

## توزیع عادلانه قدرت و مناصب سیاسی از دیدگاه ارسطو

مسیب جوزی\*

مجید ملایوسفی\*\*، محمدصادق زاهدی\*\*\*

### چکیده

دغدغه اصلی ارسطو در این بحث مسئله استحقاق و شایستگی در حکومت و تقسیم مناصب آن است. بدین منظور او به بررسی نظام‌های سیاسی مختلف می‌پردازد و ایرادهای آن نظام‌ها را از این لحاظ بیان می‌کند. او می‌گوید: در امر حکومت و تقسیم مناصب باید سهم هر کس در حفظ و نگهداری و فراهم آوردن عناصر هستی و سازمان حکومت معیار قرار گیرد. اوهم چنین بیان می‌کند که معیار سنجش درستی و نادرستی این حکومت‌ها فراهم آوردن هر چه بیش تر «نفع مشترک» است. یعنی حکومت‌هایی که به دنبال نفع فرمان‌روایان باشند حکومت‌هایی نادرست و غیرعادلانه و حکومت‌هایی که به دنبال نفع افراد جامعه باشند حکومت‌هایی صحیح و عادلانه‌اند. سپس با این معیار به تشریح بهترین نظام سیاسی می‌پردازد و آن را نظامی می‌داند که افراد در آن به تناوب فرمان‌روا و فرمان‌بردار می‌شوند، چراکه تنها از این طریق است که می‌توانند به فضیلت کامل (عدالت) دست پیدا کنند. ولی نهایتاً نتیجه می‌گیرد که این نظام قابلیت اجرایی ندارد. بنابراین نظامی ترکیبی را معرفی می‌کند که شایستگان در رأس هرم قدرت قرار دارند و توده مردم وظیفه نظارت و برگزیدن آن‌ها را از طریق شورا و انجمن نمایندگی برعهده دارند.

**کلیدواژه‌ها:** ارسطو عدالت توزیعی، نظام سیاسی، فضیلت، شایستگی.

\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (نویسنده مسئول)،  
mojovzi@gmail.com

\*\* دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی،  
mollayousefi@yahoo.com

\*\*\* دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی،  
mszahedi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۲

## ۱. مقدمه

بحث عدالت یکی از پیچیده‌ترین و دشوارترین مباحثی است که ارسطو به‌طور عمده در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* بدان پرداخته است. او عدالت را فضیلتی می‌داند که به‌سبب آن مرد عادل عمل عادلانه را برمی‌گزیند و متحقق می‌سازد و آن‌جا که باید تقسیمی میان او و دیگران به‌عمل آید چنان عمل نمی‌کند که قسمت بزرگ‌تر را برای خود نگه دارد و به دیگران مقدار کم‌تری بدهد، بلکه با رعایت تناسب به همه بخش برابر می‌دهد (همان: ۴۱ ب ۱۱۳۳-۴ الف ۱۱۳۴). بنابراین دغدغه اصلی او از این مباحث توزیع عادلانه چیزها در بین افراد جامعه است که امروزه از آن با عنوان عدالت توزیعی یاد می‌شود. او در این کتاب عنوان می‌دارد که در این نوع عدالت حداقل چهار عضو را می‌یابیم که دربردارنده رابطه نسبی بین شخص A و شیء c با شخص B و شیء d است. نسبت شخص A به B هرگونه است نسبت c و d نیز باید همان‌گونه باشد. عدالت برابری است که با این نسبت برقرار شده باشد.

اما این عدالت در توزیع قدرت و مناصب حکومتی چگونه برقرار می‌شود؟ ارسطو بحث در این زمینه را در کتاب سوم سیاست ادامه می‌دهد. ارسطو می‌گوید: این‌که عدالت برابری است «مطلبی است که همه قبول دارند، بی‌آن‌که نیاز به دلیل باشد» (همان: ۱۴-۱۳ الف ۱۱۳۱؛ هم‌چنین بنگرید به ۳۴-۳۲ الف ۱۱۲۹) و هیچ‌کس این عقیده را انکار نمی‌کند که عدالت توزیعی مبتنی بر نوعی برابری است. اما مسئله‌ای که باید بدان پرداخت این است که معیار برابری و نابرابری چیست؟ چراکه دعواها و نزاع‌ها هنگامی شروع می‌شود که افراد برابر چیزهای نابرابر می‌برند و افراد نابرابر چیزهای برابر. ارسطو می‌گوید: هم‌چنین واضح است که «مفهوم استحقاق نیز مؤید همین نکته است، زیرا همه بر این عقیده‌اند که عدالت در توزیع باید مبتنی بر استحقاق باشد (همان: ۳۰-۲۹ الف ۱۱۳۱). او ادامه می‌دهد: «اما معنی استحقاق در نظر همه یکی نیست؛ دموکرات‌ها مقیاس استحقاق را آزادی تلقی می‌کنند، الیگارک‌ها ثروت یا تبار اشرافی، و آریستوکرات‌ها فضیلت» (همان: ۳۱-۳۰ الف ۱۱۳۱). بنابراین بحث توزیع عادلانه قدرت و مناصب حکومتی (برابری، نابرابری، و استحقاق) بستگی به نظام‌های سیاسی پیدا می‌کند و این چالشی است که نظام‌های سیاسی باید بدان پاسخ دهند و ما در این مقاله این مسئله را بررسی خواهیم کرد.

## ۲. نظام سیاسی

اما قبل از این‌که مسئله فوق را بررسی کنیم ابتدا لازم است به تعریف نظام سیاسی و انواع آن از نظر ارسطو بپردازیم. از نظر او نظام سیاسی (حکومت) «عبارت است از مجموعه

سازمان و فرمان‌روایان یک شهر و به‌ویژه آن فرمان‌روایانی که در همه کارها اختیار تام دارند» (همان: ۱۲۷۸ ب: ۱۳-۱۵)، چراکه کسی که دارای اختیار تام در شهر است بر همه حکومت دارد و این «همه» همان نظام سیاسی است. او در توضیح بیش‌تر به بررسی شیوه‌های حکومت بر مردمان می‌پردازد و آن را به سه شیوه حکومت بر بندگان، خانواده، و مردمان آزاد و برابر تقسیم می‌کند و معتقد است تنها شیوه سوم حکومت سیاسی محسوب می‌شود. در مورد حکومت سیاسی نیز معتقد است این نوع حکومت دارای دو نوع منحرف و صحیح است و معیار این تقسیم‌بندی را در فراهم‌آوردن نفع همگانی و مشترک اعضای جامعه سیاسی می‌داند که همان رساندن افراد به فضیلت است و البته به‌نظر یگر در این تقسیم‌بندی هنوز تحت‌تأثیر افکار افلاطون در رساله مرد سیاسی است. اما طبقه‌بندی و آموزه‌های او در این جا بیش‌تر مبتنی بر ملاحظیات اقتصادی و اجتماعی است تا طبقه‌بندی صوری محض (یگر ۱۳۹۲: ۳۸۵). به‌رحال با این معیار حکومت‌ها را به انواع ذیل تقسیم‌بندی می‌کند:

انواع حکومت	نفع مشترک، صورت صحیح	نفع فرمان‌روا، صورت منحرف
تک‌نفره	پادشاهی	استبدادی
چندنفره	آریستوکراسی	الیگارشی
اکثریت	پولیتی	دموکراسی

در این تقسیم‌بندی تعدادی از حکومت‌ها صحیح و تعدادی دیگر منحرف شمرده می‌شوند؛ اما این عقیده ارسطو است و کسانی که داعیه هر یک از این حکومت‌ها را دارند نه‌تنها حکومت خود را منحرف (یعنی غیرمشروع) نمی‌دانند، بلکه آن را عین عدالت نیز محسوب می‌کنند و دیگر انواع حکومت‌ها را منحرف و ظالمانه می‌شمارند. بنابراین بحث عدالت و معیار عادلانه‌شمردن نظام سیاسی از این جا آغاز می‌شود.

### ۳. رویکرد ارسطو در حل این منازعه

ارسطو برای حل این منازعه ابتدا به تعریف عدالت می‌پردازد و عنوان می‌کند همگان موافق‌اند که عدالت یعنی برابری چیزها و این‌که چیز عادلانه باید براساس نوعی استحقاق باشد. او با این مبنا همانند دیپلماتی خوب دو طرف را به پای میز مذاکره می‌کشاند.

همه آدمیان بهر تقدیر تصویری از دادگری دارند، ولی تصورشان کامل نیست و از بیان کامل چگونگی دادگری مطلق ناتوان‌اند. مثلاً گروهی برآن‌اند که دادگری همان برابری

است و به‌راستی هم چنین است؛ ولی برابری نه برای همه، بلکه برای کسانی که با یک‌دیگر برابر باشند دادگری است (ارسطو ۱۳۸۶: ۱۲۸۰ الف: ۱۱-۱۶).

او می‌گوید علت این خطا این است که اکثر مردم داور کار خویش‌اند و داوری مردمان دربارهٔ مصالح خویش چه‌بسا نادرست است.

بنابراین رویکرد ارسطو در حل این منازعه این است که نشان دهد چه‌چیزی در ادعای طرف‌داران هریک از این نظام‌ها برحق است. درخصوص حکومت الیگارش‌ی او تصدیق می‌کند که اگر ملاک ایجاد شهر دارایی و ثروت باشد، ادعای آن‌ها می‌تواند صحیح باشد؛ اما نابرابری در ثروت نمی‌تواند ملاک کلی نابرابری باشد. همین‌طور درخصوص ادعای دموکرات‌ها می‌پذیرد که شهر باید از افراد آزاد تشکیل یابد، نه بردگان و حیوانات. اما نابرابری در آزادی نمی‌تواند ملاک کلی هر نوع نابرابری باشد (همان: ۱۲۸۰ الف ۳۳-۴۰، ۱۳۰۱ الف ۲۵-۳۶). هر دوی این سخنان به‌وجهی عادلانه است، اما هر کدام از آن‌ها سخن و ادعای خود را به‌صورت مطلق عادلانه می‌پندارند و از اصل مطلب غافل‌اند که:

هدف جامعهٔ سیاسی نه تنها زیستن، بلکه به‌زیستی است. به همین سان هدف جامعهٔ سیاسی اتحاد نظامی برای دفاع در برابر خطر یا سوداگری و بازرگانی نیست... حاصل آن‌که هر جامعهٔ سیاسی که به‌راستی شایستهٔ این عنوان به‌شمار آید و اسم بی‌مسمما نباشد باید فضیلت را پاس دارد، وگرنه آن جامعه جز یک اتحادیهٔ سادهٔ نظامی نیست (همان: ۱۲۸۰ الف ۴۱).

همان‌گونه‌که بیواتر عنوان می‌دارد، هر چند متن اصلی یونانی در خط ۱۲۸۰ الف ۲۵-۴۰ ناقص به‌نظر می‌رسد، با این حال مضمون استدلال ارسطو در این جا این است که شهر با اتحادیه‌ای که صرفاً جهت معاهدات تجاری یا دفاع در برابر ظلم بسته می‌شود متفاوت است. مکان مشترک، دیوارکشی، نژاد مشترک، قوانینی که جهت جلوگیری از بی‌عدالتی در معاملات ایجاد می‌شود، دادوستد، و اتحادیه‌های نظامی برای ایجاد شهر کافی نیستند (Bywater 1980: 135). «همهٔ این‌ها برای تشکیل جامعهٔ سیاسی شرط لازم است، اما کافی نیست؛ جامعهٔ سیاسی از اجتماع خانه‌ها و خانواده‌ها پدید می‌آید و هدفش به‌زیستی و زندگی کامل و مستقل اعضایش است» (ارسطو ۱۳۸۶: ۱۲۸۰ ب: ۴۴-۴۷). ارسطو در ایجاد جامعه به انتخاب آگاهانهٔ افراد برای زندگی در کنار یک‌دیگر نیز اشاره می‌کند و می‌گوید: این امر نتیجهٔ مهر و دوستی است و این مهر و دوستی در قالب اجتماعات و جشن‌ها و تفریحات و وقت‌گذرانی با یک‌دیگر حاصل می‌شود و هیچ‌گونه اجباری در برپایی این‌ها

نیست و نوعی حرکت خودجوش است که باعث کمک به رسیدن انسان به غایت خود در دولت شهر می‌شود و کارایی این‌ها در برخی شرایط از تشکیلات و سازمان‌های قانونی هم بیش‌تر است. «از این‌رو هدف هم‌کاری سیاسی را باید نه فقط باهم‌زیستن، بلکه به‌انجام‌رساندن کارهای بزرگ و پراج دانست» (همان: ۱۲۸۱ الف: ۴-۵). بنابراین روشن است که شهر نمی‌تواند صرفاً اجتماعی از روی ضرورت باشد، بلکه شرط کافی شکوفندگی انسان است. او می‌گوید رسیدن هر شهری به این نقطه با هر روشی نیازمند عدالت خواهد بود، چراکه آن را از آسیب‌ها حفاظت و نگه‌داری می‌کند. او معتقد است که منازعات درباره فرمان‌روایی شهر نیز باید بر همین مبنا حل و فصل شود. یعنی:

کسانی که بیش از دیگران در تأمین هم‌کاری در شهر سهم داشته‌اند باید سهمشان در حکومت نیز بیش‌تر از افرادی باشد که در آزادگی و تبار برابر ایشان و حتی برتر از ایشان‌اند، ولی در فضیلت اجتماعی فروتر از آنان‌اند و یا از ایشان ثروت‌مندتر، ولی کم‌فضیلت‌ترند (همان: ۱۲۸۱ الف: ۵-۱۰).

#### ۴. بررسی حکومت‌ها و نقد ادعای طرف‌داران آن‌ها

هرچند ارسطو معتقد است کسانی که بیش‌ترین سهم را در فضیلت‌مندکردن شهر داشته‌اند بیش‌ترین حق را در حکومت بر شهر دارند، این بدان معنی نیست که مطلقاً حق حکومت با آن‌هاست. سیمپسون بیان می‌کند که ارسطو در این‌جا به‌دنبال طرح مطلب جدیدی است و احتمالاً می‌خواهد مقدمات بهترین نظام سیاسی را مطرح کند (Simpson 1998: 163-64)، ولی به‌نظر می‌رسد این‌گونه نیست و این مطلب در ادامه بحث اوست، چراکه در واقع منظور او این است که «همه کسانی که بر سر انواع حکومت با یک‌دیگر اختلاف دارند فقط پاره‌ای از حقیقت را بیان می‌کنند» (ارسطو ۱۳۸۶: ۱۲۸۱ الف: ۱۱-۱۲). اما آیا این شامل ادعای طرف‌داران حکومت آریستوکراسی که مبتنی بر فضیلت است نیز می‌شود؟ ارسطو بلافاصله روشن می‌سازد که درحقیقت همین‌طور است. بنابراین او به نقد ادعای هر یک از این مدعیان حکومت با این دیدگاه که «حکومت هر یک از این‌ها عیب‌های بزرگی دارد» (همان: ۱۲۸۱ الف: ۱۶-۱۷) می‌پردازد:

#### ۱.۴ حکومت دموکراسی

مهم‌ترین ایراد حکومت دموکراسی در این است که اکثریت فقیر دارایی‌های اقلیت ثروت‌مند جامعه را در بین خود تقسیم می‌کنند و به آن جلوه قانونی می‌بخشند (همان:

۱۲۸۱ الف: ۱۹-۲۰؛ ارسطو ۱۳۹۰: ۱۱۲۹ ب: ۱۲-۱۴). این عمل با لفافه قانونی بودن و آزادبودن افراد انجام می‌شود، ولی از نظر ارسطو قانونی بودن به معنای عادلانه بودن نیست (ارسطو ۱۳۸۶: ۱۲۸۱ الف: ۱۹-۲۰؛ ارسطو ۱۳۹۰: ۱۱۲۹ ب: ۱۲-۱۴). از نظر ارسطو در این جا باید بین عادلانه بودن و قانونی بودن تفاوت قائل شد و عمل قانونی را نباید همیشه عادلانه هم دانست. هم‌چنین او در این جا بیان می‌کند که در این صورت ادعای آن‌ها درباره عدالت درحقیقت فراروی از قانون و نادیده گرفتن آن است. ممکن است آن‌ها ادعای خود را مطابق با اصل آزادی بدانند، اما آزادی بدین معنا نیست که انسان در انجام هر عملی آزاد است و اگر مصادره اموال ثروت‌مندان را نوعی عدالت بدانیم، در این صورت ظلم را با چه چیزی نشان دهیم؟ به بیان دیگر وقتی غارت کردن در لفافه و با بهانه قانونی بودن هم باشد، از رذیلت آن کاسته نمی‌شود. به علاوه اگر اکثریت دارایی‌ها و اموال اقلیت را میان خود تقسیم کنند بدیهی است که این عمل آن‌ها شهر را به آشوب و تباهی می‌کشاند. «ولی بی‌گمان همان گونه که هیچ فضیلتی دارنده خویش را زیان نمی‌رساند، دادگری نیز هیچ‌گاه به زیان حکومت نتواند بود؛ و از این رو چنین فرمان‌هایی به هیچ‌رو دادگرانه نیست» (ارسطو ۱۳۸۶: ۱۲۸۱ الف: ۲۵-۲۸؛ هم‌چنین بنگرید به ارسطو ۱۳۸۴: ۱۲۶۱ ب، ۹، ۱۲۶۶ ب: ۱۱-۱۴). در نهایت اگر این را درست بدانیم که که اعمال تهی‌دستان درحق ثروت‌مندان برپایه حاکمیت و قانون است، بنابراین باید به همان ترتیب اعمال فرمان‌روای ستم‌گر را نیز عادلانه بدانیم، چراکه ستم‌گری او نیز همانند کارهای تهی‌دستان درحق ثروت‌مندان برپایه حاکمیت و قانون است.

ارسطو بلافاصله توجه خود را از اکثریت به سمت اقلیت برمی‌گرداند و می‌گوید که این استدلال درباره کسانی که در پی غارت و چپاول اکثریت‌اند نیز به همان ترتیب صادق است. تاهنگامی که طرف‌داران این نظام‌ها را متوجه این ایرادها نکنیم، تصور خواهند کرد برداشت آن‌ها از عدالت و فضیلت یگانه برداشت است و باید آن را حفظ کنند، چراکه حکومت آن‌ها عادلانه‌ترین و درست‌ترین شیوه حکومت است.

## ۲.۴ حکومت نیکان

اما آیا حکومت حق نیکان است و آن‌ها می‌توانند به این بهانه سلطه خود را بر همه‌جا گسترش دهند؟ حکومت نیکان حکومتی است که معمولاً بیش از همه عادلانه پنداشته می‌شود. ارسطو پاسخ می‌دهد که در این صورت تمام کسان دیگر ضرورتاً از امتیازها و

احترام‌های ویژه مناصب بی‌بهره می‌مانند و اگر کسی که شریف‌ترین آن‌هاست حکومت را در دست بگیرد این حکومت «بیش از آن‌که حکومت نیکان شمرده شود، رنگ الیگارشی به‌خود می‌گیرد، زیرا مردمی بی‌شمار از آن محروم می‌شوند» (ارسطو ۱۳۸۶: ۱۲۸۱ الف: ۴۳-۴۵). مشارکت در مناصب و امتیازهای ویژه که همان مشارکت در نظام سیاسی است باعث علاقه‌مندی به نظام است و در نتیجه این علاقه باعث حفظ یا ثبات آن می‌شود (ارسطو ۱۳۹۰: ۱۲۶۸ الف ۱۳-۲۵، ۱۲۶۲ ب ۱-۱۳، ۱۲۶۴ ب ۶-۱۰، ۱۲۷۰ ب ۲۱). نهایتاً ایراد دیگر این حکومت را چنین بیان می‌دارد:

اصولاً نادرست است که حکومت به‌جای آن‌که تابع قانون باشد، در حیطه اقتدار شخص یا اشخاص درآید، زیرا هر شخصی گرفتار هوس‌ها و سوداهایی است که روان آدمی زاده از آن‌ها گریزی ندارد. ولی گیریم که قانون در جامعه حکومت کند، اما دارای روح الیگارشی یا دموکراسی باشد، در آن صورت چه توفیری خواهد کرد و چه گرهی از کار ما خواهد گشود؛ زیرا فرجام کار همان خواهد بود که شرحش گذشت (همان: ۵۰-۴۸ الف ۱۲۸۱).

بنابراین ما باید برتری قانون را بر هر چیزی بپذیریم؛ اما این امر دارای استثناهایی نیز خواهد بود که در بخش حکومت فرد برجسته بیان خواهد شد (برای توضیح بیشتر، بنگرید به Corbett 2010: 56-260).

با این حال ارسطو در تردید است که آیا این حکومت وقتی به‌دست انسان‌های بافضیلت اداره شود نیز می‌تواند دارای ایراد باشد و در رساندن شهر به غایت خود که به‌زیستی است ناتوان شود؟ از نظر ارسطو اگر نیکان به عامه اجازه سهم‌شدن در امتیازهای ویژه را دهند، ادعای آن‌ها را باید یکی از ادعاهای عادلانه برای حکومت محسوب کرد. بنابراین ارسطو در مورد این حکومت به تفصیل وارد بحث می‌شود.

#### ۱.۲.۴ مشارکت حکومت نیکان با توده مردم

ارسطو در دفاع از این حکومت اظهار می‌دارد: توده مردم اگرچه هر فردشان به‌تنهایی از فضیلت بی‌بهره باشد، چون گردهم آیند، مجموعاً و نه یک‌یک آن‌ها، بیش‌تر از آن گروه کوچک دارای فضیلت می‌شوند (ارسطو ۱۳۸۶: ۱۲۸۱ الف ۳۹-۳ ب ۳). درست همان‌گونه که جشنی با هم‌کاری و کمک عدّه زیادی باشد بسیار بهتر و باشکوه‌تر از جشنی است که تنها به‌دست یک نفر برپا شود. هر فردی از آن‌ها قسمتی از فضیلت و احتیاط را

دارد و هنگامی که توده کنار هم قرار گیرند همانند انسان واحدی می‌شوند که ویژگی‌ها و حواس بسیاری دارد. اما ارسطو بلافاصله اذعان می‌کند که جای تردید است که این تفاوت بتواند بین هر توده و هر گروه کوچکی از انسان‌ها برقرار باشد و عنوان می‌دارد که این امر در برخی از کشورها محال است. «اگر نه، گله‌گوسفندان را نیز باید دارای چنین امتیازی دانست و به‌راستی که برخی از جماعات فرقی با گله‌گوسفندان ندارند» (همان: ۲۸۱ ب: ۲۰-۲۵).

از این روست که نوعاً بین حکمت یا فضیلت اقلیت و اکثریت تفاوت وجود دارد. به‌علاوه آیا مجموع ردایل توده نمی‌تواند به‌اندازه‌فضایل آن‌ها قدرت‌مند باشد و آن‌ها به‌جای این که به‌سمت فضیلت گرایش پیدا کنند به‌سمت رذیلت گرایش پیدا کنند؟ ارسطو می‌پذیرد که ممکن است این امر در مورد برخی از توده‌های خاص درست باشد، اما به‌نظر می‌رسد به‌طور کلی دیدگاه او درباره‌آمیختگی توده با نیکان همانند آمیختگی غذای آلوده با غذای پاک است (همان: ۱۲۸۱ ب: ۴۵-۵۰). به‌رحال ارسطو در این خصوص به این نتیجه می‌رسد که باید چیدمانی ترکیبی‌ای ایجاد کرد که در آن نیکان مناصب حکومتی را در دست گیرند و توده مردم در مشورت و قضاوت سهیم شوند. با این کار، از یک‌سو خطرهای واگذاری مناصب عالی به توده مردم که نادانی و بی‌انصافی ایشان مایه‌زیان‌کاری و بیداد است برطرف می‌شود و از سوی دیگر خطرهای محروم کردن ایشان از حکومت، به‌ویژه در کشورهایی که معمولاً مردم تهی‌دست بسیار دارد و ممکن است دشمنان بی‌شماری برای حکومت فراهم آورد، برطرف می‌شود (همان: ۱۲۸۱ ب: ۳۲-۳۷). بیش‌از همه فضیلت‌مندان باید در حکومت خود به این نکته توجه کنند که حفظ شهر در اولویت بوده و از هم‌پاشیدن و نابودی شهر ظلم در حق آن است و این خطری است که با مشارکت‌ندادن توده در امور شهر ایجاد می‌شود.

ارسطو در پایان به دو ایرادی که ممکن است اقلیت به این شیوه حکومتی بگیرند می‌پردازد: اولین ایراد در مورد ظرفیت توده برای انتخاب صاحبان مناصب مهم است. آیا این به دانش و تخصص نیاز ندارد؟ درست همان‌طور که متخصص فن کشتی‌رانی بهترین داوری را درباره‌کشتی دارد. ارسطو پاسخ می‌دهد که اگر توده مردم دارای سطحی از آگاهی باشند و به‌صورت کورکورانه در انتخاب افراد برای کسب این مناصب از هم تقلید نکنند «همه‌ایشان در مجموع خود بهتر از دانایان یا دست‌کم به همان درستی ایشان داوری توانند کرد» (همان: ۱۲۸۲ الف: ۲۳-۲۵). فرد می‌تواند بدون این که در هنری متخصص باشد درباره‌آن نظر بدهد، مثل کسی که می‌تواند درباره‌خانه‌ای که قرار است استفاده کند حتی بهتر از معماری که متخصص ساخت خانه است نظر دهد. ارسطو خاطر نشان می‌کند که



سؤال فوق «شاید با این شیوه به صورت شایسته‌ای حل شود» (همان: ۱۲۸۱ الف: ۳۲-۳۳). اما در این جا می‌توان گفت اگر تقسیم مناصب مهم باید با توجه به غایت دولت شهر و عدالتی که هر نظام سیاسی بدان معتقد است انجام گیرد، این نزاع بین اقلیت و اکثریت هم چنان باقی است و ارسطو نتوانسته است در این جا پاسخ قانع کننده‌ای بدان بدهد. دومین ایرادی که فضیلت مندان ممکن است بگیرند این است:

حکومت مردم پست منش بر کارهایی که مهم تر از وظایف برگزیدگان و نیکان باشد بی خردانه می‌نماید... و باین وصف در برخی از حکومت‌ها این وظیفه به توده مردم سپرده شده است و انجمن نمایندگی بر همه کارها فرمان روا است (همان: ۱۲۸۱ الف ۳۵-۴۰).

ارسطو در پاسخ به این ایراد چیزی در دفاع از برتری توده بیان نمی‌کند، ولی دو مطلب را خاطر نشان می‌سازد:

الف) فقط حق حاکمیت در مسائل عمده کشوری با توده مردم است، زیرا انجمن نمایندگی و شورا و دادگاه‌ها برگزیده اکثریت مردم اند و ب) گذشته از این ثروت اکثریت مردم بیش از ثروت کسانی است که مناصب عالی دارند (همان: ۱۲۸۲ الف ۴۶-۵۳).

یعنی به هر حال توده هم از نظر ثروت و هم از نظر قدرت برتر از نیکان اند و اگر مُصیر بر حکومت باشند، به ناچار باید حکومت آن‌ها به نوعی پذیرفته شده و مدیریت شود.

#### ۳.۴ حکومت فرد برجسته (outstanding individual)

ارسطو بررسی حکومت فرد برجسته را چنین آغاز می‌کند:

غایت همه دانش‌ها و هنرها نیکی است و غایت دانش سیاست که از همه دانش‌های دیگر ارجمندتر است بالاترین نیکی‌هاست. در سیاست نیکی جز دادگری نیست که صلاح عامه بدان وابسته است. اجماع مردم بر این است که دادگری از برابری برمی‌خیزد و نیز همه ایشان با پژوهش‌های فلسفی ما که حاوی احکامی درباره اخلاقیات است هم‌داستان اند و برآنند که دادگری هم کسان و هم چیزهای آنان را در بر می‌گیرد و از این رو کسان برابر باید چیزهای برابر داشته باشند؛ ولی برابری و نابرابری در چه خصائصی جلوه می‌کند؟ این مسئله مشکلاتی در بر دارد که گشودن آن‌ها به فلسفه سیاسی نیازمند است (همان: ۱۲۸۲ ب ۱۴-۴۴، ۱۲۵۲ الف ۱-۷، مقایسه کنید با ارسطو ۱۳۹۰: ۱۰۹۴ الف ۱-ب ۱۰).

همان‌گونه که ارسطو به صراحت عنوان می‌دارد، عدالت به عنوان فضیلتی ویژه با برابری سروکار دارد و این بحث در *اخلاق نیکوماخوس* نیز عنوان شده است (*اخلاق نیکوماخوس* ۳.۵). اما بارتلت معتقد است در این جا تغییری در جهت بحث ایجاد شده و بحث «بیش‌تر فلسفی» است تا اخلاقی؛ همین‌طور در آن‌جا ادعای او این است که عدالت باعث صلاح عامه (common advantage/ نفع مشترک) است که می‌تواند اشاره به این باشد که عدالت تمام فضیلت (یا قانون‌مندی) است و با آن چیزهایی سروکار دارد که باعث حفظ و نگهداری سعادت در جامعه سیاسی است (ارسطو ۱۳۸۴: ۱۱۲۹ ب ۴-۱۹). بنابراین در آن‌جا «نفع مشترک» به عنوان وسیله لحاظ می‌شود و در این جا به عنوان غایت (بنگرید به Bartlett 2001: 154).

از دیدگاه فضیلت‌مندان نفع مشترک با قراردادن هر چیز در سر جای خود به دست می‌آید، یعنی با برابردانستن چیزهای برابر و نابرابردانستن چیزهای نابرابر. مسئله‌ای که این جا ارسطو با ظرافتی خاص به دنبال آن است این است که در این صورت، آیا این مسئله در مورد بهترین فرد نیز صادق خواهد بود؟ برول معتقد است که پاسخ اصلی این سؤال را در بخش پادشاهی مطلق باید یافت و چیزی را که ارسطو در این جا اشاره می‌کند تنها مقدمه آن بحث است (Bruell 2006: 14-15). اما او دلیل آن را به‌طور واضح بیان نمی‌کند؛ بنابراین ما این بحث را همان‌گونه که در کتاب *سوم سیاست* (فصل‌های ۱۲-۱۳) بیان شده است دنبال می‌کنیم.

ارسطو برای نشان‌دادن درستی یا نادرستی معیار استحقاق در بین مردم با نقد ادعایی جافتاده در بین آن‌ها شروع می‌کند. در این ادعا بیان می‌شود «مناصب و احترامات حکومت باید بر پایه تبعیض توزیع شود» (ارسطو ۱۳۸۶: ۱۲۸۲ ب: ۲۷-۲۸). آیا منظور این است که این مناصب باید بر اساس اختلاف و تبعیضی که «در هر خصلتی» وجود دارد توزیع شود؟ یعنی اگر همه خصلت‌ها برابر باشند و تنها در یک خصلت خاص مثل رنگ چهره یا قد اختلاف داشته باشند آیا باز هم مایه تبعیض در توزیع آن مناصب بوده و چنین توزیعی منطقی و معقول است؟ در واقع باید گفت که چنین نیست و توزیع مناصب سیاسی بر اساس هر نوع اختلاف خصلت نامعقول است و باید هرگونه توزیع منصب و احترام بر اساس شایستگی آن فرد در زمینه سیاسی باشد. ارسطو این نکته را به صورت جالبی با ارائه مثال بیان می‌کند. او می‌گوید که اگر ما گروهی نی‌نواز داشته باشیم و بخواهیم به بهترین آن‌ها بهترین نی‌ها را بدهیم، این امر باید بر اساس توانایی نی‌زن در نواختن نی باشد و نه بر اساس ثروت‌مند بودن یا زیبا بودن نوازنده و در توضیح بیش‌تر، هر چند شاید چندان هم به توضیح بیش‌تر نیاز نباشد، می‌افزاید:

فرض کنیم که نی‌نوازی از همگان برتر باشد و بهره‌ای از زیبایی و تبار بلند نبرده باشد. زیبایی و تبار بلند شاید از هنر نواختن نی گران‌بها تر شناخته شود و خداوندان آن از نوازنده نی ارجمندتر باشند. اما شک نیست که چنین نوازنده‌ای را باید پاداش فراوان داد و حرمت گذاشت (همان: ۱۲۸۲ ب- ۱۲۸۳ الف ۱).

هدف او از این توضیح اضافه غیرمعمول چیست؟ شاید بتوان پاسخ داد که ارسطو با مقایسه نی‌ها و مناصب می‌خواهد این نکته را بیان کند که جوهره یا خیر انسانی چیزی بزرگ‌تر از مسئله سیاست است، یعنی انسان بودن انسان به سیاست داشتن او نیست؛ اما این جوهره هر چیزی که هست مجوز عادلانه‌ای برای حکومت نیست، چراکه آن ارتباط اندکی با اعمال سیاسی دارد و چه بسا اصلاً ارتباطی با سیاست نداشته باشد. ما در جست‌وجوی فضیلت می‌پذیریم که آن (یعنی جوهره انسانی) با عدالت به‌عنوان تمام فضیلت مطابق است، ولی جوهره انسانی و ظرفیت سیاسی شاید دو مسئله کاملاً متفاوت باشد (بنگرید به Bolotin 1999: 163-164)

علاوه بر این، ارسطو در خصوص تقسیم مناصب براساس هرگونه شایستگی اظهار می‌دارد که در این صورت هر برتری‌ای باید با برتری دیگری سنجش‌پذیر باشد، هر چند اظهار می‌دارد سنجش برخی از برتری‌ها با برخی از فضائل «ناممکن است» (در مورد حکومت او به‌وضوح چنین عقیده‌ای دارد). برخی دیگر مانند ثروت، تبار بلند، و آزادگی را سنجش‌پذیر می‌داند، ولی در مورد چگونگی سنجش آن‌ها چیزی بیان نمی‌کند (ارسطو ۱۳۸۶: ۱۲۸۳ الف: ۱۶-۱۷؛ هم چنین بنگرید به ارسطو ۱۳۸۴: ۱۱۳۳ ب ۱۷-۲۰). از آن‌جا که تنها معیار سنجش را برآوردن نیازها یا کار سیاست می‌داند، ممکن است تعجب‌آور باشد که چگونه هر برتری «غیرسیاسی» که از آن سخن رفت می‌تواند معیار تقسیم مناصب باشد و نیز آیا این کار برای شهر مفید خواهد بود؟

اما اگر برخی برتری‌های غیرسیاسی وجود داشته باشد که در حقیقت وظیفه سیاست را تکمیل کنند و آن را یاری رسانند، چرا نباید چنین چیزی را پذیرفت؟ یعنی به‌عبارت دیگر آیا در به‌سرانجام رساندن وظیفه سیاست تنها یک عامل کافی است یا عوامل متعددی در آن نقش دارند؟ در پاسخ باید گفت سیاست عملی تک‌وجهی نیست و چیزهای دیگر مثل تبار، آزادی، ثروت، و ... نیز در تحقق غایت آن دخیل‌اند؛ بنابراین در توزیع مناصب سیاسی باید این موارد هم لحاظ شود. ولی به‌هر حال ارسطو تأکید دارد که نباید به‌صورت تک‌بعدی برتری در هر کدام از آن‌ها را به‌عنوان معیار مطلق حکومت محسوب کرد (ارسطو ۱۳۸۶: ۱۲۸۳ الف: ۴۳-۴۴). او در این باره تا آن‌جا پیش می‌رود که اظهار می‌دارد نظام‌هایی که

برتری در یکی از این عوامل را معیار برتری در تمام زمینه‌ها می‌دانند «بالضروه حکومت‌هایی منحرف‌اند». او در این باره حکومت آریستوکراسی را مثال می‌زند که بر این اساس به حکومت الیگارشی تبدیل می‌شود (همان: ۱۲۸۳ الف: ۳۹-۴۴، ب ۳-۸). اما سیمپسون این را رد می‌کند و معتقد است چنین نزاعی رخ نخواهد داد، چون خود فضیلت‌مندان همیشه جزء ثروت‌مندان و مردان آزادند و چیزی که ارسطو در این جا بیان کرده است صرفاً مغالطه است (Simpson 1998: 175).

به‌رحال ارسطو این نکته را با بیان نقاط قوت هر کدام از این دعاوی نیز نشان می‌دهد. او می‌گوید: ثروت‌مندان از این جهت در ادعای خود بر حق‌اند که بخش بزرگی از قلمرو را در تملک خود دارند و بیش‌تر مورد اعتماد و وثوق‌اند؛ آزادمردان و بزرگ‌زادگان به این دلیل که در میان مردم دارای احترام‌اند، تبار خوبی دارند، و فرزندان آن‌ها نیز به‌یقین نیک‌مرد خواهند بود؛ فضیلت‌مندان نیز به این دلیل که دارای فضیلت دادگری‌اند و این فضیلت فضیلتی اجتماعی است «و زاینده همه فضایل دیگر» و سرانجام این که اکثریت نیز به این دلیل در ادعای خود محق‌اند که از اقلیت نیرومندتر و ثروت‌مندترند (۵۶-۴۴ الف ۱۲۸۳). بنابراین اگر حتی فضیلت را هم بالاترین معیار انسانیت قرار دهیم نمی‌توانیم بگوییم که تقسیم مناصب باید تنها بر اساس فضیلت باشد و فضیلت را معیار یگانه تقسیم مناصب بدانیم و برای این کار باید سهم هر کس در حفظ و نگه‌داری و فراهم‌آوردن عناصر هستی و سازمان حکومت را معیار تقسیم مناصب قرار دهیم (بنگرید به 164-163 Bolotin 1999).

از آن‌جا که هستی هر نظامی به‌رحال به‌نوعی به آزادی، ثروت، و فضیلت وابسته است، شرکت‌دادن هریک از آن‌ها در حکومت که دارای اکثریت‌اند باعث پایداری حکومت خواهد شد؛ اما اگر اکثریت جامعه از هر سه آن‌ها تشکیل شده باشد چه باید کرد و چه حکومتی برای آن جامعه مناسب است؟ (ارسطو ۱۳۸۶: ۱۲۰۳ الف: ۵-۴۲، ۱۲۹۰ الف ۱۳-۱۲۹۰ ب ۲۷). به‌نظر می‌رسد ارسطو پاسخ روشنی به این سؤال نداده است. اما باتوجه‌به دفاعی که از حکومت توده مردم در نظامی ترکیبی داشت می‌توان گفت که اداره چنین جامعه‌ای وابسته به سیاست‌ورزی و مدیریت صحیح هریک آن‌هاست، به‌گونه‌ای که میان طرف‌داران ادعاهای متضاد نوعی هماهنگی و عدالت ایجاد شود. به‌رحال ارسطو در این جا وارد جزئیات این بحث نمی‌شود و آن را به دو کتاب بعدی واگذار می‌کند (سیاست ۴-۶).

به‌رحال این بحث تا این جا می‌تواند ما را به این فرض برساند که فضیلت‌مندان باید در مقابل ادعای مردان آزاد، بزرگ‌زادگان، و توان‌گران برای حکومت ضرورتاً و به‌ناچار و نه واقعاً تسلیم شوند و سر فرود آورند. به‌نظر می‌رسد این دیدگاه با سؤالی که ارسطو متعاقباً

مطرح می‌سازد تقویت می‌شود و آن این است که اگر تعداد فضیلت‌مندان در شماره کم باشد، آیا می‌توان تصمیم به فرمان‌روایی آن‌ها گرفت؟ آیا آن‌ها شایستگی انجام این کار و اداره شهر را خواهند داشت؟ آیا تعداد آن‌ها برای اداره شهر کفایت خواهد کرد؟ (همان: ۱۲۸۳ ب ۱۴-۱۹). به جای پرداختن به این سؤالات که به نظر می‌رسد باتوجه به تحلیل‌هایی که گذشت پاسخ آن‌ها منفی است (همان: ۱۲۸۱ الف ۴۰-۴۱، ۱۳۰۴ ب ۴۵)، ارسطو نهایتاً به این می‌پردازد که «این مشکل به همه مدعیان مناصب و احترامات سیاسی مربوط است» (همان: ۱۲۸۳ ب ۱۹-۲۰).

نقطه اصلی مشکل این‌جاست: اگر معیار تقسیم مناصب و حتی خود حکومت را در برتری بدانیم، فرمان‌روایان یا صاحب مناصب باید در برخورد با افراد و گروه‌های برتر حکومت و مناصب را به آن‌ها واگذار کنند. ارسطو بر همین مبنا می‌گوید: کسانی که مدعی شایستگی براساس ثروت یا بزرگ‌زادگی‌اند، اگر ثروت‌مندتر یا بزرگ‌زاده‌تر از آن‌ها پیدا شود، براساس این ادعا اصلاً نباید خود را محق حکومت بدانند و این شخص برجسته و شاخص براساس همان معیار آن‌ها باید زمام حکومت را در دست بگیرد. ارسطو در ادامه می‌گوید که ادعای توده مردم درباره حکومت هم شامل همین قاعده است و اگر ثابت شود گروه یا فردی برتر یا قوی‌تر در بین آن‌ها وجود دارد، باید همگی تابع حکومت او شوند (همان: ۱۲۸۳ ب: ۳۹-۴۰). اما مهم‌تر از همه ارسطو به تدریج عنوان می‌دارد که این درست همان مشکلی است که احتمالاً درباره فضیلت در حکومت آریستوکراسی رخ خواهد داد، «چراکه آریستوکراسی حکومتی است که بر فضیلت استوار است و اگر در آن کسی سرآمد دیگران شود، به حکم همان دلیل که صاحب فضیلت برای توجیه حکومت خود بر مردم می‌آورند باید فرمان‌روای یکتای همه آنان گردد» (همان: ۱۲۸۳ ب ۳۱-۳۵).

ارسطو به این نتیجه می‌رسد که «همه این ملاحظات ثابت می‌کند که هیچ‌یک از اصولی که مردمان برای توجیه دعوای خویش به فرمان‌روایی اقامه می‌کنند درست و منطقی نیست» (همان: ۱۲۸۳ ب ۴۱-۴۲). ارسطو شاید در مقام جمع‌بندی در این‌جا نیز تکرار می‌کند که توده مردم استدلالی عادلانه درمقابل توان‌گران و فضیلت‌مندان دارند و آن این است که مجموع آن‌ها با هم گاه بیش‌تر از ایشان می‌توانند ثروت و فضیلت داشته باشند. به این ترتیب او نشان می‌دهد که اقلیت فضیلت‌مند، همان‌گونه که گفته شد، از دو جهت در تنگنا قرار می‌گیرند: اول از این جهت که ممکن است یکی از آن‌ها ادعای برتری بر سایرین را داشته باشد؛ دوم از این جهت که ممکن است هر فرد از اکثریت به‌تنهایی دچار اشتباه شود، ولی وقتی با هم باشند بهتر از آنان‌اند.

اکنون مسیر بحث عوض می‌شود و ارسطو عنوان می‌دارد که باتوجه‌به آنچه گفته شد، می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا قانون‌گذاری که می‌خواهد درست‌ترین قوانین را وضع کند باید باتوجه‌به نفع اقلیت فضیلت‌مند این کار را انجام دهد یا باتوجه‌به نفع توده مردم؟ ارسطو می‌گوید: در این‌گونه موارد شرط انصاف و عدالت آن است که قانون «درست» به معنای قانون «درست به نحو یک‌سان» لحاظ شود و سود مشترک همه کشور و خیر مشترک همه شهروندان در نظر گرفته شود (همان: ۱۲۸۳ ب ۵۰-۵۶) و این پاسخ به طرز ظریفی توجه را از سمت خیر و نفع شخصی به سمت نفع مشترک همگانی می‌کشاند.

#### ۱.۳.۴ چالش فضیلت‌مندی

ارسطو در خصوص حکومت فضیلت‌مندان به نکته دیگری نیز اشاره می‌کند و آن شیوه حکومت در جامعه‌ای است که دارای اکثریت فضیلت‌مند و اقلیت فضیلت‌مندتر است. او این بحث را با تعریف خاص شهروند شروع می‌کند و بر این نکته متمرکز می‌شود که این خصوصیت کسی است که می‌خواهد زندگی خویش را به فضیلت آراسته کند:

شهروند به معنای کلی کسی است که به تناوب فرمان‌روایی و فرمان‌برداری کند. اگرچه انواع شهروند در انواع حکومت‌ها با یکدیگر فرق دارد، در حکومت کمال مطلوب شهروند کسی است که هم بر فرمان‌روایی توانا باشد و هم به فرمان‌برداری خرسند، تا بتواند زندگی خویش را به فضیلت آراسته دارد (همان: ۱۲۸۳ ب ۵۴۶-۱۲۸۴ الف ۴).

چون چنین است، پس اگر یک تن را (یا چند تن را که شمارشان برای تشکیل حکومت کافی نباشد) بتوان یافت دارای آن‌چنان فضائلی نمایان که تمام مردم دیگر در فضیلت<sup>۱</sup> و شایستگی سیاسی با ایشان برابری نتوانند کرد، باید آن یک یا چند تن را برتر از شهروندان دانست، زیرا روا نیست که چنین برگزیدگانی با مردمی که در فضیلت و شایستگی سیاسی فروتر از ایشان‌اند یک‌سان شناخته شوند. این‌گونه کسان را در میان مردم باید طبعاً هم‌چون خدایان دانست (همان: ۱۲۸۴ الف: ۴-۱۱).

تاکنون بحث در مورد شیوه حکومت در جامعه‌ای بود که دارای اکثریت بدون فضیلت و اقلیت فضیلت‌مند بود. در این‌جا ارسطو مسیر بحث را تغییر می‌دهد و به بررسی ادعای حکومت اکثریت فضیلت‌مند در برابر ادعای فرد یا گروه اندکی می‌پردازد که از این لحاظ (فضیلت) برتر از آن اکثریت‌اند. به این ترتیب چالش فضیلت‌مندی را عمیق‌تر می‌کند.

#### ۲.۳.۴ عدالت سیاسی در جامعه فضیلت‌مند

اما شیوه حکومت در این جامعه چگونه باید باشد تا مردمان آن به فضیلت و سعادت برسند؟ از یک طرف وضع قانون برای کسی که از هر جهت در فضیلت برجسته و برتر است مضحک خواهد بود، چون «روشن است که قوانین باید بر کسانی حاکم باشد که در تبار و شایستگی یک‌سانند؛ اما برگزیدگان تابع هیچ قانونی نیستند، زیرا خود عین قانون‌اند (همان: ۱۲۸۴ الف: ۱۳-۱۵). یا همان‌گونه که ارسطو در صفحات بعدی می‌گوید، «این امر براساس و سازگار با طبیعت نیست، زیرا کل بر جزء برتری دارد» و کسی که این درجه از فضیلت را داشته باشد در قیاس با دیگران حال کل را دارد نسبت به جزء و بقیه مردم که هرکدام تنها بخشی از فضیلت را دارند در قیاس با این فرد برگزیده که دارای تمام فضیلت است حالت جزء را دارند و آن‌ها باید فرمان‌روایی چنین فردی را گردند نهند (همان: ۱۲۸۸ الف ۳۵-۴۱). بنابراین این فرد برگزیده و برجسته در فضیلت شایستگی حکومت مطلق و نه به‌تناوب بر دیگران را دارد. اگر دیگران ادعای حکومت بر چنین فردی را داشته باشند، «گویی ادعای حکومت بر زئوس و تقسیم مناصب با او را دارند». از این رو حکومت او باید مطلق و دائمی باشد (همان: ۱۲۸۴ ب ۳۵-۳۹). اما از سوی دیگر، همان‌گونه که ارسطو تنها اشاره‌ای به آن کرده است، شهروندی را مشتمل بر فرمان‌روایی و فرمان‌برداری به‌تناوب با توجه به چهارچوب زندگی براساس فضیلت می‌دانند (بنگرید به همان: ۱۲۸۳ ب: ۴۲، ۳ الف ۱۲۷۷، الف: ۲۵، ب ۷-۱۶، مقایسه کنید با ۱۲۸۵ ب ۳۱-۳۳، آن‌جا که به این بحث می‌پردازد که پادشاهی مطلق اصلاً نوعی حکومت سیاسی محسوب نمی‌شود). بنابراین این مردم چگونه می‌توانند بدون این که فرمان‌روایی کنند فضیلت خود را به حداکثر رسانند یا آن را تکمیل کنند؟ ارسطو اظهار می‌دارد که یکی از راه‌حل‌هایی که برای این مسئله وجود دارد رسم تبعید (استراسیسم) است که در نظام‌های منحرف برای برقراری حالت یک‌سانی و یک‌دستی در بین افراد جامعه به‌وجود می‌آید و در این جا نیز می‌توان آن را در مورد همه نظام‌ها به‌کار بست، «زیرا نه فقط فرمان‌روایان منحرف که فقط به صلاح خویش می‌اندیشند، بلکه آنان که صلاح مردم را برتر از همه چیز می‌شمارند به تبعید (استراسیسم) متوسل می‌شوند» (همان: ۱۲۸۴ ب ۵-۹). فضیلت‌مندان به‌عنوان طبقه‌ای برابر و یک‌دست از افراد پی برده‌اند که نمی‌توانند کسی را که در فضیلت برجسته و ممتاز است به‌عنوان جزئی از شهر لحاظ کنند، چرا که حکومت دائمی چنین شخصی آن‌ها را از رسیدن به فضیلت کامل باز می‌دارد. بنابراین وسوسه می‌شوند تا چنین روشی را در مورد این فرد اجرا کنند.

#### ۳.۳.۴ نقد شیوه تبعید (استراسیم)

هرچند تبعید به نوعی نفع مشترک این جامعه را در پی دارد و یا شاید حتی «نوع خاصی از عدالت سیاسی» هم محسوب شود، کاملاً روشن است که «عدالت محض نبوده» (همان: ۱۲۸۴ ب ۱۸-۲۰، ۲۴-۲۸، ۲۸-۲۴) و نمی توان آن را روشی درست و عادلانه در همه جوامع محسوب کرد. چنین تبعیدی نه برای انسان برگزیده خوب است و نه منطبق با اصل ادعایی فضیلت‌مندان است که براساس آن معتقدند شایستگان در فضیلت باید حکومت را در دست گیرند. حتی اگر ما بخواهیم شخص برگزیده را در حقوق سیاسی با دیگر افراد جامعه برابر بشماریم، درحق او ظلم کرده‌ایم، چه برسد به این‌که او را استراسیم یا تبعید کنیم (همان: ۱۲۸۴ الف: ۳-۱۵، ۱۲۷۷ ب ۵-۳۴). اما ناچاریم در این‌جا این نتیجه را بگیریم که هرچند فرد برگزیده و شاخص شایستگی حکومت دائمی بر دیگران را دارد، حکومت او باتوجه به تعریف فضیلت‌مندان از شهروندی به سود مشترک شهروندان نیست (مقایسه کنید با ۱۲۸۸ الف ۱۵-۲۴، به‌ویژه ۱۹-۱۸ ب ۳ ب ۱۲۸۵-۲ الف ۱۲۸۸، ۳۰-۳۲ الف ۱۲۸۸؛ هم‌چنین بنگرید به Goldberg 2010: 165-168). ارسطو نقطه‌ای را برای صحبت درخصوص نفع مشترک انتخاب می‌کند که به نظر می‌رسد صحبت از آن در این نقطه بسیار گم‌راه‌کننده است (بنگرید به Corbett 2010: 125-126). این امر را شاید بتوان به‌روش در لفافه سخن گفتن او بازگردانید: ارسطو از این بخش محوری کتاب سوم با این بیان نتیجه‌گیری می‌کند که به نظر می‌رسد «روش طبیعی» برای فضیلت‌مندان این است که براساس منطق ادعای خود که عدالت را در به‌دست گرفتن زمام حکومت از سوی بافضیلت‌ترین شخص می‌دانند، «با رضایت طبع، چنین شخصی را فرمان‌روایی دائمی خود گردانند» (ارسطو ۱۳۸۶: ۱۲۸۴ ب ۳۲-۳۴). اما در پایان تکرار بحث پادشاهی او عبارت «رضایت طبع» را حذف می‌کند (همان: ۱۲۸۸ الف: ۲۲-۲۹)، چراکه می‌داند چنین حکومتی عملاً براساس رضایت طبع فضیلت‌مندان نخواهد بود.

#### ۵. بررسی یک احتمال دیگر

اما شاید احتمال ضعیف‌تری را نیز بتوان درمورد بحث ارسطو از منازعات سیاسی ارائه کرد: ارسطو در آغاز بحث نظام سیاسی عادلانه نشان داد که هر ادعایی درخصوص نظام سیاسی بهره‌ای از عدالت را دارد، ولی طرف‌داران هریک از این نظام‌های سیاسی ادعای خود را به‌صورت مطلق عادلانه می‌دانند (همان: ۱۲۸۰ الف ۲۱-۲۲). بنابراین منازعات سیاسی در



نوعی برداشت غیر صحیح از عدالت ریشه دارد و به نظر می‌رسد این امر نهایتاً به نوعی فقدان شناخت درست درباره فضایل برمی‌گردد. یعنی یک نفر فضیلت شخصی را فضیلت کلی می‌داند یا فضیلتی جزئی را که واجد آن است فضیلت مطلق در نظر می‌گیرد. به نظر می‌رسد این فرضیه با اظهارات اولیه ارسطو نیز هماهنگ است و در جهت آن است، چراکه وی در آنجا بیشترین اشتباهات مردم درباره عدالت را در این می‌داند که قضاوت آن‌ها درباره مصالح خوششان نادرست است (همان: ۱۲۸۰ الف: ۱۴-۱۶، ۱۲۸۰ الف: ۳۰). ارسطو در طرح مسئله عدالت توزیعی بر آن است تا این مسئله (منازعات سیاسی) را براساس این‌که هر یک از این ادعاها بخشی از حقیقت را بیان می‌کنند حل کند. او درصدد ارائه نقاط قوت هر یک از آن ادعاها است و هیچ‌کدام را بر دیگری برتری نمی‌دهد، اما با این حال در مورد آن‌ها مانع از این نیست که اجازه دهد چیزی را فراتر از آنچه هستند نشان دهند. این امر به وضوح در بحث او از خرد جمعی دیده می‌شود. این فراروی‌ها باعث تعدیل ادعای فضیلت‌مندان می‌شود و نیز در ترویج فضیلت در میان توده مردم مؤثر است. با وجود این استدلال‌های او جای بسی تأمل دارد. او با ظرافت نشان می‌دهد که پذیرش ادعای اکثریت درباره قدرت تفاوتی با پذیرش ادعای خودکامه درباره آن نخواهد داشت. اما با معیار فوق درباره ادعای فضیلت‌مندان چه می‌توان گفت؟ همان‌گونه که قبلاً نیز مشاهده کردیم، ایراد آن‌ها به حکومت فرد برجسته در فضیلت براساس دغدغه‌ای بود که در خصوص فضیلت خود داشتند: شخص برجسته نمی‌توانست به‌عنوان جزئی از شهر ملاحظه شود، چون آن‌ها معتقد بودند که پیش‌فرض شهر یک‌دستی و برابری و از این رو فرمان‌روایی به‌تناوب است (MacIntyre 2006: 185).

بنابراین بدیهی است که تبعید در این جامعه به رسمیت شناخته شود. اما اگر انسان‌های شریف و فضیلت‌مند به‌منظور محافظت از فضیلت خود و در پی دغدغه آن به این عمل دست یازند، به نظر می‌رسد نشان‌دهنده این هم است که نمی‌خواهند در جایی زندگی کنند که امکان رشد حداکثری فضیلت خود را نداشته باشند. بنابراین با رهانیدن خود از دست شخص برجسته این فرصت را به دست می‌آورند که باعث رشد فضیلت شخصی خود شوند و آن را به بالاترین حد ممکن برسانند (مک اینتایر ۱۳۹۲: ۱۴۱). سرانجام این‌که درباره پادشاه یا کسی که مدعی چنین استحقاقی است با این معیار چه می‌توان گفت؟ آیا اگر فضیلت‌مندترین انسان‌ها به لحاظ قدرت، زمان، شخصیت، و نظایر آن توانایی حکومت خوب را داشته باشد، می‌شود او را از این کار محروم کرد؟ اشاره‌داشتن به شخصیت‌خدایی چنین شخصی نشان‌دهنده این است که مدعیان این حکومت چه شاخصه‌هایی را باید دارا

باشند و ارسطو خاطر نشان می‌کند که اصولاً چنین توانایی‌هایی از سرشت آدمی فراتر است. برای مثال علاقه‌ها و خواسته‌های شخصی انسان مانع از رسیدن به چنین شاخصه‌هایی می‌شود و در نتیجه چنین حکومتی عملاً امکان تحقق نخواهد یافت (ارسطو ۱۳۸۶: ۱۲۸۶ ب: ۲۶-۲۸، ب ۳۰-۳۱، ۱۲۸۴ الف: ۱۰-۱۱). در هر سه این حکومت‌ها رسیدن به نفع مشترک شهر و انسان هدف است، اما به‌شکلی متناقض خودخواهی‌ها و عقاید ناصحیح که دربارهٔ فضیلت در میان افراد وجود دارد مانع از این امر می‌شود. بنابراین باتوجه به این فرضیه باید گفت: هرچند ارسطو به‌ظاهر تلاش می‌کند این اختلاف‌ها را باتوجه به مشارکت دادن هریک از بخش‌های شهر در حکومت حل کند و هیچ‌کدام از آن‌ها را هم به‌عنوان دعاوی «مطلقاً صحیح» قبول ندارد و این در جهت تقویت دیدگاه سستی است، باین حال در این‌جا باید گفت که منظور اصلی ارسطو این نیست که به بحث و تحلیل دعاوی که بر سر فرمان‌روایی وجود دارد و عادلانه‌بودن یا کم و زیادبودن آن‌ها پردازد، بلکه باید گفت هدف اصلی او بیان آموزه‌هایی ژرف دربارهٔ فضیلت و به‌ویژه عمیق‌ترکردن نگاه ما به کسب فضائل شخصی است.

## ۶. نتیجه‌گیری

می‌توان گفت اساس کار ارسطو در کتاب سوم سیاست درخصوص عدالت توزیعی برای رسیدن به نظام سیاسی مطلوب مبتنی بر تقسیم‌بندی شش‌گانه‌ای است که او از حکومت‌های منحرف و صحیح ارائه می‌دهد، چراکه حکومت‌های منحرف را حکومت‌هایی می‌داند که حاکمان و صاحب منصبان آن براساس اصول عدالت توزیعی به قدرت نرسیده‌اند و درمقابل حکومت‌های صحیح عدالت توزیعی را در این مورد لحاظ کرده‌اند. او باتوجه به این اصول به بیان نقاط ضعف و قوت هریک از این حکومت‌ها می‌پردازد و مهم‌ترین ملاک را «نفع مشترک» می‌داند. از آن‌جاکه در هرکدام از انواع حکومت‌ها معنی نفع مشترک متفاوت است، عدالت توزیعی نیز در هرکدام از آن‌ها معانی کم‌وبیش متفاوتی خواهد داشت. ارسطو اندیشه‌های خود را در سیاست طوری جهت‌دهی می‌کند که رسیدن به این امر (عدالت توزیعی) را تا حد زیادی ممکن سازد. بنابراین در تبیین‌های خود بسیار به‌ندرت به سرزنش سیاست می‌پردازد و آن را اصلی‌ترین وسیله‌ای می‌داند که عملاً می‌تواند افراط‌گرایی در مورد عدالت را تعدیل کند. هم‌چنین او سیاست را وسیله‌ای برای رسیدن به حکومت خوب نسبی در شرایطی که حکومت خوب مطلق فراهم نیست نیز می‌داند، زیرا از نظر او «بی‌گمان محال است که بتوان به بهترین حکومت مطلق رسید و از این‌رو

قانون‌گذار خوب و خردمند باید نه همان حکومت خوب مطلق، بلکه حکومت خوب نسبی را نیز بشناسد» (همان: ۱۲۸۸ ب، ۲۹-۳۲).

او در بررسی خود از حکومت‌ها و به‌ویژه در بحث حکومت فضیلت‌مندان می‌خواهد نشان دهد که که فراهم‌آوردن بهترین چیزها برای شهر مستلزم این است که فرمان‌روایان و به‌ویژه فضیلت‌مندان در ادعای خود برای حکومت کمی نرمش نشان دهند. یعنی این نکته را در نظر بگیرند که حکومت آن‌ها در عمل و در اجرا محدودیت‌هایی خواهد داشت که باید به‌نوعی آن را مدیریت کنند.

اما رسیدن به نتیجه دقیق در این مباحث سخت است، چراکه اساساً خصوصیت مسئله‌مند و چندوجهی عدالت نشان می‌دهد که حتی از دیدگاه خود انسان‌های بافضیلت نیز هیچ معیار دقیقی برای نظام سیاسی عادلانه وجود ندارد. گذرابودن و کوتاهی حیرت‌انگیز ماهیت چیزهای سیاسی نشان می‌دهد که در هیچ نظام سیاسی‌ای لزوماً شهروند خوب با انسان خوب یکی نیست. این امر می‌تواند امید ما را برای یافتن خیر مشترک کم‌رنگ‌تر کند. ارسطو نشان می‌دهد که به‌طور کلی مشکل صرفاً این نیست که شرایط ضروری و عمل برطبق این شرایط باعث می‌شود عدالت کامل حاصل نشود، بلکه مشکل در این جاست که انتظاراتی که ما از عدالت داریم، همان‌گونه که فضیلت‌مندان نیز به آن اذعان دارند، ناسازگار با هم‌دیگر است. این امر ثابت می‌کند که حتی کسی مثل خود ارسطو نیز نتوانست چیدمانی را پیدا کند که در آن دغدغه خیر مشترک و انتظاراتی که در خصوص استحقاق وجود دارد و جمع آن‌ها به‌نوعی می‌تواند عدالت مطلق محسوب شود در آن چیدمان سازگاری پیدا کند. به‌علاوه چون «تمام کارهای» سیاست‌مداران یا قانون‌گذاران مربوط به شهر یا مملکت است (۴۲-۴۳ ب ۱۲۷۴) و از آن‌جاکه عدالت به‌عنوان تمام فضیلت اساساً در ارتباطی که با دیگران دارد تعریف می‌شود، نتیجه می‌شود که زندگی به‌دنبال فضیلت تا توافق انسانی باید حداقل از این جنبه اساسی زندگی خاصی باشد. البته برای جلوگیری از سوءبرداشت احتمالی در این زمینه باید گفت این را نباید بدین معنا گرفت که پس بهترین نظام سیاسی نظامی است که به حداقل فضیلت قانع است و از این رو همه را آزاد می‌گذارد تا به‌دنبال برداشت خود در این باره باشند. بهترین نظام سیاسی از نظر ارسطو نظامی است که چنین آزادی‌ای را برای برخی از شهروندان خود فراهم می‌کند؛ اما به‌نظر می‌رسد او در این که حتی این تعداد اندک نیز بنابر دلایلی که ذکر شد از آن استفاده کنند در تردید است.<sup>۲</sup> از نظر او بهترین شهر شهری است که تا جایی به‌دنبال فضیلت باشد که شرایط اجازه می‌دهد و تعادل آن به هم نمی‌خورد، چراکه در این

شهر هم تمام شهروندان قادر به زندگی مطابق با فضایل اخلاقی‌اند و هم به‌نظر می‌رسد بیش‌ترین منفعت را از این طریق می‌برند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. در متن انگلیسی، این عبارت capacity به‌معنای ظرفیت ترجمه شده است، نه «virtue» که به‌معنای فضیلت است.

۲. برای مثال این مطلب را می‌توان با مراجعه به نقش عادت در کتاب‌های دوم و فصل دهم کتاب دهم/اخلاق نیکوماخوس و علل بروز انقلابات در کتاب پنجم سیاست و بحث درباره‌ی بهترین نظام سیاسی در کتاب ۷-۸ سیاست دنبال کرد.

### کتاب‌نامه

- ارسطو (۱۳۸۴)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران: سمت.
- ارسطو (۱۳۹۰)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- ارسطو (۱۳۸۶)، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران: علمی و فرهنگی.
- مکایتایر، السیدر (۱۳۶۲)، *در پی فضیلت*، ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، تهران: سمت.
- یگر، ورنر (۱۳۹۲)، *ارسطو: مبانی تاریخ تحول اندیشه وی*، ترجمه حسین کلباسی اشتری، تهران: امیرکبیر.

- Bartlett, Robert C. (2001), *The Idea of Enlightenment: A Post-mortem Study*, Toronto: University of Toronto Press.
- Bolotin, David (1999), "Aristotle on the Question of Evil." in: *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Robert C. Bartlett and Susan D. Collins (eds.), New York: SUNY Press.
- Bruell, Christopher (2006), "Aristotle on Theory and Practice: Part One", An Unpublished Talk Delivered at the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales in Paris.
- Bywater, Ingram (ed.) (1890), *Ethica Nicomachea*, Oxford: Oxford University Press.
- Corbett, Ross J. (2010), "Aristotelian Kingship and Lockean Prerogative", in: *Recovering Reason: Essays in Honor of Thomas L. Pangle*, Timothy Bums (ed.), Lanham, MD: Lexington Books.
- Corbett, Ross J. (2010), "Aristotelian Kingship and Lockean Prerogative", in: *Recovering Reason: Essays in Honor of Thomas L. Pangle*, Timothy Bums (ed.), Lanham, MD: Lexington Books.

Goldberg, Robert (2010), "Civic or Human Virtue in Aristotle's Politics", in: *Recovering Reason: Essays in Honor of Thomas L. Pangle*, Timothy Bums (ed.), Lanham, MD: Lexington Books.

MacIntyre, Alasdair (2006), *Ethics and Politics: Selected Essays*, vol. 2, New York: Cambridge University Press.

Simpson, Peter L. (1998), *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.