

نسبت اندیشه سیاسی به فلسفه عام در نظام فکری ارسطو

دکتر طهماسب علیپوریانی*

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۱/۱۰

تاریخ تأیید نهایی: ۸۹/۷/۳۰

چکیده

نسبت‌سنجی فلسفه سیاسی با فلسفه عام، از مباحث حائز اهمیت در نظام فکری هر فیلسوف سیاسی از جمله ارسطوست، ضمن آنکه ارسطو از جمله اندیشمندانی است که مترجمین و شارحین آثار او قبل از هرچیز خلاصه‌ای از مراحل زندگی، تأثیر و تأثرات محیط سیاسی و اجتماعی او و مخصوصاً نوع تعاطی فکری او با افلاطون را ضرورتاً یادآوری می‌کنند. لذا در این جستار که یک کنکاش در بعدی از ابعاد نظری ارسطوست، اولاً اهمیت توجه به مراحل زندگی و تأثرات ارسطو از محیط اجتماعی را بدیهی و مفروض دانسته، و وی را همچون همه و یا لاقلاً مانند بسیاری از اندیشمندان دیگر، فرزند زمان خویش می‌داند. ثانیاً این مقاله در مقام نقد آثار ارسطو و نشست بر کرسی قضاوت نیست، بلکه در تعقیب رخنه در مبانی‌ای خواهد بود که ارسطو را مجاب به طرح هارمونی نظریه سیاسی خود می‌کند. لذا به عنوان یک سؤال اساسی می‌توان پرسید که در منظر ارسطو، بنیان‌های ایجاد و ایجاد فعالیت افراد، بر چه پایه یا پایه‌هایی استوار است و آیا می‌توان اندیشه او را در قالب یک نظام و دستگاه یافت و

* عضو هیأت علمی دانشگاه رازی کرمانشاه (t.alipour@yahoo.com).

فهمید، و با فرض پاسخ مثبت، مؤلفه‌های اساسی اندیشه یا فلسفه سیاسی او چه و چگونه نسبتی را با اندیشه و فلسفه عام ارسطو برقرار می‌کند، و آیا می‌توان در رفتگی احتمالی نظام اندیشگی وی را با یک کمر بند توجیهی بست؟

کلیدواژگان: فلسفه عام، فلسفه سیاسی، طبیعت، حرکت، غایت، نوموس، خیر، روح، عدالت.

«حرکت»، به مثابه جوهر هستی

به نظر می‌رسد نوع نگاه ارسطو به جهان که در واقع گویای روش اوست، مدخل مناسبی برای ورود به بحث مذکور باشد و آن آغازیدن از جهان محسوس و پایین، به جهان معقول و بالاست و هادی ارسطو در این سیر، که در حقیقت دستاورد استقراء آغاز و پایان موضوعات مورد تحقیقش هم در علوم طبیعی و هم در علوم اجتماعی است، اتصال جوهر و لفظ حرکت است؛ و حتی پرسش اصلی ارسطو از افلاطون در نظریه مثل اینست که صور (مثل)، اصلاً چه سهمی در محسوسات سرمدی یا در محسوسات ظهور و کون‌پذیر دارند؟ به زعم ارسطو آن صور به هیچ وجه برای چنین محسوساتی اولاً نه علت حرکتند و نه علت دگرگونی، ثانیاً به شناخت هیچ یک از چیزهای دیگر یاری نمی‌رسانند، زیرا آن‌ها جوهر هیچ یک از این‌ها نیستند ... چون درون‌باشنده چیزهایی که در آن شرکت دارند نیستند.

ارسطو با نفی نظریه ایده، نظریه جوهر (ousia) را شکل داده و انگیزه همه جریان‌های هستی را غایت (telos) می‌نامد که بر این اساس، جهان بر سلسله‌مراتبی از اعضاء (جوهر غیر مادی) و نیز مرکباتی که در آن‌ها «صورت» در لایه‌های مختلف «ماده» تجسم یافته است، مشتمل می‌شود. لذا سلب حیات از ماده و اعتقاد به انفعال صرف آن، نتایج متعددی دارد که از آن جمله هر چند مبنای اصل فردیت در نظر ارسطو نه صورت بلکه ماده می‌شود اما این ماده در اتحادش با صورت، بالفعل گشته که فرایند «شدن» از قوه به فعل (صیوروت)، اتکاء به یک موجود روحی (محرک) ضروری می‌شود و لهذا حرکت کیفی مستلزم به هم رسیدن یک فاعل و یک منفعل است که ارسطو این پیوند را در نسبت عقل فعال و عقل منفعل مورد مذاقه قرار می‌دهد. (متافیزیک، ۲۵۲-۲۳۱ و ۲۲۹-۲۲۸ و ۴۳۲ و ۳۷۱؛ نوسبام، ۶۶-۴۴، گمپرتس، ۴۱-۱۳۳۹؛ درباره نفس، ۲۳۰-۲۱۲ و ۲۴۰-۲۳۹؛ ورنر، ۱۱۳-۱۱۲؛ کاپلستون، ۳۵۳-۳۵۴ و ۳۶۷؛ و راس، ۹-۲۶۵)

این شوق و انگیزه، در رسیدن به کمال خاص خود، نیروی ذاتی هرچیز که همان طبیعت اوست را بالفعل کرده و موجد حرکت کل و اجزاء می‌شود؛ «دندان‌های پیشین تیز می‌شوند که غذا را ببرند و دندان‌های کرسی پهن می‌شوند که آن را آسیا کنند.» در این جا چند نکته مهم است؛ اولاً محرک چون کمال مطلق است، مبدأ محسوب شده و مبدأ و مقصد حرکتش، اندیشه در خود است و لذا حرکت، به مثابه شدن، و فعلیت به معنای هست شدن در آن عقل محرک بالفعل نیست بلکه در معقول منفعلی است که با حفظ داشتن و دارا بودن آغازی متحرک، فعلیتش ناتمام است و پیوسته در اتحادش با آن اندیشه (عقل)، در فعلیت طبیعت خود است.

پس طبیعت میل درونی حرکت بود، و اشتغال طبیعیدان همانا فهم طبیعی نسبت این اتحاد است که در آن هر قوه‌ای با ادراک عقل به منزله پایگاه صورت‌ها، خصوصیات آن را پذیرفته و از طرف دیگر، عقل که موضوع آن، خود دانش است از طریق مشارکت با شناخته شده، خودش را می‌شناسد. و لهذا ارسطو بین فعالیت در خود و فعلیت برای خود خطی روشن می‌کشد که هر چند در مباحث حکمت نظری و عملی مهم می‌شود اما نکته لازم الذکر در این جا این است که طبق مفهوم عقلانی، برخی چیزها که ضرورتاً موجوداتی روحدارند، ذی قوه بوده و می‌توانند برخی دیگر - اعم از روحدار یا بی‌روح - را که عاری یا ناتوان از مفهوم عقلانی‌اند را به حرکت درآورند و لذا طبق این اصل، ضروری است هرگا فاعل و منفعل به حسب توانمندی‌شان به هم نزدیک شوند یکی اثر بخشد و دیگری اثر پذیرد. (متافیزیک، ۳۷۱ و ۲۹۱؛ راس، ۱۱۹-۱۱۲)

ارسطو در سبب‌یابی این انگیزه و شوق حرکت کل و اجزاء جهان، به قول بریان مگی دست کم به چهار «به علت این که» می‌رسد (علل مادی، صوری، فاعلی، غایی) و لذا از مباحث مهم فلسفه طبیعت ارسطو همین مبحث علت‌های چهارگانه است که شناخت دگرگونی طبیعی و پیوند پدیده‌ها و در یک کلام چونی و چرایی هر چیزی را صرفاً در پرتو و تعریف نسبت آن با این چهار عامل به هم پیوسته میسر می‌داند، و بر همین اساس، هدف همیشگی ارسطو یافتن توضیحی طبیعی، عینی و عقلانی برای هر پدیده است که بایستی خواه در علوم طبیعی و خواه در علوم اجتماعی، جانب دیدگاه تکاملی تحقیق علمی را گرفت، و لذا هر چند او اولین کسی نبوده که در تعلیل ماهیت اشیاء، بر مواجهه علمی تأکید داشته اما نکته مهم این است که شاید او بیش از همه،

اصول علم را در موضوعات زندگی سیاسی تعقیب کرده است. (ر. ک: مقدمه خراسانی بر متافیزیک، ۵۲-۶۶؛ و نوسباوم، ۱۳۸۰، ۶-۶۷ و ۸۰-۸۲؛ راس، ۱۳۷۷، ۱۲۰-۱۳۳؛ (Harmor, 55; and Singh, 148-152

ارسطو قانون‌مندی در همه جریانات هستی را در پهنه رویدادهای طبیعت پیش‌بینی کرد، و می‌توان دست کم دو نکته اساسی از این نتیجه‌گیری او را مهم تلقی نمود؛ اولاً پیوستگی این چهار علت در تبیین طبیعی هر پدیده، ارسطو را به نظریه سازواری ارگانسیم رهنمون می‌کند (و بالعکس)؛ ثانیاً اثر تقسیم کار افلاطونی در ارگانسیم پدیده‌ها چنین مدون می‌شود که «طبیعت بر خلاف سازندگان وارد دلفی (که از آن برای بیش از یک مقصود استفاده شود) در ساختن هیچ چیز بخل نمی‌ورزد بلکه هر چیز را فقط برای یک مقصود می‌آفریند». (سیاست، ۲)

در حقیقت بحث ارگانسیم، هم بحث نفی سازواری ناشی از بخت و تصادف است و هم اثبات غایت‌مندی طبیعت می‌باشد که طبیعت به مثابه صاحب خانه‌ای خوب، هر چیز سودمندی را دور نمی‌ریزد و لذا غایت، به کمال هر چیز در درون آن و به حداکثر شدن خود، تعریف می‌شود. البته در جنب فعلیت طبیعت، نقش هنر نیز حائز اهمیت است بدین مفهوم که در بسیاری از موارد، «کاربرد»، مقصودی بیش از توانمندی است مثلاً اگر بینایی برای دیدن است و جز دیدن کار دیگری از بینایی پدید نمی‌آید، اما در هنر معماری غیر از بنا کردن، خانه هم پدید می‌آید؛ «هدف هنر مانند هدف ماوراء الطبیعه، آن است که شکل اساسی را متجلی سازد؛ نوعی بازسازی یا نمایش زندگی است ... که حتی نمایش هر شیء زشتی ممکن است زیبا باشد». (گمپرس، ۱۳۵۴-۱۳۶۰؛ راس، ۱۲۸-۱۳۹؛ Sibey: 89-90)

بر این اساس، کار و کاربرد، هم هدف و هم فعلیت است؛ فعلیت است از آن جهت که در مسیر کمال‌یافتگی است و هدف است از آن جهت که کمال تحقق خود است.

هستی‌شناسی روح بمتابه صورت کمالی جسم

اگر لفظ «طبیعت» برای بیان حرکت درونی و موجودیت همه موجودات طبیعی کفایت کند، سخن از موجود زنده با کلمه «روح» قرین می‌شود که زنده بودن موجود زنده و اصل و مبدأ حیات آن به روح است و ارسطو از روح به اتلخیای جسم یعنی «صورت کمالی» آن یاد می‌کند که حسب جلوه‌های گوناگونش، از اعمال ابتدایی تغذیه گرفته تا والاترین اندیشه‌ها، هر یک از اعضای موجود زنده از حیث صورت خود- که همانا

وحدت تام اوست - مناسب وظیفه‌ای معین می‌شود که استعداد انجام آن را دارد. لذا هرچند روح به واسطه جسم، هستی می‌یابد اما روح با داشتن سلسله‌مراتب و ظایف حیاتی و به‌منزله حاصل جمع کارکردی‌های سازواره، نقش سازماندهی را در تعیین وظایف الاعضاء بازی می‌کند و ارسطو با تعیین پدیداری سه مرتبه روح، یعنی «تغذیه»، «حساسیت»، «منطقی بودن» که هر یک به ترتیب در «گیاه»، «حیوان»، «انسان» متجلی می‌شود، در روانشناسی فلسفی خود، حالات مشترک روانی روح و جسم را در نمود ترکیبی آن یعنی انسان اثبات کرده، و بدانجا می‌رساند که روح، مجرد از ماده، و به اعتبار بی‌حرکت بودن، همان عقل و نفس ناطقه است که اوسیای جسم می‌باشد و از اینرو تکامل انسان، در شدن (صیوروت) روان یا روح و نفس میسر می‌شود؛ (ورنر، ۱۴۵-۱۳۸؛ کاپلستون، ۳۷۴-۳۷۷، گمپرتس، ۱۴۳۳-۱۳۹۹؛ مقدمه خراسانی، ۶۰-۶۲) که ارسطو در جایی دیگر و با تمرکز بر انسان، از سه قسم پدیداری حالات نفس به:

۱. انفعالی (قرین هر میل با لذت و الم)؛

۲. قوی (استعداد ادراک این انفعالات)؛

۳. احوال و ملکات (اختیار نیک و بد در قبال انفعالات)، یاد می‌کند، لذا با تشخیص این سه انگیزه کنش روح یعنی احساس، شهوت و عقل و نیز طرح بحث افعال ارادی و گزینش ترجیحی که حکایت از توانایی میل متأملانه ما در چیزها که همانا عقل متمایل به میل معقول است، بحث عقل و حکمت، در انسان‌شناسی فلسفی ارسطو بیش از پیش مهم می‌شود. (اخلاق نیکوماخس، ۴۴-۵۵) در این جا به خاطر بسپاریم که ارسطو از نوعی عقل خیر می‌دهد که با میل برانگیخته می‌شود، و لاجرم میل‌ها هم بایستی با این عقل هدایت شوند.

هستی‌شناسی خیر

در نظریه ارگانسمی ارسطو، آورده شد که ساختمان موجودات آلی، منطبق با غایت است و لاجرم میل معقول، گواه مصلحت و «خیری» است که هر موجود و عضوی مأمور عمل ویژه خاص خود است، ولی درست انجام دادن این وظیفه مستلزم چیز دیگری است که وی از آن به فضیلت یاد می‌کند و باری دیگر همان مراتب روح و جلوه‌های پدیداری نفس را به گونه‌ای دیگر در بحث خیر تکرار می‌کند که خیرها سه گونه اند؛ خیرهای خارجی، خیرهای بدنی و خیرهای مربوط به نفس، هر چند وی با عطف به اصولی چون «تقدم کل بر جزء»، «قائم به ذات بودن کل»، «خیر در خود» و

«خیر اعلی» بر خیر نفس که به مقولهٔ سعادت مرتبط می‌شود تأکید دارد. (اخلاق نیکوماخس، ۲۱-۲۴؛ متافیزیک، ۴۱۰ و مقدمه خراسانی، ۷۰-۷۴؛ ورنر، ۱۵۸-۱۶۳؛ راس، ۲۹۲؛ کاپلستون، ۳۱۹)

ارسطو دو کتاب سیاست و اخلاق نیکوماخس را با عطف به مقولهٔ غایت‌مندی پدیده‌ها، با مسألهٔ «خیر» آغاز می‌کند و با اذعان به تعدد خیرها همچون خیر سپاهیگری و خیر پزشکی، هدف یا غایت را با خیر یکی گرفته لذا با فرض واحد یا کثیر بودن غایات اعمال انسان، خیرها نیز متکثر می‌شوند. البته هرچند تصور اساسی مفهوم «خیر واحد» محفوظ می‌ماند، اما اجزاء اعمال (خیرهای متکثر)، موجد نوعی سلسله‌مراتب می‌شوند که بالطبع (بر حسب سازواری طبیعی)، روابطی مافوق و مادون دارند و ارسطو آن مفهوم خیر واحد مستقل از اعمال انسانی و در خود را سعادت می‌نامد، لذا با فرض خیر انسان به مثابه عمل خاص خود که همانا فعالیت روح عقلانی است و نیز با فرض تکثر اعمال انسانی، فضائل نیز متکثر می‌شوند، تا جائی که ارسطو از اختلاف عمیق بر سر تعیین ماهیت دقیق و تعریف لفظ سعادت خبر می‌دهد؛ «به طور کلی میتوان گفت از مفهوم سعادت بر حسب نوع زندگی و تجربیاتش تصور خاصی پیدا می‌کند». لذا قصهٔ مراتب روح در مراتب زندگی که همانان سه نوع مادی، تنی، روحی و روانی (لذت، سیاسی، نظری) است تکرار میشود اما وی هیچگاه فضل مؤلفهٔ سوم که در دسته‌بندی‌های قبلی و حال از آن به روحی، انسانی، ملکات پایدار، عقلانی و نظری یاد شد را فراموش نمی‌کند. حتی اگر عنصر لذت و شادی را به این بحث اضافه کنیم، شادی خاص آدمی از خرد (عمل در خود)، و از فضیلت (عمل خاص خود) بر می‌خیزد و وقوف به چنین مصلحت و حکمتی، به تقسیم عقل یا حکمت نظری و عملی منجر می‌شود که به منزلهٔ کل فلسفهٔ ارسطو و به قول کاپلستون از هر تقسیم بندی دیگری قابل توجه تر است (کاپلستون، ۳۱۹). البته انقسام فضیلت به فضیلت اخلاقی و فضیلت عقلی از همین جا برمی‌خیزد.

عدالت به‌مثابه پایهٔ نسبت‌سنجی فلسفهٔ سیاسی و فلسفهٔ عام

به نظر می‌رسد فهم و پذیرش حکایتی که تا این جا نقل شد معطوف به یک اصل اساسی ارسطو است که «در همهٔ موارد، طبیعت آنچه را از جزئی صرفه‌گویی می‌کند به جزئی دیگر می‌بخشد... طبیعت نمی‌تواند برای هر دو طرف، هزینه‌ای برابر بکند ... و

هرگز نمی‌تواند ماده‌ای واحد را در آن واحد در جاهای متعدد بکار ببرد.» (Ibid, P. 91) و لذا قصه عدالت طبیعی یا عدالت کلی که عملاً معادل اطاعت از قانون طبیعی است با بحث وظائف الاعضاء ارسطو، چه در کل هستی و چه در نوع انسان گره می‌خورد که با تقسیم عدالت به عدالت کلی (قانونی) و عدالت جزئی (خاص)، اولی زبان کل هستی، و دومی زبان وظایف الاعضاء است که در پهنه اجتماع انسانی، دولت و وظیفه توزیع آن را بر عهده دارد.

دو نکته مهم و لازم‌الذکر مربوط به عدالت، چه در فلسفه عام و چه در فلسفه سیاسی ارسطو که بعداً بیش‌تر بدان خواهیم پرداخت، این است که اولاً با عطف به مقوله فعلیت، مبنای عدالت امری نسبی است و ثانیاً عدالت به مفهوم عام (کلی و قانونی)، بیان اندیشه «خیر درخود» است اما عدالت جزئی یا خاص که می‌توان از آن به عدالت سیاسی هم یاد کرد، معطوف به یک هدف یا «خیر برای خود» است که بایستی رد پای مصدر هر یک را در حکمت نظری و عملی یافت. (درباره نفس، ۲۵۰-۲۵۵؛ ورنر، ۴-۱۶۳؛ راس، ۲۹۷-۲۹۸ و ۹-۳۳۳؛/خلاق نیکوماخس ۳۶-۳۸ و ۵۰-۴۹)

معنای عمیق‌تر و اهمیت این دو نکته از این قرار است اگر در هر پیوستار تقسیم‌پذیر، یک مقدار بیش‌تر و یک مقدار کم‌تر و یک مقدار حد وسط وجود داشته باشد اما همواره یک حد وسطی نیز «نسبت به ما» وجود دارد و یا وجود خواهد داشت که نسبت به اجزاء و اشخاص متفاوت، متفاوت است، لذا اگر صواب و خطا، مستقل از محاسبه و تأمل افراد وجود دارند، نیک و بد، با اجزاء و اشخاص، معین می‌شوند و چون صواب و خطا، متعلق عقل نظری اند و نیک و بد متعلق عقل عملی اند، در تعیین حدود که همانا بیان اعتدال است، فضیلت اخلاقی (حکمت عملی) ملزم به ارجاع به فضیلت عقلانی است و بر این اساس نتیجه این می‌شود که افراد که بالطبع متفاوتند بایستی اعمال خود را به جهت معین که در حقیقت حد وسط بین دو حد افراط و تفریط است معطوف دارند و به حکم تبعیت فضیلت اخلاقی از فضیلت عقلانی، به انجام کار صحیح خود عادت کنند.

بر این اساس، اگر در حکمت نظری، درک و فهم اصول اولیه و واقعیت مطرح است و معرفت برای خود معرفت است در حکمت عملی رفتار عادلانه متضمن اعتدال و خویشنداری است، هم از این جهت که فضائل اخلاقی محتاج بصیرت (حکمت نظری) است؛ و «شخص تنومند اگر از بینایی محروم باشد چون بیفتد سخت‌تر از

دیگران می‌افتد» (گمپرس، ۱۵۰۵)، و هم از این جهت که رفتار فرد، معطوف به یک حدیست و بایستی از همه شهوات بد و تمایلات غیرمعقول دوری نماید و به حکم قاعده صحیح بداند؛ که «در میان فعالیت‌های توأم با فضیلت، عالی‌ترین فعالیت‌ها، ثابت‌ترین آن‌ها هستند زیرا مرد سعادت‌مند قسمت اعظم حیات را در ممارست و استمرار در آن فعالیت‌ها به سر می‌برد و همین ممارست‌ها موجب ملکه‌راسخ می‌شود که در نتیجه هیچ‌گاه دچار فراموشی و نسیان نمی‌شود... چنین کسی تازیانه‌های سرنوشت و ضربات سخت را با وقار... متحمل می‌شود». (اخلاق نیکوماخس، ۲۹-۳۰)

ارسطو آن‌جا که فضیلت را فعالیت طبق قاعده صحیح که معطوف به یک خیر است می‌خواند، ماهیت خیر انسان به مثابه یک «نوع» را معطوف به کنش و کارویژه انسان یعنی تعقل و فعالیت روحی منطبق و هماهنگ با عقل دانسته و آن را خیر اعلی (سعادت) می‌نامد و لذا کسی که عقل را پرورش می‌دهد و هماهنگ با فعالیت عقل، زندگی می‌کند، زندگی سعادت‌مندان (خیر اعلی) را برگزیده که هر چند طبیعتاً لذت نیز ملازم آن است اما صفت سعادت یا Eudaimonia (مقدمه خراسانی، ۶۷-۶۸؛ راس، ۲۹۱؛ اخلاق نیکوماخس، ۸) برای زندگی نه به معنای دقیق خوشبختی و بخت مساعد رفاه بیرونی بلکه معطوف به گونه‌ای خوب زندگی کردن است که فقط در پرتو دستگاه ارسطویی فهمیده می‌شود.

به عنوان نکته پایانی در بخش اول قابل ذکر است که از نگاه ارسطو نه خود فضیلت بلکه فعالیت «طبق» فضیلت است که سعادت‌آفرین می‌شود، لذا حسب آنچه ارسطو می‌گوید، در جشن‌های ورزشی المپ جایزه را نه به فرد تنومند تماشاچی بلکه به کسی می‌دهند که در مسابقه شرکت کرده است. این مبین آن است که ارسطو سعادت انسانی را مستقل از احوال بیرونی و لاجرم مبتنی بر عمل می‌داند و این نکته در عدالت توزیعی بسیار حائز اهمیت است.

به‌طور کلی، این‌که چقدر قوام مبانی و مؤلفه‌های اساسی فلسفه عام ارسطو، در بنیان‌های فلسفه و حیات قابل تعقیب است، نکته مورد اشاره سطور بعدیست.

تجلیات روح: خانواده، جامعه سیاسی و دولت

برای ارسطو تحلیل «مبانی» دولت و جامعه سیاسی از یک طرف معطوف به نگاه ارگانیک مراحل تکامل طبیعت انسان است که در این تحلیل هم دولت طبیعی می‌شود و هم مرز و فرقی بین انسان و دولت باقی نمی‌ماند؛ از طرف دیگر معطوف به

مباحث غایت است که لاجرم هر جانوری و از آن جمله انسان، هدف معینی را که طبیعت برای او معین کرده است تعقیب می‌کند. البته دولت و جامعه سیاسی در وجهی دیگر از معنی غایت‌انگاران، محل تجلی گونه برتر زندگی روح است، یعنی اگر سه جلوه رو به تکامل روح به ترتیب، گیاهی و حیوانی و انسانی باشند، روح نباتی خودش را در خانواده و روح حیوانی در دهکده و روح انسانی خودش را در دولت یا جامعه سیاسی نشان می‌دهد، و با این تحلیل غایت‌انگاران، دولت صرفاً نه برای ارضای نیازهای مادی شهروندان بلکه در جستجوی زندگی نیک و خیر است؛ «هر شهری... نوعی اجتماع است و هر اجتماعی به قصد خیر بر پا می‌گردد... اگر همه جوامع به پاره‌ای از خیر نظر دارند آن جامعه‌ای که بالاتر از همه و فراگیرنده همه جوامع دیگر است، خیر برین را می‌جوید و این گونه جامعه است که شهر یا اجتماع سیاسی نام دارد.» (سیاست، ۱)، که در این بیان از معنای دولت که به مثابه طبیعت کمال‌یافته انسان در جستجوی خیر اعلی است، قدرتش نه به مثابه اجبار یا سلطه بلکه بیان اقتدار مشروع یک ارگانسیم تلقی می‌شود.

تحلیل «ماهیت» دولت به تحلیل منافع و امیال انسان و نسبت‌سنجی آن، با مقوله عدالت و خیر مرتبط می‌شود ولی نکته مسلم و قابل تصور این است که دولت و جامعه سیاسی ولو به اشکال متفاوت وجود خواهد داشت و لذا حیات اجتماعی - انسانی بدون دولت و قوانین و عدالت، انسان را تا حد بدترین حیوان تنزل می‌دهد و این مسأله تا حدود زیادی به رفع مشکل تفسیری مدنی الطبع بودن انسان مدد می‌رساند که آیا انسان بالطبع سیاسی است یا اجتماعی، و تصور ارسطو از تقدم دولت بر خانواده به چه معناست.

در حالی که ویل دورانت (ویل دورانت، ص ۵۹۶)، رهنمون انسان به مصاحبت و اجتماع را در چارچوب وجود «بالطبع» بعضی غرایز در انسان توضیح می‌دهد، کاپلستون می‌گوید «نعمت و موهبت سخنگویی و تکلم انسان به روشنی نشان می‌دهد که طبیعت سرنوشت او را برای زندگی اجتماعی رقم زده است و [لذا] زندگی اجتماعی به صورت کامل نوعیش، از نظر ارسطو همانا مدینه است» (کاپلستون، ۴۰۱). که همین برداشت متفاوت نیز در این بیان ارسطو که «شهر طبعاً بر فرد مقدم است» (سیاست، ۶) وجود دارد. یعنی درحالی که برداشت ویل دورانت این است که «انسان آن چنان که میدانیم در اجتماع متشکل به دنیا می‌آید و اجتماع او را به شکل خود

قالبریزی می‌کند» (ویل دورانت؛ ص ۵۹۶). کاپلستون با عطف به این که مدینه یک کل قائم به خود است و فرد و خانواده قائم به خود نیستند، به این تبیین وجودی از دولت می‌رسد که دولت مجری وظیفه مثبت خدمت به غایت انسان و رهبری و راهنمایی زندگی نیک و لازمه سعادت است، و به تقدم وجود طبیعی دولت (متمایز از تقدم زمانی) نسبت به فرد و خانواده می‌رسد. (کاپلستون، ۴۰۲) گمپرتس (گمپرتس، ۹-۱۵۵۸) نیز با عطف به همین تقدم کل بر اجزای خویش، جامعه را نه به لحاظ زمانی بلکه از حیث «مفهوم»، مقدم دانسته است که در مجموع و با تکیه بر اصل تقدم کل بر جزء و نیز قائم به خود بودن کل در فرایند فرد ← خانواده ← دهکده، در طی طریق بسوی نوع اجتماع کامل، می‌توان گفت کمال طبیعی شهر، معیار این تقدم باشد.

دیوید راس مؤلف کتاب *ارسطو با عطف به این که فی الواقع در نزد هیچ اندیشمند یونانی، تمایزی بین دولت و جامعه روشن نبوده و لذا در یونان آن زمان، ساختارها به شکل کنونی معروف نبوده، لفظ حیوان اجتماعی را ترجیح داده است*؛ (راس، ۳۶۱) اما به نظر می‌رسد هر چند نکته جالبی است، اما وجه سیاسی بودن این حیوان هم چنان در این بیان مضممر و محفوظ باقی می‌ماند و فی الواقع در تضاد با تحلیل مثلاً وجه غایت‌انگارانه مبانی جامعه سیاسی قرار نمی‌گیرد که در آن، فعلیت روح هماهنگ با فضیلت عقلانی، فصل ممیز وجودی شهر (دولت) تلقی شود که امکان بهزیستی اعضاء را فراهم می‌کند. لذا اگر صرفاً بحث اجتماعی انسان مطرح باشد، در این صورت حیوانات دیگر نیز به قدر کافی اجتماعی اند؛ لذا روی دیگر دد و خدا نبودن انسان، معطوف به حضوری سیاسی و نیز اخلاقی-عملی است که فضیلت و خیر هر کس فقط با سهم شدن نسبی (به نسبت فضیلتش) در دولت شهر است که می‌تواند استعداد انسانی خود را نشان دهد. تحلیل نهایی این بیان این است که نقش دولت و جامعه سیاسی در انتقال از قوه به فعل استعداد هر کسی قاطع و طبیعی است و لذا با فرض فضل مزایای اخلاقی بر مزایا و منافع مادی، افراد حتی اگر هیچ گونه مزایای مادی را در همبسته و با هم نبودن پیش‌بینی نکنند، حسب تصور ارسطو بایستی دولت تشکیل دهند و این مسأله ما را بیش از پیش به ربط وثیق اخلاق و سیاست رهنمون می‌کند.

هارمونی طبیعی اخلاق و سیاست

در یک نمای کلی می‌توان در گام اول با مسأله انقسام شناخت، به حکمت نظری و عملی و در گام دوم با انقسام شناخت عملی به دو بخش اخلاق و سیاست، خطوط اصلی ارتباط اخلاق و سیاست را فهمید، لذا به اعتبار این‌که افراد در جامعه زندگی می‌کنند، فلسفه اخلاق ارسطو، خصیصه اجتماعی یافته و نیز به اعتبار این‌که می‌بایست فضل زندگی نیک در سیاست و دولت حفظ شود، فلسفه سیاسی او اساساً اخلاقی است و بر این اساس، هم اخلاق و هم سیاست ارسطو، مشخصاً غایت‌انگازانه است، و اشرف بودن علم سیاست در منظر ارسطو معطوف به این است که مقرر می‌دارد چه دانش‌هایی و توسط چه کسانی باید مطالعه شوند، و مسؤولیت مطالعه خیر انسان را به عهده می‌گیرد.

اگر حسب آنچه ارسطو تصریح می‌کند، دولت و جامعه سیاسی را شکل متکامل خانواده بدانیم (در باب مبانی دولت، رک: M. Forsythand, 44، گمپرتس، ۱۵۵۷، M. j. Harmon, 55-56، راس، ۳۵۷-۳۵۹؛ Gupta, 61-64 & 77) و یا به عبارت دیگر، جامعه سیاسی را خانواده‌ای در اندازه بزرگتر فرض کنیم، تدبیر این منزل، مبتنی بر روابط درونی و برونی خانواده کوچک یعنی پدر و فرزند، شوهر و همسر، خدا و بنده استوار خواهد بود؛ لذا ارسطو چنان بر وجه طبیعی بودن این روابط سه‌گانه خانواده اعتقاد و تأکید دارد که بر سر تلقی غیرطبیعی و غیراخلاقی در بخش‌هایی از این مؤلفه‌ها، به مخالفت با افلاطون برمی‌خیزد؛ و لذا اساساً ارسطو سازمان درست جامعه سیاسی را معطوف به الگوی روابط خانواده می‌داند. وی پس از آنکه دادگری را عبارت از شناخت حق و در نتیجه معادل سامان جامعه سیاسی دانسته، بلافاصله وارد اجزاء و عناصر شهر می‌شود و ابتدا از تدبیر منزل و بخش‌ها و اجزای آن سخن گفته و سه رابطه فوق‌الذکر و درونی خانواده را به‌منزله سازمان درست بازمی‌شناسد (سیاست، ۷-۸).

شاید هضم این آموزه ارسطو اندکی سخت باشد، اما از نظر او مشارکت اعضای خانواده در تدبیر منزل، یک هارمونی از نوع رابطه روح و جسم است و وظیفه هر عضوی معطوف به خدمت و برآوردن نیاز متناسب با فضیلت اوست لذا در هارمونی جامعه سیاسی که سلسله‌ای از نظم و ترتیب را در اشتراک سیاسی آشکار می‌کند، گونه‌ای عدالت را در شکل سیاسی آن تبیین می‌کند که از آن به عدالت توزیعی به مثابه خیر دولت یاد می‌شود و بایستی دولت در تحقق غایت جامعه سیاسی، مهم‌ترین وظیفه

خود را که همانا توزیع عدالت است ایفا کند؛ «در سیاست نیکی جز دادگری نیست که صلاح عامه بدان وابسته است و ... کسان برابر باید چیزهای برابر داشته باشند» (سیاست، ۳-۱۳۲).

بر این اساس، به وضوح عیان است که عدالت از هر منظری که نگریده شود، چیزی جز برقراری گونه‌ای آنالوگیا (تناسب) نیست و ارسطو حسب پیوستگی عدالت جزئی (توزیعی) به عدالت کلی (قانونی)، لحظه‌ای شک نمی‌کند که اگر قانون یک دولت خاص، کار عدالت توزیعی را به طور ناقص انجام دهد، بدین دلیل است که چنین قانونی صرفاً صورت خام آن چیزی است که قانون در اصل باید باشد، و عدالت در این معنی همانا پیروی از قانون و تناسب آن با فضیلت است.

هرچند ارسطو عدالت جزئی را اولاً در توزیع شرافت و ثروت و ثانیاً عدالت جبرانی را در روابط بین مردم می‌داند، اما چنان که قبلاً ذکر گردید، از نظر ارسطو نه خود فضیلت بلکه فعلیت طبق فضیلت مهم است. لذا عدالت حکم می‌کند «کسانی که بیش از دیگران در تأمین هم‌کاری سیاسی سهم داشته‌اند باید سهمشان در حکومت نیز بیش‌تر از افرادی باشد که در آزادی و تبار ایشان و حتی برتر از ایشان ولی در فضیلت اجتماعی فروتر از آنانند یا از ایشان ثروتمندتر ولی کم‌فضیلت‌ترند.» (سیاست، ۱۲۵)

دفاع اجتماعی و هستی‌شناختی از بردگی

نکته دیگر در هارمونی تدبیر منزل و تصویر بزرگتر آن این است که این هارمونی صرفاً در پرتو وجود ابزار در خور آن - خواه بی‌جان و یا جاندار - میسر است، لذا این‌که از بندگان به منزله قسمی از دارایی، اما مقدم بر افزارهای بیجان یاد می‌کند، تا حدود زیادی در پرتو این هارمونی طبیعی قابل توجیه است. با وجود این، هر چند بحث توجیه بردگی و بندگی، به جهات دیگری محتاج کنکاشی جدی‌تر است و در این مقال نمی‌گنجد، اما به ضرورت و اختصار می‌توان گفت (ویل دورانت، فصل ۲ از کتاب ۱۲، ص ۳۱۰-۲۹۶ و ۵۹۹؛ A.Lockyer, 47-55 - گمپرس، ۸۵) اگر چه شارحین ارسطو، به دلیل بحث و آموزه بردگی، از نیش و طعن بر او صرف‌نظر نمی‌کنند، اما اینان مقدم بر نیش خود، به شرایطی در یونان باستان اذعان دارند که مسئله بردگی، در مجموع با کلیت اندیشه ارسطو در تراحم قرار نمی‌گیرد. مثلاً ویل دورانت در فصلی با عنوان «کار و ثروت در آتن»، با تشریح وضعیت معیشتی و تلاش بی‌وقفه و حجم

سنگین کار آنان بر روی زمین و درون صنایع و امور تجاری و بازرگانی، توجیه ورود به مبحث بردگان را با این جمله آغاز می‌کند؛ / این همه کار را که می‌کند؟ حمید عنایت نیز در پیشگفتار کتاب سیاست ارسطو، در پاسخ به تلقی قائلان دشمنی ارسطو با آزادی، بر آن است اگر کسی نیک و بد عقاید گذشتگان را در متن تاریخی آن‌ها داوری کند، دفاع ارسطو از بردگی و توجیه او از آن چندان شگفت آور نیست؛ بدین مفهوم که بردگی در جامعه یونان باستان به دلایلی از جمله تبار، خرید و فروش فرزندان آزاده، اسارت در جنگ، راهزنی و دزدیدن کودکان، خرید و فروش برده به عنوان یکی از رشته‌های مهم بازرگانی و غیره، ریشه عمیق داشته و الغای آن کاری آسان نبوده، (گمپرتس، ۱۵۷۷؛ راس، ۱۰۲-۱۰۱ و ۳۷۲-۳۷۱؛ و مقدمه کتاب سیاست، ۱۷-۱۸) و لذا هر چند دیدگاه ارسطویی خانواده و روابط درونی آن از واقعیات زندگی یونان خیلی دور نمی‌شود، با وجود این وی در کتب اخلاقی خود، سهمش را در تلطیف برخورد با بردگان ایفا می‌کند.

سوخیبر سینچ (P.P. 218-219 & P.P. 232-3) با تشبیت به این باور تیلور که آن نوع بردگان که ارسطو از آن صحبت می‌کند اساساً خدمتگزاران و دستیاران خانواده‌ها در کارهای کوچک بوده، اضافه می‌کند هر چند این افراد نام «برده» را بر خود حمل می‌کرده اند اما در واقع به مثابه عضوی از اعضای خانواده، مورد توجه رئیس خانواده بوده و از اینرو بردگان نیز همچون دیگر اعضای خانواده می‌پوشیده و از هیچ تحقیر اجتماعی یا قانونی رنج نمی‌بردند و در تأمین امنیت و حفاظت از شهر، بخشی از دولت تلقی می‌شدند و لذا ارسطو هیچ گاه به رفتارهای غیرانسانی و خشن که بایستی بردگان متحمل آن شوند فکر نمی‌کرده است و بلکه لاقفل، تصور وی معطوف به یک برده «آتیک» بوده که ویل دورانت آنان را شامل افرادی از طبقات پایین دانسته که از یک سری آزادی‌ها نیز برخوردار بوده اند. البته بعضی نیز فرزند دوران خویش بودن ارسطو را معطوف به خاستگاه و امتیازات طبقه اجتماعی وی دانسته اند.

در نگاهی کلی و با حفظ اصالت پراکسیس یونانیان و شکل مشروع و عادلانه خواندن بردگی، به نظر می‌رسد این نظر کاپلستون (کاپلستون، ۳۱۸) در نظام فکری ارسطو قولی صائب است که: «اگر او امروز زنده بود و می‌خواست که مثلاً به نیچه پاسخ بدهد بی شک بر پایه کلیت و عمومیت و ثبات و پایداری طبیعت انسانی و ضرورت ارزشیابی‌های ثابت و دائمی که نه صرفاً نسبی بلکه بنیاد آن در طبیعت است

پافشاری می‌کرد» زیرا حکایت بردگان و نیز در مرتبه پایین تر، حکایت پیشه‌وران، در حقیقت به رسمیت شمردن نوموس (قوانین کلی و جزئی) حاکم بر طبیعت است. نوموس می‌گوید: جامعه سیاسی یا دولت مرحله کمال فعلیت روح منطبق و هماهنگ با عقل است و کسانی که وقت بیش‌تری در درک واقعیات آن داشته، بیش‌تر بر خیر و صلاح و سعادت اجزاء آن واقفند و بالعکس، حرف و اشتغال در اموری که فرصت فکرکردن را می‌گیرند کارهایی پست تلقی شده و لذا چون مایه فساد فضیلت اند، به مصلحت کل و حتی خودشان است که شاغلین در آن‌ها، به نسبت پستی امور، در امورات جامعه سیاسی که به خیر اعلی می‌اندیشد دخالت نکنند و چون به حکم عقل عمل می‌کنند، بالطبع بایستی شادمان از اجرای این حکم باشند و لذا احراز مناسب و حق اشتغال به وظایف داوری به‌منزله شروط ورود به جرگه شهروندی، اساساً با این مسأله قابل توجه است که بایسته و شایسته دارندگان این دو شرط، داشتن سهمی از فراغت است و اس‌الاساس ادعای حق شهروندی با اتکا به این‌که چنین فردی، دستش در جیبش است و در زندگی روزمره، بر دیگران متکی نبوده و به تبع آن از فرصت اندیشیدن بهره‌مند می‌گردد و لذا مستحق آن است که با اظهار نظر در گزینش فرمانروا و بل ادعای فرمانروایی و قانون‌گذاری، سهمش را در حصول زندگی نیک ایفاء کند؛ و لذا می‌بینیم اگر در منظر ارسطو، سه عامل پدیداری انسان‌های نیک عبارت از سرشت طبیعی، عادت و فهم بوده، فراغت در ارتباط تنگاتنگ با موضوع فهم قرار می‌گیرد.

شاید در باب اسیران جنگی غیر یونانی این نکته هم صدق کند که اگر آنان نیز به اندازه کافی فرصت اندیشیدن می‌داشتند و فضیلت شجاعت خود را فعلیت می‌بخشیدند، هرگز تن به اسارت نمی‌دادند تا محکوم حکم ارسطو شوند؛ مضافاً این‌که آنان صفت بیگانه را نیز با خود حمل می‌کنند. (در باب رابطه سیاست و اخلاق، ر. ک: مقدمه خراسانی بر متافیزیک ۷۰؛ کاپلستون، ۳۷۹؛ راس، ۲۸۹-۲۸۷)

حسب آنکه ارسطو یکی از نشانه‌های جامعه سیاسی مطلوب را احساس عمیق تعلق و وفاداری شهروندان به قلمرو دولت‌شهر خود به‌منزله یک ارگانسیم می‌داند، طبیعی است که بیگانگان، ممنوع‌الورود به هیئت سیاسی- اخلاقی این ارگانسیم شوند؛ البته ادعای فضل یونانی بر بربرها، ضرورت تولید از پدر و مادر آزاد و مسائلی از این دست که در این جستار از آن‌ها با عنوان «مفروضات زمینه‌های اجتماعی» یاد شده است، می‌توانند به قول لاکاتوش یک کمربند محافظ برای کل ساختار نظری اندیشمندی چون ارسطو تلقی شوند.

اگر دولت و جامعه سیاسی ارسطویی را مرکب از افرادی که مستحق شهروندی اند بدانیم، تجلی مباحث حکمت نظری و عملی در مرحله جدیدتر آن این است که فضیلت «انسان خوب» با «شهروند خوب» یکی نیست و در حالی که فضیلت انسان خوب یگانه و مطلق بوده، فضیلت شهروند خوب از این ویژگی برخوردار نیست که این خود نتایجی دارد؛ بدین مفهوم که هر چند قدر مطلق و کمال مطلوب اینست که سرنشینان یک ناو انسان‌های خوب باشند اما از آن‌جا که محور مشترک هر دو گروه، تأمین امنیت ناو است ضرورتی ندارد که یک سرنشین خوب، حتماً انسانی خوب هم باشد؛ ثانیاً از آن‌جا که جامعه و دولتی آرمانی که مرکب از انسان‌های خوب باشد محال است، با عطف به مراتب فعلیت فضیلت شهروندان، و این که انسان‌های گوناگون به شیوه‌های گوناگون در جستجوی سعادت‌مند و نیز از تقاطع نسبت‌های کمی و کیفی شهروندان، صورت‌های گوناگون دولت‌ها و جامعه‌های سیاسی معطوف به بر آوردن خیر انسان متصور است که لاجرم با حفظ مراتب این شکل‌ها، می‌توان دولت ممکن مطلوب را مشخص کرد و اساساً اندیشه سیاسی ارسطو معطوف به تشکیل چنین جامعه سیاسی و چنین دولتی بوده و بر همین اساس است که در فلسفه سیاسی ارسطو هر شکل‌بندی سیاسی که به دو مفهوم بنیادی برخاسته از نظریه ارگانیک وی یعنی نظم و ترتیب، نزدیکتر باشد مطلوب‌تر است. (S. Singh, P.P. 201-206؛ Gupta, P.P 69-82)؛ M. Harmon, P.P 58-72؛ گمپرتس، ۵-۱۶۳۴)

اجزاء این ارگانیکسم، حسب نیازهای اساسی اش که غذا، هنر و پیشه، سلاح، پول، دین و داوری است، بایستی مؤلفه‌های متشکل خدمت‌رسانی هر یک از این شش، در توازن با یکدیگر فعالیت کنند که در نتیجه مقوله اعتدال و خویش‌انداری حاصل می‌شود، و همین‌جا قابل ذکر است که ارسطو با عطف به اصالت اعتدال و حد میانه، جامعه‌های سیاسی را به نسبت داشتن طبقه متوسط که در واقع ضامن نسبت وجه هماهنگی عمل سه مؤلفه و گروه اصلی جامعه سیاسی یعنی مشورتی، اجرائی، قضائی هستند، می‌ستاید. از طرف دیگر، ارسطو با عطف به این که اعتدال را حد وسط مربوط به لذایذ و در درجه خفیف تری به آلام مربوط دانسته، بی‌اعتدالی در زمینه اخیر و افراط در لذایذ را موجب بی‌نظمی و مستحق نکوهش نموده است و لذا اساساً دولت‌ها را بر حسب ظرفیت نیل به عدالت دسته‌بندی می‌کند؛ البته با این شرط که ظرفیت را اعتدال، و عدالت را، قانون کلی تلقی کنیم.

تکلمه این جستار به مبحثی ختم می‌شود که ارسطو مباحثش را هم در فلسفه اخلاق و هم در فلسفه سیاسی، تعمداً بدان ختم کرده است یعنی: آموزش و پرورش (سیاست، ۳۲۰-۳۱۰ و ۳۴۵-۳۲۸. و ۲۳۵؛ گمپرتس، ۱۴۷۵-۱۴۷۲؛ M.Q. Sibley, P.P. 90-92؛ S. Singh, P.P. 181-189) بی شک هر فردی، ارزیاب فعلیت فضیلت خویش است که در واقع عنصر ارزیابی، خود محتاج فضیلت است تا آن‌جا که حتی بندگان نیز فضیلتی اندک می‌خواهند؛ «به آن اندازه که وی را از کوتاهی در وظایف خود بر اثر ناسازگاری باز دارد.» (سیاست، ۳۷)

بنابراین، چنانچه این ارزیابی در انطباق با عقل باشد، فرد از ایجاد هارمونی طبیعت و عقل و فعلش خرسند است، و از عادت به کارویژه‌اش لذت می‌برد که در نتیجه، در گستره جامعه سیاسی، هم بستر پرورش افراد نیک و شریف تسهیل می‌شود و هم دولت در توزیع عدالت، بدون مانع است و لذا فرد فرد این اجتماع سیاسی - اخلاقی می‌دانند چگونه تابعانی مطیع یا حاکمی نیک باشند و چگونه فرمان برند یا فرمان دهند و ... که تأمین این هدف یعنی ارزیابی صحیح و منطبق با عقل برای تک تک افراد، وظیفه و هدف آموزش و پرورش بوده و بر این اساس است که ارسطو مدعیست همه مردم بایستی یک‌سان آموزش ببینند. لذا آموزش و پرورش هم شادی‌آفرین است و هم در پرتو عادت دادن مردم به فعل صحیح، موجد نافذترین قوانین یعنی عرف می‌شود، و از این جهت آموزش و پرورش شاخه‌ای از سیاست است.

نتیجه‌گیری

فرض این جستار بر ربط وثیق فلسفه عام و فلسفه سیاسی ارسطو بوده و از این جهت اندیشه وی را می‌باید به مثابه یک کل خواند و فهمید و با پذیرش تقدم کل بر جزء، پردازش فلسفه عام او مقدم بر اندیشه سیاسی اوست. از طرف دیگر، حسب روش ارسطو، می‌توان از طریق تعقیب چیستی و چرایی مؤلفه‌های اندیشه سیاسی به فلسفه عام و کل دستگاه فکری ارسطو رهنمون شد. در این جستار به نظر می‌رسد هر دوی آن‌ها رعایت شده است. بدین مفهوم که با پرسش چرایی و چیستی مؤلفه‌های سیاسی به پاسخ عام و نیز با تقدم فهم عام برای فهم جزء نسبت‌سنجی بایسته این دو بخش را مطرح کردیم. مضافاً از مؤلفه «زمینه و شرایط محیطی» نیز به مثابه به یک کمربند محافظ چنان بهره بردیم که در رفتگی احتمالی، سبب از هم پاشیدگی نظام فکری ارسطو نشود.

به‌طور خلاصه، از دید ارسطو، کل جهان دارای مبنا، محتوی و غایت است و هر پدیده، خواه طبیعی و خواه اجتماعی، بالطبع مشمول حضور این سه مؤلفه است. لذا اگر در فلسفه عام، مبنا را محرک، و محتوی را صیوروت، و غایت را کمال فرض کنیم، عدد و کلمه «سه» در جای جای نظام فکری ارسطو از آن جمله در مراحل روح، مراحل اجتماع و غیره، تکرار شده که بی شک در فرایند شدن، میل معقول، با ایجاد هارمونی نظم و سلسله مراتب که با تعیین عدالت و رعایت اعتدال همراه است، پلکانی به سوی کمال تلقی می‌شود. لذا اجتماع انسانی به مثابه یک کل هم طبیعی است و هم اجزایی دارد، و هم کل و هم اجزاء، ذی فضیلت اند، و دولت هم موظف به توزیع و ایجاد بستر فعلیت این فضیلت است.



منابع:

۱. ارسطو، متافیزیک، «ترجمه شرف الدین خراسانی».
۲. ارسطو (۱۳۴۹)، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران، دانشگاه تهران.
۳. ارسطو، اخلاق نیکوماخس.
۴. ارسطو (۱۳۶۴)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، سپهر، چ ۴.
۵. راس، دیوید ویلیام (۱۳۷۷)، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز، چ ۱.
۶. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه؛ جلد ۱، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، علمی و فرهنگی، چ ۴.
۷. گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، متفکران یونان، ترجمه محمد حسن لطفی، جلد ۳، خوارزمی، چ ۱.
۸. نوسباوم؛ مارتا (۱۳۸۰)، ارسطو، عزت‌الله فولادوند، طرح نو، چ ۲.
۹. ورنر، شارل (۱۳۷۳)، حکمت یونان، بزرگ نادرزاده، علمی فرهنگی، چ ۲.
۱۰. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه آریانپور، جلد ۱.
11. Mulford Q. Sibley: Rowtical ideas and Ideologies, P.P p85-105.
12. Andrew Lockyer; Couide to the Rolitical Classics. P.P. 37-68.
13. M. Tudd.harmor; Political Thought from Plato, P.P.
14. M. G. Cupta; History of poltical Thousht from The Coreeks, P.P 59-114.
15. Sukhbir Sinch; History of Political Thought.