

مبانی نظریه عدالت ارسطو^۱

فرزانه ذوالحسنى
مدرس و پژوهشگر

چکیده

نظریه عدالت ارسطویی در حوزه فلسفه سیاسی غالباً با رویکرد سیاسی - اجتماعی و بدون تحلیل مبانی آن، مورد بررسی قرار گرفته است. در این مقاله با روی آوردی میان رشته‌ای نشان داده شده است که ریشه‌های این نظریه در وجودشناسی، انسان‌شناسی، اخلاق ارسطویی و عرف یونان محکم شده است و این نظریه نتیجه اجتناب‌ناپذیر نظام فکری ارسطویی است. عدالت نزد ارسطو کاملاً بر اساس مدل کلی طبیعی در وجودشناسی وی معنا می‌یابد. تحلیل ارسطو از رابطه نفس و بدن بر مبنای تئوری ماده و صورت و جایگاه ویژه عقل نظری و عملی در انسان‌شناسی با نگاه انسان‌نگارانه او به دولت‌شهر عجین شده و مفهوم عدالت توزیعی را می‌آفریند.

نظریه عدالت، مفهوم عام همان نظریه فضیلت و رعایت حد وسط در اخلاق ارسطویی است که وی تلاش می‌کند در اندیشه سیاسی خود در جامعه پیاده کند. وی دولت‌شهری را پیشنهاد می‌کند که تفاوت طبقاتی‌اش بر اساس فضایل تنظیم شده است و شهروندان با رعایت قانون برای انجام رفتارهای فضیلت‌آمیز توسط دولت‌مردان با فضیلت تربیت می‌شوند. این دولت‌شهر به سمت غایت عدالت که همان سعادت یعنی تحقق رفتار فضیلت‌آمیز با همگان است پیش می‌رود. البته در چینش طبقات بر اساس میزان فضیلت انسانها ارسطو به شدت از عرف یونان متأثر است.

واژگان کلیدی

ارسطو، نظریه عدالت، انسان‌شناسی، وجودشناسی، اخلاق، عرف، مبانی دولت‌شهر

۱- کار ارزیابی این مقاله در تاریخ آغاز ۸۵/۹/۲۰ و در تاریخ ۸۵/۱۰/۲ به اتمام رسید.

در کتابهایی که در حوزه فلسفه سیاسی تدوین می‌شود، غالباً آرای ارسطو و به طور ویژه نظریه عدالت وی در قالب تلخیصی توصیفی از کتاب «سیاست»^۱ و بخشی از کتاب «اخلاق نیکوماخوس»^۲ گزارش می‌گردد. اما پرسش از مبادی تصویری و تصدیقیه این نظریه با روی‌آوری میان رشته‌ای هنوز پاسخ خود را نیافته است و این جستار تلاشی برای نیل به چنین مقصودی است.

گمان ما این است که نظریه عدالت ارسطو نتیجه اجتناب‌ناپذیر وجودشناسی، انسان‌شناسی، اخلاق وی و عرف یونان است.

ارسطو در شمار بزرگترین اندیشمندان سیاسی است که تأثیر او بر فیلسوفان سیاسی در شرق و غرب عالم انکار ناشدنی است. اگر چه وی به نوعی در فلسفه سیاسی فیلسوفانی چون توماس آکوئیناس، جان لاک، هگل و کارل مارکس حضور دارد (رهمد، ۱۳۷۳، ص ۲۹)، ولی ضرورت پژوهش در مورد اندیشه‌های ارسطو برای ما به دلیل اثرگذاری عمیق وی در اندیشه سیاسی حکیمان مسلمان می‌باشد.

اندیشمندان اسلامی برای نظریه‌پردازی در حوزه علوم سیاسی و محکم کردن مبانی نظری معارف اسلامی در این باب از ارسطو بهره‌ها برده‌اند. رد پای ارسطو در فلسفه سیاسی حکیمانی چون ابن‌رشد، ابن‌باجه، فارابی، ابن‌سینا و دیگران بسیار مشهود است؛ لذا ژرف‌نگری در آرای این بزرگان بدون آشنایی با فلسفه سیاسی ارسطویی میسر نیست.

در این مقاله پس از گزارش مختصری از نظریه عدالت ارسطو، مبادی این نظریه را در وجودشناسی، انسان‌شناسی، اخلاق ارسطویی و نیز عرف یونان پی می‌جوئیم.

نظریه عدالت ارسطو

در اندیشه سیاسی ارسطو عدالت به معنای عام، یعنی رفتار فضیلت‌آمیز نسبت

1- The Politics
2- The Nicomachean Ethics

به افراد جامعه و این رفتار را قانون دولت‌شهر^۱ معین می‌کند (۱۱۲۹ب). در حکومت مطلوب ارسطویی، این قانون در جهت تأمین خیر اعلی یعنی سعادت دولت‌شهر توسط حکمایی که دارای فضیلت حکمت عملی هستند وضع شده است (۱۱۰۲الف). قانون خردی است از هوس‌ها پیراسته (۱۲۸۱الف و ب) برای تربیت افراد جامعه، ایشان را به رفتار فضیلت‌آمیز ملزم و از رذایل نهی می‌کند (۱۱۳۰ب) در این حکومت شهروند خوب همان فضایل انسان خوب را داراست (۱۲۹۳ب). وی دارای فضیلت عدالت است و در بهره‌مندی از مزایای اجتماعی انصاف را رعایت می‌نماید (۱۱۲۹ب).

در این معنای عام، عدالت غایت اعلای دولت‌شهر و سامان جامعه سیاسی است (۱۲۵۳الف) و شهروند عادل همه فضایل را یکجا داراست. وی می‌تواند فضایل را نه تنها در انزوا بلکه در اجتماع سیاسی نیز نسبت به سایر انسان‌ها رعایت نماید. یعنی عدالت کامل‌ترین فضیلت است، زیرا فضیلت کامل در آن اجرا می‌شود (۱۱۲۹الف - ۱۱۲۹ب).

اما در سایر حکومت‌ها که تأمین غایات دیگری مثل نفع طبقه اشراف، نفع حکمران و ... مورد نظر است قانون در جهت دستیابی به همان غایت وضع می‌شود (۱۱۲۹ب) و لذا فضیلت شهروندان به این اعتبار تعریف می‌گردد (۱۲۷۸-۱۲۹۳ب). بنابراین، به تعداد انواع حکومت‌ها، فضیلت‌های شهروندان و عدالت، معانی متعدد پیدا می‌کند، معانی اعتباری و نسبی که بر معنای عدالت و فضیلت انسان خوب، منطبق نیست. لازم به ذکر است در اینجا عدالت به معنای قانونی آن مدنظر است، نه به معنای طبیعی آن. تنها در حکومت آرمانی ارسطویی این دو معنای عدالت بر هم منطبق می‌گردند. *پژوهش‌های فلسفی و مطالعات فرهنگی*
ارسطو در یک تقسیم، عدالتی را که در جامعه برقرار می‌شود، عدالت سیاسی می‌نامد و آن را به عدالت طبیعی و عدالت قانونی تقسیم می‌کند. عدالت طبیعی آن است که در همه جا الزامی است و با تفاوت حکومت‌ها متفاوت نمی‌شود؛ اما

1- Polise

اساس عدالت قانونی بر وضع و قرارداد است و به دلیل وضع لازم الاجرا است. این نوع عدالت با تغییر حکومت‌ها تغییر می‌کند (۱۱۳۴ - ۱۱۳۵ الف).

عدالت به معنای خاص، جزئی از فضیلت و در عرض سایر فضایل است نه همه آن. عدالت در این معنا خود دارای اقسامی است:

۱- عدالت توزیعی^۱: رعایت عدالت در توزیع منافع و امتیازات در جامعه متناسب با استحقاق افراد؛ ۲- عدالت اصلاحی^۲: رعایت تناسب حسابی در معاملات خصوصی (۱۱۳۰ - ۱۱۳۲ ب).

بر اساس تعریف ارسطو از عدالت توزیعی، امتیازات در حکومت مطلوب وی بر اساس فضایل تقسیم می‌گردد و از آنجا که همه شهروندان صاحب فضیلت هستند، امتیاز حکمرانی، به کمیته‌ای متشکل از جمعی از شهروندان واگذار می‌شود. اعضای این کمیته به شکل گردشی تغییر می‌کنند. با این شیوه همه شهروندان به تناوب واجد این امتیاز سیاسی می‌گردند (۱۲۷۷-۱۲۷۸ الف). مناصب سپاهی و پیشوایی دین نیز از مناصب مهم اجتماعی است و شهروندان متناسب با استحقاقی که طبیعت برایشان ایجاد می‌کند در جوانی از مناصب سپاهی و در کهنسالی از منصب پیشوایی دین برخوردار می‌گردند.

البته اینکه در جامعه همه شهروندان صاحب فضیلت باشند، آرمانی است که تحقق آن به راحتی میسر نیست. ارسطو این احتمال را هم در نظر می‌گیرد که کسی در فضایل برتر از همگان باشد. در این شرایط بر خلاف دیگر انواع حکومت‌ها که ممکن است چنین کسی را از میان بردارند و یا تحت امر دیگران قرار دهند، معتقد است باید مردمان به رضایت طبع از او تبعیت کرده حق شهرداری را به طور علی‌الاطلاق بدو بسپارند (۱۲۸۴ ب).

ممکن است گمان شود به رغم تأکید ارسطو بر عدالت توزیعی و رعایت استحقاق‌ها، به دلیل برابری فضایل شهروندان در عمل عدالت اصلاحی برقرار

1 - Distributive justice

2 - Corrective justice

می‌شود و امتیازات با برابری حسابی و نه نسبی توزیع می‌گردند؛ اما حق آن است که ارسطو بسیاری از طبقات را اساساً صاحب حق شهروندی نمی‌داند و این اقشار را بطور تخصصی، از زمره شهروندان خارج می‌داند. زنان، اتباع خارجی، آزادشدگان و بردگان همگی از این جمله‌اند. در نگاه ارسطو این محرومیت از حقوق سیاسی، ظلم و تبعیض نمی‌باشد، زیرا رعایت استحقاق‌ها عین عدالت بوده، به نفع این اقشار و در جهت سعادت‌مندی ایشان است.

اساساً حوزه‌های مختلف تأملات یک اندیشمند نمی‌تواند به نحو مستقل و مجزا از یکدیگر شکل گیرد، به ویژه وقتی متفکری صاحب یک نظام فکری است، همه تأملاتش در حوزه‌های مختلف در پرتو آن نظام واحد شکل گرفته و به انسجام و هماهنگی می‌رسد و ارسطو چنین حکیمی است. می‌توان بازتاب تفکر نظام‌مند این فیلسوف گرانقدر را در هر یک از نظریات او در حوزه‌های متفاوت پی گرفت و این سازگاری را مشاهده کرد. نظریه عدالت وی نیز از این نظام هماهنگ خارج نیست. ریشه‌های عمیق این نظریه در وجودشناسی، انسان‌شناسی و اخلاق ارسطویی محکم شده است. همچنین وی آگاهانه تلاش کرده است در نظریات اخلاقی و سیاسی خود از عرف زمانش فاصله نگیرد. او برای نوشتن کتاب «سیاست» قانون اساسی ۱۵۸ دولت‌شهر را بررسی نمود. کتاب «اصول حکومت آتن» یکی از ثمرات این بررسی‌هاست (رمد، ۱۳۷۳، ص ۵۶)، به همین دلیل می‌توان از مبادی عرفی نظریه عدالت وی نیز سخن گفت.

۱- مبادی وجودشناختی نظریه عدالت ارسطویی

ارسطو مبدع نظریه کلی طبیعی و کاشف علل چهارگانه است. وی آن چنان شیفته این کشف بی‌بدیل خویش است که بسیاری از امور را در حوزه طبیعیات، متافیزیک، روان‌شناسی، اخلاق، الهیات و حتی فلسفه سیاسی با این الگو توصیف و تبیین می‌کند.

حاصل این نظریه آن است که هر ماهیت، یک کلی طبیعی است که متشکل از

ماده و صورت (قوه و فعل) می‌باشد. صورت، نهایت کمالی است که ماده قابلیت آن را دارد. هر فرد از یک نوع طبیعی برای تحقق صورت نوعیه خود در تکاپو است. این صیورورت مثل هر حرکت دیگری منشأ و منتهایی دارد؛ منشأ این صیورورت، علت فاعلی و منتهای آن، علت غایی است. می‌توان گفت که علت فاعلی تحت تأثیر جاذبه علت غایی ماده را به سمت تحقق صورت نهایی‌اش می‌کشد. پویایی این حرکت طبیعی تمام جهان ماده را فرا گرفته است. مثلاً یک دانه سیب ماده‌ای است که تحت تأثیر علت فاعلی (که همان طبیعت نوعیه دانه سیب است) به سمت غایت درخت سیب شدن پیش می‌رود و هر لحظه صورت جدیدی احراز می‌کند تا سرانجام به صورت نهایی خود یعنی «درخت سیب» برسد (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۵۱ به بعد).

انعکاس این نظریه در فلسفه سیاسی ارسطو بسیار مشهود است. از نظر او انسان موجودی است که طبیعتش او را به زندگی اجتماعی می‌کشد، یعنی مدنی‌الطبع است. بر این مبنا اگر کسی نتواند با دیگران زیست کند، اساساً انسان نیست (۱۲۵۲-۱۲۵۳ ب). همچنان که اگر عضوی از پیکری طبیعی جدا شود، ماهیتش را از دست می‌دهد و دیگر وجودی ندارد مگر به مجاز، انسان بریده از اجتماع نیز انسان حقیقی نیست.

با به هم پیوستن انسان‌ها خانواده، از مجموعه خانواده‌ها دهکده و از مجموعه دهکده‌ها دولت‌شهر ایجاد می‌شود. هر یک از این مجموعه‌ها کلی هستند و طبق مدل کلی طبیعی، غایتی دارند. ارسطو مفصلاً به روابط زن و شوهر، پدر و فرزند، خدایگان و برده می‌پردازد و روابط هر یک از این ابتدایی‌ترین اجتماع‌ها را نیز بر اساس مدل کلی طبیعی توضیح می‌دهد که نسبت به پرسش اصلی این نوشتار در حاشیه قرار می‌گیرد.

غایت هر یک از این اجتماعات کوچک‌تر، خودکفایی در تأمین نیازهاست و این غایت در دولت‌شهر برآورده می‌شود. پس دولت‌شهر غایت فرد، خانواده و دهکده است و آنها با پیوستن به این کلی به غایت خودکفایی می‌رسند (۱۲۵۲-۱۲۵۵ الف).

بر اساس مدل کلی طبیعی، دولت‌شهر ایجاد شده، چونان ماده، در تکاپوی فعلیتی است. غایت و صورت نهایی این دولت‌شهر، سعادت‌مندی اجتماع یعنی زندگی بر اساس فضیلت است و چنانچه در توصیف نظریه عدالت ارسطویی بیان شد، این رفتار فضیلت‌آمیز همان عدالت است. عدالت غایت‌اعلای دولت‌شهر و سامان جامعه سیاسی است.

علت فاعلی که ماده دولت‌شهر را به سوی تحقق صورت عدالت سوق می‌دهد، دولت‌مردان هستند که باید با تربیت شهروندان با فضیلت این عدالت را عینیت بخشند. در اینجا موضع‌گیری ارسطو در مقابل سوفسطائیان که دولت را حاصل قراردادهای اعتباری و مانع رشد و کمال طبیعی آدمی می‌دانستند کاملاً مشهود است (فاستر، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۶۸-۲۶۹).

علاوه بر اینکه عدالت به معنای عام، با مدل کلی طبیعی توضیح داده می‌شود همین روح بر عدالت به معنای خاص نیز سیطره دارد. در عدالت توزیعی رعایت استحقاق‌ها شرط است و تفاوت استحقاق‌ها مبتنی بر تفاوت فضایل می‌باشد. این تفاوت برخاسته از تفاوت در طبیعت‌هاست و همین امر توجیه‌گر همه نابرابری‌هایی است که در نظریه عدالت ارسطویی عین برابری است. تفاوت شهروند و غیرشهروند که خود شامل تفاوت زن و مرد، برده و خدایگان، یونانی و غیریونانی، صاحبان مشاغل پست و اشراف می‌شود همگی تفاوت طبیعی است، و عمل به مقتضای آن عین عدالت است.

ملاک تقسیم عدالت به عدالت قانونی و طبیعی نیز التزام به طبیعت است. با این تقسیم، ارسطو تمام قوانین و حکمرانی‌هایی که خلاف مقتضای طبیعت باشد، عدالتی اعتباری و قانونی دانسته، عدالت حقیقی را مبتنی بر مقتضای طبیعت معرفی می‌کند و در تأملات سیاسی خود به دنبال آن است.

۲- مبادی انسان‌شناختی نظریه عدالت

مدل کلی طبیعی نه تنها از مبادی متافیزیکی ارسطو در فلسفه سیاست است،

بلکه در انسان‌شناسی نیز وی گره کور ثنویت افلاطونی را به مدد آن باز می‌گشاید. ارسطو از نظریه افلاطونی تفکیک نفس از بدن عدول کرده رابطه روان‌شناسی و طبیعیات را که در مکتب وی به سستی گراییده بود، استحکامی دوباره می‌بخشد.

از نظر ارسطو بدن، جسم طبیعی است که دارای استعداد حیات است و نفس برای او چونان صورت، مبدأ و اصل حیات است. نفس تحقق بدن است و از آن جدا نشدنی است، نفس محرک نامتحرک بدن (۳۰، ۴۰۸ ب). و غایت وی نیز هست (۲۵-۱، ۴۱۵ ب).

بدین ترتیب علت غایی، علت فاعلی، و علت صوری در مصداق واحد گرد آمده‌اند و آن نفس آدمی است. البته برای نفس هم، اتحاد با بدن مبارک است؛ زیرا او نیز بدون بدن نمی‌تواند قوای خود را به کار گیرد.

با بیان این نکته که صورت انسانیت و فصل ممیز او نفس ناطقه است به بحث از مبادی انسان‌شناسانه نظریه عدالت باز می‌گردیم. از نظر ارسطو نفس، حافظ وحدت بدن است و هر یک از حالات بدن به نفس واحد غیرمنقسم منسوب است نه جزء خاصی از آن (۱۵-۱، ۴۱۱ ب). در عین حال اختلاف در افعالی که از آدمی سر می‌زند، خبر از قوای متعدد وی می‌دهد و در میان این قوا، قوه ناطقه ارج خاصی نزد ارسطو دارد و ملاک انقسام نفوس قرار می‌گیرد. نفوس یا ناطقند یا غیرناطق. نفوس فاقد قوه نطق یا فقط دارای قوه غاذیه هستند (نفس نباتی) یا علاوه بر آن قوه حساسه نیز دارند (نفس حیوانی) (۴۳۴ الف). و اما نفس واجد قوه نطق، نفس انسانی است. البته مراتب عالی نفس توانایی‌های مراتب دانی را نیز دارند.

قوه عاقله آدمی خود به دو نیروی عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود. متعلق عقل نظری موجوداتی هستند که دارای مبادی غیرقابل تغییرند ولی دامنه تأمل عقل عملی امور ممکن و متغیرند (۴۳۰ الف-۴۳۱ ب).

از آنجا که بحث ما در گستره فلسفه سیاسی است از منزلت رفیع عقل نظری نزد ارسطو چشم می‌پوشیم و حوزه مربوط به عقل عملی را مطمح نظر قرار

می‌دهیم.

غایتی که متعلق قوه شوقیه است یک خیر عملی اعم از واقعی یا ظاهری است که دارای جنبه امکانی است و می‌تواند به گونه دیگری نیز باشد. این غایت محرک عقل عملی است. عقل عملی راه‌های وصول به این غایت را سنجیده احکام خود را صادر می‌کند و از اینجاست که عمل آغاز می‌گردد (الف/۴۳- ۲۵ و ۴۳۳ ب).

اما مجری این احکام کیست؟ بخش حیوانی وجود آدمی خردستیز است و در برابر آدمی مقاومت می‌کند. انسانهای معتدل او را به خدمت بخش بخرد وجود خود وا می‌دارند و انسانهای غیرمعتدل به تحریک بخش حیوانی از اجرای احکام عقل عملی باز می‌مانند. ارسطو برای توصیف جایگاه این دو جزء دو پیشنهاد دارد:

۱- جزئی از نفس غیرناطقه باشد ولی به نحوی با نفس ناطقه ارتباط داشته باشد و بتواند فرمان او را بشنود و اطاعت کند.

۲- نفس ناطقه به دو جزء واجد خرد بنفسه و واجد خرد بالتبعیه تقسیم شود (الف/۱۱۰۲- ۱۱۰۳ ب). به هر حال فضایل جزء متبوع، «فضایل عقلانی» و فضایل جزء تابع، «فضایل اخلاقی» نام می‌گیرند. نمود انسان‌انگاری^۱ ارسطو در فلسفه سیاسی‌اش بارزتر از آن است که برای دریافت آن کنکاش فراوانی لازم باشد. نظریه کلی طبیعی هم بر فلسفه سیاسی و هم بر انسان‌شناسی او سایه افکنده است پس چندان تعجیبی ندارد اگر در جای جای مباحث اجتماعی او با تمثیل انسان مواجه شویم. او دولت‌شهر را بسان انسان کبیری می‌بیند که هر طبقه جامعه عضوی از پیکر اوست و نقشی را در جهت کمال وی به عهده دارد.

سعادت این دولت‌شهر پیرو اصول سعادت فرد است زیرا هر کس بسته به اینکه ملاک سعادت‌مندی فرد را در چه بداند، سعادت‌مندی دولت‌شهر را تعیین می‌کند (۱۳۲۳ ب - الف/۱۳۲۴). همان طور که آدمی مرکب از تن و روان، و روان مرکب از خرد و هوس است دولت‌شهر نیز از طبقات مختلف فراهم آمده و فضایل این طبقات همانند،

1- Anthropomorphism

نتوانند بود (الف/۱۲۷۷). فضیلت این پیکر بدان است که هر یک از اعضای آن وظایف خود را به خوبی انجام دهند؛ یعنی هر یک از فضیلت ویژه خویش بهره‌مند باشند (ب/۱۲۷۶).

در بادی امر به نظر می‌رسد طبق انسان‌شناسی ارسطویی آحاد مردم در یک دولت‌شهر بتوانند به طور یکسان به کمال یک انسان یعنی فعالیت فضیلت‌آمیز نائل آیند، اما همچنان که در مبادی عرفی نظریه عدالت ملاحظه خواهد شد، ارسطو در یک نگاه طبقاتی، برزرگران، پیشه‌وران، بازرگانان، بندگان و جنگجویان را به منزله پیکر این انسان کبیر دانسته؛ سپاهیان، توانگران و پیشوایان دین و فرمانروایان را چونان روح و روان وی می‌انگارد (۱۲۹۰-۱۲۹۱ ب).

در انسان‌شناسی ارسطویی طبقات پست اجتماع از خرد بی‌بهره یا کم بهره‌اند و در فرمانبرداری از عقلای جامعه به فعالیت فضیلت‌آمیز و سعادت نائل می‌شوند، پس این جایگاه مقتضای طبیعت ایشان، به سود ایشان به نفع دولت‌شهر و عین عدالت است. هم چنان که در فرد انسان نیز تبعیت جزء نابخرد از جزء بخرد وجود وی، فضیلت و سعادت را برای او به ارمغان می‌آورد.

۳- مبادی اخلاقی نظریه عدالت ارسطویی

اگر چه در بیان مبادی انسان‌شناختی نظریه عدالت ناگزیر از به کارگیری مفهوم فضیلت و سعادت بودیم اما این واژگان در اخلاق ارسطویی به دقت تحلیل مفهومی می‌شود. فضیلت به معنای خاص عبارت است از «حالت و ملکه‌ای برای انتخاب آنچه نسبت به ما، حد وسط می‌باشد و مطابق با قاعده صحیح عقلی و یا مورد تشخیص حکما است» (الف/۱۱۰۷).

فضیلت حالت پایدار نفس آدمی است. افعال فضیلت‌آمیز وسیله نیل به غایت سعادت هستند، غایتی که به حکم عقل عملی مورد انتخاب قرار گرفته است، و به دلیل علم فاعل به جزئیات فعل از ابتدا تا انتها کاملاً اختیاری هستند. ارسطو در اثبات اختیاری بودن این افعال به رفتار شخصی مردم و عملکرد اجتماعی

قانون‌گذاران در مدح و تشویق نیکوکاران یا مجازات و سرزنش بدکاران استشهداد می‌کند (۱۱۱۳-۱۱۱۵ ب).

از انتخابی بودن فعل فضیلت‌آمیز موارد ذیل استنباط می‌شود: علم به عمل، آزادی در انتخاب، تعقل برای انتخاب وسیله و طرق وصول به غایت؛ ارسطو این موارد را به همراه دو شرط ثبات حال فاعل و اختیار فعل به خاطر خود فعل نه غایتی خارج از آن، از شرایط فعل فضیلت‌آمیز بر می‌شمرد.

علم - اگرچه جهل به جزئیات عمل یا انجام عمل در جهل، آن را از سلک افعال اختیاری خارج می‌کند اما ارسطو علم صرف را نیز برای انجام عمل فضیلت‌آمیز کافی نمی‌داند (۱۳-۲۵-۱۱۴۵ ب).

آزادی - اگر انسان نتواند بدون هیچ الزام درونی یا بیرونی فعل فضیلت‌آمیز را انتخاب کند هرگز فعلش فضیلت‌آمیز نخواهد بود.

غایت - فعالیت فضیلت‌آمیز خود، غایت فاعل است و او فعل را برای هدفی و رای خود فضیلت انجام نمی‌دهد.

حد وسط - حد وسط بودن مهم‌ترین وجه تمایز فضیلت از سایر ملکات نفسانی است. مراد ارسطو از حد وسط بیشتر به یک تناسب شبیه است تا تساوی. اصولاً در هر کم متصل یا منفصلی، زیادی، کمی و تساوی وجود دارد و به این تساوی از طرفین «توسط» گفته می‌شود و این توسط نسبت به همه اشیا یکسان است. مثلاً میانگین ۲ و ۱۰، عدد ۶ است ولی اگر ما، این توسط را نسبت به خود بسنجیم و به دنبال چیزی باشیم که برای ما نه کم باشد نه زیاد به نسبتی متغیر دست می‌یابیم که در مورد اشخاص مختلف متفاوت خواهد بود. مثلاً میزان غذای مناسب برای انسانها بسته به وضعیت جسمانی متفاوت ایشان مختلف است.

افعال و انفعالات نیز دارای فزونی و نقصان و تعادل هستند و از آنجا که فضیلت به افعال و انفعالات مربوط است با افراط و تفریط و حد وسط آنها بطور مستقیم ارتباط پیدا می‌کند: حد وسط، احساس یا فعلی است که در وقت مناسب، در مورد مناسب، نسبت به شخص مناسب، به میزان مناسب، از راه‌های مناسب و

با وسایل مناسب حاصل آید. بدین ترتیب هر گونه زیاده‌روی یا قصور در این شرایط مخالف با حد وسط و مستحق ذم و نکوهش است. پس «توسط» از خصایص فضیلت و افراط و تفریط از ویژگی‌های ردیلت است (۱۱۰۶ب).

مطابقت با قاعده صحیح عقلی - مراد از عقل در اینجا عقل عملی است. عقلی که مزین به فضیلت حکمت عملی است، راه وصول به غایت یعنی رفتار مبتنی بر حد وسط را تعیین می‌کند. صاحب این رفتار می‌تواند خود دارای حکمت علمی باشد یا از یک حکیم پیروی کند.

با تعریف فضیلت و تحلیل معنای آن به مفهوم سعادت در اخلاق ارسطویی می‌رسیم. در مدل کلی طبیعی علت غایی از دو جهت بسیار مهم است. اولاً - کلیه فعالیت‌های موجود طبیعی به سوی اوست؛ ثانیاً - محرک علت فاعلی است. بر همین مبنا اخلاق ارسطویی نیز اخلاقی است غایت‌محور و به تعبیر دقیق‌تر سعادت‌محور. تمام اخلاق ارسطویی معطوف به این غایت اعلای آدمی است. سعادت یعنی عالی‌ترین غایتی که سوگیری همه فعالیت‌های آدمی و همه غایات متوسط افعال او به سمت اوست. این خیر حقیقی، همان زندگی با فضیلت است که دارای دو مرتبه سعادت عقلانی و اخلاقی می‌باشد. از طرفی ارسطو ضمن تقسیم خیر به خیر خارجی، و خیر جسمی و نفسانی، خیرات خارجی مانند اصالت خانوادگی، اولاد خوب، ثروت و ... را نیز لازمه سعادت اخلاقی می‌داند.

ارسطو معتقد است اصول سعادت دولت‌شهر پیرو اصول سعادت فرد است. وی کتاب «اخلاق نیکوماخوس» را به عنوان مقدمه‌ای بر کتاب «سیاست» نگاشت. حتی برخی نظراتش را در مورد عدالت در کتاب اخلاقش بیان کرده است (الف - ۱۰۹۴). (۱۱۰۲ب).

نظریه عدالت ارسطویی سکه‌ای است که روی دیگرش نظریه فضیلت است. ارسطو عدالت به معنای عام را با فضیلت تعریف می‌کند و اصلاً همان مجموعه فضایل می‌داند. بر همین اساس همان طور که سعادت غایت اخلاق فردی است، غایت دولت‌شهر نیز هست و غایت دولت‌شهر، عدالت است. یعنی عدالت عین سعادت

است.

در حکومت مطلوب ارسطویی با فضیلت‌ترین انسان‌ها در رأس جامعه قرار گرفته و وظیفه تربیت شهروندان با فضیلت را بر عهده می‌گیرند. قانون این دولت‌شهر نیز رسالتی جز الزام مردمان به فضیلت و نهی ایشان از رذیلت ندارد. مسؤولیت دولت در تربیت اخلاقی شهروندان مبنایی است که با مبنای لیبرالیسم معاصر کاملاً در تقابل می‌باشد (فاستر، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۹).

عدالت به معنای خاص نیز یک فضیلت است و صاحب آن در تقسیم مناسب و مزایای اجتماعی رعایت حد وسط، یعنی رعایت تناسب با استحقاق‌ها را می‌نماید. فلسفه تبعیت طبقات پست جامعه از طبقات بالاتر نیز این است که عوام به قاعده صحیح عقلی و حد وسط واقف نیستند لذا با پیروی از خواص و فرزندان به رفتار فضیلت‌آمیز و سعادت نائل می‌شوند.

۴- مبادی عرفی نظریه عدالت ارسطویی

ارسطو تلاش می‌کند در اندیشه سیاسی خود از روش مشاهده و استقرا و توجه به واقعیات جامعه خود دور نشود. این تأکید بستر مناسبی برای تأثیر ارسطو از عرف یونان فراهم آورده است. نگاهی به جامعه طبقاتی یونان در عصر ارسطو نشان می‌دهد که چگونه آرای کلی وی در باب عدالت منطبق با مصادیق عرفی می‌شود.

یونان باستان مرکب از چند صد دولت‌شهر بود که هر کدام مستقل، خودمختار و یک جامعه تمام عیار سیاسی و اقتصادی را در خود داشت. آتن که بزرگ‌ترین آنها بود ۲۵۰ هزار نفر جمعیت داشت، اما سایر دولت‌شهرها بسیار کم جمعیت‌تر بودند. راه‌هایی که دولت‌شهرها برای حکومت خود انتخاب کرده بودند، تفاوت زیادی با هم داشتند. اما همه آنها در این اصل که زنان، بردگان و اتباع بیگانه حق شرکت در مسائل سیاسی را ندارند، اتفاق نظر داشتند. بنابراین شهروندی، امتیاز ویژه‌ای برای اقلیت بود. نحوه تقسیم قدرت از درجاتی مثل تمرکز آن در چنگ

چند ثروتمند تا تقسیم برابر آن در میان تمام اعضای یک اقلیت از شهروندان تغییر می‌کرد.

اگر چه بسیاری از افراد از امتیاز شهروندی محروم بودند، اما کسی که این امتیاز را داشت در مسائل سیاسی بسیار مؤثر عمل می‌کرد. قوانین به وسیله جمع شهروندان وضع می‌شد. سیاست توسط یک کمیته متشکل از شهروندان که عضویت آن در گردش بین تمام شهروندان بود، اجرا می‌شد. دعاوی مدنی و جزایی و محاکمات سیاسی توسط یک هیأت منصفه حل و فصل می‌شد (رهمد، ۱۳۷۳، ص ۵۲-۵۱).

شهروندان از پدر و مادر آزاد متولد شده بودند و یک هفتم جمعیت آتن را تشکیل می‌دادند. در زمان پریکلس ازدواج شهروند با غیرشهروند از نظر قانونی امکان نداشت؛ شاید برای عدم اختلاط نژادی و شاید هم برای حفظ امتیاز شهروندی آتنی‌ها (دورانت، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۷۶). شهروندان باید همیشه برای شرکت در امور سیاسی فارغ‌البال می‌بودند. لذا کسانی که فرمانبردار دیگران بودند مجبور بودند برای امرار معاش کار کنند و قابلیت این حقوق شهروندی را نداشتند. کارگران، دکان‌داران، پیشه‌وران، تجار و بانکداران به همین دلیل از حقوق مدنی بی‌بهره بودند. از نظر مردم آتن کار کردن برای کسب معاش حقارت‌آور است. تجارت، کارهای دستی، موسیقی، معماری و نقاشی اگر حرفه کسی شود کاری پست و حقیر است و فراغتی را که برای مشاغل سیاسی لازم است از شهروند می‌ستاند. به عقیده ایشان بدون وجود یک طبقه مرفه و آسوده خاطر پیدایش علم و هنر و پیشرفت تمدن امکان‌پذیر نیست^۱ (همو، ص ۳۰۶-۳۰۷).

اتباع خارجی و بیگانگان، مردمان آزادی بودند که در آتن اقامت گزیده و از حقوق شهروندی بی‌بهره بودند. قوانین کشور از یک‌سو ایشان را در مضیقه قرار می‌داد و از سوی دیگر حمایت می‌کرد. آنان باید مانند شهروندان مالیات

۱- در اینجا فراغت به معنای راحتی و تفریح نیست بلکه فرصت اشتغال به وظایف سیاسی است (فاستر، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۵۶-۳۵۴).

می‌پرداختند و برخی خدمات اجتماعی را بر عهده می‌گرفتند و به خدمت سربازی در می‌آمدند. اما از مالکیت زمین، زناشویی با شهروندان، ورود به تشکیلات مذهبی و مراجعه مستقیم به محاکم محروم بودند. اغلب پیشه‌وران، تجار، مقاطعه‌کاران، صنعتگران، مباحثران و هنرمندانی بودند که در آتن موقعیت کار و فعالیت یافته بودند. برخی از ایشان کارهای علمی، ادبی، هنری، طبی و حقوقی انجام می‌دادند و سهم مهمی در دفاع از آتن در برابر دشمنان داشتند (سورانت، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۰۷). با وجود این یونان در برابر ایشان به هیچ نوع تعهد اخلاقی گردن نمی‌نهاد و فقط در چارچوب قانون نسبت به ایشان متعهد بود. یونانیان فقط در عصر جهان وطنی هلنیستی و بر اثر افکار فلسفه رواقی به درک موازین اخلاقی که نوع انسان را در بر می‌گیرد، نائل شدند (همو، ص ۲۰۹). بردگان آزاد شده نیز در محرومیت از حقوق سیاسی و در موقعیت اقتصادی بسان اتباع خارجی بودند.

بسیاری از یونانیان هنگام مرگ، وفادارترین برده خود را آزاد می‌کردند و یا ممکن بود برده‌ای با پس‌انداز درآمد مختصرش آزادی خود را بخرد و یا خویشان و دوستانش او را خریده آزاد کنند یا حتی دولت او را خریده در خدمات جنگی به کار گیرد.

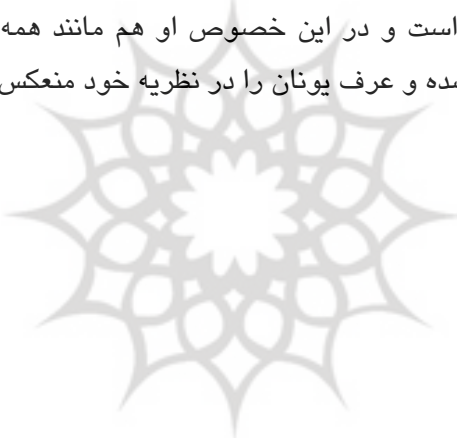
طبقه بردگان از زندانیان جنگ، اسیران یورش‌های بزرگ برده‌گیری، کودکان سر راهی و ولگرد و مجرمان تشکیل می‌شد. عده بسیار قلبی از ایشان یونانی بودند. بردگان مثل کالا خرید و فروش می‌شدند. حتی فقیرترین شهروند نیز چند برده داشت. بردگان به کارهای بسیار سخت گماشته می‌شدند و از طبیعی‌ترین حقوق اجتماعی محروم بودند (همو، ص ۲۸۸-۳۱۰).

با این وصف می‌توان گفت نظریه عدالت ارسطو تلاشی برای توجیه عقلانی و اخلاقی مقبولات عرفی آتنی بوده است. جامعه سیاسی آتن جامعه‌ای است کاملاً طبقاتی و مبتنی بر تبعیض نژادی، مردم‌سالاری و برده‌داری. ارسطو نیز الگوی نظریه کلی طبیعی را که توجیه‌گر تفاوت‌های پدیده‌های جهان هستی است، بر این

تفاوت‌های نژادی و جنسیتی و طبقاتی جامعه خود منطبق کرده است. ارسطو تبعیض‌های اجتماعی عصر خود را عدالت و رعایت آن را متناسب با اقتضای طبیعی و ماهوی می‌داند، تا آنجا که بردگان را ابزارهایی جاندار می‌شمارد که یک‌سره از توانایی اندیشیدن بی‌بهره‌اند (۱۲۵۴ب)، و اندیشه زنان را نیز فاقد قدرت حکم و نتیجه‌گیری می‌پندارد (۱۲۶۰الف).

نتیجه‌گیری

می‌توان گفت نظریه عدالت ارسطویی در مجموع هم چون میوه درختی است که از حوزه‌های مختلف اندیشه وی تغذیه کرده است. نظریه کلی طبیعی ارسطو انسان‌شناسی وی را متأثر نموده و این هر دو اخلاق ارسطویی را شکل داده‌اند. نظریه عدالت ارسطو همان نظریه سعادت محور و فضیلت‌مدار اوست که در جامعه پیاده شده است و در این خصوص او هم مانند همه فلاسفه سیاست از عصر خود متأثر شده و عرف یونان را در نظریه خود منعکس کرده است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

- ✓ ارسطو، *الاخلاق*، ترجمه: اسحق بن حنین، کویت، وكالة المطبوعات، چاپ اول، ۱۹۷۹م
- ✓ همو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه: سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸
- ✓ همو، *درباره نفس*، ترجمه: علیمراد داوودی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹
- ✓ همو، *سیاست*، ترجمه: حمید عنایت، تهران، سپهر، چاپ چهارم، ۱۳۶۴
- ✓ ردهد، برایان، *اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو*، ترجمه: مرتضی کاخی و اکبر افسری، تهران، آگاه، چاپ اول، ۱۳۷۳
- ✓ کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، سروش، چاپ دوم، ۱۳۶۸
- ✓ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن (یونان باستان)*، ترجمه: امیرحسین آریان‌پور، فتح‌اله بختیاری و هوشنگ پیرنظر، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۵
- ✓ فاستر، مایکل ب، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه: جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۷

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی