

گفتار اول

افلاطون؛ فضایل مدنی و عدالت اجتماعی

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

نخست: زمینه و زمانه

افلاطون (۳۴۷-۴۲۷ ق.م) به لحاظ تبار خانوادگی از شهروندان درجه اول آتن بود. وی در بیست سالگی محضر سocrates را، که در آن سال‌ها حدوداً شصت ساله بود، درک کرد و تا زمان مرگ سocrates (حدود ۳۹۹ ق.م) در کنار وی بود. افلاطون در حدود سال‌های ۳۸۸-۳۸۷ ق.م آکادمی معروف خود را تأسیس کرد و به شکل متمرکز به تحقیق و تدریس ادبیات و فلسفه به معنای عام آن پرداخت. دو بار در سال‌های ۳۶۱ و ۳۶۷ ق.م به دعوت دولتمردان سیراکوز، برای آزمون طرح ایده‌آل خود دریاب فیلسوف -شاه به آنجا سفر کرد که عملاً ناکام ماند. از وی آثار مهمی بر جای مانده که جمهور مهم‌ترین آنهاست.^۲ بحث اصلی جمهور و نقطه تمرکز افلاطون در این کتاب، کشف هويت

۱. «از اعترافات سocrates»، برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندی، (تهران: کتاب پرواز، ۱۳۷۳)، ص ۱۴۴.

۲. فردریک کارا، *بیان ایده‌آل افلاطون*، (تهران: شرکت انتشارات

جامعه عدالت‌پیشه است. افلاطون در اینجا با استفاده از «دیالکتیک سقراطی» بر آن است تا ضمن بازخوانی مفاهیم پایه‌ای سیاست، شالوده تفکر در سیاست مختار را شکسته و صورتی نو و در عین حال عقلانی شده حکومتی عادلانه را برای اداره دولت-شهرهای یونان، علی الخصوص موطن خودش، یعنی آتن ارائه دهد.

آتن افلاطون، مانند دیگر دولت-شهرهای یونان، اجتماع سیاسی کوچکی شامل بردهگان، اقلیت‌ها و شهروندان بود که هر کدام تقریباً یک سوم جمعیت دولت شهر، یعنی در حدود ۱۰۰,۰۰۰ نفر را در بر می‌گرفت. برده‌ها و اقلیت‌ها نقشی در حکومت نداشتند؛ با این تفاوت که اقلیت‌ها در امور دینی خود از امتیاز زندگی آزاد بهره‌مند بودند. در واقع، قدرت سیاسی در دست شهروندان دولت شهر بود. این شهروندان متشکل از بازرگانان، حرفة‌مندان و کشاورزان بود که با حق رأی خود می‌توانستند در امور سیاسی دولت شهر مداخله کنند.^۱ هر چند تا قبل از دوران فرمانروایی پریکلس^۲ در حدود ۴۹۵ تا ۴۲۹ پیش از میلاد، تشکیلات منظمی برای شکل‌بندی این مداخلات وجود نداشت. در این دوره تفکر ضرورت مشارکت توده‌ها در اداره عمومی کشور شکل گرفت و این آغاز تفکر فلسفی دریاب مفهوم «مصلحت عمومی» بود؛ تفکر برای اینکه به هر عضو بفهمانند که به‌خاطر خودش لازم است که به مصلحت عمومی بیندیشد؛ تفکری که هرگز به تمامیت به انجام نرسید.^۳

به‌این ترتیب، از همان ابتدا دو دیدگاه مختلف در برابر یکدیگر قرار گرفتند. دیدگاه اول مربوط به طرفداران حفظ وضع موجود یا اشرافیت زمین دار بود؛ کسانی که از خانواده‌های متمول و قدیمی دولت شهر محسوب می‌شدند و با تکیه بر زمینداری، منابع مالی خود را تأمین می‌کردند. دیدگاه دوم، مربوط به طرفداران تغییر وضع موجود یا سوداگران تاجر پیشه بود که

منابع مالی خود را از طریق مبادلات بازارگانی تأمین می‌کردند و برای این منظور محتاج مشارکت شهروندان و حضور فعال آنها در دولت شهر بودند. زیرا تنها به واسطه حضور آنها بود که می‌توانستند بخش عمده‌ای از فشارهای سیاسی و اقتصادی «زمین‌یاران» را که عمدتاً منابع سیاسی زیادی را هم در دست داشتند، خنثی کنند.^۱

افلاطون که در چنین دورانی می‌زیست، شاهد بود که دموکراسی برای رسیدن به اهدافی که طرفداران آن در دستیابی به جامعه‌ای با ثبات و پویا مطرح می‌کنند، توانایی ندارد. زیرا توده مردم نه به یکسان قابل آموزش‌اند و نه به میزان واحد شایستگی اداره امور سیاسی جامعه را دارند. از این‌رو، عمل‌آیجاد وحدت در شناسایی «مصلحت عمومی» برای یکایک افراد جامعه ممکن نیست. لذا برای رفع بحران جامعه آتن و ایجاد «جامعه عدالت‌پیشه»، بایستی قدرت سیاسی صرفاً در دست فرمانروایی عاقل و خردمند قرار می‌گرفت که وی او را «فیلسوف-شاه» می‌نامید.

دوم: طرح اجمالی جمهور

افلاطون عدالت اجتماعی را با تمثیل اندام‌واره انسان و عظمت قوای عاقله او توضیح می‌دهد. وی معتقد است که تمایلات انسانی از دو جزء شهوانی و جزء همت و اراده وی نشأت می‌گیرند. جزء شهوانی، انسان را به‌سوی اشتیاقات مربوط به عالم جسم و امیال بدنش، نظری ثروت‌اندوزی و یا رفع نیازهای جنسی سوق می‌دهد و جزء همت و اراده، وی را به‌سوی کسب شجاعت و شرف رهنمون می‌کند. و تعادل میان آنها به واسطه قوهای برتر یعنی عقل برقرار می‌شود. افلاطون همین وضعیت را معیاری برای تشخیص جامعه عدالت‌پیشه از غیر آن قرار می‌دهد. از دید وی، فرمانروایی جامعه از آن جزء عقلانی نفس است. به‌این ترتیب، جزء عقلانی بر حسب کار ویژه

طبیعی خود وظیفه برقراری تعادل میان دو جزء دیگر را دارد و در غیر این صورت فرد یا جامعه در دستیابی به اهداف مطلوب وی دچار عدم تعادل، پوششانی و نهایتاً سقوط در ظلمت و تباہی خواهد شد.

پوششانی و نهایتاً سقوط در ظلمت و تباہی این تمثیل قرار حال بجاست پرسیده شود که فضیلت مدنی در کجا این تمثیل قرار می‌گیرد؟ و به عبارت دیگر جایگاه فضیلت مدنی کجاست؟ این سؤال که در واقع بحث اصلی این مقاله را به خود اختصاص می‌دهد، همان است که افلاطون در کتاب جمهوریت و در تعریف فضیلت مدنی جست وجو می‌کند. نزد افلاطون فضیلت مدنی به معنای دستیابی به فضائل چهارگانه در دولت شهر، یعنی خردمندی، شجاعت میانه‌روی و عدالت است؛ که از این میان عدالت را می‌توان فضیلت بین و غایتی دانست که عقل در کناکنش با قوای شهوانی و همت و اراده در دولت شهر به جست وجوی آن و نیز فهم ماهیت مصلحت عمومی است. افلاطون در این کتاب برای طرح جامعه عدالت پیشه و شناخت معرفت، مجلسی خیالی با حضور سocrates، سفالوس^۱ و پولیما رخوس^۲ گردآوری و در آن مفاهیم پوششان شده جمهوری آتن را بازخوانی و تفسیر می‌کند. گفته‌های سocrates که پس از گفت و گو و بحث و جدل‌های طولانی سocrates با هم پرسه‌های وی در این مجلس به کرسی می‌نشینند، آرمان‌هایی است که افلاطون در آرزوی آن قلم زده است. هدف اصلی افلاطون در احتجاج با هم پرسه‌های سocrates آن است که ضمن آزمون نظریات سocrates و محکزدن آنها با نظریه‌های مشابه نشان دهد که چرا و چگونه آراء سocrates به حقیقت نزدیک‌تر است.

سocrates (۴۶۹-۳۹۹ ق.م) شخصیت اول این داستان است که کم و بیش شناخته شده‌تر است. او فرزند یک سنگ‌تراش و از شهروندان نمونه آتن محسوب می‌شد، تا حدی که در جنگ میان آتن و اسپارت به عنوان سرباز پیاده نظام شرکت جست. روش علمی او، یعنی «دیالکتیک سocrates»،

آمیخته‌ای از شک‌گرایی و جدل برای جست و جوی حقیقت بود. سقراط بحث خود را با ایجاد شک آغاز می‌کرد و در ادامه با طرح پرسش‌های حکیمانه در میان جوانان آتن معرفت را از بستر جهل ایشان «مامایی» می‌کرد. گلاکون^۱ و ادیماتوس^۲ برادران افلاطون‌اند که در مجلس حاضر نیستند و به صورت تصنیعی بحث می‌کنند، لکن نقش کلیدی آنها در بحث از اوایل کتاب دوم آغاز می‌شود و تا پایان مباحث کتاب جمهور حضور دارند. تراسیماخوس^۳ نیز یک سوفیست نسل جوان است که شخصیت نظریه‌پرداز کتاب اول نیز محسوب می‌شود. پرده اول بحث در منزل سفالوس، پدر پولیمارخوس و از متمولین آتن اجرا می‌شود و به نظر می‌رسد که زمان مباحثه قریب به ۴۱۱ سال پیش از میلاد باشد.

سوم: مجادلات سقراط در باب عدالت

بحث افلاطون از دارایی و ثروت، یعنی شاخص‌ترین، زمینی‌ترین و عینی‌ترین وجه عدالت، آغاز می‌شود. سقراط از سفالوس می‌خواهد که درباره برکات و منافع ثروت و آنچه از خیرات نصیب وی شده است توضیح دهد.^۴ سفالوس در بیان این سؤال چنین ابراز می‌کند که بزرگ‌ترین خیر ثروت در این است که مردان توانگر چون او نیازی به سالوسی و مداهنه برای رفع احتیاجات عمومی خود ندارند. آنها در گفتار صادق‌اند و در کردار خود اهل خدشه و نیرنگ نیستند و نیز همین توانگری موجب می‌شود که بتوانند دیون خود را به مردم برگردانند. در اینجا سقراط بحث سفالوس را در تعریف عدالت جمع‌بندی کرده می‌گوید که عدالت با این توضیح به معنی راستگویی و ادائی دین است و به تعبیر دیگر، عدالت در «وفای عهد» است. سفالوس موضوع را

1. Glaucan

2. Edeimantus

3. Thrasymachus

تأید می کند، لکن سقراط با ایجاد شبه، توضیحات سفالوس را مردود می داند. او می گوید که اگر دوست ما اسلحه ای در اختیار مانگذاشت و سپس، زمانی که عقل او زائل شد آن را طلب کرد، عدالت در برگرداندن اسلحه و وفای به عهد است یا خیر؟ و سفالوس می پذیرد که چنین صداقتی در ادائی عهد، عادلانه نیست.^۱

بدین سان روشن می شود که حتی اصل وفای به عهد نیز که از فضایل حیاتی دولت شهر در برقراری و تداوم ارتباط میان شهروندان آن است، وضعیتی مشتبه و غیراستوار پیدا می کند. در اینجا حتی ممکن است که فرد دیوانه پس از گرفتن اسلحه به دوستش صدمه ای نزند، لکن دوست مهربان برای جلوگیری از خسارت احتمالی در دولت شهر، از پس دادن اسلحه به وی ممانعت می کند. در این صورت، این توهم ایجاد می شود که آیا سفالوس و دیگر توانگران جامعه که به انباشت روزافزون ثروت اشتغال دارند، برای جلوگیری از فساد و تلف شدن سرمایه های مالی دولت شهر نمی توانند دارایی افراد غیر معقول و ناتوان دولت شهر را در کیسه خود نگه دارند تا آن طور که صلاح می دانند برای فرزندان آنها سرمایه گذاری کنند؟

پولیمارخوس این مسئله را محتمل دانسته و برای جلوگیری از سیاست های ارزش داورانه در انباشت ثروت و نفی استحکام پایه های بی عدالتی در دولت شهر، بر همان دلالت نخستین اصرار می ورزد که «انصاف در این است که مال هر کس را به صاحبش برگردانیم». ^۲ سقراط ابتدا نظریه پولیمارخوس را تبیین می کند که نظر وی به طور غیر مستقیم مفهوم عدالت را نسبی می کند و به طور ضمنی باردار این نکته است که در رعایت عدالت بین دوست و دشمن فرق بگذاریم و برای انجام یک خوبی در حق دوست، به دیگران بدی کنیم؛ ^۳ و این تمایز با مفهوم استعلایی عدالت و فضیلتی که

حکیم جست و جو می‌کند در تناقض است، حال آنکه عدالت، به تنها بی فضیلتی عالی است و نمی‌تواند مرتكب بدی شود. این مثل آن است که ما مهارت‌هایمان را برای تباہ کردن صنعتی به کار بیندیم که برای احیاء آن آموزش دیده‌ایم.^۱ در این صورت، برای مردم مجاز صادر کرده‌ایم که از مهارت‌هایشان به هر شکلی که بخواهند استفاده کنند، حتی اگر برای تخریب سعادت انسان‌ها باشد؛ حال آنکه در جامعه‌ای با فضیلت مردم از مهارت‌هایشان نه برای تباہی و فساد، بلکه صرفاً برای اصلاح جامعه استفاده می‌کنند.

در اینجا تراسیماخوس با تحلیل وضعیت گروه‌های حاکم و طرح مسئله عدالت در عرصه عمل سطح بحث را انضمامی کرده، می‌گوید که در نظام‌های سیاسی، هر یک از گروه‌های حاکم برای استحکام قدرت خود بر آن می‌شوند که قوانین را به گونه‌ای منفعت‌طلبانه و ناظر به منافع خود تنظیم و پردازش کنند و برای باور اجتماع وانمود کنند که قوانین به گونه‌ای تنظیم شده‌اند که ناظر به خیر عموم و مصلحت عامه است. سقراط مسئله را تبیین می‌کند و می‌گوید که عدالت با این تعریف یعنی «مجموعه قوانینی که ناظر به خیر گروه‌های حاکمه است».^۲ روشن است که حتی اگر همین تعریف را هم به عنوان حقیقت عدالت بپذیریم، باز هم این ابهام آشکار می‌شود که آیا مفهوم عدالت، هنگامی که گروه حاکم نادانسته به خود خیانت و سیاستی علیه منافع و مصالح خود خلق می‌کنند، مفهوم عدل نسبی نشده است؟ پس می‌توان گفت که عدل یعنی «آنچه که فرد قوی فکر می‌کند که به نفع او است؛ اعم از اینکه این تصور حقیقی یا غیر آن باشد».^۳

پس به تعبیر تراسیماخوس، هر آنچه که حاکمان می‌گویند عین عدالت است، زیرا حاکمان از همه قوی‌ترند. بنابراین، رهبر همیشه عادل است و

حکومت نیز بی شباهت به حرفه‌های دیگر نیست. آنها نیز همه تلاش‌شان آن است که آنچه می‌سازند بی‌عیب و نقص باشد تا بتواند به هدفی که برای آن ساخته شده، برسد. بنابراین، پزشک همواره تمام مهارت‌ش را به کار می‌بندد که بیمارش را معالجه کند تا او شفا یابد، نه اینکه هر کاری دلش می‌خواهد انجام دهد. لذا او نه برای منافع خود، بلکه برای منافع بیمارش تلاش می‌کند. زیرا او پزشک است و اگر دوست دارد که باز هم پزشک باقی بماند باید کارش را خوب انجام دهد، در غیر این صورت چه کسی حاضر است که زندگی خود را به دست کسی بسپارد که مهارت‌ش را به نفع او به کار نمی‌بندد. مثال دیگر، فرماندهی ناخدا در یک کشتی است که فرمانش برای نجات کشتی خواهناخواه باعث نجات سرنشینان است. بر همین اساس، حاکم نیز اگر می‌خواهد حکومت کند، باید از دانش خود برای استحکام قدرت، امنیت و فایده رساندن به شهروندان استفاده کند، زیرا در غیر این صورت حتی منافع خود را هم نادیده گرفته است.^۱

بنابراین، سocrates می‌اندیشد که فرمانروایان ناگزیر بایستی از علایق شخصی خود دست کشیده و متوجه علایق شهروندان شوند و فهم این نکته مبانی شکل‌گیری زندگی سعادتمدانه و مبتنی بر فضایل مدنی است. در حقیقت، از نظر افلاطون، فرمانروایان باید مانند پزشکان مهارت‌شان را در خدمت تعهداتی که قبول کرده‌اند قرار دهند. از این‌رو، اگر کسی که به عرصه سیاست گام می‌ندهد، این کار نه برای ارضای امیال شخصی و یا کسب ثروت و افتخار، بلکه برای جلوگیری از به قدرت رسیدن کسانی است که فضیلت لازم را در اداره امور دولت شهر ندارند و همین «ترس» است که افراد فاضل را به‌سوی فرمانروایی سوق می‌دهد.^۲

به‌این ترتیب، همان‌گونه که تراسیماخوس مدعی شد، می‌توان ادعا کرد که عدالت در بی‌عدالتی است، زیرا بر حسب ظاهر به نظر می‌رسد که تنها با

بی عدالتی و ظلم است که می‌توان شهروها را فتح کرد و اجتماعات را به تسلط خود درآورد. از این نظر، خیر اعلی نه در عدالت، بلکه در بی عدالتی نهفته است. بنابراین، بی عدالتی، از آنجا که نظم و نسقی به اوضاع دولت شهر می‌دهد، غالباً در مقایسه با عدالت از اقبال بیشتری برخوردار است.^۱

سقراط به شدت علیه این نظریه موضع می‌گیرد و برای مردود کردن نظریه تراسیماخوس، ضمن تمایز میان جهانداری و جهانگیری، گفت و گوی خود را با روشنی فلسفی-تاریخی و تا حدی برخاسته از منطق روان‌شناسانه ادامه می‌دهد. اول آنکه با مراجعه به جوامع سیاسی معلوم می‌شود که هیچ جامعه‌ای بدون ایجاد هم‌شکلی و وحدت که از دستمایه‌های عدالت است رونق نمی‌گیرد. زیرا هدف اصلی شهروندان هر دولت شهر در درجه اول بر طرف کردن نیاز یکدیگر است و جامعه غیر عدالت پیشه از دستیابی به چنین هدفی محروم است.^۲ دوم اینکه، اساساً عدالت به لحاظ درونی با نوعی شادی روح هماهنگی دارد. انسان‌ها از اینکه می‌توانند وظایف خود را خوب انجام دهند، احساس شادی می‌کنند و با محرومیت روح از معنای عدالت، فضیلتی درونی از ایشان سلب می‌شود که با شادی روح در تناقض قرار می‌گیرد و این همان برهان درونی است که انسان‌ها را نه به سوی ظلم، بلکه به سوی عدالت فرامی‌خواند;^۳ هر چند سقراط اعتراف می‌کند که با این همه بحث هنوز معنای روشنی برای عدالت نیافته است و «هنوز چیزی نمی‌داند».^۴

به این ترتیب، سقراط زمینه بحث را از موضوع انواع بی عدالتی‌ها به تعریف عدالت سوق می‌دهد و پیش‌پیش نیز ابراز می‌کند که عدالت پیشگی با زندگی سعادتمند و شادی روح همراه است. و هر آینه اگر زندگی بر زمینه‌های ماهوی عدالت بنا نشود امکان دستیابی به زندگی سعادتمند نیز

1. *Ibid.*, pp. 89-92, 347d-e, 348a-e.

2. *Ibid.*, p. 97, 351d.

وجود نخواهد داشت. به بیان دیگر، «عدالت یکی از بزرگ‌ترین خیره است»؛^۱ «خیری که تمام انسان‌های خوشبخت و سعادتمد از آن استقبال می‌کنند».^۲

چهارم: عدالت پیشگی

از اواخر کتاب دوم، مباحث سقراط در طرح جامعه عدالت‌پیشه، انضمامی‌تر می‌شود و او بحث مفصلی را حول بنیادهای نهاد اجتماعی با گلاکون آغاز می‌کند و سعی دارد که مفهوم عدالت را با توجه به آن بنیادها مورد بحث قرار دهد. در اینجا جست‌وجوی اولیه سقراط متوجه نیازهایی است که هر مجتمع در بد و شکل‌گیری به آنها محتاج است؛ نیازهایی که مردم در تنها‌یی و بدون زندگی در اجتماع نمی‌توانند آنها را مهیا سازند، لذا برای رفع نیازهای خود جوامع مطمئن‌تری بنا کردند. این نیازها به‌طورکلی شامل غذا، مسکن و لباس می‌شود که همواره به‌دست گروهی از کارگزاران امور تغذیه، ساختمان و پوشاک انجام شده است. مبادلات نیز معمولاً در محلی به‌اسم بازار انجام می‌گیرد که به‌خصوص بعد از اختراع پول سهل‌تر شده است؛ هر چند که روابط حاکم بر آنها روز به روز پیچیده‌تر می‌شود. نزد افلاطون کار این گروه‌ها ضروری است، لکن در واقع استعداد آنها به‌گونه‌ای است که «توانایی انجام کار دیگری را ندارند».^۳

اما همان‌طور که گلاکون بحث می‌کند، مردم نه تنها به احتیاجات اولیه قانع نیستند، بلکه معمولاً تجملات زندگی نیز آنها را به‌دنبال خود می‌کشد. بنابراین شهر «حقیقی» و «بی‌نقص» سقراط چندان پایدار نخواهد ماند و «حکومت سالم» به «حکومت تجملاتی» و «تب‌دار» کشیده می‌شود. سقراط در توضیح اضافه می‌کند که همواره عده‌ای از مردم به‌دنبال زندگی راحت و

منازل مجلل هستند که در آن از چیزهایی نظیر لباس خوب، اشیاء عتیقه، عطرها، شیرینی‌ها و غذاهای خوب و حتی زنان روسپی بهره‌مند باشند و برای این کار نیاز به خدمه و آشپز و مباشری دارند که کارهای فوق برنامه زندگی را به دوش بکشند. لذا، «اشتهاای سیری‌ناپذیر به پول» ایجاد می‌شود که لازمه آن دست‌درازی به منابع ثروت و جواز مالکیت خصوصی است؛ و این کوشش برای کسب قدرت اقتصادی به منزله مقدمه‌ای برای کسب قدرت و در نتیجه آغاز جنگ است.^۱

به این ترتیب، طبقه جنگجویان شکل می‌گیرد. در واقع، ترس افلاطون از تقابل نیازها و مخاصمات انسان‌ها در دولت شهرهای مستقل وی را به قبول طبقه مستقلی وامی دارد که کار ویژه جنگ را عهده‌دار است. در اینجا افلاطون بحث مفصلی را در کتاب‌های سوم و چهارم و نیز بخش زیادی از کتاب پنجم جمهور طرح می‌کند و با بحث حول فن پاسداری و موahب طبیعی آن، چگونگی تربیت جنگجویان (حتی وضعیت مالکیت و نیز همسرداری آنان را مطرح می‌کند تا نشان دهد چرا و چگونه جنگاوری، هنری مستقل است؛ و این چیزی نیست جز همان که افلاطون مربوط به جزء دوم روح، یعنی جزء همت و اراده، تلقی کرده است.

سقراط می‌گفت که «جزء شهوانی نفس، بزرگ‌ترین قسم نفس را به خود اختصاص داده است و طبیعتاً به گونه‌ای است که اشتهاای سیری‌ناپذیری به جمع‌آوری ثروت دارد»^۲؛ هر چند عقل اگر بخواهد می‌تواند آن را تحت اطاعت خود درآورد و یکی از ابزارهای آن نیز حضور جزء همت و اراده است. به عبارت دیگر، جزء همت و اراده در نفس همواره در «معاونت» جزء عقلانی نفس است و با احترامی که برای کسب شجاعت و شرف قائل است، مراقب است تا ارابه‌ران، با وجود اسب سرکشی چون جزء شهوانی که به ارابه بسته شده، بتواند ارابه را در مسیر خود هدایت کند. از نظر سقراط، جزء اراده

1. *Ibid.*, pp. 122-121-220

و همت همان «فرهیختگانی» هستند که برای این کار تربیت شده‌اند تا مبادا به جای تقویت شجاعت در آنها «خشونت» و «هرزگی» تقویت شود. در واقع، این تربیت باید آنچنان باشد که جنگجویان در عین حال که برای جنگ پرورش داده می‌شوند، انسان‌هایی نجیب و مبادی آداب باشند و این تربیت ایجاد نخواهد شد، مگر آنکه جوهره و طبیعت افراد برگزیده اصیل باشد.^۱ به این ترتیب، روش می‌شود که افلاطون قصد به زیرکشیدن و یا سرکوب کردن قوهٔ شهوانی را ندارد. در واقع، بدون وجود قوهٔ شهوانی و یا طبقاتی که قوام جامعه به آنها وابسته است، دوام فرد یا مجتمع انسانی به شیوهٔ مادی میسر نمی‌شود. اما برای سرپرستی و نظارت بر این دوام لازم است که به جای «بزدلان خشن» و «غیرمبادی آداب»، از جنگجویان «فرهیخته‌ای» سود جست که به جز استعلای جامعهٔ مدنی به چیز دیگری نمی‌اندیشند. به‌زعم افلاطون، وضعیت این افراد به حکم «طبیعت» و «جوهره وجودی» و نیز تربیتی که اختصاصاً در مدینه کسب کرده‌اند، به‌گونه‌ای است که در خدمت خیر عموم و برای پادشاهی عقل می‌جنگند.^۲ به عبارت دیگر، اگر قرار است که عده‌ای برای تجملات زندگی و کسب ثروت تلاش کنند، لازم است که عده‌ای دیگر را که علاقه‌ای به گسترش مال و ثروت‌اندوزی ندارند بر کار آنها ناظر کرد تا مبادا اشتهای سیری‌نایزدیر آن گروه «زیورطلب» به‌سوی کسب قدرت و سرکوبی قوای دیگر متمایل شود؛ حکومتی که اصالتاً و اکتساباً حق آنها نیست.^۳ این نظارت، از نظر افلاطون به‌عهدهٔ گروهی به‌نام «جنگجویان» است که خود به دو دسته «جنگجویان کامل» و «جنگجویان کمکی» تقسیم می‌شوند. گروه اول جنگجویان ارشد و با تجربه‌ای‌اند که مراحل تربیتی و آزمون شجاعت خود را پشت سر گذاشته‌اند و گروه دوم جنگجویان جوانی هستند که اصالتاً با توجه به طبیعت و استعداد متمایزی که از دیگر شهروندان

داشته‌اند، برای امر پاسداری برگزیده شده‌اند و همانند دستیاران جنگجویان کامل، در امور نظامی دولت به آنها کمک می‌کنند. اینان پس از آنکه مراحل شجاعت و اعتبار خود را به ثبت رساندند می‌توانند در سلک جنگجویان کامل خدمت کنند. با این تفسیر روشن است که بازرگانان، حرفة‌مندان و کشاورزان اساساً مدخلی در امور فرمانروایی ندارند؛ مگر آنکه ابتدا در سلک «جنگجویان کمکی» خدمت کرده باشند. وظیفه اصلی جنگجویان، محافظت از مدینه در قبال «دشمنان خارجی و داخلی» است.^۱

این جنگجویان روش و دروس آموزشی و پرورشی ویژه‌ای دارند که مهم‌ترین عناصر آن تکامل فضایل مدنی، مرکب از خرد، شجاعت، اعدال و عدالت در آنهاست. این تربیت برای آن است که جنگجویان بفهمند که باید مدافع «مصلحت عمومی» باشند. اما به صورت کلی به آنها تعلیم داده می‌شود که «در مقابل دشمنان به شدت ستیزه‌جو و در مقابل مردم خودشان فروتن و بخشندۀ باشند». ^۲ به این ترتیب، هر آنچه جنگجویان دولتشهر برای آن می‌جنگند چیزی جز خیر عمومی نخواهد بود. آنان از مال و دارایی‌های شخصی و نیز زندگی تجملاتی و حتی تشکیل خانواده بهره‌ای ندارند و با هم به صورت اشتراکی زندگی می‌کنند. هیچ‌کس فرزندی ندارد، بلکه فرزندان آنها نیز به مدینه تعلق دارند و از آنجاکه انگیزه‌ای برای رشد ثروت شخصی و به ارث گذاشتن آن ندارند، از بذل کوشش خود برای استعلاح جامعه مدنی و مصالح عمومی مردم دریغ نخواهند کرد.^۳

از نظر سقراط رهبری دولت وظیفه جنگجویان شایسته است که از زمان کودکی برای این کار برگزیده می‌شوند. «رهبران آینده» باید علاوه بر آموزش‌های بدنی و نظامی، بخش قابل توجهی از عمرشان را به مطالعه علوم مختلف، از جمله حساب و هندسه، اختصاص دهند تا با پرورش ذهن

تحلیلی در خود، آمادگی لازم را برای ورود به مراحل بعدی کسب کنند. در غیر این صورت، امتیاز ورود به مرحله بعدی را نخواهند آورد. آموزش فلسفه، به عنوان آخرین مرحله آموزش، اختصاصاً پس از موفقیت از دوره‌های قبل و تنها بعد از سن سی سالگی به آنها داده خواهد شد، زیرا قبل از آن شور و نشاط جوانی مانع از به کارگیری تعالیم فلسفه می‌شود. یادگیری فلسفه به رهبر یا رهبران برگزیده کمک می‌کند تا با عقل سليم به گفت و گو حول سیاست پردازند و این مرحله نیز پنج سال طول می‌کشد. پس از آن، در آزمون نهایی یک دوره پانزده ساله را نیز برای پرورش درون و باز کردن چشم بصیرت سپری خواهند کرد. در این دوره است که با نگاه عقلانی به نور مطلق به مقام فیلسوفی می‌رسند. تمامی این دوره در درون غار (که استعاره افلاطون از مدینه است) سپری خواهد شد. در این دوره وی همانند مردمان عادی زندگی خواهد کرد و پس از این دوره است که صلاحیت مداخله در امور سیاسی و رهبری دولت را اخذ می‌کند.^۱ طبعاً در این راه «اگر زنانی پیدا شوند که شرایط ضروری و طبیعی گفته شده را دارا باشند، با مردان مساوی‌اند».^۲

سقراط بر این باور است که «تا زمانی که فلاسفه پادشاه نشوند و یا تا زمانی که پادشاهان به مقام فیلسوفی نرسند»، پیوند میان فلسفه و پادشاهی و یا به بیان دیگر، پیوند میان اخلاق و قدرت میسر نخواهد شد. زیرا فلاسفه نه زندگی، به معرفت عشق می‌ورزند. پس وقتی که قدرت در دست آنها قرار می‌گیرد آن را نه در راه منافع شخصی و افزودن ثروت، بلکه برای مصلحت دولت صرف می‌کنند^۳ و این مصلحت چیزی فراتر از فضایل چهارگانه یعنی خردمندی، شجاعت، میانه‌روی و عدالت نیست.

پنجم: فضایل چهارگانه

سقراط در بحث «خردمندی»، میان عقل عرفی یا عقل تشخیص کارآمدی و عقل حقیقی یا عقل شناسندهٔ معرفت تفاوت می‌گذارد – عقلی که تنها وارثان حکومت از آن بهره دارند. از نظر سقراط تنها همین گروه یعنی فیلسوفان می‌توانند تشخیص دهندهٔ حقیقت معرفت چیست و تنها همین‌ها هستند که مصالح دولت را می‌فهمند و لذا می‌توانند بهترین خطمشی را برای امور سیاست داخلی و خارجی تشخیص دهنند. بنابراین، برای فرمانروایی باید خردمند بود. صفت دوم نیز «شجاعت» است. شجاعت موجب ثبات قدم و پایداری می‌شود. انسان شجاع در عهد و پیمانی که برای احترام به ارزش‌های مدنی با خود و جامعه‌اش بسته استوار است و به قوانین مدنی احترام می‌گذارد؛ قوانینی که برخاسته از ارزش‌های بنیادی مجتمع انسانی‌اند و برای برقراری امنیت دولت تنظیم شده‌اند و انسان شجاع کسی است که به خود و دیگران اجازه نمی‌دهد که برای کسب منفعت شخصی و تأمین مصلحت فردی این قوانین را نقض کند و زیر پا بگذارد. «اعتدال» نیز سومین فضیلت مدنی است که موجب می‌شود انسان بتواند خودش را در مقابل اشتیاقات زندگی و نافرمانی‌های این اسب سرکش حفظ کند. شخص معتدل از انجام رفتارهای ناروا و غیرمدنی پرهیز دارد و سعی می‌کند که با درک صحیح از اعضای جامعه خود، ضعیف و قوی، فقیر و غنی، با آنها همراهی کرده و زندگی مسالمت‌آمیزی برقرار کند و تنها در چنین جامعه‌ای است که می‌توان آهنگ یکنواختی برای جهش و پیروزی نصیب شهروندان کرد. در چنین جامعه‌ای خواهناخواه همه چیز، حتی توزیع ثروت، در حال تعادل قرار می‌گیرد و دیگر تجملات زندگی نمی‌تواند جامعه را به سوی سلطه نیورسالاران و انفصال از غایت ارزشمند زندگی، یعنی عدالت، سوق دهد.

«عدالت» چهارمین و ضروری‌ترین فضیلت جامعهٔ آرمانی افلاطون است که «تنها زمانی می‌توان به آن امید داشت که سه فضیلت اولی، یعنی

در چنین وضعی خردمندی، شجاعت و میانه روی در مدینه برقرار باشند». ^۱ در «هر کس اختصاصاً به کاری مشغول است که طبیعت وی برای آن کار آماده‌تر است» ^۲ و این تجلی جامعه عدالت پیشه است؛ «جامعه‌ای که هر کس به کار خودش مشغول است و در امور دیگران مداخله نمی‌کند» ^۳ در این شهر حرفه‌مندان، تجار و زمین‌داران، به لحاظ تمثیل اندام‌واره، در نقش پا، جنگجویان در نقش بدن، و بالاخره فیلسوفان منتخب از جنگجویان ارشد، لایق و شایسته در نقش سر انجام وظیفه می‌کنند. بدین ترتیب، جای این پرسش است که چگونه می‌توان جایگاه طبیعی هر یک از اعضای جامعه را شناخت و به آنان تفهم کرد، زیرا در این صورت عده‌ای فرمانروا و عده‌ای فرمانبردار خواهند شد و قبول چنین مسئله‌ای برای فرمانبرداران ناعادلانه و سخت جلوه خواهد کرد. به زعم سقراط، نگاه ظاهری به عدالت چیزی به دست نمی‌دهد. به بیان دیگر، عدالت صرفاً در کنار فضایل دیگر مدنی قابل درک است. بنابراین، به جای هرگونه پاسخ به مسئله، بجاست که صبر کنیم تا «عدالت» هر چیز را بر جایش استوار سازد. در چنین شرایطی، با حصول به سه فضیلت اولی – یعنی خردمندی، شجاعت و میانه روی – عدالت در «ازیر پایمان» خواهد بود. ^۴

ششم: حکومت مطلوب افلاطون

افلاطون حکومت مطلوب خود را با مواجهه با حکومت‌های نامطلوب توضیح می‌دهد. وی حکومت‌های تیمارشی، الیگارشی و دموکراسی را از انواع فاسد حکومت‌ها می‌داند و معتقد است که این حکومت‌ها جامعه را به سوی غلبهٔ فردی ستمگر یا حکومت تیرانی سوق می‌دهند، که در این صورت جامعه در بدترین وضعیت خود قرار خواهد گرفت. ^۵ در شهر آرمانی

¹ Ibid., p. 204, 433b.

² Ibid., p. 204, 433a.

432d.

افلاطون حکومت در دست قوهٔ عاقله است. در چنین وضعیتی همه‌چیز در جای خود و در حال تعادل قرار دارد، اما در انواع دیگر حکومت، یکی از اجزای نفس، جزء شهوانی یا همت و اراده، بر اجزای دیگر حکومت دارد. در چنین وضعیتی مدینه از حکومت عقل و وضعیت متعادل خارج شده، به فساد سوق می‌یابد.

در تیمارشی، جزء همت و اراده بر اجزای دیگر غلبه یافته و حکومت به‌سوی استعلای شرف و شجاعت و عشق به کشورگشایی سوق می‌یابد. حکومت تیمارشی نوعی رقابت برای شکوه و افتخار است. بنابراین، پیوسته منابع عمومی را در راه جنگ و کسب افتخارات ناشی از آن صرف می‌کنند. به‌این‌ترتیب، به‌تدریج گروه تاجرپیشه، حرفة‌مندان و زمین‌داران را زیر سلطه خود می‌برند و حکومت آنان به‌جای کسب شکوه و افتخار به‌تدریج در خدمت جنگ و پیروزی درمی‌آید و به‌این‌ترتیب، گروه اندکی که قدرت نظامی برتری دارند بر دیگران چیره می‌شوند؛ وضعیتی که به آن حکومت الیگارشی یا حکومت گروه اندک می‌گویند و در آن عشق به افتخار و شکوه جای خود را به عشق به پول داده است. به‌بیان دیگر، در چنین وضعیتی حکومت حامی کسانی است که پول بیشتری دارند و دست فقر از کرسی‌های حکومت و کسب موقعیت‌های آموزشی و شغلی مناسب و در شئون طبیعی و عادلانه‌ای که ترسیم شد، کوتاه می‌شود.^۱

به‌این‌ترتیب، انحصار قدرت و انباشت ثروت در دست گروه اندک، موجب می‌شود که عشق به افتخار و پیروزی، مبدل به عشق به پول شود.^۲ عشق به پول موجب می‌شود که عموم مردم از ارزش‌های مدنی غافل و به‌جای توجه به فضایل مدنی و بنیادهای آن، متوجه ظواهر زندگی شوند. در این صورت، به‌تدریج جزء شهوانی نفس از سایر اجزا سبقت می‌گیرد و از آنجاکه عموم مردم فقیرند و برای ارضای حس غالب شده خود، یعنی

1. *Ibid.*, p. 367, 551c.

2. *Ibid.*, p. 367, 551a.

زیورسالاری، ثروتی ندارند، ابزارهای تولید خود را برای گذران زندگی می فروشند. و زمانی که دیگر ابزاری برای تولید ندارند، برای ادامه حیات ناچار به فکر کسب قدرت می افتدند تا با سلطه بر منابع قدرت و شغل بهتر حس جاه طلبی خود را ارضاء کنند. در چنین شرایطی که پول پرستی مانع از پرتوافکنی فضایل مدنی شده است، هر کس به راحتی و بدون اینکه احساس مسئولیت کند، بر جای دیگری قرار خواهد گرفت و این آغاز دموکراسی است. در این حکومت، افراد فرصت دارند تا شانس خود را برای به زیر کشیدن فرمانروایان و بنیاد «فرمانروایی بینوایان» امتحان کنند.^۱ دموکراسی به «بینوایان قدرت یافته» این فرصت را می دهد که مدتی تمایلات شهوانی و تجملاتی خود را با کسب مسکنی همچون قصرهای فرمانروایان، پوشیدن لباس‌های فاخر، هم صحبتی با شاهدان خوب و نیازهایی از این قبیل، ارضاء کنند. اما ارضای این نیازهای غیر ضروری، دولت شهر را از نیازهای اولیه و ضروری مردم بی نیاز نخواهد کرد. ضمن اینکه آزادی‌های عمومی حاصل از دموکراسی، موجب ناامنی نیز خواهد شد. در چنین شرایطی ارزش‌های مدنی به کلی زائل می شود. حتی «تمایلات خوب و مطلوب» از تمایلات «شیطانی» قابل تشخیص نخواهند بود و نظم عقلانی جامعه جای خود را به آشتفتگی می دهد. مع‌هذا مردم از روی غفلت چنین شرایطی را آزاد و مطلوب می پنداشند. در چنین آشفته‌بازاری حکومت تیرانی طرفداران زیادی پیدا خواهد کرد؛ حکومتی که می تواند انسان‌ها را به «نهایت بر دگی» سوق دهد.^۲

حکومت تیرانی محصول دموکراسی است. این نتیجه‌گیری از آنجا حاصل می شود که افلاطون دموکراسی را نوعی آزادی مفرط یا «بی قانونی» همراه با «خشونت» تفسیر کرده است. در این صورت روشن است که از بطن چنین حکومتی به غیر از استبداد، وضع دیگری را نمی توان بیرون کشید. تنها تمایز

وضع تیرانی با دموکراسی در تعداد حکومت‌کنندگان است که در تیرانی تمامی در یک فرد جمع شده است. بنابراین، بهزعم سقراط، «اشتهای سیری ناپذیر دموکرات‌ها برای آزادی» بالاخره کار را به آنجا می‌کشاند که یک مصلح یا قهرمان عدالت پیشه قدرت را به دست می‌گیرد؛ قهرمانی که برای عدالت‌خواهی و بازگرداندن حقوق مردم عادی که در دموکراسی هم بی‌نصیب مانده‌اند ظهور کرده است. اما فشار گروه‌های رقیب از داخل و خارج و اطاعت بی‌قيد و شرط توده‌ها از وی، شرایط خاصی را ایجاد می‌کند که او را به ورطه جهان‌داری و نهایتاً استبداد و خشونت سوق می‌دهد. او مجبور است با تکیه بر همین استبداد و خشونت، در مقابل توانگران و سایر طبقات قدرتمند جامعه بایستد و طی جنگ‌های مکرری که در داخل مدينه انجام می‌گیرد قدرت را از دست توده گرفته، به خود منتقل کند. به بیان دیگر، با زوال فضایل چهارگانه – یعنی خردمندی، شجاعت، میانه‌روی، عدالت – و رواج منفعت‌طلبی، شهر آشفته‌ای نصیب مردم می‌شود که به سامان رساندن آن جز با خشونت و استبداد تیران میسر نخواهد شد.

هفتم: جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

واضح است که افلاطون برای جلب رضایت شهروندان به طبقه‌ای که او به عنوان جایگاه طبیعی به آنها ارائه می‌دهد، وضعیتی را ترسیم می‌کند که یمدهنده است. به عبارت دیگر، وی در «جمهور» از نگاه پاک و فضیلت‌جویانه سقراط – که یک نگاه فلسفی آمیخته با عشق به آتن است – نشان می‌دهد که چرا و چگونه گسترش عدالت همه‌چیز را در جایگاه خود قرار خواهد داد. به بیان دیگر، او با نگاه اندام‌وار به جامعه، معتقد است که اگر جزء عقلانی روح بر جامعه حاکم شود جامعه به رستگاری می‌رسد. و با توجه به عنایتی که به عقل مطلق دارد با احتجاج آرمانی خود به عدالت صراحةً اظهار می‌دارد که اساساً «خدایان هیچ‌گاه انسانی را که مشتاقانه و با نیت قلبی در راه عدالت قدم

برمی دارد، فراموش نمی کنند». ^۱ و این اساس امیدواری افلاطون در دگرگونی های ایجاد شده و تمایلات عقلانی انسان در مراجعة مجدد به فضایل مدنی، به ویژه عدالت، است.

از مطالعه جمهور معلوم می شود که افلاطون از دموکراسی آتن در رنج است. وی در این کتاب حکومت را از آن فیلسوف -شاه می داند و چهره آرمانی اش را در سقراط می بیند. سقراطی که افلاطون، تصویر می کند شخصیتی فرهیخته و عاری از پلیدی است. تمامی فضایل در او جمع شده است. او به جهل خود علم داشت؛ بنابراین، چنان که از سروش دلفی استنتاج می شود، او خردمندترین بود. در شجاعت نیز ممتاز و سرآمد بود و آن را در جنگ های پلوپونزی به ویژه در واقعه محاصره پوتیدیا^۲ که در سال ۴۳۱-۴۳۰ ق.م. رخ داد، متجلی ساخت. از افراط و تفریط نیز چه در سپهر نظر و چه در عرصه عمل حذر داشت و این مسئله از زندگی و نیز گفت و گوهای او در جمهور کاملاً مشهود است و عدالت نه در «زیر پایش» بلکه در آغوشش بود.^۳

جمهور افلاطون کتابی است دربار عدالت که سعی دارد با تمثیل از سه جزء شهوانی، همت و اراده و نیز جزء عقلانی در اندام واره انسان و شالوده شکنی روح دولت، نشان دهد که چرا و چگونه رعایت عدالت مهم ترین اصل دوام و بقای جامعه انسانی است. به عبارت دیگر، افلاطون با توجه به فعالیت گروه های اجتماعی در امور مالی، نظامی و فلسفی، بر آن است که جوهره جامعه مدنی را کشف و بر این اساس درمانی شایسته برای سلامت آن تجویز کند. روشن است که در تقسیم فوق هر چه از پایین به بالا می رویم از کمیت اعضاء کاسته شده و بر کیفیت آنها افزوده می شود. به این ترتیب، رفاه اصلی و زندگی تجملاتی از آن طبقه اول است. کمی سخت تر از آن طبقه جنگجویان مددکار و سخت ترین زندگی از آن

جنگجویان ارشد است؛ که طبقه حاکمان را تشکیل می‌دهند. این طبقات به هیچ‌وجه موروثی نیستند؛ هر چند که غالباً این‌طور می‌شوند. اما مهم‌ترین مسئله این است که عدالت افلاطونی به‌گونه‌ای است که هر کس را صرفاً در کاری می‌نشاند که طبیعت به حکم اجبار آن را برای وی انتخاب کرده است. به‌این‌ترتیب، صرف‌نظر از موضوع بردگان و بیگانگان، جامعه مدنی افلاطون، دریاب آزادی و برابری چندان هم بسته نیست. لذا شهروندان درجه اول که ثروت چشمگیری نیز دارند، به شرط آنکه از استعداد جسمانی و ذهنی شایسته‌ای برخوردار باشند، می‌توانند با عبور از مرافق آموزشی افتخار حضور در امور درجه دوم مدینه را بیابند و مهم‌ترین شرط آن کف نفس و چشم‌پوشی از تجملات دنیوی و به تعبیری خروج از زندگی تجملی است. در مقابل، فرزندان شهروندان درجه اول و دوم نیز به صورت موروثی از حضور در امور درجه اول و دوم مدینه بازداشته می‌شوند، مگر آنکه مرافق آموزشی لازم را پشت سر گذاشته باشند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که جامعه مدنی افلاطون به حکم عقل، باز است. لکن قوانینی بر طبیعت حاکم است که چگونگی و جریان این انتقال از طبقه‌ای به طبقه دیگر را کند می‌کند و به‌یاد دیگر، ساختار بیرونی نظام سیاسی افلاطون بدیع و بی‌نقص است. لکن به‌نظر می‌رسد که در درون ساختار و چگونگی کناکنش اعضاء مشکلات عدیده‌ای نهفته است.

اولین مشکل مربوط به زندگی اشتراکی افسران است که اساساً با تعریفی که افلاطون درباره اجزای سه‌گانه روح در انسان تبیین می‌کند، ناسازگار است. به عبارت دیگر، تمثیل اندام واره اجتماعی افلاطون از اجزای سه‌گانه نفس انسان گرچه بدیع و در صورت کلان قابل توضیح است، هنگامی که به حوزه فردی تحويل می‌شود از درون با تناقض ذاتی مواجه است؛ وضعیتی که مصلحت عمومی افلاطون را در حوزه «ایده» باقی می‌گذارد. در واقع، تا زمانی که افلاطون شهروندان از جنس مس را توضیح می‌دهد، هیچ مشکلی ندارد. انسان‌های مسی افلاطون عادی هستند. در میان آنها همه‌جور انسان،

حتی شایسته برای برقراری عدالت، یافت می‌شود. گروه سرکش این دسته را نیز جنگجویان مهار می‌کنند. لکن انسان‌های نقره‌ای افلاطون به نظر از ماهیت انسانی خارج خواهند شد و اگر بپذیریم که چنین انسان‌هایی «کف نفس» دارند و در میان افراد عادی ممتاز می‌شوند و جنگجویان ارشد و طبقه برگزیده حاکم مهارشان می‌کنند. مع هذا در داستان افلاطون انسان‌های طلایی که دیگر ناظری فراتر از خود ندارند با وضعیتی بدون تضمین رها می‌شوند. سقراط مهار چنین وضعیتی را به دستان متفاصلیکی عدالت داده، معترض می‌شود که از فهم آن ناتوان است و تنها در زمان سقوط دولت شهر است که معلوم می‌شود که حاکم به خطأ رفته است. با این وصف، با وجود تقسیم‌بندی به ظاهر متصلب افلاطون در جمهور، می‌توان نوع برجسته‌ای از «آزادی» را که عنصر اولیه و ماده خام جامعه مدنی محسوب می‌شود، در جمهور و در طرح فیلسوف-شاه مشاهده کرد.

فیلسوف-شاه افلاطون نقش حکیمی راستگو و درست‌کردار است که جز به خیر عموم نمی‌اندیشد. ناگفته پیداست که چنین فیلسفی که افلاطون با نگاه به سقراط، به عنوان بهترین، شجاعترین و خردمندترین فرد آتن، در جمهور به تصویر می‌کشد، جز در فضای جامعه آزاد میسر نیست. زیرا در غیر این صورت، بحث از جست و جو، غایتی جز جام شوکران نخواهد داشت. بنابراین، افسانه فیلسوف-شاه افلاطون تنها در جامعه‌ای حاصل می‌شود که فضایل اخلاقی مورد بحث در آن شکوفا شده باشد؛ دور باطلی که بحث جمهور را غیرعملی و محدود به حوزه نظر می‌کند. به عبارت دیگر، براساس جمهور، فیلسوف-شاه افلاطون تنها در یک دولت آرمانی که سقراط شرح می‌دهد، ظهور خواهد کرد و این وضع جز با به قدرت رسیدن فیلسوف-شاه فیلسوف-شاه توانایی دستیابی به اهداف تعیین شده، یعنی هدایت مدینه در راستای فضایل چهارگانه را ندارد؛ وضعیتی که جمهور و نظریه سیاسی افلاطون را در بازیابی مصلحت عمومی، یعنی نجات آتن، ناتمام می‌گذارد.

ف
خ
س
ار
س
نیک
خو

er,
by
د
و
ت

گفتار دوم

ارسطو؛ فضیلتِ دوستی و زندگی مدنی

حکومت طبقه متوسط بهترین حکومت‌هاست و چنین حکومتی فقط برای کشوری میسر است که در آن افراد طبقه متوسط بیش از مجموع افراد دو طبقه دیگر و یا دست کم بیش از افراد هر یک از دو طبقه دیگر باشند. زیرا طبقه متوسط همیشه تعادل را در جامعه نگه می‌دارد و مانع از تسلط یکی از دو نظام افراطی بر آن می‌شود. از این‌رو برای هر کشور سعادت بزرگی است که افرادش دارای ثروت متوسط و کافی باشند.^۱

نخست: زندگی ارسطو

ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ق.م) در استاگریا^۲ واقع در شمال یونان متولد شد. پدرش، نیکوماخوس^۳، پزشک دربار بود. از همین‌رو مبانی اولیه علمی ارسطو را نزد خود پایه‌ریزی کرد و پس از آن در حدود هفده سالگی وی را برای ادامه

1. Aristotel, "politics", in *Classics in Political Philosophy*, edited by Jene M. Porter, (U.S.A. Prentice-hall Canada Inc, 2000), Hereafter cited as *Politics*. followed by pages, numbers of books, chapters and parts. pp. 151-152, IV: XI: 10, 1295b.

تحصیل به آتن فرستاد. ارسسطو از حدود سال ۳۶۷ ق.م به مدت بیست سال و تا پایان عمر افلاطون در آکادمی فلسفه آتن مشغول فراگیری فلسفه شد. از این رو به شدت تحت تأثیر افلاطون و نفوذ وی قرار داشت. از دستنوشته‌های ارسسطو در این دوران چیز زیادی در دست نیست. ارسسطو بعد از مرگ افلاطون، آکادمی را ترک کرد و به دعوت هرمیاس،^۱ حاکم آطرنه،^۲ به ساحل آسیای صغیر سفر کرد. سفر بعدی وی به دربار فیلیپ و برای تربیت اسکندر بود که در حدود سال‌های ۳۳۹-۳۴۲ ق.م اتفاق افتاد و در سال ۳۳۵ ق.م، پس از اینکه اسکندر به جای پدر بر تخت نشست، به آتن بازگشت و لوکیوم^۳ را برای تدریس فلسفه تأسیس کرد. از آنجا که ارسسطو به هنگام تدریس راه می‌رفت و فلسفه درس می‌داد، مذهب فلسفی او را «فلسفه مشائی»^۴ نامیده‌اند. او در لوکیوم تمامی شاخه‌های علمی روز نظیر: فیزیک، متافیزیک، منطق، اخلاق، بیولوژی، سیاست، علوم بلاغی و هنر را به بحث گذاشت و در سن شصت و دو سالگی، یعنی یک سال پس از مرگ اسکندر، با فلسفه بdrood گفت.^۵

دوم: اخلاق نیکوماخوسی

ارسطو نیز همانند افلاطون نفس را به دو جزء بخرد و غیربخرد (و نه لزوماً نابخرد) تقسیم کرد. بعد عقلانی از اهمیت بیشتری برخوردار است و هدایت اصلی به عده او است. بعده غیرعقلانی نیز انسان را به سوی تمایلات و امیال و آرمان‌های او هدایت می‌کند و باید تحت فرمان عقل قرار گیرد، زیرا در غیر این صورت به خطأ خواهد رفت. بر همین مبنای در سطح اجتماعی نیز معتقد بود که دولت در مقام قوه عاقله مدینه، وظیفه دارد که آموزش‌های لازم را

برای هدایت عقلانی شهروندان تدارک ببینند. از این رو آموزش فضیلت مدنی، یعنی تعهد و التزام به مصلحت و خیر عمومی، وقتی میسر می‌شود که زندگی اجتماعی و فعالیت‌های مدنی شهروندان در مسیر زندگی عقلانی استوار شود. لذا برای حل این مشکل باب جدیدی را در اخلاق نیکوماخوسی و سیاست گشود و بر آن شد تا ضمن تجزیه و تحلیل جامعه مدنی افلاطون، وضعیت واقع‌گرایانه‌تری را پیش روی قرار دهد.

افلاطون در جمهور جامعه‌ای را ترسیم کرده بود که هر یک از گروه‌های اجتماعی، یعنی کارگران، جنگجویان، و فیلسوفان، تلاشی همه‌جانبه و در عین حال کار ویژه مستقلی را به عهده داشتند و تنها در اثر کناکنش آنها بود که جامعه عدالت‌پیشه افلاطون شکل می‌گرفت. افلاطون از طبیعت این گروه‌بندی و اینکه چرا بعضی از انسان‌ها در نقش‌های خاصی قرار می‌گیرند، بحثی به میان نکشید؛ جز آنکه به حکم طبیعت هر کس در نقشی خاص قرار می‌گیرد. در واقع، با این بیان تمامی مکانیسم یا چگونگی عمل را در هاله‌هایی از ابهام رها کرد.

هر چند مکانیسم عمل بر ارسطو نیز پوشیده ماند، اما وی با طرح «فضیلتِ دوستی» بحث خردمندانه‌ای را پیش کشید که با وجود آن مدینه ارسطو از عدالت بی نیاز می‌شد. به این ترتیب، با ایجاد فرآیند دوستی، محصول کار در مدینه، عادلانه میان شهروندان تقسیم می‌شد. روشن است که با وجود دوستی، هر کس به کاری اشتغال می‌ورزید که طبیعت وی با آن کار سازگارتر است. زیرا با وجود مشارکت عادلانه و توزیع دوستانه منابع ثروت، اندیشهٔ مدینه فاضله نیز در عمل حاصل بود. از این‌رو، ارسطو نقش فضیلتِ دوستی را مهم‌ترین نقش در برتری قدرت در مدینه دانسته است، زیرا دوستی موجب می‌شود که شهروندان بدون ترس از آینده، حتی در آموزش شیوه‌های تولید به دیگران، به بهترین شکل، نقش‌های خود را در جامعه به اجرا درآورند. ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی بر مبنای اجزای نفس، فضایل عقلی را نیز مبتنی بر دو عقل یا استعداد دانسته است. یکی عقل شناسنده یا استعداد

۴۶ مبانی اندیشه سیاسی در غرب علمی، و دیگری عقل حسابگر یا استعداد عملی که از آنها براساس تأملات انسان دو بستر معرفتی یعنی «حکمت نظری» و «حکمت عملی» شکل می‌گیرد. حکمت نظری یا سوفیا در جست و جوی «موضوعات همیشگی» و «تابه‌ی ناپذیر»، شامل الهیات، طبیعت‌شناسی و ریاضیات است. حکمت عملی نیز با محوریت انسان به عنوان موضوع بحث به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُذُن می‌پردازد که مباحثی برای مطالعه ساختمان روحی انسان، روابط خانواده و علم اجتماع را موضوع بحث خود قرار داده است.^۱ به این ترتیب، مابه‌کمک فضایل علمی برای شناخت هستی متوجه دلیل و برهان می‌شویم و به‌کمک فضایل حسابگری به کارآیی توجه می‌کنیم و می‌فهمیم که چگونه به کمک مکشوفات خود نظریه‌پردازی کرده، از طریق پیش‌بینی‌های منطقی، آینده را در خدمت خود یا جامعه درآوریم.^۲

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که پدیده‌های مربوط به عالم انسانی و مبتنی بر شرایط منحصر به فرد انسان دائماً در حال تغییر است و اگر هم قواعد ثابتی وجود داشته باشد، یافتن ارتباطات میان آنها بسیار مشکل است. نتیجه آنکه، با مطالعه روابط انسانی که موضوع علوم انسانی و نیز علم سیاست است، هرگز روش ثابت و لا تغیری برای پیش‌بینی تمامی رفتارهای فردی و اجتماعی آینده به دست نخواهد آمد؛ گرچه از طریق مطالعه و تعمق ممکن است قواعد و مجموعه چارچوب‌های موقتی برای هدایت مدینه به سوی خیر عام به دست آید و این غایت سیاست است.^۳

بنابراین، افراد انسانی با عنایت به فضایل حسابگری در جست و جوی آناند که «خیر اعلی را به طریقی کارآمد از قوه به فعل درآورند». به عبارت دیگر، نزد ارسطو جهان پیوسته در حال حرکت است و قصد آن را دارد که از نقطه عزیمت «بالقوه بودن» به سوی «بالفعل شدن» حرکت کند. ماده محض بدون صورت، فقر مطلق است و هر چه ماده به صورت نزدیک می شود، غنی تر می شود. پس جهان حرکتی لاینقطع و دائمی از ماده به صورت و قوه به فعل است که هر یک در سطح «نوع» انجام می شود. لذا کل هستی نوعی صیرورت است. به این ترتیب، دنیای بی حرکت افلاطون که با نظریه مثل از حرکت افتاده بود به جنبش درمی آید. ارسطو به محسوس مقام می دهد و جهان واقع را به درون محسوس می برد. پس هر چقدر که بتوانیم از قوه به فعل نزدیک تر شویم، سعادت بیشتری نصیب خود کرده ایم، حال آنکه با اعتقاد به مثل افلاطونی دستیابی به چنین سعادتی برای انسان ممکن نبود.

سوم: در محضر افلاطون

ارسطو در کتاب سیاست، نظریه مثل افلاطونی و راههای دستیابی به آن را مورد نقد قرار داده است. در واقع، افلاطون برای ایجاد وحدت در جامعه سیاسی «خویشکاری» و «زندگی اشتراکی جنگجویان» را طرحی برای وصول به جامعه مدنی ایده‌آل در نظر گرفته که در عرصه عمل ناممکن و غیرعملی است. برای مثال، مسئله مالکیت خصوصی و محروم کردن جنگجویان دولت شهر از امکانات آن، که افلاطون در جمهور به کار گرفته، اگرچه به لحاظ ماهوی کارآمد است، دستیابی به آن، با شناختی که ارسطو از انسان دارد، ممکن نیست. زیرا افلاطون در حذف مالکیت خصوصی برای جنگجویان بر این باور بود که می توان با تعلیمات و ریاضت‌های خاص روحی و جسمی، شیطان را از نفوذ در ارواح این طبقه بازداشته، فضایل مدنی را ارج

نهاد. به این ترتیب، روشن است که «عدالت‌پیشگی» یا «خویش‌کاری» که قرار بود پس از حصول فضایل سه‌گانه، یعنی خردمندی، شجاعت و میانه‌روی، در دستان‌مان باشند، بی‌معنی خواهند شد و این بدان معنی است که نزد افلاطون، «عدالت‌پیشگی» هم طریقت و هم غایت جامعه‌مدنی محسوب می‌شود؛ وضعیتی که با منطق ارسطو و دوآلیسمی که وی در فلسفه خلق می‌کند، چندان قابل فهم نیست. زیرا ارسطو با ترسیم جهانی متحرک، معتقد بود که برای گسترش این فضایل باید تمام اعضای جامعه را برای فهم غایات دولت و ایجاد وحدت جامعه سیاسی آموزش داد و این نظریه اساساً با رهیافت افلاطونی در رسیدن به جامعه‌کمال مطلوب تفاوت داشت.^۱

ارسطو در کتاب دوم سیاست قوانین اشتراکی افلاطون را خوش‌ظاهر و بدباطن می‌انگارد و تصریح می‌کند که «کسی که شرح این قوانین را بشنود، شادمانه آنها را می‌پذیرد، زیرا می‌پنداشد که مردم با به‌کاربستن این قوانین دوستی و مهری شگرف در حق یکدیگر احساس خواهند کرد». غافل از اینکه «زندگانی در صورت مشترک بودن دارایی مردم، یکسره محال می‌نماید... زیرا در تکامل به‌سوی وحدت از یک‌سو نقطه‌ای هست که جامعه سیاسی چون از آن فراتر رود، هستی خویش را از دست می‌دهد». ^۲ ضمن اینکه در زندگی اشتراکی اساساً دو فضیلت مدنی، یعنی خویشن‌داری در مواجهه با زنان و گشاده‌دستی در صرف اموال به تباہی می‌گرایند.^۳ از این‌رو، ارسطو در تعجب است که «چگونه فیلسوفی چون افلاطون به‌جای آنکه برای تعلیم فضایل اخلاقی و برقراری جامعه‌کمال مطلوب از راه عادات و فرهنگ و قانونگذاری در پی مقصود خویش رود، چنین پنداشته که راه‌هایی را که شرح دادیم - یعنی زندگی اشتراکی -

می‌تواند جامعه را به سر منزل خوشبختی، سعادت و رستگاری برساند». با این وصف، باید بپرسیم که ملاک ارسطو برای خوشبختی و سعادت چیست؟ روشن است که با توجه به مبانی هستی‌شناسانه ارسطو، تمایز قاطعی بین ارسطو و سلفش در فهم نظم ماهوی و چگونگی کارکرد مصنوع به وجود می‌آید که در تمامی تفکر ارسطو جریان می‌یابد. از این‌رو، به‌نظر ارسطو عناصر مصنوع هر چه عقلانی‌تر عمل کنند، به زیبایی نزدیک‌ترند؛ و این میزان در عقلانیت نه وابسته به جهان‌ایده، و نه وابسته به نسبیت سوفیسم، بلکه معطوف به بازده عملی آن است. به‌این‌ترتیب، ارسطو فضایل را از آسمان به زمین می‌آورد. بنابراین، فضیلت نه در نواختن چنگ، بلکه در آن است که «چنگ‌نواز آن را خوب بنوازد». ناگفته پیداست که هیچ‌کس بدون آموزش و به کارگیری روش‌های نواختن به هیچ‌وجه قادر نخواهد بود عقلانیت اجرای آن را به‌دست آورد.^۱ پس زندگی خوب و شاد نیز در رعایت چارچوب‌های فضیلت‌مابانه زندگی است که انسان‌ها برای سعادت خود پی‌ریزی کرده‌اند. بنابراین، هر چه این فضایل «بهتر» و «کامل‌تر» تجلی کنند، زندگی شادر و سعادتمدانه‌تر خواهد شد؛^۲ و چه تضمینی بالاتر از اینکه انسان ماهیتاً «خوب» است و همواره در صدد آن است که با کار بهتر خود شادی بیشتری بیافریند^۳ و این همان است که افلاطون در جمهور بیان کرده بود. زیرا افلاطون نیز معتقد بود که در هر جامعه عدالت‌پیشه، هر یک از گروه‌های سه‌گانه، یعنی کارگران، جنگجویان و فیلسوفان، بهتر است برای شادی خود و دیگر افراد جامعه صرفاً در کاری وارد شوند که طبیعتاً توانایی انجام آن را دارند. اما ارسطو به‌شیوه‌ای متمایز از افلاطون، به این ایده جان می‌دهد. درواقع، ارسطو با تقسیمات عقل‌شناسنده و عقل عملی راه را برای جایگزینی «دوستی اهل مدینه»، به‌جای «عدالت‌پیشگی» باز می‌کند.

به عبارت دیگر، ارسسطو با انتقاد از افلاطون بر این باور بود که مطلق نگری افلاطون برای راهیابی به عدالت محض موجب شد که تمامی لذات زندگی خصوصی از انسان اجتماعی سلب شود، زیرا نظریه جامعه اشتراکی موجب مستی در تحرکات فردی و اجتماعی انسان و مالاً رکود در تصمیم‌گیری‌های عقلانی انسان می‌شد، زیرا با زندگی اشتراکی، عشق و محبت و نیکوکاری انسان‌ها که پایه و اساس شادی در میان آحاد اجتماع است، بی معنی می‌شد. افلاطون را به جهانی پریا و قابل اشتعال متتحول کرد. به این ترتیب، در حالی که افلاطون از نقطه عزیمت خود در طرح جامعه عدالت پیشنه به فکر جامعه‌ای عقل‌گرا بود، ارسسطو به یافتن راهی برای نظم عقلانی و محتمل برای اداره جامعه تو فکر می‌کرد.

چهارم: ماهیت مدینه

مدینه در نظر ارسسطو به معنای مجتمعی شامل گروه‌های انسانی، یعنی خانواده‌ها و دهکده‌ها برای برقراری یک «زندگی شاد» و «خودکفا» است.^۱ مدینه جایی است که به افراد انسانی تعلیم داده می‌شود که چگونه خوی حیوانی و شهوانی خود را مهار و براساس آموزه‌های اخلاقی فارغ از سلطه قوای شهوانی به صورت اجتماعی زندگی کنند.^۲ ارسسطو بر این باور بود که «آدمی اگر از کمال بهره‌مند باشد بهترین جانداران است و آنکس که نه قانون را گردد می‌نهد و نه داد می‌شناسد، بدترین آنهاست».^۳ و «آنکس که نمی‌تواند با دیگران زیست کند... عضو شهر^۴ نیست». بنابراین، شهر گرچه پدیده‌ای محصول اجزای لا یتجزای خود است، به لحاظ رتبه بر فرد مقدم است.^۵

به این ترتیب، آنچنان‌که از عبارات ارسطو استنتاج می‌شود، عنصر حاکم بر شهر همانا عنصر عقلانی است. بردهگان و فرزندان به حکم طبیعت از این عنصر محروم و در نتیجه محکوم به فرمانبرداری‌اند. بر همین مبنای، زنان نیز به حکم طبیعت فرمابردارند، مگر آنکه نشان دهنده می‌توانند طبیعتی چونان مردان داشته باشند. بنابراین، تمایز قاطعی بین فرمانروایان و فرمانبرداران وجود دارد که نخستین وجه آن از آمیزش میان زن و مرد صورت می‌پذیرد. «این آمیزش نه از روی عمد و اراده، بلکه براساس آن انگیزه طبیعی صورت می‌بندد که در همه جانوران و نیز گیاهان موجود است تا شکلی همجنس خود خلق کند... و غرض از این اجتماع آن است که هر دو در امان باشند».^۱ و این اساس شکل‌گیری اولین اجتماع، یعنی خانواده، است.

از پیوستن چند خانواده به یکدیگر دهکده پدید می‌آید که «هدف آن چیزی بیش از برآوردن نیازهای روزانه است».^۲ نیازهایی که یک خانواده به‌تهابی قادر به برآوردن آنها نیست. در این اجتماع بود که اولین شکل مبادلات به صورت کالا با کالا در میان دهکده‌ها شکل گرفت و از آنجا که «کالاهای موردنیاز مردم در همه موارد قابل حمل نبود»، پول پدید آمد. اختراع پول نیز به‌نوبه خود به نوع دیگری از شیوه‌های مال‌اندوزی، یعنی صنعت بازرگانی، منجر شد.^۳ و از این پس بود که فساد در جوامع انسانی پدید آمد، زیرا انسان‌هایی که توانسته بودند مبالغ قابل توجهی برای خود انباشت کنند، به فکر محافظت از آنها افتادند و این مسئله چیزی جز برقراری دستگاه‌های حکومتی اولیه نیست.

پنجم: دوستی و عدالت

ارسطو دوستی را به‌تهابی «مایه فضیلت» و در عین حال «ضروری‌ترین

فضیلت زندگی ما» می‌داند. زیرا تنها از طریق دوستی است که می‌توان ارزش‌های اخلاقی، چون خردمندی، شجاعت، میانه‌روی، سخاوت و عدالت، راکشف کرد. این ارزش‌ها بدان جهت مهم‌اند که بدون آنها زندگی در شهر بی‌معقول و پست جلوه می‌کند و نیز هیچ پیشرفتی در زندگی حاصل نخواهد شد. به این ترتیب، آحاد مردم، روابط مدنی خود را نه برای خیر عموم، بلکه برای اراضی تمایلات حیوانی خود به کار خواهند گرفت که در این صورت دیگر نه شهری در میان خواهد بود و نه مدنیتی برقرار می‌ماند. زیرا در یک زندگی شهری، آحاد اجتماع تمامی خصائیل نیکو را بدان جهت استوار می‌سازند که نهاد شهر را برای برتری توان شهروندان به نهادی برتر از فرد تبدیل کنند تا خود در پرتو آن از سعادت بیشتری بهره‌مند گردند. بنابراین، اگر چنین دستاوردهای «زندگی خوب» را بفهمند. و اساساً همین نجات از بالاتری برخوردار است. چنین زوالی نزد ارسطو به معنای سقوط مدنیه است؛ سقوطی که موجب برده‌گی آحاد مردم خواهد شد و همچنان نیز برده خواهند ماند تا ارزش‌های «زندگی خوب» را بفهمند. و اساساً همین نجات از تباہی است که انسان‌ها و حتی حیوانات را به‌سوی «دوستی طبیعی» فرامی‌خوانند.^۱

اما انسان، این عنصر عقلانی و عاقل‌ترین موجود ساخته و پرداخته طبیعت، از «دوستی طبیعی» فراتر رفته به «دوستی سیاسی» روی می‌آورد. این دوستی موجب می‌شود که انسان‌ها برای حل مسائل مختلف اجتماعی گرد هم آمده و از تفرقه و گرسست پرهیزنند.^۲ در واقع، اساس کار این دوستان سیاسی مراقبت و حفظ امنیت و ثبات جامعه سیاسی است؛ وضعیتی که عدالت بیندیشند، زیرا دوستان سیاسی به حقیقت از «کشمکش‌های سیاسی و دشمنی در داخل مدنیه» پرهیز دارند و با علم به غایت‌ها بر آن‌اند که جامعه

سیاسی را به بهترین وجه در جهت خیر عمومی به حرکت درآورند. در این حالت است که با عشق و فداکاری حاصل از دوستی دیگر «نیازی به عدالت نخواهد بود».^۱

بحث ارسطو در دوستی تا حدی که تا اینجا مطرح شد، بسی شباهت به دنیای مثل افلاطونی نیست. اما ارسطو برای کاربردی کردن نظریه خود بر آن می شود تا فیلسوف خود را، که برای ارشاد و راهنمایی سایه بینان کج‌اندیش از غار خارج شده است، با دنیای زمینی‌ها آشنا سازد و به او نشان دهد که برای غارنشینان زمینی فهم لاهوت جز از طریق چارچوب‌های قطعه قطعه شده و توافقات سازماندهی شده، ممکن نیست. به عبارت دیگر، ارسطو ضمن برگرفتن فیلسوف-شاه افلاطون بر آن می شود که فیلسوف-شاه یا طبقه فرمانروایان را به سوی نکته‌ای مهم در «بقای جامعه سیاسی» هدایت کند و به آنها بفهماند که بقای جامعه سیاسی جز با تشکیل نهادهای پویا و زنده میسر نیست. این نهادها که به‌زعم ارسطو بزرگ‌تر و ابدی‌تر از شخصیت فرمانروا هستند، ضمن تغذیه فرمانروا، قادرند فرمانروایی وی را حتی بعد از مرگ فرمانروا برای مدتی طولانی‌تر محفوظ دارند تا با امنیت حاصل از آن بتوان امنیت و تجارت را که اساس «تمداوم» زندگی مدنی است، برقرار کرد؛ مشروط به اینکه سازمان‌ها و نهادهای تأسیس شده در راه «مهر و دوستی» و نه ایجاد «عداوت و دشمنی» قدم بردارند.^۲

ششم: خدایگان و بنده

یکی از مزایای دوستی این است که رابطه عمودی میان خدایگان و بنده را ملایم‌تر و لطیف‌تر می‌کند. شهر، به دلیل جاذبه‌هایش، از شهروندانی پر شده است که در فکر زندگی راحت‌تر هستند؛ شهروندانی که بیشتر فکر می‌کنند و طالب کارهای شاق و سخت بدنی نیستند. لذا کارهای سخت به دست

کارگران بنده، که سرمایه‌ای جز بدن و جسم خود ندارند، انجام می‌شود تا خدایگان با آرامش خیال و فراغ بال وظایف شهروندی خود را به انجام برساند. زنان نیز اگر می‌خواهند از کار طاقت‌فرسای خانه‌داری رها شوند باید توان فکری خود را در اداره دولت شهر نشان دهند، در غیر این صورت در کنار برده‌گان قرار می‌گیرند. روشن است که در چنین وضعیتی میان طبقه‌غنى، که کار نمی‌کند و همه‌چیز دارد، و نیز طبقه فقیر، که کارهای شاق و طاقت‌فرسای زندگی شهری را بر دوش می‌کشند، جنگ و جدال دائمی برقرار خواهد شد. اما «دوستی» می‌تواند میان شهروندان صاحب منصب و سایر اعضای مدینه (زنان، کودکان و بنده) رابطه‌ای منطقی و عاری از خشونت برقرار کند. واضح است که نزد ارسسطو، برابری با توجه به تفاوت آشکاری که میان شهروند و غیر آن وجود دارد، ظلمی نابخشودنی محسوب می‌شود. اما اگر این برابری در سطحی افقی تنظیم شود، عدالت نیز ضمن رعایت نابرابری محفوظ خواهد ماند که می‌توان آن را برابری در سطوح افقی نامید؛ به صورتی که با افراد هر طبقه (یعنی افرادی که کار یکسانی انجام می‌دهند) یکسان رفتار شود. به این ترتیب، باید به هر یک از افراد لوازمی را که برای کارشان احتیاج دارند بدهیم. لذا هر کس از کاری که دارد خشنود می‌شود و سعی می‌کند که برای ابقاء خود در کاری که بر عهده گرفته است، خوب کار کند و به کار خود عشق بورزد، زیرا در غیر این صورت معلوم می‌شود که باید کار دیگری غیر از آنچه بر عهده گرفته انجام دهد و در این حالت گرچه بندگی می‌کند، احساس بندگی به او دست نمی‌دهد و این مسئله اساس نشاط در زندگی اجتماعی است، زیرا وقتی انسان‌های نابرابر احساس می‌کنند که در منافع صنفی عدالت برقرار شده است، دیگر به فکر زیاده طلبی نمی‌افتد و بر آن می‌شوند که در همان سطح صنفی خود فضایل مدنی را رعایت کنند.^۱ تنها در این وضعیت است که رابطه دوستی میان خدایگان و

بنده، یعنی انسان‌هایی که جز کار خدماتی، کار دیگری نمی‌دانند، برقرار خواهد شد.

روشن است که به‌این ترتیب تمایز قاطعی میان دو نوع بنده پدیدار می‌شود. بنده‌گانی که به حکم تن و روان خود سزاوار بندگی‌اند، و بنده‌گانی که طبیعتاً بنده نیستند و می‌توانند کارهای فکری نیز انجام دهند، که در این صورت احتمال آزادی آنها از زمرة بنده‌گان نیز وجود خواهد داشت. به‌بیان دیگر، «همه کسانی که وظیفه‌ای جز کار بدنی ندارند و از کار بدنی سودی بهتر به مردمان نرسانند، طبعاً بنده‌اند و صلاح ایشان در فرمان بردن است، زیرا سودی که از اینان بر می‌آید با سودی که از ستوران بر می‌آید تفاوت ماهوی ندارد.»^۱ اما نوع دیگری از بنده‌گی نیز وجود دارد که بر حسب قانون و از طریق «غنایم جنگی و قرارداد مالی» به‌دست می‌آید؛ که در این صورت اگر جنگ آنها منصفانه بوده باشد، احتمالاً می‌توانیم آنها را بنده بنامیم؛ هر چند که ارسطو نهایتاً بر این رأی است که «هر کس که در فضیلت برتر است باید فرمان راند و خدایگان زیردستان خویش شود.»^۲

از اینجا روشن می‌شود که بنده‌گی افراد تنها در صورتی مشروع است که رابطه‌ای طبیعی بین خدایگان و بنده وجود داشته باشد. به این معنی که خدایگان صفات کیفی ویژه‌ای داشته باشد که بنده از آنها محروم باشد. مهم‌ترین ویژگی مورد بحث، همان‌طور که در فوق اشاره شد، بهره‌مندی از نیروی عقل حسابگری است؛ هر چند برای فرمانبرداری حداقلی از نیروی عقل شناسنده نیز لازم است. روشن است که با این تقسیم‌بندی، بنده‌گانی که به‌طور کلی از نیروی عقل حسابگر بی‌بهره‌اند، به‌طور کامل از این بنده‌گی سود می‌برند و در این میان خدایگان نیز از خدمات آنها سودمند خواهد بود. این منصفانه‌ترین وجه بنده‌گی نزد ارسطو است، زیرا در این حالت، علاوه بر

۵۶ مبانی اندیشه سیاسی در سر بر
مشارکت کاری، «رابطه دوستی بین خدایگان و بنده» ایجاد خواهد شد؛
رابطه‌ای براساس قانون طبیعت که می‌تواند به وجهی اخلاقی جامعه را در

رباصلی بر جهت مدنیت سوق دهد.^۱ به طور خلاصه باید اظهار داشت که بر دگی، وجهی از زندگی است که ابزارهای عقل حسابگر را در خدمت نیروهای معقول طبیعت قرار می‌دهد. از این رو هر چند در سطح فردی نامطلوب به حساب می‌آید، در سطح اجتماعی گریزناپذیر و حتی از نظر ارسانی مطلوب است؛ هر چند چنین تفکری با معیارهای نظری جوامع مدرن مناسبتی ندارد.

هفتم: سازمان حکومت

با مقدماتی که در نقد افلاطون و ساختارهای اولیه جوامع انسانی گفته شد، ارسسطو مارابه کتاب چهارم خود یعنی قلمروی سیاست و نیز بحث از سازمان حکومت سوق می‌دهد. همان‌گونه که ذکر شد، مهم‌ترین وجه تمایز ارسسطو از افلاطون، بحث‌وی درباره سازمان‌های حکومتی است، یعنی سازمان‌هایی که ارسسطو در کالبد بی‌جان و بی‌حرکت جمهور می‌دمد. سازمان حکومت، به سازمانی می‌گویند که دارای چندین اداره سازمان یافته باشد که هر کدام به صورت مستقل وجهی از غایبات و ارزش‌های مشترک مجتمع انسانی را دنبال کند. به این ترتیب، سازمان حکومت یا یک رئیس سیاسی «سازمانی مرکب از ادارات تفکیک شده» مستقل است که در عین استقلال قادر است کناکنش منظمی را به سوی غایتی واحد دنبال کند.^۲ روشن است که چنین سازمانی در درون خود با طبقات اجتماعی و اقتصادی مختلفی مواجه است که از کناکنش آنها بستر اجتماع سیاسی شکل می‌گیرد و از آنجا که نhoe فعالیت این گروه‌ها در جوامع سیاسی با هم فرق می‌کند، از بسترها متفاوت اجتماعی و سیاسی، سازمان‌های سیاسی متفاوتی هم بر می‌خizد که «بهترین

آنها سازمان حکومتی است که صلاح عموم را در نظر داشته باشد.^۱

بر این اساس و نیز تعداد حکومت‌کنندگان، ارسطو انواع حکومت‌ها را به شش نظام سیاسی و دو گروه خوب و بد طبقه‌بندی می‌کند. پس هنگامی که فرد یا گروه اندک و یا گروه بسیار برای منافع یا صلاح عموم، حکومت کنند، نظام سیاسی حاکم خوب است و هنگامی که این حکومت در خدمت منافع خصوصی درآید، نظام سیاسی فاسد است. لذا پادشاهی، آریستوکراسی و پولیتی در میان سازمان‌های حکومتی خوب و تیرانی، الیگارشی و دموکراسی در میان حکومت‌های فاسد تقسیم‌بندی می‌شود. حکومت تیرانی وقتی حاصل می‌شود که فرمانروا فاسد شود. هرگاه گروه اندک در حکومت آریستوکراسی زر و زور خود را از جامعه سیاسی دریغ داشته، در خدمت خود درآورد، حکومت الیگارشی حاصل خواهد شد و هرگاه طبقهٔ فقیر جامعه، که به شماره بسیارند، نظام سیاسی را در اختیار بگیرد، حکومت دموکراسی پدید می‌آید.^۲

حکومت آرمانی ارسطو پادشاهی است. در چنین حکومتی حاکم با در دست داشتن منابع ثروت و قدرت، در خدمت جامعه سیاسی خواهد بود و از جان و مال مردم محافظت می‌کند. مهم‌ترین شاخصهٔ چنین حکومتی «تبیعت فرمانروا از قوانین مدینه» است. از همین‌رو است که آریستوکراسی نیز معمولاً در کنار پادشاهی قرار می‌گیرد، زیرا هنگامی که پادشاه خود را منزه از پلیدی و تابع مصلحت عموم کند، نوعی حکومت مبتنی بر آریستوکراسی یا حکومت مبتنی بر «ثروت، فضیلت و توده آزاده مردم» پدید می‌آید که حکومت بهترین مردمان است.^۳ نزد ارسطو هر دو این حکومت‌ها مبتنی بر عدالت و مآلًا خوب تلقی می‌شوند، لکن آرمانی و به دور از واقعیت‌اند. در واقع نوع واقعی آنها حکومت خودکامه و الیگارشی است.

حاکم خودکامه همواره در فکر ارضای امیال خود است و به مصالح عموم وقوعی نمی‌نهد و از آنجا که توده مردم از او ناراضی‌اند، مجبور است که ارتشی مسلح برای حفظ حکومت خود تدارک ببیند. بنابراین، گرچه حکومت خودکامه وجود دارد اما معمولاً عمر آن کوتاه است، زیرا در اندک زمان برای حفظ خود به الیگارشی تبدیل می‌شود. الیگارشی نقطه مقابل آریستوکراسی است، با این تفاوت که در اینجا «عشق به پول» جانشین «عشق به شرف» شده است. الیگارشی حکومتی بادوام است و تا زمانی که مستمندان علیه آن قیام نکرده‌اند، پابرجا می‌ماند. بعد از آن نوبت بدترین حکومت‌ها یعنی دموکراسی یا حکومت‌های مبتنی بر آراء «فرومایگان جامعه سیاسی» است.^۱ با این وصف معلوم می‌شود که همه نظام‌های سیاسی جهان، با کمی تفاوت، در دو نظام سیاسی الیگارشی و دموکراسی جای می‌گیرند. نوع اول حکومت طبقه‌غنى، و نوع دوم حکومت تهییدستان است. در نوع اول گروه اندک، اما ثروتمند و در نوع دوم گروه بسیار، اما فقیر قدرت سیاسی را در دست گرفته‌اند. ارسسطو فارغ از عقاید آرمانی، ضمن پیوند میان آریستوکراسی و دموکراسی، به حکومت «طبقه متوسط» یا «جمهوری» رضایت می‌دهد و آن را «پولیتی» نام می‌نهد و همگان را به سوی آن فرا می‌خواند.^۲

سعادت راستین در آن است که آدمی آسوده از هرگونه قید و بند، با فضیلت زیست کند و فضیلت نیز در میانه روی است. از اینجا برمی‌آید که بهترین گونه زندگی آن است که بر پایه میانه روی و در حدی باشد که هر کس بتواند به آن برسد. همین معیار باید درباره خوبی و بدی کشور نماینده شیوه زندگی آن است.^۳

با این وصف، روشن می‌شود که نظام پولیتی سازمان حکومتی مردم میانه‌رو است؟ مردمی که چشم طمع به مال دیگری ندارند و از زندگی متوسطی برخوردارند و زمانی که حکومت را در دست بگیرند می‌توانند «معقولانه و با متأنث» به نیاز مردم پاسخ دهند. ضمن اینکه از خشونت طبقه ثروتمند و «جنایات» آنها و «فرومایگی و تنگ‌نظری» طبقه فقیر و نیز بسیاری دیگر از صفات ناپسند آنها منزه هستند.^۱ طبقه مرفه هرگز حاضر نیست خود را همچون دیگر اتباع دولت شهر ملزم به رعایت قوانین و مقررات آن کند و فقیر که از بسیاری از منافع مدینه محروم بوده است، عقده این محرومیت را بر دل داشته و همواره در صدد انتقام از طبقه ثروتمند است و هر چه این فاصله بیشتر شود، دشمنی بین دو طبقه نیز بیشتر خواهد شد. لذا تنها گروهی که می‌تواند به این کشمکش خاتمه دهد همان طبقه متوسط است، «زیرا آنکه به اندازه مال می‌اندوزد، گوش به فرمان خرد دارد... و کمتر سودای نام و جاه در سر می‌پروراند.» به این ترتیب، «نظام پولیتی» از آنجاکه از افراد همانند و برابر تشکیل شده برترین نوع حکومت است، مشروط به اینکه استعداد لازم برای برقراری چنین حکومتی در کشور موجود باشد.^۲

هشتم: جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ارسطو را می‌توان واپسین فیلسوف دوره سقراطی نامید. افکار وی، به خصوص توجه وی به غاییت‌شناسی و روش استدلالی وی در منطق، آنچنان بر علم سایه افکند که تا سال‌ها بعد از مرگش همچنان بر جهان‌بینی غرب حاکم ماند. مهم‌ترین نظرات ارسطو را می‌توان از دو کتاب وی یعنی اخلاق نیکوماخوسی و سیاست وی دریافت. مهم‌ترین ابداع ارسطو در فلسفه سیاست، فهم زندگی شهری و استعلای آن در مقایسه با قدرت فرد بود. ارادت ارسطو به طبیعت و احترامی که برای جهان طبیعی قائل بود، وی را بر

آن داشت که به جهان محسوس مقام داده، آن را از انزوای مدنی خارج سازد. بر این اساس، او طرح ایده‌آلیستی افلاطون را در درون ماده می‌دمد. در نظریه افلاطون، جهان محسوس سایهٔ معقول است. اما ارسطو بر آن می‌شود که دنیای بی‌حرکت افلاطون را به حرکت درآورد. وی حرکت را نتیجهٔ نقص می‌داند و بر آن است که انسان سیاسی را در جریان حرکت از زندگی فردی به سوی زندگی شهری، کمال بخشد. اما در توجه خود به علت غایی و تقدم آن بر علل فاعلی، صوری و مادی آنچنان به افراط رفت که تا سال‌های مديدة توجه همگان را از محورهای دیگر منحرف کرد.

نظریه ارسطو همانند سلفش برپایهٔ نظریات ارگانیکی بنا شده است، اما توجه وی به میانه‌روی، وابداعی که در ساخت و بافت این نظریه به وجود آورد، اساس نظریه سیاسی و وجه تمایز وی از نظریات مطلق‌انگارانهٔ افلاطون محسوب می‌شود. به نظر ارسطو هر فضیلتی حد وسط افراط و تفریط است. «شجاعت حد وسط بزدلی و بی‌پروایی است؛ سخاوت حد وسط تبذیر و بخل است؛ عزت نفس حد وسط خودخواهی و خاکساری است؛ نکته‌سنجدی حد وسط لودگی و خشکی است؛ آزم حد وسط کمر وی و دریدگی است».^۱ و نظام حکومتی پولیتی حد وسط الیگارشی و دموکراسی است که وی آن را «نقطهٔ طلایی» می‌نامد؛ حکومتی خاکستری‌رنگ و خارج از افراط و تفریط که در اغلب زمانها و مکانها و برای اغلب مردم قابل استفاده است، زیرا توجه آن نه راجع به منافع شخصی بلکه معطوف به مصلحت عموم است.

دنیای ارسطو همچون افلاطون «دوری» است. بنابراین، همه «هست‌ها» رو به «نیستی» دارند و ارسطو بر آن است که مکانیسم زوال را کند کرده به تعویق بیندازد. و برای دستیابی به این منظور اطاعت از قانون را توصیه

۱. برتراند راسل، *تاریخ فلسفه غ...*

می‌کند. او تصریح می‌کند که برترین فضیلت، دوستی با شهروندان و یا در حدی پایین‌تر، «تبعیت از قوانین دولت شهر» است.

مع هذا بزرگ‌ترین ضعف سیاست ارسطو در این است که وی بسیاری از آدمیان، من جمله زنان و بندگان، را از حضور در حوزه عمومی منع کرد و نیز بر این باور بود که کارگران امور خدماتی، مثل «تعمیرکاران» و «فروشنده‌گان» که به امور «غیربخرد» اشتغال دارند، حق شرکت در «تصمیم‌گیری‌های سیاسی مدینه» را ندارند. در مقابل، به عده‌ای فرصت کافی داده که بتوانند در کمال «آرامش و آسایش» در امور سیاسی مشارکت داشته باشند.^۱ از این نظر، جامعه مدنی ارسطو به مراتب بسته‌تر از جامعه مدنی افلاطون است.

ارسطو می‌گوید مردمانی که به حکم طبیعت در امور خدماتی مشغول شده‌اند، اساساً توان اشتغال به امور عقلانی را نداشته‌اند. در نتیجه از شرکت در این امور محروم خواهند بود، زیرا بافت و ساخت زندگی مدنی به گونه‌ای است که اساساً باب مشارکت را به روی عده‌ای از آدمیان بسته است. لذا ارسطو با توجه به قانون آهنین زندگی شهری، بر آن می‌شود که با طرح مسئله‌ای به نام فضیلت دوستی، حوزه عمومی را گسترش داده، از کشمکش‌های سیاسی جلوگیری کند. از این‌رو، با طرح تبادل نظر صنفی که وی از طریق تقسیم ساختارهای قدرت به دست می‌دهد، ابداع نوینی در تنظیم روابط خدایگان و بندۀ به وجود می‌آورد که تا زمان وی بی‌سابقه است.