

پیوند سیاست و طبیعت به مثابه یک تمهید رتوریکال: تاملی در کتاب اول سیاست ارسطو

شروین مقیمی*

چکیده

روایت افلاطون از سرشت تربیتی فلسفه سیاسی سقراطی، در نهایت به موضع سلبی او نسبت به شیوه زندگی سیاسی منتهی می‌گردد. در مقابل، ارسطو می‌کوشد تا روایتی از فلسفه سیاسی سقراطی به دست دهد که در آن در عین تأکید بر غرض‌نهایی سقراط، یعنی دفاع از شیوه زندگی فلسفی در برابر شیوه‌های غیرفلسفی، زمینه برای دفاعی ایجابی از شیوه زندگی سیاسی نیز لحاظ گردد. ما در این مقاله می‌کوشیم تا نشان دهیم که نخستین گام ارسطو در این مسیر ضرورتاً دفاع از شیوه زندگی سیاسی به مثابه شیوه‌ای طبیعی برای انسان است. ما در اینجا نشان می‌دهیم که طرح این دعوی از سوی ارسطو که «انسان بنا به طبیعت موجودی سیاسی است»، خصلتی اساساً آیرونیکی و به تعبیری خطابی دارد، و از سوی دیگر این گزاره آیرونیکی و خطابی، جزئی ضروری از تمهید تربیتی بدیلی است که وی در کنار تمهید تربیتی افلاطونی و به عنوان رقیب آن مطرح می‌سازد. بنابراین مواجهه با پیچیدگی تعبیر مد نظر ارسطو از اصطلاح «طبیعت»، به نوعی در کانون ملاحظات ما در این مقاله قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: «فلسفه سیاسی»؛ «طبیعت»؛ «ارسطو»؛ «افلاطون»؛ «شیوه زندگی سیاسی»؛ «شیوه زندگی فلسفی».

* استادیار گروه پژوهشی نظریه‌پردازی سیاسی در ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
moghimima@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۲



۱. مقدمه

تربیت سیاسی در فلسفه‌ی سقراطی، یا به تعبیر دیگر سرشت تربیتی فلسفه‌ی سیاسی سقراطی، به طریقی که در روایت افلاطونی منعکس شده است، از دو جنبه‌ی اساسی حکایت دارد: ۱. جنبه معرفتی که به معنای تربیت نفس‌های مستعد فلسفه از طریق تعلیم معرفت در باب طبیعت انسان به عنوان مجرای به سوی معرفت در باب طبیعت و کل است؛ و ۲. جنبه سیاسی سلبی که به معنای تربیت نفس‌های جاه‌طلب سیاسی با دو هدف ماهیتاً سلبی است: نخست کوشش در جهت اعراض آن نفس‌ها از پی‌گیری شیوه زندگی سیاسی (در صورت وجود استعداد فلسفی)، و دوم کوشش در جهت نشان دادن فضیلت اعتدال در نفس آنها برای پرهیز از ضدیت احتمالی شان با شیوه زندگی فلسفی. شیوه‌ی زندگی سیاسی در روایت مزبور، حتی در بهترین حالت، خصلتی غیرلوسیک دارد و از این رو نمی‌تواند به سعادت انسان در معنای سقراطی کلمه منتهی گردد. اما فلسفه‌ی سیاسی ارسطو و روایت او از سرشت تربیتی فلسفه سقراطی، ماجرای متفاوتی دارد. به زعم ما روایت ارسطویی علاوه بر حفظ دو جنبه‌ی مندرج در روایت افلاطونی، جنبه‌ی سومی نیز به آن می‌افزاید که می‌توانیم از آن تحت عنوان جنبه سیاسی ایجابی سخن بگوییم: یعنی تربیت مبتنی بر توسعه دامنه معنایی شیوه زندگی فلسفی به شکلی آگروتیک، برای تاکید بر استلزامات تحقق رژیم کمال مطلوب. به زعم ما ارسطو تلاش می‌کند تا بر وجوه تربیتی ایجابی علم سیاست در عرصه غیر معرفتی تاکید کرده و بدین طریق نشان دهد که خدمت به غرض نهایی فلسفه سیاسی سقراطی (یعنی دفاع از شیوه زندگی فلسفی در مقابل شیوه‌های غیرفلسفی زندگی)، با این تمهید بهتر از تمهید افلاطونی به انجام می‌رسد. او برای این کار می‌بایست نشان دهد که شیوه زندگی سیاسی آنقدرها که افلاطون و کسنوفون می‌اندیشیدند، از سعادت «حقیقی» دور نیست. ارسطو این کار را نه با اعراض از آن غرض اصلی در فلسفه سیاسی سقراطی، بلکه در جهت تحقق بهتر آن، انجام می‌دهد. به عبارت دیگر ما باید بتوانیم علاوه بر ایضاح تفاوت‌های اساسی میان رتوریک ارسطویی و رتوریک افلاطونی، وحدت استراتژیک آنها در مدرساندن به غرض سقراطی را نیز نشان بدهیم. ارسطو در این مسیر در آغاز رساله سیاست با طبیعی تلقی کردن شیوه‌ی زندگی سیاسی برای انسان، به یکباره از سنخ افلاطونی-کسنوفونی فاصله می‌گیرد، اما در پایان همان رساله، با بسط معنای فلسفه (که به نوعی تحدید معنای سیاست مطلوب نیز هست)، بار دیگر به سنخ افلاطونی-کسنوفونی، البته از حیث غرض سقراطی‌اش، نزدیک می‌گردد. ما در این مقاله می‌کوشیم تا با ارائه شرحی از مهمترین فرازهای کتاب نخست سیاست، کوشش ارسطو در برداشتن گام

نخست (نسبت‌دادن خصلتی طبیعی به شیوه زندگی سیاسی) را توضیح دهیم. به تعبیر دیگر ما در اینجا می‌کوشیم از یک سو نشان دهیم که طرح این دعوی از سوی ارسطو که «انسان بنا به طبیعت موجودی سیاسی است»، خصلتی اساساً آبرونیک و به تعبیری خطابی دارد،^۱ و از سوی دیگر این گزاره آبرونیک و خطابی، جزئی ضروری از تمهید تربیتی بدیلی است که وی در کنار تمهید تربیتی افلاطونی و به عنوان رقیب آن مطرح می‌سازد. نسبت‌دادن خصیصه «طبیعی» به سیاست از سوی ارسطو، یک جزء ضروری از روایت بدیل او از فلسفه سیاسی سقراطی و ایضاح شالوده‌های تربیتی آن است.

۲. استدلال زیبا و شریف (kalos) در تمایز از استدلال برهانی

فهم کوشش ارسطو برای ارتقای رتوریک فلسفه‌ی سیاسی سقراطی بیشتر از هر چیز از رهگذر فهم موکدترین دفاع او از شیوه‌ی زندگی سیاسی در کتاب اول سیاست امکانپذیر خواهد شد. ارسطو در همان آغاز کتاب مخاطب را با آغازی تماماً تازه و بی‌سابقه مواجه می‌سازد؛ آغازی که به بیان تامس پنگل، تازگی آن با توجه به پایان‌بندی رساله‌ی اخلاق نیکوماخوسی، بسیار بارز است. (Pangle, 2013: 25) ارسطو در کتاب دهم اخلاق نیکوماخوسی (فصول هفتم و هشتم) با مقایسه‌ی میان شیوه‌ی زندگی مبتنی بر فعالیت متاملانه و شیوه‌ی زندگی سیاسی، یا میان فضیلت فکری و فضیلت سیاسی، تصریح می‌کند که سعادت‌مندانه‌ترین شیوه‌ی زندگی، شیوه‌ی زندگی متاملانه است، زیرا تنها این شیوه است که به معنای دقیق کلمه، فرد در آن از خودبسندگی و فراغت، هر دو برخوردار می‌گردد. (Aristotle, 2011: 1177 a-1179 a) او در همان اخلاق نیکوماخوسی بر این تأکید می‌کند که «صناعت سیاسی» نمی‌تواند جدی‌ترین امور تلقی گردد. (Aristotle, 2011: 1141 a 19-22)

اما رساله‌ی سیاست با اعراضی «آشکار» از این موضع آغاز می‌شود و البته که این آشکارگی را باید به دقت بررسی کرد. ارسطو در اینجا به نحوی صریح از مرجعیت بی‌رقیب و نهایی آن چیزی سخن می‌گوید که آن را پولیس یا به تعبیری «امر سیاسی» می‌نامد. (Aristotle, 2013: 1252 a) در واقع خیری که از ناحیه‌ی اجتماع سیاسی نصیب انسان می‌گردد، والاترین خیر و به بیانی خیر مرجع است. همه خیرها به نوعی تابع همین خیر محسوب می‌شوند و این البته می‌تواند خیر یا منفعت ناشی از زندگی فلسفی را نیز در بر بگیرد. با این حال به نظر می‌رسد یک پرسش اساسی را باید مطرح ساخت و آن اینکه اگر معیار یک زندگی سعادت‌مندانه، بهره‌مندی از خودبسندگی و فراغت باشد، آیا رژیم کمال مطلوب ارسطو که او در کتاب هفتم و

هشتم به آن خواهد پرداخت، می‌تواند از این دو خصیصه برخوردار باشد؟ به بیان دیگر آیا با توجه به نحوه‌ی آغاز رساله‌ی سیاست می‌توان به این حکم رسید که از نظر ارسطو، برخلاف افلاطون و کسنوفون، سعادت حقیقی نه یک امر «شخصی» بلکه یک امر «عمومی» و «مشترک» است؟ تردیدی در این نیست که بسیاری از شارحان ارسطو به ویژه نحله‌ی موسوم به جماعت‌گرایان، از این تفسیر دفاع می‌کنند.^۲ با این حال به نظر می‌رسد نشانه‌ها و اماره‌هایی وجود دارد که به نحوی جدی، تفسیر مزبور را با مشکل مواجه می‌سازد.

وقتی این دفاع ارسطویی از طبیعی بودن شهر و لاجرم سیاست را در کنار رای دیگر او در فصل اول از کتاب اول قرار دهیم، یعنی جایی که میان حکومت‌کردن سیاسی، حکومت‌کردن شاهانه و تدبیر منزل تمایز برقرار می‌سازد (ibid: 1252 a)، آن‌گاه اهمیت کوشش او در دفاع از شان و جایگاه زندگی سیاسی بیش از پیش آشکار می‌گردد. او می‌گوید کسانی که به این تمایز قائل نیستند، به زیبایی سخن نمی‌گویند. نکته اینجاست که آنچه برای ارسطو در اینجا از اهمیت برخوردار است، زیبا و البته شریف بودن سخن گفتن در ساحت سیاست است که ضرورتاً به معنای صدق نظری آن نیست. (Pangle, 2013: 29) بدین ترتیب دفاع از امر «سیاسی» به عنوان یک امر طبیعی که با توجه به تاکید ارسطو بر نسبت میان طبیعت هر چیز و کمال آن چیز (Aristotle, ibid: 1252b 31-32)، به معنای دفاع از شیوه‌ی زندگی سیاسی در معنای ارسطویی کلمه است، لاجرم نمی‌تواند و نمی‌باید جز به زیبایی بیان گردد.^۳ ارسطو در ادامه اظهار می‌دارد که برای دانستن دلیل نادرستی تلقی افلاطونی-کسنوفونی، باید به تحقیق در این باب روی بیاوریم. وین آملر معتقد است که خود این دعوت به مطالعه‌ی شهر و سیاست، می‌تواند مؤید محدودیت‌های مرجعیت شهر باشد. بدین ترتیب «این نه خود شهر، بلکه یک پژوهش فلسفی است که مرجعیت آن اجتماع را تعیین می‌کند» (Ambler, 1985: 165). ارسطو البته به این وعده‌ی خود، یعنی ارائه‌ی تحلیل از چیستی شهر چندان پایبند نمی‌ماند و در عوض با ما به زیبایی سخن می‌گوید. در واقع تاکید بر طبیعی بودن شهر و لاجرم سیاست در فصل دوم از کتاب اول به اوج می‌رسد، اما همان‌گونه که بارتلت نیز متذکر می‌شود، بسامد واژه‌ی «طبیعت» در دیگر بخش‌های سیاست به مراتب اندک‌تر است. (Bartlett, 2001: 132) در واقع فصل دوم که فصل مشهور سیاست و فصلی است که در آنجا به زیبایی و به نحوی شریف در باب طبیعی بودن شهر، و انسان به عنوان موجودی بنا به طبیعت سیاسی سخن می‌رود (Aristotle, 1253a 1-2, ibid: 1253a 1-2)، میان‌پرده‌ای کوتاه است میان فصل اول که در آن نوید ارائه‌ی یک پژوهش تحلیلی در باب شهر داده می‌شود، و فصل سوم تا سیزدهم که ارسطو در آنها می‌کوشد تا به

وعده‌ای که داده است جامه‌ی عمل بپوشاند. در واقع کتاب با بیان اینکه شهر از بالاترین اقتدار از حیث خیر انسانی برخوردار است آغاز می‌شود؛ سپس با پرسش‌گری در باب این دعوی دنبال می‌شود؛ آن‌گاه ارسطو برای جلوگیری از خطرات ناشی از این پرسش‌گری، و البته بیشتر از سر کوشش برای تمهید مبنایی ایجابی برای فلسفه‌ی سیاسی، از طبیعتی بودن شهر و اینکه طبیعت اساساً خیرخواه است سخن می‌گوید. اما در ادامه آنقدر که در باب منزل، بردگی و تحصیل ثروت از حیث طبیعتی بودنشان سخن می‌گوید، در باب شهر، سخن نمی‌گوید. (Ambler, Ibid: 166) ما در ادامه به این نکته با تفصیل بیشتر خواهیم پرداخت که معنایی که ارسطو از طبیعت در تعبیر «طبیعت انسان» مراد می‌کند، معنایی دوپهلوی و مبهم است و این طبیعت انسانی می‌تواند موید ویژگی یا خصیصه‌ی «طبیعی» انسان در قابلیت‌اش برای عمل کردن بر خلاف طبیعت نیز باشد. به عبارت دیگر رانه یا انگیزه‌ی طبیعی برای تشکیل پولیس کفایت نمی‌کند، بلکه در اینجا به یک عمل سیاسی بنیانگذارانه از ناحیه‌ی یک خدا یا یک انسان واقعی (*aner*) نیازمندیم. (Mansfield, 2006: 205) اینکه زندگی انسانی به نوعی با مدخلیت یک عمل فرانسائی یا عملی از ناحیه‌ی یک انسان برجسته و فوق‌العاده ممزوج است، خود به یک معنای موسّع، وجهی از «طبیعت» انسانی است؛ خصیصه‌ای که اصولاً با بهره‌مندی انسان از لوگوس پیوندی وثیق دارد. (Aristotle, ibid: 1253a 8-9) بدین ترتیب بهره‌مندی انسان از لوگوس (عقل/زبان)، همان زمینه‌ی اصلی و البته «طبیعی» برای فراهم کردن امکان فراروی از طبیعت است؛ انسان بدین معنا موجودی است که زندگی‌اش بنا به «طبیعت» به نوعی با بخت و امکان گره خورده است و این در اساس مرهون برخورداری او از لوگوس است. (Zuckert, 1983: 186-188)

فصل دوم از کتاب اول سیاست، چنانکه گفتیم، فصلی است که ارسطو در آن به زیباترین و شریف‌ترین وجه ممکن از شهر و امر «سیاسی» به عنوان اموری که بنا به طبیعت «هستند»، سخن می‌گوید. وقتی از زیباترین و شریف‌ترین صورت بیان سخن می‌گوییم، لاجرم باید بتوانیم نشان دهیم که اتفاقاً این یکی از رتوریکال‌ترین فرازهای رساله‌ی سیاست است و به همین اعتبار، به همان میزانی که زیبا و شریف است، نباید بتواند در مقابل استدلال‌های برهانی که علی‌الاصول نازیبا محسوب می‌شوند، تاب بیاورد. فهم تمایز صورتبندی ارسطو از فلسفه‌ی سیاسی سقراطی و صورتبندی افلاطون و کسنوفون از آن، در گروی فهم تفاوتی است که میان زیبا و شریف سخن گفتن ارسطو و زیبا و شریف سخن گفتن افلاطون و کسنوفون وجود دارد. در واقع نقد ارسطو بر افلاطون در کتاب دوم سیاست، نه نقدی بر خودِ غرض افلاطون بلکه نقدی بر نحوه نیل به آن غرض است که به زعم ارسطو می‌تواند به طریقی شریف‌تر و زیباتر

صورت پذیرد. ارسطو کتاب دوم را با سخنانی آغاز می‌کند که به نوعی تلویحی مویده همین امرند. او می‌گوید:

از آنجا که غرض ما مطالعه‌ی آن نوع از اجتماعی سیاسی است که بهترین اجتماع سیاسی برای کسانی است که قادرند تا سرحد امکان به شیوه‌ای که آرزوی انسان است زندگی کنند، ما باید دیگر رژیم‌ها را نیز مورد تحقیق قرار دهیم، هم آن رژیم‌هایی که در برخی از شهرهایی متداول است که تصور می‌شود به خوبی تدبیر می‌شوند، و هم رژیم‌های دیگری که برخی اشخاص معین از آن سخن گفته‌اند و تلقی بر این است که وضع زیبا و شریفی دارند؛ ما باید این تحقیق را انجام دهیم تا هم بتوانیم آنچه در آنها درست است و آنچه در آنها سودمند است را دریابیم - و به علاوه بدین خاطر که جستجوی چیزی غیر از آنها، کاملاً امری متعلق به کسانی که میل به سوفیست‌بازی دارند، تلقی نگردد، بلکه تلقی بر این باشد که ورود ما به این تحقیق به خاطر این است که رژیم‌های در دسترس کنونی، در واقع وضع زیبا و شریفی ندارند. (Aristotle, ibid: 1260b 25-33)

این سخن ارسطو در آغاز کتاب دوم سیاست، یعنی کتابی که نقد مشهور او بر بهترین رژیم افلاطون در آنجا مطرح می‌گردد، بسیار قابل‌تأمل است. ارسطو در اینجا از وضع و شرایط زیبا و شریف (*kalos*) سخن می‌گوید و زیبا و شریف بودن امری متمایز و متفاوت از سودمند بودن است. از همین رو زیبا و شریف بودن در عین حال می‌تواند امری بر خلاف طبیعت باشد. طبیعت در این معنا ضرورتاً زیبا و شریف نیست بلکه زیبایی و شریف بودن امری انسانی است که البته از «طبیعت» منحصر به فرد انسان در امکان فراوری از طبیعت ناشی می‌شود. از این رو می‌توان گفت که کوشش ارسطو در اینجا، و به طور کلی در سیاست، معطوف به نقد صورت‌بندی رتوریکال افلاطون از فلسفه سیاسی سقراطی به عنوان سیاست فلسفی دفاع از شیوه‌ی زندگی فلسفی، و سپس ارائه‌ی یک صورت‌بندی رتوریکال بدیع است که بتواند زیباتر و شریف‌تر باشد؛ یعنی بتواند از امکانات بیشتری برای دفاع از شیوه‌ی زندگی فلسفی و بسط و تداوم آن در دایره‌ی زندگی سیاسی برخوردار باشد. اینکه ارسطو در کتاب دوم (فصل ششم) اظهار می‌دارد که «همه‌ی گفتارهای سقراط فوق‌العاده هستند: آنها استادانه، بدیع، و موشکافانه‌اند. اما شاید انجام همه‌ی کارها به نحوی زیبا و شریف، دشوار باشد» (ibid: 1265a 9-10) با وضوح بیشتری تفاوت اصلی فلسفه‌ی سیاسی ارسطو و فلسفه‌ی سیاسی افلاطون و کسنوفون را از حیث روایت‌شان از فلسفه‌ی سقراطی، آشکار می‌سازد.

۳. دفاع از طبیعی بودن شیوه زندگی سیاسی

به کتاب اول و دفاع از طبیعی بودن شهر و شیوهی زندگی سیاسی بازمی‌گردیم. ارسطو فصل دوم کتاب اول را این‌گونه آغاز می‌کند:

باری مثل هر جای دیگر، برای آنکه در خصوص این چیزها هم به زیباترین شکل تحقیق کنیم، باید ببینیم که چیزها چگونه از آغاز بنا به طبیعت بسط پیدا می‌کنند. بنابراین نخست از سر ضرورت، باید وصلتی از اشخاصی در کار باشد که نتوانند بدون هم وجود داشته باشند: از یک سو زن و مرد برای تولید مثل..... از سوی دیگر حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان طبیعی برای حفاظت و نگهداری. (Aristotle, ibid: 1252a 24-30)

بدین ترتیب دو واحد اصلی و اولیه که بعدها به شکل‌گیری روستا منتهی شده (1252b 15-16) و در نهایت به تشکیل شهر یا پولیس می‌انجامد (ibid: 1252b 28)، عبارت است از واحد زناشویی و واحد مناسبات ارباب و برده. نکته‌ی قابل‌ذکر در اینجا تمایز صریحی است که ارسطو میان زن در مقام همسر و برده قائل می‌شود؛ تمایزی که بنا به طبیعت وجود دارد. (1252b 1-2) به زعم ارسطو، بربرها بر خلاف این، میان زن و برده تمایزی برقرار نمی‌کنند. (1252a 5-6) ارسطو بر همین اساس این حکم زیبا را صادر می‌کند که دلیل اینکه بربرها از ظرفیت حکمرانی طبیعی بی‌بهره‌اند و آنان را باید اجتماعی از مردان و زنان برده تلقی کرد همین است. (ibid: 1252a 6-8) اما پرسشی که باید مطرح کرد این است که اگر میان زن و برده بنا به حکم طبیعت تمایز برقرار است، تداوم و بقای شیوهی زندگی به سبک و سیاق بربرها را چگونه باید توضیح داد؟ (Pangle, ibid: 31) ارسطو در همان آغاز فصل دوم به نوعی بر ملازمت امر طبیعی و امر ضروری که خارج از انتخاب انسان‌هاست، تاکید کرده بود. اما در اینجا به نحوی سخن می‌گوید که گویی شرایطی وجود دارد که قواعد حاکم بر آن تا حد زیادی خلاف طبیعت است. اگر بربرها بر خلاف طبیعت عمل می‌کنند، پس چگونه بقا و دوام پیدا کرده‌اند؟ آیا این نمی‌تواند بدین معنا باشد که طبیعت انسان اصولاً واجد خصلتی است که به فراروی او از طبیعت منتهی می‌شود؟ به بیان دیگر آیا طبیعت انسان، نقض طبیعت را اقتضاء نمی‌کند؟ آیا کوشش برای تشکیل اجتماعی که در آن میان زن و برده تمایز برقرار می‌گردد، حاکی از خصلت مصنوعی و ساختگی کوشش انسان برای تکمیل طبیعت نیست؟

در اینجا می‌بایست معانی مد نظر ارسطو از تعبیر طبیعت (*phusis*) را تا حدی، ولو اجمالی، مورد بررسی قرار دهیم تا منظورمان از تمهید رتوریکال ارسطو در کتاب اول سیاست در طبیعی‌دانستن شیوه زندگی سیاسی برای انسان، بهتر فهم شود. دبلویو سی گاتری تاکید می‌کند که

فوسیس یا طبیعت در ارسطو واجد معانی متفاوت در بسترهای متفاوت است: طبیعت به معنای کلی، یعنی اینکه «طبیعت هیچ کاری را بدون یک هدف انجام نمی‌دهد؛ طبیعت به مثابه تکوین (*genesis*) هر چیزی؛ طبیعت به معنای ترکیب ماده و صورت که تحقق انضمامی یک چیز را موجب می‌شود؛ طبیعت به مثابه صورت (*form*)؛ طبیعت به مثابه ماده (*matter*) که همه چیز از آن ساخته می‌شود. (Guthrie, 1981 vol. 6: 129) بدین معنا آشکار است که فوسیس در ارسطو، مقوله‌ای به غایت مبهم و چندپهلوی است. (Brogan, 2005: 23) پرسش این است که آیا این چندپهلویی صرفاً خصیصه معرفتی فوسیس در ارسطوست یا وقتی به بستر رساله سیاست می‌نگریم، معانی متعدد آن می‌تواند خصیصه‌ای سیاسی یا رتوریکال را نیز بازنمایی کند؟ ارسطو در ابتدای کتاب دوم از سماع طبیعی تصریح می‌کند که «برخی چیزها بنا به طبیعت و برخی دیگر از چیزها به نحوی دیگر وجود دارند.» (Aristotle, 1992: 192b8-9) خصیصه آن چیزهایی که بنا به طبیعت وجود دارند، در تمایز از چیزهای دیگر این است که آنها «فی‌نفسه واجد منبع حرکت و سکون‌اند.» (ibid: 192b14-16) اما نکته اینجاست که این تنها انسان است که باز هم بنا به طبیعت، این امکان را دارد تا دست به چنین دوگانه‌سازی‌هایی برای فهم معنای طبیعت بیازد. بر خلاف تلقی مدرنیستی از مفهوم طبیعت، در اینجا معنایی مضاعف در فهم ارسطویی مندرج است که بر بنیاد آن، هرگونه تامل انسانی در باب طبیعت، آن معنای والاتر یا مضاعف طبیعت را پیش فرض می‌گیرد. (Brogan, ibid: 24) بدین ترتیب، انسان به عنوان تنها موجودی که بنا به طبیعت (در این معنا که طبیعت هیچ کاری را بدون هدف انجام نمی‌دهد) صاحب لوگوس است (Aristotle, 2013: 1253a 7-9)، از این قابلیت، از این امکان برخوردار است که به نحوی از طبیعت، یا دست‌کم از دوگانه طبیعی-مصنوعی، استعلا بجوید.

اگر طبیعت را به این معنا (یعنی معنایی که فراروی از طبیعت توسط انسان را نیز در برمی‌گیرد) در نظر آوریم، آن‌گاه دیگر نمی‌توان به سادگی از طبیعی بودن شهر یا زندگی سیاسی یا امر «سیاسی» سخن گفت، بلکه تنها بدین معنا می‌توان آن را طبیعی تلقی کرد که کوشش برای تکمیل آن، که مستلزم عدول از برخی حدود طبیعت (در معنای ضیق کلمه است) را به عنوان وجهی از طبیعت انسان تعریف کنیم. کوشش مزبور در بستر ارسطویی کلمه، دیگر ضرورتاً با شهر یا شیوه‌ی زندگی سیاسی مرتبط نیست، بلکه اساساً از آن فراتر می‌رود. به سخن آمبرلر، طبیعت در این معنای موسّع، بیشتر با «پژوهش فلسفی» در پیوند است تا با خود شهر یا اجتماع سیاسی. بی‌جهت نیست که ارسطو در توضیح نسبت میان ارباب و برده به عنوان نسبتی که طبیعت آن را اقتضاء کرده است، به نسبت میان نفس و بدن اشاره می‌کند: «آنکه می‌تواند

[چیزها را] با ذهن از پیش ببیند، بنا به طبیعت عنصر حکومت‌کننده و اربابی است، در حالی که آنکه با بدن این چیزها را انجام می‌دهد، بنا به طبیعت حکومت‌شونده و برده است». (ibid: 1252a 30-33) رفت و برگشت ارسطو در خصوص دلالت‌های تعبیر طبیعت در رساله‌ی سیاست را باید وجهی از کوشش او در این جهت تلقی کرد که وی می‌خواهد در خصوص سیاست، از افلاطون و کسنوفون، زیباتر سخن بگوید.

سخن‌گفتن به طرز زیبا و شریف، ضرورتاً با سخن‌گفتن به طرز شاعرانه نسبتی وثیق پیدا می‌کند و از این رو ارجاع به سخنان زیبای شاعران، وجه مهمی از این کوشش را تشکیل می‌دهد. ارجاع به سخنان شاعران بر معنای مهم دیگری نیز دلالت دارد و آن افزودن جنبه‌های پررنگ الهیاتی به سخن سیاسی یا سخن در باب سیاست است. ارسطو برای اثبات رای خود در خصوص اینکه بربرها از ظرفیت حکمرانی طبیعی بی‌بهره‌اند، به پرسشی که ما طرح کردیم پاسخ نمی‌گوید بلکه به جای آن به تراژدی *ایفی‌ژنیا در اولیس اثر اُریپیدس* متوسل می‌گردد و می‌گوید: «به همین خاطر است که شعرا می‌گویند «حکومت بر بربرها، درخور یونانیان است»». (ibid: 1252b 8-9) این عبارت در واقع متعلق به ایفی‌ژنیا قهرمان زن در تراژدی *اُریپیدس* است. او در جایی از این نمایشنامه مادرش را خطاب قرار داده و می‌گوید: «مادر، حکومت بر بربرها درخور یونانیان است، نه بالعکس. زیرا آنان برده‌اند و ما یونانیان آزاد هستیم». (Euripides, 1999: 381) ارسطو از این به عنوان یک مویّد برای دفاع از این رای استفاده می‌کند که بربرها بر خلاف یونانیان از ظرفیت حکمرانی طبیعی بی‌بهره‌اند. اما باید دید بستر طرح این بحث از سوی ایفی‌ژنیا در این آخرین نمایشنامه *اُریپیدس*، چیست. ایفی‌ژنیا دختر آگاممنون رهبر اتحاد یونانیان در جنگ موسوم به *تروا* است. آگاممنون در *ایفی‌ژنیا در اولیس* تصمیم می‌گیرد تا او را برای آرتیمیس قربانی کند تا الهه مزبور اجازه عبور سپاهیان یونان را از دریا صادر کند. ایفی‌ژنیا در پاسخ به ناراحتی و عصبانیت مادرش، کلیمنسترا، در خصوص تصمیم آگاممنون، با نفی ارزش خود در مقام یک زن در مقابل ارزش یک مرد، بر درستی تصمیم پدرش تاکید می‌کند.

اینکه یک مرد بتواند روشنی روز را ببیند، مهمتر از این است که هزار زن شاهد روشنی روز باشند. اگر آرتیمیس بدن من را خواستار است، آیا من، من فناپذیر را یارای آن هست که سدّ راه یک الهه شوم؟. (ibid)

ارسطو نقل قولی را می‌آورد که علی‌الظاهر مویّد برتری طبیعی یونانیان بر بربرها از حیث ظرفیت حکمرانی است، اما بستر نقل قول مزبور نشان می‌دهد که رفتار یونانیان عملاً فرق مشخصی با رفتار بربرها در یکی کردن زنان و بردگان ندارد. در حقیقت اقدام ارسطو را در

آوردن این نقل قول باید یک اقدام آبرونیک تلقی کرد که تنها با درگذشتن از ظاهر این نقل قول و تامل در بستر طرح آن، و البته التفات به موضع کلی نمایشنامه‌نویسی چون آریپیدس فهمیده می‌شود. درواقع ما می‌دانیم که آریپیدس نیز در کنار سقراط، یکی دیگر از کسانی بود که در کمدهای آریستوفانس مورد حمله قرار می‌گرفت. آریپیدس به بی‌خدایی متهم بود و از این رو می‌کوشید تا برای در امان ماندن، در انجام اعمال مقدس و آیینی، راه افراط بییماید. (Strauss, 1989: 103, 114)

نکته مهم دیگر در این نقل قول، توامان‌شدن ضروری گفتار شاعرانه با گفتار الهیاتی است. جنگ به عنوان یکی از بارزترین نمونه‌ها و نمودهای شیوه‌ی زندگی سیاسی، ضرورتاً مستلزم فحوایی الهیاتی است. در اینجا حتماً باید دو گروه از انسان‌ها وجود داشته باشند: کسانی که به قربانی کردن انسان در پای خدایان حکم می‌کنند و کسانی که حاضرند تا مشتاقانه در پای خدایان قربانی شوند. این هر دو در این نمایشنامه حضوری پررنگ دارند: آگاممنون به عنوان مصداق گروه اول و ایفی‌ژنیا به عنوان مصداق گروه دوم. بدین ترتیب ارسطو به نحوی ظریف برملا می‌سازد که گفتاری که از شیوه زندگی سیاسی دفاع می‌کند، در نقطه‌ی نهایی نمی‌تواند یک گفتار تماماً «انسانی» باقی بماند بلکه در نهایت باید نسبتی وثیق با امر «فرا» انسانی یا الهیاتی برقرار سازد. اما ظرافت اصلی در این نهفته است که امر «فرا» انسانی در جایی همراه با امر «فرو» انسانی، در مقابل امر انسانی قرار می‌گیرد. این نکته با تامل در جایگاه آرتیمیس در الهیات یونان قدیم آشکار می‌گردد. آرتیمیس دختر زئوس و بنابراین در زمره خدایان آلمپی است و این از حیث نسبت این گروه از خدایان با زندگی انسانی و در راس آنها قوانینی که انسان‌ها بر اساس آن مناسبات‌شان با یکدیگر را تنظیم می‌کنند، اهمیت بسیاری دارد. اما آرتیمیس در ضمن، الهه حیوانات وحشی و مشخصاً شکار است. این نکته حائز اهمیت است که این الهه شکار همان الهه‌ای است که آگاممنون قرار است دختر خویش را به قصد کسب رضایت او، در پیشگاهش قربانی کند. آرتیمیس بدین معنا اهل شکار است. او انسان را شکار می‌کند. او الهه عفت و پاکدامنی نیز هست و این از خصلت غیر/اروسیک او پرده برمی‌دارد؛ خصلتی که نشان‌دهنده فاصله او از انسان به عنوان موجودی بنا بر طبیعت،/اروسیک است. همین امر وقتی در کنار خصلت شکارگری، آن‌هم شکار انسان، قرار بگیرد، می‌تواند موید این نکته باشد که این الهه، از مقولاتی چون پولیس و ظرفیت حکمرانی طبیعی به آن معنایی که ارسطو از آن مراد می‌کند، فاصله زیادی دارد. عبور از آدم‌خواری یا از شکار انسان، از مقومات شیوه زندگی سیاسی در معنایی است که ارسطو از آن سخن می‌گوید:

پیوند سیاست و طبیعت به مثابه یک تمهید رتوریکال: ... (شروین مقیمی) ۱۰۳

زیرا درست همانطور که انسان وقتی کامل است، بهترین حیوانات است، وقتی از قانون و عدالت جدا گردد، بدترین حیوانات است... از این رو او بدون فضیلت نامقدس‌ترین و وحشی‌ترین حیوانات است و در خصوص رابطه جنسی و غذا، از همه بدتر عمل می‌کند. (Aristotle, ibid: 1253a 33-37)

این بدان معناست که شیوه‌ی رفتار یونانیان در جریان جنگ تروا، نه تنها تفاوت ماهوی با شیوه‌ی بربرها ندارد بلکه از بسیاری از جهات می‌تواند مصداق پیروی از آدمخواری آرتمیسی به عنوان قطب مخالف مدنیت به عنوان کوشش طبیعی انسان برای فراروی از طبیعت در معنای ضیق کلمه باشد. (Davis, 1996: 17) با این حال ارسطو اندکی قبل از اشاره به این امکان در طبیعت انسان، یعنی امکان کمال‌یافتن و بهترین‌شدن در کنار امکان سقوط به پایین‌ترین مراتب و بدترین‌شدن، به نکته‌ای اشاره می‌کند که شاید یکی از مشهورترین فرازهای سیاست باشد. او می‌گوید:

آن کسی که قادر به مساهمت با دیگران نیست، یا کسی که از رهگذر خودبسندگی، به هیچ چیزی نیاز ندارد، جزئی از یک شهر نیست، و بنابراین یا یک حیوان وحشی است یا یک خدا. (Aristotle, ibid: 1253a 26-27)

یکی از تفسیرهای مشخصی که می‌توان از این فقره به دست داد و اتفاقاً تفسیری است که کمک شایان توجهی به تقویت استدلال ما در این گفتار می‌کند، این است که ارسطو اگرچه این بحث را در بستر دفاع از سیاست به عنوان امری مندرج در طبیعت مطرح می‌سازد، اما این به نحوی غیرمستقیم، اشاره‌ای به زندگی فلسفی خودبسندگی شبه‌الهی و فضایل نظری فرامدنی آن است. (Pangle, ibid: 37; Davis, ibid: 20) زندگی فلسفی خودبسندگی از آن رو شبه‌الهی است که ارسطو در *مابعدالطبیعه* تصریح می‌کند که فلسفیدن کاری است الهی و فیلسوف در این معنا کسی است که به خدا تشبیه می‌جوید. (ارسطو، ۱۳۹۲: ۹) پرسش این است که چگونه می‌توان این دو قول را با یکدیگر جمع کرد؟ به نظر می‌رسد که یگانه راه برای عبور از این تناقض، مد نظر قراردادن تمایز میان خدایان الَمپی و خدایان کیهانی باشد. چنانکه گفتیم آرتمیسی در زمره خدایان الَمپی است؛ خدایانی که به تعبیر آریستوفانس در دیالوگ *ضیافت افلاطون*، خدایان قانون و سیاست هستند و اطاعت انسان‌ها از آنها و قربانی‌دادن برای آنها، در کانون توجه‌شان قرار دارد. به یک معنا موضوعیت خدایان الَمپی منوط به وجود انسان و تبعیت او از خدایان مزبور است. (Plato, 2001: 190 c-e) اما خدایان کیهانی که فیلسوفان پیشاسقراطی دل در گروی آنها داشتند (یعنی خورشید و ماه، یا به عبارتی *physis*) اصولاً نسبت به انسان و شیوه زندگی او

بی تفاوت هستند. (Bloom, 2001: 106-7) بدین معنا، ضرورت الهیاتی شیوه زندگی سیاسی، آن‌سان که از «انسانی‌ترین» شیوه زندگی متمایز می‌گردد، ضرورتی از منظر بحث در باب خدایان الُمپی است؛ و خصلت الهی شیوه زندگی فلسفی که به یک معنا «انسانی‌ترین» شیوهی زندگی محسوب می‌گردد، از منظر بحث در باب خدایان کیهانی است. بنابراین ارسطو آنجا که می‌گوید زندگی غیرسیاسی یا خارج از پولیس، یک زندگی متعلق به خدا یا یک زندگی متعلق به حیوان وحشی است، در حقیقت به آن امر خدایی یا الهی نظر دارد که شاید بتوان آن را از خدایان کیهانی قیاس گرفت و از این طریق دفاع از شیوه زندگی فلسفی و فضایل نظری فرامدنی را از آن استنتاج کرد. اما آنجا که از طریق یک نقل قول، به نحوی غیرمستقیم به نقش آرتمیس (خدای شکار و خواستار بدن انسانی) در سیاست یونانیان اشاره می‌کند، توامان هم تمایز قاطع میان یونانیان و بربرها را با ابهام مواجه می‌سازد و هم بر محدودیت‌های طبیعی سیاست انگشت می‌نهد؛ محدودیت‌هایی که ناشی از ضرورت مدخلیت امر الهیاتی در سیاست و شیوه زندگی سیاسی است؛ اما این الهیات را دیگر نمی‌توان به خدایان کیهانی که کاری به کار انسان‌ها ندارند مرتبط دانست، بلکه در اینجا بحث بر سر خدایان الُمپی، به عنوان پشتوانه‌های الهیاتی قوانین حاکم بر شهر است. بازی ارسطو با این دو معنا و دو سطح از «امر الهی»، با بازی ظریف او با دو معنا و دو سطح از «طبیعت» قابل مقایسه است.

ارسطو بلافاصله در بند بعدی، به یک شاعر دیگر استناد می‌کند: هزیود. او این بار نام خود شاعر را می‌آورد و ما می‌دانیم که هزیود نزد خوانندگان یونانی، از حیث مرجعیت جایگاهی به مراتب بالاتر از آریپیدس دارد. او یک بار دیگر دعوی اصلی خود مبنی بر تمایز طبیعی میان زن و برده را، به عنوان تمایزی که از مقدمات برخوردار شدن از ظرفیت حکمرانی طبیعی است، تیره و تار می‌سازد.

ارسطو می‌گوید:

بنابراین از میان این دو اجتماع، ابتدا منزل بود که سر برآورد، و این مصرع از هزیود به درستی می‌گوید: «اول یک خانه، و یک زن، و یک گاو نر برای شخم‌زدن»- زیرا اشخاص فقیر به جای یک برده، یک گاو نر دارند. (Aristotle, ibid: 1252b 11-12)

برای فهم بهتر زمینه این مصرع بهتر است آن را به طور کامل از کارها و روزها نقل کنیم:

از تو می‌خواهم که توجه کنی که چگونه می‌توانی قرض‌هایت را پاک کنی و چگونه می‌توانی از قحطی در امان بمانی: اول از همه یک خانه، یک زن و یک گاو نر برای شخم‌زدن- زنی که آن را خریده‌ای، نه زنی که با او ازدواج کرده‌ای، گاو نر را در شخم‌زدن

مشایعت می‌کند - و همه چیز را در خانه به خوبی تدبیر کن، مبدا در وقت نیاز از کسی کمک بخواهی و او دست رد بر سینه تو بزند، مبدا فصل به سر آمده باشد، و ثمره کارهایت رو به نابودی گذاشته باشد. (Hesiod, 2006: 121)

چنانکه می‌بینیم ارسطو شعر هزیود را به طور کامل نقل نمی‌کند. شاعر بلافاصله بعد از مصرعی که ارسطو نقل می‌کند، بر تمایزی اساسی انگشت می‌گذارد: تمایز میان زنی که به ازدواج شخص در می‌آید و زنی که از جانب شخص خریداری می‌گردد. به بیان مایکل دیویس دفاع ارسطو از این رای که «یونانیان از رهگذر فهم تفاوت میان زنان و بردگان، خودشان را از بربرها متمایز می‌کنند»، با استناد به این مصرع از هزیود، یک حمایت عجیب و غریب است. (Davis, *ibid*: 17) به عبارت دیگر این‌گونه دفاع از یونانیان، آنقدر عجیب است که می‌تواند نفس دفاع کردن از یونانیان در تمایزشان از بربرها را تیره و تار سازد. چنانکه پیداست، رجوع به زمینه مصرعی که از سوی ارسطو نقل می‌شود موید آن است که نمی‌توان آن را دفاعی مستحکم از «ظرفیت حکمرانی طبیعی» نزد یونانیان به شمار آورد. اگرچه تولیدمثل در میان انسان‌ها به مانند دیگر حیوانات، یک فعالیت طبیعی است (1252 a 27)، اما نسبتی که از رهگذر ازدواج کردن با یک زن یا از رهگذر خریداری کردن یک زن ایجاد می‌شود، قاعدتاً مشمول عرف و قراردادهایی است که اصولاً نمی‌تواند به معنایی که گفتیم طبیعی محسوب گردد. بدین ترتیب نسبت وثیقی میان برخورداری از ظرفیت حکمرانی طبیعی از یک سو و تفکیک میان زنی که با او ازدواج می‌شود و زنی که خریداری می‌گردد از سوی دیگر، وجود ندارد. در وهله نخست این‌گونه به نظر می‌رسد که ارسطو با متمایز کردن زنی که شخص با او ازدواج می‌کند از زنی که به عنوان برده برای کمک به شخم زدن خریداری می‌شود، در حال دفاع از دیدگاه برتری یونانیان بر بربرهاست. اما ارسطو از نقل سخن شاعر به طور کامل احتراز می‌کند و این نشان می‌دهد که خواننده جدی باید در خصوص دفاع ارسطو از شیوه‌ی زندگی سیاسی یونانیان بدین سیاق، بیشتر تأمل کند. اگر رابطه ناشی از ازدواج با یک زن و رابطه ناشی از خریدن یک زن را روابطی قراردادی و غیرطبیعی تلقی کنیم، آن‌گاه آنچه به طبیعی‌ترین صورت ممکن در مقابل آن قرار می‌گیرد، خود زن بودن به عنوان جنسی متمایز از مرد است. به عبارت دیگر تمایز قراردادی میان زن در مقام همسر و زن در مقام برده، به سرعت در مقابل وحدت طبیعی زن بودن هر دوی آنها، رنگ می‌بازد و به وضوح نشان می‌دهد که یونانیان نیز عملاً در برقراری تمایز میان زن و برده، وضعیت بهتری نسبت به بربرها ندارند. یحتمل اگر بتوان این را با استناد به یکی از مراجع یونانی یعنی هزیود نشان داد، آن‌گاه تاثیر تربیتی آن افزون خواهد شد.

ارسطو بعد از نقل قول از هزیود، این بار به اصلی‌ترین و الهی‌ترین مرجع یونانیان، یعنی هومر، آن شاعر بنیانگذار رجوع کرده و از او نقل قول می‌آورد. او این بار از این شاعر صاحب مرجعیت و الهی برای اثبات این تلقی استفاده می‌کند که حکومت به شیوه‌ی پادشاهی، قدیمی‌ترین شکل حکومت است و این ریشه در نوع حکمرانی در منزل دارد. ارسطو می‌نویسد:

روستا بنا بر طبیعت، بیش از هر چیز امتداد منزل است. برخی از اعضای روستا را «همشیران» می‌نامند؛ آنها «فرزندان و فرزندان فرزندان» هستند. بدین خاطر است که شهرها در آغاز تحت [حکومت] شاهان قرار داشتند، و اقوام هم‌چنان نیز این‌گونه‌اند. زیرا آنها بی که به هم پیوستند از قبل تحت [حکومت] شاهان بودند: هر منزلی تحت [حکومت] مهتر خویش در مقام شاه است... این همان معنایی است که هومر در نظر دارد، وقتی می‌گوید: «هر یک برای فرزندان و زنان‌شان، چونان قانون عمل می‌کنند؛ این بدین خاطر است که انسان‌ها در زمان قدیم به این شیوه پراکنده شده و مسکن می‌گزیدند. (Aristotle, ibid: 7-14)

در اینجا یک پرسش بسیار مهم مطرح می‌شود. «چه ضرورتی داشت که ارسطو در اینجا از یک چنین مرجع قابل احترامی برای اثبات یک نکته غیرمناقشه‌برانگیز و حتی به نوعی آشکار و واضح، استفاده کند؟» (Pangle, ibid: 33) برای پاسخ به این پرسش راهی وجود ندارد جز آنکه به بستر این بیان شاعرانه در آدیسه هومر مراجعه کنیم. نقل قول ارسطو از هومر مربوط به سرود نهم از آدیسه است؛ یعنی جایی که اولیس یا اودیستوس در راه بازگشت به وطن به سرزمین سایکلوپ‌ها وارد می‌شود. اودیستوس چنین می‌گوید:

از آنجا با دلی غمگین به پیش راندم، و به سرزمین سایکلوپ‌ها رسیدیم، یک قوم غره و بی‌قانون که به خدایان جاودان توکل می‌کنند و هیچ چیز را با دستان خود نمی‌کارند و شخم نمی‌زنند؛ بلکه هر چیزی که می‌خواهند بدون کاشتن و شخم‌زدن برایشان فراهم می‌شود، و گندم و انگورهایی که مملو از خوشه‌های سرشار شراب‌اند، و باران زئوس، به آنان فراوانی می‌بخشد. هیچ گردهمایی‌ای برای مشورت ندارند، و هیچ قانونی تصویب نمی‌کنند، بلکه در بلندترین نقطه کوه‌های سربه فلک‌کشیده و در درون گودی غارها ساکنند، و هر کدامشان قانونگذار فرزندان و زنان خویشانند و از دیگری پروا ندارند. (Homer, 1945: IX 105-116)

ما در همین سرود نهم درمی‌یابیم که سایکلوپ‌ها، آدمخوارند و این بار دیگر ما را به یاد نقل قولی می‌اندازد که ارسطو اندکی قبل‌تر، از تراژدی *ایفیژنیا در اولیس‌ارائه* کرده بود. نکته

مهم این است که ارسطو از رهگذر این کار می‌کوشد تا خواننده جدی و غیرمتفمن را به مسأله‌ای اساسی رهنمون گردد و آن این است که ریشه‌ی منزل به عنوان یک واحد طبیعی، در اساس می‌تواند به غارنشینی ددمنشانه، آدمخوارانه، و البته در عین حال به یک واحد به غایت دیندارانه مربوط باشد (Pangle, *ibid*). بدین معنا، اگر منزل و بسط و امتداد آن به روستا در معنایی که ارسطو می‌گوید، یک سیر طبیعی باشد، لاجرم تبدیل شدن روستاها به شهر (*polis*) نمی‌تواند بدان معنا طبیعی تلقی شود، زیرا شهری شدن یا مدنیّت و یا پولیس‌مندی، مستلزم انجام کاری برخلاف طبیعت در معنای ضیق و محدود آن است؛ این امر مستلزم انجام کاری در جهت فراروی از طبیعت است که البته هنوز می‌تواند به معنای موسّع کلمه طبیعی قلمداد گردد، اما به شرطی که مراد ما از این معنای دوم، معنایی انسان‌گرایانه باشد، یعنی انسان به عنوان موجودی که بنا بر طبیعت، از طبیعت فراروی می‌کند. (Cropsey, 1977: 226-27) این نقل قول از سرود نهم *آدیسه*، یعنی جایی که بحث از آدمخواری به عنوان ریشه واحد منزل و لاجرم روستا است، مویّد این نکته است که شهر یا پولیس، علی‌رغم فراروی از آن و تبدیل شدن به یک واحد سیاسی که بر اساس قانون و مناسبات شهروندی اداره می‌شود، قابلیت آن را ندارد که به طور تامّ و تمام از ریشه‌های طبیعی خود در معنای ضیق کلمه بگسلد. شیوه زندگی سیاسی در این معنا، حتی در یک رژیم کمال‌مطلوب (کتاب‌های هفتم و هشتم)، همواره پیوند خود را با زمینه‌های غیرلوگوسیک یا به تعبیری غیرانسانی شیوه زندگی انسانی، حفظ خواهد کرد. این البته تعارضی با این بحث ارسطو ندارد که انسان در مقام انسان و موجودی صاحب لوگوس، موجودی سیاسی و مدنی نیز هست؛ زیرا به کارگرفتن عقل یا لوگوس در هر دو معنای ضیق و موسّع آن، مستلزم برپایی مناسبات سیاسی در معنایی غیرآدمخوارانه یا به تعبیری غیرسایکلوپی است. (Salkever, 1994: 82) مسأله‌ای که باید به آن توجه کرد معرفت به نفس فلسفه به عنوان پدیداری است که تنها در یک چنین پس‌زمینه‌ای قابلیت بروز و ظهور دارد و اتفاقاً خطراتی نیز که او را تهدید می‌کند از ناحیه همین شرایط دوگانه انسانی است. این معرفت به نفس وجه بارز و نمایان سقراطی در فلسفه سیاسی ارسطو است (Arendt, 1990: 82-83) که با هر گونه توهم فراروی کامل از طبیعت در آن معنای ضیق کلمه، یعنی فراروی تامّ و تمام از خصیصه‌های غیرلوگوسیک زندگی انسانی مخالف است.

مایکل دیویس به خوبی بر نسبت میان آدمخواری و تملک در فهم طبیعت انسانی از سوی ارسطو تأکید کرده است. به بیان او میان رابطه دام‌دار با دام، ارباب با برده و البته شاه با رعیت، پیوندی معنادار برقرار است که مویّد غیرمدنی‌ترین وجه انسان، یعنی خوردن هم‌نوع خویش

است. دامدار به عنوان مالک دام می‌تواند او را بکشد و گوشت او را بخورد. ارباب نیز چنانچه او را مالک برده بدانیم، از چنین ویژگی‌ای برخوردار است و لاجرم رژیم‌ی که امتداد این نسبت باشد، یعنی رژیم پادشاهی، قاعداً باید حاوی این خصیصه غیرمدنی و آدمخوارانه باشد. (Davis, *ibid*: 17-19) صرف‌نظر از تمجید ارسطو از رژیم پادشاهی در پایان کتاب سوم سیاست (کتابی که پررنگ‌ترین دفاع ارسطو از رژیم دموکراتیک در آن مطرح می‌گردد) که این داوری در خصوص رای ارسطو را در معرض تیره و تارشدن قرار می‌دهد، باید دید آیا به زعم ارسطو، امکان گسستن تام و تمام از این ویژگی مالکانه، به نوعی که بتوان یک رژیم کاملاً مدنی در معنای قطب مخالف شیوه زندگی سایکلوپ‌ها بنا کرد، وجود دارد یا خیر. ارسطو در فصل چهارم کتاب اول با برقراری تمایز میان ابزارهای تولیدی و ابزارهای ناظر بر عمل، بر این نکته تاکید می‌کند که برده نه یک ابزار تولیدی، بلکه یک ابزار ناظر بر عمل است. ابزارهای تولیدی که می‌توانند چیزی را تولید کنند، از کاربست و استفاده از خود آن ابزارها قابل تفکیک هستند. مثلاً دوک نخ‌ریسی چیزی را تولید می‌کند که از خود دوک قابل تفکیک است؛ اما ابزارهای ناظر بر عمل، این‌گونه نیستند. تختی که انسان در آن می‌خوابد، از استفاده‌ای که از آن می‌شود قابل تفکیک نیست. برده نیز در نظر ارسطو چنین حکمی دارد. ابزار ناظر بر عمل، یک جزء متعلق و مملوک کل است. برده بدین معنا مملوک ارباب و بخشی از او و امتداد اوست. (Aristotle, *ibid*: 1254a 1-8) ارسطو می‌گوید چون ارباب بنا به طبیعت به خودش تعلق دارد، و برده بنا به طبیعت به دیگری متعلق است، لاجرم ارباب مالک برده است. (1254 a 14-18) او در ادامه توضیح می‌دهد که منظورش از این به خود تعلق داشتن و به دیگری تعلق داشتن چیست. ضابطه به خود تعلق داشتن از نظر ارسطو، خصیصه منحصر به فرد نفس انسانی، یعنی عقل یا همان لوگوس است. وجود این خصیصه در نفس است که حکومت آن بر بدن را ضروری می‌سازد. به زعم ارسطو اگر این قضیه معکوس باشد، یعنی اگر در انسان، بدن بر نفس حکومت کند، وضعیت نه تنها بد، بلکه غیرطبیعی است. (ibid: 1254a 36-1254b 1-3) به همین دلیل است که حکومت ارباب بر برده را باید از حکومت نفس بر بدن قیاس گرفت:

عقل با حکومت سیاسی و شاهانه بر اشتها حکم می‌راند و این آشکار می‌سازد که این حکومت طبق طبیعت صورت می‌گیرد و حکومت نفس بر بدن و حکومت عقل و جزء برخوردار از عقل نفس بر جزء انفعالی نفس، برای بدن سودمند است، و اگر بدن بر نفس حکومت کند یا هر دو برابر باشند، برای هر دو مُضَر است. (ibid: 1254b 4-9)

نکته‌ای که باید یادآوری کرد این است که طبیعتی که ارسطو در اینجا از آن سخن می‌گوید و آن را با امر خیر و امر سودمند یکسان می‌انگارد، طبیعت در معنای موسّع آن است؛ یعنی معنایی که فراروی انسان از طبیعت در معنای ضیق آن را نیز در برمی‌گیرد. چنانکه پیشتر گفتیم، التفات به رفت و برگشت ارسطویی در خصوص این دو معنا از طبیعت بسیار مهم است. انسان بنا به طبیعت خود (در معنای موسّع کلمه)، قابلیت فراروی از طبیعت (در معنای ضیق کلمه) را دارد و این فراروی با خصیصه منحصر به فرد نفس انسانی یعنی برخوردارگی از قوه عقلانی یا لوگوسیک، نسبتی تنگاتنگ دارد. پس اگر ارسطو می‌گوید حکومت ارباب بر برده را باید از حکومت نفس بر بدن قیاس گرفت، لاجرم باید نقضی از حیث همین معنای موسّع از طبیعت انسانی متوجه برده باشد، زیرا به بیان ارسطو «برده کسی است که تنها تا جایی در عقل سهیم است که می‌تواند به این امر پی ببرد که بنا به طبیعت به کس دیگری تعلق دارد، اما از عقل برخوردار نیست». (ibid: 19-22) بدین ترتیب به نظر می‌رسد که میان انسان به مثابه یک نوع در تمایز از دیگر حیوانات فاقد عقل به طور کلی (یعنی موجوداتی که حتی نمی‌توانند تعلق خود به دیگری را نیز دریابند) و انسان در معنای واقعی کلمه، یعنی انسان مطابق با آن معنای موسّع از طبیعت، تفاوتی کیفی وجود دارد. این از آن روست که ارسطو اندکی پیشتر به این اشاره کرده بود که «برده، علی‌رغم انسان بودن، به دیگری تعلق دارد». (ibid: 1254a 16-17) درست همانطور که زن نیز علی‌رغم انسان بودن و حتی متمایز بودن از برده (که البته چنانکه دیدیم، تمایزی است که در برخی فرازاها به غایت تیره و تار می‌گردد)، به مرد تعلق دارد. (ibid: 1260a 9) بدین ترتیب نزد ارسطو با عنایت به ضابطه عقل یا خصیصه لوگوسیک نفس انسانی، میان انسان‌ها از حیث فعلیت‌بخشیدن به توان بالقوه‌ای که «طبیعت» در معنای موسّع کلمه در اختیارشان قرار داده است، مراتبی کیفی برقرار است. این سلسله‌مراتب کیفی زمانی از حیث بحث ما در این گفتار اهمیتی بسزا پیدا می‌کند که به این نکته توجه کنیم که ارسطو دقیقاً در بستر طرح همین بحث است که از «حکومت سیاسی و شاهانه» سخن می‌گوید. به عبارت دیگر حکومت نفس بر بدن از سنخی شاهانه است، چنانکه حکومت ارباب بر برده و مرد بر زن نیز از سنخ شاهانه است. اما ما می‌دانیم که ارسطو از همان آغاز سیاست، با تعمیم این نسبت به رابطه میان شهروندان در پولیس مخالفت می‌کند. او به ویژه در کتاب سوم سیاست به نوعی سخن می‌گوید که خواننده او را هوادار پر و پا قرص رژیم دموکراتیک تلقی می‌کند. به عنوان نمونه‌ای بارز می‌توان به آغاز فصل یازدهم کتاب سوم اشاره کرد:

اینکه جماعت باید به جای انسان‌هایی که بهترین هستند اما اندک‌اند، عنصر مرجع تلقی شود، موضعی است که علی‌رغم آنکه ایراداتی دارد، می‌توان آن ایرادات را برطرف نمود، و اگرچه محل سوال و مناقشه برانگیز است، اما شاید از حقیقتی برخوردار باشد. (ibid: 1281a 37-41)

ارسطو در همان فصل یازدهم از کتاب سوم، ایرادات وارد بر دموکراسی را ایراداتی می‌خواند که «شاید به نحوی زیبا و شریف اقامه نشده باشند». او می‌گوید «به شرطی که جماعت خصلتی برده‌وار نداشته باشند»، قضاوت‌شان در قیاس با قضاوت یک نفر، یا بهتر است یا اینکه دست‌کم بدتر نیست. (ibid: 1282a 14-18) اولاً جمله شرطیه ارسطو (اینکه جماعت نباید برده‌وار باشند) را می‌بایست جدی تلقی کرد. معلوم نیست که تحقق این شرط تا چه پایه امکان‌پذیر است و اینکه آیا کوشش در جهت آن، صورت رژیم را از یک دموکراسی به یک رژیم آریستوکراتیک با دامنه‌ای فراخ‌تر تبدیل نخواهد کرد؟ به عبارت دیگر دموکراسی اگر بخواهد با توجه به این شرط ارسطویی مشروع باشد، نیازمند آن است که جماعت نیز یک ارتقای کیفی را از حیث لوگوسیک تجربه کند؛ چیزی که با توجه به بلا موضوع بودن ایده روشنگری در معنای مدرنیستی آن نزد ارسطو، تنها می‌تواند به معنای کوشش در جهت ارائه تعبیری موسّع از فلسفه، یعنی چیزی معادل فرهنگ در زبان امروزی، و طراحی یک برنامه تربیتی برای ارتقای لوگوسیک تعداد بیشتری از شهروندان باشد؛ برنامه‌ای که باز هم در نقطه نهایی با دموکراسی خالص به هیچ وجه یکی نیست. این همان راه‌حل میانه ارسطویی است که به بیان اشتراوس ناظر بر رژیمی است که در آن «مردم عادی [یا جماعت] مشارکت می‌کنند بدون اینکه غالب باشند». (اشتراوس، ۱۳۹۴: ۶۶) اما از اینجا می‌توان به ملاحظه دومی نیز گذر کرد. اشتراوس سرنخ را به دست ما می‌دهد. او می‌نویسد: «به نظر ما دلیل نهایی که به خاطر آن ارسطو حتی در مورد بهترین نوع دموکراسی هم شرط و شروطی قائل است، اطمینان او به این است که دموس بنا بر طبیعت خود با فلسفه مخالف است». (همان: ۶۷) به عبارت دیگر دموس در نهایت و بنا به طبیعت خود در معنای موسّع کلمه، قادر به فراروی از طبیعت در معنای ضیق آن نیست؛ دموس در این معنا فاقد قابلیت انسان واقعی یا آنر (ἀνὴρ) است. دموس در این معنا به مثابه همان بدنی است که در نقطه نهایی یک نفس باید بر آن حکومت کند. این حکومت اگرچه از منظر زیبا و شریف بودن، از حکومت مدّ نظر افلاطون متمایز است، اما از حیث غرض نهایی فلسفه سیاسی سقراطی که در بیان حکومت نفس بر بدن به عنوان یک ضرورت طبیعی آشکار می‌گردد، با آن هم‌داستان است. غرض مشترک سقراطی نزد روایت افلاطونی-کسنوفونی

و روایت ارسطویی را می‌توان در همان کتاب سوم، با وضوح بیشتری مشاهده کرد. ارسطو در فصل سیزدهم کتاب سوم می‌گوید:

اگر شخصی... وجود داشته باشد که از حیث فضیلت آن‌چنان از دیگران برتر باشد که فضیلت همه آن دیگران و ظرفیت سیاسی‌شان با او قابل مقایسه نباشد... چنین شخصی را دیگر نمی‌توان یک جزء از شهر به حساب آورد. زیرا این عین بی‌عدالتی است اگر این ادعا مطرح شود که آنها علی‌رغم این نابرابری از حیث فضیلت و ظرفیت سیاسی، از مزیت‌هایی برابر با آن شخص برخوردارند؛ زیرا چنین شخصی، حکم یک خدا را در میان انسان‌ها خواهد داشت. (Aristotle, *ibid*: 1284a 5-12)

چرا ارسطو باید در میانه‌ی کتاب سوم که به نحوی برجسته حامل استدلال‌ها به سود رژیم دموکراتیک و حکومت جماعت است، به چنین چیزی اشاره کند؟ به نظر می‌توان یک پاسخ بسیار ساده و معمولی به آن داد. ارسطو در صدد است تا استدلال‌های خود به سود حکومت جماعت را به شکلی اساسی جرح و تعدیل نماید. او چنانکه پیشتر هم گفته شد، حتی برای بهترین صورت دموکراسی نیز قید و شرط‌هایی تعیین می‌کند و چه قیدی بالاتر از وجود شخصی که از حیث فضیلت و ظرفیت سیاسی به مراتب از دیگران بالاتر باشد؟ اینکه ارسطو تصریح می‌کند چنین شخصی، حکم خدا را در میان انسان‌های فناپذیر دارد، نکته به غایت قابل تاملی است. اگر فلسفه را بنا به نظر خود ارسطو، تشبیه‌جستن به خدا در نظر آوریم، (ارسطو، ۱۳۹۲: ۹) آن‌گاه معلوم می‌شود که شخص مورد نظر قاعدتاً باید یک فیلسوف باشد: کسی که در وهله نخست به ذهن متبادر می‌گردد، سقراط است: فضیلت‌مندترین انسان، و به یک معنا تربیت‌شده‌ترین انسان در میان هم‌شهریان آتنی خود. بدین ترتیب می‌بینیم که تربیت نفس از نظر ارسطو نیز والاترین معیار برای حکومت است. با این حال چنانکه مکرراً اشاره کردیم، راه‌حل ارسطو برای اولویت‌دادن به حکومتی که بر بنیاد تربیت نفس استوار باشد، راه‌حل افلاطونی نیست؛ ارسطو به همین معنا، صورت‌بندی افلاطونی را آنقدرها که باید و شاید زیبا و شریف نمی‌داند. به زعم او رتوریک افلاطونی در تعمیم نسبت حاکم میان ارباب و برده و مرد و زن به مناسبات میان شهروندان، آن‌چنان که باید و شاید نمی‌تواند به غرض اصلی مندرج در فلسفه سیاسی سقراطی خدمت کند. اگرچه او در پایان همان کتاب سوم بار دیگر تاکید می‌کند که «تربیت و عاداتی که یک انسان را به انسانی صاحب مزیت تبدیل می‌سازد، اساساً همان تربیت و عاداتی است که او را به یک حکمران سیاسی و شاهانه بدل می‌کند» (ibid: 1288b 1-3)، اما او در کتاب اول و ذیل بحث از حکومت نفس بر بدن و به تبع آن

حکومت ارباب بر برده بر این امر تاکید می‌نماید که «دیدن زیبایی نفس، کاری به مراتب دشوارتر از دیدن زیبایی جسم یا بدن است» (ibid: 1254b 33- 1255a 4) در واقع ارسطو در اینجا با جملی تلقی‌کردن ایده فیلسوف-شاه افلاطون (جدی تلقی‌کردنی که وجهی از تئوریک ارسطو در این فراز است)، نشان می‌دهد که برای مداخلت‌دادن تربیت نفسانی در زندگی سیاسی، باید از دوگانه‌ی فیلسوف-شاه و نگاه به شیوه‌ی زندگی سیاسی به مثابه‌ی شیوه‌ی اساساً غیرفلسفی دست کشید و به راه‌حلی میانه اندیشید. طبیعت ضدفلسفی جماعت و به بیانی غیرفیلسوفان از نظر افلاطون، وی را به نگاهی تماماً سلبی به زندگی سیاسی سوق داده بود؛ نگاهی که در بیان تئوریکال او، یگانه راه‌حل برای برون‌رفت از آن تحقق ایده فیلسوف-شاه بود و چون تحقق این ایده به غایت غیرمحتمل است، لاجرم در قوانین، راه‌حلی ارائه شد که بر بسط منطق حاکم بر منزل به عرصه شهر و مناسبات سیاسی ناظر بود. اما ارسطو در صدد است تا بدیل دیگری را معرفی کند. بدیلی که بر توسیع دایره مفهوم فلسفه استوار است و می‌کوشد تا از رژیم دفاع کند که اگرچه نمی‌تواند مظهر تربیت نفسانی در معنای مضیق افلاطونی آن باشد، اما دست‌کم می‌تواند مظهر تربیت نفسانی در معنای موسعی باشد که ارسطو در کتاب‌های هفتم و هشتم به توضیح آن همت می‌گمارد. تربیت مد نظر ارسطو در اینجا بر صورت رقیق‌شده‌ای از فلسفه استوار است که همان پایدئیای (παιδεία) یونانی، یا به بیان برخی از مفسران فرهنگ (culture) در معنای امروزی کلمه است.

۴. محدودیت‌های تمهید ایجابی ارسطو

پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا این خصیصه ایجابی در راه حل ارسطویی، واجد کیفیتی بالاستقلال است یا خیر. به بیان دیگر آیا این معنای موسع از فلسفه در نهایت می‌تواند مستقل از فلسفه در معنای مضیق و افلاطونی کلمه، انسان را به معنایی که در پایان/اخلاق نیکوماخوسی بر آن تاکید شد، به سعادت برساند؟ به نظر می‌رسد که نقص شیوه زندگی سیاسی از حیث نائل‌کردن انسان به سعادت، به طور کلی متوجه انسان واقعی یا همان آنیر، در تمایزش از انسان در معنای عام کلمه یا آنتروپوس (άνθρωπος) است؛ یعنی همان شخصی که به زعم ارسطو به واسطه سرآمدبودن در فضیلت، یک حکمران طبیعی است، اما تحقق حکمرانی او با موانعی که آنها نیز طبیعی هستند مواجه می‌شود. او در کتاب هفتم، بحث درباره موضع کسانی که سعادت را منحصر در شیوه زندگی فلسفی می‌دانند، کنار می‌گذارد (و البته باید گفت که آن را رد نمی‌کند). (ibid: 1224a 21-24) این بدان معناست که حتی رژیم

کمال مطلوب ارسطویی، از آنجا که در نهایت یک رژیم سیاسی است، از نقص‌هایی طبیعی برخوردار است که شاید مانعی بر سر راه رسیدن انسان به غایت طبیعی خویش، تلقی گردد. وجهی از این نقص را در پایان کتاب اول سیاست نیز می‌توان دید. جایی که ارسطو در آن به صراحت بر صنعت پول‌درآوردن می‌تازد و آن را مذموم و خلاف طبیعت می‌داند. پول‌درآوردن غایتی جز خود پول ندارد و چون خود پول نمی‌تواند غایت باشد، لاجرم باید گفت پول‌درآوردن اصلاً غایت ندارد و این یعنی اصلاً طبیعی نیست. (ibid: 1257b 10-1258b 8) اما ارسطو تصریح دارد که پیشرفت در زندگی جمعی میان انسان‌ها که در نهایت به مدنیت و تاسیس پولیس می‌انجامد، با بروز و ظهور پول و صنعت پول‌درآوردن در یک راستاست. (1257a 18-24) به نظر می‌رسد در اینجا تنشی میان نفی صنعت پول‌درآوردن و تحسین پولیس به عنوان پدیده‌ای طبیعی در کار است. گویی امری خلاف طبیعت به تبع ظهور یک امر طبیعی دست‌اندرکار است. اما ارسطو در پایان فصل یازدهم از کتاب اول، و به یک معنا در پایان بحث خود در باب پول و صنعت پول‌درآوردن، دو اشاره اساسی دارد که می‌تواند روشنگر باشد. او ابتدا داستانی را نقل می‌کند که به تالس ملطی منسوب است. داستان از این قرار است که وقتی تالس را به خاطر فقرش مورد سرزنش قرار می‌دهند، و از این رو فلسفه را ناسودمند می‌شمرند، او از رهگذر دانش ستاره‌شناسی خویش (یعنی همان فلسفه‌ی طبیعی)، درمی‌یابد که یک فصل برداشت فراوان زیتون در پیش است. بنابراین در زمستان پول اندکی فراهم کرده و همه دستگاه‌های شیرگیری زیتون در ملط و خیو را، بدون آنکه کسی به رقابت با وی برخیزد، با بهایی اندک اجاره می‌کند. سپس با فرارسیدن فصل برداشت، او با سیل تقاضا برای اجاره‌داد آنها روبرو می‌گردد و این بار به هر قیمتی که خواست آنها را اجاره می‌دهد. او با این کار نشان می‌دهد که کسب ثروت و پول برای فیلسوفان آسان است، البته اگر آنها بخواهند این کار را انجام دهند. (ibid: 1259a 6-17) بحث به همین جا ختم نمی‌شود بلکه ارسطو در ادامه تصریح می‌کند که «آشنایی حکمرانان سیاسی با این شیوه‌ها، برای آنان سودمند است». (ibid: : 1259a 29-30)

ارسطو در اینجا، علی‌رغم صراحت کم‌نظیرش در نفی صنعت پول‌درآوردن، به نوعی آن را جرح و تعدیل می‌کند، زیرا پول‌درآوردن به یک معنای بسیار مهم، با مدنیت و پولیس و پیشرفت در مناسبات انسانی از خانواده و قبیله به روستا و از آنجا به شهر، در پیوند است. اما اگر پول‌درآوردن یک امر طبیعی نیست و اصولاً یک امر قراردادی است (1257b 10-11)، پس شاید به یک معنا پولیس و آن چیزی که در آغاز کتاب اول از سوی ارسطو طبیعی نام گرفت

نیز، به معنای متداول کلمه، طبیعی نباشد. شیوه زندگی سیاسی در معنای مورد نظر ارسطو، صورتی از فراروی از طبیعت است که البته چنانکه گفتیم خود وجهی از طبیعت منحصر به فرد انسان است. در اینجا با یکی از پیچیده‌ترین صورت‌های بازی ارسطویی با مفهوم طبیعت روبرو می‌شویم. صنعت پول درآوردن تنها به لحاظ رتوریک یا از حیث تعلیمی باید از صنعت سیاسی تفکیک شود. به تعبیر دیگر باید سنخیت اصولی میان صنعت پول درآوردن و صنعت سیاسی را پنهان کنیم، و این وجهی از کوشش تربیتی ارسطو برای ایجابیت‌بخشی به شیوه زندگی سیاسی است. هم شیوه‌ی زندگی سیاسی در معنای ارسطویی کلمه و هم صنعت پول درآوردن، هر دو به نوعی خلاف طبیعت در معنای ضیق آن، و کوشش‌هایی برای فراروی از طبیعت است. اینکه شیوه‌های طالسی برای کسب پول برای حکمرانان سیاسی نیز سودمند است، حاکی از آن است که شاید صنعت پول درآوردن نیز به مانند صنعت سیاسی، غایت‌اش در درون خودش باشد؛ یعنی وجود هر دوی این‌ها، به ترتیب برای چیزی غیر از کسب پول بیشتر و حکمرانی بر انسان‌هایی بیشتر، نباشد.

این هم‌خانواده‌بودن، از یک سو مویذ محدودیت‌های شیوه‌های زندگی غیرفلسفی (حتی شیوه زندگی سیاسی در یک رژیم کمال‌مطلوب) است؛ و از سوی دیگر می‌تواند بر نکته‌ای ژرف‌تر دلالت داشته باشد: نسبت درونی و عمیق این دو شیوه با شیوه زندگی فلسفی. صنعت پول درآوردن به مانند حکمرانی سیاسی، صورتی از فراروی از طبیعت در معنای ضیق کلمه به سود طبیعت در معنای انسانی آن است. اگر بپذیریم که فیلسوف نیز همان طبیعت انسانی را، این بار در عالی‌ترین سطح، محقق می‌سازد، آن‌گاه شاید دریابیم که اشاره ارسطو به ترفند طالس ملطی در اینجا واجد چه دلالت‌هایی است. یکی از این دلالت‌ها این است که پول، قدرت سیاسی، و حکمت، هر سه در زمره چیزهای خیر هستند؛ یعنی چیزهای سودمند. اما با توجه به فلسفه سیاسی سقراطی، می‌دانیم که دفاع از ساحت فلسفه در برابر شهر مستلزم کوششی در جهت *اینهمان نشان دادن امر خوب/سودمند با امر زیبا/شریف است*. فلسفه سیاسی اتخاذ رتوریکی را که بر اینهمانی فوق دلالت داشته باشد، ضروری می‌داند. صورتبندی ارسطویی از این فلسفه، یعنی رتوریک ارسطویی، مفصل‌بندی‌ای متفاوت از صورتبندی افلاطونی دارد. در صورتبندی ارسطویی قرار است از شیوه‌ی زندگی سیاسی به نحوی ایجابی دفاع شود. لاجرم حمله صریح و آشکار ارسطو به صنعت پول درآوردن، به جای آنکه متعلم را بیشتر به سوی شیوه زندگی فلسفی سوق دهد، باید او را به سوی شیوه زندگی سیاسی در معنای ارسطویی کلمه رهنمون سازد. اینکه ارسطو در کتاب هفتم تصریح می‌کند که این گفتار (یعنی رساله

سیاست)، مطالعه و پژوهشی در باب سیاست است، و لاجرم بحث از ارزشمندی شیوه زندگی فلسفی را فرعی قلمداد می‌کند (ibid: 1224a 21-24)، بدین معناست که قرار است در رتوریک ارسطویی، دوگانه پول‌درآوردن/فلسفه‌ورزی کردن، به دوگانه‌ی پول‌درآوردن/سیاست‌ورزی کردن تبدیل شود. اما این بدان معنا نیست که ارسطو روزنه‌هایی برای فهم ویژگی‌های مشترک همه این فعالیت‌ها تعیبه نکرده است. ارسطو در مقام یک فیلسوف سیاسی سقراطی، هم‌چنان می‌تواند از جهات گوناگون، جوانان را فاسد کند؛ همان‌گونه که با تشبیه فضیلت‌مندترین انسان در شهر به خدا، سوبیه‌هایی از بی‌دینی‌اش را آشکار ساخته بود.

۵. نتیجه‌گیری و ملاحظات پایانی

به یک معنا می‌توان گفت که ارسطو برای تکمیل رتوریک فیلسوفان سیاسی سقراطی و یا برای ارتقای آن به نحوی مؤثر، آن‌چنان جایگاهی برای فعالیت سیاسی و اعمال شریف و عادلانه به عنوان اعمالی فی‌حد‌ذاته (نه محض خاطر غایتی دیگر) خوب، قائل می‌گردد که شتابزدگی در فهم رساله سیاست او موجب می‌شود که تعلیم ارسطو را به طور کلی مغایر با تعلیم افلاطون و کسنوفون تفسیر کنیم. کوشش ارسطو در تاسیس علم سیاست را به یک معنا می‌بایست کوششی سیاسی تلقی کرد نه کوششی از بنیاد معرفتی. فیلسوف بدین طریق قادر می‌شود تا به عرصه سیاسی به نحوی ایجابی ورود کند و علم سیاستی را ترویج نماید که نه تنها (به نحوی سلبی) به تربیت فلسفی مدد می‌رساند، بلکه در ضمن قادر است خود زندگی سیاسی را نیز بهبود بخشد و ارتقاء دهد. این نکته‌ی دوم از جهات بسیاری واجد اهمیت است و همین نکته است که بسیاری از نظریه‌پردازان سیاسی معاصر را به سوی احیای فلسفه‌ی سیاسی ارسطو برای مقابله با آسیب‌های ناشی از رژیم‌های مدرن (از جمله لیبرال‌دموکراسی) رهنمون ساخته است. با این حال نکته‌ای که باید در ذهن داشته باشیم این است که این هر دو جنبه از فلسفه سیاسی ارسطو، یعنی تربیت فلسفی و تربیت سیاسی، تنها در کنار هم و به عنوان دو عنصر مکمل است که در نهایت از سرشت سقراطی فلسفه‌ی سیاسی ارسطو پرده برمی‌دارد. به تعبیر دیگر تربیت فلسفی در نهایت به عنوان غرض اصلی فیلسوف و تربیت سیاسی به عنوان امری که مستقیم یا غیرمستقیم در خدمت آن غرض است، فهمیده می‌شود. اگر نتوانیم نشان دهیم که غرض مزبور که مندرج در تحت تربیت فلسفی است، اشاره به ساحتی است که از شیوه‌ی زندگی سیاسی فراتر می‌رود، در نهایت قادر نخواهیم بود تا از این نظر دفاع کنیم که تاکید موکد ارسطو بر تربیت سیاسی، نه در راستای مخدوش نمودن آن غرض اصلی، بلکه به عنوان تمهیدی

رتوریکال برای بهبود و ارتقای مسیر تحقق آن تعبیه شده است. کانون اصلی این تمهید رتوریکال به زعم ما در همان کتاب نخست رساله سیاست نهفته است؛ یعنی جایی که ارسطو می‌کوشد تا بهره‌گیری از ابهام درونی مقوله فوسیس، و بدین ترتیب ارائه یک صورتبندی از شیوه زندگی سیاسی به مثابه شیوه‌ای «طبیعی»، راه را برای صعود تدریجی به تلقی‌ای رقیق‌شده از فلسفه هموار کند که در پایان رساله، یعنی در کتاب‌های هفتم و هشتم، در قاموس ویژگی‌های رژیم کمال‌مطلوب متبلور می‌گردد. هر چقدر از کتاب نخست دورتر می‌شویم، از تاکید بر طبیعی‌بودن شیوه زندگی سیاسی در معنایی که قرار است از فلسفه سیاسی ارسطو فهمیده می‌شود، کاسته می‌شود، و بر طبیعی‌بودن در والاترین معنای آن، که همانا پیوند شیوه زندگی سیاسی با شیوه زندگی فلسفی، تحت راه‌حل بدیل ارسطویی است، تاکید می‌گردد. بدین معنا شیوه زندگی سیاسی تنها زمانی می‌تواند انسان به مثابه تنها موجود صاحب لوگوس را به سعادت برساند، که در ذیل یک صورتبندی رقیق‌شده از شیوه زندگی فلسفی محقق گردد. نکته اینجاست که اگر شیوه زندگی فلسفی، در راه‌حل ارسطویی، می‌تواند خصلتی تشکیکی داشته باشد، لاجرم تحصیل سعادت از ناحیه انسان نیز، خصلتی تشکیکی خواهد داشت. این بدان معناست که نزد ارسطو، هم‌چنان والاترین صورت سعادت، همان سعادت است که در کتاب دهم /خلاق نیکوماخوسی از آن سخن می‌گوید: وقف‌کردن خویش به حیات متاملانه.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته باید در نظر داشته باشیم که خواندن سیاست ارسطو به مثابه‌ی یک تمهید رتوریکال یا به عنوان یک مکتوب آبرونیک، نه تنها مورد قبول همه‌ی دانشوران این حوزه نیست، بلکه برخی به طور خاص با این شیوه مخالفت می‌کنند. شاید بهترین نمونه، پتر آل. فیلیپس سیمپسون باشد که با دفاع از شیوه‌ی تحلیلی سن توماس آکویناس در شرح سیاست ارسطو، آن را در مقابل شیوه‌ی رتوریکال قرار می‌دهد. به زعم سیمپسون مواجهه با سیاست ارسطو به عنوان متنی مملو از ظرافت‌های رتوریکال که مستلزم خواندن بیناخطوط آن و در نظر گرفتن سطوح متعدد متن مزبور است، روش نادرستی است. به بیان سیمپسون شاید بتوان در مورد بسیاری از متون دیگر چنین روشی را در پیش گرفت، اما در مورد ارسطو تفکیک میان سطح متن و ژرفای متن موضوعیت ندارد. البته خود سیمپسون در همانجا به این نکته اشاره می‌کند که مواجهه با متن ارسطو به مانند دیگر متفکران قدیم، باید با کمال دقت و احتیاط صورت پذیرد. اما در نهایت نگاه به متن او به عنوان یک متن آبرونیک را برنمی‌تابد. (Simpson, 1998: xiv-xv) با این حال مواجهه با مکتوبات سیاسی ارسطو به عنوان مکتوباتی که مستلزم خوانشی چندلایه هستند، همواره مورد تاکید شارحان و مفسران قدمایی بوده است. به عنوان

نمونه می‌توان به شرح تعلیمات ارسطو به اسکندر در روایت پلوتارک اشاره کرد. پلوتارک می‌نویسد: «... اسکندر از استادش [ارسطو] صرفاً آموزه‌های اخلاقی و سیاسی را دریافت نکرد بلکه در آن آموزه‌های سرّی و عمیق‌تر که فیلسوفان از آن تحت عنوان آموزه‌های «آکروماتیک» یا «رازورزانه» یاد می‌کنند که بسیاری را بدان راه نبود، هم سهیم بود.» (Plutarch, 1967: 241) به علاوه می‌توان به نظر کلمنت اسکندرانی اشاره کرد که در بحث از روال معمول فیلسوفان در پنهان کردن مقاصد خود به انحای گوناگون، به این نکته اشاره می‌کند که «برخی از شاگردان ارسطو می‌گویند که برخی از رساله‌های او ازوتریک است، و برخی دیگر اگزوتریک و عمومی.» (Clement of Alexandria, 1869: 255-56) در واقع رساله‌ی سیاست را باید یکی از آثار تخصصی او و به یک معنا ازوتریک ارسطو در نظر آورد، زیرا به گفته‌ی کارنس گُرد، هیچ یک از آثار اگزوتریک یا عمومی ارسطو بر جای نمانده است. (Aristotle, 2013: xvii) آثار تخصصی به عنوان آثاری مختصّ دانشجویان لوکتوم تدوین شده است و از این رو در خواندن و تفسیر کردن آنها، حتماً باید ظرایف رتوریکال و آیرونیک و سطوح متعدد اثر را مدّ نظر قرار داد، زیرا این‌ها تمهیداتی است از ناحیه‌ی فیلسوف برای آنکه مخاطب غیرهدف نتواند به غرض اصلی اثر پی ببرد. (ibid: xviii) به علاوه به نظر می‌رسد که «پژوهش او در باب سیاست، خودش نوعی از سیاست‌مداری است. ارسطو از رهگذر صورت‌بندی اصول جدید برای زندگی سیاسی و پیشنهاد سازمان‌های سیاسی جدیدی که بر آن اصول مبتنی است، حکمرانی می‌کند و در عین حال، به ویژه به وسیله‌ی عقایدی که او نظریه‌ی سیاسی خویش را بر بنیاد آن استوار می‌سازد، حکومت نیز می‌شود.» (Nichols, 1992: 125) این اشاره‌ی نیکولز به سرشت اساساً سیاسی فلسفه‌ی سیاسی ارسطو، به نوعی نشان می‌دهد که لاجرم باید نقش رتوریک را در رساله‌ی سیاست جدی گرفت. آرتور ملنزر در کتاب خود با عنوان *فلسفه بین خطوط*، می‌کوشد تا در بخشی مجزا از خوانش اگزوتریک ارسطو به نحوی مستند دفاع کند. به زعم او برای این کار لازم است تا معنای مورد نظرمان از اصطلاح اگزوتریک را بر خلاف شارحان برجسته‌ی ارسطو از سده‌ی نوزدهم به بعد، به امر «سرّی و نانوشته» و به ویژه «امر عرفانی» محدود نکنیم. (Melzer, 2014: 30-41, 247)

۲. اثر مشهور السدیر مک‌ایتایر، یعنی *در پی فضیلت (تحقیقی در نظریه‌ی اخلاقی)* را عمدتاً اثری کلاسیک در دفاع از این موضع تلقی می‌کنند. این اثر به نوعی متن مرجع برای جماعت‌گرایان است. مک‌ایتایر در این اثر به صراحت عنوان می‌دارد که «یا باید امیدها و سپس شکست تقریرهای مختلف طرح عصر روشنگری را دنبال نمود تا اینکه سرانجام فقط تشخیص نیچه‌ای و مسائل مرتبط با نیچه باقی بماند، یا باید اعتقاد داشت که طرح روشنگری نه تنها اشتباه بود، بکه از همان ابتدا نمی‌بایست آغاز می‌شد. شقّ سوم وجود ندارد...» (مک‌ایتایر، ۱۳۹۰: ۲۰۷) او صریحاً ارسطو و تفسیر جماعت‌گرایانه از او را به عنوان بدیلی برای لیبرالیسم نیز مطرح می‌سازد (۲۵۳)؛ لیبرالیسمی که در جهان نوین مفهومی خود دیگر قادر نیست با مفهوم سیاسی به معنای یونانی آن، مفهومی که مبتنی بر یک طرح مشترک فهمیده می‌شد، ارتباط برقرار سازد. (۲۶۸) فصل «شرح ارسطو درباره‌ی فضایل»

کتاب مک‌ایتایر، کانون تفسیر او از سیاست ارسطویی به سیاقی است که در آن سعادت در معنای یونانی کلمه، خصیصه‌ای اساساً «جمعی» پیدا می‌کند.

۳. انتقاد شدید ارسطو در کتاب دوم نسبت به موضع هیپوداموس در باب سیاست، به یک معنا مشمول همین قید «نباید» است. شاید بتوان گفت شرح افلاطون و کسنوفون در خصوص سیاست، به قدر کافی زیبا نیست، و شرح هیپوداموس اصولاً شرحی است که از زیبایی بی‌بهره است. باید به یاد داشته باشیم که شرح هیپوداموس، یک شرح کاملاً غیرسقراطی است؛ شرحی است که پیچیدگی ذاتی زندگی سیاسی میان انسان‌ها را در نمی‌یابد و به نحوی ریاضی‌وار با آن مواجه می‌شود. (Aristotle, *ibid*: 1267b-1268a) نکته‌ی مهمی که باید به آن اشاره کرد این است که التفات به تمایز میان نقد ارسطو بر هیپوداموس و نقدش بر افلاطون و کسنوفون، می‌تواند تا حد زیادی مویّد سرشت رتوریکال بحث او در آغاز سیاست باشد. به تعبیر دیگر این تمایز می‌تواند مویّد سرشت سقراطی فلسفه‌ی سیاسی ارسطو به عنوان یک فلسفه‌ی سیاسی کاملاً متفاوت از آن چیزی باشد که هیپوداموس و امثالهم دنبال می‌کردند. توجه تمام‌عیار ارسطو به «عقل سلیم» در فهم طبیعت مناسبات سیاسی میان انسان‌ها، میراثی سقراطی و در ادامه‌ی چرخش سقراطی است. (اشتراوس، ۱۳۹۴: ۴۱-۴۲) بر همین اساس ما تلاش می‌کنیم تا نشان دهیم که تمایز میان روایت ارسطویی و روایت افلاطونی-کسنوفونی از فلسفه‌ی سیاسی سقراطی را باید تفاوتی در تمهید یک بیان رتوریکال بهتر یا سخن گفتن به نحوی زیباتر فهمید؛ کوششی که در نهایت قرار است به دفاعی بهتر از شیوه‌ی زندگی فلسفی منتهی گردد.

کتاب‌نامه

ارسطو (۱۳۸۹)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، انتشارات حکمت. اشتراوس، لئو (۱۳۹۴)، *شهر و انسان*، ترجمه رسول نمازی، انتشارات آگه. مک‌ایتایر، السدیر (۱۳۹۰)، *در پی فضیلت (تحقیقی در نظریه‌ی اخلاقی)*، ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، انتشارات سمت، چاپ اول.

Ambler, Wayne (1985), "Aristotle's Understanding of the Naturalness of the City", *The Review of Politics*, Vol. 47, No. 2.

Arendt, H (1990), "Philosophy and Politics", *Social Research*, Vol. 57, No. 1.

Aristotle (1992), *Physics Book I and II*, Translated by William Charlton, Clarendon Press, Oxford.

Aristotle (2011), *Nicomachean Ethics*, Translated with An Interpretative Essay, Notes and Glossary by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins, Chicago University Press.

- Aristotle (2013), *Politics*, Translated and with An Introduction, Notes and Glossary by Carnes Lord, Chicago University Press.
- Bartlett, Robert C. (2001), *The Idea of Enlightenment: A Post-Modern Study*, University of Toronto Press.
- Bloom, Allan (2001), "Ladder of Love", in Plato, *Plato's Symposium*, A translated by Seth Benardete, The University of Chicago Press.
- Brogan, Walter. A (2005), *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, State University of New York Press.
- Clement of Alexandria (1869), *The Writings of Clement of Alexandria* (Vol. II), Translated by William Wilson, Edinburgh.
- Crapsey, Joseph (1977), *Political Philosophy and the Issues of Politics*, The University of Chicago Press.
- Davis, M (1996), *Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics*, Rowman & Littlefield Publishers.
- Euripides (1999), *Women on the Edge: Four Plays by Euripides (Alcestis, Medea, Helen, Iphigenia at Aulis)*, Translated by Ruby Blondell, Mary Kay-Gamel, Nancy Sorkin Rabinowitz, Bela Zweig, Routledge: New York.
- Hesiod (2006), *Theogony, Works and Days, Testimonia*, Edited and Translated by Glenn W. Most, Harvard University Press.
- Homer (1945), *The Odyssey*, Translated by A. T. Murray, Harvard University Press.
- Mansfield, Harvey (2006), *Manliness*, Yale University Press.
- Melzer, Arthur (2014), *Philosophy Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*, The University of Chicago Press.
- Nichols, M (1992), *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford.
- Pangle, Thomas (2013), *Aristotle's Teaching in the Politics*, The University of Chicago Press.
- Plato (2001), *Plato's Symposium*, A translated by Seth Benardete, with commentary by Allan Bloom and Seth Benardete, The University of Chicago Press.
- Plutarch (1967), *Plutarch's Lives*, Translated by Bernadotte Perrin, Harvard University Press.
- Salkever, Stephen, G (1990), *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton University Press.
- Simpson, P. L. P (1998), *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, The University of North Carolina Press.
- Strauss, Leo (1989), *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thoughts of Leo Strauss*, Essays and Lectures by Leo Strauss, Selected and Introduced by Thomas Pangle, The University of Chicago Press.

۱۲۰ غرب شناسی بنیادی، سال ۱۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

Zuckert, Catherine (1983), "Aristotle on the Limits and Satisfaction of Political Life",
Interpretation, Vol. 11, No. 2.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی