

Research Journal of  
**Philosophical Meditations**  
University of Zanjan  
Vol.6, No.16, Spring & Summer 2016

دوفصلنامه علمی-پژوهشی **تأملات فلسفی**  
دانشگاه زنجان  
سال ششم، شماره ۱۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵  
صفحات ۲۰۷-۲۳۳

## عدالت و جنسیت در آرمانشهر افلاطون: بررسی نگرش افلاطون درباره زنان

زهرا توفیقی<sup>۱</sup>

علی اکبر عبدالآبادی<sup>۲</sup>

### چکیده

مفسران آثار افلاطون تفسیر واحدی از نگرش وی درباره زنان به دست نداده‌اند؛ زیرا در بررسی آثار افلاطون با قطعاتی ناسازگار، پیچیده و پراکنده در این باره روبه‌رو شده‌اند. از یک سو، افلاطون برای زنان حقوق اجتماعی محدودی قائل بود و آنان را موجوداتی ناتوان و حقیر می‌دانست. از سوی دیگر، او در چینش آرمانشهر خود برای رسیدن به عدالت، نقش‌های اجتماعی مهمی برای زنان همچون مردان قائل بود و نیز آنان را از حیث استعداد و طبیعت با مردان یکی می‌دانست. آنچه در این میان اهمیت دارد و ما در این مقاله در جست‌وجوی آنیم، انگیزه و هدف افلاطون از پرداختن به این موضوع است؛ خاصه اینکه ما رویکردی وحدت‌گروانه در اخلاق‌شناسی و سیاست‌شناسی افلاطونی را شاهدیم که مبتنی بر آرای مابعدالطبیعی اوست. به این ترتیب، در این مقاله، از چشم‌اندازی تاریخی-اجتماعی به دوره یونان باستان، نظرگاه‌های فلسفی افلاطون درباره زنان و تفسیرهای متفاوتی را که در روزگار ما از آنها شده است، بررسی می‌کنیم.

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۳/۲۲

۱. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی، zahra.tofighi@gmail.com

۲. استادیار فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، abdolabadi85@yahoo.com

در پایان، به این نتیجه می‌رسیم که افلاطون سعادت جامعه را در عدالتی می‌دید که در همهٔ انسانها، بدون در نظر گرفتن جنسیت و توانایی آنان، صورت واحدی دارد؛ و، از این رو، دغدغهٔ او بالا بردن حقوق اجتماعی زنان نبوده است.

**واژگان کلیدی:** زنان، افلاطون، آرمانشهر، عدالت، وحدت گروی، جنسیت، آتن.

## مقدمه

اگر بخواهیم از رهگذر تاریخ فلسفه با موضوع جایگاه زن در عالم انسانی آشنا شویم، فقط به بخش‌های اندکی در بعضی از آثار فیلسوفان برمی‌خوریم که آن هم بیشتر جنبه سیاسی دارد تا انسان‌شناختی. برخی آغاز نگرش فلسفی به اهمیت زن در جامعه را به نوشته‌های انقلابی افلاطون (در قرن‌های پنجم و چهارم پ.م.)، هنگام چینش آرمانشهر خود، برمی‌گردانند. بیشتر سخنان افلاطون درباره زنان، در کتاب پنجم رساله جمهوری و کتاب‌های پنجم، ششم و هفتم رساله قوانین و درباره معرفی دو نوع جامعه مورد نظر او مطرح شده است. او در جمهوری، جامعه نوع اول و آرمانی خود را معرفی می‌کند و در قوانین از جامعه نوع دومی سخن می‌گوید که تا حدی به واقعیت نزدیک‌تر است. این دو نوع جامعه از شهروندانی تشکیل شده‌اند که تقریباً نیمی از آنان را زنان تشکیل می‌دهند. هر یک از این شهروندان حقوق و وظایفی دارند که باید از طریق قانون مشخص شود تا جامعه به وحدت، اعتدال و سعادت نهایی دست یابد. افلاطون می‌کوشد تا این حقوق و وظایف را چنان بیان کند که مخاطبانش را، دست‌کم، از حیث نظری قانع سازد. از این رو، او لازم می‌داند که بحث مبسوطی را به زنان اختصاص دهد تا جامعه را از هر حیث به عدالت واقعی برساند.

آنچه در اینجا تأمل برانگیز است، این است که افلاطون، از یک سو، با توجه به اقتضائات فرهنگی-اجتماعی عصر خود، در موارد بسیاری زنان را تحقیر می‌کند و منزلت آنان را تا حد کودکان و بردگان پایین می‌آورد (ر.ک. جمهوری، ۳۸۸؛ قوانین، ۸۳۶e و ثنای تتوس، ۱۷۱e)؛ اما، از سوی دیگر، بر نقش زنان در پیشرفت و عدالت جامعه تأکید می‌کند؛ زیرا بر این باور است که زنان طبیعت یکسانی با مردان دارند. افلاطون به‌صراحت در کتاب پنجم جمهوری (۴۵۱-۴۵۴) می‌گوید که زنان نیز باید با مردان در پاسداری از جامعه همکاری کنند و به همراه مردان (و حتی کودکان) تربیت شوند و ورزش‌های رزمی را بیاموزند؛ زیرا استعداد مردان و زنان در کارها و فنون گوناگون برابر است. او حتی در رساله منون (۷۱-۷۲) معتقد است که زنان نیز می‌توانند فضیلت‌مند شوند؛ ولی نوع فضایل برای آنان متفاوت است. این آرای ظاهراً انقلابی و ناسازگار مربوط به عصر یونان باستان، توجه مفسران و به‌ویژه مفسران زنانه‌نگر امروزی

را به خود جلب کرده و به خوانش‌ها و تفسیرهای گوناگونی منجر شده است. اکنون هنگام رویارویی با این موضوع چند سؤال به ذهن ما خطور می‌کند که در این مقاله می‌کوشیم تا به آنها پاسخ دهیم.

هدف افلاطون از پرداختن به این موضوع چه بوده است؟ آیا از نظر افلاطون، زنان می‌توانند قابلیت برای بهره‌مندی از فضیلت داشته باشند؟ نقش زنان در مدینه فاضله افلاطون در جامعه درجه دوم و جامعه واقعی عصر خود او چه اندازه است؟ آیا می‌توان افلاطون را تا حدی نویدبخش نظام زن‌سالاری در روزگار خودش دانست؟ آیا افلاطون، با توجه به سخنان ناسازگار و ناهمگونی که در آثار خود داشته است، هنگام چینی‌ش طرح آرمانشهر خود، واقعاً نظرگاهی انقلابی درباره زنان جامعه‌اش داشته است؟ به طور کلی، آیا این سخنان واقعاً ناسازگارند یا اینکه می‌توان وحدتی میان آنها یافت؟

### زن در جامعه یونان باستان

نگاه جنسیتی به زنان در یونان باستان، همچون بسیاری از جامعه‌های کهن، امری طبیعی و معمول بوده است. این نگاه، به رواج مردسالاری و حکومت مطلق مردان بر زنان و، در نتیجه، محروم شدن زنان از شرکت در فعالیت‌های اجتماعی و حقوق شهروندی انجامید. از باب نمونه، می‌توان گفت که کارهای حکومتی و سیاسی، مالی و نیز کارهایی چون جنگاوری، نویسندگی، شاعری و آموختن، خاص مردان بود و، در مقابل، یونانیان نهایت وظایف زنان را مراقبت از دارایی شوهر، انجام دادن کارهای خانه و فرزندآوری می‌دانستند؛ زیرا، از نظر آنان، مردان دارای فضیلت‌هایی جسمی و روحی همچون شجاعت، قدرت، و توانایی ذهنی بودند که زنان از آن بهره‌ای نداشتند.

البته، آنچه گفته شد بیشتر در وصف زن آتنی سنت گراست؛ زیرا به گزارش ویل دورانت<sup>۱</sup>، در جوامع یونانی موقعیت زن اسپارتی از زنان سایر شهرهای یونان بهتر بود، به طوری که از مزایای زنان جوامع مادرسالار اولیه برخوردار می‌شد. به قول پلوتارک<sup>۲</sup>، این زنان جسارتی مردانه داشتند، درباره هر موضوع مهمی بی‌پروا سخن می‌گفتند و

<sup>۱</sup> William James Durant

<sup>۲</sup> Plutarch (c. 46 – 120 AD)

می‌خواستند بر شوهران خود برتری یابند. آنان به حکم قانون، از دیگران ارث می‌بردند و برای دیگران ارث می‌گذاشتند، به طوری که با گذشت زمان، در پرتو نفوذ شدیدی که در مردان خویش داشتند، صاحب نیمی از ثروت اسپارت شدند. همچنین، اسپارتی‌ها در میانه‌روی و اعتدال و خویشتن‌داری بی‌نظیر بودند، حال آنکه آتنی‌ها گرچه درباره آن فضیلت‌ها داد سخن می‌دادند، در عمل چندان بهره‌ای از آنها نداشتند. گزنفون<sup>۱</sup> و نیز پلوتارک و افلاطون از ستودن روش زندگی مردم اسپارت باز نمی‌ایستادند (۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۰۲).

هر کس موقعیت زن در اسپارت و آتن را با هم مقایسه کند و سپس آثار افلاطون را بررسی کند، درمی‌یابد که او از هر دو نظام تأثیر پذیرفته است. افلاطون با اینکه اهل آتن و از طبقه اشراف‌زادگان بود، به سبب رویارویی با عوامل فساد اخلاقی، اجتماعی و سیاسی آتن، به نظام اسپارتی گرایش داشت. او در نوشته‌هایش بارها به رسوم جامعه‌های دیگر همچون اسپارت، کرت و سارومات اشاره می‌کند. از باب نمونه، وی غیرطبیعی بودن همجنس‌گرایی را با ارجاع به رسوم اسپارتی‌ها تأیید می‌کند (قوانین، d-۸۳۶c). همچنین، وی تفکر آتنی‌ها درباره ناتوانی زنان را به باد انتقاد می‌گیرد و زنان سارومات را شاهد می‌آورد که دوشادوش مردان کار می‌کنند و در جنگ‌ها حضور دارند (قوانین، ۸۰۴e-۸۰۵a).

در تاریخ آمده است که گروهی از ایونی‌ها در مقابل هجوم قوم دوری<sup>۲</sup> به اجبار از آتن گریختند و به جزایر شرقی و سواحل آسیای صغیر مهاجرت کردند. این مردم حاشیه‌نشین به اقتضای محیط جدید و دوری از کانون فرهنگ اصلی خود، دستخوش تغییر شدند و رفته‌رفته به سنت‌شکنی و بی‌بندوباری گرایش پیدا کردند. به این ترتیب، شیوه‌های قومی و رسوم قدیم آنان فراموش شد و آنان مجالی برای آزاداندیشی و تفکر انتقادی یافتند. مردان یونانی با زنان بومی زناشویی کردند و به‌ناچار با دین و اخلاق آنان همساز شدند؛ از باب نمونه، خوراک‌ها و پوشاک‌های آنان را پذیرفتند، خدایان بیگانه را

<sup>1</sup> Xenophon (c. 430 – 354 BC)

<sup>2</sup> Dorians

پرستیدند و به رسوم نظام مادرسالاری اقوام گذشته تن دادند.

دگرگونی حاشیه‌نشینان و کوچ‌نشینان یونانی در مردم یونان و به‌خصوص آتنی‌ها نیز تأثیر گذاشت. آنان به مرور زمان، سنت پرستی و سکون ذهنی را ترک کردند و بیگانه‌گری را کنار گذاشتند. تجارت در این تحول سهمی بزرگ داشت؛ زیرا بازرگانان از این طریق با آزاداندیشی و روشن‌بینی خود، راه را برای مفاهیم کلی و تفکر انتزاعی هموار کردند. این نوع تفکر بر اقتصاد و سپس بر همه شئون زندگی اجتماعی چیره شد که یکی از نتایج مهم آن پیدایش فلسفه در جامعه تجاری و پرتحرک ایونیا بود (بارنز و بکر، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۸۲).

در آغاز قرن ششم پیش از میلاد نیز قانونگذار آتنی، سولون<sup>۱</sup>، اصلاحاتی در قوانین صورت داد که آثارش تا دوره‌های بعد باقی ماند. بخشی از قوانین سولون شامل نوعی محدودیت در جشن‌ها، سوگواری‌ها، جهیزیه، خوراک و نوشیدنی و بیشتر کارهای مربوط به زنان شهروند بود. ادعا شده است که سولون این قوانین را برای از بین بردن اختلافات میان مردان و برپایی دموکراسی وضع کرده بود؛ زیرا زنان یکی از موجبات تعارض در جامعه بوده‌اند و سولون با دور کردن آنان از دید مردان، می‌کوشید تا صلح و وحدت را به جامعه بازگرداند (Pomeroy, 1995, p.57). گذشته از اعتبار این مدعی تاریخی، تأثیری که قوانین مذکور و تحولات ناشی از آن در دوره‌های بعدی نهاده، انکارناپذیر است.

### زن در آثار ادبی و فلسفی یونان باستان

شاید بتوان اوج ظهور تفکر درباره زنان در یونان را تقریباً به قرن‌های پنجم و چهارم پیش از میلاد مربوط دانست؛ زیرا در آن روزگار آثار ادبی و فلسفی مهمی نوشته شد که مرز این تحولات را برای ما نیک به تصویر می‌کشد. از باب نمونه، نمایشنامه‌نویس و طنزپرداز بزرگ آن روزگار، آریستوفانس<sup>۲</sup>، با نگاهی سنتی، موضوعات جدیدی را بیان می‌کرد که گرچه به نیت استهزا بود، ندایی نو در متن جامعه منعکس می‌کرد.

<sup>۱</sup> Solon (c. 638 BC – 558 BC)

<sup>۲</sup> Aristophanes (ca. 446-386 BC)

آریستوفانس در کمدی *انجمن زنان*<sup>۱</sup> گروهی از زنان آتن را توصیف می‌کند که به رهبری زنی دانا و باآبخت به نام پراکساگرا<sup>۲</sup> می‌خواستند مردان را قانع کنند که ضبط و مهار امور شهر را به آنان بسپارند؛ زیرا به تصور این گروه، زنان از عهده چنین کاری بهتر برمی‌آیند. پراکساگرا برای نیل به این مقصود پیشنهادهایی اساسی و نو طرح می‌کند. از باب نمونه، وی می‌گوید که دولت، همچون سرپرست خانواده، باید مسؤول مراقبت و فراهم آوردن غذای آتنی‌ها باشد، بهره‌برداری از اموال و زنان باید برای همه مشترک و یکسان باشد و حتی مردان در صورت آمیزش با زنی زشت، اجازه آمیزش با زنی زیبا را خواهند داشت. همچنین، همه بردگان را باید به طور عمومی در اختیار داشت و ساکنان یک خانه باید با هم زندگی کنند و با خرج عمومی و به کمک همه شهروندان در مکان‌های عمومی شهر شام بخورند.

پیش از این نمایشنامه، آریستوفانس کمدی مشابه دیگری را به نام *لیسیستراتا*<sup>۳</sup> نگاشته بود که در آن زنی قهرمان به همین نام گروهی از زنان آتن را جمع می‌کند تا به کمک آنان مردان را به پایان دادن به جنگ‌های پلوپونزی مجبور کنند.

در مقابل، نمایشنامه‌هایی هم به دست ما رسیده است که وضع اسف‌بار زنان را ترسیم می‌کند. از باب نمونه، تراژدی *علیه نایرا*<sup>۴</sup> منسوب به شاعر و سخنور مشهور یونانی، دموستینس<sup>۵</sup>، از جمله منابعی است که اوضاع و احوال سیاسی، اجتماعی و اخلاقی زنان در آتن باستان را نیک به تصویر می‌کشد. در این تراژدی زنی به نام نایرا به سبب اتهام‌هایی به دادگاه فراخوانده می‌شود و مورد بازخواست قرار می‌گیرد، اما او نمی‌تواند از خود دفاع کند (Cf. Kapparis, 1999, p.85-165).

مهم‌ترین پرسشی که همه این نمایشنامه‌ها، چه بر سبیل اثبات و چه بر سبیل نفی، به ما یادآور می‌شوند، این است که چگونه چنین موضوع‌هایی در قالب کمدی یا تراژدی در

<sup>1</sup> Ecclesiazusae (The Assembly of Women) (c. 391 BC)

<sup>2</sup> Praxagora

<sup>3</sup> Lysistrata (c. 411 BC)

<sup>4</sup> Against Neaira

<sup>5</sup> Demosthenes (384–322 BC)

آن روزگار مطرح می‌شد. پاسخ‌های متعددی به این پرسش داده شده است. ویکتوریا براتین<sup>۱</sup> به آن پرسش این‌گونه پاسخ داده که چون اوایل قرن چهارم پیش از میلاد اوج دوران سرکوب زنان در یونان بود، مسأله زنان و موقعیت آنان موضوع روز آتن شد. او کمدهای آریستوفانس و حتی عقاید پیشروانه سقراط درباره زنان را شاهدهی بر این مدعا می‌آورد (آکین، ۱۳۸۳، ص ۲۵).

برتراند راسل<sup>۲</sup> نیز در تاریخ فلسفه اش بر تأثیر جنبه زنانه کیش اورفئوسی بر این موضوع بسیار تأکید کرده است. این جنبه به فلسفه فیثاغورس وارد شد و در فلسفه افلاطون نیز چنان وضعی یافت که او خواستار برابری حقوق سیاسی زن و مرد شد (راسل، ۱۳۵۴، ص ۵۶). با فرض اعتبار این امر، می‌توان به اوضاع و احوال فکری حاکم بر نمایشنامه‌های آن دوران نیز بیشتر پی برد.

پاسخ سارا پومروی<sup>۳</sup> نیز این است که آثار آریستوفانس نمادی از حقارت است؛ زیرا سپردن کار مردان به زنان، از یک سو، موجب تنزل یافتن مقام آن کار می‌شود و، از سوی دیگر، تخریب نهاد خانواده و جامعه را در پی خواهد داشت (Pomeroy, 1995, p.114). همچنین، پومروی به تأثیر جنگ‌های پلوپونزی (۴۳۱-۴۰۴ پ.م) بر این تحولات بسیار توجه کرده است؛ زیرا، به عقیده او، آزادی اجتماعی زنان اسپارتی از آن رو بود که مردان دلاور و جنگجوی اسپارتی بخش زیادی از زندگی خود را دور از خانه و در جنگ سپری می‌کردند. مشابه این اتفاق را می‌توان در آتن روزگار جنگ‌های پلوپونزی مشاهده کرد. این جنگ‌ها که میان آتن و اسپارت رخ داده بود، مردان آتنی را از خانه و شهر دور کرد و زنان را با وظایفی مردانه تنها گذاشت. همین امر موجب شد که زنان آتنی با موقعیت جدیدی آشنا شوند. با این وصف، وضعیت زنان تا حدی در حوزه امر عقلی ارزش دوباره‌ای پیدا کرد؛ به طوری که تأثیر آن در دوره‌های بعد، بویژه در آثار هنری عصر هلنیستی (حدود ۳۲۳-۳۱ پ.م)، جلوه گر شد (Ibid., p.119).

<sup>1</sup> Victoria Britain

<sup>2</sup> Bertrand Russell

<sup>3</sup> Sarah B. Pomeroy



ساکسونهاوس<sup>۱</sup> نیز بر این باور است که آریستوفانس در اصل خواستار سنت‌شکنی و رسیدن به وحدت بود تا تفاوت‌ها و تمایزهای بی‌اساس جامعه از میان رود؛ زیرا، طبق این باور، پیدایش فلسفه سیاسی در یونان باستان، نه فقط از «حیرت»، بلکه از «ترس» ناشی شده است؛ ترسی که انسان از تفاوت‌های موجود در جامعه، همچون تفاوت میان زن و مرد، احساس می‌کرده و در صدد یکی کردن آن دو بوده است. چنین رویکردی در جامعه موجب شد که نمایشنامه‌نویسان به طرح و نقد این موضوع پردازند (Saxonhouse, 1992, p.1-22).

علاوه بر نظرهای مذکور، می‌توان به پرسش پیشگفته این‌گونه نیز پاسخ داد که مخاطبان آریستوفانس، از سویی، پیش از تماشای نمایش‌های او با مفاهیمی انتزاعی، همچون عدالت و تساوی میان اعضای جامعه (بویژه از طریق سقراط و افلاطون)، آشنا شده بودند و، از سوی دیگر، آن نمایشنامه‌ها در اوضاع و احوالی نگاشته شده بود که زنان اجازه ورود به سیاست و حق رأی نداشتند. به این ترتیب، آریستوفانس تضاد موجود در این مسائل را دستاویزی برای خنداندن مخاطبانش قرار می‌داد تا در پس این ریشخندها، مردم را با این حقیقت آشنا کند که این نوع نگرش خیالی به زنان در جامعه فایده‌ای جز خندیدن ندارد؛ زیرا واقعیت در جامعه چیز دیگری است.

آنچه ذکر شد، بیشتر جنبه حقوقی و سیاسی داشت. اما موقعیت زنان یونان باستان از حیث اخلاقی و اجتماعی چگونه بود؟ ما می‌بینیم که زنان در بسیاری از نمایش‌نامه‌های یونان نقشی محوری داشتند یا حتی فضایی همچون ایثار و شجاعت در وصف آنان آمده است؛ مانند داستان فداکاری شجاعانه آلکستیس<sup>۲</sup> (اثر یورپیدس<sup>۳</sup>) که خواست به جای همسرش جان خود را فدا کند یا داستان پنلوپه<sup>۴</sup> همسر پاکدامن اودیسه<sup>۵</sup> (اثر هومر<sup>۶</sup>)، که با گذشت ده سال از رفتن همسرش به جنگ، در خانه به انتظار نشست و به

<sup>1</sup> Arlene W. Saxonhouse

<sup>2</sup> Alkestis (در رساله مهمانی (۲۰۸) نام این شخص و فداکاری معروفش ذکر شده است)

<sup>3</sup> Euripides (c. 480 – 406 BC)

<sup>4</sup> Penelope

<sup>5</sup> Odyssey

<sup>6</sup> Homer (c. 850 BC)

خواستگاراننش هیچ جوابی نداد؛ به عکس، کلیتمنسترا<sup>۱</sup>، قهرمان زن نمایشنامه آگاممنون<sup>۲</sup> (اثر آیسخولوس<sup>۳</sup>)، در نقش زنی خائن و ریاکار نمایش داده می‌شود که همسر خود را پس از بازگشت از جنگ به قتل رساند.

با وجود نمونه‌های یادشده، پژوهشگران تفکر رایج درباره زنان در ادبیات یونان باستان را همچنان منفی و حقارت‌بار می‌دانند. از باب نمونه، دنیای هومر دنیای مردان است. او در اودیسه که بیشتر از آثار دیگرش درباره زنان سخن می‌گوید، زنان را جنس درجه دوم فرض می‌کند. همچنین، او عشق مردان به زنان را بیشتر از جنبه جنسی ترسیم می‌کند تا احساسی و عاطفی (cf. Finley, 1954, p.137-138). البته، زنان، چه آزاد و چه برده، به سبب بهره‌مندی از زیبایی و برخی فضیلت‌های ناچیز ستایش می‌شدند، اما قدرت نظام مردسالاری اجازه نداد که زنان آن طور که شایسته است، از حقوق و مزایای مناسبی برخوردار شوند.

غیر از آثار ادبی، از آثار فیلسوفان یونان نیز می‌توان اطلاعاتی درباره کیفیت زندگی زنان، در قیاس با مردان، و خصوصیات ذاتی آنان به دست آورد. می‌توان گفت که بهترین و شاید نخستین نمونه برای این موضوع، آثار افلاطون و ارسطو است که بخشی - هرچند مختصر - را به آنچه گفته شد، اختصاص داده‌اند. پرسش اصلی آنان این است که آیا زنان نیز می‌توانند همچون مردان دارای فضیلت باشند؟

«فضیلت» معادل واژه یونانی آرته «ἀρετή» است. این واژه از نظر زبانی مؤنث است، ولی گاهی (مثلاً، در ایلید هومر) حاکی از خصلتی مردانه است؛ چنان‌که یکی از معانی آن در فرهنگ لغت نیز «دارای ویژگی‌های مردانه» (*of manly qualities*) آمده است (Liddell-Scott-Jones, 1996, p.238)؛ زیرا اکثر اوقات نزد یونانیان «شجاعت» یکی از شاخصه‌های اصلی فضیلت شمرده می‌شد و، بی‌شک، آنان انسان شجاع را فضیلت‌مند می‌دانستند. از باب نمونه، پریکلس<sup>۴</sup> معتقد بود که سعادت انسان فقط در

<sup>1</sup> Clytemnestra

<sup>2</sup> Agamemnon

<sup>3</sup> Aeschylus (c. 525/524 BC – c. 456/455 BC)

<sup>4</sup> Pericles (c. 495 – 429 BC)

کشوری خودبسنده ممکن است و وجود چنین کشوری به شجاعت شهروندانش وابسته است (Salkeve, 1986, p.233) و چون شجاعت بیشتر در مردان ظهور می‌یابد، مردان سعادت‌مندترند.

افلاطون و نیز شاگردش، ارسطو، همچون معاصران خود، از منظری افراطی، به زنان به چشم موجوداتی پایین‌رتبه‌تر از مردان می‌نگریستند و منزلتی در حدّ کودکان و بردگان برای آنان قائل بودند. طرفه اینکه افلاطون، در عین تعابیری که بر ضدّ زنان دارد، هنگام طراحی آرمانشهر خود، زنان را با مردان ذاتاً برابر و فقط از نظر جسمی ضعیف‌تر می‌داند و، از این رو، معتقد است که زنان باید دوشادوش مردان در ادارهٔ جامعه و پاسداری از آن تلاش کنند و تربیت جسمی و روحی بیابند. این دوگانگی موجود در سخنان افلاطون موجب تفسیرها و خوانش‌های گوناگونی شده که ذهن بسیاری از پژوهشگران را به خود مشغول کرده است. از این رو، در ادامه، پیش از بیان و تحلیل این تفسیرها، آرای افلاطون را مرور خواهیم کرد.

### نگرش افلاطون به زنان با تکیه بر آثارش

هنگام مطالعهٔ رساله‌های افلاطون با دو رویکرد متفاوت به زنان مواجه می‌شویم. او، از سویی، زنان را به سبب بزدلی و ترسویی‌شان تحقیر می‌کند و، از سوی دیگر، آنان را در پاسداری از آرمانشهرش با مردان شریک می‌داند. از باب نمونه، از یک سو، در تیمائوس (42a-d) دربارهٔ آفرینش دو جنس انسان می‌نویسد:

طبیعت آدمی دارای دو جنس است. جنس شریف‌تر دارای چنان خصوصیات است که بعدها «مرد» نامیده می‌شود. [...] در مرتبهٔ دوم شهوت و میل که مخلوطی از درد و لذّت است و پس از آن ترس و خشم و حسد و هر چه از این قبیل یا عواقب و نتایج اینهاست و نیز هر چه به عکس آن عواطف است، به وجود خواهد آمد. [...] روحی که زندگی را به خطاکاری به سر آورد، هنگام توکد دوم طبیعت زن را خواهد پذیرفت و اگر در زندگی دوم نیز روی از بدی برنتابد، هر بار در کالبد جانوری که از حیث خلق و خوی شبیه اوست، در خواهد آمد و پیوسته از کالبدی به کالبد دیگر خواهد رفت و رنج و عذابش به پایان نخواهد رسید.

در جای دیگری از همان رساله (90e) مشابه این مطلب را دوباره تکرار می‌کند. در

قوانین (۸۳۶e) نیز می‌گوید: «آیا جوانی که چون زنان خود را در اختیار مردان می‌گذارد، همهٔ مردم در او به چشم حقارت نخواهند نگرست؟»  
از سوی دیگر، در گرگیاس (۴۷۰e) اظهار می‌کند: «من بر آنم که هر کس، اعم از زن و مرد، اگر عادل و نیک باشد، نیک‌بخت است، و اگر ظالم و بد باشد، بدبخت و سیه‌روز.» در منون (۷۳) نیز می‌گوید که همان‌طور که تندرستی در همه جا یک صورت دارد، فضیلت هم در مورد مرد و زن و کودک فرق نمی‌کند. همچنین، در جمهوری می‌آورد:

هیچ حرفهٔ 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 طبیعت آن دو نیست؛ منتها، زن در هر دو مورد ضعیف‌تر از مرد است. (۴۵۵d-e)

برای روشن شدن موضوع باید جزئیاتی را بیان کرد. افلاطون در رسالهٔ جمهوری در صدد یافتن ماهیت عدالت است. او می‌کوشد تا عدالت در جامعه را وصف کند و از این طریق به ماهیت عدالت در افراد دست یابد، چرا که، از نظر افلاطون، میان فرد و جامعه از نظر بهره‌مندی از عدالت مشابهت وجود دارد (۳۶۸d-e). او نخست جامعه‌ای آرمانی از نوع درجهٔ اول را تصور می‌کند و، سپس، برای رسیدن به عدالت در آن جامعه به دو اصل اشاره می‌کند: (۱) افراد متفاوت دارای طبیعت‌های متفاوت‌اند؛ (۲) جامعه و افراد آن در صورتی خوشبخت و عدالت‌پیشه می‌شوند که هر کس با تربیت روحی و جسمی ویژه‌ای، کاری مطابق با طبیعتش انجام دهد. بر اساس این دو اصل، پاسداران جامعه نباید به کار پیشه‌وران مشغول شوند؛ زیرا از نظر استعداد و تربیت متفاوت‌اند. به این ترتیب، اگر زنان و مردان نیز دارای طبیعت متفاوت باشند، نباید کارها و وظایفشان یکسان باشد. افلاطون هدف خود از طرح این اصل را چنین وصف می‌کند:

مراد ما از آن دستور این بود که هر یک از افراد جامعه به یگانه پیشه‌ای که با طبیعتش سازگار است پردازد و در نتیجه شخصی یگانه شود، نه مجموعه‌ای از چند شخص؛ تا بدین ترتیب تمام جامعه یگانه شود نه مجموعه‌ای از چند جامعه. (جمهوری، ۴۲۳d)

این سخن افلاطون تأکیدی بر هدف اوست؛ یعنی، رسیدن به عدالت یا همان

وحدت در جامعه. سپس، افلاطون در جمهوری شرح می‌دهد که زنان و مردان را در پاسداری از جامعه شریک می‌داند، چرا که آنان را دارای طبیعتی یکسان می‌شمارد. او برای اثبات سخن خود تمثیلی ذکر می‌کند که اگر مردان بی‌مو و مودار دارای طبیعتی واحد نباشند، باید «مردان بی‌مو را از پرداختن به فنّ کفش‌دوزی بازداریم، اگر ببینیم که موداران به آن پیشه اشتغال دارند» (۴۵۴c). او سپس می‌افزاید:

اگر معلوم شود که اختلاف میان مرد و زن در استعداد پرداختن به کارها یا فنون معین است، بدیهی است که در این صورت افراد هر جنس باید کاری را که از همان جنس ساخته است، انجام دهند. اما اگر آشکار شود که اختلاف میان دو جنس در این است که مرد نطفه می‌گذارد و زن می‌زاید، نمی‌توانیم از لحاظ شغل و وظیفه، فرقی میان زن و مرد قائل شویم، بلکه در این عقیده پابرجا خواهیم ماند که پاسداران جامعه ما و زنان آنان باید تکالیف برابر داشته باشند. (۴۵۴d-e)

او، در ادامه، علامت فرد بااستعداد را این می‌داند که در مدّتی کوتاه آموزش می‌بیند و نیروی بدنی‌اش در کار ذهنی به او یاری می‌رساند؛ بنابراین، چون مردان نیروی بدنی دارند، توانایی ذهنی بیشتری نیز دارند. با این حال، می‌بینیم که زنانی هستند که از برخی جهات مستعدتر و تواناتر از بیشتر مردان‌اند؛ و، لذا، هیچ حرفه‌ای مخصوص به جنس زن یا جنس مرد نیست. همچنین، اگر کسی استعداد خاصی دارد، به این سبب نیست که زن یا مرد است. بنابراین، فرقی میان طبیعت زن و مرد نیست و نباید همه تکالیف اجتماعی را بر عهده مردان بگذاریم و وظیفه‌ای برای زنان در نظر نگیریم (۴۵۵b-e).

افلاطون در منون نیز بخشی را به این مطلب اختصاص می‌دهد. او در این رساله، نخست، فضیلت مرد و زن را شرح می‌دهد و از زبان سقراط می‌گوید:

فضیلت مرد این است که بتواند امور شهر را اداره کند و در آن میان به دوستان خود سود برساند و دشمنان را سرکوب کند، بی‌آنکه به خود او گزند برسد. فضیلت زن نیز این است که خانه را خوب اداره کند و از شوهر خود فرمان ببرد. فضیلت دیگری هم هست که خاصّ کودکان است، چه پسر و چه دختر، و فضیلت دیگری خاصّ سالخوردگان. فضیلت بندگان نیز غیر از فضیلت آزادمردان است. پس، می‌بینی که فضیلت‌ها فراوانند و همه را به آسانی می‌توان تعریف کرد؛ زیرا برای هر وضع و هر سن و هر کار فضیلتی خاص وجود دارد

و همچنین رذیلتی (۷۱e-۷۲a).

وی، سپس، اظهار می‌کند که فضیلت امر واحدی است؛ زیرا فضایل «گرچه بسیار و گوناگون‌اند، همه باید صورتی واحد و مشترک داشته باشند و بدان علت به نامی واحد خوانده شوند.... [پس،] نیرومندی یک زن به علت همان نیرومندی است که اگر در دیگران نیز باشد، نیرومند می‌شوند» (۷۲c-e). او فوراً از زبان سقراط از منون می‌پرسد: «آیا معتقدی [که] فضیلت فرق می‌کند که در مرد باشد یا در زن، در جوان باشد یا در پیر؟» منون بلافاصله پاسخ می‌دهد: «آری! گمان می‌کنم [که] تا اندازه‌ای فرق می‌کند» (۷۳a). اما، افلاطون از زبان سقراط می‌گوید که چون فضیلت مرد در این است که امور شهر را خوب اداره کند و فضیلت زن در این است که امور خانه را سامان دهد، ممکن نیست که کسی که رفتارش با دانایی و عدالت (که از پایه‌های اصلی فضیلت به شمار می‌آیند) همراه نباشد، شهر یا خانه یا چیز دیگر را خوب اداره کند. سپس، نتیجه می‌گیرد که همه آدمیان به یک وجه دارای فضیلت‌اند.

حال، با این پیش‌فرض که افلاطون فضیلت را برای زنان و مردان یکسان می‌دانسته است، به مرور سخنان دیگر او دربارهٔ زنان می‌پردازیم. او در قوانین وضعیّت آتن آن روزگار را این‌گونه نقد می‌کند:

جنس زن به سبب ناتوانی طبیعی، تمایلی ذاتی دارد به اینکه هر کاری را در نهان انجام دهد. قانونگذار در مورد زنان گذشته نابجا به خرج داده و آنان را پایبند نظم معینی نساخته است؛ حال آنکه اگر در این باره نیز قانونی می‌داشتید، وضع جامعه شما به مراتب بهتر از وضع کنونی می‌بود. اهمال در وضع قانون برای زنان سبب نمی‌شود که تنها نصف جامعه بی‌نظم بماند، بلکه چون زنان به حکم طبیعتشان به فضیلت و نیکی تمایلی کمتر از مردان دارند، اگر آزاد و فارغ از هر قیدی گذاشته شوند، در حقیقت بیش از نصف جامعه بی‌بندوبار خواهد ماند. جبران این غفلت و برابر شمردن زن و مرد در برابر قانون برای نیکبختی جامعه ضروری است. (۷۸۱a-c)

این سخنان نشان‌دهندهٔ اوج دوگانگی و ابهام در اندیشهٔ افلاطون است. شاید ریشهٔ این سخنان به دو نوع جامعه‌ای بر می‌گردد که افلاطون، از حیث میزان برخورداری از سعادت، وصف کرده است؛ یکی جامعهٔ درجهٔ اول یا همان آرمانشهر و دیگری جامعهٔ

درجهٔ دوم. افلاطون می‌کوشد تا در جامعهٔ نخست، مالکیت و زندگی اشتراکی را توسعه دهد؛ زیرا جامعه همچون خانوادهٔ بزرگی است که اگر به مالکیت خصوصی گرایش پیدا کند، از عدالت فاصله می‌گیرد و گرفتار خودخواهی و تفرقه می‌شود. از سخنان افلاطون برمی‌آید که مالکیت اشتراکی شهروندان، علاوه بر اموال و ثروت، زنان و فرزندان را نیز شامل می‌شود؛ زیرا «سبب خواهد شد که قابلیت پاسداری پاسداران به حد کمال برسد و خطر تجزیه و انحلال به جامعه راه نیابد» (جمهوری، ۴۶۴C-d).

این عقاید در حالی مطرح می‌شود که افلاطون در رسالهٔ *قوانین*، هنگام وصف جامعهٔ نوع دوم از حیث سعادت، می‌گوید که نخستین کاری که باید در جامعه انجام داد این است که زمین‌ها و خانه‌ها میان افراد جامعه تقسیم شود و کشت و زرع نباید اشتراکی باشد؛ زیرا نسل کنونی با تربیت امروزی ظرفیت مالکیت اشتراکی مانند جامعهٔ نوع نخست را ندارد (۷۴a).

افلاطون مالکیت اشتراکی را در جامعه‌ای که به واقعیت نزدیک‌تر است، حذف می‌کند؛ اما اجرای قوانین آرمانشهر خود را برای طبقهٔ حاکمان و پاسداران همچنان ضروری می‌داند تا دوستی و وحدت در جامعه جاری شود. افلاطون رسم آنتی‌ها را تمسخر می‌کند که هر چه دارند در حجره‌ای گرد می‌آورند و زنان را در همان حال که به کار ریسندگی و بافندگی مشغولند، به مراقبت از اموال همسر وا می‌دارند. او بارها بر این عقیدهٔ خود تأکید می‌کند که اگر قانونگذار فقط کوشش خود را صرف منظم ساختن زندگی مردان کند و زنان را به حال خود رها کند، فقط نیمی از سعادت جامعه را تأمین خواهد کرد (قوانین، ۸۰۶a-c).

### تفسیرهای مختلف از نگرش‌های افلاطون به زنان

سخنان پیچیده و ناسازگار افلاطون که در بخش پیشین ذکرشان رفت، برای افلاطون‌پژوهان و نیز متفکران زنانه‌نگر بسیار قابل توجه است و آنان را به تفسیرها و تحلیل‌های گوناگونی در این باره برمی‌انگیزاند؛ زیرا این نگاه به زنان در جامعهٔ آن روزگار یونان بسیار عجیب و انقلابی به نظر می‌رسد. اکنون ما نظری اجمالی به بعضی از نتایج بسیار مهم حاصل از این پژوهش‌ها می‌افکنیم. برای بیان بهتر و منظم‌تر، این

تفسیرها را به سه نوع تقسیم می‌کنیم: (۱) تفسیری که، بر اساس آن، افلاطون به هیچ وجه مدافع حقوق زنان نیست؛ (۲) تفسیری که، بر اساس آن، افلاطون پایه‌گذار زن‌سالاری در عصر خویش است؛ و (۳) تفسیری متعادل‌نگرانه در مقایسه با دو تفسیر پیشین.

### ۱. مروری بر تفسیر نوع نخست

برای توضیح این نوع تفسیر، به آرای زنانه‌نگرانه سوزان مولر آکین<sup>۱</sup> و الیزابت اسپلمن<sup>۲</sup> اشاره می‌کنیم. آکین موضوع را از دو جنبه بررسی می‌کند: نخست به توضیح موقعیت زنان در دو نوع جامعه مورد نظر افلاطون می‌پردازد و سپس واژه «ذات» یا «طبیعت» از نظر او را تحلیل می‌کند. آکین بر این باور است که افلاطون در بیان ویژگی‌های آرمانشهر، زنان را در ردیف کودکان و اموال قرار داده و، در مقابل، کمتر تمایل داشته یا اصلاً تمایل نداشته است که از حقوق فردی زنان سخنی به میان آورد. از نظر گاه افلاطون، هر صورتی از اموال و دارایی خصوصی ویرانگر وحدت جامعه است و چنین نظرگاهی داشتن «همسران خصوصی» را نیز شامل می‌شده است. (آکین، ۱۳۸۳، ص ۴۴)

از نظر آکین، توجه مفراط یونانیان به امر حکومت و نابودی تدریجی نهاد خانواده موجب شد که افلاطون قوانینی را وضع کند که براساس آن «مادر» نقش سنتی خود را از دست دهد؛ زیرا در آرمانشهر او نقش هر کس بنا بر وظیفه‌ای تعریف می‌شود که به عهده دارد و همه کارها، فنون و آموزش‌ها باید فقط برای برطرف کردن نیازهای جامعه صورت گیرد. روشن است که فضای عمومی آن روزگار موافق آرای افلاطون نبود؛ و، از این رو، افلاطون می‌کوشید تا برای اقناع مخاطبان خود، اثبات کند که، از نظر سقراط، طبیعت زن پست‌تر از طبیعت مرد نیست، بلکه مردان و زنان در ذات خود برابرند. (همان، ص ۴۵-۴۶ و ۵۲-۵۵)

اما منظور از ذات و طبیعت چیست؟ آکین در توضیح این واژه به کاربرد دوگانه واژه «*physis*» در فرهنگ قدیم یونان اشاره می‌کند؛ یعنی، این واژه هم به معنای «ویژگی‌های فطری» است و هم به معنای «ویژگی‌های محیطی و اکتسابی». هر دو نوع

<sup>1</sup> Susan Moller Okin

<sup>2</sup> Elizabeth Spelman



این کاربردها در آثار افلاطون به چشم می‌خورد؛ گاهی جداگانه و گاهی در کنار هم (همان، ص ۷۷-۸۰). از باب نمونه، در این سخن افلاطون واژه «طبیعت» به هر دو معنا به کار رفته است:

مردم معتقدند که طبیعت هر یک از دو دست راست و چپ را برای کاری ساخته است، درحالی‌که از این حیث میان پاها و دیگر اعضای سافله فرقی نمی‌گذارند. بدین جهت، نیمی از دست‌های ما به سبب نادانی مادران و پرستاران ناقص بار می‌آید، حال آنکه طبیعت این هر دو عضو را یکسان آفریده است و ما خود، چون هر یک از آنها را به نحوی دیگر به کار می‌بریم، از راه عادت سبب می‌شویم که میان آن دو فرقی به وجود آید. (قوانین، ۷۹۴d-e)

آنچه مهم است این است که افلاطون بر کسب فضایل و مهارت‌ها از طریق تعلیم و تربیت بسیار تأکید می‌کرد. به تعبیر او، آوازه‌ها و آهنگ‌هایی که به پسران و دختران اختصاص دارد، باید براساس جنسیت آنان تفکیک شود و این وظیفه برعهده قانونگذار است (قوانین، ۸۰۲c). آکین مطلب مذکور را برخلاف آن نظرگاهی می‌بیند که، بر اساس آن، طبیعت زنان و مردان مشابه است. پس، روشن است که افلاطون واژه «طبیعت» را بیشتر دربارهٔ رسوم و قوانین عرفی و متغیر به کار می‌برد. او نیک می‌دانست که این رسوم با «جبر طبیعی» به صورت قوانین درآمده است و به آسانی از فرهنگی به فرهنگ دیگر تغییر می‌پذیرد؛ و، به بیان بهتر، اوضاع و احوال اجتماعی است که طبیعت زن را شکل می‌دهد (آکین، ۱۳۸۳، ص ۹۵-۱۰۱).

در واقع، اگرچه افلاطون در ابتدای بحث خود در جمهوری از نظریهٔ عدم مالکیت خصوصی و انهدام نهاد خانواده دفاع می‌کند، پس از آن در قوانین دوباره بحث از مالکیت خصوصی و نقش نهاد خانواده در اجتماع را به میان می‌کشد «و موضوع زن و وظایف او در خانواده را، در قالب قوانین و مقررات، به گونه‌ای تدوین می‌کند که خوانندگان را مجاب سازد که نقش‌ها و مسؤولیت‌های زن به مقتضای طبیعت زنانه‌اش در اجتماع شکل گرفته است. پس، جان کلام افلاطون این است که می‌خواهد به زن بیاوراند که ذاتاً ضمیمه و مایملک خصوصی مرد است» (همان، ص ۱۰۲-۱۰۳).

اسپلمن از طریق تمایز میان نفس و بدن در فلسفهٔ افلاطون، ناسازگاری‌های موجود در آثار افلاطون دربارهٔ طبیعت زن را شرح می‌دهد. او می‌گوید که، از نظر افلاطون، توجّه

ما به نفس و مراقبتمان از آن موجب می‌شود که ما خودمان نفس شویم و تحت تأثیر آن به شناخت زیبایی، خیر و حقیقت دست یابیم. از سویی، اگر یگانه تفاوت زن و مرد براساس کتاب پنجم جمهوری تفاوت جسمانی و تنانی است و اگر بدن جزئی شخصی برای هویت بخشی به انسان به شمار می‌آید، فرقی نمی‌کند که ما تنی مردانه داشته باشیم یا زنانه (یعنی، اصلاً چنین بحثی اهمیت ندارد؛ زیرا توجه ما به نفس است، نه به بدن). علاوه بر این، افلاطون نقش بدن را کاملاً کنار نمی‌گذارد و بسیاری از ادراکات (هرچند ادراکات ناملازم) را به آن نسبت می‌دهد. بدین ترتیب، این ناسازگاری‌ها رفع می‌شود (Spelman, 1982, p. 114-121). همچنین، به عقیده اسپلمن، فیلسوفان زن چون دارای نفسی مردانه اند، قابلیت پاسدار شدن و فیلسوف شدن را دارند (Spelman, 1988, p. 29, 32; qtd. in Scaltsas, 1992, p. 134).

حال، برای فهم بهتر مطلب، بیشتر توضیح می‌دهیم. بر مبنای تصویری که یونانیان از دیرباز درباره تولید نسل داشتند، پدر را حامل اولیة تکوین یا علت اصلی تولید نسل می‌دانستند و مادر را فراهم آورنده صرف ماده که باید صورت و تعیینی به خود بپذیرد تا آنچه را که پدر تولید کرده است، پرورش دهد. بر این اساس، آن دسته از فیلسوفان یونانی که به تمایز صورت و ماده قائل بودند، مردانگی را مرتبط با صورت می‌دانستند که فعال و متعین است و زنانگی را با ماده منفعل و نامتعین.

افلاطون در تیمائوس (۵۰) نقش صورت را که محدودکننده است، با نقش پدر قیاس می‌کند و نقش ماده نامتعین را با نقش مادر؛ چنان که بعدها ارسطو نیز نسبت صورت و ماده را با نسبت بین مرد و زن قیاس می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۹، ۱۰-۱۱، ۹۸۸a). این دو فیلسوف در آرای صریحی که درباره ماهیت معرفت داشته‌اند، اهمیت چندانی به این قیاس نداده‌اند، اما نمی‌توان منکر این شد که، از نظر آن دو، اصل معرفت، به طور ضمنی، به حذف همه چیزهایی می‌انجامد که وابستگی نمادین به مفهوم «زنانگی» داشته‌اند. یادآوری می‌کنیم که معرفت افلاطونی عبارت است از تطابق نفس مجرد عاقل با صورت‌هایی که عقلی باشند. پس، ذهن باید از ماده درگذرد تا به معرفت صحیح دست یابد؛ زیرا ماده نقشی در معرفت ندارد. (لوید، ۱۳۸۱، ص ۲۸-۳۱).

به عقیده افلاطون، بر اساس برتری عالم مثل، فقط نفس است که توانایی درک و

شناخت حقایق فی‌نفسه، مانند زیبایی فی‌نفسه و عدالت فی‌نفسه را دارد و انسان بدون توجه به این تمایز هرگز به شناخت حقیقی قادر نخواهد بود. اما با توجه به این که به شناخت حسّی و اشاره به نفس قادر نیستیم، چگونه می‌فهمیم که نفس در مقامی بالاتر از بدن قرار دارد؟ برای رفع این مشکل، افلاطون به جای نشان دادن خود نفس، از دارندگان نفوسی یاد می‌کند که می‌توانند حتّی به صورت خود نفس درآیند. او در رساله مهمانی می‌گوید:

کسانی که تنشان استعداد تولید دارد، به زنان روی می‌آورند و معتقدند که نام نیک و جاودانی و نیکبختی را از راه تولید فرزندان می‌توان به دست آورد، ولی آنان که روحی مستعد تولید دارند و زاییدن و آفریدن روحی را برتر از زادوولد جسمانی می‌دانند، فرزندان روحی به وجود می‌آورند. می‌دانی فرزندان روح کدام‌اند؟ دانش و فضیلت انسانی که زاده شعرا و هنرمندان راستین است.  
(۲۰۹a-۲۰۸e)

پس، کسانی که برای تنشان و مادّیات اهمّیت قائل‌اند، یا زن‌اند یا همچون زنان؛ زیرا زنان، مثلاً، زیبایی را فقط زیبایی ظاهری می‌دانند، نه زیبایی فی‌نفسه. پس، نتیجه می‌گیریم که زنان شایستگی فعالیت اجتماعی را ندارند؛ زیرا گرفتار تن‌اند و فضیلت‌مند نیستند.

## ۲. مروری بر تفسیر نوع دوم

از سوی دیگر، گروهی با تفسیر پیشین مخالف‌اند؛ زیرا افلاطون از زبان سقراط در رساله منون این باور را مطرح می‌کند که فاعلی که دارای یک فضیلت اخلاقی است، باید دارای همه فضایل اخلاقی باشد؛ زیرا سقراط فضیلت را همان معرفت می‌دانست؛ یعنی، اگر معرفت به فضیلت اخلاقی تعلق بگیرد، موجب می‌شود که انسان صاحب فضیلت شود؛ خاصه اینکه معرفت اخلاقی جزئی و دارای درجه نیست، بلکه کلی است. در نتیجه، صاحب فضیلت اخلاقی باید، اولاً، از همه فضایل بهره‌مند باشد و، ثانیاً، هر فضیلت اخلاقی را نیز به طور کامل داشته باشد، نه در درجه‌ای خاص. در این صورت، کم بودن معرفت درباره فضایل به معنای نبود معرفت است؛ زیرا، از نظر سقراط، معرفت اخلاقی واحد و کلی است.

وقتی افلاطون می‌گوید که تفاوتی میان مرد و زن در کسب فضیلت نیست، مرادش این است که هر دو می‌توانند از یک نوع فضیلت برخوردار شوند؛ زیرا وی به وحدت فضیلت، بدون هیچ‌گونه درجه‌بندی، قائل است. بنابراین، اگر انسان بدون توجه به جنسیتی که دارد، یک فضیلت اخلاقی را در خود پدید آورد، از همه فضایل برخوردار می‌شود. البته، ممکن است که، از حیث مصداقی، مردان در این باره از زنان موفق‌تر باشند. به همین دلیل، افلاطون در کتاب پنجم جمهوری می‌گوید که زنان نیز باید همچون مردان آموزش و تربیت ببینند (Scaltsas, 1992, p.131-137). اما، این نوع تفسیر طرفداران اندکی دارد، چرا که گره از ناسازگاری‌های افلاطون نمی‌گشاید.

### ۳. مروری بر تفسیر نوع سوم

گروهی از مفسران نیز راهی میانه در پیش می‌گیرند و تفسیری متعادل‌نگرانه به دست می‌دهند. جولیا آناس<sup>۱</sup> استدلال افلاطون درباره موضوع بحث را می‌ستاید و آن را انقلابی می‌خواند؛ زیرا افلاطون این امکان را که با زنان به عنوان طبقه‌ای پست رفتار شود، منتفی ساخت و کوشید تا به نادیده گرفتن شایستگی زنان فقط بدین سبب که زن-اند، پشت کند. اما، به عقیده آناس، افلاطون بسیار کلی سخن گفته و بیشتر بر نظریات پیشین خود درباره نفوس بشری تکیه کرده است، نه بر آن حقایق واضحی که پیرامون او در زندگی واقعی زنان وجود داشت.

البته، روشن است که افلاطون برای زنان حق آزادی قائل نبود؛ زیرا او زنان را موجوداتی می‌دید که در خانه کارهایی بیهوده انجام می‌دهند و از این حیث بهتر است که به اجتماع آورده شوند تا به جامعه سود رسانند. او هیچ حق انتخابی به زنان نمی‌دهد تا سعادت جامعه به خطر نیفتد. پس، نمی‌توان افلاطون را زن‌سالار یا زنانه‌نگر نامید. با این حال، اگر افلاطون در کل کتاب پنجم جمهوری به یاد می‌داشت که جنسیت هیچ ارتباطی با امور عقلانی و اخلاقی ندارد، شاید به نتایج بهتری می‌رسید (Annas, 1981, p. 181-185).

<sup>1</sup> Julia Annas

گراسیموس سانتاس<sup>۱</sup> بر این باور است که نگرش افلاطون به جنس زن انقلابی بوده است، اما افلاطون می‌کوشید که به نیازهای انسان برای رسیدن به جامعه‌ای درست و عدالت‌پیشه پاسخ گوید، نه اینکه قوانینی برای زنان وضع کند. از این رو، حقوقی که مردان داشتند، برای زنان نیز در نظر گرفته شد، اما برای زنان آزادی و اختیاری وجود نداشت تا شغل‌ها و آموزش‌های مخصوص به خود را انتخاب کنند. به عقیده سانتاس، اگر افلاطون امروز زنده بود و همان نظریه‌اش درباره عدالت را می‌داشت، بدون اینکه تعصبی در این باره به خرج دهد، به تربیت و کار زنان توجه بسیاری می‌کرد؛ زیرا وی به نظامی شایسته‌سالارانه درباره عدالت قائل بود و، با توجه به نظرگاه‌های مابعدالطبیعی‌اش، نفوس انسانی را از حیث جنسیت تقسیم نمی‌کرد؛ چون جنسیت را صفتی برای جسم می‌دانست، نه نفس. سانتاس بسیار از نظر آناس تأثیر پذیرفته است، ولی، برخلاف وی، معتقد است که خیر جامعه به طور کلی همان خیر شهروندان است؛ زیرا جامعه برای رسیدن به خیر و سعادتش فقط از طریق شهروندانش موفق خواهد بود، نه چیز دیگر (Santas, 2001, pp. 98-102). از این رو، سانتاس نگرش افلاطون را با نگاهی مثبت‌تر تفسیر می‌کند.

نیکلاس پاپاس<sup>۲</sup> نیز معتقد است که افلاطون را می‌توان «زنانه‌نگر» نامید، اما نه به معنای امروزی آن. طبق نظر پاپاس، در جمهوری بر چیزی که اخیراً «زبان جنسی بی‌طرف» نامیده می‌شود، تأکید شده است. اگر متفکران زنانه‌نگر امروزی ریشه خود را در افلاطون نمی‌بینند، به این دلیل است که آنان می‌خواهند از حقوق زنان دفاع کنند یا به زنان کمک کنند تا به خواسته‌های خود برسند، در حالی که افلاطون اشاره روشنی به این دو امر نمی‌کند. به نظر افلاطون، یک شهر کارآمد زنان را برای شرکت در جنگ‌ها آماده می‌کند و برای آن قانون می‌نویسد. البته، ممکن است که زنان بر اساس چنین برنامه‌ریزی سیاسی‌ای بهتر به خواسته‌های خود برسند. اما اگر هم چنین نباشد، این امر تأثیری در استدلال افلاطون ندارد.

<sup>1</sup> Gerasimos Santas

<sup>2</sup> Nikolas Papas

همچنین، باید پافشاری افلاطون بر این امر را به یاد داشته باشیم که در هر وظیفه‌ای که دو جنس به اجرای آن قادرند، مردان از زنان برترند. افلاطون در کتاب جمهوری می‌گوید که یکی از نشانه‌های نقص اخلاق مردم سالارانه بالا بردن برابری جنسی است (۵۶۳b). نمی‌توان این گفته‌ها را معلول بی‌توجهی دانست، بلکه آنها از این عقیده ریشه‌دار سرچشمه می‌گیرد که زنان با مردان برابر نیستند. این گفته به معنای ردّ پیشنهاد های افلاطون نیست، بلکه برای درک پابندی او به تعصبات‌های زمانه‌اش است. با توجه به این عقاید شدیداً زن‌ستیزانه، او زنانه‌نگر نیست، گرچه پیشنهاد های سنجیده‌ او همان‌طور که در آغاز به نظر می‌آمد، انقلابی است. (پاپاس، ۱۳۸۹، ص ۱۶۴-۱۶۷)

### بررسی و ارزیابی

برای ارزیابی آرای افلاطون و تفاسیر مطرح شده، نخست باید انگیزه افلاطون برای طرح نوع نگرشش و عوامل اجتماعی دخیل در آن را بررسی کرد. افلاطون در اوضاع و احوالی می‌زیست که یونان، بویژه آتن، دستخوش تحولات بسیاری از حیث سیاسی و اجتماعی بود، به طوری که فرهنگ، سیاست و آیین‌های دینی و اجتماعی شهرها و کشورهای دیگر، به سبب مهاجرت و بازرگانی و جنگ‌های پی‌درپی (همچون جنگ‌های ماراتن و پلوپونزی) به یونان منتقل می‌شد. قوانین سولون در قرن ششم پیش از میلاد نیز تحولات گسترده‌ای در وضعیت سیاسی یونان پدید آورده بود. ادبیات و فلسفه در میان نخبگان و عامه مردم رخنه کرده و رو به رشد بود. در این میان، اندیشه‌های سوفسطایی نیز طرفداران بسیاری را جلب می‌کرد. سقراط نیز نظرگاه‌های جدیدی برای سعادت جامعه مطرح کرده بود که به قیمت از دست دادن جاننش تمام شد. به‌طور کلی، جامعه در وضعیتی حساس و تا حدی نامساعد بود و، با وجود تعصبات بسیار، برای هر نوع دگرگونی و تحوّل‌ی آمادگی داشت.

در این وضعیت، افلاطون به «عدالت» می‌اندیشید؛ عدالتی که بر دو اصل استوار بود: یکی اختلاف طبیعت افراد در جامعه و دوم اختلاف وظایف و شغل‌های افراد براساس طبیعت آنها؛ یعنی، هر کس باید براساس طبیعتی که دارد، وظایفی را بر عهده داشته باشد تا جامعه واحد شود و به نظم و هماهنگی دست یابد. با وجود این، یکی از ویژگی‌های مهم اندیشه افلاطون وحدت‌گروی خاصی است که در بخش‌هایی از فلسفه او، مانند

اخلاق و سیاست، نفوذ کرده است. از باب نمونه، افلاطون پیش از پرداختن به نظریهٔ سیاسی خود، پایه‌های یک نظام اخلاقی را چیده بود که عبارت بود از دست‌یابی به خیر و سعادت از طریق کسب فضیلت.

در بخش‌های پیشین گفته شد که فضیلت، از نظر افلاطون، یک امر واحد و مطلق است؛ یعنی، همهٔ انسان‌ها به یک درجه دارای فضیلت می‌شوند (منون، ۷۳). همچنین، او بر این باور است که فضیلت نه جزو طبیعت ماست و نه آموختنی، بلکه فقط به عنایت خدا در انسان ایجاد می‌شود (منون، ۱۰۰a). افلاطون از این طریق اثبات می‌کند که فقط با معرفت عقلانی می‌توان فضیلت‌مند شد و فقط فیلسوف است که شایستگی این نوع از معرفت را دارد و نه سوفسطایی. با درک و قبول این مبنای افلاطونی، بسیاری از رویکردهای افلاطون در فلسفهٔ سیاسی و اخلاقی او برای ما روشن می‌شود.

مبنای وحدت‌گروانهٔ افلاطون مقتضی دو امر بود: یکی، برابر شمردن زنان و مردان از حیث کسب فضیلت و رسیدن به سعادت؛ و دیگر، وضع قوانین سخت و شدید بدون توجه به خواسته‌ها و تمایلات شخصی افراد جامعه. امروزه عدالت در بستر حقوق فردی یا اجتماعی افراد معنا پیدا می‌کند. اما افلاطون عدالت را در پرتو کسب کمالات عالی و عقلانی‌ای شرح می‌دهد که برای همهٔ افراد صورت واحدی دارد. او، به تبع سقراط، چنان ارزشی برای عدالت قائل بود که از بهر آن در آرمانشهرش بسیاری از مناسبات عادی جامعه را بر هم زد و، به عبارت بهتر، چیزهای بسیاری را برای رسیدن به عدالت قربانی کرد. نحوهٔ زندگی اشتراکی در میان افراد جامعه، بویژه طبقهٔ پاسداران، و کیفیت تربیت جوانان از مرد و زن، نمونه‌های مناسبی از این نوع قربانی است.

افلاطون برای اقناع مخاطبان اثبات می‌کند که اختلاف مرد و زن در استعدادهایشان برای پرداختن به کارها و فنون نیست، بلکه اختلاف در این است که مرد نطفه می‌گذارد و زن می‌زاید (جمهوری، ۴۵۴d-e). پس، گرچه نمی‌توان منکر شد که افلاطون زنان و مردان را از حیث طبیعت و استعداد برابر می‌دانسته، در این هم شکی نیست که زنان را فقط ابزاری جنسی می‌انگاشته است. چنین رأیی هم دربارهٔ آرمانشهر، که در آن زنان اموال اشتراکی مردان به حساب می‌آیند و هم دربارهٔ جامعهٔ درجهٔ دوم، که در آن زنان اموال خصوصی مردان دانسته می‌شوند، صدق می‌کند. اشاره‌های متعدد افلاطون به

ضعف و ناتوانی زنان و تصویری که او از زناشویی در آرمانشهر به دست می‌دهد (جمهوری، ۴۶۰)، تأکیدی بر این نوع نگاه است. به علاوه، او زنان را وسیله‌ای برای افزودن جوانان نخست‌زاده می‌دانست و، از این رو، زنان هم باید مانند مردان از نیکان و بافضیلت‌ها انتخاب شوند تا این هدف به دست آید.

ممکن است تصور شود که دوگانه‌انگاری معروف در هستی‌شناسی افلاطون با وحدت‌گروی مطرح شده در اینجا همخوانی ندارد. در پاسخ باید گفت که نمی‌توان افلاطون را یکسره دوگانه‌انگار انگاشت. این موضوع را باید در جای دیگری بررسی کرد. اما، در اینجا خیلی گذرا نمونه‌ای در این باره ذکر می‌کنیم. در رساله پارمنیدس این بحث مطرح می‌شود که مثال (ایده) واحد است (۱۳۲a) و اشکال «انسان سوم» آن‌طور که باید، نمی‌تواند نظریه مثل را مخدوش کند (۱۳۵c)؛ بنابراین، پیش‌فرض افلاطون این بود که مثل وجود دارد و واحد است. با این حال، اگر در این موضوع جای مناقشه وجود داشته باشد، آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد، مبانی اخلاق‌شناختی افلاطون است، نه همه آراء مابعدالطبیعی او. مسأله تمایز میان نفس و بدن نیز از حیث ارتباطش با موضوع بحث ما بسیار قابل تأمل و بررسی است، اما به نظر می‌رسد که نمی‌تواند توجیه مناسبی برای ناسازگارگویی‌های افلاطون باشد.

حال، درمی‌یابیم که، برخلاف تفسیر نوع دوم، افلاطون همان نظرگاه سستی به زنان را اتخاذ کرده، ولی رنگی فلسفی به آن داده است تا انگیزه خود از طرح مدینه فاضله را تبیین کند؛ چنان که یکی از ویژگی‌های افلاطون این است که درباره مسائل بسیار عینی و ملموس جامعه‌اش با روش عقلی استدلال می‌کرد. به علاوه، او در این مورد تحت تأثیر نظام‌های سیاسی-اجتماعی اقوام و ملل مختلف نیز بود. با این وصف، هر چند عرصه جامعه تا حدودی آمادگی طرح چنین آرای فلسفی‌ای را داشت، با مطالعه تاریخ اجتماعی یونان و آنچه از رساله‌های افلاطون برمی‌آید، می‌توان دریافت که این نوع تفسیر برای مصاحبان و مخاطبان افلاطون، چندان که بایست، قابل درک نبود و، از این حیث، نگرش افلاطون انقلابی جلوه می‌کرد.

پیداست که این نوع اندیشه‌های ویژه افلاطونی بر خلاف گرایشها و اوضاع و احوال واقعی جامعه آتن بود، اما نتوانست تأثیر مثبت و مستقیمی بر جامعه آن روزگار بگذارد؛



چنان‌که پیش‌بینی خود افلاطون نیز در جمهوری این بود که کسی باور نمی‌کند که این قوانین قابل‌اجراست یا به فرض قابل‌اجرا بودن، روش اجرایش بهترین روش‌هاست (۴۵۰c). به این ترتیب، تفسیر مطلوب در این مقاله تا حدی به تفسیر نوع سوم نزدیک است.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم تا تصویری از آرای افلاطون دربارهٔ موقعیت زن در آرمانشهر مورد نظر او به دست دهیم. افلاطون گرچه زنان را در موارد بسیاری به سبب ضعف و ناتوانی جسمی و روحی تحقیر می‌کند، در آرمانشهرش آنان را از حیث سعادت و فضیلت‌مندی با مردان برابر می‌شمارد و در موقعیت‌های کاملاً مردانه وارد می‌کند. عوامل مهمی که در این مقاله برای طرح رویکردهای متفاوت افلاطون به زنان بیان شد، عبارت بود از: (۱) تأثیری که او از نظام‌های سیاسی-اجتماعی دیگر پذیرفته بود؛ (۲) نظریهٔ وحدت‌گروانه‌ای که دربارهٔ اخلاق و سیاست داشت.

عامل دوم به انگیزهٔ افلاطون برای چینش آرمانشهرش مربوط می‌شود. افلاطون در صدد برپا کردن عدالت بود. از آنجا که عدالت نوعی فضیلت به شمار می‌رود، طبق نظر افلاطون، در همهٔ انسان‌ها صورتی واحد دارد و، از این حیث، تفاوتی میان زنان و مردان نیست. عدالت افلاطونی با معرفت عقلانی کسب می‌شود و فقط قانونگذاران فیلسوف می‌توانند با مقرر کردن قوانینی متناسب با طبیعت افراد جامعه آن را اجرا کنند. لازمهٔ چنین عدالتی قربانی کردن بسیاری از آداب و قوانین سنتی و مرسوم جامعه بود و این قربانی کردن هم دامنگیر مردان می‌شد و هم زنان. از این رو، افلاطون با روشی عقلانی به تساوی زنان و مردان اعتقاد داشت، اما، در عمل، نتوانست چنانکه باید، به حقوق زنان توجه کند، بلکه در اموری چون ازدواج و پاسداری، زنان را در قیدوبندهایی ظالمانه گرفتار کرد. با این وصف، نمی‌توان کاربرد واژهٔ «زنانه‌نگر» را دربارهٔ افلاطون، چه به معنای امروزی و چه به معنای سنتی، صحیح دانست؛ زیرا هدف اصلی افلاطون رسیدن به عدالت به معنای مورد نظر خودش بود، نه برآوردن خواسته‌ها و حقوق زنان.

## منابع

- آکین، سوزان مولیر. (۱۳۸۳). *زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب*، ترجمه ن. نوری زاده، تهران: قصیده سرا و انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- ارسطو. (۱۳۸۹). *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- بارنز و بکر. (۱۳۸۴). *تاریخ اندیشه اجتماعی: از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید*، ترجمه و اقتباس جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، تهران: امیرکبیر.
- پاپاس، نیکلاس. (۱۳۸۹). *کتاب راهنمای جمهوری افلاطون*، ترجمه بهزاد سبزی، تهران: حکمت.
- دورانت، ویل. (۱۳۷۰). *تاریخ تمدن (یونان باستان)*، ترجمه امیرحسین آریان پور و دیگران، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- راسل، برتراند. (۱۳۵۴). *تاریخ فلسفه غرب و روابط آن با اوضاع سیاسی و اجتماعی از قدیم تا امروز*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی.
- لوید، ژنویو. (۱۳۸۱). *عقل مذکر: مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب*، ترجمه محبوبه مهاجر، تهران: نشر نی.

Annas, Julia. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford:

Oxford University Press.

Finley, Moses.I. (1954). *The World of Odysseus*, New York: The Viking Press.

Kapparis, Konstantinos A. (1999). *Apollodoros "Against Neaira"*, Berlin, New York: De Gruyter.

Liddell, H. G., Scott, R., and Jones, H. S. (1996). *Greek-English Lexicon*, New York: Oxford.

Pomeroy, Sarah B. (1995). *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, New York: Schocken Books.

Salkeve, Stephen. (Winter, 1986). "Women, Soldiers, Citizens: Plato & Aristotle on the Politics of Virility", *Polity*, Vol. 19, No. 2, pp. 232-253.

Santas, Gerasimos. (2001). *Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns*, UK: Blackwell publishers.

Saxonhouse, Arlene W. (1992). *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Scaltsas, Patricia Ward. (Summer, 1992). "Virtue without Gender in Socrates", *Hypatia*, Vol. 7, No. 3, pp. 126-137.

Spelmann, Elizabeth V. (Spring, 1982). "Woman as Body: Ancient and Contemporary", *Views Feminist Studies*, Vol. 8, No. 1, pp. 109-131.



## چکیده‌های انگلیسی

**Justice and Gender in Plato's Utopia: a review of Plato's view on women***Zahra Tofiqhi<sup>1</sup>**Ali Akbar AbdolAbadi<sup>2</sup>***Abstract**

Plato's commentators have had different interpretations of his view on women; because they have faced with the inconsistent, complexed and fragmented pieces in dealing with Plato's works on the issue. On the one hand, Plato held a few social rights for women and marginalized them. On the other hand, when elaborating his utopia, he accorded important social roles to women and, therefore, considered them equal to men, in terms of nature and talent. What we seek in this paper, is to understand Plato's motive and purpose for discussing on the issue, especially because he has adopted a monistic view in his ethics and politics, which is dependent on his metaphysical views. Thus, we will try to examine Plato's philosophical views of women and their different interpretations till our times, with a look at the socio-historical world of ancient Greece. Finally, we conclude that Plato has regarded the happiness of society as a justice which has the one form in all human beings, without considering their gender and their abilities. Therefore, his concern has not been increasing the women's rights.

**Keywords:** women, Plato, monism, utopia, Athens, justice, feminism

---

<sup>1</sup> . M.A. in philosophy, Allameh Tabatabaei university.

Email: *tofighi@gmail.com*

<sup>2</sup> . Assistant professor of Shahid Beheshti University.

Email: *abdolabadi85@yahoo.com*

## Acceptability of Visual Proofs in Mathematics

Hossein Bayat <sup>1</sup>

### Abstract

Most mathematicians are reluctant to accept the visual proof as a genuine type of mathematical proof. In this paper, I paraphrase 10, common or new, objections to this type of proof and evaluate them separately and critically. On each of the objections, indeed, at least one of these central features is absent from the visual proofs: formality, symbolicness, rigidity, reliability, surveyability, universality, legitimacy, self-sufficiency, uniformity, and fertility. The paper argues that none of these objections are accurate. So the rejection of this kind of proofs is mostly due to psychological and sociological factors, especially domination of formalistic attitude among the mathematics community, rather than logical, or methodological reasons. There are not any strong reasons to reject these kinds of proofs, as a pattern of reasoning in mathematics; on the contrary, there are good reasons to accept and recognize them. An awareness of the role of this type of proof in the mathematics as a whole, no less and no more, is of critical importance.

**Keywords:** Visual Proof, Reliability, Legitimacy, Self-Sufficiency, Fallibility, Acceptability.

---

<sup>1</sup>. PhD in Philosophy of Science, Islamic Azad University, Tehran, Iran, logicbay@yahoo.com. Email: *Logicbay@yahoo.com*

**Errors of John Mackie's Error Theory***Mahdi Akhavan*<sup>1</sup>*Seyyed Mahdi Keshmiri*<sup>2</sup>*Hamed Merati*<sup>3</sup>**Abstract**

This paper tries to describe, analyze and critique John Mackie's metaethical views. Mackie's metaethical views and his skeptical stand, along with his ideas on the philosophy of religion, are highly influenced by the English philosopher, David Hume. However, his ideas, at least on the realm of ethics, are more complex than those of Hume's and thus more difficult to challenge. Mackie's ideas, regardless of their similarities to other skeptical views in Ethics, have their own complications, so much so that some of critics who work on various aspects of moral nihilism have failed to fully address it. Hence alternative arguments are needed in order to defend moral knowledge and critique Error Theory. This paper argues that first, some of Mackie's arguments are fundamentally distorted, and second, even if they were not, they hardly result in moral nihilism.

**Keywords:** Error Theory, Moral Properties, Moral Knowledge, Moral Ontology, Moral Epistemology.

---

<sup>1</sup> . Assistant Professor, Allameh Tabatabai University, Tehran.

Email: *makhavan77@gmail.com*.

<sup>2</sup> . MA Student on Moral Philosophy, University of Qom, Qom.

Email: *sm.kesmiri@yahoo.com*.

<sup>3</sup> . MA Student on Moral Philosophy, University of Qom, Qom.

Email: *hamed.merati@gmail.com*.



## A Comparative Analysis of the Epistemological Foundations of Action Research from the Perspective of Critical and Interpretive Philosophy

Ali Ahmadi <sup>1</sup>

Sussan Keshavarz <sup>2</sup>

### Abstract

The main objective of this study is to investigate the epistemological foundations of action research from the perspective of the critical and interpretative philosophy. To this end, the ideas of Stephan Kemis and Wilfered Carr (members of the intelligentsia committee of critical philosophy) and John Dewey and Richard Rorty, (members of interpretive philosophy) were studied. The method used in this research is Comparative analysis. We draw on the pattern of the Polish Z.F. George Beredy, which consists of four steps: description, interpretation, neighboring and comparison. It became clear that the two philosophical approaches emphasize the link between opinion and action in action research, dialectical connection between them and their endeavor on the recovery of the probable gap between opinion and action in action research. The observed differences were related to the relativity of truth from the perspective of interpretive philosophy and the reliance of the critical philosophy of Kanty's on transcendental wisdom. Another outcome was that the main concern of interpretative philosophy was the increase of efficiency through experience and the main concern of critical philosophy was the teaching of reflexive thought.

**Keywords:** Epistemological Foundations, Action Research, Interpretive Philosophy, Critical Philosophy.

---

<sup>1</sup>. The teacher of Farhangian University, Ph.D student at Khwarizmi University. Email: [g.aliahmady@yahoo.com](mailto:g.aliahmady@yahoo.com)

<sup>2</sup>. Associate Prof., Khwarizmi University.

9  The Abstracts of the Persian Articles in English

---

**Keywords:** Natural Philosophy in Seventeenth Century, Descartes, Concluding Physics from Metaphysics, Anti-Teleologism, Non-Deceiving God.

## A Critical Assessment of Descartes' Anti-Teleologism in Physics

*Mahdi Soleimani Khormouji*<sup>1</sup>

*Majid Mollayousefi*<sup>2</sup>

*Ali Sedaghat*<sup>3</sup>

### Abstract

Descartes strictly asserts that he deduces his physical principles from his own metaphysic. While some scholars believe that his claim is exaggerative (or even misleading), some others take it as plausible (or even determining). This study, with regard to the latter, aims to explain Descartes' anti-teleologism in physics based on his metaphysical principles. The authors suggest five different explanations. (1) Descartes' approach to epistemic validity of propositions concerning external object requires his anti-teleologism; (2) for Descartes, our understanding fails to recognize any possible limit that belongs to indefinite subjects; that is why we cannot appropriately pursue the telos of natural object. (3) According to Descartes, contrary to Aristotelian tradition, we cannot always conclude telos from mechanism. (4) Assuming a telos for natural object, if it refers to "where the motion leads" or to "that for the sake of which the motion is being leaded", is either self-contradictory or inconsistent with Descartes' metaphysical principles. It is so, even if our assumption refers to "an end which the object is consciously pursuing" or to "one which the object is unconsciously pursuing". (5) The role of non-deceiving God in Descartes' metaphysics demands his anti-teleologism. At the end, authors explain how we must understand Descartes' usage of "conclusion" if we are to get a consistent reading of his physics.

---

<sup>1</sup>. Ph.D. Candidate in Philosophy, Imam Khomeini International University. *Soleimani.um88@gmail.com*.

<sup>2</sup>. Associate Professor, Imam Khomeini International University. *mollayousefi@yahoo.com*.

<sup>3</sup>. Ph.D. Student, University of Zanjan. *alisedaghat2@yahoo.com*.

## A Comparison of the Theory of Nature of Intellect with Avicenna's Idea of Hanging Man

*Mahnaz Amirkhani<sup>1</sup>*

*Zohreh Tavaziany<sup>2</sup>*

*Maliheh Poorsaleh Amiri<sup>3</sup>*

### Abstract

Applying the presence science and intuition are of high importance in Ibn Sina's thought. The theory of Hanging Man is a remarkable example of applying intuition. Corresponding to this theory is the theory of human nature. Similarities between these two theories, including their applying of the same words for referring to the presence science, has encouraged the authors to compare the two theories. The results of this comparison show the priority of the theory of Hanging Man to the theory of nature in a linear relationship in terms of principles, consequences and criteria. In this context, the theory of Hanging Man belongs to the ontology domain while the theory of human nature belongs to the epistemology domain. The contemplation on the criteria for perceptions of the soul shows that Razi's criteria epistemologically precede to Ibn Sina's criteria, because Razi's criteria are based on the medium or the lack of medium in the recognition of primary premises. In this regard, the firm foundationalism of Fakhre Razi, Khajeh Tosi, and Allameh Helly, which is based on specifying primary premises as the only kind of evident and justified to self, can be based on cognitive of the soul perceptions and perceptions of the soul and the post-soul.

**Keywords:** Ibn Sina, The Presence Science, Hanging Man, The Theory of Human Nature, Firm Foundationalism.

---

<sup>1</sup> . Assistant professor, Al-Zahra University. [amirkhani@alzahra.ac.ir](mailto:amirkhani@alzahra.ac.ir)

<sup>2</sup> . Associate Professor, Al-Zahra University. [drztavaziany@yahoo.com](mailto:drztavaziany@yahoo.com)

<sup>3</sup> . MA student, Al-Zahra University. [poorsaleh68@gmail.com](mailto:poorsaleh68@gmail.com)

## A Survey of Moral Relativism from the Perspective of Allameh Tabatabaei

*Abdollah Salavati*<sup>1</sup>

### Abstract

Moral relativism does not acknowledge any universal moral principle and regards ethics as subject to the cultural purposes and changing circumstances. Allameh Tabatabaei reviews and critiques an account of moral relativism in *Al-Mizan*. The question this paper addresses is the way Tabatabaei critiques moral relativism. The paper surveys the three types of fallacy elaborated by Tabatabaei to reject relativists' claim: 1. Fallacy of confusion between moral principle and matters of fact; 2. Fallacy of confusion between generalization and continued existence; 3. Fallacy of confusion between objective and hypothetical. Also, it seems that Tabatabaei's stand in critiquing moral relativists, is moral intuitionism which is based on the innate disposition. This Intuitionism is confirmed, interpreted and elaborated by reason and religion.

**Keywords:** Moral Relativism, Moral Intuitionism, Innate Disposition, Allameh Tabatabaei.

---

<sup>1</sup>. Assistant professor in Shahid Rajaei Teacher Training University.  
Email: [a.salavati@srttu.edu](mailto:a.salavati@srttu.edu).

5  The Abstracts of the Persian Articles in English

---

verses in the Holy Quran, his interpretations should be analyzed carefully. In so doing, a reflection on the verses preceding and following the verse 79 in Ya Sin Chapter casts doubt on Agha Ali Modarres's views in terms of their agreement with content of those verses.

**Keywords:** Sublime Philosophy, Mulla Sadra, Agha Ali Modarres, Text Understanding Interpretation, Bodily Resurrection.

## A Critical Analysis of Quranic References to Bodily Resurrection by Agha Ali Modarres

*MohammadReza Ershadineia<sup>1</sup>*

### Abstract

Philosophical theorizing based on religious texts and the related rational interpretation of these texts are among the sublime objectives and a continuous tradition of religious philosophers in their intellectual pursuit. After Sadra, these objectives and traditions have been followed and Agha Ali Modarres is one of the outstanding scholars committed to them. He has referred to some verses in his special theory on bodily resurrection and his most important reference is this verse: “Say: He will revive them Who produced them at the first, for He is Knower of every creation (Ya Sin, 79)”. He believes that this verse is enough to prove that bodily resurrection is done to collect the body parts from the physical world and to transfer it to the other world to join the soul. Moreover, by referring to the verse 62 in *Chapter Vaghe'e*, he rejects Ash'arites' view on element resurrection because they tend to believe in returning of the soul to the physical world. The other verses he has referred to without any explanation are verse 10 in *Chapter “the Prophets”* and the verse 27 in *Chapter “The Romans, The Greeks”* based on which he considers his theory provable regarding the concepts of source and resurrection. This outstanding scholar follows Molla Sadra's teachings as far as he refers to the Holy Text for consolidating the foundations of bodily resurrection. However, he tries to present a new approach in sublime philosophy that has made him well-known as the “founding philosopher”. In order to ascertain his success in having accurate references to

---

<sup>1</sup>. Asistant Professor, Hakim Sabzevari University.  
Email: m.r.ershadinia@gmail.com

## Contents

<b>A Critical Analysis of Quranic References to Bodily Resurrection by Agha Ali Modarres .....</b>	<b>4</b>
<i>MohammadReza Ershadin</i>	
<b>A Survey of Moral Relativism from the Perspective of Allameh Tabatabaei .....</b>	<b>6</b>
<i>Abdollah Salavati</i>	
<b>A Comparison of the Theory of Nature of Intellect with Avicenna's Idea of Hanging Man .....</b>	<b>7</b>
<i>Mahnaz Amirkhani, Zohreh Tavaziany, Maliheh Poorsaleh Amiri</i>	
<b>A Critical Assessment of Descartes' Anti-Teleologism in Physics .....</b>	<b>8</b>
<i>Mahdi Soleimani Khormouji, Majid Mollayousefi, Ali Sedaghat</i>	
<b>A Comparative Analysis of the Epistemological Foundations of Action Research from the Perspective of Critical and Interpretive Philosophy .....</b>	<b>10</b>
<i>Ali Ahmadi, Sussan Keshavarz</i>	
<b>Errors of John Mackie's Error Theory .....</b>	<b>11</b>
<i>Mahdi Akhavan, Mahdi Keshmiri, Hamed Merati</i>	
<b>Acceptability of Visual Proofs in Mathematics .....</b>	<b>12</b>
<i>Hossein Bayat</i>	
<b>Justice and Gender in Plato's Utopia: a review of Plato's view on women .....</b>	<b>13</b>
<i>Zahra Tofiqhi, Ali Akbar AbdolAbad</i>	



**Director in General:** Sahar Kavandi

**Editor - in - Chief:** Sahar Kavandi

**Managing Director:** Hossein Atrak

**Literary Editor:** Mahdi Kamali

**Editor of English Abstracts:** Robab Khosravi

**The Editorial Board**

Mohammad Ilkhani, Professor of Philosophy, Shahid Beheshti University

Einollah Khademi, Professor of Philosophy, Shahid Rajaei University

Mahmood Abbasi, Associate Professor of Ethics and Medical Law, Shahid Beheshti University

Saeed Nazari Tavaki, Associate Professor of Philosophy, Shahid Beheshti University

Mansoor Imanpour, Associate Professor of Philosophy, University of Azarbaijan

Sahar Kavandi, Associate Professor of Philosophy, University of Zanjan

Hossein Atrak, Associate Professor of Philosophy, University of Zanjan

Mohsen Jahed, Associate Professor of Philosophy, University of Zanjan

Mahdi Mahabati, Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Zanjan

Email: [Taammulat@znu.ac.ir](mailto:Taammulat@znu.ac.ir)

Website: <http://phm.znu.ac.ir/>

Tel: +982433054101

ISSN: 3525-8222



University of Zanjan  
Department of Philosophy

**The Semiannual Journal of**  
**Philosophical Meditations**

**Vol. 6, No. 16, Spring & Summer 2016**

**Publisher: RICeST & ISC**