

یگانه توجیه پیوند فلسفه و سیاست نیست، زیرا، از سوی دیگر، با وارد کردن تأمل نظری در تدبیر امور سیاسی، افلاطون فلسفه را در جایگاهی قرار می‌دهد که بتواند، اگر بتوان گفت، صبغه‌ای «واقع‌گرایانه» به خود بگیرد. در اندیشه فلسفی افلاطون، امکان تحقق بهترین شیوه فرمانروایی، وابسته به وجود فرمانروایان پرهیزگار است و از آن‌جا که شناخت سعادت، به عنوان غایت سیاست، جز از مجرای فلسفه امکان‌پذیر نمی‌گردد، بنابراین، افلاطون میل به فلسفه و عمل به آن را یگانه راه‌هایی مدینه از تباهی‌های کسب مال و پیکارهای ویرانگر فرمانروایان می‌داند.

اگر بتوانی برای کسانی که صلاحیت زمامداری دارند، سعادت در زندگی فراهم کنی که بالاتر از سعادت زمامدار باشد، آن‌گاه ممکن است در شهر، حکومت صالح پیدا شود، زیرا در چنین شهری، ثروت زمامداران طلا نیست، اما بر عکس، آن‌جا که طالبان زمامداری، گدایان و گرسنگان باشند که می‌خواهند از این راه کسب مال کنند، هرگز حکومت صالح برقرار نخواهد شد، زیرا اینان، بر سر زمامداری، با یکدیگر چشم هم‌چشمی و ستیزه می‌کنند و این جنگ خانوادگی و برادرکشی، سرانجام، هم زمامداران را تباه خواهد کرد و هم شهر را بر باد خواهد داد.<sup>۱</sup>

در شهرهای موجود، فرمانروایان، «گدایان و گرسنگان مال و منال‌اند» و پیکارهای همیشگی آنان با یکدیگر برای به دست آوردن جاه و مال، سامان شهری و انسجام اجتماعی آن را نابود می‌کند. بدین سان، شهر به عرصه دور باطل تباهی فرمانروایان و بحران‌های اجتماعی تبدیل می‌شود و دور باطل شهرهای تباهی که فرمانروایان پتیاره آن‌ها را اداره می‌کند، تنها با تحقق «شهر زیبای» افلاطونی به پایان خواهد رسید. افلاطون، بنیادگذاری «شهر زیبا» یا «مدینه فاضله» را به عنوان یگانه درمان تباهی‌های شهرهای موجود مطرح می‌کند، زیرا تا زمانی که فیلسوفی در رأس چنین شهری قرار نگیرد، تباهی‌ها از

آن رخت نخواهد بست و بحران‌های پی در پی آن را از میان خواهد برد، اما اگر معنای این «مدینه فاضله» و شرایط امکان آن به درستی فهمیده نشده باشد، لاجرم، فلسفه سیاسی به یکی ایدئولوژی‌های سیاسی جدید تبدیل خواهد شد. افلاطون، به تصریح، در رساله‌های خود گفته است که از آنجا که «فیلسوف، مأنوس با حقایق الهی است که تابع قانون نظم آسمانی هستند»، در طرح مدینه از نمونه آسمانی سرمشق گرفته است.<sup>۱</sup> در یکی از فقرات رساله جمهور، که با مضمون نوامیس نیز مطابقت دارد، افلاطون این نکته را برجسته کرده است:

گفت: "پس اگر افکار وی (یعنی فیلسوف آگاه به حقیقت مدینه آسمانی) از این قرار باشد، از اشتغال به سیاست امتناع خواهد کرد." گفتم: "حاشا! او در شهری که شایسته اوست، به کار سیاست خواهد پرداخت، اما نه در شهری که در آن به دنیا آمده، مگر به تأیید قوه آسمانی." گفتم: "فهمیدم! منظور تو از شهر شایسته، شهری است که ما طرح کردیم و در سخن خود (té en logos) آن را مجسم نمودیم، زیرا گمان نمی‌کنم که یک چنین شهری در هیچ نقطه جهان وجود داشته باشد." گفتم: "شاید، نمونه آن در آسمان موجود باشد تا هر کس بخواهد بتواند آن را مشاهده کند و در تدبیر نفس خود از آن سرمشق گیرد. اما این که چنین حکومتی وجود خارجی داشته، یا در آینده وجود پیدا خواهد کرد و یا نه، دارای اهمیت نیست. در هر حال، او، تنها از اصول یک چنین حکومت پیروی خواهد کرد و لاغیر." گفتم: "این طبیعی است!"<sup>۲</sup>

«شهر زیبای» افلاطون شهری «در سخن» — یا به گونه‌ای که در فصل پنجم به مناسبت بحث درباره فارابی خواهیم گفت، «مدینه فاضله‌ای» در عالم مجردات عقلی — است و این طرح، ناگزیر، چنان‌که باید، طرحی آرمانی یعنی در نهایت کمال است. به عبارت دیگر، این شهر زیبایی که در عالم سخن پی افکنده شده، به گفته افلاطون، در جای دیگری از رساله جمهور، شهری در «لامکان» — به

1. R, 500 e.

2. R, 592 a-b.

تعبیری که شهاب‌الدین سهروردی، به مناسبت دیگری، «ناکجا آباد» یعنی شهری آباد در جایی که مکان عالم مادی نیست، خواهد خواند - یا u-topos است. شهر آرمانی افلاطونی در عالم مثال فلسفه قدیم وجود پیدا می‌کند، و از این حیث که از مبانی فلسفه قدیم تبعیت می‌کند، یکسره، از مبانی «آرمانشهرها» یا utopiaهای جدید که شهرهایی یکسره موهوم بودند و جامعه‌های آرمانی ایدئولوژی‌های سیاسی جدید که اگرچه ادعای علمی بودن داشتند، اما به همان اندازه موهوم بودند، بیگانه است. تفسیر ایدئولوژیکی «شهر زیبای» افلاطون یا تقلیل آن به نظامی از ایدئولوژی سیاسی جدید از این حیث راه به جایی ندارد که به بحث مبنایی افلاطون - و البته، فارابی، در دوره اسلامی - بی توجه است و «شهر زیبا» یا «مدینه فاضله»، به عنوان افق فضیلت و سعادت را از ایدئولوژی‌های سیاسی «انقلابی» جدید قیاس می‌گیرد. افلاطون، در رساله نوامیس، توضیحی دقیق‌تر از نسبت آرمان و واقعیت به دست می‌دهد و پرتوی بر سرشت ویژه «شهر زیبای» خود می‌افکند. کمال طرح آرمانی، به معنای امکان تحقق آن در «واقعیت» جامعه‌های موجود و شهرهای کنونی نیست، بلکه این کمال، لازمه بحث فلسفی در امر سیاسی است، زیرا هدف افلاطون، نه صرف بحث سیاسی، بلکه استوار کردن شالوده بحث در سرشت سیاست است. افلاطون، در رساله نوامیس نیز با تصریح بیشتری، هدف خود از طرح «شهر زیبای» آرمانی را توضیح داده است.

اما به هر حال، باید این نکته را به خاطر داشته باشیم که آنچه گفته شد، هرگز چنان اوضاع مساعدی به خود نخواهد دید که، به گونه‌ای که در سخن آمده، به طور کامل تحقق یابد ... چنین طرحی، به یک معنا، به درستی، بد در افکنده نشده، اما باید ملاحظات زیر را نیز از نظر دور نداشت. بار دیگر، من قانونگذار را در نظر مجسم می‌کنم که می‌گوید: «دوستان من، گمان نبرید که در این سخنان، من، غافل‌ام از این که طرح کنونی، به نوعی با حقیقت هماهنگی دارد، اما هر بار که سخن از طرحی برای آینده در میان است، من بر آن‌ام که آن‌کس

که سرمشق پیشنهاد می‌کند که بایستی در عمل تحقق یابد، چیزی از زیبایی و حقیقت را از نظر دور نخواهد داشت، ولی آن کسی که نمی‌تواند به یکی از وجود این امر آرمانی، جامه عمل بپوشاند، بی آن‌که بخواهد آن را اجرا کند، به کنار خواهد گذاشت. او فرض‌های دیگری را که به سرمشق کامل نزدیک خواهد یافت، به اجراء درخواهد آورد. قانونگذار نیز او را در این امر، آزاد خواهد گذاشت و آن‌گاه، همراه با او، بررسی خواهد کرد که امور مناسب در طرح کدام بوده و چه اموری در این قانونگذاری بیش از حدّ توان بوده است. زیرا من بر آن‌ام که هر صنعتگری که بخواهد در حرفه خود از اعتباری برخوردار باشد، باید در کارهای خود از منطق پیروی کند.<sup>۱</sup>

برخی از مفسران فلسفه افلاطونی بر آن‌اند که افلاطون به دنبال التفاتی که به علل و اسباب شکست طرح آرمانی «شهر زیبای» رساله جمهور پیدا کرد، در رساله نوامیس که در واپسین سال‌های عمر خود نوشت، نظرات خود درباره کمال طرح آرمانی را تعدیل کرد و از بسیاری از جنبه‌های آرمانی طرح نخستین خود چشم پوشید. تردیدی نیست که افلاطون، در واپسین سال‌های عمر، در برخی از نظرات پیشین خود دگرگونی‌هایی وارد کرد، اما مضمون فقره‌ای که از نوامیس آوردیم، سخنی نیست که افلاطون پس از شکست کوششی بی‌حاصل برای تحقق «مدینه فاضله» گفته باشد، بلکه مضمون این فقره از نوامیس نیز با دریافت کلی افلاطون از نسبت ارمان و واقعیت و موضوع اصولی او در این مورد سازگار است. عدم ضرورت تحقق عملی طرح کامل و آرمانی «شهر زیبا» - یا بهتر بگوییم، این‌که تحقق عملی در واقعیت در طرح آرمانی شرط کمال آن نیست، بلکه طرح آرمانی افقی برای رسیدن به کمال است و هیچ کمالی بدون در نظر داشتن چنین افقی نمی‌تواند وجود داشته باشد - از اصول اندیشه فلسفی افلاطونی است. این اشاره به طرح آرمانی به عنوان افق در رساله نوامیس را

می‌توان با فقره‌ای از رسالهٔ جمهور سنجید که در آن نیز بر ضرورت کمال طرح «شهر زیبا»، و نه بر ضرورت تحقق آن، تأکید شده است. بی‌توجهی به این دیدگاه بنیادین فلسفهٔ افلاطون و کوشش برای تفسیر «شهر زیبای» افلاطونی بر پایهٔ میانی نظری آرمانشهرهای جدید - اعم از خیالی و «علمی» - راه را بر تقلیل فلسفهٔ افلاطون به ایدئولوژی‌های سیاسی جدید هموار خواهد کرد. افلاطون در رسالهٔ جمهور می‌نویسد:

هدف ما این بود که دو فرد نمونه از این قرار در نظر گیریم و ببینیم کدام یک از آنان، نصیبش در زندگی سعادت است و کدام یک عکس آن و سپس در مورد خود به حکم اجبار منطقی، چنین نتیجه بگیریم که شخص، هر قدر به یکی از آن دو نمونه شبیه‌تر باشد، نصیب او هم در زندگی، بیشتر، مثل نصیب همان فرد نمونه است، ولی نمی‌خواستیم ثابت کنیم که آن نمونه‌ها می‌توانند وجود خارجی هم داشته باشند. گفت: «راست است.» گفتم: «اگر یک نقاش نمونهٔ کاملی از زیبایی انسان بسازد و در ترکیب اندام، کمال حسن را رعایت نماید، اما نتواند ثابت کند که یک چنین فردی، وجودی خارجی دارد، آیا به نظر تو از قدر او کاسته می‌شود؟» گفت: «به هیچ وجه!» گفتم: «پس، در این صورت، ما هم نمونهٔ یک شهر کامل را در سخن طرح نموده‌ایم. مگر ما در این مباحثه، کار دیگری کردیم؟» گفت: «نه!» گفتم: «اگر نتوانیم ثابت کنیم که تأسیس شهری که با این نمونه مطابقت داشته باشد، امکان‌پذیر است، آیا از ارزش سخن ما کاسته خواهد شد؟» گفت: «نه! هیچ کاسته نخواهد شد.» گفتم: «پس حقیقت مطلب همین است، اما اگر باز هم از من انتظار داری که برای رضایت خاطر تو توضیح دهم که تأسیس یک چنین شهری به چه طرز و تا چه حد امکان‌پذیر است، در آن صورت، تو هم به سهم خود باید برای پیشرفت این مباحثه نکاتی را مجدداً تصدیق کنی.» گفت: «چه نکاتی؟» گفتم: «آیا همان طور که هر چیز

را می توان به خوبی بیان کرد، به همان خوبی هم می توان جامعه عمل بر آن پوشانید؟ دیگران هر چه می خواهند، بگویند، اما به عقیده من، برای ادای حق هر چیزی، عملی طبعاً نارساتر از بیان است. آیا تو با من موافق هستی؟" گفت: "آری!" گفتم: "پس، از من توقع نداشته باش که آن چه را که ضمن مباحث بیان کردم، از هر حیث جامعه عمل هم ببوشانم، بلکه اگر همین قدر در بیان این مطلب موفق شوم که به چه طریق می توان شهری تأسیس کرد که تا جایی که ممکن است به هدف ما نزدیک باشد، در آن صورت، تصدیق کن که من تقاضای تو را انجام داده و همان طور که از من خواستی، عملی بودن طرح تأسیس شهر را ثابت کرده ام. آیا تو به یک چنین نتیجه ای اکتفا خواهی کرد؟ من که به سهم خود، به همین قانع خواهم بود." گفت: "من نیز به همین اکتفا می کنم."<sup>۱</sup>

افلاطون، در رساله های خود، به هر مناسبتی، این اصل فلسفه سیاسی قدیم را برجسته کرده است که در طرح بنیادگذاری شهر آرمانی، امکان تحقق عملی آن ذی مدخل نیست. پیشتر نیز به اشاره گفتیم که در فقراتی که افلاطون درباره نسبت طرح «شهر زیبا» و تحقق عملی آن سخن می گوید، ابهامی وجود دارد و هدف او از وارد کردن قیدهایی مانند «خواست خداوند» و «بخت یار»، این بوده است که بگوید طرح آرمانی «شهر زیبا» تنها «در سخن» می تواند درافکنده شود و، در واقع، به تعبیری که پیشتر آوردیم، «افقی» بیش نیست که اشاره ای به جهت سلوک انسان برای نیل به سعادت است و نه امکان رسیدن به آن. در فلسفه افلاطون، که در این مورد الزامات اندیشه فلسفی دوران قدیم را دنبال می کند، امر آرمانی در جهان «واقع» یا به گفته افلاطون، جهان محسوسات، تحقق پیدا نمی کند، بلکه به عالم مجردات عقلی تعلق دارد که نمونه اعلاء یا افقی در برابر سلوک موجودات جهان محسوس به شمار می رود. تحقق طرح شهر آرمانی، در این جهان، و به طریق اولی، توسل به قهری که می توان آن را «انقلابی» توصیف کرد، مستلزم بر

1. R, 472 c-473 b.

هم‌زدن مراتب وجود خواهد بود که به نوبه خود از ویژگی‌های اندیشه فلسفی جدید است. اندیشه بر هم‌زدن مراتب وجود و، البته، اندیشه تحقق فضیلت و سعادت، حتی در یک اجتماع مشخص انسانی، از بنیاد، یا اندیشه فلسفی قدیم ناسازگار بود. افلاطون، در دنباله فقره‌ای که از رساله جمهور نقل کردیم، بار دیگر، بر این نکته تأکید می‌کند که طرح آرمانی، به ضرورت، قابل تحقق نیست، اما می‌توان امیدوار بود که برای این که شهر بتواند از دور باطل تباهی‌ها رهایی یابد، دگرگونی بنیادینی صورت گیرد، ولی، با این همه، حتی بیان چنین دگرگونی نیز به‌رغم محتمل بودن، از دیدگاه اندیشه فلسفی قدیم، چنان خلاف‌آمد عادت می‌نمود که سقراط درباره آن با تردید بسیار سخن به میان می‌آورد:

گفتم: "پس، ظاهراً باید اکنون به پژوهش و توضیح این مطلب بپردازیم که چه معایبی، در شهرهای امروزی وجود دارد که مانع حسن اداره آنهاست و چه تغییری در وضع آنها لازم است تا با طرح اساسی شهر ما تطبیق کند. ضمناً، در مورد تغییرات هم، حداقل را در نظر گیریم، یعنی به یک یا دو نکته اکتفا کنیم یا در هر حال، تغییراتی که قائل می‌شویم، از چند فقره تجاوز ننموده و زیاد هم دامنه‌دار نباشد." گفت: "درست است!" گفتم: "به عقیده من، یک تغییر کافی است که ماهیت این شهر را به کلی دگرگون کند، البته، موضوع این تغییر، نه کوچک است نه آسان، ولی امکان‌پذیر هست." گفت: "آن تغییر کدام است؟" گفتم: "اینک من به مطلبی رسیدم که آن را به بزرگ‌ترین موج تشبیه نمودیم. این جاست که باید عقیده خود را بگویم ولو موجی از استهزا بر سر من فرو ریزد و مرا به فشار خنده و تمسخر از پای درآورد. به سخن من خوب توجه کن." گفت: "بگو!" گفتم: "ای گلاوکن عزیزم! مفاسدی که شهر ما را تباه می‌کند، بلکه به عقیده من به طور کلی، مفاسد نوع بشر، هرگز، نقصان نخواهد یافت، مگر آن‌گاه که در شهرها، فلاسفه پادشاه شوند، یا آنان که هم‌اکنون عنوان پادشاهی و سلطنت دارند،

به راستی و جداء، در سلک فلاسفه درآیند و نیروی سیاسی با حکمت توأمأ در فرد واحد جمع شود و از طرفی هم به موجب قانون سختی، کسانی که منحصرأ یکی از این دو رشته را تعقیب می‌کنند، از دخالت در اداره امور ممنوع گردند. تا این شرایط انجام نشود، هرگز، ممکن نیست طرحی که ما در ضمن این مباحثه در نظر گرفتیم، از مرحله امکان بگذرد و پا به عرصه وجود نهد، این بود مطلبی که من از مدتی پیش، می‌خواستم بگویم، ولی در اظهار آن تردید داشتم، زیرا پیش‌بینی می‌کردم که این فکر تا چه حد با عقاید جاریه، منافی و توجیه این که سعادت عمومی و خصوصی فقط با اجرای طرح ما میسر خواهد بود، چقدر دشوار است.<sup>۱</sup>

افلاطون نتایج بسیار مهمی از این بحث می‌گیرد که در این جا باید به دو مورد آن، که برای درک معنا و مفهوم فلسفه سیاسی او دارای اهمیت است، اشاره کرد. مطلب نخست به مفهوم مصلحت عمومی، به عنوان ضابطه تمیز شیوه‌های فرمانروایی، مربوط می‌شود؛ در فصل‌های آینده، این بحث را با تفصیل بیشتری در فلسفه سیاسی ارسطو و نیز فیلسوفان دوره اسلامی دنبال خواهیم کرد، اما از باب طرح بحث، به اجمال، باید بگوییم که مفهوم مصلحت عمومی در کانون فلسفه سیاسی یونانی قرار دارد و هر بحثی، در نهایت، با توجه به این مفهوم بنیادین مطرح می‌شود که بهترین شیوه فرمانروایی یا بهترین نظام حکومتی کدام است و با کدام ضابطه می‌توان فرمانروایی‌های مطلوب را از منحرف تمیز داد. در فلسفه سیاسی یونانی، در نهایت، هر بحثی با این مفهوم بنیادین پیوند داشت، و می‌توان گفت، زمانی فلسفه سیاسی یونانی بنیادگذاری شد که تدوین این مفهوم در اندیشه یونانی امکان‌پذیر شد و فیلسوفان یونانی توانستند بحث درباره سیاست و مناسبات شهروندی را با الزامات بحث عقلی سازگار کنند. افلاطون، در نوامیس، به تصریح، این مفهوم را در تدوین فلسفه سیاسی برجسته کرده است: همه این سخنان، به این بحث بازمی‌گردد که بدانیم بهترین شیوه

1. R, 473 d-e.



فرمانروایی در یک شهر کدام است و یک فرد چگونه می‌تواند زندگی خود را به بهترین وجهی سپری کند؟<sup>۱</sup>

تصویری را که افلاطون، بر سبیل مقدمه و برای تقریب به ذهن، عرضه می‌کند با تلقی عمومی یونانیان که به رقابت آزاد و برابر شهروندان اعتقاد داشتند، هماهنگ است. هم‌چنان‌که برتری میان ورزشکاران - و نیز برتری میان افراد در همه قلمروهای دیگر - امری مقدر نیست و هر برتری در میدان نبرد و مسابقه تعیین می‌شود، نشانه‌های برتری هر شیوه فرمانروایی نیز از راه نوعی مسابقه میان شیوه‌های فرمانروایی پدیدار خواهد شد. فیلسوفان یونانی، در بحث از شیوه‌های مطلوب و منحرف فرمانروایی، این باور همگانی یونانیان را به کار می‌گرفتند. در مقایسه‌ای میان فرزاندگی سیاسی اقوام خاورزمین و فلسفه سیاسی یونانی، می‌توان گفت که آن فرزاندگی از محدوده بیان سخنان حکمت‌آموزی درباره بهترین شیوه فرمانروایی، که، در واقع، اندرزهایی برای عمل به فضیلت و نیل به سعادت بود، فراتر نرفت. این اندرزهای فرزاندگان از سنخ مآثورات پیامبران بود و نسبتی با بحث‌های خردورزانه فیلسوفان نداشت؛ بدین سان، بحث درباره مضمون اندرزها و مناقشه بر گوینده آن‌ها امکان نداشت، بلکه کسانی که اندرزها خطاب به آنان بیان می‌شد، تنها می‌توانستند آن‌ها بپذیرند و به آن‌ها عمل کنند. اگر گفتگویی در اندرزنامه‌ها بتوان پیدا کرد، ماجرابی است که میان مرید و مراد جریان دارد و مرید را نمی‌رسد که در اندرزهای مراد خود بیچد. بحث خردورزانه یونانیان، از این حیث با گفتگوهای افلاطونی آغاز می‌شود که نتیجه بحث، به هیچ وجه، در آغاز گفتگو معلوم نیست و در نخستین گفتگوهای افلاطونی نیز سقراط بیشتر از آن‌که ادعای پاسخ به پرسش‌ها را داشته باشد، علم به جهل خود را موضوع پرسش قرار می‌دهد تا پرسشی دقیق مطرح کرده باشد. در بحث افلاطون درباره شیوه‌های فرمانروایی نیز شیوه فرمانروایی مطلوب او از پیش معلوم نیست، تا جایی که او بحث درباره شیوه‌های فرمانروایی را از نبردی در میدان پیکار قیاس می‌گیرد و در این بحث، مانند

1. L, 702 a-b.

تماشایان مسابقه، در انتظار پایان زورآزمایی می‌ماند. افلاطون، در رساله جمهور، پس از توصیف انواع گوناگون شیوه‌های فرمانروایی و اخلاقی که با هر یک از آن شیوه‌ها سازگار است، می‌نویسد:

گفتم: "اکنون، مانند داوری که در پایان [مسابقه، نمایش یا هنروازی] رأی خود را اعلام می‌کند، تو نیز رأی خود را بیان کن که از نظر تأمین سعادت از پنج نوع [اخلاق و شیوه فرمانروایی] که ذکر کردیم — یعنی پادشاهی، تیموکراسی، الیگارشی، دموکراسی و خودکامگی — کدام یک در مرتبه اول است، کدام، در مرتبه دوم و هم‌چنین تا آخر قرار می‌گیرند." گفت: "داوری درباره این امر مشکل نیست. به همان ترتیبی که از نظر خوبی و بدی و سعادت و ضد آن، مانند همسرایان، وارد صحنه شده‌اند."<sup>۱</sup>

گفتیم که موضوع فلسفه سیاسی افلاطون، بحث درباره نظام سیاسی مطلوب یا بهترین شیوه فرمانروایی است و از این‌رو، بار دیگر تکرار می‌کنیم که نظام مطلوب او یا مدینه فاضله — یا utopia در تداول جدید آن، به عنوان مثال، در عنوان رساله‌ای با همین نام از تامس مور — نسبتی ندارد. اگرچه چنان‌که گذشت، در متن رساله جمهور، واژه یونانی u-topos که اصطلاح utopia در زبان‌های جدید اروپایی از آن گرفته شده، به کار رفته است، اما معنایی که افلاطون از آن مراد می‌کرد، به طور کلی، نقیض دریافت جدید آن و بویژه به عنوان مفهومی نو در فلسفه سیاسی، بود. وانگهی، افلاطون، به عنوان بنیادگذار فلسفه سیاسی، در مخالفت با منطق اندرزه‌های سیاسی فرزندان خاورزمین، در بحث از امر سیاسی و شیوه‌های فرمانروایی، بنیاد فلسفی نویی را مطرح کرد و، بدین سان، با نوعی از حکمت سیاسی یا اندیشه سیاسی مبتنی بر اساطیرالاولین که مذهب مختار یونانیان بود و همروس و هسیودس آن باورها را تدوین کرده بودند، گسستی ایجاد و گفتاری فلسفی و خردورزانه درباره امر سیاسی تدوین کرد. در واقع، افلاطون، با تکیه بر نتایج این رویکرد نقادانه به منطق اندرزنانه‌ها و سیاست

1. R, 580 b-c.

برآمده از اساطیرالاولین، از سویی، و طرح مدینه‌ای در عالم مجردات عقلی، از سوی دیگر، توانست فلسفه سیاسی را بنیادگذاری کند. افلاطون، با جانشین کردن فرمانروایی فیلسوفان به حکومت کاهنان و شاهان فرهمند، به گونه‌ای که در سپیده‌دم تاریخ یونان پدیدار شده بود، بحث فلسفی در بنیادهای فلسفی شهر، یا اندیشه سیاسی خردورزانه را در برابر حکمت سیاسی اسطوره‌ای مطرح و فلسفه سیاسی به معنای دقیق آن را تأسیس کرد. این فلسفه سیاسی، به طور کلی، در مکانی میان آرمانشهرهای جدید، از سویی، و قلمرو سیاست عملی، از سوی دیگر، قرار دارد و شهر زیبای افلاطونی، ناظر بر نظام مطلوبی است که جز در افق فضیلت تحقق پیدا نمی‌کند.

افلاطون، در رسالهٔ مرد سیاسی، برای توضیح جایگاه سیاست، تمثیل دو دایرهٔ کیهانی را آورده است که پرتوی بر سرشت فلسفه سیاسی در اندیشهٔ افلاطون و بنیادگذاری او می‌افکند. افلاطون، در نظام آفرینش، دو دایرهٔ کیهانی را از یکدیگر تمیز می‌دهد: در دایرهٔ نخست - یعنی دورهٔ پیش از هبوط انسان - خداوند امور عالم را در دست داشت و به بهترین وجهی آن را اداره می‌کرد. در این دوره، مردم از زهدان طبیعت زاده می‌شدند و بی‌آن‌که محکوم به کار و تولید مثل باشند، در دامن خدایان، پرورش می‌یافتند، اما در دومین دایرهٔ کیهانی، خداوند عالم را به حال خود رها کرد و انسان، به دنبال این هبوط، در دام ضرورت‌ها گرفتار شد. بدین سان، در این دوره، افراد انسانی که، به خلاف دورهٔ نخست، به حال خود رها شده بودند، مجبور شدند به کار، تولید مثل و تشکیل خانواده کردن بگذارند و نیز در همین دوره سیاست، به عنوان نظام تدبیر مدینه‌ای که خداوند آن را به حال خود رها کرده است، در افق مناسبات اجتماع انسانی پدیدار شد. افلاطون، با آوردن تمثیل دو دایرهٔ کیهانی، گسستی از سنت اسطورهٔ خدا-شبان افراد انسانی که همروس و هسیودس پذیرفته بودند، ایجاد کرد و در همان رساله، تعریف مرد سیاسی به شبان، به عنوان خلیفهٔ خدا-شبان گلهٔ انسانی را درست ندانست. افلاطون با آوردن این تمثیل کوشش می‌کند نشان دهد که سیاست، به گونه‌ای که او در رساله‌های خود توضیح داده است، تنها در غیاب و غیبت

خدایان پدیدار می‌شود و افلاطون، با آوردن تمثیل دو دایره کیهانی که از نوشته‌های اساطیری یونانی وام می‌گیرد، و تفسیر آن با اسلوب تأمل فلسفی، از زبان اسطوره برای خروج از آن استفاده می‌کند. افلاطون با این تفسیر اسطوره با اسلوب تأمل فلسفی مبتیایی نو برای بنیادگذاری فلسفه سیاسی فراهم آورد و با تکیه بر نتایج این گسست از اسطوره‌های شاه-شبان، زبان اسطوره را برای نقادی منطقی آن به کار گرفت.

افلاطون، در رسالهٔ مرد سیاسی، در گفتگویی میان سقراط جوان و مردی بیگانه برای تعریف مرد سیاسی، دو شیوهٔ فرمانروایی مطلوب و منحرف و ضابطهٔ تمیز میان آن دو را مطرح می‌کند. پیش از آن‌که تفصیل سخن افلاطون را در این باره بیاوریم، یادآور می‌شویم که افلاطون - و نیز چنان‌که خواهد آمد، ارسطو - در بحث از نظام‌های حکومتی و شیوه‌های فرمانروایی، تمایزی میان صورت نظام‌ها و مضمون آن‌ها وارد می‌کند. اگرچه، در آغاز بحث سقراط جوان، سخن از شمار فرمانروایان در میان است، اما معیار سنجش خوبی و بدی شیوه‌های فرمانروایی، شمار فرمانروایان آن‌ها نیست، بلکه افلاطون مضمون نظام‌های حکومتی را به عنوان ضابطهٔ ارزیابی مطرح می‌کند، یعنی شیوه‌های فرمانروایی را به لحاظ رعایت و تأمین مصالح عمومی شهروندان و رعایت یا عدم رعایت قانون می‌سنجد. این نکته برای فهم درست تمایز فلسفهٔ سیاسی یونانی از دیگر جریان‌های اندیشهٔ سیاسی دارای اهمیت است که همهٔ فیلسوفان یونانی، به‌رغم اختلاف نظرهای آنان دربارهٔ نظام حکومتی مطلوب، این اصل کلی را می‌پذیرفته بودند که نظام حکومتی مطلوب جز حکومت قانون، به عنوان تنها امکان تأمین مصلحت عمومی همهٔ شهروندان، نمی‌تواند باشد. افلاطون، در رسالهٔ مرد سیاسی، پس از تعریف مرد سیاسی، به طبقه‌بندی کهن یونانیان از شیوه‌های فرمانروایی که در فصل نخست از سخن هرودت نقل کرده‌ایم، باز می‌گردد و آن‌گاه این پرسش را مطرح می‌کند که زندگی در کدام یک از این نظام‌های حکومتی با دشواری‌های کمتری همراه است. افلاطون، در همان رساله، پیش از ورود در این بحث، کوشش کرده بود، بار دیگر، تعریفی از

صناعت فرمانروایی آرمانی عرضه کند، اما در فقره‌ای که در این جا می‌آوریم، با اعتراف به این که این شیوه فرمانروایی، آرمانی است و با توانایی‌های بشری سازگار نیست، می‌نویسد :

بیگانه : "بدین سان، میان این شیوه‌های فرمانروایی ناقص، در کدام یک، زندگی با رنج کمتری همراه است و قابل تحمل‌ترین آن‌ها کدام است؟ البته می‌دانیم که زندگی در همه آن نظام‌ها غیر قابل تحمل است. این نکته‌ای است که باید به آن توجه داشت، اگرچه نظر به بحث کنونی ما نکته‌ای فرعی است، اما شاید، هر عملی که ما انجام می‌دهیم، ناظر بر همین مسئله است." سقراط جوان : "در این باره بحث کنیم! چگونه می‌توان در این باره بحث نکرد؟"<sup>۱</sup>

افلاطون آن چه در جمهور درباره پتیارگی همه شیوه‌های فرمانروایی موجود و غیر قابل تحمل بودن آن‌ها گفته بود، بار دیگر، در این رساله تکرار می‌کند. بدیهی است که افلاطون، در قیاس با شیوه فرمانروایی آرمانی، همه نظام‌های حکومتی موجود را به یک درجه تباه می‌دانست، اما تأکید او بر نظام آرمانی موجب نشده است که بر واقعیت‌های سیاسی زمانه و توانایی‌های سرشت انسان توجه نداشته باشد. از این رو، افلاطون، در دنباله فقره‌ای که از مرد سیاسی آوردیم، به شش شیوه فرمانروایی اشاره می‌کند و مانند دیگر نویسندگان یونانی رعایت قانون را - که مبین مصلحت عمومی شهروندان است - به عنوان ضابطه تمیز شیوه‌های فرمانروایی درست از منحرف وارد می‌کند.

بیگانه : اینک باید به تو بگویم که میان این سه شیوه فرمانروایی، یک شیوه واحد، پررنج‌ترین و در عین حال راحت‌ترین آن‌هاست." سقراط : "منظور تو چیست؟" بیگانه : "منظوری جز این ندارم که حکومت یک نفر، چند نفر، و یا انبوه مردم، سه نظام حکومتی اصلی هستند که پیش از آن که از بحث خود دور بیفتیم، درباره آن‌ها سخن گفتیم." سقراط : "درست است." بیگانه : "پس، هر یک از آن سه را

1. P, 302 b.

به دو بخش تقسیم کنیم تا شش [شیوه فرمانروایی] به دست آید و شیوه فرمانروایی راستین را هفتمین آن‌ها قرار دهیم. "سقراط: "چگونه؟" بیگانه: "گفتم که از حکومت یک فرد، پادشاهی و خودکامگی به دست می‌آید، از حکومت گروهی از مردم، حکومت اشراف - که نامی نویدبخش است - و الیگارش‌ی؛ اما درباره حکومت انبوه مردم، تنها به ذکر نظامی که دموکراسی نامیده می‌شود، بسنده کردیم، ولی اینک باید آن را به عنوان امری دوگانه در نظر آوریم." سقراط جوان: "چگونه می‌توان آن را دوگانه در نظر آورد و به دو بخش تقسیم کرد؟" بیگانه: "مانند دیگر نظام‌ها، اگرچه که دموکراسی نام دومی ندارد. به هر حال، در دموکراسی نیز حکومت، برابر قانون یا خلاف آن ممکن است، چنان‌که در دیگر شیوه‌های فرمانروایی." سقراط: "چنین است." بیگانه: "بنابراین، آن‌گاه که ما در جستجوی نظام حکومتی راستین بودیم، این تقسیم ضروری نبود و این را نیز توضیح دادیم، اما وقتی این شیوه فرمانروایی کامل را کنار گذاشتیم و نظام‌های دیگر را به عنوان نظام‌های اجتناب‌ناپذیر قبول کردیم، مطابقت و یا عدم مطابقت با قوانین، در هر یک از نظام‌های حکومتی، مبنای تقسیم به شمار می‌رود." بیگانه: "پس، پادشاهی متکی بر قواعد درست نوشته که آن‌ها را قانون می‌نامیم، بهترین نظام در میان این شش شیوه فرمانروایی است، اما بدون قانون، پادشاهی، زندگی را به پررنج‌ترین و غیر قابل تحمل‌ترین زندگی تبدیل می‌کند."<sup>۱</sup>

غایت صناعت فرمانروا تأمین مصلحت عمومی همه شهروندان است و، در فلسفه سیاسی افلاطون، مضمون این مصلحت جز قانون، به عنوان بیان مصلحتی که از نفع خصوصی افراد فراتر می‌رود، نیست. هر شیوه فرمانروایی را آن‌گاه می‌توان مطلوب خواند که قانون فرمانروا باشد و نه فرد. اگرچه افلاطون

1. P, 302 c-d.

فیلسوف-شاه آرمانی را ورای قانون - یا بهتر بگوییم، عین قانون یا به تعبیر فارابی واضح شریعت - می‌دانست، اما فرمانروایی او از این حیث ورای قانون تلقی می‌شد که دادگتر از قانون می‌توانست باشد، زیرا قانون، ناظر بر موارد عام است و هر حادثه‌ای در مناسبات شهروندی موردی خاص است. از این حیث، افلاطون تصور می‌کرد که وجود فیلسوف-شاه عین قانون عامی خواهد بود که ناظر بر همه موارد خاص نیز هست. در فقدان فیلسوف-شاهی که عین قانون باید باشد، افلاطون، ناچار، در رسالهٔ مرد سیاسی، قانون را برتر از فرمانروا قرار می‌دهد. این تأکید بر قانون، به عنوان ضابطهٔ سنجش میان نظام‌های سیاسی متفاوت، از این حیث انجام می‌شود که از دیدگاه افلاطون، مصلحت عمومی همهٔ شهروندان، به نوعی، در قانون به ودیعه گذاشته شده است و تأمین مصلحت عمومی، به عنوان نقیض خودکامگی - که یونانیان بدترین شیوهٔ فرمانروایی می‌دانستند - غایت ایجاد شهر است. افلاطون، در فقره‌ای از دفتر سوم رسالهٔ جمهور، به تصریح، علاقهٔ به تأمین مصالح عمومی را یگانه ضابطهٔ گزینش فرمانروایان شهر آرمانی می‌داند و می‌نویسد:

گفتم: "پس، باید از میان همهٔ نگاهبانان کسانی را انتخاب کنیم که سرشت آنان آشکارا به گونه‌ای باشد که بتوان مطمئن بود که در زندگی خود، پیوسته و بی‌هیچ قیدی، جز به مصلحت شهر عمل نمی‌کنند؛ اما اگر این طور نشد و یکی از آنان از تن در دادن به کار خودداری کرد؟" گفت: "به راستی که مردان شایسته همین‌ها هستند." گفتم: "به نظر من باید آنان را در سنین مختلف عمر زیر نظر داشته باشیم تا به یقین معلوم شود که آنان با توجه به اصلی که مورد نظر ماست، نگاهبانان خوبی برای شهر هستند، و اگر تطمیع یا تهدیدی در میان نباشد، هرگز این اصل را فراموش نمی‌کنند که وظیفهٔ آنان انجام هر عملی است که مصلحت شهر در آن باشد."<sup>۱</sup>

فرمانروایان شهر باید، «تا جایی که امکان داشته باشد، موجبات سعادت شهر را»

1. R, 412 d-e.

فراهم آورند و وظیفه اصلی آنان نیز در نظام حکومتی مطلوب، تأمین مصالح شهر است و نه منافع گروه ویژه‌ای از شهروندان، حتی اگر این گروه، اکثریت شهروندان بوده باشند.<sup>۱</sup> مخالفت افلاطون با دموکراسی، و نقادی ارسطو از این نظام سیاسی از دیدگاه متفاوتی، با تکیه بر این ضابطه اساسی انجام می‌گیرد که در دموکراسی - که مبتنی بر تأمین و حفظ منافع اکثریت است - مصلحت همه شهروندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد. تأکید افلاطون بر ضرورت التفات به ضابطه مصلحت عمومی به حدی است که او - که چنان‌که خواهیم دید اعمال زور و خشونت را که به طور کلی مغایر با سیاست آرمانی و فضیلت می‌دانست - اجبار را در مورد فیلسوفانی که به عالی‌ترین مراتب درک خیر محض رسیده‌اند، برای وادار کردن آنان به خدمت به شهر و مصالح آن مجاز می‌داند. افلاطون، در پاسخ به این پرسش که آیا وادار کردن فیلسوفانی که در عالم معقولات سیر می‌کنند و به لذت شهود عقلی و نظاره خیر محض رسیده‌اند، به قبول فرمانروایی در شهر، بی‌عدالتی به شمار نمی‌آید؟ از زبان سقراط می‌گوید:

گفتم: "ای دوست عزیز فراموش کردی که غایت قانون تأمین حداکثر سعادت برای طبقه ممتازی از اهالی شهر نیست، بلکه این است که با ایجاد سازش میان شهروندان، سعادت در همه شهر تحقق پیدا کند، با اقناع یا به اکراه، به گونه‌ای که هر گروهی از آنان، خدمتگزار گروه دیگری از شهروندان و، بدین سان، خدمتگزار اجتماع باشد. غایت قانون، با تربیت چنین مردانی در شهر، این نیست که اجازه دهد هر کسی چنان‌که دلخواه اوست، عمل کند، بلکه هدفی جز این ندارد که آنان را به کاری وادارد که به یاری یکدیگر در راه تأمین انسجام شهر بکوشند."<sup>۲</sup>

ضابطه عمده تمیز شیوه‌های فرمانروایی در فلسفه سیاسی افلاطون مصلحت عمومی و غایت هر فرمانروایی آرمانی نیز چنان‌که ارسطو نیز بر آن بود، تأمین مصلحت عمومی برای نیل به سعادت است که جز از مجرای عمل به

1. R, 466 a-c.      2. R, 519 d-520 a.



فضیلت امکان‌پذیر نمی‌تواند باشد. در این مورد نیز فلسفه سیاسی افلاطون، در اصول کلی آن، ویژگی‌های عمومی اندیشه فلسفی یونانی را بازتاب می‌دهد که مبتنی بر نقادی رابطه خدایگان و بنده و تأکید بر مناسبات سیاسی یا شهروندانه میان افراد انسانی آزاد بود و رابطه سیاسی، به معنای دقیق کلمه، جز این نبود. افلاطون، در تأکید بر این معنا، در نوامیس، تا جایی پیش می‌رود که فراهم آوردن زمینه مناسب برای «بیشترین سعادت و بیشترین دوستی متقابل ممکن برای شهروندان» را هدف اصلی قانونگذاری می‌داند.<sup>۱</sup> بحث افلاطون، درباره اهمیت عمل به فضیلت برای نیل به سعادت، با تکیه بر این تحلیل آغاز می‌شود که صنعت فرمانروایی سیاسی با اعمال خشونت نسبتی ندارد و چنان‌که در رساله مرد سیاسی، به تصریح، گفته است، خلط میان فرمانروای خودکامه و مرد سیاسی و شیوه فرمانروایی آن دو را اشتباهی بزرگ می‌داند:

بیگانه: "اما سقراط از این که بگذریم، مگر نه این است که، در نهایت، خطایی بزرگ از ما سر زد؟" سقراط جوان: "کدام؟" بیگانه: "حتی اگر ما یقین می‌داشتیم که هنر خوراک دادن به گله دویان وجود دارد، حق نداشتیم کار خود را خاتمه یافته تلقی کنیم و بلافاصله بگوییم که این صنعت، صنعت پادشاه و مرد سیاسی است؟" سقراط جوان: "و در این صورت؟" بیگانه: "چنان‌که گفتیم، نخستین امر، عبارت بود از تغییر نام تا آن را به مفهوم تیارداشت، و نه غذا دادن، نزدیک کنیم، و آن‌گاه، مفهوم تیارداشت را نیز به دو بخش تقسیم کنیم، زیرا این مفهوم نیز شامل بخش‌هایی خواهد بود که به هیچ وجه بی‌اهمیت نیستند." سقراط جوان: "کدام بخش‌ها؟" بیگانه: "نخست، بخشی که ما را به جدا کردن شبان‌خدایی و پرستار انسانی راهبر می‌شد." سقراط جوان: "درست است." بیگانه: "آن‌گاه، با جدا کردن این صنعت تیارداشت، لازم می‌آید تا خود آن را به دو بخش تقسیم کنیم." سقراط جوان: "چگونه؟" بیگانه: "با

1. L, 743 c.

جدا کردن آنچه به قهر تحمیل می‌شود و آنچه به اختیار پذیرفته می‌شود. "سقراط: "بدیهی است. بیگانه: "خلاصه، به خاطر بی‌توجهی به این نکته بود که ما دچار آن خطای ابلهانه‌ای شدیم که میان پادشاه و خودکامه را خلط کنیم، در حالی که خود آن دو و شیوه فرمانروایی آنها به یکدیگر شباهتی ندارند." سقراط: "درست است!" بیگانه: "مگر نه این است که اینک باید سخن خود را، چنان‌که گفتم، تصحیح کنیم و صناعت انسانی تیارداشت را مطابق این که آن به قهر تحمیل یا به اختیار پذیرفته شده است، تقسیم کنیم؟" سقراط: "چنین است!" بیگانه: "آیا نمی‌توانیم آن‌گاه که تیارداشت، به قهر تحمیل می‌شود، آن را خودکامگی و آن‌گاه که گله دوپایان به اختیار می‌پذیرد، سیاسی بنامیم و بگوییم که از این پس، آن کس که این صناعت را به کار خواهد گرفت به حقیقت پادشاه یا مرد سیاسی است؟"<sup>۱</sup>

تمایزی که افلاطون، در ادامه سنت خودکامگی ستیزی شهرهای یونانی، پیش از ارسطو که در رساله سیاست نظریه منسجمی درباره حکومت قانون تدوین کرد، میان دو شیوه فرمانروایی وارد می‌کند، از اصول فلسفه سیاسی او و اندیشه یونانی است. این اصل فلسفه سیاسی افلاطون، حتی برای «شهر زیبای» آرمانی او دارای اهمیت است و نقادی افلاطون از دموکراسی نیز مبتنی بر این ارزیابی از آن شیوه فرمانروایی است که در حکومت جمهور مردم نه مصالح عمومی که منافع اکثریت مردم تأمین می‌شود. وانگهی، در نقادی افلاطون از حکومت قانون و این‌که او در شهر آرمانی خود فرمانروایان فیلسوف را بالاتر از قانون قرار می‌دهد، ناشی از این تجربه اوست که گاه باشد در حکومت قانون، آن‌جا که «مردمسالاران» قانون‌هایی به نفع توده‌های عوام وضع کرده باشند تا دموکراسی، یا مردمسالاری، را با دماغ‌کوژی یا عوام‌فریبی سودا کنند، قانون، به ضرورت، مبین مصالح عمومی نباشد و در چنین مواردی فرمانروایی که عین قانون است،

1. P, 276 c-e.

می تواند، به عنوان کسی که می داند «خوب و دادگرانه، در حال و آینده» چیست، قانون را برابر الزامات مصلحت عمومی اصلاح کند. از این حیث، می توان گفت که شهر آرمانی افلاطون، حکومتی و رای قانون نیست، بلکه حکومت قانونی است که در آن قانون در فرمانروایان تجسم پیدا کرده است تا راه بر خودکامگی بسته باشد. فرمانروایی آرمانی افلاطون، حکومتی قانونی است که در آن قانون عین «خوبی و دادگری، در حال و آینده» باشد و نه حکومت قانون اکثریت، چنانکه، به نظر افلاطون، حکومت قانون آتن بود که «دادگرتترین مرد زمانه» را به اعدام محکوم کرد. بدیهی است که چنانکه از سوانح احوال افلاطون و تحول فلسفه سیاسی او می دانیم، این فیلسوف، با گذشت زمان و در عمل، دگرگونی هایی در این موضع اصولی فلسفه سیاسی خود وارد کرد، اما به هر حال، آن را به عنوان افق سیاست آرمانی نفی نکرد. دلیل این امر آن است که افلاطون، هرگز، از اصل اساسی تأکید بر حکومت قانون عدول نکرد، زیرا حکومت قانون تنها شیوه فرمانروایی بر مردمان آزاد و مبتنی بر رعایت مصلحت همه شهروندان است، در حالی که فرمانروایی خودکامگان شهر را به تباهی و زوالی ناگزیر می راند و جز مسکینان و فرومایگان بر آن گردن نمی گذارند. افلاطون، در نامه هفتم، در این باره، به یاران و اطرافیان دیون می نویسد:

باید که سیسیل، یا هر شهر دیگری — دست کم، من بر آن ام — نه به خودکامگان، که به قوانین گردن بگذارد، زیرا تبعیت از خودکامگان نه به نفع خودکامگان است و نه به نفع آنان که از خودکامگان فرمان می برند، نه خود آنان، نه فرزندان و نه نوادگان آنان. از این میان جز تباهی کامل بر نخواهد خاست. تنها مسکینان در روح و فرومایگان، به چنین سودهایی دل می بندند، زیرا آنان نمی دانند که در کارهای خدایان و مردمان، در حال و آینده، چه چیزی خوب و دادگرانه است.<sup>۱</sup>

افلاطون، در مناسبات میان افراد انسانی در اجتماع دو گونه مناسبات طبیعی

1. *LL*, 334 c-d.

و قانونی را از یکدیگر تمیز می‌دهد؛ چیرگی گروهی بر گروه دیگر، اگر بتوان گفت، امری طبیعی در شرایط رابطه «آزاد» طبیعی است، در حالی که قانون ناظر بر خدمت به هموعان است.<sup>۱</sup> پادشاه- فیلسوف، در طرح «شهر زیبای» آرمانی افلاطون، در رساله جمهور، از این حیث، فراتر از قانون قرار می‌گیرد و بر آن اشراف دارد که او، در هر عملی، به نمونه‌ی اعلا‌ی صور معقول توجه دارد و مطابق آن عمل می‌کند. آن‌جا که این شرط موجود نباشد، چنان‌که افلاطون امکان تحقق آن را بسیار اندکی می‌دانست، اصل، در فرمانروایی، التفات به واقعیت «قدر طاقت بشری» انسان در شرایط شهرهای موجود است، به شرطی که الزامات سیاست آرمانی در مد نظر قرار گرفته باشد. افلاطون، در رساله مرد سیاسی، با توجه به توانایی‌های سرشت انسانی، این قاعده کلی سیاست را پذیرفت که قانون، به هر حال، بر اراده‌های همگان برتری دارد و اینان باید از آن تبعیت کنند.<sup>۲</sup> او، در مقایسه‌ای میان صناعت پزشکی و سیاست و نیز با تکیه بر تحلیل خود از عدم جواز اعمال خشونت، در فقره‌ای از نامه هفتم، به دو اصل اساسی برای درک معنای فلسفه سیاسی خود اشاره می‌کند: نخست این‌که اعمال خشونت، تنها در مورد بردگان - یعنی در مناسبات خدایگان و بنده که نمی‌توان آن مناسبات را شهروندان توصیف کرد - وجهی دارد، اما برای اعمال قهر و خشونت در مورد مردمان آزاد که، از این حیث که آزاد و برابرند، مناسبات سیاسی و شهروندی میان خود ایجاد می‌کنند، نمی‌توان توجهی پیدا کرد. دیگر این‌که با توجه به این موضع اساسی، افلاطون تحقق شیوه فرمانروایی دادگرانه را تنها از مجرای عمل به فضیلت و تقوا امکان‌پذیر می‌داند؛ بنابراین، هیچ کوششی برای اعمال خشونت با نظام دادگرانه و نظام سیاسی مطلوب سازگار نیست. افلاطون، آن‌گاه که هواداران فلسفه سیاسی او استاد خود را به جزیره سیراکوس فراخواندند تا در براندازی حکومت فرمانروای خودکامه و ایجاد شهر آرمانی راهنمای آنان باشد، با تکیه بر این دو اصل بنیادین از شرکت در چنین اقدامی خودداری کرد و در نامه هفتم، که شرحی از سوانح سفر به آن جزیره و تلقی او از نسبت عمل و نظر در

1. *L.*, 890 c.      2. *P.*, 276 c-277 a.

فلسفه سیاسی است، معنا و هدف سفر خود را به آن جزیره به روشنی بیان می‌کند. افلاطون می‌نویسد:

آیا نخستین وظیفه مشاور یک بیمار، اگر این بیمار روش بدی را در پیش گرفته باشد، آن نیست که شیوه زندگی او را تغییر دهد؟ اگر بیمار به دستور او گردن بگذارد، دستورهای دیگری به او خواهد داد، اما اگر بیمار از پذیرفتن دستورها خودداری کند، من بر آن‌ام که بر مرد درستکار و پزشک راستین است که دیگر با او رایزنی نکند. بر عکس، اگر کسی به رایزنی با او تن در داد، مردی سست‌عنصر و نیرنگباز بیش نیست. این سخن در مورد شهر نیز راست می‌آید، اعم از این که یک فرد یا گروهی امور آن را اداره کنند، اگر به درستی بر آن شهر فرمان رانده شود و شهر راه درستی را دنبال کند، و به اندرزی مفید نیاز داشته باشد، از روی خرد می‌توان از اندرز دادن دریغ نکرد. بر عکس، اگر در شمار شهرهایی باشد که یکسره از قانون‌های دادگرانه روی برگردانده‌اند و به هیچ وجه از چنین قانون‌هایی تبعیت نمی‌کنند، بلکه از مشاوران خود می‌خواهند که به اصول حکومتی آن دست نزنند و هیچ بخشی از آن را دگرگون نکنند، زیرا در غیر این صورت محکوم به مرگ خواهند شد، کسی که با نشان دادن راهی که هر کاری را برای آنان آسان‌تر خواهد کرد و با اندرزهای خود در خدمت اراده و هوس‌های آنان درآید، کسی که چنین نقشی را بپذیرد، چنین فردی در نظر من مردی سست‌عنصر بیش نیست. بر عکس، کسی که از تن در دادن به چنین کاری خودداری کند، به نظر من مردی دلیر است. احساس من چنین است، و زمانی که کسی درباره شیوه زندگی خود با من رایزنی کند، اعم از این که درباره پول یا سلامتی، جسم یا جان بوده باشد، اگر رفتار عادی او با برخی ضرورت‌ها مطابقت داشته باشد، یا دست‌کم، بخواهد درباره موضوع رایزنی از دستورهای من اطاعت

کند، با کمال میل، مشاور او خواهم بود و به خاطر رهایی از عذاب وجدان از مشورت خودداری نخواهم کرد، اما اگر چیزی از من نپرسند، یا اگر آشکارا معلوم باشد که کسی به حرف من گوش نخواهد داد، خودسرانه، نظر خود را به چنین کسانی عرضه نخواهم کرد و به قهر متوسل نخواهم شد، حتی اگر آن شخص فرزند من باشد. البته، به برده‌ام اندرز خواهم داد و اگر تن در نداد، مجبور خواهم کرد، اما اجبار پدر و مادر را امری خلاف فضیلت می‌دانم، مگر این که دچار جنون شده باشند. چنان که آنان شیوه زندگی نامطلوبی در پیش گرفته باشند که مطابق میل من نیست، به نظر من نه صلاح است که آنان را با سرزنش‌های خود بیهوده آزار دهیم و نه این که برای ارضای هوس‌های آنان، که من به هیچ وجه دوست نمی‌دارم مطابق آن‌ها زندگی کنم، با تعریف‌های خود آنان را خوشنود سازم.<sup>۱</sup>

افلاطون در موارد دیگری از رساله‌های خود، بویژه در دو رساله جمهور<sup>۲</sup> و نوامیس<sup>۳</sup> رایزنی در سیاست را با مشاوره پزشکی مقایسه کرده و نتایج مهمی برای فلسفه سیاسی گرفته است. رایزنی شالوده‌مناسبات شهروندی یا سیاست به معنای دقیق کلمه است، زیرا در قلمرو سیاست، اصل آزادی و برابری افراد است و کسی بر کسی ولایت ندارد و بنابراین، اعمال خشونت در سیاست برای اصلاح امور شهر نقض غرضی بیش نیست. افلاطون مثال مشاوره پزشکی را از این حیث به تأکید می‌آورد که تا زمانی که بیماری تصمیم به درمان درد خود نگرفته باشد، پزشک نمی‌تواند او را مجبور به پیروی از دستورهای خود کند. قلمرو مناسبات شهروندی، یا سیاست، گستره برابری و آزادی است و جز محجوران واقعی کسی را نمی‌توان محجور به شمار آورد. افلاطون، در دنباله فقره‌ای که از نامه هفتم آوردیم، به رفتار اهل فلسفه در قبال بیمارهای شهر خود اشاره می‌کند و او را از وارد شدن در هر عمل سیاسی که از صرف رایزنی برای

1. *LL.* 330 e-331 e.2. *R.* 425 e sq.3. *L.* 720 a sq.

اصلاح نهادها فراتر رود و نیازمند اعمال خشونت باشد، بر حذر می‌دارد. مضمون این عبارت را، که در فقراتی از رساله‌های دیگر افلاطون نیز به شیوه‌های مختلف آمده است، چنان‌که در فصل پنجم خواهیم گفت، در فلسفه مدنی فارابی، آن‌جا که معلم ثانی از ضرورت هجرت فیلسوف سخن به میان می‌آورد، می‌توان پیدا کرد.

وضع فرزانه در قبال شهر خود نیز باید چنین باشد. اگر در نظر او شهر به درستی اداره نشد، باید که سخن بگوید، اما به شرطی که گواهی برای شنیدن وجود داشته باشد و خطر مرگ او را تهدید نکند، ولی اگر تغییر شیوه فرمانروایی جز با تبعید و کشتار عملی نباشد، نباید برای دگرگونی شیوه فرمانروایی شهر دست به خشونت بزند. او باید عزلت اختیار کند و برای شهر و خود دست دعا به درگاه خدایان بلند کند.<sup>۱</sup>

بار دیگر، تکرار می‌کنیم که عدم جواز اعمال خشونت در مناسبات شهروندانه و تمایز میان مناسبات شهروندانه و رابطه خدایگان و بنده، اصل اساسی فلسفه سیاسی افلاطونی است. او، به هر مناسبتی، ناسازگاری فضیلت، به عنوان وسیله نیل به سعادت، با اعمال خشونت را برجسته کرده و توضیح داده است که جایی که خشونت اعمال شود، فضیلت، حتی اگر بتوان به آن عمل کرد، معنایی نخواهد داشت. افلاطون، در نامه هفتم، بیش از دیگر رساله‌های خود، بر ناسازگاری فضیلت با خشونت تأکید کرده است. سبب این تأکید، شاید، آن باشد که آن نامه، بیشتر از آن‌که نوشته‌ای فلسفی به معنای دقیق باشد، رساله‌ای عملی است و در آن نامه افلاطون نسبت عمل سیاسی و نظر فیلسوف را مورد بررسی قرار می‌دهد و بنابراین، در عین حال، گفتاری در نسبت اخلاق و سیاست است. این پرسش برای فهم سرشت فلسفه سیاسی افلاطون دارای اهمیت است که اگر برابر اصول سیاست آرمانی، که او در رساله‌های خود مطرح کرده است، فضیلت و شهر آرمانی افقی ناگزیر برای افراد انسانی است و باید فیلسوفان را فرمانروایان

شهر قرار داد تا به اصلاح تباهی پردازند، چه نسبتی میان اعمال قهر و خشونت با فضیلت می تواند وجود داشته باشد؟ افلاطون پاسخ این پرسش اساسی را در فقره‌ای بسیار پراهمیت از نامه هفتم داده است: او، با توجه به مبانی فلسفه قدیم، به تصریح، می گوید که پیوسته باید ملاحظات اخلاقی بر عمل سیاسی اشراف داشته باشد و می نویسد که چنان که انتخاب میان تحمل خشونت و ارتکاب آن وجود داشته باشد، او، به عنوان فیلسوف، آن را بر این ترجیح می دهد.<sup>۱</sup> توضیح این ترجیح در همان نامه به تفصیل آمده است: اعمال خشونت، از نظر افلاطون، اگرچه آغازی دارد، اما انجामी ندارد، زیرا، هر بار و در هر فرصتی، کسانی که با اعمال قهر بر آنان ستم رفته است، با همه توان خود بر ستمگران خواهند شورید و چنان که بر ستمگران پیروز شوند، به خشونتی بیشتر و ستمی مضاعف دست خواهند زد، و تردیدی نیست که این دور باطل اعمال خشونت تا برآمدن گروهی از فرزندان که بتوانند «آشتی ملی» را شعار خود قرار دهند، ادامه خواهد کرد. افلاطون، در نامه هفتم، در ادامه اندرزهای خود، درباره این که اگر انقلابات دامنگیر شهری شد، راه حلی جز توسل به قانون و اجرای بی وقفه و یکسان آن در مورد همه گروه‌های شهروندان، اعم از گروه‌هایی که قدرت را به دست گرفته‌اند و کسانی که شکست خورده‌اند، نیست، خطاب به یاران دیون می نویسد:

اما اگر زمان از دست رفت و شورش‌های پیوسته و آشوب‌هایی که هر روز سر بر می کشیدند، گریبان شما را گرفت، آن که بهره‌ای از عقل سلیم داشته باشد، خواهد فهمید که پی آمدهای بد انقلابات هرگز به پایان نخواهد رسید، مگر این که، پیشتر، پیروزمندان، با پیکار و تبعید و قتل، بدی را با بدی پاسخ ندهند و از دشمنان خود

۱. این نکته یکی از اصول اساسی فلسفه سیاسی افلاطون است و او در جاهایی از دیگر رساله‌های خود به این مطلب اشاره کرده است. پیش از این، افلاطون، در رساله جمهور بر این نکته تأکید کرده بود که، به هر حال، فیلسوف باید پیوسته تحمل خشونت و بیداد را بر ارتکاب بد آن‌ها ترجیح دهد؛ افلاطون در نامه هفتم بیان خود را در مناسبت با جمهور اندکی تعدیل کرده و به مضمون عبارت آغاز دفتر هشتم از نوامیس نزدیک شده است که می گوید کسی که در حسنحوی سعادت راستین باشد، باید نه تنها مرتکب بی عدالتی نشود، بلکه باید کوشش کند در شرایطی فراز بگردد که مجبور باشد بی عدالتی را تحمل کند. *L. 829 a*



انتقام نگیرند. بر عکس، آنان باید چندان بر هواهای نفسانی خود فایق آیند که بتوانند قانون‌هایی تدوین کنند که به یکسان به مصلحت شکست‌خوردگان و پیروزمندان باشد و اجرای آن قانون‌ها را به دو وسیلهٔ اکراه و احترام بخواهند. اکراه با نشان دادن برتری نیروی مادی به دست خواهد آمد و احترام نیز به این ترتیب می‌تواند به دست آید که پیروزمندان نشان دهند که می‌توانند بر هواهای نفسانی خود فایق آیند، ترجیح می‌دهند در خدمت قانون باشند و از عهدهٔ این نیز بر می‌آیند.<sup>۱</sup>

افلاطون، مانند همهٔ فیلسوفان یونانی، قانون - به تعبیری که حکمای دورهٔ اسلامی از افلاطون گرفته بودند، نوامیس یا nomos - را همسانی آن با مضمون مفهوم kosmos یا نظام احسن آفرینش و در مخالفت با هاویه یا chaos یونانی می‌آورد. انقلاب، در تداول قدیم آن، مساوق و عین بر هم زدن این نظام احسن آفرینش است و بدیهی است که هیچ یک از فیلسوفان دوران قدیم را نمی‌شناسیم که در قلمرو نظر نظامی برای بر هم زدن این نظام احسن تدوین کرده باشد. یاران دیون، چنان‌که از فقراتی از نامهٔ هفتم می‌توان دریافت، با انقلاب خود، این نظام احسن را بر هم زده بودند که پیشتر افلاطون و نیز دیون، در دو نوبت، کوشیده بودند آن را اصلاح کنند. دیون به دنبال اصلاح امور بود، اما به تعبیری که افلاطون در مورد او به کار برده است، ناخدایی نبود که بتواند قدرت توفانی را که در انتظار او بود، پیش‌بینی کند، اما یاران دیون اصلاح را با انقلاب اشتباه کرده بودند و از نظر افلاطون اقدام آنان، به هر حال، محتوم شکست بود. اقدام دیون نه برای نسخ قانون، بلکه بر عکس، چنان‌که افلاطون می‌گوید، برای اصلاح نهادهای شهر از طریق اجرای قانون‌هایی بود که بتواند مصلحت عمومی همهٔ شهروندان را تأمین کند. این نکته دربارهٔ شرط تدوین قانون‌های راستین نیز در اندرزه‌های افلاطون دارای اهمیت است که به نظر او آنان که در پیکاری بر دشمنان خود پیروز شده‌اند، مردمانی صالح برای تدوین قانون‌ها نیستند، زیرا قانون،

1. *LL*, 336 b-337 a.

چنان‌که پایین‌تر از سخن ارسطو خواهیم آورد، باید مبین مصالح عمومی باشد، در حالی‌که صاحبان قدرت جز به نفع پیروزمندان نمی‌توانند قانون تدوین کنند. ممکن نیست که شهری که انقلابات در آن بیداد می‌کند، جز از این راه بر نابسامانی‌ها فایق آید؛ بر عکس، در چنین شهرهایی، بر حسب معمول، ناآرامی، دشمنی، کینه و خیانت فرمانرواست. اما پیروزمندان، هر کسی که باشند، اگر آنان، به راستی، بخواهند کشور را حفظ کنند، مردانی از میان بهترین یونانیان انتخاب خواهند کرد، مردانی سالخورده، صاحب زن و فرزند، نژاده و از تبار یکی از خاندان‌های بافضیلت و پرآوازه، صاحب منال و منال کافی ... نظر اینان باید به خواهش و با وعده دادن افتخارات جلب شود و آن‌گاه، باید، به تهدید یا تطمیع، از آنان خواست تا پس از ادای سوگند، قانون‌هایی تدوین کنند که به نفع هیچ یک از پیروزمندان و شکست‌خوردگان نباشد، بلکه برابری را برقرار و حقوقی مساوی برای همگان مقرر کنند. وضع قانون‌ها، همه چیز به این یک نکته بستگی دارد، زیرا اگر پیروزمندان بیشتر از شکست‌خوردگان به قانون‌ها گردن بگذارند، رستگاری و سعادت در همه جا فرمان خواهد راند و بدی‌ها رخت بر خواهد بست. در غیر این صورت، به سراغ من یا هیچ فرد دیگری نیایید تا به یاری کسانی بشتابیم که به این اندرزه‌ها گوش فرامی‌دهند. به راستی که طرح‌هایی که دیون و من، به خاطر تعلق خاطری که به سیراکوس داشتیم، به یاری یکدیگر و برای دومین بار به موقع اجراء گذاشتیم، مانند دو برادر توأمان بودند. نخستین بار، همان اقدامی بود که خود دیونوسوس برای تأمین مصلحت عمومی انجام داد، اما تقدیری قوی‌تر از اراده انسانی آن اقدام را به شکست کشاند.<sup>۱</sup>

افلاطون، بار دیگر، در واپسین فقره این اندرزه‌های خود، تأیید آسمانی، امدادهای

1. *LL.* 337 b-338 a.

خدایان و بخت یار را به عنوان اصل اساسی موفقیت هر اقدام سیاسی وارد می‌کنند. پیشتر نیز گفته‌ایم که به نظر افلاطون، در مخالفت با اندیشه سیاسی جدید، عمل سیاسی اقدامی نبود که یکسره از خواست و اراده انسان ناشی شده باشد. از این رو، افلاطون، به دنبال اندرزهایی که تفصیل آن را از نامه هفتم آوردیم، به یاران دیون گوشزد می‌کند که اقداماتی قانونی برای اصلاح امور انجام دهند، اما تأیید آسمانی را نیز از نظر دور ندارند.

پس، اینک، بکوشید تا سعادتمندتر باشید و به یاری سرنوشت و امداد خدایان به هدف برسید.<sup>۱</sup>

افلاطون، در دنباله فقراتی که آوردیم، تفصیل داستان مسافرت به سیراکوس را که به دعوت دیون انجام گرفته بود، شرح می‌دهد تا اشتباه یاران دیون را که تصور کرده بودند می‌توانند با خشونت و اعمال قهر انقلابی قدرت را در سیراکوس به دست گیرند و با برکنار کردن فرمانروای خودکامه نهادهای آن را اصلاح کنند، برابر اصول فلسفه سیاسی، توضیح دهد. افلاطون، پس از شرح داستان مسافرت، در واپسین فقرات نامه هفتم، دریافت خود از اقدام سیاسی دیون را که با اصول فلسفی او نیز سازگار بود و برای فهم معنای فلسفه سیاسی دارای اهمیت است، می‌آورد. بدین سان، اقدام دیون در کوشش برای به دست آوردن فرمانروایی در سیراکوس را نباید از اقدام انقلابی برای کسب قدرت سیاسی قیاس گرفت. فهم درست این مطلب، در عمل و نظر، برای افلاطون و اندیشه سیاسی قدیم، بسیار اهمیت داشت و او، این مطلب را در نامه هفتم، با شرحی درباره اقدام دیون و تمایزی که میان کسب قدرت اهل سیاست و تعلق خاطر فیلسوف به اصلاح امور شهر وجود دارد، توضیح می‌دهد. البته، هدف از تحریر نامه هفتم صرف عرضه کردن توضیحی درباره اقدام دیون نبود؛ اقدام سیاسی دیون، کوششی برای اصلاح شهرهای موجود با یاری گرفتن از تأمل فلسفی بود، اما او التفاتی به این اصل مهم فلسفه سیاسی افلاطون - و فلسفه سیاسی قدیم، به طور کلی - نداشت که موانع عمده‌ای در راه تحقق شهر آرمانی

وجود دارد که فلسفه نمی تواند آن ها را از میان بردارد. در واقع، دیون به تعارضی که میان هدف های کسب قدرت و راه های رسیدن به قدرت وجود دارد، توجه نداشت و، چنان که به نظر می رسد افلاطون بر آن است، نمی دانست که به احتمال بسیار، این تعارض، بر مبنای اصول فلسفه سیاسی قدیم، قابل رفع نیست. در فقراتی که پایین تر از نامه هفتم می آوریم، افلاطون، بار دیگر، بر پایه اصول فلسفه سیاسی خود، توضیحی درباره معنای اقدام سیاسی دیون عرضه می کند و دو وجه سیاست را از یکدیگر تمیز می دهد: نخست، قدرت سیاسی ناظر بر تأمین نفع خصوصی صاحبان قدرت که، در نهایت، آتشی از آن سر خواهد کشید و شعله های آن دامن ارباب قدرت و فرزندان آنان را خواهد گرفت؛ دیگر، سیاستی که هدفی جز تأمین مصالح عمومی که دیون نماینده بارز آن بود، ندارد. افلاطون بر پایه اصول فلسفه سیاسی خود می دانست و در سفر به سیراکوس نیز در عمل و به تجربه دریافته بود که چنین سیاستی با سرشت امور انسانی و وضع زمانه سازگار نیست، اما تردیدی نیز نداشت که اگر امکان تغییری در اوضاع جهان وجود داشته باشد، لاجرم، جز از مجرای چنین سیاستی نخواهد بود.

راستی که دیون خواستی جز این، که می توانم بگویم محرک من و هر فرد میانه روی نیز هست، نداشت که وقتی به قدرت رسید و به افتخار نایل شد، در قدرت، با دوستان و یاران خود، بیشترین خوبی ها را در میان بزرگی ها نثار کند، اما کسی که با دسیسه و گردآوردن توطئه گران ثروتی بیندوزد و یاران و شهر خود را ثروتمند کند. چنین فردی مسکین و اسیر هواهای نفسانی خود است و با دشمن خواندن کسانی که مال و منالی دارند، و با کشتن آنان، ثروت آنان را به دست می آورد و دست یاران و همدستان خود را نیز باز می گذارد تا فقر خود را به روی نکشند. چنین است حال آن کس نیز که اهالی شهری او را از این رو که با فرمانی دارایی های گروه اندکی را مصادره و میان توده های عوام تقسیم می کند، مصلح شهر می شمارند، یا آن که کسی که در رأس شهری مهمی که شهرهای

کوچک دیگری به آن وابسته‌اند، قرار می‌گیرد و دارایی‌های شهرهای کوچک را با بی‌اعتنایی به اصل دادگری به حامیان خود می‌بخشد. به راستی که دیون چنین نبود، مانند هر فرد دیگری به اختیار و برای همیشه به قدرتی منحوس برای خود و تبار خود تکیه نمی‌زند، بلکه از اصول حکومتی و قانونی به راستی دادگرانه و خوب تبعیت می‌کند که بدون هیچ آدم‌کشی و تبعیدی لازم‌الاجراء باشد. دیون با چنین رفتاری تحمل بی‌عدالتی را بر عمل به بیدادگری ترجیح می‌داد، ضمن این‌که پیوسته جانب احتیاط را رعایت می‌کرد تا قربانی بی‌عدالتی نشود. با این همه، او در لحظه‌ای که نزدیک بود به هدف برسد و بر دشمنان فایق آید، شکست خورد. آنچه بر او رفت، جای شگفتی نبود. مردی دادگر، هشیار و بخرد، هرگز، نباید یکسره به خصلت‌های مردمان بیدادگر بی‌توجه بماند، اما جای شگفتی نخواهد بود که به سرنوشت ناخدایی گرفتار شود که اگرچه به خوبی از خطر توفان آگاه است، اما نمی‌تواند پیش‌بینی کند که توفان چه مایه نیرو دارد و تا چه اندازه غیر مترقبه است و چنین ناخدایی، به ضرورت، از پا در خواهد آمد. چنین بود که دیون به خطا رفت. اگرچه از خیانت و حرص و آز کسانی که او را به نابودی کشاندند، بی‌اطلاع نبود، اما ژرفای حماقت، خیانت و حرص و آز آنان بر او معلوم نبود و این چیزی بود که به خاطر او خطور نمی‌کرد. این اشتباه او را به گور برد و سیسیل را برای همیشه عزادار کرد.<sup>۱</sup>

گفتیم که دهه‌هایی پیش از اعدام سقراط و آغاز به کار دبستان فلسفی افلاطون بحران دموکراسی آتنی ژرف‌تر شده بود، اما تردیدی نیست که افلاطون نخستین منتقد بزرگ دموکراسی در یونان به شمار می‌آید. نویسندگان تاریخ فلسفه و بسیاری از مفسران رساله‌های افلاطون، به هر مناسبتی، این نکته را برجسته کرده‌اند، اما چنان‌که از خواندن دقیق آن رساله‌ها و تفسیرهای جدی فلسفه

1. *LL*, 351 a-e.

سیاسی افلاطون می‌توان دریافت، افلاطون، به‌رغم این‌که نظریه پرداز «شهر زیبای» آرمانی یا مدینه فاضله بود، اما همه دستاوردهای نظام‌های شورایی و مبتنی بر قانون شهرهای یونانی را به عنوان اساس شیوه فرمانروایی و مناسبات شهروندی می‌پذیرفت و آن را تنها نظامی می‌دانست که به معنای دقیق کلمه می‌توان نظام سیاسی خواند. اگرچه افلاطون، به عنوان فیلسوف سیاسی، در درستی بنیاد نظر و عمل سیاسی شهرهای یونانی تردیدهایی روا داشته است، اما به هر حال، روح اندیشه سیاسی شهرهای یونانی و نخستین فیلسوفان آن را در فلسفه سیاسی نو بنیاد خود در درون نظامی منضبط آورده است. اشاره کردیم که فیلسوفان دوره اسلامی نوشته‌های سیاسی افلاطون را از طریق ترجمه‌های عربی آن می‌شناختند، اما قرائت آنان از این متن‌ها بر تفسیر نوافلاطونی پایه‌گذاری شده بود. وانگهی، اوضاع و احوالی که با خلافت در دوره اسلامی ایجاد شده بود، اجازه نمی‌داد فیلسوفان دوره اسلامی روح راستین فلسفه سیاسی افلاطون را دریابند و بدین سان، آنان نتوانستند در آثار خود تصویری روشن از افلاطون، بنیادگذار فلسفه سیاسی، چنان‌که به راستی او بود، به دست دهند. ارسطو، با بازگشتی به شالوده فکری حکومت شورایی - یا دموکراسی - یونانیان، بازپرداختی منظم از عمل و نظر یونانیان در رساله‌های سیاست و اخلاق نیکوماخسی عرضه کرد و از این‌رو، در اندیشه سیاسی فیلسوفان دوره اسلامی تأثیر کمتری داشت. پیش از آن‌که تحول فلسفه سیاسی افلاطون را در دوره اسلامی دنبال کنیم، اشاره‌ای به برخی از وجوه فلسفه سیاسی ارسطویی خالی از فایده نخواهد بود.