

نسبت میان عدالت، دموکراسی و صلح در جمهوری افلاطون

حسن فتحی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

چکیده

جمهوری افلاطون بی‌تردید یکی از تأثیرگذارترین نوشته‌ها در تاریخ فلسفه و مخصوصاً در فلسفه سیاست است. در عین حال که تقریباً همه شاخه‌های فلسفه از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی گرفته تا علم‌النفس و تعلیم و تربیت در این نوشته افلاطون مورد بحث قرار گرفته‌اند، موضوع محوری آن‌را «عدالت» تشکیل می‌دهد. از سوی دیگر در میان انواع حکومت‌ها که افلاطون در کتاب هشتم جمهوری بر می‌شمارد، دموکراسی را یکی از حکومت‌های بد معرفی می‌کند.^۱ به نظر او دموکراسی - که از تحول الیگارشویی پدید می‌آید - نه تنها از جنگ و نارضایتی زاده می‌شود، بلکه به واسطه مدیریت نادرستِ دو مقوله آزادی و برابری سرانجام به ضد خودش، یعنی حکومت استبدادی، تبدیل می‌شود. مخالفت افلاطون با دموکراسی، که در واقع ناظر بر نوع خاصی از آن می‌باشد، نشان می‌دهد که ملازمه‌ای ضروری میان عدالت و صلح از یک طرف و دموکراسی از طرف دیگر وجود ندارد. در این مقاله، پس از بیان نظر افلاطون درباره عدالت، صلح و دموکراسی، نشان خواهیم داد که او چه چیزهایی را از پیش شرط‌های رسیدن به عدالت و صلح بر می‌شمارد. واژگان کلیدی: افلاطون؛ دموکراسی؛ صلح؛ عدالت؛ جمهوری.

مقدمه

افلاطون را در بستر دویست و پنجاه سال نخست تاریخ فلسفه (از آغاز سده ششم تا نیم سده چهارم پیش از میلاد) می‌توان به عنوان سنتزی در نظر گرفت که جامع همه تعلیمات فلسفی پیش از خودش و از سوی دیگر، الهام‌بخش همه تعلیمات فلسفی پس از خودش تا عصر حاضر است.^۲ در حدود صد و پنجاه سال نخست این دوره، فیلسوفان به اصطلاح پیش از سقراطی (از طالس ملطی^۳ تا دموکریتوس آبدرایی^۴) شناخت «جهان» را وجه همت خویش قرار داده بودند.^۵ در پنجاه سال بعدی شرایط گوناگون اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، قضایی، دینی، معرفتی و مانند اینها که باعث رونق بازار گروهی به نام سوفسطاییان شده بود موجب گردید که «انسان» محور بحث‌ها

شود. در این دوره که فلسفه در آتن تمرکز یافته بود و به موضوعات انسانی می‌پرداخت،^۶ دو رویکرد متقابل را ملاحظه می‌کنیم: یکی رویکرد عامه‌پسندی که سوفسطاییان نماینده‌اش بودند و موفقیت‌های ظاهری و دنیوی را جست‌وجو می‌کرد و دیگری رویکرد فلسفی - اخلاقی که سقراط نماینده‌اش بود و موفقیت راستین را در اجتناب از ظلم و پایبندی به عدالت می‌دید. افلاطون که استعداد فردی و تبار و موقعیت خانوادگی‌اش همه گونه اسباب را برای شرکت عملی او در امور سیاسی مهیا ساخته بود،^۷ جانب سقراط را گرفت، اما (با عبرت گرفتن از سرنوشت غمناک او) به جای اینکه عملاً وارد عرصه سیاست شود، با بهره‌گیری از مجموعه تعلیمات سقراطی و پیش از سقراطی به تحکیم مبانی نظری رویکرد سقراط همت گذاشت. بدین ترتیب بود که افلاطون در نیم قرن نخست سده چهارم، سنتزی از تعلیمات جهان‌شناختی و تعلیمات مربوط به امور حیات آدمی پدید آورد.^۸ در این دستگاه جامع افلاطونی نظریه مُثُل به عنوان زیربنای هستی‌شناختی عمارت فلسفی در نظر گرفته می‌شود و بقیه قسمت‌ها از جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی و علم‌النفس گرفته تا مباحث مربوط به هنر، اخلاق، سیاست و دیانت بر روی آن چیده می‌شود.

اما تأکید بر جامعیت فلسفه افلاطون و احتوای آن بر همه مسائل اساسی فلسفه و تأکید بر اهمیت بنیادین نظریه مُثُل در فلسفه او نباید سبب شوند که اهمیت مباحث اخلاقی - سیاسی در آثار او کم رنگ جلوه کند. بر این سخنان الکساندر کوایره که «مسئله سیاست در افکار و آثار افلاطون جای بسیار مهمی دارد [...] افلاطون در سرتاسر آثارش یک دم از توجه به امور سیاسی غافل نمی‌ماند [...] به نظر افلاطون، فلسفه و سیاست یکی است» (کوایره، ۱۳۶۰: ۱۱-۱۲)، باید این جمله را نیز افزود که سیاست در نظر افلاطون عالی‌ترین مرتبه فلسفه است^۹ و خاستگاه نظریه «فیلسوف - پادشاه»^{۱۰} او همین عقیده است. از این لحاظ بی‌هیچ مبالغه‌ای می‌توان گفت که همه آثار افلاطون برای اهدافی سیاسی^{۱۱} تدوین یافته‌اند.^{۱۲} علاوه بر این توجه فراگیر به امور سیاسی، سه محاوره از افلاطون در دست داریم که حتی عنوان آنها نیز سیاسی است: جمهوری^{۱۳}، سیاستمدار^{۱۴} و قوانین.^{۱۵}

در میان این سه اثر، جمهوری در خصوص «عدالت، دموکراسی و صلح» که موضوع بحث ما در این مقاله است از اهمیت بیشتری برخوردار است.^{۱۶} به همین دلیل موضوع را بر اساس این محاوره، گزارش و بررسی می‌کنیم و البته از دو محاوره دیگر و از سایر محاورات افلاطون نیز بهره می‌گیریم.

عدالت در جمهوری

به جرأت می‌توان گفت محاوره‌ای در میان مجموعه محاورات افلاطون وجود ندارد که به طور مستقیم یا غیرمستقیم با موضوع عدالت پیوند نداشته باشد. او در میان محاوره‌های گورگیاس، منون، پروتاگوراس، اتوفرون، فایدون، لوسیوس، هیپاس بزرگ، هیپاس کوچک، فایدروس، کراتولوس، میهمانی، فیلبوس، قوانین، تمه قوانین و نامه‌های ششم و هفتم مستقیماً درباره عدالت سخن گفته است.^{۱۷} اما محاوره‌ای که بیشتر از همه به موضوع عدالت اختصاص یافته جمهوری است. افلاطون کتاب اول از ده کتاب^{۱۸} این اثر را با بحث درباره تعریف عدالت آغاز می‌کند و کتاب دهم را با روایتی از مردی بیدار دل به پایان می‌آورد که نشان می‌دهد چه سرنوشتی در سرای دیگر در انتظار عدالت‌پیشگان و ستمگران است. مباحث فراوانی هم که در میانه این دو کتاب آمده‌اند هر کدام به نحوی با موضوع عدالت ارتباط پیدا می‌کنند.^{۱۹}

عدالت در کتاب نخست جمهوری به همان سبک و سیاقی مورد بررسی قرار می‌گیرد که افلاطون در محاورات به اصطلاح «اولیه سقراطی»^{۲۰} مورد استفاده قرار می‌دهد. پس از مقدمه‌چینی ماهرانه و هنرمندانه افلاطون، پرسش «عدالت چیست؟» به صورتی جدی و صریح مطرح می‌شود (۳۳۱c). تعریف‌های ارائه شده مانند «راستگویی و باز پس دادن آنچه آدمی از کسی [امانت] گرفته است» (۳۳۱c)، «سود رسانیدن به دوستان و آسیب زدن به دشمنان» (۳۳۲d)، «آنچه برای اقویا^{۲۱} سودمند است» (۳۳۸c) و «ساده‌لوحی شریف یا خوش‌قلبی» (۳۴۸c) همگی به شیوه سقراطی ابطال می‌شوند و کتاب اول بدون آنکه سقراط بداند عدالت چیست به پایان می‌رسد^{۲۲} و او چون نمی‌داند عدالت چیست پس نمی‌تواند بداند که «آیا عدالت فضیلت است یا نه و آیا کسی که از عدالت برخوردار است خوشبخت است یا نه» (۳۵۴b).

برخلاف محاورات اولیه سقراطی که با همین نتیجه منفی به پایان می‌رسیدند در جمهوری مباحث مطرح شده در کتاب اول «فقط به عنوان یک مقدمه» (۳۵۷a) برای جست‌وجوی عدالت در نظر گرفته می‌شود. مخاطبان سقراط^{۲۳} در ابتدای کتاب دوم از او می‌خواهند که بحث را از سر بگیرد و توضیح دهد که «عدالت و ستم‌پیشگی چه هستند و خود هر کدام از آنها با حضورشان در روح انسان چه تأثیری باقی می‌گذارند» (۳۵۸b). آنها پس از دفاع طولانی از ظلم (از ۳۵۸e تا ۳۶۷a)، از سقراط می‌خواهند که صرف‌نظر از ارزشگذاری انسان‌ها و صرف‌نظر از پاداش و کیفری که خدایان در دنیا و آخرت برای عدالت‌پیشگان و ستمگران مقرر می‌کنند، «طبیعت هر یک از

عدل و ظلم را روشن کند و حقيقت را درباره مزايای هر کدام معلوم سازد» (۳۶۸c).
 در اين مرحله سقراط^{۲۴} و مخاطب او، با قبول اينکه «عدالت همان طور که در یک فرد هست در یک شهر کامل نیز هست» (۳۶۸e) و ماهيت هر دو عدالت یکی است، توافق می کنند که نمای بزرگ تری از آن را در مقياس جامعه^{۲۵} جست و جو کنند و سپس آنچه را که یافته اند بر مقياس فرد نیز اطلاق کنند. آنها برای اين منظور ابتدا یک جامعه ساده ترسیم می کنند (۳۶۹b تا ۳۷۲d) که برای برطرف کردن نیازهای اساسی انسان (غذا، مسکن، لباس) و بر اساس اصل تقسیم کار^{۲۶} و اصل تخصص شکل می گیرد. عدالت و ظلم را در چنین جامعه ای «در روابطی که میان افراد پیدا می شود»^{۲۷} (۳۷۲a) می توان جست و جو کرد. اين جامعه در صورتی عادل است که هر کسی بر اساس استعدادی که دارد «کار خودش را انجام دهد» (۳۶۹e) و به کار ديگران نپردازد.
 اما در چنین جامعه ای حق نیازهای فکری و فرهنگی انسان ها ادا نشده است.^{۲۸} بدین ترتیب سقراط به تأسیس شهری پر تجمل روی می آورد (۳۷۲d تا ۳۷۴e) که غرق در زرق و برق ها و مجهز به هرگونه رفاه و خوشی ها می باشد.^{۲۹} زیاده خواهی هایی که لازمه جوامع پر تجمل است به تمایل برای گسترش اراضی و در نتیجه به پیدایش جنگ منتهی می شود. اصل تقسیم کار و تخصص ایجاب می کند که طبقه جدیدی به نام پاسداران یا سپاهیان پدید آید که کارشان فقط پرداختن به امور نظامی و دفاع از کيان جامعه است. پاسداران از میان کسانی برگزیده می شوند که از نظر جسمانی نیرومند هستند، صفت شهامت در آنها برجسته است^{۳۰} و اشتیاق وافری نیز به شناسایی دارند (۳۷۵a).^{۳۱} سقراط امیدوار است که پرداختن به مسئله تربیت کسانی که قرار است پاسدار شوند آنها را «در تأمین هدف کلی پژوهش شان» (۳۷۶e)، یعنی کشف چگونگی پیدایش عدل و ظلم در جامعه یاری رسانند. او در این قسمت (۳۷۶c تا ۴۱۲a) تعلیم و تربیت جوانان را از نظر جسمی و روحی مورد بحث قرار می دهد و در تعلیم و تربیت روحی به مسئله داستان های مربوط به خدایان، پهلوانان و جهان پس از مرگ از حیث محتوا و صورت و مسئله موسیقی از حیث آهنگ و وزن توجه می کند. سقراط در اینجا برنامه اصلاح شده ای از آنچه در یونان مرسوم بوده است ارائه می کند که با اجرای آن پاسداران او «شجاع باشند ولی وحشی گری نکنند، دانش دوست باشند ولی از رخوت پرهیز کنند» (گاتری، ۱۳۷۷(a): ۴۶). در ضمن اجرای این برنامه تربیتی و همچنین در طول زندگی پاسداران، آنها به دقت تحت نظر و آزمایش خواهند برد و آن کسی را که در کودکی، جوانی و بزرگسالی از آزمون ها سربلند بیرون آمده و اصالت خود را از دست نداده

است به عنوان حاکم و پاسدار شهر برخوایم گزید (۴۱۴a). در واقع پاسداران به معنی کامل کلمه (۴۱۴b) همین گروه اخیر هستند و مابقی پاسداران را باید دستیاران آنها بنامیم.

بدین ترتیب به جامعه پیشرفته و البته تهذیب یافته‌ای می‌رسیم که دارای سه طبقه است: (۱) تعداد کمی به عنوان طبقه فرمانروایان (یا پاسداران به معنی کامل کلمه)؛ (۲) تعداد زیادتری به عنوان دستیاران (یا پاسداران به معنای نظامیان)؛ (۳) تعداد بسیار زیادتری به عنوان پیشه‌وران به معنای عام کلمه که مشتمل است بر همه طبقات و اصناف جامعه ساده و سالمی که ابتدا ترسیم کرده بودیم. وظیفه اصلی هر یک از این سه طبقه به ترتیب عبارتند از: حفظ وحدت جامعه؛ دفاع از جامعه در صورت بروز جنگ؛ جلوگیری از توانگری و تنگدستی (بورمان، ۱۳۷۵: ۱۸۴). عدالت در این جامعه دوم افلاطون نیز عبارت است از اینکه «هر کسی در جامعه به یک کار که بیشترین سازگاری را با طبیعت‌اش دارد بپردازد» (۴۳۳a). جامعه‌ای عادل است که در آن «هرکسی کار خودش را انجام دهد و در کار دیگران دخالت نکند» (همان).^{۳۲} یعنی اینکه «پیشه‌وران و دستیاران و پاسداران هر کدام در جامعه کار خود را انجام دهند» (۳۳۴c) عدالت است و مداخله هر یک از اینها در کار طبقات دیگر ظلم است.

تا اینجا طرح سقراط در دیدن عدالت در مقیاسی بزرگ‌تر کامل شده است و اکنون او می‌تواند عدالت را در مقیاسی کوچک‌تر، یعنی در سطح فردی، نیز نظاره کند.^{۳۳} سقراط در این مرحله (۴۳۵d تا ۴۴۴a) پس از اثبات اینکه نفس^{۳۴} نیز همانند جامعه از سه عنصر عقلانی، شهوانی و روحانی (یا غیرت) تشکیل یافته است و فضیلت هر یک از این عناصر به ترتیب حکمت، خویشنداری و شجاعت است، می‌گوید در خصوص نفس نیز «عدالت در واقع چنین چیزی است، اما نه از آن حیث که هر کسی از نظر خارجی کار خودش را انجام دهد، بلکه از حیث آنچه که در درون است و واقعاً به خود آدمی مربوط می‌شود» (۴۴۳c-d).^{۳۵} پس عدالت یک حالت درونی است که از رابطه صحیح میان اجزای سه‌گانه نفس یا قوای سه‌گانه آن نشئت می‌گیرد. فقط انسان عادل است که تحت فرمان جزء عقلانی از شخصیتی متحد و هماهنگ و سالم برخوردار است و ظلم عبارت است از به هم خوردن این رابطه صحیح به انحای مختلف که در واقع نوعی بیماری است (۴۴۴d).

اکنون (۴۴۵a و بعد) به جواب این سؤال نیز رسیده‌ایم که انسان عادل خوشبخت‌تر است یا انسان ستم‌پیشه. کسی که بیمار باشد ثروت، قدرت و زرق و برق‌های درونی چه سودی برایش خواهند داشت؟ هیچ فرد عاقلی حاضر نخواهد بود که «سلامت، زیبایی و نیکویی نفس خویش را، هر چند که کسی از آن

خير نداشته باشد، به بهای اموری بیرونی با بیماری و زشتی و ناتوانی عوض کند.^{۳۶}

از سوی دیگر، سقراط می‌گوید حالت خوب و سالم روح انسانی یکی بیش نیست، اما حالت بد و ناسالم آن صورت‌های گوناگونی می‌تواند داشته باشد (۴۴۵a). او برای توضیح این نکته دوباره به عرصه وسیع‌تر جامعه قدم می‌گذارد^{۳۷} و از پنج نوع حکومت (جامعه و شهر) و پنج نوع نفس (روح) سخن می‌گوید که یکی از آنها خوب و چهار تای دیگر بد هستند.

انواع حکومت‌ها

حکومت یا جامعه خوب (و همین‌طور انسان خوب) همان است که سقراط در کتاب دوم ابتدا به صورت مقدماتی مطرح کرد و سپس تا کتاب چهارم به نحوی کامل‌تر توضیح داد و در مرحله سوم، یعنی از کتاب پنجم تا هفتم، کامل‌ترین بیان خویش را درباره آن عرضه کرد. حکومت کامل که عنان اختیار آن در دست فیلسوفان است، بسته به تعداد حاکمانش سلطنتی (Royalty) یا اشرافی (Aristocracy) نامیده می‌شود. چهار نوع دیگر، که به ترتیب دومی بدتر از اولی است، عبارتند از: جاه‌طلبی (Timocracy)، آلیگارشی (Oligarchy)، دموکراسی (Democracy) و استبدادی (Tyranny).^{۳۸}

افلاطون تحقق عدالت را در جایی ممکن می‌داند که هر بخشی از اجزای جامعه و فرد به کار خویش مشغول باشد و زمام امور را فیلسوفان در دست گیرند. اگر در جامعه فیلسوفان، شاه نشوند یا کسانی که امروز عنوان شاه و زمامدار دارند، دل به فلسفه نسپارند و اگر فلسفه و قدرت سیاسی با یکدیگر توأم نشوند و همه طبایع یک‌جانبه امروزی که یا تنها به این می‌گیرند یا به آن، از میان برنخیزند، بدبختی جامعه‌ها و به طور کلی بدبختی نوع بشر به پایان نخواهد رسید و دولتی که وصف کرده‌ایم جامه عمل نخواهد پوشید.^{۳۹} فیلسوفان کسانی هستند که به طور طبیعی جزء عقلانی‌شان بر دو جزء دیگر نفس آنها برتری دارد و از نظر تعلیم و تربیت نیز به گونه‌ای پرورده شده‌اند که تمام مراحل صعودی شناسایی را پشت سر نهاده و به نظم عمومی عالم و غایات موجودات جهان و غایت‌الغایات نهایی که «مثال خیر» است، وقوف یافته‌اند. اقتضای این معرفت آنهاست که از نظر اخلاقی و عملی نیز به اوج قلّه وارستگی و استقامت روحی رسیده باشند. این جماعت هستند که با تکیه بر دانایی و وارستگی‌شان می‌توانند همه امور جامعه را به گونه‌ای تنظیم کنند که هر چیزی در جای خودش باشد.

صرف نظر از اینکه چنین جامعه‌ای منطقاً قابل تحقق باشد یا نه،^{۴۰} افلاطون معتقد است که ما

همیشه آن را در معرض زوال می‌یابیم و عملاً با جامعه‌های ناقص روبه‌رو هستیم. در تحلیل منطقی سیر انحطاطی حکومت‌ها^{۴۱} از حکومت کامل فیلسوفان به تیموکراسی می‌رسیم. در این حکومت پاسداران جامعه که فارغ از دغدغه ثروت و خانواده در خدمت جامعه و تحت فرمان فیلسوفان بودند راه جاه‌طلبی در پیش می‌گیرند، از حدود خود تخطی می‌کنند و با اعمال زور و خشونت بر طبقه پیشه‌وران به مال‌اندوزی و ارضای تمایلات شهوی روی می‌آورند. در انسان متناسب با تیموکراسی نیز جزء غیرت و شهامت بر دو جزء عقلانیت و شهوت فرمان می‌رساند. از انحطاط تیموکراسی به الیگارشی می‌رسیم؛ در الیگارشی ثروت جای قدرت را می‌گیرد. این بار ثروتمندان که از نظر طبقاتی با پیشه‌وران تناسب دارند و از نظر روحی نیز اهل شهوت هستند زمام امور را در دست می‌گیرند. در این جامعه توازن روحی و تعادل اجتماعی از میان رفته است و اقلیت ثروتمند خوشگذران در برابر اکثریت فقیر که آنها نیز انگیزه‌های شهوانی نیرومندی دارند، قرار گرفته است. در چنین جامعه‌ای زمینه برای هر گونه جنگ و آشوب فراهم است و آنگاه که نزاع بالا می‌گیرد زمامداران پیشین یا به زور اسلحه (و به دنبال جنگی که ممکن است منشأ خارجی یا داخلی داشته باشد) و یا به واسطه ترس از نبرد، عرصه را خالی می‌کنند و توده تهی‌دست مردم حکومت را در دست می‌گیرند؛ یعنی دموکراسی آغاز می‌شود. این حکومت نیز به واسطه مدیریت نادرست دو مقوله آزادی و برابری، سرانجام به ضد خودش، یعنی حکومت استبدادی تبدیل می‌شود.

اوصاف و ارزش دموکراسی در نظر افلاطون

افلاطون اولین ویژگی دموکراسی را «آزادی» می‌داند؛ «شهر آکنده از آزادی رفتار و گفتار است و هر کسی حق دارد هر طور که خواست عمل کند» (۵۵۷b). وقتی هر کسی زندگی خود را مطابق میل خویش تنظیم کند، انواع سلیقه‌ها به وجود خواهد آمد و هر گونه شخصیتی در این شهر امکان بروز خواهد یافت. دومین ویژگی دموکراسی که معلول آزادی مطلق مردم در کارهاست، این است که در واقع مجموعه‌ای از همه انواع حکومت‌ها می‌باشد (۵۵۷d). خصیصه سوم دموکراسی رهایی از هر گونه الزام و تکلیف است. کسی که سزاوار حکومت است می‌تواند از این کار سر باز زند و کسی که استحقاق حکومت ندارد می‌تواند به این کار مبادرت ورزد. مجرم محکوم در این حکومت ممکن است مورد اغماض قرار بگیرند و محکومان به اعدام و تبعید به راحتی در شهر قدم بزنند (۵۵۷e تا ۵۵۸a) و بالاخره اینکه دموکراسی در امر تعلیم و تربیت نه

استعداد افراد را در نظر می‌گیرد و نه سابقه تربیتی و شغلی آنها را. به محض اینکه کسی مدعی عشق به مردم شد قدر می‌یابد و بر صدر می‌نشیند. در یک کلام، دموکراسی «برابری را در میان برابرها و نابرابرها به یک اندازه برقرار می‌سازد» (۵۵۸c).^{۴۲}

فرد دموکرات در کشور خویش همان اوصافی را دارد که در جامعه دموکرات می‌بینیم. ارزش‌ها در وجود او جابه‌جا شده است؛ چنین کسی بی‌بندوباری، خودخواهی، زیاده‌طلبی و بی‌ثمری را ارزش تلقی می‌کند و برای ارضای امیال ضروری و غیرضروری^{۴۳} به یک اندازه مبادرت می‌ورزد. هر کار او برخاسته از هوسی است که آن لحظه او را بر آن کار واداشته است؛ حتی ریاضت و دانش‌جویی او نیز مبتنی بر هوس است (۵۶۲d)؛ هیچ نظم و التزامی در زندگی او نیست، آزاد است و همه چیز در نظر او برابر.

افلاطون به عنوان شهروندی که در آتن تحت لوای حکومت دموکراتیک زندگی کرده است به شدت با این حکومت مخالفت می‌ورزد. او از این شر، که خود تجربه‌اش کرده، به قدری بیزار است که برای هیچ احساس دیگری در کنار آن جایی باقی نمی‌ماند و از این‌رو در تصویر تاریکی که از این شیوه حکومت ساخته است حتی یک نقطه روشن وجود ندارد (گمپرس، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۰۳۸). دموکراسی در جمهوری در میان حکومت‌های بد جای دارد و فقط استبداد را افلاطون بدتر از آن می‌خواند. در تقسیم‌ی که افلاطون در سیاستمدار از انواع حکومت به دست می‌دهد (۲۹۱d و بعد) باز هم به صراحت می‌گوید که دموکراسی نمی‌تواند بهترین نوع حکومت باشد و آن را «ضعیف‌ترین نوع حکومت» (۳۰۳a) می‌شمارد. یعنی اگر حکومت قانونمند باشد دموکراسی در مرتبه سوم خوبی (پس از مَنارشی و آریستوکراسی) قرار می‌گیرد^{۴۴} و اگر بی‌قانون باشد در مرتبه سوم بدی جای می‌گیرد (یعنی الیگارشی و استبداد به ترتیب بدتر و بدترین نوع خواهند بود). افلاطون همین عقیده را در قوانین (۷۱۰d و بعد) نیز تکرار می‌کند.

نکته‌ای که در تحلیل عقیده افلاطون درباره دموکراسی نباید از نظر دور داشت این است که او همیشه به حکومت دموکراتیک شهر خودش نظر دارد،^{۴۵} حکومتی که می‌توانست سقراط، یعنی سیاستمدار حقیقی افلاطون (بنگرید به گورگیاس، ۵۲۱d-e) را محاکمه و اعدام کند. افلاطون هرگز این حادثه شوم را از یاد نمی‌برد. اما مبنای مخالفت او با دموکراسی در همه جا این است که حکومت یک فن (تخنه) و بلکه عالی‌ترین فن است و مثل هر فن دیگری به دانش و مهارت نیاز دارد؛ یعنی علم به غایات و تدبیر امور کشور بر اساس این علم که عالی‌ترین مرتبه دانایی و مهارت است و امکان ندارد که همه مردم در حد مقبولی از این دانش و مهارت برخوردار بوده باشند.

رابطه عدالت و صلح

با نگاهی مجدد بر آنچه در خصوص نظر افلاطون درباره عدالت گزارش کردیم به روشنی می‌توان دید که این دو به نظر او لازم و ملزوم یکدیگر می‌باشند. وقتی هر چیزی در جای خودش باشد، هر کسی آن چیزی را که استحقاقش را دارد در اختیار داشته باشد، هر فردی و هر طبقه‌ای به کاری که از آن اوست مشغول باشد، هیچ کس و هیچ طبقه‌ای از کار خود قصور نرزد و در کار دیگری نیز دخالت نکند، چه انگیزه‌ای برای نزاع باقی می‌ماند؟ انسان عادل کسی است که در قلمرو روح او اجزا و نیروهای گوناگون در بهترین ترکیب ممکن با یکدیگر هماهنگ باشند و جامعه عادل نیز آن است که میان طبقات آن هماهنگی کامل برقرار باشد. افلاطون عدالت را سلامت می‌داند و ظلم را بیماری و سلامت در نظر او عبارت است از هماهنگی و آرامش، خواه در جسم باشد یا روح، در فرد باشد یا جامعه.

اما آنچه افلاطون در جمهوری گفته است فقط به دو قلمرو بسوخه (نفس، روح) و پولیس (شهر، جامعه) مربوط می‌شود. آیا عقیده او را در خصوص نسبت میان عدالت و صلح به قلمرو بین‌المللی نیز می‌توان تعمیم داد؟

به نظر می‌آید که پاسخ این سؤال مثبت است. اولاً، ملازمه‌ای که او میان عدالت و صلح برقرار می‌سازد از نوع تعریف و در واقع ملازمه‌ای عقلانی است و احکام عقلانی همیشه عام و فراگیر هستند. ثانیاً، در جامعه ساده او خبری از جنگ نبود و فقط آنگاه که جامعه پرتجمل و زیادت‌طلب او شکل گرفت زمینه برای جنگ مهیا گردید، چنانکه وقتی این جامعه تهذیب یافت جنگ داخلی نیز بی‌محل گردید.

پس چرا نتوانیم بگوییم که هرگاه همه جوامع تهذیب یافته باشند محلی برای جنگ نخواهد بود و صلحی فراگیر خواهیم داشت؟ «بزرگ‌ترین شرط نیک‌بختی آن است که آدمی نه خود مرتکب ظلم شود و نه ظلم دیگران را تحمل کند. [...] چنان نیرویی را تنها کسی می‌تواند دارا شود که در فضیلت انسانی به حد کمال برسد. همین قاعده درباره جامعه‌ها نیز صادق است. جامعه‌ای که از لحاظ اخلاقی عاری از نقص باشد همواره در صلح و صفا به سر می‌برد. ولی اگر به بدی مبتلا باشد، چه در درون و چه در بیرون، همیشه در جنگ است» (قوانین، ۸۲۹a، ترجمه لطفی). افلاطون به همان اندازه که طرفدار عدالت است، طرفدار صلح نیز است. به نظر او «خیر و صلاح عموم نه

جنگ خارجی است و نه کشمکش داخلی» (قوانین، ۶۲۸c، ترجمه لطفی). او این عقیده را که صلح فقط یک واژه تهی است و در واقع هر کشوری با کشورهای دیگر در جنگ است (قوانین، ۶۲۵e و بعد) نمی‌پسندد. افلاطون حتی در تأکید بر آمادگی برای جنگ (که در جاهای زیادی، مثلاً سیاستمدار، ۳۰۷e و بعد، قوانین، ۸۱۴e و بعد مورد تأکید قرار می‌دهد) و در قانون‌گذاری برای جنگ (قوانین، ۶۲۸e) نیز صلح را هدف قرار می‌دهد.^{۴۶}

رابطه دموکراسی و صلح

افلاطون در جمهوری دموکراسی را نشئت گرفته از جنگ و منتهی به جنگ می‌شمارد. این حکومت وقتی تحقق می‌یابد که سرداران الیگارش به دنبال نبرد واقعی (که ممکن است منشأ خارجی یا داخلی داشته باشد) و یا به دلیل ترس از چنین نبردی قدرت سیاسی را به توده مردم واگذار کنند. در درون خود حکومت دموکراسی نیز از آنجا که دو مقوله آزادی و برابری به درستی مدیریت نمی‌شوند، هوس پرستی‌ها و ولخرجی‌های عده‌ای باعث می‌شود آنها مقروض و یغمازده عده‌ای دیگر شوند و فاصله طبقاتی و کینه‌توزی‌ها اوج بگیرد. عده‌ای نیز با سخنوری‌ها و مردم‌فریبی‌ها بر مناصب سیاسی دست می‌یابند و جماعتی را پیرو خود می‌سازند. عامه زحمتکش مردم که اکثریت جامعه را تشکیل می‌دهند از زیاده‌طلبی‌های افراد جویای نام و نشان به ستوه می‌آیند و پس از منازعات لفظی و قضایی با طبقه سلطه‌جو سرانجام در تحت لوای یک پیشوا که نماینده آنهاست جمع می‌شوند. این نماینده، پس از به راه انداختن جنگ و نزاع میان توده مردم و طبقه سلطه‌جو با وعد و وعیده‌های عامه‌پسند و به عنوان منجی توده مردم قدرت را در دست می‌گیرد و بدین ترتیب دموکراسی که با جنگ به عرصه آمده بود، با جنگ نیز از میان برمی‌خیزد.

تردیدي نیست که افلاطون در ارزیابی‌هایش از دموکراسی به حکومتی نظر دارد که به این نام در آتن بر پا بوده است^{۴۷} و تردیدی نیست که دموکراسی در طول تاریخ و در سرزمین‌های مختلف صورت‌های گوناگونی پیدا کرده است.^{۴۸} آیا سخن افلاطون را درباره دموکراسی بر تمام انواع آن می‌توان اطلاق کرد؟ به نظر می‌آید که اگر عواملی که او منشأ نزاع‌ها در پیدایش و استمرار و اضمحلال دموکراسی می‌داند، تعدیل شده باشند؛ خود نزاع‌ها نیز اجتناب‌پذیر خواهند بود.

درسی که باید از افلاطون گرفت^{۴۹}

افلاطون به این عقیده بنیادی مطرح شده در جمهوری که انسان‌ها باید بر اساس طبیعت‌شان به تقسیم کار در جامعه بپردازند و حکومت را که تخصصی‌ترین کار است به مستعدترین افراد برخوردار از عالی‌ترین سطوح تربیت نظری و عملی واگذار کنند (یعنی به آرمان فیلسوف - پادشاه) تا پایان عمر وفادار می‌ماند. او از آرمان‌های مطرح شده در جمهوری حتی در قوانین (e-۷۳۹c و جاهای دیگر) که آخرین نوشته‌اش است، طرفداری می‌کند. اما از طرف دیگر او تصریح می‌کند (b-۵۹۲b) که آن حکومت، الگویی در آسمان‌هاست. او در سیاستمدار که پس از جمهوری نوشته است به صراحت می‌گوید (e-۳۰۱d) در هیچ جای جهان ما موجود شاهانه‌ای چون ملکه کندوی عسل (یعنی انسان برجسته و فیلسوف پادشاهی که خودش به عنوان قانونی زنده و پویا عمل بکند) وجود ندارد و حکومت ایدئال او «متعلق به این جهان نیست» (گاتری، (b)۱۳۷۷: ۳۴۶). بدین ترتیب او در سیاستمدار اذعان می‌کند که ما در عمل همیشه باید بر پایه قوانین مدون پیش برویم و در قوانین به نحوی مفصل دست به تقنین می‌زنند.

هر چه افلاطون از بیان‌های آرمانی به بیان‌های عملی‌تر روی می‌آورد مواضع او در خصوص ترجیح صورتی از حکومت (یعنی حکومت فیلسوف - پادشاه) بر صورت‌های دیگر (به ویژه دموکراسی) نیز معتدل‌تر می‌شود. مثلاً، عنصر آزادی که در جمهوری از مؤلفه‌های دموکراسی و امری مذموم تلقی می‌شد در قوانین (ترجمه لطفی، (d)۶۹۳) از شرایط ضروری خوشبختی تلقی می‌شود؛ باید به ترکیبی از حکومت پادشاهی و دموکراسی رضایت دهیم تا آزادی و هماهنگی توأم با روشن‌بینی به دست آید و اگر جامعه‌ای از آزادی و هماهنگی و روشن‌بینی بهره‌مند نباشد ممکن نیست روی نیکبختی ببیند».

وقتی همه سخنان افلاطون را در کنار یکدیگر قرار دهیم به جرأت می‌توانیم مدعی شویم که شکل حکومت برای او اهمیتی ثانوی دارد. آن چیزی که باعث می‌شود ما به عنوان موجوداتی زمینی، روی خوشبختی را ببینیم برخوردار از هر چه بیش‌تر از دانایی و وارستگی است. هر چه آحاد جامعه داناتر و وارسته‌تر باشند عامل‌های اختلافات و منازعات به حداقل می‌رسند و امکان برخورداری از زندگی آکنده از صلح و صفا بیشتر فراهم می‌آید. از همین‌جاست که حکومت مطلوب افلاطون چه در جمهوری و چه در قوانین بیش از هر چیزی به تعلیم و تربیت می‌پردازد.^{۵۰}

اداره امور کشور را در هر موردی باید به دست افرادی سپرد که صلاحیت لازم را برای

برآمدن از عهده آن احراز کرده باشند. از آنجا که ما عملاً در میان خویش موجودی شاهانه و ابر انسان مشخص نداریم که بر مسند قدرت تکیه بزنند، این تفویض امور را می‌توان بر عهده مردم نهاد و برای اینکه مردم در تشخیص افراد برجسته خطا نکنند و در پای‌بندی به تشخیص خود نیز دچار خطا و تزلزل‌های مغرضانه نشوند، باید سطح دانایی و وارستگی آنها را بالاتر برد.

با این تمهیدات می‌توان دموکراسی را (به ویژه دموکراسی از نوع نظام نمایندگی و نه از نوع مستقیم را که در آتن و مخصوصاً از طریق قرعه شکل می‌گرفت) با آرمان‌های افلاطونی سازگار دانست.

نتیجه‌گیری

از آنچه تا اینجا گفتیم می‌توان نتیجه گرفت که:

- (۱) میان عدالت و صلح ملازمه است؛
- (۲) میان دموکراسی و صلح ملازمه نیست؛
- (۳) آنانکه حکومت می‌کنند باید دانش، مهارت و صلاحیت اخلاقی لازم را داشته باشند؛
- (۴) آنچه بیشتر از شکل حکومت اهمیت دارد، آگاهی و وارستگی حاکمان و مردمان است؛
- (۵) وظیفه کسانی که منادی عدالت و صلح هستند این است که در تربیت نیکوی انسان‌ها کوشش کنند.

همان‌طور که تخصصی‌تر شدن پژوهش‌ها، فلسفه مصطلح در زمان افلاطون را امروزه به صورت ده‌ها و صدها رشته درآورده‌است، در پرداختن به تعلیم و تربیت موفق نیز ده‌ها و صدها نهاد در حوزه‌ها، سطوح و ابعاد مختلف باید با یکدیگر همکاری کنند.

یادداشت‌ها

۱. صفحات ۵۵۵ تا ۵۶۲.

۲. سخن معروف فیلسوف نامدار انگلیسی آلفرد نورث وایتهد (Alfred North Whitehead) که «فلسفه یا شرح و تفسیر بر افلاطون است و یا نقد بر او» (نقل از پورحسینی در مقدمه‌اش بر ژان برن (۱۳۶۳)، ص ۴) گواهی بر این مدعاست. سخن معروف‌ترین منتقد سیاسی افلاطون در قرن بیستم، کارل پوپر (۱۳۶۵، ص ۶۳۶) را که گفته: «او بزرگ‌ترین همه فیلسوفان بوده است» می‌توان نمونه‌ای دیگر دانست.

3. Thales of Miletus.

4. Democritus of Abdera.

۵. البته توجه فزاینده به امور انسانی را در آثار باقیمانده از آنها ملاحظه می‌کنیم، اما به طور کلی محوری‌ترین موضوع پژوهش آنها فوسیس (طبیعت، جهان بزرگ) بود.

۶. حتی با نگاهی گذرا به موضوعات مطرح شده در حلقه سقراطی و حلقه‌های سوفسطاییان (از قبیل نظریات مربوط به تمدن، قانون «اعم از مدون و نانوشته»، حق طبیعی، قرارداد اجتماعی، برابری «اعم از سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، نژادی»، برده‌داری، مطلق یا نسبی بودن ارزش‌ها، ارزیابی معتقدات دینی، میانی و روش‌ها و اهداف تعلیم و تربیت، مدیریت زندگی و ...) می‌توان مدعی شد که آنها از شکل دهندگان ذهن افلاطون بلکه از پیشگامان مباحث انسانی مطرح در دوره جدید و معاصر هستند. درباره گزارشی از دیدگاه‌ها و شخصیت‌های سوفسطایی بنگرید به گاتری (۱۳۷۶).

۷. افلاطون جوان بسیار مستعدی بود که از هر دو طرف پدر و مادر به سرشناس‌ترین خانواده‌های آتنی تعلق داشت؛ پدرش به کودوروس (آخرین پادشاه آتن) نسب می‌برد و مادرش به یکی از خویشاوندان سولون (قانونگذار معروف آتن). چنانکه خویشاوندی نزدیکی نیز با کریتیاس (Critias) و خارمیدس (Charmides) [دو چهره سیاسی سرشناس آتن] داشت. (تسلر، ۱۹۸۰: ۱۱۵).

۸. سنتزی که در ربع قرن بعدی به دست ارسطو حالتی نظام‌مندتر و ساختمانی منظم‌تر پیدا کرد.

۹. افلاطون فیلسوفی عقل‌گراست. او (همانند سقراط) این سخن آناکساگوراس (Anaxagoras) را قبول دارد که «علت همه چیزها و سامان‌دهنده آنها عقل است» (فایدون، ۹۷b). این سخن در نظر او بدین معناست که هر چیزی به این دلیل وجود دارد که غایتی عقلانی (خیری) برای وجودش هست. به همین دلیل است که مثال خیر در فلسفه افلاطون در رأس سلسله مراتب مثل قرار دارد و هم هستی‌بخش است و هم معرفت‌بخش (جمهوری، ۵۰۸e). افلاطون آن کسی را فیلسوف واقعی و دانای حقیقی می‌شمارد که از جریان غایی امور عالم با خیر باشد؛ به نظر او فقط چنین کسی می‌تواند امور گوناگون جامعه بشری و افعال مختلف افراد و طبقات جامعه را به گونه‌ای ساماندهی کند که بیشترین تناظر را با جریان غایتمند عالم هستی داشته باشد و بنابراین بیشترین دوام و کمال و الوهیت را به ارمغان آورد.

10. Philosopher-king.

۱۱. تأکید ما بر اهداف سیاسی افلاطون نباید از اهمیت اهداف اخلاقی او بکاهد. اخلاق و سیاست در نظر افلاطون جدا از یکدیگر نیستند. او انسان را جامعه‌ای کوچک و جامعه را انسانی بزرگ در نظر می‌گیرد. قوانین حاکم بر این دو در نظر او یکی هستند. عدالت در جامعه در واقع مقیاس بزرگی از عدالت فردی است. همچنین در خصوص سایر اوصاف حیات فردی و اجتماعی نیز همین‌طور است.

۱۲. حتی اثری مثل تیمایوس که ظاهراً فقط به بیان آفرینش جهان و انسان می‌پردازد؛ در واقع به دنبال مباحثی سیاسی (شاید به دنبال محاوره جمهوری «بنگرید به تیمایوس، ۱۷d و بعد») و به عنوان مقدمه‌ای جهان‌شناختی و انسان‌شناختی برای مباحثی سیاسی که قرار است بعداً مطرح شود (بنگرید به تیمایوس، ۲۷a و بعد) به رشته تحریر درآمده است.

۱۳. عنوان یونانی جمهوری خیلی نزدیک به آن سیاستمدار است: عنوان یونانی این محاوره پولیتیا (politeia) است و پولیتیا به معنی مجموعه شهروندان، حقوق مدنی، فعالیت سیاسی، دولت، نظام سیاسی، حقوق شهروندان، حقوق اساسی

و دولت به معنی جغرافیایی است (بورمان، ۱۳۷۵: ۱۷۶).

14. Statesman.

15. Laws.

۱۶. محاوره جمهوری از نظر زمان نگارش مقدم بر سیاستمدار و قوانین است و به اصطلاح به دوره میانی (دوره کمال) فعالیت نگارشی افلاطون تعلق دارد. سیاستمدار به دوره به اصطلاح «انتقادی» تعلق دارد و قوانین را آخرین نوشته افلاطون می‌شمارند. (درباره ترتیب محاورات افلاطون، بنگرید به هشت مقاله در اسمیت، ۱۹۹۸، ج ۱، قسمت نخست). همچنین جمهوری از حیث جامعیت مطالبی که در آن مطرح می‌شود از موقعیت ممتازی در میان آثار افلاطون برخوردار است. به حق می‌توان این محاوره را خلاصه‌ای گویا از کل فلسفه افلاطون دانست.

۱۷. درباره محل‌های بحث افلاطون از عدالت (و سایر موضوعات و اعلام) بنگرید به فهرست جامع آخر افلاطون، (۱۹۸۹: ۱۶۷۲-۱۶۷۳).

۱۸. تقسیم محاوره جمهوری به ده کتاب، نه از خود افلاطون بلکه از ویراستاران متأخر دوره باستان است (پاپاس، ۲۰۰۳: ۲۷).

۱۹. برجستگی موضوع عدالت در این محاوره باعث شده است که بعدها عنوان فرعی درباره عدالت به عنوان اصلی کتاب افزوده شود (بنگرید به بورمان، ۱۳۷۵: ۱۷۶) و حتی کاملاً ممکن است که عنوان دوگانه کتاب از خود افلاطون بوده باشد (گاتری، ۱۳۷۷: ۸). نیکلاس پاپاس معتقد است که افلاطون در کل جمهوری می‌خواهد به دو سؤال «عدالت چیست؟» و «آیا عدالت سودمند است؟» پاسخ دهد (پاپاس، ۲۰۰۳: ۲۲).

۲۰. یا محاورات «تعریفی» یا «ابطالی» که افلاطون در آنها درصد تعریف یک مفهوم (عمدتاً اخلاقی) برمی‌آید و پس از مطرح و رد شدن چند تعریف، بی‌آنکه نتیجه‌ای مثبت و قطعی به دست آید، محاوره به پایان می‌رسد.

۲۱. از ادامه بحث معلوم می‌شود که «منظور از اقویا قدرت حاکمه کشور است، خواه مردم باشد یا یک فرد مستبد. این قدرت قوانین را به نفع خودش تنظیم می‌کند و انسان عادل همان رعیتی است که باید از آن پیروی کند» (گاتری، ۱۳۷۷(a): ۲۱).

۲۲. این در حالی است که او عدالت را «چیزی ارزشمندتر از طلای بسیار ناب» (e ۳۳۶) می‌داند و به طور جدی در جست‌وجوی آن است.

۲۳. گلاوکن (Glaucón) و آدیمانتوس (Adeimantus) که برادران افلاطون هستند (همانند تراسوماخوس سوفسطایی که در بخش اعظم کتاب اول مخاطب سقراط بود به طور جدی به نکوهش عدل می‌پرداخت) نقش مدافعان ظلم را بر عهده می‌گیرند.

۲۴. سقراط را در این مقاله به طور کلی سخنگوی افلاطون در نظر می‌گیریم و به مسئله تمیز میان آرای افلاطون و سقراط وارد نمی‌شوم.

۲۵. پولیس. در برابر این کلمه یونانی، به اقتضای مورد، از معادل‌های متنوعی چون شهر، جامعه، دولت، حکومت، قانون شهر، کشور و مانند این‌ها استفاده می‌شود.

۲۶. یعنی تقسیم کار در میان طبقات اصلی جامعه که عبارت‌اند از: کشاورزی، گله‌داران، پیشه‌وران، کارگران مزدور، بازرگانان و کشتی‌رانان.

۲۷. ترجمه لطفی.

۲۸. به همین دلیل است که مخاطب سقراط عنوان «شهری از خوک‌ها» (۳۷۲d) را برای این جامعه به کار می‌برد.

۲۹. از آنجا که چنین جامعه‌ای می‌تواند محلی برای ظلم و تعدی باشد، سقراط امیدوار است که با تأسیس آن بهتر بتواند منشأ عدالت و ستم‌پیشگی را در جوامع آشکار سازد (۳۷۲e).

۳۰. این خصوصیات باعث می‌شوند که افلاطون، پاسداران (فرمانروایان) را نیز از میان این طبقه برگزیند.

۳۱. آنها بر پایه همین شناسایی قادر خواهند بود تشخیص دهند که به چه کسی یورش آورند و با چه کسی ملاحظت کنند. سقراط در اینجا (۳۷۵b تا ۳۷۶b) پاسداران شهر خود را به «سگ» تشبیه می‌کند. او بعدها (۴۵۱d) بر پایه همین تشبیه از استحقاق زنان برای رسیدن به مرتبه پاسداری و فرمانروایی دفاع خواهد کرد.

۳۲. افلاطون در اینجا برای اینکه به این تعریف عدالت برسد می‌گوید: «این جامعه ما خوب، یعنی مشتمل بر فضیلت‌های حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت است و پس از مشخص کردن معنای سه فضیلت نخست، نشان می‌دهد که عدالت با تعریفی که ذکر شد به این سه امکان می‌دهد تا در جامعه تحقق یابند و با استمرار حضور خودش استمرار حضور آنها را تضمین می‌کند (۳۳۳b).

۳۳. البته راهی که سقراط و مخاطبان او تا اینجا پیموده‌اند آنها را فقط به پاسخ درست نزدیک ساخته است. آنها برای رسیدن به پاسخی دقیق باید «راهی درازتر و دشوارتر» (۳۳۵d) در پیش گیرند. این «راه دراز» که در کتاب ششم (۵۰۴b)، دوباره مورد اشاره قرار می‌گیرد، همان روش دیالکتیکی منتهی به معرفت «مثال خیر» (منشأ هستی و معرفت) است که در کتاب‌های ششم و هفتم طی می‌شود. ما تا اینجا با «جامعه پاسداران سروکار داریم نه با جامعه فیلسوفان» (بورمان، ۱۳۷۵: ۱۸۴)؛ همچنین بنگرید به (گاتری، ۱۳۷۷(a): ۷۹).

۳۴. نفس و روح را در این مقاله به طور یکسان در ترجمه «پسوچه» آورده‌ام.

۳۵. نکته‌ای که نباید فراموش کنیم این است در هر یک از طبقات سه‌گانه جامعه هر سه فضیلت حکمت، شجاعت و خویشتن‌داری هست، اما در هر کدام از آنها یکی از این‌ها که ویژه آن طبقه است غلبه دارد و آن طبقه از آن حیث (بر اساس اصل تقسیم کار و تخصص) کار دو طبقه دیگر را نیز انجام می‌دهد. در خصوص اجزای نفس و فضایل آن نیز جریان امر از همین قرار است. همین مبنای مشترک است که زمینه را برای دخالت‌های نابجا فراهم می‌آورد و عدالت این است که چنین دخالت‌هایی صورت نگیرد.

۳۶. این است «پاسخ نهایی سقراط به پلماخوس و تراسوماخوس و دیگر همتهای سوفسطایی او» (گاتری، ۱۳۷۷(a): ۸۲).

۳۷. برای مروری اجمالی در گذرهای سقراط از مفهوم فردی عدالت به مفهوم سیاسی آن و بالعکس، بنگرید به (پرس‌هاوس، ۲۰۰۶: ۱۱ - ۱۳).

۳۸. هر کدام از این حکومت‌ها، افراد متناسب با خودشان را دارند. فقط انسان متناسب با آریستوکراسی است که «واقعاً خوب و عادل» (۵۴۵a) است.

۳۹. (۴۷۳C-e): (ترجمه لطفی در بورمان، ۱۳۷۵: ۱۹۴).
۴۰. افلاطون در کتاب پنجم (۴۷۱c تا ۴۷۳b) به این مسئله پرداخته و در جاهای دیگر (مثلاً، کتاب ششم، d-۴۹۹b؛ کتب نهم، ۵۹۲b) نیز به آن اشاره کرده است. برای او مهم نیست که این شهر به عنوان نمونه‌ای الهی در آسمان باقی می‌ماند یا عملاً در زمین تحقق می‌یابد، بلکه مهم این است که بدان چشم بدوزیم و کشور درون خود را بر اساس آن سامان ببخشیم. یعنی تا حد امکان از اصول و قوانین آن پیروی کنیم و نه از اصول و قوانین دیگر (۵۹۲b). افلاطون حتی در آخرین اثرش، یعنی قوانین (۷۳۹c-e)، نشان می‌دهد که به اصول مطرح شده در جمهوری پایبند مانده است.
۴۱. افلاطون از (۵۴۵a تا ۵۷۶b) به توضیح این سیر انحطاطی در هر دو قلمرو شهر و نفس می‌پردازد.
۴۲. این برابری نابرابرها را به‌ویژه در تصدی مشاغل سیاسی و قضایی از طریق قرعه می‌توان مشاهده کرد (بنگرید به راوچ، ۱۹۶۵: ۱۶).
۴۳. افلاطون در اینجا (۵۵۸e) و بعد) به تفضیل میان امیال ضروری و امیال غیرضروری فرق می‌گذارد. او امیال ضروری را سودمند و ارضای آنها را لازم می‌شمارد، اما اشتیاق انسان دموکرات به ارضای امیال غیرضروری را نکوهش می‌کند.
۴۴. افلاطون در اینجا، بی‌آنکه از آرمان جمهوری دست بردارد، آشکارا به غیر عملی بودن حکومت بی‌قانون فیلسوف - پادشاه اذعان کرده و به ضرورت قانون‌مداری (به عنوان دومین راه نیکو) تن داده است (e-۳۰۱d و ۳۰۳b).
۴۵. چنانچه در خصوص پادشاهی نیز به حکومت ایران هخامنشی نظر دارد (بنگرید به قوانین، ۶۹۳d).
۴۶. اگر مقاومت‌های صورت گرفته در برابر زیادت‌طلبی‌های درونی را جنگ بنامیم، به نظر می‌آید که افلاطون نوعی جنگ دفاعی را، دست کم در مقیاس نفس انسانی، برای تحقق صلح حتی ضروری می‌داند؛ و این همان است که به اصطلاح «جهاد با نفس» نامیده می‌شود.
۴۷. افلاطون در قوانین (۶۹۳d) انواع حکومت‌ها را در دو نوع اصلی پادشاهی و دموکراسی خلاصه می‌کند و کامل‌ترین نوع دموکراسی را همان می‌داند که در آتن وجود دارد.
۴۸. برای گزارش مختصری در این مورد، به عنوان نمونه بنگرید به آربلاستر (۱۳۸۵). انواع دموکراسی رایج در یونان را در سیاست ارسطو (۱۲۹۱b) می‌توان دید.
۴۹. سخن الکساندر کوایره (۱۳۶۰: ۱۱۸) که در ۱۹۶۲ میلادی گفته است، امروز هم به قوت خود باقی است: «در این روزگار [...] پیام افلاطون آکنده از رهنمودهایی است که باید درباره آنها فکر کرد».
۵۰. درباره ابعاد تربیتی آثار افلاطون بنگرید به یگر (۱۳۷۶). یگر در این اثر گرانتقدر «دولت و تربیت» را هسته مرکزی جمهوری تلقی می‌کند (ص ۸۴۴) و از ژان ژاک روسو درباره جمهوری نقل می‌کند که «این اثر، برخلاف عقیده کسانی که از روی عنوانش درباره محتوای آن داوری می‌کنند، شرح نظامی سیاسی نیست؛ بلکه زیباترین نوشته‌ای است که تاکنون درباره تربیت تصنیف شده است» (همان: ۸۴۵).

منابع

- آریلاستر، آنتونی، *دموکراسی*، ترجمه حسن مرتضوی، انتشارات آشیان، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۵.
- ارسطو، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۱. [به مطالب نقل شده از این اثر بر اساس صفحه‌شماری ایمانوئل بکر، که در همه زبان‌ها و چاپ‌ها ذکر می‌شود، ارجاع داده‌ام.]
- افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷. [به آثار افلاطون بر اساس صفحه‌شماری نسخه استفانوس، که در همه زبان‌ها و چاپ‌ها ذکر شده است، ارجاع داده‌ام. نقل قول‌های مستقیم را عمدتاً از روی ترجمه انگلیسی آثار افلاطون که ذیلاً معرفی می‌شود ترجمه کرده‌ام. مواردی که ترجمه لطفی را عیناً آورده‌ام مشخص شده است.]
- برن، ژان، *افلاطون*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، مؤسسه نشر هما، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۳.
- بورمان، کارل، *افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، طرح نو، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵.
- پوپر، کارل، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، جلد دوم در ترجمه فارسی، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۵.
- کویره، الکساندر، *سیاست از نظر افلاطون*، ترجمه امیرحسین جهانگللو، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۰.
- گاتری، دبلیو. کی. سی، *تاریخ فلسفه یونان*، مجلدات ۱۰ و ۱۱ (سوفسطائیان ۱ و ۲)، ترجمه حسن فتحی، انتشارات فکر روز، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶.
- ، *تاریخ فلسفه یونان*، ج ۱۵، جمهوری، ترجمه حسن فتحی، چاپ اول، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷a.
- ، *تاریخ فلسفه یونان*، ج ۱۶، محاورات انتقادی، ترجمه حسن فتحی، چاپ اول، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷b.
- گمپرس، تئودور، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵.
- یگر، ورنر، *پایدیا*، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶.

- Brickhouse, T. C. and N. D. Smith (1998), 'Justice and Dishonesty in Plato's *Republic*', in Smith, N. D. (1998), Vol. 3, PP.123-140.
- Cornford, F. M.D. (1964) *The Republic of Plato*, 24th ed. Now York and London, Oxford University Press.
- Plato (1989), *The Complete Dialogues*, ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Bolingen Series LXXI, Princeton University Press.
- Pappas, N. (2003), *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*, 2nd ed. London and New York, Routledge.
- Purshouse, L. (2006), *Plato's Republic, a Reader's Guide*, London and New York,

Continuum.

Rauch, L. (1965), *Plato's the Republic and Other Works*, New York, Simon Schuster Inc.

Smith, N. D. (ed.) (1998), *Plato Critical Assessments*, 4 vols, London and New York, Routledge.

Zeller, E. (1980), *Outlines of the History of Greek Philosophy* 13th ed., revised by Dr. Wilhelm Nestle, tr. to En. By L. R. Palmer, New York, Dover Publication.