

شهرهای یونانی، به دنبال تحولی در نظم و نسق و سلسله مراتب اجتماعی آنها به وجود آمد که به صورت کوششی برای دستیابی به تفاهمی برای گزینش آیین‌های میان گروه‌های مختلف و شیوه‌های شرکت در مناسک ظاهر می‌شد.^۱ معنای این سخن، آن است که آیین‌های دینی و ترتیبات آن، نقشی اساسی در زایش و پیدایش شهرهای یونانی داشته‌اند و دگرگونی و تحولی که در سده هشتم پیش از میلاد به وجود آمد و کیش پهلوانان را جانشین آیین‌های اسطوره‌ای کرد، روشنگر شرایطی است که به زایش شهرهای یونانی منجر شد. شهر یونانی، به دست پهلوانی بنیاد گذاشته شده است، هم‌چنان‌که، به عنوان مثال، برابر افسانه‌ها تسئوس بنیادگذار شهر آتن بوده است. متن‌های باقی مانده از ادب باستان و پژوهش‌های باستان‌شناسان بر این نکته تأکید دارند که ایجاد فضای عمومی شهر در کنف حمایت بنیادگذار افسانه‌ای یا تاریخی شهر به وجود آمده است. شهرهای یونانی، در فاصله میان سده‌های هشتم و هفتم پیش از میلاد به صورت polis سامان یافتند. نخستین ویژگی این شهرها برتری سخن بر دیگر شیوه‌ها و ابزارهای اعمال قدرت بود. در یونان، سخن یا logos بارزترین ابزار دستیابی به قدرت سیاسی و فرماندهی و سلطه بر دیگران به شمار می‌آمد. در شهرهای یونانی، سخن، مانند گذشته، واژه‌ها و وردهای مربوط به آیین‌ها و مناسک مذهبی نبود، بلکه گفتگویی پرتنش و تعاطی برهان بود. این سخن، جمعیت شنونده‌ای را می‌طلبید که در حکم داور مباحثه بود و همین جمعیت شنونده، سرانجام، رأی نهایی را صادر می‌کرد. آنچه در آغاز، در قلمرو arche یا فرمانروایی قرار داشت، اینک در حوزه فن سخنوری درآمده بود و بدین سان، میان سخن و سیاست - یا میان logos و polis - رابطه‌ای تنگاتنگ وجود داشت.^۲ سخن، نخست، در شهر و در درون مناسبات سیاسی اهمیت پیدا کرد و در چنین شرایطی، اهل خطابه، سوفسطاییان و آنگاه فیلسوفان یونانی توجه خود را به سخن و گفتار معطوف و درباره قواعد و قانون‌های آن به پژوهش آغاز کردند.

1. Polignac, op. cit. p. 125-6.

2. OPG. p. 45.

دومین ویژگی شهر، به وجود آمدن میدانی همگانی و فضای عمومی و مشترک (agora) بود که در آن درباره سامان شهری رایزنی و امور آن اداره می شد. از زمانی که این مکان عمومی (espace public) ایجاد شد، شهر اداری به polis یا شهر سیاسی تبدیل شد. پدیدار شدن این مکان یا فضای عمومی دارای دو وجه اساسی بود: نخست، وجود بخش مربوط به مصلحت عمومی در تقابل با امور خصوصی؛ دیگر، جریان امور در میدان عمومی در تقابل با اعمال مخفی و آیین های باطنی و رمزآلود. با همگانی شدن حیات سیاسی، به تدریج، گروه های اجتماعی، با رفتارها، اعمال و دانشی آشنایی پیدا کردند که تا آن زمان در انحصار basileus بود. مردمی شدن و انتشار دانش ها، اعمال و رفتارهای مربوط به سامان حیات اجتماعی، با گذشت زمان، آشنایی همگان با فرهنگ یونانی را ممکن ساخت که پیش از آن، در دست اشرافیت نظامی و مذهبی بود.^۱ با پیدایش خط و همگانی شدن آن اکثریت شهروندان با مضمون قانون ها آشنایی به هم رساندند و قانون های نوشته «در وسط» قرار گرفت تا همگان از آن آگاد شوند. نوشته های فرزندگان نیز در دسترس و در معرض نقد و داوری همگان قرار گرفت و مجموعه فرهنگ یونانی از انحصار دبیران بیرون آمد. ژاکلین دُرمیسی بر آن است که تدوین نخستین قانون های سیاسی به دنبال ابداع نوشتار در شهرهای یونانی امکان پذیر شده است. البته، ابداع نوشتار، در واقع، نمی توانست ابداع به شمار آید، زیرا یونانیان از دوره موکنای از خطی استفاده کرده بودند - که دانشمندان در سال های اخیر به خواندن آن موفق شده اند - اما این خط با فروپاشی نظام موکنای از میان رفته بود و در میانه سده هشتم پیش از میلاد الفبایی جانشین آن شد که یونانیان از فینیقیان گرفته بودند. این نوشتار موجب شد قواعدی را که تا آن زمان به صورت سنتی ناپایدار انتقال پیدا می کرد و هر کس به رأی خود تفسیر می کرد، به صورت نوشته تثبیت شود و در دسترس همگان قرار گیرد. قانون سیاسی تنها زمانی توانست تجسم عینی پیدا کند که به صورت نوشته درآید.^۲ واژه یونانی nomos نیز در آغاز معنایی دینی داشت و برای بیان آیین ها و مناسک ناشی از

1. OPG, p. 46. 2. Jacqueline de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, p. 11.

فرمان خدایان و قواعد اخلاقی آنان به کار می‌رفت،^۱ اما به قانون در معنای سیاسی آن اطلاق نمی‌شد،^۲ ولی در پایان سده ششم و آغاز سده پنجم، با دگرگونی‌هایی که در قلمرو قانون صورت گرفت، این واژه برای بیان مفهوم قانون به کار گرفته شد و چنین می‌نماید که رواج گسترده مفهوم *nomos* و طرد واژه کهن *thesmos* به معنای قواعدی که از بیرون تحمیل می‌شود، با پیدایی دموکراسی هم‌زمان بوده است.^۳ ویژگی دیگر شهر، برابری شهروندان بود، زیرا شالوده شهر بر دوستی (*philia*) استوار بود و دوستی جز در میان افراد برابر امکان‌پذیر نیست. در درون شهر، رابطه مبتنی بر سلسله مراتب، جای خود را به رابطه‌ای برابر و متقابل داد. همسانی و همانندی آغازین شهروندان - که یونانیان از آن به *homoioi* تعبیر می‌کردند - به برابری میان آن‌ها (*isoi*) تبدیل شد. این شهروندان، به‌رغم اختلافی که در زندگی اجتماعی داشتند، خود را در قلمرو سیاسی برابر می‌دانستند. آنان، هم‌چون «واحدهای جانشین شونده در درون نظامی» بودند که «قانون آن، تعادل و معیار آن، برابری» بود.^۴ در سده ششم، این وضع در مناسبات افراد در شهر را با مفهوم برابری یا *isonomia* بیان کردند که به معنای اشتراک همه شهروندان در اعمال قدرت سیاسی بود. نظم اجتماعی شهر، به خلاف نظام موکنای، از شخصیتی استثنایی و قدرت فرمانروایی که عناصر ناهمگون اجتماعی را نظم و نسق می‌بخشید، ناشی نمی‌شد. برعکس، سامان شهر، تعادلی میان قدرت همه افراد به وجود می‌آورد و راه را بر اراده معطوف به قدرت و انحصارطلبی آنان می‌یست. در نسبت میان نظم و قدرت، نظم تقدم و اصالت داشت و *arché* از قانون ناشی می‌شد. انحصار *arché* به دست فرد یا نیرویی بر هم خوردن تعادل و نظم اجتماعی را به دنبال داشت و سامان شهر را تهدید می‌کرد.^۵

برابری یا *isonomia* به عنوان سامان سیاسی برابری در برابر قانون - و نیز به عنوان مفهومی که دموکراسی از آن تولد یافت - در پایان سده ششم پیش از

1. Romilly, op. cit. p. 27. 2. Romilly, op. cit. p. 13. 3. OPG, p. 17.

4. OPG, p. 46. 5. OPG, p. 63.

میلاد. در آتن، به دنبال اصلاحات کلاسیسیس به وجود آمد، اما برخی از نشانه‌های این سامان سیاسی، پیش از آن، در پایان سده نهم و در جریان سده هشتم در شهرهای یونانی شناخته شده بود. کریستیان مایر، با بررسی داده‌های تاریخی و دستاوردهای پژوهش‌های اخیر، از دیدگاه «تاریخ اجتماعی اندیشه سیاسی»، بر آن است که خاستگاه سامان برابری و ویژگی‌های جغرافیایی و اقلیمی یونان نبود، زیرا در دوره موکنای، در یونان، در وضع جغرافیایی و اقلیمی همسانی، سامان سیاسی متفاوتی به وجود آمده بود.^۱ آنچه درباره نخستین مرحله گسترش شتابان فرهنگ یونانی می‌توان گفت، این است که قدرت‌های مرکزی و بویژه فرمانروایی‌های شاهی بنیان استواری نداشتند.^۲ وانگهی، این‌که تا سده ششم پیش از میلاد، کشورهای هم‌جوار توجهی به یونان نداشتند - امری که می‌توانست موجب تقویت قدرت‌های مرکزی شود - و البته، آب و هوای مناسب موجب شد که فرهنگ یونانی در مرحله تکوین آن، به طور کلی، غیر سیاسی باشد و همین امر، امکانی برای پیدایش آنچه کریستیان مایر «امر سیاسی» یا *das Politische* می‌خواند، به وجود آورد. پیدایش «امر سیاسی» هنگامی امکان‌پذیر شد که نهادهای سیاسی مدتی طولانی دستخوش بحران بود، در حالی که هیچ یک از آنها نمی‌توانستند پایه‌های اقتدار خود را استوار کنند. در سنجش با دیگر فرهنگ‌ها می‌توان گفت که در یونان، سامان دادن جماعت‌ها از مجرای فرمانروایی‌های شاهی - البته، اگر چنین نظام‌هایی وجود می‌داشتند - با شکست مواجه شده بود. از نیمه دوم سده هفتم، در برخی از شهرهای یونان، فرمانروایی‌های خودکام‌های وجود داشته‌اند، اما، از سویی، آن‌ها زمانی کمتر از فاصله سه نسل دوام آوردند و، از سوی دیگر، هرگز از محدوده شهری که در آن فرمانروایی داشتند، فراتر نرفتند. این فرمانروایی‌ها آشکارا بسیار ضعیف و نیروهای مخالف بسیار قوی بودند و به هر حال نتوانستند اثر دامنه‌داری بر نهادهای شهر یونانی بگذارند.^۳ به گفته کریستیان مایر، نظام برابری، مفهوم

1. Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, S. 52.

2. Meier, op. cit., S. 61. 3. Meier, op. cit., S. 57.

فرمانروایی مردم را که با دموکراسی تحقق پیدا کرد، شامل نمی‌شد، و در واقع، نظام برابری - با توجه به مفهومی که از آن پس در اندیشه سیاسی به کار گرفته شد - از نظام‌های «مختلط» به شمار می‌آمد.^۱ پیدایش دموکراسی نیازمند مفهوم نوآیین مردم بود که از آن پس در اندیشه یونانی تدوین شد و راه را برای شیوه نویی از فرمانروایی که در تاریخ بی سابقه بود، هموار کرد. در کنار مفهوم برابری، مفهوم نوآیین «مردم» یا *demos* به معنای همه شهروندان نیز پدیدار شد که مبین سامانی نو در شهر و آغازگر دوره‌ای از اندیشه سیاسی بود و ویژگی این سامان نوآیین «برابری در تقسیم قدرت سیاسی» و شرکت همگان در اداره مناسبات قدرت بود.^۲

در پایان سده هفتم و سده ششم، به دنبال تجدید پیوند با سرزمین‌های خاوری که از زمان سقوط فرمانروایی موکنای، یونانیان با آن قطع رابطه کرده بودند، بحرانی آغاز شد. این بحران، در آغاز، اقتصادی بود و اثرات ژرفی بر همه وجود زندگی اجتماعی و معنوی یونانیان گذاشت و، بدین سان، یونانیان به یاری مردان اصلاح طلبی مانند سلن به اصلاحاتی اساسی در برخی از شهرها و بویژه آتن دست زدند. سلن که خود از طبقه متوسط برخاسته بود، شهر آتن را به گونه‌ای بازسازی کرد که تعادلی میان ثروتمندان و فقرا برقرار شود. عدالت، کوششی عقلانی در جهت پایان بخشیدن به تعارض‌ها و تنش‌های اجتماعی و ایجاد تعادل میان نیروهای اجتماعی متضاد بود و نظامی طبیعی و خودسامان به شمار می‌آمد.^۳ یونانیان اعتقاد داشتند که عدالت و تعادل را سلن از آسمان به زمین آورده و در *agora* - میدان عمومی شهر - قرار داده است. این عدالت، در نظر یونانیان، به معنای صرف برابری عددی نبود؛ آنچه یونانیان «برابری هندسی» نامیده‌اند، برابری مبتنی بر مراتب یا درجات بود که مفهوم اساسی آن «تناسب» است. به دنبال اصلاحات سلن، قانونی معین و مشخص وجود داشت که مطابق آن، مفهوم عدالت و برابری، برابری در برابر قانون بود و نه مساوات در

1. Christian Meier, *Tragédie comme art politique*, p. 47.

2. Christian Meier, *Introduction à l'anthropologie politique*, p. 33.

3. *OPG*, p. 83.

اموال و دارایی‌ها.^۱ همین اصلاحات، پنجاه سال پس از به قدرت رسیدن فرمانروای خودکامه آتنی، پیوستراتیس، از سوی کلائیستینس، یکی از اصلاح‌گران آتنی، پی گرفته شد و مقدمات حکومت شورای واقعی یا دموکراسی در شهر آتن فراهم آمد.^۲ بدین سان، نخست، یونانیان شیوه نوینی از کنش و واکنش انسانی را که از آن به مناسبات سیاسی یا شهروندی تعبیر شده، در تعارض با چیرگی فردی بر دیگران - چیرگی خدایگان بر بنده - ابداع کردند و با توجه به تحولی که پیشتر، به اجمال، شرحی از آن آمد، این شیوه نو را به صورت مفاهیم جدیدی بیان کردند. موزس فینلی این نکته را برجسته کرده است که پیش از یونانیان فعالیت «سیاسی» به معنایی که در این جا مراد شده، شناخته شده نبود و یونانیان مجبور بودند برای هر مشکلی که در عمل پیش می‌آمد، پاسخی پیدا کنند که سابقه‌ای نداشت و از این رو گفته شد که سیاست از نوآوری‌های یونانی بوده است.^۳ بنیادگذاری اندیشه سیاسی در یونان و سامان اجتماعی و سیاسی که به صورت نهادهای دموکراتیک پدیدار شد، دو وجه نوآوری قوم یونانی بود که یکی از دیگری مایه می‌گرفت و هر یک، به نوبه خود، پشتوانه‌ای استوار برای دیگری فراهم می‌آورد. به سخن دیگر، بر پایه همین واقعیت اجتماعی و سیاسی یونانی، نخستین اندیشه‌های خردگرایی در یونان ظاهر شد و اندیشه دموکراتیک، نه تنها در اندیشه فلسفی و سیاسی، بلکه در نزد نویسندگان، تاریخ‌نویسان و

1. OPG, p. 90; Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée*, p. 238-260; Pierre Levêque, Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*.

۲. هرودت درباره پی آمدهای استفرار نهادهایی که کلائیستنس در آتن ایجاد کرد، می‌نویسد: «آتن که پیش از آن نیز نیرومند بود، زمانی که از بند فرمانروایی خودکامگان رهایی یافت، نیرومندتر شد.» Hérodote, *Histoire*, V, 66. هم‌او در جای دیگر درباره اهمیت برقرار شدن دموکراسی در آتن توضیح داده است که زمانی که فرمانروایان خودکامه بر آتنیان فرمان می‌راندند، آنان در جنگ بر هیچ یک از اقوامی که در همسایگی آتن زندگی می‌کردند، برتری نداشتند، اما آنگاه که از بند فرمانروایی خودکامه رهایی یافتند، در فلمروهای بسیاری به مقام نخست دست یافتند. در فرمانروایی خودکامگان آنان مست‌عنصری پیشه می‌کردند، زیرا چنین می‌اندیشیدند که در خدمت خدایگانی قرار دارند، اما چون از خودکامگان رهایی یافتند، هر فردی مصلحت خود را در آن می‌دید که وظیفه خود را به بهترین وجهی انجام دهد.

Hérodote, op. cit. V, 78.

3. Finley, op. cit. p. 53.

سیاست مردان نیز به سکه رایج زمان تبدیل شد. در نخستین دهه سده ششم پیش از میلاد، مایاندریوس، با مرگ پولوکراتوس، فرمانروایی ساموس را به دست گرفت. هرودت، در کتاب سوم تاریخ، گزارشی از این انتقال قدرت را آورده است و ما در این جا تنها فقره‌ای از آن را می‌آوریم که با توجه به آنچه پیش از این گذشت و نیز از این پس درباره اندیشه سیاسی افلاطون و ارسطو خواهد آمد، متنی پراهمیت است. مایاندریوس، خطاب به مردم ساموس گفت:

شما خود می‌دانید که عصا و قدرت پولوکراتوس به من سپرده شده و امروز، وضعی پیش آمده است تا من بر شما فرمانروایی کنم، اما من تا جایی که بتوانم، کوشش خواهم کرد از انجام آنچه خود بر دیگران خرده می‌گرفتم، خودداری کنم، زیرا من با پولوکراتوس، آن زمان که به عنوان فرمانروایی خودکامه بر مردمانی که با او برابر بودند، فرمان می‌راند، موافق نبودم و هیچ شخص دیگری، اگر چنین کند، رضایت مرا با خود نخواهد داشت، اما من قدرت را در میان می‌گذارم و میان شما برابری برقرار می‌کنم.^۱

گزارش هرودت از زبان مایاندریوس، با توصیف تاریخ‌نویسان از دگرگونی‌های نهادها و نظام حکومتی شهرهای یونانی مطابقت دارد. سرشت قدرت خودکامه که همان چیرگی خدایگان بر بنده است، از بنیاد با سرشت قدرت سیاسی، به معنای مناسبات میان شهروندان آزاد و برابر متفاوت است. قدرت سیاسی، بنا بر آنچه هرودت در این جا می‌گوید، مستلزم برابری شهروندان در برابر قانون است و این امر، جز از مجرای پذیرفتن حاکمیت مردم، یعنی قدرتی که «در وسط» قرار دارد، امکان‌پذیر نیست. با توجه به چنین دریافتی از واقعیت سیاسی، اندیشه یونانی، نخستین بحث پراهمیت و پر دامنه اندیشه سیاسی را درباره شیوه‌های سه‌گانه فرمانروایی آغاز کرد. از این حیث، این بحث نیز یونانی است و جز با تکیه بر تمایز بنیادینی که یونانیان، در عمل و نظر، میان حاکمیت مردمی با همه الزامات آن و رابطه خدایگان و بنده وارد کردند، نمی‌توانست مطرح

1. Hérodote, *Histoire*, III 124.

شود. تفصیل این بحث را نخست، هرودوت، در همان کتاب سوم از زبان سه تن از بزرگ‌زادگان پارسی آورده که هر یک از آنان در دفاع از یکی از شیوه‌های فرمانروایی نوعی از نظام حکومتی را بر دیگر انواع آن ترجیح داده است. هرودت می‌نویسد:

آن‌گاه که پس از قتل بردیای دروغین [شورش خوابید و پنج روز گذشت، کسانی که بر مغان شوریده بودند، دربارهٔ اوضاع به رایزنی پرداختند و سخنانی گفته شد که برخی از یونانیان باور ندارند. اما آن سخنان به واقع گفته شده است.^۱

اوتانس نخستین بزرگ‌زادهٔ پارسی بود که سخن گفت و دیدگاه‌های خود را دربارهٔ آسیب‌هایی که از پادشاهی یک تن ناشی می‌شود، بیان کرد. واژه‌ای که در عبارت هرودت برای توصیف پستیاری‌های نظام پادشاهی به کار رفته، اصطلاح *hubris* است که در سخنان اوتانس چهار بار دربارهٔ نظام پادشاهی و آسیب‌های آن به کار رفته است. این اصطلاح، در واقع، بیان‌کنندهٔ عدم تعادلی است که از بی‌توجهی به قانون و سامان توأم با تعادل آن ناشی می‌شود، زیرا نظام پادشاهی، نظام خودکامگی و بی‌قانونی است و پادشاه هر قانونی را از میان بر می‌دارد تا آن‌ها و هوس‌های خود را جانشین آن کند. او رسم‌ها و آداب را که پیشینیان برقرار کرده‌اند، بر هم می‌زند، در کارها افراط و بیدادگری پیشه می‌کند، در حالی که در نظام برابری، فرمانروایی از قدرت مردم ناشی می‌شود، ادارهٔ کارهای حکومتی به حکم قرعه به آنان واگذار می‌شود و هر کسی مسئول کارهای خود است.

اوتانس، بر آن بود که ادارهٔ امور را به همهٔ پارسیان واگذار کند. او می‌گفت: "من، بر آن‌ام که از این پس، یک تن نمی‌تواند به عنوان پادشاه بر شما فرمان براند، زیرا این کار نه نیک است و نه زیبا. شما به واقع دیدید که غرور گستاخانهٔ کمبوجیه به چه حدی رسید و غرور گستاخانهٔ آن مغ را نیز تجربه کردید. نظام پادشاهی، چگونه می‌تواند نظامی بسامان باشد، در حالی که بی‌هیچ پروایی از حساب پس دادن، می‌تواند آن چه بخواهد انجام دهد؟ حتی اگر بهترین مرد

1. Hérodote, op.cit. III, 80.

جهان نیز چنین قدرتی داشته باشد، می‌تواند از راه عادی زندگی خود خارج شود. رفاهی که این مرد از آن بهره می‌برد، در او گستاخی مغرورانه‌ای را به وجود خواهد آورد و حسادت در نزد انسان همه زمان‌ها امری فطری است. پادشاهی که این دو عیب را داشته باشد، هر گونه بدجنسی را نیز در خود خواهد داشت؛ غرور، باعث خواهد شد که او، پس از پر کردن شکم خود، به اعمال بزه‌کارانه دیوانه‌واری دست زند؛ حسادت نیز چنین خواهد کرد. در حقیقت، فرمانروای خودکامه پیش از دیگران باید از حسادت بگریزد، زیرا او همه چیز را در اختیار دارد، اما رفتار او در برابر شهروندان، به کلی، خلاف این است؛ او بر بهترین مردمان، تا زمانی که در این جهان به سر می‌برند و زنده‌اند، حسد می‌ورزد؛ او با بدترین مردمان به خوبی رفتار می‌کند و در پذیرفتن تهمت‌ها نیز دستی دارد. هیچ امری ناخردانه‌تر از این نیست؛ اگر او را در حد اعتدال ستایش کنید، او از شما خواهد خواست که بیشتر تملق‌گویی کنید، و اگر تملق بگویید، او شما را به عنوان چاپلوسی پست، مورد سرزنش قرار خواهد داد. من اینک مطلبی خواهم گفت که پراهمیت‌تر است؛ او، آداب پدران را دگرگون می‌کند، از زنان، هتک حرمت می‌کند و مردم را بی‌دادرسی می‌کشد. برعکس، حکومت مردم به بهترین نام‌ها نامیده می‌شود که نظام برابری است. در این شیوه فرمانروایی، هیچ یک از کارهایی که پادشاه انجام می‌دهد، انجام داده نمی‌شود. در این نظام، مناصب دولتی با قرعه به دست می‌آید، صاحبان قدرت، مسئول کارهای خود هستند و رایزنی‌ها به همگان واگذار می‌شود. پس، من بر آن‌ام که از پادشاهی چشم‌پوشی کنیم و مردم را به قدرت برسانیم، زیرا همه چیز از شمار [بسیار مردم] ناشی می‌شود.

مگابیز، از هواداران آلیگارشسی، در مخالفت با نظر اوتانس که فرمانروایی را

ناشی از مردم می دانست، بر این باور بود که انبوه مردم از هر گونه فضیلتی عاری است و از آنجا که اداره کارهای حکومتی به دست مردم افتد، جز آشوب، نابسامانی و خرابی از آن بر نخواهد خاست. بهترین شیوه فرمانروایی نظامی است که شمار اندکی از مردم دارا و باخواسته سهمی در آن داشته باشند. مگابیز این «شمار اندک مردان باخواسته» - oligoi - را «بهترین مردمان» - aristoi - می داند و بر آن است که بهترین رایزنی ها برای اداره و پیشرفت کارها جز با این شمار اندک ممکن نیست.

مگابیز بر آن بود که امور، در اختیار گروهی از ثروتمندان گذاشته شود. او می گفت: "آنچه اوتانس درباره خودکامگی گفت با رأی من نیز هماهنگ است، اما آنجا که او خواست قدرت را به مردم واگذار کند، از بهترین باور دور شد. زیرا گستاخ تر از انبوه مردم بی مصرف وجود ندارد. به درستی که به هیچ وجه سزاوار نیست تا از گستاخی خودکامه ای فرار کنیم و در دام مردمی لگام گسیخته بیفتیم. خودکامه، اگر کاری انجام دهد، با دانش به آن، انجام می دهد، اما انبوه مردم، حتی از این دانش نیز بری است. در واقع، این امر، چگونه می تواند امکان پذیر باشد، در حالی که انبوه مردم، نه آموزشی دیده و نه به امر خیری پی برده اند، آنان، هم چون رودخانه ای در طغیان، بی هیچ اندیشه ای، از هر جایی می گذرد و همه چیز را دگرگون می کنند. پس، آنان که بدخواه پاریسیان اند، حکومت مردم را به آنان هدیه کنند، اما ما گروهی از میان بهترین مردمان انتخاب می کنیم و قدرت را در اختیار آنان می گذاریم، زیرا به یقین ما خود در شمار آنان خواهیم بود و درست به نظر می آید که بهترین مردمان، بهترین تصمیم ها را خواهند گرفت." رأی مگابیز چنین بود.^۱

داریوش، از هواداران نظام پادشاهی، با تأیید ایرادهایی که مگابیز بر

1. Hérodote, op.cit. III, 81-82.

فرمانروایی انبوه مردم گرفته بود، توضیح داد که با نظر مگابیز دربارهٔ این که فرمانروایی شمار اندکی از مردم باخواسته را از نابسامانی های فرمانروایی انبوه مردم عاری می داند، موافق نیست. داریوش با مگابیز در این که فرمانروایی بهترین مردمان، در واقع، بهترین نظام فرمانروایی است، هم رأی بود، اما اعتقاد داشت که hybris از پی آمدهای ضروری نظام پادشاهی نیست، زیرا اگر پادشاه بهترین مردم باشد، پادشاهی نیز بهترین نظام فرمانروایی خواهد بود. داریوش هوادار نوعی از پادشاهی است که در آن فرمانروا به قانون هایی که پیشینیان برقرار کرده اند، گردن می گذارد و از این رو، در واپسین عبارت سخنان خود که هرودت گزارش کرده است، از پارسیان می خواهد که اگرچه آزادی خود را به دست یک تن بازیافته اند، اما قانون هایی را که از پیشینیان به آنان به ارث رسیده است، دگرگون نکنند و تابع آنها باشند.

سومین آنان، داریوش، نظر خود را چنین بیان کرد: "به نظر من، آنچه مگابیز دربارهٔ فرمانروایی مردم گفت، درست است، اما آنچه دربارهٔ نظام حکومتی ثروتمندان گفت، صحیح نیست. از سه شیوهٔ فرمانروایی که در برابر ما قرار دارد، به فرض این که آن سه بهترین نظام ممکن باشند، [یعنی] دموکراسی، بهترین دموکراسی، الیگارشی، بهترین الیگارشی و پادشاهی نیز همین طور، رأی من بر آن است که از بسیاری جهات، نظام پادشاهی برتری دارد. اگر یک تن بهترین مردمان باشد، هیچ حکومتی نمی تواند از حکومت او برتر باشد. پادشاهی که اندیشه هایی شاهانه دارد، می تواند بر مردم، ولایتی به دور از سرزنش داشته باشد. با وجود پادشاه، تصمیم های مربوط به دشمنان به بهترین وجهی پوشیده می ماند. در الیگارشی، در میان مردان بسیاری که هنرهای شهروندی خود را در راه مصلحت همگان به کار می گیرند، بر حسب عادت، دشمنی های پرخاشجویانه شخصی ظاهر می شود، زیرا هر کس می خواهد بر دیگری برتری جوید و رأی خود را بر کرسی بنشانند، و بنابراین،

آنان، از یکدیگر بیزاری می جویند؛ از دشمنی‌ها اختلاف زاده می شود، از اختلاف، آدم‌کشی‌ها و آدم‌کشی‌ها به حکومت پادشاهی منجر می شود و این امر نشان می دهد که این شیوه فرمانروایی تا چه حد بهترین نظام‌هاست. برعکس، آن‌گاه که قدرت در دست مردم است، پلیدی و بی‌هنری، ناچار، گسترش می یابد و آن‌گاه که پلیدی و بی‌هنری در قلمرو امور همگانی گسترش یابد، میان مردمان پلید و بی‌هنر، نه دشمنی، که دوستی‌های پرخاشجویانه به وجود می آید، زیرا آنان که به کارهای پلید دست می زنند، این کار را با توطئه میان خود انجام می دهند. این وضع تا زمانی ادامه دارد که مردی به حمایت از مردم به این شورش‌ها پایان بخشد. بنابراین، مردم این مرد را ستایش می کنند و او که مورد ستایش قرار گرفته است، به پادشاهی برگزیده می شود. بدین سان، همین مورد او نیز ثابت می کند که نظام پادشاهی، بهترین نظامی است که می تواند وجود داشته باشد. اگر بخواهیم همه سخن را در یک کلمه خلاصه کنیم، امی پرسیم: آزادی برای ما از کجا می آید؟ چه کسی به ما آزادی داده است؟ مردم، الیگارش‌ی یا پادشاهی؟ پس، من بر آن‌ام که چون به لطف یک مرد، آزادی خود را باز یافته‌ایم، حکومت یک تن را حفظ کنیم و افزون بر این، قانون‌های بازمانده از پدرانمان را که پایدار نیز هستند، دگرگون نکنیم...^۱

تردیدی نیست که این گفتار، در جزئیات آن، ساخته اندیشه یونانی است،^۲

1. Hérodote, op.cit. III 82-83.

۲ پژوهشگران تاریخ اندیشه سیاسی یونان دربارهٔ منبع گزارش هرودت بحث‌های فراوانی کرده‌اند. بر پایهٔ این پژوهش‌ها می‌دانیم که به احتمال بسیار سوفسطاییان، بویژه پروتاگوراس، بین از هرودت. با توجه به تجربهٔ آن و دیگر شهرهای یونانی، بحث دربارهٔ شیوه‌های فرمانروایی را مطرح کرده بودند. در نوشته‌های تاریخی رساله‌ای با عنوان دربارهٔ شیوه‌های فرمانروایی به پروتاگوراس نسبت داده‌اند که تاکنون اصل آن رساله به دست نیامده و نسبت گزارش هرودت با مطالب آن و این‌که با چه اندازه هرودت از توصیف‌های پروتاگوراس سود جست است، نیز روشن نیست.

Jacqueline Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, p. 248-9.

هرچند که در درستی دریافت یونانیان از سرشت قدرت سیاسی ایران باستان تردیدهای جدی می‌توان کرد. برابری مردم و این‌که قدرت از آنان ناشی می‌شود، به گونه‌ای که در گفتار اوتانس آمده، از مفاهیم بنیادین اندیشه یونانی است، هم‌چنان‌که دفاع از نوعی شاهی آرمانی نیز شالوده اندیشه پارسیان باستان را تشکیل می‌داده است و نیازی به گفتن نیست که هر دو این دریافت‌ها با نظام حکومتی خودکامه نسبتی نداشته است. اندیشه خودکامگی ستیزی در میان یونانیان چنان رواج داشت که هر گونه گرایش به قدرت فردی - حتی از نوع شاهی آرمانی پارسیان باستان که به اندازه نظام شورایی یونانی در اندیشه تأمین مصلحت عمومی بود - ناپسند و نکوهیده به شمار می‌رفته است و از این‌رو، اندیشه حکومت قانون و برتری آن بر هر شیوه فرمانروایی، بویژه خودکامگی، از باورهای همگانی آنان بوده است. در نزد یونانیان، «خانه»، در تقابل آن با «شهر» که مکان عمومی مناسبات شهروندی بود، محل «تدبیر منزل» به شمار می‌آمد و پدر خانواده هم‌چون کدخدایی بر زن و فرزندان فرمان می‌راند. تدبیر منزل مستلزم خودکامگی - یعنی کدخدایی یا *despotés* - بود و هم‌چنان‌که «در وسط» بودن قدرت در میدان عمومی نشانه وجود مناسبات شهروندی بود، بازگشت از میدان شهر به خانه نیز به معنای برقرار شدن چیرگی و خودکامگی بود. ارسطو، در اصول حکومت آتن، از فرمانروای خودکامه آتنی، پیسستراتیس، نقل می‌کند که پس از به دست گرفتن قدرت سیاسی خطاب به مردم شهر گفت:

... همگان باید به خانه‌های خود برگردند و به کارهای خود مشغول شوند و او اداره شهر و همه کارهای عمومی را بر عهده خواهد گرفت ...^۱

چنان‌که مشاهده می‌شود، اشاره‌های به کار رفته در این عبارت در تعارض با آن تحولی است که در شهرهای یونانی و بویژه در آتن صورت گرفته و مردم را از خانه به میدان عمومی، محل رایزنی و تصمیم‌گیری‌های عمومی بازآورده بود. به گزارش ارسطو، مرد اصلاح طلب آتنی، کلاستنس، در مخالفت با نظام

1. Aristote, op. cit. XV 5.

خودکامگی و برای بهبود وضع مردم و جلب اعتماد آنان، دگرگونی‌های بنیادینی در اصول حکومتی آتن ایجاد و اصلاحاتی در نظام شورایی آتن وارد کرد. به دنبال این دگرگونی‌ها، شیوه فرمانروایی [آتن] بیشتر از نظامی که سُلن برقرار کرده بود، به نفع مردم بود. به راستی که بر اثر خودکامگی قانون‌های سُلن به کلی متروک شده بود و کلاستنس قانون‌هایی نو برقرار کرد تا اعتماد مردم را جلب کند.^۱

در اندیشه سیاسی یونانی، خودکامگی تنها یکی از انواع شیوه‌های فرمانروایی به شمار نمی‌آمد، بلکه مبین نظمی نابهنجار و نمودار بر هم خوردن نظم کیهانی مبتنی بر دادگری و اعتدال میان اجزای آن بود. از این رو، خودکامه‌ستیزی، بیشتر از آن‌که موضعی سیاسی باشد، در معنای عام آن، بیزاری از نابسامانی و دوری از بر هم زدن نظم طبیعی بود تا پتیارگی سامان کیهانی و نظام قانونمند شهر را دگرگون نکند. به گزارش هرودت، سوکلس در شورایی خطاب به مردم لاکدمونیا استقرار نظام خودکامه را به نوعی رستاخیز بزرگ تشبیه کرد که در آن نظام عالم از بنیاد دگرگون می‌شود. او گفت:

به درستی که آسمان به زیر زمین فرو خواهد رفت و زمین بر فراز آسمان خواهد ایستاد، مردمان در دریا، خانه خواهند کرد و ماهیان، آن‌جایی که افراد انسانی زندگی می‌کنند، زیرا شما، اهالی لاکدمونیا! در حال برقرار کردن نظام خودکامه هستید، نادرست‌ترین و خونبارترین چیزی که در دنیا وجود دارد.^۲

نقل فقره‌ای از گزارش پلوتارخس از شرح حال تیسئوس، بنیادگذار آتن، در ادامه آنچه از سیر تاریخی تحول اجتماعی و سیاسی یونان آورده شد، بی‌فایده نیست. جالب توجه است که چگونه از همان آغاز بنیادگذاری آتن، مفاهیم اساسی اندیشه یونانی، راهبر تیسئوس در اقدام او بوده است و همین مفاهیم تا برقرار شدن دوباره نظام پادشاهی در یونان در آغاز یونانی‌مآبی در فلسفه سیاسی فیلسوفان بزرگ یونانی تداوم پیدا کرده است:

1. Aristote, op. cit. XXII 1

2. Hérodote, op. cit. V 92.

پس از مرگ آیگئوس، او به کاری بزرگ و شگفت‌انگیز دست زد: او، اهالی استان آتن را در یک شهر گرد آورد و از آن، شهری برای قومی واحد ایجاد کرد. در واقع، تا آن زمان، آنان به حالت پراکنده زندگی می‌کردند و فراخواندن آنان برای امری که با مصلحت همگان پیوند داشت، آسان نبود. گاهی نیز آنان در اختلاف به سر می‌بردند و با یکدیگر در نبرد بودند. بدین سان، تسئوس، به هر دهکده و خانواده‌ای سر زد تا آنان را با طرح خود هماهنگ سازد. عامه مردم و بینوایان به زودی به ندای او پاسخ گفتند. او، به بزرگان قوم، حکومتی بدون شاه وعده داد، حکومت شورایی — یا دموکراسی — که در آن، خود او فقط سردار جنگی و نگهبان قانون‌ها خواهد بود و در دیگر امور، حقوق، به طور برابر، میان همگان تقسیم خواهد شد. برخی از این بزرگان قانع شدند و برخی دیگر که از قدرت زیاد و سرشت با عزم تسئوس در ترس بودند، به او تسلیم شدند تا با زور مجبور نشوند.^۱

آنچه آورده شد، اجمالی از تحول تاریخی نخستین شهرهای یونانی از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی بود. به دنبال این تحولات نخستین فیلسوفان یونانی برخی از وجوه حیات سیاسی یونانی را مورد تأمل قرار دادند که اگرچه اندیشه سیاسی این فیلسوفان، شالوده اندیشه سیاسی در ایران فاقد اهمیت است، ناچار باید از بحث در این باره صرف نظر کنیم. در آغاز دوره اسلامی، به طور عمده، نوشته‌های سیاسی افلاطون و اخلاق ارسطویی به زبان عربی ترجمه شده و در دسترس فیلسوفان این دوره قرار گرفت و به همین دلیل، در دو فصل آینده، با اندک تفصیلی، از اندیشه سیاسی افلاطون و ارسطو سخن خواهیم گفت.

1 Plutarque, *Thésée*, 24, 1-2.

Reza.Golshah.com

فصل دوم

افلاطون و بنیادگذاری فلسفه سیاسی

نظام شورایی یا دموکراسی در شهرهای یونانی و بویژه در آتن شیوه‌ای نوآیین در میان فرمانروایی‌های دنیای باستان بود. «یونانیان، پیش از آنکه دموکراسی را ایجاد کنند، چیزی درباره آن نمی‌دانستند»، زیرا چنان‌که کریستیان مایر، به درستی، گفته است، «پیش از یونانیان، یونانیانی وجود نداشته است».¹ در فصل پیش، به خاستگاه‌های اندیشه نوآیین دموکراسی و به وجوهی از آن شیوه فرمانروایی اشاره کردیم. پیش از آنکه شرحی درباره اندیشه سیاسی افلاطون و نقادی او از دموکراسی بیاوریم، به دریافتی اشاره می‌کنیم که آتنی‌های پایان سده پنجم پیش از میلاد از نظام فرمانروایی شهر خود پیدا کرده بودند. در نوشته‌های یونانی توصیف‌های بسیاری از نظام شورایی و نهادهای آن به دست داده شده است که گزارش توکودیدس، در تاریخ جنگ‌های پلوئینسی، از سخنان پریکلِس در ستایش از سربازانی که در دفاع از میهن در پیکار با دشمن قالب تهی کرده بودند، آورده است، از مهم‌ترین آنهاست. پریکلِس درباره بی‌سابقه بودن دموکراسی می‌گوید که «قانون دیگران سرمشق نظام سیاسی ما نیست»، زیرا «ما خود سرمشق‌ایم نه مقلد».² اندیشه نخستین فرزندگان و فیلسوفان یونانی و نیز دریافتی که از مناسبات شهروندی که در بسیاری از شهرهای یونان سامان یافت و به بخشی از باورهای یونانیان تبدیل شد، شالوده‌ای برای نظام شهرهای یونانی فراهم آورد که دموکراسی یا نظام شورایی نامیده می‌شد و چنان‌که همان

1. Christian Meier, *Anthropologie politique de l'antiquité*, p. 7.

2. *GP*, II, xxxvii, 1.

تاریخ‌نویس از فرمانروای آتنی نقل کرده است، شیوه فرمانروایی آتنی از این حیث «دموکراسی» نامیده می‌شد که حاکمیت از «انبوه مردم ناشی می‌شد و نه از شمار اندکی از آنان» و نیز در اختلاف‌های میان شهروندان «قانون سهم برابر هر یک را معین می‌کرد». در این نظام سیاسی «شایستگی ملاک تصدی مناصب بود و نه وابستگی به یکی از گروه‌های» ذی نفوذ شهر، هم‌چنان‌که هیچ فردی به سبب پایین بودن پایگاه اجتماعی خود از خدمت به شهر محروم نمی‌شد^۱ و چنان تعادلی میان امور عمومی و خصوصی برقرار بود که هر شهروندی می‌توانست «به کارهای خود رسیدگی کند و به کارهای شهر نیز بپردازد» و آن‌که «به عنوان شهروند در اداره امور شهر شرکت نمی‌کرد»، مردی بی‌مصرف خوانده می‌شد.^۲ در نظام سیاسی آتن، در امور عمومی و خصوصی، قانون میزان و ضابطه همه امور به شمار می‌آمد و چنان‌که کسی برابر قانون رفتار می‌کرد، از هیچ مقامی ترسی به خود راه نمی‌داد. همین امر موجب شده بود که آتن شهری آزاد و درهای آن بر همگان باز باشد تا جایی که «هیچ بیگانه‌ای را از آن بیرون نمی‌کردند» و چنان‌که کسی برای دیدن نمایش و تحصیل به آن‌جا سفر می‌کرد، هرگز از شهر اخراج نمی‌شد.^۳

در آتن، اقتدار فرمانروایان از فضیلت‌های فردی آنان ناشی می‌شد. تاریخ‌نویس آتنی درباره پریکلِس، که یکی از برجسته‌ترین رجال سیاسی دموکراسی یونانی به شمار می‌آمد، گفته است که خاستگاه «اقتدار و اعتبار فردی او ویژگی‌های اخلاقی» او بود. پریکلِس «در امور مالی فرمانروایی بس درستکار» و در اداره امور عمومی شهر نیز «بیشتر از آن‌که از خواست‌های شهروندان پیروی کند، پیشوای شهر بود و آنان را هدایت می‌کرد». از آن‌جا که خاستگاه اقتدار سیاسی پریکلِس نادرستی و پتیارگی نبود، نیازی نداشت که در سخن گفتن خوشایند مردم را در نظر آورد و مصالح عمومی را فدای منافع خصوصی برخی یا گروهی از شهروندان کند.^۴ نظام سیاسی آتن اگرچه دموکراسی بود، اما چنان‌که

1. GP, II, xxxvii, 2.

2. GP, II, ix, 2. 3. GP, II, xxxix, 1.

4. GP, II, lxx, 8.

توکودیدس به مناسبت بحث دربارهٔ ویژگی‌های فرمانروایی پریکلِس گفته است، «نخستین شهروند به نام دموکراسی فرمان می‌راند» تا کارها دستخوش اخلال نشود،^۱ در حالی که هیچ یک از جانشینان پریکلِس مردانی برجسته نبودند تا اقتدار و اعتبار خود را برای تأمین مصالح عمومی شهر به کار گیرند، بلکه «هر یک از آنان می‌خواست به برترین مقام دست یابد» و از این رو، مطابق «میل مردم» سخن می‌گفت و ادارهٔ امور عمومی را نیز تابع میل آنان قرار می‌داد.^۲ بدین سان، با گذشت زمان، در عمل، دموکراسی و دانش و بینشی که راهنمای آن بود، دستخوش چنان بحران ژرفی شد که آن نخستین اندیشه برای رفع بحران کارساز نمی‌نمود. پیدایش جنبشی در قلمرو اندیشه که در تاریخ فلسفه هواداران آن را سوفسطاییان خوانده‌اند، یکی از نمودهای این بحران و شاید عمده‌ترین آن‌ها بود. سوفسطاییان، در قلمرو اندیشه، بحران شیوهٔ فرمانروایی دموکراتیک و نظام ارزش‌های آن را به بحران فرهنگ و تمدن یونانی تبدیل کردند و، بدین سان، بحران همهٔ عرصه‌های اندیشهٔ یونانی را چنان فراگرفت که جز از مجرای بنیادگذاری نظام نوآینی از اندیشهٔ خردگرایی راه برون‌رفتی امکان‌پذیر نبود. بدیهی است که اندیشهٔ سوفسطاییان، اگرچه در قلمرو اندیشه یکی از اساسی‌ترین عوامل بحران به شمار می‌آمد، اما یگانه عامل بحران نبود. نویسندگان سده‌های پنجم به برخی از وجوه بحران در شهرهای یونانی و بویژه آتن و خاستگاه آن اشاره‌هایی جالب توجه آورده‌اند. دریافت درستی از شرایط امکان بنیادگذاری فلسفه و فلسفهٔ سیاسی در یونان، در سدهٔ چهارم پیش از میلاد، نیازمند اشاره‌ای گذرا به برخی از این دگرگونی‌هایی است که بنیان ارزش‌های شهرهای یونانی را لرزاند. جنگ‌های پلوپنسی، میان دو ائتلاف بزرگ هوادار دموکراسی به رهبری آتن و اَلِیگارشی به رهبری اسپارت، در دهه‌هایی از سدهٔ پنجم ادامه پیدا کرد و اثرات نامطلوب پایداری در همهٔ عرصه‌های حیات شهرهای یونانی گذاشت. توکودیدس، در تاریخ جنگ‌های پلوپنسی، در یک ارزیابی عام از جنگ و پی‌آمدهای آن می‌نویسد که «جنگ ... خدایگانی با

1. *GP*, II, lxxv, 9. 2. *GP*, II, lxxv, 10.

شیوه‌های پرخاشجویانه است و داغ هوس‌های اتبوه مردم را بر زمانه می‌نهد.^۱ یکی از مهم‌ترین پی‌آمدهای جنگ طاعونی بود که بخشی از جمعیت شهرهای یونانی را در کام خود فروبرد و همان تاریخ‌نویس در اشاره‌ای به پی‌آمدهای این بیماری واگیردار می‌نویسد:

به طور کلی، بیماری در شهر سرچشمه نابسامانی‌های اخلاقی فزاینده‌ای بود. اینک، مردم، برای آن‌چه در گذشته در پنهانی انجام می‌شد، سخت گستاخ بودند؛ دگرگونی‌های ناگهانی بیش از اندازه دیده می‌شد، چندان‌که صاحب‌نعمتان، به ناگاه، می‌مردند و تهی‌دستانی که تا دیروز آهی در بساط نداشتند، به مال و منال می‌رسیدند. کام‌جویان نیز که خود و دارایی خویش را دستخوش زوال می‌دیدند، به دنبال لذت‌های عاجل بودند... کام‌جویی شتابناک و ابزارهای آن، از هر جایی که فراهم می‌آمد، جای زیبایی و سودمندی را گرفت. نه ترس از خداوند و نه قانون انسانی مانعی در برابر آنان ایجاد نمی‌کرد.^۲

تاریخ‌نویس یونانی خاستگاه این نابسامانی‌ها را تنها جنگ و بیماری نمی‌داند، بلکه او ارزیابی خود از زمانه را به سرشت انسان و واکنش او به دور گردون‌تعمیم می‌دهد و، بدین سان، نابسامانی آتن جنگ‌زده را هم‌چون موردی خاص برای تحلیلی عام مطرح می‌کند. این شیوه گزارش تاریخی حادثه سیاسی جنگ را به عنوان داده‌ای تاریخی، و داده تاریخی و بحران ناشی از آن را چونان زمینه‌ای برای پدیدار شدن فلسفه مورد بررسی قرار می‌دهد که افلاطون بنیادگذار آن بود، زیرا بدین سان، ارزیابی نابسامانی زمانه به بنیان نظام سیاسی و بویژه دموکراسی آتن بازگشت داده می‌شد که بی‌آن‌که بتواند مانعی در برابر جاه‌طلبی‌های توانمندان فراهم آورد، راه ارضای هوس‌های آنان را هموار می‌کرد. مورد الکیبیادس، جوان نژاده آتنی که به سرداری جنگ رسید و به دنبال خیانت به میهن به اردوی دشمن پناه برد، نمونه‌ای از پی‌آمدهای نظامی تلقی می‌شد که

1. GP, III, lxxxii, 2.

2. GP, II, liii, 1-2.

می‌بایست در پوته نقادی بنیادین قرار می‌گرفت. به نظر می‌رسید که پیوندی میان نظام سیاسی شهرهای یونانی و جاه‌طلبی‌های توانمندان آن وجود دارد که باید توضیح داده شود. توکو دیدس می‌نویسد که در این دوره،

بی‌باکی نسنجیده، فداکاری شجاعانه برای گروه خود؛ حزم توأم با خویشترداری، سست‌عنصری؛ فرزانگی، نقاب‌ترسویی؛ هوشمندی در کارها، کمال لختی؛ کنش‌های غریزی شتاب‌آلود، چونان صفتی مردانه و رایزنی‌های سنجیده، هم‌چون بهانه‌ای برای گریزپایی به شمار می‌آمد... نه ابزاری برای تسکین وجود داشت، نه سخنی مطمئن و نه سوگند بی‌امان. پیوسته، توانمندان که با حسابگری بی‌اعتباری تضمین‌ها را ارزیابی می‌کردند، بیشتر از آن که اعتماد به خرج دهند، در حفظ منافع خود می‌کوشیدند.^۱

در چنین اوضاع و احوالی، سوفسطاییان ارزیابی ارزش‌ها در مناسبات شهروندی را آغاز کردند، اما آنان نیز به توبه خود با بحث‌های نظری به بحران نظام سیاسی یونانی دامن می‌زدند. سقراط و به دنبال او افلاطون، در واکنش به این بحران، آن را به مثابه بحرانی در همه نمودهای حیات اخلاقی، اجتماعی و سیاسی می‌فهمیدند و بر آن بودند که خروج از این بحران جز با بنیادگذاری اندیشه‌ای که بتواند ژرفای بحران را در همه وجوه آن مطرح کند، امکان‌پذیر نخواهد شد. افلاطون، در رساله پروتاگوراس، درباره موضوع بحث سوفسطاییان، به نقل از این سوفسطایی خطاب به سقراط، می‌نویسد که «موضوع آموزش‌های من، فرزانگی عملی است، که هر کس باید در تدبیر منزل خود به کار گیرد، و توان تدبیر سیاست مدینه در بهترین وجه در گفتار و کردار». هم‌او، در پاسخ سقراط که می‌پرسد: «اگر من درست فهمیده باشم، تو از فن سیاست می‌گویی و قصد داری تا شهروندان خوبی را آموزش دهی؟»، پاسخ می‌دهد که «چنین است، سقراط، منظور من همین است»^۲.

اگرچه سیاست، موضوع گفتگوهایی نیز بود که با سقراط آغاز و با افلاطون

1. GP, III, lxxxiii, 2.

2. Platon, Protagoras, 319 a.

تدوین شد، اما دستاورد این شیوه طرح بحث، دو گونه دانش متمایز، سیاست و خطابه، به عنوان دو فرآورده اساسی دموکراسی در شهرهای یونانی بود که بویژه در آتن تدوین شد. چنانکه از نوشته‌های افلاطون می‌توان دریافت، سوفسطاییان، از دیدگاه عملی، پرسش‌هایی را درباره حقیقت، عدالت و معرفت مطرح می‌کردند که افلاطون در رساله‌های خود درباره همان پرسش‌ها از دیدگاه دانش نوآینی که بنیادگذاری کرده بود، تأمل می‌کرد. در دوره‌ای که سوفسطاییان پرسش‌های زندگی شهروندان یونانیان را در عمل مورد بررسی قرار می‌دادند، سقراط و به دنبال او افلاطون با نقادی دیدگاه‌های آنان نشان دادند که اگر این پرسش‌ها با توجه به مبانی نظری آن‌ها مطرح نشده باشند، مشکل عملی ناگشوده خواهد ماند. چنین می‌نماید که از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی، پرسش از سرشت قانون‌های مناسبات شهروندی، از نخستین پرسش‌های بنیادینی بود که در سده پنجم پیش از میلاد در آتن مطرح شد. در حالی که پروتاگوراس سوفسطایی در شهر نوبنیادی که ایجاد کرده بود، با تکیه بر تجربه و با سنجش قانون‌های موجود، نظام فرمانروایی نویی برای آن شهر به وجود آورد، افلاطون، در مهم‌ترین رساله‌های خود، بویژه در *جمهور و نوامیس*، به طرح نظریه بنیادینی درباره مناسبات شهروندی و شیوه فرمانروایی راستین پرداخت. ژاکلین دُ رومی، با تکیه بر آنچه افلاطون در نامه هفتم گفته بود، می‌نویسد که «بنابراین، خاستگاه اندیشه افلاطون همین بحران قانون است».^۱ شایان توجه است که خاستگاه این بحران، بحرانی در بنیاد سخن گفتن بود که با زایش دموکراسی به یکی از نمودهای آزادی سیاسی تبدیل شده بود. از آنجا که دموکراسی، به خلاف نظام‌های سلطنتی شرقی که پرسشی فرا روی مردم قرار نمی‌داد، سامانی شهروندی بود، زیرا در شیوه‌های شهروندی، حاکمیت از شهروندان ناشی می‌شد و از این رو، اینان می‌بایست درباره همه پرسش‌ها به تأمل می‌پرداختند و پاسخی در خور برای آن‌ها پیشنهاد می‌کردند. سخن که ابزار رایزنی در مناسبات شهروندی بود، در همین دوره اهمیتی بی‌سابقه پیدا کرد. در آغاز، سوفسطاییان

1. Jacqueline de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, p. 182.

در شمار فرزانه‌گانی بودند که پرسش‌های همه قلمروهای زندگی شهروندان یونانیان از جمله مشکل سخن و قواعد آن را مورد تأمل قرار می‌دادند، اما با گذشت زمان، از آن‌جا که تأمل آنان از حوزه زبان فراتر نمی‌رفت، سخن به یگانه دلمشغولی خردورزی‌های سوفسطاییان تبدیل شد. بحث‌های سوفسطاییان درباره سیاست، چنان‌که از فقرات اندک بازمانده از نوشته‌های آنان می‌توان دریافت، بر پایه برخی مقدمات فلسفی بود، پروتاگوراس، به خلاف نخستین فیلسوفان یونانی که به «طبیعت» یا *physis* باور داشتند و حقیقت را پدیدار شدن آن بر انسان می‌دانستند، انسان را معیار همه هستی و نیستی می‌دانست و بر آن بود که هستی همان است که بر انسان پدیدار می‌شود و جز پدیدار هیچ چیز وجود ندارد، هر کس جهان را به گونه‌ای که بر او پدیدار می‌شود، در می‌یابد و بدین سان، همه چیز و هر دریافتی نسبی است و این پدیدار شدن به وضع انسان در جهان بستگی دارد.

پروتاگوراس و گرگیاس از مخالفان سرسخت هر گونه وجودشناسی بودند. گرگیاس بر آن بود که «هیچ چیز وجود ندارد؛ اگر چیزی هست، شناختنی نیست و اگر شناختنی است، این شناخت را نمی‌توان بیان کرد و به دیگران انتقال داد».^۱ سیکستوس امپیریکوس که در رساله ردّ بر ریاضیدانان فقراتی از رساله درباره نیستی یا درباره طبیعت گرگیاس را آورده،^۲ در تفسیر فقره‌ای که نقل کردیم، می‌نویسد که هدف گفته‌های او درباره زبان و هستی، «نابود کردن ضابطه حقیقت است. درباره نیستی، ناشناختنی و بیان‌ناپذیر، ضابطه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد».^۳ پروتاگوراس، با از هم‌گسیختن پیوند میان سخن و هستی، بر آن است که سخن به هستی وابسته نیست و هستی را بیان نمی‌کند، بلکه زبان، مرجع و ضابطه خود است و منطق ویژه خود را دارد. از آن‌جا که سخن در قلمرویی عام قرار دارد و با دانش هستی پیوندی ندارد، آن‌که بر دانش سخن آگاه باشد، می‌تواند

1. Gorgias, B, iii in *Les Présocratiques*, p. 1022.

2. Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 65-98 in *Les Présocratiques*, p. 1022-26.

3. Sextus Empiricus, op. cit. VII, 87 in *Les Présocratiques*, p. 1026.

درباره همه چیزها سخن بگویند و هر چیزی را سودمند و ستودنی وانمود کند. گرگیاس نیز در فقره‌ای با اشاره به این توان زبان و سخن می‌گوید که «گفتار یگانه‌ای، اگر با تردستی سامان یافته باشد، می‌تواند انبوه مردم را شیفته و قانع کند، حتی اگر حقیقت را بیان نکند».^۱ تأکید برگسست میان سخن و حقیقت برای سوفسطاییان از این حیث دارای اهمیت است که آنان را به نفی هر گونه بنیادی می‌راند و بدین سان، سخن بی‌بنیاد به صنعتی تبدیل می‌شد که وظیفه آن سامان دادن سخن با توجه به زمان و مکان مناسب برای فریفتن انبوه مردم بود. این دریافت از سخن را سوفسطاییان در نظام دموکراسی آتن عرضه می‌کردند که مردم آن با روحیه شهروندی که پیدا کرده بودند، از هر گونه چیرگی و زور می‌گریختند و جز به اقناع از راه سخن و گفتار تن در نمی‌دادند. با این همه، شیوه فرمانروایی دموکراتیکی شهرهای یونانی و آموزش شهروندی آن شهروندان را پرورش داده بود که اگرچه در زندگی شهری به چیرگی هیچ خدایگانی گردن نمی‌گذاشتند، اما رام سخن می‌شدند. سوفسطاییان آگاهی ژرفی از این روحیه شهروندان دموکراسی پیدا کرده بودند و جالب توجه است که افلاطون از پروتاگوراس نقل می‌کند که می‌گفت: «صناعت اقناع از همه صناعات متفاوت است، زیرا همه چیز را به اختیار و نه به زور به بندگی می‌کشد».^۲ سوفسطاییان از مقدمات نظری خود نتیجه می‌گرفتند که شهر و قانون‌های آن، امور قراردادی و بنابراین نسبی و قابل نقض‌اند. یگانه سودمندی شهر و قانون، تأمین صلاح شهروندان است، اما از آن‌جا که ضابطه‌ای جز سودمندی وجود ندارد، افلاطون در نخستین دفتر از رساله جمهور از تراسوماخس نقل می‌کند که در پاسخ به این پرسش که دادگری چیست، گفته بود «دادگری امری است که به سود زورمندان باشد».^۳ در نزد سوفسطاییان، سخن، ابزاری برای آموزش شهروندان بود و آنان با دریافت پول شیوه‌هایی را به اینان می‌آموختند تا بتوانند از منافع خود دفاع کنند. گفته‌اند که گرگیاس ادعا می‌کرد که درباره همه چیز دانش کاملی دارد، بهایی گزاف از شاگردان خود برای آموزش‌های خود دریافت می‌کرد و،

1. *Eloge d'Hélène*, 13.2. Platon, *Phil*, 58 b.3. *R*, 338 c.

بدین سان، به تدریج، فن سخنوری در خدمت توانمندان و ارباب زور درآمد. سقراط نخستین اهل نظر آتنی بود که به پیکار با سوفسطاییان برخاست و با نقادی خردورزانه شیوه‌های استدلال آنان بی‌بنیادن بودن نظرات سوفسطاییان را نشان داد. از سقراط و آموزش‌های او جز آن‌چه شاگردان او، بویژه کسنفون و افلاطون، گزارش کرده‌اند، نمی‌دانیم، اما تردیدی نیست که نخست افلاطون بود که توانست آموزش‌های سقراط را در نظامی منسجم بسط دهد که در تاریخ فلسفه از آن به بنیادگذاری فلسفه تعبیر کرده‌اند. البته، پیش از سقراط نیز فرزنانگان دیگری در شهرهای یونانی پا به عرصه وجود گذاشته بودند، اما هر ارج و مرتبه‌ای که به اندیشه نخستین فیلسوفان یونانی قائل باشیم، نمی‌توان این نکته را نادیده گرفت که افلاطون، بنیادگذار فلسفه و بنابراین، فلسفه سیاسی است. برای اکثر کسانی که تنها با تکیه بر بسط فلسفه یونانی در دوره اسلامی، به تأمل در فلسفه افلاطونی می‌پردازند، این توهم حاصل شده است که افلاطون فیلسوفی یکسره آشناست. فیلسوفان دوره اسلامی، از فارابی تا صدرالدین شیرازی، در جای جای نوشته‌های خود، به تکرار، از «افلاطون الهی»^۱ نام برده و اندیشه فلسفی او را با توجه به بسط فلسفه در دوره اسلامی مورد بحث قرار داده‌اند که نسبتی با افلاطون به گونه‌ای امروز می‌توان شناخت، ندارد. وانگهی، در سده گذشته، با سیطره ایدئولوژی‌های سیاسی جدید، برخی از نویسندگان فلسفه افلاطون را با تکیه بر همین ایدئولوژی‌ها تفسیر کرده و او را از پیشگامان نظام‌های توتالیتر دانسته‌اند.

افلاطون، نه به خلاف گفته فیلسوفان دوره اسلامی «افلاطون الهی» بود و نه چنان‌که برخی از نویسندگان جدید ادعا کرده‌اند، نظریه پرداز ایدئولوژی‌های توتالیتر و پیشگام «اردوگاه‌های کار»، و، در واقع، اندیشه فلسفی او در مرز میان تقریب «افلاطون الهی» و افراط «افلاطون اهل ایدئولوژی» و یا بهتر بگوییم در ورای این و آن، تدوین شده است. افلاطون، بنیادگذار اندیشه فلسفی و نیز فلسفه سیاسی بود، یا به سخن دیگر، افلاطون از این حیث که بنیادگذار اندیشه فلسفی

۱. ابونصر فارابی، الجمع بین رایي الحكيمين.

بود، بنیادگذار فلسفه سیاسی نیز هست، یعنی که او، نخستین بار، تأمل نظری درباره سیاست را در منظومه‌ای از اندیشه فلسفی وارد و سیاست را به عنوان بحثی فلسفی مطرح کرد. با فاصله گرفتن از فیلسوفان دوره اسلامی، از سوی و مفسران جدید، از سوی دیگر، که به صرفت جنبه‌های الهی یا سیاسی افلاطون توجه دارند، می‌توان افلاطون را فیلسوف مدنی - به معنایی که فارابی از آن مراد می‌کرد - نامید، زیرا افلاطون، مانند همه فیلسوفان یونانی در دوره شکوفایی اندیشه، از هراکلیتوس تا ارسطو، در سرشت شهر - یا مدینه به اصطلاح فارابی - به تأمل می‌پرداخت و آن را موضوع اصلی فلسفه می‌دانست، اما آنچه افلاطون را از نویسندگان جدید جدا می‌کند، این است که او، چنان‌که خواهد آمد، به نظریه پردازی سیاسی - به معنای جدید کلمه - در سرشت شهر نمی‌پردازد، بلکه طرح پرسش از سرشت شهر را جز از مجرای بحث فلسفی که موضوع آن نه، به تعبیر فیلسوفان دوره اسلامی، الهیات، بلکه طبیعت (physis) به معنای یونانی این اصطلاح و نظام (kosmos) حاکم بر عالم است که مدینه جزئی بسیار مهم از آن به شمار می‌رود، ممکن نمی‌داند. بنابراین، موضوع تأمل فیلسوفان یونانی - چنان‌که درباره ارسطو نیز خواهیم گفت - نه الهیات، بلکه پرسش از وجود بود و وجود مدنی انسان و شهر در کانون این نظام‌های فلسفی قرار داشت، زیرا پرسش از وجود یا به تعبیر یونانیان، بحث درباره طبیعت نیز جز در شهر امکان‌پذیر نمی‌گردد. از این دیدگاه، نه تنها تمایزی اساسی میان فیلسوفان یونانی و پیروان آنان در دوره اسلامی وجود دارد، بلکه فلسفه یونانی، به لحاظ مبانی نظری، از اندیشه فلسفی دوران جدید نیز متفاوت است و نیازی به گفتن نیست که فلسفه مدنی یونانی از هیچ بحثی به اندازه ایدئولوژی‌های سیاسی و جامعه‌شناسی بیگانه نیست.

افلاطون، در نامه هفتم، با اشاره به تحول روحی و فکری خود و با توضیحی درباره شرایط بنیادگذاری فلسفه، اشاره‌هایی درباره اقدام به بنیادگذاری فلسفه آورده است که بررسی آن می‌تواند پرتوی بر درک مبانی فلسفه سیاسی او بیفکند. این نامه بویژه از این حیث اهمیت دارد که چونان دیباچه‌ای بر قرائت رساله‌های

افلاطون و راهنمایی است که موضع فلسفی افلاطون و نسبت سیاست و فلسفه را روشن می‌کند و هم‌چون هشدار برای خواننده دوران جدید است - که با ایدئولوژی‌های سیاسی جدید بیشتر از اندیشه یونانی آشنایی دارد - تا در دام تفسیرهای افراطی فلسفه سیاسی قدیم نیفتد. افلاطون، در آغاز نامه هفتم، اشاره می‌کند که چگونه به لحاظ پیوند خانوادگی، در آغاز جوانی، در اندیشه شرکت در کارهای سیاسی شهر بوده و پس از تأمل در حوادث زمانه خود، از این کار منصرف شده است. افلاطون، به دنبال سقوط دموکراسی و روی کار آمدن سیتن - یا چنان‌که در زمان او گفته می‌شد، حکومت پنجاه و یک تن - بر این باور بود که آنان به اصلاح امور آتن توانا خواهند بود، اما با بدتر شدن اوضاع و اتهام‌های سیاسی و دینی که آتنی‌ها به سقراط - به گفته افلاطون این «دادگرتین مرد زمانه»^۱ - وارد کردند، به این نتیجه رسید که اوضاع زمانه برای فعالیت‌های سیاسی مساعد نیست. به دنبال سقوط فرمانروایی سیتن و استقرار مجدد دموکراسی، سقراط که نخواست به توطئه علیه رهبران دموکراسی، در زمان تبعید آنان، شرکت جوید، به اعدام محکوم شد و افلاطون در این اندیشه استوار شد که وضع زمانه برای اصلاح امور مناسب نیست و خرد در تدبیر امور جایی ندارد. او می‌نویسد:

با تأمل در این امور و با دیدن مردانی که در کار سیاست بودند، هر چه بیشتر در بررسی خود از قانون‌ها و رسوم ژرف‌تر می‌شدم، و خود نیز سالخورده‌تر می‌شدم، اداره درست امور شهر را مشکل‌تر می‌یافتم.^۲

این اشکال اداره درست امور شهر از دیدگاه افلاطون را باید درست فهمید، زیرا اشاره افلاطون به نابسامانی‌های آتن، سیاسی به معنای رایج کلمه نیست، بلکه توضیح او ناظر بر بحرانی است که در دموکراسی آتنی آغاز و از نظر افلاطون با اعدام سقراط ژرف‌تر شده و به درجه‌ای رسیده بود که صرف اصلاح سیاسی نهادهای آتن نمی‌توانست به معنای پایان بحران باشد. اگر افلاطون را بنیادگذار

1. *LL*, 324 e. 2. *LL*, 325 e.

فلسفه سیاسی می‌دانیم، از این نظر است که بحران سیاسی، در اندیشه او، از دیدگاه فلسفی فهمیده شده است و او سعی دارد از مجرای بنیادگذاری فلسفه راه حلی برای این بحران پیدا کند. افلاطون، در نامه هفتم، این نکته را به تصریح بازگفته است. او می‌نویسد:

سراجم دریافتیم که همه شهرهای کنونی، به طور مطلق، دارای نظام‌های سیاسی بدی هستند، زیرا قانون‌ها در وضعی قرار دارند که اگر درمانی خلاف‌آمد عادت همراه با بخت یار پیدا نشود، در عمل، اصلاح‌پذیر نیستند. بدین سان، من، در ستایش از فلسفه راستین، به این نتیجه رسیدم که به برکت فلسفه راستین می‌توان به آنچه در امور مربوط به شهر و در امور خصوصی دادگرانه است، پی برد و این‌که نوع بشر، تا زمانی که کسانی از آنان به یاری موهبتی خداوندی به فلسفه نپردازند و قدرت سیاسی را به دست نگرفته باشند، به تباهی‌های خود پایان نخواهد بخشید.^۱

افلاطون، در این فقره از نامه هفتم، نظر خود درباره نسبت فلسفه و سیاست را که تفصیل آن را در رساله جمهور آورده بود، به اجمال، بازگفته است: بحران دموکراسی در آتن و نیز تباهی‌های همه شهرهای کنونی را جز با فلسفه راستین نمی‌توان درمان کرد، زیرا اگر جایگاه دادگری، در شهر و زندگی خصوصی، معلوم نباشد، اصلاح شیوه‌های فرمانروایی و بهبود اوضاع ممکن نخواهد شد. داد و دادگری در معنای گسترده آن در کانون همه نظام‌های اندیشه قدیم قرار داشت و جای شگفتی نیست که افلاطون نیز به عنوان بنیادگذار فلسفه عدالت را مفهوم بنیادین فلسفه و موضوع اصلی آن می‌دانست تا جایی که مهم‌ترین رساله خود جمهور را که عنوان فرعی آن، «گفتگویی درباره عدالت» است، به ایضاح مبانی این بحث اختصاص داد. افلاطون بحران در نظام سیاسی آتن را که در نامه هفتم به آن اشاره کرده است، هم‌چنان‌که از مباحث رساله‌های دیگر او نیز می‌توان دریافت، بحرانی فلسفی و در بنیاد اندیشه فلسفی می‌دانست. در نظر او،

1. *LL*, 327 a-b.

خاستگاه بحران دموکراسی آتن، بی آنکه بحرانی در ظاهر شیوه فرمانروایی آن شهر بوده باشد، در درک فلسفی و دریافت ویژه‌ای از تمدن و فرهنگ یونانی قرار داشت که سوفسطاییان برجسته‌ترین نمایندگان آن به شمار می‌آمدند. افلاطون بر پایه این اندیشه بنیادین که هیچ بحران سیاسی وجود ندارد که، در نهایت، نشانه‌هایی از بحران فلسفی در آن نباشد، این نتیجه اساسی را گرفت که اصلاح هیچ شهری جز با اصلاح شیوه‌هایی که ناظر بر بنیادهای آن باشد، امکان‌پذیر نخواهد شد، اما این نکته برای درک موضع افلاطون دارای اهمیت است که به گونه‌ای که از فقره‌ای از نامه هفتم که نقل کردیم، بر می‌آید - افلاطون به خلاف اهل ایدئولوژی‌های جدید، با تردید بسیار از امکان اصلاح تباهی‌های شهرهای زمان خود سخن گفته است. اگرچه افلاطون فلسفیدن را چونان یگانه درمان اصلاح شهر پیشنهاد می‌کند، اما برابر اصول اندیشه قدیم، در امکان اصلاح امور شهرها نیز تردیدهای جدی دارد. افلاطون، بویژه در نامه هفتم و نیز در رساله‌های دوره کهنسالی، افزون بر شرایط عینی و عملی اصلاح، به شرایطی هم‌چون «اوضاع و احوال مناسب»، «خواست خداوندی» و «انتظار روزهای بهتر» اشاره کرده است و این اشاره‌ها با سال‌هایی هم‌زمان بود که افلاطون به تجربه دریافت که صرف وجود اراده اصلاح امور شهر برای موفقیت آن کافی نیست. این اشاره به عدم امکان اصلاح امور مدینه موضعی اساسی در فلسفه سیاسی افلاطون است، اگرچه اشاره او به این موضع در نهایت ابهام بیان شده است. افلاطون در بنیادگذاری فلسفه سیاسی به دو موضع اساسی توجه داشت: از سویی، از نظر افلاطون، هیچ یک از نظام‌های سیاسی موجود مطلوب نبود و، از سوی دیگر، او، صرف اصلاحات در نظام اجتماعی و سیاسی شهر را برای تحقق «مدینه فاضله‌ای» ناظر بر تأمین مصلحت عمومی کافی نمی‌دانست. نقادی شیوه‌های اداره همه شهرهای موجود افلاطون را به موضع بنیادین فلسفه سیاسی او سوق داد که تا زمانی که فیلسوفی بنیادگذار شهری نباشد، هیچ درمانی برای دردهای شهرکارگر نخواهد افتاد، اما خود فیلسوف نیز اگر نتواند شهری برابر اصول فلسفه ایجاد کند، و ناچار به زندگی در شهری محکوم باشد که تباهی در بنیان نهادهای

آن راه یافته است، به تباهی‌ها خو خواهد کرد. در دفتر ششم از رسالهٔ جمهور، سقراط، در پاسخ این پرسش که کدام یک از نظام‌های حکومتی موجود با فلسفه سازگارتر است، می‌گوید:

گفتم: "هیچ کدام! و شکایت من درست همین است که هیچ یک از شیوه‌های فرمانروایی کنونی با طبع فیلسوف سازگار نیست و از این رو، طبع فیلسوف، منحرف و تباه می‌شود و هم‌چنان که سرشت بذری از سرزمین‌های دور که در زمینی نامأنوس پاشیده شود، ویژگی‌های خود را از دست می‌دهد و خود را همرنگ محیط می‌کند، طبع فیلسوف نیز که در شرایط کنونی قادر نیست ویژگی خود را حفظ کند، ناچار، به محیطی هجرت کرده است که در آن غریب به سر می‌برد، اما اگر روزی تبار فیلسوفان بتواند شیوهٔ حکومتی مناسب طبع خود را بیابد، نشان خواهد داد که تباری خداگونه بوده است، در حالی که تبار دیگر افراد، نظر به طبع و اشتغالاتی که دارند، انسانی است.^۱

پیوند فلسفه و سیاست در کانون اندیشهٔ افلاطون قرار دارد. تبار فیلسوفان، که نظر به معقولات دارند، تباری خداگونه است و نظر به این ویژگی در همهٔ شیوه‌های فرمانروایی که به یکسان دستخوش تباهی هستند، غریب است. فیلسوف راستین تنها در نظامی که شالودهٔ نهادهای آن را خود او برابر الزامات فلسفهٔ راستین استوار کرده باشد، می‌تواند خود را در وطن حس کند. با چنین دریافتی از نسبت فلسفه و سیاست، افلاطون، در رسالهٔ جمهور و نیز در خلاصه‌ای که از آموزش‌های خود در نامهٔ هفتم آورده، سیاست و فلسفه را هم‌چون تار و پودی در هم تنیده و آن دو را موضوع بحثی یگانه دانسته است. افلاطون، پیوند فلسفه و سیاست را از دو دیدگاه مورد تأمل قرار می‌دهد: از سویی، چنان‌که گفته شد، او، به عنوان بنیادگذار فلسفهٔ سیاسی، تأمل نظری در امر سیاسی را جز از مجرای بحث فلسفی ممکن نمی‌داند، اما ملاحظات فلسفی

1. R, 497 b-d.