

بررسی متن گرایانه فلسفه سیاسی افلاطون

احمد خالقی^۱

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

داود پرن

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

(تاریخ دریافت: ۹۰/۸/۲۳ - تاریخ تصویب: ۹۱/۴/۵)

چکیده

افلاطون، بنیانگذار «فلسفه سیاسی»، بهترین نمونه تلاش یک نظریه پرداز در شناخت بی‌نظمی‌های اجتماعی و ارائه راه حل برای آن است. محکوم شدن سقراط برای افلاطون، نشانه وضعیت «بحرانی» آن است که باید به آن توجه و دقت شود و راه حلی برای آن ارائه کرد. تمام تلاش افلاطون، به ویژه در «جمهور»، برای خروج از این بحران است. اما راه حل افلاطون، گویی که «اعجازی» در دوره مدرن رخ داده باشد، متفاوت از همه متفکران عصر جدید انگاشته شده، و با نسبت دادن آن به دوران قدیم-عصر ایده‌آل‌ها- در پی رد و انکار آن برآمده‌اند. در این نوشتار، برآنیم تا با ایجاد نوعی هم‌مدلی با فیلسوف از طریق روی آوردن به شیوه شناخت متن از طریق متن و با پرهیز از دو روش «پیشرفت‌گرایی» و «تاریخ‌گرایی» فهم متون سیاسی که بر اعجاز مبتنی بر تعصب دوران مدرن تدوین یافته‌اند، به «فهم تاریخی واقعی» از فلسفه سیاسی افلاطون نایل آییم یا حتی از او بیاموزیم.

واژگان کلیدی

آرمانشهر، افلاطون، عدالت، فلسفه سیاسی، مثل

مقدمه

در روش پیشرفت‌گرایی^۱ فهم اندیشه سیاسی که به دنبال فهم اندیشه فیلسوف گذشته بهتر از خودش است، اعتقاد به برتری زمان حال نسبت به گذشته است. فرض اصلی روش پیشرفت‌گرایانه، این است که «معرفت علمی»^۲، یعنی نوعی از معرفت بشری که از علوم جدید به وجود آمده است، بالاترین صورت معرفت بشری است که به معنای ناچیز شمردن «معرفت ماقبل علمی»^۳ نیز است. «اشکال مهم این روش آن است که فهمی تاریخی به دست نمی‌دهد و در اصل فهم اندیشه گذشته اهمیت خود را از دست می‌دهد و به تعصب نسبت به فکر و اندیشه مدرن منجر می‌شود» (اشتراوس، ۱۳۸۸: ۴۹). در مقابل، دانش اصلی و مرسوم امروزی بررسی اندیشه‌ها، «جامعه‌شناسی شناخت»^۴ است که همیشه اندیشه بشری را تاریخی و از سوی دیگر اندیشه‌های فراتاریخی را مردود می‌داند. اندیشمندانی که این‌گونه به تفکر در متون گذشته توجه می‌کنند، زیر عنوان کلی زمینه‌گرایی^۵ قرار می‌گیرند.

لئو اشتراوس، این نوع تأمل در اندیشه‌های گذشته را «تاریخ‌گرایی»^۶ می‌نامد. تاریخ‌گرایی در پشتیبانی این یقین پیدا شد که شناختن یا دست‌کم، از پیش احساس کردن امر جاودان امکانپذیر نیست. در واقع، تاریخ‌گرا معتقد است که رهیافتش نسبت به رهیافت متفکران گذشته برتر است. او با اعتقاد به اینکه فقط اندیشه او به حقیقتی پایدار درباره همه نظریه‌ها در سراسر تاریخ دست یافته است (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۴۳)، مدعی فهم بهتر گذشته تاریخی (عینی) و نحوه ارتباط اندیشه تاریخی با این واقعیت است و به راحتی این اجازه را پیدا می‌کند که درباره اندیشه گذشته قضاوت کند و در پایان به این نتیجه مطلوب برسد که این اندیشه مربوط به آن لحظه، مکان و زمان است و بنابراین، «منسوخ» شده است. در کل، سخن نهایی تاریخ‌گرایی عدم امکان «فلسفه سیاسی» است. برایان فی درباره اخلاف اینان در دوره جدیدتر می‌گوید: «در نهایت، این اعتماد را که بتوان الگویی از شناخت جهان انسانی به دست داد متزلزل کرده‌اند، بلکه حتی امکان دادن تصویری صادق از سوی علوم طبیعی برای جهان مادی را نیز از بین برده‌اند (فی، ۱۳۸۴: ۱۲)، اما واقعیت آن است که تنها تفاوت تاریخ‌گرایان با شکاکان این است که به اعتقاد آنان بعید به نظر می‌رسد ادعاها و اظهارنظرهایی که در دوره‌های مختلف در تمدن‌های متفاوت دست بالا را پیدا کرده‌اند، به‌طورکامل خودسرانه باشند. به همین دلیل همیشه سعی دارند تا دلایلی برای توجیه برجسته شدن یک اندیشه در هر دوره تاریخی ارائه دهند.

-
1. Progressivism.
 2. Scientific knowledge.
 3. Pre scientific knowledge.
 4. Sociology of knowledge.
 5. Contextualism.
 6. Historicism.

اشتراوس برای فهم متون گذشته دو شرط را اساسی می‌داند: یکی علاقه به این متون به صورت جدی و به دنبال حقیقت فلسفی بودن؛ و دوم پرهیز از تعصب مدرن هنگام مواجهه با این متون.

عنوانی که لئواشترائوس برای شیوه مناسب بررسی فلسفه سیاسی در نظر گرفته، «جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی»^۱ است که در مقابل دو روش پیشین قرار دارد. آن‌گونه که از نوشته‌های اشتراوس برمی‌آید، او نظریه خود در زمینه «جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی» را از میان و در حین تأملات فلسفی «دوره میانه اسلامی» و یهودی ارائه کرده است (Strauss, 1952: 8-11). در «فهم تاریخی واقعی» «فلسفه سیاسی میانه»، فرض بر این است که محقق می‌خواهد گذشته را درست آن‌گونه که بوده است بفهمد. «برای پی بردن به ضرورت جامعه‌شناسی فلسفه، انسان باید توجه خود را به سایر دوران و شاید به سایر اوضاع و شرایط معطوف سازد.» (اشتراوس، ۱۳۸۸: ۲۱). در این روش، باید متن را با متن و نویسنده را با نویسنده فهمید و برای جدی گرفتن آموزه‌های مهم، انسان باید حتی احتمال دهد که این آموزه کاملاً درست باشد. فهم تاریخی واقعی به معنای دریافت اندیشه متفکر درست همان‌گونه که او خود می‌فهمید، است. در این شیوه بررسی، «فلسفه سیاسی تلاشی است به منظور جایگزینی معرفت^۲ به ماهیت امور سیاسی، به جای باور^۳ به ماهیت امور سیاسی» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۴). به این معنا، فلسفه سیاسی نه به دنبال تملک حقیقت امر سیاسی بلکه در پی جست‌وجو برای آن است.

موضوع فلسفه سیاسی باید با غایت عمل سیاسی یکسان باشد. بنابراین، مدار بحث فلسفه سیاسی اهداف عظیم بشری است. آزادی، حکومت، یا فرمانروایی. در این نوشتار، فلسفه سیاسی شاخه‌ای از فلسفه است که با زندگی سیاسی و زندگی بشری بیشترین نزدیکی را دارد. همچنین، در این نوشتار «فلسفه سیاسی» در تمایز با «اندیشه سیاسی» صرف نگریسته می‌شود؛ به این معنا که «گفتار سیاسی» افلاطون با توجه و با تکیه بر مقدماتی فلسفی تدوین شده است که باید از اندیشه سیاسی محض که به معنای مدرن در غرب شکل گرفته است و فارغ از بحثی فلسفی، به ماهیت سیاست و قدرت می‌پردازد، متمایز انگاشته شود (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲-۳).

افلاطون در متن آثارش

ویژگی خاص فلسفه سیاسی قدیم، ارتباط مستقیم آن با حیات سیاسی بود. فقط پس از آنکه فلاسفه سیاسی کار خود را تمام کردند، فلسفه سیاسی به‌طور قطعی «بنیان نهاده شد» و

-
1. Sociology of political philosophy.
 2. Knowledge.
 3. Opinion.

بدین ترتیب تا حدی از زندگی سیاسی مستقل شد. کورن فورد، مترجم و مفسر آثار افلاطون درباره «نظریه شناخت»^۱ او می‌نویسد: «افلاطون به‌طور طبیعی با قضیه‌ای معمولی آغاز می‌کند که دانش از جهان بیرونی و به واسطه حواس برای ما حاصل می‌شود و البته این نوع از دانش، کمترین میزان شناخت به شمار می‌آید. او از این دانش پایین به جهان موضوعات عقلانی می‌رود (Cornford, 1951: 29). به یمن این ویژگی شناختی فلسفه قدیم، همه فیلسوفان متعلق به آن دوره، فلسفه سیاسی خود را نیز در ارتباط مستقیم با حیات سیاسی طرح و تدوین می‌کردند.

کورن فورد، درباره علت روی آوردن افلاطون به «دیالکتیک» می‌گوید: «مزیت دیالکتیک این است که میان دو یا چند نفر مصمم رخ می‌دهد که هدف آن‌ها نه برتری در بحث و جدل، بلکه رسیدن به حقیقت است» (Ibid., 30-31) و البته چنانکه خواهیم دید این دیالکتیک به خاطر آن است که افلاطون دنبال حقایق ابدی است.

بنابراین، می‌توان گفت افلاطون با طرح آن جایگاه شناخت و این روش تحصیل آن کتاب «جمهور» را به عنوان مهم‌ترین نوشته خود و تأثیرگذارترین رساله فلسفه سیاسی به صورت گفت‌وگو میان شهروندان واقعی آتن بر سر مسائل اساسی حیاتشان به رشته تحریر در آورده است. در واقع، عرصه و جهت فلسفه سیاسی کلاسیک را همین ارتباط مستقیم فلسفه با زندگی سیاسی تعیین می‌کرد.

کتاب «جمهور»، همانند دیگر آثار افلاطون، این ویژگی فلسفه سیاسی کلاسیک را به بهترین وجه نمایان می‌سازد. کتاب نخست «جمهور»، یعنی آغاز مهم‌ترین اثر فلسفه سیاسی کلاسیک، این‌گونه است که سقراط به همراه گلاوکن هنگام بازگشت از جشن بزرگداشت الهه^۲ «بندیس»، با اصرار پولمارخوس -فرزند کفالوس- شب را مهمان خانه آن‌ها می‌شود. سقراط گفت‌وگو را با پرسشی از مسن‌ترین فرد حاضر (کفالوس) آغاز می‌کند. این سؤال درباره تنها موضوعی بود که سقراط می‌توانست درباره آن چیزی از وی بیاموزد، یعنی چگونگی احساس پیر بودن؟! (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴-۸۱۳).

کفالوس، بعد از توضیحی اجمالی درباره تأثیر بسیار اندک ثروت در هموار یا ناهمواری دوران پیری، در مقابل این سؤال سقراط که مهم‌ترین بهره‌ای که از ثروت هنگام بردن کدام است؟! قرار می‌گیرد. کفالوس می‌گوید: «آدمی در دوران پیری بیشتر به چیزهایی می‌اندیشد که پیش از آن به خاطرش نگذشته بود. داستان‌هایی راجع به جهان دیگر و اینکه ستمکاران در آنجا کیفر کارهای خود را می‌بینند، مایه تشویش و نگرانی انسان می‌شوند. او در گذشته خود

1. The theory of knowledge.

2. Goddess.

به جست‌وجو می‌پردازد تا ببیند آیا کسی را آزرده یا حق کسی را پایمال ساخته است یا نه؟ کسی که در گذشته خود کارهای خلاف عدالت زیادی بیابد دچار تشویش می‌شود، ولی کسی که در گذشته خود عملی خلاف عدالت پیدا نکند، آرامش خود را باز می‌یابد و امید یار او می‌شود.

کفالوس با برجسته کردن «عدالت» که مورد نظر سقراط است، ارزش ثروت را فقط برای جلوگیری از فریب و دروغ و نیز ادای وام مردم می‌داند. اما اینجا سقراط به مقصود نایل می‌شود. به عقیده افلاطون، موضوعات «دانش»^۱ برخلاف موضوعات مربوط به «عقیده»^۲، باید حقیقی و تغییرناپذیر باشند (امور معقول) که البته تحصیل این دانش برتر، از درک چیزهای محسوس حاصل -آغاز- می‌شود (Cornford, ibid: 29). چنانچه می‌دانیم مهم‌ترین وظیفه فیلسوف این است که سؤال‌های فراتر، یعنی سؤالاتی را که به‌ندرت در عرصه سیاست مطرح می‌شوند مطرح کند و سقراط این مهم را از طریق ارتباط مستقیم با حیات سیاسی به بهترین وجه انجام می‌دهد. او با آغاز مکالمه‌ای ساده، خیلی زود به مهم‌ترین پرسش فلسفه سیاسی می‌رسد، می‌پرسد: «عدالت» که در ضمن سخن به آن اشاره کرد یعنی چه؟ اما پیش از پرداختن به موضوع عدالت توضیح یک نکته در میان سخنان کفالوس اساسی است. کفالوس می‌گوید خواه به علت ناتوانی پیری و خواه به سبب نزدیکی مرگ، به سرنوشتی که در جهان دیگر خواهد داشت توجهی بیشتر می‌یابد و به بیم و هراس می‌افتد (Plato, 1955: 54). آیا می‌توان از اینجا به مقصد عدالت پی برد؟ اینکه او می‌گوید همین بیم هراس از جهان دیگر است که او را وادار می‌دارد تا به گذشته خود بنگرد که آیا کسی را آزرده است یا حق کسی را پایمال کرده است یا نه؟ می‌تواند بیانگر این نکته اساسی باشد که عدالت ابزاری برای سعادت اخروی فرد است؟ به‌ویژه با توجه به اینکه سقراط از همین نقطه نظر کفالوس بحث مربوط به عدالت و در پی آن سعادت را مطرح می‌کند. پاسخ به این پرسش که آیا عدالت فضیلتی است در خدمت غایت اخروی یا جلب رضایت خدایان با توجه تمام دیگر آثار افلاطون یکسره منفی است. در اینجا و در مورد مفاهیم دینی به کار گرفته شده در آثار افلاطون، باید به طور کل نظر کورن فورد در «انتقال از مذهب به فلسفه» را صائب دانست. او به‌درستی می‌نویسد: «برخلاف سنت علمی که پیشرفت ثابت و به دور از مذهب و خداشناسی داشته است، سنت رازورزانه^۳ به طور پیوسته ملهم از ایمان دینی زنده و پاینده بوده است. در این سنت، تلاش می‌شود با استفاده از مفاهیم یک نظام مادی، ترجمانی از حیات، روح، خدا و سرنوشت صورت گیرد (Cornford, 1957: 159). اگرچه همان‌گونه که کورن فورد نیز می‌گوید، نمی‌توان نظری مطمئن درباره رأی افلاطون

-
1. Knowledge.
 2. Opinion.
 3. The mystical tradition.

در این زمینه داد، اما او -افلاطون- برای تأسیس ایمانی رازورزانه با اصطلاحات عقلی تلاش بزرگ و واپسینی کرده است (Ibid: 242). با توجه به سنت علمی که پیش از افلاطون شکل گرفته بود، تمام مفاهیم دینی با تغییر در معنای خود به صورتی مادی به کار گرفته می‌شدند که البته افلاطون با تفسیر رازورزانه خویش موضعی میان این دو اختیار کرده است. اتین ژیلسون، با تأیید همین نظر می‌نویسد: «حقیقت این است که به ذائقه فیلسوفان بزرگ یونانی، بسیار دشوار و بلکه محال می‌آمد که بین تفسیر دینی و فلسفی خود از جهان جمع کنند. افلاطون این کار را با مطرح کردن «ایده» (مثل) انجام می‌دهد (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۳۰ و ۴۰).

بنابراین، به نظر می‌رسد مقصود افلاطون از به کار گرفتن مفاهیم الهیاتی بیشتر به منظور نزدیکی به ذهن و آگاه کردن فرد به‌ویژه از حد اعلی و کمال چیزها بوده است. در «کریتیاس»، افلاطون جامعه عقلانی - آتن را در مقابل جامعه آتلانتید - که مبتنی بر دین است - قرار می‌دهد. چنانکه می‌دانیم کتاب قوانین، تنها مکالمه‌ای است که با کلمه «خدا» آغاز می‌شود (افلاطون، همان: ۱۹۰۷) و از میان مکالمات افلاطون فقط یکی با کلمه «خدا» تمام می‌شود، و آن مکالمه «آپولوژی» (همان: ۳۷-۴۵) است. در آپولوژی، سقراط در مقام فیلسوف کهنسال آتنی از خود در مقابل اتهام بی‌ایمانی دفاع می‌کند و در کتاب قوانین یک فیلسوف کهنسال آتنی قانونی را درباره بی‌ایمانی توصیه می‌کند که سبب همگونی بین فلسفه و شهر می‌شود. آن فیلسوف کهنسال آتنی که در کتاب قوانین حضور دارد همان است که در آتن به مرگ محکوم شد (سقراط) و این را ارسطو هم تأیید می‌کند (ارسطو، ۱۳۴۹: ۵۸-۵۹). فیلسوف کهنسال قوانین در پی آن است که فضایل آتن، یعنی نهادها، قوانین و فلسفه آتن را به شهر کثرت منتقل کند که مردم آن مدعی الهی بودن قوانین آن هستند. سقراط ترجیح داد در آتن بماند و با مرگ خود فلسفه را نجات دهد. اما حضور غایب او در کتاب قوانین می‌گوید که قوانین را باید با هدف صلح و نه جنگ تدوین کرد (افلاطون، همان: ۱۴۰۸-۱۴۱۰). بنابراین، قوانین و نظام سیاسی مترتب بر آن‌ها، آن‌گونه که اهالی کثرت اعتقاد داشتند برای خدایان نیست، بلکه قراردادی هستند و از طریق نظام‌های سیاسی مختلف، قوانین مختلف برای سعادت جامعه تدوین می‌شود. پس در متدینانه‌ترین مکالمه افلاطونی، تنها برای حرمت خدایان قانونی راجع به مجازات بی‌دینی وجود دارد، که آن هم به‌طور کامل مطلق نیست و باتوجه به جایگاه شهروندان، تساهل زیادی در آن دیده می‌شود. می‌توان گفت که وفاداری انسان به خداوند ماهیتی متفاوت یا حتی والاتر از تابعیت سیاسی او به دولت دارد، و این مهم فقط هنگامی که در آزادی کامل انسان از قیود اجتماعی حاصل شود - یعنی کاملاً در حوزه دیگری از زندگی فرد قرار گیرد ارزشمند است. نتیجه آنکه در قوانین نیز سخن از سعادت اخروی یا اهداف الهی برای جامعه با فضیلت نیست. پس افلاطون در «جمهور» مانند تمام دیگر آثار خویش به دنبال ایجاد زندگی «نیک»

سعادت‌آمیز برای شهروندان دولت است. زندگی سعادت‌آمیزی که از راه کسب فضیلت برای او فراهم می‌شود.

به مبحث اصلی، یعنی عدالت، بازمی‌گردیم. افلاطون، وجود عدالت در شهر را فضیلت^۱ و بی‌عدالتی را رذیلت می‌داند (افلاطون، همان: ۸۴۷). بیم و هراس و تشویشی که کفالوس پیر از آن صحبت می‌کند، در واقع نگرانی اصلی فیلسوف آتن است و این به آن معناست که آتن به شیوه نامناسبی اداره می‌شود و این نظام موجود که اخلاقی و عادلانه نیست، نمی‌تواند آرامش و سعادت را برای شهروندان به ارمغان بیاورد (Field, 1949: 14-16&22-27). حمید عنایت، با استناد به نامه هفتم افلاطون، می‌نویسد: «بیزاری از همین وضع او را به تفکر واداشت که چگونه می‌توان جامعه‌ای ایمن از بیداد و ستیز و سیه‌روزی را بنیان نهاد؟» (عنایت، ۱۳۸۶: ۳۲).

بنابراین جامعه آتن بحرانی اساسی دارد و این بحران در جریان محاکمه سقراط -داناترین شهروند آتن- به گونه‌ای تراژیک بر همگان رخ می‌نماید. طرح «جمهور» برای تأسیس «آرمانشهر» - جامعه آرمانی- و به‌طورکل سراسر فلسفه سیاسی افلاطون، تلاشی برای یافتن بهترین نظام سیاسی با هدف تأمین عدالت -یعنی فراهم کردن زندگی سعادت‌مند- برای شهروندان است. نخستین پاسخی که سقراط از طرف کفالوس می‌گیرد، آن است که «عدالت بازگرداندن یا دادن چیزی است که به دیگران تعلق دارد» (افلاطون، همان: ۸۱۷-۸۱۸).

پاسخ سقراط به آن‌ها اساسی است. سقراط با این استدلال که در بعضی موارد دادن آنچه که به شخص تعلق دارد برای او مضر است و همه مردم از مایملک خود و آنچه به آن‌ها تعلق دارد، عاقلانه و نیکو بهره نمی‌گیرند، به این نتیجه می‌رسد که ما مجبوریم مقرر داریم هر کس آن چیزی را صاحب باشد که «مناسب» اوست و این تمام جوانب زندگی انسان از خانواده تا اموال و دارایی را در بر می‌گیرد. فقط عده بسیار کمی می‌توانند عاقلانه تصمیم بگیرند که چه چیزهایی و چه مقدار از آن‌ها برای استفاده هر فرد یا تعدادی از افراد مفید هستند. پس سقراط در همین ابتدا فرض می‌کند که افراد عاقل باید جامعه را اداره کنند، یعنی فیلسوفان به معنای دقیق کلمه (همان: ۸۲۰-۸۱۸). این مهم‌ترین فراز از گفته‌های افلاطون در رد حکومت افراد بر خودشان است.

همین بخش از نوشتار افلاطون هم مهم‌ترین و کاری‌ترین انتقادی است که در تمام تاریخ فلسفه بر دموکراسی وارد بوده است و هم نقطه‌نظری است که افلاطون را، به‌ویژه در دوران معاصر، به جایگاه اتهام دشمنی با دموکراسی و حمایت از نظام‌های بسته (توتالیتار) برمی‌کشاند (پوپر، ۱۳۸۰: ۳۰۵). فیلسوف یونانی فقط بر اساس تجربه‌ای که از دموکراسی شهر- دولت آتن و آشفتگی و معایب آن داشته، به این نتیجه اساسی نایل آمده است، که فیلسوفان- دانایان- باید

بر جامعه حاکم شوند یا حاکمان به فلسفه پردازند.

پولمارخوس با کمک سقراط به این نتیجه نائل می‌شود که اگر مرد عادل باید به دوستانش آنچه را که برای آن‌ها خوب است بدهد، باید توانایی قضاوت درباره افراد و توانایی‌هایشان را داشته باشند. به این معنا عدالت هنر است که با فلسفه همسان است، یعنی فرد با کسب هنر فیلسوفان به آن توانایی قضاوت دست پیدا می‌کند. او با این مقدمه که فرد عادل می‌تواند برای همه مردم شهر مفید باشد به این نتیجه می‌رسد که عدالت کمک به دوستان خوب - مردم شهر - و آزار به دشمنان بد، یعنی خارجیان، است (همان: ۸۲۴). به این معنی عدالت یعنی تعهد کامل به خیر عموم، اما این سخن پایانی سقراط و میزبان او درباره عدالت نیست.

تراسیما خوس، بی‌رحمانه‌ترین نظریه عدالت را در همین نخستین کتاب «جمهور» ارائه می‌کند. او می‌گوید: «عدالت نفع اقویاست» (همان: ۸۲۹). مقدمه او برای این نظریه بسیار منطقی به نظر می‌رسد. او می‌گوید: «عدالت یعنی مشروع و قانونی، بنابراین عدالت خواست قانونگذار است. بدون توجه به نوع قانونگذار، هر نظامی برای منافع خویش و به‌ویژه حفظ موقعیت خود قوانینی وضع می‌کند. سقراط با مقایسه میان فرمانروایی و دیگر هنرها، اثبات می‌کند که همان‌گونه که صنعتگر و پزشک فقط برای منافع خویش هنرنمایی نمی‌کنند، بلکه منافع افرادی را که به آنها خدمت می‌کند نیز در نظر دارند، فرمانروای خوب نیز نیاز به هنری دارد تا فرمانبران را متقاعد کند که قوانین فقط به ملاحظه فرمانروایان تدوین نشده است، بلکه منافع فرمانبرداران را نیز تأمین می‌کند (همان: ۸۳۴-۸۳۶). پذیرش ضمنی-تلویحی - این تعریف از عدالت از طرف سقراط در کتاب اول «جمهور» که نوعی تعریف واقع‌گرایانه از آن است، زمینه‌ای است که افلاطون قرار است در آن، بهترین نظم سیاسی ممکن را ترسیم نماید و آن حکومت قانون در همپرسه «قوانین» است.

سقراط که خود می‌داند در واپسین صفحات کتاب نخست «جمهور» نتوانسته است از تعریف عدالت بر مبنای فواید آن برای انسان که عدالت را برابر با قانون می‌داند، به‌طور مطلوبی دفاع کند، منتظر است تا گلاوکن رأی خود را با حرارت و دلیری خاص خودش بیان کند. گلاوکن و در پی او آدیمانتوس با این استدلال که انسان عادل واقعی نمی‌تواند ظاهری عادلانه را بنمایاند و انسان ظالم تمام سعی خود را برای تظاهر به عدل به کار می‌گیرد و اینکه مردم همواره از ظاهر امور قضاوت می‌کنند، به این نتیجه می‌رسند که از یک سو ظالم همواره از فواید ظلم بهره‌مند است و از سوی دیگر عادل عواقب سوء‌عدل را می‌بیند (همان: ۸۵۸-۸۶۰). بنابراین، عدل را نمی‌توان با توجه به نیکنمایی و پاداشی ستایش کرد که در پی آن به دست خواهد آمد.

آدئیمانتوس در پاسخ کسانی که می‌گویند البته خدایان را نه می‌توان فریفت و نه با زور سرکوب کرد، جواب می‌دهد: «اولاً از کجا معلوم که خدایی هست؟ و اگر هم هست کاری به کار ما دارد؟ اما اگر خدایان هستند و ناظر کارهای آدمیان‌اند - خدایانی که ما می‌شناسیم و شاعران می‌گویند- می‌توان از طریق نذر و دعا و هدیه و قربانی دل آن‌ها را به دست آورد. پس می‌توان با صرف مقداری از آنچه با ظلم به دست آورده‌ایم - برای صدقه و قربانی- از کیفر خدایان نیز در امان بمانیم» (همان: ۸۶۳-۸۶۴). بنابراین، آن‌ها از سقراط می‌خواهند تا نمود نیک و بد را کنار بگذارد و «عدل» را در «خودی خود» و ظلم را نیز در «خودی خود» تعریف نماید. با متقاعد شدن سقراط از همین ابتدای کتاب دوم «جمهور»، افلاطون در تکاپوی تعریف «عدالت فی‌نفسه» برمی‌آید.

به بیان یاسپرس، افلاطون تعبیر مختلفی برای نمایاندن این معنای از فضایل دارد، مانند صورت، شکل، نوع، «خود آن چیز» و «باشنده حقیقی» (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۹۲). در واقع، از اینجا عدالت نه فقط بر اثر پیامدهایی که برای انسان‌ها (افراد) دارد، بلکه به‌خودی‌خود و فی‌نفسه نیز نیکو و ارزشمند است. افلاطون با توجه به تناظری که میان فرد و شهر وجود دارد و آسانی پیدا کردن مفهوم عدالت در شهر به دلیل بزرگ‌تر بودن آن نسبت به فرد، در کتاب دوم «جمهور» در پی شناسایی عدالت فی‌نفسه در شهر است و سقراط برای این جست‌وجو مدل شهر آرمانی را طراحی می‌کند (Ramsey, 2009: 574). ورود به این مبحث مهم همراه با سلب نمود و جلوه واقعی عدالت و گذاردن جلوه خلاف واقع به جای آن است و این راهبر افلاطون در انتزاع عدالت از جامعه و ارائه تعریف آرمانی -به‌خودی‌خود نیکو- از آن است. بنابراین، برخلاف آنچه در دوران جدید معمول است و در آن عدالت برای انسان و مطابق واقعیات جامعه تعریف می‌شود تا در خدمت شهروندان باشد، در فلسفه افلاطون، «عدالت آرمانی به‌خودی‌خود ارزشمند است» که تمامی عناصر شهر باید برای تعریف خود مطابق آن تجهیز شوند.

پس نظمی که مساوی عدالت است و در سطور آینده توضیح داده خواهد شد، از جایی دیگر خارج از جامعه بر آن تحمیل خواهد شد. بانی این نظم -عدالت- با هر عنوانی از خداوندان یا جانشینان آن‌ها روی زمین، تا اشراف آریستوکرات یا آن‌گونه که افلاطون می‌خواهد -فیلسوف شاه- با قدرتی که برای اجرای عدالت در بازوان خویش دارد، می‌تواند هر خواسته دلخواهی -خودخواهانه‌ای- را بر گرده شهروندان سوار کند، حتی اگر فیلسوف حاکم، چنانکه افلاطون می‌خواهد حسب اتفاق -شانس- پیدا شود و با خرد خویش و عصمت برآمده از آن بتواند عدالت فی‌نفسه را بشناسد، هیچ ضمانتی برای اینکه شهروندان عدالت فی‌نفسه یا تعریف فیلسوف از آن را صحیح بدانند وجود ندارد؛ زیرا آن‌ها انسان‌هایی هستند که

عادل واقعی را ظالم و ظالم واقعی را عادل می‌دانستند و البته از آنجایی که افلاطون در هیچ کدام از آثار خویش حاکم آرمانی را مجاز به کاربرد زور برای رسیدن به اهداف خود - حتی عدالت - نمی‌داند، نمی‌توان او را فیلسوف جامعه‌ای بسته دانست یا غلبه و سلطه را به آرای او نسبت داد.

به همین سبب است که افلاطون در کتاب پنجم «جمهور»، به عدم لزوم تحقق کمال مطلوب یا به‌طورکل غیرممکن بودن آن رأی می‌دهد، شهری که فقط «مثال»^۱ در فکر - ذهن - طراحی شده است، تا جامعه واقعی انسان‌ها تا آنجا که ممکن است شبیه آن ساخته شود (افلاطون، همان: ۱۰۰۴-۱۰۰۵). در واقع، این شهر در «جهان اندیشه‌ها» - «جهان ماورای آسمان» - جای دارد تا تفکر در حال عروج در آن به مقصود خویش نایل آید (باسپرس، همان: ۸۸-۸۹).

طرح جامعه آرمانی افلاطون

سقراط جان خود را در راه شناساندن همین آرمان می‌گذارد و با قدم گذاشتن به جزیره کرت - بیگانه آتنی - تأسیس نظامی واقعی نزدیک به آن را در کتاب «قوانین» پایه‌گذاری می‌کند. اکنون باید دید طرح افلاطون برای «آرمانشهر» که قرار است «عدالت فی‌نفسه» در آن تحقق یابد چگونه است. در ابتدا، افلاطون علت اصلی گرد هم آمدن انسان‌ها و تشکیل شهر را ناتوانی افراد در تأمین مایحتاج خود می‌دانست. او پس از تعریف نیازهای اولیه انسان‌ها، جامعه درست و سالم را جامعه‌ای می‌داند که افراد با توجه به استعدادهای ذاتی خود فقط درصدد تأمین همین نیازهای شناخته شده هستند (افلاطون، همان: ۸۶۸-۸۷۲). زندگی در این شهر، کاملاً بر حسب طبیعت آدمی ساخته شده است و در آن، نوعی عدالت طبیعی به چشم می‌خورد که به دلیل عدم دخالت اراده و تلاش آدمی در آن، نمی‌توان آن را فضیلت دانست. بنابراین، تلاش برای تأسیس جامعه‌ای عادلانه و در واقع فضیلت‌مند از آنجا آغاز می‌شود که شهر سالم فاسد شده باشد. این فساد شهر از روی آوردن به تجمل و رفاه - چیزهای غیرضروری زندگی - ناشی می‌شود. بنابراین، افلاطون ناچار است تمام فنون و حرفه‌های لازم برای شهر متجمل و مرفه را به وجود آورد و نظام آموزش خود را برای همه شهروندان تدوین کند. او در ادامه با این استدلال که در جامعه نو - رفاه - دیگر سرزمین سابق کفایت نمی‌کند، الزامی بودن تصرف مقداری از خاک دولت‌های همسایه و به‌طورکل جنگ را اثبات می‌کند (همان: ۸۷۴-۸۷۵). باید سپاهی را تربیت کرد تا به امور جنگ و پاسداری از خاک سرزمین بپردازد. پس مهم‌ترین بخش از امور شهر، مسائل لشکری و مهم‌ترین هنرهای آن فن سپاهی‌گری هستند. افلاطون می‌گوید: «باید از جنگاوران خود انتظار داشته باشیم تا همانند سگ، دو صفت

متضاد را در خود داشته باشند و آن مهربانی با آشنایان و بیزاری از ناآشنایان است» (همان: ۸۷۸). چنانچه می‌دانیم، توانایی تمییز بیگانه از خودی که در سگ به صورت طبیعی وجود دارد، در انسان از دانایی حاصل می‌شود. نتیجه اینکه نظامیان شهر باید از خصلتی فیلسوفانه- اشتیاق به دانش- بهره‌مند باشند تا با شناخت دوستان، آن‌ها را گرمی بدارند و دشمنان را از خود برانند. بنابراین، افلاطون در سطور پایانی کتاب دوم «جمهور» نظام تربیتی خود را که امیدوار است تحقیق درباره آن به روشن شدن کیفیت پیدایش عدل و ظلم در جامعه کمک کند، تدارک می‌بیند. او پرورش انسان را در دو زمینه تن^۱ و روح^۲ می‌داند که از طریق ورزش و موسیقی محقق می‌شوند (همان: ۸۷۹). البته مراد افلاطون از موسیقی، ادبیات و به‌طورکل هر موضوع مرتبط با تربیت روح انسان بوده است. او با وارد شدن به جزئیات مربوط به ادبیات و شعر، خواستار اعمال بیشترین میزان کنترل بر آن‌هاست. شعر به دلیل اینکه آشکارترین حقایق را با دروغ درمی‌آمیزد و نیز از آنجایی که بیشترین تأثیر را در روح آدمی دارد، بیش از همه باید سانسور و اصلاح شود. افلاطون پس از مشخص کردن وزن و آهنگ موسیقی سالم، به رد و اثبات در تمام هنرها رو می‌آورد. غایت این تربیت روحی آن است که آدمی بتواند به زیبایی دل ببندد، بنابراین، بحث از تربیت روح با تعریفی از «عشق» پایان می‌پذیرد.

تربیت جسم نیز شامل تغذیه و تمرینات فیزیکی، تا مراقبت از تن برای جلوگیری از هرگونه بیماری است. برای نیرومندی روح و تقویت اراده باید این هر دو جنبه از فرد- جسم و روح- به حد اعتدال پرورده شوند. هدف آموزش فیزیکی جوانان، و به‌طورکل مرحله نخست تربیت خدمت به فلسفه است که در آن ورزش به همراه موسیقی برای هماهنگی روح آموزش داده می‌شوند (Reid, 2007: 166-167). اما پاسداران جامعه که قرار است مهم‌ترین فنون و امور جامعه در اختیار آن‌ها باشد، باید چندین سال بیش از افراد معمولی تربیت شوند. بنابراین، پیران برای فرماندهی مناسب‌ترند و از میان پیران نیز باید کسانی که مهارت بیشتری دارند زمام امور را به دست گیرند. افلاطون در کتاب چهارم «جمهور» با بحثی نزدیک به حقیقت، چهار فضیلت اصلی را در جامعه مشخص می‌کند که عبارتند از: دانایی، شجاعت، خویشنداری و عدالت. ویژگی اول در معدودی از افراد جامعه وجود دارد که حاکمان هستند. شجاعت در طبقه پاسداران و خویشنداری در همه مردم حضور دارد. عدالت هماهنگی میان این‌هاست. به این معنا که هر فرد باتوجه به تربیتی که یافته است یکی از این فضایل در او مسلط است و مطابق آن فضیلت در جامعه به هنری مشغول است. پس عدالت این است که هر کس در جایگاه خود قرار گیرد و به کارهای دیگر اشتغال نرزد (همان: ۹۴۴-۹۵۲). افلاطون با

1. Body.
2. Spirit.

تعمیم دادن این اوصاف به روح فردی، میان اجزای جامعه و روح فرد تناظر برقرار می‌کند. برقراری همین یگانگی به‌ظاهر حقیقی افلاطون را به این نظر راهبر می‌شود که به همان نحو که جایگاه و کار هر یک از امیال سه‌گانه در فرد به طور ذاتی و طبیعی مشخص و تغییرناپذیر است، بنابراین برای ایجاد نظم -عدالت- در جامعه نیز باید این ثبات و عدم تداخل را میان اجزای طبقات آن برقرار نماییم. با این تدبیر، جامعه از تباهی دور خواهد شد. او به این نتیجه می‌رسد که جایگاه افراد در جامعه از زمان تولد تعیین شده است، زیرا افرادی که در یک طبقه هستند به طور ذاتی صفت مربوط به خود را به فرزندان خود نیز منتقل می‌کنند و کودکان هر طبقه مطابق قواعد تربیتی همان صنف پرورش می‌یابند تا در آینده جانشین پدران خود شوند. افلاطون با این رأی، تمام فضایل را یکسره به یک طبقه منتسب می‌داند و مهم‌ترین صفت فضیلت را که اکتسابی بودن آن است به فراموشی می‌سپارد.

مفسرینی که افلاطون را از حامیان یا بنیانگذاران جامعه بسته (توتالیتار) می‌دانند، بیشترین اتهامات را از سوی آموزه‌های تعلیم و تربیت و نظام طبقاتی برآمده از آن، بر او وارد می‌کنند. باید اقرار کرد که عدالت تعریف شده در این بخش از «جمهور»، چنانچه بخواهد از طریق عاملی خارج از جامعه انسان‌ها کنترل شود، پیامد آن جز بی‌رحمی و وحشت نخواهد بود (پوپر، همان: ۸۵-۱۰۰). تکرار می‌کنیم که افلاطون فیلسوف غلبه و سلطه نیست و از اعمال زور تحت هیچ شرایطی حمایت نمی‌کند. افلاطون این موضوع را در سطور پایانی کتاب سوم «جمهور» بیان می‌دارد. او برای جلوگیری از تجمع قدرت، اعمال زور و در نهایت فساد در میان طبقه حاکمه تدبیری می‌اندیشد که شاید بدیع‌ترین بخش کتاب «جمهور» باشد. سقراط می‌گوید: «همان‌گونه که چوپان سگان خود را به گونه‌ای تربیت می‌کند که گوسفندان را نیازاراند و هیچ‌گونه لگام گسیختگی از خود در برابر گله نشان ندهند، ما نیز باید به هر وسیله‌ای مانع شویم که زمامداران درصدد آزار شهروندان برآیند و چون قوی‌تر از دیگران اند به جای دوستی و مهربانی، دشمنی کنند و راحت را از مردم سلب کنند (افلاطون، همان: ۹۳۱). افلاطون در پاسخ گلاوکن که می‌پرسد: «راه حل چیست؟ یکی از مهم‌ترین نهادهای مورد نظر خود را در «جمهور» بنیان می‌نهد. او معتقد است که باید خانه و وسایل زندگی زمامداران به گونه‌ای باشد که آن‌ها را از وظایف پاسداری باز ندارد و وادار نشوند که با مردم شهر در بیفتند. راه حل اولیه این مسئله این است که هیچ‌کدام نباید بیش از آنچه لازم و ضروری است اموالی داشته باشند. افلاطون این مسئله را به سرتاسر زندگی دو طبقه بالای جامعه -حاکمان و پاسداران- تعمیم می‌دهد و خواهان برقراری زندگی اشتراکی در تمام وجوه زندگی میان آنان است. با اشتراکی کردن منابع مالی و به‌طورکل دارایی‌ها، هرگونه حرص و طمع یا حتی امکان گذاردن قانون برای ستم بر مردم، از آنان سلب می‌شود.

با اشتراکی شدن زن و فرزندان هم امکان تداخل طبقات از بین می‌رود و هم اینکه زمامداران هیچ‌گونه میلی برای کسب منافع خصوصی ندارند. آنان به جای اینکه وقت خود را صرف مسائل مالی یا فراغت با زن و خانواده کنند، تمام اوقات خود را وقف خدمت به شهروندان می‌کنند (همان: ۹۳۱-۹۳۵). بنابراین، با این تدابیر امکان هرگونه قانونگذاری غیرعادلانه از سوی زمامداران، برای اعمال زور و غلبه شهروندان از بین می‌رود. او با ایجاد برابری میان زن و مرد و اینکه زنان نیز مانند مردان با استعدادهای متفاوت قادر به انجام کارهای مختلف‌اند، زنان مستعد کار پاسداری را به این طبقه وارد می‌کنند تا همراه مردان، پاسدار زندگی اشتراکی باشند و وظیفه اصلی خود را که خدمت به شهروندان است به بهترین وجه انجام دهند. دیگر حتی در میان خود افراد طبقات بالا نیز نه دعوا و مراغه‌ای پیش می‌آید و نه اهانتی صورت می‌گیرد. پس روی آوردن به دعاوی حقوقی نیز بی‌معنا خواهد بود. افلاطون در پاسخ این پرسش اساسی که در اینصورت پاسداران جامعه مردان نیک‌بختی نخواهند بود، زیرا با اینکه همه چیز اجتماع به آنان سپرده است، خود هیچ ندارند؟! می‌گوید: «هدف ما خوشبختی طبقه خاص - طبقه حاکم - نیست، بلکه پاسداران راستین باید مراقب باشند تا تمام شهر خوشبخت شوند (همان: ۹۳۴). افلاطون در بخشی از کتاب‌های پنجم و ششم «جمهور» با این سخن که اجتماع آرمانی، اجتماعی است که از هر حیث یگانه باشد، فرضیه اصلی خود را - مبنی بر اینکه در «آرمانشهر» باید یا فیلسوفان زمامدار شوند یا زمامداران دل به فلسفه بسپارند - مطرح می‌کند.

او در تلاش برای شناساندن فیلسوف واقعی، به معرفی دانش حقیقی‌ای - علم به حقایق ثابت - می‌پردازد که چنانکه یاسپرس، مفسر دوره معاصر، می‌گوید: «در تمایز با دانش به معنی متعارف آن مطرح شده است. این تمایز میان دو نوع دانش - علم به محسوسات و دانش حقیقی از ایده‌ها - نقطه آغازین هر گونه بررسی در مابعدالطبیعه^۱ افلاطون است. چنانکه خواهیم دید، توضیح این بعد از فلسفه افلاطون، بیشترین تأثیر را در شناخت آرای سیاسی او، به‌ویژه بعد از «جمهور» خواهد داشت. این مسئله در پاسخ سؤال از امکان دسترسی به «عدالت به‌خودی‌خود» و در نتیجه امکان تحقق مدینه فاضله ضروری است.

افلاطون می‌گوید: «هر روحی خواهان نیک است و برای رسیدن به آن از هیچ کوششی دریغ نمی‌ورزد. دانشی که به موضوع «خود نیک» می‌پردازد «والاترین دانش» هاست. گادامر، مفسر بزرگ افلاطون، طرح مفهوم نیک و به‌طورکل جایگاه عالم مثل را در ارتباط با تعارض میان معرفت حقیقی که حیات نظری بدان وقف شده است و زندگی سیاسی عملی می‌داند. افلاطون برای توضیح اینکه «نیک» چیست؟ می‌گوید: «نیک» در دنیای چیزهایی که به یاری

خرد دریافتنی هستند، مانند خورشید است در جهان دیدنی‌ها. «نیک» هم قابلیت شناخته شدن به موضوعات می‌دهد و هم علت هستی و ماهیت آنهاست (افلاطون، همان: ۱۰۴۸-۱۰۴۹). آنچه در پرتو «نیک» درباره آن‌ها اندیشیده می‌شود، جهان حقایق ثابت - «مثل» - هستند. پس، معرفت و حقیقت را همانند رؤیت و نور که خورشیدگونه هستند، باید در نهایت خیرگونه دانست. بنابراین، مثال خیر را نباید مانند یکی از دیگر مثل در نظر آورد، بلکه خیر، برتر و سرآغاز هر چیزی است که البته آغازی واحد است (گادامر، ۱۳۸۲ (ب): ۱۵۶ و ۱۵۹).

بی‌تردید، طبیعی‌ترین سرآغاز برای پرسش خیر [مثل حقیقی] همان خیر در زندگی بشری است که در اینجا فقط می‌گوید، فیلسوف فقط با دیدن خیر و مقایسه آن با چیزهای «بهره‌مند» از خیر، میان آن دو خلط نمی‌کند یعنی در واقع، بهره‌مندی فقط بر توانایی فرق میان خود آن - خیر - و چیزهای بهره‌مند از آن ناظر است. گادامر در توضیح دیالکتیکی خود از سیاست افلاطونی می‌نویسد: «نقطه میانه» ای که افلاطون ما را در اینجا به سوی آن رهبری می‌کند، حکومتی است که در انتظام امور آن، تعاطی قدرت اجرایی، همچون شغلی عمومی جامه عمل می‌پوشاند، نه اینکه به عنوان فرصتی برای پیشبرد منافع شخصی مورد استفاده قرار گیرد (گادامر، ۱۳۸۲ (ب): ۱۳۷-۱۳۸). در اینجا، دیالکتیک یعنی ربط دادن آرمان با متضاد آن (واقعیت)، به‌منظور فهم اینکه وضع موجود چیست و چگونه می‌توان آن را بهتر کرد.

این بدان معناست که افلاطون نمی‌خواهد راهی را برای تحقق «آرمانشهر» مشخص کند. بنابراین، مثل هستی پاینده و جاودانی هستند که نه به وجود می‌آیند و نه از میان می‌روند و بودن و شدن در آن‌ها راه ندارد (یاسپرس، همان: ۹۰). حقایق ثابت آن الگوهایی هستند که هر موضوعی از امور محسوس - از فضایل انسانی شجاعت تا اشیاء (میز) - در آن مثال خود را دارند، یعنی شجاعت «به‌خودی‌خود» و «میز به‌خودی‌خود» در آن هستی راستین می‌یابند. نظام اساسی تفکر افلاطونی، بر پایه گسست میان جهان کون و فساد اشیای گذران - محسوسات - و جهان ابدی ایده‌های ثابت و جاویدان - مثل - است. بنابراین، جهان ما نمی‌تواند ارتباطی با جهان ایده‌ها داشته باشد و فقط با دیده خرد می‌توان با آن‌ها آشنایی پیدا کرد و از آن‌ها تقلید کرد (افلاطون، همان: ۴۳۰-۴۳۱). چنانکه یاسپرس مفسر افلاطون به‌درستی می‌گوید: «عبور از محسوسات به سوی معقولات - حقایق - مراحل دارد و خرد در مرحله نهایی به آن چیزی نزدیک می‌شود که روشنایی و هستی چیزها از اوست (یاسپرس، همان: ۱۰۱). این بیان را در «تمثیل غار» به بهترین وجه می‌توان یافت. فردی که زنجیر از پای او گشوده می‌شود تا برگردد و بیرون را تماشا کند، بعد از یافتن درکی از نور نمی‌تواند آن را برای همیشه به چنگ آورد و به همین دلیل توانایی انتقال نور به درون غار را نیز در خود نمی‌بیند. تنها کاری که از او برمی‌آید این است که به غار برگردد و ساکنان آن را به حرکت به سمت نور ترغیب نماید.

به‌زعم افلاطون، وظیفه اصلی فیلسوف جز این نمی‌تواند باشد. این لحظه برای درک مبحث مربوط به امکان تأسیس «آرمانشهر» اساسی است. بنا بر آنچه در سطور گذشته آمده است، عدالت که موضوع اصلی سیاست افلاطونی است و تمام تلاش افلاطون برای شناساندن آن است از فضایل انسانی است که مانند دیگر امور جهان مادی باید «مثال» خود را در عالم حقایق جاویدان - معقول - داشته باشد. یعنی «عدالت به‌خودی‌خود» یا همان «عدالت فی‌نفسه» که افلاطون در پی شناخت آن است در جایگاه ابدی حقایق جاویدان نشسته است. پس ما نمی‌توانیم به معنای راستین عدالت پی ببریم، بلکه باید تمام سعی خود را برای ارائه یک تصویر (تعریف) که به‌طورنسبی شبیه ایده عدالت است به کار ببندیم. برآمد این سخن آن است که «کمال مطلوب»ی که بر اساس تعریف حقیقی (ایده‌آل) از عدالت شناسانده شده نیز جای در عالم معقولات دارد و صحبت از امکان تأسیس آن در جهان محسوسات نامربوط می‌نماید، زیرا افلاطون که به عدم امکان «آرمانشهر» آگاه بوده است، به خدمت گرفتن آن را برای ارائه تعریفی آرمانی از عدالت، نقضی در فلسفه خود نمی‌دانست. او از این طریق، «عدالت فی‌نفسه» را به بهترین وجه برای تقلید انسان‌ها از آن در تأسیس جامعه واقعی‌شان تعریف کرد. از این‌روست که راجر پنزور می‌گوید: «زمانی که فردی حقیقتی ریاضی را می‌بیند، ذهنش وارد این دنیای مثل می‌شود. بر این اساس پنزور نتیجه می‌گیرد که طرز کار جهان ملموس را در نهایت فقط با توجه به دنیای مثل افلاطونی قادریم بفهمیم، که از راه عقل می‌توانیم به آن دست یابیم (Penrose, 1989: 159 & 428).

بنابراین، هر کجای آثار افلاطون حقیقت (مثال) یک موضوع مطرح است، فقط برای معرفی وضعیتی مطلوب به‌منظور ترغیب شهروندان برای شناسایی آن است، تا از این طریق بتوانند در صورت امکان، زندگی خود در جهان محسوسات را بر آن منطبق کنند. کاری که افلاطون در آثار بعدی خود، به‌ویژه «قوانین»، برای دولت-شهرهای یونان انجام می‌دهد و بعد از او ارسطو آن را تکمیل می‌کند. افلاطون خواهان آن است که فیلسوف - دوستدار دانایی و نه دانای کامل - به دلیل آشنایی که با حقایق یافته است، در میدان شهر - میان شهروندان - بگردد و با گفت‌وگو، که فقط وسیله‌ای برای کشف حقیقت است، آن‌ها را با مثل جاودانه آشنا کند. این کار تا زمانی ادامه می‌یابد که بخت روی نماید و فیلسوف بتواند حاکم شود. سقراط در جامعه نابهنجار آتن چنین روشی در پیش می‌گیرد، اما سرانجام، همان‌گونه که افلاطون خود در تمثیل غار از فرد بازگشته به سوی نور می‌گوید: «ساکنان غار به کسی که می‌خواهد زنجیر از پای آنان بگشاید، بدی می‌کنند و کمر به کشتن او می‌بندند و سقراط نیز همین سرانجام را داشته است».

حاصل سخن آنکه در طرح «آرمانشهر»، صحبت از امکان تأسیس بسیار اساسی تر از توضیح جزئیات مربوط به چگونگی تأسیس است. حال که تأسیس «آرمانشهر» که در جهان معقولات جای دارد ممکن نیست، افلاطون در اواخر کتاب «جمهور» به توضیح نظام‌های سیاسی ممکن - اما ناقص - روی می‌نماید تا در آثار بعدی خود، به معرفی نزدیک‌ترین آن‌ها به «آرمانشهر» بپردازد. واپسین سخن افلاطون در کتاب «جمهور» توضیح انواع نظام‌های سیاسی است. او با بیان اینکه مطابق پنج نوع روح آدمی، پنج نوع حکومت وجود دارد، میان انواع نظام‌های سیاسی حاکم و انواع سیرت انسانی تناظری برقرار می‌کند (افلاطون، همان: ۱۰۹۵) که بیانگر آن است که افلاطون به منطق واقعیت جهان محسوسات نزدیک شده است یا در واقع به آن تن داده است.^۱ اگرچه او هنوز هم فقط حکومت خوب را در کتاب هشتم «جمهور» «آرمانشهر» - تشریح شده در گفت‌وگوهای پیشین - می‌داند که مطابق روحیات فرد شریف و عادل است، با ورود به بحث مربوط به دولت‌های بد - متناسب با مردمان ناقص - و مهم‌تر از آن، تعیین سلسله‌مراتب برای آن‌ها، زمینه را برای نوشتن آثار بعدی خود، به‌ویژه کتاب «قوانین» فراهم می‌کند که در آن دولت قوانین در جهان واقعی محسوسات شکل می‌گیرد.

اندیشه‌هایی که در «جمهور»، «سیاستمدار» و «قوانین» ظاهر و مطرح شدند، پیش از آن‌ها در دیگر هم‌پرسه‌های افلاطون مانند «آپولوژی»، «گرگیاس» و «کریتون» و ... بیان شده بودند. اما کوشش مثبت افلاطون برای ساماندهی دستگاه منظم فلسفه سیاسی با همین سه اثر اصلی اوست (عالم، ۱۳۸۴: ۷۹). «سیاستمدار» و «قوانین» نوشته‌های دوران پیری افلاطون هستند.

افلاطون در «سیاستمدار» بر اساس سنجه «قانونی یا غیرقانونی بودن»، میان شش نوع حکومت ممکن تمایز قائل می‌شود. بدین‌گونه که پادشاهی از ستمگری، اشرافی از لیگارشی و دموکراسی قانونی از نوع غیرقانونی آن متمایز می‌شوند (افلاطون، همان: ۱۵۲۷-۱۵۲۵). در میان نوع حکومت‌های قانونی، پادشاهی از همه برتر است و در حکومت‌های غیرقانونی دموکراسی جایگاه برتر را دارد. تمام قوانین، جانشین بسیار بد اما گریزناپذیری برای حکومت فردی فرزانه هستند، اما چنانکه می‌دانیم، واپسین سخن افلاطون در سیاستمدار، اعتراض به الزامی بودن قوانین برای همه است که حتی شخصی که هنر شاهی - دانایی - دارد، نیز ملزم به تبعیت

۱. او می‌گوید: «یک یا چند نفر می‌توانند دولت کمال مطلوب که مطابق روح افراد شریف و عادل است را اداره کنند که به ترتیب «پادشاهی» و «آریسوکراسی» نام گرفته‌اند با دشمنی و نفاق که در دولت کمال مطلوب ایجاد می‌شود، زمینه برای انتقال آن به حکومت بد - تیموکراسی - فراهم می‌شود. از میان حکومت‌های ناقص این بهترین نوع است. حکومت الیگارشی، نظامی است که در آن ثروت ارزش مسلط است، بنابراین، حکومت در دست توانگران است. نظام دموکراسی که از شورش امیال علیه الیگارشی حاکم زاده می‌شود، مردمان در آن آزادی را والاترین ارزش‌ها می‌شمارند و در مقابل همه هوس‌ها سر تسلیم فرومی‌آورند. در نهایت بدترین نظام سیاسی ممکن که حکومت فرد مستبد است، از دموکراسی زاده می‌شود و نیروی مسلط در آن زور است. فرد مستبد بدبخت‌ترین افراد و جامعه تحت حکومت او بدترین مردمان است. تفصیل این مبحث در کتاب هشتم «جمهوری»، جلد دوم، دوره آثار، صص ۱۰۹۴-۱۱۳۲.

از آن‌هاست. آیا مرد فرزانه در برابر قانون که در عدالت و فرزاندگی پست‌تر از اوست باید تسلیم باشد؟! افلاطون با آوردن مثال سقراط، محدودیت‌هایی را در تبعیت مرد فرزانه از قوانین ایجاد می‌کند. چنانکه در «آپولوژی» - (دفاعیه) - می‌خوانیم، سقراط از همان ابتدا می‌گوید: «وظیفه من است که به فرمان قانون گردن نهم و از خود دفاع کنم و همه حاضران را به انجام دادن وظیفه طبق قانون دعوت می‌کند (همان: ۲۰). سقراط رأی دادگاه درباره گناهکار بودن و نیز حکم اعدام خود را می‌پذیرد و در «کریتون» از طرح دوستانش برای فرار از زندان و بنابراین نقض قانون خودداری می‌کند، اما هم او در «آپولوژی» برای آنتیان سوگند یاد می‌کند که اگر آنان بخواهند او را به شرط دست برداشتن از کارهایش - جست‌وجو برای دانش - آزاد نمایند، او هرگز چنین شرطی را نخواهد پذیرفت و تا جان در بدن دارد از جست‌وجوی دانش و آگاه ساختن مردم دست بر نخواهد داشت. دلیل آن هم این است که هر چند آنتیان را محترم می‌شمارد، اما فرمان خدا را محترم‌تر از فرمان مردم می‌داند (همان: ۳۳). بنابراین، افلاطون در کتاب «سیاستمدار»، هنوز به برخی اصول حکومت «کمال مطلوب» وفادار است که در «جمهور» طراحی شده بود و الزامات یک دولت مطلوب ممکن را به صورت تمام و کمال پذیرفته است. این موضوع به کتاب «قوانین» واگذار شده است.

دولت قوانین: پیوند و گسست از «مثل»

افلاطون را به‌درستی فیلسوف «مثل» دانسته‌اند که به دلیل غرق شدن در آن-مثل - از بسیاری مسائل دیگر که از جمله آن‌ها مسئله نفس بود، باز ماند (جوادی، ۱۳۴۸: ۲۴۷). این بدان معنی است که تمام آرای افلاطون را باید با توجه و تعبیری از «مثل» او فهمید. در سطور گذشته، این تفسیر را پذیرفتیم که «مثل» برای انسان دست یافتنی نیستند. البته «مثل» از آنجا که اراده‌ای ندارند و از هر نظر ثابت‌اند، نه آفرینش به آن‌ها وابسته است، نه در حیات آدمی فعال‌اند و نه تقدیری برای انسان رقم می‌زنند، بنابراین، به‌خودی‌خود هیچ تأثیری در حیات سیاسی انسان ندارند. بنابراین، ساکنان عالم محسوسات باید در پی تدبیری برای سامان دادن به زندگی خویش باشند و البته این تدبیر با علم به آن‌ها صورت می‌گیرد یعنی انسان در سراسر حیات خویش، تمام سعی خود را به کار می‌بندد تا با معرفتی هرچند نسبی که از آن «حقایق ابدی» غیرممکن کسب می‌کند، اساس شهر مطلوب واقعی را برای زندگی واقعی بنا نهد. به نظر می‌رسد افلاطون با تأسیس جهان «مثل»، یک بار برای همیشه چیزی را پایه‌گذاری کرد که تمام فیلسوفان بعد از وی ناگزیر به تعیین موضع نسبت به آن بودند. در واقع می‌توان گفت: «او وظیفه فیلسوف را برای همیشه تعیین کرده و آن عبارت از تأمل در «حقایق ابدی» برای تدبیر

«شهر در حال دگرگونی» است. او خود در آثار بعد از «جمهور»، و در طراحی دولت‌های مطلوب ممکن در آن‌ها به این رسالت وفادار بود.

گفت‌وگوی «قوانین» میان بیگانه آنتی، کلینیا کرتی و مگیلوس اسپارتی در جریان است. ترکیب افراد شرکت‌کننده در این آخرین اثر سیاسی مهم افلاطون جالب توجه است. می‌توان گفت افلاطون بر آن است تا با برقراری گفت‌وگویی میان شهروندانی از سه دولت، که به شیوه‌های مختلفی اداره می‌شوند، به مقایسه نظام‌های سیاسی ممکن بپردازد و با انتخاب بهترین اوصاف هر کدام، دولت مطلوب ممکن را در اندیشه خویش معرفی نماید. آنتی پرسش نخست خود را درباره قانونگذاری مطرح می‌کند. کلینیا کرتی، «ژئوس» - «خدا» - را واضع قوانین شهر خود می‌داند (افلاطون، همان: ۱۹۰۷). مگیلوس سخن کلینیا را تأیید می‌کند و «قوانین» اسپارت را هم‌چون کورت بناشده بر اساس جنگ می‌داند. بیگانه آنتی که جانشین سقراط در نوشته‌های دیگر افلاطون شده است، ضرورت وجود قوانین خوب را می‌داند. او که از تجربه دموکراسی آتن آگاه است، به کورت آمده است تا با معرفی یک قانونگذار خوب و تعدیل قوانین ساکنان آن سرزمین، زمینه را برای تأسیس دولتی مطلوب را فراهم کند.

بیگانه آنتی با انتقاد از غایت قوانین در کورت، وارد بحث مربوط به فضیلت می‌شود و به کلینیا می‌قبولاند که راه درست بررسی «قوانین» همین است که پژوهش‌کننده فضیلت انسانی را در نظر آورد و بررسی را با این فرض آغاز کند که قانونگذار هنگام وضع قوانین، هدفی جز فضیلت انسان ندارد. افلاطون در این گفت‌وگو هم‌چنان باور دارد که «فضیلت»، «عدالت» است و عدالت، ایجاد تعادل میان اجزای چهارگانه^۱ مشترک انسان و جامعه است (افلاطون، همان: ۱۹۱۴). پس هر نوع تعادلی که اهالی شهر آن را بپذیرند، به قانون تبدیل می‌شود. به همین سبب است که هانتینگتون^۲ در فلسفه حقوق افلاطون می‌نویسد: «وقتی قضاوت و تشخیص مردم به تصمیمی عمومی برای دولت می‌انجامد، قانون نامیده می‌شود. [بنابراین]، از نظر افلاطون، قانون از واقعیت اکتشاف می‌شود و ابداع و ساخته انسان است و هیچ اجبار طبیعی آن را نمی‌سازد (Huntington, 1949: 33-34). او به شهروندان هشدار می‌دهد که قانونگذارشان باید کسی باشد که به همه جوانب زندگیشان از امیال شخصی - ترس، خشم و ... - تا مسائل مربوط به زناشویی و زادن و تربیت فرزندان، آگاهی کامل داشته باشد (افلاطون، همان: ۹۱۵-۹۱۶).

افلاطون قصد دارد برای کورتی و اسپارتی اثبات کند که «ژئوس» و «آپولون» به هیچ عنوان چنین جزئیاتی را برای شهروندان وضع نکرده‌اند. او بار دیگر با متوسل شدن به اسطوره حکومت ذوات آسمانی در عصر کروئوس و پایان این دوره در عصر ژئوس، لزوم حکومت

۱. خویشتنداری، شجاعت، خرد، اعتدال.

2. Huntington.

انسان‌ها برخوردارشان را اثبات می‌کند. افلاطون خداوند و بخت^۱ را دو نیروی اصلی می‌داند که می‌توانند برای گذراندن قوانین خوب یار قانونگذار انسانی باشند. بنابراین، از شهروندان می‌خواهد تا دعا کنند که اقبال به آن‌ها رو نماید، قانونگذاری خوب، شجاع و دانا را -که البته نه به صورت عالی بلکه به طور عادی همانند کودکان و جانوران- در دوره فرمانروایی مطلق‌العنان به او نزدیک کند تا به گذراندن قوانین خوب، نیک‌بختی را برای جامعه به ارمغان آورد (افلاطون، همان: ۲۰۰۶-۲۰۰۸). در دولت «قوانین»، نظام اشتراکی به‌طورکل لغو می‌شود و زمین و ثروت به نحو منصفانه‌ای میان شهروندان تقسیم می‌شود. افلاطون با پذیرش مالکیت خصوصی و نظام طبقاتی حاصل از آن و قرار دادن سازوکار انتخاب اعضای شورا بر اساس میزان ثروت در پی آن است تا نوعی تعادل میان اشراف و جمهور ایجاد کند (همان: ۲۰۵۰-۲۰۵۵). او با این تدبیر به خواست اصلی خود ینی که تأسیس نظامی مختلط به‌عنوان بهترین نظام ممکن برای شهر نایل می‌شود.

واپسین سخن فیلسوف یونانی در این واپسین اثر مهم فلسفه سیاسی خود یعنی تدبیر افلاطون برای حفاظت از قوانین، راجع به «شورای شبانه» است که تعهد اصلی او را در تمام طول تأسیس روشن می‌کند، اگرچه می‌توان به لحاظ افراد موضوع آن را نقضی دیگر در آرای افلاطون دید.

نتیجه

اگر بخواهیم گفت‌وگوهای افلاطونی را بی‌توجه به منطق حاکم بر آن‌ها از نگاه تنگ پارادایم علمی و با برجسته کردن برخی جزئیات بی‌اهمیت مربوط به قوانین سلطه‌گرایانه آن، به‌ویژه در کتاب «جمهور»، قضاوت و ارزیابی کنیم، نتیجه همان خواهد بود که بسیاری از نظریه‌پردازان زمانه در آثار خود راجع به افلاطون ارائه داده‌اند. در واقع، افلاطون با طرح نظریه «مثل» دانشی را بنیان نهاد که بیان هر نظری در سیاست فقط با تعیین موضعی جدید نسبت به آن امکانپذیر بوده است. «مثل» افلاطونی، با ترک جهان محسوسات و ارجاع به عالم معقولات یک بار برای همیشه از دسترس جهان مادی خارج شده است و وضع انسان در میانه این دو جهان باقی خواهد بود که فقط با ارجاع دائم میان این دو سامان لازم را خواهد یافت. این نکته‌ای است که برای مثال فیلسوفان مسلمان به آن بسیار توجه کرده‌اند. در این نوشتار، سعی بر آن بوده است تا با ارائه توضیحی متن‌گرایانه از آثار فیلسوف یونانی و بیانی اسطوره‌ای از آن‌ها که چنانکه گفتیم با انتقال به «فلسفه» صورت گرفته است به شناسایی اندیشه «اقتداری» او، به‌ویژه در کتاب «جمهور»، پردازیم و نیز این نظر را که رأی افلاطون نه اندیشه‌ای مطلق‌گرایانه-

1. Fortune.

«توتالیتیر»- بلکه ناخودآگاه اقتداری است، فرضیه‌ای بدانیم. حاصل سخن آنکه در اوضاع کنونی اندیشه، نه تنها افلاطون که بیشتر فیلسوفان کلاسیک، به دلیل فضیلت تقدمشان و نیز تقدسی که یافته‌اند، هنوز تازه و بلکه راهگشا خواهد بود.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. ارسطو (۱۳۴۹)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، کتاب‌های جیبی.
۲. اشتراوس، لئو (۱۳۸۸)، جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی، (روش‌شناسی فلسفه سیاسی میانه)، ترجمه، محسن رضوانی، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران.
۳. اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگه.
۴. اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، فلسفه سیاسی چیست، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی و فرهنگی.
۵. افلاطون، دوره آثار افلاطون (۱۳۸۰)، ترجمه محمدحسن لطفی، چهار جلدی، تهران، خوارزمی.
۶. پوپر، کارل ریموند (۱۳۸۰)، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
۷. جوادی، ذبیح‌الله (۱۳۴۸)، الفبای فلسفه جدید، دائره‌المعارف فلسفی، تهران، ابن سینا.
۸. ژیلسون، اتین (۱۳۷۴)، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، حقیقت.
۹. طباطبایی، جواد (۱۳۷۲)، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
۱۰. عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۴)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب: از آغاز تا پایان سده‌های میانه، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
۱۱. عنایت، حمید (۱۳۸۶)، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب؛ از هراکلیت تا هابز، تهران، زمستان.
۱۲. فی؛ برایان (۱۳۸۴)، فلسفه امروزی علوم اجتماعی؛ نگرشی چندفرهنگی؛ ترجمه خشایار دیهیمی؛ تهران؛ طرح نو.
۱۳. گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲ الف)، آغاز فلسفه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، هرمس.
۱۴. گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲ ب)، مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی، ترجمه دکتر حسن فتحی، تهران، حکمت.
۱۵. یاسپرس، کارل (۱۳۵۷)، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

ب) خارجی

16. Cornford, f. M (1957), from religion to philosophy, new York, harper.
17. Cornford, Francis Macdonald (1951), plato's theory of knowledge London, k.paul.
18. G. C. FIELD (1349), The philosophy of plato, London, New york, oxford university press.
19. Huntington, cairns (1949), Legal Philosophy from plato to Hegel, baltimore, the johns HOPKINS Press.
20. Penrose, roger (1989), The empor's new mind, London, Oxford .
21. plato (1955), the republic, translated by H.D.P.Lee, harmondsworth, Middlesex, penguin books.
22. Strauss, Leo (1952), persecution and the art of writing, glencoe, ill.free press.
23. Reid, Heather, L (2007), "Sport and moral education in Plato's republic", journal of the philosophy of sport, 34, pp160-175.
24. Ramsey, Paul (2009), "Plato and the modern americanRight: Agendas, Assumptions, and the culture of fear", EDUCATIONAL STADIES, 45, 572-588.