

پژوهش‌های فلسفی  
نشریه دانشکده ادبیات و  
علوم انسانی دانشگاه تبریز  
سال ۵۲، بهار و تابستان ۸۸  
شماره مسلسل ۲۱۰

## بررسی گزارش و نقد ارسطو از نظریه اشتراکی افلاطون\*

دکتر حسن فتحی\*\*

حکیمه پوراسماعیلی نجف‌آبادی\*\*\*

### چکیده

در این مقاله پس از بیان مطالبی مقدماتی درباره «نظام اشتراکی» و رابطه میان ارسطو و افلاطون (در بند ۱)، ابتدا گزارش ارسطو در باب اشتراک خانواده و دارایی در نظر افلاطون (بند ۲) و نقد او از این نظریه را (در بندهای ۳ و ۴) به اختصار نقل می‌کنیم. سپس این نظریه افلاطون را بدانگونه که در محاوره جمهوری او مطرح شده است (در بند ۵) باز می‌گوییم. و سرانجام (در بند ۶) بر پایه آنچه لبّ پیام افلاطون است به داوری درباره گزارش و نقد ارسطو از او می‌پردازیم. در این قسمت در عین حال که صحت سخنان ارسطو را در ساحتی خاص می‌پذیریم، سعی می‌کنیم افلاطون را نیز از اتهام‌های ارسطو تبرئه کنیم.

**واژه‌های کلیدی:** نظام اشتراکی (کمونیسم)، خانواده، مالکیت، جامعه آرمانی.

\*- تاریخ وصول: ۸۵/۱۱/۲۹ تأیید نهایی: ۸۸/۸/۶

\*\* - دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

\*\*\* - دانش آموخته کارشناسی ارشد گروه فلسفه دانشگاه تبریز

## ۱ - مقدمه

صورتی از عقیده‌ای را که امروزه به عنوان «نظام اشتراکی» (Communism) شهرت دارد و به ویژه در قرن بیستم میلادی با موافقت‌ها و مخالفت‌های بسیار وسیعی روبرو شده است، در شهر آرمانی ترسیم شده از سوی افلاطون در کتاب معروف جمهوری مشاهده می‌کنیم. بر اساس آنچه افلاطون در این خصوص مطرح کرده است به جرأت می‌توان او را بنیانگذار طرح زندگی اشتراکی دانست.<sup>۱</sup> چنانکه اولین منتقد این طرح نیز بزرگترین شاگرد خود افلاطون، یعنی ارسطو بوده است که در کتاب سیاست خویش (کتاب دوم، فصل‌های اول و دوم) به نقد آن پرداخته است.

ارسطو دربارهٔ دیگر قسمت‌های مختلف فلسفه افلاطون (به ویژه در خصوص نظریهٔ مثل) نیز به مخالفت با افلاطون برخاسته است و این در حالی است که مورخان فلسفه یونان دربارهٔ منصف بودن ارسطو در گزارش آرای افلاطون و مُحق بودن او در نقد آرای استادش چندان متفق‌القول نیستند.<sup>۲</sup> کم نیستند افرادی که معتقدند ارسطو آرای افلاطون را به گونه‌ای گزارش کرده است که بتواند به راحتی زبان به انتقاد از آنها گشاید و انتقادهای او در واقع به چیزی وارد شده‌اند که با حقیقت سخنان افلاطون و مفاد اصلی نظریات او فرق دارد.<sup>۳</sup>

بر این اساس است که در اینجا می‌خواهیم نگاهی به گزارش ارسطو از زندگی اشتراکی مورد نظر افلاطون و نقدهای او از این نظریه بیندازیم و پس از ارزیابی میزان دقت گزارش او به داوری دربارهٔ درجهٔ اعتبار انتقادهایش بپردازیم. امیدواریم بتوانیم تا پایان مقاله این عقیدهٔ خود را بر خوانندهٔ محترم رسانیده باشیم که به نظر افلاطون همان‌طور که رهایی از بند جهل (یعنی کسب تخصص) برای حاکمان جامعه لازم است تا بتوانند از عهدهٔ هدایت جامعه به سوی خوشبختی برآیند، رهایی آنها از تعلق خاطر به ثروت و خانواده نیز برای این منظور شرط است. زمامداران شهر (و نفس) باید دانا و وارسته باشند تا جامعه (و فرد) خوشبخت شود. البته این دو شرط به یکدیگر وابسته‌اند و همیشه به مقداری نسبی قابل تحقق هستند. آنچه اهمیت دارد این است که ما «به این الگو پایبند باشیم و سعی کنیم «تا آنجا که در توان داریم جامعه‌مان را شبیه آن گردانیم»» (گاتری، ۱۳۷۹، ۹۸).

## ۲- گزارش ارسطو از نظریه اشتراکی افلاطون

ارسطو در کتاب دوم از هشت کتاب سیاست به بررسی حکومت‌های آرمانی (کمال مطلوب) که نظریه‌پردازان مقدم بر او پیشنهاد کرده‌اند مبادرت می‌ورزد. او سه فصل نخست از نه فصل این کتاب سیاست را به بررسی آرای افلاطون در این مورد اختصاص می‌دهد. دو فصل اول بررسی او مربوط است به کتاب جمهوری افلاطون؛ و فصل سوم، پس از نگاهی مقایسه‌ای به جمهوری و قوانین، بررسی انتقادی این آخرین اثر افلاطون را و جهت همت خود قرار می‌دهد.

افلاطون براساس گزارش ارسطو (سیاست، کتاب دوم، ۱، ۳)، «در کتاب جمهوری مسائل معدودی را [به گمان خود] حل کرده است که عبارتند از شیوه اشتراک زنان و کودکان و دارایی و نیز سازمان حکومت. وی در این کتاب همه مردم را به دو طبقه بخش می‌کند: طبقه برزگران و طبقه دیگری که به هنگام جنگ از کشور پاس می‌دارد و طبقه سومی که از این طبقه دوم منشعب می‌شود و رایزنان و فرمانروایان [یا پاسداران تمام عیار] کشور از میان آنها برمی‌خیزند.» به نظر ارسطو، اینکه آیا برزگران و پیشه‌وران دارای زندگی اشتراکی هستند (کتاب دوم، ۱۱، ۲) و در حکومت ایفای نقش می‌کنند یا نه، و آیا آنها نیز موظف به دفاع مسلحانه و نظامی از دولت شهر هستند یا نه، در طرح افلاطون به روشنی مشخص نشده است (کتاب دوم، ۱، ۳). ولی به هر حال «زنان باید خدمت سپاهی کنند و از همان تربیتی بهره یابند که پاسداران» (همان). افلاطون بقیه کتاب جمهوری را به «بحث درباره شیوه تربیت پاسداران» اختصاص داده است.

همچنین در مقام مقایسه جمهوری با قوانین ملاحظه می‌کنیم که او از همان شیوه‌های تربیتی و تقسیمات طبقاتی مطرح در جمهوری سخن می‌گوید و هیچ سخنی از «اشتراک زنان و دارایی» به میان نمی‌آورد<sup>۴</sup> (کتاب دوم، ۳، ۲). افلاطون در خود جمهوری نیز «درباره حدود [و چگونگی] اشتراک هیچ‌گونه توضیحی نمی‌دهد» (کتاب دوم، ۱، ۳).

البته از این نکته نباید غافل شد که هر چند ارسطو در اینجا می‌گوید افلاطون حدود اشتراک را مشخص نکرده است، از آنچه او در کتاب دوم، ۱، ۱۵ می‌گوید چنین برمی‌آید که افلاطون اشتراک خانواده (و همین طور اشتراک ثروت) را ویژه پاسداران (به معنای اعم کلمه) می‌داند و در میان برزگران و پیشه‌وران به اعتبار خانواده (و مالکیت) عقیده دارد.<sup>۵</sup>

و اما هدفی که افلاطون مبنای نظریه اشتراکی خود قرار داده است، همانا تأمین «بیشترین حد ممکن وحدت در سراسر جامعه سیاسی (polis) است» (کتاب دوم، ۱، ۴). به‌ویژه در خصوص اشتراک دارایی لازم است توجه داشته باشیم که «همه ناهنجاری‌های جوامع کنونی (مانند دعاوی، پیمان‌شکنی میان مردم، محکومیت گواهان دروغگو، و چالپوسی و کینه‌سازی تهیدستان از توانگران) بر اثر آنست که نظام دارایی مشترک در آنها برقرار نیست» (کتاب دوم، ۲، ۸ و ۹).

به نظر افلاطون برای اینکه چنین هدفی محقق شود لازم است که «همه مردم در یک زمان [و درباره یک چیز] بگویند «از آن من است» یا «از آن من نیست» (اول، ۱، ۸). یعنی هر کسی هر چیزی را به طور یکسان از آن خود و دیگران بشمارد. یعنی همه چیز میان افراد جامعه مشترک باشد.

در جامعه آرمانی افلاطونی، احساس عاشقانه میان افراد جامعه رواست (هر چند این افراد، چون هویت خانوادگی ندارند و به صورت اشتراکی پرورده شده‌اند، ممکن است پدر و پسر یا خواهر و برادر باشند)، اما همخوابگی با یکدیگر جایز نیست (کتاب دوم، ۱، ۱۵).

### ۳- نقد ارسطو از نظریه افلاطون در خصوص اشتراک خانواده

ارسطو در کتاب دوم سیاست (کتاب دوم، ۱، ۱۸-۳) و در نقد نظریات افلاطون درباره اشتراک خانواده به چند موضوع اصلی می‌پردازد.

۳-۱- ارسطو نظریه افلاطون را (که در بهترین سیاست از نظر اوست) در باب اتحاد و یگانگی در سراسر جامعه سیاسی در خصوص اینکه او برای تحقق چنین اتحادی در میان پاسداران به انهدام خانواده فرمان می‌دهد، مردود می‌شمارد و آن را باعث ویرانی شهر می‌داند. او در این مورد می‌نویسد: «آشکار است که وحدت چون از حد معینی درگذرد، آن جامعه سیاسی به نیستی می‌گراید؛ زیرا هر جامعه سیاسی طبعاً از تکثیر افراد پدید می‌آید و اگر وحدت آن از حد معینی درگذرد، آن جامعه نخست حکم خانواده و سپس حکم فرد را پیدا خواهد کرد. پس اگر حتی قانونگذار بتواند جامعه سیاسی را وحدت بخشد، باید از آن پرهیز کند، زیرا فرجام کارش جز تباهی جامعه سیاسی نیست» (کتاب دوم، ۱، ۴). قوام جامعه سیاسی (یا دولت شهر)، برخلاف اردوگاه نظامی، به این است که وحدتی تشکیل‌یافته از عناصری باشد که با یکدیگر اختلاف کیفی دارند (کتاب دوم، ۱،

۵). آنچه یک مدینه بدان نیاز دارد عمدتاً برابری در امتیازات است نه برخورداری از حداکثر وحدت ممکن. اگر از تنوع و پیچیدگی روابط مدینه بکاهیم، در واقع از کمال و توانمندی آن کاسته‌ایم. «خانواده بهتر از فرد و جامعه سیاسی [مدینه] بهتر از خانواده نیازهای خود را برمی‌آورد» (کتاب دوم، ۱، ۷)؛ و برای تحقق چنین کمال و توانمندی‌ای لازم است که بر تعداد و تنوع اجزای سازنده جامعه افزوده شود. به طور کلی می‌توان گفت که برای استغنای درونی جامعه و توانایی بیش‌تر آن برای رفع نیازهایش وحدت کم‌تر بر وحدت بسیار ترجیح دارد (همان).<sup>۶</sup>

۳-۲- حتی اگر وحدت را به نفع جامعه سیاسی بدانیم، نمی‌توان اشتراک در زن و فرزندان را طریق مناسبی برای تحقق آن دانست. واژگان «هر» و «همه» در جمله «هر کسی همه چیز را از آن من می‌داند» در واقع واژگانی مبهم هستند؛ هم به «تک تک» دلالت می‌کند، هم به «همه یکجا». حقیقت این است که آرمان اشتراکی افلاطون در واقع به رنگ‌باختگی و نابودی «من» منتهی می‌شود. افراد در چنین جامعه‌ای نه احساس مالکیت و پدری و مادری و همسری حقیقی می‌کنند و نه احساس مسئولیت جدی. به یک معنا می‌توان گفت چیزی که از آن همه است در واقع از آن هیچ کس نیست. چیزی که درباره‌اش همه مسئولند از جهتی نیز هیچ کس درباره‌اش مسئول نیست. «از همین روست که اداره خانواده‌هایی که چندین سرپرست دارند به خوبی خانواده‌هایی که دارای عده کمتری سرپرست هستند، انجام نمی‌گیرد.» (کتاب دوم، ۱، ۱۰، ۱۱).

همچنین اگر هم بر این عقیده باشیم که از راه اشتراک در فرزندان و عدم اطلاع از اینکه چه کسی چه نسبتی با چه کسی دارد، می‌توانیم به وحدت بیش‌تری دست یابیم. این مشکل را پیش روی خود خواهیم داشت که «محال است افراد، برادران و پسران و مادران واقعی خود را نشناسند. زیرا شباهتی که میان کودکان و اولیائشان وجود دارد، ناگزیر افراد را وامی‌دارد که درباره [هویت] یکدیگر، حدس‌هایی بزنند» (کتاب دوم، ۱، ۱۳). نمونه‌های عملی فراوانی برای تشخیص هویت فرزندان از راه شباهتشان به والدین می‌توان ذکر کرد، خواه در عالم انسانی باشد یا در جهان حیوانی (همان).

۳-۳- ارسطو در ردّ نظریه افلاطون، استدلال می‌کند که در وحدت افراطی کسی نمی‌داند که متعلق به کدام خانواده است و این باعث می‌شود که ارزش‌های اخلاقی زایل شوند و جرم‌هایی مانند زنا با محارم، برادرکشی، عقوق والدین و جز این‌ها صورت بگیرد

(کتاب دوم، ۱، ۱۴، ۱۵). به سخنی دیگر، اشتراک خانواده، نه فقط سبب هماهنگی و اتحاد افراد جامعه نمی‌گردد، بلکه اختلافاتی پدید می‌آورد و از همه مهم‌تر ارزش‌های اجتماعی، چون پرهیز از آمیزش با پدر و مادر و نیز احساس عطوفت و مهربانی را که فضیلت محسوب می‌شوند از میان می‌برد. افراد جامعه آرمانی افلاطونی کم‌تر با یکدیگر دوستی خواهند کرد، در حالی که «دوستی برترین مصلحت هر کشور است» (کتاب دوم، ۱، ۱۶).

ارسطو قوانین اشتراکی افلاطون را خوش‌ظاهر و بدباطن می‌انگارد و تصریح می‌کند که «کسی که شرح این قوانین را بشنود، شادمانه آنها را می‌پذیرد. زیرا می‌پندارد که مردم [با به کار بستن این قوانین] دوستی و مهری شگرف در حق یکدیگر احساس خواهند کرد» (کتاب دوم، ۲، ۸) غافل از اینکه «زندگانی مشترک او<sup>۷</sup> یکسره، محال می‌نماید... زیرا در تکامل به سوی وحدت... نقطه‌ای هست که جامعه سیاسی چون از آن فراتر رود، هستی خویش را از دست می‌دهد» (کتاب دوم، ۲، ۹). ضمن اینکه در زندگی اشتراکی اساساً محلی برای خویشتنداری در مواجهه با زن دیگری باقی نمی‌ماند.<sup>۸</sup>

از این رو ارسطو در شگفت است که چگونه فیلسوفی چون افلاطون به جای آنکه برای تعلیم فضایل اخلاقی و برقراری جامعه کمال مطلوب، از راه عادات [اجتماعی] و فرهنگ و قانونگذاری در پی مقصود خویش رود، چنین پنداشته که زندگی اشتراکی می‌تواند جامعه را به سر منزل خوشبختی و سعادت و رستگاری برساند (کتاب دوم، ۲، ۱۰).

۳-۴- ارسطو در حقیقت با انتقاد از افلاطون بر این باور است که مطلق‌گرایی افلاطون برای دستیابی به عدالت محض موجب می‌شود که همه لذات خصوصی زندگی از انسان اجتماعی سلب گردد. زیرا نظریه جامعه اشتراکی موجب سستی در تحرکات فردی می‌شود و در چنین جامعه‌ای محبت و نیکوکاری انسان‌ها که پایه و اساس شادی در میان آحاد اجتماع است، بی‌معنی می‌گردد.

نسبت احساس دل‌بستگی و قرابت انسان‌ها در چنین جامعه‌ای به مراتب کم‌تر از آنست که در جامعه‌های متعارف وجود دارد. احساس پدری و فرزندی و دیگر احساس‌های خانوادگی در میان افراد این جامعه به اندازه‌ای کم‌رنگ است که گویی قطره‌ای شراب در مقدار فراوانی آب مستحیل شده و محلولی بی‌مزه پدید آورده است (کتاب دوم، ۱، ۱۷).

۳-۵- و بالاخره در جامعه اشتراکی افلاطون با این مشکل روبرو هستیم که او می‌گوید کودکان طبقه برزگران و پیشه‌وران اگر شایسته باشند باید به میان کودکان اشتراکی پاسداران منتقل شوند؛ و برعکس، اگر کودکی از کودکان اشتراکی بی‌لیاقت تشخیص داده شود، لازم است که به طبقه پایین‌تر انتقال یابد. در اینجا با خلط میان اشتراک و اختصاص کودکان مواجه می‌شویم و این امر باعث می‌شود که نه اشتراک واقعی و اصیل باشد و نه اختصاص ما. بر اثر این نوع انتقال‌ها «فرزندان طبقه پاسداران که در زمره شهروندان یکدیگر درمی‌آیند، پاسداران را برادر یا فرزند یا پدر و مادر خود نخواهند شناخت و همچنین کودکانی که از طبقات دیگر به جمع پاسداران می‌پیوندند، آن طبقات را خویشاوند خود نخواهند شمرد تا به پاس خویشاوندی از بزهکاری پرهیز کنند» (کتاب دوم، ۱، ۱۸)؛ و بدین ترتیب زمینه برای انواع فسادها (از قبیل ستیزه، عشق‌بازی [غیر طبیعی] و آدمکشی) مهیا خواهد شد.

#### ۴- نقد ارسطو از نظریه افلاطون در خصوص اشتراک‌داری

انتقادهای ارسطو از نظریه اشتراک‌داری افلاطون در چند مورد بنیادی همسو با انتقادهایی است که او بر نظریه اشتراک‌داری خانواده نزد افلاطون وارد می‌سازد اما در مواردی نیز ملاحظه می‌کنیم که انتقادهای او ویژه یکی از این دو وجه نظام اشتراکی است.<sup>۹</sup>

۴-۱- ارسطو سخنانی را که در کتاب دوم، ۱، ۴ درباره هدف افلاطون از مطرح کردن اشتراک‌داری خانواده، یعنی پدید آوردن «بیش‌ترین وحدت ممکن در سراسر جامعه سیاسی» مطرح کرده بود، در خصوص اشتراک‌داری نیز پی می‌گیرد. «زندگانی در صورت مشترک بودن داری مردم یکسره محال می‌نماید. خطای سقراط<sup>۱۰</sup> در آنست که استدلال خود را با مقدمه نادرست آغاز می‌کند... زیرا در تکامل به سوی وحدت از یکسو نقطه‌ای هست که جامعه سیاسی چون از آن فراتر رود، هستی خویش را از دست می‌دهد و از سوی دیگر نقطه‌ای هست که جامعه سیاسی چون به آن نزدیک شود، با آنکه هستی خود را از دست نمی‌دهد، ولی به علت نزدیکی به هستی جامعه‌ای بدتر می‌شود» (کتاب دوم، ۲، ۹).

۴-۲- اشتراک کامل در اموال را نمی‌توان راه مناسبی برای برقراری وحدت در جامعه دانست. برای مردم خیلی دشوار است که تقریباً در همه کارها با یکدیگر به‌طور

مشترک کار بکنند. و هرگاه که کار به مالکیت و اموال مشترک مربوط باشد، دشواری بیشتر می‌شود. «به طور کلی همزیستی و همکاری آدمیان در هر زمینه دشوار است، به ویژه در آنچه به دارایی مربوط می‌شود» (کتاب دوم، ۲، ۳).

به یقین برخی از مردم بیشتر از دیگران تولید می‌کنند و خواهان دستمزدی متناسب با کار خود هستند. بدین ترتیب کینه‌توزی‌ها و اختلافات و دسته‌بندی‌هایی به وجود می‌آید. در چنین وضع و حالی وحدت چگونه حفظ خواهد شد؟ همچنین انسان‌ها از آنچه که متعلق به خودشان است محافظت می‌کنند و همیشه در اندیشه اموال خصوصی خویش هستند و پروایی به مال مشترک ندارند (کتاب دوم، ۱، ۱۰).

۳-۴- اشتراک در اموال باعث می‌شود که زمینه فضیلت‌های مربوط به هزینه اموال شخصی از میان برود. در چنین وضعیتی فرصتی برای یاری و مهربانی فراهم نمی‌آید. وجود مالکیت خصوصی، امکانات آزادی‌خواهی را فراهم می‌آورد و اجازه می‌دهد استعداد و طبع بشر به بهترین حال خود را نشان دهد. در صورت وجود مالکیت خصوصی است که انسان می‌تواند از فضیلت کمک به دیگران یا خدمت به میهمانان لذت ببرد. در صورتی که مالکیت خصوصی را حذف کنیم، زمینه‌ای برای فضیلت سخاوت و گشاده‌دستی باقی نمی‌ماند (کتاب دوم، ۲، ۷).

به نظر ارسطو خطاست که دشواری‌های جوامع را به نهاد مالکیت نسبت بدهیم. این دشواری‌ها «همه از نادرستی‌های سرشت آدمیان برمی‌خیزد» (کتاب دوم، ۲، ۹). برای مقابله با دشواری‌ها نه از راه حذف مالکیت بلکه از طریق تقویت عنصر فضیلت و نیکی (کتاب دوم، ۲، ۵) و از راه عادات [اجتماعی] و فرهنگ و قانونگذاری» (کتاب دوم، ۲، ۱۰) باید وارد شویم.

۴-۴- به نظر ارسطو رد حق مالکیت انسان‌ها با طبیعت انسان مغایرت دارد. «احساس آدمی به اینکه چیزی دارایی خصوصی اوست، تفاوتی وصف‌ناپذیر در «لذت» او پدید می‌آورد. زیرا خویشتن‌دوستی، که احساسی همگانی است، بی‌گمان نه انگیخته هوس، بلکه غریزه‌ای طبیعی است» (کتاب دوم، ۲، ۷) و به صورت معقول باید مورد احترام قرار گیرد.

## ۵- نظریه اشتراک خانواده و دارایی در جمهوری

تا اینجا اندیشه سیاسی ارسطو در باب اشتراک خانواده و دارایی و نقد او بر نظر افلاطون را به اختصار بیان کردیم. اینک به بررسی نظر افلاطون بدانگونه که در جمهوری آمده است می‌پردازیم تا ببینیم آیا نقدهای ارسطو بر نظریه افلاطون وارد است یا خیر؟



۵-۱- افلاطون در کتاب چهارم (۴۴۵b) و کتاب پنجم (۴۶۶e) جمهوری بیان می‌کند که اگر بخواهیم پاسداران را آن‌طور که می‌خواهیم و مطلوب ماست تربیت کنیم، آنان نباید شخصاً چیزی را مالک باشند. آنها باید احتیاجات اساسی سالانه خودشان را از اهل شهر به عنوان مقرری ثابت و معین دریافت کنند. همه این پاسداران باید مثل سربازان یک اردوگاه عمومی غذا بخورند و... زیرا به نظر افلاطون اگر آنها دارای اموال و زمین خصوصی باشند به جای اینکه به مصالح جامعه بیندیشند تبدیل به خانه‌دار و زمین‌دار و... خواهند شد و زندگیشان همراه با کینه‌توزی و چشم‌وهمچشمی و... خواهد شد و چنین حکومتی مانند حکومت فرمانروایان پست و رذل است که فقط به فکر منافع خودشان هستند نه به فکر منافع شهروندان.

همچنین در مورد خانواده، افلاطون در کتاب پنجم (۴۴۶e-۴۴۹a) بیان می‌کند که پاسداران باید دارای زن‌های مشترک باشند و فرزندان که این زن‌ها به وجود می‌آورند، همگی باید به چشم اولاد مشترک پاسداران نگریسته شوند. هیچ یک از والدین نباید قادر به شناختن بچه خود باشد و هیچ یک از بچه‌ها نباید بتواند والدین خویش را تشخیص دهد.

به نظر افلاطون روش اشتراکی خانواده باعث می‌شود که پاسداران از خودخواهی شخصی و خانوادگی برکنار شوند. البته اشتراکی بودن زنان تحت مراقبت دقیق خواهد بود تا آنکه نژاد کودکانی که محصول این وصلت‌ها هستند در نهایت پاکی و کمال باشد. به نظر افلاطون در چنین شهری، توافق و هم‌رنگی بر اختلاف و دورنگی تفوق خواهد یافت و پیوستگی جای گسستگی را خواهد گرفت.

۵-۲- چنانکه دیدیم افلاطون صریحاً بیان می‌کند که هدفش از چنین نظامی برای پاسداران، تولید وحدت و یگانگی میان آنهاست. زیرا با ایجاد مصالح و احساسات و پیوندهای مشترک میان آنها، می‌توان به وحدت رسید و یک چنین حس یگانگی میان اعضای طبقه حاکم ایجاد کرد. از سوی دیگر هیچ دلیل یا اشاره‌ای در تأیید این گفته که افلاطون می‌خواسته خانواده‌های مشترک را به سایر طبقات جامعه نیز سرایت دهد در دست نیست. «زیرا در سرتاسر این فصل سخن درباره پاسداران است (گمپرتس، ۱۳۷۵، ۱۰۲۲). در هر حال افلاطون بر این عقیده است که تنها منبع اختلاف و تضاد در جامعه

که ممکن است به جنگ و ستیزه منجر گردد، همان وجود دورنگی و دودستگی میان خود طبقه حاکم است (بسنجید با جمهوری، پنجم، ۴۴۹e).

۵-۳- لازم است خاطر نشان کنیم که نظام اشتراکی مالکیت فقط بخش اندکی از اموال را که پاسداران در اختیار دارند، دربرمی‌گیرد و مطابق با تعریف امروزی کمونیسم که اشتراکی بودن را برای همه افراد جامعه در نظر دارد، نمی‌توان افلاطون را طرفدار کمونیسم شمرد. علاوه بر اینکه اشتراک مالکیت در پاسداران، فقط اشتراک در مسائل معیشت روزانه است، نه مالکیت در ابزار تولید، و این نیز دلیل دیگری است بر اینکه افلاطون قائل به کمونیسم دارایی (به معنای امروزی کلمه) نبوده است.<sup>۱۱</sup>

در حقیقت پاسداران جامعه افلاطون جز وسائل معیشت چیز دیگری ندارند و بقیه اموالشان به طبقه دوم انتقال می‌یابد و به تملک خصوصی افراد آن طبقه درمی‌آید. پس خطاست که نظام افلاطون را با کمونیسم اقتصادی یکسان بدانیم. زیرا افلاطون به هیچ وجه به مالکیت مشترک وسایل معتقد نیست. درست آنست که بگوییم او «پاسداران را نه به مالکیت مشترک بلکه به چشم‌پوشی از مالکیت دعوت می‌کند» (فاستر، ۱۳۷۰، ۱۴۶).

در واقع می‌توان گفت که اگر هم بتوانیم افلاطون را معتقد به نظام اشتراکی بدانیم تنها در حیطه خانواده است. هر چند آن هم با توجه به تعریف کمونیسم و اینکه اشتراکی بودن آن نه مربوط به طبقه خاصی بلکه مربوط به همه طبقات جامعه است، در افلاطون مصداق نخواهد داشت؛ زیرا که اشتراک خانواده در افلاطون فقط در میان پاسداران است. البته حتی در صورتی که بتوان او را به مطرح کردن کمونیسم اقتصادی متهم کرد. باز هم باید متوجه این نکته باشیم که هدف افلاطون برنامه اقتصادی نبوده است و او را نمی‌توان هم‌ردیف کسانی چون مارکس قرار داد. بلکه هدف او بیشتر جنبه تربیتی و پرورشی داشته است.

۵-۴- در مورد کمونیسم خانواده هم هر چند اشتراکی بودن زن و فرزند در طبقه پاسداران را در نظام آرمانی افلاطون نمی‌توان رد کرد، ولی وقتی هدف او را از این دولت‌شهر در نظر بگیریم، خواهیم دید که دولت‌شهر افلاطون با هدف وحدت به نحو اکمل در این عالم به طور کلی قابل تحقق نیست و او در جهان کثرات و پندارها، یعنی در عالمی که ما زندگی می‌کنیم، چنین چیزی را پی‌ریزی نکرده است<sup>۱۲</sup>، بلکه فقط خواسته است با بیان یک دولت‌شهر آرمانی نشان دهد آنجا که صحبت از واقعیت محض است و

بحث از پندار و شهوت و تمایلات حسی نیست، تا چه حد امکان وحدت خواهد بود. وگرنه شاید بتوان گفت که افلاطون خود واقف بر این مسئله بوده است که چونان وحدتی را در این عالم نمی‌توان ایجاد کرد و لذا او به جامعه‌ای با وحدتی کمتر پناه می‌آورد. چنانچه خود وی در کتاب پنجم جمهوری (۴۷۲e) هنگامی که از او پرسیده می‌شود که آیا چنین دولت‌شهر قابلیت تحقق دارد یا خیر، می‌گوید همانطور که زیبایی کامل قابل تحقق نیست ولی قابل تصور می‌باشد، در مورد جامعه ایده‌آل نیز هر چند قابل تحقق نباشد تصور آن بلامانع است؛ و نیز در کتاب نهم جمهوری (۵۹۲b) می‌گوید «شاید آن کشور، نمونه‌ای است الهی که در آسمان بر پا کرده‌اند تا کسانی که دیده‌ای بینا دارند، چشم به آن بدوزند و به پیروی از قوانین آن، کشور درون خود را سامان بخشند. ولی برای آنان فرقی نمی‌کند که چنان کشوری در روی زمین هست یا خواهد بود یا نه. آنان فقط با این کشور سروکار خواهند داشت نه با کشوری دیگر». بدین ترتیب در کتاب سیاستمدار (۳۰۰d به بعد) می‌بینیم او ادعان می‌کند که چون وجود چنان جامعه‌ای با پادشاهی فیلسوف در روی زمین قابل تحقق نیست، پس به مرتبه‌ای پایین‌تر توسل می‌جوییم که حکومت قوانین است. و می‌بینیم که افلاطون عملاً به نوشتن قوانین می‌پردازد و در آن جا باز اشاره می‌کند که «بهترین نظام سیاسی و کاملترین حکومت‌ها ... را در جامعه‌ای می‌توان یافت که آن مثل مشهور در مورد آن صادق باشد که می‌گویند (دوستان براستی در هر چه دارند شریکند) ... جامعه‌ای که اکنون می‌خواهیم تأسیس کنیم اگر جامعه عمل بپوشد بیش از هر جامعه دیگری شبیه آن نمونه خواهد بود و از حیث وحدت و کمال در مرتبه دوم قرار خواهد گرفت...» (قوانین e-۷۳۹c). افلاطون در آنجا قوانین حاکم بر زناشویی و دارایی خصوصی را عنوان نمی‌کند و از آنجا معلوم می‌شود که او به اشتراکی بودن اموال و خانواده به عنوان یک امر عملی قائل نبوده است.

۵-۵- به طور کلی باید بگوییم «حقیقت این است که افلاطون نمی‌خواهد جامعه‌ای تأسیس کند که واقعاً در روی زمین تحقق یابد. او فقط به ما می‌گوید اگر فیلسوفان بر سر کار بیایند چه وضعی پیش می‌آید؛ البته نه به این علت که واقعاً معتقد است که آنها بر سر کار خواهند آمد. بلکه برای این منظور که مفهوم کاملی از بهترین حالت طبیعت انسان، یا به تعبیر خودش، «عدالت فردی» به دست آورد» (گاتری، ۱۳۷۷b، ۷۱-۷۲، همچنین بسنجید با ص ۸، یادداشت ۲، و ص ۱۰۳-۹۷).<sup>۱۳</sup>

## ۶- ارزیابی

در خصوص ارزیابی سخنان ارسطو درباره جامعه اشتراکی افلاطون لازم است که هم دقت گزارش او را مورد توجه قرار دهیم و هم صحت نقدهای او را.

۶-۱- درباره دقت گزارش ارسطو می‌توان گفت که هر چند اکثر آنچه را که او به افلاطون نسبت داده است واقعاً در جمهوری ملاحظه می‌کنیم،<sup>۱۴</sup> اما اولاً گزارش او حتی در جزئیات و در ظاهر سخنان افلاطون خالی از خطا نیست و ثانیاً نوعی عدم توجه به روح سخنان افلاطون نیز در جای‌جای گزارش‌های او جلب نظر می‌کند.

به عنوان نمونه‌ای از خطاهای صریح و مشخص او در گزارش سخنان افلاطون می‌توان به این نکته اشاره کرد که افلاطون اشتراک اموال و دارایی را شخصاً فقط در محدوده تعداد معدودی از افراد جامعه خویش، یعنی طبقه پاسداران مطرح می‌سازد و درباره برزگران و پیشه‌وران که اکثریت جامعه را تشکیل می‌دهند به صراحت می‌گوید که آنها اموال خصوصی دارند و در خانواده‌هایی جدا از یکدیگر زندگی می‌کنند.<sup>۱۵</sup> اما ارسطو بدون توجه به این توضیحات افلاطون می‌گوید: «معلوم نیست که آیا میان برزگران نیز اموال و همچنین زنان و کودکان، مشترک است یا مختص» (کتاب دوم، ۲، ۱۱).

درباره بی‌توجهی به روح تعالیم افلاطون نیز می‌توان گفت که او آنچه را که برای روشن کردن مفهوم عدالت و به منظور عرضه تصویر بزرگتری برای عدالت فردی بیان شده است هر کجا لازم بداند به معنای لفظی و صوری به عنوان طرحی برای اداره عملی جوامع در نظر می‌گیرد و از این منظر به بررسی آن می‌پردازد. ارسطو بارها در مخالفت با افلاطون می‌گوید بایستی به تربیت روی آورد نه محروم کردن از خانواده و دارایی؛ و این در حالی است که خود افلاطون نیز همین را مورد تأکید قرار می‌دهد. ولی ارسطو نه تنها تأکیدات او را برجسته نمی‌سازد، بلکه با بی‌اعتنایی می‌گوید افلاطون «باقی کتاب [جمهوری] را با حاشیه‌روی و بحث درباره شیوه تربیت پاسداران پر کرده است» (سیاست، کتاب دوم، ۳، ۱).

۶-۲- در ارزیابی نقدهای ارسطو نیز لازم است از آنچه که درباره اعتبار گزارش او گفتیم کمک بگیریم. مشکلاتی که او برای جامعه اشتراکی افلاطونی ذکر می‌کند به طور کلی یا (۱) به عملی نبودن و اجرا ناپذیری طرح افلاطون مربوط می‌شود، یا (۲) به ابهام در بیان افلاطون و روشن نکردن جزئیات طرح، یا (۳) اینکه طرح افلاطون ناقص هدفی

است که او در پیش دارد (یعنی رسیدن به وحدت و همدلی و پرهیز از اختلاف و خیانت) و یا (۴) اصولاً هر گونه اشتراکی (هر چند منافی هدف افلاطون هم نباشد) بناچار مبراً از این گونه زیان‌ها و کاستی‌ها نیست.

به نظر می‌آید اگر به روح حاکم بر سخنان افلاطون در جمهوری به‌خوبی توجه کنیم و از این نکته غافل نباشیم که شهر آرمانی اشتراکی او به همان اندازه جنبه تعلیمی و تمثیلی دارد که فی‌المثل در تمثیل غار او در خصوص تعلیم و تربیت پاسداران مشاهده می‌کنیم، می‌توانیم در عین حال که صحت سخنان ارسطو را در ساحتی خاص پذیرفته‌ایم<sup>۱۶</sup> افلاطون را نیز از اتهام‌های ارسطویی تبرئه کنیم.

اینکه طرح افلاطون را عملاً نمی‌توان اجرا کرد مورد پذیرش خود بانی طرح نیز می‌باشد و از همین جا می‌توان دریافت که چرا او جزئیات این طرح را به تفصیل بیان نکرده و ابهامات اجرایی فراوانی را در آن باقی گذاشته است. تناقض‌های جزئی موجود در طرح افلاطون و زیان‌های زندگی اشتراکی را نیز بایستی در همین راستا ارزیابی کنیم.

به عنوان شاهدی بر این مدعا می‌توان از این سخن خود ارسطو کمک گرفت که سخنان افلاطون در جمهوری و قوانین از هر جهت (یعنی از حیث شیوه تربیت و دیگر مقررات حکومتی) یکسان است، جز اینکه او در کتاب قوانین از اشتراک زنان و دارایی سخن به میان نیاورده است (کتاب دوم، ۳، ۲). اولاً از اشاره‌ای که افلاطون در فقره e-739c در قوانین به جمهوری می‌کند و از شهری سخن می‌گوید که زنان و کودکان و اموال آن حالت اشتراکی دارند به روشنی معلوم می‌شود که او هنوز هم این آرمان تمثیلی و تعلیمی را فراموش نکرده است و ثانیاً آنجا که او قوانینی را به قصد اجرا مطرح می‌سازد، دیگر نیازی به طرح چنین اشتراکی احساس نمی‌کند.

نظریه اشتراک خانواده و دارایی در جمهوری افلاطون در حقیقت وجهی از وجوه نظریه «فیلسوف-پادشاه» اوست.<sup>۱۷</sup> در جامعه‌ای که حاکمان و پاسداران آن به گونه‌ای گزینش شده‌اند و به نحوی آموزش و پرورش دیده‌اند که افلاطون به تفصیل در جمهوری توضیح داده است، تضمین درونی برای بی‌توجهی به مال و نداشتن علقه‌های متعارف به خانواده از قبل فراهم شده است.<sup>۱۸</sup> این افراد، پیشه‌ور و برزگر نیستند که سلب احساس مالکیت از آنها باعث دل‌سردی‌شان به کسب و کار روزمره باشد. در خصوص خانواده نیز آنها به مرتبه‌ای از بینش رسیده‌اند که نه تنها فرزندان طبقه پاسدار

بلکه همه فرزندان جامعه را فرزندان خویش بدانند. بلکه شاید الزام آنها به اینکه (چون بهترین‌های جامعه هستند، برای تولید بهترین فرزندان) در مراسم زفاف همگانی شرکت کنند دشوارتر از منع آنها از داشتن خانواده‌های اختصاصی باشد.

به طور کلی می‌توان گفت، آنچنان که در اسلام نیز مال و بنون را یک امر دنیوی می‌دانند، افلاطون در راه رسیدن به مثال خیر و سپس راهنمایی مردم برای رسیدن به آن، مال و خانواده را دست‌وپاگیر تلقی کرده و لذا آنها را به‌گونه‌ای وارد میدان می‌کند که برای راهبران مدینه، دست‌وپاگیر و تعلق خاطر نباشند. و گرنه او خود می‌دانسته است که خانواده و مال خصوصی، چیزهایی هستند که بشر ذاتاً خواهان آنهاست و تمایل انسان به آنها طبیعی است. و لذا آن جامعه را جامعه‌ای آرمانی می‌داند که در این دنیا امکان تحقق آن نیست.

در حقیقت چون افلاطون معتقد است که این مال و بنون جز پندار و سایه نیستند، ابتدائاً به ترسیم یک دولت‌شهر بدون وابستگی به امور پنداری می‌پردازد تا هم خود لذتی از آن ببرد، هم اینکه از روی آن بتواند برای این عالم طرحی بریزد. و گرنه همانطور که او امکان فیلسوف کامل را در این عالم میسر نمی‌شمرد، امکان دولت‌شهری با آن اوصاف را هم در این عالم میسور نمی‌دانست.

### نتیجه

باید بگوییم که هر چند انتقادهای ارسطو به کمونیسیم خانواده به طور کلی صحیح است و چنان زندگی اشتراکی‌ای فجایع بسیاری به بار می‌آورد، باید گوشزد کنیم که افلاطون معتقد به اجرای عملی چنین زندگی اشتراکی‌ای نبوده است. و در حقیقت آنچه افلاطون در مورد دولت‌شهر خود می‌گوید یک بیان متافیزیکی از سیاست اوست و دولت‌شهری که او پی‌ریزی می‌کند، شاید در یک فضای روحانی محض میسور باشد.

## پی‌نوشت‌ها:

۱- شاید بتوان رسم فیثاغوری ضیافت‌های اشتراکی دوره‌ای را که در آکادمی افلاطون نیز به صورتی ماهانه برگزار می‌شده است، الهامبخش این طرح دانست. درباره این رسم فیثاغوری و رواج آن در آکادمی، نگاه کنید به گاتری (۱۳۷۷ا، ۴۶-۴۵) و شاید هم افلاطون از جوانه‌هایی از کمونیسم در نظام اجتماعی اسپارتی الهام گرفته است (در این مورد بنگرید به گمپرتس (۱۳۷۵، ۱۰۶۴)). از سوی دیگر این سخن به این معنا نیست که افلاطون (یا فیثاغورس یا اسپارتی‌ها) بنیانگذار نظریه‌ای سیاسی است که در قرن بیستم با عنوان Socialism یا Communism از آن یاد می‌کنند. علاوه بر تفاوت میان افلاطون و نظریه‌پردازان جدید در خصوص حوزه اطلاق این نظریه، آنچه افلاطون پیشنهاد می‌کند نه برخورداری از مزایای مالی و خانوادگی، بلکه نوعی تن دادن به انضباط و زهد و فداکاری شدید از سوی زمامداران به نفع کلیت جامعه است. در این خصوص بنگرید به تیلور (۱۹۳۷، ۸-۲۷۶) و گمپرتس (۱۳۷۵، ۳-۱۰۲۲).

۲- درباره دقت و انصاف ارسطو در مواجهه با آرای افلاطون به عنوان نمونه نگاه کنید به (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۴۲۹).

۳- برای نمونه‌هایی از افرادی که از زمان پروکولوس تاکنون ارسطو را در این مورد خاص به کج‌فهمی یا بی‌دقتی متهم کرده‌اند بنگرید به دابز (۱۹۸۵، ص ۲۹، یادداشت ۱؛ ص ۳۰، یادداشت ۳).

۴- یعنی به عنوان یک امر عملی به آن نمی‌پردازد. نه اینکه از آن به مثابه یک امر آرمانی دست بر داشته باشد. بسنجید با آنچه پس از این در ذیل بند ۴-۵ خواهد آمد.

۵- وقتی ارسطو در این قسمت می‌گوید «این اشتراک زنان و پسران به ظاهر برای طبقه برزگران سودمندتر است تا برای پاسداران» و سپس مزایایی احتمالی برای این اشتراک را در میان آنها بر می‌شمارد، سیاق سخن او به گونه‌ای است که نشان می‌دهد که چنین اشتراکی در میان آنها تجویز نشده است. اگر افلاطون اشتراک زن و فرزند را در میان برزگران تجویز کرده بود ارسطو که در مقام نقد افلاطون در خصوص نظام اشتراکی اوست به ذکر مزایای آن نمی‌پرداخت. فقره ۱، ۱۸ از کتاب دوم را نیز می‌توان شاهدی بر این مدعا دانست. ارسطو در این فقره از مشکلات انتقال کودکان از طبقه‌ای به طبقه دیگر سخن می‌گوید و در این زمینه یادآور می‌شود که دست‌اندر کاران این نقل و انتقال «باید بدانند که هر کودک به چه کسی سپرده

شود». اگر خانواده‌ها در طبقه بزرگان حالت خاصی نداشته باشد لزومی ندارد که هر کودکی به کسی سپرده شود.

۶- منظور از «وحدت» در اینجا «یکدستی و فقدان تنوع» است، نه «هماهنگی» میان اجزای متنوع. وحدت مطلوب برای جامعه سیاسی آنست که افراد و خانواده‌های متنوع آن، که هر کدام بخشی از نیازهای آن را برطرف می‌سازند و به طریق خاصی بر توانمندی و غنای آن کمک می‌کنند، هماهنگ با یکدیگر و برخوردار از روح واحدی باشند. این روح واحد در واقع روح مدنی است و با روح خانوادگی و روح فردی فرق دارد. اگر تمایزهای خانوادگی را ملغی سازیم و سعی کنیم افرادی یکدست به وجود آوریم، چیزی به نام جامعه سیاسی باقی نمی‌ماند. بدین ترتیب افراط در یکدست‌سازی اجزای جامعه سیاسی باعث تحویل جامعه سیاسی به خانواده و فرد و در نهایت موجب نابودی آن خواهد بود.

۷- یعنی زندگانی اشتراکی که او در خصوص دارایی و خانواده پیشنهاد می‌کند. ارسطو این مدعا را در خصوص اشتراک دارایی در اینجا (یعنی کتاب دوم، ۲، ۹) مطرح می‌سازد و به صورتی عام‌تر که اشتراک خانواده را نیز شامل شود در (کتاب دوم، ۱، ۴) به بحث درباره آن می‌پردازد.

۸- «در چنین جامعه‌ای دو فضیلت برمی‌خیزد: نخست پرهیزگاری در آمیزش با زنان (زیرا خویشتن‌داری از نزدیکی با زن دیگری خود فضیلتی بزرگ است) و دوم گشاده‌دستی در صرف اموال» (کتاب دوم، ۲، ۷). در جامعه‌ای که زن و مال خصوصی وجود نداشته باشد محلی برای عفت در مواجهه با زن دیگری و سخاوت در خصوص اموال خویشتن باقی نمی‌ماند.

۹- به عنوان مثال اینکه وحدت افراطی سبب اضمحلال جامعه سیاسی است، یا نابودی ارزش‌های اخلاقی یا حذف لذات خصوصی زندگی را در پی می‌آورد در هر دو مورد مطرح می‌شود. اما مشکلات ناشی از انتقال فرزندان از یک طبقه به طبقه دیگر یا مشکل شناسایی فرزندان از روی شباهت‌ها ویژه اشتراک در خانواده است. درحالی‌که مشکل بی‌علاقگی به کار و کوشش متوجه اشتراک در اموال است. در اینجا ابتدا موارد مشترک را به اختصار مطرح می‌کنیم و سپس به موارد اختصاصی می‌پردازیم.

۱۰- ارسطو تقریباً در همه جای کتاب دوم سیاست نظریه اشتراک را به سقراط نسبت می‌دهد. اما در اوایل این کتاب (۱، ۲) تصریح کرده است که «افلاطون در [کتاب] جمهوری خود از زبان سقراط سخن می‌گوید.

۱۱- بنگرید به راج (۱۹۶۵: ۵۱)؛ و بسنجید با آنچه پیش‌تر در قسمت مقدمه، یادداشت ۱،

مطرح کردیم.



۱۲- البته کم نبوده‌اند کسانی که به عملی بودن کمونیسیم بر روی زمین عقیده داشتند. برای نمونه‌ای از کوشش‌های انجام یافته در این زمینه، به عنوان نمونه، نگاه کنید به آشوری، ۱۳۶۶، صص ۲۶۱ و بعد.

۱۳- این نکته را نه تنها در ارزیابی دیدگاه‌های انتقادی ارسطو، بلکه در بررسی آرای کسانی چون کارل پوپر، ۱۳۶۴، صص ۹۲ - ۸۵ نیز باید مد نظر داشت.

۱۴- این سخن بویژه درباره هدف افلاطون از مطرح کردن نظام اشتراکی، یعنی برقراری وحدت هر چه بیش‌تر میان اعضای طبقه پاسدار، صادق است.

۱۵- این خبط ارسطو به اندازه‌ای روشن است که مترجم کتاب سیاست او به زبانی فارسی، یعنی دکتر حمید عنایت، با اینکه درصدد ارزیابی دقت گزارش‌های ارسطو نیست، در پاورقی ترجمه‌اش از فقره سیاست (دوم، ۲، ۱۱) بدان تصریح کرده است: «سهو یا تسامح ارسطو است. زیرا افلاطون در کتاب جمهوری توضیح می‌دهد که بزرگان اموال خصوصی دارند و در خانواده‌هایی جدا از یکدیگر زیست می‌کنند.» (صفحه ۵۵، پاورقی ۱). ارسطو در فصل سوم کتاب دوم (۳، ۱) نیز افلاطون را متهم می‌سازد که تکلیف بزرگان و پیشه‌وران را به روشنی مشخص نکرده است.

۱۶- به عنوان مثال اگر طرح اشتراکی افلاطون به قصد اجرا مطرح شده بود و اگر بنا بود این طرح بدون توجه به تعلیم و تربیت مورد تأکید افلاطون اجرا شود می‌توانستیم بخش اعظم انتقادهای ارسطو را وارد بدانیم.

۱۷- بسنجید با فریدلندر (۱۹۶۹: ۴۴۰) که در توضیح قسمتی از قوانین (کتاب پنجم، ۷۳۹ a) که ناظر بر پایبندی افلاطون بر آرمان زندگی اشتراکی است، می‌گوید «اگر در اینجا به جای مرد ناشناس آتنی، سقراط سخنگوی [افلاطون] بود چنین می‌گفت که بهترین جامعه آنست که فیلسوف‌ها در آن پادشاه باشند».

۱۸- حدود قابل اجرا بودن یا نبودن طرح افلاطون حتی در خصوص زندگی اشتراکی دارای نسبتی مستقیم با حدود اجرای تعلیم و تربیت مورد نظر او دارد: «اگر افراد جامعه ما در پرتو تعلیم و تربیتی درست مردانی قابل به بار آیند، در همه امور راه درست را به آسانی خواهند یافت. حتی ... در انتخاب زن و زندگی زناشویی و تولید فرزندان، مراقب خواهند بود که همه این چیزها، چنانکه آن مثل مشهور می‌گوید، چون مال دوستان میان همه آنها مشترک باشد (جمهوری، ۴۲۳ تا ۴۲۴). بسنجید با یگر (۱۳۷۶: ۸۸۷).

## منابع

- آشوری، داریوش. (۱۳۶۶)، *دانشنامه سیاسی*، تهران، انتشارات سهروردی و مروارید.
- ارسطو. (۱۳۸۱)، *سیاست*، ترجمه دکتر حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- افلاطون. (۱۳۶۷)، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی. (محاورة جمهوری در جلد دوم از این دوره چهار جلدی و رساله قوانین در جلد چهارم آن آمده است.)
- پوپر، کارل. (۱۳۶۴)، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه، جلد اول، (یونان و روم)*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات سروش.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۷a)، *تاریخ فلسفه یونان، جلد ۱۵، جمهوری*، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۷b)، *تاریخ فلسفه یونان، جلد ۱۳، ترجمه حسن فتحی*، تهران، فکر روز.
- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی. (نظریه اشتراک افلاطونی در جلد دوم از این اثر سه جلدی مطرح شده است.)
- مایکل ب. فاستر. (۱۳۷۰)، *خدانندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، جلد (۱)، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- یگر، ورنر. (۱۳۷۶)، *پایدیا*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی. (محاورة جمهوری در جلد دوم از این اثر سه جلدی مورد بحث قرار گرفته است.)
- Dobbs, Darrel. (1985), 'Aristotle's Anticommunism', in *American Journal of Political Science*, vol. 29, No.1, pp.29-460.
- Friedlander, Paul. (1969), *Plato*, vol.3, tr. To En. Hans Meyerhoff, Princeton University Press, Bollingen Series LIX.
- Rouch, Leo. (1965), *Plato's Republic and ...*, Printed in the United state of America.
- Taylor, Alfred Edward. (1937), *Plato, the Man and his Work*, Dover Pb.