



درهم‌تنیدگی اخلاق و سیاست ارسطو چونان مقدمه‌ای برای متافیزیک امور انسانی

مهدی فدایی مهربانی^۱✉، کیوان خسروی^۲id

^۱ نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: fadaeimehrabani@ut.ac.ir
^۲ دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران. رایانامه: Email: keyvan.khosravi@ut.ac.ir

چکیده

اخلاق و سیاست آنچنان‌که در سنت فلسفه اسلامی فهم شد، جدا از هرگونه بنیان متافیزیکی و چیزی بیرون از حقیقت بود. سیاست ارسطو به‌طور بنیادین خوانده نشد و همواره بر تفکیک علوم در سنت ارسطویی پافشاری کردند. پرسش اصلی پژوهش این است که آیا می‌توان بر مبنای بنیان متافیزیکی میان اخلاق و سیاست پیوند برقرار کرد؟ برای پاسخ به این پرسش از روش کیفی تحلیل متون برای بررسی آثار مهم ارسطو و مباحث ارائه‌شده از سوی نظریه‌پردازانی که نوشته‌های این اندیشمند پرآوازه را با روشی دقیق و نقادانه بررسی کرده‌اند، استفاده خواهد شد. در فرضیه پژوهشی استدلال می‌شود که رابطه‌ای معنادار بین اخلاق و سیاست بر مبنای بنیان متافیزیکی وجود دارد. در این پژوهش تلاش خواهد شد تا با استفاده از ترکیب «شیء انسانی» یا «امر انسانی» و بنیان قرار دادن قاعده ارسطویی «آغاز همان پایان، و پایان همان آغاز است»، نشان داده شود که نه تنها اخلاق و سیاست ارسطو منفک از متافیزیک نیست، بلکه بنیان‌های متافیزیک امر انسانی را پی می‌نهد. نخست، ماهیت امر انسانی و نحوه نظر به آن از دیدگاه ارسطو بررسی و سپس در قالب مفاهیم خوب و زیبا نشان خواهیم داد که فلسفه ارسطو از پایه بر یک پیش‌فرض اخلاقی، یعنی پی‌ریزی زندگی آزاد، بنا نهاده شده است. بی‌شک بررسی این مقوله زمان بیشتری می‌طلبد، ولی می‌توان این مقاله را تمهیدی بر کار بیشتر در زمینه این موضوع دانست. «ورزش خاص انسان» (ارگون)، انسان فعلیت (انترگیای) یا اندیشیدن به اندیشیدن خود، یا تشبه به خداوند است و این تنها و یگانه راه آزادی انسان است. سیاست و اخلاق، در یک کلام، اجتماع، تنها بستری است که می‌تواند موجب تحقق این امر بالقوه شود. هرچند ارسطو در آغاز مسئله را شهروند خوب معرفی می‌کند، در انتها مشخص می‌شود که به‌زیستن در اجتماع چیزی نیست جز فعلیت این امر.

واژه‌های کلیدی: اخلاق، سیاست، متافیزیک، خوب، زیبا

* استناد: فدایی مهربانی، مهدی؛ کیوان خسروی. (۱۴۰۲، تابستان) «درهم‌تنیدگی اخلاق و سیاست ارسطو چونان مقدمه‌ای برای متافیزیک امور انسانی»، فصلنامه سیاست، ۵۳، ۲: ۳۱۴-۲۹۱. <DOI: 1022059/JPQ.2023.349521.1008002>
تاریخ دریافت: ۱۳ مهر ۱۴۰۱، تاریخ بازنگری: ۱۱ تیر ۱۴۰۲، تاریخ تصویب: ۱ مرداد ۱۴۰۲، تاریخ انتشار: ۲۶ شهریور ۱۴۰۲



۱. مقدمه

درهم‌تنیدگی دو کتاب *اخلاق نیکوماخس*، و به‌طور کلی، نگرگاه ارسطو در حوزه اخلاق، و نگرگاهش در ساحت سیاست را به دو شکل می‌توان بازنمایی کرد؛ شکل اول، که شکل معمول این بازنمایی است، اخلاق را مربوط به حوزه فردی و جزئی از سیاست، یا حوزه مربوط به کل، معرفی می‌کند. این نظرگاه خود بر فرضی معمول بنا نهاده شده است؛ بر این فرض که سیاست و اخلاق هیچ پیوندی با متافیزیک ندارند. این فرض، که به گفته‌های پراکنده ارسطو نیز پشت‌گرم است، همواره بر بدن سنت فلسفی ما زخم زده است. شناخت ما از ارسطو بر فراداده^۱ یا سنتی استوار است که به شکلی جزمی و بسته، و بر مبنای نوشته‌های خود معلم اول، میان فلسفه نظری و فلسفه عملی تیغ جدایی می‌زند. این خوانش از ارسطو، نقش مهمی در سرنوشت فلسفه سیاسی در جهان اسلام داشت. فارابی، مؤسس فلسفه سیاسی اسلامی، هرچند خود بر جدایی این دو تأکید می‌کرد، به‌منظور ایجاد دولت عقلانی بر مبنای معرفت علمی و فلسفی رایج آن زمان یعنی نظریه فیض، پایه‌های نظری حکمت عملی خود را بر فلسفه نظری نوافلاطونی بنا نهاد؛ هرچند خود در فلسفه نظری از پی ارسطو می‌رفت. این تصمیم فارابی نه‌تنها سبب فرجه شدن فلسفه عملی بعد از او نشد، که به عقیده فیلسوفان ارسطوگرایی مانند ابن‌رشد و ابن‌خلدون، فلسفه اسلامی را به مسیری نادرست وارد کرد. بی‌توجهی به ارتباط متافیزیک و سیاست امری است مربوط به سنت فلسفه کلاسیک، و‌گرنه امروزه به‌خوبی درباره این ارتباط سخن گفته شده است (برای نمونه Kamp, 1985). بی‌شک دسترسی نداشتن به کتاب *سیاست ارسطو* در میان مسلمانان و مسیحیان، البته تا سده سیزدهم و ترجمه مؤربکه^۲ نقش مهمی در این شکل از خوانش ارسطو داشته است. شکل دوم بازنمایی ارتباط این دو، در تضاد با نظر پیش‌گفته، از اصل نه‌تنها پیوند عمیقی میان فلسفه امور انسانی (جمع اخلاق و سیاست) با متافیزیک می‌بیند، بلکه در محتوای اخلاق و سیاست، و همچنین دیگر آثار ارسطو به‌دنبال بنیان‌های متافیزیکی اخلاق و سیاست است.

این نوشته در پی آن است تا با نشان دادن وحدت اخلاق و سیاست زیر سایه فلسفه امور انسانی، سپس آن، نشان دهد که اخلاق و سیاست بنیان‌های متافیزیکی‌ای دارند که البته برکنده و جدای از فعلیت امر اکنون نیست. بلکه قواعدش را خود امر اکنون، امر شونده و در حرکت، و در یک کلام، واقعیت تعیین می‌کند. نظروورزی از این منظر، به نگرگاه ارسطو کشش و فعالیت والاست. فلسفه امر فعلیت‌یافته و اندیشیده‌نشده را، می‌اندیشد و به وادی اندیشگانی برمی‌کشد تا بدین‌وسیله به «آزادی» دست یابد؛ چراکه این دانش تنها علم آزاد است (ارسطو، ۱۳۶۷: ۹، 928b, 25).

1. Tradition
2. William of Moerbeke

در این نوشته تلاش شده است، درهم‌تندگی اخلاق و سیاست در پیوند با مبنای متافیزیکی‌شان نشان داده شود. برای رسیدن به این مقصود به توضیح مفاهیم همت کرده‌ایم؛ مفاهیمی همچون «امر انسانی»، «شیء انسانی»، «زیبا» و «خوب». در سایه این مفاهیم توضیح داده شده است که اخلاق و سیاست ارسطو، نه چیزی در حوزه «بایدها»، که تا زانو در گل اکنون و «هست‌ها» فرو رفته است. «هست» یا «بود» تعین و فعلیت یا کمال «توان» است. فعل انسانی، که مبنای شیء سیاسی است، هرچند مبتنی بر اراده و پیش‌بینی‌نشده‌ی است، ولی بر اساس غایت‌انگاری ارسطو، امری است بسته به «ضرورت». بدین دلیل می‌توان آن را به دستگاه متافیزیکی و فلسفی وارد کرد و توضیح داد که آنچه «هست» بنیان‌های بودنش را از کجا آورده است. این رویکرد یکسره با چیزی که در سنت فلسفی ما رخ داد، متفاوت است. عنوان این نوشته هرچند اشاره‌ای به فلسفه اسلامی ندارد، ولی در خود، واکنشی است، منفی، به این سنت. به همین علت خواننده ارجاع مدامی به فلسفه اسلامی در متن می‌بیند. تمام تلاش این نوشته این است که نشان دهد متافیزیک موضوعی ندارد جز «این چیز در اینجا». چیزی ورای این جهان و «هستی» نیست. نه تنها نیست، که فلسفه، در بن خود، سیاسی است. غایت ارسطو «آزادی»، به معنای فهم «خانه» یا این جهان، و در مرحله‌ای والاتر اندیشیدن به همین اندیشیدن به جهان است. از این رو در این نوشته گفته‌ایم که کلیت فلسفه ارسطو بنیانی اخلاقی و سیاسی، و در عین حال متافیزیکی دارد.

۲. امور انسانی از منظر ارسطو

ترکیب «امور انسانی»، یا آنچه بعدتر، بر مبنای توضیحی که خواهد رفت، «اشیای انسانی»، شاید، ابهاماتی را درافکند؛ ولی این ترکیب را خود ارسطو در اواخر *اخلاق نیکوماخس* فراپیش می‌نهد: «از آنجا که پیشینیان دامن بحث از قانونگذاری^۱ را رها کرده‌اند، شاید بهتر باشد خودمان این مسئله را همراه با مسئله نظام سیاسی^۲، تا آنجا که ممکن است، بازبینی کنیم تا فلسفه امور انسانی [*τα ανθρωπεια φιλοσοφια*] را کامل سازیم» [Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1181b.15]. «امور انسانی» ترجمه *τα ανθρωπεια* است؛ مترجمان مسلمان آن را «الأشیاء الإنسیه» ترجمه کرده‌اند (Fidora & Akasoy, 2005: 581). *ανθρωπεια* صفت جمع به‌همراه حرف تعریف *τα* است. منظور از این کلمه هر آن چیزی است که در ید قدرت انسان است؛ امور ممکن برای انسان و به‌طور خلاصه هر چیز انسانی (Liddell & Scott, 1996: 141)؛ به بیان دقیق‌تر هر آن چیزی که هستی‌اش به‌واسطه انسان محقق می‌شود. به تأسی از مترجمان مسلمان، یا به بیان دقیق‌تر، مترجمان کتاب‌های فلسفی در جهان مسلمانان، چه هیچ‌کدام از این

1. νομοθεσια
2. πολιτειας

مترجمان مسلمان نبودند، می‌توان به‌جای *امر انسانی* از *شیء انسانی* سخن گفت؛ یعنی شیئی که هستی‌اش وابسته به اراده انسان است. بحثی کوتاه درباره کلمه «شیء» در اینجا خالی از لطف نیست.

هر چیزی را که بتوان شناخت یا درباره‌اش حکم کرد یا از آن خبر داد، شیء می‌نامند. کلمه شیء در ظاهر مصدر و به معنای اسم مفعول از فعل *شاء* است. از طرفی به معنی چیزی است که مورد خواست و متعلق قصد و نیت است. شیء اعم است از بالفعل بودن یا ممکن بودن موجودیت. پس شامل واجب، ممکن و ممتنع می‌شود. شیء مترادف موجود است، چه موجود عینی چه موجود ذهنی. بدین دلیل که اهل لغت لفظ شیء را بر موجود اطلاق می‌کنند، اگر به آنان گفته شود شیء موجود است، آن را می‌پذیرند. علت دیگرش این است که فیلسوفان بین شیء و موجود فرق نمی‌گذارند. ابن‌سینا می‌گوید: «شیء از معنی موجود که لازم آن است مفارق نمی‌شود، بلکه معنی موجود همیشه لازم آن است، زیرا شیء یا در اعیان موجود است یا در عقل و وهم، اگر جز این باشد، شیء نیست». بدین‌روی گفته‌اند شیء یا قدیم است یا حادث یا جوهر یا عرض یا خارجی یا ذهنی یا معلوم یا مجهول یا کلی یا جزئی (صلیبا، ۱۳۶۶: ۴۱۶).

از تعریف فارابی چنین برمی‌آید که «شیء» بر هر آن چیزی اطلاق می‌شود که ماهیت دارد؛ چه خارج از نفس باشد و چه متصور (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۲۸). اغلب فلاسفه این لفظ را مساوی «وجود» می‌دانند، ولی می‌توان گفت این کلمه معنایی عام‌تر دارد. به هر روی وقتی از ترکیب «شیء سیاسی» استفاده می‌شود، منظور چیزی است که در خارج از نفس و یا در ذهن به شکل سیاسی موجود است و باید به‌عنوان یک موجود متحقق فهم شود (خسروی، ۱۳۹۹: ۱۲۵-۱۲۴). در ادامه این نوشته از ترکیب «شیء سیاسی» و «اشیای سیاسی» بهره خواهیم برد. امر انسانی یا شیء انسانی «آن است که هستی آن به فعل ماست» (ابن‌سینا، ۱۳۹۸: ۳۰۹). این جمله که از ابن‌سینا نقل کردیم، در پی‌آیند پژوهش ما نقش بسیار مهمی دارد. جمله شیخ را می‌توان بدین‌شکل باز نوشت: «هستی امر یا شیء‌ای که تحققش به فعل ما وابسته است» یا «شیئی که واسطه تحققش انسان است». واسطه بودن انسان در تحقق شیء انسانی، نشان از آن دارد که نمی‌توان از پیش چیزی درباره آن گفت. بنا به گفته ارسطو «آنچه می‌آموزیم تا عمل کنیم را در خود عمل می‌آموزیم»^۱ (Aristotle, *Metaphysics*, Aristotle, *Ethics Nicomachean*, 1103a32-34; Aristotle, *Metaphysics*, 1049b29-32). کاروبار فلسفه با امر بالفعل و شیئی است که به‌طور کامل متحقق شده است؛ به بیانی دیگر، آنچه هست. آنچه هست، آن چیزی است که، به قول ارسطو، به کمال رسیده باشد.

1. α γαρ δεῖ μαθοντας ποιειν, ταυτα ποιουντες μαθανομεν

کمال هر چیز را می‌توان پس از پایان، پس از تحقق کامل یا پس از مرگ به نظاره نشست؛ آنگاه است که «تشخص» می‌یابد؛ بدین سبب است که فلسفه هماره دیر می‌رسد. برای روشن کردن این نگاه، یا به تعبیری دیگر، این بصیرت فلسفی شاید بهترین راه این باشد که نور چراغ رویکرد زیبایی‌شناسانه ارسطو در رساله «در باب شعر» را بر آن بیفکنیم. ارسطو در اوایل این رساله طرحی از یک دیدگاه نظری معین درباره رشد یا تکامل طبیعی اصلی‌ترین ژانرهای ادبی یونانی ترسیم می‌کند. مفهوم طبیعت در سه مرحله وارد رشته کلام می‌شود و زنجیره به‌هم‌پیوسته‌ای از نقاط ارجاع را می‌سازد: نخست به‌مثابه تبصره‌ای کلی درباره نوعی غریزه و قابلیت انسانی برای فعالیت محاکاتی که دربرگیرنده غرایز موسیقایی و آهنگین، که خود صبغه محاکاتی دارند، می‌شود؛ دوم به‌مثابه سرچشمه گرایش‌ها و قریحه‌های خاصی که شاعران اولیه از خود نشان داده‌اند، به همین دلیل، به‌مثابه نیروی محرک در پس نخستین دوره رشد و تکامل ژانرهای ادبی مختلف (که علامت مشخصه آن تمایز پایه‌ای بین موضوعات جدی و نازل است)؛ سرانجام، و مهم‌تر از همه، به‌مثابه فرایند حقیقی نهفته در مسیر رشد و تکامل فرهنگی، فرایندی که تجسم آن را در انکشاف تدریجی توانمندی طبیعی موجود در فرم‌های شعری مشخص می‌توان دید (هرچند می‌توان همین را به‌نحوی مستدل درباره ژانرهای دیگر نیز گفت)؛ به نظر ارسطو تراژدی همین که به طبیعت خاص خود دست یافت، از تغییر بازایستاد؛ البته منظور ارسطو از دستیابی تراژدی به طبیعت خاص خود رسیدن آن به شکل کمال‌یافته خود و فعلیت یافتن توانمندی یا قوه‌اش است (هالیول، ۱۳۸۸: ۵۴؛ ارسطو، ۱۳۸۸: ۸۹ یا Aristotle, *The Poetics*, 1449a13). هالیول با گفتن این سخنان به نتیجه بسیار مهمی می‌رسد.

از اظهارنظر آخر (تراژدی همین که به طبیعت خاص خود دست یافت از تغییر باز ایستاد) آشکارا چنین برمی‌آید که تاریخ تراژدی را باید در نهایت نه بر حسب سنت و انتخاب‌های انسانی ممکن، بلکه بر حسب غایت‌گروی طبیعی درک کرد؛ واسطه حضور یا مجرای تحقق این امر نیز در اعمالی است که انسان، در حین کشف آن چیزی که منتظر مکشوف شدن است، انجام می‌دهد. منظور ارسطو را نباید یکسره جبریاورانه درک کرد، زیرا او گویا اعتقادی به این ایده که تراژدی محتوم به ابداع شدن و تکامل یافتن بوده است ندارد؛ ولی هم او به‌روشنی تأکید می‌کند که وقتی رشد و تکامل تراژدی به امکانی فرهنگی تبدیل شد (وقتی ظهور یافت یا رخ نمود)، نتیجه نهایی دیگر یک هدف ثابت طبیعی بود. با رجوع به استلزامات این مثال برای تخته^۱ به‌طور کلی، اکنون می‌توان فهمید که در فعالیت‌های مولد انسانی نه‌فقط نظیر و ماندنی

برای الگوهای مولد و هدفمند طبیعت می‌توان یافت، بلکه تاریخچه‌های منفرد هریک از آن فعالیت‌ها نیز مطابق با بذره‌های نهادی قوه طبیعی تکامل می‌یابند (هالیول، ۱۳۸۸: ۵۴).

به نظر نگارنده، در واقع عمل تشبیه کردار یا پرکسیس، و در باب تراژدی، یا تراگودیا، «تشبیه کردار جدی و کامل»، از سوی انسان، واسطه تحقق تراژدی است. تراژدی، در خود، غایتی طبیعی دارد و حاصل انتخاب انسان یا سنت نیست. کنش ما از پایه واسطه تحقق کل است. هنرمند محاکاتگر خود را وقف تحقق اهدافی می‌کند که آنها را عواملی مستقل از او، مانند رشد و تکامل طبیعی هنر او و نیز اصول و قواعد عینی برآمده از این رشد و تکامل، تعیین می‌کنند. آنچه گفته آمد همان چیزی است که در تفکر ارسطو «غایت‌گرایی» می‌خوانند. این غایت‌گرایی را با کاوش در ماهیت شیء می‌توان پی‌جویی کرد. ماهیت شیئی که متحقق شده، تمام شده، و فلسفه همواره بسیار دیر بر نعش آن حاضر می‌شود. از این حیث است که فلسفه، فلسفه نظری، دغدغه فهم دارد و نه عمل یا تغییر. به نگر هگل:

«...آنجا که فلسفه کشف امر بخرد است، دقیقاً به همین دلیل، درک اکنون و امر بالفعل است، نه بنیان نهادن دنیایی دیگر که فقط خدا می‌داند در کجاست - شاید هم بتوانیم بگوییم در کجاست: در خطاهای این استدلال منطقی یکسویه و بی‌بنیاد..... جمهور افلاطون، که نمونه کاملی از یک آرمان بی‌بنیاد است، در اساس، تجسم چیزی نیست جز ماهیت اخلاق‌گرایی یونانی؛ و افلاطون با آگاهی از اینکه اصلی ژرف‌تر که، در این زمینه، می‌توانست، بی‌درنگ، تنها همچون آرزویی تحقق نیافته و در نتیجه، تنها نیرویی ویرانگر خودنمایی کند، در کار نفوذ در اخلاق‌گرایی روزگار اوست، ناچار بود، برای بی‌اثر ساختن آن، از نفس آن آرزو یاری بجوید» (هگل، ۱۳۹۳: ۱۸-۱۷).

وظیفه فلسفه فهم امر خردپذیر است؛ «فهم آنچه هست، زیرا آنچه هست یعنی خرد». به همین دلیل است که «آنچه معقول است، بالفعل است و آنچه بالفعل است، معقول است» (هگل، ۱۳۹۳: ۱۸). «شناخت گل سرخ در صلیب اکنون و از این راه، شادمانی یافتن در اکنون - این بصیرت تعقلی، همان آشتی با فعلیت است که فلسفه نثار کسانی می‌کند که ندای درونی دعوت به فهم را دریافته‌اند، تا آزادی ذهنی خود را در قلمرو جهان عنصری حفظ کنند و در عین حال، با آزادی ذهنی خود نه در موقعیتی ناپایدار و تصادفی، بلکه در چیزی که برای خود و در خود وجود دارد، بمانند» (هگل، ۱۳۹۳: ۲۰). از اینجا می‌توان به رابطه فلسفه با فعلیت، با آنچه هست، پرداخت تا سپس پرداختن به این موضوع بتوان اخلاق و سیاست را بسان کلیتی یکپارچه از نمایش جهان اخلاقی یونانی به تماشا نشست. ارسطو با رد نظریه «مثل» (ارسطو، ۱۳۶۷: ۴۳۳ - ۴۲۸) بیش از همه، به نگر من، بر مبنای اینکه مثل به شناخت هستی امور کمی

نمی‌کند، چه درون‌باشنده^۱ آنها نیست (Aristotle, *Metaphysics*: 1079b10)، تفکر مبتنی بر جهانی دیگر، ورای امر این جهانی، و حقیقتی مضاعف را از چرخه تحلیل‌های خویش بیرون انداخت. رد حقیقت یا توقف پژوهش درباره حقیقت در این جهان، به شکلی درون‌باشنده حاصل چاه ویلی است که پارمنیدس برای تفکر یونانی، و در کل، برای ما کند.

«پارمنیدس به‌نظر می‌رسد که واحد را بر حسب مفهوم آن ادراک می‌کند؛ ولی درک ملیسوس از همین واحد بر حسب ماده است. بدین‌علت آن یک می‌گوید محدود است و این یک می‌گوید که نامحدود است. درحالی‌که کسنوفانس که در میان هواداران این نظریه اول واحد نخستین کس بود، زیرا گفته می‌شود که پارمنیدس شاگرد وی بوده است، در این باره نظریه روشنی نداده بود؛ و نیز به‌نظر نمی‌رسد که طبیعت واحد را در هیچ‌یک از این دو معنا ادراک کرده باشد؛ او تنها با توجه به کل کیهان می‌گوید که واحد خداست. چنانکه گفته شد در پژوهش کنونی ما از این اندیشمندان، به‌ویژه دو نفر: کسنوفانس و ملیسوس، که در نظریاتشان سخت ناپخته‌اند، صرف‌نظر می‌توان کرد. برعکس، به‌نظر می‌رسد که پارمنیدس، گاه با بینش بیشتری سخن می‌گوید، زیرا درحالی‌که معتقد است که ناموجود در برابر موجود هیچ ارزشی ندارد، می‌گوید که موجود بالضروره واحد یکی است و هیچ‌چیز دیگر نیست. ما در این باره در اثر خودمان «درباره طبیعت» روشن‌تر سخن گفته‌ایم. اما از آنجا که ناگزیر بود با پدیده‌ها هماهنگی کند، و نیز فرض می‌کرد که واحد بر حسب مفهوم وجود دارد ولی بر حسب ادراک‌های حسی ما کثیر است، بار دیگر دو علت و دو اصل را به میان نهاد: گرم و سرد، یا به تعبیر دیگر: آتش و خاک؛ و از این میان گرم را با موجود و سرد را با ناموجود برابر شمرد» (ارسطو، ۱۳۶۷: ۲۲).

همان‌طور که کورن‌فورد به‌درستی می‌گوید: «هراکلیتوس پیامبر لوگوسی است که تنها در تناقض می‌تواند ظهور یابد؛ پارمنیدس پیامبر منطقی است که هیچ تناقضی را بر نمی‌تابد» (Cornford, 1950: 29). باری، این هر دو پیامبر بودند و هر دو فلسفه را به مسیری متفاوت ره کردند. پارمنیدس و حواریونش که در جهان کثرت حقیقت را نمی‌یافتند و اساساً حرکت را نمی‌دیدند، پس از یافتن واحد، شما بگویید خدا، در درون خود، آن را بر جهان پر از کثرت بار می‌کنند؛ در نتیجه دیگر کثرتی نیست. هست، یعنی اصل هستی. جهان یک پری و آکندگی از هستنده‌هاست و بدین‌سان هستی وحدتی است از هستنده‌ها. از نظر او هستی در شکل هستنده‌ها ازلی و ابدی است یا به تعبیر خود او نازائیده و تباهی‌ناپذیر؛ زیرا هستی کامل است و نامتحرک و بی‌انجام. بدین‌سان نه در گذشته بوده است و نه در آینده خواهد بود، زیرا یک اکنون جاویدان، یک لحظه حال و حاضر و دگرگونی‌ناپذیر است، درحالی‌که یکپارچه کل و یکتا و مستمر است. پرسش درباره اینکه هستی از کجا پدید آمد و چگونه رشد و گسترش

یافت، از نظر پارمنیدس بیهوده است. باید به‌طور کامل و یکباره هست باشد یا هرگز نباشد. عدل (دبکه) یعنی همان داوری درست و تصمیم استوار، هستند را در هستی در بند کرده و پیدایش یا آغاز و از میان رفتن یا پایان را از آن سلب کرده است. از نظر او هستی تقسیم‌ناپذیر است، بی‌حرکت است. آری این مهم‌ترین نتیجه‌ای است که از اندیشه پارمنیدس حاصل می‌شود: نفی حرکت و کثرت. وحدتی که او به دنبالش می‌گردد، همان‌طور که ارسطو به‌درستی می‌گوید، در ساحت مفهوم است؛ یعنی آنچه خود پارمنیدس ساحت «موضوع‌های اندیشه»^۱ می‌داند؛ موضوع اندیشه، یا آنچه از راه حقیقت به‌دست می‌آید، با «موضوع حس»^۲ یا آنچه از گمان می‌آید، یکی نیستند؛ اولی وحدت را نشان می‌دهد، ولی دومی، یعنی حس، به ما کثرت، دگرگونی، حرکت، پدید آمدن و از میان رفتن و این‌چنین چیزهایی نشان می‌دهد.

ارسطو نظریه‌پرداز وحدت نیست، بلکه نظریه‌پرداز کثرت و از همه مهم‌تر حرکت است. برای ارسطو جهان کثرت، جهان پدیده‌ها و حواس، قلمرو شب نیستند، که شب و تاریکی بی‌شک جهان موهوم پر از وحدت است. پارمنیدس از قلمرو شب، یعنی این جهان پدیده‌ها و حواس، شتابان به‌سوی کشور روز یا قلمرو روشنایی می‌رود، تا حقیقت هستی را در آنجا بیابد. هنگامی که به کشور روز می‌رسند، دوشیزگان ارابه‌ران و راهنمایان فیلسوف، نقاب‌ها از سر برمی‌دارند. نقاب‌ها کنایه از همان تیرگی‌ها و تاریکی‌هایی است که در جهان محسوس پدیده‌ها، اندیشه و عقل آدمیان را پوشانده است و همواره بر چشمان اندیشه و عقل فروافتاده است. هرچند اگر دست دهد که به کشور روشنایی راه یابند، دیگر نه‌تنها به این نقاب‌ها نیازی نیست، بلکه باید آنها را برداشت تا چشمان عقل و اندیشه، حقیقت هستی را که تاکنون در پس آن نقاب‌ها بر ما پوشیده بوده است، ببینند. حقیقت هنگامی دست می‌دهد که هستی آن‌گونه که هست، از پوشیدگی بیرون آید. این از پرده به در آمدن، یا ناپوشیدگی هستی را یونانیان حقیقت^۳ می‌نامند.

ارسطو به‌شدت در دو جا یکی در متافیزیک، که شرح آن آمد، و دو دیگر در فیزیک (ارسطو، ۱۳۶۳: ۵۸) نظریه پارمنیدس را رد می‌کند. همان‌طور که گفتیم، ارسطو نظریه‌پرداز حرکت و کثرت است و از این منظر بیشتر به هراکلیتوس نزدیک است تا پارمنیدس. نکته‌ای که از این تفصیل درباره پارمنیدس و نظر او منظور من بود، رد حقیقت در جهان کثرت است. بی‌شک چنین نگاهی به جهان و حقیقت نتایج مهمی در فلسفه و محتوای آن به راه‌های گوناگون دارد؛ ولی آنچه در ارتباط با فلسفه سیاسی رخ می‌نماید، ما را به بن‌بست می‌رساند. اگر حقیقت را در جهان کثرت نتوان یافت، به طریق اولی جهان سیاست، جهان مبتنی بر اراده انسانی، جهان

1. απο των νοητων
2. επι τα αισθητα
3. αληθεια

مبتنی بر کنش پیش‌بینی‌ناپذیر، شبی است تاریک‌تر از شب کثرت طبیعت. با چنین بصیرتی «شیء سیاسی» بی‌شک هیچ نسبتی با «حقیقت» پیدا نمی‌کند. نظر مشهور درباره فلسفه ارسطو این است که او میان فلسفه عملی و نظری به تفکیکی قطعی و عمیق اعتقاد داشته است، چراکه فلسفه عملی، بر مبنای موضوعش، علم دقیقی نیست. کلیات علمی که آمیخته به ماده است، نه مطلق، که حقایق ضروری‌ای هستند که «در بیشتر موارد»^۱ هستند و نه همواره. هرچند بهتر است که با توجه به نظر پیش‌گفته از پارمنیدس و در نسبت با آن از نزدیک این مسئله را بررسی کنیم. ارسطو در متافیزیک چنین می‌گوید:

«فلسفه‌های نظری بر سه گونه‌اند: ریاضی، طبیعی، الهی.^۲ زیرا یقینی است که اگر الوهیت^۳ در جایی وجود دارد، در طبایعی از این‌گونه است؛ نیز ارجمندترین دانش باید درباره ارجمندترین جنس باشد. پس دانش‌های نظری باید بر دانش‌های دیگر برتری داده شوند، و این دانش (الهیات) بر دانش‌های نظری. زیرا این تردید را می‌توان داشت که آیا فلسفه نخستین کلی است، یا اینکه درباره یک جنس معین یا یک گونه طبیعت معین است؟ چون در دانش‌های ریاضی نیز گونه و شیوه یکی نیست، بلکه هندسه و ستاره‌شناسی درباره طبیعتی معین‌اند، و ریاضیات کلی در همه مشترک است. اکنون اگر یک جوهر دیگری در کنار آن‌هایی که طبیعتاً به هم گرد آمده‌اند یافت نشود، در آن صورت دانش طبیعی می‌توانست دانش نخستین باشد. اما اگر یک جوهر نامتحرک جود دارد، پس جوهر مقدم است و دانش آن فلسفه نخستین است که فلسفه کلی است، زیرا نخستین است. و وظیفه آن بررسی و نگرش درباره موجود چونان موجود^۴ است: هم «چنی» آن و هم متعلقات یا لواحق آن بماهو موجود» (ارسطو، ۱۳۶۷: ۳۸).

تأکید بر این تمایز بی‌شک از دیدگان این پژوهش نباید دور باشد. سیاست تا زمانی که مبتنی بر اندیشه «چه باید کرد» باشد، چیزی است آلوده به سپنجی بودن. گرچه آن هنگام که قصد فهم عمل انسانی، دیدن کنش انسانی، انسان بماهو انسان باشد، قضیه به کلی از نوع دیگری است. این فهم برای عمل نیست، هرچند در خود، والاترین کنش است. علم آزاد است؛ علم آزادی است، چراکه علمی است به‌خاطر خود. هر چند عقل نظری هرچند چیزی است برای-خود-کافی^۵ و سر در آسمان بی‌متهای نظروورزی دارد، ولی پاهایش تا زانو در گل «شدن» (یا کون)، «حسگانگی»، «تجربه» و در نتیجه «عمل» فرو رفته است. البته ارسطو همواره تأکید می‌کند که «زندگی عملی»^۶، آن‌گونه که اعتقاد کرده‌اند، به ضرورت نه در ارتباط با دیگران است

1. ως επι το πολο
2. θεολογική
3. τό θεϊον
4. τοῦ ὄντος ἢ ὄν
5. αυτοαρκεια
6. βιος ο πρακτικος

و نه آن تفکری راست که برای موضوع‌های ناشی از عمل انجام می‌شود. بلکه نظورزی^۱ و اندیشه‌ای^۲ است که غایتش در خودش^۳ است و از برای خودش پی‌جویی می‌شود» (Aristotle, *Politics*, 1325b17-21)؛ بالاترین نوع فعالیت، فعالیت نظری است.

«هوورزی» هم فعالیت است.^۴ برای کسی مانند سولون، در طول زندگی کسی را نمی‌توان سعادت‌مند دانست؛ «باید به پایان^۵ نگریست»؛ باید از زندگی بیرون بود تا به قضاوت درباره آن نشست. اما برای «همچون مایی که سعادت را فعالیت^۶ می‌دانیم»، این سخن درست نیست. فعالیت هستی است و نه جست‌وجو؛ «بودش» است و نه نتیجه. در جست‌وجو لحظه‌ای که به نتیجه می‌رسیم، پایان فرایند جست‌وجوست؛ ولی زمان فعل (کنش یا عمل)، زمان کامل را از زمان حال متمایز نمی‌کند، چه در هر آن کامل است و غایتش خود فعالیت است. زمان حال «خلق مدام» یا «تجدد امثال» گذشته در خود زمان حال است. این خلق مدام گذشته در حال زمانی ممکن است که غایت در درون خود فعالیت باشد؛ فعالیت کامل؛ یا فعالیت بی‌حرکت. نمونه چنین فعالیتی «دیدن»، «لذت» و یا «تفکر» است.

«چنین می‌نماید که دیدن^۷ در هر لحظه‌ای کامل^۸ است، زیرا هیچ چیزی از آن کم نیست که از طریق افزودنش آن را کامل کند. چنین می‌نماید که لذت نیز چنین است، زیرا یک کل کامل است و هرگز لذتی نمی‌توان یافت که شکلش با ادامه و گذشت زمان کامل شود. به همین سبب لذت حرکت^۹ نیست. هر حرکتی، مثلاً جریان خانه‌سازی، در زمان روی می‌دهد و برای غایتی است، و وقتی کامل است که به غایتش رسیده باشد. از این‌رو حرکت یا در کل زمان کامل است یا در لحظه نهایی. همه اجزای حرکت - و در طی زمانی که این اجزا اشغال می‌کنند - ناکامل‌اند و از حیث نوع هم با یکدیگر فرق دارند و هم با تمام حرکت» (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, X 4, 1174a 14-23).

ما هم‌زمان که می‌بینیم، دیده‌ایم؛ و در همان زمان که می‌فهمیم، فهمیده‌ایم و در همان زمانی که می‌اندیشیم، اندیشیده‌ایم ولی به‌طور مثال زمانی که سالم می‌شویم، سالم نشده‌ایم. زمانی که نیک زندگی می‌کنیم نیکبختیم؛ ما زندگی می‌کنیم و زندگی کرده‌ایم. ارسطو به اینها می‌گوید فعلیت؛ فعالیت کامل^{۱۰} بر خلاف حرکت (Aristotle, *Metaphysics*, 6, 1048 18 ff). حرکت در هر لحظه‌ای کامل نیست و حرکت‌های جزئی ناکامل‌اند و از حیث نوع با یکدیگر

1. θεωρίας
2. διανοηεις
3. αυτοτελεις
4. η γαρ ευδαιμονια πραξις εστιν
5. τελος
6. ενεργεια
7. ορασιν
8. τελεια
9. κινεσις
10. ενεργεια

فرق دارند، زیرا «از کجا» از حیث نوع غیر از «به کجا» است. ولی به‌طور نمونه، لذت در هر لحظه‌ای کامل است. پس لذت غیر از حرکت بوده و از چیزهایی است که در زمان روی ندهد، ولی حرکت چنین نیست و آنچه در یک لحظه روی می‌دهد، کامل است.

انسان باید بتواند کمال خویش را فعلیت بخشد و متحقق سازد؛ به‌عبارت دیگر باید بتواند بی‌هیچ مانعی فعال باشد. هوروزی و فضیلت تنها یک دارندگی ساده نیست، چه تحقق آنهاست. بالاترین سعادت انسان نظوروزی است؛ انسان باید بتواند فعال باشد، زندگی کند و چون خواهان زندگی است، جویای لذت نیز باشد. لذت که همچون «نظر» کامل است؛ به معنایی ارسطویی زمان در آن دخالتی ندارد؛ در لحظه کامل است. «لذت» فعالیت را کامل می‌کند و از این طریق زندگی را که محبوب آدمیان است، کامل می‌کند. پس عجیب نیست که آدمیان خواهان لذت‌اند، چون لذت زندگی را، که همه دوستش دارند، کامل می‌کند. (Aristotle, *Politics*, 1175a). لذت، دیدن، سعادت، تفکر و زندگی همه فعالیت‌اند؛ در خود کامل‌اند؛ غایتشان در خود است؛ در لحظه کامل‌اند. این سخنان هرچند به نظر پیچیده و غامض می‌آیند، ولی یک مسئله را به‌خوبی روشن می‌کنند؛ ارسطو نیازمند خوانشی دوباره است. تفکیک‌هایی که ما به‌راحتی ایجاد می‌کنیم و بر مبنای آنها، به نام ارسطو، فلسفه‌پردازی می‌کنیم، ما را به چاه بی‌انتهایی از کژفهمی‌ها می‌اندازد. رابطه میان فلسفه و جهان در تفکر ارسطو به این راحتی‌ها قابل توضیح نیست.

شناخت ما از ارسطو بر فراداده‌ای استوار است که به شکلی جزمی و بسته، و بر مبنای نوشته‌های خود معلم اول، میان فلسفه نظری و فلسفه عملی تیغ جدایی می‌زند. این خوانش از ارسطو، نقش مهمی در سرنوشت فلسفه سیاسی در جهان اسلام داشت. فارابی، مؤسس فلسفه سیاسی اسلامی، هرچند خود بر کوس جدایی این دو محکم می‌دمید، به‌منظور ایجاد دولت عقلانی بر مبنای معرفت علمی و فلسفی رایج آن زمان یعنی نظریه فیض، پایه‌های نظری حکمت عملی خود را بر فلسفه نظری نوافلاطونی بنا نهاد؛ هرچند خود در فلسفه نظری از پی ارسطو می‌رفت. این تصمیم فارابی نه تنها سبب فربه شدن فلسفه عملی بعد از او نشد، که به عقیده فیلسوفان ارسطوگرایی مثل ابن‌رشد و ابن‌خلدون، فلسفه اسلامی را به مسیری نادرست وارد کرد. سخن از مبانی نظوروزانه فلسفه انسانی^۱ (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 10, 1181b15) ارسطو، می‌تواند تلاشی باشد برای نشان دادن نظام منسجم و یگانه فلسفه او؛ این تلاش همزمان نقدی بر فلسفه اسلامی نیز خواهد بود. منظور از فلسفه امور انسانی^۲

1. η περι τα ανθρωπεια φιλοσοφια

۲. الفلسفة فی الأشیاء الإنسیة

مجموع سخنان ارسطو درباره اخلاق، قانونگذاری^۱ و نظام سیاسی^۲ است. موضوع خیر^۳، که «هر صنعتی و هر فحوصی، و بدانسان [هر] عملی و [هر] گزینشی» معطوف به آن است؛ و موضوع اصلی در اخلاق ارسطوست، در واقع، موضوع مهم‌ترین^۴ و آرخیتکتونیک‌ترین^۵ علم^۶، صنعت^۷ و قوه^۸ یعنی سیاست^۹ است. می‌توان بنیان‌های نظری‌ای برای اخلاق و سیاست، یا به‌عبارتی دیگر، بنیان‌های معرفت‌شناسانه، متافیزیکی و علم‌النفسی‌ای برای این دو یافت. ارسطو، به‌طور ویژه در اخلاق نیکوماخوس، در هر پژوهشی محدودیت‌های موضوع پژوهش بر اساس طبیعت آن را متذکر می‌شود. بر مبنای سخنان ارسطو، یکی از تفاوت‌های حکمت عملی و حکمت نظری میزان تجرید آنها از ماده است؛ علمی که به‌طور کلی از ماده جدا باشد، مانند ریاضیات، علم مطلق^{۱۰} است. گرچه کلیات علمی که آمیخته به ماده است، نه مطلق، که حقایق ضروری‌ای هستند که «در بیشتر موارد»^{۱۱} هستند و نه همواره. این مسئله که ما در حکمت عملی نمی‌توانیم انتظار دقت ریاضیاتی را داشته باشیم، به تکرار در اخلاق ارسطو آمده است. به راحتی می‌توان نتیجه گرفت که سیاست و اخلاق علوم دقیقی نیستند و کلیاتی را پی می‌جویند که «در بیشتر موارد هستند»؛ پس رابطه‌ای میان فلسفه نظری و فلسفه عملی نمی‌توان دید. فیلسوفان مسلمان نتیجه دیگری نیز گرفتند؛ آنها چنین گفته‌اند که در فلسفه عملی ما «مثالات حق» را می‌جوئیم؛ این نوع از «حق» نه توسط فیلسوف، که سرچشمه دانشش عقل است، که توسط فقیه، که وحی راهبر اوست، توضیح داده می‌شود. این رویکرد نه‌تنها موجب زوال فلسفه سیاسی شد، که فلسفه اسلامی را، به‌طور کلی، به ورطه نابودی کشاند.

ارسطو سه حوزه اخلاق، قانونگذاری و نظام سیاسی را حوزه امور انسانی و شایسته بحث فلسفی می‌داند؛ چراکه هستی متعین دارند و هستی‌شان بسته به کنش انسانی است و علمی که به آن می‌پردازد، «گونه‌ای بُود که از حال کُنش ما آگاهی دهد» (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 10, 1181b15)، به همین دلیل این سه حوزه فلسفه امور انسانی توصیف می‌شوند. همه این امور، به شکلی درهم‌تنیده، شانه‌به‌شانه هم، فلسفه امور انسانی، یا آنچه به فلسفه عملی شناخته می‌شود را شکل می‌دهند. مشهور آن است که اخلاق را بخشی از سیاست می‌دانند. اما

1. νομοθεσια
2. πολιτεια
3. αγαθο
4. της κυριωτατης

۵. اولها بالریاسه، *μαλιστα αρχιτεκτονικης*

6. επιστημη
7. τεχνη
8. δυναμις
9. η πολιτικη
10. επιστημη απλως
11. ως επι το πολο

این سخن به نظر بدفهمی‌ای بیش نیست. ارسطو در خطابه می‌گوید: «علم سیاست مربوط به اخلاق است» (ارسطو، خطابه، ۱۳۵۹ اب ۱۰). اخلاق نیکوماخس، و دیگر کتاب‌های ارسطو در زمینه اخلاق، موضوعشان در نهایت «خوب انسانی»^۱ است. و انسان چنانچه انسان، تنها در اجتماع است که متحقق می‌شود، چراکه انسان هم حیوان اجتماعی است و هم حیوان دارای لوگوس و در گفت‌و شنید داخل اجتماع به‌واقع و به شکلی انضمامی انسان می‌شود. انسان بماند انسان در-جوار-دیگران-بودن است (Heidegger, 2002: 25). مقصود ما از این نوشته نشان دادن این ارتباط به شیوه پیشنهاد ارسطوست.

۳. آریختکتونیک‌ترین علم: سرپردهار همه علوم، صنعت‌ها و قوه‌ها

در طرح این پیشنهاد ارسطو جملات ابتدایی دو کتاب *اخلاق نیکوماخس* و *سیاست* بسیار مهم‌اند. در ادامه تلاش می‌کنیم با تشریح این جملات بر موضوع چراغی بیفکنیم. کتاب *اخلاق نیکوماخس* این‌چنین شروع می‌شود: «هر صنعتی و هر فحسی، و بدان‌سان [هر] عملی و [هر] گزینش آزادی، به‌نظر می‌رسد روبه‌سوی خوب دارد. بدین‌روی، به‌نیکی گفته‌اند که خوب است که همه چیز معطوف [به آن] است» (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094a). صنعت، فحس، عمل و گزینش آزاد، همه و همه امور مربوط به کنش انسانی‌اند و تمام این کنش‌ها، گویی، رو به سوی خوب دارند. اعمال، صنعت‌ها و علوم بسیاری هست، پس غایات هم بسیارند. غایت پزشکی تندرستی، غایت کشتی‌سازی ساخت کشتی، غایت لشکرکشی پیروزی و غایت تدبیرمنزل ثروت، یا به قول نصرالله منشی الفغدن مال است. بعضی از این غایات نسبت به دیگر غایات والاتر، و به سخن دقیق‌تر، سردار یا سرپردهار^۳ غایات فرودین‌اند. این غایات سرپردهار، یا به تعبیر عربی آن، رئیسیه (Fidora & Akasoy, 2005: 113)، غایاتی هستند که از بهر خودشان پی‌جویی می‌شوند. «اگر غایتی هست که ما آن را از بهر خودش می‌خواهیم، پس آن غایت خوب و خوب مهتر^۴ است».

بر مبنای کتاب *سیاست* ارسطو می‌دانیم که هر شهری^۵ نوعی اجتماع^۶ و هدف از هر اجتماعی هم رسیدن به خوب^۷ است (Aristotle, *Politics*, 1252a1). اجتماع^۶ که قدرتمندترین یا بالاترین خوب را می‌جوید، قدرتمندترین و جامع‌ترین جامعه است؛ به این اجتماع^۸، [شهر،

1. ἀνθρώπινον ἀγαθόν

2. πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ: διὸ καλῶς ἀπεφάνησαν τὸ ἀγαθόν, οὐ πάντ' ἐφίεται.

3. τῶν ἀρχιτεκτονικῶν

4. τὰ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον

5. πόλιν

6. κοινωνίαν

7. ἀγαθοῦ

8. πόλις

مدینه] یا [اجتماع سیاسی]^۱ گفته می‌شود. خوبی‌ای که اجتماع سیاسی در پی آن است نسبت به خوبی فردی زیباتر، الهی‌تر و کامل‌تر است؛ چراکه در پی خوبی قوم^۲ است (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094b8). ارسطو هدف فحص خود در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* را، فحص از خوب می‌داند که جزئی از علم سیاست^۳ است.

پس موضوع علم سیاست، و به تبع آن، اخلاق، چونان بخشی از سیاست، خوب، یا خوب مربوط به قوم است. به سخنی دیگر، موضوع فلسفه امور انسانی خوب انسانی یا خوب مربوط به اجتماع است. خوب فرد و خوب اجتماع یکی است و اساساً فرد انسانی را تنها به مدد اجتماع می‌توان توضیح داد؛ انسان حیوان اجتماعی است^۴ (Aristotle, *Eudemian Ethics*. VII, 1242a25). تمام اجتماع‌های مبتنی بر دوستی از منظر ارسطو اجزایی از اجتماع سیاسی‌اند (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1160a30)، چراکه اساساً هدفی و رای فرد دارند. علم سیاست مقتدرترین و آرخیتکتونیک‌ترین علم^۵، صنعت^۶ و قوه^۷ است. آرخیتکتون در اصل یعنی نظم‌دهنده به امور؛ من آن را با توجه به مقصود ارسطو به سردار یا سرپرده ترجمه می‌کنم. همه‌چیز، و از همه مهم‌تر، علم، تابع سیاست است. سیاست معلوم می‌کند کدام علم باشد و کدام نه. سیاست جامع تمامی غایات دیگر علوم، و غایت همه علوم، خوب است (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094a14). تا به اینجا باید مشخص شده باشد که موضوع اصلی سیاست و زیرشاخه آن، اخلاق، مفهوم خوب مهتر، یا به آن شکل که در این نوشته توضیح داده خواهد شد، زیباست. پیش از آنکه به مفهوم خوب پردازیم، بهتر است این‌همانی خوب و زیبا را از چشم‌انداز آثار ارسطو کمی بکاویم.

۴. زیبا از نظر ارسطو

زیبا^۸ صفتی است همنام^۹، بدین معنی که به معنای بسیار به‌کار می‌رود (ارسطو، ۱۳۹۰ مقوله‌ها: 1a). به‌طور معمول این صفت را با متضادش می‌شناسیم؛ می‌گوییم فلان جاندار «زشت»^{۱۰} است و یا فلان خانه «درهم‌ریخته»^{۱۱} است (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 106a20). گاهی در برابر

1. ἡ κοινωμία ἢ πολιτική
2. ἔθνος
3. πολιτική
4. οἰκονομικὸν ζῶον
5. ἐπιστήμη
6. τέχνη
7. δυνάμις
8. καλόν
9. ὁμωνυμον
10. αἰσχρὸς
11. τὸ μοχθηρὸν

زشتی اخلاقی (ارسطو، خطابه: ۱۳۶۶الف ۲۳) و گاهی هم به معنی امر ضروری^۱ و سودمند^۲ است (Aristotle, *Politics*, 1333a32). درباره مفهوم خوب، همه این معانی را می‌توان در جایی جمع کرد. می‌توان گفت زیبا صورت یا شکلی از خوب است. البته منظور شکل یا صورتی ذیل خوب یا زیرمجموعه آن یا اخص از آن نیست، بلکه بهتر است بگوییم، زیبا خوب است به معنایی خاص. زیبا چه شکلی از خوب است؟ زیبا، خوب مخصوص یک شخص متعین نیست، بلکه خوب مطلق است. «چیزی که مفید است خوب این و آن است، درحالی‌که چیزی که زیباست خوب مطلق است» (ارسطو، خطابه: ۱۳۹۰الف ۱). پس زیبا از اساس ربطی به فرد ندارد و بیشتر، خوب به معنای کلی و عام آن است. آنچه به‌طور مطلق خوب است خود به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱. آنچه وسیله‌ای است برای رسیدن به چیز دیگر؛ ۲. آنچه از بهر خود دنبال می‌شود (Aristotle, *Eudemean Ethics*, 1248b19). «زیبا چیزی است که هم به‌خودی‌خود مطلوب است و هم ستودنی است، یا چیزی است که هم خوب است و هم چون خوب است لذت‌بخش است...» (ارسطو، خطابه: ۱۳۶۶الف ۳۳).^۳ پس زیبا، خوب مطلق است که فقط از برای خود دنبال می‌شود. از این منظر می‌توان گفت که خوب، یعنی غایت کنش انسانی، که تنها در اجتماع سیاسی ممکن است، همان امر زیباست. اخلاق نیکوماخوس، همچون سیاست، پژوهشی است فلسفی درباره خوب یا امر زیبا برای اجتماع سیاسی و نه فرد. شهر، یا جامعه سیاسی، از اساس آنچنان زندگی کامل و مستقلی است که، به نگر ارسطو، زندگی سعادتمندانه و زیبایی است (Aristotle, *Politics*, 1281a1). زیبایی در بزرگی و نظم [اجزاء] است (ارسطو، ۱۴۵۰).

۴. خوب^۴ از دیدگاه ارسطو

هر مفهومی در فلسفه ارسطو را می‌توان به طریقی خاص خواند. در واقع در هر جایی مفهوم معنای متفاوتی به خود می‌گیرد و در هر جا معنایی روشن و دقیق دارد. یکی از این حوزه‌ها آموزه علل چهارگانه است. در این حوزه خوب چونان «غایت» یا «من‌آجله» (برای چیزی) بررسی می‌شود. در «فیزیک» هم خوب چونان غایت، مرز^۵ و «من‌آجله» است. توضیحی که فارابی در کتاب *الحروف* در باب «من‌آجله» می‌آورد، به این پژوهش کمک بسیاری می‌کند.

1. αναγκαίον
2. χρησιμον

4. ἀγαθόν
5. πειρας

۴. ترجمه اسماعیل سعادت را کمی تغییر دادم.

«عبارت من أجله به چند شیوه به کار می‌رود: نخست در عبارتی مانند «پایه و اساس برای دیوار بوده و دیوار چیزی است که اساس برای آن است»^۱ عبارت من أجله در این سخن دلالت دارد بر اینکه کل همان چیزی است که جزء برای آن است. شیوه دوم بر ابزار و چیزی که این ابزار در آن به کار می‌رود، دلالت می‌کند؛ بنابراین چیزی که به وسیله ابزار درصدد دستیابی به آنیم، همان چیزی است که ابزاری برای آن است، مانند چاقوی جراحی و حجامت. شیوه سوم کاربرد این عبارت، فعل و کنش و عملی است که به هدف و غایتی منجر شود؛ بنابراین هدف و غایت همان چیزی است که فعل و عمل برای آن صورت می‌گیرد، مانند آموزش و علم حاصل از آن؛ علم همان چیزی است که تعلیم و آموزش برای آن انجام می‌گیرد. در همه این موارد، ضروری است چیزی که شیء برای آن است، از نظر زمانی متأخر از خود شیء باشد و شیء بر آن تقدم زمانی داشته باشد. شکل چهارم کاربرد این عبارت، مالکیت است، مانند تندرستی و انسان؛ انسان همان چیزی است که سلامتی و تندرستی برای او خواسته می‌شود و تختی که به دست نجار ساخته می‌شود، نیز همان چیزی است که برای زید است. مال و دارایی نیز برای صاحب آن مال است. شکل پنجم «من أجله» بر کاربر ابزار و خادم دلالت می‌کند. پس چاقوی جراحی فقط برای پزشک و مته فقط برای نجار درخواست می‌شود؛ نجار همان کسی است که مته برای او به کار گرفته می‌شود. شکل ششم «من أجله» بر کسی دلالت می‌کند که او اقتدا می‌شود و پیشوا، الگو، امام و رهبر است. همه آنچه به دستور او، برای جلب رضایت او و پیروی از فرمان‌های او انجام می‌گیرد، با نام او (پیشوا و رهبر) نامیده می‌شود. مانند دیوار کشیدن برای تعیین محدوده ملک و مالکیت و جهاد برای رضایت خداوند؛ خداوند کسی است که جهاد، نماز، اعمال نیک تمسک به شریعت‌های تشریح شده، برای او و جلب رضایت اوست. این سه مورد آخر باید از نظر زمانی مقدم بر اشیا باشند که برای این سه مورد خواسته می‌شود. در نتیجه، انواعی که شیء برای آنهاست، از نظر زمانی بر شیء مقدم‌اند و شیء متأخر از آنهاست» (فارابی، ۱۳۹۴: ۱۱۲-۱۱۱).

این توضیح از فارابی، هر چند طولانی است، ولی برای توضیح مفهوم خوب، مرز، و برای چیزی بودن بسیار مفید است. بالطبع آنچه در اینجا در مفهوم خوب و زیبا مراد می‌کنیم، در ارتباط با مبحث اخلاق و سیاست است که معنا پیدا می‌کنند. اما وقتی از خوب در ساحت‌های دیگر فلسفه ارسطو سخن می‌گوییم، ناظر بر دیدگاهی نسبت به مفاهیم در فلسفه اوست. مفاهیم، همان‌طور که گفتیم، در هر جا معنای خاصی دارند، ولی نخ تسبیحی همه این مفاهیم

۱. اساس هو من أجل الحائظ و آحائظ هو الذی من أجله الأساس.

در جایگاه‌های مختلف را به هم وصل می‌کند. مفهوم خوب در نظریات ارسطو در فیزیک، برای نمونه، وجه اشتراک مهمی با مفهوم خوب در نظریه اخلاق او دارد. وقتی در این حوزه از مفهوم خوب صحبت می‌کنیم، مرادمان، بنابر سخن ارسطو، خوب برای انسان^۱ است. مفهوم خوب، درست شبیه به مفهوم آگاثون^۲ در یونانی، امری است مربوط به «چونی» یا مسئله کیفیت. ارسطو در اخلاق سعادت را چونان خوب به‌کار می‌برد. $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\alpha$ مرکب از سه جزء $\epsilon\upsilon$ و $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron$ و $\acute{\iota}\alpha$ است. کلمه اول خود به معنای خوب، و معادل کلمه «هو» در فارسی، «سو» در سانسکریت، و «او» در فرس هخامنشی. برای نمونه «هویدا» یعنی «خوب پیدا» یا «آشکار» (پوردوود، ۱۳۹۹: ۸۵). «اودایمونیا»، آن‌گونه که ارسطو می‌گوید، معادل « $\epsilon\upsilon\zeta\eta\eta\nu$ » یا «هوزندگی» و «هوزرز» یا «هوکردار»^۳ است. ترجمه اودایمونیا به «نیکبختی» یا «سعادت» بسیار رهن است. اودایمونیا در نگاه ارسطو فعلیت^۴ یا تحقق «ورزش خاص انسان»^۵ است. کردار یا ورزش خاص انسان نه «زیستن» است و نه زندگی مبتنی بر «ادراک حسی»^۶ یا همان روند زندگی طبیعی است، بلکه کردار یا عملی است که لوگون^۷ را در اختیار دارد. اودایمونیا یا «خوب برای انسان» همان اطاعت از لوگوس، یا عمل نفس مطابق لوگوس است.

۵. نتیجه

بنیان این نوشته، که پیوند میان اخلاق و سیاست از یک طرف، و پیوند این دو با متافیزیک، بر آن استوار است، یک جمله بیش نیست که پیشتر در این نوشته اشاره‌ای به آن شده بود: «آنچه هست همان چیزی است که باید باشد». پیوند میان «هست» و «باید» البته برای خود ارسطو بدیهی بود، ولی بعدها که این دو از هم فاصله گرفتند، فیلسوفانی همچون هگل و پس از او هایدگر، هر کدام به شکلی متفاوت به این مهم پرداختند. اگر خواننده هر از گاهی اشاراتی به این فیلسوفان می‌بیند، بدین سبب است. هرچند البته مجال پرداختن به نزدیکی نگاه این سه فیلسوف در این مورد، در این نوشته نیست. «خوب» و «زیبا»، نه تنها در تفکر ارسطو که در نگاه یونانی، همان چیزی است که هست. و «آزادی»، چنانکه در ابتدا ذکر آن رفت، اندیشیدن به هستی، به آنچه هست، آنچنانکه هست، است. «شیء انسانی»، سیاست و اخلاق، هرچند

1. $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\iota\nu\omicron\nu\ \alpha\gamma\alpha\theta\omicron\nu$
2. $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\nu$

۳. برگرفته از هورست به معنای کردار نیک

4. $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$
5. $\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$
6. $\alpha\iota\omicron\theta\epsilon\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$
7. $\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$

به دقت علمی همچون علوم طبیعی قابل نگرستن فلسفی نیستند، ولی طبق قاعده «در بیشتر موارد»، می‌تواند در ساحت فلسفه بررسی شود. ارسطو برای فهم انسان، مفهوم «خوب» را در مرکز دستگاه خود قرار می‌دهد؛ یعنی آنچه طبق توضیح بالا، «برای انسان خوب است» و البته، مطابق توضیحی که درباره «زیبا» آورده شد، چه چیز برای انسان ضروری است (طبق معنای سوم امر زیبا). وقتی «خوب» و «زیبا» آن چیزی هستند که هست، فهم آن و توضیح این فهم، صورت‌بندی نظام سیاسی و اخلاقی یونان خواهد شد. بدین‌قرار می‌توان فلسفه سیاسی ارسطو را توضیح این نظام دانست.

رابطه اجزای فلسفه ارسطو رابطه‌ای پیچیده، و گاه به‌علت سبک نوشتاری، مبهم است. از این منظر گفته‌های متناقض، یا دقیق‌تر بگوییم، متناقض‌نما، در ارسطو کم نیست. فلسفه ارسطو نیازمند بازخوانی جدی است. این جدیت هنوز میان مشغولان امروزی به فلسفه اسلامی دیده نمی‌شود. فلسفه ارسطو فلسفه آزادی، به معنای خاصی است که ارسطو از آن مراد می‌کرد؛ آزادی‌ای که در تشبه به خدا ممکن می‌شود. برای ارسطو زندگی خدا سعادتمندانه‌ترین زندگی است؛ ما انسان‌ها نیز با تشبه به خداست که سعادتمند می‌شویم. خداوند هستی نامتناهی کامل است؛ او خود را می‌اندیش که کامل‌ترین است. اندیشیدن او، اندیشیدن درباره اندیشیدن است. ما نیز با اندیشیدن به اندیشیدن خود به خداوند شبیه می‌شویم. «الوهیت نمی‌تواند حسود باشد» (ارسطو، ۱۳۶۷: ۹). «همه انسان‌ها دانستن را می‌جویند بنابر طبیعت» (Aristotle, *Metaphysics*, I, 980a22). نشانه چنین چیزی را ارسطو مهرورزی به ادراک‌های حسی می‌داند. اما این ادراک حسی به حقیقت نمی‌رسد، چراکه حواس مهم‌ترین افزارهای شناخت تک‌چیزها هستند. اما آنها «چه شد که این هست»^۱ را درباره هیچ‌چیز به ما نمی‌گوید. اما دانش نظری شرایط هستی امر یا شیء درون‌باش را برمی‌رسد. این درون‌باشندگی در خود امر، در زندگی طبیعی است و قواعد خود را بر دانش نظری، بر اندیشه تحمیل می‌کند. بنیان درهم‌تنیدگی سیاست و اخلاق، بنیانی متافیزیکی است بدین‌قرار که «آنچه هست همان است که باید باشد». بر مبنای این بنیان اخلاق و سیاست را می‌توان تئوری امر اکنون یونانی دانست. در این مقاله، تلاش شد تا تئوری امر اکنون بر مبنای دو مفهوم خوب و زیبا در فلسفه ارسطو تبیین شود. خوب و زیبا، به‌طور خلاصه توضیح این اصل متافیزیکی است که پیشتر آوردیم.

بیانیه نبود تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که تعارض منافع وجود ندارد؛ و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را که شامل پرهیز از دزدی ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک‌بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و

جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوءرفتار و غیره می‌شوند، به‌طور کامل رعایت کرده‌اند.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. ابن‌سینا. (۱۳۹۸) *دانشنامه علایی*، تصحیح دکتر محمد معین، سید محمد مشکوه، تقی بینش. تهران: مولی.
۲. ارسطو. (۱۳۹۸) *خطابه*، ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: هرمس.
۳. ارسطو. (۱۳۹۰) *منطق ارسطو*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی. تهران: نگاه.
۴. ارسطو. (۱۳۸۸) *درباره هنر شعر*، ترجمه سهیل محسن افنان. تهران: حکمت.
۵. ارسطو. (۱۳۶۷) *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: گفتار.
۶. ارسطو. (۱۳۶۳) *طبیعیات*، ترجمه مهدی فرشاد. تهران: امیرکبیر.
۷. پوردوود، ابراهیم. (۱۳۹۹) *کتاب اوستا، یشت‌ها*. تهران: نگاه.
۸. خسروی، کیوان. (۱۳۹۹) *فارابی روشنگر بی‌چراغ*. تهران: مانیاهنر.
۹. صلیبا، جمیل. (۱۳۶۶) *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صناعی دره‌بیدی. تهران: حکمت.
۱۰. فارابی، ابونصر. (۱۹۸۶) *کتاب الحروف*، تحقیق محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
۱۱. فارابی، ابونصر. (۱۳۹۴) *کتاب الحروف*، ترجمه طیبه سیفی. تهران: دانشگاه بهشتی.
۱۲. هالیول، استیون. (۱۳۸۸) *پژوهشی درباره فن شعر ارسطو*، ترجمه مهدی نصراله‌زاده. تهران: مینوی‌خرد.
۱۳. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش. (۱۳۹۳) *عناصر فلسفه حق*. تهران: قطره.

ب) انگلیسی

14. Aristotle. (1995) *Aristotle, The Poetics; Longinus: On the Sublime; Demetrius: On Style*, trans. Stephen Halliwell, Cambridge, MA: Harvard University Press, Loeb Classical Library 199, Vol. XXIII.
15. Aristotle. (1968) *Nicomachean Ethics*, trans. Harris Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press.
16. Aristotle. (1935) *Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices*, trans. Harris Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, Loeb Classical Library 285.
17. Aristotle. (1935) *Metaphysics, Oeconomica. Magna Moralia*, trans. Hugh Tredennick, G. Cyril Armstrong. Cambridge, MA: Harvard University Press, Loeb Classical Library 287, Vol. II: Books 10-14.
18. Aristotle. (1932) *Politics*, trans. H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press.
19. Cornford, Francis MacDonald. (1950) *Plato and Parmenides*. London: Routledge.
20. Fidora, Alexander; and Anna Akasoy. (2005) *The Arabic Version of the 'Nicomachean Ethics'*, Aristoteles Semitico-Latinus 17. Leiden, Netherlands: Brill, 1st ed.
21. Liddell, Henry George; and Robert Scott. (1996) *A Greek-English Lexicon*. Oxford, UK: Clarendon Press.

ج) آلمانی

22. Heidegger, Martin. (2002) *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am mein: Vittorio Klostermann.

-
23. Kamp, Andreas. (1985) *Die Politische Philosophie des Aristoteles und ihre Metaphysischen Grundlagen: Wesenstheorie und Polisordnung*. Freiburg im Breisgau, Baden-Baden: Karl Alber Publisher.



Research Paper

The Entanglement of Aristotle's Ethics and Politics as the Metaphysics of Human Affairs

Mahdi Fadaei Mehrabani^{1*} , Keyvan Khosravi² 

¹ Corresponding Author: Assistant Professor, Faculty of Law & Political Science, University of Tehran, Iran. Email: fadaeimehrabani@ut.ac.ir

² A PhD Candidate, Faculty of Law & Political Science, University of Tehran, Iran. Email: keyvan.khosravi@ut.ac.ir

Abstract

There is a tradition within Islamic philosophy which distinguishes theoretical philosophy from practical philosophy based on the core of Aristotle's writings. This tradition thus far has had a pivotal role in the Islamic political philosophy. A succinct and simplified description is that philosophers such as Abu Nasr al-Farabi followed Aristotle, and divided philosophy into two aforementioned subdivisions. However, they needed a theoretical framework for their practical philosophy, and built a cosmological and metaphysical system based on the emanationist theory of Plotinus. Nevertheless, they followed closely behind Aristotle in theoretical philosophy. To elucidate more clearly, the purpose of using neo-platonic ideas in political philosophy was to conceal Aristotelian teachings. In political philosophy, the main objective is not essentially to understand "human affairs", but rather to establish a rational hierarchical society. In spite of this traditional interpretation, strictly speaking Aristotle's philosophy forms a coherent whole. To recognize this coherence, one should speak about the theoretical foundations of Aristotle's philosophy concerning human affairs. The philosophy of human affairs refers to all philosophical writings on ethics, law-making (*νομοθεσία*), and political regimes.

The primary research question is whether it is possible to establish a connection between ethics and politics based on a metaphysical foundation. The authors use the method of qualitative text analysis to examine important works of Aristotle and his critics to answer this question. In the research hypothesis, it is suggested that there is a significant relationship between

***How to Cite:** Fadaei Mehrabani, Mehdi; and Keyvan Khosravi. (2023, Summer) "The Entanglement of Aristotle's Ethics and Politics as the Metaphysics of Human Affairs," *Fasl'nāmeḥ-ye siyāsāt (Politics Quarterly)* 53, 2: 291-314, <DOI: 10.22059/JPQ.2023.349521.1008002>.

Manuscript received: 5 October 2022; final revision received: 2 July 2023; accepted: 23 July 2023, published online: 17 September 2023



ethics and politics based on metaphysical foundation. With the goal of exploring Aristotle's philosophical insights, the authors examine his most significant work which include *Nicomachean Ethics*, *Metaphysics*, *On the Soul (De Anima)*, *the Poetics*, and *the Politics*. By demonstrating the 'coherence of Aristotle's philosophy', the researchers attempt to raise awareness about the possibility of a connection between theoretical philosophy and practical philosophy. When, for instance, Aristotle speaks about soul in "*Ethics*", we can illuminate it with his claims in "*On the Soul*". When he discusses 'the good', we can seek it in the ninth book of "*Metaphysics*". We can shed light on what is not exact in *Politics and Ethics*. In other words, his political and ethical claims can be read in terms of the metaphysical, psychological and physical principles of his philosophy of human affairs. Aristotle's theory of rational thought is concerned with practical matters, and the role of rationality in leading humans to good and bad forms of reasoning. In Aristotle's view, God is perfect and immortal. Life of God is indeed the happiest, and humans could be happy by becoming more God-like. For Islamic thinkers and philosophers, Aristotle's theory of rational thought, and more specifically Aristotle's theory of God was the greatest obstacle to understanding his philosophy.

In this paper, one of the objectives of the authors is to examine the very foundation of ethics and politics. According to Aristotle, a person is independent if he or she exists for himself or herself and not for another. Being God-like means becoming independent and free in life. What is important in this process is the form of thinking which is based on Aristotle's analysis of reality and must be taken to the zone of episteme or theological thinking. Some scholars have claimed that there is no connection between theoretical philosophy and practical philosophy. According to Abenque, 'the true Aristotle' must be pursued by keeping away from Islamic and Christian interpretation of Aristotle. Nonetheless, Moslem philosophers have come to the conclusion that in practical philosophy we seek 'analogies of truth'— this kind of truth is explained not by the philosophers whose knowledge originate in *logos*, but by the jurists whose knowledge originate in revelation. This explains partly the eventual collapse of political philosophy and philosophic inquiry in the Islamic world.

Keywords: the Beautiful, Ethics, the Good, Metaphysics, Politics

Declaration of conflicting interests

The authors declared no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.

Funding

The authors received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.

References

- Aristotle. (2019) *Khattābeh (Oration)*, trans. Ismail Saadat. Tehran: Hermes. [in Persian]
- . (2011) *Mantegh-e arasto (Aristotle's Logic)*, trans. Mir' Sharaf'olddin Adib Soltani. Tehran: Negāh. [in Persian]
- . (2009) *Darbāreh-ye honar-e sher (Poetics)*, trans. Sohail Mohsen Afnan. Tehran: Hekmat. [in Persian]
- . (1995) *Aristotle, The Poetics; Longinus: On the Sublime; Demetrius: On Style*, trans. Stephen Halliwell, Cambridge, MA: Harvard University Press, Loeb Classical Library 199, Vol. XXIII.
- . (1988) *Metā-phizik (Metaphysics)*, trans. Sharaf'olddin Khorasani. Tehran: Goftār. [in Persian]
- . (1984) *Tabi'eyāt (Naturalism)*, trans. Mehdi Farshad. Tehran: Amir Kabir. [in Persian]
- . (1968) *Nicomachean Ethics*, trans. Harris Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . (1935) *Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices*, trans. Harris Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, Loeb Classical Library 285.
- . (1935) *Metaphysics, Oeconomica. Magna Moralia*, trans. Hugh Tredennick, G. Cyril Armstrong. Cambridge, MA: Harvard University Press, Loeb Classical Library 287, Vol. II: Books 10-14.
- . (1932) *Politics*, trans. H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cornford, Francis MacDonald. (1950) *Plato and Parmenides*. London: Routledge.
- Farabi, Abu Nasr. (2015) *Ketāb al-horof (The Book of Letters)*, trans. Tavebeh Saifi. Tehran: Beheshti University. [in Persian]
- . (1986) *Ketāb al-horof (The Book of Letters)*, Mohsen Mehdi, ed. Beirut: Dārol'mashreq. [in Persian]
- Fidora, Alexander; and Anna Akasoy. (2005) *The Arabic Version of the 'Nicomachean Ethics'*. *Aristoteles Semitico-Latinus* 17. Leiden, Netherlands: Brill, 1st ed.
- Halliwell, Stephen. (2009) *Pajoheshi darbāreh-ye fan-e sher-e arasto (An Analysis of Aristotle's Poetics)*, trans. Mehdi Nasralehzadeh. Tehran: Mino-ye kherad. [in Persian]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2014) *Anāsor-e falsafeh-ye hagh (Elements of the Philosophy of Right)*. Tehran: Khatreh. [in Persian]
- Heidegger, Martin. (2002) *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie (Basic Concepts of Aristotelian Philosophy)*. Frankfurt am mine: Vittorio Klostermann. [in German]
- Ibn Sina. (2019) *Dāneshnāmeḥ-ye alāi (Ala'i Encyclopedia)*, Mohammad Moin, et al., eds. Tehran: Movaly. [in Persian]
- Kamp, Andreas. (1985) *Aristotle's Political Philosophy and its Metaphysical Foundations: Essence Theory and Polis Order (Die Politische Philosophie des Aristoteles und ihre Metaphysischen Grundlagen: Wesenstheorie und Polisordnung)*. Freiburgim Breisgau, Baden-Baden: Karl Alber Publisher. [in German]

- Khosravi, Kayvan. (2020) *Fārābi roshan'gar-e be'cherāgh (Farabi, The Lightless Enlightened)*. Tehran: Māniā'honar. [in Persian]
- Liddell, Henry George; Robert Scott. (1996) *A Greek-English Lexicon*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Pordawood, Ebrahim. (2020) *Ketāb-e avestā, yash't'hā (Book of Avestā, Yashts)*. Tehran: Negāh. [in Persian]
- Saliba, Jamil. (1987) *Farhang-e falsafi (Philosophical Dictionary)*, trans. Manouchehr Sanei Darehbidi. Tehran: Hekmat. [in Persian]



This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC-BY) license.