

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۸: ۵۹-۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

مدینه فاضله افلاطونی در روایتی پارادایمی (بر پایه همپرسه جمهوری)

* حجت زمانی‌راد

** محمد کمالی گوکی

*** ابوالفضل شکوری

چکیده

وجودشناسی و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی، اساس هر نوع نظریه‌پردازی در علوم انسانی است. هیچ نظریه‌ای نیست که چه آشکارا و چه ضمنی، مبتنی بر این مبانی بنیادین متافیزیکی نباشد. همچنین اندیشه سیاسی به عنوان اندیشه‌ای هنجاری، همواره در نسبت با زمینه و زمانه و بحران‌های معاصرش شکل می‌گیرد، این بحران‌ها را مورد تأمل قرار می‌دهد و بر اساس مبانی بنیادین فلسفی خود، شرایط مطلوب خود را مبتنی بر هنجاری که مناسبات معیار را تعیین می‌کند، ترسیم می‌نماید و بر اساس آن، صورت‌بندی خاص خود از الگوهای اقتدار را ارائه می‌دهد. مقایسه نظرورزی‌ها در اندیشه سیاسی با یکدیگر نشان می‌دهد که می‌توان بر اساس مبانی متافیزیکی آنها و نیز هنجار پیشنهادی و راهبرد اقتدارشان، به یک دسته‌بندی در اندیشه سیاسی رسید. تحلیل اندیشه سیاسی بر اساس چنین فرایندی، روایتی پارادایمی از اندیشه سیاسی نام دارد. این مقاله سعی دارد که از اندیشه سیاسی افلاطون مبتنی بر همپرسه جمهوری، روایتی پارادایمی به دست دهد؛ به این معنی که با نشان دادن مبانی بنیادین متافیزیکی افلاطون و بحران‌های معاصرش، نسبت ایجابی و سلبی مدینه فاضله افلاطونی را با آن مبانی و بحران‌ها تحلیل کند. بحران اخلاقی و روند رو به انحطاط پولیس آتن در اثر جنگ‌های پلوپونزی و ظهور سوفیسم، بحران مرکزی

hzrad68@gmail.com

* دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

** نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

Shakoori1392@chmail.ir

*** دانشیار اندیشه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

افلاطون است. عالم مُثَل نیز در مرکز معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی افلاطون قرار دارد. مدینه فاضله افلاطونی مبتنی بر حاکمیت فیلسوف-شاه که ذیل پارادایم ریاستی قرار می‌گیرد، تنها در نسبت با همین بحران‌های معاصر افلاطون و نیز بنیادهای متافیزیکی او فهم خواهد شد و ابعاد و وجوه و اوصاف خود را نشان خواهد داد.

واژه‌های کلیدی: افلاطون، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، مدینه فاضله، پارادایم.

Archive of SID

مقدمه

اگر فرض را بر این بگذاریم که وظیفه اندیشمندان سیاسی در هر عصری، تفکر درباره مسائل و بحران‌های همان عصر و تلاش برای فهم ماهیت آنها و ارائه راه‌حل برای آنهاست، آنگاه این سؤال رخ می‌نماید که مطالعه آثار کلاسیک فلسفه و اندیشه سیاسی نظیر افلاطون چه اهمیت و جایگاهی دارد؟ آیا ما باید برای فهم و تحلیل مسائل معاصر خود به سراغ این قبیل آثار برویم؟ به‌ویژه اینکه مسائل و چالش‌های امروزی ما، حاصل گذار از مسائل گذشته و مواجهه شدن با اوضاع و پرسش‌های جدید است. با این تفصیل، آیا گذشته به گذشته تعلق ندارد؟

نظریه‌های معاصر در زمینه فلسفه سیاسی، خودآگاه یا ناخودآگاه، بر پیش‌فرض‌های فلسفی، اخلاقی و معرفتی خاصی بنا شده‌اند که این پیش‌فرض‌ها اغلب در آثار فیلسوفان برجسته کلاسیک بحث شده است. اصولاً فلسفه غرب، سیری تاریخی را طی کرده و مقاطع مختلف در آن، در عین تمایزات گاه بنیادین، به هر حال در ارتباط با یکدیگر فهم می‌شوند. تا زمانی که فضای فکری و افق اندیشه یک نویسنده فهم نشود، نمی‌توان انتظار داشت که متن او به گونه‌ای معتبر درک گردد. حقیقت این است که در فضا و افق فکری اندیشمندان معاصر، فیلسوفانی نظیر افلاطون و ارسطو تأثیری ژرف داشته‌اند و باید ردپای فکر آنان در اندیشه‌های معاصر را دید و شناخت. ضمن اینکه در آثار فلاسفه کلاسیک، مباحث و موضوعاتی طرح و بررسی شده که گاه در اندیشمندان بعدی مورد غفلت واقع شده است. همچنین افلاطون، اولین فیلسوف در تاریخ فلسفه است که از خود آثار جاودانه‌ای در بیشتر مسائل فلسفی به یادگار گذاشته که از جمله آنها فلسفه سیاسی است. وی در اکثر مباحث اساسی فلسفه سیاست، مطالبی نگاشته و نظراتش در طول قرون متمادی مورد توجه فلاسفه و اندیشمندان سیاسی بوده است. بنابراین از زمانی که افلاطون آثار خود را نگاشت تا زمان حاضر، همواره مطالعه او و تفکر درباره او اهمیت و تأثیری بی‌مثال داشته است (Mayer, 1966: 165).

افلاطون به عنوان یکی از جذاب‌ترین موضوعات پژوهشی در عرصه اندیشه‌شناسی سیاسی، تاکنون با رویکردها و روش‌های مختلفی مورد تحقیق و پژوهش قرار گرفته است که هر کدام از این رویکردها توانسته‌اند به نوبه خود پرتویی بر گوشه‌ای از بنای

عظیم فلسفه سیاسی او بیفکنند. در این میان می‌توان مدعی شد که نگاه و تحلیل پارادایمی به مثابه رهیافتی برای پژوهش در اندیشه سیاسی کمتر مورد توجه محققان بوده است. این امر به‌ویژه در منابع فارسی موجود و به طور خاص در مقاله‌های علمی پژوهشی بیشتر مشهود است.

نویسندگان برآنند که تحلیل پارادایمی با توجه به جامعیتی که در دل خود دارد، رویکردی مناسب برای تحقیق در اندیشه سیاسی است. علاوه بر این به دلیل ماهیت خاص فلسفه کلاسیک به طور عام و فلسفه افلاطون به طور ویژه، می‌توان مدعی شد که هر تحلیلی از این قبیل فلسفه‌ها اگر تحلیل پارادایمی را از نظر دور بدارد، ناقص است؛ زیرا فلسفه سیاسی کلاسیک - در اینجا افلاطون - به گونه‌ای آشکار مبتنی بر مبانی بنیادین فلسفه اولی و در واقع نتیجه آن است. بنابراین مقاله پیش رو سعی می‌کند با نگاه پارادایمی به فلسفه سیاسی افلاطون بپردازد و از این رهگذر، تحلیلی نظام‌مند و پیوسته و برخوردار از وصف انسجام^۱ از مدینه فاضله تأثیرگذارترین فیلسوف تاریخ^(۱) ارائه کند و گامی کوچک در این مسیر تازه بردارد.

چارچوب نظری

چارچوب نظری این نوشتار برای بررسی و تحلیل نظام سیاسی افلاطون، تحلیل پارادایمی است. پارادایم در واقع الگوی تفحص، سنجش و هر الگویی است که مشتمل بر مفروضات بنیادینی است که راهنمای تفحص محسوب می‌شود (فزلسفی، ۱۳۹۰: ۳۷). به تعبیری بهتر، پارادایم آن مجموعه قضایایی است که به عنوان مبانی بنیادین در نزد یک اندیشمند، چگونگی فهم و تبیین و تفسیر جهان در اندیشه وی را توضیح می‌دهد (خیری، ۱۳۸۹: ۸). نگاه پارادایمی به اندیشه سیاسی به این معناست که در مقاطع مختلف سیر اندیشه سیاسی، الگوهای متفاوت و گوناگونی برای فهم و درک شکل گرفته‌اند. این الگوها، مفروضات بنیادینی را شامل می‌شوند که پاسخ‌های اندیشمند در ذیل آنها معنا می‌یابند (میراحمدی و قهرمان، ۱۳۹۳: ۳). در واقع این مبانی بنیادین، شرط تحقق اندیشه سیاسی هستند. با یک استقرای ناقص می‌توان این مبانی بنیادین را اینگونه برشمرد:

معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، ارزش‌شناسی و فرجام‌شناسی. البته این فهرست تنها یک نمونه است که با استدلال می‌توان از آن کاست یا به آن افزود. علاوه بر این چنان که در این مقاله نیز نشان داده خواهد شد، اهمیت رویکرد پارادایمی در این است که رابطه نظریه‌ها را با زمینه عینی، شرایط ذهنی زمانه و همچنین با راه‌حل‌ها به خوبی نشان می‌دهد. در واقع همان‌طور که مارش و فورلونگ در ویراست جدید کتاب «روش و نظریه در علوم سیاسی» مطرح می‌کنند، هر اندیشمندی در ارائه هر نظری از برخی مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی خاصی بهره می‌برد. هر چند ممکن است خود به طور آشکار به آنها اشاره نکرده باشد، این مفروضات بنیادین، ولو ناخودآگاه در ارائه نظریه‌های فلسفی آنها تأثیر می‌گذارد. به تعبیر مارش، این مبانی بنیادین برای اندیشمندان مانند پوست هستند نه پوستین. همان‌طور که پوست به هیچ عنوان از هیچ انسانی جدا نیست، مبانی بنیادین نیز نمی‌تواند از هیچ اندیشمندی جدا باشد (Furlong & Marsh, 2002: 18).

موضع هستی‌شناختی، نگرش پژوهشگر را درباره سرشت جهان بازتاب می‌دهد و موضع معرفت‌شناختی نیز نگرش وی درباره آنچه ما می‌توانیم از این جهان بدانیم و چگونه می‌توانیم بدانیم را باز می‌تابد (همان: ۲۰). از نظر آنها، دغدغه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را نمی‌توان و نباید نادیده انگاشت؛ زیرا اندیشمندان نمی‌توانند گاهی برای یک موضوع یک موضع و در موقعیت دیگر و برای موضوع دیگری، موضعی متفاوت بگیرند (همان: ۲۸). به عبارت دیگر از نگاه تحلیل پارادایمی، اندیشه سیاسی یک متفکر نتیجه منطقی مبانی بنیادین اوست.

به بیانی دیگر و با عنایت به قرائت عباس منوچهری از چیستی اندیشه سیاسی و روش فهم آن، با توجه به مختصات مشترک مکاتب و آرای سیاسی و نیز تضمّنات عملی آنها، می‌توان به شیوه‌ای وبری، قائل به یک الگوی نظری از اندیشه سیاسی بود که بتواند تاریخ این نحوه از اندیشه را به صورتی پارادایمی روایت کند. بر این اساس هر اندیشه سیاسی یک منظومه دلالتی است که هر یک از آنها، وجهی از امر سیاسی را آشکار می‌کنند و در نهایت یک چارچوب مفهومی - نظری را شکل می‌دهند که معطوف به تحقق زندگی نیک و سعادت‌مندانانه است (منوچهری، ۱۳۹۵، ج ۱: ۴۴).

بر اساس این فهم از اندیشه سیاسی، پنج دلالت اندیشه سیاسی عبارتند از: (۱)- دلالت تاریخی - وضعیتی که در آن معضلات و بحران‌های موجود در زمینه و زمانه متفکر تبیین می‌شود. (۲)- دلالت بنیادین که مقوله‌های اصلی در زیربنای متافیزیکی اندیشه سیاسی هستند. (۳)- دلالت هنجاری که مناسبات معیار و بهترین وضع را از دید متفکر سیاسی روشن می‌کند. (۴)- دلالت راهبردی که صورت‌بندی متفکر از الگوهای اقتدار است. (۵)- دلالت کاربردی - عملی که نتایج یک اندیشه سیاسی به صورت انضمامی را تبیین می‌کند (منوچهری، ۱۳۹۵، ج ۱: ۴۴). از این میان، مقاله حاضر به گونه‌ای مختصر به دلالت‌های تاریخی و بنیادین و هنجاری و راهبردی در اندیشه افلاطون، بر اساس همپرسه جمهوری می‌پردازد.

بنابراین آنچه این نوشتار را متمایز از سایر پژوهش‌ها در باب فلسفه سیاسی افلاطون می‌کند، بهره‌گیری از الگوی پارادایمی در توضیح نظام سیاسی مطلوب افلاطون است. بر این اساس به دلیل رعایت اختصار، تنها معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی افلاطون تشریح می‌شود و پس از آن در پرتوی این مبانی بنیادین، نظام سیاسی مطلوب وی با محوریت همپرسه «جمهوری» تبیین می‌شود و در نهایت چگونگی نسبت و پیوند میان معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی افلاطون با مدینه فاضله وی تحلیل می‌شود.

معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی همواره یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی به شمار رفته است. توجّه فیلسوفان از آغاز تدوین فلسفه تاکنون به معرفت‌شناسی متفاوت بوده است. در این میان افلاطون، یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌هایی است که معرفت‌شناسی، یکی از دغدغه‌های اصلی و اساسی او بوده و اندیشه‌های بدیع و ژرفی را از طریق «دیالکتیک» درباره چیستی معرفت و ویژگی‌ها و واقع‌نمایی آن ارائه نموده است (Gail fine, 1978: 39). اما با توجه به اینکه افلاطون مباحث گوناگونی را در معرفت‌شناسی مطرح نموده، ابتدا باید عناصر و سازه‌های مختلف تفکر افلاطونی را در هر یک از مباحث فلسفی به دست آورد و سپس با ترکیب آنها، ساختمان فکری او را در آن خصوص نشان داد. بر اساس این روش، سازه‌های معرفت‌شناسی افلاطون به ترتیب عبارتند از:

۱- ادراک حسی و نقد آن ۲- عقیده و پندار ۳- ریاضیات ۴- عالم مُثل ۵- یادآوری ۶- دیالکتیک^(۲).

نظریه افلاطون را در باب معرفت در هیچ‌یک از محاورات او، با بیان منظم و کاملاً ساخته و پرداخته نمی‌توان یافت. همپرسه «ثای تتوس» در واقع به بررسی مسائل شناسایی اختصاص دارد، لیکن نتیجه آن منفی و سلبی است؛ زیرا در آنجا افلاطون به ردّ نظریه‌های نادرست معرفت، مخصوصاً این نظریه که معرفت همان ادراک حسی است، می‌پردازد و نظریه مثبت و ایجابی شناخت‌شناسی وی در جمهوری آمده است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۷۱). بنابراین این مقاله نیز برای تبیین معرفت‌شناسی افلاطون، بنا را بر محاوره جمهوری افلاطون می‌گذارد و از دیگر آثار او برای تکمیل بحث استفاده می‌کند.

۱- ادراک حسی و نقد آن^(۳)

در زمان افلاطون، یکی از پاسخ‌های رایج به پرسش «معرفت چیست؟»، معرفت حسی بود که اغلب سوفسطائیان ارائه می‌کردند. به این معنی که حقیقت معرفت را همان ادراک حسی می‌دانستند. بر همین اساس گام نخست افلاطون برای پی افکندن نظام معرفت‌شناختی خاص خود، تحلیل معرفت حسی و بررسی این پرسش است که آیا حقیقت معرفت می‌تواند ادراک حسی باشد؟ افلاطون در همپرسه ثای تتوس به بررسی این پرسش می‌نشیند. افلاطون برای سنجش این ادعا ابتدا اصل نسبی بودن حقیقت را مدنظر قرار می‌دهد و پس از آن اظهار می‌دارد که ادراک حسی تمام معرفت نیست و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که ادراک حسی، نمود حاصل از تأثیر و تأثر است و بنابراین اصولاً نمی‌تواند معرفت باشد تا چه رسد به اینکه حقیقت معرفت باشد. این سیر را می‌توان بر اساس همپرسه ثای تتوس و در این قالب منطقی بیان کرد (theaetetus, 142b-146c):

الف) نقض نسبی بودن حقیقت: افلاطون در این زمینه استدلال می‌کند که اگر حقیقت نسبی است و هرکس هر چیز را که می‌یابد همان برای او حقیقت است، پس چگونه است که انسان‌ها از دیرباز و همیشه به دنبال تعلیم و تعلم بوده‌اند؟ و کسانی را بر کرسی استادی می‌نشانند و کسان دیگری به درس‌آموزی نزد آن استادان مشغول

می‌شوند؟ بنابراین اینگونه نیست که انسان و خواست او تنها معیار حقیقت باشد، وگرنه اصل و اساس تعلیم و تعلّم عبث و بیهوده می‌بود و آدمیان نباید هرگز به دنبال آن می‌رفتند (Campbell, 1883: 12).

ب) نقض انحصار معرفت در ادراک حسّی: از نظر افلاطون این مسلّم است که انسان چیزهایی را می‌بیند و می‌شنود و بو می‌کند؛ امّا به محض اینکه رابطه حسّ بینایی یا شنوایی و بویایی با آنها قطع می‌شود، دیگر حسّ انسان با آنها رابطه‌ای ندارد. امّا انسان می‌تواند همچنان آن امور را به یاد آورد و درباره آنها صحبت کند. در حالی که این یادآوری بدون بهره بردن از حواس است. پس معرفت به ادراک حسّی منحصر نمی‌شود (Campbell, 1883: 15).

ج) از نظر افلاطون، هستی هر چیزی همان است که روح بی‌واسطه آن را می‌فهمد و درک می‌کند. از طرفی تا زمانی که هستی یک چیز را درنیابیم، در واقع ماهیت آن را درنیافته‌ایم و تا زمانی که ماهیت یک چیز را درک نکنیم، در واقع شناختی نسبت به آن چیز به دست نیاورده‌ایم. بنابراین از آنجا که ادراک حسّی توان فهم بی‌واسطه امور را ندارد، «معرفت» و «ادراک حسّی» به هیچ عنوان نمی‌توانند یکی باشند و بلکه معرفت حسّی اصولاً معرفت نیست.

۲- پندار و عقیده^۱

گام بعدی در ترسیم منطقی معرفت‌شناسی افلاطون، بررسی این پرسش است که آیا عقیده را می‌توان معرفت نامید؟ آیا عقیده، معرفت است؟ از دید افلاطون، عقیده آن نوع شناسایی است که متعلّق آن موجودات محسوس هستند. عقیده و پندار از حوزه ادراکات حسّی و مفاهیمی که از این ادراکات به دست می‌آید فراتر نمی‌رود و در واقع قلمروی متعلّقات پندار، جهان محسوسات است (507b-508d / جمهوری: ۱۰۴۶-۱۰۴۹).

عقیده چیزی نیست جز حکم و داوری ذهن انسان درباره محسوسات که می‌تواند درست - یعنی مطابق با واقع - یا غلط - یعنی غیر مطابق با واقع - باشد. افلاطون استدلال می‌کند که حتی اگر یک عقیده مطابق با واقع هم باشد، باز هم نمی‌توان به آن

1. Opinion (Doxa)

معرفت گفت. به عنوان مثال وکلا در دادگاه با سخنوری به قضات ثابت می‌کنند که یک واقعه به چه صورت اتفاق افتاده است. حتی اگر وکلا واقعه را درست و همان طور که بوده توضیح دهند و قضات نیز نسبت به آن واقعه، عقیده پیدا کنند، باز هم نسبت به آن معرفت ندارند؛ زیرا آن را ندیده‌اند و نمی‌توانند درباره آن توضیحی بدهند (144c-146b/ ثنای‌تتوس: ۱۲۸۲-۱۲۸۶).

متعلق عقیده و پندار، موجودات محسوس، مادی، متغیر و زوال‌پذیر هستند. این نوع موجودات همواره در حال دگرگونی‌اند. پس به اینگونه از موجودات نه می‌توان گفت «هست» و نه می‌توان گفت «نیست». بنابراین به دانشی که به این از گونه موجودات تعلق می‌گیرد، نه می‌توان گفت «دانایی» و نه می‌توان گفت «نادانی» (511b-e/ جمهوری: ۱۰۵۲-۱۰۵۴). عقیده و پندار از قلمرو محسوسات فراتر نمی‌رود و نسبت به اسباب و مبادی و علل این موجودات هیچ معرفتی به دست نمی‌دهد. از طرفی، کسی که اعتقاد درستی داشته باشد ولی از توضیح و تبیین علل و دلایل آن عاجز باشد، نمی‌توان گفت چنین شخصی از دانایی نسبت به آن امر برخوردار است.

۳- ریاضیات

تا اینجا روشن شد که از نظر افلاطون، دانشی که متعلق آن امور تغییرپذیر و دگرگون شونده -یعنی محسوسات- باشد، دانش حقیقی نیست. پس یکی از معیارهای اصلی معرفت در فلسفه افلاطون این است که متعلق آن ثابت و زوال‌ناپذیر باشد. به همین جهت است که وی روی ریاضیات تأکید بسیار دارد، زیرا موضوع ریاضیات، ثابت و تغییرناپذیر است. دلیل دیگر اهمیت ریاضیات در نزد افلاطون این است که ریاضیات باعث می‌شود که روح انسان به عالم بالا توجه کند؛ زیرا انسان هنگامی که در ریاضیات پژوهش می‌کند، در واقع با اعداد سروکار دارد. اعداد نیز به انسان اجازه نمی‌دهند که آدمی آنها را نماینده اجسام و اشیای مرئی بداند. اعداد را فقط می‌توان با نیروی تفکر دریافت، زیرا اعداد به چنگ و تور حس در نمی‌آیند. ریاضیات قدرت تفکر انتزاعی را در انسان افزایش می‌دهد و به انسان کمک می‌کند تا انسان از سطح محسوسات به سطح مجردات بالا رود. ریاضیات، تمرین تفکر درباره مجردات است (511c-d/ جمهوری: ۱۰۵۳-۱۰۵۴).

با این وصف آیا ریاضیات همان معرفت حقیقی است؟ پاسخ افلاطون به این پرسش نیز منفی است؛ زیرا از نظر وی، دانش حقیقی علاوه بر آنکه باید به امور ثابت تعلق گیرد و نه متغیر، باید بدون هیچ پیش‌فرض ثابت‌نشده‌ای نیز شروع شود و به مبادی و علل برسد. این در حالی است که پژوهشگران عرصه ریاضیات، مفروضاتی مانند مفاهیم زوج و فرد و شکل‌های هندسی و غیر آن را پایه کار خود قرار می‌دهند و آنها را راست و درست و مسلم می‌انگارند و نیازی نمی‌بینند که در آن پژوهشی کنند و یا به دیگران درباره آنها توضیحی دهند (525e/جمهوری: ۱۰۷۰). در نتیجه ریاضیات مبتنی بر اصول موضوعه و فرضیه‌های ثابت‌نشده پیشینی است که حقیقت آن بر ریاضی‌دانان و مخاطبانش آشکار نیست. نکته دیگر اینکه ریاضی‌دان هنگام تحقیق، اشیای دیدنی را به یاری می‌گیرد؛ در حالی که موضوع پژوهش وی، در واقع اشیای نادیدنی است. به عنوان مثال ریاضی‌دان روی خود دایره و خود مثلث تحقیق می‌کند، نه شکل دایره و شکل مثلث که روی لوح ترسیم می‌شود. همین مشغول شدن به شکل‌های ترسیم‌شده حسّی، در نهایت ریاضی‌دان را از دانش حقیقی بازمی‌دارد (527b-c/جمهوری: ۱۰۷۲).

در نتیجه از نظر افلاطون، ریاضیات مقدمه خوبی در مسیر تفکر حقیقی است و بالاتر از ادراک حسّی و عقیده قرار دارد، اما آن را نمی‌توان معرفت و تفکر حقیقی نامید. شاید به همین لحاظ بود که - بنا بر سخنی مشهور - بر فراز آکادمی افلاطون نوشته شده بود: «هر کس ریاضیات نمی‌داند، وارد نشود». این جمله بر دو معنا دلالت می‌کند: اول اینکه ریاضیات شرط لازم تفکر و فلسفه‌ورزی است و بدون آن نمی‌توان گام در مسیر تفکر گذاشت. دوم اینکه ریاضیات عین معرفت حقیقی نیست، زیرا اگر چنین بود، آنگاه کسی که ریاضیات می‌دانست نیازی به حضور در آکادمی افلاطون و آموختن فلسفه نداشت!

۴- عالم مُثُل

عالم مُثُل و مسائل مربوط به آن جایگاهی بی‌بدیل در کلیت فلسفه افلاطون دارد تا آنجا که می‌توان گفت فلسفه افلاطون در اساس فلسفه مُثُل است. از این‌رو این نظریه را نمی‌توان تنها جزئی از معرفت‌شناسی افلاطون محسوب کرد؛ بلکه عالم مُثُل به

مثابه شالوده و بنیادی است که افلاطون، کاخ شکوه‌مند فلسفه خویش را بر پایه آن بنا می‌نهد. به همین جهت، هستی‌شناسی افلاطون نیز روی دیگری از سکه «مُثل» است. بنابراین در این بخش از مقاله به جایگاه مُثل در معرفت‌شناسی افلاطون پرداخته می‌شود و در بخش بعد، ابعاد هستی‌شناختی مُثل تحلیل خواهد شد.

از نظر افلاطون، ادراکات حسی و عقیده و پندار، معرفت نیستند و ریاضیات نیز تنها مقدمه‌ای برای دانش حقیقی است؛ زیرا متعلق دانش حقیقی باید امور فرامحسوس و مجرد و ثابت و لایتغیر باشد. این امور چه هستند و در کجای عالم هستی قرار دارند؟ افلاطون در رساله تیمائوس عالم مُثل را اینگونه اثبات می‌کند:

«جهان محسوس، عین صیوروت و شدن است. پس نیازمند علت و صانع است.

هر صانعی برای ساختن چیزی، نیازمند الگو و سرمشق است. صانع جهان محسوس نیز از این قاعده مستثنی نیست.

الگو و سرمشق‌های صانع جهان محسوس برای ساختن جهان محسوس یا اموری متغیر و در حال شدن هستند یا ثابت.

جهان زیباست و سازنده آن خوب و کامل است. چنین صانعی برای ساختن چنین جهانی بی‌شک الگوهای کامل و ابدی و در نهایت زیبایی را سرمشق قرار داده است.

همچنین آنچه خود عین صیوروت و شدن است، نمی‌تواند الگو قرار بگیرد؛ زیرا حادث است نه ابدی.

نتیجه: اگر الگو و ایده‌ها وجود نمی‌داشت، جهان محسوس نیز نمی‌توانست به وجود بیاید. پس اکنون که جهان محسوس وجود دارد، لاجرم آن ایده‌ها نیز هستند. ایده‌ها (مُثل)، الگوهای کامل و ابدی و مجرد و ناب و در نهایت زیبایی‌اند» (28b-c / تیمائوس: ۱۷۲۳ و انتظام، ۱۳۷۹: ۲۰).

مُثل همان مفاهیم کلی - مانند: زیبایی، شجاعت، خیر، انسان، درخت، تخت و... - هستند که در برابر مصادیق محسوس این جهانی - مانند: این درخت زیبا، این انسان شجاع، این تخت - قرار می‌گیرند. همچنین مُثل یا ایده‌ها از نظر افلاطون، تنها مفاهیم

کلی حاضر در ذهن نیست؛ بلکه وجودی خارجی، واقعی و عینی دارند. این ایده‌ها کاملاً مجرد هستند و از هرگونه خصوصیات وجودی مشابه با محسوسات به‌دورند. بنابراین فراتر از زمان و مکان قرار دارند. عالم مُثُل، عالمی یکپارچه و به دور از هرگونه تناقض و تعارض است و هیچ نزاع و چندگانگی و افتراقی در آن دیده نمی‌شود. بنابراین جهانی است دارای ثبات؛ برخلاف جهان محسوسات که جهان صیوروت و شدن است. مُثُل، مطلق، ناب و خالص‌اند و تنها با نیروی عقل و از راه دیالکتیک درک می‌شوند (Cornford, 1997:13).

۵- یادآوری

معرفت حقیقی به معنای شناخت مُثُل است. مُثُل نیز در جهانی غیر محسوس و در ورای وجود آدمی قرار دارد. بنابراین انسان چگونه می‌تواند راهی به مُثُل بیابد؟ پاسخ این پرسش، دیالکتیک است. انسان از طریق دیالکتیک است که می‌تواند به عالم مُثُل و شناخت آن نائل آید. اما پیش از آنکه به دیالکتیک پرداخته شود، باید به مسئله مهم «یادآوری» در معرفت‌شناسی افلاطون اشاره شود. در واقع یادآوری توجیه کارآمدی دیالکتیک است. به این معنا که: چرا انسان از راه دیالکتیک می‌تواند مُثُل را بشناسد؟ چون قبلاً در جهان دیگر و پیش از این، مُثُل را دیده است و اکنون با دیالکتیک، علم پیشین خود را به یاد می‌آورد. بنابراین یادآوری زمینه و بستر توجیه دیالکتیک است و شایسته است که پیش از دیالکتیک به آن پرداخته شود.

در واقع افلاطون به وسیله نظریه یادآوری، توانایی ما در اندیشیدن درباره مفاهیم کلی و حقایق کلی و کسب معرفت درباره آنها را تبیین می‌کند. بر اساس این نظریه، انسان در این جهان فقط به این دلیل می‌تواند درباره مُثُل بیندیشد و به آن علم پیدا کند که آنها را پیش از آنکه به این دنیا بیاید دیده است. این معرفت فُعال به مُثُل، هنگام تولد انسان از بین می‌رود، اما به گونه‌ای پنهان در نفس باقی می‌ماند. ادراک اشیای محسوس که مانند و شبیه مُثُل هستند و یا تعلیم دیگران و یا تحقیق در عالم مُثُل از طریق دیالکتیک، باعث می‌شوند که این معرفت فطری و پنهانی دوباره در ذهن و نفس انسان به فعلیت برسد (Klein, 1965: 22). نفس آدمی پیش از آنکه به قالب آدمی در آید، با حقایق - یعنی مُثُل - آشنا بوده است. آنچه در این عالم، کسب دانش

می‌خوانیم، در حقیقت پرده برداشتن از دانشی است که پیشتر در نفس بوده است و از این‌رو دانش چیزی جز یادآوری نیست (82b-c/ منون: ۳۶۵).

اینجا پرسش بسیار مهمی پیش می‌آید که در فلسفه سیاسی افلاطون تأثیری ویژه دارد. این پرسش در واقع فقط معرفت‌شناسی نیست، بلکه با انسان‌شناسی نیز پیوندی وثیق و محکم دارد: حال که ارواح آدمیان پیش از این جهان، مُثُل را دیده‌اند و دانش معنایی جز یادآوری مُثُل ندارد، آیا ارواح انسان‌ها در جهان پیش از این جهان، مُثُل را به صورت یکسان دیده‌اند؟ یا تفاوتی میان ارواح هست؟ افلاطون چنین پاسخ می‌دهد:

«ارواح در مشاهده حقیقت یکسان نبوده‌اند. ارواحی که بیش از دیگران

توفیق تماشای حقیقت را یافته‌اند، در تن دوست‌داران دانش و جویندگان زیبایی جای می‌گیرند. ارواحی که در مرتبه دوم قرار می‌گیرند، در تن پهلوانان جنگی و پادشاهانی که موافق قانون حکومت می‌کنند جای می‌گیرند. ارواحی که در مرتبه سوم هستند، در تن سیاست‌مداران و یا بازرگانان و یا کسانی که به نحوی از انحا با پول سروکار دارند قرار می‌گیرند و آنان که در مرتبه چهارم‌اند، در تن ورزشکاران و پزشکان و آنان که در مرتبه پنجم‌اند، در تن کاهنان و غیب‌گویان و آنان که در مرتبه ششم‌اند، در تن شاعران و مقلدان و آنان که در مرتبه هفتم‌اند، در تن پیشه‌وران و کشاورزان و آنان که در مرتبه هشتم‌اند، در تن سوفیست‌ها و مردم‌فریبان و آنان که در مرتبه نهم قرار دارند، در تن فرمانروایان مستبد جای می‌گیرند» (278b-c/ فایدورس: ۱۲۳۷).

۶- دیالکتیک

به اعتقاد افلاطون تنها راه برای یادآوری مُثُل و شناخت آنها و دستیابی به دانش حقیقی، دیالکتیک است. دیالکتیک، سیر فکر و خرد انسان در مفاهیم محض و کلی عقلی است، با هدف دستیابی به هستی راستین، تا با گذار از آنها به چیزهایی که برتر از موجودات و مبدأ همه خوبی‌ها و زیبایی‌ها و هستی‌هاست نائل شود. این سیر فکری با نوعی گفت‌وگو همراه است؛ به این معنا که فکر انسان چیزی را از خود و یا دیگری

می‌پرسد و وقتی پاسخ آن را از خود و یا دیگری دریافت کرد، دوباره پرسش دیگری را مطرح می‌کند و این پرسش و پاسخ تا رسیدن به نتیجه مطلوب ادامه می‌یابد (انتظام، ۱۳۷۹: ۳۲). این روش در واقع نتیجه بسط و تکامل النخوس^۱ منفی و تخریبی سقراط است. به عنوان جمع‌بندی معرفت‌شناسی افلاطون می‌توان گفت که از نظر وی معرفت حقیقی، معرفتی است که خطاناپذیر است؛ بدون پیش‌فرض‌های اندیشیده نشده باشد؛ علم به علل و مبادی باشد؛ علم به هستی‌های واقعی که ثابت و سرمدی هستند باشد؛ نه به محسوسات متغیر و همواره در حال صیرورت که نه می‌توان گفت هستند و نه می‌توان گفت نیستند؛ این فقط و فقط نیروی عقل و خرد انسان است که می‌تواند از راه دیالکتیک با بالاتر بردن مرتبه وجودی انسان، در وجود او تحوّل ایجاد نماید و به معرفت حقیقی دست یابد.

هستی‌شناسی

گفته شد که فلسفه افلاطون، فلسفه مُثُل است و عالم مُثُل و مسائل آن حضوری پررنگ در رگ‌های فلسفه افلاطون دارد. علاوه بر معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی افلاطون نیز صورتی دیگر از عالم مُثُل است. در واقع هسته مرکزی و پایه اساسی هستی‌شناسی افلاطون، تبیین نسبت و رابطه عالم مُثُل و جهان محسوسات است که در این قسمت از مقاله باید به آن پرداخته شود. برای متمرکز شدن و دقیق‌تر کردن بحث در این مجال اندک باید زاویه‌ای خاص را مطرح کرد و به بحث درباره آن نشست. به نظر می‌رسد مسئله «کثرت و وحدت» منطقی مناسب برای بحث باشد؛ زیرا مسئله «کثرت جهان و یافتن وحدتی در پس آن»، همواره یکی از دغدغه‌های مهم فلسفه‌های کلاسیک بوده است. از طرفی دیگر در فلسفه افلاطون، جهان محسوس، جهان کثرت‌هاست و جهان مُثُل، جهان وحدت است. بنابراین بحث از رابطه عالم مُثُل و محسوسات در فلسفه افلاطون به معنای بحث از وحدت و کثرت در فلسفه اوست. علاوه بر این چنین منظری برای تبیین هستی‌شناسی افلاطون می‌تواند نسبت میان این هستی‌شناسی و فلسفه سیاسی افلاطون را به نحو بارزتری توضیح دهد.

1. Elenchus

به گفته برخی از صاحب‌نظران، طرح نظریه مُثل توسط افلاطون در هستی‌شناسی در واقع تحت تأثیر نظرهای وجودشناسانه پیش از او بوده است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۷۰). به این معنی که قبل از افلاطون، دو تبیین مهم از جهان وجود داشته است: یکی تبیین هراکلیتوس و دیگری تحلیل پارمنیدس. هراکلیتوس معتقد بود که هستی در تغییر و حرکت دائم است و ثبات و سکون، راهی در هستی ندارد. افلاطون با هراکلیتوس موافق است، اما نه با تمام نظر او، بلکه وی این نظر هراکلیتوس را تنها در حوزه جهان محسوسات می‌پذیرد (Cornford, 1979: 40). در مقابل، پارمنیدس نیز استدلال می‌کرد که وجود واحد، تنها چیزی است که می‌توان به آن فکر کرد. این هستی واحد، نه پدید آمده است و نه از بین می‌رود؛ پیوسته و همگن است؛ نمی‌تواند حرکت یا تغییر کند؛ این وجود واحد کاملاً واقعی است (Kahn, 1969: 715). نظریه هستی‌شناسی افلاطون در واقع جمع میان نظرهای هراکلیتوس و پارمنیدس است. به این صورت که افلاطون، کثرت و تغییر و سیلان را به جهان محسوسات و ثبات و وحدت را به عالم مُثل نسبت می‌دهد و رابطه میان این دو جهان را توضیح می‌دهد و تبیین می‌کند (بختیاری، ۱۳۹۴: ۱۰۶ و ۱۱۰).

با طرح نظریه عالم مُثل، جهان محسوس با همه کثرت‌های آن به مثابه سایه‌ها و رونوشت‌های عالم مُثل درآمد و وجود حقیقی و واقعی از آنها سلب گشت و در عوض ایده‌ها و مثال‌ها - که دارای مابه‌ازای عینی و وجودی واقعی و خارج از ذهن انسان هستند - صاحبان وجود حقیقی تلقی می‌شوند که علت‌های پدیده‌های محسوس و مادی جهان هستند. در واقع مثال‌ها وجودهای حقیقی هستند، نه کثرات عالم محسوس. مثال‌ها سرمشق‌هایی‌اند که در عالم هستی وجود دارند و چیزهای دیگر به آنها شبیه هستند. در واقع آنچه در جهان محسوسات مشاهده می‌کنیم، تصویرهای مُثل هستند (155b-156c / پارمنیدس: ۱۵۹۶-۱۵۹۹).

این مثال‌ها و ایده‌ها - نظیر مثال زیبایی، مثال عدالت، مثال شجاعت - هیچ تناقض و تضادی با هم ندارند و در تلائم با یکدیگر به سر می‌برند. همچنین این مثال‌ها خود معلول مثالی دیگر به نام مثال خیر هستند که در واقع علت‌العلل و مسبب‌الاسباب عالم مثال و بنابراین جهان محسوسات است. به این ترتیب افلاطون در پس این کثرات، وحدتی متعالی را تبیین می‌کند. مثال‌ها در برابر کثرت جهان محسوسات قرار دارد و در

مقابل هر چیزی که ما در این جهان مشاهده می‌کنیم، وجودی مجرد وجود دارد (520b-524c/ جمهوری: ۱۰۶۲-۱۰۶۸).

افلاطون با برگرداندن کثرات جهان محسوس به عالم مُثُل، کثرت این جهان را حل می‌کند، اما همچنان با کثرت در عالم مثال مواجه است. کثرت در عالم مثال‌ها نیز با برگرداندن مثال‌ها به مثال خیر مرتفع می‌شود. افلاطون برای شرح و حل این مسئله، از سه تمثیل خورشید، خط و غار در همپرسه جمهوری بهره می‌برد. در تمثیل غار، سایه‌های حقایق - یعنی امور محسوس و جسمانی - پایین‌ترین مرتبه هستی هستند. در مرحله میانی هستی، مثال‌ها قرار دارند که بر اساس این تمثیل و در سیر صعودی نفس، انسان آزادشده از زنجیر محسوسات در میانه راه با آنها مواجه می‌شود. در نهایت خورشید نیز در خارج از غار قرار دارد که استعاره‌ای از بالاترین سطح هستی - یعنی مثال خیر - است (514b-516d/ جمهوری: ۱۰۵۵-۱۰۵۸). مشاهده می‌شود که در این تمثیل، مراتب موردنظر افلاطون برای وجود به خوبی تبیین شده است و مثال خیر نیز به عنوان یک مرتبه وجودی متمایز از سایر مثال‌ها مطرح می‌گردد، به گونه‌ای که هیچ چیزی نمی‌تواند در روشنایی و عظمت، هم‌عرض با مثال خیر باشد (محمدی و جوار شکیان، ۱۳۹۲: ۱۰۵-۱۰۶).

در تمثیل خورشید نیز مثال خیر منشأ حقیقت و وجود است و سایر مثال‌ها نیز در واقع متعلقات آن هستند. مثال‌ها، روشنایی خود و بنابراین تمام هستی خود را از مثال خیر می‌گیرند. مثال‌ها بدون مثال خیر نه به وجود می‌آیند و نه می‌توانند متعلق علم حقیقی انسان قرار بگیرند. مثال‌ها وابسته به مثال خیر هستند و بدون او ظلمتی بیش نخواهند بود و اصلاً محقق نمی‌شوند و به وجود نمی‌آیند. همان‌گونه که در جهان محسوسات، خورشید عامل رشد و مرئی بودن محسوسات است، در عالم مُثُل نیز مثال خیر، علت وجودی مثال‌هاست (محمدی و جوار شکیان، ۱۳۹۲: ۱۱۰-۱۱۱).

بنابراین رابطه بین مثال‌ها، رابطه‌ای صرفاً و تماماً عرضی نیست. افلاطون استدلال می‌کند که در میان ایده‌ها، ایده خیر بالاترین و برترین است و بلکه این ایده خیر است که سرمنشأ تمام ایده‌هاست: «من بر آنم که آنچه آدمی در عالم شناخت‌ها در پایان کار و پس از تحمل رنج‌های بیکران درمی‌یابد، ایده خوب است؛ ولی همین که آدمی به

دیدار آنها نایل شد، ناچار یقین حاصل می‌کند که در همه جهان هر خوبی و زیبایی ناشی از اوست. در عالم دیدنی‌ها، روشنایی و خدای روشنایی را او آفریده است و در عالم شناختنی‌ها خود او اصل نخستین و حکمران مطلق است و حقیقت و خرد هر دو از آثار او هستند» (517b-c / جمهوری: ۱۰۵۸).

از دید افلاطون دقیقاً همین ایده خوب است که موضوع اصلی‌ترین دانش‌ها - یعنی دیالکتیک و فلسفه - است و سودمندی فضایل انسانی را متوقف بر شناخت ایده خوب می‌داند و بر این باور است که هر انسانی به طور فطری در جست‌وجوی خوب است و به نحو ابهام‌آمیزی احساس می‌کند که خوب، برترین چیزهاست و می‌خواهد آنچه را که واقعاً خوب است به دست آورد و به جلوه‌های آن قناعت نمی‌ورزد (مشکات و بینای مطلق، ۱۳۸۹: ۶۸).

نظام سیاسی مطلوب افلاطون در روایتی پارادایمی

مسئله نظام سیاسی در اندیشه افلاطون در برخی از همپرسه‌ها مانند «جمهوری» و «قوانین» به صورت خاص پرداخته شده است. از آن‌رو که در این مقاله توجه اصلی معطوف به نظام سیاسی مطلوب افلاطون یعنی «فیلسوف-شاه» است و این شکل از نظام در همپرسه جمهوری مورد تشریح قرار گرفته است، بنابراین مبنای نوشتار حاضر نیز همپرسه جمهوری است. شبکه مفهومی‌ای که زیربنای همپرسه جمهوری افلاطون را تشکیل می‌دهد، سرشار از مفاهیم اخلاقی - مانند فضیلت - و مفاهیم سیاسی - مانند عدالت - است. بنابراین این دیالوگ را در یک نگاه منطقی می‌توان به دو گونه تحلیل کرد. اول می‌توان گفت که جمهوری همپرسه‌ای است اساساً اخلاقی که سیاست در ذیل آن قرار می‌گیرد. دوم می‌توان ادعا کرد که دغدغه و مسئله بنیادین افلاطون در جمهوری سیاست بوده است و اخلاق در ذیل آن موضوعیت می‌یابد. حال سؤال این است که کدام‌یک از این دو تحلیل منطقی باید مبنای مقاله حاضر در تشریح جمهوری قرار گیرد؟

برای پاسخ به این پرسش، ذکر این نکته ضروری است که اساساً در فلسفه سیاسی یونان باستان، مرز متصلب و کاملاً روشنی میان اخلاق و سیاست نیست و این دو حوزه

در نسبتی وثیق و پیوندی ناگسستنی با یکدیگر قرار دارند. در نظام فلسفی افلاطون و نیز شاگرد نامدارش ارسطو، اخلاق آن دانشی است که در سعادت و فضیلت و معنای آنها پژوهش می‌کند و سیاست آن شاخه از علوم است که وظیفه آن، شناخت چگونگی تحصیل سعادت و فضیلت در دولت - شهر^۱ است. همپرسه جمهوری نیز در چنین فضایی است که باید فهم شود. اما آنچه به نظر نویسندگان می‌آید این است که جمهوری بیشتر همپرسه‌ای است در سیاست تا اخلاق. به این معنا که در این دیالوگ، هم افلاطون بیشتر بر توضیح و تشریح و تبیین آن نظام سیاسی‌ای قرار گرفته است که شهروندان در آن می‌توانند به فضیلت و سعادت دست یابند. نگاه دقیق به این دیالوگ آشکار می‌سازد که بحث از فضیلت و سعادت و چیستی و انواع آنها به صورت استطرادی و تطفلی و بیشتر برای زمینه‌سازی جهت توضیح نظام سیاسی مطلوب آمده است.

بنابراین از دید نوشتار حاضر، جمهوری گفتاری است که در اساس خود بیشتر سیاسی است تا اخلاقی. افلاطون در جمهوری با تأکید بر مفهوم عدالت و تلاش برای صورت‌بندی و تشریح و تبیین معنای آن سعی می‌کند نظام سیاسی مطلوب خود را با محوریت عدالت ترسیم کند. همان‌طور که در چارچوب نظری بیان شد، لاجرم هر اندیشمندی دارای مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است که مانند پوست نه پوستین با نظریه‌های آنها پیوند دارد. تشریح ساختار نظام سیاسی مطلوب افلاطون این‌گونه مواجهه با اندیشه سیاسی را بهتر بیان می‌کند. اما پیش از این کار، لازم است به زمینه و زمانه وی اشاره‌ای مختصر شود تا با درک این مطلب که «افلاطون چه پیش‌فرض‌هایی داشته و با چه مسئله‌ای مواجه بوده است؟» بهتر بتوان اندیشه‌ورزی او و حاصل آن اندیشه‌ورزی - یعنی مدینه فاضله مطرح در جمهوری - را فهم کرد؛ زیرا همان‌گونه که توماس اسپرینگز در کتاب «فهم نظریه سیاسی» استدلال کرده و نشان داده است، اندیشه سیاسی، اندیشه‌ای انتزاعی و شکل گرفته در خلأ نیست و حاصل برخورد اندیشمند با مسائل و بحران‌های عصر خود است.

۱- زمینه و زمانه افلاطون

اولین سخن قابل ذکر درباره مختصات کلی اندیشه سیاسی در یونان باستان، به‌ویژه

1. Polis

افلاطون، پولیس‌محوری آنان است. در واقع اندیشهٔ سیاسی یونان، روح تمیز خیر و شر در کالبد پولیس است. ذهنیت یونانی و عمق اعتقاد او به تقدس و جامعیت شهر، اساس اندیشهٔ سیاسی یونان را شکل می‌دهد. اساساً تفکر مدنی یونانی، با هدف شعله‌ور نگه‌داشتن هالهٔ قداست بر گرد شهر جان گرفت. دولت - شهر برای یونانیان به مثابه اجتماع مستقر و منتظم و فضایی به شمار می‌رفت که انسان یونانی زندگی خود را در پناه حصار و برج و باروی آن بامعنی می‌یافت و بدون آن نمی‌توانست انسان تلقی شود. در فرهنگ یونانی، دولت - شهر دارای منشأیی طبیعی است، نه اعتباری. در نظر یونانیان، انسان نه تنها برای بقا و ادامه حیات، بلکه اساساً برای انسان بودن، به زندگی در پولیس نیازمند است. پولیس قداست و اهمیت خود را از پیوندش با موجودیت انسانی و بقای نوع انسان دریافت می‌کرد؛ زیرا هستی انسان در گروهی هستی پولیس بود (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۷۷). به گفته یکی از اندیشمندان، «خاستگاه اصلی فلسفهٔ یونانیان در عالم نظر و اخلاق فردی آنان، همانا عمل در فضای هندسی شهر و مدینهٔ یونانی است. تأسیس علم اخلاق فردی و حکمت نظری یونانیان، جز در شهر و مدینه و در بطن و متن آن امکان‌پذیر نبوده است» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۲۹).

حوادث اجتماعی عصر افلاطون به گونه‌ای بود که وی را به چاره‌اندیشی برای نجات پولیس از بی‌اخلاقی و فساد واداشت. جنگ ۲۷ سالهٔ پلوپونزی، فقر و پریشانی و رکود را بر آتن مستولی کرد. این جنگ باعث شد که طبقه متوسط رو به رشدی که در قرن پنجم قبل از میلاد ظهور کرده بود و می‌رفت تا به قدرتی اقتصادی و سیاسی تبدیل شود، به فاصله‌ای کمتر از صد سال، به طبقه فرودست جامعه تنزل یابد (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۸۱). افلاطون با توجه به شرایط فکری و حوادث اجتماعی عصر خود که بر بنیادهای نظری و عینی پولیس خلل و خدشه وارد کرده بود، تلاش کرد تا با ارائهٔ یک فلسفهٔ سیاسی منسجم و متقن و بر محور یک پولیس آرمانی، قداست و نجابت را به پولیس برگرداند. همچنین از جنبه نظری نیز مطالعه جامعه و زمانه افلاطون به ما می‌گوید که پیش‌زمینه فکری وی، سوفیسم است. از متن آثار خود افلاطون نیز می‌توان به این نکته پی برد. سراسر آثار افلاطون مشحون است از نام‌های سوفسطائیان بزرگی مثل: پروتاگوراس، گریاس، کالیکس، ترازیماخوس و... که افلاطون از زبان سقراط با آنها گفت‌وگو می‌کند و سعی در بطلان دعاوی آنها دارد. سوفسطائیان معتقد بودند که

می‌توانند آرته^۱ یا فضیلت را تعلیم دهند و مبلّغ و مروج نوعی پوچ‌گرایی اخلاقی (نیپیلیسم اخلاقی) نیز بوده‌اند (واعظی، ۱۳۸۸: ۷۰).

۲) تحلیل نسبت ساختار نظام سیاسی افلاطون بر مبنای

همپرسه جمهوری با مبانی بنیادین آن

درباره روح کلی حاکم بر فلسفه سیاسی افلاطون نیز بین محققان تقریباً اجماعی وجود دارد مبنی بر اینکه فلسفه افلاطون، فلسفه‌ای فضیلت‌محور است و مهم‌ترین دغدغه وی، هدایت و راهنمایی انسان به سوی فضیلت است. در فلسفه سیاسی نیز مبنای آرمان‌شهر افلاطونی بر فضیلت استوار است (مکین تاجر، ۱۳۷۶: ۲۹۰). مدینه فاضله بر اساس فضیلت شکل می‌گیرد و هدف از تکوین آن نیز پیگیری و تحقق فضیلت است. افلاطون به دنبال ایجاد جامعه با فضیلت است (کدیور و حسنی‌فر، ۱۳۸۵: ۶۴-۶۸). بنابراین تمام فلسفه سیاسی افلاطون را می‌توان تعلیم و تربیت فضیلت به عنوان شالوده اقتدار سیاسی و شرط انتخاب حاکم جامعه دانست و هرگونه توضیح و تبیینی از فلسفه سیاسی او باید این نکته را مدنظر داشته باشد.

ترسیم نظام سیاسی مطلوب افلاطون -آنگونه که در همپرسه جمهوری متبلور شده است- به خلاصه‌ترین شکل ممکن می‌تواند چنین بیان شود: پولیس آرمانی افلاطونی، شهری است که براساس فضیلت عدالت بنا شده است. عدالت برای افلاطون، بزرگ‌ترین و برترین فضیلت سیاسی و شالوده و مبنای نظام سیاسی اوست (Gadamer, 1980: 80). در این شهر هر کس بر اساس قابلیت‌های ذاتی خود، جایگاه خاصی دارد. به این معنا شهر افلاطونی، شهری طبقاتی است. البته طبقه نه در معنای اقتصادی آن - که اساساً مفهومی مدرن است- بلکه طبقه مدنظر افلاطون به معنای هم‌ردیف و هم‌عرض بودن انسان‌های دارای قابلیت یکسان و تمایز آنها از انسان‌های با قابلیت‌های متفاوت است.

اما چرا فضیلت عدالت، مهم‌ترین فضیلت و در واقع مبنا و اساس مدینه فاضله افلاطون است؟ پاسخ این سؤال را باید در هستی‌شناسی افلاطون جست. با توجه به مطالبی که در آن بخش گفته شد، هستی‌شناسی افلاطون یک هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی است. در این سلسله‌مراتب، جهان محسوس در پایین‌ترین درجه قرار دارد

1. arête

و در مراتب میانی، عالم مُثُل جای می‌گیرد و در نهایت مثال خیر که در رأس هرم هستی و علت‌العلل آن است. از آنجا که نظام سیاسی مطلوب باید الگو گرفته از کیهان و نظم کیهانی و در واقع تبلور و تجلی آن باشد و نیز از آنجا که هستی، سلسله‌مراتبی است، پس فضیلت عدالت باید اساس جامعه مطلوب افلاطون باشد؛ زیرا عدالت به معنای «پرداختن هر کس به کار خود» است و می‌تواند توجیه‌کنندهٔ سلسله‌مراتب حاکم بر مدینه فاضله افلاطون باشد.

سؤال بعدی این است که اگر قرار باشد در شهر افلاطون انسان‌ها بر اساس قابلیت‌های ذاتی خود جایگاه خاصی داشته باشند، ملاک و معیار این قابلیت‌ها چیست؟ پاسخ این پرسش نیز به مُثُل برمی‌گردد. همان‌طور که در بخش معرفت‌شناسی گفته شد، یکی از اصول شناخت در نزد افلاطون یادآوری است. به این معنا که انسان پیش از دنیا با مُثُل آشنا بوده است و در این دنیا تنها نیازمند به تذکر و یادآوری است. اما شناختِ مُثُل در پیش از این دنیا برای همه انسان‌ها یکسان نیست و قابلیت و بنابراین جایگاه انسان‌ها در این دنیا بستگی مستقیم و تمام به میزان آشنایی آنها با مُثُل در پیش از این دنیا دارد. بر همین اساس است که قابلیت برخی مردمان مانند طلاست و باید زمام‌دار باشند؛ برخی دیگر نظیر نقره‌اند که سپاهیان هستند و مابقی که از آهن‌اند و توده مردم را تشکیل می‌دهند (415b/ جمهوری: ۹۳۰).

مسئله بعدی، نظر افلاطون نسبت به نظام‌های سیاسی رایج در زمان خود است. افلاطون در کتاب هشتم و اوایل کتاب نهم جمهوری به این مهم می‌پردازد و نظام‌های تیموکراسی، الیگارش، دموکراسی و تیرانی را بررسی می‌کند و نظر خود را درباره هر یک به تفصیل بیان می‌دارد. افلاطون، منتقد جدی هر چهار نظام است که در اینجا به جهت رعایت اختصار تنها به ذکر نظر وی درباره دموکراسی اکتفا می‌شود. افلاطون نمی‌تواند دل به دموکراسی ببندد؛ زیرا روح فلسفه و سیاست افلاطون، فضیلت است؛ در حالی که دموکراسی مبتنی بر فضیلت نیست. همچنین دموکراسی موجب تغییر و بی‌ثباتی است؛ حال آنکه ثبات یکی از خصیصه‌های شهر مطلوب افلاطون است. همچنین دموکراسی مستلزم مشارکت فعال جمیع مردم در حکمرانی است و این یعنی عدم رعایت قابلیت‌ها و مغشوش شدن مرزهای متصلب و روشنی که افلاطون میان

انسان‌های شهر خویش می‌کشد. همچنین افلاطون در همان کتاب هشتم استدلال می‌کند که دموکراسی دچار سستی و عدم قطعیت در تفکر و استدلال است و بنابراین شکاکیتِ سوفیسم‌گونه‌ای در مبانی آن راه دارد و همین رسوخ شکاکیت در آن باعث دگرگونی و تشتت است.

مسئله بعدی که شاید مهم‌ترین مسئله نیز باشد، جایگاه حاکم در نظام سیاسی افلاطونی است. حاکم علی‌الاطلاق شهر افلاطون، فیلسوف است. اما چرا اینگونه است؟ چرا فیلسوف باید حاکم شهر افلاطون باشد و این امر چه نسبتی با مبانی بنیادین فلسفه او دارد؟ تمام مناسبات این جهان - که جهان محسوسات است - باید مبتنی و بر اساس عالم مُثُل باشد. عالم مُثُل نیز عالم وجودشناختی مجردات عقلی است که راه درک و فهم و دیدن آنها، دیالکتیک است. این تنها و تنها فیلسوف است که می‌تواند اهل دیالکتیک و لذا بصیر به مُثُل باشد. پس تنها و تنها فیلسوف است که حق حکمرانی دارد. همچنین با توجه به فضیلت‌محور بودن فلسفه افلاطون و مدینه فاضله افلاطونی و نیز با توجه به «وحدت فضیلت و معرفت» در اندیشه وی، هدف شهر افلاطونی، فضیلت‌مندی شهروندان است و کسی از پس این کار بر می‌آید که اهل فضیلت - یعنی اهل معرفت باشد - این شخص کسی نیست جز فیلسوف. علت اینکه فیلسوف در مقام زمام‌داری شهر قرار می‌گیرد، همان معرفتی است که او به عالم مُثُل دارد.

البته باید توجه داشت که معرفت مدنظر افلاطون به هیچ‌وجه معرفت نظری صرف نیست، بلکه معرفت باطنی و وجودی است. فیلسوف با صیوررتی که در درون خود داشته، به «دیدار» مُثُل نائل شده و چنین دیداری، لاجرم با عمل یکی است. در این صورت‌بندی است که معرفت و فضیلت یکی می‌شود. در واقع فیلسوف، مواجبه‌ای بنیادین با نفس هستی دارد و معرفت باطنی و وجودی او به مثال خیر، منجر به ضرورت حاکمیت او در پولیس (دولت - شهر) می‌شود. این امر به او این امکان را می‌دهد که بتواند خطوط کلی و لوازم دستیابی به سعادت و فضیلت را چه در فرد و چه در شهر فراهم آورد. افلاطون با برجسته کردن همین نقش فیلسوف است که می‌گوید: «کسی که به نیک (مثال خیر) دست یافت و به سعادت کامل رسید، نباید بگذاریم در گوشه‌ای بماند. باید او را حاکم شهر کنیم، تا سعادت کل جامعه را فراهم کند» (519c/ جمهوری: ۱۰۶۱).

همچنین تمایل افلاطون به نفی دموکراسی و دفاع او از حکمرانی فیلسوف-شاه بی‌ارتباط به وجه «جست‌وجوی وحدت در پس کثرت» در هستی‌شناسی او نیست. گفته شد که او در پس کثرت جهان محسوسات، در پی وحدتی متعالی است که آن را در عالم مُثُل می‌جوید. بنابراین در مدینه فاضله او نیز دموکراسی - که روح آن تکثر است - جایی و ارزشی ندارد و وحدت متعالی عالم مُثُل در حکمرانی فیلسوف-شاه متجلی و متبلور است.

مسئله قابل تأمل دیگری که وجود دارد، توجه به این مطلب است که در اندیشه افلاطون، معرفت و فضیلت در وحدت و این‌همانی‌شان درک می‌شود. فضیلت برای افلاطون به معنای معرفت باطنی به خیر است. رذیلت نیز - که نقطه مقابل فضیلت است - جهل و نادانی به خیر و خوبی است. از طرفی فضیلت در نزد افلاطون امری آموختنی محسوب می‌شود. بنابراین تربیت در اندیشه او اهمیتی ویژه می‌یابد. البته چون معرفت افلاطونی، وصف و وجهی باطنی و وجودی دارد، بنابراین تربیت افلاطونی نیز نمی‌تواند تربیتی صرفاً فکری و نظری داشته باشد؛ بلکه با صیروت درونی مرتبط است.

شاید بتوان با استمداد از مفاهیم موجود در سنت نظری خودمان، تربیت در نظر افلاطون را دارای پیوند با مفهوم «ریاضت» دانست. به عبارت دیگر معرفت و فضیلت و تربیت، ارتباط وثیقی با هم دارند. همچنین گفته شد که روح مدینه فاضله وی، فضیلت است. نتیجه این مقدمات این است که افلاطون در کتاب هفتم، بحثی مبسوط و مفصل در تربیت فیلسوف-شاه دارد. در جامعه آرمانی افلاطون، برای تربیت طبقه فضیلت‌مند و حکیم حاکم، از همان کودکی آموزش حساب و هندسه و علوم مقدمه دیالکتیک آغاز می‌شود. تعلیم و تربیت جوانان صاحب استعداد به این صورت است که تا هجده سالگی آشنایی مقدماتی با ادبیات و موسیقی و ریاضیات پیدا می‌کنند؛ بعد تا بیست سالگی، تعلیمات بدنی و نظامی به آنها داده می‌شود، آنگاه مدت ده سال یعنی تا سی سالگی به تحصیل علوم ریاضی مشغول می‌شوند. آن وقت نخبگان آنها به مدت پنج سال یعنی تا ۳۵ سالگی به فراگرفتن دیالکتیک و اصول اخلاق همت می‌گمارند. آنگاه پانزده سال باید وقت صرف کسب تجربیات عملی شود و در پنجاه سالگی که این افراد برگزیده به لقای مثال خیر» نائل‌آمده‌اند، باید به تفکر، مطالعه و اداره امور کشور بپردازند. در آن صورت است که اگر زمام امور به دست آنان سپرده شود، شهری که کمال مطلوب است به وجود

خواهد آمد (525b-541c/ جمهوری: ۱۰۷۰-۱۰۹۱).

نکته دیگر اینکه نظام سیاسی مطلوب افلاطون از جمیع تغییرات و دگرگونی‌ها میراست. افلاطون در ترسیم مدینه فاضله خود از هر نوع تغییری، انتقاد شدید کرده و سعی بلیغ نموده است تا تمام عوامل تغییر در شهر مطلوبش را از آن بیرون کند. ثبات و دوام از جمله ویژگی‌های مورد علاقه افلاطون برای شهر آرمانی اوست. روشن است که دلیل این امر، نگاه افلاطون به عالم مُثُل است. الگوی افلاطون در طرح‌ریزی مدینه فاضله خود، مثال دولت است و از آنجا که عالم مُثُل، عالم ثبات است، پس مثال دولت نیز ثابت و لایتنغیر خواهد بود. بنابراین شهر آرمانی افلاطون نیز که چشم به مثال دولت دارد، شهری ثابت و به دور از تغییر است. همچنین تلاش افلاطون برای تثبیت و دوام شهرش علاوه بر الگوی مثال دولت، به نگاه افلاطون به جهان محسوسات نیز برمی‌گردد. در معرفت‌شناسی افلاطون گفته شد که جهان محسوس برای افلاطون، جهان تغییر و زوال و دنیای موجودات میان «وجود» و «عدم» است و در حکم سایه‌ای برای عالم مُثُل است.

افلاطون در کتاب پنجم جمهوری، بحث حذف مالکیت خصوصی و نظریه اشتراکی زنان و فرزندان را پیش می‌کشد و می‌نویسد: «اگر کشوری بخواهد آموزش به بهترین وجه اداره شود، باید اصل اشتراک را در مورد زن و فرزند بپذیرد... خانه‌هایی که سربازان در آن به سر می‌برند، باید بین همه آنها مشترک باشد. آنها نباید مایملک شخصی داشته باشند» (464b-c/ جمهوری: ۹۹۱-۹۹۲). ریشه نظریه اشتراکی زنان و مردان و حذف مالکیت خصوصی در اندیشه افلاطون چیست؟ چرا افلاطون برای طبقه حاکمان شهر زیبای خود، چنین تجویز مناقشه‌برانگیزی می‌کند؟ آیا این مطلب دلیلی جز تمایل بی‌بدیل افلاطون به وحدت و یگانگی و انزجار او از کثرت و تشتت دارد؟ آیا این تمایل شدید، جز با ارجاع به معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی افلاطون و تلاش وی برای سیر از کثرت (جهان محسوسات) به وحدت (عالم مُثُل) توجیه‌شدنی است؟

یکی از آخرین مباحثی که افلاطون در جمهوری و در کتاب دهم آن مطرح می‌کند، بحث شاعران است. شاعران، جایی در شهر زیبای افلاطون ندارند و او آنها را مدینه فاضله خود بیرون می‌کند. دلیل این امر چیست؟ گفته شد که در فلسفه افلاطون، معرفت‌راستین به امور ثابت و کلی و پایدار و اصیل -یعنی مُثُل- تعلق می‌گیرد، در

حالی که «دوکسا» با امور متغیر محسوس جزئی سروکار دارد. افلاطون توضیح می‌دهد که شاعران در میان مردمان به دانایی مشهورند، تا آنجا که مردم تصور می‌کنند که شاعران به تمامی مسائل علم دارند و می‌توان در امور مختلف به آنها رجوع نمود، از آنها پرسش کرد و از ایشان پاسخ دریافت داشت. اکنون سؤال این است که آیا شاعران شایسته چنین مرجعیتی هستند؟ شاعران بیشتر اهل معرفت راستین و علم به عالم مُثُل هستند یا اصحاب عقیده و باور (دوکسا)؟

افلاطون با تمسک به مثال «تخت و نقاش» استدلال می‌کند که می‌توان سه نوع تخت را تصور کرد. اول، مثال تخت که در عالم مُثُل است و همان تخت حقیقی است و فیلسوف به آن علم دارد. دوم، تختی که نجّار آن را می‌سازد که در واقع از آن تخت مثالی و حقیقی نمونه‌برداری شده است. سوم، تختی که نقّاش آن را نقاشی می‌کند. کار نقّاش را نمی‌توان ساختن نامید؛ زیرا او برای کشیدن تصویر تخت از تختی که نجّار ساخته پیروی کرده است و بنابراین دو مرحله از حقیقت تخت (مثال تخت) که فیلسوف آن را می‌بیند، دور است. با این وصف، نقّاشی تقلید است و نقّاش، مقلّدی بیش نیست. افلاطون، شاعران را با نقّاشان قیاس می‌کند و معتقد است که شاعران در همه چیز اظهار نظر می‌کنند، زیرا آنها فقط از ظاهر و نمود هر چیزی تقلید می‌کنند و به حقیقتش راهی ندارند. به همین دلیل، پیوسته از شاخه‌ای به شاخه دیگر می‌پرند و در مسائل گوناگون اظهار نظر می‌کنند بدون اینکه به راستی معرفتی از آنها داشته باشند. افلاطون به لطافت و ظرافت موجود در اشعار معترف است، اما برای او «معرفت راستین» جایگاهی بی‌بدیل دارد و حاضر نیست حقیقتی را که با دیالکتیک یافته است، با لطافت و ظرافت شعر عوض کند. به این ترتیب افلاطون با استناد به مبانی معرفت‌شناختی خود، شاعران را از شهر آرمانی‌اش می‌رانند و تنها برای شاعرانی مجوز ورود به مدینه فاضله فیلسوف - شاه را صادر می‌کند که «مضمون اشعارشان، ستایش خدایان و تحسین مردان شریف باشد».

نتیجه‌گیری

افلاطون یکی از بزرگ‌ترین متفکران تاریخ بشر و مؤسس و پایه‌گذار فلسفه غرب است؛ فلسفه‌ای که در تاریخ بسط خود، تمدن از آن خودکننده‌ای را پدید آورده است

که اکنون هیچ نقطه‌ای خارج از آن وجود ندارد. امروز غرب‌شناسی در واقع بخش مهمی از خودشناسی است. بنابراین پرداختن به افلاطون و آشنا شدن با عمق و ابعاد فلسفه او صرفاً یک دغدغه دانشگاهی نیست، بلکه مسئله‌ای است که مستقیماً به وضعیت امروز جهان و از جمله کشور ما مرتبط است. تحلیل و نگاه پارادایمی به اندیشه سیاسی، با این استدلال که تفکر در خلأ شکل نمی‌گیرد و مبتنی بر مبانی بعید و قریب بسیاری است، سعی در ارائه رویکردی نسبتاً جامع به اندیشه سیاسی دارد. در این تحلیل، مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی یک متفکر یا مکتب فکری مورد بررسی و تحقیق قرار می‌گیرد و اندیشه سیاسی حاصل از این مبانی در نسبت با آنها شناخته می‌شود. در این مقاله سعی شد تا فلسفه سیاسی افلاطون که پررنگ‌ترین بخش تفکر اوست، بر اساس همپرسه «جمهوری» که از جمله عظیم‌ترین کارهای افلاطون و اساساً اثری در حوزه اندیشه سیاسی است، مورد پژوهش قرار گیرد. که البته به جهت رعایت اختصار تنها به معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی پرداخته شد. تحلیل نسبت میان مبانی انسان‌شناسی و فلسفه سیاسی افلاطون نیز بحث بسیار مهمی است که به عنوان پیشنهادی برای تحقیقات بعدی مطرح می‌شود.

با این هدف، در بخش اول به معرفت‌شناسی افلاطون با محوریت این سؤال پرداخته شد که معرفت راستین و حقیقی در نزد افلاطون چیست؟ با تحلیل آثار افلاطون در این زمینه به‌ویژه دیالوگ جمهوری و ثئی‌توس نتیجه چنین شد که افلاطون برای شناخت محسوسات، ارزش معرفت‌شناختی قائل نیست و اصولاً چنین مواردی را شناخت و معرفت نمی‌داند. برای افلاطون، شناخت حقیقی عبارت است از شناخت مجردات عقلی که در عالمی غیر از این عالم - یعنی عالم مُثُل - وجود دارند که جهان محسوسات در حکم سایه‌ای برای آن جهان است. افلاطون، راه رسیدن و شناخت مُثُل را دیالکتیک که سیر عقلانی و نیز وجودی مبتنی بر دیالوگ است می‌داند. ضمن آنکه با طرح نظریه یادآوری، استدلال می‌کند که انسان‌ها پیش از دنیا در مراتب مختلف با مُثُل آشنا هستند و همین تفاوت مراتب آشنایی با مُثُل در پیش از این دنیا، دلیل اصلی تفاوت قابلیت انسان‌ها در این دنیا است. گام بعدی، تشریح هستی‌شناسی افلاطون بود که در واقع روی دیگر سکه مُثُل است. هستی‌شناسی افلاطون نیز بر اساس سلسله‌مراتبی و

هرمی بودن و همچنین سیر از کثرت به وحدت تبیین شد. همچنین در دوران کلاسیک، میان کیهان^۱ و فضیلت^۲ ارتباطی وجودشناختی برقرار بود، به گونه‌ای که فضیلت انسانی به عنوان نمونه‌ای از کیهان یا دست‌کم در تطابق با آن ممکن دانسته می‌شد و طبیعت انسانی، به شرط تعلیم یافتن و تربیت شدن، می‌توانست سعادت‌مند شود. انسان از نظر افلاطون، موجودی سه بخشی است که از عقل و روح و غریزه تشکیل می‌شود و انسان حقیقی و سعادت‌مند کسی است که بتواند میان این بخش‌ها هماهنگی ایجاد کند و این همان عدالت است. عدالت که بر هماهنگی میان اجزای یک کل دلالت می‌کند، فضیلتی است که هم به فرد و هم به اجتماع انسانی اطلاق می‌شود؛ زیرا ساخت جامعه نیز شبیه ساخت فرد است.

در بخش نهایی با ترسیم برخی نکات کلیدی مدینه فاضله افلاطون، سعی شد که به تحلیل نسبت میان معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی و فلسفه سیاسی وی پرداخته شود. بر همین اساس استدلال شد که مهم‌ترین فضیلت در شهر افلاطون، فضیلت عدالت است؛ زیرا عدالت هر چیزی را در جایگاه خود قرار می‌دهد. این امر با هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی و هرمی افلاطون مرتبط است. طبقه‌بندی مدینه افلاطون نیز بر اساس نظریه یادآوری و درجه‌آشنایی انسان‌ها با مُثُل در پیش از دنیاست. تمایل افلاطون به ثبات و نفی تشمت در شهر آرمانی‌اش بر مبنای ثبات عالم مُثُل و تکثر جهان محسوسات و جایگاه هر یک در هستی‌شناسی اوست. افلاطون در جمهوری به نقد و نفی نظام‌های سیاسی رایج در زمان خویش نیز می‌پردازد. در این میان، نقد او به دموکراسی برجسته شده است. افلاطون از موضع دفاع از وحدت و ثبات و نفی شکاکیت و تکثر و تشمت به نقد دموکراسی می‌نشیند. بحث پُرمناقشه اشتراکی بودن زنان و اموال و کودکان و نیز نقد شعر و طرد شاعران از شهر، نتیجه مستقیم دفاع افلاطون از ثبات و برائت او از تکثر و نیز توجیه ارزشمندی معرفت عقلی و بی‌ارزشی تخیل و تقلید است.

بی‌شک مهم‌ترین فراز مدینه فاضله افلاطونی، نظریه‌پردازی وی برای حکومت حکیم و فیلسوف - شاه است. توجه تام و تمام به عالم مُثُل و وابسته کردن وجود و معرفت حقیقی به آن، شناخت و معرفی مُثُل به عنوان مجردات عقلانی که تنها از راه دیالکتیک

1. kosmos

2. arete

و شهود عقلانی فهم و بلکه «رؤیت» می‌شوند، نفی جهان محسوسات به عنوانی جهانی بهره‌مند از معنای حقیقی وجود، بیزاری از کثرت و علاقه و تمایل به وحدت و یگانگی، بنا کردن شهر مطلوب بر اساس فضیلت و نه هیچ چیز دیگری، فضیلت و معرفت را در وحدت و این‌همانی‌شان درک کردن، جایگاه بالای تربیت به جهت آموختنی دانستن فضیلت، همه اینها که جملگی از مبانی متافیزیکی و بنیادین فلسفه افلاطون هستند و در نهایت حکم به حکمرانی حکیم می‌دهند، نشان‌دهنده عمق و ابعاد پیوند وثیق مبانی بنیادین افلاطون و فلسفه سیاسی و مدینه فاضله او هستند. با این اوصاف می‌توان از نظر دلالت راهبردی (صورت‌بندی اقتدار)، افلاطون را یک ریاست‌گرا محسوب کرد؛ زیرا وی بهترین و مناسب‌ترین مناسبات سیاسی را ترکیبی از دانش و اقتدار می‌دانست. به این صورت که برترین اقتدار لزوماً باید در دست داناترین فرد باشد، یعنی کسی که به دیدار مُثُل نائل شده است. اگر اقتدار در دست فیلسوف نباشد، مدینه نمی‌تواند به سعادت برسد؛ زیرا کسی که نابیناست و خود در غار تاریک، اسیر سایه‌هاست، نمی‌تواند اسیرانی مانند خود را به سوی خورشید حقیقت و سعادت رهنمون شود. در دید افلاطون، دانایی شرط لازم و قطعی و اغماض‌ناپذیر حکمرانی است.

به‌طور خلاصه، دلالت تاریخی - وضعیتی افلاطون، پولیس‌محوری یونان باستان و نیز به مخاطره افتادن موجودیت اخلاقی آن و ظهور شک‌گرایی مطلق سوفیسم و تلاش برای رهایی از این بحران است. دلالت بنیادین افلاطون مبتنی بر ثنویت‌اندیشی جهان محسوسات و عالم مُثُل، وحدت فضیلت (و در نتیجه سعادت) با معرفت و لذا منحصر دانستن سعادت در دیدار مثال خیر، سه وجهی دانستن وجود انسانی و عدم یکسان‌انگاری قابلیت‌های آدمیان است. دلالت هنجاری افلاطون نیز همانا عدالت و هماهنگی میان اجزای انسان با یکدیگر و نیز هماهنگی میان انسان از یکسو و کیهان از سوی دیگر است. بر همین اساس دلالت راهبردی و صورت‌بندی افلاطون از اقتدار، حاکمیت فیلسوف و ریاست‌گرایانه است.

پی‌نوشت

۱. به گفته فیلسوف معاصر انگلیسی، آلفرد نورث وایتهد، «کل تاریخ فلسفه غرب، حاشیه‌ای بر

فلسفه افلاطون است» (مگی، ۱۳۸۹: ۱۵).

۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک: انتظام، ۱۳۷۹: ۱۰-۲۵.

۳. نکته‌ای که در سراسر این مقاله باید در نظر داشت این است که نوشته‌هایی از این دست به جهت محدودیت‌های مختلفی که با آن مواجه‌اند، تنها می‌توانند به بخشی از مسائل پردازند و اغلب حق مطالب نیز ادا نمی‌شود. افلاطون برای ادعاهای خود ادله گوناگون و متنوعی آورده است. در این مقاله در ذیل هر بحث تنها می‌توان به توصیف مختصر ادعا و ذکر خلاصه‌ای از یکی از ادله‌های افلاطون پرداخت. طبیعتاً برای دیدن تفصیل و بسط مطلب باید به نوشته‌های خود افلاطون و یا شرح‌های جامع او مراجعه کرد.

Archive of SID

منابع

- افلاطون (۱۳۸۰) مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- انتظام، سید محمد (۱۳۷۹) «ساختار منطقی معرفت شناسی افلاطون»، نامه مفید، شماره ۲۴، زمستان، صص ۵-۳۴.
- بختیاری، فاطمه (۱۳۹۴) «تأثیر مفهوم وجود ثابت پارمنیدس و سیلان هراکلیتوس در وجودشناسی افلاطون»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، شماره ۷، بهار و تابستان، صص ۱۰۵-۱۲۱.
- خیری، حسن (۱۳۸۹) «مقایسه پارادایم دینی (اسلامی) با پارادایم‌های اثباتی، تفسیری و انتقادی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۲، بهار، صص ۷-۳۲.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۰) درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی، تهران، کویر.
- قرلسفلی، محمدتقی (۱۳۹۰) فلسفه فلسفه سیاسی، مناقشه‌های نظری در عصر جهانی شدن، تهران، رشد آموزش.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸) تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه مجتبی، چاپ دوم، تهران، سروش.
- کدیور، محسن و عبدالرسول حسینی‌فر (۱۳۸۵) «فضیلت به‌مثابه شالوده نظام سیاسی مطلوب افلاطون»، نامه مفید، شماره ۵۳، اردیبهشت، صص ۶۳-۷۴.
- (۱۳۸۶) «نسبت نظریه مثل افلاطون با فلسفه سیاسی او»،
- دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه اصفهان)، شماره ۵۱، زمستان، صص ۸۵-۱۰۲.
- محمدی محمدیه، زهرا و عباس جوار شکیان (۱۳۹۲) «بررسی تطبیقی سیر از کثرت به وحدت در هستی‌شناسی افلاطون و ملاصدرا»، حکمت معاصر، سال چهارم، شماره ۴، زمستان، صص ۹۹-۱۱۹.
- مشکات، محمد و سعید بینای مطلق (۱۳۸۹) «معانی وجود از دیدگاه افلاطون بر مبنای جمهوری، پارمنیدس و سوفیست»، خردنامه صدرا، شماره ۶۲، زمستان، صص ۶۴-۷۷.
- مکین تایر، السدیر (۱۳۷۶) «اخلاق فضیلت‌مدار»، ترجمه حمید شهریاری، نقد و نظر، سال چهارم، شماره اول و دوم، صص ۴۵-۵۳.
- مگی، برابان (۱۳۸۹) فلاسفه بزرگ، آشنایی با فلسفه غرب، عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- منوچهری، عباس (۱۳۷۸) «فلسفه سیاسی در روایتی پارادایمی»، نامه فرهنگ، شماره ۳۲، بهار، صص ۱-۲۲.
- (۱۳۸۵) «آزادی در روایتی پارادایمی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، دوره اول، شماره ۲، خرداد، صص ۷-۲۷.
- (۱۳۸۸) «دوستی در اندیشه سیاسی، روایتی پارادایمی»، تحقیقات سیاسی و بین‌المللی، سال اول، شماره ۳، پاییز، صص ۵۵-۷۴.

----- (۱۳۸۸) «نظریه سیاسی پارادایمی»، پژوهش سیاست نظری، سال اول، شماره ۶، تابستان و پاییز، صص ۷۷-۹۳.

----- (۱۳۹۴) «اندیشه سیاسی به مثابه دانشی میان‌رشته‌ای، روایتی دلالتی - پارادایمی»، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، دوره هفتم، شماره ۲، بهار، صص ۱-۲۲.

----- (۱۳۹۵) فراسوی رنج و رؤیا، روایتی دلالتی - پارادایمی از تفکر سیاسی، جلد ۱، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

میراحمدی، منصور و میثم قهرمان (۱۳۹۳) «امکان‌سنجی تحلیل پارادایمی در فلسفه سیاسی فارابی»، سیاست نظری، شماره ۱۰، صص ۱-۲۸.

ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶) «نگاهی به تاریخ تکوین پولیس یونان و جایگاه و اهمیت آن در فلسفه سیاسی افلاطون»، نامه فلسفه، شماره ۲، صص ۷۵-۸۶.

واعظی، احمد (۱۳۸۸) نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Campbell, L. (1883) *The Theaetetus of Plato*. Oxford University Press.

Cornford, F. M (1979) *Plato's Theory of knowledge*, London, Routledge & Kegan Paul.

----- (1997) *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato*, Hackett Publishing Company.

Furlong and Marsh (2002) *A skin not a sweater: ontology and epistemology in political science*. In: Marsh, David and Stoker, Gerry eds. *Theory and Methods in Political Science*, Palgrave Macmillan.

Gadamer, Hans George (1980) *Dialogue and Dialectic: Eight hermeneutical studies on Plato*; Translated and with an introduction by P.christopher smith; New Haven and London; Yale university press.

Gail, Fine (1978) *Knowledge and Belief in Republic V*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60 (2): 39-121.

Kahn, Charles H, (1969) *The Thesis of Parmenides, The Review of Metaphysics*, Vol. 22, No 4.

Klein, Jacob (1965) *A Commentary on Plato's Meno*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Mayer, F (1966) *A history of ancient and medieval philosophy*; New York: American book.