

«سنجیدگی سیاسی» نزد ارسطو از شیدان و ثیق

تأملی بر مبانی «نقد سیاست»

«سنجیدگی سیاسی» نزد ارسطو

لحظه‌ی فلسفی گُست «اندیشه‌ی سیاسی» از «اندیشه‌ی استعلایی»

«پیشامد احتمالی»، «شور» و «لحظه‌ی مناسب» (□□□□□□)

در حالی که بحران «سیاست» و اندیشه‌های سیاسی یکی از خصوصیات مداوم زمانه ما شده است، نظریه «سنجیدگی سیاسی» نزد ارسطو، چون گسستی از فلسفه‌ی سیاسی استعلایی، می‌تواند به یاری ما آید: در نقد «سیاست واقعاً موجود» و در تبیین بینشی دیگر نسبت به «سیاست» بر مبنای «پیشامد احتمالی»، «شور» و «لحظه‌ی مناسب» (□□□□□□).

در ادامه‌ی تأمل پیرامون یکی از معضلات اصلی دوران کنونی ما یعنی «بحران سیاست» و آن چه که در نقد «سیاست»، لحظه‌ی گسست از «سیاست واقعاً موجود» (1) نامیده ایم، اکنون با یکی دیگر از لحظه‌های مهم فلسفی - سیاسی (2) آشنا می‌شویم. زمانی که در سده‌ی چهارم پیش از میلاد در یونان، «گُست» (3) بنیادینی رخ می‌دهد. اشاره‌ی من در این جا به آن «لحظه» *moment* در اثر مهم و متأخر ارسطو یعنی □□□□□□□□ است که *fronèsis* یا اندیشه‌ی تغییرپذیر در امور تغییرپذیر - به ویژه در امر «سیاست» - از دانش تغییرناپذیر بر هستی تغییرناپذیر یعنی از اندیشه‌ی استعلایی، «خدایی» یا دانش «ایده‌های» افلاطونی، جدا می‌شود.

قبل از هر چیز و برای پیش‌گیری از هر گونه سوء تفاهمی، باید تأکید کنم که دیدگاه ارسطو در این اثر بتمامی سیاسی اش، همان طور که اشاره نیز خواهم کرد، حذف یا نفی «دانش برین» (خدایی) و نشان دادن «سنجیدگی سیاسی» (□□□□□□□□) یا دانش دگرگون‌پذیر انسانی به جای آن نیست، بلکه اعلام «خدایی» حوزه‌ی کار آن‌ها چون دو بینش یا تعقل متفاوت است. اما اهمیت بسزای بدعت گذاری ارسطو، برای ما که می‌خواهیم مسأله انگیز «نقد سیاست» را با رویکردی فلسفی - سیاسی بنگریم، در جای دیگری است. این اهمیت در مضمون گُستی است که در

این برهه، با تغییر مفهوم **κρίσις**، از فلسفه ی سیاسی مسلط صورت می پذیرد و در پیامدهای مهم این گسست، هم در میدان نظر (تئوری سیاسی) و هم در میدان عمل (پراتیک سیاسی) است.

یکی از آن پیامد ها، تکوین فرایندی است که من «ردیابی مسأله ی لائیک» در سیر تاریخ فلسفه و سیاست نامیدم (4): یعنی جدا شدن اندیشه و عمل ناظر بر «امر عمومی» *Res publica* از **κρίσις** (5) چون دینی. و عمل آن. اما پیامد دیگری که مورد توجه خاص این رساله قرار دارد، جدایی و تقابل دو نگرش اصلی نسبت به «سیاست» و «سیاست ورزی» است:

- یکی، بینش تغییرناپذیر، مطلق گرا، ایقان باور، اقتدار جو، مرجع باور، نافی چندگانگی و یگانه ساز است که همواره در طول تاریخ غالب بوده و نه تنها دینی، بلکه امروزه مدرن و سکولار. نیز می باشد.

- دیگری، که همواره در طول تاریخ در اقلیت بوده، اندیشه ی سیال و دگرگون پذیری است که چندانی (6)، بسیارگونگی (7)، نا ایقانی (8)، نابهنگامی، بغرنجی (9)، «یشامد احتمالی» *contingence*، «شور»، و «κρίσις» (*kairos*) (لحظه ی مناسب) ... را اصل و زمینه های اصلی کار مداخله گرانه ی خود در «امر عمومی» (سیاست) قرار می دهد.

بحث حاضر، در حقیقت، تأملی بر مبانی فلسفی - سیاسی «نقد سیاست»، در پرتو تعریف جدید ارسطو از **κρίσις** و استنتاج ما از آن در راستای تقابل دو بینش فوق نسبت به «سیاست» و سیاست ورزی است.

پیش از این، در نوشتاری در «ردیابی مسئله ی لائیک»، «جدا شدن» (10) امر عمومی از امر دین را در چند لحظه ی فلسفی - سیاسی یونانی مورد بررسی و مطالعه قرار داده ایم: در گفتمان پروتاگوراس، در تراژدی آنتیگون (سوفوکل) و در خطابه ی پریکلس (11). اکنون، نزد ارسطو، لحظه ی «κρίσις κρίσις» **سنجیدگی سیاسی از اندیشه ی استعلایی** را مورد مطالعه قرار داده، مضمون و جایگاه آن را در «نقد سیاست» نشان خواهیم داد.

κρίσις (12) *fronèsis* در فلسفه ی یونانی، به طور عمده و بویژه نزد افلاطون، همسان روح اندیشمند تبیین و تعریف می شود. در بینش افلاطونی، اندیشه یا دانش حقیقی، که **κρίσις** یا **κρίσις** نامیده می شود، خصلت اصلی روح (13) جاویدان در مقابل جسم (14) فناپذیر است. چنین تفکر یا تأملی، «دانش خدایی» (15) یا تنها

معرفت حقیقی محسوب می شود، چون موضوع اندیشه ورزی اش، نه دنیای زمینی اجسام و محسوسات مرکب، چندگانه، میرنده و دگرگون پذیر ... بلکه هستی جاویدان و دگرگون ناپذیر یعنی آن هستی غیر مرکبی است که «...» *politeia* (شهر- داری یا «سیاست») (19) به حقیقت مطلق فرمان روای مردمان و «شهر» در می آید.

در ابتدا، ارسطو نیز، همین تعریف و تعبیر افلاطونی از *politeia* را اختیار و تفسیر می کند. طبق این تعریف، از یک سو، هنجار عمل راستین (از جمله در «سیاست»)، پیروی از چنین «دانشی» است و از سوی دیگر، چون موضوع چنین «اندیشه» ای یافتن *مُثُل* (فرم)، *politeia* یا ایده ی برین است، پس تنها افراد نادری که نزدیک به خدایند، یعنی «بنیان گذار- فیلسوف» ها (20)، قابلیت و توانایی کسب آن را دارند و در نتیجه سزاوار سرآمدی و سالاری اند.

اما سیر اندیشه ی فلسفی در تعریف *politeia*، که افلاطون مبانی آن را پی می نهد، در یک لحظه و نقطه ی معین متوقف می شود: در *politeia* *politeia*، کتاب ششم، فصل های پنجم و هفتم که موضوع مطالعه ی ما می باشند. این دو فصل را در یک بازنگری جدید ترجمه و ضمیمه ی این رساله کرده ام. ارسطو در این اثر مهم سیاسی اش، تعریف و تفسیر دیگری از *politeia* ارائه می دهد که با تعریف و دریافت افلاطونی و حتا با تعریف پیشین خود، کاملاً متفاوت است. *politeia*، دیگر، شناخت مطلق و تغییر ناپذیر در باره ی امور تغییر ناپذیر و جاودانه یعنی معقولات برین، ترافرازنده یا خدایی نیست بلکه تأملی نسبی، تغییر پذیر و سیال در باره ی اموری است که خود سیال و متغیر اند. پدیدارهایی که متحول و دگرگون می شوند. چیزهایی که انسانی، زمینی، چندگانه، شدنی و فناپذیر اند. اموری که عموماً بر حسب اتفاق و تصادف حادث می شوند، محتمل اند و در باره ی آن ها، بر حسب اوضاع، احوال و شرایط مشخص و متحول زمانه و در لحظه ی مناسب (*politeia*)، که گاه نابهنگام است، فکر باید کرد، شور باید کرد و تصمیم باید گرفت... در این جا، هنجار مطلق، ثابت و نامتغیری وجود ندارد. ملاک راستی عمل در سیاست، *politeia* یا دانش استعلایی فیلسوف «خویشاوند» خدا یا خدایان نیست... بلکه «سنجیدگی» سیاسی، بر مبنای «پیشایندی»، «شور» و تصمیم گیری در «لحظه ی مناسب» است. امری که همواره دنیوی، انسانی، بگرنج، نامعلوم، و

اداره ی شهر ()، «اندیشه» ابتدا باید، فراسوی دنیای اجسام زمینی و محسوسات، به سوی جهان تغییرناپذیر متعالی و ترافرازنده transcendental روی آورد تا در آن جا پارادیگم راهنمای عمل را بیابد.

از این رو ست که نزد افلاطون، پس از (31) و (32) و به ویژه در (33) و (34)... تبدیل به اندیشه ای خدایی در سیر تماشای و برین می شود. اگر راهنمای عمل به سوی رستگاری آدمیان است، که هست، اما در این جا به هنجار و پارادیگمی در می آید که هر عمل نیک و راستی باید به آن رجوع کند و از آن مرجع سرمشق خود را کسب کند. این حکمت نظری و مراقبه ای که افلاطون، به طور یکسان، اپیستِمه یا می نامد، همان روح نامیرا و جاودانه ی (خدایی) در آدمی است که تنها در مورد چیزهای نامیرا، جاودانه، یگانه، غیر مرکب و ناشدنی می اندیشد. یعنی چیزهایی که واقعاً موجودند، چون به زعم افلاطون و در ایدئالیسم او، چیزهای «واقعی» Réeł، تنها فرم های تغییرناپذیر تراگذرنده transcendental هستند و بس. در نتیجه، چون موضوع تفکر و تعمق در این جا، پس حقیقی ترین اندیشه است. تعریف و تبیین افلاطونی از در چند فراز کوتاه زیر، از و یادآوری می کنیم.

افلاطون در فایدون(35):

« - ... (36) ... »

...

... (37) ... (38) «...» (39) ... (40) ...

در سیلان شناختی نیست.» (46)

در جای دیگر (De Coelo)، ارسطو می گوید:

«gnosis e fronèsis ... (47)»

در کتاب طبیعت یا فیزیکا، ارسطو همان باور پیشینیان خود و بویژه افلاطون در باره ی ناسازگاری دانش و تحرک (جنب و جوش، تحول، تغییر و دگرگونی...) را، به نام خود، تکرار می کند:

«... diania ... Epistas thai Xai fronein»

و این که:

«... (48) ... fronimon Xai Epistèmon»

و سرانجام، در کتاب جدل یا توپیکا، ارسطو نقش دیالکتیک را در رسیدن به شناخت و دانش فلسفی یادآوری می کند: Pros tè gnosis xai (49) (ten xata filosofian fronèsin).

بدین ترتیب مشاهده می کنیم که در متون فوق، برای نامیدن والاترین شکل و نوع دانش، دانش تغییرناپذیر، حقیقی و فلسفی یعنی دانشی که موضوعش نه دنیای فناپذیر محسوسات بلکه جهان فرامحسوسات فناپذیر است، ارسطو واژه ی ... و مشتقات آن را به کار می برد و آن ها را با Epistèmé و Gnosis مترادف و همسان می کند. در تمام این متون، ... مبین و معرف دانش استعلایی نوع افلاطونی است که با نام دیگر این دانش یعنی ... مترادف و همسان می شود.

اما در اخلاق نیکوماخوس، یکباره متوجه می شویم که همین واژه ... کاملاً معنای دیگری پیدا می کند و واقعیت دیگری را بیان می دارد. بطوری که، در این جا، نه تنها تعریف افلاطونی از ... کنار گذاشته می شود بلکه نظر جدید ارسطو حتا با تعاریف قبلی خود او (در متونی که اشاره کردیم) نیز کاملاً متفاوت می شود.

این مضمون جدید در تبیین ... که با تعریف افلاطونی تناقضی آشکار دارد و بطور عمده در کتاب ششم ... شده است، چیست؟ (50)

می گیرند(همانجا ، 21b1140).

می گردند. ناظر بر ضرورت است و تولد یا مرگ نمی شناسد(کتاب ششم، فصل سیزدهم). ناظر بر امکان پذیری، پیشایندی و اتفاق *contingence* است(کتاب ششم، فصل های پنجم، ششم و هشتم). بر حسب افراد و بنا به شرایط و اوضاع و احوال زمانه تغییر و تحول می کند(کتاب ششم، فصل هفتم). در حالی که، به گفته ی ارسطو در جای دیگر، «...» (متافیزیک، آلفای بزرگ، فصل دوم، 51)(28b982). اما برخلاف، سنجیدگی یا خصلتی انسانی و کاملاً انسانی دارد.

ارسطو در *fronèsis* کتاب ششم:

«...» *fronèsis* ... *aléthouç* ... *poiéton* (=عمل تولید) ... *prakhton* ...

... *fronèsis* ... *théorein* (=تشخیص و تعیین) ... *Sophrosuné* (=عقل سلیم) ... *fronèsis* ...

... *politèké* ... *fronèsis* (سنجیدگی) ... *fronèsis* ...

می شوند، صرف نظر از مقام هر یک و مناسبات متقابل آن دو در سیر اندیشه ی ارسطویی که موضوعی اختصاصی است و در باره ی آن اتفاق نظر وجود ندارد و در بحث ما نیز بی تأثیر است. یکی، آن «خرد ورزی» در امور تغییرناپذیر، «خدایی» یا تراگذرنده که بر سیادت پارادیگم مطلق استوار است... و دیگری آن «خرد ورزی» یا «سنجیدگی» انسانی و دگرگون پذیری که بر سه اصل «پیشایندی»، «شور» و «تصادف» قرار دارد.

3. سه رکن تصادف، پیشامد احتمالی:

«پیشامد احتمالی»، «شور» و «تصادف»

- پیشامد احتمالی endèkhoménon

«تصادف، پیشامد احتمالی، شور» (ا. ن. فصل 5)

موضوع تصادف یا سنجیدگی سیاسی، نزد ارسطو، «تصادف، پیشامد احتمالی» موضوع تصادف یا سنجیدگی سیاسی، نزد ارسطو، «تصادف، پیشامد احتمالی» در برداشتی، نام دیگر آن می تواند اتفاق Tuxhè (در یونانی) یا Hasard (به زبان فرانسه) باشد. در فارسی آن را امکان، امکا پذیری، احتمال، احتمال پذیری، پیشایندی، تصادف، رخداد پذیری، محتمل الوقوع، اتفاق... هم ترجمه کرده اند، ولی من «پیشامد احتمالی» ترجیح می دهم که با مفهوم contingency و دریافت ارسطویی از آن تقارن بیشتری دارد. معنای فلسفی «پیشامد احتمالی» هر چیزی است که به نظر آید در شرایطی بتواند باشد یا نباشد و یا جور دیگری شود. نزد ارسطو، «پیشامد احتمالی» را آن چیز گویند که هیچ علمی، حتا «دانش خدایی» یا علم «ایده های» افلاطونی که هنجار و هادی عمل راستین است، نمی تواند کاملاً پی به آن برسد یا بر آن احاطه داشته باشد و در نتیجه رخ دادن یا رخ ندادن آن را کاملاً پیش بینی کند. زیرا دنیایی که ما در آن می زییم، دنیای بشری است یعنی دنیای حدوثی، مشروط، ممکن به امکان خاص، اتفاقی و تصادفی و در نتیجه «تصادف، پیشامد احتمالی، شور» و به هر حال، فاقد کارایی.

در توضیح فلسفی مفهوم «پیشامد احتمالی» نزد ارسطو، اوبانک خاطر

تولید (هنری)، به حوزه ی «...» تعلق دارد.

در دنیایی که بر علم کاملاً شفاف است، که هیچ چیز به غیر از آن چه که هست نمی شود، که همه چیز همیشه منظم و در جای خود است، که همه چیز «ضرورت» است... جایی برای «حرکت»، «انحراف» (73) و «بازی» (74)، برای تولید و خلق کردن، برای نظم شکنی و آزادی و به طور کلی برای اقدام و عمل تغییردهنده ی بشری نمی ماند. اما برعکس، وجود اتفاق، امر غیر قابل توضیح و پیش بینی، نابهنگامی و... «...»

در این جا، برداشت از «اتفاق» یا «پیشامد احتمالی» دینی نیست، تقدیر خارج از هر گونه اراده ی بشری نیست، سرنوشت محتوم تراژدی یونانی نیست، روی نامرئی یا پنهان نیروی برین و مسلط بر همه چیز نیست... برداشت جدید، «پیشامد احتمالی» را امری استعلایی و خدایی نمی شناسد بلکه، درست برعکس، آن را ناشی از ناتوانی و ضعف امر ترافرازنده یا خدایی در حل و فصل مسایل خاص دنیوی و بشری می داند.

سرانجام، پیشامد احتمالی، چون نا معین است، چون نابهنگام و ناشناخته است، «شور» و تبادل نظر را ممکن و ضروری می سازد. «اتفاق» (توخه *tukhe*) مورد نظر ارسطو در این دنیا - که پیامد آن پیش بینی ناپذیری آینده است - انسان را آزاد می سازد، در عین حال که هستی او را ناپادار و تهدید می کند. بدین سان، تراژدی یونانی که خدایی است و سرنوشت مسلم و محتوم آدمیان را رقم می زند، نرد ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، «بشری و لائیسزه» (76) می شود و راه به «شور» و مشاوره، به مراوده و تبادل میان انسان ها می برد.

- «شور» Boulèusis

«...» (ا. ن. فصل 5)

انسان ... ارسطو کسی است که شور می کند (77) و حتا خوب شور می کند (78). شور کردن، تنها کار انسان است، زیرا خدا شور نمی کند و حیوانات نیز به هم جنین. پس شور کردن، ویژگی و استثناً آدمی است. (79)

اما انسان در مورد هر چیزی شور یا زایرنی نمی کند، به عنوان

«Boulèusis» در مورد این موضوع بحث کرده است. (83)

اما چرا مردم در شور کردن صالح اند؟ ارسطو دلایلی می آورد. نخست اینکه برای قضاوت کردن، لازم نیست که انسان دانشمند باشد بلکه «فرهیختگی» (84) کافیت. سپس، اگر فرد به تنهایی نمی تواند در باره ی همه چیز داوری کند (85)، اما مردم مجتمع در مجلس، با جمع کردن قابلیت های خاص خود، می توانند بس قضاوت کنند (86)، بطوریکه «اگر هر فرد به تنهایی، نسبت به عالمان، قاضی بدی است، خلق مجتمع بهترین قاضی خواهد بود و یا حد اقل بدترین قاضی نخواهد بود» (87). بدین ترتیب کثرت گرایی (پلورالیسم) در شور، از دیدگاه ارسطو، کمترین بد نسبت به بدی ها و از جمله نسبت به اشرافیت (آریستوکراسی) سلطنتی علم است (88). تصمیم گیری در فرایند شور یا مشاوره ی جمعی کثرت گرا، با نهادینه شدن نقادی و رایزنی افکار و عقاید مختلف، بهتر از تصمیم گیری خودسرانه ی جبار یا پادشاه است.

سرانجام، اوبانک جایگاه «شور انسانی» نزد ارسطو را چنین توصیف می کند: «...» (89)

- Kairos یا لحظه ی مناسب

سنجیدگی سیاسی، در عین حال، بهنگام پرتاب کردن تیر از کمان است؛ نه رودتر، نه دیرتر، بلکه به موقع!

در زبان یونانی، لحظه یا زمان مناسب است. آن هنگام که تیر از کمان پرتاب می شود و به هدف اصابت می کند. چون زمان مصمم، تعیین کننده و هدف مند، بُرش و مرکزگی است (90). لحظه ی بحرانی، حاد و خطرناک است. فرصت مناسب، بجا و به موقعی است که در «لحظه» و بی درنگ باید قاپ زد، تصمیم گرفت و اقدام کرد. موقعیت مناسب و نادری است که می تواند از دست رود و دیگر بزودی یا هرگز باز نگردد.

در میان یونانیان، کاربرد **χρόνος** چون تقارن عمل انسانی و زمان، چون زمان مساعد برای اقدام، متداول بود. اما بدعت گذاری ارسطو در آن جا است که این مفهوم را در گفتمان سیاسی وارد می کند و برای آن در «سیاست ورزی» جایی، آن هم جایی بس مهم و کلیدی، باز می کند. «سیاست»، نزد ارسطو، چون علم دقیق نیست، چون موضوع اش متغیر است و چون حوزه یا زمینه ی کارش ثابت و پایدار نیست، پس، در نتیجه، تشخیص «فرصت مناسب» برای «عمل مناسب» توسط عامل انسانی، اهمیت بس مهم و حیاتی پیدا می کند. عاملی که به «زمان» گذرنده باید توجه کند، یعنی به اوضاع و احوال و شرایط خاص و سریعاً متحولی که در بستر آن، عمل انجام می گیرد. **χρόνος**، بدین سان، اقدام به موقع در زمان به موقع است. تشخیص لحظه ی مناسب برای اقدام مناسب است.

در حالی که اخلاق رواقی(91) انسان را به کناره گیری از زمان زود گذر دنیوی دعوت می کند و در لحظه ی پزهیزگارانۀ همانندی برای آخرت می جوید، اخلاق نیکوماخوس، بر عکس، در حین دعوت انسان به تحقق امر نیک در این جهان، واقف است که این دنیا، در زمان دوام دارد و در زمان تغییر می کند و زمان، «میزان» حرکتش است(92). ارسطو، در نقد مکتب های سقراطی الهام بخش فلسفه ی رواقی که فضیلت را حالت بی تفاوتی و بی اعتناعی نسبت به زمان می شمردند، مروجان این مکتب ها را سرزنش می کند که تعریف مطلق از فضیلت(93) به دست می دهند، که نه یک بلکه فضیلت ها وجود دارند و در توضیح فضیلت می بایست از «**χρόνος** **χρόνος** **χρόνος** **χρόνος** **χρόνος** **χρόνος** **χρόνος** **χρόνος**» سخن گفت(94).

ارسطو «فضیلت سیاسی» را چنین توضیح می دهد: عمل کردن «**χρόνος** **χρόνος** **χρόνος** **χρόνος** **χρόνος** **χρόνος** **χρόνος** **χρόνος** **χρόνος** **χρόνος**». اگر برای کار نیک، تنها یک شیوه ی عمل وجود دارد، برای نا موفق شدن، شیوه های مختلفی وجود دارند. یکی از آن ها عبارت از این است که خیلی زود و یا خیلی دیر عملی را انجام دهیم که می بایست دیر تر و یا زود تر انجام می دادیم(96). **χρόνος**، بدین سان، «**χρόνος**» می گردد: زمان مناسب یا لحظه ی به موقع برای عمل نیک.

χρόνος، ابتدا، مفهومی دینی دارد و ارجاع به ابتکارات دلخواهی خدایی می دهد که با زمان «بازی» می کند. سپس، به تدریج، مفهوم آن «انسانی و لائیسیزه»(97) می شود. **χρόνος**، دیگر، زمان عمل خدایی سرنوشت ساز و تعیین کننده و «خارج از زمان» نیست، بلکه عمل انسانی امکان پذیر و جای گرفته در زمان است. **χρόνος**، لحظه ای

2- بینشی استعلایی، در شکل های دینی و غیر دینی مدرن و سکولار، مرجع باور، پیرو سرمشق یا $\square\square\square\square\square\square\square\square$ برونیه (extrinseque) (غیر اندرباشی)، توهم ساز و مطلق گرا که خود را صاحب انحصاری «حقیقت» بَرین می پندارد.

3- عملکردی یگانه ساز - به نام ضرورت «اتحاد» - سیستم ساز و اقتدار طلب. شناختی یکجانبه نگر و عاجز از دریافت بغرنجی، چندگانگی و تغییرپذیری پدیدارهای اجتماعی و اندیشه های سیاسی ناظر بر آن ها. سرانجام، روش هایی که نافی چندانیت (پلورالیتة pluralité) و بسیار گونگی (multitude)، همزیستی در همستیزی، اختلاف، تضاد و تعارض در مناسبات اجتماعی می باشند.

4- از این همه، و به عنوان تبیین اصلی، نتیجه می گیریم که روند حاکم بر «سیاست» و سیاست ورزی که ما آن را «سیاست واقعاً موجود» می نامیم، همواره رو به سیادت، سلطه، سرآمدی و سالاری بر جامعه آورده است.

بدین سان و بر مبنای تزه های چهارگانه ی فوق، «سیاست»، در نمودهای گونه گونش - بیش و کم - همواره قدرت پرست، اقتدار طلب و تمام خواه بوده است. «سیاست»، در جوهر خود، همواره به مثابه ی نیرویی مافوق «شهر» و نیروهای اجتماعی (جامعه ی مدنی و شهروندی امروزی)، مسلط و حاکم بر آن ها، چون «راهبر خدایی»، چون «شبان گله» (100)، عمل کرده است. از این رو، اصلاح «سیاست» در چهارچوب «سیاست واقعاً موجود»، همواره ناممکن گردیده و ناممکن می گردد. پس نقد و رد «سیاست واقعاً موجود» و فلسفه، دانش، بینش و روش های... ناظر بر آن، و پایه ریزی د $\square\square\square\square\square\square\square\square$ $\square\square\square\square$ $\square\square\square\square$ دیگری و بر مبنای نوینی، در گسست از فلسفه، دانش، بینش و روش های... سنتی و غالب بر «سیاست واقعاً موجود»، در دستور کار فلسفی - نظری و عملی - میدانی قرار می گیرد.

اما مهم فوق را تنها می توان با ردیابی و آشکار ساختن گسست های پرسش آفرین در سیر تاریخ فلسفه ی سیاسی و پراتیک های سیاسی - برآمده از آن ها، انجام داد، امری که البته جدا از عمل دگرسازانه ی خود در حین عمل دگرسازی و وضع موجود، قابل تصور نخواهد بود. از این رو است که پیش از این، در نوشتارهایی، چند لحظه ی گسست از «سیاست واقعاً موجود» را مورد تأمل قرار داده ایم: نخستین بار نزد سوفیست های یونانی sophistes و به طور مشخص پروتاگوراس Protagoras و سپس نزد ماکیاولی، اسپینوزا و مارکس.

اکنون، با توجه به آن چه که در باره ی مفهوم جدید «سنجیدگی» نوشتیم، «ارسطویی» را می توان یکی از نقطه ها یا حلقه های خط گستی دانست که پروتاگوراس را به ماکیاولی، اسپینوزا و مارکس متصل می کند. سه شاخص اصلی این حلقه را نیز، همان طور که گفتیم، «ارسطویی» و «سنجیدگی» تشکیل می دهند، که «سیاستِ دِگر» مورد نظر و ادعایی ما را از «سیاست» سنتی یا «سیاست واقعا موجود» جدا می سازد.

- در تعریف و تبیین جدید، «سیاست»، میدان دگرگون پذیری ها، ممکنات، نا ممکنات و پیشامدهای احتمالی contingences می گردد. به همین سان، «دانش» سیاسی نیز، هم چون موضوع خود، تغییرپذیر، نامسلم و نایقین می گردد. پس در این جا، با «سیاستِ دِگر» سر و کار داریم که نه دینی است و نه استعلایی، نه مطلق است و نه جاودانه، بلکه دگرگون پذیر و حتا نسخ پذیر است. «سیاستِ دِگر» عواملی چون حادثه، نابهنگامی، پیشامد و احتمال... و در نتیجه بغرنجی، چندگانگی، آشفتگی، تعارض و بحران را در «مرکز» بینش، نظریه و عمل خود قرار می دهد.

- در تعریف و تبیین جدید، چون از اندیشه ی «خدایی» یا استعلایی خبری نیست، پس «سیاست»، میدان «شور» و تبادل نظر مردمان می گردد. «سیاست» و «دانش» سیاسی از «جهان خُرد» (101) سیاسیون یعنی از «سیاست ورزان»، که مداری بسته، انحصاری و اختصاصی است، خارج می شود و به گستره ی نا آرام، جدلی و پلورالیستی افراد و انسان های مجتمع می رود. در این جا، «شور» به «دخالت گری» واقعی، مستقیم و بلاواسطه ی مردم در امور خود در می آید و بدین سان، «سیاستِ دِگر»، بر چنین بنیادی، به «امرِ عمومی» res publica واقعی (و نه مجازی) نزدیک می گردد.

- در تعریف و تبیین جدید، «سیاست» که «ارسطویی» و «سنجیدگی» را در «مرکز» قرار می دهد، در کمینگاه «لحظه ی مناسب» یا «ارسطویی»، قرار می گیرد. «ارسطویی»، که لحظه ی نامعلوم مرز شکنی است. «ارسطویی»، که زمان پرتاب کردن خود به درون خلع دنیوی و زمانمند است. آن جا که هیچ پیشینه و «ارسطویی» به یاری ما نمی آید و ما تنها هستیم و تنها به کمک نیروی تخیل خود باید از هیچ اختراع، ایجاد و تأسیس کنیم. آفریدن و تأسیس (102) پدیداری نو، پَرش به سوی آینده ای دِگر است، اما آینده ای نامعلوم و نامسلم و معمای. بدین سان، «سیاستِ دِگر» با «ارسطویی» که لحظه ی مناسب برای آفرینندگی احتمالی، پرمخاطره و نامعلوم است، عجین می شود.

«سیاستِ دِگر» - چیزی که برای ما شرط بندی و چالشی نظری و عملی و نه غایتی محتوم و حقیقتی مسلم است - مشارکت مستقیم و بلاواسطه‌ی شهروندان در امر عمومی است. «سیاستِ دِگر»، در تقابل با گفتمانِ از خود راضی و واحدِ «سیاستِ واقعاً موجود»، هم‌وردی و چالش میان گفتمان‌های متفاوت و متضاد، اسطوره‌زدایی، راززدایی و توهم‌زدایی از گفتار مسلط سیاسی و «حقیقت برین» آن است. «سیاستِ دِگر» در تقابل با یکجانبه‌نگری و سیستم‌سازی سیاست ورزان حرفه‌ای، بینش و منشی است که جهان، واقعیت‌ها و پدیدارهای اجتماعی را در چنگانی و چندانیت‌شان، در مناسبات و نسبت‌شان، در هم‌سویی و هم‌ستیزی‌شان، در سیالی، دگرگون‌پذیری و ناثباتی‌شان، در معمایی بودن و نایقانی‌شان... مورد توجه و نظر خود قرار می‌دهد. به این سان، موضوع کار این دخالت‌گری شهروندی جدید، مسئله‌انگیز انکشاف جنبش خود-مختار، خود-گردان، خود-سامانده و خود-رهایی اجتماعی، یعنی زمینه‌سازی اسباب و مقدمات برآمدن جامعه‌ی آزاد مشارکتی است. آزاد از هر گونه سلطه و از خود بیگانگی- وابستگی *Aliénation*. آزاد از هر اقتدار و ارجاع غیر اندرباشی - چه دینی و چه غیر دینی، چه کهن و چه مدرن - که به نیروی برین، استعلایی و ایدئولوژیکی چون «خدا»، «دین»، «ملت»، «میهن»، «مالکیت»، «بازار»، «دولت»، «دیوان» و... «سیاست» درآید.

یادداشت‌های مقاله

1) (1) تر من این است که مفهوم «سیاست» در اصل به معنای *politeia* یونانی یعنی تأسیس *constitution* و اداره‌ی (امور) شهر *polis* توسط شهروندان بوده است. آن چه که بنیان‌گذار فلسفه‌ی ساسی، افلاطون، به نام «سیاست» پایه‌ریزی می‌کند و مبنای «سیاستِ واقعاً موجود» تا به امروز قرار می‌گیرد، اندیشه و عملی استعلایی یا تراگذرنده در شکل دینی یا سکولاری است که با مفهوم اصیل و اولیه‌ی آن چون «شهر-داری» بر اساس «شهروند - مداری» متفاوت و حتا مغایر است. «سیاستِ واقعاً موجود» آن «چیزی» است که تحت نام «سیاست» در عمل و بطور عینی همواره فلسفیده، اندیشیده و اعمال شده و همواره کم و بیش غالب بوده است. در باره‌ی تغریف من از اصطلاح نام برده («سیاستِ واقعاً موجود») ، به بخش سوم این مقاله: جایگاه «سنجیدگی» ارسطویی در «نقد سیاست» رجوع کنید. هم چنین برای شرح و تفصیل بیشتر می‌توان به مقالات دیگر در این باره در نشریه طرحی نو رجوع کرد:

«نقد سیاست در پرتو قرائتی از پرواگوراس و مارکس». سال پنجم، 1379-1380. طرحی نو: شماره‌های: 44, 45, 47, 50, 51

یاد آوری کنم که در نوشته های من، اصطلاح «شهر- داری» با خط فاصل (یا شهر- اداری) ، به معنای اداره ی امور «شهر» (پولیس Polis یا Cité) یا بخش عمومی (Res publica) و یا امور دولت (Etat) و کشور از طریق شور و مشارکت و دخالت گری شهروندان است.

(2) لحظه های فلسفی: Moments philosophiques . در باره ی این مفهوم و لحظه های مشخص گسست از فلسفه ی سیاسی کلاسیک رجوع کنید به:

«..... :.....»
..... «.....» ، سال هفتم و هشتم،
1381-1382. شماره‌های: 63 ، 66 ، 70 ، 72 ، 73 ، 75 ، 77.

(3) جدایی، انفصال یا گسست: Rupture

(4) تحت عنوان «مسئله ی لائیک» Question laïque ، مسئله انگیز Problématique یا بغرنج جدا شدن فرایند اداره ی امور مردم و شهر یا کشورداری از دین را مورد نظر دارم.

(5) بینش استعلایی، تراگذرنده، ترافرازنده یا متعالی:
Vision transcendante

(6) چندانی، چندگانی، کثرت تعدد: Pluralité

(7) بسیارگونگی: برابر با Multitude . در باره ی معنا و مفهوم multitude رجوع کنید به ترجمه ی مقاله ی Toni Negri تحت عنوان: به سوي يك تعريف هستي شناسانه از «بسیار گونه»، طرحی نو شماره 68

(8) نا ایقانی، نامسلمی ، نامحتومی: Incertitude

(9) بغرنجی، غامض، دشواری یا پیچیدگی: Complexe, Complexité . اندیشه ی بغرنج: Pensée complexe

(10) Séparation

(11) مبانی فلسفی - سیاسی «مساله ی لائیک»، بخش اول - فلسفه ی ساسی یونان - پروتاگوراس - افلاطون، آنتیگون و خطابه ی پریکلِس.

نشریه طرحی نو شماره های : 108، 109 و 110

(12) Fronèsis یا Phronèsis (در نگارش فرانسوی) واژه ای یونانی است که در میان ارسطو شناسان فرانسوی، بعضی ها چون Aubenque (اوبانک)، Prudence و بعضی ها نیز، چون Gauthier (گوتیه)، Sageesse ترجمه کرده اند. من عموماً همان واژه ی یونانی Fronèsis را به کار می برم و اگر این جا و آن جا معادل فارسی و نادقیق «سنجیدگی سیاسی» را برگزیده ام باید تأکید کنم که هیچ یک از این برابر سازی های لاتین یا فارسی حق مطلب را ادا نمی کنند و رضایت بخش نمی باشند.

(13) روح یا نفس : Âme, Esprit

(14) جسم یا Corps, Matière

(15) «دانش خدایی» Science divine ، منظور همان Sophia یا دانش برین، استعلایی و علم معقولات افلاطونی است که «موضوع» و «موضوعات» آن، هستی تغییر ناپذیر و نمود هایش می باشد.

(16) «شاه - دانش» Science royale اصطلاحی است که از نظریه ی افلاطونی «فیلسوف - پادشاه» برگرفته ایم. منظور آن «دانش خدایی» یا «علم» برین و فرمان روایی است که تنها در اختیار پادشاه- فیلسوف شهر قرار دارد و بر شهر حکومت می کند و همه باید از آن اطاعت کنند تا «خوب» مطلق برقرار شود.

(17) معقولات، مُثُل: Intelligibles

(18) خیر برین : Bien transcendant

(19) در مورد مفهوم «شهر - داری» (با خط فاصل) که با $\square\square\square\square\square$ (یعنی تعریف اولیه و اصیل از «سیاست») برابر می کنیم، نگاه کنید به زیرنویس (1).

(20) نزد افلاطون، میان «بنیان گذار» پولیس و «فیلسوف- پادشاه» تفاوتی وجود دارد. اولی به عالم «ایده» دست رسی داشته، خویشاوند خدایان است و دومی، تحت راهنمایی های «بنیان گذار»، وظیفه ی عملی اداره $\square\square\square\square$ و هدایت اجرایی آن را به سوی سعادت بر عهده دارد.

در این باره رجوع کنید به یادداشت ها، از جمله به یادداشت شماره 35 در «ملاحظات بر تزه های آقای اکبر گنجی در باره ی مبانی

جنبش تحول دموکراتیک در ایران» در طرحی نو شماره های 115، 116 و 117.

(21) اُدیسه، Odyssey، اثر هومر، ترجمه ی سعید نفیسی، 1366، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

نزد هومر واژه ی قدیمی یونانی: *fronis* به معنای انسان «عادل» و «سنحیده» استعمال می شود. به نظر می رسد که برای نخستین بار، هراکلیت کلمه ی فرونزیس *fronèsis* را به جای اصطلاح کهنه ی هومری به کار می برد.

(22) به نقل از:

Gauthier René Antoine & Jolif Jean Yves

,Aristote, Traductions et études, l'éthique à Nicomaque

Tome II- 2^{ème} partie commentaires livres VI X, Louvain-la-Neuve, Editions peeters, Nauwelaerts, 2002

(23) هراکلیت ، پاره ی دوم:

Diels-Kranz,t1,p 151. Sexus Empiricus, contre les mathématiciensn VII,133

Héraclite ou la séparation, Jean bollack& heinz wismann
., Les éditions de minuit, 1972

Isocrate (24)

Parménide (25)

Anaxagore (26)

(27) حکمت عملی: Vertu pratique که سنجیدگی نیز می نامند و خیلی ها ارسطویی را چنین چنین ترجمه کرده اند که البته ناذقیق است.

(28) در افلاطون، مَنون: Platon, Ménon, 88a – 89a

(29) افلاطون: ، جلد اول، محمد حسن لطفی - رضا کاویانی،

ص 119 . (c-d 352) .

(30) مراقبه یا سیر: Contemplation .

(31) منون Ménon ، افلاطون: جلد اول، محمد حسن لطفی - رضا کاویانی.

(32) گرگیاس Gorgias ، افلاطون: جلد اول، محمد حسن لطفی - رضا کاویانی.

(33) فایدون Phédon ، افلاطون: جلد اول، محمد حسن لطفی - رضا کاویانی.

(34) فیلبس Philèbe ، افلاطون: جلد سوم، محمد حسن لطفی.

(35) فایدون در:

.Platon, Phédon, Monique Dixsaut, 78c – 80c Flammarion 1991

(36) Les choses qui toujours sont mêmes qu'elles-mêmes et semblables à elles-mêmes

Essence (37)

ce qu'est (38)

Le véritablement étant (39)

Forme unique (40)

Âme (41)

seulement par elle-même (42)

Platon, Philèbe, Pradeau Jean François, Flammarion, 78c – 80c (43)

(44) مُثُل ، فرم ، معقول : Forme

(45) نگاه کنید به زیرنویس (23) .

(46) ارسطو، متافیزیک، - مو - فصل چهارم - 1078 - b ، ترجمه ی شرف الدین خراسانی، نشر گفتار.

(47) Aristote, De Coelo, III,I,298b23 در:

(48) Aristote, Physique, VII,3,247b11 در:

(49) Topica, VIII, 14, 163b9 در:

(50) سه منبع مورد استفاده در این مقاله در ترجمه مجدد فرازهای ارسطو به فارسی عبارت اند از:

1. Aristote, Ethique de Nicomaque, Jean Voilquin, Flammarion, 1965 Paris

2. Aristote, Ethique à Nicomaque, J. Barthélemy Saint-Hilaire, Poche, 1992

3. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، محمد حسن لطفی، تهران، طرحی نو، 1378.

(51) نگاه کنید به زیر نویس (46).

(52) ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، فصل پنجم. رجوع کنید به ترجمه ی ضمیمه در زیر.

(53) Aubenque Pierre, La prudence chez Aristote PUF, 1963

(54) «سنجیدگی نزد ارسطو»: La prudence chez Aristote, Pierre Aubenque, PUF, Pages 10 – 15

(55) همانجا.

(56) Ethique d'Eudème

(57) در «سنجیدگی نزد ارسطو»، تز یِگر، ص 85.

(58) همانجا.

(59) همانجا صفحات 15 تا 30.

(60) همانجا، ص 15.

(61) همانجا، ص 19.

(62) To: «□□□ □□□ □□ □□ □□ □□□□ □□ □□ □□□ □□»

entekhomènon allos ekhein

در اخلاق نیکوماخوس فصل های پنجم 1140b27، ششم 1141a1 و هشتم 1141b9-11

Cosmologique (63)

Déterminations (64)

Matière (65)

Puissance indéterminée des Contraires (66)

Désordre (67)

Incertain, Incertitude, Indéterminé (68)

Multitude (69)

(70) همانجا، اوبانک، ص 86، زیر نویس 4، به نقل از G. Rodier در Etudes de philosophie grecque

(71) زیرنویس (62).

(72) یه یونانی: Poièsis

Déviation (73)

Jeu (74)

(75) در «سنجیدگی نزد ارسطو»، اوبانک، ص 74.

(76) در «سنجیدگی نزد ارسطو»، اوبانک، ص 104.

(77) به یونانی: Boulésitikhos

(78) به یونانی: Kalos bouléusas

(79) اوبانک، «سنجیدگی نزد ارسطو»، صفحات 106 تا 116.

Point de possibilité (80)

Conseil des Anciens (81)

(82) اوبانک، همانجا، ص 111.

(83) همانجا، ص 111.

(84) به یونانی: Pépaidèumenos

(85) Aristote, Ploitique, III,II, 1281b38

(86) Aristote, Politique, III,II 1282a17

(87) Aristote, Politique, III,II 1281b34-35

(88) Aristote, Politique, III,15 1286a20,26

(89) اوبانک، همانجا، ص 116.

(90) مرز کشی: Limites

(91) Morale stoïcienne

(92) Le "nombre" de son mouvement

(93) فضیلت: Vertu

(94) به یونانی: Os dei khai os on dei khai ote در اخلاق
نیکوماخوس، فصل 2، 1104b 24-26

(95) اخلاق نیکوماخوس، فصل پنجم، 1106b 21-23

(96) اوبانک، همانجا، ص 97.

(97) اوبانک، همانجا، ص 104.

(98) نگرانی، نا آرامی...: Inquiétude

(99) مارکس، نقد فلسفه ی حق هگل، مقدمه، رضا سلحشور، انتشارات
نقد، 1989، ص 5

(100) افلاطون در «مرد سیاسی» جلد سوم دوره ی آثار، محمد حسن
لطفی.

(101) جهان خُرد Microcosme

(ضمیمه)

اخلاق نیکوماخوس(1)

کتاب ششم

فصل پنجم(2)

(توجه: توضیح یا تعریف داخل پارانتزها از من است)

1&. برای این که بدانیم *fronèsis* (سنجیدگی) چیست، باید ابتدا ببینیم چه کسانی را آدم های سنجیده *fronimos* می نامیم. چنین می نماید که شاخص تمیز دهنده ی انسان سنجیده این است که چنین آدمی در باره ی آن چه که برای خود او نیک و سودمند است، به درستی شور *bouléusiç* و داوری می کند - نه در جزئیات، مثلاً آن چه برای سلامتی و تندرستی مفید است، بلکه به طور کلی در باره ی سعادت و نیک بختی.

2&. دلیل درستی این سخن این است که ما، در هر زمینه ای، کسانی را آدم های سنجیده می نامیم *fronimos* که با حساب گری دقیق خود، در اموری که به حوزه ی هنر *tekhné* (هنر یا فن) تعلق ندارند، به هدف نهایی با ارزشی نایل می گردند. بنابراین در یک کلام می توان گفت که سنجیده *fronèsis* خصلت کسی است که خوب تأمل و شور *bouléutikhoç* می کند.

3&. وانگهی هیچ کس در باره ی چیزهای تغییرناپذیر (چیزهایی که نمی توانند غیر از آن گونه باشند که هستند) و یا درباره ی امری که تحقق بخشی به آن برای او ممکن نیست، شور و تأمل نمی کند. به همین ترتیب، چون *épistèmè* (دانش یا علم) بر برهان مبتنی است و چون در اموری که مبادی شان می توانند غیر از آن گونه باشند که هستند، برهان وجود ندارد - زیرا در این جا همه چیز سیال و تغییرپذیرند - و چون نمی توان در باره ی چیزی که به ضرورت وجود دارد شور کرد، در نتیجه *fronèsis* نه *épistèmè* می تواند باشد و نه *tekhné*. *épistèmè* نمی تواند باشد چون حوزه ی عمل، امور تغییرپذیر است (چیزهایی که می توانند غیر از آن گونه شوند که هستند) و *tekhné* نمی تواند باشد چون عمل کردن به معنای دقیق کلمه و آفرینندگی به

معنای تولید چیزها، از دو سنخ متفاوت اند.

4&. پس بدین ترتیب، *fronèsis* را می توان حالت آمادگی برای عمل کردن همراه با داوری درست دانست *aléthouç*، در حوزه ی اموری که برای آدمی بد یا نیک اند. غایت آفرینندگی (عمل تولید - مترجم) *poiéton* متفاوت از چیزی است که آفریده (تولید) می شود، اما عمل کردن *prakhton* چنین نیست. در این جا، هدف عمل کردن همواره خودِ عمل است، زیرا غایتی که عمل در برابر خود قرار می دهد تنها می تواند خوب عمل کردن باشد.

5&. به همین دلیل است که به راستی ما *fronèsis* را نزد پریکلس(3) و کسانی همانند او می یابیم: کسانی که قادر به دیدن *théorein* (تشخیص و تعیین) (اموری هستند که هم برای خود آن ها و هم برای مردمانی که بر آن ها حکومت می کنند، خوب و مفید اند. اینان، با این قابلیت ها، واقعاً از عهده ی اداره ی یک خانه و یا یک (شهر یا دولت- شهر) بر می آیند. *Sophrosuné* (عقل سلیم)، اصطلاحی که در زبان یونانی هم معنای *fronèsis* است، خصلتی است که قابلیت سنجیدگی را حفظ می کند.

6&. آن چه این قابلیت را حفظ و تحکیم می کند قدرت داوری *upolépsic* است. لذت و رنج در همه ی موارد قدرت داوری را فلج یا گمراه می کنند. مثلاً قدرت داوری در این که آیا مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است یا نیست مقهور لذت و رنج نمی شود بلکه تنها قدرت داوری در این که چه باید کرد و چه نباید کرد، یعنی داوری درباره ی عمل (عمل اخلاقی)، چنان می شود. مبادی محرک هر عمل (عمل اخلاقی) در غایت آنند ولی کسی که لذت و رنج درونش را فلج کرده است دیگر آن مبادی را نمی بیند و نمی داند که هرگامی که برمی دارد و هر انتخابی که می کند باید برای تحقق بخشی به آن غایت باشد. زیرا شر در ما مبادی اخلاقی عمل را ویران می کند. پس ناگزیر باید نتیجه گرفت که *fronèsis* یک حالت آمادگی برای عمل کردن همراه با داوری درست و حقیقی است و موضوع اش سعادت مردمان است.

7&. بدین نکته نیز باید توجه کرد که اگر در *Tekhné* درجات مختلف نیل به کمال وجود دارند، ولی در *fronèsis* چنین نیست. اضافه کنیم که درحوزه ی *Tekhné* آن کس که به میل خود خطایی می کند بر خطاکار ناخواسته ارجح است ولی در *fronèsis* هم چنان که در دیگر فضایل، وضع بر عکس است. بنابراین روشن است که *fronèsis* فضیلت است و نه

8&. چون در نفس دو بخش خردمند وجود دارند، *fronèsis* آن جزء خردمندی را تشکیل می دهد که عقیده را می سازد (16) (*doksastikhon*). زیرا *doksa* (عقیده، باور) هم چون *fronèsis* با اموری سروکار دارد که تغییرپذیرند (اموری که می توانند غیر از آن چه که هستند، شوند) یعنی به عبارت دیگر با هر آن چه که پیشامد احتمالی و اتفاقی (4) است. باید بگوییم که *fronèsis* تنها یک حالت وجودی ساده ای نیست که با عقل همراهی می کند، بدین دلیل که این حالت ممکن است دست خوش سهو و نسیان شود در حالی که *fronèsis* هیچ گاه نه از دست می رود و نه به فراموشی سپرده می شود.

فصل هفتم (5)

... هم چنین روشن است که آن چه یونانیان سَفُیَا (6) (*sofia*) می نامند، بالاترین حد کمال در مراتب متخلف دانش است.

3&. پس سَفُوس *sophos* (در این جا به معنای فیلسوف) نه تنها باید بداند چه حقایقی از عالی ترین مبادی حاصل می شود بلکه از خود این مبادی نیز باید شناخت دقیق داشته باشد. بنابراین، می توان گفت که □□□□ (فلسفه) عقل *nous* پیوسته با علم و دانش *épistèmè* است یا به عبارت دیگر شناخت علمی عالی ترین و والاترین موضوعات است. بدین ترتیب، حرف پوچی خواهیم زد اگر بگوییم که دانش سیاسی *politèké*، یا *fronèsis* (سنجیدگی) سیاسی، بهترین دانش هاست چون آدمی که موضوع کار *fronèsis* است عالی ترین موجودات عالم نیست.

4&. اما اگر برخی خصیصه ها، چون سلامتی و نیکی، بسته به این که شامل چه موجوداتی می شوند، مثلاً آدمیان یا ماهیان، تغییر می کنند، ولی، در حوزه ای دیگر، سفیدی و راستی همیشه همان است؛ همیشه سفید، همیشه راست. پس به طریق اولی می پذیریم که آن چه *sofia* (فلسفه) است همیشه *sofia* است (تغییر ناپذیر است)، درحالی که آن چه *fronèsis* (سنجیدگی) است بر حسب شرایط سیال و تغییر پذیر است. کسی که در همه ی امور فردی که با شخص او ارتباط دارند می داند که چه چیز برای او درست و سودمند است، مردمان او را فرد سنجیده ای می دانند و در آن گونه امور به او اعتماد می کنند. حتا دور تر می رویم و بعضی حیوانات را نیز که در زمینه ی امرار معاش از خود پیش بینی نشان می دهند، موجودات سنجیده می نامیم.

این نیز بدیهی است که *sofia* (فلسفه) و *politiké* (سیاست) یک و

همان نمی تواند بود. چه اگر بنا بر این باشد که هوشمندی کسی را در تأمین منافع خود *fronèsis* (سنجیدگی) بنامیم، انواع مختلف *sofia* وجود خواهند داشت. مسلم است که برای تأمین نیکی برای همه ی موجودات زنده فقط یک و تنها یک *sofia* وجود ندارد بلکه برای هر کدام علمی دیگر هست وگرنه لازم می آید برای همه ی موجودات زنده فقط یک علم پزشکی بدون هیچ تمایزی وجود داشته باشد.

از سوی دیگر، این ادعا که آدمی عالی ترین موجودات زنده است سخنی پوچ است زیرا ذوات دیگری هستند که بسیار برتر و خدایی تر از آدمیان اند، مثلاً در میان اجسام درخشنده ای که آسمان از آن ها تشکیل می یابد.

5&. از آن چه گفته شد نتیجه می گیریم که *sofia* (فلسفه) جمع *épistèmè* (علم) و *nous* (خردورزی، عقل) است و در شناخت موجوداتی که بر حسب طبیعت شان والاترین موجودات اند به کار می رود. از این رو، کسانی چون آناکساگور (7 Anaxagore)، تالس (8 Thalès) و همانند آنان را فیلسوف می نامند و نه آدم های سنجیده، زیرا آن ها چیزهایی که برای خودشان سودمند بود را نمی شناختند ولی با امور دشوار و حیرت انگیز و حتا خدایی، هر چند سودی در بر نداشتند، آشنا بودند؛ زیرا این بزرگان فاضل آن چه که برای آدمیان نیک است را نمی جستند.

6&. ولی بر عکس، حوزه ی *fronèsis* (سنجیدگی) شامل امور اساساً انسانی و آن چیزهایی می شود که در باره ی آن ها *bouléusis* (شور و تأمل کردن) توسط عقل بشری میسر است. زیرا به نظر می رسد که موضوع اصلی *fronèsis* (سنجیدگی)، *endoulia* (به درستی و خوبی شور و تأمل کردن) است. اما هیچ کس در باره ی امر تغییر پذیر (آن چیزهایی که نمی توانند غیر از آن باشند که هستند) و امری که غایتی مشخص و دقیق ندارد، شور و تأمل نمی کند بلکه در باره ی آن غایتی شور و تأمل می کند که ممکن (تحقق پذیر) است؛ و مراد از غایت در این مورد ارزشی است که از طریق عمل ما می تواند به دست آید. به طور کامل گفته باشیم، تأمل درست و هوشمندانه را کسی می کند که با خردورزی و سنجشگری، به سوی آن هدفی رود که برای انسان به بهترین وجه ممکن و تحقق پذیر است.

7&. اضافه کنیم که *fronèsis* (سنجیدگی) تنها با کلیات سروکار ندارد بلکه باید جزییات و ویژگی ها را نیز به روشنی ببیند. زیرا *fronèsis* امری عملی است. *fronèsis* عمل می کند و عمل ضرورتاً با

حزبیات، ویژگی‌ها و مفردات سرو کار دارد. به همین جهت پیش می‌آید که این‌جا و آن‌جا کسانی که بی‌بهره از دانش‌اند، در عمل، بهتر از کسانی که صاحب دانش‌اند اقدام می‌کنند. این همان امتیازی است که آدم‌های با تجربه نسبت به دیگران دارند. به عنوان مثال، اگر کسی بداند که گوشت سبک سهل الهضم و برای تندرستی سودمند است ولی نداند که گوشت سبک کدام است نمی‌تواند از دانش خود برای تأمین تندرستی سود ببرد. این کار از کسی بر می‌آید که بداند که گوشت طیور به طور خاص سبک است و برای تندرستی سودمند. *fronèsis* امری است اساساً عملی؛ در نتیجه باید هر دو وجه شناخت (شناخت کلیات و شناخت جزئیات و ویژگی‌ها) و مخصوصاً وجه دومی (شناخت ویژگی‌ها و مفردات) را بداند. در این مورد می‌توان گفت که شناخت جزئیات (ویژگی‌ها و مفردات) علم سازماندهی (9) و اساسی است.

یادداشت‌ها

(1) برگردان مجدد از روی متن‌های فرانسه با استفاده از ترجمه ی فارسی: محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو 1378

Aristote - Ethique de Nicomaque - Traduction de J. Barthélemy Saint-Hilaire Revue par Alfredo Gomez-Muller - Le livre de poche- 1992

Aristote - Ethique de Nicomaque - Traduction par Jean Voilquin - GF-Flammarion- 1965

(2) در ترجمه ی Barthélemy Saint-Hilaire فصل چهارم به جای پنجم است.

(3) 495 - 421 Périclès ق.م.

(4) contingent

(5) در ترجمه ی Barthélemy Saint-Hilaire فصل ششم و هفتم در فصل پنجم ادغام شده است.

(6) سؤفیا (σοφία) که آن را «فرزانگی» یا «حکمت» ترجمه کرده اند، در یونانی هم به معنای کمال هنرمندی و مهارت در کارهای دستی و هنرها بود و هم به معنای کمال علم و دانش

(7) آناکساگور Anaxagore، فیلسوف ایونی ioni در سده ی ششم قبل از

میلاذ، عقل را که جوهری بسیار هوشمند می دانست اصل اول واقعیت می شمرد. او متهم به بی دینی شد و بالاجبار از آتن فرار کرد و در حدود سال 428 در لامپساک Lampsaque در گذشت.

(8) تالس Thalès در شهر میله Milet در اواخر سده ی هفتم و اوایل سده ی ششم قبل از میلاد به دنیا آمد. یکی از نخستین فیزیولوژی شناسان ایونی بود. او بر این اعتقاد بود که آب اصل اساسی توضیح واقعیت است.

architectonique (9)