



University of Tehran Press

The Place of the Idea of Gender Equality in Plato's Theory of Punishment (With an emphasis on theory of the Soul)

Hasan Mehrnia^{1*} | Maghsoud Molaei²

1. Corresponding Author, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Tehran, College of Farabi, Qom, Iran. Email: hmehrnia@ut.ac.ir

2. Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Tehran, College of Farabi, Qom, Iran. Email: maghsoud.molaei@yahoo.com

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received January 14, 2023
Revised May 27, 2023
Accepted July 1, 2023
Published online 05 August 2023

Keywords:
Plato,
Gender Equality,
Republic,
Soul,
Punishment

ABSTRACT

The issue of gender was extensively discussed for the first time in Plato's dialogues, especially in the Republic, and since then, many views have been raised about it. In this article, we will explain and analyze Plato's perspective on why and how women benefit from equal education and the necessity of their entry into the economic, political, and social fields in his utopia. Furthermore, we will investigate the idea of gender equality in the context of punishment, emphasizing the theory of comprehensive punishment, purposeful and basic justice. In the present study, it will become clear that the determining components of the Platonic theory of punishment are not related to the element of "gender." Instead, they focus on the element of "soul" rather than the human body. In other words, among the three general life periods of the soul (previous life, together with the body, and after separation from the body), "punishment" is related to the middle period of the soul's life. Secondly, according to Plato, the goal of punishment, even in cases where physical punishment may be considered, is originally and essentially aimed at the soul, not the body. Thirdly, achieving stability, security, and justice in society, which are essentially the Platonic ideals, is possible only in the shadow of the theory of punishment independent of gender. This is why he defends the idea of gender equality in the Republic

Cite this article: Mehrnia, H. & Molaei, M. (2023). The Place of the Idea of Gender Equality in Plato's Theory of Punishment (With an emphasis on theory of the Soul). *Philosophy of Religion*. 20(2). 145-156. DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.353833.1005946>



© Hasan Mehrnia & Maghsoud Molaei.
DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.353833.1005946>

Publisher: University of Tehran Press.



انتشارات دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

تحلیل و بررسی جایگاه ایده برابری جنسی در نظریه مجازات افلاطون (با تأکید بر نظریه نفس)

حسن مهرنیا^{۱*} | مقصود مولایی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران. ایمیل: Hmehrnia@ut.ac.ir

۲. گروه فلسفه دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران. ایمیل: maghsoud.molaei@yahoo.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۳/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴

کلیدواژه:

افلاطون،

برابری جنسی،

جمهوری،

نفس،

مجازات.

یکی از مباحث مهم مطرح شده در نظام فکری افلاطون و بویژه در مباحث نفس‌شناسانه، چرایی و چگونگی بهره‌مندی زنان از آموزش برابر با مردان، ضرورت ورود آنان در عرصه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، نظریه مجازات، و ایده برابری جنسی است. در پژوهش حاضر که موضوع محوری آن ایده برابری جنسی در نظریه مجازات افلاطون است، چند نکته اساسی و بنیادین به عنوان نتایج حاصل از این پژوهش مورد تأکید قرار خواهد گرفت: الف) از میان سه دوره حیات کلی نفس (حیات پیشین نفس، حیات همراه با بدن، و حیات پس از مفارقت از بدن)، افلاطون «مجازات» را مربوط به دوره میانی حیات نفس میداند. ب) مؤلفه‌های تعیین بخش نظریه مجازات در نگاه افلاطونی، بیش از آنکه وابسته به عنصر جنسیت بوده و معطوف به جسم و تن آدمی باشد، ناظر بر عنصر «نفس» است. ج) از نظر افلاطون، غایت مجازات حتی در مواقعی که ممکن است به تنبیه بدنی فرد بیانجامد؛ اولاً و بالذات، تربیت نفس است نه تنبیه بدنی. د) و نکته پایانی و مهم اینکه نیل به ثبات، امنیت و عدالت در جامعه که اساساً ایده‌آل افلاطونی است، تنها در سایه نظریه مجازات فارغ از جنسیت امکان‌پذیر خواهد بود. از این رو، وی در نظام فکری خویش و بویژه در رساله جمهوری، به دفاع از ایده برابری جنسی در باب مجازات میپردازد.

استناد: مهرنیا، حسن و مولایی، مقصود (۱۴۰۲). تحلیل و بررسی جایگاه ایده برابری جنسی در نظریه مجازات افلاطون (با تأکید بر نظریه نفس). *مجله فلسفه دین*. ۲۰(۲). ۱۴۵-۱۵۶.

DOI: <http://10.22059/jpht.2023.353833.1005946>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© حسن مهرنیا و مقصود مولایی.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.353833.1005946>



مقدمه

چنان که می‌دانیم، یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح شده در نظام‌های حقوقی از گذشته تا کنون، موضوع وضع قوانین (الهی یا مدنی)، و ضمانت اجرایی آن است. مکاتب حقوقی مختلف، معمولاً به منظور حراست و پاسداری از قوانین موضوعه و تضمین اجرای آن در جامعه، قوانین جزایی بازدارنده‌ای را نیز وضع نموده‌اند که بعضاً به «نظریه مجازات»^۱ معروف است. در میان اندیشمندی که بیش از دیگران به این مهم توجه داشته‌اند می‌توان از افلاطون نام برد. او مباحث فلسفی مربوط به نظریه مجازات را در اغلب محاورات خود به کار برده است، اما این ایده در کتاب جمهوری و نیز کتاب‌های نهم و یازدهم قوانین با تفصیل بیشتری مطرح شده است. در کتاب قوانین، او بحث خود در باب نظریه مجازات را با تمایز نهادن میان نفس و بدن و اشاره به حیات سه مرحله‌ای نفس آغاز می‌کند؛ دیدگاهی که مجدداً در رساله فایدون با طرح دوگانه نفس و بدن تبیین فلسفی خود را یافته و پس از تمایز نهادن میان تن و روح (بر حسب بساطت، فناپذیری، توانایی تفکر و الوهی بودن)؛ در قالب حیات سه گانه «نفس انسانی» بسط می‌یابد.

به نظر افلاطون، در مرحله نخست حیات نفس که اساساً به پیش از تعلق آن به بدن اختصاص داشته؛ و نیز در مرحله سوم حیات نفس، که باز از زندان تن رها شده و فارغ از هرگونه تعلقات مادی است، «نفس» امری کاملاً بسیط بوده و فاقد عنصر جسمانی و جنسیت است (فایدون: ۷۷ و ۷۹). اما در مرحله دوم که طی آن نفس و بدن در یک ترکیبی ناپایدار درهم آمیخته و بدن به مثابه مرکبی راهوار در اختیار نفس قرار می‌گیرد، ما شاهد شکل‌گیری دوگانه زن و مرد هستیم (فایدون، ۸۱؛ ۸۸؛ ۱۰۷؛ فایدروس، ۲۴۸؛ گریاس، ۵۲۳). به اعتقاد وی، این همان مرحله‌ای است که در آن جسم مانع دستیابی نفس به ایده خیر و تشبث به خداوند می‌گردد (فایدون، ۶۶؛ تیمایوس، ۶۹؛ ثای تتوس، ۱۷۶). افلاطون در گام بعدی این اثر به تشریح ویژگی‌های جسم و روح زنان و مردان می‌پردازد. به نظر وی، مردان به لحاظ قوه دماغی و عقلانی خردمندتر و به لحاظ قوه جسمانی نوعاً قوی‌تر از زنان؛ اما به لحاظ قوه میل و اراده ضعیف‌تر از آنان هستند.

از این رو؛ پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود و در نوشتار حاضر نیز بدان پرداخته خواهد شد، این است که: اولاً، نظریه مجازات افلاطونی ناظر به کدام یک از مراحل سه‌گانه حیات نفس است؟ ثانیاً، آیا نظریه فوق‌ناظر به عنصر جسم است یا نفس؟ و ثالثاً، آیا افلاطون با اشاره به دوگانه زن و مرد در نظریه مجازات خود بر این باور بوده است که تعیین میزان مجازات مجرمان هیچ ربطی به جنسیت آنان نداشته و فارغ از زن یا مرد بودن، به یکسان در مورد هر دو به اجرا گذارده می‌شود؟ به بیان دیگر، پرسش اصلی پژوهش ما این است که از منظر افلاطون «جنسیت» تا چه میزان می‌تواند در تعیین میزان ارتکاب جرم، تنوع عناوین مجرمانه، رده‌بندی جرایم، میزان مجازات و تأمین غایات آن دخالت داشته باشد؟ آیا افلاطون به یک «نفس» انسانی عاری از هرگونه مشخصات جسمانی باور داشته و موضوع و متعلق مجازات را نفس آدمی می‌دانسته یا جسم وی؟ با بررسی آراء و نظرات افلاطون در آثار مختلف وی، به نظر می‌رسد که این مسئله تا حدودی برای خود وی نیز مبهم بوده است و تأملات وی در این زمینه را می‌توان گام‌هایی ابتدایی در تبیین و ایضاح حدود مسأله به شمار آورد. یکی از گام‌های آغازین افلاطون در این راه، طرح نظریه نفس، نظریه دولت‌شهر و نظریه حیات پس از مرگ است. در ادامه بحث، نگاه اجمالی خواهیم داشت به رویکردهای متفاوت و بعضاً متعارض افلاطون نسبت به این مسأله و نهایتاً تحلیل و خوانش نویسنده در جمع میان این دیدگاه‌های به ظاهر متعارض.

۱. زن و ایده برابری جنسی

۱.۱. زن در فرهنگ یونانی

چنانکه مشهور است، در فرهنگ و ادب یونان باستان «سروری» از آن مردان است و سرپرست خانواده، مسئولیت همسر، فرزندان و اقوام را بر عهده دارد و در صورت لزوم در دادگاه به نمایندگی از آنان حاضر می‌شود. بنابراین، واژه یونانی «کاریوس»^۲، که عموماً به «سرور» ترجمه می‌شود، مفهومی است شدیداً وابسته به جنس (Liddell, 1940). از این رو در فرهنگ عامه یونان باستان، زنان در سایه مردان، وابسته به آنان و تحت سیطره آنان هستند و تنها مسئولیت‌هایی که به آنان سپرده می‌شود، تدبیر

1. theory of punishment.

2. κύριος

منزل در راستای تأمین نیازهای جنسی و احساسی مردان و جمعیت مدینه است. لذا در این جامعه زنان از حقوق و آزادی‌های مدنی نظیر حق رأی، حق مشارکت در مجامع سیاسی، دادرسی و قانونگذاری، شرکت در مجامع ورزشی و آموزشگاه‌های رسمی مشترک محروم‌اند (Blundell.1995, pp.113-128).

۱.۲. جایگاه زن نزد افلاطون

در زبان یونانی به منظور اشاره به این جایگاه، افزون بر واژه *کاریوس*، گاهی نیز واژه «آنتروپوس»^۱ را به کار می‌برند که فارغ از جنسیت، بر انسان بما هو انسان اطلاق می‌شود و از حیث مصداق بر مرد یا زن به صورت اختصاصی دلالت ندارد؛ بلکه شامل هر دو جنس است. برای نمونه، سقراط در محاوره *کراتیلوس* در توضیح «نامیدن» درست امور، بر این باور است که به هنگام «نامیدن»، باید به طبیعت امور نیز توجه نموده و آنچه را که با طبیعت آنها سازگارتر است به کار برد. به اعتقاد وی، در نامیدن ذوات ابدی مانند انسان - در قیاس با ذوات غیر ابدی - ما نیازمند دقت بیشتری هستیم (کراتیلوس، ۳۸۰-۳۹۷). از این رو، او در اینجا ترجیح می‌دهد واژه «آنتروپوس» را که مرکب از دو واژه یونانی «آنترای»^۲ (به معنای اندیشیدن) و «اُپوپه»^۳ (به معنای دیدن) است، و با طبیعت انسان نیز موافق‌تر است، در نامیدن انسان به کار گیرد. زیرا او معتقد است که آدمی یگانه موجودی است که به دیدن اکتفا نمی‌کند، بلکه درباره آنچه که می‌بیند، می‌اندیشد و آنها را با یکدیگر می‌سنجد.^۴ از این رو، آدمی فارغ از جنسیت در میان همه جانداران یگانه آفریده‌ای است که به این نام خوانده می‌شود.

چنانکه روشن است، به کارگیری واژه *آنتروپوس* توسط افلاطون به جای *کاریوس* یونانی، تا حد زیادی گواه بر تغییر رویکرد وی نسبت به عرف عام و نگرش سنتی است. با این حال، نگاه او نسبت به زنان در همه محاورات یکسان نیست و برای نمونه در رساله *جمهوری* (۳۷۴-۳۷۰) و همچنین *قوانین* (۸۰۶) ملاحظه می‌کنیم که افلاطون بعضاً بهره‌مندی از زنان و توانمندسازی آنان در جامعه را صرفاً از آن رو مورد تأکید قرار می‌دهد که موجب نظم و هماهنگی مدینه و در جهت تقویت سودمندی آن است (جمهوری، ۴۲۰). از این رو، او گسترش روابط اجتماعی را آن گونه که در تمثیل سه‌تار^۵ و چنگ و کمان^۶ به تصویر کشیده، برخاسته از «دوستی و یگانگی» بین اجزای متضاد جامعه می‌داند. در این تمثیل‌ها، او می‌کوشد با طرد نظریه نابرابری، فاصله‌های قراردادی و قانونی بین زن و مرد را کاهش دهد، تا در پرتو هماهنگی روح و تن، افراد خردمندی بار آیند که به دلیل سلامت مدینه «هرگز نیازی به قاضی و پزشک» نداشته باشند (جمهوری، ۴۱۰). از این رو، به نظر وی تربیت متفاوت زنان و مردان، صرفاً از آن رو که مانع ارتقا کمی و کیفی مدینه نوین می‌شود، جایز نیست (قوانین، ۸۰۶). به بیان دیگر، روا نیست که بخش قابل توجهی از جمعیت (یعنی زنان) در خدمت مدینه نباشند. به همین دلیل، او ماندن زنان در خانه را خشی کننده تدریجی طبیعت آنان به شمار می‌آورد (جمهوری، ۳۷۴-۳۷۰).

اما در اینجا پرسش مهم این است که آیا نگرش ظاهراً ایجابی افلاطون به زنان در جمهوری، در مقایسه با روند سرکوب، محرومیت، محدودیت قانونی و زن ستیزی در ادبیات سنتی یونان باستان، حرکتی رو به جلو و امیدبخش است (Beard.1991, p.21) یا باید با این قول همداستان بود که ستایش موردی وی از زنان در بخش‌هایی از جمهوری در قیاس با مطالب منفی و رویکرد ابزاری که در سایر محاورات نسبت به زنان مطرح شده است، بسیار ناچیز به شمار می‌رود؟ (Hasan.2012, p.12). به بیان دیگر؛ آیا باید جمهوری را مرجع رسمی آراء افلاطون در باب جایگاه زنان در جامعه لحاظ کرد؛ که در آن رویکردی ایجابی نسبت به زنان دارد؛ یا آثاری نظیر *مهمانی* را که در آن افلاطون نگاه منفی نسبت به زنان دارد؟ (مهمانی، ۲۰۶-۲۱۲). بنابراین، در اینجا ما با دو نوع نگاه متفاوت نسبت به

1. *ánthrōpos*

2. *anathrei*

3. *opope*

4. *anathron a opopen*

۵. افلاطون در رساله *جمهوری* ذیل این داستان، در مورد سه تار صحبت می‌کند که هر یک دارای صدایی متفاوت هستند (تار درستی، تار جهل و تار شهوت). به نظر او، تار درستی باید بر سایرین غلبه نموده و در زندگی فرد میان تارهای شهوت‌ها و جهل تعادل برقرار کند (کتاب ششم، ۵۳۹a-b).

۶. داستان فوق در تبیین شدت و ناپایداری عشق و تفاوت میان دو نوع عشق می‌پردازد. چنگ، نماد عشقی است که به سادگی قابل کنترل است اما کمان، دال بر عشقی غیرقابل کنترل است (مهمانی، ۱۸۷).

موضوع زنان و جایگاه آنان در مدینه مواجه هستیم و پیش از ورود به نظریه مجازات افلاطون، ابتدا می‌بایست تکلیف این رویکرد دوگانه را روشن نمود.

الف) رویکرد ایجابی به مسأله برابری جنسی

چنانکه اشاره شد، در کتاب پنجم جمهوری این مسأله مطرح می‌شود که اگر زنان نتوانند به مصالحی که برای مدینه لازم است دست یابند، با سه مشکل مواجه خواهیم شد که دو مورد از آنها در تبیین ایده برابری جنسی حائز اهمیت است.^۱ مشکل نخست، مربوط به رسومی است که یونانیان بدان خو گرفته بودند. برای نمونه، طبق رسوم دیرینه یونانیان، حضور زنان در میادین ورزشی دوشادوش مردان برهنه امری مضحک و خارج از عرف تلقی می‌شد. اما افلاطون چنین رسومی را دارای تبعات منفی برای حقوق زنان و اصول مدینه می‌داند و لذا با تبیین استعدادهای طبیعی زنان در امور مشارکتی با مردان، درصدد نادیده گرفتن چنین رسومی بود (جمهوری، ۴۵۲-۴۵۳). او در توضیح طبایع و وظایف مختلف زن و مرد از تمثیل کفایش بی‌مو و مودار یاری جسته و بر این باور است که هر دوی این کفاشان دارای طبیعت واحدی هستند و از آنجا که هر فردی باید کاری را که سازگار با طبیعتش است بر عهده بگیرد، پس هر دوی اینها می‌توانند به پیشه کفایشی بپردازند. به نظر افلاطون، برابری^۲ یا اختلاف طبایع اساساً امری مطلق نیست، بلکه وابسته به قابلیت‌هاست. از این رو می‌گوید: «پاسداران جامعه و زنان آنان باید تکالیف برابر داشته باشند» (جمهوری، ۴۵۵). همچنین او در تیمائوس (۴۱-۴۴-۹۲) تفاوت‌های طبیعی بین زنان و مردان را به بدن آنان ارجاع می‌دهد؛ چرا که ضعف بدنی زنان اساساً از نظر او یک نقص تلقی نمی‌شود و مانع از انجام وظایفشان پا به پای مردان نمی‌گردد.

به نظر افلاطون مشکل دومی که ممکن است در این زمینه پیش آید بحث «تعدد حرفه‌ها» است. به بیان دیگر، افزون بر اشاره وی به «برابری روحی و در عین حال اختلاف جسمی زن و مرد»- و نهایتاً باور وی به «برابری استعداد آنها» که به انجام دهندگان حرفه برمی‌گردد- او تعدد پیشه‌ها و حرف در مدینه را نیز از نظر دور نمی‌دارد. برای نمونه، از نظر وی درودگری غیر از طبابت، و کفایشی غیر از پیشه‌وری است، از این رو، طبیعت کار درودگری متمایز از پزشکی است، چه زنان صاحب این حرفه باشند و چه مردان. در اینجا ماهیت تفاوت در واقع به طبیعت آن دو حرفه برمی‌گردد، نه به صاحبان حرفه‌ها. پس در این‌گونه موارد نباید از ناتوانی زنان و توانایی مردان سخن به میان آورد.

وی در ادامه، به بررسی این موضوع می‌پردازد که حقیقتاً اختلاف زن و مرد در چیست. آیا در باروری و فرزند آوری است؛ یا در استعداد پرداختن به فنون معین مثل طبابت و درودگری؟ اگر اختلاف از نوع نخست باشد، به لحاظ نوع شغل تفاوتی میان آنها وجود نخواهد داشت؛ اما اگر اختلاف از نوع دوم باشد، لازم است طبق اصل از پیش گفته تأسیس مدینه، هر کدام بدون توجه به جنسیت و مشخصات فردی (بی‌مو یا مودار) و بدون دخالت در حرفه دیگری، به وظیفه و شغل خود بپردازند (جمهوری، ۴۵۴).

بنابراین، ملاحظه می‌کنیم که از نظر افلاطون هیچ حرفه‌ای اختصاصی مردان نیست. زیرا میان زن و مرد از جهت استعداد پرداختن به کارها تفاوتی وجود ندارد؛ جز این که زنان به لحاظ جسمانی در انجام برخی از مشاغل ناتوان‌تر از مردان هستند. اما این منافاتی با باور به برابری در انجام تکالیف ندارد. لذا به نظر وی، از آنجا که زن و مرد از استعداد برابر برخوردارند، باید عده‌ای را برگزید تا بعد از فراگیری فنون و مهارت‌ها دوشادوش مردان، در انجام وظایف مشترک به کار گرفته شوند و بهتر است تکالیف سبک‌تری بر عهده زنان گذاشته شود. بنابراین، ملاحظه می‌کنیم که افلاطون تربیت روحی و جسمانی زنان را نه مخالف روال طبیعت می‌داند و نه کاری بیهود و غیر قابل اجرا؛ بلکه به عکس به مخالفت با آئین‌هایی می‌پردازد که مانع تربیت و توان افزایی زنان هستند (جمهوری، ۴۵۵-۴۵۸).

افلاطون در قطعات ۴۷۲ تا ۵۴۰ جمهوری در تبیین مشکل سوم ناشی از عدم مشارکت زنان در انجام امور مدینه به توضیح همبودی «فلسفه و قدرت سیاسی» می‌پردازد و مدعی است که اگر این همبودی و معیت رخ ندهد و «خدای فلسفه» از فرمانروایی جامعه آدمیان غایب شود، «بدبختی نوع بشر» به پایان نخواهد رسید و دولت مطلوب محقق نخواهد شد (جمهوری، ۴۴۹، ۴۷۳ و ۵۰۱). در این محاوره، گلاوکن ترسیم زمامدار مرد از منظر سقراط را همانند کار پیکرتراش و تصویر زیبایی می‌داند که وی ارائه می‌کند. با این حال، خرده می‌گیرد

۱. دسته دوم اشکالات، اشتراک زنان و کودکان در میان پاسداران است که اشکال و پاسخ آن در قطعات ۴۵۷-۴۷۲ جمهوری آمده است.

که چرا سقراط در اینجا به نقش زنان در حکمرانی مدینه هیچ اشاره‌ای نکرده است؛ در حالی که پیشتر متعرض تعالیم برابر برای زنان و مردان در انجام تکالیف مشترک در امر نگهبانی شده بود. سقراط در پاسخ می‌گوید: «افزون بر مردان، زنان نیز که طبیعت این استعداد را در نهادشان به ودیعه گذاشته است، در خور این مقام اند ... و زنان در هر کار با مردان شریک‌اند» (جمهوری، ۵۴۰).

ب) رویکرد سلبی به مسئله برابری جنسی

به رغم آنچه در مباحث پیشین گفته شد، در برخی از محاورات افلاطونی به ویژه در مهمانی، و به طور خاص در اسطوره دیوتیما (مهمانی، ۱۸۵ و ۲۰۲) مشاهده می‌کنیم که او با طرح داستان اروس، امر تربیت پسران جوان در زمینه فراگیری فنون جنگاوری و رزم، اداره مدینه، حکومت‌داری و در مفهومی گسترده‌تر، «کسب قابلیت و خردمندی و تقوا» (آرته) را جملگی ناشی از رابطه مرد-مرد دانسته و اغلب با دلدادگی پیرمردان نسبت به جوانان پسر همراه می‌داند (Scott & Welton, 2008, p.47). افلاطون رابطه مرد - مرد را که منتهی به تولد «فرزندان روحانی» می‌شود؛ در قیاس با رابطه مرد - زن که منجر به تولد «فرزندان جسمانی» می‌شود، به جهت ارتباط فکری و انتقال تجارب بسیار ارزشمندتر می‌داند و بر تقدّم رتبی فرزندان روحانی اصرار می‌ورزد (مهمانی، ۲۰۹). در این محاوره، زن بیگانه با تحقیر نمودن رابطه مرد - زن، آن را عاری از هرگونه فرآیند انتقال تجربه در نظر گرفته و چونان فرو خوردن «درد زایش»، آن را صرفاً در جهت اطفای غریزه و میل به فرزندآوری «جسمانی» به تصویر می‌کشد (مهمانی، ۲۰۶ و ۲۰۹). رویکردی که ریشه آن را می‌توان در نگره سنتی یونانیان پیرامون ضعف قوای فکری و جسمی زنان جستجو کرد. این رویکرد منفی نسبت به زنان تا جایی است که برخی از شارحان افلاطون معتقدند: «این محاوره شاهدهی جدی بر نادیده گرفتن و حذف زنان در جامعه روشنفکری آن است» (Saxonhouse, 1984, p.11). زیرا افلاطون در این محاوره به وضوح تأکید می‌کند که اگر مردان تمایل به زایش دانش و آگاهی دارند، تنها از طریق عشق واقعی مردان به پسران و با فراروی از جنبه لذات جسمی صورت می‌گیرد. این بدان معناست که زنان هرگز نمی‌توانند مولد دانایی باشند. یعنی «توانایی بر زایش و پرورش قابلیت‌ها و فضایل راستین» تنها در رابطه مرد-مرد امکان‌پذیر است (مهمانی، ۲۱۲). بنابراین، داستان دیوتیما روایتی است که اساساً در تقابل جدی با برابری توانمندی‌های زنان و مردان در جمهوری است (Buchan, 1999, p.123). یا برای نمونه، او در کراتیلوس می‌گوید: «سقراط و حتی هومر نیز در فرآیند «نامیدن»، مردان را خردمندتر از زنان می‌دانسته‌اند» (کراتیلوس، ۳۹۳). یا این قول تحقیرآمیز وی در تیمائوس که مردان شورو و بُزدل مجدداً در هیأت زن متولد خواهند شد (تیمائوس، ۴۲)؛ جملگی گواه بر رویکرد منفی وی نسبت به زنان و عدم برابری آنان با مردان است. همچنین، او در بخشی از کتاب جمهوری اشاره می‌کند که: «برابری زنان و مردان در حکومت‌های دموکراتیک از آن جهت که موجب به هم ریختن نظم سلسله مراتب طبیعی می‌شود اسفبار است» (جمهوری، ۵۶۳). یا حتی بیان وی در قوانین که می‌گوید: «زنان، خردسالانی هستند که تحت سرپرستی قانونی مردان قرار دارند» (قوانین، ۷۸۰) با فقرات آغازین این نوشتار ناسازگار به نظر می‌رسد. از این رو، در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که بالاخره افلاطون واقعی طرفدار کدامیک از این دو رویکرد است و آیا می‌توان وجه جمعی میان این دو رویکرد ظاهراً متعارض یافت؟

ج) تحلیل و بررسی

چنانکه اشاره شد، تصویری که افلاطون در برخی از محاورات و از جمله در بخشی از رساله جمهوری از زنان ارائه می‌کند، ضمن اینکه متناظر با ریشه‌شناسی واژه آنتروپوس در یونان باستان است، با ساختار و الزامات عقلانی و تجربی مدینه نیز تناسب و سازگاری دارد و لذا به خلاف باور زمانه‌اش، او زنان را در بهره‌مندی از قوای نفسانی و جسمی، برابر با مردان می‌داند. گرچه به نظر می‌رسد که افلاطون در محاورات دیگر از روح حاکم بر جامعه سیاسی آن تأثیر پذیرفته و از غلبه رویکرد منفی یونانیان به زنان در زمانه‌اش در امان نمانده است. مجموعه این اقوال متفاوت، شارحان افلاطون را نیز تا حد زیادی با سرگردانی مواجه نموده و اقوال له و علیه او بسیار است. برای نمونه، بینش جدید افلاطون در جمهوری مبنی بر به رسمیت شناختن برخی از حقوق برای زنان و مشارکت دادن آنان در اداره امور جامعه (از حضور در طبقه پاسداران راستین گرفته تا رسیدن به مقام شاه بانو فیلسوف)، مورد ستایش برخی مفسران افلاطون از جمله کورنفرود قرار گرفته است (Cornford, 1965, p.p.144-55). همچنین هداس، با این تفسیر که زنان در جمهوری اساساً برابر مردان در نظر گرفته شده‌اند، موافق است (Hadas, 1953, p.138). این مدعا، همچنین مورد تأیید بارکر (Barker, 2012, pp.144.45) نیز هست.

اما از آن سو، کسانی چون ولاستوس (Vlastos.1989.pp.288-289) و وندر (Wender.1973.pp.83-86) ایده‌رهایی زنان را متعلق به سقراط دانسته؛ و اشمیت (Smith.1980.p.9) به تفصیل در مورد این میراث سقراطی بحث نموده است. با این همه، تیلور (Taylor.2012.pp.77-78) و پومروی (Pomeroy.1974.pp.33-35) همداستان با کورنفورد و هداس مدعی هستند که افلاطون هیچ نوع تبعیض نهادینه شده علیه زنان را بر نمی‌تابد و متفاوت از معاصرانش، طرفدار برابری زنان و مردان است، هر چند که رگه‌های زن‌ستیزی در آرای وی دیده شود.

بنابراین، چنین به نظر می‌رسد که تأکید افلاطون بر مشارکت فعال زنان در زندگی مدنی و سیاسی و استفاده از فرصت‌های برابر نسبت به زنان را می‌توان در درجه نخست نشانه نگرش برابری خواهانه وی نسبت به زنان دانست. او بیشتر تمایل دارد در مدینه خود^۱ به زنان این فرصت را بدهد که به خاطر رفاه بیشتر مدینه و پایداری دولت از فرصت‌های برابر بهره برده و در صورت لزوم در طبقه نگهبانان و حتی حاکمان جای گیرند. اموری که تحقق آن طبیعتاً در گرو حذف نابرابری‌های شغلی، آموزشی، تربیتی و مالکیت خصوصی است (جمهوری، ۳۶۲، ۳۶۴). برای نمونه، او در کتاب پنجم جمهوری مجموعاً از دو نوع تمایز میان انسان‌ها نام می‌برد: الف) تمایز طبیعی به لحاظ «استعداد» در پرداختن به تکالیف معین؛ ب) تمایز جنسی (جمهوری، ۴۵۴). بر اساس این تقسیم‌بندی، در قسم اول می‌توان بین وظایف و تکالیف زن و مرد، تمایز قائل شد؛ چرا که تنوع توانایی‌های زن و مرد به تمایز در استعدادهای آنان برمی‌گردد. اما اگر بتوان ثابت نمود که زن و مرد از استعدادی برابر برخوردارند، در آن صورت هم باید وظایف یکسانی را بر عهده بگیرند و هم از تربیت روحی و بدنی برابر برخوردار باشند:

«زنان نیز باید از آموزش و پرورش و شکار و به طور کلی در همه شئون زندگی، تا آنجا که میسر باشد با مردان همکاری کنند. زیرا این روش هم برای جامعه سودمند است و هم به هیچ روی خلاف طبیعت زن نیست؛ بلکه زن برای آن آفریده شده است که یار و همکار مرد باشد.» (جمهوری، ۴۵۶ و ۴۶۶).

با این همه، به دلیل همین رویکردهای بعضاً دوگانه افلاطون، برخی از نویسندگان بر این باورند که افلاطون قبل از کتاب پنجم جمهوری قائل به نابرابری جنسی بوده است (Saxonhouse.1984.p.14). شاید به منظور جمع میان این دو دیدگاه به ظاهر متعارض، بهتر آن باشد که همداستان با گریمشاو بگوییم: «دیدگاه‌های شخصی افلاطون درباره زنان جدای از نظریات فلسفی وی می‌باشد و نباید بین این دو خلط نمود». به نظر وی، افلاطون افزون بر نگاه طبیعی - زیست‌شناختی متفاوت نسبت به زن و مرد، نگاه ارزش مدارانه نیز به آنها دارد. او این برداشت را که افلاطون با بیان ضعف قوای جسمانی، کم توانی در کسب فضیلت و کاستی در قوای روحی؛ اساساً سعی داشته است که بر نابرابری جنسی پافشاری نماید، حاصل غلبه دیدگاه‌های فمینیستی اخیر می‌داند، نه حاصل نظام فکری-فلسفی افلاطون یا نگاه ارزش مدارانه وی نسبت به زنان (Grimshaw.1986.pp.36-37).

۲. نظریه مجازات نزد افلاطون

در بخش نخست این نوشتار به اختصار به بررسی ایده برابری جنسی در اندیشه افلاطون پرداختیم. بخش دوم این نوشتار به موضوع «نظریه مجازات افلاطون و تأثیر ایده برابری جنسی در آن» اختصاص خواهد یافت. در ابتدا باید یادآور شد که در نظام تعلیمی - اخلاقی و غایت‌گرایانه افلاطونی، «سعادت»^۲، به نحو نامشروط، غایت همه امور است و فضیلت اخلاقی، راه را برای رسیدن به مطلوب نهایی هموار می‌سازد. از این رو، از نظر افلاطون کسانی که مانع نیل به سعادت شوند، باید در ابتدا پند و اندرز داده شده و در صورت تکرار این رفتار با مجازات روبرو شوند (جمهوری، ۳۷۸). افزون بر این، از منظر افلاطون نوع نگاه و تلقی آدمی نسبت به هستی، کیهان و انسان، عمیقاً با مقوله مجازات ربط و پیوند دارد. او به پیروی از سقراط، انسان را مهم‌ترین موجود هستی قلمداد نموده و در تحقیق پیرامون آن، به تدریج به مباحثی چون مبانی مجازات و منطق سیاست‌گذاری جزایی، اهداف و

۱. به نظر می‌رسد داستان مدینه فاضله افلاطون اساساً روگرفتی است از شهر آرمانی «آتلاتیس» مربوطه به ۹ هزار سال پیش از میلاد که نخستین بار سولون آن را از زبان یک کاهن پیر مصری نقل می‌کند. جهت مزید اطلاع، ر. ک. به: «از آرمانشهر افلاطون تا آتلاتیس سولون» (مروری بر اندیشه سیاسی افلاطون)، حسن مهرنیا و عاطفه فتح الهی، مجله پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال دوم، شماره سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۰.

غایات آن، توانمندی‌های ذاتی و اکتسابی افراد در اجتناب از معاصی و بدی‌ها؛ و نیز به موضوع هماهنگی کیهان با نفس آدمی، و تحکیم وحدت مدینه منتقل می‌شود. از این رو، «نظریه مجازات» یکی از مهم‌ترین مباحثی است که در نظام فلسفی افلاطون به طور عام؛ و در فلسفه سیاسی وی به طور خاص؛ و در برپایی مدینه نوین، به نحو اخص مورد توجه قرار گرفته است. در واقع این نظام اخلاقی سعادت‌گرای افلاطونی است که ضرورت تبعیت از قانون مجازات را توجیه می‌کند و طبیعی است که وی همچون سوفسطائیان نمی‌تواند قواعد هنجارین را در گزاره «انسان معیار همه چیز است» خلاصه نموده و جامعه را با تعارض فهم‌ها رها سازد. از سوی دیگر، وی به رغم طرح نظریه فیلسوف‌شاه، با مرجعیت فرمانروای غیر حکیم که به صورت فعال مایشاء به انشاء قانون می‌پردازد نیز مخالف است. از نظر وی، دیدار ایده خیر، شایستگی فرمانروایی و فیصله دادن به منازعات را به حاکمان می‌بخشد. از این رو، پذیرش چنین مرجع واحد و بی‌بدیل مستقل، بهترین توجیه برای نظریه مجازات است. افزون بر این، از منظر افلاطون، ضرورت پایبندی افراد به قانون و ملزم کردن مجرمان به گوش سپردن به اندرز یا تحمل مجازات ناشی از سرپیچی از قانون (دفاعیه، ۲۶)، همچون ضرورت و الزامی است که فرزندان در مقابل والدین خویش دارند. همچنین این امر به مثابه الزام ضمنی ناشی از توافقی است که اگرچه نانوخته است، اما در میان اهل مدینه لازم الاجرا است. به بیان دیگر، از آنجا که هر فردی تعالیم، آموزش، رفاه و مزایای زندگی‌اش را مدیون مدینه است، از این رو نمی‌تواند از قوانین آن دولت‌شهر تجاوز نماید؛ چرا که به موجب تعدی و گذر از حدود، مجرم شناخته شده و باید پذیرای مجازات باشد (Weiss, 1998.p. 99).

حال که فلسفه مجازات از دیدگاه افلاطون به اجمال مورد بحث قرار گرفت، به منظور ورود به موضوع محوری این پژوهش، در ادامه بحث به بررسی این نکته خواهیم پرداخت که موضوع و متعلق مجازات از نظر افلاطون جسم است یا روح.

۲.۱. مجازات نفس یا بدن

افلاطون در «استعاره تعمیر کفش»^۱ می‌گوید: «ما به هنگام پرداختن به کفش در واقع در صدد پرداختن به پا هستیم. چرا که آدمی به کار برنده تن است» (الکیبیادس، ۱۲۸ و ۱۳۰). چنانچه بخواهیم از استعاره فوق در تبیین این مساله مدد جوئیم، باید گفت که اگرچه در تحمل رنج و مجازات، اساساً این «تن» آدمی است که به رنج و تعب می‌افتد، اما این مجازات نهایتاً لذت روح را در پی دارد. زیرا تحمل درد و رنج موجب رهایی روح از ظلم و بازگرداندن اعتدال از دست رفته آن، به ویژه اعتدال و تناسب بین بدن و روح می‌گردد. به بیان دیگر، با تحمل مجازات، از یک سو نفس از قوای حیوانی و دانی پیراسته می‌گردد؛ و از سوی دیگر، امکان افزایش توان قوه عالی نفس فراهم می‌شود (تیمایوس، ۸۷). وی همچنین در توجیه کارآمدی و نیکویی مجازات به دسته‌بندی امور خوب پرداخته و میان سه دسته امور نیک تمایز قائل می‌شود: دسته نخست «خوب فی نفسه» هستند (که برای خودشان خوبند نه به جهت فوایدشان)؛ دسته دوم «خوبی‌های فی نفسه و لغيره» اند (مثل بینایی، خردمندی و تندرستی که فایده‌مند نیز هستند)؛ و اما دسته سوم نیکویی‌ها، «خوب لغيره» است که اگرچه با درد همراه‌اند، ولی منشأ فواید زیادی هستند (مانند ورزش کردن یا استفاده از دارو در حالت بیماری). از این میان، افلاطون «مجازات» را جزء دسته سوم خوبی‌ها به شمار می‌آورد. زیرا به نظر وی، هر چند ممکن است چشیدن زهر عدالت برای مجرمان تلخ باشد، اما برای درمان فرد لازم است. چرا که «عدالت برای شریف‌ترین جزء وجود آدمی، یعنی روح، بهترین چیزهاست» (جمهوری، ۳۵۷ و ۶۱۲).

او همچنین با بیان استعاره‌هایی از قبیل استعاره کولاسیس^۲، خُم سوراخ دار^۳، غربال پاره^۴ (گرگیاس، ۴۹۳) و نیز تعمیر کفش

۱. در تشبیه قوانین به والدین، مفروض این است که در هیچ صورتی نمی‌توان از فرامین والدین تخطی کرد و در صورت تخطی، فرد خاطی در معرض هرگونه مجازات قرار می‌گیرد و باید بدون اکراره به مجازات تن دهد (Kraut, 1984:p. 49).

۲. استعاره فوق در کتاب جمهوری اساساً در اشاره به نوعی فلسفه سیاسی ایده‌آل گرایانه (Idealism) به کار می‌رود.

۳. استعاره کولاسیس در کتاب جمهوری در واقع همان تمثیل معروف غار است که در آن به بیان این مفهوم پرداخته می‌شود که انسان باید از دنیای تصاویر و اشباح، سایه‌ها و خیالات به دنیای واقعیت‌های بیرون از غار گام بردارد. افلاطون فراگرد این تحول را "پاکی روح" از آلودگی پیشین آن می‌نامد.

۴. استعاره خُم سوراخ دار یا استعاره کوزه شکسته، یکی دیگر از استعاره‌های مشهور در کتاب "جمهوری" است که در بررسی مفهوم ترکیب و جمع‌آوری اجزای مختلف به کار رفته است. به موجب این استعاره، برای دستیابی به کمال و آرامش، باید اجزای مختلف روح و نفس انسان جمع‌آوری و ترکیب شوند. به این ترتیب، با ترکیب این اجزا به هم، می‌توان به کمال روح دست یافت. این تحول را افلاطون "اصلاح روح" می‌نامد و معتقد است که با دستیابی به آن، انسان می‌تواند به سعادت و خوشبختی دست یابد.

۵. استعاره غربال پاره یکی از استعاره‌های مشهور افلاطون در کتاب "فایدون" است که به بررسی مفهوم دوستی و دوست داشتن می‌پردازد. از نظر افلاطون دوستی

(الکیبیادس، ۱۲۸)، درصد تبیین متعلق مجازات است. مجازات از نظر او راهی برای درمان بیماری لگام گسیختگی نفس، و پیشگیری از بیماری واگیردار بی عدالتی است و لذا مداوای فرد بیمار مساوی است با مداوای نفس و بدن (خارمیدس، ۱۵۶-۱۵۵). امری که در استعاره پزشکی مجازات نیز مورد تأکید قرار گرفته است. درست همان طور که یک کشاورز خردمند نخست به نهال‌های نارس باغ می‌پردازد و سپس به سراغ درختان دیگر می‌رود (اوئوفرون، ۳۰۲). بنابراین، نکته حائز اهمیت در تمامی این محاورات، رابطه مجازات با نفس انسانی است؛ نکته‌ای که خوانش‌های مختلفی از آن به عمل آمده است.

برای نمونه، *ساندرز* مدعی است که نظریه مجازات افلاطون اساساً استعاره‌ای پزشکی است و مجازات از نظر افلاطون «درمان بیماری نفس مجرم» می‌باشد؛ تفسیری که در سرتاسر کتاب *نهم قوانین* به چشم می‌خورد (Saunders. 1973. P.235). در این کتاب، افلاطون از مجرمی نام می‌برد که بیماری نفس برخی از آنان درمان پذیر و عده‌ای نیز درمان ناپذیر است (قوانین، ۶۸۲). با این وصف، مجازات را می‌توان داروی تلخی دانست که به منظور تأمین مصلحت مجرمان ناگزیر باید تجویز گردد. چنان که دندانپزشک به خاطر مصلحت بیمار دندان‌ش را بیرون می‌کشد. بر اساس این رویکرد، مجازات باید درصد اصلاح روح بیمارانی باشد که گرفتار مرض بی‌عدالتی هستند (گرگیاس، ۴۸۹-۴۸۳).^۱

۲.۲. مجازات هدفمند

به نظر افلاطون، افزون بر اینکه مجازات بیشتر ناظر به روح آدمی است تا تن وی؛ دو مین ویژگی مجازات «هدفمند بودن» آن است. با این توضیح که هدف اصلی مجازات مجرمان عبارت است از ایجاد اشتیاق به منظور رسیدن به هماهنگی در نفس و مدینه. از این رو، یاری گرفتن از همه شیوه‌ها و روش‌هایی که در تحقق اهداف مجازات موثر باشند، مانند ورزش، نمایش، شعر و موسیقی لازم است. در این زمینه سقراط به گلاوکن متذکر می‌شود که پرورش روح به یاری شعر و موسیقی مهم‌ترین جزء تربیت می‌باشد، چرا که «وزن و آهنگ» آسان‌تر و سریع‌تر به اعماق روح آدمی نفوذ می‌کند (جمهوری، ۴۰۲). از این رو او توصیه می‌کند که برای پیشگیری از وقوع جرم و حصول نتیجه بهتر در امر مجازات و درمان فرد مجرم، بهتر است از هنرهایی چون ورزش، پزشکی، و موسیقی کمک گرفته شود (جمهوری، ۴۰۸-۴۰۶).

ایده نهایی افلاطون در بحث مجازات، رهایی نفس از جانور وحشی درون و آشکار شدن گوهر انسانیت وی با پذیرش مجازات است (جمهوری، ۵۹۱). ایده‌ای که با بنیان‌گذاری مدینه راستین و با به خدمت گرفتن بهینه عموم شهروندان و ارتقای حداکثری ثبات در مدینه و گذر از جامعه خوکان به جامعه توانگران (جمهوری، ۲۷۴-۲۷۲) میسر می‌باشد. همچنین، بنابر اصولی که سقراط با *آدیمانتوس*^۲ در پایه‌گذاری مدینه در میان می‌گذارد، وضع این اصول و محافظت و پایبندی به آنها و تعلیم حداکثری آنها در میان شهروندان ضروری است و تخطی از آنها را او مطلقاً روا نمی‌داند. به همین دلیل او متخلفانی را که ناقض اصول مدینه‌اند و به ایجاد بی‌نظمی مبادرت می‌ورزند، مستحق شدیدترین مجازات^۳ می‌داند (جمهوری، ۳۹۸-۳۷۹). همچنین افلاطون لازمه تحقق آرمانشهر و دوام آن را در برقراری سیاست راستین می‌داند، چرا که هنر سیاست در نظر سقراط یگانه هنری است که راه به کار بردن دیگر هنرها را می‌داند و به گفته *آیسخولوس*^۴ زمام جامعه را در دست دارد و آدمیان را دانا و صاحب فضیلت می‌گرداند

واقعی باید بر اساس ویژگی‌های خاصی همچون دانش، زیبایی، عدالت و صداقت شکل گیرد. او این تحول را «تقرب به اصالت» می‌نامد و معتقد است که با دستیابی به آن، انسان می‌تواند به سعادت و خوشبختی دست یابد.

۱. در نقطه مقابل این رویکرد/منظر قرار دارد که نگاه ساندرز را مبنی بر غیر قابل سرایت بودن بیماری، مورد چون و چرا قرار داده و بیماری مجرم را نوعی «بیماری مسری» در نظر می‌گیرد (Adams. 2018. p.7).

۲. در «جمهوری» افلاطون، شخصیتی وجود دارد به نام آدیمانتوس (Adeimantus)، فرزند گلاوکن و برادر پلاتون که در بحث‌های فلسفی به عنوان یکی از همپرسه‌های سقراط حضور دارد. البته باید توجه داشت که آدیمانتوس با آدیمانتوس (دوست، یا به روایتی شاگرد سقراط) متفاوت است و اینها دو شخصیت جداگانه هستند.

۳. مجازاتی مانند اعدام و نفی بلد را از آن جهت روا می‌داند که این دسته از افراد «ظلم» را به حد کمال رسانده‌اند و به همین جهت از انجام هر کاری ناتوانند (جمهوری، ۳۵۲).

۴. آیسخیلوس (Aeschylus)، نام یکی از بزرگترین نمایشنامه‌نویسان یونان باستان در حدود ۵۲۵ پیش از میلاد است. وی را «بازمانده ماراتن» می‌شناسند و بیش از هفتاد نمایشنامه دارد که تنها هفت مورد آن به طور کامل باقی مانده است. از جمله آثار او می‌توان به «پرستشگاهیان»، «اویدیپوس رکن» و «اژدهای خون‌آشام» اشاره کرد.

(اوئودوموس، ۲۹۱). از این رو، در نگاه افلاطون زنان نیز باید همانند مردان به این هنر آراسته گردند تا سودمندی مدینه دوچندان گردد. بنابراین، غایت مجازات، رساندن مدینه به خیر اعلا است (کریتون، ۵۰). از این روی مجازات باید در راستای بهبود فضیلت سیاسی و به عبارت دیگر «بهترین ها برای مدینه»^۱ باشد.

افلاطون مدعی است که با قول به دانش‌های خاص مردان و دانش‌های خاص زنان نمی‌توان به حفظ و ماندگاری جامعه امیدوار بود، چرا که این تمایز نوعی ناسازگاری و ناهماهنگی را می‌رساند (آلکبیادس اول، ۱۲۷). بنابراین، از آنجا که تمایز نهادن میان زن و مرد در اموری مانند تعلیم و تربیت، قابلیت‌ها، وظایف و موقعیت‌های اجتماعی و همچنین رویه‌های مجازات متفاوت، سبب ایجاد شکاف و آشفتگی در مدینه می‌شود، باید با جدیت تمام از آن پرهیز کرد و متخلفان و برهم‌زنندگان یکپارچگی و ثبات مدینه را به مجازات رساند (گرگیاس، ۴۷۲). از این رو می‌توان مدعی شد که وی تمایز در تمامی سطوح از روابط انسانی را چنانچه به یکپارچگی مدینه آسیب برساند، بر نمی‌تابد و به همین منظور اموری چون الغای مالکیت خصوصی، به اشتراک گذاری زنان و فرزندان، منع فرزندپروری توسط والدین، و همچنین ممنوعیت آموزش و تعلیم و تربیت متفاوت برای زنان و مردان را مورد توجه قرار داده است (Annas.1976.p.320).

۳.۲. مجازات عدالت پایه

افلاطون با مقایسه کسانی که به دلیل نقص طبیعی قادر به کسب فضایل اخلاقی نیستند، با افراد تندرستی که به رغم سلامت جسمی و عقلی در پی کسب فضایل نیستند؛ درصد تبیین این مسأله است که به همان میزان که دسته نخست به دلیل ضعف جسمانی یا عقلی مادرزادی قابل سرزنش نیستند و کسی از آنها بیزار نمی‌شود، متقابلاً به همان نسبت مردم از کسانی که توانایی کسب فضایل را دارند، اما در عین حال در انجام این کار کوتاهی می‌کنند، بیزار جسته و به سرزنش و کیفر آنها می‌پردازند (پروتاگوراس، ۳۲۴-۳۲۳). چرا که، شناسایی فضیلت انسانی که مقدمه معرفت به همه امور است، بر همگان لازم بوده و در غیر این صورت باید مجازات شوند (پروتاگوراس، ۳۲۵). از این رو، افلاطون مجازات را زمانی معنادار و تأثیرگذار می‌داند که به مراتب شدت و ضعف استعدادهای طبیعی افراد در امر آموختن فضیلت توجه نماید؛ هر چند که در این زمینه زنان به طور طبیعی نسبت به مردان از قابلیت و توانایی کمتری برخوردار باشند.

به نظر وی، عدالت در مجازات را می‌توان در دو سطح «عدالت در نفس افراد» و «عدالت در مدینه» مورد ملاحظه قرار داد. افلاطون این تفکیک را در قالب تمثیل حروف آورده است؛ به این معنا که اگر بتوان عدالت را در محیط بزرگتر یعنی جامعه نهادینه کرد، پی بردن به ماهیت آن در سطح انسان‌ها ساده‌تر است (جمهوری، ۴۳۴). بنابراین، لازم است متناسب با طبیعت هر فرد، کاری به وی سپرده شود؛ چرا که: «در جامعه هر کس باید تنها به یک کار مشغول باشد؛ کاری که با طبیعت و استعدادش سازگار است»؛ و هر یک از افراد جامعه «شخصی یگانه به معنی راستین» باشد و به حرفه‌ای واحد بپردازد و از دخالت در حرفه‌های دیگر بپرهیزد (جمهوری، ۴۳۳ و ۵۸۷). چرا که ورود افراد به وظایف یکدیگر باعث بی‌نظمی و مایه فساد جامعه می‌گردد.^۲ و این همه‌توان بودن و همه‌کارگی نه تنها مایه تباهی است، بلکه ظلم و جنایتی بزرگ به شمار می‌آید.

بر این اساس، عدالت اقتضا می‌کند که مراتب مجازات بر اساس توانمندی طبیعی افراد و موقعیت طبقه و حرفه‌ای باشد که هماهنگ با طبیعت آنان است. زدودن بی‌عدالتی در جامعه و آراستن نفس به هماهنگی در اجزای آن؛ خواه با ترک انجام وظیفه باشد یا مداخله در امور دیگران، می‌تواند به پرداخت غرامت^۳ و جریمه متناسب با میزان آسیب وارد شده بر قربانی جرم، منجر گردیده (جمهوری، ۴۴۴؛ قوانین، ۹۳۴-۹۳۳) و یا با درمان مبتنی بر شفقت، نه انتقام جویی دد منشانه همراه باشد (گرگیاس، ۵۳۵).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

چنانکه در مباحث گذشته بیان شد، نگرش افلاطون به موضوع برابری جنسی، اساساً با رویکرد منفی زمانه‌اش نسبت به زنان

1. ariston polei

۲. کاسمن برخلاف ادعای بیشتر شارحان افلاطون که تأکید بر اصل وحدت و هماهنگی بین اجزا و طبقات دارند، علاوه بر امور یادشده، باصل تمایز در عملکردها بر اساس شایستگی‌های طبیعی تأکید می‌کند (Kosman, 2007, pp. 123-126).

3. ektisis

سازگاری چندانی ندارد. نگاهی که اساساً با باور به فرومایگی زنان به لحاظ قوای جسمی و روحی، در پی محدود نمودن آنان در دستیابی به جایگاهی شایسته بوده و به موجب آن سبب بروز نابرابری در بهره مندی از حقوق و مزایای مدنی و سیاسی از جمله تفاوت در مجازات زنان می‌گردید. از این رو مشاهده می‌کنیم که او به رغم حاکمیت این نوع نگاه در یونان باستان؛ بر اساس ایدئال ثبات، وحدت و امنیت در رسیدن به غایت مدینه نوین، برای نخستین بار در زمانه خود ایده برابری جنسی را مورد توجه قرار داده است. این کار اگرچه در درجه نخست به منظور تأمین خیر اعلای مدینه و حفظ یکپارچگی آن می‌باشد؛ گامی رو به جلو در حفظ جایگاه زنان در پرتو ایده برابری جنسی در نظریه مجازات است.

با این حال در بررسی و تحلیل موضوع فوق در مجموعه محاورات افلاطونی به چند نکته اساسی باید توجه نمود: نخست اینکه افلاطون در این محاورات، به ویژه در جمهوری و قوانین، تلاش می‌کند تغییرات و اصلاحاتی متناسب با این مسأله را مطرح کند و از جمله مهم‌ترین این تغییرات، توجه وی به توانمندی‌های زنان در اداره امور جامعه در سطح پاسداران و فرمانروایان است. نکته شایان توجه دیگر در این محاورات این است که اگرچه افلاطون می‌کوشد تا جایگاه و نقش زنان در جامعه آن‌را تعالی بخشد؛ با این همه مسأله میزان مجازات زنان و مردان در این محاورات به یکسان طرح نشده و بعضاً ناظر به تقدم طبیعی و رتبی مردان بر زنان است. از این رو اگر در مفاد برخی از محاورات افلاطونی نوعی نابرابری مثبت در مورد زنان مشاهده می‌شود، ناشی از باور وی به ضعف قوای جسمانی و روحی-عاطفی زنان است و ظاهراً افلاطون این اصل کلی را پذیرفته است که «زنان در این زمینه‌ها ناتوان‌تر از مردان هستند». نکته سوم این است که ایده برابری جنسی، که در مجموعه آثار افلاطون با درجات مختلفی از دلایل سست و استوار، ایجابی و سلبی، و بعضاً له و علیه مطرح شده است، نهایتاً در کتاب جمهوری همه جدالها و منازعات را در دفاع از ایده «برابری جنسی» زنان و مردان به پایان می‌برد.

از این رو، ایده‌های محوری افلاطون در زمینه نظریه برابری جنسی ذیل نظریه مجازات به قرار زیر است:

الف) از میان مراحل سه‌گانه حیات نفس، ایده مجازات مربوط به حیات نفس در هنگام زندانی شدن آن در قالب بدن و حیات مادی آن است.

ب) به نظر وی، میزان بهره‌مندی زنان از قوه نفسانی برابر با مردان است و در این زمینه تفاوتی میان آنها وجود ندارد. از همین روی افلاطون در نظریه مجازات، میزان مجازات زن و مرد را از آن رو که ناظر به مجازات و تربیت نفس است نه بدن وی، یکسان در نظر گرفته است.

ج) افلاطون در رساله جمهوری و قوانین بر نقش طبیعی و استعدادهای زنان در اداره امور جامعه تأکید ورزیده و تلاش می‌کند از این ظرفیت عظیم انسانی در بساختن مدینه فاضله بهره وافی و کافی ببرد. به بیان دیگر، او ارتقاء جایگاه سیاسی اجتماعی و حتی موقعیت اقتصادی مدینه را در گرو جلوگیری از هدررفت این سرمایه‌های انسانی-اجتماعی خاموش و مشارکت و حضور فعال زنان در تدبیر امور مدینه می‌داند.

د) افلاطون در مجموعه محاورات خود تلاش می‌کند هرگونه تبعیض نهادینه شده علیه زنان را از بین ببرد. این تلاش، اگرچه چنانکه برخی از شارحان توجه داده‌اند می‌تواند مؤیدی بر ارزش و اهمیت فی‌نفسه آرمانشهر افلاطونی و کارکرد اقتصادی زنان برای مدینه باشد؛ اما منافاتی با باور افلاطونی به جایگاه اجتماعی فی‌نفسه زنان و ظرفیت فکری و فرهنگی آنان در اداره امور جامعه و تربیت نسل‌های آینده ندارد.

بنابراین، بر اساس آنچه در مباحث گذشته عنوان شد، می‌توان ذیل نظریه نفس‌شناسی افلاطون و ایده برابری جنسی زن و مرد در سطوح مختلف جامعه فارغ از سویه‌های جنسیتی (بوئژه در نظام جزایی و نظریه مجازات)، نگاه ارزش مدارانه افلاطون به زن را - به رغم جور و جفای زمانه وی در حق زنان - مشاهده نمود. افزون بر اینکه پذیرش ایده یاد شده، یکی از مهم‌ترین ارکان تحقق دولت‌شهر راستین و از اقتضات غایت‌مندی مدینه و دستیابی به ثبات، امنیت و وحدت می‌باشد.

منابع

- افلاطون، دوره کامل آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
- Adams, Matthew. 2018, "Plato's Theory of Punishment and Penal Code in the Laws." *Australasian Journal of Philosophy* 97.1, pp. 1-14.
- Annas, Julia. 1976, "Plato's Republic and feminism." *Philosophy* 51.197, pp. 307-321.
- Barker, Ernest. 2012, *The political thought of Plato and Aristotle* Courier Corporation.
- Blundell, Sue, and Susan Blundell. 1995, *Women in ancient Greece*. Harvard University Press.
- Buchan, M. 1999, *Women in Plato's Political Theory*, London: Macmillan Press.
- Grimshaw, Jean. 1986, "Feminist philosophers: Women's perspectives on philosophical traditions."
- Hasan, Abla. 2012, "Plato's antifeminism: a new dualistic approach." *E-logos* 2012.1, pp. 1-14.
- Kosman, Aryeh L., 2007, "Justice and virtue: The Republic's inquiry into proper difference.", Cambridge University Press.
- Kraut, Richard. 1984, *Socrates and the State*. Princeton University Press,
- Liddell Henry George, Robert Scott. 1968, *A Greek-English Lexicon* Clarendon
- Plato (1380). *Collection works*, translation by Mohammad Hasan Lotfi, third Edition, Tehran, Kharazmi publication. (in Persian)
- Pomeroy, Sarah B. 1974, "Feminism in Book V of Plato's Republic." *Apeiron* 8.1, pp. 33-35.
- Saxonhouse, Arlene W. "I. 1984, *Eros and the Female in Greek Political Thought: An Interpretation of Plato's Symposium*." *Political Theory* 12.1, pp. 5-27.
- Scott, Gary Alan, and William A. Welton. 2008, *Erotic wisdom: philosophy and intermediacy in Plato's Symposium*. SUNY Press.
- Smith, Nicholas. 1980, "The Logic of Plato's Feminism." *Journal of Social Philosophy* 11.3.
- Taylor, C. C. W. 2012, "The role of women in Plato's Republic." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*.
- Vlastos, Gregory. 1989, *Was Plato a feminist?* *Times Literary Supplement*, London, TLS, No.4,485, March 17, pp.276, 288-89.
- Weiss, Roslyn. 1998, *Socrates Dissatisfied: An analysis of Plato's Crito*, New York: Oxford University Press.