

درآمدی بر نسبت آرای سیاسی افلاطون با دولت مدرن

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۱

* مسعود غفاری

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۲/۱

** مهدی امینیان

چکیده

دولت مدرن در مقام تحقق عملی، سابقه‌ای بیش از چهار قرن ندارد، اما ریشه‌های فکری آن را می‌توان تا بیش از دو هزار سال پیش پی گرفت. یکی از بهترین موارد برای این ریشه‌یابی، نظریه سیاسی افلاطون در باب مدینه فاضله است. افلاطون فلسفه را نیز به‌عنوان مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی خود پرورش می‌دهد و جامعه‌ای را مبتنی بر دیدگاه فلسفی مبتکرانه خود ترسیم می‌کند. با ظهور اندیشه‌های لیبرال و سکولار در قرون جدید، انتقادات وسیعی به آرای سیاسی افلاطون مطرح شد، گویی جز با نفی آرای وی نمی‌توان به دولت مدرن تحقق بخشید. در این مقاله، پس از شرح مختصری از ویژگی‌های دولت مدرن، نقاط اشتراک و افتراق آرای افلاطون با ویژگی‌های دولت مدرن و نقش افلاطون در شکل‌گیری دولت مدرن، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

* استادیار گروه علوم
سیاسی، دانشکده
ادبیات و علوم انسانی،
دانشگاه تربیت مدرس.
Ghaffari@
modares.ac.ir

** دانشجوی دوره
دکتری علوم سیاسی،
دانشکده ادبیات و
علوم انسانی، دانشگاه
تربیت مدرس (نویسنده
مسئول).

واژگان کلیدی: افلاطون، دولت مدرن، نظریه اخلاقی دولت، جامعه باز.

Mahdiar2612@
gmail.com

مقدمه

به یقین، یکی از مؤثرترین فیلسوفان تاریخ بشر، افلاطون است که تاریخ فلسفه را شرحی بر آرای وی دانسته‌اند (Whitehead, 1978: 39). اندیشه‌های او در حوزه‌های گوناگون، از جمله اندیشه سیاسی شهره‌عام است. باین حال، پس از شکل‌گیری دولت مدرن و برخی تبعات منفی آن هم‌چون ظهور فاشیسم در قرن ۲۰، بسیاری از نظریه‌پردازان سیاسی بیان کردند که رد پای افلاطون را در این فجایع می‌بینند. از این رو، رجوعی دوباره به اندیشه وی صورت گرفته و مورد نقد و بررسی اندیش‌مندان واقع شد؛ تا جایی که برخی از وی یک سیاست‌مدار ماهر ساختند که قصد داشته با ترویج آرای خاص، زمینه حاکمیت استبدادی خود را فراهم کند (پوپر، ۱۳۷۷: ۴۱۰-۴۱۴).

با توجه به گستردگی و شهرت اندیشه‌های افلاطون از سویی، و گستردگی مدرنیته سیاسی از سوی دیگر، ما در این جا قصد پرداخت جداگانه به این دو را نداریم، بلکه بر مبنای رسایل او، به‌ویژه جمهور یا «پولیتیا»، مرد سیاسی و قوانین و هم‌چنین استخراج ویژگی‌های دولت مدرن در آرای چند اندیش‌مند متأخر، نوعی بررسی تطبیقی میان آرای سیاسی افلاطون در باب حکومت و ویژگی‌های دولت مدرن ارائه می‌کنیم.

در این جا، اشاره به دو نکته ضروری است: اول این که بحث افلاطون پیرامون مدینه (جامعه) و حکومت دور می‌زند؛ چرا که مفهوم دولت، اختراع قرون اخیر است (هلد، ۱۳۸۶: ۴۱-۴۲). باین حال، می‌توان آرای وی را برای «نظام سیاسی-اجتماعی» به کار برد و ما از واژه حکومت، دولت و مدینه فاضله در این نوشتار، برای اشاره به همین معنا استفاده خواهیم کرد. دیگر این که طی پژوهش دریافتیم برخی نقاط از اندیشه افلاطون به چندین ویژگی از دولت مدرن مرتبط است که با توجه به میزان ارتباط، این موارد را ذیل یک یا دو ویژگی مدرنیته سیاسی مورد بحث قرار می‌دهیم.

پیشینه پژوهش

پیش از این، پژوهش‌هایی پیرامون رابطه اندیشه‌های افلاطون با نظریه دولت مدرن صورت گرفته است، اما عموماً محدود به مفاهیم خاص و یا قلمرو زمانی «Politeia» به معنای آیین حکمرانی، منشور سیاسی کشور (فاستر، ۱۳۶۱: ۳۹-۴۰) و یا سازمان‌دهی شهر (یونسی، ۱۳۸۷: ۱۲۴)، یعنی سازوکار رژیم سیاسی و نظام اجتماعی است. از این رو، کلمه «جمهور» معادل مناسبی برای آن نیست، باین حال به دلیل شهرت‌اش، همین عنوان را در نوشتار حاضر به کار برده‌ایم.

و مکانی ویژه‌ای بوده است. برای مثال، مقاله «افلاطون و دولت مدرن آفریقایی: تأملی در مسئله عدالت» اثر میثائیل کلوت^۲، صورت‌بندی مفهوم عدالت از سوی این اندیش‌مند یونانی را در بستر مکتب عرفانی ارفیوس و پیشاگورس^۳ که بن‌مایه خوش‌بختی زمینی را در سعادت روح جستجو می‌کنند، طرح کرده و سپس مدعی متناسب‌سازی آن از سوی اندیش‌مندان غربی دوره روشن‌گری برای توجیه جهان‌گستری و طرد سنت‌ها در مناطق مستعمره مانند آفریقا می‌شود. کلوت امکان جستجوی عدالت افلاطونی در ساختار دولت-ملت که مرزهای آن را کنفرانس برلین (۱۸۸۴-۱۸۸۵ میلادی) تعیین کرده و پایه در اندیشه اروپامحور داشت، بررسی کرده و نهایتاً نتیجه می‌گیرد که ایده عدالت افلاطون تا زمانی که از فیلتر اروپامحوری اندیش‌مندان دوره روشن‌گری مورد بهره‌برداری قرار گیرد، کرامت، رفاه و برابری را در قاره سیاه تقویت نخواهد کرد.

پژوهش دیگر، کتابی است با عنوان «افلاطون: دولت ایده‌آل از گذشته تا کنون» که به قلم نوبورو نوتومی^۴ استاد دانشگاه کیوه^۵ و رئیس پیشین انجمن جهانی افلاطون، منتشر شده است. نویسنده به بررسی تطبیقی نظریه افلاطون در کتاب جمهور و تفاسیر آن از سوی اندیش‌مندان ژاپنی در قلمرو زمانی اواخر قرن ۱۹ میلادی تا کنون پرداخته است. با این حال، بخش‌هایی از کتاب، فارغ از حوزه جغرافیایی خاص نوشته شده است. او بیش از هر چیز، بر مفهوم عدالت افلاطونی در روابط متقابل دولت و شهروندان تأکید دارد و با اشاره به آرای برخی اندیش‌مندان غربی چون مایکل سندل^۶، عدم بهره‌گیری این افراد از نظریه استاد ارسطو را ناشی از بدبینی نسبت به چگونگی اجرای برخی اجزای خاص آن در عصر جدید می‌داند. نوتومی هم‌چنین، به رد شبهاتی می‌پردازد که به اشتباه از کتاب جمهور به تمثیلی برای فهم عدالت درونی انسان تعبیر کرده و جنبه‌های سیاسی آن را کم‌رنگ نشان می‌دهند.

همان‌طور که مشخص است، این دو اثر اگرچه به موضوع پژوهش ما نزدیک شده‌اند، برای رسیدن به هدف مورد نظر کفایت نمی‌کنند، به‌ویژه از این نظر

2 Cloete, Michael. (2008). Plato and the Modern African State: Some Thoughts on the Question of Justice, in *Phronimon*, Vol. 9, No. 1, pp 85-99.

3 Orphic-Pythagorean Tradition

4 Notomi, Noburu. (2012). 納富信留. *Plato: A Now and Then of the Ideal State* 『プラトン：理想国の現在, Tokyo: Keio University Press. Reviewed by Kyungnam Moon

5 Keio University

6 Michael J. Sandel

که احصای ناقصی از ویژگی‌های دولت مدرن انجام داده‌اند. علاوه بر این که ما در پژوهش خود صرفاً از دیدگاه خود در برابر چند اندیش‌مند موافق یا منتقد افلاطون دفاع نکرده‌ایم، بلکه در بسیاری موارد، مناظرهٔ دو اندیش‌مند شناخته‌شده در این حوزه، یعنی ارنست کاسیرر^۷ و کارل پوپر^۸ را مطرح کرده و در حد بضاعت خود به داوری نشستیم.

۱. چارچوب نظری

پژوهش حاضر با روش تطبیقی در چارچوب نظری دولت مدرن انجام شده است. برای این کار، نخست با استفاده از دیدگاه اندیش‌مندان متأخر، ویژگی‌های دولت مدرن را برشمرده و با توجه به این که بررسی تفصیلی شش ویژگی یادشدهٔ ما را از نوشتار اصلی منحرف می‌سازد، تنها به‌عنوان پیش‌فرض و مقدمه‌ای جهت کاوش اندیشهٔ افلاطون، توضیح مختصری ارائه می‌دهیم. سپس، هر جزء از هندسهٔ مدرنیتهٔ سیاسی را به دریای اندیشهٔ افلاطون می‌اندازیم تا میزان هم‌رنگی و تناسب آن را بسنجیم.^۹

ریشهٔ واژهٔ «دولت»^{۱۰} به واژهٔ لاتینی «Status» برمی‌گردد که به‌معنای جایگاه و استمرار (به دلیل ارتباط دولت با اشرافیت و مالکیت زمین) اشاره دارد. «دولت» در معنای فعلی، اولین بار توسط ماکیاولی^{۱۱} به کار رفت^{۱۲} (وینسنت، ۱۳۷۱: ۳۶-۴۰). هلد می‌نویسد پیش از دولت مدرن، ۴ نوع حکومت دیگر وجود داشته است: امپراتوری‌های خراج‌ستان، فئودالیت، حکومت طبقات و حکومت مطلقه. دولت مدرن یا دولت-ملت‌های جدید نیز دارای ۴ شکل بوده و هست: مشروطه، لیبرال، لیبرال‌دموکراتیک و تک‌حزبی (هلد، ۱۳۸۶: ۴۱-۴۲).

در مورد ویژگی‌های دولت مدرن، به‌دلیل تنوع آن و این که چه ویژگی‌ای اصلی و ذاتی بوده و کدام ویژگی‌ها فرعی و متناسب با شرایط به‌وجود آمده، اختلاف نظر وجود دارد. حتی ممکن است اگر تنها دو یا سه ویژگی را مد نظر قرار دهیم، حکومت مطلقه را نیز که در برخی مناطق اروپا تا اوایل قرن ۱۹ میلادی تداوم داشت و ملت‌ها طی آن شاهد تحولاتی چون عمومی‌شدن شخصیت حقوقی پادشاه و ظهور جامعهٔ مدنی بوده‌اند (پوجی، ۱۳۷۷: ۱۰۳-)

7 Ernst Cassirer

8 Karl Popper

۹ ما در این نوشتار به نیت افلاطون رجوع نمی‌کنیم و وی را به عنوان یک اندیشمند صادق در نظر می‌گیریم.

10 State

11 Nikkolo Makiavelli

۱۲ پیش از ماکیاولی، دوهیلان، بوده و بُدن نیز به این معنا نزدیک شدند.

(۱۳۹)، یکی از انواع دولت مدرن به حساب آوریم. باین حال، پس از بررسی چند اثر که به موضوع ماهیت دولت مدرن پرداخته‌اند، به ویژگی اصلی دست یافتیم^{۱۳}: خردگرایی، اقتدار در قلمرو مشخص، بوروکراسی، ملت و حاکمیت آن، فردگرایی و جامعه مدنی، رهایی‌بخشی. شرح مختصری از هر ویژگی در جای خود طرح می‌شود.

پرسش قابل تأمل آن است که با توجه به تفاوت‌هایی که آرای افلاطون در سه رساله جمهور، مرد سیاسی و قوانین نشان می‌دهد که ویژگی‌های دولت مدرن را با کدام یک تطبیق خواهیم داد؟ درست است که این سه رساله، به ترتیب تقریباً در دهه ۴۰، ۶۰ و سال‌های آخر عمر افلاطون نوشته شده است و هر یک بر اثر تجربیات و مباحثات او تفاوت‌های جزئی دارد، اما «تغییر مسیری در آن به چشم نمی‌خورد. انقلاب فکری برای افلاطون تنها یک‌بار روی داده است و آن هم پیش از پیدایی رساله‌ها: هنگامی که با سقراط روبرو گردید... تحول آن شکفتگی واحد معینی است که از همان آغاز در کار است» و برعهده ما است تا «جلوه‌های گوناگون آن نیروی محرک را دریابیم» تا «به نقطه‌ای که اندیشه در حال تکوین و زادن است» برسیم (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۲۴-۲۵؛ ۳۱).

۲. خردگرایی

عقلانیت سکولار و خودبنیاد، شاید مهم‌ترین جوهره دولت مدرن و عامل اصلی ایجاد شکاف نسبت به دوره‌های گذشته است (باریه: ۱۴۴-۱۴۸). خردگرایی در جامعه به علم‌گرایی و در حکومت به مدیریت تخصصی می‌انجامد (پوجی: ۱۸۵-۲۳۰)؛ مدیریتی که بر مبنای پراگماتیسم و خردابزاری، میزان دستیابی به اهداف تعیین شده را معیار تقسیم آرا و عملکردها به «خوب» و «بد» قرار می‌دهد (پوجی، ۱۳۷۷: ۱۴۱-۱۸۳).

۲-۱. خرد افلاطونی

افلاطون در کتاب چهارم از رساله جمهور، چهار ویژگی جامعه کامل را در گفتگو با گلاوکن^{۱۴}، بر مبنای فضایل انسان، این‌گونه برمی‌شمارد: «حکمت و شجاعت و خویش‌داری و عدالت» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۲۷). سپس هر کدام از ویژگی‌ها را در یک گروه^{۱۵} از «شهر» جستجو می‌کند. به باور افلاطون،

۱۳ استدلال در مورد میزان جامعیت و مانعیت این شش مورد به‌عنوان ویژگی‌های اصلی دولت مدرن، نیازمند بررسی در مقاله‌ای دیگر است.

14 Glaucon

۱۵ به نظر می‌رسد بهتر است از کلمه نیرو و گروه استفاده کنیم تا با مفهوم طبقه در آرای کارل مارکس و مکتب مارکسیسم خلط نشود.

حکمت، مبتنی بر «علم مملکت‌داری» یا علمی «دربارۀ شهر من حیث المجموع» است که در گروه اندکی به نام «نگهبان کامل» یافت می‌شود، طبقه‌ای که «به حکم طبیعت، افراد آن از همه طبقات کم‌ترند» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۲۸-۲۲۹). او در رسالۀ قوانین، خرد را فراتر از لذت و درد، تمیزدهنده خوب و بد می‌داند و تشخیص خرد را «اگر به صورت اعتقاد عمومی و قطعی جامعه درآید، قانون» می‌نامد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۹۳۰-۱۹۳۱).

افلاطون تصویر نوآورانه‌ای از سیاست خردمندانه یا عرصه اجتماعی-سیاسی در عصر گفتار و منطق (لوگوس^{۱۶}) ترسیم می‌کند. به بیان وی، خداوند همه موجودات از جمله انسان‌ها را هم‌چون خود آفریده است، و چون خود مفهوم خوبی و نیکی است، در روان انسان‌ها (پسوخته^{۱۷}) نیز طلب نیکویی و زیبایی (فیلیا^{۱۸}) جای داده است. همین علاقه، موجب پیوند میان آن‌ها است تا جایی که از همین پیوندها، شهر (پولیس^{۱۹}) تأسیس می‌شود. آن‌ها یکدیگر و شهر را دوست دارند و شهر، آن‌ها را. هر شهروندی نماد شهر است و هر شهری، هویت شهروندان‌اش. اما کار در این جا پایان نمی‌گیرد. بلکه آن‌ها در پیوند میان یکدیگر و تعامل با هم، خیر و نیکی می‌جویند و بر مبنای گمان مشترک خود از خیر و نیکی، عمل می‌کنند. اگر این کار را از طریق دیالوگ دیالکتیک، یعنی منازعه مسالمت‌آمیز بر مبنای گفت‌وگو پیش برند، به حکمت (سوفوس^{۲۰}) نزدیک می‌شوند. از این رو، اگر واقعاً «طالب حکمت» (فیلوسوفوس^{۲۱}) هستند، شایسته است چنین کنند. حکمت، تنها در شهر به وجود می‌آید و آن هم تنها از طریق یادشده (یونسی، ۱۳۸۷: ۱۲۹-۱۳۶).

به یقین، مهم‌ترین دین دولت مدرن به افلاطون، همین دعوت تاریخ‌ساز او به خردگرایی است. این امر را تنها با مقایسه آرای او و اندیش‌مندان زمان‌اش می‌توان فهمید، کسانی که عقیده داشتند قوانین اساسی دولت‌ها از طرف موجودات فراانسانی عطا گردیده و از این رو، تدوین یک قانون (نوموس^{۲۲}) خوب از عهده بشری خارج است. امکان تحصیل فضیلت توسط فرد نیز به مشیت و تقدیر بستگی داشت که زادگاه او را در کدام نقطه از گیتی قرار داده است. تصادف، آن گونه که ماکیاولی هم از آن به «بخت شهریار» یاد می‌کند (ماکیاولی، ۱۳۸۹:

- 16 Logos
- 17 Psyche
- 18 Philia
- 19 Polis
- 20 Sophos
- 21 Philasophos
- 22 Nomos

۸۰)، در دنیای باستان قدرت تعیین کننده داشت و نمود دیگری از تقدیر خدایان بود. خدایانی که با هم می‌جنگیدند و خود نیز نمی‌دانستند که کدام یک پیروز می‌شوند. از همین جا، ایدهٔ دوم شکل گرفته بود: حقانیت غلبه در عرصهٔ سیاسی و اجتماعی که سوفسطائیان آن را مشروعیت آور می‌پنداشتند. اما افلاطون با تأکید بر واقعیت فرد و دولت و تعریف عدالت بر مبنای آن، ملاک مشخصی برای نظام سیاسی (پولیتیا) و قوانین (نوامیس) مشروع، ارائه داد. اکنون جایگاه ابتکار خردگرایانهٔ افلاطون و گام بلند او که مقدمهٔ پیشرفت‌های بعدی بشر در عصر جدید شد، بیش از پیش مشخص می‌شود. به نظر او، قدرت خرد انسان نه تنها می‌تواند جامعه‌ای مطلوب و دولتی مثال‌گونه ایجاد کند که هر معضلی را با در نظر گرفتن خیر و صلاح عموم رفع کند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۹۱۲)، بلکه به حدی است که حتی در جامعهٔ فاسد نیز می‌تواند زندگی درست را برای فرد فراهم سازد (فاستر، ۱۳۶۱: ۱۹۵-۱۹۶). بنابراین، اگر افلاطون به پیروی از سقراط، دروازهٔ بوستان خرد را بر شهریار و شهر نمی‌گشود، شاید بحث عقلانی از دولت تا قرن‌ها منتفی می‌ماند.

۲-۲. علم و منطق در کانون خرد افلاطونی

افلاطون در رسالهٔ قوانین به تمثیلی اشاره می‌کند: «کشور به‌مثابه تن است، و پاسداران جوان با چشم‌های تیزبین روح، از مقام بلند خود که مانند مقام چشم‌ها و سر آدمی است، بر سراسر کشور ناظرند و هر چه می‌بینند در حافظه نگاه می‌دارند و هر چه را در کشور می‌گذرد، به پاسداران سال‌خورده^{۳۳} خبر می‌دهند. پیران که بسیاری از مهم‌ترین امور و مسائل را می‌شناسند و به‌منزله خرد متفکر کشورند، با یکدیگر شور می‌کنند و از پاسداران جوان یاری می‌جویند و بهترین تصمیمی که برای نگاه‌داری کشور مناسب است را می‌گیرند» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۲۷۴).

کاسیرر به‌درستی «تشابه افلاطونی میان روح فرد و روح دولت» را آشکارکنندهٔ تمایل اساسی افلاطون، یعنی «وحدت‌بخشیدن به تکثرات، درآوردن پریشانی‌ها و خواهش‌ها و شهوات زندگی اجتماعی و سیاسی ما به صورت یک منظومه، به صورت نظم و هماهنگی» می‌داند (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۱۰۲). در واقع، افلاطون نخستین کسی است که در باب دولت نظریهٔ معرفتی داد. اما چرا افلاطون بر نظم تأکید دارد؟

نظم و هماهنگی، کانون تصور افلاطون از اندیشیدن و منطق خردگرایانه

۲۳ اشاره به انجمنی دارد که شرح آن را خواهیم داد.

(لوگوس) به عنوان دوره جدید پس از دوره پیشین، یعنی افسانه‌سرایبی (میتوس^{۲۴}) است. جهان پیش روی افلاطون حاکی از نظم است: «بگذار دلیل شکل‌گیری این عالم و شدن آن‌ها توسط شکل‌دهنده‌ها را بگویم... تئوس کنترل تمام مشهودات را—که در سکون نبوده و در حرکت بی‌سامان و ناسازگاری هستند—برعهده گرفت و آن‌ها را از بی‌نظمی به نظم درآورد، زیرا داوری‌اش آن بود که در هر صورت، نظم و به‌سامانی بهتر است» (یونسی، ۱۳۸۷: ۹۳). افلاطون علم را همان فهم این نظم، و اخلاق را (فردی و سیاسی) تحقق بخشیدن به این نظم می‌داند.

بسیاری در آن دوره، با بیان داده‌های تجربی پراکنده و مسائل حکومت‌های زمانه، بازارگرمی می‌کردند، اما استاد ارسطو در پی یک اصل وحدت‌بخش به اندیشه سیاسی بود. وی معتقد بود که واقعیات (دو‌خا) عارضی و تغییرپذیرند، اما حقایق (اپیستمه) ضروری و تغییرناپذیرند. این تفاوت عمده‌ای در مباحث هستی‌شناختی و ارتباط آن با دانش سیاسی ایجاد کرد (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۹۱-۹۲).

افلاطون سیاست را در دامان دانش قرار داد. این خیلی مهم‌تر از این است که چه دانشی را برای این کار برگزید. او نخستین کسی بود که از دولت خواست تا رفتار و سیاست خود را مبتنی بر واقعیات اشیا تنظیم کند، چون جز از این طریق، امیدی به پیشرفت شهر وجود ندارد. در عصر افسانه‌سرایبی، میان شیء و نام آن این‌همانی وجود داشته و اسامی را از پیش تعیین شده می‌پنداشتند، ولی اندیش‌مند خردگرا جدایی میان آن دو برقرار می‌کند و همگان را به لزوم درک واقعیات اشیا که هر کدام برای امری خاص ساخته شده، فرا می‌خواند (یونسی، ۱۳۸۷: ۲۳۴-۲۳۵). این هر دو دیدگاه دارای اثراتی در عرصه اجتماعی و سیاسی است و با نخستین نگاه، روشن می‌شود که این دیدگاه افلاطونی است که مقدمه تشکیل دولت مدرن است، چراکه امکان تعیین اهداف مشخص علمی برای دولت و نگرش تخصصی به کارکردهای آن را فراهم می‌سازد.

۲-۳. خرد ابزاری

اساساً افلاطون نخستین اندیش‌مندی است که ایده اصلی نظریه دولت خود را بر مبنای هدف‌مند بودن دولت و قوانین آن تنظیم کرده است. این یک قدم به پیش در مسیر خرد ابزاری است، گرچه هدفی که او برای دولت برگزیده، تماماً عینی و قابل‌سنجش توسط خرد ابزاری نیست.

قوانین خاصی که مؤسس آکادمی برای شهر خود وضع کرده و برخی از آن‌ها قابل دفاع نیست، به دلیل تأکید بر همین رویکرد است. برای مثال، وی در رسالهٔ جمهور در مورد اشتراک زن و فرزند در میان پاسداران جامعهٔ مطلوب خود، از زبان سقراط در گفتگو با گلاوکن سخن می‌گوید (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۸۳ به نقل از فاستر، ۱۳۶۱: ۱۳۴) و در رسالهٔ قوانین بر این هم می‌افزاید: «حتی... چشم‌ها و گوش‌ها و دست‌ها، تا حدی جنبهٔ اشتراکی پیدا کنند، یعنی همه با هم بینند و با هم بشنوند و با هم کار کنند...» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۳۹)، اما ایدهٔ او بی‌هدف نیست: «همهٔ این شهروندان نفعی مشترک در امری مشترک که آن را «امر مشترک ما» و «مال مشترک خود ما» می‌نامند، خواهند داشت و در قبال این نفع مشترک، همه‌شان کیفیتی مشترک (رنج مشترک یا شادی مشترک) احساس خواهند کرد. چنین نیست؟... این حس یگانگی بزرگ‌ترین نفع را برای جامعه در بر خواهد داشت» (فاستر، ۱۳۶۱: ۱۴۲-۱۴۳). افلاطون علاوه بر این، نتایج دیگری چون پایان مرافعات ملکی و ناموسی و جاری شدن احترام به همهٔ بزرگ‌سالان، پایان تنگ‌دستی و تملق بر توان‌گران را مطرح می‌سازد (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۹۷-۲۹۹).^{۲۵}

در نمونه‌ای دیگر، افلاطون با ذکر مثالی از معایب ثروت بیش از حد و فقر بیش از حد یک کوزه‌گر که هر دو موجب «بدتر» شدن وی می‌شود، می‌نویسد: «ظاهراً ما برای نگهبانان خود وظیفهٔ تازه‌ای پیدا کرده‌ایم و آن این است که با توسل به همه نوع احتیاط، نگذارند این دو مایهٔ فساد مخفیانه در شهر رخنه کند. گفت کدام مایهٔ فساد است؟ گفتم ثروت و فقر، زیرا آن یک مولد تن‌پروری و بطالت و انقلاب است و این یک موجب انقلاب و پستی و تمایل به بدکاری» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۱۵).

۳. اقتدار در قلمرو مشخص

دولت مدرن، انحصار اعمال زور در یک قلمرو جغرافیایی مشخص را در دستان خود متمرکز می‌کند (پوجی، ۱۳۷۷: ۱۰۳-۱۳۹). جامعهٔ چنین اقتداری بر تن یک فرد یا افراد حقیقی، راست نمی‌آید، بلکه به خود دولت و مناصب و شخصیت‌های حقوقی آن مرتبط است (وینسنت: ۱۱۸-۱۲۱). دولت در این معنا، بر تمام حوزه‌های اجتماعی حاکم است.

۳-۱. کنترل دولت بر آموزش و نظریهٔ اخلاقی دولت

افلاطون معتقد است که دولت نیز مانند فرد، باید اهریمن خود را خود

۲۵ ذیل ویژگی چهارم و ششم دولت مدرن، به هدف‌مندی تقنین در شهر افلاطونی بیش‌تر می‌پردازیم.

برگزیند و آن، رهبری اندیشه عقلانی است. چنین دولتی باید عقل را در خود و شهروندان‌اش نهادینه کند و تنها از این طریق است که قوانین دولت، نیروی الزام‌آور منطقی خواهند یافت. وی در رساله گورگیاس می‌نویسد که دولت‌های فعلی تیرشان به خطا می‌رود چون نتوانستند «روح شهروندان را بهتر سازند» (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۱۰۰-۱۰۱).

او پا را فراتر گذاشته و می‌نویسد: «تربیت روح بایستی اول شروع شود و تربیت جسم، بعد... انواع گفتار جزئی از فرهنگ است... آیا سزاوار است که ما از روی بی‌قیدی اجازه دهیم کودکان‌مان هر افسانه‌ای را از هر گوینده‌ای که تصادفاً پیدا شد، شنیده و بدین‌سان افکاری را به خاطر خود راه دهند که اکثراً با آن چه می‌خواهیم، در بزرگی مورد اعتقادشان باشد... پس معلوم می‌شود نخستین وظیفه ما این است سازندگان حکایات را تحت مراقبت قرار داده که اگر داستان خوبی ساختند آن را بپذیریم و اگر بد ساختند، رد کنیم...» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۱۲۹-۱۳۰). شاگرد سقراط طی گفتگو با سقراط جوان در رساله مرد سیاسی نیز از «نظارت کامل» بر «مقامات قانونی و آموزگاران و مربیان» به‌عنوان «هنر شاهانه سیاست» یاد می‌کند و بخشی از این هنر را کیف‌دهی سخت‌گیرانه به کسانی می‌داند «که به دلیل طبیعت خویش، پیوسته به بی‌دینی و بیدادگری می‌گرایند» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۳۶).

افلاطون خلقت این عالم را از روی نظم می‌داند و آن را به تنوس نسبت می‌دهد. دانش را تعیین حد بر نامحدودها و تعیین بخشیدن به بی‌تعیین‌ها می‌داند و آن را نقطه مقابل شعر و افسانه معرفی می‌کند. هم‌چنین، اخلاق را (چه در عرصه فردی و چه سیاسی) تحقق بخشیدن به این نظم می‌بیند. بدین‌رو، ارتباطی میان دانش، دولت و اخلاق برقرار می‌کند که نطفه ایده‌الیسم سیاسی یا نظریه اخلاقی دولت است (یونسی، ۱۳۸۷: ۹۴-۹۶). یعنی، اگرچه سیاست را خردمندان و دانش‌محور می‌خواهد، اما خرد را اخلاقی، دانش را ماورایی و حقیقت را واحد می‌داند و می‌توان گفت همه اختلاف‌نظرهایش با اندیشه دولت مدرن، از همین جا شروع می‌شود.

پوپر وقتی بر عدم درستی و امکان تحقق یک برنامه کلی برای جامعه تأکید می‌کند، به همین هندسه چند ضلعی در اندیشه افلاطون می‌تازد. او می‌نویسد اگر بخواهیم چنین برنامه کلانی را محقق سازیم، نه تنها چیزی را اصلاح نمی‌کند، بلکه قربانی هم می‌گیرد (پوپر، ۱۳۷۶: ۲۱۳-۲۱۹).

این تفاوت‌های مبنايي منجر به ارائه یک نظریه اخلاقی در باب دولت شده که به گفته منتقدان، بستر پیامدهای وخیمی مانند شکل‌گیری توتالیتریسم و فاشیسم بوده است. با این حال، توجه به این نکته ضروری است که عمده هدف

افلاطون از اعمال اقتدار دولتي بر نظام آموزشی، جلوگیری از نشر یاهو‌ها به نام دانایی بوده که توسط شعرای افسانه‌سرا صورت می‌گرفته و قدرت خردورزی بشر را تضعیف می‌کرد. در این مورد، بیش تر ذیل ویژگی ششم دولت مدرن سخن خواهیم راند.

۲-۳. نظریه فیلسوف‌شاه: ایده‌آل‌گرایی و شخصی کردن اقتدار

اسکو‌فیلد در جمع‌بندی رساله‌های سیاسی افلاطون، توضیحات او را در مورد ویژگی شهرهای آن دوره، مانند اسپارت و آتن بسیار نزدیک به واقع می‌یابد و می‌نویسد اگرچه مؤسس آکادمی تعاریف ملموسی از مفاهیم اصلی در نوشتارش مانند عدالت ارائه نمی‌دهد، اما با آوردن مثال‌های متعدد و روشن تا حدودی از آرمان‌گرایی فاصله می‌گیرد (Schofield, 2006: 203-211).
باین‌حال، وقتی به نظریه فیلسوف‌شاه می‌رسیم، واقع‌بین دانستن افلاطون دشوارتر می‌شود. نظریه فیلسوف‌شاه افلاطونی، نقطه تلاقی دو انتقاد اساسی به اندیشه وی بوده است: ایده‌آل‌گرایی به جای خرد ابزاری؛ اقتدار شخصی و انحصاری به جای تدوین مناصب حقوقی و عمومی برای دولت.^{۲۶}

چگونگی یافتن فیلسوف‌شاه، که هم توانا در اداره جامعه و هم شهروند عالم مثل باشد، به ویژه به دلیل محسوس نبودن وجود محض و زیبایی مجرد (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۲۰-۳۲۱)، نشان‌دهنده نقطه اوج ایده‌آلیسم افلاطون است. دانش‌های زیادی در زمانه وی بوده است، اما او فلسفه محض را به عنوان برترین و در نتیجه، مناسب‌ترین دانش برای قرار گرفتن در رأس جامعه برمی‌گزیند: «[گلاوکن] گفت پس به عقیده تو فلاسفه حقیقی کدامند؟ گفتم کسانی که به تفکر در باب حقیقت علاقه دارند... دوست‌داران اصوات و مناظر از صداها و رنگ‌ها و اشکال زیبا و همه آثاری که از چنین اجزایی ترکیب یافته باشد، لذت می‌برند... اما کسانی که بتوانند به مقام زیبایی فی حد ذاته پی برده و حقیقت آن را مشاهده کنند، کمیاب‌اند» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۲۰-۳۲۱).

همین‌جا، تأکید می‌کنیم که این گفتار از افلاطون اگرچه رنگ ایده‌آل‌گرایی دارد، اما تهمت شخصی کردن اقتدار را بر نمی‌تابد، زیرا عملاً اقتدار دولت را جامعه یک گروه با ویژگی‌ها و توانایی‌های کلی کرده است، نه یک شخص خاص. باین‌حال، شایسته کاوش است که چه نقطه عطفی در اندیشه شاگرد سقراط بوده که او را تا مرز اقلیم ایده‌آل‌گرایی پیش برده است؟

۲۶ ایده‌آل‌گرایی با دو ویژگی اول و سوم دولت مدرن، یعنی خرد‌گرایی و بوروکراسی نیز مرتبط است، اما به دلیل پیوند عمیق‌تر این دو انتقاد با یکدیگر و با نظریه فیلسوف‌شاه، هر دو را در همین بخش از مقاله مورد بررسی قرار می‌دهیم.

به نظر می‌رسد در یک نگاه کلان برای پاسخ به پرسش بهترین حکومت، می‌توان بر دو ویژگی مختلف، یکی بر محور کارگزار و دیگری ساختار، انگشت نهاد:

- بهترین فرد بر آن حاکم باشد یا افرادی بر آن حاکم باشند که بهترین آرا را دارند.
- بهترین سازوکار حکمرانی را داشته و ساختار مطلوبی بر نظام سیاسی حاکم باشد.

افلاطون پرسش اساسی در باب بهترین حکومت را به پرسشی دیگر در باب انسانها احاله می‌دهد و سازوکار نظام سیاسی و اجتماعی را بر مبنای تقسیم انسان‌ها به انسان‌های بهتر، متوسط و بدتر تدوین می‌کند. این سرآغاز مجادله طرفداران دولت مدرن با وی است. باین حال، سه مطلب می‌تواند تا حدودی تیغ این انتقاد را کند سازد، گرچه پاسخ قاطعی برای آن وجود ندارد:

- بر مبنای نقلی که ذیل ویژگی چهارم دولت مدرن در بحث حکومت انحصار طلبانه خواهیم آورد، افلاطون در کنار فلسفه محض، به آشنایی کامل با هنر حکمرانی به‌عنوان یکی دیگر از ضرورت‌های فیلسوف شاه اشاره می‌کند و تا حدودی او را از آسمان مثل پایین می‌آورد (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۱۶).
- وی در رساله قوانین به اصلاح نظریه خود پرداخته و پذیرفته که به جای فیلسوف شاه، انجمنی شامل ۱۰ نفر از پاسداران کهنه کار، لنگرگاه اصلی مدینه فاضله وی شوند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۲۶۹-۲۲۷۱).
- افلاطون تأکید می‌کند که طرح مدینه فاضله از سوی وی، دعوتی است به نزدیک شدن به آن، نه تحقق کامل آن که دست کم دور از دسترس است: «این که خواستار پی بردن به عدل صرف بودیم و می‌خواستیم بدانیم که عادل مطلق به فرض وجود چه نوع فردی است (و قس علی هذا نسبت به ظلم و ظالم مطلق)، با این قصد بود که ملاک و نمونه‌ای به دست آوریم... سپس در مورد خود به حکم اجبار منطقی، چنین نتیجه بگیریم که شخص هر قدر به یکی از آن دو نمونه شبیه‌تر باشد، نصیب

او هم در زندگی بیش تر مثل همان فرد نمونه است، ولی نمی‌خواستیم ثابت کنیم که آن نمونه‌ها می‌تواند وجود خارجی داشته باشد... اگر نتوانیم ثابت کنیم که تأسیس شهری که با این نمونه مطابقت داشته باشد، امکان‌پذیر است، آیا از ارزش سخن ما کاسته خواهد شد؟ [گلاوکن] گفت نه هیچ کاسته نخواهد شد. گفتم پس حقیقت مطلب همین است...» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۱۵). او در کتاب پنجم از قوانین بار دیگر از دستورنامه خود به عنوان «سرمشقی در کمال درستی و زیبایی» یاد می‌کند که تدوین‌اش پیش از آغاز کار ضرورت دارد و بدان معنا نیست که در زمان اجرا نمی‌توان از «این جزء یا آن جزء» آن چشم پوشید (افلاطون: ۱۳۸۰: ۲۰۴۶). از این رو، برای فهم ایده افلاطون می‌توان روش ویر را در بیان نمونه ناب یا نوع آرمانی^{۳۷} به یاد آورد، زمانی که در مورد انواع سیادت نوشت: «هیچ‌یک از این سه نوع انتزاعی به طور واقعاً خالص وجود ندارد، اما این امر نباید مانع از تثبیت مفاهیم، لااقل به شکل خالص (انتزاعی) در موضوع مورد بحث و موارد مشابه آن گردد» (ویر، ۱۳۹۳: ۳۱۳).

۴. بوروکراسی

رویکرد دیگر دوره مدرن به عقل ابزاری (چاندوک: ۴۶-۵۵)، زمینه شکل‌گیری ادارات تخصصی را در حکومت‌های مدرن فراهم ساخت. هم دولت به مدیریت نهادمند جامعه از طریق ادارات منصوب می‌پردازد (پوجی، ۱۳۷۷: ۱۰۳-۱۳۹) و هم جامعه مدنی و گروه‌های اجتماعی در سامان‌دهی امورات خود، به اخذ بوروکراسی روی آورده و مناصب حقوقی مشخصی را برای پیش‌برد اهداف خود ترسیم می‌کنند (چاندوک: ۲۸-۳۰). حال، تا چه میزان می‌توان از نسبت این ایده با آرای افلاطون سخن گفت؟

۴-۱. مدیریت جامعه از طریق نهادهای تخصصی

افلاطون در رساله قوانین به‌ویژه از کتاب ششم به بعد، به نهادها و ادارات مختلفی اشاره می‌کند که هر یک در حوزه خاصی وظیفه اجرای قوانین و مدیریت جامعه را بر عهده دارند. تنها با نگاهی در کتاب ششم به نهادها

و ادارات متعددی مانند دولت و دولت مردان انتخابی به عنوان مجری قانون (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۴۸)، سپاه با سلسله مراتب آن (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۵۴)، انجمن شهر با ۳۶۰ عضو انتخابی از ۴ گروه جامعه با انتخابات سالانه (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۵۵)، پاسبانان شهر و بازار (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۵۸)، پرستش گاه‌ها (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۵۹-۲۰۵۸)، آموزش گاه‌ها و ورزش گاه‌ها با وظیفه ترویج شعر و موسیقی و ورزش و نظارت بر آن (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۶۳)، دادگاه‌ها (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۶۵) و مانند آن برمی‌خوریم.

ترسیم وی از جامعه مطلوب، به خوبی دیدگاه‌اش را مبنی بر مدیریت جامعه از طریق نهادهای تخصصی نشان می‌دهد: «پرستش گاه‌ها را باید گرداگرد میدان شهر ساخت. خود شهر نیز باید دایره‌وار بر نقطه‌ای مرتفع بنا نمود... ساختمان‌های دولتی و دادگاه باید در جنب پرستش گاه ساخته شوند... در مورد حصارهای شهر، مگیلوس^{۲۸} گرامی، میل دارم از ساکنان اسپارت پیروی کنیم... پاسبانان شهر نیز مراقب خواهند بود تا شهر پاکیزه بماند و هیچ کس از مقررات قانون سرنیچد... هم چنین مجراهایی برای سوق دادن آب باران به بیرون شهر آماده خواهند ساخت... خانه‌ها و بازار و ورزش گاه‌ها و آموزش گاه‌های شهر ساخته شده و مانند نمایش گاهی آماده پذیرایی از تماشاگران است...» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۷۸-۲۰۷۹). در دولت افلاطونی، شهروندان فارغ از نام و نسب و صرفاً بر مبنای استعدادهای طبیعی و شایستگی‌های اکتسابی به منصب حقوقی می‌رسند (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۰۲-۲۰۳).

کاوش در نسبت آرای افلاطون با جامعه مدنی را به مباحث ذیل ویرگی پنجم دولت مدرن وامی‌گذاریم: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۵. ملت و حاکمیت آن

حاکمیت در دولت مدرن، در اختیار مناصبی است که صاحبان آن توسط مردم انتخاب می‌شوند و از آن‌جا که این مناصب عمومی بوده و نیز برخلاف دوره‌های گذشته، نوعی بدینی به سرشت قدرت و خودخواهی حاکمان وجود دارد، نظارت بر منصب‌داران نیز توسط مردم یا نمایندگان آن‌ها صورت می‌گیرد (هلد: ۷۲-۷۶؛ ۹۶). بر همین اساس، ماهیت قانون دست‌خوش تغییر شده و از ابزاری برای کنترل مردم، بیش‌تر به راهکاری برای نظارت بر نهادهای عمومی تبدیل می‌شود (وینسنت: ۱۴۴-۱۶۰).

۱-۵. حکومت انحصارطلبانه

تفاوت سرشت انسان‌ها منجر به یک نتیجه‌گیری دیگر توسط افلاطون می‌شود: حکومت باید به یک گروه خاص با استفاده از «قانون سخت» محدود گردد تا امکان تحقق مدینه فاضله مهیا شود: «... مفاسد نوع بشر، هرگز نقصان نخواهد یافت، مگر آن‌گاه که در شهرها، فلاسفه پادشاه شوند یا آنان که هم‌اکنون عنوان پادشاهی و سلطنت دارند، به‌راستی و جداً در سلک فلاسفه درآیند و نیروی سیاسی با حکمت، توأمان در فرد واحد جمع شود و از طرفی هم به موجب قانون سختی، کسانی که منحصرأ یکی از این دو رشته را تعقیب می‌کنند، از دخالت در اداره امور منع شوند» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۱۶). جمله آخر نشان از بدبینی افلاطون به حاکمانی است که آن ویژگی خاص فیلسوف‌شاهی را ندارند و حکومت آن‌ها به استبداد ظالمانه می‌انجامد.

در این مورد، کارل پوپر شاگرد سقراط را اندیش‌مندی تیزبین و دل‌سوز برای مردم معرفی کرده که از روی دردمندی و برای رفع یکی از نیازهای واقعی بشر و مردم عصر خود به نظریه‌پردازی پرداخته است، یعنی هرج و مرج، بی‌ثباتی و انقلابات اجتماعی متأثر از رویکرد به آزادی، دموکراسی و اصالت فرد. اما در تجویز خود اشتباه کرده و متوقف‌ساختن تغییر و بازگشت به قبیله‌پرستی (تضعیف آزادی افراد و اطاعت همه از یک ریش‌سفید) را راه درمان دانسته که بسیار ناامیدکننده است (پوپر، ۱۳۷۶: ۱۴۳-۱۶۵، ۲۲۹).

اگر سخنان پوپر درست است، چرا افلاطون دیدگاه کسانی را که معتقدند «هدف حق و قانون این است که دسته‌ای خاص در کشور فرمان‌روایی کنند، اعم از این که مردمانی نیک باشند یا بد»، به‌صراحت نفی می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۲۷۱)؟ چرا تحریک اجتماعی و امکان ورود فرزندان یک طبقه به طبقات بالاتر را تأیید می‌کند (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۰۲-۲۰۳)؟ چرا صراحتاً حکومت فیلسوف‌شاهی را متمایز از حکومت استبدادی می‌داند که در آن یک نفر «هر آسیبی را که بخواهد به هر یک از آحاد مردم خواهد رساند» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۲۵)؟ نویسنده جمهور حتی با پیش‌برد ایده‌اش در کتاب قوانین، به‌واسطه برگزاری انتخابات سالانه، مانع از شکل‌گیری یک کاست حاکم می‌شود و نه فقط انجمن شهر، بلکه تعیین ۳۷ مقام دولتی (پاسداران قانون)، مفسران قوانین دینی، انجمن قضات و انجمن نظارت بر قوانین را نیز به انتخاب مردم (مستقیم یا باواسطه) وامی‌گذارد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۵۱؛ ۲۰۵۸؛ ۲۲۵۲؛ ۲۲۵۸). در واقع، شاید در آن دوره که عده کمی از دانش‌برخوردار بودند و دستگاه چاپ و مانند آن به یاری آموزش همگانی نیامده بود، طبیعی بود که میل به حکمرانی دانش‌محور گریزی از پذیرش حکومت یک گروه خاص یعنی دانش‌مندان نداشته باشد.

۵-۲. قوانین تغییر یابنده و رفتارهای فراقانونی گروه حاکم

افلاطون در رسالهٔ مرد سیاسی در باب هنر و دانش حکمرانی، سخنانی را از «بیگانه» نقل می‌کند که مورد تأیید سقراط قرار می‌گیرد: «سیاست و سلطنت... نوع خاصی از هنر است... هنر داوری و فرماندهی است... دانش راستین... نه دانش پنداری، و هیچ فرق نمی‌کند که آن کسان از روی قانون حکومت کنند یا بی‌قانون، و حکومت‌شان بر مردم با میل و اختیار مردم باشد یا برخلاف میل مردم و توان‌گر باشند یا تنگ‌دست، زیرا هیچ یک از این عوامل شرط درستی حکومت نیست» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۱۳-۱۵۱۵). در این جا، سقراط به «حکومت بی‌قانون» اعتراض می‌کند. بیگانه قانون‌گذاری را تنها بخشی از هنر یک سیاست‌مدار می‌داند، چرا «قانون نمی‌تواند حکمی وضع کند که برای همه از هر جهت درست و مطابق عدالت باشد... علاوه بر این امور انسانی هرگز ساکن و یکنواخت نمی‌ماند». بیگانه اضافه می‌کند در اصل هر سیاست‌مداری برای تغییر قوانین باید «نخست جامعه را به درستی عقاید خویش معتقد سازد و اگر نه چنان حقی ندارد»، اما تودهٔ مردم نمی‌توانند همیشه هنر سیاست‌مدار را درک کنند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۱۷-۱۵۱۹). اصلاً فراتر از این، دولت برتر در نگاه افلاطون نه صرفاً بر ارگان‌ها، بلکه بر هندسهٔ وجودی آدمیان بنا شده و با تکامل آن باید تغییر یابد (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۱۴۲)، گرچه طبیعتاً هر یک از قوانین تغییر یابنده با شرایط اکثریت جامعه متناسب‌سازی شده باشد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۱۷).

افلاطون هم‌چنین نوعی مصونیت قانونی برای گروه حاکم قائل است. او اگرچه صراحتاً در این مورد نمی‌نویسد، ولی عملاً وقتی در کتاب دوازدهم از رسالهٔ قوانین به بیان جرائم و کیفرهای آن در شهر مطلوب خود می‌پردازد، جرایم مربوط به طبقهٔ بالا اعم از زمام‌داران دولت، قانون‌گذاران و سرداران سپاه را بیان نمی‌کند، تا جایی که در مورد دزدی از اموال دولتی نیز صرفاً به چگونگی «کیفر بنده یا بیگانه» اکتفا می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۲۴۵-۲۲۶۳). گویی همان‌گونه که خشم در انسان، پشتیبان عقل است (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۵۲)، گروه جنگجویان نیز پشتیبان زمام‌دارانند تا حتی قوانین را به صلاح دید خود تغییر دهند.

در یک نگاه کلان به این مسئله، برجستگی دیدگاه افلاطون در این نکته است: آن‌چنان با خرافه و افسانه درافتاده که حتی تبدیل شدن قانون به خرافه و سنت دگم و جزم‌اندیشی را نمی‌پذیرد و معتقد است هر جا قانونی مناسب خود را با مصلحت کلی جامعه از دست داد، دیگر نه برای مردم و نه برای

حکمران، لازم‌الاتباع نیست. اما همان‌گونه که فاستر می‌آورد، اشتباه افلاطون در آن است که برخلاف فلاسفه عصر جدید، قوه تمیز فلسفی یا همان فهم سیاست و هنر حکمرانی را به عده‌ای معدود، محدود ساخته، از این رو، مجبور است فیلسوف شاه را در اعمال غیرقانونی مجاز بداند (فاستر، ۱۳۶۸: ۱۸۸-۱۸۹). این باور او، نه متأثر از معدود بودن دانش‌مندان در آن دوره، بلکه تابعی از باور راسخ او به تفاوت استعداد آدمیان است: «توده مردم، از هرگونه افراد تشکیل یافته باشد، هرگز نمی‌تواند آن دانش و توانایی را به دست آورد که جامعه را از روی خرد اداره کند» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۲۰).

درست است که افلاطون نظارت بر فیلسوف شاه را در طول حکمرانی وی از بیم آشوب مجاز نمی‌داند، اما برای قضاوت منصفانه، توجه به سه نکته دیگر ضروری است: در رساله قوانین پذیرش نظام سیاسی را در اختیار یکایک شهروندان دانسته است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۳۹) و اهرم جدید انتخابات سالانه را برای نظارت مردم بر شورای حاکمان (انجمن شهر) در حکومت پیشنهادی قرار می‌دهد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۵۵)؛ در رساله مرد سیاسی نیز حکومت قانونی را که هیچ کس حق نداشته باشد خلاف آن گامی بردارد، در رتبه دوم از حکومت‌های خوب قرار می‌دهد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۲۰).

۳-۵. نسبت اندیشه افلاطون با اراده آزاد، تغییر و انقلاب

پوپر بر این باور است که افلاطون زوال سیاسی را ناشی از زوال اخلاقی و آن را ناشی از زوال نژادی می‌دانست، از این رو بازگشت به رشد سیاسی را نیازمند اراده اخلاقی یک ابرمرد معرفی کرد. در واقع، زوال بر اثر تضاد نادانان و رشد بر اثر اقتدار یک دانای متخلق رخ می‌دهد، دانایی که همه باید از او اطاعت کنند و وظیفه اصلی‌اش متوقف ساختن تغییرات است، چراکه افلاطون اساساً به دنبال موجودیت‌های لایتغیر است. دقیقاً در همین نقطه است که افلاطون در برابر جامعه باز قرار می‌گیرد، چراکه سرکوب اراده، آزادی، خلاقیت، بازاندیشی در روندهای حاکم و حتی تضعیف فردگرایی شهروندان لازمه متوقف ساختن تغییرات است. پوپر این نظریه را «مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی» می‌نامد (پوپر، ۱۳۷۶: ۴۹، ۷۳-۸۲، ۸۸-۸۹، ۲۱۲) که در تقابل با حاکمیت ملی نیز قرار می‌گیرد.

اما در روایت افلاطونی، جامعه وی بر مبنای فیلیا (علاقه به کمال و زیبایی) تأسیس شده و حرکت می‌کند. علاقه به کمال با کمال فرق می‌کند. افلاطون بر این باور است که حکیم واقعی، دوست‌دار دانش و حکمت است، یعنی هر لحظه در پی حکمت بیش‌تر و محض‌تر می‌رود. جامعه نیز باید از طریق دیالوگ دیالکتیک به این سمت حرکت کند و این به معنای ارزیابی مثبت از تضاد آرا

و تغییر آن‌ها است. بنابراین، آرای او به معنای مخالفت با تغییر نیست، بلکه تغییر را در جایی محکوم می‌کند که به معنای تشتت جامعه بر اثر انگیزه‌های فردی و منافع گروهی باشد، آن‌چه در دورهٔ او رخ می‌داده است. این دیالوگ اصلاحی و موافقت با تغییر را زمانی بهتر درک می‌کنیم که بدانیم حکومت مطلوب افلاطون در رسالهٔ قوانین، یک حکومت شورایی با انتخابات سالانه است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۵۵).

امری که بسیار با مفهوم آزادی و تغییر پیوند دارد، انقلاب است. افلاطون در رسالهٔ جمهور باور خود را این گونه بیان می‌کند: «این حقیقتی است مسلم که اساس هیچ حکومتی تغییر پذیر نیست، مگر آن‌گاه که میان اعضای طبقهٔ حاکمه جدایی افتد». وی پیش و پس از این سخن، به شرح قوانینی می‌پردازد که بر اساس آن اختلاف میان شهروندان در هر یک از طبقات به حداقل برسد و با این روش، از بروز شورش جلوگیری شود. ولی باز هم از قول الهه‌های شعر و هنر اذعان می‌کند که «شهری که شما ساخته‌اید به آسانی تباه‌شدنی نیست، اما از آن‌جا که هر چیز که پا به عرصهٔ وجود گذارد، ناچار دست‌خوش تباهی است شهر شما هم همیشه پایدار نخواهد ماند، بلکه متلاشی خواهد شد» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۴۵۵-۴۵۶).

درواقع، افلاطون با نفس انقلاب مشکلی ندارد. بلکه اساساً در گفته‌ها و نوشته‌های خود در پی اقناع مردم و اندیش‌مندان برای انتخاب یک رژیم سیاسی بهتر و تغییر وضعیت به یک پولیتیای معقول‌تر است و این یعنی انقلاب. اما پس از تأسیس مدینهٔ فاضله طبعاً به دنبال ایجاد اهرم‌هایی برای تداوم آن است. شاید ما با برخی از این اهرم‌ها مخالف باشیم، اما این به معنای مخالفت افلاطون با هرگونه انقلاب نیست، بلکه به معنای نظم فلسفی حاکم بر شهر افلاطونی است، نظمی که تغییر تدریجی در قالب دیالوگ میان مردم و حاکمان با هدف نزدیکی به حقیقت را بر انقلاب ناگهانی علیه چنین مدینهٔ فاضله‌ای ترجیح می‌دهد.

۶. فردگرایی و جامعهٔ مدنی

توجه به حقوق فردی و تفکیک حوزهٔ خصوصی، مدنی و عمومی یکی از پایه‌های اصلی شکل‌گیری مدرنیتهٔ سیاسی است (باریه: ۱۳۹-۱۶۸). احزاب سیاسی و انجمن‌ها در حوزهٔ مدنی به دنبال قدرت اجتماعی می‌گردند (چاندوک: ۶۲-۷۲) و فردگرایی اخلاقی و اراده آزاد، جایگزین جمع‌گرایی اجباری و لایتغیر در جامعه و سیاست‌های دولت می‌شود (باریه: ۱۸۵-۱۹۳). آزادی کار و مذهب از نتایج همین فردگرایی اخلاقی و تفکیک حوزهٔ خصوصی است.

۶-۱. فردگرایی اخلاقی و هستی‌شناختی

افلاطون در کتاب دهم از رسالهٔ قوانین با تفکیک انسان از پدیده‌های طبیعی می‌نویسد، خداوند «جهان را به‌نحوی سامان داد که هر چه پای به عرصهٔ هستی می‌گذارد، بر حسب کیفیت‌اش در جایی که سزاوار آن است، مکان گیرد. ولی کیفیت روح هر کسی را به اراده آزاد خود او واگذار کرد. بدین جهت، چگونگی روح هر یک از ما بسته به این است که خود ما آن را چگونه بخواهیم... آفتی که ما را تهدید می‌کند ستم‌گری و گستاخی و نادانی است. مایهٔ رهایی ما از آن آفت، عدالت و خویش‌داری و دانایی است که مقام اصلی خود را در روح خدایان دارد، ولی در روح ما نیز اندکی از آن نهفته است» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۲۱۱-۲۲۱۳).

در اندیشهٔ افسانه‌ای، انسان اسیر یک اهریمن خوب یا بد است. اما در نظریهٔ افلاطون، انسان اهریمن خود را برمی‌گزیند. این‌گزینش، زندگی و سرنوشت آینده‌اش را معین می‌کند و این انسان، موجود آزادی است که باید مسئولیت کامل کارهایش را برعهده گیرد. به قول افلاطون در اواخر جمهور، «گناه از آن کسی است که برمی‌گزیند. آسمان گناهی ندارد.» این آزادی به هماهنگی و تناسب صحیح در وجود خود انسان بستگی دارد (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۹۹).

وقتی به ابعاد هستی‌شناختی در نسبت میان فرد و جامعه می‌رسیم، رویکردهای فردگرایانه افلاطون هر چه بیش‌تر آشکار می‌شود. مثلاً در جایی از رسالهٔ جمهور پیرامون چگونگی شکل‌گیری شهر و صفات آن می‌نویسد: «به‌نظر من ما از تصدیق این نکته ناگزیریم که همان نوع خصایص و صفاتی که برای شهر قایل شدیم، در هر یک از ما هم وجود دارد، زیرا از ماست که آن صفات به شهر سرایت می‌کند» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۴۱-۲۴۲).

این چگونه با باور افلاطون به احساس و نفع مشترک در امور اجتماعی «امر مشترک ما» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۳۹) قابل جمع است؟ پیشنهاد او یک وضعیت اختیاری است که تک‌تک افراد به میل خود و بر مبنای خرد مستقل و فردگرایی اخلاقی، آن را برمی‌گزینند و الا ضرورت نداشت که افلاطون آن‌همه تلاش به خرج دهد تا بر مبنایی عقلانی به اقناع مردم بپردازد. در ادامه، بیش‌تر به این مطلب خواهیم پرداخت.

۶-۲. جمع‌گرایی غایت‌شناختی

همان‌طور که ذیل ویژگی ششم و عنوان «قانون عادلانه و منطبق بر مصالح جمعی» به تفصیل می‌آید، افلاطون در امر تقنین منافع جامعه را بر منافع فرد

ترجیح می‌دهد (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۱۲-۲۱۴) و به نظر می‌رسد که نوعی جمع‌گرایی غایت‌شناختی را معطوف به مفهوم «سعادت و مصلحت جامعه» در نظر دارد. شایان توجه است که در یونان، فقط جامعه سیاسی بود که جایگاه بروز فعالیت اجتماعی انسان به‌عنوان حیوان سیاسی بود. بعدها در روم باستان، پایه‌گذاری حقوق مالکیت، مبنایی برای شکل‌گیری حقوق فردی و مجالی برای فعالیت آزاد اجتماعی فراهم کرد (چاندوک: ۷۳-۸۷). اندیشه افلاطون هم‌راستا با زمانه و زمینه‌اش با رفتارهای نسبتاً غیرانسانی از گزینش کردن زن و مرد برای تولید و تربیت نسل برتر سخن می‌راند تا آن‌چه بعدتر ماکیاولی در مورد شه‌ریار لازم دانست، یعنی پیوند روحیات شیر و روباه در تک‌تک شه‌روندان آینده به دست آید (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۳۸)؛ حتی در رساله قوانین سال‌خوردگان و افرادی را که قابل تربیت نیستند یا به سبب تهی‌دستی علیه توان‌گران شورش می‌کنند، محرمانه پیش از تأسیس دولت مطلوب از سرزمین خود بیرون می‌راند (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۱۵۴-۱۵۵؛ افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۳۵). این‌گونه آراء، قطعاً می‌توانست از سوی دولت‌های فاشیست قرن بیست برای تحقیر انسان‌ها با توجیه منافع جامعه به کار گرفته شود، و این‌گونه نیز شد.

البته اگر از زوایای دیگر نگاه کنیم، این‌گونه نیست که افلاطون معتقد به اصالت منافع جامعه نسبت به فرد باشد، بلکه عدالت اخلاقی و اجتماعی را یکی می‌دید (افلاطون، ۱۳۸۹: ۲۴۸-۲۵۰). هر دو را از یک جنس و تقویت‌کننده دیگری می‌دانست. فاستر در این مورد می‌نویسد آنچه به افلاطون نسبت می‌دهند، بیشتر شبیه نظر مخالفان افلاطون یعنی سوفسطائیان چون کالیکلس^{۲۹} و تراسیماخوس^{۳۰} است که عدالت فردی، امری اخلاقی یا همان خودداری از زیاده‌خواهی نسبت به اموال همسایه است، اما عدالت اجتماعی، امری متفاوت است. این دیدگاه است که عدالت اجتماعی و منافع جمعی را به توجیهی برای قوانین دولتی جهت حفظ منافع طبقات قدرت‌مند تبدیل می‌کند (فاستر، ۱۳۶۱: ۶۵-۶۸).

۳-۶. محدودسازی حقوق فردی، جامعه مدنی و حریم خصوصی

تأکید فراوان افلاطون بر عدالت‌طلبی، موجب می‌شود در رساله قوانین در مالکیت زمین و مسکوکات سخت‌گیری کند. زمین با قرعه‌کشی تقسیم می‌شود، اما هیچ‌کس حق خرید و فروش زمین و خانه را ندارد. دارایی‌ها بر لوحی نوشته و در پرستش‌گاه نصب می‌شود تا بدون تغییر بماند. حتی «هیچ شه‌روندی حق ندارد زر و سیم داشته باشد» تا شه‌روندان انگیزه ثروت‌اندوزی

29 Callicles

30 Thrasymachus

از راه‌های ناشیسته را در سر نپرورانند. دارایی‌های دیگر نیز طبق قانون دارای حداکثر مجاز (چهار برابر زمینی که به موجب قرعه کشی در اختیار او است) خواهند شد و برای این که از آن میزان تجاوز نکند، دارایی‌های مازاد افراد را در دفتری نزد بزرگ‌ترین مقام دولتی ثبت می‌کنند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۴۵). بدیهی است امثال این آرا نه تنها حق مالکیت فردی را به شیوه‌ای مشابه جوامع سوسیالیستی محدود می‌کند، بلکه اجازه نمی‌دهد هیچ قدرت اقتصادی مستقلی به‌مثابه یکی از پایه‌های جامعه مدنی برابر دولت قد علم کند.

حریم خصوصی نیز از دسترس افلاطون در امان نمانده، زیرا به باور او «پیروی از تمایلات» شخصی در «زندگی خصوصی و داخل خانواده‌ها» موجب می‌شود که «در اخلاق و روحیات افراد جامعه اختلاف بزرگ بروز کند و همین امر مایه بیماری جامعه می‌شود»، گرچه می‌پذیرد «وضع قانون خاص درباره آن‌ها و پیش‌بینی کیفر برای کسانی که از آن سربت‌بند، شایسته نیست». بنابراین، تلاش می‌کند راهی میانه در پیش گیرد، مانند تعیین یک زن در هر یک از دوازده ناحیه شهر برای نظارت بر روابط هم‌سران و چگونگی تربیت کودکان (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۸۶-۲۰۹۳).

۶-۴. نژادپرستی طبقاتی

تلقین ایده‌های نژادپرستانه و توتالیتار در مورد تفاوت سرشت انسان‌ها و استعداد‌های آن‌ها و لزوم توجه به حکم طبیعت در سیاست اجتماعی، یکی از مهم‌ترین انتقادات به آرای افلاطون است: «مقرر نمودیم که آن کس که به حکم طبیعت کفش دوز است، باید فقط کفش بدوزد و درودگر، درودگری کند...» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۵۷). پوپر می‌نویسد افلاطون به تقسیم «طبیعی» جامعه به طبقات یا «کاست»ها باور داشت و «خوشبختی» را در برقراری «عدالت» و «عدالت» را در این می‌دید که هر کس بر جایگاه خویش بماند. بنابراین، می‌توان افلاطون را یک «سیاست‌مدار توتالیتار حزبی» دانست که در درازمدت در برانداختن تمدنی که از آن بیزار بود، کام‌یاب شد (پوپر، ۱۳۷۶: ۱۲۷-۱۳۳، ۲۲۸).

اما همه داستان، آن گونه که پوپر می‌گوید نیست. آنچه افلاطون طرح کرده، مانع تحریک اجتماعی نیست، زیرا طبق همان افسانه‌ای که افلاطون در مورد شکل‌گیری سرشت هر انسان از یکی از فلزهای طلا، نقره یا مس، نقل کرده و آن را تلویحا می‌پذیرد، «مؤکدترین فرمان خداوند به زمام‌داران این است که مراقب کودکان باشند... اگر مشاهده نمودند که حتی فرزندان خودشان طبعی آمیخته به برنج و آهن دارند... حق سرشت آنان را رعایت نمایند، یعنی آنان را به پایه برزگران و پیشه‌وران تنزل دهند و چنان‌چه برعکس... آن‌ها را

در یک مورد به رتبه نگاهبان و در مورد دیگر به رتبه مرد جنگی ارتقا دهند...» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۰۲-۲۰۳).

بنابراین، به نظر می‌رسد که منظور افلاطون از تفاوت طبقاتی، ایجاد کاست‌های متمرکز یا ایده‌های نژادپرستانه نیست، بلکه معتقد است که هر انسانی استعداد و صلاحیتی دارد که ممکن است متناسب با مسندهای حکمرانی نباشد. بسیاری درگیر «انواع شهوات و لذات و رنج‌ها» بوده و «با همه فرومایگی که دارند عنوان شهرنشین آزاد بر آن‌ها اطلاق می‌شود». او جامعه و وجود فرد را به یکدیگر تشبیه می‌کند: «نفس انسانی دو جزء دارد: یکی جزء بهتر یکی جزء بدتر... ما کاملاً حق داریم بگوییم که خویشتن‌داری عبارت است از هماهنگی و توافق طبیعی جزء پست و جزء شریف نسبت به این موضوع که کدام یک از این دو جزء باید چه بر امور شهر و چه بر امور فرد حکومت کند. [گلاوکن] گفت کاملاً با عقیده تو موافق هستم» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۳۳-۲۳۵).

۶-۵. نسبت آرای افلاطون با تکثرگرایی و دموکراسی

امر دیگری که با فردگرایی و جامعه مدنی پیوند دارد، تکثر و تنوع فردی است. افلاطون در کتاب پنجم از رساله قوانین در مورد جامعه مطلوب خود، به وضعیتی اشاره می‌کند که در آن «همه یک چیز را بستایند و یک چیز را نکوهش کنند، و خلاصه کلام، قوانین موفق شوند به این که تمام جامعه را به صورت واحدی کامل درآورند... بنیان‌گذاران و اعضای چنین جامعه‌ای، خواه خدایان باشند و خواه گروهی از فرزندان خدایان، همواره در نیک‌بختی کامل زندگی خواهند کرد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۳۹). او پیش‌تر، در کتاب دوم، بر تثبیت مکتب هنری پیشینیان و جلوگیری از ایجاد بدعت در سبک‌های نقاشی، موسیقی، رقص و مجسمه‌سازی به‌عنوان یکی از پایه‌های این وحدت فرهنگی در جامعه تأکید کرده بود (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۹۴۴).

وحدانیت حقیقت، مهم‌ترین خط قرمز افلاطون برای پذیرش پلورالیسم فکری و تنوع سلوک اخلاقی است. البته این مسأله منافاتی با هیچ کدام از ویژگی‌های دولت مدرن ندارد. نه خردگرایی مدرن به معنای باور به حقانیت یکسان آرا است و نه رهایی‌بخشی از سنت‌های دگم‌مستلزم کنارگذاشتن ایده‌های صواب. بحث در آنجایی است که ناباوران به این حقیقت واحد، آزادی بیان و فعالیت اجتماعی می‌خواهند، که چند سطر بعد بدان خواهیم پرداخت.

طبیعی است از آن‌جا که به باور افلاطون، طبیعت یک امر منظم و حقیقت یک امر واحد است، فردگرایی کامل و آزادی متکثر، مستلزم انحطاط بخشی

از جامعه است. اما اگر تنوع فردی در نگاه افلاطون مذموم است، پس دعوت به گفتگو و تضارب آرا و علاوه بر آن تأکید بر انتخابی بودن مناصب (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۵۰) چه معنایی دارد؟ همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم، افلاطون پایه‌گذار نظریه اخلاقی است و دولت او وظیفه حفظ ساختارهایی را که به تربیت روح شهروندان می‌انجامد، برعهده دارد؛ اما اختیار را، به‌ویژه در مسیر تشکیل دولت مطلوب، از شهروندان دریغ نمی‌دارد. رمز این متناقض‌نما در آن است که دولت افلاطون بر دوش مردمانی فرهیخته استوار است و همین همت مشترک شهروندان در ایجاد حکومتی شایسته، قدمی در تکامل آن‌هاست. مردم به انتخاب حاکمانی اندیش‌مند و توانا اقدام نموده و هیأت حاکمه نیز به ایجاد فضای فرهنگی سالم که در آن نسلی خردمند و دانش‌دوست تربیت شوند، همت می‌کند. یک‌سویه جلوه دادن این دیالوگ میان مردم و دولت، تحریف باورهای ناب مؤسس آکادمی است. اگر گفته شود، در این صورت، نظام افلاطونی چه تفاوتی با دموکراسی دارد، پاسخ مالکوم اسکوفیلد قابل تأمل است: «جمع‌بندی رساله‌های جمهور، مرد سیاسی و پروتاگوراس نشان می‌دهد که بخش‌های ناب دانش حکم‌رانی از نظر افلاطون، صرفاً در اختیار فیلسوفان واقعی است و برخلاف هنجارهای عمومی برای زندگی در جامعه مطلوب، قابل آموزش به مردم نیست (Schofield, 2006: 121-130).

دموکراسی که با تکثر ارتباط روشنی دارد، از سوی افلاطون محکوم شده است. او در کتاب هشتم از رساله جمهور، ویژگی اصلی «شهر دموکراسی» را افراط در آزادی (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۱۶) و «هرج و مرج و تلون» می‌داند که نتیجه آن رعایت «مساوات» برای نامساوی‌هاست (افلاطون، ۱۳۶۸: ۴۸۰). اگر کسی به مردمان چنین شهری بگوید «فلان خوشی‌ها ناشی از آرزوهای شریف و نیکو و فلان خوشی‌های دیگر ناشی از آرزوهای ناشایسته است... وی همه این سخنان را با بی‌اعتنایی [بی‌ارزش] تلقی خواهد نمود» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۴۸۶).

افلاطون بر این باور است که چنین حکومتی دوام نخواهد داشت و زمینه بروز استبداد را فراهم می‌کند. اما چگونه چنین اتفاق می‌افتد؟ «در شهر دموکراسی خواهید شنید که هیچ نعمتی بالاتر از آزادی نیست... شهر، اعتدال را فراموش می‌کند و از فرط آزادی مست می‌شود. اگر کسانی یافت شوند که مطیع حکام باشند، شهر آنان را تحقیر خواهد کرد و ذلیل و غلام صفت خواهد خواند، اما درباره حاکمی که به شیوه محکوم و محکومی که به شیوه حاکم رفتار کند، چه در خلوت چه آشکارا ستایش و تجلیل روا خواهد داشت... پدر به پسر اقتدا می‌کند و از فرزندان خود می‌ترسد. پسر نیز از عشق آزادی چنان رفتار می‌کند که گویی با پدر برابر است» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۴۸۸-۴۸۹).

در یک نگاه کلی، دموکراسی به مثابه مکتب، معادل تکثرگرایی و پذیرش حقانیت آرا و سلوک گوناگون است و به مثابه روش، نظامی برای نظارت مردم بر حکمرانان. به نظر می‌رسد اگرچه افلاطون اولی را مقدمه زوال آدمی و استبداد در جامعه می‌داند، اما وقتی دموکراسی را مذموم می‌شمارد، بیش تر به دومی اشاره دارد، زیرا از پنجره افکار او که اندیش مندان خیراندیش و کارآمد را هم چون عقل در وجود انسان بر مصدر امور جامعه نشانده است، بیش از آن که حاکمان نیازمند نظارت باشند، مردم اند که نیازمند تربیت‌اند. این امر به‌ویژه پس از تشکیل حکومت مطلوب، تشدید می‌شود و تخلف از قوانین از پیش تعیین شده از سوی افلاطون با مجازات‌های سنگین همراه می‌شود؛ زیرا آفق فکری مؤسس آکادمی به نظامی که نه تنها قوانین‌اش بلکه قواعدش نیز بر مبنای رویه‌های مورد توافق شهروندان بالغ قابل اصلاح باشد، دست نیافت (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۱۵۶). حتی زمانی که از انتخابات انجمن شهر و انجمن قضات سخن می‌گوید، اضافه می‌کند که لنگرگاه دولت مطلوب او (که البته در مدیریت امور جزئی دخالت نمی‌کند) انجمنی غیرانتخابی شامل ۱۰ تن از سال‌خوردگان است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۲۶۹).

۷. رهایی بخشی

رهایی بخشی در دولت مدرن، دست کم سه جنبه کلیدی دارد که هر یک با چند و چون فراوان همراه بوده است: رهایی از سنت‌های دگم و غیرمعقول، اگرچه احتمال بازگشت آن همواره وجود دارد (کاسیرر: ۳۷۶-۳۷۷)؛ رهایی از بهره‌کشی اقتصادی و ستم سیاسی (چاندوک: ۱۰۷-۱۱۳)؛ رهایی فرد از سلطه جمع که دو مورد اخیر ممکن است در اشکال جدید، بازتولید شوند (هلد: ۱۰۴-۱۰۶). به بیان دیگر، رهایی بخشی در دولت مدرن، همواره نسبی و رفت‌وبرگشتی بوده است.

۷-۱. رهایی از دگم‌ها

افلاطون در دل کتابی که در باب سیاست است، از شعرا انتقاد می‌کند، چرا که آنها را به دلیل افسانه‌سرایي و دورکردن مردم از حقایق، مستحق ملامت می‌داند. پیش از او، این دو مقوله (یعنی افسانه و شعر) درهم آمیخته بود و افلاطون خواستار جدایی آنهاست تا راه فلسفه برای حکمرانی بر جامعه و نظام آموزشی باز شود. وی پیشنهاد می‌دهد که «مفهوم خوبی» جایگزین الوهیت شود، زیرا این تصور که خداوند یا برخی از خدایان باعث و بانی بدی هستند، بی‌معنی و ویران‌کننده حکومت است (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۸۹). انسان تا وقتی که تصور درست و رسایی از خدایان خود پیدا نکرده و آنان را سرگرم کوبیدن و فریفتن یکدیگر می‌داند، نمی‌تواند امیدوار باشد که جهان بشری را تحت نظم

و قاعده در آورد. از این رو، مقرر می‌کند که «باید پرستاران و مادران را وادار کنیم تا فقط حکایاتی را که پذیرفته‌ایم برای کودکان نقل کنند» تا نسل آینده به جای اعتماد به قدرت سنت و راه و رسم جاری که هم‌چون حرکت یک نابینا است، به دانش که ستارهٔ راهنماست اقتدا کنند (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۹۵-۹۶). او در عمل، این رهایی را آموزش می‌دهد و پیش از هر کس، خود «زنجیر هر اندیشه‌ای را، که چنان بیان شده بود که گویی اندیشیده و گفته می‌شود عین هستی است، از دست و پای خود برداشت... و از این راه، فعالیت درونی را در اندیشیدن ممکن ساخت و با آزادساختن تفکر، به آن قابلیت تأثیر وجودی بخشید» (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۴۲).

۷-۲. قانون عادلانهٔ منطبق با مصالح جمعی

اگر تأکید افلاطون را در مورد صفت عدالت در شهر در نظر آوریم که «طبقات سه‌گانهٔ مزدور و سرباز و نگهبان، حدود وظایف خود را رعایت کنند و هر یک از آن‌ها کار مخصوص خود را در شهر انجام دهد»، خواهیم دید که این صفت چیزی جز رعایت حقوق هر گروه از جامعه نیست. این در تضاد با ستم سیاسی است که حد و مرزی برای طبقات بالانمی‌شناسد (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۳۹).

همان‌گونه که فاستر بیان می‌کند، عدالت همان حُسن مجموعی است که جلوی تندروی‌های افراد را سد می‌کند که ممکن است در نظر خودشان زیبا باشد، ولی از دیدگاه حقوق و مصالح دیگران، ناهنجار است (فاستر، ۱۳۶۱: ۵۲). در واقع، یکی از رذیله‌ترین حکومت‌ها در نظر افلاطون، حکومت طبقهٔ قدرت‌مند است، همان چیزی که سوفسطائیان طبق اصل «حق با قوی است» توجیه می‌کردند. ارادهٔ قدرت‌جو در نظر استاد ارسطو، یکی از نمونه‌های «پله‌تونخیا» یعنی گرسنگی سیری‌ناپذیر است که دقیقاً به همین دلیل، و به این دلیل که تناسب هندسی حکومت مطلوب افلاطون را در هم می‌شکند، ناکام مانده و کار خود را نیز به تباهی می‌کشاند (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۹۸).

همان‌گونه که کاسیرر نیز شرح می‌دهد، شاید برخی قوانین پیشنهادی افلاطون برای ما ناخوشایند باشد، اما به هر حال او نخستین کسی است که دولت را در یک هندسهٔ طبیعی قرار داد و از آن خواست تا بر مبنای اصول خاصی رفتار کند (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۹۰-۹۱). این چیزی جز مقابله با خودخواهی‌های طبقهٔ حاکمه نیست. کتاب قوانین او سرشار از حد و مرزهایی است که مؤسس آکادمی در آرزوی مدینهٔ فاضله ترسیم می‌کند. او مهم‌ترین قانون را «اطاعت از قانون» می‌داند و اساساً حاکمیت فیلسوف‌شاه را از آن جهت مطرح می‌کند که وی به قوانین آشنا تر است؛ چرا که قوانین افلاطونی بر مبنای دانش و خرد

تنظیم می‌شود تا شایسته اطاعت باشد: «یگانه قاعده موافق طبیعت این است که حکومت تنها به دست قانون باشد و هر کسی از روی کمال رغبت، و بی آن که زور و اجباری در میان باشد، از فرمان آن پیروی کند» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۹۸۵).

در گفتگو با آدئیمانوس^{۳۱} در کتاب چهارم از رساله جمهور، وقتی او از دشواری‌های زندگی طبقات مختلف می‌گوید، وی پاسخ می‌دهد: «توقع نداشته باش که ما نگهبانان را به قدری خوشبخت کنیم که اصولاً دیگر نگهبان نباشند... چون هیچ کس به حرفه خود عمل نخواهد نمود و اصولاً دیگر شهری وجود نخواهد داشت... باید مصالح همه شهر را در نظر گرفته و سعادت عمومی را بخواهیم... تا آن گاه که در پرتو یک حکومت عاقله، امور شهر رونق گرفت، طبقات مختلف مردم هر یک در حدود سهم طبیعی خود از این سعادت همگانی برخوردار شوند. گفت بسیار خوب گفتی» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۱۲-۲۱۴).

۳-۷. انکار جبر طبیعی در جامعه

فیلسوف یونانی اگرچه به مواردی چون شکل‌گیری اجباری طبقات سه‌گانه بر مبنای طبیعت اشاره می‌کند (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۵۷)، اما همان‌طور که ما از نوشته‌های افلاطون در بخش مرتبط با علم‌گرایی مستند آوردیم - بر مبنای همین طبیعت، عقل انسان‌ها و انتخاب‌شان را ملاک حرکت جامعه و مدیریت آن می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۲۷۴). پس، تقدیرگرایی او اتفاقاً در مقابل جبرگرایی طبیعی قرار می‌گیرد.

این‌گونه نیست که برقراری ارتباط میان زندگی و رفتار انسان‌ها با طبیعت درونی آن‌ها توسط افلاطون (چه در تحلیل اخلاق فردی و چه در منشور سیاسی و اجتماعی) منجر به اجبار انسان‌ها به مثابه جزئی از حرکت دایره عظیم مخلوقات طبیعی از سوی نیروی قاهر خداوند شود. انسان‌ها بر مبنای فیلیای طبیعی ولی به انتخاب خود به تأسیس شهر پرداخته‌اند؛ از این‌رو، برای پولیتیا (سازمان‌دهی شهر) نیز بر مبنای همان فیلیا به دنبال نیکوترین راه می‌گردند. مفهوم فرونیسیس^{۳۲} یا حکمت عملی در رفتار سیاسی که توسط افلاطون مطرح می‌شود، اساساً نشان‌دهنده جایگاه عقل و گفتگو در زندگی اجتماعی انسان‌هاست (یونسی، ۱۳۸۷: ۲۳۱).

از نشانه‌های مخالفت افلاطون با جبرگرایی طبیعی، آن است که هیچ فرد و جامعه‌ای را برای زمامداری فیلسوف‌شاه اجبار نمی‌کند: «ما... سه نوع نظام

31 Adeimantus

32 Phronesis

سیاسی را... باز می‌نماییم و سپس کلینياس^{۳۳} یا هر کس دیگر را آزاد می‌گذاریم تا به میل خود هر یک از آن‌ها را که برای شهر نویناد خود شایسته می‌داند بگزیند» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۰۳۹)؛ چراکه اساساً استبداد و حکومت استبدادی را از آن جهت که «صاحبان شجاعت و شهامت و حکمت و ثروت» را نابود می‌کند، یکی از بدترین حکومت‌ها می‌داند» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۱۶ و ۴۹۸). تحقق دولت او با تربیت فلسفی به شهریاران آغاز می‌شود، زیرا «این اندیشه برنامه‌ای نیست که به دست فرمان‌روای مستبد و مقتدری اجرا شود، بلکه راهنمایی است برای پی‌بردن به معنی اخلاقی و سیاسی و مذهبی جامعه انسانی» (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۱۳۶).

افلاطون و استاد او سقراط، منادی آغاز عصر لوگوس (گفتار منطقی) هستند. بدین‌رو، هر تفسیر جبرگرایانه از آرای وی که به خشونت علیه مردم و اجبار آن‌ها به نوع خاصی از زندگی و شکل ویژه‌ای از نظام سیاسی به نام خدا یا به بهانه طبیعت بیانجامد، غریبه‌ای در شهر اندیشه‌های او است.



نتیجه‌گیری

افلاطون در پی بنیان مدینه فاضله است و مهم‌ترین راهی که در این راستا به ذهن‌اش می‌رسد، ساختن بهترین حکومت است. این مسأله شاید در نتیجه هرچ و مرج‌ها و جنگ‌های داخلی یونان، بلافاصله پس از دوره پرشکوه حکومت پریکلس^{۳۴} در زمان زندگانی افلاطون بوده است. افلاطون با تشبیه جامعه به فرد، مدینه فاضله را بر مبنای انسان کاملی تعریف می‌کند که اجزای آن مانند اجزای بدن به یکدیگر متصل‌اند و دارای هدف و احساس مشترک هستند. نیز همان‌گونه که بنا به آراء‌اش در انسان چهار قوه وجود دارد که هر کدام فضیلت خاص خود را دارد، برای جامعه نیز چهار نیرو و گروه تعریف می‌کند و برای هر یک فضیلت منحصر به فردی. از آن‌جا که در انسان کامل، بهترین قوه یعنی عقل، بر قوای دیگر حاکم است، در جامعه کامل نیز باید بهترین گروه بر گروه‌های دیگر حکم‌رانی کند؛ یعنی کسانی هستند که قوه عقل، یعنی بهترین قوای آدمی بر وجودشان حاکم است و آن را بیش از سایر انسان‌ها رشد داده‌اند. سایر نیروهای اجتماعی نیز در سلسله‌مراتبی مبتنی بر سلسله‌مراتب قوای آدمی، جامعه را تشکیل می‌دهند. به یقین، بسیاری از ایده‌های افلاطون جدید نبوده،

اما قرارداد آن‌ها و برخی ایده‌های ابتکاری در یک هندسه علمی فقط از او برآمده است.

با توجه به تفاوت زمینه و زمانه افلاطون، قطعاً برخی از عناصر دولت مدرن، آن‌گونه که اکنون وجود دارد در آرای افلاطون دیده نمی‌شود. مثلاً با وجود بساختن یک اقتدار مرکزی برای دولت و تلاش برای برچیدن هر نوع مخالفت با حاکم، ویژگی‌هایی چون انحصار اعمال زور در مرزهای مشخص سیاسی در آرای وی وجود ندارد. اگرچه اشاره به مفهوم فیلیا، مصلحت و سعادت جامعه و هم‌چنین اراده کمال‌طلبی در میان مردمان یک شهر، مقدمه خوبی برای مفهوم‌بندی «ملت» و «منافع ملی» در قرون بعدی شد، با وجود این، افلاطون هیچ‌گاه به چنین مفهومی به‌عنوان کلیتی در برابر حکومت و فارغ از آن اشاره نکرده، بلکه جامعه بدون حکومت را جامعه‌ای فروپاشیده ترسیم می‌کند. اگرچه افلاطون سیاست را خردمندانانه و دانش‌محور می‌خواهد، اما خرد را اخلاقی، دانش را ماورایی و حقیقت را واحد می‌داند و همه اختلاف‌نظرهایش با اندیشه دولت مدرن، از همین‌جا شروع می‌شود؛ زیرا هدف حکومت خوب را از پیش تعیین می‌کند: «عدالت و سعادت که در پیوند با هم معنا می‌یابد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۱۹) و برای رسیدن جامعه و شهروندان‌اش به این هدف، بنیان‌های محدودکننده‌ای نسبت به حقوق فردی، تکثر و اراده آزاد، جامعه مدنی، اعمال حاکمیت مردم پس از تأسیس دولت مطلوب و مانند آن، برپا می‌کند. بخشی از تفاوت‌ها به دلیل تفاوت بنیادی در دو پارادایم است، اما برخی دیگر به باورهای راسخ افلاطون برمی‌گردد.

با وجود این نقاط افتراق، افلاطون و استاد و شاگردش را باید سرچشمه عصر خردگرایی و عبور از عصر افسانه‌های مبهم و سنت‌های جزمی دانست. این مهم‌ترین عنصر دولت مدرن، مهم‌ترین عنصر آرای سیاسی افلاطون نیز هست. خردگرایی مدرن دو رو دارد: خرد فاوستی^{۳۵} برای مدیریت و سازمان‌دهی جامعه؛ خرد دموکرات برای شکوفایی انسان و رشد آن (برمن، ۱۳۹۲: ۱۱۴). وقتی اولی در حکومت و دومی در جامعه قرار گیرد، باید منتظر تضاد و تنش باشیم. افلاطون تلاش می‌کند این مشکل را حل کند؛ یعنی به دیدگاه دوم در عرصه فکر و روح باور دارد و به دیدگاه اول در عرصه کنش سیاسی. مدیریت جامعه را نیز به دست کسانی می‌دهد که مجموع هر دو خرد هستند، یعنی افرادی که بر مبنای دیدگاه دوم شکوفا شده و می‌توانند جامعه را بر مبنای دیدگاه اول به رشد رسانند.

در کل به نظر می‌رسد که با وجود برخی نقاط افتراق قطعی میان اندیشه

دولت مدرن و آرای افلاطون، بسیاری از ایرادات مطرح شده بر اندیشه او، به خاطر عدم درک درست نسبت به وحدت نسبی علوم در آن دوره است و عدم درک هندسه واحد اندیشه افلاطون؛ کماین که بسیاری دیگر نیز ناشی از سوءاستفاده سیاستمداران و اندیشمندان از آرای افلاطون برای مقاصد خود است. از این رو، حقیقت آن است که آن ایده نابی که افلاطون می گفت طرح اش با مخالفت عمده مردم روبه رو می شود، هنوز هم مهجور است.

منابع

الف) منابع فارسی

افلاطون. (۱۳۸۰). **دوره آثار افلاطون**، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد ۳ و ۴، تهران: خوارزمی.

افلاطون. (۱۳۶۸). **جمهور**، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

افلاطون. (۱۳۸۹). **پنج رساله: شجاعت، دوستی، ایون، پروتاگوراس و مهمانی**، ترجمه محمود صناعی، تهران: هرمس.

باربیه، موریس. (۱۳۸۳). **مدرنیته سیاسی**، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: آگه.

برمن، مارشال. (۱۳۹۲). **تجربه مدرنیته: هر آنچه سخت و استوار است دود می شود و به هوا می رود**، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: طرح نو.

پوپر، کارل. (۱۳۷۷). **جامعه باز و دشمنان آن**، ترجمه امیرجلال الدین اعلم، ج ۱، تهران: گفتار.

پوجی، جان فرانکو. (۱۳۷۷). **تکوین دولت مدرن**، ترجمه بهزاد باشی، تهران: آگه.

چاندو، ک، نیرا. (۱۳۷۷). **جامعه مدنی و دولت**، ترجمه فریدون فاطمی و وحید بزرگی، تهران: مرکز.

فاستر، مایکل ب. (۱۳۶۱). **خداوندان اندیشه سیاسی**، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، جلد ۱، تهران: امیرکبیر.

کاسیرر، ارنست. (۱۳۶۲). **افسانه دولت**، ترجمه نجف دریابندی، تهران: خوارزمی.

ماکیاولی، نیکولو (۱۳۸۹). **شهریار**، ترجمه محمود محمود، تهران: نگاه.

وینست، اندرو. (۱۳۷۱). **نظریه های دولت**، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.

هلد، دیوید. (۱۳۸۶). **شکل گیری دولت مدرن**، تهران: آگه.

و بر، ماکس. (۱۳۹۲). **اقتصاد و جامعه**، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران: سمت.

یاسپرس، کارل. (۱۳۵۷). **افلاطون**، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

یونسی، مصطفی. (۱۳۸۷). **نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون**، تهران: فرهنگ صبا.

ب) منابع انگلیسی

Schiffield, Malcolm. (2006). **Plato**, Oxford: Oxford University Press.

Whitehead, Alfred N. (1978). **Process and Reality: An Essay in Cosmology**, New York: Free Press. Retrived in: <https://archive.org/stream/AlfredWhiteheadNorthorg/AlfredWhiteheadNorthorg>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی