

بررسی انسان‌شناسی سیاسی از منظر ارسطو

صبا احمدوند‌کاریزی^۱

معزالدین باباخانی تیموری^۲

چکیده:

مسئله اصلی ارسطو بر سر چیستی و حقیقت نفس ناطقه انسانی است، ارسطو معتقد بود که بردگان و حیوانات بالطبع برای تشکیل یک دولت‌شهر شایسته نیستند، زیرا آنها از قدرت انتخاب آزاد و عقلانی برخوردار نیستند. برخی از انسان‌ها بالطبع آزادند، و انسان‌هایی که قادر به استنباط عقلانی هستند ولی خودشان نمی‌توانند آن را عملی سازند، بالطبع برده‌اند. با وجود این، بردگان را باید با حیوانات در تقابل نهاد، زیرا ارسطو تصور می‌کرد که حتی حیوانات اهلی شده نمی‌توانند استنباط عقلانی داشته باشند. قدرت تعقل، که به یکسان قوه‌ای عقلانی و اخلاقی است، چیزی است که انسان را از حیوان متمایز می‌سازد. این امر، مدنیت را ممکن می‌سازد؛ و برآستی این اندیشه که امر سیاسی از اهمیت اساسی برخوردار است، واقعاً عین این نگرش است که آدمیان به مدنیت نیاز دارند. در این پژوهش در پی پاسخ به این سوال هستیم که انسان از نگاه ارسطو چیست و از روش هرمنوتیک گادامر در این پژوهش استفاده شده است. یافته‌های این پژوهش عبارت است از اینکه اخلاق و سیاست با یکدیگر مرتبط هستند. اخلاق مقدمه سیاست است، اخلاق انسان خوب را ایجاد می‌نماید و سیاست، شهروند خوب را.

واژگان کلیدی: انسان‌شناسی، دولت-شهر، فضیلت، عقلانیت، حقوق شهروندی

^۱ - کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران

saba.ahmadvand.2428@gmail.com

^۲ - دکتری تخصصی علوم سیاسی (اندیشه سیاسی)، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران: نویسنده مسئول

bteymouri@yahoo.com

مقدمه و بیان مساله

آدمی خود، اجتماع خویش را می‌سازد و خود جزئی از آن اجتماع به شمار می‌رود. به بیان بهتر آدمی خود اجتماع است. بنابراین ارتباطی تنگاتنگ میان انسان، اجتماع و سیاست وجود دارد. بنابراین فیلسوف سیاسی اگر بخواهد از انسان آغاز کند مهمترین پرسش برای او این خواهد بود که انسان چیست؟ پاسخ این پرسش فیلسوف را به حوزه انسان‌شناسی می‌کشاند.

در این میان آنچه که مورد نظر ماست ارتباطی است که انسان‌شناسی فلسفی و فلسفه سیاسی با یکدیگر دارند. فلسفه سیاسی همواره مبنای خود را بر یک نکته محوری می‌گذارد و در واقع از آن نقطه است که تمام شالوده یک نظام فلسفه سیاسی شکل می‌گیرد. بنابراین فلسفه سیاسی هرگز نمی‌تواند توجیهی از نظم سیاسی تجویزی خود داشته باشد، بدون اینکه تصویری را از انسان به ما هو انسان ارائه دهد.

بنابراین باید گفت میان تعریف فیلسوف از انسان و فلسفه سیاسی که تدوین می‌کند، ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد. (انصاری، ۱۳۸۶: ۴۹) به عنوان مثال افلاطون هنگامی که از انسان سخن می‌گوید معتقد است غالب انسانها از درک حقیقت بازمانده‌اند و بنابراین اکثریت در سطح عقیده (دوکسا) یا همان معرفت ظاهری هستند. انسانیت انسان هنگامی تحقق می‌یابد که به کسب معرفت حقیقی نائل گردد و معنای عدالت، شجاعت و اعتدال را در شکل مثالی خود باز یابد. (همان: ۵۰) در این میان فردی که توانسته است حجاب‌های معرفت را کنار نهد و از غار خارج شود و به معرفت حقیقی نائل شود، فیلسوفی است که می‌تواند انسان‌های دیگر را که در جهل مانده‌اند و معرفت آنها نه بلاواسطه از حقیقت بلکه تنها سایه‌ای از آن است را به سعادت برساند. بنابراین فیلسوف شاه افلاطون نه تجویزی از سر اقتضای زمانه بلکه نتیجه منطقی فلسفه انسان‌شناسی افلاطون است. همانطور که برای فیلسوفان دیگر همچون هابز و لاک و روسو و غیره نیز چنین چیزی صادق است.

آنچه که این نوشته در پی پرداختن به آن است، بررسی ارتباط منطقی میان انسان‌شناسی فلسفی ارسطو و فلسفه سیاسی وی است. آیا دیدگاه ارسطو نسبت به انسان در فلسفه سیاسی وی موثر بوده است و یا نه؟ بنابراین با اشاره‌ای به معنا و مفهوم انسان‌شناسی و انسان‌شناسی در نزد ارسطو، به بررسی انسان‌شناسی سیاسی ارسطو در نظام فلسفه سیاسی وی می‌پردازیم.

چارچوب نظری

انسان‌شناسی را می‌توان به مثابه دانشی در نظر گرفت که به مطالعه ماهیت و چیستی انسان

می‌پردازد و به یک معنا در پی شناخت چیستی انسان است.^۱ اگر چه بسیاری معتقدند که نخستین کسی که به انسان پرداخت سقراط، و یا حتی قبل تر از او سوفسطائیان بودند، اما آنچه که امروزه به عنوان انسان‌شناسی^۲ شناخته می‌شود را می‌توان محصول تفکرات فلسفی در قرن ۱۶ تا ۱۸ بویژه در آلمان دانست که بعدها در آثار ماکس شلر صورتی نظام مند به خود گرفت. در اوج قرن هجدهم، رواج تفکرات اومانستی کمک شایانی به محوریت یافتن انسان و مطالعه پیرامون آن داشت.

کانت فیلسوف مدرن غرب نیز هنگامی که کارویژه‌های فلسفه را بر می‌شمارد می‌توان مرکزیت انسان را در تمامی آنها مشاهده نمود. نکته جالب توجه مورد چهارم کانت است که در باب چیستی انسان است و کانت پاسخگویی به این پرسش را به عهده انسان‌شناسی می‌گذارد. اما کم کم با رواج علم‌گرایی^۳ به قرائت هابرماسی آن، انسان‌شناسی به مثابه رویکردی در جهت شناخت انسان و کمک به او در جهت بهتر زیستن، آدمی را به ابژه شناخت تبدیل نمود و با گذار از انسان‌شناسی فلسفی به انسان‌شناسی علمی، باب تازه‌ای در انقیاد انسان مدرن گشود. به بیان فوکویی خود منشاء پیدایش اسبابی همچون کلینیک و زندان و دیوانه خانه شد.

امروزه انسان‌شناسی علمی به مثابه حوزه‌ای میان رشته‌ای با رشته‌هایی همانند جانورشناسی مورفولوژی، پارینه‌شناسی انسان، مردم‌شناسی و قوم‌شناسی، انسان‌شناسی فرهنگی و اجتماعی و حتی زبان‌شناسی ارتباط دارد و بعضاً دامنه‌اش به پزشکی و روان‌شناسی و رفتارشناسی نیز می‌رسد. (راس، ۱۳۷۹: ۱۸۲) بنابراین برخلاف علم النفس و علم الابدان در فلسفه اسلامی، در انسان‌شناسی غربی امروزه نوعی پوزیتیویسم و علم‌گرایی را می‌توان مشاهده نمود.

اما پرسش اساسی از انسان‌شناسی علمی این است که: آیا به راستی انسان تابع قوانین طبیعت است؟ به نظر نمی‌رسد چنین باشد. یا حداقل باید گفت علم قادر به شناخت تمام ابعاد پیچیده انسان نیست. انسان‌شناسی علمی در رویکردی ساده‌انگارانه سعی می‌کند تمامی فرایند شکل‌گیری، زیست و فنای انسان را از زاویه علم مورد واکاوی قرار دهد. به عنوان مثال انسان‌شناسی

^۱ - ماهیت یا چیستی هر چیزی در نظر ارسطو آن است که «به خودی خود» و یا «به ذاته» است. زیرا تو بودن، «موسیقی‌دان بودن» نیست. چون تو «به خودی خودت» موسیقی‌دان نیستی. آنچه تو «به خودی خودت» هستی، چیستی یا ماهیت تو است. اما این هم همه‌ی مطلب نیست. زیرا به خودی خود یا به ذاته بودن، مانند سفیدی برای سطح نیست، چون «سطح بودن»، «سفید بودن» نیست. اما حتی مرکب هر دوی آنها، یعنی «سطح سفید بودن» نیز چیستی به شمار نمی‌رود. چرا؟ زیرا آنچه باید تعریف شود (یعنی سطح) در آن گنجانده شده است. بدین‌سان عبارتی که چیزی را تعریف می‌کند، اما خود چیز در آن گنجانده نشده است، تعریف چیستی هر یک از اشیاء است. (ارسطو متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ص ۲۱۵)

^۲ - Anthropology

^۳ - Scientism

علمی درباره تولد انسان معتقد به نظریه تکاملی است. طبق این نظریه انسان محصول نهایی و بسیار متأخر تکامل در سیاره زمین است و از این منظر آدمی موجودی است که با پیشینیان خود در عالم حیوانات، تنها از نظر درجه پیچیدگی تفاوت دارد. (دیرکس، ۱۳۷۹: ۷)

با این همه جدای از اینکه تئوری فوق هنوز نتوانسته توسط زیست شناسان به اثبات یا تأیید برسد، اساساً مطالعه انسان بدین شیوه غیر ممکن است. مطالعه انسان به مثابه ابژه مستلزم فاصله گرفتن از انسان در جایگاه سوژه است و این در حالی است که بحث و کاوش علمی در باب انسان خود مستلزم حضور انسان به مثابه ابژه و در کانون مطالعه است. بنابراین به نظر می‌رسد تنها با رویکردی شهودی است که می‌توان انسان را مورد مطالعه قرار داد. (سجادی، ۱۳۷۹: ۹۴) به زبان هایدگری باید بگوییم چنین رویکردی مستلزم درک ابژه‌ای از انسان و به یک معنا بیرون قرار گرفتن خود است و این بیرون بودگی در عمل غیر ممکن است. بنابراین به نظر می‌رسد تنها هنگامی می‌توان به درک درستی از انسان و ماهیت آن نائل شد که تفکیک میان بیرون و درون و یا سوژه و ابژه از میان برخیزد. (هیدگر، ۱۳۸۷: ۲۷۸) آنچه که امکان دارد رویکرد نامناسب نسبت به انسان به بار بیاورد، شناختی کاذب از انسان و در نتیجه اتخاذ سیاستی غیر واقعی نسبت به انسان است که اتفاقاً در این پژوهش با مبحث مورد نظر ما مرتبط می‌گردد. تصویری که انسان شناسی از انسان به ما هو انسان ارائه می‌دهد، به قدری از اهمیت برخوردار است که می‌توان گفت اساسی‌ترین مفاهیم فلسفه سیاست بر مبنای آن استوار می‌گردد و در نهایت واقعیت‌های زندگی روزمره را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به بیان ساده‌تر باید گفت نظم سیاسی در هر نظام فکری بر مبنای انسان شناسی آن نظام فکری قرار دارد. اگر هابز برای جامعه لویاتان را مناسب می‌داند به دلیل این است که او در انسان‌شناسی خود معتقد است انسان گرگ انسان است و اگر لاک به لیبرالیسم می‌رسد به این دلیل است که دیدگاهی خوش بینانه را در انسان‌شناسی خود پی می‌جوید.

ماهیت انسان شناسی فلسفی ارسطو

انسان شناسی ارسطو را معمولاً با این گفته معروف او آغاز می‌کنند که «انسان موجودی اجتماعی است و موجودی که خارج از اجتماع است یا حیوان است یا خدا»^۱. (رک، نوسباوم ۱۲۰: ۱) بر این اساس انسان در نظر ارسطو موجودی مدنی الطبع و بنابراین سیاسی است. اجتماعی بودن انسان با عقیده دیگر ارسطو در باب آدمی گره خورده است و آن (ناطق بودن) انسان است. ناطق بودن انسان هنگامی تحقق می‌پذیرد که آدمی در یک اجتماع بزید. مسلماً انسانی که به

^۱ - البته این جمله به صورت‌های مختلفی بیان شده است. به عنوان مثال (انسانی که خارج از اجتماع است یا دیو است یا فرشته).

تنهایی در غار زیسته است فاقد هرگونه زبان است. انسان در محاورات روزمره دارای زبانی تاریخی می‌گردد که از طریق آن می‌تواند با هم‌نوعان خود در جامعه ارتباط کلامی برقرار کند. از سویی ناطق بودن در فلسفه معادل عاقل بودن است؛ بنابراین انسان از منظر ارسطو بالطبع موجودی عقلانی است. همین عقلانیت است که در نظر ارسطو باعث می‌شود آدمی پولیس^۱ را به وجود بیاورد. زیرا تنها در پولیس یا دولت‌شهر است که آدمی می‌تواند از یک زندگی اجتماعی همراه با کمال برخوردار شود. بدین ترتیب ارسطو میان اجتماعی بودن، ناطق بودن و عقلانیت انسان ارتباطی منطقی برقرار می‌کند. (ارسطو، ۱۳۶۶: ۴۴)

اما ارسطو دیدگاهی واحد نسبت به طبع انسان ندارد. انسانها از نظر ارسطو به لحاظ خاستگاه-های متفاوت به آزاد یا بنده، یونانی یا بربر و ... تقسیم می‌شوند. آنچه که باعث می‌شود ارسطو را مورد نقد قرار دهیم همین نظر او پیرامون انسان‌هاست. به یاد داریم که پیشتر گفتیم ارسطو از طبع و ماهیت انسان سخن می‌گوید. ارسطو اندیشمندی جوهر‌گرا (ذات‌گرا) است و برای شناخت هر چیز جوهر را که عبارت است از ماده و صورت در نظر می‌گیرد. به عنوان مثال او معتقد است انسان بالطبع اجتماعی، ناطق و عاقل است و از این مقدمات به شهروندی می‌رسد که در دولت‌شهر یونانی می‌زید و در سیاست شرکت می‌کند. به یک معنا ارسطو معتقد است انسان بالطبع سیاسی است. اما نکته عجیب آنجاست که ارسطو تنها عده اندکی از انسانها را واجد این خصوصیات می‌داند. در واقع از نظر ارسطو تنها آزادگان و یا خدایان هستند که شهروند محسوب می‌شوند و بردگان دارای بسیاری از حقوق شهروندی نیستند. (راس، ۱۳۷۲: ۳۷۲) نقد ما به ارسطو نه از منظری اخلاقی و در تمایزی است که میان انسانها قائل شده است، بلکه تهی بودن این نظریه از بار منطقی است. به بیان دیگر هنگامی که یک فیلسوف از طبع و ماهیت انسان سخن می‌گوید، دیدگاهی راجع به انسان به ما هو انسان ارائه می‌دهد و هیچ دلیل متقنی در دست ندارد که بتواند دو گروه انسانی را از هم به عنوان خدایگان و بنده جدا کند. در واقع ماهیت و طبع انسان واحد است و تنها تفکیکی که می‌توان میان انسانها قائل شد تنها از نظر جنسی است. بگذریم از اینکه تفکیک جنسیتی نیز تفکیک در ماهیت نیست بلکه تفکیک در نوع است. در واقع زن بودن و یا مرد بودن نقصی در ماهیت انسانی انسان وارد نمی‌کند.

ارسطو هنگامی که علل بردگی در یونان را بیان می‌کند، پنج عامل را در شکل‌گیری آن موثر می‌داند:

۱- تبار: اینان کسانی هستند که به طور طبیعی برده بوده و در واقع از شکم مادر بنده زاده

¹ - Polis

می‌شوند. این نوع بردگی همان بردگی طبیعی مورد نظر ارسطو است.

۲- خرید و فروش فرزندان آزاده: در صورتی است که پدران و مادران آزاده، فرزندان خود را می‌فروختند و یا بر سر راه می‌گذاشتند.

۳- اسارت در جنگ: که در جنگ‌های میان دولت‌شهرها اسیر می‌شدند و بعدها به برده تبدیل می‌شدند.

۴- راهزنی و دزدیدن کودکان: که در این صورت هیچکس در یونان از خطر بندگی در امان نبود.

۵- بازرگانی: یعنی خرید و فروش برده به عنوان یک کالای بازرگانی در یونان باستان. (ارسطو، ۱۳۸۱: ۸۶)

البته در مورد اخیر بندگان به چندین دسته تقسیم می‌شدند. به عنوان مثال بندگان یونانی از قیمت بیشتری برخوردار بودند و غالباً برای شاهان و شاهزادگان آسیایی فرستاده می‌شدند ولی در تمام این موارد بنده جزئی از اموال خدایگان به شمار می‌رفت و تنها کاری که از فیلسوفانی مانند ارسطو بر می‌آمد تلاش در جهت افزایش حقوق بندگان بود. همانطور که خود ارسطو در کتاب اخلاقیات خود بنده را موجودی انسانی و دوست خدایگان می‌شمارد.^۱

با تمام این اوصاف نقدی که به ارسطو می‌توان وارد دانست این است که او در جایگاه یک فیلسوف قرار دارد و نه یکی از عامه مردم پولیس یونانی. بدین معنی که توجیه بندگی در نزد ارسطو وجهی فلسفی دارد و نه اینکه تنها از جهت پذیرش سنت‌های اجتماعی پیشینیان خود باشد. (دکارت، ۱۳۷۱: ۹۹) دیدگاه ارسطو نسبت به انسان هنگامی به طور واضح روشن می‌شود که دیدی ابزار انگارانه و به بیان بهتر افزارمند نسبت به انسان ارائه می‌دهد. او در بحث مربوط به فرمانروایان و فرمانبرداران معتقد است هر یک از دو گروه فوق در حوزه‌ای خاص سودمند هستند و هیچ یک نمی‌توانند کار دیگری را انجام دهند. در واقع این دو مکمل همدیگر هستند و به بیان ارسطو همانند (ابزار دلفی)^۲ نیستند که به هر کار بیایند. به زعم ارسطو (فرمانروا بخاطر نیروی هوش خود طبعاً از خدایگان است و فرمانبر هم به خاطر نیروی بدنی خود به مردم سود می‌رساند). (ارسطو، ۱۳۸۱: ۳)

^۱ می‌توان در علل مورد نظر ارسطو در توجیه بندگی، به برخی گرایشات میهن پرستانه و ناسیونالیستی (البته نه به مفهوم مدرن آن) نیز بر می‌خوریم. به عنوان مثال ارسطو میان یونانیان و بربرها (اقوام غیر یونانی) تفاوت قائل می‌شود. البته دلایل این کینه جویی نسبت به اقوام دیگر را بیشتر باید در گذشته ارسطو جست تا نظام فلسفی او؛ یعنی زمانی که دوست نزدیک او هرمیاس در سال ۳۴۱ ق.م توسط یک سرمایه دار ایرانی کشته شد. (رک: سیاست، پیشگفتار، ص ۱۴)

^۲ Delphic؛ ابزاری مانند آچار فرانسه

دید افزارمند ارسطو نسبت به انسان جای هیچگونه توجیه افکار ارسطو را برای ما باز نمی‌گذارد. هنگامی که ارسطو به تشریح مفهوم (افزار) در نزد خود می‌پردازد می‌توان به کنه انسان‌شناسی وی نائل شد. او با تقسیم افزار به افزار روان دار و افزار بی روان معتقد است:

«دارایی از فراهمی افزارها پدید می‌آید و بنده افزاری جان دار است.» (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۰) و این بنده که افزاری بیش نیست در دست خدایگان، باید با تمام وجود در خدمت خدایگان باشد و خود این افزار نمی‌تواند به خودی خود کاری انجام دهد چون «بنده توانایی اندیشیدن ندارد» (دیرکس، ۱۳۸۴: ۴۶) به بیان ساده‌تر چون افزارهای زندگی آدمی از قبیل دوک و ساز و موسیقی و جز آن به خودی خود نمی‌توانند کاری انجام دهند، ناگزیر افرادی باید باشند تا به دستگیری آن، استفاده از این افزارها (از جمله بندگان) برای ما ممکن شود و کار این بندگان نیز تنها «شرکت» در کوشش‌های معاشی خانواده است و نه «دخالته» در کوشش‌های تولیدی آن.

البته نظر ارنست بارکر^۱ که معتقد است ارسطو با قید شرط، بندگی را فقط در حیطه زندگی خانوادگی روا می‌شمرد. (همان: ۵۶) نیز از نظر نگارنده چندان واقعی به نظر نمی‌رسد، زیرا ارسطو مثالی که برای افزار روان دار یا همان برده می‌آورد، دیده بان در کشتی است که برای ناخدا یک افزار است و این خود نشان می‌دهد که ذهنیت ارسطو محدود به داخل حوزه خانواده نبوده است. خود ارسطو نیز چنین چیزی را رد می‌کند. او معتقد بود فرمانروایی بر بردگان نوعاً با فرمانروایی سیاسی یکی است. بنابراین اگر ما کو می‌توانست بی آنکه دستی آن را هدایت کند بباقد، سروران از بردگان بی نیاز می‌بودند. (راس، ۱۳۷۲: ۳۶۲)

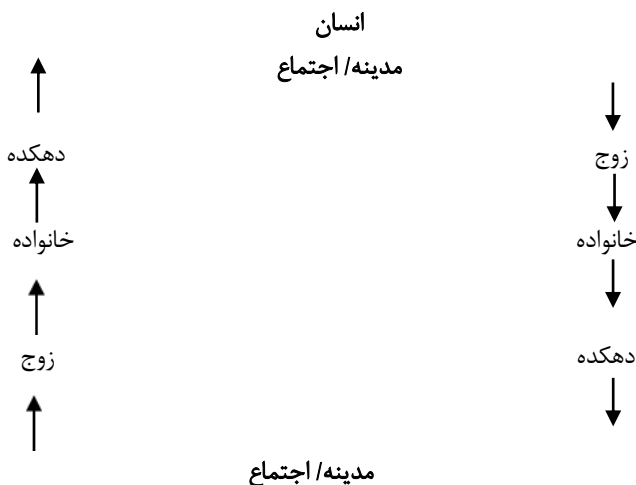
نکته دیگر در انسان‌شناسی ارسطو نحوه شکل‌گیری اجتماع است. که در رساله سیاست بیان می‌نماید و شکل‌گیری دولت شهر را عبارت می‌داند از اینکه ابتدا خانواده به وجود می‌آید از اجتماع چند خانواده روستا به وجود می‌آید و از اجتماع چند روستا دولت‌شهر حاصل می‌شود. وی معتقد است برای شناخت هر چیزی باید اجزای آن را شناخت. در مورد شهر یا پولیس نیز باید بدانیم از چه اجزایی تشکیل شده است. ارسطو پولیس یا شهر را مبتنی بر ماده و صورت می‌داند، ماده شهر عبارت است از شکل ظاهری شهر که بیشتر به سیستم شهرسازی و معماری وابسته است و صورت شهر عبارت است از نحوه تعامل شهروندان با یکدیگر و نحوه ساماندهی شهروندان با یکدیگر که ارسطو به شکل‌گیری نظام سیاسی اشاره می‌نماید، بر همین مبنا ارسطو هر اجتماع را متشکل از افراد انسانی می‌داند که با گذر از دسته بندی‌های مختلف به مدینه یا جامعه می‌رسد. انسان در کنار همسر خود یک زوج را تشکیل می‌دهد، گروه بزرگتر از زوج خانواده است. از

¹ - Ernest Barker

تجمع چند خانواده دهکده ایجاد می‌شود و در نهایت از چند دهکده مدینه یا جامعه ایجاد می‌شود. (Rogers,2003:48)

با اینحال نکته جالب توجه در نظر ارسطو اصلاتی است که وی برای اجتماع قائل می‌شود. در واقع از آنجا که در نظر ارسطو کل بر جزء تقدم دارد، وی برخلاف نحوه شکل‌گیری اجتماع که تقدم از جزء به کل است، به لحاظ اعتبار و الویت کل را دارای تقدم می‌داند.

نحوه تشکیل اجتماع از جزء به کل: الویت و تقدم کل بر جزء در نزد ارسطو:



تقدم و الویت جامعه بر گروه‌های کوچکتر بدین دلیل است که هر یک از اجزاء تنها در ارتباط با کل است که می‌توانند به حیات خود ادامه دهند. به عنوان مثال اگر بدن از میان برود، اعضای چون دست و پا هم وجود نخواهند داشت مگر به اسم؛ مانند دست سنگی. دست مرده تنها به این معنی می‌تواند دست قلمداد شود. (دیرکس، ۱۳۸۴: ۱۲۵) بر همین مبنا ارسطو در موضعی کارکردگرایانه هر چیزی را بر مبنای کارویژه‌ای که در کل ایفا می‌کند مورد تعریف قرار می‌دهد. بنابراین اکنون می‌توانیم منظور ارسطو را از این جمله که (انسان موجودی اجتماعی و موجودی که خارج از اجتماع است یا حیوان است یا خدا) بهتر درک کنیم. انسان در نظر او بالطبع اجتماعی است و کشش و گرایش به سوی زندگی جمعی دارد. (مارتا نوسباوم، ارسطو، ۱۳۸۰: ۱۲۰) در واقع از منظر ارسطو این جزو وجودیه‌های انسان و ذاتی اوست که اجتماعی باشد و نمی‌تواند انسانی را تصور کند که به طبیعت انسانی خود باقی باشد و در عین حال در خارج از اجتماع زندگی کند. بنابراین او انسان نیست؛ یا خداست و یا حیوان. به عبارت دیگر انسانیت انسان در ارسطو به نفس وی باز می‌گردد زیرا تمام فضائل از طریق نفس کسب می‌شوند و نفس از نظر ارسطو مقدم بر بدن است و در رساله درباره نفس بیان می‌نماید که نفس انسان شامل تقدمی که ارسطو برای اجتماع و کل قائل می‌شود در حوزه اندیشه سیاسی وی را و می‌دارد که دولت‌شهر یا پولیس را

بر تک افراد انسانی مقدم بدارد. از آنجا که کمال آدمی در گرو زیستن در پولیس است، بنابراین انسان هنگامی می‌تواند زندگی نیک خود را به فعلیت برساند که بتواند با کل که اساساً نیک است یکپارچه شود. بنابراین وجه مشترک ارسطو و هگل می‌تواند در اصلاتی باشد که برای کل قائل هستند. از سوی دیگر قرابت هابز با ارسطو در این است که هر دو معتقدند اگر انسان از بستر حیات مدنی- سیاسی که او را پایبند اخلاق می‌کند بیرون کشیده شود، (شریرترین و درنده‌ترین موجودات است). (دیرکس، ۱۳۸۴: ۲۴۵)

روش

ارسطو درباره روش درست تحصیل معرفت در حوزه علم تجربی بحث می‌کند و هم درباره حوزه استدلال فلسفی. تفاوت‌ها و مشابهت‌هایی که او در خصوص روش تحقیق در این دو حوزه می‌بیند نکاتی را در بینش معرفت‌شناختی او روشن می‌سازد.

از توصیف‌های او از تحقیق تجربی چنین بر می‌آید که تحقیق تجربی از مشاهدات ادراک حسی آغاز می‌شود (یعنی از فاینومِنای = پدیدارها) و از طریق استقرا (ایاگوگه) پیش می‌رود تا به تجربه (امپیریا) منتهی می‌شود؛ و در امپیریا است که ما به اصول نخستین هر دانش دست می‌یابیم: «از این‌رو فراهم آوردن اصول مربوط به هر حوزه معین وظیفه تجربه است. ... زیرا اگر هیچ یک از ویژگی‌های راستین چیزهای مورد بحث در پژوهش (هیستوریا) ما از قلم نیفتاده باشد، خواهیم توانست درباره هر آنچه برهان‌ناپذیر است برهان آن را کشف کنیم و برای آن برهان بیاوریم، او اگر چیزی برهان‌پذیر نباشد، این را نیز آشکار سازیم». به‌طور مثال، کتاب تاریخ جانوران خود ارسطو نمونه کاملی از محصول اینگونه پژوهش باید قلمداد شود. ارسطو مشاهده و تجربه را نه تنها اساس ساختن نظریه می‌داند بلکه آنها را ابزاری برای آزمودن نظریه‌ها نیز قلمداد می‌کند، و از این جنبه است که او از مجموعه مشاهدات دقیق حمایت می‌کند. توصیفات کلی

ارسطو از پژوهش تجربی در پرتو رویکرد میناگرایانه او معقول هستند. (ارسطو، ۱۳۸۴: ۱۲۵)

در اینجا ذکر این نکته اهمیت دارد (نکته‌ای که بعدها در بحث‌های شکاکانه در باب استقرا و به ویژه در بحث‌های دیوید هیوم کاملاً نادیده گرفته شد) که برای ارسطو مجموعه مشاهدات به خودی خود و با نظر به تعداد آنها اهمیت ندارد، بلکه چون ما در اکثر موارد نمی‌توانیم در همان مشاهده اول تبیین عقلانی رضایت بخشی برای پدیده مورد مشاهده پیشنهاد کنیم، محتاج مشاهدات مکرر می‌شویم، وگرنه تکرار مشاهدات به خودی خود از حیث نظریه‌سازی و ارائه تبیین علی خصوصیتی ندارد. اگر فرضاً در موردی بتوانیم در همان مشاهده اول جهت عقلانی پدیده مورد نظر را دریافت کنیم، یک بار مشاهده از این حیث کفایت می‌کند. مثالی که خود ارسطو در

این باره زده است بسیار جالب و آموزنده است:

اگر در ماه بودیم، این را پژوهش نمی‌کردیم که به چه دلیل ماه می‌گیرد، بلکه هر دو مسئله همزمان برای ما روشن می‌شد، زیرا عمل ادراک حسی ما را قادر می‌ساخت تا امر کلی را نیز درک کنیم. چون خود پدیده فعلی آشکار بود، و ادراک حسی در عین حال این را روشن می‌ساخت که زمین مانع نور خورشید شده است و از اینجا امر کلی سر می‌زد. (راس، ۱۳۷۸:۱۵۸)

رویکرد ارسطو در پژوهش فلسفی، در ظاهر، به نظر می‌آید که با رویکرد او در پژوهش تجربی متفاوت است، هر چند او هر دو شکل پژوهش را با اصطلاحات واحد توضیح می‌دهد و می‌گوید که هر دو از پدیدارها آغاز می‌شوند. او در توصیف پژوهش فلسفی می‌گوید: «ما، همانند موارد دیگر، باید پدیدارها را تعیین کنیم و سپس دشواری‌های {مربوط به آنها} را مطرح کنیم. کمال مطلوب این است که باید بدین طریق همه باورهای مشترک را ثابت کنیم، و اگر همه را نتوانیم دست کم اکثر آنها و مهمترین آنها را ثابت کنیم. زیرا اگر مشکلات حل شوند و در عین حال باورهای مشترک بر جای مانند، این برهان کافی خواهد بود.» (Rogers, 2003:75)

انسان شناسی سیاسی ارسطو

تا اینجا بدین نتیجه رسیدیم که برای ارسطو شهر (پولیس) از اصالت برخوردار است و اهمیت شهر در این است که باعث رشد عقلانیت و کمال عقلی آدمی می‌شود. به این ترتیب چنان که از عبارت ارسطو استنتاج می‌شود، عنصر حاکم بر شهر همانا عنصر عقلانی است و منظور از عنصر عقلانی در ارسطو بردگان و فرزندان به حکم طبیعت از این عنصر محروم و در نتیجه محکوم به فرمانبرداری‌اند، مگر آنکه نشان دهند می‌توانند طبیعتی چون مردان از خود نشان دهند. بنابراین وجه تمایزی قطعی میان فرمانروایان و فرمانبرداران وجود دارد که نخستین وجه آن از آمیزش میان زن و مرد صورت می‌پذیرد. «این آمیزش نه از روی عمد و اراده بلکه به آن انگیزه طبیعی صورت می‌بندد که در همه جانوران و نیز گیاهان موجود است تا شکلی همجنس خود خلق کنند. غرض از این اجتماع آنست که هر دو در امان باشند.» و این اساس شکل‌گیری نخستین اجتماع، یعنی خانواده است. (paoul, 1972:28)

بنابراین زندگی در خارج از مدینه برای ارسطو امکان‌پذیر نیست و اساساً انسان بودن بالذات با اجتماعی بودن همراه است و اگر چنین نباشد او یا دیو است یا فرشته.

از طرفی در این اجتماع انسانها یکدست نیستند. پیش از این در تحلیل انسان شناسی ارسطو این نکته را بیان داشتیم که در نظر ارسطو انسانها به دو دسته خدایگان و بنده و یا حاکم و محکوم تقسیم می‌شوند. ارسطو در توجیه این سخن خود و برای جلوگیری از این برداشت که

چنین تفکیکی می‌تواند خود عامل نوعی شورش باشد در اخلاق نیکوماخوس «فضیلت دوستی» را به عنوان یکی از عناصر اصلی مدینه در نظر می‌گیرد. فضیلت دوستی باعث می‌شود مدینه از عدالت بی‌نیاز شود. به این ترتیب با ایجاد فرآیند دوستی، محصول کار در مدینه عادلانه میان شهروندان تقسیم می‌شود. روشن است که با وجود دوستی در مدینه، هرکس به کاری اشتغال می‌ورزید که طبیعت وی با آن کار سازگارتر بود. زیرا بر پایه مشارکت عادلانه و توزیع دوستانه، اندیشه مدینه فاضله نیز در عمل حاصل بود. از این رو ارسطو نقش فضیلت دوستی را در مدینه مهمترین نقش در برتری قدرت مدینه دانسته است. دوستی موجب می‌شود که شهروندان بی‌ترس از آینده، حتی در آموزش شیوه‌های تولید به دیگران، به بهترین شکل، نقش‌های خود را در جامعه به اجرا در آورند. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۱۵)

به نظر می‌رسد این نظر ارسطو می‌تواند متهم به خوش بینانه بودن شود. بنابراین او توجیهی عقلانی برای این طرز تفکر نیز ارائه می‌دهد و آن اهمیت مسئولیت‌پذیری در اندیشه وی است. ارسطو در جایی از کتاب سیاست می‌آورد: «هنگامی که یک طرف فرمان دهد و طرف دیگر فرمان‌پذیرد، میان ایشان وظیفه‌ای ادا می‌شود. این ویژگی یعنی بودن فرمانروا و فرمانبردار در زندگان روان دار نتیجه‌ای است از سراسر طبیعت؛ زیرا حتی در چیزهایی که از زندگی بهره‌ای ندارند، مثلاً در هماهنگی نواهای موسیقی باز می‌توان اصلی را حاکم یافت». (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۳)

ارسطو این نظام را در تحلیلی ارگانیک‌تری که مورد نظر افلاطون بود، به نظام بدن انسان تشبیه می‌کند و می‌گوید هر جانداري متشکل از طبع و روان است که روان فرمان می‌دهد و طبع فرمان می‌پذیرد و روان به تن مثل خدایگان بر بنده است و در آخر چنین نتیجه می‌گیرد: «طبیعی و سودمند است که روان بر تن و خرد بر هوس حکومت کند، زیرا در اینجا برابری روان و تن و خرد و هوس زیانمند است». (ارسطو، ۱۳۸۴: ۳۵)

او نیز مانند افلاطون معتقد بود در بدن بُعد عقلانی از اهمیت بیشتری برخوردار است و هدایت اصلی به عهده اوست. بُعد غیر عقلانی نیز انسان را به سوی تمایلات و امیال و آرمان‌های او هدایت می‌کند و بایستی تحت فرمان عقل قرار گیرد زیرا در غیر این صورت به خطا خواهد رفت. بر همین مبنا در سطح اجتماعی نیز معتقد بود که دولت خدایگان، بعنوان قوه عاقله مدینه، وظیفه دارد که آموزش‌های لازم را برای هدایت عقلانی شهروندان تدارک ببیند. از این رو آموزش فضیلت مدنی، یعنی تعهد و التزام به مصلحت و خیر عمومی، وقتی میسر می‌گردد که زندگی اجتماعی و فعالیت‌های مدنی شهروندان در مسیر زندگی عقلانی استوار شود. لذا برای حل این مشکل، باب جدیدی در اخلاق نیکوماخوسی و سیاست گشود و بر آن شد که ضمن تجزیه و

تحلیل جامعه مدنی افلاطون، مدینه واقعه‌گرایانه تری را پیش روی قرار دهد. (لو، ۱۳۹۲: ۱۶۵)

جدای از اینکه تشبیه نظام اجتماع به نظام بدن چندان منطقی به نظر نمی‌رسد و اساساً این دو دارای ماهیتی متفاوت از یکدیگر هستند، نقد دیگر به ارسطو در اینجاست که اگر مطابق این نظر برتری فرمانروا بر فرمانبردار همانند برتری روان بر تن است و به یک معنا برتری به اعتبار ماهیت است، پس حاکم سیاسی آیا به اعتبار ماهیت خردمند خود از اشتباه مصون است؟ و از این فراتر آیا شهروندان اجتماع و حتی دیگر بندگان در صورتی که حاکم راهی خلاف حقیقت را پیمود، حق هیچگونه اعتراضی را دارند؟ و یا باید همچنان مطیع خدایگان باشند؟ (هیدگر، ۱۳۸۹: ۱۹۸)

ارسطو بیان می‌دارد که این مشکل را پیش بینی کرده است و معتقد است سروری این فرد زیانمند خواهد بود و اصطلاح خدایگان برای کسی اطلاق می‌شود که دارای فضیلت و استعداد ویژه‌ای باشد و نه کسی که بخش خاصی از دانش‌ها را می‌داند. (ارسطو، ۱۳۸۱: ۹۵) با اینحال پاسخ ارسطو قانع کننده به نظر نمی‌رسد و این سوال مهم را بی پاسخ می‌گذارد که اگر برای تشخیص خدایگان معیاری وجود دارد پس خدایگی طبیعی چگونه قابل توجیه است؟ اگر معیاری وجود دارد پس چگونه یک فرد آزاده یا بنده از رحم مادر خود زاده می‌شود؟ و آیا این سخن ارسطو با این نظر وی که می‌گوید «در فن تدبیر منزل برای نیکی آزادگان بیشتر باید کوشید تا برای بندگان» تناقض ندارد؟ (ارسطو، ۱۳۸۴: ۴۴) یعنی اگر ارسطو می‌گوید خدایگان باید تمام فضایل و دانش‌ها را داشته باشند، چگونه باید این فضایل و دانش‌ها را بدست آورند؟ طبعاً باید ابزار آموزشی آن در اختیار باشد. ولی ارسطو تنها این کوشش را در جهت آزادگان مشروع می‌داند تا بندگان.

با اینحال نباید تصور کرد که سیاست در نظر ارسطو وجهی غیراخلاقی دارد، چه بر عکس سیاست و اخلاق در نظر او دو روی یک سکه‌اند. دیوید راس کل دانش سیاست در نظر ارسطو را به دو دسته تقسیم می‌کند که می‌توان برای راحتی اخلاق و سیاست نامید. به زعم وی بی شک اخلاق ارسطو اجتماعی است و سیاست او اخلاقی است. او در اخلاق فراموش نمی‌کند که فرد انسان اساساً عضوی از جامعه است، و در سیاست نیز فراموش نمی‌کند که زندگی خوب دولت فقط حاصل زندگی خوب شهروندان است. عقیده او در مورد نسبت بین این دو چندان روشن نیست. در آغاز اخلاق خیر دولت را «بزرگتر و کامل‌تر» از خیر فرد توصیف می‌کند، و خیر فرد را چیزی می‌داند که اگر به خیر دولت دست نیابیم می‌توانیم به وسیله آن به تعالی دست یابیم. اما به نظر می‌رسد که ارزش حیات فردی به هنگام بحث درباره آن افزایش می‌یابد و در اواخر کتاب به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی دولت خدمتگزار حیات اخلاقی فرد است و اجباری را فراهم

می‌آورد که برای مطیع ساختن خواهش‌های انسان در برابر عقلش لازم است. (راس، ۱۳۷۸: ۲۸۸) بنابراین می‌توان این گفته باربارا جانکار را تصدیق نمود که فلسفه اخلاق در نظر ارسطو، تدارکی برای طرح فلسفه سیاست است. (جانکار، ۱۳۸۵: ۲۷۳)

مواردی که در نگرش ارسطو نسبت به هویت انسانی دخیل است عبارت است از:

- ارسطو متفکر پیچیده‌ای است و در سیر تحول اندیشه خود مفاهیم و معانی، متحول شده است. حرکت و تحول از خصوصیات اصلی اندیشه ارسطوست که این موضوع در انسان‌شناسی او نیز مورد بررسی است. دو نوع تحول را در اندیشه ارسطو می‌توان تشخیص داد: ۱- تحول درونی (ایمننت) ۲- تحول بیرونی (ترانسدنتال). در تحول درونی، عامل تغییر در درون است. در تحول بیرونی عامل تغییر در بیرون است که می‌تواند از تأثیرات درونی هم نشأت بگیرد و به نظر می‌رسد که در سیر این تحول توجه به امور جزئی و تجربی نیز نقش به‌سزائی دارند.

- خصوصیت دیگر ارسطو عقلانیت محوری ارسطو است که از آن به لوگوس تعبیر می‌شود و لوگوس در ارسطو به معنای عقل و سخن است که از آن منطق به وجود می‌آید، لوگوس ارسطویی بین عقل کلی یا اینتلکت و عقل جزئی یا فرونسیس قرار دارد، ارسطو در توضیح مفهوم فرونسیس در کتاب ششم از اخلاق نیکوماخس بیان می‌نماید که "فرونسیس" استعداد یا ملکه‌ایی است مطابق با قاعده صحیح که به انسان توانایی آن را می‌بخشد که در قلمرو امور خیر به عمل بپردازد. فرونسیس عبارت از ملکات مثبت نفس است. ارسطو مفهوم فرونسیس را به عنوان مفهومی اخلاقی مطرح می‌نماید و وجوه فرونسیس از نظر ارسطو عبارت است از: وجه نظری، وجه اخلاقی و وجه سیاسی. بنابراین انسان‌شناسی ارسطو مبتنی بر عقلانیت است به عبارت دیگر عقلانیت نقش مهمی در ارسطو دارد و دارای سلسله مراتبی است که عبارت است از: انتلکت (عقل کلی) - لوگوس (عقل) - فرونسیس (عامل متصل کننده عقل کلی و جزئی) - عقل جزئی. (باباخانی تیموری، ۱۳۹۱: ۷۳)

- مفهوم طبیعت یا فوسیسی نیز در ارسطو بسیار مهم است و غایت اخلاق و سیاست در ارسطو رسیدن به طبیعت است و طبیعت در ارسطو نوعی توانایی است که در درون انسان استعدادهای بالقوه تبدیل به بالفعل می‌شود و کسب فضائل سبب توسعه استعدادهای بالقوه انسان و به فعلیت رسیدن آن است و در این صورت انسان جزئی از طبیعت است در ارسطو و انسانیت انسان مطابقت با طبیعت است.

متافیزیک از منظر ارسطو

رساله ارسطو در مورد «متافیزیک» به بررسی هستی همانطور که هست پرداخته است. او در

این کتاب از افلاطون انتقاد کرده که وی نه به مفهوم هستی پرداخته و نه به علت هستی. ارسطو در این کتاب، طبیعت را هر آنچه اصل حرکت و سکونش را داراست می‌داند. بررسی ثبات و نهایت از دیگر موضوعات مطرح شده در این کتاب است. ارسطو به این اشاره می‌کند که اندیشمندان Eleate هستی را نفی می‌کردند، هراکلیت دیگر فیلسوف یونانی حرکت را در نظر گرفته بود و افلاطون ثبات در ایده را مطرح کرده بود. ارسطو انتقاد می‌کند که افلاطون حرکت را به عنوان علت تغییر در هستی قبول نداشت و از نظر ارسطو، ثبات در دیدگاه پارمنیدس یک پرسپکتیو شوم برای فیزیک است. (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۲۶)

اخلاق از منظر ارسطو

ارسطو در مباحث اخلاق، مهمترین اصلی را که دنبال می‌کند، مفهوم خیر یا فضیلت است. او عقیده دارد همه کارهایی که انسان انجام می‌دهد، برای سود و خیری است که آن را مطلوب می‌شمارد. هرکسی به چیزی میل دارد؛ اما اگر درست توجه شود، می‌بینیم هیچ موضوعی به غایت و خیر اصلی خود نمی‌رسد، مگر اینکه همواره وظیفه‌ای را که برای آن به وجود آمده است، به بهترین نحو اجرا کند. مثلاً شمشیر خوب، شمشیری است که وظیفه خاص شمشیر، یعنی تیز بودن و بریدن را به خوبی انجام دهد و انجام این وظیفه برای شمشیر، فضیلت است. (هیدگر، ۱۳۸۷: ۱۵۳)

انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست. وظیفه خاص انسان که مختص به اوست، همان خصلتی است که او را از سایر آفریده‌ها متمایز می‌سازد و آن اندیشیدن و تفکر است. بنابراین فضیلت اخلاقی انسان، یعنی سپردن زندگانی‌اش به دست خرد و اندیشه و انجام فعالیت‌هایش به بهترین وجه تحت رهبری عقل. بر همین اساس، اخلاق نیز عبارت از این خواهد بود که: بدانیم برای اینکه فعالیت‌های انسان با موافقت عقل انجام گیرد، انسان چگونه باید عمل کند. یعنی چه وقت و در چه مورد و چگونه و نسبت به چه کسی و برای چه چیزی عمل نماید. ارسطو برای اخلاقی عمل کردن انسان، راهی اساسی پیشنهاد می‌کند:

انسان در هر امری، حد وسط میان دو طرف افراط و تفریط را مراعات نماید و به این ترتیب فضیلت اخلاقی عبارت از همین مراعات و انجام عمل معتدلانه خواهد بود. افراط و تفریط در هر موضوعی خلاف عقل بوده و ردیلت شمرده می‌شود. عمده مباحث اخلاق ارسطو به بیان فضایل مختلف و افراط و تفریط در هر یک از آنها اختصاص داده شده است. به عنوان نمونه، سخاوت فضیلتی است که میان دو ردیلت بخل و اسراف قرار داد. (ارسطو، ۱۳۸۴: ۸۹) او در دیگر مباحثش، فضایل را بر می‌شمارد و بین فضائل عقلی با فضایل نفسانی فرق می‌گذارد. وی مباحث زیادی

درباره دوستی و نیز انواع لذت‌ها دارد که در کتاب **اخلاق نیکوماخوس** او بیان گردیده است. او لذا لذت را دارای درجات مختلف می‌داند و بالاترین لذت انسانی را فکر می‌داند؛ زیرا مخصوص انسان است. کمال انسان، اندیشیدن است و تفکر، کاری است که خدا انجام می‌دهد. انسان با تفکر به خداوند که فکر مطلق است تشبیه می‌جوید.

ارسطو در بحث اخلاق به دنبال پاسخ به دو مساله است: ۱- اینکه چگونه انسان فضیلت مند می‌شود؟ ۲- اینکه چگونه انسان سعادت مند می‌شود؟

در رساله اخلاق نیکوماخس ارسطو، "فضیلت" و "سعادت" از بحث‌های محوری هستند. ارسطو برای رسیدن به سعادت و اینکه چگونه شخصی می‌بایست به سعادت واقعی برسد، فضیلت و انواعش را مطرح می‌نماید. از نظر ارسطو، جسم به فضیلت نمی‌رسد و این نفس است که به فضیلت می‌رسد و به این علت که لوگوس عینی‌ترین مرتبه نفس است بنابراین در اخلاق نیکو-ماخوس ارسطو، این لوگوس با عقل است که برای رسیدن به فضیلت کامل می‌رسد و از نظر ارسطو انسان از طریق نفس که شامل حس و تخیل و عقل است، انسان می‌شود و مساله ارسطو در اخلاق چگونگی انسان شدن انسان است از طریق کسب فضائل و مسئله ارسطو در رساله سیاست چگونگی شهروند شدن انسان است از طریق کسب فضائل مدنی و غایت سیاست از نظر ارسطو رسیدن نفس به خیر است که از آن به سعادت یا ائودمونیا تعبیر می‌نماید.

نتیجه‌گیری

مشاهده می‌کنید که اگر بخواهیم اصول فلسفه سیاسی ارسطو را از ابتدای فلسفه سیاسی او مرتب کنیم، به انتهای فلسفه انسان‌شناسی او خواهیم رسید. به بیان بهتر فلسفه سیاسی ارسطو ادامه منطقی فلسفه انسان‌شناسی اوست. انسان می‌باید در اجتماع زندگی کند و تنها در این صورت است که می‌تواند به تعالی برسد. هدف از ایجاد دولت نیز «نیک زیستی» است که با «ائودایمونا» که هدف افراد است یکی معرفی می‌شود. بنابراین اگر بخواهیم ترتیب شکل‌گیری فلسفه سیاسی ارسطو را از فلسفه انسان‌شناسی وی ترسیم کنیم، به صورت زیر خواهد بود:

- ۱- انسان طبیعتاً اجتماعی است.
- ۲- انسان طبیعتاً سیاسی است.
- ۳- غایت انسان رسیدن به تعالی و فضیلت است.
- ۴- کل بر جزء تقدم دارد. بنابراین دولت شهر و پولیس بر افراد مقدم است.
- ۵- در نتیجه دولت‌شهر یا پولیس نظم سیاسی‌ای را ارائه می‌دهد که با طبیعت انسانی سازگار

است.

بزرگترین ضعف سیاست ارسطو در این است که وی بسیاری از آدمیان، از جمله زنان و بندگان، را از حضور در حوزه عمومی منع می‌کند و نیز بر این باور است که کارگران امور خدماتی مثل: «تعمیرکاران» و «فروشنندگان» که به امور «غیر بخرد» مدینه اشتغال دارند، حق شرکت در «تصمیم‌گیری‌های سیاسی مدینه» را ندارند. در مقابل، مدینه به عده‌ای فرصت کافی داده که بتوانند در کمال «آرامش و آسایش» در امور سیاسی مدینه مشارکت داشته باشند. از این نظر، جامعه مدنی ارسطو به مراتب بسته‌تر از جامعه مدنی افلاطون است. (ضیایی، ۱۳۹۲: ۳۱) ارسطو می‌گوید مردمانی که به حکم طبیعت در امور خدماتی مدینه مشغول شده‌اند، اساساً توان اشتغال به امور عقلانی مدینه را نداشته‌اند و از این رو یکسره از شرکت در این امور محروم خواهند بود زیرا بافت و ساخت زندگی مدنی به گونه ایست که اساساً باب مشارکت را بر عده‌ای از آدمیان بسته است. لذا ارسطو با توجه به قانون آهنین مدینه، بر آن می‌شود که با طرح مسئله‌ای به نام فضیلت دوستی، حوزه عمومی را گسترش دهد و از کشمکش‌های سیاسی مدینه جلوگیری کند؛ از این رو با طرح تبادل نظر صنفی که وی از راه تقسیم ساختارهای قدرت به دست می‌دهد، در تنظیم روابط خدایگان و بنده، نوآوری می‌کند؛ کاری که تا زمان وی سابقه نداشت.

البته مطابق دیدگاه گادامر این موضوع در ارسطو ضعف محسوب نمی‌شود زیرا در افق فکری ارسطو برای رسیدن به خیر این نگاه سلسله مراتبی جزء شالوده معرفت‌شناسی ارسطو است. گادامر یکی از شارحین ارسطو در قرن حاضر است و به دیالکتیک بین عصر حاضر با تفکر ارسطویی و احیای فرونیسیس ارسطویی در عصر حاضر باور دارد. همان‌طور که هانا آرنه به احیاء فرونیسیس باور دارد و یکی از انتقادات وی از دوران مدرن غائب بودن فرونیسیس ارسطویی در عصر حاضر است. نئو ارسطویی‌های عصر حاضر تفکرات اجتماعی گرایانه دارند که بیشتر جمهوری خواه هستند و هر کدام از آنها به نوعی به احیا فرونیسیس ارسطویی توجه می‌نمایند مانند مایکل والزر، مایکل ساندل، چارلز تیلور، السدر مک اینتایر.

بنابراین ارسطو فیلسوف سیاسی‌ای است که از انسان‌شناسی به فلسفه سیاسی می‌رسد. شاید به همین دلیل است که در اخلاق نیکوماخوس هنگامی که از فلسفه سیاست سخن می‌گوید، آن را «فلسفه امور انسانی» می‌نامد.^۱

^۱- رک: پیشگفتار دکتر شرف‌الدین خراسانی بر مابعدالطبیعه ارسطو، ص هفتاد و هفت

منابع فارسی

کتاب

- ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تحلیل علیمراد داودی، تهران، دانشگاه تهران، بی تا
- (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ دوم
- (۱۳۸۱)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت انتشارات علمی- فرهنگی، چاپ چهارم
- (۱۳۸۴)، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه بر پایه متن یونانی از دکتر شرف الدین خراسانی - شرف، تهران، انتشارات حکمت، چاپ سوم
- جانکار، باربارا (۱۳۸۵)، فلسفه ارسطو، ترجمه مهدی ایرانی طلب، تهران، انتشارات اطلاعات
- دکارت، رنه (۱۳۷۱)، اصول فلسفه، منوچهر صانعی دره بیدی. تهران، نشر الهدی
- دیرکس، هانس (۱۳۸۴)، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمد رضا بهشتی، تهران، انتشارات هرمس، چاپ دوم
- راس، دیوید (۱۳۷۷)، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد
- سرل، جان (۱۳۹۴)، راز آگاهی، ترجمه سید مصطفی حسینی، تهران، نشر مرکز
- ضیایی، علی اکبر (۱۳۹۲)، فلسفه ذهن از دیدگاه جان سرل، مشهد، به نشر
- لو، جاناتان (۱۳۹۲)، مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن، ترجمه امیر غلامی، تهران، نشر مرکز
- نوسباوم، مارتا (۱۳۸۰)، ارسطو، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ دوم

مقاله

- انصاری، منصور (۱۳۸۶)، انسان‌شناسی فلسفی دموکراسی، کرج، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، شماره پنجم، بهار

پایان نامه

- باباخانی تیموری، معزالدین (۱۳۹۱)، هویت، عدالت و شکل‌گیری نظام عادلانه سیاسی از نظر ارسطو و مایکل والزر، رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس

English Resources

- Aristotle (1998), *Politics*, Translated By Ernest B ARKER, Oxford University Press

- Aristotle (1998), **Nichomachean Ethics**, translated by David Ross, New York: Oxford University Press
- Aristotle (1979), **Metaphysics**, translated with commentaries and glossary by Hippocrates G. Apostle, Grinnell, Iowa: Peripatetic Press
- Rogers. William E. (2003), **Sacramental Dwelling With Nature**: Jonson "to pen-shurt" and Heidegger "building Dwelling Thinking". Furman University