

## A Reflection on the 7th Book of Aristotle's Politics in the Light of Socratic Political Philosophy

Shervin Moghimi \* 

Assistant Professor of Human Sciences and Cultural Studies Research Institute, Tehran, Iran

### Abstract

The Socratic political philosophy is aimed at educating competent souls to return to the best way of life, the philosophical way of life. The Platonic version of this way of life implies a narrow meaning, so that it cannot be achieved except through negating the political way of life as a naturally limited one. But the Socratic political philosophy is not restricted to the Platonic narrative. In the 7th book of Politics, Aristotle contrives a plan of Socratic political philosophy that, according to him, can solve the insufficiency of the Platonic version. There, Aristotle tries to expand the meaning of the philosophical way of life to such an extent that it can be considered as a set of teachings of the best regime. In other words, in the Aristotelian narrative, there is an explicit reference to the desirability of the political way of life, while the Socratic purpose is not lost. This article is an effort to clarify this narrative and reflect on the most important Socratic moments in the 7th book of Aristotle's Politics.

**Keywords:** Socratic political philosophy, Aristotle, Plato, Politics, political and philosophical way of life.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

\* [moghimima@gmail.com](mailto:moghimima@gmail.com)

**How to Cite:** Moghimi, Shervin. (2024). A Reflection on the 7th Book of Aristotle's Politics in the Light of Socratic Political Philosophy, *Hekmat va Falsafeh*, 20 (78), 211-238.

**DIO:** 10.22054/wph.2024.75971.2193

Received: 30/09/2023

Accepted: 21/05/2024

eISSN: 2476-6038

ISSN: 1735-3238

## **1. Introduction**

In the seventh book of Politics, Aristotle presents his best regime. We think this regime, in spite of its accordance with the final Platonic intention, is an alternative stratagem to achieve that intention. This alternative distinguishes from the Platonic one in the sense that compared to Plato, Aristotle is more optimistic about the ability of philosophy to establish a good political regime. In other words, the Socratic political philosophy in the Aristotelian narrative, compared to the Platonic one, is more ambitious to replace philosophy with a theological-theological basis for law. This philosophical ambition, which is necessarily "optimistic", brings Aristotle closer (though just in this sense) to the modern political philosophers and distances him from Plato.

## **2. Literature Review**

In this article, by moving away from non-esoteric explanations of Aristotle's politics, which we see a clear example of in Simpson's commentary, we try to make our argument based on the distinction between exoteric and esoteric levels in politics, following the research efforts of those like Carnes Lord, Thomas Pangle, and Michael Davis.

## **3. Methodology**

This article was written based on the so-called "closed reading" approach. In this regard, the text of Aristotle's politics is considered the final reference of judgment and the main basis for understanding the philosopher's meaning. The priority in this method is to understand the text, not to explain it. The explanation of a text that mainly refers to trans-textual factors can only be meaningful if the text and its visible and hidden meanings are understood correctly.

## **4. Discussion**


For Plato, the establishment of a just regime depended on the realization of philosopher-king ideas. The possibility of a philosopher-king regime, as is evident in the Republic, is very unlikely and of course, involves falling into a comical situation. So for him, the political way of life cannot be the way to true happiness. His view of the political way of life is negative. In the Laws, Plato attempts indirectly to show the political limitation of philosophy. Athenian Stranger, in the absence of Socrates, presents his second-best regime whose foundation is not philosophy but religion. But according to Aristotle, in order to be able

to speak in a more beautiful and honorable manner (kalon), we should bring a more balance between the limitations of political life in order to achieve happiness and the limitations of philosophy in order to establish a just political regime. This endeavor is not completely epistemic but its characteristic, because of the nature of politics, is more rhetorical. In this rhetoric, Aristotle tries to conceal the limitations of philosophy to establish a just regime to some degree and at the same time to preserve the theological-divine requirements of the city.

### 5. Conclusion

It seems that Aristotle's formulation of Socratic political philosophy, in the seventh book of Politics, is based on the expansion of the meaning of philosophy as a solution to expand the possibilities of philosophy in order to establish the best regime. Philosophy in this new meaning, unlike the Platonic one, is no longer only involved in leading the philosophical and contemplative way of life in the narrowest sense of the word, but it implies what can be equivalent to the modern word "culture" or "educated". The exclusion of philosophy in its narrowest sense of the word is the most important of Aristotle's alternative to Socratic political philosophy. According to Aristotle, this alternative can better serve the ideal of Socratic political philosophy, that is, the prosperity and durability of the philosophical way of life. From this point of view, philosophy will last longer as *padeia* or education. In this article, we try to show how Aristotle, as a Socratic political philosopher, for whom the philosophical way of life is the best and most prosperous way of life, at the same time takes a positive position towards the political way of life.

## تأملی بر کتاب هفتم سیاست ارسطو در پرتوی فلسفه سیاسی سقراطی

شروین مقیمی\*  استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

### چکیده

فلسفه سیاسی سقراطی معطوف به تربیت نفس‌های مستعد برای چرخیدن به سوی بهترین شیوه زندگی، یعنی شیوه زندگی فلسفی، است. روایت افلاطونی از این شیوه زندگی، متضمن معنایی مضیق است، به طوری که تحصیل آن، جز از رهگذر نفی اصولی شیوه زندگی سیاسی به مثابه یک شیوه زندگی با محدودیت‌های طبیعی، متصور نیست؛ اما فلسفه سیاسی سقراطی، منحصر به روایت افلاطونی نیست. ارسطو در کتاب هفتم سیاست، طرحی از فلسفه سیاسی سقراطی پی می‌افکند که به زعم او می‌تواند نارسایی روایت افلاطونی را برطرف کند. راهی که ارسطو در آنجا پیش می‌گیرد، توسیع معنای شیوه زندگی فلسفی به نحوی است که بتواند به مجموعه‌ای از آموزه‌های تربیتی بهترین رژیم بدل گردد. به عبارت دیگر در روایت ارسطویی یک ارجاع صریح به مطلوبیت شیوه زندگی سیاسی، در عین تأمین غرض سقراطی، وجود دارد. این مقاله کوششی در جهت ابضاح این روایت و تأمل در اهم دقایق سقراطی در کتاب هفتم سیاست ارسطو است.

واژه‌های کلیدی: فلسفه سیاسی سقراطی؛ ارسطو؛ افلاطون؛ سیاست؛ شیوه زندگی فلسفی و سیاسی.

## ۱. بیان مسئله

ارسطو در کتاب هفتم سیاست از بهترین رژیم یا رژیم کمال مطلوب خود سخن می‌گوید؛ رژیمی که به نظر ما اگرچه در تحلیل نهایی، با غرض افلاطونی سازگار است اما تمهیدی بدیل برای نیل به آن غرض پیشنهاد می‌کند. بدیل موردنظر ارسطو از بدیل افلاطونی بدین معنا متمایز می‌گردد که ارسطو در قیاس با افلاطون نسبت به «قابلیت» فلسفه برای تمهید یک رژیم سیاسی، خوش‌بین‌تر است. به عبارت دیگر فلسفه‌ی سیاسی سقراطی در روایت ارسطویی، در قیاس با روایت افلاطونی، از جاه‌طلبی بیشتری برای جایگزین کردن فلسفه با یک مبنای الهی-کلامی برای قانون، برخوردار است. این جاه‌طلبی فلسفی که ضرورتاً «خوش‌بینانه» است، ارسطو را (البته فقط به همین یک معنا) به فیلسوفان سیاسی مدرن نزدیک می‌کند و از افلاطون دور می‌سازد. افلاطون، تأسیس یک رژیم عادلانه را در گروهی تحقق‌ایده‌ی فیلسوف-شاه می‌دید؛ رژیمی که عملی شدن آن، چنانکه در جمهوری مشهود است، بسیار نامحتمل و البته متضمن درافتادن به یک وضعیت کمیک است. از این روی نگاهی از اساس سلبی نسبت به شیوه‌ی زندگی سیاسی به مثابه‌ی شیوه‌ای منتهی به سعادت اتخاذ نمود. او در قوانین کوشید تا نشان دهد که به خاطر همین محدودیتی که بر فلسفه مترتب است، رژیم کمال مطلوب ثانوی نهایتاً می‌بایست بر یک مبنای الهی-کلامی استوار گردد؛ اما به زعم ارسطو برای آنکه بتوانیم در این خصوص زیباتر و شریف‌تر (*kalon*) سخن بگوییم، نیازمند آنیم که در خصوص تبیین امکان‌های فلسفه برای بنیادگذاری یک رژیم سیاسی عادلانه، میان بیان محدودیت‌های زندگی سیاسی برای نیل به سعادت و بیان محدودیت‌های فلسفه برای تأسیس یک رژیم عادلانه، تعادلی پایدارتر برقرار سازیم. بیان اگر و تریک مزبور می‌بایست بتواند محدودیت‌های فلسفه برای تأسیس بهترین رژیم سیاسی را تا حدی به محاق بیفکند و در عین حال همچنان به اقتضائات الهی-کلامی شهر پایبند باقی بماند. به نظر می‌رسد صورت‌بندی ارسطو از فلسفه‌ی سیاسی سقراطی، در کتاب هفتم رساله سیاست، بر توسعه دایره‌ی معنایی فلسفه به عنوان راه‌حلی برای توسعه امکان‌های فلسفه در جهت بنیان‌گذاری بهترین رژیم استوار است. فلسفه در این معنای جدید، برخلاف معنای افلاطونی، دیگر صرفاً متضمن در پیش گرفتن شیوه‌ی زندگی فلسفی و متاملانه در معنای مضیق کلمه نیست، بلکه بهره‌مندی از آن چیزی است که

می‌تواند با لفظ امروزی «فرهنگ» یا «فره‌یختگی» معادل باشد. شاید این بیرون نهادن، خصیصه‌ی بدیل رتوریکال ارسطو در صورت‌بندی از فلسفه‌ی سیاسی سقراطی است؛ خصیصه‌ای که به‌موجب آن برای دوام و بقای شیوه‌ی زندگی فلسفی، لازم است که «فلسفه ورزی حقیقی» (به بیان ما فلسفه در معنای مضیق کلمه)، از صحنه‌ی بهترین رژیم ارسطویی غایب باشد تا فلسفه در معنای پایدتیا یا فرهنگ بتواند به حضور خود تداوم بخشد. در این مقاله می‌کوشیم نشان دهیم که ارسطو در کتاب هفتم سیاست، چگونه در مقام یک فیلسوف سیاسی سقراطی که نزد او شیوه زندگی فلسفی، بهترین و سعادت‌مندانه‌ترین شیوه زندگی است، در عین حال موضعی ایجابی در قبال شیوه زندگی سیاسی اتخاذ می‌کند. در اینجا استدلال خواهیم کرد که به‌زعم ارسطو، درافکندن طرحی از بهترین رژیم، به‌نحوی که بتوان از رهگذر تو سیع دایره معنایی فلسفه ورزی، صورتی رقیق از شیوه زندگی فلسفی را در آن تجسم بخشید، در قیاس با موضع سلبی افلاطونی، به نحو بهتر و موثرتری به‌غرض سقراطی تداوم شیوه زندگی فلسفی مدد می‌رساند.

#### پیشینه بحث

علی‌رغم اقبال گسترده‌ای که در چند دهه اخیر نسبت به احیای مطالعه فلسفه سیاسی ارسطو مشاهده می‌شود، اما به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین موضوعات رساله سیاست، یعنی توصیف او از بهترین رژیم، به‌قدر کافی مورد توجه قرار نگرفته است. (Alexander, 2000: 189) عمده مطالعات در باب فلسفه سیاسی ارسطو، نه مبتنی بر دغدغه فهم ارسطو به‌ماهو، بلکه عمدتاً ناظر بر کشف ربط و نسبتی است که فلسفه سیاسی ارسطویی می‌تواند با وضعیت کنونی ما برقرار سازد. این نکته را به‌عنوان مثال در کتاب کلیفورد آنجل باتس، تحت عنوان «بهترین رژیم» ارسطو: پادشاهی، دموکراسی و حکومت قانون، به‌وضوح می‌بینیم. او در این کتاب، با مفروضاتی زمینه‌گرایانه، می‌کوشد تا نشان دهد که ارسطو نه تنها مدافع دموکراسی است، بلکه آن را معیار و ضابطه اصلی برای بهترین رژیم می‌داند. (Bates, 2002: 2; 5-7) از طرفی شرح‌های متأخری که بر سیاست ارسطو نوشته شده است، عمدتاً با ردّ کوشش برای فهم سیاست ارسطو به‌مثابه یک متن خطابی انجام گرفته است. شاید بهترین نمونه، پترال فیلیپس سیمپسون باشد که با دفاع از شیوه‌ی تحلیلی سن توماس آکویناس در شرح سیاست ارسطو، آن را در مقابل شیوه‌ی رتوریکال قرار می‌دهد.

به‌زعم سیمپسون مواجهه با سیاست ارسطو به‌عنوان متنی مملو از ظرافت‌های خطابی که مستلزم خواندن بینا خطوط آن و در نظر گرفتن سطوح متعدد متن مزبور است، روش نادرستی است. به بیان سیمپسون شاید بتوان در مورد بسیاری از متون دیگر چنین روشی را در پیش گرفت، اما در مورد ارسطو تفکیک میان سطح متن و ژرفای متن موضوعیت ندارد. البته خود سیمپسون در همان‌جا به این نکته اشاره می‌کند که مواجهه با متن ارسطو به‌مانند دیگر متفکران قدیم، باید با کمال دقت و احتیاط صورت پذیرد؛ اما درنهایت نگاه به متن او به‌عنوان یک متن آبرونیک را برنمی‌تابد (Simpson, 1998: xiv-xv).

با توجه به رهیافت متن محور ما در این مقاله و نیز با عنایت به اصل مواجهه با رساله سیاست به‌مثابه متنی با پی‌رنگ‌های نیرومند خطابی، لاجرم تکیه ما بر مطالعاتی بوده است که این دو ضابطه در آن‌ها رعایت شده باشد. در میان شرح تامس پنگل بر سیاست ارسطو، راهنمای اصلی ما در این مقاله بوده است. او صراحتاً از «استراتژی خطابی حاکم بر آموزه ارسطو» سخن می‌گوید. (Pangle, 2013: 1) از سوی دیگر باید به اثر مهم کارنس‌گُرد، در بحث از فلسفه تربیتی مندرج در سیاست ارسطو اشاره کرد. گُرد با نقد رویکرد مسلط تحلیلی-تکوینی در تفسیر سیاست ارسطو، بر کوشش برای فهم خطابی‌تر این رساله که نهایتاً آن را به فلسفه سیاسی سقراطی در معنای موسّع کلمه پیوند می‌زند، تأکید می‌کند. (Lord, 1982: 25-26) باین حال تمرکز لُرد در این اثر عمدتاً معطوف به کتاب هشتم و خصیصه تربیتی بهترین رژیم است. از سوی دیگر باید به شرح کوتاه اما بسیار مهم مایکل دیویس بر سیاست ارسطو اشاره کنیم؛ جایی که او نشان می‌دهد که کتاب‌های هفتم و هشتم سیاست، کوششی برای آشتی دادن میان امر عادلانه و امر خوب، به‌عنوان دو عنصری است که در سرتاسر سیاست با هم در تنش قرار دارند. (Davis, 1996: 121-22) برخی از دانشوران تمرکز خود را بر مقایسه بهترین رژیم در کتاب‌های هفتم و هشتم از یک سو و بهترین رژیم در کتاب سوم سیاست قرار داده‌اند. الکساندر از این سخن می‌گوید که ما در ارسطو دو بهترین رژیم داریم، یکی رژیم کمال مطلوب مطلق در کتاب سوم و دیگری رژیم کمال مطلوب ثانوی در کتاب هفتم و هشتم. (Alexander, 2000: 190-93) سالکُور نیز در مقاله مهم خود در تفسیر کتاب هفتم، بر این نکته مهم انگشت می‌نهد که بهترین رژیم ارسطویی، به‌هیچ‌وجه قرار نیست موبه‌مو اجرا شود، بلکه کوششی است برای

اشاره به محدودیت‌های طبیعی سیاست و فراهم کردن زمینه‌ای برای ارتقای سطح نازل آن با توجه به مقادورات عملی. (Salkever, 2007: 32)

قابل تصور است که دقایق تفسیری در باب رساله سیاست ارسطو، از مکتوبات فارسی غایب است. عمده آثار، اعم از کتاب و مقاله، در باب اندیشه سیاسی ارسطو به‌طور کلی است و نویسنده هیچ اثر مستقلی که بتواند شرحی بر سیاست ارسطو تلقی شود، به زبان فارسی نیافته است، چه رسد به اثری که تمرکزش بر کتاب هفتم سیاست باشد. جواد طباطبایی در *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، فصلی را به اندیشه سیاسی ارسطو اختصاص داده است. تفسیر او از فلسفه سیاسی ارسطو، متن محور نیست و اتکایش بر برداشت‌های متداول از آموزه مشهور ارسطو است، یعنی این آموزه که انسان بنا به طبیعت موجودی سیاسی است. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۸۹-۱۱۰) ما در جای دیگری، نشان داده‌ایم که این تفسیر تا چه پایه می‌تواند گمراه‌کننده باشد. (مقیمی، ۱۴۰۱: ۹۳-۱۲۰) مقالات دیگری را نیز می‌توان به صورت دسته‌وگریخته مشاهده کرد که عمده تمرکز آن‌ها یا بر نسبت سنجی متافیزیک ارسطو و فلسفه سیاسی اوست و یا از اندیشه سیاسی ارسطو به‌طور کلی سخن می‌گویند. (علیپوریانی، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۶؛ فدایی مهربانی و خسروی، ۱۴۰۲: ۳۱۴-۲۹۱) به نظر می‌رسد نوشتار پیش رو، بتواند از حیث ورود به تفاسیر دقیق‌تر و جزئی‌تر و تفصیلی‌تر از فلسفه سیاسی ارسطو مدد برساند.

#### در باب نحوه مواجهه با رساله سیاست

ارسطو کتاب هفتم سیاست را به بحث از بهترین رژیم اختصاص می‌دهد. او در همان آغاز کتاب هفتم به این نکته اشاره می‌کند که بحث از بهترین رژیم نمی‌تواند بدون روشن کردن یک پرسش بنیادین به سرانجام برسد؛ یعنی این پرسش که ارزشمندترین شیوهی زندگی، کدام شیوه است؟ (Aristotle, 2013: 1323a 13-16) مسئله این است که اغلب دانشوران برآنند که ارسطو علی‌رغم ابهامات زیادی که وجود دارد و علی‌رغم وزن زیاد شیوهی زندگی سیاسی در شش کتاب نخست، نهایتاً شیوهی زندگی فلسفی را بهترین شیوه می‌داند. (Nichols, 1992: 125-26) این البته مؤید پابرجا ماندن مسئلهی ناسازگاری میان شیوهی زندگی سیاسی و شیوهی زندگی فلسفی نزد ارسطو نیز هست که هر یک از شارحان ارسطو به طریقی کوشیده‌اند آن را توضیح دهند. برخی از دانشوران این



ناسازگاری را به وجود نوعی تقابل در درون ذهن خود ارسطو نسبت می‌دهند. به‌عنوان نمونه فردریش سولمسن در مقاله‌ای تحت عنوان «فراغت و بازی در دولت آرمانی ارسطو»، با طرح این پرسش که بالاخره ارسطو جانب زندگی نظری را می‌گیرد یا جانب زندگی سیاسی را، می‌نویسد: «ما باید نوسان‌های استدلال ارسطو و ابهام در نتیجه‌گیری او را مورد تصدیق قرار دهیم؛ این نوسان‌ها حاکی از وجود یک تقابل ژرف میان گرایش‌ها و تمایلات ناسازگار در درون ذهن خود اوست». (Solmsen, 1964: 196) طبق این نظر انشقاق مزبور، نه انشقاقی ناشی از رتوریک ارسطو بلکه انشقاقی است که ریشه در اصل تفکر ارسطو دارد؛ تفکری که در نقطه‌ی نهایی نتوانسته است به‌طور کامل از شیوه‌ی افلاطونی به اندیشیدن به سیاست، جدا گردد. (Jaeger, 1968: 275) با این حال به نظر می‌رسد توضیح این ناسازگاری از رهگذر تأمل در سرشت رتوریکال پژوهش سیاسی ارسطو نیز می‌تواند تا حد زیادی به ما در فهم فلسفه‌ی سیاسی او و به‌ویژه زوایای مهم روایت خاص او از فلسفه‌ی سیاسی سقراطی کمک کند. (مقیمی، ۱۴۰۱: ۱۷-۱۱۶) رویکرد ما در این گفتار، اولویت‌بخشیدن به فهم فلسفه‌ی سیاسی ارسطو از رهگذر رهیافت دوم است؛ هرچند این به معنای نفی رهیافت نخست نیست، بلکه صرفاً بدین معناست که ما در جریان مواجهه با اثر یک فیلسوف طراز اول، ابتدا باید خود آن اثر را فهم کنیم و سپس، در صورت لزوم، در جهت تبیین آن، به عوامل فرامتنی ارجاع دهیم. (اشتراوس، ۱۴۰۲: ۹۳-۱۹۲)

## ۲. جایگاه شیوه زندگی فلسفی در بهترین رژیم

ارسطو در آغاز کتاب هفتم و جهت پیگیری مسئله‌ی «ارزشمندترین شیوه‌ی زندگی»، به مسئله‌ی خیر و اقسام آن اشاره می‌کند. به بیان او اقسام خیر عبارت‌اند از خیرهای بیرونی، خیرهای جسمانی و خیرهای مربوط با نفس. اگرچه برای رسیدن به سعادت هر سه‌ی این‌ها لازم است، اما خیرهای مربوط به نفس در قیاس با خیرهای بیرونی و جسمانی، از مرتبه‌ی بالاتری برخوردارند. مقوم خیرهای مربوط به نفس را ارسطو فضایل می‌نامد؛ فضایی که در همین جا به اقسام آن‌ها نیز اشاره می‌کند: شجاعت، عدالت، اعتدال و فطنت. (Aristotle, 2013: 1323a 24-28) این‌ها فضایی هستند که بنا بر تأکید ارسطو در کتاب سوم، برای کسب آن‌ها باید در یک اجتماع سیاسی زندگی کرد (1277b 8-32) و بدین ترتیب در وهله‌ی نخست چنین به نظر می‌رسد که زندگی خیر یا بهترین شیوه‌ی

زندگی برای انسان، شیوهی زندگی سیاسی است. در ابتدای امر به نظر می‌رسد که منظور ارسطو از بهترین رژیم در کتاب هفتم، همان رژیمی است که او در کتاب سوم و البته به تناوب در کتاب‌های چهارم، پنجم و ششم سیاست نیز به آن اشاره می‌کند؛ رژیمی که در آن همه‌ی انسان‌ها به شهروند و همه‌ی جبارها به مرد سیاسی تبدیل شده‌اند؛ رژیمی که در آن همه به نوعی به فضایی نزدیک شده‌اند که از رهگذر حکومت کردن و حکومت شدن توامان، به موقع اجرا گذاشته می‌شود. (Nichols, 1992: 127) اما این تنها یک برداشت اولیه است. ارسطو در ادامه و علی‌رغم همه‌ی این تأکیدات، پرسشی را مطرح می‌سازد که مؤید تردیدی جدی در این موضع است که بهترین و ارزشمندترین شیوهی زندگی، شیوهی زندگی سیاسی است: آیا «ارزشمندترین شیوهی زندگی، شیوه‌ای است که طی آن انسان در سیاست و امور یک شهر مساهمت دارد، یا شیوه‌ای است که خصیصه‌ی یک خارجی و گسسته از اجتماع سیاسی است؟» (Aristotle, 2013: 1324a 16-19) به بیان ارسطو مدافعان شیوهی اول آن را ارزشمندترین شیوهی زندگی و مدافعان شیوهی دوم آن را یگانه شیوهی فلسفی و لاجرم بهترین شیوهی زندگی قلمداد می‌کنند. (1324a 27-31)

در هر دو موضع حقیقتی نهفته است و البته هر دو موضع به تنهایی، مواضعی ناقص هستند. تشخیص حقایق و نقایص هر دو موضع از سوی ارسطو را باید با توجه به این فرض فهم کنیم که او یک فیلسوف سیاسی در معنای سقراطی کلمه است. حقیقت نهفته در موضع سیاسی از منظر فلسفه‌ی سیاسی سقراطی این است که شیوهی زندگی فلسفی به نحوی منفک از اجتماع سیاسی، نه تنها آن شیوه را با مخاطره مواجه می‌سازد، بلکه از حیث معرفتی نیز مُخل محسوب می‌شود زیرا مانع معرفت به نفس فیلسوف است. (Meier, 15-18; 5-6; 2017) از سوی دیگر نقص آن در این است که سعادت انسان به مثابه‌ی یگانه موجود برخوردار از لوگوس را، در نهایت به یک فضیلت فرو می‌کاهد و آن نیز شجاعت است؛ فضیلتی که به بیان افلاطونی کلمه، غیر فلسفی‌ترین فضیلت است. (Plato, 1988: 667a 4-6; Plato, 1998: 484c-488b) به عنوان فضیلتی که در محور موضع دفاع از شیوهی زندگی سیاسی به عنوان بهترین شیوهی زندگی قرار دارد، فضیلتی که جنگ را به غایت یک پولیثیا (رژیم) تبدیل می‌سازد، در نهایت یا جباریت را موجب خواهد شد و یا بردگی را؛ یعنی دو بدیلی که دو روی یک سکه محسوب می‌شوند و هر دو مانعی جدی بر سر راه شیوهی زندگی سعادت‌مندانه هستند؛

شیوه‌ای که آزادی (در معنای امکان آزادی از محدودیت‌های بیرونی و رسیدن به خودبسنده‌گی) (Aristotle, 2013: 1325a 18-22) یکی از شروط اصلی آن است. (8 1325a- 3 1324b) هدف ارسطو ارائه‌ی بدیلی است که در آن شیوه‌ی زندگی سیاسی، واجد کیفیتی خودبسنده و فارغ از جباریت و بردگی باشد؛ شیوه‌ای که از نقایص هر دو موضع فوق بری باشد. برای این کار لازم است که ارسطو میان شیوه‌ی زندگی فلسفی در معنای مضیق آن تجدیدنظر کرده و دریافتی از آن به دست دهد که بتواند شیوه‌ی زندگی سیاسی را نیز در بر بگیرد. این همان معنایی است که ارسطو از بهترین رژیم مراد می‌کند و می‌کوشد تا در کتاب هفتم، خصیصه‌های این رژیم را ایضاح کند.

اما پرسشی که مطرح می‌شود و ارسطو نیز در آغاز کتاب هفتم به آن اشاره می‌کند (18-21 1323a) این است که آیا سعادت برای فرد می‌تواند همان سعادت برای شهر باشد؟ اگر شیوه‌ای از زندگی که خصیصه‌ی اصلی آن خودبسنده‌گی و عطف توجه به خیرهای مربوط به نفس است، بهترین شیوه‌ی زندگی برای فرد باشد، چگونه می‌توان رژیم سیاسی را در نظر گرفت که بدین معنا از خودبسنده‌گی برخوردار باشد؟ مسئله این است که رابطه‌ی میان شهرها با هم نمی‌تواند به مانند رابطه‌ی میان شهروندان و افراد یک شهر با هم باشد. رابطه‌ی میان شهروندان با هم بنا به نظر ارسطو، رابطه‌ای مبتنی بر «دوستی سیاسی» است. اصولاً وظیفه‌ی قانون‌گذار در این خصوص ترویج دوستی در میان شهروندان است. (1263a) اما این نکته در خصوص رابطه‌ی میان شهرها صدق نمی‌کند؛ در آنجا بهترین شیوه برای یک شهر، کوشش در جهت غلبه بر دیگر شهرها است. به بیان دیگر آزادی یک شهر در روابطش با دیگر شهرها تا حد زیادی در گروی غلبه بر آنها و دست یافتن به سروری بر آنها است (41-32 1324b). این نکته مؤید کوشش ارسطو برای نشان دادن این است که سیاست در نهایت با صورتی از انشقاق ممزوج است که هر کوششی برای محو کامل آن در نهایت با شکست مواجه می‌گردد، اما از سوی دیگر فرد در نقطه‌ی نهایی نمی‌تواند به معنایی که هواداران شیوه‌ی زندگی فلسفی در صورت مضیق‌اش از آن سخن می‌گویند، خودبسنده باشد. اصولاً اگر معرفت به نفس یکی از مهم‌ترین وجوه فلسفه ورزی در معنای سقراطی کلمه باشد، آن‌گاه مناسبات بیرونی فرد با دیگران، از مقومات فلسفه ورزی محسوب خواهد شد. حتی می‌توان گفت که شیوه‌ی زندگی سیاسی به عنوان شیوه‌ای که فرد را به فراسوی مناسبات خانوادگی و مایملک خویش رهنمون می‌گردد، خود از

نخستین گام‌ها برای در پیش گرفتن شیوه‌ی زندگی فلسفی است؛ اما آیا این بدین معناست که می‌توانیم تفاوت بنیادین میان فرد و شهر را نادیده بگیریم؟ اگر شهر نمی‌تواند به تمامی خودبسنده باشد، پس آیا فرد نیز نمی‌تواند؟ ارسطو پاسخ روشنی به این پرسش‌ها نمی‌دهد و به‌زعم ما او عامدانه، این پرسش‌ها را به سود پرسش‌هایی در خصوص شرایط امکان پدید آوردن رژیم‌ی که بتواند تا سرحد امکان به آرمان خودبسنده‌گی جامعه‌ی عمل پیوشاند، کمرنگ می‌سازد.

ارسطو برای جمع کردن این دو دیدگاه متعارض، می‌بایست دریافتی موسع‌تر از شیوه‌ی زندگی فلسفی به دست دهد. او در اینجا حتی موضع خود در آخرین کتاب *اخلاق نیکوماخوسی* را نیز تعدیل می‌کند. (Aristotle, 2011: 1177 a-1179 a) این صورت رقیق‌شده درنهایت می‌توانست در عین لحاظ کردن محدودیت‌های طبیعی سیاست که لاجرم بهترین رژیم را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد، همچنان به‌عنوان بهترین شیوه‌ی زندگی، به قوت خویش باقی بماند. توسیع دایره‌ی فلسفه به شیوه‌ی ارسطویی، توامان مستلزم توسیع دایره‌ی فعالیت (یا پراکسیس) به‌عنوان مقوم شیوه‌ی زندگی سیاسی نیز هست. از این رو «آن انواعی از مطالعات و اندیشه‌هایی که محض خاطر خودشان انجام می‌شوند، فعلاً نه‌ترین شیوه زندگی است.» (1325b 17-20) ارسطو بلافاصله اضافه می‌کند که بدین ترتیب شهری هم که بدین معنا خودبسنده باشد، در اصل از شهرهای دیگر فعال‌تر است و به‌هیچ‌وجه نباید آن را غیرفعال یا ایستا و راکد پنداشت (24-26). ارسطو درنهایت به این نکته‌ی مهم اشاره می‌کند که حتی خدا و کل کیهان نیز، بدین معنای اخیر است که فعال محسوب می‌شوند، زیرا خدا و کیهان هیچ عمل بیرونی‌ای فراتر از اعمالی که درخور خودشان است، ندارند. (30-32) ارسطو نتیجه می‌گیرد «اینکه همین شیوه‌ی زندگی که ضرورتاً باید برای هر انسانی به‌صورت منفرد و برای شهرها و انسان‌ها به‌طور مشترک، بهترین شیوه باشد، امری بدیهی است.» (32-34)

ارسطو اظهار می‌دارد که کمال بهترین رژیم نیز به‌مانند کمال انسان منفرد و کمال در معنایی که خدا و کل کیهان از آن برخوردار هستند، کمالی درونی است و بدین اعتبار واجد بالاترین صورت از فعالیت، اما ما با عنایت به خود ارسطو می‌دانیم که کمال درونی به معنایی که به خدا و کل کیهان اطلاق می‌گردد، نمی‌تواند در مورد شهرها و نیز انسان‌ها قابل اطلاق باشد. محدودیت‌های طبیعی سیاست که مهم‌ترین آن‌ها مسئله‌ی رابطه با دیگر

شهرها و نیز مسئله‌ی ضرورت وجود بردگی در درون بهترین رژیم است، مسائلی است بیرونی که تحقق کمال درونی شهر در این معنا را تحت تأثیر قرار می‌دهد. ضمناً کمال درونی در این معنا، نه تنها در مورد انسان قابل اطلاق نیست بلکه هر کوششی در جهت آن می‌تواند نامطلوب بوده و ما را از معرفت به نفس ناشی از تأمل در وابستگی‌های بیرونی انسان که دستاورد فلسفه‌ی سیاسی سقراطی است، محروم سازد.

در نتیجه طرح این همسانی میان خدا/کیهان، فرد انسانی و شهر از سوی ارسطو مستلزم دو دلالت بنیادین است. دلالت نخست این است که خودبستگی مورد اشاره در اینجا را باید ذیل صورت رقیق شده یا معنای موسّع از شیوه‌ی زندگی فلسفی بفهمیم؛ خودبستگی‌ای که محل درست استقرار آن، مکتوبی است که موضوع عمل سیاسی به مثابه‌ی برجسته‌ترین صورت عمل انسانی است. این خودبستگی با آن نوع از خودبستگی که به ساحت نظری اختصاص دارد، متفاوت است. این ضرورتاً بدین معنا نیست که ارسطو صورتی از خودبستگی نظری را به مثابه‌ی صورتی مستقل از خودبستگی در این معنای اخیر مورد تأیید قرار می‌دهد. باین حال این فاصله هم‌چنان حفظ می‌گردد؛ فاصله‌ای که مصداق بارز آن می‌تواند تمایز جایگاه فیلسوف سیاسی در مقام کسی که در باب سیاست «به تأمل نظری می‌پردازد» از مرد سیاسی یا قانون‌گذار به مثابه‌ی کسی باشد که عمل سیاسی را در بالاترین صورت آن، محقق می‌کند. فاصله‌ی میان فیلسوف سیاسی که به شیوه‌ی ارسطو در باب سیاست به تأمل می‌پردازد و مرد سیاسی یا قانون‌گذار، همان فاصله‌ی میان شیوه‌ی زندگی فلسفی در معنای مضیق آن و شیوه‌ی زندگی سیاسی در معنای محدود کلمه است که اینک ذیل رتوریک ارسطویی، در عین آنکه به یکدیگر نزدیک شده‌اند، اما فاصله را نیز حفظ نموده‌اند.

اما دلالت دوم این است که طرح بحث از وجود خدا و یک کیهان خودبسنده و بدین اعتبار سعادت‌مند، می‌تواند مؤید دو معنای توأمان باشد. نخست اینکه محدودیت‌های ناظر بر شیوه‌ی زندگی سیاسی و البته محدودیت‌های ناظر بر خود فلسفه در معنای مضیق کلمه، در انداختن بحثی الهیاتی مبنی بر وجود باشندگانی خودبسنده و سعادت‌مند را ضروری می‌سازد. بدین ترتیب فهم مواضع الهیاتی ارسطو را به‌عنوان یک فیلسوف سیاسی سقراطی، نهایتاً می‌توان با ارجاع به آن‌ها به مثابه‌ی دفاعی رتوریکال از سیاست مدّ نظرش (که در اینجا دفاع از بهترین رژیم است) فهمید. (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۰۷) به‌علاوه معنای دیگر این

سخن با عنایت به فقره‌ای مشهور *مابعدالطبیعه* ارسطو در آن فلسفیدن را تشبیه جستن به خدا تعریف می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۹: ۹)، می‌تواند این باشد که فیلسوف با تأمل نظری در باب سیاست، نه تنها به خدا تشبیه می‌جوید، بلکه عملاً به خدایی کردن اقدام می‌کند. این البته می‌تواند یکی از ظریف‌ترین دلالت‌های اشاره ارسطو به خدا (به‌مثابه‌ی موجودیتی خودبسنده) در فقره‌ای باشد که نقل کردیم. به‌بیان‌دیگر این را می‌توان یکی از نهانی‌ترین دلالت‌های فلسفه‌ی سیاسی سقراطی، به‌ویژه در روایت ارسطویی‌اش تلقی کرد، زیرا در روایت افلاطونی از فلسفه‌ی سیاسی سقراطی، خدا به‌واسطه‌ی خودبستگی‌اش، اصولاً فلسفه‌ورزی نمی‌کند؛ اروس بدین سبب در *ضیافت افلاطون* فیلسوف (یا دوستدار حکمت) خوانده می‌شود که مابین جهل مرگب و حکمت مطلق در حرکت و نوسان است و میل *اروتیک* او به دانش خود حاکی از فقدان حکمت در اوست. (Plato, 2001, 204 a-b) اما گویی با تفسیری که از کارکرد خدا در فلسفه‌ی سیاسی ارسطو به دست دادیم، خدا نه تنها فلسفه‌ورزی می‌کند، بلکه اصولاً برای خدایی کردن، فلسفه‌ورزی از ضروریات است. (Nietzsche, 1966: 253) این تفسیر به نحوی ظریف، بار دیگر ما را به پیوند میان ارسطو و فیلسوفان سیاسی مدرن توجه می‌دهد؛ پیوندی که اتفاقاً با وجه‌ایجابی روایت ارسطو که آن را از روایت افلاطونی متمایز می‌سازد ارتباطی وثیق دارد. (Strauss, 1963: 309) هرچند در روایت دیوتیمیایی که در *ضیافت* مطرح می‌گردد نیز تفسیری وجود دارد که طبق آن می‌توان فیلسوف را به اعتبار برخورداری از حرکت (میان جهل و حکمت)، زنده و صاحب‌نفس تلقی کرد و بنابراین این تفسیر قوت می‌گیرد که گویی فیلسوف در قیاس با غیر فیلسوفان و خدایانی که از سر کمال حکمت، حرکت نمی‌کنند، مصداق بارز زندگی و زنده‌بودن است. باین‌حال جایگاهی که ارسطو به‌واسطه‌ی روایت‌ایجابی‌اش از فلسفه‌ی سیاسی سقراطی برای فیلسوف قائل می‌شود تا حدی این معادله را تغییر می‌دهد؛ در اینجا محدودیت‌های فلسفه در معنای کاری که معرف فیلسوف سیاسی ارسطویی است (کسی که به شیوه‌ای ارسطویی در سیاست تأمل نظری می‌کند)، در قیاس با محدودیت‌های فلسفه در روایت افلاطونی تا حد قابل‌توجهی کمتر است.

اما ارسطو علی‌رغم کاستن از محدودیت‌های فلسفه برای تغییر در طبیعت مناسبات سیاسی، در تحلیل نهایی *فاصله‌ی بالفعل* یا به تعبیری *دوفاکتو* میان اصول ناظر بر عرصه‌ی عمل و اصول ناظر بر عرصه‌ی نظر را حفظ می‌کند. اصول عملی سیاست نزد ارسطو

در نهایت به نحوی بالفعل از اصول نظری مستقل است و از این رو فیلسوف سیاسی، اگرچه شأن والاتر خود از مرد سیاسی یا قانون‌گذار را حفظ می‌کند، اما در نهایت شناخت اقتضانات عملی مستقل عرصه‌ی سیاست موجب می‌گردد که او از توهم خودبسندگی در امان باقی بماند؛ توهمی که نخستین گام برای کوشیدن در جهت تغییر در اقتضانات عرصه‌ی مستقل عمل به نحوی منطبق بر عرصه‌ی نظر است. (Salkever, 1990: 58)

فیلسوف سیاسی در این معنا، در مقام یک مربی و تربیت‌کننده ظاهر می‌گردد. این معنایی است که در روایت افلاطونی نیز وجود دارد، اما با یک تفاوت مهم: فیلسوف سیاسی ارسطویی در مقایسه با فیلسوف سیاسی افلاطونی، امکان‌های بیشتری را برای فلسفه در مقام مقایسه با دین، جهت تمهید یک رژیم سیاسی کمال مطلوب متصور است. به عبارت دیگر فلسفه‌ی سیاسی سقراطی در روایت ارسطویی آن، قرار است علاوه بر جنبه‌ی معرفتی تأمل در سیاست به عنوان مجرای برای فهم کل (the Whole)، فعالیت خود فیلسوف در تأمل در باب سیاست را به اعتبار آنکه والاترین صورت زندگی فعالانه است، ایجاباً در بهبود عملی مناسبات سیاسی، آن‌هم با اتکالی بر خود فلسفه، دخیل قلمداد نماید. بدین ترتیب و با توسیع دایره‌ی شیوه‌ی زندگی فلسفی، دایره‌ی سعادت بشری نیز گسترش یافته و زندگی تحت بهترین رژیم ارسطویی، در حاق واقع، دال بر مرتبه‌ای از سعادت‌مندی است. (Lord, 1992: 199)

نکته‌ی مهم این است که این سعادت‌مندی در ارسطو مرهون فلسفه و کار فیلسوف سیاسی است؛ کاری که به همان معنایی که گفته شد، از خصیصه‌ای الهی برخوردار است. خصیصه‌ی ایجابی فوق‌الذکر در اساس ناشی از مقاومت ارسطو در مقابل وسوسه‌ی ندیدن محدودیت‌های سیاست و زندگی سیاسی است. همین مقاومت است که او را به فیلسوفی تبدیل می‌کند که در عین سقراطی بودن (که در توجه تام و تمام او به محدودیت‌های سیاست تبلور می‌یابد)، نسبت به قابلیت فلسفه برای تمهید بهترین رژیم سیاسی (البته در معنای مشروط ارسطویی)، خوش‌بین‌تر از افلاطون است. او بدین اعتبار فلسفه را برای بهبود و ارتقای سیاست، جدی‌تر می‌گیرد. شاید از این رو است که فلسفه‌ی سیاسی او از جنبه‌های پررنگ کمیکی که در جمهوری افلاطون دیده می‌شود، خالی است. (Aristotle, 2002: 1449a 33-39)

ارسطو بحث خود را با توضیح شرایط مادی بهترین رژیم ادامه می‌دهد؛ بحثی که بیش‌ازپیش بر محدودیت‌های طبیعی سیاست دلالت دارد؛

محدودیت‌هایی که البته به‌زعم ارسطو با بسط دایره‌ی فلسفه از رهگذر تربیت، می‌توان آن‌ها را تعدیل کرد.

### ۳. تمهید سازوبرگ بهترین رژیم سیاسی

#### ۱,۳ محدودیت‌های مترتب بر بهترین رژیم

ارسطو در کتاب هفتم، پس از تمهید مقدمات‌ارائه‌ی دریافتی موسّع از شیوه‌ی زندگی فلسفی، به‌نحوی که بتواند با شیوه‌ی زندگی سیاسی در بهترین رژیم منطبق گردد، می‌نویسد: «پدید آمدن بهترین رژیم بدون سازوبرگِ درخور برای آن، ناممکن است. بدین ترتیب چیزهای بسیاری وجود دارد که باید پیشتر آن‌ها را برای خودمان مفروض بینگاریم، درست به‌مانند کسانی که دست به دعا برمی‌دارند.» (1325b 33-40) آنچه در وهله‌ی نخست به نظر می‌رسد، صورتی از واقع‌گرایی ارسطویی در مقابل تمهیداتی است که به‌ویژه از سوی افلاطون و روایت او از فلسفه‌ی سیاسی سقراطی وجود دارد. ما در ادامه خواهیم دید که کوشش ارسطو در بررسی ساز و برگ یا به تعبیری شرایط مادی بهترین رژیم، بیشتر از هر چیز حاکی از محدودیت‌های طبیعی سیاست و شیوه‌ی زندگی سیاسی به‌عنوان شیوه‌ی منتهی به سعادت انسانی است. باین حال این نکته‌ی ظریف را به‌هیچ‌وجه نباید از نظر دور داشت که ارسطو هم‌زمان با اشاره به این محدودیت‌ها، می‌کوشد تا راهی برای غلبه‌ی بر آن‌ها پیدا کند؛ راهی که اگرچه با التفات به سیاق ارسطویی، راهی نیست که بتوان به‌طور کامل از طریق آن بر محدودیت‌های سیاسی فائق آمد، باین حال قرار هم نیست که محدودیت‌های مزبور تلقی ما از شیوه‌ی زندگی سیاسی را به یک تلقی سلبی در معنای افلاطونی آن فرو بکاهد. به عبارت دیگر در ذیل واقع‌گرایی ارسطویی، صورتی از آرمان‌گرایی یا ایدئالیسم را می‌بینیم که به این معنا در روایت افلاطونی از فلسفه‌ی سیاسی سقراطی وجود ندارد. این صورت خاص از ایدئالیسم ناشی از خوش‌بینی بیشتر ارسطو نسبت به قابلیت فلسفه برای ارتقای زندگی سیاسی است.

نخستین نکاتی که ارسطو به آن اشاره می‌کند، جمعیت بهترین رژیم و اندازه‌ی قلمروی آن است. به نظر می‌رسد جمعیت بهترین رژیم تا حد زیادی تابع بخت است؛ زیرا شهری که از جمعیت بسیاری برخوردار باشد از قابلیت لازم برای تبدیل شدن به بهترین رژیم برخوردار نیست (1326a 24-25)؛ اما این در حالی است که ارسطو چند سطر بعد به این



نکته اشاره می‌کند که داشتن جمعیت اندک موجب می‌شود که شهر در برآوردن نیازهای ضروری خود، با مشکل مواجه گردد. در واقع شهری که از جمعیت بسیاری برخوردار است از حیث برآوردن نیازهای ضروری خود، خودبسنده‌تر و خودکف‌تر از شهر کم‌جمعیت است. (5-2 1326b) ارسطو بلافاصله بعد از اشاره به این محدودیت می‌پرسد: «چه کسی در میان تعداد بسیار زیاد فرمانده خواهد شد، یا چه کسی جارچی خواهد بود، مگر کسی که صدایی چون صدای استنتور داشته باشد؟» (7-6 1326b)

ارسطو در اینجا به هومر (کتاب پنجم *ایلیاد*) اشاره می‌کند تا از عمق محدودیت ناظر بر شیوه‌ی زندگی سیاسی پرده بردارد. اشاره ارسطو به استنتور، در واقع اشاره به داستانی در *ایلیاد* هومر است که طی آن هیرا، همسر زئوس، برای کمک به لشکر آخایی‌ها در جنگ تروا و تهییج آن‌ها در جبهه‌ی نبرد، مجبور می‌شود به خاطر سروصدای بیش از اندازه‌ی میدان نبرد و نعره‌های جنگاوران، به سیمای جارچی مشهور و بزرگ جنگ تروا، یعنی استنتور دربیاید؛ کسی که فریاد او به بلندی فریاد پنجاه نفر بود. (Homer, 1928: 784-787) این نکته از چند جهت واجد اهمیت است. نخست اینکه می‌تواند مؤید موضع خاص ارسطو در قبال رژیم دموکراتیک آتن باشد؛ رژیمی که برای فراخواندن آن‌ها به ادامه‌ی جنگ، باید کسی باشد که به‌مانند استنتور، صدایش بلند باشد و بر سر آن‌ها فریاد بکشد و به آن‌ها نهیب بزند. این تا حدّ زیادی از طبیعت رژیم مزبور که یک رژیم دموکراتیک است برمی‌خیزد. در رژیم‌های دموکراتیک، همواره صدای بلند یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌هایی است که نقش ایفا می‌کند و صدای بلند، چنانکه می‌دانیم، خصلتی *توموتیک* یا به تعبیری غضب‌آلود داشته و از این حیث با خوب و شریف بودن در معنایی که ارسطو از آن مراد می‌کند، نسبتی ندارد. شهرهایی با جمعیت‌های زیاد را یا باید به نحوی دموکراتیک (با صدای بلند ناشی از اکثریت) تدبیر کرد یا به نحوی جبارانه (با صدای تنها یک نفر و خاموشی دیگران). در وهله‌ی دوم اگر قرار باشد که بهترین رژیم ارسطو به یک معنا مبتنی بر دریافتی موسّع از فلسفه باشد، این بهترین رژیم قاعدتاً و در عین آنکه صورتی رقیق شده از فلسفه مبنای تربیتی آن قرار گرفته است، باید از صورت‌های *دماگوریک* یا *مونولوژیک* فاصله داشته و تا سر حدّ امکان به صورت *دیالوگی* نزدیک‌تر باشد. باین حال ارسطو نمی‌گوید که در خصوص جمعیت دقیقاً چه باید کرد، بلکه به نظر می‌رسد که او این امر را به‌نوعی در ذیل آن مواردی قرار می‌دهد که باید آرزو کنیم از پیش وجود داشته باشد. در

غیر این صورت، به زعم ارسطو یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های بهترین رژیم یعنی «آشنایی شهروندان با کیفیت‌های یکدیگر» که موجب احتراز از «عمل کردن برحسب اتفاق» می‌گردد، محقق نخواهد شد.<sup>۱</sup> (Aristotle, 2013: 1326b 20) بدین ترتیب به نظر می‌رسد به زعم ارسطو امحاء کامل صدای استنور در سیاست، امکان‌پذیر نیست؛ با این حال چنانچه بخت یار شود و شهر از جمعیتی متوسط برخوردار باشد، می‌توان تا حد زیادی این صدا را تعدیل کرد.

دومین مبحثی که ارسطو به آن اشاره می‌کند، وسعت قلمروی بهترین رژیم است. باید بدانیم که افزوده شدن بر وسعت قلمروی یک شهر، نمی‌تواند معضل جمعیت زیاد آن را از حیث ارتقای سیاسی برطرف سازد. ارسطو بحث وسعت قلمرو را به بحث ثروت شهروندان مرتبط می‌سازد. وسعت قلمرو نیز درست به‌مانند جمعیت، باید حالتی میانه و متوسط داشته باشد (1326b 31-33). به بیان دیگر قلمروی بهترین رژیم نباید آنقدر اندک باشد که شهروندان آن نتوانند یک زندگی همراه با فراغت داشته باشند و در عین حال نباید آنقدر زیاد باشد که ثروت فراوان، آنان را از فضیلت اعتدال دور کند. در واقع مرز باریک میان توجه به الزامات ضروری زندگی از یک سو و نیفتادن به دام افراط و تفریط، یعنی به خدمت گرفتن ضروریات زندگی در راستای کسب فضیلت و نه دنبال کردن ضروریات زندگی در جهت تهدید فضیلت تا حد زیادی منوط به بخت‌یاری از حیث برخورداری از یک قلمروی متوسط است. مسئله این است که ارسطو، از آنجا که در حاق واقع، امکان عملی بهترین رژیم را در نظر دارد، لاجرم مقوله‌ی نیازهای ضروری را به هیچ وجه دست پایین نمی‌گیرد و همین امر است که پیچیدگی بحث را افزون می‌کند. ارسطو می‌کوشد تا وزن ناشی از محدودیت‌های طبیعی سیاست را که عمدتاً از ناحیه‌ی ضروریات فیزیولوژیکی انسان نشئت می‌گیرند در بحث از ساز و برگ یا شرایط مادی بهترین رژیم حفظ کرده و به هیچ وجه آن را به سود سویه‌های ناظر بر ارتقای شیوه‌ی زندگی سیاسی، نادیده نینگارد. با این حال، این واقع‌گرایی در تحلیل نهایی، روی دیگر سکه‌ی آرمان‌گرایی یا خوش‌بینی نسبت به نقش

<sup>۱</sup> این در حالی است که فیلسوفان سیاسی مدرن، و در راس آنها ماکیاولی، بر خلاف ارسطو، کوشیدند تا نشان دهند که نقش «بخت» در سیاست در قیاس با ویرتو یا «فضیلت»، آنقدرها که قدما می‌گفتند جدی نیست. ماکیاولی به ویژه در کتاب ششم شهریار به نحوی دوران‌ساز از این موضع دفاع می‌کند، تا جایی که حتی بنیانگذاری موسی (ع) را بیشتر از آنکه ناشی از لطف و عنایت خداوند یا بخت تلقی کند، برآمده از ویرتوی خود او قلمداد می‌کند. (Machiavelli, 1998: 21-25)

فلسفه در ارتقای شرایط سیاسی است. متعادل نگاه‌داشتن این دو کفه، کاری است که ارسطو انجام آن را در کتاب هفتم برعهده گرفته است. بدین ترتیب سنگین شدن کفه به سود محدودیت‌های سیاست در ابتدای بحث از شرایط مادی بهترین رژیم، درنهایت با سنگین شدن کفه به سود تمهیدات قانون‌گذار و درنهایت تربیت شهروندی در بهترین رژیم ارسطویی، جبران خواهد شد.

### ۳,۲ امکانات فلسفی برای غلبه بر محدودیت‌ها

به‌عنوان نمونه‌ای از این کوشش متعادل‌کننده، می‌توان به بحث ارسطو در خصوص ضرورت یا عدم ضرورت دسترسی بهترین شهر، به دریا سخن گفت. (1327a 11-12) اشاره ارسطو به مخالفان است که به‌زعم آنان داشتن بندر یا دسترسی به دریا، موجبات فساد رژیم سیاسی را فراهم می‌آورد زیرا وجود بندر باعث می‌شود که تعداد زیادی از تجار و بازرگانان از رژیم‌های سیاسی دیگر و با شیوه‌های زندگی دیگر وارد شهر شده و از این طریق زمینه را برای فساد فراهم نمایند. (Plato, 1988: 705a; 949e-950a) اما چنانکه گفتیم ارسطو بنا ندارد تا وزن/امور ضروری برای یک شهر را به بهانه‌ی فضیلت دست کم بینگارد، زیرا روایت او از فلسفه‌ی سیاسی سقراطی، روایتی ایجابی است. روایت او معطوف به ممکنات در سیاست است و از صرف یک تمهید معرفتی برای فراتر رفتن از سیاست، متمایز می‌گردد؛ بنابراین عجیب نیست که او با نظر فوق مخالفت کرده و با هواداران وجود بندر در شهر هم‌داستان می‌شود. به بیان او وجود بندر و دسترسی به دریا، به دو دلیل مهم برای شهر ضروری است: نخست اینکه شهر از طریق دریا ملزوماتی را که بدان‌ها نیاز دارد اما خودش قادر به تولید آن‌ها نیست به دست می‌آورد؛ و دوم اینکه در مواقع بروز خطر و جنگ، این امکان را دارد که هم از طریق دریا از شهر دفاع کند و هم از طریق خشکی. (Aristotle, 2013:1327a 17-19) باین حال موافقت ارسطو با قید و شرط‌هایی همراه است که به یک معنا همان ایجاد تعادل و توازن میان امور ضروری و امور مربوط به فضیلت است. روایت ایجابی ارسطو از فلسفه‌ی سیاسی سقراطی، در اینجا معطوف به تربیت کسی است که قرار است به قانون‌گذار بهترین رژیم بدل گردد. ارسطو نیز نگران فاسد شدن بهترین رژیم از رهگذر صنعت پول درآوردن است؛ صنعتی که نسبتی نزدیک با دسترسی به دریاها دارد. به همین خاطر توصیه می‌کند که بندر به هیچ‌وجه نباید به مرکز شهر تبدیل شود؛ درواقع بندر می‌بایست در جایی بیرون از شهر واقع شود تا اینکه بتوان تهدیدات آن را تا سرحد امکان ضبط و مهار نمود. این توصیه از آنجا ناشی می‌شود که به‌زعم

ارسطو بهترین رژیم، نباید محض خاطر تجارت به تجارت دست بزند، بلکه چنانکه گفتیم، باید برای تأمین مایحتاجی که در درون نمی‌توان آن‌ها را تولید کرد، دست به مبادله بزند. بیرون بودن بندر از شهر و فاصله داشتن از آن نیز به نوعی به معنای این است که صناعت پول درآوردن در کانون بهترین رژیم نیست، بلکه صرفاً خصلتی ابزاری برای آن دارد. (1327a 25-32) قوانین شهر باید به گونه‌ای باشد که از تبدیل شدن صناعت پول درآوردن به یک غایت، آن‌گونه که ویژگی بسیاری از شهرهای ساحلی است، جلوگیری کند. شهر بدین معنا باید به خودبسندگی در معنایی که فرد انسانی قادر به دستیابی به آن است، نزدیک گردد.

نفی صناعت پول درآوردن به مثابه‌ی یک غایت از سوی ارسطو، آن‌هم به سود سیاست مبتنی بر حکومت کردن و حکومت شدن توامان، با نفی فلسفه در معنای مضیق افلاطونی آن نسبتی وثیق دارد؛ معنایی که اتفاقاً صناعت پول درآوردن، یا شاید به تعبیری کمتر زننده، صناعت تدبیر منزل در آن، در قیاس با سیاست، نسبت وثیق‌تری با فلسفه ورزی دارد. فلسفه در معنای مضیق کلمه، فعالیتی شخصی و خصوصی است. به عبارت دیگر خیر آن در نقطه‌ی نهایی یک خیر خصوصی و غیرمشترک است. صناعت پول درآوردن و تدبیر منزل نیز دست کم از این حیث که خصوصی و شخصی است، با فلسفه به مثابه فعالیتی خصوص قرابت دارد. در مقابل سیاست عرصه‌ی امور شریف و زیباست. سیاست عرصه‌ی «خیر» عمومی است. نسبت امر شریف و زیبا با امر عمومی در اینجا از اهمیت برخوردار است؛ نسبتی که آن را از خیر «شخصی» یا امر سودمند برای «شخص» متمایز می‌سازد. به همین خاطر است که اصولاً تعبیر «خیر» عمومی در روایت افلاطونی، تعبیر ناسازی است: خیر همواره امری شخصی و خصوصی است؛ اما ارسطو در روایت بدیلی که از فلسفه‌ی سیاسی سقراطی به دست می‌دهد، می‌کوشد تا نشان دهد که دفاع از شیوه‌ی زندگی فلسفی، از رهگذر بیرون آوردن آن از دایره‌ی محدود افلاطونی و عمومیت بخشیدن به آن، بهتر انجام خواهد شد. از همین روست که ضدیت ارسطو با صناعت پول درآوردن را می‌توان قرینه‌ی ضدیت او با معنای مضیق از فلسفه در نظر گرفت: ضدیتی به سود معنای موسع از فلسفه در کنار دفاع از تبعیت اقتصاد یا تدبیر منزل از سیاست.

ارسطو در ادامه‌ی بحث از ضرورت دسترسی به دریا برای بهترین رژیم، از ضرورت وجود نیروی دریایی برای شهر نیز سخن می‌گوید: «آن‌ها باید هنگفت و پر صلابت بوده و قادر باشند تا در دریا و خشکی، نه فقط برای خودشان بلکه برای برخی از همسایگان معین نیز، یک سدّ

دفاعی ایجاد کنند». (1327a 40-b3) ارسطو در ادامه اندازه و گستره‌ی این نیرو را به «شیوه‌ی زندگی شهر» منوط می‌داند و تأکید می‌کند که «اگر شیوه‌ی زندگی شهر مشتمل بر رهبری و لاجرم شیوه‌ی سیاسی است، برای آن شهر برخورداری از این نیرو تا اندازه‌ای که با اعمال آن شهر سازگار باشد، امری ضروری است». (1327b 3-6) ارسطو در اینجا شیوه‌ی زندگی مشتمل بر رهبری را با شیوه‌ی زندگی سیاسی در معنایی که بر آن تأکید دارد، هم‌عرض تلقی می‌کند. این نکته شاید در وهله‌ی نخست چندان مسئله ساز نباشد. اصطلاحی که ارسطو برای «رهبری» به کار می‌برد، واژه‌ی یونانی *hegemonikon* است و این یعنی در نظر ارسطو، «هژمونی» یا «رهبری»، به اعتبار اینکه با سیاسی بودن (حکومت کردن و حکومت شدن توامان) نسبتی دارد، نمی‌تواند با «جباریت» یا *tyrannikon* از یک سنخ باشد. باین حال پرسشی که بار دیگر به ذهن متبادر می‌گردد این است که آیا می‌توان رابطه‌ی میان شهروندان یک شهر معین را با رابطه‌ی میان یک شهر با شهرهای دیگر از یک سنخ پنداشت؟ آیا رابطه‌ی هژمونیک یک شهر با دیگر شهرها، به لحاظ ماهوی با رابطه‌ی جبارانه‌ی یک شهر با شهرهای دیگر تفاوت دارد؟ آیا در رابطه‌ی میان شهرها با یکدیگر، می‌توان به حکومت کردن و حکومت شدن توامان قائل بود؟ با عنایت به تصریح ارسطو در خصوص ضرورت وجود نیروی دریایی برای بهترین رژیم، تردیدی باقی نمی‌ماند که او بار دیگر درصدد اشاره به محدودیت طبیعی دیگری در عرصه‌ی زندگی سیاسی است؛ اما او علاوه بر اشاره به این محدودیت، می‌کوشد تا وضعیتی را به تصویر بکشد که طی آن رابطه‌ی هژمونیک، حتی‌المقدور از لغزیدن به سوی رابطه‌ی جبارانه، در امان می‌ماند. استدلال ارسطو در اینجا جالب توجه است. او بار دیگر با تکیه بر بخت، اظهار می‌دارد که یونانیان برخلاف اروپائیان و اهل آسیا، از این قابلیت برخوردار هستند که به واسطه‌ی برخورداری از آب و هوای معتدل، در وضعیتی معتدل از حیث خلق و خو قرار بگیرند. به عبارت دیگر یونانیان هم به مانند اروپائیان از ویژگی غضب برخوردارند و هم به مانند اهل آسیا از ویژگی تفکر و صنعت. به همین دلیل آن‌ها نه فقط حکومت می‌کنند و نه فقط حکومت می‌شوند، بلکه توامان حکومت کرده و حکومت می‌شوند. (1327b 20-29) به عبارت دیگر یونانیان به واسطه‌ی بهره‌مندی شان از خوی و منش معتدل که تا حد زیادی ناشی از بخت آن‌ها به سبب برخورداری شان از آب و هوای معتدل است، می‌توانند در رابطه‌ی با دیگر شهرها، ویژگی هژمونیک و سیاسی را بدون درافتادن به دام جباریت حفظ نمایند.

تردیدی نیست که ارسطو مثال تاریخی رژیم دموکراتیک آتن و شیوه‌های امپریالیستی او را کاملاً در ذهن دارد. (بلوتین، ۱۳۹۸: ۳۹-۳۸؛ ۶۲-۶۱) از همین روست که ارسطو میان یونانیان نیز از حیث برخورداری از طبیعت مختلط و معتدل قائل به تفکیک است و بدین اعتبار بهترین رژیم ارسطویی هیچ ربطی به رژیم آتن ندارد، اما این پرسش هم‌چنان به قوت خویش باقی است که آیا بهترین رژیم ارسطویی به‌مثابه‌ی یک کُل و دقیقاً به خاطر آنکه بهترین رژیم است، نمی‌بایست «رهبری» دیگر رژیم‌ها را نیز بر عهده داشته باشد؟ آیا رابطه‌ی میان بهترین رژیم با دیگر رژیم‌ها را می‌توان با رابطه‌ی مردان خوب و شریف حاکم در بهترین رژیم از یک سو و رابطه‌ی آن‌ها با غیر شهروندان و بردگان مقایسه کرد؟ با این وصف آیا می‌توان گفت که بهترین رژیم نیز به‌واسطه‌ی لزوم بهره‌مندی از فراغت، می‌بایست چنین رابطه‌ای را با دیگر شهرها برقرار سازد؟ آیا ادعای ارسطو مبنی بر هژمونی خالی از جباریت قانع‌کننده است؟ آنچه مسلم است این است که به‌رحال ارسطو در صدد نیست تا در سطح اشاره به محدودیت‌های طبیعی سیاست باقی بماند. ارسطو راه‌حل خود را از رهگذر بازتعریف قوه‌ی غضبیه ارائه می‌کند؛ این قوه از نظر ارسطو، برخلاف نظر افلاطون در جمهوری، بیشتر از آنکه عاطفه نسبت به آشنایان و سببیت در قبال بیگانگان باشد، عاطفه نسبت به دوستان و نزدیکان و ضدیت با اشخاص بیگانه در زمانی است که از ناحیه‌ی آن‌ها وهن و خوارداشتی انجام شده باشد. (1327b 33-1328a 5) سقراط در کتاب دوم جمهوری خطاب به گلاوکن از خوی اصلی در میان پاسداران سخن می‌گوید: پاسداران شریف، به‌مانند سگان شریف، با آشنایان و کسانی که می‌شناسند آرام و بی‌آزارند و با کسانی که نمی‌شناسند، خصومت می‌ورزند. (Plato, 1991: 375e) نکته‌ی بسیار مهم در اینجا این است که سقراط قوه‌ی غضبیه را به‌نوعی با قوه‌ی لوگوسیک در پیوند می‌داند. به‌زعم او عاطفه و ددمنشی سگ به «شناخت» سگ ربط دارد. سگ به کسی که می‌شناسد عاطفه می‌ورزد و به کسی که نمی‌شناسد، حمله می‌کند. در اینجا با مضمونی / پیستمیک سروکار پیدا می‌کنیم. این در حالی است که ارسطو می‌کوشد تا قوه‌ی غضبیه را از این محتوای معرفتی تا حد امکان خالی کند. به بیان ارسطو عاطفه‌ورزیدن و ددمنشی، به‌عنوان انفعالاتی ناشی از غضب، بیشتر از آنکه لوگوسیک باشند، با انفعالات درونی خود این قوه‌ی غضبیه در ارتباط‌اند؛ انفعالاتی مثل رنجش و ناخشنودی از خوارشدن و تحقیر. به همین خاطر است که ارسطو این جمله را از آرخیلوخوس که از دوستانش شکایت داشت،

نقل می‌کند که «بله، تو در میان دوستان است که از خشم و قهر انباشته می‌شوی».

(Aristotle, 2013: 1328a 6-7) در اینجا دوستان و آشنایان اند که موجبات خشم و قهر و خصومت را فراهم می‌کنند، نه دشمنان یا بیگانگان. ارسطو بدین ترتیب می‌کوشد تا نشان دهد که می‌توان از رهگذر تلفیق قوه‌ی غضبیّه با تفکر و صناعت و به تعبیری از رهگذر رام کردن غضب به وسیله‌ی تربیت، زمینه‌ای را فراهم کرد تا صرف بیگانگی یا ناآشنایی، مبنایی برای خصومت با دیگران قرار نگیرد. او از این طریق می‌خواهد نشان دهد که طبایع مرکب از این دو خصیصه، می‌توانند در رابطه‌ی خود با دیگران (اعم از دیگر شهروندان و دیگر شهرها)، واجد صفت رهبری بدون جباریت باشند. بحث ارسطو ناظر بر ممکن بودن این شرایط است. همین تأکید بر ممکن بودن این شرایط، مقوم سویه‌ی ایجابی روایت ارسطو از فلسفه‌ی سیاسی سقراطی است. از طرفی می‌توان گفت که قاعدتاً باید میان این روایت ایجابی ارسطویی و کوتاه کردن دست عنصر لوگوسیک در تعریف سرشت قوه‌ی غضبیّه، نسبتی برقرار باشد. کنار نهادن این وجه لوگوسیک، با بسط جاه‌طلبانه‌تر دایره‌ی معنایی فلسفه نزد ارسطو از یک سو و استقلال بالفعل اصول حاکم بر عرصه‌ی نظر از سوی دیگر، در ارتباط است. فلسفه در معنای مضیق کلمه، عجلتاً از صحنه بیرون می‌رود و فلسفه در معنای موسّع می‌تواند همان تربیتی قلمداد گردد که عرصه‌ی سیاست را به مدد ترکیب قوه‌ی غضبیّه و تفکر و صناعت، ارتقاء می‌بخشد.

چنانکه گفتیم ارسطو وجود بردگی را برای فراغت شهروندان در بهترین رژیم، ضروری می‌داند. (1328 b 36-43) هرچند ضرورتی نه برآمده از طبیعت، بلکه ناشی از لزوم فراغت برای کسب فضیلت در میان شهروندان بهترین رژیم. «در شهری که به زیباترین و شریف‌ترین صورت تدبیر می‌شود [یا زیباترین و شریف‌ترین قوانین را دارد]، شهروندان نباید شیوه‌ی زندگی یک کارگر یا یک تاجر را در پیش بگیرند، زیرا این شیوه، شیوه‌ای غیر شریف و مخالف فضیلت است» (1328a 39-44; 1328b 33-43). بدین ترتیب بسیاری از ساکنان بهترین رژیم، باید در زمره‌ی عناصر کارگر و سوداگر شهر باشند بی‌آنکه بتوانند در عداد شهروندان در آیند. آنچه مساله‌برانگیزتر است این است که کشاورزان نیز، البته بیشتر به واسطه‌ی نداشتن فراغت و نه خلاف فضیلت بودن فعالیتشان، نمی‌توانند شهروند باشند. همان‌گونه که بارتلت نیز عنوان می‌دارد، این نکته می‌تواند «خیر بودن» بهترین رژیم ارسطو را به‌نوعی با خلدشه مواجه سازد. این بدان خاطر است که سلب شهروندی از کشاورزان به یک معنا تبدیل کردن آنها به

انبار ضروری برای بهترین رژیم و به یک معنا مساوی انگاشتن آنان با بردگان طبیعی است. برده‌ی طبیعی چنانکه در بحث از کتاب اول می‌بینیم، کسی است که فاقد توانمندی در بهره‌گیری از عقل محسوب می‌شوند و به همین دلیل خدمت او به کسی که می‌تواند چنین کند، هم بهتر است و هم عادلانه‌تر. (1252a 30-33) بدین ترتیب «بهترین رژیم مجبور است به فراتر از آن چیزی که در کتاب اول در باب برده‌ی طبیعی آمده است بنگرد، زیرا محدودیت‌های شدید در ظرفیت عقلانی که یک نفر را به برده‌ی طبیعی تبدیل می‌کند، در عین حال تعداد ممکن و فایده‌ی چنین اشخاصی را نیز به شدت محدود می‌سازد.» (Barelett, 2001: 172) به عبارت دیگر ارسطو مجبور است از امر طبیعی مندرج در کتاب نخست، عدول کند. این مؤید محدودیت‌های شیوه‌ی زندگی سیاسی است؛ تا جایی که می‌توان گفت «رژیم کتاب هفتم، بیشتر از آنکه الگویی آرمانی برای سیاست باشد، درسی در راستای عدم کمال و نقص سیاست است. اینکه ارسطو آن را «بهترین» می‌نامد، قطعاً خصلتی آبرونیک دارد.» (Nichols, 1992: 145) نکته‌ای این است که ارسطو در عین رد کردن این موضع در روایت افلاطونی که یک شهر به مثابه‌ی یک کُل می‌تواند سعادت‌مند گردد، حتی اگر اجزاء آن به تنهایی سعادت‌مند نباشند، این پرسش را باقی می‌نهد که آیا سعادت همه‌ی اجزای شهر یا بخشی از آن‌ها برای سعادت کل شهر ضروری است یا نه؟ به نظر می‌رسد افلاطون بدین خاطر چنان موضعی را اختیار کرد که در روایت او، سیاست اصولاً هر چه بیشتر بکوشد به محملی برای سعادت انسان تبدیل شود، بیشتر صورتی کمیک به خود می‌گیرد و اوج این کمیدی در جایی است که شهری بنا شود که به مثابه‌ی یک کُل سعادت‌مند است اما اجزای آن دچار فلاکت‌اند. ارسطو برای بسط روایت خود، لازم است تا موضع افلاطونی را از محتوای آبرونیکش خالی کرده و آن را جلی بخواند. او به فلسفه از حیث قابلیتش برای ارتقای سیاست بسیار خوش‌بین‌تر و لاجرم در صدد بدیل‌های ممکن برای یک زندگی سیاسی منتهی به سعادت است. از این رو موضع افلاطون را رد می‌کند، اما این به هیچ وجه بدان معنا نیست که ارسطو تصور می‌کند که می‌توان شهری داشت که همه‌ی اجزایش سعادت‌مند باشند، بلکه او به تبع موضع ایجابی خویش می‌کوشد تا از رهگذر توسیع دایره‌ی معنایی فلسفه، بهترین و ضعیف‌ترین را ترسیم نماید؛ وضعیتی که قانون‌گذار به عنوان شاگرد اصلی فلسفه‌ی سیاسی ارسطویی، نقش اساسی را در رقم خوردن آن ایفاء می‌کند. (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۴۸-۲۴۷) قانون‌گذاری بهترین رژیم مبتنی بر مدخلیت دادن «عقل» در حوزه‌ی است که پیش از آن (پیش از روایت ارسطویی از فلسفه‌ی سیاسی سقراطی)، عمدتاً



عرصه‌ی تاخت و تاز «انفعالات» تلقی می‌شود. ارسطو چنانکه گفتیم، می‌کوشد تا عمل به حکم عقل را، با رقیق کردن معنایی آن، از کیفیت صرفاً شخصی و خصوصی آن که در روایت افلاطونی برجسته است، جدا کرده و هیئت عمومی و مشترک بدان ببخشد. این آن لحظه‌ای است که تربیت سیاسی در روایت ارسطویی از فلسفه‌ی سیاسی سقراطی، نسبت به شیوه زندگی سیاسی خصلتی ایجابی پیدا می‌کند.

### نتیجه‌گیری

ارسطو در کتاب هفتم سیاست، روایتی از فلسفه سیاسی سقراطی به دست می‌دهد که از یک جنبه مهم، از روایت افلاطونی متمایز می‌گردد. به زعم ارسطو روایت افلاطونی از فلسفه سیاسی سقراطی که در نهایت به درکی مضیق از شیوه زندگی فلسفی می‌انجامد، تنها از رهگذر نفی شیوه زندگی سیاسی به مثابه شیوه‌ای برای نیل انسان به سعادت، موجه خواهد بود. اشکال این روایت از نظر ارسطو، در سقراطی‌ترین صورت، نابسندگی برای حفظ و تداوم خود شیوه زندگی فلسفی به عنوان برترین شیوه زندگی برای انسان به مثابه موجودی لوگوسیک است. ارسطو در کتاب هفتم سیاست، با توسیع دایره معنایی شیوه زندگی فلسفی و بسط آن به شیوه زندگی در بهترین رژیم، می‌کوشد تا این نقص را برطرف سازد. او در این کتاب ابتدا، به نحوی که یادآور اشارات افلاطونی به محدودیت‌های طبیعی زندگی سیاسی است، از ضرورت‌هایی سخن می‌گوید که مواجهه با آن در تدوین بهترین رژیم، اجتناب‌ناپذیر است؛ اما در بخش دوم، می‌کوشد تا نشان دهد که فلسفه از این توانایی برخوردار است که از رهگذر تربیت قانون‌گذار، محدودیت‌های ضروری فوق را به نحوی تعدیل سازد که در نهایت زیستن تحت بهترین رژیم سیاسی، به امکانی برای حصول سعادت در معنای ایجابی کلمه بدل گردد. شاید بتوان گفت که دستاورد اصلی این مقاله، تبیین این نکته بود که ارسطو چگونه توانست در عین پابندی به آموزه اصلی در فلسفه سیاسی سقراطی، یعنی این آموزه که شیوه زندگی فلسفی در معنای مضیق آن، بهترین و سعادت‌مندانه‌ترین شیوه‌هاست، بدیلی خطابی در کتاب هفتم سیاست ارائه دهد که از رهگذر توسیع دایره معنایی فلسفه ورزی، از موضعی ایجابی نسبت به شیوه زندگی سیاسی دفاع کند؛ شیوه‌ای که می‌توان آن، تداوم فلسفه ورزی در معنایی موسع توصیف کرد.

تعارض منافع  
تعارض منافع ندارد.

## ORCID

Shervin Moghimi



<https://orcid.org/0000-0002-5383-0804>

## منابع

ارسطو (۱۳۸۹)، *مناظیریک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت. اشتراوس، لئو (۱۳۹۶)، *مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه*، ترجمه یاشار جیرانی، تهران، انتشارات آگه، چاپ اول.

اشتراوس، لئو (۱۴۰۲)، *تعقیب و آزار و هنرنوشتن*، ترجمه یاشار جیرانی و شروین مقیمی، تهران، انتشارات ققنوس، چاپ اول.

بلوتین، دیوید (۱۳۹۸)، «توسیدیس»، ترجمه شیما شصتی، در *تاریخ فلسفه سیاسی*، لئو اشتراوس و جوزف کراپسی، ویراستاران فارسی: یاشار جیرانی و شروین مقیمی، تهران، انتشارات پگاه روزگار نو.

طباطبایی، جواد (۱۳۸۷)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، انتشارات کویر، چاپ هشتم. علیپوریانی، طهماسب (۱۳۸۹)، «نسبت اندیشه سیاسی به فلسفه عام در نظام فکری ارسطو»، *رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی*، شماره ۲۳۰، ۵۰-۳۳.

فدایی مهربانی، مهدی و خسروی، کیوان (۱۴۰۲)، «درهم‌تنیدگی اخلاق و سیاست ارسطو چونان مقدمه‌ای بر *مناظیریک امور انسانی*»، *مجله سیاست*، دوره ۵۳، شماره ۲. [10.22059/JPQ.2023.349521.1008002](https://doi.org/10.22059/JPQ.2023.349521.1008002)

مقیمی، شروین (۱۴۰۱)، «پیوند سیاست و طبیعت به مثابه یک تمهید رتوریکال: تأملی در کتاب اول *سیاست ارسطو*»، *غرب‌شناسی بنیادی*، دوره ۱۳، شماره ۲، ۱۲۰-۹۳.

<https://doi.org/10.30465/os.2023.44727.1893>

Alexander, Lisa Anne. (2000). "The Best Regimes of Aristotle's Politics", *History of Political Thought*, Vol. 21, No. 2, 189-216.

Aristotle. (2002). *On Poetics*, Translated by Seth Benardete and Michael Davis, St. Augustine's Press.

- Aristotle. (2011). *Nicomachean Ethics*, Translated with an Interpretative Essay, Notes and Glossary by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins, Chicago University Press.
- Aristotle. (2013). *Politics*, Translated and with an Introduction, Notes and Glossary by Carnes Lord, Chicago University Press.
- Bartlett, Robert C. (2001). *The Idea of Enlightenment: A Post-Modern Study*, University of Toronto Press.
- Bates, Clifford, Angell. (2002). *Aristotle's Best Regime: Kingship, Democracy, and the Rule of Law*, Louisiana State University.
- Davis, M. (1996). *Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics*, Rowman & Littlefield Publishers.
- Davis, Michael. (2002). "Introduction", in Aristotle, *On Poetics*, Translated by Seth Benardete and Michael Davis, St. Augustine's Press.
- Homer. (1928). *The Iliad* (I), Translated by A. T. Murray, Harvard University Press.
- Jaeger, Werner. (1968). *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, Oxford at the Clarendon Press.
- Lord, Carnes. (1982). *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Cornell University Press.
- Machiavelli, Niccolo. (1988). *The Prince*, Translated by Harvey Mansfield, Chicago University Press.
- Mahdi, Muhsin. (2001). *Alfarabi and the Foundations of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press.
- Meire, Henrich. (2017). *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*, Chicago University Press.
- Nichols, M. (1992). *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford.
- Nietzsche, F. (1966). *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, Translated by Walter Kaufmann, The Viking Press, New York.
- Pangle, Thomas. (2013). *Aristotle's Teaching in the Politics*, The University of Chicago Press.
- Plato. (1988). *The Laws of Plato*, Translated with an Interpretative essay by Thomas Pangle, The University of Chicago Press.
- Plato. (1991). *The Republic of Plato*, Translated with notes and an interpretive essay by Allan Bloom, Basic Books.
- Plato. (1998). *Gorgias*, translated with introduction, notes and an interpretative essay by James H. Nicholes, Cornell University Press.
- Plato. (2001). *Plato's Symposium*, A translated by Seth Benardete, with commentary by Allan Bloom and Seth Benardete, The University of Chicago Press.
- Salkever, Stephen, G. (1990). *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.

- Salkever, Stephen, G. (2007). "Whose Prayer? The Best Regime of Book 7 and the Lessons of Aristotle's *Politics*", *Political Theory*, Vol. 35, No. 1, 29-46.
- Simpson, P. L. P. (1998). *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, The University of North Carolina Press.
- Solmsen, F. (1964). "Leisure and Play in Aristotle's Ideal State", *Rheinisches Museum für Philologie*, 107.
- Strauss, Leo. (1963). "An Epilogue", in *Essays on the Scientific Study of Politics*, Edited by Herbert J. Storing, Holt, Rinehart and Winston.

### References

- Aristotle. (2010). *Metaphysics*. Translated by Sharafuddin Khorasani. Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
- Alipouriani, Tahmaseb. (2010). "The Relation of Political Thought to General Philosophy in Aristotle's System." *Rahyafthaye Siyasi va Bein-olmelali*, No. 230, pp. 33-50. [In Persian]
- Blotyn, David. (2019). *Thucydides*. Translated by Shima Shashti. In *History of Political Philosophy*, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey (Persian Editors: Yashar Jirani and Shervin Moghimi). Tehran: Pegah Rouzgar No Publications. [In Persian]
- Fadaee Mehrabani, Mehdi & Khosravi, Keyvan. (2023). "The Interweaving of Aristotle's Ethics and Politics as a Prelude to the Metaphysics of Human Affairs." *Journal of Politics*, 53(2). [In Persian] DOI: 10.22059/JPQ.2023.349521.1008002
- Moghimi, Shervin. (2022). "The Connection of Politics and Nature as a Rhetorical Device: A Reflection on Aristotle's Politics Book I". *Osul-e Gharb-shenasi Bonyadi*, 13(2), pp. 93-120. [In Persian] DOI: <https://doi.org/10.30465/os.2023.44727.1893>
- Strauss, Leo. (2017). *A Political Introduction to Philosophy*. Translated by Yashar Jirani. Tehran: Agah Publications.
- Strauss, Leo. (2023). *Persecution and the Art of Writing*. Translated by Yashar Jirani and Shervin Moghimi. Tehran: Qoqnoos Publications.
- Tabatabai, Javad. (2008). *The Decline of Political Thought in Iran*. Tehran: Kavir Publications.

استناد به این مقاله: مقیمی، شروین، تأملی بر کتاب هفتم سیاست ارسطو در پرتوی فلسفه سیاسی سقراطی، حکمت و فلسفه، ۲۰ (۷۸)، ۲۱۱-۲۳۸.

DIO: 10.22054/wph.2024.75971.2193



Hekmat va Falsafeh is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.