

ای مردم آتن، من شمارا حرمت می‌گذارم، ولی اطاعت خدارا بر اطاعت شما ترجیح می‌دهم. و تا هنگامی که جان و توان دارم از فلسفه و تعلیم آن و پند دادن به هر کس که با من روبرو شود، دست نخواهم کشید.^۱

اول: زمینه و زمانه

افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ پ.م.) به لحاظ تبار خانوادگی از شهروندان درجه اول آتن بود. وی در بیست سالگی محضر سقراط را، که در آن سالها حدود شصت سال داشت، درک کرد و تا زمان مرگ سقراط (حدود ۳۹۹ پ.م.) در کنار وی بود. افلاطون در حدود سالهای ۳۸۸-۳۸۷ پ.م. آکادمی معروف خود را تأسیس کرد و به گونه متمرکز به تحقیق و تدریس ادبیات و فلسفه به معنای عام آن پرداخت. دوبار در سالهای ۳۶۷ و ۳۶۱ پ.م. به دعوت دولت‌مردان سیراکوز، برای آزمون طرح ایدئال خود در باب فیلسوفشاه به آنجا سفر کرد که عملاً ناکام ماند. از وی آثار مهمی بر جای مانده که جمهوریت مهمترین آنهاست.^۲

بحث اصلی جمهوریت و نقطه تمرکز افلاطون در این کتاب، کشف هویت جامعه عدالت‌پیشه است. افلاطون در این کتاب با استفاده از «دیالکتیک سقراطی» بر آن است تا ضمن بازخوانی مفاهیم پایه‌ای سیاست، شالوده تفکر در سیاست مختار را شکسته و صورتی نو و در عین حال عقلانی شده از حکومت عادلانه برای اداره دولت - شهرهای یونان بویژه موطن خودش آتن، ارائه کند.

آتن افلاطون، مانند دیگر دولت - شهرهای یونان، اجتماع سیاسی کوچکی شامل بردگان، اقلیتها و شهروندان بود که هر کدام تقریباً یک سوم جمعیت مدینه، یعنی در حدود ۱۰۰۰۰۰ نفر را به خود اختصاص داده بودند. برده‌ها و اقلیتها نقشی در حکومت نداشتند؛ با این تفاوت که اقلیتها در احوال شخصیه خود از امتیاز زندگی آزاد بهره‌مند بودند. در واقع، قدرت سیاسی در دست شهروندان مدینه بود. این شهروندان متشکل از بازرگانان، حرفه‌مندان و کشاورزان با حق رأی خود می‌توانستند در امور سیاسی مدینه مداخله کنند،^۳ هر چند تا پیش از دوران فرمائروایی پریکلس

تحول جامعه مدنی در اندیشه سیاسی غرب افلاطون؛ فضایل مدنی و عدالت اجتماعی

دکتر فرهاد شریعت

دوم: طرح اجمالی کتاب جمهوریت

افلاطون عدالت اجتماعی را با تمثیل اندامواره انسان و عظمت قوای عاقله انسان توضیح می‌دهد. وی معتقد است که تمایلات انسانی از دو جزء شهوانی و جزء همت و اراده وی سرچشمه

می‌گیرد. جزء شهوانی، انسان را به سوی اشتیاقات مربوط به عالم جسم و امیال بدنی، همچون ثروت اندوزی یا رفع نیازهای جنسی سوق می‌دهد و جزء همت و اراده، وی را به سوی کسب شجاعت و شرف رهنمون می‌شود. تعادل میان این دو جزء، راه‌آه‌ای برتر یعنی عقل برقرار می‌کند. افلاطون همین وضع را بعنوان معیاری برای تشخیص جامعه عدالت پیشه از غیر آن قرار می‌دهد. از دیدوی، فرمانروایی جامعه از آن جزء عقلانی نفس است. به این ترتیب جزء عقلانی بر حسب کارویژه طبیعی خود وظیفه برقراری تعادل میان دو جزء دیگر را دارد و در غیر این صورت فرد یا جامعه در دستیابی به اهداف مطلوب خود دچار عدم تعادل، پریشانی و سرانجام سقوط در ظلمت و تباهی خواهد شد.

حال بجااست پرسیده شود که فضیلت مدنی در کجای این تمثیل قرار می‌گیرد و به عبارت دیگر فضیلت مدنی چه جایگاهی دارد. این پرسش که در واقع بحث اصلی این مقاله را شکل می‌دهد، همان است که افلاطون در کتاب جمهوری و در تعریف فضیلت مدنی به آن پرداخته است. به طور خلاصه، فضیلت مدنی یعنی دستیابی به فضائل چهارگانه در مدینه، یعنی عدالت، میانروی، خرد و شجاعت که از این میان عدالت را می‌توان فضیلت برین و غایتی دانست که عقل در کناکش با قوای شهوانی و همت و اراده، در مدینه به جستجوی آن و نیز به دنبال فهم ماهیت مصلحت عمومی است. افلاطون در این کتاب برای طرح جاسمعه عدالت پیشه و شناخت آن، مجلسی خیالی با حضور سقراط، سفالوس (Cephalus) و پولیمارخوس (Polemarchus) فراهم ساخته و در آن مفاهیم پریشان شده جمهوری آن را بازخوانی و تفسیر می‌کند. گفته‌های سقراط که پس از بحث و جدلهای دراز سقراط با همی‌سه‌های وی در این مجلس به کرسی می‌نشیند، ایدئال‌هایی است که افلاطون در آرزوی آن قلم زده است. هدف اصلی افلاطون در احتجاج با همی‌سه‌های سقراط آن است که ضمن آزمون نظریات سقراط و محک زدن آنها با نظریات مشابه، نشان دهد که چرا و چگونه نظریات سقراط به حقیقت نزدیکتر است.

سقراط (۳۹۹-۴۶۹ پ.م.) شخصیت اول این داستان است که کم‌وبیش شناخته شده‌تر است. او

فرزند یک سنگ تراش بود و از شهروندان نمونه آن محسوب می‌شد. در جنگی که میان آن و اسپارت در گرفت بعنوان سرباز پیاده شرکت جست. روش علمی او، یعنی «دیالکتیک سقراطی»، آمیخته‌ای از شک‌گرایی و جدل برای جستجوی حقیقت بود. سقراط بحث خود را با ایجاد شک آغاز می‌کرد و در ادامه با طرح پرسشهای حکیمانه در میان جوانان آن، معرفت را در بستر جهل آنان «مامایی» می‌کرد. گلاکون (Glaucon) و ادیمانوس (Edeimantus) برادران افلاطونند که در مجلس حاضر نیستند و به صورت ساختگی بحث می‌کنند، لکن نقش کلیدی آنان در بحث، از اوایل کتاب دوم آغاز می‌شود و تا انتهای مباحث کتاب جمهوری ادامه می‌یابد. تراسیماخوس (Thrasymachus) نیز سوفیستی از نسل جوان است که شخصیت نظریه‌پرداز در کتاب اول نیز محسوب می‌شود. پرده اول بحث در منزل سفالوس، پدر پولیمارخوس و از ثروتمندان آن انجام می‌شود و به نظر می‌رسد که زمان مباحثه نزدیک به ۴۱۱ سال پیش از میلاد بوده باشد.

سوم: مجادلات سقراط در باب عدالت

بحث افلاطون از دارایی و ثروت، یعنی شاخص‌ترین، زمینی‌ترین و عینی‌ترین وجه عدالت، آغاز می‌شود. سقراط از سفالوس می‌خواهد درباره برکات و منافع ثروت و آنچه از خیرات نصیب وی شده توضیح دهد. سفالوس در پاسخ به این پرسش می‌گوید که بزرگترین خیر ثروت در این است که مردان توانگر چون او نیازی به سالوسی و مداهنه برای رفع نیازهای عمومی خود ندارند. آنان در گفتار صادقند و در کردار خود اهل خدعه و تیرنگ نیستند و نیز همین توانگری موجب می‌شود که بتوانند دیون خود را به مردم برگردانند. در اینجا سقراط بحث سفالوس را در تعریف عدالت جمع‌بندی کرده و می‌گوید که عدالت با این توضیح به معنی راستگویی و ادای دین است و به تعبیر دیگر عدالت در «وفای به عهد» است. سفالوس موضوع را تأیید می‌کند لکن سقراط با ایجاد شبهه، توضیحات سفالوس را مردود می‌شمرد. او می‌گوید اگر دوست ما سلاحی در اختیار ما گذارد و سپس در زمانی که عقل او زائل

○ هدف و نقطه تمرکز افلاطون در «جمهوریت»، کشف هویت جامعه عدالت پیشه است. او بر پایه دیالکتیک سقراطی بر آن است تا ضمن بازخوانی مفاهیم پایه‌ای سیاست، صورتی نو و در عین حال عقلانی شده از یک حکومت عادلانه برای اداره دولت - شهرهای یونان بویژه آن ارائه کند.

شده آن را طلب کند، آیا عدالت در برگرداندن سلاح و وفای به عهد است یا نه؟ و سفالوس می‌پذیرد که چنین صداقتی در ادای عهد عادلانه نیست.^۷

بدین سان روشن می‌شود که حتی اصل وفای به عهد، که یک فضیلت حیاتی در برقراری و تداوم ارتباط میان شهروندان مدینه است، وضعی مشتبه و غیر استوار پیدا می‌کند. در اینجا حتی ممکن است فرد دیوانه پس از گرفتن سلاح به دوستش صدمه‌ای نزند، لکن دوست مشفق برای جلوگیری از بروز خسارت احتمالی در مدینه از پس دادن سلاح خودداری می‌کند. در این صورت، این توهم ایجاد می‌شود که آیا سفالوس و دیگر توانگران جامعه که به انباشت روزافزون ثروت سرگرمند، برای جلوگیری از فساد و تلف شدن سرمایه‌های مالی مدینه نمی‌توانند داریایی افراد غیر معقول و ناتوان را در کیسه خود نگاه دارند تا به گونه‌ای که خود صلاح می‌دانند برای فرزندان آنان سرمایه‌گذاری کنند؟

پولیمارخوس این مسئله را محتمل دانسته و برای جلوگیری از سیاستهای ارزشدورانه در انباشت ثروت و نفی استحکام پایه‌های بی‌عدالتی در مدینه بر همان دلالت نخستین اصرار می‌ورزد که «انصاف در این است که مال هر کس را به صاحبش برگردانیم».^۸ سقراط ابتدا نظریه پولیمارخوس را تبیین می‌کند که نظریه‌وی غیر مستقیم مفهوم عدالت را نسبی می‌کند و به گونه ضمنی باردار این نکته است که ما در رعایت عدالت بین دولت و دشمن فرق بگذاریم و برای انجام دادن کاری خوب در حق دوست، به دیگران بدی کنیم؛^۹ و این تمایز با مفهوم استعلایی عدالت و فضیلتی که حکیم جستجو می‌کند در تناقض است. حال آنکه عدالت، به تنهایی فضیلتی عالی است و نمی‌تواند موجب ضرر و زیان شود. این، مثل آن است که ما مهارت‌هایمان را برای تباه کردن صنعتی به کار گیریم که برای احیای آن آموزش دیده‌ایم.^{۱۰} در این صورت ما برای مردم مجوز صادر کرده‌ایم که از مهارت‌هایشان به هر شکلی که بخواهند استفاده کنند، حتی اگر برای تخریب سعادت انسانها باشد؛ حال آنکه در یک جامعه با فضیلت مردم از مهارت‌هایشان نه برای تباهی و فساد، بلکه صرفاً برای اصلاح جامعه استفاده می‌کنند.

در اینجا تراسیماخوس با تحلیل وضع گروه‌های حاکم و طرح مسئله عدالت در عمل سطح بحث را انضمامی کرده و می‌گوید در نظام‌های سیاسی، هر یک از گروه‌های حاکم برای استحکام قدرت خود بر آن می‌شود که قوانین را به گونه‌ای منفعت‌طلبانه و ناظر به منافع خود تنظیم و پردازش کند. اما چنین وانمود کند که قوانین به گونه‌ای تنظیم شده که ناظر به خیر عموم و مصلحت عامه باشد. سقراط مسئله را تبیین می‌کند و می‌گوید عدالت با این تعریف یعنی «مجموعه قوانینی که ناظر به خیر گروه‌های حاکم است».^{۱۱} روشن است که حتی اگر همین تعریف را هم بعنوان حقیقت عدالت بپذیریم، باز این ابهام پدید می‌آید که مفهوم عدالت هنگامی که گروه‌های حاکم نادانسته به خود خیانت می‌کنند و سیاستی در جهت مخالف مصالح و منافع خود در پیش می‌گیرند، مفهوم عدل نسبی می‌شود. به عبارات دیگر با این نسبت، عدل یعنی «آنچه فرد قوی فکر می‌کند به نفع اوست؛ اعم از اینکه این تصور مطابق با حقیقت باشد یا نباشد».^{۱۲}

پس به تعبیر تراسیماخوس هر آنچه حاکمان می‌گویند عین عدالت است. زیرا حاکمان از همه قوی‌ترند؛ بنابراین یک فرمانروا همیشه عادل است و حکومت نیز بی‌شبهات به حرفه‌های دیگر نیست. صنعتگران نیز همه تلاششان آن است که آنچه می‌سازند بی‌عیب و نقص باشد به گونه‌ای که بتواند هدفی را که برای آن ساخته شده بر آورده کند. بنابراین یک پزشک همواره تمام مهارتش را به کار می‌بندد که بیمارش را معالجه کند، نه اینکه هر کار دلش می‌خواهد انجام دهد. لذا او نه برای منافع خود، بلکه برای منافع بیمارش تلاش می‌کند زیرا او یک پزشک است و اگر می‌خواهد کماکان یک پزشک باقی بماند باید کارش را خوب انجام دهد. در غیر این صورت چه کسی حاضر است که زندگی خود را به دست کسی بسپارد که مهارتش را به نفع او به کار نمی‌بندد؟ مثال دیگر، فرماندهی ناخدا در یک کشتی است که فرمانش برای نجات کشتی خواه ناخواه بسته به نجات سرنشینان است. بر همین اساس یک حاکم نیز اگر می‌خواهد حکومت کند، باید از دانش خود برای استحکام قدرت و امنیت و فایده‌رساندن به شهروندان استفاده کند زیرا

○ از دید افلاطون، فضیلت مدنی یعنی دستیابی به فضایل چهارگانه در مدینه: عدالت، میانه‌روی، خردورزی و شجاعت. در میان اینها، عدالت را می‌توان فضیلت برین و غایتی دانست که عقل در کناکنش با قوای شهوانی و همت و اراده، به جستجوی آن و نیز به دنبال فهم ماهیت مصلحت عمومی است.

در غیر این صورت حتی منافع خود را هم نادیده گرفته است.^{۱۳}

بنابراین سقراط می‌اندیشد که فرمانروایان ناگزیر باید از علایق شخصی خود دست بکشند و متوجه علایق شهروندان شوند و فهم این نکته بنیاد شکل‌گیری زندگی سعادت‌مندانه و مبتنی بر فضایل مدنی است. در حقیقت از نظر افلاطون، فرمانروایان به مثابه پزشکان باستانی مهارتشان را در خدمت تعهداتی که پذیرفته‌اند قرار دهند. از این رو کسی که به عرصه سیاست گام می‌نهد، این کار را نه برای ارضای امیال شخصی یا کسب ثروت و افتخار می‌کند، بلکه هدفش جلوگیری از به قدرت رسیدن کسانی است که فضیلت لازم را برای اداره امور مدینه ندارند. و همین «ترس» است که افراد فاضل را به سوی فرمانروایی سوق می‌دهد.^{۱۴}

به این ترتیب، همان‌گونه که تراسیماخوس مدعی شده بود، می‌توان ادعا کرد که عدالت در بی‌عدالتی است. زیرا بر حسب ظاهر به نظر می‌رسد که تنها با بی‌عدالتی و ظلم است که می‌توان شهرها را فتح کرد و اجتماعات را به تسلط خود درآورد. از این نظر، خیر اعلی‌نه در عدالت، بلکه در بی‌عدالتی نهفته است. بنابراین بی‌عدالتی، از آنجا که نظم و نسقی به اوضاع مدینه می‌دهد، غالباً در مقایسه با عدالت از اقبال بیشتری برخوردار است.^{۱۵}

سقراط سخت در برابر این نظریه موضع می‌گیرد و برای مردود کردن نظریه تراسیماخوس ضمن تمایز قائل شدن میان جهان‌انداری و جهان‌گیری، گفتگوی خود را با روشی فلسفی-تاریخی و تا حدی برخاسته از منطق روانشناسانه ادامه می‌دهد. نخست آنکه با مراجعه به جوامع سیاسی معلوم می‌شود که هیچ جامعه‌ای بدون ایجاد همشکلی و وحدت که از دستمایه‌های عدالت است رونق نگرفته است. زیرا هدف اصلی شهروندان یک مدینه در درجه اول بر طرف کردن نیاز همدیگر است و جامعه غیر عدالت‌پیشه از دستیابی به چنین هدفی محروم است.^{۱۶} دوم اینکه عدالت اساساً به لحاظ درونی با نوعی شادی روح هماهنگی دارد. انسانها از اینکه می‌توانند وظایف خود را خوب انجام دهند، احساس شادی دارند و با محرومیت روح از معنای عدالت، فضیلتی درونی از

وی غایب می‌شود که با شادی روح تناقض دارد و این همان برهان درونی است که انسان را نه به سوی ظلم، بلکه به سوی عدالت فرامی‌خواند.^{۱۷} با این همه، سقراط اعتراف می‌کند که هنوز معنای روشنی برای عدالت نیافته است و «هنوز چیزی نمی‌داند».^{۱۸}

به این ترتیب سقراط زمینه بحث را از موضوع انواع بی‌عدالتی‌ها به تعریف عدالت سوق می‌دهد و پیشاپیش نیز ابراز می‌دارد که عدالت پیشگی با زندگی سعادت‌مند و شادی روح همراه است و هر آینه اگر زندگی بر زمینه‌های ماهوی عدالت بنا نشود امکان دستیابی به زندگی سعادت‌مند وجود نخواهد داشت. به بیان دیگر «عدالت یکی از بزرگترین خیرهاست»^{۱۹} «خیرهایی که همه انسانهای خوشبخت و سعادت‌مند از آن‌ها استقبال می‌کنند».^{۲۰}

چهارم: در عدالت پیشگی

از اواخر کتاب دوم، مباحث سقراط در طرح جامعه عدالت پیشه، انضمامی‌تر می‌شود و او بحث مفصلی درباره بنیادهای یک نهاد اجتماعی با گلاکون آغاز می‌کند و می‌کوشد با توجه به آن بنیادها، به مفهوم عدالت بپردازد. جستجوی اولیه سقراط متوجه نیازهایی است که هر مجتمع در آغاز شکل‌گیری با آنها روبروست؛ نیازهایی که مردم در حالت تنهایی و بی‌زندگی کردن در اجتماع نمی‌توانند آنها را برآورند. لذا برای رفع نیازهای خود جوامع مطمئن‌تری بنا کردند. این نیازها به‌طور کلی شامل غذا، مسکن و لباس می‌شود که همواره به‌دست گروهی از کارگزاران امور تغذیه، ساختمان و پوشاک تأمین شده است. مبادلات نیز معمولاً در محلی به اسم بازار انجام می‌گیرد که بویژه پس از اختراع پول، سهل‌تر شده است؛ هر چند روابط حاکم بر آنها روز به روز پیچیده‌تر گشته است. از دید افلاطون، کار این گروه‌ها هر چند ضروری است، لکن حقیقتاً استعداد اینان به گونه‌ای است که «توانایی انجام کار دیگری را ندارند».^{۲۱}

اما همان‌گونه که گلاکون بحث می‌کند، مردم تنها به مایحتاج اولیه قانع نیستند، بلکه معمولاً تجملات زندگی نیز آنان را به دنبال خود می‌کشد.

○ سقراط می‌گفت که فرمانروایان باید از علایق شخصی خود دست بکشند و متوجه علایق شهروندان شوند و فهم این نکته، بنیاد شکل‌گیری زندگی سعادت‌مندانه و مبتنی بر فضایل مدنی است.

شده‌اند تا مبادا به جای تقویت شجاعت در آنان «خشونت» و «هرزگی» تقویت شود. در واقع این تربیت باید چنان باشد که پاسداران در عین حال که برای جنگ پرورش داده می‌شوند، انسانهایی نجیب و مبادی آداب باشند. و این تربیت ایجاد نخواهد شد، مگر آنکه جوهره و طبیعت افراد برگزیده اصیل باشد.^{۲۴}

به این ترتیب روشن می‌شود که افلاطون قصد به زیر کشیدن یا سرکوب کردن قوه شهوانی را ندارد. در واقع، بی‌قوه شهوانی یا طبقاتی که قوام مجتمع به آنها وابسته است، دوام فرد یا مجتمع انسانی به شیوه مادی قابلیت وجود پیدا نمی‌کند. اما برای سرپرستی و نظارت بر این دوام، لازم است به جای «بزدلان خشن» و «غیر مبادی آداب»، از پاسداران «فرهیخته‌ای» سود جست که جز استعلای مدینه به چیز دیگری نمی‌اندیشند. به‌زعم افلاطون، وضع این افراد به حکم «طبیعت» و «جوهره وجودی» و نیز تربیتی که اختصاصاً در مدینه اکتساب کرده‌اند، به گونه‌ای است در خدمت مدینه و برای پادشاهی عقل می‌جنگند.^{۲۵} به عبارت دیگر، اگر قرار است عده‌ای برای تجملات زندگی و کسب ثروت تلاش کنند، لازم می‌آید که عده‌ای دیگر را که علاقه‌ای به افزایش مال و ثروت اندوزی ندارند بر کار آنها ناظر گردانند تا مبادا اشتیهای سیری ناپذیر آن گروه «بزر طلب» به سوی کسب قدرت و سرکوبی قوای دیگر متمایل شود؛ حکومتی که اصالتاً و اکسباً بحق آنان نیست.^{۲۶} این نظارت نزد افلاطون به عهده گروهی به نام «پاسداران» گذاشته شده است که خود به دو دسته «پاسداران کامل» و «پاسداران کمکی» تقسیم می‌شوند. گروه اول پاسداران ارشد و با تجربه‌ای هستند که مراحل تربیتی و آزمون شجاعت خود را پشت سر گذاشته‌اند و گروه دوم پاسداران جوانی هستند که اصالتاً با توجه به طبیعت و استعداد متمایزی که از دیگر شهروندان مدینه داشته‌اند، برای پاسداری برگزیده شده‌اند و بعنوان دستیاران پاسداران کامل، در امور نظامی دولت به آنها کمک می‌کنند. اینان پس از آنکه مراحل شجاعت و اعتبار خود را به ثبوت رساندند می‌توانند در سلسله پاسداران کامل خدمت کنند. با این تفسیر روشن است که بازرگانان، حرفه‌مندان و کشاورزان اساساً

بنابر این شهر «حقیقی» و «بی‌نقص» سقراط چندان پایدار نخواهد ماند و «حکومت سالم» به «حکومت تجملاتی» و «تب‌دار» کشیده می‌شود. سقراط می‌افزاید که همواره عده‌ای از مردم به دنبال زندگی راحت و منازل مجلل هستند که در آن چیزهایی مانند لباس خوب، اشیاء غنیقه، عطرها، شیرینی‌ها و غذاهای خوب و حتی زنان روسپی در اختیار داشته باشند و بنابر این نیاز به آشیز و مباحث و خدمه‌ای دارند که این کارها را به دوش بکشند و برای این همه کار «اشتهای سیری ناپذیر به پول» ایجاد می‌شود که لازمه آن دست‌درازی به منابع ثروت و جواز مالکیت خصوصی است؛ و این کوشش برای کسب قدرت اقتصادی به منزله مقدمه کسب قدرت و در نتیجه آغاز جنگ است.^{۲۷}

به این ترتیب طبقه جنگجویان شکل می‌گیرد. در واقع ترس افلاطون از تقابل نیازها و مخاصمات انسانها در مدینه‌های مستقل، وی را به پذیرش طبقه مستقلی که کارویژه جنگ را عهده‌دار باشد وامی‌دارد. افلاطون مطالب مفصلی در کتابهای سوم و چهارم و نیز بخش زیادی از کتاب پنجم جمهوریت می‌آورد و با بحث پیرامون حرفه پاسداری و مزایای آن، چگونگی تربیت پاسداران (حتی مالکیت و همسر داری آنان) را مطرح می‌کند تا نشان دهد چرا و چگونه جنگاوری، هنری مستقل است؛ و این چیزی نیست جز همان که افلاطون مربوط به جزء دوم روح یعنی همت و اراده تلقی کرده است.

سقراط می‌گفت «جزء شهوانی نفس، بزرگترین بخش نفس را به خود اختصاص داده است و طبیعتاً به گونه‌ای است که اشتیهای سیری ناپذیری در جمع ثروت دارد»؛^{۲۸} هر چند عقل اگر بخواهد می‌تواند آن را تحت اطاعت خود در آورد و یکی از ابزارهای آن نیز حضور جزء همت و اراده است. به عبارت دیگر، جزء همت و اراده در نفس همواره در «معاونت» جزء عقلانی نفس است و با احترامی که برای کسب شجاعت و شرف قائل است مراقبت می‌کند که اربابان، با وجود اسب چموشی چون جزء شهوانی که به ارباب بسته شده، بتواند ارباب را در مسیر خود هدایت کند. از نظر سقراط جزء اراده و همت از آن «فرهیختگانی» است که برای این کار تربیت

○ از دید سقراط، تربیت پاسداران باید چنان باشد که به جای شجاعت، خشونت و هرزگی در آنان تقویت نشود. به دیگر سخن، پاسداران در عین حال که برای جنگ پرورش داده می‌شوند، باید انسانهایی نجیب و آداب‌دان باشند؛ و این میسر نخواهد شد مگر اینکه جوهره و طبیعت افراد برگزیده شده برای پاسداری، اصیل باشد.

عقلانی به نور مطلق به درجهٔ فیلسوفی نایل خواهند شد. تمامی این دوره در درون غار (که استعارهٔ افلاطون از مدینه است) سپری خواهد شد. در این دوره، آنان همانند مردمان عادی زندگی خواهند کرد و پس از این دوره است که صلاحیت مداخله در امور سیاسی مدینه و رهبری آن را به دست می آورند.^{۳۰} طبعاً در این راه «اگر زانی پیدا شوند که شرایط ضروری و طبیعی گفته شده را داشته باشند، یا مردان مساویند.»^{۳۱}

سقراط بر این باور است که «تازمانی که فیلسوفان پادشاه نشوند یا تازمانی که پادشاهان به مقام فیلسوفی نرسند»، پیوند میان فلسفه و پادشاهی یا به بیان دیگر پیوند میان اخلاق و قدرت میسر نخواهد شد. زیرا فیلسوفان نه جیون و نه ستمگر، بلکه میانرو و فروتنند و به جای عشق به پول و تجملات زندگی به معرفت عشق می ورزند. پس هنگامی که قدرت در دست آنها قرار می گیرد آن را نه در راه منافع شخصی و افزودن ثروت، بلکه برای مصلحت دولت صرف می کنند؛^{۳۲} و این مصلحت چیزی فراتر از فضایل چهارگانه یعنی خردمندی، شجاعت، اعتدال و عدالت نیست.

پنجم: در فضایل چهارگانه

سقراط در بحث «خردمندی»، میان عقل عرفی یا عقل تشخیص کارآمدی و عقل حقیقی یا عقل شناسندهٔ معرفت تفاوت قائل می شود؛ عقلی که تنها وارثان حکومت از آن بهره دارند. از نظر سقراط تنها همین گروه یعنی فیلسوفان می توانند تشخیص دهند که حقیقت معرفت چیست و تنها همین ها هستند که مصالح دولت را می فهمند و لذا می توانند بهترین خط مشی را برای سیاست داخلی و خارجی مدینه تشخیص دهند. بنابراین برای فرمانروایی باید خسر دمند بود. صفت دوم، «شجاعت» است. شجاعت موجب ثبات قدم و پایداری می شود. انسان شجاع در عهد و پیمانی که برای احترام گذاشتن به ارزشهای مدنی با خود و جامعه اش بسته استوار است و قوانین مدنی را محترم می شمارد؛ قوانینی که برخاسته از ارزشهای بنیادی مجتمع و برای برقراری امنیت مدینه تنظیم شده و انسان شجاع کسی است که به خود و به دیگران اجازهٔ نقض قوانین را برای کسب منفعت

مداخلی در امور فرمانروایی ندارند؛ مگر آنکه ابتدا در سلك «پاسداران کمکی» به مدینه خدمت کرده باشند. وظیفهٔ اصلی پاسداران، محافظت از مدینه در قبال «دشمنان خارجی و داخلی» مدینه است.^{۳۳} این پاسداران روش و دروس آموزشی و پرورشی ویژه ای دارند که مهمترین عناصر آن، تکامل فضایل مدنی مرگب از خرد، شجاعت، اعتدال و عدالت در آنهاست. این تربیت برای آن است که پاسداران بفهمند که مدافع «مصلحت عمومی» هستند. اما به صورت کلی آموزش می بینند که باید «در برابر دشمنان سخت ستیزه جو و در برابر مردم خودشان فروتن و بخشنده باشند.»^{۳۴} به این ترتیب هر آنچه پاسداران مدینه برای آن می جنگند چیزی جز خیر عمومی نخواهد بود. آنان از مال و دارایی های شخصی و نیز زندگی تجملاتی و حتی تشکیل خانواده بهره ای ندارند و با هم به صورت اشتراکی زندگی می کنند. هیچ کس فرزندی ندارد، بلکه فرزندان آنان نیز به مدینه تعلق دارند و از آنجا که انگیزه های برای رشد ثروت شخصی و به ارث گذاشتن آن ندارند، از بذل کوشش خود برای استعلای مدینه و مصالح عمومی مردم دریغ نخواهند کرد.^{۳۵}

از نظر سقراط، رهبری دولت و وظیفهٔ «پاسداران شایسته» است که از کودکی برای این کار برگزیده می شوند. «رهبران آینده» باید افزون بر آموزشهای بدنی و نظامی، بخش قابل توجهی از عمرشان را به مطالعهٔ علوم مختلف از جمله حساب و هندسه اختصاص دهند تا با پرورش ذهن تحلیلی در خود، آمادگی لازم را برای ورود به مراحل بعدی کسب کنند. در غیر این صورت امتیاز ورود به مرحلهٔ بعدی را نخواهند آورد. آموزش فلسفه، بعنوان آخرین مرحلهٔ آموزش، اختصاصاً پس از موفقیت در دوره های قبل و تنها پس از سی سالگی به آنان داده خواهد شد. زیرا پیش از آن، شور و نشاط جوانی مانع از به کارگیری تعالیم فلسفه می شود. یادگیری فلسفه به رهبر یا رهبران برگزیده کمک می کند که با عقل سلیم به گفتگو دربارهٔ سیاست بپردازند و این مرحله نیز پنج سال طول می کشد. پس از آن، در آزمون نهایی، یک دورهٔ پانزده ساله را برای پرورش درون و باز کردن چشم بصیرت سپری خواهند کرد. در این دوره است که با نگاه

○ سقراط بر این باور است که «تازمانی که فیلسوفان پادشاه نشوند یا تازمانی که پادشاهان به مقام فیلسوفی نرسند»، پیوند میان فلسفه و پادشاهی یا به بیان دیگر پیوند میان اخلاق و قدرت میسر نخواهد شد.

شخصی و تأمین مصلحت فردی نمی‌دهد.

«اعتدال» سومین فضیلت مدنی است که موجب می‌شود انسان بتواند خود را در برابر اشتیاقات زندگی و نافرمانیهای اسب سرکش حفظ کند.

شخص معتدل از رفتارهای ناروا و غیرمدنی پرهیز دارد و می‌کوشد با درک صحیح از اعضای جامعه خود، ضعیف و قوی، غنی و فقیر، با آنان همراهی و زندگی مسالمت آمیزی برقرار کند و تنها در چنین جامعه‌ای است که می‌توان آهنگ یکنواختی برای جهش و پیروزی نصیب شهروندان مدینه کرد. در چنین جامعه‌ای خواه ناخواه همه چیز، حتی توزیع ثروت، در حال تعادل قرار می‌گیرد و دیگر تجملات زندگی نمی‌تواند جامعه را به سوی سلطه زیورسالاران و گسستن از آرمان ارزشمند مدینه، یعنی عدالت، سوق دهد.

«عدالت»، چهارمین و ضروری‌ترین فضیلت جامعه آرمانی افلاطون است که «تنها زمانی می‌توان به آن امید داشت که سه فضیلت پیشین، یعنی میانروی، شجاعت و خردمندی در مدینه برقرار باشد.»^{۳۲} در چنین مدینه‌ای «هر کس اختصاصاً به کاری مشغول است که طبیعت وی برای آن کار آماده‌تر است»^{۳۳}؛ و این تجلی جامعه عدالت پیشه است: «جامعه‌ای که هر کس به کار خود مشغول است و در امور دیگران مداخله نمی‌کند.»^{۳۴} در این شهر حرفه‌مندان، بازرگانان و زمینداران از دید تمثیلی در نقش پادشاه، جنگجویان و پاسداران در نقش بدن، و بالاخره فیلسوفان منتخب از پاسداران لایق و شایسته‌ترند، در نقش سر و ظایف خود را انجام می‌دهند. بدین ترتیب جای این پرسش است که چگونه می‌توان جایگاه طبیعی هر یک از اعضای جامعه را شناخت و به آنان تفهیم کرد. زیرا در این صورت عده‌ای فرمانروا و عده‌ای فرمانبردار خواهند شد و پذیرش چنین مسئله‌ای از سوی فرمانبرداران نا عادلانه و سخت جلوه خواهد کرد. به زعم سقراط نگاه ظاهری به عدالت چیزی به دست نمی‌دهد. به بیان دیگر عدالت صرفاً در کنار فضایل دیگر مدنی قابل درک است. بنابراین به جای هر گونه پاسخ به مسئله، بجاست که صبر کنیم تا «عدالت» هر چیز را بر جایش استوار سازد. در چنین شرایطی با حصول سه فضیلت اولی، یعنی خردمندی، شجاعت و اعتدال، عدالت در «زیر

بایمان» خواهد بود.^{۳۶}

ششم: حکومت دلخواه افلاطون

افلاطون حکومت دلخواه خود را با مواجهه با حکومت‌های نامطلوب توضیح می‌دهد. افلاطون حکومت‌های تیمارشی، الیگارشی و دموکراسی را از انواع فاسد حکومت می‌داند و معتقد است که این حکومتها جامعه را به سوی چیرگی يك ستمگر یا حکومت تیرانی سوق می‌دهد که در این صورت جامعه در بدترین وضع قرار خواهد گرفت.^{۳۷} در شهر آرمانی افلاطون قوه عاقله بر مدینه حکم می‌راند. در چنین وضعی همه چیز در جای خود و در حال تعادل قرار دارد، اما در انواع دیگر حکومت یکی از اجزای نفس، شهوانی یا همت و اراده بر اجزای دیگر حکومت دارد. در چنین وضعی مدینه از حکومت عقل و حالت متعادل خارج می‌شود و به سوی فساد سوق می‌یابد.

در تیمارشی یا حکومت آزر م جوینان جزء همت و اراده بر اجزای دیگر غلبه می‌کند و حکومت به سوی استعلای شرف و شجاعت و عشق به کشورگشایی سوق می‌یابد. حکومت تیمارشی بر پایه نوعی رقابت برای شکوه و افتخار استوار است. بنابراین پیوسته منابع مدینه در راه جنگ و کسب افتخارات ناشی از آن صرف می‌شود. به این ترتیب رفتار گروه تجارت پیشه، حرفه‌مندان و زمینداران زیر سلطه جنگجویان می‌روند و حکومت به جای شکوه و افتخار به تدریج در خدمت جنگ و پیروزی درمی‌آید و به این ترتیب گروه اندکی که قدرت نظامی برتری دارند، بر دیگران چیره می‌شوند؛ حکومتی که به آن حکومت الیگارشی یا حکومت گروهی اندک می‌گویند؛ حکومتی که در آن عشق به افتخار و شکوه جای خود را به عشق به پول داده است. به بیان دیگر، در چنین وضعی، حکومت پشتیبان کسانی است که پول بیشتری دارند و دست فقرا از کرسی‌های حکومت و کسب موقعیتهای آموزشی و شغلی مناسب و در شئون طبیعی و عادلانه‌ای که ترسیم شد، کوتاه می‌شود.^{۳۸}

به این ترتیب انحصار قدرت و انباشت ثروت در دست گروهی اندک، موجب می‌شود که عشق به افتخار و پیروزی، مبدل به عشق به پول شود.^{۳۹}

○ افلاطون حکومت‌های تیمارشی، الیگارشی و دموکراسی را از انواع فاسد حکومت می‌داند و معتقد است که این حکومتها جامعه را به سوی چیرگی يك ستمگر یا حکومت تیرانی سوق می‌دهند و در این صورت جامعه در بدترین وضع قرار خواهد گرفت.

○ عدالت افلاطونی

به گونه‌ای است که هر کس را
صرفاً در کاری می‌نشانند که
طبیعت به حکم اجبار، آن را
برای او انتخاب کرده است.

وضع دیگری نمی‌توان بیرون کشید. تنها وجه اختلاف وضع تیرانی با دموکراسی در تعداد حکومت‌کنندگان است که در تیرانی تمامی اختیارات در دست یک نفر جمع می‌شود. بنابراین به زعم سقراط «اشتهای سیری‌ناپذیر دموکراتها برای آزادی» سرانجام کار را به آنجا می‌کشاند که یک مصلح یا قهرمان عدالت‌پیشه قدرت را به دست می‌گیرد؛ قهرمانی که برای عدالت‌خواهی و بازگرداندن حقوق مردم عادی که در حکومت دموکراسی هم بی‌نصیب مانده‌اند ظهور کرده است. اما فشار گروه‌های رقیب از داخل و خارج و پیروی بی‌قید و شرط توده‌ها از وی، شرایط خاصی ایجاد می‌کند که او را به ورطه جهان‌داری و نهایتاً استبداد و خشونت سوق می‌دهد. او ناگزیر است با تکیه بر همین استبداد و خشونت، در برابر توانگران و دیگر طبقات قدرتمند جامعه بایستد و طی جنگهای پیاپی که در مدینه انجام می‌گیرد قدرت را از دست توده گرفته و به خود منتقل کند. به بیان دیگر، با زوال فضایل چهارگانه - خردمندی، اعتدال، شجاعت، عدالت - و رواج منفعت‌طلبی در مدینه، شهر آشفته‌ای نصیب مردم می‌شود که به سامان‌رساندن آن جز با خشونت و استبداد تیران میسر نخواهد شد.

هفتم: جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

روشن است که افلاطون برای جلب رضایت شهروندان به چیزی که او بعنوان جایگاه طبیعی به آنها ارائه می‌دهد، وضعی را ترسیم می‌کند که بیم‌دهنده است. به عبارت دیگر، وی در جمهور از نگاه پاک و فضیلت‌جویانه سقراط - که نگاهی فلسفی آمیخته با عشق به آن است - نشان می‌دهد که چرا و چگونه گسترش عدالت همه چیز را در جای خود قرار خواهد داد. او با این نگرش به جامعه معتقد است که اگر جزء عقلانی روح بر جامعه حاکم شود جامعه به رستگاری می‌رسد. و اساساً با توجه به عنایتی که به عقل مطلق دارد، با احتجاج آرمانی خود به عدالت آشکارا اظهار می‌دارد که اساساً «خدایان هیچ‌گاه انسانی را که مشتاقانه و با نیت قلبی در راه عدالت گام برمی‌دارند، قهراموش نمی‌کنند»^{۴۷} و این اساس امیدواری افلاطون به دگرگونی‌های ایجاد شده و تمایلات عقلانی انسان

عشق به پول موجب می‌شود که عموم مردم از ارزشهای مدنی غافل و به جای فضایل مدنی و بنیادهای آن، متوجه ظاهر زندگی شوند. در این صورت رفتار مرفهانه جزء شهوانی نفس بر دیگر اجزا سبقت می‌گیرد. و از آنجا که عموم مردم فقیرند و برای ارضای حس غالب شده خود، یعنی زیورسالاری، ثروتی ندارند، بنابراین ابزارهای تولید خود را برای گذراندن زندگی می‌فروشند. و از آنرو که دیگر ابزار برای تولید ندارند، برای ادامه حیات ناچار به فکر کسب قدرت می‌افتند تا با سلطه بر منابع قدرت و شغل بهتر، حس جاه‌طلبی خود را سیراب کنند. در چنین شرایطی که پول پرستی مانع از برتوانی فضایل مدنی شده، هر کس به سادگی و بی‌آنکه احساس مسئولیت کند، برجای دیگری قرار خواهد گرفت. و این آغاز یک دموکراسی است. در این حکومت، افراد این فرصت را دارند که شانس خود را برای به زیر کشیدن فرمانروایان مدینه و بنیاد «فرمانروایی بینوایان» امتحان کنند.^{۴۸} دموکراسی به بینوایان به قدرت رسیده این فرصت را می‌دهد که مدتی تمایلات شهوانی و تجملاتی خود را در دست‌یابی به مسکنی به گونه قصرهای فرمانروایان، پوشیدن لباسهای فاخر، همصحبتی با خوبرویان و نیازهای از این قبیل ارضا کنند. اما ارضای این نیازهای غیر ضروری، مدینه را از نیازهای اولیه و ضروری مردم فارغ نخواهد کرد. ضمن این که آزادیهای عمومی حاصل از دموکراسی، موجب ناامنی مدینه نیز خواهد شد. در چنین شرایطی ارزشهای مدنی یکسره زایل خواهد شد. حتی «تمایلات خوب و مطلوب» از تمایلات «شیطانی» قابل تشخیص نخواهد بود و نظم عقلانی جامعه جای خود را به آشفتگی می‌دهد. اما اهل مدینه از سر غفلت چنین شرایطی را آزاد و مطلوب می‌پندارند. در چنین آشفته‌بازاری حکومت تیرانی طرفداران زیادی پیدا خواهد کرد؛ حکومتی که می‌تواند انسانها را به «نهایت بردگی» سوق دهد.^{۴۹}

حکومت تیرانی محصول دموکراسی است. این نتیجه‌گیری از آنجاست که افلاطون دموکراسی را نوعی آزادی مفرط یا «بی‌قانونی» همراه با «خشونت» دریافته است. در این صورت روشن است که از بطن چنین حکومتی غیر از استبداد،

در رویکرد دوباره به فضایل مدنی بویژه عدالت است.

از مطالعهٔ جمهور معلوم می‌شود که افلاطون از دموکراسی آتن در رنج است. وی در این کتاب حکومت را از آن فیلسوفشاه می‌داند که چهرهٔ آرمانی‌اش در سقراط متصور شده است. سقراط تصویر شده از سوی افلاطون، شخصیتی فرهیخته و عاری از پلیدی است؛ همهٔ فضایل در او جمع شده است. او به جهل خود علم داشت؛ بنابراین چنانچه از سروش دلفی استنتاج می‌شود، او خردمندترین بوده است. در شجاعت نیز ممتاز و سرآمد بود و آن را در جنگ‌های پلوپونزی بویژه در واقعهٔ محاصرهٔ پوتیدیا (Potidaea) که در سال ۴۳۰/۴۳۱ پ. م. رخ داد، متجلی ساخت. از افراط و تفریط نیز چه در سپهر نظر و چه در عرصهٔ عمل پرهیز می‌کرد و این نکته از زندگی و نیز گفتگوهای او در جمهور کاملاً مشهود است و عدالت نه در «زیر پایش» بلکه در آغوشش بود.^{۲۳}

جمهوریت کتابی است در باب عدالت که افلاطون در آن سعی دارد با تمثیل از سه جزء شهوانی، همت و اراده و نیز جزء عقلانی در انداموارهٔ انسان و شالوده‌شکنی روح مدینه، نشان دهد که چرا و چگونه رعایت عدالت مهمترین اصل دوام و بقای مدینه است. به عبارت دیگر افلاطون با توجه به اشتغال اعضای مدینه در امور مالی، نظامی و فلسفی بر آن است که جوهرهٔ جامعهٔ مدنی را کشف و بر این اساس دارویی شایسته برای سلامت آن تجویز کند. روشن است که در این تقسیم، هر چه از پایین به بالا می‌رویم از کمیت اعضا کاسته و بر کیفیت آنها افزوده می‌شود. به این ترتیب رفاه اصلی و زندگی تجملاتی از آن طبقهٔ اول است. زندگی کمی سخت‌تر، از آن طبقهٔ پاسداران مددکار و سخت‌ترین زندگی از آن پاسداران ارشد است که طبقهٔ حاکمان را تشکیل می‌دهند. این طبقات به هیچ وجه موروثی نیستند، هر چند غالباً چنین خواهند شد. اما مهمترین مسئله این است که عدالت افلاطونی به گونه‌ای است که هر کس را صرفاً در کاری می‌نشانند که طبیعت به حکم اجبار آن را برای وی انتخاب کرده است.

به این ترتیب، گذشته از موضوع بردگان و بیگانگان، جامعهٔ مدنی افلاطون، دریاب آزادی و برابری چندان هم بسته نیست. لذا شهروندان درجهٔ اول که ثروت چشمگیری نیز دارند، به شرط اینکه از استعداد جسمانی و ذهنی خوبی برخوردار باشند، می‌توانند با پشت سر گذاشتن مراحل آموزشی، افتخار حضور در امور درجهٔ دوم مدینه را بیابند. و مهمترین شرط، کف نفس و چشم‌پوشی از تجملات دنیوی و به تعبیری خروج از زندگی تجملی است. در مقابل، فرزندان شهروندان درجهٔ اول و دوم نیز به صورت موروثی از حضور در امور درجهٔ اول و دوم مدینه ممنوع هستند، مگر آنکه مراحل آموزشی لازم را پشت سر گذاشته باشند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که جامعهٔ مدنی افلاطون به حکم عقل، باز است لکن علی‌الاصول قوانینی بر طبیعت حاکم است که چگونگی و جریان انتقال از طبقه‌ای به طبقه دیگر را کند و به بیان دیگر ساختار بیرونی نظام سیاسی افلاطون بدیع و بی‌نقص است. لکن به نظر می‌رسد که در درون ساختار و چگونگی کناکش اعضا مشکلات عدیده‌ای نهفته است.

نخستین مشکل مربوط به زندگی اشتراکی افسران است که اساساً با تعریفی که افلاطون از اجزای سه‌گانهٔ روح در انسان دارد، ناسازگار است. به بیان دیگر، انداموارهٔ اجتماعی افلاطون از اجزای سه‌گانهٔ نفس انسان گرچه بدیع و در صورت کلان قابل توضیح است، هنگامی که به حوزهٔ فردی تحویل می‌شود از درون با تناقض ذاتی مواجه است؛ وضعی که مصلحت عمومی افلاطون را در حوزهٔ «ایده» باقی می‌گذارد. در واقع افلاطون تا زمانی که شهروندان از جنس مس را توضیح می‌دهد، هیچ مشکلی ندارد. انسانهای مسی افلاطون عادی هستند. در میان آنان همه جور انسان، حتی شایسته برای برقراری عدالت، یافت می‌شود. گروه سرکش از ایشان نیز بوسیلهٔ پاسداران مهار می‌شوند. لکن انسانهای نقره‌ای افلاطون ظاهراً از جنسیت انسان خارج خواهند شد و اگر بپذیریم که چنین انسانهایی «کف‌نفس» دارند و در میان افراد عادی ممتاز و بوسیلهٔ پاسداران ارشد و نخبگان حاکم مهار می‌شوند،

○ جامعهٔ مدنی افلاطون به حکم عقل، جامعه‌ای باز است، اما قوانینی بر طبیعت حاکم است که چگونگی و جریان انتقال قدرت از طبقه‌ای به طبقهٔ دیگر را در چارچوب آن کند می‌کند. به سخن دیگر، ساختار بیرونی نظام سیاسی افلاطون بدیع و بی‌نقص است؛ لکن به نظر می‌رسد که در درون ساختار و چگونگی کناکش اعضا مشکلات عدیده‌ای نهفته است.

○ در داستان افلاطون، انسانهای طلایی (فرمانروایان) که ناظری فراتر از خود ندارند، در وضعی تضمین نشده‌ها می‌شوند. سقراط مهار چنین وضعی را به داستان متافیزیکی عدالت می‌دهد و اعتراف می‌کند که تنها در زمان سقوط مدینه است که معلوم می‌شود حاکم به خطا رفته است.

- فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، (تهران: کتاب پرواز، ۱۳۷۳)، ص. ۱۴۴.
۲. ن. ک. به: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه (جلد اول): یونان و روم، (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۰)، صص. ۱۵۵، ۱۶۰.
3. George H. Sabine, *A History of Political Theory*. (New York: Holt, Rinehart, Winston, 1963), pp. 4-9, 15.
4. See: *Ibid.*, pp. 14-15.
5. *Ibid.*, p. 23.
6. Plato, *The Republic*, Translated With an Introduction and Notes by Desmond Lee, Second Edition (Revisited), (England: Penguin Books, 1983), p. 64, 330d.
7. *Ibid.*, pp. 65-66, 331c- 331d.
8. *Ibid.*, p. 66, 331e.
9. *Ibid.*, p. 68, 332e.
10. See: *Ibid.*, pp. 71-73, 335a-e.
11. *Ibid.*, pp. 77-78, 338c.
12. *Ibid.*, p. 80, 340c.
13. *Ibid.*, pp. 82-83, 342c-e.
14. *Ibid.*, p. 89, 347b-c.
15. See: *Ibid.*, pp. 89-92, 347d-e, 348a-e.
16. *Ibid.*, p. 97, 351d.
17. *Ibid.*, pp. 100-101, 353e, 354a.
18. *Ibid.*, p. 101, 354b.
19. *Ibid.*, p. 114, 367c.
20. *Ibid.*, p. 103, 358a.
21. *Ibid.*, p. 120, 371c.
22. See: *Ibid.*, pp. 122-124, 372e, 373.
23. *Ibid.*, p. 219, 442a.
24. *Ibid.*, pp. 174-175, 410d-e, 411a.
25. *Ibid.*, p. 175, 411a, p. 219, 442a.
26. *Ibid.*, p. 219, 442b.
27. *Ibid.*, pp. 177-181, 412c, 414a-b-c.
28. *Ibid.*, p. 126, 375c.
29. *Ibid.*, pp. 243-246, 461d-e.
30. *Ibid.*, pp. 349-354, 537a-540e.
31. *Ibid.*, p. 345, 540c.
32. *Ibid.*, p. 262, 473d.
33. *Ibid.*, p. 204, 433b.
34. *Ibid.*, p. 204, 433a.
35. *Ibid.*, p. 204, 433b.
36. *Ibid.*, p. 203, 432d.
37. *Ibid.*, p., 544c. 358.
38. *Ibid.*, p. 367, 551c.
39. *Ibid.*, p. 367, 551a.
40. *Ibid.*, p. 375, 557a.
41. *Ibid.*, p. 384, 564a.
42. *Ibid.*, p. 446, 613a.

۴۳. ن. ک. به: فردریک کاپلستون، همان. صص. ۱۳۷-۱۱۶.

معهدا در داستان افلاطون، انسانهای طلایی که دیگر ناظری فراتر از خود ندارند، در وضعی تضمین نشده‌ها می‌شوند. سقراط مهار چنین وضعی را به داستان متافیزیکی عدالت داده و اعتراف می‌کند که از فهم آن ناتوان است و تنها در زمان سقوط مدینه است که معلوم می‌شود حاکم به خطا رفته است. با این وصف و با وجود تقسیم‌بندی به ظاهر متصلب افلاطون در جمهوریت، می‌توان نوع برجسته‌ای از «آزادی» را که عنصر اولیه و ماده خام جامعه مدنی محسوب می‌شود، در جمهوریت و در طرح فیلسوف‌شاه مشاهده کرد.

فیلسوف‌شاه افلاطون، حکیمی راستگو و درست کردار است که جز به خیر عموم نمی‌اندیشد. ناگفته پیداست که چنین فیلسوفی که افلاطون با نگاه به سقراط، بعنوان بهترین، شجاعترین و خردمندترین فرد آتن، در جمهوریت به تصویر می‌کشد، جز در فضای جامعه آزاد میسر نیست. زیرا در غیر این صورت، جستجو، سرانجامی جز نوشیدن جام شوکران نخواهد داشت؛ و این، یعنی فضای آزاد و مدینه‌ای که تفکر ظالمانه بر آن سایه نیفکننده باشد. بنابراین افسانه فیلسوف‌شاه افلاطون تنها در جامعه‌ای شکوفا و متحول می‌شود که فضایل اخلاقی مورد بحث در آن شکوفا شده باشد؛ دور باطلی که بحث جمهوریت را غیر عملی و محدود به حوزه نظر می‌کند. به عبارت دیگر، بر اساس جمهوریت، فیلسوف‌شاه افلاطون تنها در مدینه ابتدایی که سقراط شرح می‌دهد، پدید خواهد آمد و این مدینه جز با به قدرت رسیدن فیلسوف‌شاه میسر نیست. نتیجه آنکه بر اساس یافته‌های افلاطون در جمهوریت، فیلسوف‌شاه توانایی دستیابی به اهداف تعیین شده، یعنی هدایت مدینه در راستای فضایل چهارگانه را ندارد؛ وضعی که جمهوریت و نظریه سیاسی افلاطون را در بازیابی مصلحت عمومی یعنی نجات آتن ناتمام می‌گذارد.

منابع

۱. از اعترافات سقراط؛ ن. ک. به: برتراند راسل، تاریخ