

تأملی بر مبنای «نقد سیاست»

«سنجیدگی سیاسی» نزد ارسطو

لحظه ی فلسفی گسست «اندیشه ی سیاسی» از «اندیشه ی استعلایی»
«پیشامد احتمالی»، «شور» و «لحظه ی مناسب» (کایروس)

در حالی که بحران «سیاست» و اندیشه های سیاسی یکی از خصوصیات مداوم زمانه ما شده است، نظریه ی «سنجیدگی سیاسی» نزد ارسطو، چون گسستی از فلسفه ی سیاسی استعلایی، می تواند به یاری ما آید: در نقد «سیاست واقعاً موجود» و در تبیین بینشی دیگر نسبت به «سیاست» بر مبنای «پیشامد احتمالی»، «شور» و «لحظه ی مناسب» (کایروس).

در ادامه ی تأمل پیرامون یکی از معضلات اصلی دوران کنونی ما یعنی «بحران سیاست» و آن چه که در نقد «سیاست»، لحظه ی گسست از «سیاست واقعاً موجود» (۱) نامیده ایم، اکنون با یکی دیگر از لحظه های مهم فلسفی - سیاسی (۲) آشنا می شویم. زمانی که در سده ی چهارم پیش از میلاد در یونان، «گسست» (۳) بنیادینی رخ می دهد. اشاره ی من در این جا به آن «لحظه» *moment* در اثر مهم و متأخر ارسطو یعنی *اخلاق نیکوماخوس* است که *fronèsis* یا اندیشه ی تغییرپذیر در امور تغییرپذیر - به ویژه در امر «سیاست» - از دانش تغییرناپذیر هستی تغییرناپذیر یعنی از اندیشه ی استعلایی، «خدایی» یا دانش «ایده های» افلاطونی، جدا می شود.

قبل از هر چیز و برای پیش گیری از هر گونه سوء تفاهمی، باید تأکید کنم که دیدگاه ارسطو در این اثر بتامای سیاسی اش، همان طور که اشاره نیز خواهیم کرد، حذف یا نفی «دانش برین» (خدایی) و نشان دادن «سنجیدگی سیاسی» (فرونزیس) یا دانش دگرگون پذیر انسانی به جای آن نیست، بلکه اعلام «خدایی» حوزه ی کار آن ها چون دو بینش یا تعقل متفاوت است. اما اهمیت بسزای بدعت گذاری ارسطو، برای ما که می خواهیم مسأله انگیز «نقد سیاست» را با رویکردی فلسفی - سیاسی بنگریم، در جای دیگری است. این اهمیت در مضمون گسستی است که در این برهه، با تغییر مفهوم فرونزیس، 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 پیامدها، تکوین فرایندی است که من «ردیابی مسأله ی لائیک» در سیر تاریخ فلسفه و سیاست نامیدم (۴): یعنی جدا شدن اندیشه و عمل ناظر بر «امر عمومی» *Res publica* از بینش استعلایی (۵) 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 پذیر است که چندان (۶)، بسیارگونگی (۷)، نا ایقانی (۸)، نابهنگامی، بغرنجی (۹)، «پیشامد احتمالی» *contingence*، «شور»، و «کایروس» *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 مبنای فلسفی - سیاسی «نقد سیاست»، در پرتو تعریف جدید ارسطو از فرونزیس 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» (۱۰) 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(۱۱). اکنون، نزد ارسطو، لحظه ی «*حد/ شدن*» **سنجیدگی سیاسی از اندیشه ی استعلایی** را مورد مطالعه قرار داده، مضمون و جایگاه آن را در «نقد سیاست» نشان خواهیم داد.

فرونزیس *fronèsis* (۱۲) 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 *سوفیا* یا *فرونزیس* نامیده می شود، خصلت اصلی روح (۱۳) جاویدان در مقابل جسم(۱۴) فناپذیر است. چنین تفکر یا تأملی، «دانش خدایی»(۱۵) 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 «**همواره همان و همانند خود می ماند**». *فرونزیس* افلاطونی، *شاه-دانشی*(۱۶) است که نزد فیلسوف، در سیر جهان مُثل، معقولات(۱۷) و خیر برین(۱۸)، به وجود می آید و در حوزه ی زندگی و عمل و بویژه در امر *پولیتیا politeia* (شهر- داری یا «سیاست»)(۱۹) به حقیقت مطلق فرمان روای مردمان و «شهر» در می آید.

در ابتدا، ارسطو نیز، همین تعریف و تعبیر افلاطونی از *فرونزیس* 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 مُثل(فرم)، *پارادیگم* یا ایده ی برین است، پس تنها افراد نادری که نزدیک به خدایند، یعنی «بنیان گذار- فیلسوف»ها(۲۰)، قابلیت و توانایی کسب آن را دارند و در نتیجه سزاوار سرآمدی و سالاری اند.

اما سیر اندیشه ی فلسفی در تعریف *فرونزیس*، که افلاطون مبانی آن را پی می نهد، در **یک لحظه و نقطه ی معین متوقف** می شود: در *اخلاق نیکوماخوس*، **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 *فرونزیس* ارائه می دهد که با تعریف و دریافت افلاطونی و حتا با تعریف پیشین خود، کاملاً متفاوت است. *فرونزیس*، دیگر، شناخت مطلق و تغییر ناپذیر در باره ی امور تغییر ناپذیر و جاودانه یعنی معقولات برین، ترفارزنده 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 (کا/بروس)**، 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، *سوفیا* یا دانش استعلایی فیلسوف «خویشاوند» خدا یا خدایان نیست... بلکه «سنجیدگی» سیاسی، بر مبنای «پیشابندی»، «شور» و تصمیم گیری در «لحظه ی مناسب» است. امری که همواره دنیوی، انسانی، بفرنج، نامعلوم، و تغییرپذیر است، که عاملان آن نیز خود انسان ها و مردمان هستند: در دوری از خدا، در غیاب او... یا در نبود او.

۱. تحول معنا شناختی یک واژه

فرونزیس افلاطونی: دانشی استعلایی، سرمد و سرآمد.

واژه *فرونزیس* در آستانه ی سده ی پنجم پیش از میلاد در زبان یونانی ظاهر می شود. پیش از آن، نزد هومر در **أدیسه** (۲۱)، *فرونزیس* گفته می شد. اما رد پای فلسفی آن را نخست در **پاره ی دوم** سخنان *هراکلیتوس* پیدا می کنیم. معنای اولیه ی آن گسترده و بسیط است. این معنا، در ابتدا، جمع روح و احساس، فکر و تعقل در جهات مختلف را در بر می گیرد. (۲۲)

با این که *هراکلیتوس*، *فرونزیس* را با *لوگوس logos* یا *نوس noos* همسان نمی کند اما آن را، همانند فعالیت فیزیولوژیکی، تفکر مشترک آدمیان می شناسد و عامه را از این بابت که تفکر یا *فرونزیس* را امری شخصی می پندارد، سرزنش می کند.

هراکلیتوس – در پاره ی دوم:

«**با این که عقل *logon* نزد همه مشترک است، اما توده ی مردم عادی فکر کردن *fronèsin* را چون امری شخصی تلقی می کند.**»(۲۳)

مفهوم گسترده ی *فرونزیس*، یعنی «حس کردن» و «فکر کردن» را می توان نزد *سوفوکل* در *أدیپ شاه*، ایزوکرات(۲۴)

و... پیدا کرد. تا جایی که ارسطو به پیشینیان خود، چون پارمینید(۲۵)، آناکساگور(۲۶) و حتا هومر، ایراد می گیرد که فرونیس را با ادراک حسی(aisthèsis) اشتباه گرفته اند.

در پایان سده ی پنجم، دموکریت تعریفی از فرونیس به دست می دهد که نزدیک به «حکمت عملی»(۲۷) است و برای آن سه نقش یا کارکرد در نظر می گیرد: **خوب شور کردن، به راستی سخن گفتن و آن طور که باید عمل کردن.** بحث ارسطو، در اخلاق نیکوماخوس، متأثر از این سه فرمول دموکریتی است.

اما با سقراط، تحولی در تعریف فرونیس آغاز می شود که راه را بر دانش خدایی «ایده ها»ی افلاطونی هموار می کند. فرونیس چون یکی از کیفیات روح، نقش و رویکردی عملی دارد زیرا خوب و بد را به مردمان می آموزد(۲۸). این است آن فضیلت عملی و اخلاقی که نزد سقراط، تحت نام های مترادف و همسان دیگری چون سوفیا یا ایپستمه Epistèmè، به سرمدی و سرآمدی مطلق می رسد. برای «نیک عمل کردن»، ابتدا باید مراقبه کرد contemplation، یعنی به سوی خوب متعال یا خیر برین و شناخت آن رفت.

«سقراط (در رساله ی پروتاگوراس افلاطون):

مردمان برآند که Epistèmè چنان نیرویی ندارد که بتواند بر آدمی فرمان راند و او را رهبری کند، بلکه بسا ممکن است که کسی از Epistèmè بهره مند باشد و با این همه، عنان اختیارش به دست چیزی غیر از آن باشد، گاه شور و گاه لذت، یک وقت اندوه و زمانی عشق و بیشتر اوقات ترس. از این رو، می گویند Epistèmè برده ای است ناتوان و زبون که تمایلات نفسانی و هوی و هوس آن را به هر سو می برند. اکنون آیا تو چنین می اندیشی یا Epistèmè را چیزی زیبا می دانی که می تواند بر آدمی فرمان براند و اگر کسی خوب و بد را بشناسد، هیچ عاملی نمی تواند او را به رفتن راهی دیگر وادار سازد، جز راهی که Epistèmè به او می نمایاند و Fronèsis را نقطه انکأ مسلم و مطمئن آدمی می شناسی؟»
(دیالوگ سقراط با پروتاگوراس در رساله ی افلاطون به همین نام)(۲۹).

در فراز بالا، از زبان افلاطون، با فرونیسی آشنا می شویم که هنوز سقراطی است ولی نه کاملاً افلاطونی. فرونیس برابر ایپستمه می شود: نیرویی استعلایی که بر مردم «فرمان» می راند، ملاک خوب و بد و راهنمای آدمی می گردد، بطوری که «هیچ عملی نمی تواند او را به راه دیگری وادار سازد».

افلاطون، با حرکت از تعریف رایج فرونیس چون اندیشه ای با رهیافت عملی، مفهوم این واژه را تبدیل به فضیلت یا حکمتی برخاسته از سیر جهان استعلایی می کند. بدین ترتیب، در تعریف مفهوم، «تحولی ارگانیک» پدید می آید و بنا بر آن، فرونیس عمل گرای پیش سقراطی تبدیل به فرونیس اهل مراقبه می شود(۳۰). با این همه، باید تأکید کنیم که فرونیس افلاطونی هیچ گاه رویکرد عملی خود (بویژه در امر پولیتیا یا شهر-داری) را از دست نمی دهد، بلکه ویژگی آن در این است که برای هدایت عمل سیاسی (سیاست ورزی) و اداره ی شهر (پولیتیا)، «اندیشه» ابتدا باید، فراسوی دنیای اجسام زمینی و محسوسات، به سوی جهان تغییرناپذیر متعالی و ترافرانده transcendental روی آورد تا در آن جا پارادیگم راهنمای عمل را بیابد.

از این رو ست که نزد افلاطون، پس از منون(۳۱) و گرگیاس(۳۲) و به ویژه در فایدون(۳۳) و فیلیس(۳۴)... فرونیس تبدیل به اندیشه ای خدایی در سیر تماشای ایده و خیر برین می شود. فرونیس، 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، فرونیس، ایپستمه یا سوفیا 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» Réel، تنها فرم های تغییرناپذیر تراگذرنده transcendental هستند و بس. در نتیجه، چون موضوع تفکر و تعمق در این جا، آنی است که همواره همان و همانند خود است... پس حقیقی ترین اندیشه است. تعریف و تبیین افلاطونی از فرونیس را در چند فراز کوتاه زیر، از فایدون و فیلیس، یادآوری می کنیم.

افلاطون در فایدون(۳۵):

« - آنچه همواره همان و همسان خود می ماند(۳۶) غیر مرکب است و حال آنکه مرکب گاه چنین می شود و گاه چنان، و همواره همان و همسان خود نمی ماند.

...

... آیا این جوهر (۳۷) چیزها که اندکی پیش تصدیق کردیم که هستی راستین دارد، همواره همان و همسان خود باقی نمی ماند یا هر روز دگرگون می شود؟ به عنوان نمونه، خود برابری، خود زیبایی، خود «هستی» (۳۸) هر چیز در خود و خود آن چه حقیقتاً هست (۳۹) را در نظر بگیریم، آیا این هستی ها می توانند دگرگونی را، هرگونه دگرگونی را در خود بپذیرند؟ و یا چون هر یک از این هستی ها فرم (۴۰) واحدی را در خود و با خود دارد، همواره همان و همانند خود باقی می ماند و هرگز، در هیچ زمانی، در هیچ نقطه ای و به هیچ وجهی، هیچ تغییری را در خود نمی پذیرد؟
- آن ها، ضرورتاً همان و همانند خود می مانند.

... ولی چیزهایی که همواره همان و همانند خود می مانند، دیدنی و لمس کردنی نیستند و آن ها را تنها از راه تفکر، یعنی به وسیله ی خود روح، می توان دریافت.

....

... و اگر روح (۴۱) تنها و تنها به وسیله ی خود (۴۲) به جست و جو پردازد و خود را به آن جا برد، آن جا که هر چیز ناب و جاویدان است و همیشه هست و همیشه همان و همانند خود می ماند؛ و چون خود با این گونه هستی خویشی دارد، هر گاه که حواس خود را در خود جمع کند و میسر باشد، نزد آن هستی می ماند و سرگردانیش به پایان می رسد و آرامش خود را باز می یابد و به سبب هم نشینی با این هستی ها، خود نیز همواره همان و همانند خود می ماند. و این حالت روح، همان است که به راستی اندیشه (Fronesis) می نامیم.

... نتیجه ای که از این تصدیق ها به دست می آید این است که: آن چه خدایی است، جاویدان است، موضوع تعقل است، فرم واحدی دارد، انحلال ناپذیر است و همواره همان و همانند خود می ماند، و این همان چیزی است که روح بیش از همه به آن شبیه است. در حالی که، برعکس، آن چه انسانی است، فناپذیر است، غیر قابل دسترس تفکر است، چند فرمی است، انحلال پذیر است و هرگز همان و همانند خود باقی نمی ماند، این آن چیزی است که تن بیش از همه به آن شباهت دارد.»

افلاطون در فیلیس (۴۳):

« - من برآنم که هر کس اندک بهره ای از خرد دارد، دانشی را که موضوعش هستی و آن چه که واقعاً هست باشد، یعنی چیزی که بنا بر طبیعتش همواره کاملاً همان و همانند خود می ماند، حقیقی ترین دانش ها می شمارد...»

....

- هیچ می دانی که بیشتر دانش ها و کسانی که به آن ها می پردازند با عقاید سروکار دارند و حتا وقتی هم که می خواهد درباره ی طبیعت تحقیق کند همه ی عمر خود را به کاوش و پژوهش در قلمرو این جهان می گذراند و همواره در این صدد است که بداند این جهان چگونه پدید آمده است و از کدام عوامل متأثر می شود...»

- آری، حق با تو است.

- بنابراین هیچ گاه در صدد دریافتن آن چه همواره هست بر نمی آید بلکه کوشش و تلاشش معطوف است به آن چه شده است یا می شود و یا خواهد شد.»

۲. لحظه ی گسست در اخلاق نیکوماخوس:

فرونزیس یا سنجیدگی سیاسی

گفتیم که ارسطو، در جا های مختلفی از آثارش، همان تعریف و درک افلاطونی از فرونزیس را تکرار می کند. او نیز، در مقابل «عقیده» opinion و «احساس» sensation که هم چون موضوع خود سیال و دگرگون پذیرند، دانش تغییر ناپذیر در باره ی هستی تغییر ناپذیر یعنی فرونزیس را که قرار می دهد.

ارسطو، در کتاب متافیزیک خود، در دفاع از فرونزیس افلاطونی، می نویسد که اگر سخن هراکلیت را باور کنیم که دنیای محسوسات همواره سیال است، پس برای این که شناختی یا دانشی بتواند وجود داشته باشد (در این جا، هم هراکلیت و هم ارسطو، اصطلاح فرونزیس را برای «دانش» به کار می برند)، باید بپذیریم که دنیایی خارج از محسوسات نیز وجود دارد که تغییرناپذیر و فناپذیر است و تنها موضوع شناخت یا دانش راستین می تواند قرار گیرد، زیرا به چیزهای در سیلان شناختی نیست.

ارسطو در کتاب متافیزیک خود می نویسد:

«عقیده به مثل (۴۴) از آن روی برای قائلین به آن پیش آمد که به حقیقت سخنان هراکلیتوس باور داشتند که می گوید: «همه ی محسوسات همواره در سیلان اند» (۴۵)؛ چنان که اگر شناختی و دانشی از چیزی وجود داشته باشد *Epistèmè tinos xai fronèsis*، پس باید طبایع پاینده ی دیگری فراسوی محسوسات وجود داشته باشند، زیرا به چیزهای در سیلان شناختی نیست.» (۴۶)

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

«بدون وجود طبایع تغییرناپذیر، شناخت یا دانشی *gnosis e fronèsis* نمی تواند وجود داشته باشد.» (۴۷)

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:

«قوه ی ادراک *diania* تنها در سکون و توقف است که به شناخت و دانایی می رسد
«*Epistas thai Xai fronein*».

و این که:

«انسان، تنها در آرامش روح، پس از جنب و جوشی که در طبیعت اوست، می تواند صاحب شناخت و دانش گردد *fronimon Xai Epistèmon*» (۴۸)

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 ten xata filosofian fronèsin (۴۹).

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 *فرونزیس* و مشتقات آن را به کار می برد و آن ها را با *اپیستمه* *Epistèmé* و *گنوزیس* *Gnosis* مترادف و همسان می کند. در تمام این متون، *فرونزیس* مبین و معرف دانش استعلایی نوع افلاطونی است که با نام دیگر این دانش یعنی *سوفیا* مترادف و همسان می شود.

اما در اخلاق نیکوماخوس، یکباره متوجه می شویم که همین واژه *فرونزیس* کاملاً معنای دیگری پیدا می کند و واقعیت دیگری را بیان می دارد. بطوری که، در این جا، نه تنها تعریف افلاطونی از *فرونزیس* 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 *فرونزیس* که با تعریف افلاطونی تناقضی آشکار دارد و بطور عمده در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس طرح شده است، چیست؟ (۵۰)

ارسطو روح (یا نفس، *psykhè*) را به دو بخش عقلانی (خردمند، *logon*) و غیر عقلانی (عاری از خرد، *alogon*) تقسیم می کند. او بخش عقلانی روح را نیز به دو جزء یا زیربخش تقسیم می کند. جزیی که موضوع تعقلش چیزهایی هستند که اصولشان تغییرناپذیرند، یعنی همواره همان و همسان خود می مانند و جزء دیگر ناظر بر چیزهایی است که متغیر اند، یعنی چیزهای بی قرار و دگرگون پذیری که بودن یا نبودن، شدن و تحول شان حاصل اوضاع و احوال، اتفاق و احتمال است که آن را پیشامد احتمالی، امکان پذیری، احتمال پذیری یا رخداد پذیری *contingence* می نامند. ارسطو بخش اول را «علمی» *epistèmonikon* و بخش دوم را که در ترجمه های نارسا (به زبان فارسی و حتا خارجی) «حساب گری» برگردانده اند، *logistikon* (کتاب ششم، فصل دوم، ۱۱۳۹a۱۲) یا *doxastikon* (کتاب ششم، فصل پنجم، ۱۱۴۰b۲۶) می نامد. نزد ارسطو، ویژگی بخش دوم روح که ناظر بر امور سیال است، تأمل کردن و شور کردن *boulèutikhos* است. «شور کردن» و «تعقل کردن» در امور اتفاقی و احتمالی هر دو از یک سنخ اند. انسان تنها در مورد امور محتمل یا دگرگون پذیر *contingent* و نه چیزهای تغییرناپذیر و جاودانه - شور می کند و در لحظه ی مناسب (کاپروس) تصمیم می گیرد.

ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، کتاب ششم:

«روح دارای دو جزء است: جزء بهره ور از خرد (logon) و جزء عاری از خرد (alogon). اکنون جزء بهره ور از خرد را نیز تقسیم می کنیم، بدین معنا که فرض می کنیم دو جزء خردمند وجود دارد: یکی به چیزهایی نظر دارد که اصولشان تغییر ناپذیرند و همواره همان و همانند خود می مانند و دیگری به چیزهایی نظر دارد که تغییرپذیرند... یکی را جزء epistèmonikon (علمی) می نامیم و دیگری را جزء سنجشگر logistikon (یا «حساب گر» در پاره ای ترجمه ها که بسیار نارساست). شور کردن و سنجیدن یکی است و هیچ کس در پاره ی موضوعات تغییرناپذیر شور نمی کند. پس جزء سنجشگر یکی از دو جزء خردمند روح است» (کتاب ششم، فصل دوم (لطفی) a 1139 یا فصل اول (فرانسوی) پاراگراف ۵ و ۶).

در اخلاق نیکوماخوس، «سنجیدگی» یا فرونزیس نامی است که ارسطو به جزء سنجشگر بخش خردمند روح می دهد (کتاب ششم، فصل پنجم، 1140b26). فرونزیس، آن فضیلت کسانی است که فکر و دانش خود را در جهت انجام «عمل خوب» («کار نیک») برای مردمان، به کار می گیرند و آن چه را که «به نفع آن ها ست» در نظر می گیرند (همانجا، 1140b21).

فرونزیس و سوفیا که تا کنون همسان بودند، اینک مغایر هم می گردند. سوفیا ناظر بر ضرورت است و تولد یا مرگ نمی شناسد (کتاب ششم، فصل سیزدهم). سوفیا، هم چون موضوع خود که جاودانه و دگرگون ناپذیر است (کتاب ششم، فصل هفتم). اما فرونزیس ناظر بر امکان پذیری، پیشایندی و اتفاق contingency است (کتاب ششم، فصل های پنجم، ششم و هشتم). فرونزیس بر حسب افراد و بنا به شرایط و اوضاع و احوال زمانه تغییر و تحول می کند (کتاب ششم، فصل هفتم). در حالی که، سوفیا، به گفته ی ارسطو در جای دیگر، «آن دانشی است که تحصیل و تملکش از توان انسانی فراتر می رود... بدانسان که بنا بر گفتار سیمونیس: «تنها خدا از این امتیاز برخوردار است»» (متافیزیک، آلفای بزرگ، فصل دوم، 982b28) (51). اما برخلاف سوفیا، سنجیدگی یا فرونزیس خصلتی انسانی و کاملاً انسانی دارد.

ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، کتاب ششم:

«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) poiéton متفاوت از چیزی است که آفریده (=تولید) می شود، اما عمل کردن prakhton چنین نیست. در این جا، هدف عمل کردن همواره خود عمل است، زیرا غایتی که عمل در برابر خود قرار می دهد تنها می تواند خوب عمل کردن باشد. به همین دلیل است که به راستی ما fronèsis را نزد پریکلس 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 پولیس (شهر یا دولت-شهر) بر می آیند. Sophrosuné (=عقل سلیم)، اصطلاحی که در یونانی هم معنای fronèsis است، خصلتی است که قابلیت سنجیدگی را حفظ می کند.

حرف پوچی خواهیم زد اگر بگویم که دانش سیاسی politèké، یا fronèsis (سنجیدگی) سیاسی، بهترین دانش هاست چون آدمی که موضوع کار fronèsis است عالی ترین موجودات عالم نیست.»
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 درخشانده ای که آسمان از آن ها تشکیل می یابد.

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 Anaxagore، تالس 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.» (اخلاق نیکوماخوس، کتاب ششم، فصل های پنجم و هفتم).

بدین ترتیب، واژه ای که نزد افلاطون و هم چنین در برخی آثار ارسطو، با سوفیا یا «دانش خدایی» مترادف بود، در اخلاق نیکوماخوس کاملاً از آن جدا می شود. فرونزیس، سنجیدگی سیاسی می شود که همواره به معنای تأمل، تعقل و

خردمندی یا به قول ارسطو «جزیی از نفس خردمند» است، اما با این خصوصیت که موضوع سنجیدگی سیاسی چیزهای دگرگون پذیر است، خود اندیشه تغییرپذیر است و تحصیل آن نیز در قابلیت همگان است. به عبارت دیگر، فرونزیس تبدیل به فصیلتی (یا دانشی) انسانی می شود تا خدایی، سیال می شود تا سرمدی، و موضوع آن نیز امور دنیوی، تغییرپذیر و محتمل (contingent)، یعنی مسایل مربوط به بهروزی و بهزیستی «شهر» و «شهروندان» می گردد. انسان های سنجیده، «کسانی [می باشند] که قادر به دیدن *théorein* (تشخیص و تعیین) اموری هستند که هم برای خود آن ها و هم برای مردمان خوب و مفید اند» (۵۲). سنجیده، پس کسی است که تفکر و تأمل می کند (*théorein*)، یعنی «جربه گرای ناپی نیست که بدون پرنسیپ و دورنما و روز به روز زندگی کند، بلکه کسی است که از نگرش کلان برخوردار است... اما آن چه که او می نگرد، کلیتی مشخص است - خوبی کل جامعه و فرد - و نه کلیتی مجرد و انتزاعی و به قول ارسطو، غیر واقعی، که دنیای ایده های افلاطونی است.» (۵۳)

در باره ی تغییر مفهوم فرونزیس از اندیشه ی استعلایی به سنجیدگی سیاسی در اخلاق نیکوماخوس و پرسش «گسست» ارسطو از فلسفه ی افلاطونی در این مورد مشخص، بحث های فراوان و متفاوتی صورت گرفته اند که برای روشن کردن بیشتر، از میان آن ها، تز ویرنر یگر **Werner Jaeger** و نقد آن توسط پی ار اوبانک **Pierre Aubenque** را اجمالاً بررسی می کنیم.

تز یگر (۵۴):

یگر، ارسطو شناس آلمانی، معتقد است که در تعریف فرونزیس، نظرات مختلف ارسطو را نباید متناقض و در نتیجه نشانه ی بی انسجامی آن ها دانست. تعاریف متفاوت ارسطو از این واژه، در حقیقت، بیانگر لحظه های مختلف تحول فکری او می باشند، که به پیدایش نظریه ی بدیع و جدیدی منجر می گردد، با این شرط که بتوان تداوم منطقی این تحول را نشان داد.

ارسطو، ابتدا از تعریف افلاطونی واژه در فیلیس حرکت می کند (نگاه کنید به بخش اول این مقاله). فرونزیس یا مراقبه ی معنوی *contemplation*، عنصر تشکیل دهنده «زندگی خوب» و بنیاد «عمل راستین» است. در این جا با مرحله ی یزدان شناسانه ی اندیشه ی ارسطویی *phase théologique* رو برو هستیم. سپس، یزدان شناسی نظری *théologie spéculative* در ادامه ی خود به اخلاق «خدا گردان» *morale théonome* سوق می یابد. خدا، چون موضوع مراقبه و تأمل، در عین حال، هنجار، قاعده یا قانون *nomos* اخلاقی مطلق می شود. شناخت مُثُل (معقولات) هم مبانی وجودی عمل راستین (در سیاست) است و هم تعیین کننده ی اصول هنجاری آن عمل یا سیاست. در مرحله ی بعدی است که ارسطو نظریه ی افلاطونی «معقولات» یا «ایده ها» را کنار می گذارد. در این دوره، «وحدت هستی و ارزش فرو می پاشد، بین متافیزیک و اخلاق... عقل نظری و عقل عملی که پیشتر وابسته و مرتبط بودند، افتراق می افتد» (۵۵).

اگر در اخلاق یودموس (۵۶)، خداوند، همواره، اصل راهنما و تنظیم کننده ی عمل بشری است، در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس، دیگر چنین نیست: خدا از این پس پنهان یا خاموش است. آدمی، برای سازماندهی زندگی زمینی اش، به نیروی دیگری جز نیروهای خود نمی تواند اتکا نماید. عمل (سیاست) دیگر نباید هیچ انتظاری از ایده (مراقبه *contemplation*) داشته باشد.

«ارسطو از فرونزیس هر گونه معنای نظری را می زداید تا جایی که به این واژه، در تعریف جدیدش، تنها یک مفهوم اخلاقی می بخشد. اخلاقی که قادر است عمل انسان را به سوی آن چه که برای او مفید و نیک است، هدایت کند و این همه، بدون هیچ گونه ارجاعی به هنجار استعلایی» (۵۷).

در یک کلام، به باور یگر، فرونزیس یا سنجیدگی، در اخلاق نیکوماخوس، ریشه در دور شدن تدریجی دلمشغولی های یزدان شناسانه یا دقیق تر گفته شود، ریشه در یزدان شناسی *théologie* خدای دور دست دارد. ریشه در جدایی بین آگاهی متافیزیکی و هنجارهای بلاواسطه ی عمل و سرانجام، در متافیزیک متارکه و انفصال دارد (۵۸).

نقد تز یگر توسط اوبانک (۵۹):

اوبانک، ارسطو شناس فرانسوی، دگرگون شدن مفهوم فرونزیس در اخلاق نیکوماخوس و تبدیل آن به سنجیدگی سیاسی (که *prudence* می نامد) و در نتیجه گسست ارسطو از نظریه ی افلاطونی «ایده ها» را انکار نمی کند. اما اختلاف با یگر بر سر این است که به عقیده ی اوبانک، «نظریه ی ارسطویی فرونزیس و تغییرات آن را نمی توان در چهارچوب مبارزه میان «دو ایده آل فلسفی ناظر بر زندگی» و غلبه ی متناوب یکی بر دیگری، توضیح داد» (*). نزد ارسطو، زندگی سیاسی و الزام های عملی آن در تقابل با مراقبه ی استعلایی *contemplation* قرار نمی گیرد و یا به بیان کلی تر، «پراتیک» و

«تئوری» از هم جدا نمی شوند. به ویژه در زمان تاریخی ای که ارسطو اخلاق نیکوماخوس را می نویسد یعنی در دورانی که از «دموکراسی» و «شهر» یونانی دیگر خبری نیست و «شهروند آتنی به رعیت امپراتوری ای درآمده که حکومت و قوانین از شور کردن با او دیگر تبعیت نمی کنند» (۶۰). اما موضوع تمایز دو ایده آل «سیاسی» و «استعلایی» صرفاً در آن جا است که عمل سیاسی دیگر، بر خلاف نظریه ی افلاطونی، «نمونه، پارادایم و راهنمای خود را در دنیای معقولات پیدا نمی کند بلکه هنجار خود را، که البته همواره خصلت نظری خواهد داشت، باید در سطح خود بیابد. بدین ترتیب، **سنجیدگی سیاسی بیش از این که جدایی تئوری از پراتیک و یا انتقام عمل از تئوری باشد، گسست در درون خود تئوری است**» (تأکید از من است) (۶۱).

با این همه، اختلاف اوبانک با یگر بر سر نکاتی است که در بحث ما جنبه ی فرعی دارند. زیرا آن چه که در این جر و بحث مشترک است و مورد توافق دو ارسطو شناس صالح می باشد و برای کار ما اهمیت دارد، همان تصدیق آخری است که اوبانک انجام می دهد: «گسست در درون خود تئوری» یا «خرد ورزی». به عبارت دیگر، این اشتراک نظر که، در واپسین اثر سیاسی ارسطو، دو نوع «خرد ورزی» از هم تفکیک 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 پارادایم مطلق استوار است... و دیگری آن «خرد ورزی» یا «سنجیدگی» انسانی و دگرگون پذیری که بر سه اصل «پیشایندی»، «شور» و «کایروس» قرار دارد.

۳. سه رکن سنجیدگی سیاسی: «پیشامد احتمالی»، «شور» و «کایروس»

- پیشامد احتمالی endèkhoménon

«آن چه که می تواند غیر از آن چه هست شود». (ا. ن. فصل ۵)

موضوع فرونزیس یا سنجیدگی سیاسی، نزد ارسطو، «آن چیزی است که می تواند چیز دیگری غیر از آن چه که هست شود» (۶۲). ارسطو شناسان عموماً آن را «پیشامد احتمالی» (Zufälligkeit, Contingency, Contingence) می نامند که، در برداشتی، نام دیگر آن می تواند اتفاق Tuxhè (در یونانی) یا Hasard (به زبان فرانسه) باشد. در فارسی آن را امکان، امکاپذیری، احتمال، احتمال پذیری، پیشایندی، تصادف، رخداد پذیری، محتمل الوقوع، اتفاق... هم ترجمه کرده اند، ولی من «پیشامد احتمالی» ترجیح می دهم که با مفهوم contingence 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 برد 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 «فضیلت خدایان در این جا ناتوان یا خاموش است» و به هر حال، فاقد کارایی.

در توضیح فلسفی مفهوم «پیشامد احتمالی» نزد ارسطو، اوبانک خاطر نشان می سازد که تمام یزدان شناسی و متافیزیک ارسطو تحت نفوذ احساس دوگانه ای قرار دارد: یکی، بی تفاوتی و بی اعتنایی خدا نسبت به دنیای ما و دیگری ناتوانی او در حکومت کردن بر این جهان در جزئیاتش یا، به عبارت دیگر، در اداره ی امور خاص (مشخص، کنکرت) دنیوی. بی تردید، «خدای دور دست»، که قدرتش بر چیزها به نسبت دوری اش از آن ها کاهش می یابد، در منشأ نظریه کیهان شناسانه ی (۶۳) ارسطو در باره ی «پیشامد احتمالی» قرار دارد. «پیشامد احتمالی»، نزد او، فقدان قانون کلی نیست، بلکه فاصله ای است، هر چند ناچیز ولی پُر نشدنی، میان قانون و متحقق شدن قانون در جزئیات و مسایل کنکرت. این فاصله که امر کنکرت را به مرز دست نیافتنی برای قانون و تعیینات (۶۴) آن تبدیل می کند، خود، معلول چیزی است به نام ماده (۶۵). ماده ای که نیروی نامعین اصداد (۶۶) است و در نتیجه، بدین سبب، همواره بالقوه می تواند چیز دیگری غیر از خود شود. از سوی دیگر، شرط امکان پذیری «حرکت» ماده است و هر چه بیشتر «حرکت» از سکون و ثبات خدایی دور شود، ماده نیز، که پیش شرط حرکت است، در برابر تعیینات (قانون کلی) بیشتر نا فرمانی می کند. بدین ترتیب، «پیشامد» و «بی نظمی» (آشفته گی) (۶۷) به نسبت بغرنجی رشد می کند و بغرنجی «زمانی تظاهر می کند که از کرات فوقانی به منطقه ی تحتانی ماه (فضای در برگیرنده ی زمین تا ماه) و از عناصر ساده به اجسام مرکب رویم»، زیرا «هر چه بیشتر چیزها دارای ماده باشند یعنی از نیروهای گوناگون تشکیل شده باشند، «نامعینی» (۶۸) و

«چندگانگی» (۶۹) در آن ها بیشتر خواهد بود.» (۷۰)

پس فرونریس یا سنجیدگی سیاسی تنها در حوزه ی پیشامد احتمالی یا اتفاق عمل می کند. آن جا که «هر چیز می تواند چیز دیگری غیر از آن چه که هست شود» (۷۱). در این جا ست که فرونریس از سوفیا یا علم ناظر بر ضرورت، بر چیزهای تغییرناپذیر و بیگانه نسبت به «شدنی ها»، متمایز می شود. نزد یونانیان، علم در آن جا رشد می کند که پیشامد را حذف کند و پیشامد در آن جا ظاهر می شود که علم از پیش بینی آن عاجز باشد.

و اما «سیاست»، عمل کردن است. اقدام برای تغییر محیط پیرامون خود است. و عمل کردن، هم چون تولید (۷۲) اثر یا هنر ورزی، تغییر و تبدیل موضوع عمل یا تولید است. در نتیجه، عمل کردن و تولید کردن مستلزم وجود «نا تمامی»، «نا کاملی»، «نا کمالی» و «نا معینی» است، مستلزم «جای حرکت» و «بازی» است. پس موضوع عمل (سیاسی)، چون تولید (هنری)، به حوزه ی «آن چه که می تواند دگر شود»، 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» (۷۳) و «بازی» (۷۴)، 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... «فراخوانی است همواره تجدید پذیر برای ابتکار خلاق انسان ها» (۷۵).

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 نیرویی 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، توخه ی تراژدی یونانی که خدایی است و سرنوشت مسلم و محتوم آدمیان را رقم می زند، نرد ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، «بشری و لائسیزه» (۷۶) می شود و راه به «شور» و مشاوره، به مراوده و تبادل میان انسان ها می برد.

- «شور» Boulèusis

«انسان سنجیده، کسی است که نیک شور می کند» (ا. ن. فصل ۵)

انسان سنجیده ی ارسطو کسی است که شور می کند (۷۷) و حتا خوب شور می کند (۷۸). شور کردن، تنها کار انسان است، زیرا خدا شور نمی کند و حیوانات نیز به هم چنین. پس شور کردن، ویژگی و استثناً آدمی است. (۷۹)

اما انسان در مورد هر چیزی شور یا زایرنی نمی کند، به عنوان نمونه در باره ی چیزهایی که تغییرناپذیر یا جاودانه اند، رایزنی بی معنا ست. انسان تنها در باره ی آن چیزهایی شور می کند که توسط عمل او دگرگون پذیر باشند. در این جا ست که «پیشامد احتمالی» و «شور» با هم گره می خورند و اولی شرط، زمینه و شرایط دومی می گردد. انسان تنها در مورد امر محتمل یا ممکن (پیشامد احتمالی) شور می کند و نه در باره ی آن چه که «ضرورت» و محتوم است. انسان تنها در باره ی آن چه که احتمال می رود رخ دهد یا رخ ندهد، در مورد آن چه که می تواند چیز دیگری غیر از آن چه که هست گردد، شور می کند.

اما شور کردن در باره ی نامعلومی های امکان پذیر می تواند به سرانجام نرسد یعنی به نقطه ی معلومی نیانجامد و هم چنان نامعینی را در بر گیرد. با این حال، شور بدین معنا ست که راه آینده باز است، که آینده از پیش ترسیم نشده و سرنوشت محتومی ندارد بلکه انسان ها، از طریق شور و مشورت (رایزنی)، بلکه بتوانند مسیر، هدف، دورنما یا افقی را، هر چند موقتی، ناپادار و نامسلم، برای خود تبیین کنند.

در نظر ارسطو، شور مصون از خطا نیست. شور امکان پذیری و امکان ناپذیری را طرح می کند، «نقطه ی امکان» را در می یابد (۸۰). اما شور نمی تواند بطور حتم بگوید که «ممکن»، «ضرورت» می شود. در نتیجه، بهترین رایزنی ها نیز با خطر شکست رو به رو بند. با این همه، با وجود میرا نبودن از خطا و احتمال شکست که از میان برداشتنی نیست، آن چه که از نظر ارسطو، عمل شور کردن توسط مردم را توجیه می کند این است که هر راه دیگری، چون تبعیت از احکام استعلایی یا

معقولات افلاطونی، بازهم بیشتر با نافرمانی ماده (از ایده) و یا با امر پیش بینی ناپذیر زمان مواجه خواهد گشت.

اوبانک در باره ی معنای تاریخی و سیاسی «شور» ارسطویی چنین می نویسد:

«واژه ی یونانی بولئوزیس *Boulèusis* (شور کردن) از نهادی که بوله *boulè* خوانده می شد و هومر به **شورای قدما** (۸۱) اطلاق کرده بود، برگرفته شده است. سپس، در دموکراسی آتنی، بوله نام **شورای پانصد نفره** ای بود که پس از رایزنی در درون خود، مصوبات مجلس خلق را تهیه می کرد. شورا شور می کرد و مجلس خلق تصمیم می گرفت یا تصویب می کرد. ارسطو، با استناد به تجربه ی هومری (۸۲) تنها می خواهد یادآوری کند که تصمیم بدون شور قبلی وجود ندارد. با انتخاب واژه ای چون *Boulèusis*، ارسطو به ما می گوید که شور کردن با خود تنها شکل درونی شده ی شورکردن جمعی است که در مجلس خلق یا حد اقل در میان انسان های مجرب صورت می گیرد.» (۸۳)

اما چرا مردم در شور کردن صالح اند؟ ارسطو دلایلی می آورد. نخست اینکه برای قضاوت کردن، لازم نیست که انسان دانشمند باشد بلکه «فرهنگتگی» (۸۴) کافیت. سپس، اگر فرد به تنهایی نمی تواند در باره ی همه چیز داوری کند (۸۵)، اما مردم مجتمع در مجلس، با جمع کردن قابلیت های خاص خود، می توانند بس قضاوت کنند (۸۶)، 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» (۸۷). بدین ترتیب کثرت گرای (پلورالیسم) در شور، از دیدگاه ارسطو، کمترین بد نسبت به بدی ها و از جمله نسبت به اشرافیت (آریستوکراسی) سلطنتی علم است (۸۸). 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: «شور کردن نمایان گر راه بشری یعنی راه میانی است. راه انسانی که نه کاملاً فاضل است و نه کاملاً نادان، در دنیایی که نه کاملاً عقلانی است و نه کاملاً بوج، ولی شایسته است که به آن نظمی دهیم، با پادرمیانی امکانات متزلزل و شکننده ای که این دنیا در اختیار مان می گذارد.» (۸۹)

- Kairos یا لحظه ی مناسب

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

کایروس، در زبان یونانی، لحظه یا زمان مناسب است. آن هنگام که تیر از کمان پرتاب می شود و به هدف اصابت می کند. کایروس، چون زمان مصمم، تعیین کننده و هدف مند، بُرش و مرزکشی است (۹۰). 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 کایروس چون تقارن عمل انسانی و زمان، چون زمان مساعد برای اقدام، متداول بود. اما بدعت گذاری ارسطو در آن جا ست 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. کایروس، بدین سان، اقدام به موقع در زمان به موقع است. تشخیص لحظه ی مناسب برای اقدام مناسب است.

در حالی که اخلاق رواقی (۹۱) انسان را به کناره گیری از زمان زود گذر دنیوی دعوت می کند و در لحظه ی پرهیزگارانۀ 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 (۹۲). ارسطو، در نقد مکتب های سقراطی الهام بخش فلسفه ی رواقی که فضیلت را حالت بی تفاوتی و بی اعتناگی نسبت به زمان می شمردند، مروجان این مکتب ها را سرزنش می کند که تعریف مطلق از فضیلت (۹۳) به دست می دهند، که نه یک بلکه فضیلت ها وجود دارند و در توضیح فضیلت می بایست از «**چگونه باید، چگونه نباید و در چه زمانی باید**» سخن گفت (۹۴).

ارسطو «فضیلت سیاسی» را چنین توضیح می دهد: عمل کردن «در زمانی که باید، در شرایط و نسبت به موضوعی که باید، به قصد هدفی که باید و به شیوه ای که باید» (۹۵). 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** (۹۶). کایروس، بدین سان،

«فضیلت» زمان می گردد: زمان مناسب یا لحظه ی به موقع برای عمل نیک.

کایروس، ابتدا، مفهومی دینی دارد و ارجاع به ابتکارات دلبخواهی خدایی می دهد که با زمان «بازی» می کند. سپس، به تدریج، مفهوم آن «انسانی و لائیسز» (۹۷) می شود. کایروس، 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. کایروس، لحظه ای است که جریان زمان دچار تردید و تزلزل می شود، بر سر تشخیص راهی که می تواند به نیکی یا پیدی انجامد. پس اگر کایروس، سرانجام، به معنای فرصت مناسب برای انجام کار نیک است، در عین حال مفهوم عکس آن را نیز می رساند: لحظه ی مهلکی که سرنوشت می تواند به تیره بختی گراید.

۴. جایگاه «سنجیدگی» ارسطویی در «نقد سیاست».

آن چه که چون نگرانی (۹۸) و مشغله ی فکری، در بازنگری و بازاندیشی نظریه ها و پراتیک های سیاسی موجود (چه در رابطه با تجربه ی شخصی خود در اپوزیسیون سیاسی ایرانی و چه در رابطه با فعالیت های سیاسی بطور کلی)، من را به سوی «نقد سیاست» سوق داده و می دهد، در جمله ی کوتاهی از مارکس جوان در دوره ی فلسفیدن اش (۱۸۴۳ - ۱۸۴۶)، در مقدمه ای بر نقد فلسفه ی حق هگل (که هشتاد سال پس از نگارش آن منتشر می شود و همواره تا به امروز مورد بی اعتنایی - اگر نگویم بی اطلاعی - مارکسیسم متحجر قرار دارد)، منعکس است:

«در نخستین گام، وظیفه ی فلسفه، فلسفه ای در خدمت تاریخ، این است که، آن گاه که شکل مقدس خود- بیگانگی انسان برملا شده است، خود- بیگانگی را در اشکال نامقدسش برملا سازد. بدین سان، از نقد آسمان به نقد زمین می رسیم، از نقد مذهب به نقد حقوق و از نقد الاهیات به نقد سیاست» (۹۹).

عصاره ی مدعای من در نقد «سیاست» یا آن چه که «سیاست واقعاً موجود» می نامم از این قرار است:

در طول زمان و تا به امروز، «سیاست» politique و «سیاست ورزی» به معنای اعمال و گفتار ناظر بر اداره ی «شهر» و «امر عمومی» res publica، به منزله ی پدیداری تاریخی و برخاسته از شرایط تاریخی، چونان که در فلسفه ی سیاسی تفهیم (مفهوم سازی شده است conceptualize) و در عمل (پراتیک) سیاسی به مورد اجرا گذاشته شده است، عبارت بوده است از:

۱- حوزه ای حرفه ای، انحصاری و اختصاصی، استوار بر تقسیم کاری اجتماعی- سیاسی و مناسباتی سلسله مراتبی (هیرارشیک) که "طبیعی" جلوه می کند و همواره «سیاست» را از جامعه (ی مدنی) «جدا» و حاکم بر آن می سازد.

۲- بینشی استعلایی، در شکل های دینی و غیر دینی مدرن و سکولار، مرجع باور، پیرو سرمشق یا پارادیگمی برونوی extrinseque (غیر اندرباشی)، توهم ساز و مطلق گرا که خود را صاحب انحصاری «حقیقت» برین می پندارد.

۳- 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.

۴- 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 تره های چهارگانه ی فوف، «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» (۱۰۰)، 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 **دخالت گری اجتماعی از نوع 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 دگرسازانه‌ی خود در حین عمل دگرسازی و وضع موجود، قابل تصور نخواهد بود. از این رو ست که پیش از این، در نوشتارهایی، چند لحظه‌ی گسست از «سیاست واقعاً موجود» را مورد تأمل قرار داده ایم: نخستین بار نزد سوفیست‌های یونانی sophistes و به طور مشخص پروتاگوراس Protagoras و سپس نزد ماکیاولی، اسپینوزا و مارکس.

اکنون، با توجه به آن چه که در باره‌ی مفهوم جدید «سنجیدگی» نوشتیم، «فرونزیس» ارسطویی را می‌توان یکی از نقطه‌ها یا حلقه‌های **خط‌گسستی** دانست که پروتاگوراس را به ماکیاولی، اسپینوزا و مارکس متصل می‌کند. سه شاخص اصلی این حلقه را نیز، همان طور که گفتیم، *پیشامد/احتمالی*، شور و کاپروس تشکیل می‌دهند، که «سیاستِ دگر» مورد نظر و ادعایی ما را از «سیاست» سنتی یا «سیاست واقعاً موجود» جدا می‌سازد.

- در تعریف و تبیین جدید، «سیاست»، میدان دگرگون‌پذیری‌ها، ممکنات، نا ممکنات و پیشامدهای احتمالی contingences می‌گردد. به همین سان، «دانش» سیاسی نیز، هم چون موضوع خود، تغییرپذیر، نامسلم و نایقین می‌گردد. پس در این جا، با «سیاستِ دگر» سر و کار داریم که نه دینی است و نه استعلایی، نه مطلق است و نه جاودانه، بلکه دگرگون‌پذیر و حتا نسخ‌پذیر است. «سیاستِ دگر» 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 می‌دهد.

- در تعریف و تبیین جدید، چون از اندیشه‌ی «خدایی» یا استعلایی خیری نیست، پس «سیاست»، میدان «شور» و تبادل نظر مردمان می‌گردد. «سیاست» و «دانش» سیاسی از «جهان خرد» (۱۰۱) سیاسیون یعنی از کاستِ سیاست ورزان، که مداری بسته، انحصاری و اختصاصی است، خارج می‌شود و به گستره‌ی نا آرام، جدلی و پلورالیستی افراد و انسان‌های مجتمع می‌رود. در این جا، «شور» به «دخالت‌گری» واقعی، مستقیم و بلاواسطه‌ی مردم در امور خود در می‌آید و بدین سان، «سیاستِ دگر»، بر چنین بنیادی، به «امر عمومی» res publica واقعی (و نه مجازی) نزدیک می‌گردد.

- در تعریف و تبیین جدید، «سیاست» که *پیشامد احتمالی* و شور را در «مرکز» قرار می‌دهد، در کمینگاه لحظه‌ی مناسب یا کاپروس، قرار می‌گیرد. کاپروس، که لحظه‌ی نامعلوم مرز شکنی است. کاپروس، که زمان پرتاب کردن خود به درون خلج دنیوی و زمانمند است. آن جا که هیچ پیشینه و پارادگمی به یاری ما نمی‌آید و ما تنها هستیم و تنها به کمک نیروی تخیل خود باید از هیچ اختراع، ایجاد و تأسیس کنیم. آفریدن و تأسیس (۱۰۲) پدیداری نو، پُرش به سوی آینده‌ی دگر است، اما آینده‌ی نامعلوم و نامسلم و معمایی. بدین سان، «سیاستِ دگر» با کاپروس که لحظه‌ی مناسب برای آفرینندگی احتمالی، پرمخاطره و نامعلوم است، عجین می‌شود.

«سیاستِ دگر» - 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 دگر»، در تقابل با گفتمان از خود راضی و واحد «سیاست واقعاً موجود»، هم‌آوردی و چالش میان گفتمان‌های متفاوت و متضاد، اسطوره‌زدایی، راززدایی و توهم‌زدایی از گفتار مسلط سیاسی و «حقیقت برین» آن است. «سیاستِ دگر» در تقابل با یکجانبه‌نگری و سیستم‌سازی سیاست ورزان حرفه‌ای، بینش و منشی است که جهان، واقعیت‌ها و پدیدارهای اجتماعی را در چندگانگی و چندانیت‌شان، در مناسبات و نسبیات‌شان، در هم‌سویی و هم‌سویی‌شان، 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 غیراندریاشی - چه دینی و چه غیر دینی، چه کهن و چه مدرن - که به نیرویی برین، استعلایی و ایدئولوژیکی چون «خدا»، «دین»، «ملت»، «میهن»، «مالکیت»، «بازار»، «دولت»، «دیوان» و... «سیاست» درآید.

(۱) تز من این است که مفهوم «سیاست» در اصل به معنای *politeia* یونانی یعنی تأسیس *constitution* و اداره ی (امور) شهر *polis* توسط شهروندان بوده است. آن چه که بنیان گذار فلسفه ی ساسی، افلاطون، به نام «سیاست» پایه ریزی می کند و مبنای «سیاست واقعاً موجود» تا به امروز قرار می گیرد، اندیشه و عملی استعلایی یا تراگذرنده در شکل دینی یا سکولاری است که با مفهوم اصیل و اولیه ی آن چون *پولیتیا* یعنی «شهر- داری» بر اساس «شهروند - مداری» متفاوت و حتا مغایر است. «سیاست 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 باره ی تعریف من از اصطلاح نام برده («سیاست واقعاً موجود») ، به بخش سوم این مقاله: جایگاه «سنجیدگی» ارسطویی در «نقد سیاست» رجوع کنید. هم چنین برای شرح و تفصیل بیشتر می توان به مقالات دیگر در این باره در نشریه طرحی نو رجوع کرد: «نقد سیاست در پرتو قرائتی از پرواگوراس و مارکس». سال پنجم، ۱۳۷۹-۱۳۸۰، طرحی نو: شماره‌های: ۵۰، ۴۷، ۴۵، ۴۴، ۵۱

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.

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

«چهار لحظه ی گسست از فلسفه سیاسی کلاسیک: پروتاگوراسی، ماکیاولی، اسپینوزایی و مارکسی». طرحی نو، سال هفتم و هشتم، ۱۳۸۱-۱۳۸۲. شماره‌های: ۶۳، ۶۶، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۷.

(۳) جدایی، انفصال یا گسست: *Rupture*

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

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

(۶) چندانی، چندگانی، کثرت تعدد: *Pluralité*

(۷) بسیارگونگی: برابر با *Multitude* . در باره ی معنا و مفهوم *multitude* رجوع کنید به ترجمه ی مقاله ی Toni Negri تحت عنوان: به سوی یک تعریف هستی شناسانه از «بسیار گونه»، طرحی نو شماره ۶۸

(۸) نایقانی، نامسلمی ، نامحتومی...: *Incertitude*

(۹) بفرنجی، غامض، دشواری یا پیچیدگی: *Complexe, Complexité* . اندیشه ی بفرنج: *Pensée complexe*

(۱۰) *Séparation*

(۱۱) مبانی فلسفی - سیاسی «مسئله ی لائیک»، بخش اول - فلسفه ی ساسی یونان - پروتاگوراس - افلاطون، آنتیگون و خطابه ی پریکلِس. نشریه طرحی نو شماره های : ۱۰۸، ۱۰۹ و ۱۱۰

(۱۲) *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)، *Sagesse* 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.

(۱۳) روح یا نفس : *Âme, Esprit*

(۱۴) جسم یا *Corps, Matière*

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

(۱۶) «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.

(۱۷) معقولات، مُثُل: *Intelligibles*

(۱۸) خیر برین : *Bien transcendant*

(۱۹) در مورد مفهوم «شهر - داری» (با خط فاصل) که با *پولیتیا* (یعنی تعریف اولیه و اصیل از «سیاست») برابر می کنیم، نگاه کنید به زیرنویس (۱).

(۲۰) 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 پولیس و هدایت اجرایی آن را به سوی سعادت بر عهده دارد. در این باره رجوع کنید به یادداشت ها، از جمله به یادداشت شماره ۳۵ در «ملاحظات بر تز های آقای اکبر گنجی در باره ی مبنای جنس تحول دموکراتیک در ایران» در طرحی نو شماره های ۱۱۵، ۱۱۶ و ۱۱۷.

(۲۱) اُدیسسه، Odyssee، اثر هومر، ترجمه ی سعید نفیسی، ۱۳۶۶، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. نزد هومر واژه ی قدیمی یونانی: فرونیس *fronīs* به معنای انسان «عادل» و «سنجیده» استعمال می شود. به نظر می رسد که برای نخستین بار، هراکلیت کلمه ی فرونیس *fronēsis* را به جای اصطلاح کهنه ی هومری به کار می برد. (۲۲) 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

(۲۳) هراکلیت ، پاره ی دوم:

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

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

Isocrate (۲۴)

Parménide (۲۵)

Anaxagore (۲۶)

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

(۲۸) در افلاطون، مینون: Platon, Ménon, 88a - 89a

(۲۹) افلاطون: پروتاگوراس، جلد اول، محمد حسن لطفی - رضا کاویانی، ص ۱۱۹. (352 c-d).

(۳۰) مراقبه یا سیر: Contemplation .

(۳۱) مینون Ménon، افلاطون: جلد اول، محمد حسن لطفی - رضا کاویانی.

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

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

(۳۴) فیلیس Philèbe، افلاطون: جلد سوم، محمد حسن لطفی.

(۳۵) فایدون در:

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

Les choses qui toujours sont mêmes qu'elles-mêmes et semblables à elles-mêmes (۳۶)

Essence (۳۷)

ce qu'est (۳۸)

Le véritablement étant (۳۹)

Forme unique (۴۰)

Âme (۴۱)

seulement par elle-même (۴۲)

Platon, Philèbe, Pradeau Jean François, Flammarion, 78c - 80c (۴۳)

Forme : مُثُل ، فرم ، معقول (۴۴)

(۴۵) نگاه کنید به زیرنویس (۲۳).

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

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

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

(۴۹) در: Topica, VIII, 14, 163b9

(۵۰) سه منبع مورد استفاده در این مقاله در ترجمه مجدد فراهای 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

۳ . ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، محمد حسن لطفی، تهران، طرحی نو، ۱۳۷۸.

- (۵۱) نگاه کنید به زیر نویس (۴۶).
- (۵۲) ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، فصل پنجم. رجوع کنید به ترجمه ی ضمیمه در زیر.
- (۵۳) Aubenque Pierre, La prudence chez Aristote PUF, 1963
- (۵۴) «سنجیدگی نزد ارسطو»: 15 - 10 Pages, Pierre Aubenque, PUF, La prudence chez Aristote
- (۵۵) همانجا.
- (۵۶) Ethique d'Eudème
- (۵۷) در «سنجیدگی نزد ارسطو»، تز یگر، ص ۸۵.
- (۵۸) همانجا.
- (۵۹) همانجا صفحات ۱۵ تا ۳۰.
- (۶۰) همانجا، ص ۱۵.
- (۶۱) همانجا، ص ۱۹.
- (۶۲) «آن چیز که می تواند غیر از آن چه هست شود»: To entekhomènon allos ekhein در اخلاق نیکوماخوس فصل های پنجم 1140b27، ششم 1141a1 و هشتم 1141b9-11
- (۶۳) Cosmologique
- (۶۴) Déterminations
- (۶۵) Matière
- (۶۶) Puissance indéterminée des Contraires
- (۶۷) Désordre
- (۶۸) Incertain, Incertitude, Indéterminé
- (۶۹) Multitude
- (۷۰) همانجا، اوبانک، ص ۸۶، زیر نویس ۴، به نقل از G. Rodier در Etudes de philosophie grecque
- (۷۱) زیرنویس (۶۳).
- (۷۲) به یونانی: Poièsis
- (۷۳) Déviation
- (۷۴) Jeu
- (۷۵) در «سنجیدگی نزد ارسطو»، اوبانک، ص ۷۴.
- (۷۶) در «سنجیدگی نزد ارسطو»، اوبانک، ص ۱۰۴.
- (۷۷) به یونانی: Boulésitikhos
- (۷۸) به یونانی: Kalos bouléusas
- (۷۹) اوبانک، «سنجیدگی نزد ارسطو»، صفحات ۱۰۶ تا ۱۱۶.
- (۸۰) Point de possibilité
- (۸۱) Conseil des Anciens
- (۸۲) اوبانک، همانجا، ص ۱۱۱.
- (۸۳) همانجا، ص ۱۱۱.
- (۸۴) به یونانی: Pépaidèmenos
- (۸۵) Aristote, Ploitique, III,II, 1281b38
- (۸۶) Aristote, Politique, III,II 1282a17
- (۸۷) Aristote, Politique, III,II 1281b34-35
- (۸۸) Aristote, Politique, III,15 1286a20,26
- (۸۹) اوبانک، همانجا، ص ۱۱۶.
- (۹۰) مرز کشی: Limites
- (۹۱) Morale stoïcienne
- (۹۲) Le "nombre" de son mouvement

(۹۳) فضیلت: Vertu

(۹۴) به یونانی: Os dei khai os on dei khai ote در اخلاق نیکوماخوس، فصل ۲، 1104b 24-26

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

(۹۶) اوبانک، همانجا، ص ۹۷.

(۹۷) اوبانک، همانجا، ص ۱۰۴.

(۹۸) نگرانی، نا آرامی...: Inquiétude

(۹۹) مارکس، نقد فلسفه ی حق هگل، مقدمه، رضا سلحشور، انتشارات نقد، ۱۹۸۹، ص ۵

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

(۱۰۱) جهان خرد Microcosme

(۱۰۲) تأسیس: Constitution

(ضمیمه)

اخلاق نیکوماخوس (۱)

کتاب ششم

فصل پنجم (۲)

(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 *bouléusiq* 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 *bouléutikhos* 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 خود 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* (۳) 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 پولیس (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 *upolépsiq* 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 **tekhné**.

&8. چون در نفس دو بخش خردمند وجود دارند، **fronèsis** آن جزء خردمندی را تشکیل می دهد که عقیده را می سازد **doksastikhon** (۱۶). 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 (۴) 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 (۵)

... هم چنین روشن است که آن چه یونانیان سُفیا (**sofia**) (۶) می نامند، بالاترین حد کمال در مراتب متخلف دانش است.

&3. پس سُفس **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 سُفیا (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 دارندمی 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 **politèké** (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 **Anaxagore** (۷)، تالس **Thalès** (۸) 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 جزئیات و ویژگی ها را نیز به روشنی ببیند. زیرا *fronèsis* امری عملی است. *fronèsis* عمل می کند و عمل ضرورتاً با جزئیات، ویژگی ها و مفردات سرو کار دارد. به همین جهت پیش می آید که این جا و آن جا کسانی که بی بهره از دانش اند، در عمل، بهتر از کسانی که صاحب دانش اند اقدام می کنند. این همان امتیازی است که آدم های 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 نمی تواند از دانش خود برای تأمین تندرستی سود ببرد. این کار از کسی بر می آید 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 ویژگی ها) و مخصوصاً وجه دومی (شناخت ویژگی ها و مفردات) را بداند. در این مورد می توان گفت که شناخت جزئیات (ویژگی ها و مفردات) علم سازماندهی (۹) و اساسی است.

یادداشت ها

- (۱) برگردان مجدد از روی متن های فرانسه با استفاده از ترجمه ی فارسی: محمد حسن لطفی، تهران ، طرح نو ۱۳۷۸
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
- (۲) در ترجمه ی Barthélemy Saint-Hilaire . فصل چهارم به جای پنجم است.
- (۳) Périclès ۴۹۵ - ۴۲۱ ق.م.
- (۴) contingent
- (۵) در ترجمه ی Barthélemy Saint-Hilaire فصل ششم و هفتم در فصل پنجم ادغام شده است.
- (۶) سُفیا (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
- (۷) آناکساگور Anaxagore، فیلسوف ایونی ioni در سده ی ششم قبل از میلاد، 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 ۴۲۸ در لامپساک Lampsaque در گذشت.
- (۸) 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.
- (۹) architectonique