



Journal of Philosophical Investigations

Journal of Philosophical Investigations

Print ISSN: 2251-7960 Online ISSN: 2423-4419

Homepage: <https://philosophy.tabrizu.ac.ir>



University of Tabriz

Transition from Moral Justice to Right Justice and a New Definition of the Political State in Aristotle's Philosophy

Mohsen Bagherzadeh-Meshkibaf 

Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran. E-mail: m.bagherzade@uok.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 07 February 2025

Received in revised form 10 March 2025

Accepted 12 March 2025

Published online 21 March 2025

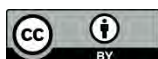
Keywords:

Ethics, Right, Politics, Justice, Nature, Citizen, Other

ABSTRACT

In this article, the author attempts to explain something that is rarely seen in Aristotle's ethical and political thought, which is the legal dimension that Aristotle incidentally stated between ethics and politics in order to link the two in the fifth chapter of the *Nicomachean Ethics*. In this chapter, Aristotle distances himself from justice in the moral sense and, by introducing another into his theory, enters justice in the legal sense under the theory of natural law, which itself is based on the Greek theory of nature. With this chapter of the aforementioned book, Aristotle completely transforms the meaning of law, citizenship, and life under the political state. In a way, politics is completely influenced by the non-subjective right or rights of man from this moment on, and here Aristotle makes a difference between household management, the relationship of gods and servitude, and the political situation, and makes politics a place for realizing the acquisition of moral virtues and ensuring laws based on distributive and corrective justice and other natural rights of citizens.

Cite this article: Bagherzadeh-Meshkibaf, M. (2025). Transition from Moral Justice to Right Justice and a New Definition of the Political State in Aristotle's Philosophy. *Journal of Philosophical Investigations*, 19 (50), 529-549. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.65828.3999>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

The most important theory of classical Greek philosophers is the theory of nature, which has been carefully explained by Cassirer to Yeager and Strauss. Aristotle basically thinks under this term in all areas of his thought. But for Aristotle, nature is of two types: changeable nature and fixed nature. Both of which are present in some way in politics and ethics, but fundamentally, unchangeable nature is related to metaphysics and physics, and changeable nature is based on politics and ethics, where law is also present. Therefore, Aristotle's view of the external world is very complex and he interprets it based on the changing state of the objective world. That is, he does not stabilize principles, whether morally or politically, and closes his eyes to changing situations. On the other hand, he does not leave law under a political or moral institution that is based on the will of power, but rather defines it as a non-subjective natural matter that can also change based on developments and changes in the situation. In today's world, since we understood everything as moral and set aside the external world as an observation of objective relations and simply introduced our will into the world, we have moved towards the primacy of law in society, but law has nothing to do with rights. It explains law, not vice versa. When Aristotle talks about natural law, he talks about non-subjective law. This is in contrast to the present era, which is entirely based on personal or subjective law, where law is the only source of law. This is tyranny because the government has a monopoly on law. This has nothing to do with rights.

In such a situation, what is the importance of returning to nature? Nature cannot be taken over in any way that human will belongs to it. It is in the external world that rights are created. For man to determine rights actually means that we explain rights under the law. My rights are determined through the law that an individual has made, which would lead to tyranny and ideological governments. Aristotle designs a theory against such conditions. In fact, the beginning of legal thought is in Greece because it is there that citizenship relations began. Among citizens, rights find meaning. In this article, the author seeks to first clarify the relationship between ethics and politics, and then distinguish moral justice from legal justice and show how Aristotle interprets the political state under these two. Of course, it should be noted that the main focus of the article is on the fifth chapter of Nicomachean Ethics and its relationship with the political situation.

Aristotle has a different stance in the philosophy of human affairs or practical wisdom than in philosophy or theoretical wisdom. Based on the two books Nicomachean Ethics and Politics, he has described the Greek individual in three different situations. First, the moral situation, which is the creation of a balance in internal desires. Second: The legal situation, which can also be called collective justice, in which the discussion is not moral but essentially legal and based on legislation and demand. Third: The political situation, which is described under the state. If the definition of virtue, which is based on happiness and well-being, is for Aristotle the same characteristic of man or theoretical thinking and reflection, Aristotle makes it the goal of both other situations as well, and the other two situations are in the service of the virtuous gentleman. But the first situation is almost impossible to realize without receiving the legal burden and the attachments of a political state.

In the moral situation, Aristotle, with concepts of a variable nature, objectively examining the partial and intermediate situation between extremes and excesses in order to obtain and establish justice in the type of behavior, shows the uniqueness of his moral theory in comparison with theoretical wisdom and asks us to have different expectations in these discussions. That is, ultimately, Aristotle can guide us in morality in a very formal way, and it is common sense that must give it content, which is one of the characteristics of the Aristotelian gentleman. To partially realize virtues and protect them, Aristotle considers himself dependent on the establishment of laws and politics, but before entering politics, he creates a second situation that is very influential in the future. He introduces the legal situation with another entry into the realm of moral thought. In this situation, he speaks of judgment, law, valuation, contractual matters, and also financial profit and loss. In this situation, a type of human society is described that seems to speak of natural right even before the formation of the political state, which must be supported by two types of distributive and corrective justice between individuals.

Natural right as merit, a share in the honor and wealth of the city, property, sovereignty, freedom, and recognition is not only laid out in the fifth chapter of the *Nicomachean Ethics*, but also promises the emergence of a different state of morality under which politics must define itself. That is, the citizen, who is understandable only under the political state, is the owner of rights that are recognized and guaranteed only in the political state, otherwise politics has given him nothing. This second state is the main difference between Aristotle and other classical political thinkers.

For Aristotle, the political state is not simply the formation of any kind of society of humans, but any kind of government in the form of gods and slaves and based on the form of household management is not a political state. If this is the case, how is human society different from the harmonious society of bees and ants? Such a society cannot be a realization of moral and right status at all and is void of validity. Rather, political society means the recognition of the alternating rule and obedience of citizens, and the criterion of government is the realization of justice in the name of the public interest. In such a society, everyone's enjoyment of political rights must depend on his share in providing the elements of existence and organization of the government. Therefore, freedom, lineage, and wealth must be recognized as licenses for obtaining positions and honors. Such a political society can achieve the goal of acquiring virtue and the civilized society that Aristotle expects.



گذار از عدالت اخلاقی به عدالت حقوقی و تعریف جدیدی از دولت سیاسی در فلسفه ارسطو

محسن باقرزاده مشکی‌باف

استادیار، گروه فلسفه، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران. رایانامه: m.bagherzade@uok.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱	در این مقاله نگارنده سعی در توضیح امری کمتر دیده شده در اندیشه اخلاقی و سیاسی ارسطو را دارد که همان بعد حقوقی است که ارسطو اتفاقاً بین اخلاق و سیاست در جهت پیوند این دو در فصل پنجم کتاب اخلاق نیکوماخوس بیان کرده است. ارسطو در این فصل از عدالت به معنای اخلاقی فاصله می‌گیرد و با وارد کردن دیگری در نظریه خود به عدالت به معنای حقوقی تحت نظریه حق طبیعی که خود مبتنی بر نظریه طبیعت یونانی است وارد می‌شود. با این فصل از کتاب مذکور ارسطو معنای قانون، شهروندی و زندگی ذیل دولت سیاسی را کاملاً متحول می‌کند. به نوعی که کاملاً سیاست از این لحظه تحت تأثیر حق یا حقوق غیر سوپرکتیو انسان قرار می‌گیرد و در اینجا ارسطو میان تدبیر منزل، نسبت خدایگانی و بندگی و وضع سیاسی تفاوت ایجاد می‌کند و سیاست را مکانی برای تحقق بخشی کسب فضایل اخلاقی و تضمین قوانین مبتنی بر عدالت توزیعی و تصحیحی و سایر حقوق طبیعی شهروندان قرار می‌دهد.
کلیدواژه‌ها: اخلاق، حق، سیاست، عدالت، طبیعت، شهروند، دیگری	
استناد: باقرزاده مشکی‌باف، محسن. (۱۴۰۴). گذار از عدالت اخلاقی به عدالت حقوقی و تعریف جدیدی از دولت سیاسی در فلسفه ارسطو، پژوهش‌های فلسفی، ۱۹ (۵۰)، ۵۲۹-۵۴۹. https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.65828.3999	
ناشر: دانشگاه تبریز.	© نویسندگان.



مقدمه

به نظر می‌رسد هنوز نه تنها می‌توانیم از فلسفه کلاسیک نکاتی جدید فراگیریم بلکه همچنین می‌توانیم از آن برای تصحیح روابط امروزی در دنیای مدرن نیز استفاده کنیم و جهان هنوز از اندیشه فیلسوفان کلاسیک به خصوص اندیشه اگر بشود گفت بزرگترین فیلسوف آن دوران یعنی ارسطو بی‌نیاز نشده است. در این مقاله نگارنده درصدد توضیح نظریه حق نزد فلسفه ارسطو براساس فصل پنجم کتاب /خلاق نیکوماخوس (در باب عدالت) و کتاب سیاست است. ارسطو در هر دو کتاب نسبتی پیچیده میان اخلاق، حق و قانون سیاسی برقرار کرده است که اوج اندیشه عملی او را شامل می‌شود. درواقع بر خلاف افلاطون حق را ذیل اخلاق و قانون سیاسی توضیح نمی‌دهد بلکه حق را از اخلاق جدا می‌فهمد و به جای آنکه قانون را منشأ حق بداند برعکس قانون سیاسی را در خدمت حق قرار می‌دهد. در میان فیلسوفان جدید خصوصاً ایده‌آلیسم آلمانی چنین چیزی مرسوم است اما برای فلسفه کلاسیک چنین نبوغی حیرت انگیز است.

مهم‌ترین نظریه فیلسوفان کلاسیک یونانی، نظریه طبیعت است که از کاسیر گرفته تا یگر و اشتراوس آن را به دقت توضیح داده‌اند و ارسطو اساساً در تمام ساحات اندیشه‌اش ذیل این اصطلاح می‌اندیشد. به عنوان مثال یگر می‌نویسد:

یونانیان احساسی مادرزاد برای امور طبیعی دارند؛ و مفهوم طبیعت که نخستین بار از ذهن یونانی تراویده بی‌هیچ تردید زاده استعداد روحی و شیوه فکر آنان است... فلسفه: این نیرو قدرت مشاهده و دریافت قواعد ابدی حاکم بر همه رویدادها و تغییرات، چه در طبیعت و چه در زندگی آدمی است. همه اقوام قوانینی برای خود به وجود آورده‌اند، ولی انسان یونانی در جست و جوی آن قانون واحدی است که در درون خود اشیاء جای دارد و در همه اشیاء اثر می‌بخشد: انسان یونانی می‌کوشد تا زندگی و اندیشه آدمی را با آن قانون سازگار کند (یگر، ۱۳۷۶، ۲۵-۲۶).

برای ارسطو طبیعت دو گونه است، طبیعت متغیر و طبیعت ثابت. که هر دو به نوعی در سیاست و اخلاق حضور دارند اما اساساً طبیعت تغییر ناپذیر مربوط به متافیزیک و طبیعیات است و طبیعت تغییر پذیر مبتنی بر سیاست و اخلاق است که در اینجا حق نیز حضور دارد. میلر در این ارتباط می‌نویسد:

ارسطو نخست به این اعتراض می‌پردازد که عدالت طبیعی وجود ندارد زیرا امر طبیعی تغییرناپذیر است و در همه جا قدرت یکسانی دارد، در حالی که ما مشاهده می‌کنیم که چیزهای عادلانه تغییر می‌کنند (از مکانی به مکان دیگر و از زمانی به زمان دیگر). با این وجود پاسخ می‌دهد که اگرچه ممکن است فقط چیزها در قلمرو انسانی تغییر کنند، اما این مانع از وجود آنها در طبیعت نمی‌شود (میلر، ۱۹۷۵، ۷۵).

بنابراین نگاه ارسطو نسبت به جهان خارج بسیار پیچیده است و آن را مبتنی بر وضعیت متغیر جهان ابژکتیو تفسیر می‌کند. یعنی اینگونه نیست که اصولی را چه به لحاظ اخلاقی و چه سیاسی ثابت بخشد و چشم خود را بر تغییر وضعیت ببندد و از طرف دیگر حقوق را ذیل نهادی سیاسی یا اخلاقی رها نمی‌کند که مبتنی بر خواست قدرت شود بلکه آن را امر طبیعی غیرسوژکتیو تعریف می‌کند که مبتنی بر تحولات و تغییر وضعیت می‌تواند دگرگون نیز بشود. در روزگار امروز در واقع در جهان از زمانی که ما همه چیز

را اخلاقی فهمیدیم و عالم خارج را به عنوان مشاهده مناسبات عینی کنار گذاشتیم و خواست خودمان را صرفاً وارد جهان کردیم به سمت اصالت قانون در جامعه رفتیم اما قانون ربطی به حقوق ندارد. حق قانون را توضیح می‌دهد نه برعکس. ارسطو وقتی از حق طبیعی صحبت می‌کند از حق غیر سوپراکتیو سخن می‌گوید این برخلاف عصر حاضر است که تماماً مبتنی بر حق شخصی یا سوپراکتیو است یعنی جایی که قانون تنها منشأ حق است. چنین چیزی استبداد است چون حکومت انحصار قانون را در انحصار خود دارد. این ربطی به حقوق ندارد.

در چنین شرایطی اهمیت بازگشت به طبیعت چیست؟ طبیعت را نمی‌شود به هر صورتی که اراده انسانی به آن متعلق است مورد تصرف قرار داد. در حاکم عالم خارج است که حق ایجاد می‌شود. این که انسان حقوق را تعیین کند در واقع به معنای این است که ما حقوق را ذیل قانون توضیح دهیم. حقوق من از طریق قانونی که فرد گذاشته باشد مشخص می‌شود که این منجر به استبداد و حکومت‌های ایدئولوژیک می‌شد. ارسطو نظریه‌ای در برابر چنین شرایطی طراحی می‌کند.

درواقع آغاز فکر حقوقی در یونان است چون در آنجا مناسبات شهروندی آغاز شد. در میان شهروندان حق و حقوق معنا پیدا می‌کند. در این مقاله نگارنده به دنبال آن است که نخست نسبت کتاب/اخلاق و سیاست را روشن کند و سپس عدالت اخلاقی را از عدالت حقوقی متمایز ساخته و نشان دهد که چگونه ارسطو دولت سیاسی را ذیل این دو تفسیر می‌کند. البته لازم به ذکر است که تمرکز اصلی مقاله بر روی فصل پنجم از کتاب/اخلاق نیکوماخوس و نسبت آن با وضع سیاسی است.

پیشینه پژوهش

در زمینه نظریه حق ارسطو در زبان فارسی کار مهمی انجام نشده است و حتی می‌توان گفت که مقاله‌ای که هم‌اکنون نوشته شده است به این اعتبار که نه تنها برای نخستین بار در صدد روشن کردن اهمیت فصل پنجم از کتاب/اخلاق نیکوماخوس و توضیح نظریه حق ارسطویی در این بخش دارای اهمیت است بلکه از این لحاظ نیز دارای نوآوری است که در این مقاله با فهم نظریه حق ارسطویی، جایگاه اخلاق و سیاست نیز بیش از پیش در نظریه این فیلسوف بزرگ قابل فهم می‌شود؛ و نشان داده می‌شود که چگونه ارسطو سیاست را مبتنی بر نظریه حق که خود مبتنی بر مناسبات شهروندانه است توضیح داده است. با این توضیح ارسطو حق را مقدم بر قانون سیاسی می‌کند و این خود گام بزرگی برای کنار زدن سلطه سیاسی مبتنی بر قانون است.

۱. نسبت کتاب/اخلاق نیکوماخوس با سیاست

نگارنده در بخش نخست برای بررسی نسبت تنگاتنگ میان/اخلاق نیکوماخوس و کتاب سیاست نکات و توضیحاتی مختصر را بیان می‌کند چرا که تا پایان این مقاله ما مبتنی بر همین نسبت تنگاتنگ تفسیر خود را پیش می‌بریم. ارسطو در کتاب/اخلاق نیکوماخوس و همچنین در آغاز کتاب سیاست در علوم عملی یا علومی که مبتنی بر امور انسانی (حکمت عملی) است، مناسبات سیاسی را غایت امور عملی معرفی می‌کند. چرا که مناسبات شهروندی در سیاست تحقق بخش مصلحت عمومی و از طرف دیگر تحقق بخش و ضامن اجرایی فضایل اخلاقی و حق است.

چنین می‌نماید که غایت هر دانش و هر فن، و همچنین هر عمل و هر انتخاب، یک خیر است. از این رو به حق خیر غایت همه چیز نامیده شده است. ولی میان غایات فرق وجود دارد: بعضی از غایات، خود اعمالند و بعضی دیگر آثاری هستند بیرون از اعمالی که آن‌ها را پدید می‌آورند. در آنجا که غایاتی بیرون از خود اعمال وجود دارند: غایات بر حسب طبیعتشان بهتر از اعمالند... اما اگر غایتی وجود دارد که ما آن را برای خودش و همه چیز دیگر را برای آن می‌خواهیم پس روشن است که آن غایت خیر اعلا و بهترین است (ارسطو، ۱۴۰۰، ۱۴-۱۳).

در این جملات چند نکته گفته شده است؛ نخست اینکه امور انسانی غایت محور است و مبتنی بر چنین غایتی باید در نظر گرفته شوند و نکته بعدی اینکه بر حسب طبیعت چنین امری به عنوان غایت در نظر گرفته شده است یعنی غیر سوژکتیو است و این طبیعتی غیر متغیر است یعنی هیچگاه حوزه مصلحت عمومی که همان سیاست است ذیل امور دیگر قرار نمی‌گیرد و سیاست تقدم طبیعی دارد. ارسطو در ادامه می‌نویسد:

چون دانش سیاست همه دانش‌های عملی را برای مقاصد خود به کار می‌برد، و علاوه بر این قوانینی می‌نهد دایر بر اینکه چه باید کرد و چه نباید کرد پس معلوم می‌شود که غایت دانش سیاست حاوی غایات همه دانش‌های دیگر است و این غایت خیر آدمیان است چه حتی اگر خیر فرد و خیر جامعه خیر واحدی باشد چنین می‌نماید که دست یافتن به خیر جامعه و نگهداری آن، کاری بزرگتر و کامل‌تر باشد (ارسطو، ۱۴۰۰، ۱۴).

ارسطو در کتاب /خلاق نیکوماخوس، نخست از اخلاق درون فردی شروع می‌کند و سپس با ظهور دیگری وارد اخلاق میان فردی می‌شود که همان حقوق است و در پایان وارد مباحثی از سنخ سیاست می‌شود که خود آن ضامن و حوزه امن برای دو ساحت اخلاق فردی و عدالت حقوقی خواهد شد. بنابراین ارسطو مصلحت عمومی را در برقراری دولت سیاسی بیان می‌کند و آن را با وجود اینکه به لحاظ زمانی متأخر اتفاق می‌افتد اما بر حسب طبیعت آن را مقدم بر هر تشکیلات و اجتماعی می‌داند (ارسطو، ۱۳۹۰، ۵-۶) چرا که در حیطه آن اخلاق و حق معنادار خواهد شد و فضیلت در جهت نیکبختی به عنوان اخلاق و همچنین برابری و انصاف به عنوان غایت حق در دولت سیاسی متحقق می‌شود. بنابراین زنجیره‌ای از پیوستگی میان این سه ساحت وجود دارد یعنی جایی که سیاست خود به عنوان ساحتی در نظر گرفته می‌شود که بستری برای تحقق بخشی فضایل انسانی و احقاق حقوق آنان است و بنابراین نقش تبعی می‌کند و از طرف دیگر بدون وجود دولتی سیاسی به غایت نیکبختی و سعادت نخواهیم رسید.

۲. عدالت اخلاقی بر حسب نظر ارسطو

نظریه اخلاق ارسطویی مبتنی بر فضیلت محوری برای دستیابی به نیکبختی است. ارسطو در /خلاق نیکوماخوس تا پیش از رسیدن به فصل پنجم از اخلاق فردی سخن می‌گوید که در عمل (بدون اینکه فعلاً غایت نظری ارسطو را مدنظر داشته باشیم) دستیابی به

^۱ «برداشت غایت‌شناختی ارسطو از طبیعت نیز زیربنای فلسفه اخلاقی اوست. ارسطو در اخلاق به دنبال کشف چیزی است که او آن را "خیر برای انسان" می‌نامد» (اسوانسون و کوربین، ۲۰۰۹، ۱۲)

نیکبختی غایت آن است اما این اخلاق فردی فضیلت محور دارای خصایصی است که با این خصایص ویژه وارد ساحت حق و سیاست نیز می‌شود به همین دلیل توضیح آن بسیار برای مقاله نگارنده دارای اهمیت است.

فضیلت بر دو نوع است: فضیلت عقلی و فضیلت اخلاقی. فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می‌آید و رشد می‌یابد و بدین سبب نیازمند تجربه و زمان است در حالی که فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است و از این رو نامش، اتیک حاصل اندک تغییری در کلمه اتوس به معنی عادت است. از اینجا پیداست که هیچ یک از فضایل اخلاقی ناشی از طبیعت ما نیست زیرا هیچ موجود طبیعی ممکن نیست عادت بر خلاف طبیعتش بیابد. مثلاً سنگ که بر حسب طبیعتش به پایین می‌گراید هرگز ممکن نیست عادت کند که به بالا بگراید... پس فضایل نیز در ما نه بر حسب طبیعت پدید می‌آیند و نه بر خلاف طبیعت. ما به حکم طبیعت این قابلیت را داریم که فضایل را به خود بپذیریم ولی آن‌ها را تنها از طریق عادت می‌توانیم کامل سازیم (ارسطو، ۱۴۰۰، ۵۳).

ارسطو معتقد است که صرف داشتن علم در باب فضیلت و همچنین صرف بودن آن در طبیعت انسانی، موجب اخلاقی زیستن آدمی نخواهد شد. بلکه آدمی تنها از طریق عادت و ملکه کردن فضیلت اخلاقی، می‌تواند زیست اخلاقی داشته باشد. یعنی فضیلت اخلاقی برای اینکه بالفعل شود بایستی در عمل و در کنش انسان بارها تکرار شود. به همین دلیل ارسطو اخلاق را نظریه‌ای برای خواندن و فهمیدن نمی‌داند بلکه آن را آموزه‌ای می‌داند که تنها در عمل کردن فراگرفته می‌شود! شجاعت، خویشتن‌داری و ... تنها در عمل قابل فهم و ارتقا و دستیابی است. بنابراین طبیعت در اندیشه اخلاقی ارسطو تنها در عملکرد ما بالفعل می‌شود اما این طبیعت امری مطلق و کلی نیست که ما بتوانیم خارج از هرگونه وضعیتی و شرایطی آن را بیان کنیم و تبدیل به حکم مطلق کنیم. بلکه طبیعت در اینجا مبتنی بر وضعیت و عقل سلیم است که البته اثرکتیو است. ارسطو می‌نویسد:

در اینجا باید از پیش روشن کنیم که هر پژوهشی در موضوعات اخلاقی صورت طرح کلی خواهد داشت و نباید از ما دقت ریاضی انتظار داشت، و در آغاز نیز گفته‌ایم که تحقیق ما با اقتضای موضوع سازگار خواهد بود. در حوزه اعمال و آنچه نیک و سودمند است همچنان که در حوزه سلامت، حکم قاطع و ثابتی وجود ندارد و وقتی که در کلیات چنین است پس در مورد اعمال فردی دقت و قاطعیت به مراتب کمتر است. در این باره نه علمی هست و نه سنتی که اعتبار عام داشته باشد. از این رو خود عمل کننده باید در هر مورد بیاندیشد و با اقتضای اوضاع و احوال در لحظه عمل را در نظر بگیرد. همین قاعده در دانش پزشکی و هنر ناخدا نیز صدق می‌کند (ارسطو، ۱۳۹۰، ۵۵-۵۶).

ارسطو در ارتباط با مناسبات اخلاقی، مبتنی بر پاراگراف بالا، علم و هر گونه سنتی را کنار می‌گذارد و معتقد است که هیچ گونه خوب و بد بالذات و همچنین هیچگونه معیار مبتنی بر نظام سنت نمی‌تواند حکم و عمل اخلاقی را برای ما وضوح بخشد بلکه تنها فرد انسانی مبتنی بر مناسبات شهروندی و وضعیت منحصر به فرد در هر دوره و وضعیتی بایستی در لحظه تصمیم‌گیری کند که این

^۱ برای مطالعه این بخش از کتاب /اخلاق نیکوماخوس مراجعه شود به (ارسطو، ۱۴۰۰، ۵۴-۵۵).

همان عقل سلیم است. بنابراین در موقعیت‌های اخلاقی، ریاضیات و علومی از سنخ متافیزیک و طبیعیات که نظری و مبتنی بر طبیعت ثابت هستند برای ما راهگشا نیست چرا که طبیعت چنین مناسباتی در وضعیت اخلاقی متغیر است پس نیازمند تصمیم‌گیری متغیر نیز هست. در همین ارتباط فاستر می‌نویسد:

در هر موقعیت فردی، دانستن این مطلب که کار درست و مناسب کدام است، و از این رو داشتن قدرت راهنمایی دیگران به سوی بهترین هدف‌ها (با نشان دادن درست‌ترین شیوه رفتار به آن‌ها) موضوعی است که به علم و دانش بستگی ندارد بلکه مرهون قضاوت شخص عامل است. این نوع استعداد را با تحصیل و مطالعه نمی‌توان به دست آورد بلکه برای به دست آوردنش انضباط اخلاقی، عمل و تجربه لازم است (فاستر، ۱۳۹۵، ۲۶۱-۲۶۰).

بنابراین حکمت عملی در واقع نه امری کلی است و نه امری سلیقه‌ای؛ بلکه اساساً پدیده‌ای سیاسی-اجتماعی است. لزلی برون معتقد است:

اینکه ارسطو محتوای اخلاقی را به ما واگذاشته است این به معنای نسبی بودن آن نسبت به تک تک افراد در جامعه نیست و نباید سلیقه‌ای برداشت کرد بلکه به معنای فهم اخلاق به عنوان هنجاری مبتنی بر نوعی قضاوت و تخصص است که در وضع‌های متفاوتی تصمیم‌گیری می‌کند (لزلی برون، ۱۹۹۷، ۷۸).

در نظام اخلاقی صرف حکم کلی کافی نیست بلکه باید آن را با موارد فردی و جزئی سیاسی-اجتماعی تطبیق کنیم زیرا که در بحث‌های اخلاقی احکام کلی نسبتاً میان تهی هستند و سخنان جزئی به حقیقت نزدیک‌ترند چون رفتار از اعمال فردی تشکیل می‌یابد و گفتارها باید با این اعمال قابل تطبیق و سازگار باشند (ارسطو، ۱۴۰۰، ۶۸). پس در اخلاق به سبک نظریه ارسطویی یک نوع نسبت میان اخلاق و وضع سیاسی افراد در جامعه می‌بینیم که این می‌تواند فضیلت اخلاقی را مبتنی بر وضع سیاسی کند. در چنین قضاوتی تنها معیاری که وجود دارد نظریه حد وسط ارسطویی است.

پس فضیلت ملکه‌ای است که حد وسطی را انتخاب کند که برای ما درست و با موازین عقلی سازگار باشد، با موازینی که مرد دارای حکمت عملی حد وسط را با توجه به آن‌ها معین کند (ارسطو، ۱۴۰۰، ۶۶).

در حیطه اخلاقیات و سپس در حیطه حق و سیاست، معیار حد وسط برای ارسطو همواره راهکار مسئله امور مبتنی بر عمل انسانی است. اهمیت مطلب در این است که خود حد وسط نیز متغیر است و درون آن مبتنی بر تغییر وضعیت تحول ایجاد می‌شود یعنی طبیعت آن متغیر است. بنابراین همانطور که وارن می‌گوید:

^۱ باراچی در باب نسبت اخلاق و سیاست می‌نویسد:

ما به گونه‌های مختلف بر این حقیقت تأکید کرده‌ایم که اخلاق، سیاست است زیرا (۱) انسان ذاتاً سیاسی است و (۲) تعلیم و تربیت (عادت و همچنین آموزش) وظیفه اجتماع است نه یک امر خصوصی. (باراچی، ۲۰۰۸، ۱۴۳).

یوجین گارور نیز در کتابی تحت عنوان رویارویی با اخلاق ارسطو، معتقد است که او فضیلت سیاسی را اساس فضیلت اخلاقی قرار می‌دهد (یوجین گارور، ۲۰۰۶، ۱۲۳-۱۲۵).

^۲ برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به (ناظمی اردکانی، ۱۴۰۰، ۱۰۵).

علوم عملی در نزد ارسطو به حقایق امکانی متغیر مربوط است و شناخت علمی^۱ به امور سرمدی مرتبط می‌شود و ارسطو تمایزی جدی میان آن‌ها برقرار می‌کند (وارن، ۱۳۹۸، ۱۴۶).

ارسطو با وضع اصطلاحاتی چون طبیعت متغیر، بررسی عینی وضعیت جزئی و حد وسط میان افراط و تفریط در جهت کسب و وضع عدالت در نوع رفتار وارد بخش حقوقی کتاب خود می‌شود و این آرایش مفاهیم را حفظ می‌کند. ارسطو تا اینجا به وضع معنای متفاوتی از طبیعت، سنت و علم نظری را از چارچوب علوم عملی خارج کرد و اهمیت جزئی در برابر کلی را روشن کرده است و همچنین با معیار حد وسط فضیلت را پیش از آنکه وارد فصل پنجم شود برای ما حدودش را توضیح داده است.

۳. عدالت حقوقی در منظر ارسطو

هم اکنون به پیچیده‌ترین و مهمترین فصل این مقاله وارد می‌شویم یعنی جایی که ارسطو از اخلاق فردی فاصله می‌گیرد و در کنار وضعیت مناسبات متغیر شهروندی، دیگری^۲ را نیز مورد ملاحظه قرار می‌دهد و برای نخستین بار از عدالت میان مناسبات انسانی و حق سخن می‌گوید. ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس معتقد است که «عدالت فضیلت کامل است» (ارسطو، ۱۴۰۰، ۱۶۷) به خصوص در ارتباط با شهروندان دیگر و فضیلتی است که نه ستاره بامداد و نه ستاره شامگاه در زیبایی به آن نمی‌رسد و از آنجایی که از شأن بالایی برخوردار است ارسطو معتقد است هیچ فضیلتی به آن نمی‌رسد و آدمی آن را نه تنها در خویشتن بلکه در ارتباطش با دیگری نیز تحقق می‌تواند بخشید و بخش مهم آن همین کسب فضیلت عدالت در ارتباط با دیگری است و این تکلیفی بسیار دشوار است (ارسطو، ۱۳۹۰، ۱۶۷-۱۶۸). در این فصل از کتاب ارسطو به میزانی دیگری از اهمیت برخوردار است که برون می‌نویسد:

هدف بخش پنجم از کتاب اخلاق نیکوماخوس استقرار اصول عدالت به عنوان یک فضیلت متفاوت است که به نفع شخص دیگری و حتی به قیمت هزینه شخصی برای خود فرد است تا دیگران (برون، ۲۰۰۱، ۲۸۸).

همانطور که ملاحظه می‌کنیم با ورود دیگری و غیرخواهی در واقع ارسطو ساحت بحث خود را تغییر می‌دهد. برای ارسطو فضیلت عدالت در ارتباط با دیگری به قدری از اهمیت برخوردار است که عدالت به معنای جزئی که همان وضع حقوقی آن محسوب می‌شود از نظر او تمام فضیلت است و عکسش نیز تمامیت ظلم محسوب می‌شود. بنابراین از نظر ارسطو:

آنچه از جهت ارتباطش با دیگران عدالت نامیده می‌شود به عنوان ملکه‌ای شخصی به طور مطلق فضیلت است (ارسطو، ۱۴۰۰، ۱۶۷).

^۱ ارسطو در باب تفاوت علم و ملکه می‌نویسد: «میان علم و توانایی در یک سو و ملکه در دیگر سو فرق است. علم و توانایی می‌تواند آثار متضاد پدید آورند در حالی که ملکه ممکن نیست آثار متضاد به وجود بیاورد. از تندرستی ممکن نیست اثری جز تندرستی پدید آید» (ارسطو، ۱۴۰۰، ۱۶۳).

^۲ گمپرتس در ارتباط با اهمیت فصل پنج کتاب اخلاق نیکوماخوس می‌نویسد:

کتاب پنجم اخلاق نیکوماخوس کلاً صرف بحث درباره این فضیلت (عدالت) است. فرق بحث ارسطو درباره عدالت با بحث‌های او در خصوص فضایل دیگر تنها در این نیست که بحث عدالت طول و تفصیلی غیر عادی دارد بلکه بی‌اغراق می‌توان گفت که این بحث نمودار نقطه عطفی در اخلاق یونانی است: در اینجا برای نخستین بار غیرخواهی روی می‌دهد... می‌دانیم که افلاطون محتوای این فضیلت را به طرز عجیبی محدود می‌کند و عدالت را هماهنگی طبقات جامعه، و این هماهنگی را تصویر و انعکاس هماهنگی نفس فردی می‌داند، و با پیمودن این بیراهه دور و دراز ثابت می‌کند که عدالت اقتضای نفع شخصی مردم عادل است. اگر بخواهیم استدلال او را درباره عدالت خلاصه کنیم چنین می‌شود: بر طبق عدالت رفتار کند و گرنه صلح و صفای درونی تو در خطر می‌افتد (تودور گمپرتس، ۱۳۷۵، ۱۴۸۹).

همینطور که از مضمون مقاله مشخص است عدالت در فلسفه ارسطو به دو اعتبار به کار می‌رود. او می‌نویسد:

پس روشن است که بیش از یک نوع عدالت وجود دارد و یکی از انواع آن، عدالت به معنی اخص در جنب عدالت به معنی اعم است، و اکنون باید ماهیت و مشخصات آن را معین کنیم (ارسطو، ۱۴۰۰، ۱۷۱).

کم‌توجهی ارسطو به تلاش افلاطون برای تعریف عدالت در یکی از صفحات آغازین کتاب پنجم قابل تشخیص است. او ادعا می‌کند که عدالت به معنای وسیع -عدالت به مثابه قانونمندی- کیفیت فوق‌العاده‌ای است: این تنها یک فضیلت در کنار دیگران نیست، بلکه به نوعی فضیلت «کامل» است. چنین چیزی ممکن است مانند یک نقطه توافق با افلاطون به نظر برسد، زیرا جمهوری همچنین عدالت را به عنوان یک فضیلت برتر در نظر می‌گیرد اما ارسطو عدالت را صرفاً در رابطه با دیگران در نظر می‌گیرد. ریچارد کروت می‌نویسد:

جنبه بین فردی عدالت از ابتدا در برداشت ارسطو از آن گنجانده شده است. نکته‌ای که او بعداً در این کتاب به آن اشاره می‌کند، این است که نمی‌توان فقط با بسط یا استعاره از عدالت بین اجزای روح صحبت کرد، چرا که عادل بودن، عادل بودن در رابطه با سایر انسان‌ها است (کروت، ۲۰۰۳، ۱۶۱).

تعریف ارسطو از عدالت متفاوت است و وقتی از معنای جزئی‌تری ذیل معنای کلی آن (که در آن حداقل با افلاطون موافق است) صحبت می‌کند از روابط میان فردی سخن می‌گوید. ارسطو می‌نویسد:

نوعی از عدالت^۱ به معنی اخص و عمل عادلانه مطابق آن (عدالت توزیعی)، در توزیع افتخار و پول و دیگر چیزهایی که میان شهروندانی تقسیم می‌شوند که در نظام سیاسی جامعه سهمی دارند اثر می‌بخشد؛ و نوع دیگر این عدالت نقش تصحیح در معاملات و ارتباطات میان افراد جامعه را ایفا می‌کند. این دو عدالت عدالت تصحیحی نیز خود بر دو قسم است زیرا بعضی معاملات آزادانه و اختیاری هستند و بعضی غیر اختیاری. معاملات و ارتباط‌هایی از قبیل خرید و فروش و قرض و ضمانت و عاریه و امانت و اجاره، ارادی و اختیاری اند چون مبدأشان انتخاب آزاد افراد است اما از معاملات غیر ارادی بعضی نهانی‌اند مانند سرقت و زنا و زهر خوردن و قوادی و فریب دادن بندگان و قتل و شهادت دروغ و بعضی دیگر همراه با زورند مانند تهدید و توقیف غیر قانونی و قتل و مسبوق به سوء قصد و با تعبیه وسایل یا برای سود، و راهزنی، و وارد آوردن نقص عضو و اهانت (ارسطو، ۱۴۰۰، ۱۷۲).

ارسطو در کتاب/خلاق نیکوماخوس عدالت در معنای جزئی آن را به دو بخش تقسیم می‌کند: عدالت توزیعی و عدالت تصحیحی. بخش اول آن مبتنی بر نسبت افراد متمایز و متفاوت در سهم آنان از توزیع منافع عمومی در میان شهروندان توسط قدرت سیاسی است. البته این امر تنها در میان افراد نیست بلکه میان اشیا و کالاهای متمایز نیز برقرار است. چون اشخاص نابرابر نبایستی از منافع،

^۱ پاکالوک در کتابی که در ارتباط با/خلاق نیکوماخوس نوشته است فضیلت عدالت را در نسبت به دیگری به سه صورت توضیح داده است که برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به (پاکالوک، ۲۰۰۵، ۱۹۲-۱۹۵).

اشیا و کالاهای برابر برخوردار باشند. در اینجا تناسب و برابری مبتنی بر استحقاق افراد است که خود آن صرفاً در سهم آنان به تحقق بخشی مصلحت عمومی قابل فهم است. درباره این نوع عدالت ارسطو می‌نویسد:

عمل عادلانه مستلزم دست کم چهار عنصر است: دو فرد و دو شیء. اگر اشخاص برابر نباشند نخواهند توانست اشیاء برابر به دست آورند و مبدأ نزاع همینجاست که اشخاص برابر اشیاء نابرابر به دست آورده‌اند و یا اشخاص نابرابر اشیاء برابر. مفهوم استحقاق نیز موید همین نکته است (ارسطو، ۱۴۰۰، ۱۷۳-۱۷۴).

در عدالت توزیعی که برابری میان افراد برابر در آن ملاک است ارسطو برای معیار از حد وسط استفاده می‌کند و میان این چهار عنصر تناسب هندسی می‌بیند که تناسبی متغیر میان دو فرد و دو شیء را مبتنی بر استحقاق آن دو در ذیل حد وسط تجاوز از امر متناسب به عنوان امر ظالمانه توضیح می‌دهد. بنابراین عدالت را در امر متناسب یا وضع برابری می‌بیند؛ و ظلم را تجاوز از متناسب است (و متناسب حد وسط است).

بر اثر ظلم (یعنی توزیع خلاف عدالت) یک عضو تناسب بزرگتر می‌شود و عضو دیگر کوچکتر (ارسطو، ۱۴۰۰، ۱۷۵).

جایگاه و میزان عملکرد شخص و شایستگی در عدالت توزیعی دارای اهمیت است و متناسب با آن برابری مشخص می‌شود؛ اما در عدالت تصحیحی تفاوتی نمی‌کند فرد چه کسی باشد؛ بلکه مقیاس امر دیگری است. ارسطو می‌نویسد:

ولی عدالت (تصحیحی) در روابط معاملاتی اشخاص گرچه برابری به معنی معینی است و ظلم به معنی نابرابری- اما مطابق تناسب عددی عمل می‌کند نه طبق تناسب هندسی زیرا فرق نمی‌کند که مرد خوبی به مرد بدی زیان رسانده باشد یا به عکس، و آنکه مرتکب زنا شده است مرد خوبی است یا مرد بدی. قاضی تنها مقدار زیان را در نظر می‌گیرد و با طرفین به طور برابر معامله می‌کند و تنها می‌نگرد که آیا کی ظلم کرده و دیگری ظلم دیده است و آیا یکی سبب زیان شده و دیگری زیان برده است؛ و می‌کوشد این نوع ظلم را که آسیب زدن به برابری است جبران کند... پس عدالت تصحیحی حد وسط میان سود و زیان است (ارسطو، ۱۴۰۰، ۱۷۶).

همانطور که گفتیم در عدالت توزیعی اینکه فرد چه کسی است از اهمیت برخوردار است و مبتنی بر آن افراد دیگر و اشیاء و منافع توزیع می‌شوند اما در عدالت تصحیحی، اصلاً مهم نیست فرد چه کسی است و در عدالت توزیعی در چه جایگاهی قرار دارد بلکه تنها چیزی که اهمیت دارد زیان و حقی است که از فرد دیگر ستانده شده است و نابرابری شکل گرفته است. در عدالت تصحیحی اعم از اختیاری و غیر اختیاری، دو امر جدید وارد خواهد شد که ارسطو صرفاً آن را در عدالت تصحیحی بیان کرده است. مورد نخست قاضی است و مورد دوم معیاری برای برابری و فهم زیان، که همان نومیسما یا پول است. ارسطو می‌نویسد: «قاضی واسطه حد وسط است» (ارسطو، ۱۴۰۰، ۱۷۷). قاضی شخص سوم خارج از منافع دو طرف است که میزان زیان و نابرابری را تشخیص می‌دهد و معیار برای اندازه گیری سود و زیان پول است.^۱ پول میزان ارزش هر چیزی را مشخص می‌کند.

^۱ البته ارسطو در کتاب سیاست دلیل دیگری برای پول ذکر کرده است. او می‌نویسد:

ارسطو معتقد است که پول پدید آمده تا واسطه‌ای باشد تا ارزش هر چیزی با آن سنجیده شود و تعیین اینکه یک خانه از لحاظ ارزش با چند جفت کفش یا چه مقدار مواد غذایی برابر است میسر می‌شود. این مقیاس به اعتقاد ارسطو براساس نیاز ایجاد شده است بنابراین پول از طریق قرارداد میان افراد تبدیل به نوعی نماینده شده است به همین دلیل ارسطو می‌گوید:

در زبان یونانی به آن *nomisma* می‌گوییم و چون وجودش از طبیعت نیست بلکه به واسطه *nomos* پدید آمده است در اختیار ماست که آن را تغییر دهیم یا بی‌ارزشش کنیم (ارسطو، ۱۴۰۰، ۱۸۸).

در اینجا ارسطو پول را امری قراردادی در نظر می‌گیرد و آن را از ارزش طبیعی جدا می‌کند که بسیار نکته مهمی است. امر طبیعی دارای ارزش ذاتی است اما پول با قرارداد انسانی به وجود می‌آید و دارای ارزش ذاتی نیست اما برای بررسی عدالت اجتماعی ما به آن نیازمندیم. ارسطو می‌نویسد:

بخشی از عدالت اجتماعی طبیعی است و بخشی قانونی. عدالت طبیعی (حقوق طبیعی) در همه جا قدرت برابر دارد و مطلق است موافقت یا مخالفت آدمیان نیست ولی در مورد عدالت قانونی ممکن است مقررات چنین یا چنان وضع شوند، ولی پس از آنکه وضع شدند تکلیف آورند مانند اینکه فدیّه (برای یک اسیر جنگی) باید مبلغ یک مینه باشد و در فلان موردیک بز یا دو گوسفند باید قربانی کنند... (ارسطو، ۱۴۰۰، ۱۷۶).

در اینجا ذیل عدالت تصحیحی ما همچنان از عدالت جزئی صحبت می‌کنیم که به همان معنای حقوقی آن است و ارسطو آن را «عدالت در درون جامعه محسوب می‌کند و نه عدالت مطلق» (ارسطو، ۱۴۰۰، ۱۸۵). عدالت اجتماعی که در آن حقوق توزیعی و تصحیحی دارای اهمیت است مبتنی بر مناسبات شهروندانه است یعنی افراد آزاد و برابری که که از نظر ارسطو برای مصلحت عمومی و خودبسندگی گرد هم آمده‌اند اما از نظر ارسطو این عدالت وقتی به صورت انضمامی وجود دارد که میان افراد قانون حاکم باشد.

و قانون آنجاست که وجود ظلم میان آدمیان ممکن است، زیرا حکم قاضی به معنی تمیز عدل از ظلم و حق از باطل است (ارسطو، ۱۴۰۰، ۱۸۶).

بنابراین همانطور که در ادامه (یعنی بخش بعدی مقاله) خواهیم گفت دولت سیاسی از ملزومات این بخش است. به‌طور کلی عدالت چه در معنای هندسی و عددی آن، در اینجا امری متغیر است و نمی‌تواند حکم ثابت داشته باشد یعنی قاضی باید براساس ارزش و میزان خسارت حکم کند بنابراین تنها در چارچوب‌های کلی ذیل طبیعت به معنای یونانی قرار می‌گیرد چرا که حکم و مضمون آن در طی زمان متغیر است. ارسطو در تمایز عدالت مطلق و عدالت جزئی می‌نویسد:

بعضی کسان برآنند که هر عدالتی، از این نوع طبیعی است زیرا آنچه طبیعی است تغییر ناپذیر است و در همه جا قدرت برابر دارد چنانکه آتش در یونان همانگونه می‌سوزاند که در ایران، در حالی که عقاید درباره عدالت در پیش چشم ما تغییر می‌یابند، ولی این سخن تنها به یک معنی درست است نه به طور مطلق. در

پول از آن رو پیدا شد که کالاهای مورد نیاز طبیعی مردمان در همه موارد حمل پذیر نبود و از این رو مردمان با یکدیگر پیمان کردند که در معاملات خود چیزی را بدهند و بستانند که علاوه بر سودمندی ذاتی برای بدست آوردن لوازم زندگی به آسانی قابل حمل باشد همچون آهن و سیم و دیگر فلزها (ارسطو، ۱۳۹۰، ۳۰).

مورد خدایان شاید اصلاً درست نباشند ولی در نزد ما اموری وجود دارند که به حکم طبیعت عادلانه‌اند ولی همه تغییرپذیرند و با این همه فرق میان عدالت طبیعی و عدالت قانونی^۱ به جای خود باقی می‌ماند (ارسطو، ۱۴۰۰، ۱۸۷).

در هر دو عدالت جزئی بر حسب تفاوت حکومت‌ها و تفاوت ارزش‌ها میان افراد و نسبت آن‌ها با یکدیگر و اشیاء و ارزش امور تفاوت ایجاد می‌شود بنابراین اصلاً نمی‌تواند معیاری مطلق فرض کرد و تنها معیار کلی ما که از نظر ارسطو صوری هستند و محتوای خود را از عینیت خارجی می‌گیرند برابری است که مبتنی بر دو عنصر متغیر قضاوت و پول توضیح داده می‌شود. به همین دلیل ارسطو همچون بخش اخلاق، در اینجا نیز ذات طبیعت را متغیر می‌داند:

به حکم طبیعت دست راست قوی تر از دست چپ است و با این همه این امکان وجود دارد که همه آدمیان به جایی برسند که هر دو دستشان به یک میزان قوی باشد... اموری هم که نه بر حسب طبیعت که به موجب قانون و قرارداد عادلانه تلقی می‌شوند در همه جا یکسان نیستند چون نظام‌های سیاسی یکسان نمی‌باشند (ارسطو، ۱۴۰۰، ۱۸۷).

بنابراین حتی اگر امری به نحو طبیعی به گونه‌ای باشد می‌تواند در طی زمان متغیر شود و ارسطو در این گونه امور جزمیت ندارد. در ادامه ارسطو مبتنی بر نظریه پیچیده خود یعنی تفاوت میان مسائل مبتنی بر امور عملی و حکمت نظری مبنی بر اینکه طبیعت در امور عملی متغیر است و جا برای قرارداد انسانی و حتی تغییر طبیعت باز است، و امور انسانی را از جزمیت و کلی بینی خارج می‌کند با نظریه انصاف در فصل پنجم/اخلاق نیکوماخوس این امر را مضاعف می‌کند. درواقع با نظریه انصاف حتی قانون شکل گرفته براساس نسبت‌های حقوقی را ارسطو در جایگاه‌های استثنایی زیر سوال می‌برد. ارسطو می‌نویسد:

مشکل از اینجا ناشی می‌شود که انصاف مطابق عدالت است ولی نه مطابق عدالت مبتنی بر قانون بلکه تصحیح عدالت قانونی است. علت این امر این است که حکم قانون همیشه عام و کلی است ولی در مورد بعضی چیزها نمی‌توان حکم کلی کرد که درست باشد (ارسطو، ۱۴۰۰، ۱۹۹-۲۰۰).

قانون قراردادی مبتنی بر عدالت تصحیحی و توزیعی از نظر ارسطو تماماً در هر وضعیتی قابل اجرا نیست چرا که گاهی مسائلی پیش می‌آید که قانون نمی‌تواند پاسخی برای آن داشته باشد و بایستی از نظر ارسطو در آنجا قانون تصحیح شود. در اینجا بحث از نصفت و انصاف خواهد شد که خود امر جزئی است که کلی را در مواضعی زیر سوال می‌برد.

پس ماهیت انصاف این است: تصحیح قانون آنجا که به سبب کلیت حکم قانون نقصی در آن راه یافته است و همه امور بوسیله قانون منظم نمی‌گردد چون وضع قانون درباره بعضی امور ممکن نیست؛ در اینگونه موارد به تصمیم‌های خاص احتیاج است زیرا در مورد امور نامعین قاعده نیز نامعین است (ارسطو، ۱۴۰۰، ۲۰۰).

^۱ برای مطالعه بیشتر و فهم بهتر تفاوت این دو مراجعه شود به (بارنز، ۲۰۱۴، ۴۲۰-۴۲۳).

ارسطو اصل انصاف را ذیل عدالت توضیح می‌دهد و آن را عین عدالت می‌داند و فردی که منصف است را فرد عادل خطاب می‌کند و در چنین جایگاهی از آنجایی که در عدالت این دیگری است که از اهمیت برخوردار است حتی اگر به موجب قانون کلی فرد دارای حق بود اما براساس اصل نصفت باید چشم‌پوشی کند. ارسطو می‌گوید:

این گونه ملکه انصاف است و فرقی با ملکه فرد عادل ندارد (ارسطو، ۱۴۰۰، ۲۰۰).

در حیطه عدالت حقوقی بحث نیک و بد مبتنی بر حقیقت نیست بلکه مبتنی بر شرایط و واقعیت است. این در حالی است که ارسطو حکمت نظری را صرفاً در چارچوب حقیقت مطلق بیان کرده است. به همین دلیل ارسطو معتقد بود سوفسطایی از سیاست هیچ نمی‌فهمد چرا سیاست دانش عملی است و نظری نیست و نمی‌توان به کسی آموخت (ارسطو، ۱۴۰۰، ۴۰۱).

حوزه حکمت عملی مبتنی بر امور انسانی است و آنچه درباره آن می‌توان تأمل کرد و در نظر مردمان مهم‌ترین کار مرد صاحب حکمت عملی، این است که به درستی تأمل کند... بعلاوه حکمت عملی تنها با کلیات سروکار ندارد بلکه باید جزئیات را نیز به روشنی ببیند زیرا مرد صاحب حکمت عملی مرد عمل است و عمل با جزئیات ارتباط دارد بدین جهت در بعضی موارد کسانی که از شناخت علمی بی‌بهره اند ولی تجربه دارند و در امور مختلف در عمل موفق‌تر از کسانی هستند از شناخت علمی بهره‌ورند (ارسطو، ۱۴۰۰، ۲۲۲).

بنابراین اینگونه می‌توان نتیجه‌گیری کرد که حتی در مباحث امور انسانی امر فضیلت مآبانه متصل است به تصمیم‌گیری فرد براساس عقل سلیم در ارتباط با جزئیات. فضیلت از این لحظه مبتنی بر علم و شناخت و دانایی نیست بلکه نیازمند هوشمندی و موقعیت‌شناسی است. در واقع ارسطو نسبتی میان فضیلت و فلسفه امور انسانی یا حکمت عملی ایجاد می‌کند که مکمل هم هستند یعنی فضیلت هدف را معین می‌کند و حکمت عملی با تصمیمات درست ما را به سمت آن هدف سوق می‌دهد. تا اینجای بحث مشخص شد که ارسطو با عبور از عدالت اخلاقی به عدالت حقوقی و وارد کردن دیگری در مختصات کتاب *اخلاق نیکوماخوس*، قصد ایجاد پلی برای عبور از ساحت اخلاق به ساحت سیاست براساس مناسبات حقوقی را دارد چرا که مناسبات حقوقی به عنوان عدالت جزئی که منجر به رسیدن به اهداف فضیلت محوره می‌شود نیازمند حکومت قانون و وضعیت سیاسی است. ریچارد کروت می‌نویسد:

در کتاب *جمهور وقتی* از خود می‌پرسند عدالت چیست، با پاسخ‌های متفاوتی روبرو می‌شویم ادعای من این است که تعریف افلاطون از عدالت در *جمهوری*، فضایی را برای اعتقاد او به این که یک فرد عادل باید از سیاست و حکومت بر شهری غیرفاضله کناره‌گیری کند، باز می‌کند، در حالی که تعاریف دوگانه ارسطو از عدالت در کتاب پنجم *اخلاق نیکوماخوس* به این اعتقاد او می‌پردازد که عدالت مستلزم مشارکت است حتی در مناسبات سیاسی‌ای که بسیار ناقص و دور از مناسبات آرمانی است (کروت، ۲۰۰۳، ۱۵۹).

از طرف دیگر ارسطو برای انسان حقی را قائل می‌شود که جامعه و سیاست را مبتنی بر آن توصیف می‌کند به همین دلیل مک‌گریب می‌نویسد:

افلاطون فرد را ملزم به انجام وظیفه‌ای می‌داند که به عنوان جزئی از دولت به آن خوانده می‌شود اما ارسطو فرد را سزاوار حقی می‌داند که در جامعه باید از آن برخوردار شود (مک‌گرید، ۱۹۹۶، ۸۰۳).

از این لحظه بایستی با پتانسیل اخلاق و نظریه حقی که تا این لحظه براساس نظر ارسطو توضیح داده ایم وارد وضع سیاسی شویم.

۴. عدالت حقوقی و وضع دولت سیاسی

راقم این سطور پس از تفسیر اخلاق یا عدالت درون فردی و عدالت میان فردی که دیگری در آن ظاهر شده است و برای نخستین بار بحث از حقوق و قضاوت شده است وارد بخش نهایی که وضع سیاسی باشد می‌شود. این وضع چنانکه ارسطو می‌گوید برحسب طبیعت مقدم بر خانواده، دهکده و غیره است (ارسطو، ۱۳۹۰، ۵)، یعنی سیاست در واقع منطقی‌تر از وضع عدالت اخلاقی و عدالت حقوقی است، چرا که این دو تنها در وضع سیاسی ضمانت اجرایی دارند اگر نه زماناً قاعدتاً دولت سیاسی متأخر است. نگارنده معتقد است به نظر ارسطو وضع اخلاقی و حقوقی در وضع سیاسی متحقق خواهد شد و ارسطو بارها در کتاب سیاست از چنین حقوقی حتی پیش از تشکیل دولت سیاسی سخن گفته است. ارسطو بی‌عدالتی را بدترین امر در درون شهر می‌داند و معتقد است:

داد ویژه شهر است زیرا دادگری که عبارت از شناخت و نگهداشت حق است، که سامان جامعه سیاسی است (ارسطو، ۱۳۹۰، ۸).

در این کتاب ارسطو از حق شهروندی، آزادی، حق دادرسی، مالکیت، فرمانروایی و اولویت شایستگی بر هر چیز دیگر به عنوان حق فرد شایسته سخن گفته است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت اما پیش از آن بایستی عنوان کنیم که ارسطو حق را از قانون سیاسی دریافت نمی‌کند بلکه حق خودش قانون ایجاد می‌کند و قانون سیاسی ذیل حق است و در این زمینه حق شهروندان مقدم بر دولت سیاسی است. ریچارد کروت در پاراگرافی مهم می‌نویسد:

اجازه دهید توضیح دهم که چرا حاضرم بگویم که ارسطو مفهوم حق طبیعی را [در آثار خود] دارد. من فکر می‌کنم مبنایی برای نسبت دادن این دیدگاه به ارسطو وجود دارد که همه انسان‌ها حق طبیعی دارند که به طرق خاصی با آنها رفتار شود، و این حق را هم در داخل شهر و هم در شرایط پیش از سیاست دارند. به عبارت دیگر، حقوق طبیعی ارسطویی به هر دو معنای «طبیعی» وجود دارد (کروت، ۱۹۹۶، ۷۵۷).

منظور کروت از این پاراگراف این است که ارسطو مفهوم حقوق طبیعی پیش از تشکیل دولت سیاسی را نیز تشخیص داده است. به عنوان مثال همانطور که بالا گفتیم فرد از حقوقی برخوردار است که صرفاً در وضع سیاسی ضمانت پیدا می‌کند و شما حق ندارید انسانی آزاده را به عنوان برده بگیرید. ریچارد کروت در ادامه می‌نویسد:

اکنون یک قدم فراتر می‌روم و پیشنهاد می‌کنم که حتی می‌توانیم در ارسطو این ایده را پیدا کنیم که همه انسان‌ها به موجب انسانیت خود از حقوق خاصی برخوردار هستند. در نقطه‌ای از سیاست، او معتقد است که نباید انسان‌ها را برای خوردن یا قربانی کردن آنها شکار کرد، بلکه فقط باید حیوانات وحشی را به عنوان خوراکی شکار کرد (کروت، ۱۹۹۶، ۷۵۶).

بنابراین شأن انسان و حقوق انسانی در وضعی غیرسیاسی نیز مقدم بر هر تشکیل دولتی وجود دارد و حق مالکیت و فرمانروایی را دولت سیاسی به فرد نمی‌دهد. از طرف دیگر ارسطو هر اجتماعی را سیاسی نمی‌داند یعنی اینطور نیست که هر گونه وضع مدنی با هرگونه قوانینی که بر آن نهاده شده باشد به عنوان دولت سیاسی قابل دفاع باشد بلکه معیارهایی وجود دارد که مبتنی بر حق طبیعی اندازه گیری شده است. ارسطو در همان صفحات آغازین میان حکومت سیاسی و حکومت‌های شبانی و سلطه گر تفاوت ایجاد می‌کند و می‌نویسد:

بدین‌سان پیداست که حکومت خدایگان بر بنده با حکومت سیاستمدار فرق دارد و برخلاف آنچه گروهی می‌پندارند همه انواع حکومت یکسان نیست. سیاستمدار فقط بر کسانی حکومت می‌کند که طبعاً آزادانه، و خدایگان بر کسانی که طبعاً بنده‌اند. سروری بر خانواده نوعی از سلطنت است زیرا هر خانواده‌ای فقط یک فرمانروا دارد و حال آنکه در حکومت سیاسی، فرمانروایی بر کسانی است که آزاده و برابر باشند (ارسطو، ۱۳۹۰، ۲۱).

در چنین وضعیتی تناوب فرمانروایی و فرمانبرداری حاکم است و هیچگونه سلطه‌ای از سنخ سلطه در تدبیر منزل از نوع خدایگان و بندگی و همچنین از نوع نسبت با همسر و فرزندان قابلیت بحث سیاسی ندارد بلکه اقتدار سیاسی از سنخ «قانون اساسی کشوری است که بر پایه برابری و همسانی افراد آن بنیاد شود و در آنجا شهروندان می‌طلبند که فرمانروایی به تناوب باشد و حکومت دست به دست شود» (ارسطو، ۱۳۹۰، ۱۵۲).

بنابراین زمانی که ما از اجتماعی بودن انسان بر حسب طبیعت در ارسطو سخن می‌گوییم باید اینکه انسان موجودی اجتماعی است را ذیل نظریه طبیعت یونانی توضیح دهیم و با دریافت این نظریه، اجتماعی بودن انسان از سنخ سایر موجوداتی که با هم زندگی می‌کنند چون مورچه و زنبور نیست بلکه اجتماعی بودن نظریه پیچیده‌ای بود که در ذیل آن یونانیان مفهوم شهروندی را توضیح دهند و آن را از سایر جانورانی که همگانی زیست می‌کنند جدا کنند. اگر ما انسان را مانند برخی از حیوانات و حشرات اجتماعی بدانیم معنای انسان را به زندگی گله‌وار هبوط داده‌ایم و اگر ارسطو اینگونه می‌اندیشید نه تنها بحث از حق طبیعی دیگر مطرح نبود بلکه بایستی نظریه شاه شبان گله انسانی را نظریه‌پردازی می‌کرد. بنابراین نظریه سیاست ارسطویی ذیل نظریه تدبیر منزل نیست که صرفاً دنبال رفع نیازهای جمعی یا فردی باشد بلکه زیست شهروندانه بر کسب فضیلت و ارتقای فرد انسانی است که دارای حق طبیعی و سیاسی است.

مهمترین معیاری که ارسطو برای داوری میان حکومت‌های سیاسی مختلف برای خود برگزیده است، مصلحت عمومی است و خود مصلحت عمومی ذیل حق و عدالت طبیعی توصیف شده است.

پس روشن است که آن حکومت‌هایی که خیر و صلاح عموم را در نظر دارند، بر طبق موازین عدل مطلق بنیاد یافته‌اند و حال آنکه حکومت‌هایی که فقط نفع فرمانروایان را می‌جویند نادرست و منحرفند زیرا عنصری از خودکامگی در خویش دارند در صورتی که جامعه سیاسی نمودار همزیستی و همکاری آزادمدان است (ارسطو، ۱۳۹۰، ۱۵۲).

به‌طور کلی شهر یونانی بر حسب تأملات نظری ارسطو حوزه منافع عمومی بود و مصلحت شخصی یا منافع فردی در آن سلطه‌گری نمی‌کرد.

در نزد یونانیان هر امر سیاسی در تعارض آن با شخصی و خصوصی تعریف می‌شد و امر سیاسی مترادف مشترک و عمومی بود. امر سیاسی در قلمرویی قرار می‌گرفت که با شهر یونانی و شهروندان آزاد و برابر پیوند داشت و به تدریج امر سیاسی در تقابل آن با چیرگی گروهی بر گروهی دیگر تعریف شد (طباطبایی، ۱۳۹۶، ۳۹).

اگر مصلحت عمومی بر شهر حاکم نباشد از حق و اخلاق و تضمین آن دو نمی‌تواند خبری باشد بلکه حق طبیعی که بر حسب اندازه‌گیری ارزش به صورت عینی بر حسب وضعیت‌های خاص، بررسی می‌شد در حکومت مبتنی بر سلطه و تغلب، امری سلیقه‌ای و مبتنی بر خواست طبقه خاصی صورت می‌گرفت. ارسطو می‌نویسد:

برخورداری هر کس از حقوق سیاسی باید وابسته به سهم او در فراهم آوردن عناصر هستی و سازمان حکومت باشد. از این رو آزادی و تبار و توانگری باید مجوز احراز مناصب و احترامات شناخته شود (ارسطو، ۱۳۹۰، ۱۷۶).

سهم و کنشگری و شایستگی کسب مناصب مبتنی بر نظریه عدالت حقوقی است و از حقوق شهروندان است که برابر در نظر گرفته شوند البته در شرایطی که برابری میان افراد برابر باشد. ارسطو در ارتباط با مضمون شهروندی و حقوق آن می‌نویسد:

شهروند کسی است که در شهری که مسکن اوست حق دادرسی و بیان عقیده درباره امور را داراست. و هر شهر از مجموعه این گونه افراد پدید می‌آید و عده شهروندان نیز باید به حدی باشد که استقلال زندگی آن‌ها را تأمین کند (ارسطو، ۱۳۹۰، ۱۳۳).

از سوی دیگر ما کسانی را که بر هر دو فن فرمانروایی و فرمانبرداری توانا نیستیم، زیرا فضیلت یک شهروند را در این می‌دانیم که درست از عهده این هر دو کار برآید. پس اگر بپذیریم فضیلت آدم خوب در شیوه فرمانروایی او پدیدار می‌شود، و حال آنکه فضیلت شهروند خوب در هر دو کار (فرمانروایی و فرمانبرداری) است، ناگزیر نباید این هر دو فضیلت را هم ارز بدانیم (ارسطو، ۱۳۹۰، ۱۴۲).

شهروند از نظر ارسطو بعد حقوقی و سیاسی دارد اما انسان خوب صرف بعد اخلاقی دارد بنابراین در این پاراگراف این دو را از هم جدا می‌کند. در سیاست شهروند مبتنی بر حقوق طبیعی بایستی قضاوت شود و در ذیل دولت سیاسی از حقوقی برخوردار است که بایستی مطالبه‌گری کند. حتی در کتاب سیاست به میزانی از حق شایستگی شهروندی در برابر شهروندان دیگر دفاع می‌کند که ذیل آن معتقد است اگر فردی وجود دارد که در فضایل بالاتر از هر فردی باشد بایستی قدرت حاکمیت به او برسد و اگر این اتفاق نیفتد ناحق شده است و حتی حق اعتراض و شورش را به او می‌دهد (ارسطو، ۱۳۹۰، ۱۹۸-۱۹۹).

تا اینجا بحث نگارنده نسبت میان اخلاق، حق و سیاست را روشن کرده است تنها نکته باقی‌مانده این است که کل این نسبت پیچیده میان این سه ساحت از چه منظر برای ارسطو دارای اهمیت است و چرا مطرح کرده است. ارسطو غایت سیاست را بهزیستن

می‌داند و ایجاد فضایی برای کسب، ماندگاری و ارتقای فضایل انسانی. در همین راستا در کتاب ششم از اخلاق نیکوماخوس مهم‌ترین امری که می‌تواند نیکبختی را برای انسان به ارمغان بیاورد را ارسطو قوه عقلانی انسان می‌داند که این قوه با وجود اینکه به دو امر نظری و عملی تقسیم می‌شود ارسطو قوه نظری را بر عملی مقدم دانسته و آن را نیکبختی‌ای می‌داند که تمامی فضایل باید به سمت آن سوق داده شوند. ارسطو می‌نویسد:

اگر نیکبختی فعالیت منطبق با فضیلت است پس باید منطبق با والاترین فضایل باشد، و چنین فعالیتی فعالیت بهترین جزء وجود ما می‌تواند بود. خواه این جزء عقل باشد و خواه چیز دیگر، فعالیت این جزء در انطباق با فضیلت خاص آن نیکبختی^۱ کامل است؛ و پیشتر گفته‌ایم که این فعالیت فعالیت نظری است (ارسطو، ۱۴۰۰، ۳۸۸).

بنابراین در پایان ارسطو به عنوان غایت اخلاقیات، حقوق و سیاست را در خدمت محیا کردن شرایطی برای کسب فعالیت نظرورانه برای انسان در نظر می‌گیرد و هرگز آنان را به صرف رفع احتیاجات انسانی هیوط نمی‌دهد. ریچارد کروت در این ارتباط می‌نویسد:

براساس این تصویر، ارسطو فعالیت سیاسی در رژیم‌های مختلف را صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به هدف می‌داند: ایجاد محیطی امن برای زندگی فلسفی-اخلاقی (کروت، ۲۰۰۳، ۱۵۷).

بنابراین ما باید پروژه او در سیاست را تلاشی برای یافتن راه‌هایی بدانیم که از طریق آن همه شهروندان نه تنها مقداری از فضیلت را کسب کنند بلکه صفت میوزه انسان که تنها راه نیکبختی انسان از باریکه آن می‌گذرد که همان تأمل نظرورانه است، دست یابند.

نتیجه‌گیری

ارسطو در فلسفه امور انسانی یا همان حکمت عملی موضع‌گیری‌ای متفاوت از فلسفه یا حکمت نظری دارد. او مبتنی بر دو کتاب اخلاق نیکوماخوس و سیاست در سه وضع متفاوت فرد یونانی را تشریح کرده است. نخست وضع اخلاقی که ایجاد موازنه در امیال درونی است. دوم؛ وضعیت حقوقی که از آن می‌توان به عدالت جمعی نیز نام برد که در آن بحث اخلاقی نیست بلکه اساساً حقوقی و مبتنی بر قانونگذاری و مطالبه‌گری است. سوم؛ وضع سیاسی است که ذیل دولت توصیف می‌شود. اگر تعریف فضیلت که مبتنی بر نیکبختی و سعادت است برای ارسطو همان صفت میوزه انسان یا اندیشیدن و تأمل نظری باشد، ارسطو آن را غایت هر دو وضع دیگر هم قرار می‌دهد و اصلاً آن دو وضع دیگر در خدمت انسان جنتلمن فضیلت مآب است اما وضع نخست بدون دریافت بار حقوقی و ضمانت دولتی سیاسی تقریباً غیر قابل تحقق است.

ارسطو در وضع اخلاقی با مفاهیمی طبیعت متغیر، بررسی عینی وضعیت جزئی و حد وسط میان افراط و تفریط در جهت کسب و وضع عدالت در نوع رفتار منحصر به فرد بودن نظریه اخلاقی خود را در برابر حکمت نظری نشان می‌دهد و از ما می‌خواهد در این مباحث انتظارات متفاوتی داشته باشیم. یعنی در نهایت ارسطو بسیار صوری می‌تواند در اخلاق ما را راهبری کند و این عقل سلیم

^۱ در باب نسبت استفاده از صفت میوزه انسان یعنی عقل و نسبت آن با اخلاق و سیاست مراجعه شود به (کروت، ۱۳۹۴، ۱۹-۲۰).

^۲ ویکز در مقاله‌ای درباره اخلاق نیکوماخوس ارسطو نوشته است معتقد است ارسطو تنها زندگی مبتنی بر تفکر نظرورانه را بهترین نوع زندگی خطاب می‌کند (ویکز، ۱۹۷۸، ۵۶۱-۵۶۲).

است که بایستی به آن محتوا بخشید که از خصوصیات انسان جنتلمن ارسطویی است. برای تحقق بخشی فضایل و حفاظت از آن ارسطو خودش را متکی به وضع قوانین و سیاست می‌داند اما پیش از آنکه وارد سیاست شود وضع دومی را خلق می‌کند که بسیار در ادامه تأثیرگذار است. او وضع حقوقی را با ورود دیگری در صاحت اندیشه اخلاقی معرفی می‌کند. در این وضع از قضاوت، قانون، ارزش‌گذاری، امر قراردادی و همچنین سود و زیان مالی سخن می‌گوید. در این وضع نوعی از اجتماع انسانی توصیف می‌شود که به نظر می‌رسد حتی پیش از تشکیل دولت سیاسی از حق طبیعی سخن می‌گوید که بایستی با دو نوع عدالت توزیعی و تصحیحی میان افراد از آن پشتیبانی کرد.

حق طبیعی به عنوان شایستگی، سهم از افتخار و ثروت شهر، مالکیت، حاکمیت، آزادی و به رسمیت‌شناسی نه تنها در فصل پنجم از کتاب *اخلاق نیکوماخوس* زمینه سازی شده است بلکه ظهور وضعی متفاوت از اخلاق را نوید می‌دهد که سیاست ذیل آن بایستی خودش را تعریف کند. یعنی شهروند که صرفاً در ذیل دولت سیاسی قابل فهم است صاحب حقوقی است که صرفاً در وضع سیاسی به رسمیت شناخته شده و تضمین شده است و گرنه سیاست چیزی به او نداده است. این وضع دوم عمده تفاوت ارسطو با سایر اندیشمندان سیاسی کلاسیک را رقم می‌زند.

وضع سیاسی برای ارسطو صرف تشکیل هر گونه اجتماعی از آدمیان نیست بلکه هر گونه حکومتی به صورت خدایگانی و بندگی و مبتنی بر صورت تدبیر منزل از نظر او وضع سیاسی نیست. اگر اینگونه باشد اجتماع انسانی چه تفاوتی با اجتماع هماهنگ زنبوران و مورچگان دارد. اصلاً چنین اجتماعی نمی‌تواند تحقق بخش وضع اخلاقی و حقوقی باشد و از درجه اعتبار ساقط است. بلکه اجتماع سیاسی به معنای به رسمیت شناسی فرمانروایی و فرمانبرداری شهروندان به صورت متناوب است و معیار حکومت نیز تحقق بخشی عدالت به عنوان مصلحت عمومی است. در چنین جامعه‌ای برخورداری هر کس از حقوق سیاسی باید وابسته به سهم او در فراهم آوردن عناصر هستی و سازمان حکومت باشد. از این رو آزادی و تبار و توانگری باید مجوز احراز مناصب و احترامات شناخته شود. چنین اجتماع سیاسی‌ای می‌تواند غایت کسب فضیلت و جامعه فرهیخته‌ای که ارسطو انتظار دارد را متحقق کند.

منابع

- ارسطو. (۱۴۰۰). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ پنجم، نشر طرح نو.
- ارسطو. (۱۳۹۰). *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، چاپ هفتم، انتشارات علمی و فرهنگی.
- طباطبایی، جواد. (۱۳۹۶). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، چاپ اول، نشر مینوی خرد.
- فاستر، مایکل برسفورد. (۱۳۹۵). *خداوندان اندیشه سیاسی*، ج ۱، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کروت، ریچارد. (۱۳۹۴). *اخلاق ارسطو، دانشنامه استنفورد* (۲۸)، ترجمه مریم خدادادی، چاپ اول، نشر ققنوس.
- کریستوفر، وارن. (۱۳۹۸). *راهنمای خواندن اخلاق نیکوماخوس ارسطو*، ترجمه ایمان خدافرد، چاپ دوم، نشر ترجمان.
- گمپرتس، تئودور. (۱۹۷۵). *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد سوم، چاپ اول، نشر خوارزمی.
- ناظمی اردکانی، علی. (۱۴۰۱). *امر سیاسی و فرونسیس ارسطویی*، چاپ اول، نشر نقد فرهنگ.
- ورنر، یگر. (۱۳۷۶). *پایدیا*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، چاپ اول، نشر خوارزمی.

References

- Aristotle. (2021). *Nicomachean Ethics*, trans. M. H. Lotfi, 5th edition, Tarh-e No Publishing. (in Persian)
- Aristotle. (2011). *Politics*, trans. H. Enayat, 7th edition, Elmi & Farhangi Publishing. (in Persian)
- Baracchi, C. (2008). *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge University Press.

- Barnes, J. (2014). *Aristotle's Ethics*, Princeton University Press.
- Brown, L. (1997). What Is "the mean relative to us" in Aristotle's "Ethics"? *Phronesis*, 42 (1), 77-93.
- Brown, V. (2001). Rights" in Aristotle's "Politics" and "Nicomachean Ethics? *The Review of Metaphysics*, 55 (2) 269-295.
- Christopher, W. (2019). *A Guide to Reading Aristotle's Nicomachean Ethics*, trans. I. Khodafard, 2nd edition, Tarjan Publishing. (in Persian)
- Crot, R. (2015). Aristotle's Ethics, *Stanford Encyclopedia Collection* (38), trans. M. Khodadadi, 1st edition, Qoqnoos Publishing. (in Persian)
- Foster, M. B. (2016). *The Gods of Political Thought*, Vol. 1, trans. J. Sheikholeslami, Elmi & Farhangi Publishing. (in Persian)
- Garver, E. (2006). *Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and Modern Morality*, The University of Chicago Press.
- Gompertz, T. (1975). *Greek Thinkers*, trans. M. H. Lotfi, Vol. 3, 1st edition, Kharazmi Publishing. (in Persian)
- Kraut, R. (1996). Are There Natural Rights in Aristotle? *The Review of Metaphysics*, 49 (4), 755-774.
- Kraut, R. (2003). *Plato and Aristotle's Ethics (chapter: Justice in Plato and Aristotle: Withdrawal versus Engagement*, Routledge.
- McGrade, S. (1996). Aristotle's Place in the History of Natural Rights, *The Review of Metaphysics*, 49 (4), 803-829.
- Miller, Jr. f. (1995). *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford University Press Inc.
- Nazemi-Ardakani, A. (2012). *Political Science and the Aristotelian Phronesis*, 1st edition, Nagd-e Farhang Publishing. (in Persian)
- Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press.
- Swanson, J. A. & Corbin D. C. (2009). *Aristotle's Politics*, Continuum International Publishing Group.
- Tabatabaei, J. (2017). *The Decline of Political Thought in Iran*, 1st Edition, Minou-ye Kherad Publishing. (in Persian)
- Werner, J. (1997), *Paidia*, trans. M. H. Lotfi, Vol. 1, 1st edition, Kharazmi Publishing. (in Persian)
- Wilkes, K. V. (1974). The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics, *Mind, New Series*, 87 (348), 553-571.