

# ایده نظم در تاریخ فلسفه یونان

## بررسی وجوه معرفتی - هستی‌شناختی نظم در فلسفه سیاسی افلاطون

عبدالرسول حسینی فر<sup>۱</sup>، حمزه عالمی چراغعلی<sup>۲</sup>

### چکیده

یکی از مسائلی که نقطه اتحاد وجوه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی تفکر فلسفی در طول تاریخ و تأثیرگذار و تعیین‌کننده جهت و جریان کلی سیاست و اجتماع است، موضوع و ایده نظم است. بعبارتی، نظم هم وجه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و هم وجه انسان‌شناسی در ارتباط با زندگی سیاسی در شهر و جامعه دارد بطوری که تاریخ فلسفه را میتوان بر محوریت این ایده نظم تفسیر و صورتبندی کرد.

نظم در تفکر فلسفی یونان یکی از اندیشه‌های فلسفی است که بسبب تأثیر و جهت‌دهندگی به سایر اندیشه‌ها و متفکران در طول تاریخ تفکر فلسفی، نقش و جایگاه مهم و یگانه‌ی دارد و در این میان اندیشه افلاطون یکی از نقاط عطف آن بشمار میرود. بر این اساس، در نوشتار حاضر تلاش گردیده مفهوم

۱۲۱

۱. استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه سیستان و بلوچستان (نویسنده مسئول): [hasanifar@lihu.usb.ac.ir](mailto:hasanifar@lihu.usb.ac.ir)

۲. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: ۹۵/۴/۱ تاریخ تأیید: ۹۵/۶/۲



فلسفی نظم از جهات معرفتی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی در تاریخ تفکر فلسفی یونان و بصورت خاص افلاطون مورد بررسی قرار گیرد و تأثیر و جهت‌دهندگی آن در فلسفه سیاسی افلاطون نشان داده شود. از این جهت در این نوشتار با روشی تحلیلی توصیفی در گام اول نگاهی تاریخی به مفهوم نظم در اندیشمندان قبل از افلاطون انداخته شده است و سپس فلسفه افلاطون بطور عام از جهات هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و بطور خاص فلسفه سیاسی افلاطون با تأکید بر نظام سیاسی مطلوب، نظام تربیتی و ... بر اساس این ایده نظم، مورد بررسی قرار گرفته است.

بطور کلی بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد تفکر فلسفی معطوف به نظم، اگرچه با نوعی نگاه افسانه‌یی و طبیعت‌گرایی آغاز می‌گردد ولی با تحول تفکر انسان از جهان افسانه‌یی و نگرش نظم طبیعی، به نظم با سویه ریاضی، جهان‌شناسانه و متافیزیکی متحول می‌شود. در ادامه این جریان در تفکر افلاطون، نگرش طبیعی و ریاضی به نظم با نگرش الهی و فضیلت‌مندانه پیوند می‌یابد و نظم بعنوان هم‌زمینه و اساس دیگر فضیلتها و هم‌هدف‌نهایی فلسفه، صورتی سیاسی - اجتماعی در ارتباط با قانون می‌یابد.

**کلیدواژه‌ها:** نظم، تاریخ فلسفه، فیثاغوریان، فلسفه سیاسی، افلاطون

\* \* \*

## ۱. مقدمه

سخن از نظم عمری به اندازه تاریخ فلسفه دارد و در این میان تاریخ فلسفه یونان را میتوان نوعی تاریخ تحول و تطور اندیشه در باب نظم دانست که از وجوه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و در قالب اندیشه در باب نظم جامعه و شهر نمود یافته است. این تفکر و ایده نظم در تاریخ یونان همراه با تحولات بسیاری بوده و اندیشه در باب نظم از صورتی به صورتی دیگر تحول یافته است؛ بطور مثال هر اندازه یونانیان از جهان افسانه‌یی هومر (*ایلیاد* و *اودیسه*) در اواسط قرن هشتم قبل از میلاد بسوی نگرش طبیعی قرن ششم پیش می‌آیند، تفکر آنان از پراکندگی و تناقض اسطوره‌یی بسمت صورتبندی منظمتری در قرن ششم، قرن نگرش طبیعی و تقریباً علمی به جهان، نزدیک می‌شود و مطالعات آنان درباره جهان



از شکل متناقض به شکل مطالعه عقلی و نظام‌وار نظام طبیعی و بدنبال آن نظام اخلاقی نیل میکند. مفهوم نظم در وجه سیاسی و اجتماعی آن نیز که بصورت اولیه، اولین بار در اشعار تورتایوس ظاهر میشود و سروده او با عنوان «اونومیا» که بمعنی نظام سیاسی و اجتماعی مبتنی بر قوانین صحیح و سودمند است، همچون مدافع نظم عمومی جامعه نمایان میگردد. اشعار وی تربیت اسپارتی را مطابق اصول بنیادی نظام سیاسی‌شان دنبال میکند و از اینجا سرآغاز پیوند نظم، تربیت و قانون که در فلسفه افلاطون صورتبندی مشخصی پیدا میکند، را شاهد هستیم.<sup>(۱)</sup>

در واقع ایده نظم پیوند هستی، معرفت و چگونگی زیست اجتماعی انسان را در دوران مختلف تاریخ بشر و از جمله یونان باستان نشان میدهد. از جهت اهمیت این موضوع، نوشتار حاضر موضوع نظم را هدف بررسی خود قرار داده و در تلاش است با بررسی تاریخ اندیشه فلسفی یونان در باب نظم، بصورت خاص بر تفکر فلسفی افلاطون با روش تحلیلی توصیفی تمرکز یابد.

در این راستا نوشتار حاضر دارای دو بخش عمده است: در بخش اول، مبانی اولیه ایده نظم و نگاه متفکران قبل از افلاطون از جمله فلاسفه ایونی و فیثاغوریان مورد بررسی قرار گرفته است و در بخش دوم، اندیشه افلاطون در باب نظم از وجوه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی و با تمرکز بر اندیشه سیاسی او تحلیل شده است.

با بررسیهای انجام شده تاکنون اثری مستقلی که با محوریت ایده نظم نگاشته شده باشد وجود ندارد و از این جهت نوشتار حاضر دارای وجوه نوآورانه است.

## ۲. مبانی اولیه ایده نظم: طبیعت‌گرایی قرن ششم قبل از میلاد

ایده نظم ریشه در نگرش طبیعی متفکران یونان در قرن ششم قبل از میلاد دارد. فیلسوفان طبیعی قرن ششم تفکر را با سؤال از مبدأ «فوسیس»<sup>۱</sup> (طبیعت) آغاز کردند و این نام به تمام حرکت ذهنی و فکری آن عصر تسری یافت. البته این نگرش پایی هم در مابعدالطبیعه داشت و مفهوم یونانی فوسیس دو موضوع سؤال از مبدأ جهان و فراروی عقل از پدیدارهای محسوس و شناخت تجربی آنچه از مبدأ بوجود آمده را دربرمیگرفت.<sup>(۲)</sup>

درباره پیشرفت علوم طبیعی نزد ایونیا مطالبی آمیخته با افسانه وجود دارد، اما

1. Physis

آنچه مورد اتفاق است اینکه سرآغاز نگرش علمی به جهان را باید به حکمای ایونی و شخص طالس نسبت داد و یونانیان حتی بر این عقیده بودند که فلسفه با طالس آغاز میشود. یونانیان طرح قدیمترین قضایای هندسی را به طالس نسبت میدهند. وی نخستین ریاضیدان و منجم یونانی است که میتوان او را واضع علم مغناطیس دانست. طالس از نگرش علمی در طبیعت بسوی استدلال درباره ماهیت جهان پیش رفت و ماده اولیه هستی را آب دانست. آناکسیمندر، شاگرد غیرمستقیم وی، تلاشهای علمی طالس را ادامه داد و بگفته جورج سارتون، نخستین کتاب فلسفه طبیعی بشر را با عنوان در طبیعت نگاشت. تلاشهای علمی وی بیشتر در زمینه نجوم بود.<sup>(۳)</sup> گفته میشود وی نخستین بار نقشه زمین را ترسیم کرد و در کشف نقطه‌های اعتدال و انقلاب فصول با استفاده از شاخص عمودی اندازه‌گیری سایه مؤثر بود. هرچند تردیدها درباره تصویری که از اقدامات علمی این دو اندیشمند ارائه شد، بسیار است، اما تردیدی نیست که این دو و پیروان بعدی آنان، آناکسیمنس و کسنوفانس، شیفته اندازه‌گیری و طرح سؤالاتی درباره طبیعت و بخصوص افلاک بودند و برای پاسخ به این سؤالات از ابزار اندازه‌گیری استفاده میکردند.<sup>(۴)</sup> بنابراین، آنچه در اینجا اهمیت دارد، پاگرفتن نگرش ریاضی و اندازه‌گیری در تفکر یونانی است که با تلاشهای فلاسفه ایونی به جایگاه برجسته‌یی در اندیشه یونانی راه یافت و در ادامه سبب تحول نگرش به جهان گردید.

در این زمینه، نقش آناکسیمندر مهم است. فرض بر این است که فیثاغورس «نخستین کسی است که جهان را بسبب نظمی که از خود نشان میدهد، کسموس نامیده است». گاتری این فرض را نادرست میداند و معتقد است آناکسیمندر جهان را قبل از فیثاغورس بمعنای کسموس، یعنی مجموعه منظم اشیاء، توصیف کرده است؛ این معنا بعدها توسعه یافت و غنیتر شد.<sup>(۵)</sup>

تصویری که آناکسیمندر از زمین و کیهان ارائه میدهد «نماد مرئی اندیشه تناسب است که در ذهن و زندگی انسان باستانی ریشه دارد.» نبوغ خلاق وی در ادامه سنت طبیعت‌گرایانه ایونیان موفق به کشف این ایده شد که جهان دستگاهی منظم است نه توده‌یی بی‌نظم. این کشف به زبان تناسب ریاضی که آن هم ابداع این سنت فکری بود، ارائه شد. «ساختمان جهان آناکسیمندر دارای نسبت‌های دقیق ریاضی است»<sup>(۶)</sup> و کشف قواعد ریاضی، نقش مهمی در ایده تناسب، نظم و هماهنگی در جهان طبیعت ایفا کرد. در جهان‌شناسی آناکسیمندر میتوان اشاراتی از ایده نظم را که از طریق سنت فیثاغوری به افلاطون رسید، مشاهده کرد. وی جهان را منظومه‌یی در

۱۲۴



حال دوران تصور میکرد که در آن مواد سنگینی همچون سنگ و خاک در پایتترین قسمت قرار دارند و چیزهای سبکتر همچون آب بالاتر و چیزهای بسیار سبکتر همچون دود و بخار روی همه قرار دارند. این حرکت دورانی، ابدی است و سرچشمه نیروی کلی جهان یعنی کون و فساد است. مایه نخستین جهان، آپایرون<sup>۱</sup>، از آن جهت نامحدود و نامعین است که بالقوه همه چیز است. از نظر وی جهان عبارت است از زمانی بی پایان در فضایی نامحدود. سارتون معتقد است آناکسیمندر میان تعیین (مانند تعیین مواد مشخص و معین) و عدم تعیین تفکیک قائل میشود.<sup>(۷)</sup> همین موضوع یعنی تفکیک وجود متعین و نامتعیین میتواند اشاراتی درباره تصویر فیثاغوریان و در ادامه نگرش افلاطون از نظم باشد. دست کم نتیجه‌یی که میتوان گرفت اینکه آناکسیمندر نگرش نظام‌مندی را نسبت به جهان بنیان میگذارد.

وی جهان را وحدت نظام‌مندی در نظر میگیرد که تحولات پویایی باعث بقای آن هستند و عقل بشر میتواند همه آنها را دریابد. این انگاره در قطعه‌یی که کرک ریون - شوفیلد از آناکسیمندر نقل میکند، بارزتر است: «آناکسیمندروس میگوید: دایره‌یی بیست و هشت برابر زمین وجود دارد، همانند چرخ یک ارابه، که طوقه آن تودار و آکنده از آتش است. این امر امکان میدهد که آتش از طریق دهانه‌یی در یک نقطه زبانه بکشد، چنانکه در دهنه دم آهنگری میبینیم و این همان خورشید است.» در این قطعه، فرضیه‌یی وجود دارد که تنوع بظاهر آشفته آسمانها را به ساده‌ترین طرح روابط هندسی و ریاضی فرو می‌کاهد؛ یعنی به دایره‌ها و مضربهای عدد<sup>(۸)</sup>.

آنچه در آناکسیمندر متمایز از دیگر فلاسفه ایونی است - که در نزد فلاسفه بعدی ایونی ادامه نمییابد - برجستگی تفکر ریاضی نسبت به طبیعت در کنار وجه متافیزیکی آن است. «آناکسیمندر آپایرون را بعنوان امری ماورایی در نظر میگیرد؛ آنچه بالضروره بیرون از تجربه ما از مکان و زمان قرار میگیرد، بصورت امری به تصویر درمی‌آید که بصورت بی‌حد و مرز به بیرون از حدود جهانی که دربرگرفته است گسترش مییابد.»<sup>(۹)</sup> این مقوله به دیالکتیک حد و ناحدود نزد فیثاغوریان و افلاطون نزدیک میشود و در اینجا ایده نظم نقش خود را در ساختن جهان نشان میدهد.

1. Apeiron

۱۲۵



عبدالرسول حسینی فر، حمزه عالمی چراغعلی؛ ایده نظم در تاریخ فلسفه یونان ....

سال هفتم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۵  
صفحات ۱۲۱-۱۵۴

اساساً در جهان‌شناسی آناکسیمندر که خمیر مایه آغازین را نامحدود (یا نامتعین) فرض میکرد، نظم جایگاه مهمی دارد؛ نامحدود در جنبش بی‌وقفه خود، اعداد چهارگانه و اساسی را پدید می‌آورد. این اعداد به نامحدود بازمیگردند؛ چرا که او همیشه پایدار و بی‌زمان است. نامحدود حافظ نظم اعداد است تا آنها منطبق با نظم زمان برای بی‌عدالتی‌شان تاوان و غرامت عادلانه بپردازند.<sup>(۱۰)</sup>

با توجه به این، میتوان در تفکر آناکسیمندر اشاراتی درباره نقش عدالت در نظم هستی مشاهده کرد. آناکسیمندر در جهانی که آن را کسموس میدانند، نیروی مطلق عدالت را حکمفرما تعریف میکند. بگفته یگر، آناکسیمندر به ضرورت علی تعاقب زمانی پدیدارها - بمعنی عدالت وجود - پی برده بود.<sup>(۱۱)</sup> از این فقره میتوان چنین نتیجه گرفت که بشکل نه چندان روشنی آناکسیمندر ریشه نظم را در عدالت حاکم بر جهان میدانند. قرابت نظم و عدالت بعد از وی در تفکر یونانی ادامه دارد و نزد افلاطون به تطابق با یکدیگر میرسد.

### ۳. فلسفه فیثاغوریان و استواری نظم بر تناسب ریاضی

فلسفه فیثاغوریان تأثیر برجسته‌یی بر فلسفه و اندیشه سیاسی افلاطون دارد و جایگاه مهم ایده نظم در فلسفه فیثاغوریان، آن را در اندیشه افلاطون به مقام تعیین‌کننده‌یی ارتقا میدهد. «فلسفه فیثاغوریان در فروکاستن اشیاء به ویژگیهای اندازه‌پذیر و اصرار بر عنصر تناسب، هم در ساختار درونی آنها و هم در روابطشان با یکدیگر، مثال برجسته‌یی از نبوغ یونانی است.»<sup>(۱۲)</sup>

فلسفه فیثاغوریان همانند آناکسیمندر، جهان را کسموس<sup>۱</sup>، بمعنای مجموعه منظم اشیاء میدانست. آنچه فیثاغوریان بر تعبیر آناکسیمندر از کسموس افزودند، علاوه بر صورتبندی پیشرفته‌تر جهان بمتابه مجموعه منظم اشیاء، اضافه کردن مفهوم «هماهنگی»<sup>۲</sup> بود. فیثاغوریان قبل از نظم اشیاء، مفهوم هماهنگی را در پشت آنها میدیدند و آن را قانون ساخت کیهان میدانستند. بنظر می‌آید در اینجا نمیتوان افتراق و شکافی را مشاهده کرد. هماهنگی و نظم اشیاء رابطه‌یی متقابل با هم دارد و عبارتی منطبق بر یکدیگر هستند؛ یعنی جدا کردن سه مفهوم نظم، تناسب و هماهنگی نزد فیثاغوریان و فلسفه افلاطون از یکدیگر بی‌معناست. آنچه مهم است

۱۲۶

1. Kosmos

2. Harmony



اینکه نظم، تناسب و هماهنگی از نگاه فیثاغوریان ریشه در تناسب ریاضی دارد که یونانیان معتقد بودند میتوان بوسیله اشکال هندسی آن را نمایان ساخت. بگفته یگر «هماهنگی جهان مفهومی مرکب است؛ هم بمعنای موسیقایی و توافق زیبا میان صداهای مختلف و هم بمعنی ساخت ریاضی هماهنگ موافق با قواعد دقیق هندسی.»<sup>(۱۳)</sup>

دیوگنس لائرتیوس که فیثاغوریان را شامل فیثاغورس (فرزند منسارخوس)، امپدوکلس، اپیخارموس، آرخوتاس، آلکمایون، هیپاسوس، فیلولائوس، یودوکسوس میداند، وقتی عقاید آنان را نقل میکند، میتوان مبنای تناسب ریاضی جهان نزد فیثاغوریان را دریافت. لائرتیوس بنقل از کتاب *سلسله‌های فلاسفه اسکندر*، اندیشه‌های فیثاغوریان را چنین گزارش میکند:

«اصل تمام چیزها واحد یا موند است؛ از این واحد دوگانه‌ی نامتعیین ناشی میشود که بعنوان جوهر مادی واحد که علت است، عمل میکند؛ از واحد و دوگانه نامتعیین، اعداد نشئت مییابند؛ از اعداد، نقاط؛ از نقاط، خطوط؛ از خطوط، اشکال ساده؛ از اشکال ساده، اشکال صلب؛ از اشکال صلب، اجسام محسوس پدید می‌آیند که چهار عنصر دارند: آتش، آب، خاک، هوا. این عناصر جای خود را با یکدیگر عوض میکنند و کاملاً به هم تبدیل شده و ترکیب میشوند تا عالمی زنده، دارای عقل، کروی، با مرکزیت زمین پدید آورند و خود زمین کروی و مسکون است و بر گرد خود می‌گردد...» ادامه گزارش لائرتیوس درباره چگونگی پیدایش جهان، فصول، آب و هوا و کیهان است. آنچه مهم است اینکه فیثاغوریان از اعداد، کیفیت ساخت جهان را دنبال میکردند و در توضیحات آنان درباره چگونگی ساخت جهان و انسان، هماهنگی بین نسبت‌های مختلف یک اصل محسوب میشود.<sup>(۱۴)</sup> فیثاغوریان اعداد را سبب هماهنگی میدیدند و هماهنگی بنظر آنان اصلی الهی بود که کل جهان را هدایت میکرد.<sup>(۱۵)</sup>

فلسفه فیثاغوری بر این اصل متکی بود که عدد صحیح سبب کیفیات مختلف انسان و حیوان است. آنان اعداد تصویری را که بین حساب و هندسه ارتباط برقرار میکرد، کشف نمودند و نیز فواصل موسیقی را به نسبت‌های عددی پیوند دادند و گام‌های اولیه مطالعه علمی موسیقی را برداشتند.<sup>(۱۶)</sup> ارسطو درباره نگاه کیفی فیثاغوریان به اعداد معتقد است فیثاغوریان اشیاء را عدد میدانستند و «فرض کردند که اصول اعداد، اصول همه اشیاء است و کل آسمان هماهنگی موسیقایی و عدد

۱۲۷

است.» عبارتی فیثاغوریان هماهنگی را با عدد یکسان میدانستند و نظم را در همین هماهنگی ریاضی گونه جهان میدیدند. در دیدگاه آنان هماهنگی سبب پیوند متناسب اشیاء با یکدیگر میشود. گاتری بنقل از هومر هماهنگی را حتی بمعنای میخ مادی که اشیاء را به یکدیگر متصل میکند، میداند.<sup>(۱۷)</sup>

فیثاغوریان نظم و هماهنگی جهان را در رابطه‌ی متقابل با خدا میدانستند. از یکسو نزد آنان جهان بسبب داشتن هماهنگی، بیش از هر چیز سزاوار نام خداست<sup>(۱۸)</sup> و از سوی دیگر معتقد بودند جهان هر چند از ماده تشکیل شده است، اما بسبب عقل الهی، ساختاری منظم به خود میگیرد. باعتقاد فیثاغوریان انسان نیز در مقام جهان صغیر، ساختاری سازماندهنده است که از ماده تشکیل شده است، اما زمانی میتواند اصول منظم حاکم بر جهان را در خود بازتولید کند که عقل را که عنصری الهی است در خود پیرواند.<sup>(۱۹)</sup>

بنابراین، تناسب ریاضی جهان، نظم و هماهنگی در فلسفه فیثاغوریان با نگرش الهی آنان نیز ارتباط مییابد و آنان قبل از افلاطون نظم را بگونه‌ی الهی میدیدند و همین نگرش بگونه‌ی نظاممند در فلسفه افلاطون توسعه پیدا میکند. باعتقاد گاتری فلسفه فیثاغوریان و پیروان ایشان در ایده‌های دوگانه حد<sup>۲</sup> و نظم ریشه داشت و تفسیر این دو اصطلاح بین ایده‌های دینی و فلسفی آنان پل میزند.<sup>(۲۰)</sup>

وجه مهم فلسفی نظام فکری فیثاغوریان بر نگرش هلنی و پرستش مبتنی است؛ چرا که ستایش ایده‌هایی همچون حد، اعتدال و نظم، ویژگی پرستش آپولو بود. لوگوس و عقل<sup>۳</sup> در نظر یونانیان از یکسو بمعنای «معقول و معین و اندازه‌پذیر» تعریف میشد و بر ضد هر چیزی که خیالی، مبهم و بی‌شکل باشد، تعریف میگردید و از سوی دیگر بمعنای «تناسب چیزها هم نسبت به خودشان و هم نسبت به کل» تعریف شده است.<sup>(۲۱)</sup>

نظم و هماهنگی در فلسفه فیثاغوریان قرین با حد و اعتدال است و جهان چون محدود است؛ یعنی دارای حد است، میتواند در روابط بین اجزایش نظم را به نمایش گذارد و از این جهت اوصاف الهی و خیر به خود گیرد. در واقع فیثاغوریان حد و نظم را مساوی با خیر و نامحدودبودن رو بی‌نظمی را مساوی با شر میدانستند. حد، اعتدال و نظم ایجاب میکند تا در جهان هر چیزی در جایگاه

1. organic
2. peras
3. ratio



شایسته‌اش قرار گیرد و درصدد تجاوز به دیگری نباشد؛ باید از زیاده‌روی خودداری کرد و اعتدال را رعایت نمود و بر این اساس انسان باید فناپذیریش را بازشناسد و به زندگی رضایت دهد. حدّ ایجاب میکند که بین میرندگان و نامیرندگان (خدایان و انسان) حصاری محکم وجود داشته باشد که گذشتن از آن محال است. فیثاغوریان بر اساس این ایده‌های نظم، حدّ و اعتدال دستورات اخلاقی و دینی را برای انسانها صادر میکردند و به این ترتیب نزد آنان فلسفه و دین با یکدیگر ترکیب میشوند.<sup>(۲۲)</sup>

در اینجا دیدگاه یگر که میگوید در قرن ششم قبل از میلاد یونانیان از جنبش طبیعت‌گرایانه قرن هفتم به ایجاد الگوی روحی تازه‌یی برای زندگی و رسیدن به نوعی «بیداری دینی»، نایل شدند<sup>(۲۳)</sup>، معنا مییابد. میتوان گفت فلسفه فیثاغوریان با اهمیتی که به درک ریاضی جهان و دیدن نظم و هماهنگی در جهان (کسموس) میدهد، نظم، تناسب و هماهنگی را واسطه راهیابی به نگرشی متافیزیکی و الهی قرار میدهد. گاتری این پیوند را در چند گام توضیح میدهد: الف) جهان کسموس است؛ یعنی مفهوم نظم و تربیت یا کمال ساختاری را با مفهوم زیبایی یکی میسازد. ب) همه جهان با یکدیگر خویشاوند است، بنابراین روح انسان فطرتاً با جهان زنده و الهی ارتباط دارد. ج) شبیه بوسیله شبیه شناخته میشود؛ یعنی بهترین چیزی که فرد میتواند بشناسد شبیه‌ترین چیز به خود اوست. د) بنابراین جستجوی فهم بهتر از ساختار کسموس الهی از طریق فلسفه عبارت است از بازشناسی و آماده‌سازی عنصر الهی در خویشتن.<sup>(۲۴)</sup> در این سه گام فکری، آموزه شناخت شبیه با شبیه، نقش مؤثری در پیوند الهیات با فلسفه دارد که در اندیشه افلاطون بروز روشنی مییابد.

هماهنگی و نظم برآمده از آن در زندگی یونانیان تعیین کننده بود و «نه تنها در مجسمه‌سازی و معماری، بلکه در شعر و خطابه، دین و اخلاق نیز آشکار گردید». بتعبیر یگر «مفاهیم وزن و اندازه و نسبت با مفهوم هماهنگی، قرابت نزدیک دارند و از این مفهوم محتوایی دقیقتر و روشنتر کسب میکنند. کشف کسموس و وزن و آهنگ در طبیعت هستی، مقدمه ضروری انتقال این مفهوماها به دنیای روحی و درونی آدمی و یافتن نظم و روش در زندگی انسانی است.»<sup>(۲۵)</sup>

این ارتباط میان موسیقی و ریاضیات که بواسطه نظم و هماهنگی شکل میگیرد، دارای ثابت روح یونانی شد. بعبارتی نظم و هماهنگی در تفکر یونانی که مبتنی بر دیدن تناسب ریاضی در طبیعت است، نظم و هماهنگی را در خدمت تربیت فرد

یونانی قرار می‌دهد و ضرورت قانون از این وضعیت پدیدار می‌شود. میتوان گفت تربیت مبتنی بر قانون که نزد افلاطون تبدیل به یک نظام تربیتی خاص می‌شود، ریشه در این تفکر دارد. در واقع روح یونانی بعد از تفکر در جهان طبیعت که دارای نظم و هماهنگی است، آن را تحت سیطره قوانینی ثابت تعریف می‌کند. بگفته ورنر یگر بعد از این مرحله، تفکر یونانی بسوی کشف قوانینی برمی‌آید که بر جهان درون، یعنی نفس انسان حکومت دارند و «همین کشف بود که در لحظه بحرانی تاریخی یونان ابداع نظام تربیتی تازه‌یی را بر پایه شناسایی فلسفی، آنگونه که افلاطون در نظر داشت، ممکن ساخت.»<sup>(۲۶)</sup>

علاوه بر ارتباط نظم با حوزه تربیتی یونان، فقرات بالا، پیوند زیبایی با هماهنگی و نظم را نیز نشان می‌دهد. شاید بتوان گفت در تفکر یونانی هدف نهایی هماهنگی و نظم اشیاء در طبیعت، زیبایی است و هماهنگی انسان با این نظم، سبب رسیدن به زیبایی می‌شود.

از طرفی یادآوری ایده نظم نزد آناکسیمندر که بشکل نه چندان واضحی آن را در پیوند با عدالت قرار می‌دهد، در کنار تفکرات فیثاغوریان چنین نتیجه می‌دهد که در تأملات یونانیان قبل از افلاطون، نظم قرین با تناسب ریاضی، هماهنگی و عدالت موجود در هستی است که سبب ایجاد زیبایی می‌شود و یا عبارتی زیبایی همان نظم برآمده از این سه مفهوم است.

#### ۴. تکامل و تطوّر نظم در فلسفه افلاطون

تفکر افلاطون را منسجم‌کننده نحله‌ها و آراء مختلف تفکر یونانی دانسته‌اند. افلاطون جریانات مختلف ادبی و فلسفی یونان را در خود جمع می‌کند و تجربه‌های فکری نسل‌های قبل را در شیوه خاص خود، یعنی دیالوگ، بازتاب می‌دهد و آتن را در مقام انتقال سیستم سیاسی - اخلاقی یونان کلاسیک به کل جهان هلنی قرار می‌دهد. علاوه بر این، نوشته‌های افلاطون خود پیشرفت تاریخی آتن از استعداد عقلانی تا ژرفنگری انتقادی و سرانجام تا ابتکار و خلاقیت قانونی را نمایان می‌سازد.<sup>(۲۷)</sup> این اقدام افلاطون در گام اول، خود نظم‌بخشی به ایده‌ها و آراء پراکنده در قالب سبک نوشتاری جدیدی را می‌رساند. افلاطون سبک نوشتاری را ایجاد می‌کند که جذابیت و اشتیاق خواندن را در خواننده برمی‌انگیزد، همزمان او را در بحث شریک می‌کند و فرد میتواند خود را بجای یکی از شخصیت‌های نوشته‌های افلاطون قرار دهد.<sup>(۲۸)</sup> همه این اتفاقات در حالی است که تفکرات فلسفی مختلف

۱۳۰



در دیالوگهای افلاطون با هم تلاقی مییابند و بگونه‌یی انتظام مییابند تا حقیقتی که مورد نظر افلاطون است اثبات گردد. افلاطون این اقدام گسترده را با تحول در هستی‌شناسی یونانی و نوع معرفت به انسان و جهان دنبال میکند. در دنیای متفاوت او، ایده نظم در حالی که از تفکرات فیثاغوریان و دیگر تفکرات قبل از وی سرچشمه میگیرد، معنای متفاوتی مییابد و بسط و گسترش وسیعی پیدا میکند. در نگاه اول، نظم جزء آن دسته از فضایل چهارگانه افلاطون نیست و بشکل آشکار سخن گفتن از نظم و هماهنگی کمتر از دیگر فضیلتهاست، اما در حقیقت، نظم جایگاه محوری در فلسفه افلاطون دارد و بگونه‌یی هم زمینه و اساس دیگر فضیلتها و هم هدف نهایی فلسفه و طرح افلاطون محسوب میشود، تا جایی که بدون نظم کل فلسفه افلاطون فرو مییابد.

#### الف) نظم در هستی‌شناسی افلاطون

هستی‌شناسی افلاطون مبتنی بر دو اصل مهم است: اول آنکه جهان ازلی و ابدی نیست، بلکه آفریده صانع (دمیورگ) است و دوم اینکه جهان مخلوق علتی خردمند و داناست. از نظر افلاطون محرک کیهان روح جهان است که خود مخلوق است و جهان از اجزاء بسیار کوچکی که شکل پنج ضلعی دارند ساخته شده است.<sup>(۲۹)</sup>

از نظر وی عقل الهی جهان را بصورت عقلانی اداره میکند و همانطور که در *فایدون* استدلال میکند، این عقل بطور طبیعی آن چیزی را که بهترین است، دنبال میکند. آثار این عقل عبارت است از نظم، هماهنگی و اندازه که از طریق اینها زیبایی و خوبی حاصل میشود. گاتری معتقد است ایده افلاطون درباره چگونگی اداره جهان توسط صانع خردمند، از *فایدون* تا *جمهوری* و *قوانین* با قوت استمرار دارد و موضوع اصلی *تیمائوس* را تشکیل میدهد. افلاطون دلایل این عقیده را نظم، زیبایی، قانونمندی حرکت خورشید، ماه و ستارگان که از روی نسبتهای ریاضی اداره میشوند و زمان، توالی روزها، شبها و فصلها را بوجود می‌آورند، میداند.<sup>(۳۰)</sup>

۱۳۱ نظم در فلسفه افلاطون متأثر از ایده تناسب ریاضی فیثاغوریان است که آن را با اندیشه وحدت‌انگاری پدیده‌های جهان و اخذ آنها از صورتهای مثالی ترکیب میکند. اگر فیثاغوریان هندسه را بر حساب و عدد منطبق میکردند، افلاطون حساب و هندسه را در خدمت درک صورتهای مثالی قرار میدهد. حساب و هندسه برای او علاوه بر اینکه تناسب ریاضی فیثاغوریان در هستی را ایجاد میکنند، صورتهای



عبدالرسول حسینی فر، حمزه عالمی چراغعلی؛ ایده نظم در تاریخ فلسفه یونان ...

خوب و مثالی را بشکل فرضی ارائه می‌دهند. ریاضیات و هندسه در تمثیل خط افلاطون که مسیر شناخت فرد تا رسیدن به صورتهای مثالی را توضیح می‌دهد، در مرحله سوم شناخت قرار دارد. در مرحله اول شناخت، فرد امکان تمایز میان اشیاء را ندارد، در مرحله دوم، این تمایز حاصل می‌شود و در مرحله سوم با کمک ریاضیات صورتهای مثالی را بشکل فرضی تصور میکند و در مرحله چهارم خود صورتهای مثالی وجود دارند که فرد آنها را می‌شناسد.<sup>(۳۱)</sup> از همینرو افلاطون در جمهوری، ریاضیات را دانشی میداند که فیلسوف بوسیله آن از این جهان اوج می‌گیرد و به درک واقعیت نایل می‌شود.<sup>(۳۲)</sup> وی در فیلبوس تأمل در صورتهای هندسی و کسب دانش را در ردیف نابترین لذتها میداند.<sup>(۳۳)</sup> اهمیتی که افلاطون به ریاضیات و هندسه می‌دهد، این نتیجه را می‌رساند که ریاضیات عامل انتظام و هماهنگی پدیده‌ها در طبیعت و نیز هماهنگی با صورتهای مثالی هستند؛ چرا که ریاضیات یکی از دانشهای لازمی است که دیالکتیسین برای آشنا کردن مردم با صورتهای مثالی باید داشته باشد و از این منظر ریاضیات در هماهنگسازی نظم طبیعت با نظم صور مثالی واسطه مهمی است.

اما درباره نقش ریاضیات در تناسب و نظم طبیعت، افلاطون واقعیتها و پدیده‌های جهان را اجزاء یک کل کامل میداند که در پیوند با یکدیگرند و این پیوند با یک نظم و تناسب ریاضی همراه است؛ چنانکه روح انسان پاره‌یی از روح جهانی است و در هماهنگی و نظم با آن است. گاتری معتقد است همه‌پرسه فیلبوس این نظم را در افراد بررسی میکند، سیاستمدار در جامعه و تیمائوس در جهان بزرگ، اما هر سه به یک اندازه سعی میکنند انسان را در بستر خود بعنوان بخش اصلی نظم جهانی قرار دهند. در اندیشه افلاطون آنچه امر مرکبی را می‌سازد، آنچنانکه درباره جهان صادق است، اندازه و نسبت صحیح در بین اجزاء آن است.<sup>(۳۴)</sup> مقدمات این ایده در فیلبوس ارائه می‌شود و در تیمائوس تکمیل می‌گردد. در فیلبوس افلاطون از زبان سقراط می‌گوید برای هر چیزی امکان چهار بُعدی وجود دارد: نامحدود، محدود، ترکیب این دو و علت ترکیب. بگفته سقراط خدا به ما نشان داده که هر آنچه هست، یا نامحدود است یا محدود. سقراط ابتدا این دو مفهوم را از هم جدا میکند. نامحدود شامل کیفیات کثیر می‌شود که حدی بر آنها نیست؛ مانند گرمتر و سردتر، قویتر و ضعیفتر. در مقابل، محدود شامل چیزهای اندازه‌پذیر، نسبت و قسمت می‌شود که همگی دارای عدد هستند. تحمیل این حد اندازه‌پذیر بر کیفیات متکثر، ترکیب و صورت جدیدی را بدست می‌دهد، تضادها را آشتی می‌بخشد و نظم،

۱۳۲



هماهنگی، قانون و زیبایی را ایجاد میکند.<sup>(۳۵)</sup> در اینجا نقش عدد در ترکیب جدید اساسی است و توازن و اعتدال را در این ترکیب ایجاد میکند. نامحدود و محدود بواسطه اعداد صورت معینی از «شدن» را تجربه میکنند و به این ترکیب جدید میرسند و در واقع هستی ترکیب جدید وابسته به عدد است.<sup>۳۶</sup> ترکیب جدید که برخوردار از هستی منظم، هماهنگ، متوازن و معتدل است، زندگی توأم با آمیزش لذت و دانایی را نیز ایجاد میکند. این صورت ترکیبی جدید، پدیده‌های همچون سلامتی و آب و هوای مساعد است.<sup>(۳۷)</sup>

آنچه علت این ترکیب است، خارج از این سه میباشد و بر فراز آنهاست و سالها، ماهها و فصول را منظم میسازد و آن زئوس خردمند است<sup>(۳۸)</sup> و بتعبیر گاتری، عقل متعال و یا عقل الهی و صانع خردمند است که جهان را می‌آفریند.<sup>(۳۹)</sup>

مقدماتی را که افلاطون در فیلبوس درباره جایگاه نظم در ساختن جهان توسط صانع خردمند میگوید، در تیمائوس صورت مشخصتری بخود میگیرد. در اینجا افلاطون از واژه «خداوند» استفاده میکند. خداوند امور و پدیده‌های محسوس را که دچار بی‌نظمی هستند، منظم میکند و سامان میبخشد. از نظر افلاطون علل و اسباب ساخت جهان در ابتدا نامنظم و درهم بود و خداوند «ابتدا به آنها نظم و تناسب بخشید تا هر یک بدان حدّ که امکانپذیر است هم در خود بتنهایی و هم نسبت به دیگران در وضع منظم و متناسبی قرار گیرند.» سپس با به هم پیوستن آنها کل جهان را بصورت ذاتی زنده و یگانه پدید آورد.<sup>(۴۰)</sup>

وقتی خداوند شروع به ساختن جسم جهان کرد، آتش و خاک را بواسطه نظم و تناسب بهم آمیخت؛ یعنی آب را درون خاک و هوا را درون آتش قرار داد و بین این چهار جزء، تناسب برقرار کرد تا نسبت هر یک از آنها به دیگری همانند هم باشد. «از پیوند این چهار عنصر جسم جهان پدید آمد و در پرتو تناسب، توازن و هماهنگی در درون آن حکمفرما گردید و دوستی و الفت بین اجزاء نیز از تناسب و انتظام حاصل گردید.»<sup>(۴۱)</sup>

۱۳۳ موضوع وحدت در عین کثرت که در فلسفه افلاطون مطرح میشود، بگونه‌یی در اینجا بیان شده است. افلاطون جهان متکثر را در حرکت بسوی وحدت مبیند و خود جهان در عین کثرت واحد است؛ یعنی روح یکسان و واحدی بر کل جهان حکمرانی میکند. در اینجا بنظر میرسد نظم اهمیت زیادی مییابد؛ به این معنا که آنچه پدیده‌های متکثر را مبتنی بر روحی واحد هماهنگ میکند، نظم است که خود ریشه در تناسب



ریاضی دارد. حتی این فقره میگوید نظم در ایجاد عشق و دوستی در هستی مؤثر است و انتظام امور در فلسفه افلاطون مبتنی بر اجبار نیست، بلکه به اقتضای طبیعت پدیده‌ها و روابط طبیعی بین آنها مبتنی بر عشق (اروس) و دوستی است.

در اینجا میتوان تحول بزرگ مفهوم نظم را نزد افلاطون دریافت و آن الهی شدن مفهوم نظم است. در این معنا، نظم مفهومی دیگر از اراده خدا در هستی است و عبارتی ویژگی سازندگی و صانعیت خداوند را در طبیعت جاری میسازد. البته این معنا بنوعی در اندیشه فیثاغوریان مطرح شد، اما در فلسفه افلاطون به کمال میرسد و سبب ایجاد یک نظام آرمانی جهت رسیدن همه افراد جامعه به صور مثالی میگردد.

در گام بعدی، آفرینش شکل ظاهری جهان و به تعبیر افلاطون تن جهان نیز با تناسب و نظم انجام گرفت و خداوند جهان را به شکل دایره درآورد تا فاصله مرکز آن با هر نقطه از محیطش یکسان باشد. «این شکل کاملترین اشکال است و پیوسته با خود برابر و همسان میماند و از این لحاظ بر همه اشکال دیگر برتری دارد و زیبایی نیز در آن محفوظ است.»<sup>(۴۲)</sup> این شکل و قالب جهان با روح و ذات آن هماهنگ است؛ یعنی «صانع جهان، روح را در مرکز آن قرار داد و به گسترده آن در سراسر وجود جهان اکتفا نکرد، بلکه تن را از بیرون نیز با آن بپوشانید.» کره‌یی بودن، حرکت دورانی و نیز یگانه و تنها بودن جهان، آن را از دیگران بی‌نیاز کرد و فقط با خود مرتبط ساخت و او تنها خود را میشناسد و با خود دوستی دارد و این در کلیت جهان وجود دارد و همه اجزاء آن چنین خصوصیتی دارند.<sup>(۴۳)</sup> در ادامه برای اینکه نظم جهان کامل شود، زمان را که تصویر متحرکی از ابدیت است به جهان داد. گردش ماه، خورشید و ستارگان در حالی که هریک با بند روح بهم پیوسته شدند و به ذوات زنده ارتقا یافته‌اند، با نظم مشخصی انجام میگیرد و روز و شب، ماه و سال را ایجاد میکند. این نظم و هماهنگی جهان، آن را به سرمشق زنده و کاملی که صانع از روی آن جهان را ساخت، هر چه بیشتر شبیه گردیده است.<sup>(۴۴)</sup> زمان در ایجاد شباهت و کامل کردن جهان با سرمشق ابدی و کامل آن، به جهان داده شد. با این کار، انتقال کامل از بی‌نظمی قبل از آفرینش به نظم بعد از آفرینش صورت گرفت. زمان یا عدد از ابدیت کامل که همواره در وحدت باقی میماند، گرفته شد. وحدت ابدیت وجه زمانی یا عددی نداشت، بلکه عدد و زمان از آن پدید آمد. زمان تصویر متحرکی از ابدیت شد که مطابق کثرت عدد همواره در حال حرکت، یا در واقع در حال دوران است. «به این ترتیب، افلاطون از ابدیت سرمشقی که همان جهان بودن است، زمانمندی نسخه‌یی را که همان جهان شدن است، استنتاج کرد.»<sup>(۴۵)</sup>

در هستی‌شناسی افلاطون، ایده فیثاغوریان مبنی بر اینکه شبیه از روی شبیه شناخته می‌شود، بوضوح حضور دارد. این ایده به فلسفه فیثاغوریان وجه متافیزیکی می‌دهد و در فلسفه افلاطون نیز می‌توان چنین تأثیری را مشاهده کرد.

### ب) نظم در انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی افلاطون

انسان‌شناسی افلاطون با محوریت نقش روح (نفس) در پیوند است و تن، مرکب نفس محسوب می‌شود. افلاطون در تیمائوس نفس انسان را به سه جزء تقسیم می‌کند: خداوند جزء خدایی نفس را که ابدی است، ساخت و آن را که دارای خرد است، در سر قرار داد و ساختن دو جزء دیگر را که فانی هستند بر عهده ذواتی که مخلوق او بودند واگذار کرد و آنها را در قسمت پایینتر از گردن قرار داد. گردن را برای اینکه دو جزء فانی از جزء ابدی دور باشند، واسطه کرد. از این دو جزء فانی، یک جزء آن شریفتر از دیگری است که در سینه قرار داد. این جزء از صفت جنگجویی بهره دارد و ویژگی آن شجاعت است. قلب در این جزء نفس قرار دارد که کار نگهبانی از بدن را با توجه به فرامین جزء خدایی نفس - خرد - بر عهده دارد. در پایینتر از این، جزء حیوانی نفس را که به کار خوردن و آشامیدن و تأمین قوای جنسی بدن مشغول است، قرار داد تا حد امکان از جزء خردمند دور باشد، اما در عین حال کبد را در مقابل آن قرار داد تا افکاری را که از خرد می‌رسد، منعکس سازد تا این جزء حیوانی را بترساند و دچار رنج کند تا از حاکمیت خرد چندان دور نشود و گاه آن را در آرامش قرار دهد تا بتواند پیشگوییهای نیز در خواب داشته باشد.<sup>(۴۶)</sup>

چنین ساخت منظم وجود آدمی بواسطه همان جزء خدایی روح و نفس است که خداوند در انسان قرار داده است. صانع خردمند به انسان روح داده تا تن او را سالم نگه دارد و به وجود انسان نظم و سامان بخشد<sup>(۴۷)</sup> و این نظم و هماهنگی در انسان سبب تعادل و تندرستی می‌شود و لذت را به همراه دارد.<sup>(۴۸)</sup> در نظر افلاطون نظم و هماهنگی مساوی با سلامت و زیبایی است و بی‌نظمی مساوی با اختلال و فساد است. وی این نکته را در جای جای همه‌پرسه‌ها تذکر می‌دهد؛ از جمله در فیلبوس می‌گوید: هرگاه در وجود ما هماهنگی به هم بخورد، اختلالی در حالت طبیعی ما روی می‌دهد؛ درد پیدا می‌گردد و چون هماهنگی دوباره برقرار شود و حالت طبیعی بجای خود بازگردد، لذت پدید می‌آید.<sup>(۴۹)</sup> از نظر افلاطون در فیلبوس هر آمیزه و ترکیبی اگر از تناسب و اندازه (نظم) بی‌بهره باشد، هم خود فاسد می‌شود

۱۳۵



عبدالرسول حسینی فر، حمزه عالمی چراغعلی؛ ایده نظم در تاریخ فلسفه یونان ....

و هم اجزانش، زیرا در آنصورت ترکیب بمعنی راستین پدید نمی‌آید، بلکه چیزی مغشوش حاصل میشود که اثری نکبت دارد، بنابراین افلاطون این نکته را تصریح میکند که زیبایی از اندازه و تناسب (نظم) حاصل میشود و جزئی از ایده خوب را تشکیل میدهد. زیبایی، تناسب (نظم) و حقیقت، سه جزء تشکیل‌دهنده ایده خوب هستند.<sup>(۵۰)</sup> در گرگیاس نیز سقراط میگوید خوبی هر چیزی از خانه گرفته تا کشتی و روح انسان وابسته به این است که آن چیز دارای نظم هست یا نیست.<sup>(۵۱)</sup>

افلاطون در تیمائوس پس از تشریح آفرینش جهان، به انسان میپردازد و چگونگی آفرینش منظم انسان توسط خدا و عوامل تحت سیطره او را تشریح میدهد. عنصر مهم در اینجا وجود نظم و تناسب بدن است که اعتدال را به همراه دارد و زیبایی نتیجه آن محسوب میگردد. در وجود انسان احساسات سبب اخلال و بی‌نظمی در جسم میشود و انسان را از خرد دور میسازد، اما این احساسات زود از بین میروند و روح بعد از آرام شدن آنها، دوباره به مدار منظم خود باز میگردد و پیشرفت خود را با سایر مدارهای کیهان هماهنگ میکند. در اینجا افلاطون نقش تربیت معنوی در بازگشت روح به مدار منظم را بسیار مهم میدانند. بازگشت روح به این وضعیت سبب میشود، انسان کامل و خردمند شود.<sup>(۵۲)</sup> این ایده همانند نوع نگرش به نظم در تفکرات قبل از افلاطون است. هماهنگی طبیعت انسان با کیهان - که نزد فیثاغوریان به کمال رسید - در فلسفه افلاطون نیز حضور دارد. افلاطون در تیمائوس حتی پیدایش تن و روح انسان را به تقلید از شکل کل جهان توصیف میکند؛ یعنی تن انسان بمتابه جهان کوچک، از جهان بمتابه جهان بزرگ تبعیت میکند.<sup>(۵۳)</sup> با این حال اعتقاد افلاطون مبنی بر اینکه همه این مسائل بواسطه صانع خردمند رخ میدهد، ایده فیثاغوریان را کاملاً متافیزیکی و دینی میکند.

حرکات دورانی موجود در طبیعت مبتنی بر قاعده و نظم خداوند است، از اینرو ثابت و نامتزلزل است. اما حرکات دورانی تفکر و روح انسان چون درگیر با احساسات است، دستخوش بی‌نظمی میگردد<sup>(۵۴)</sup> و انسان جهت نظم دادن به وجود خود، با استفاده از قوه دیدن گردشهای دورانی خرد در بنای کل جهان را که تحت سیطره عقل الهی است، مینگرد و حرکات دورانی تفکر خود را با آنها منطبق میسازد و از این راه درون خود را منظم مینماید.<sup>(۵۵)</sup> در قوانین نیز افلاطون بر همانندی نظم در بدن انسان و طبیعت اشاره میکند.<sup>(۵۶)</sup> از نظر افلاطون انسان باید دایه و غذا دهنده طبیعت را سرمشق خود قرار دهد و بدن را آرام نگذارد، بلکه پیوسته در حال جنبش نگه دارد و حرکت مناسب به آن بدهد تا بتواند اجزاء درونی خود را منظم و سامان دهد

۱۳۶





و در برابر تأثیرات درونی و بیرونی بنحو طبیعی از خود دفاع کند.<sup>(۵۷)</sup> قوه شنوایی نیز در ایجاد هماهنگی و هارمونی در انسان دخیل است. از نظر افلاطون هارمونی موجود در موسیقی بعنوان یک پدیده طبیعی با حرکات درونی روح انسان نزدیکی دارد و تنها وسیله‌ی برای خوشیهای دور از خرد نیست، بلکه «خدایان هنر آن را به ما بخشیده‌اند تا حرکات روح ما را که دچار تزلزل و سرگردانی شده است، سامان دهد و به روح ما یاری کند تا دوباره با خود هماهنگ گردد. همچنین وزن به همان منظور از طرف خدایان به ما داده شده است.»<sup>(۵۸)</sup>

در اینجا میتوان تحول دیگر مفهوم نظم در اندیشه افلاطون را استنباط کرد. بنظر میرسد افلاطون نظم را خاصیتی از روح (نفس) میدانند که همواره بدنبال سامان دادن به وجود انسانی که درگیر با احساسات - بعنوان عامل بی‌نظمی - است، میباشد. افلاطون جهان را همواره در حال شدن میدانند و گویا در این زمینه نظم را بمعنای هماهنگی با حرکت کل عالم میدانند که بسوی وحدت پیش میرود. وی سکون را برای بدن مایه ضعف شمرده و تمرین و جنبش را سبب نیرومندی میدانند.<sup>(۵۹)</sup> بر این اساس میتوان گفت نظم مورد نظر افلاطون، نگاهیانی از حرکت شدن طبیعت آدمی است که بر اثر احساسات دچار تزلزل نشود؛ به این معنا میتوان نظم را مانع خارج شدن اجزاء کثیر از وحدت دانست. نظم همه اجزاء بدن را در جهت رسیدن به وحدت و هماهنگی قرار میدهد. افلاطون نفس الهی (عقل و خرد) را مأمور نگاهیانی و حمایت از انسان میدانند. این نفس توجه انسان بسوی خدا را برمی‌انگیزد و انسان را از زمین به آسمان میرساند.<sup>(۶۰)</sup> بتعبیر مکللند، افلاطون عقل را گاهی بمعنای استدلال و یادآوری میدانند، اما در اصل عقل از نظر وی امری وحدانی است که سمت و سوی آن در جهت موضوعی واحد است.<sup>(۶۱)</sup> بنابراین اولاً، بین نظم که سبب رفع تزلزل در انسان میشود و نوعی نگاهیانی از شدن انسان است با نفس الهی قرابت وجود دارد و ثانیاً، شدن انسان بسوی خدا ترسیم میشود. بنابراین، نظم با جزء الهی نفس (عقل و خرد) در پیوند است و نگاهیان انسان در مسیر رسیدن به ایده واحد (خدا) است. از طرفی چون نظم برگرفته از تناسب ریاضی است و ریاضیات به قلمرو معرفت و مثل تعلق دارد<sup>(۶۲)</sup>، بنابراین نظم باید ویژگی درون جزء والای نفس یا همان جزء الهی باشد که در سر قرار دارد و فضیلت آن حکمت است. نظم در این معنا، قرین با حکمت و شناخت است و میتوان رابطه‌ی متقابل بین این دو تصور کرد. در عین حال، نظم مساوی با حکمت و شناخت نیست، بلکه در کنار آن

۱۳۷



عبدالرسول حسینی فر، حمزه عالمی چراغعلی؛ ایده نظم در تاریخ فلسفه یونان ....

قرار میگیرد. از طرفی میتوان گفت از نظر افلاطون شناسایی و معرفت در جایی حاصل میشود که نظم و هماهنگی وجود داشته باشد. این نکته از آنجا استنباط میشود که افلاطون جهان محسوس را که همواره در معرض کون و فساد، تغییر و دگرگونی است، قابل شناسایی نمیداند، بلکه معتقد است محسوسات را تنها از طریق حواس میتوان تصور کرد و به آنها باور داشت و شناسایی متعلق به مُثُل است که هستی واقعی و ثابت دارد.<sup>(۶۳)</sup> کاپلستون نیز نظم و معقولیت را در نظر افلاطون با یکدیگر مساوی میداند<sup>(۶۴)</sup>، بنابراین در صورت عدم نظم و هماهنگی، دستیابی به شناسایی امکانپذیر نیست. افلاطون در *کراتیلوس* به این موضوع اشاره میکند و میگوید: اگر همه چیز در حال شدن و دگرگونی باشد، امکان شناخت وجود ندارد و اگر شناسایی همان که هست باقی بماند، میتوان گفت شناسایی وجود دارد ولی اگر همواره در حال شدن و دگرگونی باشد، شناسایی وجود نخواهد داشت و در نتیجه هیچ چیزی وجود نخواهد داشت.<sup>(۶۵)</sup>

علاوه بر این میتوان نظم را بمثابة عدالت در جمهوری دانست. عبارتی محتوای عدالت که سخن اصلی همه‌پرسه جمهوری است، نظم است و این خود دگرگونی دیگری از مفهوم نظم بحساب می‌آید.

نقش نظم در عدالت درونی فرد نیز در اینجا مطرح میشود. افلاطون در کتاب *چهارم جمهوری*، سه فضیلت خرد، شجاعت و خویشتنداری را بترتیب مناسب سه جزء روح (نفس) میداند. خرد، فضیلت جزء الهی، شجاعت فضیلت جزء میانی و خویشتنداری فضیلت جزء حیوانی است، اما جایگاه عدالت به این روشنی نیست، بلکه آن را بر فراز هر سه اینها قرار میدهد<sup>(۶۶)</sup> و از زبان سقراط میگوید: «ما خود نیز وقتی عادل هستیم و وظیفه خود را انجام میدهم که هر جزئی از روح ما تنها به وظیفه خاص خود پردازد.»<sup>(۶۷)</sup>

البته منظور از اینکه میگوییم هر کس باید کار خود را بکند، کارهای ظاهری نیست، بلکه فعالیت روحی و درونی است: مرد عادل چنان کسی است که اجازه ندهد جزئی از اجزاء روحش به کار جزئی دیگر دست بیازد یا همه اجزاء در کارهای یکدیگر مداخله کنند، بلکه همواره در این اندیشه باشد که هر جزء کاری را که برآستی وظیفه آن است به انجام رساند. بدین ترتیب بر خود مسلط باشد و در دورن خود نظم کامل برقرار کند و با خویش دوست و سازگار گردد و سه جزء روح خود را با یکدیگر هماهنگ سازد و از این راه

درون خود را از کثرت و آشفتگی رهایی دهد و شخصی واحد بمعنی راستین، یعنی خویشتندار و با خود هماهنگ باشد و در حین انجام کاری که بعهدہ دارد، خواه کسب و تجارت باشد، خواه پزشکی، خواه سیاست و خواه امور خصوصی خویش، مراقب باشد که در نظم روحش خللی راه نیابد و در همه احوال تنها اموری عملی را عادلانه و زیبا بشمارد که آن نظم درونی را آشفته نکند، استوارتر سازد و دانایی در نظر او تنها آن توجه و بصیرتی باشد که آدمی را بسوی آنگونه اعمال سوق میدهد. هر کاری را که به آن نظم درونی آسیبی رساند ظلم بدانند و هر پندار و عقیده‌یی را که انگیزه کاری ظالمانه باشد، نادانی و دیوانگی بشمارد.<sup>(۶۸)</sup>

این فقره طولانی از آن جهت مهم است که چند استنباط درباره نظم در اندیشه افلاطون را نشان میدهد: اول چنانکه گفته شد در این قسمت، مفهوم نظم در پشت زمینه عدالت قرار دارد و بعبارتی محتوای عدالت را میسازد و نوعی اینهمانی بین نظم و عدالت برقرار است. دست‌کم اینکه عدالت و نظم با یکدیگر رابطه متقابل دارند؛ عدالت بدون نظم حاصل نمیشود و ممکن نیست. این موضوع در گرگیاس از زبان سقراط گفته میشود: «حالتی که از نظم و تعادل در روح پیدا میشود، عدالت و خویشتنداری نام دارد و سبب میشود که روح عادل و خویشتندار باشد.»<sup>(۶۹)</sup> در جملات پایانی فقره طولانی بالا نیز بنوعی ظلم مساوی با بی‌نظمی است و بنابراین میتوان نتیجه گرفت که عدالت مساوی با نظم است. این موضوع در جملات بعد از این فقره، آشکارا از زبان سقراط گفته میشود و ظلم، بی‌بند و باری، ترسویی، نادانی و فساد را مساوی با بینظمی میدانند و بنابراین میتوان نقطه مقابل یعنی عدالت را مساوی با نظم دانست.

دوم گفته شد که نظم عامل انسجام‌دهنده و مبدل امور متکثر به واحد است و این استنباط در اینجا چنین بیان شده که نظم سبب ایجاد وحدت در درون انسان و خارج کردن آن از تکثراتی است که از احساسات انسان ناشی میشود. سوم میگوید بعد از ایجاد نظم در درون انسان، آدمی با خود دوست میگردد و این مقوله استنباطی را که گفته شد نظم سبب عشق و دوستی میشود، تقویت میکند. چهارم میتوان آنچه را که قبلاً گفته شد نظم قرین با زیبایی است، در جملات پایانی فقره بالا مشاهده کرد. در اینجا نظم با زیبایی و عدالت هم‌خانواده گرفته شده و میتوان برای آنها رابطه متقابل در نظر گرفت و اینکه یکدیگر را تکمیل میکنند.

۱۳۹



عبدالرسول حسینی فر، حمزه عالمی چراغعلی؛ ایده نظم در تاریخ فلسفه یونان ....

### ج) نظم در نظام سیاسی آرمانی افلاطون

در نظر یونانیان باستان، فرد و جامعه ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر داشته و منافع جمع بر فرد ترجیح دارد. هیچکس حتی انتظار نداشت که فردی بخاطر وابستگی خود منافع شهر را زیر پا گذارد. در اسطوره‌های مختلف این موضوع وجود دارد و مثلاً نمایشنامه اریپید، حماسه پراکتیا، دختر ارختئوس، پادشاه افسانه‌ی آتن را به نمایش میگذارد که برای جلوگیری از شکست آتن توسط پادشاه قربانی شد. لیسپاس در اینباره توضیح میدهد که کشته‌شدگان جنگ در یونان باستان همه چیز را تابع آرته قرار میدادند و مرگ در این راه را افتخاری برای خود میدانستند و در نمایشنامه اریکتئوس، دموستنس بعنوان بخشی از نصیحت پیرامون فداکاری بدون تردید در دفاع از کشور، میگوید که در میان نیاکانشان، «فرض بر این بوده که هر کسی برای جامعه‌اش به دنیا آمده نه فقط برای پدر و مادرش».<sup>(۷۰)</sup> بعقیده گاتری، افلاطون همین برداشت یونانی را در جمهوری در قالب جامعه زنده شرح میدهد. از نظر وی مطابقت دقیق فرد و جامعه مبنای کل فلسفه سیاسی افلاطون است.<sup>(۷۱)</sup> بنابراین، نظم در جامعه و دولت آرمانی افلاطون بر انسان‌شناسی وی مبتنی خواهد بود. بعبارت دیگر، نظم و عدالت، یعنی سخن اصلی جمهوری، در شهر آرمانی افلاطون مستلزم ایجاد نظم و عدالت در انسان است. در جمهوری نظم در سطح یک حکومت و جامعه آرمانی مطرح میشود تا چگونگی ساماندهی منظم شخصیت انسان بهتر دیده شود. هدف نهایی افلاطون، تحلیل شخصیت انسان است.<sup>(۷۲)</sup> بعبارتی وی در جمهوری دست به بزرگنمایی تصویری از انسان مطلوب میزند. حتی جامعه ساده و ابتدایی که در ابتدای بحث سقراط آن را مثال میزند، کفایت نمیکند و لازم است تا «یک راه طولانی» طی شود و یک جامعه بزرگ و پیچیده طراحی گردد تا فضایل مورد نظر افلاطون در آنجا تعریف شوند و از این طریق شخصیت افراد بهتر ساخته شود.

۱۴. رساله جمهوری با پرسش سقراط از عدالت آغاز میشود و در مقابل او دو تن از سوسفطائیان، پلمارخوس و ترازیماخوس، قرار دارند که اولی عدالت را مفید بودن برای دوستان و آسیب رساندن به دشمنان معنا میکند<sup>(۷۳)</sup> و دومی میگوید: عدالت آن چیزی است که برای اقویا سودمند باشد.<sup>(۷۴)</sup> اما سقراط این پاسخها را رد میکند و در عین حال پاسخی که خود میدهد چندان روشن نیست، تنها این نکته واضح است که سقراط اثبات میکند عدالت قابلیت (فضیلت) و دانایی است و ظلم، فساد و

نادانی. ظلم سبب جدایی و دشمنی است و عدل مایه اتحاد و دوستی.<sup>(۷۵)</sup> در ادامه سقراط عدالت را فضیلت خاص روح میداند<sup>(۷۶)</sup> و ترازیماخوس را قانع میکند که ظلم در هیچ حال از عدل سودمندتر نیست<sup>(۷۷)</sup>، اما هنوز تعریف روشنی از عدالت وجود ندارد. از اینرو افلاطون از کتاب دوم به بعد «راه طولانی» خود را آغاز میکند و در محاوره سقراط با گلاوکن، توافق میکند که «نخست ماهیت عدالت را در جامعه روشن سازیم و سپس با استفاده از آن، درباره عدالت در افراد آدمی تحقیق کنیم و آنگاه آنها را با یکدیگر بسنجیم تا ببینیم چه وجه تشابهی میان آنهاست.»<sup>(۷۸)</sup> افلاطون تشکیل این جامعه را از پایین به بالا دنبال میکند. ابتدا مردمان عادی حضور دارند و هریک به حرفه خاصی مشغولند، اما طی روند طبیعی، از سادگی خارج میگردند و افراد جامعه زیاد شده و مالاندوزی آنان، ضرورت تصرف زمینهای کشور همسایه را ایجاب میکند و در اینجا جنگ رخ میدهد.<sup>(۷۹)</sup> از اینجا ضرورت طبقه پاسداران بوجود می‌آید. طبقه پاسداران را میتوان زمینه کار افلاطون برای ایجاد جامعه آرمانی دانست؛ چراکه سیاستمداران جامعه آرمانی باید از درون این طبق انتخاب شوند.<sup>(۸۰)</sup> نظام تربیتی افلاطون برای ساختن جامعه آرمانی در اینجا آغاز میشود. مقدمه این کار، طبقه‌بندی جامعه بر مبنای استعداد افراد است. در جمهوری بین ذوق، استعداد و طبیعت انسان با چگونگی تشکیل جامعه رابطه‌ی مستقیم برقرار میشود. جامعه باید با ویژگیهای طبیعت انسان هماهنگ باشد. اینکه «هر کس وظیفه‌ی مطابق ذوق و استعداد خود داشته باشد»، کلید رسیدن به نتیجه مطلوب است.<sup>(۸۱)</sup> گفته شد که افلاطون سه جزء نفس را که به نفس الهی، نفس میانی و نفس حیوانی تقسیم کرده و برای هر یک فضیلت خاصی را تعریف میکند. در جمهوری تقسیم جامعه مبتنی بر تقسیم روح در انسان است. جزء الهی روح که در سر جای دارد و حاکم بر بدن است، با طبقه حاکم، فیلسوف شاه، تطابق دارد. جزء میانی روح که در سینه است و وظیفه آن نگهداری از بدن است، با طبقه پاسداران مطابق میشود و جزء حیوانی روح که وظیفه تأمین مواد غذایی بدن را بر عهده دارد با طبقه پایین جامعه، کشاورزان، صنعتگران، کارگران و... مساوی است. فضیلت خرد و حکمت که خاص جزء الهی نفس است، فضیلت فیلسوف شاه و طبقه حاکمان در جامعه نیز محسوب میشود و فضیلت جزء میانی روح که شجاعت است در جامعه خاص پاسداران نیز میشود، اما افلاطون بروشنی میگوید فضیلت خویششناری که خاص جزء حیوانی نفس است، در جامعه خاص طبقه پایین تعریف نمیشود، بلکه این

۱۴۱



عبدالرسول حسینی فر، حمزه عالمی چراغعلی؛ ایده نظم در تاریخ فلسفه یونان ....

فضیلت برای همه اعضای جامعه است.<sup>(۸۲)</sup> فضیلت عدالت عامل پیدایش این سه فضیلت است و مادامی که پا برجاست آن سه را نیز نگاه میدارد. عدالت در جامعه ایجاب میکند که هرکس تنها به وظیفه خود بپردازد و در کار دیگری دخالتی نکند. در غیر اینصورت، بی‌نظمی و آشفتگی بر شهر حاکم میشود.<sup>(۸۳)</sup> همچنانکه در نفس انسان بین نظم و عدالت نوعی اینهمانی وجود داشت، در شهر نیز افلاطون چنین وضعیتی را در نظر میگیرد. در جمهوری بین ذوق، استعداد و جوهر انسان با چگونگی تشکیل جامعه رابطه‌ی مستقیم برقرار است. جامعه باید با ویژگیهای طبیعت انسان هماهنگ باشد. اینکه «هرکس وظیفه‌ی مطابق ذوق و استعداد خود داشته باشد» کلید رسیدن به نتیجه مطلوب در جامعه است.<sup>(۸۴)</sup> و اساساً از نظر افلاطون بزرگترین جنایت در حق جامعه این است که همه‌کارگی افراد و در نتیجه بهم‌آمیختن طبقات رخ دهد و این ظلم است که نقطه مقابل عدل میباشد.<sup>(۸۵)</sup> این موضوع مطلب قبل را که افلاطون بی‌نظمی را مطابق با ظلم و نظم را مطابق با عدالت میداند، نیز نشان میدهد. نکته دیگر در اینجا اینکه نظم مورد نظر افلاطون با جامعه با آزادی بی‌حد و حصر سازگاری ندارد. آزادی بی‌حد نیز بمعنای این است که هر کس خود را در همه چیز صاحب نظر بداند و به قوانین حاکم بر طبیعت و خود بی‌توجه باشد.<sup>(۸۶)</sup>

اساساً از نظر افلاطون بی‌نظمی سبب فروپاشی دولت آرمانی و تنزل آن به مراتب پایینتر میشود. این بی‌نظمی ابتدا از آشفتگی و از بین رفتن تعادل روح برمیخیزد و سپس در جامعه سبب آشفتگی و انحطاط میگردد، چرا که افلاطون روح و نظم روحی را مبنای ترسیم دولت آرمانی قرار میدهد.<sup>(۸۷)</sup> این وضعیت زمانی ایجاد میشود که سرشت متفاوت انسانها با یکدیگر آمیخته شود؛ یعنی انسانی که سرشش از طلاست با فردی که سرشت نقره دارد، ازدواج کند و یا فردی که سرشت نقره دارد با فردی که سرشش از برنز است ازدواج کند، آنگاه بی‌نظمی در جامعه رخنه میکند و جنگ داخلی رخ میدهد و همین آغاز تحول دولت آرمانی به دولتهای منحل است.<sup>(۸۸)</sup> بی‌نظمی صورت گرفته در اینجا بمعنای انحراف از معیار است. معیار مورد نظر افلاطون قوانین عددی اسرارآمیز تولید مثل هر موجود زنده است که تقریباً از دسترس شناسایی انسان دور است و اگر آمیزش زن و مرد با این قوانین پنهان هماهنگ نباشد، ثمره آن به مرتبه کمال طبیعت نخواهد رسید و از اثر اتفاق نیک برخوردار نخواهد بود.<sup>(۸۹)</sup>

بر اثر بی‌نظمی ایجاد شده در روح و سرشت انسان، یعنی بر اثر اختلاط سرشت



طلا و نقره با آهن و برنز، در درون انسان تناقض بوجود می‌آید و عنصر آهن و برنز او را بسوی ملکداری و پول سوق می‌دهند، در حالی که سرشت طلا و نقره وی را بسمت فضیلت دعوت میکنند. این کشمکش سرانجام در نقطه‌یی میان جزء خردمند روح و جزء شهوانی روح آرام میگیرد و انسان تیموکرات جزء میانی روح که ویژگی آن خشم و غضب است را بر خود حاکم میکند و در نتیجه مردی مغرور و افتخارطلب میشود و دولت آرمانی به حکومت تیموکراسی (افتخارطلبی) تنزل مییابد.<sup>(۹۰)</sup> افلاطون نمونه چنین انسان و نظامی را انسان و نظام اسپارتنی میداند که آکنده از تناقضات است. در ادامه با برتری یافتن زراندوزی، نظام تیموکراسی به لیگاری تبدیل میشود که در آن پول معیار همه چیز است و سبب ایجاد دوگانگی شدید در جامعه شده و طبقه توانگر و تهیدست بوجود می‌آیند. ویژگی دیگر این جامعه، بی‌نظمی اجتماعی است که در آن هر کس بجای یک شغل، چندین شغل دارد و درست نقطه مقابل نظم اجتماعی دولت آرمانی است.<sup>(۹۱)</sup>

افلاطون ارتباط این وضعیت را با از بین رفتن تعادل روحی چنین تشریح میکند که در انسان لیگاریک، جزء دلیر و شجاع روح که بر فرد تیموکرات حاکم بود، ذیل جزء شهوانی قرار میگیرد و فرد لیگاریک شهوت را بر خرد و شجاعت حاکم میسازد و حرص جمع‌آوری مال و حتی دست‌یازیدن به اموال دیگران همواره در او افزایش مییابد<sup>(۹۲)</sup> و همین ویژگی سبب میشود نظام لیگاریکی نیز به مرتبه پایبتری تنزل کند و به دموکراسی تبدیل شود؛ چرا که در نظام لیگاریکی هر روز تعداد تهیدستان زیاد میشود و آنان علیه توانگران انقلاب کرده و نظام دموکراسی تشکیل میدهند. انسان دموکرات در نتیجه درگیریهایی که بین جزء شهوانی روح رخ داده، شکل میگیرد و گروه امیال گرسنه و ناراضی روز به روز در دورن چنین افرادی انبوه‌تر میشود و اندیشه‌های واهی روح آنان را تحت سیطره قرار میدهد و در نتیجه در بین انسانهای دموکرات و نظام دموکراسی، خویشنداری، ضعف شمرده میشود و اعتدال و زندگی منظم به خست تعبیر میگردند و از قلعه روح رانده میشوند. مهمترین ویژگی نظام دموکراسی، یکسان دیدن همه سرشتها و طبایع است و انسان دموکرات در برابر همه امیال ضروری و غیرضروری تسلیم میشود.<sup>(۹۳)</sup> بدین ترتیب، نظم روحی کاملاً فروپاشیده و در دورن فرد و نیز جامعه هرج و مرج حاکم میشود. در پی چنین وضعیتی که حاصل آزادی مطلق است، ضد آن، یعنی فقدان آزادی ایجاد میشود و حکومت دموکراسی به استبدادی تبدیل میشود. در واقع در وضعیت بی‌نظمی کامل

۱۴۳



عبدالرسول حسینی فر، حمزه عالمی چراغعلی؛ ایده نظم در تاریخ فلسفه یونان ....

که پدران خود را کودک و کودکان خود را پدر، بنده خود را ارباب و ارباب خویش را بنده و نیز بیگانه خود را شهروند و شهروندان را نسبت به کشور خود بیگانه میدانند، هیچ قاعده و قانونی وجود ندارد و انسان مستبد که تمایلات خلاف قانون و اخلاق دارد، شکل میگیرد.<sup>(۹۴)</sup>

بر این اساس افلاطون در ساختن دولت آرمانی، مبنای کار را هماهنگی و تعادل روحی قرار میدهد و دولت آرمانی خود را با تمرکز بر طبقه میانی جامعه، یعنی طبقه پاسدار، به پیش میبرد و در ساختن چنین دولتی، این طبقه مورد توجه بیشتری وی هستند. جایگاه این طبقه منطبق بر جایگاه نفس میانی در انسان است و همچنانکه در نفس میانی انسان، شجاعت، فضیلت است، فضیلت پاسداران نیز شجاعت است. این طبقه از آنرو برای افلاطون مهم است که همانند بخش میانی نفس که اگر در خدمت بخش الهی قرار گیرد، نظم و سامان درونی فرد حاصل میشود، طبقه پاسدار نیز اگر در خدمت طبقه فیلسوفان حاکم قرار گیرد، نظم و سامان جامعه برقرار میگردد. مشکل اینجاست که پاسداران باید ویژگیهای مختلف و متضادی را در کنار هم داشته باشند. آنان باید طبعی فیلسوفانه داشته و در عین حال دلیر، چالاک و قوی باشند. شهامت و ملایمت طبع را نیز با هم داشته باشند؛ یعنی با هموطنان مهربان باشند و با دشمنان سختگیر.<sup>(۹۵)</sup> افلاطون جمع شدن این ویژگیهای متضاد در کنار هم را محال نمیداند و برای استدلال در اینباره به طبیعت رجوع میکند و از سگ مثال میزند که دو خصلت متضاد - دوستی با صاحبان خود و دشمنی با بیگانگان - را با هم دارد. ایده نظم بمعنای هماهنگی با طبیعت همچنان نزد افلاطون نیز حضور دارد، با این حال وی متوجه است که بین طبع انسان و سگ تفاوت وجود دارد و از اینرو مهمترین وسیله‌ی را که برای ایجاد هماهنگی در پاسداران بمعنای اجتماع ویژگیهای متضاد در کنار هم در آنان بکار میگیرد، تربیت است. باید روح و جسم پاسداران بوسیله موسیقی و ورزش تربیت شود تا هر دو به یک اندازه و متناسب با هم رشد کنند؛ چرا که از نظر افلاطون باید بین روح و جسم هماهنگی و تناسب برقرار باشد<sup>(۹۶)</sup> و تربیت روحی و جسمی با هم هماهنگ باشند. در اینصورت اگر زمام جامعه بدست چنین افرادی باشد، نظم و هماهنگی در جامعه برقرار میگردد.<sup>(۹۷)</sup> افلاطون بین ثبات و بی‌ثباتی در افراد با ثبات و بی‌ثباتی سیاسی ارتباط نزدیک میبندد و بدنبال نظم و سامان دادن بین این دو است. در اصل، هدف از نگارش جمهوری این بود که با نظم و سامان دادن به دورن افراد، انسان عادل بوجود آید تا اداره شهر را به آنان بسپارد.<sup>(۹۸)</sup> بنابراین، در اینجا تربیت روح

۱۴۴





مقدم بر جسم است. افلاطون معتقد است معالجه تن با روح انجام میشود و روحی که بیمار باشد، نمیتواند از عهده معالجه دیگران برآید.<sup>(۹۹)</sup>

اساساً نزد افلاطون محتوا مهم و تعیین کننده است و نظم درونی است که رفتار بیرونی فرد را شکل میدهد. در موسیقی نیز آهنگ و وزن باید متناسب با مضمون باشند.<sup>(۱۰۰)</sup> تربیت درونی پاسداران وابسته به این است که دو گونه موسیقی را با هم گوش دهند؛ آهنگی که منعکس کننده شجاعت و دلیری است و آهنگی که نماینده آرامی و خویشنداری است.<sup>(۱۰۱)</sup> با این کار، نظم درونی در پاسداران ایجاد میگردد؛ یعنی خرد و خشم با هم هماهنگ میشوند «خرد بیاری ادبیات و موسیقی و دانش نیرو میگیرد و خشم در پرتو آهنگ و وزن ملایم و معتدل میگردد.» تابعیت خشم از خرد، سبب نگهبانی از جسم و روح میشود و همچنین زمام جزء حیوانی روح آنان نیز بدست گرفته میشود.<sup>(۱۰۲)</sup>

نظم و هماهنگی درونی، روحی ساده و زیبا خلق میکند و این ویژگی در همه پیشه‌ها و در کل طبیعت وجود دارد و روح انسان در این هماهنگی و نظم از طبیعت تغذیه میکند و بر اثر این تغذیه بهتر و زیباتر از پیش میگردد.<sup>(۱۰۳)</sup> در اینجا دو مفهوم سادگی و زیبایی اهمیت دارند. در نظر افلاطون نظم و هماهنگی با سادگی تناسب دارد و پیچیدگی سبب بی‌نظمی و آشفتگی است. در جامعه، کسب هنرهای مختلف و تقلیدهای گوناگون سبب پیچیدگی و زشتی میشود. وی نتیجه کثرت و تنوع را بی‌نظمی و لگام گسیختگی میداند. همچنین سادگی در موسیقی روح را خردمند بار می‌آورد و در خوراک تن را سالم میکند.<sup>(۱۰۴)</sup> در اصل، تلاش افلاطون در پی ایجاد نظم جهت خارج کردن جامعه و انسان از مشکلات تکثر و پیچیدگی است تا وحدت، سپس سادگی و در نهایت زیبایی حاصل شود و این مقولات به ترتیب ایجاد میشوند. افلاطون زیبایی را حاصل این فرایند میداند. یگر توضیح میدهد که غایت تربیت روحی این است که آدمی به زیبایی دل ببندد. از نظر وی این غایت، گشودن چشم عقل است. «این تربیت فرایندی است که در طی آن طبیعت شاگرد، بی‌آنکه خودش آگاه شود، بیاری قویترین نیروهای روحی، شعر و آهنگ و وزن بنحوی دگرگون میشود که او میتواند والاترین اصل را در پرتو تربیت حقیقی و سهیم شدن در ماهیت آن به چنگ آورد.»<sup>(۱۰۵)</sup> این فرایند منظم قرار است علاوه بر نیل به زیبایی، نیل به خوبی را حاصل نماید؛ چرا که آدمی وقتی از زندان غار، که عالم محسوسات است، خارج میشود و به تماشای اشیاء گوناگون بر روی

۱۴۵



عبدالرسول حسینی فر، حمزه عالمی چراغعلی؛ ایده نظم در تاریخ فلسفه یونان ...

زمین سیر و صعود میکند و در پایان کار شناسایی، بعد از تحمل رنج‌ها، «ایده خوب» را درمییابد و میبیند و یقین حاصل میکند که «در همه جهان هر خوبی و زیبایی ناشی از اوست.»<sup>(۱۰۶)</sup>

از اینجا تلاش افلاطون برای ایجاد طبقه حاکم یا فیلسوف شاه، وجه فلسفیت و متافیزیکی به خود میگیرد. بنظر میرسد افلاطون میتواند نظم و هماهنگی در شهر و نفس افراد تا سطح خارج کردن جامعه و نفس از آشفتگی و بینظمی و رساندن به نظم، هماهنگی، سادگی و زیبایی را در یک وضعیت نسبتاً عینی توضیح دهد، اما اینکه چگونه این فرایند منتج به شناخت ایده خوبی میشود، موضوع وجه متافیزیکی میگیرد و بنابراین لازم است از طریق تمثیلهای مختلف آن را توضیح دهد. از کتاب پنجم جمهوری سقراط در گفتگو با پولمارخوس و آدیمنتوس، شهر آرمانی را وجه متافیزیکی میدهد؛ یعنی افلاطون از اینجا به بعد تمثیل شهر و نفس را کنار میگذارد و درباره شهر نیک سخن میگوید. در اینجا سقراط، سخنگوی افلاطون، نیز کمتر تاریخی و بیشتر افلاطونی است. کُنه فلسفه افلاطون در اینجا نمود مییابد.<sup>(۱۰۷)</sup> بنابراین، بحث وارد مرحله تربیت فیلسوف شاه میشود و برای این کار برنامه تربیتی پاسداران با دقت و همراه با جزئیات بیشتر تشریح میشود.

میتوان گفت افلاطون امیدوار است فیلسوف شاه به دو طریق در جامعه پیدا شود و زمام امور دولت را در دست گیرد؛ یک راه سرمایه‌گذاری بر روی کسانی است که در جامعه حضور دارند، اما چون این افراد بندرت پیدا میشوند، افلاطون راه دوم را که تربیت فیلسوف است نیز صورتبندی میکند. درباره راه اول، وی امیدوار است یا تنی چند از فلاسفه انگشت‌شمار که اکنون در جامعه هستند، اما به سیاست نمیپردازند و بتعبیر سقراط «عاطل و بی‌فایده» هستند، واداشته شوند تا زمام امور دولت را در دست گیرند و خود را وقف خدمت به جامعه سازند و یا خداوند در دل شاهان و فرزندان آنان اشتیاقی راستین به فلسفه حقیقی بدهد.<sup>(۱۰۸)</sup> اما گویا افلاطون امکان عملی شدن این راهها را ناامیدکننده میدانند؛ چرا که چنین افرادی بندرت پیدا خواهند شد.<sup>(۱۰۹)</sup> بنابراین، راه طولانی افلاطون برای ساختن و تربیت فیلسوف شاه ادامه مییابد تا کاری کند که پاسداران جامعه فیلسوف شوند. از اینجا برنامه تربیتی افلاطون برای تربیت پاسداران بعنوان نگهبانان جامعه، یاری‌دهندگان فیلسوف شاه و دست‌آخ‌ر بعنوان افرادی که فیلسوف شاه از درون آنان نیز رشد کند، پیشنهاد میشود.

ایده نظم، در برنامه تربیتی افلاطون به چند شکل حضور دارد و البته تحول

۱۴۶



دیگری را نیز طی میکند. افلاطون در مقدمات ترسیم زندگی پاسداران در جامعه آرمانی، در ابتدای کتاب پنجم، به بحث جایگاه زنان در این جامعه میپردازد و سپس نوعی زندگی اشتراکی مردان و زنان، بمعنای اشتراک در مال، همسر و فرزند را ترسیم میکند. وی در موضوع اول یعنی روشن کردن جایگاه زنان در جامعه آرمانی، بر مبنای طبیعت آنان حکم صادر میکند و چون معتقد است بین طبیعت زن و مرد تفاوتی وجود ندارد و تنها زن از مرد ضعیفتر است، بنابراین در جامعه آرمانی، زنانی که استعداد پاسداری دارند، در کنار مردان حضور پیدا میکنند، اما چون ضعیفتر هستند، کارهای سبکتری را بر عهده ایشان میگذارد.<sup>(۱۱۰)</sup> در اینجا افلاطون مشکل را با ارجاع به طبیعت افراد حل میکند؛ یعنی نظم شهر را مبتنی بر طبیعت تعریف میکند، اما وقتی پای قوانین مدنی در شهر آرمانی به میان می‌آید، مشکل دیگری رخ مینماید؛ یعنی زنان برحسب طبیعت یکسان با مردان، دوشادوش آنان به پاسداری از شهر مشغولند، اما شهر نیازمند تکثیر نسل است و این وظیفه از عهده زنان برمی‌آید، اما اشتغال زنان به نگهداری و تربیت فرزندان، آنان را از وظیفه پاسداری باز خواهد داشت. افلاطون برای حل این مشکل، در ترسیم نظام اشتراکی خانواده برای پاسداران، عده‌یی را به کار تربیت فرزندان می‌گمارد تا زن و مرد از قید فرزند آزاد باشند و وظایف خود را در پاسداری از شهر انجام دهند. آنچه درباره ایده نظم مهم است اینکه از اینجا افلاطون نظم را تابع سودمندی و منفعت شهر آرمانی قرار میدهد و از اتکای آن بر طبیعت افراد اندکی فاصله میگیرد و این تحول دیگری در معنای نظم است. در اینجا حضور زنان در کنار مردان برای پاسداری از شهر سودمند است و «آنچه سودمند است زیباست و هرچه زیان‌آور است زشت».<sup>(۱۱۱)</sup> همچنین در نظام اشتراکی خانواده‌ها، هرچند هیچ زنی به مرد خاصی تعلق ندارد، اما پیوند زن و مرد باید تحت قاعده خاصی درآید تا زناشویی جنبه‌یی مقدس به خود گیرد؛ زناشویی مقدس آن زناشویی است که سودمند باشد. سودمندی ایجاب میکند که

۱۴۷

بهترین زنان با بهترین مردان هرچه بیشتر نزدیکی کنند، حال آنکه مردان طبقه پایین باید با زنان همان طبقه و بندرت بیامیزند. از کودکانی که دنیا می‌آیند فقط باید آنهایی را ببار آورد و تربیت کرد که از دسته نخستین زاده میشوند و نه از دسته دوم، تا نژاد گله به انحطاط نگراید».<sup>(۱۱۲)</sup>

در ادامه نیز باید کودکانی را که از پدران و مادران اصیل زاده میشوند، بشکل خاص



عبدالرسول حسینی فر، حمزه عالمی چراغعلی؛ ایده نظم در تاریخ فلسفه یونان ....

تربیت کرد، اما این درباره کودکان افراد پست صادق نیست. دوران زناشویی نیز تحت قاعده خاصی است و در بهترین دوران عمر زن و مرد انجام میگیرد و در مجموع همه این اقدامات در جهت سودمندی شهر است. افلاطون بالاترین سودمندی شهر را در پیوند اجزاء آن با یکدیگر میداند تا بصورت یگانه درآید، یعنی نظام اشتراکی خانواده برای شراکت همه افراد در غمها و شادیهاست تا جدایی و افتراقی بین آنان نباشد و وحدت صورت گیرد. وحدت در این جامعه مساوی با نظم و هماهنگی آن است؛<sup>(۱۱۳)</sup> یعنی چون همه اعضای آن در مقابل هرگونه درد یا شادی هر یک از اعضا خود را مسئول میدانند، بین آنان درگیری و اختلافی وجود ندارد و نظم و هماهنگی برقرار است.

افلاطون بعد از گفتن این اصول اساسی، بسوی طراحی یک نظام تربیتی قاعده‌مند می‌رود تا تربیت فیلسوف شاه و سیاستمداران شهر آرمانی از دورن این روند حاصل شود. طرح تربیتی جمهوری دو مرحله دارد: در مرحله اول همه شهروندان تا هجده سالگی در یک آموزش ابتدایی، ورزش و موسیقی را فرا میگیرند و سپس دو تا سه آموزش فنون جنگی می‌پردازند.<sup>(۱۱۴)</sup> مرحله دوم که شامل آموزش دانشهای برتر است، خاص جوانان برگزیده‌ی است که در دوره آموزش عمومی از استعداد بالایی برخوردار بودند. افلاطون دانشها را در این مرحله در وحدت، نظم و هماهنگی با هم و با هستی راستین میداند و بر این اساس پاسداران از بیست تا سی سالگی همه دانشهای قبل را به اضافه ریاضیات و هندسه فرامیگیرند. در اینجا ریاضیات دو استفاده مهم دارد؛ اول در انتظام سپاه در میدان جنگ توسط پاسداران و دوم در توجه دادن روح آدمی به عالم بالا. افلاطون ریاضیات را وسیله‌ی میداند که روح فیلسوف و پاسداران را بدیدن ذات و ماهیت اعداد متوجه میکند و از این راه به تفکر مجرد و حقیقت میرسد.<sup>(۱۱۵)</sup> آنچه قبلاً گفته شد که تناسب ریاضی و نظم برآمده از آن در اندیشه افلاطون وجه متافیزیکی دارد، در اینجا تکرار میشود و نظم تابع معرفت عالم بالا قرار میگیرد. این موضوع بعد از استقرار فیلسوف شاه پُررنگتر میشود.

مرحله بعدی آموزش، فراگیری دیالکتیک است که بمدت پنج سال طول میکشد و بعد افرادی که این مراحل را با موفقیت طی کنند مسئولیتها و مدیریتهای جامعه را بر عهده میگیرند تا دانش خود را در حیطه عمل بیازمایند و این مرحله پانزده سال طول میکشد. افرادی که دو مرحله دانش نظری و عملی را با موفقیت به پایان برسانند، در حالی که پنجاه ساله شده‌اند، روشترین نیروی روح خود را بسوی روشنایی اصیل معطوف میکنند و به دیدار «خوب» نایل می‌آیند و با سرمشق قراردادن آن، جامعه و افراد جامعه را سامان مینخشند. این افراد به مقام فیلسوف شاه رسیده و زمامداری کشور

۱۴۸



را بدوش خواهند کشید.<sup>(۱۱۶)</sup> فیلسوف شاه بعد از این نظم شهر را طبق آنچه از ایده خوبی دریافت میکند، برقرار میسازد و بواسطه چنین نظمی، روند تربیتی افراد جامعه را بسوی عالم مُثل و ایده خوبی دنبال میکند. «فیلسوف چون با عالمی منظم و الهی سروکار دارد خود نیز تا آنجا که برای طبیعت بشری امکانپذیر است، منظم میشود و جنبه‌ی الهی مییابد» و همه چیز را تابع نظم الهی قرار میدهد.<sup>(۱۱۷)</sup>

افلاطون بعد از ترسیم نظام سیاسی مطلوب خود در جمهوری، در قالب نظم مورد نظر، به تشریح جزئیات قانونگذاری آن در «قوانین» میپردازد. در قوانین قانونگذاری تجلی بیواسطه خدا و تحقق نظم مطلوب او بر روی زمین است. خدا متجلی میشود و در نظام جامعه و دولت همانگونه اثر میبخشد که در طبیعت مؤثر است. برای افلاطون این دو با یکدیگر مرتبطند، زیرا کیهان نیز تحت حکومت والاترین مقیاسها و هماهنگی آن قرار دارد. قانون در نظر او ابزاری است که بوسیله آن آدمیان برای بهره‌وری از این هماهنگی تربیت میشوند.<sup>(۱۱۸)</sup>

بنابراین، میتوان گفت در قوانین، مقیاس کار افلاطون تغییر مییابد و از سطح خدایان به سطح انسانها تقلیل پیدا میکند و البته بر تجربه تأکید بیشتری میشود. در اینجا هم همه چیز و از جمله نظم در خدمت تربیت انسان بمعنای حاکمیت بر خویش است و بزم باده نوشی هر اندازه هم که منظم باشد، چون آرمان تربیت، یعنی خویشنداری را ندارد، بنابراین مطلوب نیست.<sup>(۱۱۹)</sup> در قوانین، نظم بمعنای هماهنگی همه چیز با قانون است تا تربیت صحیح صورت گیرد و برای این کار باید موسیقی، رقص، بازی، ازدواج، فرزندانآوری و... تابع قانون قرار گیرند. در واقع در قوانین، افلاطون نظم و قانون را با یکدیگر یکسان میگیرد<sup>(۱۲۰)</sup> و بهترین نظم جامعه را همان میداند که از طریق قوانین متحقق شود.

## ۵. نتیجه‌گیری

مطالعه جایگاه نظم در فلسفه سیاسی افلاطون ضمن اینکه ابعاد مختلف فلسفه و اندیشه سیاسی او را بازگو میکند، بسیاری از وجوه تفکر فلسفی قبل از او از فلاسفه یونانی تا فلاسفه فیثاغوری را نیز توضیح میدهد بطوری که میتوان تاریخ فلسفه را از جهتی، تاریخ سیر تطور و تحول اندیشه‌های درباب نظم دانست که در هر دوره‌ی بنابر وجوه معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه صورتی خاص مییابد و این صورت در زندگی سیاسی اجتماعی مردم نمود پیدا میکند. وقتی سولون، مبدع تربیت سیاسی آتنیان، از اندیشه‌های طبیعی و علمی فلاسفه یونانی در خصوص نظم به ضرورت

عبدالرسول حسینی فر، حمزه عالمی چراغعلی؛ ایده نظم در تاریخ فلسفه یونان ...



و اهمیت قانون در تربیت سیاسی آتینان راه یافت، بین نظم، قانون و تربیت پیوندی ایجاد گردید که باز نمود آن زندگی سیاسی - اجتماعی یونان بود. بعبارتی، سولون با این نگاه، روح و دولت، فرد و جامعه و نظم طبیعی و نظم سیاسی را به هم آمیخت. پاگرفتن نگرش ریاضی، اندازه‌گیری و تناسب که با تلاشهای فلاسفه فیثاغوری جایگاه برجسته‌یی در اندیشه یونانی یافت در ادامه، سبب تحول نگرش به جهان و انسان گردید. در این بستر، تناسب ریاضی جهان و فروکاستن اشیاء به ویژگیهای اندازه‌پذیر با نگرش متافیزیکی ارتباط مییابد؛ امری که بگونه‌یی نظام‌مند در فلسفه افلاطون بازتاب پیدا میکند.

در ادامه همین سنت فکری، در فلسفه افلاطون، ایده نظم، سامان دیگر مییابد. در این سامان جدید، نگرش حقوقی - سیاسی سولون به نظم و قانون با نگرش طبیعی و ریاضی فلاسفه طبیعی و فیثاغوریان پیوند میخورد. نتایج و آثار چنین پیوندی در عرصه سیاسی اجتماعی چنین است که اولاً نظم بنوعی صورتی الهی و خدایی مییابد که هم توضیح‌دهنده وجه سازندگی و صانعیت خدا در طبیعت است و هم در برانگیختن توجه انسان به خدا و راهنمایی او در زندگی نقش دارد. در این معنا، نگرش طبیعی به نظم با نگرش الهی پیوند مییابد و عالم و انسان و جامعه و فرد را بسوی وحدتی سوق میدهد که عدالت، قانون، تربیت، دوستی از نتایج چنین باوری به نظم است.

در چنین نگاهی، نظم با حکمت و خرد در انسان و عدالت در جامعه اینهمانی مییابد، بطوری که نظم بعنوان هم زمینه و اساس دیگر فضیلتها و هم غایت نهایی فلسفه سیاسی بشمار میرود. تمام تلاش افلاطون در رساله جمهوری نظم و سامان دادن به درون انسانها بجهت تربیت فیلسوف‌شاهان عادل است که بتوانند بهترین نظم و سامان را در شهر و نظام سیاسی بر اساس ایده و مثال الهی که منظمترین صورت است، ایجاد کنند.

در واقع همان ایده نظم در وجوه معرفتی و هستی‌شناسی انسان و جهان به انتظام سیاسی در فلسفه سیاسی افلاطون منتهی میشود. به این ترتیب در جمهوری اگر فیلسوف بلحاظ معرفت و هستی، آگاه و برخوردار از منظمترین صورت است و نفسش در کمال نظم و عدالت است، در شهر و جامعه هم او باید حاکم باشد تا منظمترین صورت را متحقق سازد. در رساله قوانین نیز قانونگذاری در شهر، تجلی است از تحقق نظم مطلوب بر روی زمین با توجه به مبانی هستی‌شناسی و معرفتی آن؛ قوانینی که از یک طرف این نظم را نمایندگی میکنند و از طرف دیگر شهر را در منظمترین صورت اداره مینمایند.

۱۵۰



## پی‌نوشتها:

۱. یگر، ورنر، پایدیا، ترجمه محمد حسن لطفی، ص ۲۲۰.
  ۲. همان، ص ۲۲۷ و ۲۲۸.
  ۳. سارتون، تاریخ علم، ترجمه احمد آرام، ص ۱۸۳.
  ۴. شوفیلد، ملکوم، «ایونی‌ها»، در تاریخ فلسفه غرب از آغاز تا افلاطون، ترجمه حسن فتحی، ص ۹۸.
  ۵. گاتری، دبلیو.کی.سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ج ۳، ص ۱۱۳.
  ۶. پایدیا، ص ۲۳۱.
  ۷. تاریخ علم، ۱۸۶.
  ۸. «ایونی‌ها»، در تاریخ فلسفه غرب از آغاز تا افلاطون، ص ۱۲۰.
  ۹. همان، ص ۱۱۳.
  ۱۰. اروین، ترنس، تفکر در عهد باستان، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ص ۴۳.
  ۱۱. پایدیا، ص ۲۳۹.
  ۱۲. تاریخ فلسفه یونان، ج ۳، ص ۱۰۹.
  ۱۳. پایدیا، ص ۲۳۹.
  ۱۴. لانتیوس، دیوگنس، فیلسوفان یونان، ترجمه بهراد رحمانی، ص ۳۵۳.
  ۱۵. تاریخ فلسفه یونان، ترجمه محمد قاسم وحیدی اصل، ج ۳، ص ۱۲۲.
  ۱۶. ایوز، هاورد، آشنایی با تاریخ ریاضیات، ص ۸۴.
  ۱۷. تاریخ فلسفه یونان، ج ۳، ص ۱۳۳.
  ۱۸. همان، ص ۱۸۳.
  ۱۹. همان، ص ۱۱۷ و ۱۱۸.
  ۲۰. همان، ص ۱۱۳.
  ۲۱. همان، ص ۱۰۹.
  ۲۲. همانجا.
  ۲۳. پایدیا، ص ۲۳۸.
  ۲۴. تاریخ فلسفه یونان، ج ۳، ص ۱۱۰.
  ۲۵. پایدیا، ص ۲۳۹.
  ۲۶. همان، ص ۲۲۴.
27. Thomas Szlezák, *Reading Plato*, 2.
28. *Ibid.*, 3.
۲۹. یاسپرس، کارل، افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، ص ۱۳۸.
۳۰. گاتری، دبلیو.کی.سی. افلاطون؛ لذت آفرینش جهان، ترجمه حسن فتحی، ص ۱۹.
31. Fine, Gail, "Knowledge and Belief in Republic V-VII", 102.
۳۲. افلاطون؛ لذت آفرینش جهان، ص ۵۸.
33. Plato, *Complete works, Philebus*, 51 b.
۳۴. افلاطون؛ لذت آفرینش جهان، ص ۱۹.
35. *Ibid.*, *Philebus*, 25 b-c.
36. *Ibid.*, 25 e.
37. *Ibid.*, 26 e.
38. *Ibid.*, 30 d.
۳۹. افلاطون؛ لذت آفرینش جهان، ص ۴۰.



40. Plato, *Complete Works, Timaeus*, 69 c.  
 41. *Ibid.*, 32 c.  
 42. *Ibid.*, 33 b-c.  
 43. *Ibid.*, 34 d-b.  
 44. *Ibid.*, 37 d.

۴۵. اکرمی، موسی، کیهان شناسی افلاطون، ص ۳۶۱.

46. Plato, *Complete Works, Timaeus*, 71 b-c  
 47. *Ibid.*, *Philebus*, 30 b.  
 48. *Ibid.*, 31 d.  
 49. *Ibid.*, 31 d-e.  
 50. *Ibid.*, 64 e.  
 51. Plato, *Complete Works, Timaeus, Gorgias*, 504 e-b.  
 52. Plato, *Complete Works, Timaeus, Timaeus*, 44 b-c.  
 53. *Ibid.*, 44 e.  
 54. *Ibid.*, 44 b.  
 55. *Ibid.*, 47 c.  
 56. *Ibid.*, *Laws*, 798 e-b.  
 57. *Ibid.*, *Timaeus*, 88 e.  
 58. *Ibid.*, 47 e.  
 59. *Ibid.*, 90 e-b.  
 60. *Ibid.*

۶۱. مک‌لند، جان، تاریخ اندیشه سیاسی غرب، (از یونان باستان تا عصر روشنگری)، ترجمه جهانگیر معینی علمداری، ص ۶۶.

۶۲. پاپاس، نیکلاس، کتاب راهنمای جمهوری افلاطون، ترجمه بهزاد سبزی، ص ۲۱۸.

63- Plato, *Complete Works, Timaeus, Timaeus*, 52 b-e/ 28 b.

۶۴. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۲۳۸.

65. Plato, *Complete Works, Cratylus*, 440 b.  
 66. Plato, *Complete Works, Republic*, 441 c-d.  
 67. *Ibid.*, 441 e.  
 68. *Ibid.*, 443 d-e.  
 69. *Ibid.*, *Gorgias*, 504 e.  
 70. K. j Dover, *Greece Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, 301.

۱۵۲ ۷۱. تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۵، ص ۲۸.

۷۲. همان، ج ۱۵، ص ۳۶.

73. Plato, *Complete Works, Republic*, 335 e-b  
 74. *Ibid.*, 338 c.  
 75. *Ibid.*, 351 b.  
 76. *Ibid.*, 353e.  
 77. *Ibid.*, 354b.  
 78. *Ibid.*, 368 d.





79. *Ibid.*, 373 b-e.

۸۰. تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۵، ص ۳۷.

81. Plato, *Complete works, Republic*, 370 c.

82. *Ibid.*, 432 b.

83. *Ibid.*, 434 c.

84. *Ibid.*, 370 c.

85. *Ibid.*, 434 c.

86. *Ibid.*, *Laws*, 710 e-b.

۸۷. پایدیا، ص ۹۹۵.

88. Plato, *Complete Works, Republic*, 546 d-e/ 547 b.

89. *Ibid.*, 546 b-d.

90. *Ibid.*, 546 b.

۹۱. پایدیا، ص ۱۰۰۳-۱۰۰۵.

92. Plato, *Complete Works, Republic*, 550 c-e, 551 b-e.

93. *Ibid.*, 552 b-e.

94. *Ibid.*, 558 b-e.

95. *Ibid.*, 375 b-c

96. *Ibid.*, *Timaeus*, 88 e.

97. *Ibid.*, *Republic*, 412 e.

۹۸. تاریخ اندیشه سیاسی غرب، (از یونان باستان تا عصر روشنگری)، ص ۶۸.

99. Plato, *Complete Works, Republic*, 408 e.

100. *Ibid.*, 398 d.

101. *ibid.*, 399 c.

102. *ibid.*, 441 e.

103. *ibid.*, 401 b.

104. *ibid.*, 404 e.

۱۰۵. پایدیا، ص ۸۸۰.

106. Plato, *Complete Works, Republic*, 518 b-d.

۱۰۷. کتاب راهنمای جمهوری افلاطون، ص ۱۵۹.

108. Plato, *Complete Works, Republic*, 499 b.

109. *Ibid.*, 503 d.

110. *Ibid.*, 457 b.

۱۵۳ 111. *Ibid.*, 457 b-d.

112. *Ibid.*, 459 e.

113. *Ibid.*, 462 c-e.

۱۱۴. عالم، عبدالرحمن، تاریخ فلسفه سیاسی غرب (از آغاز تا پایان سده‌های میانه)، ص ۸۹.

115. Plato, *Complete Works, Republic*, 525 b-e /526 b

116. *ibid.*, 540 b.

117. *ibid.*, 500d.

۱۱۸. پایدیا، ص ۱۲۸۱.



119. Plato, *Complete Works, Laws*, 461e /465 e-b.

120. *Ibid.*, 905 d-c.

### منابع فارسی:

۱. اروین، ترنس، تفکر در عهد باستان، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، نشر قاصد، ۱۳۸۰.
۲. اکرمی، موسی، کیهان شناسی افلاطون، تهران، نشر دشتستان، ۱۳۸۰.
۳. افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، انتشارات خوارزمی، ج ۱، ۱۳۶۷.
۴. ایوز، هاورد، آشنایی با تاریخ ریاضیات، ترجمه محمدقاسم وحیدی اصل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، ۱۳۷۹.
۵. پاپاس، نیکلاس، کتاب راهنمای جمهوری افلاطون، ترجمه بهزاد سبزی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.
۶. رو، کریستوفر، «افلاطون: علم الجمال و علم النفس»، در تاریخ فلسفه غرب از آغاز تا افلاطون، س.س.و. تیلور، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۹۲.
۷. سارتون، تاریخ علم، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۷.
۸. شوفیلد، ملکوم، «یونی‌ها»، در تاریخ فلسفه غرب از آغاز تا افلاطون، س.س.و. تیلور، ترجمه حسن فتحی، تهران، حکمت، ۱۳۹۲.
۹. عالم، عبدالرحمن، تاریخ فلسفه سیاسی غرب (از آغاز تا پایان سده‌های میانه)، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۲.
۱۰. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.
۱۱. گاتری، دبلیو.کی. سی، افلاطون: لذت آفرینش جهان، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات، فکر روز، ۱۳۷۸.
۱۲. \_\_\_\_\_، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات فکر روز، ج ۳، ۱۳۷۵.
۱۳. \_\_\_\_\_، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز، ج ۱۵، ۱۳۷۷.
۱۴. لائرتیوس، دیوگنس، فیلسوفان یونان، ترجمه بهراد رحمانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۹۳.
۱۵. مک‌لند، جان، تاریخ اندیشه سیاسی غرب، (از یونان باستان تا عصر روشنگری)، ترجمه جهانگیر معینی علمداری، تهران، نشر نی، ۱۳۹۳.
۱۶. یاسپرس، کارل، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷.
۱۷. یگر، ورنر، پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ج ۱ و ۲ و ۳، ۱۳۷۶.

### منابع انگلیسی:

1. Dover. K. j, *Greece Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, Basil Black Well, 1974.
2. Plato, *Complete Works*, edited with Introduction and Notes by John M. Cooper, Associate editor D. S. Hutchinson, Hackett Publishing Company, Inc, 1997. ۱۵۴
3. Szlezák, A. Thomas, *Reading Plato*, translated by Graham Zanker, Taylor & Francis e-Library, 2005.
4. Fine, Gail, "Knowledge and Belife in Republic V-VII", in S. Everson, (ed.), *Cambridge Companions to Ancient Thought I: Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

