

Research Article

A Research about the Position of Felicity in Plato's Moral and Political School¹

Hamidreza Moammari¹, Khodayar Mortazavi²

¹ PhD. Student, Political Thought, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.
armanemrouz@gmail.com

² Assistant Professor, Faculty of Political Science, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran
(Corresponding Author), baharesepid1@gmail.com

Abstract

The purpose of the present study is to explain Plato's perspective to the world of living and life, as this philosopher relying on some fixed principles, speaks about the purpose of life and in his master's words, introduces human felicity as Ghayat al-Ghayat (the goal of goals). The main research question is if there is a relationship between Plato's political and moral ideology and what is their commonality? The method of this research is interpretive-analytical and the results showed that as there is a deep relationship between morality and politics in classic political philosophy, felicity especially in the classic theological morality, interrelates politics and morality together.

Keywords: Plato, Felicity, Virtue, Insight, Morality, Politics, Socrates.

1. **Received:** 2021/02/14 ; **Accepted:** 2021/03/14

** Copyright © the authors

*** <http://se.journal.qom-iau.ac.ir/>



واکاوی جایگاه سعادت در مکتب اخلاقی و سیاسی افلاطون^۱

حمیدرضا معمری^۱، خدایار مرتضوی^۲

^۱ دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. armanemrouz@gmail.com

^۲ استادیار، دانشکده علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

baharesepid1@gmail.com

چکیده

هدف پژوهش حاضر تبیین نوع نگاه افلاطون به جهان زندگی و حیات است، آنجا که این فیلسوف با اتکاء به اصولی ثابت، صحبت از غایت حیات می‌کند و به زبان استادش سقراط، سخن می‌گوید و سعادت را به عنوان غایت‌الغایات مطرح می‌کند. سوال اصلی پژوهش این است که آیا میان اندیشه سیاسی و اندیشه اخلاقی افلاطون ارتباطی وجود دارد؟ نقطه‌ی اشتراک این ارتباط چیست؟ روش پژوهش تفسیری - انتقادی بوده و نتایج نشان داد همانطور که اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی کلاسیک، پیوندی عمیق دارند، مفهوم سعادت به خصوص در اخلاق غایت‌محور کلاسیک، نیز حلقه وصل اخلاق و سیاست است.

کلیدواژه‌ها: افلاطون، سعادت، فضیلت، معرفت، اخلاق، سیاست، سقراط.

۱. مقدمه

مروری بر آثار افلاطون نشان می‌دهد که او سعی داشته است با جستجوی حقیقت، سرتاسر عالم حیات و ملمات را به تصویر و تفسیر بکشد. این مهم در هم‌پرسه‌های او به ویژه اوثیفرون، آپولوژی، کریتون، فایدون، آکبیداس، گرگیاس و... از طریق پرداختن به مسئله‌ی مرگ و جهان قبل و بعد از آن، ایده‌ی نامیرایی روح، عدالت، فضیلت و... پرداخت شده و به طور مشخص‌تری در اثرات فاخر جمهور و قوانین نیز نظام زندگی مطلوب را در انداخته است.

هدف پژوهش حاضر این است که به نوع نگاه افلاطون به جهان زندگی و حیات توجه شود، آنجا که این فیلسوف با اتکاء به اصولی ثابت، صحبت از غایت حیات می‌کند و به زبان استادش سقراط، سخن می‌گوید و سعادت را به عنوان غایت‌الغایات مطرح می‌دارد. به دلیل نوع نگاه افلاطون در پیوند معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، هر جا که از یکی از این دو، بحث شده، معمولاً از دیگری نیز حرفی به میان آمده است. البته در برخی از هم‌پرسه‌ها صحبت از فضیلت‌مندی^۱ بیشتر شده یا بر فضایی تمرکز شده است. همان‌طور که در برخی دیگر، مباحث معرفت‌شناسی و دنبال‌گیری معرفت، برجسته‌تر به نظر می‌رسد. در پژوهش پیش‌رو تلاش شده است با واکاوی دستگاه اخلاقی و سیاسی تفکر افلاطون، نقطه‌ی وصل محوری این دو را با اتکای به روش تفسیری-انتقادی یافت.

۲. سوال پژوهش

مسئله‌ی محوری پژوهش حاضر صرفاً تمرکز و توجه به مکتب اخلاقی و سیاسی افلاطون نیست، بلکه پرداختن به این مهم است که شناخت این مکتب از منظر شاخص غایت‌شناسی^۲، ما را به چه موضوعی رهنمون می‌سازد و این موضوع آیا نقطه‌ی اشتراکی را در حوزه اخلاقی و سیاسی منظومه‌ی فکری افلاطون شکل می‌دهد؟

۱. فضیلت ترجمه‌ی کلمه‌ی یونانی arete می‌باشد. این کلمه به زبان آلمانی Tugend و به فرانسه vertue و به زبان انگلیسی virtue و به فارسی قابلیت هم ترجمه شده است. به نظر می‌رسد کلماتی که تاکنون در زبان فارسی برای ادای این مفهوم بکار رفته‌اند، برای ادای معنی arete کافی نیست.

۳. فرضیه

افلاطون به عنوان فیلسوفی غایت‌گرا برای جامعه‌ی بشری، غایت سعادت را مدنظر دارد و منظومه‌ی فکری وی و مکاتب اخلاقی و سیاسی ذیل آن به سعادت و سازوکار اکتساب آن ختم می‌شود. افلاطون سعادت را در حیات فردی و اجتماعی بشر از رهگذر کنش‌های فضیلت‌مدانه دست‌یافتنی می‌بیند و همین سعادت است که به عنوان فصل مشترک و نقطه‌ی وصلی برای اندیشه‌ی اخلاقی و سیاسی افلاطون به حساب می‌آید.

۴. اهمیت و پیشینه‌ی پژوهش

راجع‌به افلاطون، این بزرگ‌مرد تاریخ اندیشه، بسیار گفته و نوشته شده است، به نحوی که عده‌ای کل فلسفه غرب را بسط آرای افلاطون دانسته و یا آن را حاشیه‌ای بر فلسفه وی تلقی کرده‌اند. از این‌رو، واکاوی اندیشه‌های وی، نقش به‌سزایی در درک و فهم امروزی از فلسفه‌ی سیاسی بدست خواهد داد. به طور طبیعی بررسی این مطلب در اندیشه افلاطونی همانند سایر ابعاد فکری این اندیشمند، دشواری‌هایی را به همراه دارد. فقدان انسجام محتوایی در آثار منسوب به او، یکی از همین سختی‌ها است، چرا که این آثار از حیث اصالت و ترتیب تاریخی مورد مناقشه‌ی بین صاحب‌نظران است. البته این اختلاف، در مورد برخی از هم‌پرسه‌های افلاطون به چشم نمی‌خورد و وحدت نظر بیشتری راجع به آنها در اصل تعلق به افلاطون وجود دارد. همچنین بسته به اینکه این آثار در دوره‌ی سقراطی است یا پس از آن و اینکه در سن جوانی یا کمال و سالخوردگی افلاطون نوشته شده، ادبیات آن بار معنایی متفاوت‌تری به خود گرفته و شرح‌های گوناگونی پیرامون آن مطرح شده است.

بر این اساس در مورد نظریه‌های اخلاقی و سیاسی افلاطون و به طور کلی چارچوب و منظومه‌ی فکری او، شرح‌های بسیاری گفته شده است. اما اگر بخواهیم براساس الگوی پژوهشی این نوشتار، پیشینه‌ی پژوهش‌های مشابه را قدری واکاوی نماییم، می‌توان به پژوهش دکتر محمدرحیم عیوضی اشاره کرد (عیوضی، ۱۳۸۳). وی معتقد است رابطه‌ی اخلاق و سیاست به قدمت حیات جمعی بشر است که دغدغه‌ی بشر را به فضای تنفسی محیط بر زندگی اجتماعی‌اش نشان می‌دهد. وی بیان می‌دارد که میل به سعادت، خوشبختی، خیر اعلاء و فضیلت، همواره در مباحث فلسفی، اجتماعی و سیاسی مطرح

بوده است و سپس به واکاوی ارتباط این مفاهیم با یکدیگر می‌پردازد. هرچند که در این پژوهش به طور اخص راجع به افلاطون بحث نمی‌شود و بررسی نظرات این اندیشمند در کنار سایر اندیشمندان مطرح در این باره مورد بررسی قرار می‌گیرد. مسعودی و ساداتی‌زاده (۱۳۹۴) نیز در پژوهشی پیرامون رابطه‌ی احتمالی میان اخلاق و سیاست، چهار دیدگاه صاحب‌نظران را بررسی کرده‌اند. آنها تصریح دارند که در نظام‌های سیاسی که هدف نهایی آنها دستیابی به قدرت است، میان سیاست و اخلاق سازگاری برقرار نیست و تنها در صورتی میان سیاست و اخلاق رابطه‌ای مثبت و سازنده برقرار خواهد بود که هدف نظام سیاسی سعادت بشر باشد. در این صورت می‌توان سیاست را سیاست راستین نامید که با اخلاق سازگار است. در نگرش اسلامی و نیز در دیدگاه فیلسوفان الهی و نیز فیلسوفان قدیم یونان مانند سقراط، افلاطون و ارسطو، سیاست راستین بر پایه اخلاق است که سعادت انسان را جستجو می‌کند و نظام سیاسی منهای اخلاق، سرنوشتی جز دیکتاتوری و فساد ندارد.

اعوانی (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان سعادت‌مندی انسان از منظر افلاطون (بررسی دو رساله آلکیبیداس و فیلیس) به طور مبسوطی به جایگاه سعادت در نظریات افلاطون می‌پردازد. وی بیان می‌دارد غایت سعادت‌مند شدن انسان را در بطن خود دارد و از طریق کسب فضائل حاصل می‌شود. اعوانی سپس منظور افلاطون از «فضیلت» را مورد مذاقه قرار داده و نتیجه می‌گیرد که زندگی، تحقق تطابق عالم مرئی محسوس با کمال مُثُل معقول است که در آن همه چیز براساس خیر مطلق تنظیم می‌شود. زندگی، بودن نیست، «شدن» و «صیوروت» است.

در مجموع، پیرامون نظریه‌های اخلاقی و سیاسی افلاطون بحث‌های زیادی شده است، اما در مورد الگوی پژوهش حاضر، به طور اخص پژوهش‌های زیادی انجام نشده است. به طور مثال از پژوهش‌های جدیدتر می‌توان به مقاله‌ی رشد اخلاقی؛ اصول و روش‌های آن از نظر افلاطون اثر خزاعی و دادمان اشاره کرد، اما این پژوهش نیز صرفاً بررسی نظریه‌ی اخلاقی افلاطون را به صورت تخصصی‌تری در دستور کار دارد.

۵. روش‌شناسی پژوهش

روش پژوهش حاضر از نوع تفسیری و انتقادی بوده و برای صورت‌بندی مسئله و

پاسخ‌گویی به آن از دو روش متن‌گرایی^۱ و زمینه‌گرایی^۲ استفاده شده است (اسکینر، ۱۳۹۳، ص ۱۸۰-۱۷۰). مطابق روش متن‌گرایی، تمرکز بر آثار و متون مرتبط با موضوع و تلاش برای فهم معنای نهفته در آنها است و براساس روش زمینه‌گرایی، به بستر سیاسی تألیف متون و تحولات فکری دوران باستان توجه می‌شود و با ترکیب این دو روش و قرار دادن متون مربوطه در چارچوب تاریخی - اجتماعی تلاش می‌شود به مسأله مورد نظر پرداخته و مدعای پژوهش به محک آزمون گذاشته شود. با ترکیب این دو روش که از ابتکارات کوئنتین اسکینر^۳ است، ضمن پرهیز از نواقص هر دو، از مزایای آنها به‌طور توأمان استفاده می‌شود، چرا که از یک‌سو، اکتفای محض به مطالعه‌ی آثار بدون توجه به زمینه‌های تألیف آنها و از سوی دیگر تمرکز صرف بر زمینه‌های اجتماعی بدون مذاقه لازم در مفاد متون باعث می‌شود خواننده از فهم درست معنا و مضمون مفاهیم دور می‌شود.

از طرفی، در بطن روش‌شناسی هرمنوتیک مؤلف‌محور، مقوله کنش‌گفتاری^۴ نهفته که منظور این است که مؤلف برای تألیف متن، قصد و هدفی دارد و می‌خواهد با نگارش آن متن، کنشی را انجام دهد. همچنین شیوه گردآوری داده‌ها در این پژوهش کتابخانه‌ای بوده و روش تحلیل داده‌ها، به صورت استنباطی است. نحوه اعتبار یافته‌ها و نتایج بدست آمده براساس تحلیل منطقی داده‌ها و سنجش سازگاری و انسجام درونی آنها انجام می‌شود.

۶. اخلاق افلاطونی و برکشیدن فضیلت در یونان باستان

اخلاق و فضای اخلاقی در هر جامعه‌ای را می‌توان به‌مثابه هوای تنفسی آن جامعه در نظر گرفت که کیفیت آن بر چگونگی شبکه روابط در نظام اجتماعی تأثیر می‌گذارد. معیارهایی که برای معنا و تفسیر روابط در نظر گرفته می‌شود و کنش‌های فردی و اجتماعی را سمت‌وسو می‌بخشد، از مهم‌ترین عناصری به‌شمار می‌آیند که در هر فعالیت سیاسی اهمیت فراوانی دارند (عیوضی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰). برای اخلاق، معانی بسیاری دیده

-
1. Textualism
 2. Contextualism
 3. Quentin Skinner
 4. Speech Act

و عنوان شده است. در لغت، اخلاق به معنای دانش بد و نیکِ خوی‌ها و علم اخلاق، علم معاشرت با خلق عنوان شده است (دهخدا، ۱۳۶۵، ج ۲۹). راغب اصفهانی در المفردات، خَلَق و خُلِق را از یک ریشه دانسته و اولی از راه ظاهر و با مشاهده قابل شناخت است، اما مفهوم دوم نه از راه چشم، بلکه با بصیرت و ارزیابی رفتار آدمی قابل شناسایی می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۷). برخی قُدماً نیز در تعریف علم اخلاق گفته‌اند: «علم است بدان که نفس انسانی را چگونه خلقی اکتساب توان کرد که جملگی افعالی که به ارادت او، از او صادر شود، زیبا و پسندیده بود» (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۴۸). حکیمان یونانی و اسلامی در دوره‌های گذشته تاریخی در تقسیم‌بندی علوم، اخلاق و سیاست را در ساحت حکمت عملی^۱ جای داده و به تشریح موضوع حکمت عملی پرداختند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۲). راسل از زاویه‌ی دید دیگری در کتاب معروف خود اخلاق و سیاست در جامعه، اخلاق را اطاعت انسان از مشیت الهی یا وجدان شخصی عنوان کرده است (راسل، ۱۳۵۵، ص ۲۰-۵۳). همچنین می‌توان اخلاق را به صورت کاربردی در یک سیستم کامل و منسجم از باورها، ارزش‌ها و ایده‌ها تعریف کرد که یک شبکه را طراحی می‌کند (Macdonald, 2007, P.26).

گفتمان مربوط به بحث‌های اخلاقی در شرق و غرب در دو حوزه‌ی عمده مورد توجه واقع شده است. حوزه‌ی نخست مشتمل بر گفتمانی است که از آن به فلسفه‌ی اخلاق تعبیر می‌شود و اخلاق نقادانه^۲ نیز به آن اطلاق شده است. ساحت دیگر نیز علم اخلاق یا اخلاق کاربردی بوده که در حکمت عملی قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۶۴). همچنین در نظریه اخلاق دو سطحی، اخلاق را باید در دو سطح فردی و اجتماعی بررسی کرد. از این منظر، اخلاق فردی براساس معیارهای اخلاقی مطلق سنجیده می‌شود، در صورتی که اخلاق اجتماعی تابع مصالح و منافع ملی است (اسلامی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۹-۱۵۰). به طور مثال، افلاطون که اندیشه او محل بحث این نوشتار است، دروغ گفتن را برای فرد مجاز نمی‌داند و آن را قابل مجازات می‌شمارد، حال آنکه معتقد است حاکمان حق دروغ گفتن را دارند، «اگر

1. Practical philosophy

2. Ethics critical

دروغ گفتن برای کسی مجاز باشد، فقط برای زمامداران شهر است که هر وقت صلاح شهر ایجاد کند، می‌توانند اهل شهر را فریب دهند، اما این رفتار برای هیچ‌کس مجاز نیست و اگر فردی از اهالی شهر دروغ بگوید، بود جرم او نظیر یا حتی اشد از جرم شخص بیماری است که پزشک خود را فریب می‌دهد» (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۵۲-۱۵۳).

اگر بخواهیم از میان طیف متعددی از مکاتب اخلاقی که هر یک هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خاص خود را دارا هستند، به مکتب اخلاقی که مورد نظر افلاطون است بپردازیم، باید بر مکتب سعادت‌گرایی^۱ متمرکز شویم. یکی از مسائل نغز که اهمیت نوع نگاه افلاطون به مقوله اخلاق سعادت‌محور را نشان می‌دهد، این است که او در زمانی دستگاه اخلاقی خود را برمی‌کشد که به گفته‌ی ویل دورانت، «آنتیان نمونه‌ی اخلاق ستوده نبودند. رشد فکر بسیاری از آنان را نسبت به سنن اخلاقی بی‌اعتنا ساخته و به صورت افرادی غیر اخلاقی درآورده بود ... یونانیان در این‌گونه امور باید از بربرهای مصری و ایرانی و بابلی که با گذشت زمان تهذیب یافته‌اند، تعلیمات فراوان بگیرند» (دورانت، ۱۳۳۷، ص ۳۲۷).

در چنین زمینه و زمانه‌ای، افلاطون مکتب اخلاقی سعادت‌گرای خود را بنیان می‌نهد. از این منظر، مطلوب نهایی انسان، نیل به سعادت است و همه فعالیت‌های آدمی در پرتو این هدف عالی، ارزش پیدا می‌کند. افلاطون در هم‌پرسه مهمانی با اطلاق سعادت به عنوان غایت زندگی تصریح دارد: «سعادت‌مندان در اثر رسیدن به سعادت، سعادت‌مند شدند و اینجا دیگر ادامه پرسش معنا ندارد، یعنی دیگر نمی‌توان پرسید آن کسی که می‌خواهد سعادت‌مند شود، چرا خواستار سعادت است، در اینجا سوال و جواب به پایان می‌رسد» (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۰۵). پیوند سعادت با فضیلت یکی از اصول دستگاه اخلاقی افلاطون می‌باشد، به طوری که سعادت‌مندی در گرو کنش‌های فضیلت‌مندانه‌ای است که انسان به کمک معرفت، آنها را در پیش می‌گیرد.

با مراجعه به زمانه‌ی افلاطون و با نگاه به متن هم‌پرسه‌ی حماسی آپولوژی مشاهده می‌شود که وقتی اتهامات ناعادلانه متوجه سقراط می‌شود، او تمامی مجاهدت‌های خود را

برای فضیلت‌مندسازی جامعه معرفی می‌کند، «معتقدم هیچ سعادت‌تی برای شهر من بالاتر از خدمتی نیست که من برای پیروی از فرمان خدا به شما می‌کنم. خدمتی که از من برمی‌آید این است که سر درپی پیران و جوانان بگذارم و به آنان ثابت کنم که پیش از آنکه در اندیشه‌ی تن و مال و جاه باشند، باید به روح خود پردازند و در تربیت آن بکوشند و آشکار سازم که قابلیت از ثروت نمی‌زاید، بلکه ثروت و همه‌ی نعمت‌های بشری اعم از شخصی و اجتماعی از قابلیت به دست می‌آید» (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۶). از این زاویه دید اگر فضیلت منتهی به سعادت نشود، به معنی این است که فضیلت فاقد غایت بوده و در این صورت فضیلت بی‌فایده خواهد بود (مکایتایر، ۱۳۷۹، ص ۲۰۷).

در هم‌پرسه‌های ابتدایی افلاطون که از آنها به نوشته‌های آغازی یا سقراطی نام می‌برند، بیش از هر چیز جستجوی معرفتی مطرح است که انسان را از فضایل اخلاقی آگاه سازد.^۱ در همین راستا افلاطون، سعادت را آمیزه‌ای از معرفت حقیقی (معرفت به امور ثابت و پایدار) و لذت حقیقی اعم از لذت ناب، بدون درد و غیر مشروط به رنج و دردهای ماقبل می‌داند (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۱۱۳۷-۱۱۴۲). از این رهگذر، مناسبات عقل و حکمت تبلور پیوند دانایی با فضیلت‌مندی است، «زندگی فیلسوفانه یا زندگی در سایه عقل و حکمت، یگانه لذت راستین است، اما سایر لذات در حاکمیت‌های جاه‌طلبانه و حریصانه، لحظاتی دروغین هستند و به لذایذی می‌مانند که به دنبال فرونشاندن عطش و رفع گرسنگی به دست می‌آید. چنین فرآیندی چون احساس ناراحتی را فرومی‌نشانند، لذت‌بخش است، اما لذتی راستین نیست. لذت فیلسوفانه، دائمی است و وجود فیلسوف را کام می‌بخشد (هولمز، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷).

ساختمان اخلاقی افلاطون براساس اصول فلسفی او بنا نهاده شده است، آنجایی که از مُثُل^۲ به عنوان اولین و کلیدی‌ترین اصل فلسفی خود نام می‌برد تا کوششی برای حل مشکلات معانی و مفاهیم کلی باشد. افلاطون معتقد بود مفاهیم کلی که در ذهن ما از

۱. در هم‌پرسه‌های آتی که در بخش‌های مختلف پژوهش خواهد آمد، تفکیکی مابین سقراط و افلاطون نخواهیم گذاشت، چرا که عملاً افلاطون به زبان سقراط سخن گفته یا اینکه کلام سقراط مورد تأیید اوست.

ظواهر این عالم شکل می‌گیرند، این‌گونه نیستند که مابه‌ازای واقعی نداشته باشند و تنها جایگاه آنها ذهن باشد، بلکه دارای مصادیقی تام هستند که جایگاه آنها در عالم «مُثل» است، مثلاً اسب‌ها که در این جهان در طول زمان‌های متمادی زیسته‌اند، دارای نمونه‌ای اعلاء و مثالی تام هستند که آن نمونه‌ی اعلاهی اسب، ویژگی‌های اسب‌های این جهانی از قبیل زوال‌پذیری و نقص را ندارند. اینها همگی از ویژگی‌های موجودات این جهانی است. به نظر افلاطون، حکیم کسی است که در پی شناخت ثابتات و مُثل است. اساس حکمت افلاطون بر این است که محسوسات، ظواهرند، نه حقایق، نه اصیل و باقی، و علم به آنها تعلق نمی‌گیرد، بلکه محلّ حدس و گمان هستند. آنچه علم بدان تعلق می‌گیرد، عالم معقولات است (کاپلستون، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۹۳-۲۳۹).

از این رهگذر است که حکمت در اندیشه یونانی مورد توجه قرار گرفته است. در زبان یونانی، اصطلاح سوفیا^۱ یعنی «حکمت و فرزانگی»، هم به معنای کمال هنرمندی در کارهای دستی و هنرها (هنرهای تجسمی و شعر) به کار رفته و هم شامل کامل‌ترین معرفت و عقل شهودی (حکمت نظری) بوده است. به معنای حکمی، یونانیان در ابتدا قائل بوده‌اند که حکمت نزد خدایان است و انسان نمی‌تواند فهمی از آن داشته باشد. باید توجه داشت که آنها نگفته‌اند فلسفه نزد خدایان است. بعدها گفته‌اند که انسان هم می‌تواند با کوشش به حکمت دست یابد. لذا، کسانی را که برای نیل به حکمت تلاش می‌کرده‌اند، «دوستداران حکمت»^۲ نامیده‌اند. حکمت برای افلاطون، معرفتِ ارزش‌ها در قلمرو امر متعالی است، چون از نظر او حکمت، معرفت زیباترین ارزش‌ها، ایده‌خیر و چیزی است که مضمونی بسیار اصیل دارد و ارزشمند و متعالی است (اعوانی، ۱۳۹۴، ص ۶). آدمی به وسیله معرفت حقیقت به این هدف نائل می‌گردد. از این‌رو، نزد او فضیلت و معرفت^۳ یکی است، زیرا نیروی اساسی فضیلت، همانا دانایی و بینش یا به تعبیری فرونسیس^۴ است. این نیروی پیش‌برنده در قالب تأملات فلسفی و حرکت در مسیر شناخت به دست می‌آید.

-
1. Sophia
 2. Philosophia
 3. Episteme
 4. Phronesis

چیزی که از آن به عنوان «شدن» یا «صیوریت» نام می‌برند. براساس این تفکر و باور است که معرفت هم، جستجوی مدام روح آدمی به دنبال چیزهایی که مدام در صیوریت‌اند، عنوان شده است (Platon, 1998, P. 412).

جاودانگی روح آدمی به عنوان یکی دیگر از اصول دستگاه اخلاقی افلاطونی شناخته شده است. افلاطون روح آدمی را ازلی دانسته و معتقد است پیش از پا گذاشتن به عالم وجود، با عالم مجردات و مُثُل در ارتباط بوده است. به نظر افلاطون، فلسفه سیر از عالم شهادت (محسوس) به عالم غیب (مُثُل) و دیدار معقولات می‌باشد و کانت مابعدالطبیعه (به معنای فلسفه) را تدوین مرتب و منظم تمام چیزهایی می‌داند که به وسیله عقل محض و بدون دخالت تجربه دارا هستیم (داوری اردکانی، ۱۳۷۴، ص ۶۰).

یکی دیگر از اصول فلسفی افلاطون، مطلق بودن اخلاق می‌باشد. افلاطون معتقد است اخلاق و اصول اخلاقی نسبی نیستند. وی در مقابل نسبت‌گرایی سوفسطاییان حجت می‌آورد که صورت‌های اخلاقی نظیر شجاعت و عدالت، با قطعیتی مطلق، دقیقاً چونان صورت‌های ریاضیات، هندسه یا اخترشناسی قابل شناخت هستند و چونان دایره‌ها و سیاره‌ها با آموزش کافی شناخته می‌شوند. افلاطون تصریح می‌کند بالاترین خیر انسان توسعه و پیشرفت تحصیلی شخصیت انسان به عنوان موجودی عقلانی و اخلاقی در رشد و پرورش صحیح نفس و خوشی و آسایش هماهنگ کلی زندگی است (کاپلستون، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۴۹).

در هم‌پرسه پروتاگوراس، افلاطون به «فضیلت» و «چیستی آن» می‌پردازد و طبیعت انسان در جامعه را مطرح می‌کند. بر این اساس، مخاطب این جمله‌ی مشهور «انسان مقیاس همه چیز می‌باشد» که به پروتاگوراس نسبت داده شده است، مردم عوام هستند، هرچند او خود را آموزگار فضیلت می‌داند. او در قوانین، این نظر پروتاگوراس را رد می‌کند و می‌گوید: «برای ما یگانه معیار و مقیاس هر چیز میزان خدایی بودن^۱ آن است و این نه فقط در حال حاضر، بلکه در گذشته و آینده نیز همین‌طور بوده و خواهد بود، نه چنانکه بعضی پنداشته‌اند انسان، معیار باشد. بنابراین، هر که بخواهد محبوب خدا^۲ شود باید تمام هم خود

1. Gottheit

2. God

را به کار گیرد تا شبیه او گردد. براساس این اصل، تنها کسی محبوب خداست که در زندگی، خویشن‌دار، معتدل و بصیر باشد، زیرا چنین کسی تشبّه به خدا دارد». او می‌افزاید: «شریف‌ترین و عالی‌ترین چیزها برای کسانی که خود نیک‌اند، شریف‌ترین و عالی‌ترین تکالیف و نیز بهترین رهنمون انسان به زندگی سعادت‌مندانه، دعا کردن و تقدیم قربانی به خدایان و نیایش برای آنها است ... خدایان از قبول قربانی‌های شریران و بی‌دینان ابا دارند» (Platon, 1998, P.716-717). این یکی از اصول بسیار مهم نظریه‌ی اخلاقی افلاطون است، یعنی پیوند وثیق اخلاق با خداشناسی. هرچند در یونان باستان به وجود خدایان متعدد با صورت‌های انسان‌گونه اعتقاد داشتند که متغیر و غیرقابل اتکا بودند. به گفته «دیو رابینسون»، خدایان یونانیان، نامیرا، بی‌رحم، شهوت‌ران و از نظر سیاسی ناصالح بودند. آنان بیشتر اوقات توصیه می‌کردند که پرستندگان فانی‌شان به جنگ بروند. آنها به‌طور دائم یا عاشق می‌شدند یا از معشوق خود جدا می‌شدند و همیشه با یکدیگر در کشمکش بودند. آنان اغلب انسان‌های فانی را در قالب رسوم و شرایط بسیار ویژه‌ای می‌فریفتند و با خطرات خاصی روبه‌رو می‌ساختند (رابینسون و گارات، ۱۳۷۸، ص ۲۹).

اما راهی را که افلاطون برگزید، تأکید بر خدایگان عادل و عاقل که نمود واقعی مثل‌ها در عالم سرشار از معرفت حقیقی هستند، بود. او در مرتبه‌ای بالاتر، تشبّه به این خدا را لازمه‌ی سعادت‌مندی می‌دانست. به اعتقاد افلاطون خیر اعلاء یا سعادت انسان، البته شامل معرفت خداست، چرا که صور، افکار خدا هستند و حال آنکه حتی اگر معنی تحت‌اللفظی تیمائوس گرفته و فرض شود که خدا از صور جدا است و آنها را نظاره و تحمل می‌کند، تفکر و تحمل خود انسان درباره صبر، که جزو مقاوم و مکمل سعادت اوست، او را به خدا شبیه می‌گرداند. نیک‌بختی و سعادت باید با پیروی از فضیلت بدست آید که به معنی حتی امکان شبیه شدن انسان به خدا است. افلاطون می‌گوید: «ما باید تا جایی که می‌توانیم شبیه خدا شویم و آن هم عبارت است از عادل و درستکار شدن به کمک حکمت». «خدایان به کسی توجه و محبت دارند که میل و اشتیاق وی عادل شدن و شبیه خدا شدن باشد، تا جایی که انسان می‌تواند با پیروی از فضیلت به خدامانندی نائل شود». افلاطون در قوانین هم اعلام می‌کند که «خدا مقیاس و معیار همه چیز است. به معنی خیلی بالاتر از آن که هر انسانی، چنان که گفته‌اند و بتواند امید آن را داشته باشد» و «هر که بخواهد محبوب خدا

باشد، باید تا آنجا که ممکن است شبیه او شود و چنان باشد که او هست. بنابراین، انسان معتدل و خویشتن‌دار محبوب خداوند است، زیرا مانند اوست» (کاپلستون، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۶۹-۲۵۱).

۷. سیاست غایت‌مدار و مدینه فاضله‌ی افلاطونی

اگرچه سیاست در لغت به معنای پاس داشتن، نگاه داشتن، حفاظت نیروی حراست، حکم راندن به رعیت و... آمده (دهخدا، ۱۳۶۵، ج ۲۹، ص ۷۴۱)، اما تعاریف مختلف و حتی متضاد از سوی متفکران مختلفی در باب سیاست ارائه شده است. جان و جوهر سیاست همانا هنر زیستن و کار کردن با دیگران می‌باشد و از سوی دیگر، سیاست، هنر حکومت کردن است. برای بسیاری، جان و جوهر سیاست، تلاش برای کسب قدرت می‌باشد (عنایت، ۱۳۶۲، ص ۱۷). عده‌ای سیاست را به معنای دانشی گرفتند که از شهر و مناسبات شهروندی یا مدنی بحث می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۲). در این زمینه معادل سیاست در زبان‌های اروپایی پُلِتیک^۱ بوده که از کلمه یونانی پُلِیس^۲ به معنی مدینه و دولت‌شهر، مشتق شده است (دوورژ، ۱۳۷۹، ص ۲۱).

نظام شورایی یا دموکراسی در شهرهای یونانی و به ویژه در آتن شیوه‌ی نوآیین در میان فرمانروایی‌های دنیای باستان بود. اندیشه نخستین فرزنانگان و فیلسوفان یونانی و نیز دریافتی که از مناسبات شهروندی در بسیاری از شهرهای یونان سامان یافت و به بخشی از باورهای یونانیان تبدیل شد، شالوده‌ای برای نظام شهرهای یونانی فراهم آورد که دموکراسی و نظام شورایی نامیده می‌شد. یونانیان، پیش از آنکه دموکراسی را ایجاد کنند، چیزی درباره آن نمی‌دانستند (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۴۵-۴۶).

بررسی شرایط آتن پایان سده پنجم پیش از میلاد نشان می‌دهد که اگرچه صحبت از قانون به عنوان مبنایی برای حکمرانی و برقراری مناسبات شهروندی می‌شود، اما اقتدار فرمانروایان بیش از آنکه مبتنی بر همین قانون باشد، ناشی از فضیلت‌های فردی آنان می‌شد. بر این اساس حکمرانان به ویژه بعد از پریکلس، آنقدر مقتدر و معتبر نبودند که

1. Politic

2. Polic

بتوانند برای تأمین مصالح عمومی شهر قدم مؤثری بردارند. لذا، برای اینکه حکومت را نگهدارند، مطابق میل مردم سخن می‌گفتند و اداره امور عمومی را نیز تابع میل آنان قرار می‌دادند. این چیزی نبود جز همان دموکراسی مورد نفرت سقراط و شاگردش افلاطون که دست آخر سقراط را به مسلخ آزادی اندیشه برد و جانش را ستاند.

در چنین شرایطی مدعیان اندیشه که در تاریخ از آنان به عنوان جنبش سوفسطایی‌گری نام برده می‌شود، توان حضور بیشتری در عرصه عمومی را یافتند. سوفسطائیان در قلمرو اندیشه، بحران شیوه فرمانروایی دموکراتیک و نظام ارزش‌های آن را به بحران فرهنگ و تمدن یونانی تبدیل کردند و بدین‌سان، بحران همه عرصه‌های اندیشه یونانی را چنان فراگرفت که جز از مجرای بنیادگذاری نظام نوآینی از اندیشه خردگرایی، راه برون‌رفتی امکان‌پذیر نبود (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۴۷). افلاطون در چنین بزنگاه حساسی کوشید تا برای رهایی از بحران اجتماعی- سیاسی عصر خود، نظامی ثابت، پایدار و قابل اتکاء عرضه کند. هرچند امید پدیدآوری این مدینه فاضله حتی برای خود افلاطون نیز متصور نبود و او صرفاً به الگودهی شکل‌گیری چنین دولت‌شهری دل بسته بود، «گمان نمی‌کنم یک چنین شهری در هیچ نقطه جهان وجود داشته باشد. گفتم شاید نمونه‌ی آن در آسمان موجود باشد تا هر کس بخواهد بتواند آن را مشاهده کند و در استقرار حکومت خود، از آن سرمشق گیرد، اما اینکه چنین حکومتی وجود خارجی داشته یا در آینده وجود پیدا خواهد کرد و یا نه، دارای اهمیت نیست» (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۵۴۸).

وی که داغ شهادت استاد خود را در دل داشت، نظمی اخلاقی را معرفی کرد که در آن سیاست و اخلاق، در جهت ایجاد جامعه‌ای عاری از بحران و دگرگونی‌های نامطلوب، هماهنگ و فعال بودند و بر پایه معرفت فلسفی به سوی رسیدن به سعادت حرکت می‌کردند، «بر اثر تفکر و تحقیق به این نتیجه رسیدم که امروز همه‌ی جامعه‌ها به طرز بسیار ناپسندی اداره می‌شوند و این وضع هرگز دگرگون نخواهد شد، مگر اینکه در معالجه‌ی آنها روشی خارق‌العاده پیش گرفته شود و بخت و اقبال نیز از یاری دریغ نوزد. برای اینکه حق فلسفه را اداء کرده باشم، فاش می‌گویم که تنها فلسفه می‌تواند زندگی خصوصی و اجتماعی آدمیان را سازمان بخشد. از این‌رو، آدمیان هنگامی از بدبختی رهایی خواهند یافت که یا فیلسوف راستین زمام‌دار جامعه شوند یا کسانی که زمام امور جامعه را

به دست دارند به فلسفه روی آورند و در آن به اندازه‌ی کافی تعمق کنند» (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۹۷۰). افلاطون با برگشت به ارزش‌های فرهنگ زمانه‌ی خویش، خصوصاً با اعتقاد به پولیس به عنوان سرچشمه‌ی همه‌ی خیرات مجسم، بر این باور بود که جماعت، نیازی به حاکمیت دارد تا هدایت شود. برای تمام یونانیان باستان تصور دستیابی به فضیلت و کمال انسانی جز در سایه‌ی جامعه که برداشت پولیس بود، امکان‌پذیر نیست. دیدگاه افلاطون و شاگرد او ارسطو که انسان، حیوان اجتماعی است، از همین جا سرچشمه می‌گیرد (کاپلستون، ۱۳۶۷، ص ۳۰۵).

او با بیان «عالم مثل»، ثابتی لایتغیر ابداع کرد تا براساس آن، هر چیز دارای نمونه‌ای شود که معیاری قابل اطمینان و پایدار در نظام سیاسی به دست آید. افلاطون براساس ویژگی‌های سه‌گانه‌ای که برای مردم قایل بود (زر، سیم و آهن)، نظام سلسه مراتبی پیشنهاد کرد که در رأس آن، شاه فیلسوف^۱ قرار می‌گیرد که هدایت امور را بر عهده دارد. همچنین توجه اصلی این هدایت، نفس انسان و پرورش اخلاقی آدمیان است، در نتیجه، نظام سیاسی، به حفظ انتظام اخلاقی جامعه موظف می‌شود تا بر اثر آن، سعادت جنبه‌ای عمومی یابد و به طور حداکثری تأمین شود، «کار قانون‌گذار این نیست که حداکثر سعادت را برای طبقه مخصوصی از اهالی شهر فراهم کند، بلکه این است که زندگانی شایسته‌ای برای همه شهر تأمین نماید، خواه با پند و اندرز و خواه با جبر بین اهالی، سازش ایجاد کند و موجب شود که آنان از سودی که هر یک به سهم خود می‌تواند به جامعه برساند، به‌طور مشترک استفاده نمایند» (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۵۲۷-۵۲۸).

نکته مهم در نگرش افلاطون آن است که حاکم از جایگاه بسیار بالایی برخوردار و بیشترین حساسیت متوجه وی است. افلاطون که دل‌آزرده از رقابت‌های سیاسی و به‌طور کلی وضعیت نابسامان جامعه خویش است، شایستگان تصدی قدرت را فقط در دایره فیلسوفان، قابل جست‌وجو می‌داند، زیرا اخلاق فردی و اخلاق حکومتی نزد افلاطون یکی است. به نظر افلاطون همراه کردن اخلاق، حکمت و سیاست، جامعه مطلوب را به وجود خواهد آورد و غایت سعادت را برای آن محقق خواهد کرد. وی با بیان این‌که زمام‌دار

مطلوب آن است که برای انجام وظیفه، نه برای کسب مال و منال پذیرفته شده باشد، می‌نویسد: «باری حقیقت امر این است که شهری که زمام‌داران آن هیچ کوششی برای کسب مقام به خرج ندهند، قهراً دارای حکومت صالح و شایسته‌ای خواهند بود و شهری که در آن اشخاص به خاطر تحصیل قدرت دسیسه کنند، عکس آن خواهد بود ... اگر بتوانی برای کسانی که صلاحیت زمام‌داری دارند، سعادت در زندگی فراهم کنی که بالاتر از سعادت زمام‌داری باشد، آن‌گاه ممکن است در شهر حکومت صالح پیدا شود، زیرا در یک چنین شهری، ثروت زمام‌داران طلا نیست، بلکه حکمت و پرهیزکاری است که همانا ثروت واقعی مردمان سعادت‌مند است (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۰۷ - ۴۰۸).

بر این اساس در نظم سیاسی افلاطونی که بن‌مایه آن نیز اخلاقی بنا نهاده شده است، سعادت به عنوان غایت‌الغایات، نقش محوری در مسیر حکمرانی مطلوب دارد. سعادت نزد افلاطون متصل به فضیلت و دانایی و ضامن سیاست‌مداری نیکو است، به نحوی که در پایان رسالهٔ آلکibiادس، افلاطون نتیجه می‌گیرد اگر کسی بخواهد در میدان سیاسی به روشی نیکو قدم بگذارد، باید بکوشد تا مردمان را از فضیلت و دانایی بهره‌ور سازد، زیرا نیکبختی یا سعادت یک جامعه به فضیلت و دانایی است، نه به حصار استوار یا کشتی جنگی و یا بندرگاه مجهز و سرزمین پهناور. «مرد سیاسی» خود هم از عدالت و خویش‌داری برخوردار است و هم دولت و مردم جامعه او عادل و خویش‌دار می‌شوند. وقتی چنین شود، او در همه کار به طور شهودی خدا و روشنایی را در نظر خواهد داشت و همواره به خدا چشم خواهد دوخت که هم خود را ببیند و هم همه چیزهایی را که برای جامعه، خیر فراهم آورد و مایهٔ نیکبختی و سعادت مردم شود (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۸۰).

به همین مناسبت خوب است بر این نکته نیز تأکید شود که یکی از اصول فلسفه افلاطونی، پیوند ناگسستنی مابین نظر و عمل نزد اوست، به نحوی که کردار نیک مولود دانایی و کردار بد نیز برآمده از نادانی است. افلاطون این مضمون را در نوشته‌های آغازی و به بیان کاپلستون نگارش‌های دوره انتقال^۱ خود بارها تکرار کرده است. در هم‌پرسه ایوتودموس در پاسخ به ادعای سفسطی ایوتودموس و دیونوسودوروس مبنی بر اینکه

ممکن نیست بتوان چیزی را درست بر زبان آورد، می‌گوید: اگر ممکن نباشد که نسبت به چیزی گفتار یا پندار نادرست داشته باشیم، گمراهی در هیچ کاری نیز ممکن نخواهد بود. در هم‌پرسه لیسیس، سقراط در خلال بحث بر سر مفهوم دوستی، به یگانگی دانایی با نیکی و نادانی با بدی اشاره‌ای می‌کند. او می‌گوید: دوست‌داران دانایی نه دانایان و خوبان‌اند، نه بدان و نادانان؛ چرا که دانا از آن برخوردار و نادان یکسره از آن بی‌خبر است. نیکپاس، هم‌سخن سقراط به او می‌گوید: بارها از تو شنیده‌ام که می‌گویی هر یک از ما خوب است تا آنجا که داناست و بد است تا آنجا که نادان است. سقراط تصریح می‌کند که یگانه بدکرداری از دست دادن معرفت است. او می‌پرسد آیا اگر خوبی‌ها و بدی‌ها را بشناسد، چنین نیست که تحت فشار هیچ چیز هرگز کاری نخواهد کرد، مگر به حکم معرفت و آیا حکمت برای نجات آدمی بسنده است (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۳۵-۱۴۶).

در هم‌پرسه گرگیاس سقراط می‌گوید اگر بدون آگاهی، به آنچه خوب می‌پنداریم، عمل کنیم، کاری بد کرده‌ایم. در هم‌پرسه منو سقراط بر آن است که تمامی فضیلت‌ها به جز دانایی، به خودی خود نه سودمندند و نه زیانبار، بلکه بسته به نسبتشان با دانایی و نادانی سودمند یا زیانبار می‌گردند. پس، از آنجا که فضیلت سودمند است، باید نوعی معرفت باشد. در هم‌پرسه گرگیاس از نظر سقراط، هر کار خوبی که از آدمی سر می‌زند، از روی حکمت است. تصویر فضیلت حکمت از خواه کلام باشد و خواه بخشی از آن. بنابراین، معرفت، اصل وحدت‌بخش به همه فضیلت است، اگر کسی به معرفت دست یافته باشد، نیک بوده و به همه فضیلت آراسته است (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۶۱-۲۷۳).

افلاطون به زبان سقراط از امر مهم تربیت و نقش آن در آماده‌سازی انسان برای پذیرش مسئولیت‌های بزرگ در جامعه سخن می‌راند. چرا که از خرد تا بزرگ جامعه برای اینکه بتواند در امور ابتدایی گرداندن زندگی خود موفق باشند، باید در شغل و حرفه خود بیاموزند و بر انجام آن اشراف و آگاهی داشته باشد. پس چگونه است که امر مهم رهبری جامعه بدون تربیت، دست یافتنی خواهد بود؟ پژوهش‌های تربیتی او را می‌توان به سه فصل تقسیم کرد: (۱) رسیدن به خود خوب یا خوب برترین، (۲) سازوکار اکتساب قابلیت و (۳) چگونگی شکل‌گیری دولت یا جامعه سیاسی به معنی راستی (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳).

افلاطون معتقد است برای آنکه وضع جامعه‌ای نیک باشد و اداره آن به نیکی صورت گیرد، باید میان افراد آن جامعه مودت و اتفاق نظر برقرار باشد، نه کینه و خصومت؛ چون به یقین آنجا که اتحاد و توافق نظر در میان نباشد، محبت و یگانگی هم پدید نخواهد آمد. در پرتو این صمیمیت، بین فرد با خود نیز اتحاد و یگانگی حکم فرما می‌شود. از این مقدمات، افلاطون نتیجه می‌گیرد که دوستی و اتفاق نظری که فرد در وهله اول با «خود» پیدا می‌کند، اولی است و «این هنری است که آدمی به یاری آن به متعلقات خود می‌پردازد و این غیر از هنری است که برای پرداختن به خود از آن یاری می‌جوید». به عبارت دیگر تا خود را نشناسیم، نمی‌توانیم بدانیم که چگونه باید در اجتماع زندگی کنیم» (اعوانی، ۱۳۹۴، ص ۱۲).

اما به راستی این دانایی که افلاطون آن را فضیلتی عالی برای نیل به سعادت می‌داند، دقیقاً چیست؟ برای این مهم مراجعه به تمثیل خط می‌تواند کارگشا باشد. آنجا که افلاطون جهان را به عالم محسوسات^۱ و معقولات^۲ دسته‌بندی کرده و مراتب دنی و عالی آن را نیز که در طول یکدیگر قرار دارند، مطرح می‌کند. افلاطون در همین تمثیل تأکید می‌کند که باید از پندار^۳ به عنوان جزو دنی شناخت به مرحله‌ی باور و یقین^۴ حرکت کرد و راجع به ماهیت امور و چیزها و نه تصاویر و سایه‌ها مشغول بود. بر این اساس کسب فضائل و دست‌یافت به سعادت حقیقی مدنظر افلاطون، باید به باور و یقین متکی بود. فضائل اصلی که داشتن آن برای هر انسان خواهان زندگی سعادت‌مندانه ضروری است، عبارتند از: (۱) حکمت و فرزاندگی که با بخش خردمندی روح مرتبط است، (۲) شجاعت و مردانگی^۵ که با بخش خشم و غضب روح ارتباط دارد، (۳) خویشنداری^۶، خویشندار کسی است که بخش فرمانروای روح او با اجزای زیردست، در زمامداری حکومت خرد، اتفاق نظر

-
1. To horaton
 2. To noeton
 3. Eikasia
 4. Pistis
 5. Andreia
 6. Sophrosune

داشته باشد و ۴) عدالت^۱ که هماهنگی و سازگاری سه جزء روح است و به یک تعبیر، هر فردی در هر قشری از جامعه مثلاً کفش دوز، درودگر، ملاح، قاضی و... هر یک در موضع واقعی خود باشند و هر کدام وظیفه و کار خاص خود را انجام دهند. فعالیت‌های روحی و درونی هر فرد انسان به طور شهودی به خود او ارتباط می‌یابد. مرد عادل کسی است که اجازه ندهد، جزئی از اجزاء روحش به جزء دیگر دست یازد. او باید با درون‌نگری و شهود در خود، نظمی زیبا و سازگاری درونی ایجاد کند و خود را از بی‌نظمی و آشفتگی برهاند. به هنگام انجام هر کاری در زندگی - خواه پرورش تن یا کارهای سیاسی و امور مخصوص خود - باید مراقب باشد که در نظم روحش خللی راه نیابد. به عبارت دیگر، «در همه احوال، عملی را زیبا و عادلانه بشمارد، به طوری که نه تنها نظم درونی را موش‌نکند، بلکه آن نظم درونی و آرامش روحی را استوارتر گرداند» (اعوانی، ۱۳۹۴، ص ۱۵).

مناسب است در فرازهای پایانی این بخش بازگشتی به این آموزه‌ی افلاطونی داشته باشیم که خیر آمیزه‌ای از معرفت حقیقی و لذت حقیقی است. افلاطون در هم‌پرسه فیلیس^۲ ابتدا به مقوله‌ی لذت^۳ و لذت‌جویی به عنوان جزء مشترک تمایلات انسانی و حیوانی می‌پردازد و بعد از آن می‌کوشد که خویش‌داری مردمان و حدّ یقف گذاشتن برای این لذت‌جویی را مطرح دارد. آنجا که لذت هم‌گام با زندگی و توأم با آن است. لذا، برای شرح بهتر، افلاطون تازیانه نقد را بر دشمنان فیلیس، یعنی مخالفان اصالت لذت برمی‌گیرد و انتقاد اصلی خود را که همانا «چرایی انکار کلی لذت» و «محدود کردن تلقی از لذت به فراغت از درد» است را بیان می‌دارد. البته به یاد داشته باشیم که این محاوره اساساً با معادل گرفتن خیر و سعادت با لذت آغاز می‌شود که بدینگونه ادامه می‌یابد. افلاطون می‌کوشد تا ثابت کند که لذت، فی‌حد ذاته خیر حقیقی و خاص انسان نیست، زیرا زندگی آدمی نه می‌تواند محض عقلانی و معرفت صرف باشد و نه منحصرأ لذت حسی، چون هیچ یک از آن دو ضامن سعادت انسانی نیستند (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۱۷۲۹-۱۷۵۸).

-
1. Dikaiousune
 2. Philebos
 3. Hedone/Lust

فیلئس به لحاظ لغوی یعنی دوستدار شکوفه‌های جوان و این نقشی است که فیلئس به عنوان مدافع بی‌چون و چرای لذت ایفا می‌کند. از منظر او «نیکی» که ماهیتش در این رساله مورد مذاقه قرار می‌گیرد، صرفاً مبدأ نیکبختی انسانی نیست، بلکه در عین حال مبدأ سعادت کیهانی نیز است (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۱۱۴۴). سؤال اصلی رساله فیلئس این است: آیا نیک^۱ یا خیر، لذت است یا دانش و یا اصولاً غیر از اینها است؟ و اینکه آیا «والاترین نیکی‌ها یا خیر اعلاء در خدایان و آدمیان» لذت است یا دانش؟ نیک یا خیر با کدام یک از این دو نزدیک‌تر است؟ سقراط از پروتارخوس می‌خواهد به همه افرادی که نزدیک‌اند و حتی آنها که دور هستند، اعلام کند که لذت نه در مقام اول است و نه در مقام دوم؛ زیرا مقام اول از آن اندازه است. مفسران، این مقام را به موضوعات ریاضی تعبیر کرده‌اند و مقام دوم در خور زیبایی، اعتدال و کمال و کفایت، که از آنها تحقق موضوعات ریاضی در جهان نموده‌ها برداشت شده است. مقام سوم مخصوص خردمندی و روشن‌بینی است، که از آن به معنی عوامل ذهنی که آنها را در می‌یابند، مراد می‌شود. مقام چهارم خاص دانش، هنر و پندار درست است که به معنی به‌کار بردن آنها در حوزه واقعیات عینی است. لذات ناب مقام پنجم را دارند، که به معنی آثار عاطفی‌ای که از طریق احساس زیبایی در ما اثرگذارند، شناخته می‌شوند. سقراط چون به مقام ششم می‌رسد، شعری ارفه‌ای را به یاد می‌آورد که می‌گوید: «چون به نسل ششم رسیدید، لب از گفتار ببندید» (اعوانی، ۱۳۹۴، ص ۱۵).

۸. نتیجه‌گیری

پیوستگی زیادی مابین فلسفه سیاسی افلاطون و فلسفه اخلاق او وجود دارد. او در پی سعادت و زندگی حقیقتاً خوب برای انسان است و بر همین اساس ماهیت حقیقی و کار ویژه دولت را معین می‌کند. از نظر افلاطون اگر بداخلاقی در جامعه موج بزند و شهروندان انسان‌هایی اخلاق‌مدار نباشند، در واقع تشکیل یک دولت‌شهر خوب غیرممکن است. مردم در مدینه فاضله تحت رهبری یک فیلسوف‌شاه، زندگی خوب و سعادت‌مندانه‌ای را تجربه می‌کنند. افلاطون با توجه به سعادت، مدینه‌ای سرشار از عدالت، زیبایی و حکمت تصور

می‌کند و برای ساختن چنین مدینه‌ای تلاش می‌کند. حیاتی که قرین سعادت است در اندیشه افلاطون از ره‌گذر حکمت بدست می‌آید و هویت آن نیز با نیروی درونی شهودی که نظر به باور و یقین دارد و متعلق به عالم معقولات است، گره می‌خورد. زندگی از منظر افلاطون صیرورتی برای رسیدن به همین باور و یقین بوده و لذت زندگی هم یعنی داشتن تدبیر، فکر و توانایی یادآوری است.

تمثیل ارابه افلاطونی به خوبی نشان می‌دهد که برقراری نظم افلاطونی و ایجاد تعادل مابین امیال و عقل، حرکت نفس به سوی کمال را تضمین می‌کند. هماهنگی و تعامل سه عنصر عقل، اراده و لذت است که سلامت زندگی را به همراه دارد و سبب امید انسان به آینده می‌شود و یا قدرتی است که به یاری خدا برای برخورداری از دانایی و تحقق فضائل در نفس خویش به کار می‌گیرد تا خویشتر دار و معتدل و شبیه خدا و محبوب او گردد. به عقیده افلاطون، سعادت از فضیلت جدا شدنی نیست و سیاستی معطوف به موفقیت در سعادت‌مندی انسان‌ها است که با شکل‌دهی به محیطی اخلاقی، فضیلت‌های فرد و جامعه را تحت تربیت فلسفی قرار دهد. در اندیشه افلاطونی، نیل به سعادت از مجرای تربیت و عمل به فضیلت، محقق می‌شود. در آراء افلاطون به صراحت مسئله سعادت و پیوند آن با سیاست مطرح بوده و اساساً یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های او را شکل می‌دهد. در حقیقت همانطور که اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی کلاسیک پیوندی عمیق دارند، مفهوم سعادت به خصوص در اخلاق غایت‌محور کلاسیک، نیز حلقه وصل اخلاق و سیاست است.

منابع

۱. ابن سینا (۱۳۶۳). الشفاء. قم: انتشارات بیدار.
۲. اسکینر، کوئینتن (۱۳۹۳). بینش‌های علم سیاست. ترجمه فریبرز سعیدی. تهران: نشر فرهنگ جاوید.
۳. اسلامی، سید حسین (۱۳۸۲). نسبت اخلاق و سیاست. علوم سیاسی، ۷(۲۶).
۴. اعوانی، شهین (۱۳۹۴). سعادت‌مندی انسان از منظر افلاطون. جاویدان خرد، ۱۲(۲۸).
۵. افلاطون (۱۳۶۶). دوره آثار. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات شرکت سهامی انتشار خوارزمی، ج ۲، ۳.
۶. افلاطون (۱۳۷۴). جمهور. ترجمه فواد روحانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
۷. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴). فلسفه چیست؟. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۶۵). لغت‌نامه. تهران: انتشارات موسسه لغت‌نامه دهخدا، ج ۲۹.
۹. دوران، ویل (۱۳۳۷). تاریخ تمدن. ترجمه احمد آرام و همکاران. تهران: نشر اقبال.
۱۰. دورژ، موریس (۱۳۷۹). اصول علم سیاست. ترجمه ابوالفضل قاضی پناهی. تهران: نشر دادگستر.
۱۱. رابینسون، دیو؛ گارت، کریس (۱۳۷۸). اخلاق. ترجمه علی‌اکبر عبدالآبادی. تهران: نشر شیرازه.
۱۲. راسل، برتراند (۱۳۵۵). اخلاق و سیاست در جامعه. ترجمه محمود حیدریان. تهران: انتشارات بابک.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. لبنان - سوریه: نشر دارالعلم - الدار الشامیه.
۱۴. طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۳). زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران: انتشارات کویر.
۱۵. طباطبایی، سید محمدرضا (۱۳۸۸). اخلاق و فلسفه سیاست. قیسات، ۱۴(۵۱).
۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۹۱). اخلاق ناصری. ترجمه مجتبی مینوی. تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۷. عنایت، حمید (۱۳۶۲). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر. تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۸. عیوضی، محمدحجیم (۱۳۸۳). اخلاق و سیاست. کتاب نقد، ۳۰.
۱۹. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۷). تاریخ فلسفه. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی. تهران: نشر علمی و فرهنگی، ج ۱.
۲۰. گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵). متفکران یونانی. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: نشر خوارزمی.
۲۱. مسعودی، جهانگیر؛ ساداتی‌زاده، سید سجاد (۱۳۹۴). رابطه اخلاق و سیاست. اخلاق در علوم و فناوری، ۱۰(۳).
۲۲. مکایتایر، السدیر (۱۳۷۹). تاریخچه فلسفه اخلاق. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: نشر حکمت.
۲۳. هولمز، رابرت ال (۱۳۸۲). مبانی فلسفه اخلاق. ترجمه مسعود علیا. تهران: نشر ققنوس.
24. Macdonald, D.B.; Patman, R.G. & Mason-Parker, B. (2007). **The Ethic of foreign Policy**. Burlington, Ashgate Publishing.
25. Platon, S.D. (1998). **Philosophische Bibliothek**. Germany: Von Felix Meiner.

References

1. Awani, Sh. (2015). Human Happiness from Plato's Perspective. *Journal of Immortal Wisdom*, Volume 12, Number 28. [In Persian]
2. Copleston, F. (1988). **History of Philosophy**. Translated by Sayyid Jalaluddin Mujtaba. Tehran: Scientific and Cultural Publishing, Vol.1. [In Persian]

3. Davari Ardakani, R. (1995). **What is philosophy?** Tehran: Publications of the Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
4. Dehkoda, A.A. (1986). **Dictionary**. Tehran: Dehkoda Dictionary Institute Publications, Vol.29. [In Persian]
5. Durant, W. (1958). **History of civilization**. Translated by Ahmad Aram & et al. Tehran: Iqbal Publishing. [In Persian]
6. Duverge, M. (2000). **Principles of Political Science**. Translated by Abolfazl Ghazi Panahi. Tehran: Justice Publishing. [In Persian]
7. Eivazi, M.R. (2004). Ethics and politics. *Book Review Quarterly*, 30. [In Persian]
8. Enayat, H. (1983). **Political Thought in Contemporary Islam**. Tehran: Kharazmi Publications. [In Persian]
9. Gamperts, T.H. (1996). **Greek thinkers**. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tehran: Kharazmi Publishing. [In Persian]
10. Holmes, R.L. (2003). **Fundamentals of philosophy of ethics**. Translated by Massoud Alia. Tehran: Phoenix Publishing. [In Persian]
11. Ibn Sina (1984). **Alshafa**. Qom: Bidar Publications. [In Persian]
12. Islami, S.H. (2003). The relationship between ethics and politics. *Political Science Quarterly*, 7(26). [In Persian]
13. Macdonald, D.B.; Patman, R.G. & Mason-Parker, B. (2007). **The Ethic of foreign Policy**. Burlington, Ashgate Publishing.
14. Masoudi, J. & Sadati Zadeh, S.S. (2015). The relationship between ethics and politics. *Journal of Ethics in Science and Technology*, 10(3). [In Persian]
15. McIntyre, A. (2000). **History of Philosophy of Ethics**. Translated by Insha'Allah Rahmati. Tehran: Hekmat Publishing. [In Persian]
16. Plato (1987). **Period of works**. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tehran: Kharazmi Publishing Company Publications, Vol.2-3. [In Persian]
17. Plato (1995). **Republic**. Translated by Fouad Rouhani. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company, sixth edition. [In Persian]
18. Platon, S.D. (1998). **Philosophische Bibliothek**. Germany: Von Felix Meiner.
19. Ragheb Isfahani, H. (1412 AH). **Mofradat Alfaz Alguran**. Lebanon - Syria: Dar Al-Alam Publishing - Al-Dar Al-Shamiya. [In Persian]
20. Robinson, D. & Garat, Ch. (1999). **Ethics**. Translated by Ali Akbar Abdolabadi. Tehran: Shirazeh Publishing. [In Persian]
21. Russell, B. (1976). **Ethics and politics in society**. Translated by Mahmoud Heydarian. Tehran: Babak Publications. [In Persian]
22. Skinner, Q. (2014). **Insights into political science**. Translated by Fariborz Saeedi. Tehran: Farhang Javid Publishing. [In Persian]
23. Tabatabai, S.J. (1994). **The decline of political thought in Iran**. Tehran: Kavir Publications. [In Persian]
24. Tabatabai, S.M.R. (2009). Ethics and philosophy of politics. *Qabsat Quarterly*, 14(51). [In Persian]

25. Tusi, Kh. (2012). **Nasiri ethics**. Translated by Mojtaba Minavi. Tehran: Kharazmi Publications. [In Persian]

شیوه ارجاع به این مقاله

DOI: 10.22034/sej.2021.1923542.1301

معمری، حمیدرضا؛ مرتضوی، خدایار (۱۴۰۰). واکاوی جایگاه سعادت در مکتب اخلاقی و سیاسی افلاطون. سیهر سیاست، دوره ۸، شماره ۲۸، ص ۱۱۷-۱۴۰.