



بررسی و نقد کتاب «بنیاد فلسفه سیاسی در غرب» اثر شادروان دکتر حمید عنایت با مقدمه و به اهتمام حمید مصدق

(بخش اول)

محمد حسین جمشیدی^۱

چکیده: کتاب بنیاد فلسفه سیاسی دو محراب اثر شادروان دکتر حمید عنایت با توجه به اصل ضرورت نقد بویژه در حوزه معارف سیاسی از یکسو و اهمیت این اثر از سوی دیگر که با شیوه‌های روان و ساده و با رعایت اصول آزاداندیشی و اعتدال‌خواهی به نگارش درآمده است، در این نوشتار مورد بررسی و نقد قرار گرفته است.

این اثر ارزشمند متکفل بررسی عقاید و اندیشه‌های سیاسی غرب از هراکلیت تا هابز است و به صورتی فشرده و مختصر کلیت آرای سیاسی نه‌اندیشمند، دو نحله فلسفی و مسیحیت را مورد توجه قرار داده است. کتاب با آنکه دارای چهارچوب و ساختار

منطقی بوده، از سلاست روانی و قابلیت فهم خوبی برخوردار است و از پیچیدگی، طعناقت، نقل و ابهام به دور می‌باشد و رویکردی اعتدالی و آزاداندیشانه بر آن حاکم است ولی همچون سایر آثار بی‌نیاز از نقد و بررسی نمی‌باشد. از این رو کتاب در این نوشتار بر اساس معیارهای منطقی مورد توجه قرار گرفته و حتی الامکان سعی شده است به دور از پیش داوری و بافتن در تاریکی به محاسن و نقایص آن توجه گردد.

کلیدواژه: بنیاد فلسفه سیاسی غرب، حمید عنایت، بنیاد، فلسفه سیاسی، رولقیان، اهل مدرسه و مسیحیت.

مقدمه یک

نقد را مترادف بررسی، ارزیابی، زیر و رو کردن، تشخیص و جداسازی پسندیده از ناپسند دانسته‌اند و بر همین اساس گفته‌اند: «نَقْدُ الْكَلَامِ: أَظْهَرُ مَا بِهِ مِنَ الْغَيْبِ...» پس در نقد و بررسی هدف مشخص است و آن جستجو، تشخیص و نمایاندن است تا دیگران خود بخوانند و دریابند، خواه برگزینند و یا رد نمایند، لذا جنبه ایدئولوژیک نداشته، بیطرفانه صورت گرفته و از طلب و شناخت مایه می‌گیرد و از حقیقت قوام می‌یابد و به باروری و آگاهی بیشتر می‌انجامد. از همین روی در نقد روش و معیار یا میزان نیز اهمیت می‌یابد؟ «میزانها و متره‌هایی که در سرما و گرما، در عشق و نفرت، بلند و کوتاه نمی‌شوند و همچون نور، در دنیای نسبتها، سرعت ثابتی دارند». [صفایی حائری ۱۳۸۱ ج ۱: ۱۷].

بر همین اساس نقد و بررسی یک ضرورت است زیرا خود حاصل اصل انتخاب، گزینش و ضرورت آن است. این است که دیدگاه انسانهای برجسته نقد به مثابه «هدیه قلمداد شده است» «من اهدی الی عیوبی» [کلینی ۱۳۶۵ ج ۲: ۶۳۹]. بنابراین معیار و روش نقد نیز عقلانی و انسانی باید باشد تا آن به دور از هرگونه تعصب، دشمنی یا در تاریکی بافتن صورت گیرد و هدف آن نیز تشخیص و نشان دادن راستی و ناراستی باشد.

مقدمه دو

به جرأت می‌توان گفت که هیچ استاد، دانشجو و دانش‌آموخته سیاست و علوم سیاسی در این مرز و بوم نیست که شخصیت برجسته و دانشمند و صاحب اندیشه ایرانی در علوم سیاسی یعنی دکتر حمید عنایت، معروف به پدر علوم سیاسی ایران معاصر، را نناسد و با آثار و نوشته‌های ارزشمند و علمی او آشنایی نداشته باشد. نه تنها در ایران که آوازه او و آثارش از مرزهای میهنش فراتر رفته و بسیاری از فرهیختگان سرزمینهای دیگر نیز با وی آشنایی دارند. استاد فرزانه‌ای که در اوج فرزاندگی و دوران ثمردهی روی در نقاب خاک کشید و به دیار جاودان شتافت. امروزه در اغلب دانشکده‌های مربوط به سیاست و علوم سیاسی آثاری چون بنیاد فلسفه سیاسی در غرب یا اندیشه سیاسی در اسلام معاصر و جز آن آموخته می‌گردد و در همه محافل علوم سیاسی از او با احترام یاد می‌شود. در هر حال شخصیت گرانمایه‌اش نیازمند توصیف نیست و چه توصیفی بهتر از وجود آثار متعدد او که حقیقتاً خدمتی بزرگ به جامعه علمی می‌باشد و هر کدام راهی است به سوی اندیشیدنی نو در جهان پرتلاطم معاصر و دریچه‌ای است به سوی دنیای بزرگ اندیشه و اندیشه‌ورزی در سیاست.

حمید عنایت و آثارش

حمید عنایت در سال ۱۳۱۱ ش. در خانواده‌ای متوسط - به لحاظ اجتماعی و اقتصادی - در تهران متولد شد. پس از تحصیلات متوسطه در سال ۱۳۲۹ وارد دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران شد و در سال ۱۳۳۲ با احراز رتبه اول - در مقطع کارشناسی - فارغ‌التحصیل گردید و در سال ۱۳۳۴ با هزینه شخصی برای ادامه تحصیل عازم انگلستان شد و در مدرسه اقتصادی لندن^۱ و پس از آن در دانشگاه لندن در سال ۱۳۴۰ به اخذ درجه دکترا نائل آمد، او در سال ۱۳۴۳ به سودان رفت و مدت یک سال در دانشگاه خارطوم در حوزه درسی «اندیشه سیاسی عربها» تدریس کرد.

پس از آن در سال ۱۳۴۵ به ایران بازگشت و وارد دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران شد و در حوزه‌های «اندیشه سیاسی» و «تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی ایران» به پژوهش و تدریس پرداخت که تا سال ۱۳۵۹ همکاری‌اش ادامه یافت و در نهایت در تیر ماه ۱۳۶۱ در مسافرت به انگلستان دچار سکتة شد و دار فانی را وداع گفت.

او را دارای «خصال نیکو و خوی انسانی و خلق گشاده» [عنایت ۱۳۷۹ مقدمه: ده] دانسته‌اند که «هر کس را که تا حدی دمنخور او می‌گشت، واله و شیفته‌اش می‌ساخت» [عنایت ۱۳۷۹ مقدمه: ۱۰] و «بی هیچ خودستایی و خویشتن‌خواهی، همچون همایون درختی برومند، همگان را از بر و بار دانش ژرف خویش بهره می‌داد».

مهمترین آثار تألیفی عنایت عبارتند از: شش گفتار دربارهٔ دین و جامعه [۱۳۵۲]، سیری در اندیشه سیاسی عرب [۱۳۶۳]، که آن را «یک دایرة المعارف غنی از تحولات و نوآوریهای فکری اندیشمندان و متفکران عرب از اوایل قرن نوزدهم تا اواسط قرن بیستم» [۱۳۷۷ مقدمه: ۱۱] دانسته‌اند، اندیشه سیاسی نوین اسلام (معاصر) [۱۹۸۲]، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب^۱ [۱۳۷۹]، نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام [۱۳۷۷]، جهان از خود بیگانه [۱۳۴۹]، اسلام و سوسیالیسم در مصر [۱۳۵۰]... آثار ترجمه‌ای او نیز عبارتند از: سیاست اثر ارسطو [۱۳۶۴]، فلسفه هگل اثر والترستیس [۱۳۷۰ ج ۲]، خدایگان و بنده اثر هگل [۱۳۵۲]، مارکوزه اثر مک ابتایر [۱۳۵۲]، مجموعه داستان برنارد شاور، جک لندن، لویی استروس اثر ادmond لیج [۱۳۵۰]، تاریخ طبیعی دین اثر دیوید هیوم [۱۳۴۷]، تاریخ تمدن جلد سوم، قیصر و مسیح (بخش اول) اثر ویل دورانت [۱۳۴۱] سه آهنگ ساز اثر رومن رولان [۱۳۳۴] و سه داستان [۱۳۳۳].

او با استاد شهید مرتضی مطهری دوستی نزدیک داشت و این نزدیکی را علت نگارش کتاب اندیشه سیاسی در اسلام معاصر می‌داند:

اگر دوستی اینجانب با مرحوم مرتضی مطهری استاد فلسفه اسلامی دانشگاه تهران نبود، اندیشه اصلی این کتاب به خاطر خطور

۱. از جلد دوم کتاب بنیاد فلسفه سیاسی در غرب نشانی نیست.

۲. این اثر ظاهراً تقریرات درس استاد در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران است.

نمی‌کرد. مطهری متفکری اصیل و خلاق، مسلمانی به تمام معنی و

انسان دوست بود [عنایت ۱۳۶۲: ۱۵].

عنایت در نگارش آثارش صاحب سبک خاصی است، وی شیوه روان‌نویسی و ساده‌نگاری را در کلیه آثارش به کار برده است. همچنین او مؤلفی است که از خود دارای اندیشه، تفکر و نگرش است:

به این معنا که برخلاف بسیاری دیگر از اساتید علوم سیاسی که در

بهترین حالت، مترجم و ناقل آرای متفکران غربی هستند، عنایت از

خود نیز فکر و اثری داشت [۱۳۷۷ مقدمه: ۱۵].

در برخورد با غرب نیز نه شیفته مغرب زمین و دستاوردهای نظری آن در حوزه دانش انسانی شد و نه از روی تعصب جاهلانه و بغض به غرب می‌نگریست. از این روی از دو ویژگی اساسی در نگارش و نگرش برخوردار بود که عبارتند از: (۱) آزاد اندیشی؛ (۲) اعتدال‌خواهی.

معرفی اثر

کتاب بنیاد فلسفه سیاسی در غرب در اصل تقریرات درس دکتر حمید عنایت تحت عنوان تاریخ عقاید سیاسی [غرب] [۱۳۷۹ مقدمه: ده] است که در دوره کارشناسی دانشکده حقوق آن را تدریس می‌کرد و حمید مصدق که به عنوان دانشجوی داوطلب در کلاس درس او حاضر می‌شد و «با اشتیاق و عطش» [عنایت ۱۳۷۹ مقدمه: ده] آنها را می‌نگاشت. این نوشته‌ها در پایان ترم تحصیلی به مدت دو هفته توسط استاد تنظیم و بازنویسی شد و تاکنون پنج بار منتشر گردیده است.^۱ بنا به اظهار مقدمه‌نویس کتاب، جلد دوم آن نیز توسط نویسنده به رشته تحریر درآمده است و او آن را برای چاپ در اختیار انتشارات امیرکبیر قرار داده ولی تاکنون «از متن اصلی آن نیز خبری نیست» [عنایت ۱۳۷۹ مقدمه: یازده] این کتاب مشتمل بر یک مقدمه از حمید

۱. چاپ اول آن توسط انتشارات فرمند و چاپهای دوم و سوم آن را انتشارات دانشگاه تهران و چاپهای چهارم و پنجم (۱۳۷۹) را انتشارات زمستان به تحقیق رسانده‌اند.

مصدق با عنوان خطی چند، مقدمه نویسنده، هشت بهره و کتابنامه است و دربرگیرنده ۲۳۱ صفحه است. سه بهره اول به ترتیب به هراکلیت، افلاطون و ارسطو اختصاص داده شده است، بهره چهارم به بررسی اندیشه سیاسی در غرب از مرگ ارسطو تا تولد ماکیاوول می‌پردازد. بهره‌های پنجم و ششم به ترتیب به ماکیاوول و بدن اختصاص می‌یابد. نویسنده در بهره هفتم تحت عنوان پیروزی دانش و آزادی به پایان کار اهل مدرسه و انقلاب پارسایان توجه کرده و بهره هشتم را نیز به هابز اختصاص داده است.

بنابراین کتاب متکفل بررسی عقاید و اندیشه‌های سیاسی غرب از هراکلیت تا هابز می‌باشد. ناگفته نماند که در بهره چهارم نیز حکمت رواقی، سیرون، اوگوستین قدیس و توماس آکوئیناس مورد توجه قرار می‌گیرند. بنابراین کتاب در مجموع به صورتی فشرده و مختصر آرای سیاسی نه اندیشمندان، دو گروه فلسفی (رواقیون و اهل مدرسه) و مسیحیت^۱ را دربرگرفته است.

ویژگیهای کلی اثر

الف. وجود سبک نگارشی و نگرشی خاص استاد در این اثر نیز چون سایر آثارش به وضوح دیده می‌شود و آن این است که در نگارش و نگرش، چنان بهایی به چهارچوبها و قواعد «شبه علمی» که از نگرش اثبات‌گرایی در علم جدید الهام گرفته است، نمی‌دهد. لذا روح مکانیکی بر نوشته او حکمفرما نیست. اثر او یک اثر تصنعی و به هم بافته از نگاهشته‌های دیگران یا تألیف گونه‌ای از ترجمه و گزیده‌برداری از آثار متعدد خارجی نمی‌باشد؛ لذا دارای چهارچوب و ساختار است و نگرشی واحد بر آن حکمفرماست و نشان از ذهنی منسجم و منطقی دارد، همان‌گونه که سایر آثارش نیز مؤید این معناست.

ب. بیچیدگی، طمطراق، ثقیل بودن و ابهام از اموری است که در این اثر به چشم نمی‌خورد. در مقابل روان، سلیس و قابل فهم بودن از ویژگیهای اصلی اثر به حساب می‌آید و

۱. از مسیحیت تنها در چند صفحه و بسیار مختصر یاد شده است (صفحات ۱۳۰ - ۱۳۳) و عنوان آن نیز دعوی دین و دولت است.

این «حسن یک اثر و امتیاز نویسنده آن» [عنایت ۱۳۷۷ مقدمه: ۱۳] است. او نه در پی پردازش در درون قالبهای خشک و مکانیکی و شبه علمی اثبات‌گرایانه دانش جدید است و نه در پی مغلق‌نویسی؛ بلکه روان‌نویسی و یکسان‌نگاری سرتاسر نوشته‌اش را دربرمی‌گیرد. نویسنده مقدمه کتاب می‌نویسد:

من خود چندان شیفته ژرفای درون و سادگی و روانی نشر این اثر
بودم که به رغم بضاعت مزاجه خویش، تدریس آن را در ... عهده‌دار
شدم [عنایت ۱۳۷۹ مقدمه: یازده].

او در ترجمه نیز تابع سلامت و روانی مطلب است و لذا اعتقاد به انتقال فکر و اندیشه نویسنده از سوی مترجم به خوانندگان اثر دارد. از همین روی خود می‌گوید: «بر آنم که ترجمه به زبان فارسی نوعی آفرینش و هنر است ...» [۱۳۷۷ مقدمه: ۱۴].
سومین ویژگی اثر این است که در آن ضدیت با الفاظ عربی و زبان عربی دیده نمی‌شود و بر همین اساس با احاطه‌ای که نویسنده به زبان فارسی دارد از آوردن و ساختن اصطلاحات و الفاظ تصنعی پارسی‌گری خودداری می‌کند.

چهارمین ویژگی اثر این است که پردازش به فلسفه سیاسی غرب با توجه به نگرش آزاداندیشانه نویسنده، او را به محو شدن در غرب و غرب‌گرایی نکشانده است. لذا او نه غربیان را یکسره مورد ستایش قرار می‌دهد و نه بی‌جهت و به صرف غربی بودن بر آنان می‌تازد و از همین روی رویکرد اعتدالی و آزاداندیشانه نسبت به آرا و دیدگاههای متفکران غربی دارد. نمونه برجسته این روش را می‌توان در این اثر در مورد نقد دیدگاه پوپر در مورد افلاطون در صفحات ۷۲ - ۷۴ کتاب دید.

باید بگوییم انتقاد پاپر از افلاطون، صرفنظر از پاره‌ای
مبالغه‌گوییهاش، تا جایی که جنبه تفسیر عقاید افلاطون را دارد
روشنگر و رواست ... اما وقتی پاپر می‌خواهد از بطلان این اصول به
سود شرب اصالت فرد نتیجه بگیرد و مخصوصاً چنین وانمود کند که

دموکراسیهای غربی با اجرای اصول مخالف عقاید افلاطون به سعادت

رسیده... استدلالش رنگ خرمی می‌گیرد... [عنایت ۱۳۷۹: ۷۲-۷۳].

و در همان‌جا به فردگرایی و لیبرالیسم مبتنی بر آن و نفی عدالت در لیبرالیسم می‌تازد و

مطرح می‌سازد:

در جامعه بی‌بهره از عدالت اجتماعی، آزاد گذاشتن افراد در میدان

رقابت اقتصادی، تنها به سود کسانی تمام می‌شود که در «مسابقه»

برای دست یافتن بر قدرت اقتصادی و منزلت اجتماعی، از برکت

زیرکی و فریبکاری سوداگران یا پیوندهای خانوادگی، چندین گام از

مردم ساده و بی‌پناه و پیوند پیش باشند [عنایت ۱۳۷۹: ۷۳].

جالب این است که موضع اعتدالی او در برابر غرب، او را از نقد ارزشهای فرهنگی غرب

و ضرورت آن بر اساس نیازهای جامعه باز نداشته است و شناخت دقیق غرب را در این راستا

مورد توجه قرار می‌دهد و کاملاً نگران پذیرش غیر متقصدانه یا غیر نقادانه غرب است:

... ما اصلاً غرب را هنوز درست نشناخته‌ایم و از آن مهمتر ارزشهای

فرهنگی غرب را بر محک نیازهای جامعه خود نقد نکرده‌ایم ...

[عنایت ۱۳۵۲: ۶۰].

ولی در نقد غرب نیز بر مایه گذاشتن از خود و اندیشه خود تأکید کرده و از غرب‌ستیزی

بی‌پایه و بدون مایه و اندیشه که از سوی برخی شبه روشنفکران صورت گرفته یا می‌گیرد و نیز

از انتقادهای تقلیدی، سطحی یا شعارگونه نیز به شدت رویگردان است و بویژه در این بعد سه

گروه را رد می‌کند: یکی کسانی که در برابر هجوم فرهنگی غربی به ناسیونالیسم روی آورده‌اند

و دیگر کسانی که با انتقادات مارکسیستها به نقد غرب پرداخته‌اند و گروه سوم کسانی که با

اعتراضات اخلاقی و شبه عرفانی برخی از متفکران غربی، تقلیدوار به نفی غرب روی آورده‌اند

[عنایت ۱۳۵۲: ۶۰]. و به صراحت مطرح می‌کند:

اگر ما براساس نفوذ معنوی غرب را خطری برای قومیت خود

می‌شماریم مهمترین شرط توفیق ما در مقابله با این نفوذ آن است که

فرهنگ و تمدن غرب را درست بشناسیم و گرنه با دشمنی ناشناخته
سر جنگ داریم [عنایت ۱۳۵۲: ۶۳].

بررسی و نقد اثر

اولین نکته‌ای که در بررسی این اثر ارزشمند در اینجا مورد توجه قرار می‌گیرد، نام اثر است. نویسنده واژه «بنیاد» را در آغاز عنوان کتاب آورده است در حالی که در مقدمه کوتاه خود، هدف کتاب را «آگاهانیدن دانشجویان علوم سیاسی از مبانی فلسفه سیاسی در غرب» [عنایت ۱۳۵۲: ۱۷] دانسته است. منظور نویسنده از کاربرد واژه بنیاد روشن نیست؛ آیا همان مبانی است؟ و اگر منظور مبانی است، آیا مبانی فلسفه سیاسی غرب و فلسفه سیاسی غرب در اصل یک چیز هستند یا دو چیز؟ و آیا مبانی همان راههای ورود و مقدمات ورود به بحث فلسفه سیاسی غرب نیست؟! شاید آنگونه که از مقدمه اثر برمی‌آید و نویسنده در مقایسه این اثر با آثار دیگری که در آن زمان در این باره نگاشته شده بود، اشاره دارد منظور از بنیاد، مهمترین ارکان اندیشه سیاسی غرب یا استوانه‌های فلسفه سیاسی غرب همین عناصر اصلی آن در تاریخ تمدن غرب باشد، بویژه که نویسنده اشاره به افرادی می‌نماید که آنها «به اتفاق صاحب‌نظران، استاد و مسأله‌آموز این مطلب تا پایان قرن هفدهم میلادی بوده‌اند» [عنایت ۱۳۵۲: ۱۷ - ۱۸]. پس اگر اینگونه است بهتر بود از واژه‌هایی چون محورهای اساسی یا ارکان اساسی یا عناصر مهم و ... به جای بنیاد که به معنای اساس و پایه است استفاده می‌شد مگر اینکه اساس یا بنیاد را به معنای عناصر و ارکان اساسی بگیریم.

دومین نکته حائز اهمیت، با توجه به وجود چنین اثر متقن و ارزشمندی فقدان مقدمه‌ای اساسی در آغاز آن است که در آن به زوایای گوناگون مسأله و نحوه ورود به آن پرداخته باشد. این در حالی است که در کتاب نیز به نتیجه‌گیری نسبت به کلیت آرا و دیدگاههای مطرح شده و روند تحول آنها توجهی نشده است.

فقدان یک مقدمه اساسی برای ورود به بحث فلسفه سیاسی غرب در آغاز کتاب کاملاً مشاهده می‌شود. بویژه که یکباره و بدون مقدمه وارد بحث هراکلیت شده است. این در حالی

است که زمینه‌ها و بنیادهای اولیه اندیشه سیاسی غرب بویژه در یونان بیان نشده است. به علاوه آنچه می‌بایست در مقدمه‌ای مستقل و به صورت مستدل می‌آمد در بحث هراکلیت و بسیار کوتاه و گذرا آمده است. بنابراین بهتر می‌بود مقدمه‌ای اصولی در ابتدای بحث می‌آمد و چهارچوب نظری و کلیات و پیشینه‌ها و زمینه‌های ورود به بحث در آن مطرح می‌شد. به نظر می‌رسد که نویسنده عجولانه بحث را مطرح کرده و شاید علت آن نیز این باشد که این اثر به صورت تدریس ارائه شده است.

در مورد گزینش فلاسفه نیز جای بحث و تأمل جدی وجود دارد. هر چند در مورد افلاطون یا ارسطو در این خصوص تردیدی نیست اما چرا به سقراط یا فیثاغورث توجه نشده است. چرا یادی از سوفسطاییان به میان نیامده است، بویژه که نویسنده چاره‌ای ندیده جز آنکه در بحث هراکلیت از روی ضرورت پژوهش اشاره‌ای به فلاسفه ملطی بنماید [عنایت ۱۳۵۲: ۲۱] اما آیا بهتر نبود برای پردازش دقیقتر و منطقی‌تر متن پژوهش ابتدا مختصری از سیر و روند تحول فلسفه و در بطن آن فلسفه سیاسی در غرب بیان می‌شد - آن هم پس از بررسی شکل‌گیری و پیرایش اندیشه سیاسی در جهان و بالتبع در مغرب زمین - و پس از آن به بحثی چون هراکلیت پرداخته می‌شد. بویژه که نویسنده با صراحت مطرح می‌سازد: «در سراسر تاریخ، اندیشه سیاسی هیچ‌گاه از اندیشه فلسفی جدا نبوده...» [عنایت ۱۳۵۲: ۲۰].

بنابراین آیا در بررسی فلسفه سیاسی غرب بهتر نبود علاوه بر این اندیمنشندان به برخی دیگر از بزرگان چون سقراط، دموکریتس، فیثاغورث و ... نیز پرداخته می‌شد. زیرا این شیوه بیان مباحث و گزینش برخی از متفکران و حذف برخی دیگر خود نوعی نساخته‌گری است. منطقی و تاریخی در پژوهش محسوب می‌گردد. بویژه که بین هراکلیت تا افلاطون نیز حلقه‌های مفقوده‌ای به وضوح دیده می‌شود، همان‌گونه که قبل از آن نیز، آن هم شروع بدون مقدمه در باب شکل‌گیری اندیشه سیاسی خود نشان از نوعی حلقه مفقوده در بحث است. البته طرح اصلی استاد مبنی بر نقطه‌ای بر آغاز فلسفه سیاسی به مفهوم کامل آن در غرب در قالب گرایش به تحول و دگرگونی مسأله‌ای است بس عمیق. و ظریف اما اگر صرفاً اینگونه است چرا افرادی چون افلاطون که مظهر اتم فلسفه سیاسی غرب باستان محسوب می‌شوند به ثبات

گرایش بیشتری دارند تا به تحول؟! به علاوه نکته‌ای که از دید استاد نیز پوشیده نمانده و در بحث هراکلیت بدان توجه شده است وجود اصلی ثابت در ماورای تحول و دگرگونی است چه همان‌گونه که نویسنده مطرح می‌سازد هراکلیت خود می‌گوید:

همه امور به ضرورت سرنوشت پیش می‌روند، خورشید از «اندازه»

مسیرش بیرون نخواهد شد وگرنه باوران عدل، او را خواهند یافت

[عنايت ۱۳۵۲: ۲۲]

و از این روی حرف پوپر نیز صحیح خواهد بود که «همه این متفکران... کوشیده‌اند تا خود را با این فکر تسلی دهند که دگرگونی خود تابع قانونی دگرگونی ناپذیر است...» [عنايت ۱۳۵۲: ۲۳] و اینکه استاد در اینجا در باب ثبات و دگرگونی به دو دیدگاه می‌رسد یکی ثبات‌گرایی چون دیدگاه افلاطون و پارمینیدس و دیگری دگرگونی‌گرایی چون هراکلیت؛ نکته‌ای است جالب اما دو مسأله ناگفته در این میان می‌ماند که عبارتند از:

۱- آیا هر یک از این دو دیدگاه یعنی ثبات‌گرایی و دگرگون‌گرایی حالت مطلق دارند، بدین معنا که آیا طرفدار تحول و دگرگونی به هیچ چیز ثابتی در جهان باور ندارد و بر عکس آیا طرفدار ثبات هیچ امری را متغیر نمی‌انگارد یا نه، هر یک از این دو در نهایت به چیزهایی می‌رسند که با اصل دگرگونی یا اصل ثبات کاملاً همخوانی ندارند، همان‌گونه که استاد خود در مورد هراکلیت مطرح کرده است که سرنوشت خود تابع نظمی است و همین امر هراکلیت - و سایر وامداران تحول و دگرگونی - را به سوی خوش‌بینی و امیدواری نسبت به آینده سوق می‌دهد.

۲- آیا نمی‌توان دیدگاه سومی را در اینجا مطرح است که نه کاملاً امور جهان را در قالب اصل دگرگونی و تحول مورد توجه قرار می‌دهند و نه در قالب اصل ثبات و ایستایی، بلکه قائل به تعادل یا اعتدال میان دگرگونی و ثبات هستند و از این نظر شاید بتوان به معلم ثانی ابونصر فارابی اشاره کرد.

بویژه که طرفداران دگرگونی چون هراکلیت در نهایت و بویژه در حوزه سیاست و اخلاق به نوعی نسبیّت اخلاقی روی می‌آورند و از این نظر بنیانی برای نگرش افرادی چون

پروتاگوراس فراهم می‌آورند و در مقابل طرفداران ثبات چون افلاطون نوعی اطلاق در اخلاقیات را مورد توجه قرار می‌دهند که هیچ‌گونه نسبییتی در آنها راه ندارد و تابع اصولی کلی، همیشگی و لایتغیر و جاودانی است که همیشه و در همه شؤون مطرح می‌شوند ولی شاید بتوان گفت که طرفداران اعتدال در عین پوشش اصالت اطلاق در اخلاقیات نوعی نسبت را تحت مقتضیات و شرایط و ویژگیهای جمعی و انسانی می‌پذیرند [فارابی: ۱۳۷۱: ۴۷ - ۵۷].

در خصوص افلاطون، استاد بحث را بسیار شیوا، جذاب، دقیق، عمیق و در عین حال مختصر بیان کرده است و برآستی حق مطلب را در این خصوص ادا نموده است، بویژه در بحث از جامعه ایده‌آل افلاطونی، اما در اینجا نیز چند نکته حائز اهمیت اساسی است:

۱- فصل‌بندی مطالب افلاطون از ترتیب منطقی برخوردار نیست، بدین معنا که مثلاً بحث ریشه‌ها و تأثیرات عقاید دیگران در افلاطون «ریشه‌های بیگانه» [عنایت: ۱۳۵۲: ۷۴ - ۷۵] می‌بایست قبل از بحث دوم وی می‌آمد و یا بحث صفحات ۴۶ تا ۴۹ کسب بهتر بود پیش از مباحث سیاسی افلاطون ذکر شود.

۲- شیوه بیان مطالب، شیوه منطبق در عمل است و از این نظر خوب است اما از آنجایی که عمدتاً بر کتابهای افلاطون تکیه شده است می‌توان گفت نوعی عدم انسجام را در ایده‌های او می‌رساند به نحوی که نوعی برزخ میان جمهور با قوانین و سیاستمدار ترسیم می‌شود. البته غالب کسانی که در مورد افلاطون به بررسی پرداخته‌اند نیز همین شیوه را به کار گرفته‌اند. در واقع با این روش افلاطون جمهوری به عنوان یک اندیشمند سیاسی با ویژگیهای خاص خود و افلاطون قوانین و سیاستمدار نیز به عنوان اندیشمند سیاسی با ویژگیهای خاصش مورد توجه قرار می‌گیرد. بویژه که در این روش ابتدا نظامهای سیاسی از دیدگاه افلاطون آمده، سپس مطالب جمهوری و در ذیل آن مباحثی چون عدل و تربیت و ...

۳- مبانی نظری اندیشه سیاسی افلاطون نظیر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی نگاه افلاطون به انسان و جایگاه او در هستی و سایر مسائل مشابه که قاعدتاً می‌بایست به عنوان محوری برای ورود به بحث اندیشه سیاسی او مطرح می‌شد چندان مورد توجه قرار نگرفته است مگر در درون بحث به عنوان مثال «مسأله تربیت» با توجه به کتاب جمهور و ذیل

بحث عدل مورد نظر افلاطون آمده است [عنایت ۱۳۵۲: ۵۴-۵۶] و یا بحث بود و نمود پارمنیدس که باید پیش از افلاطون بحث می‌شد و سپس زمینه برای ورود به بحث مثل افلاطون فراهم می‌گشت.

۴- توجه به مقتضیات زمانی و جامعه افلاطون - جدا از زندگی وی - مورد توجه و در بررسی عقاید سیاسی او حائز اهمیت می‌باشد ولی در اثر در قالب زندگی او آمده است.

۵- اشاره کوتاهی که استاد به بحث سقراط در درون بحث مربوط به زندگی افلاطون دارد جالب و درخور توجه است بویژه که بنیان فکری سقراط را مورد توجه قرار می‌دهد و در عین اختصار موضوع را بخوبی می‌شکافد اما در اینکه چه عاملی باعث مخالفت حاکمان آتنی با او شد، اندکی در حالت ابهام باقی مانده است، دیدگاه و اندیشه او با روش او که به تعبیر استاد «برای این منظور نمایاندن وجوه غیر عقلی و متناقض معتقدات اخلاقی عامه بوده» [عنایت ۱۳۵۲: ۳۰-۳۱] یا سخنانش.

۶- آوردن مباحث مربوط به سقراط و سوفسطاییان - بویژه دیدگاههای آنان - در بحث از زندگی افلاطون هر چند با ظرافت خاصی طرح شده است ولی بهتر آن بود که اولاً پیش از ورود به بحث افلاطون و به صورتی متمایز و در ثانی در بحث افلاطون هر جا بر دیدگاههای او تأثیر آنها هویدا بود، مطرح می‌شد آن هم با اشاره و ارجاع به آنچه از پیش آمده است.

۷- این موضوع که استاد مطرح نموده است که ابونصر فارابی نظامهای حکومتی چهارگانه تیمارشی، الیگارشی، دموکراسی و تورانی را به ترتیب به مدینه‌های کرامه، نزاله، جماعیه و تغلب ترجمه کرده است، از آثار فارابی و مقایسه آنها با نظامهای حکومتی افلاطون اینگونه برنمی‌آید. بویژه که افلاطون در این بحث به انواع حکومتها توجه دارد نه مدینه‌ها و نظامهای کلی حاکم بر آنها اعم از اجتماعی - سیاسی، اقتصادی، عقیدتی و فرهنگی [افلاطون ۱۳۶۸ کتاب هشتم ۴۴۷-۵۰۲؛ فارابی ۱۹۹۵: ۱۲۷-۱۳۲، ۱۹۹۶: ۹۹-۱۲۶]. به علاوه اگر چنین استنباطی را بنوان نمود صرفاً در تطبیق دموکراسی - آن هم به عنوان یک نظام اجتماعی، سیاسی، فرهنگی - با مدینه جماعیه فارابی است ولی در سایر موارد نمی‌توان چنین برداشت کرد.

۸- استاد در بحث از انواع حکومتها از دید افلاطون، به شیوه‌ای منطقی، منسجم، اصولی و دقیق در عین حال شیوا و مختصر موضوع را پرورانده است که از این نظر، اثر مورد بحث ما بر بسیاری از آثاری که در مورد افلاطون نگاشته شده است، برتری دارد. اما ترجمه واژه تیرانی به «ستمگر» چندان صحیح به نظر نمی‌رسد، چه «ستمگر» صفت است و اطلاق آن به موصوف درست می‌آید در حالی که دموکراسی یا الیگارش‌ی و تیمارش‌ی در اصل اینگونه نیستند، شاید واژه ستمگرانه یا استبدادی مناسبتر به نظر می‌رسد.

به علاوه نکته اساسی بحث - که البته در اینجا، پیش از آنکه متوجه اثر مورد بحث ما باشیم متوجه افلاطون است - این است که معیارهای تقسیم‌بندی در اینجا دوگانه است. معیار ستمگری با معیار دموکراسی و دوتای دیگر نمی‌تواند یک معیار باشد، چه در موارد اخیر معیار تعداد و شمار حکومت‌کنندگان است در حالی که در توراتی بحث از شیوه و نحوه و نوع حکومت است نه تعداد.

چه از نظر افلاطون و به تعبیر استاد: «نخستین صفت هر نظام ستمگر، شخصی بودن ماهیت حکومت است. و [حکمران] فقط اراده خویش را معیار درستی و خوبی داند» [عنایت ۱۳۵۲: ۴۳]. بنابراین می‌توان گفت در این تقسیم‌بندی اقسام همه با هم یکی نیستند. چه اگر ملاک فرد بودن و حکومت فرد باشد که در نگاه افلاطون حکومت فیلسوف شاه نیز حکومت فرد ولی نوع مطلوب است و اداره ماهیت حکومت شخصی نیست بلکه تابع مصالح جامعه است.

۹- استاد با بررسی مطالب کتاب جمهوریت اشاره دارد که این کتاب «به طور عمده به کلیات سیاست و تربیت و فلسفه اختصاص دارد... و مباحثش نیز در همه جا به مسائل اخلاقی برمی‌گردد» [عنایت ۱۳۵۲: ۴۵]. این امر نشان از احاطه کامل استاد بر مطالب کتاب جمهوریت افلاطون و توانایی استاد نسبت به بررسی و نقد آن است، اما استاد در بیان چرایی این مطلب برآمده و علت آن را به اوضاع اجتماعی و فرهنگی مشیت یونانیان اختصاص داده است بدین معنا که جمهوریت افلاطون نشانه فرهنگ آن روز جامعه یونان و آتن است، در حالی که اگر اینگونه است پس باید چنین فرهنگی مطلوب افلاطون بوده باشد و ضرورتی در

نگارش چنین اثری نباشد. به علاوه افلاطون از فقدان فضیلت اخلاقی در میان یونانیان سخن به میان می‌آورد. همچنین اگر اینگونه بود افلاطون در گسترش عقاید سیاسی خود با اقبال مواجه می‌شد، نه با اדיبار. این در حالی است که بر اساس قراین تاریخی نماد اصلی فرهنگ یونانیان را «ادبسه» و «ایلپاد» تشکیل می‌دهند نه کتاب «جمهوریت» افلاطون.

۱۰- استاد در بحث از مفهوم *Dikaisoune* یونانی که آن را به معنای «درستکاری شخصی و تقوای اجتماعی» [عنابت ۱۳۵۲: ۵۰] گرفته است، نهایت دقت و ظرافت و انصاف را به کار برده است بویژه که بر اساس چنین برداشتی این مفهوم اساس و بنیاد تعهد اجتماعی و اخلاقی قلمداد می‌شود. اما اینکه این واژه معنایی بسیار وسیعتر از عدل در پارسی امروزی دارد چنددان دقیق به نظر نمی‌رسد زیرا ما در زبان فارسی - بجز استنباطهای صرف حقوقی - عدل را هم به مفهوم پاکدامنی فردی و ملکه و خصلت فرد به کار می‌بریم و کسی را عادل می‌دانیم که از درستکاری شخصی برخوردار باشد و هم به معنای فضیلت اجتماعی و سیاسی که دادرسی یا رهبر عادل در اجرای قانون یا برخورد با مردم آن را محقق می‌سازد. البته واژه *Justice* محدودیت لازم را برای برابری با *Dikaisoune* داراست.

به علاوه سه دیدگاهی که افلاطون مطرح می‌سازد هم ناظر به عدالت به مثابه وصف و صفتی اجتماعی و سیاسی است که در واقع هر سه بیانگر کاربری این مفهوم در میان یونانیان زمان افلاطون و پیش از اوست ولی افلاطون در بررسی دیدگاه خود عدالت را ابتدا به مثابه فضیلت و قوه‌ای فردی و سپس اجتماعی و سیاسی مطرح می‌سازد و به تعادل یا اعتدال مسورد نظر در زبان فارسی و عربی نزدیک می‌شود.

همچنین نمی‌توان پذیرفت که «عدل به معنای اعتدال بهتر از معادل یونانی خود که در اصل به معنای راستی است» می‌باشد زیرا راستی و اعتدال در فرهنگ ما و زبانهای عربی و فارسی با هم دوگانگی ندارند و صراط مستقیم یا راه راست همان راه اعتدال و عدالت است. همان‌گونه که برای نمونه امام خمینی مطرح می‌سازد:

عدالت عبارت است از: حد وسط بین افراط و تفریط... رب انسان

کامل، که حضرت خاتم رسل - صلی الله علیه و آله و سلم - است بر

صراط مستقیم و حد اعتدال تام است و مرئوب او نیز بر صراط

مستقیم و اعتدال تمام است... [۱۳۷۷: ۱۴۷ - ۱۴۸].

بنابراین اعتدال همان راستی و راه راست است و راه راست و راستی چیزی جز اعتدال تمام نیست و عدالت از این روی هم راستی است و هم اعتدال.

۱۱- در بحث از رابطه سیاستمدار با مردم استاد دیدگاه افلاطون را به شکلی دقیق و زیبا مورد توجه قرار داده است و به اصل هم‌سرشتی میان این دو اشاره کرده است [عنایت: ۱۳۵۲: ۶۶] و این بحث جالبی است هر چند با طرح مسأله امتیاز پاسداران از سایر مردم یا اعضای دیگر جامعه تناقض دارد. البته استاد خود این موضوع را مورد توجه و بررسی قرار داده است [عنایت: ۱۳۵۲: ۶۶] اما نکته‌ای که در این بحث چندان قابل قبول به نظر نمی‌رسد ترجمه «راعی» به چوپان و رعیت به گوسفندان است. البته استاد این مسأله را منصوب به فیثاغورثیان می‌نماید و ما نمی‌دانیم که او در برابر چه واژه‌هایی از افلاطون اصطلاحات «راعی» و «رعیت» را آورده است اما هر چه باشد، راعی را معادل چوپان و رعیت را معادل گوسفند معنا کردن صحیح به نظر نمی‌رسد چه ریشه این هر دو از «رعی» و مصدر آنها «رعیت» است و رعیت مفهومی وسیع و گسترده دارد به گونه‌ای که به مراتب بیش از آنکه رابطه منفی چوپان و گوسفندی را با توجه به دوگانگی دو سه رابطه بیان کند رابطه مثبت رعیت کننده و رعیت‌شونده را با توجه به ویژگیهای مشترک مورد توجه قرار می‌دهد و روایت معروف نبوی «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیت» که بیانگر راع بودن همه افراد جامعه و بیانگر رعیت بودن همه است به نظر بنده می‌تواند مؤید این معنا باشد چه قراین حدیث برابری انسانها در سرنوشت مشترک و اداره آن و مسئولیت در این برابری را می‌رساند بویژه واژه «کلکم» که دوبار تکرار شده است و از واژه‌های تأکیدی قوی محسوب می‌شود. یعنی «همه شما راعی هستید و همه شما در برابر رعیت خویش مسئول».

در بحث ارسطو نیز استاد همان شیوه‌ای که در مورد افلاطون به کار گرفته بود، مورد توجه قرار داده است، هرچند دقت مباحث، ترتیب بیان مطالب و مهمتر از همه آوردن بخشی تحت عنوان کلیات درباره فلسفه سیاسی ارسطو [عنایت: ۱۳۵۲: ۸۲] پس از بحث زندگی وی، بر اهمیت

و جذابیت بحث افزوده است. مهمتر از این موضوع بحث تطبیقی استاد در خصوص مقایسه بین ارسطو و افلاطون و توجه به وجوه اشتراک و افتراق آن دو است که بسیار جالب، دقیق و روان طرح شده است. همچنین جامعیت بحث ارسطو در نهایت اختصار و پرداختن به غالب مسائل مورد توجه او همراه با شیوایی و روانی بحث جالب توجه است. بررسی این بحث نشان از احاطه علمی عمیق استاد به ابعاد گوناگون نگرش سیاسی ارسطو می‌باشد و این بحث در نوع خود در مقایسه با بسیاری از نوشته‌ها در مورد اندیشه سیاسی ارسطو، بدیع، جالب، دقیق و تا حدودی جامع و مانع است. هر چند در این بحث نیز بیان برخی از نکات حائز اهمیت است:

۱- ترکیب بحث مربوط به مقتضیات زمانی ارسطو با زندگی‌نامه وی به گونه‌ای که مقتضیات تحت الشعاع زندگی او واقع شده است در حالی که اهمیت آنها در شکل‌گیری اندیشه کمتر از منش و شخصیت اندیشمند نبوده بلکه شاید بتوان گفت اهمیت آن بیشتر است چه به تعبیر اسپریگنز:

نظریات سیاسی به مروراید می‌مانند و منظور این است که بدون عامل محرک به وجود نمی‌آیند. اکثر نظریات سیاسی یا لاقلاً اکثر نظریات «حماسی» برای این نوشته شده‌اند که به بعضی از مشکلات واقعی و مبرم بپردازند [۱۳۷۰: ۱۹].

در سایر مباحث نیز بهتر آن بود تغییراتی صورت گیرد. مثلاً در بحث وجوه اشتراک و وجوه افتراق عقاید ارسطو و افلاطون را می‌توان در پایان اندیشه سیاسی ارسطو و پس از تکمیل آن آورد. به علاوه یکباره از مسائل کلیات و مقایسه با افلاطون وارد بحث انواع حکومت - در واقع به عنوان اولین بحث سیاسی ارسطو - شدن جالب به نظر نمی‌رسد. همچنین بحث اخلاق و اقتصاد و بویژه بحث عدل بهتر بود قبل از ورود به مباحث حکومت مطرح می‌شد.

۲- در بحث ارسطو، بسیاری از مباحث اساسی ظاهراً ناگفته مانده‌اند، مباحثی نظیر: تعریف و سازمان حکومت، تدبیر منزل، تدبیر مدینه، شهروند و فضایل آن، حکومت‌های موجود، آموزش و پرورش و ... [عنایت ۱۳۶۴].

۳- به کار بردن عبارت «شعر و قافیه‌پردازی» در مورد جمهوریت افلاطون و قسار دادن و اعتنا به واقعیت در مورد قوانین وی مبهم به نظر می‌رسد یا شاید نوعی داوری کلی باشد.

۴- در بحث مربوط به زندگانی ارسطو، استاد کشته شدن هرمیاس در سال ۳۴۱ به دست سرداری ایرانی را باعث ایجاد کینه‌ای در دل ارسطو نسبت به بربران یا غیر یونانیان می‌داند و آنگاه نتیجه می‌گیرد که شاید با نظریات او درباره‌ی طبیعی بودن سروری یونانیان بر بندگان «بربر» مربوط باشد. هر چند شاید چنین واقعه‌ای چنان تأثیری بر یک فیلسوف بزرگ گذاشته باشد اما احتمال آن بسیار ضعیف است. چه اولاً، ارسطو در بحث بردگی، دارای دوگونه نگرش نسبت به آدمیان - اعم از یونانی و غیر یونانی - است و قائل است که انسانها ذاتاً دوگونه و نابرابرند و از این امر نتیجه می‌گیرد مسأله‌ی برده‌داری را، آنگاه آن در مورد بردگان موجود در آتن و یونان به کار می‌برد و سپس با تعمیم آن به غیر یونانیان و بربر خواندن آنها - احتمالاً همه را سزاوار بندگی می‌داند که اثبات این امر در دیدگاه ارسطو بعید و مشکل به نظر می‌رسد. چه همه‌ی آدمیان بجز یونانیها را بنده خواندن مسأله‌ای است که جز اصل نژادپرستی هیچ پایه و مایه‌ای ندارد و جدا از دوگانه‌نگرشی نسبت به نوع بشر قابل بحث و بررسی است. ثانیاً، ارسطو خود به خوبی می‌داندست که هرمیاس دست پرورده‌ی ایرانیان است و طبیعی است که وقتی که خیانت می‌ورزد و پایگاهی در محل قدرت خود که از سوی ایرانیان به عنوان حاکم آنجا به رسمیت شناخته بود، در اختیار دشمنان ایران قرار می‌دهد سزاوار چنین عملی می‌باشد و احتمالاً مسأله از این هم عمیقتر بوده است و به دست سرداری ایرانی کشته شده است.

ثالثاً، یک قتل چگونه می‌تواند در جهان آشفته‌ی عصر ارسطو که خونریزی آدمیان یک رسم رایج است در روحیه‌ی فلسوفی چون ارسطو تأثیر بگذارد که به بشر دو جور بنگرد و قائل به برده بودن برخی و آزاد بودن دیگری گردد و این را امری طبیعی و ذاتی بداند.

۵- استاد به شیوه‌ای منطقی در قالب کلیات درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی ارسطو به ارتباط میان مبانی فلسفی ارسطو و فلسفه‌ی سیاسی او پرداخته است و دومی را مأخوذ و منتج از اولی می‌داند و در بحث از مبانی به مسأله‌ی صیروت یا گردیدن اشاره می‌کند و سپس به شیوه‌ی نگرش او در سه بعد «میل به استقراء»، «سنت‌گرایی» و «تساهل مبنی در توصیف سازمانهای موجود»

می‌پردازد و از این سه به بحث اعتدال و حدّ میانه در اندیشه او می‌رسند. در این بحث نیز نکته‌های ناگفته بویژه در بحث معرفت‌شناسی و وجود‌شناسی ارسطو، رابطه حکمت نظری و عملی... زیاد است. به علاوه چگونه از استقرا، سنت‌گرایی و تساهل نسبت به وضع موجود می‌توان به اعتدال رسید. در واقع در اینجا حلقه مفقوده‌ای دیده می‌شود. به علاوه مثالهای استاد چون:

مثلاً او با اینکه پشتیبان دموکراسی نیست با دموکراسی دشمنی هم ندارد و هر چند مالکیت اشتراکی را رد می‌کند معرفت اشتراکی را می‌پسندد و ... [عنایت ۱۳۶۴: ۸۶].

آیا این گرایش به اعتدال است که انسان اگر از چیزی حمایت نمی‌کند با آن دشمنی هم نکند یا این بیطرفی و بی‌نظری یا خنثی بودن نسبت به آن چیز است؟! و آیا مثلاً مالکیت اشتراکی با مصرف اشتراکی یک چیز است که ارسطو تعادل میان آنها را رعایت کرده باشد و آیا اینکه کسی زیانها و سودهای یک امر را بداند نسبت به آن امر اعتدال را رعایت کرده است و این راه میانه است؟

همچنین آیا از سه گرایش مطرح شده واقعاً می‌توان به راه میانه دست یافت یا معیار دیگری در کار بوده است. آیا بهتر نبود در اینجا فلسفه اخلاق ارسطو و نگاه او بر انسان و قوای وی مورد بررسی قرار می‌گرفت و مبنای «راه میانه‌اش» می‌شد نه بالفرض سنت‌گرایی یا محافظه‌کاری یا استقراگرایی او که هیچ یک راه به سوی میانه و حد وسط نمی‌برند.

به علاوه منظور از حدّ وسط یا میانگین مورد نظر ارسطو - که بیشتر بحثی اخلاقی است - در اینجا روشن نشده است. مثلاً اگر نسبت به دموکراسی بی‌نظر است و نسبت به دیکتاتوری نیز سخنی ندارد (چه هم به سودش توجه دارد و هم به زیانش) پس هم افراط را مثلاً پذیرفته است و هم تفریط را و این با اصل «اعتدال» و «راه میانه» همخوانی ندارد. راه میانه یا حد وسط دموکراسی و خودکامگی کدام است؟ هر دو، یکی از این دو یا چیز دیگری؟! به علاوه آیا راه میانه با حد میانگین و اعتدال یکی است؟ و اصولاً آیا ارسطو بر حد وسط تأکید می‌ورزد یا بر اعتدال؟

همچنین این موضوع که ارسطو با نفی نظر افلاطون در مورد اینکه فیلسوفان باید شهريار باشند به تمایز میان عقل نظری و عقل عملی اشاره می‌کند و اینکه «داوری هوشیارانه» را به جای «دانش» قرار می‌دهد که حاصل تجربه و انضباط اخلاقی است نه مطالعه آيا ارتباطی با حد وسط دارد؟ یا نوعی تقریب - در برابر دیدگاه مثلاً افراطی افلاطونی در تأکید بر ویژگی فیلسوف بودن برای شهريار یا نسبت به طرح داوری هوشیارانه به جای دانش که در اصل پذیرش امری به جای امری دیگر است و ارتباطی به حد وسط ندارد و نوعی تک بعدی نگری محسوب می‌شود نه گرایش به اعتدال بلکه همان‌گونه که برای دانستن چاره درست برای هر مشکل خاص و توانایی برای راهنمایی دیگران «داوری هوشیارانه» [عنایت ۱۳۶۴: ۸۷] می‌طلبید، نیاز به دانش نیز دارد.

به علاوه آیا قرار دادن داوری هوشیارانه در برابر دانش و تجربه و انضباط اخلاقی در برابر مطالعه و آموزش همان تقابل میان حکمت عملی با حکمت نظری است. این امر بدان معناست که حکمت عملی همان تجربه و انضباط اخلاقی است و حکمت نظری دانش، در حالی که اینگونه نیست و حکمت عملی نیز خود نوعی دانش است. لذا این نتیجه‌گیری چندان صحیح به نظر نمی‌رسد:

پس مهمترین صفت لازم برای شهريار و سیاستمدار نه حکمت نظری بلکه حکمت عملی است و ارسطو فلسفه سیاسی خود را به قصد آموختن اینگونه حکمت عملی بر بنیاد آموزه‌های سیاسی یونانیان استوار کرد [عنایت ۱۳۶۴: ۸۷].

به علاوه بنیانهای سه‌گانه ره به سوی اعتدال ندارد که به سمت محافظه‌گرایی و گذشته‌گرایی و حفظ آنچه هست و تعادل یا اعتدال میان آنچه هست و آنچه باید باشد یا به بیانی به تعادل میان واقع‌گرایی یا آرمان‌گرایی هدایت می‌کند. بنابراین استقرام، گذشته‌گرایی و تساهل نسبت به وضع موجود را نمی‌توان از بنیانهای نگرش و عدالت دانست.

۶- در عین اینکه استاد به خوبی مفهوم «بردگی» و منشأ آن را از دید ارسطو درک کرده است و با شیوه‌ای جالب و جذاب آن را بیان نموده است که در نوع خود کم نظیر است و

شاید کمتر کسی توانسته باشد با این دقت مسأله را مورد توجه قرار داده و با این ظرافت آن را بیان کرده باشد ولی در دفاع از ارسطو و پذیرش توجیه او قدری زیاده‌روی نموده است چه نکاتی را که مطرح می‌سازد نمی‌توان به عنوان اساس و برهان حکمی برای پذیرش بردگی مورد توجه قرار داد. آیا اینکه «بندگی یکی از پایه‌های اصلی نظام اقتصادی و اجتماعی جامعه یونانی بوده» [عنایت ۱۳۶۴: ۹۲] برای فیلسوفی چون ارسطو قابل پذیرش است و اگر مخالفت با آن «در حکم انقلاب و قیام بر ضد امن اجتماعی» بوده باشد؛ آیا می‌توان پذیرفت که یک فیلسوف که در پی جستجوی حقیقت است، از حقیقت صرف‌نظر نماید و وضع موجود را هر چند ناروا باشد، بپذیرد؛ بویژه آنگونه که پوپر مطرح می‌سازد. مخالفت با رسم برده‌برداری مسابقه‌ای طولانی داشته است و حتی افرادی چون سقراط سرانجام جان بر سر عقیده خود گذاشته‌اند [پوپر: ۱۸۵ - ۱۸۹]. دوم اینکه آیا استوار کردن ضرورت بردگی بر «پایه اخلاقی» [عنایت ۱۳۷۹: ۹۳] می‌تواند اساس بردگی را موجه سازد. یا اینکه اساساً نگرش و مبانی فکری ارسطو در باب انسان و انسان‌شناسی اوست که جز دو گونه بودن آدمیان و در نتیجه بردگی از آن درمی‌آید. به علاوه که او چنان بسیاری از یونانیان، غیر یونانی را برده دانسته است. آیا این نشان از نوعی نژادپرستی نیست.

به علاوه استاد در ادامه بحث به سست بودن استدلال ارسطو از نظر معیار مورد نظر او برای بردگی بین «ناتوانی غریزی بنده از داشتن فضیلت» [عنایت ۱۳۷۹: ۹۳] اشاره می‌کند، بنابراین عملاً خود نکات پیشین خود را برای توجیه دیدگاه ارسطو مردود می‌شمارد و بخوبی مطرح می‌سازد:

... ارسطو بدین سان نه تنها آیینی نادرست را برای توجیه تعصب

قومی خود بهانه کرده، بلکه به همه فاتحان تاریخ جواز برده‌داری داده

است [عنایت ۱۳۷۹: ۹۳]

در یکجا، مطرح شده است که ارسطو به اعتدال گرایش دارد و «فلسفه او در ستایش اعتدال است». و در همه مباحث راه میانه را پیش می‌گیرد و در فضیلت حد میانگین سخن می‌گوید

[عنایت ۱۳۷۹: ۸۶ - ۸۷].

در حالی که در جایی دیگر مطرح می‌شود که او به تناسب گرایش دارد و «عدل را نه در برابری بلکه در تناسب می‌داند» [عنایت ۱۳۷۹: ۹۴]. در اینجا دو مفهوم در بیان کلی فلسفه ارسطو از یکسو و نظریه عدالت از دیدگاه او بیان شده است که عبارتند از: تناسب؛ ۲) اعتدال و حدّ وسط.

از فحوای بحث برمی‌آید که این دو یکی نیستند زیرا لازمه تناسب رعایت حقوق به اندازه هوش و دانش و شایستگی و در واقع آنچه بیشتر در نظر است طبقات ممتاز و برجسته جامعه است در حالی که از دومی نوعی رعایت حدّ وسط در حقوق و رعایت قوانین و شایستگیها مطرح است و بیشتر به لحاظ اجتماعی طبقه متوسط مورد نظر خواهند بود و برجستگی و امتیاز خواهند داشت، آیا در اینجا تعارضی دیده نمی‌شود؟

منابع

- ارسطو. (۱۳۶۴). سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی. چاپ چهارم.
- اسپرینگز، توماس. (۱۳۷۰). فهم نظریه‌های سیاسی. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: انتشارات آگاه. چاپ دوم.
- افلاطون. (۱۳۶۸). جمهور. مترجم: فواد روحانی. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ پنجم.
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۷۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول.
- ایلتایر، مک. (۱۳۵۲). مارکوزه. مترجم: حمید عنایت. تهران: خوارزمی.
- پوپر. جامعه باز و دشمنانش.
- رولان، رومن. دعوای دین و دولت.
- _____ . (۱۳۳۴). سه آهنگ ساز. صنی عیاش.
- _____ . (۱۳۳۳). سه داستان. انتشارات حکمت.
- سنیس، والتر. مجموعه داستان برنارد شاو، جک لندن.
- _____ . (۱۳۶۲). تفکر نوین سیاسی اسلام. ترجمه ابوطالب صارمی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- _____ . (۱۳۷۰). فلسفه هگل. ترجمه حمید عنایت. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی. ج ۲.
- صفایی حائری. (۱۳۸۱). روش نقد. تهران: انتشارات لیلۃ القدر. چاپ اول.

- عنایت، حمید. (۱۳۴۹). جهان از خود بیگانه. (مجموعه مقالات). تهران: فرمند.
- _____ . (۱۳۶۲). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- _____ . (۱۳۷۷). نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام. با تصحیح و مقدمه صادق زیباکلام. تهران: انتشارات روزنه.
- _____ . (۱۳۷۹). بنیاد فلسفه سیاسی در غرب. با مقدمه و اهتمام حمید مصدق. تهران: انتشارات زمستان. چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۵۰). اسلام و سوسیالیسم در مصر. تهران: موج.
- _____ . (۱۳۵۲). شش گفتار درباره دین و جامعه. تهران: کتاب موج.
- _____ . (۱۳۶۳). سیری در اندیشه سیاسی عرب. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی. چاپ سوم.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۷۱). التنبیه علی سبیل السعادة. حقیقه و قدم له و علق علیه جعفر آل یاسین. تهران: انتشارات حکمت.
- _____ . (۱۹۹۵). آراء اهل المدينة الفاضله و ... قدم له و علق علیه و شرحه علی بوملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- _____ . (۱۹۹۶). السياسة المدینة. قدم له و شرحه و ... علی بوملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- لیچ، ادmond. (۱۳۵۰). لویی امتروس. مترجم: حمید عنایت. تهران: خوارزمی.
- هگل. (۱۳۵۲). خدایگان و بنده. مترجم: حمید عنایت. تهران: خوارزمی.
- هیوم، دیوید. (۱۳۴۷). تاریخ طبیعی دین. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی و فرانکلین.
- ویل دورانت. (۱۳۴۱). تاریخ تمدن؛ قیصر و مسیح. (بخش اول). تهران: اقبال.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی