

پیوند معرفت و قدرت در فلسفه سیاسی افلاطون

عبدالرسول حسینی فر*

محسن کدیور**

چکیده

اساسی‌ترین اصل فلسفه سیاسی افلاطون، قرار گرفتن ساختار مدینه فاضله براساس قدرتی است که فقط از طریق معرفت و شناخت حقیقی به دست می‌آید. از دیدگاه افلاطون ملاک قدرت در جامعه معرفت است، به طوری که هرکس در جامعه معرفت بیشتری داشته باشد، شایستگی بیشتری برای کسب قدرت دارد. افلاطون چاره‌رهایی از بحران و دگرگونی سیاسی را استواری سیاست بر پایه معرفت و خرد می‌داند، بنابراین اساس او سیاست سوفسطائیان را به دلیل مبتنی بودن بر ظن و گمان رد می‌کند. با توجه به این مبنا بسیاری از اندیشه‌های سیاسی افلاطون مانند حکومت فیلسوفان، ماهیت طبقاتی مدینه فاضله، ضرورت حاکمیت عقل بر سیاست، اخراج گروهی از شاعران و دیگر هنرمندان تقلیدی از مدینه فاضله و مخالف با حکومت دموکراسی بر پایه معرفت‌شناسی خاص افلاطون قابل تفسیر و توجیه است. تحلیل فلسفه سیاسی افلاطون بر مبنای فوق ذهن را به این نتیجه وامی‌دارد که موضع برخی از منتقدین فلسفه سیاسی افلاطون از جمله کارل پوپر، به دلیل در نظر نگرفتن مبانی معرفت‌شناسی او، قابل مناقشه است.

*. کارشناس ارشد فلسفه از دانشگاه تربیت مدرس.

تهران، بزرگراه جلال آل احمد، پل نصر، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، گروه فلسفه.

واژگان کلیدی: افلاطون، فلسفه سیاسی، معرفت، قدرت، کارل پوپر.

مقدمه

سیاست نزد افلاطون جایگاه بسیار مهمی داشته است، تا جاییکه سه اثر مهم خود یعنی جمهوری، مرد سیاسی و قوانین را به آن اختصاص داده است. افلاطون را به حق می‌توان نخستین کسی دانست که به نحو منظم و منسجم به سیاست پرداخته است.

اندیشه‌های سیاسی افلاطون اگر چه در بعضی جنبه‌هایش با ما بیگانه است و دلیل این امر هم این است که او در بستر سیاسی و فرهنگی دیگری (یعنی در دولت شهرهای کوچک و مستقل یونان) می‌نوشت ولی مسائلی که او مطرح کرده است کلی، و پرسشهایی است که ذهن بشر را در طول تاریخ به خود مشغول کرده است (ردهد، ۱۳۷۳، صص ۴۴-۴۵). اندیشه سیاسی افلاطون در طول تاریخ توجه بسیاری را به خود جلب کرده است و موجبات شرح و تفاسیر مختلفی را فراهم آورده است. به طوری که می‌توان فلسفه سیاسی افلاطون را با چند رویکرد متفاوت شرح و تفسیر کرد. توجه به هر یک از این تفاسیر به تنهایی موجب بدفهمی فلسفه افلاطون و استنتاج نتایج غیر قابل قبول از آن می‌شود. ارزیابی و فهم صحیح اندیشه‌های سیاسی افلاطون در گرو بررسی این اندیشه‌ها بر اساس مبانی فلسفی و متافیزیکی اوست.

به سخن دیگر، تحلیل معتبر و عمیق فلسفه سیاسی افلاطون در گرو توجه به معرفت‌شناسی خاص او است. در نظر نگرفتن این امر موجب سوءفهم فلسفه سیاسی او خواهد شد؛ چیزی که به وضوح در سخنان برخی از منتقدان فلسفه سیاسی افلاطون قابل مشاهده است. از این رو در این مقاله سعی می‌کنیم نسبت این دو؛ یعنی معرفت‌شناسی و فلسفه سیاسی افلاطون را بررسی کنیم.

بررسی مسئله فوق در این مقاله در سه بخش صورت می‌پذیرد. در بخش اول معرفت‌شناسی افلاطون مورد بررسی و تحقیق قرار می‌گیرد و مهمترین نظریات معرفتی افلاطون در یک سیر منطقی بحث می‌شود. در بخش دوم به مسئله اصلی مقاله پرداخته می‌شود و فلسفه سیاسی افلاطون در پرتو مبانی معرفت‌شناسی او مورد تحلیل قرار می‌گیرد و در پایان هم با توجه به پیوند فلسفه سیاسی افلاطون و معرفت‌شناسی او به بررسی انتقادات وارد شده بر فلسفه سیاسی افلاطون خواهیم پرداخت.

-۱-

معرفت‌شناسی افلاطون

افلاطون دیدگاه‌های معرفت‌شناسی خود را به صورت منظم و منسجم بیان نکرده است بنابراین برای بررسی معرفت‌شناسی او باید به مجموع آثار او مراجعه کرد. در هر یک از این آثار جنبه‌ای از

معرفت‌شناسی او مورد بحث قرار گرفته است. از این میان می‌توان به رساله‌های *تئتوس*، *جمهوری*، *کراتیلوس*، *خارمیدس*، *اوتودموس*، *مهمانی* و نامه شماره هفت اشاره کرد. افلاطون در این آثار برای بیان واژه معرفت، کلمات متعددی همچون «اپیستمه» (episteme)، «فرونسیس» (phronesis) و «سوفیا» (sophia) استفاده کرده است که اغلب مفسران او برآنند که این کلمات مترادف با یکدیگر و اغلب در یک معنا بکار برده شده‌اند (Benson, 1992, p.34). فهم نظر افلاطون در باب معرفت در گرو شناخت دیدگاه‌های رقیب‌های او از جمله سوفسطائیان است. بنابراین پس از بررسی معرفت از دیدگاه سوفسطائیان و نقد آن توسط افلاطون به دیدگاه خود افلاطون، می‌پردازیم.

بررسی دیدگاه سوفسطائیان درباره معرفت و نقد آن از سوی افلاطون

سوفسطائیان حقیقت را نسبی می‌دانستند و هیچ معیار ثابت و متعلق‌پایداری برای معرفت قائل نبودند. بنابراین می‌توان گفت در حوزه معرفت‌شناسی قائل به نسبت بود. پروتاگوراس (Protagoras) با شعار «انسان مقیاس همه چیز است، مقیاس آنچه هست چگونه هست و مقیاس آنچه نیست، چگونه نیست» (تئتوس، ۱۵۲) هر نوع معرفت مطلق و ثابت را انکار و تمام عرصه‌های شناخت، اخلاق و سیاست را بر همین مبنا تفسیر می‌کرد. ملاک داوری و قضاوت از نظر او انسان بود و منظور از انسان نیز بنا به اعتقاد اکثر مفسرین و خود افلاطون انسان فردی است، نه نوعی (گاتری، بی‌تا، ص ۴۶). سوفسطایی دیگری به نام گرگیاس (Gorgias) با توجه به این نسبت معرفت، اساساً حصول معرفت را انکار کرده است. یکی دیگر از دیدگاه‌های سوفسطائیان که در پرتو معرفت اخذ شده این است که معرفت، استوار بر ادراک حسی است. در رساله *تئتوس*، افلاطون از زبان پروتاگوراس (نظریات پروتاگوراس را *تئتوس* بیان می‌کند) می‌گوید: «چنین می‌نماید، کسی که به چیزی شناسایی می‌یابد، آنچه را می‌شناسد به حس درک می‌کند، پس شناسایی جز ادراک حسی نیست» (تئتوس، ۱۵۱). بنابراین نظر، آنچه در نظر یک فرد حقیقی می‌نماید برای او حقیقی است؛ اگر چه ممکن است فی‌نفسه و یا برای فرد دیگری چنین نباشد.

افلاطون دیدگاه سوفسطائیان را به طور کلی نقد می‌کند. او چندین اشکال بر نظریه پروتاگوراس و دیگر سوفسطائیان وارد می‌کند ولی اساسی‌ترین اشکال او بر مبنای دو شرط اساسی‌ای است که برای معرفت حقیقی قائل می‌شود: الف- شناخت حقیقی باید خطاناپذیر باشد. ب- شناخت حقیقی باید درباره موضوعی باشد که دارای هستی حقیقی و ثابت است. بنابراین چون ادراک حسی از طرفی قابل خطاست و از طرف دیگر متعلق آن نه هستی واقعی بلکه اشیاء محسوس است که همیشه در حال تغییر و دگرگونی هستند، شناسایی حقیقی نیست (تئتوس، ۱۵۲). آدمی نه تنها بدون داوری در ادراکات حسی نسبت به وجود و ماهیت اشیاء به معرفت دست نمی‌یابد بلکه بدون داوری اصولاً برای ما هیچ معرفتی حاصل نمی‌شود. ادراکات حسی بدون داوری همانند اسامی یا فعلهایی هستند که بدون هیچ پیوندی پشت سر هم بیان شوند. روشن است که این کلمات هیچ مقصودی را افاده نمی‌کنند (سوفیست، ۲۶۲-۲۴۴).

افلاطون اشکالات دیگری هم بر نظریه فوق وارد کرده است که در پرتو آنها خود نظریه پروتاگوراس

غیر قابل پذیرش و متناقض می‌نماید؛ او در رساله تئتوس می‌گوید:

اگر پنداری که هر کسی در نتیجه ادراک حسی بدست می‌آورد برای خود وی حقیقت باشد و هیچ کس را یارای آن نباشد که درباره وضع و حالت دیگری داوری کند و تصورات و پندارهای او را بیازماید و به درستی و نادرستی آنها حکم کند، و چنانکه بارها گفتیم هر کس تنها به پندارها و عقاید خود قناعت ورزد و همه آنها حقیقت باشد، پس دوست گرامی، چگونه می‌توانیم پذیرفت که پروتاگوراس یگانه دانشمندی است که حق دارد به دیگران درس بدهد و مزد کلان بگیرد و ما مردمانی نادانیم که باید در برابر او سر فرود آوریم و در حلقه شاگردانش درآییم؟ مگر هر کس مقیاس دانش خود نیست؟ (۱۶۱)

در ادامه افلاطون به نقد دیدگاه گروهی از سوفسطائیان می‌پردازد که پندار را معرفت می‌دانستند. اگرچه افلاطون این امر را که پندار معرفت حقیقی باشد را در مقایسه با کسانی که معرفت را ادراک حسی می‌دانستند بیشتر می‌پذیرد و حتی سعی در اصلاح آن دارد ولی به طور کلی پندار را هم معرفت حقیقی نمی‌داند. از جمله دلایل افلاطون در رد پندار به عنوان معرفت حقیقی می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱- متعلق پندار موجودات محسوس و متغییر است، موجوداتی که نه می‌شود آنها را هست نامید و نه نیست. دانشی هم که به این موجودات تعلق می‌گیرد نه دانایی مطلق است و نه نادانی. این دانش هرچند از نادانی فاصله دارد اما از دانایی نیز به همان میزان دور است (جمهوری، کتاب پنجم، ۴۷۶-۴۷۷)؛

۲- ماهیت پندار بگونه‌ای است که نمی‌تواند معرفت‌ساز باشد. در واقع پندار از حوزه ادراکات حسی و مفاهیمی که از این ادراکات به دست می‌آید فراتر نمی‌رود. از این رو پندار را نیز می‌توان ادراک حسی نامید و همان انتقادات ادراک حسی را به آن وارد دانست (نیمائوس، ۲۹)؛

۳- چون پندار از قلمرو موجودات مادی و محسوس فراتر نمی‌رود هیچگاه از اسباب و علل این موجودات به ما معرفت و آگاهی نمی‌دهد و طبیعی است که علم و آگاهی به شی تا آنجا که به خود آن شی محدود باشد و علل و مبنای آن را درنیابد علمی است متزلزل و غیر قابل دوام (جمهوری، کتاب پنجم، ۴۷۹).

در رساله تئتوس دیدگاههای دیگری هم درباره معرفت مطرح می‌شود ولی افلاطون هیچ یک از این نظریه‌ها را درست نمی‌داند.

معرفت افلاطونی

افلاطون از پروتاگوراس اعتقاد به نسبیّت حس و ادراک حسی را می‌پذیرد، ولی برخلاف نظر پروتاگوراس ادراک حسی را فقط مرحله‌ای جزئی از شناخت می‌داند و معتقد است معرفت حقیقی به دست آمدنی و آن هم مطلق و خطاناپذیر است. همچنین از هراکلیت می‌پذیرد که اشیاء جزئی محسوس و فردی چون همیشه در حال تغییرند شایسته نیست که متعلقات معرفت حقیقی باشند. او از این مقدمات برخی از ویژگیهای معرفت حقیقی را به دست می‌آورد. ۱- معرفت حقیقی باید خطاناپذیر و واقعی باشد یعنی ثابت و پایدار و قابل آنکه با تعریف واضح و علمی درک شود. ۲- معرفت به اشیاء مادی که عین

صیوروت هستند تعلق نمی‌گیرد. ۳- معرفت، آگاهی به چیزی است از طریق آگاهی به علل و میانی آن ۴- معرفت حقیقی مبتنی بر هیچ پیش فرضی نیست. ۵- متعلق معرفت حقیقی هستیهای راستین است. دانش افلاطونی، دانشی است مطلق و کلی که با نظاره ایده‌ها به دست می‌آید. در این نوع معرفت هیچ گاه موجودات خیالی و پنداری به جای حقیقت گرفته نمی‌شوند بلکه با کنار گذاشتن همه پیش فرضها، روح به دیده عقل و خرد به مشاهده و ادراک ایده‌ها می‌پردازد. افلاطون معتقد است که دانش به دست آمده از حواس نامطمئن و ناقص است، چرا که جهان مادی نمونه ناقصی از جهان کامل یا عالم مُثُل است. دانش حقیقی محصول عقل و خرد است. جرج نلر (G. Kneeller) در بیان علت توسل افلاطون به عقل به عنوان منبع دانش می‌گوید: «... به نظر افلاطون دانش حقیقی تنها به واسطه عقل حاصل می‌شود. این امر به خاطر این است که فقط عقل توانایی این را دارد که اشکال معنوی (ذهنی و روحی) فراتر از جهان مادی را درک کند» (1964, p.32). افلاطون این دانش را در جمهوری «دانش انتخاب درست» می‌نامد و می‌گوید مهمترین امور در زندگی آدمی بهره‌وری از این دانش است (جمهوری، کتاب دهم، ۶۱۸). این دانش، مبتنی بر شناخت یقینی و تزلزل ناپذیر نمونه‌ها و ایده‌هایی است که نفس، هنگامی که درباره ماهیت «تیک» و «عادلانه» و مانند اینها می‌اندیشد، در خویشتن می‌یابد، و این دانش دارای چنان نیرویی است که می‌تواند اراده ما را رهبری کند (یگر، ۱۳۷۶، ص ۸۱۰).

افلاطون بر اساس تعریف معرفت به طریقه خاص خود، به فیلسوف حقیقی اشاره می‌کند و ویژگیهای آن را بر می‌شمارد.

فیلسوف و معرفت حقیقی

با توجه به تعریف معرفت، افلاطون نتیجه می‌گیرد که معرفت حقیقی در اختیار فیلسوف قرار دارد. فیلسوف کسی است که به مدرکات حسی دل نمی‌سپارد و همه عمر را در حال سرگردانی روی دریای لرزان عقاید و پندارها به سر نمی‌برد بلکه چشم درونش همیشه به موجود واحد دوخته شده است (جمهوری، کتاب پنجم، ۴۷۶). تنها او دارای دانش و معرفت حقیقی است و می‌تواند بر فراز پدیدارهای مفرد کثیر، شکل اصلی و حقیقی اشیاء - ایده (Idea) - را بجوید و دریابد. تنها او می‌تواند عدل فی‌نفسه و زیبایی فی‌نفسه را تعریف کند (یگر، ۱۳۷۶، ص ۹۱۹).

فیلسوف عاشق حقیقت است و جویای دانش؛ خود کلمه یونانی فیلسوف حکایتگر حرکت عاشقانه به سوی معرفت و دانایی است. در رساله جمهوری، افلاطون به بهترین وجه فیلسوف را توصیف می‌کند:

تنها کسی را می‌توان دوستدار حقیقی دانش (فیلسوف) شمرد که بالطبع در جستجوی هستی راستین بکوشد و در بند همان کثرت که هستی ظاهری دارد و نمودی بیش نیست، نماند و فریب ظاهر را نخورده و از جستجوی حقیقت خسته نشود تا آنگاه که به یاری نیروی خاص روح خود، که همجنس هستی حقیقی و خاصیتش درک حقایق است، ماهیت ناب و حقیقی هر چیزی را دریابد. چنان کسی همین که به یاری آن نیروی خاص روح، به هستی حقیقی پیوست، آن را در آغوش می‌کشد و از وصال آن برخوردار می‌شود و از این طریق خرد و حقیقت تولید

می‌کند و پس از آنکه دارای دانش حقیقی شد، از زندگی حقیقی برخوردار می‌شود. (جمه‌وری، کتاب ششم، ۴۹۰)

نیکلاس اسمیت (N. Smith) با بهره گرفتن از بیان افلاطون تمایز فیلسوفان و غیر فیلسوفان را چنین توصیف می‌کند:

کسانی که صداها را می‌شنوند و رنگها و اشکال زیبا و دوست داشتنی را می‌بینند ولی تفکرشان قادر نیست طبیعت و ذات زیبایی فی نفسه یا دوستی فی نفسه را درک کند غیرفیلسوفان هستند که در مقابل فیلسوفان یعنی کسانی که قادر به درک زیبایی فی نفسه هستند قرار دارند. (2000, pp.30-31)

مراحل و درجات معرفت

در فلسفه افلاطون همانطور که هستی و عالم منحصر به یک سطح و مرتبه نیست بلکه دارای مراتب است، شناخت و معرفت نیز دارای درجات است. این درجات از مرتبه عالی شروع شده و در پایین‌ترین سطوح به شناخت حسی منتهی می‌شوند. افلاطون سلسله مراتب معرفت را در آثار مختلف خود به صورت‌های متعدد شرح می‌دهد که از مهمترین آنها می‌توان به تمثیل خط، تمثیل غار و مراتب شناخت در نامه شماره هفت اشاره کرد.

مراتب و مراحل معرفت در تمثیل خط

افلاطون در کتاب ششم جمه‌وری مراتب و مراحل شناخت را در ضمن تمثیل خط توضیح می‌دهد. او می‌گوید: «کنون خطی را تصور کن که به دو بخش نابرابر تقسیم شده است: یکی از آن دو بخش عالم دیدنی‌هاست و دیگری عالم شناختی‌ها. هر یک از این دو بخش را نیز به همان نسبت به دو جزء تقسیم کن» (جمه‌وری، کتاب ششم، ۵۰۹).

دو قلمروی اصلی شناخت، قلمرو گمان (Opinion) و قلمرو معرفت (Knowledge) هستند. این دو قلمرو نمودار دو بخش اصلی خطند. افلاطون خود در تمایز این دو قلمرو می‌گوید:

چنانکه پیشتر گفتیم، در اینجا سخن از دو چیز است که یکی از آن دو، پادشاه عالم معقولات است یعنی عالم موضوعاتی که به وسیله خرد دریافته می‌شوند و دیگری عالم دیدنی‌ها، عمداً می‌گوییم عالم دیدنی‌ها، و نمی‌گوییم عالم روشنایی، تا گمان نبری که قصد بازی با کلمات دارم. به هر حال سخن از دو عالم در میان است: یکی عالم چیزهایی است که به چشم می‌آیند. دیگری عالم چیزهایی که به وسیله خرد شناخته می‌شوند. (همان)

هر بخش اصلی به دو قسمت فرعی تقسیم می‌شوند، بنابراین دو درجه معرفت و دو درجه گمان وجود دارد. به این ترتیب چهار مرتبه را می‌توان بررسی کرد:

۱- اولین مرحله شناخت برای انسان، پندار یا خیال (imagining) است که سطحی‌ترین مرحله

فعالیت ذهنی است و فاصله آن از شناخت حقیقی در بالاترین مرتبه است. در این مرحله فرد خود را با سایه‌ها و اشباح اشیاء محسوس سرگرم می‌کند؛

۲- دومین مرحله شناخت، عقیده (belief) است که در این مرحله فرد به دیدن اشیاء محسوس می‌پردازد؛

۳- مرحله سوم شناخت انسان، استدلال (thinking) است. فرد در این مرحله وارد جهان معقول می‌شود و با فرضیه‌ها و مفاهیم و تعاریف سروکار دارد. افلاطون این مرحله را به سبب اینکه زنجیر از پای روح برمی‌دارد و تفکر را در او برمی‌انگیزاند مرحله‌ای عالی از مراتب معرفت می‌داند ولی در عین حال معتقد است به سبب اینکه در این مرحله هنوز فرد گرفتار مفروضه‌ها و مفهومی‌های اشیاء محسوس است، به معرفت حقیقی دست نیافته است؛

۴- مرحله چهارم شناخت آدمی که کاملترین مرحله آن نیز می‌باشد علم یا معرفت (knowledge) است. در این مرحله فرد به طور مستقیم با ایده‌ها درگیر می‌شود و تا شناخت اصول و ذات امور پیش می‌رود. بالاترین مرتبه از مراتب شناخت بشری که شایسته نامیدن معرفت صحیح است، علم نام دارد. حالت ذهنی مورد بحث، حالت ذهن کسی است که فرضیه‌های بخش استدلال را به عنوان خاستگاه و نقطه عزیمت بکار می‌برد، اما از آنها فراتر می‌رود و به اصل اولیه عروج می‌کند. به علاوه در این مرحله از تصاویر بدان‌سان که در بخش استدلال بکار می‌برد، استفاده نمی‌کند بلکه به خود مُثُل به وسیله دیالکتیک می‌پردازد (Stumpf, 1989, pp.55-57).

از نظر افلاطون تمایز میان معرفت و عقیده (یا گمان) بسیار وسیع است. معرفت به طور طبیعی با آنچه حقیقتاً هست مرتبط است درحالی‌که عقیده به طور طبیعی با اشیاء حسی جزئی و در واقع با آنچه نسبتاً هست مرتبط است (Smith, 1999, p.6).

بدین ترتیب شناخت با واسطه مفاهیم انتزاعی، استدلال نامیده می‌شود در حالی‌که، شهود مستقیم و شناخت بی واسطه مثل، علم و معرفت است.

نمودار مراتب وجود و شناسایی در تمثیل خط

مراتب وجود		مراتب شناسایی	
عالم معقول	مثل	علم	معرفت
	ریاضیات	استدلال عقلی	
عالم محسوس	اشیاء محسوس	عقیده	گمان
	تصاویر و سایه‌ها	پندار یا خیال	

مراحل معرفت در تمثیل غار

افلاطون در کتاب هفتم جمهوری، مراحل شناخت را در تمثیل غار شرح می‌دهد. او می‌نویسد:

غار ی زیرزمینی را در نظر بیاور که در آن مردمانی را به بند کشیده و (روی به دیوار و پشت به مدخل غار) نشانده‌اند. این زندانیان از آغاز کودکی در آنجا بوده‌اند و گردن و رانهایشان چنان با زنجیر بسته شده است که نه می‌توانند از جای بجنبند و نه سر به راست و چپ بگردانند بلکه ناچارند پیوسته روبه‌روی خود را بنگرند. در بیرون به فاصله‌ای دور، آتشی روشن است که پرتو آن به درون غار می‌تابد. میان آتش و زندانیان راهی است بر بلندی، و در طول راه دیوار کوتاهی است چون پرده‌ای که شعبده‌بازان میان خود و تماشاگران می‌کشند تا از بالای آن هنرهای خود را به معرض نمایش بگذارند. (جمهوری، کتاب هفتم، ۵۱۴)

زندانیان گمان می‌کنند همان تصویرهایی و سایه‌هایی که از آدمیان در حال رفت و آمد بر دیوار غار می‌افتند حقیقت است. حال اگر در چنین شرایطی یکی از زندانیان آزاد شود و بتواند پشت سر خود را ببیند چه اتفاقی خواهد افتاد؟ (۵۱۵). افلاطون با پرسیدن این سوال بار دیگر مراحل وصول به معرفت را توضیح می‌دهد. زندانی نخست سایه‌ها و تصاویر اشخاص و اشیاء را بهتر از چیزهای دیگر تمیز خواهد داد (مرحله پندار یا خیال). سپس در مرحله دوم خود آدمیان و اشیاء را خواهد دید (عقیده). پس از آن به تماشای آسمان و ستارگان خواهد پرداخت و سرانجام، در مرحله چهارم، خواهد توانست خورشید را ببیند، نه انعکاس خورشید را در آب یا چیزهای دیگر، بلکه خود خورشید را به طور خالص و ناب در مکان خودش خواهد دید و به ماهیت آن پی خواهد برد (مرحله علم یا معرفت) (یگر، ۱۳۷۶، ص ۹۵۵).

مراتب شناخت در نامه شماره هفتم

افلاطون در نامه شماره هفت در هر چیز سه عامل تشخیص می‌دهد که با افزودن شناسایی حقیقی و خود آن چیز مجموعاً پنج عامل خواهد بود:

در هر چیز سه عامل وجود دارد که مطابق نظم ابدی جهان، شناسایی راستین و درونی به آن چیز، به وسیله آنها پیدا می‌شود. عامل چهارم، خود شناسایی است و عامل پنجم خود آن چیز (آیده آن چیز) است که فقط به وسیله عمق و وسعت قوه عاقله شناخته می‌شود و این، صورت اصلی آن چیز است؛ عامل نخستین، نام یک چیز است و عامل دوم تعریفی است که از آن می‌کنند. عامل سوم شکل و تصویری است که به وسیله حواس ادراک می‌شود و عامل چهارم شناسایی راستین و کامل است. (نامه شماره هفتم، ۳۴۲)

افلاطون در این مورد مثال دایره را ذکر می‌کند. دانستن نام دایره اولین عامل است، عامل دوم دانستن تعریف دایره است. عامل سوم شکل یا تصویر دایره است که به وسیله حواس درک می‌شود. عامل چهارم شناخت حقیقت اشیاء به وسیله عقل است.

شناخت حقیقی به وسیله حضور و اشراق درونی نفس است. در این مرتبه است که می‌توان مثال و آیده

را مشاهده کرد. رسیدن به این مرحله فقط از طریق دیالکتیک امکان‌پذیر است.

دیالکتیک: راه وصول به معرفت حقیقی

واژه دیالکتیک از عبارت یونانی (dialectike) از ریشه دیالگو به معنای عام فن مباحثه، گزیدن و سخن گفتن اخذ شده است. معنای این واژه در طول تاریخ فلسفه تغییرات بسیار زیادی یافته است. مبدأ پیدایش واژه دیالکتیک احتمالاً قرن پنجم قبل از میلاد است؛ زیرا ارسطو زنون الئایی (Zeno of Elea)، واضع شبهات مشهور، را مبدع این واژه می‌داند. وی احتمالات شبهات زنون را در حکم نمونه‌های برجسته دیالکتیک دانسته است. دیالکتیک به این معنا عبارت است از ابطال فرضیات خصم از طریق اتخاذ نتایج غیر قابل قبول از این فرضیات (Edwards, 1967, vol.1-2, p.345).

در آثار افلاطون این کلمه به معنای عام یعنی پرسش و پاسخ بکار رفته است، اما معنای خاص آن روش کسب معرفت به وسیله عقل (nous) است که انسان را به معرفت مثل نائل می‌کند. افلاطون دیالکتیک را در قسمتهای مختلف از آثار خود توصیف کرده است که به عنوان مثال به چند نمونه اشاره می‌شود:

- ۱- دیالکتیک چون تاجی است بر سر همه دانشها، و مرد خردمند هیچ دانشی را برتر از آن نمی‌تواند بشمارد زیرا حد نهایی دانش همان است (جمهوری، کتاب هفتم، ۵۳۳)؛
 - ۲- دیالکتیک هنری است که به همه هنرها و دانشها احاطه دارد و من برآنم که هر کس اندک بهره‌ای از آن دارد، دانشی را که موضوعش موجود حقیقی و هستی راستین است، یعنی چیزی که به اقتضای طبیعتش همواره همان می‌ماند، حقیقی‌ترین دانشها می‌شمارد (فیلیس، ۵۸)؛
 - ۳- دیالکتیک دانشی است که روح آدمی را به سوی هستی سرمدی رهبری می‌کند، و از این رو مکتبی است مقدماتی برای اینکه دیدگان روح ما، که اکنون به دنیای ظواهر و سایه‌ها دوخته شده‌اند، متوجه جهان حقیقت شوند (جمهوری، کتاب هفتم، ۵۲۷)؛
 - ۴- دیالکتیک هنر شاهانه است که بر همه دانشها فرمان می‌راند (اوتودیموس، ۲۹۲).
- از تعاریف دیالکتیک توسط افلاطون آشکار می‌شود که این دانش و معرفت از حیث موضوع و متعلق با علوم و دانشهای دیگر متفاوت است. زیرا در حالیکه علوم دیگر به محسوسات و مفاهیم ذهنی اشتغال دارند، دیالکتیک با ایده‌ها و به‌ویژه «ایده‌خی» که هستی حقیقی است، سر و کار دارد.

افلاطون در تمثیل غار و در نظریه مُثُل خود، دیالکتیک را سنگ بنای همه علوم می‌داند و معتقد است که تعلیم و تربیت اساساً برای مطالعه دیالکتیک است. کار دیالکتیک بررسی ماهیت و اعتبار فرضهای موجود در ذهن ماست. آنچه در دیالکتیک مطرح است، عبارتست از امور مطلق. (Curtis, 1975, p.19)

افلاطون می‌گوید:

اکنون وقت آن رسیده است که بدانی منظور من از دومین جزء عالم شناختنی‌ها کدام است. مرادم چیزهایی است که خرد، بی واسطه، و از طریق دیالکتیک، به دست می‌آورد و به هنگام تحقیق درباره آنها، جز مفاهیم مجرد از هیچ چیز دیگر یاری نمی‌جوید. (جمهوری، کتب ششم، ۵۱۱)

یا در جای دیگر می‌گوید:

کسی که در راه دیالکتیک گام بر دارد، از حواس یاری نمی‌جوید بلکه تنها از طریق فعالیت عقلی و با یاری جستن از مفهومی‌های مجرد، به هستی حقیقی هر چیز راه می‌یابد. (۵۲۲)

به طور خلاصه می‌توان گفت: دیالکتیک سیر فکر و خرد آدمی در مفاهیم محض عقل است برای رسیدن به هستیهای راستین تا با گذر از آنها به چیزی که برتر از هستی و مبدأ همه خوبیها و زیباییها و هستی‌هاست دست یابد.

نظریه تذکار (anamnesis)

افلاطون بر اساس مبانی معرفت‌شناسی خود معتقد است نفس انسان قبل از اینکه به این جهان پای بگذارد، همه چیز را می‌دانسته ولی به هنگام ورود به جسم آنها را از دست داده است. بنابراین بار دیگر باید آنها را به یاد آورد. بر این اساس او نتیجه می‌گیرد که کسب معرفت جز تذکار و یادآوری نیست.

چون تمام طبیعت به هم پیوسته است و نفس همه چیز را می‌شناسد پس مانعی نیست اگر از جستجو باز نایستند همه چیز را به یاد بیاورد. این یادآوری را مردم آموختن می‌نامند و پژوهیدن و آموختن در حقیقت جز به یاد آوردن نیست. (منون، ۸۱)

افلاطون با قبول نظریه تذکار که در واقع تاثیر مستقیم از نظریه تجدید حیات (rebirth) فیثاغورث را نشان می‌دهد فرضی را برای حل این مسئله به دست آورد که: آدمی چگونه واقعیت‌های تغییرناپذیر را که سقراط به عنوان تعریف‌های اخلاقی در نظر می‌گرفت و خود او «ایده» نامید، می‌شناسد؟ (Peters, 1967, p.17).

افلاطون برای اثبات این مدعا با غلام منون که از هندسه هیچ نمی‌داند وارد بحث می‌شود و با پرسشهای متعدد او را به تدریج به قضیه‌ای از قضایای هندسه واقف می‌سازد و غلام بدون هیچ نوع تعلیمی پیشینی قضیه هندسی را بیان می‌کند. افلاطون نتیجه می‌گیرد که غلام از پیش به این حقایق واقف بوده و طرح پرسشها سبب شده است تا بار دیگر حقیقتی را که از قبل می‌دانسته به یاد آورد (منون، ۸۲-۸۶).

اصولاً افلاطون هدف از دیالوگ را که روش آموزش اوست زنده شدن حقیقتی می‌داند که فرد پیش از این نظاره کرده ولی آن را از یاد برده است.

پیوند نظام معرفت و نظام قدرت (رابطه معرفت فلسفی با قدرت)

بررسی نسبت معرفت‌شناسی افلاطون و فلسفه سیاسی او مهمترین محور و اساس این مقاله است به طوری که مطالب قبلی در این تحقیق در واقع مقدمه‌ای برای فراهم آوردن امکان این امر بوده است. مهمترین سوال این است که آیا می‌توان مبنای فلسفه سیاسی افلاطون را معرفت‌شناسی او دانست به طوری که این معرفت‌شناسی خاص منجر به پدید آمدن نوعی فلسفه سیاسی خاص افلاطونی باشد؟ به طور کلی می‌توان گفت که نزد افلاطون پیوند عمیقی بین مباحث نفس‌شناسی، وجودشناسی، معرفت‌شناسی، سیاست و اخلاق وجود دارد. افلاطون فلسفه و متافیزیک را مبنای اخلاق، عمل و سیاست قرار داده است تا آنجا که بررسی فلسفه سیاسی او بدون لحاظ مبانی و مبادی خاص فلسفی و متافیزیکی او منجر به سوء فهم فلسفه سیاسی او و کسب نتایج غیرقابل قبول می‌شود.

بر این اساس در مورد افلاطون می‌توانیم بگوییم که فلسفه سیاسی او آشکارا، نتیجه آراء فلسفی اوست. در این میان معرفت‌شناسی افلاطون بیش از همه در نظریه سیاسی او تاثیر داشته است، چنانکه فلسفه سیاسی افلاطون را بدون معرفت‌شناسی او نمی‌توان درست دریافت. برای اثبات این مدعا سعی می‌کنیم چگونگی استفاده و کاربرد افلاطون از معرفت‌شناسی در فلسفه سیاسی‌اش را نشان دهیم. به عبارت دیگر بررسی می‌کنیم که چگونه معرفت‌شناسی افلاطون موجب شکل‌گیری آموزه‌های خاصی در فلسفه سیاسی او شده است.

اساسی‌ترین اصل فلسفه سیاسی افلاطون قرار گرفتن ساختار مدینه فاضله براساس قدرتی است که صرفاً از طریق معرفت و شناخت حقیقی به دست می‌آید. افلاطون ملاک قدرت را معرفت می‌داند. به طوری که در جامعه کسی که معرفت بیشتری داشته باشد شایستگی کسب قدرت بیشتری را دارد.

افلاطون در جمهوری به صراحت گفته است که دولت آرمانی او قابل تحقق نیست مگر اینکه قدرت و دانش که همیشه جدا از یکدیگر بوده‌اند با هم متحد شوند. (یگر، ۱۳۷۶، ص ۱۲۳۱)

فلسفه افلاطون در واقع دنباله طرحی بود که سقراط شروع کرده بود. این طرح عبارت بود از پیوند دادن قدرت و معرفت؛ یعنی استقرار حکومت در دست کسانی که دارای بالاترین فضیلت سیاسی‌اند و می‌توانند جامعه را در راه سعادت هدایت کنند (پولادی، ۱۳۸۳، ص ۴۱).

استواری قدرت و نظام سیاسی بر معرفت حقیقی از سوی افلاطون نتیجه‌ای بود که از فضای سیاسی آن روز آتن گرفته بود. در آن دوران دموکراسی آتن به سبب نقش توده‌ها به هرج و مرج گراییده بود به طوری که هر فردی بدون دانش و معرفت و فضیلت لازم می‌توانست در کارهای سیاسی فعال باشد. افلاطون چاره رسیدن به حکومت مطلوب و رهایی از این بحران را استواری سیاست بر پایه معرفت و خرد می‌دانست. او در بیانی روشن در کتاب ششم رساله جمهوری این مطلب را چنین بیان می‌کند. «اگر

بخواهیم جامعه ما دارای نظم کامل باشد، باید کسانی را به پاسداری آن بگماریم که همه آن چیزهای حقیقی و ذاتی مانند عدالت فی نفسه] را بشناسند» (جمهوری، کتاب ششم، ۵۰۶).

افلاطون با نقد سیاست سوفسطائیان، نظام سیاسی مطلوب خود را ارائه می‌کند. او سیاست سوفسطایی را مبتنی بر «ظن و گمان» (Doxa) می‌داند و معتقد است سوفسطائیان با استفاده از فن سخنوری بدون در نظر داشتن حقیقت به دنبال مطامع سیاسی خود از جمله توجیه سلطه ستمگران می‌باشند. افلاطون از چنین امری به «سیاست زدگی» تعبیر می‌کند و نتیجه آن را ماندن در سطح نزاعها و مناقشه‌های حاصل از ظن و گمان و در نتیجه، افتادن در چاه هلاکت و بدبختی و گرفتاری در حکومت استبدادی می‌داند (گرگیاس، ۵۰۲).

در مقابل چنین نگرشی، افلاطون با تاکید بر معرفت حقیقی و مطلق، وظیفه مرد سیاسی را این می‌داند که با شناخت و معرفت صورت اصلی (ایده) در شکل بخشی کشور خود، از آن نمونه اصلی پیروی کند (۵۱۳). در این جامعه که نقطه مقابل جامعه آتن است به جای آزار بهترین شهروندان (سقراط)، آنها را به قدرت می‌رسانند. در آنجا فضیلت و حکمت محکوم نیستند، بلکه احترام دارند و به کرسی نشاندگی می‌شوند (اسپرینگر، ۱۳۷۰، ص ۳۶۷).

معرفتی که افلاطون به دنبال آن است در واقع همان فضیلت است، یعنی فضیلتی که قدرت تمیز نیک و بد را برای انسان به ارمغان می‌آورد و در همه فضایل یا امور دیگر همچون ثروت و قدرت وجود دارد. از نظر افلاطون کسی که دارای معرفت است، سعادتمند است زیرا معرفت راستین عمل درست را موجب می‌شود که عین سعادت است و جهل عمل نادرست را سبب می‌شود که عین شقاوت و بدبختی است (Taylor, 1975, p.184).

در این راستا افلاطون می‌افزاید:

بر خلاف اکثر شهرهای دیگر که در خواب و خیال‌اند و زمامداران آنها بر سر اشباح با یکدیگر ستیزه می‌کنند و برای کسب قدرت چنان می‌جنگند که گویی خیر محض همین است، در شهر ما به دلیل استواری بر شناخت حقیقی و زیبایی، عدل و خیر محض، هیچ کوششی برای کسب مقام انجام نمی‌شود. بنابراین چنین شهری قهرماً دارای حکومت صالح و شایسته‌ای خواهد بود. (جمهوری، کتاب هفتم، ۵۲۰)

براساس مبانی فوق می‌توان چند نکته مهم را در خصوص ارتباط «پیوند نظام قدرت و معرفت در فلسفه سیاسی افلاطون» خاطر نشان ساخت:

۱- افلاطون تنها راه عملی شدن مقاصد و اهداف فردی و اجتماعی (سیاسی) را عمل براساس معرفت و دانش حقیقی می‌داند. به بیان دیگر از نظر او جهل علت همه محدودیتها است. او در رساله لیزیس راه موفقیت انسانها را چنین توصیف می‌کند:

اگر انسانها بتوانند موانع معرفتی را برطرف کنند مجاز به انجام دادن هر کاری خواهند بود زیرا به جرأت می‌توان گفت او در این صورت می‌داند چه در خانه و چه در شهر چه چیزی را انجام دهد؛ خواندن و نوشتن اولین مرحله در فراگیری این فرآیند است و عمل سیاسی هدف نهایی آن. (Friedlander, 1977, p.94)

۲- هدف افلاطون از ترسیم مدینه فاضله (Utopia) فراهم آوردن امکان سعادت‌مندی و زندگی فضیلت‌مندانه انسان‌ها است. شکل‌گیری چنین مدینه‌ای صرفاً در پیوند معرفت و قدرت سیاسی امکان‌پذیر است. از نظر افلاطون قدرت حقیقی برای اداره چنین مدینه‌ای به وسیله معرفت به دست می‌آید. او در رساله گریاس، قدرتی را که مورد نظر مستبدان است چیزی جز جهل و نادانی نمی‌داند (گریاس، ۴۶۸). فرد مستبد خواهان سعادت است اما آنچه به دست می‌آورد نهایت شقاوت و بدبختی است که چیزی جز یک روح معیوب و ناامید نیست (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۱۸۵). از نظر افلاطون تنها کسی (چه حاکم و چه فرد عادی) در همه احوال فضیلت‌مند است که زمام تمام اعمال خویش را به دست عقل دهد.

۳- براساس مبانی فوق مهم‌ترین تز فلسفه سیاسی افلاطون یعنی «حکومت فیلسوفان» (philosopher's government) قابل توجیه می‌باشد. افلاطون می‌گوید:

هیچ کشور و هیچ قانون و هیچ فردی به مرحله کمال نخواهد رسید مگر آنکه فیلسوفان یعنی آن عده انگشت شمار، به نحوی از انحاء مجبور گردند که خواه به میل خود و خواه بر خلاف میل خود، زمام دولت را بدست گیرند و خود را وقف خدمت به جامعه سازند، یا اینکه خداوند اشتیاقی راستین به فلسفه حقیقی در درون شاهان یا پسران شاهان و فرمانروایان بدمد. (جمهوری، کتاب ششم، ۴۹۹)

به راستی چرا افلاطون چاره رفع تمام مشکلات جامعه و ایجاد جامعه مطلوب را در «حکومت فلاسفه» می‌یابد. پاسخ به این سوال را می‌توان باز از خود افلاطون شنید:

آیا کسانی که دانش نظری درباره هستی حقیقی چیزها دارند و در درون خود، صورت روشنی از حقایق دارند تا به هنگام عمل مانند نقاشان چشم به آن بدوزند و پس از مطالعه و دقت در همه جزئیات آن، تصویری تا حد امکان مطابق آن سرمشق از نیکی و زیبایی و عدالت در این جهان واقعیات منعکس کنند برای فرمانروایی و پاسداری جامعه مناسب نیستند؟ (جمهوری، کتاب ششم، ۴۸۴)

آیا این کسان، جز فلاسفه‌اند؟ فلاسفه بر حسب طبیعت، همواره عاشق شناختن آن هستی ابدی هستند که دستخوش کون و فساد نیست و از شناخت هیچ جزئی از اجزاء امور به میل و اختیار خود چشم نمی‌پوشند و نه دیگران را فریب می‌دهند و نه دانسته فریب می‌خورند بلکه از دروغ و فریب بیزارند و

راستی و حقیقت را دوست دارند (۴۸۵).

افلاطون پس از این توصیف مشروح در باب فیلسوف، در خصوص لزوم فرمانروایی او می‌گوید:

بنابراین پاسداری از جامعه را تنها به دست کسانی خواهی سپرد که از یک سو علل و مبادی سعادت واقعی جامعه را بهتر از دیگران می‌شناسند و از سوی دیگر شأن و افتخاری را سزاوار خود می‌دانند که بالاتر از شان و افتخار زمامداری است. (۵۲۱)

مهمترین شارحان و مفسران افلاطون هم بر این نکته تأکید و لزوم حکومت فلاسفه را براساس مبادی معرفت‌شناسی افلاطون تشریح کرده‌اند. در اینجا بجاست به تفسیر چند تن از این شارحان اشاره کنیم:
الف) گاتری (Guthrie) با اذعان به این امر می‌گوید:

افلاطون بر پایه تمایز گمان (دوکسا) و دانش به این نتیجه می‌رسد که پاسداران شهر او را فقط باید از میان فیلسوفان انتخاب کرد، زیرا فقط آنها، وقتی که می‌خواهند مفاهیم راستی و خوبی را در حکومت‌شان عملی سازند، طبیعت واقعی این فضیلت‌ها را مدنظر دارند. (۱۳۷۷، ص ۱۰۸)

ب) یگر پس از بیان توصیف افلاطون از فلاسفه و لزوم حکومت آنها می‌افزاید:

اگر از حکمران خصیصه فیلسوفی یعنی شناخت حقیقت مطلق را، سلب کنیم به عقیده افلاطون پایه مرجعیتش را ویران کرده‌ایم. زیرا مرجعیت او بر خاصیتی شخصی و اسرارآمیز مبتنی نیست، بلکه بر نیروی اقناع حقیقت استوار است؛ حقیقتی که همه شهروندان آزادانه و داوطلبانه از آن تبعیت خواهند کرد زیرا حقیقت پایه و مایه تربیت ایشان است. شناخت والاترین معیارها که در روح فیلسوف جای دارد، اساس و مدار نظام دولت تربیتی افلاطون است. (۱۳۷۶، ص ۹۲۱)

ج) یاسپرس (Jaspers) هم در بیانی بر این نکته تأکید می‌کند. دولت بر مردان دانایی استوار است که با در نظر داشتن هستی ابدی در هر لحظه، حقیقتی را که مقتضای آن لحظه است می‌شناسند، و نیازی به قانون ندارند (۱۳۷۵، ص ۱۴۲).

د) کارل بورمان (Karl Burman) معتقد است افلاطون با توصیف فیلسوف به عاشق معرفت، فقط فیلسوفان را شایسته فرمانروایی جامعه می‌داند. شناختن اینکه هر چیز در حقیقت چیست، برای اداره امور جامعه بزرگترین اهمیت را دارد، فیلسوف به عنوان کسی که موجود حقیقی را می‌شناسد، بهتر از همه مردمان دیگر می‌تواند مراقب قوانین و امور جامعه باشند (۱۳۷۵، صص ۱۹۱-۱۹۵).

ه) اسمیت معتقد است نتیجه کلی که از بحث معرفت‌شناسی افلاطون می‌توان کسب کرد این است که قدرت و نیروی معرفت است که فیلسوفان را برای فرمانروایی بهتر و مناسب می‌سازد (Smith, 2000, p.12).

نتیجه این بحث این است که افلاطون فیلسوف را به دلیل برخوردارگی از معرفت و توانایی مشاهده

حقیقت امور دارای بیشترین شایستگی برای زمامداری جامعه می‌دانست و شاید بتوان گفت تنها فردی که می‌تواند در جامعه حکومت کند فیلسوف است و جزء او کسی شایستگی اداره جامعه را ندارد.

۴- معرفت‌شناسی افلاطون جهت برنامه‌های تعلیم و تربیت او را در مدینه فاضله مشخص می‌کند. در نظام تربیتی افلاطون وظیفه معلمان در مقام تربیت روح انسانی آماده کردن انسانها برای حصول معرفت حقیقی است. در واقع تمام برنامه تربیتی افلاطون در جهت فراهم آوردن امکان کسب معرفت حقیقی و در واقع کسب توانایی دیدار مُثُل است.

۵- سلسله مراتب در مدینه فاضله افلاطون بر اساس معرفت‌شناسی او قرار گرفته است. افلاطون با قائل شدن به مراتب طولی معرفت‌شناسی، نظام سیاسی خود را هم بر همین اساس گذاشته است. پیشه‌وران و بازرگانان به دلیل سرگرم بودن با اشیاء محسوس و جزئی یعنی داشتن توهم و پندار نسبت به امور در طبقات پائین جامعه قرار دارند؛ درحالیکه زمامداران به دلیل برخورداری از دانش و معرفت حقیقی در بالاترین طبقات جامعه جای می‌گیرند. «سلسله مراتب در مدینه افلاطونی بر حسب مرتبه دانش است که افراد دارند، چنانکه چون خردمندان و فیلسوفان از دانش حقیقی و متعالی برخوردارند، توانایی و صلاحیت حکومت کردن را نیز دارند» (کویره، ۱۳۶۰، ص ۷۴).

۶- مخالفت افلاطون با حکومت دموکراسی (democracy) از بطن مباحث متافیزیکی و بالآخر بحث معرفت‌شناسی نشأت می‌گیرد. افلاطون براساس مراتب معرفت‌شناسی خود همه انسان‌ها را در یک سطح نمی‌بیند بنابراین شایستگی آنها برای اداره جامعه هم متفاوت می‌باشد. در حکومت دموکراسی توده مردم ناآگاه که هرگز از شناخت حقیقی بهره‌ای ندارند با آراء ناقص خود به اداره حکومت می‌پردازند. بنابراین مخالفت افلاطون با این شیوه حکومتی حتمی است. افلاطون بیان می‌کند که معرفت به طور طبیعی با آنچه هست در ارتباط است، درحالیکه عقیده با اشیاء محسوس و جزئی یعنی حدس و گمان و در واقع با آنچه نیست پیوند دارد. بر این اساس شکل‌گیری حکومت بر پایه حدس و گمان به هیچ وجه مطلوب افلاطون نیست (Smith, 1999, p.6).

۷- در جای جای مدینه فاضله افلاطون، نظام عقلی حاکم است به طوری که همه احکام آن مانند نحوه ازدواج، تربیت فرزندان، معماری و مکان شهر براساس ضرورت عقلانی تدوین و برنامه‌ریزی شده است. فلسفه سیاسی افلاطون بهترین نمونه از سیاست‌ورزی براساس خرد و اندیشه و مبانی معرفتی است. مطرح کردن این امر در اینجا به این دلیل است که عقل در اوج مباحث معرفت‌شناسی افلاطون قرار دارند. عقل علاوه بر اینکه به عنوان مهمترین قوه نفس، نقش رهبری فرد را بر عهده دارد، در جامعه هم رهبری جامعه، حق فرد عاقل و خردمند است. افلاطون در پایان کتاب نهم نظامی را توصیف می‌کند که ارکان آن از تربیت بدنی و موسیقیایی گرفته تا کسب ثروت و فرمانروایی، بر عقل استوار است (جمهوری، کتاب نهم، ۵۹۱). او با تبیین خاص معرفت‌شناختی خود از قوه عقل، تعارض و تقابل بین طبیعت انسانها و قانون را به پایان می‌برد و معتقد است روح سالم و طبیعی حاوی هیچ گونه تعارضی نیست و ضرورتاً متمایل به کارهایی است که قانونی و عادلانه باشند (کاسیر، ۱۳۷۷، ص ۱۵۲).

۸- یکی از مهمترین نتایج حاکمیت عقل بر نظام سیاسی افلاطون، خروج گروهی از شاعران، نقاشان

و دیگر هنرمندان تقلیدی از مدینه فاضله است. اساس کار شاعران و دیگر هنرمندان بر عواطف و تخیل استوار است که از نظر افلاطون هیچ ارزش معرفتی ندارند و از حوزه عقل خارج می‌شوند. بنابراین، این گروه در مدینه فاضله افلاطونی که سراسر حاکمیت عقل و خرد است جایگاهی ندارند. در این مورد افلاطون در کتاب دهم رساله جمهوری می‌گوید: «نقاشی و همه فنهای دیگر که با تقلید سروکار دارند، چون خود از حقیقت بسیار دورند، با آن جزء نفس ما ارتباط می‌یابند که از تفکر و خرد دورتر از اجزاء دیگر است» (جمهوری، کتاب دهم، ۶۰۳).

-۳-

بررسی انتقادات وارد شده بر فلسفه سیاسی افلاطون در پرتو معرفت‌شناسی او

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

یکی از مناقشه‌انگیزترین کتابهایی که در ظرف شصت سال اخیر در انتقاد از افلاطون نوشته شده است کتاب جامعه باز و دشمنان آن (*The Open Society and its Enemies*) نوشته کارل پوپر (K. R. Popper) استاد مدرسه اقتصاد و علوم سیاسی لندن است.

با توجه به اهمیت انتقادات پوپر بر فلسفه سیاسی افلاطون و بحث‌انگیز بودن آنها در طول تاریخ اندیشه در این بخش از مقاله صرفاً به انتقادات پوپر می‌پردازیم.

پوپر که از هواخواهان فلسفه آزادی‌خواهی (liberalism) است در کتاب *جامعه باز و دشمنان آن* در تفسیر فلسفه سیاسی افلاطون می‌کوشد ثابت کند افلاطون، بنیانگذار اصلی جامعه بسته و منشاء عقایدی است که به حکومت استبدادی منتهی می‌شود. از نظر پوپر رویکرد افلاطون به سیاست به طریق مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی (Utopian Social Engineering) است که نمادی از رفتن به سوی توتالیتراریسم و استبداد بشمار می‌آید. در چنین جامعه‌ای مردم حق هیچ‌گونه آزادی بحث و انتقاد از حکومت را ندارند بلکه همه مکلفند بنا بر مصالح حکومت و دستورات آن عمل کنند. پوپر در کتاب *جامعه باز و دشمنان آن* به نحو روشن و صریح این اعتقاد خود در مورد فلسفه سیاسی افلاطون را بیان می‌کند. او می‌گوید: «به اعتقاد من برنامه سیاسی افلاطون نه تنها به هیچ رو بر توتالیتراریسم برتری اخلاقی ندارد بلکه در اساس و بنیاد با آن یکی است» (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۲۵۷). پوپر مخالفت افلاطون با حکومت دموکراسی را هم ناشی از همین مسئله و حتی به خاطر مشکلات شخصی افلاطون با حکومت دموکراسی می‌داند.

پوپر با کل‌گرا (holism) و تاریخی خواندن فلسفه سیاسی افلاطون، معتقد است افلاطون بدین وسیله هر تغییر اجتماعی را به معنای فساد یا تباهی و زوال می‌دانست و در مدینه فاضله خود می‌کوشید تا به هر طریق از آن بپرهیز کند (ص ۴۶).

پوپر مدینه افلاطون را جامعه‌ای طبقاتی می‌داند که در آن هیچ کس از طبقه خود (caste) نمی‌تواند به طبقه دیگری راه پیدا کند، به طوری که طبقه حاکم همیشه از توده مردم جدا است.

بهترین دولت افلاطون بر شالوده سخت‌ترین و نرمی‌ناپذیرترین تمایزات طبقاتی پایه گذاری شده و دولتی مبتنی بر نظام « کاستها » است. مساله اجتناب از جنگ طبقاتی نه با حذف طبقات، بلکه با اعطای چنان برتری عظیمی به طبقه حاکم حل می‌شود که امکان قد برافراشتن در برابر آن موجود نباشد. (ص ۸۷)

بر این اساس به نظر پوپر افلاطون به نابرابری انسان‌ها معتقد است و آنها را از لحاظ روحیه و جایگاه اجتماعی و سیاسی برابر نمی‌داند به طوری که افلاطون برای زمامداران، امتیازها و جایگاه ویژه‌ای قائل است. پوپر در این مورد می‌گوید:

افلاطون و شاگردش ارسطو نظریه نابرابری انسان‌ها را از نظر زیست‌شناختی و معنوی و اخلاقی مطرح کردند. یونانیان و بربرها بر حسب طبیعت نابرابرند؛ تقابل میان آنها نظیر تقابل بین سروران طبیعی و بردگان طبیعی است. (ص ۱۲۰)

او آموزه فیلسوف - شاه افلاطون را هم در راستای قانون نژاد پرستی تفسیر می‌کند و می‌گوید:

افلاطون در همین قطعه کلیدی (نظریه فیلسوف - شاه) به معتقدات نژاد پرستانه خویش کنایه می‌زند که در آن مهمترین خواست خود را نیز بیان می‌کند. بدون فیلسوف حقیقی و جامع شرایط که در تمام علوم لازم برای اصلاح نژاد آموزش دیده باشد، دولت از دست می‌رود. (ص ۳۴۸)

تحلیل انتقادات وارد شده بر فلسفه سیاسی افلاطون

تحلیل و ارزیابی انتقادات پوپر نیازمند مراجعه به متافیزیک و از آن جمله معرفت‌شناسی افلاطون است. در این مقاله با توجه به اینکه در بخش‌های گذشته معرفت‌شناسی افلاطون و نسبت آن با فلسفه سیاسی او مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است، پاسخ برخی از انتقادات آشکار می‌باشد. بنابراین فقط به ذکر چند نکته بسنده می‌شود.

۱- مهمترین انتقاد پوپر که در واقع شاکله و جهت دهنده دیگر انتقادات او بر فلسفه سیاسی افلاطون است بر این فرض استوار است که چون افلاطون با حکومت دموکراسی مخالف بود بنابراین طرفدار جامعه بسته و حکومت استبدادی شمرده می‌شود. در پاسخ می‌توان گفت اگرچه بسیاری از انتقادات به حکومت دموکراسی به افلاطون بازمی‌گردد اما به هیچ وجه از این امر نمی‌توان نتیجه گرفت که افلاطون

خواهان رژیم استبدادی و حکومت توتالیتر بوده است؛ نکته‌ای که پوپر به آن توجه نکرده است. پوپر نه مخالفت‌های صریح افلاطون با حکومت استبدادی (جمهوری، کتاب نهم، ۵۸۰) را در نظر می‌گیرد و نه اقدامات عملی او در برخورد با حکومت مستبد سی‌تن و تلاش‌های او برای اصلاح حکومت دیونوسیوس مستبد.

۲- همان‌طور که در بخش قبل ذکر شد، انتقادات افلاطون بر حکومت دموکراسی بر مبنای نظری خاص او و از همه مهمتر معرفت‌شناسی او استوار است. افلاطون از آن روی با حکومت دموکراسی مخالف است که سرنوشت جامعه و زمام حکومت به دست توده مردم ناآگاهی سپرده می‌شود که گرفتار ظن و گمان هستند. این مخالفت در واقع نتیجه معرفت‌شناسی او است. افلاطونی که معتقد است حاکم مدینه باید به معرفت حقیقی دیدار مُثُل دست یابد آشکار است که با حکومت دموکراسی که حاکمان آن مردم عادی تربیت نیافته ناآگاهی می‌باشند مخالف است (جمهوری، کتاب هشتم، ۵۵۸).

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

۴- اینکه افلاطون خواهان ایجاد یک دولت کامل است به نحوی که برای آنکه هر نوع تغییر و دگرگونی از آن رفع شود، به از بین بردن مالکیت شخصی و ارائه نظریه اشتراکی در امور اقتصادی و خانوادگی پرداخته است، جای تردیدی نیست؛ ولی ذکر این نکته نباید فراموش شود که افلاطون فرد را در مقابل جمع و شهروند را در مقابل دولت تحقیر نمی‌کند بلکه در توجیه و تشریح فرد به مقایسه آن با جامعه و دولت می‌پردازد. طبیعت، مصلحت فرد و جامعه را هماهنگ کرده است به نحوی که تسلیم به مقتضیات زندگی جمعی مانع از احراز سعادت فردی نیست (عنایت، ۱۳۸۱، ص ۵۴).

۵- طبقاتی بودن مدینه فاضله افلاطون هم نتیجه معرفت‌شناسی او است. افلاطون با قائل شدن به مراتب طولی معرفت‌شناسی و نفس‌شناسی و تفاوت درجه افراد در کسب فضیلت و تربیت، معتقد بود که نظام سیاسی مدینه هم بر همین اساس باید نهاده شود به طوری که پایگاه هر فرد با توجه به ملاک‌های فوق مشخص شود. براین اساس او نتیجه می‌گیرد که پیشه‌وران و بازرگانان به سبب سرگرم بودن با توهّم و پندار و فقدان تربیت و فضایل عالی در طبقات پائین جامعه قرار دارند درحالی‌که زمامداران به دلیل برخورداری از معرفت حقیقی، تربیت و فضیلت در بالاترین طبقات جامعه جای می‌گیرند.

۶- افلاطون پس از طرح ادعای فیلسوف-شاهی در پاسخ و توجیه این امر که چرا فلاسفه باید حاکم باشند معتقد است دلیل این امر این است که فلاسفه حقیقی یک امتیاز معرفتی ویژه‌ای دارند که دیگران از آن برخوردار نیستند، آنها معرفت (Episteme) دارند و آن را به کار می‌برند درحالی‌که دیگران دارای

گمان (Doxa) هستند (Smith, 2000, pp. 1-2).

فیلسوف دارای دانش و معرفت حقیقی است و می‌تواند برفراز پدیدارهای کثیر، هستی تغییرناپذیر سرمدی را دریابد. بنابراین اگر بنا است دولت افلاطون نسخه صحیحی از صورت یا مثال دولت باشد فقط فیلسوف است که می‌تواند آن اصل آسمانی را ببیند و از آن نسخه بردارد (جمهوری، کتاب پنجم و ششم، ۴۷۴-۵۰۲).

-۴-

نتیجه

افلاطون بر خلاف سوفسطائیان که معرفت را نسبی و جزئی و تنها متعلق به اشیاء محسوس می‌دانستند، معرفت حقیقی را کلی و مطلق می‌دانست. این معرفت مبتنی بر شناخت یقینی ایده‌ها است. از این رو، معرفت حقیقی از آن فیلسوف است، زیرا فقط فیلسوف است که می‌تواند برفراز پدیدارهای کثیر، حقیقت اشیاء را مشاهده کند. و اما شناخت دارای مراتب و درجات است و از پایین‌ترین درجه که شناخت سایه‌ها و محسوسات است شروع می‌شود و تا شناخت ایده خیر ادامه می‌یابد. عالی‌ترین نوع معرفت، دیالکتیک است که انسان با آن می‌تواند به شناخت ایده‌ها و در مرتبه بالاتر به شناخت ایده خیر دست یابد.

از سوی دیگر سیاست نزد افلاطون بر معرفت حقیقی و شناخت مطلق استوار است. از همین روی مطالعه فلسفه سیاسی افلاطون باید با توجه به مبانی نظری و معرفت‌شناختی آن صورت پذیرد.

اگر با چنین رویکردی یعنی با این نگرش که اندیشه‌های هر متفکری را باید با توجه به محتوای کل آثار متفکر و مبانی اندیشه فلسفی او مورد تحلیل و ارزیابی قرار داد، به فلسفه افلاطون و بخصوص فلسفه سیاسی او نگریسته شود، فهم معتبرتری از فلسفه سیاسی او حاصل خواهد شد. جدا کردن یک بخش از آموزه‌های یک فیلسوف و تحلیل جداگانه آن مسلماً منجر به قضاوت‌هایی خواهد شد که با روح فلسفه متفکر در تعارض خواهد بود. برای فهم هر فیلسوف و متفکر باید با وی هم‌زمانی داشت و برای هم‌زمانی باید به کل تفکر او توجه داشت و نتایج خاص آن تفکر را در پرتو مبانی و اصول آن تحلیل و بررسی کرد.

با توجه به این مبنا، بسیاری از اندیشه‌های سیاسی افلاطون مانند حکومت فیلسوفان، سلسله مراتب در مدینه فاضله، مخالفت با حکومت دموکراسی در رساله جمهوری، ضرورت عقلی حاکم بر سیاست، نپذیرفتن گروهی از شاعران و دیگر هنرمندان در مدینه فاضله، تنها بر پایه معرفت‌شناسی خاص افلاطون قابل تفسیر و توجیه است.

پی‌نوشت

* این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه در دانشگاه تربیت مدرس است.

منابع

- ادواردز، پل. (۱۳۷۹) *تاریخ مابعدالطبیعه* (به انضمام مقالات دیگر). ترجمه شهرام پازوکی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اسپرینگز، توماس. (۱۳۷۰) *فهم نظریه‌های سیاسی*. ترجمه فرهنگ راجبی. تهران: انتشارات آگه.
- افلاطون. (۱۳۸۰) *دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- (۱۳۸۱) *جمهور*. ترجمه فواد روحانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- بورمان، کارل. (۱۳۷۵) *افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- پالمر، ریچارد ا. (۱۳۷۷) *علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایر ماخر، دیلتای، هایدگر و گادامر*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- پوپر، کارل. (۱۳۸۰) *جامعه باز و دشمنان آن*. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- پولادی، کمال. (۱۳۸۳) *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب*. تهران: نشر مرکز.
- دیرکس، هانس. (۱۳۸۰) *انسان‌شناسی فلسفی*. ترجمه محمدرضا بهشتی. تهران: هرمس.
- ردهد، برایان. (۱۳۷۳) *اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو*. ترجمه مرتضی کاخی و اکبر افسری. تهران: نشر آگه.
- عنایت، حمید. (۱۳۸۱) *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*. با مقدمه و به اهتمام حمید مصدق. تهران: انتشارات زمستان.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵) *تاریخ فلسفه: یونان و روم*. ترجمه جلال الدین مجتوبی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۷۷) *اسطوره دولت*. ترجمه یدالله موقن. تهران: هرمس.
- کوپره، الکساندر. (۱۳۶۰) *سیاست از نظر افلاطون*. ترجمه امیرحسین جهاننگلو. تهران: خوارزمی.
- گاتری، دیلیبوکی. سی. (۱۳۷۷) *تاریخ فلسفه یونان*، جلد ۱۳: *افلاطون، زندگی، آثار و محاورات سقراطی*. ترجمه حسن فتحی. تهران: فکر روز.
- (۱۳۷۷) *تاریخ فلسفه یونان*، جلد ۱۵: *جمهوری*. ترجمه حسن فتحی. تهران: فکر روز.
- (بی‌تا) *سوفسطائیان ۲*. ترجمه حسن فتحی. تهران: فکر روز.
- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵) *متفکران یونانی*، جلد ۱ و ۲. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۵۷) *افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- یگر، ورنر. (۱۳۷۶) *پایدیا*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

- Benson, Hugh H.(1992). *Socrates and the Beginning of Moral Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Curtis, S.J. (1975). *A short History of Educational Ideas*. University Tutorial Press.
- Edwards, Paul (ed.) (1967). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York & London: Macmillan.
- Friendlander, Paul. (1977). *Plato*. trans. by Hans Myerhoff. Princeton Press.
- Kneller, George. (1964). *Introduction to Philosophy of Education*. John Wiley and Sonsine.
- Peters, E.F. (1967). *Greek Philosophical Terms*. New York University Press.
- Smith, Nicholas D. (ed.) (1998). *Plato Critical Assessment*. London and New York: Routledge.
- .(1999). "How the Prisoners in Plato's Cave Are Like Us?". *Proceedings of the Boston Area Colloquium*, 13.
- and Johnson. C. (2001). "What Is Liberty for Plato and Aristotle on Political Freedom?". *Skepsis*, 12.
- . (2000). "Plato on Knowledge as a Power". *Journal of the History of Philosophy*, 38.
- Stumpf, Samuel Enoch. (1989). *Philosophy: Problem and History*. McGraw Hill.
- Taylor, A.E. (1975). *Socrates*. Greenwood Press.

