

فصل سوم

ارسطو و پایان فلسفه سیاسی یونانی

بحران دموکراسی آتنی بویژه با پایان جنگ‌های پلوپنسی ژرف‌تر شد و تأمل نظری افلاطون درباره اسباب و علل بحران و راه‌های درمان درد مزمن آن، به گونه‌ای که پیشتر گفتیم، او را به بنیادگذاری فلسفه سیاسی و نقادی از مبانی نظری دموکراسی هدایت کرد. افلاطون، پس از استاد خود سقراط، نخستین فیلسوف مهم یونان بود که به تأملی فلسفی درباره بحران دموکراسی آتنی پرداخت و خروج از آن را به عنوان راه حلی برای پایان دادن به بحران پیشنهاد کرد، اما سودای نظام شورایی چنان در جان آتنیان راه یافته بود که نقادی افلاطونی، به‌رغم مرتبه بلند او در اندیشه و دانش یونانی، در میان اهل نظر پذیرفته نشد. چنان‌که تذکره‌نویسان گزارش کرده‌اند، ارسطو، در همان زمان حیات افلاطون، از مجلس درس استاد کناره گرفت، دبستانی نو گشود و آموزش‌هایی متفاوت با مبانی و اصول اندیشه او عرضه کرد. ارسطو در سیاست، در بسیاری دیگر از مباحثی که افلاطون مطرح کرده بود، راهی میانه انتخاب کرد و بویژه با رساله سیاست در بحث از نظام‌های سیاسی راهی را گشود که با گذشت بیست و پنج سده، موضوع هر بحث نظری درباره سیاست است، هم‌چنان‌که رساله سیاست او نیز یکی از عمده‌ترین رساله‌های فلسفه سیاسی به شمار می‌رود. پایین‌تر، برخی از مباحث این رساله را مورد بررسی قرار خواهیم داد؛ در این صفحات مقدماتی، به اجمال، به نظرات ایسوکراتیس، یکی از سیاسی‌نویسان یونانی معاصر افلاطون و ارسطو، اشاره می‌کنیم که اگرچه مانند ارسطو پراوازه‌تشد، اما در نقادی از دموکراسی، مانند او، دیدگاهی اصلاح‌طلبانه و میانه‌روانه داشت.

ایسوکراتس در برخی از رساله‌های سیاسی خود به بحران دموکراسی در آتن اشاره کرده و بویژه در رساله‌ای درباره شورای آتن به برخی علل بحران و راه‌های خروج از آن اشاره کرده است. ایسوکراتس، بی‌آن‌که مانند افلاطون طرحی نو دراندازد و مدینه‌ای فاضله عرضه کند، برای اصلاح امور پیشنهاد می‌کند که دموکراسی آتن به اصولی بازگردد که پیشینیان برقرار کرده بودند، زیرا، چنان‌که او می‌گوید، «اصول حکومتی، جان شهر» و «هم‌چون جان در بدن است».^۱ اصول حکومتی باید «سرمشق همه قانون‌ها باشد» و هر زایزنی درباره امور شهر باید با توجه به روح این اصول انجام گیرد. هر موفقیتی با تکیه بر این اصول حکومتی به دست می‌آید و با آن حفظ می‌شود.

ایسوکراتس، مانند افلاطون و ارسطو، بر آن بود که اصول حکومتی آتن «دستخوش تباهی شده است و کسی در اندیشه اصلاح آن نیست». اگرچه آتنیان در دکان‌ها و حجره‌های خود نشسته‌اند و می‌گویند که «وضع در نظام دموکراسی، هرگز، به این بدی نبوده است»، اما در عمل و نظر، به وضع موجود بیشتر دلبستگی دارند تا «به نظامی که از نیاکان به ارث برده‌ایم». از این‌رو، یگانه راه درمان تباهی‌هایی که بر اصول حکومتی آتن راه یافته است، «جز بازگشت به نظام دموکراسی که سُلن، این بهترین دوست مردم، قانون‌های آن را برقرار کرده بود و کلاسیستنس اساس آن را تجدید کرد، نیست».^۲ پیشینیان که تدبیر امور شهر آتن بر عهده آنان بود، نه تنها نظامی را برقرار کرده و آن را به «عام‌ترین و شیرین‌ترین نام» خوانده بودند، بلکه این اصول حکومتی هر کس را که در عمل آن را محترم نمی‌شمرد یا دیگران را به گونه‌ای آموزش می‌داد که «روح دموکراسی را با خیره‌سری، بی‌احترامی به قانون و آزادی، با سوء استفاده از آزادی بیان و برابری» یکی بدانند، عزیز نمی‌داشت و پادافراه می‌داد، در حالی که همه شهروندان دیگر را برای خوبی و فرزاندگی آموزش می‌داد.^۳ آتنیان برای آن‌که شهر آنان بسامان باشد، برابری را صرف همسانی ظاهری که برای همگان، مردم

1. Isocrate, «Aréopagitique», *Discours*, III, § 14.

2. Isocrate, op. cit., § 15-6.

3. Isocrate, op. cit., § 20.

درستکار و پتیاره، سهمی برابر در نظر می‌گیرد و در واقع، جز بیدادگری نیست، نمی‌دانستند،^۱ بلکه آنان «هر کس را برابر شایستگی او پادشاه یا پادافراه می‌دادند». وانگهی، آتینان برای حُسنِ ادارهٔ امور شهر مناصب را به قید قرعه تقسیم نمی‌کردند، «زیرا قرعه دستخوش صدفه و تصادف است» و با قرعه مناصب می‌تواند به دست افراد متنفذ بیفتد؛ بر عکس، برابر اصول حکومتی شورایی، هر منصبی به کسی واگذار می‌شد که از شایستگی بیشتری برخوردار بود و آتینان بر آن بودند که با انتخاب و انتصاب شایسته‌ترین افراد به ادارهٔ امور شهر، دیگر شهروندان رفتار آنان را سرمشق خود قرار خواهند داد و، بدین سان، امور شهر به بهترین وجهی اداره و اشکالات آن اصلاح خواهد شد.^۲ ایسوکراتس می‌نویسد:

چنین بود سامان شهر [آتینا] و از این امر، به آسانی، می‌توان دریافت که آنان، در زندگی روزمره، پیوسته، با چه دلیل و با چه احترامی به قانون رفتار می‌کردند، زیرا به ضرورت، آنان که در همهٔ امور اصولی عالی انتخاب کرده‌اند، در جزئیات چنین رفتار می‌کنند.^۳

با بحرانی که در همهٔ عرضه‌های حیات اجتماعی و سیاسی آتینا پدیدار شد، رخنه در ارکان «نظام نیاکان» افتاد و تباهی سامان شهروندی آغاز شد. ایسوکراتس که از هواداران دموکراسی پیشینیان بود، چنان‌که خود او گفته است، به «طرفداری از انقلاب متهم» شد،^۴ در حالی که در شهر قانون‌های بسیاری تدوین می‌کردند و بر جزئیات آن‌ها می‌افزودند تا درمانی برای دردهایی که به درستی فهمیده نمی‌شد، پیدا کنند. به نظر ایسوکراتس، فراوانی قانون‌ها، بیشتر از آن‌که درمان درد باشد، از بارزترین نشانه‌های نابسامانی شهر بود. به عبث، گمان می‌رفت که تدوین قانون‌های جدید «مانعی در برابر خطاها می‌تواند باشد و باید قانون‌های بسیار وضع کرد»،^۵ در حالی که فرمانروایان راستین، به جای آن‌که بر شمار قانون‌ها بیفزایند، باید «عدالت را در روح شهروندان حفظ کنند»، زیرا شهرهای بسامان را نه «با آیین‌نامه‌های حکومتی، بلکه اخلاق» ایجاد می‌کنند. آنان که آموزش و

1. Isocrate, op. cit. § 21. 2. Isocrate, op. cit. § 22-3.

3. Isocrate, op. cit. § 28. 4. Isocrate, op. cit. § 59. 5. Isocrate, op. cit. § 40.

پروورش خوبی فرانگرفته باشند، حتی از بهترین قانون‌ها تجاوز خواهند کرد و آنان که با فضیلت بالیده‌اند، بر ساده‌ترین قانون‌ها نیز گردن خواهند گذاشت.^۱

می‌دانید که این [اصول حکومتی] از نیاکان به ما به ارث رسیده است و تا چه اندازه‌ای آن اصول حکومتی برای شهر و دیگر یونانیان مایه سعادت بزرگ بود. افزون بر این، آن نظام را کسانی برقرار کردند و قانون‌های آن را تدوین کردند که، به اقرار همگان، از شمار شهروندانی بودند که بیش از همه در خدمت شهروندان بوده‌اند.^۲

ایسوکراتس نویسنده‌ای سیاسی بود و اگرچه درباره بسیاری از مباحث اندیشه یونانی رساله‌هایی نوشته است، اما رساله‌های او از دیدگاه نظری اهمیت چندانی ندارد و نیازی به آوردن تفصیل نظرات او نیست. در قلمرو فلسفه سیاسی، پیرو راستین افلاطون ارسطو بود و هم‌او، با تدوین رساله سیاست، شالوده نظری استواری برای دفاع از دموکراسی فراهم آورد که اینک تفصیل آن را می‌آوریم. در بحث از اندیشه فلسفی افلاطون به برخی از موانع فهم درست آن اشاره کردیم و گفتیم که فیلسوفان دوره اسلامی تفسیری از آموزش‌های او عرضه کرده بودند که با مبانی اندیشه افلاطون که با تأمل در رساله‌های او می‌توان دریافت، سازگار نبود. اینک باید بیفزاییم که فیلسوفان دوره اسلامی، در برخی از مباحث عمده فلسفه ارسطویی، به یکسان از مبانی فلسفه افلاطونی و اندیشه فلسفی معلم اول بیگانه ماندند. با چشم‌پوشی از دوره ایرانشهری تاریخ اندیشه فلسفی، می‌توان گفت که نزدیک به دوازده سده است که اندیشه فلسفی ایرانی در دوره اسلامی، با بیشترین نوشته‌های ارسطو، از راه ترجمه‌های عربی، آشنایی به هم رسانده است، اما با بسط اندیشه فلسفی ایرانی و سیطره دوگانه شریعت و اندیشه عرفانی که به تدریج جانشین فلسفه عقلی یونانی و بویژه فلسفه ارسطویی شد، اندیشه فلسفی ایرانی نیز در راهی افتاد که با پایان دوره یونانی و آغاز یونانی‌مآبی فلسفه یونانی در آن افتاده بود و بدین سان، در دوره اسلامی نیز، هم‌چون فلسفه مسیحی سده‌های میانه در مغرب‌زمین، آشنایی با ارسطوی

1. Isocrate, op. cit. § 41. 2. Isocrate, op. cit. § 59.

راستین هرگز به درستی ممکن نشد. هم‌چنان‌که یکی از مفسران اخیر نوشته‌های ارسطو، به دنبال بررسی‌های خود درباره «مشکل بنیادین» فلسفه ارسطو گفته است: «ارسطو، چنان‌که او بود، ارسطوی سنت نیست». این سخن، درباره نسبت ارسطوی راستین با سنت فلسفه مسیحی گفته شده است، اما بی‌هیچ تردیدی می‌توان آن را درباره بسط اندیشه فلسفی در دوره اسلامی نیز بازگفت. همان مفسر نیز از «ناپایان یافتگی بنیادین فلسفه ارسطو»^۱ سخن گفته و تأکید کرده است که ارسطو، منظومه‌ای بسته تدوین نکرد، بلکه آغازگر پرسش از وجود بود و به دلیل سرشت باز پرسش از وجود، انتقال میراث او به سنت اندیشه سده‌های میانه - اعم از اسلامی و مسیحی - از همان آغاز، امکان‌پذیر نبود. با توجه به تفسیر بدیع و روشنگر همین مفسر از اندیشه فلسفی ارسطویی می‌توان گفت که انتقال اندیشه معلم اول، به دلیل سرشت ویژه خود که از بنیاد با جزمیت احکام شریعت مسیحی و اسلامی و بسته بودن منظومه فکری تدوین شده در درون دین‌های سامی ناسازگار است، غیرممکن بوده است.

به نظر ارسطو، افقی که انسان در برابر آن قرار دارد، افقی باز است و انسان، در راستای این افق، به سوی کمالی سیر می‌کند که هرگز بدان دست نمی‌یابد. ارسطو، با طرح مسئله وجود، چونان کانونی که بحث فلسفی با آن آغاز می‌شود، فلسفه‌ای تدوین می‌کند که پرسش از وجود هرگز پاسخی درخور و نهایی نمی‌یابد. بدین سان، منظومه‌ای بسته از الهیات که سنت ارسطویی در مغرب‌زمین و نیز در دوره اسلامی، بر پایه دین‌های سامی تدوین کرد، از بنیاد با اندیشه ارسطو، که موضوع آن بحث از وجود است و نه بحث در الهیات، بیگانه است. ارسطو، چنان‌که همان مفسر گفته است، در درون اندیشه‌ای که او *aporétique* توصیف می‌کند، نمی‌توانست منظومه‌ای بسته بر شالوده‌ای از الهیات و وجودشناسی ناظر بر الهیات یا *onto-théologique* ایجاد کند. انسان ارسطو، هرگز کامل نیست و در واقع، کمال، افقی دست‌نیافتنی است که سیر به سوی آن تنها امکان کمال برای انسان است. خدا، در اندیشه فلسفی ارسطویی،

1. Pierre Aubenque, *Problème de l'être chez Aristote*, p. 507.

موجودی است که کنش اخلاقی انسان، در آن وجهی از حیات خود، که ارسطو praxis یا کنش می‌نامد، از مجرای عمل به فضیلت به تقلید آن می‌پردازد و از طریق این ارتباط دوستانه با خدا به تحقق خیر دست می‌یابد.^۱ انسان، در جستجوی کمالی است که در خدا تحقق یافته است و از این رو، فلسفه ارسطو، اندیشه‌ای یگانه و نظامی منسجم، درباب خدا، وجود، جهان و انسان است و جدایی میان فلسفه نظری و «حکمت عملی» که سنت ارسطویی، به صورت منظومه‌ای جزمی و بسته، تفسیر و تدوین کرده است، در اندیشه ارسطویی جایی ندارد.^۲

بدیهی است که فلسفه ارسطو پیچیده‌تر و دامنه آن گسترده‌تر از آن است که بتوان در این مجال تنگ به همه وجوه و مباحث و بویژه به مبانی نظری آن اشاره کرد. آنچه در سطور گذشته گفته شد، از محدوده اشاره به این نکته فراتر نمی‌رود که خواننده نباید ارسطوی سنت فلسفه دوره اسلامی را با ارسطوی راستین، به گونه‌ای که از مجرای تأمل در نوشته‌های معلم اول می‌توان شناخت، اشتباه کند. در فصل‌های آتی این دفتر، بار دیگر، به این بحث باز خواهیم گشت که اندیشه فلسفی و بویژه اندیشه اخلاقی و فلسفه سیاسی ارسطو، در جریان انتقال به دوره مسیحی و اسلامی معنای آغازین و راستین خود را از دست داد، اما به هر حال، این نکته روشن است که از سده‌ها پیش، سایه اندیشه دوره مدرسی مسیحی و سنت حکمای دوره اسلامی بر اندیشه فلسفی ارسطو به گونه‌ای افتاده است که فهم آن جز با فاصله گرفتن از الهیات مسیحی و جریان‌های مشایی-اشراقی دوره اسلامی امکان‌پذیر نخواهد شد. در این صفحات، در ادامه بحث از فلسفه سیاسی افلاطون، کوشش می‌کنیم بر پایه دو رساله اخلاق نیکوماخی و سیاست به برخی از مباحث فلسفه سیاسی ارسطو و دیدگاه‌های نو او درباره شیوه‌های فرمانروایی اشاره کنیم و برای رعایت اجمال بحث تنها به دو مسئله اشاره خواهیم کرد که از اساسی‌ترین مباحث فلسفه سیاسی ارسطویی است. اشاره نخست، به معنای رساله اخلاق نیکوماخی و نسبت آن به سیاست مربوط می‌شود که ارسطو، آن را

1. *EE*, VII, 12, 1245 b 18-19.

2. Aubenque, *op. cit.*, p. 505.

چونان دیباچه‌ای بر سیاست قرار داده است. درباره اهمیت این مسئله باید بگوییم که رساله سیاست که رساله اخلاق نیکوماخی و نسبت آن به رساله سیاست چونان دیباچه‌ای بر آن نوشته شده است، در آغاز دوره اسلامی، به عربی ترجمه شد و بدین سان، جای شگفتی نیست که نظریه معلم اول درباره سیاست به اخلاق تقلیل داده شد و آنگاه، نخست، تهذیب اخلاق عصر زرین فرهنگ ایران جای اخلاق شهروندی را گرفت و از آن پس نیز اخلاق عرفان زاهدانه به یگانه نظریه اخلاقی تبدیل شد. اشاره دوم، بر پایه پیوند اخلاق و سیاست، به دریافت ارسطو از رابطه سیاسی یا مناسبات شهروندی، به معنای دقیق کلمه، و نفی تغلب مربوط می‌شود.

ارسطو، در نخستین و واپسین دفتر رساله اخلاق نیکوماخی، در اشاره‌ای گذرا به پیوند سیاست و اخلاق - که از مهم‌ترین مباحث مبنایی فلسفه سیاسی ارسطو است - آورده است. پیوند اخلاق و سیاست را به این اعتبار بحث مبنایی خوانده‌اند که توضیح درست آن نه تنها پرتوی بر سرشت فلسفه سیاست ارسطو می‌افکند، بلکه می‌تواند مقدمه‌ای بر تبیین نظامی از اندیشه اخلاقی باشد که در فلسفه ایرانی دوره اسلامی بسط یافت. ارسطو، از همان آغاز بحث درباره پیوند اخلاق و سیاست و در توضیح دیدگاه اساسی فلسفه سیاسی خود، سیاست را چونان «علم برین» و «سامان‌بخش» تعریف می‌کند و با بیان این‌که هر کنش آدمی دارای غایتی است، به برترین غایت در مرتبه غایات اشاره می‌کند که «خیر برین» نامیده می‌شود، و آنگاه، این پرسش بنیادین را مطرح می‌کند که بحث درباره خیر برین، در قلمرو کدام دانش قرار می‌گیرد؟

می‌توان این نکته را پذیرفت که خیر برین، موضوع بارزترین علم برین و سامان‌بخش است و چنین به نظر می‌رسد که این علم، همان سیاست باشد، زیرا سیاست معلوم می‌دارد که در میان دانش‌ها، کدام یک از آن‌ها در شهر ضروری است و هر گروه از شهروندان، کدام دانش‌ها را باید فراگیرند و مطالعه آن دانش‌ها تا چه اندازه ضروری خواهد بود؛ و نیز ملاحظه می‌کنیم که حتی ارجمندترین

فنون، هم‌چون فرماندهی جنگی، تدبیر منزل و خطابه، به سیاست وابسته‌اند. اما چون سیاست از دانش‌های [عملی] دیگر سود می‌جوید و افزون بر این، سیاست، درباره آن‌چه باید کرد و نباید کرد، قانون می‌گذارد، غایت این دانش، غایت‌های دیگر دانش‌ها را نیز شامل می‌شود؛ نتیجه این‌که غایت سیاست، همان خیر ویژه انسان است. بنابراین، حتی اگر خیر فرد و خیر شهر، یگانه باشد، به دست آوردن خیر شهر و پاسداری از آن، آشکارا، کوششی ارجمندتر است. به درستی که خیر، حتی بر یک فرد تنها نیز مطلوب است، اما در نزد یک قوم و یا در شهرها زیبا و خداگونه‌تر است.^۱

در این فقره از دفتر نخست اخلاق نیکوماخی، که مضمون آن در کانون بحث ارسطو قرار دارد، باید به دو نکته اساسی توجهی ویژه داشت. نخست این‌که ارسطو سیاست را دانش برین و سامان‌بخش، و موضوع آن دانش را خیر برین می‌داند که موضوع علم اخلاق نیز هست. غایت هر شناخت و انتخاب آزاد، از دیدگاه ارسطو، ناظر بر خیری است و خیر، یعنی موضوع سیاست، خیر برین است که فارابی آن را «سعادت» (eudaimonia) می‌نامد،^۲ که به معنای زندگی خوب (to eu zen) و توأم با موفقیت است.^۳ اگرچه سعادت، در نخستین نگاه، در زندگی فردی تحقق پیدا می‌کند، زیرا زندگی سعادت‌مندانه جز با عمل به فضیلت امکان‌پذیر نیست،^۴ اما جایگاه راستین آن، در شهر و مناسبات شهروندی – یا مدنی، در عرف فیلسوفان دوره اسلامی – است و بنابراین، ارسطو، کودکان خردسال را که هنوز در مناسبات شهروندی وارد نشده‌اند و ذد و فرشته را که نمی‌توانند در مناسبات شهروندی شرکت داشته باشند، سعادت‌مند نمی‌داند.^۵

سیاست، چنان‌که ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخی و در پیوند با اخلاق می‌آورد، هم‌چون اخلاق، به بررسی فضیلت‌هایی می‌پردازد که عمل به آن‌ها سعادت فرد انسانی را به دنبال می‌آورد و قانونگذار یا مرد سیاسی، ناچار، باید در

1. *EN*, I, 1094 a 27-1094 b 11. 2. *EN*, I, 1095 a 15-20.

3. *EN*, I, 1098 b 20-22. 4. *EN*, I, 1100 b 9-10. 5. *EN*, I, 1099 b 25 sq.

این باره به پژوهش پرداخته باشد. پس، سعادت، از این حیث که موضوع علم اخلاق و سیاست است، باید از دیدگاه نظری، در هر دو علم، مورد بررسی قرار گیرد، اما در عالم عمل، جز در قلمرو شهر و مناسبات شهروندی نمی تواند در کامل ترین صورت آن تحقق پیدا کند. از این رو، دانشی که از تحقق سعادت، در کامل ترین صورت، بحث می کند، برترین و والاترین دانش هاست.^۱

دومین نکته ای که در فقره بالا، برای درک فلسفه سیاسی ارسطو، دارای اهمیت است، به برتری شهر نسبت به فرد انسانی مربوط می شود. ارسطو، در رساله سیاست، بر پایه قاعده فلسفی تقدم کل بر جزء، ضمن بحث درباره تقدم و برتری شهر بر فرد و خانواده، توضیح داده است که اگرچه آن دو، از نظر زمانی، بر شهر تقدم دارند، اما، بر حسب طبیعت، شهر بر فرد مقدم است.^۲ هم چنان که جسم انسان که از دست و پا و سر و دیگر اعضا فراهم آمده است، اما هیچ یک از آن اعضا را به تنهایی نمی توان جسم انسان نامید، در شهر نیز هیچ شهروندی بی نیاز از دیگران نیست و انگیزه ای طبیعی آدمیان را به گردآمدن و اجتماع در شهر می راند، زیرا آنان، از این حیث که جزئی از کل اجتماع اند، نمی توانند نیازهای خود را به تنهایی برآورده کنند. قانونگذاری و گردن نهادن به قانون، جز در شهر ممکن نیست و تحقق سعادت فردی، در سایه قانون و داد، فرد را به کمال می رساند، در حالی که فردی که نه به قانون گردن می نهد و نه داد می شناسد، بدترین ددان است.^۳ ارسطو فضیلت فرد و شهر، و نیز خیر فردی و جمعی را از یک سنخ می داند و از آن جا که تحقق فضیلت در شهر و خیر شهروندان زیباتر و برتر از فضیلت و خیر فردی است، ارسطو اخلاق را که موضوع آن فضیلت و خیر فردی است، چونان دیباچه ای بر سیاست مورد بررسی قرار می دهد. ارسطو، در آغاز و انجام اخلاق نیکوماخی، از این حیث، به تفصیل، به تحلیل و ارزیابی پیوند اخلاق و سیاست می پردازد که پژوهش درباره دانش اخلاق، در نهایت، در قلمرو دانش سیاست قرار می گیرد.^۴ از این رو،

1. *EN*, I, 1102 a 9-26. 2. *POL.*, I, 1253 a 25-29. 3. *POL.*, I, 1253 a 29-37.

4. *EN*, I, 1094 b 11.

ارسطو، در واپسین دفتر اخلاق نیکوماخسی، پس از فراغت از بحث درباره کلیات اخلاق، بیان می‌کند که زمان بحث درباره بهترین نظام سیاسی یا بهترین شیوه فرمانروایی (politeia aristé) - که ارجمندترین بخش دانش سیاست است - فرارسیده است.^۱ تحقق خیر و عمل به فضیلت امکان‌پذیر نخواهد شد مگر آن‌که دانش نظری اخلاق، دیباچه‌ای بر سیاست باشد تا قانونگذار، با آگاهی از بحث نظری اخلاق و مطالعه در بهترین نظام‌های سیاسی مطلوب و موجود، بتواند به وضع قانون‌هایی پردازد که تحقق خیر در شهر و عمل به فضیلت شهروندان را امکان‌پذیر سازد.^۲ پیش از آن‌که بحث درباره فلسفه سیاسی ارسطو را دنبال کنیم، اشاره به این نکته ضرورت دارد که دریافت ارسطویی اخلاق چونان دیباچه سیاست، به گونه‌ای که اجمال آن را بر پایه متن اخلاق نیکوماخسی آوردیم و ترجمه‌ای از آن نیز به عربی در دسترس مفسران دوره اسلامی قرار داشت، نظیر فیلسوفان دوره اسلامی را به خود جلب نکرد. اگرچه، چنان‌که خواهیم گفت، برخی از مفسران و فیلسوفان دوره اسلامی، در نوشته‌های اخلاقی خود به اهمیت زندگی مدنی در تحقق اخلاق اشاره کرده‌اند، اما این اشاره بیشتر از آن‌که بر پایه فهم درست اندیشه اخلاقی ارسطو و پیوند اخلاق و سیاست بوده باشد، در حاشیه مباحث و فرعی بود. شاید، مهم‌ترین دلیل این امر آن باشد که سیاست ارسطو که اخلاق نیکوماخسی چونان دیباچه‌ای بر آن نوشته شده بود، در آغاز دوره اسلامی، به عربی ترجمه نشد و این فقدان ترجمه، افزون بر این‌که از دیدگاه تحول آتی اندیشه سیاسی در دوره اسلامی، ضایعه‌ای بزرگ بود، از نظر درک و تفسیر اخلاق نیکوماخسی نیز نمی‌توانست بی‌تأثیر باشد.

گفتیم که در فلسفه سیاسی ارسطو، اخلاق دیباچه‌ای بر سیاست، و سیاست دانش برین و سامان‌بخش اخلاق است. از این‌رو، برای دوری از اطناب، در توضیح فلسفه سیاسی نیز تنها به نکته‌هایی اشاره خواهیم کرد که با این بحث مقدماتی پیوند سیاست و اخلاق در اخلاق نیکوماخسی مرتبط است. نکته مهم در فلسفه سیاسی ارسطو، با توجه به آنچه درباره پیوند اخلاق و سیاست گفته شد،

1. *E.N. X 1181 b 20-23.* 2. *E.N. X, 1179 a 33 sq.*

نظر معلم اول درباره سرشت رابطه سیاسی است. موضوع بحث سیاسی ارسطو، چنان‌که در مورد افلاطون نیز گفته شد، شناخت بهترین نظام سیاسی یا شیوه فرمانروایی است. غایت دانش سیاسی، بحث درباره بهترین نظام فرمانروایی و شرایط تحقق آن است، زیرا قانونگذار خوب باید مطلق بهترین نظام فرمانروایی را به عنوان سرمشق و نمونه‌ای عالی در نظر داشته باشد تا بتواند، تا جایی که ممکن است، در عمل، به آن نزدیک شود.^۱ ارسطو، چنان‌که از این سخن می‌توان دریافت، در توضیح نسبت آرمان و واقعیت، با افلاطون همسخن است، اما نتایجی که ارسطو از این بیان در توضیح بهترین نظام مطلوب می‌گیرد، با دریافتی که افلاطون از آن داشت، تفاوتی اساسی دارد. دو نظام متفاوت فلسفه سیاسی ارسطو و افلاطون، در مورد بحثی که این‌جا می‌آوریم، به طور کلی، ناظر بر تأکید بر رابطه سیاسی به دور از زور و فخر و نفی تغلب سیاسی است و آن دو، به‌رغم اختلاف‌هایی که در مبانی فلسفی با یکدیگر دارند، سیاست یا مناسبات شهروندی را نفی تغلب می‌دانند. در فصل دوم، تفصیل نظر افلاطون را آورده‌ایم، اما ارسطو، در آغاز دفتر نخست سیاست، با اشاره‌ای به نظر افلاطون^۲ درباره یکنسانی وجوه متنوع قدرت، در شهر و در خانواده، می‌نویسد:

آنان که گمان برده‌اند که مقام شهریار، فرمانروای شهر،^۳ رئیس خانواده و خدایگان بنده یکی است، اشتباه کرده‌اند. در واقع، آنان گمان کرده‌اند که تمایز میان این مناصب ناظر بر شمار بسیار یا کم افرادی است که بر آنان فرمان رانده می‌شود و نه تفاوت نوعی. بدین سان، اگر کسی بر شمار کم فرمان راند، خدایگان، اگر بر اندکی بیشتر فرمان راند، رئیس خانواده و چنان‌که بر گروه بزرگی از افراد فرمان راند، شهریار یا فرمانروای شهر خواهد بود، گویی که میان

1. *POL.*, IV, 1288 b 22 sq.

2. *P.*, 258 c; *Xénophon. Mémoires*, III, 12; 6, 14.

۳ ارسطو واژه یونانی *politikos* را به کار گرفته که به معنای کسی است که مناصب شهری - یعنی مقامات سیاسی - را بر عهده دارد مترجمان عربی آغاز دوره اسلامی این اصطلاح را به «المدنی» ترجمه کرده‌اند در نوشته‌های فارابی،^۴ نیز در رساله‌هایی مانند اخلاق اعرابی. اصطلاح «مدنی» به همین معنای کار رفته است.

خانواده‌های بزرگ و شهری کوچک تمایزی وجود ندارد، و تمایز میان شهریار و فرمانروای شهر نیز در آن است که شهریار خود قدرت را به دست گرفته است، اما فرمانروای شهر، برابر قواعد دانشی فرمان می‌راند که مطابق آن هر کس به تناوب فرمانروا و فرمانبردار می‌شود.^۱

به دنبال این بیان، ارسطو برای نشان دادن نادرستی سخن افلاطون، در یکسانی وجوه متنوع قدرت و با پی‌گیری روش تحلیلی خود، به طرح مسئله خاستگاه و آبشخور قدرت می‌پردازد تا وجوه متنوع قدرت را با توجه به جایگاه زایش آن توضیح دهد. از این بررسی که به مسئله سرشت بردگان و آزادمردان مربوط می‌شود، ارسطو چنین نتیجه می‌گیرد:

بدین سان، می‌توان نتیجه گرفت که به خلاف آنچه برخی گفته‌اند، قدرت خدایگان و فرمانروای شهر (*despoteia kai politiké*) یکی نیست، هم‌چنان‌که دیگر قدرت‌ها نیز یکی نیستند، زیرا یکی بر کسانی فرمان می‌راند که بر حسب طبیعت آزادند و دیگری بر بردگان فرمان می‌راند. از آن‌جا که در خانواده جز یک تن دستور نمی‌دهد، قدرت رئیس خانواده نوعی سلطنت است، در حالی که قدرت سیاسی بر مردمان آزاد و برابر اعمال می‌شود.^۲

ارسطو، در مخالفت با دیدگاه افلاطونی یگانگی سرشت اقتدار خدایگان و فرمانروای سیاسی، به طور کلی، تمایزی میان دو نوع اقتدار و دو شیوه اعمال آن وارد می‌کند: ارسطو، نوع نخست را سروری خدایگان بر بنده - یا به اصطلاح قدما رابطه تغلب (*arché despotiké*) - و نوع دوم را مناسبات شهروندی یا فرمانروایی به معنای دقیق کلمه (*arché politiké*) می‌خواند.^۳ معنای درست تمایزی را که ارسطو، میان سیاست و تغلب وارد می‌کند، در صورتی می‌توان درک کرد که مضمون فرمانروایی، یا رابطه سیاسی به معنای دقیق کلمه، روشن

1. *POL.*, I, 1252 a 7-17. 2. *POL.*, I, 1255 b 16-20.

3. *POL.*, III, 1277 a 34-1277 b 16.

شده باشد: در واقع، فرمانروایی بر آزادمردان، از بنیاد با رابطه میان خدایگان و بنده متفاوت است و این تمایز، بیش از آنکه برخاسته از ظاهر رابطه، یعنی فرمانروایی، باشد، اگر بتوان به مسامحه گفت، ناظر بر مضمون آن است، زیرا فرمان یا به سود کسی است که فرمان می‌دهد و یا به سود کسانی است که فرمان می‌برند و تنها آنجا که فرمان، ناظر بر سود فرمانبران باشد، رابطه، سیاسی است و گر نه رابطه خدایگانی و بندگی خواهد بود.^۱ پیش از آنکه معنای فرمانروایی درست را از دیدگاه ارسطو توضیح دهیم، باید به این نکته نیز اشاره کنیم که غایت رابطه سیاسی یا مناسبات شهروندی، در نزد معلم اول، آسایش و آرامشی است که با تغلب و تجاوز از بنیاد متفاوت است. ارسطو، نه تنها رابطه مبتنی بر تغلب در میان افراد را ستمگری می‌داند، بلکه آن را به عنوان حکم کلی بر رابطه میان ملت‌ها نیز جاری کرده و، بار دیگر، با تفسیر ویژه‌ای که از اندیشه سیاسی افلاطون عرضه می‌کند، با نقادی از ستایش افلاطون و کسوفون از اسپارتیان می‌نویسد که

برخی از نویسندگان اخیر نیز همین نظر را پذیرفته، و در واقع، با ستایش از اصول حکومتی اسپارتیان، هدف قانونگذار آن را بسیار ستوده‌اند که چنان قانونی برقرار کرده بود که جز جنگ و چیرگی از آن بر نمی‌خواست. ردّ این نظر با استدلال مشکل نیست و امروزه واقعیت‌ها نیز نادرستی آن را اثبات کرده است.^۲

آن‌گاه، ارسطو، در ادامه سخن خود، با اشاره به پایان دوره شکوهمندی اسپارتیان و علل و اسباب فروپاشی امپراتوری آنان می‌نویسد:

اکنون که روزگار فرمانروایی اسپارتیان به سر آمده و سعادت از میان آنان رخت بر بسته است، آشکارا دریافته‌ایم که قانونگذار آنان خوب نبوده است. افزون بر این، چه نمایش خنده‌داری است وضع آنان! در حالی که اسپارتیان قانون‌های قانونگذار خود را حفظ کرده‌اند، و هیچ چیز آنان را از عمل به آن قانون‌ها باز نمی‌دارد، آنان

1. *POL.* VII, 1333a, 1-11

2. *POL.* VII, 1333b, 10-17

زیبایی‌های زندگی را از دست داده‌اند.^۱

سخن ارسطو و ارزیابی او از بهترین شیوه فرمانروایی، مانند افلاطون که بیشتر به نظریه پردازی سیاسی می‌پردازد تا تحلیلی با تکیه بر واقعیت تاریخی، این است که نویسندگان، درباره بهترین نظام حکومتی، یعنی نظامی که باید به دیده قانونگذار، ارجمندتر از دیگر نظام‌های حکومتی باشد، اشتباه کرده‌اند و آنچه بر مبنای گذشته تاریخی و استنتاج عقلی می‌توان گفت، این است که «فرمان راندن بر آزادگان با فضیلت سازگارتر است تا قدرت خودکامگان».^۲ این ارزیابی نه تنها درباره رابطه میان شهروندان درست است، بلکه ارسطو، آن را در رابطه میان دولت‌ها نیز صادق می‌داند:

افزون بر این، شایسته نیست که شهری را که بر همسایگان خود چیرگی جسته است، سعادتمند بدانیم و فرمانروای آن را ستایش کنیم، زیرا این آفت بزرگی است. در واقع، بدیهی است که آن که از میان شهروندان در توان داشته باشد، کوشش خواهد کرد در شهر خود نیز قدرت را به دست گیرد.^۳

با توجه به نتایجی که از این اشاره به غایت مناسبات شهروندی یا رابطه سیاسی می‌توان گرفت، بار دیگر، باید به سخن ارسطو درباره سیاست بازگردیم و برخی از سخنان او درباره سیاست را با دقت بیشتری مورد بررسی قرار دهیم. گفتیم که در فلسفه سیاسی ارسطو، اخلاق چونان دیباچه‌ای بر سیاست است و معنای این سخن، با توجه به بحث کنونی ما، آن است که تحلیل فضیلت نیز، در جای خود، چونان دیباچه‌ای بر تحلیل رابطه سیاسی است و بر آن تقدم دارد. با تکیه بر چنین دریافتی از پیوند اخلاق و سیاست می‌توان گفت که سیاست عاری از تغلب تنها بر شالوده فضیلت‌های فردی بنیاد گذاشته می‌شود؛ به سخن دیگر، اگر اخلاق، زمینه سیاست و شالوده استوار آن باشد، در این صورت، سیاست، یا مناسبات شهروندی، جایی آغاز می‌شود که گستره فراخ تغلب به پایان رسیده

1. *POL*, VII, 1333 b 22-26.

2. *POL*, VII, 1333 b 28-29.

3. *POL*, VII, 1333 b 29-34.

باشد. بدین سان، ارسطو از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که غایت سیاست و مناسبات شهروندی صرفاً زیستن نیست، بلکه زندگی سعادت‌مندانه است.^۱ پس، آشکار است که شهر (polis) صرفاً اشتراک مکان نیست که برای ممانعت از پیدادگری افراد بر یکدیگر و یا برای آسانی داد و ستد ایجاد شده باشد. تردیدی نیست که برای ایجاد شهر همه این شرایط باید وجود داشته باشد، اما حتی اگر همه آنها تحقق پیدا کرده باشد، از جمع آمدن آن شرایط شهر فراهم نمی‌آید، زیرا شهر گرد آمدن برای زندگی سعادت‌مندانه است، یعنی غایت شهر کمال زندگی و خودکفایی برای خانواده‌ها و نسل‌هاست. بدیهی است که این امر بدون این‌که همه در یک مکان زیست و زناشویی کنند، ممکن نخواهد شد. از این جاست که در شهرها خویشاوندی‌ها، کانون‌های خانوادگی، آیین‌های دینی و دیگر فعالیت‌های زندگی جمعی به وجود آمده است. بنابراین، خاستگاه همه این مناسبات دوستی (philia) است، زیرا دوستی انتخابی سنجیده برای با همزیستن است. پس، غایت شهر زندگی سعادت‌مندانه است، در حالی که مناسباتی که از آنها یاد کردیم، ناظر بر این غایت‌اند.^۲

زندگی سعادت‌مندانه مفهوم بنیادین اخلاق و سیاست ارسطویی است و از آن‌جا که جز از راه عمل به فضیلت، که موضوع بحث اخلاق است، نمی‌توان به آن دست یافت، دریافت ارسطویی از اجتماع سیاسی، یکسره، با دریافت اندیشه سیاسی جدید از دولت متفاوت است. ارسطو، در آغاز فقره‌ای که پیشتر آوردیم، از پیش، دریافت اندیشه سیاسی جدید از دولت را - چنان‌که به عنوان مثال در نزد هابز می‌توان یافت - مورد نقادی قرار می‌دهد: در فلسفه سیاسی ارسطو، اجتماع سیاسی، وجهی اثباتی دارد و نمی‌توان آن را به وجه سلبی دولت‌های لیبرال، در اندیشه سیاسی جدید، فروکاست؛ غایت اجتماع سیاسی، عمل به فضیلت و نیل به زندگی سعادت‌مندانه است و نه جلوگیری از دست‌درازی دیگران

1. *POL*, III, 1278 b 18-30.2. *POL*, III, 1280 b 29-1281 a 2.

به جان و مال شهروندان. شالوده اجتماع سیاسی، در نزد ارسطو، دوستی یا به تعبیر فیلسوفان دوره اسلامی «محبت» است و نه ترس از مرگ ناگوار و فرار از آن، چنان که هابز در آغاز دوران جدید می گفت.

ضابطه‌ای را که ارسطو در بازشناختن نظام‌های سیاسی درست از منحرف و تشخیص و تعیین بهترین نظام سیاسی وارد می کند، مفهوم بنیادین «مصلحت عمومی» (to koiné sumpheron) است. در دفتر سوم رساله سیاست، ارسطو، پیش از آوردن تفصیل نظر خود درباره بهترین نظام سیاسی، در اشاره‌ای به ضابطه «مصلحت عمومی» به عنوان مفهوم بنیادین فلسفه سیاسی می نویسد:

پس، روشن است که نظام‌هایی که به مصلحت عمومی نظر دارند، با توجه به عدالت در معنای مطلق آن، نظام‌هایی درست، [اما] نظام‌هایی که تنها به نفع فرمانروایان نظر دارند، نظام‌هایی نادرست‌اند، یعنی نظام‌هایی که از نظام‌های درست انحراف پیدا کرده‌اند: این نظام‌های سیاسی، نظام‌هایی خودکامه‌اند، در حالی که شهر، اجتماع آزاد مردان است.^۱

مصلحت عمومی، چنان که ارسطو در جای دیگری از رساله سیاست توضیح می دهد، همان خیر در مناسبات شهروندانه یا خیر در قلمرو شهر است (politikou agathon) که در نظر ارسطو، با عدالت مطلق یکی است^۲ و حال آن که عدالت نسبی به نفع خصوصی توجه دارد.^۳ نظام‌های سیاسی منحرف نیز مانند افراد که نفع خصوصی خویش را در نظر دارند، نفع فرمانروایان را تأمین می کند و بنابراین، به عدالت از دیدگاهی خصوصی توجه دارد و نه به عدالت مطلق.^۴ قانونگذاران این «مصلحت عمومی» را در نظر دارند و امر عادلانه را امری می دانند که نفع همگان در آن لحاظ شده باشد.^۵ «مصلحت عمومی»، به گونه‌ای که ارسطو در سیاست، به عنوان مفهوم بنیادین فلسفه سیاسی مطرح می کند، بر طبقه‌بندی وی از نظام‌های سیاسی اشراف دارد و از این رو، طبقه‌بندی نظام‌های

1. *POL.*, III, 1279 a 17-21.2. *POL.*, III, 1282 b 17.3. *POL.*, III, 1282 a 2.4. *POL.*, III, 1284 b 24.5. *EN.*, VIII, 1160 a 11.

سیاسی، در رساله سیاست ارسطو، نه از دیدگاه صورت نظام‌های سیاسی، بلکه با توجه به مضمون آن‌ها انجام می‌گیرد. طبقه‌بندی نظام‌های سیاسی، از سویی، با توجه به کمیت هیأت حاکمه انجام می‌شود:

نظام سیاسی (politeia) ترتیب (taxis) فرمانروایان یک شهر و بویژه ترتیب فرمانروایانی است که در همه امور اختیار تام دارند. پس، همه جا هیأت فرمانروایان سیاسی (politeuma) عالی‌ترین قدرت شهر را در دست دارند و بنابراین، نظام سیاسی، همان هیأت فرمانروایان است. منظور من این است که، به عنوان مثال، در دموکراسی‌ها، مردم فرمانروا هستند (kurion ho démon) و بر عکس، در الیگارشی‌ها، گروه کوچکی از مردم. از این رو، می‌گوییم که این دو نظام سیاسی، متفاوت‌اند و این سخن را در مورد دیگر نظام‌ها نیز خواهیم گفت.^۱

البته، تعیین سهم مردم در دستیابی به قدرت سیاسی و تعریف نظام سیاسی با توجه به هیأت فرمانروایان، تمامی سخن ارسطو نیست، زیرا فرمانروایی مردم و یا گروهی از مردم می‌تواند از دیدگاه محتوای نظام سیاسی دو وجه داشته باشد: این فرمانروایی، اگر با تأمین «مصلحت عمومی» توأم شود، نظام سیاسی فراهم آمده از آن، نظام سیاسی درست خواهد بود، خواه این فرمانروایی در دست یک نفر باشد، و خواه همه یا گروهی از مردم به صورت هیأت فرمانروایان سیاسی سامان یافته باشند. از سویی، ارسطو این موضوع را از دو دیدگاه متفاوت، اما ناظر بر هدفی یگانه توضیح می‌دهد. ارسطو، آن‌جا که از تمایز تغلب و رابطه سیاسی به معنای دقیق کلمه سخن می‌گوید، تأمین نفع شخصی فرمانروا را ویژگی تغلب و تأمین «مصلحت عمومی» را ویژگی فرمانروایی بر آزادمردان می‌داند:

در حقیقت، اگرچه در اقتدار خدایگان، نفع مشترکی میان خدایگان طبیعی و بنده طبیعی وجود دارد، اما آن نفع مشترک بیشتر به سود

1. *POL.*, III, 1278 b 8-15; *POL.*, IV, 1289 a 15 sq.

خدایگان است و سودی که به بنده می‌رسد، تصادفی است.^۱ در گونه دوم فرمانروایی که شامل رابطه خانوادگی و مناسبات سیاسی هر دو می‌شود، هدف از فرمانروایی، تأمین مصلحت مشترک فرمانروایان و فرمانبرداران است:

اما اقتداری که کسی بر فرزندان، همسر و دیگر افراد خانواده خود دارد، و ما اقتدار خانوادگی می‌نامیم، بدون تردید، به نفع کسانی اعمال می‌شود که از او فرمان می‌برند، یا برای نفعی مشترک میان آن دو، اما بیشتر به نفع کسانی که اقتدار بر آنان اعمال می‌شود. چنان‌که در دیگر صناعات مانند پزشکی و ورزش می‌توان دید در این صناعات نیز نفع کسانی که به آنها اشتغال دارند، به طور تصادفی، تأمین می‌شود. زیرا هیچ چیز نمی‌تواند آموزگاری را از آن بازدارد که گاه خود در صف آموختگان درآید، به همان گونه که کشتیبان همواره در شمار ناویان نیز هست. اگرچه آموزگار یا کشتیبان مصلحت کسانی را تأمین می‌کنند که از دستورهای آنان پیروی می‌کنند، اما آن‌گاه که آن دو در صف آموختگان درآیند، آنان نیز از منافع حرفه خود بهره‌ای می‌برند. یکی از آنان در صف آموختگان و دیگری در صف ناویان قرار می‌گیرد.^۲

از سوی دیگر، ارسطو، در طبقه‌بندی نظام‌های سیاسی، تأمین «مصلحت عمومی» را با ضابطه شمار فرمانروایان توأم می‌آورد و نظام سیاسی درست را بیشتر از آن‌که از مجرای شمار فرمانروایان تعریف کند، با تکیه بر ضابطه تأمین «مصلحت عمومی» می‌شناساند. بدین سان، اگر فرمانروای یگانه، همه یا گروهی از مردم، «مصلحت عمومی» را برتر از نفع خصوصی بدانند، نظام حکومتی درست خواهد بود، هرچند که این نظام سیاسی صورت حکومت پادشاهی، اشرافی یا جمهوری به خود گرفته باشد، اما اگر نفع خصوصی برتر از «مصلحت عمومی» شمرده شود - حتی اگر مانند حکومت جمهوری، اکثریت مردم

1. POL., III, 1278 b 33-36.

2. POL., III, 1278 b 38 1279 a 8.

فرمانروا باشند - نظام سیاسی منحرف خواهد بود.

از آنجا که نظام سیاسی و هیأت فرمانروایان سیاسی یکی است و این هیأت، فرمانروای شهرها هستند، به ضرورت، این هیأت فرمانروا یا یک فرد یگانه است یا گروهی و یا انبوه شهروندان. آنگاه که این فرد، گروهی یا انبوه شهروندان، برای تأمین مصلحت عمومی فرمان برانند، این نظام‌های سیاسی، به ضرورت، درست‌اند، اما آنگاه که این نظام‌ها، نفع خصوصی یک فرد یا گروهی و یا همگان را در نظر داشته باشند، منحرف‌اند، زیرا یا باید کسانی را که در زندگی شهر سهمی دارند، شهروند ننمایند و یا باید از امور مشترک به آنان سهمی داد.^۱

این دریافت از نظام‌های سیاسی که مفهوم «مصلحت عمومی» را عمده‌ترین ضابطه تمیز نظام‌های درست از نظام‌های منحرف می‌داند، مبین‌گرایش آزادی‌خواهانه فلسفه سیاسی ارسطو و پیشنهادهایی است که او برای اصلاح نظام شورایی آتن مطرح می‌کند. گفتیم که ارسطو سه نظام سیاسی درست را از نظام‌های منحرف تمیز داده است. اینک باید این نکته را بر سخن پیشین خود بیفزاییم که ارسطو، از میان نظام‌های سه‌گانه پادشاهی، اشرافی و جمهوری - که او با نام عام نظام حکومتی یا پلی‌تیا (politeia) یعنی دموکراسی می‌خواند - گونه اخیر را بر دو گونه نخست ترجیح می‌دهد. اگرچه ارسطو می‌گوید که در نظام پادشاهی فضیلت آسان‌تر به دست می‌آید، و پادشاه دادگر از انبوه مردم بافضیلت‌تر است، اما این امر مهم را نیز از نظر دور نمی‌دارد که پادشاه، به عنوان فرد، حتی اگر به زیور فضیلت آراسته باشد، می‌تواند به آسانی به فساد کشانده شود و حال آنکه انبوه مردم، هم‌چون آب فراوان، که دیرتر آلوده می‌شود، به آسانی دستخوش تباهی نمی‌شوند.^۲ ارسطو، آزادمردان را افرادی همانند و برابر می‌داند و بر آن است که

1. *POL.*, III, 1279 a 25-32; cf. *POL.*, IV, 1290 a 7-13.

2. *POL.*, III, 1286 a 31-34.

میان مردمی همانند و برابر نه سودمند و نه رواست که یک تن بر همگان فرمان براند، خواه آن مردم قانونی میان خود نداشته باشند و شهریار به جای قانون بنشیند؛ و خواه قانون داشته باشند؛ خواه هم شهریار و هم پیروان او، مردمی نیک‌سرشت باشند و خواه بدسرشت. نیز روا نیست که حتی هنگامی که فرمانروا بر پیروان خود در فضیلت‌ها برتری داشته باشد، بر آنان حکومت کند، مگر این‌که شیوه خاصی لحاظ شود.^۱

تأکید ارسطو بر اهمیت نظام مردمی و ارزیابی واقع‌بینانه وی از سرشت افراد انسانی موجب شده است که به خلاف افلاطون، در توضیح نظام سیاسی مطلوب، طرحی از نظام آرمانی و دست‌نیافتنی را دنبال نکند. دریافت ارسطویی از انسان، بی آن‌که بیش از حد خوش‌بینانه باشد، کمابیش، واقع‌بینانه است، زیرا در نظر او، حاکمیت سیاسی، به خلاف اندیشه سیاسی جدید، ناشی از فرد نیست، بلکه منبعث از جماعتی است که افراد آن، اگرچه، به ضرورت، باتقوا و بافضیلت نیستند، اما آنگاه که در میان جمع می‌آیند، می‌توانند خدمتگزاران صدیق شهر خود باشند. پس، طبیعی است که همگان در اتخاذ عالی‌ترین تصمیم‌ها شرکت جویند، زیرا مردم از بیشترین شمار افرادی تشکیل می‌شود که حاکمیت منبعث از آنهاست.^۲

زیرا آنگاه که مردم گرد هم آیند، درکی درست از امور پیدا می‌کنند، و چون با بهترین مردمان پیامیزند، به شهر سود می‌رسانند، چونان خوراک ناپاک که چون با خوراک پاک آمیخته شود، بیشتر از اندکی خوراک پاک مفید می‌افتد. بر عکس، چون هر فردی جدا از دیگران در نظر گرفته شود، داوری او نسنجیده خواهد بود.^۳

با تکیه بر این مقدمات نظری، ارسطو، بیشتر از آن‌که به حکومت فرد یا افراد باور داشته باشد، حکومت قانون را بهترین نظام سیاسی می‌داند و آن را حکومت

1. *POL.* III, 1288 a 1-5. 2. *POL.* III, 1282 a 34-41.

3. *POL.* III 1281 b 34-38.

خداوند و خرد می‌داند، در حالی که حکومت یک فرد، حکومت دَد است، زیرا حتی بهترین مردمان نیز در دام خواهش‌ها که از ویژگی‌های ددان است، اسیر می‌شوند، اما قانون، خردی است که از خواهش‌رهایی یافته است.^۱ اگرچه ارسطو، در فقراتی از رساله سیاست، مانند افلاطون در رساله مرد سیاسی،^۲ این فرض را می‌پذیرد که اگر فرزانه‌ای پا به عرصه وجود بگذارد، از آنجا که او عین قانون است، می‌تواند فراتر از قانون باشد،^۳ اما در اندیشه او، به هر حال، حاکمیت همگان، یا گروهی از افراد، در بهترین حالت، حاکمیت قانون است و هیچ امری وجود ندارد که حکومت قانون بر آن جاری نباشد.^۴

چنین می‌نماید که آن که حکومت قانون می‌خواهد تنها در جستجوی حکومت خداوند و خرد است، اما آن که حکومت فردی را طلب می‌کند، می‌خواهد حکومت حیوانی وحشی را بیفزاید، زیرا هوس‌های آدمی جز این نیست، و هوس‌های آدمی فرمانروایان را حتی اگر بهترین مردمان باشند، از راه راست منحرف می‌کند. از این رو، قانون خردی است که از هر هوسی عاری است.^۵

تأکید ارسطو بر اهمیت حکومت قانون با تکیه بر این دیدگاه اساسی انجام می‌گیرد که بهترین زندگی در شرایطی تحقق پیدا می‌کند که در گستره «بهترین نهادهای سیاسی»^۶ انجام گرفته باشد و از این دیدگاه است که ارسطو، اخلاق را دیباچه‌ای بر سیاست می‌داند. سعادت، فرآورده بهترین زندگی است و بنابراین،

1. *POL.*, III, 1287 a 28-32.

2. آنجا که افلاطون در رساله مرد سیاسی (*P.* 297 a-b) از خصیت کلی قانون و انتزاعی بودن آن سخن می‌گوید، رئیس مدینه را که عین قانون و نظم ناموس است، برتر از قانون می‌داند. برعکس، در نظر ارسطو قانونگذار نباید در ایجاد قانون به مباحث جزئی و موارد خاص نظر داشته باشد، زیرا این موارد در قلمرو رابزسی قرار می‌گیرد و نه قانونگذاری. *POL.*, III, 1287 b 20-32 چنان‌که ارسطو در کتاب *ما بعدالطبیعه* توضیح داده است. علم ناظر بر کلیات است و خود او نیز در رساله سیاست بحث در کلیات نهادهای سیاسی را مطرح کرده است. اما جزئیات تحقق آن‌ها را به باری بحث و صدفه واگذار می‌کند. *POL.*, VII, 1331 b 19-22

3. Pierre Aubenque, «Théorie et politique», *La Politique d'Aristote*, p. 109 sq.

4. *POL.*, IV, 1292 a 33.

5. *POL.*, III, 1287 a 29-33; cf. *EN*, X, 1177 b 26 sq. Platon, *Lois*, IV, 713 e.

6. *POL.*, VII, 1323 a 18.

نیازمند شرایط بیرونی و عینی است تا در آن تحقق پیدا کند. به خلاف خداوند که سعادت و شادمانی او به امور بیرونی وابسته نیست، بهترین شهر، هم‌چنان‌که بهترین مرد، جز از راه عمل به فضیلت به سعادت نایل نمی‌آید و سرشت فضیلت و سعادت مرد و شهر یکی است که همانا میانه‌روی، دادگری و خردمندی است.^۱ بدین سان، بحث دربارهٔ سعادت انسان، بیشتر از آن‌که اخلاقی باشد، سیاسی است، زیرا عمل به فضیلت نیازمند بهترین نظام سیاسی است تا فرد بتواند در درون آن، از راه نیک‌کرداری، به سعادت نایل آید.



فلسفهٔ سیاسی ارسطو واپسین کلام در تاریخ فلسفه در دورهٔ یونانی بود. معلم اول، به خلاف سقراط و افلاطون، شهروند آتنی نبود؛ او از بیگانگان ساکن آتن بود و از این رو نمی‌توانست در زندگی سیاسی شهر آتن مشارکت داشته باشد. وانگهی، ارسطو به عنوان شهروند مقدونیه که پیوندهایی نیز با فیلیپ، شاه مقدونیه، داشت، در دوره‌ای از زندگی خود به آموزگاری فرزند او اسکندر درآمد و همین اسکندر، از آن پس، شهرهای در حال زوال و تلاشی یونانی را، همانند نظام شاهنشاهی ایرانیان، به امپراتوری واحدی تبدیل کرد و به خلاف اصول بنیادین اندیشهٔ فلسفی و سیاسی یونانی که میان یونانیان و بربرها به تمایزی طبیعی قائل بود، سرزمین‌های بربرها را به امپراتوری خود ضمیمه کرد و با اعتقاد به برابری یونانیان و بربرها کوششی در جهت بنیادگذاری شاهنشاهی جهانی کرد. بدین سان، نظریه پرداز ارسطو دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی، نه با توجه به الزامات عمل سیاسی و شهروندی، بلکه با تکیه بر سرشت اندیشهٔ فلسفی، در عالم نظر، صورت گرفت. ارسطو، در دو رسالهٔ سیاست و اخلاق نیکوماخی، کوشش کرد، در قلمرو نظر، تعادلی میان نظر و عمل و زندگی شهروندی و مشاهدهٔ نظری ایجاد کند، اما آخرین دههٔ زندگی معلم اول، مناسبات شهروندی،

1. *POL.*, VII, 1323 b 34-5.

به گونه‌ای که در شهرهای یونانی در فاصله سده هفتم تا سده چهارم پیش از میلاد سامان یافته بود، به دست نامدارترین شاگرد او از میان رفت و نظام شاهنشاهی جانشین آن شد. اگرچه دو دبستان فلسفی پراهمیتی که پس از مرگ ارسطو تا تأسیس حوزه افلوپینی و نوافلاطونی در دوره یونانی بنیاد گذاشته شد، توجهی به بسط برخی از وجوه فلسفه ارسطویی داشتند، اما با فروپاشی شهرهای یونانی جایی برای تأمل در سرشت پیوندهای شهروندی باقی نمانده بود و بدین سان، با مرگ ارسطو، بویژه در دوره یونانی مآبی، فلسفه سیاسی نظام شورایی و مناسبات شهروندی نیز دستخوش زوال شد. چنان‌که یکی از مفسران آثار ارسطو به درستی گفته است، با مرگ ارسطو، در برابر زندگی معطوف به مشاهده نظری دوگونه زندگی عملی قرار گرفت: نخست، مناسبات شهروندی و دیگر، زندگی اخلاقی، و بدین سان، آنچه فرزاندگی عملی سقراط نامیده شده بود، در گذر زمان به همین زندگی اخلاقی فروکاسته شد.^۱ این توجه به زندگی اخلاقی در فلسفه دوره یونانی مآبی، برای بسط فلسفه در دوره اسلامی دارای اهمیتی ویژه است، زیرا چنان‌که خواهد آمد، انتقال میراث فلسفی یونانی به طور عمده از مجرای تفسیرهای دوره یونانی مآبی و از آن پس از طریق تفسیرهای فیلسوفان مسیحی و باطنی‌مشرّب انجام شد. در دو بخش دیگر این دفتر اشاره‌هایی به دگرگونی‌هایی که فلسفه سیاسی یونانی در جریان بسط آن در دوره اسلامی پیدا کرد، خواهد آمد. به دنبال انتقال میراث فلسفه سیاسی یونانی و بسط آن در دوره اسلامی نیز به تدریج تهذیب اخلاق در برابر زندگی معطوف به مشاهده نظری قرار گرفت و بدین سان، نه تنها به پیوندی که ارسطو میان اخلاق و سیاست برقرار کرده بود، التفاتی نشد، بلکه سیاست از قلمرو بحث‌های نظری طرد شد و تهذیب اخلاق فردی جانشین زندگی عملی و بویژه مناسبات شهروندی شد.

در دوره یونانی مآبی که از مرگ اسکندر تا الحاق یونان به روم باستان به عنوان یکی از استان‌های آن در میانه سده دوم میلادی ادامه داشت، به دنبال فروپاشی نظام شهرهای یونانی، شهروند جداشده از فضای شهروندی دستخوش

1. Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, p. 19.

انزوا و تنهایی شد و از این رو، مسئله سعادت فرد و نه پیوندهای شهروندی و مدنی به اساسی ترین بحث فلسفه تبدیل شد که، با توجه به شرایط ایجاد شده در مناسبات اجتماعی، در مدینه جهانی (kosmopolis) یا پادشاهی جهانی قابل تحقق بود. در این دوره، حکیم، به خلاف دوره یونانی اهل تأمل در مدینه و قانونگذار نیست، بلکه فرزانه‌ای تنهاست. دو دهه پس از مرگ ارسطو، اپیکور، بنیادگذار مهم ترین دبستان فلسفی دوره یونانی مآبی، پیروان خود را که با قرار از انقلاب زمان و وضع پر آشوب زمانه به او پناهنده شده بودند و با زندگی زاهدانه اعتنایی به زندگی بیرونی نداشتند، در باغی دلگشاگرد آورد. سِنِک از اپیکور نقل کرده است که می گفت: «مرد فرزانه، هرگز، در امور عمومی مداخله نخواهد کرد، مگر آن که شرایط او را مجبور کرده باشد».^۱ اپیکور، به پیروی از اصول فلسفه خود، از زندگی اجتماعی رویگردان بود، اعتقاد داشت که فرزندگان باید خود را از «بندگی اشتغالات خانگی و امور عمومی» رها کنند و در واقع او اعتقاد داشت که چنان فاصله‌ای میان جماعت و مردم فرزانه وجود دارد که، به هیچ وجه، نمی توان میان آن دو را جمع کرد. او می گفت: «هرگز، علاقه‌ای نداشته‌ام جماعت مرا عزیز بدانند، زیرا من از آن چه جماعت عزیز می دارند، اطلاعی ندارم، اما آنچه من می دانم، از فهم جماعت دور است».^۲ سِنِک از اپیکور نقل کرده است که گفته بود: «آن گاه که به اجبار در میان جماعت باشی، در خویشتن خویش غوطه ور شو».^۳ لوگرس در رساله درباره سرشت چیزها، سه سده پس از مرگ اپیکور، با تجلیل از مقام او در بسط دریافتی نو از فرزاندگی، گفت:

اگر باید به گونه‌ای سخن گفت که شایسته عظمت نوشته‌های او باشد، [باید گفت که] بدون تردید، او خدا بود؛ آری خداوندگاری که نخستین بار چنان شیوه‌ای برای تدبیر امور انسان پیدا کرد که اینک فرزاندگی نامیده می شود و با این هنر راستین خداگونه در زندگی انسان آرامش و نور را جانشین طوفان و ظلمت کرد.^۴

1. *Epicure et les Epicuriens*, p. 152.2. *op. cit.*, p. 159.3. G. Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, p. 356.4. Lucrèce, *De la nature des choses*, V, v 4-12.

این درک از فرزاندگی، ویژه آموزش‌های اپیکور و باورهای پناهندگان به باغ او نبود؛ در رواق نیز که اندکی پس از دبستان اپیکور به دست زنون تأسیس شد، «آزاد بودن از رنگ تعلق» و کف نفس غایت زندگی عملی تلقی می‌شد و رواقیان از آن به اعراض از هواهای نفسانی یا *apatheia* تعبیر می‌کردند. رواقیان، به خلاف اپیکوریان، رواق را پناهگاهی امن نمی‌دانستند، بلکه آنان در هر جمعیتی وارد می‌شدند، زیرا در نظر آنان، رواق، دبستانی برای آموزش زندگی به معنای عام کلمه، یعنی پیروی کامل از قانون طبیعت بود. در کنار دو دبستان فلسفی آغاز دوره یونانی مآبی، واکنش فیلسوفان کُلبی و پیش از همه دیوگنس، از فیلسوفان سقراطی، بیشتر جالب توجه بود. این حکیم «خُم‌نشین شراب»، با ترک همه تعلقات، «از دیو و دَد ملول»، مانند «شیخ» مولانا با «چراغی در دست، گرد شهر می‌گشت و انسانی» می‌جست و هم‌چون ملامتیان شعاری برای خود قرار داده بود که به بهترین وجهی مبین پایان آرمان زندگی مدنی فلسفه سیاسی یونانی در دوره شکوفایی آن بود. او می‌گفت:

کوشش من بر آن است که در زندگی به خلاف همگان رفتار کنم.^۱

در دوره یونانی مآبی در قلمرو فلسفه سیاسی نوآوری چندانی صورت نگرفت و بویژه با ظهور مسیحیت «هر آن‌چه کهنه بود، درگذشت و ... زندگی نو شروع شد ...»^۲ در آغاز، فلسفه یونانی به دوره مسیحی انتقال یافت، اما با توجه به آن‌چه به اجمال درباره فلسفه سیاسی و اخلاقی ارسطو گفته شد، می‌توان دریافت که چگونه و تا چه اندازه‌ای شالوده فلسفی اندیشه ارسطو و نتایج اخلاقی و سیاسی آن با بسط فلسفه یونانی در درون نظام‌های برآمده از سه شاخه ادیان ابراهیمی نسبتی نداشت. اندیشه فلسفی ارسطو، ناشی از فضای شهرهای یونانی و سامان سیاسی شورایی - یا دموکراسی - آن بود و طبیعی است که در شرایط زوال و تلاشی آن در دوره یونانی مآبی، از یک سو، و در دوره مسیحی و اسلامی، از سوی دیگر، نمی‌توانست معنایی داشته باشد. در دو بخش آتی، به تفصیل، از چگونگی انتقال فلسفه سیاسی یونانی و بسط و زوال آن در دوره اسلامی سخن گفته خواهد شد.

1. Rodis-Lewis, op. cit. P. 357.

۲. «دومین نامه پولس رسول به فرنیسان»، آیه ۱۷ از فصل پنجم، به نقل از انجیل ترجمه فارسی ص. ۴۹۱.

بخش دوم

بسط فلسفه سیاسی در دوره اسلامی

Reza.Golshah.com

فصل چهارم

از بامداد اسلام تا یورش مغولان

تاریخ‌نویس «عصر زرین فرهنگ ایران»، ریچارد فرای، به درستی، گفته است که «جدا کردن دوره‌ای از تاریخ ایران»، که با پیروزی تازیان آغاز می‌شود و با گسترش فرمانروایی سلجوقیان به پایان می‌رسد، «از تاریخ عمومی خلافت اسلامی بسیار دشوار است».^۱ ریچارد فرای این ارزیابی را دربارهٔ دگرگونی‌های تاریخ ایران تا سقوط دستگاه خلافت آورده است، اما به نظر می‌رسد که می‌توان آن را به تاریخ اندیشه در ایران نیز تعمیم داد، زیرا هم‌چنان‌که جنبش‌های تاریخی ایران‌زمین در پیکاری با دستگاه خلافت پدیدار شدند، جریان‌های تاریخ اندیشه در دورهٔ اسلامی نیز در تداوم اندیشهٔ ایران‌شهری و در پیکار با اندیشه‌ای تدوین شد که مفهوم و توجیه مشروعیت خلافت در کانون آن قرار داشت. تاریخ‌نویسان دربارهٔ جنبه‌های اجتماعی-سیاسی رویارویی جنبش‌های ایرانی با دستگاه خلافت و تنش‌های میان خلافت عربی و استقلال سیاسی ایران بررسی‌های بسیار کرده‌اند، اما از آن‌جا که تاکنون دربارهٔ تاریخ اندیشه – در استقلال آن از صرف جنبه‌های تاریخی – در ایران پژوهش مهمی صورت نگرفته، می‌توان گفت که به سبب بی‌تفاتی به دگرگونی‌های تاریخ اندیشه تنش‌های قلمرو اندیشه که هم‌چون پشتوانه‌ای برای دگرگونی‌های تاریخی در این دوره بوده، مغفول مانده است. دگرگونی‌های تاریخ و تاریخ اندیشه، از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی تا سقوط ایران‌زمین به دنبال یورش مغولان، دوره‌ای پراهمیت در تاریخ

1. Richard Frei, «Introduction», *The Cambridge History of Iran*, vol. 4 : the period from the Arab invasion to the Saljugs, p. XI.

عمومی ایران است و در همین دوره، پس از سکوتی دو بیست ساله، عصر زرین فرهنگ ایرانی آغاز شد و آنگاه، با پایان این عصر بویژه با یورش مغولان، سده‌هایی آغاز شد که باید آن سده‌ها را «سده‌های میانه ایران» خواند.

از نظر تاریخی، برآمدن سلسله‌هایی از خاندان‌های ایرانی تبار در فاصله واپسین دهه‌های «دو قرن سکوتی» که ایران زمین به بخشی از قلمرو امپراتوری اسلامی تبدیل شد و چیرگی غلامان ترک و مهاجرت‌های تدریجی ترکان که سرنوشت هزارساله تاریخ و اندیشه ایرانی را رقم زد، دوره‌ای بس پراهمیت در تاریخ ایران است. در نوشته‌های تاریخی پیش از یورش مغولان تفصیل حوادث تاریخی این سده‌ها آمده است و نویسندگان آن تاریخ‌ها در میان تفصیل حوادث نیز گاه اشاره‌هایی به معنای آن حوادث برای تاریخ عمومی ایران آورده‌اند. وانگهی، در دهه‌های اخیر، تاریخ نویسان غربی، بر پایه نوشته‌های تاریخی ایرانی و پژوهش‌های جدید در علوم تاریخی، بررسی‌های مهمی انجام داده و پرتوی بر برخی از زوایای دگرگونی‌های تاریخ ایران انداخته‌اند.^۱ تکرار جزئیات حوادث تاریخی که در دو سده فرمانروایی سامانیان و بوییان و ارزیابی دگرگونی‌هایی که با چیرگی غلامان ترک در همه شؤون تمدن و فرهنگ ایرانی رخ داد، موضوع این دفتر نیست. در صفحات بسیار اندک این دفتر نیز نمی‌توان همه آنچه در کتاب‌های مفصل آمده، تکرار کرد. جزئیات تاریخی در بررسی‌های مفصل تاریخ‌نویسان آمده است؛ ما در این جا به نکته‌هایی اشاره خواهیم کرد که در نوشته‌های تاریخی کهن آمده و از نظر تاریخ اندیشه سیاسی و، به طور کلی، از دیدگاه جنبش‌های فکری ایرانیان در پیکار با دستگاه خلافت دارای اهمیت است و می‌تواند پرتوی بر دگرگونی‌های تاریخ ایران بیفکند. اهمیت این اشاره‌های گذرا در این است که شاهنشاهی ساسانیان به دنبال ظهور دیانتی نو فروپاشید و با گرویدن ایرانیان به این دیانت جدید، دوره اسلامی تاریخ‌نویسی ایران آغاز شد.

۱. در میان نوشته‌های خاورشناسان که به زبان فارسی نیز ترجمه شده است، می‌توان به دو اثر زیر اشاره کرد: برتولد اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی؛ ربچارد فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، نوشته ربچارد فرای از دیدگاهی که ما در این دفتر دنبال می‌کنیم، دارای اهمیت است و ما بویژه در جایی‌جای این فصل به مطالب آن اشاره خواهیم کرد.