



ملاحظات‌ی انسانی‌ی شناختی در آراء سیاسی ارسطو

احمد بنی جمالی*

مقدمه

آراء ارسطو در باب حقیقت، اخلاق و سیاست را می‌توان مواجهه‌ای فکری با مهمترین پرسش‌ها و چالش‌های عینی و ذهنی زمانه او دانست، چالش‌هایی که به بحران مرجعیت دولت‌شهر و تزلزل مبانی اخلاقی و سیاسی آن انجامیده بود، در حقیقت، آراء ارسطو را همچون اندیشه‌های سقراط و افلاطون باید به مثابه تلاشی برای پاسخ‌گویی به بحران‌های فلسفی و اخلاقی ر نیز بازسازی ارکان دولت‌شهر و بازگرداندن مشروعیت و توان اقناعی آن تلقی نمود. بر این اساس از درک افق تاریخی و خاستگاه آراء سیاسی ارسطو در ذیل پرسش از دلایل و عوامل موجد بحران مرجعیت دولت‌شهر امکان پذیر خواهد بود. شاید ساده‌ترین پاسخ برای این پرسش، اشاره به ظهور سنت سوفسطایی در فضای زیست‌یونانی و تردیدها و تشکیکاتی باشد که آنان در خصوص مبانی ارزشی و اخلاقی دولت‌شهر مطرح می‌نمودند، ایجاد تردید در ارزش‌های مستقری چون «اطاعت از قوانین دولت‌شهر»، «نظم پایگاهی و

*. دانشجوی دکتر علوم سیاسی

نابرابری»، «نظام بردگی» و نیز تلاش در اشاعه نسبی‌گرایی معرفتی و اخلاقی، برتری بخشیدن فضایل عقلی بر فضایل اخلاقی، شکاف انداختن بین حوزه طبیعت و حوزه قانون و بالاخره باز تعریف مفهوم «ارته» بر ضابطه سودمندی و موفقیت سیاسی از نکات مشترک سوفیست‌های متفاوتی است که فضای فکری شهرهای یونانی را به تسخیر خود درآورده بودند (یگر، ۱۳۷۶، صص ۳۹۱-۳۹۳).

هر کدام از این آموزه‌ها، مبانی مشروعیت نظام دولت‌شهر را مورد چالش قرار می‌داد، گسترش حوزه حقوق انسانی و شهروندی در ورای محدوده‌های جغرافیایی دولت‌شهر و نشان «بذر» جهان میهنی (در تقابل با آموزه‌های هلنیسم)، برجسته نمودن فردیت و ارزش‌ها و لذات زندگی شخصی (در نسبت با دوران پیشین)، تجدید نظر در معیار فضیلت که طی چندین قرن بر مبنای اشعار حماسی و تربیتی هومر، تورنایوس و قانون‌گذاران و سیاستمدارانی چون سولون، لیکورگ و پریکلس پی‌ریزی شده و مبنای «پایدایی» یونانی را تشکیل می‌داد، جملگی بنیان مرجعیت اخلاقی و سیاسی دولت‌شهر را متزلزل و منابع مشروعیت بخش آن را تخلیه می‌نمود، البته، در کنار این تحولات معرفتی می‌توان به جنگ‌های پلوپونزی و شکست مرکز تمدنی یونان کلاسیک یعنی آتن و متعاقباً منازعات داخلی این دولت‌شهر به‌عنوان دیگر عوامل اساسی بحران «پولیس» اشاره کرد (کبتو، ۱۳۷۰، صص ۲۶۷). شاید در بدو امر ذکر همین نکات بتواند به‌طور نسبی تبیین‌کننده بحران دولت‌شهر و تصویرگر افق تاریخی‌ای که اندیشمندی چون ارسطو بر بستر آن بالیده باشد. ولی در نگاهی جامع‌تر به نظر می‌رسد آنچه در طی قرون ۴ و ۵ (پیش از میلاد) جریان تشکیک‌گرایی گسترده و از جمله سنت سوفسطایی را در تقابل با ارزش‌ها و آموزه‌های دولت‌شهر پدید آورد، خود محصول تحولات و تغییراتی باشد که در سپهر معرفتی و نحوه زیست یونانی در طی گذار از دوران پیش کلاسیک به دوران کلاسیک اتفاق افتاد. بی‌آنکه خواسته باشیم از موضع تاریخی‌گری به موضوع پردازیم، باید به این نکته اشاره کرد که به نظر می‌رسد بحران دولت‌شهر و هلنیسم نتیجه بسط تاریخی امکانات و ظرفیت‌های عصر کلاسیک یونانی است. در واقع، نسیم عقلانیتی که از حدود قرن ۶ (پیش از میلاد) و با ظهور فلسفه طبیعی ملطیه در یونان وزیدن گرفت آغازگر

نگاه تازه‌ای به هستی و طبیعت بود، نگاهی کشف و پرسش‌گر که با فاصله‌گیری (سوژه) از طبیعت، در صدد ارائه تفسیر منطقی و نوینی از منشاء و کارکرد جهان بود، (هر چند که عناصری از نگرش اسطوره‌ای کماکان به حیات خود ادامه می‌داد و به‌ویژه در متن زندگی عامه و در تئولوژی و اخلاق حضور داشت). بررسی بنیان‌های فکری و معرفتی نحله‌های فلسفی ایجاد شده در این دوران خارج از موضوع این مقاله می‌باشد، نکته حائز اهمیت در اینجا، نخست توجه دادن به تعدد و تکثر نظام‌های معرفتی‌ای است که از حدود قرن ۶ (قبل از میلاد) به بعد جایگزین نظام معرفتی تک منبعی دوره قبل گردید و دوم، سیطره تدریجی رویکرد عقلانی در این نظام‌های معرفتی که تضعیف ساخت اسطوره‌ای - نظام معرفتی پیشین را به دنبال داشت، هر دو ملاحظه فوق نقش غیرقابل انکاری در جریان تشکیک‌گرایی و بحران آتی دولت‌شهر ایفا کردند، بدون شک، ترکم و کثرت نظام‌های معرفتی که هر یک مدعی حقانیت آموزه‌های اخلاقی و سیاسی خود بودند شالوده‌های نظام اعتقادی تک منبعی دولت‌شهرهای یونانی را که بر میراث هومری و قوانین سولون و لیکورگ مبتنی بود متزلزل می‌ساخت، اگر تا پیش از این نحوه سلوک فردی و جمعی و کیفیت زندگی بر مبنای این میراث مورد اجماع پی‌ریزی می‌شد و بدیلی برای آن وجود نداشت، اینک مکانب فلسفی - اخلاقی متعدد، شالوده‌های ایمان و ايقان عمومی به باورهای مستقر را که ادعای تک‌گویی داشت متزلزل می‌ساختند، به احتمال زیاد، بدون حضور این نظام‌های معرفتی متکثر و گوناگون، احتمال پیدایش سنت فکری سوفسطایی ممتنع می‌نمود.

همچنین، می‌بایست به برجستگی روزافزون عنصر عقلی در نحوه نگرش انسان یونانی به طبیعت و مالا حیات اجتماعی اشاره کرد، چیرگی عقل‌شناساگر در هر نظام اعتقادی در جریان بسط تاریخی خود موجب پرسشگری و تردید در آموزه‌های مستقر یک اقلیم فرهنگی است، از این حیث، عقل‌گرایی یونان کلاسیک ر نیز می‌توان از عوامل مقوم جریان تشکیک‌گرایی سده چهارم محسوب نمود.

از دیگر امکانات مستتر در دوره کلاسیک در بسط تاریخی خود بحران مرجعیت دولت‌شهر را تشدید نمود، باید به ظهور رگه‌هایی از فردیت و توجه به زندگی شخصی (نسبت

به دوران پیشین) در بخش‌هایی از تمدن یونانی اشاره کرد، برای یونان دوران حماسی - پهلوانی، آن‌گونه که نماد آن را در منظومه ایلیاد هومر می‌بینیم وجدان فردی و توجه به لذات شخصی موضوعیت چندانی نداشت، برای پهلوانان یونانی، تنها زندگی شایسته، زیست قهرمانی و افتخارآمیز مطابق ارزش‌های رابج عصر بود ولی در دوره کلاسیک و در بخش‌هایی از یونان، به‌ویژه دولت‌شهرهای ایونیایی، به‌تدریج شاهد اهمیت یافتن زندگی شخصی و رشد علایق فردی در تقابل با آموزه‌های جمع‌گرایانه دولت‌شهر هستیم، نمود بارز این تحول را در تغییر سبک و مضمون اشعار ایونیایی به‌عنوان الگوی زندگی یونانی شاهد هستیم که، سبک حماسی اشعار هومری به‌تدریج جای خود را به سبک غنایی و تغزلی شعر ایونیایی و اثولی می‌بخشید، از حیث مفهومی نیز روح پهلوانی و تربیتی اشعار کهن که تبلور ارزش‌های مورد اجماع عموم بود کم‌رنگ شده و در مقابل، کاوش در دنیای تجربیات صرفاً فردی و شخصی و بیان احساسات و تمنیات خصوصی، شعر ایونیایی را به تسخیر خود درمی‌آورد، «در ایونیا شاعران برای نخستین بار از زبان خود سخن می‌گویند و عقاید و احساسات فردی خویش را بر زبان می‌آورند در حالی که تقریباً هیچ نوجهی به زندگی اجتماعی ندارند؛ اشعار آرخیلوخوس، شاعر بزرگ، به‌خوبی مبین این تحول شگرف در نحوه نگرش حداقل بخش‌هایی از تمدن یونانی به زندگی است» (یگر، ۱۳۷۶، ص ۱۷۹).

هر چند، این «فردیت» نوپدید با فردیت خود بنیاد دوره مدرن قابل قیاس نیست، با اینهمه، خود تغییر محسوسی نسبت به آموزه‌های جمع‌گرایانه دوران ما قبل محسوب می‌شود و نشان از چیرگی تدریجی علایق فردی بر تعالیم و اصول جمع‌گرا و عام دولت‌شهرها دارد، البته باید برخی دولت‌شهرهای اتیکا، نظیر اسپارتن یا حتی کرت را که همچنان بر بنیان‌های اخلاقی برآمده از اشعار میهن پرستانه تور تایوس و قوانین جمع‌گرایانه نیکورگ و نادار مانده بودند، از ملاحظات فوق مستثنی نمود. با این حال، به نظر می‌رسد آنچه در فضای فکری و سیاسی دولت‌شهرهای یونانی در حال گسترش بود نه کلکتیویسم اسپارتی که فردگرایی نوپدید ایونیایی بود، به‌ویژه آنکه دولت‌شهر آتن نیز به‌عنوان مرکز ثقل فرهنگ و تمدن یونانی، به شکل مشهودی در معرض آموزه‌های ایونیایی بود، به‌گونه‌ای که از دوره پریکلز به بعد شاهد

پرننگ‌تر شدن مقوله حقوق و آزادی‌های فردی در برابر اخلاقیات جمعی و قوانین عام دولت شهر هستیم. قوانین سیاسی و اخلاقی فراگیری که تا کنون نحوه عمل آدمی در خانواده و شهر را ترسیم و تعیین می‌نمود اینک از سوی دریافت‌های شخصی و متکثر شهروندان از شیوه مطلوب زندگی مورد چالش قرار گرفته بود، سوفیست‌ها که از پذیرش تابعیت دولت شهر خاص سرباز می‌زدند و حقوق انسانی را در ورای محدوده‌های دولت شهر جستجو می‌کردند خود محصول برجسته شدن فرد در فرهنگ یونانی بودند.

در مجموع می‌توان اذعان داشت که تراکم و تکثر نظام‌های معرفتی و اعتقادی، و حضور عقل کشف و پرسش‌گر، در نگرش یونانی به طبیعت و زندگی انسانی و رشد فردیت و علائق شخصی، از عمده‌ترین زمینه‌های شکل‌گیری سنت شک‌باوری سوفسطایی و مالا بحران مرجعیت اخلاقی و سیاسی دولت شهر بوده است؛ هر چند، نباید از برخی تحولات عینی و بیرونی نظیر جنگ‌های پلوپونزی و گسترش تجارت دریایی دولت‌شهرها بر تغییر سمت و سری حیات یونانی غافل ماند. در هر حال، این بحران پر دامنه در یونان کلاسیک موجب ظهور جریان فکری و فلسفی‌ای شد که بازسازی عقلانی ارکان حیات یونانی و در مرکز آن دولت شهر را مورد توجه قرار داده بود، سقراط، افلاطون و ارسطو در محوریت این جریان فلسفی تلاش کردند با طرح آرام خود در باب حقیقت، اخلاق و سیاست، ثبات و تعادل را به حیات فکری و اجتماعی یونان بازگردانند، هر چند که رویکرد و روش این متفکران کلاسیک در پی‌گیری این هدف مشترک تفاوت‌های بارزی با یکدیگر داشت. اگر سقراط در گمت‌وگوهای دیالکتیکی خود سست بودن و عدم استحکام عقلانی بسیاری از آموزه‌های زندگی فکری و اجتماعی یونانیان را آشکار می‌ساخت و اگر افلاطون در بازسازی بنای فکری و حیات یونانی، دستگاه فلسفی انتزاعی و آرمانی‌ای را بنا می‌گذاشت، در مقابل ارسطو در قبال بحران پر دامنه تمدن یونانی، موضعی انضمامی‌تر اتخاذ کرده بود. در طرح فلسفی ارسطو بازسازی ارکان دولت شهر بر پایه شناخت تجربی از واقعیات زندگی انسان، درک پیچیده و متکثر از طبیعت بشری، متعادل کردن سویه ایده‌آلیستی فلسفه یونانی (به معنای اعم آن) و بالاخره روش‌شناسی ترکیبی وی (تلفیقی از طبیعت‌گرایی و ذات‌گرایی) قرار داشت.

در هر حال، پیشینه خانوادگی ارسطو (شغل طبابت) و پژوهش‌های گسترده او در زیست‌شناسی؛ در انضمامی شدن فلسفه عمومی و فلسفه سیاسی وی تأثیر قابل ملاحظه‌ای داشته است، شاید همین نگاه انضمامی و متکثر به مسائل مرتبط با حیات انسانی سبب شده که فلسفه اخلاق و سیاست ارسطو امروزه مورد توجه بسیاری از نحله‌های فکری منتقد لیبرالیسم در غرب قرار گیرد، تأملات عمیق ارسطو در خصوص مباحثی چون وجه «موقعیت‌گرایانه رفتار اخلاقی»، «نقش غایت‌گرایی در حیات انسانی»، «محدردیت‌های طبیعت بشری»، «نقش سنت‌های فرهنگی و اجتماعی در شکل‌گیری مفهوم خود» و دیگر موضوعات زندگی روزانه انسانی نظیر نیکوکاری، اعتماد، مسئولیت خانوادگی، بزرگ‌منشی، حق مالکیت، دوستی و شادی می‌تواند کماکان حاوی ایده‌های مفید و راهگشای بسیاری برای زندگی انسان معاصر باشد. در طی این نوشتار با تمرکز بر آراء سیاسی ارسطو به‌ویژه رساله سیاست سعی شده بخشی از این ملاحظات انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی که جزیی از طرح فلسفی وی برای پاسخ‌گویی به بحران تمدن یونانی از جمله بحران دولت‌شهر و بحران حیات سیاسی و اخلاقی انسان یونانی است مورد اشاره قرار گیرد.

۱. بازسازی عقلانی دولت‌شهر

ارسطو رساله «سیاست» را به مثابه دفاعیه‌ای از دولت‌شهر یونانی آغاز و در این جهت دریافت خود از منشأ و غایت شهر را به صراحت اعلام می‌دارد، اجتماعی دانستن انسان، طبیعی دانستن شهر (دولت‌شهر) و غایت‌مند دانستن زندگی انسانی، ارکان اصلی نظریه ارسطو در مواجهه با جریان‌های فکری‌ای است که مشروعیت و مرجعیت دولت‌شهر را در عرصه حیات یونانی مورد تردید قرار داده بودند، (مخاطبین ارسطو در اینجا بیش از همه سولستاتیانی هستند که دولت‌شهر را پدیده‌ای غیر طبیعی و مصنوع و اطاعت از آن را تنها در صورتی که متضمن سودی برای تابعین باشد روا می‌شمردند) (فاسنر، ۱۳۷۷، ص ۲۶۸)، از دید سولستاتیانی چون لوکوفرون یا تراسیماخوس، قانون و دولت صرفاً محصول قرارداد بوده و هیچ منشأ طبیعی و ازلی نداشت و لذا قرار گرفتن یا نگرفتن آدمی در تابعیت دولت‌شهر

نمی‌توانست تعیین‌کننده هویت و حقوق انسانی باشد. ارسطو در مقابل، دولت‌شهر را تنها معیار تعریف‌کننده حقوق و تشخیص آدمی معرفی می‌کرد، از نظر وی اسان خارج از دولت‌شهر یا خداست یا جانور و این دفاعیه‌ای از دولت‌شهر، در برابر شک‌گرایی دامنه‌دار سنت سوفسطایی بود، دفاعیه ارسطو مخاطبین دیگری نیز داشت، «کلیونی که شخص حکیم را خودکفا و بی‌نیاز از تابعیت دولت‌شهر و تنها شهروند جهان می‌دانستند نیز در (سیاست) به‌طور غیر مستقیم مورد حمله قرار می‌گیرند» (راس، ۱۳۷۷، ص ۳۶۰).

این مواجهه صریح با جریان‌های فکری نوپدید، سبب گردیده برخی از مورخین فلسفه، رساله سیاست را دفاعیه‌ای سستی از آرمان‌های دولت‌شهر پندارند و آن را انعکاس تمام‌نمای حیات سیاسی و اخلاقی یونانی تصور نمایند حال آنکه ارسطو دفاعیه خود را بر مبادی کاملاً متفاوتی استوار می‌کند. پیش از این برای یونانیان استناد به اشعار تریستی هومر، هزیود و تورتابوس یا قوانین فراگیر سولون و لیکورگ به تنهایی برای اثبات حقانیت و مشروعیت حیات سیاسی و اخلاقی شهر کافی بود. آنان در دفاع از آرمان‌های خود بیش از احتجاج عقلی به استناد نقلی از بزرگان خود متکی بودند و شاید تزلزل ارکان حیات کلاسیک یونانی در برابر جریانات عقل‌گرا ریشه در محدودیت‌های همین رویکرد سنت‌گرا داشت، برای ارسطو و زمانه وی دفاعیه‌ای این‌چنین از دولت‌شهر اساساً ناممکن و بلکه بی‌فایده بود. بدین خاطر شاید بهتر باشد سیاست را بازسازی روشی و عقلانی بنیان‌های دولت‌شهر بخوانیم. ارسطو در همان سطرهای نخستین سیاست مبادی معرفت‌شناختی دفاع خود از دولت‌شهر را مطرح می‌کند، «هر شهری نوعی از اجتماع است و هر اجتماعی به قصد خیر برپا می‌شود، اما اگر همه جوامع به پاره‌ای از خیر نظر دارند، آن جامعه‌ای که نراگیرنده همه جوامع دیگر است خیر برین را می‌جوید و این‌گونه جامعه است که شهر یا اجتماع سیاسی نام دارد» (ارسطو، همان، ص ۱) این عبارت، ناظر به نوعی «غایت‌نگری» در تبیین شهر و اجتماع سیاسی است تا آنجا که شکل‌گیری هر اجتماع سیاسی را مسبوق به تعقیب غایت و خبری می‌داند. ارسطو معتقد است معنا و ماهیت هر چیزی در جهان اعم از موجود زنده، ابزار و اجتماع را باید در غایت آن جستجو کرد. نکته حائز اهمیت در اینجا پرهیز از بسنده نمودن به ظاهر کلمات است، از

صورت این جملات و نیز قطعات دیگری در «سیاست» و «اخلاق» که بر کلمه «غایت» تأکید دارد چه بسا رابحه آراء یک متاله به مشام برسد ولی باید توجه داشت که «غایت‌گرایی ارسطو از هرگونه علم کلام و خداشناسی به دور است، غایت ارسطویی حتی یک تجربه افلاطونی نیز نیست» (بلو، ۱۳۷۳، ص ۱۶۱). غایت‌نگری ارسطو را باید در ذیل بحث مبسوط وی در خصوص علل چهارگانه (علل فاعلی، صوری، مادی و غایی) مورد توجه قرار داد، «علت غایی همان طرحی است که هنوز در شیء خاص تحقق نیافته ولی هدف طبیعت یا هنر است، به عقیده ارسطو هر نوع شیء حرکتی طبیعی دارد که اگر مانعی در کار نباشد آن حرکت از او سر می‌زند، هر چیزی به سوی ناحیه معینی از جهان تمایل دارد، آتش به سوی پیرامون و خاک به سوی مرکز» (راس، همان، صص ۱۲۴-۱۲۵).

در این نوع قرائت از غایت‌نگری، ارسطو بیش از یک متافیزیسین به یک دانشمند تجربی شبیه است، عباراتی که در رساله سیاست و بلافاصله پس از طرح موضوع «مسبوقیت تشکیل هر اجتماعی به قصد خیری خاص» می‌آورد این ادعا را تقویت می‌کند: «در هر زمینه‌ای باید چیز مرکب را به عناصر ساده آن تجزیه کرد، در اینجا نیز باید به تجزیه و تحلیل مفهوم شهر پردازیم. در این مورد نیز همچون دیگر موارد، بهترین روش پژوهش، بررسی رشد چیزها در جریان رشد آنها از آغاز است» (ارسطو، همان، ص ۲). «لسان ارسطو در این عبارت، لسان یک تشریح‌گر یا زیست‌شناس است، زیست‌شناسی که رشد یک بذر برای تبدیل شدن به گیاه و میوه یا ایجاد نطفه در رحم و حرکت آن به سوی تولد و بلوغ را مورد نظر دارد، از منظر فلسفه طبیعی ارسطو، غایت هر چیز در درون خود آن چیز و با کارکردی زیست‌شناختی که معطوف به تداوم حیات، رشد و نیل به نمونه بالغ آن موجود باشد نهفته است. این تبیین، سرشت خود نگهدارنده موجودات زنده آلی را آشکار می‌کند، «در حقیقت پایه غایت‌شناسی ارسطو قسمی جهان‌شناسی دینی نیست بلکه فهمی است که زیست‌شناس از خصلت آلی یا اندام‌وار رشد و خصوصیت ورز پذیر موجودات زنده دارد» (نوسبام، ۱۳۷۴، ص ۷۱).

ارسطو دفاعیه خود از دولت شهر را بر چنین مفروضات معرفتی‌ای استوار می‌کند، از نظر وی، دولت شهر شکل بالغ و کمال یافته اجتماعات انسانی ابتدایی تری است که به واسطه حرکت

«طبیعی غایت‌مدار» حاکم بر تمامی موجودات تکوین‌یافته و خیر و سعادت (اثودایمونیا) انسانی در چارچوب آن تعیین می‌یابد. بدین ترتیب، وی با ابتدا کردن از فلسفه طبیعی خود، بنیاد یک نظریه سیاسی در دفاع از دولت‌شهر را در مقابل نظریات قراردادی پی‌ریزی می‌کند.

۲. کثرت‌گرایی و نیازهای انسانی

در کتاب دوم سیاست، ارسطو از خلال نقد پردامنه خود بر آرمان‌شهر اشتراکی افلاطون در رساله جمهوری به طرح ملاحظات انضمامی خود در خصوص طبیعت متکثر انسانی و پیچیدگی‌های روابط اجتماعی می‌پردازد، در طی این بحث، ارسطو با ابتناء بر کثرت‌گرایی روشی خود و با طرح سؤالاتی در خصوص میزان و درجه اشتراک افراد در شئون مختلف یک نظم اجتماعی مطلوب می‌نویسد:

«آغاز سخن ما باید از جایی باشد، که مبدأ طبیعی چنین بحثی است، یعنی این پرسش که اعضاء یک جامعه سیاسی در چه چیزهایی شریک‌اند و حدود آمیزش آنان با یکدیگر چیست؟... آیا برای حکومتی که می‌خواهد سازمان درستی بنا کند بهتر آن است که تا اندازه ممکن هر چه را که اشتراک‌پذیر است مشترک کند یا آنکه اشتراک را فقط به برخی چیزها محدود نماید؟ مثلاً آیا آن‌چنانکه افلاطون در «جمهوری» و از زبان سقراط پیشنهاد می‌کند امکان دارد که فرزندان، زنان و موال میان همه شهروندان مشترک باشد» (ارسطو، ۱۳۷۱، ص ۴۰)

ارسطو در نقد از جامعه اشتراکی افلاطون سه محور اصلی را مورد توجه قرار می‌دهد:

الف) میزان سودمندی و تجربه تاریخی نظریه افلاطون؛

ب) نقد بنیاد معرفت‌شناختی جمهوری اشتراکی؛

ج) توجه به ظرایف و پیچیدگی‌های انسان‌شناختی و روان‌شناختی حیات انسانی.

الف) ارسطو به عنوان اندیشمندی که به تجربیات تاریخی توجهی خاص دارد آرمان‌شهر اشتراکی افلاطون را فاقد پشتوانه علمی و تاریخی می‌داند، وی تاریخ را عرصه محک خوردن و پذیرش یا طرد نظریات مختلف معرفی می‌کند، به زعم ارسطو «اگر آرمان‌شهر

افلاطونی و نظام اشتراکی آن سودمند می‌بود قطعاً مردمان در زمان‌های گذشته به نحوی از سودمندی آنها آگاهی می‌یافتند زیرا هیچ یک از این کارها از دیدگاه گذشتگان پنهان نمانده است، اگر چه برخی از آنها برای پژوهش علمی به ضبط در نیامده و برخی دیگر با آنکه به آگاهی مردمان رسیده به مرحله عمل گذارده نشده است، ارزش اندیشه‌های افلاطون تنها هنگامی معلوم می‌شود که ببینیم حکومتی که او پیشنهاد می‌کند چگونه در عمل شکل می‌یابد» (همان، ص ۵۴)؛ بدین ترتیب، ارسطو سودمندی تاریخی را ضابطه مناسبی برای ارزش داوری در خصوص آرمان‌شهرها معرفی می‌کند، واقع‌گرایی ارسطویی که در این قطعات بیانی پراگماتیستی یافته در مقابل افلاطون و تمامی آرمان‌شهر پردازانی قرار می‌گیرد که در کم توجهی نسبت به واقعیات و تجربیات تاریخی قصد دارند طرحی یکسره نوین و انتزاعی را بر جامعه تحمیل کنند.

ب) ارسطو از زاویه دیگری نیز جامعه اشتراکی افلاطون را مورد انتقاد قرار می‌دهد، وی به پستوانه کثرت‌گرایی روشی و فلسفی خود که متضمن توجه به نموده‌های متکثر و تجربه‌های مفرد می‌باشد در برابر وحدت‌گرایی فلسفی، سیاسی و اجتماعی افلاطون موضع می‌گیرد، اگر در فلسفه عمومی ارسطو صورت‌ها نه در عالم انتزاعی و آسمان که در مفردات و اعیان حلول می‌یابد در دیدگاه اجتماعی وی نیز این موجودات متکثر انسانی هستند که واقعیت انضمامی و وجودی دارند و لذا جامعه انسانی نمی‌تواند از ساختی غیر متکثر و انتزاعی برخوردار باشد ارسطو اختلاف کیفی را جزء ذاتی جامعه سیاسی دانسته و در نقد وحدت‌گرایی افلاطونی می‌نویسد

«بیشترین حد ممکن وحدت در سراسر جامعه سیاسی است ولی آشکار است

که وحدت چون از حد معینی درگذرد جامعه سیاسی به نیستی می‌گراید زیرا

هر جامعه سیاسی طبعاً از تکثر افراد پدید می‌آید و اگر وحدت آن از حد

معینی درگذرد آن جامعه نخست حکم خانواده و سپس حکم فرد را پیدا

خواهد کرد زیرا همگی معتقدیم که وحدت خانواده از جامعه سیاسی و

وحدت فرد از خانواده بیشتر است پس اگر حتی قانون‌گذار بتواند جامعه

سیاسی را وحدت بخشد باید از آن پرهیز کند زیرا فرجام کارش جز تباهی

جامعه سیاسی نیست، از این گذشته هر جامعه سیاسی از افرادی پدید می‌آید که نه فقط در شماره متکثرند بلکه در سرشت نیز از یکدیگر متفاوتند»

(همان، ص ۴۲)

در حقیقت ارسطو به‌عنوان یک فیلسوف نظام‌دار به مبادی روشی خود پایبند است و از کثرت باوری تجربی وی جز این نیز انتظار نمی‌رود که در مقابل هرگونه وحدت‌گرایی که نافی تکثر عالم انسانی باشد بایستد و موضع بگیرد، «در نزد ارسطو (طبیعت) جامعه، چندگانگی است آن هم چندگانگی ناهمگون‌ها» (راس، ۱۳۷۷، ص ۳۶۷) و لذا، نه منطقی است و نه عملی که یکنایی و یکسانی فرد انسانی را به جامعه سیاسی نیز تعمیم دهیم.

پ) سومین منظری که ارسطو نقد خود بر آرمان شهر اشتراکی افلاطون را بر آن استوار می‌کند در نگرش عمیق و بر دامنه‌ی به پیچیدگی‌ها و ظرایف زندگی انسانی ریشه دارد، در این زمینه، به صراحت می‌توان اعلام داشت که ارسطو نسبت به افلاطون با ظرافت بیشتری زریای گوناگون حیات انسانی را مورد مذاقه قرار داده است، اگر برای افلاطون، آدمی می‌بایست یکسره روی به عالم مثل و حقایق نظری و ازلی آن داشته باشد برای ارسطو، انسان چیزی جز موجودی طبیعی نیست که خصوصیات، نیازها و علایقش بر بستر همین زندگی زمینی شکل گرفته و تعین یافته است، این نگرش انضمامی و تجربی ارسطو به آدمی و ظرایف زندگی وی پشتوانه‌ای از ملاحظات روان‌شناختی، انسان‌شناختی و اجتماعی را به همراه دارد، بر زمینه چنین نگرشی است که ارسطو، وحدت‌گرایی افراطی و اشتراک‌باوری مالی و خانوادگی افلاطون را نافی فضایل و شادمانی‌های انسانی و مغایر علایق و تمنیات پیچیده و تو در توی حیات فردی و اجتماعی وی معرفی می‌کند، ارسطو در نخستین گام، اشتراک خانوادگی را غیرممکن و ناسودمند می‌خواند، وی با شناسایی خصصیه‌های اصلی انسانی نظیر خویش‌دوستی، احساس تملک و تعلق می‌نویسد:

«اگر زنان و کودکان مشترک باشند دیگر شهروندان نمی‌توانند ایشان را (از

آن خود) به منی از آن هر یک به‌طور جداگانه بخوانند بلکه زنان و کودکان

از آن همگی به‌طور عموم خواهند بود». (ارسطو، همان، ص ۲۴)

برای ارسطو احساس پدر بودن و همسر بودن جزئی از تمنیات طبیعی بشری است و احساس

مسئولیت مترتب بر آن موجب رشد شخصیت و منش وی خواهد بود. به اعتقاد وی تشکیل یک خانواده معین و متشکل از همسر و فرزندان و سایه انداختن گستره‌ای از عشق و محبت بر فراز آن از لذت‌های بزرگ زندگی است، «ارسطو به هیچ وجه حاضر نیست خانواده را فدای اشتیاق به شهر و وحدت جامعه سیاسی کند چرا که خانواده نیز در طرح کلی زندگی کارکرد ویژه و خاص خودش را داراست. به زعم وی، شدت دلبستگی تنها به بهای فدا کردن وسعت آن به دست می‌آید» (راس، همان، ص ۳۶۱)

ارسطو از عواقب ناخوشایند اشتراک در زنان و فرزندان نیز غافل نیست. ستیز و قتل غیر آگاهانه پدران و مادران نامعلوم و امکان زنا و هم‌خوابگی فرزندان با اولیاء از تبعات ناگواری است که طبیعت زندگی انسانی را تهدید می‌کند، در قطعه‌ای پرجذبه، ارسطو دیگر آثار مهلک خانواده اشتراکی افلاطون را چنین توصیف می‌کند: «فرجام میل دو دلداده به یگانگی، آن است که هر دو یکی شوند ولی در جامعه سیاسی نتیجه چنین وحدتی متفاوت است، زیرا جوهر مهر و دوستی را رقیق می‌کند، پدر میل ندارد پسرش را از خود بداند چنانکه پسر در بند آن نیست که پدر را از آن خود بشمارد، همان‌گونه که چون قطره‌ای از شراب در مقدار فراوان آب حل شود محلولی بی مزه پدید می‌آید، روابط انسانی نیز چون از این‌گونه پیوندهای خانوادگی برخوردار نباشد لطف و مزه خود را از دست خواهد داد، زیرا در چنین حکومتی پدر در اندیشه فرزند نیست و فرزند پروای پدر را ندارد و برادر از حال برادر بی‌خبر است، زیرا دو چیز است که دلسوزی و همبستگی آدمیان را نسبت به یکدیگر می‌پروراند: یکی حساس داشتن چیزها و دیگری دل‌بستن به آنها و در جامعه‌ای که به پیروی از دستور افلاطون این‌گونه سامان بیابد هیچ یک از این دو را جایی نیست» (ارسطو، همان، صص ۴۸-۴۹). ارسطو به همین‌گونه نظام دارایی اشتراکی افلاطون را نیز به نقد می‌کشد. به اعتقاد وی اشتراک در اموال و دارایی‌ها علاوه بر از بین بردن انگیزه‌های افراد برای تلاش بیشتر و در نتیجه تضعیف کارایی نظام اقتصادی جامعه، بسیاری از تمنیات و علایق طبیعی آدمی را نیز ناکام می‌گذارد. ارسطو حس مالکیت را منشأ بزرگ لذت و شکلی از خویشتن دوستی می‌داند، وی همچنین تأکید می‌کند که اشتراک اموال مابۀ تباهی فضیلت برجسته آدمی

یعنی گشاده‌دستی است: «گشاده‌دستی یاری رساندن به دوستان یا همشینان، خود لذتی بزرگ است ولی چنین یاری‌ها و مهربانی‌ها تنها هنگامی مؤثر است که دارایی خصوصی باشد ولی در جامعه‌ای که وحدت آن از حد گذشته باشد (و اموال اشتراکی باشد) هیچ کس نمی‌تواند این فضیلت را از خود نشان دهد یا دست به کاری بزند که نمودار گشاده‌دستی باشد» (ارسطو، همان، ص ۵۲). پیشنهاد ارسطو در خصوص نظام اموال آن است که همچون مردم غیر قانونی مالکیت زمین‌ها خصوصی بوده ولی فرآورده آنها به انباری عمومی منتقل و استفاده از آنها مشترک باشد (ارسطو، همان، ص ۵۰) «در اینجا باید توجه داشت که تأکید ارسطو بر لزوم احترام به مالکیت خصوصی و نفع شخصی بیش از آنکه معطوف به جنبه اقتصادی فردگرایی باشد ناظر به آثار مالکیت خصوصی بر ارضاء تمنیات روان‌شناختی و وجودی آدمی است» (راس، همان، ص ۳۷۰).

ارسطو در نتیجه‌گیری از نقد خود بر اشتراک مالی و خانوادگی مورد نظر افلاطون تصریح می‌کند که اگر قرار باشد وحدتی نسبی هم در جامعه سیاسی برقرار شود تنها از خلال آموزش و تربیت امکان‌پذیر و البته مطلوب خواهد بود، و می‌نویسد:

«جامعه سیاسی در عین آنکه بر کثرت افراد استوار است از راه تربیت می‌تواند به همکاری برسد از این‌رو شگفت‌آور است که فیلسوفی که می‌خواهد شیوه‌ای تازه در تربیت پدید آورد و گمان دارد که این شیوه جامعه سیاسی مطلوب او را از فضیلت اخلاقی برخوردار خواهد کرد به جای آنکه از راه عادات اجتماعی و فرهنگ و قانون‌گذاری در پی مقصود خویش رود، چنین پندارد که راههایی از آن‌گونه [جامعه اشتراکی افلاطون] که در اینجا شرح دادیم بتواند جامعه را به سر منزل رستگاری برساند» (ارسطو، همان، ص ۵۳).

در مجموع، به نظر می‌رسد که ارسطو با دقت نظری که در مطالعه منش، طبیعت و احوال آدمی دارد، رشد و بالندگی شخصیت انسانی را در سایه ارضاء تمنیات فردی و بر بستر موقعیت‌های اجتماعی وی امکان‌پذیر می‌داند. به‌زعم ارسطو، دوستی، محبت، خویشنداری، گشاده‌دستی، خویش‌خواهی و دیگر فضایل اخلاقی مواهبی است که تنها در دامنه متنوع

زندگی اجتماعی و در سایه احترام به خواست‌ها و علائق متکثر انسانی به دست می‌آید، و لذا تنها در نسبت با چنین ملاحظاتی است که زندگی فاضلانه و برتر می‌تواند تعریف شایسته خود را بیابد.

۳. از فضایل شهروندی تا موقعیت‌گرایی اخلاقی
 ارسطو همچون جریان غالب جهان‌شناسی کلاسیک، کاسموس و نظم پایگانی آن را در مناسبات زمینی نیز برقرار می‌داند، به زعم وی، همچون ساختار کیهان، در میان انسان‌ها و زندگی انسانی نیز ساختار خیمه‌ای و سلسله مراتبی حاکم می‌باشد و از این حیث نابرابری میان انسان‌ها امری محتوم و بدیهی است. وی می‌نویسد:

«هر جاننداری از روان و تن ساخته شده است، روان به طبع، فرمان می‌دهد و تن، فرمان می‌پذیرد همه آدمین با یکدیگر همان اندازه، فرق دارند که تن از روان، یا آدمی از دد، و چنین است حال همه کسانی که وظیفه‌ای جز کار بدنی ندارند، این‌گونه کسان طبعاً بنده‌اند و صلاح ایشان، همچون دیگر چیزهای فرمان‌پذیری که بر شمردیم در فرمان بردن است» (ارسطو، ص ۱۱).

همچنان که ملاحظه می‌شود ارسطو از ساختار خیمه‌ای کاسموس به رده‌بندی انسان‌شناختی مبتنی بر حکومت روان بر تن و از آنجا به نظم پایگانی دولت‌شهر می‌رسد، اعتقاد به این نابرابری ذاتی نخست خود را در مرزبندی نژادی بین یونانی و بربر نشان می‌دهد، به اعتقاد برخی، وجه تسمیه لفظ «بربر» شیوه سخن گفتن اقوام غیر یونانی است که به زعم یونانیان نامفهوم و فاقد وضوح بوده و با توجه به هم سنخی قوای عاقله و ناطقه در نزد یونانیان که برای اطلاق هر دو آنها واژه «لوگوس» را به کار می‌بردند. به نظر می‌رسد، یونانیان عدم وضوح در سخن گفتن را نشانه فقدان تفکر واضح و منطقی محسوب کرده، و لذا برای غیر یونانیان که آنها را فاقد قوای عاقله کمال یافته می‌دانستند شأنی جز بندگی و کارافزاری قائل نبودند، یعنی، در حقیقت، همچنان که روان بر تن حکومت می‌کند، یونانیان خردمند نیز می‌بایست بر اقوامی که ذاتاً اقرارمند هستند مستولی باشند. ارسطو در امتداد همین جریان غالب تفکر یونانی، مسئله نابرابری ذاتی را مطرح می‌کند و سپس همین مفروضات را در عرصه دولت‌شهر مورد

توجه قرار می‌دهد.

در خصوص منوله شهروندی و حقوق مترتب بر آن نیز ارسطو در کتاب سوم سیاست بخش قابل توجهی را به این موضوع اختصاص می‌دهد، صرف‌نظر از مباحثی که وی در این خصوص مطرح می‌سازد و عموماً بازتابنده کیفیت حیات سیاسی دولت شهر و نیز برخی آراء افلاطون می‌باشد، در قطعه‌ای از این کتاب یک باره موضوع تازه‌ای مطرح می‌شود. در بحث از فضایل شهروندی باید فضیلتی فراخور سازمان و شکل مملکت خود باشد، فضیلت شهروند خوب نمی‌تواند یگانه و مطلق باشد حال آنکه آدم خوب فضیلتی یگانه و مطلق دارد، لذا می‌توان یک شهروند خوب بود بی آنکه الزاماً انسان خوبی باشیم... حتی در چارچوب جامعه سیاسی نیز فضایل افراد با یکدیگر فرق خواهد کرد» (ارسطو، صص ۱۰۸-۱۰۹).

این نگاه کثرت‌گرایانه به فضایل شهرندی و تعریف فضایل براساس انتضات جوامع مختلف ریشه در مبادی معرفت‌شناختی و نگاه پیچیده ارسطو به مسئله مهم «موقعیت‌های انسانی» دارد، «در مبانی معرفتی ارسطو که از آن به «نمودگرایی استعلایی» یاد کردیم این دریافت‌ها و تصورات مشترک انسانی یک اقلیم فرهنگی خاص است که تعریف چیزها را پدید می‌آورد» (نوسباوم، ۱۳۷۴، ص ۳۷).

بر این اساس، تعریفی که یک جامعه سیاسی از شایستگی‌های حیات انسانی دارد می‌تواند تبیین‌کننده شاخص‌های فضیلت سیاسی آن جامعه باشد که این امر می‌تواند مبین نوعی «جامعه‌گرایی» در به رسمیت شناختن نظام ارزشی فرهنگ‌های مختلف از سوی ارسطو باشد. همچنین باید از توجه ویژه وی به نقش حوادث و ضرورت در ترسیم سمت‌وسوی زندگی انسانی اشاره کرد. به اعتقاد ارسطو آدمی نمی‌تواند یکسره حاکم بر سرنوشت و مسیر زندگی خود باشد و تنها در حدود و ثغور و امکانات و محدودیت‌های موقعیت‌های انسانی است که می‌توان به‌طور نسبی مختصات یک زندگی فاضله را در شرایط متفاوت تعریف نمود، این نگاه نسبی‌گرایانه در قطعاتی از «اخلاق نیکو ماخوسی» نیز مشاهده می‌شود. این نگاه ویژه به تعریف موضعی عمل اخلاقی، مورد توجه خاص بسیاری از متفکرین نو ارسطویی به‌عنوان پاسخی به بحران فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست دوره مدرن نیز قرار گرفته است. زمینه‌گرایی

سیاسی مک اینتایر و «اخلاق موقعیت‌گرایی» آسکومب و فلچر که برخی آن را «ارسطوگرایی در قالب مسیحیت» می‌نامند (بلوم، صص ۲۳۳-۲۲۶) برخی از تأثیرات نگرش ویژه ارسطو بر فلاسفه مدرن است.

۴. برترین نظام سیاسی و مبادی معرفت‌شناختی آن
برای ارسطو، همچون دیگر فلاسفه سیاسی کلاسیک، مقوله بهترین نظم سیاسی یا «مدینه آرمانی» موضوعی محوری بوده ر از این حیث کاملاً بدیهی است که بخش اعظم مهمترین رساله سیاسی وی سیاست حول این موضوع مرکزی شکل گرفته باشد، در واقع، صرف نظر از کتاب اول تا سوم، سایر بخش‌های این رساله را می‌توان مباحث متنوع و پراکنده‌ای در خصوص گونه‌شناسی نظام‌های سیاسی و مدینه‌های نامطلوب، خوب و آرمانی دانست. در طی این مباحث، ارسطو به شکل دامنه‌داری به بررسی و تحلیل سیاسی، اجتماعی و حقوقی تعداد کثیری از دولت‌شهرهای موجود می‌پردازد.

دغدغه اصلی وی یافتن پاسخ برای پرسش‌های مبنایی فلسفه سیاسی نظیر منشأ جامعه سیاسی، اطاعت سیاسی، خیر، فضیلت و نظم سیاسی مطلوب است، از این حیث گونه‌شناسی نظام‌های سیاسی وی نیز می‌بایست مسبوق به پرسشی فلسفی و بنیادین یعنی مسئله «برترین شکل حیات سیاسی در مطلوب‌ترین نظام سیاسی» باشد. ارسطو کوشش فلسفی خود برای پی‌ریزی بهترین نظم سیاسی ممکن‌الحصول را از خلال آنچه که «وظایف چهارگانه دانش سیاسی» می‌نامد آغاز می‌کند. در مرحله نخست، بهترین شکل حکومت معنای مطلق و فلسفی آن طرح شده و در مرحله بعد مناسب‌ترین شیوه حکومتی برای هر اجتماع و قوم خاص ارائه می‌گردد، در سومین سطح توصیه‌هایی برای حفاظت از حکومت‌های نازل مطرح شده و در آخرین مرحله، ارسطو راه حل مورد نظر خود یعنی بهترین نظم سیاسی «ممكن‌الحصول» برای تمام جوامع را ارائه می‌دهد که به نظر می‌رسد این نظم سیاسی پیشنهادی که بر پایه ویژگی‌های مشترک جوامع انسانی مختلف طراحی شده در حقیقت آرمان سیاسی ارسطو برای حیات انسانی است. در طی این چهار مرحله که «گونه‌شناسی سیاسی» رساله سیاست بر آن استوار

است ارسطو در عین حفظ نگرش تجربی خود در بررسی اقتضانات خاص جوامع مختلف و ارائه اشکال حکومتی متناسب برای هر اجتماع انسانی، از طراحی مدینه‌ی آرمانی و مشترک برای تمامی جوامع انسانی بیز غافل نمانده است. به نظر می‌رسد، اینکه ارسطو توانسته در کنار توجه به کثرت و تنوع حیات انسانی و اشکال اجتماعی و حکومتی متناسب با این تنوع، به آرمان فلسفی و جهانشمول خود یعنی طراحی مطلوب‌ترین نظم سیاسی برای جوامع مختلف نیز وفادار بماند ریشه در کیفیت نظام معرفت‌شناسی و روشی وی داشته باشد، نظام معرفتی‌ای که توأمآ امکان هم‌نشینی ذات‌گرایی با نمودگرایی و ایده‌الیسم یونانی با کثرت‌گرایی تجربی را فراهم ساخته است، بر بنیاد همین معرفت‌شناسی ترکیبی است که ارسطو طراحی مدینه‌ی آرمانی خود را نه همچون افلاطون با مباحث انتزاعی و فلسفی در خصوص مثل و ایده‌های ناب که با انضمامی‌ترین مباحث در خصوص دولت‌شهرهای «واقعاً موجود» آغاز می‌کند.

اکنون برای درک نسبت میان این معرفت‌شناسی و نظریه‌ی سیاسی ارسطو در خصوص مدینه‌ی آرمانی (یا بهترین نظم سیاسی عام و ممکن‌الحصول) به‌طور مختصر به ارکان اصلی مفروضات معرفتی و روشی ارسطو اشاره می‌کنیم و سپس خواهیم دید که ارسطو در طرح ایده‌ی مرکزی خود یعنی «وظایف چهارگانه‌ی دانش سیاسی» تا به چه میزان به این مفروضات ملتزم مانده است؟

ارسطو در عین احترام به میراث سلف خود افلاطون، برخوردی تجربی‌تر در فهم و شناخت پدیده‌ها اتخاذ کرده بود، در حالی که افلاطون در رویکردی دیالکتیکی و استعلایی، حقایق را در عالم مثال و ورای محسوسات جستجو می‌کرد، پیشینه‌ی ارسطو به‌عنوان یک زیست‌شناس موجب شده بود ارسطو درک تازه‌ای از مقوله‌ی «صورت‌های افلاطونی» داشته باشد، «از دیدگاه ارسطو صورت در هر شیئی جزئی حلول می‌کند و در درون آن است و نه جدا از آن و در یک قلمرو انسانی کلیت نظیر مثل افلاطونی، صور ارسطویی فرد هستند، تشخیص دارند، جزئی‌اند نه کلی» (نوسبام در مگی، ۱۳۷۲، صص ۷۱-۶۲).

در واقع، ارسطو با گذار «نسبی» از ایده‌الیسم افلاطونی منوجه واقعیات انضمامی شد، هر چند که در حد یک طبیعت‌گرایا نمودگرایی محض نیز متوقف نماند، وی در تبیین رویکرد

خود در فهم و شناسایی پدیده‌ها و در اوایل دفتر هفتم اخلاق نیکو ماخوسی می‌نویسد:

«در اینجا نیز مانند سایر موارد باید نموده‌ها را ثبت کنیم و نخست به بحث دربارهٔ معماها پردازیم و بدین‌گونه اگر ممکن باشد برسیم به اثبات حقیقت همه گمان‌هایی که در خصوص این تجربه‌ها داریم و اگر این کار ممکن نیست برسیم به حقیقت بیشترین و معتبرترین آنها (ارسطو، ۱۳۷۸).

وی با اشاره به لزوم توجه به نموده‌ها، وظیفهٔ فیلسوف را گردآوری و بحث در باب گمان‌ها و تصورات مشترک انسانی ما از جهان می‌داند، وظیفه‌ای که اگر بتواند در عین حل معماها یا تناقض‌ها، به حفظ ژرف‌ترین و بیشترین عدهٔ این گمان‌ها به‌عنوان گمان‌های مقرون به حقیقت نیز کامیاب شود، وظیفه

خویش را به حد کافی انجام داده است (نوسبام، ۱۳۷۴، ص ۱۳۷).

نکتهٔ قابل توجه دیگر، برداشت ارسطو از مفهوم «نمود» است، از نظر وی نموده‌ها فقط مدرکات حسی یا مشاهدات نیست بلکه همهٔ برداشت‌ها و تعابیر انسانی از پدیده‌ها را دربرمی‌گیرد، ارسطو معتقد است احساس هم مثل اعتقاد خاصیت تعبیری و گزینشی دارد و نحوهٔ دریافت حسی ما از هر چیز جزئی از ادراک عقلی ماست و در برداشت معنایی ما مؤثر (نوسبام در مگی، ۱۳۷۲۷ ص ۵۹).

در یک نتیجه‌گیری اجمالی می‌توانیم روش ارسطو را تمرکز بر نموده‌ها و برداشت‌های انسانی منفرد و سپس یافتن قدر مشترک آنها به‌عنوان بنیادهای معرفتی مقرون به حقیقت بنامیم، روشی که ما در اینجا آن را با تسامح، نمودگرایی یا تجربه‌گرایی استعلایی خوانده‌ایم و از کیفیتی ترکیبی برخوردار است، شاید همین ویژگی ترکیبی روش شناسی ارسطوست که سبب شده برخی فلسفهٔ وی را پل بین ذات‌گرایی و طبیعت‌گرایی، و نظریهٔ سیاسی وی را نوزاد دورگهٔ نگرش‌های توسیدید و افلاطون به علم سیاست محسوب کنند (بلوم، ۱۳۷۳، ص ۱۵۳).

با این اشاره کوتاه به رئوس اصلی معرفت‌شناسی ارسطو اکنون می‌توان به پرسش مورد نظر در قبل، یعنی نسبت بین این مفروضات معرفتی با ایدهٔ مرکزی رسالهٔ سیاست، یعنی «وظایف چهارگانهٔ دانش سیاسی» و موضوع «بهترین نظم سیاسی»، بازگشت. همچنان که اشاره

شد، ارسطو در ابتدای کتاب چهارم چارچوب بحث خود را در ذیل عنوان «وظایف چهارگانه دانش سیاسی» مطرح کرد که طی آن می‌بایست به ترتیب، ابتدا ویژگی‌های حکومت آرمانی مطلق مطرح شود، در مرحله دوم به حکومت‌های خوب نسبی (در تناسب با ویژگی‌های هر جامعه به خصوص) پرداخت، در مرحله سوم قدر مشترک حکومت‌های خوب نسبی، استقراء شده و بهترین حکومت مطلوب ممکن الحصول برای همه کشورها طراحی گردد و در مرحله آخر نیز پیش‌بینی‌ها و توصیه‌هایی برای ثبات و عدم اضمحلال حکومت‌های نامطلوب مطرح می‌گردد. حال باید دید این ارکان چهارگانه که در واقع شالوده نظریه سیاسی ارسطو را تشکیل می‌دهد چه میزان بر مفروضات معرفت‌شناختی وی استوار است، در مفروضات معرفتی ارسطو نخستین گام ثبت نموده‌ها یا به عبارتی ثبت دریافت‌های منفرد و متکثر انسانی است. ارسطو این دریافت روشی را در دومین مرحله نظریه سیاسی خود، آنجا که از شناسایی حکومت‌های موجود و دریافت‌های ویژه و مختص هر یک از آنها و پی‌ریزی مناسب‌ترین نظم سیاسی نسبی برای هر یک از آنها یاد می‌کند وارد می‌کند. دومین گام روش‌شناسی ارسطو یعنی یافتن قدر مشترک نموده‌ها یا دریافت‌های انسانی و معرفی نزدیک‌ترین نظریه مقرون به حقیقت، متناظر با مرحله سوم نظریه سیاسی وی است، یعنی یافتن قدر مشترک حکومت‌های خوب نسبی و بر بنیاد آن طراحی بهترین نظم سیاسی ممکن الحصول و مناسب برای تمام حکومت‌ها. بدین ترتیب، ارکان دوم و سوم نظریه سیاسی ارسطو از مبانی معرفت‌شناختی وی نتیجه شده است ولی به نظر می‌رسد ارکان اول و چهارم هیچ‌گونه ابتدایی بر این مبادی روش‌شناختی ندارد، حال جای این پرسش باقی است که این دو رکن از کجا و به چه علت، سر از نظام گونه‌شناسی سیاسی ارسطو در آورده‌اند؟ حال آنکه می‌دانیم ارسطو به نتیجه گرفتن آراء سیاسی از مفروضات معرفتی خود اهتمام ویژه داشته است، به نظر می‌رسد خاستگاه این دو رکن را می‌بایست در جایی غیر از این مفروضات جستجو کرد، نخست به رکن اول می‌پردازیم جایی که ارسطو در رویکردی افلاطونی و ایده‌آلیستی شناسایی بهترین حکومت به معنای مطلق را بدون توجه به موانع بیرونی نخستین وظیفه دانش سیاسی معرفی می‌کند، بدون شک جستجوی یک حکومت آرمانی مطلق در روش‌شناسی ارسطو جای

چندانی ندارد ولی نباید فراموش کرد که ارسطو پیش از هر چیز یک «یونانی» است، تعالی‌گرایی و تلاش برای نزدیک شدن به عالی‌ترین شیوه حیات بشری همواره در بطن «پایداری یونانی» قرار داشته است، چه در دوره حماسی که نیروی پهلوانی و زندگی قهرمانی سرلوحه این قوم قرار داشته و چه دوره کلاسیک که فضایل عقلی و معنوی و بزرگ‌منشی اخلاقی، الگوی اعلایی محسوب می‌شده است، اشعار هرمر، پیندار، تراژدی‌های آیسخولوس و سوفوکل، قوانین سولون و لیکورگ و حتی المپیادهای ورزشی این قوم مبین آرمان‌خواهی و تلاش بی‌وقفه یونانیان برای نزدیک شدن به الگوهای حاضر در خاطره قومی و میراث تمدنی خود هستند، ارسطو هر چند در هم که تجربه گرا و واقعیت‌مدار باشد باز هم پای در چنین سستی داشته است، البته نباید از تأثیری که افلاطون بر ارسطو و جوان باقی‌گذار نیز غافل ماند، ارسطو نوزده سال در سایه ایده آلیسم حاکم بر آکادمی دانش آموخت، تأملات آرمان‌خواهانه استاد در طراحی مدینه فاضله و تأثیر آن در ارسطو غیرقابل انکار می‌نماید، ضمن آنکه باید به عاملی روان‌شناختی هم اشاره کرد، به نظر می‌رسد ارسطو نیز همچون دیگر نوابغ و قانون‌گذاران بزرگ، می‌بایست درگیر تمنایی عمیق برای طراحی مدینه‌ای آرمانی به‌عنوان میراثی برای آیندگان و ضامن جاودانه ساختن خود در تاریخ باشد، هر چند که باید اعتراف کرد که ارسطو برخلاف ذهن منظم و هوش سرشار، از تخیل چندانی از گونه افلاطون برخوردار نبود و شاید به همین علت کتاب‌های هفتم و هشتم سیاست که به طراحی حکومت آرمانی مطلق می‌پردازد خشک و بی‌روح می‌نماید و تنها به رونوشت ضعیفی از قوانین افلاطون مانند است. بدین ترتیب، آرمان‌گرایی موجود در رکن اول نظریه سیاسی ارسطو را می‌توان بر آرمان‌گرایی نهفته در پایداری یونانی و ویژگی‌های روان‌شناختی خود ارسطو دانست.

اما رکن چهارم دانش سیاسی ارسطو که ناظر به تمهیدات و راهکارهایی برای «ایجاد ثبات در حکومت‌های بد و منحرف» می‌باشد نیز جایی و نظیری در روش‌شناسی وی ندارد، کتاب ششم سیاست سراسر به این موضوع می‌پردازد، عنوان این فصل خود قابل توجه است «چگونه باید الیگارشی‌ها را سامان داد تا پایدار بمانند»، در طی این فصل، ارسطو همچون یک مشاور

حاکمان جابربه‌طرح توصیه‌ها و راهکارهایی برای ایجاد ثبات و استحکام در اشکال منحرف و نازل حکومت‌ها می‌پردازد، الیگارش‌ها، انواع پست دموکراسی و دیگر حکومت‌های نامطلوب در این کتاب مورد مشاوره قرار می‌گیرد، لحن ارسطو در برخی از این مشاوره‌ها غیرمتعارف و نسبت به شیوه‌های ناشایست حفظ قدرت سیاسی بعضاً جانبدارانه می‌نماید، لحنی که از نویسنده «اخلاق» انتظار نمی‌رود، همین امر سبب شده کسانی، ارسطوی «کتاب ششم» را با ماکیاولی مقایسه کنند، به نظر می‌رسد اهتمام ارسطو در طرح توصیه‌هایی برای استحکام حکومت‌های غیر فاضله به‌عنوان رکن چهارم دانش سیاسی خود ریشه در دو نکته دانسته باشد: نخست شرایط خاص زمانی وی که مصادف با بحران دولت‌شهر و جنگ‌های پی‌پی بین دولت‌شهرها (برجسته‌ترین آنها جنگ‌های پلویونزی) بود، که سبب می‌شد مسئله ثبات اهمیت ویژه‌ای پیدا کند، به‌گونه‌ای که ارسطو حفظ حکومت‌های هر چند جابر و منحرف، و بی‌ثباتی ناشی از آن را ترجیح دهد، این وضعیت در تاریخ اسلام نیز نظیر دارد، جهت‌گیری بخش‌قابل‌توجهی از علما و اندیشمندان مسلمان نظیر غزالی در توجیه حکومت‌های غاصب از خلال نظریه استیلا یا تغلب و ترجیح دادن آن بر بی‌ثباتی و هرج و مرج، خود می‌تواند وضعیت ارسطو را نیز با وضوح بیشتری آشکار سازد، به نظر می‌رسد ارسطو بانگ‌رزن حداقلی خود به مسئله «خیر» که متأثر از شرایط بی‌ثبات زمانه است، پذیرش حکومت‌های نامطلوب و جبار البته همراه با توصیه‌هایی برای کاستن از معایب و مفاسد آنها در جهت ثبات و حفظ حداقلی از نظم اجتماعی را تئوریزه کرده باشد، نکته دیگری که در توجیه این بخش از رساله سیاست کتاب ششم و در واقع رکن چهارم نظریه سیاسی ارسطو می‌توان به آن اشاره کرد، نگاه ویژه‌وی به نقش ساختارهای زندگی اجتماعی و نیز تصادف و ضرورت در ناعلیت و انتخاب‌های آدمی است. برای ارسطو قلمرو آزادی انسان در شکل دادن آگاهانه به شرایط، بسی محدود است، و بنابراین، در «خیر» نیز به درجه زیادی عامل نسبت مدخلیت دارد، از این حیث، «خیر» را می‌باید با در نظر گرفتن مقتضیات خشک و متنوع محیط اندازه گرفت. به‌زعم ارسطو علم جامع سیاسی باید جان‌سختی نظام‌های موجود را که با نظام مطلوب فاصله زیادی دارند در نظر بگیرد و افزون بر معیار غایت، در صدور

حکم نوعی معیار نسبی را نیز در نظر داشته باشد» (بلوم، ۱۳۷۳، ص ۱۸۸) با این نقطه عزیمت انضمامی و موقعیت‌گرایانه بدیهی است که ارسطو هر کوششی برای صدور احکام کلی در خصوص خیر و مطلوبیت سیاسی که نافی نظم‌های سیاسی «واقعیاً موجود» و متضمن توصیه‌هایی برای براندازی این نظم‌های نامطلوب است را مردود دانسته و آن را موجد هرج و مرج و بی‌ثباتی بداند، در ذیل این ملاحظه، فلسفه وجودی کتاب «ششم» و انگیزه ارسطو در مشاوره و ریزنی با حکومت‌های بد، به شکل بهتری تبیین می‌گردد، از این حیث دیدگاهی که کتاب ششم سیاست را سلف «شهریار» ما کیاول ارزایی می‌کند چندان منطقی نمی‌نماید، اگر چه شرایط تاریخی ما کیاول شباهت‌های بسیاری با زمانه ارسطو از حیث جنگ‌های داخلی و بی‌ثباتی ناشی از آن دارد ولی به نظر می‌رسد مبادی حرکت فکری ما کیاول ماهیتاً متفاوت باشد، برای ما کیاول به‌عنوان نخستین اندیشمند سیاسی مدرن، پی‌ریزی نظریه سیاسی بر پایه اخلاق مبتنی بر «خیر» چندان موضوعیت نداشت حال آنکه رویکرد ارسطو در استحکام بخشی به حکومت‌های نامطلوب و جابر صرفاً در ذیل کثرت‌گرایی انسان‌شناختی و نظریه خیر نسبی وی و همچنین نگرانی او از آثار بی‌ثبات‌کننده حاصل از سرنگونی حکومت‌ها تبیین شایسته خود را می‌یابد. اکنون می‌توان به پرسش‌هایی که ابتدا مطرح شد بازگشت، در خلال سطور قبل دیدیم که ویژگی ترکیبی و منعطف نظام معرفتی ارسطو در شناسایی پدیده‌ها که از دریافت‌های متنوع و متفاوت انسانی آغاز و سپس به استقرار یافتن قدر مشترک این دریافت‌های متنوع به‌عنوان معتبرترین و مقرون به حقیقت‌ترین دریافت انسانی منتهی می‌شد به ارسطو این امکان را بخشید که نظم سیاسی آرمانی خود را از خلال یافتن قدر مشترک نظام‌های سیاسی واقعاً موجود (و نه در عالم مثل) جستجو نماید، به لطف این نظام معرفت‌شناختی، که از آن با عنوان «نمودگرایی استعلایی» یاد شد، نظریه سیاسی ارسطو واجد ویژگی‌هایی شد که آن را از آراء بسیاری از فلاسفه هم‌عصرش نظیر افلاطون متمایز نموده است، توجه به واقعیات انضمامی زندگی سیاسی و پذیرش تفاوت و تنوع جوامع سیاسی در عین طراحی بهترین نظم سیاسی ممکن‌الاحصول از ویژگی‌های این رویکرد ترکیبی ارسطوست که سبب شده واقع‌گرایی سیاسی و آرمان‌خواهی معتدل توأم در چارچوب نظریه

سیاسی وی شکل بگیرد، ضمن آنکه در خصوص میزان التزام نظریه سیاسی ارسطو به مفروضات معرفت شناختی اش نیز دیدیم که در مجموع ارسطو به این مفروضات وفادار مانده و بلکه اساساً بحث خود را بر این مبادی استوار نموده است، تنها در دو قسمت فرعی تر که یکی به بحث بهترین حکومت به معنای مطلق و دیگری به موضوع استحکام حکومت های جابر و نامطلوب می پردازد رویکرد ارسطو از منابعی غیر از مفروضات معرفتی اش متأثر گشته است.

۵. زندگی وقف نظر، سعادت و دوستی

بخش اعظم «سیاست» ارسطو همچنان که از نامش نیز برمی آید به حیات سیاسی و فضیلت سیاسی می پردازد، در فصل های مختلف این رساله، چستی و کیفیت یک زندگی فاضلانه (نسبی و مطلق) در ذیل تأمل در مفهوم «خیر سیاسی» مطرح می گردد و سعادت انسانی در نسبت با حیات شهروندی و مشارکت سیاسی در امور دولت شهر تعریف می شود، این تعلق خاطر ارسطو به تعریف فضیلت بر مدار زندگی سیاسی حتی تا آنجا پیش می رود که «در کتاب سوم سیاست، تعریف فضیلت شهروندی را در تناسب با فضایل مورد قبول سازمان و شکل هر جامعه خاص مطرح می کند و در واقع فضیلت را برآمده از اقتضات نظام های سیاسی گوناگون معرفی می کند» (ارسطو، ۱۳۷۱، ص ۱۰۸) اما این گرایش عمومی حاکم بر رساله سیاست ناگهان در کتاب هفتم، مورد پرسش قرار می گیرد: «سزاور تأمل است که آیا بهتر است آدمی زندگی خویش را به شرکت در حکومت و امور سیاسی بگذراند یا آنکه آزاده و وارسته از همه بندها و دور از اشتغالات سیاسی زیست کند... همه کسانی که چه در گذشته و چه در حال سودای ناموری به فضیلت در سر داشته اند یکی از این دو شیوه زندگی یعنی شیوه سیاسی و شیوه فلسفی را برگزیده اند» (همان، صص ۲۸۸-۲۸۷). ارسطو در ادامه به تشریح مبسوط دیدگاه های مختلف در این خصوص و نیز در دو گونه اصلی زندگی عملی یعنی زندگی سیاسی و زندگی نظامی می پردازد و اقوامی نظیر کرت، اسپارت و ایران را که از این دو شیوه زیست هدفی جز تسلط بر دیگران یا سپاهی گری محض ندارند مورد انتقاد قرار

می‌دهد، اما نقطه عطف دیدگاه ارسطو که در آن به‌طور محسوس زندگی وقف نظر را برجسته می‌سازد آنجایی است که می‌نویسد:

«روشن است که بهترین زندگی برای هر کشور عموماً و برای هر فرد خصوصاً بی‌گفت‌وگو از کار و کوشش پدید می‌آید ولی برخلاف آنچه برخی می‌پندارند کار را در زندگی الزاماً نباید محدود به کوشش‌های مادی و ارتباط با دیگران دانست، همچنین نباید اندیشه را فقط هنگامی عملی شمرد که موضوع آن از کار کردن تحقق پذیرد بلکه آن تفکراتی که هدفی جز خود ندارند و فقط از برای نفس تفکر صورت می‌گیرند بیشتر شایسته نام تفکرند زیرا هدف آنها درست زیستن است و از این رو باید آنها را نوعی کار به‌شمار آورد» (همان، ص ۲۹۱)

این تغییر رویکرد ارسطو در رساله اخلاق نیکو ماخوسی به شکل برجسته‌تری خودنمایی می‌کند. در این رساله نیز ارسطو توجه خود را معطوف به فضیلت نظری و زندگی وقف تفکر می‌کند، در بخش هفتم از کتاب دهم در تعریف نیکبختی راستین می‌نویسد:

«اگر نیکبختی فعالیت منطبق با فضیلت است پس باید منطبق با والاترین فضایل باشد و چنین فعالیتی فعالیت بهترین جزء وجود ما تواند بود، خواه این جزء، عقل باشد و خواه چیز دیگر، فعالیت این جزء در انطباق با فضیلت خاص آن، نیکبختی کامل است و پیشتر گفته‌ایم که این فعالیت، فعالیت نظری است.» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۳۸۸)

ارسطو در ادامه، دلایل برتری فعالیت نظری را به‌عنوان والاترین فضیلت انسانی برمی‌شمرد، به اعتقاد وی عقل بهترین جزء وجود ما و موضوعات آن بهترین موضوعات شناختی و تعالیت آن مداوم‌ترین و لذت‌بخش‌ترین فعالیت‌هاست، همچنین ارسطو از «خود پسندگی» به‌عنوان ویژگی خاص زندگی نظری نام می‌برد: «عادل به مردمانی نیاز دارد که با آن عادلانه رفتار کند، همچنین است مرد خویش‌نندار، شجاع و صاحبان همه فضایل دیگر، ولی فیلسوف حتی در تنهایی می‌تواند خود را وقف نظر در حقیقت کند» (ارسطو، همان، ص ۳۸۹) اشتیاق ارسطو برای نشان دادن برتری فضیلت نظری بر فضایل اخلاقی و سیاسی تمام ناشدنی است، حن و ضرب آهنگ دفاعیه ارسطو از زندگی وقف نظر در رساله اخلاق در مقایسه با دیدگاه

مشابه در کتاب هفتم سیاست به وضوح متفاوت است، «اگر در میان اعمال منطبق با فضیلت، اعمال سیاسی و جنگی در عین حال که شریف‌تر از دیگرانند عاری از فراغتند و برای هدفی غیر از خودشان بجا آورده می‌شوند ولی فعالیت عقل یعنی فعالیت نظری هم از حیث جدیت و ارزش، والاتر از آنهاست و هم هدفی غیر از خود ندارد و هم دارای لذتی خاص خود و فراغتی خود بسنده و هم در مرزهای حدود انسانی خسته کننده نیست...» (همان، ص ۹۰) البته ارسطو در ادامه همین گفتار این‌گونه زندگی وقف نظر را فراتر از حد آدمی و به‌عنوان زندگی الهی معرفی می‌کند.

از اندیشمندی تجربی‌نگر چون ارسطو که به واقعیات انضمامی و محدودیت‌های انسانی توجه ویژه دارد انتظار می‌رود که در اینجا به ظرفیت ناچیز آدمی برای نیل به زندگی وقف نظر با همان زندگی الهی توجه کرده و موضع نسبی‌نگر خود را در اینجا نیز به کار گیرد ولی با این وجود، وی در ادامه قطعه فوق‌الذکر در دفاع از امکان تشبیه آدمی به خدا و نیل به زندگی الهی می‌نویسد:

«نباید از شاعرانی پیروی کنیم که به ما هشدار می‌دهند چون آدمی هستیم باید به امور انسانی بپردازیم و در مقام موجود فانی با امور فانی مشغول شویم بلکه باید تا آنجا که می‌توانیم خود را به مقام مرگ ناپذیری برکشیم تا مطابق بهترین عنصری که در وجود ماست زندگی کنیم.» (ارسطو، همان، ص ۳۹)

در هر حال، دل‌بستگی ارسطو به زندگی وقف نظر آن چنان جدی است که حتی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی وی را نیز که تتضمن توجه به واقعیات انضمامی زندگی انسان، حکمت عملی و فعالیت سیاسی است تحت الشعاع قرار می‌دهد. اینکه ارسطو نتوانسته به‌طور کامل به استلزامات معرفتی خود وفادار بماند تا حد زیادی به سنت آموزشی و جایگاه فلسفی وی راجع است، ارسطو حدود بیست سال شاگرد آکادمی و دلبسته، تأملات نظری افلاطون بوده است؛ او علی‌رغم تجربه‌گرایی معرفتی هرگز نتوانست از سنت افلاطونی پژوهش در مفاهیم و ایده‌ها صرف‌نظر کند، در اینجا باید به ملاحظه‌ای روان‌شناختی توجه کرد. اندیشمندان برجسته‌ای چون ارسطو که خرد را وقف تأمل و نظر در شناسایی پدیده‌ها کرده و مطالعه را بر

هر فعالیت دیگری ترجیح می‌دهد بدیهی است که زندگی وقف نظر و حیات اندیشمندان را به‌عنوان شیوه زیست معرفی کند. در واقع همچنان که گومپرتس اشاره نموده وقتی ارسطو می‌گوید:

«به خدایی اعتقاد دارد که برای نظر زنده است و در زندگی انسان نیز نظر را

بر همه چیز برتری می‌نهد، در واقع بیش از طبیعت انسانی، طبیعت خود و

شیوه حیات مورد علاقه خود را توصیف می‌کند (گومپرتس، ۱۲۷۷)».

در هر حال، اهمیت و جایگاه «زندگی وقف نظر» به مثابه سعادت ناب انسانی برای ارسطو تا بدان حد است که برخی از دیگر مباحث مهم مطروحه در «اخلاق نیکوماخوسی» نیز در ذیل همین موضوع طرح و ارائه می‌گردد، به‌عنوان مثال، می‌توان به فصل‌های مربوط به «بزرگ‌منشی» و به‌ویژه «دوستی» اشاره کرد. ارسطو دو کتاب از ده کتاب رساله اخلاق را به «دوستی» اختصاص داده است، در ابتدای این گفتار ارسطو با اشاره به اهمیت دوستی در استحکام پیوستگی جوامع از «دوستی بر حسب سود»، «دوستی بر حسب لذت» و «دوستی نیکان» به‌عنوان انواع اصلی دوستی نام برده، و در عین حال، دوستی نیکان با یکدیگر را کامل‌ترین، بهترین و زیباترین شکل دوستی معرفی می‌کند، در این‌گونه دوستی «دوستان از بحث فضیلت و دیگر کیفیات برابر و شبیه هم هستند، آنان تنها از این‌رو که نیک‌اند و نیک‌خواه یکدیگرند و هر دو با لذت نیک‌اند هر کدام دیگری را برای طبیعت و سیرتش درست دارد و لذا تا هنگامی که نیک‌اند دوستشان ادامه می‌یابد» (ارسطو، ص ۲۱۸).

از این عبارات شاید چنین به نظر رسد که ارسطو سعی داشته با طرح موضوع دوستی نقش وجه اجتماعی و میان‌فردی زندگی آدمی و تعاملات انسانی را برای پیل به سعادت برجسته سازد در حالی که این موضع در برخی نقاط می‌تواند با بحث خودبستگی در زندگی وقف نظر در تباین باشد، در واقع، همچنان که در صفحات قبل دیدیم ارسطو یکی از دلایل برتری زندگی اندیشمندان را وجه خودبستگی و بی‌نیازی از دیگران می‌داند، در حالی که بحث «دوستی» ظاهراً بر عامل بستگی متقابل و تعامل اجتماعی به‌عنوان شرایط نیل به سعادت یاد می‌کند، می‌توان پرسید آیا در اینجا واقعاً پارادوکسی وجود دارد؟ ارسطو خود در ادامه

فصول مربوط به دوستی نکاتی را یادآور می‌شود که شبیه تناقض را تا حدی رفع می‌کند. در طی این گفتار، ارسطو مباحثی را مطرح می‌کند که پیش از وجه میان فردی و اجتماعی دوستی متوجه وجه فردی و درونی دوستی است، به عبارتی او بهترین دوستی را درستی انسان با خودش می‌داند، ارسطو با اشاره به خصوصیات دوست نیک، این ویژگی‌ها را در ارتباط و رفتار انسان نیک با خودش صادق می‌داند «خصوصیت انسان نیک این است که خیر را به مرحله عمل درآورد، او همه این کارها را برای خودش می‌کند و همه آنها را برای جزء متفکر خودش انجام می‌دهد، زیرا این جزء خویشتن واقعی آدمی است... چنین کسی آرزو می‌کند که با خودش زندگی کند، زیرا از این‌گونه زندگی لذت می‌برد چون خاطره‌های گذشته‌اش برای او مایه مسرتند و ذهن و روحش آکنده از موضوعات تأمل و نظرند...» (ارسطو، ص ۳۴۱).

همچنان که ملاحظه می‌شود نگاه ارسطو به مقوله دوستی در کامل‌ترین شکلش، توجه به دوستی آدمی با خودش و به‌ویژه با بهترین جزء یعنی جزء متفکرش است، به عبارتی، سعادت انسان در ذیل دوستی با جزء متفکر وجودش با همانا زندگی رفیع نظر محقق می‌گردد، در این قطعات، وجه فردی و درونی دوستی به مراتب مهم‌تر از وجه بیرونی و میان فردی آن مطرح می‌گردد، حتی در مواضعی که ارسطو به دوستی بیرونی اشاره دارد بیشتر وجه ارزی آن مطرح است، یعنی دوستی بیرونی تنها زمینه‌ای برای تحقق بن درونی انسان نیک و میدانی برای به نمایش گذاردن فضایل و برتری‌های سرشت او تلقی می‌شود (جای شگفتی خواهد بود اگر همه چیزهای نیک را در اختیار مرد نیکبخت فرار دهیم و بی دوستی را از او دریغ کنیم در حالی که دوست بزرگترین موهبت خارجی است... اگر خصوصیت مرد نیک، نیکی کردن به دیگران است پس نیکبخت باید کسی را داشته باشد که بتواند به او نیکی کند» (ارسطو، ص ۳۵۵).

در ذیل همین بحث، ارسطو با رویکردی رازشناختی، دوستی را زمینه‌ای برای شناخت بهتر ویژگی‌ها، خصایل و غایات خود دانسته و بر آن است که دبدن زندگی خوب کسی که به او مهر می‌ورزیم سبب می‌شود آرزوهای خویش را بهتر بفهمیم. «اگر ما دیگری را اعمال

دیگری را آسانتر بتوانیم به آگاهی خود بیاوریم و مورد تأمل قرار دهیم تا خود و اعمال خود را، پس مرد نیکبخت به دوسنانی نیاز دارد زیرا می‌خواهد اعمال نیک و باارزش و اعمالی که مال خود او هستند را به آگاهی کامل بیاورد و مورد تأمل قرار دهد (ارسطو، ص ۳۵۷).

در مجموع و در کلیت بحث ارسطر در خصوص دوستی، شکل ناب و کامل دوستی، دوستی نیکان است و بهترین جلوه این دوستی، دوستی انسان با بهترین جزء وجودش یعنی قوه عقله اش است، در این میان اگر هم به دوستی بیرونی نیازی احساس می‌شود تنها به واسطه آن است که دوستی بیرونی زمینه تعیین و تحقق دوستی درونی فرد با خودش را فراهم می‌سازد که این دومی نیز معنایی جز زندگی وقف نظر ندارد.

این رویکرد در بطن خود متضمن مفروضات انسان‌شناختی مهمی است، نگاه پایگانی و نخبه‌پسند به ساختار هستی و زندگی انسانی (داس، ص ۳۴۶). رگه‌هایی از فردگرایی و نشانه‌هایی از دور شدن ارسطو از خیر سیاسی یونانی (به معنای گفت‌وگویی شهروندان آزاد یونانی در میدان شهر) می‌تواند برخی از این مفروضات باشد.

در فصل مربوط به «بزرگ‌منشی» نیز این رویکرد قابل ملاحظه است، در طی این گفتار نیز همه خیرهای بیرونی و حتی دیگر افراد نیز می‌بایست زمینه تحقق و میدان به نمایش در آمدن فضایل فرد بزرگ‌منش بوده تا وی بتواند به سعادت مورد نظر که ترکیبی از سلوک زیبایی شناسانه و زندگی اندیشمندانه باشد نائل آید. به هر حال، این برداشت دوم که در آن مطلوب‌ترین شکل دوستی، دوستی انسان با خودش و با بهترین جزء خودش یعنی قوه عاقله اش است، به نظر می‌رسد، تصویری از ارسطو بدست می‌دهد که با تصور متعارف از وی به عنوان فیلسوف دولت - شهر چندان سازگار نیست این تصویر، ارسطویی را می‌نمایاند که مهمترین دغدغه‌اش تعاملات نظری محض و اشتغال کمتر در حوزه سیاست و ورزی می‌باشد. با اینهمه، نباید فراموش کرد، قرائتی از ارسطو که توجه او را به اهمیت تعاملات سیاسی و مدنی برجسته می‌کند نیز دارای مؤیدات قابل توجهی است و از این حیث می‌توان نوعی تعلیق و دوگانگی در آراء ارسطو و بویژه دو موضوع مهم «فضیلت» و «دوستی» را ملاحظه نمود.

منابع

۱. ارسطو، سیاست، حمید عنایت، انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱
۲. ارسطو، اخلاق نیکو ماخوسی، محمدحسن لطفی، طرح نو، ۱۳۷۸
۳. تی، بلوم، ویلیام، نظریه نظامهای سیاسی، احمد تدین، نشر آران، جلد ۱، ۱۳۷۳
۴. حسینی بهشتی، علیرضا، بنیادهای نظری سیاست در حوامع چندفرهنگی، نشر بقیعه، ۱۳۸۱
۵. راس، دیوید، ارسطو، مهدی قوام صفوی، نشر فکر روز، ۱۳۷۷
۶. سادل، مایکل، لیبرالیسم و منتقدان آن، احمد تدین، انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴
۷. عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۱
۸. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، سیدجلال الدین مجتبیوی، انتشارات سروش، جلد ۱، ۱۳۶۸
۹. کیتو، اچ دی اف، یونانیان، سیامک عاقلی، نشر گفتار، ۱۳۷۰
۱۰. کاسیرر، ارنست، افسانه دولت، نجف دریابندری، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲
۱۱. گاتری، دیلو. سی، فلاسفه یونان، حسن فتحی، نشر فکر روز، ۱۳۷۵
۱۲. گومپرتس، تئودور، متفکران یونانی، محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، جلد ۱، ۳، ۱۳۷۵
۱۳. مک اینتایر، السدیر، ارسطو یا نیچه؟ غلامحسین توکلی، نقد و نظر شماره ۱۱-۱۰، تابستان ۱۳۷۶
۱۴. ملکیان، مصطفی، آراء اخلاقی و سیاسی مک اینتایر، مؤسسه دانش و پژوهش ایران، ۱۳۷۹
۱۵. مگی، برایان، فلاسفه بزرگ، عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲
۱۶. نوسباوم، مارتا، ارسطو، عزت الله فولادوند، طرح نو، ۱۳۷۴
۱۷. یگر، ورنر، پایدیا، محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، جلد ۱، ۱۳۷۶