

A Critical Analysis of Plato's Views about Family and Women

Ali Larijani¹

Article info	Abstract
Original Article DOI: 10.30470/ER.2025.2054896.1413 Submission History: Received: 02/01/2025 Revised: 19/04/2025 Accepted: 30/04/2025 Published: 24/05/2025 Conflict of Interests: The authors declare no conflict of interest. Funding/Support: This research has not received any financial support from funding organizations. Extraction This article has not been extracted from thesis.	Plato is one of the great philosophers whose valuable ideas span all major domains of metaphysics, social and political philosophy, education, and culture. The significance of Plato's views in the realm of philosophy is so pervasive that there has never been a period untouched by some form of Platonism. This philosopher was deeply concerned with education and social matters, and his views on family and women have attracted the most criticism. His theory of the abolition of private property and the communal sharing of family life is often regarded as one of his major errors. Even Marxists who, in principle, should be sympathetic to such an orientation while acknowledging the idea, consider it insufficient and unstable, because Plato did not believe in the economic base as the foundation of thought and social transformation. This article attempts to first clarify the scope and domain of this discussion in Plato's thought: does it concern the general populace or only the ruling class? Second, it examines whether Plato seriously endorsed these views or whether he himself had doubts about them. Third, it assesses to what extent some of the criticisms from later and contemporary philosophers are valid. Commentators on Plato have held diverse opinions on this matter. This article presents a content-based classification of their views and demonstrates that Plato does not hold a definitive stance on this issue. Moreover, it is shown that the scope of economic and familial communism in his philosophy is limited only to the guardian and military classes, not the general public. Nevertheless, even within this limited framework, these views are not acceptable to the author and many interpreters and are subject to serious criticism. Keywords: Family, Women, Justice, Natural Rights, Communism.

1. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Human sciences University of Tehran, Tehran, Iran. Email: larijani.ali@ut.ac.ir

Extended Abstract

This article aims to explore the following:

1. Cultural and social background: It examines the cultural and social context of Plato's proposals within the traditions of ancient Greece, demonstrating how his view on the development of women's capacities was ahead of his time.
2. Communality limited to ruling classes: The idea of sharing women was not intended as a general principle for all social classes but specifically applied to the guardian and warrior classes. Plato, prioritizing the happiness of the community and the full dedication of these classes to public life, intended to eliminate private concerns from their minds. Therefore, contrary to the criticism of some interpreters, the communality of women in Plato's model does not extend to the general populace.
3. Plato's tentative stance: Plato himself did not present this proposal as a definitive view, and he explicitly acknowledged its experimental nature. Thus, this theory should not be placed on the same level as foundational concepts such as the Theory of Forms, the theory of justice, or the rule of philosopher-kings.
4. Critical reception: Even when limited to the ruling class, the theory of communal women has been criticized from various angles. This article reviews these critiques in seven thematic categories. While some criticisms are deemed unconvincing by the author, others are seen as valid. For example, the critique of "destructive unity" is considered precise and persuasive. However, the claim that the proposal is practically unfeasible is dismissed; the author agrees with Plato that the theory is implementable, but not beneficial. Critiques pointing to the potential harms to social cohesion, human nature, social responsibility, and women's roles are considered substantial. On the other hand, interpretations by certain commentators—such as Daniel Lynn—who have sought to justify Plato's theory through the lens of gender homogenization (i.e., the unification of masculine and feminine traits), have themselves been subject to critical scrutiny.
5. Gender equality in governance: A strong and enduring element in Plato's thought is his justification for including women in positions of political power, especially among rulers. His belief in the near-equal intellectual and moral potential of women and men is a remarkable aspect of his philosophy and places him far ahead of his historical context. Indeed, this particular aspect of Plato's view - namely, the equality of men and women in assuming social and political responsibilities- is expressed firmly and without hesitation in both the Republic and the Laws. This is in stark contrast to his theory of the communal sharing of families, which Plato himself considered doubtful in philosophical soundness. He explicitly states his uncertainty on the matter and warns that such hesitation may lead to confusion or misguidance.

By contrast, in regard to the equality of men and women in professional and civic duties, Plato is remarkably clear. In Republic 455, he declares that there is no profession in society which is exclusive to either men or women. The capacity for engaging in various crafts and professions exists equally in both sexes, and in this respect, there is no difference between them.

6. Family structure in the general class: Contrary to some assumptions, Plato was not advocating for the abolition of the family across society. In works such as the Laws, he provides detailed prescriptions regarding courtship, marriage ceremonies, housing, and more - indicating that his theory of communal families was strictly intended for the ruling class. This class, being a minority, was expected to focus entirely on the well-being of the society at large.



References

- Anderson, E. (1995). *Value in ethics and economics*. Harvard University Press.
- Annas, J. (1981). *An introduction to Plato's Republic*. Clarendon Press.
- Aristophanes. (2000). *Lysistrata* (J. Henderson, Trans.). Harvard University Press.
- Aristotle. (1886). *Politics* (B. Jowett, Trans.). Oxford University Press.
- Aristotle. *Politics*. Translated by Hamid Enayat. Tehran: Elmī va Farhangī Publishing, 1979 [1358 SH]. In Persian.
- Barker, E. (1947). *The political thought of Plato and Aristotle*. Oxford University Press.
- Bloom, A. (1968). *The Republic of Plato*. Basic Books.
- Bloom, A. (1993). *Love and friendship*. Simon & Schuster.
- Blundell, S. (1995). *Women in ancient Greece*. Harvard University Press.
- Blundell, S. (1998). *Women in classical Athens*. Bristol Classical Press.
- Cartwright, M. (2012, November 13). Women in ancient Greece. *World History Encyclopedia*.
- Cicero. (1928). *De Republica* (C. W. Keyes, Trans.). Harvard University Press.
- Hesiod. (1988). *Works and days* (M. L. West, Trans.). Oxford University Press.
- Homer. (1996). *Odyssey* (R. Fagles, Trans.). Penguin Classics.
- Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tehran: Kharazmi Publishing, 1997 [1376 SH]. In Persian.
- Kraut, R. (1999). *Plato and the state*. Princeton University Press.
- Layne, D. A. (2023). Feminizing the city: Plato on women, masculinity, and thumos. *Hypatia*, 38(1), 98–113. [doi:10.1017/hyp.2023.124](https://doi.org/10.1017/hyp.2023.124)
- MacIntyre, A. (1981). *After virtue: A study in moral theory*. University of Notre Dame Press.
- Nordo, D. (1994). *Women of ancient Greece*. Lucent Books.
- Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge University Press.
- Okin, S. M. (1977). Philosopher queens and private wives: Plato on women and the family. *Philosophy & Public Affairs*, 6(4), 345–369.
- Plato. *Collected Works*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi and Reza Kaviani. Tehran: Kharazmi Publishing, 1979 [1358 SH]. In Persian.
- Plutarch. (2005). *Lycurgus* (R. J. A. Talbert, Trans.). Penguin Classics.
- Pomeroy, S. B. (1975). *Goddesses, whores, wives, and slaves: Women in classical antiquity*. Schocken Books.
- Pomeroy, S. B. (2002). *Spartan women*. Oxford University Press.
- Popper, K. (1945). *The open society and its enemies*. Routledge.
- Singpurwalla, R. (2024). *Plato on Women and the Private Family*. In S. Brill & C. McKeen, *The Routledge Handbook of Women and Ancient Greek Philosophy*, Routledge, 1st edition, pp. 202–216. <https://doi.org/10.4324/9781003047858-16>
- Strauss, L. (1964). *The city and man*. University of Chicago Press.



تأملات اخلاقی

دوره ششم، شماره اول (پیاپی ۲۱)، بهار ۱۴۰۴، صفحات ۷-۲۸

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۱۱۵۹ / شاپا چاپی: ۴۸۱۰-۲۶۷۶

<https://jer.znu.ac.ir>

تأملات اخلاقی

نشریه علمی دانشگاه زنجان

نقد و بررسی آراء افلاطون درباره خانواده و زنان

علی لاریجانی^۱

اطلاعات مقاله	چکیده
DOI: 10.30470/ER.2025.2054896.1413	افلاطون از جمله فلاسفه بزرگی است که در تمامی حوزه‌های مهم متافیزیکی و اجتماعی و سیاسی و تربیتی و فرهنگی آراء ارزشمندی دارد. اهمیت آراء افلاطون در ساحت فلسفه به قدری فراگیر است که هیچ دوره‌ای نبوده که با مسئله‌ای از افلاطون‌گرایی مواجه نبوده باشیم. این فیلسوف اهتمام جدی به مقوله تربیت و امور اجتماعی دارد و دیدگاه‌هایی در زمینه خانواده و زنان دارد که بیشترین نقدها به نظرات او در این بخش است. نظریه لغو مالکیت خصوصی و اشتراک در خانواده را در آراء افلاطون اغلب به عنوان خطاهای فاحش این فیلسوف در نظر گرفته شده است؛ حتی مارکسیست‌ها که علی‌القاعده باید به این جهت‌گیری علاقه‌مند باشند، ضمن تأیید این تفکر، آن را ناکافی و غیرمستحکم می‌دانند؛ از آن جهت که این فیلسوف به زیربنای اقتصاد در تفکر و تحولات اجتماعی باور نداشته است. در این مقاله تلاش شده که اول معلوم گردد حوزه و قلمرو این بحث نزد افلاطون چه میزان است؛ یعنی عموم مردم است یا فقط حاکمان؟ دوم آیا افلاطون در این آراء نظری جدی ارائه کرده یا برای او نیز محل تردید بوده است؟ و سوم برخی از نقدهای فلاسفه متأخر و معاصر در این باره چقدر وجاهت دارد؟ مفسران افلاطون در این باره آراء مختلفی دارند. در این مقاله یک تقسیم‌بندی محتوایی از آراء آنان صورت گرفته و نشان داده شده است که افلاطون در این باره نظر قطعی ندارد و در ضمن، محدوده آن درباره اشتراکی بودن اقتصاد و خانواده صرفاً مربوط به طبقه حاکمان و نظامیان است نه عموم مردم؛ البته در همین حد هم از نظر مؤلف و بسیاری از مفسران قابل پذیرش نبوده و دارای نقدهای جدی است.
مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۱/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۳/۰۳	
حمایت مالی و تعارض منافع مقاله حامی مالی و تعارض منافع ندارد.	
استخراج این مقاله متخذ از رساله / پایان‌نامه نیست.	
	واژه‌های کلیدی: خانواده، زنان، عدالت، حقوق ذاتی، اشتراک.

۱. دانشیار، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. larijani.ali@ut.ac.ir

مقدمه

در سیر تاریخ بشر از یونان باستان - که اغلب آن را مبدأ تفکرات فلسفی پنداشته‌اند - تا به امروز، برخی از منظومه‌های فلسفی از چنان استحکام و تأثیرگذاری برخوردار بوده‌اند که محدود به مقطع تاریخی خاصی نگردیده‌اند. به طور قطع یکی از این ساختارهای فلسفی، نظام فلسفی افلاطونی است. بهترین شاهد این مدعا این است که در ادوار مختلف گرایش‌های افلاطونی در صحنه تأملات فلسفی حضور داشتند گرچه این گرایش‌ها با هم تفاوت‌هایی نیز دارند. مثلاً افلاطونیان میانه، با جریان افلاطونیان در قرون وسطی، یا افلاطون‌گرایی در دوران رنسانس و حتی تأثیر افلاطون در فلاسفه معاصر همگی حکایت از محوری بودن افکار این فیلسوف در عالم تفکرات فلسفی دارد. چه در حوزه تأملات متافیزیکی نظیر مقوله «مُثل» و چه در نظریه مساوقت معرفت بشری با مراتب هستی و چه در نظریه عدالت، نقد و بررسی‌های زیادی توسط فلاسفه صورت پذیرفته یا حتی مخالفان ساختار فلسفی افلاطون اقرار دارند که افلاطون تأثیر زیادی بر تفکر فلسفی دوران‌های مختلف گذاشته است. یکی از موضوعاتی که نقد زیادی را به خود اختصاص داده است، در حوزه روابط اجتماعی است که به دو موضوع مهم ربط پیدا می‌کند: یکی نظر منفی این فیلسوف نسبت به مالکیت خصوصی و دیگری در قلمرو زندگی خانوادگی و مسئله اشتراک خانواده و نحوه حضور زنان در این مقوله است. نقدهای این قلمرو از ارسطو که شاگرد بلا فصل و مفسر آراء اوست، آغاز می‌شود و تا به امروز فلاسفه معاصر به طور غالب این نظرات را مخالف حتی مقصد و هدف افلاطون می‌دانند؛ یعنی عدالت در مدینه و ایجاد وحدت و انسجام ملی که جزو آرمان‌های افلاطون در شکل دادن به جامعه آرمانی است. در این مقاله وجوه مختلف آراء افلاطون در این باب و برخی نقادی‌های مفسرین را مورد واکاوی قرار می‌دهیم.

۱. بررسی اجمالی سنن فرهنگی و اجتماعی یونانیان در این باب در عصر افلاطون

آنچه از آراء مورخان و فلاسفه عصر افلاطون حاصل می‌شود این است که قلمرو فعالیت‌های زنان در عصر افلاطون در حد مدیریت خانه بوده و آنها از فعالیت‌های عمومی دور بوده‌اند (Aristophanes, 2000, pp. 110-113).

ارسطو که جزو متفکران معاصر افلاطون و از شاگردان وی است، خانواده را طبیعی‌ترین واحد جامعه می‌داند که در آن سه رابطه اصلی مطرح است که رابطه شوهر و زن یکی از این ارکان است و نظم خانواده بر عهده زنان است. به عقیده او، زنان نباید در امور سیاسی مشارکت کنند؛ چون توانایی عقلانی و قدرت تصمیم‌گیری آنان کمتر از مردان است. وظایف آنان محدود به امور خانه و تربیت فرزندان است (Aristotle, 1886, p. 12546). البته زنان اسپارته دارای نقش‌های متفاوتی بودند. آنان اجازه فعالیت‌های بدنی و ورزشی و آمادگی نظامی را علاوه بر مسئولیت تربیت فرزندان قوی و سالم داشتند؛ زیرا نظامی‌گری به عنوان نقطه ثقل تفکر اسپارته بود (Plutarch, 2005, Ch. 14). نقطه اشتراک این دو سنت زندگی اجتماعی در آن است که اولاً ازدواج یک نهاد اجتماعی مهم و اساسی برای جامعه است و زنان نقش کلیدی در آن دارند؛ ثانیاً وظیفه تربیت فرزندان بر عهده زنان خانواده است و تضمین بقای جامعه به رعایت این دو وجه است (Hesiod, 1988, pp. 405-695). هومر در ایلید و اودیسه بر نقش زنان در خانواده (مانند پنه لویه) تأکید دارد؛ البته گاه از آنان به عنوان الهه‌ها نیز یاد می‌کند، اما در آثار او به طور کلی نقش زنان را از نظر اجتماعی محدود می‌داند (Homer, 1996, Book 1, pp. 330-328). پومروی از فلاسفه معاصر که درباره اساطیر و ادیان یونان و روم و نقش زنان، مطالعات

دقیقی دارد، بر این نظر است که الهه‌ها در اساطیر یونانی نقش‌های تأثیرگذار داشتند؛ اما این قدرت به دنیای واقعی انتقال نیافت و از آنچه در آثار هومر در وجه الهه یاد کردن زنان است، دخلی به زندگی دنیایی آنان پیدا نکرد (Pomeroy, 1975, pp. 20-35). ازدواج در یونان باستان يك قرارداد اجتماعی برای انتقال مالکیت و حفظ میراث خانوادگی بود و زنان منشاء تولید مثل را در خانواده داشتند (Pomeroy, 1975, pp. 50-75).

نکته مهمی که پومروی به آن اشاره دارد این است که زنان طبقه پایین جامعه آزادی‌های اجتماعی بیشتری داشتند، اما در سلطه پدرسالارانه مشترك بودند (Pomeroy, 1975, pp. 110-130). البته برخلاف زنان آتنی، زنان اسپارتنی زمین را به ارث می‌بردند و گاه کنترل اقتصادی خانواده را نیز در دست داشتند (Pomeroy, 2002, pp. 45-50). همچنین آموزش‌های بدنی مشابه مردان داشتند تا در پرورش فرزندان قوی جهت امور نظامی آمادگی داشته باشند و خود نیز در میادین نظامی ماهرانه عمل کنند (Pomeroy, 2002, pp. 90-95).

بلوندل، از کاوشگران تاریخ زنان در یونان باستان، علاوه بر وجوه فوق، بر این نظر است که ضمن محدود بودن نقش زنان در امور اجتماعی، اما در مراسم مذهبی نقش‌های مهم داشتند و این موارد جزو استثنائات حضور زنان در امور اجتماعی است (Blundell, 1995, pp. 130-145). این نویسنده بر این نظر است که ازدواج در یونان برای تولید نسل و انتقال مالکیت بود و زنان مالکیت اختصاصی نداشتند و تحت سرپرستی مردان خانواده بودند (Blundell, 1998, pp. 50-60).

بلوندل نیز اشتغال بیشتر زنان را محدود در خانواده می‌داند، جز نقش‌های مذهبی مثل جشنواره‌های دیونوسیوسی و آتنا (Blundell, 1998, pp. 100-101). ناردو، از مورخان تاریخ یونان، معتقد است یونانیان این محدوده از زیست زنان در فرهنگ خود را امری طبیعی تلقی می‌کردند (Nardo, 1994, Ch. 1).

مارك کارترایت، نویسنده و پژوهشگر تاریخ باستان، در مقاله «زن در یونان باستان» علاوه بر محدودیت‌های فوق برای زنان، بر این نظر است که زنان در یونان باستان نه حق رأی داشتند، نه حق مالکیت زمین، نه حق ارث (Cartwright, 2012).

در بررسی اجمالی که در آثار متفکرین یونان باستان و پژوهشگران معاصر در زمینه موقعیت زنان در زمانه قبل از افلاطون به عمل آمد، روشن گردید که جز وضعیت فرهنگی و اجتماعی اسپارتنی‌ها که تا حدی وضع متفاوتی داشتند، وجه غالب زندگی زنان در درون خانواده بوده است و خانواده يك رکن مهم اجتماعی محسوب می‌گردید. نزد برخی از صاحب نظران این امری طبیعی نیز بود و حتی آنانی که آن را قراردادی نیز می‌دانستند، در این امر مشترك بودند که وظیفه اصلی زنان، تولید نسل و پرورش فرزندان بوده است و جز در برخی جشن‌های مذهبی، حضوری در اجتماع نداشتند، نه حق رأی داشتند نه مالکیت مستقل.

۲. بررسی آراء افلاطون درباره خانواده و زنان

نکته نخست: افلاطون در آثار مختلف خود نظراتی درباره خانواده و زن ارائه کرده است. بیش‌ترین مباحث وی در این باب در جمهوری کتاب سوم و پنجم و در قوانین، کتاب ششم و هفتم مطرح شده است؛ البته در کتاب ضیافت، مرد سیاسی و فایدروس نیز به نحو غیرمستقیم در مورد زنان مطالبی دارد.

نکته دوم: آنچه در کتاب جمهوری آمده است تا حدّ زیادی متفاوت از فرهنگ جامعه است؛ به طوری که سوزان اوکین، از فلاسفه معاصر، بر این نظر است که از برخی وجوه تفکر افلاطون انقلابی است در برابری زنان و مردان! اما در مقابل اصرار پرسشگران در محاوره کتاب پنجم جمهوری افلاطون (گلاوکن و آدیمانتوس) دلایلی ذکر می‌کند که نشانگر آن است که موضوع برای او کاملاً حل شده نیست، اجمال سخن افلاطون چنین است:

- چون بحث مطروحه، از منظر عموم غریب و دور از انتظار است، کسی باور نمی‌کند.
- قابل اجرا نیست.
- به فرض قابل اجرا بودن، معلوم نیست بهتر از روش فعلی خانواده باشد.
- رغبتی برای تشریح این موضوع ندارم و اگر عقیده‌ام را فاش بگویم، مردم آن را خیالی و وهمی می‌دانند.
- موضوع نزد من قابل تردید است! وی می‌گوید:

اگر من به درستی عقیده خود ایمان داشتم، تشویق شما برای روشن کردن ابعاد آن به‌جا بود، زیرا کسی که حقیقت را یافته از گفتگو درباره مسائلی بدین عظمت با دوستان مهربان و خردمند، لذت می‌برد، اما اگر کسی مانند من با دودلی و تردید و در حال جست‌وجو و تجسس سخن بگوید، دچار بیم و نگرانی است؛ نه از این جهت که ممکن است مورد استهزاء دیگران قرار گیرد، زیرا استهزاء اهمیتی ندارد، بلکه از این جهت که اگر دچار اشتباه شود و تنها خود به گمراهی نمی‌افتد، بلکه شنوندگان را نیز به گمراهی می‌کشاند، آن هم درباره مسائلی که گمراه شدن درباره آن‌ها به هیچ روی روا نیست (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۵۱).

از نظر افلاطون چنین گمراهی درباره زیبایی و خوبی و قانون و عدالت، عقابی افزون بر قتل نفس به عمد دارد (همان). نکته سوم: آن است که افلاطون زنان را از نظر استعداد انسانی برای کارهای اجتماعی نظیر مردان می‌داند؛ لذا می‌گوید:

هیچ حرفه اجتماعی نیست که خاص جنس زن باشد یا خاص جنس مرد. استعداد پرداختن به کارها و فنون گوناگون در مرد و زن برابر است و از این نظر فرقی میان آن دو نیست (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۵۵).

البته افلاطون در مجموع زنان را ناتوان‌تر از مردان می‌داند، اما زنانی هم هستند که از بعضی جهات مستعدتر و تواناتر از بیشتر مردانند. ضمناً فونونی هم هست که زنان در آن‌ها، تواناتر از مردانند مثل پارچه‌بافی، آشپزی، شیرینی‌پزی (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۵۵). این مطلب از افلاطون گویاتر جایگاه زنان را روشن می‌کند «باید زنانی که شایستگی توانایی لازم برای پاسداری دارند بگزینیم تا با مردانی که برای این وظیفه انتخاب شده‌اند همکاری کنند چون هر دو استعداد برابر دارند» (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۵۶).

نکته چهارم: چون زنان و مردان در توانمندی حکمرانی و نظامی‌گری نظیر همنند، باید تربیت بدنی و روحی و آموزش فنون جنگی در آن‌ها یکسان باشد (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۵۲). افلاطون به مخالفت با سنت جاری را در این زمینه اهمیت نمی‌دهد و بر آموزش اسب‌سواری و فنون جنگی زنان تأکید می‌کند و مخالفت جامعه و رسوم آن را در این باب نظیر مخالفت آنان در گذشته با حضور زنان در میدان‌های ورزشی به نحو برهنه می‌داند که بعد از اینکه فهمیدند هنگام ورزش برهنه بودن برای ورزشکار بهتر است،

جنبه مضحك برهنگی یکباره از میان رفت (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۵۲)؛ البته افلاطون فقط برای دوشیزگان نارس صرف لباس زیر را در میادین ورزشی کافی می‌داند، اما برای دخترانی که سن آنان میان سیزده سالگی و سن زناشویی هستند، باید جامه‌های بلند دربر کنند (افلاطون، قوانین، ۱۳۵۸، ص ۸۳۳).

نکته پنجم: ممکن است برخی آموزش‌های نظامی و فهم معارف فلسفی برای همه زنان را دشوار بدانند، افلاطون این معنا را برای مردان نیز قائل است که همگی آنان شایستگی این امور را ندارند؛ لذا بر این نظر است که زنانی که شایستگی و توانایی لازم برای پاسداری دارند، باید برگزیده شوند تا با مردانی که چنین صلاحیت‌هایی دارند همکاری کنند؛ چون هر دو استعداد برابر دارند و آموزش‌های لازم را مطابق مردان بیاموزند گرچه مخالف عرف جامعه است؛ چون آن قواعد عرفی خلاف طبیعت‌اند. این اقدام را هم قابل اجرا می‌داند و هم سودمند برای جامعه؛ چون چیزی سودمندتر از آن نیست که مردان و زنان آن جامعه روزه‌روز بهتر شوند.

نکته ششم: افلاطون برای ازدواج جوانان بحث‌های مفصلی دارد، از جمله آشنایی خانواده‌ها که زمینه مناسب آن را در درون جشن‌های قربان می‌داند که در سال دوازده‌بار در پرستشگاه‌ها انجام می‌شود (افلاطون، قوانین، ۱۳۵۸، ص ۷۷۱). ملاک جوانان باید به بار آوردن فرزندان قابل و زیبا باشد (افلاطون، قوانین، ۱۳۵۸، ص ۷۸۳). البته دختران و پسران باید همدیگر را ببینند و تا آنجا که شرم و عفت اجازه می‌دهد، جامه‌ها را از تن دور کنند و به رقص و بازی بپردازند (افلاطون، قوانین، ۱۳۵۸، ص ۷۷۲)؛ افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۶۰) و هر جوانی که سن او از بیست و پنج سال گذشت در خلال این جشن‌ها و بازی‌ها، دختری را مناسب دید، با او ازدواج کند (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۶۰). اما ملاک انتخاب این نیست که توانگری مالی را مبنا قرار دهند و از دختران تهیدست دوری کنند، بلکه از نظر افلاطون در شرایط مساوی دختران تهیدست ارجح‌اند؛ چون به سود جامعه است و ازدواج مبتنی بر ثروت ننگین است (افلاطون، قوانین، ۱۳۵۸، ص ۷۷۳). رعایت طبیعت‌های متفاوت در انتخاب زوج‌ها اهمیت دارد، یعنی جوانان پرشور و پرشتاب در کارها مناسب است با دختری متین و آرام پیوند یابد و بالعکس (افلاطون، قوانین، ۱۳۵۸، ص ۷۷۳). بهترین مردان باید با بهترین زنان نزدیکی کنند (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۵۹). کسانی که در سن ازدواج امتناع از این امر نمایند، از طرف حکومت جریمه می‌شوند (افلاطون، قوانین، ۱۳۵۸، ص ۷۷۴). دختران در مرتبه اول با اجازه پدر و در مرتبه دوم با موافقت پدر بزرگ و در مرتبه سوم با موافقت برادرانی که با دختر از یک پدر هستند و اگر هیچ‌یک زنده نباشند، اجازه مادر شرط است و اگر او هم زنده نباشد، با اجازه نزدیک‌ترین خویشان دختر و سرپرست او، مجاز به ازدواج هستند (افلاطون، قوانین، ۱۳۵۸، ص ۷۷۴ - ۷۷۵). افلاطون در مورد تعداد مهمانان جشن عروسی و هزینه‌ها ضوابطی قائل است و در این جلسه افراط در شراب خوردن را شایسته نمی‌داند چرا که عروس و داماد باید کاملاً هوشیار باشند چون تولید نسل باید در شرایط اعتدال روح باشد و زن و شوهر نمی‌دانند در چه زمانی خدای به آن‌ها فرزندی عنایت می‌کند (افلاطون، قوانین، ۱۳۵۸، ص ۷۷۵). هر مرد باید یکی از دو خانه‌ای که به حکم قرعه به او رسیده، برای اقامت برگزیند. اسکان زوج باید جدا از محل اقامت پدر و مادر باشد؛ زیرا جدایی محبت می‌آفریند (افلاطون، قوانین، ۱۳۵۸، ص ۷۷۶).

جهیزیه نه از طرف داماد داده می‌شود و نه از جانب عروس تا هیچ‌کس به سبب تنگدستی از زناشویی محروم نماند (افلاطون،

قوانین، ۱۳۵۸، ص ۷۷۴) در غیر این صورت از طرف حکومت جریمه می‌شوند و باید تجهیزیه را مسترد کنند (افلاطون، قوانین، ۱۳۵۸، ص ۷۴۲). او برای فرزندآوری زوج‌ها نیز ضوابطی از جمله زمان قائل است تا فرزند قابل و زیبا به‌بار آورند (افلاطون، قوانین، ۱۳۵۸، ص ۷۸۴) و از طرف حکومت زنانی بر این امور نظارت دارند که مدت آن ده سال است و اگر کودکی به‌بار نیاورند، با مشاوره ناظر از یکدیگر جدا می‌شوند (افلاطون، قوانین، ۱۳۵۸، ص ۷۸۴). زنان در سنین بیست تا چهل سالگی و مردان بین زمان طوفانی جوانی تا پنجاه سالگی تولید نسل کنند (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۶۱). و کسی که خارج از این زمان‌ها فرزند آورد، گناهکار است چون ثمره هوسرانی است ولی اگر مردان و زنان از سن تولید مثل بگذرند، در آمیزش آزادند (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۶۱).

به نظر افلاطون پیش از تولد فرزند لااقل در يك سال اولیه زندگی مشترك، مردان (شوهران جوان) باید مانند قبل از عروسی، بر سر خوان‌های همگانی غذا بخورند و باید این سنت را ادامه داد تا شامل زنان هم بشود و مردان و زنان در این دوره در خوان‌های مشترك همگانی غذا بخورند. به نظر می‌رسد هدف افلاطون آموزش‌های لازم جهت زمان جنگ است (افلاطون، قوانین، ۱۳۵۸، ص ۷۸۱ و ۷۸۰).

نکته هفتم: افلاطون برای زندگی نظامیان یا هیات حاکم معتقد است همان‌طور که آنها نباید مال شخصی داشته باشند، زنان پاسدار نیز نباید زندگی خصوصی با مردی داشته باشند، بلکه زنان پاسدار متعلق به همه مردان پاسدار هستند و کودکان آن‌ها نیز در میان آن‌ها مشترك است و پدران نباید فرزندان خود را از دیگر کودکان تمیز دهند (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۵۷). از نظر افلاطون این مسیر زندگی همگانی هم قابل اجراست و هم مفید برای جامعه (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۵۸). از نظر افلاطون همان‌طور که در حیوانات به نسل‌های بانژاد اصیل بها داده می‌شود، در تربیت کادر حکمرانی نیز باید به بهترین نسل‌ها اهتمام ورزید؛ چون حکومت مطلوب از نظر افلاطون حکمرانی نخبگان است (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۵۹). افلاطون لازم می‌داند به چنین قاعده غیرمعارفی در ازدواج جنبه مقدس بدهد (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۵۹). توصیه افلاطون آن است که مردان طبقه پایین با زنان همان طبقه و آن هم به ندرت بیامیزند (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۵۹). اما در مورد نظامیان در خلال جشن‌ها آن‌ها با قرعه جفت خود را برگزینند البته صورت ظاهر این است و حقیقت آن انتخاب حاکمان است که به دقت جفت‌های مناسب را تشخیص می‌دهند و اینجا از نظریه دروغ شرافتمندانه بهره می‌گیرد (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۶۰). البته، برای جوانان شجاع و باشهامت در میدان‌های جنگ اجازه داده می‌شود هرچه بیشتر با زنان بیامیزند تا مردان دلاور تولید شوند (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۶۰) و کودکان متولد شده از مادران جدا شده و به پرستارانی سپرده می‌شوند؛ آن‌ها در جای ناشناخته نگهداری می‌گردند و فقط موقع شیر دادن نزد مادران می‌برند (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۶۰). مبنای اصلی افلاطون در تدارك چنین نظامی برای حکمرانان اینست که چنین جامعه‌ای رنج و راحت هر فرد از افراد خود را رنج و راحت خود می‌داند و این امر وقتی رخ می‌دهد که همه افراد جامعه بتوانند کلماتی مانند "مال من" و "مال غیر" را در مورد چیزی واحد به‌کار نبرند (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۶۲). به این ترتیب فرزندان متولد شده خود مبداء وحدت همه نظامیان می‌شوند؛ چون همه را فرزندان خود

می‌دانند. از نظر افلاطون کامل‌ترین حکومت‌ها بر طبق این مثل مشهور اداره شوند: «دوستان به راستی در هرچه دارند، شریکند». مقصود وی آن است نه تنها همه اموال، بلکه زنان و کودکان نیز میان همه مردم مشترک باشند و مالکیت شخصی از هر نوع و به هر کیفیتی از بین برود، حتی در همه چیزهایی که به حکم طبیعت خاصیت شخصی و انفرادی دارند، مانند: چشم‌ها و گوش‌ها و دست‌ها تا حدی جنبه اشتراکی پیدا کند؛ یعنی همه با هم ببینند و با هم بشنوند و با هم کار کنند و همه افراد از پیش‌آمدی واحد شادمان شوند. از نظر افلاطون چنین جامعه‌ای به بلندترین پایه کمال رسیده است (افلاطون، قوانین، ۱۳۵۸، ص ۷۳۹). به نظر افلاطون چنین جامعه‌ای از وحدت واقعی برخوردار می‌شود (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۶۲) و اشتراک زنان و فرزندان سبب می‌شود که قابلیت پاسداری نظامیان به حد کمال برسد و خطر تجزیه و انحلال در جامعه از بین برود و دعوی حقوقی بین نظامیان نیز به وجود نیاید. و همچنین دعوی جزایی که منشاء زورگویی و اهانت دارد، در میان نخواهد بود و همه متعادل زیست می‌کنند (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۶۴ و ۴۶۵). و اگر میان نظامیان نزاع و کشمکش نباشد، افراد جامعه دچار دشمنی و دودستگی و نفاق نمی‌شوند و چاپلوسی و دیگر کارهای ننگین در برابر توانگران از بین می‌رود (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۶۵). افلاطون معتقد است هیچ مردی حق ندارد با دختر یا مادر یا فرزندان دختر یا مادر مادر خود نزدیکی کند و هیچ زنی نیز مجاز نیست با پسر یا پدر خود یا فرزندان آنان بیامیزد. و برای شناخت فرزندان کافی است، همه مردان و زنان کودکانی را که میان ماه هفتم و ماه دهم از تاریخ عروسی آنان به جهان آمده‌اند، فرزندان خود بدانند (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۶۱).

علاوه بر اینکه زنان نظامیان باید با مردان نظامی در جنگ‌ها مشارکت کنند. فرزندان نظامیان نیز تحت آموزش‌های لازم نظامی قرار گیرند و در جنگ‌ها حضور یابند در حد کمک به پدران و مادران نظامیان، ولی در میداین جنگی خطرناک فرزندان را نخواهند برد (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۶۷). افلاطون جامعه مطلوب را جامعه‌ای می‌داند که امکانات اولیه را داشته باشند، افراد با فرزندان خود غذا می‌خورند و سپس در آغوش یکدیگر می‌خوابند و در عین حال مراقبند چندان فرزند بیاورند که بتوانند وسایل زندگی آنان را فراهم کنند (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۳۷۲). و این امر باید در حد اعتدال باشد و در شهری که پسران و دختران غذای کافی می‌خورند و از کارهای سنگین و زندگی مشقت‌بار که بهترین وسیله پیشگیری از طغیان شهوت است، فارغ‌اند، قوانینی باید وضع شود که بر این هوسرانی‌ها لگام زند و از روابط نامشروع جلوگیری کند (افلاطون، قوانین، ۱۳۵۸، ص ۸۳۶).

۳. عام یا خاص بودن نظریه خانواده اشتراکی

سوال مهم در اینجا آن است که آیا خانواده اشتراکی نزد افلاطون برای عموم مردم باید ساری و جاری باشد یا این قوانین صرفاً برای تربیت نظامیان و هیأت حاکمه مدینه فاضله است؟ بحث‌های افلاطون در این جا دو گونه است، هم به عموم مردم ربط پیدا می‌کند و هم صرفاً محدود به طبقه نظامیان است. البته قرائن بیشتر مربوط به این نظریه است که این قانون صرفاً مربوط به طبقه حاکم است. ورنه‌یگر معتقد است این قاعده برای توده پیشه‌وران و کارگران گسترش ندارند. نظریه یگر با آنچه در کتاب قوانین برای زندگی خانوادگی طبقات پیشه‌وران و کارگران در نظر گرفته شده سازگار است. یگر معتقد است حتی آنچه افلاطون برای طبقه حاکمان تدارک دیده است متأثر از رفتار اسپارت‌ها بوده که طبقه حاکم از زندگی خانوادگی بی‌بهره بودند. و ضمناً اقلیت حاکم بر جامعه باید از لحاظ اخلاقی و روحی و

جسمی بهترین افراد را تشکیل دهند لذا ناچار به نظریه اشتراک رسیده است (یگر، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۹۵ و ۸۹۶). از طرف دیگر چون افلاطون معتقد است از طبقات دیگر، فرزندان می‌توانند به طبقه حاکمان ترقی نمایند و بالعکس، و از طرفی جامعه ایدئال را جامعه‌ای دانسته که همگان به اشتراکیت کاری برسند (افلاطون، قوانین، ۱۳۵۸، ص ۷۳۹). لذا این نظریه نیز نشانه‌هایی از صحت دارد. ارسطو که جزو شاگردان افلاطون است و طبق قاعده باید مراد او را بهتر از دیگران دریافته باشد، معتقد است طبقات غیرپاسدار بیشتر افراد جامعه را تشکیل می‌دهند. اگر این قواعد صرفاً مربوط به نظامیان باشد، پس برای طبقات پیشه‌ور و صنعت‌گر هیچ قانونی وضع نشده و معلوم نیست که آیا میان برزگران نیز اموال و همچنین زنان و کودکان مشترک است یا خیر؟ و از طرفی اگر همان نظام کاری اشتراکی در میان برزگران نیز برقرار باشد، پس فرق ایشان با نظامیان چه خواهد بود (افلاطون، ۱۳۵۸، جمهوری، ص ۱۲۶۴). البته همان‌طور که ذکر شد به نظر می‌رسد با آنچه در رساله قوانین آمده نظریه اشتراکی مربوط به طبقه نظامیان و حاکمان باشد و ایراد ارسطو که در این صورت برای طبقات دیگر قانونی ذکر نشده است، چندان دقیق نیست؛ زیرا بسیاری از ضوابط مربوط به مالکیت و نحوه تدارک منزل و چگونگی فرزندآوری همگی مربوط به طبقه برزگران و صنعت‌گران می‌شود، مثلاً در قوانین در مورد میزان مالکیت بیش از چهار برابر زمین اولیه را غیرمجاز دانسته و در جمهوری کتاب پنجم (افلاطون، ۱۳۵۸، جمهوری، ص ۴۶۲-۴۶۴). نیز بر این امر تصریح دارد که نظامیان و حاکمان نباید زندگی خصوصی داشته باشند و در جمهوری کتاب چهارم (افلاطون، ۱۳۵۸، جمهوری، ص ۴۱۹) نیز تأکید می‌کند زندگی اشتراکی و حذف مالکیت خصوصی فقط برای نظامیان و حاکمان مناسب است؛ زیرا باید خود را وقف منافع عمومی جامعه کنند.

ارنست بارکر در کتاب نظریات سیاسی افلاطون و ارسطو بر این اعتقاد است که زندگی اشتراکی صرفاً به طبقه نظامیان و حاکمان مربوط است؛ زیرا این طبقه باید کاملاً از تعلقات شخصی آزاد مانند تلاش افلاطونی در امنیت که از فساد سیاسی در میان رهبران جامعه جلوگیری می‌کند (Barker, 1947, pp. 75-80). پوپر در کتاب جامعه باز و دشمنان آن که منتقد جدی آراء افلاطون است، معتقد است افلاطون با طراحی زندگی اشتراکی، راهی برای کنترل نظامیان و حاکمان یافته است (Popper, 1945, pp. 123-130). اشتراوس نیز زندگی اشتراکی افلاطون را کاملاً مختص نظامیان و حاکمان می‌داند (Strauss, 1964, pp. 63-70).

جولیا آناس در کتاب مقدمه‌ای بر جمهوری افلاطون توضیح روشنگرانه‌ای دارد که افلاطون قصد ندارد زندگی اشتراکی را برای طبقه تولیدکنندگان که بر مالکیت خصوصی و زندگی خانوادگی متکی هستند، تحمیل کند (Annas, 1981, pp. 205-210). علاوه بر این نظرات، افلاطون در کتاب سوم جمهوری تأکید دارد که مالکیت خصوصی و روابط خانوادگی برای طبقه تولیدکنندگان ضروری است تا انگیزه اقتصادی و اجتماعی آن‌ها حفظ شود (افلاطون، ۱۳۵۸، جمهوری، ص ۴۱۴-۴۱۵). آراء این مفسران و حتی منتقدانی چون پوپر بر آن دلالت دارد که این نظریه که اشتراکیت در اموال و خانواده از منظر افلاطون تنها مرتبط با حاکمان و نظامیان است، شواهدی قوی دارد.

۴. نقد نظریه افلاطون

۴-۱. وحدت ویرانگر

برخی از مفسران دلیل اصلی افلاطون در نظریه اشتراکی را وحدت حکومت بیان کرده‌اند، اما این حدّ از وحدت خود ویرانگر وحدت است. ارسطو معتقد است پولیس نیازمند تفاوت‌ها و تمایزاتی میان اجزاء خود است و پولیس زمانی به هدفش می‌رسد که اجزاء مختلفش طبق یک اصل وحدت‌بخش با هم همکاری کنند، درواقع نظر ارسطو قبول کثرتی است که به سوی وحدت در حرکت است یا به تعبیری نظریه وحدت در کثرت را قائل است؛ اما افلاطون به دنبال آن است که کل پولیس به یک وحدت کلی تقلیل یابد و با این روش تفاوت کارکردها از بین می‌رود. به نظر ارسطو بیش‌ترین حدّ ممکن وحدت در سرتاسر پولیس مدنظر افلاطون است؛ اما وقتی وحدت از حدّ معینی بیشتر دنبال شود، جامعه سیاسی به نیستی کشیده می‌شود: «چون هر جامعه سیاسی طبعاً از تکثر افراد پدید می‌آید و اگر وحدت آن از حدّ معینی درگذرد، آن جامعه نخست حکم خانواده و سپس حکم فرد پیدا می‌کند و... و این کار سرانجامش جز تباهی جامعه سیاسی نیست» (افلاطون، ۱۳۵۸، جمهوری، ص ۱۲۱۶).

البته این اشکال ارسطو وقتی از استحکام برخوردار است که مراد افلاطون از اشتراکیت خانواده به عموم مردم گسترش داشته باشد و اگر صرفاً به طبقه حاکم مرتبط باشد چنین نقدی پایداری خود را از دست می‌دهد. زیرا حکومت از نظر افلاطون بر مبنای حقیقت استوار است نه ائتلاف آراء متکثر سیاسی یا اجتماعی. و این امر زمانی رخ می‌دهد که حاکمان در یک مسیر طولانی آموزشی و تربیتی به مرحله نهایی تفکرات فلسفی دست یابند و با روش دیالکتیکی به حقیقت برسند. طبعاً حقیقت در هر موضوعی از وحدت برخوردار است. البته اگر مبنای سیاست‌ورزی را دموکراسی قرار دهیم که سوفسطائیان نیز بدان قائل بودند، آنگاه این نقد می‌تواند قابل پذیرش باشد.

۴-۲. عدم امکان عملی

بسیاری از مفسران معتقدند این نظریه عملاً ممکن نیست، از جمله ارسطو نظام اشتراکی را غیر واقعی و غیر قابل اجرا می‌داند و آن را باعث ایجاد تعارضات اجتماعی و سردرگمی در روابط انسانی می‌شمارد؛ مثلاً تفکیک دقیق کودکان از والدین و دیگر افراد در چنین جامعه‌ای به سادگی ممکن نیست و در نهایت منجر به افزایش ناهنجاری‌های اجتماعی می‌شود (Aristotle, 1886, Vol. II, p. 12612B). مثلاً شباهت‌های بچه‌ها به والدین نظریه افلاطون را دچار مشکل می‌کند (Aristotle, 1886, p. 1262a) و همین‌طور بر طبق نظر افلاطون بچه‌ها را باید از مادران جدا کرد و به دایه‌ها سپرد، گاه فرزندان پاسدار استعداد کافی برای پاسداری ندارد؛ او را باید به طبقه پایین‌تر سپرد و حاکمان باید این تدبیر را سامان دهند و این کار پیچیده قابل عمل نیست و ضمناً پنهان ماندن هویت حاکمان آینده که از طبقات فرودست آمده‌اند، مشکل دیگر است (Aristotle, 1886, p. 1262a).

لئو اشتراوس در کتاب شهر و انسان، نظرات افلاطون در باب برابری زنان را مقابله و تجدیدنظر جدی با ساختارهای اجتماعی زمانه خود می‌داند و چنین ایده‌ای را کاملاً غیر عملی می‌پندارد (Strauss, 1964, pp 121-125). ریچل سینگ پروالا چنین نظریه‌ای را خلاف طبیعت انسان می‌داند که عواطف آدمیان را نفی می‌کند و آن را مخالف کشش خانوادگی انسان‌ها و غیر ممکن می‌شمارد.

(Singpurwalla, 2024, pp. 202-216).

به نظر او چنین نظریه‌ای نه تنها از نظر فلسفی بلکه از نظر عملی هم دشوار و غیرممکن است و خود منجر به تنش اجتماعی و شکاف در همبستگی جامعه می‌شود.

به نظر می‌رسد این نظریه می‌تواند اجرا گردد اما سرنوشت مطلوبی برای حکومت در آینده نخواهد داشت. یعنی بین قابل اجرا نبودن و مفید نبودن باید فرق گذاشت. ایرادات ارسطو که شباهت فرزندان، هویت آنها را علنی می‌کند مخصوصاً امروزه با بررسی DNN خیلی دقیق‌تر هویت کشف می‌گردد. به فرض کشف هویت، حداکثر نقص تئوری را عیان می‌کند نه غیر قابل اجرا بودن آنرا! بسیاری از اقدامات حکومت‌ها ناقص اند لکن اجرا می‌شوند. به نظر می‌رسد نظریه غیر قابل اجرا بودن بیشتر مستند به مفید نبودن است. یعنی اینکه عواطف خانوادگی را بهم می‌ریزد. البته از بعد آینده حکومت چنین نظریه‌ای نمی‌تواند مفید باشد چون همین فرزندان چون در طبقه حاکمان هستند باید مسئولیت اداره کشور را بعهده گیرند که از تجربه عاطفی خانوادگی بهره‌ای نبرده‌اند و این نقص خود را در اداره حکمت نشان می‌دهد.

۳-۴. کاهش محبت و همبستگی خانوادگی

بسیاری از مفسرین قائلند که این نظریه منجر به کاهش محبت و همبستگی در جامعه می‌شود. ارسطو معتقد است خانواده محیطی است که محبت و همبستگی افراد در آن شکل می‌گیرد اما این نظریه باعث نوعی روابط سطحی و بی‌ارزش می‌شود. ارسطو می‌گوید:

در این حالت جوهر مهر و دوستی رقیق می‌شود، پدر دیگر نمی‌گوید: «پسرم» و پسر دیگر نمی‌گوید: «پدرم». همان‌طور که چون قطره‌ای شراب در مقدار فراوانی آب مستحیل شود، محلولی بی‌مزه پدید می‌آورد، روابط مهم نیز با یکدیگر، چون از پیوند خانوادگی برخوردار نباشد، لطف و مزه خود را از دست می‌دهد؛ زیرا در حکومتی که افلاطون وصف می‌کند، پدر دیگر در اندیشه فرزندش نیست؛ فرزند پروای پدر را ندارد و برادر از حال برادر بی‌خبر است (Aristotle, 1886, Vol. II, 1265b).

مارتا نوسبام از فلاسفه معاصر نیز شکل‌گیری این نظریه را مخلّ احساسات معیشت انسانی مانند محبت و همدلی می‌داند (Nussbaum, 2002, Ch. 8). ریچارد کراوت این نظریه را ساده‌انگارانه می‌داند که منجر به کاهش همبستگی اجتماعی می‌شود و به نظم و ثبات جامعه نیز لطمه می‌زند و افلاطون به پیچیدگی‌های روان‌شناختی و اجتماعی انسان توجه کافی نکرده است (Kraut, 1999, Ch. 5). اوکین نیز معتقد است این نظریه پایدار و عمیق نیست. افلاطون خانواده خصوصی را منبع فساد و بی‌عدالتی در جامعه دانسته و پیوندهای خانوادگی را تضعیف‌کننده تعهد اجتماعی می‌داند؛ اما حذف خانواده خصوصی به معنای نادیده گرفتن نقش مهم آن در پرورش ارزش‌های اخلاقی و عاطفی است. به نظر اوکین برخلاف نظر افلاطون که اشتراک زنان و فرزندان را باعث تقویت تعلق به جامعه می‌پنداشت، چنین نظریه‌ای به بی‌ثباتی اجتماعی منجر می‌شود و اثر معکوس در جامعه بر فرد خواهد داشت؛ چون افراد بدون داشتن پیوندهای خانوادگی مشخص، ممکن است احساس بیگانگی و بی‌تعهدی نسبت به جامعه پیدا کنند (Okin, 1977, pp. 345-369). ریچارد سینگ پرودالا این ایده را بسیار رادیکال می‌داند که مغایر طبیعت انسان است و نفی پیوندهای عاطفی و خانوادگی را دنبال

می‌کند که البته ممکن نیست و از ویژگی‌های روان‌شناختی خانواده به معنای اصلی پرورش ارزش‌های اخلاقی است غافل است (Singpurwalla, 2024, pp. 202-216). این فیلسوف معتقد است خانواده در هر جامعه نهادی است که روابط انسانی مبتنی بر اعتماد و محبت و مسئولیت را شکل می‌دهد و افلاطون این وجوه را به خاطر تمرکزی که بر اصل عدالت اجتماعی دارد، نادیده می‌گیرد و همین امر باعث می‌شود که مدینه فاضله افلاطون فاقد انسجام عاطفی و اخلاقی شود، چون ریشه این عواطف از خانواده ناشی می‌شود. اگرچه افلاطون در قوانین این وجهه نظر را تا حدی تعدیل کرده است، اما آراء او در باب زنان و خانواده متضمن نوعی تضاد است. الن بلوم نیز درباره حذف خانواده و اشتراک زنان و فرزندان معتقد است از نظر روان‌شناختی و اجتماعی غیرواقعی است و خانواده که نقش مهمی در پرورش ارزش‌های اخلاقی و احساسات انسانی دارد و روابط عاطفی و انسانی ایجاد می‌کند را نادیده می‌گیرد که نوعی سردرگمی روانی و عاطفی برای افراد است (Bloom, 1968, A Book V, pp. 380-385).

البته یگر معتقد است که افلاطون رابطه عاطفی میان افراد مرد و زن را نفی نمی‌کند ولی به آن‌ها اجازه نمی‌دهد تسلیم این عاطفه شوند و بدون موافقت دولت پیوندی برقرار نمایند. لذا همبستری موقت برای طبقه نظامیان و حاکمان را از آن‌رو بر زندگی خانوادگی ترجیح می‌دهد که هیچ‌گونه تعلق خاص برای نظامیان و حاکمان ایجاد نمی‌کند (یگر، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۹۵۱ - ۹۵۲).

به نظر می‌رسد این بخش از انتقادات کاملاً وارد است و نظر یگر نیز همه بحث افلاطون را پوشش نمی‌دهد. سخن افلاطون صرفاً کسب نظر حکومت در ازدواج نیست بلکه در مورد طبقه حاکمان و نظامیان، فرزندان به‌نحو مجهول الهویه باید تحت تربیت قرار گیرند یعنی از والدین خود بهره عاطفی نمی‌برند و زندگی اجتماعی خانوادگی که تجربه گران‌بها برای مسئولیت‌های اجتماعی است، از دست می‌دهند. افلاطون برای یکسانی تربیت حاکمان از کودکی تا بزرگسالی آنقدر اهمیت قائل شده که این وجه گسستن عواطف خانوادگی را نادیده گرفته است و البته این امر خلاء جدی در شخصیت فرد ایجاد می‌کند. نکته مورد نظر افلاطون آن است که حاکمان هیچ دغدغه‌ای جز منافع ملت نداشته باشند. طبعاً مالکیت خصوصی و زندگی اختصاصی بخشی از توجه حاکمان را به این امر ربط می‌دهد که از نظر او موجب نیست. در اصل و فرع این ادعا حرف است. اینکه حاکمان منافع ملت را مسأله اصلی خود بدانند دلالت بر این ندارد که زندگی شخصی خود را ذیل این امر نادیده بگیرند. ترجیح منافع ملی بر منافع شخصی یک امر کاملاً درست و موجب است اما برای این امر باید با نظام تربیتی، افراد را به این سطح رساند نه اینکه صورت مسأله را پاک کنند مخصوصاً نفی زندگی شخصی خانوادگی آسیب‌های مهم دیگری دارد که نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت نظیر نکاتی که برخی از مفسران افلاطون بیان داشتند. فضیلت مردان سیاست در این است که با اراده خود منافع ملی را بر منافع شخصی ترجیح دهند نه اینکه با نفی زندگی شخصی، فضیلت را از حالات مرد سیاسی حذف کنند.

۴-۴. خلاف طبیعت انسانی بودن

به نظر ارسطو این نظریه با ماهیت انسانی در تعارض است؛ چون انسان‌ها ذاتاً تمایل به داشتن مالکیت و پیوندهای شخصی دارند (Aristotle, 1886, Politics, Book II, 1263b).

. فارابی در کتاب آراء اهل مدینه فاضله نیز این نظریه را در تضاد با طبیعت انسان می‌پندارد. به نظر او، انسان‌ها به طور طبیعی به

مالکیت و تشکیل خانواده گرایش دارند و نظریه اشتراکی خانواده نمی‌تواند این نیازهای طبیعی را پاسخ دهد. سیسرون نیز بر این نظر است که افلاطون با حذف خانواده در جامعه، از اصول طبیعی فاصله جدی گرفته است (Cicero, 1928, Book III). اوکین نیز معتقد است افلاطون تصوّر می‌کند جامعه را می‌تواند جایگزین خانواده کرد، اما این کار غیر واقع‌بینانه است (Okin, 1977, pp. 345-364). ریچل سینگ پرووالا نیز چنین نظریه‌ای را با طبیعت انسان در تضاد می‌داند (Singpurwalla, 2024, pp. 202-216).

برخلاف این نظریات، دانیل لین معتقد است توموس (Thumos) یکی از سه بخش اصلی روح آدمی است که با احساساتی نظیر شجاعت، عزم و اراده و حتی خشم مرتبط است (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۳۹-۴۴۱). به نظر لین، افلاطون این ویژگی را صرفاً مربوط به مردان نمی‌داند بلکه خصوصیتی است که به طبیعت انسان مرتبط است و باید هر دو جنس تقویت شوند. به همین جهت آموزش‌های مدنظر افلاطون در بعد نظامی برای زنان این ویژگی را دنبال می‌کند. و چون افلاطون استعدادهای زنان و مردان را در نقش‌های اجتماعی و سیاسی یکسان دیده است (البته در تقابل با سنت‌های اجتماعی است)، ولی با چنین طرحی افلاطون می‌خواهد بیان دارد که ویژگی‌های مردانه و زنانه به یکدیگر قابل انتقال است و در واقع او پیگیر «زنانه‌سازی» برخی ویژگی‌های جامعه است. به این معنا که آن سنن جامعه نظیر مراقبت و تعاون که غالباً در جوامع سنتی اختصاص به زنان دارد، به کل جامعه تسری دهد. لین این امر را به عنوان زنانه‌سازی جامعه تلقی کرده است (Layne, 2023, pp. 1-17).

بلوم این مسأله را به نوع دیگری و در سطح دیگری نسبت به زنانه‌سازی فلسفه مطرح کرده است. بلوم به کتاب ضیافت اشاره دارد که دیوتیما زنی است که نقش راهنمای افلاطون را یافته است و عملاً افلاطون با این کار زنان را شریک در فرآیند تربیت فلسفی نموده است، سقراط می‌گوید: «دیوتیما بود که به من در مورد عشق آموخت» (افلاطون، ۱۳۵۸، مهمانی، ص ۲۰۱)؛ یعنی زن در تفکر افلاطونی به جایی رسیده که آموزگار فلاسفه شده است.

نکته قابل توجه این است که دیوتیما عشق را نوعی میل به جاودانگی می‌داند آن هم در دو سطح: ۱- زایش جسمانی که در این سطح عشق به تولید نسل منجر می‌شود، ۲- زایش روحانی و معنوی که سطح برتری است و شامل خلق فضیلت، دانش و حقیقت می‌شود. دیوتیما می‌گوید: «زایش در زیبایی، هم در جسم و هم در روح هدف عشق است» (افلاطون، ۱۳۵۸، جمهوری، ص ۲۰۶). بلوم معتقد است کار افلاطون مهم‌تر است و به فلسفه جنبه زنانه داده است؛ یعنی دیوتیما نقش راهنمای سقراط را دارد و در واقع هادی فلسفه است. و البته بعید است با این وجه‌گزینی از رساله عشق بتوان چنین حکمی برای کلیت فلسفه افلاطون جاری ساخت؛ زیرا آراء افلاطون در سایر بخش‌ها این‌گونه نیست، مخصوصاً در اکثر امور، توانمندی زنان را کمتر از مردان دانسته است.

به هر تقدیر دانیل لین تأکید دارد که افلاطون با نظریه برابری جنسیتی عملاً نوعی تعادل در جامعه ایجاد کرده است؛ یعنی بین شجاعت که ویژگی مردانه است با همدلی و همکاری و تعاون که خصوصیت زنانه است، تعادلی ایجاد کرده که رکن عدالت است (Layne, 2023, pp. 16).

در این بخش مفسران دوگونه نظر ارائه داده‌اند. برخی آن را مخالف سرشت آدمی دانسته‌اند یعنی تعلّق خانوادگی و تعلّق مالکیت شخصی را جزء طبیعت آدمی می‌دانند و برخی نظیر لین بر این نظرند که افلاطون دقیقاً دنبال نفی اینگونه طبیعت‌گرایی جنسی است.

به نظر می‌رسد سخن گروه نخست دقیق‌تر است زیرا در طبیعت بشر زیست خانوادگی نهاده شده و حتی افلاطون در رساله مهمانی وقتی از عشق و مراتب آن سخن می‌گوید عشق جسمانی را پله نخست صعود به مراتب بالاتر دانسته و زایش عشق در این مرحله نیز مطرح است اما اگر خانواده را از این مسیر عشق ورزی حذف کنیم، عشق عقیم می‌گردد. عشق همواره دو طرف دارد عشق جسمانی صرفاً جنبه شهوانی ندارد نوعی روابط خاص است که در ظرف خانواده زایش پیدا می‌کند و رشد می‌یابد. به نظر می‌رسد نظریه لین کفایت لازم ندارد. درست است که افلاطون در مقام انسانیت و حضور در مساند اجتماعی بین زن و مرد تفاوتی قائل نیست اما این امر دال بر این نیست که برابری جنسیتی به نوعی که امروز برخی از فمینیست‌ها مطرح می‌کنند را در نظر دارد بخش شیر دهی به فرزندان را در همین نظام اشتراکی به زنان سپرده است حتی در شکل ناشناخته فرزندان. سخن بلوم نیز مبنای عمیقی ندارد که افلاطون چون نقش دیوتیما را به عنوان معلّم عشق در نظر گرفته به فلسفه وجه زنانه داده است! نظام فلسفی افلاطون بر کشف حقیقت استوار است و این نظام نه می‌تواند طبقات اقتصادی را بپذیرد و نه طبقات جنسیتی را. اگر سخن از طبقات اجتماعی نیز آورده صرفاً بر مراتب استعدادی استوار است.

۴-۵. کاهش کارایی و مسئولیت‌پذیری در جامعه

به نظر ارسطو، اشتراک در خانواده نوعی محرومیت است. آدم‌ها عاشق والدین و فرزندان‌شان هستند و چنین عشقی به زندگی آنان معنا می‌دهد. ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی می‌گوید نمی‌توان بی‌فرزند زندگی سعادت‌مندان‌ای داشت

(ارسطو، ۱۳۵۸، ص. ۳۳). به نظر ارسطو دو چیز است که دلسوزی و همبستگی آدمیان را در حق یکدیگر می‌پروراند، یکی احساس داشتن چیزهاست و دیگر دل بستن به آن‌هاست و در جامعه ایدئال افلاطونی هیچ‌کس این دو را ندارد. به نظر ارسطو، خانواده خصوصی و مالکیت شخصی انگیزه شهروندان برای کار سخت و بهره‌وری را افزایش می‌دهد و نظریه افلاطون به کاهش انگیزه افراد برای تلاش در جهت منافع جامعه منجر می‌شود (Aristotle, 1886, Politics, Book II, 12664a)

به نظر او وقتی کودکان در اشتراک همه باشند والدین خاصی نداشته باشند، انگیزه‌های شخصی برای مراقبت و تربیت آن‌ها به شدت کاهش می‌یابد. به نظر ارسطو، افراد نسبت به اموال و افراد نزدیک خود احساس مسئولیت بیشتری دارند و بدون داشتن فرزندانی که به طور خاص به آن‌ها تعلق دارند، والدین دلیلی برای تلاش و فداکاری نخواهند داشت (ارسطو، ۱۳۵۸، کتاب دوم، فصل ۲).

مکین تأیر بر این نظر است که در نظام اشتراکی خانواده، وظایف و تعهدات اخلاقی متقابل افراد نسبت به یکدیگر نفی می‌شود و واحدی از جامعه که نقش مهم تربیتی و اخلاقی اعضای جامعه را دارد (یعنی خانواده) از بین می‌رود که جایگزینی ندارد (Macintyre, 1981, Ch. 15).

الیزابت اندرسون معتقد است گرچه افلاطون با حذف خانواده تلاش داشت، نقش زنان را در جامعه برابر کند؛ اما در عمل باعث از بین رفتن هویت مستقل زنان می‌شود و زنان به ابزاری برای تولید مثل در خدمت جامعه قرار می‌گیرند، و نه تنها برابری واقعی ایجاد نمی‌کند، بلکه باعث نادیده گرفتن تجربه‌های منحصر به فرد زنان به عنوان مادر و عضو خانواده می‌شود (Anderson, 1995, Ch. 6). اوکین نیز نظریه اشتراک زنان و فرزندان را دارای نفع ظاهری برای زنان می‌داند، ولی در واقع زنان جنبه ابزاری پیدا می‌کنند که در عمل

باعث کاهش کارایی آنان است. ضمناً اوکین در این مقاله به عدم توجه افلاطون به نیازهای عاطفی و روانی زنان می‌پردازد و معتقد است زنان به عنوان مادران و همسران نیازمند روابط عاطفی و روانی پایدار هستند و این اثر نمی‌تواند با شرایط اجتماعی و مسائل اجتماعی جایگزین نمود (Okin, 1977, pp. 349-360).

این ایراد نیز کاملاً موجه است یعنی والدین برای تربیت فرزندان در حدّ زیادی از خودگذشتگی دارند و کشش درونی آنان چنین است که با تلاش زیاد خود، فرزندان را به کمالی که مدنظرشان است برسانند. طبعاً دیگران در تربیت آنان چنین از خودگذشتگی ندارند. مخصوصاً نظامات حکومتی نشان داده‌اند که در این ابعاد به شدت آسیب پذیرند یعنی دولت‌ها نه کارفرمای خوبی هستند و نه تولیدکننده خوبی و مخصوصاً نه جایگزین مناسبی برای خانواده. مسئولیت‌پذیری کارکنان حکومت البته بستگی به روحیات افراد دارد ولی تجربه کشورداری نشان داده است به هیچ وجه قابل قیاس با بخش خصوصی نیست مخصوصاً در بعد خانواده. مقایسه کنید رفتار افراد خانواده را با فرزندان (با هر عقیده‌ای) با رفتار افراد پانسیون‌ها با کودکان و نوجوانان. ایراد الیزابت اندرسون بسیار قابل توجه است یعنی با حذف خانواده، مقام زن بسیار تنزل می‌کند و نقش یک تولیدکننده را پیدا می‌کند. اوکین نیز سخن دقیقی بیان داشته که با این نظریه، زن ارتقاء جایگاه پیدا نکرده بلکه صرفاً ابزار تلقی شده است.

۶-۴. نادیده گرفتن نقش خانواده

از نظر ارسطو خانواده که اولین کانون اجتماعی برای تکوین مدینه است و مطابق طبیعت آدمی شکل می‌گیرد، یکی از اساسی‌ترین نهادها برای تربیت فضائل و انتقال ارزش‌های اخلاقی است و حذف خانواده و عدم تمرین افراد در جهت رشد فضائل در محیطی کوچک، آنان را به شهروندانی بدون احساس تبدیل می‌کند (ارسطو، ۱۳۵۸، کتاب دوم). فارابی در کتاب آراء اهل مدینه فاضله اشتراکی کردن اموال و زنان را باعث تضعیف بنیان خانواده و اجتماع می‌داند. به نظر فارابی خانواده واحد بنیادین اجتماع است که برای پرورش و تربیت افراد جامعه ضروری است و اشتراک زنان و اموال باعث تضعیف پیوندهای خانوادگی و ایجاد بی‌نظمی اجتماعی می‌شود. پوپر از وجه دیگری بر این نظریه ایراد وارد کرده است. به نظر او حذف خانواده، فردیت و آزادی شخصی را قربانی می‌کند و از شهروندان فقط ابزارهایی برای خدمت به دولت می‌سازد و نتیجه آن، سرکوب خلاقیت فردی و آزادی‌های اساسی انسان است و چنین اقدامی اولین گام در ایجاد یک جامعه توتالیتار است و عملاً حوزه خصوصی افراد جامعه به کنترل حکومت و به نفع جامعه درمی‌آید (Popper, 1945, Vol. 1, Ch. 6). مارتا نوسبام نیز بر این نظر است که در چنین نظام اشتراکی، ارزش‌های خانوادگی که بخش مهمی از زندگی انسانی است و تأثیر زیادی بر تربیت اخلاقی و توسعه شخصیتی افراد دارند، حذف می‌شود (Nussbaum, 2001, Ch. 8).

السدير مک اینتایر نیز در کتاب بعد از فضیلت معتقد است بدون خانواده و در نظام اشتراکی، وظایف و تعهدات اخلاقی افراد نسبت به یکدیگر نفی می‌شود؛ چون خانواده واحدی از جامعه است که وظیفه تربیتی و اخلاقی برای اعضاء را بر عهده دارد که در ساختار اشتراکی از بین می‌رود (Macintyre, 1981, Ch. 15).

سوزان اوکین نیز متذکر است که خانواده همواره نهادی است که ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی را در نسل‌ها استمرار می‌بخشد و افلاطون چنین نقش مهمی را که سهم اساسی در حفظ سنن جامعه دارد، نادیده گرفته است. جامعه قابلیت جایگزین خانواده را ندارد.

خانواده به خصوص برای کودکان نقش ماندگاری در پرورش حس مسئولیت‌پذیری، محبت و عدالت دارد که هرگز در آموزش‌های دولتی ممکن میسر نیست (Okin, 1977, pp. 345-369). سینگ پرو والا در بررسی کتاب قوانین به این نتیجه رسیده که افلاطون در جهت حفظ خانواده خصوصی و نقش سنتی زنان به عنوان همسر و مادر توجه بیشتری کرده است (افلاطون، قوانین، ۱۳۵۸، ص ۷۷۱ - ۷۷۲). چون متوجه گردید حذف کامل خانواده و مالکیت خصوصی عملی نیست به نظر افلاطون مطابق آنچه در جمهوری (۴۳۳ - ۴۳۴) آمده، این‌گونه می‌اندیشد که خانواده خصوصی مانعی برای عدالت و وحدت اجتماعی است (Singpurwalla, 2024, pp. 202-206).

حال سؤال این است آیا خانواده محلّ تحقق استعدادهای زنان و مردان است که مانعی برای عدالت و وحدت اجتماعی تلقی شده است؟ در بعد عدالت، خانواده می‌تواند بستر مناسب عاطفی برای فعلیت استعدادهای زنان و مردان عضو خانواده ایجاد کند، لذا سخن افلاطون نمی‌تواند در این وجه دقیق باشد؛ به عکس حذف خانواده محلّ فعلیت استعدادها است. در بعد وحدت اجتماعی نیز خانواده می‌تواند تمرینی و تجربه‌ای برای افراد باشد که همبستگی اجتماعی را در سطح بزرگ‌تری پیگیری کنند. لذا ایراداتی که مفسرین مطرح کردند در این بعد از دقت بیشتری برخوردار است بطوری که در تجربه امروز تمدن غرب که خانواده از آن استحکام گذشته برخوردار نیست، دچار مشکلات متعدد شده‌اند. البته این در حالی است که خانواده در غرب حذف نشده، از استحکام برخوردار نیست. نکته عجیب این است که در نظام سیاسی افلاطون، عدالت محور مهمّ آن است و عدالت به رشد استعدادها ربط پیدا می‌کند و به همین جهت افلاطون به نظام تربیتی توجّه ویژه کرده است. در چنین نظامی، خانواده بخشی از مسیر رشد استعدادهای است مخصوصاً در بعد عاطفی و آن‌هم در سنین کودکی و نوجوانی و طبعاً حذف آن نقص در تحقق عدالت خواهد بود.

۴-۷. بی‌اعتبار نمودن نقش زنان

ارسطو در کتاب دوم به این امر توجّه داده که نظریه اشتراک خانواده، باعث بی‌اعتباری نقش زنان در جامعه می‌شود؛ چون زنان در ساختار خانواده، مسئولیت‌های خاصی دارند که حذف خانواده به تضعیف نقش زنان منجر می‌شود، مثلاً زنان در تربیت فرزندان و شکل‌گیری جامعه نقش فعال دارند و اشتراکی بودن، این نقش را از آنان می‌گیرد (ارسطو، ۱۳۵۸، کتاب دوم، فصل ۵).

اوکین در نقطه مقابل بر این نظر است که افلاطون برخلاف بسیاری از فلاسفه زمان خود، زنان را از نظر توانایی عضلانی پایین‌تر از مردان نمی‌داند و لذا آموزش‌های زنان را مشابه مردان در نظر گرفته است (Okin, 1977, pp. 451-457). و برای مشاغل مختلف زنان را دارای همان صلاحیت مردان دانسته و البته همواره ضعیف‌تر از مردان. او این تفاوت را تفاوتی طبیعی فهم کرده است که به نظر اوکین چنین نظری نشأت گرفته از محدودیت‌های فرهنگی و فلسفی است و لذا آراء افلاطون را خالی از وجوه پدرسالارانه سنتی نمی‌داند (Okin, 1977, p. 457).

به نظر می‌رسد نظریه اوکین خلاف واقع است، چون افلاطون در برخی رشته‌ها زنان را برتر از مردان دانسته است لذا تناسب روحی و جسمی زنان و مشاغل را نیز در نظر گرفته اما در وجه حکمرانی که مهم‌ترین شغل مدینه فاضله است زنان و مردان را برابر دیده است. سینگ پرو والا در مقاله خود توجه داده است که افلاطون اهمیت مهمّی درباره زنان قائل نشده چون او برابری جنسیتی را

بیشتر بر قابلیت‌های افراد در نقش‌های اجتماعی جهت تحقق عدالت در نظر گرفته نه حقوق ذاتی زنان (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۵۵-۴۵۶)؛ (Singpurwalla, 2024, pp. 202-206).

به نظر می‌رسد نظریه سینگ پرو والا نیز از دقت برخوردار نیست؛ زیرا وقتی افلاطون زنان و مردان را از نظر استعداد مشابه می‌داند، به این معناست که به برابری حقوق ذاتی آن‌ها نظر افکنده است. آلن بلوم نیز در تفسیر جمهوری، نظرات افلاطون درباره زن و خانواده را به منزله تجربه‌ای برای آزمودن عدالت دانسته است تا یک تحلیل فلسفی در حقوق ذاتی آنان و رسیدن به یک راه حل واقعی (Bloom, 1968, pp. 375-380). بلوم معتقد است علی‌رغم دفاع افلاطون از برابری زن و مرد، ولی به تفاوت‌های طبیعی آنان به طور ضمنی اشاره دارد و زنان را به طور کلی ضعیف‌تر از مردان می‌داند، لکن این تفاوت‌ها را بهانه‌ای برای کنار گذاشتن آن‌ها از مسائل اجتماعی نمی‌بیند. از نظر بلوم این تناقض در نظریه افلاطون به خاطر آن است که وی می‌خواهد دو دیدگاه را هماهنگ سازد. یکی برابری نظری زن و مرد است و دیگری پذیرش واقعیت اجتماعی و طبیعی زنان و لذا افلاطون در ارائه راه حل عملی ناتوانی پیدا کرده است (Bloom, 1986, pp. 377-379).

این موضوع تا حد زیادی به سنت‌های اجتماعی ربط پیدا می‌کند. یعنی اینکه زنان نقش مدیریت خانه را بر عهده دارند یا صرفاً شریک در اداره آن هستند و یا فرمانبر مردان در اداره خانواده می‌باشند بستگی به سنت‌های فرهنگی و اجتماعی دارد. لذا اینکه نقش زنان در نظام افلاطونی نادیده گرفته شده، بستگی دارد که در چه دستگاه فلسفی اظهار نظر می‌شود و برای زن در خانواده چه جایگاهی قائل هستیم که در نظریه افلاطون آن را حذف شده پنداشته‌ایم. از نظر افلاطون زن موجودی فرو دست نیست و این از آراء مترقی او است و لذا برای زنان حضور در بالاترین مساند حکومتی قائل شده است. در رساله قوانین که خانواده در طبقات عادی جامعه نظامی پیدا کرده است، زن عنصر مهم خانواده در نظر گرفته شده ولی در مورد طبقات حاکمان و نظامیان نفی خانواده بخشی از نقش زنان را حذف کرده البته به این جهت در نظام افلاطونی پاسخ دارد که چون نقش مهم‌تر اجتماعی برای زن قائل شده‌ایم، نقش سنتی آن را کاهش داده‌ایم.

نتیجه‌گیری

از مباحث طرح شده چنین استنباط می‌شود که:

۱. افلاطون برخلاف تمام سنت‌های جاری جامعه عصر خود، زنان را در مسائل حکمرانی همسنگ مردان در نظر گرفته و حتی در کاربرد زبانی وقتی در جمهوری گلاوکن واژه archon استفاده می‌کند که وجه وصفی مذکر به معنای «زمانمداری کردن» است، سقراط همچنین archousas (زمانمداری زنان) را اضافه می‌کند (افلاطون، جمهوری، ۱۳۵۸، ص ۵۴۰). او این امر را از قابلیت‌های مشابه مردان و زنان اخذ کرده است، البته زنان را از مردان ضعیف‌تر دانسته لکن در برخی مشاغل زنان را رجحان داده است.
۲. در نظریه اشتراکی خانواده، عمده توجه افلاطون به تربیت صحیح حکمرانان معطوف است و به نظر می‌رسد این نظریه ربطی به عموم مردم ندارد که آنان زندگی خصوصی خویش را دارند.

۳. نقادی‌های مختلف که بخشی از آن‌ها ارائه گردید در محدوده زندگی حاکمان و تربیت حکمرانان تا حدّ زیادی وجاهت دارد، اما نباید این نقدها را به کل جامعه عمومیت داد.

۴. افلاطون در طرح این نظریه با صراحت اعلام کرده که در مقام تردید است و موضوع برای او از روشنی برخوردار نیست و این نظریه افلاطون را نباید با سایر آراء او همسنگ دانست.

۵. افلاطون به خاطر نگرانی از فساد حاکمان تلاش کرده آنان را از مالکیت خصوصی و زندگی اختصاصی منع کند که گرچه نظریه درستی نیست، لکن باید توجه کرد که در نظام فلسفی افلاطون یک امر عرضی بر جایگاه زن و مرد تلقی می‌شود.

۶. افلاطون در نظریه عدالت خود، اختلافات طبقاتی را خلاف عدالت می‌داند و زندگی ایدئال از نظر او مساوات در دارائی است، اما این وجه را قابل اجرا در شرایط فعلی جامعه نمی‌داند. لکن حذف خانواده با نظریه عدالت وی که بر تربیت در جهت رشد استعدادها، استوار است همخوانی ندارد.

۷. افلاطون در جهت استحکام خانواده برای عموم مردم (به غیر از طبقات حاکمان) مقررات مفصلی را مخصوصاً در رساله قوانین آورده است نظیر چگونگی آشنایی با جوانان با یکدیگر و نحوه جشن ازدواج و محل اسکان و ... که نشان می‌دهد وی بدنبال نفی کلیت خانواده از صفحه جامعه نبوده، بلکه نظریه اشتراکیت خانواده برای طبقه حاکم (که طبعاً گروه کوچکی از جامعه می‌باشند) به جهت اهمیت به توجّه تامّ آنان به سعادت‌مند نمودن ابناء جامعه بوده است.

منابع

- افلاطون. (۱۳۵۸ ش). مجموعه آثار، (ترجمه: محمد حسن لطفی و رضا کاویانی). تهران: انتشارات خوارزمی.
- ارسطو. (۱۳۵۸ ش). سیاست. (ترجمه: حمید عنایت). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- یگر، ورنر. (۱۳۷۶ ش) پایدیا. (ترجمه: محمد حسن لطفی)، تهران: انتشارات خوارزمی.
- Anderson, E. (1995). *Value in ethics and economics*. Harvard University Press.
- Annas, J. (1981). *An introduction to Plato's Republic*. Clarendon Press.
- Aristophanes. (2000). *Lysistrata* (J. Henderson, Trans.). Harvard University Press.
- Aristotle. (1886). *Politics* (B. Jowett, Trans.). Oxford University Press.
- Barker, E. (1947). *The political thought of Plato and Aristotle*. Oxford University Press.
- Bloom, A. (1968). *The Republic of Plato*. Basic Books.
- Bloom, A. (1993). *Love and friendship*. Simon & Schuster.
- Blundell, S. (1995). *Women in ancient Greece*. Harvard University Press.
- Blundell, S. (1998). *Women in classical Athens*. Bristol Classical Press.
- Cartwright, M. (2012, November 13). Women in ancient Greece. *World History Encyclopedia*.
- Cicero. (1928). *De Republica* (C. W. Keyes, Trans.). Harvard University Press.
- Hesiod. (1988). *Works and days* (M. L. West, Trans.). Oxford University Press.
- Homer. (1996). *Odyssey* (R. Fagles, Trans.). Penguin Classics.
- Kraut, R. (1999). *Plato and the state*. Princeton University Press.
- Layne, D. A. (2023). Feminizing the city: Plato on women, masculinity, and thumos. *Hypatia*, 38(1), 98–113. doi:10.1017/hyp.2023.124
- MacIntyre, A. (1981). *After virtue: A study in moral theory*. University of Notre Dame Press.
- Nordo, D. (1994). *Women of ancient Greece*. Lucent Books.
- Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge University Press.
- Okin, S. M. (1977). Philosopher queens and private wives: Plato on women and the family. *Philosophy & Public Affairs*, 6(4), 345–369.
- Plutarch. (2005). *Lycurgus* (R. J. A. Talbert, Trans.). Penguin Classics.
- Pomeroy, S. B. (1975). *Goddesses, whores, wives, and slaves: Women in classical antiquity*. Schocken Books.
- Pomeroy, S. B. (2002). *Spartan women*. Oxford University Press.
- Popper, K. (1945). *The open society and its enemies*. Routledge.
- Singpurwalla, R. (2024). *Plato on Women and the Private Family*. In S. Brill & C. McKeen, *The Routledge Handbook of Women and Ancient Greek Philosophy*, Routledge, 1st edition, pp. 202–216. <https://doi.org/10.4324/9781003047858-16>
- Strauss, L. (1964). *The city and man*. University of Chicago Press.