

عقل و قانون در رساله قوانین افلاطون

عبدالرسول حسینی فر*

چکیده

در این مقاله که به بررسی اندیشه سیاسی افلاطون در رساله قوانین می‌پردازد، تلاش می‌شود با توجه به نظر افلاطون به عقل، جایگاه قانون در تفکر افلاطون و وجوه تمایز آن از حاکمیت فیلسوف قانون بررسی قرار گیرد. به عبارت دیگر در این مقاله سیر تحول اندیشه سیاسی افلاطون و مبانی معرفتی آن از حاکمیت فیلسوف به حاکمیت قانون بررسی خواهد شد. از این جهت مقاله نشان می‌دهد تغییر در صورت‌بندی معرفتی افلاطون بر محوریت عقل، موجب تغییر در محتوای تفکر او درباره موضوعات مختلف از جمله اندیشه سیاسی و چگونگی سامان‌بخشی سیاسی شهر شده است؛ و سیر این تغییر در مکتوبات افلاطون، از همپرسه جمهور به قوانین است. نتیجه و حاصل همپرسه سیاستمدار و سپس قوانین با توجه به مشکلات فیلسوف در اداره شهر، ضرورت قانون و سامان‌دهی شهر بر اساس مجموعه قوانینی است که در آنها جزئیات اداره شهر مشخص شده باشد. قانون کلیدواژه‌ای است که افلاطون آن را راه رفع مشکلات شهر و راه‌حل بدیل حاکمیت فیلسوف در قوانین می‌داند.

واژه‌های کلیدی: افلاطون، قانون، عقل، جمهور، قوانین

* استادیار گروه علوم اجتماعی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران hasanifar@lihu.usb.ac.ir

تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۹/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۳۰

مقدمه

به نظر می‌رسد در صورتی که هر یک از این دو روش تفسیری و زمینه‌ای به‌تنهایی کانون توجه قرار گیرند، خوانش اندیشه افلاطون دچار اشکال می‌شود؛ چراکه صرف اتکا به روش زمینه‌ای و منحصر کردن فهم به زمینه‌ای که نویسنده در آن زیسته و دست به نگارش زده است، به متن وجهی فرازمانی و غیرعصری می‌دهد. بنابراین توجه به ترکیبی از این دو روش اهمیت بسیار دارد. پس در اینجا توجه به متن و پیامی است که در موقعیت و بستر خاصی شکل گرفته؛ بستری که به زعم بارکر در خوانش اندیشه دوره کلاسیک و به نحو خاص افلاطون اهمیت دارد؛ زیرا در تفکر او سویه‌های انتقادی و اصلاحی بسیاری برای یونان در آن دوران موجود است (Barker, 1964: 16).

۲- معرفت‌شناسی و وجوه مختلف عقل

در تفکر افلاطون می‌توان از دو عقل کلی و جزئی سخن گفت. البته کاربرد چنین تعبیری در تفکر افلاطون به تسامح و بیشتر مبتنی بر تمایزی است که افلاطون چه از حیث هستی‌شناختی و چه معرفت-شناختی میان دو مرتبه عالم معقول می‌گذارد. به دیگر سخن همان‌گونه که در تمثیل خط معروف افلاطون (Allegory of Line) مشاهده می‌شود، افلاطون در عالم محسوس به دو سطح متفاوت قائل است و مرتبه هستی و شناخت سایه‌ها و تصاویر اشیا را از خود آن اشیا و امور مادی متمایز دانسته، ماحصل شناخت یکی را پندار ($\epsilon\iota\kappa\alpha\sigma\iota\alpha$ /eikasias) و دیگری را عقیده ($\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ /pistis) می‌داند. وی در عالم معقول نیز که فراتر از این عالم حس قرار دارد، به دو مرتبه متفاوت معتقد است: مرتبه اول شناخت استدلالی

افلاطون در طول حیات خود آثار پرشماری نگاشت که از جمله مهم‌ترین این آثار جمهور، سیاستمدار و قوانین هستند. این سه رساله در مجموع حجم بزرگی از نوشته‌های او را دربرمی‌گیرند و به طور ویژه در حوزه اندیشه سیاسی اهمیت بسزایی دارند و موجب شده‌اند افلاطون با نگارش این آثار، بنیان‌گذار اندیشه سیاسی قدیم نام بگیرد.

در این میان به نظر می‌رسد گفت‌وگوی قوانین دیدگاه متفاوتی نسبت به جمهور بیان می‌دارد و افلاطون با نگارش این اثر تحولی را در اندیشه سیاسی خود ایجاد کرده است. بر این اساس در این مقاله می‌کوشیم با بررسی تمایز اندیشه سیاسی افلاطون در دو اثر جمهور و قوانین با توجه به جایگاه عقل، نقش قانون را در تمایز از حاکمیت فیلسوف مورد بررسی قرار دهیم.

در بیشتر پژوهش‌هایی که تاکنون انجام گرفته، اندیشه سیاسی افلاطون معطوف به همپرسه جمهور بوده و به قوانین کمتر توجه شده است. لذا این مقاله از جهت بررسی اندیشه سیاسی افلاطون در همپرسه قوانین، نوآورانه است. پرداختن به این مسئله به مدد ترکیبی از روش هرمنوتیک و قرائت زمینه صورت پذیرفته است. به عبارتی در کنار مواجهه هرمنوتیکی با متن افلاطون، به بستر و زمینه‌ای که این متن در آن به نگارش درآمده نیز توجه شده است. این توجه به بستر و زمینه در واقع همان عامل اصلی تمایزبخش تفسیر هرمنوتیکی از نگاه تجربی و اثبات‌گرایانه است؛ نگاهی که در صدد تفسیر متن و پدیده‌های انسانی فارغ از توجه به بستر شکل‌گیری این تأملات فلسفی - سیاسی است.

یابد. درحالی که بخش دیگری وجود دارد که در آن از مفروضاتش پیش‌تر رفته به آغاز و مبدایی می‌رسد که بر هر مفروضی برتری دارد و در این مرحله از هیچ تصویری که در مرحله پیش به کار گرفته می‌شد استفاده نمی‌شود؛ بلکه صرفاً بر ایده‌ها متکی است و به طور نظام‌مند در میان ایده‌ها سیر می‌کند (Republic, 510b).

عامل تفکیک و تمایز این دو مرحله، مبتنی بودن دیانویا بر مفروضاتی است که از اشیا و متعلقات محسوس به دست آمده‌اند؛ درحالی که در مرحله نوئیس عقل هر گونه مفروض را کنار گذاشته، بر اساس سیر دیالکتیکی به اصول غیرمفروض یعنی ایده‌ها و در رأس آنها ایده خیر دست می‌یابد. این دو سطح از شناخت عقلانی که ما از آنها به عقل کلی و عقل جزئی تعبیر می‌کنیم، تقریباً شالوده نظام فکری افلاطون را به نحو عام، و اساس اندیشه سیاسی او را به طور خاص شکل می‌دهند. در واقع در چارچوب تمایز عقل کلی و عقل جزئی، منظر و نگاه افلاطون به عالم و چگونگی و میزان شناخت آن بررسی می‌شود.

وصف کلی^۱ که در اینجا برای عقل و عالی‌ترین مرتبه معرفت به کار رفته، ناظر بر جنبه اشتراک متعلق این معرفت، یعنی ایده‌هاست. همان‌طور که در علم منطوق، «کلی» به مفهومی اطلاق می‌شود که بر امور مختلف قابل صدق باشد، متعلق این مرتبه نیز از نظر افلاطون امور کلی و حقایقی هستند که بر بسیاری امور زیرمجموعه خود قابل صدق باشند. عقل کلی در این مرتبه از شناسایی، همه محدودیت‌ها و مفروضات را کنار می‌نهد، و به حقیقت و کلیات امور و به تعبیر افلاطون به خود عدالت، زیبایی و خیر معرفت

(dianoia/dianoia) که هرچند در عالم معقول قرار دارد، هنوز مبتنی بر امور محسوس است و دیگری معرفت عقلانی (νόησις/noêsis) بدون هیچ واسطه و مفروضی از عالم محسوس (Republic, 509e-511E).

افلاطون استدلال ریاضی و هندسی و متعلقات آن را نمونه‌ای از شناخت مرتبه اول می‌داند و معتقد است همان‌طور که هندسه‌دان بر اساس اشکالی از امور محسوس به تصویر معقول اشکال هندسی چون مثلث و مربع دست می‌یابد، ولی هنوز معرفتش کاملاً از امور محسوس متنزع نشده است، چنین مرتبه و مرحله‌ای در عالم معقول نیز وجود دارد، مرتبه‌ای که اگرچه یک پا در مفروضات عالم محسوس دارد، از این مرحله فراتر رفته، به تصویری معقول می‌رسد. ولی این تصویر هنوز اصل و مبدأ نیست. دستیابی به اصل حقیقی به وسیله معرفتی شدنی است که در آن هر نوع مفروض محسوس کنار گذاشته شده، ایده‌های امور بدون واسطه شناخته می‌شوند (Republic, 510c-d).

بنابراین دو مرتبه شناخت عقلانی برای آدمی از نظر افلاطون وجود دارد: یکی شناخت امور با واسطه مفروض‌ها و مفاهیمی که با امور محسوس ارتباطی دارند (دیانویا) و دیگری شناخت ایده‌ها که بی‌واسطه و صرفاً از طریق فعالیت عقل به دست می‌آیند (نوئیس). افلاطون این تمایز را چنین برجسته کرده است:

این تمایز چنین است که در یک بخش، نفس مجبور می‌شود به وسیله تصاویر اشیائی که در مرحله پیش به دست آورده جست‌وجو کند و به وسیله مفروضاتی از آنها، و نه اصل نخستین، به نتیجه دست

سطح معرفت شود که عقل همه مفروضات را کنار نهد و به ایده حقیقی مثلث یا عدالت و زیبایی معرفت یابد.

عقل جزئی بر خلاف عقل کلی با امور متکثر و مختلفی روبه‌رو می‌شود که هر یک، ویژگی‌ها و صورتی مشخص دارد. به زعم ژولیا آناس^۳ به لحاظ ارزش معرفتی این مرحله از شناخت جزئی در تطابق دو مرحله پایین (داشتن تخیل و سایه‌ای از امر محسوس در برابر عقیده متناسب با شیء) در برابر معرفت حقیقی ایده‌ها، خود نوعی تخیل و رؤیاست. به عبارت دیگر نسبت ریاضیات به دیالکتیک (معرفت عقلانی) همانند نسبت تصویر خیالی به عقیده است. از این جهت ریاضی‌دان نیز به سبب برخورد منفعلانه با طبیعت و اتکا به مفروض‌های محسوس بدون پرسش از طبیعت واقعی، در رؤیا و خواب است (Annas, 1981: 280).

در کتاب هفتم جمهور در تمثیل غار نیز می‌بینیم پس از اینکه فرد زندانی از درون غار خارج می‌گردد در بادی امر به طور مستقیم نمی‌تواند به خورشید که به مثابه نماد ایده خیر، اصل حقیقی تمام امور عالم است، بنگرد؛ بلکه ابتدا باید تصویر و انعکاسی از آن را در آب یا چیز دیگری مشاهده کند؛ زیرا چشم او به عنوان نماد قوه شناسایی و به تعبیری عقل هنوز درگیر تاریکی درون غار و سایه‌های آنجاست و به روشنائی عالم بیرون غار عادت نکرده است. صرفاً پس از اینکه مراحل مختلف را گذراند و از مراتب شناسایی سایه‌ها، اشیا درون غار و جزئیات بیرون غار عبور کرد، خواهد توانست به خود خورشید و نه انعکاسی از آن معرفت یابد (Republic, 516a-b).

می‌یابد (Republic, 520c). افلاطون این کلیات را نه اموری صرفاً انتزاعی و ذهنی، بلکه دارای واقعیت ثابت در عالم ایده‌ها می‌داند؛ کلیاتی معقول که امور محسوس سایه‌ای از آنهایند. به تعبیر افلاطون این کلیات هستی‌های ابدی، بدون هر گونه تضاد، بدون تغییر در عالمی درک‌پذیر و به واقعی‌ترین شکل وجود دارند (Republic, 509d).

همان‌گونه که اشاره شد، علاوه بر این کلیات معقول از نظر افلاطون، جزئیات معقولی هم وجود دارند که او آنها را در شناخت استدلالی و در رابطه با امور ریاضی شرح می‌دهد. به زعم او این امور جزئی چنان‌که در ریاضیات و هندسه ملاحظه می‌شود، نه محسوس‌اند و نه در عین حال کلی و متعلق عالم ایده‌ها، بلکه درحالی‌که نوعی ارتباط با امور محسوس و مفروضات دارند، حاصل و نتیجه عملکرد عقل‌اند.

مفهوم جزئی^۲ هم در اینجا با تعبیر منطقی، به جنبه تخصص و غیر قابل صدق بر امور مختلف اشاره دارد. به عبارت دیگر، جزئی آن مفهومی است که صدق آن بر امور کثیر ممتنع بوده، بر امور مشخصی که همراه با شرایط و عوارض باشند اطلاق می‌گردد. اموری که عقل جزئی با آنها سروکار دارد و به شناسایی آنها می‌پردازد، جزئی و دارای ویژگی‌های مشخص هستند. برای مثال از نظر افلاطون درک هندسه‌دان از مثلث نه ایده مثلث بلکه صورت جزئی و مشخصی مثلث خارجی است؛ یا درباره فضایی چون عدالت، با صورتی از آن در قالب یک فرد یا شهری عادلانه روبه‌روست نه ایده عدالت. به عبارت دیگر، این درک عقلانی که هنوز به نحو انضمامی و در زمینه مفروضات است، صرفاً هنگامی صورت کلی وجود می‌پذیرد و موجب به دست آمدن بالاترین

مفروضات محسوس به دست می‌آید و معتقد است این معرفت کلی و عقلانی تنها در دسترس فیلسوفانی قرار دارد که توانسته‌اند امور متکثر و متغیر را پشت سر نهند و در سیری دیالکتیکی به شناخت ایده‌ها که منشأ همه امور است دست یابند. در پرتو برخورداری از چنین مرتبه عقلانی‌ای، فیلسوف می‌تواند خود عدالت، خود زیبایی و خود دیگر فضایل را، و نه صرفاً صورتی از آنها را درک کند (Republic, 484b, 507b).

۳- حاکمیت فیلسوفیا قانون

در بستر چنین تمایز و نسبتی که افلاطون میان عقل کلی یا معرفت فیلسوف و سایر مراتب شناخت مانند عقل جزئی برقرار می‌کند، سرشت و ماهیت اندیشه سیاسی افلاطون شکل می‌پذیرد. اینکه نظام سیاسی چه شکل و صورتی دارد و بر چه پایه‌ای استوار می‌گردد و یا به تعبیری چه کس یا کسانی شایسته زمامداری‌اند، برآمده از چنین نگاهی به عقل و معرفت و حوزه عمل آن است.

در واقع صورت‌بندی دانایی افلاطون است که سرشت اندیشه سیاسی او و لوازم مختلف آن را تعیین می‌کند و هرچقدر در آن تغییری صورت پذیرد، اندیشه سیاسی نیز متحول خواهد گردید. براین اساس در ادامه اندیشه سیاسی افلاطون را بر مبنای این نگاه به عقل و معرفت و حوزه عمل آن بررسی خواهیم کرد:

الف- حاکمیت فیلسوف

نتیجه صورت‌بندی دانایی و نگاه افلاطون به عقل در جمهور، قرار گرفتن فیلسوف در مقام زمامداری

در واقع افلاطون معتقد است در گام اول بیرون از غار، زندانی از سایه‌ها و پندارها رهایی یافته است، ولی چون هنوز شناسایی و معرفتش به آن امور درون غار مبتنی است به معرفت حقیقی نرسیده است. زمانی او به معرفت حقیقی دست می‌یابد که همه این جزئیات را به کناری نهد و کلی‌ترین و حقیقی‌ترین امور را که همان ایده‌ها و در رأس آنها ایده خیر است، دریابد.

این همان نتیجه‌ای است که افلاطون به گونه‌ای دیگر درباره مرتبه عقل جزئی در تمثیل خط هم بیان کرده است، آنجا که می‌گوید:

مرتبه‌ای از عالم معقول⁴ را که توصیف کردم چنین است. در این مرتبه نفس مجبور است اولاً در جست‌وجوی آنها، مفروض‌هایی را و نه مبدأ نخستین را، به کار برد به دلیل اینکه قادر نیست خود را از آن مفروض‌ها بالا کشد و دوم اینکه از تصاویر یا اشیائی که خودشان روگرفتی از امور دیگر هستند، بهره می‌گیرد (Republic, 511a).

در چنین عقلی، هنوز نوعی ارتباط با امور محسوس و اشیا وجود دارد و از همین جهت این عقل به نظر افلاطون ناقص است و باید از آن فراتر رفت و به مرحله‌ای رسید که دیگر هیچ مفروض و ارتباطی وجود ندارد. به نظر افلاطون عقل کلی است که «هیچ استفاده‌ای از متعلقات محسوس نمی‌برد، بلکه صرفاً از ایده‌های محض⁵ به سوی ایده‌های دیگر حرکت می‌کند و در نهایت هم به ایده‌ها ختم می‌شود» (Republic, 511c).

افلاطون معرفت به دست‌آمده در این سطح از تفکر عقلانی را بسیار روشن‌تر و حقیقی‌تر از آن شناختی می‌داند که در مرتبه استدلال و به واسطه

پولیس به عنوان مهم‌ترین آموزه اندیشه سیاسی افلاطون است؛ امری که کاملاً طبیعی و منتج از توصیفی است که افلاطون از معرفت عقلانی دارد. در آغاز کتاب ششم جمهور، افلاطون در پرسشی از هم‌سخنان خود، طبیعی بودن این امر را در پرتو سوبیه معرفتی فیلسوف مطرح می‌سازد و می‌پرسد:

حال که فیلسوفان کسانی هستند که قادرند امور ازلی^۶ و غیرمتغیر^۷ را درک کنند، درحالی که کسانی که جز فیلسوفان نیستند قادر به درک این امور نبوده، بلکه خودشان را در وادی اشیای متکثر و متغیر گم و سرگردان می‌کنند، کدام یک از دو گروه باید فرمانروای شهر باشند؟ (Republic, 484b).

در واقع از منظر افلاطون اینکه فیلسوفان به فرمانروایی شهر برسند، نه امری عجیب بلکه در پرتو شأن و جایگاه معرفتی فیلسوف و بهره‌مندی او از عقل کلی کاملاً موجه است؛ زیرا به تعبیر او انتخاب بین چنین فیلسوفی که می‌تواند صورت روشنی از حقیقت را ببیند و در هنگام عمل به سان نقاشان، آن الگوهای حقیقی خیر، زیبایی و عدالت را سرمشق خود قرار دهد و کسانی که از این توانایی برخوردار نیستند، به مثابه انتخاب بین فرد تیزبین^۸ و نایبناست که البته باید وظیفه فرمانروایی شهر را به چنین فرد تیزبینی سپرد (Republic, 484c-d).

مسئله‌ای که در زمامداری فیلسوفان در آرمانشهر جمهور باید به عنوان نقطه عطف مورد توجه قرار گیرد، رابطه‌ای است که افلاطون میان معرفت و عقل کلی فیلسوف و عمل او در قلمرو پولیس برقرار می‌کند. به زعم او چون فیلسوف از چنین معرفت حقیقی‌ای برخوردار است، این معرفت به او این امکان را می‌دهد که بتواند وارد قلمرو شهر شود؛

جایی که عرصه جزئیات و مصادیق مشخص است. اساساً ورود فیلسوف به این عرصه و عامل مشروعیت او در مقام زمامداری، همین ویژگی معرفتی است که به او امکان می‌دهد تا بتواند هم الگوها و ایده‌هایی حقیقی چون ایده خیر را درک کند و هم در موقع لزوم امور شهر را بر اساس آن الگوها اداره کند.

وضعیت ایده خیر در ایجاد این ارتباط درخور توجه است. افلاطون نقش ایده خیر در عالم معقول را به نقش خورشید در عالم محسوس تشبیه می‌کند؛ همان‌گونه که خورشید هم علت هستی و رشد و نمو محسوسات و هم علت دیده شدن و شناختن امور، چه بیرون غار و چه درون غار است، در عالم معقول نیز ایده خیر چنین نقشی دارد و به طور کلی عامل هستی یافتن و شناخته شدن تمام هستی‌هاست و بر همه امور حکم می‌راند:

بر من آشکار است که در قلمرو معقول واپسین چیزی که به‌سختی مشاهده می‌شود، ایده خیر است و هنگامی که ایده خیر مشاهده گردد لازم می‌آید نتیجه بگیریم که ایده خیر در واقع علت هر چیز درست و زیباست. در عالم محسوس، روشنایی و خدای روشنایی را او آفریده است و در عالم معقول نیز حکمران مطلق و سرچشمه حقیقت و عقل است. بنابراین هر کس که بخواهد چه در حوزه خصوصی و چه عمومی بر اساس عقل و خرد عمل کند، باید بینشی در مورد آن به دست آورد (Republic, 517b- c).

بهره‌مندی فیلسوف از عقل کلی و معرفتی که ایده خیر (منشأ و علت همه امور معقول و محسوس) را بر او مکتشف می‌سازد، مشروعیتی را برای او فراهم می‌آورد که بتواند در قلمرو پولیس نیز وارد عمل شود

از شهرهای کنونی که بر اساس رؤیایی تاریک و به وسیله کسانی اداره می‌شوند که با یکدیگر به خاطر سایه‌ها می‌جنگند (Republic, 520c).

از نظر افلاطون آنچه در عرصه شهر و حتی شاید به نوعی ناشی از عملکرد عقل جزئی حاصل می‌شود، مرتبط با حقایق عالم ایده‌ها و عقل کلی است که فیلسوف از آن برخوردار است. در این تعبیر، اساساً امور جزئی از خود اعتباری ندارند، بلکه وجود و شناسایی آنها ناشی از همان امور کلی است که در عالم ایده‌ها موجودند. در واقع افلاطون برای اینکه بر مبنای پیوند نگاه هراکلیتی-پارمنیدی هم کثرات و تغییرات آنها را کانون توجه قرار دهد و هم برای معرفت و هستی بنیانی استوار سامان دهد و به تزلزل و نسبیّت برآمده از اندیشه سوفسطایی پاسخ گوید، چنین نسبتی را میان جزئیات متغیر و کلیات ثابت و چگونگی شناخت آنها برقرار می‌سازد؛ نسبتی که در قلمرو سیاست به فیلسوف شاه بر می‌گردد. چون فیلسوف در چنین مرتبه متعالی‌ای قرار دارد، این توانایی یا تأیید را دارد که بتواند شهر را بر اساس آن الگوها اداره کند. بی‌تردید چنین شهری ویژگی‌ها و سرشت متفاوتی خواهد داشت که این ویژگی‌ها و سرشت متفاوت در همپرسه جمهوری به‌روشنی قابل مشاهده‌اند.

در این شهر و نظام سیاسی طبیعتاً بیش از آنکه مسائل مختلف شهر کانون توجه قرار گیرند، کلیت و نسبت آن با الگوهای مدنظر است که شهر بر اساس آنها سامان یافته است. نظم و عدالت آرمانشهر نه بر اساس معیارهای بیرونی، بلکه بر اساس صورتی از درون و مطابق الگو و نظمی است که در نفس انسان به عنوان امری متافیزیکی وجود دارد. شهر زمانی به

و بر اساس این معرفت خود، بهترین نظام سیاسی را بنیان گذارد. به تعبیر اشتراوس برای افلاطون تحقق شهر خوب⁹ فقط از راه ادراک ایده خیر به وسیله افرادی که طبیعتشان امکان چنین امری را به آنها می‌دهد میسر است (Strauss, 1987: 53).

در خود جمهور می‌خوانیم:

[فیلسوفانی] که حقیقت معقول امور را درک کرده‌اند و همچنین نه به لحاظ تجربه در جایگاه پایین‌تری از دیگران قرار دارند و نه به لحاظ دیگر اجزای فضیلت، آیا بر دیگران برتری ندارند؟

عجیب خواهد بود اگر دیگران را بر فلاسفه‌ای که هیچ نقصی و کمبودی در دیگر زمینه‌ها ندارند ترجیح دهیم؛ زیرا همین معرفت از امر معقول که آنها دارند خود مایه رجحان و برتری آنهاست (Republic, 484d).

فیلسوفان نه تنها کمبودی به لحاظ تجربه و پرداختن به امور شهر ندارند، بلکه معرفت آنها به ایده‌ها و در رأس آنها ایده خیر، برتری‌ای به آنان می‌بخشد که در دیگران وجود ندارد و آن اینکه می‌توانند امور شهر را نه بر پایه امور متغیر و گذرا، بلکه بر اساس الگوها و سرمشق‌های حقیقی امور، یعنی بر اساس ایده حقیقی عدالت، زیبایی و خیر اداره کنند.

از این جهت است که افلاطون شهر و جامعه توصیف‌شده در جمهور و زمامداران آن را برتر از همه شهرها و حاکمانی می‌داند که تاکنون تحقق یافته‌اند؛ زیرا معتقد است فرمانروایان این شهر هم جزئیات و امور درون غار را می‌شناسند و هم حقیقت زیبایی، عدالت و نیک را و از این رو شهر را بر اساس عقل زنده و بیدار اداره خواهند کرد نه همانند بسیاری

اساساً از نظر افلاطون هیچ کس نمی‌تواند بدون چنین مبانی هستی‌شناسانه‌ای مانند ایده خیر، به طور منسجم درباره مسائل سیاسی - اخلاقی بیندیشد و قطعاً نمی‌تواند الگوی اخلاقی - سیاسی برای زندگی انسانی طرح‌ریزی کند (پاپاس، ۱۳۸۷: ۱۸۵).

ب- حاکمیت قانون

اندیشه و تفکر افلاطون با آنچه در جمهور توصیف گردید پایان نیافت و با تحول معرفتی و نقش عقل، در اندیشه سیاسی او نیز شاهد تحولی هستیم، به طوری که در دو اثر متأخر سیاستمدار و قوانین، به‌ویژه در قوانین با طرح جدیدی برای اداره امور شهر و دولت روبه‌رویم که با طرح ارائه‌شده در جمهور متفاوت است؛ طرحی که در آن قانون و دانش سیاسی به جای حاکمیت فیلسوف و الگوهای عالم ایده‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد.

از نظر افلاطون این نظام سیاسی هنگامی مجال طرح می‌یابد که به دلیل وضعیت خاص بشری، امکان تحقق نظام مطلوب همپرسه جمهور (نظام مبتنی بر معرفت و عقل برتر فیلسوف) فراهم نباشد. افلاطون در این باره می‌گوید: «با توجه به اینکه اکنون [فیلسوفان که دارای دانش راستین هستند] وجود ندارند و اگر باشند شمارشان اندک است، باید به آنچه در مرتبه دوم می‌آید، یعنی حکم و قانون^{۱۰} برای سامان امور آدمی پناه ببریم (Laws, 875d).

از نظر افلاطون با توجه به وضعیت کنونی بشر در دوره جدید^{۱۱} که امکان ندارد فردی بتواند با دانش فردی خود همه امور پیچیده و متغیر پولیس را نظم ببخشد، باید حاکمیت قانون را به عنوان بدیلی سازگار با وضعیت کنونی بشری و وضع فعلی زندگی

غایت نهایی خود نزدیک، و عدالت در آن متحقق خواهد شد که دقیقاً بر پایه اصول نفس و به وسیله فیلسوف اداره گردد و همان‌طور که جایگاه هر جزء نفس و برتری عقل در آن به طور ثابت مشخص است، در شهر هم باید وضعیت و جایگاه ساکنان و تمام امور آن بر مبنای فرمانروایی فیلسوف مشخص گردد. از این جهت می‌بینیم هدف آرمانشهر (تحقق عدالت) و طریقه تحقق آن (حاکمیت فیلسوف) در پیوند مستقیم با هم قرار می‌گیرند. بر این اساس فیلسوف از نظر افلاطون، تنها کسی است که قادر به برقراری چنین هماهنگی و عدالتی در شهر است. فیلسوفان، عادل‌ترین افراد و بنابراین شایسته‌ترین کسان برای بر عهده گرفتن امور جامعه‌اند (Republic, 580c).

هر یک از ویژگی‌ها و شاخصه‌های این آرمانشهر بازتاب همان حاکمیت عقل کلی است که در عرصه سیاست به تدبیر امور می‌پردازد؛ عقل کلی‌ای که به زعم افلاطون به سبب معرفت و احاطه‌ای که بر تمام سویه‌های هستی و از جمله زندگی انسان در شهر دارد، می‌تواند در قلمرو سیاست هم بهترین نظام سیاسی را در پولیس متحقق نماید؛ پولیسی که نه بر اساس امور محسوس و متغیر، بلکه بر اساس ایده‌های واقعی صورت‌بندی می‌شود. در واقع پیوندی شکل می‌گیرد بین دیدگاه فلسفی افلاطون در هستی و وجود و دیدگاهش در قلمرو سیاست. به تعبیر ژولیا آناس اهمیت نظریه ایده آنجا آشکار می‌شود که این ایده‌ها هدف متعالی و دور از فساد برای سامان دادن امور سیاسی از سوی فیلسوف‌شاه قرار می‌گیرند (Annas, 1981: 237).

وجود ندارد و این امر بیشتر یک رؤیا یا تخیل الهی در میان انسان‌هاست، قانون را به عنوان بهترین دوم می‌پذیرد (Barker, 1964: 349).

۳. اشاره افلاطون به چرایی سپردن امور شهر به حاکمیت قانون در مقابل زمامداری فردی که می‌تواند فیلسوف باشد: اهمیت این نکته، بیش از دو نکته پیشین است. به نظر افلاطون، یک فرد از دو منظر در این وضعیت نمی‌تواند امور شهر را سامان‌دهی کند: یکی منظر معرفتی و نظری است و دیگری منظر عملی. از منظر معرفتی و نظری چنین فردی نمی‌تواند به‌تنهایی بهترین نظام سیاسی را بشناسد و از منظر عملی، او نمی‌تواند در عرصه شهر، چنین نظام سیاسی‌ای را در صورت شناخت تحقق بخشد؛ زیرا آنچه باید مدنظر او باشد، منافع عموم شهروندان است نه منفعت یک طبقه و گروه خاص (Laws, 875a-b).

براین اساس تنها نظام سیاسی متکی بر قوانین و نهادهای قانونمند است که در آن می‌توان منافع عموم گروه‌های شهر را در نظر گرفت؛ قوانینی که به دلیل جزئی و مشخص بودن از عهده سامان‌دهی شهر با مسائل متنوع بر می‌آیند.

بر پایه چنین اندیشه‌ای افلاطون در قوانین شهری را به تصویر می‌کشد که ساختار، سازمان‌ها و تمام افراد آن تحت حاکمیت چنین قوانین مشخصی هستند. در این شهر از هیچ بحثی که به کار اداره شهر بیاید فروگذار نشده و در ارتباطی مشخص از تمام لوازم دستیابی به سعادت در یک شهر سخن گفته شده است؛ از چگونگی اداره خانه و مسائل مربوط به ازدواج و زناشویی گرفته تا چگونگی تربیت جوانان و نظام سیاسی شهر.

در پولیس پذیرفت. او برای تأکید بر این مطلب، در فقره‌ای دیگر از قوانین افلاطون با صراحتی بیشتر می‌گوید:

برای انسان‌ها ضروری است تا برای خودشان قوانینی ایجاد کنند و بر طبق این قوانین زندگی کنند؛ زیرا در غیر این صورت با جانوران هیچ تفاوتی نخواهند داشت. دلیل این امر (لزوم وضع قوانین) این است که در میان انسان‌ها کسی که طبیعتش چنان رشد کند که هم بتواند آن چیزی را که برای انسان‌ها به عنوان نظام سیاسی بهترین است بشناسد و هم قادر باشد همیشه بر مبنای این معرفت، به آنچه بهترین است عمل کند وجود ندارد (Laws, 875a).

این فقره از سه جهت واجد اهمیت است:

۱. تأکید افلاطون بر ضرورت زندگی بر اساس قانون: به نظر او بی‌قانونی همان زندگی بر طبق غریزه‌ای است که جانوران بر اساس آن می‌زیند؛ تعبیری که به‌وضوح جملات کتاب سیاست ارسطو را به خاطر می‌آورد، آنجا که ارسطو زندگی جدا از شهر و قانون را در مرتبه جانوران می‌داند (Aristotle, 1999, Politics, I.2, 14-16: 1253, a25-39).

۲. اشاره افلاطون به وضع قانون به وسیله انسان‌ها برای خودشان: به عبارتی می‌توان گفت افلاطون در این فقره امر قانون‌گذاری را امری انسانی و معطوف به نیازها و اقتضائاتی می‌داند که انسان باید بر اساس آنها به وضع بهترین قوانین ممکن برای خود بپردازد. در اینجا هیچ اشاره‌ای به این مطلب وجود ندارد که در قانون‌گذاری، به عقل کلی فیلسوفی آشنا با الگوها و سرمشق‌های امور نیازی نیست. به زعم بارکر با توجه به اینکه افلاطون فهمیده است دیگر عقل آزادی که به‌تنهایی بتواند خیر اجتماع را تشخیص دهد

شود که هیچ چیزی از جمله قانون نتواند قدرت فیلسوف شاه را محدود کند؛ زیرا مشروعیت زمامداری او نه قانون، که شناخت ایده‌ها و بهره‌مندی از عقل کلی است.

به تعبیر یاسپرس، در جمهور با توجه به نقص قانون، دولت بر دانش مردان دانایی استوار است که با در نظر داشتن هستی ابدی، در هر لحظه، حقیقتی را که مقتضای آن لحظه است می‌شناسند و بنابراین چنین دولتی نیازی به قانون ندارد (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۱۴۲). یگر نیز همین نکته را درباره دولت معرفی شده در جمهور یادآور می‌شود و می‌گوید نظام تربیتی کاملی که نظام سیاسی جمهور بر آن استوار است، آن را از هر نوع قانونی بی‌نیاز می‌سازد (یگر، ۱۳۷۶: ۱۲۴۷). براین اساس در جمهور هیچ سخنی از قانون مکتوب و اداره جامعه بر اساس این قانون مطرح نمی‌شود. اگر هم در فقره‌ای به قانون اشاره می‌شود منظور، قانون کلی عالم کیهان در عالم ایده‌هاست که باید بر طبق آن نظم سیاسی اجتماع سامان یابد.

در قوانین هم‌زمان با کنار گذاشته شدن فیلسوف، عملاً شاهد توجه عمیق افلاطون به قانون و طرح-ریزی نظام سیاسی بر اساس قانون هستیم؛ نظامی که قانون در آن معیار همه چیز است. به تعبیر لین در حالی که در جمهور، افلاطون هیچ نیازی به نوشتن قانون نمی‌دید، در گفت‌وگوی قوانین در تمایز با جمهور به نوشتن کدهای قانونی (legal code) پرداخت که به ویژگی اساسی مگنسیا مبدل شد (Lane, 2010: 99). در شهرقوانین هیچ‌کس برتر از قانون نیست، بلکه قانون بر همه، حتی حاکمان جامعه برتری و حجیت دارد. اساساً معیار انتخاب حاکمان و

پس از طرح‌ریزی نهادها و انتخاب متصدیان هر نهاد که خود بر مبنای قانون معین است، رفتار و عملکرد هر نهاد و فرد در چارچوب قوانین مدنی و حقوقی مشخص تعریف می‌گردد. همچنین در کنار این مجموع قوانین برای اداره شهر، امکان تخطی از قوانین و سوءاستفاده کاملاً پیش‌بینی شده، برای هر جرم و جنایت، مجازات خاص در چارچوب قوانین کیفری پیشنهاد می‌گردد (Laws, 718a).

به همین دلیل کتاب قوانین پر از کدهای حقوقی و جزئیات مشخص درباره امور سیاسی به صورت طبقه‌بندی شده است؛ به طوری که می‌توان عبارات و واژگان آن را با عبارات موجود در نسخ یا متون سخنوران و خطیبان هنگام استناد به قانون مقایسه کرد (Morrow, 1998: 312).

به تعبیر بارکر قانون در قوانین همان جوهر معنوی مشترک اجتماع است که در شکلی عینی بیان شده و می‌تواند با توجه به قدرت و برتری آن، معیار عمل در شهر قرار گیرد (Barker, 1964: 43). مهم‌ترین ویژگی قانون در گفت‌وگوی قوانین، جزئی و ناظر به یک مصداق خاص بودن و به طور کلی، به زعم ساندرز، منعطف بودن آن نسبت به شرایط موجود است (Saunders, 1998: 327). این ویژگی قوانین و نظام سیاسی ارائه شده در آن به طور آشکار در تمایز با نظام سیاسی ای قرار دارد که در جمهور ملاحظه می‌شود. در نظام سیاسی جمهور هیچ توجهی به قانون نمی‌شود و اساساً نیازی به قانون نیست؛ زیرا در رأس این نظام فیلسوفی قرار دارد که به دلیل دستیابی به عقل کلی و معرفت به ایده‌ها، گمان می‌شود توانایی سازماندهی امور شهر را بر اساس عقل خود مطابق با الگوهای عالم ایده‌ها دارد. این توانایی موجب می-

قانون توجه افلاطون قرار دارد. این منفعت عمومی که در چارچوب قانون به دست می‌آید، در نهایت موجب پیوند شهروندان به یکدیگر و ثبات نظام سیاسی می‌گردد. قانون از جهت اینکه تأمین‌کننده منافع همه گروه‌های ساکن شهر و فراهم‌کننده سعادت همگان است، باید مورد پذیرش و احترام همه قرار گیرد.

نتیجه

بر مبنای آنچه در این مقاله بررسی شد، می‌توان گفت افلاطون در همه آثار سیاسی خود به طور یکسان و به عبارتی در راستای طرحی واحد نیندیشیده است، بلکه به موازات گذران عمر از دوره سقراطی یا جوانی تا دوره متأخر حیات خود، اندیشه سیاسی‌اش از همپرسه جمهوری تا واپسین اثرش یعنی قوانین با تحولات و حتی گسست‌هایی همراه بوده است. افلاطون یک بار در همپرسه جمهوری نظامی سیاسی را صورت‌بندی کرده است که در آن فیلسوف به دلیل معرفت به ایده‌ها و بهره‌مندی از مرتبه عقل کلی و معرفت به الگوهای حقیقی امور، در مقام زمامداری می‌نشیند. به زعم او چاره حل مشکلات شهرهای کنونی و تحقق بهترین شهر در همین مسئله یعنی سامان‌دهی امور شهر بر طبق الگوها و ایده‌ها به وسیله فیلسوفان است.

به نظر او شهر باید نه بر اساس امور جزئی و متغیر عالم محسوس، بلکه مطابق نظم عالم ایده‌ها و بر طبق آن الگوها اداره گردد. از این جهت همان‌طور که در این عالم تغییری راه ندارد، در شهر هم باید از هر نوع تغییر و هر آنچه با وحدت و ثبات و کلیت

متصدیان شهر، عمل به قوانین است. به تعبیر افلاطون:

ما منصب‌ها و مقام‌های شهر را بر اساس ثروت یا دیگر دارایی‌ها، یا قدرت فیزیکی، اندازه و نژاد تقسیم نمی‌کنیم؛ بلکه هر کسی که مطیع و فرمانبردار قوانین شهر باشد و به این پیروزی دست یابد ... من اکنون واژه خدمتگزاران قوانین^{۱۲} را برای چنین کسانی که فرمانروای شهر نامیده می‌شوند به کار می‌برم (Laws, 715b-d).

شناخت قانون و عمل بر مبنای آن به عنوان معیار انتخاب زمامدار شهر در اینجا، متفاوت با معرفت ایده‌ها و برخورداری از عقل کلی است که در جمهور دلیل مشروعیت فلاسفه برای برگزیده شدن به عنوان حاکم جامعه و جایگاه اختصاصی آنان بیان شده است.

قوانین علاوه بر اینکه معیار و اساس متفاوتی در نظام سیاسی جدید هستند، باید ناظر بر منفعت عمومی و مشترک^{۱۳} تمام شهروندان باشد تا تأمین تمایلات گروهی خاص. افلاطون در این باره می‌گوید:

ما قوانینی که به خاطر آنچه مشترک برای تمام شهر است وضع نشده باشند قانون نمی‌دانیم. به عقیده ما، قوانینی که فقط برای تأمین منافع گروهی خاص وضع می‌شوند، درخور نام قانون نیستند، بلکه اساسنامه یک گروه یا حزب هستند و حقی که بر پایه آن‌گونه قوانین استوار باشد پوچ و بی‌محتواست (Laws, 715b).

تأکید افلاطون بر حاکمیت قانون بر همه ساکنان شهر و پرهیز از قانون‌گذاری به نفع گروهی خاص، نشان می‌دهد مفهوم منفعت عمومی در قوانین در

شهر منافات دارد جلوگیری شود تا نظمی کیهانی و آسمانی بر شهر حاکم گردد.

بر دیگر ابعاد شهر نیز چنین وحدتی حاکم است؛ تا بدانجا که ممکن است هر نوع امر جزئی و متغیری که با کلیت و یکپارچگی شهر در تعارض است کنار گذاشته شود. هیچ نوع موقعیت‌مندی و وضعیت زمانی و مکانی‌ای در نظر گرفته نمی‌شود؛ نظامی واحد بر تعلیم و تربیت حاکم می‌گردد؛ شعر و موسیقی و داستان تحت کنترل قرار می‌گیرد و الگویی واحد برای آنها طراحی می‌شود؛ زاد و ولد و ازدواج در چارچوب منافع شهر قرار می‌گیرد؛ عدالت در پیوند با وحدت درونی نفس و قرار گرفتن هر کس در جای خود تعریف می‌گردد و به طور کلی همه چیز چنان‌که افلاطون می‌گوید بر اساس نظم برآمده از ایده‌ها سازمان‌دهی می‌گردد.

در واقع مبنای اداره شهر، نه مبتنی بر نیازهای آن بلکه بر درکی جهان‌شناسانه و مابعدالطبیعی از چند و چون هستی استوار است و چون فیلسوف از این ترتیب نظام هستی و جوهر جهان بهتر از هر کس آگاه هست، در قلمرو سیاست نیز که بر اساس آن نظام هستی باید سامان یابد، او باید فرمانروا باشد. بنابراین در این شهر قانون هیچ جایگاه و وجهی نداشته، اساساً نیازی به آن نیست.

چنین توصیفی از شهر و نظام سیاسی در همپرسه جمهوری در پایان کتاب نهم به این نتیجه منتهی می‌شود که با توجه به عدم امکان تحقق چنین شهری در روی زمین، این شهر نمونه‌ای است الهی در آسمان برای تأمل خردمندان تا با پیروی از آن، کشور درون خود را سامان بخشند. بدین ترتیب حاصل شکل‌گیری شهر براساس معرفت و عقل کلی

فیلسوف، در نهایت آرمانشهری شد که با توجه به برخی ویژگی‌هایش تحقق‌ناپذیر خوانده می‌شود.

به نظر می‌رسد این مسئله افلاطون را با چالشی جدی روبه‌رو ساخته باشد؛ زیرا به هر ترتیب او به دنبال اصلاح اوضاع زمانه خود در موقعیت مشخص بود؛ ولی در نهایت تلاش او به آرمانشهری انجامیده بود که با شرایط و موقعیت آن روز فاصله‌ای بسیار داشت. البته این کاملاً منطقی است؛ زیرا شهری که برخاسته از چنین معرفت فلسفی و عقل کلی‌ای باشد، چنین نتیجه‌ای را در پی خواهد داشت.

افلاطون به لحاظ نظری در آغاز تصور می‌کرد با عقل کلی فیلسوف می‌توان امور متغیر و جزئی آرمانشهر را اداره کرد؛ اما پس از ورود فیلسوف به غار و آشکار شدن عدم سنخیت معرفت او با آنچه در غار یا شهرهای کنونی به صورت جزئی می‌گذرد، ناممکن بودن این آرمانشهر آشکار گردید. مسئله‌ای که در مجموع موجب شد به تدریج نگاه افلاطون به شهر و چگونگی تحقق آن در ادامه سیر تفکرش تغییر کند؛ تغییر از معرفت و فرمانروایی فیلسوف در جمهور به مهارت سیاستمدار یا به تعبیری فرمانروایی قانون در دو اثر سیاستمدار و قوانین.

قوانین محصول این تغییر نگاه و تحول در فکر افلاطون است. با توجه به نتیجه‌ای که افلاطون از سامان‌دهی پولیس بر اساس معرفت فلسفی و زمامداری فیلسوف در همپرسه جمهوری گرفته بود، در این اثر مبنای دیگری برای اداره شهر ارائه می‌نماید؛ مبنایی که دیگر از جنس فلسفه و پردازش امور شهر بر اساس عقل کلی و حاکمیت فیلسوف نیست؛ بلکه از سیاستمدار و علم سیاستی سخن می‌رود که بر اساس عقل جزئی امور مختلف شهر را سامان می‌دهد

موقعیت و اقتضائات پیچیده شهر نیست، بلکه مجموعه قوانین و نهادهای معینی است که به طور مشخص، چگونگی شهر را روشن می‌سازند.

نگاهی مختصر به گفت‌وگوی قوانین این نگاه جزئی افلاطون به شهر و نظام سیاسی را به خوبی نشان می‌دهد. به طور کلی بخش‌های مختلف قوانین سه بحث عمده را دربرمی‌گیرند: نخست مباحث مقدماتی درباره برنامه سیاسی و تحولات تاریخی شهر در کتاب سوم و چهارم؛ دوم تشکیل سازمان و نهادهای سیاسی بر مبنای قانون در کتاب‌های پنجم تا هشتم، و بخش سوم که شامل بیشتر حجم این اثر است (کتاب‌های نهم تا دوازدهم به همراه دو کتاب اول و دوم) مجموعه‌ای است از قوانین مختلف مدنی، دینی، تربیتی و تنبیهی. در واقع قوانین هر آنچه را برای اداره یک شهر مورد نیاز باشد، چه به لحاظ قوانین و محتوا و چه به لحاظ ساختار و سازمان‌های سیاسی، در خود دارد.

پی‌نوشت‌ها

1. universal
2. particular
3. Julia Annas
4. intelligible
5. pure ideas
6. eternal
7. unchanging
8. keen of sight
9. good city
10. ordinance and law

۱۱. افلاطون در گفت‌وگوی قوانین نیز همانند مرد سیاسی به دوره کرونوس و چگونگی زندگی انسان‌ها

و در درجه اول حاصل آن تدوین مجموعه قوانین مشخص و جزئی است که هر یک اداره بخشی از شهر را بر عهده دارند.

درحالی‌که ایده‌ها و به تبع آن فیلسوفی که به آنها معرفت دارد در همپرسه جمهور فراتر از هر قانون و قرارداد جزئی‌قرار می‌گیرند، در گفت‌وگوی قوانین از قوانین و قراردادهایی سخن گفته می‌شود که مبنای آنها فراهم آوردن منفعت عمومی و توجه به موقعیت و وضعیت مشخص و جزئی شهر است؛ به طوری که چنین قوانینی بیش از آنکه با ایده‌ها مرتبط باشند، برآمده از اقتضائات و شرایط زندگی در پولیس هستند. به عبارت دیگر در اینجا پولیس و برقراری و حفظ نظم آن است که تعیین می‌کند شهر چگونه و بر اساس چه قوانینی اداره گردد؛ قوانینی که در واقع نتیجه استنباط عقل جزئی از لوازم و شرایط معطوف به خود شهر هستند تا برآمده از عقل کلی؛ زیرا عقل کلی فقط می‌تواند خطوط کلی را مشخص کند، نه جزئیات و چگونگی اداره یک شهر مانند حدود و اندازه مشخص آن یا تعیین میزان دقیق مجازات مجرمان را.

این قوانین در حالی نوشته می‌شوند که افلاطون از سویی خود را در واپسین سال‌های عمر و دوره پیری می‌بیند و از سویی دیگر شاهد است که حاصلی از پاسخ‌های کلی فلسفی او به دست نیامده است. بنابراین در چنین وضعیتی که تحقق آرمانشهر جمهور را امکان‌ناپذیر می‌داند، چاره‌ای جز روی آوردن به نظام سیاسی مبتنی بر قانون نمی‌بیند.

چنین شهر و نظام سیاسی جدیدی در واقع پاسخ و راه‌حلی است بر مشکلات فیلسوف در مقام اداره شهر؛ پاسخی که دیگر کلی و بدون در نظر گرفتن

- Barker, Ernest (1964), Greek Political Theory: Plato and his Predecessors, New York and London: Paperbacks. (و گذار از این دوره به دوره زئوس اشاره دارد (laws, 713b)
- Fine, Gail (1998), "Knowledge and Belief in Republic V-VII", in: Plato: Critical Assessments, vol. 2, edited by Nicholas D. Smith, London and New York: Routledge. 12.Servants of the laws
13.Common
- Lane, Melisa (2010), "Founding as Legislating Figure of the Lawgiver in Plato's Republic", International Plato Society IX Symposium Platonicum, Plato Politeia, Tokiyō: keio university.
- Pangle, Thomas (1980), The Laws of Plato, Chicago: University Chicago press.
- Peters, F. E. (1967), Greek Philosophical Terms: A historical Lexicon, New York: New York university press.
- Plato (1961), The Collected Dialogues of Plato, Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton: Princeton university press.
- Morrow, Glenn R (1998), "The Demiurge in Politics: The Timaeus and the Laws", Plato: Critical Assessments, vol. 4, Edited by Nicholas D. Smith, London and New York: Routledge.
- _____ (1993), Plato's Cretan City: A historical Interpretation of the - - - Laws, Princeton, New Jersey: Princeton university press.
- Saunders, Trevor j. (1998), "Plato's Later Political Thought", Plato: Critical Assessments, vol. 4, edited by Nicholas D. Smith, London and New York: Routledge.
- _____ (1987), History of Political Philosophy, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, Third edition, Chicago and London: Chicago university press.
- افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون (۴ جلد)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- _____ (۱۳۸۱)، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- پاپاس، نیکلاس (۱۳۸۷)، راهنمای جمهور افلاطون، ترجمه بهزاد سبزی، تهران: نشر حکمت.
- پالمر، ریچارد (۱۳۸۷)، علم هرمنوتیک؛ نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چ ۴، تهران: هرمس.
- کویره، الکساندر (۱۳۶۰)، سیاست از نظر افلاطون، ترجمه امیرحسین جهاننگلو، تهران: انتشارات خوارزمی.
- کینی، جان.جی (۱۳۷۳)، افلاطون، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات کهکشان.
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۵۷)، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- یگر، ورنر (۱۳۷۶)، پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- Aristotle (1999), Politics, Translated by Benjamin Jowett, Kitchener, Batoche Books.
- Annas, Julia (1981), An Introduction to Plato's Republic, Oxford, Clarendon press.

منابع