

نسبت نظریه مثل افلاطون با فلسفه سیاسی او

دکتر محسن کدیور* - عبدالرسول حسنی فر**

چکیده

فلسفه سیاسی افلاطون، آشکارا نتیجه آرای فلسفی اوست. در این میان، نظریه مثل افلاطون بیش از همه در نظریات سیاسی او تأثیر داشته است؛ به طوری که فلسفه سیاسی افلاطون را بدون فهم معنی مثل نمی توان درست دریافت. اندیشه های سیاسی مانند حکومت فیلسوفان، دولت ثابت و به دور از هرگونه تغییر، عدالت به معنای پرداختن هرکس به کار خود، طرح مدینه فاضله و انواع حکومت و نیز مخالفت با حکومت دموکراسی، در واقع بر پایه متافیزیک افلاطون و به طور خاص نظریه مثل استوار است.

بنابراین، در تحلیل اندیشه های سیاسی افلاطون باید همیشه نسبت آن را با نظریه مثل مدنظر قرار داد. نظریه مثل به عنوان محور کل نظام فلسفی افلاطون، مبنای فلسفه سیاسی اوست. افلاطون به قصد ساماندهی نابسامانیهای سیاسی با توسل به نظریه مثل می کوشد تا با رد شکاکیت در مبانی هستی شناسی و معرفت شناسی، اصولی استوار برای اخلاق و سیاست فراهم آورد. از نظر افلاطون، اگر بناست دولت از ثبات و استواری برخوردار باشد، باید نسخه صحیحی از صورت یا مثال دولت باشد.

مسئله اصلی این مقاله، تحلیل و تبیین چگونگی ارتباط نظریه مثل و فلسفه سیاسی افلاطون است. به عبارت دیگر، محقق می کوشد نشان دهد چگونه نظریه مثل به عنوان محور کل فلسفه افلاطون، این نوع فلسفه سیاسی خاص را ایجاد کرده است. بررسی تفسیرها و انتقادهای مختلف به فلسفه سیاسی افلاطون در پرتو نسبت فوق نشان می دهد که موضع برخی از منتقدان وی، از جمله کارل پوپر در پرتو نسبت فوق قابل تردید است.

واژه های کلیدی

افلاطون، نظریه مثل، فلسفه سیاسی، کارل پوپر.

مقدمه

فلسفه افلاطون و بخصوص فلسفه سیاسی او به دلیل اهمیت و تأثیر عمیقی که بر اندیشمندان و جریانهای سیاسی مختلف داشته است، از همان آغاز مورد توجه بوده است. بر این اساس، فلسفه سیاسی افلاطون در طول تاریخ اندیشه

* - استادیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس.

** - دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس.

مورد تفسیر بسیاری از متفکران قرار گرفته است. ارزیابی تفسیرهای مختلف از فلسفه سیاسی افلاطون و بررسی میزان اعتبار آنها در جهت روشن شدن زوایای تاریک اندیشه این متفکر، امری لازم و ضروری است. برای دست یافتن به این مهم، بررسی مبانی نظری فلسفه افلاطون و بویژه فلسفه سیاسی او و کشف نسبت بین این دو لازم است. امکان بررسی این نسبت به دلیل چند جانبه بودن و گستردگی بحث، در یک تحقیق وجود ندارد، زیرا تکیه بر هر وجه، وجه دیگر را قربانی می‌کند. بنابراین، در این تحقیق ما به مهمترین آموزه‌ای که بر فلسفه سیاسی افلاطون تأثیر گذاشته است، می‌پردازیم.

آنچه بیش از همه فلسفه سیاسی افلاطون را تحت تأثیر قرار داده و در واقع، جهت کلی آن را مشخص کرده است، «نظریه مُثل» است. نظریه مُثل محور کلی نظام فلسفی افلاطون است که موجب اتصال تمام حوزه‌های فلسفی او می‌شود. در این تحقیق سعی شده است با روش تحلیل انتقادی و هرمنوتیک و با مراجعه به متن آثار افلاطون به بررسی موضوع پرداخته شود.

بررسی و تحلیل مسأله فوق در این مقاله در سه بخش صورت می‌گیرد. در بخش اول به شرح نظریه مُثل افلاطون می‌پردازیم. در بخش دوم نسبت نظریه مُثل با فلسفه سیاسی افلاطون تحلیل و بررسی می‌شود و در بخش سوم، پس از بیان انتقادهای وارد شده بر فلسفه سیاسی افلاطون در پرتو نظریه مُثل، به تحلیل و ارزیابی آنها پرداخته می‌شود.

بخش اول: نظریه مُثل

لازم است قبل از پرداختن به نظریه مُثل، معنای واژه «ایده» و پیشینه این نظریه را بررسی نماییم.

الف- معنا و مفهوم واژه «ایده»

کلمه ایده (idea) واژه‌ای یونانی و در اصل به معنی دیدن است. این واژه هم دیدن صورتهای مرئی و هم دیدن امور غیرمرئی را شامل می‌شود. افلاطون در رساله پروتاگوراس به این دو معنای متفاوت اشاره کرده است (21/p.118). علاوه بر این، افلاطون در آثار خود برای وصف ایده تعابیر دیگری، مانند: صورت اصلی، وحدت و معنی حقیقی یک شیء، خود همان شیء، خود، به خودی خود، باشنده، باشنده حقیقی و گاه لفظ مفرد در برابر جمع، همچون: اسب در برابر اسبها و زیبا در برابر چیزهای زیبا را به کار برده است. در زبان فارسی این کلمه را به صورتهای مختلف می‌توان ترجمه کرد که اصطلاح خاص و رایج آن «مثال» و جمع آن «مُثل» است.

هربارت درباره پیشینه نظریه مُثل در جریان تاریخ فلسفه چنین می‌گوید: «صیوروت هراکلیتی را به "وجود" پارمیندس تقسیم کن، نتیجه‌ای که به دست می‌آید، ایده‌های افلاطون است» (۱۵/ص ۹۴۱). ارسطو هم در رساله مابعدالطبیعه به همین مطلب به گونه‌ای دیگر اشاره می‌کند: «از یک سو، افلاطون در جوانی با کراتیلوس و نظریات هراکلیت و پیروانش آشنا شد. هراکلیت ظاهراً بر این باور بود که همه اشیا محسوس، دایم در حال سیلانند و یافتن هیچ‌گونه شناسایی به آنها ممکن نیست. از سوی دیگر، سقراط به موضوعات اخلاقی می‌پرداخت و نخستین کسی بود که اندیشه خود را صرف یافتن تعریف کرد. این امر سبب پیدایی این عقیده در افلاطون گردید که موضوع تعریف، چیز دیگری است غیر از شیء محسوس... او این چیز دیگر را "ایده" نامید» (۲/ص ۹۸۷). علاوه بر تأثیر اندیشه‌های پارمیندس

و هراکلیت، می‌توان تأثیر اندیشه‌های فیثاغورثیان را هم در نظریه ایده افلاطون ملاحظه کرد. افلاطون به کمک آموزه‌های فیثاغورثی، رابطه وحدت و کثرت را بدون مشکلاتی که پارمیندس و هراکلیت گرفتار آن بودند، حل کرد.

در یک تفسیر کلی می‌توان گفت منظور افلاطون از «مُثل» حقایق کلی است که واقعیت عینی دارند. جایگاه «مُثل» عالم معقول است. اشیای محسوس تصویر این حقایق کلی یا بهره‌مند از آنهاست؛ مثلاً در مورد زیبایی افلاطون معتقد است که یک ذات عینی و مستقل زیبایی وجود دارد که زیبایی تمام اشیای و افراد دیگر به خاطر و به وسیله آن است. افلاطون در رساله **جمهور** می‌گوید: «از یک سو می‌گوییم که اشیای زیبا به مقدار کثیر، اشیای خوب به مقدار کثیر، و همچنین چیزهایی که دارای صفاتی دیگرند، به مقادیر کثیر، هستند، هر یک از آنها را نیز از راه بیان تعریف می‌کنیم؛ از سوی دیگر از «خود زیبا» و «خود نیک» و همچنین از خود هر چیز دیگر سخن می‌گوییم؛ بدین معنی که هر چیزی را که یک بار به صورت کثیر قبول کردیم، این بار به صورت مفهومی واحد یا ایده‌ای واحد می‌پذیریم؛ چنانکه گویی کثیر در عین حال واحدی است، و آن واحد را ذات و ماهیت چیزهای کثیر می‌نامیم (۵/ ص ۵۰۷).

مسئله «ایده» ظاهراً اولین بار در رساله **کراتولوس** مطرح می‌شود. موضوع این رساله این است که بدانیم آیا نامهایی که بر اشیا نهاده می‌شود، جنبه قراردادی دارند و یا واقعی هستند؟ مثلاً کسی که میز را برای اولین بار می‌خواند، آیا میز را با توجه به حقیقت آن، میز نامید و یا برعکس، میز را بدون توجه به حقیقت آن چنین نامید؟ در سر انجام رساله **کراتولوس** افلاطون به این نتیجه کلی می‌رسد که واضع نامها برای نامیدن اشیا، نخست به ایده هر یک می‌نگرد و سپس نامی بر شئی مورد نظر می‌نهد (کراتولوس/صص ۴۳۹-۴۴۰).

از نظر افلاطون می‌توان مهمترین ویژگیهای مُثل را چنین بر شمرد: ۱- در مقابل اشیای جزئی که متعلقات حس است، مُثل متعلقات عقل هستند؛ ۲- در برابر متعلقات ادراک حسی که صیوررت دارند، مُثل واقعاً هستند؛ ۳- در مقابل موجودات متغیر که فناپذیرند، مُثل ازلی و ابدی هستند (21/p.118)؛ ۴- مُثل بیرون از زمان و مکانند، بنابراین، جایگاه مکانی برای آنها قابل تصور نیست، بلکه آنها متعالی هستند؛ ۵- مُثل مفاهیمی ذهنی و قرار دادی نیستند، بلکه واقعیت‌هایی عینی و مستقل از اشیای هستند (تیمائوس/صص ۵۰-۵۱).

افلاطون در پاسخ به این که مُثل از کجا ناشی می‌شوند و به وجود می‌آیند، به طور واضح سخن نگفته است، ولی از مجموع سخنان او می‌توان نتیجه گرفت که مُثل از «ایده خیر» ناشی می‌شوند. افلاطون در رساله **جمهور** پس از تشبیه ایده خیر به خورشید چنین می‌گوید: «همان‌طور که خورشید نه تنها به چیزهای دیدنی قابلیت دیده شدن می‌بخشد، بلکه علت کون و نشو و نمای آنها هم هست، موضوعات دانش نیز نه تنها قابلیت شناخته شدن را مدیون "ایده خیر" اند، بلکه وجود و ماهیت خود را نیز از او دارند» (۵/ ص ۵۰۹). در جایی دیگر از رساله **جمهور** هم این امر را چنین تصریح می‌کند: «در همه جهان هر خوبی و زیبایی ناشی از خیر است: در عالم محسوسات روشنایی و خدای روشنایی را او آفریده است، و در عالم شناختنیها، خود او نخستین حکمران مطلق است و حقیقت و خرد هر دو آثار او هستند» (۵/ ص ۵۱۷).

در این باره که چه اموری ایده هستند، افلاطون به طور کلی معتقد است آنچه مثبت است (خیر، عدل، زیبایی، شجاعت و ...) ایده دارند، ولی آنچه شر یا بدی است، ایده ندارد، زیرا بدی و شر بنا به گفته افلاطون در **تتئوس** در قلمرو الهی راه ندارد.

ب- نقش و کارکرد مُثُل

در مجموع آثار افلاطون، به طور کلی می‌توان سه نقش عمده برای مُثُل نام برد:

۱- مُثُل علت نمونه‌ای اشیا هستند. در توضیح این مطلب افلاطون در رساله تیمائوس بیان می‌کند که دمیورژ (Demiurge) عالم را بر اساس الگو و نمونه «مُثُل» شکل می‌دهد و می‌سازد؛

۲- ایده‌ها حقیقت اشیا هستند؛ به طوری که برای شناخت حقیقی موجودات باید ایده هر یک از آنها را بشناسیم؛

۳- ایده‌ها یا مُثُل در زمینه اخلاق، انگیزه و سر مشق امور هستند؛ مثلاً برای خوب شدن باید به ایده خوب نگریست؛ یعنی از چیزهای خوب، کم کم به اصل خوبی که سرچشمه همه چیزهای خوب است، رهنمون شد. پس ایده‌ها برانگیزاننده و مشوق افراد برای کسب فضایل و راهبرنده آنها به سوی خوبیها هستند.

ج- رابطه مُثُل با امور جزئی و متغیر و با یکدیگر

یکی از مشکلات اساسی که از نظریه مُثُل ناشی می‌شود، رابطه مُثُل کلی و ثابت با اشیا و امور جزئی و متغیر است. همین مسأله موجب نقد و ردّ نظریه مُثُل از سوی بسیاری از اندیشمندان، از جمله ارسطو شده است. ارسطو با تأکید بر اینکه اعتماد به نظریه مُثُل موجب گسستگی و جدایی (Separation) عالم معقول (عالم مُثُل) و عالم محسوس (عالم اشیا متغیر جزئی) می‌شود، به ردّ نظریه مُثُل پرداخت. با مراجعه به مجموع رساله‌های افلاطون می‌توان پاسخهایی برای این انتقاد اساسی یافت. این پاسخها را می‌توان در چند مورد ذیل خلاصه کرد^(۱):

۱- نظریه مُثُل افلاطون و مسأله جدایی فی نفسه امری مبهم و مرموز است؛ به طوری که خود افلاطون در برخی آثار خود (تیمائوس/ص ۵۰) به ابهام و مرموز بودن این نظریه اشاره می‌کند. علاوه بر این بیان، حقایق متعالی و یافته‌های شهودی برای عامه مردم دارای مشکلات زبان شناسی بسیاری است. افلاطون در نامه شماره هفتم با اذعان به این مطلب می‌گوید:

«درباره نویسندگانی که چه امروز و چه در آینده ادعا کنند که از مطلب اصلی فلسفه من چیزی می‌دانند، اعم از اینکه بگویند آن را از دهان من شنیده یا از دیگران آموخته و یا خود به تحصیل آن نایل گردیده‌اند، فاش می‌گویم که آنان، بنا به عقیده‌ای که من درباره فلسفه دارم، از فلسفه کوچکترین خبری ندارند. در مورد آن مطلب هیچ‌گونه نوشته‌ای از من به وجود نیامده و در آینده نیز وجود پیدا نخواهد کرد، زیرا آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیله اصطلاح و الفاظ عادی بتوان تشریح و بیان نمود، بلکه فقط در نتیجه بحث و مذاکرات متوالی درباره آنها و در پرتو همکاری درونی و معنوی، یکباره مانند آتشی که از جرقه‌ای پدیدار شود، در درون آدمی روشن می‌گردد و آنگاه راه خود را باز می‌کند و توسعه می‌یابد» (نامه شماره هفتم/ص ۳۱۴).

۲- معنا و مفهوم جدایی را نباید به همان معنایی که در مورد اشیا محسوس و امور تجربی به کار می‌روند، استفاده کرد. جدایی در اینجا اصلاً به معنای مکانی نیست، زیرا مُثُل کلی و متعالی که هرگز دچار تغییر و صیورت نمی‌شوند، از قید زمان و مکان آزادند (۱۲/ص ۱۸۴).

۳ - افلاطون با آموزه‌های بهره‌مندی (participation) و تقلید (imitation) اشیا از مُثل، تا حدودی رابطه مُثل و اشیا جزئی را توضیح داده است. شارل ورنر در توضیح این مطلب می‌گوید: «ارتباط جهان کون و فساد با جهان ایده‌ها به صورت بهره‌مندی اشیا از ایده‌هاست که اصلاً به سبب این بهره‌مندی، اشیا دارای هستی می‌شوند؛ یا به عکس به صورت حضور ایده‌ها در اشیا اندیشیده می‌شود. ایده‌ها صور اصلی و سرمشق‌هایی هستند و اشیا تصاویر آنها و گاه گفته می‌شود که اشیا تقلیدی از ایده‌ها هستند (۱۷/ص ۱۰۵).

در توضیح آموزه بهره‌مندی، افلاطون معتقد است اشیا جزئی و متغیر از مثال خود بهره‌مند هستند؛ یعنی پرتوی از مثال در اشیا جزئی حضور دارد. او می‌گوید: «به نظر من چنین می‌آید که وقتی چیزی زیباست، یگانه علت زیبایی آن این است که از "خود زیبایی" چیزی در آن هست و به عبارت دیگر، از خود زیبایی بهره‌ای دارد» (فایدون/ص ۱۰۰). در مورد آموزه تقلید باید گفت منظور افلاطون این است که اشیا جزئی بر اساس نمود و سرمشق مُثل ساخته می‌شوند. به عبارت دیگر، مُثل به عنوان نمونه‌ها و الگوهایی هستند که عالم محسوس تصویر یا تقلیدی ناقص از آنها هستند. افلاطون در رساله پارمنید در این باره می‌گوید: «ایده‌ها نمونه‌هایی‌اند که در عالم هستی وجود دارند، و چیزهای دیگر به آنها شبیه‌اند و تصویرهای آنها هستند، و وقتی که می‌گوییم چیزها از ایده بهره دارند، مرادمان این است که چیزها تصاویر ایده‌ها هستند (پارمنیدس/ص ۱۳۲).

در پایان این بحث باید گفت اگر چه به نظر برخی متفکران، افلاطون به نحو صریح رابطه مُثل و اشیا جزئی را توضیح نداده است، ولی آشکار است که بسیاری از انتقادات ارسطو بر افلاطون در مسأله جدایی وارد نیست. علاوه بر رابطه مُثل با امور جزئی و متغیر، افلاطون معتقد است بین خود مثالها هم رابطه‌ای برقرار است که با تعبیر «بهره‌مندی مثالها از یکدیگر» از آن یاد می‌کند (پارمنیدس/ص ۱۳۲).

کونفورد در توجیه این کثرت می‌گوید: «عالم مُثل سلسله مراتبی را تشکیل می‌دهد که کثرت مُثل در مرتبه پایین‌تر در وحدت آنان در مرتبه برتر مندرج می‌شود» (20/p. 263). مُثل متکثر در نهایت در سیر صعودی به ایده خیر منتهی می‌شوند که منشأ آنها دارای وحدت مطلق است.

د- معرفت و شناخت مُثل

شناخت و ادراک مُثل در مرحله علم امکانپذیر است. این شناخت مستلزم این است که از موضوعات محسوس فراتر رفته، با تعلیم و تربیت روح را برای درک و تعقل امور متعالی و حقیقی آماده کنیم. دانش افلاطونی، دانشی است مطلق و کلی که با نظاره ایده‌ها به دست می‌آید. افلاطون این دانش را در **جمهور** «دانش انتخاب درست» می‌نامد و می‌گوید مهمترین امور در زندگی آدمی بهره‌وری از این دانش است (۵/ کتاب دهم، ص ۶۱۸). این دانش، مبتنی بر شناخت یقینی و تزلزل‌ناپذیر نمونه‌ها و ایده‌های والاترین اموری است که روح هنگامی که درباره ماهیت «نیک» و «عادلان» و مانند اینها می‌اندیشد، در خویشتن می‌یابد، و این دانش دارای چنان نیرویی است که می‌تواند اراده ما را رهبری کند (۱۹/ص ۸۱۰).

توصیف این طریق را چه زیبا و صریح می‌توان در شعر معروف میرفندرسکی یافت:

چرخ با این اختران، نغزو خوش و زیباستی
 صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
 صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
 در رود بالا همی با اصل خود یکتاستی
 گر ابونصر است و گر خود بوعلی سیناستی

ه - ایده خیر (خیر برین)

همان‌طور که قبلاً گفتیم، ایده‌ها متکثر و بسیار هستند و هر ایده‌ای تنها اصل و علت نمونه‌ای از یک دسته یا مقوله از هستند هاست. بنابراین، عالم مثل خالی از چندگانگی نیست؛ بدین جهت افلاطون در ورای مثل به حقیقت یگانه دیگری معتقد است. این حقیقت یگانه را در **جمهوری** «خیر یا خوب برین»، در **سوفیست** «یک حقیقی» و در رساله **پارمنیدس** «یکی که تنها یک است» می‌نامند.

افلاطون در هیچ یک از رساله‌های خود «ایده خیر» را به طور واضح و روشن توضیح نمی‌دهد، بلکه سعی می‌کند آن را با تشبیه‌ها و تمثیلهای توضیح دهد. در رساله **جمهوری**، افلاطون با «تمثیل خورشید» ایده نیک را توضیح می‌دهد. او می‌گوید: «هنگامی که از تصویر "نیک" سخن می‌گفتیم، منظور خورشید بود، زیرا خود نیک به معنی حقیقی، آن را به صورت خود آفریده است تا تصویر او باشد. از این رو، همان نقشی را که "نیک" در جهان معقول در مورد خرد و آنچه به وسیله خرد دریافته است، به عهده دارد، همان نقش را خورشید در جهان محسوسات در مورد حس بینایی و چیزهای دیدنی دارد» (جمهوری/کتاب ششم، ص ۵۰۸).

همان‌طور که خورشید نه تنها به اشیا هستی می‌بخشد، بلکه گرمی و روشنایی اشیا محسوس نیز همه از خورشید است. در عالم معقول نیز ایده خیر نه تنها ایده‌ها را هست می‌کند، بلکه به آنها نور و روشنایی نیز می‌بخشد. این سخن بدین معنی است که ایده نیک عالیت‌ترین علت هر علم و هر هستی است. ایده خیر برای افلاطون جوهر مرکزی است که تقریباً جای خدای بزرگ را می‌گیرد (۱۵/صص ۱۰۲۹-۱۰۲۸). گادامر مهمترین مسأله فلسفه افلاطون را مسأله ایده خیر و تحقق آن در آرمانشهر می‌داند (۱۴/ص ۶۵).

بنابراین، باید گفت ایده خیر افلاطون تعالی محض و اصل و سرچشمه هر چیز است؛ به طوری که محور و اساس فلسفه افلاطونی به شمار می‌رود. افلاطون در توصیف دیگری از ایده خیر می‌گوید: «آنچه به صورت موضوعات شناختنی حقیقت می‌بخشد و به شناسنده نیروی شناسایی، ایده نیک است. به عبارت دیگر، باید آن را هم علت شناسایی مبتنی بر عقل بدانی و هم علت آن حقیقتی که شناخته می‌شود» (جمهوری/کتاب ششم، ص ۵۰۹).

از توصیف ایده خیر از سوی افلاطون می‌توان نتیجه گرفت که ایده «خیر» و «احد» در رساله **پارمنیدس** یک امر هستند.

بخش دوم: رابطه نظریه مثل و فلسفه سیاسی افلاطون

نظریه مثل افلاطون به عنوان محور کل نظام فلسفی او، تمام ابعاد شاخه‌های فلسفه وی از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی گرفته تا اخلاق و زیباشناسی و از علم‌النفوس و جهان‌شناسی گرفته تا علم سیاست و کشورداری را به یکدیگر متصل

می‌سازد. در زمینه فلسفه سیاسی، نظریه مُثل به عنوان دیدگاه کلیدی متافیزیک افلاطون موجب ظهور نوعی خاص از فلسفه سیاسی شده است. در واقع، نظریه مُثل مبنای فلسفی اندیشه‌های سیاسی افلاطون است که به وضوح نتایج این امر را می‌توان در فلسفه سیاسی او مشاهده کرد. اندیشه‌های سیاسی مانند حکومت فیلسوف شاهی و ارائه مدینه فاضله فقط در پرتو نظریه مُثل قابل طرح شدن هستند. این امر موجب شده است که فلسفه سیاسی افلاطون رنگ خاصی را به خود بگیرد. در این قسمت از مقاله، سعی ما بر این است که ارتباط و تأثیر نظریه مُثل افلاطون و فلسفه سیاسی او بررسی شود. برای رسیدن به این امر، اندیشه‌های سیاسی افلاطون را در نسبت با نظریه مُثل تحلیل می‌کنیم تا این امر روشن گردد که چنین اندیشه‌های سیاسی فقط با التزام به نظریه مُثل ممکن است.

افلاطون به عنوان فیلسوفی که به واقعیات جامعه خویش نظر دارد، جامعه و دولتهای روزگار خویش را گرفتار بحران و آشفتگی می‌یابد. او این نابسامانیها و بحرانهای سیاسی را معلول فقدان مبنای استوار هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در اندیشه و عمل رهبران و مردم جامعه می‌داند. او با مشاهده این وضعیت، به این نتیجه می‌رسد که دگرگونی و تغییر به طور کلی، نشانه تباهی و بیماری است و در جهان فقط چیزهایی دگرگونی می‌پذیرند که از کمال بی‌بهره باشند. در نتیجه، اگر نظامی برای اداره زندگی اجتماعی بنیاد کنیم، که از هر گونه نقص و عیب بر کنار باشد، تباهی به سختی در آن راه خواهد یافت. نظریه مُثل افلاطون در واقع مبنای متافیزیکی طرح ریزی چنین جامعه‌ای است.

افلاطون به قصد ساماندهی نابسامانیهای سیاسی با توسل به نظریه مُثل می‌کوشد تا با رد شکاکیت در مبادی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، اصولی استوار برای اخلاق و سیاست فراهم آورد (جمهوری/ کتاب ششم، ص ۵۰۲). افلاطون با نقد خود از اندیشه سیاسی سوفسطاییان نظام سیاسی مطلوب خود را ارائه می‌کند. وی سیاست سوفسطایی را مبتنی بر «ظن و گمان» می‌داند و معتقد است سوفسطاییان با استفاده از فن سخنوری بدون در نظر داشتن حقیقت به دنبال مطامع سیاسی خود، از جمله توجیه سلطه ستمگران است. افلاطون از چنین امری به «سیاست زدگی» تعبیر می‌کند و نتیجه آن را ماندن در سطح نزاعها و مناقشه‌های حاصل از ظن و گمان و در نتیجه، افتادن در چاه هلاکت و بدبختی و گرفتاری در حکومت استبدادی می‌داند (گرگیاس، ۵۰۲).

در مقابل چنین نگرشی، افلاطون با تأکید بر معرفت حقیقی و مطلق، وظیفه مرد سیاسی را این می‌داند که با معرفت به صورت مثالی (ایده) عدالت، در شکل بخشی به کشور خود، از آن نمونه اصلی پیروی کند (گرگیاس/ ص ۵۱۳).

بر این اساس، افلاطون به ترسیم طرح مدینه فاضله خود پرداخت. مدینه فاضله او از هرگونه تغییر و دگرگونی به دور است و به طور کلی شهری است که با الگو گرفتن از مثال دولت کامل و الگویی خدایی طرح‌ریزی شده است. افلاطون در این مورد در رساله جمهوری می‌گوید: «در هنگام ریختن طرح [جامعه] پیوسته به دو سوی ناظرند. گاه به خود عدالت و خود خویشنداری، و به عبارت دیگر، به ایده اصلی همه فضایل انسانی می‌نگرند و گاه به تصویر این فضایل آنچنان که در آدمی قابل تحقیق است. آن‌گاه در پرتو این توجه و دقت، و از طریق آمیختن و سازگار ساختن، نمونه انسان کمال مطلوب را به وجود می‌آورند و در این کار نیز همان چیزی را سرمشق خود قرار می‌دهند که هومر تصویر خدایان و جنبه خدایی در آدمیان نامیده است (جمهوری/ کتاب ششم، ص ۵۰۱).

بسیاری از ویژگی‌های مدینه فاضله افلاطون و به طور کلی، فلسفه سیاسی او در همین راستا معنا می‌یابد. «بر خلاف اکثر شهرهای دیگر که در خواب و خیال‌اند و زمامداران آنها بر سر اشباح با یکدیگر ستیزه می‌کنند و برای کسب قدرت چنان می‌جنگند که گویی خیر محض همین است، در شهر ما به دلیل استواری بر شناخت حقیقی و زیبایی، عدل و خیر محض، هیچ کوششی برای کسب مقام انجام نمی‌شود. بنابراین، چنین شهری قهراً دارای حکومت صالح و شایسته ای خواهد بود» (جمهوری / کتاب هفتم، ص ۵۲۰).

افلاطون به عنوان بنیانگذار فلسفه سیاسی، بنیاد فلسفی جدیدی را برای بحث در امور سیاسی و شیوه سازماندهی شهر پیشنهاد کرده است. او گفتمان فلسفی و عقلانی را در سیاست به کار برده است. شهر زیبای افلاطون به نظامی مطلوب ناظر است که در آن همه چیز بر اساس اصول کلی عقلانی و حقایق امور استوار است.

در خصوص استواری مدینه فاضله افلاطون بر پایه نظریه مثل چند نکته دیگر نیز شایسته یادآوری است:

۱ - اگر بناست دولت از ثبات برخوردار شود، باید نسخه صحیحی از صورت یا مثال دولت باشد. از آنجایی که فقط فیلسوف بالاترین علم و توانایی را برای شناخت اصل آسمانی دولت داراست، حاکم مدینه فاضله افلاطون فیلسوفان می‌باشند (۸/ ص ۳۳۷). فیلسوف شاه در مدینه فاضله افلاطون، تجسم کسی است که توانسته است ایده دولت حقیقی را در عالم مثال مشاهده کند، بنابراین، فقط او توانایی دارد تا با الگوگیری از این ایده، نسخه ای مطابق با اصل، در جهان انسانی ایجاد کند. خود افلاطون این نکته را در کتاب ششم جمهوری بدین صورت توضیح می‌دهد: «کسی که به حقایق سرمدی روی آورده است و همواره در این اندیشه است که ماهیت راستین هر چیزی را دریابد... همه اوقات او صرف این است که نخست عالمی را تماشا کند که نظامی ابدی در آن حکمفرماست و دگرگونی در آن راه ندارد و هیچ ذاتی در آنجا با ذوات دیگر دشمنی نمی‌ورزد و از آنان دشمنی نمی‌بیند، بلکه همه چیز تابع نظمی خدایی است و گوش به فرمان خرد دارد؛ و سپس آن عالم را سرمشق خود قرار دهد و به تقلید از آن پردازد و تا آنجا که برای آدمی امکان‌پذیر است، زندگی خود را شبیه آن عالم سازد» (جمهوری / کتاب ششم، ص ۵۰۰).

در فلسفه سیاسی افلاطون لازم است که فیلسوفان پادشاه یا حاکم باشند و دولت را اداره و تدبیر کنند. دولت افلاطونی نمی‌تواند شکل پذیرد، مگر آنکه دولت نسخه‌ای مطابق با نظام کلی عالم باشد و مگر آنکه وجود آن صورتی از نمونه‌ی اعلامی دولت در عالم مثال باشد. تنها آن فیلسوفی که واجد علم به این امور است، می‌تواند مدیر و مدبر دولت‌شهر باشد و تنها اوست که می‌تواند وحدت و تناسب و هماهنگی اجتماعی را به وجود آورد؛ زیرا فقط اوست که ماهیت و مبدأ این هماهنگی و وحدت را می‌شناسد (۱۶/ ص ۱۲۳).

یاسپرس هم با اشاره به حکومت فلاسفه در مدینه فاضله علت را چنین بیان می‌کند: «طرح افلاطون تصویری از ایده است، نه برنامه برای سازمان دادن به دولت حقیقی. این کار را تنها فیلسوفانی می‌توانند کرد که برای دیدن حقیقت تربیت یافته‌اند. اینان به یاری حس اخلاقی که از ابدیت مایه گرفته است، نظمی را پدید خواهند آورد که پیشتر ضمن دیالوگ در عالم خیال تجسم یافته است» (۱۸/ ص ۱۳۶).

اگر در فلسفه سیاسی افلاطون مقام فیلسوف شاه در برخی جاها از قانون هم فراتر می‌رود، به این دلیل است که فیلسوف شاه در واقع، عین و تجسم یافته قانون می‌باشد، زیرا او در عمل خود به مشاهده نظری صور معقول توجه دارد (۱۱/ ص ۵۱).

۲ - اساس و مبنای مدینه فاضله بر پایه ایده عدالت است. عدالت افلاطونی به معنای «پرداختن هرکس به کار خود» روح مدینه فاضله افلاطون است. «سیاست افلاطون بر پایه الزام و اقتضایی اخلاقی استوار است، زیرا جامعه باید از روی مدل و مثال عدالت اقتباس گردد و مثال عدالت بذاته قائم به خویشتن است» (۶/ص ۱۴۱).

افلاطون عدالت را یکی از بهترین جنبه‌هایی می‌داند که برای خویش، نه به منزله وسیله دارای ارزش است. در توضیح این امر افلاطون می‌گوید: «در تحقیقی که تاکنون درباره عدل به جا آوردیم، از فروع و ظواهر چشم پوشیدیم و به پادشاه و فایده‌های ظاهری و حسن شهرتی که هومر و هسیودوس در اشعار خود بیان داشتند، اعتنایی نکردیم، بلکه به خود عدل، صرف نظر از فوایدی که از آن حاصل می‌شود، پرداختیم و این نتیجه را به دست آوردیم که عدالت فی‌نفسه برای شریفترین جزء وجود آدمی، یعنی نفس، بهترین چیزهاست. از این رو، آدمی باید همواره از روی عدالت عمل کند؛ خواه انگشتی گوگس را به دست و کلاه خود خدای دوزخ را به سر داشته باشد یا نه»^(۲) (جمهوری/ کتاب دهم، ص ۶۱۲).

کروت هم بر نقش نظریه صور در تعریف عدالت افلاطونی تأکید بسیار کرده است؛ به طوری که می‌گوید: «عقیده اصلی من این است که نظریه مُثل نقش بسیار مهمی در استدلال افلاطون در باره یافتن معنای عدالت دارد، اگر چه دانستن دلیل این امر به روشنی مشکل است (24/p. 317).

۳ - همان‌طوری که افلاطون با ریاضی کردن مُثل آنها را تابع نظم و انضباط ضروری می‌سازد، همین نگرش و تأثیر را می‌توان در ساختار مدینه فاضله مشاهده کرد. مدینه فاضله افلاطون، آرمان شهری است منظم و دقیق که در آن هر چیزی در جای خودش قرار دارد. طبقات جامعه بر طبق الگوی منظم شکل گرفته است. هیچ نوع بی‌نظمی نمی‌تواند در این مدینه مشاهده کرد. افلاطون انحطاط این مدینه را فقط در صورت بی‌نظمی و خارج شدن جامعه از تناسب ریاضی‌وار همیشگی می‌داند. در این مورد او می‌گوید: «جامعه مطلوب وقتی دچار انحطاط می‌شود که اختلاف و دوگانگی در طرز فکر سیاسی بروز کند و بی‌نظمی جای نظم را بگیرد، و همین که این بیماری در جامعه رخنه کرد، نفاق و دشمنی به دنبال آن خواهد رسید و نفاق سیاسی هر کجا روی بنماید، منشایی جز این ندارد» (جمهوری/ کتاب هشتم، ص ۵۴۷).

افلاطون همچنین در ادامه بحث، علت به هم خوردن نظام اجتماع را با بحث مبسوطی در مورد اعداد هندسی، عدم رعایت زمانی تولید مثل و سرشتهای نامتناسب می‌داند (جمهوری/ کتاب هشتم، ص ۵۴۶).

۴ - بسیاری از متفکران طرح آرمانشهر (Utopia) را از سوی افلاطون براساس مبانی متافیزیکی و از جمله نظریه مُثل تحلیل کرده‌اند. افلاطون با توجه به مبادی متافیزیکی خود و از جمله نظریه مُثل، خواهان از بین بردن هر نوع تغییر سیاسی - اجتماعی و طرح جامعه‌ای بود که وحدت صرف باشد. براین اساس، او به طرح مدینه فاضله پرداخت: «جامعه و دولت آرمانی افلاطونی کشور نمونه ابدی است که در آسمان برپا می‌شود تا کسانی که دیده‌ای بینا دارند، چشم به آن بدوزند و به پیروی از قوانین آن کشور درون خود را سامان بخشند» (۱۹/ص ۱۰۳۵).

آن چیزی که افلاطون را اصولاً به سمت ترسیم مدینه فاضله سوق می‌دهد، نظریه مُثل است. به نظر افلاطون سرچشمه آن قدرتی که می‌تواند انسان را قادر سازد که درست برخلاف روش معمولی که کارها پیش می‌رود، به آنچه حق است باور داشته باشد، این اعتقاد است که گویی چیزی واقعی و همه مسائل و مباحث وجود دارد. آنچه حق

است، چیزی نیست که به واسطه قراردادی که بتوان اعتبار آن را مورد مناقشه قرار داد، اعتبار یافته باشد، بلکه واقعیتهای آن چنان قوی است که وجودش و رای تمام رفتارهایی است که توسط قرارداد اجتماعی وضع شده‌اند (22/ pp. 3-4).

براین اساس، افلاطون نتیجه می‌گیرد که غیرعملی بودن یک دولت - شهر آرمانی دلیل نادرستی آن نیست. او طرح مدینه فاضله را براساس مبادی متافیزیکی خود و مهمترین آن؛ یعنی نظریه مثل مطرح می‌کند و کاری به عملی بودن یا نبودن آن ندارد. البته، عملی نبودن مدینه فاضله به معنای قابل تحقق نبودن عینی آن در جامعه است و گرنه افلاطون این طرح و الگو را برای نقد وضع موجود و اصلاح وضعیت جوامع یا پیروی افراد در زندگی شخصی خود، ضروری می‌داند.

بیان خود افلاطون در این مورد بسیار روشنگر است. او در گفتگو با گلاوکن در کتاب پنجم جمهوری این مسأله را چنین مطرح می‌کند: «گفتم گلاوکن، اگر یک نقاش نمونه کامل از زیبایی انسانی بسازد و در ترکیب اندام کمال حسن را رعایت نماید، اما نتواند ثابت کند که چنین فردی وجود خارجی دارد، آیا به نظر تو از قدر او کاسته می‌شود؟ گفت: نه، به هیچ وجه. گفتم: پس در این صورت ما هم نمونه یک شهر کامل را به وسیله کلمات طرح نموده ایم، مگر ما در این مباحثه کار دیگری کرده‌ایم؟ گفت: نه. گفتم اگر نتوانیم ثابت کنیم که تأسیس شهری که با این نمونه مطابقت داشته باشد امکان‌پذیر است، آیا از ارزش سخن ما کاسته خواهد شد؟ گفت: نه هیچ کاسته نخواهد شد» (جمهوری / کتاب پنجم، ص ۴۷۲).

۵ - مبنای تقسیم‌بندی افلاطون در مورد انواع حکومت و ارزش گذاری آنها ناگزیر براساس نظریه مثل بوده است. افلاطون با تأسی به نظریه مثل، خواهان از بین بردن هر نوع تغییر و دگرگونی است. بر این اساس، او به بررسی انواع حکومتها و طبقه‌بندی آنها می‌پردازد. همچنین، او حکومت الیگارش را با وجود واحد نبودن و تقسیم آن به دو جامعه فقیر و ثروتمند بر حکومت دموکراسی که منشأ تغییر و دگرگونی است، برتری می‌دهد. حکومت تیموکراسی را به سبب برخورداری از وحدت در اولویت قرار می‌دهد و در انتها حکومت استبدادی را به عنوان بدترین نوع حکومت مطرح می‌کند (جمهوری / کتاب هشتم، ص ۵۴۴).

ترتیب نزولی انواع حکومت از نظر افلاطون بر مبنای فوق به قرار زیر است:

حکومت تیموکراسی ← حکومت الیگارش ← حکومت دموکراسی ← حکومت استبدادی

بسیاری از انتقادات افلاطون از حکومت دموکراسی را بر همین اساس باید تحلیل کرد. او معتقد است دموکراسی به سبب سست بودن مبادی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آن و رسوخ شکاکیت در اصول آن، آکنده از دگرگونی، تشّت و نافرمانی از قانون و به طور کلی، جامعه‌ای لگام گسیخته مطلق است:

«حکومت دموکراسی آنگاه برقرار می‌شود که فقرا بر دشمنان خود فایق آمده، عده‌ای را قتل عام کنند و عده دیگر را از کشور برانند و کارهای حکومت و مشاغل عمومی را بین کسانی که باقی مانده‌اند، بالسویه تقسیم کنند که این کار بدون هیچ مبنایی و بیشتر اوقات به حکم قرعه صورت می‌پذیرد... کسب اخلاق حسنه برای امر کشورداری مستلزم آن است که شخص از کودکی در میان آثار زیبا پرورش یافته و علوم شریف (دانش ایده خیر) را فراگرفته باشد، اما حکومت دموکراسی این اصول را با کمال بی‌اعتنایی زیر پا می‌گذارد و ابداً متوجه نیست که مرد سیاسی به وسیله تحصیل چه دانشی باید خود را آماده اداره امور کشور کند» (جمهوری / کتاب هشتم، صص ۵۵۷-۵۵۸).

۶- حکومت مطلوب افلاطون؛ یعنی حکومت آریستوکراسی بر چنین مبانی (نظریه مُثل) استوار است. کلمات یونانی آریستون (Ariston) و کراتوس (Kratos) با هم به معنای حکومت بهترین اشخاص است. بهترین اشخاص از نظر افلاطون کسانی هستند که به دیدار مُثل نایل شده باشند. این حکومت، حکومتی خواهد بود که مثال حقیقی عدالت، پایه و شالوده آن است و سیاست آن وابسته به مردانی همچون سقراط است که توانسته‌اند بدون واسطه این مثالهای حقیقی امور را مشاهده کنند.

بر پایه نظریه مُثل، حکومت مطلوب افلاطون دارای نظم ریاضی‌گونه، استوار و به دور از هر گونه تغییر است؛ به طوری که هیچ نوع تغییر و دگرگونی در آن راه ندارد. نظریه اشتراکی زنان و فرزندان و حذف مالکیت خصوصی فرمانروایان بر همین اساس قابل توجیه است؛ همان‌گونه که مُثل دارای وحدت و اتحاد و از تکرار به دور هستند، افلاطون در ترسیم مدینه فاضله و حکومت مطلوب خود می‌کوشد از هر گونه کثرت پرهیزد و آن را به چنان وحدتی نزدیک گرداند که بین مصالح افراد و حکومت دوگانگی و تعارض وجود نداشته باشد. بیان افلاطون در این باره روشنگر است:

«اگر کشوری بخواهد آموزش به بهترین وجه اداره شود، باید اصل اشتراک را در مورد زن و فرزند بپذیرد و از میان اتباع خود تنها کسانی را به پادشاهی برگزیند که هم در حکمت و هم در جنگ برتری خود را به ثبوت رسانده باشند. خانه‌هایی که سربازان در آنها به سر می‌برند، باید بین همه آنها مشترک باشد. آنها نباید مایملک شخصی داشته باشند، بلکه چون به کار نگهبانی مشغول شدند، باید مایحتاج خود را به رسم مزد خدمات از دیگران دریافت کنند و بدین وسیله به مراقبت از خود و سایر اهالی شهر همت گمارند» (جمهوری / کتاب هشتم، ص ۵۴۳).

به طور کلی، جامعه مطلوب افلاطون جامعه‌ای است که روز به روز به سوی وحدت بیشتر و همانندی به ایده خیر در حرکت است.

بخش سوم: نقد و بررسی فلسفه سیاسی افلاطون در پرتو نظریه مُثل

به طور طبیعی اندیشه هر متفکری که حوزه‌های متنوع و گسترده فکری را شامل شود، در معرض تفسیرها و قرائت‌های مختلف قرار دارد. فلسفه افلاطون هم با همه گستردگی‌اش که شامل مباحث معرفت‌شناسی، وجودشناسی، روان‌شناسی، فلسفه سیاسی، اخلاق و... است، از این امر مستثنی نبوده، از همان آغاز، معرکه برداشتها و تفسیرهای مختلف و حتی متناقض بوده است. جریانها و مکتبهای متعددی با افکار و اندیشه‌های مختلف به تفسیر اندیشه‌های افلاطون پرداخته و افکار او را مورد پذیرش یا نقد قرار داده‌اند.

در پرتو این تفسیرهای متفاوت، انتقادهای بسیاری بر فلسفه سیاسی افلاطون شده است. یکی از مناقشه انگیزترین کتابهایی که در ظرف شصت سال اخیر در انتقاد از افلاطون نوشته شده است، کتاب «جامعه باز و دشمنانش» (The open Society and its Enemies) نوشته کارل پوپر (Popper R. K) استاد مدرسه اقتصاد و علوم سیاسی لندن است. پوپر که از هواخواهان فلسفه آزادیخواهی (Liberalism) است، در این کتاب، افلاطون را بنیانگذار اصلی فکر جامعه بسته (جامعه‌ای که در آن افراد در همه کارها مقلدند و به مقدسات و مسلمات، ایمان کورکورانه

دارند) می‌داند و می‌کوشد ثابت کند منشأ و اصل همه عقایدی که به استبداد و حکومت حاکم مستبد منتهی می‌شود، به افلاطون برمی‌گردد.

۱ - مهمترین انتقاد پوپر بر فلسفه سیاسی افلاطون و در واقع شاکله و جهت دهنده دیگر انتقادهای او بر این مبنا استوار است که چون افلاطون تغییر و دگرگونی را نشانه تباهی و ثبات را نشانه رستگاری می‌داند، همه کوشش فکری خود را برای طرح ریزی جامعه‌ای به کار بسته است که هیچ‌گونه تغییر در آن راه نیابد و این سبب شده است که جامعه کمال مطلوب او نمونه ارتجاع فکری و جمود سازمانی باشد. از این رو، پوپر معتقد است که آبخور فکری مکتبهای استبدادی نازیسم و فاشیسم افلاطون است. در چنین نظامهایی مردم هیچ‌گونه حق آزادی بحث و انتقاد ندارند، بلکه همه وظیفه دارند بر اساس مصالح حکومت مستبد عمل کنند.

پوپر در کتاب **جامعه باز و دشمنان آن** به نحو روشن و صریح، اعتقاد خود در مورد فلسفه سیاسی افلاطون را بیان می‌کند. او می‌گوید: «به اعتقاد من برنامه سیاسی افلاطون نه تنها به هیچ رو بر توتالیتراریسم برتری اخلاقی ندارد، بلکه در اساس و بنیاد با آن یکی است» (۸/ص ۲۵۷).

از نظر پوپر نحوه برخورد افلاطون نسبت به سیاست به طریق مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی (Utopian Social Engineering) است که نمادی از رفتن به سوی توتالیتراریسم است. شیوه برخورد ناکجاآبادی از سوی پوپر چنین توصیف می‌شود:

«هر عمل عقلانی باید هدفی داشته باشد. هرچه شخص آگاهانه‌تر و به شیوه‌ای همسازتر و خالی از تضادتر به دنبال هدف برود و هر چه وسایل نیل به هدف را بیشتر مطابق با غایت تعیین کند، به همان تناسب عملش عقلانی‌تر است. بنابراین، اگر بخواهیم عقلانی عمل کنیم، نخستین کاری که باید انجام دهیم، انتخاب هدف است. در این شیوه مهمترین کار انتخاب هدف است و آن هم هدف کلی و نهایی؛ هنگامی که دست کم خطوط کلی هدف نهایی تعیین شده باشد و طرح جامعه‌ای که هدف ماست، در دست باشد، می‌توانیم به سنجش بهترین راهها و وسایل تحقق هدف مورد نظر بپردازیم و نقشه‌ای برای اقدامات عملی تهیه کنیم» (۸/صص ۳۵۴-۳۵۵).

پوپر کاربرد این شیوه از سوی افلاطون را موجب از بین رفتن حقوق و آزادی و تفرّد انسانها در پای اهداف کلی تأسیس مدینه فاضله می‌داند و در مقابل این روش، مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزء به جزء (Piecemeal Social Engineering) را ارائه می‌کند که در آن به جای یافتن هدفهای غایی و نهایی، به هدفهای جزئی یا حداقل به مبارزه و از بین بردن مشکلات و بدیههای گریبانگیر جامعه می‌پردازد (۸/ص ۳۵۶).

پوپر در کتاب **فقر تاریخیگری** درباره مهندسی اجتماعی جزء به جزء این گونه توضیح می‌دهد:

«درست به همان گونه که وظیفه یک مهندس طرح‌ریزی ماشین و نو کردن طرح ماشینها و اصلاح کردن آنهاست، وظیفه متخصص در مهندسی اجتماعی پاره پاره (جزء به جزء) نیز طرح ریزی سازمانهای اجتماعی و نوسازی و به کار انداختن سازمانهای موجود است» (۹/ص ۷۶).

۲ - یکی دیگر از انتقادهای پوپر در راستای انتقاد اساسی اول موسوم به نفی فردیت و اعتقاد به اصالت جمع (Collectivism) است. پوپر معتقد است در فلسفه سیاسی افلاطون، فرد در پای جمع قربانی می‌شود به طوری که دولت در آن همه کاره می‌باشد و فرد از خود هیچ ندارد. افلاطون دولت مثالی یا آرمانی را به سبب خود بسندگی، به

چشم فرد کامل و به همین وجه، فرد شهروند را به دیده نسخه ناقص و نارسای دولت می‌نگرد. براین اساس افلاطون، عقیده به اینکه دولت نوعی موجود برتر انداموار (Super organism) یا «لویاتان»^(۳) است، نظریه زیست‌مندی یا انداموارگی دولت را وارد مغرب زمین کرد (۸/ص ۱۳۲).

در ادامه بحث، پوپر با اصالت کل (holism) خواندن فلسفه سیاسی افلاطون و یکی دانستن آن با اصالت جمع نتیجه می‌گیرد که افلاطون به افراد و حقوق و آزادی آنها هیچ توجهی ندارد و اهمیتی نمی‌دهد، بلکه آنچه برای او مهم است حکومت و تداوم آن است. او می‌گوید:

«این گونه تأکید افلاطون بر یگانگی و تمامیت (wholeness) را - بویژه در مورد دولت یا شاید جهان - می‌توان "اصالت کل" توصیف کرد. به نظر من، اعتقاد افلاطون به اصالت کل بستگی نزدیک با اصالت جمع دارد. افلاطون در حسرت یگانگی از دست رفته زندگی قبیله‌ای بود. زندگی توأم با دگرگونی در میانه انقلاب اجتماعی در نظر او غیر حقیقی می‌نمود. فقط یک کل پایدار و جمع دایمی از حقیقت برخوردار است، نه افراد ناپایدار و گذرا. کل، صرفاً تجمع افراد نیست؛ واحدی "طبیعی" و از درجه ای بالاتر است و برای فرد، طبیعی است که کمر به خدمت آن ببندد» (۸/صص ۱۳۳ - ۱۳۴).

ایراد دیگر پوپر بر افلاطون در زمینه آن چیزی است که پوپر آن را اعتقاد به «اصالت تاریخ» (Historicism) می‌نامد. او معتقد است که افلاطون بر تاریخ قوانین خاص را حاکم می‌داند که کشف آنها انسان را به پیشگویی سرنوشت آدمی توانا می‌کند. «افلاطون نیز درست مانند سلفش هراکلیتوس (Heraclitus) که قائل به اصالت تاریخ بود، این تجربه اجتماعی را در قانونی ناظر بر رشد و تحول تاریخی جمع بندی کرد. به موجب این قانون، هر تغییر اجتماعی به معنای فساد یا تباهی یا انحطاط و زوال است» (۸/ص ۴۶).

پوپر بر این باور است که اصولاً گرایش افلاطون به عالم مثال در واقع ریشه در اندیشه و تمایل او به سمت اصالت تاریخ دارد. افلاطون بنابر نظریه مُثل معتقد است برای متوقف کردن انحطاط سیاسی مسیر تاریخ را چنان باید هدایت کرد که حکومت آرمانی فیلسوف شاهی تحقق یابد. بیان خود پوپر در کتاب **جامعه باز و دشمنان آن** چنین است: «نظریه مُثل کلید کشف رمز نظریه تغییر و انحطاط را به دست می‌دهد که مورد نیاز عاجل است و همچنین برگه‌ای فراهم می‌کند درباره نظریه کون و فساد و بویژه تاریخ» (۸/ص ۶۳). بنابراین، با اصالت تاریخی خواندن فلسفه افلاطون معتقد است این نگرش سبب شده است که اندیشه‌های سیاسی افلاطون سر از استبداد در آورد.

۳ - پوپر مدینه افلاطون را جامعه‌ای طبقاتی می‌داند که در آن هیچ کس از طبقه (caste) خود نمی‌تواند به طبقه دیگری راه پیدا کند؛ به طوری که طبقه حاکم همیشه از توده مردم جداست. «بهترین دولت افلاطون بر شالوده سخت‌ترین و نرمی‌ناپذیرترین تمایزات طبقاتی پایه گذاری شده و دولتی مبتنی بر نظام "کاستها" ست. مسأله اجتناب از جنگ طبقاتی نه با حذف طبقات، بلکه با اعطای چنان برتری عظیمی به طبقه حاکم حل می‌شود که امکان قد برافراشتن در برابر آن موجود نباشد» (۸/ص ۸۷).

بر این اساس، به نظر پوپر افلاطون به نابرابری انسانها معتقد است و آنها را از لحاظ روحی و جایگاه اجتماعی و سیاسی برابر نمی‌داند؛ به طوری که افلاطون برای زمامداران، امتیازها و جایگاه ویژه‌ای قایل است. در این زمینه پوپر می‌گوید: «افلاطون و شاگردش ارسطو، نظریه نابرابری انسانها را از نظر زیست‌شناختی و معنوی و اخلاقی مطرح

کردند. یونانیان و بربرها برحسب طبیعت نابرابرند؛ تقابل میان آنها نظیر تقابل بین سروران طبیعی و بردگان طبیعی است (۸/ص ۱۲۰).

انتقادات دیگری هم پوپر بیان می‌کند، ولی چون همه آنها در راستای انتقادهای فوق است، نیازی به ذکر همه آنها نیست.

در تحلیل انتقادهای فوق به طور کلی می‌توان گفت:

۱ - پوپر از مخالفت افلاطون با حکومت دموکراسی نتیجه گرفته است که او طرفدار حکومت استبدادی است. در پاسخ به پوپر می‌توان گفت مخالفت افلاطون با حکومت دموکراسی بر پایه مبانی نظری و متافیزیکی او استوار است. افلاطون براساس مراتب معرفت‌شناسی و فلسفه فضیلت محور خود همه انسانها را در یک سطح نمی‌بیند. بنابراین شایستگی آنها برای اداره جامعه هم متفاوت است. از نظر افلاطون در حکومت دموکراسی، توده مردم ناآگاه و زندانی پندارها که هرگز از شناخت و فضایل حقیقی بهره‌ای نگرفته‌اند، با آرای ناقص خود به اداره حکومت می‌پردازند. بنابراین، مخالفت افلاطون با این شیوه حکومت، دست کم در رساله جمهوری، حتمی است.

۲ - تصور پوپر از دموکراسی آن دوره یونان جای بحث دارد. او در توصیف این دموکراسی می‌گوید: «این دموکراسی غیورانه می‌کوشید در برابر هرگونه کوشش برای بازگرداندن حکومت جابرانه یا استقرار الیگارشسی از خود دفاع کند» (۸/ص ۴۴). با این توصیف، پوپر به هیچ یک از نقایص حکومت دموکراسی اشاره نمی‌کند. او در مورد اینکه چرا چنین حکومتی، سقراط را که به عنوان نماد فضیلت و اخلاق در طول تاریخ بوده است، اعدام کرد تفسیر درستی ارائه نمی‌کند. آیا چنین کاری نشان دهنده فساد حکومت دموکراسی آن دوره آتن نیست؟

۳ - اگر چه بسیاری از انتقادهای کلاسیک به دموکراسی، بی‌تردید به افلاطون باز می‌گردد، اما به هیچ وجه از این امر نمی‌توان نتیجه گرفت که افلاطون خواهان نوعی رژیم استبدادی و توتالیتار بوده است؛ چیزی که پوپر اصلاً به آن توجه نمی‌کند. پوپر نه مخالفت‌های صریح افلاطون با حکومت استبدادی در رساله جمهوری را در نظر می‌گیرد و نه اقدامات عملی او در برخورد با این نوع حکومت را.

پوپر سخنان افلاطون در رد حکومت استبدادی و نکوهش ظلم و استبداد مانند «ظالم‌ترین و بدترین مردمان سیه روزترین مردمان است و او کسی است که بیش از دیگران به استبداد می‌گراید و از این رو، چه در درون خود و چه در کشوری که زمام آن را به دست دارد، به خودرایی و استبداد حکم می‌راند» (جمهوری/ص ۵۸۰). را یا در نظر نمی‌گیرد یا آنها را صرفاً جنبه تبلیغاتی فلسفه سیاسی افلاطون معرفی می‌کند.

علاوه بر این، پوپر مخالفت صریح افلاطون با حکومت سی تن جبار و تلاشهای او برای اصلاح حکومت دیونوسیوس مستبد را مورد توجه قرار نمی‌دهد.

۴ - در این مورد که افلاطون در پرتو نظریه مثل خواهان ایجاد یک دولت کامل است؛ به گونه‌ای که برای آنکه هر نوع تغییر و دگرگونی از آن رفع شود، به نفی مالکیت خصوصی و تبیین نظریه اشتراکی پرداخته است، جای تردید نیست، ولی ذکر این نکته نباید فراموش شود که افلاطون فرد را در مقابل جمع و شهروند را در مقابل دولت تحقیر نمی‌کند، بلکه در توجیه و تشریح فرد به مقایسه آن با جامعه و دولت می‌پردازد. طبیعت، مصلحت فرد و جامعه را هماهنگ کرده است؛ به گونه‌ای که تسلیم شدن به مقتضیات زندگی جمعی مانع از احراز سعادت فردی نیست.

لویسنس اگر چه برخی نقایص نظریه افلاطون در مورد «اصالت جمع» را بر می‌شمارد، ولی در ادامه فقراتی از فلسفه افلاطون را بیان می‌کند که تا حدودی با اصالت فرد منطبق است. برخی از این فقرات به نظر لویسنس عبارتند از:

۱ - افلاطون می‌خواست که نگهبانانش به کمال پیشرفت و پروردگی انسانی و مقام رهبری عقلانی دست یابند؛
 ۲ - در جمهوری به تلویح و در قوانین به تصریح آمده است که همه شهروندان حق دارند برای آنچه از ایشان خواسته می‌شود، طلب دلیل کنند و قانع شوند؛

۳ - در جمهوری افلاطون اشاره می‌کند که هر فردی حوایجی دارد که قبل از پرداختن به ارزشهای والاتر باید برآورده شوند. درعین حال، افلاطون در سطح دیگر به منافع فرد عطف توجه می‌کند. او به سعادت معنوی همه افراد بشر تعلق خاطر دارد (26/ pp. 525-527).

۴ - تاریخی خواندن فلسفه سیاسی افلاطون از سوی پوپر، با عناصر و آموزه‌های غیرتاریخی فلسفه سیاسی افلاطون که تا آن زمان تکرار نشده بود، مانند آموزه پادشاهی فلاسفه و نظریه اشتراکی و بسیاری از آموزه‌های سیاسی افلاطون در تعارض قرار دارد.

۵ - این تصور که افلاطون دموکراسی را به عنوان نظامی کاملاً پست و به نحو مطلق رد می‌کرد و نسبت به مزایای آن بر رژیم‌های استبدادی واقف نبود، محل تردید است. درست است که غالب انتقادهای کلاسیک به دموکراسی به افلاطون برمی‌گردد، لیکن درست در همان جا که او شدیدترین انتقادها را از دموکراسی می‌کند؛ یعنی در کتاب هشتم جمهوری، نشان می‌دهد که به اعتباری، نظام دموکراسی با بهترین نظام یکی است و بر عصر طلایی هزیود منطبق است. بنابراین، او اگر چه دموکراسی را در میان حکومت‌های تحت حاکمیت قانون بدترین نوع حکومت می‌دانست، با این حال معتقد بود آنجا که قانون حکومت نمی‌کند، بهترین نوع حکومت دموکراسی است.

اشتراوس هم معتقد است افلاطون در گفتار دموکراسی را بر نظام‌های دیگر ترجیح نداد، ولی با عمل خود نشان داد که دموکراسی را ترجیح می‌دهد: با مشارکت در جنگ‌های آن، با گذراندن عمر خود در آتن، و با قبول مرگ برای اطاعت از قوانین آن هر چه باشد (۳/صص ۲۱۷-۲۱۶).

۶ - در فلسفه افلاطون، به دلیل اینکه سعادت تنها با درک مُثل میسر می‌شود و افراد به لحاظ ادراک مُثل نابرابرند، بنابراین، به لحاظ همین نابرابری، هر کدام باید وظایف، حقوق و جایگاه خاصی را در جامعه داشته باشند. لویسنس در این باره می‌گوید: «افلاطون به اختلاف‌های جاودانی از حیث برابری معنوی و ارزش معنوی بین گروه‌های نوع بشر معتقد نبود؛ او بربرها را افرادی فرودست - که طبعاً چنین‌اند - تصور نمی‌کرد» (26/p. 232).

نتیجه

۱- اگر با این نگرش که فیلسوف فرزند زمان خویش است، به فلسفه افلاطون و بخصوص فلسفه سیاسی او نگرسته شود، درک صحیح‌تری از فیلسوف به دست می‌آید. اگر چه نمی‌توان و نباید اندیشه یک فیلسوف و متفکر را به مکان و زمان خاصی محدود کرد، ولی به هر ترتیب هر متفکری در متن سیاسی و فرهنگی دیگر و با زبان دیگری سخن می‌گوید. جدا کردن آموزه‌های خاص سیاسی و فلسفی متفکر از بستر به هم پیوسته تفکرش و ارزیابی آنها براساس معیارها و ملاک‌های زمان معاصر، خبطی بزرگ در مورد یک فیلسوف و قضاوتی بدون انصاف است. این امر به هیچ

وجه از اهمیت افلاطون و تأثیر او در تاریخ تفکر نمی‌کاهد، بلکه توجه به این معیار دقت و صحت ارزیابی در مورد یک متفکر را افزایش می‌دهد.

۲ - برخورد ایدئولوژیک با اندیشه هر فیلسوفی ما را از قضاوت صحیح در مورد آن متفکر دور می‌کند. در این مورد شاید بتوان گفت برخی انتقادهای پوپر با چنین رویکردی صورت گرفته است. کتاب **جامعه باز و دشمنان آن** در اثنای جنگ جهانی دوم نوشته شده که این امر موجب تقویت دیدگاه فوق می‌شود؛ بویژه آنکه پوپر به برخی از قسمت‌های رساله **جمهوری** مانند کتاب هشتم توجه کافی نمی‌کند.

۳ - قالب‌بندی همه آرا و اندیشه‌ها در چارچوب دوگانه و متعارض؛ به طوری که هر گونه مخالفت با اصول یک قطب لاجرم به معنای تصدیق و تأثیر قطب دیگر باشد، قضاوت در مورد هر تفکری را مخدوش می‌کند.

توصیف افلاطون از فرد مستبد چنان است که واقعاً نمی‌توان او را طرفدار استبداد دانست. در کتاب نهم رساله **جمهوری** افلاطون فرد مستبد را چنین توصیف می‌کند: «بنده‌ای است ذلیل و زیون که ناچار است در برابر فرومایه‌ترین مردم چاپلوسی کند و هر چند در ظاهر چنین به نظر نیاید. او نه تنها از تسکین هوسهای خود ناتوان است، بلکه در نظر کسی که بتواند همه زوایای روح او را ببیند، تهیدست‌ترین و محروم‌ترین فرد جامعه است و همه عمر را در ترس و رنج و اضطراب و در زیر شکنجه نیش امیال و شهوات به سر می‌برد، و اگر نیک بنگری، خود او تصویری است از جامعه‌ای که در زیر سلطه او رنج می‌کشد» (جمهوری / کتاب نهم، ص ۵۷۹).

۴ - اصولاً تفاوت نظر پوپر و افلاطون را باید در تفاوت نگاه آنها به دولت بررسی کرد. دولت افلاطونی، دولت کاملی است که به تنظیم و کنترل همه چیز در شهر می‌پردازد، در حالی که به نظر پوپر و دیگر متفکران لیبرال، دولت باید به تنظیم امور مربوط به مالکیت اتباع کشور قناعت کند و به تربیت و فضایل معنوی کاری نداشته باشد، زیرا از نظر آنها فضایل معنوی را به حکم قانون و دستورهای حکومتی نمی‌توان پدید آورد.

علاوه بر این، باید به تفاوت غایت و روش هم توجه کرد. انتقادهای پوپر متوجه روش افلاطون است. به نظر پوپر، افلاطون برای دستیابی به یک هدف و غایت خیر و فضیلت‌مند از روشهایی استفاده می‌کند که رهگشای استبداد و توتالیتراریسم است. به نظر او، بحثی در اهداف خیرخواهانه افلاطون نیست، بلکه مشکل و منشأ انتقاد روش افلاطون است.

۵ - اندیشه‌های هر متفکری را باید با توجه به محتوای کل آثار وی و اصول مبانی فلسفی او تحلیل و ارزیابی نمود. جدا کردن بخشی از آموزه‌های یک فیلسوف و تحلیل جداگانه آن مسلماً به قضاوت‌هایی منجر خواهد شد که با روح فلسفه متفکر در تعارض خواهد بود. برای فهم هر فیلسوف و متفکر باید با وی هم‌زمانی داشت و برای هم‌زمانی باید از مطلوب و نتایج فلسفه فیلسوف به اصول و مبانی آن سیر کرد. نتیجه اینکه از نظر افلاطون، آن اصل‌نهایی که مسیر کل فلسفه سیاسی افلاطون را مشخص می‌کند، خیر و دانش مربوط به آن است. فلسفه سیاسی افلاطون را بدون فهم معنی و نقش مثل نمی‌توان درست فهمید. اگر بناست دولت از ثبات و استواری برخوردار باشد، باید نسخه صحیحی از صورت یا مثال دولت باشد.

پی‌نوشتها

۱- برای مطالعه بیشتر در خصوص رابطه مثل و اشیاء جزئی و متغیر و مسأله جدایی به منابع ذیل رجوع کنید:

1- Vlastos, 1998, vol. 2, pp. 207-716.

2- Fine, 1994, vol 2, pp. 160-206.

۲ - بنا بر اساطیر یونان هر کس انگشتی گوگس یا کلاه خود خدای دوزخ را به سر بنهد، از دیده انسانها و خدایان نماند و از عقاب کارهای بد فرار می‌کند (لطفی، حاشیه بر رساله جمهوری، ص ۱۲۰۳).

۳- (Leviathan) هیولای دریایی افسانه‌ای که در عهد عتیق و نوشته‌های مسیحیان از آن نام برده شده است. نخستین کسی که این کلمه را در فلسفه سیاسی وارد کرد، فیلسوف انگلیسی تامس هابز بود که کتابی معروف تحت این عنوان نگاشت و دولت را به لویاتان مانند کرد؛ یعنی موجودی که قدرتش از افراد بالاتر است و اتباع کشور همگی باید پیرو اراده او باشند. در اینجا مقصود همین معناست (فولادوند، پاورقی بر جامعه باز و دشمنان آن، ص ۱۳۲).

منابع

- ۱ - ادواردز، پل: تاریخ مابعدالطبیعه (به انضمام مقالات دیگر)، ترجمه شهرام پازوکی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران. ۱۳۷۹.
- ۲ - ارسطو: متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف الدین خراسانی، گفتار، تهران. ۱۳۶۶.
- ۳ - اشتراوس، لئو: فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ دوم، علمی و فرهنگی، تهران. ۱۳۸۱.
- ۴ - افلاطون: دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، ۴ جلد، خوارزمی، تهران. ۱۳۸۰.
- ۵ - _____: جمهور، ترجمه فواد روحانی، چاپ هشتم، علمی و فرهنگی، تهران. ۱۳۸۱.
- ۶ - برن، ژان: افلاطون، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، هما، تهران. ۱۳۶۳.
- ۷ - پالمر، ریچارد. ۱: علم هرمنوتیک، نظریه تأویل در فلسفه های شلایر ماخر، دیلتای، هایدگر و گادامر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، هرمس، تهران. ۱۳۷۷.
- ۸ - پوپر، کارل: جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ سوم، خوارزمی، تهران. ۱۳۸۰.
- ۹ - _____: فقر تاریخیگری، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، خوارزمی، تهران. ۱۳۵۸.
- ۱۰ - ردهد، برایان: اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو، ترجمه مرتضی کاخی و اکبر افسری، آگاه، تهران. ۱۳۷۳.
- ۱۱ - طباطبایی، سید جواد: زوال اندیشه سیاسی در ایران، چاپ سوم، کویر، تهران. ۱۳۷۷.
- ۱۲ - عبدالکریمی، بیژن: تفکر و سیاست، علمی و فرهنگی، تهران. ۱۳۷۶.
- ۱۳ - کاپلستون، فردریک: تاریخ فلسفه: یونان و روم، ج ۱، ترجمه جلال الدین مجتبی، علمی و فرهنگی، تهران. ۱۳۷۵.
- ۱۴ - گادامر، هانس گئورگ: مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی، ترجمه حسن فتحی، چاپ اول، حکمت، تهران. ۱۳۸۲.
- ۱۵ - گمپرتس، تئودور: متفکران یونانی، ج ۱ و ۲؛ ترجمه محمد حسن لطفی؛ خوارزمی، تهران. ۱۳۷۵.
- ۱۶ - مر، گستون: افلاطون، ترجمه فاطمه خوانساری، ثریا، تهران. ۱۳۸۳.
- ۱۷ - ورنر، شارل: حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادرزاده، علمی و فرهنگی، تهران. ۱۳۷۳.
- ۱۸ - یاسپرس، کارل: افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ اول، خوارزمی، تهران. ۱۳۵۷.

۱۹ - یگر، ورنر: پایدیا، ج ۱-۳، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران ۱۳۷۶.

- 20 - Cornford, F. M. (1979). Plato's theory of knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato; Rutledge & Kegan Paul.
- 21 - Edwards, P (Ed) .(1967). The encyclopedia of philosophy; vol 4; New York & London: Macmillan pub.
- 22 - Gadamer, H. G. (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.
- 23 - Fine, G. (1998). Separation; Plato critical assessment, vol 2; Edited by Nicholas Smith. London and New York: Routledge.
- 24 - Kraut, R. (Ed). (1992). The Cambridge companion to Plato. Cambridge: Cambridge University Press.
- 25 - _____ .(1992). "The defense of justice in Plato's Republic"; The Cambridge companion to Plato; Edited by Richard Kraut. Cambridge University Press.
- 26 - Levinson, R .B. (1970). In Defense of Plato New York: Russel and Russel.
- 27 - Pappas, N. (1996). Plato and Republic. London and New York: Routledge Press.
- 28 - Plato. (1952). The dialogues of Plato; Translated by Benjamin Jowett. Oxford University Press.
- 29 - Smith, N, D. (Ed). (1998). Plato critical assessment. London and New York: Routledge.
- 30- Stockhammer, M. (1965). Plato dictionary. Litt efield, Adems Co.
- 31- Vlastos, G. (1998). "Separation in Plato"; Plato critical assessment, vol 2; Edited by Nicholas Smith. London and New York: Routledge.

