

وحدت مرد سیاسی و فیلسوف در اندیشه افلاطون

مرتضی بحرانی^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۳/۲۵

عضو هیأت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۶/۲۶

چکیده

خوانش‌های مختلفی از آثار و رساله‌های افلاطون و به ویژه نسبت آن‌ها با جمهور شده است. در این میان، رساله‌های مرد سیاسی و سوفسطایی از اهمیت خاصی برخوردار هستند. افلاطون در سوفسطایی می‌نویسد: «اگر فرصتی دست داد روزی دیگر فیلسوف را دقیق‌تر تماشا خواهیم کرد. اکنون بگذار به دنبال سوفسطایی بگردیم». این گزاره باعث شده که عده‌ای از شارحان افلاطون به دنبال اثر مفقود شده‌ی وی در باب «فیلسوف» باشند. اما آیا این گزاره به راستی به معنای آن است که افلاطون قصد رساله‌ای مستقل با نام «فیلسوف» داشته است، به ویژه از آن جهت که او پیش از این، مرد سیاسی را تألیف کرده بود؟ در این پژوهش، ضمن تبیین آرای مختلف شارحان افلاطون در خصوص نسبت مرد سیاسی و سوفسطایی، به این نکته پرداخته می‌شود که امکان منطقی تألیف رساله‌ای مستقل به نام «فیلسوف»، در کنار (و پس از) تألیف مرد سیاسی و سوفیست، منتفی بوده است؛ چرا که افلاطون با تألیف این دو هم‌پرسه، «فیلسوف» را نیز تعریف و تألیف کرده است و مؤلفه‌های شخصیتی فیلسوف را به ویژه با عطف توجه به کارویژه سیاسی او، برشمرده است. در این مقاله، با توسل به منطق درونی اندیشه افلاطون، برای این ادعا از وجوه مختلف، استدلال شده است.

واژگان کلیدی: افلاطون، مرد سیاسی، سوفیست، فیلسوف، وحدت (این‌همانی)

مقدمه

گفته می‌شود حسب ترتیب نگارش^۲، و مطالب سوفسطایی و مرد سیاسی، قرار بود افلاطون

1. Email: mortezabahrani@yahoo.com & bahrani@iscs.ac.ir

۲. به گفته اسمیت، طبق سخن ارسطو در سیاست و نیز مطابق گزارش دیوگنس و المیبودروس، ارجاعات درونی در دو هم‌پرسه سوفیست و مرد سیاسی حاکی از آن است که - البته نه ضرورتاً - سوفیست قبل از مرد سیاسی تحریر یافته است و بر اساس زمان‌بندی تألیف آثار افلاطون به سه دوره، این دو هم‌پرسه مربوط به دوره اخیر عمر وی است و بعد از جمهور تألیف شده‌اند؛ اگر چه ظاهراً کتاب اول جمهور مربوط به دوران اولیه و کتاب‌های دوم تا دهم مربوط به دوره میانه فعالیت علمی وی است. ر.ک:

Nicholas. D. Smith, Plato, Critical assessments, (edited), General Introduction, volume I, pp xiv-xv., Rotledge. 1998.

افلاطون رساله‌ای در باب فیلسوف هم به رشته تحریر در آورد^۱؛ عده‌ای بر آنند که او فرصت این امر نیافته، کسانی این مهم را در جمهوری متجلی می‌بینند^۲ و برخی بر مفقود شدن آن پس از تحریر اشاره دارند.

به نظر مؤلف، آن فرض و پاسخ‌های سه‌گانه به آن نادرست است. افلاطون در واقع با تألیف مرد سیاسی پس از سوفسطایی، دیگر وظیفه‌ای برای خود در تحریر «فیلسوف» نمی‌دیده است. به دیگر سخن، روی دیگر مرد سیاسی، همان فیلسوف است. اگر قرار است مرد سیاسی راستین همان باشد که از دانش و هنر راستین برخوردار باشد، فیلسوف نیز تعریف شده است و به تحریر رساله‌ای جداگانه با این عنوان، نیازی نیست. به عبارت دیگر تلاش افلاطون از آغاز تألیف سوفسطایی و سپس مرد سیاسی ارائه تعریفی از فیلسوف بوده است؛ اما طی دو حرکت، از یک طرف سوفیست فیلسوف‌نما را از فیلسوف [راستین] جدا می‌کند و در حرکت دوم با دو

۱. این رأی برخاسته از این عبارت افلاطون در سوفسطایی است که «اگر فرصتی دست داد روزی دیگر فیلسوف را دقیق‌تر تماشا خواهیم کرد. اکنون بگذار به دنبال سوفسطایی بگردیم» (محمد حسن لطفی، ص ۱۴۳۷؛ بند ۲۵۴).
 ۲. حسب زمان‌بندی آثار افلاطون این فرض منتفی است. کروسست بر آن است که سوفیست و مرد سیاسی بعد از جمهور و قبل از قوانین تألیف شده‌اند. ر.ک:

A. H. Chroust, "The Organization of the Corpus Platonicum in Antiquity", in: Smith, op cit. P.3.
 در عین حال آریتی، تقسیم‌بندی زمانی آثار افلاطون، اوایل، اواسط و اواخر را چندان صحیح نمی‌داند. از نظر وی «نمی‌توان - به دلیل فقدان اطلاعات - دیالوگ‌های او را به نظم زمانی درآورد. ضمن اینکه تقسیم‌بندی آن‌ها بر اساس فهم یک دیالوگ به مثابه مقدمه‌ای برای دیگری هم درست نیست ... تغییر شخصیت‌های دیالوگ‌ها دلیلی بر این امر است ... بنابراین این مفروض که او به گونه‌ای اثر فلسفی نوشته که سایر فیلسوفان به روشنی، منطقی و از پیش تعیین شده می‌نویسند، اعتبار خود را از دست می‌دهد. افلاطون به گونه‌ای دراماتیک نوشته و قصدش الهام‌بخشی و برانگیختن و درگیر کردن مخاطب در زندگی اندیشه‌ای است». ر.ک:

James. A. Arieti, How to Read a Platonic Dialogue; in: Nicholas. D. Smith. Op. cit. pp 273-224 (chap.13).

در مقابل دریا نیز بر آن است که می‌توان نظم زمانی تألیف دیالوگ‌ها را به طور قطع تعیین کرد، زیرا افلاطون در سیر مطالعات و یافته‌های فلسفی خود مدارجی و به نحوی پیشرفت‌گرا (developmentalism) عمل کرده است. طبق بررسی وی بر اساس سه معیار سبک، فیلولوژی، و محتوای فلسفی، دو هم‌پرسه سوفیست و مرد سیاسی به ترتیب و بعد از جمهور تألیف شده‌اند.

Derba Nails, "The Early Middle late Consensus: How Deep? How Broad?", in: Smith, op.cit. p.164-171 (chap.8).

ضمن اینکه چارلز گریسولد، انگیزه افلاطون از تألیف رسایل را صرفاً به آن یک مورد منحصر نکرده است. بلکه ملاحظات سیاسی و دلایل فلسفی را هم دخیل دانسته است. ر.ک:

Charles Griswold, Jr, "Plato,s Metaphilosophy: Why Plato Wrote Dialogues", in: Smith, op.cit. p.221. (chap.11).

تعریف از مرد سیاسی که یکی حاصل تربیت سوفسطایی است و دیگری روی دوم سکه فلسفه است فیلسوف راستین را همان مرد سیاسی می‌داند.^۱

در این پژوهش ابتدا مفروضات و ویژگی‌های روشی افلاطون در تألیف مرد سیاسی مورد بررسی قرار می‌گیرند تا دالی بر این باشد که اگر هم (برخلاف مفروض این پژوهش، مبنی بر اینکه افلاطون قصد و انگیزه تألیف هم‌پرسه مستقلی به نام فیلسوف در کنار مرد سیاسی را نداشته) افلاطون می‌خواسته رساله‌ای در این باب بنویسد، دچار همان گویی می‌شد و اضافه بر محتوای هم‌پرسه مرد سیاسی - و البته با در نظر داشت سوفسطایی به عنوان مقدمه بحث، نکته‌جدیدی به دست نمی‌داده است. در گام دوم، فرضیه وحدت فیلسوف - مرد سیاسی (فلسفه و سیاست)، و نه صیوررت فیلسوف به مرد سیاسی، از نظر افلاطون به بحث گذاشته می‌شود.

۱- مفروضات و ویژگی‌های روشی

۱-۱- امر واقع و امر نوعی

یکی از مشکلاتی که افلاطون در تعریف سیاستمدار در مرد سیاسی با آن مواجه است تذبذب و تضاد میان امر واقع و امر نوعی است. او در تعریف سیاستمدار از یک سو به دنبال ویژگی‌های اساسی سیاستمدار در صورت نوعی آن است و از سوی دیگر ویژگی‌های مردان سیاسی عصر وی او را از انجام چنان رسالت فیلسوفانه، به تکلیف روشنفکرانه افشاگری می‌کشاند. از همین رو در حالی که هم‌پرسه مرد سیاسی ارائه تعریفی نوعی از سیاستمدار را به عهده گرفته، در بسیاری موارد به وضع موجود نقب می‌زند و در بحث امکان مقایسه مرد سیاسی با مقام گله‌بان خدایی می‌گوید: «من بر آنم که نه تنها مقام گله‌بان خدایی بسی برتر از آن است که بتوانیم مرد سیاسی را با او مقایسه کنیم بلکه حتی مردان سیاسی کنونی به افراد گله شبیه‌ترند تا به گله‌بان، و تربیت ایشان نیز تربیت مأمور و محکوم است نه تربیت آمر و حاکم» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۴۸۹). به نظر می‌رسد افلاطون در سوفسطایی با چنین مشکلی مواجه

۱. نسبت سوفسطایی با مرد سیاسی، تا حدی چون نسبت پروتاگوراس با گرگیاس است؛ با این تفاوت که برخلاف پروتاگوراس که بحث بر سر ماحصل کار سوفسطایی و سوفیست در حق تربیت است، در سوفسطایی بحث از اصالت و منشاء دانش آن‌هاست و برخلاف گرگیاس که در آنجا رمبی به عنوان مرد سیاسی راستین دانسته می‌شود، در اینجا به دانش مرد سیاسی پرداخته می‌شود. همچنان که یگر گفته پروتاگوراس ضرورت تربیت برای مرد سیاسی را بازگو می‌کند و گرگیاس تأثیر سخنوری در امر سیاسی و حکومت‌داری را منعکس می‌کند. ر.ک: ورنر یگر، پایدیا، محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، جلد دوم، ۱۳۷۶.

نیست. چون او در ارائه تعریفی از سوفسطایی امر واقع را می‌بیند و صورت نوعی را در نظر ندارد و در نتیجه سوفسطایی «مقلد پنداری نیزنگ‌بازی» است که «با عده‌ای محدود به گفتگو می‌پردازد و با جمله‌های کوتاه حریف خود را مجبور می‌سازد که سخنان متناقض بگوید» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۴۵۹)؛ و این نوعی هنر تصویرسازی، خاص آدمیان است و به نظر وی کسی که چنین تعریفی از سوفسطایی ارائه کند «حقیقت را گفته است» (همان، ۱۴۶۰).

توجه وی به ارائه تعریف نوعی متمایز از امر واقع او را در روند ارائه تعریف به اعتراف می‌کشد که «در این مورد نیز به اشتباه افتاده و میان حاکم جبار و مرد سیاسی فرق گذاشته و آن دو را یکی شمرده بودیم حال آنکه نه میان خود آن دو شباهتی هست و نه میان نحوه فرمانروایی آنان» (همان، ۱۴۹۲). افلاطون در اینجا توجه دارد که این دو مفهوم را بر یک مصداق، حمل نکند؛ بر همین اساس افلاطون پس از تقسیم حکومت‌ها بر اساس تعداد حاکمان به یک، چند یا چندین نفر (عامه) و تقسیم دوگانه هر کدام از این سه بر اساس توانگری/تنگدستی، اجبار/آزادی و قانون و بی‌قانونی (همان، ۱۵۱۲)، که در واقع تعریف بر اساس «اندازه‌گیری به ضد» است، به اصل حکومت روی می‌آورد و «تصدیق» می‌کند که «سیاست و حکومت ربطی به کمی و بسیاری، اجبار و آزادی یا توانگری و تنگدستی ندارد بلکه فقط باید دانش خاص باشد» (همان، ۱۵۱۳). و بنابراین، «دشوارترین و مهم‌ترین دانش‌ها» این است که بتوانیم «کسانی را که به دروغ ادعا می‌کنند مردان سیاسی‌اند از پادشاه خردمند راستین جدا سازیم» (همان، ۱۵۱۴).

از این جهت مرد سیاسی بازتاب نوعی دوران میان سیاست عملی و سیاست نظری است. افلاطون در مرد سیاسی از یک سو می‌کوشد تعریفی مانع از سیاست و سیاستمدار ارائه دهد به نوعی که «دیگر هیچ‌کس به عنوانی که به مرد سیاسی می‌دهیم اعتراض» نکند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۴۹۰)؛ و کار ویژه‌ای را برای سیاست ارائه کند که همگان در آن سهم نداشته باشند، بلکه مختص مرد سیاسی باشد و از سوی دیگر جامعیت قلمرو هنر سیاست را مدنظر دارد، زیرا روح فلسفی حاکم بر تعریف او به نحوی سیاستمدار و هنر سیاست را به عرصه‌های متعدد و گسترده می‌کشاند.

افلاطون در تلاش نظری خود برای ارائه تعریفی از مرد سیاسی با این محدودیت نیز مواجه بود که پا از دایره مفهومی و معنایی «مرد سیاسی» فراتر نگذارد و نیز در مقابل، تعریفی ارائه ندهد که موجب قطعه‌قطعه شدن و تجزیه عنوان «مرد سیاسی» یا «سیاست» شود. از

همین رو در تعریف ناقص سیاست به «هنر پروردن گله‌ای از جانوران دو پا» (همان، ۱۴۹۱)، تذکر می‌دهد که «حق نداریم این هنر را هنر سیاست بنامیم ... [چون در آن صورت] ناچاریم نام این هنر را تغییر دهیم و نامی برگزینیم که شامل همه کارهای مربوط به اداره و مراقبت باشد نه منحصر به پروردن، در ثانی باید مفهومی را که به دست آورده‌ایم قطعه قطعه کنیم زیرا این مفهوم از قطعات بسیار تشکیل یافته است» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۴۹۱). با توجه به مستندات بالا، می‌توان دریافت که افلاطون در تذبذب امر واقع و امر نوعی، از دو مفهوم برای یک مصداق استفاده کرده است. به دیگر سخن، در نظر او مصداق دولتمرد و فیلسوف یکی است، هر چند که در بیرون و در شهر او، آن دو مفهوم، دو مصداق داشته باشند، که البته هیچ کدام، راستین نیستند: نه مردان سیاسی دوران او، مردان سیاسی واقعی هستند و نه فیلسوفانش، فیلسوفان راستین.

۲- مسئله شناسایی و روش دیالکتیکی

افلاطون در این هم‌پرسه علاوه بر - و شاید بیش و پیش از - اینکه تلاش برای توصیف مرد سیاسی داشته باشد، دغدغه شناسایی در معنای کلی آن نیز دارد. شناسایی، قبل از هر چیز مسئله‌ای فلسفی است و گویی فلسفه در پی شناساندن و تعریف وجه دیگر خود (یعنی دانش سیاسی و دولتمرد) است. افلاطون برای تبیین مسئله به روش دیالکتیکی روی می‌آورد. او بدین منظور به مثال و حکایت و ... متوسل می‌شود و حتی مثالی می‌آورد برای اینکه نشان دهد «در هنگام شناختن چه واقعه‌ای در درون ما رخ می‌دهد» (همان، ۱۴۹۳)؛ و از طریق آن مثال، خاستگاه اقدام تمثیل و تشبیه را توضیح می‌دهد و بیان می‌کند: «اگر در تمثیل که اولین گام شناسایی است تشخیص ما نادرست باشد». محال است که کوچک‌ترین جزئی از حقیقت پیدا، و شناسایی به دست آید» (همان، ۱۴۹۴). افلاطون در این هم‌پرسه پس از ذکر مثال‌هایی از تقسیم و تلفیق‌هایی متعدد - مثلاً هنر بافندگی - و در تبیین روند شناسایی به «ارائه معیار» متوسل می‌شود، که آن را در قالب هنر اندازه‌گیری معرفی می‌کند و هنر اندازه‌گیری را هم به دو بخش تقسیم می‌کند: ۱- اندازه‌گیری نسبت به چیز دیگری؛ ۲- اندازه‌گیری نسبت به خود و با توجه به خودش؛ یا به سخن دیگر دو نوع تعریف وجود دارد: یکی تعریف به ضد مانند بیش در مقابل کم و کوتاه در مقایسه با بلند؛ و یکی تعریف به ذات مانند بیش و کم در با توجه به اصل آن‌ها، و نکته مهم اینکه هیچ‌یک از این دو نوع اندازه‌گیری مطلقاً کاربرد ندارند. «حتی اندازه» متناسب و درست نیز در همه موارد صحیح نیست» (همان، ۱۵۰۵).

افلاطون در همین هم‌پرسه تصریح می‌کند - در قالب سؤال - که «از سؤالی که درباره مرد سیاسی کرده‌ایم، مقصود ما تنها [شناخت] خود مرد سیاسی است یا این است که در مورد همه مسایل مطابق روش دیالکتیکی بیندیشیم؟» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۰۴). روش دیالکتیکی پیشنهادی وی با دغدغه منطقی - ریاضی تعریف از راه تحدید و تقسیم همراه است. او این روش را «روش فلسفی تحقیق که تقسیم درست موضوع بر حسب انواع است» می‌نامد (همان، ۱۵۰۵). این تقسیم گاهی بر دو است و «آنجا که به دو میسر نیست باید موضوع را به عددی تقسیم کرد که به دو نزدیک‌تر از دیگر اعداد است» (همان، ۱۵۰۶). با در نظر داشتن این روش، به ادامه بحث و ارائه استدلال در باب وحدت دانش فلسفه و سیاست پرداخته می‌شود.

۳- مثلث خدا، انسان و حیوان

افلاطون متأثر از انحطاط جامعه آتنی معاصر خود، در ارائه تصویر و تعریفی از سیاستمدار مثلث خدا، انسان و حیوان را برجسته می‌کند. او تلاش می‌کند تعریفی از سیاست ارائه کند که در آن خدا و حیوان جایگاهی ندارند؛ همین نگرش بر سوفسطایی نیز حاکم است؛ زیرا هنر سفسطه را که نوعی تقلید نیرنگ‌بازانه مبتنی بر پندار است «از هنر خاص آدمیان و نه خدایان» می‌نامد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۴۶۰).

افلاطون در مرد سیاسی پس از تعریفی اولیه از هنر سیاست، روزگار سلطنت کروئوس را به تصویر می‌کشد که در آن روزگار خدا (خدایان و نیمه خدایان یا دمون‌ها)، جانوران و انسان‌ها در نظمی هماهنگ، روزگار می‌گذرانند و در آن زمان گردش جهان به دست خدا انجام می‌گرفت و در عین حال اداره امور قسمت‌های مختلف عالم مانند، امروز میان خدایان تقسیم شده بود و پرستاری هر یک از انواع جانوران را یک نیمه‌خدا (دمون) به عهده داشت و بدین جهت جانوران از توحش بری بودند ... زندگی آدمیان نیز فارغ از رنج و تلاش می‌گذشت زیرا سرپرستی (سیاست) ایشان را خدا به عهده داشت؛ «درست همچون امروز که آدمیان که موجوداتی خدایی‌اند سرپرستی دیگر انواع جانوران را به عهده دارند. در دوران فرمانروایی خدا نه قوانین مدنی وجود داشت و نه کسی خود را صاحب زن و فرزند می‌دانست زیرا همه آدمیان از زمین برمی‌آمدند» (همان، ۱۴۸۶). اما در دوران فرمانروایی زئوس که «نیمه‌خدایان از مراقبت و اداره آدمیان دست کشیدند»، آدمیان مجبور شدند مانند جهان که خودش را رهبری می‌کرد، «رهبری خود را به عهده گیرند» (همان، ۱۴۸۸). در نتیجه چنین نظرداشتی است که هنر سیاست، اداره آدمیان در مقابل جانوران و به دست خودشان، و نه خدایان است.

۴- قدرت، قانون و عدالت

از آنجا که نقطه کانونی تفکر افلاطون در باب سیاست و مرد سیاسی، دانش و هنر راستین حکومت‌داری است، هیچ‌یک از عناصر قدرت، قانون و عدالت معیاری اصیل در تعریف حکومت نیستند. نه صاحب قدرت و نه واضع قانون و نه قدرت قانونی، هیچ‌یک حاکم راستین نیستند. در نظر وی قانون نمی‌تواند «حکمی وضع کند که برای همه از هر جهت درست و مطابق عدالت باشد (چون افراد انسانی نه از هر حیث مانند هم هستند و نه کارها و اعمالشان) ولی به‌رغم اینکه «قانون بهترین وسیله برای عدالت نیست، وجودش در جامعه ضروری است» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۱۶).

به نظر می‌رسد افلاطون در اینجا هم به دلیل در هم‌تنیدگی دو وضع آرمانی و وضع مستقر، در باب قانون به دوگویی افتاده است. زیرا در نظر وی در حکومت راستین حاکم، خود قانون است و بنابراین نیازی به قانون ندارد چون قانون همیشه احکام بسیط و یکنواخت وضع می‌کند حال آنکه حال مردمان متفاوت است و صدور قانون‌های متعدد به اندازه آدمیان و کردارهای آن‌ها هم در عمل ناممکن است، اما آنجا که وجود قانون را ضروری می‌بیند، حکایت از وضع مستقر دارد که نمی‌توان برای همه، قانون‌هایی جداگانه صادر کرد پس «باید تمام گروه را یکجا در نظر گرفت و دستورهایی کلی صادر کرد». در اینجا اکثریت افراد و اکثریت موارد ملاک قانونگذاری است.

به عبارت دیگر چون حاکم راستین موجود نمی‌باشد، وجود قانون ضروری است. در این وضع، جامعه دارای دو شأن مدیریتی است: یکی صاحب قدرت و دیگری واضع قانون؛ که البته قانون از قدرت پیروی می‌کند و اگر صاحب قدرت، قانونی مدون صادر نکرده باشد، عادات و رسوم غیرمدون او حکم قانون دارد اما در حکومت راستین دو شأن وجود ندارد؛ بلکه حاکم دارای شأنی واحد است که خاستگاه آن دانش راستین می‌باشد؛ و بنابراین «مردی که دارای هنر سیاست است ... گمان نمی‌کنم آماده شود که با نوشتن قوانین دست و پای خود را ببندد» (همان، ۱۵۱۷). نوشتن قانون نه تنها از این طریق آزادی عمل را از حاکم راستین می‌گیرد (چون باید تمام وقت خود را صرف نوشتن قانون برای هر یک از افراد جامعه کند) بلکه چون ممکن است پس از چندی متناسب با حال شهروندان او بخواهد قانون را عوض کند، احتمال مقاومت شهروندان در برابر تعویض قانون و نیز لوٹ شدن قانون و قانونگذار در صورت تعویض‌های مکرر نفس صدور قانون را از این جهت هم منتفی می‌شود.

از سویی دیگر به نظر می‌رسد افلاطون در طرح نظر خویش مبنی بر بی‌نیازی جامعه راستین از قانون مدون، به دغدغه جامعه مبنی بر استبدادی بودن این نوع حکومت یا گرایش حاکم به سوی این ویژگی توجه داشته و لذا می‌گوید بیشتر مردم می‌گویند [بر فرض] حاکمی که می‌خواهد قانونی وضع کند یا بخواهد قانونی بهتر از قوانین سابق بیاورد «فقط در صورتی حق دارد قانون وضع کند که نخست جامعه را به درستی عقیده خویش معتقد سازد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۱۸)؛ و نیز در همین هم‌پرسه وقتی طرف گفتگو (سقراط جوان) می‌گوید: «من معتقدم بدین‌سان سرانجام مفهوم هنر سیاست و مرد سیاسی را یافتیم» بیگانه پاسخ می‌دهد که «معتقد بودن تو کافی نیست بلکه لازم است من نیز بتوانم در این اعتقاد با تو شریک شوم» (همان، ۱۴۹۲). به‌رغم این تشکیک و طرح مسئله، افلاطون با نظر داشت به آن حکومت آرمانی «کیفیت عمل حاکم راستین را» خواه با معتقد ساختن مردم و خواه نامعتقد ساختن آن‌ها، «خوب و سودمند ... و بیگانه معیار قابل اطمینان برای اداره درست کشور» می‌داند. همچنان که «ناخدا ... هنر خود را قانون خود قرار می‌دهد و مسافران را سالم به مقصد می‌رساند» (و همانند پزشک هنرمند) در اداره امور کشور نیز بیگانه قانون درست، دانش و هنر کسی است که در امر سیاست استاد است و «نیروی دانش و هنر را بالاتر از قانون مدون می‌شمارد» (همان، ۱۵۱۹). او بر این ایده رایج - که سقراط هم قربانی آن شد - خرده می‌گیرد که «هیچ‌کس حق ندارد دانایتر از قوانین باشد» (همان، ۱۵۲۲)؛ چون در این صورت دانش و هنر از میان می‌رود: «چون قوانین راه کاوش و تحقیق را می‌بندد» (همان، ۱۵۲۳). زیرا حکومت بر اساس دانش و هنر سیاست بهتر از حکومت بر اساس قوانین است؛ و این یکی (حکومت بر اساس قانون) بهتر از حکومت بر اساس ذائقه شخصی است. تحلیل مطالب بالا آشکار می‌سازد که دانش فلسفه و سیاست، واحد هستند. فیلسوف، همان کسی است که حکم صادر می‌کند که «هیچ‌کس حق ندارد دانایتر از قوانین باشد» و هم اوست که «نیروی دانش و هنر را بالاتر از قانون مدون می‌شمارد» (همان).

۵- سیاستمدار و تلفیق فضایل (تربیت)

افلاطون در تعریف مرد سیاسی و سیاست راستین، در نهایت وجه تلفیق بخش آن را برجسته و آن را هنر «بافندگی شاهانه» می‌نامد که مهم‌ترین وظیفه‌اش تلفیق اجزاء فضیلت در افراد جامعه است و چون تنها صاحب دانش راستین است که می‌تواند بی‌مدد قانون طبایع افراد را خوب بشناسد، شایستگی انجام چنین تلفیقی را هم دارد. افلاطون از میان اجزاء فضیلت به دو

مورد شجاعت و خویشن‌داری اشاره می‌کند و بر آن است که برخلاف اعتقاد رایج چه بسا دو جزء فضیلت «در بسی موارد از یک لحاظ ضد و دشمن یکدیگر باشند». به گفته او «ناسازگاری این صفات در بیشتر موارد حائز اهمیت نیست ولی در موارد مهم برای جامعه و دولت خطرناک‌ترین بیماری‌ها است» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۳۲-۱۵۳۴). چنانکه خویشن‌داری در افرادی که دارای طبعی ملایم و بسامان هستند و زندگی آرام و بی‌آوازه‌ای دارند، اقتضاء می‌کند تا «چه در داخل کشور و چه در رابطه با دول دیگر طرفدار آشتی و صفا» باشند و افراد شجاع که طبعی سرکش و پرشور دارند «همواره دولت خود را به جنگ و ستیز بر می‌انگیزانند و بدین‌سان بسیاری از دول مقتدر را دشمن خود می‌سازند و در نتیجه وطنشان از پای در می‌آید» (همان، ۱۵۳۴-۱۵۳۵). بر این اساس مرد سیاسی راستین است که از یک سو از تلفیق خوب و بد جلوگیری می‌کند و از سوی دیگر، تلفیق به گاه و به جای اجزاء متفاوت و گاه متضاد فضیلت را تشویق و ضروری می‌داند و در نتیجه آنان که از فضیلت بی‌بهره‌اند (بدان و فرومایگان) «از راه اعدام یا تبعید از جامعه دور می‌سازد یا به سخت‌ترین کیفرها محکوم می‌کند ... یا در زیر یوغ بندگی در می‌آورد». او این طرح را در دو بعد روحی و جسمی پی می‌گیرد: ابتدا «ارواح فاضلان را با استفاده از قربانی که میان آن‌ها است با پیوندی خدایی به هم متصل می‌سازد و آن گاه جزء حیوانی ایشان را با رشته ازدواج به هم تلفیق می‌دهد تا نه شجاعت در نهایت به تهور و بی‌باکی بگراید و نه خویشن‌داری به ترس و افسردگی، و در عوض هنرمند بافندگی شاهانه از راه تلفیق آن‌ها «بافته صاف و ظریفی به وجود آورد و آن گاه تمام قدرت و اختیار دولت را به دست آن‌ها بسپارد» (همان، ۱۵۳۹)^۱. این مرد سیاسی نه مقنن، نه قاضی و نه مجری است؛ بلکه او ملفق و مربی است که ضرورتاً از پیش با دانشی که دارد (دانش فلسفه) ویژگی‌های افراد و جامعه را تشخیص و تمایزات آن‌ها را تقسیم کرده است. هنر راستین سیاست «بر همه هنرها فرمان می‌راند، قانون وضع می‌کند، امور دولت را تنظیم می‌کند و به هم تلفیق می‌دهد» (همان، ۱۵۳۱).

۶- سایه شوم سوفسطاییان، سایه میمون سقراط

افلاطون در ضمن تعریف خود از سیاست، پس از اینکه آن را قلمروی انسانی می‌داند و خدایان را از ورود به آن دور می‌کند و نیز پس از خارج کردن صاحبان صنایعی که ممکن می‌بود ادعای شراکت در سیاست را داشته باشد (صاحبان وسایل نقلیه، ظروف، مواد غذایی، معماران،

۱. در اینجا، فضیلت سوم، یعنی عدالت به معنای حد وسط بودن نیز خود را ظاهر می‌کند.

بافندگان، تزیین‌گران، آهنگران و تفریح‌سازان که از آن‌ها به عنوان علل فرعی هنر سیاست یاد می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۰۶). «جانوران عجیبی را پیش روی خود می‌بیند که با انبوه عظیم خود به کارهای دولتی و سیاسی می‌پردازند» و آنان «زیرک‌ترین، ماهرترین و نیرنگ‌بازترین سوفسطائیان» هستند (همان، ۱۵۱۱). او مرد سیاسی راستین را در تباین با سوفسطایی می‌داند. در مقابل این نگاه، در سراسر هم‌پرسه مرد سیاسی، روح سقراط و زندگی و سرنوشت شوکرانی وی مشهود است.^۱ این امر به ویژه در مباحث افلاطون در باب قانون خودنمایی می‌کند. افلاطون در این هم‌پرسه به‌رغم بی‌اعتبار و نامعیار دانستن قانون در جنب سیاستمدار راستین، نمی‌تواند وضع و بستر تاریخی یونانی که در آن زندگی می‌کند را نادیده بگیرد. برای آنتیان، قانون در کنار خدایان و احترام به پدر و مادر دارای اهمیت اساسی بود. بنابراین افلاطون نمی‌تواند مطلقاً قانون را ذم و طرد کند؛ وجود قانون (به مثابه دُکسا و در مقابل اپیستمه) به هر حال در مدینه، ضرورت دارد از همین رو در تعریف اولیه خود از نامعیاری قانون در حکومت راستین یک درجه تنزل می‌کند و به دنبال خطایی می‌گردد که «عادی نیست و به آسانی به چشم نمی‌آید» و آن این است که در غیاب نظام سیاسی مطلوب «حکومت‌های دیگر برای آن که پا بر جا بمانند ناچارند قوانین آن را به عاریت بگیرند و از روشی پیروی کنند که امروز رایج است، اگر چه روش چندان درستی نیست» (همان، ۱۵۲۰).

۱. بر این اساس افلاطون در سیاستمدار، سقراطی می‌اندیشد. اگر چه عمدتاً چنین تصور می‌شود که افلاطون و سقراط یکی است و افلاطون فقط از زبان سقراط سخن می‌گوید (ر.ک: گواردینی، مرگ سقراط، محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶). اما توجه به این نکته لازم است که سقراط افلاطونی، متفاوت از سقراط است که دیگران و از جمله کسنوفون معرفی می‌کند. به روایت کسنوفون، سقراط به آنتیسفون می‌گوید: «من لذتی به مراتب بهتر می‌شناسم: «هر روز بهتر شدن» (ص ۴۱)؛ که دلالت بر اندیشه صبرورت دارد و نیز می‌گوید: «کسی که می‌اندیشد هنر شهریاری به خودی خود حاصل می‌آید، ابله است» (ص ۱۶۰)؛ و تأکید می‌کند که فضیلت «هم آموختنی است و هم فطری» (ص ۱۳۳). در همه این موارد سقراط او متفاوت از سقراط افلاطون است. ر.ک: کسنوفون، خاطرات سقراطی، محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، اول، ۱۳۷۳. همچنان که آریستوفان در نمایشنامه ابرها، اساساً او را سوفسطایی معرفی می‌کند. ر.ک: آریستوفان، نمایشنامه‌های آریستوفان، رضا شیرمرز، تهران، نمایش، اول، ۱۳۸۱، صص ۲۲۰-۱۶۰؛ برای بحثی جامع در این زمینه، ر.ک:

Charles. H. Kahu, Plato and Socratic Dialogue. /R. Hackforth, Socrates, in: Socrates edited by William Prior.

به هر حال این سخن کروسست قابل تأمل است که، «به موازاتی که منابع تاریخی در باب سقراط مفقود است،

فرصت برای فرجه شدن سقراط فیلسوف فراهم‌تر می‌شود»؛ ر.ک:

A. H. Chroust, "Socrates: a Source Problem", in: Willia prior, op. cit. p.42. (cap.3)

افلاطون پس از ذکر این مطلب به نحوی نارضایتی خود از واقعه‌ای که بر استادش رفته، را نیز آشکار می‌کند و می‌گوید: «می‌گویند هیچ‌کس حق ندارد کوچک‌ترین گامی علیه قوانین بردارد و هر کس چنین کند باید به سخت‌ترین مجازات‌ها و حتی مرگ محکوم گردد؛ و این روش حکومت خوب است ولی در درجه دوم قرار دارد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۲۰). افلاطون با درجه دوم قرار دادن این نوع حکومت و با ایجاد برخی تردیدها در مثال‌هایی که برای فهم حکومت خوب زده بود، یعنی تشکیک در باب اقدامات ناخدا و پزشک خوب که چه بسا «هزار کار زشت مرتکب می‌شوند»، فرضی را پیش می‌کشد که نقدی شدید بر جریانی است که بر سقراط روا شد. به گفته وی «فرض کن [در این حکومت درجه دوم] فرماندهان به قید قرعه انتخاب می‌شوند ... و پس از به سر آمدن دوران حکومت آن‌ها، دادگاهی تشکیل می‌شود تا حساب کارها را پس دهند ... قانونی هم هست که مقرر می‌دارد اگر مردی درباره هنر ناخدایان و پزشکان ... به تحقیق بپردازد و درصدد کشف مطالبی برآید که در آن قوانین نوشته شده نیست و نکته‌های تازه پیدا کند؛ اولاً، مردم حق ندارند او را صاحب دانش و هنر بنامند بلکه باید او را سوفسطایی یاوه‌گر بشمارند؛ و ثانیاً، هر کسی حق دارد او را تعقیب جزایی کند و به دادگاه بکشاند و مدعی شود که او جوانان را فاسد ... و دادگاه او را به سخت‌ترین کیفرها محکوم کند، زیرا هیچ‌کس حق ندارد داناتر از قوانین باشد ...» (همان، ۱۵۲۲).

اما در وضع عادی به هر حال وجود قانونی که حتی سقراط را قربانی کند بهتر از وضعی است که «حاکم نه به دانش و قوانین بلکه به سائقه نفع شخصی یا از روی هوی و هوس برخلاف قوانین عمل کند» (همان، ۱۵۲۳)؛ چون «این خطا (خطای فردی) بزرگ‌تر از خطای قانون» خواهد بود. با این حال به نظر می‌رسد افلاطون به جامعه آن حق می‌دهد که سقراط را به مرگ محکوم کند چون نیروی مقاومت آن‌ها نه در مقابل استبدال جامعه قانون‌زده‌شان با جامعه‌ای دانش‌زده، بلکه مقاومت در مقابل تنزل از قانون به بی‌قانونی (ناراست‌محوری) بود و البته این ناشی از جهل مرکب آن‌هاست که به‌رغم اتصاف به «بزرگ‌ترین نادانی‌ها» و نداشتن «کوچک‌ترین بهره‌ای از دانش کشورداری، می‌پندارند که این دانش را بهتر و بیشتر از هر دانشی به دست آورده‌اند» (همان، ۱۵۲۶).

این نیز حائز اهمیت است که به همان اندازه که سوفیست‌ها به واقعیت تاریخی، در یونان چهار قرن قبل از میلاد، نزدیک‌ترند، وجود سقراط بیشتر ساخته تخیل واکنش نظری افلاطون تلقی شود. افلاطون قهرمانی است که یک تنه به نبرد سوفیست‌ها می‌رود و با خلق اسطوره‌ای

چون سقراط در واقع تلاش می‌کند وجود عینی سوفیست‌ها را در حد یک اسطوره تقلیل داده و به تحلیل برد. او با قربانی جلوه دادن سقراط، به دست آنتی‌ها، آن‌ها را به سمت آرمانی سوق می‌دهد که شاخص‌ها و مؤلفه‌هایش در شخصیت سقراط تجلی یافته و آن‌ها طی فرآیندی پنهان، کفاره گناه خود در قتل سقراط را تلاش برای دست کشیدن از روش و اندیشه‌های سوفسطایی قرار می‌دهند. نکته کلیدی این مقاله این است که سوفسطاییان حتی حامی «حکومت قوانین» هم نبودند، بلکه مؤید «حکومت خودرأی» بودند و افلاطون با این تنزل در نزاع بود. سقراط افلاطون دل‌نگران جامعه‌ای بود که تحت تعلیمات سوفسطایی به پاسخ‌های ارائه‌شده به پرسش‌های کلیشه‌ای ثابت عادت کرده بود؛ و به گفته مک اینتایر «هدف وی ایجاد تغییر در مخاطب است نه دستیابی مخاطب به نتیجه‌ای معین» (السدیر مک اینتایر، ۱۳۷۹: ۵۰)؛ (ژان برن، ۱۳۸۳: ۱۴۵-۱۴۶).^۱

۷- وحدت فلسفه و سیاست

با ملاحظه آن تمهیدات نظری، اکنون بار دیگر وحدت فلسفه و سیاست و برآورده شدن خواسته تألیف هم‌پرسه فیلسوف با تألیف هم‌پرسه دولتمرد، به بحث و استدلال گذاشته می‌شود. پرسشی را که افلاطون در آغاز *سوفسطایی* مطرح می‌کند که آیا سوفسطایی، فیلسوف و مرد سیاسی یک، دو یا سه چیزند، در واقع اندیشه خود در باب فیلسوف را هم بیان می‌دارد، زیرا در نظر وی این سه، نه یک چیز (چون جمع فلسفه با سفسطه ناممکن، اگر چه جمع هر یک از این دو با سومی ممکن است) و نه سه چیز، بلکه دو چیزند چون مرد سیاسی راستین همان صاحب دانش و هنر راستین است؛ همان فیلسوف است «چون آن یگانه دانش درست سیاست را فقط در میان عده‌ای بسیار قلیل و یا در یک تن می‌توان یافت در حالی که دیگران مقلدانی هستند که بعضی از عهده تقلید بهتر در می‌آیند و برخی بدتر». (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۲۰).

در آغاز *سوفسطایی* افلاطون با طرح آن پرسش، به مانع‌الجمع بودن سیاست راستین با سفسطه‌گری و در عین حال به وحدت مرد سیاسی و فیلسوف اشاره دارد. در آنجا سقراط از تئودوروس غریبه که اهل آتن نیست می‌پرسد نظر مردمان شهر شما در باب سه گروه سوفسطاییان، مردان سیاسی و فیلسوفان چیست «آیا او و همشهریانش آن سه را یکی می‌دانند

۱. می‌توان سخن مک‌این‌تایر را چنین توضیح داد که نتیجه معین، یعنی یکی از دو حکومت فلسفه یا حکومت قانون، انتخابی است که خود شهروندان می‌توانند به انجام آن دست بزنند، اما به هر حال افلاطون با حکومت «خودرأی» که سوفسطاییان مروج آن بودند مخالف است. با این حال «موحش‌تر از هر چیز در مرگ سقراط، اینکه آتن خود را ادامه داد، گویی که هیچ اتفاقی نیفتاده است ... و آنتیان در نیافتند که مرگ سقراط بیشتر به خاطر آن‌ها بود تا به دست آن‌ها».

یا دو چیز یا همچنان که ما آنان را به سه نام می‌خوانیم، همشهریان او نیز برآند که آنان سه چیزند از سه نوع مختلف با سه مفهوم خاص؟» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۳۸۴). پرسش سقراط مبنی بر اینکه آن‌ها یک، دو یا سه چیزند، قابل تأمل است. این پرسش سه وجه دارد:

وجه اول: آیا آن سه، یک چیزند؟ دغدغه سقراط در اینجا ناظر به دو امر است. چون سقراط می‌داند آن غریبه شهروند یک شهر (شهر التا) است؛ پس آن شهر دارای مرد سیاسی است و بنابراین پرسش ناظر به دو طبقه دیگر است: آیا آن شهر سوفسطایی هم دارد (مانند آتن)؟ و نیز آیا آن شهر فیلسوف هم دارد؟ (برخلاف آتن که به گفته سقراط از این گروه شاید یک یا دو نفر موجود باشد). پس وقتی سقراط می‌پرسد آیا این سه، یک چیزند، یعنی مردم آن شهر فیلسوف دروغین که همان سوفسطایی باشد را در قالب مرد سیاسی می‌شناسند (اتحاد مرد سیاسی با سوفیست و فیلسوف) در اینجا مرد سیاسی راستین و آرمانی به شان سوفیست واقعی - و نه حقیقی - که همان فیلسوف دروغین باشد تقلیل یافته است. پس آن شهر سوفیست دارد، فیلسوف ندارد و حاکم، صورت دیروز سوفیست است یا به عبارتی فردای سوفیست با حکومت پیوند دارد.

وجه دوم. آیا آن سه، دو چیزند؟ در طرح این سؤال قرار است کدام یک از آن سه در دیگری منحل شود تا سه به دو تقلیل یابد، حالات زیر متصور است:

الف- سوفسطایی + فیلسوف - مرد سیاسی؛

ب- سوفسطایی + مرد سیاسی - فیلسوف؛

ج- فیلسوف + مرد سیاسی - سوفسطایی.

شق اول و دوم، حالاتی است که تألیف هم‌پرسه‌های سوفسطایی و مرد سیاسی در جهت رد آن‌ها بوده است. طبق هم‌پرسه سوفسطایی، سوفسطایی شکارچی است که «خود را به پول می‌فروشد و مدعی است می‌تواند از راه گفتگو مخاطب خویش - جوانان - را صاحب فضیلت سازد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۳۹۲). او «عمده‌فروش دانش»، «فروشنده دسته اول دانش‌ها»، «استاد در هنر مباحثه» و «آموزشگر مباحثه درباره قوانین و امور سیاسی» است؛ و چون «به چندین شکل در می‌آید» هدف رساله، افشای چهره‌های مختلف اوست. افلاطون در این هم‌پرسه آشکار می‌کند که «سوفسطایی درباره همه چیزها دانش دروغین (خیال و پندار) دارد نه دانش حقیقی» و «کار او تقلید است، او جادوگری است که تصویر چیزهای واقعی را می‌سازد و بنابراین او از لا وجودها صحبت می‌کند؛ همان سان که سخن دروغ، ممکن است» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۴۰۵-۱۴۰۹). چون در نظر افلاطون اصل «وجود» است، سوفسطایی

لاوجود به راحتی قابل شناسایی نیست، از همین رو او تصریح می‌کند که، «به زئوس سوگند گمان می‌کنم بی‌آنکه خود بدانیم به دانش آزادمردان برخوردیم و چنین می‌نماید که در جستجوی سوفسطایی نخست فیلسوف را یافته‌ایم» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۴۳۶). افلاطون ضمن بیان ویژگی‌های سوفسطایی نشانه‌هایی از فیلسوف را ارائه می‌کند: «یک تن که همه چیز را می‌داند ... و با وجود او نوع بشر از نیکبختی هیچ کم ندارد» (همان، ۱۴۰۶). در رابطه با وحدت سوفسطایی و مرد سیاسی نیز در مرد سیاسی به تفصیل بیان شده که مرد سیاسی راستین نمی‌تواند سوفسطایی باشد. بنابراین شق سوم یعنی وحدت فیلسوف و مرد سیاسی تنها گزینه‌ای است که می‌تواند معتبر باشد و با نظام دانایی و اندیشیدگی افلاطون نیز در تناسب است. افلاطون هم به انگیزه افشای سوفسطایی و تمییز چهره او از فیلسوف و هم به قصد تبیین وحدت فیلسوف و مرد سیاسی، تصریح می‌کند که «مفهوم‌ها امکان ارتباط و آمیزش با هم را دارند» (همان، ۱۴۳۶)؛ و دانش فلسفه دانش جدا کردن مفهوم‌ها بر حسب انواع است به نحوی که «نه مفهومی به جای مفهوم دیگر گرفته شود و نه مفهومی دیگر به جای مفهوم مورد نظر» (همان). افلاطون در اینجا بحثی مفهومی را پیش می‌کشد و از سه مفهوم وجود، حرکت و سکون سخن به میان می‌آورد. به گفته وی حرکت و سکون با هم نمی‌آمیزند ولی وجود با هر دوی آن‌ها می‌آمیزد و در عین حال که متصف به آن‌ها می‌شود غیر از آن‌هاست و رابطه این همانی میان وجود و آن دو برقرار نمی‌شود چون در آن صورت «حرکت»، «ساکن»، می‌شود و به عکس. در عین حال سکون و حرکت هم غیر از وجودند و هم همان وجودند، البته در مقام نسبت و مقایسه از دو جهت نه از جهتی واحد. افلاطون پس از این بحث مفهومی نتیجه می‌گیرد که «پاره‌ای از مفاهیم با هم می‌آمیزند (مقدمه برای وحدت فلسفه و سیاست) و پاره‌ای نه (تمهیدی برای مانع‌الجمع بودن سفسطه با هر کدام از آن دو)» (همان، ۱۴۴۱).

در نهایت، همچنان که «حرکت، لاوجود است ولی از آن جهت که از وجود بهره دارد، موجود است» (همان، ۱۴۴۱)، سوفیست، لاوجود است ولی از آن جهت که خود را به دانش فلسفه نزدیک می‌کند موجود است اما به نحو غیریت. به همین قیاس، چون سوفسطایی از لاوجود یعنی پندار و قول نادرست سخن می‌گوید، افلاطون «ناچار است ثابت کند که پندار نادرست و سخن نادرست وجود دارد» (همان، ۱۴۴۸)؛ زیرا ادعای سوفسطایی این است که حقایق را می‌گوید و «اصلاً تصویر و فریب و نیرنگ وجود ندارد زیرا هیچ چیز نادرست به هیچ صورت وجود ندارد» (همان، ۱۴۵۳)؛ و بدین طریق می‌خواهد امکان نفی خود را منتفی کند. به گفته افلاطون خفاگاه سوفسطایی در همین جا است. او با این نظریه «ما را در تاریکی فرو می‌برد»

(همان). سخن و پندار نادرست اگر چه درباره چیز موجودی است اما کیفیتی از آن را بیان می‌کند که صورت واقع ندارد بلکه کاذب است بر این اساس ابزار سوفسطایی (سخن برآمده از پندار) چون دروغین و نادرست است و از کیفیتی که صورت واقع ندارد حکایت دارد، پس آن سخن درباره چیز موجود نیست و بنابراین «سخن نیست» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۴۵۲).

افلاطون در سوفسطایی از ظاهر امری سخن می‌گوید (سفسطه) که باطنش فلسفه است، از همین رو در آغاز تعریف‌ها حول سوفسطایی است اما در پایان از فلسفه و فیلسوف سخن می‌رود. به گفته وی شناختن هر دو دشوار است؛ سوفیست از آن جهت که، «به تاریکی لاجود پناه برده است و فیلسوف از آن جهت که روشنایی چشم خیره‌کننده‌اش مردمان را از دیدن او باز می‌دارد و چشم بیشتر مردمان نمی‌تواند زمانی دراز در روشنایی خدا بنگرد» (همان، ۱۴۲۸)؛ بنابراین «شناخت فیلسوفان آسان‌تر از شناخت خدایان نیست». به سخن دیگر، شناخت آن‌ها در حیطه دایره دانایی عادی (یا به عبارتی در دایره نادانی) نمی‌گنجد؛ حد دانایی مردم همین است که آنان را مرد سیاسی یا سوفسطایی بنامند یا در سر دیگر طیف «آن‌ها را ابله و دیوانه بیندارند» (همان، ۱۳۸۳).

وجه سوم، آیا آن‌ها سه چیزاند و هر کدام شأن خاص خود را دارند. پاسخ بیگانه همین است: «همشه‌ریان من آن‌ها را سه چیز مختلف می‌دانند» (همان، ۱۳۸۴). این وجه در واقع همان وجه اول است؛ سه چیز بودن آن سه مفهوم در نظر همشه‌ریان، همان یک چیز بودن آن‌ها نزد فیلسوف در وضع جاری آتن است. مرد سیاسی پرورش‌یافته سفسطه‌ای است که شبیه فلسفه می‌ماند.

تمام تلاش افلاطون بر این است که با در نظر داشت دو حالت وضع موجود و وضع آرمانی، نشان دهد که برای دو مفهوم حاکم و فیلسوف در حالت آرمانی یک وضع و جایگاه وجود دارد و سوفیست هم بی‌شأن است. یعنی حاکم واقعی همان فیلسوف واقعی است و دیگر آنجا سخنی از سوفیست نیست. سوفیست یا فیلسوف دروغین در وضع آرمانی امری عدمی است. این تنها فیلسوف است که در عین حال، حاکم نیز است. به گفته دیگر چون اندیشه افلاطون، هراکلیوتی نیست^۱ (شرف الدین خراسانی، ۱۳۷۰: ۲۵۰-۲۵۲)، سخن او از اتحاد فیلسوف و حاکم، سخن از صیوروت نیست، بلکه یک امکان ضروری را طرح می‌کند، همین که کسی به مقام فلسفه

۱. افلاطون بیش از آنکه وجود را در نسبتش با زمان (هراکلیوتی) ببیند، وجود را در نسبت با لوگوس و نطق (پارمنیدسی) می‌بیند. این وجه از اندیشه او به ویژه در بحث کلیدی او از مُثُل آشکار است. در رابطه با صیوروت در اندیشه هراکلیت.

(شناخت راستین انسان) بار یافت، حاکمیت (بر انسان و مدینه) نیز در وی مستقر است. (درست قرینه سخنی که در باب خدایی زئوس به جای کروئوس مطرح می‌کند). نه اینکه فیلسوفان حاکم شوند یا حاکمان فیلسوف شوند (اگر چنین قرائتی درست بنماید در آن صورت تأثیرپذیری افلاطون از اندیشه شاهی - آرمان‌شهری ایرانی نیز بیشتر قابل تأمل می‌شود)؛ چون در جامعه آتن آن زمان این سوفسطائیان بودند که با پرورش سوفیست راه به حکومت رسیدن را هموار می‌کردند، پس در وضع موجود سوفیست، حاکم، فیلسوف واحد می‌شوند. سوفیست که خود را فیلسوف می‌نامد به حکومت می‌رسد یعنی دست به پرورش و تربیت شهروندان می‌زند. در وضع موجود نوعی اندیشه صیوروت نهفته است. در این وضع سوفیست به حکومت تقرب می‌یابد ولی در وضع آرمانی فیلسوف شأن حاکم را دارد. از این جهت به نظر می‌رسد طرح این پرسش که «حکومت برای فیلسوف چه نفعی دارد؟» ناشی از پیش‌فرضی است که با صیوروت معنا پیدا می‌کند. با توجه به همین نگرش بوده است که گفته شده «فیلسوف در تن دادن به حکومت ایثار می‌کند و نفعی نمی‌برد»؛ و پیتروزی را بدان جا سوق داده که، «برای رسیدن به این ایده که حکومت به نفع فیلسوف است، ما نیازمند تفسیری همدلانه از جمهور هستیم» (Vernezze, 1998: 153-168).^۲

همچنان که پیر دوکاسه گفته، تمثیل غار افلاطون دو اشتغال اساسی وی را آشکار می‌کند، یکی توجه فیلسوف به مثال خیر و دانایی و دیگری وارد کردن فیلسوف در جریانات زندگی شهری. چون آن محبوس رهاشده از غار، باید دوباره وارد غار شود و به‌رغم سخره رفا، مشهودات خود را بیان و عیان کند؛ با این حال از نظر وی افلاطون برای رجعت دادن فیلسوف به شهر «تلاش بیهوده‌ای کرده ... و در طرح خود اصلاحات بی‌اندازه عجیب و غریب را به هم ریخته است» (پیر دوکاسه، ۱۳۷۶: ۳۶). اما می‌توان گفت دو کاسه در این مورد خاص در اشتباه است؛ اشتباه وی هم البته ناشی از مشکله افلاطون در تذبذب میان امر واقع و امر نوعی، و تراژدی برتری حکومت قانون از حکومت خودرأی است. افلاطون در گذر صورت نوعی به صورت واقعی به نحوی اجتناب‌ناپذیر و ناخواسته از زبان صیوروت استفاده برده است. تأثیر این زبان بر اندیشه وحدت‌گرایی وی در مقام داوری است که بیان او را مخدوش کرده و ناظران و شارحان را به خطا برده است.

۱. در خصوص تأثیرپذیری افلاطون از اندیشه‌های آرمان‌شهری ایرانی ر.ک: فتح‌الله مجتبیایی، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی ایران باستان، انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۵. به عقیده وی حکیم حاکم افلاطون همنا سوشیانت زرتشت است. همچنین ر.ک: استفان پانوسی، تأثیر فرهنگ و جهان بینی ایرانی، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۲۵۳۶ (۱۴۹۸ قمری).

۲. یکی از دغدغه‌های اصلی شارحان افلاطون برقراری نسبت میان کسب قدرت و سعادت‌مندی فیلسوف بوده است.

نتیجه‌گیری

در قبال این پرسش مطرح که چرا افلاطون رساله‌ای مستقل در باب فیلسوف نوشت؟ این پاسخ محل تأمل است که نوشتن چنین رساله‌ای عملاً، اندیشه او در باب فیلسوف را زیر سؤال می‌برد. چون افلاطون در اساس به وحدت این دو قائل است: مرد سیاسی راستین همان فیلسوف است؛ دو شأن نیست تا دو هم‌پرسه برای آن‌ها تألیف شود. از سوی دیگر او با تألیف دو هم‌پرسه *سوفیست* و *مرد سیاسی* در واقع به دوگانه بودن این دو شأن در وضع موجود اشاره داشته و تلاش می‌کند تا هر دوی آن‌ها را افشا کند. حاکمی که با دانش و جامعه‌پذیری سیاسی، سفسطه‌وار به حکومت رسیده، به اندازه‌ای که *سوفیست*، فیلسوف دروغین است، او نیز مرد سیاسی دروغین است. بنابراین، افلاطون با تألیف *مرد سیاسی* پس از *سوفسطایی*، فیلسوف را نیز تعریف کرده است. او، برخلاف تصور رایج، قصد تألیف رساله مستقلی در باب فیلسوف غیر از مرد سیاسی نداشته است. به دیگر سخن، روی دیگر مرد سیاسی، همان فیلسوف است. اگر قرار باشد مرد سیاسی راستین همان باشد که از دانش و هنر راستین برخوردار است، فیلسوف نیز تعریف شده است. برای دریافت این مطلب، توجه به وضع تراژیک اندیشه افلاطون در بیان نظرش در باب اتحاد فلسفه و سیاست، با توجه به شکاف میان وضع موجود و وضع مطلوب، حائز اهمیت است. اینکه حکومت قانون، در مرتبه نازل‌تر از حکومت فلسفه، بهتر از حکومت خودرأی، است. لذا مرگ سقراط در قیاس با اندیشه حکومت فیلسوف، یک فاجعه است و در قیاس با حکومت خودرأی، در چارچوب اجرای قوانین موجود، توجیه می‌شود.

منابع

الف - فارسی

۱. آریستوفان؛ *نمایشنامه‌های آریستوفان*، ترجمه رضا شیرمرز، تهران، نمایش، اول، ۱۳۸۱.
۲. افلاطون؛ *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
۳. برن، ژان؛ *سقراط*، سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۳.
۴. پانوسی، استفان؛ *تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی*، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۲۵۳۶ (۱۴۹۸ قمری).
۵. خراسانی، شرف‌الدین؛ *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
۶. دوکاسه، پیر؛ *فلسفه‌های بزرگ*، ترجمه احمد آرام، پرواز، چاپ سوم، ۱۳۷۶.
۷. کسنوفون؛ *خاطرات سقراطی*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۳.
۸. گواردینی، رومانو؛ *مرگ سقراط*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.

۹. مجتبیایی، فتح‌الله؛ *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی ایران باستان*، تهران، انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۵.
۱۰. مک‌اینشایر، السدیر؛ *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاء‌الله رحمتی، تهران، حکمت، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۱۱. یگر، ورنر؛ *یابدیا*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۷۶.

ب - لاتین

12. Charles. H. Kahu; 1996, "**Plato and Socratic Dialogue**", in: Socrates; Critical Assessments, edited by William Prior, London: Routledge.
13. R. Hackforth; 1996, "**Socrates**", in: Socrates; Critical Assessments, edited by William Prior, London: Routledge.
14. Chroust, A. H; 1998, "**The Organization of the Corpus Platonicum in Antiquity**", in: Nicholas. D. Smith, Plato; Critical Assessments, (edited), London: Rutledge.
15. Griswold, Charles; 1998, "**Plato's Metaphilosophy: Why Plato Wrote Dialogues**", in: Nicholas. D. Smith, Plato; Critical Assessments, (edited), London: Rutledge.
16. James. A. Arieti; 1998, "**How to Read a Platonic Dialogue**", in: Nicholas. D. Smith, Plato; Critical Assessments, (edited), London: Rutledge.
17. Nails, Derba; 1998, "**The Early Middle late Consensus: How Deep? How Broad?**", in: Nicholas. D. Smith, Plato; Critical Assessments, (edited), London: Rutledge.
18. Nicholas. D. Smith; 1998, *Plato, Critical Assessments*, (edited), General Introduction, Vol. I, pp xiv-xv, Rutledge.
19. Peter Vernezze; 1998, "**The Philosophers Interest**", in: Nicholas. D. Smith, Plato; Critical Assessments, (edited), London: Rutledge.
20. J.A.Philip; 1998, "**The Platonic Corpus**", in: Nicholas. D. Smith, Plato; Critical Assessments, (edited), London: Rutledge.
21. Plato; 1957, *Stateman*, translated by J.B. Skemp, Bobbs-Merrill Educational Publishing, (Eighth Printing, 1977).