

An Analytic Comparison of Justice in Plato's Philosophy and John Rawls with an Emphasis on Theory of "Good Example" of Plato

Habib Ashayeri*

Ph.D. in Political Sciences, Political Thought, Invitee Lecturer, University of Allameh Tabatabaie, Tehran, Iran. h.ashayeri@ttbank.ir

Received: 12 April 2018; **Revised:** 10 May 2018; **Accepted:** 26 May 2018

Abstract

Hierarchy in terms of knowledge level of people is specified in Platonic utopia. Hence, theologian rulers are representatives of "intuitive" knowledge and guards of their assistants, taking care of analysis of problems and proper guidance of public minds. Ordinary people also suffice receiving faith and true beliefs that ulema teach them. Accordingly, Plato believes that masses are as hard and strong as gunmetal, assistant guards as valuable as silver and rulers as scarce as gold. Utopia of Plato is utopia of wise, brave, self-restrained and just people. Therefore, establishing government of equality and justice in spirit means that two forces of anger and lust undergo rule of intellect so that a discipline based on perfection shall surround human existence. Theory of justice of John Rawls that is placed in Saint County refers to structure of society and its comprising institutions. Substance of his thought is the very justice as equity. In a nutshell, equity ethically relates to achieving principles of justice and justice is linked to results of fair decision-making. Methodology of this paper is analytic-descriptive. In case, a society opts to minimize the inherent wholeness or pure balance of pleasant interests, it is exposed to this threat that it justifies denial of freedom of some people in the name of single goal. When equal citizen liberties are founded on finalist principles, equal liberties of citizens will be subject to danger. Containment of liberty is justified when it is necessary for role of liberty to prevent from assault on liberty limits which is worse than containment of liberty.

Keywords: John Rawls, Justice as Equity, Plato, Veil of Ignorance.

مقایسه تحلیلی عدالت در فلسفه سیاسی افلاطون و جان راولز با تأکید بر نظریه مثال خیر افلاطون

حبیب عشایری*

دکتری علوم سیاسی، گرایش تخصصی اندیشه سیاسی، مدرس مدعو دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.
h.ashayeri@ttbank.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۲۳ تاریخ اصلاح: ۱۳۹۷/۰۲/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۰۵

چکیده

در مدینه فاضله افلاطونی سلسله مراتب بر حسب مرتبه دانش افراد، مشخص می‌شود. از این رو، فرمانروایان حکیم، نمایندگان «علم شهودی» اند و نگهبانان دستیاران آنان هستند، و تجزیه و تحلیل مسائل و راهنمایی درست افکار مردمان را به عهده دارند. مردمان عادی نیز به ایمان و عقاید درستی که علما به آنان می‌آموزند، بسنده می‌کنند. بر این اساس، افلاطون معتقد است توده مردم به سختی و استحکام مفرغ، طبقه نگهبانان دستیار مانند نقره ارزشمند و حاکمان مانند طلا کمیاب‌اند. مدینه افلاطون، مدینه مردمان خردمند، شجاع، خویشتن‌دار و عادل است. بنابراین، برقراری حکومت قسط و عدل در روح، به این معنا خواهد بود که دو قوه خشم و شهوت به زیر حکم عقل روند تا نظمی مبتنی بر کمال، سراسر وجود انسان را دربرگیرد نظریه عدالت جان راولز که در سنت کانتی قرار دارد، معطوف به ساختار جامعه و نهادهای تشکیل دهنده آن است. جوهر اندیشه او همان عدالت به مثابه انصاف است. به‌طور خلاصه، انصاف به روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت مربوط می‌شود و عدالت به نتایج تصمیم‌گیری منصفانه. روش این تحقیق توصیفی و تحلیلی است. هرگاه جامعه‌ای در صدد برمی‌آید که مجموع ذاتی یا موازنه خالص خرسندی منافع را بیشینه کند، و در معرض این خطر است که انکار آزادی برخی افراد را به نام آن یگانه هدف، توجیه کند. آنگاه که آزادی‌های شهروندی برابر بر پایه اصول غایت‌گرایانه بنیاد می‌شود، آزادی‌های برابر شهروندان در معرض خطر خواهد بود. تحدید آزادی فقط زمانی توجیه می‌شود که برای نقش آزادی برای پیشگیری از تجاوز به حریم آزادی که بدتر از تحدید آزادی است، ضروری باشد.

واژگان کلیدی: افلاطون، جان راولز، حجاب جهل، عدالت به مثابه انصاف.

مقدمه

افلاطون نخستین شخص در تاریخ جهان بود که نظام فلسفی بزرگ و جامعی را پدید آورد که بر همه حوزه‌های اندیشه و حقیقت تأثیر گذاشت. آثار افلاطون به صورت محاوره است، در بیشتر آن‌ها، سقراط عهده‌دار نقش اصلی است که افلاطون فلسفه خود را از زبان وی شرح می‌دهد. نظریه مثل افلاطون بر نظریه معرفت استوار است. در واقع این نظریه، برابر با عینیت‌داشتن مفهوم‌ها است (استیس، ۱۳۸۵، صص ۱۶۱-۱۷۶).

جوهر ایدئولوژی افلاطون بر پایه نظریه «مثال خیر» این اندیشه است که انسان به یاری فلسفه می‌تواند به حقیقت و فضیلت دست یابد. بنا به اعتقاد او جهان ربّانی، در آن سوی جهان مادی واقع است و آنچه در این جهان روی می‌دهد، بازتاب ناقص آن جهان است. اما اگر انسان طرح صورت‌های ذهنی (ایده‌ها) را بشناسد و خود را با آن‌ها تطبیق دهد، قادر خواهد بود جامعه‌ای بهتر از جامعه موجود بنا کند. افلاطون معتقد است دستیابی به شناخت صورت‌های ذهنی یا نمونه آرمانی روندی پردرد و دشوار است که همه‌کس توان نیل به آن را ندارد. بنا بر نظر او تغییر دولت و اداره آن تنها برای کسانی امکان دارد که استعداد طبیعی و آموزش فراوان دارند. این وظیفه‌ای است که افلاطون بر دوش کسانی می‌نهد که آن‌ها را فیلسوف می‌نامد. یعنی مردانی که توان ذهنی ممتاز و دانش فراوان دارند. اداره دولت وظیفه‌ای برای اکثر مردم جامعه نیست که بتوان آن را گاه به عهده این و گاه به عهده آن نهاد. بنابراین، دموکراسی آتن که همه شهروندان دولت شهر را شایسته اداره دولت می‌دانست و شرط داشتن استعداد و دانش سیاسی را نادیده می‌گرفت. برای افلاطون نمونه نظام سیاسی حقارت‌بار و نفرت‌انگیز بود (لیدمان، ۱۳۸۶، صص ۲۷-۲۸).

از منظر افلاطون عدالت مسئول کارکرد دقیق و درست اجزای روح است و بیان‌کننده «به هر کس به اندازه سهم او» است؛ که منظور از سهم در اینجا بیشتر انجام‌دادن وظیفه و تکلیف فرد است. انسان آن هنگام که امور خود را به پیروی از آن خصلت‌های برجسته انجام داد، عادل است (هوفه، ۱۳۸۳، صص ۲۰-۲۲).

جان راولز بر خلاف اعتقاد افلاطون بر این باور است که همه افراد حقوق مساوی و برابر دارند

و عدالت برای راولز، بیش از هر چیز، به مفهوم توزیع و تقسیم به کار می‌رود (هوفه، ۱۳۸۳، صص ۶۶-۶۴).

هدف راولز ارائه برداشتی از عدالت است که نظریه مالوف قرارداد اجتماعی را که لاک، روسو و کانت نماینده آن بودند، عام‌تر و انتزاعی‌تر می‌کند. بدین منظور، نباید قرارداد نخستین را به مثابه قرارداد ورود به یک جامعه خاص یا برپایی شکلی خاص از حکومت تلقی کنیم؛ بلکه ایده راهنما از دیدگاه او آن است که اصول عدالت برای ساختار بنیادین جامعه، خود موضوع توافق اولیه‌اند. آن‌ها اصولی‌اند که اشخاص آزاد و خردمداری که دغدغه منافع بیشتر خود را دارند، در یک وضع برابر آن اصول را به منظور تعریف مفاهیم بنیادی اجتماع خود می‌پذیرند. این اصول، همه توافقات دیگر را ساماندهی می‌کند؛ آن‌ها انواع همکاری اجتماعی را که می‌توان در آن‌ها وارد شد و اشکال حکومت را می‌توان بنیان نهاد، مشخص می‌کنند. او این شیوه تلقی اصول عدالت را عدالت به مثابه انصاف می‌نامند (راولز، ۱۳۹۰، ص ۴۳).

چارچوب نظری

نظریه اخلاقی و سیاسی افلاطون پیوند تامی با وجودشناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی او دارد. در وجودشناسی، او به عوالم متعدد معتقد است. فراترین عالم، عالم مثل یا صور است که در آن حقیقت اشیاء حضور دارند؛ عوالم فرودین به مقدار شباهت یا بهره‌مندی خود از آن عالم حقیقتی نسبی دارند. عالی‌ترین مثال صورت خیر است که سنگ‌بنای همه مثال‌های دیگر و با مثال واحد و نیز با مثال زیبایی یکی است. عدالت فی‌نفسه، شجاعت فی‌نفسه و عفت فی‌نفسه مثال‌هایی از خیرند که فقط در عالم مثال تحقق دارند. مثال‌ها موجوداتی مطلق، کلی، بی‌زمان (ازلی و ابدی)، بی‌مکان، قائم بالذات، لاتغییر و مستقل‌اند. آنچه در این عالم محسوس‌ها و خاکی از مصادیق این امور ظهور می‌یابد، تنها گرفته‌ای از آن عالم اعلی است و نباید آن‌ها را اصیل دانست؛ زیرا همه امور جزئی و فاقد وصف کلیت و اخلاق و دیگر اوصاف امور حقیقی هستند. معرفت‌شناسی افلاطون نیز در وجودشناسی او منطبق است. بر این اساس، فضایل کلیدی نزد افلاطون عبارت‌اند از معرفت یا حکمت عقلی، شجاعت، خویش‌داری و عدالت، فضیلت حکمت مرتبط با جزء

عقلانی اوست و فضیلت شجاعت مرتبط با جزء اراده و همت. خویشتن‌داری یا عفت از هماهنگی بین دو جزء شهوانی و جزء اراده و همت حاصل می‌شود. عدالت نیز به هماهنگی بین هر سه جزء نفس مربوط می‌شود. به علاوه، جامعه نیک جامعه‌ای است که از افراد سعادتمند و با فضیلت تشکیل شده باشد. اگر شهروندان یک دولت شهر انسان‌های بدی باشند، هرگز نمی‌توان انتظار یک جامعه نیک و خیر را داشت. دولت شهر افلاطونی نیز برگرفته از نفس افلاطونی سه جزء دارد: طبقه فروتر که صنعتگران و پیشه‌وران‌اند، طبقه برتر که پاسداران و سپاهیان؛ و طبقه سوم که فرمانروایان هستند. بنابراین، جامعه سعادتمند در فلسفه سیاسی افلاطون جامعه‌ای است که فرمانروایش فیلسوف به معنای عالی‌ترین فرد دارای معرفت عقلی باشد. این نوع حکومت که در آن حکیم حاکم است، یک دولت شهر آرمانی برای افلاطون است (مک‌ایتتیر، ۱۳۸۸، صص ۶۱-۶۳).

مثال خیر افلاطونی

مثال خیر جاودانه و تغییرناپذیر است و واقعیت آن، ورای تجارب حسی فراروی انسان است. مثال خیر از نظر افلاطون، بنیانی مطلق برای اخلاق فراهم می‌کند. جوامع بشری تغییر می‌کنند، اما مثال خیر تغییر نمی‌کند. از نظر افلاطون عالم مثال، عالم وجود و مثال خیر امری ورای وجود است. همان‌طور که خورشید نه تنها مرئی بودن اشیا، بلکه به وجود آمدن، رشد و غذای آن‌ها را به آن‌ها می‌بخشد، بی‌آنکه خودش در حال «صیوررت» باشد، مثال خیر نیز بی‌آنکه خودش «هستی» داشته باشد، بخشنده هستی، «هستی و واقعیت» به امور شناخته شده در تفکر شمرده می‌شود. مثال خیر در برخی محاورات افلاطون مانند فیلبوس دقیقاً نقش فراهم کردن جهت گیری عملی را برای زندگی درست و عادلانه ایفا می‌کند، البته از آن حیث که این زندگی ترکیبی از لذت و معرفت است و از آن حیث که ترکیب این زندگی، بدان گونه که افلاطون در پایان محاوره توصیف می‌کند، آشکارا از طریق مثال حد، بی‌حدی، و عقلانیت تنظیم می‌شود (گادامر، ۱۳۸۲، صص ۸۶-۱۵۹).

تأثیر مثال خیر در فلسفه سیاسی افلاطون

همان‌طور که خود افلاطون می‌گوید، برای اینکه انسان بتواند با شایستگی زندگی کند، برای اینکه

زندگی شایسته امکان‌پذیر شود چاره‌ای جز این نیست که فرمانروایی و اداره جوامع به دست حکما و فیلسوفان سپرده شود و حاکم، حکیم باشد. پس شعار افلاطون این است که فرمانروایی و حکومت را باید به فیلسوف سپرد. پایه و مبنای کتاب «جمهوری» و اساس نظریه «مثال خیر» افلاطون این است که حکیم باید حکومت کند. مثلاً او در رساله «منون» چهره و خصائص دولت‌مرد واقعی را ترسیم می‌کند؛ و به عقیده وی، دولتمرد واقعی کسی است که عالم به سیاست مدن است و در تعلیم آن به جانشینان خویش نیز تواناست. همچنین، او در رساله «سیاستمدار» تصویر حاکم حکیم را به دست می‌دهد. به نظر وی، «علم برتر» علمی است که با آن بتوان نیک را از بد و حق را از باطل تمییز داد، و این علم چیزی جز فلسفه نیست. او، بنا بر همین عقاید، در رساله «منون» و به‌خصوص در رساله «گرگیاس» به حملات کالیکلس پاسخ می‌گوید. کالیکلس، فلسفه را به عنوان یکی از عوامل فرهنگ به شمار می‌آورد و به فیلسوفان توصیه می‌کرد تا از هر گونه فعالیت سیاسی بپرهیزند، زیرا آنان را در این زمینه صالح نمی‌دانست. اما افلاطون، به عکس، هم سیاستمداران آتنی را محکوم می‌کند و معتقد است که تنها سقراط را می‌توان به عنوان یک سیاستمدار واقعی شمرد. شاید افلاطون در دوران جوانی فکر می‌کرد که فقط با کوشش و تلاش و فعالیت سیاسی می‌توان جامعه را اصلاح کرد. اما پس از اندک مدتی دریافت که خیالش خام است؛ زیرا بر او روشن شد که بدی و فساد بیشتر از آنچه او می‌پنداشت جامعه یونان را فرا گرفته است. تباهی و تبهکاری در همه‌جا و در همه‌کس راه یافته بود. و به نظر وی ممکن نبود روی افرادی که با فساد و بیدادگری خو گرفته و با آن پرورش یافته بودند، اثر گذارد. بنابراین، لازم بود که کار را از جای دیگر آغاز کرد. و به همین سبب افلاطون به این نتیجه رسید که پیش از دست‌زدن به اصلاح سیاسی و اخلاقی جامعه، باید نخست نظام آموزش و پرورش مردم را اصلاح کرد. به عبارت دیگر، پیش از اصلاح مدینه، نخست باید اعضا و به‌خصوص رهبران و اداره‌کنندگان آینده آن را به صورتی نو و درست پرورش داد. برای رسیدن به این هدف، ابتدا باید روشن کرد که تربیت فلسفی به هر نوع تربیت دیگر رجحان دارد و این کار، وظیفه و حق فیلسوف است که جوانان را تربیت کند و نخبگان را تعلیم دهد (کویره، ۱۳۸۹، صص ۱۹-۲۴).

افلاطون در چارچوب نظریه «مثال خیر» نگران است که مبدا فردی خودکامه و مستبد بر مردمان چیره شود و حکومت را در دست گیرد. افلاطون جدایی‌ناپذیری خودکامگی و سوفسطائیکری را در کتاب «جمهوری» ضمن گفتار «تراسیماخس» می‌پرواند (کویره، ۱۳۸۹، ص ۳۴).

زمامداری فیلسوفان

افلاطون بر آن است که یافتن راه حلی سازنده برای شکل‌بخشی به سیرت انسانی بدان معنا که سقراط در نظر دارد، و معالجه بیماری‌های اجتماعی، امکان‌پذیر نخواهد بود، مگر آنکه قدرت سیاسی و روح فلسفی با هم متحد شوند. بدین‌سان اصل معروف افلاطونی به‌وجود می‌آید که به موجب آن بدبختی جامعه‌ها به پایان نخواهد رسید، مگر آنکه فیلسوفان شاه شوند یا زمامداران دل به فلسفه سپارند. افلاطون از آن رو خواستار حکومت فیلسوفان است که معتقد است نیروی زنده دولت جدیدی که در شرف طلوع است، فلسفه خواهد بود، یعنی خرد، که دولت می‌خواست با کشتن سقراط آن را نابود کند. تنها خرد است که دولت کامل را در عالم فکر به وجود آورده است، و اگر قدرت بیابد، می‌تواند به آن دولت جامه عمل بپوشاند. افلاطون نخست با طرح نظریه شگفت‌انگیز خود درباره استحقاق فیلسوفان به حکومت، خواننده را به حیرت می‌افکند و آنگاه با تشریح ماهیت فلسفه به توجیه آن نظریه می‌پردازد و نشان می‌دهد که چرا فیلسوف به حکم طبیعت صالح‌ترین آدمیان برای حکومت است. به زعم افلاطون، فیلسوف کسی است که به مدرکات حسی کثیر دل نمی‌سپارد و همه عمر را در حال سرگردانی روی دریاى لرزان عقاید و پندارها به سر نمی‌برد، بلکه چشم درونش همیشه به موجود واحد دوخته شده است. فقط او دانش و معرفت حقیقی دارد و می‌تواند بر فراز پدیدارهای مفرد کثیر، شکل اصلی و حقیقی اشیا را «ایده» را بجوید و دریابد. فقط او می‌تواند عادل فی‌نفسه و زیبای فی‌نفسه را تعریف کند. عقاید و پندارهای توده مردم چه در این زمینه و چه درباره امور و مسائل دیگر، در نیمه تاریکی میان وجود حقیقی و عدم، سرگردان است. مردان سیاسی نیز از این حیث فرقی با توده مردم ندارند. اما فیلسوف کسی است که سرمشقی روشن در درون خویش دارد، و هنگامی که همه‌چیز در پیرامون

او دچار لرزه و زیرروشدن است، بدان سرمشق چشم می‌دوزد. وسیله‌هایی در نظر او تنها فلسفه است، زیرا فلسفه راه حل مهم‌ترین مسائل اجتماعی انسانی را در مشت دارد (یگر، ۱۳۷۶، صص ۹۱۳-۹۳۰).

طبقه‌بندی حکومت‌ها

افلاطون درباره دولت‌هایی که به حد کمال دولت جمهور یا آرمان‌شهر او نیستند، بحث می‌کند تا عدالت را با بی‌عدالتی که در شکل‌های گوناگون دولت یا حکومت وجود دارد، مقایسه کند. دولت کمال مطلوب ممکن است دستخوش چهار مرحله فساد شود: از جمهوری کمال مطلوب، آرمان‌شهر، به تیموکراسی یا فرمانروایی نظامی، از آن به الیگارشی، به دموکراسی و سرانجام به تیرانی یا ستمگری مبدل شود. در تیموکراسی یا حکومت رزمجویان، شجاعت و دلیری نیروی مسلط بر دولت است. در این شکل حکومت میان نیروهای حاکم، روحیه یا شجاعت کمتر از عقل مطلوب است اما بهتر از فسادهایی است که در پی آن می‌آید. هم دیگر شکل‌های فرمانروایی - الیگارشی، دموکراسی و تیرانی زیر سلطه نیروی اشتها هستند. اما برخی میل‌ها یا خواست‌ها ویرانگرند. الیگارشی زمانی رخ می‌نماید که فرمانروایان در نتیجه عشق به ثروت از راه راست منحرف شده باشند. دموکراسی نمایان‌کننده فساد الیگارشی است و از انقلاب فقیران در برابر توانگران پس از یک دوره اعلان نارضایتی و پس از آنکه فهمیدند توانگری و ثروت دلیل راستین برتری اخلاقی نیست، نتیجه می‌شود. دموکراسی هرج و مرج است؛ و چون از تمایل افراطی به آزادی برمی‌آید از الیگارشی برتر است. خود دموکراسی چندان معتدل نمی‌ماند. دماغوژستی‌های سیاسی طبقه متوسط عادی را به سود زحمتکشان بیچاره استثمار می‌کنند، و وقتی با اعتراض طبقه متوسط روبه‌رو می‌شوند، دماغوژست، تیران یا ستمگر می‌شود. افلاطون در این دسته بندی دموکراسی را به جایگاه پستی انداخته است. این تکرار و تصریح ساده همان مایه اصلی بیان‌شده در جمهور است که دموکراسی حکومت بی‌خردهاست. افلاطون از انسان‌های عادی نفرت نداشت، او فقط معتقد بود که فرد عادی کاملاً از حکومت بر خود ناتوان است (عالم، ۱۳۸۹، صص ۹۵-۹۶).

افلاطون در رساله مرد سیاسی صور و اشکال دیگری از حکومت طرح می‌کند، غیر از صوری که در جمهوری گفته شد؛ و برای حکومت دموکراسی ارزشی غیر از آنچه در جمهوری می‌خوانیم، قائل است. ملاک تقسیم حکومت به انواع مختلف در رساله مرد سیاسی عبارت است از ۱. عده حکومت‌کنندگان؛ ۲. اجبار و آزادی، توانگری و تنگدستی، قانون و بی‌قانونی؛ وقتی که حکومت را بر حسب تعداد حکومت‌کنندگان به انواع تقسیم می‌کنیم، سه نوع پدید می‌آید: الف) حکومت یک فرد (منارشی)؛ ب) حکومت عده‌ای اندک (آرسیتوکراسی والیگارش)؛ ج) حکومت همه (دموکراسی) هر یک از این انواع را نیز می‌توان به حکومت خوب و حکومت بد تقسیم کرد. منارشی خوب، حکومت پادشاهی است و منارشی بد حکومت استبدادی یا جباری. نوع خوب حکومت عده‌ای اندک، آرسیتوکراسی است و نوع بد آن الیگارش. حکومت همه مردم خواه خوب باشد و خواه بد، همیشه بنام دموکراسی خوانده می‌شود (بورمان، ۱۳۸۹، ص ۲۰۵-۲۰۶).

فضیلت سیاسی و دانایی پیش شرط عدالت

ویژگی اصلی شهر عدالت افلاطون، تقسیم قاطعانه وظایف میان سه طبقه‌ای است که شهر را تشکیل می‌دهند، و این تقسیم وظایف شبیه تقسیم کار است. می‌توان این تقسیم را «اصل تخصصی‌کردن» نامید. این تقسیم در کتاب دوم جمهوری عرضه می‌شود، آنجا که سقراط طرحی کلی از شهر عدالت به دست می‌دهد. گفته می‌شود این تقسیم برای کارایی ضروری است. علاوه بر این، چون افراد از نظر توانایی‌های طبیعی و مهارت‌ها با هم تفاوت دارند، بهتر است که افراد منحصرأ به فعالیت‌هایی بپردازند که از نظر طبیعی برایشان مناسب است. حاصل کار نظامی سه طبقه‌ای است، که در آن هر طبقه کارکرد خودش را دارد: حاکمان یا فیلسوف - شاهان؛ پشتیبانان، که نیروی جنگنده شهر هستند و تربیت یافته‌اند، مطیع حاکمان باشند و از آنان در برابر دشمنان داخلی و خارجی دفاع کنند؛ و طبقه حاصل‌آفرینان، که متشکل از کشاورزان، صنعتگران، و تاجران هستند. کل زندگی اقتصادی شهر در دست اینان است. بی‌توجهی افلاطون به این افراد و وظایف و کارکردهایشان نشان می‌دهد او چقدر به مسائل سیاسی و اخلاقی در قیاس با مسائل اقتصادی اهمیت بیشتری می‌دهد. اعضای این طبقه سوم را او با بی‌تفاوتی گاه کشاورز، گاه تولیدکننده، و

گاه صنعتگر می‌نامد. همان‌طور که خواهیم دید، مهم‌ترین ویژگی شهر انحصار تصمیم‌گیری در دست حاکمان، و جدایی قاطعانه طبقات اول و دوم با طبقه سوم است. افلاطون چهار فضیلت سنتی را برای شهر (و برای روح) برمی‌شمارد: حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری، و عدالت. این فضایل به نحوی که ذکر می‌شود، در شهر متجلی می‌شوند. دو فضیلت اول فضایل طبقات خاصی هستند. شهر حکمت دارد، چون حاکمانش حکیم و خردمند هستند و می‌توانند تصمیم‌های هوشمندانه‌ای درباره امور داخلی شهر و رابطه شهر با دیگر شهرها بگیرند. افلاطون به دقت این شایستگی و صلاحیت درباره کل شهر را از سایر دانش‌های تخصصی نظیر کشاورزی و نجاری متمایز می‌کند. بر همین وجه، شهر شجاع است، چون نیروهای جنگنده شجاعتی دارد که با اعتقادشان به آنچه خوب است و آنچه بد است به مقابله با خطرهای و سوسه‌ها خواهند پرداخت. بنابراین، شجاعت «نوعی استواری» است، شبیه به قدرت پارچه برای جذب کامل رنگ همان‌طور بر اثر شستن آن زدوده نشود. آن دو فضیلت دیگر خاص طبقه‌ای نیستند، بلکه مربوط به روابط معینی میان طبقات هستند. شاید رایج‌ترین خطا در تفسیر جمهوری این باشد که اگر حکمت فضیلت طبقه حاکم است و شجاعت فضیلت پشتیبانان، پس خویشتن‌داری باید فضیلت آن طبقه سوم، یعنی تولیدکنندگان باشد. اما خویشتن‌داری مربوط به رابطه میان طبقات است. ذلت این فضیلت پذیرش مشتاقانه آن از طرف همه طبقات و جایگاه خود طبقات در جامعه است. البته عدالت ربط وثیقی به خویشتنداری دارد، افلاطون می‌گوید عدالت خود شکلی از اصل تخصصی‌کردن است و لازمه‌اش این است که هر شخصی در جامعه در جایگاه خودش قرار گیرد و وظیفه خودش را انجام دهد، آنگونه که به‌طور طبیعی برای او مناسب است. بنابراین، عدالت به‌جا آوردن وظیفه خویش و دخالت‌نکردن در وظایف دیگران است. اگرچه ممکن است به نظر بیاید که اصل تخصصی‌کردن ناظر به فرد است و هر فردی باید به وظیفه خاص خودش در درون طبقه خودش عمل کند، اما تردیدی نیست که عدالت اصل تخصصی‌کردن طبقه است. پس در شهر عدالت، عدالت به همین ضرورت خلاصه می‌شود که تصمیم‌های مهم را کسانی اخذ کنند که شایستگی و صلاحیتش را دارند. حاکمان به دلیل استعدادهای طبیعی فوق‌العاده‌شان و به دلیل

تربیت فوق‌العاده‌ای که گرفته‌اند، تنها کسانی‌اند که می‌توانند چنان حکم برانند که بیشترین منافع را برای شهر در بر داشته باشد. اگر شهر، شهر عدالت باشد، آن‌ها این کار را بدرستی انجام خواهند داد، و فرامینشان را پشتیبانان به اجرا خواهند گذاشت. اگر حاکمان خوب حکم برانند، دیگر طبقات هم به بختشان خرسند خواهند بود، و عدالت فضیلتی خواهد شد که کار شهر را سهل و روان خواهد کرد و زمینه را برای سایر فضیلت‌ها هم آماده خواهد کرد (کلوسکو، ۱۳۸۹، صص ۱۲۷-۱۳۰).

افلاطون بر این باور است که دانایی به عنوان یکی از فضایل مهم در تحقق عدالت، در رفتار شهر با شهروندان و با دیگر شهرها آشکار می‌شود. ضمن آنکه دانایی چیزی جز حکومت عاقلانه نیست و حکومت کار پاسداران است. بنابراین، برای داشتن شهر دانا باید پاسداران دانا داشته باشیم (پاپاس، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲).

دولت‌شهر و معرفت خیر

افلاطون بر این باور است که هر کسی کاری را که قرار است انجام دهد، انجام می‌دهد. و در نتیجه هر چیز به گونه‌ای تنظیم می‌شود که کل جامعه کامیابی و شکوفایی را در آغوش می‌کشد. کسانی که از معرفت برخوردارند و طوری پرورش یافته‌اند که رهبران پلیس [دولت-شهر] بشوند و در محیط علم بار آمده‌اند، دقیقاً مانند سایر طبقات، عهده دار کارهایی در حکومت آرمانی هستند که پیشاپیش برای آن‌ها مشخص شده است و آن‌ها باید به آن تن دهند. از آن حیث که در شهر آرمانی افلاطون کسانی که در مطالعات نظری تعلیم داده می‌شوند، باید تکلیف سیاسی را به عنوان شرط برگزیده شدن خویش برای چنین تعلیمی بر عهده گیرند (گادامر، ۱۳۸۲، صص ۱۲۷-۱۳۴).

در نظر افلاطون دولت‌شهر و فرد، هر دو موضوع یک عدالت صوری مشترکند. نه فرد تابع دولت‌شهر است، و نه دولت‌شهر تابع فرد. برای کشف ماهیت جامعه سیاسی و از آن طریق، شناخت واضح و روشن عدالت، افلاطون توأمان تلاش می‌کند که هم جنبه‌های روان‌شناختی ظهور دولت‌شهر را نمایان کند و هم نشان دهد که چنین ظهوری، در بعد غایت‌شناختی خود، به طور ضمنی با طبیعت انسان سازگار است. افلاطون اشاره می‌کند ظهور دولت‌شهر ثمره درخواست‌های

انسان است. برخی در کشاورزی تخصص دارند، برخی در ساختمان‌سازی، و دیگری نیز به آهنگری، خیاطی و از این قبیل امور می‌پردازند. ضمن آنکه افلاطون ریشه‌های روان‌شناختی جنگ را در وضعیت تجملاتی می‌بیند. خواست بیشتر و تجملات بیشتر، انسان را وادار می‌کند به دنبال اراضی و قلمروهای بیشتری باشد. از این رو، انسان برخی زمین‌های همسایه را به تصرف خود در می‌آورد. ثمره این کار تضاد و تنش خواهد بود. میل و عطش شدید برای کسب ثروت بیشتر به انواع تنش‌ها و جنگ‌ها می‌انجامد؛ و همین امر ریشه و علت بدی‌ها و ناعدالتی‌ها در دولت شهر است؛ خواه این بدی‌ها فردی باشند و خواه اجتماعی یا همگانی (عضدانلو، ۱۳۸۹، صص ۱۷۰-۱۷۱).

افلاطون معتقد است اگر همه شهروندان به‌طور اخلاقی، انسان‌های بد باشند، در واقع، غیرممکن خواهد بود که یک دولت‌شهر خوب برای خود ترتیب دهند؛ افلاطون عمیقاً عقیده داشت دولتمردی یک علم است، یا باید باشد؛ دولتمرد، اگر در حقیقت دولت‌مرد باشد، باید بداند که کشور چیست و زندگی آن چگونه باید باشد؛ و اِلا کشور و شهروندانش را به خطر غرق شدن می‌اندازد و ثابت می‌کند که دولت‌مرد نیست، بلکه سیاست‌بازی ناشی است - به عقیده افلاطون، کسانی که زندگی کشور را تنظیم و اداره می‌کنند، کسانی که اصول تعلیم و تربیت را معین می‌کنند و کارها و مشاغل مختلف موجود در کشور را به اعضای مختلف آن تخصیص می‌دهند، باید به آنچه حقیقی و خیر است، معرفت داشته باشند و به عبارت دیگر باید فیلسوف باشند. فیلسوف عالی‌ترین ثمره تعلیم و تربیتی خواهد بود که کشور به بار آورده است؛ او و تنها او، می‌تواند به اصلاح طرح واقعی مدینه فاضله را ترسیم و آن طرح را تکمیل کند، زیرا با عالم «صور» آشنایی دارد و می‌تواند آن‌ها را در تشکیل شهر واقعی سرمشق خود قرار دهد. او می‌گوید عده کثیری از مردم، از هر گونه که باشند، نمی‌توانند معرفت سیاسی داشته باشند، یا کشور را خردمندانه اداره و رهبری کنند، بلکه، حکومت حقیقی در عده قلیلی، یا در یک فرد، یافت می‌شود و کمال این است که حاکم برای موارد فردی قانون وضع کنند (کاپلستون، ۱۳۸۸، صص ۲۵۷-۲۶۸).

افلاطون می‌گوید، معرفت باید فهم تام و کامل، یعنی درکی عقلانی باشد و نه باوری صرفاً غریزی. معرفت باید بر پایه خرد استوار باشد و نه بر پایه ایمان (ترنس استیس، ۱۳۸۵، صص ۱۷۶).

عدالت افلاطونی

افلاطون در جمهوری دو نوع متفاوت از امیال را در مقابل هم قرار می‌دهد. او می‌پذیرد که ارضای برخی امیال برای بقای جسمانی ضروری هستند؛ این امیال شامل نیاز به خوردن و نوشیدن می‌شوند. او این امیال را ضروری می‌خواند و می‌پذیرد که در زندگی باید جایی برای آنها در نظر گرفت. در مقابل این امیال ضروری، امیال غیرضروری قرار دارند که فقط برای بقای جسمانی تعقیب نمی‌شوند، بلکه تعقیبشان صرفاً برای لذت است. افلاطون سخت به این امیال و این نوع تعقیب لذت بدبین و بدگمان است، و در نهایت، می‌گوید همین امیال منشأ اصلی شر و بی‌عدالتی هستند (کلوسکو، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶).

افلاطون هرچند گهگاه وجود عدالت را امری خدایی توصیف می‌کند، ولی آن را هرگز با برداشت‌های مذهبی ارتباط نمی‌دهد. برای او، عنصر متافیزیک جایگزین سرچشمه ایزدی عدالت می‌شود، عنصری که در آخرین تحلیل چیزی نیست جز ایده خوب. بر این اساس، نزد افلاطون، عدالت مسئول کارکرد دقیق و درست اجزای روح است و بیان‌کننده «به هر کس به اندازه سهم او» است؛ که منظور از سهم، در این جا بیشتر انجام‌دادن وظیفه و تکلیف فرد است (هوفه، ۱۳۸۳، صص ۲۰-۲۱).

تعریف افلاطون از عدالت دو معنا دارد. یک معنا به عدالت در دولت، و معنای دیگر به عدالت درباره فرد مربوط است. فضیلت‌های دولت جمهور، یا آرمان‌شهر، عبارت‌اند از عقل، شجاعت و خویشتن‌داری، عقل و خرد ویژه طبقه فرمانروای فیلسوف-شاه است؛ شجاعت را سرباز- پاسدار دارد؛ خویشتن‌داری را، هم سرباز- پاسدار و هم صنعتگران آنگاه که حدود خود را می‌شناسند و نمی‌کوشند در کار فرمانروایان مداخله کنند، اعمال می‌کنند. عدالت برای فرد از اعتدال و میانه‌روی برمی‌آید. اگر هر کس زیر سلطه یکی از سه انگیزه و نیروی اصلی، اشتها، روحیه و عقل باشد، عدالت برقرار می‌شود، با این شرط که او نوعی زندگی کند که در آن انگیزه اولیه او در خدمت مردم و اجتماع باشد و دو انگیزه دیگر به طور دقیق محدود شود؛ زیرا آزادگذاشتن آنها دولت را فرومی‌پاشد. بنابراین، عدالت در فرد نیز وقتی حاصل می‌شود که هر کس تنها نقشی را عهده‌دار باشد که شرایط آن را دارد (عالم، ۱۳۸۹، صص ۸۴-۸۷).

عدالت از منظر افلاطون در مدینه عبارت است از تبعیت لازم و مقتضی فرمانبرداران از فرمانروایان و به عبارت دیگر یعنی اینکه هر کسی بدون دخالت در کار دیگران مواظب و متوجه کار خود باشد. همان‌طور که فرد وقتی عادل است که همه عناصر نفس او به نحو شایسته و هماهنگ کارویژه خود را انجام دهند و پایین‌تر نسبت به بالاتر تبعیت لازم را داشته باشد. از سوی دیگر، بی‌عدالتی سیاسی عبارت است از روحیه ناآرامی و بی‌قراری و دخالت در کار دیگران، که به طبقه‌ای منجر می‌شود که در کار طبقه دیگر مداخله می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۸، صص ۲۶۳-۲۶۴).

تأثیر افلاطون در سده بیستم

بی‌شک فلسفه سیاسی افلاطون از لحاظ نفوذ و تأثیر از هیچ فلسفه دیگری در سراسر تاریخ کمتر نبوده است. به‌طوری که آشتی‌دادن فلسفه افلاطون با علم جدید به‌مراتب آسان‌تر است و به همین دلیل، فلسفه او موفق شد که حتی پس از مرگ فلسفه ارسطو، باز هم در دوره رنسانس و بعد از آن به زندگی ادامه دهد. کسی که بخواهد نشان بدهد ارزش‌های علمی و روحانی را چطور می‌شود، با هم آشتی داد، هم می‌تواند از فلسفه سیاسی افلاطون استفاده کند و هم تحت تأثیر آن قرار گیرد (مگی، ۱۳۷۲، ص ۴۹).

ماهیت اندیشه سده بیستم

سده بیستم عصر دگرگونی‌های بنیادی در همه عرصه‌های زندگی انسان و از آن جمله عرصه زندگی سیاسی بوده است. در این قرن جهان شاهد وقوع جنگ‌های بزرگ، فروپاشی امپراطوری‌های باقیمانده از سده پیش، گسترش بازار سرمایه‌داری در سطح جهان، پیدایش جنبش‌های انترناسیونالیستی، آگاهی فراینده از شکاف رو به افزایش میان کشورهای پیشرفته صنعتی و کشورهای واپسمانده، پیدایش جنگ سرد ایدئولوژیک میان قطب‌های قدرت‌های بین‌المللی، تأسیس سازمان‌های جهانی و منطقه‌ای برای پیشگیری از تکرار جنگ‌های جهانی، وقوع انقلاب‌های بزرگ سیاسی و اجتماعی، ظهور و زوال کومونیسم دولتی، بحران و دگرگونی در نظام سرمایه‌داری، پیدایش ساختار دولت رفاهی، تحول از سرمایه‌داری صنعتی به سرمایه‌داری مالی،

گسترش جنبش‌های کارگری، پیدایش واکنش‌های ضدمدرنیسم در قالب توتالیتاریسم راست و جنبش‌های فاشیستی، گسترش نیروی ناسیونالیسم و جنبش‌های ناسیونالیستی و استقلال‌طلب، پیدایش احزاب سیاسی توده‌ای و جنبش‌های بسیج جمعی در قالب ایدئولوژی‌های سیاسی گوناگون، سیاسی‌ترشدن برخی نظام‌های فکری و مذهبی قدیم در واکنش به مسائل عصر نو، قرارگرفتن جهان در آستانه موج سوم نوسازی و گسترش شتابان ابزارهای ارتباطی پیچیده، تغییر در شیوه زندگی مصرفی، رسوخ سکولاریسم در وجوه مختلف زندگی، رشد عقلانیت ابزاری و بوروکراتیزه‌شدن زندگی اجتماعی و سیاسی، دگرگونی در نمودهای زندگی جنسی، گسترش جنبش‌های رهایی زنان و غیره بوده است. از میان این همه تحولات، بی‌شک برخی از آن‌ها هم روی تکوین و تطور اندیشه سیاسی در قرن بیستم تأثیر بیشتری گذاشته و هم از آن تأثیر پذیرفته است. برای نمونه در قرن بیستم جنگ‌های جهانی، انقلاب در روسیه، و ظهور فاشیسم در اروپا در تنوع‌بخشیدن به اندیشه‌های سیاسی قرن بسیار مؤثر و حتی خود «اندیشه‌زا» بوده است (بشیریه، ۱۳۷۶، ص ۱۱-۱۲).

به‌طور اساسی، ماهیت اندیشه سده بیستم را باید در تقسیم‌بندی ماهیت شتابانه از بینش‌های فلسفی جست‌وجو کرد. اول آنکه اندیشه متعالی^۱ آسمانی که مثل‌گرا بود و برخاسته از آرا و افکار افلاطون بود، به اندیشه زمینی سکولار^۲ تبدیل شد. پس نوعی کثرت‌گرایی زمینی جایگزین وحدت‌گرایی دو اندیشه انتزاعی بدیهی‌گرا می‌شود. در واقع، ماهیت اندیشه سده بیستم، گسستی معرفت‌شناسانه از نظریه‌های کلاسیک است. به نظر، «لوسین گلدمن»، بینش فلسفی نظریه‌های جدید به وجهی است که عقل را در مقابل تصورات اشراقی، طبیعت را در مقابل ماورای طبیعت [فیزیک در مقابل متافیزیک] و پیشرفت را در مقابل ثبات قرار می‌دهد. به زعم گلدمن، این تحولات موجب شده است گرایش به تحقیق مدرسی در اندیشه استعلایی دستخوش تحول شود و جای خود را به گرایشی دهد که درون‌مایه‌اش تأمین نیازهای زمینی زندگی باشد. هدف از این

1. Transcendental
2. Secular

تحول این بود که بشر از این رهگذر، زندگی خود را سرشار از امکانات کند. «دیوید اپتر» نیز در این زمینه بر این باور است که اندیشه‌پردازی در یونان قدیم به‌ویژه در چارچوب آرا و نظریه‌های افلاطون و ارسطو زمینه‌ساز فلسفه سیاسی در قالب تفکیک حکمت نظری و حکمت عملی ارسطو و عدالت‌جویی در جهان‌شناسی خیمه‌ای^۱ افلاطون متجلی است. در حالی که اندیشه‌پردازی در سده بیستم از طریق فلسفه تاریخ، زمینه‌ساز علم تجربی سیاست می‌شود. به نظر او فلاسفه یونان بوستان از ورای سنت تئوکراتیک قرون وسطی، تعقل یونان باستان را به خودگرایی - تجربی مدرنیته پیوند می‌زند (سیف‌زاده، ۱۳۸۸، صص ۲۰-۳۰).

هابرماس تمایز اندیشه‌پردازی در سده اخیر را از کلاسیک در قالب سه وجه متمایزکننده ترسیم می‌کند؛ جایگزینی تکنیک و مهارت سیاسی به‌جای اخلاق سیاسی، جایگزینی پراکسیس به‌جای پرورش، و بالاخره جایگزینی مقتضای اندیشی به‌جای عدالت‌خواهی تعالی‌جو. به نظر لئواشتراس این تحول موجب شده تا روند تعالی‌جویی بینش فلسفی بازگونه شود. به نظر او، فلسفه سیاسی کلاسیک و در رأس آن نظریه سیاسی افلاطون (مثال خیر) بین انعطاف‌پذیری یا بلندنظری، تلفیقی میمون ایجاد کرده است. به مقتضای این تلفیق میمون بود که گستاخ سرکوب می‌شد، ولی شکست‌خورده مورد عفو و رحمت قرار می‌گرفت. وی تأکید می‌کند ماهیت اندیشه سده بیستم را می‌توان در یک اصل سلبی علیه اندیشه فضیلت‌طلبانه کلاسیک و به‌ویژه نظریه‌های افلاطون معرفی کرد. به نظر او، اندیشه‌ورزان سده اخیر با غیرواقع‌بینانه‌خواندن فضیلت‌خواهی کلاسیک، تمدنی جدید را بنیاد نهادند، و با این تحول، فلسفه تاریخ به‌جای فلسفه سیاسی قرار گرفت (سیف‌زاده، ۱۳۸۸، صص ۲۵-۳۲).

برای نمونه، از لحاظ تاریخی، ریشه اندیشه ارگانیستی را می‌توان در یونان باستان و نوشته‌های افلاطون یافت؛ و افلاطون در قالب برداشت ارگانیستی خود، دولت‌آرمانی جمهوری را به مقتضای مفهوم رمزآلود و «خود-تعریف‌شده» عدالت بنا نهاد.

در اندیشه پس از قرون وسطی، مبنای فکر ارگانیستی رنگ باخت، اما پس از یک برهه زمانی که به غلبه مبنای فکری مکانیستی (و سپس سیبرنیتیکی) انجامید، بار دیگر در قرن هیجدهم ضمن فلسفه سیاسی هگل، مارکس و برگسون و در آرای برخی از اندیشه‌ورزان سیاسی در سده بیستم رایج شد (سیف‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۶۷).

چرایی بازگشت به عدالت

همان‌طور که گفته شد، افلاطون به پیروی از یک نظام سلسله‌مراتبی معنای عدالت را از طریق اعمال آن بر سه طبقه (فیلسوف- حاکمان، نگهبانان و کارگران) استخراج و درک می‌کرد، سه طبقه‌ای که هر یک پی کار خود هستند (وینر، ۱۳۸۹، صص ۲۲۲-۲۱۸).

عدالت اصولاً در طی تاریخ اندیشه سیاسی، با رجوع به مفهوم برابری و نابرابری مطرح شده است و کمتر تابعی از آزادی به شمار رفته است. اما عدالت در نزد قدما به‌ویژه افلاطون به معنای حفظ نابرابری‌های طبیعی است، یعنی اینکه هر کس سر جای خودش باید باشد. به طور کلی، عدالت و آزادی و برابری سه مفهوم بسیار نزدیکند. در حالی که، برابری اصولاً آرمانی انسانی و اخلاقی بوده است، نابرابری واقعی عینی و ملموس در سراسر تاریخ انسان به شمار می‌رود. در حقیقت، عوامل بسیار نیرومندی موجب نابرابری انسان‌ها در تاریخ شده‌اند. «دیوید هیوم» چهار عامل اساسی را برای ضرورت بازگشت عدالت ذکر کرده است: ۱. عامل مادی، یعنی ندرت منابع؛ به این معنا که همواره و در همه‌جا میان تقاضاها و منابع موجود ناهماهنگی وجود دارد و منابع تکافوی تأمین حوائج را نمی‌کنند؛ ۲. عامل روانی، یعنی حس زیادت‌طلبی و قناعت‌ناپذیری انسان‌ها؛ ۳. عامل اجتماعی- حقوقی یا نقش قوانین در توزیع نابرابر ثروت (مثل قانون ارث که بازتولید نابرابر می‌انجامد؛ ۴. عامل قدرت سیاسی که هم پاسدار نابرابری‌های ناشی از عوامل پیشین و هم خود عامل تشدید و ایجاد نابرابری‌های دیگری است (بشیریه، ۱۳۸۲، صص ۱۳۵-۱۴۷).

فلسفه سیاسی راولز

راولز (۱۹۲۱) در بالتیمور آمریکا به دنیا آمد و تا قبل از انتشار کتاب *نظریه عدالت* در سال ۱۹۷۱،

او هیچ‌گونه شهرتی در چارچوب مباحثات دانشگاهی نداشت؛ اما بعد از انتشار کتابش بلافاصله مورد توجه صاحب‌نظران قرار گرفت و اثر او را با آثار فلاسفه بزرگی مانند افلاطون، جان استوارت، میل و کانت مقایسه کردند. در نظریه عدالت، نظریه‌هایی اخلاقی و سیاسی در ارتباط با یکدیگر بحث شده‌اند و برای شرح آن‌ها از علومی مانند اقتصاد و روان‌شناسی نیز بهره یافته است. راولز از نظر روش‌شناسی، تفکیک میان فلسفه تحلیلی و پوزیتیویسم منطقی را در زمینه مقولات تجربی و پیشینی به رسمیت نمی‌شناخت. موضوع اصلی کتاب با توجه به نامش، ارائه یک پایه نظری برای مقوله عدالت است. همین توجه به عدالت از سوی یک فیلسوف لیبرال سبب شد برخی این اثر را یک پیشرفت مهم در سنت لیبرالی یا دست‌کم نوسازی آن به حساب آورند. نظریه عدالت راولز، نقدی مهم به آرای فایده‌گرایی و اشخاصی مانند جرمی بنتام است. اما ایده اصلی نظریه عدالت فراتر از نقد فایده‌گرایی است؛ یعنی آن ایده، ارائه تفسیر جدیدی از نظریه قرارداد اجتماعی با محور قراردادن موضوع عدالت است، که به طور گسترده از طرز تلقی کانت از عقل استفاده شده است. از نظر راولز، جامعه بر اساس بی‌عدالتی قوام نمی‌گیرد تا بعد نیازمند رفع آن باشیم، بلکه اعضای تشکیل‌دهنده در موقعیت برابر می‌پذیرند که با یکدیگر دادوستد داشته باشند و به تعبیر دیگر هر مذاکره‌کننده‌ای با توجه به همان حجاب جهل، تمایلی به مخاطره‌انداختن خود ندارد؛ بنابراین، اجازه می‌دهد خود و دیگران در وضعیت منصفانه‌ای به تأسیس جامعه و دیگر امور متعلق به آن بپردازد (قادری، ۱۳۹۰، صص ۳۸-۴۰).

جان راولز و مسأله عدالت

لیبرالیسم بیشتر بر مذهب اصالت سود و لذت مبتنی است و صاحب‌نظران لیبرال دموکراسی کمتر به عدالت اهمیت داده‌اند و بعضی از آن‌ها مثل هایدک، وجهی برای پرداختن به آن ندیده‌اند. اهمیت راولز در این است که از آزادی‌های اساسی و لیبرالیسم به نام عدالت دفاع کرده است. اگر کسی بگوید عدالت راولز چیزی شبیه همین نظم اجتماعی - اقتصادی موجود در آمریکاست، بر او خرده نمی‌توان گرفت. حتی شاید اعتبار و اهمیت او از نظر دفاعی باشد که از لیبرال دموکراسی و نظم سیاسی آمریکایی کرده است، به علاوه، گمان نشود که او نظریه عدالت را برای تزئین لیبرال

دموکراسی و موجه کردن آن پیش آورده است. او می‌خواسته است بگوید آدم‌ها در ذات و ماهیت خود می‌توانند بدون اینکه نظر به نفع، حتی غایتی داشته باشند و بی‌آنکه به نتیجه تصمیم خود بیندیشند، تصمیم‌هایی بگیرند که عادلانه و عادلانه است. آزادی در نظر راولز، آزادی‌های اساسی مصرح در اعلامیه حقوق بشر است. شاید بازگشت به اصل برابری و طرح مجدد آن در مرحله کنونی تاریخ لیبرالیسم، امری ضروری کارگشا باشد، اما راولز برابری را چنان تعریف می‌کند که تعریف او را همان‌طور که بیان شد، می‌توان بر روابط و مناسبات اجتماعی - اقتصادی آمریکا و اروپای غربی و به‌ویژه جامعه آمریکایی ناظر دانست. او اختلاف درآمدها را منافی با برابری نمی‌داند منتهی شرط می‌کند که اگر طبقات و گروه‌هایی سود فراوان می‌برند، چرخ جامعه اقتصاد چنان باید بچرخد که درآمد گروه‌های کم‌درآمد هم افزایش یابد و همه کم‌و بیش از شرایط تأمین اجتماعی برخوردار باشند. در درستی و نادرستی این اصل بحث نمی‌کنیم، اما اینکه چگونه اشخاص در پس پرده جهل و بی‌خبری و فارغ از هر غرض و سود و سودا به چنین اصلی رسیده‌اند، به آسانی قابل فهم نیست. او در پاسخی که به هابرماس داده، عدالت به عنوان انصاف را متعلق به تفکر آزاد و جامعه دموکراتیک دانسته و صوری بودن و استعلایی بودن آن را منکر شده است (قادری، ۱۳۹۰، صص ۱-۱۱).

لیبرالیسم سیاسی راولز

لیبرالیسم سیاسی می‌کوشد، تا حد امکان ارزش‌های مختلفی را مانند آزادی‌های سیاسی و مدنی برابر، برابری منصفانه فرصت‌ها، معامله به مثل اقتصادی و مبانی اجتماعی عزت نفس شهروندان را به صورت ارزش‌های قلمروی متمایز، امر سیاسی، به مثابه دیدگاهی بدون تکیه‌گاه توصیف کند؛ بنابراین، چون قدرت سیاسی، قوه قاهره شهروندان در مقام شخصی حقوقی است، قدرتی که همه در آن سهم برابری دارند، این قدرت، حداقل وقتی پای مبانی قانون اساسی و مسائل عدالت اساسی در میان است، فقط باید به شیوه‌هایی اعمال شود که بتوان به طرز معقولی انتظار داشت همه شهروندان آن‌ها را تصدیق کنند. این موضوع بر عهده تک‌تک شهروندان است که به عنوان بخشی از آزادی وجدان خود، ارزش‌های مهم قلمرو سیاسی را به دیگر ارزش‌های مورد قبول

خویش مرتبط کنند. این الگو سه دیدگاه را در بر دارد: یک دیدگاه برداشت سیاسی را به این دلیل تأیید می‌کند که آموزه و شرح دینی آن درباره ایمان آزاد به اصل رواداری می‌انجامد و از آزادی‌های اساسی رژیم مبتنی بر قانون اساسی حمایت می‌کند؛ دیدگاه دوم برداشت سیاسی را بر مبنای آموزه اخلاقی لیبرال جامعی مثل آموزه کانت یا جان استوارت میل تأیید می‌کند. دیدگاه سوم چیزی نیست غیر از آموزه نه‌چندان دقیقی که خانواده بزرگی از ارزش‌های غیرسیاسی به علاوه ارزش‌های سیاسی رژیم مبتنی بر قانون اساسی را در بر می‌گیرد؛ بدون اینکه تعریف کاملی ارائه کنیم، می‌گوییم که آموزه معقول باید علاوه بر دیگر ارزش‌های سیاسی، آزادی وجدان را به رسمیت بشناسد. به عبارت دیگر، شهروندان دموکراتیک را نه فقط آزاد و برابر، بلکه عاقل و معقول و دارای سهم برابری در قدرت سیاسی جمعی جامعه می‌دانیم و همگی را به طور برابر تابع بارهای سنگین دآوری می‌شماریم. بنابراین، دلیلی وجود ندارد که شهروندی یا انجمنی از شهروندان حق داشته باشند که از قدرت حکومت برای طرفداری از آموزه جامعی یا برای تحمیل استلزام‌های آن بر دیگران استفاده کند (راولز، ۱۳۸۸، صص ۳۱۲-۳۱۶).

ایده‌های بنیادین راولز

جامعه به مثابه نظام منصفانه همکاری؛ از این ایده به عنوان ایده سازماندهی‌کننده محوری در تلاش برای بسط برداشتی سیاسی از عدالت استفاده می‌کنیم که مدافع رژیمی دموکراتیک باشد. این ایده محوری در پیوند با دو ایده بنیادین توأمان به وجود می‌آید. این دو ایده عبارت‌اند از ایده شهروندان (آن‌هایی که به همکاری می‌پردازند) در مقام اشخاص آزاد و برابر؛ و ایده جامعه بسامان، یعنی جامعه‌ای که به طرز کارآمدی که از طریق برداشتی عمومی از عدالت سامان می‌یابد. ایده همکاری شامل ایده شرایط منصفانه همکاری است: اینها شرایطی است که هر مشارکت‌کننده‌ای می‌تواند به طرز معقولی بپذیرد، و گاهی باید بپذیرد، مشروط بر اینکه دیگران نیز همگی آن‌ها را بپذیرند. شرایط منصفانه همکاری، ایده معامله به مثل یا عمل متقابل را مشخص می‌کند: همه کسانی که نقش خود را مطابق با قواعد به رسمیت شناخته‌شده ایفا می‌کنند، باید براساس معیاری عمومی و مورد توافق همگان سود ببرند. ایده همکاری همچنین شامل ایده نفع

عقلانی یا خیر هر مشارکت‌کننده‌ای است. ایده نفع عقلانی نشان می‌دهد افراد مشارکت کنند در همکاری به دنبال افزایش چه چیزی از منظر خیر شخصی خودشان هستند. البته نقش اصول عدالت (در مقام بخشی از برداشت سیاسی عدالت) تعیین شرایط منصفانه همکاری اجتماعی است. این اصول، حقوق و تکالیف اساسی مختص به نهادهای سیاسی و اجتماعی را تعیین می‌کنند، و تقسیم منافع حاصل از همکاری اجتماعی را تنظیم و مسئولیت‌های لازم برای حفظ آن را معین می‌سازند. چون در جامعه دموکراتیک، شهروندان مطابق با این برداشت سیاسی، اشخاصی آزاد و برابر به شمار می‌روند، اصول برداشتی دموکراتیک از عدالت را می‌توان تعیین‌کننده شرایط منصفانه همکاری میان چنین شهروندانی دانست. ایده جامعه بسامان؛ نکته اول، این است که در این جامعه همه برداشت سیاسی یکسانی از عدالت را می‌پذیرند و می‌دانند که دیگران نیز جملگی چنین می‌کنند، نکته دوم این است که همه می‌دانند که ساختار اساسی جامعه، یعنی نهادهای سیاسی و اجتماعی اصلی آن و چگونگی سازگاری آن‌ها با یکدیگر در مقام نوعی نظام همکاری، این اصول عدالت را برآورده می‌کند، نکته سوم این است که شهروندان حس معمولاً مؤثر و کارایی از عدالت دارند، یعنی حسی که آن‌ها را قادر می‌کند اصول عدالت عموماً به رسمیت شناخته‌شده را بفهمند و به‌کار بندند و تا حد زیادی مطابق با آن عمل کنند، یعنی آن‌طور که وضعیت آن‌ها در جامعه، با تعهدات و تکالیفش ایجاب می‌کند. ایده ساختار اساسی؛ این ایده، عدالت به مثابه انصاف را به‌طور مناسبی وحدت می‌بخشد و صورت‌بندی و ارائه می‌کند. ایده موقعیت اولیه؛ در موقعیت اولیه، طرف‌ها اجازه نمی‌یابند که از موقعیت‌های اجتماعی یا آموزه‌های جامع خاص خود آگاه شوند. آن‌ها همچنین، درباره نژاد، گروه قومی، جنسیت یا مواهب فطری گوناگون از قبیل قدرت یا هوش خود چیزی نمی‌دانند و همگی در دامنه بهنجار قرار دارند، ما این محدودیت‌های اطلاعاتی را مجازاً چنین تعریف می‌کنیم که می‌گوییم طرف‌ها در پس حجاب جهل قرار دارند (راولز، ۱۳۸۸، صص ۲۱-۴۲)

بنابراین، ایده موقعیت اولیه پاسخی است به پرسش چگونگی تعمیم ایده توافق منصفانه به توافق درباره اصول عدالت سیاسی مدافع ساختار اساسی، این موقعیت برای طرف‌های آزاد و برابر و به‌درستی آگاه و عاقل، منصفانه است. ایده اشخاص آزاد و برابر؛ زمانی شهروندان را اشخاصی

برابر می‌شماریم که همگی دارای کمینه لازم از قوای اخلاقی ضروری برای همکاری اجتماعی در سراسر عمر خود و مشارکت در جامعه در مقام شهروندان برابر به حساب می‌آیند. ایده توجیه عمومی؛ ایده توجیه عمومی با ایده جامعه بسامان سازگاری دارد، زیرا چنین جامعه‌ای به طرز کارآمدی با برداشتی از عدالت تنظیم می‌شود که به طور عمومی به رسمیت شناخته شده است (راولز، ۱۳۸۸، صص ۴۳-۷۰).

راولز و آزادی‌های سیاسی

هرگاه جامعه‌ای در صدد برمی‌آید که مجموع ذاتی یا موازنه خالص خرسندی منافع را بیشینه کند، و در معرض این خطر است که انکار آزادی برخی افراد را به نام آن یگانه هدف، توجیه کند. آنگاه که آزادی‌های شهروندی برابر بر پایه اصول غایت‌گرایانه بنیاد می‌شود، آزادی‌های برابر شهروندان در معرض خطر خواهد بود. تحدید آزادی فقط زمانی توجیه می‌شود که برای نقش آزادی برای پیشگیری از تجاوز به حریم آزادی که بدتر از تحدید آزادی است، ضروری باشد. گسترده‌ترین آزادی سیاسی را قانون اساسی بنیان می‌گذارد که رویه مرسوم به قاعده اکثریت غیرمقید (رویه‌ای که در آن یک اقلیت نمی‌تواند اکثریت را کنار زند و نمی‌تواند بر آن نظارت داشته باشد) را برای همه تصمیم‌های سیاسی مهم که هیچ محدودیت قانونی مانع آن‌ها نمی‌شود، به کار می‌برد. هرگاه قانون اساسی قلمرو و اقتدار اکثریت را خواه با اعمال یک تکثر بیشتر در خصوص برخی اقدامات خاص یا از طریق لایحه حقوق محدودکننده اختیارات قانون‌گذار و مانند آن محدود کند، گستره آزادی سیاسی برابر کمتر است (راولز، ۱۳۹۰، صص ۳۲۳-۳۴۶).

خیر جامعه سیاسی

این خیر از شهروندان، هم در مقام اشخاص و هم در مقام شخص حقوقی، با عمل به منظور حمایت از رژیم عادل مبتنی بر قانون اساسی متحقق می‌کنند. جامع بسامان عدالت به مثابه انصاف از دو جنبه نوعی خیر است: اول اینکه بنا به دو دلیل برای تک‌تک اشخاص نوعی خیر است. دلیل اول این است که کاربست دو قوه اخلاقی به عنوان خیر تجربه می‌شود. این امر پیامد روان‌شناختی اخلاقی است که در عدالت به مثابه انصاف به کار می‌رود. نقش محوری این قوا در برداشت سیاسی

از اشخاص به عنوان شهروندان نشان می‌دهد که کاربست آن‌ها ممکن است خیر مهمی باشد، و برای بسیاری از مردم چنین خواهد بود. دومین دلیل بر اینکه جامعه سیاسی برای شهروندان نوعی خیر است، این است که بخش چشمگیری از عدالت و مبانی اجتماعی عزت نفس و احترام متقابل را برای آن‌ها تضمین می‌کند. جامعه سیاسی بسامان از جنبه دیگری هم خیر است، زیرا هرگاه هدف غایی مشترکی وجود داشته باشد که دستیابی به آن همکاری شمار زیادی را بطلبد، خیری که تحقق می‌یابد اجتماعی است (راولز، ۱۳۸۸، ص ۳۲۵).

راولز و اصول قانون مردمان

در طراحی قانون مردمان، حکومت در مقام سازمان سیاسی مردمش به عبارتی، پدیدآورنده همه اختیارات خودش نیست. اختیارات حکومت‌ها درباره جنگ، هرچه باشند، تنها آن مواردی هستند که در چارچوب قانون معقولی از مردمان قابل قبول باشند. فرض کردن وجود حکومتی که از طریق آن مردمی در داخل با نهادهای عدالت پس‌زمینه‌ای سازماندهی می‌شوند، پیش‌داوری درباره این مسائل نیست. ما باید اختیارات حاکمیت را در پرتو قانون معقولی از مردمان را از نو تدوین کنیم و حقوق سنتی جنگ و خودمختاری داخلی نامحدود را برای دولت‌ها منتفی بدانیم (راولز، ۱۳۹۰، صص ۳۲-۴۰).

یک کار اصلی در تعمیم قانون مردمان غیرلیبرال این است که مشخص شود مردمان لیبرال تا چه حد باید نسبت به مردمان غیرلیبرال رواداری نشان دهند. در اینجا رواداری تنها به معنای پرهیز از اعمال مجازات‌های سیاسی- نظامی، اقتصادی یا دیپلماتیک، برای رواداشتن یک مردم به تغییر رفتارشان نیست. رواداری به این معنا نیز هست که این جوامع غیرلیبرال را در مقام اعضای مشارکت‌کننده برابر و در جایگاه خوب جامعه مردمان، همراه با حقوق و تکالیف مشخص به رسمیت بشناسیم، از جمله وظیفه ادب که ایجاب می‌کند آن‌ها برای اعمالشان دلایل عمومی متناسب با جامعه مردمان را به سایر مردمان عرضه کنند (راولز، ۱۳۹۰، صص ۹۱-۹۳).

دکترین جنگ عادلانه

اهمیت ویژه حکومت لیبرال مبتنی بر قانون اساسی این است که شهروندان از طریق سیاست

دموکراتیک آن، و پیروی از ایده دلیل عمومی، می‌تواند انگاره خویش را از جامعه خود اظهار کنند و اقدامات متناسبی برای دفاع از آن پیش بگیرند. مردمان آبرومند نیز از حق جنگ در دفاع از خود برخوردارند. آن‌ها چیزی را که از آن دفاع می‌کنند، به طور متفاوت با مردم لیبرال توصیف می‌کنند؛ با این حال، مردمان آبرومند نیز چیزی دارند که ارزش دفاع داشته باشد. هدف جنگ عادلانه‌ای که مردمی بسامان و عادل آغازگر آن هستند، صلح عادلانه و پایدار در بین مردمان و به ویژه با دشمن فعلی مردم است. مردمان بسامان نه علیه یکدیگر، بلکه تنها علیه دولت‌های نابسامانی وارد جنگ می‌شوند که اهداف توسعه‌طلبانه آن‌ها امنیت و نهادهای آزاد رژیم‌های بسامان را تهدید می‌کند و باعث جنگ می‌شود. در مرحله بعد دولتمردان باید به هدف دستیابی به صلحی عادلانه وفادار باشند، و از اموری که دستیابی به چنین صلحی را دشوار می‌کند، بپرهیزند. نباید به مردم جبهه دشمن پس از تسلیم شدن آن‌ها به چشم برده یا رعیت نگاه کرد، یا آن‌ها را در موعد مناسب از آزادی‌های کاملشان محروم کرد (راولز، ۱۳۹۰، صص ۱۳۵-۱۴۷).

قلمرو امر سیاسی

بنا بر تعریف، رابطه سیاسی حداقل دو ویژگی متمایز مهم دارد؛ اول این که رابطه‌ای میان اشخاص در ساختار اساسی جامعه است، ساختار نهادهای اساسی که فقط با تولد و مرگ به آن‌ها داخل، و از آن‌ها خارج می‌شویم. دوم اینکه قدرت سیاسی مسلماً همواره قوه قاهره‌ای است که از حمایت دستگاه حکومت برای اجرای قوانین خود برخوردار است. ولی در رژیم مبتنی بر قانون اساسی، قدرت سیاسی در عین حال قدرت شهروندان برابر در مقام شخصی حقوقی نیز هست؛ این قدرت به طور منظم به شهروندان در مقام افراد تحمیل می‌شود، افرادی که شاید برخی از آن‌ها دلایل مورد قبول شمار زیادی برای توجیه ساختار عمومی اقتدار سیاسی (قانون اساسی) را نپذیرند؛ یا در صورت پذیرش این ساختار بسیاری از قوانین وضع شده در مجلس را مدلل ندانند، همان مجلسی که تابع آن هستند. بنابراین، عدالت به مثابه انصاف، در مقام شکلی از لیبرالیسم سیاسی، بر آن است که، درباره مبانی قانون اساسی و مسائل مربوط به عدالت اساسی، و با توجه به وجود رژیم مبتنی بر قانون اساسی به طرز معقولی بسامان، خانواده ارزش‌های سیاسی اساسی که اصول و آرمان‌هایش

آن‌ها را بیان می‌کنند، آن قدر وزن و اهمیت دارد که دیگر ارزش‌هایی را که در حالت عادی با آن‌ها تضاد پیدا می‌کنند، تحت‌الشعاع قرار دهد. همچنین، بر آن است، باز هم درباره مبانی قانون اساسی، که تا حد ممکن، بهترین راه حل مسائل مربوط این مبانی، صرفاً استناد به این ارزش‌های سیاسی است. چیزی که بیشترین فوریت را دارد، توافق هواداران آموزه‌های جامع متضاد بر سر این مسائل است (راولز، ۱۳۸۸، صص ۲۹۹-۳۰۴).

مفهوم عدالت در اقتصاد سیاسی

اقتصاد سیاسی رابطه مهمی با بخش عمومی (دولتی) و شکل مناسب نهادهای پایه دارد که فعالیت اقتصادی را با مالیات‌بندی و حقوق مالکیت، ساختار بازارها و مانند آن تنظیم می‌کند. یک نظام اقتصادی تنظیم می‌کند، چه چیزهایی و با چه ابزارهایی تولید می‌شوند، چه کسی و به ازای ایفای چه نقشی، آن تولیدات را دریافت می‌کند، و چه میزان از منابع اجتماعی به پس‌انداز و به تهیه کالاهای عمومی اختصاص می‌یابد. در یک اقتصاد مبتنی بر مالکیت خصوصی شمار بنگاه‌های تحت مالکیت عمومی احتمالاً اندک و در بسیاری مواقع به چند مورد ویژه (مانند خدمات رفاهی عمومی و ترابری) محدود می‌شود. ساماندهی و تأمین مالی خیرها و کالاهای عمومی را باید دولت به عهده بگیرد و قواعد الزام و پایبندی به آن نیز باید تضمین و اجرا شود. تنها در صورتی همه شهروندان خواهان ایفای نقش خود خواهند بود، که به فرض مطمئن باشند که دیگران نیز سهم خود را ایفا خواهند کرد (راولز، ۱۳۹۰، صص ۳۹۲-۴۰۴).

نقش نافرمانی مدنی

یک فرد با ورود در نافرمانی مدنی قصد دارد حسن عدالت‌ورزی اکثریت را برانگیزد و توجه منصفانه به همه را به این واقعیت جلب کند که در اندیشه متأملانه و صادقانه وی، شروط همکاری آزاد نقض می‌شود. به واقع، نافرمانی مدنی (و نیز سرپیچی وظیفه شناسانه) یکی از ابزارهای پایدارکننده یک نظام مبتنی بر قانون اساسی است، گرچه ابزاری غیرقانونی به شمار می‌رود. در کنار چیزهایی مانند انتخابات آزاد و منظم و یک قوه قضائیه مستقل که اختیار تفسیر قانون را دارد، نافرمانی مدنی به تداوم و نیرومندسازی نهادهای دادگر کمک می‌کند. با ایستادگی در برابر بیداد در

چارچوب حد و مرزهای وفاداری به قانون، نافرمانی مدنی مانع عدول از عدالت می‌شود و هر گاه از عدالت عدول شود آن را تصحیح و اصلاح می‌کند (راولز، ۱۳۹۰، صص ۵۷۳-۵۷۶).

خبر معنای عدالت

مفاهیم عدالت و خیر با اصول متمایز پیوند می‌خورند؛ مسأله تطابق با این گونه مطرح می‌شود که آیا این دو دسته معیارها با یکدیگر سازگار و تلفیق می‌شوند؟ به بیان دقیق‌تر، هر مفهوم با اصولی که پیوست آن است دیدگاهی را تعریف می‌کند که از آن دیدگاه‌ها، نهادها، کنش‌ها و برنامه‌های زندگی را می‌توان ارزیابی کرد. یک معنا یا تلقی از عدالت یک خواسته نافذ و مؤثر دارد، مبنی بر اینکه اصول عدالت کاربرد پیدا کند و اصول عدالت، و بر این پایه، دیدگاه عدالت، خاستگاه کنش و کردار افراد باشند. بنابراین، آنچه باید بنیان گذاشته شود، آن است که برای کسانی که در یک جامعه بسامان به سر می‌برند (آن‌طور که نظریه محدود خیر تعریف می‌کند) تأیید تلقی آن‌ها از عدالت به مثابه سامان‌بخش برنامه زندگی آن‌ها عقلانی باشد. بنابراین، نمی‌توانیم معنایی از عدالت را پاسداری کنیم، در حالی که همزمان اگر کنش ناعادلانه نویدبخش امتیاز شخصی مان باشد، آماده انجام دادن آن باشیم. اعضای یک جامعه بسامان، اگر آن‌طور که هستند، باشند، بیش از هر چیز دیگر خواهان کنش عادلانه‌اند و اجرای این کنش عادلانه پاره‌ای از خیر آن‌ها به شمار می‌رود (راولز، ۱۳۹۰، صص ۸۴۳-۸۴۷).

نتیجه‌گیری

ورنریگر استاد سابق دانشگاه هاروارد و نگارنده کتاب سه‌جلدی *پاییدیا* بر این باور است که از هنگامی که افلاطون در مرکز دنیای ذهنی و فکری یونان نهاد و همه چشم‌ها به آکادمی او دوخته شد، بیش از دو هزار سال گذشته است؛ ولی تا امروز، خصیصه هر فلسفه‌ای را هنوز چگونگی ارتباطش با افلاطون معین می‌کند. فرهنگ همه قرن‌های دوره کلاسیک پس از افلاطون، مهر فلسفه او را، به صور گوناگون، بر پیشانی دارد تا اینکه سرانجام در اواخر دوره باستان سراسر دنیای یونانی - رومی تحت سلطه دین فلسفی نوافلاطونی قرار می‌گیرد. تمدن دوره کلاسیک که دین مسیحی را به خود گرفت و با خود آمیخت و در حال آمیختگی با آن دین به قرون وسطی انتقال

یافت، تمدنی بود که اندیشه‌اش از فلسفه افلاطون ریشه می‌گرفت، تنها از اینجا می‌توان به شیوه فکر شخصیتی چون آگوستین راه یافت که «جمهوری» افلاطون را به زبان دین مسیحی ترجمه کرد و کتاب شهر خدا را پدید آورد که چارچوبه فلسفه تاریخ قرون وسطی است. فلسفه ارسطو نیز، شکل دیگر فلسفه افلاطون است، و فرهنگ اقوام قرون وسطایی شرقی و غربی از طریق جذب آن در بالاترین مرحله تحول خود مفهوم کیهان فلسفه یونان باستان را از آن خود کرد در دوره رنسانس، تولد دوباره فرهنگ کلاسیک، و عصر اومانیزم (انسان‌گرایی)، افلاطون دوباره زنده شد و نوشته‌هایش که در قرون وسطی بیشترشان عملاً ناشناخته بود، دوباره کشف شد. ولی همان‌طور که زمینه افلاطونی فلسفه مدرسی قرون وسطی تحت تأثیر فلسفه مسیحی نو افلاطونی آگوستین و نوشته‌های عرفانی منسوب به دیونوسیوس آره ئوپاگتیس^۱ قرار داشت، در دوره رنسانس نیز فهم نوشته‌های دوباره کشف‌شده افلاطون از طریق سنت مسیحی- نو افلاطونی به عمل می‌آمد که در هنگام استیلای ترک‌ها بر استانبول به همراه نسخه‌های خطی به ایتالیا منتقل شده بود. این وضع در پایان قرن هیجدهم تغییر یافت و با ظهور فریدریک شلایر مآخر که خود عالم دین بود ولی با روح فلسفه و شعر جدید آلمان ارتباط نزدیک داشت، حرکتی پیدا شده که به کشف افلاطون واقعی انجامید. در این زمان نیز افلاطون هنوز فیلسوفی مابعدالطبیعی انگاشته می‌شد که موضوع اصلی فلسفه‌اش «ایده» است، و هواخواهان فلسفه به فلسفه او به عنوان صورت اصلی و ابدی فلسفه جهان‌بینی نظری روی آوردند که روزه‌روز روی به ضعف نهاده و نقد شناسایی کانت منکر خصیصه علمی آن شده، و حیاتش را به خطر انداخته بود. تئودور گمپرتس نویسنده کتاب *متفکران یونان* معتقد است که اثر نیرومند و گوناگون افلاطون و نظریات سیاسی او را در تاریخ جهان شاید بتوان در سه جمله خلاصه کرد: اگر افلاطون نبود، ارسطو را نداشتیم و اگر افلاطون نبود کارنئادس^۲ پدید نمی‌آمد؛ اگر افلاطون نبود، آگوستین وجود نمی‌داشت. بنابراین، افلاطون را از آن

1. Dionysios Areopagites

۲. Karneades فیلسوف اهل کورن (متولد ۲۱۴ ق.م) نخست پیرو مکتب رواقی بود، سپس، در آتن نظریه آکادمی دوم را به وجود آورد.

رو بزرگترین متفکر مغرب زمین می‌دانند، که افلاطون‌نیم یا به دیگر سخن، آنچه از پی افلاطون ... پذیرفته و تحویل شده است مسلماً توانمندترین نفوذ را بر تفکر غربی اعمال کرده است. گرچه اندیشه سیاسی در قرن بیستم رشد زیادی کرده است، اما بسیاری از مسائل و پرسش‌هایی که ذهن نظریه‌پردازان را معاصر را به خود مشغول کرده، همان مسائل و پرسش‌هایی است که مورد توجه اندیشمندان سیاست در طول تاریخ بوده است. از این رو، شگفت‌انگیز نیست اگر می‌بینیم که ایده‌های متفکرانی مانند افلاطون هنوز بر نظریه‌های سیاسی امروز سایه افکنده است و تأثیر زیادی بر اندیشه‌های سیاسی متفکران امروزی می‌گذارد. افلاطون در چارچوب نظریه سیاسی «مثال خیر» به ویژه در مکالمه جمهوری تصویری از دولت آرمانی عرضه می‌کند، یعنی از دولت خیالی، ایده‌آل یا آنچه مدینه فاضله خوانده شده است. افلاطون بر این باور است فیلسوفان باید بر دولت فرمان رانند، او در ذهن خود دولتی تصویر می‌کند که ساخته و پرداخته همچون بدن سه‌بخشی انسان مشتمل بر سر، سینه و شکم است که در این زمینه عقل متعلق به سر است و اراده متعلق به سینه و اشتها به شکم و هر یک از این قوای روحی دارای یک مثال، یا فضیلت هم می‌باشد. عقل سودای دانایی در سر می‌پرورد، اراده سودای شهامت و اشتها را باید جلو گرفت تا اعتدال حاصل شود. حکمت سیاسی افلاطون در نظریه «مثال خیر» مانند هر جنبه دیگر فلسفه او متضمن عقل‌گرایی است، و پیدایش دولت خوب منوط به فرمانروایی عقل است، همان‌طور که سر به بدن فرمان می‌دهد، فیلسوفان نیز باید فرمانده جامعه باشند. بر این اساس، افلاطون با توسل به تمثیل معروف غار می‌خواهد بگوید که فیلسوف از تصویرهای سایه‌وار این جهان به اندیشه‌های حقیقی نهان در پشت پدیده‌های طبیعی می‌رسد. افلاطون می‌خواهد بگوید رابطه تاریکی غار و چگونگی دنیای بیرون مانند با رابطه صورت‌های جهان طبیعی و صورت‌های عالم مثال است. افلاطون به همین روال اعتقاد داشت پدیده‌های طبیعی فقط سایه‌ای از صورت یا مثال جاودانی خود هستند، منتها آدم‌ها اکثراً به زیستن در میان سایه‌ها دل بسته‌اند، هیچ وقت به فکر نمی‌افتند که این سایه‌ها از چه به وجود آمده است. تصور نمی‌کنند چیزی جز سایه هست و هرگز پی نمی‌برند که اینها در حقیقت سایه است و بدین قرار فناپذیری روح خود را از یاد می‌برند. افلاطون می‌گوید اگر در جامعه فیلسوفان شاه نشوند یا کسانی که امروز عنوان شاه و زمامدار دارند به راستی دل به فلسفه

نسپارند و اگر فلسفه و قدرت سیاسی با یکدیگر توأم نشوند و همه طبایع یک‌جانبه امروزی که یا تنها به این می‌گریند یا به آن، از میان برنخیزند، بدبختی جامعه‌ها و به‌طور کلی بدبختی نوع بشر به پایان نخواهد رسید و دولتی که وصف کرده‌ایم، جامه عمل نخواهد پوشید. بهترین جامعه فقط هنگامی متحقق خواهد شد که فیلسوفان شاه شوند. جامعه فیلسوفان افلاطون بر پایه نظریه «مثال خیر» سرمشق هر جامعه‌ای است که می‌کوشد عدالت را در خود تحقق بخشد و در عین حال، سرمشق زندگی فیلسوفانه است. این جامعه حاصل شناسایی فلسفی است و چشم‌ها به مثال‌ها دوخته است.

لئواشتر اوس فیلسوف سنت‌گرای آلمانی، ویژگی خاص نظریه «مثال خیر» در فلسفه افلاطون را ارتباط مستقیم آن با حیات سیاسی می‌داند و علاوه بر این می‌گوید عرصه و جهت این نوع فلسفه سیاسی را همین ارتباط مستقیم فلسفه با زندگی سیاسی تعیین می‌کند. ضمن آنکه افلاطون با ارائه این نظریه می‌کوشد تا با قبول تعارضات و تمایزات اساسی موجود در زندگی سیاسی و دقیقاً در همان معنا و جهتی که این تمایزات در حیات سیاسی مطرح می‌شود و نیز با تعمق درباره آن‌ها و با فهم آن‌ها تا حد ممکن به اهداف خود دست یابد. اشتر اوس می‌گوید مظهر فلسفه سیاسی کلاسیک، نظریه افلاطون است و نظریه «مثال خیر» افلاطون علت همه تغییرات سیاسی و همه چیزهای تغییر پذیرند، علاوه بر این، «مثال خیر» از بالاترین مرتبه شکوه و جلال برخوردار است. در واقع افلاطون، با توجه به این موضع اساسی فلسفه خود، فرمانروایی فیلسوفان را به عنوان یگانه درمان دردهای شهرهای موجود پیشنهاد می‌کند. زیرا تنها فیلسوفان می‌توانند با جداشدن از شهرهای زمینی موجود و با مشاهده نمونه شهر زیبای آسمانی، شهرهای موجود را مطابق با نمونه آرمانی اصلاح کنند. مارتین هایدگر دیگر فیلسوف آلمانی معتقد است: ایده یا مثال افلاطونی از آنجا که بر فرق هستی می‌ایستد و از آنجا که هستی را محسوس و متعین می‌کند، به‌زودی باب تفسیرهایی را باز می‌کند که آن را چونان «اصل»، «سرچشمه»، «علت» و نیز «نیک مطلق» و «جمال مطلق» تعبیر می‌کنند. هستی‌شناسی^۱ به «هستی - خداشناسی»^۲ یعنی علم به والاترین و عام‌ترین نوع

1. Ontology
2. Onto-theology

هستی تبدیل می‌شود. به زعم او ظهور مسیحیت تنها مؤید ساختار متافیزیکی غربی است که در بنیاد خود ساختاری افلاطونی دارد، خدا با ایده برابر می‌شود و بر «علت» و همچنین، سرچشمه به معنای عام دلالت می‌کند. بنابراین، عدالت در نظر افلاطون بر پایه اندیشه «مثال خیر» در کلی به نام انسانی اخلاقی و مدنی؛ صاحب نفس با اعضای خاص است که مربوط به شخص بودنش نیست. از این رو، به عدالت باید منظری درونی یا جوهری و اولی داد. در مقابل در نزد راولز، عدالت در فردی ویژه محور است که عاقل، مختار و انتخابگر باشد و این فرد نیز به عنوان یک سوژه یا پرده تجاهل در وضعیت اولیه قرار دارد. در مقابل، «نظریه عدالت» راولز معطوف به ساخت جامعه به طور کلی و نهادهای تشکیل دهنده آن است. بر این اساس، نهادهای اجتماعی شیوه دسترسی افراد به منابع را معین می‌کنند؛ و قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به قدرت سیاسی و انباشت سرمایه را در بر دارند. نظریه عدالت راولز پیرامون برخی مفاهیم اساسی مثل وضع نخستین^۱؛ پرده جهل^۲؛ انصاف^۳؛ بی‌طرفی^۴؛ و اصول عدالت^۵ تنظیم شده است. به طور خلاصه، انصاف به روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت مربوط می‌شود و عدالت به نتایج تصمیم‌گیری منصفانه. بحث افلاطون در کتاب اول همپرسه «سیاست» موضوع عدالت است. افلاطون این مفهوم را در بستر تاریخی آتن و در میان گفت‌وگوی میان شخصیت‌ها به تصویر می‌کشد. در این تصویر در کنار شخصیت و گفتار افلاطون، سه شخصیت و جریان سه سبک گفتاری متفاوت وجود دارند که بر اساس اصل سامان‌بخش هر یک را به شرح ذیل می‌توان دسته‌بندی کرد: شخصیت یا جریان اول کفالوس است که با سبک گفتاری خلاصه‌گویی، ادای دینی را که در ارتباط با انسپ یا خدایان قرار دارد، اساس عدالت می‌داند. به عبارت دیگر، اصل سامان‌بخش گفتار وی در باب عدالت رعایت قواعد، و انطباق و همگامی با اصول یا قواعد رفتاری و عملی است. شخصیت یا جریان دوم پلمارخوس است که با سبک گفتاری گفتمانی^۶ به تعبیر آن دوران با تأکید بر روابط و مناسبات

1. Original position
2. Veil of ignorance
3. Fairness
4. Impartiality
5. Principles of justice
6. Discourse

اجتماعی را به عنوان اساس عدالت مطرح می‌کند. بر این اساس اصل سامان بخش عدالت آن است که سهم و بهره هر فرد یا شخص در عرضه کلان روابط اجتماعی داده شود. شخصیت یا جریان سوم تراسیماخوس است که با سبک گفتاری خطابی^۱، روابط فرادستی و فرودستی، و واقع‌گرایی یا حفظ وضع موجود، ایدئولوژی حاکم سلطه را مبنای سامان عدالت می‌داند. بر این اساس، عدالت یعنی انجام راستی و خیر در حق دیگران از طریق کنار گذاشتن و نادیده گرفتن خیر خود و توجه همیشگی به غیر خود. بنابراین، افلاطون می‌خواهد در برابر دیگر شخصیت‌ها و مدل‌ها و جریانات و گفتارها، روایتی یا گفتاری فلسفی از اصل سامان‌بخش سیاست بر پایه اصل عدالت در چارچوب نظریه «مثال خیر» به عنوان یک مقوله خاص به دست دهد. به عبارت دیگر، از منظر افلاطون، عدالت خیر درونی خاص و ویژه نفس است که باید اعمال، رفتار و کنش خود را بر اساس آن تربیت داده شود، ضمن آنکه افراد به صورت تهی و بی‌هویت و لوح سفید مطرح نیستند، بلکه وجود خصوصیات و کیفیات ویژه در آن‌ها، آنان را لایق دریافت عدالت می‌کند. در مقابل، جان راولز مشابه وضعیت و بستر فکری افلاطون در کتاب اول همپرسه «سیاست» زمینه فکری خود را در قالب سه مقوله «سودگرایی»^۲، «کمال‌گرایی»، و «شهودگرایی» مطرح کرد. به نظر راولز، برای سودگرایی، جامعه مجموعه‌ای بسامان و درست است که در آن نهادها، از طریق انتخاب عقلانی یا محاسبه عقلانی می‌خواهند بیشترین توازن خالص را در چارچوب تأمین و ارضای انتظارات یا امیال عقلانی را که حاصل جمع افراد و اشخاص یا نمایندگان متعلق به آن‌هاست، به دست بدهند. بر این اساس، اصل راهنما و محور انتخاب شخصی است. بدین معنا، انتخاب جامعه، صرفاً ادامه و استمرار انتخاب یک فرد است و نه بر عکس. برای جامعه این مهم از طریق دو ایده «ناظر بی‌طرف» و «همدلی» به دست می‌آید و بدین طریق آنچه برای یک فرد خوب است، به کل جامعه تسری می‌یابد. همچنین، راولز بر این باور است که

1. Rhetoric
2. Utilitarianism

شهودگرایی^۱ مورد نظر او از دو عنصر شکل گرفته است: اول، وجود مجموعه‌ای از اصول اولیه که متعدد و متکثر هستند و ممکن است حالات مختلفی با هم داشته باشند؛ و دوم، نبود قواعد یا روش کلی برای ارزیابی و اولویت‌بندی و سبک‌سنگین کردن، و متوازن کردن اصول متعدد و متکثر جز شهود خود ما. زیرا پیچیدگی واقعیات اخلاقی تلاش ما برای تبیین داوری‌هایمان را از میان برداشته و تکثر و تعدد اصول را ترویج می‌کنند. فرارفتن از این قبیل اصول دو نتیجه دارد؛ تقلیل اصول به مسائل مبتذل و غیرعلمی و عامیانه؛ یا رسیدن به مقوله‌ای نادرست و دچار ساده‌انگاری افراطی شدن. راولز در ارتباط با کمال‌گرایی^۲ معتقد است که این مقوله دارای دو تعبیر موسع یا متوسط و ضیق یا مطلق است. در تعبیر ضیق یا مطلق، کمال یا ایده‌آل مورد نظر معیار، اصل، غایت و ارزشی روشن، معقول، یکه، مطلق و واحد محسوب می‌شود که تربیت نهادها، و وظایف و تعهدات افراد باید معطوف به آن باشد. به عبارت دیگر، نهادها، تعهدات و وظایف افراد باید به صورت طبیعی به سوی افزایش و تکثیر کسب و دستیابی به خیر انسان یا فضیلت انسان به عنوان امری مطلق و دارای ارزش ذاتی در زمینه هنر و علم و فرهنگ باشد. اما در تعبیر موسع یا متوسط از کمال‌گرایی، این ایده‌آل معیاری در میان معیارهای دیگر بوده و باید از طریق شهود ذهنی به عنوان مبنا در قیاس با آن‌ها تعدیل شود. بر این اساس، راولز زمینه را برای طرح نظریه خود در باب عدالت مهیا می‌کند. بنابراین، عدالت در نظر افلاطون بر پایه اندیشه «مثال خیر» در کلی به نام انسانی اخلاقی و مدنی؛ صاحب نفس با اعضای خاص است که مربوط به شخص بودنش نیست. از این رو، به عدالت باید منظری درونی یا جوهری و اولی داد. در مقابل در نزد راولز، عدالت در فردی ویژه محور است که عاقل و مختار و انتخابگر باشد و این فرد نیز به عنوان یک سوژه یا پرده تجاهل در وضعیت اولیه قرار دارد.

1. Intuitionism
2. Perfectionism

منابع و مأخذ

۱. اشتراوس، لئو (۱۳۷۳). *فلسفه سیاسی چیست؟*. ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار*. چهار جلد، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۳. بشیریه، حسین (۱۳۷۶). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم (اندیشه‌های سیاسی مارکسیستی)*. چاپ پنجم، تهران: نشر نی.
۴. بشیریه، حسین (۱۳۸۶). *عقل در سیاست*. چاپ ششم، تهران: نشر نگاه معاصر.
۵. بشیریه، حسین (۱۳۸۸). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم (لیبرالیسم و محافظه‌کاری)*. چاپ پنجم، تهران: نشر نی.
۶. بورمان، کارل (۱۳۸۹). *افلاطون*. ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ سوم، تهران: طرح نو.
۷. پاپاس، نیکلاس (۱۳۸۹). *جمهوری افلاطون*. ترجمه بهزاد سبزی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
۸. ترنس استیس، والتر (۱۳۸۵). *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*. ترجمه یوسف شاقول، چاپ اول، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۹. راولز، جان (۱۳۸۸). *عدالت به مثابه انصاف*. ترجمه عرفان ثابتی، چاپ اول، تهران: انتشارات ققنوس.
۱۰. راولز، جان (۱۳۹۰). *قانون مردمان*. ترجمه جعفر محسنی، چاپ دوم، تهران: انتشارات ققنوس.
۱۱. راولز، جان (۱۳۹۰). *نظریه عدالت*. ترجمه سید محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، چاپ اول، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۲. سیف‌زاده، سید حسین (۱۳۸۸). *مدرنیته و نظریه‌های جدید علم سیاست*. چاپ چهارم، تهران: نشر میزان.

۱۳. شهریاری، حمید (۱۳۸۸). *فلاسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک اینتایر*. چاپ دوم، تهران: انتشارات سمت.
۱۴. عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه سیاسی غرب (از آغاز تا پایان سده‌های میانه)*. چاپ اول، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۵. عضدانلو، حمید (۱۳۸۹). *سیاست و بنیان‌های فلسفی اندیشه سیاسی*. چاپ اول، تهران: نشر نی.
۱۶. قادری، حاتم (۱۳۹۰). *اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*. چاپ دهم، تهران: انتشارات سمت.
۱۷. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*. جلد اول (یونان و روم)، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. کلوسکو، جورج (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه سیاسی*. جلد اول (دوران کلاسیک). ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ سوم، تهران: نشر نی.
۱۹. کویره، الکساندر (۱۳۸۹). *سیاست از نظر افلاطون*. ترجمه امیرحسین جهانگللو، چاپ دهم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۰. گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲). *مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی*. ترجمه حسن فتحی، چ اول، تهران، انتشارات حکمت.
۲۱. گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*. سه جلد، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۲. لیدمان، اریک (۱۳۸۶). *تاریخ عقاید سیاسی (از افلاطون تا هابرماس)*. ترجمه سعید مقدم، چاپ اول، تهران: نشر اختران.
۲۳. مگی، بریان (۱۳۷۲). *فلاسفه بزرگ (آشنایی با فلسفه غرب)*. ترجمه عزت ا... فولادوند، چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۴. وینر، فیلیپ پی (۱۳۸۹). *فرهنگ اندیشه‌های سیاسی*. ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ اول، تهران: نشر نی.

۲۵. هوفه، اتفرید (۱۳۸۳). *برداشت‌هایی فلسفی درباره عدالت*. ترجمه امیر طبری، چاپ اول، تهران: نشر اختران.

۲۶. یگر، ورنر (۱۳۷۶). *پایدیا*. سه جلد، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.