environmental Events: Complexity in Forecasting Early Warning*, Springer Science & Business Media Press.
- Miler J. (2011) *Aristotle's Nicomachean Ethics: Acritical Guide*. Oliver P. & Dennison W. (2013) *Dancing With Dugongs*, IAN Press.
- Pappas, Nikolas (2006) *Plato and The Republic*. translated by Behzad Sabzi, Hekmat Publication.
- Plato (1957) *four dialogues: Meno, Phaedrus, Theaetetus, Hippias Major*. Translated by Mahmood Sanai, Hermes Publication.
- Plato (2005) *the Republic*. Translated by Fouad Rouhani, Shirin Publication.
- Plato, (1892) *Timaeus*, Translated by Gowett, B.M.A., Aeterna press.
- Plato, (1952) *Plato's Phaedrus*, Translated by Hackforth R., Cambridge university press.
- Plato, (1975) *Plato Phaedo*, Editor Gallop D., Translated by Gallop D., Publisher Clarendon Press.
- Plato, (1975) *Plato's sophist commentary*, edited by Neal G.C., University of Manchester press.
- Plato, (1989) *Plato Gorgias*, translated by Donald J.Zeyi: Hackett publishing.
- Plato, (2015) *Plato Theaetetus*, Translated by Jowett, M.A., copyright: 1892 by Macmillan & Co.london.UK, company Aterna press.
- Plato, (2015) *Plato's 7th letter*, translated by Burnyeat M. & Frede M., Oxford university press. *Plato, Plato's Meno*, Translated by Scott D., Cambridge university press: 2006.
- Plato, (2015) *The Laws of Plato*, Translated with notes by Pangle Th., publishing university of Chicago press.
- Vassigh, Chidan (2006) *Reflection on Foundations of Critique of Politics. Aristotle's political analysis*.



University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 13/ Issue.26/ spring 2019

پژوهش‌های فلسفی

فصلنامه علمی-پژوهشی

سال ۱۳/ شماره ۲۶/ بهار ۱۳۹۸

فرونسیس در نظام فکری افلاطون*

سحر کاوندی**

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه زنجان (نویسنده مسئول)

مریم احمدی

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه زنجان

چکیده

فرونسیس، واژه‌ای بنیادین در سنت فلسفی یونان باستان است. این واژه را می‌توان اساس تفکر «حکیم-حاکم» در جمهوری و «قانون‌گذار - فیلسوف» افلاطون در قوانین دانست. اکثر فلاسفه و شارحان آثار ارسطو، استفاده روشمند از این واژه را به ارسطو نسبت داده‌اند که به نظر می‌رسد این امر ناشی از شیوه بیان این دو فیلسوف باشد؛ گرچه مبهم بودن محاورات افلاطونی را نمی‌توان دلیلی بر اهمیت اندک فرونسیس در سنت فکری وی دانست. افلاطون در جمهوری جایگاه هستی - شناسانه فرونسیس را ضمن توجه به قلمرو مثال خیر بررسی می‌کند. فرونسیس در جمهوری، روشن‌بینی حاصل از ادراک مثال خیر است. اما در قوانین - آخرین اثر افلاطون - فرونسیس دیگر تنها دارای منشأ الهی نیست، بلکه در معنای حزم‌اندیشی و معرفت سیاسی، مکمل سوفیا و بالاترین هماهنگی بین عقل و میل در روح است. فرونسیس در قوانین عهده‌دار ساخت قوانین فلسفی حکومتی و قضاوت‌های عملی از طریق تجربه و شورا است. از این طریق صاحبان فرونسیس می‌توانند حکمت را با سیاست توأم نموده و بسیار بهتر از دیگران همه چیز را درک کرده و ببینند. بر این اساس سوفیا و فرونسیس افلاطون هرچند در قوانین واژگانی مترادف نیستند، ولی کاربرد مفهومی آن دو کاملاً وابسته به یکدیگر است؛ به گونه‌ای که صاحب فرونسیس الزاماً دارای حکمت نظری - سوفیا در تفکر ارسطویی - است.

واژگان کلیدی: افلاطون، فرونسیس، سوفیا، قوانین، جمهوری.

تایید نهایی ۱۳۹۸/۰۱/۱۷

* تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۱۰/۰۴

** E-mail: drkavandi@znu.ac.ir

مقدمه

فرونسیس (Phronesis)، واژه‌ای است یونانی برای بیان نوعی از حکمت یا عقلانیت. این اصطلاح ترکیبی است از «فرونِئو» (phreno) و پسوند «سیس» (sis) در زبان یونانی، واژه «فرونِئو» خود بر گرفته از «فِرِن» (phren) به معنای فهم و آگاهی (Understanding, Mind) است. «فرونِئو» نیز به دارا بودن فهم و ادراک یا تفکر (Do have understanding or do have think) ترجمه می‌شود (Bromiley, 1985:1277). «سیس» نیز پسوندی است که به کلمات اشتقاقی وام گرفته شده از زبان یونانی که مبتنی بر حالات عملی‌اند اضافه می‌شود (Online Etymology Dictionary)؛ بنابراین معنای حاصل از این ترکیب عبارت است از «دارا بودن ادراک مرتبط با حالتهای کنشی».

هومر در قرن نهم قبل از میلاد، فرونسیس را به استعدادهای موثر در جهت افزایش آگاهی تعبیر می‌کند (Bromiley, 1985:1277). اِسکیلِس (Aeschylus) یونانی نیز فرونسیس را «مشورت الهی» می‌نامد (Ibid). اما رد پای فلسفی آن را نخست در پاره دوم سخنان هراکلیتوس می‌توان یافت. هراکلیتوس، با این که فرونسیس را با لوگوس (Loguse) یا نوس (Nuse) همسان نمی‌داند، اما آن را همانند فعالیت فیزیولوژیک تفکر مشترک آدمیان می‌شناسد و عامه را از این بابت سرزنش می‌کند که تفکر یا فرونسیس را امری شخصی می‌پندارند. در پایان قرن پنجم قبل از میلاد دموکریت تعریفی از فرونسیس ارائه می‌کند که نزدیک به حکمت عملی است و برای آن سه نقش یا کارکرد در نظر می‌گیرد؛ «خوب شور کردن؛ براستی سخن گفتن و آن طور که باید عمل کردن». بحث ارسطو در اخلاق نیکو ماخوس متأثر از این سه فرمول دموکریتی است (وثیق، ۱۳۸۵:۳).

افلاطون نیز در آثار خویش از این واژه، بهره‌های فراوان برده است، که در طی این پژوهش گام به گام به آنها پرداخته می‌شود. در حقیقت فرونسیس، موضوعی متداول در تفکر فلسفی یونان باستان بوده و امروزه نیز دارای نفوذ و قدرت فراوانی در حوزه روانشناسی، اخلاق و فلسفه است. به عنوان مثال در حوزه علوم شناختی، توماس مسویلی (Thomas Mcevilley) پس از بررسی شاخصه‌های موجود در تعریف فرونسیس ارسطویی پیشنهاد می‌کند، فرونسیس به «ذهن آگاهی» (Mind Fullness) (Gale, 2006: Encyclopedia.com) ترجمه شود؛ زیرا از نظر وی، همه تعابیر و تفاسیر گوناگون از فرونسیس ارسطو از دو جهت مشترکند: ۱. صاحب فرونسیس دارای ادراکی وابسته به موقعیت، یعنی بهترین واکنش نسبت به شرایط موجود است. ۲. صاحب فرونسیس دارای توانایی و استعداد خوب فکر کردن برای رسیدن به حداکثر بهره‌وری است. و این جهات مشترک، همان تعریف ذهن آگاهی و حضور ذهن در حوزه روانشناسی است (Mcevilley, 2010:693). ۳. در واقع ابداع مفهومی توماس مسویلی، تاییدی است بر مدعای دنیسون (Bill Dennision) و الیور (Peter oliver) که معتقدند می‌توان از طریق انتخاب واژگان متناسب با واژگان باستانی، ارتباط آنها را با مفاهیم مدرن حفظ نمود و آنها را برای شرح شرایط بشر امروز به کار برد (Denision & oliver, 2013:4). بنابراین فرونسیس در

حوزه علوم شناختی از طریق تعبیر به «ذهن آگاهی» بواسطه تدبیر و تنظیم افکار، رفتار، هیجان‌ات و انگیزه‌ها، در فهم دقیق جریان زندگی موثر واقع می‌شود.

در حوزه مباحث اخلاقی و فلسفی نیز، فلاسفه و شارحان ارسطو فرونسیس را عقلانیتی کاربردی در حوزه رفتار به عنوان سنگ بنای مباحث اخلاقی معرفی نموده‌اند. به طوری که میلر (John Miller) معتقد است که ارسطو فرونسیس را پیش‌زمینه خیر بشری معرفی می‌کند (Miller, 2011: 104). کینسلا (Anni Kinsella) نیز آن را با قضاوت‌های حوزه رفتاری مرتبط می‌داند (Kinsella, 2012: 9).

با وجود اهمیت جایگاه اصطلاح فرونسیس، به نظر می‌رسد در خصوص کاربرد این مفهوم، اکثر فلاسفه و شارحان آثار ارسطو استفاده روشمند از این واژه را به ارسطو نسبت داده‌اند. به عنوان مثال: رابرت بارتلت (Robertc Bartlett) و سوزان کولینز (Susan D. Collins)، در شرح/خلاق نیکوماخوس (Nicomachean Ethics) دلیل تحلیل مفهومی ارسطو از فرونسیس را کم‌رنگ شدن این واژه در زمان افلاطون دانسته‌است. او بیان می‌کند که ارسطو واژه «سانسیس» (Sunesis) را که در عرف یونانی فقط برای «ظرفیت درک انسان» وضع شده بود را به عنوان پیش‌زمینه شبکه‌ای کامل که منجر به دستیابی به مفهوم فرونسیس می‌گردد قرار می‌دهد (Bartlett & Collins, 1999: 61). در واقع از نظر آنان فرونسیس در زمان افلاطون کاربرد واقعی مفهومی خویش را نداشته به گونه‌ای که ارسطو عهده دار ابداع مفهومی آن از طریق واژه سونسیس می‌شود.

دلیل اصلی تمرکز شارحان، بر آثار ارسطو نسبت به متون افلاطونی در بررسی مفهوم فرونسیس را اینگونه می‌توان تبیین نمود؛ اول: شیوه بیان این دو فیلسوف، شیوه‌ای متفاوت است؛ نوع بیان افلاطون بیانی محاوره‌ای، در قالب ارسطوره‌ها و استعاره‌هاست؛ در حالی که شیوه بیان ارسطو مفهوم‌پردازی‌هایی محتاطانه و در قالب یادداشت‌های درسی است. بنابراین استخراج مفهومی واژه فرونسیس به صورت کاربردی از متون و قالب‌های درسی ارسطویی، بسی سهل‌الوصول‌تر از ایضاح مفهومی آن از متون دیالکتیکی و استعاری افلاطونی است. دوم: همانگونه که از نظر آنی کینسلا نیز فرونسیس مفهومی بی‌ثبات بوده و دشوارتر از آن است که بتوان تعریف معین و مشخصی از آن ارائه نمود (Kinsalla, 2008: 10) و بر اساس یافته‌های بیس (Bernard M. Bass) واژه‌ای معادل با فرونسیس در تفکر و دایره واژگان مدرن وجود ندارد و معنای اصلی این واژه را می‌توان فقط در قالب فرهنگ و تمدن یونان باستان و در بستر تاریخی آن دوران جستجو نمود و آنچه امروزه در آثار شارحان متون فلسفی یونان باستان دیده می‌شود، تنها پرداختن به جنبه‌ای خاص از فرونسیس است. بنابراین از یک سو ابهام محاورات افلاطونی و از سوی دیگر بی‌ثباتی خود مفهوم فرونسیس و عدم وجود واژه معادل آن در تفکر و دایره واژگان مدرن، شارحان را بیشتر به سمت متون درسنامه‌ای ارسطو سوق داده است.

با توجه به مطالب بیان شده، به نظر می‌رسد نباید توجه فیلسوفان و شارحان به تبیین فرونیسیس در آثار ارسطو را به معنای کم‌رنگ بودن این مفهوم نزد افلاطون تلقی کرد. چنانکه گادامر نیز در کتاب حقیقت و روش خاطر نشان می‌سازد:

«هر کسی آنچه را که در گزاره‌هایی ثبت شده - فی‌المثل در صورت جلسه یک دادگاه - منعکس می‌شود دیده باشد بی‌درنگ خواهد فهمید وقتی سخن کسی را به عنوان یک گزاره، در نظر می‌گیریم، به احتمال زیاد منظور واقعی او را مبهم‌تر می‌گردانیم، نه اینکه روشن‌تر سازیم؛ بنابراین سوء تفسیر در این جا گریز ناپذیر خواهد بود» (گادامر، ۱۳۸۲: ۱۸).

بنابراین استخراج و استنباط مفهومی یک واژه از سخنان شفاهی در قالب یک گزاره از محاوراتی مانند محاورات سقراطی یا بیگانه آتنی، چه بسا بر ابهام واژه بیافزاید و لذا مبهم بودن این محاورت را نمی‌توان دلیلی بر عدم اهمیت این مفهوم نزد افلاطون دانست، بلکه بر اساس مبانی فلسفی و فکری افلاطون، فرونیسیس جایگاه ویژه‌ای در نظام فلسفی او داشته، به گونه‌ای که بدون حصول آن، رسیدن انسان به سعادت حقیقی میسر نبوده است. در این پژوهش ابتدا به بررسی مفهومی واژه فرونیسیس در آثار دوره میانه افلاطون - که نوشته‌های دوران کمال وی محسوب می‌شود - پرداخته و سپس مفهوم این واژه را در قوانین بررسی می‌کنیم که نتیجه تطورات فکری او به شمار می‌رود. به نظر می‌رسد محاوره قوانین خوانش متفاوتی را از فرونیسیس نسبت به جمهوری بیان می‌دارد و افلاطون با نگارش این اثر تحولی در اندیشه سیاسی و به تبع آن در مفهوم فرونیسیس ایجاد کرده است. بر این اساس در این مقاله می‌کوشیم با بررسی مفهومی فرونیسیس در آثار افلاطون و به خصوص در قوانین، تطور فکری او را در خصوص این مفهوم نشان داده و تمایز میان سوفیا و فرونیسیس را در نظام فکری وی روشن نماییم.

۱. بررسی مفهوم حکمت در تفکر افلاطونی

دغدغه افلاطون در محاورات متقدم سقراطی درباره حکمت که همان «سوفیا» (Sophia) در اصطلاح «فیلسوفیا» (philosophia) است، تلاشی است برای ایجاد تفاوت و تمایز بین نوعی از مهارت و تخصص که سوفیست‌ها دارای آن بودند، با خرد و تفکر واقعی که بنیان سقراطی داشت. به همین دلیل، افلاطون در گرگیاس سوفیای سوفیستی را نوعی مغالطه منطقی در سطح گسترده به منظور پیروزی در مناظرات قلمداد می‌کند (Gorgias, 1989: 464b-465e).

سپس افلاطون در دو رساله جمهوری و تئتوس (theatetus) به تبیین مفهومی حکمت به نحو ایجابی و سلبی می‌پردازد. ابتدا در جمهوری به جنبه ایجابی معرفت‌شناسی پرداخته و حکمت (سوفیا) را ادراک مُثُل، یعنی همان هستی‌های تغییر ناپذیر صور علمی مجرد تعریف می‌کند و صاحب حکمت را کسی می‌داند که به مجردات، علم داشته و توان تمییز وحدت از کثرت‌ها را داشته باشد (جمهوری، ۱۳۸۴: ۴۷۶). پس از آن در رساله تئتوس درباره چیستی حکمت یا معرفت حقیقی، مفهومی ضد سوفیستی از حکمت را به روش و اسلوب سقراطی بیان می‌کند (Ibid). در این رساله، افلاطون تعریف خاصی از

حکمت ارائه نمی‌دهد، ولی تنها راه عروج انسان و رسیدن به حکمت را پیروی از فضائل برای شباهت هر چه بیشتر به خدا قلمداد می‌کند (Theaetetus, 2015: 176).

از منظر تاریخی و معرفت‌شناسانه، می‌توان دو دلیل بر منشأ الهی داشتن حکمت افلاطونی بر شمرد؛ نخست آنکه از نظر سوفیست‌ها، سوفیا به عنوان نوعی تخصص در حوزه‌های مختلف مانند پزشکی، ریاضی و به ویژه فن بیان و سیاست به کار می‌رفت.^۱ بنابراین علاوه بر خَلط بین «تخنه» (thechne) سوفیا و فرونسیس، این نوع حکمت هیچ‌گونه ارزش داوری در حوزه فضائل انسانی را در بر نداشت. دوم آنکه افلاطون تحت تاثیر آموزه‌های راز آلود، اولاً دوگانه‌انگار بوده و به روح به عنوان پدیده‌ای مستقل از بدن معتقد بود. ثانیاً حقیقت انسانی را وابسته به آن دانسته و معتقد بود روح پس از جدایی از بدن باقی مانده و فرد برای رسیدن به خوشبختی باید مطهر، پاک و فضیلت‌مند باشد. بنابراین حکمت افلاطونی منشأ الهی داشته و این منشأ الهی و فرامادی در تمام ابعاد معرفتی و هستی‌شناسانه افلاطونی سر بیان دارد، به طوری که:

«فاین در مقاله‌ای به اثبات این نکته می‌پردازد که هر معرفتی و از جمله معرفت به محسوسات نیز مبتنی بر معرفت مُثُل است و اگر انسان خودش را به دایره محسوسات محدود کند، نهایت چیزی که دستگیرش می‌شود، باور است. اما معرفت به مُثُل به محسوسات هم قابل اطلاق است» (فیروز جانی، ۱۳۸۹: ۱)

بنابراین بر اساس خوانش فاین^۲ حکمت در فلسفه افلاطونی هم جنبه نظر و هم جنبه عمل را در بر می‌گیرد زیرا برای داشتن معرفت حقیقی و نه صرف باور، نیازمند ادراک مثل افلاطونی هستیم.

۲. فرونسیس در متون افلاطون

۲-۱. فرونسیس در جمهوری

افلاطون فرونسیس را از طریق نظریه ایده‌ها بیان می‌کند که شاید بتوان گفت: بنیادی‌ترین نکته تمام فلسفه افلاطونی است. تمثیل غار افلاطون، افراد زود باور و نآموخته را به زندانیانی تشبیه می‌کند که در غار زنجیر شده و قادر به برگرداندن سرهای خود نیستند، همگی آنها بر دیوار غار نگاه می‌کنند، در بیرون از غار، به فاصله‌ای دور، آتشی افروخته شده که پرتو آن به درون غار می‌تابد، میان آتش و زندانیان دیواری کوتاه وجود دارد، شبیه پرده‌ای که شعبده‌بازان، میان خود و تماشاگران می‌آویزند تا از بالای آن هنر خود را نمایش دهند، در آن سوی دیوار کسانی هستند که اشیاء بسیاری، از جمله پیکره‌های انسان و حیوان را که از سنگ و چوب ساخته شده، به این سو و آن سو می‌برند و همه آن اشیاء از بالای دیوار پیدا است. بعضی از آن افراد در حال آمد و شد با هم سخن می‌گویند و بعضی خاموش‌اند. زندانیان از دیدن پیکره‌های پشت سر خود ناتوانند و تنها سایه‌ها، پژواک و انعکاس صداها را می‌بینند و می‌شنوند، این سایه‌ها، به صورت حقیقی و واقعی جلوه‌گر شده و زندانیان از علت واقعی آنها چیزی نمی‌دانند.

نکته مهم در این تمثیل آن است که آیا اگر زندانیان از زنجیرها رها شوند از سایه‌ها به عنوان واقعیت دست کشیده و خود به خود از حقیقت آگاه خواهند شد؟ تمثیل خاطر نشان می‌سازد برداشته شدن

زنجیرها و رهایی زندانیان از توهمات چندان ساده نیست. زیرا ایشان از این تغییر آزرده می‌شوند و چون روشنایی آتش، چشم‌های آنان را که به تاریکی عادت کرده بود، خیره می‌کند، لذا قادر نخواهند بود اشیاء واقعی را که تا آن زمان تنها سایه‌ای از آنها را دیده بودند، درست ببینند و اگر وادارشان کنند که مستقیم در خود روشنایی بنگرند، چشمانشان به دردی طاقت فرسا مبتلا خواهد شد و از روشنایی خواهند گریخت. لذا اگر انتقال از تاریکی به روشنایی به سرعت انجام گیرد، آن‌ها نمی‌توانند ببینند. پس باید چشمان آن‌ها به تدریج به روشنایی خو کند تا به دیدن اشیاء گوناگون توانا شود... در این جا افلاطون بیان می‌کند: اگر زندان غار را با عالم محسوسات و نیز پرتو آتشی را که به درون غار می‌تابد، با نیروی خورشید تطبیق کنی و اشیاء بیرون و انسان‌های در حال رفت و آمد را به عالم مُثُل تطبیق دهی و خارج شدن آدمی از غار و تماشای اشیاء گوناگون در روی زمین را سیر و صعود روح آدمی به عالم شناسایی بدانی، در اینصورت آنچه آدمی در عالم معرفت حقیقی در پایان سیر و سلوک و پس تحمل رنج‌های طاقت فرسا در می‌یابد، مبدأ همه مُثُل، یعنی مثال نیک خواهد بود. (Plato, 1968:5)

افلاطون در ادامه بیان می‌کند خیر، در منتهی الیه عالم معقولات جای دارد و آن را به زحمت می‌توان دید، اما اگر شخص بتواند آن را مشاهده کند به ناچار اذعان خواهد نمود که منشأ کل خوبی‌ها و زیبایی‌ها همان است و در جهان مرئی، آفریننده و کانون نور، جزء آن نیست و در عالم معقولات نیز منبع حقیقت و عقل همان است و اگر انسان بخواهد خواه در زندگی خصوصی و خواه در زندگی عمومی بر اساس فرونسیس (حکم عقل) رفتار کند، باید به اصل خیر تشبّث جوید (Plato, 1968:517c). بنابراین افلاطون در گام نخست در جهت ابضاح مفهومی فرونسیس اولاً آن را حکمت مرتبط با عمل می‌داند؛ زیرا تشبّث به اصل خیر در زندگی خصوصی و عمومی بر اساس فرونسیس تنها در حوزه رفتار تجلی می‌یابد. ثانیاً معتقد است رسیدن به این درجه از ادراک برای همه افراد میسر نیست، این بدان معنی نیست که همه استعداد ادراک خیر را ندارند، بلکه بر اساس دو گانه انگاری افلاطونی (روح - بدن)، روح قبل از پیوستن به این جهان مادی، در قلمرو ورای جهان معقول و محسوس و در جهان الهی در میان خدایان درنگ نموده است، بنابراین روح به شکل کامل موجود بوده و خیر را درک کرده، از همین روی توانایی ادراک خیر که منجر به فرونسیس می‌گردد در همه نفوس انسانی وجود دارد:

«نفس همه جا یک حقیقت است و فرمانروایی بر آنچه فاقد نفس است همه با او است. اما هنگامی که در سراسر جهان آفرینش سیر می‌کند، به صورت‌های مختلف جلوه می‌کند. وقتی کامل است و باله‌ایش سالم، میل به فراز دارد و بر جهان حکمرانی می‌کند، اما وقتی به صورت ناقص جلوه می‌کند، باله‌ایش پژمرده می‌شود، میل به نشیب نموده و به زمین فرود می‌آید. و در قالب تن می‌رود، وقتی به قالب تن در بیاید، چون هنوز نیروئی برایش مانده است به نظر می‌رسد که از خود جنبندگی دارد، این است ترکیب نفس و بدن در موجود زنده فانی» (Plato, 1952:256b-c).

بنابراین روح انسانی قبل از هبوط به عالم محسوس، هم مدرک خیر و هم مدرک اشکال تغییر ناپذیر بوده و استعداد ادراک دوباره آنها در وجود او نهفته است. افلاطون در رساله *منون* نیز به این مطلب اشاره می‌کند:

«اصل ما از خیر واحد است و دوباره به آن می‌پیوندد» (plato,2006:73b).

بنابراین هر انسانی به دلیل برخورداری از روح، استعداد تجربه ذات مطلق الهی را داراست، اما توسط تصورات و اوهام خویش، محدود و مقید در جهان محسوس است. معرفت این انسان به بند کشیده شده چیزی نیست، جز همان سایه‌های روی دیوار و اگر او از اندیشیدن، تفکر و ادراک الگوهای تغییر ناپذیر ناتوان است، مربوط به فقدان عقلانیت نیست، بلکه مربوط به فقدان بنیه اخلاقی است. زیرا افلاطون همانگونه که در *فیدون* بیان می‌کند، تکامل تدریجی خودشناسی و در نتیجه رسیدن روح به جایگاه اصلی خویش را در تهذیب نفس و دوری از لذات حسی می‌داند؛ به طوری که معتقد است لذات جسمانی همچون وزنه‌هایی سربی روح را به سمت پایین می‌کشند. پس انسان، ابتدا باید از طریق فرایند پالایش، خود را از قید و بند شهوات و رذائل رها سازد^۳ (plato,1975:69c). از سوی دیگر، امری که در منتهی الیه عالم معقولات قرار گرفته، پس از ادراک تمام مراحل پیشین، یعنی ادراک ایده‌های ماقبل، میسر خواهد بود. این نکته همان مطلبی است که ماری لنزی (Mary Lenzi) نیز در مقاله خود به آن پرداخته است. لنزی معتقد است فرونسیس افلاطونی به نوعی کامل کننده سوفیا یا همان حکمت نظری است^۴ و بر این اساس حکمت افلاطونی، حکمتی دو بعدی، مبتنی بر سوفیا و فرونسیس است (Lenzi,2005:2).

بنابراین آنچه ادراک آن سبب پیدایش فرونسیس افلاطونی است - که اغلب مورد غفلت پژوهشگران واقع می‌شود - وجود عالمی، ورای عالم محسوسات و معقولات (Hyper uranistopos)، یعنی همان قلمرو خیر غائی (Ideatou agathou/agathou katauto) است که هم در جهان محسوس و هم در جهان معقول نافذ است، درست همانند پرتوهای خورشید. بنابراین ادراک خیر، همانند ادراک سایر اشکال ثابت و تغییر ناپذیر، به معرفت نظری (سوفیا) نمی‌انجامد، بلکه منجر به پدید آمدن ناگهانی بصیرتی می‌گردد که موضوع هیچ نوعی از فهم، استدلال یا آگاهی نیست. افلاطون این روشن بینی حاصل از ادراک غائی را فرونسیس می‌نامد. پس فرونسیس ادراک اشکال تغییر ناپذیر نیست، بلکه روشن بینی حاصل از ادراک مثال خیر است؛

«فرونسیس صفتی است آسمانی که هرگز نیروی خود را از دست

نمی‌دهد» (Plato,1968:518e).

بنابراین افلاطون در *جمهوری*، اولاً فرونسیس را از جنبه هستی‌شناسانه مورد بررسی قرار داده و آن را شرط ضروری برای رسیدن به سعادت و خوشبختی معرفی می‌کند. ثانیاً از نظر وی فرونسیس نوعی فراعلم است (ورای ادراک ایده‌ها). ثالثاً همواره میان معرفت خیر و هر گونه معرفت دیگر، به گونه‌ای سلبی تمایز قائل است، بنابراین فرونسیس نمی‌تواند همان معرفت نظری باشد؛ چنانکه افلاطون در *جمهوری* بیان می‌کند:

«درست است که علم و حقیقت را شبیه خیر بدانیم اما اینکه آنها را عین خیر بدانیم خطاست، زیرا کیفیت و مقام خیر بمراتب ارجمندتر است و... چیزهایی که شناخته می‌شوند نه فقط خاصیت شناخته شدن را از اصل خیر کسب می‌کنند بلکه علاوه بر آن وجود و ماهیت آنها نیز از خیر است با آنکه خیر عین وجود نیست بلکه از حیث عظمت و قدرت بمراتب بالاتر از آن است» (افلاطون، ۱۳۸۴: ۵۰۹b-c).

پس امری که به گونه‌ای سلبی، حتی برتر از وجود است، روشن بینی حاصل از آن نیز نمی‌تواند همان ادراک امور مادون خیر باشد. علاوه بر این، نکته قابل توجه در جمهوری در باب فرونسیس، کاربردی نمودن این معرفت در حوزه رفتار شخصی و اجتماعی است. افلاطون در جمهوری یکی از ویژگی‌های حاکمان آرمان شهر افلاطونی را دارا بودن فرونسیس می‌داند، زیرا بر این باور است که چنین افرادی برای حصول سعادت شهر می‌کوشند:

«وظیفه ما موسسان شهر این است که نفوس شریف را وادار نماییم که به کسب عالی‌ترین علم یعنی درک خیر محض و عروج به عالم بالا، اشتغال ورزند... و سپس باید به جهان زندانیان بازگشته و در رنج و خوشی آنان شرکت کنند... وظیفه این افراد، همانند وظیفه زنبور عسل‌های مادر و ملکه در کندو است و هدف از تربیت صاحبان فرونسیس آن است که بتوانند حکمت را با سیاست توأم کنند... پس این افراد وقتی به جهان زندانیان بازگشتند و چشمانشان به تاریکی خو گرفت، هزار بار بهتر از دیگران همه چیز را خواهند دید و اشباحی را که در آنجا دیده می‌شود، به خوبی خواهند شناخت زیرا زیبایی، عدل (فضیلت سوفیا) و خیر محض (فضیلت فرونسیس) را به رأی‌العین مشاهده نموده‌اند و در نتیجه حکومت برای آنها مفهوم حقیقی خواهد داشت» (Plato, 1968: 519c-520c).

بنابراین این روشنگری سبب اصلاح جامعه آرمانی در جمهوری است.

۲-۲. فرونسیس در فدروس

افلاطون در رساله فدروس، فرونسیس را اینگونه به تصویر می‌کشد:

«نوعی دیوانگی است که هدیه خدایان است و سرچشمه همه نیکی‌هایی که خدایان، برای آدمیان می‌فرستند؛ چه الهام یافتن از غیب هم، نوعی دیوانگی است و... پس روشن است بی‌خودی از خود، وقتی از منشأ الهی باشد نیکو است» (صناعی، ۱۳۳۶: ۱۲۵).

نکته اول آنکه منظور از بی‌خودی از خود و دیوانگی، معرفتی است که استدلالی نبوده و برای همگان قابل فهم نیست. دوم آنکه این معنا از فرونسیس، قابل ارجاع به معنای پیشین در جمهوری نیز می‌باشد، زیرا اگر فرونسیس را روشن بینی و بصیرت حاصل از ادراک غائی بدانیم، خود شور و شوق وافر در شخص ایجاد کرده، از خود بیگانه ساخته و او را به نوعی دیوانگی دچار می‌سازد.

۳-۲. فرونسیس در نامه هفتم

در بررسی نامه هفتم افلاطون نکته قابل توجه آن است که او معمولاً برای متقاعد ساختن مخاطب، در بیان مسائل فلسفی، از محاورات سقراطی بهره می‌جوید. اما در اینجا برای شرح فرونسیس، او عامدانه از زبان و کلام اسطوره‌ای استفاده می‌کند. زیرا این نوع شناخت که از طریق ادراک غائی کسب می‌شود، موضوع تفکر یا استدلال عقلانی نیست و لذا نمی‌توان برای شرح آن از زبان استدلال استفاده نمود. خلاصه نامه هفتم افلاطون در مورد فرونسیس بدین شرح است:

«فرونسیس علم نیست که از طریق مطالعه و آموزش حاصل آید، بلکه این نوع شناخت، با به کارگیری مداوم معرفت ذات (خودشناسی) و مشارکت با آن، به یکباره در روح حاصل می‌شود؛ مانند نوری که از جرقه حاصل گردد و بعد از آن قوت بگیرد» (plato,2015:341b-e).

افلاطون در ادامه، بزرگترین منفعت خویش برای بشر را نزدیک نمودن آنها به ادراک غائی می‌داند (Ibid:341d). وی در نامه هفتم فرونسیس را نوعی معرفت برتر دانسته که همچون علوم کسبی تدریجی از طریق آموزش و مکالمه حاصل نمی‌شود. به نظر می‌رسد فرونسیس در نامه هفتم، همان فرونسیس بیان شده در «جمهوری» است یعنی معرفت حاصل از ادراک غائی (plato,2015:338c-d).

۴-۲. فرونسیس در قوانین (Plato)

قوانین مفصل‌ترین و به زعم اکثر شارحان، آخرین رساله افلاطون است. بنابراین می‌توان نتیجه‌نهایی‌طور فکری او را در این اثر ملاحظه نمود. در قوانین دیگر اختلاط مفهومی فرونسیس و سوفیا همانند آثار دوره میانه افلاطون دیده نمی‌شود، به گونه‌ای که هریک از آنها صریحاً به جنبه متفاوتی از حکمت دلالت دارند. در بیشتر پژوهش‌هایی که تا کنون درباره فرونسیس افلاطونی انجام گرفته، این اثر افلاطون کمتر مورد توجه بوده و از این نظر پژوهش حاضر در باب بررسی مفهوم فرونسیس، متفاوت از دیگر پژوهش‌ها در این باب است.

افلاطون در قوانین بیان می‌کند؛

«نظام سیاسی حقیقی را تنها در آنجا می‌توان یافت که حکمرانان، خدمتگزار قانون‌اند، و چنین نظامی را باید «حکومت خدا» نام داد. برای اینکه کاری که آغاز شده با موفقیت انجام پذیرد، باید دست دعا به درگاه خدا برداشت که در حقیقت (به عکس نظریه پروتاگوراس) «مقیاس همه چیز است» و تنها خدمت و عبادتی را خوش دارد که با اندیشه نیک همراه باشد» (لطفی، ۱۳۷۵: ۱۱۸۵).

اندیشه نیک در نظام فلسفی افلاطون چیزی جز، فرونسیس و روشنگری حاصل از ادراک مثال خیر نیست. بنابراین خدمت در جامعه افلاطونی جز از طریق فرونسیس حاصل از ادراک مثال خیر میسر نمی‌گردد. افلاطون در قوانین ابتدا همانند سایر آثار پیشین خویش، نظیر جمهوری به خاستگاه الهی فرونسیس اشاره می‌کند. وی در این اثر از تفکر «حکیم - پادشاه» جمهوری فاصله می‌گیرد. افلاطون در

جمهوری، معتقد به حاکمیت «حکیم - پادشاه» در آرمان شهر خویش است به دلیل آنکه فیلسوف به سبب معرفت و احاطه‌ای که بر تمام جهات هستی و از جمله زندگی انسان دارد، می‌تواند در قلمرو سیاست هم بهترین نظام سیاسی را در آرمان شهر محقق نماید؛ آرمان شهری که نه بر اساس امور محسوس و متغیّر، بلکه بر اساس ادراک مثال خیر صورت بندی می‌شود. همانگونه که پاپاس بیان می‌کند؛

«اساساً از نظر افلاطون هیچ کس نمی‌تواند بدون چنین مبانی هستی‌شناسانه‌ای مانند ایده خیر، به طور منسجم درباره مسائل سیاسی - اخلاقی بیندیشد و قطعاً نمی‌تواند الگوی اخلاقی - سیاسی برای زندگی انسان طرح ریزی کند» (پاپاس، ۱۳۸۷: ۱۸۵).

اما در قوانین با طرح جدیدی برای اداره امور شهر و دولت روبرو هستیم که با طرح ارائه شده در جمهوری متفاوت است. در قوانین، افلاطون بیان می‌کند؛

«با توجه به اینکه اکنون فیلسوفانی که دارای دانش راستین هستند وجود ندارند و اگر هم باشند شمارشان اندک است، باید به آنچه در مرتبه دوم می‌آید، یعنی حکم و قانون، برای سامان امور آدمی پناه ببریم» (Plato, 2015: 875d).

بنابراین فرونیسیس متعالی در جمهوری به سبب ایجاد قانون، ملموس و در دسترس قرار می‌گیرد. زیرا فرونیسیس در قوانین، عهده دار هنر سیاسی و قانون گذاری است؛ یعنی؛ توانایی ویژه در وضع قوانین، برای کسانی که قانون را ایجاد و تغییر می‌دهند (Plato, 2015: 770a5-10, 770b4-c, 769a-e1, 803a, 858a-b). افلاطون در گام بعدی، شورا را بدنه مرکزی قانون گذاری حکومتی قلمداد می‌کند (Ibid: 964c-e)، به گونه‌ای که همه اعضای این شورا دارای قدرت، تجربه و مهارت سیاسی هستند و این قانون گزاران و صاحب منصبان حکومتی باید در مقابل تمایلات نفسانی و رذائل درونی خویش در مواجهه با وضع قوانین برای رسیدن به سعادت اجتماعی مقاومت کنند (Ibid, 688b3, 687e8, 688e5, 693c4). در این جاست که تحوّل جدی اندیشه افلاطونی به منصفی ظهور می‌رسد، زیرا فرونیسیس سیاسی، از یک سو، وابسته به بالاترین سازگاری درونی که منجر به ادراک ایده‌های افلاطونی است، می‌گردد، زیرا قانون گزاران برای رسیدن به فرونیسیس باید تا حد امکان به بالاترین سازگاری درونی دست یابند و از سوئی دیگر، تجربه قدم به میدان آگاهی فرونیسیسی می‌گذارد و یکی از ارکان اصلی فرونیسیس می‌گردد، گوئی رگه‌هایی از فرونیسیس ارسطویی در قوانین دیده می‌شود؛

«افلاطون سالخورده در آخرین اثر خویش از کلمه تجربه و استناد به آن به مراتب بیشتر از همه‌ی آثار دیگرش استفاده می‌کند» (لطفی ۱۳۷۵: ۱۱۸۹)

به نظر می‌رسد فرونیسیس افلاطونی در این اثر به وضوح وابسته به تجربه است. بنابراین این معنا در قوانین به علت توسعه در مفهوم و کاربرد، همان حکمت مورد نیاز «حکیم - قانون گزار» در جامعه دموکراتیک است، جامعه‌ای حد وسط حکومت پادشاهی و دموکراسی؛ همانگونه که گمپرتس به آن اشاره می‌کند؛

«آنچه افلاطون در *قوانین* خواستار آن است و به اشکال و صور مختلف تکرارش می‌کند، اندازه نگه داشتن، اعتدال و اختلاط اشکال حکومت است؛ آشتی دادن آزادی مردان با قدرت دولت و مخالفت با هر نوع استبداد و هر گونه دموکراسی منحط» (همان: ۱۱۸۱).

البته هر چند فرونسیس افلاطونی در *قوانین*، وابسته به تجربه و شورا است، ولی افلاطون وظیفه نظارت عالی بر قانون و دولت را بر عهده شواری سه نفره از ناظران می‌نهد، این ناظران که فرمانروای فرمانروایانند توسط «انتخاب از طریق حذف» برگزیده می‌شوند، هدف افلاطون از این نظارت و انتخاب، گزینش مردانی است که از حیث فضیلت در والاترین مرتبه قرار دارند (همان: ۱۱۹۷)؛ بدین معنا که در واقع فرونسیس سیاسی بار دیگر به منشا الهی خویش رجوع می‌کند و سوفیا وابسته به بالاترین هماهنگی درونی می‌گردد. در *قوانین* تأثیر و تأثر بین سوفیا و فرونسیس به وضوح به چشم می‌خورد، زیرا سوفیا در *قوانین*، کاملاً وابسته به مفهوم اولیه افلاطون از حکمت است که مرتبط با میانه روی و اعتدال (Temperance) در محاورات سقراطی بوده و متضمن هماهنگی بین عقل (Resou) و میل (Desive) در روح است؛

«صاحب سوفیا (Sophos)، لذت و رنج را بر اساس انقیاد امیال از عقل و هماهنگی بین آن دو درک می‌کند» (Plato, 2015, 696c, 652b7-9).

افلاطون در تایید مطلب فوق، در بخشی دیگر از *قوانین* معتقد است فرد بدون هوش فوق العاده نیز می‌تواند دارای حکمت (سوفیا) گردد، اگر روحی هماهنگ بین امیال و عقل داشته باشد (Ibid, 812a). بنابراین هماهنگی بین امیال و عقل در *قوانین*، همان فرونسیس است زیرا افلاطون در این اثر، شخصی را که فاقد هماهنگی بین عقل و میل باشد، مستحق سرزنش به واسطه نادانی‌اش می‌داند، هر چند او در امور مهارتی متخصص و ورزیده باشد (Ibid, 689c7-d10). بنابراین سوفیا در *قوانین*، حاصل سازگاری و هماهنگی درونی است و این سازگاری از طریق خودشناسی میسر است، به گونه‌ای که افلاطون، سوفیا را در *قوانین* و نیز در سایر رسائل متناظر خود^۵ وابسته به خودشناسی و نه صرفاً به مرتبه بالایی از هماهنگی درونی فضائل و خویشتن‌داری تعریف می‌کند (Ibid, 718e). لذا خودشناسی، شرط ضروری سوفیا در *قوانین* است:

«گناه، همان علاقه نادرست و مفرط شخص به خویش است که این امر، ناشی از نادانی فرد از خویشتن می‌باشد و آن زمانی است که شخص چیزی نمی‌داند، حال آنکه خیال می‌کند همه چیز را می‌داند» (Ibid, 732a6-b4).

بر این اساس کسی که خود را به طور صحیح می‌شناسد و به توانایی‌ها و کاستی‌های خویش آگاه است و ارزیابی مناسبی از آنها دارد، از مرزهای معرفتی و توانایی‌های خویش کمتر فراتر می‌رود. لذا افلاطون تصریح می‌کند فرد غیر اخلاقی، فاقد خودشناسی و قربانی نادانی مضاعف است؛ «مهمترین نادانی در فرد غیر اخلاقی، این است که فکر می‌کند صاحب حکمت سوفیا است» (Plato, 1968: 442c5-8).

نادانی مضاعف همان فقدان سوفیا و فرونیسیس (خودشناسی) است. به نظر می‌رسد خودشناسی در محاورات دیگر افلاطون، گرچه شرط ضروری برای فضیلت سوفیا است، اما شرط کافی نیست، ولی در قوانین خودشناسی شرط کافی و ضروری برای سوفیا است. در واقع خودشناسی که همان فرونیسیس در معنای «حزم اندیشی» و «معرفت سیاسی» در قوانین است، مکمل سوفیا و شرط لازم و کافی برای رسیدن به حکمت است. این همان مطلبی است که «مری لنزی» نیز در مقاله خود بر آن تأکید می‌کند؛ «چه بسا، فرونیسیس در «قوانین» به عنوان نوعی کامل‌تر از حکمت بیان شده است، زیرا آن کامل کننده و توسعه دهنده دیدگاه نهایی افلاطون از سوفیا است» (Lenzi, 2005: 6).

بنابراین در قوانین اولاً فرونیسیس، تنها اشاره به فلسفه عملی و معرفت سیاسی «قانون گذاران فیلسوف» و «حاکمان» دارد (Plato, 2015: 961d-962, 964d3-10, 963a9-10, 965a1-2). ثانیاً، فرونیسیس افلاطونی عهده‌دار ساخت قوانین فلسفی داوری و قضاوت‌های زیبایی‌شناسانه است (Ibid, 656a2, 690b10, 627e, 628a5). به این دلیل که قضاوت‌های زیبایی‌شناسانه از نظر وی تنها از طریق صعود به شهود زیبایی و خیر مطلق که صورت‌های اصلی و ازلی زیبایی و حقیقت‌اند حاصل می‌شود که بر نوعی اشراق و الهام مبتنی است (همتی، ۱۳۸۷: ۱۴۴).

بنابراین از نظر افلاطون ساخت قوانین فلسفی زیبایی‌شناسانه، نیز دارای منشأ الهی بوده و در نهایت بر نوعی اشراق و الهام مبتنی است که در واقع این الهام همان روشنگری حاصل از مثال خیر می‌باشد که خود نیز منوط به ادراک مثل افلاطونی است. پس ساخت قوانین فلسفی داوری و قضاوت‌های زیبایی‌شناسی که به عهده فرونیسیس افلاطونی است، خود وابسته به ادراک عقول نامتغیر است، یعنی به نوعی فرونیسیس و سوفیا باز هم در قوانین مکمل هم قرار می‌گیرند.

افلاطون در قوانین بر این باور است که حکمت مورد نیاز «قانون گذار - فیلسوف» از ادراک دیالکتیک فلسفی از عقول نامتغیر، اصول تحت کیهان و در نهایت ادراک اصل خیر ناشی شده است (Plato, 2015: 967d4, 968a4). تأثیر و تأثر دو مفهوم فرونیسیس و سوفیا در قوانین، نه تنها فرونیسیس را از دیدگاه پیشین افلاطون، بلکه از تمایز ارسطویی بین حکمت عملی و نظری، متمایز می‌گرداند؛ هر چند سوفیا در قوانین چیزی ارائه نمی‌دهد بیش از آنچه حکمت فلسفی و نظری در جمهوری بدان اشاره دارد. ولی دیگر فرونیسیس واژه‌ای مترادف با سوفیا نیست، بلکه تنها فلسفه عملی و معرفت سیاسی است که خود وابسته به سوفیاست. از اینرو فرونیسیس افلاطونی، برخلاف فرونیسیس ارسطویی، مکمل سوفیاست، ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* در کتاب ششم فصل‌های پنجم و هفتم، کسانی چون آناکساگور (Anaxagore)، تالس (Thales) و همانند آنها را فیلسوف می‌نامد، نه آدم‌هایی سنجیده (صاحب فرونیسیس)، زیرا آنها چیزهایی که برای خودشان سودمند بود را نمی‌شناختند ولی با امور دشوار و حیرت‌انگیز و حتی خدایی، هر چند سودی در بر نداشتند، آشنا بودند؛ زیرا این بزرگان فاضل آنچه برای آدمیان نیک است را نمی‌جستند (Aristotle, 2011: 1141b).

بنابراین سوفیا و فرونیسیس افلاطونی هرچند واژگانی مترادف در قوانین نیستند، ولی کاربرد مفهومی آن دو کاملاً وابسته به یکدیگر است؛ به گونه‌ای که صاحب فرونیسیس الزاماً دارای حکمت نظری - همان

سوفیا در تفکر ارسطویی - است. از این رو به نظر می‌رسد، می‌توان خاستگاه فرونسیس را در آثار افلاطون، رشته اتصال میان نظر و عمل در نظر گرفت، زیرا خاستگاه نظری فرونسیس افلاطونی که همان ادراک مثال خیر می‌باشد منجر به دستیابی به فرونسیس می‌گردد که در عمل به کار می‌آید. به این مطلب به نوعی دیگر در مقاله دکتر داوری اشاره شده است؛

«رشته اتصال میان نظر و عمل در آثار افلاطون محسوس و برجسته است، حتی در نوامیس که می‌دانیم، ضامن خواست و قانون، قانون خداست و راهنما و هادی اوست و او نه فقط قانون، بلکه رعایت قانون را میسر می‌کند، در حالی که این رشته در اخلاق نیکوماخوس یا همان «نیکوماخوس» ارسطو، کم و بیش سست میشود» (داوری، ۱۳۹۰: ۳۷).

بنا بر نظر شارحان فلسفه کلاسیک، اگر منظور از تمایز روشمند بین حکمت نظری و حکمت عملی (سوفیا و فرونسیس)، تمایز قلمرو کاربردی سوفیا و فرونسیس باشد، این تقسیم و تمایز منسوب به ارسطو است؛ اما اگر منظور از تمایز بین آنها، نه در قلمرو کاربردی، بلکه در حوزه معنا باشد این تقسیم در قوانین افلاطون به وضوح قابل مشاهده است. و همانگونه که مری لنزی به آن اشاره می‌کند، دیدگاه‌های مبتنی بر استعمال سوفیا و فرونسیس به عنوان واژگانی مترادف در تمام آثار افلاطون، دیدگاه صحیحی نیست؛ «دیدگاه غالب شارحان افلاطونی، همچون آلن (Allen, R.E: 1965)، فاین (Fine, G, 1988) و بانمبو (Bambrough, 1965) مبنی بر استعمال دو واژه فرونسیس و سوفیا به صورت واژگانی مترادف و به معنای حکمت در تمامی آثار افلاطون، دیدگاه صحیحی نیست، تا آنجا که جورج مان (Gorgemanns, 1965) سوفیا را صرفاً نامی متعالی تر برای فرونسیس در آثار افلاطون لحاظ کرده است (Gorgemanns, 1965: 48)» به نقل از (Lenzi, 2005).

هر چند خود نیز شاهد اختلاط مفهومی بین آن دو معنا، در برخی از آثار افلاطون هستیم، کما اینکه در جمهوری، سوفیا در دو مورد، برای اشاره به فضیلت حکمت سیاسی و فلسفی به کار رفته است (Plato, 1968: 428e1-429a1-3)، همچنین در این رساله، فرونسیس نیز در معنای حکمت نظری به کار گرفته شده (Ibid, 559b11, 621c6)، نیز در رساله فیدون فرونسیس در معنای حکمت نظری به کار رفته است (Plato, 1975: 693b, 691c1)، ولی چنین اختلاط مفهومی در قوانین به هیچ وجه دیده نمی‌شود. مری لنزی ضمن تأیید این مطلب، معتقد است که یکی از دلایل مترادف بودن سوفیا و فرونسیس از نظر شارحان در قوانین را می‌توان معادل و برابر فرض نمودن این دو واژه با «هماهنگی» و «سازگاری» ذکر کرد؛

«زیرا بدون هماهنگی (symphonia) ... چگونه می‌توانست حتی کوچکترین جزء حکمت (فرونسیس) وجود داشته باشد... اما بزرگترین و بهترین هماهنگی (symphonia) بیشترین شایستگی را برای بزرگترین حکمت (سوفیا) دارد» (Plato, 2015: 689d5-9).

همانگونه که در این عبارت می‌بینیم واژه سوفیا و فرونسیس به طور قابل معاوضه برای اشاره به حکمت به کار رفته‌اند، حکمتی که «بهترین هماهنگی» است. لذا مفسران نیز با وجود چنین متونی، به این نتیجه خواهند رسید که افلاطون، واژه حکمت و هماهنگی را در قوانین مساوی و برابر فرض کرده است؛ حال آنکه وی نمی‌تواند هر فضیلتی مانند حکمت را با حالت‌های روانشناختی تحت آن فضیلت در روح (هماهنگی) یکسان در نظر گرفته باشد. از نظر افلاطون هر فضیلتی با حالت روانشناختی تحت آن فضیلت واقعیتهای متفاوت در ذات هر فردی است به طوری که هر یک از آنها، نه در نظر و نه در واقعیت قابل معاوضه و جا به جایی نیستند (Lenzi, 2005:3). یعنی حالت روانشناختی تحت فضیلت فرونسیس، امری مجزا از حالت روانشناختی تحت فضیلت سوفیاست و این حالت‌های روانشناختی تحت فضیلت‌های جداگانه، به طور بدیهی قابل جا به جایی و معاوضه با یکدیگر نخواهند بود. زیرا در حقیقت فضیلت روان شناختی تحت فضیلت فرونسیس ثمره حالت روان شناختی تحت فضیلت سوفیا است.

علاوه بر این که افلاطون در جمهوری خاستگاه فرونسیس را عالم ماورای عالم معقولات و خاستگاه سوفیا را عالم معقولات تحت نفوذ اصل خیر قرار داده، چگونه می‌تواند حالت‌های روانشناختی حاصل از این دو نوع معرفت را یکسان بداند؟

(عالم فرای معقولات و محسوسات) خیر غائی

عالم فرای معقولات و محسوسات (مبصرات)		
عالم معقولات	عین ایده‌ها	صور علمیه مجرد
	مباحث ریاضی و هندسی (استدلال)	صور علمیه که درک آنها محتاج واسطه است
	عقیده (باور)	عین محسوسات
	حدس	شبح و سایه محسوسات

بنابراین افلاطون در قوانین، سعی در مرتبط نمودن معرفت نظری و عملی با فضائل مبتنی بر آنها را دارد. در نتیجه حکمت فلسفی، امری بیش از معرفت حقیقت خیر و عدالت و حتی علت آنهاست. به طوری که افلاطون در جمهوری به آن اشاره دارد:

«کسی که دارای حکمت عملی است ضرورتاً توانائی به کار بردن این معرفت را در زندگی شخصی، جامعه سیاسی و نیز در ارتباط با خدایان را دارد» (Plato, 1968:540b10).

با توجه به مطالب پیش گفته، الهیات افلاطون در قوانین، تنها مبتنی بر ادراک خیر، به عنوان یک ارزش درونی، نیست آنگونه که شارحینی نظیر استالی (Staly, 1983)، پلنیچ (Planinc, 1991)، سونگ (Seung, 1996) بیان نموده‌اند؛ (Lenzi, 2005:6) بلکه روشنگری حاصل از این ادراک با

پشتوانه، تجربه و شورا، مکمل سوفیا و حکمت مورد نیاز «قانون گذار - فیلسوف» است. بنابراین افلاطون بدون الهیاتش در *قوانین* هیچ نظریه کاملی از حکمت، فضیلت و رهبران سیاسی نخواهد داشت و در هم تنیدگی مفهوم سوفیا و فرونسیس در آثار افلاطون دلیلی بر این همانی این معانی نیست، زیرا تمایز در خاستگاه این فضایل، تمایز معنایی آن دو را در پی دارد.

نتیجه‌گیری

بر اساس مطالب پیش گفته این نتایج به دست می‌آید:

الف. حکمت در نظام فلسفی افلاطون - با توجه به بستر تاریخی آن - مفهومی ضد سوفیستی به روش و اسلوب سقراطی است. این مفهوم به دلیل تاثیر پذیری افلاطون از آموزه‌های رازآلود، دارای منشائی الهی است. از این روی فرونسیس نیز به عنوان بخشی از حکمت، که مرتبط با عمل است، بی تردید وابسته به مبدایی الهی است.

ب. افلاطون، مبدا الهی فرونسیس را در *جمهوری*، *فدروس* و *نامه هفتم*، با تکیه بر نظریه ایده‌ها به عالمی فراتر از عالم محسوسات و معقولات نسبت می‌دهد. این عالم همان «قلمرو خیر غائی» است. عالمی که از حیث عظمت و قدرت به مراتب بالاتر از وجود بوده و اغلب در بررسی عوالم افلاطونی مورد غفلت پژوهشگران واقع می‌شود.

ج. در آثار مذکور، فرونسیس، ادراک مثال خیر نیست، بلکه روشن بینی حاصل از این ادراک است، زیرا اولاً، در *جمهوری* فرونسیس صفتی آسمانی است که هرگز نیروی خود را از دست نمی‌دهد و طبیعتاً امری فرازمینی است که نیرویی همیشگی بوده و حاصل اشراق از جانب مبدایی الهی است، نه حاصل از امور انسانی، ثانیاً، در *فدروس* و *نامه هفتم* نیز این حکمت هدیه‌ای الهی و بصیرتی فارغ از مطالعه و آموزش است.

د. افلاطون در *جمهوری*، ضمن کاربردی نمودن فرونسیس در حوزه رفتار شخصی و اجتماعی، آن را ویژگی اصلی «حکیم-حاکم» آرمان شهر خویش می‌داند، زیرا فرونسیس که رشته اتصال میان نظر و عمل است، موجب وحدت حکمت و سیاست در صاحبان این فضیلت می‌گردد.

و. به نظر می‌رسد وجه تمایز *قوانین* از سایر آثار افلاطونی - در ارتباط با بحث فرونسیس - اولاً در کاسته شدن از تعالی آن، به دلیل نبودن فیلسوفان دارای دانش راستین بوده و در نتیجه فرونسیس به تجربه، شورا و قانون در این اثر وابسته می‌گردد. ثانیاً، سوفیا و فرونسیس در *قوانین* به دلیل اختلاف در حالت‌های روان‌شناختی حاصل از این دو فضیلت و نیز به دلیل تفاوت جایگاه هستی‌شناسانه آن‌ها، به طور بدیهی دیگر قابل معاوضه و جابه جایی نیستند.

از این روی می‌توان نتیجه گرفت حکمت افلاطونی، حکمتی دو بعدی است که هر یک از جنبه‌های آن در عین تمایز خاستگاهی، مکمل یکدیگر هستند. تعامل نظر و عمل در انسان کامل افلاطونی «حکیم-حاکم» نقطه افتراق حکمت افلاطونی و ارسطویی است، زیرا فرونسیس ارسطویی فاقد منشایی الهی بوده و صرفاً در حوزه عمل وابسته به شورا، تجربه و هوشمندی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. اصطلاح *mind fullness*، متعلق به قلمرو معنایی روانشناسی است. پژوهش‌های انجام شده در ایران، جهت یافتن معادل فارسی برای این اصطلاح در مقاله‌ای تحت عنوان: نگاهی به معادل‌های فارسی *mind fullness* توسط حسن حمیدپور منتشر شده است. معادل‌های پیشنهادی برای این اصطلاح به زبان فارسی عبارتند از: (۱) ذهن آگاهی (۲) هوشیاری فراگیر (۳) هوشیاری ذهن (۴) غنی‌سازی ذهن (۵) تفکر نظاره‌ای (۶) حضور ذهن (۷) به هوشمندی (۸) توجه عمیق ذهنی. کاربرد معادل فارسی ذهن آگاهی برای این اصطلاح به دو دلیل است. اولاً هر چند نقودی بر این معادل وارد است، اما در بسیاری از مقاله‌های پژوهشی در حوزه *mind fullness* از این معادل استفاده می‌شود، ثانیاً افلاطون در «قوانین» تصریح می‌کند که، فرونسیس تنها هوشمندی نیست - طبق مطلب صفحه ۱۳ - از اینرو واژه‌های معادلی که به نوعی بیان هوشمندی است حذف می‌شوند، با توجه به معادل‌های دیگر، این نکته را درمی‌یابیم که ذهن آگاهی غنی‌سازی ذهن، تفکر نظاره‌ای و توجه عمیق ذهنی را نیز شامل می‌شود.
۲. Gill Fine: نام مقاله: معرفت و باور در جمهوری
۳. افلاطون، این رهاسازی را کاتارزیس می‌نامد، کاتارزیس تطهیر درونی است که از طریق آن روح از تطورات و اوهام غلط تطهیر گشته و به منشأ اصلی خویش باز می‌گردد.
۴. بر این اساس، از آنجائیکه طبق گفته افلاطون فرونسیس در منتهی‌الیه عالم معقولات قرار گرفته و سیر روح انسانی، سیری طولی است پس ادراک خیر منوط به ادراک مثل ما قبل بوده و در اینجا مرزی بین سوفیا به معنی اخص آن و فرونسیس حاصل می‌شود.
۵. رجوع شود به سوفیست (Sophist; 1975:230a,233a) و مقاله تتتوس (Teatetus, 1992:176c)

References

- Aristotle (2010) *Nicomachean Ethics*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tarh-e No Publication.
- Bartlett R. & Collins S.D. (1999) *studies in the moral and political thought of Aristotle*, Editors Bartlett R & Collins S.D, Publisher SUNY Press
- Bromiley G.W. (1985) *Theological Dictionary of the new testament*, Editors Kittel G., Gerhard F., Bromiley G.W., Translated by Bromiley G.W., Publisher Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Davari Ardakani, Reza (2012) *Ethics and Divine Science*. Proceedings of 15th Hakim Mulla Sadra Conference, Sadra Islami Hekmat Foundation Publication.
- Gadamer, Hans-Georg (2003) *Goodness in Platonic-Aristotle Philosophy*. Translated by Hasan Fathi, Hekmat Tehran Publication.
- Gomperz, Theodor (1996) *Greek Thinkers*. Translated by Mohammad Hasan Lotfi, first edition, Volume II, Kharazmi Publication.
- Hemati, Homayoun (2008) *Understanding Art and Art of Understanding*. First edition.

- Kinsella E.A, Pitman A. (2012) *phronesis as professional knowledge: practical wisdom* Editors Kinsella E.A. & Pitman A., Publisher Springer Science & Business Media.
- Kurd Firzjaei, Yar Ali (2006) Nature of knowledge in Plato's perspective. Imam Khomeini's Educational and Research Institute.
- Lenzi M. (2005) *Plato's in equivocal wisdom*, university of Wisconsin, Platteville.
- Oliver P. & Dennision W. (2013) *Dancing With Dugongs*, IAN Press.
- Pappas, Nikolas (2006) Plato and *The Republic*. Translated by Behzad Sabzi, Hekmat Publication.
- Plato (1957) Four dialogues: Meno, Phaedrus, Theaetetus, Hippias Major. Translated by Mahmood Sanai, Hermes Publication.
- Plato (2005) *The Republic*. Translated by Fouad Rouhani, Shirin Publication.
- Plato, (1952) *Plato's Phaedrus*, Translated by Hackforth R., Cambridge university press.
- Plato, (1975) *Plato Phaedo*, Editor Gallop D., Translated by Gallop D., Publisher Clarendon Press.
- Plato, (1989) *Plato Gorgias*, translated by Donald J.Zeyi: Hackett publishing.
- Plato, (2015) *plato Theaetetus*, Translated by Jowett, M.A., copyright: 1892 by Macmillan & Co.london.uk, company Aterna press.
- Plato, (2015) *Plato's 7th letter*, translated by Burnyeat M. & Frede M., oxford university press.
- Plato, *Plato's Meno*, Translated by Scott D., Cambridge university press: 2006.
- Vassigh, Chidan (2006) Reflection on Foundations of Critique of Politics. Aristotle's political analysis.
- Plato, (1975) *Plato's sophist commentary*, edited by Neal G.C., university of Manchester press.
- Plato, (2015) *The Laws of Plato*, Translated with notes by Pangle Th., publishing university of Chicago press.
- Plato, (1892) *Timaeus* Translated by Gowett, B.M.A., Aeterna press.
- Mcevilly T. (2010) *Extreme Environmental Events: Complexity in Forecasting Early Warning*, Springer Science & Business Media Press.
- Miler J. (2011) *Aristotle's Nicomachean Ethics: Acritical Guide*.