

فضیلت به مثابه شالوده نظام سیاسی مطلوب افلاطون

محسن کدیور

تاریخ دریافت: ۸۴/۱۱/۲۴

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ تأیید: ۸۵/۱/۲۳

عبدالرسول حسینی فر

فارغ التحصیل کارشناسی ارشد رشته فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

شالوده و اساس نظام سیاسی افلاطون، فضیلت است، به طوری که فضیلت هم غایت و هم وسیله شکل‌گیری شهر را تعیین می‌کند. به عبارت دیگر روح مدینه فاضله افلاطون فضیلت می‌باشد. افلاطون با تعریف فضیلت با عنوان «شناخت و معرفت به خیر و عمل بر طبق آن» اگرچه آموزش فضیلت را از طریق سوفسطائیان غیرممکن می‌داند، ولی آموزش آن را از طریق معلمان حقیقی فضیلت، مایه استواری مدینه و سعادت‌مند شدن آن معرفی می‌کند. بسیاری از ویژگی‌های خاص فلسفه سیاسی افلاطون، تحت تأثیر فضیلت محور بودن این فلسفه می‌باشد. آموزه‌هایی سیاسی مانند فیلسوف شاه، تعریف عدالت به اینکه هر کسی کار خودش را انجام دهد، جامعه طبقاتی بودن مدینه فاضله، تساوی مردان و زنان در ورود به کارهای سیاسی، مخالفت با حکومت دموکراسی و دیگر حکومت‌های منحل، از لوازم و نتایج فضیلت محور بودن نظام سیاسی افلاطون می‌باشد. بررسی و تحلیل فلسفه سیاسی افلاطون در پرتو فضیلت محور بودن آن، راه را برای ارزیابی انتقادات وارد شده بر فلسفه سیاسی او هموار می‌کند. بر این اساس موضع پرشی از منتقدین از جمله کارل پوپر قابل مناقشه می‌باشد. واژگان کلیدی: افلاطون، فضیلت، فلسفه سیاسی، کارل پوپر

مقدمه

اندیشه‌های افلاطون به خصوص اندیشه‌های سیاسی او پیش از گذشت دو هزار سال هنوز هم مورد توجه متفکران قرار دارد. این امر را از تعداد کتب و مقاله‌هایی که در مورد این اندیشمند چاپ می‌شود به راحتی می‌توان دریافت. «در سال‌های اخیر هفته و شاید روزی نمی‌گذرد که کتاب یا مقاله‌ای به منظور روشن ساختن نکته‌ای از نکات فلسفه افلاطون انتشار نیابد» (یگر، ۱۳۷۶: ۱۲). مایر در توصیف میزان اهمیت تفکر افلاطون می‌گوید: «افلاطون چنان اثر بزرگی پدید آورد که از نظر عمق و عظمت در تاریخ بی نظیر است و عمری که هر چه پیش‌تر از او بوده در خدمت فلسفه اوست و هر چه پس از آن آمد، تفسیر بر آن» (Mayer, 1966: 170). به نحوی خاص تفکر سیاسی افلاطون نیز از توجه زیادی برخوردار است. اگرچه پس از فلاسفه‌ای همانند هابز و لاک محور فلسفه سیاسی تغییر کرد ولی سؤالات و مسائل مطرح شده در فلسفه سیاسی افلاطون، هنوز هم وجدان سیاسی غرب را به خود مشغول دارد.

تشریح فلسفه سیاسی افلاطون نیازمند پرداختن به اصول و مبانی متافیزیکی است. در پرتو نسبت این مبانی متافیزیکی و فلسفه سیاسی می‌توان در مورد تفسیرهای مختلف فلسفه سیاسی افلاطون ارزیابی کرد. آنچه بیش از همه فلسفه سیاسی افلاطون را جهت داده است، فضیلت است. فضیلت در واقع جهت دهنده کل فلسفه افلاطون است. در این مقاله، پس از پرداختن به فضیلت از منظر افلاطون تأثیر آن نیز در فلسفه سیاسی افلاطون مورد بررسی قرار خواهد گرفت. بررسی این مسئله، ما را در تحلیل و ارزیابی تفسیرهای مختلف فلسفه سیاسی افلاطون یاری خواهد کرد.

در این مقاله سعی شده است به روش تحلیل انتقادی و هرمنوتیکی و با مراجعه به متن آثار افلاطون به مسئله تحقیق پرداخته شود. بررسی و تحلیل مسئله فوق، در این مقاله در سه بخش صورت می‌گیرد. در بخش اول فضیلت افلاطونی را تشریح کرده، در بخش دوم به تحلیل و بررسی نسبت فضیلت افلاطونی با فلسفه سیاسی او می‌پردازیم. سپس نقش و تأثیر فضیلت را بر فلسفه سیاسی آن تحلیل کرده؛ و در پایان به بررسی انتقادات وارد شده بر فلسفه سیاسی افلاطون در پرتو فضیلت، خواهیم پرداخت.

بخش اول: فضیلت

غالب اندیشمندان فلسفه افلاطون را فلسفه فضیلت محور دانسته‌اند، یعنی محور اساسی فلسفه افلاطون، راهنمایی و هدایت انسان‌ها به سوی فضیلت می‌باشد. افلاطون در شرایطی که معیارها و اصول سنتی فرهنگ یونانی از هم پاشیده بود، اساس فرهنگ را بر فضیلت قرار داد و از این طریق طرحی نو برای فرهنگ و جامعه بنیان نهاد اگر چه نگاه فضیلت محوری را در مجموع آثار افلاطون می‌توان به طور واضح مشاهده کرد، به طور خاص رساله‌های *منون*، *پروتاگوراس* و *جمهوری* به این امر اختصاص یافته است.

الف: معنا و مفهوم فضیلت

اصطلاح یونانی آرته (arête) معنای بسیار وسیع‌تر و عمیق‌تری از معادل فارسی فضیلت دارد. این کلمه ظاهراً به آرس (Ares) نام خدای جنگ ارتباط دارد. آرته نخست به دلاوری مردانه در نبرد و شرافت دلالت داشت و معنای آن هر نوع برتری را شامل می‌شد. این کلمه از نظر اصطلاح اخلاقی به معنای فضیلت یا برتری بود اما خارج از حوزه اخلاق. معنای عادی ستایش اشیاء، حیوانات، اموال و یا هر چیز دیگری را داشت (pappas, 1996:48). آرته در این معنا اخلاقی به طور کلی بر سلامتی، زیبایی و تناسب کلی روح دلالت دارد (Stock hammer, 1963:270). در رساله *منون*، افلاطون به دنبال تحقیق و بررسی درباره ماهیت فضیلت می‌باشد. در ابتدای رساله، افلاطون تعاریفی که منون از

فضیلت ارائه کرده است را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. از جمله این تعاریف عبارتند از:

۱- فضیلت برای مرد، توانایی اداره امور اجتماعی و برای زن فرمانبرداری از شوهر و سامان دادن به کارهای خانه است؛

۲- فضیلت توانایی فرمانروایی بر آدمیان است (منون، ۷۱-۷۵).

افلاطون تعاریف منون را ناکافی و ناقص دانسته و هر دو را رد می‌کند. در ادامه این رساله و رساله پروتاگوراس افلاطون پس از مباحث طولانی با منون و پروتاگوراس به نظر می‌آید که خود او فضیلت را چنین تعریف می‌کند: «فضیلت عبارت است از شناخت و معرفت به خیر و عمل بر طبق آن» (پروتاگوراس، ۳۶۱): (منون، ۷۷ به بعد). از این تعریف فضیلت، بسیاری از اصول اخلاقی افلاطون قابل کسب می‌باشد. در واقع نتیجه بحث افلاطون در مورد فضیلت این است که فضیلت همان معرفت و دانش خیر است و این دانش به عنوان والاترین بارقه وجود انسان موجب زیبا و نیک بودن تن و روح او می‌شود. فاستر در این مورد می‌گوید: «آرته که آن را فضیلت ترجمه کرده‌اند ولی شاید بهترش «علو» باشد عبارت از خصیصه یا صفتی است که به دارنده‌اش استحقاق این را که (خوب) نامیده شود، می‌بخشد» (فاستر، ۱۳۷۶: ۳۶). یگر با فضیلت‌محور خواندن فلسفه افلاطونی می‌گوید: «به نظر افلاطون آدمی مانند هر موجود دیگر هنگامی نیک است که فضیلت در آن باشد یا در او پدید آید. فضیلت در یک ابزار یا تن یا نفس یا در کل موجود زنده بر حسب اتفاق پیدا نمی‌شود بلکه نظم درست (cosmos) و هنر است» (یگر، ۱۳۷۶: ۷۸).

ب: اقسام فضایل

تعداد فضایل اصلی در آثار افلاطون به گونه‌ای متفاوت بیان شده است. در رساله جمهوری افلاطون به چهار فضیلت اصلی یعنی حکمت، شجاعت، خویشتن داری و عدالت اشاره می‌کند، ولی در رساله‌های پروتاگوراس و گرگیاس دینداری را نیز در زمره فضایل اصلی به شمار می‌آورد و آن را به نحوی در جنب عدالت قرار می‌دهد. در بررسی انواع فضایل تا حدودی علت این تعدد و تفاوت را بیان خواهیم کرد.

۱- فضیلت دینداری

در رساله اوتیفرون افلاطون در پی روشن ساختن ماهیت دینداری می‌باشد. همان‌طور که می‌دانیم یکی از اتهامات سقراط بی‌دینی بود که افلاطون در این رساله قصد دارد ماهیت آن را آشکار ساخته و بگوید که، اتهام زندگان بر سقراط خود معنا و مفهوم دینداری را به درستی درک نمی‌کنند. افلاطون پس از رد و نقد تعاریف ناقص اوتیفرون، مفهوم دینداری را زیر مجموعه مفهوم عدالت قرار می‌دهد. او مفهوم عدالت را فراگیرتر از مفهوم دینداری می‌داند زیرا دینداری

بخشی از عدالت است که با خدایان و خدمت به آنها سر و کار دارد (اوتیفرون، ۶-۱۶)؛ (پروتاگوراس، ۳۲۵-۳۳۳). در رساله جمهوری افلاطون دینداری را از فضایل اصلی کنار می‌گذارد. این عمل بدین معنی نیست که او نسبت به دین بی اعتنا است بلکه دلیل این امر این است که او دیگر آماده نیست به حوزه تکالیفی قائل شود که منحصرأ در ارتباط آدمی با خدایان، موضوع پیدا می‌کنند. با این وجه نظر، افلاطون به الوهیتی که به تدریج عین «نیک فی‌نفسه» انگاشته می‌شود رهنمون می‌گردد و در تعریف دینداری می‌گوید: «حالتی ذهنی و درونی همراه با انجام عمل نیکو با توجه به منبع خیر» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۹۰۴).

۲- فضیلت حکمت

حکمت فضیلت، جزء عقلانی نفس و به معنای «حسن تدبیر» می‌باشد. این صفت مختص به زمامداران است که وظیفه مملکت داری را عهده‌دار می‌باشند. تعداد این افراد کمتر از دیگران بوده و بنابراین با این ویژگی بر شهر ریاست و حکومت می‌کنند (افلاطون، ۱۳۸۱: ۴۲۸-۴۲۹).

۳- فضیلت شجاعت

ماهیت فضیلت شجاعت عبارت است از: «نیرو و قوه‌ای که همواره عقیده درست و مشروعی نسبت به آنچه باید از آن برحذر بود دارد». به عبارت دیگر شجاعت عبارت است از: «معرفت و تشخیص خطرناک از بی‌خطر». این فضیلت خاص سربازان و نیروهای جنگی است، که کار محافظت از شهر را بر عهده دارند (افلاطون، ۱۳۸۱: ۴۲۹-۴۳۰).

۴- فضیلت خویشتن داری

فضیلت خویشتن‌داری عبارت است از، هم‌آهنگی و توافق طبیعی جزء پست و جزء شریف نسبت به این موضوع، که کدام یک باید بر امور شهر یا بر امور فرد حکومت کند. فرق این فضیلت با دو فضیلت پیشین در این است که حامل آن تنها یکی از طبقات جامعه نیست، بلکه تمامی جامعه است. (افلاطون، ۱۳۸۱: ۴۳۱-۴۳۳).

۵- فضیلت عدالت

عدالت فضیلتی است کلی و عام که موجب دیگر فضایل می‌باشد. عدالت در جامعه عبارت است از اینکه: «هر کس کار مخصوص خود را انجام دهد به طوری که هر طبقه به ایفای وظیفه خاص خود قناعت ورزد». عدالت در نفس فرد عبارت است از اینکه هر جزء از نفس کار خود را با هماهنگی دیگر اجزا انجام دهد به طوری که عقل بر دیگر اجزاء حکومت کند (افلاطون، ۱۳۸۱: ۴۳۲-۴۳۵). فضیلت عدالت هم مانند فضیلت خویشتن‌داری در انحصار یک طبقه جامعه نیست، بلکه برای تمام قسمت‌های جامعه لازم و ضروری می‌باشد.

ج: وحدت فضیلت و معرفت

یکی از بارزترین مشخصات فلسفه اخلاق افلاطون، رابطه میان معرفت یا به تعبیر دقیق‌تر، وحدت معرفت و فضیلت است، به این معنا که معرفت عین فضیلت و فضیلت عین معرفت است. افلاطون به طور خاص در دو رساله *منون* و *پروتاگوراس* به مسئله رابطه معرفت و فضیلت و اینکه آیا فضیلت آموختنی می‌باشد و یا نه؟ پرداخته است. اثبات آموختنی بودن فضیلت با یکی دانستن فضیلت و معرفت کار چندان مشکلی نیست. همان‌طور که قبلاً در تعریف فضیلت ذکر گردید، فضیلت معرفت به خیر است، بنابراین دو امر جدا از هم نمی‌باشند. فضیلت در هر حال نیک است، همه چیزهای نیک سودمندند ولی تنها در صورتی سودمند می‌شوند که درست به کار برده شوند. درست به کار بردن هر چیزی مستلزم معرفت و شناسایی است. از این مقدمات می‌توان نتیجه گرفت که چون فضیلت نیک و سودمند است بنابراین جز دانش و معرفت نیست (کمپرتس، ۱۳۷۵: ۹۱۱).

افلاطون فضیلت را آموختنی می‌داند و در واقع آن را با معرفت یکسان می‌گیرد، ولی معنا و مفهومی که او از معرفت مراد می‌کند بسیار متفاوت با منظور سوفسطائیان و سیاستمداران یونان می‌باشد. بر طبق این نظر افلاطون در رساله *منون* آموختنی بودن فضیلت را از طریق سوفسطائیان رد کرده و نتیجه می‌گیرد که چون معلم فضیلت حقیقی وجود ندارد فضیلت آموختنی نیست. در رساله‌های دیگر مانند، *رساله‌های پروتاگوراس* و *جمهوری* افلاطون با توصیف و شرح معنای معرفت به عنوان دانش انتخاب والاترین ارزش‌ها، فضیلت و معرفت را امر واحد معرفی کرده و با توجه به آن فضیلت را آموختنی می‌داند. اصولاً تمام تلاش افلاطون آموختن و بیدار کردن همین معرفت در ضمیر نهفته انسان‌ها می‌باشد؛ و روش مامایی سقراط چیزی بیش از این نیست.

بر این اساس، می‌توان دو نتیجه قطعی از فلسفه اخلاق افلاطون کسب کرد:

اولاً) بزرگترین شر و رذیلت، نادانی است؛

ثانیاً) هیچ کس خواسته و دانسته و با آگاهی و آزادی اراده به زشتی و شر روی نمی‌آورد.

اگرچه این اندیشه افلاطون به وسیله متفکران پس از او از جمله ارسطو نقد شده است، اما تأثیر عظیم آن بر فرهنگ دینی جهان غیر قابل انکار می‌باشد.

د: وحدت فضایل

یکی از نتایج دیگری که از وحدت معرفت و فضیلت در فلسفه افلاطون گرفته می‌شود وحدت فضایل است. این مسئله را افلاطون هم در رساله *منون* (متون، ۷۴-۷۷)، و هم در رساله *پروتاگوراس* (پروتاگوراس، ۳۲۹-۳۶۲)، مورد بحث و بررسی قرار داده است. افلاطون در رساله *پروتاگوراس* این مسئله که آیا فضیلت واحد است یا خیر را به صورت مثالی می‌پرسد: «آیا وضع اقسام فضیلت نسبت به

فضیلت مانند وضع اجزاء جسم آدمی - مانند دهان، بینی، چشم‌ها و گوش‌ها - نسبت به چهره است یا چون اجزاء قطعه‌ای طلا به خود آن قطعه؟» (پروتاگوراس، ۳۲۹)، عقیده افلاطون بدون شک شق دوم است زیرا همان‌طور که گفتیم، همه فضایل به دانش و معرفت بر می‌گردد و از این رو فضیلت یکی بیش نیست (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۸۵۴).

در پایان این بخش مناسب است که گفتار پایان رساله پروتاگوراس را به عنوان جمع بندی همه مطالب این بخش بیان کنیم، «نتیجه‌ای که تاکنون از گفتگو بدست آورده‌ایم چنان شگفت‌انگیز است که اگر زبان داشت ما را سرزنش می‌کرد و به ما می‌خندید و می‌گفت: سقراط و پروتاگوراس، شما مردمان عجیبی هستید. تو، ای سقراط، نخست ادعا می‌کردی که فضیلت آموختنی نیست. ولی اکنون می‌کوشی خلاف گفته پیشین خود را ثابت کنی و نمایان سازی که همه اجزاء فضیلت، اعم از عدالت و خویش‌داری و شجاعت، جز دانایی نیست و بدین‌سان مبرهن می‌نمایی که فضیلت آموختنی است. چه اگر فضیلت چنانکه پروتاگوراس می‌گفت، غیر از دانایی باشد، آموختنی نخواهد بود. ولی اکنون ثابت گردید که دانایی است. پس عجب است اگر آموختنی نباشد. تو نیز، ای پروتاگوراس، پیش‌تر معتقد بودی که فضیلت آموختنی است، ولی اکنون بر خلاف گفته پیشین خود سخن می‌گویی و می‌خواهی مبرهن سازی که فضیلت دانش نیست و از این رو آموختنی نمی‌تواند بود» (پروتاگوراس، ۳۶۱).

بخش دوم: فضیلت به مثابه شالوده نظام سیاسی مطلوب

شالوده و اساس نظام سیاسی مدینه فاضله افلاطون، فضیلت است. نظام سیاسی هم بر اساس فضیلت، شکل می‌گیرد و هم هدف از شکل‌گیری آن، تحقق فضیلت در شهر می‌باشد. یعنی هدف از شکل‌گیری شهر و حکومت هم در نظر افلاطون ایجاد جامعه با فضیلت می‌باشد. به عبارت دیگر، روح مدینه فاضله افلاطون، فضیلت می‌باشد به طوری که این امر در رساله جمهوری به طور واضح قابل رویت است. افلاطون در تحلیل آموزه‌های فلسفه سیاسی خود، فضیلت و تحقق آن را در جامعه مدنظر دارد. در کتاب ششم جمهوری افلاطون در چگونگی طرح ریزی جامعه مطلوب خود به روشنی به این نکته اشاره می‌کند. در این بیان او می‌گوید: «[طرح ریزان نظام سیاسی] هنگام ریختن این طرح پیوسته به دو سو ناظرند. گاه به خود عدالت و خود زیبایی و خود خویش‌داری، و به عبارت دیگر، به ایده اصلی همه فضایل انسانی می‌نگرند و گاه، به تصویر این فضایل آن چنان که در آدمی قابل تحقق است» (افلاطون، ۱۳۸۱: ۵۰۱).

یگر هم با فضیلت‌محور خواندن نظام سیاسی افلاطون می‌گوید: «فضایلی که افلاطون در نخستین نوشته‌های خود درباره آنها بحث می‌کند، دقیقاً همان فضایلی هستند که پایه‌های ساختمان

دولت افلاطونی را تشکیل می‌دهند. شجاعت، عدالت، خویش‌داری و دینداری فضایل سیاسی دولت شهر کهن یونانی و شهروندان آن دولت شهرند» (یگر، ۱۳۷۶: ۷۱۵).

نگرش افلاطون در این مورد با قرار گرفتن آن در برابر سوفسطائیان آشکارتر می‌شود. سوفسطائیان خود را «معلم فضیلت» می‌دانستند. ولی با تأکید بر اینکه فضیلت برای فرد، موفقیت در دادگاه‌ها و رسیدن به ثروت و قدرت بیشتر است، اساس تعاریف خود از فضایل را سلیقه و تمایل توده مردم می‌دانستند. افلاطون در توصیفی روشن می‌گوید: «سوفسطائی کسی است که در اجتماعات سیاسی تمایلات توده مردم را به دقت بررسی می‌کند تا ببیند چه در نقاشی، چه در موسیقی و چه در اصول سیاست و کشورداری آنان را چه خوش می‌آید و از چه بیزارند، و پس از آنکه این نکات را دریافت در برابر مردم بر پا می‌خیزد و خود را شاعر یا مرد سیاسی جلوه می‌دهد و به حدی از سلیقه عوام پیروی می‌کند که سرانجام به سرنوشت دیومدس^۱ گرفتار می‌آید و ناچار می‌شود که در هر مورد سر تسلیم فرود آورد و آلت بی‌اراده تمایلات توده مردم گردد» (افلاطون، ۱۳۸۱: ۴۹۳).

افلاطون برخلاف سوفسطائیان با تحلیل فضیلت به معنای معرفت به خیر و اذعان به آموختنی بودن آن، فضیلت را اصل و مبنای شکل‌گیری نظام سیاسی می‌داند. از این جهت تمام فلسفه سیاسی افلاطون را می‌توان تعلیم و تربیت فضیلت به عنوان شالوده اقتدار سیاسی و شرط انتخاب حاکم جامعه دانست (پروتاگوراس، ۳۶۱).

«اصل حکومت کردن، چیزی جز تربیت کردن نیست و تربیت هم در مرحله آخر چیزی نیست، جز پروراندن فضایی در وجود اتباع کشور که به حکم طبیعت استعداد و آمادگی پذیرفتنش را دارند» (فاستر، ۱۳۵۸: ۶۸).

در اینجا ما شاهد نقطه عطفی در فلسفه سیاسی افلاطون هستیم و آن پیوند و یکی شدن معرفت، تربیت و فضیلت در فلسفه سیاسی افلاطون می‌باشد. افلاطون با واحد خواندن همه فضایل و تحلیل آنها به معرفت و تأکید بر تعلیم و تربیت و آموختنی بودن آنها بنیان مدینه فاضله خود را پایه‌ریزی می‌کند. جمع این سه آموزه را باید در اصل بنیادی فلسفه سیاسی افلاطون یعنی لزوم حکومت فیلسوف شاه یافت. تصور افلاطون از فیلسوف شاه کسی است که با علم و معرفت حقیقی و تحقق فضایل در خود توانایی نسخه برداری از مثال حقیقی دولت را دارد.

افلاطون در کتاب ششم رساله جمهوری در گفتگو با گلاوکن و آدیمانتوس، با برشمردن صفات فیلسوف، تنها او را به سبب دارا بودن معرفت، فضیلت و تربیت شایسته زمامداری جامعه می‌داند. بیان افلاطون در اینجا چنین است: «آیا پیشه‌ای که شرط اشتغال به آن دارا بودن همه آن صفات است، یعنی تنها کسانی از عهده آن برمی‌آیند که بالطبع حافظه‌ای قوی داشته، در آموختن

چابک باشد و در عین حال از بزرگ‌منشی و حقیقت‌خواهی و شجاعت و خویشتن‌داری و عدالت بهره کافی داشته باشند، در نظر تو پیشه ناپسندی است؟ آیا مردانی که چنین طبیعتی دارند و از تربیت درست برخوردار شده و به سن کمال رسیده‌اند تنها کسانی نیستند که باید زمام امور کشور را بدست بگیرند؟» (افلاطون، ۱۳۸۱: ۴۸۷).

براساس مبنای فوق در مورد مبنی بودن سیاست افلاطون براساس فضیلت می‌توان چند نکته ذیل را افزود:

۱- افلاطون در تحلیل و تعریف فضایل به گونه‌ای عمل می‌کند که آنها اساس و پایه نظام سیاسی می‌باشند. این امر در توصیف فضیلت دینداری در رساله اوتیفرون (اوتیفرون، ۲-۱۵) و فضیلت خویشتن‌داری در رساله خارمیدس (خارمیدس، ۱۷۱) بسیار آشکار است. هدف افلاطون از این جستجوها این است که روشن سازد همه آنها تحت مفهوم هنر سیاسی یا علم کشور داری قرار می‌گیرند، و فضایل سیاسی که افلاطون در نخستین نوشته‌های خویش می‌کوشد ماهیتشان را روشن سازد عناصر همین هنر سیاسی یا علم کشورداری هستند (یگر، ۱۳۷۶: ۷۱۷).

مبنای فوق در تعریف فضیلت عدالت آشکار است. افلاطون عدالت را بزرگترین و برترین فضیلت سیاسی به شمار می‌آورد و این در حالی است که عدالت شالوده و مبنای نظام سیاسی افلاطون می‌باشد. گادامر عدالت افلاطونی را حلقه ارتباط دوال و نفس و به عبارت دیگر رشته ارتباط سیاست و فلسفه می‌دانست (Gadamer, 1980: 76).

در نظر افلاطون عدالت فضیلت سیاسی به والاترین معنی تلقی می‌شود و به قول یکی از شاعران قدیم همه فضایل را در بر می‌گیرد. مفهوم افلاطون از عدالت، از همه امور فراتر می‌رود و به مبدأ عدالت در روح انسانی برمی‌گردد؛ آنچه فیلسوف به نام عدالتش می‌تواند خواند باید در درونی‌ترین ژرفای طبیعت آدمی ریشه داشته باشد (یگر، ۱۳۷۶: ۸۴۸).

فاستر هم در مورد اهمیت فضیلت عدالت در نظام سیاسی افلاطون می‌گوید: «این موضوع یعنی یکسان دانستن اثر عدالت در تربیت نفس بشر و در اجتماعی کردن او اولین و اساسی‌ترین اصل در فلسفه سیاسی افلاطون است» (فاستر، ۱۳۵۸: ۵۸).

از نظر افلاطون مدینه فاضله مدینه‌ای است که در آن هر کس به کار خود مشغول باشد، یعنی هر کس براساس فضیلت‌های درونی خود، وظیفه‌ای را که بر عهده دارد به بهترین وجه انجام دهد. یگر در این مورد بیانی بسیار روشن‌گر دارد. او در مورد این رابطه می‌گوید: «این اصل را که هر کس باید کار خاص خود را بکند، برای افلاطون با ماهیت فضیلت ارتباط دارد زیرا فضیلت این است که هر موجود، و همه اجزای آن موجود، وظیفه خاص خود را به تمام و کمال انجام دهد» (یگر، ۱۳۷۶: ۸۵۴).

۲- نظام سیاسی افلاطون براساس تفاوت درجه افراد در کسب فضایل دارای چند طبقه است. بنابراین مبنای طبقاتی بودن مدینه فاضله افلاطون تفاوت درجه افراد جامعه در کسب فضایل و معرفت می‌باشد. اصولاً افلاطون واژه طبقه را بر گروهی از مردم اطلاق می‌کند که از دیدگاه فضیلت انسانی، برابر و همانند یکدیگر باشند (عنایت، ۱۳۸۱: ۵۹). بر این اساس چون افراد می‌توانند به کسب فضایل بیشتر بپردازند، لاجرم افراد در طبقات مختلف جامعه قابل صعود یا نزول می‌باشند (افلاطون، ۱۳۸۱: ۴۲۳).

«موضوعی که چهارچوب جمهوری را تشکیل می‌دهد، یعنی دولت شهر آرمانی، پیشاپیش پاسخی مقدماتی به مساله مطرح شده در پروتاگوراس درباره وحدت فضیلت‌ها عرضه می‌کند... کثرت طبقات سیاسی به نظم در می‌آید تا وحدت و هماهنگی را فراهم آورد، به همان صورت که در خصوص کثرت اجزاء نفس ملاحظه می‌کنیم. در کتاب چهارم، نظم حکومت ابتدا در ساختار طبقات آن آشکار می‌شود، و سپس نظم فضیلت‌های موجود در نفس در آن نظم حکومت به منصفه ظهور می‌رسند» (گادامر، ۱۳۸۲: ۱۲۹).

۳- براساس معیار فضیلت در فلسفه سیاسی افلاطون، جای تعجب نیست که او حقوق مردان و زنان را در ورود به مشاغل سیاسی یکسان دانسته است. وقتی فضیلت شالوده نظام سیاسی قرار گیرد دیگر تفاوت جنسیتی میان افراد دولت شهر مبنای ورود به کارهای سیاسی قرار نمی‌گیرد. بیان افلاطون در این مورد چنین است: «بگذار زنان پاسدار برهنه شوند و خود را به جامه فضیلت بیاریند و دوشادوش مردان به میدان کارزار بروند و در دیگر خدمات پاسداری نیز با مردان همکاری کنند» (افلاطون، ۱۳۸۱: ۴۵۷).

۴- براساس مبنای فضیلت محور نظام سیاسی افلاطون حکومت مطلوب او هیچ یک از حکومت‌های چهارگانه (دموکراسی، الیگارشی، تیموکراسی و استبدادی) نمی‌تواند باشد. در این کشور و جامعه یگانه معیار قدرت نیست؛ بلکه انسان است و روح و ارزش درونی او (یگر، ۱۳۷۶: ۱۰۳۶). حکومت مطلوب افلاطون حکومت اشرافی مبتنی بر ثروت، نژاد و وابستگی خانوادگی نیست، بلکه اساس آن بر فضیلت حقیقی و معرفت بنا شده است. بدین ترتیب در اندیشه سیاسی افلاطون اشراف‌سالاری مبدل به فرزانه‌سالاری و شایسته‌سالاری می‌گردد. در فلسفه سیاسی افلاطون فرمانروایان باید براساس معرفت و فضیلت بر مردم حکومت کنند و از آنجا که فیلسوفان در اوج معرفت و فضیلتند، بنابراین سزاوارترین افراد برای زمامداری هستند. «ملاک مدینه فاضله فضیلت و معرفت است بنابراین در این مدینه توارث، حقی به وجود نمی‌آورد بلکه یکی از علل امتیاز به شمار می‌رود (کویر، ۱۳۶۰: ۷۴). افلاطون بر همین اساس حکومت دموکراسی را به سبب مبتنی نبودن بر معیار فضیلت رد و نقد می‌کند. در پایان این بخش می‌توان گفت افلاطون علاوه بر اینکه مبنای دولت و

حکومت را بر فضیلت قرار داده است، به توجیه عقلانی فضیلت‌های سیاسی هم پرداخته است. شاید در طول تاریخ اندیشه سیاسی تنها دولتی که بر مبنای فضایی چون عدالت، خویش‌داری و حکمت نهاده شده است دولت افلاطونی باشد به طوری که در اندیشه‌های سیاسی جدید اساساً این مبنا دیگر جایگاهی ندارد.

بخش سوم: نقد و بررسی فلسفه سیاسی افلاطون در پرتو فضیلت

پس از بررسی نسبت فضیلت و فلسفه سیاسی افلاطون، امکان تحلیل و ارزیابی انتقادات وارد شده بر فلسفه سیاسی افلاطون فراهم است. از جمله انتقاداتی که بر فلسفه سیاسی افلاطون شده است انتقادات کارل پوپر^۲ می‌باشد. پوپر که از هواداران فلسفه آزادیخواهی (Liberalism) است در کتاب «جامعه باز و دشمنانش»^۳ افلاطون را بنیانگذار و منشأ همه عقایدی که می‌داند که به استبداد و حکومت توتالیتر منتهی می‌شود. او در تحلیل خود معتقد است افلاطون در تعریف همه مفاهیم اساسی فلسفه سیاسی خود از جمله فضایی مانند عدالت، راستی و... مقاصد استبدادی را پیش چشم داشته است به طوری که همه آنها به حکومت حاکم مستبد مشروعیت می‌دهد. به عنوان مثال، پوپر در مورد تحلیل افلاطون در مورد عدالت می‌گوید: «مقصود افلاطون از (عدالت) چیست؟ ادعای من این است که او در جمهوری، اصطلاح (عادل) یا (عادلانه)، (Just) را به معنای مرادف با (آنچه به منفعت و مصلحت بهترین دولت است) بکار می‌برد. منفعت و مصلحت بهترین دولت چیست؟ این است که با حفظ تقسیمات خشک و اکید طبقاتی و حکومت طبقاتی، هرگونه تغییر را متوقف کند. اگر در این تعبیر حق با من باشد، آنگاه باید بگوییم که افلاطون با طلب عدالت، برنامه سیاسی خویش را در حد توتالیتراریسم رها می‌کند. بنابراین به طور خلاصه عدالت از نگاه افلاطون به این معناست که حاکم حکومت کند و کارگر کار کند و برده بردگی کند» (پوپر، ۱۳۸۰: ۲۶۰-۲۶۱). با این تحلیل پوپر عدالت افلاطونی را پایه و اساس حکومت توتالیتر و در خدمت منافع حاکم می‌داند. در مورد راستی هم افلاطون آن را در خدمت مصلحت دولت قرار می‌دهد و معتقد است حاکم به خاطر حفظ منافع بهترین حکومت می‌تواند دروغ بگوید و اصل راستی را زیر پا گذارد (پوپر، ۱۳۸۰: ۳۳۰-۳۳۶).

در بررسی انتقادات پوپر باید گفت عدالت افلاطونی را، راهی به سوی توتالیتراریسم دانستن تا حدودی با تحلیل افلاطون از فضایل و اهمیت آنها در فلسفه سیاسی او در تعارض است. شالوده و اساس نظام سیاسی مدینه فاضله افلاطون، فضایی چون عدالت می‌باشند. افلاطون در جستجوی مبنای عدالت و اساساً بنیاد ارزش‌هاست. در این تحلیل از نظر افلاطون عدالت، فضیلتی سیاسی به والاترین معنی تلقی می‌شود. مفهوم عدالت افلاطونی از همه امور فراتر می‌رود و به مبدأ عدالت در روح انسانی بر می‌گردد. آنچه فیلسوف به نام عدالتش می‌تواند خواند باید در درونی‌ترین ژرفای طبیعت

آدمی ریشه داشته باشد (یگر، ۱۳۷۶: ۸۴۸). تعریف افلاطون از عدالت در جامعه به این معنا که هر کس به کار خود مشغول باشد دقیقاً بر اساس معیار فصلیت محوری فلسفه افلاطون است. برخلاف سوفسطائیان که فضایی چون عدالت را امری قراردادی یعنی بسته به مکان و موقعیتی خاص می‌دانستند افلاطون آن را فصلیت فی‌نفسه و دارای مطلوبیت ذاتی می‌دانست. تحلیل افلاطون از عدالت به گونه‌ای است که برای خویش، نه به منزله وسیله دارای ارزش است. «عدالت فی‌نفسه برای شریف‌ترین جزء وجود آدمی، یعنی نفس، بهترین چیزهاست. از این رو آدمی باید همواره از روی عدالت عمل کند» (افلاطون، ۱۳۸۱: ۶۱۲).

نتیجه

اصولاً تفاوت نظر پوپر و افلاطون را باید در تفاوت نگاه آنها به دولت بررسی کرد. دولت افلاطونی دولتی 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. انتقادات پوپر متوجه روش افلاطون است. به نظر پوپر افلاطون برای دستیابی به یک هدف و غایت خیر و فصلیت محور از روش‌هایی استفاده می‌کند که رهگشای استبداد و توتالیتاریسم است. به نظر او بخشی در اهداف خیرخواهانه افلاطون نیست بلکه مشکل و منشأ انتقاد روش افلاطون است.

اندیشه‌های هر متفکری را باید با توجه به محتوای کل آثار متفکر و اصول مبانی فلسفی او مورد تحلیل و ارزیابی قرار داد. جدا کردن یک بخش از آموزه‌های یک فیلسوف و تحلیل جداگانه آن مسلماً منجر به قضاوت‌هایی خواهد شد که با روح فلسفه متفکر در تعارض خواهد بود. بر این اساس اندیشه‌های سیاسی افلاطون را باید دو پرتو میانی متافیزیکی و از همه مهم‌تر، فصلیت افلاطونی مورد توجه قرار داد. اهمیت فصلیت از آنجا معلوم است که آن هم وسیله و هم هدف فلسفه سیاسی افلاطون را در تقابل با دیگر فلسفه‌های سیاسی نشان می‌دهد. با توجه به تحلیل فوق موضع برخی منتقدین و از جمله پوپر بدون در نظر گرفتن کل محتوای فلسفه افلاطون می‌باشد.

۱- دیومدس Diomedes پادشاهی بود در تراکیا. بیگانگانی را که به کشورش می‌آمدند در زیر پای اسپان می‌کشت تا سرانجام به دست هراکلس از پای در آمد. دچار شدن به سرنوشت دیومدس ضرب المثلی بوده است درباره کسی که به کاری لذت بخش دست بزند و سرانجام همان کار مایه تباهی او شود (لطفی، حاشیه بر رساله جمهوری: ۱۲۰۲).

2- K.R.Popper

3- The open society and its Enemies

منابع

- ۱- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۴، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
- ۲- _____، جمهوری، ترجمه فواد روحانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، ۱۳۸۱.
- ۳- ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۶.
- ۴- پوپر، کارل، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
- ۵- عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، با مقدمه و به اهتمام حمید مصدق، تهران، انتشارات زمستان، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
- ۶- فاستر، مایکل، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، ج ۱، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
- ۷- کویر، الکساندر، سیاست از نظر افلاطون، ترجمه امیر حسین جهانبگلو، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۰.
- ۸- گادامر، هانس گئورگ، مثال خیر در فلسفه افلاطونی _ ارسطویی، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- ۹- گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۱ و ۲، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- ۱۰- یگر، ورنر، پایدیا، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۱-۳، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶.

- 11- Edwards, Paul(Ed); *the encyclopedia of philosophy*; New York London: Macmillan pub, 1967.
- 12- Gadamer, Hans- George; *Dialogue and Dialectic*: Eight hermeneutical studies on Plato; Translated and with an introduction by P.Christopher smith; New Haven and London: Yale university press, 1980.
- 13- Mayer, F; *A history of ancient and medieval philosophy*; New York: American book, 1966.
- 14- Pappas, Nicolas; *Plato and Republic*; London and New York: Rout ledge Press, 1996.
- 15- Plato; *The Republic*; Translation of Benjamin Jowett; Edited with an introduction by Scott Bucharvan; Penguin books, 1977.
- 16- Smith, Nicholas.D. (Ed); *Plato critical assessment*; London and New York: Rutledge, 1998.
- 17- Stock hammer, Morris; *Plato dictionary*; Litt, efield, Adems Co, 1965.