

پیوند سیاست و طبیعت به مثابه یک تمهید رتوریکال:

تأملی در کتاب اول سیاست ارسطو

شروین مقیمی*

چکیده

روایت افلاطون از تربیتی فلسفه سیاسی سقراطی در نهایت به موضع سلبی او در قبال شیوه زندگی سیاسی منتهی می‌شود. در مقابل، ارسطو می‌کوشد تا روایتی از فلسفه سیاسی سقراطی به دست دهد که در آن درعین تأکید بر غرض نهایی سقراط، یعنی دفاع از شیوه زندگی فلسفی در برابر شیوه‌های غیرفلسفی، زمینه برای دفاعی ایجابی از شیوه زندگی سیاسی نیز لحاظ شود. ما در این مقاله می‌کوشیم تا نشان دهیم که نخستین گام ارسطو در این مسیر ضرورتاً دفاع از شیوه زندگی سیاسی به مثابه شیوه‌ای طبیعی برای انسان است. ما در این جا نشان می‌دهیم که طرح این دعوی از سوی ارسطو که «انسان بنا به طبیعت موجودی سیاسی است» خصلتی اساساً آبرونیک و به تعبیری خطایی دارد، و از سوی دیگر این گزاره آبرونیک و خطایی جزئی ضروری از تمهید تربیتی بدیلی است که وی در کنار تمهید تربیتی افلاطونی و به عنوان رقیب آن مطرح می‌سازد. بنابراین، مواجهه با پیچیدگی تعبیر مدنظر ارسطو از اصطلاح «طبیعت» به نوعی در کانون ملاحظات ما در این مقاله قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه سیاسی، طبیعت، ارسطو؛ افلاطون، شیوه زندگی سیاسی، شیوه زندگی فلسفی.

* استادیار گروه پژوهشی نظریه پردازی سیاسی در ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

moghimima@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۲



۱. مقدمه

تربیت سیاسی در فلسفه سقراطی، یا به تعبیر دیگر، سرشت تربیتی فلسفه سیاسی سقراطی، به طریقی که در روایت افلاطونی منعکس شده است، از دو جنبه اساسی حکایت دارد: ۱. جنبه معرفتی که به معنای تربیت نفس‌های مستعد فلسفه از طریق تعلیم معرفت در باب طبیعت انسان به عنوان مجرای به سوی معرفت در باب طبیعت و کل است و ۲. جنبه سیاسی سلبی که به معنای تربیت نفس‌های جاه‌طلب سیاسی با دو هدف ماهیتاً سلبی است: نخست، کوشش در جهت اعراض آن نفس‌ها از پی‌گیری شیوه زندگی سیاسی (در صورت وجود استعداد فلسفی)؛ و دوم، کوشش در جهت نشان دادن فضیلت اعتدال در نفس آن‌ها برای پرهیز از ضدیت احتمالی‌شان با شیوه زندگی فلسفی. شیوه زندگی سیاسی در روایت مزبور، حتی در بهترین حالت، خصلتی غیرولوگوسیک دارد و از این رو نمی‌تواند به سعادت انسان در معنای سقراطی کلمه منتهی شود، اما فلسفه سیاسی ارسطو و روایت او از سرشت تربیتی فلسفه سقراطی ماجرایی متفاوتی دارد. به زعم ما، روایت ارسطویی علاوه بر حفظ دو جنبه مندرج در روایت افلاطونی جنبه سومی نیز به آن می‌افزاید که می‌توانیم از آن تحت عنوان جنبه سیاسی ایجابی سخن بگوییم، یعنی تربیت مبتنی بر توسعه دامنه معنایی شیوه زندگی فلسفی به شکلی اگر و تریک، برای تأکید بر استلزامات تحقق رژیم کمال مطلوب. به زعم ما، ارسطو تلاش می‌کند تا بر وجوه تربیتی ایجابی علم سیاست در عرصه غیر معرفتی تأکید کند و بدین طریق نشان دهد که خدمت به غرض نهایی فلسفه سیاسی سقراطی (یعنی دفاع از شیوه زندگی فلسفی در مقابل شیوه‌های غیر فلسفی زندگی) با این تمهید بهتر از تمهید افلاطونی به انجام می‌رسد. او برای این کار باید نشان دهد که شیوه زندگی سیاسی، آن قدرها که افلاطون و کسنوفون می‌اندیشیدند، از سعادت «حقیقی» دور نیست. ارسطو این کار را نه با اعراض از آن غرض اصلی در فلسفه سیاسی سقراطی، بلکه در جهت تحقق بهتر آن انجام می‌دهد. به عبارت دیگر ما باید بتوانیم، علاوه بر ایضاح تفاوت‌های اساسی میان رتوریک ارسطویی و رتوریک افلاطونی، وحدت استراتژیک آن‌ها در مدد رساندن به غرض سقراطی را نیز نشان بدهیم. ارسطو در این مسیر در آغاز رساله سیاست با طبیعی تلقی کردن شیوه زندگی سیاسی برای انسان به یک باره از سنخ افلاطونی - کسنوفونی فاصله می‌گیرد، اما در پایان همان رساله، با بسط معنای فلسفه (که به نوعی تحدید معنای سیاست مطلوب نیز است)، بار دیگر به سنخ افلاطونی - کسنوفونی، البته از حیث غرض سقراطی‌اش، نزدیک می‌شود. ما در این مقاله می‌کوشیم تا با ارائه شرحی از مهم‌ترین فرازهای کتاب نخست سیاست، کوشش ارسطو در برداشتن گام نخست (نسبت دادن خصلتی طبیعی به شیوه زندگی

سیاسی) را توضیح دهیم. به تعبیر دیگر، ما در این جا می‌کوشیم از یک سو نشان دهیم که طرح این دعوی از سوی ارسطو که «انسان بنا به طبیعت موجودی سیاسی است» خصلتی اساساً آیرونیک و به تعبیری خطابی دارد،^۱ و از سوی دیگر این گزاره آیرونیک و خطابی جزئی ضروری از تمهید تربیتی بدیلی است که وی در کنار تمهید تربیتی افلاطونی و به عنوان رقیب آن مطرح می‌سازد. نسبت دادن خصیصه «طبیعی» به سیاست از سوی ارسطو یک جزء ضروری از روایت بدیل او از فلسفه سیاسی سقراطی و ایضاً شالوده‌های تربیتی آن است.

۲. استدلال زیبا و شریف (kalos) در تمایز از استدلال برهانی

فهم کوشش ارسطو برای ارتقای رتوریک فلسفه سیاسی سقراطی بیش‌تر از هر چیز از ره‌گذر فهم مؤکدترین دفاع او از شیوه زندگی سیاسی در کتاب اول سیاست امکان‌پذیر خواهد شد. ارسطو در همان آغاز کتاب مخاطب را با آغازی تماماً تازه و بی‌سابقه مواجه می‌سازد؛ آغازی که به بیان توماس پنگل تازگی آن باتوجه به پایان‌بندی رساله/اخلاق نیکوماخوسی بسیار بارز است (Pangle 2013: 25). ارسطو در کتاب دهم/اخلاق نیکوماخوسی (فصول هفتم و هشتم) با مقایسه میان شیوه زندگی مبتنی بر فعالیت متأملانه و شیوه زندگی سیاسی، یا میان فضیلت فکری و فضیلت سیاسی، تصریح می‌کند که سعادت‌مندانه‌ترین شیوه زندگی شیوه زندگی متأملانه است، زیرا تنها این شیوه است که به معنای دقیق کلمه فرد در آن از خودبسندگی و فراغت، هردو، برخوردار می‌شود (Aristotle 2011: 1177a-1179a). او در همان/اخلاق نیکوماخوسی بر این تأکید می‌کند که «صناعت سیاسی» نمی‌تواند جدی‌ترین امور تلقی شود (ibid.: 1141a 19-22).

اما رساله سیاست با اعراضی «آشکار» از این موضع آغاز می‌شود و البته که این آشکارگی را باید به دقت بررسی کرد. ارسطو در این جا به نحوی صریح از مرجعیت بی‌رقیب و نهایی آن چیزی سخن می‌گوید که آن را «پولیس» یا به تعبیری «امر سیاسی» می‌نامد (Aristotle 2013: 1252 a). در واقع خیری که از ناحیه اجتماع سیاسی نصیب انسان می‌شود والاترین خیر و به بیانی خیر مرجع است. همه خیرها به نوعی تابع همین خیر محسوب می‌شوند و این البته می‌تواند خیر یا منفعت ناشی از زندگی فلسفی را نیز در بر بگیرد؛ با این حال به نظر می‌رسد که یک پرسش اساسی را باید مطرح ساخت و آن این که اگر معیار یک زندگی سعادت‌مندانه بهره‌مندی از خودبسندگی و فراغت باشد، آیا رژیم کمال مطلوب ارسطو، که او در کتاب هفتم و هشتم به آن خواهد پرداخت، می‌تواند از این دو خصیصه برخوردار باشد؟ به بیان دیگر، آیا باتوجه به نحوه آغاز رساله سیاست می‌توان به این حکم رسید که از نظر ارسطو، برخلاف

افلاطون و کسنوفون، سعادت حقیقی نه یک امر «شخصی»، بلکه یک امر «عمومی» و «مشترک» است؟ تردیدی در این نیست که بسیاری از شارحان ارسطو، به‌ویژه نحلّه موسوم به جماعت‌گرایان، از این تفسیر دفاع می‌کنند؛^۲ با این حال به نظر می‌رسد که نشانه‌ها و اماره‌هایی وجود دارد که به‌نحوی جدی تفسیر مزبور را با مشکل مواجه می‌سازد.

وقتی این دفاع ارسطویی از طبیعی‌بودن شهر و لاجرم سیاست را در کنار رأی دیگر او در فصل اول از کتاب اول قرار دهیم، یعنی جایی که میان حکومت‌کردن سیاسی، حکومت‌کردن شاهانه، و تدبیر منزل تمایز برقرار می‌سازد (ibid.: 1252a)، آن‌گاه اهمیت کوشش او در دفاع از شأن و جایگاه زندگی سیاسی بیش‌ازپیش آشکار می‌شود. او می‌گوید کسانی که به این تمایز قائل نیستند به‌زیبایی سخن نمی‌گویند. نکته این جاست که آن‌چه برای ارسطو در این‌جا از اهمیت برخوردار است زیبا و البته شریف‌بودن سخن‌گفتن در ساحت سیاست است که ضرورتاً به‌معنای صدق نظری آن نیست (Pangle 2013: 29). بدین ترتیب دفاع از امر «سیاسی» به‌عنوان یک امر طبیعی که باتوجه‌به تأکید ارسطو بر نسبت میان طبیعت هرچیز و کمال آن چیز (Aristotle 2013: 1252b 31-32) به‌معنای دفاع از شیوه زندگی سیاسی در معنای ارسطویی کلمه است، لاجرم نمی‌تواند و نمی‌باید جز به زیبایی بیان شود.^۳ ارسطو در ادامه اظهار می‌دارد که برای دانستن دلیل نادرستی تلقی افلاطونی - کسنوفونی باید به تحقیق در این باب روی بیاوریم. وین آملر معتقد است که خود این دعوت به مطالعه شهر و سیاست می‌تواند مؤید محدودیت‌های مرجعیت شهر باشد. بدین ترتیب «این نه خود شهر، بلکه یک پژوهش فلسفی است که مرجعیت آن اجتماع را تعیین می‌کند» (Ambler 1985: 165). ارسطو البته به این وعده خود، یعنی ارائه تحلیل از چیستی شهر، چندان پای‌بند نمی‌ماند و در عوض با ما به‌زیبایی سخن می‌گوید. درواقع تأکید بر طبیعی‌بودن شهر و لاجرم سیاست در فصل دوم از کتاب اول به‌اوج می‌رسد، اما همان‌گونه‌که بارتلت نیز متذکر می‌شود، بسامد واژه «طبیعت» در دیگر بخش‌های سیاست به‌مراتب اندک‌تر است (Bartlett 2001: 132). درواقع فصل دوم، که فصل مشهور سیاست و فصلی است که در آن‌جا به‌زیبایی و به‌نحوی شریف درباره طبیعی‌بودن شهر و انسان به‌عنوان موجودی بنا به طبیعت سیاسی سخن می‌رود (Aristotle 2013: 1253a 1-2)، میان‌پرده‌ای کوتاه است میان فصل اول، که در آن نوید ارائه یک پژوهش تحلیلی درباره شهر داده می‌شود، و فصل سوم تا سیزدهم، که ارسطو در آن‌ها می‌کوشد تا به وعده‌ای که داده است جامه عمل بپوشاند. درواقع کتاب با بیان این‌که شهر از بالاترین اقتدار از حیث خیر انسانی برخوردار است آغاز می‌شود؛ سپس با پرسش‌گری درباره این دعوی دنبال می‌شود؛ آن‌گاه ارسطو برای

جلوگیری از خطرهای ناشی از این پرسش‌گری و البته بیش‌تر از سر کوشش برای تمهید مبنایی ایجابی برای فلسفهٔ سیاسی از طبیعی‌بودن شهر و این‌که طبیعت اساساً خیرخواه است سخن می‌گوید، اما در ادامه آن‌قدر که در باب منزل، بردگی، و تحصیل ثروت از حیث طبیعی‌بودنشان سخن می‌گوید در باب شهر سخن نمی‌گوید (Ambler 1985: 166). ما در ادامه به این نکته با تفصیل بیش‌تر خواهیم پرداخت که معنایی که ارسطو از طبیعت در تعبیر «طبیعت انسان» مراد می‌کند معنایی دوپهلو و مبهم است و این طبیعت انسانی می‌تواند مؤید و یژگی یا خصیصهٔ «طبیعی» انسان در قابلیتش برای عمل کردن برخلاف طبیعت نیز باشد. به عبارت دیگر، رانه یا انگیزهٔ طبیعی برای تشکیل «پولیس» کفایت نمی‌کند، بلکه در این‌جا به یک عمل سیاسی بنیان‌گذارانه از ناحیهٔ یک خدا یا یک انسان واقعی (aner) نیازمندیم (Mansfield 2006: 205). این‌که زندگی انسانی به‌نوعی با مدخلیت یک عمل فراانسانی یا عملی از ناحیهٔ یک انسان برجسته و فوق‌العاده ممزوج است خود به یک معنای موسّع و جهی از «طبیعت» انسانی است؛ خصیصه‌ای که اصولاً با بهره‌مندی انسان از لوگوس پیوندی وثیق دارد (Aristotle 2013: 1253a). بدین ترتیب، بهره‌مندی انسان از لوگوس (عقل/ زبان) همان زمین اصلی و البته «طبیعی» برای فراهم کردن امکان فراروی از طبیعت است؛ انسان بدین معنا موجودی است که زندگی‌اش بنابر «طبیعت» به‌نوعی با بخت و امکان گره خورده است و این دراساس مرهون برخورداری او از لوگوس است (Zuckert 1983: 186-188).

فصل دوم از کتاب اول سیاست، چنان‌که گفتیم، فصلی است که ارسطو در آن به زیباترین و شریف‌ترین وجه ممکن از شهر و امر «سیاسی» به‌عنوان اموری که بنا به طبیعت «هستند» سخن می‌گوید. وقتی از زیباترین و شریف‌ترین صورت بیان سخن می‌گوییم لاجرم باید بتوانیم نشان دهیم که اتفاقاً این یکی از رتوریکال‌ترین فرازهای رسالهٔ سیاست است و به همین اعتبار، به‌همان میزانی که زیبا و شریف است، نباید بتواند درمقابل استدلال‌های برهانی که علی‌الاصول نازیبا محسوب می‌شوند تاب بیاورد. فهم تمایز صورت‌بندی ارسطو از فلسفهٔ سیاسی سقراطی و صورت‌بندی افلاطون و کسنوفون از آن در گرو فهم تفاوتی است که میان زیبا و شریف سخن گفتن ارسطو و زیبا و شریف سخن گفتن افلاطون و کسنوفون وجود دارد. درواقع نقد ارسطو بر افلاطون در کتاب دوم سیاست، نه نقدی بر خود غرض افلاطون، بلکه نقدی بر نحوهٔ نیل به آن غرض است که به‌زعم ارسطو می‌تواند به‌طریقی شریف‌تر و زیباتر صورت پذیرد. ارسطو کتاب دوم را با سخنانی آغاز می‌کند که به‌نوعی تلویحی مؤید همین امرند. او می‌گوید:

از آن‌جاکه غرض ما مطالعه آن نوع از اجتماعی سیاسی است که بهترین اجتماع سیاسی برای کسانی است که قادرند تا سرحاً امکان به‌شیوه‌ای که آرزوی انسان است زندگی کنند، ما باید دیگر رژیم‌ها را نیز موردتحقیق قرار دهیم؛ هم آن رژیم‌هایی که در برخی از شهرهایی متداول است که تصور می‌شود به‌خوبی تدبیر می‌شوند و هم رژیم‌های دیگری که برخی اشخاص معین از آن سخن گفته‌اند و تلقی بر این است که وضع زیبا و شریفی دارند؛ ما باید این تحقیق را انجام دهیم تا هم بتوانیم آن‌چه در آن‌ها درست است و آن‌چه در آن‌ها سودمند است را دریابیم و به‌علاوه بدین خاطر که جست‌وجوی چیزی غیر از آن‌ها کاملاً امری متعلق به کسانی که میل به سوفیست‌بازی دارند تلقی نگردد، بلکه تلقی بر این باشد که ورود ما به این تحقیق به‌خاطر این است که رژیم‌های دردست‌رس کنونی درواقع وضع زیبا و شریفی ندارند (Aristototele 2013: 1260b 25-33).

این سخن ارسطو در آغاز کتاب دوم سیاست، یعنی کتابی که نقد مشهور او بر بهترین رژیم افلاطون در آن‌جا مطرح می‌شود، بسیار قابل‌تأمل است. ارسطو در این‌جا از وضع و شرایط زیبا و شریف (kalos) سخن می‌گوید و زیبا و شریف‌بودن امری متمایز و متفاوت با سودمندبودن است. از همین‌رو، زیبا و شریف‌بودن درعین‌حال می‌تواند امری برخلاف طبیعت باشد. طبیعت در این معنا ضرورتاً زیبا و شریف نیست، بلکه زیبایی و شریف‌بودن امری انسانی است که البته از «طبیعت» منحصربه‌فرد انسان در امکان فراوری از طبیعت ناشی می‌شود. ازاین‌رو می‌توان گفت که کوشش ارسطو در این‌جا، و به‌طور کلی در سیاست، معطوف به نقد صورت‌بندی رتوریکال افلاطون از فلسفه سیاسی سقراطی به‌عنوان سیاست فلسفی دفاع از شیوه زندگی فلسفی و سپس ارائه یک صورت‌بندی رتوریکال بدیع است که بتواند زیباتر و شریف‌تر باشد؛ یعنی بتواند از امکانات بیش‌تری برای دفاع از شیوه زندگی فلسفی و بسط و تداوم آن در دایره زندگی سیاسی برخوردار باشد. این‌که ارسطو در کتاب دوم (فصل ششم) اظهار می‌دارد که «همه گفتارهای سقراط فوق‌العاده هستند: آن‌ها استادانه، بدیع، و موشکافانه‌اند، اما شاید انجام همه کارها به نحوی زیبا و شریف دشوار باشد» (ibid.: 1265a 9-10) با وضوح بیش‌تری تفاوت اصلی فلسفه سیاسی ارسطو و فلسفه سیاسی افلاطون و کسنوفون را از حیث روایتشان از فلسفه سقراطی آشکار می‌سازد.

۳. دفاع از طبیعی‌بودن شیوه زندگی سیاسی

به کتاب اول و دفاع از طبیعی‌بودن شهر و شیوه زندگی سیاسی بازمی‌گردیم. ارسطو فصل دوم کتاب اول را این‌گونه آغاز می‌کند:

باری، مثل هرجای دیگر، برای آن که درخصوص این چیزها هم به زیباترین شکل تحقیق کنیم، باید ببینیم که چیزها چگونه از آغاز بنا به طبیعت بسط پیدا می کنند. بنابراین نخست، از سر ضرورت، باید وصلتی از اشخاصی در کار باشد که نتوانند بدون هم وجود داشته باشند: از یک سو زن و مرد برای تولید مثل.....، از سوی دیگر حکومت کنندگان و حکومت شونده‌گان طبیعی برای حفاظت و نگه‌داری (Aristotle 2013: 1252a 24-30).

بدین ترتیب دو واحد اصلی و اولیه که بعدها به شکل گیری روستا منتهی شده (ibid.: 1252b 15-16) و در نهایت به تشکیل شهر یا پولیس می انجامد (ibid.: 1252b 28) عبارت است از واحد زناشویی و واحد مناسبات ارباب و برده. نکته قابل ذکر در این جا تمایز صریحی است که ارسطو میان زن در مقام همسر و برده قائل می شود؛ تمایزی که بنابر طبیعت وجود دارد (ibid.: 1252b 1-2). به زعم ارسطو، بربرها، برخلاف این، میان زن و برده تمایزی برقرار نمی کنند (ibid.: 1252a 5-6). ارسطو بر همین اساس این حکم زیبا را صادر می کند که دلیل این که بربرها از ظرفیت حکمرانی طبیعی بی بهره‌اند و آنان را باید اجتماعی از مردان و زنان برده تلقی کرد همین است (ibid.: 1252a 6-8)؛ اما پرسشی که باید مطرح کرد این است که اگر میان زن و برده، بنابر حکم طبیعت، تمایز برقرار است، تداوم و بقای شیوه زندگی به سبک و سیاق بربرها را چگونه باید توضیح داد؟ (Pangle 2013: 31). ارسطو در همان آغاز فصل دوم به نوعی بر ملازمه امر طبیعی و امر ضروری که خارج از انتخاب انسان‌هاست تأکید کرده بود، اما در این جا به نحوی سخن می گوید که گویی شرایطی وجود دارد که قواعد حاکم بر آن تاحدّ زیادی خلاف طبیعت است. اگر بربرها برخلاف طبیعت عمل می کنند، پس چگونه بقا و دوام پیدا کرده‌اند؟ آیا این نمی تواند بدین معنا باشد که طبیعت انسان اصولاً واجد خصلتی است که به فراروی او از طبیعت منتهی می شود؟ به بیان دیگر، آیا طبیعت انسان نقض طبیعت را اقتضا نمی کند؟ آیا کوشش برای تشکیل اجتماعی که در آن میان زن و برده تمایز برقرار می شود حاکی از خصلت مصنوعی و ساختگی کوشش انسان برای تکمیل طبیعت نیست؟

در این جا باید معانی مدنظر ارسطو از تعبیر طبیعت (phusis) را تاحدی، ولو اجمالی، مورد بررسی قرار دهیم تا منظورمان از تمهید رتوریکال ارسطو در کتاب اول سیاست در طبیعی دانستن شیوه زندگی سیاسی برای انسان بهتر فهم شود. دبلیو. سی. گاتری تأکید می کند که فوسیس یا طبیعت در ارسطو واجد معانی متفاوت در بسترهای متفاوت است: طبیعت به معنای کلی یعنی این که «طبیعت هیچ کاری را بدون یک هدف انجام نمی دهد؛ طبیعت به مثابه تکوین (genesis) هر چیزی؛ طبیعت به معنای ترکیب ماده و صورت که تحقق انضمامی یک چیز

را موجب می‌شود؛ طبیعت به‌مثابه صورت (form)؛ طبیعت به‌مثابه ماده (matter) که همه‌چیز از آن ساخته می‌شود (Guthrie 1981: vol. 6: 129). بدین معنا، آشکار است که «فوسیس» در ارسطو مقوله‌ای به‌غایت مبهم و چندپهلوست (Brogan 2005: 23). پرسش این است که آیا این چندپهلویی صرفاً خصیصه معرفتی فوسیس در ارسطوست یا وقتی به بستر رساله سیاست می‌نگریم معانی متعدد آن می‌تواند خصیصه‌ای سیاسی یا رتوریکال را نیز بازنمایی کند؟ ارسطو در ابتدای کتاب دوم از سماع طبیعی تصریح می‌کند که «برخی چیزها بنا به طبیعت و برخی دیگر از چیزها به‌نحوی دیگر وجود دارند» (Aristotle 1992: 192b 8-9). خصیصه آن چیزهایی که بنا به طبیعت وجود دارند در تمایز از چیزهای دیگر این است که آن‌ها «فی‌نفسه واجد منبع حرکت و سکون‌اند» (ibid.: 192b 14-16)، اما نکته این جاست که این تنها انسان است که باز هم بنا به طبیعت این امکان را دارد تا دست به چنین دوگانه‌سازی‌هایی برای فهم معنای طبیعت بیازد. برخلاف تلقی مدرنیستی از مفهوم طبیعت، در این‌جا معنایی مضاعف در فهم ارسطویی مندرج است که بر بنیاد آن هرگونه تأمل انسانی درباب طبیعت آن معنای والاتر یا مضاعف طبیعت را پیش‌فرض می‌گیرد (Brogan 2005: 24). بدین ترتیب، انسان به‌عنوان تنها موجودی که بنا به طبیعت (در این معنا که طبیعت هیچ کاری را بدون هدف انجام نمی‌دهد) صاحب لوگوس است (Aristotle 2013: 1253a 7-9) از این قابلیت و از این امکان برخوردار است که به‌نحوی از طبیعت، یا دست‌کم از دوگانه طبیعی - مصنوعی، استعلا بجوید.

اگر طبیعت را به این معنا (یعنی معنایی که فراروی از طبیعت توسط انسان را نیز در بر می‌گیرد) در نظر آوریم، آن‌گاه دیگر نمی‌توان به‌سادگی از طبیعی‌بودن شهر یا زندگی سیاسی یا امر «سیاسی» سخن گفت، بلکه تنها بدین معنا می‌توان آن را طبیعی تلقی کرد که کوشش برای تکمیل آن را که مستلزم عدول از برخی حدود طبیعت (در معنای ضیق کلمه) است به‌عنوان وجهی از طبیعت انسان تعریف کنیم. کوشش مزبور در بستر ارسطویی کلمه دیگر ضرورتاً با شهر یا شیوه زندگی سیاسی مرتبط نیست، بلکه اساساً از آن فراتر می‌رود. به‌سخن آملر، طبیعت در این معنای موسّع بیش‌تر با «پژوهش فلسفی» در پیوند است تا با خود شهر یا اجتماع سیاسی. بی‌جهت نیست که ارسطو در توضیح نسبت میان ارباب و برده، به‌عنوان نسبتی که طبیعت آن را اقتضا کرده است، به نسبت میان نفس و بدن اشاره می‌کند: «آن که می‌تواند [چیزها را] با ذهن ازپیش ببیند، بنا به طبیعت، عنصر حکومت‌کننده و اربابی است، درحالی‌که آن که با بدن این چیزها را انجام می‌دهد، بنا به طبیعت، حکومت‌شونده و برده است» (ibid.: 1252a 30-33). رفت‌وبرگشت ارسطو درخصوص دلالت‌های تعبیر طبیعت در

رساله سیاست را باید وجهی از کوشش او در این جهت تلقی کرد که وی می‌خواهد درخصوص سیاست از افلاطون و کسنوفون «زیباتر» سخن بگوید.

سخن گفتن به طرزی زیبا و شریف ضرورتاً با سخن گفتن به طرزی شاعرانه نسبتی وثیق پیدا می‌کند و از این رو ارجاع به سخنان زیبای شاعران وجه مهمی از این کوشش را تشکیل می‌دهد. ارجاع به سخنان شاعران بر معنای مهم دیگری نیز دلالت دارد و آن افزودن جنبه‌های پررنگ الاهیاتی به سخن سیاسی یا سخن درباب سیاست است. ارسطو برای اثبات رأی خود درخصوص این‌که بربرها از ظرفیت حکمرانی طبیعی بی‌بهره‌اند به پرسشی که ما طرح کردیم پاسخ نمی‌گوید، بلکه به جای آن به تراژدی ایفی‌ژنیا در *اولیس*، اثر آریپیدس، متوسل می‌شود و می‌گوید: «به همین خاطر است که شعرا می‌گویند "حکومت بر بربرها درخور یونانیان است"» (ibid.: 1252b 8-9). این عبارت درواقع متعلق به ایفی‌ژنیا، قهرمان زن در تراژدی آریپیدس، است. او در جایی از این نمایش‌نامه مادرش را خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید: «مادر، حکومت بر بربرها درخور یونانیان است، نه بالعکس، زیرا آنان برده‌اند و ما یونانیان آزاد هستیم» (Euripides 1999: 381). ارسطو از این به‌عنوان یک مؤید برای دفاع از این رأی استفاده می‌کند که بربرها برخلاف یونانیان از ظرفیت حکمرانی طبیعی بی‌بهره‌اند، اما باید که دید بستر طرح این بحث از سوی ایفی‌ژنیا در این آخرین نمایش‌نامه آریپیدس چیست. ایفی‌ژنیا دختر آگاممنون، رهبر اتحاد یونانیان در جنگ موسوم به تروا، است. آگاممنون درباره ایفی‌ژنیا در *اولیس* تصمیم می‌گیرد تا او را برای آرتیمیس قربانی کند تا الاهی مزبور اجازه عبور سپاهیان یونان را از دریا صادر کند. ایفی‌ژنیا در پاسخ به ناراحتی و عصبانیت مادرش، کلیمنسترا، درخصوص تصمیم آگاممنون، با نفی ارزش خود در مقام یک زن درمقابل ارزش یک مرد، بر درستی تصمیم پدرش تأکید می‌کند.

این‌که یک مرد بتواند روشنی روز را ببیند مهم‌تر از این است که هزار زن شاهد روشنی روز باشند. اگر آرتیمیس بدن من را خواستار است، آیا من، من فناپذیر، را یارای آن هست که سدّ راه یک الاهی شوم؟ (ibid.).

ارسطو نقل‌قولی را می‌آورد که علی‌الظاهر مؤید برتری طبیعی یونانیان بر بربرها از حیث ظرفیت حکمرانی است، اما بستر نقل‌قول مزبور نشان می‌دهد که رفتار یونانیان عملاً فرق مشخصی با رفتار بربرها در یکی کردن زنان و بردگان ندارد. درحقیقت اقدام ارسطو را در آوردن این نقل‌قول باید یک اقدام آبرونیک تلقی کرد که تنها با درگذشتن از ظاهر این نقل‌قول و تأمل در بستر طرح آن و البته التفات به موضع کلی نمایش‌نامه‌نویسی چون آریپیدس فهمیده می‌شود.

درواقع ما می‌دانیم که اُریپیدس نیز در کنار سقراط یکی دیگر از کسانی بود که در کمدهای آریستوفانس مورد حمله قرار می‌گرفت. اُریپیدس به بی‌خدایی متهم بود و از این رو می‌کوشید تا برای درامان‌ماندن در انجام اعمال مقدس و آیینی راه افراط بی‌ماید (Strauss 1989: 103, 114). نکته مهم دیگر در این نقل قول توأمان شدن ضروری گفتار شاعرانه با گفتار الاهیاتی است. جنگ به عنوان یکی از بارزترین نمونه‌ها و نمودهای شیوه زندگی سیاسی ضرورتاً مستلزم فحوایی الاهیاتی است. در این جا حتماً باید دو گروه از انسان‌ها وجود داشته باشند: کسانی که به قربانی کردن انسان در پای خدایان حکم می‌کنند و کسانی که حاضرند تا مشتاقانه در پای خدایان قربانی شوند. این هر دو در این نمایش‌نامه حضوری پررنگ دارند: آگاممنون به عنوان مصداق گروه اول و ایفی‌ژنیا به عنوان مصداق گروه دوم. بدین ترتیب، ارسطو به نحوی ظریف برملا می‌سازد که گفتاری که از شیوه زندگی سیاسی دفاع می‌کند در نقطه نهایی نمی‌تواند یک گفتار تماماً «انسانی» باقی بماند، بلکه در نهایت باید نسبتی وثیق با امر «فرا» انسانی یا الاهیاتی برقرار سازد، اما ظرافت اصلی در این نهفته است که امر «فرا» انسانی در جایی هم‌راه با امر «فرو» انسانی در مقابل امر انسانی قرار می‌گیرد. این نکته با تأمل در جایگاه آرتیمیس در الاهیات یونان قدیم آشکار می‌شود. آرتیمیس دختر زئوس و بنابراین در زمره خدایان آلمپی است و این از حیث نسبت این گروه از خدایان با زندگی انسانی، و در رأس آن‌ها قوانینی که انسان‌ها بر اساس آن مناسباتشان را با یک‌دیگر تنظیم می‌کنند، اهمیت بسیاری دارد؛ اما آرتیمیس در ضمن، الاله حیوانات وحشی و مشخصاً شکار است. این نکته حائز اهمیت است که این الالهه شکار همان الاله‌ای است که آگاممنون قرار است دختر خویش را به قصد کسب رضایت او در پیشگاهش قربانی کند. آرتیمیس بدین معنا اهل شکار است؛ او انسان را شکار می‌کند؛ او الاله عفت و پاک‌دامنی نیز است و این از خصلت غیراروسیک او پرده برمی‌دارد؛ خصلتی که نشان‌دهنده فاصله او از انسان به عنوان موجودی بنا بر طبیعت اروسیک است. همین امر وقتی در کنار خصلت شکارگری، آن هم شکار انسان، قرار بگیرد می‌تواند مؤید این نکته باشد که این الاله از مقولاتی چون پولیس و ظرفیت حکمرانی طبیعی، به آن معنایی که ارسطو از آن مراد می‌کند، فاصله زیادی دارد. عبور از آدم‌خواری یا از شکار انسان از مقومات شیوه زندگی سیاسی در معنایی است که ارسطو از آن سخن می‌گوید:

زیرا درست همان‌طور که انسان وقتی کامل است بهترین حیوانات است، وقتی از قانون و عدالت جدا گردد بدترین حیوانات است ... از این رو او بدون فضیلت نامقدس‌ترین و وحشی‌ترین حیوانات است و در خصوص رابطه جنسی و غذا از همه بدتر عمل می‌کند (Aristotle 2013: 1253a 33-37).

این بدان معناست که شیوه رفتار یونانیان در جریان جنگ تروا نه تنها تفاوت ماهوی با شیوه بربرها ندارد، بلکه از بسیاری از جهات می‌تواند مصداق پیروی از آدم‌خواری آرتمیس به‌عنوان قطب مخالف مدنیت به‌عنوان کوشش طبیعی انسان برای فراروی از طبیعت در معنای ضیق کلمه باشد (Davis 1996: 17)؛ با این حال ارسطو، اندکی قبل از اشاره به این امکان در طبیعت انسان، یعنی امکان کمال‌یافتن و بهترین‌شدن در کنار امکان سقوط به پایین‌ترین مراتب و بدترین‌شدن، به نکته‌ای اشاره می‌کند که شاید یکی از مشهورترین فرازهای سیاست باشد. او می‌گوید:

آن کسی که قادر به مساهمت با دیگران نیست، یا کسی که از ره‌گذر خودبسندگی بودن به هیچ‌چیزی نیاز ندارد، جزئی از یک شهر نیست و بنابراین یا یک حیوان وحشی است یا یک خدا (Aristotle 2013: 1253a 26-27).

یکی از تفسیرهای مشخصی که می‌توان از این فقره به‌دست داد، و اتفاقاً تفسیری است که کمک شایان توجهی به تقویت استدلال ما در این گفتار می‌کند، این است که ارسطو اگرچه این بحث را در بستر دفاع از سیاست به‌عنوان امری مندرج در طبیعت مطرح می‌سازد، اما این به‌نحوی غیرمستقیم اشاره‌ای به زندگی فلسفی خودبسندگی شبه‌الاهی و فضایل نظری فرامدنی آن است (Pangle 2013: 37; Davis 1996: 20). زندگی فلسفی خودبسندگی از آن‌رو شبه‌الاهی است که ارسطو در *مابعدالطبیعه* تصریح می‌کند که فلسفیدن کاری است الاهی و فیلسوف در این معنا کسی است که به خدا تشبه می‌جوید (ارسطو ۱۳۹۲: ۹). پرسش این است که چگونه می‌توان این دو قول را با یک‌دیگر جمع کرد؟ به‌نظر می‌رسد که یگانه راه برای عبور از این تناقض مدنظر قراردادن تمایز میان خدایان اُلَمپی و خدایان کیهانی باشد. چنان‌که گفتیم، آرتمیس در زمره خدایان اُلَمپی است؛ خدایانی که به‌تعبیر آریستوفانس، در دیالوگ *ضیافت افلاطون*، خدایان قانون و سیاست‌اند و اطاعت انسان‌ها از آن‌ها و قربانی‌دادن برای آن‌ها در کانون توجهشان قرار دارد. به یک معنا، موضوعیت خدایان اُلَمپی منوط به وجود انسان و تبعیت او از خدایان مزبور است (Plato 2001: 190 c-e)، اما خدایان کیهانی که فیلسوفان پیشاسقراطی دل در گرو آن‌ها داشتند (یعنی خورشید و ماه، یا به‌عبارتی *physis*) اصولاً نسبت به انسان و شیوه زندگی او بی‌تفاوت‌اند (Bloom 2001: 106-7). بدین معنا، ضرورت الاهیاتی شیوه زندگی سیاسی، آن‌سان که از «انسانی‌ترین» شیوه زندگی متمایز می‌شود، ضرورتی از منظر بحث در باب خدایان اُلَمپی است؛ و خصلت الاهی شیوه زندگی فلسفی، که به یک معنا «انسانی‌ترین» شیوه زندگی محسوب می‌شود، از منظر بحث در باب خدایان کیهانی است. بنابراین ارسطو، آن‌جا که می‌گوید زندگی غیرسیاسی یا خارج از پولیس یک زندگی متعلق به

خدا یا یک زندگی متعلق به حیوان وحشی است، درحقیقت به آن امر خدایی یا الهی نظر دارد که شاید بتوان آن را از خدایان کیهانی قیاس گرفت و از این طریق دفاع از شیوه زندگی فلسفی و فضایل نظری فرامدنی را از آن استنتاج کرد، اما آن‌جا که از طریق یک نقل‌قول به‌نحوی غیرمستقیم به نقش آرتمیس (خدای شکار و خواستار بدن انسانی) در سیاست یونانیان اشاره می‌کند، توأمان هم تمایز قاطع میان یونانیان و بربرها را با ابهام مواجه می‌سازد و هم بر محدودیت‌های طبیعی سیاست انگشت می‌نهد؛ محدودیت‌هایی که ناشی از ضرورت مداخلت امر الاهیاتی در سیاست و شیوه زندگی سیاسی است؛ اما این الهیات را دیگر نمی‌توان به خدایان کیهانی که کاری به‌کار انسان‌ها ندارند مرتبط دانست، بلکه در این‌جا بحث بر سر خدایان آلمپی به‌عنوان پشتوانه‌های الاهیاتی قوانین حاکم بر شهر است. بازی ارسطو با این دو معنا و دو سطح از «امر الهی» با بازی ظریف او با دو معنا و دو سطح از «طبیعت» قابل مقایسه است.

ارسطو بلافاصله در بند بعدی به یک شاعر دیگر استناد می‌کند: هزیود. او این بار نام خود شاعر را می‌آورد و ما می‌دانیم که هزیود نزد خوانندگان یونانی از حیث مرجعیت جایگاهی به‌مراتب بالاتر از آریپیدس دارد. او یک بار دیگر دعوی اصلی خود مبنی بر تمایز طبیعی میان زن و برده را به‌عنوان تمایزی که از مقدمات برخوردار شدن از ظرفیت حکمرانی طبیعی است تیره‌وتار می‌سازد.

ارسطو می‌گوید:

بنابراین از میان این دو اجتماع، ابتدا منزل بود که سر برآورد، و این مصرع از هزیود به‌درستی می‌گوید: «اول یک خانه، و یک زن، و یک گاو نر برای شخم‌زدن»، زیرا اشخاص فقیر به‌جای یک برده یک گاو نر دارند (Aristotle 2013: 1252b 11-12).

برای فهم بهتر زمینه این مصرع بهتر است آن را به‌طور کامل از کارها و روزها نقل کنیم:

از تو می‌خواهم که توجه کنی که چگونه می‌توانی قرض هایت را پاک کنی و چگونه می‌توانی از قحطی در امان بمانی: اول از همه یک خانه، یک زن، و یک گاو نر برای شخم‌زدن (زنی که آن را خریده‌ای، نه زنی که با او ازدواج کرده‌ای، گاو نر را در شخم‌زدن مشایعت می‌کند) و همه‌چیز را در خانه به‌خوبی تدبیر کن، مبادا در وقت نیاز از کسی کمک بخواهی و او دست رد بر سینه تو بزند، مبادا فصل به‌سر آمده باشد و ثمره کارهایت رو به نابودی گذاشته باشد (Hesiod 2006: 121).

چنان‌که می‌بینیم، ارسطو شعر هزیود را به‌طور کامل نقل نمی‌کند. شاعر بلافاصله بعد از مصرعی که ارسطو نقل می‌کند بر تمایزی اساسی انگشت می‌گذارد: تمایز میان زنی که به ازدواج شخص درمی‌آید و زنی که از جانب شخص خریداری می‌شود. به بیان مایکل دیویس، دفاع ارسطو از این رأی که «یونانیان از ره‌گذر فهم تفاوت میان زنان و بردگان خودشان را از بربرها متمایز می‌کنند»، با استناد به این مصرع از هزیود، یک حمایت عجیب و غریب است (Davis 1996: 17). به عبارت دیگر، این‌گونه دفاع از یونانیان آن‌قدر عجیب است که می‌تواند نفس دفاع‌کردن از یونانیان در تمایزشان از بربرها را تیره‌وتار سازد. چنان‌که پیداست، رجوع به زمینه مصرعی که از سوی ارسطو نقل می‌شود مؤید آن است که نمی‌توان آن را دفاعی مستحکم از «ظرفیت حکمرانی طبیعی» نزد یونانیان به‌شمار آورد. اگرچه تولیدمثل در میان انسان‌ها به‌مانند دیگر حیوانات یک فعالیت طبیعی است (Aristotle 2013: 1252a 27)، اما نسبتی که از ره‌گذر ازدواج‌کردن با یک زن یا از ره‌گذر خریداری‌کردن یک زن ایجاد می‌شود قاعدتاً مشمول عرف و قراردادهایی است که اصولاً نمی‌تواند به‌معنایی که گفتیم طبیعی محسوب شود. بدین ترتیب، نسبت وثیقی میان برخورداری از ظرفیت حکمرانی طبیعی از یک سو و تفکیک میان زنی که با او ازدواج می‌شود و زنی که خریداری می‌شود از سوی دیگر وجود ندارد. در وهله نخست، این‌گونه به‌نظر می‌رسد که ارسطو با متمایزکردن زنی که شخص با او ازدواج می‌کند از زنی که به‌عنوان برده برای کمک به شخم‌زدن خریداری می‌شود درحال دفاع از دیدگاه برتری یونانیان بر بربرهاست، اما ارسطو از نقل سخن شاعر به‌طور کامل احتراز می‌کند و این نشان می‌دهد که خواننده جدی باید درخصوص دفاع ارسطو از شیوه زندگی سیاسی یونانیان بدین سیاق بیش‌تر تأمل کند. اگر رابطه ناشی از ازدواج با یک زن و رابطه ناشی از خریدن یک زن را روابطی قراردادی و غیرطبیعی تلقی کنیم، آن‌گاه آن‌چه به طبیعی‌ترین صورت ممکن درمقابل آن قرار می‌گیرد خود زن‌بودن به‌عنوان جنسی متمایز از مرد است. به عبارت دیگر، تمایز قراردادی میان زن در مقام همسر و زن در مقام برده به‌سرعت درمقابل وحدت طبیعی زن‌بودن هردوی آن‌ها رنگ می‌بازد و به‌وضوح نشان می‌دهد که یونانیان نیز عملاً در برقراری تمایز میان زن و برده وضعیت بهتری نسبت به بربرها ندارند. یحتمل اگر بتوان این را با استناد به یکی از مراجع یونانی، یعنی هزیود، نشان داد، آن‌گاه تأثیر تربیتی آن افزون خواهد شد.

ارسطو، بعد از نقل قول از هزیود، این بار به اصلی‌ترین و الهی‌ترین مرجع یونانیان، یعنی هومر، آن شاعر بنیان‌گذار، رجوع می‌کند و از او نقل قول می‌آورد. او این بار از این شاعر صاحب مرجعیت و الهی برای اثبات این تلقی استفاده می‌کند که حکومت به‌شیوه پادشاهی قدیمی‌ترین شکل حکومت است و این ریشه در نوع حکمرانی در منزل دارد. ارسطو می‌نویسد:

روستا، بنابر طبیعت، بیش از هر چیز امتداد منزل است. برخی از اعضای روستا را «هم‌شیران» می‌نامند؛ آن‌ها «فرزندان و فرزندان فرزندان» هستند. بدین خاطر است که شهرها در آغاز تحت [حکومت] شاهان قرار داشتند و اقوام هم‌چنان نیز این‌گونه‌اند، زیرا آن‌هایی که به هم پیوستند از قبل تحت [حکومت] شاهان بودند: هر منزلی تحت [حکومت] مهتر خویش در مقام شاه است ... این همان معنایی است که هومر در نظر دارد، وقتی می‌گوید: «هریک برای فرزندان و زنانشان، چونان قانون عمل می‌کنند؛ این بدین خاطر است که انسان‌ها در زمان قدیم به این شیوه پراکنده شده و مسکن می‌گزیدند (Aristotle 2013: 7-14).

در این جا یک پرسش بسیار مهم مطرح می‌شود: «چه ضرورتی داشت که ارسطو در این جا از چنین مرجع قابل‌احترامی برای اثبات یک نکته غیرمناقشه‌برانگیز و حتی به‌نوعی آشکار و واضح استفاده کند؟» (Pangle 2013: 33). برای پاسخ به این پرسش، راهی وجود ندارد، جز آن‌که به بستر این بیان شاعرانه در *آدیسه* هومر مراجعه کنیم. نقل قول ارسطو از هومر مربوط به سرود نهم از *آدیسه* است، یعنی جایی که اولیس یا *آدیسئوس* در راه بازگشت به وطن به سرزمین سایکلوپ‌ها وارد می‌شود. *آدیسئوس* چنین می‌گوید:

از آن‌جا با دلی غمگین به پیش رانیدیم، و به سرزمین سایکلوپ‌ها رسیدیم، یک قوم غره و بی‌قانون که به خدایان جاودان توکل می‌کنند و هیچ چیز را با دستان خود نمی‌کارند و شخم نمی‌زنند، بلکه هرچیزی که می‌خواهند بدون کاشتن و شخم‌زدن برایشان فراهم می‌شود، و گندم و انگورهایی که مملو از خوشه‌های سرشار شراب‌اند، و باران زئوس به آنان فراوانی می‌بخشد. هیچ گردهمایی‌ای برای مشورت ندارند و هیچ قانونی تصویب نمی‌کنند، بلکه در بلندترین نقطه کوه‌های سربه‌فلک کشیده و در درون گودی غارها ساکن‌اند، و هرکدامشان قانون‌گذار فرزندان و زنان خویش‌اند و از دیگری پروا ندارند (Homer 1945: IX 105-116).

ما در همین سرود نهم درمی‌یابیم که سایکلوپ‌ها آدم‌خوارند و این یک بار دیگر ما را به یاد نقل قولی می‌اندازد که ارسطو، اندکی قبل‌تر، از تراژدی ایفی‌ژنیا در *اولیس* ارائه کرده بود. نکته مهم این است که ارسطو از ره‌گذر این کار می‌کوشد تا خواننده جدی و غیرمتغفن را به مسئله‌ای اساسی رهنمون شود و آن این است که ریشه منزل به‌عنوان یک واحد طبیعی در اساس می‌تواند به غارنشینی ددمنشانه، آدم‌خوارانه، و البته درعین حال به یک واحد به‌غایت دین‌دارانه مربوط باشد (Pangle 2013). بدین معنا، اگر منزل و بسط و امتداد آن به روستا، در معنایی که ارسطو می‌گوید، یک سیر طبیعی باشد، لاجرم تبدیل شدن روستاها به شهر (polis) نمی‌تواند

بدان معنا طبیعی تلقی شود، زیرا شهری شدن، مدنیت، یا پولیس مندی مستلزم انجام کاری برخلاف طبیعت در معنای ضیق و محدود آن است؛ این امر مستلزم انجام کاری در جهت فراروی از طبیعت است که البته هنوز می تواند به معنای موسّع کلمه «طبیعی» قلمداد شود، اما به شرطی که مراد ما از این معنای دوم معنایی انسان گرایانه باشد، یعنی انسان به عنوان موجودی که بنابر طبیعت از طبیعت فراروی می کند (Cropsey 1977: 226-27). این نقل قول از سرود نهم *آدیسه*، یعنی جایی که بحث از آدم خواری به عنوان ریشه واحد منزل و لاجرم روستاست، مؤید این نکته است که شهر یا پولیس، با وجود فراروی از آن و تبدیل شدن به یک واحد سیاسی که براساس قانون و مناسبات شهروندی اداره می شود، قابلیت آن را ندارد که به طور تام و تمام از ریشه های طبیعی خود در معنای ضیق کلمه بگسلد. شیوه زندگی سیاسی در این معنا، حتی در یک رژیم کمال مطلوب (کتاب های هفتم و هشتم)، همواره پیوند خود را با زمینه های «غیرلوگوسیک» یا به تعبیری غیرانسانی شیوه زندگی انسانی حفظ خواهد کرد. این البته تعارضی با این بحث ارسطو ندارد که انسان در مقام انسان و موجودی صاحب لوگوس موجودی سیاسی و مدنی نیز است، زیرا به کارگرفتن عقل یا لوگوس در هر دو معنای مضیق و موسّع آن مستلزم برپایی مناسبات سیاسی در معنایی غیر آدم خوارانه یا به تعبیری غیرسایکلوپی است (Salkever 1994: 82). مسئله ای که باید به آن توجه کرد معرفت به نفس فلسفه به عنوان پدیداری است که تنها در چنین پس زمینه ای قابلیت بروز و ظهور دارد و اتفاقاً خطرهایی که او را تهدید می کند نیز از ناحیه همین شرایط دوگانه انسانی است. این معرفت به نفس وجه بارز و نمایان سقراطی در فلسفه سیاسی ارسطو است (Arendt 1990: 82-83) که با هرگونه توهّم فراروی کامل از طبیعت در آن معنای ضیق کلمه، یعنی فراروی تام و تمام از خصیصه های غیرلوگوسیک زندگی انسانی، مخالف است.

مایکل دیویس به خوبی بر نسبت میان آدم خواری و تملک در فهم طبیعت انسانی از سوی ارسطو تأکید کرده است. به بیان او میان رابطه دام دار با دام، ارباب با برده، و البته شاه با رعیت پیوندی معنادار برقرار است که مؤید غیرمدنی ترین وجه انسان، یعنی خوردن هم نوع خویش، است. دام دار به عنوان مالک دام می تواند او را بکشد و گوشت او را بخورد؛ ارباب نیز، چنانچه او را مالک برده بدانیم، از چنین ویژگی ای برخوردار است و لاجرم رژیمی که امتداد این نسبت باشد، یعنی رژیم پادشاهی، قاعدتاً باید حاوی این خصیصه غیرمدنی و آدم خوارانه باشد (Davis 1996: 17-19). صرف نظر از تمجید ارسطو از رژیم پادشاهی در پایان کتاب سوم سیاست (کتابی که پررنگ ترین دفاع ارسطو از رژیم دموکراتیک در آن مطرح می شود) که این داوری در خصوص رأی ارسطو را در معرض تیره و تار شدن قرار می دهد، باید دید آیا به زعم

ارسطو امکان گسستن تام‌وتمام از این ویژگی مالکانه، به‌نوعی که بتوان یک رژیم کاملاً مدنی در معنای قطب مخالف شیوه زندگی سایکلوپ‌ها بنا کرد، وجود دارد یا خیر. ارسطو در فصل چهارم کتاب اول با برقراری تمایز میان ابزارهای تولیدی و ابزارهای ناظر بر عمل بر این نکته تأکید می‌کند که برده نه یک ابزار تولیدی، بلکه یک ابزار ناظر بر عمل است. ابزارهای تولیدی که می‌توانند چیزی را تولید کنند از کاربست و استفاده از خود آن ابزارها قابل تفکیک‌اند. مثلاً دوک نخ‌ریسی چیزی را تولید می‌کند که از خود دوک قابل تفکیک است، اما ابزارهای ناظر بر عمل این‌گونه نیستند. تختی که انسان در آن می‌خوابد از استفاده‌ای که از آن می‌شود قابل تفکیک نیست. برده نیز در نظر ارسطو چنین حکمی دارد. ابزار ناظر بر عمل یک جزء متعلق و مملوک کل است. برده بدین معنا مملوک ارباب و بخشی از او و امتداد اوست (Aristotle 2013: 1254a 1-8). ارسطو می‌گوید چون ارباب بنا به طبیعت به خودش تعلق دارد و برده بنا به طبیعت به دیگری متعلق است، لاجرم ارباب مالک برده است (ibid.: 1254a 14-18). او در ادامه توضیح می‌دهد که منظورش از این به خود تعلق داشتن و به دیگری تعلق داشتن چیست. ضابطه به خود تعلق داشتن از نظر ارسطو خصیصه منحصر به فرد نفس انسانی یعنی عقل یا همان لوگوس است. وجود این خصیصه در نفس است که حکومت آن بر بدن را ضروری می‌سازد. به‌زعم ارسطو، اگر این قضیه معکوس باشد، یعنی اگر در انسان بدن بر نفس حکومت کند، وضعیت نه تنها بد، بلکه غیرطبیعی است (ibid.: 1254a 36-1254b 1-3)؛ به همین دلیل است که حکومت ارباب بر برده را باید از حکومت نفس بر بدن قیاس گرفت:

عقل با حکومت سیاسی و شاهانه بر اشتهای حکم می‌راند و این آشکار می‌سازد که این حکومت طبق طبیعت صورت می‌گیرد و حکومت نفس بر بدن و حکومت عقل و جزء برخوردار از عقل نفس بر جزء انفعالی نفس برای بدن سودمند است و اگر بدن بر نفس حکومت کند یا هردو برابر باشند، برای هر دو مضر است (ibid.: 1254b 4-9).

نکته‌ای که باید یادآوری کرد این است که طبیعتی که ارسطو در این‌جا از آن سخن می‌گوید و آن را با امر خیر و امر سودمند یک‌سان می‌انگارد طبیعت در معنای موسّع آن است؛ یعنی معنایی که فراروی انسان از طبیعت در معنای ضیق آن را نیز در بر می‌گیرد. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، التفات به رفت‌وبرگشت ارسطویی درخصوص این دو معنا از طبیعت بسیار مهم است. انسان بنا به طبیعت خود (در معنای موسّع کلمه) قابلیت فراروی از طبیعت (در معنای ضیق کلمه) را دارد و این فراروی با خصیصه منحصر به فرد نفس انسانی، یعنی برخوردار از قوه عقلانی یا لوگوسیک، نسبتی تنگاتنگ دارد؛ پس اگر ارسطو می‌گوید حکومت ارباب بر برده را

باید از حکومت نفس بر بدن قیاس گرفت، لاجرم باید نقصی از حیث همین معنای موسّع از طبیعت انسانی متوجه برده باشد، زیرا به بیان ارسطو «برده کسی است که تنها تاجایی در عقل سهیم است که می‌تواند به این امر پی ببرد که بنا به طبیعت به کس دیگری تعلق دارد، اما از عقل برخوردار نیست» (ibid.: 19-22). بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که میان انسان به مثابه یک نوع در تمایز از دیگر حیوانات فاقد عقل به طور کلی (یعنی موجوداتی که حتی نمی‌توانند تعلق خود به دیگری را نیز دریابند) و انسان در معنای واقعی کلمه، یعنی انسان مطابق با آن معنای موسّع از طبیعت، تفاوتی کیفی وجود دارد. این از آن‌روست که ارسطو اندکی پیش‌تر به این اشاره کرده بود که «برده، با وجود انسان‌بودن به دیگری تعلق دارد» (ibid.: 1254a 16-17)، درست همان‌طور که زن نیز با وجود انسان‌بودن و حتی متمایزبودن از برده (که البته چنان‌که دیدیم، تمایزی است که در برخی فرازاها به غایت تیره‌وتار می‌شود)، به مرد تعلق دارد (ibid.: 1260a 9). بدین ترتیب، نزد ارسطو، با عنایت به ضابطه عقل یا خصیصه لوگوسیک نفس انسانی، میان انسان‌ها از حیث فعلیت‌بخشیدن به توان بالقوه‌ای که «طبیعت» در معنای موسّع کلمه در اختیارشان قرار داده است مراتبی کیفی برقرار است. این سلسله‌مراتب کیفی زمانی از حیث بحث ما در این گفتار اهمیتی به‌سزا پیدا می‌کند که به این نکته توجه کنیم که ارسطو دقیقاً در بستر طرح همین بحث است که از «حکومت سیاسی و شاهانه» سخن می‌گوید. به عبارت دیگر حکومت نفس بر بدن از سنخی شاهانه است، چنان‌که حکومت ارباب بر برده و مرد بر زن نیز از سنخ شاهانه است؛ اما ما می‌دانیم که ارسطو، از همان آغاز سیاست، با تعمیم این نسبت به رابطه میان شهروندان در پولیس مخالفت می‌کند. او به‌ویژه در کتاب سوم سیاست به نوعی سخن می‌گوید که خواننده او را هوادار پروپاقرص رژیم دموکراتیک تلقی می‌کند. به عنوان نمونه‌ای بارز می‌توان به آغاز فصل یازدهم کتاب سوم اشاره کرد:

این‌که جماعت باید به‌جای انسان‌هایی که بهترین هستند اما اندک‌اند عنصر مرجع تلقی شود موضعی است که با آن‌که ایراداتی دارد، می‌توان آن ایرادات را برطرف نمود، و اگرچه محل سؤال و مناقشه‌برانگیز است، اما شاید از حقیقتی برخوردار باشد (ibid.: 1281a 37-41).

ارسطو در همان فصل یازدهم از کتاب سوم ایرادات وارد بر دموکراسی را ایراداتی می‌خواند که «شاید به نحوی زیبا و شریف اقامه نشده باشند». او می‌گوید «به شرطی که جماعت خصلتی برده‌وار نداشته باشند»، قضاوتشان در قیاس با قضاوت یک نفر یا بهتر است، یا این‌که دست‌کم بدتر نیست (ibid.: 1282a 14-18). اولاً، جمله شرطیه ارسطو (این‌که «جماعت نباید

برده‌وار باشند» را باید جدی تلقی کرد. معلوم نیست که تحقق این شرط تا چه پایه امکان‌پذیر است و این‌که آیا کوشش در جهت آن صورت رژیم را از یک دموکراسی به یک رژیم آریستوکراتیک با دامنه‌ای فراخ‌تر تبدیل نخواهد کرد؟ به عبارت دیگر، دموکراسی اگر بخواهد باتوجه به این شرط ارسطویی مشروع باشد، نیازمند آن است که جماعت نیز یک ارتقای کیفی را از حیث لوگوسیک تجربه کند؛ چیزی که باتوجه به بلاموضوع بودن ایده روشن‌گری در معنای مدرنیستی آن نزد ارسطو تنها می‌تواند به معنای کوشش در جهت ارائه تعبیری موسّع از فلسفه، یعنی چیزی معادل فرهنگ در زبان امروزی، و طراحی یک برنامه تربیتی برای ارتقای لوگوسیک تعداد بیش‌تری از شهروندان باشد؛ برنامه‌ای که باز هم در نقطه نهایی با دموکراسی خالص به هیچ وجه یکی نیست. این همان راه حل میانه ارسطویی است که به بیان اشتراوس ناظر بر رژیمی است که در آن «مردم عادی [یا جماعت] مشارکت می‌کنند، بدون این‌که غالب باشند» (اشتراوس ۱۳۹۴: ۶۶)؛ اما از این‌جا می‌توان به ملاحظه دومی نیز گذر کرد. اشتراوس سرنخ را به دست ما می‌دهد. او می‌نویسد: «به نظر ما دلیل نهایی که به خاطر آن ارسطو حتی در مورد بهترین نوع دموکراسی هم شرط و شروطی قائل است اطمینان او به این است که دموس بنابر طبیعت خود با فلسفه مخالف است» (همان: ۶۷). به عبارت دیگر، دموس در نهایت و بنا به طبیعت خود در معنای موسّع کلمه قادر به فراروی از طبیعت در معنای مضیق آن نیست؛ دموس در این معنا فاقد قابلیت انسان واقعی یا آنر (ἀνὴρ) است. دموس در این معنا به مثابه همان بدنی است که در نقطه نهایی یک نفس باید بر آن حکومت کند. این حکومت اگرچه از منظر «زیبا و شریف بودن» از حکومت مدنظر افلاطون متمایز است، اما از حیث «غرض» نهایی فلسفه سیاسی سقراطی، که در بیان حکومت نفس بر بدن به عنوان یک ضرورت طبیعی آشکار می‌شود، با آن هم داستان است. غرض مشترک سقراطی نزد روایت افلاطونی - کسنوفونی و روایت ارسطویی را می‌توان در همان کتاب سوم با وضوح بیش‌تری مشاهده کرد. ارسطو در فصل سیزدهم کتاب سوم می‌گوید:

اگر شخصی ... وجود داشته باشد که از حیث فضیلت آن‌چنان از دیگران برتر باشد که فضیلت همه آن دیگران و ظرفیت سیاسی‌شان با او قابل مقایسه نباشد ... چنین شخصی را دیگر نمی‌توان یک جزء از شهر به حساب آورد، زیرا این عین بی‌عدالتی است، اگر این ادعا مطرح شود که آن‌ها با وجود این نابرابری از حیث فضیلت و ظرفیت سیاسی از مزیت‌هایی برابر با آن شخص برخوردارند، زیرا چنین شخصی حکم یک خدا را در میان انسان‌ها خواهد داشت (Aristotle 2013: 1284a 5-12).

چرا ارسطو باید در میانه کتاب سوم، که به نحوی برجسته حامل استدلال‌ها به سود رژیم دموکراتیک و حکومت جماعت است، به چنین چیزی اشاره کند؟ به نظر می‌توان یک پاسخ بسیار ساده و معمولی به آن داد. ارسطو در صدد است تا استدلال‌های خود به سود حکومت جماعت را به شکلی اساسی جرح و تعدیل کند. او، چنان‌که پیش‌تر هم گفته شد، حتی برای بهترین صورت دموکراسی نیز قید و شرط‌هایی تعیین می‌کند و چه قیدی بالاتر از وجود شخصی که از حیث فضیلت و ظرفیت سیاسی به مراتب از دیگران بالاتر باشد؟ این‌که ارسطو تصریح می‌کند چنین شخصی حکم خدا را در میان انسان‌های فناپذیر دارد نکته به‌غایت قابل تأملی است. اگر فلسفه را بنا به نظر خود ارسطو تشبیه جستن به خدا در نظر آوریم (ارسطو ۱۳۹۲: ۹)، آن‌گاه معلوم می‌شود که شخص مورد نظر قاعداً باید یک فیلسوف باشد؛ کسی که در وهله نخست به ذهن متبادر می‌شود سقراط است؛ فضیلت‌مندترین انسان، و به یک معنا تربیت‌شده‌ترین انسان در میان هم‌شهریان آتنی خود. بدین ترتیب می‌بینیم که تربیت نفس از نظر ارسطو نیز والاترین معیار برای حکومت است؛ باین حال، چنان‌که مکرراً اشاره کردیم، راه حل ارسطو برای اولویت دادن به حکومتی که بر بنیاد تربیت نفس استوار باشد راه حل افلاطونی نیست؛ ارسطو به همین معنا صورت‌بندی افلاطونی را آن‌قدرها که باید و شاید «زیبا و شریف» نمی‌داند. به‌زعم او، رتوریک افلاطونی در تعمیم نسبت حاکم میان ارباب و برده و مرد و زن به مناسبات میان شهروندان، آن‌چنان‌که باید و شاید، نمی‌تواند به غرض اصلی مندرج در فلسفه سیاسی سقراطی خدمت کند. اگرچه او در پایان همان کتاب سوم بار دیگر تأکید می‌کند که «تربیت و عاداتی که یک انسان را به انسانی صاحب مزیت تبدیل می‌سازد اساساً همان تربیت و عاداتی است که او را به یک حکمران سیاسی و شاهانه بدل می‌کند» (Aristotle 2013: 1288b 1-3)، اما او در کتاب اول و ذیل بحث از حکومت نفس بر بدن و به تبع آن حکومت ارباب بر برده بر این امر تأکید می‌کند که «دیدن زیبایی نفس کاری به‌مراتب دشوارتر از دیدن زیبایی جسم یا بدن است» (4 1255a-1254b 33. ibid.). درواقع ارسطو در این‌جا با جدی تلقی کردن ایده فیلسوف - شاه افلاطون (جدی تلقی کردنی که وجهی از رتوریک ارسطو در این فراز است) نشان می‌دهد که برای مداخلیت دادن تربیت نفسانی در زندگی سیاسی باید از دوگانه فیلسوف - شاه و نگاه به شیوه زندگی سیاسی به مثابه شیوه‌ای اساساً غیرفلسفی دست کشید و به راه‌حلی میانه اندیشید. طبیعت ضدفلسفی جماعت و به‌بیانی غیرفیلسوفان از نظر افلاطون، وی را به نگاهی تماماً سلبی به زندگی سیاسی سوق داده بود؛ نگاهی که در بیان رتوریکال او یگانه راه‌حل برای برون‌رفت از آن تحقق ایده فیلسوف - شاه بود و چون تحقق این ایده به‌غایت غیرمحتمل است، لاجرم در قوانین راه‌حلی ارائه شد که بر بسط منطق حاکم بر منزل به عرصه

شهر و مناسبات سیاسی ناظر بود؛ اما ارسطو درصدد است تا بدیل دیگری را معرفی کند. بدیلی که بر توسیع دایره مفهوم فلسفه استوار است و می‌کوشد تا از رژیم‌های دفاع کند که اگرچه نمی‌تواند مظهر تربیت نفسانی در معنای مضیق افلاطونی آن باشد، اما دست‌کم می‌تواند مظهر تربیت نفسانی در معنای موسعی باشد که ارسطو در کتاب‌های هفتم و هشتم به توضیح آن همت می‌گمارد. تربیت مدنظر ارسطو در این‌جا بر صورت رقیق‌شده‌ای از فلسفه استوار است که همان پایدئیای (παιδεία) یونانی یا به بیان برخی از مفسران، فرهنگ (culture) در معنای امروزی کلمه است.

۴. محدودیت‌های تمهید ایجابی ارسطو

پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا این خصیصه ایجابی در راه‌حل ارسطویی واجد کیفیتی بالاستقلال است یا خیر. به بیان دیگر آیا این معنای موسع از فلسفه درنهایت می‌تواند مستقل از فلسفه در معنای مضیق و افلاطونی کلمه انسان را به معنایی که در پایان/اخلاق نیکوماخوسی بر آن تأکید شد به سعادت برساند؟ به نظر می‌رسد که نقص شیوه زندگی سیاسی از حیث نائل کردن انسان به سعادت به‌طور کلی متوجه انسان واقعی یا همان آنر در تمایزش از انسان در معنای عام کلمه یا آنثروپوس (ἄνθρωπος) است؛ یعنی همان شخصی که به‌زعم ارسطو به‌واسطه سرآمدبودن در فضیلت یک حکمران طبیعی است، اما تحقق حکمرانی او با موانعی که آن‌ها نیز طبیعی‌اند مواجه می‌شود. او در کتاب هفتم بحث درباره موضع کسانی که سعادت را منحصر در شیوه زندگی فلسفی می‌دانند کنار می‌گذارد (و البته باید گفت که آن را رد نمی‌کند) (ibid.: 1224a 21-24). این بدان معناست که حتی رژیم کمال‌مطلوب ارسطویی، از آن‌جاکه درنهایت یک رژیم سیاسی است، از نقص‌هایی طبیعی برخوردار است که شاید مانعی بر سر راه رسیدن انسان به غایت طبیعی خویش تلقی شود. وجهی از این نقص را در پایان کتاب اول سیاست نیز می‌توان دید؛ جایی که ارسطو در آن به‌صراحت بر صنعت پول‌درآوردن می‌تازد و آن را مذموم و خلاف طبیعت می‌داند. پول‌درآوردن غایتی جز خود پول ندارد و چون خود پول نمی‌تواند غایت باشد، لاجرم باید گفت پول‌درآوردن اصلاً غایت ندارد و این یعنی اصلاً طبیعی نیست (ibid.: 1257b 10-12 58b). اما ارسطو تصریح دارد که پیشرفت در زندگی جمعی میان انسان‌ها، که درنهایت به مدنیت و تأسیس پولیس می‌انجامد، با بروز و ظهور پول و صنعت پول‌درآوردن در یک جهت است (1257a 18-24). به نظر می‌رسد در این‌جا تنشی میان نفی صنعت پول‌درآوردن و

تحسین پولیس به عنوان پدیده‌ای طبیعی در کار است. گویی امری خلاف طبیعت به تبع ظهور یک امر طبیعی دست‌اندرکار است؛ اما ارسطو در پایان فصل یازدهم از کتاب اول، و به یک معنا در پایان بحث خود درباره پول و صنعت پول‌درآوردن، دو اشاره‌ی اساسی دارد که می‌تواند روشن‌گر باشد؛ او ابتدا داستانی را نقل می‌کند که به تالس ملطی منسوب است. داستان از این قرار است که وقتی تالس را به‌خاطر فقرش موردسرزنش قرار می‌دهند، و از این‌رو فلسفه را ناسودمند می‌شمرند، او از ره‌گذر دانش ستاره‌شناسی خویش (یعنی همان فلسفه طبیعی) درمی‌یابد که یک فصل برداشت فراوان زیتون در پیش است. بنابراین در زمستان پول اندکی فراهم می‌کند و همه دستگاه‌های شیرگیری زیتون در ملط و خیو را، بدون آن‌که کسی به رقابت با وی برخیزد، با بهایی اندک اجاره می‌کند، سپس با فرارسیدن فصل برداشت، او با سیل تقاضا برای اجاره‌دادن آن‌ها روبه‌رو می‌شود و این بار به هر قیمتی که خواست آن‌ها را اجاره می‌دهد. او با این کار نشان می‌دهد که کسب ثروت و پول برای فیلسوفان آسان است، البته اگر آن‌ها بخواهند این کار را انجام دهند (ibid.: 1259a 6-17) بحث به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه ارسطو در ادامه تصریح می‌کند که «آشنایی حکمرانان سیاسی با این شیوه‌ها برای آنان سودمند است» (ibid.: 1259a 29-30).

ارسطو در این‌جا، با وجود صراحت کم‌نظیرش در نفی صنعت پول‌درآوردن، به‌نوعی آن را جرح و تعدیل می‌کند، زیرا پول‌درآوردن به یک معنای بسیار مهم با مدنیت و پولیس و پیشرفت در مناسبات انسانی از خانواده و قبیله به روستا و از آن‌جا به شهر در پیوند است، اما اگر پول‌درآوردن یک امر طبیعی نیست و اصولاً یک امر قراردادی است (ibid.: 1257b 10-11)، پس شاید به یک معنا پولیس و آن چیزی که در آغاز کتاب اول از سوی ارسطو طبیعی نام گرفت نیز به معنای متداول کلمه طبیعی نباشد. شیوه زندگی سیاسی در معنای موردنظر ارسطو صورتی از فراروی از طبیعت است که البته چنان‌که گفتیم خود وجهی از طبیعت منحصر به فرد انسان است. در این‌جا با یکی از پیچیده‌ترین صورت‌های بازی ارسطویی با مفهوم طبیعت روبه‌رو می‌شویم. صنعت پول‌درآوردن تنها به لحاظ رتوریک یا از حیث تعلیمی باید از صنعت سیاسی تفکیک شود. به تعبیر دیگر، باید سنخیت اصولی میان صنعت پول‌درآوردن و صنعت سیاسی را پنهان کنیم و این وجهی از کوشش تربیتی ارسطو برای ایجادیت بخشی به شیوه زندگی سیاسی است. هم شیوه زندگی سیاسی در معنای ارسطویی کلمه و هم صنعت پول‌درآوردن هر دو به‌نوعی خلاف طبیعت در معنای ضیق آن و کوشش‌هایی برای فراروی از طبیعت است. این‌که شیوه‌های طالبی برای کسب پول برای حکمرانان سیاسی نیز سودمند است حاکی از آن است

که شاید صنعت پول‌درآوردن نیز مانند صنعت سیاسی غایتش در درون خودش باشد؛ یعنی وجود هردوی این‌ها به‌ترتیب برای چیزی غیر از کسب پول بیش‌تر و حکمرانی بر انسان‌هایی بیش‌تر نباشد.

این هم‌خانواده‌بودن از یک سو مؤید محدودیت‌های شیوه‌های زندگی غیرفلسفی (حتی شیوه زندگی سیاسی در یک رژیم کمال‌مطلوب) است و از سوی دیگر می‌تواند بر نکته‌ای ژرف‌تر دلالت داشته باشد: نسبت درونی و عمیق این دو شیوه با شیوه زندگی فلسفی. صنعت پول‌درآوردن، مانند حکمرانی سیاسی، صورتی از فراروی از طبیعت در معنای ضیق کلمه به‌سود طبیعت در معنای انسانی آن است. اگر بپذیریم که فیلسوف نیز همان طبیعت انسانی را این بار در عالی‌ترین سطح محقق می‌سازد، آن‌گاه شاید دریابیم که اشاره ارسطو به ترفند طالس ملطی در این جا واجد چه دلالت‌هایی است. یکی از این دلالت‌ها این است که پول، قدرت سیاسی، و حکمت، هر سه در زمره چیزهای خیرند، یعنی چیزهای سودمند؛ اما با توجه به فلسفه سیاسی سقراطی، می‌دانیم که دفاع از ساحت فلسفه در برابر شهر مستلزم کوششی در جهت این همان نشان دادن امر خوب / سودمند با امر زیبا / شریف است. فلسفه سیاسی اتخاذ رتوریک را که بر این همانی فوق دلالت داشته باشد ضروری می‌داند. صورت‌بندی ارسطویی از این فلسفه، یعنی رتوریک ارسطویی، مفصل‌بندی‌ای متفاوت با صورت‌بندی افلاطونی دارد. در صورت‌بندی ارسطویی قرار است از شیوه زندگی سیاسی به‌نحوی ایجابی دفاع شود؛ لاجرم حمله صریح و آشکار ارسطو به صنعت پول‌درآوردن، به‌جای آن‌که متعلم را بیش‌تر به‌سوی شیوه زندگی فلسفی سوق دهد، باید او را به‌سوی شیوه زندگی سیاسی در معنای ارسطویی کلمه رهنمون سازد. این که ارسطو در کتاب هفتم تصریح می‌کند که این گفتار (یعنی رساله سیاست) مطالعه و پژوهشی در باب سیاست است و لاجرم بحث از ارزش‌مندی شیوه زندگی فلسفی را فرعی قلمداد می‌کند (ibid.: 1224a 21-24) بدین معناست که قرار است در رتوریک ارسطویی دوگانه پول‌درآوردن / فلسفه‌ورزی کردن به دوگانه پول‌درآوردن / سیاست‌ورزی کردن تبدیل شود، اما این بدان معنا نیست که ارسطو روزهایی برای فهم ویژگی‌های مشترک همه این فعالیت‌ها تعیبه نکرده است. ارسطو در مقام یک فیلسوف سیاسی سقراطی هم‌چنان می‌تواند از جهات گوناگون جوانان را فاسد کند، همان‌گونه که با تشبیه فضیلت‌مندترین انسان در شهر به خدا سویه‌هایی از بی‌دینی‌اش را آشکار ساخته بود.

۵. نتیجه‌گیری و ملاحظات پایانی

به یک معنا می‌توان گفت که ارسطو برای تکمیل رتوریک فیلسوفان سیاسی سقراطی یا برای ارتقای آن به نحوی موثر آن‌چنان جایگاهی برای فعالیت سیاسی و اعمال شریف و عادلانه، به عنوان اعمالی فی حد ذاته (نه محض خاطر غایتی دیگر) خوب، قائل می‌شود که شتاب‌زدگی در فهم رساله سیاست او موجب می‌شود که تعلیم ارسطو را به طور کلی مغایر با تعلیم افلاطون و کسنوفون تفسیر کنیم. کوشش ارسطو در تأسیس علم سیاست را به یک معنا باید کوششی سیاسی تلقی کرد، نه کوششی از بنیاد معرفتی. فیلسوف بدین طریق قادر می‌شود تا به عرصه سیاسی به نحوی ایجابی ورود کند و علم سیاسی را ترویج کند که نه تنها (به نحوی سلبی) به تربیت فلسفی مدد می‌رساند، بلکه درضمن قادر است خود زندگی سیاسی را نیز بهبود ببخشد و ارتقا دهد. این نکته دوم از جهات بسیاری واجد اهمیت است و همین نکته است که بسیاری از نظریه‌پردازان سیاسی معاصر را به سوی احیای فلسفه سیاسی ارسطو برای مقابله با آسیب‌های ناشی از رژیم‌های مدرن (از جمله لیبرال دموکراسی) رهنمون ساخته است؛ باین حال نکته‌ای که باید در ذهن داشته باشیم این است که این هر دو جنبه از فلسفه سیاسی ارسطو، یعنی تربیت فلسفی و تربیت سیاسی، تنها در کنار هم و به عنوان دو عنصر مکمل است که در نهایت از سرشت سقراطی فلسفه سیاسی ارسطو پرده برمی‌دارد. به تعبیر دیگر، تربیت فلسفی در نهایت به عنوان غرض اصلی فیلسوف و تربیت سیاسی به عنوان امری که مستقیم یا غیرمستقیم در خدمت آن غرض است فهمیده می‌شود. اگر نتوانیم نشان دهیم که غرض مزبور، که مندرج در تحت تربیت فلسفی است، اشاره به ساحتی است که از شیوه زندگی سیاسی فراتر می‌رود، در نهایت قادر نخواهیم بود تا از این نظر دفاع کنیم که تأکید موکد ارسطو بر تربیت سیاسی نه به منظور محدودش کردن آن غرض اصلی، بلکه به عنوان تمهیدی رتوریکال برای بهبود و ارتقای مسیر تحقق آن تعبیه شده است. کانون اصلی این تمهید رتوریکال به زعم ما در همان کتاب نخست رساله سیاست نهفته است؛ یعنی جایی که ارسطو می‌کوشد تا بهره‌گیری از ابهام درونی مقوله «فوسیس»، و بدین ترتیب ارائه یک صورت‌بندی از شیوه زندگی سیاسی به مثابه شیوه‌ای «طبیعی»، راه را برای صعود تدریجی به تلقی رقیق‌شده‌ای از فلسفه هموار کند که در پایان رساله، یعنی در کتاب‌های هفتم و هشتم، در قاموس ویژگی‌های رژیم کمال مطلوب متبلور می‌شود. هرچه قدر از کتاب نخست دورتر می‌شویم، از تأکید بر طبیعی بودن شیوه زندگی سیاسی در معنایی که قرار است از فلسفه سیاسی ارسطو فهمیده می‌شود کاسته می‌شود و بر طبیعی بودن در والاترین معنای آن، که همانا پیوند شیوه زندگی سیاسی با شیوه زندگی فلسفی

تحت راه‌حل بدیل ارسطویی است، تأکید می‌شود. بدین معنا، شیوه زندگی سیاسی تنها زمانی می‌تواند انسان به مثابه تنها موجود صاحب لوگوس را به سعادت برساند که در ذیل یک صورت‌بندی رقیق‌شده از شیوه زندگی فلسفی محقق شود. نکته این‌جاست که اگر شیوه زندگی فلسفی در راه‌حل ارسطویی می‌تواند خصلتی تشکیکی داشته باشد، لاجرم تحصیل سعادت از ناحیه انسان نیز خصلتی تشکیکی خواهد داشت. این بدان معناست که نزد ارسطو هم‌چنان والاترین صورت سعادت همان سعادت است که در کتاب دهم/اخلاق نیکوماخوسی از آن سخن می‌گوید: وقف کردن خویش به حیات متأملانه.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته باید در نظر داشته باشیم که خواندن سیاست ارسطو به مثابه یک تمهید رتوریکال یا به عنوان یک مکتوب آیرونیک نه تنها مورد قبول همه دانشوران این حوزه نیست، بلکه برخی به طور خاص با این شیوه مخالفت می‌کنند. شاید بهترین نمونه پتر ال. فیلیپس سیمپسون باشد که با دفاع از شیوه تحلیلی سن توماس آکوئیناس در شرح سیاست ارسطو، آن را درمقابل شیوه رتوریکال قرار می‌دهد. به زعم سیمپسون مواجهه با سیاست ارسطو به عنوان متنی مملو از ظرافت‌های رتوریکال که مستلزم خواندن بیناخطوط آن و در نظر گرفتن سطوح متعدد متن مزبور است روش نادرستی است. به بیان سیمپسون شاید بتوان در مورد بسیاری از متون دیگر چنین روشی را در پیش گرفت، اما در مورد ارسطو تفکیک میان سطح متن و ژرفای متن موضوعیت ندارد. البته خود سیمپسون در همان‌جا به این نکته اشاره می‌کند که مواجهه با متن ارسطو مانند دیگر متفکران قدیم باید با کمال دقت و احتیاط صورت پذیرد، اما در نهایت نگاه به متن او به عنوان یک متن آیرونیک را بر نمی‌تابد (Simpson 1998: xiv-xv)؛ با این حال مواجهه با مکتوبات سیاسی ارسطو، به عنوان مکتوباتی که مستلزم خوانشی چندلایه‌اند، همواره مورد تأکید شارحان و مفسران قدمایی بوده است. برای نمونه می‌توان به شرح تعلیمات ارسطو به اسکندر در روایت پلوتارک اشاره کرد. پلوتارک می‌نویسد: «... اسکندر از استادش [ارسطو] صرفاً آموزه‌های اخلاقی و سیاسی را دریافت نکرد، بلکه در آن آموزه‌های سرّی و عمیق‌تر که فیلسوفان از آن تحت عنوان آموزه‌های «آکروماتیک» یا «رازورزانه» یاد می‌کنند، که بسیاری را بدان راه نبود، هم سهیم بود» (Plutarch 1967: 241). به علاوه می‌توان به نظر کلمنت اسکندرانی اشاره کرد که در بحث از روال معمول فیلسوفان در پنهان کردن مقاصد خود به انحای گوناگون، به این نکته اشاره می‌کند که «برخی از شاگردان ارسطو می‌گویند که برخی از رساله‌های او ازوتریک است و برخی دیگر اگزوتریک و عمومی» (Clement of Alexandria 1869: 255-56). در واقع رساله سیاست را باید یکی از آثار تخصصی او و به یک معنا ازوتریک ارسطو در نظر آورد، زیرا به گفته کارنس گُرد، هیچ‌یک از آثار اگزوتریک یا عمومی ارسطو برجای نمانده است (Aristotle 2013: xvii). آثار

تخصصی به عنوان آثاری مختص دانشجویان لوکنوم تدوین شده است و از این رو در خواندن و تفسیر کردن آن‌ها حتماً باید ظرایف رتوریکال و آیرونیک و سطوح متعدد اثر را مدنظر قرار داد، زیرا این‌ها تمهیداتی است از ناحیه فیلسوف، برای آن‌که مخاطب غیرهدف نتواند به غرض اصلی اثر پی ببرد (ibid.: xviii). به علاوه به نظر می‌رسد که «پژوهش او در باب سیاست خودش نوعی از سیاست‌مداری است. ارسطو از ره‌گذر صورت‌بندی اصول جدید برای زندگی سیاسی و پیش‌نهاد سازمان‌های سیاسی جدیدی که بر آن اصول مبتنی است حکم‌رانی می‌کند و در عین حال، به‌ویژه به وسیله عقایدی که او نظریه سیاسی خویش را بر بنیاد آن استوار می‌سازد حکومت نیز می‌شود» (Nichols 1992: 125). این اشاره نیکولز به سرشت اساساً سیاسی فلسفه سیاسی ارسطو به نوعی نشان می‌دهد که لاجرم باید نقش رتوریک را در رساله سیاست جدی گرفت. آرتور ملتزور در کتاب خود با عنوان *فلسفه بین خطوط* می‌کوشد تا در بخشی مجزا از خوانش اگزوتریک ارسطو به نحوی مستند دفاع کند. به زعم او، برای این کار لازم است تا معنای موردنظرمان از اصطلاح اگزوتریک را برخلاف شارحان برجسته ارسطو از سده نوزدهم به بعد به امر «سری و نانوشته» و به‌ویژه «امر عرفانی» محدود نکنیم (Melzer 2014: 30-41, 247).

۲. اثر مشهور السدیر مک‌ایتایر، یعنی *در پی فضیلت (تحقیقی در نظریه اخلاقی)*، را عمدتاً اثری کلاسیک در دفاع از این موضع تلقی می‌کنند. این اثر به نوعی متن مرجع برای جماعت‌گرایان است. مک‌ایتایر در این اثر به صراحت عنوان می‌دارد که «یا باید امیدها و سپس شکست تقریرهای مختلف طرح عصر روشن‌گری را دنبال نمود تا این‌که سرانجام فقط تشخیص نیچه‌ای و مسائل مرتبط با نیچه باقی بماند، یا باید اعتقاد داشت که طرح روشن‌گری نه تنها اشتباه بود، بلکه از همان ابتدا نمی‌بایست آغاز می‌شد. شق سوم وجود ندارد...» (مک‌ایتایر ۱۳۹۰: ۲۰۷). او صریحاً ارسطو و تفسیر جماعت‌گرایانه از او را به عنوان بدیلی برای لیبرالیسم نیز مطرح می‌سازد (همان: ۲۵۳)؛ لیبرالیسمی که در جهان نوین مفهومی خود دیگر قادر نیست با مفهوم سیاسی به معنای یونانی آن، مفهومی که مبتنی بر یک طرح مشترک فهمیده می‌شد، ارتباط برقرار سازد (همان: ۲۶۸). فصل «شرح ارسطو درباره فضایل» کتاب مک‌ایتایر کانون تفسیر او از سیاست ارسطویی به سیاقی است که در آن سعادت در معنای یونانی کلمه خصیصه‌ای اساساً «جمعی» پیدا می‌کند.

۳. انتقاد شدید ارسطو در کتاب دوم به موضع هیپوداموس در باب سیاست به یک معنا مشمول همین قید «نباید» است. شاید بتوان گفت شرح افلاطون و کسنوفون در خصوص سیاست به قدر کافی زیبا نیست و شرح هیپوداموس اصولاً شرحی است که از زیبایی بی‌بهره است. باید به یاد داشته باشیم که شرح هیپوداموس یک شرح کاملاً غیرسقراطی است؛ شرحی است که پیچیدگی ذاتی زندگی سیاسی میان انسان‌ها را در نمی‌یابد و به نحوی ریاضی‌وار با آن مواجه می‌شود (Aristotle 2013: 1267b-1268a). نکته مهمی که باید به آن اشاره کرد این است که الثفات به تمایز میان نقد ارسطو بر هیپوداموس و نقدش بر افلاطون و کسنوفون می‌تواند تاحد زیادی مؤید سرشت رتوریکال بحث او در آغاز

سیاست باشد. به تعبیر دیگر، این تمایز می‌تواند موید سرشت سقراطی فلسفه سیاسی ارسطو به عنوان یک فلسفه سیاسی کاملاً متفاوت با آن چیزی باشد که هیپوداموس و امثالهم دنبال می‌کردند. توجه تمام‌عیار ارسطو به «عقل سلیم» در فهم طبیعت مناسبات سیاسی میان انسان‌ها میراثی سقراطی و در ادامه چرخش سقراطی است (اشتراوس ۱۳۹۴: ۴۱-۴۲). بر همین اساس، ما تلاش می‌کنیم تا نشان دهیم که تمایز میان روایت ارسطویی و روایت افلاطونی - کسنوفونی از فلسفه سیاسی سقراطی را باید تفاوتی در تمهید یک بیان رتوریکال بهتر یا سخن‌گفتن به نحوی زیباتر فهمید؛ کوششی که در نهایت قرار است به دفاعی بهتر از شیوه زندگی فلسفی منتهی شود.

کتاب‌نامه

ارسطو (۱۳۸۹)، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
اشتراوس، لئو (۱۳۹۴)، شهر و انسان، ترجمه رسول نمازی، تهران: آگه.
مک‌اینتایر، السدیر (۱۳۹۰)، در پی فضیلت (تحقیقی در نظریه اخلاقی)، ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، تهران: سمت.

- Ambler, Wayne (1985), "Aristotle's Understanding of the Naturalness of the City", *The Review of Politics*, vol. 47, no. 2.
- Arendt, H (1990), "Philosophy and Politics", *Social Research*, vol. 57, no. 1.
- Aristotle (1992), *Physics*, Book I and II, trans. William Charlton, Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle (2011), *Nicomachean Ethics*, Translated with an Interpretative Essay, Notes and Glossary by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins, Chicago: The University of Chicago Press.
- Aristotle (2013), *Politics*, Translated with an Introduction, Notes and Glossary by Carnes Lord, Chicago: The University of Chicago Press.
- Bartlett, Robert C. (2001), *The Idea of Enlightenment: A Post-Modern Study*, University of Toronto Press.
- Bloom, Allan (2001), "Ladder of Love", in: *Plato, Plato's Symposium*, trans. Seth Benardete, Chicago: The University of Chicago Press.
- Brogan, Walter. A (2005), *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, New York: State University of New York Press.
- Clement of Alexandria (1869), *The Writings of Clement of Alexandria*, vol. II, trans. William Wilson, Edinburgh.
- Crapsey, Joseph (1977), *Political Philosophy and the Issues of Politics*, Chicago: The University of Chicago Press.

- Davis, M (1996), *Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics*, Rowman & Littlefield Publishers.
- Euripides (1999), *Women on the Edge: Four Plays by Euripides (Alcestis, Medea, Helen, Iphigenia at Aulis)*, trans. Ruby Blondell et al., New York: Routledge.
- Hesiod (2006), *Theogony, Works and Days, Testimonia*, Edited and Translated by Glenn W. Most, Harvard: Harvard University Press.
- Homer (1945), *The Odyssey*, trans. A. T. Murray, Harvard: Harvard University Press.
- Mansfield, Harvey (2006), *Manliness*, Yale University Press.
- Melzer, Arthur (2014), *Philosophy Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Nichols, M (1992), *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Pangle, Thomas (2013), *Aristotle's Teaching in the Politics*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Plato (2001), *Plato's Symposium*, trans. Seth Benardete, with Commentary by Allan Bloom and Seth Benardete, Chicago: The University of Chicago Press.
- Plutarch (1967), *Plutarch's Lives*, trans. Bernadotte Perrin, Harvard: Harvard University Press.
- Salkever, Stephen, G. (1990), *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- Simpson, P. L. P (1998), *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, The University of North Carolina Press.
- Strauss, Leo (1989), *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thoughts of Leo Strauss*, Essays and Lectures by Leo Strauss, Selected and Introduced by Thomas Pangle, Chicago: The University of Chicago Press.
- Zuckert, Catherine (1983), "Aristotle on the Limits and Satisfaction of Political Life", *Interpretation*, vol. 11, no. 2.

