

شرحی بر فلسفه نظری و سیاسی افلاطون

زهرا واشقانی فراهانی*

چکیده

این مقاله گزارش کوتاهی است در مورد مهم‌ترین موضوعات فلسفی افلاطون در باب نظر و سیاست. بحث اصلی تحقق دولت شهر آرمانی است که در بخش فلسفه سیاسی مطرح است. نخست به نظریات افلاطون درباره شناسایی، بقای نفس، نظریه مثل، که از زیربنایی‌ترین اصول فلسفه افلاطون است، و سپس به طرح مسائلی از قبیل عدالت، تربیت، فضیلت اخلاقی، و آیین کشورداری پرداخته شده است. افلاطون درباره دولت مثالی خود می‌گوید که دانایان باید اداره امور شهر را به دست بگیرند زیرا آن‌ها دارای فضیلت‌اند و به دریافت حقیقت نایل شده‌اند. وی همچنین به کمک روش دیالکتیک سعی دارد شناخت را از سطح محسوسات به درجه عالی‌تر یعنی درک معقولات بالا ببرد. بدین منظور تمثیلی می‌آورد که به "زندانی غار" معروف است. در این تمثیل، انسان با تزکیه و تربیت حدود شناخت خود را عقلانی می‌کند و به حقیقت مطلق، که همان عالم مثال است، می‌رسد. افلاطون قدم به قدم با مثل پیش می‌رود و می‌گوید فلاسفه‌اند که از اسارت جهل و نادانی رها شده و جهان نادیدنی را دیده‌اند و چون به معرفت واقعی رسیده‌اند پس برای حکمرانی سزاوارترند.

کلیدواژه‌ها: دیالکتیک، شناسایی، مثل، مدینه فاضله، حکومت.

مقدمه

برخی از تحلیلگران، آثار و رسالت افلاطون را برحسب زمان و نوع نوشتار و میزان تحول فکری و فلسفی او به سه بخش تقسیم می‌کنند (تقسیم‌بندی چهاربخشی دیگری نیز وجود دارد).

* کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی farahani@snowpars.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۲/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۴/۲۱

بخش اول: مربوط به گفت‌وگوها و محاورات سقراطی است که این بخش بیشتر بیانگر حقیقت‌یابی سقراط است، از جمله رساله‌های پارمنیدس و پروتاگوراس و گریاس. بخش دوم: آثاری که بیانگر عقاید فلسفی سقراط و افلاطون و خصوصاً تفکر فلسفی افلاطون است. مانند رساله‌های فایدون، مهمانی، جمهوریت، و فایدروس.

بخش سوم: همچون رساله‌های قوانین، پارمنیدس، سوفیست، و مرد سیاسی که به نوشته‌های متافیزیکی معروف‌اند، زیرا در آن‌ها جنبه‌های متافیزیکی از جنبه‌های اخلاقی بیشتر است و افلاطون در این نوشته‌ها به نقادی نظریات خود به‌ویژه نقد نظریه ایده‌ها می‌پردازد. این بخش خاص خود افلاطون است.

با توجه به تقسیم دوران‌های فکری افلاطون می‌توان پیوندی میان اندیشه وی در باب نظر و اخلاق و تربیت و سیاست برقرار کرد. از جمله مسائلی که دیدگاه نظری افلاطون را به فلسفه سیاسی او پیوند می‌دهد بحث درباره شهری است که افلاطون آن را «شهر آرمانی» می‌نامد.

اداره‌کنندگان شهر ایدئال از نظر افلاطون باید به‌نحوی تربیت شوند که بتوانند افراد لایق و درخور حکمرانی باشند. نوع تربیت باید چهارچوب و اصولی ویژه را بیان کند. اگرچه شهر افلاطون از نظر سازمانی دچار مشکلاتی است ولی جوامع بشری سعی خود را در راه پیروی از این اندیشه به‌کار می‌گیرند و به‌سوی شهر آرمانی پیش می‌روند که اگر طبق سفارش افلاطون به چهار هنر یا چهار فضیلت اخلاقی مجهز باشند و به این فضایل پایبندی بیشتری داشته باشند، به تکامل و پیشرفت نزدیک می‌شوند. از میان این فضایل، مهم‌ترین آن‌ها «عدالت» یا «دادگری» است. چنان‌که افلاطون در پولیتیا می‌گوید: «سرگرم کار خود بودن و کار خود را چنان‌که باید انجام‌دادن همانا دادگری است».

افلاطون همچنین میان آیین‌های کشورداری دو آیین را از همه مهم‌تر می‌شمارد. آن دو یکی پادشاهی و دیگری دموکراسی است. وی آیین اول را ویژه مردم پارس و دیگری را ویژه یونانی‌ها می‌داند و می‌گوید برای رسیدن به آزادی و دانایی باید این دو آیین را با هم یکی کرد. نکته دیگری که افلاطون بر آن اصرار می‌ورزد نگاه‌داشتن اندازه است.

چنان‌که اگر در فرماندهی و آزادی اندازه رعایت نشود، آن دو به استبداد و خودسری تبدیل می‌شوند. پس باید تربیت صحیح باشد زیرا تربیت ابزار بهتر بودن است و بهتر بودن ویژه حاکمان شهر نیست بلکه همه انسان‌ها را دربر می‌گیرد.

اگر بتوانیم کتاب‌های افلاطون را دقیق مطالعه کنیم، توفیق فراوانی در فهم فلسفه و اندیشه وی به‌دست آورده‌ایم. زیرا اندیشه او دارای زوایای متعددی است که دریافت آن

زوایا راهنمای اصولی برای فکر هر اندیشمندی است. به هر حال، چنان‌که از آثار و نوشته‌های افلاطون برمی‌آید، نظریات و ایده‌های او نسل‌ها در میان اجتماعات انسانی مورد توجه قرار گرفته است. چنانچه وی را سرآغاز حکمت یونانی می‌دانند و دنیای امروز نیز پیرو همان حکمت «افلاطونی» است.

افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ پ م)

افلاطون مانند خورشید پابنده‌ای است که انوار علم و معرفتش نسل‌ها روشنایی‌بخش راه دانش‌اندوزان در مدرسه حکمت و ادب و تربیت بوده و خواهد بود. درباره عظمت فکری و منزلت شخصیتی او باید کتاب‌ها خواند و مقالات نوشت که جهان به مثل او کمتر به خود می‌بیند.

او در ۴۲۷ پیش از میلاد در خانواده بانفوذی در شهر آتن به دنیا آمد. پدرش آریستون و مادرش پریکتیونه نام داشت. تولد او با دورانی مصادف بود که یونان در اوج شکوفایی و شاید اندکی هم در سرایشی سقوط به سر می‌برد.

واحد سازمانی سیاسی یونان قدیم «شهر» نام داشت و تاحدودی با سازمان شهری امروز فرق می‌کرد. مردم یونان از دولت، به‌منزله مرکزیتی که شهر را اداره می‌کند، خیلی آگاهی نداشتند و گمان می‌کردند که چنین قدرتی باید در میان وحشیان به‌منظور کنترل و نظم‌بخشیدن به آن‌ها وجود داشته باشد. از نظر تقسیمات شهری، شهرها به دو بخش تقسیم می‌شدند که یک بخش از طریق حکومت الیگارش‌ی افراطی و بخش دیگر از طریق حکومت دموکراسی اداره می‌شد.

برخی از کسانی که در شهر زندگی می‌کردند شاید اصلاً شهروند آن‌جا نبودند. صرف نظر از زنان، که از حقوق سیاسی بهره‌مند نبودند، غریبه‌ها، روستاییان، و بندگان تعدادشان بیشتر از شهروندان اصلی بود.

از ویژگی‌های دیگر شهرنشینی، داشتن غلام و برده در خانواده‌های بانفوذ بود. بردگان خدمتکار اربابان خود بودند تا آن‌ها بتوانند به کارها و وظایف مدنی خود برسند.

یونانی‌ها به نژاد خود مفتخر بودند و نژاد هلن را از سایر اقوام جهان برتر می‌دانستند و یونانی را سمبل انسان برجسته و واقعی می‌شمردند.

قبل از تولد افلاطون، یونان درگیر جنگ معروف به «پلوپونزی» شد که طرفین متخاصم در آن آتن و اسپارت بودند. این جنگ نه بر سر منافع قدرت، بلکه بر سر اختلافی در گرفته

بود که از مسائل فکری و ایدئولوژیکی ناشی می‌شد. دولت اسپارت طرفدار حکومت الیگارشی بود و آتنی‌ها طرفدار دموکراسی. سرانجام، این جنگ با شکست آتن در ۴۰۴ پیش از میلاد به پایان رسید.

یکی از مشکلات اساسی که می‌توانست موجب تزلزل داخلی شهر بشود پدیده‌ای بود به نام «استاتیس»، به معنی طغیان از داخل. لذا یکی از موضوعات فکری افلاطون، یافتن راه حلی برای از بین بردن این واقعه در داخل شهرها بود. چون خانواده افلاطون بزرگ‌زاده بودند انتظار می‌رفت که او نیز خود را برای فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی آماده سازد ولی از آن‌جاکه افلاطون در جوانی تحت تأثیر سقراط بود و مرگ وی همچون حادثه‌ای تلخ فکر و روح افلاطون را متحول ساخت، او را بر آن داشت تا از هرگونه فکر و خیالی برای رسیدن به سیاست منصرف شود.

بدین ترتیب، راه سفر و جست‌وجو و کاوش را در پیش گرفت و مدتی از زندگی خود را وقف نگارش و تحقیق کرد. او مدرسه‌ای به نام آکادمی تأسیس کرد که مرکز نشر و توسعه علم و فلسفه شد، افلاطون معتقد بود که شناخت علمی فقط در ریاضیات نیست حتی در سیاست و قانون‌گذاری هم می‌توان به این درجه از فهم رسید.

آکادمی شاگردان فراوانی به‌خود دید که با حمایت افلاطون به افراد برجسته‌ای تبدیل شدند، از جمله ارسطو را می‌توان نام برد. بعدها در آکادمی کارگاه علم سیاست دایر شد که برای جهان و اصلاح آن بود.

آثار افلاطون را به چهار دوره تقسیم کرده‌اند: ۱. دوره سقراطی؛ ۲. دوره انتقال؛ ۳. دوره کمال؛ و ۴. دوره سالخورده‌گی. مهم‌ترین اثر فکری افلاطون جمهوریت است که در فضای اندیشه سیاسی جایگاهی بسیار مهم دارد. افلاطون در ۳۴۷ پیش از میلاد در ۸۰ سالگی درگذشت.

فلسفه نظری افلاطون

جدال عقلی (dialectique)

از مهم‌ترین مسائل هر علم پرداختن به روش آن علم است. اگر فلسفیدن نوعی اندیشیدن است و هدف اندیشیدن کشف حقیقت است، پس ناگزیر از به‌کارگیری روش است. حال ببینیم روش ویژه افلاطون چیست؟

روشی که در دوره‌های چهارگانه افلاطون به تدریج کامل شده است دیالکتیک خواننده می‌شود. دیالکتیک افلاطون همان دیالکتیک سقراطی نیست. این روش به معنای فن پژوهش از راه پرسش و پاسخ است که گاهی مایوتیک، یعنی "مامایی"، یعنی راهنمایی طرف گفت‌وگو به حقیقت یک موضوع است (هومن، ۱۳۸۱: ۲۶۸).

روش دیالکتیک تنها روشی است که با کنارگذاشتن فرضیه‌ها تا اصل بالا می‌رود تا به نتیجه‌های استوار برسد و تنها روشی است که فن‌ها (علم‌هایی) را به کار می‌برد (همان: ۲۶۹).

دیالکتیک افلاطونی، صرفاً سلوک عقلانی نیست، بلکه نوعی دگرگونی است که باید در درون انسان و در «بنیاد هستی» او صورت گیرد. دیالکتیک جهش مداومی است که روح انسان برای رسیدن به مقام بینش حقیقت و شناخت ذات هستی انجام می‌دهد و باید در این راه از موانع بگذرد. یعنی با این حرکت می‌خواهد از ظواهر و کثرات وارهد و به نیروی حقیقت و شهپر عشق تا برترین اصل بالا رود و خداماند شود. در این سیر دیالکتیکی است که جان آدمی مصفا می‌شود و سرانجام درمی‌یابد که همه چیز از برترین بنیاد که «یک و نیک» است برخاسته‌اند (موحد، ۱۳۸۴: ۶۲).

به نظر افلاطون روش دیالکتیک «اوج دانش و تاج دانش» است و بهتر از روش دیالکتیک نمی‌توان به دانش دیگری دست یافت.

افلاطون خود در *پولیتیا* تعریف دقیق تری از دیالکتیک ارائه می‌دهد و میان عالم و فیلسوف فرق می‌گذارد و می‌گوید: «مرد دیالکتیک توانایی «باهم‌بینی» و «باهم‌نگری» را داراست و دیگران این توانایی را ندارند». از این رو، سخن بر سر نگرستن و یک‌جانگریستن و باهم‌نگریستن است نه بر سر برشمردن تقسیم‌ها و آموزش گونه‌ها، چه بسا کسانی که می‌توانند بی‌آن‌که به حالت فلسفیدن درآیند، گونه‌ها و نوع‌های یک کل را برشماری کنند. اینان عالم‌اند نه فیلسوف (هومن، ۱۳۸۱: ۲۷۴).

این‌طور به نظر می‌آید که افلاطون در چینه فلسفی خود پیرو روشی است که دیالکتیک نام‌گذاری شده است، اما نمی‌توان افلاطون را اولین مبتکر روش دیالکتیک دانست زیرا، آن‌چنان‌که از مطالعه تاریخ فلسفه برمی‌آید، شاید بتوان هر اکلیتوس را، بنابر کشمکش او درباره نظریه وجود، مبتکر دیالکتیک دانست. همچنین در حوزه‌الثائیان نیز این موضوع گسترش پیدا کرد. آن‌جایی‌که زنون در مقابل فیثاغوریان از استاد خود پارمنیدس دفاع می‌کند و همچنین در گفت‌وگوهای میان سوفسطاییان و سقراط هم آثار فراوانی از به‌کارگیری روش دیالکتیکی می‌توان یافت.

دیالکتیک در اصل گفت‌وگو کردن است و سقراط برای راهنمایی مردم به حقیقت با آنان گفت‌وگوی فلسفی می‌کرد. در فلسفه افلاطون، جدال هنر گفت‌وگو و محاوره نیست، بلکه روش و علم است. افلاطون در محاوره جمهوریت نشان می‌دهد چگونه با شروع از ضوابط جزئی علوم می‌توان به علمی کلی تر رسید (وال، ۱۳۸۰: ۸۸۲).

حال دانستیم روش دیالکتیک چگونه روشی است، یعنی وادار کردن ذهن به دریافت کلی از طریق امر جزئی، و بدین ترتیب افلاطون معتقد است:

برای رسیدن به آگاهی معقول و شناسایی، باید فیلسوفان فرمانروا شوند. اگر این‌گونه شود رهایی از زندان غار به وسیله مطالعه دیالکتیک اتفاق می‌افتد و شخص نه تنها به صورت کلیات آگاه می‌شود، بلکه آن‌ها را "می‌داند" و "می‌فهمد"، اما محتوای دیالکتیک را آدمی هنگامی که به معرفت حقیقی دست یافت می‌فهمد. یعنی هنگامی که شخص به کشف مطلق نایل شد و بدون کمک حس و به وسیله عقل محض به خیر مطلق و عالم معقول دست یافت (پاپکین و استول، ۱۴۰۸: ۲۷۸).

وجود و سیوروت

ژان وال یکی از مسائل مابعدالطبیعه را، که در فلسفه افلاطون نیز باید به آن پرداخته شود، بحث درباره وجود و سیوروت می‌داند که این نظر نخستین بار توسط هراکلیتوس به شکل کاملاً فلسفی مطرح شد. اینک به بخشی از نظرات افلاطون می‌پردازیم:

افلاطون در *فایدون* موجودات را به محسوس و معقول تقسیم کرد و لفظ وجود را به نحوی شگفت‌انگیز هم به محسوس و هم به معقول اطلاق کرده است. در جمهوریت می‌گوید دنیای محسوس جز عکس عالم معقول نیست و عالم معقول جز به وسیله فعل مثال خیر تبیین نمی‌شود، چنان‌که خورشید جهان محسوس هست، یک خورشید عقل هم هست. وجود همان ذات و ارج است. وجود (یا بودن) یا این است که مثل هستند یا این‌که چیزی دارای فلان صفت و نسبت است (وال، ۱۳۸۰: ۱۱۸).

نظری که افلاطون درباره جهان محسوس می‌دهد تا حدودی به نظر هراکلیتوس نزدیک است. همچنین در فلسفه او آمده است که اعتقاد داشتن به ثبات و پایداری به نحو استدلالی بسط یافته و گسترده شده است. افلاطون معتقد است که عالم معقول عاری از هرگونه تغییرپذیری است و تغییرپذیری را مخصوص عالم محسوس می‌شمرد و از آنجایی که جهان محسوس در حال جنبش و تغیر است و هیچ چیز در آنجا چنان‌که بود دیگر نیست یعنی

هیچ چیز ثابت نیست، ما نمی‌توانیم در آن‌جا به حقیقت برسیم، بنابراین بایستی عالم معقولی یعنی عالم «مُثل» وجود داشته باشد که این تغییر و تغیر در آن وجود نداشته باشد و حقیقت محض باشد. البته افلاطون در دنبالهٔ تأملات خود تا اندازه‌ای قائل به واقعی بودن تغیر، حتی در درون مثال‌ها، شده است (که در این قسمت به آن نمی‌پردازیم).

همچنین افلاطون به کمک تصوره‌های حد و دوتایی و بی‌حد یا نامحدود و این‌که حد صورتی به دوتایی می‌دهد ضرورت عالم محسوس را تبیین می‌کند (همان: ۵۴).

شناسایی

شناسایی همان معرفت است و معرفت به چیزهای ثابت و پایدار تعلق می‌گیرد که از حقیقت بیشتری برخوردارند. ولی نظر افلاطون این است که شناسایی فهم آن جنبه‌هایی از جهان است که هرگز دگرگون نمی‌شود. افلاطون معتقد است که چنین ارکان ثابت و سازنده‌ای در جهان وجود دارد، او آن‌ها را «مُثل» یا «صور» می‌نامد. پس باید دید «صور» چیست؟ و چرا شناسایی عبارت است از فهم و درک آن‌ها نه شناخت اشیای متغیر. صور اصل و بنیاد هر شیء محسوس که در جهان طبیعت وجود دارد است و جایگاه صور نیز در عالم عقول است. افلاطون اصرار دارد که شخص باید علاوه بر اشارهٔ صرف به اشیای جزئی گوناگون به چیز دیگر توجه کند. زیرا اشیای جزئی فقط نمونه‌ها و مصادیقی از طبقات کلی‌اند اما خود آن طبقات نیستند.

همچنین افلاطون می‌گوید:

ما باید معنای الفاظ کلی را که "کلیات" نیز نامیده می‌شوند بدانیم زیرا الفاظ کلی چیزی غیر از تجربه و موارد جزئی است. به نظر افلاطون، ما نمی‌توانیم این کلمات را به وساطت حس یا تجربهٔ عادی بشناسیم. همهٔ آن‌ها را که به این وسیله کشف می‌کنیم امور جزئی‌اند که همواره تغیر می‌کنند. تجربهٔ ما کلیات را کشف نمی‌کند فقط موارد جزئی را آشکار می‌کند (پاپکین و استرول، ۱۴۰۸: ۲۷۲).

بنابراین، چنان‌که در محاورهٔ تئوس به خوبی دیده می‌شود، افلاطون برای اثبات مدعای خود مبارزه‌ای درباب شناسایی با سوفسطائیان آغاز می‌کند:

پروتاگوراس حقیقت را در میان روابط و نسب جای داد. مطابق نظر او، انسان مقیاس و میزان اشیاست و یا چیزی حقیقت آن چیزی است که برای فرد پدیدار شود یا این‌که می‌گوید برای من حقیقت همان احساس من است. افلاطون در محاورهٔ تئوس مدعی

است که این نظریه پروتاگوراس را، که عقیده‌ای هرگز حقیقتی تر از عقیده دیگر نیست بلکه فقط بهتر از آن است، از بعضی جهات تعدیل کرده است. گرگیاس گفته است هیچ چیز حقیقتی نیست، در هر دو صورت شناخت منتفی است (وال، ۱۳۸۰: ۵۱۴).

... افلاطون ثابت کرد علم با احساس فرق دارد. زیرا که احساس همواره نسبی است و به همین دلیل است که احساس همواره در معرض خطا و اشتباه قرار می‌گیرد و معیار قابل‌اعتمادی برای معرفت واقعی نمی‌تواند باشد (همان).

شناسایی دارای دو نوع آگاهی است: نخست آگاهی مرئی یا محسوس یعنی کسب‌شده به وسیله حواس و دوم آگاهی معقول. آگاهی مرئی یا محسوس به تصاویر (صور جزئیه) یا سایه‌ها و باورها تقسیم می‌شود که هیچ‌یک از این‌ها سازنده معرفت نیست، زیرا هیچ‌یک تردیدناپذیر نیست و همواره مورد ظن و شک قرار می‌گیرد. چون به واسطه صور یا کلیات فهم و درک نشده‌اند یقینی و واقعی هم نیستند. آگاهی معقول با مثل [افلاطون] سروکار دارد و این‌جاست که امکان دانش و معرفت وجود دارد. درجه پایین‌تر از معرفت عبارت است از به‌کاربردن مثل به منزله فرضیه‌ها بدون فهم ماهیت آن‌ها. عالی‌ترین مرتبه شناسایی وقتی به دست می‌آید که آدمی مثال را بشناسد یا این‌که کاملاً در عقل و ذهن خود از آن‌ها آگاه شود و ماهیت آن‌ها را بفهمد.

بدین ترتیب، افلاطون درجات و مراتب معرفت و شناسایی را برحسب دارندگی‌های فکر و ذهن در تشبیه معروفی به نام تشبیه «خط» چنین بیان می‌کند:

در تشبیه خط پیشرفت ذهن انسان در راه خود از جهل به معرفت را در دو قلمرو اصلی بیان می‌کند: قلمرو گمان و ظن (دوکسا) و قلمرو معرفت (اپیستمه). این دومی را به حق می‌توان معرفت نامید. گمان با "تصاویر" سروکار دارد. درحالی‌که معرفت لااقل به صورت علم (نوئیس) یا مبادی با نمونه‌های والا مربوط می‌شود. خط تنها به دو بخش تقسیم نمی‌شود. دو درجه معرفت و دو درجه گمان نیز وجود دارد. پست‌ترین درجه، خیال است که متعلقش "تصاویر" و "انعکاسات" هستند و در بخش بالای خط، از حیث متعلق، مطابق است با عالم معقول، و از حیث ذهن مطابق است با معرفت. آن بخش به محسوسات یا متعلقات حسی مربوط نیست بلکه با معقولات و عالم نامرئی مربوط است (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۱۸۲-۱۸۴).

البته افلاطون از زبان سقراط طریقه تکمیل شناسایی و تقسیم‌بندی آن را در «تمثیل غار»^۱ بیان نموده است که به علت طولانی بودن مطلب فقط به نتیجه آن اشاره می‌شود. چنانچه سقراط به گلاوکن می‌گوید: «زندان همین دنیای مرئی و عالم شهادت و روشنایی آتش درحکم خورشید و اگر مسافرت به عالم بالا را همان صعود و عروج نفس

به عالم معقول تعبیر کنی به خطا نرفته‌ای و نظر مرا که مشتاق شنیدن آن بودی خوب می‌فهمیدی و این که عقیده من درست یا نادرست است خدا می‌داند. اکنون باید از زندان غار (دنیای آگاهی حسی) درآییم و به جهان شناسایی معقول تعالی جوییم تا صور و کلیاتی را که در خود داریم بیابیم و برای نظاره آن‌ها باید به تمرین و مهارت عادت کنیم به گونه‌ای که بتوانیم به معرفت حقیقی نایل شویم».

پس از مطالعه تمثیل غار این نتیجه به دست می‌آید که گویی همه انسان‌ها همه عمر خود را در زندان جهل بسر می‌برند و از درک حقایق و زیبایی‌های مطلق محروم‌اند و جز سایه‌ها و صداهای گنگ چیزی نمی‌دانند و گرفتار نادانی مضاعف‌اند و نمی‌دانند که نمی‌دانند و تنها فلاسفه‌اند که به جهل خود آگاهی دارند و با سیر در آفاق توانسته‌اند به معرفت حقیقی دست یابند و به قله‌های بلند کمال راه یابند و چون خود ره‌پیموده این راه‌اند در تلاش‌اند که به دیگران نیز بیاموزند و یکی از دلایلی که افلاطون می‌گوید فلاسفه فرمانروا باشند این است که فلاسفه با علم و معرفت خود در درجات بالاتر می‌توانند چراغ هدایت سایرین باشند.

افلاطون در محاوره فیلیون تذکر داده است که انگاره وجود و مثل را احساسات در ما القا می‌کنند و این خود وصف بارز شناسایی انسان است که احساس باعث‌خطور امور مستقل از حواس، در ذهن می‌شود و همین نکته یکی از خصوصیات مذهب اصالت عقل است. بنابراین، در فلسفه افلاطون سهم احساس در شناسایی نفی شده و مربوط به امور است که مستقل و برتر از آن است (وال، ۱۳۸۰: ۵۱۷).

نکته دیگر آن که غیرمطلق با این که مبنای هر واقعیت خارج از ذهن است ولی ذهن آدمی نمی‌تواند آن را نه ادراک کند و نه تعقل. از طرف دیگر فعالیت ذهن، متمم و مکمل واقعیت وجود مثل است. افلاطون در محاوره تئوس نشان داده است که چگونه ذهن با پیوند معانی و تصورات به یکدیگر همواره فعال است و در قلمرو نفس همه‌جا تفکر و مقایسه و تفکیک و تمییز صورت می‌گیرد. بدین وجه سهم و اثر احساس از طرفی و سهم و اثر ذهن از طرف دیگر مؤید قول به واقعیت مثل است (همان: ۵۱۸).

نفس

در رجوع به رسالات افلاطون در می‌یابیم که وی در محاوره‌های منون و فیلیون مفصلاً درباره نفس سخن می‌گوید. در منون آمده است که وجود نفس، با نیازمندی آن نوع از شناخت که مستقل از تجربه است اثبات می‌شود بدین نحو که برای قبول وجود چنین شناختی، یعنی شناخت غیر تجربی، باید به «تذکار» قائل شد. بنابراین، امری یا نفسی هست که امور را که

پیش از آمدن به دنیا در عالم مثل دیده است، به یاد می‌آورد. افلاطون می‌گوید این یادآوری دیگر تجربی یا حسی نیست ابزار این‌گونه شناخت حس یا تجربه نیست، بلکه چیزی ماورای حس و تجربه است. ژان وال در بخشی از کتاب *مابعدالطبیعه* دربارهٔ نفس می‌گوید:

نفس یک مثال نیست، چه هرگاه یک مثال بود، مثال نفس می‌بود. به این معنی که تنها یک نفس وجود می‌داشت و حال آن‌که نفس‌های فرد وجود دارند و نفس‌ها متعدّدند در صورتی که مثال نفس یکی بیش نیست. باین حال، نفس به مثل نزدیک است و بر اثر همین نزدیکی است که افلاطون ما را به قبول تصور جاودانگی نفس سوق می‌دهد. از نظر افلاطون قول به وجود نفس به دو مسئله وابسته است، یک نسبت میان نفس و بدن و دیگری مسئلهٔ جاودانگی نفس است (همان: ۷۳۴).

افلاطون طرفدار سرسخت اصالت روح است و می‌گوید که نفس به‌وضوح از بدن متمایز است در قوانین افلاطون نفس را به‌عنوان «خود آغازگر حرکت» تعریف می‌کند و می‌گوید نفس مقدم بر بدن است و باید بر بدن حکومت کند. در تیمائوس آورده است:

تنها شیء موجودی که خاصه دارای عقل و خرد است نفس است و این شیء نامرئی است (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۲۳۹).

افلاطون نفس را به سه جزء تقسیم می‌کند و می‌گوید: «نفس دارای سه جزء است "جزء عقلانی یا جزء ادراکی"؛ "جزء همت و اراده" که از آن به شجاعت و قوهٔ غضبیه نیز تعبیر شده است؛ و "جزء شهوانی". جزء عقلانی عالی‌ترین مقام نفس است و غیرفانی است و شبیه عالم لاهوت است. دو جزء دیگر یعنی جزء دوم و سوم فناپذیرند. نفس در تمامیت خود باقی می‌ماند و در حالت جدایی از بدن خاطرۀ آن را حفظ می‌کند. افلاطون در *فایدروس* مقایسهٔ زیبا و مشهوری میان روابط قوای نفس با یکدیگر انجام می‌دهد که در آن عنصر عقلانی را به یک ارابه‌ران و دو عنصر اراده و شهوانی را به دو اسب خوب و رام و بد و سرکش تشبیه می‌کند، اسب خوب به‌آسانی برطبق هدایت ارابه‌ران رانده می‌شود و اسب بد و سرکش، مایل به اطاعت از ندای شهوت جسمانی».

این‌که افلاطون به بقای نفس قائل است هیچ شکی نیست و از اظهارات او آشکار است که او بقای نفس را نیز محدود به جزء عقلانی می‌داند و برای او روشن است که نفس اعمال خود را فقط در اتصال با بدن انجام می‌دهد و هنگام جدایی از بدن ناقص می‌شود، به‌راستی افلاطون برای اثبات نفس چه استدلالی می‌آورد؟

افلاطون در اثبات بقای نفس در فیډون می‌گوید: اضداد از اضداد پدید آمده‌اند، «خواب از بیداری و بیداری از خواب»، زندگی و مرگ اضدادند و از زندگی مرگ و از مرگ زندگی حاصل شده است. همچنین آدمیان دربارهٔ مقیاس‌ها و قواعد مطلق معرفت دارند. اما این مطلقات در عالم حس وجود ندارند. انسان باید آن‌ها را در یک حالت هستی قبلی مشاهده کرده باشد این فرایند «یادگیری» تذکر است (همان: ۲۴۵). نفس چنان‌که در فایدروس آمده یک اصل خودمحرک است پس باید مبدأ باشد و نامخلوق. نفس چون مبدأ حرکت است پس همیشه موجود است.

نظریهٔ مُثل یا ایده (idea, eidos)

در معرفی نظریهٔ مُثل افلاطون، به شکل سنتی آن، باید گفت که این حقیقت انکارناپذیر است که افلاطون مُثل را جدا از اشیای محسوس می‌داند. او در اصل مثل را واقعیتی مستقل از اشیای محسوس می‌داند ولی برای اثبات رأی خود مُثل را به عنوان واقعیت ذاتی با اصطلاح مکانی بیان کرده است، زیرا زبان افلاطون زبان انسانی است اما در تعریف لغوی ایده چنین می‌گوید:

واژهٔ ایده در زبان یونانی به معنی "شکل دیده‌شدنی" است در نوشته‌های دورهٔ نخست، افلاطون همین واژه را به کار برده است ولی در نوشته‌های دوره‌های بعد واژهٔ "ستوقس" به معنای نشناختنی و تعریف‌ناپذیر ولی احساس‌ناپذیر را به کار می‌برد (هومن، ۱۳۸۱: ۲۵۷).

افلاطون بر آن بود که هر نوعی از انواع جسمانی محسوس، مثالی در عالم معقول دارد و آن صورت بسیط نوری‌ای است قائم به خود، که در مکان و جهت نیست. این صورت‌های نوری همانا حقایق‌اند چراکه از لحاظ مجرد بودن به منزلهٔ ارواح صورت‌های نوعیهٔ جسمانی‌اند و صورت‌های نوعی جسمانی از نظر مادی بودن به مثابهٔ اصنام و سایه‌های آن‌ها هستند، این صورت‌های نوری همان است که مُثل خوانده می‌شود (موحد، ۱۳۸۴: ۷۶).

این نظریه سه منشأ دارد: یکی منشأ اخلاقی، بدین وجه که سقراط، در جست‌وجوی شرایط فعل نیک اخلاقی و شرایط حکم تقدیری، آن شرایط را در وجود مثال‌های مطلق، یعنی مثال خیر و مثال زیبایی و مثال حق و عدل و غیره، می‌یافت. دومین اصل منشأ ریاضیاتی دارد چنان‌که افلاطون در رساله‌های فیډون و منون برای اثبات وجود اموری که ازلی و ابدی و مستقل از تجربهٔ حقیقی است، قضایا و موجودات ریاضی را شاهد آورده است. منشأ سومین اصل را در ملاحظهٔ آثار هنری و مصنوعات انسان باید جست.

به این صورت که هنرمند همواره به سرمشق و الگویی توجه دارد. مثلاً صورتی را که در فکر و ذهن خود دارد سعی می‌کند در خارج تحقق بخشد (وال، ۱۳۸۰: ۱۴-۱۵).

در این جا، پس از بررسی سه منشأ ظهور نظریه مثل، لازم است به اشکالاتی که پیرامون این نظریه مطرح می‌شود اشاره‌ای داشته باشیم. مثلاً «یکی از اشکالات فلسفه افلاطون هنگامی معلوم می‌شود که ما بخواهیم بفهمیم چگونه عالم محسوسات که ذاتاً و فی نفسه کثیر و متکثر است ممکن است از عالم مثال که صفت بارز آن وحدت است بهره‌مند باشد. آیا چنین چیزی امکان دارد؟ خود افلاطون متوجه این ایراد شد و خود به نقد نظریه‌اش پرداخت. چنان‌که در پارمینیس این مسئله را مطرح می‌کند (یعنی بهره‌مندی عالم محسوس از عالم مثال).

در فیلیبوس به نظر می‌رسد که موجودات در نتیجه تأثیر حد در نامحدود است که به وجود آمده‌اند و همچنین در سوفسطایی ثابت می‌کند که حرکت و نفس و حیات، یعنی آنچه از آن‌ها بهتر در جهان نیست، ممکن نیست از سپهر مثال‌ها باشند. و در فیلیبوس اصرار دارد که واقعیت‌هایی در دامن سیورورت صورت می‌گیرد و به همان‌سان که حرکت در واقعیت مثالی هست، واقعیتی نیز در جهان محسوس حاصل می‌شود (همان: ۱۶-۱۷).

به ترتیب، آنچه برای خوانندگان آثار افلاطون روشن است آن است که اگرچه افلاطون به نقادی نظریه مثل خود پرداخته ولی این نظریه چنان محکم و دربرگیرنده است که به جرئت می‌توان گفت که کل فلسفه افلاطون بستگی به نظریه مثل دارد و اساساً فهم فلسفه افلاطون بی فهم مثل کار دشواری است. به عبارتی نظریه مثل مانند ریسمانی است که هر یک از شاخه‌های فلسفه افلاطون به آن متصل است و در هر بخش از اظهارات افلاطون ردپای مثل را می‌توان یافت.

فلسفه سیاسی

فلسفه سیاسی پرداختن به پرسش‌های بنیادی است درباره جامعه، دولت، آیین کشورداری، هدف زندگانی اجتماعی و نیز حقوق و وظایف فرد و جامعه نسبت به یکدیگر، افلاطون نخستین فیلسوفی است که این پرسش‌ها را در یک نظام دقیق فلسفی سنجیده و چون یک کل هماهنگ به یکدیگر پیوسته است (نقیب‌زاده، ۱۳۸۷: ۷۶).

نظریه سیاسی افلاطون با علم اخلاق او ارتباط نزدیک دارد ... بنابراین، برای فیلسوفی نظیر افلاطون، که به سعادت انسان و به زندگی حقیقتاً خوب برای انسان علاقه‌مند بود، ضروری و الزام‌آور بود که ماهیت حقیقی و کار ویژه دولت را معین

کند، اگر همه شهروندان اخلاقاً انسان‌های بد باشند در واقع غیرممکن خواهد بود که یک دولت شهر خوب برای خود ترتیب دهند. اما برعکس، اگر کشور بد باشد شهروندان خود را قادر نمی‌بینند که زندگی خوب را چنان‌که شاید و باید اداره و رهبری کنند.

... افلاطون به کشور به‌عنوان شخصیت یا سازمانی زنده (ارگانیزم) که بتواند یا بخواهد آزاد و بدون توجه به "قانون اخلاقی" توسعه یابد نمی‌نگرد، دولت‌شهر، داور حق و باطل و صحیح و خطا و مبدأ قواعد اخلاقی خودش و نیز توجه‌گر مطلق اعمال خودش صرف نظر از چگونگی آن‌ها نیست (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۲۵۷).

افلاطون در کتاب‌های *پولیتیا*، *نومیس* و *مرد سیاسی* دربارهٔ سیاست نظریه‌پردازی کرده است و اثر بزرگ وی یعنی *پولیتیا* یا *رسالهٔ جمهور* یا *جمهوریت* مربوط به عدالت است.

کلمهٔ "جمهوری" برای نشان‌دادن نوعی قانون اساسی یا آیین حکومت به‌کار می‌رود که از نظام "حکومت سلطنتی" متفاوت است، اما کلمهٔ "پولیتیا" به هر نوع قانون اساسی و آیین حکمرانی اطلاق می‌شود. انواع رژیم‌ها همگی در حوزهٔ مفهومی که از لغت یونانی "پولیتیا" گرفته می‌شود قرار دارند (فاستر، ۱۳۸۸: ۳۹).

پولیتیا (آیین کشورداری) دربارهٔ چگونگی تربیت است و برای آن‌که شهری برپایهٔ نیک بنیان گذاشته شود باید اصل تربیت در آن رعایت شود و کسانی که دارای تربیت فلسفی یا اخلاقی‌اند دارای چهار فضیلت‌اند که عبارت است از: دانایی؛ دادگری؛ شجاعت؛ و میانروی و جامعهٔ دادگر آن است که هرکس را به کاری بگمارند که شایستهٔ آن کار باشد و به کار دیگران کاری نداشته باشد.

جامعه‌ای خویشتن‌دار و دادگر است که زمام آن به‌دست افراد لایق و کارآمد قرار گیرد. جامعه هم می‌تواند به‌دست دانایان اداره شود و هم به‌دست نادانان. باید بدانیم که افلاطون بر تربیت کدام قشر تأکید می‌کند:

افلاطون به‌ویژه بر تربیت زمام‌داران تأکید دارد زیرا بر آن است که دانایی و دادگری جامعه به دانایی و دادگری زمام‌داران آن است از این‌روست که آریستوکراسی را برترین قسم و دموکراسی را بدترین نوع زمام‌داری می‌داند (نقیب‌زاده، ۱۳۸۷: ۷۳).

بدین ترتیب افلاطون تربیت را درخصوص افرادی لازم‌الاجرا می‌داند که نه‌تنها شایستهٔ حکومت‌اند، بلکه در خودشان شور و شوق حرکت به‌سوی شناخت حقیقت را، که همان ذات هستی است، بیافرینند.

دولت شهر یا مدینه

تقسیمات شهروندان در شهر افلاطونی این گونه است:

۱. زمامداران یا قانون‌گذاران؛

۲. نگهبانان؛

۳. پیشه‌وران و صنعت‌گران.

افلاطون این سه طبقه را به سه جنبه آدمی یعنی خرد، اراده، و میل تشبیه کرده است؛ جامعه‌ای که زمام آن در دست دانایان است به‌سوی هنرهای اخلاقی گام برمی‌دارد، جامعه‌ای که زمام آن در دست سپاهیان است به‌سوی سلطه‌جویی و کشورگشایی رو می‌کند و جامعه‌ای که زمام آن در دست طبقه سوم است در بند ثروت و لذت خواهد بود (همان). همچنین حنا الفاخوری در تاریخ فلسفه در جهان اسلامی از قول افلاطون می‌گوید:

همچنان‌که نفس را سه قوه است مدینه را نیز سه طبقه است: طبقه "زرین" و آن طبقه حکامی است که مدینه را اداره می‌کنند، طبقه "سیمین"، آن طبقه سپاهیان و نگهبانان است، و سوم طبقه "مسین" و آن طبقه کارگران است. طبقه زرین مرکب از مردمی که عقل بر آن‌ها تسلط دارد، طبقه سیمین متحلی به شجاعت و طبقه مسین مردمی هستند که شهوات بر آن‌ها سیطره دارند (الفاخوری و الجبر، ۱۳۶۷: ۵۱).

از آنجایی که تمام تشکیلات یک جامعه، تشکیلات سیاسی نیستند و هر نوع اجتماع انسانی را هم نمی‌توان دولت نامید، افلاطون در جمهور سرشت و ماهیت تشکیلات سیاسی را به‌طور کلی بررسی می‌کند و می‌پرسد که: دولت چیست؟ و آن چیزی که دولت را به‌وجود می‌آورد کدام است؟

عدالت

عدالت در نظر افلاطون عبارت از نوعی استعداد و تمایل درونی است در انسان که جلو احساسات و انگیزه‌های شدید وی را که طالب منافع خصوصی هستند می‌گیرد و بشر را از انجام کارهایی که ظاهراً به نفعش تمام می‌شود ولی مورد نهی وجدانش هستند باز می‌دارد (فاستر، ۱۳۸۸: ۴۱-۴۲).

از نوشته‌های افلاطون چنین به‌نظر می‌رسد که وی عدالت را در معانی گوناگون به‌کار برده است. یک‌جا آن را «ادای دین»، که عبارت است از راستگویی و پس دادن مال دیگران،

تعریف می‌کند که ممکن است این عمل عادلانه یا غیرعادلانه باشد و درجایی دیگر عدالت را نسبت به نتیجه عمل می‌سنجد.

مثلاً آیا نتیجه سودمند است یا خیر.^۲ نیز درجایی دیگر عدالت را بخشی از خصال نیک یا یک فضیلت انسانی می‌داند که به‌کاربردن آن می‌تواند هر انسانی را به یک انسان نیک تبدیل کند. او ساختمان فضیلت را در انسان به چهار صفت محدود می‌سازد که عبارت‌اند از: خرد؛ شجاعت؛ میانه‌روی؛ و دادگری (عدالت) که دارنده هر کدام از این صفات در نزد افلاطون، نمایانگر یک انسان به تمام معنا خوب و شایسته است. پس افلاطون چنان‌که دارا بودن به این صفات را فضیلت انسانی می‌داند، در عین حال، آن را علت اجتماعی شدن انسان‌ها هم می‌داند زیرا انسان اجتماعی می‌تواند عامل مؤثری در برقراری ارتباطات باشد و این عامل مؤثر که همان انسان با فضیلت است نقش بسیار مهمی نیز در پیوند میان دولت‌ها دارد و این همان چیزی است که به‌مثابه مهم‌ترین و اساسی‌ترین اصل در فلسفه سیاسی افلاطون مطرح است.

سرشت و منشأ دولت

چنان‌که از جمهور برمی‌آید^۳ افلاطون بر آن است که علت احداث شهرها را رفع تنهایی فرد، رفع نیازمندی‌ها و فراهم نمودن خوراک و مسکن و پوشاک و در نتیجه پدید آمدن شغل‌های گوناگون، معاشرت در خرید و فروش، کسب و کار داخلی و تولید بازار و ایجاد مبادلات برون‌شهری برای کالاهای مازاد بر مصرف داخلی بیان کند و هر دولتی که این خصوصیات را دارا باشد به مفهوم دولت از نظر افلاطون نزدیک‌تر است.

وجود دولت شهر از لحاظ اقتصادی، مستلزم وجود کشاورزان، بافندگان، کفشگران، نجاران، آهنگران، چوپانان، بازرگانان ... است. لیکن این نوع زندگی که توسط این مردم اداره می‌شود بسیار وحشی و خشن خواهد بود. اگر یک شهر "با تنعم و تجمل" باید موجود باشد چیزهای بیشتری مورد نیاز است و موسیقی دانان، شعرا، معلمان، پرستاران، آرایشگران، آشپزان ... پدیدار خواهند شد. اما با افزایش جمعیت که نتیجه رشد تجمل و خوشگذرانی شهری است، دیگر آن سرزمین برای نیازهای شهر کافی نخواهد بود و قسمتی از خاک همسایه باید ملحق و ضمیمه شود (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۲۶۰).

البته هیچ‌گاه به‌نظر نمی‌رسد افلاطون که الگوی ممتاز برای ترسیم مدینه فاضله‌ای است که در آن سعادت و خوشبختی آدمیان مدنظر است نظراتی تجاوزگرانه بر اشغال

سرزمین‌های همسایه ارائه دهد، ولی می‌توان گفت مبنای اقتصادی را از علل بروز جنگ‌ها می‌داند. برای همین تئوری جنگ را هدایت‌شده و براساس اصول و قوانینی تنظیم می‌کند که در آن بیشتر جنبه دفاع و پاسداری از مرزهای سرزمین مدنظر باشد.

افلاطون منشأ کشور را در نیاز به برآوردن حاجات طبیعی گوناگون انسان می‌داند و از همین طریق به بررسی مبانی اقتصادی کشور می‌پردازد. زیرا انسان صرفاً «موجود اقتصادی» نیست، بلکه برای سعادت آنان و برای پروردن آن‌ها در زندگی خوب و برطبق اصل عدالت راهکارهایی وجود دارد. پس با بیان این مطلب، تعلیم و تربیت را ضروری می‌داند زیرا اعضای کشور موجوداتی عقلانی‌اند و فقط تعلیم و تربیت حقیقی و متضمن خیر هست و لازم است کسانی که زندگی کشور را تنظیم و اداره می‌کنند، کسانی که اصول تعلیم و تربیت را معین می‌کنند و کارها و مشاغل مختلف را به اعضای مختلف آن تخصیص می‌دهند، خودشان نیز به آنچه حقیقی و خیر است معرفت داشته باشند.

حافظان وحدت دولت باید به وضع قوانین بپردازند. قوانینی که متضمن چهار امر مهم باشد، یعنی اشتراک زنان و فرزندان، تمرین‌های ورزشی و اخلاقی برای مردان و زنان به‌طور مساوی، تربیت علمی و سیاسی و تأمین رهبری دولت به‌وسیله فلاسفه (الفاخوری و الجری، ۱۳۶۷: ۵۲).

افلاطون می‌گوید ما دو طبقه مهم در کشور داریم، طبقه فروتر صنعتگران و پیشه‌وران و طبقه برتر پاسداران. فرمانروایان از طبقه پاسداران انتخاب می‌شوند، اینان نباید جوان باشند، باید بهترین مردان طبقه خود و تیزهوش و نیرومند و عاشق کشور باشند منافع و مصالح کشور را منافع و مصالح خود بدانند، سپاهیان که کارشان حمایت از تصمیمات فرمانروایان است نباید از خود دارایی شخصی داشته باشند، بلکه باید ضروریات را از همشهریان خود دریافت کنند باید خوراک مشترک، اردوگاه مشترک داشته باشند و با زر و سیم معامله نکنند و به آن دست نزنند (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۲۶۳).

تربیت پاسداران چگونه تربیتی باید باشد؟

آن آموزشی که موردنظر سقراط است آن آموزش سستی جوانان است یعنی "تربیت باستانی" که از دو چیز اساسی تشکیل شده است: ژیمناستیک و ورزش (برای تربیت جسم) و موسیقی (برای تربیت و تهذیب روح). به‌نظر افلاطون، مهم‌ترین اثر ژیمناستیک آن است که نه تنها بدن انسان بلکه روحیه و خصلت درونی او را نیز سخت و سنگ‌آسا می‌سازد و درحالی‌که تأثیر موسیقی، وی را به موجودی متمدن و انسان صنعت تبدیل می‌کند. یادگیری این فن آن‌ها را به مردانی نیرومند، دارای اراده و در همان حال موجوداتی ملایم و باحساس تبدیل می‌کند (فاستر، ۱۳۸۸: ۹۶).

افلاطون هیچ‌گونه اشتراک کامل زنان به معنی عشق و آزادی بی‌بندوبار را پیشنهاد نمی‌کند و ازدواج‌های پاسداران و مددکاران را زیر نظر مقامات دولتی توصیه می‌کند و این کار نه فقط به منظور ادای مؤثر و کافی وظایف رسمی‌شان، بلکه برای به دست آوردن فرزندان بهتر و پرورش آنان در پرورشگاه دولتی خواهد بود. همچنین او درباره تربیت مردان و زنان می‌گوید:

زنان و مردان هر دو مشمول قانون واحدند و اداره امور شهر کاری نیست که به زن من حیث زنی و به مرد من حیث مردی اختصاص داشته باشد، بلکه هر دو به حکم طبیعت در انجام همه وظایف شریک‌اند. متنها بعضی برای انجام یک کار به خصوصی استعداد دارند و بعضی ندارند و این مربوط به میزان ضعف و قوای آنهاست (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۲۶۴).

دولت طبقاتی؛ دولت کمال مطلوب و دولت حقیقی

با معرفی پاسداران و مراحل تربیت آنها، دولت مورد نظر افلاطون تکمیل شد. وجود این طبقه آن عامل مهم و اساسی را که برای ایجاد جامعه سیاسی ضرورت دارد تأمین می‌کند. به نظر افلاطون هر جامعه سیاسی باید دارای دو چیز باشد، یکی وجود هیئتی حاکم یا فردی حاکم در جامعه که وظیفه آن تشخیص و تأمین منافع کلی همگان است. دوم طبقه‌ای حاکم یا فردی حاکم که شغلی مجزا از سایر طبقات دارد. اما این طبقه یا این فرد حاکم، هیچ‌کدام مجاز نیستند نیرو و مساعی خود را صرف تأمین منافع طبقاتی یا انفرادی سازند و اگر چنین وضعی پیش آید نتیجه‌اش انهدام آن هدفی خواهد بود که تشکیلات اجتماع به قصد تحقق بخشیدن به آن به وجود آمده است (فاستر، ۱۳۸۸: ۱۰۵).

عامل اصلی که دولت تکمیل شده افلاطون را از شکل بدوی و اولیه اجتماع جدا می‌سازد همان اضافه شدن دو طبقه برتر یعنی نظامیان و فرمانروایان به سازمان سیاسی شهر است که این دو طبقه، دو قشر زیرنهادی اجتماع نامیده می‌شوند و سازمان سیاسی بر آن دو طبقه استوار است.

اعضای این دو طبقه برحسب استعداد مردمان برای کسب فضایل انسانی انتخاب می‌شوند و ویژگی عضویت در طبقه جنگاوران صرفاً «شجاعت مدنی» است، درحالی‌که برای ارتقا به سطح فرمانروایی گذشته از شجاع بودن داشتن «خرد سیاسی» هم لازم است. منظور افلاطون از اختلاف طبقاتی، آن امتیاز اجتماعی است که بین دارندگان مشاغل

وجود دارد و داشتن این امتیاز ناشی از بود یا کمبود فضیلت انسانی در وجود آن‌هاست. اعضای طبقه بالا باید همیشه بر اعضای طبقه پایین حکومت کنند و از نظر افلاطون فقط آن دولتی که توانسته باشد در تشکیلات سیاسی اش منصب حکمرانی را به بهترین افراد کشور سپرده باشد، به حق می‌تواند ادعا کند که فلسفه وجودی خود را در مقام دولت ایفا کرده است.

به عقیده افلاطون، از آنجایی که بهره‌مندی از فضایل برای همگان میسر نیست پس در این شهر طبقاتی اعضای طبقه فرمانبردار وضع آزادی خود را با آن وضعی که اکنون دارند، یعنی وضع بندگی و فرمانبرداری، از روی میل خود عوض نکرده‌اند، زیرا که طبیعت آن‌ها را به‌رحال محکوم به اطاعت از نیروی مافوق آفریده بوده است و این وضع به نفع آن‌هاست زیرا فرمانبرداری از حکام خردمند، جانشین فرمانبرداری از طبیعت گردیده است (همان: ۱۲۴).

از طرفی، افلاطون خود اصل "تساوی استعداد" را از ریشه و بنیان باطل می‌شمارد و بر این عقیده است که طبیعت خود نه تنها این تساوی را از مردم دریغ کرده است، بلکه حتی در استعداد فطری آنان برای کسب و تحصیل فضایل انسانی نیز فرق قائل شده است. واگذاری مقامات حساس کشور به مردی که متعلق به طبقات پایین‌تر است و طبیعت او را برای تصدی مقامات بزرگ‌تر در اجتماع مجهز نکرده است نه تنها نتایج شومی برای دولت به بار می‌آورد بلکه رفاه و سعادت خود آن انسان فروپایه را نیز متزلزل می‌سازد (همان: ۱۲۵).

چنان‌که افلاطون خوشبختی و شکست دولت را همان خوشبختی و شکست شهروندان می‌داند، به دو نکته اساسی اشاره می‌کند: نخست برای آن‌که دولت پایدار بماند نباید مصالح طبقه شهروندان فروپایه فدای دولت شود؛ دوم آن‌که در نحوه گزینش افراد برای هدایت جامعه به سوی سعادت، باید دقت بسیار مبذول شود زیرا مصالح دولت و شهروندان بر یکدیگر منطبق است. پس فرمانروای دارای خرد سیاسی باید بتواند مصالح و منافع کشور را بشناسد و در امر سیاست ناآگاهانه رفتار نکند.

اکنون این سؤال پیش می‌آید که آیا افلاطون با تمام توضیحاتی که می‌دهد می‌خواهد تصویری از یک دولت ایدئال مجسم سازد یا این‌که می‌خواهد وضع یک دولت حقیقی را تجزیه و تحلیل کند؟

جواب این است که: مقصود افلاطون رسیدن به هر دو هدف است. ابتدا زوایای دولت حقیقی را تحلیل و سپس آن را به دولت ایدئال تبدیل می‌کند.

انواع حکومت

در این قسمت، به روند چگونگی تبدیل حکومت اشرافی به حکومت دموکراسی و همچنین به نمونه‌های بد و خوب حکومت‌ها و این‌که از نظر افلاطون بهترین نوع حکومت کدام است می‌پردازیم. از نظر افلاطون:

شهر کامل شهر اشرافی (اریستوکراتیک) است اما وقتی دو طبقه بالاتر برای تقسیم‌داری دیگر شهروندان متحد می‌شوند و آنان را عملاً به بردگان تبدیل می‌کنند حکومت اشرافی عملاً به حکومت متفاخران (تیموکراسی) تبدیل می‌شود که غلبه عنصر همت و اراده را نشان می‌دهد. بعد حب‌مال و ثروت افزایش می‌یابد تا این‌که تیموکراسی به حکومت توانگران (الیگارشی) مبدل می‌شود و قدرت سیاسی به شرایط مالی وابسته می‌شود. وقتی یک طبقه مسکین تحت حکومت متنفذان قرار می‌گیرد، بینویان، توانگران را از صحنه به‌در می‌سازند و حکومت عامه (دموکراسی) برقرار می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۲۶۷-۲۶۸).

حکومت می‌تواند حکومت یک تن یا تنی چند (عامه مردم) باشد اگر ما از حکومت‌های بانظم و اداره نیکو سخن بگوییم، در این صورت، حکومت یک تن یعنی حکومت پادشاهی بهترین است. حکومت تنی چند در مرتبه دوم بهترین نوع حکومت است و حکومت افراد کثیر بدترین نوع حکومت است. اما اگر از حکومت‌های بی‌قانون سخن بگوییم، بدترین صورت، حکومت فردی یعنی حکومت خودکامه ستمگر و بعد از آن حکومت عده قلیل، و کمترین بدی را حکومت عامه دارد. بدین‌سان دموکراسی، بنابر نظر افلاطون، از همه حکومت‌های قانونمند بدتر است و از همه حکومت‌های بی‌قانون بهتر است. حکومت عامه از هر جهت ضعیف است و در مقایسه، هیچ خیر بزرگ یا شر بزرگی نمی‌تواند برساند (همان: ۲۶۹).

دولت باید یک طرز حکومت حقیقی باشد. حکومت عامه (دموکراسی) حکومت متنفذان (الیگارشی) و حکومت استبدادی (خودکامه ستمگر) نامطلوب است. زیرا این‌ها دولت‌های طبقه‌ای هستند و قوانینشان برای خیر و سود طبقات خاص وضع شده نه برای خیر و مصلحت کل جامعه. حکومت نباید به کسی به‌دلیل ملاحظات تبار و نسب یا ثروت واگذار شود، بلکه به‌دلیل شخصیت و اهلیت و شایستگی برای فرمانروایی، حکومت را باید به وی سپرد و فرمانروایان باید مطیع قانون باشند (همان: ۲۶۹-۲۷۰).

البته افلاطون می‌گوید که «جامعه بی‌نیاز از حکومت» در هیچ نقطه دنیا عملاً دیده نشده است چراکه اساساً برای برقراری نظم در جامعه حکومت‌ها ایجاد می‌شوند. اما حکومتی که خود او در جمهور تصویر می‌کند، حکومتی است ایدئال با این تفاوت که فقط بخشی از ایدئال‌ها و آرزوهای آن در هر نقطه از جهان که در آن اساساً دولتی به‌وجود آمده تاحدی تحقق یافته است.

این کاملاً روشن است که همه جنبه‌های پیشنهادی افلاطون در بهبود وضع حکومت‌ها در جهان امروز قابل اجرا نیست و بدین ترتیب افلاطون یک سیستم خاص حکومتی را مدنظر ندارد، زیرا هیچ‌نوع حکومتی را مطلقاً نیکو نمی‌داند. ممکن است در مقام مقایسه یکی را بر دیگری برتری دهد ولی در کل نمی‌گوید کدام حکومت بهترین است، آنچه افلاطون برای یک حکومت ضروری می‌داند داشتن یک فرمانروای مقتدر، عادل، عالم، و مطیع قانون است و این را موهبتی می‌داند که خداوند به یک ملت ارزانی می‌دارد.

بردگی

از قوانین که از مهم‌ترین کتاب‌های دوره چهارم افلاطون است، کاملاً معلوم است که افلاطون نظام بردگی را پذیرفته و معتقد است که برده دارایی خداوند (صاحب‌اختیار) خویش است و این دارایی قابل انتقال به دیگری است.

همچنین درباره رفتار خواجه با برده خویش در جمهور اظهار می‌دارد که نمی‌خواهد از رفتار خشونت‌آمیز نسبت به برده‌ها حمایت کند. در قوانین می‌نویسد:

بردگان باید چنان که سزاوارند تنبیه و مجازات شوند و نه این‌که به پند و اندرز دادن اکتفا شود که گویی آزادمردانند، که این کار فقط آن‌ها را مغرور می‌کند و "زبانی که برای یک خدمتکار به‌کار برده می‌شود همیشه باید با لحن امر و فرمان باشد و ما نباید با آن‌ها مزاح کنیم، اعم از این‌که زن باشد یا مرد". و صریحاً اعلام می‌دارد رفتار درست و مناسب درباره بردگان این است که با آن‌ها بدرفتاری نکنیم و اگر ممکن است، با آن‌ها بیشتر عدالت کنیم تا با کسانی که با ما برابرند. افلاطون در مورد رفتار با بردگان، نه آسان‌گیری و نرمی آتی را می‌پسندیده و نه بی‌رحمی و خشونت اسپارتی را (همان: ۲۷۶).

اندیشه بکر افلاطون

«فلاسفه باید حکومت کنند»

برای فهم این اندیشه افلاطون که فلاسفه باید حکومت کنند نخست باید این نکته را درست فهمید که منظور وی از فیلسوف چیست؟ در نظر وی، فیلسوف مردی است که دارای قدرت اندیشه علمی است و باید به‌خاطر داشت که مفهوم علم در جهانی که افلاطون در آن زندگی می‌کرد و آثار خود را می‌نوشت چیزی بود کاملاً بدیع و تازه. علم به عقیده افلاطون عبارت از دانایی حقیقی و معرفت خالص است و انسان این دانایی را

فقط موقعی به دست می‌آورد که بتواند دانسته خود را با دلیل و برهان عقلی ثابت کند (فاستر، ۱۳۸۸: ۱۷۴).

پس وظیفه فلسفه این است که دانش را جانشین اعتقاد سازد زیرا دانش یقینی تر است. فیلسوف کسی است که حقیقت را دوست بدارد و یقین را بر ظن ترجیح دهد و عقل خود را به آنچه ازلی است و دستخوش دگرگونی نمی‌شود مشغول دارد. فلسفه، روح است و شکلی است از اشکال فکر و مجموعه‌ای از استعدادها و مقاصد که همراه خیر است (الفاخوری و الجرجی، ۱۳۶۷: ۵۲).

حال به کوتاه‌شده گفت‌وگوی میان سقراط و گلاوکن اشاره می‌کنیم:^۴ سقراط می‌گوید اگر بخواهیم شهرها به تباهی و فساد کشیده نشوند باید فلاسفه پادشاه شوند و عنوان پادشاهی و فلسفه و نیروی سیاسی و حکمت با هم توأم گردد، ما برای مردم توضیح می‌دهیم که این فلاسفه که می‌خواهیم حکومت را به دستشان بسپاریم چگونه مردمانی هستند. زیرا بعضی اشخاص به حکم طبیعت طوری خلق شده‌اند که اشتغال به فلسفه و حکومت کار آنهاست و بعضی دیگر مستعد دریافت حکمت نیستند و فقط باید اطاعت و فرمانبرداری کنند، و وقتی می‌گوییم کسی عاشق فلان چیز است باید معلوم کنیم که آن فرد عاشق همه آن چیز است یا بخشی از آن. و اگر یک جوان که از تحصیل علم اکراه دارد و به علت بی‌تجربگی نتواند سود را از زیان تشخیص دهد، نمی‌توان گفت او دوستدار حکمت است. عاشق حقیقی (فیلسوف) کسی است که به تفکر در باب حقیقت علاقه دارد و خود را به زیور علم و دانش آراسته می‌سازد، دارنده هنرهای اخلاقی از جمله خویشنداری، راستی، اعتدال، حسن حافظه، زیبایی سیرت، سرعت فهم است که او را برای شناخت حقیقت آماده می‌سازد که آن حقیقت همان کنه و ماهیت هستی است.

ابتکار افلاطون در این قسمت از اندیشه سیاسی‌اش این است که او اعلام می‌دارد که نیروی عقلانی بشر و (فیلسوف که در نظر او مظهر چنین نیرویی است) به دارنده‌اش توانایی می‌بخشد که حاکم بر سرنوشت خود گردد و شرایطی را که برای احراز فضیلت لازم است در قبضه اقتدارش می‌گذارد (فاستر، ۱۳۸۸: ۱۹۵).

نظریه مثل

هیچ تردیدی نیست که نظریه مثل زیربنای فلسفه افلاطون است و این نظریه در کتاب جمهور در کنار نظریات سیاسی نه تنها سرآمد، بلکه مشهورترین بخش‌های کتاب را به خود

اختصاص داده است. افلاطون در این مبحث به گفت‌وگو دربارهٔ فرق میان واقعیت و صورت‌پدیدار و تفاوت میان واقعیت و گمان یا به عبارتی معرفت و حدس می‌پردازد. پدیدار آن چیزی است که به حواس ما درمی‌آید و چون حواس اشیا جزئی را دریافت می‌کنند و اشیا جزئی میان وجود مطلق و عدم مطلق قرار گرفته‌اند پس نمی‌توانند منشأ معرفت باشند و تنها منشأ حدس‌اند.

معرفت به اشیا ثابت و تغییرناپذیر تعلق می‌گیرد، چنان‌که در بحث از شناسایی به توضیح آن پرداختیم. حدس مربوط به عالم محسوس است و معرفت مربوط به عالم ازلی. پس مثال هر شیء برخلاف خود آن شیء، که جزئی است، کلی است و می‌تواند موضوع معرفت قرار گیرد.

حنا الفاخوری در تعریف مثل چنین بیان می‌کند که مثل قائم‌به‌ذات و حقیقت مطلق‌اند. عامهٔ مردم فقط به استناد حواس خود حکم به حقیقت اشیا می‌کنند ولی فیلسوف می‌داند که مثل، خارج از دسترس حواس اوست و ادراک آن جز به نیروی عقل صورت نمی‌پذیرد. ما تساوی را از دیدن اشیا مساوی در نمی‌یابیم، بلکه تساوی را خود بر اشیا مساوی منطبق می‌سازیم زیرا عقل ما به نحوی به مثال تساوی دست یافته است. پس کوششی که در جدل می‌شود حکم‌کردن را از سطح پدیده‌های فریبنده حدس آزاد می‌کند و رؤیت حقیقت مجرد و رسیدن به معرفت را میسر می‌سازد (الفاخوری و الجبر، ۱۳۶۷: ۵۴-۵۵).

نتیجه‌گیری

دانش نظری افلاطون شامل مجموعه نظریاتی دربارهٔ حقیقت هستی است و همهٔ کوشش افلاطون برای غنی‌ساختن و زیبا‌ساختن این عالم و تبدیل آن به عالم فکر یعنی همان «واقعیت» متعالی بوده است. البته نباید فراموش کرد که اگر افلاطون به عالم دیگری می‌اندیشد، ناشی از بی‌تفاوتی او به زندگی نبوده بلکه بیشتر نتیجهٔ اعتقاد استوار وی به واقعیت مطلق است و آن خیری است که حیات انسان به آن وابستگی دارد. او همان‌طور که دربارهٔ زندگی خوب به‌طور کلی (یعنی زندگی خوب انسان از حیث انسان‌بودن) در زیر سایهٔ عملی‌ساختن ایده‌های نیک و هنرهای اخلاقی می‌اندیشد، دربارهٔ مدینه یا دولت‌شهر، از حیث آن‌که دولت‌شهر است و باید ایدئال باشد نیز می‌اندیشد و این بدان معنا نیست که او واقعیت‌گریز است و یک ایدئالیسم تمام‌عیار، بلکه او را باید واقع‌گرایی پنداشت که همهٔ واقعیت را مثل می‌داند. او اصولی را کشف کرده است که می‌تواند اساس حیات سیاسی

قرار گیرد و نظریه فلسفی «دولت» را بنا نهاده است. به نظر افلاطون، دولت زندگی نیکوی آدمی را ممکن می‌سازد و آن را ترفیع می‌دهد و رفاه و آرامش وی را تأمین می‌سازد.

پی‌نوشت

۱. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به جمهور، آغاز دفتر هفتم.

۲. جمهور، کتاب اول، بند ۳۳۱-۳۳۳.

۳. جمهور، کتاب دوم، بندهای ۳۶۹-۳۷۱.

۴. جمهور، کتاب پنجم، بندهای ۴۷۳-۴۷۵.

منابع

پاپکین، ریچارد و آروم استرول (۱۴۰۸ق). کلیات فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران: حکمت. الفاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۶۷). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

فاستر، مایکل ب. (۱۳۸۸). خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، ج ۱، تهران: امیرکبیر. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه، یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.

موحد، صمد (۱۳۸۴). سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن، تهران: طهوری.

تقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۸۷). درآمدی به فلسفه، تهران: طهوری.

هومن، محمود (۱۳۸۱). تاریخ فلسفه کتاب اول: از آغاز تا نخستین آکادمی، تهران: پنگان.

وال، ژان (۱۳۸۰). بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و دیگران، تهران: خوارزمی.