

بررسی اشتراکات و افتراقات در فلسفه اجتماع افلاطون و فارابی

محمود تقی زاده داوری*

چکیده

از آنجا که فلسفه و سایر علوم عقلی از طریق ترجمه آثار یونانی وارد تمدن اسلامی شده است همواره این شائبه وجود داشته که فلسفه اسلامی چیزی بیش از ترجمه محض فلسفه یونانی نبوده و فلاسفه مسلمان نوآوری‌ای در قالب و محتوای این دانش مهاجر نداشته اند. نوشتار حاضر تلاش می‌کند تا در خصوص فلسفه اجتماع، این نوآوری‌ها را برجسته سازد و از این‌رو، بین دیدگاه‌های اجتماعی دو تن از نمایندگان مهم فلسفه یونانی و فلسفه اسلامی، افلاطون و فارابی، مقایسه‌ای صورت داده و آراء متفاوت آنان را در کنار آراء مشترکشان مطرح می‌نماید. خواننده در انتهای این مقاله درخواهد یافت که گرچه فارابی لفظ «مدینه فاضله» را از افلاطون وام گرفته است ولی طراحی، تحلیل و براهین مختلف مدینه او تفاوتی چشمگیر با مدینه افلاطون دارد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه اجتماع، فلسفه یونانی، فلسفه اسلام، مدینه فاضله،

تیپ‌شناسی جوامع.

* استادیار دانشگاه قم

فلسفه اجتماع (Social Philosophy) در شکل کلاسیک آن به معرفتی اطلاق می‌شود که اجتماع و یا اجتماعات انسانی را به شیوه‌ای عقلی، فلسفی، کلی، نوعی، انتزاعی، تجربیدی، برهانی و تحلیلی مورد پژوهش قرار می‌دهد؛ از حقیقت جامعه کنکاش می‌کند؛ از هستی، چیستی، چرایی و چگونگی آن می‌پرسد؛ انواع اجتماعات غیرکامله (خانه، کوی و محله) و کامله (شهر / کشور، امت و جامعه جهانی) را برمی‌شمارد؛ شکل، صورت، قالب و نوع حقیقی و غیرحقیقی آن را شرح می‌دهد؛ نوع ایدئال یا فاضله را از انواع غیر فاضله آن مشخص می‌سازد؛ و سرانجام ویژگی‌ها و خصایص نوع برتر از زندگی جمعی را از انواع پستتر آن معین می‌کند. از این‌رو، فلسفه اجتماع همواره با حقیقت اجتماع بشری و اجتماعات حقیقی انسان‌ها سر و کار دارد، نه با واقعیت اجتماع و جوامع تاریخی. (سروش: ۱۳۷۶، ۲-۳۴؛ Pettit: 1995, 831-34)

در عین حال، دانش دیگری نیز وجود دارد که به اجتماع بشری می‌پردازد، ولی به شیوه‌ای تجربی، علمی، استقرایی، مشاهده‌ای، آماری، موردی، جزئی و توصیفی. این دانش که از آن به جامعه‌شناسی (Sociology) تعبیر می‌شود با جوامع واقعی و عینی و تاریخی (دارای زمان و مکان معین) سر و کار دارد؛ برای مثال جوامع شکار، جوامع دامدار، جوامع مدرن، جوامع سنتی، جهان اول، جهان سوم، جوامع صنعتی و جوامع درحال توسعه از جمله جوامعی هستند که جامعه‌شناسان به مطالعه آنها اشتغال دارند. (گیدنز: ۱۳۷۴، ۴۷-۶۳). از این‌رو، می‌توان گفت که فیلسوفان اجتماع به تحلیل عقلی مفاهیم مربوط به اجتماع و جامعه بشری مشغولند، در حالی که جامعه‌شناسان به شناسایی و توصیف و تفسیر علمی مصادیق خارجی جامعه بشری می‌پردازند.

به عبارت دیگر، فلسفه اجتماع در مفهوم کلاسیک آن از نوع حقیقی اجتماعاتی بحث می‌کند که در عالم مثال و یا عالم ایدئال و یا عالم نفس الامر تحقق دارد، و جامعه‌شناسی از انواع جوامعی پژوهش می‌کند که پا به پای تطور انسان در تاریخ، پدید آمده، متحول شده و توسعه یافته‌اند. فلسفه اجتماع در آثار فارابی با عنوان «علم مدنی» به کار رفته است. این علم به شاخه‌ای از دانش اجتماعی اطلاق می‌شود که به بحث

درباره مدینه به عنوان یک اجتماع کامله و یا انواع مدینه‌ها به عنوان اجتماعات کامله می‌پردازد؛ برای مثال فارابی از مدینه، امت و معموره (جامعه جهانی) فاضله به عنوان انواع اجتماعات کامله نام برده است. (فارابی: ۱۳۶۶، ۶۹) از این شاخه در جامعه‌شناسی با عنوان گونه‌شناسی (تیپولوژی) جوامع تعبیر می‌شود. (آلن بیرو: ۱۳۷۰، ۴۳۵)

مطالعه اجتماعات انسانی به شیوه کلی در تمدن یونانی از سقراط و افلاطون آغاز می‌شود، و در تمدن اسلامی از ابونصر فارابی ریشه می‌گیرد. در عین حال، مطالعه جوامع انسانی به شیوه تجربی و علمی در تمدن یونانی سابقه نداشته و از تمدن اسلامی آغاز می‌شود. عبدالرحمان محمد بن خلدون اندلسی عموماً به عنوان بنیان‌گذار رشته جامعه‌شناسی شناخته شده است. (نراقی: ۱۳۴۷، ۹) این دانش در مغرب زمین، در قرن نوزدهم توسط آگوست کنت فرانسوی طرح‌ریزی شده و از آن تاریخ تاکنون تداوم و توسعه چشم‌گیری یافته است. (گروبیچ: ۱۳۵۴، ۱۶-۴۶)

با توضیح این مقدمه اکنون به سراغ اصل بحث می‌رویم و محورهای آن را تحریر می‌کنیم. افلاطون در کتاب دوم از کتب ده‌گانه جمهوری (Republic) خود، البته از قول سقراط، به طراحی شهری پرداخته که از آن به مدینه فاضله (The Virtuous City) تعبیر می‌شود. (Plato: 1974, 39) این‌که زندگی مدنی بر پایه چه نیاز و یا نیازهای انسانی شکل گرفته، و ویژگی‌ها و خصوصیات مدینه ایدئال و مطلوب کدام‌ست، مباحثی است که افلاطون در ادامه این کتاب و سایر کتب ده‌گانه مذکور بدان پرداخته است. او این بحث را در سایر آثار خود، به ویژه در کتاب قوانین (Laws) نیز پی‌گیری کرده است. فارابی نیز بحث مدینه فاضله را به طور اختصاصی و مستوفاً در دو کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله و السیاسه المدنیه* خود مطرح کرده و به طور پراکنده در کتاب‌های *فصول منتزعه، المله، و تحصیل السعاده*، آورده است. اکنون تلاش می‌شود تا دیدگاه‌های فارابی و افلاطون در هر یک از عرصه‌های مربوط به زندگی جمعی فاضله، با یکدیگر مقایسه شده و آرای مشترک آنها از آرای متفاوت آنها، بازشناسی شوند.

۱. در زمینه صورت تشکیل زندگی مدنی، افلاطون می‌گوید:

«شهر بدین علت پیدا می‌شود که هیچ کس به تنهایی نمی‌تواند همه مایحتاج خود را آماده کند، بلکه ما همه به یکدیگر نیازمندیم ... پس هر کس برای رفع نیازی از این یاری می‌جوید و برای رفع نیاز دیگری از آن. و چون نیازهای آدمی بسیارند گروهی بزرگ در یک جا گرد می‌آیند و برای ادامه زندگی به یکدیگر یاری می‌کنند. جمعی را که بدین منظور در یک جا سکونت می‌گزینند و به پشتیبانی یکدیگر زندگی می‌کنند، شهر یا جامعه می‌نامیم.» (Plato: 1947, 40)

او سپس به ترتیب، نیاز به خوراک، مسکن و پوشاک را به عنوان نیازهای اساسی انسان در تشکیل زندگی اجتماعی‌اش مطرح کرده و به تشریح آنها می‌پردازد. (افلاطون: ۱۳۸۰، ۶۹/۲-۸۶۸) شبیه این تحلیل البته با افزودن یک عامل تعیین‌کننده دیگر، که ماهیت تحلیل فلسفی فارابی در این زمینه را کاملاً از نوع افلاطونی آن متمایز می‌سازد، در عبارات معلم ثانی یافت می‌شود؛ برای مثال:

«هر یک از آدمیان بر سرشت و طبیعتی آفریده شده‌اند که هم در قوام وجودی خود وهم در نیل و وصول به برترین کمالات ممکن خود محتاج به اموری بسیارند که هر یک به تنهایی نتوانند متکفل انجام همه آن امور باشند و بلکه در انجام آن احتیاج به گروهی باشد که هر یک از آنها متکفل انجام امری از مایحتاج آن گردند و هر یک از افراد انسانی نسبت به هر یک از افراد دیگر بدین حال و وضع می‌باشد. و بدین سبب است که برای هیچ فردی از افراد انسان وصول بدان کمالی که فطرت طبیعی‌اش برای او نهاده است ممکن نگردد، مگر به واسطه اجتماع. اجتماعات و تجمع گروه‌های بسیاری که یاری‌دهنده یکدیگر باشند و هر یک برای دیگری در انجام بعضی از مایحتاج او و آنچه در قوام وجودی‌اش محتاج به آن باشد قیام نماید. تا بدین وسیله همه آن‌چه جمله آن جماعت برای آن قیام کرده و

کاری انجام داده‌اند گرد آید تا برای هر یک از افراد، همه مایحتاج او که هم در قوام وجودی و حیات طبیعی بدان محتاج بود وهم در وصول به کمال، فراهم شود. از همین جهت است که افراد انسانی [در هر منطقه] افزون شده‌اند و در قسمت معموره زمین، انسان‌های بسیاری ساکن و استقرار یافته‌اند و در نتیجه، جمعیت‌های انسانی تشکیل شده است». (فارابی: ۱۹۹۱،

(۱۱۷)

امتیاز تحلیل فوق نسبت به تحلیل افلاطون در این است که فارابی در تعلیل شکل‌گیری زندگی اجتماعی انسان علاوه بر نیاز طبیعی بشر، که از آن به مایحتاج تعبیر کرده، به نیاز فطری و انسانی انسان‌ها به هم‌نوع خود که از آن به کمال‌خواهی و کمال‌جویی، نام برده، نیز تصریح دارد. افزودن عامل فوق بدین دلیل است که از نظر فارابی، حیات جمعی انسان‌ها تنها مستند و منبعث از نیازهای صرفاً جسمانی و حیوانی و غریزی آنها نیست، بلکه هم‌چنین در تمایلات دگرخواهانه، بشردوستانه و کمال‌خواهانه آنان نیز ریشه دارد، ایده‌ای که متون اسلامی و شیعی نیز آن را حمایت می‌کنند. بر طبق یک متن دینی مستند به امام علی بن ابی‌طالب (ع) آن حضرت چنین فرموده‌اند:

«ای مردم! مرد اگرچه مالدار باشد، از عشیره خود بی‌نیاز نیست تا با دست و زبان خود از او دفاع کنند. چه این که عشیره او از همه به او نزدیک‌ترند و پراکندگی او را بهتر سر هم می‌آورند و به هنگام آمدن بلا از دیگران مهربان‌ترند آگاه باشید، اگر یکی از شما خویشاوند خود را تنگ دست بیند، مبادا که یاری خویش را از او دریغ بدارد و از او روی بگرداند. آن‌هم به چیزی که اگر نبخشد بر مال او افزوده نشود و اگر ببخشد مالش کاهش نیابد. کسی که یاری خود را از عشیره‌اش دریغ دارد، همانا یکدست را از آنان بازداشته، ولی دست‌های زیادی از یاری او بازداشته می‌شوند».

(نهج‌البلاغه، خ ۲۳)

همین مضمون در متن دینی دیگری مستند به آن امام(ع) تأکید شده است:
«ملازم جمعیت باشید که دست [حمایت] خداوند همراه با جماعت است، و
از فاصله گرفتن [از جمعیت] پرهیزید، زیرا هر آن کس که از عموم مردم
فاصله گیرد، بهره شیطان شود، چنان که گوسفند چون از گله دور ماند،
نصیب گرگ [بیابان] گردد.» (همان، خ ۱۲۷)

تعبیرات دینی فوق بر این دیدگاه مبتنی است که انسان حقیقتاً موجودی اجتماعی
بوده و کمال او در بودن با جمع تحصیل می‌شود. پس به او توصیه می‌شود که در
واقعیت نیز ملازم جمع بوده و از جماعت و عشیره‌اش فاصله نگیرد، زیرا در این
صورت، از حقیقت انسانی خود دور شده و به شیطان و عمل شیطانی نزدیک شده
است. این آموزه‌ها درصددند تا واقعیت انسان را مطابق با حقیقت او شکل داده، و در
واقع، او را به خود حقیقی‌اش برسانند.

۲. افلاطون در زمینه محل و جغرافیای مدینه فاضله مباحثه سقراط را چنین تحریر

می‌کند:

«گفت: فهمیدم، به عقیده تو کشور او همان کشوری است که ما ساعتی
پیش بنیان نهادیم و تنها در عالم اندیشه جای دارد. زیرا تا آن جا که می‌دانم
چنان کشوری در روی زمین نمی‌توان یافت.

گفتم: شاید آن کشور، نمونه‌ای است الهی که در آسمان برپا کرده‌اند تا کسانی که
دیده‌ای بینا دارند چشم به آن بدوزند و به پیروی از قوانین آن، کشور درون خود را
سامان بخشند، ولی برای آنان فرقی نمی‌کند که چنان کشوری در روی زمین هست یا
خواهد بود یا نه.» (افلاطون: ۱۳۸۰، ۱۱۶۵/۲)

از این رو، مدینه آرمانی افلاطون، نه در عالم مسکون و کره خاکی، بلکه در عالم
مثال و معقول جای دارد و طبعاً از عوارض عالم طبیعی که عالم تغییر و تحول و تکامل
و انقلاب است نیز به دور خواهد بود. فیلسوفان حاکم بر مدینه فاضله هنگام
بازنشستگی و کهولت خود در جزایر سعادت و یا جزایر خالدات (Island of Blest) که

از دست‌رسی و تماس اهالی سایر سرزمین‌ها کاملاً به دور است، اقامت خواهند گزید.
(کاپلستون: ۱۳۶۲، ۳۱۷/۱)

ولی مدینه فاضله فارابی درست به عکس، مدینه‌ای زمینی است و در همین کره مسکون و معمور جای دارد. به عبارت دقیق‌تر، همه اجتماعات فارابی، اعم از کامله (عظمی، وسطی و صغری) و غیرکامله (قریه، محله و منزل) چه در نوع فاضله و چه در نوع جاهله در همین جهان طبیعی، و یا المعموره من الارض به تعبیر فارابی، قرار می‌گیرند. و این امر، البته، تفاوت قابل توجهی در فلسفه‌های مدنی این دو فیلسوف پدید می‌آورد؛ یکی را تخیلی و ناکجاآبادی می‌گرداند و دیگری را واقع‌گرا و عینیت‌گرا. فارابی تنها در بحث احتیاج انسان به اجتماع و تعاون که در ادامه آن، دسته‌بندی فوق از اجتماعات انسانی را مطرح کرده از محل و مأوای آن اجتماعات، تنها در حد اسم‌بردن ذکری به میان آورده و از هرگونه توضیح بیشتر خودداری کرده است. (فارابی: ۱۹۹۱، ۱۸-۱۱۷).

۳. دولت شهر فاضله افلاطون به لحاظ وسعت و مساحت، محدوده‌ای معین و غیرقابل کاهش و یا افزایش است. وی به نقل از سقراط چنین می‌گوید:

«گفتم: یکی از ضروری‌ترین دستورهایی که باید به زمامداران شهر خود دهیم این است که مراقب باشند تا وسعت شهر از حدی معین تجاوز نکند و از دست‌اندازی به زمین‌هایی که بیرون از آن حد است، پرهیزند.
گفت، آن حد کدام است؟

گفتم، به اعتقاد من، هر شهر تا حدی حق دارد توسعه یابد که به وحدتش لطمه‌ای وارد نیاید. بیش از آن نباید چیزی به وسعت آن افزوده شود.
گفت، درست است.

گفتم، تکلیف دیگری که باید برای آنان معین کنیم این است که به هوش باشند تا شهری که بنیان نهاده‌ایم نه زیاد بزرگ باشد و نه زیاد کوچک؛ اندازه‌اش به مقدار کفایت باشد و به وحدتش لطمه‌ای وارد نیاید». (افلاطون:

۱۳۸۰، ۹۳۸/۲)

افلاطون شمار شهروندان مدینه فاضله را ۵۰۴۰ تعیین کرده که بتواند به عدد ۵۹ قابل قسمت باشد و تعداد لازم برای هنگام جنگ و صلح و برای تنظیم قراردادها و معاملات، به ضمیمه مالیات‌ها و خدمات شهری را فراهم آورد. او در کتاب قوانین خود، اگرچه از ۵۰۴۰ شهروند سخن به میان آورده، ولی در همان‌جا نیز از ۵۰۴۰ خانه سخن گفته است (The laws, 737e-738a به نقل از: Saunders: 1998, 332) این امر طبعاً بدان معناست که شهر افلاطون دارای ۵۰۴۰ خانواده بوده که تنها مردان آن محاسبه شده و از سایر اعضا، یعنی زنان و کودکان چشم‌پوشی شده است. آری، هزار نفر از این جمعیت را سپاهیان تشکیل می‌دهند (افلاطون: ۱۳۸۰، ۹۳۷/۲)

به هر تقدیر، در همه آثار فارابی در فصول مربوط به مدینه فاضله، هیچ بحثی از وسعت و مساحت و نیز جمعیت مدینه به میان نیامده و معلم ثانی ظاهراً ضرورتی در طرح این قبیل مسائل خرد نمی‌دیده است. بلی، عقاید، آرا، سیرت و سجایای اهالی مدینه‌های مختلف فاضله و جاهله که ملاک تمایز آنها نسبت به یکدیگر است، به خوبی شرح داده شده‌اند.

از نظر فارابی، مدینه فاضله می‌تواند از طریق الگوگیری سایر مدینه‌ها توسعه یافته و به امت فاضله تبدیل شود. اشاعه سیره، سنت و فرهنگ فاضله در میان سایر امم، زمینه اشتراک و به هم پیوستن امت‌های فاضله و سرانجام پیدایی جامعه جهانی فاضله را موجب خواهد شد که امامی فاضل آن را رهبری خواهد کرد، و بشریت در آن هنگام به کمال نهایی خود دست خواهد یافت. (فارابی: ۱۹۹۱، ۱۱۸؛ ۱۳۶۶، ۶۹-۷۰). نگرش جهان وطنانه (universalism) مذکور، که سعادت و کمال غایی بشریت را نهایتاً در زندگی در یک جامعه سیاسی واحد جهانی جست‌وجو می‌کند، بدون تردید، از نفوذ دیدگاه شیعی اعتقاد به امامت مهدی موعود (عج) در آخر الزمان و انتظار جامعه جهانی او، بر ذهن این فیلسوف و نظریه‌پرداز بزرگ مسلمان و شیعه حکایت دارد. ایده‌ای که از اصول مسلم و پرجاذبه شیعه‌گری در طول تاریخ سیاسی پرنشیب و فراز شیعیان به شمار آمده و شیعیان در حسرت زندگی در آن جامعه موعود و شهروندی آن دولت عادل، همواره در

حالت انتظار به سر برده‌اند. (شیخ مفید: بی‌تا، ص ۶۶-۳۶۳؛ تقی‌زاده: ۱۳۶۸، ۲۸)

۴. در دولت‌شهر آرمانی افلاطون، در مجموع، سه طبقه اجتماعی کاملاً متمایز، همسان با سه جزء روح آدمی، وجود دارد که به ترتیب مرتبه اجتماعی‌شان عبارت‌اند از: طبقه کسبه، پیشه‌وران، صنعت‌گران و مزدوران در پایین؛ طبقه مددکاران، دست‌یاران و یا سپاهیان در وسط؛ و طبقه زمامداران، حاکمان و یا پاسداران در بالا (افلاطون: ۱۳۸۰، ۹۵۵/۲ و ۹۶۳) البته بردگان نیز هیچ‌گاه در قالب یک طبقه اجتماعی مستقل به چشم افلاطون نیامده و از شمار شهروندان متشخص مستثنا بوده‌اند.

فارابی تعداد طبقات اجتماعی مدینه مطلوبش را تنها در کتاب فصول متزعه ذکر کرده و در سایر آثارش از آن چشم پوشیده است:

«مدینه فاضله دارای پنج جزء است: اهل فضل؛ اهل لسان؛ اهل حساب و کتاب؛ اهل جهاد؛ و اهل مال و منال. اما اهل فضل عبارت‌اند از: حکما و عقلا و صاحبان رأی در مسائل مهم (کشوری)؛ پس از آن حاملان دین و اهل لسان که عبارت‌اند از: خطبا و مبلغان و شعرا و خوانندگان و نویسندگان و امثال آنان؛ و بعد اندازه دانان هستند که عبارت‌اند از: حساب‌گران، مهندسان، اطباء، منجمان و امثال آنان؛ و [بعد] مجاهدان و مقاتلان و پاسداران و هم‌ردیف‌های آنان؛ و [سرانجام] اهل مال و منال که کسب‌کنندگان اموال و دارایی در مدینه‌اند، همانند دهقانان، چوپانان و بارفروشان و هم‌ردیف‌های آنان.» (فارابی: ۱۴۰۵، ۶۵-۶۶)

روشن است که این چینش و رتبه‌بندی کاملاً متفاوت از نوع افلاطونی آن است. اولاً، تعداد طبقات و سلسله آنها بیشتر است و ثانیاً، ماهیت حرفه‌ای هر یک از آن طبقات نیز متفاوت است؛ برای مثال طبقات دو و سه و چهار فارابی، همگی در طبقه متوسط افلاطون قرار دارند.

اما نگرش فارابی در زمینه نحوه جایگیری و رتبه‌بندی طبقات تقریباً شبیه نگرش افلاطون است. هر دو فیلسوف تلاش می‌کنند تا چیدمان اجزای مدینه ایدئال خود را،

نظم و نسقی طبیعی بخشند. در هر دو مدینه، تفاضل و سلسله مراتب طبقاتی وجود دارد، ولی تفاوت این جاست که افلاطون طبقات را بر اساس اجزاء سه‌گانه روح بشر تقسیم‌بندی کرده و کنار هم می‌چیند، ولی فارابی طبقات را بر اساس بدن انسانی دسته‌بندی و مرتب می‌سازد. عبارت فارابی چنین است:

«مدینه فاضله شبیه بدن کامل و سالم است که اعضای آن، جهت تکمیل و تداوم حیات موجود زنده با یکدیگر یاریگری می‌کنند. همان‌گونه که اعضای بدن در خلقت و قوت متفاوت و متفاضل‌اند و در میان آنها عضوی وجود دارد که رئیس (سایر اعضا) است ... مدینه نیز این چنین است. اجزای آن در خلقت و هیئت متفاوت‌اند. در آن انسانی ریاست دارد و دیگرانی که به صورت سلسله مراتب به او متصل‌اند.» (فارابی: ۱۹۹۱، ۱۹-۱۱۸؛ ۱۳۶۶، ۸۳)

به هر تقدیر، تفاضل اجتماعی در بین طبقات مختلف جامعه از نظر هر دو فیلسوف، ریشه در عوامل طبیعی و فطری (یعنی زمینه‌های ژنتیکی و ارثی) دارد و نه در عوامل تربیتی، اجتماعی و محیطی. انسجام، هماهنگی و همبستگی بخش‌های مدینه که منشأ تداوم و بقای آن است، بسته به نظمی متفاضل همانند نظام یک اورگانسیم (موجود زنده) است. و چون این نظم از نظر آنها نظمی طبیعی است، از این‌رو، دیگر، دلیل و برهان نمی‌خواهد، زیرا الطبیعی لا یُعَلَّل.

۵. حکومت فاضله از نظر افلاطون، به حاکمیتی اطلاق می‌شود که زمام امور جامعه به دست فردی فیلسوف و یا شورایی از فلاسفه باشد.

«اگر در جامعه‌ها فیلسوفان پادشاه نشوند، یا کسانی که امروز شاه و زمامدار نامیده می‌شوند، به راستی دل به فلسفه نسپارند و اگر فلسفه و قدرت سیاسی با یکدیگر توأم نشوند، و همه طبایع یک‌جانبه امروزی، که یا تنها به این می‌گرایند یا به آن، از میان برنخیزند، بدبختی جامعه‌ها، و به طور کلی بدبختی نوع بشر پایان نخواهد رسید.» (افلاطون: ۱۳۸۰، ۲/۱۰۰۴)

و این بدین دلیل است که از نظر افلاطون، حاکم باید موافق معرفت حکومت کند

و این معرفت باید، معرفت حقیقی باشد. تنها انسانی که حقیقت را می‌شناسد و دوستدار آن است، فیلسوف است. و فیلسوف کسی است که اشتیاق به نظاره حقیقت دارد. (همان، ۱۰۰۷/۲) هستی حقیقی، زیبایی حقیقی و دانش (و نه پندار) را دوست دارد. (همان، ۱۰۱۴/۲) او چنان کسی است که می‌تواند هستی تغییرناپذیر سرمدی را دریابد، در حالی که دیگران از آن توانایی بی‌بهره‌اند و در عالم کثرت و دگرگونی سرگردان [می‌باشند]. (همان، ۱۰۱۵/۲) تنها اوست که می‌تواند، طرح واقعی مدینه فاضله را ترسیم و آن طرح را تکمیل نماید، زیرا او با عالم صور آشنایی دارد و می‌تواند آنها را در شکل‌گیری شهری واقعی سرمشق قرار دهد. افلاطون می‌گوید: حکمت مطلوب او دو نام دارد، در حالی که به‌لحاظ ماهیت یک نوع است. «اگر فردی ممتاز بر دیگران حکومت کند، آن حکومت را حکومت پادشاهی می‌توان نامید و اگر زمام حکومت در دست چند تن باشد حکومت اشرافی (اریستوکراسی)». (همان، ۹۷۰/۲)

البته همان‌گونه که پیش از این یادآوری شد، افلاطون ترجیح می‌دهد که گروه فرمانروا و یا حکمران و یا زمامداران مدینه خود را پاسدار و یا پاسداران نام دهد. (همان، ۹۹۰/۲) زیرا آنان واقعاً مدافع و پاسدار مردم و حافظ قوانین و نظم و ترتیب مدینه‌اند. به هر تقدیر، افلاطون فرآیند‌گزینش ابتدایی، آموزش دروس، تمرین‌های عملی و نظامی، و سرانجام انتخاب نهایی او به عنوان پادشاه و یا به عنوان عضو شورای زمامداری را به تفصیل در کتاب دوم تا نهم از کتب ده‌گانه جمهوری خود توضیح داده است. ولی دولت فاضله فارابی در عین مشابهت با دولت آرمانی افلاطون، به طور جدی با آن متفاوت است. اما شباهت در آن است که هر دو جامعه سیاسی تنها با رئیس و یا رؤسای آن تحدید و تعریف می‌شوند و نه با مردم و یا شیوه کشورداری، و یا قوانین رایج در آنها. به عبارت دیگر، ویژگی خاص و متمایز نظام فاضله از سایر نظام‌های حکومتی، از نظر هر دو فیلسوف، در این است که آنرا رئیسی عاقل، حکیم، فیلسوف و عالمی آشنای با حقایق و بواطن امور اداره می‌کند. اوست که دارای برنامه و سیاست فاضله بوده و هر دسته را در موقعیت و جایگاه اجتماعی مناسب خود قرار می‌دهد.

(فارابی: ۱۳۶۶، ۸۳) اوست که با سنن و نوامیس فاضله آشنا بوده، برای مدینه، قوانین و مقررات اجتماعی تشریح می‌کند. (همو: ۱۹۹۱، ۱۲۹) اوست که از سعادت، خیر و فضایل اخلاقی آگاه بوده و با ترویج سیره و سجایای فاضله، مردم را با فضیلت می‌گرداند. (همان، ۱۴۷) از این‌رو، طبیعی است که به دلیل نقش اصلی و اساسی‌ای که او در مدینه فاضله ایفا می‌کند، محور، ملاک و مقوم وجودی مدینه شده و جامعه با او تعریف شود. ولی تفاوت در آن است که فارابی، اوصاف و ویژگی‌های یگانه و کاملاً استثنایی‌ای را به رئیس اول مدینه فاضله‌اش نسبت می‌دهد. رئیس اول او که از تمامیت جسمی و بدنی، سلامت روحی و روانی، و کمال ذهنی و عقلی به نحو احسن و اکمل برخوردار است (و به تعبیر فارابی، به طور طبیعی واجد خصایل دوازده‌گانه است. ۱۹۹۱، ۱۳۷)، انذار دهنده (منذر) و اخبار دهنده (نبی) ای است که خداوند به او وحی می‌کند (همان، ۱۲۵). او رئیسی است که هیچ انسان دیگری اصلاً بر او ریاست ندارد. او امام و رئیس اول مدینه فاضله است. و او رئیس امت فاضله و رئیس تمام کره مسکون و جامعه جهانی (المعمورة من الارض کلها) است. (همان، ۱۲۷)

روشن است که ایده‌های فوق از محدوده یک کشور و یا یک جامعه مطلوب سیاسی که افلاطون در آن محدود مانده بود، فراتر رفته و به دولت جهانی مطلوب و نظام جهانی فاضله منتهی شده است. ویژگی‌های رئیس اول آن نیز به اوصافی که در متون حدیثی و کلامی شیعه درباره امام دوازدهم شیعیان، یعنی امام حجه‌بن الحسن (عج) گزارش شده، هم‌خوانی دارد. (شیخ مفید: بی‌تا، ۶۶-۳۶۳) فارابی طرح مدینه فاضله را از افلاطون وام گرفت و با نوآوری و ابتکار خود، آموزه شیعی امامت و مهدویت را که از مختصات کلام شیعه است (علامه حلی: بی‌تا، ۲۸۴ و ۳۱۴) در آن جای داد و همچنان پابرجا در قالبی کاملاً فلسفی و با ادبیاتی کاملاً برهانی، اوصاف و مشخصات امام موعود شیعیان عج را در ویژگی‌های رئیس اول آن مدینه مندرج گردانید، و آن مدینه را تا حد جامعه جهانی ارتقا بخشید، و ریاست عظمای آن نظام فاضله جهانی را در دست آن امام منتظر (عج) نهاد و بدین طریق، بین نقل و

پیشانی
پیشانی
پیشانی

عقل، دین، کلام و فلسفه، هم‌سازی برقرار کرد.

۶. پاسداران و حاکمان مرد آرمان شهر افلاطون حق داشتن مال و زن و فرزند را ندارند. از این‌رو، مدینه فاضله در سطح زمامداران، مدینه‌ای کمونیستی و اشتراکی است که خانواده و مالکیت خصوصی برای زمامداران ملغاً شده است. آنان باید ضروریات خود را از هم‌شهریان خود دریافت کنند. باید در خوراک آنها شریک شوند و همانند سربازان یک اردوگاه، به صورت جمعی و کمونی با هم به سر برند. نه زر و سیم معامله کنند و نه به آن دست بزنند، زیرا همین‌که به اندوختن ثروت پردازند، به جبارانی تبدیل شده و کشور را به تباهی و فساد سوق خواهند داد. (کاپلستون: ۱۳۶۲، ۳۱۲). افلاطون در زمینه روابط جنسی طبقه برتر جامعه آرمانی‌اش، از قول سقراط چنین گزارش می‌کند:

«زنان پاسدار باید متعلق به همه مردان پاسدار باشند و هیچ یک از آنان نباید با مردی تنها زندگی کند. کودکان نیز باید در میان آنان مشترک باشند. پدران نباید فرزندان خود را از دیگر کودکان تمییز دهند و کودکان نیز نباید پدران خود را بشناسند. ... چون در میان پاسداران هیچ کس مال شخصی ندارد، همه آن مردان و زنان در خانه‌های همگانی زندگی خواهند کرد و با هم غذا خواهند خورد و با هم ورزش خواهند کرد و از دیگر جنبه‌های تربیت نیز با هم بهره‌مند خواهند شد. بدین ترتیب، همواره در کنار یکدیگر به سر خواهند برد و غریزه طبیعی ایشان را وادار خواهد کرد با یکدیگر بیامیزند.» (افلاطون: ۱۳۸۰، ۸۴/۲-۹۸۲)

او در زمینه اشتراک مالی طبقه برتر می‌گوید:

«برای این که پاسدار به معنای راستین باشند، باید مایحتاج روزانه خود را به عنوان مزد پاسداری از دیگر افراد جامعه دریافت کنند و با هم به مصرف رسانند ... در پرتو قوانین [جامعه] ما، همه آنان همه چیز را مال مشترک خود خواهند دانست و هدفی یگانه و مشترک خواهند داشت و در شادی و اندوه، شریک یکدیگر خواهند بود. گفت درست است. گفتم، در آن صورت دعاوی حقوقی نیز میان آنان پیش نخواهد آمد، زیرا هیچ کس جز

تن خود، چیزی نخواهد داشت که منحصرأ متعلق به او باشد، بلکه همه چیز مال همه خواهد بود. بنابراین، پاسداران جامعه ما، چون کسانی که دارایی شخصی و زن و فرزند خصوصی دارند، دعوایی بر یکدیگر نخواهند کرد.» (همان، ۹۹۲/۲)

ولی بدون تردید، مدینه فاضله فارابی این چنین نیست. نظام همسرگزینی و خانواده‌داری خصوصی و نیز مالکیت فردی و دارایی شخصی در تمامی اهالی و طبقات جامعه او رواج دارد. معلم ثانی در بحث تقسیم‌بندی از انواع اجتماعات بشری، اجتماع منزلی و یا خانوادگی را کوچک‌ترین واحد اجتماعی مدینه‌های خود دانسته (فارابی: ۱۹۹۱، ۱۱۸)، و در فصل ویژه‌ای که برای شرح امور مشترک بین اهالی مدینه فاضله گشوده (همان، ۱۴۶) هیچ‌گاه از اشتراک جنسی و یا اشتراک مالی اقشار جامعه و یا قشر برتر آن سخنی به میان نیاورده است. او در شرح و شمارش ویژگی‌های رئیس (و یا رؤسای) مدینه فاضله خود، اگرچه اظهار داشته که او و یا آنها نباید به لحاظ اخلاقی در جمع‌آوری ثروت و دارایی، در خوردن اغذیه و اشربه و در همسرگزینی و نکاح، حریص و آزمند باشند، ولی هیچ‌گاه او و یا آنها را به لحاظ حقوقی و قانونی و شرعی از داشتن مال و منال اختصاصی، و یا همسر و فرزند و خانواده انحصاری، ممنوع نساخته است. (همان، ۲۸-۱۲۷). بلی، او از دو دسته از اهالی مدینه فاضله نام می‌برد که به لحاظ جایگاه، قادر به کاسبی و تولید ثروت نبوده و طبعاً باید از بیت‌المال تأمین گردند. حاملان دین، دیوانیان و طبیبان از یک سو، و از کار افتادگان و زمین‌گیران از سوی دیگر. (فارابی: ۱۴۰۵، ۷۶) ولی این دیدگاه نیز هرگز به معنای پذیرش اشتراک مالی در میان طبقه و یا طبقات خاصی از مدینه نیست.

روشن است که دیدگاه فارابی در این امور، کاملاً متأثر از اعتقاد و التزام او به شریعت اسلامی و راه و رویه مسلمانی است. متون دینی مسلمانان، یعنی قرآن و احادیث، تملک خصوصی اموال، و دارا بودن همسر و فرزند اختصاصی را به صورت یک آموزه قطعی عام (برای عموم انسان‌ها) پذیرفته و توصیه کرده است. بر طبق یک

آیه قرآنی، اموال و اولاد، امور زینت بخش زندگی دنیوی انسان‌ها به شمار می‌آیند. (کهف، ۱۸ / ۴۶؛ نساء، ۴ / ۳؛ نور، ۲۴ / ۳۲؛ منافقون، ۶۳ / ۹) و نیز بر طبق یک حدیث نبوی، اموال مؤمنان همانند خون آنان [در جامعه اسلامی] محترم است. (حکیمی: ۱۳۶۷، ۱۵۸/۳) هم‌چنین پیامبر بزرگ اسلام (ص) به عنوان اسوه حسنه قابل تأسی مسلمانان، هم از مال و ثروت شخصی برخوردار بوده و هم اموال و دارایی خصوصی افراد جامعه‌اش را به رسمیت می‌شناخته است؛ او هم از همسر و فرزند و خانواده بهره‌مند بوده و هم به حریم خصوصی روابط زناشویی دیگران احترام می‌گذارده است. (ابن‌هشام: بی‌تا، ۱۹۸/۱؛ آبتی: ۱۳۶۹، ۶۸)

۷. فرهنگ فاضله‌ای که افلاطون در حسرت تحقق آن بود و سودای بسط و نشر آن را در آثارش می‌پروراند، ترکیبی است که برخی از مهم‌ترین اجزای آن عبارت‌اند از: الف) پرستش خدایان و یا چندخدا باوری (Polytheism). «بهترین راه پرستش خدایان این است که ما نخست خدایان اولومپ و خدایان حامی کشور و پس از آن خدایان عالم اموات را که در زیر زمین مکان دارند، چنان‌که شایسته است ستایش کنیم. برای خدایان جهان اموات، دام‌های قربانی درجه دوم به عدد زوج ذبح کنیم و شقه چپ آنها را به آن خدایان هدیه دهیم. به خدایان دیگر که بزرگ‌تر و محترم‌ترند باید شقه راست دام‌های قربانی درجه یک به عدد فرد اهدا کنیم. مرد دانا پس از آن‌که تکلیف خود را در برابر خدایان به جا آورد، به ستایش دمونها و قهرمانان می‌پردازد و پس از آن مراسم قربانی در مورد خدایان خانواده را نیز مطابق حکم قانون انجام می‌دهد». (افلاطون: ۱۳۸۰، ۲۰۱۷)

ب) اشتراک جنسی طبقه برتر که شرح آن در صفحات قبل ارائه شده است. (افلاطون: ۱۳۸۰، ۲ / ۹۸۲ و ۹۸۷)

ج) اشتراک مالی طبقه برتر که توضیح آن نیز در صفحات قبل مطرح شده است. (همان، ۲ / ۹۹۲)

د) می‌گساری و باده نوشی. «اگر جامعه‌ای رسم و آیین می‌گساری را جدی تلقی

کند وبا وضع قوانین درست آن را وسیله‌ای برای تمرین اعتدال و خویشتن داری سازد و با پیروی از همین اصل، تفریح‌های دیگر را نیز ممنوع نکند، بلکه همه آنها را مجاز بگذارد تا افراد جامعه عادت کنند که خود را در برابر لذت‌ها نبازند، بلکه بر آنها تسلط بیابند، در این صورت، به این گونه تفریح‌ها ایرادی نمی‌توان گرفت». (افلاطون: ۱۳۸۰، ۱۹۶۶)

ه) رقص و آوازخوانی: «به‌نظر ما راه‌درست این‌است که آدمی زندگی را با پرداختن به بازی‌های خاص و نثار قربانی به خدایان و سرود خواندن و رقصیدن بگذراند تا از یک سو، نظر عنایت خدایان را به خود جلب کند و از سوی دیگر، توانا شود به این که در برابر دشمن از خود دفاع کند و از میدان نبرد پیروز درآید». (همان، ۴/ ۲۱۰۴)

ولی تلقی معلم ثانی از فرهنگ فاضله با آنچه تاکنون شرح آن رفت، کاملاً متفاوت است، زیرا اولاً، مدینه فاضله فارابی خدا محور است و توحید (Monotheism) عقیده رایج اهالی آن را تشکیل می‌دهد. به گفته فارابی، الله، عزوجل به رئیس اول (امام) این مدینه وحی می‌کند (فارابی: ۱۹۹۱، ۱۲۵) و او به عنوان نبی و مخبر، وحی الهی را در اختیار مردم قرار می‌دهد. او تلاش می‌کند تا اعتقاد به خدای واحد را در مدینه تحکیم بخشد (همان، ۱۴۶) از این رو، هیچ‌گاه واژه آلهه (جمع آله) در مجموع آثار مربوط به مدینه فاضله فارابی مشاهده نمی‌شود. و ثانیاً، به نظر می‌رسد قباحات مسئله اشتراک جنسی و مالی برای فارابی تا حدی بوده که او حتی از طرح این مسئله به عنوان ویژگی مقبول و رایج در مدینه‌های جاهلی نیز خودداری کرده است. او نه تنها این امر را یک فضیلت ندانسته و در شمار فضایل اهالی مدینه فاضله‌اش ذکر نکرده، بلکه به لحاظ زشتی شدید آن، حتی در زمره ذایل اهالی مدینه جاهله نیز مطرح نکرده است. و ثالثاً، سایر خصوصیات فرهنگ فاضله افلاطونی، یعنی می‌گساری و باده‌نوشی، رقاصی و آوازه‌خوانی نیز این چنین‌اند. فارابی اگرچه از ذکر تفصیلی یکایک آنها خودداری کرده، ولی به صورت کلی در توضیح مدینه جاهله اظهار داشته: «و مدینه جاهلیه عبارت از مدینه‌ای است که اهالی آن سعادت [حقیقی] را نشناخته و به دلشان هم‌خطور نکرده است. اگر به سوی آن راهنمایی شوند، آن را نمی‌فهمند و بدان معتقد نمی‌شوند، و از

خیرات تنها پاره‌ای از آنها را که ظاهری‌اند و گمان می‌رود که اهداف زندگی دنیوی [آنها] باشند، از قبیل تندرستی، توان‌گری و بهره‌مندی از لذایذ، و آزاد بودن در برآوردن امیال و هواهای نفسانی و نیز عزیز و محترم بودن [در نزد سایرین] را می‌شناسند.» (همان، ۱۳۱). او در ادامه، مدینه جاهله را به شش نوع تقسیم کرده و به شرح تفصیلی هریک از آنها پرداخته است. در توضیح مدینه خست (یک از مدینه‌های شش‌گانه مذکور) که به گفته فارابی، بسیار مورد رشک و غبطه عموم جوامع جاهلی است، او می‌گوید: «مدینه خست و اجتماع خسیس عبارت از مدینه و اجتماعی است که اهالی آن برای بهره‌مندی از لذایذ حسی و یا خیالی، یعنی لهو و لعب و پوچی‌گری و یا هر دوی آنها گرد هم می‌آیند. هم‌چنین است بهره‌مندی از لذایذ خوردنی و نوشیدنی و زن باره‌گی. آنها لذیذترین نوع را تنها برای لذت آن و نه برای نفع بدنی آن برمی‌گزینند.» (فارابی: ۱۳۶۶، ۸۹) در مجموع، عبارات فوق روشن‌گرایان ایده‌است که معلم ثانی، لذت‌گرایی را یکی از اجزای جوامع جاهلی قلمداد می‌کند و نه از عناصر فرهنگ فاضله.

۸. جامعه فاضله افلاطون، جامعه‌ای تعاونی است، بخش‌ها و طبقات مختلف آن با یکدیگر همکاری و همسازی دارند، رقابت، چشم و هم‌چشمی، تضاد منافع و نزاع گروهی جهت کسب قدرت و یا تأمین منفعت و یا ارتقای منزلت اجتماعی در آن وجود ندارد، منفعت فرد در سایه منفعت جمع تأمین شده و منفعت جمع نیز از طریق هماهنگی و یاری‌گری متقابل بخش‌ها تحقق می‌یابد. از نظر افلاطون، «هر یک از افراد جامعه [باید] به یگانه پیشه‌ای که با طبیعتش سازگار است، پردازد و در نتیجه، شخصی یگانه شود، نه مجموعه‌ای از چند شخص. تا بدین ترتیب، تمام جامعه یگانه شود، نه مجموعه‌ای از چند جامعه.» (افلاطون: ۱۳۸۰، ۹۳۸/۲).

مدینه فاضله فارابی نیز این چنین است، هنگامی که اجزا، اقشار و اصناف مختلف مدینه برای رسیدن به اهداف متعالی و یا برای نیل به سعادت حقیقی به تعبیر فارابی، با یکدیگر تعاضد و تعاون می‌کنند. در این صورت، است که مدینه فاضله به شکل حقیقی خود در عالم واقعی و عینی نمود می‌یابد:

«پس هر مدینه‌ای که هدف از اجتماع در آن، در حقیقت، تعاون بر اموری باشد که موجب دست‌یابی [افراد] به سعادت گردد، آن مدینه، مدینه فاضله است. و اجتماعی که سبب آن، همکاری برای وصول به سعادت انجام گیرد، آن اجتماع فاضل است. و امتی که همه مدینه‌های آن برای رسیدن به سعادت [حقیقی] با یکدیگر یاریگری کنند، آن امت فاضله است. و این چنین است معموره [جامعه جهانی] فاضله، و آن هنگامی محقق می‌شود که همه امت‌های آن، برای رسیدن به سعادت [حقیقی] با یکدیگر، معاونت نمایند.» (فارابی: ۱۹۹۱، ۱۱۸؛ و نیز نک: فارابی: ۱۴۰۵، ۷۰)

دیدگاه فوق که حقیقت انسانی را گوهری متعاون و نه متخاصم، معاضد و نه منازع، دگرخواه و نه خودخواه، اجتماعی و نه انفرادی، تصویر می‌کند، ریشه در آموزه‌های انسان‌دوستانه اسلامی / شیعی دارد. بلی، انسان‌ها در واقعیت از حقیقت خود جدا شده و از آن فاصله می‌گیرند و به رقابت و هم‌چشمی و ستیز با یکدیگر می‌پردازند. از این‌رو، متون مزبور به ما توصیه می‌کنند تا با آن گوهر و جوهر جمعی خود بازگردیم و انسانی به خود رسیده و جامعه‌ای به حقیقت نایل شده شویم. مطابق یک گزارش دینی که از امام جعفر بن محمد الصادق (ع) روایت شده:

«مَثَلُ مؤمنان در مودت و رحمت و عطف به یکدیگر، مَثَلُ [اعضای یک] بدن است. اگر عضوی از بدن به درد آید، سایر اعضای با بیداری و تب با آن همدردی می‌کنند.» (کلینی: ۱۳۸۸، ۱۶۶/۲؛ نوری طبرسی: ۱۴۰۸، ۴۲۴/۱۲)

۹. تحول چه در شکل تکاملی و چه در شکل انحطاطی در اهالی مدینه آرمانی افلاطون وجود ندارد و هر کس به طور طبیعی در جایگاه مناسب خود قرار گرفته و از نظم آهنین مدینه تبعیت می‌کند. اگرچه تفاضل اجتماعی در میان طبقات و اقشار جامعه فاضله وجود دارد، ولی از آن‌جا که هر قشر و طبقه همانند بخش‌های کندوی زنبور عسل در جایگاه طبیعی خود در جامعه قرار می‌گیرد، طبعاً نظم هموار و مستمر بر مدینه حاکم بوده و مدینه فاضله هیچ‌گاه منقلب و متحول و استحاله به ضد خود

نمی‌شود. افلاطون از قول سقراط چنین گزارش می‌کند:

«آن که برای کفشدوزی زاییده شده است باید کفش بدوزد و جز این به کاری دیگر نباید بیندیشد و درودگر باید درودگری کند و همه افراد دیگر نیز باید کار خود را بکنند.» (افلاطون: ۱۳۸۰، ۶۷/۲-۹۶۶).

و نیز می‌گوید:

«چون ببینند فرزند یکی از پاسداران از نژاد پست است، باید او را به طبقه‌ای دیگر تنزل دهند و اگر در میان دیگر طبقات، کودکی قابل پیدا کنند به طبقه پاسداران بر آورند. مراد ما از آن دستور این بود که هر یک از افراد جامعه به یگانه پیشه‌ای که با طبیعتش سازگار است پردازد و در نتیجه، شخصی یگانه شود نه مجموعه‌ای از چند شخص، تا بدین ترتیب، تمام جامعه یگانه شود، نه مجموعه‌ای از چند جامعه.» (همان، ۹۳۸/۲)

وی سپس در ادامه کلام، در توضیح عدم تفاوت بین حکومت پادشاهی فردی با حکومت گروهی اشرافی فیلسوفان می‌گوید:

«خواه زمام حکومت به دست یک تن باشد و خواه چند تن، زمامداران جامعه اگر به روشی که توضیح داده‌ایم تربیت شده باشند، تغییری در اساس نظم جامعه نخواهند داد.» (همان، ۹۷۰/۲)

ولی مدینه فاضله فارابی قابل تحوّل و استحاله است، می‌تواند به مدینه جاهله تبدیل شود و ویژگی‌های جاهلی به خود بگیرد. در مدینه او، گروهی ناهماهنگ و ناسازگار با سایر گروه‌های جامعه فاضله، با نام نواب الممدن و یا النوابت فی الممدن [جمع نابه، به معنای گیاه هرز و خودرو] وجود دارند که به صورت یک خرده فرهنگ جاهلی غیرمتجانس با فرهنگ حاکم فاضله، ادامه حیات می‌دهند. هنگامی که این گروه قادر شود عقاید، آرای و عادات جاهلی خود را بسط داده و به صورت یک اکثریت غالب درآید، آن‌گاه مدینه فاضله، تغییر ماهیت داده و به مدینه جاهله تبدیل می‌شود. فارابی در کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله* در ذیل عنوان «القول فی مضادات المدینه

الفاضله» (فارابی: ۱۹۹۱، ۱۳۱) با آوردن کلمه نواب المدن به عنوان دسته‌ای از مردمی که در مقابل مدینه فاضله قرار دارند، از این گروه نام برده، ولی توضیح مفصل آن را در کتاب *السیاسه المدنیه* آورده است. وی در این کتاب عبارات نسبتاً مفصلاً را به گروه‌های نوابت اختصاص داده، ابتدا در تعریف آنها می‌گوید:

«مدینه‌هایی که مقابل و ضد مدینه فاضله‌اند عبارت‌اند از: مدینه جاهله، مدینه فاسقه و مدینه ضاله و سپس نوابت (افراد خودسر و خودرو)، زیرا افراد خودسر در مدینه فاضله در حکم علف‌های هرز مزارع گندم‌اند و یا در حکم خاری هستند که بین زراعت روئیده می‌شود و یا در حکم گیاهان غیرسودمند زیان‌آور به زراعت و یا درخت‌اند». (فارابی: ۱۳۶۶، ۸۷)

سپس در بخش پایانی کتاب به تیپ‌شناسی تفصیلی قشرهای تشکیل‌دهنده نابه‌های مدینه فاضله پرداخته و وظیفه اصلی رئیس و یا رؤسای فاضل آن را مقابله جدی با این گروه دانسته است.

«این‌گونه افراد از نظر عقلا و فلاسفه، نادان و گمراهند و از این‌رو، بر رئیس مدینه فاضله لازم است که همه افراد خودسر و خودرو را جست‌وجو کرده و آنان را بیابد و حالاتشان را بررسی نماید؛ و هر دسته‌ای از آنان را با شیوه‌ای که مناسب با حال آنهاست، معالجه و اصلاح نماید؛ حال به وسیله اخراج از مدینه و یا عقاب و کیفر و یا به زندان انداختن و یا گماردن به شغلی، هر چند که کار مفیدی انجام ندهند». (همان، ۱۰۶)

۱۰. زنان در مدینه افلاطون همانند مردان، در موسیقی، ورزش و تمرین‌های نظامی آموزش دیده و به شیوه یکسان تربیت می‌شوند. آنها دوشادوش مردان در مشاغل اجتماعی و نظامی و ورزشی و هنری شرکت داشته و انجام وظیفه می‌کنند. از نظر افلاطون، «هیچ حرفه اجتماعی نیست که خاص جنس زن باشد یا خاص جنس مرد. استعداد پرداختن به کارها و فنون گوناگون در مرد و زن برابر است و از این نظر فرقی میان طبیعت آن دو نیست. منتها زن در هر مورد ضعیف‌تر از مرد است». (افلاطون، ۱۳۸۰،

۹۷۹ / ۲) آنها حتی می‌توانند همانند مردان در طبقه برتر پاسداران وارد شده و همکار آنان گردند:

«گفتم، پس آیا می‌گویی از حیث استعداد طبیعی برای پاسداری نیز زنان و مردان با هم برابرند. با این فرق که زنان ضعیف‌تر از مردانند؟
گفت: واضح است.

گفتم: از این‌رو، آیا باید زنانی را که شایستگی و توانایی لازم برای پاسداری دارند بگزینیم تا با مردانی که برای این وظیفه انتخاب شده‌اند هم‌خانه شوند و همکاری کنند، چون هر دو طبیعت برابر دارند؟
گفت: البته.

گفتم: و کسانی که طبیعت برابر دارند باید به وظیفه واحد گمارده شوند؟
گفت: آری». (افلاطون: ۱۳۸۰، ۹۸۰/۲)

ولی باید توجه داشت که افلاطون اگرچه به طور نظری فرقی بین طبیعت زنانه و مردانه ننهاد و به طور عملی نیز دستورالعمل‌های تساوی‌جویانه‌ای در عرصه‌های آموزش، اشتغال و تفریحات آنان، مطرح کرده، ولی در نهایت، به دلیل ضعیف‌تر دانستن بنیه زنان، آنها را از دستیابی به با ارزش‌ترین جایگاه سیاسی مدینه فاضله، یعنی حکمرانی و زمامداری، محروم ساخته است. زنان حداکثر می‌توانند تا رتبه همکار و یاری‌گر زمامداران ارتقا یابند:

«پس بگذار زنان پاسدار برهنه شوند و خود را به جامه فضیلت بیارایند و دوشادوش مردان به میدان کارزار بروند و در دیگر خدمات پاسداری نیز با مردان همکاری کنند، با این فرق که چون ناتوان‌تر از مردانند، تکالیف سبک‌تر را به عهده آنان خواهیم گذاشت». (همان، ۹۸۲/۲)

زنانی که تربیت شایسته یافته‌اند برای مشارکت در زندگی و وظایف رسمی پاسداران مدینه انتخاب می‌شوند. از آن‌جا که روابط زناشویی طبقه برتر جامعه، باید تحت نظارت دولت باشد، زنانی که برای آمیزش افراد آن طبقه معرفی می‌شوند، الزاماً

باید مقامات صلاحیت‌دار قضایی آنها را امتحان و گزینش کنند. در این صورت، به آنها اجازه داده می‌شود تا در زمان‌های معین با آن پاسداران آمیزش داشته و فرزند آورند، و نه در خارج از آن زمان‌ها. به هرتقدیر، اگر خارج از ضوابط مقرر، آمیزشی صورت گیرد که منجر به تولد فرزند شود، چنین فرزندان باید به طور نهانی از بین برده شوند. (کاپلستون: ۱۳۶۲، ۱/ ۱۴-۳۱۳)

به هرتقدیر، فارابی در همه نوشته‌های اجتماعی خود از اهالی گروه‌ها، قشرها و طبقات اجتماعی مدینه فاضله، به صورت کلی بحث کرده و هیچ‌گاه بحث مستقلاً در زمینه تفکیک جنسی اهالی مدینه به مردان و زنان (رجال و نساء) و ویژگی‌های طبیعی مشترک و یا متفاوت آنها و نیز نقش و جایگاه اجتماعی هر یک مطرح نساخته است. عبارات او در زمینه نابرابری و تفاضل انسان‌ها در فنون، علوم و حرفه‌ها (فارابی: ۱۳۶۶، ۷۷)، و یا سلسله مراتب متفاوت آنان در قدرت و ریاست (همان، ۸۳)، و یا طبقات پنج‌گانه مدینه فاضله (همو: ۱۴۰۵، ۶۵)، با رویکردی انسانی و نوعی (و نه با نگرشی جنسی، مرد محور و یا زن محور) تحریر شده‌اند. او همواره از واژه‌های «الناس»، و یا «اهل المدینه»، و یا «اهل سائرالمُدن» و نظایر آنها، که واژه‌هایی عام و فراگیرند، در نظریه‌پردازی‌های فلسفی خود استفاده کرده است. از این‌رو، به ندرت می‌توان واژه‌های رجال، نساء و یا نسوان را در آثار اجتماعی او پیدا کرد. بلی، تنها در یک مورد، آن‌هم در توضیح روایات بیابان‌نشینان ترک و عرب، پای زنان را به میان آورده و آن مردان را به دلیل داشتن روایات زنانه، سرزنش کرده است:

«این وضع در بین بیابان‌نشینان ترک و عرب دیده می‌شود، زیرا مردم بیابان‌نشین عموماً غلبه را دوست دارند و در خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و نکاح بسیار آزمندند. از این‌رو، مسئله زنان به نزد آنان مهم می‌باشد... و بسیاری از آنان را مشاهده می‌کنی که خود را در نزد زنان با انواع زینت‌ها می‌آرایند و کارهایی را انجام می‌دهند تا شأن خود را نزد زنان بالا ببرند. و هرچه را زنان عیب می‌شمارند، زشت تلقی می‌کنند و هرچه را نیکو قلمداد می‌کنند،

خوب می‌شمارند. و بالاخره در همهٔ امور خواست زنان‌شان را خواستارند»

(فارابی: ۱۳۶۶، ۱۰۳).

۱۱. افلاطون در جزء ششم از کتاب قوانین خود، نظام بردگی را صریحاً پذیرفته و به مفید بودن آن برای نظام اجتماعی جامعهٔ فاضله اذعان کرده است. به گفتهٔ وی، «هیچ کس انکار نمی‌کند که انسان باید بنده‌های خوب وفادار داشته باشد، زیرا کسان بسیاری می‌شناسیم که بندگانی درستکارتر و مهربان‌تر از پسران و برادران خود داشته و به هنگام خطر، نجات جان و مال و خانه خود را مدیون آنان بوده‌اند.» (افلاطون: ۱۳۸۰، ۲۰۷۵/۴) از نظر او، بردگان، اموالی قابل انتقال به دیگری بوده و باید همواره با شیوه‌ای خاص با آنها رفتار شود. زبانی که برای یک خدمتکار به کار برده می‌شود همیشه باید با لحن امر و فرمان باشد، با آنها نباید مزاح و شوخی کرد، اعم از این‌که زن باشند و یا مرد. آنان باید به دقت مواظبت و نگهداری شوند، نه تنها به خاطر خودشان، بلکه بیشتر به خاطر خودمان. در صورت ارتکاب جرم و یا نافرمانی، باید چنان‌که سزاوارند تنبیه و مجازات شوند، و نه این‌که به پند و اندرز دادن آنان اکتفا شود که گویی آزاد مردانند، که این کار فقط آنان را مغرور می‌کند.

«به عقیدهٔ من، فقط دو راه چاره باقی می‌ماند: یکی آن‌که بندگان نباید از یک قوم باشند و به یک زبان سخن بگویند، بلکه باید تا آن‌جا که ممکن است آنان را از میان اقوام گوناگون برگزید تا زبان یکدیگر را نفهمند. چه در این صورت، ادارهٔ آنان آسان‌تر خواهد بود. دیگر آن‌که در برابر آنان باید رفتاری مناسب در پیش گرفت، چه این کار نه تنها به نفع آنان، بلکه به

سود خود ما نیز هست.» (همان، ۷۷/۴-۷۶-۲۰۷۶)

از تعبیرات فوق باید نتیجه گرفت که «افلاطون، نظام بردگی را مطلقاً پذیرفته است و در مورد رفتار با بندگان، نه آسان‌گیری و نرمی آتنی را می‌پسندیده است و نه بی‌رحمی و خشونت اسپارتی را.» (کاپلستون: ۱۳۶۲، ۱/۳۲۸) ولی فارابی در جامعهٔ فاضله خود هیچ‌گاه اسمی از عبید و اماء و یا برده و کنیز نمی‌آورد. اگرچه در قاعدهٔ طبقات

اجتماعی مدینه او، افرادی قرار دارند که در سلسله مراتب قدرت، به طور مطلق مرئوس بوده و هیچ‌گونه ریاستی بر دیگران ندارند، ولی این بدان معنا نیست که آنان برده و زرخیر دیگران بوده و قابل خرید و فروش هستند، ولی در عین حال، باید متذکر شد که فارابی اظهار داشته که در میان جوامع جاهلی، جامعه‌ای وجود دارد که رفتار جمعی الگودار غالب اهالی آن، غلبه‌گری و سیطره‌جویی بر جان و مال هم‌نوعان خود است. رویه و خوی و علاقه حاکم بر مردم این مدینه، که او آن را مدینه تغلبه نامیده، این است که «بر غیر خود غلبه می‌یابند، یا بر خون و روح آنان، و یا بر جان آنان، که در این صورت، آنان را برده و بنده خود می‌سازند؛ و یا بر اموالشان [غالب می‌شوند] تا آن را از دست‌شان بریابند». (فارابی: ۱۳۶۶، ۹۴؛ و نک: همان، ۸۷ و فارابی: ۱۹۹۱، ۱۵۲)

روشن است که تحلیل فوق، نمی‌تواند بیان‌گر نگرش مثبت فارابی به پدیده برده‌داری باشد، بلکه برعکس، از دید منفی او حکایت دارد، زیرا او این پدیده را نه در جامعه مطلوب فاضله خود، بلکه در یکی از جوامع غیرمطلوب جاهلی، یعنی مدینه تغالب، جای داده است.

البته این امر نیز می‌تواند تأثیر مشهود فارابی را از متون اسلامی / شیعی مربوط به امام موعود و جامعه آخر الزمان نشان دهد، زیرا در آن جامعه مطلوب، همه مردم آزادند و هیچ برده و کنیزی وجود نخواهد داشت، انسانی در تملک انسان دیگر نبوده و خرید و فروش نخواهد شد. (صافی: بی‌تا، ۷۸-۴۷۰)

۱۲. عدالت اجتماعی از نظر افلاطون از طریق مقایسه با عدالت فردی شناخته می‌شود، زیرا اجزای مدینه فاضله بر حسب اجزای نفس انسانی، تفکیک و ترتیب یافته‌اند. روح عادل و یا نفس معتدل به نفسی اطلاق می‌شود که هریک از قوای آن، کار ویژه و وظیفه‌اش را به‌خوبی انجام داده و نسبت به اراده و فرامین نفس، مطیع، منقاد و تابع باشد. روشن است که تقسیم کار تخصصی، و اجرای وظایف به‌نحو هماهنگ، موزون، همساز و منسجم، طبعاً وحدت و یک‌پارچگی روح را نتیجه می‌دهد که از آن به روح عادل و یا نفس عادله تعبیر می‌شود. مدینه نیز این چنین است. عدالت برای طبقه

برتر، عبارت از صدور فرمان، دستورالعمل، برنامه و تقسیم کار و تعیین وظایف طبقات فروتر بوده، و برای طبقات پایین تر نیز عبارت از اطاعت، انقیاد و تبعیت از آن فرامین و دستورات و انجام آنها به نحو هماهنگ و سازگار با سایر بخش هاست. پس هنگامی که بین واضعان قوانین مدینه و تبعیت کنندگان از آن، همسازی پدید می آید، مدینه به عدالت و اعتدال دست یافته، و نظام اجتماعی به نحو مطلوبی ادامه حیات می دهد. از این رو، مدینه عادلّه، از نظر افلاطون، به معنای مدینه ای یک پارچه، منسجم، یک دست، موزون، همساز و همبسته خواهد بود.

«این که هر یک از طبقات سه گانه پیشه وران و سپاهیان و پاسداران تنها به انجام وظیفه خود اکتفا کند، عدل است و جامعه ای که چنین وضعی در آن حکم فرما باشد، جامعه ای است عادل.» (افلاطون: ۱۳۸۰، ۹۵۳/۲)

و در این راستا، ظلم نیز به معنای عدم انجام وظیفه محوله و دخالت در کار بخش دیگر، خواهد بود که به درهم آمیختگی نقش ها و فعالیت های مشخص و متمایز طبقات منجر شده و مدینه را بی نظم، آشفته و تباه خواهد ساخت. (همان) لهذا مدینه ظالم به مدینه ای اطلاق می شود که هر یک از اجزای آن از وظایف تعریف شده خود، خودداری کرده و به حیطة کاری دیگری دست اندازی کند.

به نظر می رسد تحلیل معلم ثانی از این موضوع شبیه تحریر افلاطون است. او نیز همانند افلاطون برای افراد و طبقات، جا و جایگاهی طبیعی، معین و تغییرناپذیر، مطابق با نظام بدن انسانی تصویر کرده و مدینه فاضله و مراتب طبقات آن را، براساس بدن سالم و کامل انسانی و مراتب قوای آن، الگوگیری کرده است. از این رو، می توان چنین اظهار داشت که عدالت برای هر فرد و یا هر طبقه آن است که در حد و در جای معین طبیعی خود قرار گیرد، و از آن فراتر نرود، و فراتر نخواهد، در جایی که برای او تعیین شده بماند، و به جایگاه دیگران، طمع نورزد و تعدی نکند. (فارابی: ۱۴۰۵، ۷۱) و مدینه عادلّه، طبعاً جامعه ای است که طبقات، اقشار و گروه های مختلف را در جایگاه اجتماعی متناسب با استعداد، ظرفیت و توانمندی طبیعی آنها قرار داده و بین آنها هماهنگی و

همسازی پدید آورد. هرگروه و هر دسته در جای خود، سرش به کار خود، یاری‌گر همکار خود، و مطیع مافوق خود، زمینه تداوم حیات جمعی مدینه را فراهم می‌سازد. باید متذکر شد که فارابی در کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله*، فصل مستقلی را به بحث درباره این موضوع اختصاص داده و عدالت در روابط بین گروهی (بین‌المللی) در حالت توازن قوای طرفین و نیز در حالت برتری قوای یک طرف بر طرف دیگر را شرح کرده است. ولی به نظر می‌رسد ذکر کلمه «قالوا، آنها گفتند» در ابتدای این فصل، مُشعر به این معناست که معلم ثانی در واقع، نظرات دیگران را در این فصل تحریر کرده است. (فارابی: ۱۹۹۱، ۱۵۷).

به هرتقدیر، در ارزیابی دیدگاه فوق می‌توان اظهار داشت: تشبیه فوق (یعنی تشبیه جامعه به بدن) هنگامی که از حد تشبیه و تنزیل نظری فراتر رفته و به مرحله اجرا و تحقق درمی‌آید ممکن است موجب اشتباه شده و نتایج نامطلوبی به بار آورد، زیرا طبقه برتر مدینه که برطبق تحلیل این دو فیلسوف بزرگ، وظیفه تمییز و تعیین محل اجتماعی مناسب برای سایر طبقات، گروه‌ها و افراد جامعه را داراست، چه بسا به عمد و یا به خطا در تعیین جایگاه شایسته آنها دچار اشتباه شده و از این طریق، زمینه فساد و تباهی مدینه را فراهم آورد. و این بلیه‌ای است که جوامع بشری در طول تاریخ بارها و بارها بدان دچار شده و مصائب آنرا تجربه کرده‌اند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از پژوهش حاضر، آشکار شد که فارابی در طراحی مدینه فاضله، نه تنها در محتوا و مضمون، بلکه در ساختار و چارچوب آن نیز از افلاطون فاصله گرفته است. در عرصه ساختار کلی، فارابی قالب مدینه فاضله را از حد محدود یک دولت‌شهر، بیرون آورد و آن را تا سطح یک جامعه جهانی فاضله توسعه بخشید. در نظام سیاسی آن، نظریه شیعی «امامت» امام متصل به وحی الهی را گنجانید و از این طریق، نوع حاکمیت آن را از نوع فردی پادشاهی و یا گروهی اشرافی (آریستوکراسی) صرف خارج ساخت،

و به حکومت دینی (تئوکراسی) متصل گردانید. در عین حال، از آموزه شیعی مهدویت نیز بهره گرفت و دایره اقتدار رئیس اول مدینه فاضله را تا حد حاکمیت بر کره مسکون ارتقا بخشید، و بدین طریق، طرح جامعه جهانی واحد را با قالبی فلسفی ارائه کرد. در عرصه محتوا نیز او از تأسی به فرهنگ شرک، اشتراکی و لذت‌گرایانه جامعه افلاطونی دوری جست و با تأثیرپذیری از آموزه‌های شیعی / اسلامی، فرهنگ فاضله‌ای با ارزش‌های توحیدی، احترام به خانواده و دارایی دیگران، و دوستداری لذایذ متعالی و معنوی ترسیم کرد. او با توجه به معارف اسلامی / شیعی در زمینه هبوط و لغزش‌پذیری دائمی انسان، به اتخاذ رویکردی واقع‌گرا پرداخت و امکان انحطاط مدینه فاضله را مطرح ساخت و بدین ترتیب از تکرار استحاله‌ناپذیری آرمان شهر (utopia) افلاطونی پرهیز نمود. او در تحلیل از شکل‌گیری زندگی اجتماعی، از تأکید بر نیازهای صرفاً جسمانی و حیوانی بشر فراتر رفت و کمال‌خواهی و دگردوستی را مبنای جذب متقابل انسان‌ها به یکدیگر، قلمداد کرد. ایده‌ای که انسان‌دوستی را ترویج می‌کند و بشریت را به همسازی و مسالمت و مصالحه با یکدیگر برای یک زندگی جمعی متعالی تشویق می‌کند. اینها همه نوآوری و دست‌آوردهای ممتاز ابونصر فارابی، فیلسوف شیعه قرن چهارم هجری (۳۳۹-۲۵۹) معلم ثانی و مؤسس فلسفه اسلامی است.

کتاب‌نامه

۱. قرآن مجید
۲. نهج البلاغه، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ه.ق.
۳. آیتی، محمد ابراهیم، تاریخ پیامبر اسلام، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۹.
۴. ابن هشام، السنن النبویه، جزء اول، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۵. افلاطون، جمهور، ترجمه فواد روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰.
۶. افلاطون، جمهوری، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۲ از مجموعه آثار، شرکت

- سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۰.
۷. افلاطون، *قوانین*، ترجمه محمد حسن لطفی، جلد ۴ از مجموعه آثار، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
۸. بیرو، آلن، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، انتشارات کیهان، تهران، ۱۳۷۰.
۹. تقی‌زاده، محمود، *سیری در اندیشه اجتماعی مسلمین*، ج ۱، انتشارات امیری، ۱۳۶۸.
۱۰. حکیمی، محمد رضا، *الحیاه*، ج ۳، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷.
۱۱. داوری اردکانی، رضا، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۲.
۱۲. سروش، عبدالکریم، *درس‌هایی در فلسفه علوم اجتماعی*، نشر نی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶.
۱۳. شیخ مفید، *الارشاد*، مکتبه بصیرتی، قم، بی‌تا.
۱۴. صافی، لطف الله، *منتخب الاثر*، مکتبه الصدر، چاپ دوم، تهران، بی‌تا.
۱۵. علامه حلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مکتبه مصطفوی، قم، بی‌تا.
۱۶. فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدینه الفاضله*، دارالمشرق، الطبعة السادسة، بیروت، ۱۹۹۱.
۱۷. فارابی، ابونصر، *السیاسه المدنیه*، انتشارات الزهراء، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۶.
۱۸. فارابی، ابونصر، *فصول منتزعه*، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۴۰۵ ق.
۱۹. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، ج ۱ قسمت ۱، مرکز انتشارات علمی - فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*، ج ۲، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۸ ه. ق.

۲۱. گورویچ، ژرژ، *تاریخ مختصر جامعه‌شناسی*، در هانری مندراس «مبانی جامعه‌شناسی» ترجمه باقر پرهام، کتاب‌های سیمرخ، تهران، ۱۳۵۴.
۲۲. گیدنز، آنتونی، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، نشر نی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۴.
۲۳. نراقی، احسان، *علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن*، پارس، تهران، ۱۳۴۷.
۲۴. نوری طبرسی، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، ج ۱۲، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۰۸ ه. ق.
25. Pettit, Philip, Social Philosophy, in "The Oxford Companion to Philosophy", ed. By Ted Honderich, Oxford University Press, 1995.
26. Plato, The Republic, Trans with intro and notes, by F.M. Cornford, Oxford, The Clarendon Press, 1942.
27. Plato, The Republic, Trans by G.M.A Crube, Indiana, Hackett Publishing, Inc., 1974.
28. Saunders, Trevor J., Platos Later Political Thought, in "Plato, Critical Assessments", ed. by Nicholas D. Smith", Vol. IV, Routledge, 1998.