

جستارهای فلسفی، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۱۴۱-۱۷۳

بررسی و نقد نظریه عدالت در رساله جمهوری افلاطون^۱

ثریا ملکی^۲

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، رشته فلسفه غرب، تهران، ایران

شمس الملوک مصطفوی^۳

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات تهران، گروه فلسفه، تهران، ایران

چکیده

یکی از مباحث محوری در کتاب جمهوری افلاطون، موضوع عدالت است. افلاطون برای تعریف عدالت مدینه فاضله‌ای را ترسیم می‌کند که حاکم آن فیلسوف پادشاه است. از دیدگاه وی عدالت باید هم در درون فرد و هم در جامعه ایجاد شود. عدالت در شهر در سلسله مراتب طبیعی و تقسیم کار یافت می‌شود، بدین ترتیب، هرکس باید همان عملی را انجام دهد که به طور طبیعی برای آن ساخته شده است. عدالت در نفس نیز آن است که هر جزء نفس تنها به وظیفه خود عمل کند، تا به این ترتیب در نفس هماهنگی ایجاد شود. پس عدالت سلامت روح و رذیلت و ظلم بیماری روح است. عدالت افلاطونی دارای دو مرتبه است. یکی مرتبه‌ای که خاص فیلسوفان است و یکی مرتبه مخصوص افراد. فیلسوف هم از هماهنگی در درون برخوردار است و هم قادر به نظاره صور عدالت می‌باشد. اما دیگران هرچند از طریق عدالت هماهنگی را در درون‌شان ایجاد می‌کنند، ولی با عدالت حقیقی فاصله دارند. ولی مستعدند که با تربیت به نظاره صور عدالت دست یابند که این کار با هدایت حاکم فیلسوف انجام می‌شود. تعریف افلاطون از عدالت از همه امور حقوقی و قراردادی فراتر می‌رود و به مبدأ عدالت در روح انسانی بر می‌گردد. آنچه فیلسوف، عدالت می‌خواند در درونی‌ترین ژرفای طبیعت آدمی ریشه دارد. مقاله حاضر ضمن طرح موضوعات فوق در کتاب جمهوری، به بررسی ارتباط سیاست و اخلاق نزد افلاطون و عوامل دخیل در طرح نظریات اخلاقی و سیاسی وی پرداخته و در نهایت به این پرسش پاسخ می‌دهد که آیا غرض نهایی افلاطون در رساله جمهوری طرح آرمان شهر بوده است یا طرح نظریه‌ای درباره عدالت.

واژگان کلیدی: افلاطون، آرمان شهر، عدالت، تربیت، سیاست، اخلاق، جمهوری.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۷/۲۴ تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۱۰/۹

۲. پست الکترونیک: SorayamalekiL33@gmail.com

۳. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): Sha_mostafavi@yahoo.com

مقدمه

کتاب جمهوری^۱ افلاطون^۲ یکی از مهم‌ترین منابع کلاسیک در فلسفه سیاست تلقی می‌شود. افلاطون در جمهوری نظریه‌ی عدالت خود را در ارتباط با آراء سیاسی و دیدگاه‌های اخلاقی‌اش مطرح کرده و براین اساس اتوپای خود را تأسیس می‌کند. شاید بتوان مرگ سقراط^۳ را بزرگ‌ترین عامل مؤثر برای ایجاد مدینه فاضله در فکر افلاطون دانست. زیرا سقراط برای افلاطون جامع تمام فضایل بود. زمانی که سقراط اعدام شد، افلاطون از خود پرسید کدام نظام سیاسی می‌تواند شهروند خوبی مانند سقراط را اعدام نکند و کدام نظم و نظام اجتماعی حقیقتاً موطن مردمان خوب است. مرگ سقراط موجب شد که افلاطون به این نتیجه برسد که حکیم را در مدینه محل و مقامی نیست مگر اینکه حاکم باشد، و این که وقتی جامعه و فرمانروایان آن ناعادل و از نظر اخلاقی فاسد باشند، فرد عادل نمی‌تواند زندگی کند.

عوامل متعددی بر تفکر افلاطون تأثیرگذار بودند که از جمله می‌توان به اندیشه‌های سوفسطائیان اشاره کرد. وقتی پروتاگوراس^۴ می‌گوید انسان مقیاس همه چیز است، بر اساس آموزه وی هیچ حقیقت عینی و مستقل از فاعل شناسایی وجود ندارد. از این رو حقیقت با احساس و تصورات ذهنی یکی می‌شود.

بعد از پروتاگوراس سوفسطائیان دیگر آموزه‌های وی را به حوزه سیاست و اخلاق تسری دادند. وقتی حقیقت عینی وجود ندارد، آنچه در نظر کسی درست است فقط برای

۱. Republic: کلمه جمهوری ترجمه یونانی کلمه پولیتیاست (politeia) که عموماً این واژه به قانون اساسی ترجمه می‌شود. این واژه برای تعریف نظام و نوع حکومت به کار می‌رود. به این معنا که با معین کردن غایتی که مدینه مورد بحث باید دنبال کند یا آن را والاترین هدف خویش برشمارد، نیز تعیین انسان‌هایی که باید به شهر حکومت کنند، نوع مدینه را مشخص می‌کند. اشتراوس، لنو، فلسفه سیاسی چیست، فرهنگ رجایی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ش، صص ۲۱۳-۲۱۴.

2. Plato
3. Socrates
4. Protagoras

فرد او درست خواهد بود. در این صورت هیچ قانون اخلاقی عینی نیز وجود نخواهد داشت. هرچه به نظر کسی حق می‌رسد فقط برای او حق است. به این ترتیب اخلاق با احساس فرد پیوند می‌خورد. برای سوفسطائیان عدالت به معنی حق قوی‌تر یا حق اکثریت بود. آنها معتقد بودند قانون ساخته افراد ضعیف جامعه برای کنترل افراد قوی جامعه است. پس قانون زور تنها قانونی است که طبیعت می‌پذیرد.

اما افلاطون در مخالف با سوفسطائیان برای مفاهیم اخلاقی هم‌چون عدالت حقیقت عینی مستقل قائل می‌شود که طریق مشاهده آن، جز با چشم عقل یعنی با سیر دیالکتیک میسر نیست.

افکار پارمنیدس^۱ و هراکلیتوس^۲ نیز از جمله عواملی است که بر فکر افلاطون تأثیر بسزایی گذاشت. اندیشه پارمنیدس معطوف به تلاش جهت یافتن امر جاوید و ماندگار در میان امور گذرا و متغیر است. از نگاه وی واقعیت مطلق وجود و هستی است و نیستی غیر واقعی است. به نظر می‌رسد وقتی پارمنیدس می‌گوید حس منشأ توهم است، جهان حس را جهان نیستی می‌نامند.

افلاطون با کمی تعدیل نظریه او را می‌پذیرد. با این تفاوت که وی جهان حس را جهان نیستی نمی‌داند بلکه جهان محسوس را چیزی بین هستی و نیستی قرار می‌دهد. یعنی وی جهان محسوس را سایه عالم مُثُل می‌نامد. افلاطون همان اندازه که تحت تأثیر اندیشه پارمنیدس بود از آرای هراکلیتوس نیز متأثر بود. هراکلیتوس می‌گوید فقط شدن و تغییر، هست. وجود، دوام، وحدت جز توهم چیزی نیستند و همه چیز درگذر است. افلاطون با نبوغ فکری خویش این دو رأی متضاد را با هم جمع کرده و فلسفه خویش را بنا نهاد. بدین ترتیب که جهان را به دو جهان معقول و محسوس تقسیم کرد. تغییرپذیری جهان محسوس را از نظریه هراکلیتوس و ثبات جهان معقول را از نظریه پارمنیدس اخذ نمود.

1. parmenids
2. Heraclitus

هم‌چنین تأثیر‌پذیری افلاطون از افکار این دو اندیشمند در نظریه عدالت مشاهده می‌شود. عدالت فی‌نفسه که دارای جنبه ثابت است در جهان معقول یعنی جهان مثل قرار دارد و عدالت‌هایی که در جهان محسوس مشاهده می‌شوند، در حال گذر و تغییراند؛ هر چند این دو عدالت به هم ارتباط دارند یعنی یکی جلوه و تجلی دیگری است.

عدالت^۱ از دیدگاه پیش سقراطیان

برای ورود به بحث عدالت از دیدگاه پیش سقراطیان ابتدا معنای دو واژه طبیعت و قانون را به طور مختصر بیان می‌کنیم. سپس به اصطلاح قانون طبیعی و ارتباط آن با عدالت در نزد پیش سقراطیان می‌پردازیم.

دو کلمه نوموس (جمع = نوموی) [=قانون] و فوسیس (طبیعت^۲) کلمات کلیدی در اندیشه یونانی است. کلمه نوموس اغلب به دو معنی اطلاق می‌شود: ۱. عادت یا رسم مبتنی بر باورهای سنتی یا قراردادی مربوط به چیزهای درست و حقیقی؛ ۲. قوانینی که به طرز صورتی تدوین شده‌اند. یعنی «عادات صحیح» را صورت‌بندی کرده به صورت رفتار تکلیفی درآورده‌اند و اقتدار جامعه را پشتیبان آن قرار داده‌اند. معنی اول از نظر زمانی مقدم است ولی هیچ‌وقت تأثیر خود را از دست نمی‌دهد به طوری که به نظر یونانیان، قانون هر قدر هم صورت مکتوب به خود گیرد و از طرف قدرت حاکمه پشتیبانی شود، باز هم وابسته به آداب و عادات است.^۳

اما کلمه طبیعت در ادبیات فلسفی یونان باستان معانی متفاوتی داشته است. فیلسوفان پیش از سقراط آن را مکرر در معنای «ذات موجودات» به کار می‌بردند. هم‌چنین ایشان طبیعت را به معنای نیروی ذاتی موجود در اشیا و گاهی نیز به معنای اصل و ریشه (منشأ پیدایش) موجودات می‌دانستند.^۱

۱. واژه یونانی که به عدالت ترجمه شده واژه دیکایوسونه Dikaiousune است.

2. Nature

۳. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، انتشارات فکر روز، ج ۱۰، ۱۳۷۵ش، ص ۱۱۰.

به دلیل آن که مفهوم واژه «طبیعت» نزد یونانیان باستان کاملاً واضح نبود، این ابهام به مفهوم «قانون طبیعی» نیز سرایت نمود. نقطه آغازین تاریخ به کارگیری واژه قانون طبیعی در فلسفه یونان به درستی معلوم نیست: اما قدر مسلم این است که رواقیان از این واژه در آثار خود استفاده کرده‌اند. پیش از دوره رواقیان فیلسوفان یونانی واژه‌ی «عدالت طبیعی» را به جای قانون طبیعی به کار می‌بردند. با توجه به تمام مطالب گفته شده وجه تسمیه‌ی «قانون طبیعی» در هیچ یک از آثار متفکران دوره یونان باستان روشن نیست. نکته مسلم این است که ایشان قانون طبیعی را مترادف با احکام عقل می‌دانستند.^۱

به‌رغم آن که فیلسوفان یونانی اولین اندیشمندانی بودند که در جهت تغییر نظم هستی از راه کشف طبیعت موجودات گام‌های اولیه را برداشتند، واژه قانون طبیعی در آثار فیلسوفان اولیه یونان باستان به کار نرفته بلکه یونانیان از کلمه دیکه^۲ که به مفهوم عدالت نزدیک بود استفاده می‌کردند. به همین جهت می‌توان گفت در یونان پیش از سقراط عدالت به مثابه قانون طبیعی تلقی می‌شده است.

آناکسمیندر،^۳ اولین فیلسوفی است که در یونان قدیم واژه عدالت را تفسیر نمود. وی عدالت را به مثابه مرجع جهانی میان قدرت‌های متخاصم در طول زمان می‌دانست.

۱. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، صص ۶، ۷، ۳۲.

2. dike

۳. Anaximanderi: وی اصل نهایی عالم را به ماده معینی نسبت نمی‌دهد به نظر وی اصل نهایی اشیا مادی است اما این ماده بی شکل، نامعین و مطلقاً بدون تشخیص است. یکی دیگر از نظریات وی درباره «جهان بی شمار» است وی معتقد است: این جهان ما یکی پس از دیگری در زمان می‌آید ابتدا یک جهان پدید آمده، رشد کرده و از بین رفته و آن‌گاه جان دیگری همین فرآیند را طی کرده و این تحول دوره‌ای جهان‌ها همیشه جریان داشته است. استیس، والتر، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۵ش، ص ۴۳.

پس از گذشت یک نسل آناکسمینس^۱ قوانین را به دو دسته تقسیم نمود:

(۱) قانون مکتوب که دولت آن را وضع می‌کند.

(۲) قانون نانوشته که در اصطلاح «عدالت طبیعی جهان شمول» نام دارد.

هر چند آناکسمینس در این عبارت، واژه «عدالت طبیعی» را به کار برده اما بدون تردیدی مراد وی از «قانون نانوشته» قانون طبیعی بوده است. زیرا نیم قرن پس از او حکمای یونان همین تعریف را برای اصطلاح «قانون طبیعی» ارائه کردند.^۲

عدالت در کتاب جمهوری

در مورد زمان تصنیف جمهوری اختلاف نظر وجود دارد. به گفته پاپاس گفت‌وگویی که در جمهوری آمده در سال ۴۳۲ ق.م رخ داده است، و شاید جمهوری حدود ۳۷۵ ق.م یعنی پنجاه سال پس از آن تصنیف شده است ولی بسیاری مفسران از جمله اشتراوس و گاتری معتقدند زمان تصنیف جمهوری دقیقاً مشخص نیست. بنابراین چیزی که درباره آن می‌گویند تقریبی و از روی احتمال است. باید توجه داشت، افراد حاضر در گفت‌وگو، زاده‌ی ذهن و خیال افلاطون نیستند، بلکه اشخاص حقیقی‌اند که افلاطون از آنها برای بیان آرای خویش استفاده کرده است.

یکی از کسانی که در جمهوری سخن می‌گوید پولمارخوس است که قرار است با اتهامی سیاسی اعدام شود. کفالوس و فرزندانش از جمله پولمارخوس چون شهروند آتنی نبودند، از حق مالکیت محروم بودند. آنها زندگی نیک انسانی را بدون توجه به سیاست توصیف می‌کنند. در حالی که تراسوماخوس در تعریف عدالت بر بعد سیاسی آن

۱. Anaximenes: وی اهل میلتوس بود. حدود سال‌های ۵۲۴ تا ۵۸۸ قبل از میلاد می‌زیست وی اصل نخستین جهان را مادی می‌دانست و آن اصل نخستین در نظر وی هوا بود. استیس، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، ص ۴۶.

۲. طالبی، قانون طبیعی و نقش آن در فلسفه حقوق یونان باستان، صص ۱۰-۱۱.

تأکید می‌کند و توجه وی بر قدرت افسار گسیخته ناشی از زندگی در یک نظام سیاسی است که کسی بر آن کنترل ندارد.

گلاوکن و آدیمانتوس برادران نانتی افلاطون هستند که در بیشتر قسمت‌های رساله جمهوری سقراط را همراهی می‌کنند. این دو برادر هم بر بُعد سیاسی و هم اخلاقی عدالت تأکید دارند. آدیمانتوس میل دارد در برابر ادعاهای سقراط مقاومت عمل‌گرایانه نشان دهد. اما گلاوکن با استدلال‌های دشوار سقراط موافقت می‌کند. اهمیت برادران افلاطون در رساله جمهوری و همراهی آن‌ها با سقراط در این است که آنها از لحاظ اخلاقی درستکار و صادق‌اند. یعنی از دو فضیلتی برخوردارند که سقراط نیاز دارد از طریق آنها مباحث مهم خود را مطرح و به پیش برد.^۱

سقراط اولین بحث درباره عدالت را با کفالوس پیرمرد ساده دل و نجیبی که هیچ ادعایی فلسفی ندارد آغاز می‌کند. کفالوس می‌گوید: عدالت همان ادای دین، راستگویی و پس دادن مال است. سقراط این تعریف را با یک مثال نقض، در باب دوستی که در حال دیوانگی برای بازپس گرفتن اسلحه‌اش آمده است، رد می‌کند. باز پس دادن اسلحه به او به معنی ادای دین است. اما نمی‌توان این کار را درست و عادلانه دانست زیرا به ضرر آن شخص و دوست ماست. سقراط نشان می‌دهد که تعریف کفالوس از عدالت انواع اندکی از اعمال عادلانه را در برمی‌گیرد و شامل همه انواع نمی‌شود. هم‌چنین کفالوس نمی‌تواند بگوید که کدام یک از آن ویژگی‌هایی که نامبرده، ویژگی‌های ذاتی و طبیعی عدالت است.^۲

چنان‌چه اشتراوس می‌گوید به نظر کفالوس عدالت عبارت است از باز پس دادن امانت. به‌طور کلی‌تر، عدالت عبارت است از بازگرداندن، یا دادن چیزی که به دیگران تعلق دارد. هم‌چنین کفالوس معتقد است، عدالت سودمند است نه تنها برای دهنده بلکه

۱. پاپاس، راهنمای جمهوری افلاطون، ترجمه بهزاد سبزی، صص ۳۶-۴۰.

۲. همان، صص ۵۵، ۵۶.

برای گیرنده، حالا آن گیرنده در هر وضعیت جسمی و روحی که باشد و حتی نتواند مضر بودن و سودمند بودن چیزی را برای خودش تشخیص دهد. اما سقراط می‌گوید در بعضی مواقع آنچه به شخص تعلق دارد برای او مضر است.

یعنی اگر مردم از آنچه به آنها تعلق دارد به طور صحیح و عاقلانه استفاده نکنند. در این مواقع چه باید کرد؟ در این صورت نباید اموال خود مردم را به خودشان بازگرداند. بلکه این اموال باید به طور مشترک مورد استفاده قرار گیرد تا کسانی که از این اموال به طور صحیح بهره می‌برند آنها را مورد استفاده قرار دهند. نتیجه این که باید مالکیت اشتراکی در جامعه حاکم باشد و مالکیت خصوصی فسخ شود. از طرفی تنها عده کمی که دارای توانایی عقلی استثنایی هستند می‌توانند عاقلانه تصمیم بگیرند که چه چیزهایی و چه مقدار از آنها برای استفاده هر فرد یا دست کم برای افرادی که مهم هستند مفید است.

لذا باید مقرر شود که جامعه صرفاً توسط افراد عاقل اداره شود، یعنی توسط فیلسوفان به معنی دقیق کلمه که با قدرت مطلق به اداره امور پردازند.

طبق نظر اشتراوس راستگویی و گفتن حقیقت مثل پس دادن امانت نمی‌تواند همیشه موجب عمل عادلانه گردد. یعنی راستگویی و گفتن حقیقت جزء ذات و طبیعت عدالت نیست زیرا در آرمان شهر در مواقع بسیار نادر فرماندهان می‌توانند به مردمان خود دروغ و سخنان نادرست بگویند. هر چند این سخنان به نفع کشور و مردم است اما باز هم دور از حقیقت است در حالی که فرماندهان آرمان شهر عادل‌ترین مردمان هستند، لذا راستگویی و گفتن حقیقت جزء اصلی عدالت نیست.

بعد از کفالوس، پسرش پولمارخوس بحث را دنبال می‌کند وی با توسل به اعتبار و مرجعیت سیموندس شاعر بزرگ می‌گوید، عدالت این است که آدمی دینی را که به هر کس دارد ادا کند. دین ما به هر کس آن چیزی است که سزاوار اوست؛ سزاوار دوستان نیک و سزاوار دشمنان بدی است. سقراط به این نظریه ایراد می‌گیرد و می‌گوید اگر

عدالت را این گونه بفهمیم در این صورت پزشک، آشپز و ... نیز به هر کسی چیزی می دهند که سزاوار و درخور اوست. پس اینان نیز به نیکی کردن با دوستان و زیان رساندن به دشمنان توانا هستند. به بیانی دیگر سقراط می گوید عاملان برخی فنون به ظاهر سودمندتر از مردم عادی هستند مثلاً فن کشاورزی برای کشاورز سودمند است تا عدالت. بدین ترتیب سقراط این نظریه درباره عدالت را رد می کند.^۱

اما هم چنان پولمارخوس مصرانه می گوید عدالت مفید بودن برای دوستان و آسیب و ضرر رساندن به دشمنان است. سقراط از وی می پرسد دوست کیست؟ وی می گوید کسی که به نظر ما نیک و درست کار می نماید و دشمن عکس آن است. سقراط می گوید: آیا نمود در هر دو مورد ما را به اشتباه نمی اندازد یعنی گاهی ما دوست را دشمن و دشمن را دوست نمی گیریم. به عبارت دیگر ما انسان ها گاهی در پندار خودمان هستیم، و با واقعیت روبه رو نشده ایم یعنی در غار ذهن خود گرفتاریم. در این هنگام دشمن را دوست و دوست را دشمن می دانیم. یعنی انسان درستکار و عادل را دشمن و انسان فریبکار را دوست خود می دانیم. در این هنگام ذات حقیقی انسان ها بر ما آشکار نشده است پس در کل می توان گفت ما در تشخیص دوست و دشمن امکان دارد اشتباه کنیم. پس باید این تعریف اصلاح شود و بگوییم عدالت زیان رساندن به بدان یعنی ظالمان و سود رساندن به نیکان یعنی عادلان است. اعم از این که دوست ما باشند یا دشمن ما. اما سقراط به این تعریف نیز ایراداتی وارد می کند و می گوید مرد عادل نباید به هیچ کس، اعم از دوست و دشمن، و حتی دشمن بد و ظالم، زیان برساند، زیرا زیان رساندن سبب می شود که هر موجودی، اعم از آدمی و اسب و ... از جهت فضیلت خاص خود بدتر شود نه بهتر؛ و می دانیم که عدالت فضیلت خاص آدمی است. پس کسی که سبب شود دیگری فاقد عدالت گردد از نظر سقراط عادل نیست.

۱. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۲ و ۴، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰ش، صص

به گفته پاپاس سقراط با این ادعا که عادل نباید به کسی حتی به دشمن خودش ضرر برساند، به مبارزه با دیدگاه سنتی یونانی بر می‌خیزد که انتقام در روابط اجتماعی آن نقشی بسیار برجسته داشت. سقراط با شدت مخالف این دیدگاه رایج در جامعه زمانه خود بود.^۱

در ادامه بحث تراسوماخوس با عصبانیت و پرخاشگری سخن سقراط را قطع می‌کند و یک تعریف جدیدی از عدالت ارائه می‌دهد تعریفی که در اینجا به خاستگاه عدالت از نظر عموم مردم اشاره دارد. بسیاری از مفسران از جمله گمپرتس بر این عقیده‌اند که افلاطون تراسوماخوس را نماینده عقیده عمومی درباره عدالت می‌داند.^۲

تراسوماخوس خطاب به سقراط در تعریف عدالت می‌گوید عدالت چیزی نیست جز آنچه برای قوی سودمند باشد و چون در همه کشورها قدرت در دست حکومت است از این رو اگر نیک بنگری خواهی دید که عدالت در همه جا یک چیز بیش نیست چیزی که برای حکومت وقت سودمند است.^۳

سقراط به این تعریف از عدالت ایراد می‌گیرد و می‌گوید حاکم و قانونگذار در تشخیص منفعت خویش گاهی اشتباه می‌کند. در این هنگام مرد عادل از فرمان و قانون اشتباه حاکم اطاعت می‌کند. اگر معنای عدالت اطاعت مردم و زیردستان از فرمان حاکم و قانون‌گذار باشد پس این عدالت به زیان حاکم بوده و این نتیجه برخلاف نظر تراسوماخوس است. سقراط در ادامه، تراسوماخوس را به تناقض‌گویی می‌کشاند و از طریق مقایسه هنر کشورداری با فنون و هنرهای دیگر از جمله پزشکی این نتیجه را می‌گیرد که حاکمان نیز در صدد تأمین منافع دیگران هستند نه خودشان.

۱. پاپاس، راهنمای جمهوری افلاطون، ترجمه بهزاد سبزی، صص ۶۴-۶۵.

۲. گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، محمد حسن لطفی، ج ۲، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵ش، ص ۹۹۸.

۳. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، صص ۸۲۹-۸۳۰.

در ادامه سقراط با طرح سوالی جهت گفت‌وگو را عوض می‌کند و بحث را از تعریف عدالت به اثبات اینکه آیا عدالت جزء فضایل نیک و سودمند است یا نه تغییر می‌دهد.

تراسوماخوس در جواب سؤال سقراط که عدالت و ظلم را در کدام جایگاه قرار می‌دهد، می‌گوید: که ظلم را جزء فضایل خیر، نیک و خردمند و عدل را ساده لوحی و خوش باوری ابلهانه می‌داند. سقراط تلاش می‌کند اثبات کند که عدل جزء فضایل است و برای شخص سودمند می‌باشد. وی با تکیه بر واژه «برتری جستن بر» سعی می‌کند، ادعای خود را ثابت کند. به گفته‌ی سقراط عادل می‌خواهد فقط از ضد خود یعنی ظالم برتری جوید اما ظالم می‌خواهد بر همه کس برتری جوید چه عادل و چه بر امثال خود یعنی ظالم. از دیدگاه سقراط رفتار عادل و ظالم به این معنا شبیه دانا و نادان است. زیرا کسی که دانا و نیک است بر امثال خود برتری نمی‌جوید بلکه می‌خواهد بر کسانی که مانند او نیستند و ضد او هستند برتری جوید و چون افراد دانا خردمند هستند پس عادل که رفتارش شبیه دانایان است، خردمند و دانا و ظالم شبیه نادان و نابکار است، پس عدل فضیلت است و ظلم رذیلت.^۱

پاپاس این استدلال را ضعیف می‌داند به گفته وی «بزرگ‌ترین عیب این استدلال استفاده سرسری سقراط از عبارت «برتری جستن بر» است اگر این عبارت در مورد ظالم به کار رود فریب دادن است یعنی ظالم مثلاً از راه غصب اموال دیگران بر آنها برتری می‌جوید «برتری جستن بر» در زمینه‌های دیگر به رقابت اشاره دارد کسی که از موسیقی سر در نمی‌آورد سعی می‌کند در تصنیف موسیقی بر موسیقیدان برتری جوید. دو معنای این عبارت هیچ وجه مشترکی ندارند رقابت می‌تواند شرافتمندانه باشد».^۲

۱. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، صص ۸۳۴-۸۴۱.

۲. پاپاس، راهنمای جمهوری افلاطون، ترجمه بهزاد سبزی، صص ۷۸-۷۹.

البته سقراط خود در ادامه می‌گوید چون آشکار شد که عدل فضیلت و دانایی است و ظلم رذیلت و نادانی پس عدل باید نیرومندتر از ظلم باشد. اما نباید به این استدلال اکتفا کنیم باید به دنبال دلایل قوی‌تر باشیم. سپس ادامه می‌دهد که برای هر فعالیت انسانی و گروهی باید نوعی همکاری در میان باشد. حتی در میان راهزنان نیز باید یک نوع همکاری وجود داشته باشد بنابراین باید عدالتی ضعیف که آن را صداقت در میان راهزنان می‌نامیم باشد پس می‌توان گفت حتی یک حکومت ظالم برای بقای خود نیاز به اندکی عدالت در حکومتش دارد. زیرا اگر حکومت به طور کامل ظالم باشد در واقع پدید نمی‌آید. یا اگر پدید آید به دلیل اینکه ظلم سبب جدایی و تفرقه است خودش موجب نابودی خودش می‌شود پس عدالت سودمند است حتی به نفع کسی که ظالم باشد. در اینجا پاپاس و اشتراوس به نظریه سقراط ایراد می‌گیرند و می‌گویند همان گونه که اندک عدالت آمیخته با ظلم بیش از ظلم محض نتیجه بخش خواهد بود، ممکن است این آمیزه حتی بیش از خود عدالت هم مؤثر باشد زیرا اندک عدالت آمیخته با ظلم سبب می‌شود که استثمار و قدرت این ظلم بیشتر شود و نیز موجب می‌شود ظلم که درونش تفرقه و جدایی است با کمک این اندک عدالت هماهنگی و اتحادی هرچند اندک برای بقای خود ایجاد کند.^۱

در ادامه جریان بحث سقراط و تراسوماخوس، سقراط با بیان استدلال‌هایی ثابت می‌کند که زندگی عادل قرین نیک بختی است. سقراط می‌گوید هر چیزی کارکرد خاص خود را دارد پس هر چیزی دارای فضیلتی^۲ مخصوص به خود است مثل چشم که فضیلت و کارکرد خاص اش دیدن است. اگر هر چیزی کارکرد مخصوص خود را دارد که در هیچ چیز دیگر وجود ندارد، پس روح هم فضیلت خاص خودش را دارد که عدالت است. که سبب می‌شود انسان عادل از طریق هماهنگی که در نفس ایجاد می‌شود خوب

۱. اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست، ترجمه فرهنگ رجایی، ص ۱۷۸؛ پاپاس، راهنمای جمهوری افلاطون، ترجمه بهزاد سبزی، ص ۸۰.

زندگی کند. در حالی که چون نفس ظالم فاقد چنین هماهنگی است پس در نتیجه ظالم در زندگی بدی به سر می‌برد. سقراط در انتهای کتاب اول می‌گوید هنوز مشخص نشده است که عدالت چیست؟ و تا دقیقاً ندانیم عدالت چیست نمی‌توانیم بگوییم که آیا عدالت فضیلت است یا نه؟^۱

در اینجا قبل از اینکه وارد بحث دیگری شویم به نظر گاتری که تقریباً نظری متفاوت با دیگر مفسران درباره تراسوماخوس جمهوری دارد. به اختصار اشاره می‌کنیم. به نظر گاتری باید در بررسی دیدگاه تراسوماخوس به این نکته توجه کنیم که در استدلال‌های وی نیروی محرکه، احساس عاطفی است تا تحقیق فلسفی. تراسوماخوس تحت تأثیر احساس عاطفی نیرومندی قرار گرفته و سخنان خود را از روی عمد به صورت تناقض گویی حاد بیان می‌کند. «عدالت چیزی جز منافع اقویا نیست» لازم نیست این سخنان را به معنی لفظی آن بگیریم. او از موفقیت تبهکاران و وضعیت رقت بار بسیاری از نیک مردان در حیرت افتاده می‌گوید «عدالتی در کار نیست، عدالت وجود ندارد». منظور او این است که چیزی به نام عدالت وجود دارد و او به خوبی از ماهیت آن آگاه است ولی در این زمان نباید بیهوده در جست‌وجوی آن بود. شدت تناقض در اینجا است که برای هر یونانی‌ای کلمات عدالت و عدل دارای ارزش اخلاقی مثبتی هستند: این مفاهیم چنان دامنه وسیعی دارند که مفهوم عدل را تقریباً می‌توان با مفهوم ارزش اخلاقی مساوی دانست چون کلمه دیکایون [=عدل] کاملاً محتوایی اخلاقی داشته است.

هیچ یونانی نمی‌توانست به راحتی بگوید عدل یعنی منفعت اقویا. به نظر گاتری هدف تراسوماخوس این بوده است که از نفاق پرده بردارد و نشان دهد که چگونه معنی عدالت مورد تحریف قرار می‌گیرد. افراد و جوامع چنان عمل می‌کنند که گویی اقتضای عدالت این است که ضعفا مورد ستم قرار گیرند و اقویا فقط به دلیل اینکه قوی هستند هر

۱. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، صص ۸۴۸-۸۵۳.

کاری بخواهند بتوانند انجام دهند و در عین حال غالباً به آن اعتراف نکنند و مخالفین خود را به کارهایی متهم سازند که خود انجام می‌دهند.

تراسوماخوس با تحقیر و عصبانیت به بیان امر واقعی می‌پردازد. «به نظر من عدالت چیزی جز منفعت قدرتمندان نیست». و بعد آن را محدود می‌کند به منافع دولت حاکم، یا باید این را نمونه‌ای از واژگونگی اخلاق موجود به حساب آورد (کلمه عدالت هنوز مجاز و مشروع است، اما به جای چیزی نشسته است که هیچ کس آن را جایز نمی‌داند) و یا دال بر از بین رفتن محتوای اخلاقی خود کلمه دانست. آنچه امروز عدالت نامیده می‌شود ارتباطی به حق و باطل ندارد: عدالت فقط در خدمت منافع کسی است که در برهه‌ای از زمان، عنان قدرت را در دست دارد هر حکومتی قوانینی را به نفع خود وضع می‌کند و نام آن را عدالت می‌نهد. واقعیت همین است.^۱

به نظر می‌رسد افلاطون با نشان دادن این که کتاب اول در تعریف عدالت دارای نواقصی است نشان می‌دهد که همیشه راهکار استادش راهکار اصلی نیست یعنی همیشه راه حل اخلاقی راه حلی مناسب و کامل برای حل مشکلات جامعه و فرد نیست بلکه برای حل مشکلات فرد و جامعه می‌توان در کنار راهکار اخلاقی از راهکار سیاسی، تربیتی و مابعدالطبیعی نیز استفاده کرد. پس سقراط بدون اینکه بداند واقعاً عدالت چیست وارد کتاب دوم می‌شود. در این جا برادران افلاطون گلاوکن و آدئیمانوس وارد صحنه می‌شوند. از سقراط می‌خواهند از عدالت در ذات خود، یعنی بدون در نظر داشتن مزایای اجتماعی و حتی اخروی آن، تعریفی ارائه دهد که آن تعریف در ذات خود یعنی فی‌نفسه برای نفس مفید باشد. به بیان دیگر از سقراط می‌خواهند ثابت کند که چه نیرویی در ذات ظلم و عدالت نهفته است که اگر در روح آدمی جای گیرد یکی موحش‌ترین بیماری برای روح است و دیگری بزرگ‌ترین نعمت‌ها. سقراط با این مباحث تغییر جهتی در موضوع عدالت و ظلم می‌دهد یعنی عدالت را از عدالت به‌عنوان ویژگی

۱. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، حسن فتحی، صص ۱۶۲-۱۷۳، ۱۷۷، ۱۷۸.

اعمال انسانی، به عدالت به عنوان ویژگی نفس تغییر داده و آن را از یک امر بیرونی به یک امر درونی تبدیل می‌کند. بنابراین موضوع مهم این می‌شود که چه چیزی در نفس عدالت هست که باعث و محرک اعمال عادلانه در انسان می‌شود. حتی اگر مزایای اجتماعی و اخروی اعمال عادلانه حذف شود. وقتی گلاوکن و آدئیمانوس از عدالت فی نفسه در نفس سخن می‌گویند منظور ویژگی‌های نفس یا حالت خاص نفس می‌باشد و که فرد را به انجام عمل عادلانه سوق می‌دهد از این رو سقراط می‌گوید برای نشان دادن عدالت، قبل از بررسی عدالت در نفس، باید ابتدا عدالت را در شهر جست‌وجو کنیم. زیرا عدالت ویژگی و خاصیتی است که هم یک فرد و هم یک شهر از آن بهره‌مندند. پس بهتر آن است ماهیت عدالت را در موجود بزرگ‌تر یعنی جامعه که به حروف درشت نوشته شده ببینیم. یکی از مهم‌ترین پیامدهای سخن سقراط این است که میان مدینه و فرد یا به عبارت دقیق‌تر میان مدینه و روح بشر تناظر و تشابهی وجود دارد. افلاطون افراد مدینه^۱ را به سه طبقه ۱. فرمانروایان ۲. دستیاران (پاسداران) ۳. پیشه‌وران تقسیم می‌کند. وی به طور مفصل درباره تربیت پاسداران سخن می‌گوید زیرا فرمانروایان از میان همین پاسداران انتخاب می‌شوند.^۲

هم‌چنین از نظر وی پیشه‌وران وظیفه دارند که از نظر اقتصادی معیشت دو طبقه دیگر یعنی فرمانروایان و دستیاران را تأمین کنند. در مقابل وظیفه تربیت طبقه پیشه‌ور به دست فرمانروایان و پاسداران است. ایراد بسیاری از مفسران از جمله پاپاس بر دیدگاه افلاطون درباره طبقه پیشه‌ور این است که وی درباره نحوه زندگی این طبقه و تحرک اجتماعی این طبقه سخنی به میان نمی‌آورد. البته افلاطون می‌گوید اگر سرشت فرزندی

۱. سقراط تأسیس مدینه فاضله را در سه مرحله انجام می‌دهد: ۱. شهر سالم یا شهر خوک‌ها ۲. شهر خالص (پاک خالص) (پاک شده) یا شهر پادگان نظامی ۳. شهری که فیلسوفان در آن حکومت می‌کنند. سقراط از شهر خوک‌ها شروع می‌کند تا به شهر ایده‌آل خود که در آن حکومت به دست فیلسوفان است برسد.
۲. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، صص ۸۴۸ - ۸۵۳.

در طبقه پیشه‌ور از زر باشد باید به طبقه فرمانروایان انتقال یابد اما از چگونگی این انتقال سخنی به میان نیاورده است.^۱

به نظر فاستر ایراد پایاس به افلاطون وارد نیست چون افلاطون چگونگی این انتقال را به عهده فرمانروایان آرمان شهر می‌گذارد.

وقتی طبقه پیشه‌ور وظیفه‌اش را به نحو احسن انجام دهد و از نظر اقتصادی دو طبقه دیگر را تأمین کند، باید فرمانروا و دستیاران امنیت و رفاه آنان را برعهده گیرند. افلاطون چگونگی انجام این وظیفه را به عهده فرمانروایان آرمان شهر می‌گذارد. زیرا فرمانروا یک فرد معمولی نیست. آن شخص همان‌قدر از آزمون‌های فکری و جسمانی به سلامت بیرون آمده که از آزمون‌های اخلاقی، پس می‌تواند مورد اعتماد باشد. چون این شخص بر همه چیز تسلط دارد. آگاه است و به درک صور اشیاء نائل آمده است. هم‌چنین به نظر فاستر نباید درباره دیدگاه افلاطون نسبت به طبقه پیشه‌وران این گونه تند برخورد کرد، بلکه باید به این نکته توجه نمود که در یونان باستان کارهای تولیدی را عمدتاً غلامان و بندگان انجام می‌دادند. از این جهت ما اگر اعضای طبقه سوم جامعه را به عنوان بندگانی آزاد شده که دارای حقوق و مزایایی هستند در نظر بگیریم آن وقت در تحلیل اندیشه افلاطون انصاف بیشتری خواهیم داشت. هم‌چنین باید به این نکته نیز توجه کرد که سقراط افلاطونی بارها تأکید می‌کند هدف فرمانروایان رفاه سعادت زبردستان است نه خوشی و رفاه شخصی فرمانروایان. حتی زمانی که گلاوکن از سقراط

۱. افلاطون می‌گوید از طریق تعلیم و تربیت می‌توان مفهوم صحیح سلسله مراتب طبیعی را با زبان اسطوره برای افرادی که نمی‌توانند حقیقت را به درستی درک کنند قابل فهم کرد و سقراط با بیان اسطوره‌ای می‌گوید از ابتدای خلقت یعنی زمانی که خداوند انسان‌ها را آفریده وجود کسانی را که در آینده زمام کشور را به دست می‌گیرند را به زر سرشت و به همین جهت آنان گرانقدرتر از دیگران هستند و چون زر و سیم خدایی در درونشان به مقدار کافی است به زر و سیم زمینی نیاز ندارند. دستیاران با سیم و دیگر پیشه‌وران را با آهن و برنج سرشت. به این ترتیب جامعه سقراطی به سه طبقه تقسیم می‌شود: فراونروایان - دستیاران - پیشه‌وران. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، صص ۹۲۸-۹۳۲.

انتقاد می‌کند و می‌گوید پاسداران تو از نیک بختی بهره‌ای ندارند، سقراط پاسخ می‌دهد که ما جامعه ایده‌آل را بدین منظور تأسیس نکرده‌ایم که طبقه‌ای نیک‌بخت‌تر از طبقات دیگر باشند، بلکه هدف ما نیک بختی تمام جامعه است و معتقدیم که عدالت را تنها در چنین جامعه‌ای می‌توان یافت. بنابراین از دیدگاه افلاطون نه تنها سعادت اتباع یعنی کسانی که تحت حکومت‌اند با سعادت دولت از هم مجزا نیست بلکه بر یکدیگر منطبق‌اند.^۱

عدالت در شهر

سقراط پس از تعیین و شرح ساختار مدینه ایده آل می‌گوید برای پیدا کردن عدالت در شهر ابتدا باید سه فضیلت دیگر یعنی دانایی، شجاعت، خویشتن‌داری را در جامعه پیدا کنیم. به گفته سقراط در مدینه فاضله حکمت به معنی حسن تدبیر است، حسن تدبیر خود نوعی دانایی است زیرا تنها در پرتو دانش می‌توان در هر کار تدبیری نیک اندیشید نه در سایه نادانی. به عقیده وی موضوع این دانش خود جامعه است یعنی این که جامعه با خویشتن چگونه باید رفتار کند و در برابر جوامع و دولت‌های دیگر چه رفتاری باید در پیش گیرد.

نزد سقراط این دانش مختص فرمانروایان است. در پرتو دانش خاص این طبقه است که جامعه‌ای را جامعه دانا می‌نامیم. دانش حقیقی را این طبقه در دست دارند. به نظر گاتری منظور افلاطون از دانش حقیقی فهم صورت‌ها و مثال و در نهایت فهم صورت متعالی یعنی صورتی نیک و خیر می‌باشد. هم‌چنین شجاعت نزد طبقه جنگ جویان است زیرا پاسداران نیرویی دارند که به یاری آن در همه احوال اعتقاد خود را درباره این که از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید استوار نگاه می‌دارند. و نیز خویشتن-

۱. فاستر مایکل، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۸ش، صص

داری و اعتدال به معنی مهارکردن جزء پست روح به وسیله جزء عالی روح است. حالا می‌توان پرسید عدالت در کجا یافت می‌شود. در واقع عدالت را باید در سلسله مراتب طبیعی و در تقسیم کار که مبتنی بر آن است جست‌وجو کرد. پس تعریف عدالت در مدینه این گونه است که هرکس در مدینه همان عملی را انجام دهد که طبیعتاً برای آن ساخته شده است یعنی هر کس به کار خویش و به وظیفه خویش عمل کند. به سبب عدالت در مفهوم فوق است که سه فضیلت دیگر فضیلت می‌شوند زیرا به یاری عدالت این سه فضیلت می‌توانند کار خودشان را به بهترین نحو انجام دهند. به بیانی دیگر مدینه در صورتی عادلانه است که سه بخش آن فرمانروایان، پاسداران و پیشه‌وران به کار خویش و تنها به کار خوش مشغول باشند. عدالت مثل اعتدال در انحصار یک بخش منفرد نیست بلکه برای تمام قسمت‌ها لازم است. هم‌چنین عدالت در بردارنده همه فضیلت‌هاست گرچه با مجموع آنها یکی نیست زیرا توصیف متمایزی دارد و نیز جایگاه فضیلت عدالت بالاتر از دیگر فضایل است.^۱

عدالت سبب می‌شود که شهر در عین اینکه دارای طبقاتی متفاوت است یعنی در عین کثرت کاملاً واحد باشد. وقتی عدالت را در شهر مشخص کردیم به راحتی ظلم نیز در شهر خود را آشکار می‌کند. بدین معنا که اگر افراد برحسب طبیعت و استعداد ذاتی خود در جایگاه واقعی‌شان نباشند و در شهر جابه‌جایی طبقات صورت گیرد، به عنوان مثال طبقه پیشه‌ور از جایگاه طبیعی خود خارج شده و وارد طبقه دیگر مثلاً پاسداران شود در حالی که هیچ استعداد و قابلیت برای وارد شدن به این طبقه ندارد، هرج و مرج و لگام گسیختگی و بی‌نظمی در شهر ایجاد می‌گردد که این آشفتگی مایه تباهی جامعه و سبب ایجاد ظلم در جامعه می‌شود.

لازم است در اینجا اشاره شود که یکی از اصول عدالت در افلاطون اصل تقسیم کار و تخصص داشتن در شهر است. یعنی هر کس باید کارش متناسب با استعدادش

۱. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، صص ۹۴۴ - ۹۵۴.

باشد. به گفته فاستر، اصلی که حاکم بر احراز شرط تخصص در شهر بدوی (شهر خوکان) بود با آن اصلی که مبنای تخصص در شهر ایده آل افلاطون است فرق دارد. در مورد ساکنان شهر بدوی که در آن شهر حکمران و پاسدار وجود نداشت و همه جزء طبقه تولیدکننده محسوب می‌شدند، اصل حاکم بر تخصص حرفه‌ای آنها این بود که استعداد هنری مردمان شهر با هم فرق داشت و همین فرق مشاغل آنها را از هم جدا می‌کرد. اما در مورد شهر ایده آل افلاطونی صورت قضیه دگرگون است زیرا اعضای این دو طبقه (حکمران و پاسداران) بر مبنای این اصل که استعداد و ظرفیت مردمان یک شهر برای تحصیل فضیلت انسانی با هم فرق دارد انتخاب می‌شوند. خصیصه‌ای که برای عضویت طبقه پاسداران لازم می‌باشد این است که اعضای این طبقه استعداد برای کسب شجاعت مدنی را داشته باشند در حالی که برای ارتقا به سطح فرمانروایان قطع نظر از شجاعت داشتن خرد سیاسی هم لازم است. پس افراد در شهر ایده آل به نسبت قرار گرفتن در هر طبقه‌ای فضیلت‌هایشان هم به نسبت آن با دیگر طبقات شهر متفاوت است. به نظر فاستر مسئله‌ای که در این شهر (یعنی شهر ایده آل افلاطون) با آن مواجه‌ایم مسئله دیرین تقسیم کار نیست بلکه هدف از بیان تقسیم کار، تقسیم سیاسی و اقتصادی شهر به سه طبقه اساسی است یعنی این که طبقه سیاسی از جمله پاسداران و حکمرانان را از طبقه اقتصادی که در دست پیشه‌وران است جدا کند.^۱

اما پاپاس نظری متفاوت نسبت به دیدگاه فاستر درباره تقسیم شهر به سه طبقه پاسداران، پیشه‌وران و حکمرانان دارد. به گفته‌ی پاپاس هدف نهایی اصل تقسیم کار و به دنبال آن تقسیم‌بندی در شهر افلاطون از ابتدا بر آن بوده که نشان دهد آن طبقات چگونه با هم هماهنگ می‌شوند زیرا سقراط برای تعریف عدالت در شهر نیازمند آن است که

۱. فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، صص ۱۲۱-۱۲۳.

اجزای یک شهر تعریف شوند تا همکاری و نظم‌ی که عدالت منجر به آن می‌شد در شهر میان گروه و طبقه‌های مشخص و مجزا به وجود آید.^۱

عدالت در نفس

سقراط در ادامه بحث عدالت در نفس را شروع می‌کند. به گفته سقراط نفس دارای سه بخش است یعنی جزء خردمند، جزء میل‌کننده و جزء اراده که این سه با هم متفاوتند. بدین ترتیب اجزا نفس از لحاظ تعداد و کارکرد با اجزای شهر یکی است.

جزء خردمند برابر با طبقه فرمانروایان، جزء جسور یا شجاع نفس برابر با طبقه سپاهیان و جزء میل‌کننده نفس برابر با طبقه پیشه‌وران در شهر است. به گفته سقراط عدالت در نفس تابع همان وضعیتی است که در جامعه دیده‌ایم یعنی انسان زمانی عادل است که هر جزء نفس‌اش تنها به وظیفه خود عمل کند. پس عادل کسی است که اجازه ندهد جزئی از اجزای روحش به کار جزئی دیگر دست بیازد یا همه اجزا در کارهای یکدیگر مداخله کنند بلکه همواره انسان باید بکوشد که هر جزء نفس وظیفه خود را انجام دهد. بدین ترتیب در نفس عادل جزء خرد نفس بر سایر اجزاء حکومت می‌کند و جزء جسور یا اراده نفس برای مهار جزء میل‌کننده با جزء خرد همکاری می‌کند.

وقتی که سه جزء نفس خود را با یکدیگر هماهنگ ساختند، انسان در درون خود نظم‌ی زیبا برقرار می‌کند. عدالت در نفس تحقق می‌یابد ظلم در نفس نیز عبارت است از نفاق میان اجزاء نفس و یا اینکه هر جزء علاوه بر کار خود در کار اجزاء دیگر نیز دخالت کند، و یا اینکه یکی از اجزاء علیه تمامی نفس قیام نماید، و با اینکه برحسب طبیعت یعنی سرشت‌اش حق حکومت بر تمامی نفس را ندارد بکوشد زمام فرمانروایی را به دست گیرد. پس وقتی عدالت سلامت به بار می‌آورد و عمل عادلانه سبب پیدایی عدالت می‌-

۱. پاپاس، راهنمای جمهوری افلاطون، ترجمه بهزاد سبزی، صص ۱۲۵-۱۲۶.

شود، عمل بیدادگرانه نیز سبب پیدایی ظلم می‌شود.^۱ کاسمن^۲ در مقاله‌ی «عدالت و فضیلت»^۳ به نکته‌ای اشاره می‌کند که بیان آن برای فهم عدالت افلاطونی لازم است. وی می‌گوید اکثر مفسران از عدالت افلاطونی به گونه‌ای برداشت کرده‌اند که گویا افلاطون فقط به اصل وحدت و هماهنگی بین اجزای نفس و طبقات شهر تأکید می‌کند، در حالی که در عدالت افلاطونی نباید فقط به وحدت و هماهنگی و نظم تکیه کرد. بلکه برای فهم بهتر هماهنگی و وحدت در عدالت افلاطونی باید به تمایزات در عدالت نیز توجه نمود. سقراط در رساله جمهوری عدالت را یک فضیلت می‌داند. اگر ما به دنبال عدالت به مثابه یک فضیلت هستیم ضروری است که تقسیم‌بندی کاری را که در آن هر کس باید به وظیفه خاص خویش عمل کند بر طبق اصول معیارگرا (اصل تمایزات) به انجام برسانیم. همین اصل معیارگر است که بیانگر فضیلت عدالت در درون شهر است. آن اصلی که در این جا کاسمن به آن اشاره می‌کند اصلی است که بیانگر تمایز در عملکردها با توسل به عناصر مختلف در شهر می‌باشد که سبب می‌شود بهترین عمل در شهر انجام شود یعنی وقتی جامعه براساس اصل تقسیم وظایف بنا می‌شود. این بدان دلیل است که این تقسیم‌بندی ویژگی اساسی زندگی اجتماعی به شمار می‌رود. در اینجا عدالت در واقع به معنای اصل تمایز در باب عملکردهاست که مستقر بر شایستگی طبیعی افراد است. پس اگر سؤال اساسی در جامعه این باشد که گروه‌های مختلف مردم چه کارهایی انجام می‌دهند؟ پاسخ این است که آن کاری که در آن خوب هستند. یعنی آن کاری که برای انجام آن مناسب‌ترینند که این همان عدالت است. پس گفتن این مطلب که عدالت در واقع اصل تمایز در عملکردهایی است که بر پایه قابلیت‌های طبیعی بنا نهاده شده است معادل با گفتن این جمله است که این اصل تمایزات بر پایه فضیلت‌ها می‌باشد. چراکه فضیلت کیفیت و

۱. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، صص ۹۶۴-۹۶۵.

2. Aryeh Kosman
3. Justice and Virtue

خصوصیتی است که فرد را قادر به انجام دادن یک عملکرد به نحو احسن می‌نماید. بنابراین زمانی که سقراط می‌گوید عدالت اصلی است که بر مبنای آن هر کس می‌بایست کاری را انجام دهد که به طور طبیعی برای آن مناسب است او اساساً به این نکته اشاره می‌کند که در یک جامعه‌ی مبتنی بر عدالت هر فردی وظایفی را بر عهده می‌گیرد که فضیلت متناسب با آن را دارا باشد.

پس با توجه به مطالب گفته شده عدالت یعنی هارمونی، هماهنگی و زمانی حاصل می‌شود که هر یک از عناصر شخص کارکردی متمایز داشته باشد و عملکرد مشخصی را که برای نفس مناسب است به انجام برساند. به گفته کاسمن جمهوری به مثابه مطالعه‌ای در باب عدالت می‌تواند به چشم نوعی کندوکاو در باب تمایزات حقیقی وجود افراد نگریسته شود. یعنی اگر یک نهاد پیچیده به عنوان مثال یک جامعه یا شهر را تصور کنیم به ناچار افراد و طبقات این شهر از لحاظ عملکرد متمایز می‌باشند. و لذا این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که اصلی که موجب این تمایزات حقیقی در شهر می‌شود چیست؟ از آن جا که این اصل همان عدالت است. کندوکاو در زمینه عدالت کندوکاو در زمینه اصل تمایزات است. اصلی که در آن عملکرد را می‌توان با استفاده از قابلیت‌ها و تمایزات پیرو خطوط فضیلت وجودی افراد ترسیم نمود. از این منظر رساله جمهوری، تا آنجا که آن را نگارشی در زمینه عدالت بدانیم در واقع نوشتاری در باب اصل تقسیمات مقتضی و جست‌وجویی در باب تفاوت‌های حقیقی است. به گفته‌ی کاسمن ما در عدالت به تمایزاتی که ایجاد تفاوت می‌کنند و هم‌چنین واجد ارزش باشند یعنی به تمایزات حقیقی توجه می‌کنیم. پس هدف عدالت فرق قائل شدن بین تمایزات عرضی (تصادفی) با تمایزات حقیقی و ذاتی بین افراد است زیرا این تمایزات عرضی باعث ایجاد ابهاماتی در برابری می‌شوند. یعنی عدالت افلاطونی برابری در سطحی بالاتر از تساوی صرف را در نظر دارد. بدین معنا که مردمان شهر بدوی افلاطون گرچه از نظر جسمانی و عقلانی با هم اختلاف داشتند ولی از حیث پایگاه اجتماعی یکسان بودند. اما در شهر ایده‌آل

افلاطون اصل عدم تساوی حکم فرماست. به این معنی که پایگاه و موقعیت سیاسی شهروندان با هم فرق دارد و این فرق ناشی از تفوق فضیلت در طبقات بالاتر است. پس از نظر افلاطون اصل تساوی استعداد از ریشه و بنیان باطل است زیرا افلاطون بر این عقیده است که خود طبیعت نه تنها این تساوی را از مردمان دریغ کرده است (زیرا انسان‌ها طبیعتاً دارای استعدادهای متفاوت هستند) بلکه حتی در استعداد فطری آنان برای کسب تحصیل فضایل انسانی نیز فرق قائل شده است. پس عدالت از نظر افلاطون این نیست که افراد جامعه در هر چیز برابر باشند این عین بی‌عدالتی است بلکه عدالت این است که چون افراد از نظر استعداد و طبیعت با هم متمایزند (طبق اصل تمایز) پس از نظر طبقه‌بندی در جامعه نیز با هم متفاوت‌اند و این تفاوت عین عدل است. هنگامی در جامعه و نفس انسان عدالت برقرار می‌شود که برحسب این تمایزات هر کس در جایگاه خود قرار گیرد و وظیفه‌ای را که برای آن ساخته شده، به بهترین نحو انجام دهد در این صورت هماهنگی در جامعه و هم‌چنین در نفس ایجاد خواهد شد که هماهنگی و توازن سبب سلامتی و زیبایی نفس و جامعه می‌شود.^۱

فیلسوف به عنوان انسان عادل

سقراط در پاسخ به اینکه آیا مدینه فاضله یا مدینه عادله قابل تحقق است یا نه؟ بحث فیلسوف را مطرح می‌کند. وی فیلسوف را برابر با انسان عادل قرار می‌دهد و می‌گوید برای تحقق شهر عادله (آرمان شهر) باید فیلسوف زمام شهر را بر عهده گیرد. زیرا فیلسوف کسی هست که خرد بر وی حاکم است یعنی بهترین جزء نفس بر کل نفس حکومت می‌کند.

1. Kosman, A., *Justice and Virtue: the Republic's Inquiry into Proper Difference*, Cambridge University, press, 2007, pp.126-133.

در اینجا است که سقراط تعریف خاص خود را از عدالت و انسان عادل مطرح می‌کند. به گفته‌ی کرات^۱ نظریه‌ی صورت^۲ (ایده‌ها) نقش کلیدی در تعریف خاص افلاطون از عدالت دارد. چرا فیلسوف با انسان عادل یکی است؟ به دلیل این که در نفس فیلسوف بالاترین قسمت نفس یعنی عقل و خرد بر کل نفس حاکم است و هم چنین فیلسوف از طریق تربیت قادر به درک ایده عدالت است، در حالی که اکثر مردم در سطح پندار و عقیده‌اند. به نظر سقراط فیلسوف نسبت به دیگران آزادتر، آسوده‌تر و هماهنگ‌تر است زیرا از تمام محدودیت‌های روزمره از جمله لذت، افتخار، قدرت برکنار است. فیلسوف از ذات حقیقی اشیاء آگاه است از جمله عدالت حقیقی. بدین ترتیب عدالت افلاطونی دارای دو مرتبه است. یکی مرتبه خاص فیلسوفان و دیگری مرتبه مخصوص تمامی افراد دیگر و فیلسوفان از هر دو مرتبه بهره‌منداند. اما دیگران تنها قادرند از طریق عدالت، هماهنگی و توازن در درون‌شان ایجاد کنند ولی با عدالت حقیقی فاصله دارند. هر چند مستعدند که با تربیت به عدالت حقیقی یعنی نظاره‌ی صورت عدالت دست یابند و این کار با هدایت حاکم جامعه که برابر با فیلسوف پادشاه است انجام می‌شود.^۳

نگاهی اجمالی به عدالت در دیگر رساله‌های افلاطون

افلاطون در رساله‌های گرگیاس و پروتاگوراس و قوانین نیز به موضوع عدالت به‌طور مختصر اشاره کرده است.

در رساله گرگیاس در تعریف سخنوری، گرگیاس می‌گوید: سخنوری هنر متقاعد کردن دادگاه‌ها و مجامع دیگر است موضوع آن عدل و ظلم است. سقراط در جواب می‌گوید: سخنور به شنوندگان خود درباره عدل و ظلم چیزی نمی‌آموزد، بلکه سبب

1. Richard Kraut

2. Form

3. Kraut, R., *The Defense of Justice in Plato's Republic*, Cambridge University Press, 2007, pp.319-326, 330.

می‌شود که آنان درباره عدل و ظلم اعتقادی پیدا کنند. بی‌آنکه این اعتقاد متکی به علم باشد. زیرا ممکن نیست کسی زمانی کوتاه به گروهی از مردمان بیاموزد که عدل چیست و ظلم کدام است.^۱

به نظر می‌رسد ما در اینجا به راحتی می‌توانیم اصول اعتقادی گرگیاس و سقراط را که نماینده افلاطون می‌باشد مشاهده کنیم. به نظر گرگیاس در مدت کوتاهی می‌توان آموزش داد که عدل و ظلم چیست، فرد می‌تواند در دادگاه و مجامع عمومی داد سخن دهد اما نزد سقراط چنین نیست. نمی‌توان گفت که با چند صباحی آموزش فرد دارای قدرت بازشناخت ظلم از عدل و برعکس می‌شود. نزد سقراط شخص باید اول معنای دقیق عدل و ظلم را دریابد. سپس به آموزش آن پردازد و درباره آن سخن گوید آن هم با طی مراحل عقلانی (سیردیالکتیک) می‌تواند نائل به دیدن ایده ظلم و عدل شود. در این هنگام است که شخص به شناخت ظلم و عدل رسیده در غیر این صورت هرچه درباره ظلم و عدل صحبت کند درباره سایه‌های ظلم و عدل سخن گفته نه خود ظلم و عدل. در رساله قوانین بند (۸۹۰) افلاطون از عدالت و ظلم سخن گفته و می‌گوید برخی افراد عدالت را همانا غلبه‌ای که به وسیله زور به دست می‌آید می‌دانند. افلاطون به شدت این دیدگاه را در رساله جمهوری رد می‌کند.^۲

ایرادات و انتقادات وارده به عدالت افلاطونی

برخی مفسران مانند گمپرتس ایرادی که به عدالت افلاطونی وارد می‌دانند این است که این عدالت بسیار شبیه خویشتن داری است و اگر مرزی بین عدالت و خویشتن داری باشد، این مرز بسیار ظریف است.^۳

۱. بورمان، کارل، افلاطون، ترجمه حسن لطفی، ۱۳۸۷ش، صص ۳۰-۳۶.

۲. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، ک ۲۱۹۱.

۳. گمپرتس، متفکران یونانی، محمد حسن لطفی، ص ۱۰۵۸.

به نظر می‌رسد می‌توان درباره عدالت افلاطونی چنین گفت که عدالت افلاطونی قائم به ذات است زیرا اگر نباشد هیچ کدام از اجزای دیگر نمی‌توانند وظایفشان را انجام دهند. عدالت اجازه نمی‌دهد که آنها از حد و مرز خود تجاوز کنند. خویشتن داری این است که جزء پایین حکومت جزء بالا را قبول کند. حالا این جزء بالا از حد خود تجاوز کرد یا نه به حوزه خویشتن داری ربطی ندارد. یا ممکن است دو جزء در سطح پایین باشند حالا این که کدام یک بر دیگری حکومت می‌کند این را عدالت مشخص می‌کند. زیرا عدالت معلوم می‌دارد که هر چیزی باید در جای متناسب با خود قرار گیرد و نیز با توجه به استعدادش وظیفه خاص خویش را انجام دهد تا هماهنگی بین اجزای نفس و شهر ایجاد شود. هم‌چنین صورت عدالت نیز تنها وابسته به ایده نیک است نه وابسته به خویشتن داری.

ایراد دیگری که برخی مفسران بر عدالت افلاطونی وارد کرده‌اند این است که این عدالت مختص فیلسوفان بوده و لذا یک امر ایده‌آل است، زیرا ایده عدالت مربوط به جهان ایده‌هاست که جهانی ثابت است در حالیکه جهان ما در حال تغییر و دگرگونی است. در اینجا فرصت پرداختن به مسأله ایده وجود ندارد. فقط باید گفت که عدالت افلاطونی مختص فیلسوفان نیست. درست است که فیلسوفان به دلیل استعداد خاص خویش و تربیتی که می‌بینند قادر به شهود ایده عدالت هستند اما افراد دیگر نیز که توانسته‌اند در درون‌شان هماهنگی ایجاد کنند، با تربیت صحیح و با کمک و راهنمایی پادشاه فیلسوف که حاکم جامعه است می‌توانند به درک عدالت برسند. هرچند کاری بسیار دشوار است، شاید تعداد اندکی به آن دست یابند. ایراد دیگری که بر سقراط می‌گیرند، در همانندی شهر و نفس است. سقراط در بحث عدالت گفت: ویژگی‌های که شهر دارد نفس نیز دارد و برعکس اما برخی مفسران گفته‌اند حتی وجود برخی ویژگی‌های مشترک میان شهر و نفس همانندی کاملی را که سقراط در نظر دارد به وجود

نمی آورد. به گفته بلوسنر^۱ شهر بر خلاف نفس در نظر افلاطون به مثابه نهادی است که در آن آزادی عمل چندانی برای ارائه تعاریف وجود ندارد. پایه و اساسی که شهر از خود نشان می دهد، برای همگان قابل رویت است. شهر می بایست تأمین کننده نیازهای مادی و اساسی مردمان خود باشد. یک دولت تشکیل دهد و... در حالی که وقتی می خواهیم تصویری از نفس ارائه دهیم فضای کار و آزادی عمل بیشتری داریم. به بیان دیگر در شهر همه چیز محسوس و جای هر چیز مشخص است. ویژگی های شهر قابل رویت می باشد یعنی ما به راحتی می توانیم طبقات شهر را نشان دهیم مثلاً بگوییم که این طبقه پاسداران است که در اینجا مستقرند. اما در مورد نفس، درست است که همانند شهر سه جزء دارد اما حوزه نفس به وضوح و شفافیت شهر نیست.

هم چنین ما باور داریم که نفس کامل است در حالی که شهر در فرآیندی رو به پیشرفت کامل می شود. می توان گفت نفس هم به دلیل اینکه زنگار گرفته است با تربیتی که افلاطون در جمهوری تأکید می کند به نفس ایده آلی که فیلسوفان دارند تبدیل می شود اما آیا افلاطون اعتقاد نداشت که نفس قبل از اینکه وارد بدن شود همه چیز را می دانسته است. یعنی نفس ما قبل از بدنمان زنگار نگرفته بود. به گفته بلوسنر ایراد دیگری که می توان بر این همانندی گرفت این است که اعضا و ساکنان یک شهر می توانند طبقه بندی های گروهی خود را تغییر دهند. اما اجزای نفس نمی توانند چنین کاری انجام دهند. کسانی که در ارتش خدمت کرده اند می توانند تولیدکننده شوند. تمام پادشاهان فیلسوف ابتدا جزء طبقه پاسداران بودند. اما بخش عقلانی نفس وجود خود را به عنوان یک بخش جسور نفس یا به عنوان یک بخش میل کننده نفس آغاز نکرده است. یعنی بخش عقلانی نفس ابتدا نه جزء میل و نه جزء جسور نفس بوده است. تمام این موارد نشان می دهد که به راحتی نمی توان بین شهر و نفس همانندی برقرار کرد. بلوسنر هم چنین معتقد است که نقص های این همانندی درباره شهر و نفس بیان کننده این مطلب

است که افلاطون نمی‌خواهد سیستم‌های سیاسی و نواقص آن را بیان کند. فقط می‌خواهد بگوید فرد عادل کیست، در زندگی و در جامعه‌اش چگونه است و در مقابل زندگی کسانی که از بی‌عدالتی بهره‌مندند چگونه باید باشد. مهم‌ترین نکته درباره جمهوری و بالاخص درباره عدالت این است که سقراط ادعا نکرده به تمام حقایق درباره عدالت رسیده است. چنانچه حتی درباره ایده نیک نیز وی می‌گوید که آگاهی مطلق ندارد چه برسد به عدالت که نیکی خود را و مدار ایده نیک است. اصولاً کتاب جمهوری با طرح بحث عدالت نمی‌خواهد وانمود کند که حاوی حقیقت غایی و قطعی است، بلکه افقی را به روی خواننده می‌گشاید که شاید زندگی از این افق زیباتر و دلپذیرتر و محترمانه‌تر باشد.^۱

آیا هدف جمهوری طرح نظریه عدالت است یا طرح آرمان شهر

در اینجا به بررسی این پرسش می‌پردازیم که آیا هدف جمهوری طرح آرمان شهر است یا طرح مسأله عدالت. برای پاسخ به این سؤال مفسران نظریات گوناگونی ارائه کرده‌اند برخی مفسران از جمله گمپرتس می‌گویند جمهوری کتابی درباره سیاست است. یعنی محوریت بحث در جمهوری امور سیاسی و اجتماعی است نه اخلاقی.^۲ برخی مفسران دیگر از جمله گاتری، آنتونی گاتلیپ، بورمان، بلوسنر، و ورنریگر می‌گویند جمهوری کتابی درباره عدالت و اخلاقیات است. برخی مفسران دیگر از جمله کستون مر، کوپره و امیل بریه می‌گویند برای افلاطون اخلاق و سیاست اموری جدایی ناپذیرند حتی به نظر کوپره پرسش درباره اینکه آیا جمهوری کتابی درباره عدالت است یا سیاست سؤالی نامناسب و حتی نامربوط است. به نظر می‌رسد برای پاسخ‌گویی به این سؤال که رساله جمهوری آیا درباره عدالت است یا سیاست، باید مطالبی را که درخصوص عدالت بیان

1. Blossner, N., *The City-Soul Analogy*, Cambridge University Press, 2007, pp.359-370, 381.

۲. گمپرتس، متفکران یونانی، محمد حسن لطفی، ص ۱۰۵۱.

شد به یاد آورد هم چنین باید به شخصیت افلاطون نیز توجه کرد زیرا افلاطون کسی نیست که در محاوراتش بیهوده به مطالبی اشاره کند. چرا باید جمهوری طوری نوشته شده باشد که عده‌ای به طور قاطع بگویند کتابی درباره عدالت است و عده‌ای دیگر بگویند کتابی درباره سیاست؟ آیا افلاطون نمی‌توانست به گونه‌ای بنویسد که خط مرزی موضوعات کتابش مشخص باشد مثل دیگر محاوراتش؟ آیا نمی‌توان از خود پرسید چرا افلاطون وقتی از عدالت صحبت می‌کند باید حتما شهری را فرض کند؟ آیا این شهر فقط فرض است یا امری برای بیان حقیقتی در رساله جمهوری؟

به نظر می‌رسد برای افلاطون با توجه به شرایط زمانی‌اش این سؤال که جمهوری کتابی درباره عدالت یا سیاست است کمی تعجب برانگیز باشد. برای آنتی‌ها و بالاکس افلاطون سیاست جدا از اخلاق نبوده است. از نظر افلاطون سیاست نادرست به راحتی می‌تواند اخلاق یک جامعه را به ورطه نابودی بکشاند. این واقعیت را افلاطون به عینه بعد از جنگ‌های یونان با اقوام دیگر و دولت‌های همسایه از جمله اسپارت در جامعه‌اش مشاهده می‌کرد. پس عجیب نیست که افلاطون وقتی از شهر نیک و حکومتی عادلانه سخن می‌گوید، منظورش از فرمانروای عادل کسی باشد که به شناخت امور اخلاقی یعنی عدالت رسیده باشد. زمانی که در جمهوری افلاطون برای بحث درباره عدالت اول از عدالت، در شهر سخن گفته می‌شود و بعد از عدالت در نفس، این مطلب روشن می‌شود که افلاطون بر پیوند اخلاق با سیاست تأکید داشته است. برای افلاطون سیاست بدون اخلاقیات معنا ندارد. چنین سیاستی، نه تنها برای افراد و اجتماع فایده‌ای ندارد بلکه به زیان افراد جامعه نیز تمام می‌شود، زیرا کسی که خود را مقید به اخلاقیات نکند به راحتی می‌تواند به جان و مال مردم آسیب برساند هم‌چنین به نظر افلاطون وقتی حکومت بد باشد شخص می‌تواند به امور اخلاقی پایبند باشد اما دیگر به وحدتی که مدنظر افلاطون است نمی‌تواند برسد. افلاطون در سرتاسر جمهوری به وحدت و هماهنگی شهر و نفس با توجه به تمایزات در افراد تأکید دارد. برای رسیدن به چنین

وحدتی حتی خانواده را فسخ کرده و اقتصاد را از سیاست جدا می‌کند. پس به نظر افلاطون امکان دارد شخص بتواند خود را به دوراز هیاهوی جامعه ناسالم، به فردی سالم و مقید به اخلاقیات مبدل سازد. ولی آن چه مدنظر افلاطون است یک شخص نیست بلکه اجتماع انسان‌هاست. برای تربیت اخلاقی و رسیدن به وحدت اجتماع ما نیازمندیم سیاستی سالم و فیلسوف پادشاهی مقید به اخلاقیات داشته باشیم. کسی که قانون اخلاقی از جمله عدالت حقیقی را بشناسد. نه کسی که فقط از سیاست اسم آن را آموخته و در غار ذهن خود میان سایه‌ها محصور باشد. فیلسوف پادشاه از طریق برنامه تربیتی و صحیح، مردم جامعه را با عدالت حقیقی و امور اخلاقی آشنا می‌کند و بدین ترتیب شهری مقید به اخلاقیات و دارای فضایل خرد، عدالت و... به وجود می‌آورد. شهری که در آن دیگر خبری از من و تو نیست بلکه ما وجود دارد. اما چون تحقق چنین شهری تقریباً غیرممکن است فقط آن را در دنیایی خیالی می‌توان ساخت. به همین دلیل افلاطون می‌گوید می‌توان چنین شهری را الگو قرار داد تا در درونمان چنین وحدت و انسجام ایده آلی را به وجود آوریم. همان‌طور که افلاطون می‌گوید اگر تمام اطرافمان از غیر اخلاقیات پر باشد ما در درونمان می‌توانیم سرزمینی بسازیم مقید به تمام اصول اخلاقی ناب و به هماهنگی و وحدتی برسیم که شایسته هر شخص مقید به اصول اخلاقی است و به شناختی برسیم که به وسیله آن شناخت ذات هستی برایمان آسان شود.

نتیجه

افلاطون در کتاب اول جمهوری با بررسی و نقد تعریف عدالت نشان می‌دهد که برای دریافت عدالت حقیقی باید به کمک عقل از ظواهر سنت گذشت و به کنه نهان سنت رسید و آن را زیرورو کرد تا بتوان با سیر و سلوک عقلانی به درک و شهود عدالت حقیقی نایل آمد. افلاطون برای یافتن عدالت در نفس می‌گوید چون عدالت هم در نفس هر فرد آدمی و هم در کل جامعه وجود دارد پس باید نخست ماهیت عدالت را در موجود

بزرگ‌تر یعنی جامعه بررسی کرد. عدالت در مدینه به این معناست که هر کس در مدینه همان عملی را انجام دهد که طبیعتاً برای آن ساخته شده است. یعنی هر کس به کار خویش و وظیفه خویش عمل کند و عدالت در نفس انسان تابع همان اصولی است که در جامعه دیده‌ایم یعنی انسان زمانی عادل است که هر جزء نفس‌اش تنها به وظیفه خود عمل کند. در نفس عادل جزء خرد نفس بر سایر اجزا حکومت می‌کند و جزء جسور یا اراده نفس برای مهار جزء میل‌کننده با جزء خرد همکاری می‌کند. بدین ترتیب انسان عادل در درون خود نظم و هماهنگی زیبایی برقرار می‌کند. ظلم و بیداد نیز هنگامی رخ می‌نماید که هر یک از اجزای نفس یا جامعه وظیفه خود را انجام ندهند و در جایگاه طبیعی خود نباشند. بدین ترتیب با تعریفی که افلاطون از عدالت ارائه می‌دهد دیگر فرقی نمی‌کند که این عدالت مزایای اجتماعی دارد یا خیر، آیا کسی آن را تصدیق، تقبیح و تحسین می‌کند یا خیر؟ زیرا عدالت در درون‌مان اثر می‌گذارد و اثر آن بر درون ما همان سلامت نفس ماست. به این ترتیب افلاطون عدالت را از یک امر بیرونی به یک امر درونی تغییر می‌دهد. هم‌چنین یکی از دلایل طرح بحث عدالت در جامعه قبل از عدالت در فرد این است که در نظر افلاطون هرگونه تربیت خواه آزاد باشد خواه تحت نظارت دولت وظیفه و کار جامعه است. از آن جایی که وی معتقد است تربیت صحیح تنها در دولت و جامعه کامل امکان‌پذیر است، دولتی آرمانی می‌سازد تا چارچوبی برای تربیت اصیل باشد. حاکم جامعه که برابر با فیلسوف پادشاه است به تربیت دیگر افراد می‌پردازد و آنها را در طریق دست‌یافتن به هماهنگی و توازن درون هدایت می‌کند. در پاسخ به این سؤال که آیا جمهوری کتابی درباره نظام سیاسی است یا اخلاق باید گفت که برای افلاطون اخلاق و سیاست از هم جدا نبودند. سیاست نادرست به راحتی می‌تواند اخلاق یک جامعه را به ورطه نابودی کشاند. بنابراین آن چه در مجموع می‌توان درباره عدالت افلاطونی گفت این است که عدالت افلاطونی صرفاً نظریه‌ای سیاسی و اجتماعی نیست بلکه دیدگاهی درباره کیفیت درونی نفس و در واقع بزرگ‌ترین موهبت نفس است. از این

رو زندگی بدون عدالت ارزش زیستن ندارد، همان گونه که زندگی بدون تندرستی فاقد ارزش زیستن است. بدین ترتیب مفهوم افلاطونی عدالت از همه امور حقوقی و قراردادی فراتر می‌رود و به مبدأ عدالت در روح انسانی می‌رسد. آنچه فیلسوف می‌تواند نام عدالت بر آن نهاد باید در درونی‌ترین ژرفای طبیعت آدمی ریشه داشته باشد.

منابع

- اسپریگنز، توماس، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، انتشارات آگاه، ۱۳۸۹ ش.
- استیس، والتر، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۵ ش.
- اشتراوس، لئو، فلسفه سیاسی چیست، ترجمه فرهنگ رجایی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۲ و ۴، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
- بریه، امیل، تاریخ فلسفه دوره یونانی، ترجمه علی مراد داوودی، ج ۱، انتشارات دانشگاهی، ۱۳۷۴ ش.
- بورمان، کارل، افلاطون، ترجمه حسن لطفی، ۱۳۸۷ ش.
- پاپاس، نیکلاس، راهنمای جمهوری افلاطون، ترجمه بهزاد سبزی، انتشارات حکمت، ۱۳۸۹ ش.
- طالبی، محمد حسین، «قانون طبیعی و نقش آن در فلسفه حقوق یونان باستان»، معرفت فلسفه، سال ۳، ش ۴، ۱۳۸۵ ش.
- فاستر، مایکل ب. خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۸ ش.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، ج ۱، نشر علمی و فرهنگی سروش، ۱۳۷۵ ش.
- کاسیرر، ارنست، اسطوره دولت، ترجمه یدالله موقن، انتشارات هرمس، ۱۳۸۲ ش.
- کویره، الکساندر، سیاست از نظر افلاطون، ترجمه امیرحسین جهانگللو، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۹ ش.
- گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، انتشارات فکر روز، ج ۱۰، ۱۳۷۵ ش.
- همو، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، ج ۱۸ (افلاطون)، نشر فکر روز، ۱۳۷۸ ش.

- گاتلیپ، آنتونی، رویای خرد، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۴ ش.
- گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۲، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵ ش.
- مرکستون، افلاطون، ترجمه فاطمه خوانساری، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳ ش.
- یگرورنر، پایدیا، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۱ و ۲، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶ ش.

- Blossner, N., *The City-Soul Analogy*, Cambridge University press, 2007.
- Kraut, R., *The Defense of Justice in Plato's Republic*, Cambridge University press, 2007.
- Kosman, A., *Justice and Virtue: The Republic's Inquiry into Proper Difference*, Cambridge University, press, 2007.