

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۶: ۱-۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۳/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

## پولیس‌اندیشی و شرایط امکان زایش فلسفه سیاسی یونانی

شروین مقیمی زنجانی\*

### چکیده

آنچه در فهم زایش اندیشه سیاسی یونانی و بسط و شکوفایی آن در سده چهارم پیش از میلاد ضروری است، تأمل در مقوله «پولیس» و جایگاه آن در حیات انضمامی یونانیان باستان است. ما کوشش افلاطون و ارسطو را به عنوان نمونه‌های اصلی فلسفه سیاسی کلاسیک، در دل بحث از پولیس و مناسبات مرتبط با آن مورد ملاحظه قرار خواهیم داد و درصدد برخواهیم آمد تا استدلالی به سود این مدعا اقامه کنیم که فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو هر چند اختلافاتی از حیث برخی مفردات در اندیشه سیاسی با یکدیگر دارند - اختلافاتی که به تمایزهای مهم میان متافیزیک افلاطونی و ارسطویی بازمی‌گردد - در تحلیل نهایی در ذیل اصل محوری پولیس‌اندیشی قابل بررسی محسوب می‌شود. به عبارت دیگر تأمل در این وجه از اندیشه سیاسی یونانی که به نوعی نظر کردن در آن از منظری کلی‌تر است، پرتویی بر آن می‌افکند که گاه در شرح و تفصیل‌های جزئی و خط به خط از دست می‌رود. شاید بتوان از این عبارت استفاده کرد که جمع رأی بین دو حکیم یونانی بیشتر از آنکه از حیث مابعدالطبیعی موضوعیت داشته باشد، از منظر مفردات اندیشه سیاسی یونانی قابل طرح است. ما در این مقاله با بسط این مطالعه به آثار فیلسوفان دوره موسوم به یونانی‌مآبی، تلاش خواهیم کرد تا نشان دهیم که پولیس‌اندیشی به عنوان الگوی مسلط بر تأمل در باب «امر سیاسی» حتی با از میان رفتن زمینه و بستر عینی زایش اولیه آن در پولیس‌های یونانی، به حیات خود در جهان ذهنی فیلسوفان یونانی ادامه داده و مبنای تأمل آنها در باب سیاست است.

**واژه‌های کلیدی:** پولیس، افلاطون، ارسطو، امر سیاسی و دوره یونانی‌مآبی.

\* استادیار پژوهشکده نظییه‌پردازی سیاسی و روابط بین‌الملل، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
moghimima@gmail.com

## مقدمه

فهم اندیشه سیاسی کلاسیک در یونان، منوط به فهم مقولهٔ پولیس به عنوان جایگاه تقرر و تحقق مناسبات سیاسی در آن حوزهٔ تمدنی است. مراد ما در اینجا پرداختن به تحولات تاریخی و ظهور و افول پولیس‌های یونانی از حیث تاریخی نیست؛ بلکه ایضاً اندیشهٔ سیاسی کلاسیک در یونان از منظر فهم مقوله پولیس و اهمیت آن نزد فیلسوفان سیاسی یونان است. ارنست بارکر بر آن است که «اندیشه سیاسی با یونانیان آغاز می‌گردد» (Barker, 1960: 1). او این امر را با عقل‌گرایی مندرج در ذهن و زبان یونانی مرتبط می‌سازد و اظهار می‌دارد که یونانیان از این طریق خود را از دیگر اقوام که مشغول به حوزه دین و مذهب باقی ماندند، جدا ساخته و مبنای تأملاتشان را حیرت فلسفی قرار دادند (همان). مبنای این اظهارنظر، گذشته از آثار و متون برجای‌مانده از فیلسوفان و اندیشمندان سیاسی یونان، پژوهش‌های گسترده‌ای است که دربارهٔ مناسبات سیاسی در میان یونانیان، به‌ویژه حیات مدنی آنان در قالب پولیس صورت گرفته است. به نظر می‌رسد فهم تمایزی که باعث می‌شود آثار امثال افلاطون و ارسطو را آغازگاه اندیشه سیاسی به معنای دقیق کلمه بدانیم، ریشه در فهم همین مناسبات داشته باشد؛ مناسباتی که در دل کلیتی سیاسی، مکانی، فرهنگی و هویتی به نام پولیس صورت می‌پذیرفت.

با این وصف باید گفت یونانیان به یک معنا مبدع خود «سیاست» بودند<sup>(۱)</sup>. «سیاست» در این معنا، پرداختن به امور سیاسی به شکلی «مستقل» از دیگر مقولات است. این استقلال دوسویه دارد: نخست استقلال از امور فردی و خانوادگی؛ دوم استقلال از امور غیر انسانی اعم از طبیعی و ماوراءطبیعی. نزد یونانیان قابلیت آدمی برای سامان‌بخشی به مناسبات سیاسی، نه تنها متفاوت از پیوندهای طبیعی و خانوادگی است، بلکه در تقابل با آن قرار می‌گیرد (Arendt, 1958: 24).

ارسطو در آغاز رسالهٔ «سیاست» بر این نکته اساسی تأکید می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۶: ۱)، نکته‌ای که به نظر می‌رسد به نوعی شرایط امکان بحث از «سیاست» را به نحوی مستقل فراهم می‌آورد. تمایز قاطع میان الگوی روابط درون خانه و مناسبات جاری در پولیس، تاحدی بیانگر گسست یونانیان از شیوه‌های فرمانروایی در شرق و فراهم شدن زمینه

لازم برای بروز و ظهور نوع خاصی از سیاست‌ورزی است.

موزس فاینلی اظهار می‌دارد که در دوره‌ای که وی آن را «عصر تاریکی» می‌نامد، آن دسته از پولیس‌های یونانی که در حوزه یونان بزرگ قرار داشتند، به واسطه عوامل گوناگون اقتصادی، محیطی و سیاسی، از پولیس‌های شرقی جدا شدند و تحولات پس از این دوره بود که زمینه را برای بروز سیاست‌ورزی به معنای دقیق کلمه فراهم آورد (Finley, 1984: 10). از این پس بود که در بسیاری از پولیس‌های یونانی، مناسباتی برقرار شد که آن را «سیاسی» خوانده‌اند.

استقلال امر «سیاسی» که در ادامه توضیحی تفصیلی‌تر در باب آن خواهیم آورد، وجه دیگری هم داشت. «سیاست» نوظهور یونانی، به نوعی خود را از مناسبات اسطوره‌ای و دینی مستقل ساخته بود. این به‌هیچ‌وجه به معنای انفکاک تام و تمام نیست، زیرا بسیاری از آیین‌های مذهبی و اسطوره‌ای یونانیان با مناسبات شهروندی آنان درهم آمیخته بود. اما نکته اساسی اینجاست که نزد یونانیان، این «سیاست» نبود که تابع اسطوره‌ها قرار می‌گرفت، بلکه این اسطوره‌ها و آیین‌های دینی و مذهبی بود که سرشتی سیاسی پیدا کرده بود. تغییر جایگاه دیونیزوس به عنوان خدای دموکرات (Seaford, 2006: 37) و حامی برابری<sup>۱</sup> در سده پنجم پیش از میلاد در آتن که اوج مناسبات دموکراتیک بود، معنایی جز این نداشت که الهیات یونانی نیز الهیاتی مدنی و به عبارتی دقیق‌تر، شهری بود. دیونیزوس به واسطه سرشت ابهام‌آلودش، نه تنها محملی مناسب برای برگزاری نمایش‌های دراماتیک بود، بلکه از سوی دیگر قادر بود تا ابهامات ناشی از گسست از جهان آریستوکراتیک و ظهور و بروز مناسبات دموکراتیک را نیز نمایندگی کند (Goldhill, 1986: 78). در واقع دیونیزوس، جای آپولونی را می‌گرفت که دسترسی به وی نیازمند میانجی‌های روحانی بود (Zelenak, 1998: 7). ریان بلوت می‌نویسد:

«... مذهب یونانی و رومی، تابع اقتدار و مرجعیت حوزه سیاست بود.

چندخدایی یونانی و رومی فاقد هرگونه راست‌کیشی یا باور نظام‌مند بود؛

در زندگی سیاسی یونانیان و رومیان، خبری از مناقشات مذهبی - شبیه

1. isonomia

آنچه در آغاز حیات سیاسی مدرن می‌بینیم - نبود» (Balot, 2009: 7).

نسبت یونانیان با خدایانشان، نسبت قاطع میان موجودات فانی و فناپذیر، آنچنان که بعدها در الهیات مسیحی مورد تأکید قرار گرفت، نبود. در الهیات یونانی، جهان یا کاسموس در کلیتش فناپذیر بود، زیرا انگارهٔ یهودی - مسیحی و بعدها اسلامی «خلق از عدم<sup>۱</sup>»، جایی در الهیات یونانی نداشت. انسان از آن حیث که بخشی از این کاسموس قلمداد می‌شد، فناپذیر بود؛ اما از حیث اینکه «انسان» بود و تجربه انسانی داشت، هم از حیوانات و هم از خدایان متمایز می‌گشت و همین امر بود که موجب درک و فهم مقولهٔ فناپذیری نزد وی می‌شد. انسان در مواجهه با این معنا از فناپذیری، دست به ابداع می‌یازید و آنگونه که آرت عنوان می‌دارد، کنش سیاسی یا پراکسیس شهروند آتی را نیز می‌باید در راستای همین تمایز مورد ملاحظه قرار داد (Arendt, 1958: 17-20).

استقلال به معنایی که از آن سخن گفتیم، به نوعی شرایط امکان بحث از «سیاست» است. افلاطون در مقام بنیادگذار فلسفه سیاسی، در آغاز دفتر نخست هم‌پرسه «جمهور» تلاش می‌کند تا این استقلال را به نوعی نشان دهد. خروج زود هنگام شخصیتی مثل کفالوس از هم‌پرسه «جمهور»، که افلاطون وی را به بهانه سرکشی به قربانی کنار می‌گذارد، نه فقط آرایشی دراماتیک، بلکه واجد معنایی اساسی است و آن اینکه برای فراهم شدن امکان طرح بحث فلسفی از عدالت، نیازمند استقلال نسبی مناسبات مدنی و سیاسی هستیم (Plato, 1991: 7).

### روش پژوهش

در این مقاله با استفاده از منابع و مآخذ موجود در میان متون قدمایی فلسفهٔ سیاسی در دوره یونان کلاسیک و دوره موسوم به یونانی‌مآبی تلاش خواهیم کرد تا تفسیری از درون‌ماندگار از آنها با التفات به هدفی که در این نوشته بر آن تأکید شده است، به دست دهیم. تردیدی نیست که رویکرد کلی ما در این مقاله از حیث آنچه می‌توان آن را متدولوژی تحقیق تلقی کرد، رویکردی تفسیری و کوشش در جهت فهم

1. Ex nihilo

معنایی است که مؤلف این آثار در ذهن داشته است. اما به لحاظ ابزار مورد استفاده در این مقاله، می‌توان به کتاب‌ها، رساله‌ها و مقالات مرتبطی اشاره کرد که دست‌مایه ارائه تفسیری از متون اندیشه سیاسی کلاسیک در جهت نشان دادن یک خط سیر معین با مؤلفه‌های گوناگون مشابه است که حتی علی‌رغم از میان رفتن زمینه و بستر اولیه زایش آنها، همچنان به عنوان الگوی مختار تأمل در باب امر سیاسی به حیات خود در جهان ذهنی فیلسوفان و نویسندگان یونانی ادامه می‌دهد.

### امر سیاسی

محمل این نوع خاص از سیاست‌ورزی، پولیس بود؛ جایی که در آن امر «سیاسی» در تمایزش از امر خانوادگی و امر اسطوره‌ای، با خیر یا «مصلحت عمومی»<sup>۱</sup> پیوند می‌یافت. تقرر «امر سیاسی» در اجتماع سیاسی دموکراتیک یونان باستان، «در وسط» یعنی en mesoi بود؛ یعنی «در میان» همه شهروندانی که در صدد مشارکت کامل در تصمیمات سیاسی بودند (Cartledge, 2007: 66-161).

پریکلس در خطابه مشهور خود برای آتنیان که توسیدیدس به روایت خود آن را نقل کرده است، اظهار می‌دارد که قانون شهروندی<sup>۲</sup> آتنیان، قانونی دموکراتیک است، زیرا مبتنی بر علائق عامه شهروندان است، نه عده قلیلی از آنان (توسیدیدس، ۱۳۷۷: ۱۱۴). امر «سیاسی» مقوله‌ای نبود که بتوان با برقراری تمایز میان امر خصوصی یا عمومی، آن را به امر عمومی نسبت داد. تمایز خصوصی/عمومی، بیشتر متعلق به اندیشه رومی است که در آن امور مربوط به مردم، از امور شخصی متمایز می‌گردد و همین تمایز بعدها با ظهور دولت‌های مدرن، به اندیشه سیاسی جدید ورود می‌یابد. اما در یونان باستان، به سبب نبود «دولت» و بوروکراسی غیر فردی و نیز به سبب آنکه پولیس و نه فرد، محمل اصلی اقتدار سیاسی بود، چنین تمایزی محلی از اعراب نداشت (Rowe, 2008: 13).

امر «سیاسی» ناظر بر مصلحت پولیس در مقام شهروندان بود و از این‌روست که ما در

1. To koinon  
2. politeia

یونانی، واژه‌ای نداریم که بتوان آن را معادل فرد در مقابل جامعه در نظر گرفت (Rowe, 2008: 14). از آنجا که سیاسی بودن به معنای قرار داشتن در راستای مصلحت عمومی و مشترک شهروندان بود، یونانیان شیوه‌های حکومت در شرق را «ضد سیاسی»<sup>۱</sup> قلمداد می‌کردند. حکومت «ضد سیاسی» در این معنا حکومتی است که ارزش «آزادی» در آن نادیده گرفته می‌شود. «آزادی» در اینجا به هیچ‌وجه به معنای مدرن آن نیست، بلکه همان‌گونه که بنژامین کنستان اظهار می‌دارد، خصلتی سیاسی، مدنی و عمومی دارد؛ آزادی‌ای که فرد را به کلی به اقتدار و مرجعیت پولیس مقید می‌سازد (Constant, 2010: 10-11). بلاموضوع بودن حقوق و آزادی‌های فردی، تاحد زیادی ناظر بر این واقعیت است که پولیس یونانی، یک اجتماع سیاسی فاقد دولت بود و از این‌رو هنوز امکان طرح مقوله «آزادی از» فراهم نشده بود.

### پولیس

ظهور پولیس و تمایزش از جهان پیشاپولیس در یونان باستان، خود حاصل تحولات گسترده‌ای بود که در عرصه فکر یونانی صورت پذیرفت، تحولاتی که در نهایت به برجسته شدن مقوله «انسان» و زایش چیزی منجر شد که ما از آن به «خواست انسانی» در تمایزش از «خواست الهی/ اسطوره‌ای» تعبیر می‌کنیم (یونسی، ۱۳۸۷: ۸-۶۷). بررسی‌های جدید باستان‌شناختی نیز این نکته را تأیید می‌کند که پولیس زمانی در یونان پدیدار شد که پرستش‌گاه‌های خدایان یونانی از کانون مراکز تجمع انسانی به حاشیه این مرکز رانده شد (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۲۸). این بدین معنا نیست که «خواست و اراده انسانی» در تمایزی تام و تمام با «امر الهی» قرار گرفته است، بلکه به معنای فراهم آمدن شرایطی برای طرح بحث از امور «انسانی»، فارغ از امور «الهی» است. بسط حوزه «خواست انسانی»، روندی پیچیده و به غایت ابهام‌آلود بود، روندی که در سده پنجم پیش از میلاد در یونان، به‌ویژه در پولیس آتن به اوج خود رسید.

---

1. anti-political

خواست و اراده انسانی بدین معنا، به دو نحو بروز می‌یافت: یکی در عرصه «سخن»<sup>۱</sup> و دیگری در عرصه «عمل»<sup>۲</sup>. برای تحقق حوزه «خواست انسانی»، تحول در این دو حوزه ضروری بود؛ تحولی که بعدها خود به مبنا و شالوده مناسبات مدنی در پولیس تبدیل شد. لوگوس در این معنا، به بارزترین ابزار دستیابی به قدرت تبدیل شد؛ زیرا لوگوس دیگر صرفاً واژه‌ای مربوط به آیین‌ها و مناسک مذهبی به شمار نمی‌رفت. لوگوس به معنای مورد نظر، ضرورتاً سرشتی غیر/انحصاری داشت و این با دریافت یونانیان از عقل که برای آن نیز از واژه لوگوس سود می‌جستند، سازگار بود. این سرشت غیر/انحصاری و مشترک، بعدها زمینه را برای زایش فلسفه به معنای مشخص آن فراهم آورد. در واقع دریافت غیر/انحصاری از لوگوس، که ابتدا در عرصه مناسبات مدنی بروز یافت، شرط لازم برای ظهور فلسفه و تأمل عقلانی به طور عام و فلسفه‌ورزی سیاسی به معنای خاص بود. همین‌جا می‌توان به طرح این بحث نیز مبادرت ورزید که فلسفه و فلسفه سیاسی یونانی، فرزند و فرآورده پولیس و مناسبات مدنی بود (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۳۰).

فلسفه سیاسی کلاسیک با حیات انضمامی سیاسی، پیوندی بلاواسطه داشت و به نوعی محصول همان حیات انضمامی بود. به بیان اشتراوس، حتی روش فلسفه سیاسی نیز توسط زندگی سیاسی مشخص می‌شد (همان، ۱۳۸۱: ۷۵ و ۷۸). از این‌رو پرسش‌های آغازین فلسفه سیاسی، خصلتی فلسفی و علمی ندارند، بلکه با توجه به دشواری‌های عمومی پولیس مطرح می‌شود. حیات سیاسی انضمامی در پولیس یونانی، که لوگوس در کانون آن قرار دارد، عرصه تقابل شهروندانی است که هر یک مدعی است که آنچه او می‌گوید، ناظر بر خیر و مصلحت مشترک پولیس است (Strauss, 1989: 53). بنابراین در این عرصه، سخن بر عمل برتری دارد؛ زیرا هر کنشی در پولیس، محصول گفت‌وگو و مذاکره است (همان: ۵۴).

از دیگر مقومات پولیس یونانی، تعیین دقیق حدود و ثغور آن، چه به لحاظ فیزیکی و چه از حیث سیاسی بود. آنچه مرزهای پولیس را به لحاظ سیاسی مشخص می‌کرد، مقوله «نوموس» بود که اغلب به «قانون» ترجمه می‌شود. نوموس در پایان سده ششم و

1. logos  
2. Praxis

آغاز سده پنجم رواجی گسترده یافت و هر چند پیشتر متضمن معانی دینی و اسطوره‌ای بود، با طرد واژه کهن thesmos به معنای قانون وضعی پولیس به کار رفت (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۳۱-۳۰).

بسط نوموس به این معنا با بسط حوزه «خواست انسانی» مرتبط بود؛ زیرا این نوموس بود که تعیین می‌کرد کدام خدایان، خدایان شهر هستند و باید پرستش شوند، نه بالعکس. این نکته به خوبی در *آپولوژی بازتاب یافته* است، آنجا که سقراط متهم می‌شود که خدایان مورد قبول و پذیرش پولیس را زیر سؤال برده است (Rowe, 2008: 15). نوموس، دیواری است که باعث ایجاد پولیس، یعنی اجتماع سیاسی می‌گردد و از این‌رو نمی‌توان آن را به سیاهه‌ای از امر و نهی‌ها فروکاست (یونسی، ۱۳۸۷: ۶۸-۶۹).

نوموس هر پولیس بدین معنا، بیانگر هویت هر پولیس و نوموس در کلیتش، وجهی از هویت هلنی در تمایزشان از غیر یونانیان بود. نوموس در لغت به معنای توزیع کردن است. آنچه در عرصه پولیس توزیع می‌شود، شأن، جایگاه و از همه مهم‌تر مناصب سیاسی<sup>۱</sup> است. همین دریافت از نوموس بود که در سده پنجم به آرمان برابری یا isonomia تبدیل شد. برابری یونانی، نه برابری جبری همه مردمان با یکدیگر، بلکه برابری از نوع هندسی بود، یعنی برابری همگان در برابر قانون (Rowe, 2008: 15). از این‌رو «پولیس در وجه آرمانی‌اش، اجتماعی از افراد برابر یعنی politai بود که از مجرای بحثی باز و سازمان‌یافته، به تعیین سیاست‌ها مبادرت می‌ورزیدند» (Winton & Gamsey, 1984: 37).

بحث سیاسی مشترک در جهت حل معضلات سیاسی، بیشتر سرشتی وظیفه‌محور داشت تا حق‌محور و از اصول اساسی مندرج در قانون وضعی پولیس یا همان نوموس به شمار می‌رفت. برابری در برابر قانون یا *یزونومی*، در تقابل با تیرانی مورد ملاحظه قرار می‌گرفت. تیرانی، تخطی و تجاوز از قانون از سوی شهروند منفردی تلقی می‌شد که توفیق می‌یافت تا بر دیگر شهروندان غلبه یابد (همان: ۴۱).

---

1. timai



### پولیس‌اندیشی فیلسوفان سیاسی کلاسیک

چنان‌که گفتیم، فهم فلسفه سیاسی کلاسیک منوط به فهم مقوله پولیس و مساهمت آن در قوام نوع خاصی از اندیشه‌ورزی در باب سیاست است. از این منظر «نظریه سیاسی در یونان، اساساً ناظر بر تأمل در باب سرشت و ماهیت پولیس بود؛ تأملی که به عنوان فعالیت فکری و خودآگاهانه هدایت می‌شد و به سطحی کلی‌تر از بحث درباره مسائل سیاسی محدود و مشخص نیل می‌کرد» (Winton & Gamsey, 1984: 37). به عبارت دیگر پولیس و مناسبات آن، محملی را برای بحث در باب مسائلی فراهم کرد که هر چند در آغاز خصلتی محلی و ناظر بر معضلات مشخص داشت، به تدریج از این سطح فراتر رفت و زمینه ظهور چارچوبی را پدید آورد که بعدها «فلسفه سیاسی» نام گرفت. این تلقی به تدریج گسترش یافت که کسی که از «علم سیاست» آگاه است، قادر است تا نه فقط تدبیر اجتماع خود، بلکه هر اجتماع دیگری را نیز به دست گیرد (Strauss, 1989: 52).

«علم سیاست» به معنای یادشده، یعنی به معنای علمی واجد اصول عام، برای نخستین بار توسط سوفیست‌ها و با تدوین صناعت «بلاغت» یا «رتوریک» پا به عرصه نهاد. آموزگاران رتوریک به پولیس‌های گوناگون تعلق داشتند، اما مدعی تعلیم اصولی عام و کلی بودند (همان: ۵۳). سوفیست‌ها، توضیح مفاهیم مندرج در زندگی انضمامی در پولیس را وجهه همت خود قرار دادند و پروتاگوراس به صورت خاص، تأمل در باب پولیس به عنوان یک کل را آغاز کرد (Winton & Gamsey, 1984: 39). اهمیت سوفیست‌ها و بررسی مناقشات آنان بر سر مفاهیم سیاسی از آن رو واجد اهمیت است که فلسفه سیاسی، آنچنان‌که اشتراوس اظهار می‌دارد، در پاسخ به مدعیات سوفیست‌ها امکان بروز و ظهور پیدا کرد. اشتراوس در این باره می‌نویسد:

«فلسفه سیاسی کلاسیک، این‌همانی علم سیاست با رتوریک را رد کرد و رتوریک را در بهترین حالت، تنها یکی از ابزار علم سیاست قلمداد نمود» (Strauss, 1989: 53).

بنابراین اشاره اجمالی به مناقشات سوفیست‌ها، ضروری است. از مهم‌ترین نکاتی که

سوفیست‌ها درباره آن به بحث و بررسی می‌پرداختند، مقایسه میان قوانین پولیس‌های گوناگون بود؛ مقایسه‌ای که هر چند به یک معنا ناظر بر یافتن وجه مشترک همه این پولیس‌های یونانی بود (Winton and Gamsey, 1984: 40)، در نهایت به این رأی منتج شد که اختلافات ناظر بر قوانین انسانی، به معنای اعتبار یکسان همه آنها و فقدان معیاری برای برتری یکی بر دیگری است. طرح مقوله/استدلال دوگانه<sup>۱</sup> نیز بر همین اساس پدیدار شد. بدین ترتیب اختلاف در ارزش داوری‌ها می‌توانست به ابزاری عالی و سودمند برای نسبی‌گرایان بدل شود (De Romilly, 2002: 112). طرح استدلال دوگانه نه برای حصول تساهل و تسامح، بلکه برای نشان دادن این امر بود که نمی‌توان از زیبایی یا زشتی عینی و یا از عدالت و بی‌عدالتی عینی سخن گفت (همان: ۱۱۳).

به دنبال مناقشاتی از این دست بود که طرح تقابل بنیادین میان عرفه‌ها و قوانین انسانی از یکسو و طبیعت از سوی دیگر مطرح شد؛ تقابلی که سوفیست‌ها از آن به تقابل نوموس و فوزیس تعبیر می‌کردند (Dillon, 2003: xv). به دنبال چنین تمایزی بود که رابطه میان لوگوس (سخن) و فوزیس (طبیعت) از هم گسسته شد و سخن در قلمرویی عام، بدون پیوند با فوزیس قرار گرفت که هر که بر منطق آن تسلط می‌یافت، می‌توانست هر چیزی را قابل ستایش یا به عکس درخور نکوهش جلوه دهد. در واقع استدلال علیه این مفروضات را می‌توان از مهم‌ترین انگیزه‌های زایش فلسفه سیاسی یونان قلمداد کرد که در آثار افلاطون و ارسطو به بهترین نحو بازتاب یافته است. پیش از پرداختن به این بحث لازم است اشاره کنیم که برخی از سوفیست‌های متأخر، با تأکید بر خصلت عام و جهان‌شمول فوزیس در مقابل نوموس، آن را مبنای نوعی جهان‌وطن‌گرایی قرار دادند که بعدها نقشی تعیین‌کننده در اندیشه‌های دوره یونانی‌مآبی، به‌ویژه فلسفه رواقی ایفا نمود. ما در بخش آتی، توضیحاتی اجمالی از این دوره به دست خواهیم داد.

نگاه ما به افلاطون و ارسطو در اینجا، نگاهی نسبتاً کلی و از منظر اشتراکات میان آن دو است نه تفاوت‌هایشان. ما افلاطون و ارسطو را به عنوان نمونه‌های اصلی فلسفه سیاسی کلاسیک، از منظر آن چیزی مورد ملاحظه قرار می‌دهیم که آن را

---

1. Disoi Logoi

«پولیس‌اندیشی» نام نهاده‌ایم. به عبارت دیگر افلاطون و ارسطو از حیث اینکه فلسفه‌ای مبتنی بر مناسبات مدنی دارند، با یکدیگر مشترکند.

پولیس‌اندیشی افلاطون را با توجه به دو مقوله می‌توان مورد ملاحظه قرار داد. نخست تلقی وی از شهر آرمانی و دوم محوریت مقولۀ «مصلحت عمومی». تأملات افلاطون در مقام بنیادگذار فلسفه سیاسی، چنان‌که به نقل از اشتراوس بیان کردیم، در واقع پاسخی به راه و رسم سوفیست‌هایی بود که موجبات بحرانی را در مفاهیم بنیادین سیاسی فراهم آورده بودند. اما آنچه در اینجا اهمیت بسیار کلیدی دارد، این نکته است که هر چند افلاطون، اندیشۀ فلسفی خویش را در تقابل با اندیشه‌های سوفیستی و در قالب سازگار نمودن دوباره فوزیس و نوموس تدوین کرد، در عین حال شالوده‌ای را که از سده‌ای پیش و در گسست از جهان اسطوره‌ای پدیدار شده بود، این‌بار در قالب تفکر فلسفی تقویت نمود. به عبارت دیگر افلاطون و زایش فلسفه سیاسی را نمی‌توان رجعت به وضعیت ماقبل سوفیستی تلقی کرد، حتی اگر افلاطون کوشیده باشد که بار دیگر میان فوزیس و نوموس سازگاری ایجاد کند.

ترسیم شهر آرمانی در واقع بخشی از پاسخ وی به بحران یادشده بود. طراحی چنین الگویی از سوی افلاطون، ناظر بر شرایط بغرنج پولیس آتن در دورۀ افول آن است و بنابراین نمی‌تواند از خصلتی «واقع‌گرایانه» برخوردار نباشد. فیلسوف سیاسی با تدوین الگوی شهر آرمانی به آموزگار قانون‌گذاران تبدیل می‌شود، تا با در نظر گرفتن افق مزبور، بهترین قوانین را با توجه به محدودیت‌ها و مقتضیات آن شهر خاص وضع نمایند (Strauss, 1989: 56).

شهر آرمانی در فلسفه سیاسی افلاطون ناظر بر فهم کامل تضمینات بصیرت‌های پیشافلسفی یا دلالت‌های انضمامی زندگی در پولیس است که به سطحی عام برکشیده می‌شود. افلاطون، بنیادهای «هنجاری» علم سیاست خود را بر ساختاری «واقع‌گرایانه» مبتنی می‌کند و از همین‌رو مراد وی از بهترین سامان سیاسی یا شهر آرمانی، که در واقع بهترین سامان سیاسی در هر وقت و هر جاست، مناسبت ضروری با هر اجتماع و مدینه‌ای نیست، بلکه افق یا الگویی است که خوب بودن هر سامان سیاسی در هر وقت

و هر کجا، تنها با توجه به آن قابل سنجش و داوری است. از این رو تلاش افلاطون در تدوین مختصات شهر آرمانی، تلاشی است که به معنای دقیق کلمه در زمره فلسفه «عملی» قرار می‌گیرد، زیرا در پیوندی بلاواسطه با حیات انضمامی در پولیس آتن است. افلاطون در فقره‌ای کلیدی از «هم‌پرسه جمهور» به سرشت الگویی شهر آرمانی خود به عنوان مبنایی برای سامان‌بخشی به مناسبات مدنی انضمامی اشاره می‌کند:

«گفت: دریافتم. مراد تو این است که وی [فیلسوف] مایل است تا تدبیر امور شهری را برعهده گیرد که ما در حال بنیادگذاری و توصیفش هستیم؛ شهری که نظراً موجود است، زیرا من فکر نمی‌کنم در هیچ کجای جهان بتوان چنین شهری را یافت.

گفتم: اما شاید الگویی از این شهر برای کسی که بخواهد در آن نظر کند و خود را تا آنجا که به دریافت آن نائل می‌آید، به شهروند آن شهر بدل نماید، در آسمان موجود باشد. فرقی نمی‌کند که چنین شهری وجود داشته باشد یا در آینده در جایی پدیدار گردد، زیرا فیلسوف تنها در چنین شهری است که امور عملی را برعهده خواهد گرفت» (Plato, 1991: 274-75).

بنابراین تدوین شهری «در عالم نظر»، برخلاف دریافت برخی از شارحان، به معنای تدوین شهری خیالی در ناکجاآباد نیست؛ بلکه به عکس با توجه به اقتضائات عالم محسوس و مناسبات مدنی، الگویی است برای بهبود وضعیت در اینجا و اکنون<sup>(۲)</sup>. اما ضابطه دوم، محوریت مقوله «مصلحت عمومی» است. افلاطون اندکی پس از بخشی که در بالا نقل کردیم، اظهار می‌دارد که فیلسوف پس از مشاهده مثال خیر و بیرون شدن از غار، تمایلی ندارد که به درون غار بازگردد و به عبارتی مایل نیست که تدبیر امور عملی را برعهده داشته باشد. در واقع «رضایت فیلسوف - که دیگران را غرق در بی‌قانونی می‌بیند - در این است که زندگی روزمره‌اش را تا حد امکان از اعمال ناعادلانه و شیرانه دور نگه دارد» (همان: ۱۷۶). اما بلافاصله آشکار می‌شود که چنین امری امکان‌پذیر نیست، زیرا برای برخورداری از زندگی فلسفی یا به تعبیری حیات

متأملانه، نیازمند «قانون شهروندی»<sup>۱</sup> مناسب هستیم و در غیر این صورت فیلسوف نمی‌تواند به نحو تام و تمام پرورش یابد (Plato, 1991: 176).

به عبارت دیگر سرنوشت فیلسوف و فلسفه با سرنوشت همه شهروندان و شهر گره خورده است و این مبنای طرح مقوله «مصلحت عمومی» است. معیار تمایز و برتری یک شیوه حکومت بر شیوه دیگر، انطباق آن با مصلحت مشترک شهروندان است و این مصلحت در نظر افلاطون، تقرر هر کس از اعضای پولیس در جایگاهی است که با سرشت و ماهیت وی سازگار است. آنچه از منظر بحث ما در اینجا مهم است، پیوند محکم و استوار فلسفه سیاسی افلاطون با پولیس و مقتضیات آن، به‌ویژه مصالح مشترک و عمومی شهر است.

ارسطو نیز مقوله مصلحت عمومی یا مشترک را در کانون ملاحظات فلسفی خود در باب سیاست جای می‌دهد. اما پیش از پرداختن به این بحث بهتر است دیدگاه ارسطو را در باب پولیس به نحوی کاملاً اجمالی بررسی کنیم. به زعم ارسطو، پولیس برای انسان، خصلتی هستی‌شناختی دارد؛ بدین معنا که هستی آدمی در زندگی در پولیس است که معنا می‌یابد و از منظر انسان‌شناسی فلسفی، زندگی در پولیس، مرز تمایز میان آدمی از موجودات فاقد لوگوس از یکسو و خدایان از سوی دیگر است. ارسطو در رساله «سیاست» اینگونه می‌نویسد:

«از این‌رو آشکار می‌گردد که پولیس پدیداری منطبق با طبیعت امور است و انسان بنا به سرشت و طبیعتش، موجودی شهری [پولیسی] است؛ و انسانی که بنا به طبیعتش و نه فقط از سر اتفاق، بی‌شهر [بی‌پولیس] باشد، یا فروتر از نوع بشر است یا فراتر از آن» (Aristotole, 1944: 9).

اینکه انسان بنا به طبیعت امور، موجودی شهری است، یعنی غایت او که همانا حصول سعادت از طریق عمل به فضیلت است، در پولیس محقق می‌گردد. بنابراین پولیس به لحاظ طبیعی مقدم بر فرد است و هر چند خیر پولیس همان خیر فرد است، از آنجا که سعادت فرد، تنها منوط به خیر پولیس است، پس پولیس بر فرد، تقدم شرفی

1. politeia

و منطقی دارد (ارسطو، ۱۳۸۱: ۴۷). تأکید بر این تقدم با بحث افلاطون که حاکی از درهم‌تنیدگی سرنوشت فیلسوف و دیگر اعضای پولیس بود، قابل مقایسه است و بیانگر اینکه نزد افلاطون و ارسطو، علی‌رغم همه اختلافات بنیانی، در این امر اتفاق نظر وجود دارد که آدمی موجودی است مدنی که سعادت و شقاوتش، موکول به نحوه‌ی مناسباتی است که در شهر او جریان دارد.

ضابطه‌ی اصلی و اساسی ارسطو در تمایز میان حکومت‌های مختلف، انطباق آنها با «مصلحت عمومی و مشترک» شهروندان و شهر است. «بنابراین آشکار است که قوانین شهروندی<sup>۱</sup> معطوف به مصالح عمومی و مشترک<sup>۲</sup> است که به درستی مطابق با عدالت مطلق شکل گرفته است و آن قوانین شهروندی که ناظر بر منافع و مصالح حاکمان است، قوانینی نادرست و منحرف از قوانین درست شهروندی به حساب می‌آیند» (Aristotle, 1944: 205).

### پولیس‌اندیشی در دوره‌ی یونانی‌مآبی

(زوال پولیس عینی در عین تداوم استلزامات آن در حوزه‌ی سیاست)

گذار از جهان یونانی پولیس‌های مستقل و آزاد، به دولت‌های بسیار بزرگ با حکومت‌های مرکزی، ملازم با گذار از فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک به تفکر مسلط بر دوره یونانی‌مآبی بود. این تغییر و تحول بسیار سریع اتفاق افتاد. در کمتر از چهار دهه، که با به قدرت رسیدن فیلیپ دوم مقدونی در ۳۵۹ پیش از میلاد آغاز شد، پولیس‌های یونانی آزادی‌شان را از دست دادند، امپراتوری بزرگ ایران شکست خورد (۳۲۷-۳۳۴ ق.م) و دموکراسی در آتن از میان رفت (۳۱۹ ق.م). در این میان فقط دموکراسی نبود که از میان می‌رفت، بلکه استقلال پولیس‌ها از یکدیگر هم موضوعیتش را از دست داد (ویل دورانت، ۱۳۷۸: ۱۰۲۰-۱۰۲۱).

پس از مرگ اسکندر در ۳۲۳ ق.م، امپراتوری واحد مقدونی به سرعت به پادشاهی‌های موفق عصر یونانی، یعنی پادشاهی‌های مقدونیه، سوریه و مصر تجزیه شد؛

1. politeia

2. to koine sompheron

پادشاهی‌هایی که در نهایت به امپراتوری روم ملحق شدند. پادشاهی‌های مزبور برخلاف پادشاهی‌های منطبق با سنت پیشاکلاسیک در یونان، خصلتی مطلقه داشتند نه مشروطه. شاه از طریق نمایندگانی که برای پولیس‌ها معین می‌کرد، اقتدارش را به نحوی بلامنزاع اعمال می‌نمود و این برای یونانیان، تجربه‌ای تلخ به حساب می‌آمد (Gransey, 2008: 402).

با این حال شاهان مقتدری چون اسکندر مقدونی با آنکه برخاسته از سرزمینی فاقد فکر و فرهنگی شکوفا بودند، می‌کوشیدند تا بر فکر و فرهنگ و تربیت یونانی تأکید کنند. از مهم‌ترین این شهرها می‌توان به خود اسکندریه اشاره کرد. ساکنان یونانی این شهرهای تازه‌تأسیس، بر تربیت یا پایداری یونانی تأکید فراوان داشتند و آشکارا خود را برتر از ساکنان بومی آن مناطق تلقی می‌کردند. با این حال فلسفه سیاسی، چنان‌که در بخش پیشین به اجمال بررسی کردیم، در دوران اوج و شکوفایی‌اش، محصول بلاواسطه مناسبات فعال سیاسی و شهروندی بود و رشد و ترقی آن در زمانی که بحث آزاد درباره مسائل سیاسی متوقف شده بود، چندان محلی از اعراب نداشت. با وجود این فلسفه سیاسی از میان نرفت. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد برخی از مشایبان اوایل این دوره مثل تئوفراستوس، دیکائیارخوس و دمتریوس، به تدوین نظریه قانون شهروندی آنچنان که در سنت فکری یونان وجود داشت، اقدام کردند. در واقع تلاش در عرصه فلسفه‌ورزی سیاسی، به احتمال بسیار زیاد تا سده نخست پیش از میلاد یعنی آنگاه که امثال چیچرو و پولیبیوس به تدوین فلسفه سیاسی رومی مبادرت ورزیدند، وجود داشته است.

اما دوره یونانی‌مآبی، دوره‌ای بود برای خلاقیت در عرصه فلسفه اخلاق، نه فلسفه سیاسی و این خود حاکی از تحول در فلسفه سیاسی کلاسیک در یونان است. در تفکر کلاسیک، وجه اخلاقی از وجه سیاسی قابل تفکیک نبود. به عبارت دیگر انسان نیک، همان شهروند نیک محسوب می‌شد (همان: ۴۰۳). به عبارت دیگر فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق نزد فیلسوفان کلاسیک یونان، دو روی یک سکه به شمار می‌رفت. اما در دوره یونانی‌مآبی بین این دو جدایی افتاد. اپیکوریان و رواقیون هر دو بر فرد متمرکز شدند. غایات فرد که برای اپیکوریان، لذت و برای رواقیون نیک‌سرشتی بود، دیگر نه در عرصه

شهر، بلکه در دایره کل عالم محقق می‌شد. ضرورت و مسئولیت هر فرد در فلسفه رواقی، هماهنگ شدن با قوانین الهی طبیعت بود که بر کل جهان حکم می‌راند. در واقع ایده شهر کیهانی، ملهم از همین تصور بود.

اما آنچه برای بحث ما در این مقاله اهمیت دارد، این نکته است که «پولیس‌اندیشی به عنوان مبنا و شالوده فلسفه کلاسیک، نمی‌توانست به تمامی از صحنه کنار رود و اینک خود را در قالب شهر کیهانی بازتولید می‌کرد». به عبارت دیگر مفاهیم سیاسی متعارف و متداول مثل شهروندی، آزادی و بردگی از میان نرفتند، بلکه به عنوان مفاهیمی اخلاقی بازتعریف شدند و در «اجتماع کیهانی» جای خود را پیدا کردند. مهم‌تر از همه اینکه این مفاهیم هر چند با عصر یونانی‌مآبی مناسبت داشتند، ابداع آن عصر به شمار نمی‌رفتند. آنها ابداع همان اجتماعی بودند که خالق آثار بزرگ فلسفه سیاسی کلاسیک بود. این نشان می‌دهد که زایش تأمل عقلانی و فلسفی در باب سیاست و اخلاق در یونان، در مقام *شریط/مکان* هر آن بحثی از این دست، محوریتش را حفظ نمود.

### سنت جهان‌وطن‌گرایی<sup>۱</sup>

چنان‌که گفتیم، یکی از تمایزات اصلی و اساسی میان اندیشه سیاسی در دوره یونانی‌مآبی و اندیشه سیاسی کلاسیک در یونان، گذر از پولیس‌اندیشی به گرایش‌های جهان‌وطنی بود. خاستگاه اصلی و اساسی گرایش‌های مزبور را باید در خود تفکر دوره کلاسیک به‌ویژه نزد برخی از سوفیست‌ها جست‌وجو کرد. برجسته‌ترین سوفیست از این حیث، آنتیفون است که با رد و نفی تمایز بنیادین میان بربر و یونانی، بر سرشت برابر همه آدمیان در بدو تولد تأکید می‌ورزید (Gagarin & Woodruff, 1995: 244).

هیپپاس نیز در هم‌پرسه «پروتاگوراس» اظهار می‌دارد که «خویشی آدمیان با یکدیگر، به اقتضای طبیعت است نه قانون» (یگر، ۱۳۷۶: ۴۳۵). چنین دریافتی بود که راه را برای بسط گرایش‌های جهان‌وطنی در دوره هلنیستی هموار ساخت. بنابراین مناقشات سوفیست‌ها در باب تلازم طبیعت با قانون را می‌توان آغازگاه زوال ایده پولیس، پیش از

1. cosmopolitanism



آنکه اسکندر در عمل آن را به محاق نابودی بکشاند، در نظر گرفت. لائرتیوس از دیوژن، بنیان‌گذار مکتب کلبی، نقل می‌کند که گفت: «من یک کاسموپولیتن هستم؛ یعنی شهروند کل عالم» (Laertius, 1925: 65). هر چند ایده جهان به مثابه یک کشور واحد را می‌توان در ادبیات کلاسیک سده پنجم پیش از میلاد نیز ملاحظه کرد، باید توجه داشت که پولیس یونانی در آن زمان چه به لحاظ عملی و چه به لحاظ نظری، شکل مسلط سازمان اجتماعی به حساب می‌آمد و از این‌رو تا این سبک و سیاق در عمل متحول نمی‌شد، ایده‌هایی از این‌دست به مثابه استثنائاتی بر قاعده باقی می‌ماند. اما با افول تاریخی - تمدنی پولیس‌های یونانی، شاهد بسط و گسترش این آموزه‌ها، به‌ویژه آموزه جهان‌وطن‌گرایی و قطع تعلقات هویتی نسبت به یک پولیس مشخص هستیم<sup>(۳)</sup>.

جهان‌وطن‌گرایی مکتب کلبی، بی‌تردید به نفی مناسبات مدنی به معنای متداول آن می‌پرداخت. دیوژن یک بی‌پولیس، بی‌خانمان، بی‌موطن و دوره‌گرد بود (همان: ۶۵). این همان چیزی بود که اپیکوروس نیز با استدلالی متفاوت بر آن تأکید می‌کرد. اپیکوروس با طرح این مدعا که خیر انسان، خیری شخصی است نه مشترک و عمومی، به مقابله با سنت فکر یونانی برخاست و اظهار داشت که خیر هر کس در لذت خود آن شخص نهفته است. بنابراین هر آنچه خارج از دایره لذت خود شخص باشد، فقط تا جایی موضوعیت دارد که در خدمت لذت شخص مزبور درآید (Brown, 2009: 493). نفی پولیس به عنوان محمل تحقق کنش شهروندی در قاموس کلاسیک، نه ضرورتاً، بلکه امکاناً می‌توانست به نفی خود کنش شهروندی یا سیاسی منجر شود.

اما نمی‌توان از وجوه ایجابی آموزه جهان‌وطن‌گرایی غفلت کرد. بسیاری از هواداران این آموزه هر چند بر عدم مداخله در امور سیاسی تأکید داشتند، نوع خاصی از سیاست را نیز به طور ضمنی تصدیق می‌کردند و این نکته در فهم اندیشه سیاسی فلوپین بسیار مهم و کلیدی است. نفی مداخله در امور سیاسی بدین معنا می‌توانست به مثابه چالشی با سیاست‌ورزی متداول تلقی گردد؛ چالشی که البته به انحای گوناگون نزد سقراط، افلاطون و ارسطو نیز قابل مشاهده بود. از سوی دیگر باید در نظر داشت که برخی از برجسته‌ترین رواقیون مانند چیچرو و تاحدودی سنکا، در زمره مهم‌ترین اندیشمندان

سیاسی قرار دارند و این بدین معناست که ضرورت سیاسی بودن به عنوان یکی از اساسی‌ترین مؤلفه‌های تفکر یونانی، نمی‌توانست به سادگی از میان برود. بنابراین نمی‌توان نفی مناسبات سیاسی را به همه نحله‌های فکری این دوره نسبت داد. پرسش اصلی این بود: آیا مرد حکیم یا فرزانه خردمند باید در امور سیاسی مداخله کند؟ اپیکوریان پاسخ می‌گفتند: خیر، مگر اضطرار او را وادار به مداخله کند. اما رواقیون پاسخ می‌گفتند: آری، مگر اضطرار او را از مداخله بازدارد (Schofield, 2008: 435-6). بسیاری از رواقیون در عین آنکه بر ممکن نبودن تحقق مدینه فاضله مبتنی بر قوانین جهان‌شمول الهی تأکید داشتند، در باب شرایط ایجاد شهری که حدی از عادلانه و برحق بودن را داشته باشد، به جد به تأمل می‌پرداختند (Schofield, 1999: 62).

فیلسوف رواقی با تأکید بر آموزه جهان‌وطن‌گرایی، بر ضرورت زیستن مطابق با سامان کیهانی یا به عبارتی عقل الهی<sup>۱</sup> مندرج در طبیعت صحه می‌نهاد و این ضرورتاً با فعالیت سیاسی منافات نداشت (Brown, 2009: 474). چیچرو در مقام نظریه‌پرداز برجسته جمهوری روم، در عین قبول آموزه جهان‌وطن‌گرایی، بر تمام مؤلفه‌های سنت فکر یونانی از حیث کنش شهروندی تأکید مجدد کرد. او با توجه به واقعیت امپراتوری روم باستان و از موضوعیت افتادن زندگی شهروندی در قالب پولیس، کوشید تا آموزه مزبور را در خدمت توضیح وضعیت جدید قرار دهد. به زعم وی، آدمیان به واسطه بهره‌ای که از عقل دارند، قادرند واجد قانون و عدالت باشند و از این‌رو همه آنان را باید شهروند یک شهر واحد به حساب آورد (Cicero, 1999: 113, 127).

برخورداری مشترک از عقل، انگاره‌ای است که در سنت فلسفه کلاسیک یونانی پرورده شد و در دوره یونانی‌مآبی و حتی پس از آن نیز به عنوان مؤلفه کلیدی فلسفه یونانی و حتی نفس امکان فلسفیدن، به قوت خود باقی ماند. از میان نرفتن تأمل در باب مناسبات سیاسی و در عین حال فراهم نبودن زمینه برای عمل به سیاست به شکل کلاسیک آن، موجبات طرح نظریه‌هایی را فراهم آورد که بعدها الهی‌دانان مسیحی از آن استفاده کردند. سنکا با طرح نظریه دوجمهور، راه را برای تدوین نظریه شهر خدا و شهر زمینی آگوستین هموار ساخت. نکته‌ای که به‌ویژه می‌تواند پرتویی بر مباحث ما بیفکند،

1. divine nous

مقایسه بسیار اجمالی میان دریافت این دو از تمایز مزبور است. تمایز سنکا در مقام یک فیلسوف رواقی که در بستر فکر یونانی تأمل می‌کند، به هیچ‌وجه نافی مناسبات مدنی در مقام امری *بالطبع* نیست. سنکا می‌نویسد:

«باید متوجه بود که در اینجا دو حوزه عمومی یا به عبارتی دو جمهوری وجود دارد؛ یکی از آنها بزرگ‌تر و حقیقتاً میان همگان مشترک است و آن جمهوری است که آدمیان و خدایان، هر دو را در برمی‌گیرد... و دیگر جایی که ما به حسب رویداد تولد به عضویت آن درمی‌آییم مثل آتن یا کارتاژ... برخی خود را همزمان وقف دو جمهور می‌کنند؛ برخی تنها به یکی از آن دو اشتغال دارند. ما می‌توانیم به جمهور دوم بعد از فراغت از خدمت به جمهور اول، خدمت کنیم و به نظر من این شیوه بهتر و درست‌تر است» (Seneca, 1995: 175).

سنکا با تأکید بر اینکه «خیر برین، زیستن مطابق با طبیعت» است و «طبیعت ما را برای دو چیز - یعنی تأمل عقلانی در باب واقعیت و عمل کردن - پدید آورده است» (همان)، به اقتضای مبانی یونانی تفکر خود، بر ضرورت *بالطبع* عمل سیاسی در جمهور کوچک تأکید می‌ورزد. شهر راستین سنکا، شهری در ناکجا نیست و این در حالی است که آگوستین با طرح الگویی مشابه الگوی سنکا، به تدوین «شهر خدا» در ناکجا دست می‌یازد (Brown, 2009: 476) و این تدوین وی را بر آن می‌دارد که به نفی اصالت مناسبات مدنی و سیاسی در شهر زمینی حکم کند. نزد آگوستین، انسان در بهترین حالت، موجودی *بالطبع* «اجتماعی» است نه سیاسی (Augustine, 1998: xvii) و این وجه «اجتماعی» تنها در شهر خدا به معنای دقیق کلمه محقق می‌گردد، نه در شهر زمینی.

تأملات چیچرو و سنکا در بستر فکر یونانی صورت می‌پذیرد و این تاحدی البته درباره فلوطین، فیلسوف نوافلاطونی نیز صادق است. در سوی دیگر آگوستینی قرار دارد که چونان برخی متکلمان تمدن اسلامی در سده‌ها پس از آن، نه با توجه به مقدمات مشترک عقلی، بلکه با توجه به گزاره‌های دینی و مفروضات کلامی استدلال می‌کند. عدم ابتدای بر مقدمات مشترک عقلی نزد این دسته دوم سبب می‌شود که طرح بحث از

مناسبات مدنی نیز به عنوان یکی از نتایج پذیرش لوگوس مشترک، به شکلی «معنادار» ممکن نباشد؛ ویژگی‌ای که پرداختن به آن می‌تواند موضوع مقاله‌ای دیگر قرار گیرد.

### نظریه پادشاهی و نظریه قانون شهروندی

از مهم‌ترین پیامدهای تغییر شرایط سیاسی در دوره هلنیستی، ظهور پادشاهی‌هایی به سبک و سیاق پادشاهی‌های ایرانی و مصری در حوزه تمدنی یونان بود. در این دوره، رساله‌هایی فراوانی با عنوان «در باب پادشاهی» به رشته تحریر درآمد که در آن کوشش می‌شد تا ویژگی‌های پادشاه مطلوب بررسی شود. از سوی دیگر سنت نظریه قانون شهروندی با ابتدای بر آثار افلاطون و ارسطو، همچنان ادامه یافت. با تغییر و تحول در حوزه مناسبات سیاسی، تأمل در نهادهای سیاسی اهمیت زیادی یافت و مشایبان و رواقیون با بسط نظریه قانون شهروندی و تأکید بر تعادل میان قوا، می‌کوشیدند تا از بروز پادشاهی‌های سرکوبگر و استبدادی جلوگیری کنند (Hahm, 2008: 458).

سنت سیاستنامه‌نویسی در این دوره که چنان‌که گفتیم متأثر از سنت‌های ایرانی و مصری بود، با هدف تربیت<sup>۱</sup> پادشاهان و تدوین طرحی از شاهی آرمانی شکل گرفت. یکی از مهم‌ترین متون این دوره، «نامه به اسکندر کبیر» است که به ارسطو نسبت داده شده و در مجموعه آثار ارسطو طبقه‌بندی می‌شد. صحت و سقم این انتساب چندان محل بحث ما نیست، زیرا مراد ما فهم نظریه پادشاهی متداول در دوره یونانی‌مآبی است. با این حال باید گفت که برخی این اثر را از جمله رساله‌های آغازین خود ارسطو می‌دانند که در دوره‌های بعد، جای خود را به آثاری جدی‌تر و فلسفی‌تر درباره این موضوع داده است. اما رأی غالب این است که اثر مزبور در سده سوم پیش از میلاد و زمانی پس از مرگ ارسطو به رشته تحریر درآمده است (Aristotle, 1957: 258).

در آغاز این رساله کوچک، بحث از تمایز میان حکومت‌های دموکراتیک و پادشاهی مطرح می‌شود. در حکومت‌های دموکراتیک، مرجعیت با قانون است، اما در حکومت‌های پادشاهی، این عقل یا لوگوس است که مصدر امور قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر در حکومت دموکراتیک، مبنای تصمیم‌گیری و عمل، قانون مشترک و در حکومت

1. Paideia

پادشاهی، تدبیر عقلانی پادشاه است (Aristotle, 1957: 267-269).

نکته کلیدی در اینجا مبنای عقلی بحثی است که در این رساله مطرح شده و دال بر تفسیر مضامین سیاستنامه‌ای با توجه به بستر فلسفه‌ورزی در باب سیاست، در حوزه فکر یونانی است. پادشاه دست‌کم در عالم نظر، فعال مایشاء نیست، بلکه به جای تقید به قانون مشترک، به مبانی عقلی التزام دارد؛ مبانی‌ای که خود به نوعی خصلتی عام و جهان‌شمول دارد. پادشاه آرمانی مورد نظر، نه با پادشاه مطلق‌العنان سنن حکومتگری شرقی، بلکه با حاکم آرمانی افلاطونی که با توجه به مثال خیر در مرتبه‌ای ورای قانون قرار می‌گیرد، قابل قیاس است (Hahm, 2008: 459). محوریت لوگوس یا گفتار عقلانی در اینجا همان مؤلفه‌ای است که مقوم اصلی فلسفه فلوپین و در نهایت تضمینات سیاسی فلسفه اوست.

درباره نظریه قانون شهروندی و تحولات آن، بهترین منبع موجود، «تواریخ پولیبیوس» است. از مهم‌ترین نکاتی که در بحث پولیبیوس مطرح می‌شود، ضرورت رضایت و توافق شهروندان است و او صراحتاً اشاره می‌کند که تبعیت شهروندان از حاکم یا حاکمان به هیچ‌روی نباید مبتنی بر ترس باشد (Polybius, 1979: 281). پولیبیوس با تدوین الگویی برای فهم تغییر و تحول در نظام‌های حکومتی، می‌کوشد تا تحولات صورت‌گرفته در دوره یونانی‌مآبی را با توجه به معیارهای نیکی و بدی حکومت‌ها توضیح دهد که پیشتر از سوی افلاطون و ارسطو مورد ملاحظه قرار گرفته بود. بهترین قانون شهروندی از نظر وی، قانونی است که از خیرات انواع نظام‌های حکومتی یعنی پادشاهی، آریستوکراسی و دموکراسی، در آن نشانی باشد. او قوانین اسپارت را که به دست لیکورگوس بنیاد نهاده شد، نمونه‌ای بارز از چنین قوانینی قلمداد می‌کند (همان: ۲۸۹). تأکید بر قوانین اسپارت از آن‌رو اهمیت فراوانی دارد که به زعم بسیاری از شارحان، افلاطون در هم‌پرسه *قوانین*، به قوانین شهروندی اسپارت نظر دارد و از سوی دیگر چنان‌که خواهیم دید، بخش مهمی از تضمینات سیاسی فلسفه فلوپین ناظر بر هم‌پرسه *قوانین* افلاطون است. بنابراین در ردیابی سنتی که از فلسفه سیاسی کلاسیک یونان به دوره هلنیستی و سپس به فلوپین می‌رسد، همواره باید نقش هم‌پرسه *قوانین* را در نظر داشت.

### فلسفه افلاطونی و فیثاغوری

از میان همه نحله‌هایی که به نوعی در فلسفه‌پردازی فلوطین مدخلیت داشتند، یکی از مهم‌ترین و نزدیک‌ترین آنها، فلسفه افلاطونی و فیثاغوری بود. معمول این است که نویسندگان افلاطونی را از ایودوروس (۲۵ ق.م) تا زمان ظهور فلسفه نوافلاطونی به دست فلوطین، پیروی «فلسفه افلاطونی میانه» نام‌گذاری می‌کنند. این نکته البته یک طبقه‌بندی تاریخ‌نگارانه است که نمی‌توان آن را خالی از اشکال دانست (Centrone, 2008: 558).

اصطلاح فلسفه «نوافلاطونی» نیز دچار همین معضل است. این تقسیم‌بندی‌ها از سوی مورخان دوره جدید برای توضیح رویدادهای گذشته جعل شده است. فیلسوفان موسوم به افلاطونیان میانه یا نوافلاطونی خود را نه با این عناوین، بلکه صرفاً پیرو فلسفه افلاطونی قلمداد می‌کردند (Emilsson, 1999: 359). افلاطونیان این دوره عموماً نشان می‌دهند که چه در اصطلاحاتی که به کار می‌گیرند و چه از حیث دیدگاه‌ها و نظریه‌ها کاملاً متأثر از نحله‌هایی چون مشاییان و رواقیون هستند. به موازات مکتب افلاطونی میانه، نحله فیثاغوری شکل گرفت که به آسانی قابل تمایز از نحله افلاطونی نیست (همان: ۳۵۸). همه این گرایش‌ها به نوعی بر فلسفه فلوطین و تضمینات سیاسی آن اثربخش بود.

نقطه اشتراک همه گرایش‌های افلاطونی، سرسپردگی‌شان به کانون مواضع «راست‌کیشانه» افلاطونی بود که به زعم آنان در بسیاری از موارد به دست ارسطوییان و دیدگاه‌های رواقی آلوده شده بود (Centrone, 2008: 558). آنچه گفتیم به معنای آن نیست که افلاطونیان بهره‌ای از مکاتب معارض خود نداشتند، بلکه دال بر وجود مرزبندی‌هایی است که زمینه را برای برقراری تمایز میان نحله‌های مزبور فراهم می‌سازد. التقاطی شدن فلسفه در این دوره به بهترین نحو در مقایسه فیلون اسکندرانی و پلوتارک آشکار می‌گردد؛ دو نویسنده‌ای که علی‌رغم داشتن وجوه مشترک بسیار و تعلق به فلسفه افلاطونی، در برخی مواضع فاصله فراوانی از یکدیگر می‌گیرند. ما در ادامه به توضیح کاملاً اجمالی مفروضات سیاسی فیلون اسکندرانی، به عنوان نمونه‌ای برجسته

از فلسفه‌ورزی سیاسی اصحاب فکر افلاطونی در آن دوره دست خواهیم یازید. تثبیت غلبه و برتری روم بر بخشی از جهان در سده‌های نخست میلادی، شرایط مناسبی را برای شکوفایی اندیشه سیاسی رقم نزد. به عبارت دیگر اجتناب‌ناپذیر بودن ظاهری سلطه امپراتوری روم، حوزه تأمل سیاسی را به شدت محدود ساخت. همین امر باعث شد تا اندیشه سیاسی در این دوره مابین عمل‌گرایی محتاطانه و ایدئالیسم تماماً نظری در نوسان باشد. فیلون و پلوتارک، هر دو فعالیت سیاسی پررنگی داشتند؛ فعالیتی که لاجرم ملاحظات عمل‌گرایانه را اجتناب‌ناپذیر می‌ساخت. اما از سوی دیگر آنان به واسطه خصلت افلاطونی فلسفه نظری‌شان، مفرداتی را پذیرفته بودند که هر چند نظامی تام و تمام از اندیشه سیاسی به شمار نمی‌رفت، چارچوبی بود که می‌توانست حامل یک اندیشه سیاسی تماماً نظری و بی‌التفات به شرایط انضمامی سیاست در امپراتوری روم به نظر برسد (Centrone, 2008: 559).

تمایز اساسی افلاطون میان دو سامان واقعیت، یعنی حوزه معقولات یا حوزه الهی صورت لایتغیر از یکسو و حوزه محسوسات یا عالم شدن از سوی دیگر، الگوی اساسی فلسفه‌ورزی افلاطونیان و فیثاغوریان در باب سیاست بود. بر اساس تمایز مزبور، جهان محسوسات که سیاست عملی نیز بخشی از آن به شمار می‌رفت، می‌بایست تا سرحد امکان با الگوی جهان معقول مطابق گردد. بهترین انگاره برای تدوین چنین طرحی از حیث بحث در اندیشه سیاسی، انگاره فیلسوف - شاه افلاطون بود که اقبال به آن حتی نزد بسیاری از فیلسوفان غیر افلاطونی آن دوره، مشهود و آشکار است. پادشاه از این حیث نماینده خداوند (زئوس) روی زمین و مظهر لوگوس الهی است. این ایده هر چند می‌توانست واجد خاستگاهی غیر یونانی باشد، در بستر فکر و فلسفه یونانی بسط یافت و این از منظر بحث ما در این رساله اهمیت فراوانی دارد. ایده مزبور در دل سنت فکری یونانی، صورت‌بندی «فلسفی» شد. بر اساس صورت‌بندی یادشده، پادشاه موظف بود نظم الهی را در این جهان محقق سازد.

هر چند فیلون در برخی از آثار خود و برای جلوگیری از تعقیب و آزار یهودیان، ملاحظات عمل‌گرایانه سیاسی را الگوی خود قرار می‌دهد، به محض بازگشت به آثار تأویلی وی مشاهده می‌کنیم که او به ارائه دریافتی نظری یا به عبارتی کیهان‌شناختی از

مناسبات سیاسی مبادرت می‌ورزد. به زعم وی کیهان، کامل‌ترین اثر پدر، یعنی خداوند است. به بیان رواقی فیلون، کیهان شهر بزرگی است که بر اساس قانون بنا شده است و تدبیر آن بر عهده پادشاه بزرگ عالمیان است که به عدالت بر آن حکم می‌راند (Philon, 2002: 29). فیلون در رساله «در باب فرشتگان» از شهودی سخن می‌گوید که از اعماق نفس وی برآمده است و حاکی از آن است که:

« درون خداوند حی و راستین، دو قدرت برتر و بنیادین وجود دارد: نیکی و مرجعیت/ اقتدار. او با نیکی خود همه‌چیز را خلق کرد و با مرجعیت/ اقتدار خویش بر هر آنچه خلق کرده بود، پادشاه (باسیلیوس) شد. و آنچه میان این دو قدرت جای داشت و آن دو را به یکدیگر می‌پیوست، عقل (لوگوس) بود و اینکه خداوند در عین حاکم بودن، نیک هم به شمار می‌آید، مرهون همین عقل است» (همان: ۲۷).

به زعم فیلون، خالق و حاکم جهان، واضع قانون آن نیز هست و قانون وی، لوگوس طبیعت است. جهان از این منظر که آشکارا منطقی شبه‌رواقی است، یک سیاست و یک قانون بیشتر ندارد و از این‌روی آدمی در وهله نخست، شهروند جهان است و سپس شهروند دیگر شهرها (همان: II۴۸).

از این منظر فعالیت سیاسی در مقایسه با پرداختن به امور الهی، اهمیت ثانوی دارد. خود فیلون هوادار زندگی متأملانه فارغ از مناقشات سیاسی است، اما به این نکته نیز اشاره می‌کند که بهترین شکل زندگی تنها زمانی حاصل می‌آید که شخص ابتدا دریافتی نیک از عرصه‌ی مناسبات سیاسی به دست آورده باشد. این نکته اهمیت فوق‌العاده زیادی دارد، زیرا فلوپتین نیز بعدها در عین فروکاستن از اهمیت مناسبات مدنی، آن را به عنوان مرحله‌ی نخست الهی شدن به نوعی ضروری قلمداد می‌کند (Centrone, 2008: 564).

با این حال سیاست مزبور می‌توانست و در وجه آرمانی‌اش می‌بایست با التفات به مرتبه‌ای والاتر، یعنی تقلید از حکومت شاهانه خداوند بر کیهان محقق گردد. در واقع الگوی مزبور به راحتی راه را برای طرح نظریه‌ی پادشاه واضع قانون هموار می‌کرد؛ نظریه‌ای که با توجه به آیین یهودی فیلون می‌توانست با جایگاه موسی به عنوان



پادشاهی که قوانین الهی را برای تدبیر امور اجتماع وضع می‌کند، سازگار باشد. او با صورت‌بندی فلسفی نبوت موسی و با عنایت به نظریه فیلسوف‌شاه افلاطون می‌نویسد:

«از این‌رو برخی می‌گویند... تنها راهی که شهرها با قدم نهادن در آن می‌توانند انتظار داشته باشند که سعادت‌مند می‌گردند، این است که یا شاهان فلسفه بیاموزند، یا فیلسوفان قدرت اجرایی را در دست گیرند»

(Philon, 2002: II 2).

نکته کلیدی در اندیشه سیاسی فیلون که به زعم ما توضیح‌دهنده تمایز میان تفکر فلسفی و کلامی نیز هست، نفی رابطه مبتنی بر زور و اجبار و تأکید بر فضایل پادشاه است که علی‌الاصول از جمله موارد اندیشه سیاسی یونانی است که چنان‌که گفتیم، مصلحت عامه را همواره در کانون توجهاتش قرار می‌داد. فیلون در رساله «در باب زندگی موسی» چنین می‌نویسد:

«از میان همه این مردمان، موسی برگزیده شد و اقتدار و حکومت بر دیگران را به دست گرفت، اما نه مانند برخی حاکمان که از طریق زور و اجبار و سپاه یا نیرنگ و دسیسه به قدرت می‌رسند... بلکه وی به خاطر فضایل و برتری‌هایش بود که برای این منظور برگزیده شد... وقتی او به قدرت دست یافت، برخلاف دیگران، قدرت خانواده خود یا پسرانش را زیاد نکرد... زیرا وی تغییرناپذیرترین مسئله پیش رویش را همواره در ذهن داشت و آن منفعت اتباعش بود» (همان: II 48).

در واقع نزد فیلون نیز مانند اسلاف یونانی‌اش، کسب فضایل فکری و اخلاقی و رعایت مصلحت عامه، از جمله پیش‌شرط‌های زمامداری به حساب می‌آمد. در واقع ظرافت بحث در اینجاست که هر چند فیلون در مقام یک فیلسوف یهودی به نبوت راستین موسی و نیابت وی از سوی خداوند برای حکومت بر مردمان باور دارد، می‌کوشد تا این باور را به سیاق تلاشی که بعدها از سوی فیلسوفان اسلامی سرزد، توجیه و تبیین فلسفی کند. استدلال‌های فلسفی فیلون برای صورت‌بندی پدیدار نبوت، استدلال‌هایی صرفاً ابزاری نیست که به درون باور دینی وی راه نیابد و تنها سر و شکلی عقلی به آن

بدهد، بلکه استدلال‌هایی است که او تلاش می‌کند اساس باور دینی خود را بر شالوده‌های آن استوار سازد. هر چند نمی‌توان از خصلت شبه‌کلامی برخی از استدلال‌های وی به آسانی غفلت کرد، تأثیر وی بر فیلسوفان بی‌اعتقاد به ادیان ابراهیمی از جمله خود فلوطین، البته در مقام یک فیلسوف و نه باورمند به دینی خاص، انکارناپذیر است.

چنان‌که در ادامه خواهیم دید، خصلت مهم پادشاه راستین که همان قانون‌گذاری بر اساس لوگوس الهی است، از جمله آموزه‌های فیلون برای صورت‌بندی فلسفی نبوت موسی بود<sup>(۴)</sup> که کسانی چون فلوطین بعدها آن را نه در پرتوی شریعت یهودی یا مسیحی، بلکه با توجه به هم‌پرسه‌قوانین افلاطون به کار گرفتند، تا طرح مطلوب خود را در باب سامان سیاسی تدوین کنند.

### نتیجه‌گیری

بنابراین روشن است که اندیشهٔ سیاسی یونانی به طور عام و فلسفه سیاسی کلاسیک یونان به طور خاص که با افلاطون و ارسطو به اوج شکوفایی نائل آمد، اندیشه و فلسفه‌ای پولیس‌محور است که فارغ از مناسبات و مقتضیات مدنی قابل فهم نیست. این نکته از آن‌رو واجد اهمیت است که حتی خوانش‌های کاملاً مغایر با یکدیگر از فلسفه سیاسی یونان، در نهایت پولیس و مناسبات آن را به عنوان اصلی‌ترین مبنای فهم ساختار خاص تأملات سیاسی در آن دوره برجسته می‌سازد. از این منظر تحلیل زمینه‌محور شارحانی چون کوئینتن اسکینر و مکتب موسوم به کمبریج تلاش می‌کند تا ربط و نسبتی میان گزاره‌های افلاطون و ارسطو با مصادیق زمینه‌ای آن در شرایط سیاسی آن روزهای آتن برقرار سازد؛ نسبتی که قرار است پرده از حقیقتی سیاسی در متون این نخستین فیلسوفان تاریخ بردارد.

در مقابل شارحان دیگری چون لئو اشتراوس و شاگردانش در مکتب شیکاگو، وقتی می‌خواهند از تفسیر خلاف‌آمد خود از فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو سخن بگویند، راهی نمی‌یابند جز آنکه با برقراری تقابل میان فیلسوف و شهر، آن را به مبنای تحلیل‌های پر پیچ و خم خود از آثار فلسفه سیاسی در آن دوره تبدیل سازند.

نکته مهمی که درک فلسفه سیاسی یونانی به طور خاص و فلسفه سیاسی قدمایی به معنای اعم، بدون آن امکان‌پذیر نخواهد بود این است که تأمل قُدمای در باب «امر سیاسی» به نوعی از تأمل آنها در باب شهر یا پولیس قابل تفکیک نبوده است. شهر یا پولیس از این منظر می‌تواند نمودگار و نماد بسیاری از ویژگی‌های حتی متعارض در تفسیرهای مختلف باشد. یک بار می‌توان با ابتدای بر رویکردی زمینه‌گرایانه<sup>۱</sup>، شهر یا پولیس را در معنای عینی و ملموس آن مورد ملاحظه قرار داد و اصالت تأملات فلسفی فیلسوفان قدمایی در تمدن‌های مختلف را با توجه به نسبت آنها با واقعیات ملموس و عینی پولیس سنجد (یعنی رویکردی که اصحاب مکتب کمبریج تلاش می‌کنند تا با تکیه بر آن، تفسیری از سرشت و ماهیت فلسفه سیاسی کلاسیک در تمایزش از فلسفه سیاسی مدرن به دست دهند) و یک بار می‌توان پولیس‌اندیشی نزد فیلسوفان سیاسی کلاسیک را از منظر متن‌گرایانه<sup>۲</sup>، تلاش و تمهیدی در اساس سیاسی از سوی فیلسوفان قدمایی برای برقراری نسبتی مطمئن میان آموزه‌های براندازانه آنها از یکسو و معتقدات و دیدگاه‌های شهر یا پولیس از سوی دیگر در نظر آورد. آنچه مدعای اصلی این مقاله بوده است، از هر دو حیث، مدعایی است قابل دفاع؛ زیرا در هر دوی این رویکردها، فلسفه سیاسی قدمایی بدون التفات به مقوله پولیس، غیر قابل فهم باقی خواهد ماند.

### پی‌نوشت

۱. سیاست را در اینجا به معنای موسعش که دال بر هرگونه روابط میان حاکم و محکوم، یا روابط میان دولت‌ها و حکومت‌های مختلف باشد، به کار نمی‌بندیم. مراد ما از سیاست در اینجا معنای خاص و محدودی است که در ادامه به توضیح آن مبادرت خواهیم کرد. از این‌رو هرگاه همین معنای خاص و محدود را از سیاست مد نظر داشته باشیم، آن را داخل گیومه قرار می‌دهیم. برای بحثی دربارهٔ ابداع «سیاست» از سوی یونانیان ر.ک:

Finley, 1983: 53; Cartledge, 2007: 161-166

۲. فهم این نکته با توجه به فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی و فقدان مبنایی برای

---

1. contextual  
2. textual

پولیس‌اندیشی، آسان‌تر می‌شود. تا آنجا که برخی از شارحان اندیشه سیاسی در اسلام، به بزرگ‌ترین فیلسوف سیاسی در اسلام یعنی فارابی، لقب «افلاطون بدون پولیس» داده‌اند (Black, 2005: 57).

۳. آریستیپوس، خود را به هیچ قانون شهروندی مشخصی مقید نمی‌دانست. او اظهار می‌کرد که من یک بیگانه‌ام (Konstant, 2008: 473).

۴. فیلون در رساله در باب یوسف با برقراری تمایزی مهم میان «سیاست‌مدار» و «پادشاه قانون‌گذار»، اظهار می‌دارد که یوسف نبی را می‌باید یک سیاست‌مدار دانست که ویژگی اصلی آن وساطت میان شهروند منفرد و پادشاه است. اما به زعم فیلون، شاه آرمانی قانون‌گذار، کسی چون موسی است که هر چند در بسیاری از موارد با دیگر آدمیان یکسان است، از آن حیث که پادشاه مردمان است، تصویری از الوهیت خداوندی است. بنگرید به: Philon. On Joseph<sup>35</sup>, 148.

## منابع

- ارسطو (۱۳۸۱) اخلاق نیکوماخوسی، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، دانشگاه تهران.  
 ----- (۱۳۸۶) سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، علمی و فرهنگی.  
 اشتراوس، لئو (۱۳۷۳) حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگه.  
 ----- (۱۳۸۱) فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.  
 توسیدیدس (۱۳۷۷) تاریخ جنگ‌های پلوپونزی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.  
 طباطبایی، جواد (۱۳۸۳) زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.  
 ویل دورانت (۱۳۷۸) تاریخ تمدن (یونان باستان)، گروهی از مترجمان، تهران، علمی و فرهنگی.  
 یگر، ورنر (۱۳۷۶) پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، تهران، خوارزمی.  
 یونسی، مصطفی (۱۳۸۷) نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون، تهران، فرهنگ صبا.

- Arendt, H. (1958) *Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press.  
 Aristotle, (1944) *Politics*. With An English Translation By H. Rackham. Harvard University Press.  
 Aristotle. (1957) *Rhetorica Ad Alexandrum*. With an English Translation by H. Rackham. The Loeb Classical Library.  
 Augustine. (1998) *The city of God*. Translated by R. W. Dyson. Cambridge University Press.  
 Balot, Ryan K. (2009) "Rethinking the History of Greek and Roman Political Thought" in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Edited by Ryan K. Balot. Wiley-Blackwell.  
 Barker, Ernest. (1960) *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*. University Paperbake.  
 Black, Antony. (2005) *The History of Islamic Political Thought (From the Prophet to the Present)*. Edinburgh University Press.  
 Brown, Eric. (2009) "False Idles: The Politics of the "Quiet Life"" in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Edited by Ryan K. Balot. Wiley-Blackwell.  
 Centrone, Bruno, (2008) "Platonism and Pythagoreanism in the Early Empire". in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Edited by Christopher Rowe. Cambridge University Press.  
 Constant, B. (2010) "The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns", Copyright ©2010–2015 All rights reserved. Jonathan Bennett.  
 Cartledge, Paul. "Democracy, Origin of: Contribution to Debate" in *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Kurt A. Raaflaub, Josiah Ober, and Robert W. Wallace. University of California Press. 2007. p161-166.  
 Cicero, Marcus Tullius (1999) *On the Commonwealth and On the Laws*. Edited by

- James E. G. Zetzel. Cambridge University Press.
- De Romilly, J. (2002) *The Great Sophists in Periclean Athens*. Translated by Janet Lloyd. Clarendon Press. Oxford.
- Dillon, J and Gergel T. (2003) *The Greek Sophists*. Penguin Books.
- Emilsson, K. (1999) "neo-platonism" in *Routledge History of Philosophy Volume II From Aristotle to Augustine* Edited By David Furley. Routledge.
- Finley, M. (1983) *Politics in the Ancient World*. Cambridge University Press.
- (1984) *The legacy of Greece*, Oxford University Press.
- Gagarin, M and Woodruff, P. (1995) *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge University Press.
- Goldhill, Simon. (1986) *Reading Greek Tragedy*. Cambridge University Press.
- Gransley, Peter. (2008) "Introduction: the Hellenistic and Roman periods" in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Edited by Christopher Rowe. Cambridge University Press.
- Hahn, David. E. (2008) "Kings and constitutions: Hellenistic theories" in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Edited by Christopher Rowe. Cambridge University Press.
- Konstan, David. (2009) "Cosmopolitan Traditions" in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Edited by Ryan K. Balot. Wiley-Blackwell.
- Laertius, Diogenes (1925) *Lives of Eminent Philosophers*, Loeb Library.
- Philon. (2002) *The Works of Philon: complete and unabridged*. Translated by C. D. Yonge, Hendrickson Publishers Marketing.
- Plato, (1991). *The Republic of Plato*, Translated with notes and an interpretive Essay by Allan Bloom, Basic Books.
- Polybius. (1979) *The Histories. Vol III. Book iv*. Loeb Classical Library.
- Rowe, Christopher. (2008) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge University Press.
- Schofield, Malcolm. (1999) *The Stoic Idea of the City*. With a New Forward by Martha C. Nussbaum. The University of Chicago Press.
- (2008) "Epicurean and Stoic political thought " in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Edited by Christopher Rowe. Cambridge University Press.
- Seaford Richard, (2006) *Dionysos: Gods and Heroes of the ancient world*, Rutledge.
- Seneca, (1995) *Moral and Political Essays*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge University Press.
- Strauss, Leo. (1989) "On Classical Political Philosophy". In *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Selected and Introduced by Thomas L. Pangle. The University Of Chicago Press.
- Winton R. I. and Garnsey , P. (1984) "Political Theory" in *Greek Legacy*. Edited by M. Finley. Oxford University Press.
- Zelenak, M. (1998) *Gender and Politics in Greek Tragedy*. Peter Lang.