

سوزان مولیر آکین

ترجمه و تالیف: ن. نوری زاده



9 879 647 67596 1



نوری زاده

از دیدگاه فلسفه
سیاسی غرب



تصدیق و نشر

WOMEN IN WESTERN POLITICAL THOUGHT

SUSAN MOLLER OKIN

Translated by: N. NOURIZADEH

از دیرباز در فلسفه و فرهنگ سیاسی، گرایش فراگیر در
چشمپوشی از حقوق زنان وجود داشته است. به رغم
این غفلت عمومی، چندتن از مهم‌ترین فیلسوفان سیاسی
منعاریف، به مسئله زن توجه کرده‌اند که از جمله آنها
می‌توان از افلاطون، ارسطو، ژان ژاک روسو و جان
استوارت میل نام برد.

از دیدگاه این فیلسوفان، خانواده نهادی ضروری است و
زن به خاطر زنانگی (جنسیت)، باروری، و پرورش کودک،
نقش طبیعی را در این نهاد ایفا می‌کند. این امر
فیلسوفان را مجاب می‌کند تا به قوانین اخلاقی و
مفاهیم حقوقی که تنها مختص زنان است و اختلاف
فاحشی با مردان دارد، دست یابند. فرضیه ضرورت
خانواده، فیلسوفان را به موضوع اختلافات بیولوژیکی بین
زن و مرد هدایت می‌کند و از این منظر تفاوت
سنتی، نهادی و قانونی بین زن و مرد شکل می‌گیرد
که اوج آن در شکل برتری طلبانه پدرسالاری نمودار
گردیده است.

شابک: ۹۶۴-۷۶۷۵-۹۷-۶

ISBN 964-7675-97-6



قصیده سرا
Ghasidehsara



انتشارات روشنگران و مطالعات زنان
Roshangaran
& Women Studies Publishing



9 789647 675978

زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب

زن از دیدگاه فلسفهٔ سیاسی غرب

سوزان مولر آکین

ترجمه و تألیف:
ن. نوری زاده



انتشارات روشنگران و مطالعات زنان
Roshangaran
& Women Studies Publishing



قصیده سرا

فرهنگ و فلسفه

۹

زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب
سوزان مولر آکین
ترجمه و تألیف: ن. نوری‌زاده

ویراستار: نوشین شاهنده
طرح جلد: پارسوا باشی
نظارت فنی: نقی سیف
چاپ اول: ۱۳۸۳
چاپ: سحاب
تعداد: ۲۰۰۰ نسخه
حق چاپ محفوظ است.
۲۵۰۰ تومان



انتشارات روشنگران و مطالعات زنان
Roshangar
& Women Studies Publishing



قصیده‌سرا

صندوق پستی: ۵۸۱۷ - ۱۵۸۷۵
تلفاکس: ۸۷۲۳۹۳۶
۸۷۱۶۳۹۱

صندوق پستی ۶۳۵۴ - ۱۵۸۷۵
تلفن: ۷۵۳۲۴۲۵-۷۵۳۰۳۵۳
ghasidehsara@hotmail.com

Okin, Susan Moller

آکین، سوزان مولر

زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب / سوزان مولر آکین؛ ترجمه و تألیف
[صحیح؛ مترجم] ن. نوری‌زاده. تهران: قصیده‌سرا و انتشارات روشنگران و
مطالعات زنان، ۱۳۸۳.

۳۲۸ ص. عکس. (فرهنگ و فلسفه؛ ۹)

ISBN 964-7675-97-6: ریال ۲۵۰۰۰

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

عنوان اصلی: Women in Western Political Thought.

۱. افلاطون، ۴۲۷-۳۴۷ ق.م. Plato - علوم سیاسی. ۲. روسو، ژان‌ژاک،
۱۷۱۲-۱۷۷۸ م. Rousseau, Jean-Jacques - علوم سیاسی.
۳. میل، جان استوارت، ۱۸۰۶-۱۸۷۳ م. Mill, John Stuart - علوم
سیاسی. ۴. زنان. ۵. نقش جنسیت. ۶. فمینیسم. الف. نوری‌زاده، ن، ۱۳۴۰ م،
مترجم: ب. عنوان.

۳۰۵/۴۲

۱۲۰۶/۱۷۷۹

۱۳۸۳

۸۲-۱۱۵۶۵

کتابخانه ملی ایران

به قدسیه بنی اسدی دولابی
تقدیم می شود

فهرست مطالب

مقدمه نویسنده.....	۹
پی نوشتها.....	۱۶
فصل اول: افلاطون و سنت یونانی نفرت از زن.....	۱۷
پی نوشتها.....	۳۶
فصل دوم: بررسی موضوع زن از دیدگاه افلاطون (۱).....	۳۹
ملکه‌های فیلسوف و همسران خصوصی.....	۳۹
پی نوشتها.....	۷۱
فصل سوم: بررسی موضوع زن از دیدگاه افلاطون (۲).....	۷۵
طبیعت زن و ساختار اجتماعی او.....	۷۵
افسانه فلزات.....	۸۳
محیط‌گرایی و تساوی تعلیم و تربیت.....	۸۶
پی نوشتها.....	۱۰۳
فصل چهارم: بررسی دیدگاه ارسطو.....	۱۰۷
جایگاه و طبیعت زن در جهان وظیفه باور.....	۱۰۷
پی نوشتها.....	۱۳۷
فصل پنجم: ژان ژاک روسو و آیین پدرسالاری مدرن.....	۱۴۱
پی نوشتها.....	۱۵۰
فصل ششم: ژان ژاک روسو و «نقش طبیعی» زن.....	۱۵۱
روشهای کاربردی روسو.....	۱۵۳
منشاء وضعیت طبیعی.....	۱۵۵
انسان طبیعی.....	۱۵۹

۱۶۲	استحکام خانواده.....
۱۶۵	تمایلات جنسی.....
۱۷۰	جایگاه طبیعی زن.....
۱۷۴	تأثیر محیط بر انسان.....
۱۷۶	آموزش و پرورش مرد و زن.....
۱۸۳	توانایی زنان.....
۱۸۹	وظیفه زنان.....
۱۹۱	افکار عمومی و وجدان.....
۱۹۱	جایگاه مناسب زن در اجتماع.....
۱۹۲	جداسازی زن از مرد.....
۱۹۴	پی‌نوشتها.....

فصل هفتم: آزادی و برابری برای مردان..... ۱۹۹

۲۳۴	پی‌نوشتها.....
-----	----------------

فصل هشتم: سرنوشت قهرمانان زن ژاک روسو..... ۲۳۷

۲۴۱	سرنوشت سوفی.....
۲۴۵	سرنوشت ژولی.....
۲۷۴	پی‌نوشتها.....

فصل نهم: جان استوارت میل فمینیست آزادخواه..... ۲۷۷

۲۷۸	تامس هابز.....
۲۸۱	جان لاک.....
۲۸۳	جیمز میل.....
۲۸۴	جان استوارت میل.....
۲۹۶	آزادی، اختیار و عدالت.....
۳۰۰	عدالت.....
۳۲۰	پی‌نوشتها.....

مقدمه نویسنده

با پژوهش‌های اخیر درباره «تبیین موضوع زن و ویژگی‌های زنانه» در زمینه‌های تاریخ، حقوق، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و نقد ادبی، جنبش زنان گام‌های مؤثری را در جهت رهایی زن از قید و بند دیدگاه‌های سنتی و کلیشه‌ای برداشته است. اما تاکنون کسی درباره رفتارشناسی زنان از دید فلسفه سیاسی قدیم که از جانب فیلسوفان ارائه شده، تحقیقی اساسی و اصولی به عمل نیاورده است. از این رو، در این نوشتار سعی کرده‌ایم تا حدودی این نارسایی و کمبود را جبران کنیم.

پیش از هر چیز باید دانست که بررسی و پژوهش درباره نظریه‌های سیاسی کهن، فقط بررسی و نقدی علمی و آکادمیک نیست، بلکه بیان فرضیه‌ها و نظرات فلسفی-سیاسی می‌تواند در شکل‌گیری اندیشه مردم و روش مبارزاتی آنان، تأثیر به‌سزایی داشته باشد.

در عصر حاضر در بیشتر کشورها، به‌ویژه در کشورهای غربی، زنان به‌طور واقعی و رسمی به عنوان یک شهروند محسوب می‌شوند. آنان در آغاز وابسته به فضای محدود خانه بودند، اما اینک به‌عنوان شهروندان به‌شمار می‌آیند که در قلمرو سیاست و حکومت صاحب رأی و عقیده‌اند. اما با وجود اینکه حقوق سیاسی زنان نسبت به گذشته و آغاز جنبش

زنان فزونی یافته است، باز هم زنان در قلمرو و حوزه‌های اقتصادی و اجتماعی در شرایطی نابرابر با مردان به سر می‌برند. با توجه به اینکه زنان به‌طور کامل از حقوق شهروندی برخوردارند، این واقعیت را نمی‌توان نادیده گرفت که هنوز آنان شهروندان درجه دوم محسوب می‌شوند. این امر بدان دلیل است که هنوز ویژگیهای فراگیری دانش و استقلال اقتصادی و وضعیت شغلی زنان با ملاکها و معیارهای سنتی ارزشیابی می‌شود. بدیهی است این امر باعث می‌شود تا فاصله‌ها و نابرابریهای میان زنان و مردان همچنان باقی بماند. برای مثال، زنان در دستیابی به مقامهای سیاسی، به‌ویژه در مراتب بالای آن که در دست گرفتن قدرت سیاسی است، به مراتب از مردان عقب‌تر هستند. زنان در دهه گذشته، نسبت به وضعیت شهروندی درجه دومی خود و نیز در جهت برابری با مردان تلاشهای شگرفی انجام داده‌اند. آنان خواهان اعتلای حقوق شهروندی بیشتر و در سطحی برابر با مردان، از جمله عضویت در سطوح بالای مقامهای اجتماعی هستند. این تلاشها باعث شده است تا دست‌کم خواسته آنان به رسمیت شناخته شود، اما دستیابی به حقوق رسمی شهروندی به معنای برابری با مردان نخواهد بود.

پرسشهای بسیاری درباره نقش زنان در فلسفه سیاسی وجود دارد که شایسته است برای پاسخگویی بدانها به آثار فرهیختگان و اندیشمندان این رشته رجوع کنیم. اولین پرسش این است که آیا موضوعی به نام زن در فلسفه سیاسی کلاسیک (متعارف) جایی داشته است و اگر چنین نیست چرا؟ پاسخ به این پرسش ما را قادر می‌سازد تا به شناخت و درک فرضیه‌های نابرابری جنس زن و مرد نائل شویم که از سوی فیلسوفان مطرح شده است؛ فرضیه‌هایی که میراث فلسفی غرب محسوب می‌شوند. با توجه به بحثهای فلسفی و نظریه‌های سیاسی که درباره جایگاه مناسب زنان در امور اجتماعی و سیاسی صورت گرفته است، دومین پرسش این است که آیا این امور به زنان کمک خواهد کرد تا به حقوق مدنی،

سیاسی، رسمی و اجتماعی خود دست یابند؟ پیش از پرداختن به این پرسشها، ابتدا باید به مطلبی مهم و اساسی اشاره کنیم و آن اینکه طرف صحبت همگی فیلسوفان در خطابه‌ها و نوشتارهایشان مردان بوده‌اند. به عبارت دیگر، تمام آثار مکتوب آنان برای مردان، دربارهٔ مردان و به دست مردان نگاشته شده است. هنگامی که خواننده کاربرد واژهٔ انسان (man) یا نوع بشر (mankind) را که همواره با ضمیر او (مرد) همراه است، در آثار فیلسوفانی نظیر افلاطون، ارسطو، روسو و استوارت میل مشاهده می‌کند، شاید در این اندیشه رود که گرایش کلی این فیلسوفان از کاربرد چنین واژه‌هایی «نژاد انسان» است؛ اما اگر در آثار فیلسوفان نامبرده کمی کنکاش و تعمق کنیم، به آسانی در خواهیم یافت که این پندار واهی و بی‌اساس است. برای مثال، ژان ژاک روسو در ابتدای کتاب خود بحث دربارهٔ منشأ نابرابریها^۱ به خوانندگانش می‌گوید که «من سخن می‌گویم چون انسان هستم». (۱) منظور وی از کلمهٔ انسان، جنس مذکر و مرد است؛ چرا که او در ادامهٔ گفتار خود که موضوع تحقیق او بوده است، اشاره به نابرابری بین «مردها» می‌کند. در اینجا باید اذعان داشت که جای خوشوقتی است که کاربرد چنین واژه‌هایی، چه در گذشته و چه در حال، از دید نافذ زنان و نگرش فمینیستی آنان دور نبوده است. زیرا آنان به خوبی مراقب کاربرد چنین کلمات مبهم و دوپهلویی بوده‌اند، زیرا آنان به خوبی دریافته‌اند که این کلمات در کاربرد زبان‌شناختی‌شان از فرهنگهای پدرسالار سرچشمه گرفته‌اند. (۲)

فیلسوفان در مواردی که می‌خواسته‌اند از انسانها به‌طور کلی، محترمانه و خالی از ابهام سخن گویند، یا موضوع زنان را نادیده می‌گرفتند یا در نتیجه‌گیریهای خود، زنان را مستثنی می‌کردند. برای مثال، ارسطو در بحث «بالاترین سودمندیها» برای انسان، به صفات زنان می‌پردازد و آنها را نه

تنها بنا بر سنت از بالاترین سودمندبها بی بهره می سازد، بلکه این بی بهره گی را به صورت قانونی درمی آورد که برازنده زنان است.

بنابراین، چنین نتیجه می شود که واژه هایی همچون «شخص»، «انسان» و «عقلانیت» در فلسفه متعارف و کهن، لزوماً شامل جنس زن نمی شود. واژه «ماهیت انسان» (human nature) را در آثار فیلسوفانی چون افلاطون، ارسطو، آگوستین، ماکیاولی، لاک، روسو، هگل و دیگران بسیار مشاهده می کنیم؛ اما این کلمات به تمامی به ماهیت «مردان» برمی گردد و مخاطب فقط مردان هستند. به عبارت دیگر، حقوق انسانی جنس مؤنث — که نیمی از نژاد بشر را دربر می گیرد — نادیده گرفته می شود.

از دیرباز در میان فلسفه و فرهنگ سیاسی، گرایشی فراگیر وجود داشته است — و اکنون نیز وجود دارد — و آن نپرداختن به یا چشمپوشی کردن از حقوق زنان است و تاکنون هرآنچه که وجود دارد و بیان شده است، درباره نژاد انسان در «هیأت مردان» است. به رغم غفلت عمومی در تحقیق و بررسی موضوع زن، چند تن از مهمترین فیلسوفان فلسفه سیاسی متعارف به مسئله زن توجه کرده اند. برای مثال، افلاطون، ارسطو، ژان ژاک روسو و جان استوارت میل درباره «ماهیت، نقش و جایگاه اجتماعی زن» دیدگاههای خود را بیان کرده اند. در این میان، مارکس و دیگر سوسیالیستها نیز هستند که درباره موضوع زن و جامعه حرفهای بسیاری برای گفتن دارند، و این امر خود نیازمند بررسی جداگانه ای است.

کسی که اولین بار موقعیت زنان را در جامعه به عنوان اساسی ترین معیار در پیشرفت جوامع قلمداد کرد، شارل فوریه^۱ و دید خیال آفرین او بود. فوریه بر این باور بود که هر اندازه زنان در جامعه از آزادی بیشتری برخوردار باشند، به همان اندازه آن جامعه متریقی و پیشرفته خواهد بود.

۱. Charles Feuvrier (۱۸۳۷-۱۷۷۲): نظریه پرداز و جامعه شناس فرانسوی.

به عبارت دیگر، او پویایی و پیشرفت جوامع را در میزان برخورداری زنان از آزادی ارزیابی می‌کرد، زیرا از دید او رویدادهای جامعه متأثر از دگرگونی سیاسی موقعیت زنان است و هیچ علتی برای اعتلا یا انحطاط یک جامعه وجود ندارد، مگر آنکه شرایط و موقعیت زن در جامعه دگرگون شود. همچنین فوریه علت بنیادین و اصلی تحول و ترقی هر جامعه‌ای را در وسعت امتیازهایی می‌دانست که زنان آن جامعه دارا هستند. نواندیشی و ابتکار شارل فوریه از جانب نهضت زنان و سوسیالیستهایی چون فلورا تریستان^۱، کارل مارکس و جان استوارت میل مورد تأیید قرار گرفت. در این میان، مارکس ایده ارتباط تنگاتنگ بین تساوی زنان و تحولات اجتماعی را در دستخط ۱۸۴۴ خود بیان داشت که متأثر از آرای فوریه بود. او نوشت وابستگی بین زن و مرد یکی از طبیعی‌ترین وابستگیها و همزیستها میان انسانهاست و همین وابستگی است که عمق رفتار طبیعی انسان را نشان می‌دهد. به‌طور کلی، وابستگی و همزیستی این دو جنس، معیار انسان و عمق ماهیت انسانی است و از روزن این همزیستی است که انسانها در تمامی مراحل تکامل زندگی خود ارزیابی می‌شوند. (۳) گرچه موضوع زن در آثار کارل مارکس به‌عنوان موضوعی مهم بررسی نشده است، اما فردریک انگلس و آگوست بیل^۲ و نظریه‌پردازان منتقد در مدرسه فرانکفورت موضوع زن را از روزن نقد اجتماعی (موقعیت زن در جامعه) و خانواده سنتی بررسی کرده‌اند.

همچنان که گذشت، بهتر است تا عقاید سوسیالیستها درباره زن به‌طور جداگانه و مفصل مورد مطالعه قرار گیرد. فقط به‌طور مختصر باید گفت که سوسیالیستها درباره مسئله زن دو دستگاه فکری ارائه داده‌اند که تقریباً شباهت نزدیکی با یکدیگر دارد: نخست، آن دسته از نظریه‌پردازان

۱. Flora Tristan (۱۸۰۳-۱۸۸۴): فمینیست و جامعه‌شناس فرانسوی.

۲. August Bebel (۱۸۴۰-۱۹۱۳): نظریه‌پرداز و جامعه‌شناس آلمانی.

سوسیالیستی که تمایل ندارند یا کمتر تمایل دارند که خانواده را به عنوان بنیانی ثابت و نهادی اجتماعی قلمداد کنند. اینان بیشتر به ارتباط و وابستگی انواع گوناگون سازمانهای خانوادگی و ساختارهای اقتصادی و مالی توجه می‌کنند و گاه با دیدی انتقادی نسبت به نقش زن در خانواده برخورد می‌کنند. دوم، سوسیالیستهایی هستند که گرایش کمتری به مفاهیمی فلسفی همچون ذات^۱ و طبیعت^۲ از خود نشان می‌دهند. آنان تمایل دارند تا معیار فضیلت‌های اجتماعی مانند «انسانیت» و «فرهنگ» را جایگزین معیارهای ذاتی و طبیعی کنند. بدیهی است هر دو دستگاه فکری سوسیالیستها نسبت به موضوع زن در فلسفه سیاسی معاصر بسیار مهم و قابل توجه است.

در این کتاب و در قسمت نتیجه‌گیری از آرای افلاطون، ارسطو، روسو و میل نسبت به جایگاه مناسب اجتماعی زن و نقش سیاسی او، دو موضع به هم پیوسته استنتاج خواهد شد. اولین و مهمترین پیوستگی که در افکار این فیلسوفان مشاهده می‌شود، دید کلی آنان نسبت به زن و خانواده است. از دیدگاه این فیلسوفان خانواده نهادی ضروری است و زن به خاطر ویژگیهای زنانه خود، باروری و پرورش کودک، نقش طبیعی را در این نهاد ایفا می‌کند. این امر فیلسوفان را مجاب می‌سازد تا به قوانین اخلاقی و مفاهیم حقوقی‌ای دست یابند که تنها مختص زنان است و اختلاف فاحشی با مردان دارد. فرضیه ضرورت خانواده، فیلسوفان را به موضوع اختلاف زیستی بین زن و مرد هدایت می‌کند و از این منظر تفاوت سنتی، نهادی و قانونی بین زن و مرد شکل می‌گیرد که اوج آن را در شکل برتری طلبانه پدرسالاری می‌توان دید.

دومین موضوع مشترک در آرای این فیلسوفان که ارتباطی تنگاتنگ با موضوع اول دارد، جایگاه زنان با توجه به «وضعیت طبیعی و ذاتی»

آنان در اجتماع است. هنگامی که این فیلسوفان درباره زن بحث می‌کنند، اغلب از پرداختن به موضوع «ذات انسان» طفره می‌روند و مفهوم آن را به درستی روشن نمی‌کنند. آنها نه تنها برای زنان نقش مشخصی قائل‌اند، بلکه اغلب آنان را از مردان جدا می‌دانند و این جداسازی را تحت پوشش غریزه ذاتی زنان مانند تولید مثل و پرورش کودک بیان می‌دارند. همچنین این فیلسوفان آنچه را که خود پنداشته‌اند یا مورد علاقه‌شان بوده است، به‌عنوان بهترین «نمونه» در محیط گسترش داده و برای جوامع تجویز کرده‌اند. از این رو، ابتدا باید از فیلسوفانی که صاحبان اندیشه‌های سیاسی هستند پرسید «مردان که هستند و توانایشان چیست؟»، و در ارتباط با زنان باید پرسید «زنان که هستند و برای چه ساخته شده‌اند؟» سپس در خواهیم یافت که چگونه تصویری نابرابر نسبت به ساختار اجتماعی و رفتارهای بنیادین زنان در تاریخ فلسفه سیاسی راه یافته است. نتایجی که از این مقدمه می‌توان گرفت بدین قرار است:

۱. زنان به‌سادگی نمی‌توانند انتظار داشته باشند که موضوع مربوط به آنان در فلسفه سیاسی بیطرفانه بررسی شود، زیرا آثار و میراث فیلسوفان غرب براساس فرضیه نابرابری جنسی بنا شده است.

۲. همچنان که خواهیم دید، نگرش کلیشه‌ای و فرضیه «ذات‌گرایی درباره طبیعت زن»، روشهای پدرسالارانه و رفتارهای نابرابر در زندگی امروز زنان همچنان وجود دارد. هنوز هم دیدگاههای علوم اجتماعی و روان‌شناسی امروز نسبت به موضوع زن، مطابق با بحثها و نظریه‌های کلاسیک — از افلاطون گرفته تا روسو — بیان می‌شود. برای مثال، وقتی که با تصمیم‌گیریهایی بالاترین مراجع قضایی کشورهای غربی درباره تبعیض جنسی و حقوق زنان روبه‌رو می‌شویم، درمی‌یابیم که شیوه‌های استدلالی قضات که منجر به دیدگاه دوگانه و نابرابر با مسئله زنان شده

است، بر پایه نظریه‌های افلاطون و ارسطو قرار دارد و قضاوت آنها متأثر از اندیشه فیلسوفان کلاسیک است.

بررسی نظریه‌های فیلسوفان قدیم فلسفه سیاسی و شیوه برخورد آنها با موضوع زن، به ما کمک خواهد کرد تا دریابیم که زنان به‌رغم داشتن حق رأی هنوز هم شهروندان درجه دوم محسوب می‌شوند. در فصلهای بعدی این کتاب، آشکارا خواهیم دید که انواع مختلف نابرابریها، چه در دنیای واقعی و چه در نظریه‌های سیاسی، وجود دارند. در پایان خوانندگان را به این نکته توجه می‌دهیم که این کتاب سعی دارد فقط نظریه‌ها و اندیشه‌هایی را بررسی کند که مبلغ نابرابری بین زنان و مردان است و امید دارد تا بدین وسیله بتواند دانشجویان رشته فلسفه سیاسی را به بررسی و تحقیق پیرامون مسئله زنان ترغیب کند.

پی‌نوشتها:

۱. اولین و دومین گفتار، ص ۱۰۱.
۲. خانم مری ولستن کرافت که یکی از نخستین فمینیستها و پیشقدم در زمینه استیفای حقوق زنان و تصحیح زبان بوده، به این نکته اشاره کرده است. همچنین به الیزابت لین ببرد سلی و کتاب جنسیت ارجاعی و شیلا روباتام و کتاب ارزشمند هوشیاری زنان و دنیای مردان رجوع شود.
۳. کارل مارکس، نخستین نوشته‌ها، ص ۱۵۴.

فصل اول

افلاطون و سنت یونانی نفرت از زن

هومر در *ایلیاد*، به ندرت دربارهٔ زنان توضیح می‌دهد؛ اما هنگامی هم که او همانند دیگران از زنان یاد می‌کند، یا آنان را علت بروز جنگها و حسادتها معرفی می‌کند یا در ردیف بردگان، حیوانات و غنائم جنگی به حساب می‌آورد.

در یونان باستان رسم بر این بود که با زنان به سان کودکان و خردسالان رفتار کنند، زیرا آنان در طول زندگی خود از پرداختن به بسیاری از چیزها محروم بودند. برای مثال، زن مجرد یونانی، طبق قوانین، به تنهایی اجازهٔ خرید لباس نداشت. خرید لباس او می‌بایست تحت نظر قیم قانونی‌اش صورت می‌گرفت. همچنین زنان اجازه نداشتند به مکانهایی وارد شوند که در آنجا «امور شهری» آموزش داده می‌شد، چرا که این مکانها ویژهٔ مردان بود. برای مثال، زنان اجازهٔ ورود به ژیمناسیا^۱ را که

1. gymnasia

2. symposia

بازاری عمومی بود و سیمپوزیا^۱ را که یک دادگاه بود، نداشتند. زنانی هم که به عنوان همسر از طرف مردان برگزیده می‌شدند، نه به‌خاطر ارزش و شخصیت واقعی خودشان که برای آوردن فرزند، نگهداری از اموال، صرفه‌جویی و مطابعت ایشان از مردان بود.

عقاید افلاطون درباره‌ی زن ابتدا بدان سبب مطرح شد که او می‌خواست عرصه‌ای نو و دشوار را در فرهنگ یونانی بازگشاید. ممکن است کسی بپرسد چگونه فیلسوفی که معتقد است جنس زن از روحی خبیث و شریر آفریده شده است، خواهان طرح برابری نقش اجتماعی زن با مرد باشد؟ چگونه می‌توان فیلسوفی را تصور کرد که از سویی طرح جامعه‌ی آرمانی^۲ را ارائه می‌دهد و از سوی دیگر بر این باور است که زنان به‌طور طبیعی و فطری شریرتر و خبیث‌تر از مردان‌اند؟

پیش از پاسخ به این دو پرسش لازم است تا گریزی به آداب و رسوم یونانیان باستان بزنیم و دیدگاه آنان را درباره‌ی زن جویا شویم. از آغاز در ادبیات یونان و آثار هسیود^۳ کارها و روزها و نسب‌نامه‌ی خدایان، به‌طور کلی نفرت از زن مشاهده می‌شود. بنا بر نظر هسیود، در ابتدای آفرینش فقط مردان بودند که بدون هیچ رنج و تعبی بر روی زمین زندگی می‌کردند. (۱) با ظاهر شدن نخستین زن روی زمین به نام پاندورا^۴، که در حقیقت ناقل شرارت و بدبختی در زمین بود، تیره‌روزی انسان نیز آغاز شد. از پاندورا — که دارای نژاد پست و خبیثی بود — تبار زنان که منشاء هلاکت هستند، به‌وجود آمد و آنان همراه با مردان فناناپذیر پای به دنیا گذاشتند. بدین ترتیب بدیمنی و فساد با ظهور زن میان نژاد انسان پدیدار گشت و وجود زن در حکم مجازاتی ابدی برای

1. inside state

۲. Hesiod (حیات در حدود ۸۰۰ ق. م.) شاعر جامه‌سرای یونانی.

3. Pandora

مردان شد. هسیود، در ادامه گفتارش با تأسف اظهار می‌دارد که بدبختانه وجود زن برای باروری و ادامه نسل و خانه‌داری ضروری است و به کشاورزان اندرز می‌دهد که باید در اندیشه داشتن گاوآهن برای شخم زدن و زن برای خانه‌داری باشند. (۲) همچنین او به خوانندگان آثارش هشدار می‌دهد که هرگز به زنان اعتماد نکنند. (۳)

در اشعار حماسی هومر نیز همان تصویری که هسیود از زن داشته، ابراز شده است. م. ی. فین لی در کتاب *دنیای اودیسه*^۱ می‌نویسد: «هومر تمام حقیقت دنیای قدیم را درباره زن، کامل و بدون اشتباه بیان کرده است». هومر می‌گوید که زنان به‌طور طبیعی جنس درجه دوم محسوب می‌شوند و وظایف آنان محدود به باروری و خانه‌داری است و مردان ایفاگر نقش مدیریت اجتماعی و سلطه هستند. (۴) در اینجا باید این نکته را یادآوری کرد که هومر در برخی اشعار خود از الهه‌ها و رب‌النوعهایی یاد می‌کند که دارای توانایی و شأن و منزلت هستند. در این باره باید گفت که منظور او از رب‌النوعها و الهه‌ها فقط جنس مؤنث نیست، زیرا یونانیان صفت رب‌النوعها و الهه‌ها را فقط به زنان اطلاق نمی‌کردند. برای مثال، آتنه^۲ قدرتمندترین الهه است و این قدرت و نیرو به دلیل جنبه مردانگی‌اش بود و به همین خاطر نیز پرستش می‌شد. (۵) هومر در *اودیسه* به نقش زنان بیشتر می‌پردازد و جان کلامش در این باره آن است که زنان موقعیت جنس درجه دوم را در جامعه دارند.

پنلوپ^۳ به‌رغم باور به این حقیقت که زنان دارای ذهنی خردمندند، نخ‌ریسی و پارچه‌بافی را وظیفه مناسب آنان می‌داند و بارها به پسرش

1. *The Odyssey's World*

۲. Athena: الهه خردمندی، جنگ و ریسندهی؛ او نه از رحم مادر که از سر پدرش زئوس به دنیا آمد.

۳. Penelop: زن خانه‌دار و وفاداری که هومر برای قهرمان داستان *اودیسه* به تصویر کشیده است.

«تلماخوس»^۱ توصیه می‌کند که این کارها درخور و شایسته یک مرد نیست و نباید با انجام آنها خود را در حد یک برده پایین بیاورد و باید این نوع کارها را به زنان واگذارد. از نظر زن اشرافی یونانی، الهه‌ها هم عهده‌دار کارهای خانه مانند شستن لباس، آماده کردن بستر و غذا برای مهمانان و بافتن پارچه بودند. همانطور که م. ی. فین لی می‌گوید زنان از حق داشتن زندگی شرافتمندانه محروم بودند، و اجازه سازماندهی و فعالیت در مسابقات ورزشی را هم نداشتند. (۶) همچنین زنان را همواره جدا از مردان نگاه می‌داشتند و به‌ندرت آنها را در میهمانیها و جشنها شرکت می‌دادند. آنان به‌اجبار از طرف پدرانشان به‌عنوان عروس به خانه مردان فرستاده و حتی به آنها فروخته می‌شدند.

حماسه هومری، دنیایی را توصیف می‌کند که در آن ملاک برتری و تفوق افراد، بستگی به موقعیت و وظایف آنها در جامعه دارد. برای درک کامل این موضوع اخلاقی، ضروری است که به نوشته‌های کلاسیک یا دست‌کم به نوشته‌های ارسطو رجوع کنیم. والاترین کلمه نیایش در فرهنگ یونانی دو واژه *agathos* (نیک) و *arête* (فضیلت) است که هر دو اینها متناسب به مردان اشرافی هومری است. نقش آفرینان و صاحبان این دو صفت کسانی بودند که مهارتها و شایستگیهای درونی و استعدادهای بیرونی را یکجا داشتند و بنا بر گفته ای. دابلیو. ایچ. ادکینز^۲ برای نیک بودن باید شجاع، زبردست، فاتح در جنگ و صلح و ثروتمند بود. (۷) بدیهی است که این شرایط ضروری را فقط یک مرد اشرافی می‌توانست داشته باشد. بیشتر افراد جامعه به‌ویژه زنان، فاقد شرایط لازم «اشرافیت» بودند؛ چرا که آنان هیچ یک از معیارهای تفوق و برتری یاد شده را نداشتند. زنان پاکدامن (*arête*)، به زنانی گفته می‌شد که قد و قامت زیبا داشتند و در بافتن و کارهای خانه چیره‌دست بودند، و از همه

مهمتر، باروری و توانایی آبستن شدن را داشتند. (۸) همانطور که ادکینز اشاره می‌کند، معیارهای فضیلت زنان معیارهایی است که مردان در راستای فرهنگ پدرسالاری تعیین کرده‌اند. این معیارها، مطابق وظایف زنان و کارکرد آنها و در ارتباط با مردان است که معنی و مفهوم پیدا می‌کند؛ چرا که زنان محصور در خانه هیچ انگیزه‌ای نداشتند تا در برابر برتری سلطه‌جویانه مردان عهده‌دار کاری شوند. (۹)

رفتار قهرمانان هومری به‌خوبی نشان می‌دهد که تک‌همسری برای مردان امری واجب و تحمیلی نبوده است. به سخنی دیگر، مردان می‌توانستند با زنان دیگر ارتباط جنسی داشته باشند؛ اما زنان این حق را نداشتند و بدترین جرم ممکن برای آنها این بود که به شوهرانشان وفادار نمانند. (۱۰) هلن^۱ و از آن بدتر کلی‌تمنسترا^۲، در شعرهای حماسی هومر از آن جهت نماد شرارت و پستی هستند که زناکار بوده‌اند. همچنین، بنا بر اشعار او، استعداد زنان در گمراه‌سازی و اغواگری تا آنجا بود که پنلوپ پاکدامن نگران آن بود که نکند محسور و فریفته ساحره‌ای همچون هلن شود.

موضوع اصلی هومر در هسیود و کلی‌تمنسترا، شرارت و خیانت «زن» است و قصدش لکه‌دار کردن جنس زن به سان دیگر دورانه‌است. (۱۱) از دوران ادبیات حماسی تا ادبیات کلاسیک یونان، موقعیت و وضعیت زنان به‌طور کلی بهبود نیافته است. این امر را به ویژه می‌توان در ادبیات کلاسیک آتنی‌ها مشاهده کرد. (۱۲) در ادبیات یونان، وظیفه زنان بارداری و خانه‌داری است. برای مثال، گزنفون^۳ در *اوئکونوم‌کوس*^۴، به تصویرپردازی همسری

1. Helen

۲. clytemnaestra؛ دختر توندارئوس ولدا، خواهر هلن، کاشتور و پولوکس در نمایشنامه *آگاممنون* اثر آشیل (Aeschylus) تراژدی‌نویس بزرگ یونانی.

3. Xenphon

4. *Oeconomus*

شایسته برای یک مالک آتنی پرداخته است؛ او سخن از دختری ۱۵ ساله می‌گوید که پدرش او را به یک مالک آتنی بخشیده است. این دختر که می‌بایست تا حد ممکن کمتر بشنود، ببیند و بپرسد، تحت آموزشهای لازم قرار می‌گیرد تا عهده‌دار امور خانه و خانه‌داری شود. (۱۳)

در یونان که آداب و رسوم و سنت، ریشه‌ای عمیق در مناسبات اجتماعی و کیفیت وجودی و طبیعی جنس زن و مرد دارد، تقسیم کار توسط خدایگان (مرد)، از پیش تعیین و مقرر می‌شده است. ویکتور ارن‌برگ^۱، در مطالعات خود دربارهٔ جامعهٔ یونانی، تأیید می‌کند که نوع زندگی کردن زن از پیش برایش تعیین شده است. برای مثال، می‌توان به ازدواج دخترانی اشاره کرد که به دلیل میل پدرانشان — که صرفاً جنبهٔ اقتصادی داشت — تن به ازدواج می‌دادند. ارن‌برگ می‌گوید که «دختران یونانی اجازهٔ آموختن دانش نداشتند، زیرا آنها فقط می‌بایست هنرهای خانه‌داری را می‌دانستند. همان‌طور که «ایفیژنیا»^۲ نماد کسی است که قادر به نوشتن نیست». او در مطالعات جالبی که دربارهٔ کمدیهای آریستوفان انجام داده است، می‌گوید: «چند شخصیت زنی هم که در این کمدیها وجود دارند، دارای نقشهای قابل ملاحظه‌ای نیستند تا تماشاگران را متأثر کنند». (۱۴)

زنان از دوران کودکی آموخته بودند که از مردان جدا باشند و بدین ترتیب نقش محصور بودن در خانه را به‌آسانی تحمل می‌کردند. آنان در این حصارها علاوه بر انجام امور خانه و وظیفهٔ «درآوردن لباس» برای مردانشان را نیز به عهده داشتند، و توجهات مردان به زنان نیز در همین حد و اندازه بود. بر اثر ممانعتها و سرکوب مستمر، زنان هیچ‌گاه راهی به

1. Victor Ehrneberg

2. Iphigenia

بحثها و تصمیم‌گیریها نداشتند و در نتیجه توانایی بحث و گفتگو و حتی اندیشیدن از آنان سلب می‌شد.

جان ادینگتون سیمون^۱، موقعیت زنان را در فرهنگ اشرافی و همجنس‌گرایانه یونان چنین خلاصه کرده است: «تمام فعالیتها در سطوح عالی، شامل فعالیتهای جسمی و فکری، از امتیازات مردان به حساب می‌آمد و تمام تعریفها، تقدیرها، تمجیدها، احساسات و افتخارات، همه به مردان اختصاص داشت.» (۱۵) در دوره هومر، فعالیتهای زنان آتنی به شدت محدود بود و همین امر باعث می‌شد تا آنان به لحاظ شخصیتی فشارهای بسیاری را تحمل کنند. در این باره شواهد بسیاری در درامهای یونانی و ضرب‌المثل‌های قدیمی وجود دارد. برای مثال، ارسطو در *آژاکس*^۲ نکته‌ای را از سوفوکل^۳ به این مضمون یادآوری می‌کند که «تاج زن، سکوت اوست.» (۱۶) همچنین او در خطابه «وداع پریکلس»، تفاوت و نابرابریهای رایج را بین مردان و زنان آن دوره به نمایش می‌گذارد.

در یونان باستان، ستایش فن سخنوری امری بسیار معمول و مشهور بود. این فن، فقط فضیلتی مردانه محسوب می‌شد و زنان در آن راهی نداشتند. برای مثال، پریکلس^۴ در پسند و اندرز دادن به زنان می‌گوید: «فضیلت زنانگی — که شخصیت طبیعی زن را تشکیل می‌دهد — ایجاب می‌کند که آنان کمتر سخن بگویند، خواه این سخنان خوب باشد خواه بد.» (۱۷) مطلب مهم دیگری که باید به آن اشاره کرد، رفتار جنسی

1. John Addington Symonds

۲. *Ajax*: نمایشنامه‌ای منسوب به سوفوکل که در حدود ۴۴۵ ق. م. نوشته شده است.
 ۳. Sophocles (حدود ۴۹۵ تا ۴۰۶ ق. م.); دومین تراژدی‌نویس بزرگ یونان پس از آشیل (آیسخولوس). تراژدیهای *آژاکس*، *آنتیگونه*، *اودیپ شاه*، *زنان تراخیس*، *الکترا* و ... از اوست.
 ۴. Pericles (ولادت ؟ - ۴۲۹ ق. م.) سیاستمدار آتنی.

مردان است. مرد یونانی که متعلق به طبقه بالای جامعه هم باشد، صرف نظر از رابطه جنسی با همسر خود، این حق را داشت که با زنان دیگر، که در حقیقت فواحش بودند، رابطه جنسی داشته باشد. برتری و تمایز بین دو نوع زن، یعنی زن نجیب و غیرنجیب، همواره از آغاز تا به امروز وجود داشته است. می‌توان گفت که مردان امروزی نیز، که ارتباط آزاد جنسی دارند، در این باره میراث خوار اجداد یونانی خود هستند.

دموستن^۱ رفتار جنسی یونانیان را که برآورد او از دادخواهی است چنین بیان می‌کند: «معنی تک‌همسری برای مرد این است که فرزندی از همسر خود داشته باشد تا اگر پسر بودند، آنان را به خانواده و اقوامش با افتخار معرفی کند و اگر دختر بودند، آنان را به ملک شوهرانشان (بهره اقتصادی) درآورند. معشوقه‌ها را باید به خاطر لذت بدن همواره نگه داشت و صیغه‌ها را برای مراقبت روزانه و شخصی مردان به کار گمارد. امام همسران را بدان خاطر نباید رها کرد که آنان نه تنها برای مردان فرزند می‌آورند، بلکه نگهبانانی وفادار از خانه و اموال ایشان هستند.» (۱۸) جالب است در این باره به پاسخ کرون اشاره کنیم که از او پرسیده شد: «اگر کسی بخواهد عروس خود را به قتل برساند، چه خواهد شد؟» پاسخ داد که: «راههای بسیار دیگری برای شخم زدن زمین هست.» (۱۹) همچنین شواهد بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد زنان طبقه بالای جامعه قدیم یونان، نقش بسیار اندکی در زندگی و جامعه ایفا می‌کردند. البته این نقشها به وظایف زناشویی آنها نیز سرایت کرده بود، تا جایی که بعدها به صورت موضوعاتی رمانتیک و عشقی در مسیحیت رواج یافت. به طور کلی، در یونان باستان زنان توسط مردان به وسیله‌ای برای تولید مثل تبدیل

۱. Demosthene (۳۸۴ تا ۳۲۲ ق. م.) سیاستمدار و خطیب آتنی.

شدند تا توسط فرزندان‌ی که به دنیا می‌آورند، مردان را از وارثان قانونی‌شان محروم نسازند.

به نظر عجیب می‌رسد که چرا موضوع آزادی زنان در این دوره مورد توجه قرار می‌گیرد. ویکتوریا براتین^۱، در این باره می‌گوید: «قرن چهارم، اوج سرکوب زنان در یونان بود و به همین دلیل موضوع زنان و موقعیت آنها مطرح و موضوع روز آتن شد. کمدهای آریستوفان^۲ به نامهای *لسی‌سیستراتا*^۳ و *انجمن زنان*^۴، شواهد بسیار خوبی در این باره هستند و مسائل آن دوره را به روشنی بیان می‌کنند. با مشاهده این موارد و با کمی شک و تردید، به نظر می‌آید که عقاید تاریخی سقراط و پیشینیان او درباره زن پیشروتر از دوره مورد بحث بوده است. برای مثال، گزنفون در رساله *میهمانی*^۵، شرح می‌دهد که «طبیعت زن به هیچ وجه پست‌تر از طبیعت مرد نیست. گرچه آنچه زن می‌خواهد قدرت و عدالت است». (۲۰) همچنین در میان گفتگوهای افلاطون، مطالبی وجود دارد که دیدگاه سقراط را مبنی بر تساوی و عدم دوگانگی جنسیتها مطرح می‌کند، به‌ویژه در این تساوی بر فضیلتها و قابلیت‌های انسانی تکیه شده است. افلاطون پرسش و پاسخ سقراط و منون را چنین آورده است: «منون: گوش فرادار تا نخست قابلیت مرد را تشریح کنم و آن این است که بتواند امور شهر را اداره کند و در ضمن آن به دوستان خود سود برساند و دشمنان را سرکوب کند، بی آنکه به خود او گزند برسد. قابلیت زن نیز، اگر می‌خواهی بدانم، این است که خانه را خوب اداره کند و از شوهر خود فرمان ببرد و...». سقراط در پاسخ او، پس از آنکه درباره زنبور مثال می‌زند، می‌گوید با

1. Victoria Britain

۲. Aristophanes (حدود ۴۴۸ تا ۳۸۰ ق. م.)؛ بزرگترین کمدی‌نویس یونانی.

3. *Lysistrata*

4. *Ecclesiazusae*

5. *Symposium*

وجود فرق بین انواع زنبورها، در زنبور بودن آنها شک و تردیدی وجود ندارد و نتیجه می‌گیرد که همه آدمیان به یک وجه از قابلیت یکسانی برخوردارند. به عبارت دیگر، قابلیت و فضیلت بین دو جنس مرد و زن دارای کیفیتی متشابه است و این وظایف و سبک زندگی است که به‌طور سنتی بین این دو جنس تفاوت گذاشته است. از نظر سقراط، مردان و زنان در صورتی دارای قابلیت‌اند که دانا و عادل باشند و از صفات و خصایص مشترک برخوردار. اگر آنان می‌خواهند که فضیلت‌مندان و خوب زندگی کنند، باید رفتار احترام‌آمیز و معتدل آنان در خانه و جامعه یکی باشد. در نهایت اینکه زن و مرد از قابلیت یکسانی برخوردارند و فضیلت صفتی انسانی است و بنا بر جنسیت تعریف نمی‌شود. (۲۱)

افزون بر این، سقراط در *پروتاگوراس* با هنجارهای رایج زمان خود نسبت به زنان مخالف بود و مخالفت خود را با تحسین زنان اسپارت و کرت نشان داد و آنان را زنانی دانست که به خرد فرهنگی خود می‌بالند. (۲۲) او با نظره‌ایش دربارهٔ زنان و با تأیید بر اینکه آنان توانایی هم‌تراز بودن با مردان را دارند و همچنین با تحسین زنان اسپارت و کرت می‌خواست نه تنها به فیلسوفان سنتی عصر خود بفهماند که اندیشه‌شان دربارهٔ تفاوت گذاردن بین جنسیتها اشتباه است، بلکه می‌خواست الگویی را نیز به آیندگان نشان دهد. اما با وجود این، در آثار افلاطون گفتگوهایی از سقراط منعکس شده است که در تناقض با مطالب بالا است. یعنی در مواردی نشان‌دهندهٔ ضدیت سقراط با زن است. در این باره باید به این نکته توجه داشت که تقریباً تفکیک عقاید سقراط از عقاید افلاطون غیرممکن است، زیرا عقاید و نقطه‌نظرات سقراط از لابه‌لای گفتگوهای افلاطون با دیگران است که نمایان می‌شود و احتمالاً این تناقضها از آنجا ناشی می‌شود که افلاطون هر از گاهی عقاید خود را از زبان سقراط بیان

می‌کرد. به هر حال، خواه اصل این مطلب از سقراط باشد یا نه، می‌توان رد پای مخالفت با زن را در عقاید رادیکال و ستی افلاطون جوان به خوبی پیدا کرد. در گفتگوهای افلاطون معمولاً کم بها دادن و خوار و خفیف نمودن زنان امری است آشکار تا آنجا که عمل جنسی با زنان مکروه دانسته شده است. از همین رو و به واسطه دیدگاه افلاطون و دوستانش درباره عشق ورزیدن است که آنان به همجنس‌گرایی متهم شده‌اند. به هر حال، در گفتگوهای افلاطون صرف نظر از نکات متناقضی که علیه زنان جامعه آتنی آمده است، این عقیده غالب و عمومی وجود دارد که او جنس زن را به‌طور فطری پست‌تر از جنس مرد می‌داند. در حقیقت، نقش هیچ زنی به صورت مخاطب در گفتگوهای افلاطون وجود ندارد، زیرا فضای غالب جامعه یونانی ایجاب می‌کرد که زن از صحنه غایب باشد. عدم حضور زن در گفتگوهای افلاطون را نمی‌توان دلیلی منطقی دانست مبنی بر این امر که او قدرت سخنوری زن را انکار کرده است، بلکه احتمالاً این وضعیت انعکاس شرایط آن زمان جامعه یونان بوده است. در رساله میهمانی آمده است که زنان خانه‌دار با وجود اینکه در خانه بودند، اما در میهمانیهای شام حضور نداشتند. این نکته‌ای است که افلاطون در گفتگوهای واقع‌بینانه خود — که منطبق با جامعه معاصر است — بدان اشاره کرده. برای مثال، جان کلام این گفتگوها در رساله میهمانی، مطالبی است که در اصل می‌بایست از زبان یک زن کاهن^۱ ابراز شده باشد، اما بنا بر مصلحت چنین نشده است. تصویر شخصیت زن در آثار افلاطون، تصویر زنی است که نخ‌ریس و پارچه‌باف است. او با زبانی تحقیرآمیز و با به‌کار بردن واژه «زن» که به معنای شخصی زیون و ضعیف و ترسو است، زنان را مخاطب قرار می‌دهد. البته این امر فقط به افلاطون

اختصاص ندارد، بلکه امروزه هم از این گونه واژه‌ها در گفتگوهای مردانه استفاده می‌شود. (۲۳) به‌طور کلی می‌توان گفت که افلاطون عقاید خود را نسبت به زنان، که چیزی جز اهانت و تحقیر نیست، به شاگردان و پیروانش انتقال داد. او در طبقه‌بندی خود زنان را در ردیف کودکان، بیماران، ضعیفان، افراد رشدنیافته و حیوانات قرار داد. (۲۴)

پیش از رنسانس (انقلاب و تحول فرهنگی، هنری و علمی) و پیش از آنکه زن به عنوان پلیس و پاسدار ظاهر شود، به مردان جوانی که داوطلب این شغل بودند می‌قبولاندند که آنها برای موفقیت می‌باید صفات و رفتار زنانه را، که شامل خودستایی، پیروی از هوا و هوس، مشاجره و ضعف اخلاقی است، از خود دور کنند؛ زیرا بر این باور بودند که زنان کم‌خردتر از مردان هستند و به‌سهولت فریفته و شیفته زیورآلات بی‌ارزش می‌شوند و به خرافات و موهومات گرایش می‌یابند. افلاطون در رسالهٔ جمهوری در این باره می‌گوید: «پس به جوانانی که می‌خواهیم پاسداران جامعهٔ ما شوند و مردانی قابل بار آیند، اجازه نخواهیم داد که از زنان تقلید کنند و از آنان که ستیزه‌گر و گرفتار رنج و بدبختی‌اند یا عزادار، عاشق، بیمار و دچار درد زایمان‌اند، پیروی کنند. (۲۵) بدیهی است زنان که از نظر افلاطون در ردیف کودکان، بردگان و مهجورانند، نمونه‌های خوبی برای پاسداران جوان نیستند. او بارها از نقش نفرت‌انگیز زن در امور جنسی یاد کرده است و در کتاب قوانین، یکی از دلایلی را که دربارهٔ منع عمل همجنس‌بازی می‌آورد این است که یکی از دو همجنس (مرد) مجبور است نقش نفرت‌انگیز زن را در امور جنسی ایفا کند. از این رو می‌پرسد کسی که عنان خود را به دست شهوت بسپارد و در برابر آن کوچکترین مقاومتی نکند، در نظر همه کس خوار و زبون نخواهد بود؟ و جوانی که چون زنان خود را در اختیار مردان می‌گذارد، همهٔ مردم در او به چشم حقارت نخواهند نگرست؟ (۲۶)

اگرچه افلاطون عمل لواط را تأیید نکرده است، اما همانطور که در رساله‌های *فایدروس* و *میهمانی* درباره عشق ورزیدن آورده است، حکایت از آن دارد که تمام فلاسفه مدرسه افلاطون، از جمله خود او، همراه با مردان طبقه بالای آن، همجنس‌باز بوده‌اند و این امر در فرهنگ فیلسوفانه آن زمان امری معمول و رایج بود.

گریگوری ولاستوس^۱، سه فرضیه درباره عشق ورزیدن افلاطون بیان کرده است. اول، افلاطون خود یک همجنس‌باز بوده است. دوم، او یک صوفی و عارف بود و گرایش به جنس موافق را از این دیدگاه باور می‌داشت و سوم اینکه افلاطون یک فقیه و معلم اخلاق بود که بینش ویژه‌ای درباره همجنس‌بازی ارائه داد. (۲۷) ولاستوس توضیح می‌دهد که همجنس‌باز بودن افلاطون که به معنای انجام عمل جنسی لواط است، در تضاد با گفته‌های اوست. زیرا افلاطون بر این باور است که لواط عملی است مخالف طبیعت انسان و نه تنها انحطاطی در روح انسان است، بلکه حتی انحطاطی در جسم او نیز محسوب می‌شود. همچنان که می‌دانیم فلسفه افلاطون بر این نظر استوار است که انسان از دو بخش معنوی (روح) و مادی (جسم) به وجود آمده است. افلاطون بر این باور است که پاره واقعی وجودی عشق، یعنی بخش روحانی آن، می‌باید بر پاره جسمانی آن غلبه کند. به دیگر سخن، افلاطون آمیزش غیرطبیعی (لواط) را برای هر دو قسمت وجودی انسان (روح و جسم) عملی منحنی و مخالف روح قوانین می‌داند: «روا نیست که مردان با پسران بیامیزند و رفتار جانوران را که هرگز با همجنس خود نمی‌آمیزند، شاهد می‌آوریم و نتیجه می‌گیریم که عشق ورزی مردان با پسران خلاف طبیعت است و آنچه خلاف طبیعت است مخالف روح قوانین ماست.»

1. Gregory Vlastos

افلاطون زیبایی‌شناسی و عشق ورزیدن حقیقی را آن عشق روحانی و آسمانی می‌دانست که بر عشق جسمانی و خاکی غالب آید و از این منظر ممکن است فرضیه عشق‌ورزی افلاطونی را برای درک بهتر به منزله کردن محرک‌های ناخواسته انسانی تعبیر کرد. همچنین افلاطون در گفتگوهای خود، به‌طور قاطع عمل عشق‌ورزی زنان نسبت به یکدیگر را نیز نکوهش می‌کند. در این میان، نکته قابل توجه آن است که سقراطیان هیچ‌گونه اشاره‌ای به این موضوع نکرده‌اند. پاسانیوس^۱ و آریستوفان نیز که اساس فلسفه آنها دو مخالفت عمیق با همجنس‌گرایی است، هنگامی که در این باره بحث می‌کنند، منظورشان عمل عشق ورزیدن میان مردان است. در جایگاه عشق آسمانی آفرودیت^۲، عشق شامل هر دو جنس یعنی زن و مرد است. پاسانیوس عشق زمینی را که زنان در آن شرکت دارند، عشقی می‌داند که در آن شهوات، احساسات عوامانه و سطحی، مقاربت و آمیزش وجود دارد و اگر این عشق از طرف مردان نیز ابراز شود، آنان را تبدیل به افرادی عادی و سطحی می‌کند. اما عشق آسمانی از نظر پاسانیوس، عشقی است که الهام‌بخش خردمندان، فیلسوفان و فقهاست که در حقیقت مردان هستند، و البته همجنس‌گرایی در قالب این معنا سفارش شده است: «عشق زمینی خود نیز فرومایه است و در دل مردمان فرومایه خانه می‌گزیند... و در آمیزش مرد و زن به وجود می‌آید: اما عشق آسمانی از مردی تنها پدید آمده و در ایجاد آن هیچ زنی سهم نبوده است. از این‌رو تنها تمایل به پسران دارد و کسانی که از این عشق الهام می‌گیرند، فقط به پسران دل می‌بازند که به طبع خردمندتر از زنان و نیرومندتر از آنان‌اند» (۲۸)

1. Pausanius

۲. Aphrodite: الهه عشق و زیبایی.

به عقیده آریستوفان، رمز دوگانه وجودی انسانها این است که آنان به دنبال عشق ورزیدن‌اند، چرا که عشق در وجودشان گم شده است و آنها سعی در یافتن آن دارند. دستیابی بر عشق دو گونه است: یکی نوع مضحک آن که دستیابی به جنس مؤنث است، عشقی زمینی و در نتیجه پست و بی‌ارزش که مردان دون‌پایه، این گمشده مضحک خود را در وجود زنان پیدا می‌کنند؛ اما در مقابل، مردان خردمند و نخبه در جستجوی عشق آسمانی‌اند که نوع دیگر عشق و حقیقی است. این عشق آسمانی کاملاً مذکر است و مردان بنا بر خرد و فقاقت خود به دنبال آن هستند. از این منظر، مردان فرهیخته و نخبگان و فقهای جامعه که سکان فرمانروایی را در اختیار دارند، از این عشق الهام می‌گیرند و به پسران گرایش پیدا می‌کنند. همجنس‌گرایی آنها یعنی عشق ورزیدن به جنس موافق، به خاطر آن است که آن جنس، مذکر است و این مردان می‌بایست در زندگی روزمره همواره سرشت مردانگی خود را حتی در عشق ورزیدن نشان دهند؛ از این رو ترجیح می‌دهند که زندگی را با همجنس خود سپری کنند و اگر تن به ازدواج می‌دهند و صاحب بچه می‌شوند، فقط به خاطر ادامه نسل و حفظ سنت اجتماعی است: «پیروان عشق آسمانی را به‌آسانی می‌توان از دیگران بازشناخت. اینان به جوانانی روی می‌آورند که آثار خردمندی در سیمایشان نمایان است و کسی که با جوانی در این مرحله عشق‌ورزی آغازد، آماده است تا همه عمر را در کنار او به‌سر برد.» (۲۹)

سقراط در گفتارهای خود هر از گاهی به خردمندی زنان اعتراف می‌کند؛ اما همچنان همان تمایل عشق ورزیدن همجنس‌گرایانه را بیان می‌دارد. نیز او عشق زمینی را که در همخوابگی با زنان متبلور است و باعث تولید مثل می‌شود، عشقی از نوع دوم و جسمانی می‌داند که تالی زایش و باروری ذهن و روح است. او بر این باور بود که عشق ورزیدن

به زنان برای تشکیل خانواده ضروری است، اما باید توجه داشت که این عشق ورزیدن باید از طریق مردان صورت پذیرد؛ زیرا این عشق «مردان» است که اندیشه‌ها، هنرها، شعرها و قانونها را به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر، عشق به زن که از جانب مرد ابراز می‌شود می‌تواند تبدیل به دانش و روح و زیبایی شود. (۳۰)

گریگوری ولاستوس، معتقد بود که به کار بردن تصور همجنس‌خواهی به هر دلیل که باشد، نظریه همجنس‌گرایی و موضوع زنان را — که جزء لاینفک آن است — تعدیل می‌کند. او از بحث خود چنین نتیجه می‌گیرد که نقطه اوج فلسفه عشق ورزیدن همانا ایده زیبایی‌شناختی است که در مقابل ایده «همجنس‌گرایی» و «لواط» است. (۳۱) البته منظور ولاستوس را نمی‌توان به درستی تشخیص داد. اگر منظور او از همجنس‌گرایی نوعی عشق ورزیدن روحانی و عارفانه است، باید گفت که از سخنان او چنین چیزی برداشت نمی‌شود. افلاطون نیز در نظریه عشق ورزی همجنس‌گرایانه خود، همین تصور ولاستوس را به کار می‌برد؛ یعنی تصور «بهشت همجنس‌گرایانه». هر چند که این تصور سمبولیک و نمادین است، اما افلاطون بر این باور بود که چنین رفتاری، رفتار جنسی و فیزیکی ارزشمندی است. برای مثال به این قسمت از رساله میهمانی افلاطون توجه کنید: «کسانی که نشان استعداد تولید دارد، به زنان روی می‌آورند و معتقدند که نام نیک و جاویدان را می‌توان از راه به وجود آوردن فرزندان به دست آورد. اما آنانی که روحی مستعد تولید دارند (فقه‌ها، نخبگان و فیلسوفان) و زاییدن و آفریدن روحانی را برتر از زاد و ولد جسمانی می‌دانند، فرزندان روحی به وجود می‌آورند. می‌دانی فرزندان روحی کدامند؟ کسانی که خدایان نطفه دانشهایی چون شعر، هنر و مدیریت و فرمانروایی را در روحشان به ودیعه نهاده‌اند. اینان چون بالغ گردند و استعداد تولید و آفریدن بیابند، همه جا در پی زیبایی می‌گردند تا نطفه خود را به او بسپارند، زیرا چنان

روحی هرگز نمی‌تواند با زشتی بیامیزد و بدین جهت از دیدن تنهای زیبا شادمان می‌گردند. و اگر در یکی از آنها روحی زیبا و شایسته تربیت بیابند، از این هماهنگی تن و روح لذت فراوان می‌برند و پروانه‌وار به گرد او می‌گردند... و بدین‌سان میان آن دو دوستی و اتحاد روی می‌نماید، دوستی و اتحادی بس زیباتر و استوارتر از اتحادی که به سبب فرزندان جسمانی میان زن و مرد پدیدار می‌گردد و کیست که آنگونه فرزندان روحی را بر فرزندان جسمانی برتری نهد» (۳۲)

افلاطون تصور و خواست همجنس‌گرایانه را برای نخبگان و فرزندانگهان و فقها، که از فرمانروایان هستند، مانند یک استاد ماهر به‌هم تنیده است. وضعیت شروع همجنس‌گرایی فقط به فضای فکری و زمانی افلاطون بازمی‌گردد. این وضعیت همچون نظامنامه‌ای، کاربردی مشروع برای دورانهای قبل نیز داشت. برخلاف باور ولاستوس، کاملاً روشن است که افلاطون این نوع عشق‌ورزی، یعنی عشق‌ورزی روحانی را، گذرگاهی برای لذت بردن فیلسوفان بدون دست یازیدن به زن می‌دانست. می‌توان باورهای افلاطون را دربارهٔ عشق‌ورزی مردان با یکدیگر و عشق روحانی و آسمانی را از این منظر بررسی کرد. با توجه به فرهنگ مدنی و روشنفکری مردان یونانی از جمله افلاطون و ارسطو، در واقع غیرممکن است که آنان بتوانند رابطه نامشروع جنسی در میان خود داشته باشند و اگر هم چنین باشد، امری غیرمترقبه و شگفت‌انگیز می‌نماید. با معیارها و مفاهیم امروزی که دربارهٔ همجنس‌گرایی بیان شده است، جای تعجب نیست که افلاطون مزیت همجنس‌بازی را بر همجنس‌گرایی در فایدروس و میهمانی به عنوان امری اخلاقی نشان می‌دهد. (۳۳)

بدیهی است که از زمان افلاطون تا عصر حاضر، اهانتها و تحقیرهای بسیاری به جنس مؤنث از این منظر انجام گرفته است. در تیمائوس، گفتارهای کنایه‌آمیزی وجود دارد که پیش از گفتارهای جمهوری بیان شده

است. در این گفتارها افلاطون پیدایش و منشاء نژاد و جنسیت انسان را چنین بیان می‌کند: «سازنده جهان، عناصر روح جهان را در هم آمیخته بود و ترکیبی از این آمیختگی حاصل شده را به بخشهایی تقسیم کرد و هر بخشی را به ستاره‌ای نشانَد و آن ستاره را موکب و سرنوشت او ساخت و جنسیت کل جهان را به آنها نشان داد و سپس قانونی را به آنها اعلام کرد که سرنوشت معین کرده است. این قوانین درباره [طبیعت انسان] چنین است که طبیعت آدمی دارای دو جنس است، اول جنس عالیتر با چنان خصوصیتی که دارنده آنها بعدها «مرد» نامیده خواهد شد و مرتبه دوم شهوت و میل که مخلوطی از درد و لذت است و سپس ترس و حسد و هرچه از این قبیل یا عواقب و نتایج اینهاست و همچنین هرچه عکس آن ملکات (خصوصیات نیک مرد) است، به وجود خواهد آمد. این مرتبه دوم، طبیعت زن خواهد پذیرفت و اگر در این مرتبه روی از بدی برنتابد، هر بار در کالبد حیوانی که از حیث خلق و خوی شبیه اوست در خواهد آمد و پیوسته از کالبدی به کالبد دیگر خواهد رفت و...» (۳۴) به عبارت دیگر و ساده‌تر، «طبیعت انسان» به دو بخش تقسیم شده است. بخش اول نژاد و جنس برتر که منشاء آفرینش محسوب می‌شود و «مرد» نام دارد. (۳۵) آنان کسانی هستند که توانسته‌اند در روی زمین بر شهوت خود غلبه یابند و زندگی بافضیلتی را داشته باشند و می‌توانند شادمانه به ستاره‌های سرنوشت خود، که از آنجا آمده‌اند، بازگردند. اما مردانی که در روی زمین به دامان شهوت، خشم، حسد و ترس افتادند، بنابه قانون سرنوشت مجازات می‌شوند و این مجازات، زن شدن یا زن زاییده شدن است. بنا بر نظریه اسطوره‌ای آفرینش انسان و همانطور که در «سفر پیدایش» آمده است، زن اشتقاقی از مرد است و از دنده چپ او آفریده شده است. افلاطون نه تنها به این نظریه باور داشت، بلکه زنان را اشتقاقی از مردانی می‌دانست که در روی زمین

دچار ضعف و شکست شده بودند. مجازات ضعف و شکست مردان، زن شدن است و اگر اینان در این مرحله دگر بار روی از بدی برتابند و در وضع خود بهبودی حاصل نکنند، به مرحله پایین‌تر و پست‌تری — که مرحله حیوانات است — نزول خواهند کرد و «به صورت حیوانی زاده می‌شوند که شباهت به انسان دارند اما دارای صفات شیطانی‌اند».

برای روحی پست و دون همچون زن، تنها راه بازگشت برای اعتلا و بهبود وضعیت بد خود، این است که باید سعی کند تا بخش عقلانی وجودش که از مرد نشأت می‌گیرد، بر بخش غیرعقلانی‌اش غالب آید. بنابراین، همانطور که ملاحظه می‌کنیم، با سلسله مراتبی از ارزشها، نیکبها و عقلانیت روبه‌رو هستیم و در این میان جایگاه زن، مابین انسان (مرد) و حیوان قرار دارد. (۳۶) افلاطون در کتاب *قوانین* خود آورده است که: «جنس زن به سبب ناتوانی طبیعی، تمایلی ذاتی دارد به اینکه هر کاری را در نهان انجام دهد؛ و 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 نیمی از جامعه بی‌بندوبار خواهند بود. لذا آنها احتیاج به قوانین و مقررات ویژه‌ای دارند.» (۳۷)

افلاطون هر از گاهی در قالب خواست و آرزو، آفرینش مجدد اسطوره تیمائوس را بیان می‌کند و نیز از روند مجازات مرد سخن می‌گوید. برای مثال، در *قوانین* پیشنهاد کرده است مردانی که به خاطر ترس به زن تبدیل شده‌اند، بهتر است این پوسته را از خود به‌دور افکنند. (۳۸) به عبارت دیگر، این مطالب و نوشته‌ها که محدود به زمان و مکان خاصی نیست، بر این دلالت دارد که افلاطون زنان را صرف نظر از موقعیتشان در اجتماع، در فضیلت و خرد از مردان پست‌تر می‌داند. برخی از دانش‌پژوهان که در افکار و عقاید افلاطون تحقیق و بررسی می‌کنند، ترجیح می‌دهند واژه‌های

«لغزش» و «انحراف» را به جای واژه‌های «پست‌تر» و «بدتر» در آثار افلاطون جایگزین کنند و بدین ترتیب رفتار او را کمی تعدیل سازند. برای مثال، کورن فورد^۱ می‌گوید افلاطون گاهی اوقات از روش عمومی سخنوری درباره زنان متابعت کرده است و یونیسون^۲ بر این باور است که افلاطون هر از گاهی عقاید پیشرو خود را فراموش می‌کند. (۳۹) در این باره باید گفت که افلاطون از آن نوع متفکرانی نبود که عقاید خود را به آسانی فراموش کند؛ به‌ویژه هنگامی که او درباره موضوع مهمی چون زن سخن می‌گوید. با وجود این، باید به این نکته توجه داشت که هر از گاهی تمایزی بین رفتار عمومی افلاطون با باورهایش درباره زنان وجود دارد که متأثر از واکنشهای جامعه سنتی یونان است. برای مثال، او نظرات رادیکالی درباره برابری «زنان پاسدار» با «مردان پاسدار» در قسمت پنجم از کتاب جمهوری ارائه داده است که با نظرات عمومی او درباره زنان تمایز دارد.

پی‌نوشتها:

1. Hesiod Works: *Theogony*. p 585 and of pp. 570ff: *Works and Days*, pp. 73ff.
2. *Works and Days*, pp.40 of and 37of.
3. M. I. Finley. *The World of Odysseus*, p. 138.
4. For examples of this see Plato *symposium* 181a-d also Finley, *The World of Odyssey*, p. 151.
5. Homer, *Odyssey*, VII 50-60 and see Finley, *The World of Odyssey*, pp. 103-104 and 150.
6. Finley, *The World of Odyssey*, p. 89.
7. A. W. Adkins, *Merit and Responsibility*, A Study Greek Values. pp. 30-36, Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Chap. 2.
8. Adkins, *Merit and Responsibility*, pp. 32-33.

9. *Merit and Responsibility*, pp. 36-37.
10. Finley, *The World of Odysseus*, p. 148; Adkins, *Merit and Responsibility*, pp. 40 and 43.
11. *Odysseus*, XI. 330.
12. John Addington Symonds, *A Problem in Greek Ethics*, p. 64; Jean Irhurriague, *Les Idees de Platon sur La condition de la femme*, pp. 38-47; Sarah B. Pomcroy, *Goddesses Whores, Wives and Slaves*, Chap. 4 and 5.
13. Xenophon Oeconomicus in Xenophon's Socratic Discourse trans. Carnes Lord and ed Leo Strauss Ithaca 1970- p. 39 and of pp. 30-33.
14. Ehrenberg, *The People of Aristophanes*, pp. 202 and 295; *Society and Civilization in Greece and Rome*, p. 59; of Ronald B. Levinson, *In Defense of Palto*, p. 83.
15. Symonds, *A Problem in Greek Ethics*, p. 51; and as sources for this paragraph as a whole See p. 33 and p. 64; Glenn Morrow, *Plato's Cretan City*, p. 285. n. III; Levinson, pp. 82-85; Ithurriague, pp. 47-48 Crobe, *Plato's Thought*, pp. 87-88 H. D. Rankin, *Plato and the Individual*, pp. 83-84; Alvin Gouldner, *Enter Palto*, p. 62.
16. Sophocles, *Ajax*, pp. 291-293; Aristotle. *The Politics*, 11; of *Lysistrata*, pp. 41-42 and Ehrenberg, *The People of Aestophanes*, p. 202.
17. Thueydides, *The Peloponnesian War*, I. VI. p. 109.
18. Demosthenes, *Private Orations*, III. p. 122; of Ehrenberg, *Society and Civilization*; p. 26 for conormation that this was a prevalent attitude.
19. Sophocles, *Antigone*, 570.
20. Xenophon, *Symposium*, II. 9; in *The Works of Xenophon*, Trans H. G. Dakyns, London 1897.
21. *Meno*, 72b-73b.
22. *Protagoras*, 342.
23. *Symposium*, 175e; *Ion*, 540; and Levinson, *In Defense of Plato*, p. 129.
24. *Laws*, 817e; *Letters*, VIII. 355e, *Thaetetus*, 171e.
25. *Republic*, 387-388a 395-431be 605d-e *Laws* 639b.
26. *Laws*, 836e.
27. Gregory Vlastos, *The Individual as an Object of Love in Plato*, in *Platonic Studies*, pp. 24-25.
28. *Symposium*, 181a-d
29. *Symposium*, 189d-193c but especially 192.
30. *Symposium*, 208c and 211e: ef *Thaetetus*, 150.
31. *The Individual as an Object of Love*, in *Plato*, p. 42.
32. *Symposium*, 209e.
33. Cg. Levinson, *In Defense of Palto*, p. 121.
34. *Timacus*, 42a-d.
35. In the *Statesman*.

36. *Timacus*, 42a-d also 90e and 91d.

37. *Laws*, 781a-b.

38- *Laws*, 944d-e.

39. Cornford "Psychology and Social Structure in the Republic of Palto" p. 252; *In Defense of Plato*, p. 129.

فصل دوم

بررسی موضوع زن از دیدگاه افلاطون (۱)

ملکه‌های فیلسوف و همسران خصوصی

از دیدگاه افلاطون، هنر و هدف واقعی حکومت، سعادت و نیکبختی طبقه خاصی از طبقات جامعه نیست، بلکه هدف نهایی آن سعادت تمام طبقات جامعه است. (۱) اما در این باره و قبل از هر چیز، ابتدا باید معنای واژه «سعادت» و «نیکبختی» را تعریف کرد، زیرا ممکن است که کاربرد این واژه باعث گمراهی شود. اگر سعادت به معنای آزادی اندیشه و رعایت حقوق فردی و برابری حقوق اجتماعی باشد، در این باره باید گفت که از فهم اندیشه افلاطون درباره معنای سعادت^۱ بسیار دور هستیم. زیرا افلاطون سعادت را به معنای برابری، آزادی و عدالت اجتماعی نمی‌داند و در حقیقت این تعابیر از نظر او جزء ارزشها محسوب نمی‌شود. در ترسیم دو شهر افلاطون، یعنی «آرمانشهر» (مدینه

1. audaimania

فاضله) و «دومین شهر از نظر سعادت»، سه نوع ارزش وجود دارد. این سه ارزش به ترتیب عبارت‌اند از: همسازی و تطبیق، لیاقت و کارآیی و اخلاق نیک. در این میان سومین ارزش، یعنی اخلاق نیک، کلید فهم فلسفه سیاسی افلاطون است؛ زیرا او بر این باور بود که اخلاق نیک، ارزش ذاتی روح و در نتیجه مهمترین عنصر برای سلامتی است.

افلاطون سعادت را نتیجه آزادی فرد نمی‌داند، زیرا بنا بر گفته‌هایش، سعادت به‌طور مستقل قابل دستیابی نیست، این رهبر و فرمانرواست که نه تنها نگهدارنده و حافظ جان رعایا و زیردستان است، بلکه منش، کردار و شخصیت مردم را تا آنجایی که طبیعت انسانی اجازه دهد، اصلاح می‌کند. (۲) از این رو هدف غایی رهبر، نیکبختی و سعادت همه رعایا و زیردستانش است. در این رابطه تنها راهی که رهبر می‌تواند به این هدف، یعنی سعادت‌مند کردن رعایای خود نائل شود، این است که آنها را به فراگرفتن قانونی برانگیزاند که از طرف او وضع می‌شود و بالاترین مرحله خرد و فضیلت به حساب می‌آید. رهبر در این مرحله باید به «خودخواهی خویشتن» غلبه کند، زیرا بزرگترین خطای انسان همانا «خودخواهی مفرط» است و همچنین این عشق به خویشتن است که در حقیقت در نهاد هر انسانی نهفته است و سرچشمه همه خطاهاست. (۳) اما بدتر از خودخواهی، آن روحی است که گرایش به تملک پیدا کند. * (۴) بدیهی است که در این میان وظیفه فرمانروا و رهبر، در اعتلای فضیلتها و دوچندان است؛ زیرا نه تنها او باید به خودخواهی خویش غلبه کند، بلکه باید برای سعادت روح از ثروت و دارایی و وسایل مادی نیز چشم‌پوشد. فردی که می‌خواهد بافضیلت باشد، به‌ناچار باید توان دل‌کندن از علائق، اشتیاقها و دلبستگیهای خود را داشته باشد.

* از نظر افلاطون، سه چیز است که آدمی باید برای دستیابی به آنها بکوشد: اول، اعتلای روح؛ دوم، اعتلای جسم؛ و سوم، گرایش به ثروت. — م.

گلن مورو^۱، براین باور است که در کتاب جمهوری و قوانین افلاطون، شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد رهبر و فرمانروا باید برای بقای حکومت و درست اداره کردن جامعه در مقابل ثروت‌اندوزی، رفتاری معتدل داشته باشد. (۵) افلاطون موضوع اصلی فصل هشتم کتاب جمهوری را به موضوع فساد اختصاص داده است. او روند انحطاط سیاسی یک حکومت را فساد می‌داند که در نتیجه ثروت‌اندوزی به وجود آمده است (۶) و همچنین در نظریه آرمانشهر خود به بررسی قراردادهای اجتماعی می‌پردازد که موجب خودخواهیها و دل‌بستگیهای شهروندان شده است. برای مثال، از دید افلاطون، مالکیت خصوصی، باعث نفع‌پرستی و خودخواهی است و باید منافع شخصی در جهت منافع عمومی، از بین برود. بنابراین، در آرمانشهر افلاطون می‌بایست نه تنها هماهنگی بین طبقات برقرار باشد، بلکه باید اشتراک منافع نیز وجود داشته باشد. در جمهوری از قول سقراط آمده است که: «آیا بدترین چیزها برای یک جامعه آن نیست که جامعه را از هم پاشانند و آن را دچار تفرقه و تقسیم نمایند؟ و نیز آیا بهترین چیزها برای یک جامعه آن نیست که اجزای آن را به یکدیگر پیوند دهد و باعث اتحاد آن گردد؟». افلاطون از پرسش سقراط چنین نتیجه می‌گیرد که «بهترین جامعه، جامعه‌ای هماهنگ به‌سان یک انسان است (هماهنگی اجزای بدن). وقتی که انگشت کسی زخمی شود، تن و تمام روح او درد زخم را حس می‌کند و همه اجزای وجودش در احساس درد با عضو زخم‌خورده شریک می‌شود و... این قاعده درباره همه اجزای وجود آدمی صادق است، خواه درد و رنج در میان باشد، خواه لذت و راحتی. جامعه منظم نیز، درست مانند وجود آدمی است. هیچ چیز یگانگی یک شهر را

1. Glenn Morrow

از بین نمی‌برد، مگر آنکه عده‌ای از شهروندان شاد باشند و عده‌ای دیگر غمگین». (۷) به عبارت دیگر، وحدت یک جامعه زمانی از بین خواهد رفت که عده‌ای با رنج و عذاب خود، رفاه و راحتی دیگران را مهیا سازند. منافع شخصی نمی‌گذارد که افراد یک جامعه با یکدیگر متحد و برابر باشند. راه رسیدن به بیشترین درجهٔ یگانگی و وحدت این است که همهٔ شهروندان به یک رویداد احساس شادی یا غم نمایند و این امر زمانی ممکن است که مالکیت و منافع شخصی از بین برود و مالکیت اشتراکی پدید آید.

از دید افلاطون، بهترین جامعه «جامعه‌ای است که تقریباً همهٔ اعضای آن کلمات «مال من» و «مال غیر» را به چیزی یگانه و معنایی واحد اطلاق کنند». (۸) به عبارت دیگر، او در آرمانشهر خود سعی کرده است تا مالکیت اشتراکی را برای همهٔ طبقات جامعه توسعه دهد؛ زیرا جامعه را به سان یک خانوادهٔ بزرگ ترسیم کرده است. او بر این باور بود که انسانها به سبب خودخواهی، گرایش به مالکیت خصوصی پیدا می‌کنند و کلید حل این معضل اجتماعی، چشم‌پوشی انسان از مالکیت خصوصی است. اما «دروغ بارز» افلاطون زمانی آشکار می‌شود که این گفته‌هایش را مقایسه کنیم با آنچه که در قوانین آورده است. او در کتاب قوانین عکس گفتهٔ خود در جمهوری را ادعا کرده است و امکان حذف مالکیت را در روند «دومین شهر از نظر سعادت» انکار می‌کند. افلاطون در قوانین می‌نویسد: «کشت و زرع زمین اشتراک نیست، زیرا نسل کنونی با تربیت امروزی خود، ظرفیت داشتن زمین اشتراکی را ندارد». (۹) بنابراین، ضروری است که شهروندان در «دومین شهر از نظر سعادت» — چون گنجایش فهم مالکیت اشتراکی را در آرمانشهر (اولین شهر) ندارند و شهروندان درجه دوم محسوب می‌شوند — تحت برنامه‌های منظم آموزشی و تربیتی قرار گیرند تا آمادگی درک و فهم آرمانشهر را پیدا کنند. در این میان، فقط

طبقه پاسداران (هیئت حاکمه) هستند که شایستگی زندگی در آرمانشهر را به تبع آموزشهایی که دیده‌اند دارند و می‌توانند از اشتراک مالکیت و دیگر علاقه‌مندیها استفاده کنند. (۱۰) برای کسانی که مسئول اداره جامعه و رفاه حال شهروندان هستند، غلبه بر خودخواهی بسیار ضروری است و در این رابطه پاسداران می‌بایست فقط در فکر رفاه حال شهروندان باشند و همه آنها را به یک چشم بنگرند و یکی را بر دیگری ترجیح ندهند. او در جمهوری می‌گوید: «اگر به پاسداران اجازه داشتن خانه و وسایل زندگی داده می‌شود، باید این امکانات چنان باشد که آنها را از انجام وظیفه خود بازدارد و به تعدی و آزار مردم و ادارشان نسازد». (۱۱) افلاطون بر این عقیده است که «دارایی و تملک زمینهای خصوصی، به‌ناچار باعث تفرقه و جداسازی حاکمان و مردم می‌شود و آنها را به جای دوستی با یکدیگر تبدیل به رقیب و دشمن می‌کند». (۱۲) علاوه بر آن، آمیختگی ثروت و منافع شخصی با قدرت سیاسی، باعث ویرانی آرمانشهر می‌شود. او چنین نتیجه می‌گیرد که پاسداران جامعه می‌بایست در مال و ثروت شریک یکدیگر باشند، زیرا بنا بر ضرب‌المثل معروف یونانی «همه چیز بین دوستان اشتراکی است». (۱۳) برای ایجاد وحدت در شهر* و جلوگیری از تفرقه، مالکیت اشتراکی ضرورت دارد. بدین منظور و در این رابطه است که افلاطون، مالکیت اشتراکی زنان و بچه‌ها را مطرح می‌کند و بر این باور است که این مالکیت می‌تواند به سعادت شهر (کشور) بیشتر یاری رساند.

به عبارت روشنتر و بنا بر نظریه افلاطون، هیچ پاسدار یا رهبری قادر نخواهد بود زن یا کودکی را نشان بدهد و بگوید که این زن یا این

* منظور افلاطون از شهر «دولتها» یا «جوامع سیاسی» است، زیرا واحد تشکیلات سیاسی در زمان وی شهر بوده است. — م.

کودک «مال من» است. ولی تمام پاسداران قادر خواهند بود به تمام زنها و کودکان مشترک خود اشاره کنند و بگویند «این زنها و این کودکان مال ما هستند». افلاطون خود به صراحت بیان می‌دارد که هدف این نظام، تولید وحدت و یگانگی میان پاسداران است؛ زیرا با ایجاد مصالح، احساسات و پیوندهای مشترک میان آنهاست که می‌توان به این هدف رسید. غرض حقیقی افلاطون از روشی که اجرای آن را توصیه می‌کند، بی‌گمان این بوده است که چنین حس یگانگی میان اعضای طبقه حاکم ایجاد شود. (*) در اینجا کاملاً روشن است که بحث اشتراک منافی که مورد نظر افلاطون است، دلالت تام به انهدام نهاد خانواده دارد. این عقیده بین دو موضوع اشتراک منافع و اشتراک زنان که می‌بایست به‌طور مستقل و جداگانه مورد بررسی قرار گیرد، تفاوتی قائل نیست؛ زیرا موضوع اول یعنی اشتراک منافع مقدمه انهدام نهاد خانواده یعنی موضوع دوم است و بدیهی است که عدم تمایز بین این دو موضوع اولین جرقه را برای انهدام نهاد خانواده به وجود می‌آورد. (۱۴)

در کتاب *قوانین*، افلاطون آنجا که به ویژگی نهادهای آرمانشهر پرداخته است، جایگاه زنان را در ردیف کودکان و اموال قرار داده و بارها از «اشتراک همسران، کودکان، بردگان و احشام» یاد کرده است. او در مقابل، کمتر تمایل داشت یا اصلاً تمایل نداشت که از حقوق فردی زنان صحبتی به میان آورد. (۱۵) همچنان که گذشت، زنان در طبقه‌بندی افلاطون، بخش مهمی از اموال و دارایی مردان محسوب می‌شوند (۱۶) و از نقطه نظر او هر شکلی از اموال و دارایی خصوصی مخرب و ویرانگر وحدت جامعه است که این نظر شامل داشتن «همسران خصوصی» نیز می‌شده است. بنابراین، داشتن «همسر خصوصی» باعث تفرقه و جدایی و در نهایت ویرانی جامعه می‌شود و به دنبال آن هر قوانینی که در جهت

برشمردن مزیت‌های مالکیت، منافع خصوصی و تک‌همسری برآید، دشمن وحدت و یکپارچگی کشور به‌شمار می‌رود و موجب جداسازی و تفرقه بین شهروندان می‌شود. برای مثال، افلاطون در جمهوری بیان می‌کند که: «اگر قوانین با اشتراک زنان و فرزندان توأم گردد، سبب خواهد شد که آمادگی پاسداران (هیئت حاکمه) به حد کمال برسد و خطر انهدام جامعه از بین برود؛ زیرا اگر هر یک از پاسداران، چیز ویژه و خاصی را متعلق به خود بدانند و هرچه به‌دست می‌آورد در خانه نگاه دارد و زن و فرزندان از آن خود نیز داشته باشد، نتیجه‌اش آن است که شادی و اندوه او از شادی و اندوه دیگر شهروندان جدا می‌شود. افلاطون در این باره می‌نویسد:

«گفتم [افلاطون]: آیا مشترک بودن زنان و فرزندان در میان پاسداران یکی از علل اصلی اشتراک در اندوه و شادی نیست؟
گفت: چرا، علت اساسی است.

گفتم: پیشتر گفتیم که اشتراک در اندوه و شادی، برای جامعه بهترین چیزهاست و ... اکنون روشن شد که اشتراکی بودن زنان و فرزندان علت اصلی پیدایش آن چیزی است که برای جامعه بهترین چیزهاست» (۱۷).
افلاطون، همچنین در کتاب قوانین، عقاید آتنی‌ها را دربارهٔ دارایی و مالکیت خصوصی زن باطل می‌داند و می‌نویسد: «بهترین سازمان اجتماعی و کاملترین حکومتها آن است که نه تنها همهٔ اموال، بلکه زنان و کودکان نیز میان همهٔ مردم مشترک باشند و مالکیت شخصی از هر نوع و به هر کیفیتی از بین رود و رسم ما [آتنی‌ها] این است که داراییهایمان را در حجره‌ای گرد می‌آوریم و زنان را به مراقبت و نگهداری از آن می‌گماریم» (۱۸).

به باور افلاطون، ازدواج و نقش سنتی زنان، آنها را به‌صورت زن خانه‌دار که نگهبان اموال مردان است، تبدیل می‌کند و به دنبال آن، قوانین

ازدواج و تملک خصوصی زنان، باعث حسادت و کینه میان شهروندان می‌شود و آنها را دچار تفرقه می‌کند. بنابراین، راه حل جلوگیری از عداوت و دشمنیها در جامعه، اشتراکی بودن زنان است که نه تنها موجب وحدت جامعه می‌شود، بلکه رفاه و سعادت جامعه را نیز به همراه می‌آورد. او در کتاب هشتم جمهوری و در بررسیهای پی در پی خود، به اشکال انحطاط و فاسد شدن حکومتها پرداخته است. در این بررسیها او به این نتیجه دست یافت که علت انحطاط جوامع و حکومتها در ارتباط با تصرف خصوصی زن بوده است. (۱۹) به عبارت دیگر، از نظر افلاطون هنگامی که زمامداران به داشتن ملک و خانه و گردآوری زر و سیم و داشتن زن و معشوقه‌های خصوصی می‌پردازند، صلاحیت زمامداری و پاسداری مردم را از دست می‌دهند و بدین ترتیب انحطاط و فساد کشور آغاز می‌شود.

افلاطون در جایی دیگر و در شرح حال پسری که می‌بایست خصایل روحی یک مرد را داشته باشد، می‌آورد که این پسر در نتیجه کشاکش اجزای روح — که به اجزای اعلا، میانگین و سفلی تقسیم شده است — رشد می‌یابد. از طرفی مادر و زنان خدمتکار که گرداگرد او هستند، محیط رشد فاسدی را برای او فراهم می‌آورند و از طرف دیگر، پدر می‌کوشد تا جزء خردمندی روح او را به جنبش درآورد و زمینه تحریک غرایز را با هدف بیدارساختن خشم و اراده او آماده کند. این پسر در نتیجه اندرزهای فرومایه زنانه که از مادر و خدمتکارانش فراگرفته است و نیز اندرزهای خردمندانۀ پدر به «راه میانه» کشیده می‌شود و زمام خود را به دست جزء میانگین روح می‌سپارد و مردی مغرور، جاه‌طلب و فاسد بار می‌آید. افلاطون در جمهوری از زبان سقراط و در گفتگو با آدئیانتوس می‌نویسد: «از یک سو مادرش گاه نزد او (پسر)

شکایت می‌کند که همسرش مقام دولتی ندارد و از این رو زنان دیگر او را به دیده حقارت می‌نگرند و از سوی دیگر و از آنجا که همسرش نه پول دارد و نه مقام، پی‌درپی در گوش این پسر می‌خواند که پدر او مردی بی‌عرضه و بی‌کفایت است و در هر فرصت گوش او را از شکوه‌های زنانه پر می‌کند». (۲۰) به سخنی دیگر، اگر پسری جاه‌طلب و فاسد به‌بار آمد، علت اولی آن مادر اوست که با آموزه‌های زنانه خود او را به آن راه سوق داده است. اما اگر نحوه زندگی خانوادگی این پسر طور دیگری بود و از روشی دیگر برای کسب آموزش و تربیت بهره می‌گرفت، به راه فساد در نمی‌غلتید که نتیجه عدم اشتراک زن و فرزند و دارایی است. در اینجا باید به این نکته توجه داشت که اشتراک همسران و اموال، که افلاطون بر آن اصرار می‌ورزید، زمانی قابل درک است که ساختار خانواده در طبقات بالای مردم آتن شناخته شود. همانطور که پیشتر اشاره شد، در آن زمان زنان آتنی جزء اموال مردان محسوب می‌شدند و در کنار دیگر داراییهای آنها از جمله برده و احشام قرار می‌گرفتند. (۲۱)

دانش‌پژوهانی که در زندگی یونانیان آن عصر بررسی کرده‌اند، معتقدند که ارتباط روزانه و معاشرت بین شوهران و همسران به‌طور رایج وجود نداشت. این ارتباط، خواه در تبادل اندیشه و آرا و خواه در امور جنسی، آنگونه که ما تصور می‌کنیم نبوده است. برای مثال، نهاد خانواده در اواخر قرن پنجم در آتن، وجود نداشت و در نتیجه «ازدواج رسمی» بین شهروندان برقرار نبوده است. اگر در آثار و نوشته‌های یونانیان از خانواده مطلبی وجود ندارد یا بسیار اندک است، علتش عدم وجود نهاد خانواده است. (۲۲) همچنین باید توجه داشت که در آن زمان یک نوع همزیستی دوجنسیتی رایج بود. به عبارت دیگر، همجنس‌گرایی

خردمندان میان مردان طبقات بالای جامعه، که افلاطون را نیز شامل می‌شد، رواج داشت و به تبع آن این همجنس‌گرایی در طبقات پایین به همجنس‌بازی تبدیل می‌شد. (۲۳) بدیهی است هنگامی که نهاد خانواده محلی از اعراب در میان طبقات بالای جامعه و نخبگان یونان نداشت، افتراق و جدایی در جامعه دوچندان می‌شد. نهاد خانواده به معنای «افرادی که با یکدیگر زندگی می‌کنند»، در زمانهای اخیر و آن هم به‌طور نسبی، میان قبایل پدید آمد و به تدریج به وفادار بودن به شهر (کشور) تبدیل شد. به سخنی دیگر، نقش خانواده که ابتدا متعلق به قبایل مستقل بود به کشور منتقل شد. برای مثال، آنتیگونه — دختری که همراه پدر نایب‌نای خود به آتیکا رفت و تا زمان مرگ پدرش او را خدمت می‌کرد — نمونه‌ای این نوع وفاداری متضاد و ناسازگار بود؛ زیرا معلوم نیست که خدمتگزاری آنتیگونه، بنا به رسم خانوادگی بوده است یا قوانین شهری (دولتی) که وجود داشت.

در کتاب *قوانین* آمده است که حدود مجازات‌هایی که از طرف دادگاهها تعیین می‌شد، بیشتر از حدود مجازاتی بود که خویشان یک مقتول معین می‌کردند. (۲۴) همچنین در همان کتاب می‌خوانیم که اجرای عدالت بر وظایف پدر و فرزند مقدم است، زیرا در بحثی که اوتیفرون با سقراط می‌کند، شکایت پدر خود را به جرم قتل یک برده به دادگاه می‌برد. (۲۵) باید به این نکته توجه داشت که در ابتدای قرن چهارم در یونان، به‌رغم احساسات اعضای خانواده نسبت به یکدیگر، ادای وظیفه امری بسیار مهم تلقی می‌شد. این ادای وظیفه، رفتارهای بالقوه‌ای بودند که به‌روشنی وفاداری اعضای خانواده را نسبت به قوانین شهری (کشوری) نشان می‌داد. دانش‌پژوهانی که تنفر شدید خود را نسبت به عقاید افلاطون مبنی بر ویرانی نهاد خانواده و جایگزین کردن آن با ازدواج موقت به

منظور تولید مثل بهتر (نژاد برتر) بیان کرده‌اند، دچار یک اشتباه بزرگ تاریخی شده‌اند؛ زیرا آنان به درستی از چگونگی نهاد خانواده در زندگی روزمره آنتیان آن دوره آگاه نبوده‌اند. برای نمونه سی. اف. گروب^۱ با قانون ازدواج موقت (۲۶) برای پاسداران (هیئت حاکمه) مخالفت می‌کند و آن را امری «نامطلوب می‌داند که باعث جراحت عمیق احساس آدمی» می‌شود و «کاملاً عنصر عشق را میان دو انسان که پیوند زناشویی بسته‌اند» انکار می‌کند. به نظر می‌رسد که گروب فراموش کرده است که در آن زمان نهاد خانواده جایی برای ابراز عمیق احساسات انسانی نبود. مطالعه‌ای اجمالی در رساله میهمانی و مقایسه کسانی که عشق خود را به زنان و افراد خانواده ابراز می‌کردند، با کسانی که عشق معنوی برتری نسبت به پسران جوان داشتند (عشق فیلسوفانه و خردمندانه)، به خوبی آشکار می‌سازد که افلاطون و پیروانش به ویرانی نهاد خانواده به عنوان محدودیت‌های زندگی خصوصی خودشان توجه نمی‌کردند.

کلود لوی - استروس^۲، بر این عقیده است که نهاد خانواده به طور «طبیعی» وجود دارد و افلاطون برای برپاسازی آرمانشهر خود ضروری می‌دید که آن را ویران سازد. (۲۷) او برای صحت ادعای خود صفحاتی از کتاب جمهوری را شاهد می‌آورد مبنی بر اینکه انسانها به طور طبیعی گرایش به داشتن خانواده و فرزندانی از خود دارند. اما باید اذعان کرد که لوی - استروس نه تنها از وضعیت نهاد خانواده در زمان افلاطون غافل است، بلکه حتی شواهد او برای اثبات نقطه نظراتش کافی به نظر نمی‌رسد. به علاوه، اعتراض و مخالفت او مبنی بر کنترل افلاطون بر رفتار همجنس‌گرایانه به معنی «سرکوب خواسته‌های غرایز جنسی» است و دلالت بر انکار کامل غرایز جنسی همجنس‌بازانه در آن زمان دارد.

خوانندگان آثار افلاطون به احتمال زیاد به این نکته توجه کرده‌اند که محدودیتهایی که در آرمانشهر نسبت به رفتارهای همجنس‌بازانه آمده است، به مراتب بیشتر از محدودیتهایی است که برای ویرانی نهاد خانواده و کنترل مقاربت‌های همجنس‌گرایانه وجود دارد. دانش‌پژوهانی همانند گروب، تیلور و لوی - استروس، که ویرانی نهاد خانواده را ناممکن می‌دانند، به این دلیل است که آنها نظریهٔ اصلاح نژاد بشر را انکار می‌کنند و آن را برای طبیعت انسان غیرعملی می‌دانند. (۲۸) این دانش‌پژوهان شایسته است به موقعیت زن در یونان قدیم توجه داشته باشند. در آن دوره این مردان بودند که برای گذران امور جنسی خود زنان را انتخاب می‌کردند و زنان از حق انتخاب همسر و زوج جنسی خود محروم بودند. به سخنی دیگر، زن یونانی به هیچ وجه اجازهٔ انتخاب زوج جنسی خود را نداشت؛ زیرا این مرد بود که نه تنها حق آمیزش و تصمیم به داشتن فرزند را داشت، بلکه از تمام اختیارات لازم برای کنترل همسرش - که پدر دختر نیز از پیش برای کنترل دختر انجام می‌داد - برخوردار بود.

برای یک زن، همخوابگی و عمل مقاربت جنسی با فردی غیر از شوهر خود، گناهی نابخشودنی و غیرقابل اغماض محسوب می‌شد؛ چرا که در باور فرهنگ یونان، زن می‌بایست به طور کامل در اختیار شوهر خود باشد. اما از طرف دیگر، اگر مردی با وجود داشتن همسر به عمل همخوابگی و مقاربت با زنی دیگر دست می‌زد یا همجنس‌گرا و همجنس‌باز بود، اعمالش توجیه‌پذیر و قابل درک بود. به سخنی دیگر، خطای زن در همخوابگی با مردی بیگانه عملی ننگین، گناهی نابخشودنی و خطایی غیرقابل اغماض به‌شمار می‌رفت، اما مرد حق داشت که برای اطفای شهوت و لذت جنسی خود به هر کاری دست بزند. این معیار دوگانه را به‌طور برجسته می‌توان در واژهٔ زناکار (adultery) دید. این

واژه که در حقیقت واژه‌ای یونانی است، به عمل جنسی یک زن شوهردار اطلاق می‌شود که با غیر همسرش همخوابگی و مقاربت داشته باشد. در یونان باستان، اگر شوهر زنی فوت می‌کرد، زن هیچ اختیار و حقی روی زندگی و بدن خود نداشت؛ زیرا بلافاصله تحت ولایت و قیمومت پدر و قیم خود قرار می‌گرفت و این قیمها بودند که برای ازدواج دوباره زن تصمیم می‌گرفتند. در آن زمان، «صیغه» جایگزینی برای «ازدواج رسمی» بود. یک شهروند مرد می‌توانست خواهر یا دختر خود را به صیغه دیگران درآورد و این عمل اگر به فاحشگی زن ختم می‌شد، هیچ سرزنشی برای صاحب او - که یک شهروند مرد بود - به وجود نمی‌آورد. (۲۹) این موضوع که زنان طبقات بالای اجتماع یونان در وضعیت فرهنگی و اجتماعی خوبی قرار داشته‌اند، با نظام ازدواج افلاطونی و ارائه نظریه «مقتضیات طبیعت انسان» (۳۰) مبیانت دارد.

بی‌شک تلقیناتی درباره «جنس زن» وجود دارد که از گذشته‌های دور انسان سرچشمه گرفته است. در اصل، زندگی جنسی زنان در طول تاریخ بشر تحدید و کنترل شده است و همواره محدودیتهای جنسی زنان و احساسات هیجان‌آمیز آنها به موضوع اخلاق ربط داده شده است. نکته‌ای که در این میان باید به آن توجه کرد و از دید محققان نیز به دور نبوده، این است که چرا فقط «احساسات هیجان‌آمیز انسان» و «طبیعت انسان» بدون هیچ محدودیتی شامل مردان هم می‌شود، اما وقتی همین احساسات برای زنان مطرح می‌گردد، در قالب موضوعات اخلاقی بیان می‌شوند که می‌بایست کنترل و محدود شوند؟ چه چیزی باعث نگرانی گروپ، تیلور و لوی - استروس شده است؟ آیا برای این محققان نگران‌کننده نیست که یونانیان و به تبع آن مردم سایر سرزمینها، زنان را فقط برای تولید مثل قانونی نگه دارند و همواره زندگی آنها را کنترل

کنند؟ آیا این نگران‌کننده نیست که افلاطون این نظریه را به پیروانش بقبولاند که زندگی جنسی مردان و زنان پاسدار (هیئت حاکمه) باید برای تولید مثل و نژاد بهتر و نسل برتر در جامعه کنترل شود؟

همانطور که استنلی دیاموند^۱ در مقاله^۱ روشنگر خود (۳۱) تصدیق کرده است، رفتارشناسی افلاطون در قبال نهاد خانواده و نظریه او مبنی بر ویرانی این نهاد و اینکه «پاسداران و هیئت حاکمه بایسته است که از هر ارتباط و انگیزه‌ای که توجه آنان را نسبت به امر نگهداری حکومت کاهش دهد (مانند تشکیل خانواده)، برحذر باشند»؛ به این خاطر است که او امر حکومت را مقدم به هر امر دیگری می‌دانست و بر این باور بود که حکومت و تشکیل خانواده دو امر مخالف و متضاد یکدیگرند و لازم است که در وفاداری تام و تمام پاسداران به امر حکومت، نهاد خانواده ویران شود. (۳۲) مهم است بدانیم که راه حل انقلابی افلاطون درباره ناسازگاریها و از بین بردن گره‌های اولیه خویشاوندی به سادگی میسر نبود، اما باعث شد که این عقیده بین طبقه حاکم سرایت پیدا کند. در واقع تصور یک خانواده در حکومت و ایجاد طبقه هیئت حاکمه، امری تشریفاتی نبوده و از راههای مختلف بدان تأکید شده است. (۳۳) در کتاب جمهوری می‌خوانیم: «آنها [اعضای هیئت حاکمه] نه فقط همدیگر را خویش خود خطاب می‌کنند، بلکه هر که را می‌بینند گمان خواهند برد که برادر، خواهر، پدر، مادر یا نوه خود را می‌بینند و این مضحک است که کس دیگری را خویش خود بدانند اما در عمل حقوق خویشاوندی را رعایت نکنند». (۳۴) «همچنین ترس و شرم از یکدیگر موجب می‌شود که کسی به دیگری، مگر با اجازه زمامدار، تعدی نکند. شرم از آنکه مبدا بر کسانی که او را به دنیا آورده‌اند (پدر و مادر)، اهانتی روا شود و ترس

1. Stanley Diamond

از اینکه اگر به کسی ستم کند، دیگران که خود را پسر، برادر یا پدر آن کس می‌دانند، به یاری او بشتابند. بنابراین نزاع و دشمنی در میان خانواده پاسداران وجود ندارد و موفقیت کشور و پیروزی در جنگ، بدان خاطر میسر است که آنان خود را عضوی از یک کشور و یک خانواده می‌دانند و شانه از دستورات فرمانده خود خالی نمی‌کنند» (۳۵). همانطور که گریگوری ولاستوس اظهار داشته است «جامعه ایده‌آل افلاطون در جمهوری، جامعه‌ای سیاسی است که با عشق برادرانه اداره می‌شود» (۳۶).

هدف از بررسی این موضوع آن است که نشان دهیم برداشت رادیکال از مفهوم نقش زنان باعث شده است تا افلاطون نظریه تغییر شکل طبقه پاسدار را به عنوان خانواده‌ای واحد ارائه دهد. ژان ژاک روسو، به‌رغم مخالفتش با ارتباط داشتن این دو موضوع، یعنی ویرانی نهاد خانواده و ایجاد فرصت‌های مساوی برای زنان، با گفتاری تلخ می‌گوید: «من به‌خوبی می‌دانم که افلاطون در کتاب جمهوری خود وظایف برابری را برای زنان و مردان تجویز کرده است». صرف نظر از اینکه زمامداران به عنوان یک خانواده در نظام حکومتی افلاطون معرفی می‌شوند، روسو ادامه می‌دهد: «اما افلاطون نمی‌داند که با موضوع زن چگونه برخورد کند. او موضوع خانواده را به ناچار تبدیل به موضوع مردان کرده است» (۳۷). به‌درستی همانطور که روسو نیز متوجه شده است، اگر ما کلمه «مردم» را جایگزین «مردان» کنیم، در بسیاری از مسائل مهم معلوم خواهد شد که از نظر افلاطون مردم فقط مردان هستند. پژوهشگرانی که به دو موضوع متناقضی پی برده‌اند که در کتاب پنجم افلاطون مطرح شده است، یعنی تساوی مردان و زنان و ویرانی نهاد خانواده، پذیرفته‌اند که بین این دو موضوع ارتباط برقرار است. بعضی از آنها، عدم ارتباط و وابستگی این دو نظریه را بیان کرده‌اند، در حالی که

بعضی دیگر ارتباطی سببی را بین آنها احتمال می‌دهند. در هر دو حال، آنان ناخواسته و بدون هیچ دلیل و به‌طور جزئی و متعصبانه از نظریه آزادی زن به‌واسطه ویرانی نهاد خانواده دفاع می‌کنند. (۳۸) همانطور که روسو بیان کرد، بدیهی است که بین این دو موضوع به دلایل متعددی تناقض وجود دارد. در جامعه ایده‌آل افلاطونی، ثروت خصوصی و ازدواج برای زمامداران وجود ندارد؛ بنابراین و با توجه به زندگی اشتراکی آنان، نقش خانواده و خانه‌داری سنتی مضمحل می‌شود. همچنین از هنگامی که زاد و ولد کنترل و برنامه‌رشد و تربیت اشتراکی کودکان مطرح شود، درصد بارداری کاهش می‌یابد و «مادر» نقش سنتی خود را از دست می‌دهد؛ چرا که در آرمانشهر نقش هر کس بنا به وظیفه‌ای تعریف می‌شود که به عهده دارد و زندگی روزمره، شغل، تحصیلات و فراگیری مهارت‌های لازم می‌بایست فقط برای جامعه و برطرف کردن نیازهای آن انجام گیرد. (۳۹) اگر برای زنان پاسدار ارتباط با مردی به عنوان شوهر و داشتن فرزندان و نیز خانه‌داری ممنوع شده است، به این خاطر است که افلاطون هیچ جایگزین دیگری برای آن ندارد، مگر آنکه بپذیرد که زنان دارای حقوقی هستند. به عبارت دیگر، اگر او بپذیرد که زنان جزء طبقه پاسداران هستند، به‌ناچار باید مشارکت آنان را در امور حکومتی بپذیرد. در اینجا است که افلاطون مجبور خواهد شد آن دسته از پیروان خود قانع کند که عقیده دارند زنان قادر به انجام کارهای مختلف نیستند.

بدیهی است فضای عمومی آن زمان موافق آرا و عقاید افلاطون نبود و بی‌شک او در بحث‌های خود در پی پاسخی برای پیروان نظریه سقراط بود که معتقد بودند طبیعت زن پست‌تر از طبیعت مرد نیست و مردان و زنان در ذات خود برابرند. در فصل سوم به‌طور مبسوط‌تری از آنچه که

افلاطون در قسمت پنجم جمهوری دربارهٔ طبیعت زن گفته است، بحث خواهیم کرد اما لازم است نکات مهم آن قسمت را به قرار زیر خلاصه کنیم.

سقراط به یاد می‌آورد که او و گلاوکن، طی بحثهای گذشته‌شان، پذیرفته‌اند که هر کس در اجتماع باید کاری را به عهده گیرد که با طبیعتش سازگار است و هیچ کس مدعی نیست که بین زن و مرد به‌طور طبیعی اختلافی نیست. گلاوکن پاسخ می‌دهد: «البته بین آنها اختلاف هست» و سقراط در ادامه می‌گوید: «چون طبیعت یکی غیر از طبیعت دیگری است، بنابراین کاری که به عهدهٔ یکی گذاشته می‌شود باید غیر از کار دیگری باشد». در این موقع گلاوکن به سقراط می‌گوید: «پس اینکه گفتید زن و مرد باید از حیث کار و وظیفه برابر باشند درست نیست و مخالف گفتهٔ پیشین شماست، زیرا شما گفتید که میان طبیعت آن دو اختلاف فاحشی وجود ندارد». سقراط در مقام پاسخگویی برمی‌آید و می‌گوید: «وقتی که دربارهٔ برابری و اختلاف طبایع سخن می‌گوییم، باید نخست روشن کنیم که از این کلمات چه مفاهیمی را در نظر داریم و منظورمان از طبایع مختلف و وظایف مختلف چیست». (۴۰) او ادامه می‌دهد: «ممکن است پرسش را این‌گونه مطرح کنم که آیا یک فرد طاس با یک فرد مودار، طبیعتی واحد دارند یا طبیعت یکی خلاف طبیعت دیگری است؟ اگر شق دوم را بپذیریم، لازم می‌آید که افراد طاس را از پرداختن به فن کفشدوزی که موداران به آن پیشه اشتغال دارند، بازداریم یا برعکس. البته این کار ابلهانه است، زیرا وقتی که از برابری و اختلاف سخن می‌گوییم، منظورمان برابری و اختلاف به معنی مطلق آن نیست، بلکه تنها برابری و اختلاف استعدادها را برای انجام کارها مد نظر داریم. بنابراین، اگر معلوم شود که اختلاف میان زن و مرد در استعداد پرداختن

به کارها یا فنون معینی است، بدیهی است که در آن صورت افراد همجنس باید کاری را که از عهده همان جنس ساخته است انجام دهند و اگر آشکار شود که اختلاف میان دو جنس در این است که مرد «نطفه گذارد» و «زن بزاید»، در این صورت نمی‌توانیم از لحاظ شغل و وظیفه فرقی میان زن و مرد قایل شویم، بلکه در این عقیده پابرجا می‌مانیم که پاسداران جامعه ما و زنان آنان باید تکالیف برابر داشته باشند». بدیهی است که در اینجا سقراط بار مسئولیت اثبات موضوع را بر دوش کسانی می‌گذارد که ادعای آن را دارند. سقراط در ادامه بحث خود می‌گوید که این منشها و مشخصات روحی یک فرد است که او را قادر می‌سازد به کار معینی دست زند و هر دو جنس، یعنی زن و مرد، در تمام مهارتها و هنرهای گوناگون، متکی به طبیعت و استعدادهای فردی خود هستند. با توجه به این نکته که زنان به‌طور عمومی قادر به انجام کارهای مردان، به‌ویژه کارهای فیزیکی و جسمانی نیستند، اما به‌طور فردی قادر خواهند بود تا به کارهایی که مورد نیاز شهر (کشور) است، همچون زمامداری و فلسوفی بپردازند. تنها موردی که فرد را به کارهای معینی سوق می‌دهند، موردی است که آن فرد شایستگی ویژه‌ای برای آن کار معین داشته باشد و واضح است که این شایستگی خاص ارتباطی به جنسیت آنها ندارد.

این مباحث که در نظر اول ساده به نظر می‌آید، در میان فیلسوفان سیاسی — که متوجه نقش زن در جامعه هستند — استثنایی است. آنجا که افلاطون نظریه متهورانه خود را، مبنی بر عدم اختلاف بین زن و مرد در آفرینش آنها ابراز می‌کند، به‌خاطر این است که اولاً ضرورت وحدت و یگانگی بین هیئت حاکمه را نشان دهد و ثانیاً بتواند مالکیت خصوصی و نهاد خانواده و وظایف زناشویی و نقش مادری را در جامعه ایده‌آل خود از بین ببرد؛ زیرا با کاسته شدن نقش سنتی زن، مراقبت کودکان به

همان اندازه که به عهدهٔ اوست، به عهدهٔ مرد نیز گذاشته می‌شود. (۴۱) افلاطون در نتیجه‌گیری خود به این مطلب می‌رسد که زنان به‌طور گروهی و اجتماعی از تواناییهای کمتری نسبت به مردان برخوردار هستند، اما آنها به‌طور انفرادی می‌توانند در بیشتر کارها و وظایف، از جمله وظایف زمامداری، با مردان هم‌ردیف شوند و می‌توان نام «ملکهٔ فیلسوف» را بر آنان نهاد. در این رابطه افلاطون گفتگوی سقراط و گلاوکن را در جمهوری چنین آورده است:

گلاوکن: «سقراط! چون پیکرتراشی استاد، تصویری زیبا از مردان زمامدار ساختی».

سقراط: «و از زنان زمامدار، گلاوکن گرامی! گمان مکن که آنچه در این‌باره گفتم خاص مردان است. زنانی هم که طبیعت استعداد لازم در نهادشان گذاشته است، درخور همین مقام‌اند». (۴۲)

در اینجا لازم است به اتهامی رسیدگی کنیم که علیه افلاطون وارد شده است. لوی - استروس و آلن بلوم^۱ مدعی‌اند که بحث افلاطون پیرامون تساوی زنان با به‌کار بردن الفاظی چون «جدا از» یا «صرف نظر از» جسم و به‌خصوص، «صرف نظر از اختلاف بین دو جنس با توجه به آفرینش آنها» بستگی دارد. (۴۳) به‌هرحال، انتقادهای شدیدی را که از طرف دانش‌پژوهان به تناقضات افلاطون وارد شده است در ضمیمهٔ این گفتار مورد بحث قرار داده‌ایم. فقط در اینجا باید خاطر نشان کرد که ادعای لوی - استروس و بلوم درست نیست، زیرا افلاطون اختلاف بین دو جنس را با هوشیاری بیان می‌کند؛ آن هم به این دلیل که بارداری و شیردهی، اختلافات بسیار طبیعی و واضح زیستی هستند که همگان پذیرفته‌اند. اشتباه این پژوهشگران این است که وانمود می‌کنند افلاطون،

نه به‌طور عقلانی بلکه بنا به نقش سنتی زنان و بارداری آنها اختلافات را بیان می‌کند. بدیهی است که مسائل زیست‌شناختی زنان از مسائل سنتی، قراردادی و احساساتی جداسست و اهمیت واقعی موضوع رفتارشناسی زنان یکی از موضوعاتی است که همواره در تاریخ اندیشه بشر، از جمله در یونان باستان و در کتاب جمهوری افلاطون بدان پرداخته شده است. برای مثال، افلاطون از زبان سقراط و در خلال بحثهای خود به‌ویژه پیرامون برنامه‌های آموزشی و تربیتی مناسب و نقش زنان، همواره این دو موضوع را با انهدام نهاد خانواده همسان می‌داند. او بر این عقیده بود که پیش از هرچیز، نخست می‌باید وضعیت مالکیت و استفاده صحیح از زنان و کودکان در جامعه روشن و سپس قوانینی درباره آنها وضع شود. (۴۴) اما از طرفی، با روشن شدن وضعیت زنان و پذیرفتن نقش آموزشی آنها، موضوع آزادی پاسداران زن (زنانی که در هیئت حاکمه و در ارتباط با مردان وجود دارند) مطرح می‌شود و این امر در بحثهای افلاطون از اهمیت خاصی برخوردار است که به آن خواهیم پرداخت.

افلاطون از زبان سقراط در ابتدای کتاب پنجم جمهوری با تذکری که آدیماتوس، گلاوکن و ترازیماخوس به او می‌دهند، به توضیح بیشتر نظریه خود می‌پردازد مبنی بر اینکه «زنان و کودکان باید میان دوستان مشترک باشند». آنان بر این مطلب پای می‌فشارند که باید با دقتی هرچه تمامتر این موضوع شکافته شود. افلاطون به توجیه این مطلب می‌پردازد که پاسداران مرد دارای زنان و کودکان اشتراکی هستند و آنها جزئی از اموالشان محسوب می‌شوند. او ابتدا برای شاگردانش سخنان پیشین خود را مبنی بر اینکه «تکالیفی برای پاسداران شایسته (هیئت حاکمه نخبه) وجود دارد تا گله آدمیان را حفاظت کنند»، یادآوری و سپس در ادامه گفتار به این نکته اشاره می‌کند که پرورش و تربیت زنان باید با این

هدف یعنی «ایجاد طبقهٔ هیئت حاکمهٔ نخبه» مناسب باشد. بنابراین، بهره‌مندی از تساوی تربیت برای زنان و مردان ضرورت پیدا می‌کند، زیرا به گفتهٔ افلاطون «اگر بخواهیم زن، پاسدار خوبی شود باید او را از همان آموزش و پرورشی بهره‌مند سازیم که برای مرد ضروری دانستیم». سپس افلاطون بحث را به پیرامون تولید مثل و پرورش کودکان می‌کشد و به‌خوبی از عهدهٔ جداکردن نقش سنتی زنان از خانواده برمی‌آید، چرا که او به اجبار می‌باید طرحی عملی را ارائه کند که در آن زنان قادر باشند در خارج از فضای سنتی خود مورد استفاده قرار گیرند.

با مروری کوتاه بر کتاب قوانین، در خواهیم یافت که افلاطون از خطر آزادی زنان و خارج کردن آنها از نقش سنتی و محدود خانگی، بی‌آنکه وظیفهٔ دیگری جایگزین آنها شود، به‌خوبی آگاه بود. برای مثال، افلاطون از عقیدهٔ خود دربارهٔ زنان اسپارت برنمی‌گردد و می‌گوید که «قانونگذاران (مردان) باید قانونی را وضع نکنند که به زنان اجازه دهد زندگی را با بی‌بندوباری و تجملات بگذرانند» (۴۵) دو موضوع دیگری که باعث شد تا افلاطون آزادی زنان را در انهدام نهاد خانواده یا به‌عکس مطرح سازد، عبارت‌اند از: ۱. او هیچ اشاره‌ای به پست بودن زنان پاسدار نمی‌کند. این زنان در ارتباط با طبقهٔ حاکمه و مردان نخبه قرار دارند و طبقهٔ حاکمه، برخلاف مردم دیگر، نباید زمین، خانه، ثروت و زن اختصاصی داشته باشند؛ زیرا اگر چنین کنند قابلیت پاسداری و حکومتداری خود را از دست خواهند داد و به‌صورت بازرگان درخواهند آمد. به عبارت دیگر، افلاطون نسبت به زن با دو معیار جداگانه برخورد می‌کند: یکی معیاری برای زنان طبقات هیئت حاکمه و دیگر معیاری برای زنان طبقات پایین جامعه. در این رابطه است که خانه‌داری، کشاورزی، مالکیت و برده‌داری در طبقات پایین جامعه مفهوم پیدا می‌کند؛ در حالی که برای

هیئت حاکمه و طبقات بالای جامعه چنین نیست. (۴۶) به علاوه، تردیدی نیست که یکی از اهداف اولیه افلاطون در سازماندهی صنعتگران و ابزارمندان — که جزء طبقه پایین جامعه بودند — این بود که حداکثر کارآیی و سوددهی را از آنها به دست آورد. بنابراین، نتیجه‌ای که از شق اول قضیه می‌گیریم این است که بحث افلاطون در کتاب پنجم جمهوری، بیشتر شامل زنان مستعد، تعلیم‌دیده و در ارتباط با مردان هیئت حاکمه است و برای این نوع زنان نهاد خانواده وجود ندارد و آنان به‌طور مشترک در اختیار مردان طبقه نخبه یا به گفته افلاطون، پاسداران قرار می‌گیرند. از طرف دیگر، نهاد خانواده برای زنان طبقه پایین به عنوان همسران خصوصی و مادران که در ردیف بردگان، اموال و احشام محسوب می‌شوند، محفوظ است و در نتیجه اینان از حقوق برابر و مساوی برخوردار نیستند. ۲. همانطور که خواهیم دید و بنا بر شرحی که افلاطون درباره «دومین شهر از نظر سعادت» درباره زنان داده است و نیز موضوعی که در کتاب قوانین درباره زنان آورده است، یعنی نگاهی دوجانبه با معیارهای دوگانه، همه تأییدی بر فرضیه ماست. به سخنی دیگر، نتیجه باور قطعی افلاطون درباره تواناییهای جنس مؤنث و احیای دوباره نهاد خانواده و مالکیت خصوصی در ساختار اجتماعی، باعث شده است تا او به تناقضی دشوار دچار شود. برای مثال، او معتقد بود که زنان نیمی از جامعه را تشکیل می‌دهند و از استعدادهای بسیاری برخوردار هستند و برای مردان احمقانه است که از تواناییهای آنان استفاده نکنند. افلاطون در قوانین به صراحت می‌گوید که زنان می‌بایست دوشادوش مردان به تحصیل و فراگیری علم و دانش پردازند تا جامعه بتواند از استعدادهای آنان بهره‌مند شود.

گفتارهای افلاطون آشکار می‌سازد که او نظرات رادیکال خود را درباره زنان در کتاب پنجم جمهوری مطرح کرده و در کتاب قوانین به

نظراتی پرداخته است که کمتر جنبه اوتوپایی و وهم‌انگیز دارد. او در اواخر کتاب جمهوری از جامعه‌ای ایده‌آل سخن می‌گوید و بر این عقیده است که «این جامعه، نمونه‌ای است الهی که در آسمان برپا کرده‌اند تا کسانی که دیده‌ای بینا دارند بدان چشم بدوزند و به پیروی از قوانین آن، کشور خود را سامان بخشند» و در مقابل، در قوانین به «جامعه‌ای با سازمان سیاسی که از حیث سعادت دست کم در مرتبه دوم است» قانع شده است، زیرا با واقعیت بیشتر مطابقت دارد. (۴۷) در اینجا باید خاطرنشان کرد که گفتگوهایی که در قوانین آمده است، در حقیقت بیشتر «رسوم و سنن» یونانیان بوده است و نکته مهم در آن این است که افلاطون در آنجا به موضوع زنان توجه داشته و آن را به‌طور عمومی مطرح کرده است. به سخنی دیگر، از زنان در قوانین به عنوان همسران خصوصی و مادرانی یاد شده است که وظیفه پرورش کودکان را بر عهده دارند. اما گفتگوهایی که در جمهوری درباره زنان آمده است همانطور که بیان شد - رادیکال‌ترند. افلاطون در قوانین نشان می‌دهد که مرد و زن در کسب دانش و استعداد، از تواناییهای طبیعی و عملی برخوردارند. او برای تأیید گفته‌هایش مثال زنان «سارومات»^۱ را می‌آورد که دوشادوش مردان در جنگها شرکت می‌کردند و در مقابل، نظر آنتیان را نسبت به ناتوانایی زنان به باد انتقاد می‌گیرد. او در این باره می‌نویسد: «قانونگذاران جامعه ما مرتکب خطایی بزرگ می‌شوند که زنان را وادار نمی‌کنند تا در همه کارها با مردان همکاری کنند، زیرا این رسم امروزی سبب می‌شود تا نصف نیروی جامعه به هدر رود؛ حال آنکه اگر زن و مرد همه کارها را شانه به شانه یکدیگر انجام دهند، حاصل کوشش جامعه دو برابر خواهد شد. (۴۸) این نظر افلاطون که در جمهوری بیان شده، کاملاً

۱. قومی که در کناره دریای سیاه به سر می‌برد.

مخالف آن چیزی است که در قوانین آمده است. برای فهم تناقض بین گفتارهای افلاطون در موضوع زنان و اختلاف فاحشی که او درباره حقوق شهروندی ابراز داشته است، ضروری است که بیشتر به مسئله زن و خانواده پرداخته شود.

افلاطون جوامع را از حیث سعادت به مرتبه اول، دوم و سوم تقسیم می‌کند و معیارهای متناقضی برای هر یک از این جوامع ارائه می‌دهد. جامعه در مرتبه اول، جامعه‌ای است که در آن مالکیت خصوصی وجود ندارد و زنان و کودکان جنبه اشتراکی دارند. این جامعه از نظر افلاطون همان جامعه ایده‌آل و مدینه فاضله است. او در بیان جامعه دوم، به جامعه‌ای اشاره می‌کند که در آن زمین میان افراد جامعه تقسیم شده است و کشت و زرع اشتراکی نیست و مالکیت‌های خصوصی وجود دارد. (۴۹) همانطور که مشاهده می‌شود، افلاطون در جای‌جای سخنان خود با تناقض‌گویی مطلب را پیش می‌برد. این تناقض‌گوییها در کتاب قوانین و جمهوری به‌خوبی از یکدیگر متمایز هستند. او در جایی از انهدام نهاد خانواده و ازدواج و عدم مالکیت خصوصی یاد می‌کند و در جایی دیگر به این مطلب می‌پردازد که برای نگهداری اموال و ادامه نسل، شایسته است که مردان مالکیت عمومی را ملغا سازند و زنان خصوصی داشته باشند. افلاطون هر از گاهی به توجیه این تناقضات نیز پرداخته است. برای مثال، او درباره جامعه مرتبه اول، که جامعه خدایان، فرزندان خدایان و زمامداران است، اظهار می‌دارد که در این جامعه «دوستان به‌راستی در هر چه دارند شریک‌اند، نه تنها همه اموال که زنان و کودکان نیز میان همه مردم مشترک است». اما او بر این باور است که جامعه مرتبه دوم که از شهروندان درجه دوم تشکیل شده است، قادر نیست تا از اموال عمومی به‌طور مشترک استفاده کند؛ از این رو، بهتر است که مالکیت بین آنها برقرار شود. (۵۰)

مسلم این است که دست نیافتن به جامعه ایده‌آل، که همان جامعه مرتبه اول و اشتراکی است، باعث شده است تا زنان در ذهنیت یونانیان جزء اموال طبیعی مرد و در ردیف کودکان و احشام محسوب شوند و از آنان به صورت ابزاری استفاده شود که در مالکیت خصوصی مردان است. افلاطون، بارها در کتاب *قوانین*، از خانواده به عنوان نهاد اصلی جامعه یاد کرده و نوشته است: «حکومت از اتحاد خانواده‌ها به وجود می‌آید، نه از جمع شهروندان مستقل و مجزا». همچنین می‌توان نکات بسیاری را در امر قانونگذاری برای نهاد خانواده در جامعه ایده‌آل افلاطونی یافت. (۵۱)

چرا که او به امور بفرنج و پیچیده‌ای همچون ازدواج، قوانین ارث، نقش قاطع خانواده در پیگردهای قانونی و قضایی، به تفصیل پرداخته است. (۵۲)

برای مثال، قوانین ازدواج نخستین قوانینی بود که به وسیله آن موقعیت زن مشخص می‌شد. در کتاب *جمهوری افلاطون* دو نظام برای ازدواج مطرح شده است: یکی نظام ازدواج موقت که در آن هیچ یک از طرفین، حق انتخاب جنس مقابل را برای همخوابگی ندارند؛ زیرا این هیئت حاکمه است که از حق انتخاب برخوردار است و باید توجه داشت که در این باره هم وضعیت مردان از زنان متفاوت است. دومین نظام، همان ازدواج دائم است که مرد حق دارد زنی را به عنوان همسر انتخاب کند. در هر دو این نظام‌های ازدواج، زن فقط همچون یک ابزار و در ردیف اموال مرد به‌شمار می‌رود؛ یعنی این مردان هستند که تصمیم می‌گیرند که ازدواج کنند تا بدین طریق همسر آنها بهترین فرزندان را برایشان بیاورد. به عبارت دیگر، این مرد است که به او «یک زن داده می‌شود» (۵۳) و زنان حقی برای انتخاب شوهر ندارند و اگر «آنها بخواهند شوهر کنند، در مرتبه نخست باید از پدر (مرد) اجازه بگیرند و در نبود پدر از پدربزرگ و در نبود او و در مرتبه سوم با موافقت برادران انجام گیرد».

این مردان هستند که زندگی زنان را کنترل می‌کنند و این کنترل غیر قابل تحمل برای زنان به صورت سنت و قانون درآمد است.

افلاطون بر این باور بود که مرد باید زنی را از طبقه خود برای ازدواج انتخاب کند و اگر «قوانین خاصی وضع شود تا توانگران با توانگران زناشویی نکنند و مردان بانفوذ از خانواده‌های بانفوذ زن نگیرند، این نه تنها مضحک است، بلکه سبب می‌شود که برخی افراد از قوانین بیزار شوند» (۵۴) وضعیت و موقعیت زنان که با ازدواج معین می‌شد، با این حقیقت ارتباط نزدیک داشت که آنان از مالکیت در اموال خود محروم بودند. برای مثال، اگر دختری برادری نداشت که وارث ارث پدر شود، او به‌عنوان وسیله و ابزار از طرف پدر در خدمت مردی قرار می‌گرفت که آن مرد هم به‌عنوان داماد و هم به‌عنوان پسر وارث پدر شود. (۵۵) افلاطون، با ارائه اسناد و دلایل، موقعیت زن را در نظام ازدواج و در ارتباط با دارایی و ارث در قوانین به‌خوبی نشان می‌دهد. برای مثال، مردی که صاحب مال و منالی است، موظف است که زنی برای خود برگزیند تا نه تنها آن زن بتواند از داراییهای او مراقبت کند، بلکه مرد مطمئن باشد که یک «ابزار وراثت مشروع» نیز دارد. حتی زنانی که به عنوان همسران خصوصی از طرف مرد برگزیده می‌شدند، هویتی به عنوان یک «شخص» نداشتند، بلکه آنان به‌صورت ابزار به‌کار گرفته می‌شدند. زنان حق نداشتند که وارث دارایی غیرمنقول خود باشند؛ زیرا اگر آنها چنین حقی را پیدا می‌کردند، به‌صورت یک «شخص» در جامعه شناخته می‌شدند (۵۶) و این برخلاف سنت و قوانین اجتماعی بود.

اساس ساختار جامعه‌ای که افلاطون ارائه می‌دهد، به‌رغم بیان عمومی‌اش، معرف دو معیار متمایز و متفاوت رفتاری درباره مردان و زنان است. این عدم تساوی حقوق شهروندی در بیان عمومی او به‌خوبی

مشهود است. همچنان که پیشتر گذشت، وضعیت مالکیت در گفتارهای افلاطون چنان ترسیم شده است که زنان بدون تردید در ردیف کالا قرار می‌گیرند، البته کالایی که از هر کالای دیگر ضروری‌تر است. این نگرش در عدم تساوی حقوق شهروندی زنان در «جامعه افلاطونی مرتبه دوم»، اندکی بهبود یافت؛ اما این بهبودی به هیچ وجه شامل تساوی حقوق زنان با مردان نیست. گلن مورو، بر این باور است که: «بی‌شک افلاطون خواسته است تا تحت قانون موقعیتی مساوی برای زنان به وجود آورد، اگرچه این امر هرگز صورت نگرفت» (۵۷). او در این باره مثالی می‌آورد و می‌گوید پیشنهاد قوانین طلاق، برخلاف قوانین ازدواج، گامی بود که به‌طور قابل ملاحظه‌ای می‌توانست زنان را به حقوق مساوی رهنمون سازد؛ امری که در جامعه آتن معمول نبوده است. همچنین وضعیت قوانین جنایی، کیفرها و مجازات مساوی برای کسانی که همسران خود را مجروح می‌ساختند یا آنها را به قتل می‌رساندند، بدون در نظر گرفتن جنسیت مدعی و مدعی‌علیه به وجود آمد. (۵۸) برجسته‌ترین این قوانین را در آمیزش نامشروع می‌توان دید که انجام‌دهندگان آن به‌طور یکسان مجازات می‌شوند. برای مثال، در قوانین می‌خوانیم: «اگر زن و شوهری در مهلت قانونی فرزندی آورده باشند یا مرد با زنی دیگر یا زن با مردی بیگانه بیامیزد، به همان کیفر محکوم خواهند شد» (۵۹). بدیهی است که این قوانین برای جامعه‌ای وضع شده که بر مبنای تک‌همسری استوار است و عملی غیرمعمول برای جوامع چندهمسری به‌شمار می‌رود.

با وجود همه اینها، زن به‌طور کلی از دیدگاه آتنی‌ها در حکم افراد نابالغ قانونی و ضعیفه‌هایی هستند که به قیمهایی چون مردان احتیاج دارند. افلاطون این دیدگاه را در کتاب قوانین نیز ارائه داده است. برای مثال، زنان صرف نظر از عدم حق مالکیت، حق گواهی دادن یا شاهد

بودن در دادگاه را قبل از چهل سالگی نداشتند. افلاطون تصریح می‌کند که: «هر زن آزاد بی‌شوهر که بیش از چهل سال دارد، می‌تواند به عنوان گواه در دادگاه حضور یابد و همچنین بر علیه دیگران اقامه دعوی کند، اما اگر شوهرش زنده باشد فقط حق دارد که بر دعوی دیگران گواهی دهد، بی‌آنکه خود حق اقامه دعوی داشته باشد.» (۶۰) در اینجا باید اشاره کرد که زنان به‌طور اعم، و زنان شوهردار به‌طور اخص، در «حجاب» گسترده‌ای قرار داشتند. انکار حقوق شهروندی زنان و تواناییها و استعدادهایشان آغازگر آن شد تا بعدها سهم زنان در «امور دولتی» و شرکت آنها در «هیئت حاکمه» انجام گیرد. البته همچنان که در جمهوری نیز آمده است، باید توجه داشت که منظور از این گروه، زنان طبقه پاسدار هستند زنانی که به نحوی از انحاء با مردان طبقه نخبه و حاکم ارتباط دارند و در امر حکومت و پاسداری با مردان مشارکت می‌کنند، آن‌هم بنا بر شرایط و جزئیاتی که هرگز در جمهوری به آنها اشاره نشد. تنها موردی که درباره شرایط شرکت زنان در امر حکومت بدان اشاره شده است، در پایان بحث سقراط درباره دانش فیلسوفان است و این بحث، از قرار معلوم، همان گفتگوهایی است که ایده جسورانه افلاطون را به‌وجود آورد و او را مجبور ساخت تا اعتراف کند «همه چیز برای همه و در شرایط مساوی باید خواسته شود و زنانی هم که طبیعت استعداد لازم را در نهادشان گذاشته است، شایسته مقام زمامداری‌اند.» (۶۱) در این باره نیز باید متذکر شد که به زنان اجازه رقابت در منصبهای بالای حکومتی داده نمی‌شد. برای مثال، افلاطون در قوانین شغل‌های خاصی همچون کاهنی برای پرستشگاهها را برای زنان و مردان به‌طور مساوی پیشنهاد می‌کند. (۶۲)

بنابراین، واقعیت این است که شغلی که برای زنان در نظر گرفته شده بود، همان خانه‌داری و مراقبت از کودکان بود و آنجایی هم که از

نظام آموزشی زنان سخن به میان می‌آید، به این معنی است که زنان می‌بایست دانشی فراگیر دربارهٔ خانه‌داری و تربیت کودک کسب کنند. به عبارت دیگر، شغل‌هایی که در رده‌های بالای اجتماعی قرار دارد، شغل‌هایی نیستند که زنان بتوانند بدانها دست یابند. از همین روست که خانه‌داری، تغذیه و پرورش کودک به‌طور سنتی به زنان واگذار شده است. در کتاب قوانین گفتگوی آتنی (افلاطون) با کلینياس در این باره چنین است:

کلینياس: بسیار خوب، به عقیدهٔ تو چگونه و از چه راه می‌توان قانون را پایدار ساخت؟

آتنی: به یاد داری که گفتیم در کشور ما انجمنی خواهد بود که متشکل است از ده تن از سالخورده‌ترین پاسداران قانون و کسانی که عالیترین پاداش فضیلت را به‌دست آورده‌اند (مشاوران حکومتی) و از مردانی که برای بررسی رسوم و آداب و قوانین کشورهای بیگانه در جهان گشته و پس از بازگشت به وطن اعضای انجمن آنان را آزموده و شایستهٔ آن دیده‌اند که به عضویت انجمن بپذیرند.

کلینياس: همهٔ آن گفته‌ها را به یاد دارم.

آتنی: می‌دانی چرا باز سخن آن انجمن را به میان آوردم؟ به عقیدهٔ من، آن انجمن که انجمن پاسداران قانون (شورای نگهبان) است، لنگر جامعه و دولت ماست و اگر به نحوی درست تشکیل و اداره شود، قانون ما را از هر گزند مصون نگه خواهد داشت. (۶۳)

از گفتگوی افلاطون چنین نتیجه می‌گیریم که در جمهوری و قوانین، هیچ سخنی از این امر به میان نیامده است که زنان می‌توانند شغل‌های مهم و در رده‌های بالای دولتی، مانند ریاست، قضاوت و مقام الهی دینی (فقاہت) داشته باشند؛ زیرا امور مذکور، شغل‌هایی است که اختصاص به فیلسوفان (نخبگان) دارد که در اصل مردان هستند. در نظام

آموزشی افلاطونی نیز این معلم مرد است که حق دارد به کودکان و جوانان آموزش دهد. شغل معلمی یکی از مهمترین شغلها محسوب می‌شد و امور آموزش و پرورش بر عهده بهترین و شایسته‌ترین مردان بود، چرا که آنان به‌طور قانونی پدر کودکان نیز خوانده می‌شدند. (۶۴)

همچنین در سرتاسر گفتگوهایی که درباره شغل‌های جامعه‌ای مطرح می‌شود که از نظر سعادت در رده دوم قرار دارد، همگی شغل‌هایی است که ویژه مردان است و اگر از زنان صحبتی به میان آمده، منظور زنانی است که واجد شرایط باشند. در مجموع شغل‌های رده بالا اختصاص به مردان دارد و در هیچ‌جایی از گفتگوهای افلاطون دیده نشده است که زنان بتوانند در امور سیاسی شهر و جامعه و حتی حضور در مجالس، شرکت داشته باشند. (۶۵) مواردی که زنان واجد شرایط هستند، مواردی است که «طبیعت» در آنها شرایط لازم، مانند استعداد و خرد را به‌وجود آورده است تا آنها بتوانند عهده‌دار شغل‌های رده پایین دولتی باشند. البته در این‌باره نیز برای زنان شرایط سنی وجود دارد، یعنی آنان تا سن چهل سالگی نمی‌توانند عهده‌دار شغل‌های پایین دولتی شوند، در حالی که شرط سنی برای مردان، بدون داشتن شرایط ویژه، سی سال است. (۶۶)

بدیهی است که افلاطون معیارهای دوگانه‌ای درباره خردورزی و استعداد زنان و مردان دارد، زیرا به‌رغم بحث‌های جدل‌آمیزش در قوانین و درباره نظم و انضباط، حضور زنان را بر سر سفره غذای مردان جایز نمی‌داند و آن را عین بی‌نظمی تلقی می‌کند. مثال دیگر در این‌باره آن است که او در شرح مراسم تدفین و خاکسپاری، شهروندان را رده‌بندی و از یکدیگر متمایز می‌کند تا طبقه اجتماعی آنها معلوم شود. در این رده‌بندی، زنان از فهرستی که دیگر شهروندان جامعه در آن قرار دارند، حذف شده‌اند. (۶۷) افلاطون در هنگام پرداختن به جزئیات تساوی

حقوق اجتماعی شهروندان، دچار تناقض گویی فاحشی می‌شود. برای مثال، او برخلاف نظرات قبلی خود که معتقد بود «زنان و مردان باید دوشادوش یکدیگر آموزش ببینند و در تمرینها شرکت کنند و اسب‌سواری و ژیمناستیک فقط ویژه مردان نیست»، (۶۸) وقتی به شرح جزئیات این تساوی حقوق می‌پردازد، پسران را از دختران جدا می‌کند و در آموزشها و تمریناتی مانند دوندگی و اسب‌سواری فقط به دخترانی حق شرکت می‌دهد که به سن ازدواج، یعنی بیست سالگی نرسیده‌اند. (۶۹) به سخنی دیگر، زنانی که در سنین بالای بیست سالگی هستند و اغلب ازدواج کرده‌اند، به‌طور کلی نقش و حضور آنها در جامعه منتفی است. درباره شرکت دادن دختران زیر بیست سال در تمرینات اسب‌سواری و دوندگی نیز شرط این است که ابتدا باید پسران به اجبار در این تمرینات و مسابقات شرکت کنند و اگر چنین نکنند مورد سرزنش قرار می‌گیرند. اما دختران نه تنها این اجبار را ندارند، بلکه تشویق هم می‌شوند که در این آموزشها و تمرینات شرکت نداشته باشند. (۷۰) همچنین مردان از بیست تا شصت سالگی مکلف‌اند که در امور نظامی و جنگ شرکت کنند، اما زنان این تکلیف را ندارند و اگر هم اشتغال آنها در امور نظامی ضرورت پیدا کند، می‌توانند بعد از انجام وظایف مادری و تا سن پنجاه سالگی در کارهایی به کار گرفته شوند که مردان برای آنها و مطابق با نیروی بدنیشان معین می‌کنند. (۷۱)

برخلاف ادعای افلاطون مبنی بر اینکه زنان در «جامعه‌ای که از نظر سعادت در مرتبه دوم» قرار دارند، در تمام موارد و وظایف با مردان برابرند، حقیقت آن است که این ادعا دروغی محض است. زیرا زنان، همسران خصوصی مردان‌اند و به همین دلیل می‌بایست مشارکت خود را در اجتماع به سه دلیل عمده کم کنند: اول اینکه زنان چون به‌طور عملی

دوران بارداری و شیردهی دارند، مجبورند در خانه بمانند و مشغول وظایف مادری باشند. این وضع برای زنان پاسدار مستثناست، زیرا وصلت آنان موقت و طبق دستور قانونگذار صورت می‌گیرد و بارداری آنها کاملاً کنترل شده است. همانطور که در جمهوری آمده است، زنانی که شهروندان درجه دوم محسوب می‌شوند، چون بارداریشان قابل کنترل نیست و نیز در مالکیت مردان هستند، باید به خانه‌داری و نگهداری اموال مردان بپردازند. در کتاب قوانین آمده است که امور و مسائل شهر و جامعه، شامل زنانی نمی‌شود که به همسری دائمی مردان درآمده‌اند، زیرا این زنان به خاطر عدم کنترل مقاربت‌های جنسی و بالطبع بارداری و نیز خصوصی بودن مالکیتشان توسط مردان، ایفاگر هیچ نقشی در جامعه نیستند. دوم اینکه تجدید نظر در قوانین مالکیت خصوصی باعث شد تا زنان به عنوان خانه‌دار و مسئول امور رفاهی مردان باشند. این امر در قوانین به‌خوبی شرح داده شده است؛ یعنی مادران شهروند درجه دوم، وظیفه شوهرداری و پرورش کودک را بر عهده دارند و وظایف آنها با وظایف مادران پاسدار قابل قیاس نیست که به‌طور اشتراکی مورد استفاده مردان حاکم قرار می‌گیرند و نمی‌دانند پدر فرزندانشان چه کسی است. (۷۲)

سوم اینکه افلاطون، به‌طور غیر قابل تصویری، زنانی را که «همسران خصوصی» هستند جزء اموال مردان می‌داند و آنان را با زنانی یکسان نمی‌داند که پاسدارند و نقش سنتی ندارند. (۷۳)

افلاطون در نتیجه‌گیری نهایی خود اذعان می‌کند که «برای جنس زن هیچ قانونی تدوین نشده است و قانونگذاران درباره آنها گذشته نابجا کرده‌اند؛ زیرا آنان را پایبند نظم معینی نساخته‌اند. اگر زنان — که بنا به حکم طبیعتشان به فضیلت تمایلی کمتر از مردان دارند — آزاد و فارغ از هر قیدی گذاشته شوند، در حقیقت جامعه به فساد و بی‌بندوباری کشیده

خواهد شد» (۷۴) افلاطون درصدد آن بود که در دولت نوینیا و حکومت ایده‌آل خود قوانینی به‌طور اعم برای مردم و به‌طور اخص برای زنان وضع کند. او در تجدید نظر و دوباره‌نگری به وضعیت زنان سعی کرده است تا آنها را به نقش سنتی و جایگاه پایینی سوق دهد که در گذشته داشته‌اند، البته این سوق دادن باید این بار به‌طور رسمی و قانونی صورت می‌گرفت.

پی‌نوشتها:

1. *Republic*, 420b.
2. *Statesman*, 297b; cf. *Laws*, 630c, 644-645, 705d-706a, 707d; *Euthydemus*, 2g2b-c; also Sheldon Wolin, *Politics and Vision*, pp. 34-36.
3. *Laws*, 731e.
4. *Laws*, 743d-e.
5. Morrow, *Plato's Cretan City*, p. 101; see also *Laws*, 736e.
6. *Republic*, 372e-373e and VIII passim.
7. *Republic*, 462a-e.
8. *Republic*, 462a-e.
9. *Laws*, 739c-740a.
10. *Republic*, 416c-417b.
11. *Republic*, 416c-d.
12. *Republic*, 417a-b.
13. *Republic*, 423e; *Laws*, 739c.
- *. Moster Political Thought / Micheal B. FASTER V.1.
14. *Republic*, 423e.
15. *Republic*, 423e, 462, 464; *Laws*, 739c, 807b.
16. CF. Grube, *Plato's Thought*, p. 89.
17. *Republic*, 464c-d.
18. *Laws*, 805e.
19. *Republic*, 547b, 548a.
20. *Republic*, 549c-e.

21. Morrow, *Plato's Cretan City*, p. 102, n. 13, where he notes that in Athens custom forbade the alienation of the family land. The connection in classical Greek thought and practice between the wife and the custody of the household property is amply confirmed in the descriptions of household management given by Xenophon and Aristotle.
22. M. I. Finley, *The Ancient Greeks*, pp. 123-124; Ehrenberg, *Society and Civilization*, p. 59.
23. Finley, *The Ancient Greeks*, p. 124.
24. *Laws*, e.g. 866 and 873e.
25. *Euthyphro*, 4a-b.
26. *Plato's Thought*, p. 270; see also A. E. Taylor, *Plato, the Man and his Work*, p. 278.
27. "On Plato's Republic" in *The City and Man*, p. 117.
28. Taylor, p. 278; see also Grube, p. 270, and Strauss, p. 117.
29. Ithurriague, *Les Idées de Platon*, p. 23.
30. Grube, p. 270.
31. See Chapter 8, circa notes 62-65.
32. "Plato and the Definition of the Primitive", p. 126.
33. *Timaeus*, 18c-e.
34. *Republic*, 463c-e.
35. *Republic*, 464d-e, 465a-b, 471c-d.
36. "The Individual as an Object of Love", p. 11.
37. Rousseau, *Emile*, Oeuvres Complètes, Pleiade Edition. vol. 4, pp. 699-700 (my translation).
38. For examples of each of these three positions respectively, see, e.g., Christine Pierce, "Equality: Republic V", 6; Strauss, "On Plato's Republic", p. 116; A. E. Taylor, *Plato, the Man and his Work*, p. 278. The objections of William Jacobs ("Plato on Female Emancipation and the Traditional Family", forthcoming in *Apeiron*) have caused me to revise my original wording of this passage.
39. *Republic*, 370; this is graphically illustrated by the assertion at 406d-407a, that if one can no longer perform one's task, it is worthless to go on living.
40. *Republic*, 454b, and see 454-456 in general for source of this paragraph.
41. *Republic*, 460b.
42. *Republic*, 540c.

43. Strauss, "On Plato's Republic", Part 2 of *The City and Man*, pp. 116-117; Allan Bloom, *Interpretive Essay to The Republic of Plato*, pp. 382-383.
44. *Republic*, 451c and 453d.
45. *Laws*, 806a-c.
46. *Republic*, 417a-b.
47. *Republic*, 592b; *Laws*, 739.
48. *Laws*, 805a-b.
49. *Laws*, 805c-d.
50. *Laws*, 740a-c.
51. *Plato's Cretan City*, pp. 118-119.
52. *Laws*, 866a, 868b-c, 871b, 879c. See Morrow, pp. 120-121.
53. *Laws*, 772d-773e, 774e.
54. *Laws*, 773c.
55. *Laws*, 923e. I am grateful to William Jacobs for helping me to clarify this point. Private correspondence, 1977.
56. *Laws*, 928e-g2ga.
57. Morrow, p. 113, note 55.
58. *Laws*, 784b, g2ge, 930b, 882c. See Morrow, p. 121.
59. *Laws*, 784d-e.
60. *Laws*, 937a-b.
61. *Laws*, 540c. The fact that Plato's rulers have always been referred to as philosopher kings tends to suggest that the reminder indeed was, and still is, necessary.
62. *Laws*, 741c, 754c-d, 800b, 813c, 828b. 784a-c, 790a, 794a-b, 795d, 930.
63. *Laws*, 961.
64. *Laws*, 765d-766b.
65. Levinson agrees with this conclusion (*In Defense of Plato*, p. 133), and Morrow notes that Plato nowhere suggests that women should perform the basic civic function of attending the assembly of the people (*Plato's Cretan City*, pp. 157-158).
66. *Laws*, 785b.
67. *Laws*, 947b-d, 764e.
68. *Laws*, 804e-805a, 806b.
69. *Laws*, 794c-d.
70. *Laws*, 833c-d, 834a, 834d.
71. *Laws*, 785b.
72. *Laws*, 808a, 808e.
73. *Laws*, 833d.
74. Compare *Laws*, 781c-d with *Republic*, 452a-b.

فصل سوم

بررسی موضوع زن از دیدگاه افلاطون (۲)

طبیعت زن و ساختار اجتماعی او

در فصلهای گذشته به بررسی موضوع رفتارشناسی زنان از دیدگاه افلاطون در «جامعه‌ای که از نظر سعادت در مرتبه دوم» قرار داشت پرداختیم و نیز به برخی از مهمترین ویژگیهای «جامعه نوع اول» و نهاد خانواده و مالکیت اشاره کردیم. اینک می‌بایست به چگونگی تحلیل افلاطون از طبیعت زن و ساختار اجتماعی او پرداخت و در این باره ابتدا باید پرسید که آیا افلاطون نظری مشابه درباره طبیعت زنان و مردان دارد یا طبیعت این دو جنس را از یکدیگر متمایز می‌داند؟ دوم اینکه، آیا نتیجه‌گیری افلاطون درباره طبیعت و توانایی زنان دلیل منطقی دارد یا سفسطه‌ای بیش نیست؟ و در نهایت اینکه، آیا می‌توان پاسخ این پرسشها را از نقشهای متفاوتی دریافت کرد که افلاطون در کتاب جمهوری و قوانین برای زنان ارائه کرده است؟

از نظر افلاطون مفهوم واژه «طبیعت» (nature) مفهومی است بسیار مهم و اساسی و به سادگی نمی‌توان آن را درک کرد؛ زیرا او از واژه دیگری نام می‌برد به نام *physis** که مفهوم دیگری از «طبیعت» است. این دو واژه، یعنی *nature* و *physis*، چه به صورت فعل به کار گرفته شود و چه به صورت صفت، برای فهم ویژگیهای فطری و محیطی (اکتسابی) و ارتباط این ویژگیها با یکدیگر نقش مهمی را در دستگاه فکری افلاطون بازی می‌کند؛ چرا که این دو ویژگی باعث به وجود آمدن شخصیت انسان می‌شود. افلاطون در *فایدروس* آورده است که تعیین و درک طبیعت اشیا بدون توجه به کارکرد آنها، کار ساده‌ای نیست. او بر این باور است که انجام امری بدون در نظر گرفتن فرایند کارکردی آنها (کنش و واکنش امور نسبت به یکدیگر)، به عمل انسانی شباهت دارد که ناپیوسته است. افلاطون از زبان سقراط و در گفتگو با *فایدروس* درباره طبیعت چنین می‌گوید:

افلاطون: گمان می‌کنم درباره طبیعت هر چیز باید بدین سان که شرح می‌دهم پژوهش کنیم. نخست باید بدانیم که آنچه می‌خواهیم درباره اش دانشی به دست آوریم و به دیگران بیاموزیم یک نوع است یا انواع گوناگون دارد. اگر دانستیم که یک نوع است باید در آن نیک بسنجیم تا ببینیم دارای چه نیرویی است و در کدام چیزها اثر می‌بخشد و از کدامین چیزها اثر می‌پذیرد. ولی اگر دانستیم که دارای انواع گوناگون است باید آن انواع را بشماریم و هر نوع را جداگانه بررسی کنیم همچنان که آن نوع واحد را بررسی کردیم تا ببینیم هر کدام از آنها در چه چیزها اثر می‌بخشد و از کدام چیزها اثر می‌پذیرد.

فایدروس: هر تحقیق که بدین سان نباشد چون راه رفتن ناپیوسته خواهد بود که با مالیدن دست خود بخواهد راهش را پیدا کند. (۱)

* *physis*، پدیده‌ای طبیعی است که علت اولیه و اصلی تغییر یا ثبات اشیاست. — م.

به سخنی دیگر، از نظر افلاطون سطح و ظواهر امور درستی ذات و طبیعت اشیا را نشان نمی‌دهد، همانطور که نابینایی با لمس کردن اشیا نمی‌تواند به ذات آنها آگاهی یابد. بدیهی است که قبل از شناخت اشیا باید به محیطی که آن شیء در آن واقع است توجه کرد و این امر بدون کارکرد متقابل اشیا نسبت به یکدیگر میسر نیست. بعدها، همانطور که خواهیم دید، افلاطون هنگامی که به بررسی موضوع زن می‌پردازد از این نظریه چشم می‌پوشد و اعتنایی به آن نمی‌کند. به هر حال در اینجا پرسش این است که کدام عامل طبیعت انسان را می‌سازد؟ آیا این عامل، عاملی فطری است یا محیطی (اکتسابی)؟ آیا با عقاید و سنتهای موروثی می‌توان طبیعت انسان را ساخت یا با آموزشی که مورد توجه یونانیان قدیم بوده است؟ در حالی که تنوگنیز^۱ در اشعارش بر تغییرناپذیری فطرت تأکید می‌کند و معتقد است که آموزش هرگز نمی‌تواند احمقی را خردمند یا شریری را تبدیل به انسانی نیک نماید. (۲) اما بیشتر شارحان آرای افلاطون، تصدیق کرده‌اند که او بر این باور بوده است که با تربیت و آموزش صحیح می‌توان شخصیت انسان را شکل داد؛ زیرا او در جمهوری و قوانین به همان اندازه که دربارهٔ سیاست بحث کرده است، دربارهٔ تربیت و آموزش نیز سخن رانده است. (۳)

نکته‌ای را که باید در اینجا به آن اشاره کرد، کاربرد واژه *physis* در فرهنگ قدیم یونانی است. این واژه کاربرد دوگانه‌ای دارد؛ یعنی هم به معنای مشخصه‌های فطری (طبیعی) و هم به معنای مشخصه‌های محیطی (اکتسابی) به کار گرفته شده است. به عبارت دیگر، این واژه از طرفی می‌تواند امری فطری باشد و از طرف دیگر، امری ساختاری و اکتسابی تلقی شود. (۴) همین امر باعث شده است تا خواننده به‌سادگی نتواند

کاربرد واژه «طبیعت» را دریابد و حتی گاهی برایش گمراه کننده باشد؛ زیرا افلاطون هر از گاهی واژه «طبیعت» و «به طور طبیعی» را به معنای «فطرت» و «به طور فطری» به کار برده است. برای مثال، او می گوید: «مردم معتقدند که طبیعت، هر یک از دو دست راست و چپ را برای کاری ساخته است، در حالی که از این حیث میان پاها و دیگر اعضای سافله فرقی نمی گذارند. بدین جهت نیمی از دستهای ما به سبب نادانی مادران و پرستاران ناقص به بار می آید. حال آنکه طبیعت، این هر دو عضو را یکسان آفریده است (فطری) و ما خود، چون هریک از آنها را به نحوی دیگر به کار می بریم (اکتسابی)، از راه عادت سبب می شویم تا میان آن دو فرقی به وجود آید.» (۵)

به هر حال، در برخی عبارات به روشنی پیداست آنچه که افلاطون «طبیعت» می نامد، به مفهوم تربیت و عادت به کار رفته است و معنای فطری ندارد. مثالی دیگر در این باره قوانینی است که او برای اسب سواری دختران و زنان وضع کرده است، اما اجرای آن قوانین را برای آنان اجباری نمی داند. او می گوید: «شرکت دختران و زنان در اسب سواری بنا بر تعلیم و تربیت منعی ندارد، زیرا تعلیم و تربیت به عادت تبدیل شده است و مانند طبیعت این اجازه را به آنها می دهد.» (۶) در اینجا مشاهده می شود که افلاطون امور تربیتی و آموزشی را که به عادت تبدیل شده است، امری می داند که با طبیعت منافات ندارد. او در جایی دیگر و در عبارت برجسته ای که درباره چگونگی نهاد حکومت ایده آل بحث می کند، همین عدم منافات را بیان می دارد و می نویسد: «هنگامی که جامعه در راه درست افتاد و روز به روز رشد کرد و بهتر شد، تعلیم و تربیتی که برای آن پیش بینی کرده ایم سبب خواهد شد افراد آن فرزندان با طبیعتی نیک به دنیا آورند و این فرزندان در پرتو همان تعلیم و تربیت

پرورش یابند». (۷) این عبارت به روشنی دلالت بر آن دارد که «طبیعت» یک شخص با او به دنیا می آید یا دست کم می توانیم بگوییم که بخشی از طبیعت هر فرد در محیطی به وجود می آید که او در آن قرار دارد. بدین سبب نمی توانیم تمام مطالبی را که افلاطون درباره طبیعت یک فرد می گوید، مطابق فطرت و از ویژگی ذاتی آن فرد تلقی کنیم. اما در بعضی مواقع این تطابق در آرای افلاطون صادق است. برای مثال، او در جمهوری آورده است که: «هر یک از ما طبیعتی کاملاً متمایز از دیگران دارد که به طور طبیعی با طبیعت دیگری متفاوت است». (۸) بدیهی است که در اینجا منظور افلاطون از طبیعت یک فرد، همان فطرت یا ذات آن فرد است، زیرا در ادامه سخن تفاوت یک آهنگر را با یک نجار در استعدادهای ذاتی آنان می داند و این ویژگیهای ذاتی و ارثی را امری مهم در ساختار شخصیت افراد می پندارد. باید توجه داشت که افلاطون آموزش را نیز از یاد نمی برد و در این باره می گوید: «هر انسان بدی بر اثر تعلیم و تربیت بد چنین شده است، زیرا همه انسانها از بدی گریزانند؛ از این رو کسی که بد است برخلاف اراده خود دچار بدی شده است». (۹)

افلاطون هر از گاهی و به روشنی، خصوصیات ذاتی را در کنار آموزش و پرورش قرار می دهد. برای مثال، او در گفتگویی پیرامون اینکه چگونه کسی می تواند سخنرانی خوب باشد، از قول سقراط به فایدروس می گوید: «راه توانا شدن در هنر سخنوری مانند راه توانا شدن در دیگر هنرهاست، بدین معنی که اگر استعداد فطری (طبیعی) برای سخنوری داشته باشی و در آموزش و پرورش کوتاهی نوری، بی گمان خواهی توانست در این هنر توانا شوی. اما به هر اندازه که یکی از آن دو شرط ناقص باشد، توانایی تو در امر سخنوری ناقص خواهد بود». (۱۰) در اینجا به صراحت بیان شده است که اگر شخصی می خواهد در هنرها و مهارتها

سرآمد باشد، باید توانایی فطری را — که امری ضروری است و نه کافی — داشته باشد. همانطور که پیشتر نیز اشاره کردیم، در کتاب *قوانین* آمده است که: «نخستین کاری که باید انجام داد این است که زمینها و خانه‌ها میان افراد جامعه تقسیم شود، اما کشت و زرع به دلیل اینکه نسل کنونی تربیت و آموزش لازم را ندارند نباید اشتراکی باشد». (۱۱) در این میان متفکران معدودی نیز اهمیت «طبیعت»، «فطرت» و عوامل «محیطی» را کاملاً انکار کرده‌اند، اما مهم این است که در ارزیابی موضوع به تأکیدات افلاطون و شواهد بسیاری توجه شود که او در گفتگوهایش درباره اهمیت آموزش و محیط و تأثیر آن دو بر یکدیگر ارائه داده است.

افلاطون تأکید انکارناپذیری بر آموزش در آغاز زندگی و در دوره کودکی دارد و به روشنی تأثیرپذیری کودکان را از قول سقراط در کتاب *جمهوری* بیان می‌کند و می‌نویسد: «می‌دانی اگر آغاز زندگی در روح بسته شود، همواره ثابت می‌ماند». (۱۲) به همین دلیل افلاطون تأکید بسیاری بر قصه‌گویی برای کودکان و پاسداران جوان (دولتمردان آینده) دارد، زیرا از نظر او قصه گفتن برای کودکان عملی است که قبل از پرورش جسم آنها آغاز می‌شود. در کتاب *قوانین* آمده است که تمام بازیهایی که کودکان و جوانان به آن سرگرم هستند، برای این است که «روح آنان شکل گیرد» و همچنین «کودک عقاید خود را در زمانی کسب می‌کند که روح لطیف دارد و در عنفوان رشد است؛ چرا که پس از شکل گرفتن ذهن کودک تغییر دادن آن یا زدودن عقیده‌ای از آن کاری بسیار دشوار است». (۱۳) «هر راهی را که آدمی در کودکی و بر اثر تربیت در آن قرار گرفته است، در سراسر زندگی خود می‌پیماید؛ زیرا هر چیز همیشه مانند خود را به دنبال می‌آورد. به همین دلیل است که به کودکان و پاسداران جوان، اجازه هر بازی و هر کاری را نمی‌دهند. نباید به

پاسداران جوان اجازه داد تا به هر کاری مشغول شوند، حتی در بازی کردن؛ زیرا برای آینده آنها کاری نامناسب و ناشایست است» (۱۴) و در این رابطه، مثالی که افلاطون ذکر می‌کند تا به فهم مطلب یاری رساند، مثال آن صنعتگری است که مهارت خود را از زمان کودکی آموخته است.

افلاطون از زبان سقراط متذکر می‌شود که تربیت روحی و جسمی باعث می‌شود تا از یک سو استعداد پرداختن به دانش و تفکر در جوانان بیدار شود و از سویی دیگر اراده آنان نیرو گیرد. کسانی که فقط به پرورش بدن می‌پردازند، خشن و عاری از مهربانی و ظرافت بار می‌آیند و کسانی که تنها به پرورش روح قناعت می‌کنند، افرادی سست‌عنصر و بی‌اراده هستند. بنابراین، باید روح و جسم توأمان پرورش و آموزش یابند. (۱۵) بنابراین، همچنان که گذشت، پاسداران و دولتمردان پیشاپیش انتخاب شده‌اند؛ زیرا کسانی که دو خصلت مدارا و خشونت را دارا هستند و با دوستان مدارا و با دشمنان سختگیری می‌کنند، شایستگی پاسدار و عضو بودن در طبقه حاکمه را پیدا می‌کنند. (۱۶) بنا بر مطالعاتی که روی عقاید افلاطون انجام گرفته است، او فقط به افرادی اکتفا نمی‌کند که دارای استعداد دو خصلت مذکورند، بلکه او شرطی دیگر را مطرح می‌کند که همان «توجه خاص» به این افراد است. افلاطون تکلیف سخت و دشواری را برای طبقه حاکم معین می‌کند. یکی از آن تکالیف این است که اگر فرزند یکی از پاسداران بی‌صلاحیت باشد، باید او را به طبقه‌ای دیگر تنزل دهند و اگر در میان دیگر طبقات پایین‌تر کودکی قابل و شایسته پیدا شود، لازم است که او را به طبقه پاسداران برآورند. این موضوع برخلاف نظر پژوهشگران افلاطونی است که اصرار دارند تا شایستگی و قابلیت در طبقه نخبگان را ذاتی بنمایانند و آن را به ما بقبولانند. افلاطون بر این باور بود که افراد جامعه در پرتو تعلیم و تربیت

درست و توجه‌های خاص می‌توانند مردان قابل‌ی بار آیند. (۱۷) برای مثال، «مُثُل افلاطونی» و نظریه غار، تأثیر تعلیم و تربیت را در طبیعت انسان تأیید می‌کند؛ زیرا مثال غار افلاطون از جدایی عمیقی حکایت دارد میان آن که از تعلیم و تربیت برخوردار بوده و آن که از تعلیم و تربیت برخوردار نبوده است. بدیهی است که این تصویر تصویری متضاد و متفاوت از نوع انسان نیست، بلکه تصویر طبیعت انسانهای معمولی و تربیت‌نیافته است که مراحل تعلیم و تربیت را طی می‌کنند تا به شناخت دست یابند. (۱۸) او در نظریه غار، وضعیت انسانهایی را شرح می‌دهد که از حیث تربیت و فقدان آن در دنیایی متفاوت به‌سر می‌برند.

در کتاب *قوانین* بر امر تعلیم و تربیت تأکید فراوان شده و دامنه آن گسترش یافته است؛ زیرا صرف نظر از تربیت پاسداران حکومتی و وضع قوانین آموزشی، حتی به چگونگی نوشیدن در مهمانیها نیز توجه شده است تا جایی که به‌نظر می‌رسد افلاطون نظرات قبلی خود را درباره توانایی ذاتی انسان انکار می‌کند. با تمام این تفصیلات، افلاطون ناگهان درباره شهروندان جامعه‌ای که از نظر سعادت در درجه دوم قرار دارند، اذعان می‌کند که «ما انسانها عروسکهایی در دست خدایان هستیم و از حقیقت بهره‌ای اندک و ناچیز داریم». این گفتار به‌نظر گلن مورو، قانونگذاری افلاطون را به‌طور اعم و وضعیت قوانین تعلیم و تربیت را به‌طور اخص به‌مخاطره می‌اندازد؛ زیرا «کسانی که تربیت آنها به عهده ما بود و ما برای آنان قوانین وضع می‌کردیم، باید بدانند و باور کنند که خدایان و دیگر ذوات آسمانی به موقع خود راه درست را به آنان نشان خواهند داد». (۱۹)

به‌هر حال در کتاب اول جمهوری، افلاطون که در نقش یک آتنی مشغول تعلیم دادن و سخنوری است، اظهار می‌دارد که «مردانی خوب و مفیدند که از تعلیم و تربیت نیکو برخوردار باشند». او در ادامه بحث،

مقام دولتی نظارت و ادارهٔ تعلیم و تربیت را بالاترین و مهمترین مقام در حکومت می‌داند، زیرا بر این باور است که کودک از هنگامی که در شکم مادر است و پس از آن در دوارن کودکی می‌بایست توسط این مقام دولتی (ادارهٔ آموزش) تحت مراقبت قرار گیرد و اگر کسی که شایستهٔ امر تعلیم و تربیت نیست و خود از تربیت بدی برخوردار است، نباید برای این شغل مهم به انجمن شهر (هیئت حاکمه) معرفی شود. (۲۰) افلاطون به‌صراحت در کتاب *قوانین*، ساختار اجتماعی و قوانین ایده‌آل خود را در شکل تعلیم و تربیت نشان می‌دهد و براین باور پای می‌فشارد که «آدمی موجودی است اهلی و اگر در او تربیت درست با استعداد طبیعی همراه شود، در نیکخویی و مهربانی به جایی می‌رسد که هیچ آفریده‌ای با او برابری نتواند کرد. اما اگر تحت تأثیر تربیت بد قرار گیرد، درنده‌ترین جانوران می‌شود. از این رو، قانونگذار نباید تربیت جوانان را سهل بگیرد و کاری فرعی شمارد. (۲۱)

افسانهٔ فلزات

نظریهٔ «افسانهٔ فلزات» افلاطون، یعنی طبقه‌بندی انسانها بر پایهٔ نژاد که فرمانروایان را از جنس طلا، دستیاران را از جنس نقره و کشاورزان و پیشه‌وران را از جنس برنز و آهن می‌داند، از نظر بعضی از محققان نشانگر آن است که افلاطون در قالب نمادین این فلزات، خواسته است تا طبیعت انسان را بیان کند. (۲۲) اما آنچه که توسط این محققان بررسی نشده است این است، که این نظریه یکی از «دروغهای ضروری» (پسنودوس) است که به صورت افسانه درآمده و افلاطون تردید دارد که بتواند دیگران را به باور آن متقاعد کند. اما این دروغ نقش شرایطی را دارد که او برای اسطورهٔ مورد قبول خود تعیین کرده است. یعنی اگرچه این دروغ زادهٔ خیال است، حقیقتی را روشن می‌سازد که خود افلاطون

آن را پذیرفته بود و آن حقیقت همان طبقه‌بندی انسانها بر اساس فطرت و سرشت‌شان است. بهتر است برای فهم این موضوع گفتگوی افلاطون با گلاوکن را به‌طور کامل بیاوریم.

افلاطون: نمی‌دانی که نه تنها خدایان بلکه آدمیان نیز از دروغ حقیقی (ضروری)، اگر بتوان چنین اصطلاحی را به‌کار برد، بیزار و گریزانند.

گلاوکن: مقصودت را نفهمیدم.

افلاطون: مرادم این است که هیچ‌کس در درون خود، درباره آنچه در دل دارد دروغ نمی‌گوید، بلکه هر کسی می‌ترسد از اینکه دروغ را در درون خود جای دهد.

گلاوکن: باز هم نفهمیدم، مقصودت چیست؟

افلاطون: علت این است که گمان می‌کنی نکته غامضی می‌گویم. مراد من این است که هیچ‌کس مایل نیست در درون خود به خود دروغ گوید. گلاوکن: تردیدی نیست.

افلاطون: این‌گونه بی‌خبری از حقیقت، یعنی این حالت را که درون آدمی به‌راستی از حقیقت بی‌خبر بماند، می‌توان دروغ حقیقی نامید و این همان اصطلاحی است که پیشتر به‌کار بردم. دروغ زبانی (مصلحتی)، تقلید و تصویری است از آنچه در درون آدمی می‌گذرد و این دروغ در برخی موارد بد و سرزنش‌آمیز نیست و آن هنگامی است که همچون درمانی برای بشریت سودمند باشد. (۲۳)

در این گفتگو، افلاطون زمینه را برای اثبات نظریه خود مبنی بر سلسله‌مراتب شئون انسانها مهیا می‌سازد؛ زیرا اساس دروغ بر این پایه قرار گرفته است که شهروندان را درباره تفاوت اصل و نسب خود مطلع کند. افلاطون بر این باور است که شهروندان باید تعلیم و تربیتی را که به

آنها داده می‌شود یک رؤیا بدانند و آن را فراموش کنند، زیرا شهروندان از ازل توسط خدایان متفاوت و با کیفیتهای مجزا و نابرابر آفریده شده‌اند. برخی از این شهروندان، ذاتی ناب همچون طلا دارند و برخی دیگر از آلیاژ پایین‌تر یعنی نقره هستند و آنانی که آلیاژی پست دارند از ذاتی چون برنز و آهن خلق شده‌اند. بنابراین، اختلافاتی که در میان شهروندان وجود دارد، حقایق مسلمی است که هم در فطرت و طبیعت آنها وجود دارد و هم در تفاوت تعلیم و تربیتی که باید از آن برخوردار شوند. بدیهی است این تبلیغات نادرست و اطاله کلام از جانب افلاطون از آن روی به کار رفته است که انگیزه‌های تساوی‌طلبانه انسانها منکوب شود و برتری طبیعی و فطری اقتدارگرایان مرد را بیان دارد. متأسفانه این «دورغ برجسته» در طول تاریخ جهان وجود داشته و همواره حقوق زنان را زیر پا گذاشته است.

بدیهی است که بحث افلاطون در کتاب پنجم جمهوری مبنی بر اینکه مردان پاسدار (هیئت حاکمه) و زنان پاسدار (زنانی که در ارتباط با هیئت حاکمه هستند) دارای طبیعتی یکسان هستند، بحثی عجیب و باورنکردنی است. همچنین درباره اهمیت محیط آموزشی، که او همواره بر آن تأکید می‌کرده و اظهارات قطعی و روشنی در این باره می‌داده است، چنین می‌نمایاند که تعلیم و تربیت در عصر افلاطون و در بین مردان و زنان، تفاوتی شگرف داشته و او نمی‌توانسته است از تواناییها و ظرفیتهای اجتماعی زنان پاسدار ارزیابی منفی و بدی ارائه دهد. از آنجا که طبیعت فرد می‌توانست از راههای متعددی از جمله عادات و رسوم منحرف شود، هیچ راهی جز آموزش زنان وجود نداشت و این امر باعث می‌شد تا توانایی طبیعی و فطری زنان در مقایسه با مردان معلوم شود. امروزه نیز انسانها از نظر کسب دانش با انسانهایی مقایسه می‌شوند

که از امکانات تحصیل برخوردار نبوده‌اند، همانطور که در یونان قدیم ساکنان غار با کسانی مقایسه می‌شدند که عالم حقیقت را درک کرده بودند. برای مثال، زنان آتنی در آن عصر در حقیقت در حکم ساکنان غار بودند که بدون دستیابی به نور کافی، برای زدودن سایه‌های رقصان روی دیوار، مجبور بودند عمر خود را دز درون تابوت و غار بگذرانند. مسلم است در جامعه‌ای که افلاطون در آن به سر می‌برد، زنان در جایگاه واقعی خود قرار نداشتند و با شهروندان مرد آتنی و کسانی که در دولت ایده‌آل افلاطون مطرح شده بودند، تفاوت بسیار داشتند. برای مثال، افلاطون در جمهوری یادآوری می‌کند که «اگر می‌خواهید پسران دلیر بارآوریم، می‌بایست آنها را از شنیدن اشعار و داستانهای گمراه‌کننده باز داریم» (۲۴). در این ارتباط پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا او برای دختران نیز همین طرح و برنامه را پیشنهاد می‌کند؟ آیا اشعار و داستانهایی برای زنان وجود داشت که آنها را گمراه نکند؟ گرچه افلاطون تصدیق کرده است فردی که در نادانی محصور است، ناگزیر می‌بایست آنچه را باور کند که مردم درباره او می‌گویند، اما افلاطون به‌عمد نخواست است به این حقیقت اقرار کند که به اصطلاح این ممانعت را «شستشوی مغزی» می‌گویند که موضوع اصلی نوشته‌های هسیود و پریکلس درباره زنان یونانی است. (۲۵)

محیط‌گرایی و تساوی تعلیم و تربیت

در اینجا به نظریه محیط‌گرایی و تساوی تعلیم و تربیت دو جنس می‌رسیم که افلاطون آن را مطرح کرده است و بیشتر به آن اشاره کردیم. در این باره باید با صراحت بیان کرد که افلاطون این نظریه را به طور کامل نقض کرده است، زیرا با مروری کوتاه بر آرا و عقاید او درخواهیم یافت که از نظر او این برابری غیرممکن است. برای مثال، در گفتگوی افلاطون با گلاوکن، چنین می‌خوانیم:

افلاطون: ما در میان سگهای گله چه وظیفه‌ای برای سگهای ماده قائل هستیم؟ آیا ما معتقدیم که آنها باید همان تکالیفی را انجام دهند که سگهای نر بر عهده دارند، و دوش به دوش آنها از گله نگهبانی کنند؟ یا بر این عقیده‌ایم که سگهای ماده به سبب بچه زاییدن و شیردادن قادر به کاری نیستند و باید در خانه بمانند و شکار پاسبانی از گله را بر عهده سگهای نر بگذارند؟

گلاوکن: باید هر دو در پاسبانی و شکار با یکدیگر همکاری کنند. منتها چون سگهای ماده ضعیفتر از سگهای نر هستند، باید رعایت حالشان را کرد.

افلاطون: آیا می‌توان از جانوری انتظار داشت که وظایف جانور دیگری را انجام دهد، با توجه به اینکه تربیتی را که به یکی می‌دهیم از دیگری دریغ کنیم؟ (۲۶)

افلاطون از این پرسش و پاسخ می‌خواهد چنین نتیجه بگیرد که به‌طور عام، طبیعت نوع بشر و ویژگیهای جنسی‌اشان متفاوت از یکدیگرند و به‌طور خاص، اگر به فرد یا افرادی نظر داشته باشیم، ممکن است نتیجه چیز دیگری باشد. برای مثال، مردان به‌طور طبیعی توانایی بیشتری از زنان دارند، اما هستند زنانی که «از بعضی جهات مستعدتر و تواناتر از بیشتر مردان‌اند». (۲۷) به عبارت دیگر، افلاطون سعی دارد که ابتدا نشان دهد که در انجام کارها و حرفه‌ها، بین زن و مرد تفاوتی نیست؛ زیرا به گلاوکن به‌روشنی می‌گوید که «دوست گرامی، هیچ حرفه اجتماعی نیست که خاص جنس زن یا مرد باشد، استعداد پرداختن به کارها و فنون گوناگون در مرد و زن برابر است و از این نظر فرقی میان آن دو نیست» و سپس با یک «اما» ضعف زنان را گوشزد می‌کند و ادامه می‌دهد: «البته زنان در هر کاری ناتوانتر از مردان هستند». (۲۸)

همانطور که ملاحظه می‌شود، افلاطون روش غامض و پیچیده‌ای را در نظریهٔ تعلیم و تربیت خود ارائه می‌دهد تا شاید بتواند بدین وسیله از تواناییهای افراد مختلف و آن هم در سطح وسیع در امور آموزشی سود جوید. اما چرا او نمی‌خواهد به این حقیقت اذعان کند که تواناییهای زنان به‌خاطر موقعیتی که در اجتماع و در طول تاریخ به اجبار برایشان به‌وجود آمده است، محدود شده یا از بین رفته است. سقراط همواره در هتک حرمت زنان تردید داشته است و بر همین اساس از شیوه‌های ملایمی برای حمله به آنان استفاده می‌کرده است (۲۹) و در این رابطه، افلاطون به‌رغم باورهای خود، مصمم بود که سقراط را به عنوان کسی معرفی کند که مخالف زنان پاسدار و هم‌ردیفی آنان با مردان است. کریستین پیرس^۱، از بحث افلاطون چنین استنباط می‌کند که او تلاش کرده است تا خواست کسانی را که از زن تنفر دارند، هرچه بیشتر برآورده سازد و در عین حال وانمود کند که برابری دو جنس دلالت منطقی نیز دارد. (۳۰)

همانطور که گفته شد، افلاطون در ضدونقیض‌گوییهای خود به‌طور کلی کمتر تمایل داشت به موضوع اساسی یعنی تساوی زنان بپردازد. این امر در جمهوری به خوبی مشهود است که افلاطون متقاعد شده بود که زنان با وجود تعلیم و تربیت می‌توانند در ردیف مردان و شانه به شانه آنها قرار گیرند. او در مقابل و در ادامهٔ همان تناقض‌گوییها در کتاب *قوانین* به داستانهای قدیمی دربارهٔ بهره بردن از وجود زنان همراه با مردان اشاره می‌کند و می‌گوید: «داستانهای کهن شاهد درستی عقیدهٔ ما هستند و می‌دانیم که در میان اقوامی که در کنار دریای سیاه به‌سر می‌برند و به نام «سارومات» خوانده می‌شوند، هزاران زن می‌توان یافت که نه‌تنها

1. Christine Pierce

اسب‌سواری می‌کنند، بلکه مانند مردان از عهده تیراندازی و به‌کار بردن سلاحهای گوناگون برمی‌آیند. حال چون اجرای چنین کارهایی امکانپذیر است، من با اطمینان چنین فکر می‌کنم که وضعیت کنونی جامعه ما بسیار غیرعقلانی است، به‌ویژه در این باره که مردان و زنان نمی‌توانند دوشادوش یکدیگر کار کنند و از نیروهای خود استفاده برند. (۳۱) در اینجا به نظر می‌آید که افلاطون نسبت به توانایی جنس مؤنث از باوری محکم برخوردار است، اما وقتی که به مبحث کتاب پنجم جمهوری می‌پردازد، از زبان سقراط بحث منحرف‌کننده‌ای را پیش می‌کشد. این دوگانه‌گویی و تذبذب در گفتار افلاطون جای تعجب ندارد، زیرا ما در کتاب قوانین گفتگوهای را نشان دادیم که او ادعاهای خود را در کتاب جمهوری به سهولت انکار کرده است. اما این نکته را باید خاطر نشان کرد که تأکید افلاطون بر لزوم تعلیم و تربیت برای پیشرفت و توسعه تواناییهای ذاتی زنان و به‌کار بردن جمله‌ای پرسشی درباره تفاوت آنها با مردان، به شکل استعاره‌ای استادانه به‌کار برده شده است. برای مثال، او مدعی است «همین که کودکان از سن شش سالگی گذشتند، باید پسران را از دختران جدا کرد و پسران را با پسران و دختران را با دختران به آموختن واداشت. پسران باید اسب‌سواری، تیراندازی، نیزه‌پرانی و به‌کار بردن فلاخن را بیاموزند و دختران نیز، اگر دارای استعداد کافی باشند، باید روش کاربرد افزار جنگ را فراگیرند. در این باره در روزگار ما نظرات نادرستی متداول است که بیشتر بر اساس جهل عمومی است». اما وقتی که از افلاطون پرسیده می‌شود منظورش از نظرات نادرست چیست؟ او که تا به حال چیزی حتی یک کلمه درباره به‌کار بردن دست و پاها نگفته بود، در گفتگویی طولانی مبادرت به پاسخ‌گویی می‌کند که: «این نظر اشتباه است که هر یک از دو دست راست و چپ برای کاری دیگر

آفریده شده است، زیرا طبیعت این هر دو دست را یکسان آفریده و ما خود چون هریک از آنها را به نحوی دیگر به کار می‌بریم، از راه عادت سبب می‌شویم تا میان آن دو تفاوتی به وجود آید» (۳۲)

گلن مورو، که قوانین را بهتر از دیگران بررسی کرده است، بر این باور است که افلاطون به راستی بر گفتگوهای خود اشراف داشته و می‌دانسته است که درباره چه بحث می‌کند. مورو می‌گوید که «این قیاس واضحی است که برای مثال، هنگامی که دولتی به تعلیم و تربیت زنان توجه نمی‌کند، مانند مردی می‌ماند که فقط از دست راست خود استفاده می‌کند. افلاطون به طور حتم به این نتیجه رسیده بود که بهترین روش برای ارائه نظرهای مشکل خود، آن است که آنها را به صورت گفتگوهایی درآورد که کمتر متناقض یکدیگرند (۳۳)؛ زیرا بر اساس فرضیه افلاطون، که دستان راست نیمی از یک جامعه‌اند و دستان چپ نیمی دیگر، بدیهی است برای داشتن یک جامعه کامل و متعادل، توانایی هر دو دست لازم است. البته این توانایی به طور طبیعی متفاوت نیست، بلکه تفاوت آن در برخورداری مردان (دستهای راست) از تعلیم و تربیت و دریغ داشتن این تعلیم از زنان (دستهای چپ) است. بنابراین، همانطور که گفته شد، افلاطون در یک توصیه نابرابر می‌گوید که اگر دختران دارای استعداد کافی بودند باید روش به کار بردن ابزار جنگی را بیاموزند، اما برای پسران که از استعداد ذاتی برخوردارند آموختن آن در اولویت قرار دارد.

گلن مورو، بحثی را که افلاطون درباره دستها بیان کرده است، مرتبط به موضوع زنان و مردان می‌داند و در این باره چند دلیل قانع‌کننده نیز می‌آورد: اول اینکه، افلاطون نه تنها به موضوع دستها پیش از این اشاره‌ای نکرده بود، بلکه او حتی در سراسر جزئیاتی که درباره قهرمانان و آموزشهای نظامی آنهاست هیچ اشاره‌ای به این موضوع نمی‌کند. البته

این احتمال کلی وجود دارد که موضوع تعلیم و تربیت یکی از موضوعات مورد علاقه افلاطون بوده است، با این تفاوت که تعلیم و تربیت زنان، اگر نگوییم که برای او اهمیت نداشت، دست کم بسیار کم اهمیت بود.

دوم: پرورش دستها و بازوها در امور نظامی و میدانهای جنگ امری مهم است، اما در بعضی کارها مانند ساز زدن اهمیت خود را از دست می‌دهد (۳۴)، همچنان که افلاطون در عبارات استعاره‌گونه^۱ خود می‌گوید: «باید توجه شود که مردان برای حمله یا دفاع آنچنان تربیت یافته باشند که بتوانند از هر دو دست خود کمال استفاده را ببرند و هیچ کدام از آنها را عاقل و باطل نگذارند». بدیهی است این عبارات تکرار همان مطالبی است که پیشتر به آن اشاره شد، با این تفاوت که این بار افلاطون بر مردان تأکید کرده و نظرها را به سوی این جنس جلب کرده است. (۳۵) آشکار است که در میدان جنگ، نیرومندی و ابزارآلات از اهمیت خاصی برخوردار است و نباید هیچ نیرویی را در جنگ معطل گذاشت و باید هر دو بازو را به کار گرفت. (۳۶)

سوم: درک و برداشت یونانیها از نمونه‌های استعاره‌گونه افلاطون، نسبت به برداشت ما، بسیار واضح و روشن بوده است. برای مثال، فیثاغوریان اعداد زوج را به عنوان جنس مؤنث با هویت «چپ» و از نوع «بدشگونیها» مانند بدیهها و تاریکیها می‌شناختند و در مقابل اعداد فرد یا مردان را با هویت «راست» و از نوع «خوش‌شگونیها» مانند خدایان، نورها و دیگر کیفیات پذیرفتنی نیکو. (۳۷)

چهارم: نکاتی که در گفتگوی افلاطون وجود دارد، مؤید این مطلب است که واژه دستها یا بازوها از نظر او به معنی انسانهاست. برای مثال،

در کتاب *قوانین* از زبان آنتی (افلاطون) می‌شنویم که: «اختلاف فاحش بین آموختگان و ناآموختگان و بین جنگجویان تعلیم‌یافته و تعلیم‌نیافته وجود دارد» (۳۸) و این عبارت به واقعیتی ارتباط پیدا می‌کند که افلاطون در پایان گفتگوی خود می‌آورد و آن چنین است: «پرستاران و مربیان کودکان مراقب باشند بازوان پسران و دختران نیرومند گردد تا نیرویی که طبیعت به آنان بخشیده است، بر اثر عادت از کار نیفتد». (۳۹) افلاطون در کتاب *قوانین* دلایل خوبی را درباره توانایی و قابلیت زنان — البته با احتیاط بسیار — بیان کرده است. او این *قوانین* را برای جامعه‌ای وضع کرد که از نظر سعادت در مرتبه دوم قرار دارد، زیرا تشکیل این جامعه به واقعیت نزدیک بود و از جامعه آسمانی و مدینه فاضله دور. (۴۰) او اعتراف کرد که حتی وضعیت این قوانین برای عده‌ای ناخوشایند است و بسیاری کسان از آنها نفرت دارند. (۴۱) با توجه به اینکه افلاطون برای این جامعه «به جزئیات سرمشوق کمال درستی و زیبایی نپرداخته و از آن غفلت کرده است» و این غفلت به خاطر این است که «قانونگذار، جامعه خود را در خواب دیده است یا گمان می‌کند که می‌تواند شهری را با ساکنانش از موم بسازد و به هر شکلی که بخواهد درآورد». (۴۲) بدیهی است منظور افلاطون از پرداختن به کمال درستی و زیبایی در جامعه‌ای که از نظر سعادت در مرتبه دوم قرار دارد، نهاد خانواده بود که زنان نقش بزرگی را در آن ایفا می‌کردند و این نقش در جامعه مرتبه دوم غیر قابل اجرا یا دست‌کم بسیار دشوار بود. البته از نظر افلاطون این امر تعجب‌آور نبود، زیرا «ما نیز خود تصدیق می‌کنیم که همه آن ایرادها ناروا نیست و گمان مکنید این ایرادها هنگام وضع قوانین از نظر من پنهان بوده‌اند، ولی من برآنم که آدمی هرگاه بخواهد چیزی به وجود آورد نخست باید برای خود سرمشقی در کمال درستی و زیبایی برپا سازد تا نشان دهد آن چیز چگونه باید باشد».

در کتاب *قوانین* بحث مهمی وجود دارد که نوآوری، نواندیشی و ابتکار به عنوان بیماری بسیار خطرناکی برای جامعه مطرح شده است. (۴۳) در آن هنگام، پرداختن به امور جنسی، موضوع جدیدی بود و بیان آن به مراتب خطرناکتر می‌نمود. در ادامه بحث به این موضوع بیشتر پرداخته خواهد شد. در اینجا و در این ارتباط فقط باید گفت که دو نظریه از جانب پژوهشگران آرای افلاطون درباره توانایی و قابلیت زنان ابراز شده است. یک نظریه آن است که افلاطون برای بیان مخالفت خود با هرگونه نوآوری، فن استهزا و شیوه اهانت را نسبت به زنان پیشه کرده است. نظریه دوم مبنی بر این است که طرح توانایی و قابلیت زنان در جمهوری، طرحی است محافظه‌کارانه و سنتی که مبتنی بر شواهد واقعی و «زمینی» است و برای خواننده بیشتر معتبر و کمتر اهانت‌آمیز است.

هنگامی که افلاطون *قوانین* را تدوین می‌کرد، دریافت که «طبیعت انسانی» زنان جامعه، از جایگاه خوبی برخوردار نیست. گرچه ممکن است کسی مدعی شود که زنان آن روزگار توانایی آن را داشتند تا به سطح مردان و برابری با آنها دست یابند و برای مثال بگویند در آن زمان زنان جنگجویی بودند که همدوش مردان به نبرد می‌پرداختند؛ اما واقعیت امر آن است که افلاطون وضعیت واقعی زنان را بیان کرده است. وضعیت زنان در حقیقت چنان بود که آنها در هیچ موردی با مردان برابر نبودند و نقشهایی را که ایفا می‌کردند، نقشهایی در ردیف بردگان، کودکان، اشیا و اموال مرد بود. همچنین افلاطون در طی جریان کار، اظهار نظرهای رسمی درباره طبیعت زنان ارائه می‌داد که به‌طور آشکار این اظهار نظرها متناقض و حتی تبعیض‌آمیز بودند.

بر این اساس، زنان به‌خاطر عدم کسب فضایل اخلاقی و روحی همچون مردان، مستحق این رفتار نابرابر بودند. بدیهی است که آموزه افلاطون به لحاظ اخلاقی آموزه ورشکسته‌ای است، زیرا چنین آموزه‌ای

بر این محور استوار است که بدی حاصل تعلیم و تربیت بد، محیط ناسالم و نقصان مزاج است و گناه این بدی «در مرتبه نخست بر گردن مربیان و آموزگاران گذاشته می‌شود و نه بر گردن جوانان ناآموخته» (۴۴) افلاطون، چنین نتیجه می‌گیرد که شرایط زندگی روزانه و تربیتی که زنان از آن برخوردارند، امکان کسب و تقویت فضایل را برای آنها مهیا نمی‌سازد تا استحقاق برابری با مردان را پیدا کنند. بیشتر گفتارهایی که از طرف افلاطون و در ارتباط با طبیعت جنس زن بیان شده است، گفتگوهایی است که در ضمن موضوع «چه نوع موسیقی برای زن یا مرد مناسب است»، واقع شده است. (۴۵) در اینجا باید به خاطر سپرد که «موسیقی» اشاره‌ای تلویحی به موضوع «زیبایی‌شناسی» است که در مقابل «فیزیک» مطرح می‌شود. به هر حال، همانطور که دیدیم، از نظر افلاطون تعلیم و تربیت یکی از مهمترین ابزارهایی است که شخصیت انسان را شکل می‌دهد. (۴۶)

دو موضوع مهم را در میان گفتگوهای افلاطون می‌توان دید: یکی هشدار دادن درباره خطرات ناشی از نواندیشی به‌ویژه در دوران کودکی است که در بازیها، رقصها و آوازا انجام می‌گیرد و دوم توصیه صریح، روشن و رادیکال او درباره تساوی تعلیم و تربیت و استفاده از نیروی زنان است. برای مثال، آنچه که آتنی (افلاطون) پیشنهاد می‌کند، آن است که آوازاها و آهنگهایی که به پسران و دختران اختصاص دارد باید بر اساس جنسیت آنها تفکیک شود. به عبارت دیگر و با توجه به اختلافات طبیعی دو جنس، می‌بایست موسیقیها و سرودهای ویژه‌ای برای مردان و زنان ساخته شود. نکته قابل اهمیت در این باره آن است که قانونگذار مشخص می‌کند چه نوع موسیقی و برای چه نوع جنسیتی مناسب است و پرواضح است که این مطلب مغایرت دارد با آنچه که افلاطون آن را

اختلاف طبیعی می‌نامد. برای درک این موضوع بهتر است آنچه را که افلاطون گفته است به طور کامل بیاوریم: «علاوه بر این لازم است نغمه‌ها و سرودهایی را که برای زنان شایسته است، از سرودهایی که مردان باید بخوانند جدا کرد. بدین منظور، قانونگذار باید قاعده‌ای خاص وضع کند و برای تشخیص آن دو جنس از یکدیگر معیاری به دست دهد. همچنین هر یک از سرودهای زنانه و مردانه باید دارای وزن و آهنگی متناسب باشد و آهنگهایی که نمایان‌کننده دلیری و قهرمانی است باید ویژه مردان شمرده شود، و حال آنکه آهنگهای معتدل و آرام با طبیعت زنان سازگار است» (۴۷). این گفته‌ها را باید با گفته‌هایی مقایسه کرد که افلاطون در نتیجه‌گیری قسمت پنجم جمهوری ذکر کرده است، زیرا او در آنجا برخلاف این گفته، زنان و مردان پاسدار را دارای «طبیعتی مشابه» دانسته است. در اینجا لازم است تا به این نکته توجه شود که گفته‌های افلاطون اختلاف طبیعی دو جنس را نشان نمی‌دهد، بلکه بیان «قانونی» درباره «اختلافات طبیعی دو جنس» است که از طرف قانونگذار برای مردان و زنان وضع شده است. (۴۸)

دانستن این امر ضروری است که افلاطون بیشتر مایل بود از واژه‌های «طبیعت» و «ذات» به عنوان مجوزی قانونی استفاده کند. او هیچ‌گاه در صدد آن نبود تا واژه «طبیعت» را در معنای واقعی و راستین خود به کار برد. به همین علت است که ترسیم ذات زنان در دو جامعه مورد نظرش، یعنی جامعه مرتبه اول یا مدینه فاضله و جامعه‌ای که از نظر سعادت در مرتبه دوم قرار دارد، متناقض است و به آسانی قابل فهم نیست. اما با وجود این، کاربرد واژه «طبیعت» درباره زنان، نکته بسیار مهمی در استدلالهای اوست؛ زیرا افلاطون از این واژه به عنوان عرف و

قانون طبیعی^۱ استفاده می‌کند. برای مثال، او حیوانات را به عنوان نمونه‌هایی که «رفتارهای طبیعی» دارند، در مقابل رفتار غیرطبیعی انسانها مطرح می‌کند. با توجه به اینکه رفتار طبیعی حیوانات را نیک شمرده و رفتار غیرطبیعی انسانها را فسادآور دانسته است و این تمثیلهای و نمونه‌ها در یونان باستان، تمثیلهایی شناخته شده بودند.

جی. ایچ. فاینلی^۲ در ویراست جدید رساله خود به نام چهار مرحله از تفکر یونانی^۳، تأکید می‌کند که «در یونان باستان، انسانها هیچ احساس برتری نسبت به حیوانات (از نظر رفتاری) نداشتند» (۴۹) در این ارتباط یکی از موضوعهای اصلی آریستوفان این است که «پرندگان» در مقایسه با رفتارهای غیرطبیعی، فسادآور و پیچیده انسانها، دارای زندگی باسعادت و منظمی هستند. بنا بر نظریه جی. هام^۴، افلاطون از این عقیده دیرین یونانیها برای ارائه آرا و نظرات خود استفاده کرده است؛ اما ایچ. دی. رانکین^۵ معتقد است که «افلاطون به‌طور قطع زمینه طبیعی مقایسه بین انسانها و حیوانات را در افکار اجتماعی خود به‌کار نگرفته، بلکه مقایسه انسان با حیوان در یونان باستان به بیان فرضیه‌های او کمک کرده است» (۵۰). برای مثال، هنگامی که در جمهوری گفته می‌شود پاسداران (هیئت حاکمه) محافظ گله‌ها (توده‌های مردم) هستند، نظریه‌ای فیلسوفانه است که بنا بر طبیعت حکام طرح شده است. به سخنی دیگر، پاسداران سگهای محافظی هستند که از صفت ترکیبی وفاداری و تمکین در قبال حکومت و خشم و حمله در قبال دشمن حکومت برخوردارند.

بعدها افلاطون از زبان سقراط، نقش زنان پاسدار را در نظریه تعلیم و تربیت خود آشکار ساخت. این نظریه بدین گونه است که زنانی برای

1. Nomos
2. J. H. Finley
3. *Four Stages of Greek Thought*
4. J. Hom
5. H. D. Rankin

امر پاسداری، با داشتن مشخصات و امتیازاتی ویژه، از میان دیگر زنان انتخاب می‌شوند تا با مردان پاسدار درآمیزند و به همان طریقی که از حیوانات اصیل برای تخم‌ریزی و پرورش نسل برتر استفاده می‌شود، از زنان پاسدار نیز استفاده شود؛ زیرا این امر باعث می‌شود تا نسلی دلیر، باوفا، برتر و پاک به وجود آید.* افلاطون این نظریه را در کتاب *قوانین* و *جمهوری* و برای ساختن دو جامعه مرتبه اول و دوم ارائه داده است و به صراحت به نقش نطفه گذاشتن پاسداران مرد و زاییدن پاسداران زن، آن هم برای ایجاد نسلی پاک و برتر، اشاره کرده است. بدیهی است این نظریه در حوزه بحث‌های عقلانی باطل و در حوزه اجتماعی با شکست روبه‌رو شده است، زیرا معیارهای افلاطون به نحوی غیرقابل قبول، مصنوعی و گزینه‌ای ارزیابی شده‌اند.

مورد دیگری که افلاطون از تمثیل حیوانات برای ارائه نظریه «طبیعت» یا «ذات» به عنوان مجوز قانونی استفاده کرده، امور جنسی حیوانات است. او در قلمرو امور جنسی انسانها و در مطابقت با اعمال جنسی و طبیعی حیوانات، مطالبی را در کتاب *قوانین* مطرح می‌کند. افلاطون آمیزش جنسی مرد با مرد یا زن با زن را، نه تنها مخالف طبیعت روحانی انسان، بلکه مخالف طبیعت حیوانی او نیز می‌داند؛ زیرا از نظر او این «نوع عمل جنسی در میان حیوانات کاملاً شناخته شده است» (۵۱). از دید افلاطون، انسان باید به عمل جنسی حیوانات که از طبیعت نشأت می‌گیرد - و هر آنچه که طبیعی است نیکو نیز هست - تاسی جوید و به همین دلیل که در حیوانات همجنس‌گرایی عملی غیرطبیعی است، انسانها نیز می‌بایست از این عمل پرهیز کنند.

بر این اساس، بی دلیل نبود که افلاطون شهروندان را به شیوه عمل

* این نظریه در آلمان نازیسم و ایتالیای فاشیسم اجرا شد. - م.

جنسی و طریقه زندگی پرندگان که تک‌همسری و فاداران‌ه است، ارجاع می‌دهد. (۵۲) در اینجا باید به دو نکته اشاره کرد: ۱. آنچه که افلاطون در این باره آگاهانه متذکر نشده، این است که حیوانات در اعمال جنسی خود بی‌قیدانه عمل می‌کنند و تک‌همسری آنها از روی قاعده و قانون نیست، بلکه عملی غریزی است. ۲. افلاطون از عدم تجانس و اختلاف فرهنگی و مراسم و عادات بین جوامع مختلف که توسط هرودت بیان شده بود، به‌خوبی آگاهی داشت و از این نوع اختلافات فرهنگی برای پیشبرد نظرات خود استفاده می‌کرد. (۵۳) او می‌دانست که این عادات و رسوم در جوامع به‌صورت تابو و قوانین مقدس درآمده و آنچنان از درجه اعتبار برخوردار شده است که به عنوان قوانین طبیعی از آنها نام می‌برند و اگر شهروندی این قوانین مقدس را نقض یا به آن بی‌حرمتی کند، رفتاری مخالف طبیعت و ناموس و قانون انجام داده است و باید از جامعه طرد شود. همانطور که پیشتر گفته شد، امور جنسی به عنوان تابو و قانون محسوب می‌شد که می‌بایست با احتیاط با آن برخورد کرد. افلاطون به‌خوبی این موضوع را مد نظر داشت و هر زمان که او از غیرطبیعی بودن آمیزش همجنسها صحبت می‌کرد، به رسوم مردم اسپارت ارجاع می‌داد. برای مثال، در قوانین آمده است که «مردمی که به قوانین نفسی روابط همجنس‌گرایانه سر نخواهند نهاد، با ما که عشق‌ورزی مردان با پسران را خلاف طبیعت می‌دانیم هم‌آوا نخواهند شد». (۵۴) افلاطون به‌خوبی می‌دانست که ترغیب مردم به رها کردن آنچه که آنان به عنوان رسم و عادت پذیرفته‌اند و جزء قوانین و طبایع آنها شده است، امری غیر ممکن است.

موارد دیگری که افلاطون در ضمن گفته‌هایش از عادات و رسوم جوامع سخن می‌گوید، موضوع غذا بر سر خوانهای عمومی است. او

می‌گوید که: «مردمان باور نمی‌کنند که همه ساکنان یک شهر می‌توانند در همه عمر خود بر سر خوانهای عمومی غذا بخورند. با اینکه چنین قانونی در گذشته رواج داشته است، آنها باز هم می‌گویند که طبیعت جنس زن اجازه نمی‌دهد که آنان بر سر سفره‌های عمومی بنشینند، زیرا این عمل برای زنان غیرعادی است؛ حال آنکه برای مردان نه» (۵۵) همچنین افلاطون در جمهوری، سخنان گلاوکن را که دربارهٔ مضحک بودن برهنه شدن زنان در میدان ورزشی و کشتی گرفتن آنها با یکدیگر است، چنین پاسخ می‌دهد که: «نباید از ریشخند دیگران بهراسیم، زیرا تا چندی پیش یونانیان برهنه شدن مردان را نیز زشت و مضحک می‌دانستند، همچنان که اقوام بربر هنوز در این باره همین نظر را دارند. وقتی کشتی گرفتن در جزیرهٔ کرت و سپس در اسپارت عادت و رسم شد، دیگر این ورزش به دیدهٔ استهزاگران مضحک نمی‌نمود» (۵۶) مطالبی که ذکر شد، نشان می‌دهد که افلاطون دربارهٔ «طبیعت» به‌ندرت سخن گفته و بیشتر به «رسوم متغیر» پرداخته است. به عبارت دیگر، او همواره آنچه را که به *nomos* یا قوانین و عادت مربوط است، به جای *physis* یا طبیعت و ذات اشیا به‌کار برده است و این کاربرد کاربردی هوشیارانه بود. افلاطون به‌خوبی می‌دانست که این رسوم با «جبر طبیعی» به‌صورت قوانین درآمد و به‌آسانی از فرهنگی به فرهنگ دیگر قابل تغییر است. بر این اساس، او اموری را که در حوزهٔ *nomos* یا قوانین و عادات شمرده می‌شدند، در حوزهٔ *physis* یا «طبیعی» و «ذاتی» مطرح می‌کرد؛ زیرا او از نیروی تابوها (قوانین مقدس) آگاهی داشت و همواره از آنها در امور قانونگذاری استفاده می‌کرد. برای مثال، زنا با محارم و نزدیکان نمونهٔ خوبی در این باره است و افلاطون در کتاب *قوانین* خاطر نشان می‌کند که «بیشتر مردم با اینکه باکی از قانون‌شکنی ندارند، در مواردی خاص از

عشق‌ورزی شهوانی دوری می‌جویند و آن موارد زنا با محارم است. حتی بیشتر آنان چنین خیالی را هم در دل خود راه نمی‌دهند، زیرا باور عمومی آن را عملی شرم‌آور و غیرقابل بخشش می‌داند و محکوم می‌کند. بنابراین، اگر قانونگذار بخواهد به تمایل آتشی لگام زند که در نهاد آدمیان نهفته است، به آسانی می‌تواند از عهده این کار برآید؛ چه همین قدر کافی است که اعتقاد مردم را به قوانین خود جلب کند و به آنها جنبه مقدس (تابو) دهد. (۵۷)

افلاطون عقیده داشت که می‌توان از باور عمومی مردم به عنوان سلاحی در مخالفت یا موافقت با «قانون» استفاده کرد. برای مثال، قانونگذار با تصویب قوانین و با بهره‌برداری از «باور عمومی» و «تابوها»، هر آنچه را که مخالف سعادت و فضیلت مردم است، مانند رفتارهای جنسی غیرمعمول یا زنا، محصنه می‌تواند مانع شود و نیز در دفاع از آنچه بر پایه سودمندیها و اصلاح نژاد مردم است، قوانینی وضع و آن را مانند قانونی مقدس و در بالاترین درجه ممکن به شهروندان القا کند. برای مثال، قانونگذار می‌تواند نظام زناشویی پاسداران را که نظامی اشتراکی است، به عنوان قانون و «تابو» ارائه دهد. (۵۸)

متون گفتگوهای قوانین و جمهوری، شاهد این مدعاست که افلاطون معیارهای اصلی امور عقلی و منطقی را به جای امور طبیعی و ذاتی عنوان می‌کند و نیز کاملاً از قوانین نیرومند طبیعت برای بها دادن به استدلالهای عقلی خود بهره می‌جوید. حقیقت امر این است که استدلالهای فیلسوفانه معین می‌کند که چه چیزی «طبیعی» و «ذاتی» است و این فیلسوفان هستند که رسوم و عاداتهایی را که برای جامعه مفید می‌دانند، به شهروندان به عنوان امور طبیعی دیکته می‌کنند. بر این اساس، استعمال کاربرد «طبیعی» و «ذاتی» درباره زنان، موضوعی است که در فلسفه

سیاسی افلاطون بسیار مهم است؛ زیرا او، بنا بر مشاهدات و تجربیات خود، دریافته بود که هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای درباره تعیین «طبیعت» زن وجود ندارد و «طبیعت» متفاوت زنان آتنی با زنان اسپارتی مؤید نظر او بود. همچنین افلاطون می‌دانست که زنان آمازون و سوماترایبی معرف و نمونه‌هایی از آن نوع زنانی هستند که با دیدگاه مردان تفاوت بسیار دارند؛ یعنی نقش زنان آمازون و سوماترا در رهبری و اداره جوامع خویش، با دیدگاه مردان مغایرت بسیار دارد که زنان را ضعیفه، فرمانبر و زیردست می‌دانند و به این دانستن خو کرده‌اند. افلاطون از آموزش دادن زنان اسپارت با بیان اینکه «آنان مانند مردان هستند و دوشادوش آنها با تیر و کمان به مقابله با دشمن برمی‌خیزند» (۵۹)، استفاده می‌کند و همین امر به روشنی نشان می‌دهد که او نه تنها با معرفی دو نوع جامعه و دو گونه متفاوت از «طبیعت» و «ذات» زن، به طبایع مختلف زنان معترف می‌شود، بلکه به این امر صحه می‌گذارد که این شرایط اجتماعی است که طبیعت زن را شکل می‌دهد. برای مثال، انهدام مالکیت و نهاد خانواده برای طبقه پاسداران که در جمهوری مطرح شده است، موجب شد تا فضای سنتی نقش زنان از بین برود و فاصله بین زن و مرد کاهش یابد. به عبارت دیگر، زمانی که افلاطون ابراز داشت که زنان پاسدار طبیعتی مشابه و هم‌تراز با مردان پاسدار دارند، این نتیجه را در پی داشت که او به برابری حقوق هرچند نسبی — در تعلیم و تربیت و دیگر جنبه‌های زندگی زنان اذعان داشته و به این ترتیب شخصیت و منشی خاص را برای پاسداران، اعم از مرد و زن، قائل شده است. برای مثال، آنان صرف نظر از اینکه دلیر و نجیب هستند، بنا بر تعلیم و تربیت یکسانشان، دارای ارزشهای پسندیده دیگری هستند که برای جامعه مفید است.

بدیهی است اهداف جامعه‌ای که اساس آن بر اضمحلال نقشهای

جنسیتی سنتی قرار دارد، دور از اهداف جوامع سنتی است. افلاطون این اهداف یا آموزه اشتراک زنان در جامعه مرتبه اول را بیان کرد تا نقشهای جنسیتی سنتی را از میان بردارد. اما در مقابل، در جامعه‌ای که از نظر سعادت در مرتبه دوم است و در کتاب *قوانین* از آن صحبت می‌کند، از مالکیت خصوصی و برقراری نظام تک‌همسری و نهاد خانواده دفاع می‌کند و دگربار زنان را در نقش «همسران خصوصی» معرفی می‌کند. گرچه اظهارات عمومی افلاطون درباره توانایی و موقعیت زنان در *قوانین* نیرومندتر از موقعیت آنان در جمهوری است، اما او به سبب وضعیت اقتصادی و ساختار اجتماعی نتوانسته است نقش زنان را متحول و دگرگون سازد. جامعه‌ای را که افلاطون در *قوانین* ترسیم می‌کند، جامعه‌ای است که در آن «طبیعت زن» از «طبیعت مرد» متفاوت است. او از زن موجودی می‌سازد که می‌بایست از نژاد اصیل و شریفی باشد تا بتواند شایستگی همسر خصوصی بودن مرد را داشته باشد، همسری که وظیفه‌اش مراقبت و نگهداری از اموال مرد به عنوان وارث قانونی است. به علاوه، زنان در *قوانین*، موجوداتی هستند که قابلیت و استعداد کمتری در کسب فضایل نسبت به مردان دارند و به خاطر «طبیعت» فاسدشان می‌بایست تحت تعلیمهای ویژه قرار گیرند. احتیاجات جامعه افلاطونی در *قوانین* در قبولاندن این موضوع است که زن «به‌طور طبیعی» فاسد است و فساد در «طبیعت» او لانه کرده است و به همین دلیل است که زنان می‌بایست در محیط بسته و خصوصی همچون خانه باشند. در مقابل، افلاطون در جمهوری از زنانی صحبت می‌کند که دارای صفات دلیری و مهربانی هستند و در ردیف و همپراز مردان قرار می‌گیرند و برخوردار از نقش پاسداری در حکومت ایده‌آل‌اند.

باید این نکته مهم را خاطر نشان ساخت که افلاطون به‌رغم طرح

نظریه انقلابی خود درباره «زنان پاسدار» در جمهوری، موفق نشد تا موقعیت و توانایی زنان را بیش از آنچه که دارا بودند افزایش دهد؛ زیرا هنگامی که او درباره «طبیعت» زنان بحث می‌کند، در اصل منظورش آن «طبیعتی» نیست که مردان از آن برخوردارند. او همواره توانسته است که در نتیجه‌گیریهای خود، با استفاده از استعاره‌های ترسناک درباره قابلیت و توانایی توسعه‌نیافته زنان، نتایج دلخواه خود را — که همان ارائه تصویر زن به عنوان مایملک مرد و جنس دوم است — به دست آورد. تفاوت برجسته‌ای که بین نقش زنان در دو کتاب جمهوری و قوانین مطرح شده است، به دلیل آن نیست که افلاطون عقیده‌اش را نسبت به «طبیعت» و «قابلیت» زن تغییر داده است، بلکه به عکس، عقیده او در این باره از گذشته نیز مستحکم‌تر شده است. در حقیقت، این تفاوت بدان سبب است که افلاطون در ابتدای بحث و گفتگوهای خود، از نظریه عدم مالکیت خصوصی و انهدام نهاد خانواده دفاع می‌کرد. اما بعدها، یعنی در ادامه و انتهای گفتگوهایش، نظرش تغییر می‌کند. او به طرح مجدد مالکیت خصوصی و نقش نهاد خانواده در اجتماع می‌پردازد و موضوع زن و وظایف او را در خانواده به صورت قوانین و مقررات به گونه‌ای تدوین می‌کند که خوانندگان را متقاعد سازد که زن بنا بر «طبیعت» زنانگی‌اش، نقشها و مسئولیتهایش در اجتماع شکل گرفته است. جان کلام افلاطون این است که به زن بقبولاند که به‌طور ذاتی ضمیمه و مایملک خصوصی مرد است.

پی‌نوشتها:

1. *Phaedrus*, 207d-e.

2. Theognis writes, for example:

To make the foolish wise, the wicked good,
That science never yet was understood....

...human art

In human nature has no share or part...

No scheme or artifice of human skill

Can rectify the passions or the will.

The Works of Hesiod, Callimachus and Theognis, p. 442.

The commentary asserts that in the long-debated question of whether virtue and vice are innate, Pindar and Euripides, too, came down on the affirmative side.

3. Education, for Plato, could include anything from drinking parties to legislation on all kinds of matters (*Laws*, 641).
4. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, p. 73.
5. *Laws*, 794d-e.
6. *Laws*, 834d.
7. *Republic*, 4242.
8. *Republic*, 370a.
9. *Timaeus*, 86d-87b.
10. *Phaedrus*, 26gd.
11. *Laws*, 740a.
12. *Republic*, 377b.
13. *Republic*, 378d-e.
14. *Republic*, 424e-425c; see also *Laws*, 797, 816.
15. *Republic*, 410c-411e.
16. *Republic*, 375.
17. *Republic*, 423d-e.
18. *Republic*, 514a.
19. *Laws*, 804b; *Plato's Cretan City*, p. 541.
20. *Laws*, 641c, 788-789, 792e, 741a.
21. *Laws*, 766a.
22. see, e.g., Gouldner, *Enter Plato*, p. 228; Grube, *Plato's Thought*, pp. 268-269; Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, p. 44.
23. *Republic*, 382d-d, 389b.
24. *Republic*, 387-389.
25. *Republic*, 426d-e.
26. *Republic*, 451e.
27. *Republic*, 455d; Pierce, "Equality: Republic V", 9.
28. *Republic*, 455d-e.
29. Even though Socrates says that it is the least paradoxical of his three great waves, he seems more sensitive to the apparent ridiculousness of his proposal here than anywhere else in the *Republic*.

30. "Equality: Republic V", 3.
31. *Laws*, 804e-805a.
32. *Laws*, 794c-d.
33. *Plato's Cretan City*, p. 329.
34. *Laws*, 795a-c
35. Cf. *Laws*, 795c with 805a-b.
36. Thus, in playing music, it does not matter if the hands are used and developed differently, and likewise, right at the end of the passage about ambidexterity, Plato divides the supervision of the children between the officers according to the sex of the latter. The women, he proposes, will see to the games and meals, while the men take charge of the lessons (795). How this division of labor would affect the young girls' perception of themselves and their sex, Plato does not consider. He simply seems to think that in some spheres it is necessary for the good of the city for women to be utilized in the same way as men, and that in others, since the distribution of roles is immaterial for the general welfare, women might just as well stick to their traditional nurturing roles, and men to their traditional intellectual ones.
37. Cf. Aristotle's *Metaphysics*, *Book Alpha*, 986a. I am indebted to Victor Menza for pointing out this connection. See also Caroline Whitbeck. "Theories of Sex Difference", *The Philosophical Forum*, vol. 5, nos. 1-2, 1975-1974, 57-60.
38. *Laws*, 796b.
39. *Laws*, 795d.
40. *Republic*, 592b; *Laws*, 759c-d.
41. *Laws*, 810d-e.
42. *Laws*, 746b-c.
43. *Laws*, 797ff.
44. *Laws*, 781. Bury does not translate the 'physis' which is present in the Greek.
45. *Timaeus*, 87b.
46. *Laws*, 802d-e.
47. *Republic*, 410c-411e; *Laws*, 802c.
48. Glenn Morrow seems to have missed the prescriptive character of the passage; according to him, it indicates Plato's awareness of "the specific differences between the psychological nature of women and that of men" (*Plato's Cretan City*, p. 331).

-
49. Introduction to the *Iliad*, by E. V. Rieu, p. XX. See also J. H. Finley, *Four Stages of Greek Thought*, p. 92, on the nomos physis dichotomy in general.
 50. *Plato and the Individual*, p. 92.
 51. *Laws*, 636b-c, 836c-d.
 52. *Laws*, 839a, 840d-e.
 53. See Levinson, *In Defense of Plato*, p. 135.
 54. *Laws*, 836c-d.
 55. *Laws*, 839c-d.
 56. *Republic*, 452a.
 57. *Laws*, 838a-d.
 58. *Republic*, 458e.
 59. *Laws*, 806b.

فصل چهارم

بررسی دیدگاه ارسطو

جایگاه و طبیعت زن در جهان وظیفه‌باور

فلسفه ارسطو در اهداف و شیوه سخن به‌طور قابل‌ملاحظه‌ای با فلسفه افلاطون تفاوت دارد. ارسطو، صاحب‌نظر و متفکری انتزاعی است و به همین دلیل در قطبی کاملاً مخالف با افلاطون قرار می‌گیرد. به دیگر سخن، افلاطون در سراسر گفتگوهای انتقادی خود، که معمولاً پیرامون مسائل و مشخصه‌های مقدس و ممنوعه بودند و جزء رسمها و آیینهای دنیای آن روز قرار می‌گرفتند، بحث و مجادله و از عقایدش بی‌مهابا و به‌طرزی رادیکال دفاع می‌کرد. اما ارسطو به شناخت مسائلی می‌پرداخت که در آن زمان به‌طور اکتسابی در بین مردم رایج بود و سعی می‌کرد تا به شناخت پدیده‌ها و علت چرایی آنها از طریق معرفت تجربی دست یابد. به احتمال زیاد، هیچ فیلسوفی حتی هگل که کارهایش را می‌توان نمونه‌اعلایی از بحثهای فلسفی دانست، وجود ندارد که درباره فلسفه به

این نتیجه و تعریف رسیده باشد که: «فلسفه آرائی است که در ظرف و جغرافیای زمان خودش نمایان و درک می‌شود».(۱)

ارسطو دربارهٔ معرفت و شناخت تجربی می‌گوید: «انسان معرفت خود را با احساس جزئی آغاز کرده و مفهوم کلی را که بالقوه در آن احساس مندرج است، اندک‌اندک فعلیت بخشیده است. به عبارت دیگر، هر معرفتی ابتدا با احساس شروع می‌شود، احساسی که جزئی است و در مکان و زمانی معین به فردی مشخص اختصاص دارد که سپس این معرفت به مجرای تحول خود و در مدارج متوالی می‌افتد. در این تحول هر معرفتی از معرفتی که مقدم بر آن است بیرون می‌آید، یعنی درجه بالاتر معرفت در مرحلهٔ پایین‌تر، بالقوه وجود داشته است».(۲) ارسطو بر این باور است که تحقیقات علمی به‌سادگی مشاهدات امور دنیایی نیست، زیرا تحقیقات علمی آن چیزی است که علت غایی و چرایی امور را نشان می‌دهد. همچنین از دید او، علت غایی امور را می‌بایست به همان طریقی که وجود دارند و حس می‌شوند، مورد مطالعه قرار داد. افلاطون سعی داشت تا گفتگوهایش را دربارهٔ مسائل مختلف به شیوهٔ استدلال‌های عقلی و متعارف بیان کند. به همین دلیل در گفتارهای انتقادیش روش‌های نظری و معینی متداول و معمول بود. اما در مقابل، ارسطو در قلمرو بیان آرا و عقاید فلسفی خود روش‌های تحقیقی ارائه می‌داد که با روش‌های افلاطون متفاوت بود. برای مثال، او در اخلاق نیکوماخوس^۱ و در شرح فضیلت، به روش تحقیق اشاره می‌کند و می‌گوید: «فضیلت را باید به‌سان چیزهای دیگر طبق مشهودات بررسی کرد تا به حل معما نایل آمد. در این روش می‌بایست که آرا و نظرات مشترک و مؤثر را پیرامون موضوعی فراهم آورد و اگر فراهم کردن همهٔ

نظرات مشترک ممکن نیست، دست‌کم بیشترین و مهمترین آنها برای حل فرضیه ما ضروری است. اگر نظرات مشترک صحت فرضیه‌ای را اثبات کرد، این دلیل کافی برای پذیرفتن آن فرضیه است.^(۳) ارسطو آرا و عقاید خود را به عنوان فیلسوفی اخلاقی ارائه می‌دهد و از این رو، در نظرات متداول و معین خود از آن چیزی پرهیز می‌کند که ممکن است او را به ابهام و تناقض‌گویی زیان‌آور بکشاند.^(۴) اخلاق ارسطو در بُعدی وسیع، اخلاقی سنتی، صریح و مستدل است و برخلاف افلاطون که دستورات اخلاقی‌اش برای عصری دیگر و متفاوت از عصر خودش وضع شده بود، ارسطو از وضعیت موجود^۱ دنیای واقعی در عصر خود سخن می‌گوید و به باورهای مردم از دید طبیعت و اجتماع می‌پردازد و این دو قلمرو را بهترین روش برای ارائه نظراتش می‌داند. بدیهی است که دستاوردهای محافظه‌کارانه ارسطو را نمی‌توان به‌سادگی به فرضیه‌های تعصبی و جزم‌گیرا تعبیر کرد، زیرا او از شیوه عقلانیت ویژه‌ای تبعیت می‌کند. ارسطو بر این باور است که امور طبیعی را می‌بایست همانطور مورد بررسی قرار داد که هستند. اگر آنها امور و وظایفی را که بدانها محول شده است به‌خوبی انجام دهند، پایدار و باقی می‌مانند؛ در غیر این صورت، از بین خواهند رفت. برای مثال، ارسطو در ابتدای کتاب سیاست^۲ می‌گوید: «ماهیت هر چیز به وظایفی بستگی دارد که در قبال تواناییهای آن چیز وجود دارد. بدانگونه که چون دیگر نتواند وظایف خود را انجام دهد، نباید آن را همان چیز پنداریم.»^(۵)

دورنمای نظریه وظیفه‌مندی^۳ ارسطو نشانگر آن است که او به عالم نفس اهمیت می‌دهد. اگرچه *psyche*، نفس یا جوهر مشخصه‌ای است

که فقط در موجودات زنده دیده می‌شود؛ اما با وجود این، ارسطو در بیان مقایسه نفس با جسم به مثال برندگی تبر و بینایی چشم اشاره می‌کند. به عبارت دیگر، برندگی تبر نفس تبر است و خود تبر جسم آن محسوب می‌شود یا چشم به‌سان جسم و بینایی در نقش نفس آن است. به تعبیر ارسطو: «هرگاه تبر جسم آلی باشد، برندگی آن را نفس آن می‌دانند». یعنی اگر نفس تبر را که برندگی است از تبر بگیریم دیگر این ابزار را نمی‌توان تبر نامید، مگر اینکه تبر مفهوم دوگانه‌ای داشته باشد. او اضافه می‌کند که «اگر چشم را به عنوان جسم بدانیم، بینایی نفس این جسم قلمداد می‌شود».(۶)

در اینجا به روشنی می‌توان دریافت که از نظر ارسطو، نفس آن چیزی است که بتواند وظایف خود را با قابلیت تمام انجام دهد. به علاوه، نفس جوهر مجرد و مستقلی نیست که بتواند در هر بدنی که بخواهد یا سرنوشت روحانی او اقتضا کند، درآید یا همچنین بدنی را که داشته است برای حلول در بدنی دیگر که از نوع دیگر است ترک گوید؛ بلکه هر نوع از موجودات زنده دارای نفسی متناسب با بدن خاص خویش‌اند و جز در همان بدن امکان وجود و فعالیت برای آنها نیست.(۷) ارسطو نسبت بین نفس و جسم را همانند ابزار و افزارمند تصور می‌کند و می‌گوید: «هر صنعتی ابزار مختص به خود را دارد و هر نفسی در بدن ویژه خود جای دارد». به سخنی دیگر، هر نفسی مستلزم بدن معینی است و تغییر نوع بدن مستلزم این است که نفس دیگری که در مرحله دیگری قرار دارد، به‌وجود آید. اگر قائل به این رأی شویم که نفس واحد می‌تواند به بدنهای متعدد تعلق پذیرد، بدان می‌ماند که بگوییم شخص نجار برای اینکه صنعت خویش را فعلیت بخشد، می‌تواند به جای اسباب نجاری از آلات موسیقی استفاده کند و این باطل است؛ زیرا مثل این است که بگویند صنعت نجاری را می‌توان با نی به‌کار بست. واقع امر

این است که هر صنعت باید آلات خاص خود را به کار برد و هر نفس باید بدن ویژه خود را داشته باشد. (۸)

در نظریه وظیفه‌مندی ارسطو، موجودات بر حسب وظایفی که دارند طبقه‌بندی و شناسایی می‌شوند و مثالهای ابزار و اجزای بدن، مثالهایی است که او درباره وظیفه‌مندی اشیا به کار می‌برد. ارسطو نظریه‌ای ارائه می‌دهد که بر اساس قیاسی منطقی، موجودات زنده باید در ارتباط با یکدیگر و محیط پیرامون خود ارزیابی شوند. این در حالی است که پیشتر دموکریتوس، فیلسوف طبیعی، به ضرورت پدیده‌های طبیعی پی‌برده بود و ارسطو نظریه او را به این دلیل نقد کرد که او علت غایی را در نظر نگرفته و آن را از پدیده‌های طبیعی حذف کرده بود. ارسطو پذیرفته بود که «البته درست است که [همه آن چیزی که طبیعت به کار می‌برد] در حکم ضروریات هستند، اما پدیده‌ها به‌طور همزمان دارای هدف و علت غایی هستند؛ زیرا در هر موردی یکی بهتر از دیگری است.» (۹)

جهان‌بینی ارسطو جهان‌بینی سلسله‌مراتبی^۱ است؛ یعنی در باور او موجودات، از پست‌ترین گیاهان گرفته تا نژاد انسان و ماورای نژاد انسان تا اجرام فلکی و خدایان، طبق سلسله‌مراتبی نظم داده شده‌اند. با این نظام سلسله‌مراتبی است که ارسطو می‌گوید: «در عالم طبیعت و نیز در عالم هنر، همیشه پست‌ترینها برای خدمت به برترینها مقدر شده‌اند.» (۱۰) همچنین بدین دلیل است که او به‌کرات تأکید می‌کند که «طبیعت هیچ چیزی را بیهوده خلق نمی‌کند». ارسطو در بحثهای خود اظهار می‌دارد که: «گیاهان برای آن آفریده شده‌اند که جانوران را خوراک دهند و جانوران آدمیان را». در اینجا به‌وضوح می‌توان دریافت که انسان در

بالاترین رده موجودات فانی قرار دارد و «تمام حیوانات که به دست طبیعت آفریده شده‌اند، به دلیل وجود انسانها و خدمت به آنهاست» (۱۱). این دیدگاه ارسطو، مبتنی بر این امر است که انسان اشرف مخلوقات و مرکز ثقل عالم موجودات است. اما نکته‌ای که می‌بایست درباره انسانها یعنی برترین موجودات اشاره کرد، این است که نژاد انسان خود دارای سلسله‌مراتبی است. در اینجا لازم است تا مطلبی را در حاشیه بیاوریم و سپس به ادامه موضوع و وظایف انسان پردازیم.

هنگامی که ارسطو به مطالعه جوامع می‌پردازد، به بعضی از قضایای ثابت می‌رسد که اساس فلسفه اخلاق و سیاست او را تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر، این قضایای ثابت است که باعث می‌شود بگویند شهر یونانی^۱، شهری است که بر اساس طبیعت بنا شده است و بهترین شکل جامعه سیاسی است و به دنبال آن، خانواده یونانی با متعلقات آن یعنی زنان، بچه‌ها و بردگان— امری طبیعی و بهترین شکل نهاد خانواده است. بدیهی است ما در این رابطه ابتدا باید به آن چیزی پردازیم که ارسطو درباره وظایف انسانها بدان معتقد بود. ارسطو در آغاز کتاب اخلاق نیکوماخوس آورده است که خوشبختی مرحله پایانی استغنا و بی‌نیازی انسان از فعالیت است. او پس از آنکه اسباب خوشبختی را بیان می‌دارد، ادامه می‌دهد که «اگر بتوانیم وظایف انسان را معلوم داریم، آنگاه می‌توانیم خوشبختی را به او بدهیم» (۱۲). به طور کلی در جهان هستی وظایفی که ویژه انسان است، برخلاف وظایف موجودات درجه پایین، خدمت به بالاتر از خودش نیست؛ زیرا در سلسله‌مراتب جهان هستی، موجودی برتر از انسان وجود ندارد. اما باید به این نکته اشاره کرد که انسان در بعضی از صفات مانند تغذیه، رشد و احساس با موجودات

پست‌تر از خود سهیم است. بنا بر باور ارسطو، آنچه که انسان را از دیگر موجودات متمایز می‌کند خرد، قوهٔ تعقل و استدلال اوست و «عنصر زندگی فعال که اساسی منطقی دارد» (۱۳)، شاخصهٔ برتری انسان است. ارتباط انسان با آنچه که برتر از اوست (خدایان)، بر اساس خدمت کردن نیست؛ بلکه این قدرت خرد و استدلال است که آنها را منسوب به خدایان می‌کند. کسی که زندگی را صرف خردورزی و اندیشیدن می‌کند، به‌خاطر اغنا و برآوردن نیاز خویش است و این کار برایش در حکم خوشبختی است. به سخنی دیگر، خردورزی انسان به‌خاطر رفع احتیاجات دیگران نیست که انجام می‌گیرد، بلکه به‌خاطر خودش است تا از این طریق بتواند به خوشبختی برسد. ارسطو معتقد بود که خدایان دارای جسم و صفات و فضایل برتر انسانی‌اند؛ نیز او به‌خوبی آگاه بود که خدایان آن‌چنان که هستند—تصویری‌اند از آنچه که انسانها از آنها ترسیم کرده‌اند. ارسطو در این‌باره چنین می‌گوید: «ما همچنان که شکل خدایان را همانند خود می‌پنداریم، شیوهٔ زندگی آنان را نیز به‌گونهٔ زندگی خود می‌دانیم» (۱۴). اما با وجود این، فضیلت برتر انسانی را با خدایان تطابق کردن و ارزنده‌ترین فعالیت انسان را همیشه به آنها نسبت دادن، کاری بس دشوار است. به باور ارسطو، بیشتر موجودات وظایفی را انجام می‌دهند که در ارتباط با موجودات برتر دارند و این در حالی است که فعالیت‌هایی را که برای خود انجام می‌دهند فعالیت‌های پست و نازلی است. پایان فعالیت انسان، دسترسی به خوشبختی است و این «عقل فعال که وظیفه‌اش تفکر و اندیشیدن است پایانی ندارد و لذت آن متناسب با خود اوست» (۱۵). به عبارت دیگر، تفکر و اندیشیدن که ذاتاً لذت‌بخش است، فعالیت‌ویژهٔ انسان است و پایانی برای آن متصور نیست.

ارسطو، واژهٔ man را که واژه‌ای است یونانی و به معنای انسان و از طبیعت انسان و قابلیت‌های برتر او سخن می‌گوید، در خلال مباحث خود

به‌کار برده است. نکته مهمی که در این باره باید به آن اشاره کرد این است که ارسطو در بیان این واژه، با صراحت معلوم داشته است که از نظر او انسان (anthropos) به دسته‌ای خاص از نژاد آدم اطلاق می‌شود و مشخصه آن فضیلت، قابلیت برتر و خوشبختی است. «انسان»، صرف نظر از داشتن خرد و قوه اندیشیدن، می‌بایست در زندگی دارای امتیازهای دیگری نیز باشد. برای مثال، ارسطو معتقد است که خوشبختی بدون داشتن ثروت، دوستان فراوان، فرزندان نیک، آسودگی، زیبایی و نژاد اصیل امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر، انسان به کسی گفته می‌شود که این امتیازها را به‌طور همه‌جانبه دارا باشد و بدیهی است که داشتن این امتیازها فقط برای «خواص» میسر است. همچنین برای به‌دست آوردن این امتیازها و انسان شدن، باید از نیروی دیگران استفاده کرد و آنان را به خدمت خویش درآورد. لازمه دستیابی به حد خوشبختی، بهره‌برداری از دیگران و زیر پا گذاشتن حقوق آنهاست. ارسطو در این باره اعتقاد دارد که بنا بر قانون طبیعت، نه تنها حیوانات که اکثریت وسیعی از انسانها، در حکم ابزار و وسایلی هستند برای رفع احتیاجات معدودی از افراد؛ زیرا بدون این ابزار (مردمان زیردست)، این عده معدود نخواهند توانست به خوشبختی دست یابند. نتیجه آن می‌شود که زنان، بردگان و کارگران، ابزارهای کمکی این انسانها می‌شوند تا آنها بتوانند به بالاترین حد خوشبختی و سعادت خود دست یابند. ارسطو در این باره می‌گوید: «چون خوشبختی بالاترین سعادتهاست و از کاربرد کامل فضیلت پدید می‌آید و چون این خوشبختی برای همگان میسر نیست، برخی این فضیلت را به‌کمال دارند و برخی دیگر اندکی یا هیچ از آن را دارا هستند». (۱۶) بنابراین، خوشبختی به عده معدودی از انسانها تعلق می‌گیرد که دارای فضیلت کامل و شرایط بیرونی مانند ثروت و نژاد اصیل‌اند.

ارسطو در ضمن گفتارهای خود هر از گاهی به مفهوم واژه وظیفه‌باوری یا کارکردنگری می‌پردازد تا شاید بر ذائقه‌ها خوش آید. او بر این باور است که روابط بین کسانی که به‌طور طبیعی فرمانروا هستند و دیگران که به‌طور طبیعی فرمانبرند (زبردست و زیردست)، از قبیل شوهر و زن و ارباب و برده برای هر دو طرف سودمند است؛ زیرا قابلیت و توانایی هر یک از طرفین نسبت به دیگری متفاوت است. این‌گونه استدلال‌کردنها، بخش مهمی از مباحث ارسطو را دربارهٔ برده‌داری تشکیل می‌دهد — که به آن خواهیم پرداخت. افزون بر این، ارسطو دربارهٔ فرمانروا و فرمانبر به‌طور کلی می‌گوید: «اگرچه برده به‌عنوان یک ابزار و وسیله محسوب می‌شود»، اما باید دانست که «شرایط بردگی برای هر دو طرف (برده و برده‌دار)، سودمند و عادلانه است؛ زیرا هم برای برده و هم برای ارباب، تضمینی در محافظت یکدیگر وجود دارد و هر دو از این منافع به‌طور مساوی بهره‌مند می‌شوند». (۱۷) همچنین ارسطو اظهار می‌دارد که در ارتباط بین نفس و بدن، ابزار و ابزارمند و ارباب و بنده، همواره طرف دوم است که در هر صورت سود می‌برد». (۱۸) او پس از بیان این موضوع، به شیوهٔ تطبیقی ویژه‌ای می‌پردازد و ضمن بیان سودمندانهٔ رابطهٔ دوطرفهٔ شوهر و زن، می‌نویسد که ابتدا «زن و شوهر با ارائهٔ استعدادهای ویژهٔ خود و اشتراک مساعی به یکدیگر در امور یاری می‌رسانند» و سپس «در حقیقت زن بهره‌مندشونده و مرد بهره‌ساز است». (۱۹)

همانطور که انتظار می‌رفت در دنیای سلسله‌مراتبی ارسطو و با بیان فرضیهٔ سودمندی امور به حقوق زنان که از جنس دوم و بالطبع پست معرفی شدند، اجحاف شد. ارسطو دربارهٔ سروری ارباب بر برده می‌گوید: «اگر چه نفع مشترکی ارباب طبیعی و بردهٔ طبیعی را با هم یگانه می‌سازد،

اما تردیدی نیست که آن اقتدار بیشتر به سود ارباب اعمال می‌شود و سود برده فقط در آن به طور فرعی و عرضی ملحوظ است» (۲۰). به‌طور کلی، از نظر ارسطو رابطه فرمانروا و فرمانبر، ارباب و برده، و زن و شوهر، رابطه‌ای است که قابل جدا شدن از یکدیگر نیست؛ زیرا وجود یکی مستلزم وجود دیگری است. (۲۱) ارسطو با بیان این عبارت که «فرمانبران و تحت سلطه‌ها همانند نی‌سازان هستند و آنان که فرمان می‌دهند و سلطه‌گرند، به‌سان نی‌نوازان که از نی‌ای که ساخته‌اند استفاده می‌کنند» (۲۲)، به‌روشنی سلطه مردان را بر زنان نشان می‌دهد. او بر این باور است که زنان «به‌طور طبیعی» دارای جنس پست و درجه دوم‌اند، پس به‌طور طبیعی می‌بایست تحت سلطه مردان قرار گیرند که از جنس اول و برترند.

ارسطو کاربرد واژه *physis* یعنی طبیعت، ذات و مشتقات آن را به همان پیچیدگی و ابهامی در نظر می‌آورد که افلاطون بیان داشته است (۲۳)، با این تفاوت که او هر از گاهی واژه «طبیعت» را آشکارا به معنای فطرت به‌کار می‌برد یعنی آن چیزی که در مقابل امور اکتسابی است. (۲۴) ارسطو مانند افلاطون بر این امر آگاه بود که تمایز بین طبیعت موجودی بالغ و عاداتی که او در طی زندگی کسب می‌کند، به‌درستی معلوم نشده است. (۲۵) اما باید به این نکته توجه داشت که کاربرد واژه «طبیعت» از دید ارسطو بیشتر در ارتباط با نظریه «وظیفه‌مندی» اوست که معنا می‌یابد. او «مشخصه ضروری» هر پدیده‌ای را مترادف با وظیفه‌مندی آن می‌داند و نفس هر چیز را در ارتباط با توانایی وظیفه‌مند آن چیز تعبیر می‌کند. بنابراین، هنگامی که ارسطو در ابتدای کتاب سیاست اظهار می‌دارد که «هرگاه چیزی به مرحله کمال رسد، آن چیز را طبیعی می‌انگاریم؛ حال آن چیز آدمی باشد، خواه اسب یا خانواده» (۲۶)، نباید ما

را به اشتباه اندازد که در ذهن او بین رشد و توسعه چیزها و وظایف آنها ارتباط ضروری وجود دارد.

ارسطو در ابتدای کتاب سیاست، یعنی آنجا که درباره سرور خانواده در مقام خدایگان و شوی و پدر بحث می‌کند، نکته قابل توجهی را درباره خانواده بیان می‌دارد و آن این است که «هر خانواده‌ای به طرز کامل از بردگان و آزادگان تشکیل شده است؛ اما چون بررسی هر چیز باید با شناخت کوچکترین اجزای آن آغاز شود و اجزای نخستین خانواده، خدایگان و بنده، شوی و زن و پدر و فرزندان هستند، پس باید ساختار درست و ویژگی هر یک از این سه رابطه را بازشناخت. این سه رابطه عبارت‌اند از: نخست رابطه خدایگان و بنده، دوم رابطه شوهر و زن و سوم رابطه پدر و فرزند و اینکه «طبیعت» هر یک از این سه رابطه بنیادین، عامل چهارمی است که «فن به دست آوردن مال»^۱ نام دارد.» (۲۷)

در دنیای فکری ارسطو، در عمل دو اصل و قاعده با یکدیگر مشابهت دارند. برای مثال، وقتی او اظهار می‌کند که: «بهتر است چیزهایی را بررسی کنیم که در حال طبیعی هستند، نه نمونه‌هایی را که از حال طبیعی خارج شده‌اند» (۲۸)، در حقیقت به دو معادله اشاره می‌کند که به شکل قیاسی منطقی مطرح شده‌اند. در واقع، واژه طبیعی (natural) که در اصول ارسطویی وجود دارد، دلالت ضمنی اخلاقی مجزایی است که در مقابل آن چیزی قرار می‌گیرد که از حالت طبیعی بیرون است (corrupt): «آنچه که خوب است». همانطور که در بحث کارکردباوری ارسطو اشاره کردیم، هیچ چیز خوب (طبیعی) نیست، مگر آنکه آن چیز در سلسله مراتب وظیفه‌مندانه‌ای قرار گیرد. بدین ترتیب، ارسطو توانست چهارچوبی فلسفی را از وضع موجود تأسیس کند که وظایف افراد در آن تعیین شده

است. به دیگر سخن، خوشبختی افراد با طبیعت آنها عجین و برابر است و این خوشبختی به‌طور طبیعی با نقش و موقعیت فرد در جامعه تناسب دارد.

مباحث ارسطو درباره طبیعت اشیا و موجودات، به‌ویژه آنهایی که در قلمرو اجتماعی انسان قرار دارند، در عمل غیرقابل فهم است؛ مگر آنکه کاربرد رازگونه و پیچیده طبیعت را از دید ارسطو دریابیم. برای مثال، «خانواده به‌طور طبیعی وجود دارد» و «شهر و کشور از دیدگاه طبیعی، بر فرد و خانواده مقدم است» (۲۹) در اینجا ارسطو به هیچ وجه قصد ندارد تا با گفتن اینکه خانواده امری طبیعی است، وجود آن را امری دائمی جلوه دهد؛ بلکه او می‌خواهد وجود خانواده را برای تنظیم و ترتیب زندگی مرد امری لازم و ضروری سازد. اما دلیل اینکه شهر در سلسله‌مراتب امور به‌طور طبیعی مقدم بر خانواده است، این نیست که شهر جنبه اصولی و پایه‌ای نسبت به خانواده دارد، بلکه این است که شهر و انجمن اجتماعی است که مرد را قادر می‌سازد تا در حالت بی‌نیازی و استغنا از زندگی لذت برد؛ زیرا «خانواده برای ارضای احتیاجات روزانه» است. به سخنی دیگر، چون در دستگاه فکری ارسطو کل به ضرورت بر جزء مزیت و تقدم دارد، لذا شهر که امری طبیعی و کلی است بر خانواده برتری می‌یابد.

نظرات ارسطو درباره طبیعت بودن برده‌داری نیز به همین ترتیب است، یعنی اگر کسی حکمت علل غایی ارسطو را درباره طبیعت درنیابد، مبحث برده‌داری برایش غیرقابل قبول خواهد بود. ما نمی‌توانیم نظریه ارسطو را که می‌گوید: «بردگی امری طبیعی است، زیرا بردگان به همان اندازه که بدن از نفس و حیوان از انسان متفاوت است، از دیگران متفاوت‌اند» (۳۰) بپذیریم؛ زیرا برایمان قانع‌کننده نیست. اما اگر از منظری اجتماعی به قضایای بردگی بنگریم و آن را امتیازی برای عده‌ای معدود

بدانیم تا با آن بتوانند به فعالیت‌های فکری بپردازند، و نیز از این منظر که طبیعت افراد در اجتماع بر اساس وظایفی تنظیم می‌شود که بر عهده دارند؛ آنگاه ممکن است که توجیحات ارسطو درباره طبیعت برده و برده‌داری برایمان قابل قبول شود. بدیهی است که درباره زن نیز این موارد را باید در نظر گرفت؛ یعنی با توجه به نظریه وظیفه‌مندی و موقعیت طبقاتی جنس مونث در جامعه، رابطه سلطه‌گرانه مرد بر زن قابل درک می‌شود که ارسطو هم آن را برای جامعه انسان سودمند فرض کرده است.

ارسطو در مباحث خود با نظر «بربرها»، که زن و برده را برابر می‌دانند، مخالف است و مخالفت خود را این چنین ابراز می‌کند: «زن و برده به‌طور طبیعی از یکدیگر متمایز و متفاوت‌اند. طبیعت برخلاف سازندگان «کارد دلفی» در ساختن هیچ چیز بخل نمی‌ورزد، بلکه هر چیزی را فقط برای یک منظور و مقصود می‌آفریند؛ زیرا هر ابزاری را آنگاه باید به‌راستی کامل دانست که فقط به یک کار آید، نه به کارهای گوناگون. با این وصف، نزد مردم بربر که زن و برده پایگاهی برابر دارند، اشتباه است که بپنداریم آنان فرمانروایان طبیعی ندارند. به نظر آنها آمیزش زناشویی، آمیزش میان یک زن برده با یک مرد برده است.» (۳۱)

ارسطو به این دلیل با نظر مردم بربر مخالفت می‌کند که معتقد است: «طبیعت هر چیزی را فقط برای یک منظور و مقصود می‌آفریند» و در این رابطه، وظایف بردگان فقط رفع احتیاجات روزانه اربابان و فراهم آوردن اسباب گذران معاش آنهاست، در حالی که وظایف زنان تولید مثل و زاییدن است. (۳۲)

ارسطو، وظیفه زن را در کتاب سیاست مورد بررسی قرار داده است و ما برای روشن شدن موضوع، ناچاریم که به نوشته‌های زیست‌شناختی

او رجوع کنیم. ارسطو، تولید مثل را علاقه‌ای مفرط در زنان می‌داند و آن را «طبیعی‌ترین عملکرد موجودات بالغ» به حساب می‌آورد. در تطابق با یافته‌های زیست‌شناختی و کلیت «مشاهدات» ارسطو درباره تولید مثل، باید گفت که نظرات او دارای اشتباهات فاحشی است که منشاء آنها در فرضیه مقدماتی او نمودار است؛ زیرا او همواره جنس مذکر را به جنس مؤنث برتری داده است. ارسطو عقیده دارد که همواره صورت به ماده تقدم دارد و در «مشاهدات» خود درباره تولید مثل بیان می‌کند که این نطفه مرد است که منشاء و خالق نفس (روح) است؛ در حالی که از نطفه زن، جسم (بدن) به وجود می‌آید: «صورت و نفس برتر از ماده و جسم است و در ذات خود جنبه الهی دارد. بنابراین، آنچه بهتر است به ضرورت مقدم است بر آنچه که پست است و به همین علت جنس مذکر از مؤنث برتر می‌شود». (۳۳) به عبارت دیگر، «تمام قوای نفسانی به مواردی ارتباط دارند که متفاوت است از عناصر معمولی که جهان مرکب از آنهاست؛ یعنی جنبه الهی آنها بیشتر است و از این قوای نفسانی (نفوس)، بعضی را ماده شریف‌تر و عالی‌تر است. علت مثمره تمام موجودات زنده در نطفه مرد (پدر) است و آن نفخه‌ای است که شباهت به عنصر مولد نجومی دارد و در واقع، نطفه مرد است که دارای مبدأ حیاتی است و صورتی است که چون به جنین آید، عقل را همراه خود می‌آورد». ارسطو بنا بر نظریه سلسله‌مراتبی خود، ضرورت تولید مثل را در تولید یک شکل برتر (مرد) می‌داند. او بر این باور بود که «در طبیعت شرارتی ظاهر شده که باعث اولین انحراف خلقت شده است». این نمایان شدن شرارت، زمانی اتفاق افتاد که «جنین مؤنث به جای مذکر شکل گرفت». بدیهی است این انحراف از قاعده و اصول «ضرورت بایسته‌ای

از جانب طبیعت است که از به وجود آمدن گوهر اصلی (مرد)، جلوگیری کرده است». ارسطو از این مباحث چنین نتیجه می‌گیرد که: «اگر چه در جریان معمولی طبیعت، [شکل گرفتن جنین زن به جای جنین مرد] یک بار اتفاق افتاد، اما به طور کلی باید بر خلقت زن همانگونه که هست، یعنی خلقتی ناقص نظر کنیم». (۳۴)

زن در دستگاه فکری ارسطو مشخصه‌هایی چون پستی، نقص و عدم قابلیت را داراست. به عبارت روشتر، مرد در تمام مراحل نقش فاعل و مؤثر را ایفا می‌کند، در حالی که زن دارای نقش انفعالی است. همچنین این مرد است که به زندگی روح و حیات می‌بخشد و باعث زنده شدن بدن می‌شود که متعلق به زن است. زن که جسم است به واسطهٔ مرد که روح است و مقدم بر همه چیز، حیات پیدا می‌کند. ارسطو از جمع‌بندی مباحث خود در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد که: «یک زن با توجه به نقش تولید مثل و زاییدن، برابر با یک مرد عقیم و نازاست، زیرا در هر صورت زن ناقص‌الخلقه است. مرد به این دلیل مرد است که دارای قابلیت‌های ویژه‌ای است و در مقابل، زن از آن روی زن است که از این قابلیت‌های ویژه محروم است». (۳۵) به طور کلی، «آنچه اتفاق می‌افتد چیزی است که اتفاق افتادنش را انتظار دارند و عملکرد زن در طبیعت همان است که همگان انتظار دارند». (۳۶) ارسطو در کتاب سیاست، نظرات خود را از دیدگاه زیست‌شناختی و دربارهٔ زناشویی و تولید مثل، به تفصیل بیان کرده است. به طور کلی، برداشت او از جنس مؤنث این است که زن ابزار تولید مثل برای مرد است و امر ازدواج به عنوان رسمی است که برای «آماده کردن [شرایط اجتماعی] انجام می‌گیرد تا بدین وسیله بتوان کودکانی برومند و تندرست تربیت کرد». (۳۷)

ارسطو در ادامه بحث به شرایط ازدواج می‌پردازد و معتقد است که بهترین سن ازدواج زمانی است که نیروی بدنی مرد و زن به بالاترین حد خود رسیده باشد، یعنی زن در سنین بین هیجده و نوزده سالگی و مرد در سن سی و هفت سالگی یا حدود آن باشد. از دید ارسطو، شهروندان «نباید در زمین بایر شخم بزنند»؛ به سخنی دیگر، شهروندان نباید دختران نوجوان و خردسال را که هنوز برای باروری آماده نشده‌اند به زنی اختیار کنند، زیرا «زایمان آنان بسیار دردناک است و مایه مرگ بیشتر آنان می‌شود». همانطور که ملاحظه می‌شود، عمل آمیزش و تولد نسل به شخم زدن زمین تشبیه شده است و به مردان توصیه می‌شود که در زمین بایر شخم نزنند، زیرا از آن حاصلی به دست نمی‌آورند. بنابراین و بنا بر نظریه عمومی ارسطو، زن فقط ارائه‌دهنده «جسم» برای نوزاد است، در حالی که پدر به نوزاد خود «روح» می‌بخشد. بدیهی است که در اینجا فقط نیروی پدید آوردن خرد از ناحیه مرد است، در حالی که به زن پند داده شده است تا «در هنگام بارداری، تندرستی خویش را حفظ کند، به ورزش کردن پردازد و خوراکیهای نیروبخش بخورد. در هنگامی که جنین در بدن زن رشد می‌کند، او باید مشغولیت فکری نداشته باشد تا روانش در آسایش قرار گیرد، آنچنان که تمام نیروی او صرف رشد کودک شود». (۳۸)

وجود زن به رغم ناتوانی گسترده‌اش برای تولید مثل، برای ارضای خاطر مرد ضروری است. ارسطو این ضرورت را همچون وظیفه‌ای می‌داند که طبیعت به عهده زن گذاشته است، زیرا اگر تولید مثل نبود هرگز نیازی به این «خلقت ناقص طبیعت» (زن) نبود. حال که طبیعت چنین امری را ضروری دانسته، وظایف امور را نیز از ابتدا تعیین کرده است؛ برای مثال، «مرد مال را به دست می‌آورد (فعالیت در امور

اجتماعی) و زن آن را نگه می‌دارد و می‌اندوزد (خانه‌داری)». (۳۹) خانه‌داری ضرورتی است که برای زندگی روزانه انجام می‌گیرد، زیرا به باور ارسطو، عده بسیاری موظف هستند تا لوازم زندگی و اسباب راحتی را برای عده کمی مهیا کنند که به «کارهای واقعی انسان» می‌پردازند. به عبارت دیگر، طبقات مختلف مردم به‌طور اعم، و زنان به‌طور اخص، وظیفه دارند تا با کارهای جسمانی خود لوازم مناسب زندگی را برای علما و نخبگان فراهم کنند که سکن هدایت و رهبری جامعه را در دست دارند. این نظریه، ارسطو را بر آن داشت تا تقسیم کار بین زن و مرد را در مطابقت با آن چیزی ارائه دهد که «طبیعی» است.

ارسطو به نظرات رادیکال افلاطون که خواهان انهدام نهاد خانواده بود، واکنش نشان داد. او در بخش دوم کتاب سیاست و در نقد نظرات افلاطون به سه موضوع اصلی می‌پردازد. اول: ارسطو نظریه افلاطون را که معتقد بود «اتحاد و یگانگی در سراسر جامعه سیاسی بهترین سعادت است و به‌ناچار برای متحد کردن پاسداران، انهدام نهاد خانواده ضروری است»، نمی‌پذیرد و آن را باعث ویرانی شهر می‌داند. او در کتاب سیاست آورده است: «آشکار است که وحدت چون از حد معینی درگذرد، جامعه سیاسی را به نیستی و نابودی می‌کشاند؛ زیرا هر جامعه سیاسی به‌طبع 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. در طبیعت انواعی از اجتماع وجود دارد، اما وحدت زیاد و مشابهت همگانی برای شهر مضر است». (۴۰) دومین ایراد ارسطو به افلاطون به‌نظر متناقض می‌رسد، زیرا او نظریه افلاطون را که رسیدن به وحدت جامعه از راه اشتراک نهاد خانواده است، نظری بی‌ارزش می‌داند که روابط خویشاوندی را سست می‌کند. ارسطو در این نظر بیان می‌دارد که از طریق نظام اشتراکی که به زعم افلاطون لازمه حکومت است، نمی‌توان

به وحدت دست یافت و با آن برهان (نظام اشتراکی) ثابت کرد که «همه» مردم در یک زمان و دربارهٔ یک چیز بگویند که «آن چیز از آن من است» یا «آن چیز از آن من نیست». واژهٔ «همه» معنای روشنی ندارد و مبهم است و به سبب ابهام در معنی مورد مناقشه نیز می‌شود. او سپس نتیجه می‌گیرد که «اگر همهٔ مردم، چیزی را از آن خود (به معنای از آن همگی) بدانند، از یک نظر خوب است اما از نظر دیگر دلیلی بر وحدت و هماهنگی آنها نیست و...»^{*} ثانیاً، مردم از آنچه که متعلق به خودشان است، محافظت می‌کنند و همیشه در اندیشهٔ حفظ اموال خصوصی خویش هستند و اعتنایی به اموال مشترک (عمومی) ندارند. بنابراین، دلایلی که افلاطون برای وحدت جامعهٔ سیاسی آورده است، اساسی ندارد. سوم اینکه ارسطو در رد نظریهٔ افلاطون چنین استدلال می‌کند که در وحدت افراطی کسی نمی‌داند که متعلق به کدام خانواده است و این باعث می‌شود تا «ارزشهای طبیعی» زیر سؤال روند و جرمهایی مانند زنا با محارم، برادرکشی و... صورت گیرد. به سخنی دیگر، اشتراک خانواده و اموال نه فقط سبب هماهنگی و اتحاد افراد جامعه نمی‌شود، بلکه اختلافاتی نیز پدید می‌آورد و از همه مهمتر، ارزشهای اجتماعی چون پرهیز از آمیزش با پدر و مادر و نیز احساس عطف و مهربانی را که فضیلت محسوب می‌شوند، از میان می‌برد.

به نظر می‌رسد که مجادلات ارسطو علیه افلاطون متقاعدکننده نیست، زیرا در درجهٔ نخست این مجادلات می‌تواند نتیجهٔ آن باشد که در آن زمان به جز نظر افلاطون، انواع مختلف نظریه‌های دیگری نیز دربارهٔ

* خوانندگان محترم برای کسب اطلاعات و فهم بهتر نظریهٔ جمهوری اشتراکی افلاطون به کتاب جمهوری به ویژه بندهای ۴۶۱، ۴۶۲ و ۴۶۳ برای آگاهی از آرا و نقد نظریهٔ افلاطون به کتاب سیاست ارسطو، بخش دوم، بندهای ۱ تا ۱۳ و نیز بخشهای چهارم و هفتم و هشتم مراجعه کنند. — م.

حکومت ایده‌آل و مدینه فاضله وجود داشت و ویرانی نهاد خانواده مستلزم نتیجه وحدت افراطی جامعه نبود. به علاوه، به نظر می‌آید که اولین و دومین استدلال ارسطو دارای تناقض است؛ زیرا اگر ویرانی نهاد خانواده روابط خویشاوندی را سست می‌کند و از میان برمی‌دارد، چگونه می‌تواند در آن واحد موجب وحدت افراطی جامعه به مصداق سقراط (افلاطون) گردد؟ و بالأخره سومین ایراد ارسطو، در واقع عکس آن چیزی است که افلاطون به آن باور داشت؛ یعنی افلاطون به عمد می‌خواست تا پاسداران خود را متعلق به هیچ خانواده‌ای احساس نکنند و جامعه برای آنها در حکم خانواده‌ای بزرگ باشد. باید به این نکته اشاره کرد که کتاب سیاست ارسطو به‌طور عمده، انعکاس نظرات نویسندگانی است که درباره ویرانی نهاد خانواده، اشتراک مالکیت و دیگر نظرات رادیکال افلاطون بحث کرده‌اند و ارسطو به خودی خود، مطلبی برای گفتن درباره عقاید رادیکال و تندرو افلاطون، به‌ویژه درباره تساوی حق تحصیل و فرصتهای برابر برای زنان نداشت. صرف نظر از این موضوع، ارسطو در یک اشاره سریع فقط به موضوع مقایسه آدمیان با سگهای نر و ماده در مسائل جنسی‌شان پاسخ داد که از طرف افلاطون ابراز شده بود. در این باره نیز پاسخهای ارسطو به ادعاهای افلاطون به‌راستی غیرقابل فهم است، مگر اینکه به این موضوع اذعان کنیم که هیچ یک از آنها در دستگاه فکری و فلسفی خود نقش مستقلی برای زنان قائل نبوده‌اند. برای مثال، ارسطو نادانی افلاطون را، که در آن واحد نادانی خود او نیز محسوب می‌شود، در یک جمله خلاصه می‌کند: «مقایسه انسان با حیوان کاملاً نامناسب است، زیرا حیوانات برخلاف زنان وظیفه خانگی ندارند» (۴۱).

کاملاً روشن است تا زمانی که ارسطو نظریه اشتراکی بودن زنان و فرزندان را رد می‌کرد، هیچ ضرورتی نمی‌دید علیه دیگر نظرهای تند و رادیکال افلاطون — که درباره توانایی زنان به‌عنوان فرد انسانی ایراد شده

بود. بحث کند. به هر حال، دربارهٔ نظر ارسطو که قائل به خانواده و خانه‌داری خصوصی است، همین قدر باید گفت که او نیز زن را همسر خصوصی مرد می‌دانست که وظیفه‌اش نگهداری خانهٔ مرد است. در فلسفه اخلاقی ارسطو، همهٔ موجودات بنا بر سلسله‌مراتبی ارزیابی می‌شوند که به‌طور طبیعی در جهان هستی دارند و زن در این تدرج صعودی و سلسله‌مراتبی، نقش تولید مثل و وظیفهٔ خانه‌داری دائم را بر عهده دارد. نظریهٔ تدرج صعودی یا سلسله‌مراتبی ارسطو باعث می‌شود تا فضیلتها در زندگی انسان به فراخور وضعیت طبیعی‌شان شناخته شوند و بستگی به موقعیتهای افراد در جامعه و در ارتباط با یکدیگر داشته باشند. ارسطو این فضیلتها و وابستگیها را، مانند عدالت و دوستی، به‌طور مشروح در کتاب *اخلاق* آورده است. در اینجا به‌طور کلی باید گفت که از نظر او تعریفهای اخلاقی دربارهٔ افراد همچون فضیلت، تقوا و شهامت تا جایی قابل قبول است که آن افراد در سلسله‌مراتب اجتماعی دارای موقعیت و مقام باشند. به عبارت دیگر، فضیلت زن یا مرد در ارتباط تنگاتنگ موقعیت اجتماعی آنهاست که تعریف می‌شود. آن چیزی که برای زن فضیلت محسوب شود، ممکن است برای مرد و در ارتباط با نقش و موقعیت اجتماعی‌اش رذیلت باشد و فضیلتی که ارباب دارد با فضیلت بنده دو مقولهٔ کاملاً متفاوت است. از این دیدگاه، ارسطو زن را به‌طور طبیعی پست‌تر و پایین‌تر از مرد می‌داند و معتقد است که به‌خاطر موقعیتی که زن و مرد هر یک در اجتماع دارند، تساوی بین آنها غیرممکن است. او خاطر نشان می‌کند که بهتر است این موقعیتهای وابستگیهای اجتماعی بین آنها تا حد ممکن شناخته شود، زیرا در این صورت است که موقعیت هر یک در تدرج صعودی و سلسله‌مراتبی موجودات مشخص و پذیرش عدم تساوی آنها بهتر درک می‌شود.

ارسطو همچنین در بیان تعریف عدالت سیاسی، بر این عقیده است که بین زبردستان و زیردستان می‌بایست بهره‌هایی به‌تساوی وجود داشته باشد، و این بهره‌ها عین عدالت حقیقی است. به عبارت دیگر، ارسطو عدالت سیاسی را تعادلی می‌داند که بین افراد جامعه برقرار است و معتقد است که اگر این تعادل وجود نداشته باشد اما حاکمان بخواهند وجود آن را در جامعه ادعا کنند، آن عدالت عدالتی استعاره‌ای است. در اینجا به‌نظر می‌رسد که ارسطو مطمئن نبوده است چه نوع عدالتی شایسته زنان است. او در *اخلاق نیکوماخوس* می‌گوید: «عدالت حقیقی می‌تواند برای همسر و فرزندان و سپس داراییها انجام گیرد و برای همسر عدالتی خانگی تعیین شود که با عدالت سیاسی تفاوت دارد» (۴۲). اما بعد، بلافاصله عدالت بین شوهر و همسر، ارباب و برده و بخش‌های عقلانی و غیرعقلانی روح (۴۳) را با یکدیگر مقایسه می‌کند. در این مقایسه، شوهر، ارباب و عقلانیت در یک طرف تدرج صعودی و سلسله‌مراتب اجتماعی قرار می‌گیرند و ارتباط آنها با طرف دیگر یعنی همسر، برده و غیرعقلانیت، ارتباطی عادلانه توصیف می‌شود. بدیهی است که در یونان باستان، برده جزء دارایی برده‌دار محسوب می‌شد و در ردیف انسان قرار نمی‌گرفت. همچنین زن به تأیید ارسطو و در جایگاه سلسله‌مراتب موقعیت اجتماعی‌اش، موجودی مادون انسان تلقی می‌شد. همچنین دوستی و دیگر وابستگیهای اخلاقی در دستگاه فکری ارسطو امری متغیر بودند. برای مثال، به هیچ وجه دوستی بین یک انسان با یک برده، تا زمانی که به عنوان برده (کالا) بود، امکانپذیر نبود.

در نمودار تدرج صعودی و سلسله‌مراتبی ارسطو، دوستی بین پدر و فرزند و شوهر و همسر معادله‌ای طبقه‌بندی شده است که در یک طرف سوددهنده و تولیدکننده قرار دارد و در طرف دیگر سودگیرنده و

مصرف‌کننده. ارسطو بر این باور بود که ارتباط شوهر و زن بر اساس آن چیزی است که در طبقات اشراف (آریستوکرات) رایج است، یعنی بر اساس برتری و فضیلت مردان. برای مثال، در اخلاق نیکوماخوس ارسطو آورده است که «بر طبق فضیلت‌های اجتماعی، آن که بهترین و برترین است بایستی از آنچه که خوب و شایسته است بهره‌گیرد؛ و این بهره‌گیری از خوبها در روابط و وابستگیها عین عدالت است» (۴۴) این امری است مسلم که تفاوت انواع دوستیها و وابستگیها و ارتباطات، به فضیلتها و مقام و موقعیتهای اجتماعی افراد بستگی دارد و بدین جهت «عشق و محبتی که مابین افراد وجود دارد، از یکدیگر متفاوت است؛ زیرا عشق و محبت باید متناسب با لیاقت و شایستگی افراد ابراز شود» (۴۵) این امر درباره ازدواج نیز صادق است، یعنی شوهر بدان سبب که برخوردار از انواع فضیلتهاست، نقش سودرسان و مفیدی را نسبت به همسرش ایفا می‌کند. در اکونومیکا^۱، مریدان ارسطو دلایلی که همسر را موظف به اطاعت از شوهر می‌کند و سبب می‌شود تا زن مجدانه به مردش خدمت کند، چنین شرح داده‌اند: «مرد با انتخاب زن به عنوان همسر قیمت گزافی را می‌پردازد. این قیمت گزاف یکی انتخاب زن برای همسری و زندگی کردن است و دیگری امکان تولید مثل برای زن فراهم کردن، و این موهبتها که از طرف مرد به زن اعطا می‌شود به خدایان هم اعطا نشده است» (۴۶) بنابراین، بی‌علت نیست که زنان در تمام مراحل زندگی خود با صفات و کلماتی توصیف شده‌اند که در ارتباط با وظایف‌شان نسبت به مردان بوده است، چرا که زنان هیچ‌گاه از جایگاه مستقلی برخوردار نبوده‌اند.

به اعتقاد ارسطو، بسیار مضحک است که زنی به عنوان همسر همان انتظار و رفتاری را (اظهار عشق و محبت) از شوهر خود داشته باشد که

شوهر از او دارد. این امر به همان اندازه مضحک است که مردی مشابه رفتار خودش را از «خدایان» انتظار داشته باشد؛ زیرا از دید ارسطو «این حق قانونگذاران است که باید به آنها محبت کرد، نه اینکه انتظار محبت از آنها داشت». (۴۷) در این ارتباط، استثنایی بین ازدواج و دوستی با سایر موارد نیست. اظهار محبت و دوستی، خواه در ازدواج باشد یا در مسائل دیگر، باید با در نظر گرفتن و رعایت شایستگیها و موقعیت اجتماعی افراد انجام گیرد.

اولین موضوعی که به طور آشکار در اخلاق ارسطو به چشم می‌خورد، کاربرد متغیری از واژه‌ها و معیارهاست که برای یونانیان تازگی نداشت. ای. دابلیو. اچ. ادکینز در کتاب روشنگر خود به نام شایستگی و مسئولیت^۱، نشان می‌دهد که یونانیان از زمان هومر تا ارسطو (به استثنای دوره افلاطون)، مفهوم ثابت و مطلوبی از اخلاق و فضیلت‌های انسانی نداشته‌اند تا بتوانند به وسیله آن تعاریفی از موقعیت اجتماعی زن و مرد داشته باشند. (۴۸) مهمترین واژه ستایش‌آمیز یونانیان، واژه *arête* بود که معنایش فضیلت و تقوی است و آنها این صفت را در ستایش و تقدیر از مردان و نخبگان، افرادی از نژاد و جنس نیک (مردان) و فراغتهای زندگی به کار می‌بردند. همچنان که گذشت، «فضیلت زنان» به واسطه همبستگی و ارتباط آنها با مردان تعریف می‌شد و کاملاً معنا و مفهوم آن تفاوت داشت با آنچه که فضیلت مردان نام گرفته بود. به عبارت دیگر، مردان خود به تنهایی قادرند که به فضیلت مطلق دست یابند؛ اما زنان نه تنها این استعداد را ندارند، بلکه فضیلتی هم که آنان از آن برخوردارند از نوع فضیلتی است که در رابطه با مردان به دست آمده است. افلاطون در رسالهٔ منون از زبان سقراط ادعای ارتباط جنسیت را به فضیلت انکار

می‌کند و در جمهوری به‌طور ضمنی اشاره می‌کند که جنسیت ربط زیادی با روح ندارد. بدیهی است نظرات سقراط در اوضاع و احوال سستی آن زمان، نوآوری و بدعتی به‌شمار می‌رفت که نباید آن را ناچیز قلمداد کرد.

ارسطو در نوشته‌های سیاسی و اخلاقی خود به این نوآوریها واکنش نشان می‌دهد و از فضیلت‌های برتر انسان بنا بر میزان عقلانیت آنها سخن می‌گوید، عقلانیتی که در اصل مردان و طبقات بالا از آن برخوردار بودند. ادکینز می‌گوید: «ارسطو هیچ امیدی برای به وجود آمدن تعاریف دیگری برای جامعه باقی نگذاشت» (۴۹) ارسطو در نگرش افراطی خود تا بدانجا پیش رفت که مردان آزاد و کسانی را که به کارهای پست و پایین در جامعه مشغول بودند، مانند صنعتگران و پیشه‌وران، طبقاتی فرض کرد که نمی‌توانند برای کسب فضیلت به رقابت بپردازند. بدیهی است که زنان در این میان نه تنها قابلیت تطابق با مردان را نداشتند، بلکه اگر کسانی هم کارهای آنان را مثل نخ‌ریسی انجام می‌دادند، به‌زیبونی و خواری متهم می‌شدند. (۵۰) بنا بر آنچه ارسطو ارائه می‌دهد، تعریف خوبیهای هر طبقه بنا بر وظایف آنها در جامعه تعیین می‌شود. او در این‌باره می‌گوید: «بگذار این امر به‌عنوان خوبی انگاشته شود، زیرا این بهترین حالت و وضعیت کاری و کاربردی هر طبقه است» (۵۱) ارسطو دامنه تعریفهای مطلوب خود را به همه چیز از جمله بز، گوسفند، خانه و روح گسترش داد. البته باید خاطر نشان کرد که ممکن است برای ما مشخصه‌های وظایف چیزهایی قابل پذیرش باشد که به‌دست انسان ساخته یا پرورش داده می‌شود و ارسطو آن مشخصه‌ها را بیان کرده است. برای مثال، فهم «وظایفی که برای آدمیان وجود دارد با وظایف ماهیان متفاوت است»، آسان است؛ اما بدیهی است که شنیدن این تعبیر

برای گوشه‌های امروزی ناموزن و ناهنجار است. ارسطو عقیده داشت همانگونه که انسان دارای وظایفی است، چیزهایی را که او می‌سازد یا پرورش می‌دهد هم دارای وظایفی هستند، با این استثنا که آن چیزهایی که در رأس سلسله‌مراتب هستی وجود دارند، وظایف‌شان فقط در ارتباط با خودشان تعیین و تعریف می‌شود. در دستگاه فکری ارسطو، همواره دو نوع متفاوت و بنیادین از فضیلت وجود دارد: اول، فضیلت مطلق و عقلانیت کامل مردانی که در رأس سلسله‌مراتب موجودات قرار دارند و دوم، فضیلتی که با حضور واسطه‌ای کسب‌کردنی است و از نوع فضایل رده پایین و نامرغوب است. افرادی که از طریق دیگران این نوع فضایل را کسب می‌کنند، نمی‌توانند برای بیشتر کسب کردن فضایل از رده سلسله‌مراتب طبقاتی خود بالاتر روند؛ زیرا به‌طور طبیعی توانایی و لیاقت کسب آن چیزی را ندارند که در ماهیت‌اشان نیست. ارسطو در این‌باره می‌گوید: «حتی یک زن که موجودی از رده پایین و پست است، دارای فضیلت است و نیز یک برده که از زن پست‌تر و پایین‌تر است نیز ممکن است دارای فضایلی باشد». (۵۲) البته این فضایل در سطحی است که طبیعت در وجود آنها قرار داده است و نمی‌توان آنها را ارتقا داد.

ارسطو حتی درباره شهروندانِ مردِ آزاد معتقد است که: «تعریف فضیلت هر یک از ایشان فقط درباره خودشان و در ارتباط با وظیفه‌اشان صدق می‌کند، اما از طرفی نیز می‌توان تعریف مشترکی از فضیلت یافت که همه شهروندان را دربرگیرد. مانند ناویان که از یک سو، همه شریک اجتماعی یکدیگرند و از سوی دیگر، کاری جدا از دیگری انجام می‌دهند؛ برای مثال، یکی پارو می‌زند، دومی سکان‌نگه می‌دارد و سومی دیده‌بانی می‌کند، اما همه یک وظیفه مشترک دارند و آن ایمنی و سلامت کشتی است. بنابراین، فضیلت هر شهروند (بنا به وظیفه‌ای که دارد)، باید

فضیلتی فراخور شهر (دولت) باشد» (۵۳) به دنبال آن ارسطو ادامه می‌دهد: «فضیلت شهر در این است که شهروندان به هر دو فن فرمانروایی و فرمانبرداری توانا باشند و فضیلت شهروند خوب این است که هر دو کار را بیاموزد و از هر دو هنر بهره‌مند شود» (۵۴) در اینجا باید به دو نکته اشاره کرد: ۱. یادگیری دو فن از سوی شهروند، یادگیری فنونی است که در سطح طبقاتی آنها مطرح است و طبیعت توانایی فراگرفتن آن فنون را برای خدمت در شهر (دولت) به آنها داده است؛ ۲. زنان به‌طور کلی وجودشان ضروری است، اما آنان جزء شهر (دولت) محسوب نمی‌شوند؛ زیرا دارای طبیعت فراگیری در فن توأمان [فرمانروایی و فرمانبرداری] نیستند. آنها دارای یک نوع فضیلت‌اند و آن فرمانبرداری است که نقشی طبیعی و دائمی برای آنهاست.

ملاحظه می‌شود که در اینجا برای زنان معیارهای اخلاقی ثابت و معینی به‌کار رفته است. این معیارهای ثابت، مانند وظیفه تولید مثل، می‌بایست به‌طور متوالی و پی‌درپی انجام گیرد تا شهروندان جدید و سربازان غیور تولید کند و به شهر و جامعه تحویل دهد. بنابراین، پرواضح است که وظیفه زنان از دیگر وظایف شهروندان جداست و به همین علت، فضیلت آنان از دیگران متفاوت. به همین ترتیب، یک برده نیز چون وظیفه‌ای جدا از یک صنعتگر دارد، فضیلتش متفاوت از اوست. ارسطو در کتاب سیاست آورده است که «فرمانروا و فرمانبر هر دو باید فضیلت داشته باشند، اما میان فضایل آنان باید فرق گذاشت. فرق میان کسانی که برای فرمانبرداری زاده می‌شوند یا کسانی که فرمانروا به دنیا می‌آیند، نمایان است. این فرق را به یک نظر می‌توان آشکارا در کیفیت روان آدمی دید، زیرا روان به طبع دو بخش دارد: آنکه که فرمان می‌دهد و از خرد بهره دارد و آن که فرمان می‌پذیرد و از خرد بی‌بهره است و هر

یک از این دو بخش فضیلتی جداگانه دارد. درباره عناصر دیگر فرمانروا و فرمانبردار نیز آشکارا چنین است و از همین رو، به طبع فرمانروایان و فرمانبرداران انواع گوناگون دارند؛ زیرا فرمانروایی انسان آزاده بر بنده، شوی بر زن و پدر بر فرزند همه یکسان نیست. همه ایشان دارای آن دو بخش روانی (بخش باخرد و بی‌خرد)، که هم اکنون شرحشان گذشت، هستند اما هر یک به شیوه‌ای جداگانه؛ زیرا بنده از توانایی اندیشیدن یکسره بی‌بهره است، زن این توانایی را دارد اما اختیار حکم ندارد و کودک، نیروی اندیشه را به گونه‌ای خام و ناپروورده داراست. فضایل اخلاقی ایشان نیز به همین ترتیب است، یعنی همه باید این فضایل را دارا باشند؛ منتها هر یک به آن اندازه که درخور وظایف اوست. فرمانروا باید از همه این فضایل به بالاترین پایه بهره‌مند باشد، زیرا کار او به‌نحو مطلق و در طبیعت کامل خود به استادی صنعتگر نیاز دارد و خرد همانند استاد صنعتگری است. از این رو، پیداست که همه کسانی که ذکرشان گذشت، فضایل اخلاقی ویژه خود را دارند و برخلاف آنچه سقراط می‌پنداشت، میانه‌روی و نیز دلاوری و دادگری در مرد و زن یکسان نیست، دلاوری یکی [مرد] در فرمانروایی و دلاوری دیگری [زن] در فرمانبرداری آشکار می‌شود و همین حکم درباره فضایل دیگر نیز صادق است». (۵۵)

بنا بر روندی که ارسطو در سراسر نوشته‌هایش به کار برده است، دو نوع تعریف و معیار اخلاقی برای مرد و زن وجود دارد. او در ادامه بحث پیشین خود می‌گوید: «از این رو معتقد شویم که سخن سوفوکل شاعر درباره زنان که می‌گوید: خاموشی زیور زن است، حقیقتی عام دارد؛ اگرچه درباره مرد این سخن درست نیست». (۵۶) بدیهی است در مکتب فکری ارسطو فضایل اخلاقی و جسمانی زن و مرد متفاوت است. برای

مثال، در جایی که هر دو جنس می‌بایست زیبا و خوش قامت باشند، این فقط مردان هستند که شایستگی پرورش دادن اندام خود را دارند یا در هنگامی که می‌بایست زن و مرد قوهٔ اعتماد به نفس پیدا کنند، باز هم این مردانند که با تشویق شدن به دلاوری، جسارت و شهامت، اعتماد به نفس خود را بالا می‌برند و در مقابل زنان نه تنها به خاطر عادات و رسمهای متداول، این قوه در آنها کاهش می‌یابد و حتی به عمد سرکوب نیز می‌شود. (۵۷) زنان همواره تشویق به خانه‌داری، تهیهٔ غذا و لباس برای خانواده می‌شوند، زیرا بنا بر باور ارسطو «یک زن به هیچ وجه شایستگی انجام امور مردان و خردورزی را ندارد» و او به همین دلیل از اورپیید انتقاد می‌کند که چرا این صفات را برای زنان قائل شده است. (۵۸)

همانطور که گفته شد، ارسطو در تدرّج صعودی و سلسله‌مراتبی خود، خردورزی را که از فضایل عالی است ویژهٔ مردان و «نخبگان» می‌داند و زنان را دارای توانایی خرد ورزیدن محدود و «ناقص‌العقل» معرفی و بردگان را به‌طور کلی از توانایی اندیشیدن بی‌بهره قلمداد می‌کند. (۵۹) بدیهی است شگفت‌زده نخواهیم شد اگر ارسطو خردورزی افراد را تقسیم‌بندی می‌کند و برای هر یک تفاوت‌هایی قائل می‌شود، زیرا او پیشتر روان آدمی را به دو قسمت جداگانه تقسیم کرده و مدعی بود که بعضی از افراد مانند فرمانروایان از هر دو قسمت روان بهره دارند و بعضی دیگر مانند زنان توان محدودی در خردورزی دارند، اما اختیار حکم کامل ندارند. (۶۰) در اینجا پرسشی که مطرح می‌شود و باید به آن پاسخ مناسب داد، این است که چرا طبیعت که هیچ چیز را عبث و بیهوده به وجود نمی‌آورد، به زن قوه خردورزی داده اما اختیار حکم را از او دریغ کرده است؟ بدیهی است که ارسطو معیارهای ذهنی و جسمی و فضایل اخلاقی زن را بنا بر وظیفه‌ای که در قبال مرد به عهده دارد،

ساخته و پرداخته است. برای مثال، از دید او زن خوب و شایسته زنی است که دارای خصوصیات اخلاقی چون سکوت، حیا و عفت باشد و در مقابل، داشتن این خصوصیات را برای مرد ناشایست می‌داند. زن جایز نیست که خصوصیاتی مثل نیرومندی و هوشمندی را کسب کند، زیرا این خصوصیات متعلق به مردان است. ارسطو زمانی که اقدام به سنجیدن کمال زن و مرد می‌کند، در نتیجه‌گیری‌هایش دچار تناقض فاحشی می‌شود و توانایی زن را علی‌رغم وجود آن انکار می‌کند.

ارسطو در اخلاقیات، فضیلت انسان را به دو نوع تقسیم می‌کند:

۱. فضیلت طبیعی که فردی که دارای این نوع فضیلت است در جرگه «خوب مطلق» قرار می‌گیرد؛ ۲. فضیلتی که به‌واسطه وابستگی به چیز دیگری به‌وجود می‌آید و آن از نوع «خوب نسبی» است. (۶۱) فضیلت مطلق، از آن مردانی است که در رأس هرم و در مقابل زنان قرار دارند و منظور از فضیلت نسبی، آن دسته از مردان‌اند که در مطابقت با افراد کودن قرار می‌گیرند. این نوع فضیلت در سطح پایین هرم ارسطویی قرار دارد. به سخن دیگر، نوع فضیلت‌های مطلق در نهاد کسانی وجود دارد که به‌طور طبیعی «عاقل»‌اند و این از ویژگی مردانی است که در رأس هرم تدرج صعودی یا سلسله‌مراتبی قرار دارند و زنان از این «عقلانیت» بی‌بهره‌اند. (۶۲) خوانندگان می‌توانند این نکات را در دیگر نوشته‌های ارسطو، از جمله کتاب *خطابه و فن شعر*^۱ مشاهده کنند. ارسطو از روند مدورّ براهین و استدلال‌های خود چنین نتیجه می‌گیرد که زنان در مقابل مردان، جنس درجه دوم‌اند و به‌طور طبیعی از قوه تعقل کمتری برخوردارند و در مقام‌های ارزشی مردان، به‌عنوان ابزار و وسیله به‌حساب می‌آیند. به همین دلیل، نظریه تدرج صعودی و سلسله‌مراتبی ارسطویی باعث پیدایش

رفتار وظیفه‌گرایانه زنان شده و جایگاه و موقعیت «طبیعی» پایینی را برای آنها به وجود آورده است.

دیدگاه ارسطو نسبت به جامعه، دیدگاهی سلسله‌مراتبی و پدرسالارانه است. همین نگرش است که به او اجازه می‌دهد تا درباره طبقات مختلف جامعه یا پیش‌فرضهای خود بحث کند و آنها را به اصطلاح «به‌اثبات رساند». در این موضوع شکی نیست که ارسطو زن را به‌عنوان موجود درجه دوم و در ارتباط با نقش و وظایفی معرفی کرده است که در جامعه یونان عهده‌دار بود. جامعه یونانی آن زمان، جامعه‌ای بود که زنان هیچ امتیازی نداشتند و بدون هیچ ملاحظه‌ای سرکوب می‌شدند. در مقابل، این مردان بودند که سرنوشت زنان را رقم می‌زدند و بر آن مسلط بودند و نیز نقش و ارزشهای کیفی و کمی آنها را از نقطه‌نظر مردانه خود به آنان دیکته می‌کردند. به همین دلیل، ارسطو علاقه‌ای نداشت تا چیزی درباره ارزشهای زن در نوشته‌هایش قید شود. او به‌رغم باورش مبنی بر تأثیر محیط بر توانایی و شخصیت انسانها، مایل نبود که این باور را به‌جز درباره مردان آزاد، درباره دیگران از جمله زنان به‌کار برد. همانطور که پیشتر گفته شد، ارسطو به‌طور کلی نظریه اجتماعی خود را در قالب هرم تدرج صعودی و سلسله‌مراتبی موجودات، عرضه کرده است. رأس این هرم، مردان نخبه، خردمند و فرمانروا هستند و آنچه در پایین و قاعده این هرم قرار دارد، مردمانی‌اند که به فراخور وظایف و شأن و منزلت اجتماعی‌شان به درجات مختلف رده‌بندی شده‌اند. زنان در این رده‌بندی، در قاعده این هرم و هم‌ردیف با کودکان، بردگان، حیوانات و کالاها قرار گرفته‌اند. به سخنی دیگر، در واقع ارسطو انبوه بی‌شمار مردم را به‌عنوان موجوداتی درجه پایین و ابزار و آلاتی تصور می‌کند که محکوم به حکم نخبگان رأس هرم هستند و آنچه که از رأس برای این مردم تعیین و

تکلیف می‌شود، باید انجام دهند. متأسفانه این دیدگاه هنوز هم توسط پیروان ارسطو به شیوه‌های مختلف تبلیغ و ترویج می‌شود.

با توجه به توسعه مفهوم برابری و حقوق انسانی که در اوایل قرن هفدهم آغاز شد، بخش عمده نظریه «حکمت علل غایی» و نظریه اجتماعی ارسطو، تردیدآمیز و غیرقابل پذیرش شد. دیگر دوران توجیه و دفاع کردن از اینکه بعضی از انسانها به‌طور طبیعی حق دارند از دیگران به عنوان ابزار استفاده کنند گذشته است و دیگر تعیین و تعریف معیارهای مختلف اخلاقی برای مردم قابل قبول نیست. به آن دسته از پیروان ارسطو (۶۳) که می‌خواهند به نظریه‌های فیلسوفانه سیاسی و اخلاقی استادشان وفادار بمانند، باید گفت که دو راه در پیش روی خود دارند: ۱. یا باید از این بحثهای منحرف و مردود که مخالف حقوق بشر است، دست بردارند و خود را از این نوع افکار ننگین برای تاریخ تفکر انسان جدا کنند؛ ۲. یا باید با ادله و براهین جدید ثابت کنند که انبوه انسانها به‌طور اعم، ابزار و آلتی بیش نیستند و زنان به‌طور اخص، جنس دوم محسوب می‌شوند.

پی‌نوشتها:

1. *The Philosophy of Right*. Trans. T.M. Knox, Oxford, 1952, p. 11.
2. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VI. 11 39 b.
3. *Nicomachean Ethics*, VII, 11 45b.
4. See D.J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, p. 124, and G.E.R. Lloyd, *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*, p. 206.
5. *Politics*, I, 1253a.
6. *De Anima*, II, 412b.
7. *De Anima*, II, 412b.
8. *De Anima*, I, 407 b; cf II, 415b.
9. *Generation of Animals*, V, 789b.
10. *Politics*, VI, 1333a.

11. *Politics*, I, 1256 b; cf. also I, 1253a, for an example of nature's economy.
12. *Nicomachean Ethics*, I, 1097b.
13. *Nicomachean Ethics*, I, 1098a.
14. *Politics*, I, 1252b.
15. *Nicomachean Ethics*, x, 1177b.
16. *Politics*, VII, 1328a.
17. *Politics*, I, 1255a, 1252a, 1255b.
18. *Nicomachean Ethics*, VIII, 1161a.
19. *Nicomachean Ethics*, VIII, 1162a; Eudemian Ethics, VII, 1238b.
20. *Politics*, III, 1278b.
21. *Eudemian Ethics*, VII, 1242b.
22. *Politics*, III, 1277b. See Jean Bethke Elshtain, "Moral Woman and Immoral Man", *Politics and Society*, vol 4, 1974, 453-456 for a discussion of these aspects of Aristotle's functionalism.
23. See Chapter 3 above.
24. E.G. *Nicomachean Ethics*, II, 1103a, passim.
25. E.g. *Art of Rhetoric*, I, 1370a.
26. *Politics*, I, 1252b.
27. *Politics*, I, 1253b.
28. *Politics*, I, 1254a.
29. *Politics*, I, 1253a.
30. *Politics*, I, 1254b.
31. *Politics*, I, 1252b.
32. *De Anima*, II, 415a. The reason reproduction is the "most natural" function of living beings is that it is their only means of achieving immortality. As is clear from what follows, however, it is only the male who achieves immortality, since it is he, according to Aristotle, who furnishes the child with its soul.
33. *Generation of Animals*, II, 732a; cf. I, 727b and II, 738b.
34. *Generation of Animals*, IV, 767b, 775a.
35. *Generation of Animals*, I, 728 a, IV, 766a.
36. *Generation of Animals*, I, 729a, 731a.
37. *Politics*, VII, 1334b-1335b.
38. See Barker's note 2, *Politics*, p. 327.
39. *Nicomachean Ethics*, VIII, 1162a; *Politics*, III, 1277b.
40. *Politics*, II, 1261a.
41. *Politics*, II, 1264b.
42. *Nicomachean Ethics*, V, 1134b.
43. *Nicomachean Ethics*, V, 1138b.
44. *Nicomachean Ethics*, VIII, 1161a .
45. *Nicomachean Ethics*, VIII, 1158b.
46. *Oeconomica*, III, 141.
47. *Eudemian Ethics*, VII, 1238b.
48. *Merit and Responsibility*, especially pp. 30-81 and 341-342.
49. *Merit and Responsibility*, p. 342.

50. *Politics*, V, 1312a, where Aristotle gives, without comment, an example of a monarch who was killed, "from the motive of contempt", by a man who saw him carding wool among women. Oddly enough, it is not so much the actual content of the work done by these subordinate classes of people that Aristotle cites as the reason it is so degrading, but rather the fact that it is done at the best of other people. See *Politics*, VIII, 1337b.
51. *Edemian Ethics*, II, 1218b 1219a.
52. *Poetics*, XV, 1454a.
53. *Politics*, III, 1276a.
54. *Politics*, III, 1277b.
55. *Politics*, I, 1260a.
56. *Politics*, I, 1260a.
57. *Art of Rhetoric*, I, 1361a.
58. *Poetics*, XV, 1454a.
59. *Politics*, III, 1277b.
60. *Politics*, I, 1260a.
61. *Eudemian Ethics*, VIII, 1237a.
62. *Art of Rhetoric*, I, 1367a.

۶۳. از شاگردان و پیروان معاصر که مدافع نظرات ارسطو هستند، می‌توان از این افراد نام برد: ۱. جی. ای. آر. لیوید (G. E. R. Lloyd)، که به راحتی بر عقاید ارسطو مبنی بر برتری مردان بر زنان صحه می‌گذارد؛ ۲. هری جفا (Harry Jaffa)، توجیه‌کننده نظرات ارسطو مبنی بر اینکه زنان بردگانی طبیعی بیش نیستند؛ ۳. جان فرگسون (John Ferguson)، که منتقدان ارسطو را کسانی می‌داند که دارای تعصبات ذهنی‌اند؛ ۴. دی. جی. آلن (D. J. Allan)، که ارسطو را به دلیل «بینش روح‌افزایش» نسبت به «انسانیت» می‌ستاید.

فصل پنجم

ژان ژاک روسو و آیین پدرسالاری مدرن

عقاید روسو درباره طبیعت، سرشت، تعلیم و تربیت و جایگاه مناسب اجتماعی زن به سه دلیل عمده شایسته بررسی و تحقیق است. اول اینکه مباحث نظری روسو درباره زنان با اصول مهم نظریه‌های اجتماعی و اخلاقی او مغایرت دارد و اثر مایوس‌کننده و تأثرآوری در ارتباط با باورهای فلسفی‌اش بر جای گذاشته است. این نظریه‌ها که فوق‌العاده هوشیارانه و در جهت توجیه کردن مسائل زنان بیان شده است، نمایش‌دهنده رسومی است که در غرب متداول است.

روسو به‌طور اغراق‌آمیز و گاه احساساتی، هر آنچه را که در فرهنگ پدرسالار^۱ غرب رواج دارد و نتیجه سرکوب و تبعیض زنان در طول تاریخ غرب محسوب می‌شود، با دلایلی عقلانی توجیه کرده است. او موقعیت متفاوت و مجزا و تبعیض‌هایی را که نسبت به زنان روا می‌دارند،

1. patriarchal

وظایفی می‌داند که طبیعت بر اساس جنسیت بر عهده آنان گذاشته است. دیدگاه روسو به سنت گذشته و طولانی در زمان ارسطو و حتی دورتر از آن بازمی‌گردد، زیرا او از روزنه دید طبیعت‌گرای خود بر این باور است که زن سرشتی متفاوت از سرشت مرد دارد و طبیعت مطابق تواناییهای هر جنس، وظایفی را برای آنها قائل شده است. برای مثال، زنان به دلیل خاصیت تولید مثل و زایمان، دارای سرشتی مغایر با مردانند و در جایی که مردان بنا بر سرشت‌شان از توانایی نامحدود، عقل، تفکر و قدرت ابداع و خلاقیت بهره‌مندند، زنان بر اساس ویژگی‌های زنانه‌شان یعنی زایمان که نیاز مبرم طبیعت است، به‌ناچار از کسب این تواناییها و قدرت تفکر بازمی‌مانند. همچنین ساختار زن ساختاری مادی و جسمانی است و در مقابل، مرد از ساختاری عقلانی و نقشی آفرینشگر برخوردار است. چنین نگرشی برای قرن‌ها در تاریخ غرب وجود داشته و تفاوت‌های اساسی و مهمی را در راه فراگیری دانش و توسعه آن میان مردان و زنان — برجای گذاشته است.

ژان ژاک روسو نیز از اینگونه نگرشها نسبت به زنان غافل نبود، زیرا او معتقد است که: «قوة تعقل زنان برای درک اندیشه‌های تجریدی کاملاً ضعیف و ناقص است».^(۱) در هماهنگی و مطابقت با این سنت و آیین برجای مانده از گذشته است که برای مثال، پاندورا، کلی‌تمسترا، لیلیث^۱، حوا^۲، ماده دیو^۳ و زنان جادوگر^۴، زنانی هستند که نماد اصلی شرارت در دنیا محسوب می‌شوند و بالطبع شرارت آنها، به‌طور کلی به موجودی به‌نام زن تعمیم یافته و او را همچون شیطان و محور شرارت قلمداد کرده است. روسو، نه‌تنها در جای‌جای نظرات خود از این سنت پیروی کرده، بلکه

1. Lilith

2. Eve

3. Succubi

4. Witches

در بسیاری از موارد به دفاع و توجیه آنها نیز پرداخته است. تاریخ‌نگاران معاصر مطالعاتی دربارهٔ موضوع پدرسالاری و انواع روشهای آن به عمل آورده‌اند و «این موضوع را که زن همواره منشاء شرارت و عامل خطر معرفی شده است، ناشی از تاریخ طولانی پدرسالاری در اجتماعات دانسته‌اند» (۲) با مطالعه آثار ژان ژاک روسو به روشنی و سهولت می‌توان به ضمیر او نسبت به زن پی برد. از دید روسو «زنان موجوداتی هستند که باعث برانگیخته شدن تمایلات جنسی و به وجود آمدن احساس ترس و گناه می‌شوند و استقلال و اعتماد به نفس فرد را به خطر می‌اندازند» (۳) از زمانی که زن به عنوان نماد قدرت نامحدود شیطانی مطرح و وجودش تنها در این قلمرو فرض شد، پادزهری را برای مقابله با او ساختند. پادزهر این بود که مردان می‌باید در مقابل چنین قدرت و شرارتی ایستادگی کنند و با برتری کامل مانع از گسترش قلمرو شیطانی زنان شوند. به سخن دیگر، از آن هنگام که رسم بر این شد که زن را به عنوان منشاء و مبدأ گناه و شرارت تلقی کنند، سرکوب و مقابله با آنها به هر وسیله‌ای توجیه شد. برای مثال، روسو همچون دیگران به تعبیر توراتی زن می‌رسد که می‌گوید: «نفرین و لعن خداوند به حوا این باشد که با درد و رنج زایمان کند» (۴).

مبحث زنان در معادلات اجتماعی و تمایلات جنسی آنان در ارتباط با مردان، موضوع دیگری است که روسو نیز بدان پرداخته است. به‌طور کلی از نظر تمایلات جنسی، مرد همواره انتظار دارد که زن نه تنها تابع و پذیرنده رفتار جنسی او باشد، بلکه می‌باید به صورت موجودی دویخشی و دویاره^۱ عمل کند. مرد با قوهٔ تحریک جنسی آنی و لذت‌طلبی خود می‌خواهد که زن هم فریبده و عامل محرک تمایلات جنسی او باشد و

هم بدون در نظر گرفتن تمایلات جنسی خود، مسئولیت کنترل تمایلات جنسی نامحدود مرد را بپذیرد. به عبارت روشن‌تر، مرد می‌خواهد که زن هم اقلان‌کننده تمایلات جنسی او باشد و هم موجودی پاکدامن باقی بماند. از نگاه مردان، زنان به‌رغم تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، موجوداتی دوشخصیتی‌اند؛ بدین معنا که در عین شرارت، نیک و دلپسند نیز هستند. از یک‌سو، زنانی که تمایلات و خواسته‌های جنسی پرحرارت و فوق‌العاده دارند، مورد نظر و ایده‌آل مردان‌اند و از سوی دیگر، آنان می‌باید تمایلات غیر جنسی یا سرد داشته باشند. مردان در عین اینکه برای «زن خود» پاکدامنی و عفت را می‌خواهند، به زنان دیگر از نظر تمایلات جنسی توجه می‌کنند و ژان ژاک روسو کسی است که از این قاعده مستثنی نبود. برای مثال، او که از مبتلا شدن به سیفلیس واهمه دارد (۵)، دو نوع مختلف از زنان را برای حل این معضل اجتماعی معرفی می‌کند؛ یعنی دو نوع مختلف از زنانی را که وظایف آنها کاملاً با یکدیگر متفاوت است. (در فصل‌های بعدی کتاب به‌طور مشروح بدان خواهیم پرداخت).

روسو در آثار خود زنی را ترسیم می‌کند که دارای دو گونه رفتار متفاوت جنسی است، یعنی یک زنی که دارای حجب و حیاست و زنی دیگر که اغواگر و فریبنده است. او عقیده دارد که مردان برای ازدواج باید زنی را اختیار کنند که مانند زنان شرقی نجیب، موقر، قانع و به‌سان مرمر پاکدامن باشد، اما همین مردان پیش از ازدواج خواهان زنانی‌اند که عشوهرگر، مفرح و هرچایی باشند. به عبارت دیگر، مردان از زنانی که متعلق به آنان هستند و به‌عنوان همسرانشان تلقی می‌شوند، پاکدامنی، نجابت، وقار و قناعت را انتظار دارند، اما از «زنان» دیگر، طنازی و خوش‌مشربی را. بدیهی است این نوع نگرش بدین معناست که از دید مردان دست‌کم دو

نوع زن با دو نوع مختلف منش و شخصیت وجود دارد: آنانی که پاکدامن و عقیف‌اند و آنانی که روسپیگری و هززه‌گی را پیشه می‌کنند. برای روسو در همین ارتباط، ایجاد اصل و نسب پدری — که خود مشکلی بر مشکلات زنان در موقعیت اجتماعی‌شان می‌افزود — یک عقده به‌شمار می‌رفت. او هر از گاهی دلایلی را در آثارش ذکر می‌کند، مبنی بر اینکه چرا مرد باید مطمئن باشد که زن او، زنی وفادار است و بچه‌هایش متعلق به او هستند؟

این شواهد نشان می‌دهد که روسو معیارهای کاملاً متفاوت اخلاقی برای زن و مرد داشته و نقش مستبدانه و مسلطی را برای مردان در مقابل همسرانشان قائل بوده است. برای مثال، روسو به نقش قاطع مردان در کنترل زنان و محدود کردن آنها در خانه پس از ازدواج و نیز حتی مطلوب بودن جداسازی جنسیتها (پسران و دختران) در خانه تأکید می‌کند. روسو آنچه را که برای کسب علم اخلاق برای زنان پیشنهاد می‌کند با آنچه او برای مردان می‌خواهد، کاملاً مغایر است. او بر این باور است که در مردان تواناییها و معیارهای بسیار متعددی وجود دارد که آنان می‌توانند به‌وسیله آن به فضایل عالی برسند، اما در مقابل برای زنان فقط یک فضیلت است که آنها می‌بایست بدان دست یابند و آن فضیلت پاکدامنی است. با توجه به مطالب مذکور، بسیار شگفت‌انگیز است که روسو به‌عنوان فیلسوف و متفکر فرهنگ سیاسی غرب، برابری، آزادی و کسب ارزشهای اولیه انسانی را برای زنان و مردان به‌طور یکسان منکر می‌شود و به آن باور ندارد. او، همانطور که در فصلهای آینده خواهیم دید، وقتی به بیان منشأ نابرابری میان انسانها می‌پردازد، بی‌اغراق این نابرابری را فقط در میان مردان مورد بررسی قرار می‌دهد و زنان را از این امر مستثنا می‌داند. علت این امر همان است که در گذشته نابرابری زن و

مرد امری پذیرفته‌شده و مسجّل بود و متفکرانی از جمله روسو در بررسیها و مطالعات خود لزومی نمی‌دیدند تا هنگام بحث دربارهٔ نابرابری انسانها، موضوع زن را مطرح کنند و به آن بپردازند. جنس مؤنث موضوعی متمایز در افکار و آرای روسو بود. این موضوع به‌طور مفصل در فصلهای بعدی بررسی خواهد شد. به‌طور خلاصه نظریه‌های پدرسالاری روسو گویای ادامهٔ سنت طولانی بود که دربارهٔ زنان اعمال می‌شد. این نظریه‌ها را نمی‌توان در زمرهٔ باورهای متعصبانه و ظاهری او و فرضیه‌هایی دانست که به‌عنوان اشتباهات تاریخی و موقت قلمداد شده‌اند، چرا که روسو برای نظریه‌های خود دلایل و براهین بسیاری ذکر کرده است.

امیل^۱، شرح داستانی است که روسو روش ایده‌آل و مطلوب آموزش و پرورش را دربارهٔ زنان ارائه داده و مدعی است که این کتاب «یکی از بهترین آثارش است». بدیهی است برای درک بینش ژان ژاک روسو رجوع به این کتاب ضروری است و می‌بایست مطالعه دربارهٔ زن را با آن آغاز کرد (۶) و پس از آن به بحث دربارهٔ منشاء نابرابری (۷) او پرداخت. روسو فصل پنجم کتاب *امیل* را که دربارهٔ آموزش و پرورش سوفی (زن ایده‌آل او) است، بهترین و برجسته‌ترین فصل کتاب خود می‌داند. (۸) او در نامه‌های انتقادی خود دربارهٔ تئاتر به خانم دالامبر^۲، به‌روشنی نشان می‌دهد که تا چه اندازه زنان در ایجاد فساد در اجتماع مقصر هستند. (۹) روسو به‌طور قطع کسی نبود که عقاید تعصب‌آمیز و موقتی را بپذیرد (۱۰)؛ زیرا نه تنها از باور خود نسبت به زن — که باوری سنتی، غلط و محافظه‌کارانه بود — دفاع می‌کرد، بلکه آن عقاید را واکنشی مثبت نسبت به وضعیت زنان می‌دانست. همچنین او به‌طور آشکار با اندیشمندانی

1. *Emile*2. *Madam d'Alembert*

مبارزه کرد که نظرات او را دربارهٔ زنان نظراتی سنت‌گرایانه و فریبکارانه می‌دانستند. این اندیشمندان آرا و عقاید روسو را متعصبانه و در جهت امتیازات مردسالاری دانسته و معتقد بودند که او می‌خواهد وانمود کند که انقیاد و زیردست بودن زنان نتیجهٔ تعصب و قرارداد اجتماعی نیست، بلکه بخشی از نظم طبیعت و ضرورت امور است. (۱۱)

هنگامی که انسانی مستقل مانند «امیل»، از یک سو نسبت به باورها و عقاید دیگران بی‌اهمیت است و این بینش را توجیه می‌کند که ممکن است مرد مسئول رفتار نامناسب همسر خویش باشد و آن را یک استثنا قلمداد می‌کند و از سوی دیگر، تمام امور اجتماع را به‌طور طبیعی از قبل تنظیم شده می‌داند (۱۲)؛ در واقع بر این باور است که نابرابری بین زن و مرد و تبعیضهایی که بین آنها وجود دارد و به‌سهولت می‌توان آنها را در قوانین و سنتها مشاهده کرد، ساخته و پرداختهٔ فکر انسان نیست، بلکه همهٔ آنها دلایلی طبیعی دارند. (۱۳) در آن روزگار که ژان ژاک روسو این مطالب را می‌نوشت فضای اجتماعی آن روز نسبت به موضوع زن ناآشنا نبود، زیرا بحث پیرامون زن و وضعیت تحقیرآمیز اجتماعی و فرهنگ مردسالاری که طی قرون دچار آن بود، در آن زمان نیز مطرح بود. برای مثال، منتسکیو^۱ در *نامه‌های ایرانی*^۲، بعضی از موضوعات اصلی زنان را مانند اجتماعی شدن، تولید مثل و چندهمسری بیان کرده است. (۱۴) همچنین او در کتاب *روح‌القوانین*^۳، بی‌هیچ ابهامی اظهار می‌دارد که وجه تمایز مردان و زنان به آن دلیل است که مردان دارای قوهٔ استدلال هستند و در مقابل زنان از فریبندگی برخوردارند و همچنین طبیعت به مردان

1. Montesquieu

2. *Persian letters*3. *Spirit of the Law*

گستاخی و جسارت جنسی داده و به زنان خجالت و شرمساری و مقاومت را ارزانی داشته است. (۱۵)

هلوتیوس^۱ در کتاب *مرد و آموزش*^۲، شرح بسیار متفاوتی را از آنچه مونتسکیو درباره تمایز بین زنان و مردان بیان کرده، آورده است. او می‌گوید اگر به زنان مشهور در چندین حوزه متفاوت زندگی نظر کنیم، درخواهیم یافت که زنان نسبت به مردان به‌طور طبیعی امتیازی کم ندارند، زیرا آنان قادر به انجام همان کارهایی هستند که مردان انجام می‌دهند. او همچنین بر این باور است که «اگر زنان به‌طور کلی زیردست هستند، به این دلیل است که آنها از فراگیری علم و دانش محروم بوده‌اند». (۱۶) بنا به گفتهٔ بارون دولباچ^۳، در کتاب *نظام اجتماعی خود*، فصل زنان، اولین خواست اساسی عصر روشنگری را فراگیری علم و دانش برای زنان می‌داند. او بیان می‌کند که «از این طریق بود که زنان در تمام کشورها توانستند خود را بالا بکشند»، زیرا «به نظر می‌رسد که آن [عدم دسترسی زنان به فراگیری علم و دانش] تلاشی بود که در طی قرون متمادی انجام می‌گرفت تا زنان را در وضعیتی نگاه دارند تا بتوان از آن وضعیت، هرزه‌گی، متلون‌مزاجی و کم‌خردی را استنباط کرد». (۱۷) او به این مطلب مهم اشاره می‌کند که خودداری جامعهٔ اروپایی معاصر از ارائهٔ آموزش و پرورش معقول و صحیح به زنان مؤید آن است که آنان به برده‌سازی جهانی — که زنان همواره موضوع آن هستند — می‌اندیشند. در *دائرةالمعارف فلاسفه*^۴، مقالات بسیاری با نام «زنان»، له یا علیه آنان نوشته شده و دربارهٔ ساختار متفاوت فطری زنان و زیر سلطه قرار گرفتن آنها به‌عنوان جنس دوم بحث شده است. (۱۸)

1. Helvetius

2. *De l'Homme et de l'education*

3. Baron d'Holbach

4. *Encyclopedie of the philosophers*

از مطالب گفته شده چنین نتیجه می‌شود که ژان ژاک روسو وقتی به بررسی موضوع زن می‌پرداخت، نه تنها به دور از اندیشه‌های جزمگرایانه نبود، بلکه نظرانی را ابراز می‌کرد که چندان تفاوتی با نظرات گذشته‌اش نداشت. «او با مادام دوپین^۱، طرحی را در کتابی بنا نهاد که موضوع آن شرایط زنان در جامعه بود. در حقیقت یورشی انقلابی [نسبت] به موقعیت زنان محسوب می‌شد.» (۱۹) روسو در سال ۱۷۳۰ م، یعنی زمانی که در چامبری^۲ می‌زیست، دو مقاله کوتاه دربارهٔ زنان نوشت که نشان می‌دهد او عقاید تند و رادیکالی را که در دوران میانسالی خود نسبت به زنان پیدا کرده بود، در دورهٔ جوانی نداشت. (۲۰) آخرین دلیل مهمی که ما را به بررسی نظریهٔ ژان ژاک روسو ترغیب می‌کند، نظریهٔ آموزش و پرورش او دربارهٔ زنان و نقش آنها در جامعه است. بدون شک این نظریه‌ای تراژیک است، زیرا نه تنها آموزش و پرورشی که او برای زنان خواسته است تراژدی وضع زنان است، بلکه دو روشی را که به‌عنوان روشهای ایده‌آل تجربهٔ انسانی به‌کار برده است نیز روشهای تراژیک‌اند.

همانطور که در فصل ششم این کتاب خواهیم دید، زن اجتماعی که روسو مدعی است که حقوق او را به رسمیت شناخته تا از این طریق نقبی به خانواده‌ای تک‌همسری و اجتماعی ایده‌آل بزند، زنی است که می‌باید وجود خود را در روند چنین خانواده‌ای ویران سازد. او دو زن ایده‌آل و مطلوبی را در تصورات خود به‌وجود آورده است، یکی ژولی^۳ در *هلوئیز جدید*^۴ است و دیگری سوفی^۵ در کتاب *امیل*. هر دو نظریهٔ او، یعنی روش آموزش و پرورش و روش رفتار با زنان، در عمل نتیجه‌ای

1. Mme Dupin

2. Chambery

3. Julie

4. *La Nouvelle Heloise*

5. Sophi

ناقص و تراژیک به‌همراه دارد. احساس و درک روسو از تضاد بین وفاداری و انسانیت، او را به نتیجه‌ای خوشبینانه دربارهٔ سرنوشت مرد هدایت کرده و در مقابل و در رابطه با این سرنوشت، فقط سیمای یک «نوع» زن را به تصویر درآورده و «انواع» دیگر زنان را به سرنوشتی دهشتناکتر از گذشته محکوم کرده است.

پی‌نوشتها:

1. See, e.g., Hegel. *The Philosophy of Right*, Par. 166 and Add. 107; for a prime example of this type of reasoning about the capacities of women.
2. Eve Ftges, *Patriarchal Attitudes*, p. 42.
3. On this subject, see Ronald Grimsley, *Jean-Jacques Rousseau*, Chap. 3, especially pp. 104 – 115.
4. *Emile*. O.C. 4, 709, and see below, p. 204.
5. See, e.g., *Confessions*, OC. 1, p. 317.
6. *Confessions*, p. 573; *Rousseau juge de Jean Jacques*, OC. 1, p. 687.
7. *Rousseau juge de Jean Jacques*, p. 933.
8. Pierre Burgelin, “L’ Education de Sophie”, 113.
9. “Letter to M. Lenieps”, 1658, Correspondence generale de Jean Jacques Rousseau, 4, p. 115.
10. See, e.g., *Letters morals*, O.C.4, pp.1090–1092.
11. “Letter to M. d’Alembert”, p. 83.
12. *Emile*, pp. 380 – 381, and *Emile et Sophie*, O.C. 4, p. 900.
13. *Emile*, p. 324.
14. Montesquieu, *Persian Letters*, passim, e.g., Letters 26, 38, 63.
15. Montesquieu, *Spirit of the Law*, 1949, pp. 252 and 258.
16. Helvetius, *A Treatise on Man*, vol. 1, p. 156.
17. d’Holbach, *Systeme sociale*, p. 122, my translation.
18. *Encyclopedie ou dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des metiers*, eds. Diderot and d’Alembert, vol. 6, pp. 469– 477.
19. Burgelin, in a discussion, reported in *Annales Jean Jacques Roussrau*, 35, p. 136.
20. “Sur les Femmes” and, *Essai sur les Evenements Importants don’t les Femmes out ete la Cause Secrette*”, O.C. 2, pp. 1254–1255 and 1257–1259; see that volume’s Introduction, p. ci, for dating.

فصل ششم

ژان ژاک روسو و «نقش طبیعی» زن

بحثها و گفتگوهایی که در گذشته درباره تفاوتها و تبعیضهایی که نسبت به جنس مونث وجود داشت و نقش زن را به عنوان موجودی درجه دوم، زبردست و پایین تر از مرد معرفی می کرد، تحت عنوان «طبیعی بودن» موضوع مطرح می شد و هنوز هم در بسیاری از موارد، این بحثها بر همان روال گذشته ادامه دارد. این افراد به جای از بین بردن امتیازات ناعادلانه در بهره برداری از زنان که به وسیله نهادهای فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی انجام می شود، به اعمال و رفتار خود — که به زعم آنها غیرقابل خطاست — ادامه می دهند و به طور مستقیم صفاتی چون انفعالی، وابسته، ساده، غیرمنطقی و احساساتی را درباره زنان به کار می برند و ادعا می کنند که این صفات را «طبیعت» به زنان اعطا کرده است. (۱) ژان ژاک روسو نیز یکی از این افراد است. تجلیل و ستایش از «طبیعت» سراسر فلسفه او را فراگرفته است. او کسی است که به جای بحث و گفتگو برای بیان نظر

خود از روش معیاری جدید^۱ و نمونه‌برداری و شبیه‌سازی از طرحی اولیه استفاده می‌کند و بدین ترتیب، ما را بر آن داشت که روش او را به‌دقت مورد بررسی قرار دهیم و معلوم گردانیم که چرا و چگونه روسو این روش را به‌کار می‌برد.

قسمت اساسی آثار و نوشته‌های روسو، به‌طور کلی، اختصاص به خداگونه ساختن و الوهیت دادن^۲ به «طبیعت» و نقشی است که در ساختار نوع انسان و روش زندگی او ایفا می‌کند. روسو به تمدن باور نداشت و به انتقاد مخرب و شدید خود نسبت به آن می‌پرداخت. این در حالی بود که معاصران او سعی می‌کردند تا از تمدن همچون قوانین پیشرفت بشری، به‌صراحت تعریف و تمجید کنند. ژان ژاک روسو، عنوانی را که در رساله خود نسبت به منشاء و اساس نابرابری انسانها انتخاب کرده، از گفتهٔ ارسطو اقتباس کرده است مبنی بر اینکه: «برای اینکه دریابیم که چه چیزی طبیعی است، بهتر است چیزهایی را بررسی کنیم که در حال طبیعی هستند، نه نمونه‌هایی را که از حالت طبیعی بیرون آمده و فاسد شده‌اند». یکی از اصول بنیادین روسو که در میان بیشتر نوشته‌های او دیده می‌شود، تکیه بر این موضوع است که «طبیعت هرگز اشتباه نمی‌کند». (۲) برای مثال، او روش آموزش و پرورشی را که به‌دقت برای «امیل» طراحی کرد، به آن دلیل بود که می‌خواست تا در دنیای فسادآمیز از امیل یک انسان بسازد. این روش دربارهٔ «سوفی» همسر انتخابی امیل نیز صادق است که روسو سعی داشت او را همچون یک «زن طبیعی» تربیت کند. او برای اعتلای شأن و موقعیت «سوفی» به‌عنوان یک زن ایده‌آل، به او پند و اندرز می‌دهد که: «اساسی‌ترین وظیفهٔ ما آن است که مطابق آنچه که طبیعت خواسته است عمل کنیم، زیرا ما همواره به آنچه

1. archetypal modern

2. deification

متماایل می‌شویم که انسانها آن را قوانین [تمدن] می‌نامند». (۳) نکته‌ای که باید به آن توجه کرد، این است که روش آموزش و پرورشی را که روسو برای تربیت سوفی به کار می‌برد، به‌طور کلی تفاوت فاحشی با روشی دارد که او برای تربیت امیل به کار می‌گیرد. برای بررسی آرا و افکار روسو، ضرورت دارد که دلایل این دو نوع روش و کاربرد متفاوت را دریابیم و تفاوت «مرد طبیعی» و «زن طبیعی» و ابزارهایی را بررسی کنیم که او برای بیان آنها به کار برده است.

روشهای کاربردی روسو

روسو دو روش اساسی را برای جدا ساختن آنچه که انسان از طبیعت به دست می‌آورد و آنچه که او از زندگی اجتماعی و تمدن کسب می‌کند، به کار برده است. اولین روش، جداسازی آن چیزی است که در فطرت و ذات انسان وجود دارد از آنچه که از محیط کسب کرده است. روسو هدف واقعی امیل را در نشان دادن آموزش و پرورشی می‌داند که او به‌رغم تعصب عمومی و محیطی فراگرفته است و ادعا می‌کند آنچه را که طبیعت در فطرت و نهاد امیل نهاده، او رشد و پرورش داده تا امیل را از مفاسد و انحرافات باز دارد که سراسر جامعه را فراگرفته است.

دومین روش، روشی است که او برای کشف «انسان طبیعی» بنا بر حالت «فطری» و «ذاتی» به کار برده است. بدیهی است که مفهوم «فطری» و «ذاتی» مفهومی است که بسیاری از فیلسوفان در آثار خود به کار برده‌اند و از نظر آنان، کاربرد این مفهوم به معنی از میان برداشتن حوادث تاریخی و اثرات اجتماعی - سیاسی و برای درک همانندی روابط طبیعت و انسان در بیشتر موارد است. برای مثال، بعضی از فیلسوفان از جمله جان لاک، مفهوم فطری (طبیعی) را برای بررسی انسان در وضعیت بی‌قانونی به کار می‌برد. در بعضی از دیدگاهها که بینش روسو را نیز شامل می‌شود،

وضعیت «فطری» و «طبیعی» وضعیتی است که منجر به تفکیک روش تعلیم و تربیت، کسب امتیازات شغلی، تقسیم کار، مالکیت خصوصی و دیگر قوانین و نهادهای اجتماعی و سیاسی می‌شود.

نظریه پردازان و فیلسوفان در بحثها و نوشته‌های خود این مفاهیم را به کار می‌بردند تا از آنها قوانین و روشهای سیاسی و اجتماعی را استخراج کنند که مطابق با توانایی‌های فطری و طبیعی باشد که در نهاد انسان نهفته شده است. روسو در رسالهٔ بحث دربارهٔ منشاء نابرابری، بر این باور است که ما نمی‌توانیم منشاء نابرابری را دریابیم که در میان انسانها وجود دارد، مگر آنکه به راستی بدانیم که ماهیت انسان چیست؟ برای مثال نباید به بدشکلی گلاوکوس توجه کنیم.* عوامل بسیاری در تاریخ اجتماعات وجود دارد که چهرهٔ انسان را از شکل نخستین آن تغییر داده و آن را زشت کرده است. «خلقت انسان در نظری اجمالی مانند گلاوکوس است که توده‌هایی از شن گرداگرد او را گرفته و بدیهی است که در بررسی وجود حقیقی انسان، باید خاک و شنهایی را که چهرهٔ او را پوشانده است کنار زد تا چهرهٔ واقعی و زیبای او را، همانگونه که آفریده شده است، دریافت و آنگاه بر بنیاد و نهاد آفرینش او توجه کرد. بدون مطالعه و بررسی جدی انسان و تواناییهای طبیعی او هرگز کسی قادر نیست تا تفاوت‌های طبیعی را دریابد که در میان انسانها وجود دارد.» (۴)

روسو در این رابطه، وضعیت طبیعی نوع انسانی را کشف کرد که هیچ فیلسوفی پیش از او مدعی چنین کشفی نبود. همچنان که پیشتر گذشت (۵)، بحث روسو دربارهٔ منشاء نابرابری در میان انسانها فرضیه‌ای ساده از «وضعیت طبیعی» نیست، بلکه مجموعه‌ای از مراحل مجزا در

* Glaucus: گلاوکوس خدای دریاها، که دریانوردان قادر به دیدن سیمای واقعی او نبودند؛ زیرا اعضای بدن او پاره‌ای شکسته و پاره‌ای دیگر بر اثر تلاطم امواج دریا فرسوده شده بود. — م.

مبانی فرهنگی است. برای مثال، وضعیت طبیعی نوع انسانی که روسو برای خوانندگان خود شرح می‌دهد چنین است: «ای انسان، از هر سرزمینی که آمده‌ای، با هر باوری که داری، گوش فرادار که این تاریخ توست که من برایت می‌خوانم؛ اما این تاریخ را از روی کتابهای همونعات نمی‌خوانم که همه دروغ است، بلکه آن را از کتاب طبیعت برایت می‌خوانم که هیچ‌گاه دروغ نمی‌گوید. هر چیزی که از طبیعت ناشی می‌شود نیک است. زمانی را که من می‌خواهم برایت بازگو کنم، زمان بسیار دوری است از آنچه که تو بودی و اکنون تغییر کرده‌ای. زندگی هم‌نوع تو که من می‌خواهم آن را بر اساس کیفیاتی شرح دهم که به تو رسیده است، این است که آموزش و خوی و عادت تو قادر خواهند بود که [آن کیفیات] را فاسد کنند، اما هرگز قادر نخواهند بود آن را ویران سازند. این دوره، دوره‌ای است که تو آرزو داشتی که نوع انسان در آن بماند. مصائب و ناراحتیهای بسیاری که در وضعیت حاضر برایت پیش آمده است و در آینده بیشتر خواهد شد و تو شاید دوست داشتی که به آن دوره بازگردی» (۶) در این‌باره توضیح بسیار مهمی که ضرورت دارد این است که این مراحل، که نوع انسان را مانند حیوانی تنها ترسیم کرده و روسو آن را «وضع طبیعی» نام نهاده است، مراحلی نیست که او مایل است هم‌نوع خودش در آن توقف کند؛ بلکه روسو می‌خواهد تا خواننده را به مراحل مختلف فرضی دیگری، برای بیان کیفیات متفاوت وضعیتهای «طبیعی» به‌ویژه نسبت به «زن طبیعی» و «وضعیت خانواده» سوق دهد.

منشاء وضعیت طبیعی

در اینجا می‌خواهیم تا تصویری را بررسی کنیم که روسو از انسان در اولین بخش بحث دربارهٔ منشاء نابرابری از «وضعیت طبیعی» به نمایش گذاشته است. در این تصویر او دو جنسیت از انسان بدوی را ترسیم

کرده است که تنها و جدا از یکدیگر می‌زیسته‌اند. به‌طور کلی، این دو جنس (زن و مرد) فقط در برخوردهای اتفاقی و مواقع آنی، آن هم برای ارضای امیال جنسی خود در کنار هم قرار می‌گرفتند. آنها در این موقع تهی از حس همکاری بودند و بی‌هیچ برتری نسبت به یکدیگر پس از پایان آمیزش جنسی، هر یک به سویی می‌رفتند و اگر دوباره یکدیگر را می‌دیدند از هم باز نمی‌شناختند.

اولین پرسش قابل بحثی که در این میان به‌وجود می‌آید این است که آمیزش طبیعی جنسی و غریزی با آمیزش جنسی توأم با عشق و تجربه در جوامع متمدن به‌کلی متفاوت است. (۷) بدیهی است که در «وضعیت طبیعی» آمیزش جنسی، میلی حیوانی بود که می‌توان آن را با گرسنگی و تشنگی مقایسه کرد؛ غریزه‌ای بود که ادامه نوع بشر را تضمین می‌کرد و امیال آن به‌سهولت از جانب جنس مخالف ارضا می‌شد. بخش مادی آمیزش جنسی که در مقابل بخش معنوی و اخلاقی آن قرار می‌گیرد، در حقیقت تجربه انسان وحشی تلقی می‌شود. از دید روسو، بخش دوم و عنصر اخلاقی عشق احساسی مصنوعی و ساختگی است که از عادات و رسوم جوامع ناشی شده است و زنان با مهارت و دقت بسیار این عشق مصنوعی را می‌ستودند؛ زیرا از این طریق بود که آنها قادر می‌شدند تا تفوق و تسلط خود را بر مردان اعمال کنند. (۸)

در «وضعیت طبیعی» کسی در قبال دیگری هیچ‌گونه شناخت، مسئولیت و حس همکاری ندارد. در این وضع جنس مؤنث در عمل به‌خاطر غریزه مادری، سرپرست فرزندان خردسال خود است و به‌محض اینکه کودکان توانستند به‌تنهایی از عهده تهیه غذا برآیند و زنده بمانند، مادر آنها را رها می‌کند تا آنجا که اگر به‌طور اتفاقی با آنها برخورد کند آنها را نمی‌شناسد. به باور روسو، طبیعت زن را جهت شیر دادن، تهیه

غذا و مراقبت از کودکان و نیز از خودش، به‌خوبی مجهز کرده است. این وظایف طبیعی که بر دوش زن است باعث شده است تا او گامهای خود را به‌آهستگی بردارد، زیرا هر یک از این وظایف غریزی مانعی برای پیشرفت زن محسوب می‌شوند. در مقابل، مرد عاری از این وظایف غریزی است و در نتیجه می‌تواند با گامهای بلند به پیش رود.

جان لاک با «انتقاد موجه» خود به‌شدت با نظر روسو مخالفت می‌کرد که می‌گفت «انسان طبیعی» همواره در تنهایی زندگی می‌کرده است. او بر این باور بود که ازدواج مرد و زن نه‌تنها برای ادامه نسل و نجات نوع انسان لازم و ضروری بوده، بلکه آنها را از تنهایی بیرون می‌آورده است. بنابراین، «وضعیت طبیعی» برخلاف نظر روسو، به‌طور منطقی و مستدل، هیچ‌گاه مخالف خانواده به‌عنوان نهادی قدرتمند در جامعه نیست. (۹) در اینجا بدون پرداختن به جزئیات بحث و مجادله جان لاک با روسو، باید به موارد مهمی پرداخت که نشان‌دهنده تضاد و تناقض عقاید روسو مبنی بر «وضعیت طبیعی» خانواده است.

اول: روسو مدعی است که در همزیستی‌های اولیه که در «وضعیت طبیعی» صورت می‌گرفته است، بارداری زنان به‌گونه‌ای پی‌درپی نبود و بعید است که در آن دوران مادران به بیش از یک کودک، آن هم کودکی که همراه آنان بود، وابسته بوده باشند. به‌عبارت دیگر، مادران در «وضعیت طبیعی» دوران اولیه فقط از یک کودک نگهداری می‌کردند و بدین علت آنها قادر بودند بدون کمک مردان نیز از خود محافظت کنند.

دوم: در «وضعیت طبیعی»، مرد و زن پس از عمل آمیزش جنسی از یکدیگر جدا می‌شدند و هیچ مردی قادر به شناخت زنی نبود که با او آمیزش داشته و بچه‌دار شده است. بنابراین هیچ دلیل منطقی برای مرد وجود نداشت تا به زن جهت نگهداری فرزند کمک کند.

سوم: روسو از لاک و نظر اونسبت به وجود طبیعی خانواده نه تنها انتقاد می‌کرد، بلکه آن روش را مخرب می‌دانست و به آن به شدت حمله می‌کرد؛ چرا که جان لاک درباره وجود طبیعی خانواده معتقد به «دلایل اخلاقی» است. او باور داشت که «موجودی به نام مرد همچون تقویت‌کننده روح و جسم زن و مراقب اوست» و در یک خانواده طبیعی «ماندن مرد در کنار زن تا زمانی که کودکان بتوانند از خود محافظت و نگهداری کنند، تعهد و عملی اخلاقی» برای مردان محسوب می‌شود. (۱۰)

ژان ژاک روسو به این باورهای اخلاقی معترض است و می‌گوید: «دلایل اخلاقی اثری در امور مادی ندارد و وجود واقعی امور را اثبات نمی‌کند». (۱۱) از گفته‌های بعدی روسو چنین دریافت می‌شود که او خود تشخیص می‌داد که چه چیز سودمند و چه چیز ضرورت نظم طبیعی است. به این دلیل او در دنباله بحث خود با جان لاک می‌گوید: «بعضی از دلایلی را که آقای لاک به کار برده است — من بیشتر آنها را بیان کرده‌ام — گرچه ممکن است برای نوع بشر همچون امتیازی محسوب شود، اما این زیستن به آن دلیل نیست که بخواهیم آن را به طبیعت نسبت دهیم؛ مگر آنکه بگوییم طبیعت جوامع متمدن، هنرها، تجارت و هرآنچه را که ادعا می‌شود برای انسان مفید است، به وجود آورده». (۱۲) همانطور که مشاهده می‌شود، پاسخ روسو به لاک نظریه «وضع طبیعی» او را سست می‌سازد که انسان براساس آن شکل گرفته است. در نظریه «وضعیت اولیه طبیعی» روسو، آمیزش جنسی با عاملی به نام عشق و محبت انجام نمی‌شود، بلکه این غریزه است که در افراد بالغ و برای ارضای تمایلات جنسی و با بی‌دقتی عمل می‌کند. همچنین در رابطه با اموری که وابستگی یک جنس به جنس دیگر را می‌رساند، مانند آمیزش، ازدواج و خانواده، غرایز طبیعی به‌طور یکسان در انسانها

وجود دارد. روسو در *امیل* آورده است که «در طبیعت این واقعیت وجود دارد که برابری، فناپذیر است و تا هنگامی که فرقی بین یک انسان با دیگری نیست، استقلال برای هر یک از آنها وجود دارد و همین دلیل برای مستقل بودن یکی از دیگری کافی است». (۱۳)

نکته بسیار مهمی که باید دربارهٔ برابری به آن اشاره کرد این است که مفهوم برابری بین انسانها از دیدگاه ژان ژاک روسو، برابری بین مردان است و زنان که در حقیقت نیمی از نوع انسان را شامل می‌شوند، به‌طور کلی از این قضیه مستثنا هستند. «زن طبیعی» از این امور جداست، «او موجودی متصور شده که فقط قادر است برای خود و کودکش غذا تهیه کند و همین نکته هم بحث را برای روسو مشکل کرده است، زیرا صرف نظر از مطرح کردن موضوع زنان مدعی شده است که زن به‌جز برابری همه چیز دارد». (۱۴) عقاید روسو دربارهٔ «وضعیت اولیهٔ طبیعی» غیر قابل قبول است، زیرا اگر یکی از مهمترین مسائل برای روسو آزادی و استقلال نبود، دست‌کم برای او ارزش محسوب می‌شد و او این صفات را در دوران وضعیت ابتدایی و جامعهٔ اولیه می‌دید و همانطور که در بحث دربارهٔ *منشاء نابرابری* می‌گوید: «من به‌راستی مایلم که کسی برایم شرح دهد که چه نوع نکبت و فلاکتی در وضعیت اولیهٔ طبیعی می‌توانست وجود داشته باشد، در حالی که افراد قلبشان در آزادی و آرامش می‌تپید و جسمشان در سلامتی رشد می‌کرد؟». (۱۵)

انسان طبیعی

روسو به‌ناچار برای اثبات نظریهٔ خود مبنی بر اینکه «انسان به‌طور طبیعی خوب آفریده شده است» (۱۶)، به گذشته و جامعهٔ اولیهٔ طبیعی بازمی‌گردد. او در بحث دربارهٔ *منشاء نابرابری*، بیان می‌کند که اختلافات، حسادتها و جنگها زمانی آغاز شد که بین افراد ارتباطهای منظم صورت گرفت و

به دنبال آن خانواده و مالکیت ابتدایی تأسیس شد. در مقابل، سودمندی و نیک بودن وضعیت اولیه و طبیعی انسان از آنجا نشأت می‌گیرد که کسی محتاج دیگری نیست و خود را با دیگران تطبیق نمی‌کند و به همین علت دلیلی هم برای ترسیدن از هم‌نوع خود وجود ندارد که ممکن است به او آزار برساند. برای مثال، روسو حوادث خاصی را که باعث شد وضعیت طبیعی نوع انسان از جامعه متمدن جدا افتد، بستگی به وجود مالکیت خصوصی در زمین، تقسیم کار بین کشاورزان و صنعتکاران، برده‌سازی و بهره‌برداری انسان از انسان می‌داند و آنها را باعث جوانه زدن و رشد نابرابریهای اجتماعی محسوب می‌کند. باید توجه کرد مرحله‌ای را که روسو در فرضیه تاریخی انسان ارائه می‌دهد، مرحله‌ای است که دوره‌ای بسیار طولانی را دربر می‌گیرد. این مرحله‌ای که روسو آن را «دوره طلایی» خانواده و پدرسالاری نام نهاده است، مرحله‌ای است بین دوران «وضعیت اولیه طبیعی انسان» و دوران «نابرابری» که نتیجه تقسیم کار است. روسو در بحث درباره منشأ نابرابری وضعیت پدرسالاری و استحکام خانواده را به صراحت تمجید و تعریف می‌کند و آرزومند است که چنین وضعیتی را در *امیل* و *هلوئیز* جدید به وجود آورد. برای مثال، او وضع ایده‌آل مردم کوه‌نشین سوئیس را که دارای زندگی روستایی خودکفا و پدرسالارند، یکی از بهترین نمونه‌های روش زندگی انسانها توصیف کرده و آن را «مهمترین واقعیت دنیا» نام نهاده است. (۱۷)

لاجوی^۱ در این ارتباط معتقد است که «برای روسو انسان سعادت‌مند، انسانی است که از «وضعیت اولیه طبیعی» جدا و دور باشد، اما نه خیلی دور». (۱۸) به هر جهت بدیهی است که سرعت حرکت از نقطه بی‌نیازی به نقطه نیاز، که ضرورت ورود به نظریه استحکام خانواده روسوست، به‌طور

قابل ملاحظه‌ای باید بیشتر درباره‌ی زنان صدق کند. روسو بدون مقدمه آن هم فقط در یک عبارت بدون شرح، به «اولین انقلاب» اشاره می‌کند. از نظر او همزیستی‌های اولیه، که در شکل استحکام خانواده‌ی تک‌همسری است، با «نوعی مالکیت» در ابزار بدوی و کلبه‌های ابتدایی آغاز می‌شود. او همچنین در ادامه‌ی گفتار خود، مبنی بر نوعی مالکیت، ناگهان و بی‌مقدمه تقسیم کار بین زن و مرد را مطرح می‌سازد و در بحث درباره‌ی منشاء نابرابری بیان می‌کند که «زنان بیشتر خانه‌نشین شوند، چرا که گرایش به خانه‌داری و پرورش کودک دارند و مردان باید برای جستجوی معاش از خانه خارج شوند» (۱۹) و این در حالی است که روسو پیشتر روش زندگی دو جنسیت را یکسان و برابر توصیف کرده بود. معنی تقسیم کاری که روسو به آن اشاره می‌کند این است که زنان، که نیمی از نوع انسان را تشکیل می‌دهند، دیگر نمی‌توانند به‌سان وضعیت اولیه‌ی طبیعی خود زندگی کنند. که بی‌نیاز، آزاد و برابر بودند. از این پس، توجیه و تفسیر روسو در دفاع از نابرابریها آغاز می‌شود، زیرا از نقطه‌نظر او از یک سو، خانواده تبدیل به جامعه‌ی کوچکی می‌شود که بهتر است متحد باشد (۲۰) و از سوی دیگر، مرد عنصر اتحاد معرفی می‌شود و انجام کارها و اداره‌ی امور را معین می‌کند. روسو سپس خواننده را به فایده‌ی مالکیت (۲۱) توجه می‌دهد و بیان می‌کند که «کالاها و اجناس به پدر تعلق دارد که در واقع به‌عنوان ارباب خانواده است. این مالکیت کالا باعث می‌شود تا وابستگی کودکان به پدر حفظ شود و پدر بتواند در صورتی که آنها مطیع و شایسته باشند، مقداری از کالا را به‌عنوان ارث در اختیار فرزندان قرار دهد» (۲۲).

اما در این میان وضعیت زنان متفاوت است. به عبارت دیگر، از هنگامی که کالاها تولیدی به مرد تعلق گرفت، کار سودمند زن نادیده انگاشته شد تا جایی که وضعیت آنان به‌طور کلی متفاوت از شوهر و

فرزندانشان شد. همانطور که بعدها خواهیم دید، از ویژگیهای «عصر طلایی» استحکام خانواده، پدرسالاری و وابستگی اقتصادی زن به مرد است و این ویژگیها در نوشته‌های بعدی روسو به‌کرات مورد تأیید قرار گرفته است. از دیگر نکات مهمی که می‌بایست به آن اشاره شود این است که فرضیه پدرسالاری، که روسو آن را همچون نابرابری بین دو انسان بالغ در بحث درباره منشأ نابرابری مطرح می‌کند، نابرابری بین یک مرد با دیگری است. اگر در خانواده، پدرسالاری وجود دارد به معنای این است که پدر بر فرزندان پسر خود سروری و اقتدار دارد و زنان بدون تردید کالای مرد محسوب می‌شوند و موجوداتی هستند که باید از تمایلات جنسی مرد پیروی کنند. (۲۳) این وضعیت ادامه داشت تا زمان دومین انقلاب بزرگ، که به زعم روسو مالکیت زمین و تقسیم کار میان مردان به‌طور کامل به‌وجود آمد. او به‌رغم نظریه پدرسالاری طبیعی خانواده که در یک جامعه ایده‌آل وجود دارد، خواننده را به نژاد انسان در این دوره متوجه می‌سازد. بدین ترتیب که «یک انسان (مرد) به کمک دیگری احتیاج داشت (استثمار اولیه) و مردان دریافتند که مفید است اگر قوانینی وضع شود و... به‌ناچار می‌بایست برابری از بین برود و مالکیت حفظ شود. بدین ترتیب، کار (که به کارگر محتاج است)، ضرورت پیدا کرد و جنگلهای وسیع تبدیل به مزارعی شدند که می‌بایست به‌دست مردان (کشاورزان) به‌زحمت آبیاری شود.» (۲۴)

استحکام خانواده

ژان ژاک روسو در تمام نوشته‌های خود از استحکام خانواده همچون نهاد طبیعی تک‌همسری یاد می‌کند که از جانب خداوند برای نوع انسان مقدر شده است. او در آغاز کتاب *قرارداد اجتماعی*^۱ (۲۵) بیان می‌کند که

1. *The Social Contract*

«قدیمی‌ترین نهاد طبیعی در تمام جوامع خانواده است» و در کتاب *امیل* از «مرد در وضعیت اولیه» چنین توصیف می‌کند که «طبیعت برای او [امیل] چنین مقدر کرده است که به یک زن [سوفی] رضایت دهد» (تک‌همسری) و طبیعت این ملاقات آنها را به یک قید اخلاقی، یعنی ازدواج هدایت خواهد کرد». در این ازدواج «این مرد است که زن را انتخاب می‌کند و این زن است که می‌بایست خود را در اختیار او گذارد و از دیگران روگردان شود». (۲۶) ژان ژاک روسو که نظرات جان لاک را (مبنی بر ضرورت ماندن مرد در کنار زن و فرزندانش، همچون تعهدی اخلاقی) به شدت انکار می‌کرد، اینک در تناقضی شگرف بیان می‌دارد که «کودکان به مدت طولانی نیازمند به مادرانشان هستند و مادر نیز بدون کمک و مراقبت پدر، مشکل است که بتواند نیازمندیهای خود را برطرف کند». (۲۷)

افزون بر این، روسو به خانواده تک‌همسری پدرسالارانه باور دارد و آن را تقدیر طبیعی می‌داند که به نوع انسان ارزانی شده است. او به امیل پند می‌دهد که «شیوه پدرسالاری است که می‌تواند زندگی اصلی انسان را به‌طور طبیعی و در صلح و آرامش تضمین کند و این نوع زندگی برای کسانی لذت‌بخش است که قلب آنها فاسد نشده است». (۲۸) و در عین حال به سوفی نیز اندرز می‌دهد که «وقتی به همسری امیل درآمدی، او نه فقط همچون شوهر، که در حقیقت ارباب توست و این امر اقتضا و خواست طبیعی است که می‌بایست از آن پیروی کنی». (۲۹) در کتاب *بحث درباره اقتصاد سیاسی*^۱ و در بررسی *قرارداد اجتماعی* نوشته شده است که روسو برای ضرورت نقش مقتدر و مسلط مرد در خانواده سه دلیل عمده را بیان کرده است:

۱. هر فردی (مرد) در موارد اختلاف به‌عنوان آخرین مرجع و قدرت نهایی می‌بایست تصمیم بگیرد.
۲. زن گاهی اوقات در انجام وظایف خود ناتوان و ناقص^۱ است و بدیهی است که باید فردی توانا (مرد) امور را اداره کند.
۳. مرد حق دارد که بداند بچه‌هایی که همسرش برای او آورده است و او از آنها نگهداری می‌کند، متعلق به او هستند. (۳۰)؛ موضوعی که همواره به مرد حق سلطه بر زن را می‌دهد.
- بنا بر قاعدهٔ سوم روسو مبنی بر «اطمینان از پدر واقعی بودن»، تأییدی بی‌چون و چرا بر حق تسلط مرد بر زن است و روسو در این‌باره ادعا می‌کند که «وظایف مرد و زن برابر نیست و نمی‌تواند باشد. زن کاملاً در اشتباه است اگر از نابرابری ستمگرانهٔ مرد نسبت به خود شکایت می‌کند، زیرا این نابرابری را مرد ایجاد نکرده است [بلکه اقتضای طبیعت است] و نیز این نابرابری بنا بر عقل و [شرع] امری زیان‌آور برای زن محسوب نمی‌شود، زیرا یکی از جنسیتها که طبیعت فرزند را به او [مرد] واگذار کرده است، باید پاسخگو باشد». (۳۱) به عبارت روشن‌تر، مرد به حکم طبیعت زن را باردار می‌کند و این حق برایش به‌عنوان شوهر محفوظ است که مراقب همسر خود باشد تا از دیگری بچه‌دار نشود.
- روسو این‌بار در «نامه به دالامبر»^۲ می‌نویسد: «اگر همهٔ وظایف طاقت‌فرسا به دوش زنان است، به‌خاطر این حقیقت است که کودک باید پدر داشته باشد» [معلوم باشد که پدرش کیست]. (۳۲) چگونه می‌شود که قانون اخلاقی مشابهی برای زن و مرد خواسته شده باشد؟ درحالی که عفت و پاکدامنی و حفظ آن برای زنان لازم و ضروری است، اما برای مردان چنین نیست. شوهر بی‌وفایی که ارتباط جنسی با دیگران دارد،

1. infrequently

2. "Letter to d'Alembert"

به‌طور حتم نسبت به همسر خود رفتاری بیرحمانه و ظالمانه دارد؛ اما زنی که زنا می‌کند و خود را در معرض بچه‌دار شدن از کسی غیر از شوهر خود قرار می‌دهد، به‌طور قطع خائن محسوب و باعث متلاشی شدن خانواده می‌شود و پیوندهای طبیعی زندگی را می‌گسلد. (۳۳) بدیهی است مهمترین دلیلی که روسو را بر آن داشت تا آموزش و مبانی اخلاقی زنان را از مردان جدا سازد، این بود که مردان لازم است مطمئن شوند که بچه‌های آنها متعلق به دیگران نیست.*

تمایلات جنسی

در اینجا لازم است که به عقیده روسو درباره تمایلات جنسی بازگردیم تا بهتر بتوانیم صفاتی را درک کنیم که او برای «زن طبیعی» قائل شده است. ژان ژاک روسو در کتاب *امیل* برای تربیت سوفی به او یادآور می‌شود که در تمام اموری که به ویژگیهای جنسی^۱ بستگی ندارد، زن همچون مرد است؛ یعنی زن همان عضو و اندامی را دارد که مرد داراست، او از همان نیازها و تواناییها و اختیاراتی برخوردار است که مرد. روسو به نرمی و آرامی در ادامه گفتار خود اضافه می‌کند که «اما آنجا که ویژگیهای جنسی مرد و زن مطرح می‌شود، آنها ضمن اینکه مکمل یکدیگرند از هر حیث متفاوت‌اند و تطبیق آنها در این باره مشکل است؛ زیرا آنچه که در نهاد زن قرار دارد با آنچه که در مرد است یکی نیست» (۳۴) و قابلیت‌های جنس مذکر با مؤنث متفاوت است.

آنچه در این گفتار به‌خوبی روشن است و ذهنیت روسو را به‌طور قطع مشغول داشته موضوع زن به‌لحاظ ویژگیهای جسمانی‌اش است.

* در اواخر قرن هیجدهم فساد اخلاقی در خانواده اشرف فرانسه شیوع داشت و در آن زمان کمتر زنی پیدا می‌شد که به تکالیف زناشویی و وفاداری به شوهر خود عمل کند. — م.

روسو در این باره و در چند عبارت کوتاه چنین می‌گوید: «در تمام اموری که ارتباط به جنس ندارد، زن همانند مرد است» و نتیجه می‌گیرد که: «زن و مرد کامل گرچه از نظر چهره به یکدیگر شبیه نیستند، اما از نظر فکری همانند یکدیگرند». هنگامی که روسو درباره نقش زن و رفتار جنسی و وظایف او به‌عنوان مادر در خانواده پدرسالار بحث می‌کند، بر این عقیده است که شخصیت و منش زن از رفتار جنسی و وظایف او ناشی می‌شود و در اصل می‌باید او را با در نظر گرفتن آن رفتار و وظایف، تعلیم و تربیت کرد. در اینجا باید دید که چرا و چگونه عقیده روسو درباره تمایلات جنسی تغییر کرده است. او در بحث درباره منشاء نابرابری بیان می‌کند که تمایلات و آمیزش جنسی، عملی غریزی و فعالیتی ضروری و بنا بر احساساتی است که آزادانه بین زن و مرد انجام می‌گیرد. اما بعدها او این باور خود را زیر پا می‌گذارد و می‌گوید که آمیزش جنسی، رفتاری است که موجب می‌شود مرد همچون مهاجم و زن همچون مدافع عمل کند. این تجدید نظر درباره تمایلات جنسی در شکل اجتماعی آن باعث شد تا روسو از دو دیدگاه متناقض، صفاتی همچون، حجب و حیا و بی‌ارادگی و ناتوانی را برای زن ترسیم کند و آنها را به سوفی آموزش دهد. روسو هرگز انکار نمی‌کند که مردان و زنان دارای نیازها و تمایلات جنسی مشابهی هستند. او در اولین تجدید نظر خود پیرامون تمایلات جنسی می‌گوید که مرد زمانی از نظر جنسی تحریک خواهد شد و لذت خواهد برد که زن خود را برای او آرایش نماید و با طنازی و عشوه‌گری و تظاهر به مقاومت و عدم تمایل جنسی، مرد را مشتاق سازد و او را به دام اندازد. به عبارت دیگر، دیدگاه روسو مبنی بر عشق‌ورزی دوجانبه، آزاد، یکسان و غیرارادی جامعه اولیه طبیعی — که در «نامه به دالامبر» منعکس شده بود — به‌طور کلی تغییر می‌کند و تبدیل به این دیدگاه می‌شود که تحریک قوه جنسی مرد تابع رفتار

جنسی زن است. اگر زن از خواهشهای نفسانی و تمایلات جنسی خود ممانعت نکند یا دست‌کم در مقابل خواسته‌های جنسی مرد مقاومت نکند، آنگاه «شهوات مرد ضعیف می‌شود و تمایلات جنسی او هرگز تحریک و تهییج نخواهد شد». (۳۵) همچنین جدا از سرکوب تمایلات جنسی مرد، این نکته عیان است که «عفت و پاکدامنی زنان باعث تحریک و تهییج جنسی مردان می‌شود»، زیرا «توانایی طبیعی مرد برای تحریک جنسی سست و ضعیف است». به سخنی دیگر، روسو در این موارد از طرفی چنین نتیجه می‌گیرد که ضرورتی برای مرد وجود ندارد تا زن را از نظر جنسی ارضا کند و از طرف دیگر، «زن به‌ویژه برای ارضای تمایلات و خواسته‌های جنسی مرد آفریده شده است» و بهترین شیوه ارضای این تمایلات و تحریک قوه جنسی مرد، این است که زن در مقابل خواسته‌های او با شگرد عفت و پاکدامنی مقاومت کند.

روسو به‌رغم نظریه تمایلات جنسی که در بالا به آن اشاره شد، در بحث درباره منشأ نابرابری آن را رد می‌کند و غریزی و طبیعی بودن تمایلات جنسی را فرضی مسلم می‌داند. او در این‌باره می‌گوید: «این قانون طبیعت است که قدمت آن بیشتر از عشق ورزیدن است و [تمایلات جنسی] نتیجه معادلات اجتماعی و تغییرپذیری فرهنگی نیست». (۳۶) اما با وجود اینکه تمایلات جنسی انسان طبیعی و مسلم انگاشته شده است، روسو در *امیل* به موارد بسیاری اشاره می‌کند که کاملاً با این دیدگاه ناسازگار و مغایر است. بنا بر نظریه دیگر روسو که در تناقض فاحش با نظریه اول اوست، توانایی تمایلات جنسی انسان به‌طور وحشت‌آوری نامحدود است. او معتقد است که خداوند به مرد و زن «شهوات نامحدودی» عطا کرده است، و در عین حال برای فروکش کردن نیروی شهوت مرد به او عقل ارزانی داشته و به زن حجب و حیا بخشیده است. (۳۷) در اینجا روسو مقاومت زنان در مقابل خواسته‌های جنسی

مردان را عملی ضروری و برای فرونشاندن تمایلات جنسی آنها دانسته است، در حالی که پیشتر آن را در جهت اغوا کردن و تحریک و تهییج تمایلات جنسی مردان بیان کرده بود. او در *امیل*، علل ضرورت فرونشاندن تمایلات جنسی مردان را توسط زنان چنین شرح داده است:

۱. نیروی فرونشاندن تمایلات جنسی مرد در هر زنی به طور طبیعی نهفته شده است؛ ۲. مرد که انسانی مهاجم است، نیازمند تهییج و تحریک جنسی از سوی زن است. در این دو برخورد متضاد، معانی بسیار مهمی وجود دارد و روسو بی دلیل دو خواسته متضاد و مغایر با یکدیگر را در نظریه‌های خود بیان نکرده است. به سخنی دیگر، در فلسفه روسو از یک طرف زن می‌بایست جذاب، احساساتی، دوست‌داشتنی و شهوانی جلوه کند و از طرف دیگر، موجودی به مراتب پاکدامن و پرهیزگار باشد تا بتواند تمایلات جنسی مرد را کنترل کند. این تناقض درباره «وظایف طبیعی» زنان در نهایت روسو را به سوی دو تراژدی ایده‌آل زن که یکی سرنوشت سوفی در *امیل* است و دیگر ژولی در *هلوئیز جدید*، هدایت کرده است. جنبه‌های ارتباطی که روسو درباره زنان و مردان مطرح کرده است، خواننده را ناخواسته به این موضوع سوق می‌دهد که این جنبه‌ها نتیجه قرن‌ها فرهنگ پدرسالاری و وابستگی اجتماعی - اقتصادی زن و کودکانش به مرد است.

روسو با صراحت اذعان می‌دارد که ویژگی‌های جنسی و زنانگی برای زنان امری طبیعی و غیرقابل اجتناب است تا موضوع مردانگی برای مردان، زیرا «زنان در تمام دوران زندگی‌شان یا دست‌کم در طول مدت جوانی‌شان یک زن باقی می‌مانند» (۳۸)، در حالی که هنوز اوقات خود را صرف پرورش کودک می‌کنند، «احساس طبیعی زنانگی را در خود دارند»، اما به گفته روسو زن «چنین قصد و تصمیمی دارد». (۳۹) به

عبارت دیگر، جنس مذکر در طول عمر خود ممکن است زمانهای محدودی «مرد» باشد و مردانگی را احساس نماید، اما جنس مؤنث در همان کودکی و خردسالی باید بیاموزد که یک زن است و یک زن باقی می‌ماند. روسو معتقد است که آموزش می‌بایست بنا به اصول و قاعده‌ای انجام گیرد که به‌طور طبیعی در انسان وجود دارد، و این قاعده طبیعی در زنان چنین است: «زنان موضوع لذت و ارضای جنسی مردان هستند و برای این هدف آفریده شده‌اند» و «اقتضای طبیعت حکم می‌کند که زنان تابع و فرمانبر مردان باشند». (۴۰)

بدیهی است که این قضایا و احکام بستگی تام به صحت و درستی فرضیه روسو درباره «وضعیت طبیعی» دارد. او به محض اثبات این قضایا و مورد قبول واقع شدن آنها، می‌تواند از دیدگاههای خود درباره «تمایل طبیعی جنسی» و «خانواده طبیعی پدرسالار» دفاع کند، که وظایف زنان و آموزش آنها بر طبق ساختار و موقعیت طبیعی آنها در جامعه تعریف شده است. روش روسو در قبال ژولی، آنگاه که به معشوق خود سن‌پرو^۱ نامه می‌نویسد، کاملاً روشی است که او از فلسفه افلاطون مبنی بر تهاجم و تدافع اقتباس کرده است. به سخنی دیگر، افلاطون بر این نظر بود که گستاخی و جسارت برای مردان و شرم و حیا برای زنان محفوظ است و یکی نفس حمله‌کننده دارد (مرد) و دیگری دفع‌کننده (زن). اما روسو مدعی است که «این نظرات، نظراتی نیست که بستگی به عهد و پیمان یا افکار فیلسوفان (افلاطون و ارسطو) داشته باشد، بلکه آنها مبانی مسلمی است که طبیعت به آسانی آنها را شرح داده است». (۴۱) حال این پرسش مطرح است که اگر آموزش و پرورش زنان به اقتضای طبیعت است، بنابراین ادعای روسو مبنی بر اینکه این عهد و پیمان بود که او را مجبور کرد تا برای سوفی مبنای آموزشی را شرح دهد، درست نیست.

جایگاه طبیعی زن

روسو، شخصیت سوفی را به طریقی شکل داده است که جاذبه متعالی جنسی برای مرد یعنی امیل فراهم شود و نیز می‌بایست بدون چون و چرا زنی عقیف، مطیع و در جهت تعلقات خاطر امیل تربیت شود. در مقابل، امیل مردی است که برای امیال خود تعلیم می‌بیند. از نظر روسو، چنین آموزشهایی هم برای سوفی و هم برای امیل، به اقتضای طبیعت است. مهمترین دیدگاه روسو درباره جایگاه «طبیعی زن» در دنیای پدرسالاری، به‌طور خلاصه در آغاز کتاب پنجم *امیل*، به شرح زیر بیان شده است:

«زن و مرد برای همدیگر ساخته شده‌اند، اما وابستگی و احتیاجات هر یک به دیگری به یک اندازه و برابر نیست. مردان به علت تمایلات و خواسته‌های [جنسی] خود به زنان وابسته هستند و زنان به سبب دوچیز، یعنی تمایلات [جنسی] و احتیاجات [مادی] خود به مردان وابسته و محتاج‌اند. ما [مردان] بهتر و آسانتر می‌توانیم بدون آنها [زنان] زندگی کنیم تا آنها بدون ما. برای اینکه نیاز زنان رفع شود و آنها در وضعیت خوبی زندگی کنند، ما باید آنچه را که لازم دارند به آنها بدهیم اما باید بخواهیم تا بدهیم، یعنی ما باید آنها را لایق و شایسته دهش خود بدانیم. زندگی زنان بستگی به ارزشی دارد که ما مردان برای آنها قائل هستیم و توجهی که به زیبایی و پاکدامنی آنها داریم. مطابق قوانین طبیعت، زنان [چه برای خودشان و چه برای کودکانشان] مطیع قضاوت مردان هستند.» (۴۲)

آشکار است که در اینجا برای بیان مفهوم کاربردی طبیعت، کلمات به‌گونه‌ای انتخاب شده‌اند تا آنچه را که نویسنده برای انسان مفید و نیک فرض می‌کند، موجه و مشروع جلوه دهد. البته دلایل روسو در مخالفت با جان لاک و حمله به نظرات اوست. این دلایل که قانون طبیعت ایجاب می‌کند زنان وابسته به مردان باشند، مغایر با آن دلایلی است که روسو در

«وضعیت طبیعی» زن و مرد و سبک زندگی آنها بیان می‌کند که به زحمت از یکدیگر تشخیص داده می‌شوند. مفاهیم وضعیت طبیعی پدرسالاری، دوره‌ی طلایی انزوای خانواده‌ها، تفاوت وظایف بر پایه جنسیت و مالکیت اولیه، همه مفاهیم و نکاتی است که روسو برای تعریف «زن طبیعی» به کار برده است و این در صورتی است که به اعتراف خود او این تعریف بدون توجه به دوره‌های تاریخی تحولات زنان به دست آمده است. به عبارت دیگر، روسو در *قرارداد اجتماعی* می‌گوید: «تمام انسانها برابر و آزاد آفریده شده‌اند و آزادی فقط به خاطر مزیتی که دارد به آنها ارزانی شده است». (۴۳) حال یکی ممکن است از روسو بپرسد که چگونه در خانواده‌ی پدرسالار که برابری و آزادی زنان فدای مطامع و خواسته‌های مردان می‌شود، این اصل رعایت می‌شود؟

روسو احساس می‌کرد که برای فرض اول خود، یعنی برابری تمام انسانها، قراردادی اولیه لازم است و به همین دلیل در بحث درباره‌ی منشأ *نابرابری* بیان می‌کند که «هیچ دلیلی وجود ندارد که انسانهای جامعه‌ی اولیه که با داشتن ابزارهای ابتدایی مردانی شکست‌ناپذیر و افتخارآفرین بودند، برای امنیت عمومی خود را در بازوان اربابان مستبد اندازند». (۴۴) باید در این باره نیز دگر بار از روسو پرسید چگونه و چرا زنان که در جامعه‌ی اولیه برابر و آزاد آفریده شده‌اند، می‌باید خود را در بازوان مردان مستبد اندازند و تن به بردگی آنها دهند؟ به هر حال، خواه موضوع خانواده‌ی پدرسالار «طبیعی» باشد، خواه مطابق با رسوم اجتماعی، انتقاد اساسی به عقاید روسو نسبت به موضوع جایگاه طبیعی زن کاملاً وارد است. (۴۵)

روسو در بحث درباره‌ی منشأ *نابرابری* و *امیل* درصدد برآمده است تا نشان دهد که با وجود انواع رسوم مادری، جنسیتی، شکل‌های چندشوهری و چندهمسری، قبیله‌گرایی مشترک، مادرسالاری و جوامع

وابسته به نسب مادری، او توانسته است نژاد انسان را که بر اساس اقتضای طبیعت آفریده شده بشناسد. او در این دو کتاب به این نتیجه کلی می‌رسد که خانواده پدرسالار، امری طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است.

بنابراین، با شناسایی نژاد انسان، جای تعجب نیست که روسو در تعریف «مرد طبیعی» و «زن طبیعی» از دو مرجع متفاوت و متمایز ذهنی بهره می‌گیرد. به سخنی دیگر، از نظر روسو «مرد طبیعی» در «وضعیت اولیه طبیعی»، مردی است کاملاً مستقل از هموعان خود، عاری از خودخواهی، برابر با دیگران و اشباع از خوبیها و خیرهایی که طبیعت در نهاد او به وجود آورده است؛ اما در مقابل، «زن طبیعی» موجودی فرمانبر، مطیع و منقاد است و فردی است سرشار از شرم و حجب و حیای طبیعی و مثال بارز آن در «دوره طلایی» خانواده پدرسالار مشهود است. کوتاه سخن آنکه از دیدگاه روسو معیارهای اجتماعی، روشهای شناخت، منشها، صفات و وظایف مرد و زن از یکدیگر کاملاً متفاوت است.

در اینجا باید موضوعی را متذکر شد و آن اینکه روسو درباره «وضعیت طبیعی» زن که او را موجودی زیردست بار آورده است، دوبار با شک و تردید سخن گفته است. او یکبار در ابتدای مقاله «درباره زنان»^۱ و بار دیگر در «نامه به دالامبر» به این موضوع پرداخته است. البته تردید و شک به وضعیت طبیعی نیازمندی زن نه از طرف نویسنده (روسو)، بلکه به شکل بحث و گفتگو عنوان شده است. او در ابتدای مقاله «درباره زنان» می‌نویسد: «اول اجازه بدهید تا فرض کنیم که زنان به دست مردان مستبد از آزادی خود محروم شده‌اند و همه چیز از تاج و تخت گرفته تا ریاست و فرماندهی نظامی در دستان اربابان مرد است. من هرگز قادر به درک آن نیستم که چگونه آنان از زمانهای دور بعضی از این حقوق

1. "Sur Les Femmes"

طبیعی را به انحصار خود درآورده‌اند؟» (۴۶) همچنین نظریه جامعه طبیعی پدرسالار، که به اقتضای جنسیت، وظایف بین زن و مرد را تقسیم می‌کند، در نوشته‌های دوران جوانی روسو وجود ندارد و به‌وضوح دیده می‌شود که او به این نظرات متناقض بعدها دست یافته است. روسو در «نامه به دالامبر»، به محدودیت خانگی زنان معترض است و آن را تعصبی عمومی به پاکدامنی تلقی می‌کند و می‌نویسد: «محدودیت خانگی قرارداد و قانونی اجتماعی است که برای حفظ حقوق شوهران و پدران و نیز نگهداری بعضی احکام خانواده‌ها وضع شده است». (۴۷)

روسو از یاد می‌برد که او در ابتدا و به تفصیل، پاکدامنی و عفت زنان را ناشی از اقتضای طبیعت دانسته بود و بدون توجه به این ادعا که به‌اندازه کافی قانع‌کننده نبود، ناگهان به بحث و نظریه مصلحت اجتماعی پناه می‌برد: «حتی اگر خصلت ویژه پاکدامنی که طبیعت زنان است انکار شود، آیا می‌توان سرنوشت آنان را در جامعه انکار کرد سرنوشتی خانگی و زندگی‌ای منزوی که بر اساس اصول خاص جامعه است؟ اگر عفت و پاکدامنی که اقتضای طبیعی زنان و متناسب با آنهاست قراردادی اجتماعی باشد، پس این به نفع جامعه است که زنان توانسته‌اند این کیفیات را به‌دست آورند و آن را توسعه دهند. اگر هر زنی از این کیفیات [خصلت پاکدامنی و عفت] روی بگرداند، در حقیقت از اخلاق نیک تخلف کرده است». (۴۸) به احتمال زیاد غیر ممکن است گفته شود که چرا روسو به این بحث اخلاقی توجه کرده؛ اما آشکار است که در پشت موضوع اخلاقی که او بیان می‌کند، انگیزه‌ای ریشه‌ای وجود دارد که همان فرضیه تاریخی او درباره موضوع «مرد طبیعی» و «زن طبیعی» است که تفاوت شگرفی نیز با هم دارند. در قضاوت ژان ژاک روسو جامعه نیازمند خانواده پدرسالار است. بنابراین، او ناگزیر است که برای تعریف

زن طبیعی نه تنها تعریفی متفاوت با مفهوم مرد طبیعی به دست دهد، بلکه می‌بایست خواننده را به نظرات [تاریخی] گذشته ارجاع دهد.

نکته‌ای که در جای خود بسیار مهم است و می‌بایست به آن توجه شود، روش استدلال روسو درباره «نظریهٔ مصلحت اجتماعی برای دفاع از حقوق و اختیارات فرد است». این روش کاملاً با روش فلسفی عمومی او تناقض دارد و تنها وجه تشابه آن موضوع «برده‌داری یونانی» است. (۴۹) او در نظرات فلسفی خود برده‌داری را رد کرد که در یونان وجود آن مستلزم ثبات جمهوری ایده‌آل و از نیازمندیهای مبرم شهروندان بود؛ اما عدم پذیرش برده‌داری از جانب روسو نه بر اساس نظریهٔ عمومی او یعنی قوانین اجتماعی، بلکه بر اساس مصلحت جامعه صورت گرفته است. این امر باعث شد تا روسو از ارائهٔ هر نوع نظریه‌ای دربارهٔ حقوق انسانها، که در ارتباط با جنسیت قرار دارد، خودداری کند. اگر همانگونه که روسو ادعا می‌کند جامعه به‌ضرورت بر پایهٔ نهاد خانواده قرار دارد که قوانین آن از طرف مردان وضع شده است؛ بنابراین، باید تلاشی که زنان برای برقراری نهاد خانواده کرده‌اند نیز ملحوظ شود.

تأثیر محیط بر انسان

دومین شیوه‌ای که روسو برای شناختن «انسان طبیعی» به کار برده است، جدا کردن صفات ذاتی افراد از صفاتی است که از طریق تعلیم و تربیت به دست می‌آید. طبق معمول در اینجا نیز استدلال روسو دربارهٔ مردان تفاوت فاحشی دارد با استدلال او دربارهٔ زنان. مثالهای بی‌شماری در آثار روسو به‌ویژه در بحث دربارهٔ منشاء نابرابری، وجود دارد که ثابت می‌کند او باور محکمی به قدرت تأثیرگذاری محیط بر روی تغییر تواناییها و صفات انسان داشته است. روسو در *امیل*، با استناد به علت مادی مبانی اخلاقی افراد می‌گوید: «در قرن ما از فلسفه بیشتر سوء استفاده شده است» (۵۰) و در تأیید زمینهٔ

مادی اخلاق و قدرت تأثیرگذاری محیط بر انسان می‌نویسد: «دیدن تفاوت‌هایی که انسانها را از یکدیگر مشخص می‌کند، بسیار آسان است. بعضی از این تفاوتها که استثنایی هستند از طبیعت ناشی می‌شوند و بعضی دیگر که [عمومیت دارند] از جامعه و ظرافت طبع، استحکام یا سستی آنها همگی به جامعه بستگی دارد. اغلب صفات از روش آسان یا سختی به دست می‌آید که هر کسی در مراحل رشد خود با آن روبه‌روست و بدیهی است که این موارد دربارهٔ نیرومندی عقل نیز صادق است؛ یعنی این علم و دانش است که سبب تفاوت و تمایز بین توسعهٔ عقل و رکود آن می‌شود و نیز تفاوت ابعاد فرهنگی را به وجود می‌آورد» (۵۱).

روسو بر این عقیده است که اشتباه عمدهٔ ما این است که می‌خواهیم نوع انسان متمدن را به عنوان انسانی نمونه در میان انواع دیگر معرفی کنیم. تمدن و اجتماعی شدن با پست و ضعیف شدن انسان مترادف است. او در بحث دربارهٔ منشاء نابرابری می‌نویسد: «... اسب و گربه و... در جنگل [طبیعت] نیرومندتر، دلیرتر و چابکتر هستند تا در خانه. آنها نیمی از نیرو و کیفیت خود را در خانگی شدن از دست می‌دهند. این امر برای انسان هم که می‌خواهد متمدن و اجتماعی شود صادق است، زیرا زندگی مدنی و متمدنانه، نیرومندی و جسارت انسانها را زایل می‌کند» (۵۲) او در ادامهٔ گفتار خود مثال می‌زند که «کودکان شهری ضعیف‌تر از کودکان دیگر [کودکان دور از شهر و تمدن] هستند و دیرتر به استقلال و خودکفایی می‌رسند» (۵۳) از طرف دیگر سن بلوغ جنسی در کسانی که آموزش می‌بینند زودتر ظاهر می‌شود تا در میان کسانی که از آموزش بی‌بهره‌اند. این بدان سبب است که تأثیرات آموزش، استعدادها را برمی‌انگیزاند و باعث می‌شود تا پیش از موعد طبیعی آن رشد کنند» (۵۴).

همانطور که ملاحظه می‌شود، قدرت تأثیرگذاری محیط برتر از قدرت طبیعی است و روسو این موارد را در دیگر نوشته‌های خود بسیار

تکرار می‌کند. برجسته‌ترین مثالی که درباره عقیده روسو مبنی بر تأثیر محیط بر انسان وجود دارد، بحث او پیرامون برده‌داری است. روسو در *قرارداد اجتماعی* می‌نویسد: «ارسطو اشتباه می‌کرد که برده‌داری را علت طبیعی امور می‌دانست و می‌گفت که بعضی از افراد بشر برای بردگی خلق شده‌اند و برخی دیگر برای سروری. بردگی مخالف اقتضای طبیعت است، زیرا در ابتدا این قدرت بود که باعث به‌وجود آمدن بردگی شد و بردگان به‌خاطر ترس و سست‌عنصری خود آن شرایط را مهیا کردند» (۵۵). بدیهی است در محیطی که انسان رشد می‌کند، به‌خصوص اگر آن محیط با محیط اطراف خود تفاوت داشته باشد، باعث می‌شود تا او استعدادها و صفات ذاتی خود را برای به‌دست آوردن برتری و از بین بردن دیگران توسعه دهد و هیچ محدودیت خاصی هم برای این توسعه قائل نشود.

روسو در ابتدای کتاب *امیل* به این نکته اشاره می‌کند که «من فیلسوفی را نمی‌شناسم که نسنجیده و بی‌پروا برای انسان محدودیتی قائل شود و بگوید که این نقطه، نقطه‌ای است که حدّ انسان را مشخص می‌کند و او از این نقطه نمی‌تواند جلوتر برود. هیچ‌یک از ما محدوده بین انسانی را از دیگری نمی‌تواند اندازه بگیرد» (۵۶). بنابراین، ما جایگزین دیگری نداریم، مگر اینکه باور کنیم محدودیت توانایی انسانها ناشناخته است. برخلاف عقیده عمومی، هدف از تبیین *امیل* ارائه رفتار و روشی برای آموزش و پرورش مثبت و عملی نیست، بلکه انتقادی عمیق و ریشه‌ای به تمدن و رفتارهای معاصر اجتماعی است که تاکنون مغایر اقتضای طبیعت انسان بنا شده‌اند.

آموزش و پرورش مرد و زن

در دستگاه فکری روسو، *امیل* فردی است که به اقتضای طبیعت و از طریق آموزش و پرورش و شیوه‌هایی تربیت می‌شود که به دور از تعصب و عقاید

خاصی است که در هر زمان و مکان وجود دارد. او برای وحشیگری آموزش نمی‌بیند. این روش مقرر می‌دارد تا او «چیزی نباشد، مگر انسانی که در دست طبیعت رشد کند» (۵۷) از همان آغاز کار /میل، روسو به‌طور گسترده به‌طرف قدرتی متمایل می‌شود که از آموزش و پرورش و در جهت تربیت انسان به‌وجود آید. او بر این باور است که «انسانها با آموزش شکل می‌گیرند، همانطور که گیاهان با کشت پرورش می‌یابند... هنگامی که ما به‌دنیا می‌آییم، ضعیف هستیم و به نیرو احتیاج داریم. ما فاقد هر چیزی هستیم و به یاری دیگران محتاجیم. ما نادان به دنیا می‌آییم و به تشخیص و قضاوت احتیاج داریم. تمام آنچه را که در هنگام تولد نداریم، در بزرگی نیاز خواهیم داشت و آنها را از طریق آموزش به‌دست خواهیم آورد» (۵۸)

مسئولیت نویسنده [روسو] در قبال کودک [میل]، همان مسئولیت معلم سرخانه است که می‌باید در تمام مراحل، مراقب او باشد و او را از تعصبات گمراه‌کننده‌ای دور نگه دارد که در اطراف او و در تماس با دیگران وجود دارد. وظیفه معلم سرخانه این است که کودک را مطابق تمایلات و کششهای طبیعی او به‌ویژه حس کنجکاوی پرورش دهد که در نهاد کودک قرار دارد، و چنان او را تربیت کند که بتواند مستقل قضاوت کند و تصمیم بگیرد. یکی از اصول اساسی آموزش در /میل، این اصل است که هیچ‌گاه نباید با کودک با روشی آمرانه و نهی‌کننده برخورد کرد؛ اما در مقابل می‌بایست به کودک کمک شود تا او خود به موضوع مورد نظر (چه خوب و چه بد) پی ببرد. از دید روسو، «انسان به‌طور طبیعی اندیشمند است اما نه چندان زیاد، [زیرا] فکر کردن مشکلتر از دیگر کارهاست. من می‌دانم که مرد و زن دو جنس متمایز از یکدیگرند؛ یعنی کسانی هستند که فکر می‌کنند و کسانی هم که چنین نیستند. اختلاف

این دو دسته کاملاً در نتیجه آموزش و پرورشی است که آنها از آن برخوردارند». (۵۹)

به باور روسو، فقط با راهنمایی و توجهات دقیق است که کودک می‌تواند از تعصبات کور عمومی دور بماند. «کوچکترین توجه معلم، باعث می‌شود تا کودک قادر شود قدرت تعقل و تفکر خود را توسعه دهد و او را از عدم اعتماد به‌خود و اعتماد به نظر دیگران مانع شود. در مقابل، اگر شما کودک را از دلیل آوردن و تفکر مانع شوید و امور را خود به کودک تلقین کنید، بی‌آنکه کودک فکر کند، هرگز نمی‌تواند استقلال فکری خود را به‌دست آورد و همواره بازیچه افکار و نظرات دیگران واقع خواهد شد». (۶۰) وقف نمودن نیرو و انرژی جهت مراقبت امیل و منزوی کردن و دور نگهداشتن او از تعصبات محیط اطرافش، اهدافی است که برای رشد طبیعی یک مرد ضروری است؛ اما بالاتر از آن، اعتلای قدرت تعقل و استقلال در قضاوت اوست.

تأکید روسو مبنی بر اینکه قانونگذاران و کسانی که مسئولیت بسیاری در قبال حکومت دارند می‌باید تعلیم‌دیده و تربیت‌شده باشند، از اهمیت قابل توجه‌ای برخوردار است. «اگر شما افرادی را می‌خواهید که حکومت کنند، پس باید آن افراد را بسازید (تربیت کنید)». در حقیقت آموزش و پرورش مقدمه «محافظت از یک جمهوری است». روسو به‌دنبال اهمیت برخورداری دولتمردان از تعلیم و تربیت، در بحث دربارهٔ منشاء نابرابری، بیان می‌دارد که «تنها راهی که می‌توان یک شهروند خوب را به‌وجود آورد، آموزشی است که این شهروند می‌بایست از دوران کودکی از آن برخوردار باشد؛ زیرا پس از رشد افراد، خودخواهیها و عادات در آنها تقویت و تثبیت و تغییر آنها به تمایلات طبیعی ناممکن و دیر می‌شود». (۶۱) بی‌سبب نیست که روسو برای اجتماعی کردن کودکان

دبستانی، پیشنهاد می‌کند که آنها را باید از همان کودکی به پاکدامنی و شیوه‌های عمومی تفکر سوق داد که از طریق آموزش انجام‌پذیر است.» (۶۲)

روسو مردان روزگار خود را خوار و خفیف می‌شمرد، اما این خواری و خفت را در آنها بالذات نمی‌دانست؛ زیرا معتقد بود که منشاء آنها، محیط و نحوهٔ تعلیم و تربیتی است که از آن برخوردارند. اما چرا مردان روزگار روسو خوار و خفیف به‌شمار می‌آمدند؟ از نگاه روسو، آنها صفت مردانگی خود را در معاشرت و برخورد با زنان از دست داده و به‌جای آن صفات زنانه کسب کرده بودند. این [داد و ستد] باعث شد تا زنان بر مردان نفوذ داشته باشند و آنها را به‌صورت «سگهای ملوس پرورشی» درآورند. روسو به این دلیل به حال چنین «مردان فاسد زمان خود» تأسف می‌خورد و زن‌صفتی و فساد آنها را نتیجهٔ تعلیم و تربیتی می‌داند که آنها از آن برخوردار بوده‌اند.» (۶۳) بنابراین، به باور روسو «قدرت تعلیم و تربیت که قادر به تغییر همه چیز است»، یعنی آموزش و آموزگار به معنای وسیع آن، مسئول رفتار و صفاتی هستند که در مردان بزرگسال دیده می‌شود و اینکه اگر تفاوتی میان مردم در زمانها و مکانهای مختلف وجود دارد، معلول شیوهٔ تعلیم و تربیتی آنهاست. اما او باید به فرضیهٔ طبیعی خود نیز توجه کند، و همچنین به دیگر نظراتش که در آنها معیار واحدی برای تعلیم و تربیت به‌کار نمی‌برد.

روسو به این امر باور ندارد که زنان قادرند بر اثر آموزش به درجات بالایی دست یابند. به عبارت دیگر، او از ارائهٔ شیوه‌های مشابه و مساوی برای کسب دانش و آموزش زن و مرد خودداری می‌کند و معتقد است که ذکاوت و قوهٔ تعقل و تفکر زنان امری نیست که بشود آن را با شیوه‌های تعلیم و تربیت پرورش و رشد داد؛ چرا که آنها ذاتی زن هستند. روسو بعدها به‌روشنی به این ذکاوت و قوهٔ تعقل ذاتی زنان اشاره می‌کند. (۶۴)

روسو نمی‌پذیرد که تواناییها، رفتارها و وظایف دختران در مقابل پسران قاعدتاً می‌بایست به‌طور یکسان و تحت تأثیر محیط باشد، زیرا او پیشاپیش فهرست طولیلی از صفات و کیفیات و رفتارهای مسلم ذاتی برای زنان تهیه کرده است. برای مثال، از نظر روسو صفاتی چون خجالت و شرمساری، حجب و حیا، علاقه به زیورآلات، آرایش و تزئین کردن، تظاهر به ادب و خوش‌مشرب بودن در مقابل دیگران و نیز دورویی، صفاتی هستند که به‌طور غریزی در وجود زنان نهفته شده است و آنها با این صفات پا به عرصه وجود می‌گذارند. (۶۵) از طرف دیگر، در نهاد پسران این صفات هرگز وجود ندارد؛ زیرا «طبیعت آنان را با این صفات نیافریده است و آنها در ذات خود مخالف چنین صفاتی هستند.» (۶۶)

روسو صرف نظر از اینکه نه تنها قادر نبود تا نظر ارسطو را دربارهٔ طبیعی بودن امر بردگی با نتیجه‌گیری خود مبنی بر اینکه تمام زنان به‌طور ذاتی زیردست هستند ارتباط دهد، بلکه در پافشاری و اصراری کورکورانه اعلام می‌دارد که برای یک زن خوشایند نیست به‌جز آنچه که داراست، چیزهای دیگری بخواهد. به عبارت دیگر، برای زنان به‌دست آوردن تمام امتیازاتی که مردان به‌طور ذاتی یا بر اثر آموزش و تسلط متمدنی فرهنگ مردسالاری تصاحب کرده‌اند، خوشایند نیست. روسو در آن زمان و در مرحلهٔ نهایی نتیجه‌گیری از نظرات خود، عقیدهٔ راسخی داشت مبنی بر اینکه صفاتی چون دورویی، صبر و تحمل کردن در برابر نابرابریها در ذات زنان وجود دارد؛ زیرا وضعیت اجتماعی آنها به‌طور طبیعی وضعیتی است که آنها را زیردست قرار داده است و این چنین زندگی اجتماعی برای آنها مقدر شده است. برای مثال، وقتی زنی عاشق می‌شود، در مرحلهٔ عاشق شدن تمایلاتی مشابه تمایلات مرد دارد؛ اما برای بیان این تمایلات زن از همان حقی که مرد برای ابراز برخوردار

است، برخوردار نیست. زن همواره می‌بایست به زبان دیگری برای ابراز تمایلات خود مجهز باشد تا بتواند آن زبان را جایگزین و احساسات واقعی خود را به‌طور غیرمستقیم آشکار سازد؛ زیرا به باور روسو «زن برای مرد آفریده شده و حتی پذیرفته است که با مرد برابر نیست». همچنین «زن با توانایی ذاتی خود، به طنازی و عشوه‌گری می‌پردازد تا مرد او را بپذیرد و البته این [توانایی ذاتی] به حال زن سودمند است» (۶۷)

تناقضهای مستقیم و آشکاری در عبارات روسو مبنی بر «آنچه ذاتی و طبیعی است» و «سبک زندگی زن» دیده می‌شود. برای مثال، چرا مردان و پسران در راههایی گام برمی‌دارند که خود انتخاب می‌کنند و می‌توانند هر لحظه آن را تغییر دهند؟ چرا روسو این حق انتخاب و گرایش را برای زنان و دختران نمی‌پذیرد و رفتار و صفات آنها را حقیقتی مسلم و تغییرناپذیر قلمداد می‌کند؟ به‌رغم تأییدش دربارهٔ زنان اسپارت مبنی بر اینکه آنها به‌خاطر تمرینات بدنی، قوی و تندرست بودند، آنجا که می‌گوید: «این زنان [اسپارت] با خانمهای فرانسوی قرن هجدهم بسیار متفاوت هستند». روسو انکار می‌کند که زنان می‌توانند با آموزشهای لازم از عهدهٔ آن چیزی برآیند که مردان انجام می‌دهند و شغلهایی در فضای خارج از خانه داشته باشند. اما به جای آن تصویر زنی را به شکلی مسخره‌آمیز، ترسیم می‌کند که «به‌خاطر ضعف و سستی که دارد، هرگز در معرض آفتاب قرار نگرفته است و نمی‌داند که چگونه در سن پنجاه سالگی قدم بردارد و سعی می‌کند تا خود را از زنی ضعیف به یک سرباز تغییر شکل دهد» (۶۸)

روسو در تلاش بیهودهٔ دیگری، برای نشان دادن تمایل پسران و دختران خردسال به وسایل بازی و سرگرمی، شرایط آزاد و اختیاری برای پسران خردسال قائل می‌شود؛ در صورتی که برای دختران خردسال

و به‌طور ذاتی متمایل به آن نوع وسایل هستند. او در *امیل* می‌نویسد: «پسران از خردسالی به‌دنبال تحرک، بازیگوشی و سر و صدا کردن هستند؛ در حالی که دختران خردسال به اسباب‌بازیهایی که ویژه آنان ساخته شده است، تمایل نشان می‌دهند و این تمایل منشاء ذاتی دارد و اهداف زندگی آینده‌شان را مشخص می‌کند». همچنین «دخترها از همان ایام خردسالی آرایش کردن و تزئینات را دوست دارند و به‌محض اینکه دریابند مردم نسبت به آنها چه می‌گویند، سعی می‌کنند تا خود را مطابق گفته‌های آنان بیاریند و این وسیله‌ای است که می‌شود دختران را با آن کنترل کرد. اما در مقابل بسیار احمقانه است که بخواهند برای کنترل پسران خردسال از همین ابزار استفاده کنند، زیرا پسران به عقیده و گفته‌های دیگران راجع به خود چندان اهمیتی نمی‌دهند» (۶۹). به‌نظر می‌رسد این قسمت از بحث روسو که فاصله بین جنسیتها را مطرح می‌کند، تلاشی است برای منزوی کردن *امیل* تا او را از تأثیر عقاید دیگران به‌دور نگهدارد. همچنین ادعای روسو مبنی بر ذاتی بودن صفات در دختران خردسال، چیزی را به‌اثبات نمی‌رساند؛ فقط این حقیقت را تصدیق می‌کند که دختران به چیزهایی که خوشایند آنهاست و باعث زیبا شدنشان می‌شود، خیلی زود توجه می‌کنند. باید دانست نتایجی که روسو دربارهٔ اختلاف ذاتی بین جنسیتها بیان می‌کند، بر پایهٔ سست و ضعیفی استوار است؛ زیرا او برای اثبات این اختلاف، از خواننده می‌خواهد تا به پسران و دختران خردسال کمتر از شش سال نظر کند تا دریابد که چگونه آنها در موقعیتهایی که قرار می‌گیرند، رفتارهای متفاوتی انجام می‌دهند. (۷۰)

همانطور که پیشتر نیز اشاره شد، با وجود اینکه روسو به تأثیر محیط و آموزش بر جنسیتها تأکید می‌کند؛ اما در جای‌جای بحث خود، این تأثیرات را شامل حال زنان نمی‌داند و رفتار آنها را در مقایسه با

مردان به طور متناقض، رفتاری ثابت و تغییرناپذیر می‌داند که طبیعت در نهاد آنها گذاشته است. برای مثال، او در «نامه به دالامبر» به صراحت می‌گوید که «زنان به طور عمومی به هیچ هنری علاقه ندارند و درباره آنها چیزی نمی‌دانند، زیرا زنان از قدرت نبوغ و ابتکار تهی هستند و فقط به امور کوچکی مانند آرایش کردن می‌پردازند که مستلزم دریافت سریع و عدم تفکر است. البته هر از گاهی آنها کمی به فلسفه و منطق رغبت نشان می‌دهند، اما عمومیت ندارد. زنان از «علو طبع» و «ابتکار و نوآوری» به طور کلی عاری هستند» (۷۱) روسو برای جا انداختن نظریه خود مبنی بر اینکه صفات زنان، به طور ذاتی، ثابت و تغییرناپذیر است، ابتدا بیان می‌دارد که زنان از نظر قدرت تفکر و تعقل در سطحی پایین‌تر از مردان قرار دارند و سپس با این فرض به شرح وظایف زنان در جامعه می‌پردازد. به عبارت دیگر، بنا بر توانایی فکری زنان، وظایف مناسب طبیعی آنها مانند ارضای تمایلات جنسی مرد، خانه‌داری، همسری پاکدامن بودن و مراقبت از کودکان از پیش تعیین می‌شود.

توانایی زنان

روسو بی‌هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای، دست‌کم برای خودش، متقاعد شده بود که زنان به طور ذاتی از نظر عقل و شعور پایین‌تر از مردان قرار دارند و این دلیلی بر تسلط مردان و زیردست بودن زنان است. در این رابطه باید به چند نکته مهم به شرح زیر اشاره شود.

نظرات اولیه روسو درباره توانایی زنان با نظرات بعدی او بسیار متفاوت است. برای مثال، او در مقاله «درباره زنان» اظهار می‌دارد که: «اگر تاریخ توسط مردان متعصب نوشته نمی‌شد، در صفحات آن برتری قهرمانان مرد بر قهرمانان زن وجود نداشت یا دست‌کم تعادل بین آنها حفظ می‌شد؛ اگر چه شرایط موجود باعث شده بود که مردان نسبت به

زنان برتری داشته باشند، اما با وجود این ما شاهد هستیم که زنان در شکل‌های متمدنانه و اخلاقی در بیشتر زمینه‌ها از مردان برترند» (۷۲) و «تفاوت کلی که بین مردان و زنان وجود داشت، به‌خاطر این بود که به زنان فرصتهای کمتری داده می‌شد تا بتوانند خود را در موقعیتهای رهبری، شجاعت و فداکاری نشان دهند. البته در میان زنان کسانی هم دیده می‌شوند که به چنین موفقیت‌هایی دست یافته‌اند». روسو در آخرین نتیجه‌گیری از نظرات اولیه خود اذعان می‌دارد که «من تکرار می‌کنم که زنان قادر هستند به مراحل بالای علو طبع و پاکدامنی، حتی برتر از مردان، دست یابند. اگر بی‌عدالتیها کنار گذاشته شود و آزادی در تمام زمینه‌ها به آنان داده شود و فرصتها و موقعیتهای مساوی بین آنها تأمین شود، آنگاه شایستگی زنان چشمان دنیا را خیره خواهد ساخت» (۷۳) به‌علاوه او به وجود شماری از زنان روشنفکر و نویسنده معترف می‌شود که تأییدکننده توانایی آنان است. در مجموع، دیدگاه روسو نسبت به زن در ابتدا آن است که اگر اختلافی بین مردان و زنان در طول تاریخ وجود دارد، به‌خاطر فقدان یا کمبود فرصتهای مناسب برای زنان است.

روسو برخلاف جان لاک (۷۴) که معتقد بود می‌بایست نقش مسلط در خانواده به‌خاطر عدم توانایی زنان به مردان واگذار شود، معتقد است که «باید اقتداری فردی در خانواده وجود داشته باشد و طبیعی است که آن اقتدار، اقتدار مرد است؛ زیرا گاهی اوقات زنان به‌علت وظیفه بارداری، آمادگی چنین اقتدار و تسلطی را ندارند». بنابراین، «اقتدار در خانواده به عهده مرد است»، به این سبب که «وقتی حتی تعادل در وضع بسیار خوبی در خانواده وجود دارد، زن ممکن است ناگهان آن تعادل را برهم زند» (۷۵) در اینجا عجیب به‌نظر می‌رسد که روسو که خود توانایی تعقل و تفکر زنان را نسبت به مردان به‌طور ذاتی کمتر می‌داند، توجه

خواننده خود را به تعادل جلب می‌کند. به‌رغم این دو مورد مهم که به آنها اشاره شد، روسو در *امیل* و در «نامه به دالامبر» بیان می‌کند: «با توجه به سنت طولانی که دست‌کم از زمان ارسطو تا به حال ادامه دارد و آن سنتها هنوز هم زنده هستند، زنان دارای نوعی قوه تعقل نازل‌اند که با قوه تعقل مردان متفاوت است. عقل زنان برای اندیشه‌های محض، ابداع و خلاقیت کفایت ندارد و دارای نقصان است.» (۷۶) روسو در این‌باره در *امیل* نیز متذکر می‌شود که: «عقل زنان عقلی عملی و تجربی است و این عقل آنها را به کشف و درک [حقایق] امور قادر نمی‌سازد، اما در مقابل آنها را به درک [مطالبی] هدایت می‌کند که خود از امور نتیجه می‌گیرند.» (۷۷) و ادامه می‌دهد که «زنان همانگونه که مردان به اصول و قوانین کلی دست می‌یابند، قادر به دستیابی به امور نیستند؛ هر چند که آنها جزئیات را بهتر درک می‌کنند.» روسو در *امیل* به‌صراحت می‌نویسد که «تحقیق و بررسی محض و نظری قضایای بدیهی و قواعد کلی در علم، به‌طور قطع در حوزه فکری زنان نمی‌گنجد، زیرا مطالعه آنها در ارتباط با امور عملی و تجربی است. وظیفه زنان این است تا قواعد کلی‌ای را بپذیرند و به‌کار گیرند که به‌وسیله مردان کشف می‌شود.» (۷۸) البته از دید روسو «هنر فکر کردن برای زنان چیز عجیبی نیست، اما آنان بهتر است علم منطق را سطحی بخوانند.» (۷۹)

بی‌ربط بودن بحث توانایی زنان در سراسر نوشته‌های روسو مشهود است، اما آنچه که به‌طور کلی به‌نظر مهم می‌آید و بهتر است به آن توجه شود این موضوع است که زن از دید روسو، چه از نظر ذهنی و چه از نظر جسمی، باید تابع مرد باشد و مطابق خواسته‌های او عمل کند. یادداشت ژولی به معشوق خود سن‌پرو، بدون شک موضع روسو را در قبال وظایف زنان نسبت به مردان و علت آن وظایف را روشن می‌سازد

و نیز نظر افلاطون را که معتقد بود «اگر اختلاف بین زنان و مردان کم است، بهتر است که آنها از آموزش یکسان برخوردار باشند»، انکار می‌کند. روسو از زبان ژولی به نظریه افلاطون اعتراض می‌کند و به معشوق خود می‌نویسد: «بدیهی است «هدف از طبیعت» و «منظور خالق» این است که دو جنس نباید یکسان و برابر باشند، زیرا «خدا» و «طبیعت» برای زنان مقرر کرده است که آنها برای همسری، پرورش کودک و خانه‌داری، آفریده شوند و مردان برای کار در بیرون. همچنین روسو در هلوئیز جدید می‌گوید که «نهایت حماقت و نادانی، تقلید یک جنس از دیگری است... و یک زن و مرد کامل، چه به‌طور باطنی و چه ظاهری، نباید با یکدیگر یکسان و برابر باشند». (۸۰)

ژان ژاک روسو، در دوره پختگی خود علاقه‌ای به این بحث نشان نمی‌داد که «توانایی طبیعی زنان آنها را برای رسیدن به مقصود قادر نمی‌سازد». اما در عوض او خوانندگان خود را به نقش زن همچون موجودی زیردست متوجه می‌سازد که مطیع و منقاد اوامر مرد در خانواده‌ای پدرسالار است و از گوهر بکارت خود محافظت می‌کند. او ابتدا درباره خرد و عقل دختران خردسال بحث کرده است که خرد آنها نسبت به سنی که دارند از پسران قویتر است و آنها را از وظایفی که باید انجام دهند، سریعتر آگاه می‌کند. همچنین دختران از همان ابتدا می‌دانند که چگونه از گوهر بکارتی محافظت کنند که طبیعت در نهاد آنها قرار داده است. برای مثال، همانطور که «ژولی» می‌گوید: «خردورزی در زنان زودتر شکوفا می‌شود و سریعتر پژمرده، به‌سان گل آفتابگردانی که سست و ضعیف است. سستی گل آفتابگردان از این جهت است که سریع رشد می‌کند و زود از بین می‌رود. اما در مقابل، درخت بلوط چنین نیست، [مردان به درخت بلوط تشبیه شده‌اند]. ما زنان از ابتدا دریافتیم که در نهاد ما گنجینه‌ای خطرناک وجود دارد که محافظت از آن [حس] تشخیص

ما را زودتر بیدار می‌کند» (۸۱) «هنگامی که عقل زن به اندازه کافی رشد کرد، برای او دانستن این موضوع ضروری است که چگونه از بکارت خود، به هر بهایی که شده، محافظت کند. زنان می‌بایست گوهر بکارت را تا زمانی حفظ کنند که مطمئن شوند از آنها همسری خوب و مادری مسئول ساخته شده است. وقتی این پرسش مطرح می‌شود که آیا زنان عقل استوار و سلیمی دارند؟ بلادرنگ در ذهن پرسشهای دیگری طرح می‌شود که «آیا برای زنان پرورش و رشد عقل ضرورت دارد؟ آیا توسعه آن برای وظیفه‌ای که بر دوش دارند، مفید است؟» (۸۲) روسو از این پرسش و پاسخ می‌خواهد چنین نتیجه بگیرد که اگر زنان قادر به تعقل و تفکر هستند، بهتر است که آنان فقط برای اینکه وظیفه خود را بهتر انجام دهند (و حفظ بکارت یکی از آن وظایف است)، آموزش ببینند.

همچنین روسو دو جنس زن و مرد را از نظر عقلی و اخلاقی مکمل یکدیگر می‌بیند. او در *امیل* بیان می‌کند که فرد به‌تنهایی موجودی کامل نیست، زن و مرد با هم می‌توانند وجودی موزون و موافق و کامل به‌وجود آورند. «زنان بیشتر تابع‌اند و مردان بیشتر خلاق، آنها مشاهده‌گرند در حالی که مردان متفکر. بنابراین، نتیجه این همکاری رسیدن نوع انسان به دانش کامل است» (۸۳) اما این طرز نگرش روسو وقتی به حوزه اخلاق می‌رسد، به تعبیری نادرست تبدیل می‌شود. برای مثال، او در *امیل* می‌نویسد: «رابطه اجتماعی جنسیتها امری شگفت‌آور است. از همکاری و ارتباط اجتماعی زن و مرد چنین نتیجه می‌شود که زن موجودی است اخلاقی، او همچون چشم است و مرد همچون بازو. وابستگی یکی به دیگری این است که مرد به زن آنچه را که باید ببیند می‌آموزاند و زن به مرد آنچه را که باید انجام دهد» (۸۴) همچنین ازدواج زولی با ولمار^۱

شگفت‌انگیز است، زیرا ژولی در این باره می‌گوید: «ما یک عقل در دو بدن هستیم، او [مرد] می‌فهمد و من احساس می‌کنم». (۸۵) ژولی مرد را درک می‌کند و الهامبخش و محرک اوست؛ در حالی که ولمار فکر می‌کند و تصمیم می‌گیرد. همانطور که جو دیت شکلر^۱ اشاره کرده است، روسو در این باره که «ازدواج کامل‌کننده زن و مرد است» و امری مربوط به سنت، اجتناب می‌ورزد» (۸۶)؛ زیرا روسو معتقد است که: «اگر زنان و مردان مکمل طبیعی یکدیگر نبودند، ازدواج که پایه‌های ثبات هر جامعه‌ای است به خطر می‌افتاد. اگر مردان و زنان هر یک به تنهایی دارای عقلی کامل بودند، به جای وابستگی به یکدیگر، همواره در اختلافی بی‌پایان زندگی می‌کردند و رابطه بین آنها غیرممکن بود». (۸۷)

روسو انکار می‌کند که «عوامل طبیعی همانگونه که بر مردان مؤثر است، بر زنان نیز تأثیر می‌گذارد»، و دلیل انکار او این است که به خانواده پدرسالار باوری محکم دارد. همین امر باعث شد تا او زنان را از هر عنصر و عضو خانواده به مرد وابسته‌تر محسوب کند و بگوید که «بحث درباره برابری یا نابرابری بحثی بیهوده است، زیرا یکبار کسی (طبیعت) آنچه را که باید زن دوست بدارد تا بتواند در جهت آمیزش جنسی طبیعی و مادری خود انجام دهد، به او آموخته است». (۸۸)

روسو دو نظام آموزشی مجزا و متفاوت را برای پسران در نظر گرفته است. یک نظام برای پسرانی که می‌خواهند به صورت یک شهروند زندگی کنند و نظامی دیگر برای کسانی که مایل‌اند در آینده مردانی طبیعی و مستقل باشند. اما او در مقابل برای دختران فقط یک نوع نظام آموزشی که شایسته آنان باشد، توصیه می‌کند. همانطور که در آینده خواهیم دید، روسو آن نوع نظام آموزشی را در نظر دارد که در حقیقت نظام آموزشی ویژه «زن طبیعی» است و درسها و موضوعات آن حفظ

1. Judith Shklar

پاکدامنی، خانه‌داری، داشتن حجب و حیا و مطیع و وابسته بودن به عقاید غالب و متداول روز است. اما روسو از این نظام و نوع آموزش آن نتیجه‌ای حاصل نکرد. برای مثال، آموزش سوفی که آموزشی تنگ‌نظرانه و انحصاری و در جهت به رسمیت شناختن حفظ فقط یک «حق» برای زن بود، با شکست مواجه شد. بیشتر نیز به این موضوع اشاره شد که موضوع *امیل* فقط روش تعلیم و تربیت نیست، بلکه انتقاد از تمدنی است که شیوه زندگی «مرد طبیعی» را به فساد می‌کشاند. روسو می‌نویسد: «آنچه از طرف خالق وجود دارد، نیک و خوشایند است؛ اما وقتی که آن چیزها در دستان بشر قرار می‌گیرند، فاسد می‌شوند... انسان توانسته است سگ، اسب و... را از حالت طبیعی‌شان خارج کند تا آنها را به بردگی خود درآورد. او هیچ چیزی را در شکل طبیعی آن نمی‌خواهد، حتی خودش را. انسان خود را به صورت اسب تعلیم داده است، به سان درختی که در باغ پرورش می‌یابد» (۸۹). اما *امیل* پسری استثنایی و تندرست است. او در محیطی عاری از تعصب آموزش خواهد دید، نه در محیطی که او را از خوبیها و درستیهای طبیعی تهی سازد و به شکل موجودی درآورد که پاسخگوی تمایلات و احتیاجات یک تمدن فاسد باشد. تنها راه نجات این است که تواناییهای انسان را از زمان کودکی به او آموزش دهیم و منشاء اولیه او را که طبیعت است یادآور شویم و تشویقش کنیم تا تواناییهای طبیعی‌اش را توسعه دهد. تعریف روسو از «مرد طبیعی» تعریفی است که پایانی ندارد، زیرا از نظر او مرد انسانی است که تا آنجا که بخواهد و بتواند آزاد است.

وظیفه زنان

در دستگاه فکری روسو و در قضیه انسان طبیعی او، موجودی به نام زن وجود ندارد، زیرا جایگاه این موجود در ردیف آن چیزی است که به مرد تعلق دارد. روسو زن را در تضاد کامل با مرد تعریف می‌کند و در نهایت، او

را برحسب آنچه که هست، و در تطابق با اهداف زندگی مرد درمی آورد. برای مثال، آموزش زن به تمامی مطابق وظایفی است که او در زندگی برعهده دارد، وظایفی که برایش برنامه ریزی و به او دیکته شده است. بحث ضرورت اجتماعی خانواده نیز به آن خاطر است که روسو بدون شک لزوم وضعیت تابع و مطیع بودن زن را در خانواده اصل می داند و نتیجه می گیرد که روش و دستورات آموزشی زن به طور مستقیم از این اصل، یعنی اصل متابعت پیروی می کند. همانگونه که این موضوع توسط چند تن از شاگردان روسو تصدیق شده است، آموزش زنان مبنی بر اصولی است که آن اصول به طور مستقیم در تضاد با آموزشی است که روسو برای مردان مطرح کرده است. (۹۰) در فلسفه روسو تضاد بین آموزش امیل بر توانایی ناشناخته مرد بنا شده است، حال آنکه سوفی مطابق وظیفه ای تربیت می شود که از پیش برایش تعیین شده و آن وظایف به وضوح در کتاب *امیل* منعکس شده است. این وظایف از قرار زیر است:

«تمام آموزش زنان باید در ارتباط با مردان صورت گیرد، برای ارضا و لذت های آنان. آموزش آنها باید آموزشی باشد که برای مردان مفید است و بدیهی است مفید بودن زن در ارتباط با برآوردن خواسته مرد است، مورد پسند و امانتدار آنها واقع شدن، مردان را از ایام کودکی پرورش دادن، مراقبت و نگهداری آنان در دوران پیری، به آنان تسلی دادن و زندگی آنان را لذت بخش و شیرین ساختن. همگی اینها وظایفی است که در تمام دوران به عهده زنان است. این وظایف را باید از ایام کودکی به زنان آموخت. تا زمانی که ما این اصل کلی را در نظر نگیریم، از اهداف و مقاصد خود دور خواهیم بود و هر دستور و آموزشی که به زنان برای سعادت آنان و سعادت خودمان بدهیم، بی فایده خواهد بود.» (۹۱)

منع هر نوع آموزش روشنگرانه و فقط ارائه آموزشی که مطابق با «وظایف جنسی» زنان است، فلسفه کلی تعلیم و تربیت روسو را دربر

می‌گیرد. او این روش تعلیم و تربیت را از آن رو طرح کرد که معتقد بود این روش تنها راه حل رضایت‌بخشی است که می‌تواند زن را از مفاسد اجتماعی برهاند. به عبارت دیگر، از نظر روسو زیردست قرار داشتن، مطیع و منقاد بودن، پذیرفتن اقتدار و سلطهٔ مطلق همسر و وقف زندگی خود جهت پرورش کودکان، وظایفی طبیعی هستند که زن در طول زندگی خود برعهده دارد.

افکار عمومی و وجدان

وجدان و افکار عمومی موضوع مهم دیگری است که روسو به آن نیز توجه کرده است. روسو معتقد است که زن باید از نوعی آموزش وجدانی برخوردار باشد تا در قبال دانش متداول در نظام مدنی‌ای مصون باشد که او را اغوا می‌کند و باعث برانگیخته شدن تعصب او و در نتیجه به انحراف کشیدنش می‌شود. به سخنی دیگر، زن باید آموزش ببیند که چگونه وجدان خود را با افکار عمومی وفق دهد که همان قضاوت عموم بر رفتار اوست. اگر افکار عمومی در تضاد با وجدان زن قرار گیرند، به‌ناچار در رفتار او خللی وجود دارد که باید بی‌درنگ برطرف شود. روسو این آموزش را بدون در نظر گرفتن «توسعهٔ ذهن و عقل زن» (۹۲) کاری بس دشوار می‌داند.

این بحث را در فصل هشتم کتاب که دربارهٔ سرنوشت دو قهرمان روسوست، پی خواهیم گرفت و نشان خواهیم داد که وفق دادن و سازگار کردن وجدان فرد و افکار عمومی کاری غیر ممکن است.

جایگاه مناسب زن در اجتماع

روسو دربارهٔ این پرسش که جایگاه مناسب زن در اجتماع چیست؟ و در کجا قرار دارد؟ می‌گوید «تنها پاسخ صحیح، راه و روش یونانیان است.» (۹۳) که شامل اسپارت‌ها نیز می‌شود. او در «نامه به دالامبر» می‌نویسد که «از

نظر اخلاقی، پسندیده نیست که زن در خارج از خانه به سر برد». (۹۴) روسو با تأیید اصل پریکلس، سیاستمدار آتنی، مبنی بر اینکه یک زن خوب همواره باید سکوت اختیار کند، نظریهٔ ارسطو را از زبان او چنین نقل می‌کند که: «همانگونه که فیلسوفان قدیم (افلاطون و ارسطو) گفته‌اند، زن مجرد باید خود را با جنبهٔ زندگی خانگی تطبیق دهد و در خانه بماند و هنگامی که این فضا به او تعلق گرفت (شوهر کرد)، باید تحت قوانین مسلط مرد خود زندگی را ادامه دهد». (۹۵) روسو باور داشت که طرح یونانی عزلت کامل خانگی و کنج خانه نشستن، «روش زندگی است که طبیعت و عقل آن را برای جنس مؤنث تعیین کرده است». (۹۶) بنابراین، طبیعت نه تنها روش تعلیم و تربیت و سبک زندگی کاملاً متفاوتی برای دو جنس تعیین کرده است، بلکه تجویز کرده که آنان می‌بایست بیشتر زندگی خود را جدا از یکدیگر بگذرانند.

جداسازی زن از مرد

روسو در «نامه به دالامبر» می‌نویسد: «اجازه بدهید ما از تمایلات و خواسته‌های طبیعت پیروی کنیم، اجازه بدهید که از سعادت اجتماع صحبت کنیم. زن و مرد باید گاهی اوقات با هم باشند [برای آمیزش جنسی]، اما به‌طور معمول آنها باید جدا از هم زندگی کنند». (۹۷) این همان نظام قابل تمجید و ستودهٔ قدیم است که روسو مدافع آن بود و باعث شد تا از باشگاه مردانهٔ ژنویها تعریف و تمجید کند؛ زیرا از دید او، «ژنویها راه و روشی را ابداع کردند که مردان می‌توانند آزادانه و به‌دور از وراجی زنان، کنار هم باشند. مردان می‌توانند دربارهٔ مسائل مهم با یکدیگر مشورت کنند، در حالی که زنان با غیبت کردن بداندیشانه‌ای که آموخته‌اند، مشغول تفریح خودشان در خانه هستند». به باور روسو، همزیستی زیاد و مداوم دو جنس، مردان را نه فقط از مبانی اخلاقی دور

می‌کند، بلکه باعث می‌شود تا آنها مردانگی خود را نیز از دست بدهند. او در «نامه به دالامبر» در این باره می‌نویسد: «آنها [مردان] در مجالست با زنان قادر نیستند تا خود را به‌سان مرد بار آورند، در حالی که زنان قادرند ما را به شکل زن درآورند» (۹۸)

روسو در پاسخ به اعتراض فردی به باشگاه ژنویها، می‌گوید: «راه دیگری را پیدا کنید که در آن مرد بتواند جدا از زن زندگی کند» (۹۹) در هلوئیز جدید، اصل «اخلاق پسندیده» (۱۰۰) در زندگی جداگانه توسعه پیدا کرده است. در آنجا ژولی و شوهرش تا زمانی که «تمایلاتی را که طبیعت بنا بر وظایف متفاوتی که آنها دارند، اعطا کرده است»، با هم زندگی می‌کنند؛ اما «آنها هرگز کاری مشابه یکدیگر انجام نمی‌دهند» (۱۰۱) هر دو، یعنی ژولی و ولمار، این سبک جدایی از هم و وظایف کاملاً متفاوت از یکدیگر را، بهترین شیوه طبیعی عشق ورزیدن و زندگی زوجی خود می‌دانند. براساس اصل «اخلاق پسندیده»، حتی خدمتکاران هم به‌جز در مواقعی که غذا می‌دهند یا در مهمانیها خدمت می‌کنند، باید کاملاً جدا از یکدیگر و مطابق جنسیت‌شان زندگی کنند تا بدین ترتیب بتوان از عفت و پاکدامنی — که جزء مبانی اخلاقی است و باید حفظ شود — مطمئن شد.

روسو نظم و ترتیبی را که در کلارنس^۱ حاکم است، تحسین می‌کند و معتقد است که «در خانه‌ای که برنامه آن خوب تنظیم شده است، مرد و زن کمتر می‌باید با یکدیگر ارتباط داشته باشند» (۱۰۲) بسیار جالب است که روسو از زبان سن‌پرو و معشوقه ژولی، از روش زندگی جداگانه ولمار (شوهر ژولی) تمجید می‌کند و می‌گوید که به استثنای فرانسه و تعداد محدودی از کشورها، این نوع «روش زندگی رسم جهانی مردم شده است و نتیجه می‌گیرد که این روش زندگی که منجر به رسمی جهانی

شده، بسیار طبیعی است و در کشورهایی که از این روش تعبیر بدی دارند، نیز نشانه‌هایی از زندگی جداگانه دیده می‌شود» (۱۰۳). بحث روسو — که عقاید غلطی را به شیوه‌های گوناگون ارائه داده است — بحثی کاملاً غیر عادی است؛ زیرا او پیشتر نسبت به ادعای جان لاک که خانواده را امری طبیعی می‌دانست، گفته بود که «علاوه بر طبیعی بودن خانواده، طبیعت همچنین جامعه متمدن، هنرها، تجارت و تمام آن چیزی را ایجاد می‌کند که برای انسان مفید است» (۱۰۴).

در پایان باید خاطر نشان کرد که روسو در مورد هر دو بحث خود که درباره زنان است، یعنی کاربرد تعریف «مرد طبیعی» که مرد در خانواده نقش پدرسالاری را ایفا می‌کند و زن که مطیع و منقاد است و نیز بحثی که درباره نقش زن و وظایفی که طبیعت بنا به ویژگیهای جنسی او بر عهده‌اش گذاشته است، با شکست فاحشی روبه‌رو می‌شود. روسو به‌طور مزورانه‌ای برای تأیید نظرات خود، همانطور که در بالا اشاره شد، ناگهان مثال از تجربه‌هایی می‌آورد که در جهان نسبت به سبک مجرد زندگی و جدایی زن و مرد رایج است. او همچنین در ارائه نظریه آموزش و پرورش خود که در آن زنان به عنوان موجوداتی درجه دوم و زیردست شناخته می‌شدند و طرح نظریه شایستگی زندگی جداگانه زن و مرد و نیز اینکه زنان تعلیم و تربیت شده حتی مناسب برای معاشرت و زندگی روزانه با نوع مردانی نیستند که جامعه به آنها نیاز دارد، دچار بن‌بست و وضع دشواری می‌شود. او به‌ناچار برای بیرون آمدن از این مخمصه و تنگنا پیشنهاد می‌کند که جدا نگاه داشتن زن و مرد از یکدیگر در بیشتر مواقع، نه تنها تدبیر و مصلحت جامعه است، بلکه اقتضای یک زندگی طبیعی است.

بی‌نوشتها:

1. See, e.g., references cited in notes 15 and 18 of chapter 5, above.

2. *Discourse on the Origin of Inequality*, First and Second Discourses, pp. 77, 104 and 229; "Letter to M. Lenieps", correspondence general, 4, p. 114.
3. *Emile*, O.C. 4, pp. 692 and 736.
4. Preface to the *Discourse on the Origin of Inequality*, pp. 96-97.
5. E.g. by A. O. Lovejoy, "The Supposed Primitivism of Rousseau's *Discourse on Inequality*", *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, 1948.
6. *Discourse on Inequality*, p. 104.
7. *Discourse on Inequality*, p. 134.
8. *Discourse on Inequality*, p. 135.
9. *Discourse on Inequality*, p. 213 - 220.
10. *Discourse on Inequality*, p. 215, quoting Locke.
11. *Discourse on Inequality*, p. 215.
12. *Discourse on Inequality*, p. 216.
13. *Emile*, p. 524.
14. I am not suggesting that Rousseau would have agreed to this conclusion. Nevertheless, it follows logically from his arguments about the state of nature.
15. *Discourse on Inequality*, p. 127
16. *Discourse on Inequality*; see pp. 128 – 132 on man's goodness in the original states of nature, and note from pp. 146 – 149 that quarrels and fights, jealousies and discord are supposed to have begun as soon as regular contact between individuals, differentiation of families, and rudimentary property were established.
17. *Discourse on Inequality*, p. 151; *Emile*, p. 859; *La Nouvelle Heloise*, O.C. 2, e.g. pp. 79 -84; "Letter to d'Alembert", pp. 60-65.
18. "The Supposed Primitivism", p. 31.
19. *Discourse on Inequality*, p. 147.
20. *Discourse on Inequality*, p. 147.
21. *Discourse on Inequality*, p. 154; "it is impossible to conceive of idea of property as arising from anything except manual labor."
22. *Discourse on Inequality*, p. 166.
23. *Discourse on Inequality*, p. 135.
24. *Discourse on Inequality*, p. 151.
25. *The Social Contract*, O.C. 3, p. 352.
26. *Emile*, p. 797.
27. *Emile*, p. 859.
28. *Emile*, p. 865.
29. *Discourse on Political Economy*, O.C. 3, p. 242-243 and *The Social Contract*, First Draft, O.C. 3, p. 299. These arguments are discussed further in chapter 7 below.
30. *Emile*, p. 697.
31. "Letter to d'Alembert", p. 85.
32. *Emile*, pp. 697 – 698.
33. *Emile*, pp. 692 – 693.

34. *Emile*, pp. 692 – 693.
35. “Letter to d’Alembert”, p. 84, and see “Letters morals”, O.C. 4, p. 1110.
36. *Emile*, p. 693.
37. *Emile*, p. 694.
38. *Emile*, p. 697.
39. *Emile*, p. 698.
40. *Emile*, pp. 693, 766.
41. *La Nouvelle Heloise*, p. 128.
42. *Emile*, p. 702.
43. *The Social Contract*, p.352.
44. *Discourse on inequality*, p. 163.
45. Roger Masters, in *The Political Philosophy of Rousseau*, concludes after much discussion of the subject that, since “all references to savage man in his original condition could be extended to the primitive nuclear family ... without thereby changing any of the fundamental conclusions of Rousseau’s analysis ... even if the family is natural to the human species, Rousseau’s conclusions from his account of the state of nature will be unchanged” (p. 131). Very clearly, however, with respect to the naturalness of the subordinate role of women, they will be greatly changed.
46. “Sur les Femmes”, O.C. 2, p. 1254.
47. “ Letter to d’Alembert”, p. 83.
48. “ Letter to d’Alembert”, p. 87.
49. *The Social Contract*, p. 431, and see below, chapter 7, for further discussion of this issue.
50. *Emile*, p. 495.
51. *Discourse on Inequality*, p. 138.
52. *Discourse on Inequality*, p. 111.
53. *Discourse on Inequality*, p. 218 (Rousseau’s notes).
54. *Emile*, p. 495.
55. *The Social Contract*, p. 353.
56. *Emile*, p. 281, and see editor’s note, p. 1325.
57. *Emile* (preface), p. 242.
58. *Emile*, pp. 246 – 247.
59. *Emile*, p. 767.
60. *Emile*, p. 430.
61. *Discourse on Political Economy*, pp. 251 and 260.
62. *Consideration on the Government of Poland*, O.C. 3, pp. 965-66; and Chap. 4, passim.
63. “Letter to d’Alembert”, pp. 103 and 112.
64. At note 59.
65. *Emile*, pp. 703–707, 719 and 733–734.
66. *Emile*, pp. 350–351.
67. *Emile*, pp. 734–735, and 750.
68. *Emile*, p. 699.
69. *Emile*, pp. 703–704.

70. *Emile*, p. 711.
71. "Letter to d'Alembert", p. 103.
72. "Sur les Femmes", p. 1255.
73. "Sur les femmes", p. 1255.
74. John Locke, *Second Treatise on Civil Government*, Chap. 7, 82.
75. *Discourse on Political Economy*, p. 242.
76. A most striking recent example of this appears in the statement by Jan Morris, the English writer who recently underwent a change of sex. "I was afraid that the change would mean the loss of my gift of writing", she says, "but that seems intact. I do notice that the latest book ... is more concerned with detail and with people than with the grand sweep of things. I guess I've lost some of that male arrogance" (*Newsweek*, 1974). Even a person who has been a member of both sexes is here under the impression that their mental powers are different! Anyone would think he/she had undergone brain surgery.
77. *Emile*, p. 720.
78. *Emile*, p. 736 (emphases added).
79. *Emile*, p. 791.
80. *La Nouvelle Heloise*, p. 128 (emphasis added).
81. *La Nouvelle Heloise*, p. 55.
82. *Emile*, p. 730.
83. *Emile*, p. 737.
84. *Emile*, p. 720.
85. *La Nouvelle Heloise*, p. 374.
86. *Men and Citizens*, p. 199.
87. *Emile*, p. 720.
88. *Emile*, pp. 693–698, especially p. 693.
89. *Emile*, p. 245.
90. See, e.g., Pierre Burgelin, *Introduction to Emile*, p. cxxii, and "L'Education de Sophie", p. 114; Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, p. 21.
91. *Emile*, p. 703.
92. *Emile*, p. 732.
93. *Emile*, pp. 704–705; "Letter to d'Alembert", pp. 88–89.
94. "Letter to d'Alembert", p. 82.
95. "Fragments pour Emile", O.C. 4, p. 872, quoted from the Economics Book 111, I, now considered to have been written by one or more of Aristotle's disciples.
96. *Emile*, p. 705.
97. "Letter to d'Alembert", p. 100.
98. "Letter to d'Alembert", p. 100.
99. "Letter to M. Lenieps", Correspondence general, 4, p. 114.
100. "Letter to d'Alembert", p. 107, and note.
101. *La Nouvelle Heloise*, p. 450.
102. *La Nouvelle Heloise*, p. 450; also "Letter to d'Alembert", p. 107. Rousseau, however, considered the principle of the social

separation of the sexes to be suitable only for such peoples as have not yet been corrupt—a requirement fulfilled both by the Wolmars and by his idealized Genevans, but by very little of the real world. In corrupt societies, keeping the sexes apart should not even be attempted, since all they could hope for was to “ascend again, if it is possible, to the point of being only corrupt” (“Letter to d’Alembert”, p. 110).

103. *La Nouvelle Heloise*, p. 450.

104. *Discourse on Inequality*, p. 216.

فصل هفتم

آزادی و برابری برای مردان

موضوع این فصل بررسی دیدگاه ژان ژاک روسو درباره آزادی و برابری همچون دو ارزش بسیار مهم و متداول در فلسفه سیاسی اوست. اما در ابتدا باید به نکته‌ای ظریف در این باره اشاره کرد و آن این است که او این دو ویژگی ارزشمند را برای مردان ضروری می‌داند، اما آن را برای زنان به‌طور کلی نادیده می‌گیرد؛ چرا که روسو بر این باور است که بنا بر فطرت و طبیعت زنان، آزادی و برابری عناصری بی‌ارتباط و نامناسب به حال آنان است.

یکی از مواردی که روسو به‌طور دائم آن را در آثار خود متذکر می‌شود، موضوع نابرابری است که در جامعه آن زمان به‌طرز چشمگیری وجود داشت و باعث شد تا به‌صورت موضوع فلسفی مهمی برای او مطرح شود و از طریق آن بتواند با ایجاد نظامی سیاسی و تدوین قوانین، نابرابری بین افراد را به حداقل برساند. روسو از نابرابری نفرت داشت و سرچشمه این نفرت را باید در تجربیات زندگی شخصی خود او جستجو کرد. جودیت شکلر می‌گوید «نابرابری برای روسو همواره تجربه شخصی و سختی

به‌شمار می‌رفت، زیرا این امر از یک‌سو، نمایشی از اجتماعی بی‌رحم بود و از سوی دیگر پاسخی به فرومایگیهای جامعه و ترس او،^(۱) ترس از چاپلوسی‌ای که ابتدا به‌عنوان شاگرد و بعد خدمتکار به او تکلیف شده بود. روسو در *اعترافات*^۱ خود از دوران کودکی خویش می‌گوید: «من مدتها آموخته بودم که در «نابرابری کاملی» با افراد بزرگتر از خودم زندگی کنم». او در نتیجه این نوع زندگی متقاعد می‌شود که «در زندگی و مشارکت اجتماعی، همواره نابرابری وجود دارد و ضرر و زیان این نابرابری همیشه به ضعیف‌ترها تحمیل می‌شود». (۲) بدین ترتیب او احساس می‌کرد که سمت تاریک نابرابری درونی را درک کرده است و به همین دلیل از آن نفرت داشت. به عبارت دیگر، روسو در دوران کودکی ابتدا به‌عنوان کارآموز و سپس خدمتکار مجبور بود تا از وضعیت نابرابر و طاقت‌فرسایی که بزرگتران برایش ایجاد کرده بودند، به چاپلوسی و مداهنه روی آورد و آن وضعیت اسفبار را نیک جلوه دهد.

موضوع کتاب بحث درباره منشأ نابرابری، در حقیقت واکنش روسو نسبت به نابرابری است که انسانها آن را در مقابل برابری طبیعی به‌وجود آورده‌اند. (۳) به‌طور قطع تفاوت‌های طبیعی در میان افراد انسان وجود دارد. برای مثال، ساختار بدنی، قدرت ذهنی و میزان هوشی که انسانها از آن برخوردار هستند با یکدیگر فرق می‌کند و باعث می‌شود تا برنامه کار و آموزشهای آنان متفاوت از هم باشد. به هر صورت، با به‌وجود آمدن ارتباطات سیاسی- اجتماعی گوناگون در میان انسانها، افزایش نابرابری بین جوامع پدید آمد و باعث شد تا افرادی همچون روسو برای کاهش و ریشه‌یابی منشأ نابرابری در جامعه به تحقیق پردازند.

همچنان که گذشت، از نظر روسو «خوشایندترین و پایدارترین عصر و بهترین وضعیت برای انسان» دوران طلایی بود که برابری ذاتی و طبیعی از

اصول آن به‌شمار می‌رفت. او فکر می‌کرد که برخی حوادثِ مخرب و ویران‌کننده باعث شد تا انسان از این وضعیت «واقعی و برابری فناپذیر» خارج شود و نابرابری دائمی میان افراد به‌وجود آید. (۴) از نگاه روسو مالکیت خصوصی، تقسیم کار، معاوضه کالاها، از جمله این حوادث و امور ویران‌کننده محسوب می‌شوند که سبب شد تا عده‌ای از مردان آنچه را که دیگران احتیاج دارند، مالک شوند و با هزینه آنها قدرت و ثروت کسب کنند. به بیان دیگر، نابرابری اقتصادی میان انسانها (مردان) باعث شد تا برابری اولیه و طبیعی انسان از بین برود.

بخش دوم موضوع بحث درباره منشأ نابرابری، راجع به نابرابریهای سیاسی است. بدین صورت که ثروتمندان قراردادهای و قوانین کاذبی را برای فریب دیگران وضع می‌کنند و در نتیجه این قوانین طبقه‌ای به نام فقیران در جامعه به‌وجود می‌آید و روزبه‌روز با اجرای این قوانین، زنجیر بندگی و فقر محکمتر می‌شود. خیل عظیم فقیران در یک فریب بزرگ اجتماعی، می‌پندارند که این قوانین در جهت تضمین آزادیها و برابری آنها وضع شده است، اما در حقیقت این قراردادهای و قوانین به‌وسیله ثروتمندان و صاحبان قدرت فقط برای بهره‌برداری و استثمار آنها به‌وجود آمده و تبدیل به وسیله‌ای برای مشروعیت بخشیدن آنها در جامعه شده است. روسو در این‌باره چنین نتیجه‌گیری می‌کند که: «این است منشأ قراردادهای اجتماعی و قوانین که زنجیرهای جدیدی برای ضعیفان و فقیران به ارمغان آورده و در مقابل، قدرت تازه‌ای به توانمندان و ثروتمندان بخشیده است. این قوانین آزادی طبیعی را برای تمام دوران ویران ساخته و قوانین دائمی مالکیت را به‌وجود آورده است. همچنین این قوانین با تبدیل غصب هوشمندانه حقوق برابر انسانها به حقوق و قوانین بازگشت‌ناپذیر و نابرابر برای عده انگشت‌شماری از مردان زیاده‌طلب، باعث شده است تا برای نژاد انسان جز بندگی، بردگی و

بدبختی چیز دیگری حاصل نشود». (۵) روسو بر این باور بود که تمام دولت‌ها به‌رغم ادعای بسیار دربارهٔ مشروعیتشان، بر پایهٔ تقلب بنا شده‌اند و برخلاف ادعاهای جوامع متمدن که وانمود می‌کنند برابری پوچ و بیهودهٔ حقوق افراد (۶) را تبدیل به واقعیت کرده‌اند، حتی نتوانسته‌اند آن برابری را تضمین کنند که در دورهٔ طلایی وجود داشت؛ زیرا در حقیقت قدرت در اختیار ثروتمندان است که آنها را قادر ساخته با شبه‌مشروعیتی که دارند به ضعفا و فقیران ستم کنند. بنابراین، اکثریت تودهٔ مردم همواره فدای خواست اقلیت می‌شوند و منافع خصوصی بر منفعت عمومی غلبه می‌کند. واژه‌های حقیقی و موجهی چون عدالت و فرمانبرداری، همواره به‌عنوان ابزارهای سرکوب، زور و بیعدالتی به‌کار می‌روند. این واژه‌ها بنا به خواست طبقات بالای قدرتمند و در جهت منافع و سود آنها تعریف می‌شود. آنها ادعا می‌کنند که به تودهٔ مردم خدمت می‌کنند و به حال آنها سودمندند، در حالی که آنها را فریب می‌دهند. (۷)

روسو معتقد است که ثروت و قدرت باعث به‌وجود آمدن حق قانونی می‌شود، زیرا هیچ انسان مقتدری تا آن اندازه توانا نیست که بتواند برای همیشه فرمانروایی و حاکمیت داشته باشد؛ مگر آنکه زور و قدرت خود را مزورانه تبدیل به حق کند و اطاعت از حاکمیت زورمدارانهٔ خود را به صورت وظیفه درآورد. هیچ‌کس به میل خود تسلیم زور نخواهد شد، بلکه تحمل زور به‌سبب اجبار یا احتیاط است. بنابراین، اطاعت در مقابل زور را هرگز نمی‌توان حق نامید. (۸) روسو ادامه می‌دهد که «هیچ‌کس بنا به طبیعت، حق سلطه و اقتدار نسبت به دیگری را ندارد و هیچ سلطه‌ای نباید از زور ناشی شود». او از این مطالب چنین برداشت می‌کند که راه حل مشکلات سلطهٔ سیاسی، مشروعیت و قانونمداری آن است و آن را به‌وسیلهٔ قراردادهای اجتماعی حقیقی می‌توان ایجاد کرد و حاکمیت مردم

را محقق ساخت. بدون یک چنین قراردادی «نظام سیاسی، حکومتی ستمگرانه است که تحت آن آشکارترین تجاوزها و سوءاستفاده‌ها نسبت به حقوق مردم اعمال می‌شود».^(۹)

روسو در کتاب اول قرارداد اجتماعی در این باره می‌نویسد: «قرارداد اجتماعی حقیقی آزادی طبیعی را از بین نمی‌برد، بلکه به جای نابرابری جسمی و روحی که طبیعت در مردم به وجود آورده است، نوعی آزادی اخلاقی و عرفی جایگزین می‌کند. بدین ترتیب، افرادی که از نظر نیرو و استعداد با دیگران اختلاف دارند، پس از این قرارداد، به لحاظ حقوق اجتماعی برابر می‌شوند».^(۱۰) یک نظام سیاسی با قدرت قانونی و مشروعیتی که دارد قادر است تا برابری طبیعی بین انسانها را به وجود آورد و جامعه‌ای متمدن بسازد.

به این ترتیب روسو به لهستانی‌هایی که نمایندگی مردم خود را در مجلس به عهده دارند، اندرز می‌دهد تا زمانی که انبوه مردم سرف^۱ و رعیت هستند، نمایندگی آنها در این وضعیت نابرابر سیاسی در مجلس هرگز مشروعیت قانونی نخواهد داشت. البته روسو به این نکته نیز معترف می‌شود که آزادسازی رعایا کار آسانی نیست. او در این باره می‌گوید: «قانون طبیعت، قانونی جاودان و مقدس است... این قانون به ما اجازه نمی‌دهد که از اقتدار خود استفاده و قوانینی وضع کنیم به ضرر افراد ضعیف که حق رأی ندارند، و حقوق آنان را ضایع کنیم»^(۱۱) و ادامه می‌دهد که «سرفها و رعایا، افرادی بودند که اشراف و مالکان هرگونه اختیاری نسبت به آنها داشتند. این رعایا ابتدا باید از نظر روح و جسم از یوغ آنان آزاد و به تمامی به برابری حقوق سیاسی نایل شوند».

۱. سرف یا خانه‌زاد در نظام فئودالیت، کارگران و رعایایی بودند که به امر کشاورزی می‌پرداختند. سرفها نوعی برده بودند با این تفاوت که خرید و فروش نمی‌شدند و نسبت به بردگان قدیم آزادی بیشتری داشتند.

با توجه به مطالب گفته شده، به نظر می‌رسد که روسو به زحمت و اکراه، بردگی را کاملاً نامشروع» (۱۲) دانسته است؛ هر چند که او بر این باور است که بردگی ضمن آنکه اهانتی به قانون طبیعت محسوب می‌شود، جوهر و اصل انسان را که زندگی در هوای آزادی است، به دیگران واگذار و او را فاسد می‌کند. نمی‌توان انسان را که طبیعت او را خودنگهدار آفریده و وجدانش را در ارتباط با اخلاق، مسئول هماهنگی رفتار او قرار داده است، از حق استقلال و آزادی محروم کرد. به هر ترتیب و همچنان که پیشتر گذشت (۱۳)، برای روسو الگوی یونانیان جهت دستیابی به برابری حقوق مدنی که به برده ساختن جمع کثیری از مردم می‌انجامید، الگویی مطلوب به حساب می‌آمد و بدین خاطر به زحمت می‌توان پذیرفت که روسو به الغای کامل بردگی باور داشت.

ژان ژاک روسو، خود بر این واقعیت واقف است که «جامعه متمدن مانند بسیاری از چیزهای دیگر هنگامی که از طبیعت جدا افتد، متحمل زیانهایی می‌شود و متأسفانه یکی از آنها ایجاد حکومتی است که عده‌ای با بهره‌برداری از دیگران و برده ساختن آنان، به وجود می‌آورند و وضعیتی ناخوشایند را باعث می‌شوند». روسو در ادامه این گفتار می‌آورد: «در این باره مردم فقط می‌توانند برای حفظ آزادی خود، آزادی دیگران را سلب کنند و از بردگی دیگران مایه بگذارند. شهروندان زمانی می‌توانند کاملاً آزاد باشند که بردگان کاملاً به وظیفه خود عمل کنند». (۱۴) ملاحظه می‌شود که روسو با این نوع طرز فکر مخالف نیست که ویژه یونانیان بود. هنگامی که به مبحث او درباره رفتار با زنان می‌رسیم، در خواهیم یافت که او بیرحمانه اصول برده‌داری یونانیان را درباره آنان به کار برده است؛ زیرا آزادی و برابری شهروندان اسپارت وابستگی تام به بردگان داشت، همانگونه که آزادی و برابری مردان به عنوان رؤسای خانواده‌ها در نظام پدرسالاری وابسته به زنان بوده است. در جمهوری

ایده‌آل روسو، آزادی و برابری برای مردان مطرح است و در آن زنان نه‌تنها از حقوق سیاسی و اجتماعی برخوردار نیستند، بلکه همواره سرکوب نیز می‌شوند.

از دیدگاه روسو این نکته حائز اهمیت است که تمامی اصول برابری و آزادی همراه با نتایج آن و نیز مشروعیت حکومت‌هایی که بر مبنای خواست عمومی انجام می‌گیرند، مانند تعیین حقوق شهروندی و قانونگذاری و وضع قراردادهای اجتماعی و سیاسی، به‌طور قطع مربوط به مردان است. در مقابل آنچه او برای زنان قائل است، عبارت‌اند از:

اول - زنان ابزار آمیزش جنسی مردان محسوب می‌شوند و همواره به‌عنوان برده تحت کنترل ارباب خود (مرد) قرار دارند. (۱۵) آنان ضعیفه‌هایی هستند که قادر به درک حقوق سیاسی و اجتماعی خود نیستند و نمی‌توانند بدون وابستگی به مرد زندگی کنند. بی‌دلیل نیست که طبیعت به آنان هوش ویژه‌ای داده است تا از زینت و زیبایی و جاذبه جنسی خود استفاده کنند و بتوانند به‌وسیله آنها نیرویی را جبران کنند که فاقد آن هستند. البته روسو هیچ‌گاه درباره مردانی که ضعیفتر از دیگران هستند، مدعی نشده است که آنان برای جبران نقاط ضعف خود محتاج به هوش ویژه طبیعی هستند؛ زیرا از نظر او این قراردادی اجتماعی برای مردان است که نابرابری طبیعی خود را با برابریهای مدنی جبران کنند. اگر زنان به این اجحاف و ستمی که به آنها روا می‌شود اعتراض کنند و درصدد انکار سلطه مردان برآیند، متخلف به حساب می‌آیند و در نتیجه باید مجازات شوند. از نظر روسو طبیعت نیروی برتر را به مردان داده است تا به‌وسیله آن بر زنان تسلط داشته باشند و بتوانند معاش آنها را تهیه کنند.

دوم - اصل استقلال و برابری حقوق سیاسی-اجتماعی زنان از جانب روسو انکار شده است؛ زیرا روسو هرگز بر این باور نبود که زنان می‌توانند به‌عنوان یک شهروند در انتخابات شرکت کنند و حق رأی

داشته باشند. البته او یکبار اشاره‌ای به زنان «بافضیلت و خوش‌مشرَب ژنوی» می‌کند که برای کسب امتیازات و به‌عنوان وسیله‌ای مشروع از موقعیت شوهران خود استفاده و صدای خود را برای دستیابی به خواسته‌ها و امتیازهای عمومی بلند کردند و در این شرایط «هیچ مرد متمدنی توان مقاومت در مقابل صدای همسران ظریف و طناز را نخواهد داشت و از این رو، برای سعادت دولت و خشنودی جامعه خواست آنان را اجابت می‌کند». (۱۶) در جمهوری ایده‌آل روسو زنان «بافضیلت و خوش‌مشرَب» از طریق روابط زناشویی، (که در این باره آمیزش جنسی نقش مهمی دارد)، احساسات شوهران خود را برمی‌انگیزند و به نیابت از آنها امتیازاتی را در جامعه کسب می‌کنند. در این جمهوری هیچ قراردادی بر پایه برابری شهروندان وجود ندارد تا به وسیله آن زنان بتوانند از حقوق اجتماعی خود برخوردار شوند. برخلاف سرفهای لهستانی، پاکدامنی و فضیلت زنان، حقی برای شرکت آنان در فعالیتهای اجتماعی و کسب قدرت سیاسی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا قانون مقدس و جاودان طبیعت حکم می‌کند که زنان شرایط لازم را برای کسب قدرت سیاسی و حتی نمایندگی ندارند و این حقوق به‌طور کلی متعلق به مردان است.

سوم - وقتی روسو درباره خانواده صحبت می‌کند، باصراحت بیشتری حقوق برابر را بین زن و مرد انکار می‌کند. او مانند اسلاف خود، ارسطو، لاک و هگل، خانواده را به‌عنوان نهادی طبیعی در نظر گرفته است که برخلاف نهادهای سیاسی-اجتماعی که بر پایه قرارداد و وظایف متقابل بنا شده است، بر اساس عاطفه و احساس تشکیل شده و بدین ترتیب از دیگر نهادها متمایز و مشخص است. این افراد مدعی‌اند که بنای اولیه و ریشه اقتدار و سلطه سیاسی بر جوامع، در خانواده پدرسالار وجود دارد. به عبارت دیگر، اقتدارگرایان نقش مسلط خود را

بر همسرانشان در مقایسه‌ای سفسطه‌آمیز با اقتدار سیاسی در جوامع یکی فرض کرده و آن را به‌عنوان نظمی طبیعی دانسته‌اند. روسو نیز چنین می‌پنداشت و معتقد بود که گروهی خاص همچون خانواده با اقتداری محوری، بهتر می‌تواند آنچه را که برای مردم مفید است به‌عنوان خواست عمومی بیان کند. او دربارهٔ خانواده می‌گوید: «قانون طبیعت به زنان حکم می‌کند که از مردان پیروی کنند» و «هر همسری همواره می‌باید خود را تحت قانون و تسلط شوهر قرار دهد» (۱۷) و همچنین قدرت و اختیاراتی که زن در خانواده از آن برخوردار است، از تدبیر و نفوذ شوهرش سرچشمه می‌گیرد؛ پس باید آن اختیارات در جهت خشنودی شوهر به‌کار رود» (۱۸).

روسو برای هتک حرمت ارزشمندترین اصول خود، یعنی آزادی و برابری، سه دلیل می‌آورد و ما به آسانی درمی‌یابیم که او و دیگران چگونه برای توجیه نظریه‌های خود به «طبیعت» متوسل می‌شوند. (۱۹) در این باره دلایلی که روسو برای ضرورت وجود خانوادهٔ پدرسالار آورده، به شرح زیر است:

اول - اقتدار و اختیار در خانواده را نمی‌توان بین پدر و مادر تقسیم کرد، زیرا اگر اختلاف نظر و عقیده‌ای در خانواده ایجاد شود، در نهایت باید یک رأی و نظر حاکم و پذیرفته شود و یک فرد امور را اداره کند و بدیهی است که آن فرد مرد است.

دوم - یکی از دلایلی که روسو برای توجیه وجود خانوادهٔ پدرسالار ارائه می‌دهد، این است که زنان در دوره‌هایی از زندگی خود، مانند دوران بارداری و به‌دنیا آوردن کودک، دچار ناتواناییهایی هستند و این دلیل کافی است تا زنان را از نقش تصمیم‌گیرنده و مسلط در خانواده محروم کند «و شوهر را صاحب اختیار، تصمیم‌گیرنده و وضع‌کنندهٔ قوانین در خانه کند». در این میان احتیاجی به گفتن نیست که روسو دلایلی برای ناتوانی مردان بیان نمی‌کند. برای مثال، مردان ممکن است به دلایل بسیاری دچار

نقص عضو شوند یا در شرایطی قادر به تصمیم‌گیری و اداره امور نباشند. اما از نظر او این دلایل سبب محرومیت مردان از قدرت تصمیم‌گیری و کنترل امور نمی‌شود. بدیهی است که محرومیت زنان از حق تصمیم‌گیری و اداره امور، به‌علت داشتن مراحل زندگی مانند بارداری و تولید مثل، امری احمقانه و خودپسندانه است. ما فقط از این بحث چنین نتیجه می‌گیریم که برای روسو بسیار مهم بوده است که مردان را شایسته امور و سالار خانواده قرار دهد و وجود و نقش زنان را به‌طور کلی حذف کند. سوم - بدون شک این دلیل یکی از مهمترین دلایلی است که روسو آن را بارها تکرار کرده است. (۲۰) او می‌گوید: «شوهر باید قادر به نظارت و کنترل رفتار همسر خود باشد، زیرا این نظارت برای مرد ضروری است تا مطمئن شود فرزندان که او مجبور است از آنها نگهداری کند، متعلق به دیگران نیستند». (۲۱) او اطمینان از منشاء پدری را همراه با دیگر امور مانند نهادهای مقدس، مالکیت خصوصی و ارث، به‌عنوان احکام قطعی در جامعه تصدیق نمی‌کند؛ اما اطمینان مرد را از اینکه فرزندان متعلق به او هستند، ضرورتی بسیار مهم در جامعه می‌داند. او در مقابل و به‌طور صریح، تمام آنچه را که برای حرمت زن و رعایت حقوق او در جامعه لازم است، از جمله برابری و استقلال را نه‌تنها نادیده گرفته، بلکه ضرورت این حقوق را لازم دانسته است.

به‌هرحال، اعمال و رفتار شخصی ژان ژاک روسو و نیز رفتار شخصیت‌های آثار او مانند امیل و بارن اتوی^۱ (پدر ژولی)، نشانگر این است که همسران و کودکان این مردان در دورانی که با هم در زیر یک سقف زندگی می‌کردند و احساس طبیعی در خانواده پدرسالار حاصل شده بود، از امنیت و احترام برخوردار نبودند. امیل فرزند بی‌گناه خود را مستحق همان مجازاتی می‌داند که مادرش ممکن است آن را به‌خطا انجام

دهد و می‌گوید که «بهتر است مردهٔ پسر خردسالش را ببیند تا اینکه بشنود که همسر او سوفی از دیگری باردار شده است». همچنین پدر ژولی، که بنا به عادت همیشگی خود با زنان شوهردار همبستر می‌شود، در خانه نیز با خشونت زیاد با همسر خود رفتار می‌کند و با تحکم و زور دختر خود را مجبور می‌کند تا به ازدواج کسی که مایل نیست تن دهد و او را برای از دست دادن احتمالی بکارتش تهدید به مرگ می‌کند. همچنین شخص ژان ژاک روسو، گزارشگر از کودکان^۱ را برخلاف رضایت همسرش تنظیم می‌کند و بدون توجه به حق مادر نسبت به فرزندانش و حتی وضعیت آتی کودکان، آنها را به یتیمخانه می‌فرستد و رفتاری بس ظالمانه را در حق آنان روا می‌دارد. (۲۲) روسو در این باره می‌گوید «او بدون ناراحتی وجدان یا پشیمانی و به خاطر خواست عمومی و منافع جامعه، مرتکب چنین عملی شده است». (۲۳) بدیهی است که روسو به‌خوبی از نابرابریهای سیاسی و رفتار دست‌اندرکاران جامعه آگاه است و می‌داند که: «به‌طور کلی خیلی احمقانه است که انتظار داشته باشیم کسانی که در رأس امور و اربابان جامعه هستند، منافع دیگران را به منافع خود ترجیح دهند. این نظمی ستمگرانه است که هر کجا منافع حکومت و مردم در مقابل هم قرار گیرد، این منافع مردم است که باید از ناحیهٔ قدرت و حکومت حیف و میل شود». (۲۴) اما او در نوشته‌های خود این تضاد منافع و نتایج ظالمانهٔ آن را دربارهٔ خانوادهٔ پدرسالار، مثالی که خود ارائه کرده است، انکار می‌کند و باعث می‌شود تا مرد در خانوادهٔ پدرسالار از حقی برخوردار شود که هر عقیده و نظر عدالتخواهانه و برابری‌جویانه را سرکوب کند. موارد بسیار زیادی در نوشته‌های روسو وجود دارد که اثبات می‌کند او عالمانه اصول برابری را که خود به آنها اعتقاد داشت، برای زنان قائل

نیست. او از این بیم داشت که اگر مردان، زنان را زیر سلطه خود نگه ندارند، آنها از راههای گوناگون بر سرنوشت مردان مسلط خواهند شد. روسو در این باره می‌گوید: «زمانی که زنان پی‌بردند توانایی برانگیختن تمایلات جنسی مردان و کنترل آن را دارند و نیز دریافتند که مردان هرگز به‌طور کامل از لحاظ جنسی ارضا نمی‌شوند و اینکه طبیعت زنان را به اندازه کافی نیرومند ساخته است که در برابر تمایلات جنسی مردان مقاومت کنند، و این نیرومندی در حقیقت امتیازی است که طبیعت به آنها داده است؛ از آن زمان به بعد نیازمندیهای جنسی مرد که از قانونی بدون تنوع طبیعی پیروی می‌کند، محتاج به خواسته‌ها و تمایلات جنسی زنان شد.» (۲۵)

روسو همانطور که در «نامه به دالامبر» می‌نویسد، بر این باور است که «عشق‌ورزی [آمیزش جنسی]، قلمرو منحصر به فرد زنان است و آنها هستند که می‌توانند قانون وضع کنند. با توجه به اینکه طبیعت قدرت مقاومت جنسی را به زنان اعطا کرده است، مردان در صورت عدم مقاومت و فتح این دژ قدرت باید از آزادی خود هزینه پردازند و از آن چشم‌پوشند.» (۲۶)

بنابراین، همانطور که روسو دریافته بود، زن توان آن را دارد تا از زندگی بحرانی مرد سود جوید و به او مسلط شود. تأثیر قدرت جنسی زنان بر روی مردان باعث شد تا روسو بگوید که «آنان حقوق مردان را غصب می‌کنند». به دیگر سخن، نباید زنان را در زمینه‌هایی برابر دانست که به‌طور سنتی متعلق به مردان است؛ زیرا اگر چنین شود و مردان از کیفیات و برتریهای ذاتی و طبیعی که دارند صرف‌نظر و خود را با زنان برابر کنند، آنگاه چگونه می‌توان قانون طبیعت را تبیین و اختیار شوهر بر همسر را توجیه کرد. (۲۷)

روسو در رساله «درباره زنان» می‌سراید: «زن عنصری مهلک است و گمراه‌کننده، او را هم دوست می‌دارم و هم از او متنفرم، زن مرد را به

بردگی می‌کشاند، زمانی که مرد از او شکایت می‌کند به او می‌خندد. مرد او را می‌ترساند، زن قدرت برتر خود را نمودار می‌کند، و زمانی که مرد به او بی‌اعتنایی می‌کند زن مجازاتش می‌دهد، زن طوفانها به پا می‌کند تا نژاد انسان را در رنج و عذاب قرار دهد» (۲۸).

ترس از قدرت زنان و بیان این موضوع که آنان منشاء شرارت در دنیای متمدن هستند، فقط ویژه روسو نیست؛ بلکه از زمان هسیود در «دوران طلایی عدم وجود زن» و از زمان افلاطون در «مرد سیاسی و تیمائوس» در حالی که از باغ عدن پیش از آفرینش حوا یاد می‌کردند— وجود داشته است و همه آنها در وصف دنیایی است که شرارت و زن در آن آفریده نشده بود. این موضوعی است که از اسلاف روسو به او رسیده است که در کتاب خود، بحث درباره منشاء نابرابری، به گذشته‌های دور باز می‌گردد و در نظریه منشاء اولیه و وضعیت طبیعی خود به دنیایی می‌پردازد که وجود زن در آن محرز و مسلم است. او در فرضیه خود، گذشته‌های تاریخی برای انسان ترسیم کرده است که در آن سبک زندگی انفرادی مرسوم بوده و بین مرد و زن به‌جز در مواقع احتیاجات جنسی، هیچ ارتباط اجتماعی دیگری وجود نداشت. در این دوران زنان بدون وابستگی به مردان، مستقل و آزاد می‌زیستند. روسو حسرت این دوران را می‌خورد و معتقد است که این دوران با ظاهر شدن خانواده تک‌همسری که در آغاز «دوران طلایی» اتفاق افتاد، پایان یافت و وابستگی اقتصادی زن به مرد همزمان با وابستگی امیال جنسی مرد به زن آغاز شد. از دید او قدرت جنسی که زن بر مرد دارد می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای موازنه قدرت یا دست‌کم خنثی کردن نیروی مسلط مرد به‌کار رود.

روسو بر خلاف پیروان مانی* که نوع انسان را دارای دو نیروی خیر و شر می‌دانستند و شرارتها را میان جنس مؤنث و مذکر تقسیم می‌کردند،

* پیامبر نقاش ایرانی (۲۷۶ - ۲۱۶ م).

باوری دیگر داشت. او به منشاء اولیه و وضعیت طبیعی انسان و آمیزش غریزی و آزادانه جنسی معتقد بود و خودخواهی انسان را نتیجه آغاز زندگی مشترک آنها، که همراه با عشق و آمیزش جنسی کنترل شده بود، تعبیر می‌کرد و می‌گفت که زندگی مشترک پدیده و ارتباط مخربی است که باعث به وجود آمدن حسادت‌ها و برخوردها و نزاع، قتل و شرارت‌های دیگر (۲۹) می‌شود.

روسو در راستای نظریه آگوستین قدیس، حادثه‌ای تاریخی مانند هبوط را فرض کرده است تا سرگذشت انسان را از احساس آزادانه جنسی برای ادامه نسل تبدیل کند به احساس آتشین درونی که آمیخته با حسادت، جرم، ترس و گناه است و آن را از روی ناچاری از شکل زندگی انسان تنها و بدوی به شکل زندگی مشترک اجتماعی تغییر دهد که عنصر اخلاقی در مقابل عنصر مادی عشق قرار می‌گیرد. در این سرگذشت، زن به این دلیل متهم است که می‌خواهد از توان عشق‌ورزی و آمیزش جنسی، ابزاری برای تسلط بر مرد بسازد. (۳۰) به سخنی دیگر، زن بدین دلیل مجرم است که قصد دارد برای تسلط بر مرد، احساسات جنسی او را تحریک کند.

روسو درباره زنانی که برای مسلط شدن بر مردان از قدرت جنسی‌شان استفاده می‌کنند، می‌گوید که تسلط گستاخانه و شهوانی زنان فرانسه تنها باعث نزول کیفیت هنر و دستیابی به دانش نیست؛ بلکه فساد و شرارت‌های اجتماعی را نیز به وجود می‌آورد. در این ارتباط روسو در «نامه به دالامبر»، مهمترین موضوع خود را اختصاص به تأثیر شرارت‌های زنان در جامعه قرار داده است. او هیچ‌گاه درصدد برنیامده است تا نمونه‌های واقعی از زنان فاضل و پاکدامن را نشان دهد؛ اما در مقابل آنان را موجوداتی خطرناک توصیف کرده که همواره برای اغوا و گمراه کردن مردان دام می‌گسترند.

روسو از زنان روشنفکر و تحصیل کرده جامعه پاریسی متنفر بود، زیرا باور داشت که آنان با گستاخی و فرومایگی سعی دارند تا خود را به شکل مردان درآورند. این نوع زنان از دید او ممکن است که دوستان خوش مشرب و خوبی باشند، اما هرگز همسران و کدبانوهای خوبی به حساب نمی آیند (۳۱)؛ زیرا آنان این وظایف را نسبت به خود خوارکننده و اهانت آمیز می دانند و بسیار سخت و دشوار است تا خود را به انجام آنها راضی کنند. روسو در *امیل* باصراحت بیان می کند که: «مردان برای تشخیص نیکبها و فضایل زنان بیشترین صلاحیت را دارند» (۳۳) او بر این گمان بود که بسیاری از زنان هرزه و فاسد پیرامون او را احاطه کرده و وضعیت شومی را برای او به وجود آورده اند؛ از این رو، سعی داشت تا از آنها دوری گزیند و در حاشیه و انزوا به سر برد. به همین دلیل روسو تلاش می کرد که امیل جوان را در حالت تنهایی نگاه دارد و او را از ملاقات با زنان شوهردار و فاحشه ها که از دید او همگی آنها در یک دسته قرار داشتند برحذر دارد. به نظر روسو، جامعه زنان فرانسه فاسد بود و به همین دلیل بود که او زنان شوهردار را همواره در ردیف فواحش برمی شمرد. امیل به تشخیص روسو با تنها گروهی که اجازه ملاقات داشت زنان مجرد و باکره بود (۳۴)، زیرا آنها بیشترین صلاحیت و فضایل را دارند.

به هر حال، روسو همواره تمام بدیها و شرارتهای اجتماعی را به زنان نسبت می داد و آنها را مقصر می دانست. او در نامه های خود به دالامبر و در نامه ای به مادام لنیپس^۱ به روشنی بیان می کند که زنان خود به تنهایی در فساد کشاندن جامعه مقصرند. برای مثال، وقتی که مادام لنیپس از او انتقاد می کند که: «این زنان نیستند که مقصرند، زیرا اگر آنها در جامعه

1. Mme. Lenips

دچار فساد می‌شوند به‌خاطر آن است که مردان آنها را به‌سوی فساد سوق می‌دهند؛ روسو به او پاسخ می‌دهد: «اما من کتابم را بدان جهت تدوین کرده‌ام که نشان دهم چگونه زنان در ایجاد فساد در جامعه مقصرند». (۳۵) بدین ترتیب از نظر روسو، زنان از قدرت جنسی خود سوءاستفاده می‌کنند تا از این طریق نه‌تنها مردان را به فساد آلوده کنند، بلکه باعث ویرانی اخلاق عمومی نیز شوند.

تردید و دلمه‌می‌مزاج بودن روسو در این‌باره که آیا زنان به‌تنهایی مقصر فساد در جامعه هستند یا شرایط اجتماعی و نهادها آنها را وادار به فساد می‌کنند، در آموزش امیل مشهود است. به همین دلیل هم هست که او وادار می‌شود به‌طور مبهم هر از گاهی به هر دو عوامل اشاره کند و بگوید که تحت حاکمیت نهادهای بی‌معنی جامعه ما، زن صرف‌نظر از اینکه باعث رنج و شرارت ما [مردان] شده است، باید همواره زندگی توأم با نزاع درونی با خود داشته باشد. (۳۶) بدیهی است که در اینجا روسو زن را به‌لحاظ شرعی از طرفی همچون موجودی قربانی‌شده فرض می‌کند و او را به‌سان زنان ساحره مستحق در آتش افکندن یا دست‌کم مانند حوا، شایسته اخراج شدن از بهشت می‌داند؛ و از طرف دیگر، همانطور که با قهرمان داستانش ژولی که در وضعیت ناگوار ناامیدی به‌سر می‌برد، همدلی و همدردی نشان می‌دهد. او در هلوئیز جدید می‌گوید که «اگر زنی از راه پاکدامنی و عفت منحرف شود، تا حد زیادی به سوءاستفاده از قدرتی که او را اداره می‌کند به‌ویژه قدرت پدر، بستگی دارد؛ زیرا پدر، دختر خود را مجبور می‌کند که برای ثروت و دارایی و کسب شأن اجتماعی تن به ازدواجی ناخواسته دهد. در این مورد قانون او را حمایت نمی‌کند و اگر دختر به این ازدواج تن ندهد و قلبش را به مردی بسپارد که دوست می‌دارد، مورد سرزنش اجتماع قرار می‌گیرد و از

طرفی مردی که چنین قلبی را تصاحب کرده نیز دست به رفتاری ناشایست زده است». لرد بامستون^۱، فردی که به‌عنوان محرم راز و معتمد سن‌پرو است، با توجه به سرود قدیمی یونانی که در مخالفت حق پدران مبنی بر شوهردادن دخترانشان برخلاف میل آنها سروده شده است، می‌گوید: «در این سرزمین زنان توسط قانون مورد رفتارهای ظالمانه بسیاری قرار گرفته‌اند و تعجبی ندارد که آنها بخواهند با ابزارهای اخلاقی، بیرحمانه انتقام بگیرند» (۳۷). روسو به مادام لنیپس، که معترض شده بود نظر او دربارهٔ اخلاق زنان شوهردار تهمت و افتزایی بیش نیست، پاسخ داد: «باید دربارهٔ زنان بی‌طرف بود، رفتار ناشایست زنان کمتر از بدیهای نهادهای اجتماعی نیست» (۳۸) او ادامه می‌دهد که احساسات طبیعی مانع بروز نابرابری افراطی در جامعه می‌شود و «استبداد پدران» (که احساساتی غیر طبیعی است) باعث به انحراف کشیده شدن فرزندانشان.

در اینجا لازم است نکته‌ای را در ارتباط با شرارت زنان از دید روسو یادآور شویم. او بر این باور بود که رفتار فسادآمیز زنان که بر جامعه تأثیر می‌گذارد، با هیچ وسیله‌ای قابل تغییر نیست و هیچ امیدی برای مقابله با این تأثیرات ویران‌کننده وجود ندارد. او سپس در تناقضی آشکار در بحث دربارهٔ هنر و علوم^۲، به این نکته توجه می‌کند و می‌نویسد: «من اینطور فکر نمی‌کنم که غلبهٔ زنان بر مردان به‌وسیلهٔ ویژگیهای جنسی زنانه‌شان به‌طور ذاتی شر و بد باشد، بلکه من آن را هدیه‌ای از جانب طبیعت می‌دانم که برای نژاد انسان خوشایند است. امروزه این امر برای انسان چیزی جز زیان نیست، اما با اداره و کنترل کردنش می‌توان وضع مطلوبی ایجاد کرد» (۳۹) به عبارت دیگر، اگر زنان در به‌کار بردن نیروی جاذبهٔ جنسی‌شان کنترل شوند تا از آن به‌طور مناسب استفاده کنند، در این صورت تأثیرات خوبی هم از لحاظ فردی و هم عمومی عاید جامعه می‌شود. خلاصه اینکه

1. Lord Bamston

2. *Discourse On The Art and Sciences*

«زنانی که دارای پاکدامنی و عفت هستند [یعنی از جاذبه جنسی خود به طرز مناسب استفاده می‌کنند] مورد علاقه ما [مردان] قرار خواهند گرفت و خواهند توانست بر ما تأثیر گذارند.» (۴۰)

روسو برای اینکه زنان تأثیر مطلوبی بر مردان بگذارند، فقط یک راه‌حل پیشنهاد می‌کند و آن پاکدامنی و عفت آنهاست. به عبارت دیگر، زنان به‌عنوان همسران و مادرانی پاکدامن و فداکار هستند که می‌توانند بر مردان غلبه و سلطه سودمندانه داشته باشند. زن از دیدگاه روسو، بنده‌ای مطیع و سربه‌زیر است که همواره زیردست مرد قرار دارد. برای روسو، فیلسوفی که طرفدار برابری است، جنسیت زنان عاملی است که رفتارهای نابرابر را مشروعیت می‌بخشد. در آثار او دستیابی به آزادی همسو با برابری مطرح می‌شود و این دو موضوع همواره قرین یکدیگرند. او درباره ارزش آزادی و عدم وابستگی فکری به دیگران به‌طور مدام اصرار می‌ورزد و می‌گوید که «آزادی، ارزش یک انسان [مرد] است و دستیابی به آن، وظیفه خطیر و برجسته او محسوب می‌شود» و «چشمپوشی از عنصر آزادی به معنای صرف‌نظر کردن از انسانیت است و بدیهی است که انکار آزادی با طبیعت انسان ناسازگار است؛ زیرا در حقیقت صرف‌نظر کردن از آزادی، محروم کردن انسان از کلیه رفتارهای اخلاقی اوست.» (۴۱) در هر دو اثر روسو، یعنی اولین بخش از بحث درباره منشأ نابرابری، که در آن فرضیه منشأ اولیه طبیعی را مطرح کرده است و نیز کتاب *امیل*، عدم وابستگی و آزادی که برای او ایده‌آل‌های شخصی محسوب می‌شد، به‌عنوان ارزشهای اصلی و اولیه انسان معرفی شده است.

او در *اعترافات*، و نیز در *رؤیاهای تنهایی*^۱، تنفر خود را از وابستگی به دیگران یا اجبار برای انجام کاری —حتی اگر آن کار دلپذیر باشد— بیان کرده است. (۴۲) اما با وجود نفرت او از وابستگی و اجبار، در

1. *The Reverie of Solitary*

نتیجه‌گیری از گفته‌های خود اذعان کرده است که عدم وابستگی و بی‌نیازی به دیگران، که از ضرورت‌های جامعه مدنی است، او را در وضع نامناسبی قرار داده است و در *رؤیاهای تنهایی* در این باره می‌نویسد: «تا هنگامی که عملی آزادانه انجام می‌دهم سعادتمند هستم و چیزی به جز سعادت برایم متصور نیست، اما به محض اینکه ضرورت یوغ بندگی و احتیاج را برگردنم احساس می‌کنم دیگر کسی نیستم، مگر یک یاغی و آشوبگر» (۴۳) او همچنین در فرضیه سیاسی خود سعی کرده است تا احتیاجات طبیعی انسان را برای دستیابی به استقلال با ابزارهای زندگی در جامعه مدنی وفق دهد و جامعه‌ای کاملاً مستقل و ایده‌آل بنا کند. روسو در این رابطه، فرضیه منشاء اولیه طبیعی را به‌خاطر آن مطرح کرده بود که ثابت کند تا زمانی که یک مرد به‌تنهایی زندگی می‌کند و از هموعان خود مستقل است به‌طور طبیعی سعادتمند است، اما به‌محض ارتباط و برخورد با دیگران — که لازمه جامعه مدنی است — احتیاجات و تضادها افزایش می‌یابد و مرد را از دو سو وابسته می‌سازد. از سویی، این وابستگی دوگانه باعث رشد خودخواهیهای طرفین می‌شود و از سوی دیگر، باعث ایجاد رنجها و دردهایی است که آنها به یکدیگر تحمیل می‌کنند.

روسو به‌صراحت در بحث درباره منشاء نابرابری، اظهار می‌دارد: «احتیاجات متقابل انسان به یکدیگر همچون قیود بندگی است. غیرممکن است که بتوان انسانی را برده کرد، بی‌آنکه ابتدا او را در موقعیتی قرار داد که به انجام عملی بدون دیگری قادر نباشد. این وضعیت در جامعه اولیه طبیعی وجود ندارد. در آنجا هر انسان از یوغ بردگی آزاد است و قانون زور و قلدری عملی عبث و بیهوده به‌شمار می‌رود» (۴۴) به‌هرحال، وضعیت اولیه و طبیعی انسان از هنگامی که انسانی به دیگری محتاج شد، به پایان رسید و از آن به بعد بردگی و بیچارگی نوع انسان آغاز شد» (۴۵)

بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که موضوع اصلی در فلسفه سیاسی روسو و فرضیه وضعیت اولیه و طبیعی انسان، انکار آزادی در جامعه مدنی است (۴۶)؛ زیرا از دید او هر اجبار و فشاری که از سوی فردی بر فرد دیگر وارد شود، باعث سلب آزادی فرد دوم است. اما باید توجه داشت که بدون نوعی اجبار و ضرورت، همسازی جامعه مدنی ناممکن است. این نوع جامعه مدنی نیز مشکلات عدیده‌ای را برای انسان به‌وجود می‌آورد، زیرا بنا بر نظر روسو «در جامعه وابسته همه نوع عیب و فساد چه در ارباب و چه در بنده به‌وجود می‌آید» (۴۷) و برای حل مشکلات این‌چنین جامعه‌ای دولتمردان چاره‌ای نداشتند جز اینکه بهره‌برداری انسان از انسان را به صورت قانون درآورند و منافع خصوصی و خواسته‌ها و تمایلات فردی را به‌نام قانون بر مردم تحمیل کنند. روسو در این‌باره در *امیل* آورده است: «ما تحت قوانین طبیعت و نظمی که همراه آن است و برای فرد خردمند قوانین روشن و قطعی محسوب می‌شود، آزادتر هستیم تا اینکه بخواهیم تحت قوانین اجتماعی به‌سر بریم». (۴۸) بدین ترتیب، بدیهی است که «اگر در جامعه مدنی کسی قوانین اجتماعی را کنار بگذارد و خواسته فرد دیگری را همچون خواسته و تمایل خود بداند، آن شخص خودش را در وضعیت ناب طبیعی‌ای قرار داده است که در آن هیچ فردی مجبور به پیروی کردن از فرد دیگر نیست». (۴۹)

تندر و انزجار روسو از وابستگی فرد، آن وابستگی است که از نظر فکری و عقیدتی به‌وجود می‌آید. (۵۰) او برای اینکه خودش را از یوغ عقاید دیگران رها سازد، ضرورت کناره‌گیری از افراد را در قلمرو طبیعت مطرح کرد. (۵۱) همچنین روسو در بحث درباره منشأ نابرابری، یکی از مهمترین عللی را که باعث پایان یافتن عصر طلایی شد، احتیاج

فرد به فرد می‌دانست که باعث اشاعهٔ فریب، ریا و دیگر عیوب فسادآمیز در جامعه شد. (۵۲) روسو در این باره می‌گوید: «از آن به بعد یعنی پایان عصر طلایی، تمام خردمندیهای ما عبارت شد از تعصبات کور و رذالتها و آداب و سننی که جز انقیاد، اجبار، اجحاف و اضطراب چیز دیگری نبود. انسان مدنی در پایان عصر طلایی متولد و زندگی و مرگ او از همان زمان با بردگی همراه شد.» (۵۳) از دید روسو، نقش انسان در جامعه به اجبار به نقشی دخالت‌کننده و شکلی از استبداد فردی تبدیل شده است. منظور روسو در اینجا کسانی است که مانند بازیگران دست به انجام کارهای بد و فاسد می‌زنند و بعد خود را به شکل عروسک‌هایی در معرض دید تماشاگران قرار می‌دهند. به عبارت دیگر، این افراد در پشت پردهٔ نمایش آمر و عامل فساد هستند، اما خود را مانند بازیگران ماهر در معرض دید تماشاگران نیکوکار نشان می‌دهند. بدیهی است که این کار پست از شأن یک انسان برجسته بسیار دور است. (۵۴)

آنچه که روسو شرح می‌دهد، دربارهٔ جامعه پاریسی عصر خود است که سرشار از پستیها و ابتدالات و تعصبات تحت پوشش آداب جامعهٔ مدنی بود. آداب و سنن زندگی شهری آن زمان شرم‌آور و مشمئزکننده بود و فاصلهٔ بسیار زیادی با شکل واقعی و راستین یک جامعهٔ سالم داشت. روسو در آن زمان به این نتیجهٔ مسلم رسیده بود که: «دیگر دوستان ارادتمند وجود ندارند و احترام واقعی در میان افراد از بین رفته است و هیچ اعتماد و اطمینانی نمی‌توان به دیگران داشت.» (۵۵) این وضعیت، یعنی کاهش و زوال اخلاقیات که روسو آن را در اطراف خود مشاهده می‌کرد و همواره از آن بیم داشت، باعث شد تا او آنها را به جامعه‌ای نسبت دهد که سراسر ریا و دروغ و رفتارهای پست بود. او حل این مشکلات را، همانطور که در زندگی خود بدان عمل کرد، دوری

از شهر و زندگی منزوی در حومه می‌دانست. از این رو، برای روسو خانواده و لمار که منزوی از جامعه و شهر زندگی می‌کردند، خانواده‌ای ایده‌آل به‌شمار می‌رفت. در همین رابطه او به امیل و سوفی آموزش داده بود که برای دستیابی به سعادت واقعی بهتر است که آنان از شهر دوری گزینند. از دید او فقط کسی می‌تواند زندگی در انزوا و به دور از جامعه را انکار کند که مفهوم فضیلت و پاکدامنی را دریافته است و پایبند به فضیلت‌های واقعی نیست. روسو در بحث درباره منشأ نابرابری، به‌صراحت می‌گوید که «اگر ما بتوانیم سعادت را در میان خود پیدا کنیم، آیا خوب است که آن را در عقاید دیگران جستجو کنیم». (۵۶) بنابراین، آموزش امیل بر این اساس طرح‌ریزی شد که روسو می‌خواست از او در دنیایی که سراسر فساد است، مردی مستقل و آزاد بسازد.

با توجه به نظر روسو درباره مفهوم آزادی که می‌گوید: «آزادی در هیچ‌یک از انواع حکومتها وجود ندارد، بلکه فقط در قلب انسان آزاد یافت می‌شود که همواره همراه اوست» (۵۷)، امیل اینچنین وصف می‌شود: اول - امیل می‌بایست در موارد متعدد روی پای خود بایستد. او نباید در هیچ شرایطی به‌ویژه شرایط مالی به دیگران احتیاج داشته باشد. بی‌دلیل نیست که امیل برای همین امر حرفه نجاری را آموخته است. دوم - امیل باید بیاموزد که هیچ‌گاه تحت تأثیر و نفوذ دیگران قرار نگیرد. روسو در آغاز آموزش امیل بیان می‌دارد که: «او دارای اعتماد به‌نفس و حس استقلال است و از هیچ قاعده‌ای پیروی نخواهد کرد و تسلیم هیچ سلطه‌ای نخواهد شد. امیل آنچه را که خوشایند اوست می‌گوید و به آن عمل می‌کند، زیرا «او می‌داند که همواره ارباب خودش است». (۵۸) روسو در کتاب دوم اظهار می‌دارد که او به شیوه‌های مختلف و از ابتدای دوران کودکی‌اش به‌وسیله مربی خود کنترل و اداره می‌شده است. این

کنترل از راههای پنهان و ناشناخته و در جهت جلوگیری از وابستگی امیل به عقاید و نفوذ دیگران به کار می‌رفته است. به او آموزش داده می‌شد که «نباید آنطور که مردم با تعصبات متداول خود دربارهٔ او فکر می‌کنند، تأثیری بر او گذارد. همچنین به امیل گفته نمی‌شود که چه باید یا چه نباید انجام دهد، اما به جای آن مربی او با تدبیر به او می‌آموزد که در شرایط گوناگون و ناگواریها چگونه عمل کند و مسئولیت نتایج اعمال خود را به‌عهده گیرد. (۵۹)

همانطور که روسو در کتاب *امیل* آورده، معتقد است که استقلال رأی کودک به‌مراتب برایش کمتر رنج‌آور است تا اینکه از او بخواهیم کودکی مطیع باشد؛ زیرا به‌طور کلی و در نتیجهٔ یوغ سنگین احتیاج است که تحت آن هر انسان معتقد به اخلاق کمرش خم می‌شود، نه در پیروی از هوا و هوسهای مربی متلون‌مزاج خود. (۶۰) به‌عبارت ساده‌تر، منظور روسو این است که مربی می‌بایست با شاگرد خود متناسب با منش او رفتار کند. نباید کودکان را به‌منظور مجازات تنبیه کرد؛ زیرا مکافاتی را که کودک می‌بینند، باید نتیجهٔ مستقیم طبیعی اشتباهشان باشد و نباید به هیچ‌وجه به کودک فرمان داد و حتی نباید گذاشت تا او خیال کند که شما قصد دارید در او اعمال نفوذ کنید. کودک فقط باید بداند که او ضعیف است و شما قوی و همین وضعیت ایجاب می‌کند که او تحت فرمان شما باشد.

همانطور که ملاحظه می‌شود، در اینجا کودک به‌طور مصنوعی از تأثیر و سلطهٔ نفوذ دیگران حفظ شده است. حال به‌نظر خواننده، آیا این نوع آموزش، امیل را قادر خواهد ساخت تا قدرت عقل و دلالت خود را برای تشخیص خوب از بد پرورش دهد؟ بدیهی است که وقتی زمان وارد شدن امیل به جامعه فرارسد او «از یوغ تعصبات و نفوذ دیگران آزاد

است»، اما آیا از قوانینی که مربی او برایش وضع کرده و به او آموزش داده است هم آزاد و رهاست؟ یا اینکه امیل فقط به عقاید مردم برجسته توجه دارد؟ (۶۱) پرواضح است که امیل تا اینجا، با وجود آموزشهایش، مردی شده است وابسته تربیت. روسو در «نامه به دالامبر» می‌نویسد: «جذابیت جنسی باعث وابستگی عمیق بین مرد و زن می‌شود و در هر مکانی که مرد و زن یک ارتباط محکم و طبیعی جنسی برقرار کنند، همواره رفتار جنسی یکی از آنها تأثیرگذار بر دیگری و تعیین‌کننده است». (۶۲) روسو کمتر مایل است تا در آموزش امیل و سوفی از وابستگی جنسی امیل به سوفی سخن گوید. او به‌طور کلی و همواره از وابستگی و تأثیر جنسی مرد بر زن می‌نویسد تا از تأثیر جنسی زن بر مرد. اما از همان ابتدا، او هیچ توجهی به وابستگی گسترده و شدید اقتصادی و اجتماعی نمی‌کند که بین مرد و زن در جامعه‌ای مردسالار برقرار است. روسو این وابستگی و تفاوت‌های اقتصادی و اجتماعی را می‌شناخت و در برخی از نوشته‌هایش آنها را بنا به ضرورت و نه به‌خاطر تأثیرات اجتماعی زیر سؤال برده بود.

روسو بارها زنان را با این پیشفرض تهدید کرده بود که «آنها بنا بر نقش جنسی خود و رفتاری که لازمه آن است، در حقیقت برده مردان به حساب می‌آیند و اگر نتوانند کمبود قدرت خود را با زیرکی که دارند (یعنی استفاده از جاذبه جنسی) جبران کنند، برده مردان باقی خواهند ماند و نه شریک زندگی آنها. همه چیز در جهت مخالف زنان قرار دارد، یعنی آنان هستند که اشتباه می‌کنند و ضعیف و ترسو هستند. تنها چیزی که زنان دارند زیبایی و زیرکی آنهاست، اگر زیبایی آنها پژمرده شود و از بین برود تنها ابزاری که برایشان باقی می‌ماند تا با آن در مردان نفوذ کنند و از آنها امتیاز بگیرند ریاکاری است». (۶۳)

بنابراین همانطور که ملاحظه می‌شود، تنها قدرتی که زن برای ترغیب و همچنین غلبه کردن بر مرد دارد قدرت و جاذبه جنسی اوست و اگر این قدرت را از دست بدهد، تنها با فریب و تملق است که می‌تواند به خواسته‌های خود دست یابد. بر همین اساس است که روسو به مادران پند می‌دهد که سعی کنند تا دخترانشان را به صورت زنانی اجتماعی و آداب‌دان تربیت کنند و آنان را به اجتماع تحویل دهند. نباید مادران سعی کنند که در تربیت دخترانشان با طبیعت مبارزه یا خلاف آن عمل کنند و دختران را به‌سان مردان بار آورند. او در *امیل* می‌گوید: «مطمئن باشید که این نوع تربیت کردن، هم برای خود او [زن] خوب است و هم برای ما [مردان] بهتر است». (۶۴) بدیهی است از دید روسو، آداب‌دانی اجتماعی زن همان آموزش‌هایی است که او باید فراگیرد تا بتواند با مردان در اجتماع نشست و برخاست داشته باشد، زیرا زن در هر شرایط و موقعیتی که باشد احتیاج به تأیید و قضاوت مردان دارد و باید همواره سعی کند تا از دید مردان «خوب» باشد. روش روسو برای آموزش زنان، روشی کاملاً موفقیت‌آمیز در جهت بهره‌برداری از جنس مفتون‌کننده آنان است. از نظر او زنان برای پسند خاطر مردان خلق شده‌اند و آنها به‌جز قدرت جذابیت جنسی قدرت دیگری ندارند.

چگونه فیلسوفانی که از قدرت و نقش افکار عمومی بی‌مناکند، انتظار دارند که زنان برده جنس مخالف و قدرتمند خود یعنی مردان واقع نشوند؟ آنان باید بدانند که زنان باید از آموزش‌های واقعی در ساختار شخصیتی خودشان برخوردار شوند و خود و زندگی‌شان را سر و سامان بدهند و از حقوق اجتماعی‌شان در برابر مردان دفاع کنند. روسو از قدرت و تأثیر زنان بر مردان همواره بیم داشت و متقاعد شده بود که خواسته‌های جنسی و احساسات مردان به زنان وابسته است و تنها از این

طریق است که آنها می‌توانند مردان را سرکوب یا دست‌کم از آنها کسب امتیاز کنند. او در یک ضد و نقیض‌گویی ادعا می‌کند که این وابستگی برای معتدل کردن تسلط طبیعی مردان لازم است. به عبارت دیگر، روسو از طرفی بیان می‌کند که آزادی احتیاج مبرم مرد است و از طرف دیگر، اسارت و وابستگی جنسی مرد به زن را امری می‌داند که به دست طبیعت انجام گرفته است. (۶۵)

اولین جایی که روسو اصول مردسالاری را مطرح می‌کند، نهاد خانواده است. او در شرح زندگی سوفی، کنترل زندگی زن را توسط رئیس خانواده [مرد] ضروری می‌داند و بر همین اساس، شرایطی را که امیل در خانواده به وجود آورده است، شرایط طاقت‌فرسایی می‌داند که هیچ زنی قادر به تحمل آن نیست. برای مثال، سوفی به‌عنوان یک زن می‌بایست سعادت و خوشنودی خود را در سعادت و خوشنودی مرد خود ببیند و تمام انرژی‌اش را صرف خرسندی و احترام او کند تا بتواند مورد قبول واقع شود. او ملزم است که قضاوت امیل را درباره خود بدون چون و چرا بپذیرد و بی‌عدالتی‌هایی را تحمل کند که او مسبب آن است. روسو معتقد است که «اولین و مهمترین خصلت یک زن، ملایمت و بردباری است. زن خلق شده است تا مطیع و منقاد مرد باشد. او سرشار از اشتباهات گوناگون است و اگر شرارتی وجود داشته باشد، از ناحیه زن است. بنابراین، باید از کودکی با بی‌عدالتی روبه‌رو شود تا در بزرگسالی قادر گردد ظلم و ستمی را که از طرف شوهرش در حق او اعمال می‌شود، تحمل کند و شکایتی نداشته باشد. (۶۶) روسو در ادامه زن را در مقابل مرد به عدم مقاومت تشویق می‌کند و تلخکامی او را نه تنها کمکی به بهبود یافتن اوضاع نمی‌داند، بلکه معتقد است که تروشرویی زن به شوهر به بدتر شدن وضعیتش می‌انجامد. روسو تمام خصوصیات، کیفیات

و رفتاری را که پیشتر ذکر شد، برای اجرا در آموزش زنی به نام سوفی طراحی کرده است و از امیل می‌خواهد تا همواره مطمئن شود همسر او این آموزشها را موبه‌مو انجام می‌دهد و هرگز به فکر ویران کردن و آشفته ساختن آشیانهٔ مرد به‌عنوان رئیس خانواده— نیست.

زن ایده‌آل و مطلوب از دید روسو، زنی است که «به‌قدر کافی نیرومند است تا از او پسران قوی به دنیا آید و نیز بتواند از عهدهٔ کارهای بعدی یعنی خانه‌داری، بچه‌داری و... برآید؛ زیرا ضعف مردان آینده در حقیقت نتیجهٔ ضعف زنان است. زن می‌باید عفت و پاکدامنی خود را تا واپسین دم برای شوهر خود حفظ کند. او موظف است که در گفتگو با شوهر خود و نیز تربیت کودکان او، خردمندانه عمل کند و پرواضح است که او فقط می‌باید خود را به شیوه‌ای بیاراید که مورد پسند شوهرش است. زن باید دقت کند تا در هر شرایطی آرامش ذهنی مرد خود را بهم نزند و اوقات خود را برای انجام وظایف خود صرف کند و اگر وقت اضافی پیدا کرد، به مطالعه و شناخت مردان پردازد یا وقت خود را برای کسب معلومات مفرحی به‌کار برد که موضوع آن فقط ذوق و سلیقه است.» (۶۷) با تمام این تفصیلی که یاد شد، روسو در *امیل* و در *هلوئیز جدید* «خردمندی زن را نه‌تنها برای شوهر همچون یک آفت بیان کرده، بلکه بر این باور است که این خردمندی نیز برای کودکان، دوستان، خدمتکاران و ... ممکن است یک طاعون به‌شمار رود؛ چرا که نبوغ و هوش زن باعث می‌شود تا وظایف خود را خوار و کوچک شمارد و همواره خود را همپایهٔ مردان قرار دهد.» (۶۸) در نهایت از دید روسو، زنان باید چیزهای بسیاری یاد بگیرند، اما فقط چیزهایی که به درد آنها بخورد و مناسب حال آنان باشد.

سوفی به‌عنوان یک زن، بدین علت آموزش می‌بیند که مورد پذیرش مرد خود واقع شود؛ به‌طوری‌که امیل در گفتگو با او احساس خطر نکند. به گفته روسو، سوفی افکار خوشایندی دارد، اما روشنفکر نیست و هرگز یک روشنفکر هم به‌نظر نخواهد آمد؛ اما او احمق هم نیست. بین او و امیل از نظر دانش و معرفت، فاصله بسیاری هست. امیل نه‌تنها شوهر سوفی است، بلکه استاد و مربی او و چاره‌ساز هر مشکل او نیز هست» (۶۹) در مقابل، زن صرف‌نظر از همسر و معشوق مرد بودن، به‌عنوان یک کلفت نیز انجام وظیفه می‌کند و اگر زنی به معیارهایی که روسو تعیین کرده است توجه نکند، زنی خودسر است که می‌خواهد خود را مانند مردان جلوه و کاری خلاف طبیعت انجام دهد. (۷۰)

روسو یکبار در یادداشتهای خود به نظریه رادیکال افلاطون مبنی بر تساوی آموزشی زن و مرد توجه نشان داد، اما بلافاصله در توجیه آن اذعان می‌دارد که این نوع آموزش باید در «طریق مثبت» آن صورت گیرد. مفهوم «طریق مثبت» در اصول اولیه و طبیعی روسو بدین معناست که: «آموزش زنان باید مناسب حال آنها و در خور وظایفشان باشد» (۷۱) و بدیهی است که این نوع آموزش فقط در فرهنگ پدرسالاری مرسوم است. استدلال روسو در این‌باره چنین است که ذات و فطرت زن و سرنوشتی که طبیعت برای او مقدر کرده است، ایجاب می‌کند تا او «پاکدامنی و عفت» را که یکی از مهمترین کیفیات اخلاقی است، حفظ کند و اگر زنی پاکدامنی خود را از دست دهد، سرنوشتی جز فلاکت، بدبختی و منفور شدن در پیش روی نخواهد داشت. (۷۲) در اینجا لازم است به این نکته اشاره شود که از نظر روسو، هویت مردان با میزان برخورداری آنها از آزادی تعیین می‌شود، اما هویت زنان شامل «عفت و نجابت» آنان است.

پییر برگلین^۱ معتقد است که روسو همواره در جدال با خود به سر می‌برد، زیرا پاکدامنی که محور آموزش سوفی است تهدیدی برای محور آموزشی دیگر او یعنی آزادی که برای امیل قائل شده است به حساب می‌آید. (۷۳) از نظر برگلین، این جدال از آن رو جدالی موفقیت‌آمیز علیه خود روسو محسوب می‌شود که دست‌کم پاسخگوی احساسات او نسبت به زن است و می‌تواند به وسیله آنها گنج گرانبهایی چون عفت زن را محافظت کند. بنابراین، سوفی بدان سبب پاکدامنی را دوست دارد که آن را افتخار و عظمت زن و تنها راه سعادت واقعی او می‌داند و در مقابل یک زن ناپاک غیر از شرمساری و ننگ چیز دیگری به همراه ندارد. (۷۴) بدین ترتیب، سرنوشت نهایی سوفی در تصدیق این باور سپری می‌شود.

روسو دو دلیل برای ضرورت وضع قوانین اخلاقی برای زنان ذکر می‌کند که این دلایل نه تنها از نظر محتوا ضد و نقیض یکدیگرند، بلکه کاملاً با قوانین اخلاقی مردان متفاوت‌اند: اول اینکه زن در صورتی می‌تواند از زندگی خود راضی و خشنود باشد که وجود او برای دیگران، به‌ویژه مردان، خوشایند باشد. دوم اینکه زن نه تنها باید در مورد حفظ و نگهداری عفت و پاکدامنی خود حساس باشد، بلکه کاملاً این حس را برای شوهر و دیگران اثبات کند؛ زیرا از دید روسو کمترین فساد در وجود زن همچون «لکه‌ای پاک‌نشده‌ی است که در انظار عموم بیشتر به شرافت زن لطمه وارد می‌کند تا به شرافت مرد». بنابراین، زن همواره می‌باید مراقب باشد تا حیثیت و آبرویش لکه‌دار نشود. به‌طور کلی می‌توان گفت که صفات زن از منظر روسو به شرح زیر خلاصه می‌شود:

«زنان کافی نیست که محترم باشند، بلکه باید محترم شمرده شوند. کافی نیست که زیبا باشند، بلکه باید مورد پسند واقع شوند. کافی نیست

که فقط عاقل باشند، بلکه باید عاقل شناخته شوند. شرافت زنان تنها به رفتارشان بستگی ندارد، بلکه باید تابع آبرو و حیثیتشان باشد. محال است زنی به بدنامی شهرت داشته باشد و در همان حال بخواهد عقیف باشد. مرد برای انجام اعمال درست خود تابع نظر خویش است، زیرا ارباب خود محسوب می‌شود و می‌تواند به قضاوت افکار عمومی اهمیتی ندهد. اما زن وقتی کار نیکی انجام می‌دهد، فقط نیمی از وظیفه خود را انجام داده است؛ زیرا افکار عمومی و نظر مردم درباره اعمال او به همان میزان اهمیت دارد که اعمالش. بنابراین، از آنچه گفته شد، چنین نتیجه می‌گیریم که روش آموزش زنان نباید مانند آموزش ما [مردان] باشد. افکار عمومی و قضاوت مردم برای مردان همچون مرگ تقوی و پاکدامنی است و برای زنان سریر عفت و پاکدامنی محسوب می‌شود.* (۷۵)

روسو برخلاف عقاید سقراط و افلاطون، اما موافق با عقاید دیگر اندیشمندان یونانی، بر این باور بود که بین اصول اخلاقی مرد و زن ضرورتاً باید تفاوت قائل شد. او در نوشته‌هایش، نه تنها بر تفاوت این معیارهای دوگانه تأکید می‌کند، بلکه ترکیب مفروطی را از این معیارها ارائه می‌دهد. از این رو، بدیهی است که زن بر حسب دیدگاهی سنجیده می‌شود که مرد نسبت به او دارد و نیز بر حسب قوانینی که مرد در همین رابطه در جامعه وضع کرده است و بدین ترتیب وظایف زنان در فرهنگ مردسالاری آنها تعریف می‌شود. به عبارت دیگر، از دیدگاه مردسالاری روسو تنها یک معیار و میزان برای ارزیابی زن وجود دارد و آن عفت و پاکدامنی زن است، البته پاکدامنی‌ای که مردان آن را تعریف کرده‌اند. در مقابل، مردان با معیارهای گوناگون و مستقل، که خود آنها را ساخته‌اند،

* منظور روسو از جمله آخر این است که اگر مردان می‌خواهند به افکار عمومی توجه داشته باشند، باید از تقوی و پاکدامنی صرف نظر کنند؛ اما برعکس، اگر زنان خواهان پاکدامنی هستند باید به افکار عمومی و قضاوت مردم اهمیت بدهند. — م.

به ارزیابی ارزشهای خود می‌پردازند. بنابراین، بی‌دلیل نیست که آموزش و پرورش اخلاقی سوفی به‌صورت دستورالعمل‌های هجوآمیزی از طرف روسو مطرح و در فرهنگ آموزشی معاصر چیزی شبیه طنز شد. اعمالی را که سوفی موظف است انجام دهد یا تشویق به انجام دادن آنها می‌شود، فقط برای نمایش و ظاهرسازی است. او برخلاف امیل که به‌عنوان یک مرد آزادی عمل دارد، دختری است که باید برای تطبیق رفتار خود با قضاوت دیگران رنج بی‌پایانی را تحمل کند. او می‌آموزد که به قصد خودنمایی چگونه باید پیانو بنوازد و دستهای سفید خود را روی دکمه‌های سیاه آن حرکت دهد. همچنین هر سخنی که او بر زبان می‌آورد، سخنی نیست که بنا به احساسات و خواسته‌اش و سودمندی آن بیان شده باشد، بلکه سخنان او تلقین‌هایی است که به او آموخته‌اند تا روی شنوندگان خود، به‌ویژه امیل، تأثیر گذارد. سوفی در اصل دختری آرام است و «همواره آنچه را که دلپذیر و مورد رضایت دیگران است، بر زبان جاری می‌کند» (۷۶)

آموزش اخلاقی سوفی به تقویت گرایشهای ذاتی زنانه‌اش اختصاص دارد. این آموزشها در یک کلام خلاصه می‌شود و آن مطیع بودن مطلق اوست. او می‌آموزد که از ابراز خواسته‌های درونی‌اش خودداری کند و آنها را پنهان سازد، زیرا می‌بایست مطابق آن چیزی عمل کند که افکار عمومی و جامعه از او انتظار دارند. علت تمام این محدودیتها، پنهانکاریها، تظاهرکردنها و خودداریها آن است که سوفی پسر نیست و طبیعت او را دختر آفریده است. روسو در این‌باره به‌صراحت می‌گوید: «دختران را باید از همان کودکی محدودشان کرد... آنها باید در تمام طول زندگی‌شان مطیع و سربه‌راه باشند و در معاشرتهایشان در قید و بند دائمی قرار گیرند. آنها را می‌بایست از همان

کودکی به تحمل ناملایمات عادت داد تا بعدها و در بزرگسالی‌شان از ناملایمات زندگی رنج نبرند. هوا و هوسهای آنها برای پذیرفتن خواسته‌های دیگران باید کنترل شود. در نتیجه این محدودیتها دختران سربه‌راه بار می‌آیند، چیزی که آنها در تمام طول زندگی‌شان به آن نیاز دارند... هرگز نباید به زنان اجازه داد که خود را در رفتار و قضاوت بالاتر از مردان یا حتی هم‌ردیف آنها فرض کنند. آنان باید به‌عنوان موجوداتی زیردست و تحت نظارت و قضاوت دائمی مردان قرار داشته باشند» (۷۷) سوفی بنا بر آموزشهایی که دیده است می‌باید با جدیت بسیار رفتارهای خود را در دو مرحله از زندگی خود کنترل کند. یکی قبل از ازدواج که او موظف است در مقابل افکار عمومی و مردم حساب‌شده رفتار کند و دوم مرحله بعد از ازدواج اوست. او در این مرحله نه‌تنها باید مراقب رفتار خود در مقابل شوهرش باشد، بلکه موظف است از تمام هنرهای عشوه‌گری و فریفتگی آگاه شود. از نگاه روسو، حرکات عشوه‌گرانه و مفتون‌کننده زن برای برانگیختن احساسات جنسی و شهوانی مرد اهمیت دارد و باعث می‌شود علاقه شوهر نسبت به زن بیشتر شود. به‌همین دلیل روسو آموزشهای کلیسا را محکوم می‌کند و بر این باور است که تعلیمات دینی کلیسا باعث از بین رفتن خوشخویی و مهربانی زنان نسبت به شوهرانشان می‌شود و آنها را وادار می‌کند تا با زنان خود رفتارهای متفاوتی داشته باشند. به همین جهت او حرمسراهای شرقی را برای زنان توصیه می‌نماید و می‌گوید: «من آرزو می‌کنم که زنان جوان استعدادهای خود را برای خشنودی و ارضای شوهر آینده خود، همانگونه که زنان جوان شرقی در حرمسراها انجام می‌دهند، توسعه دهند... به‌طور حتم این کار باعث خشنودی و خرسندی شوهرانشان

می‌شود و آنها را تشویق می‌کند که بعد از کار روزانه دنبال تفریح دیگری در خارج از خانه نباشند» (۷۸).

حال با توجه به ممنوعیتها و عدم تجربه جنسی زنان جوان، آنها به هر طریق ممکن موظف هستند برای افزودن علاقمندی شوهرانشان نسبت به خود، خواسته جنسی آنان را ارضا کنند. سوفی، زنی که روسو در کتاب *امیل* به عنوان زن ایده‌آل مطرح کرده است، به‌راستی دارای دو نقش متضاد است. یک نقش، نقش زنی مجلس‌آرا و آداب‌دان و خوش‌مشراب است و دیگری نقش زنی انزواگزين. او معتقد است که زنان بعد از شوهر کردن باید در خانه بمانند و مشغول خانه‌داری شوند، زیرا از نظر افراد فاسد زنان شوهردار از آزادی بیشتری برخوردارند تا دختران جوانی که به حفظ محسنات اخلاقی کوشش می‌کنند. به‌عبارت دیگر، زنان شوهرداری که از خانه خارج می‌شوند دارای اخلاقیات فاسد و هرزه هستند (۷۹). روسو وضعیت و موقعیت زنان شوهردار را در گفتگوی بین ژولی و کلر^۱ در *هلوئیز جدید*، چنین توصیف کرده است: «وقتی که او به خانه شوهر نرفته بود، دختری آزاد و مسئول اعمال خود بود... اما اکنون همه چیز تغییر کرده است، او ازدواج کرده و باید به فرد دیگری در مورد رفتارهایش حساب پس بدهد. او نه فقط امید و اعتماد خود را در گرو گذاشته، بلکه از آزادی خویش نیز چشم پوشیده است. یک زن پاکدامن و عفیف فقط نباید مورد احترام شوهرش باشد، بلکه او باید محترم شمرده شود. اگر شوهر او را مقصر بداند، او سزاوار سرزنش است و اگر مرتکب عمل اشتباهی شود، تا زمانی که مرد به او بدگمان است، زن مجرم شناخته می‌شود... زن در هر صورت باید حفظ ظاهر کند، زیرا ظاهرسازی جزئی از وظایف او محسوب می‌شود» (۸۰).

از نظر ژان ژاک روسو یک زن شوهردار به‌طور قانونی و اخلاقی «زنی باحجاب» است، موجودی است که به وجدان و قضاوت خود اعتماد ندارد. روسو تا آنجا پیش رفته که نظری افراطی دربارهٔ اختیار و انتخاب مذهب زنان ارائه داده است. او به هیچ وجه جایز نمی‌داند که زنان خودشان مذهب خود را انتخاب کنند، زیرا «همانطور که رفتار زن می‌باید تابع افکار عمومی باشد، به همانگونه ایمان و اعتماد او باید مشمول نظارت اولیای امور شود» (۸۱) سوفی برخلاف امیل که اگر به سن تشخیص برسد تشویق می‌شود که دربارهٔ مذهب خود فکر کند، بدون استثنا باید مذهب مادر خود را بپذیرد؛ همانطور که مادر او مذهبش را از پدر یا شوهرش پذیرفته است. او به‌عنوان یک همسر موظف است تا مذهب شوهر خود را اختیار کند. روسو در این باره به خوانندگانش اطمینان می‌دهد که هیچ زنی از این بابت دچار رنج و عذاب اخروی نخواهد شد؛ زیرا اگر مادر یا دختر این اشتباه را پذیرفته باشند، در پیشگاه خداوند گناه این خطا به‌طور طبیعی گریبان آنها را نمی‌گیرد. (۸۲) روسو عقیده دارد که دینداری برای زنان ضرورتی ندارد، زیرا آنها همواره تابع عقیدهٔ مردان هستند و باید هر مذهبی را که آنها دارند بپذیرند. این نظر روسو با اعتقادات مسلمانان که زن را جزء انسان محسوب نمی‌کنند و او را فاقد روح می‌دانند و می‌پندارند که آنان قادر نیستند تا دینی اختیار کنند، قابل مقایسه است.*

روسو نه تنها نتوانست برای زنان جایگزین جدی‌ای ارائه دهد که بر پایهٔ اخلاق قرار داشته باشد، بلکه حتی از استدلال‌های متناقض خود نیز

* تعمیم این نظر به مسلمانان مسلماً اشتباه است؛ اما اگر گفته شود که نوعی دیدگاه ارتجاعی در برخی فرق اسلام وجود دارد که بر نظر یاد شده باور دارند، به حقیقت نزدیکتر است. — م.

راضی نبود. او برنامه آموزشی سوفی را کاملاً بر اساس تعصبات اجتماعی، خشونت، تبعیض و در جهت تطبیق آنها با امیال و خواسته‌های امیل طرح کرده بود. با توجه به این موارد، روسو در کتاب *امیل مدعی* است که: «من در این باره بسیار سخن گفته‌ام که اگر ما برای زنان هیچ قانونی به جز تعصبات عمومی نشناسیم، آیا آموزش آنان را تنزل نداده‌ایم؟ اجازه بدهید پیش از آنکه جنس مؤنث، یعنی کسانی که بر ما نفوذ دارند به دست مردان فاسد شوند، بگویم قانونی وجود دارد که مقدم‌تر از افکار عمومی و هر قانون دیگری است و به‌طور کلی تمام قوانین در مقابل این قانون سر تعظیم فرود می‌آورند. این قانون که در حقیقت قاضی افکار عمومی است، وجدان فردی ما [مردان] است.» (۸۳)

منظور روسو از این عبارات این است که ما زمانی باید از افکار عمومی تبعیت کنیم که آن در ارتباط با وجدان فردی ما باشد. در این میان تکلیف زنان روشن است، آنها باید به بهترین وجه کوشش کنند که رفتار خود را با هر دو قانون، یعنی افکار عمومی و وجدان درونی، سازگار نمایند. اگر آنها نتوانند خود را با افکار عمومی تطبیق دهند، باید به وجدان شخصی خود رجوع و از آن پیروی کنند. بدیهی است اگر این دو قاعده در آموزش زنان نتواند با هم منطبق شود، «آن آموزش ناقص خواهد بود». به عبارت دیگر، زنان در مقابل افکار عمومی و وجدان خود مسئول و موظف‌اند که همواره خود را با معیار آنها بسنجند. اگر آنان مقبول نظر عموم واقع نشوند، به‌طور حتم دارای عیب و ایرادی هستند و برای رفع آن نواقص باید به وجدان خود رجوع کنند.

در اینجا به نظر می‌رسد که امیدی نیست تا افکار عمومی و وجدان با یکدیگر منطبق شوند و همانطور که روسو گفته است، اگر این تطابق صورت نگیرد آموزش زنان موفقیت‌آمیز نخواهد بود. ما به روشنی

می‌بینیم که روسو هم دربارهٔ اجتماعی کردن زنان و هم در پایان سرنوشت امیل، سوفی و ژولی با ضد و نقیض‌گوییهای بسیار برخورد کرد و نه تنها نتوانسته است مشکل زنان را حل کند، بلکه آن را به صورت معمایی حل‌نشدنی در دستگاه فلسفی - سیاسی خود باقی گذاشت.

پی‌نوشتها:

1. Shklar, *Men and Citizens*, p. 19 and see p. 30; see also Jean Starobinski, "La Pensee politique de Jean-Jacques Rousseau", in S. Baud-Bovy, et al., *Jean-Jacques Rousseau*, pp. 84-85.
2. *Confessions*, O.C. 1, pp. 31 and 514.
3. *Discourse on Inequality*, First and Second Discourses, p. 78.
4. *Emile*, O.C. 4, p. 524.
5. *Discourse on Inequality*, pp. 159-160.
6. *Emile*, p. 524.
7. *Emile*, p. 524.
8. *The Social Contract*, O.C. 3, p. 354.
9. *Emile*, p. 841.
10. *The Social Contract*, p. 367.
11. Consideration on the Government of Poland, O.C 3, p. 973-974.
12. *Discourse on Inequality*, pp. 167-168; *The Social Contract*, pp. 355-358; *Emile*, p. 839.
13. E.g., by Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, p. 424; Shklar, *Men and Citizens*, p. 18.
14. *The Social Contract*, p. 431.
15. *Emile*, p. 701.
16. *Discourse on Inequality*, Dedication, p. 89.
17. "Fragments pour Emile", O.C. 4, p. 872.
18. *Emile*, p. 865.
19. The following three paragraphs draw on *Discourse on Political Economy*, O.C. 3. pp. 241-242, and First Draft of *The Social Contract*, pp. 297-300.
20. See, e.g., "Letter to d'Alembert", p. 85; *Emile*, pp. 697-698; *Emile et Sophie ou Les Solitaires*, O.C. 4, p. 904.
21. "Letter to d'Alembert", p. 83.
22. *Emile et Sophie*, 904; *La Nouvelle Heloise*, passim; *Confessions*, pp. 344-345 and 594-595.
23. *La Nouvelle Heloise*, Second Preface, O.C. 2, p. 24.
24. *Discourse on Political Economy*, p.247.
25. *Emile*, p. 695; For an interesting account of Rousseau's antifeminism which attributes it largely to his fear of women, see

- Victor G. Wexler. "Made for Man's Delight: Rousseau as Antifeminist".
26. "Letter to d'Alembert", p. 47.
 27. *Emile*, p. 731.
 28. VERS; "Sur La Femme", Oeuvres completes, Hachette, vol. 6, p. 28.
 29. *Discourse on Inequality*, p. 137.
 30. *Discourse on Inequality*, p. 135.
 31. *Emile*, p. 740.
 32. *La Nouvelle Heloise*, pp. 265-278; Rousseau's note, p. 278.
 33. *Emile*, pp. 668 and 742.
 34. *Emile*, p. 659.
 35. "Letter to M. Lenieps", p. 115.
 36. *Emile*, p. 709.
 37. *La Nouvelle Heloise*, p. 194.
 38. *La Nouvelle Heloise*, Second Preface, p. 24.
 39. *Discourse on the Arts and Sciences*, First and Second Discourse, pp. 52-53.
 40. *Emile*, p. 742; *La Nouvelle Heloise*, pp. 220 and 229; *Confessions*, p. 171; Reponse a M. Bordes, Oeuvres completes, Hachette, vol. I, p. 50.
 41. *Discourse on Political Economy*, p. 257; *Discourse on Inequality*, p. 167; *The Social Contract*, p. 356.
 42. *Confessions*, pp. 379-380; *Reveries*, O.C. 1, pp. 1051-1053, 1059.
 43. *Reveries*, p. 1059.
 44. *Discourse on Inequality*, p. 140.
 45. *Discourse on Inequality*, p. 151.
 46. See, e.g., Masters, Introduction to The First and Second Discourses, p. 24; Shklar, *Men and Citizens*, pp. 155-156.
 47. *Emile*, p. 311.
 48. *Emile*, p. 841.
 49. *Discourse on Political Economy*, pp. 248-249 and *The Social Contract*, p. 356.
 50. On this subject, see chap. 3, "The Empire of Opinion", in Shklar, *Men and Citizens*, pp. 75ff.
 51. *Reveries*, p. 1079.
 52. *Discourse on Inequality*, p. 155.
 53. *Emile*, p. 253.
 54. "Letter to d'Alembert", pp. 79-80.
 55. *Discourse on Inequality*, pp. 37-38; *La Nouvelle Heloise*, pp. 231-236.
 56. *Discourse on the Arts and Sciences*, p. 64. Masters, however, translates "autrui" as "another"; I have substituted "others", an alternative which seems to fit Rousseau's context better.
 57. *Emile*, p. 857.
 58. *Emile*, pp. 420-422.

59. There is one passage, however, in which, curiously, the opinions of the passers-by are used as a pressure on the child to behave (*Emile*, pp. 367-368).
60. *Emile*, p. 320.
61. *Emile*, p. 782; see also p. 671.
62. "Letter to d'Alembert", p. 81.
63. *Emile*, p. 713.
64. *Emile*, p. 701.
65. *Emile*, pp. 710, 741, 750, 766.
66. *Emile*, pp. 710-711. See also pp. 745, 755.
67. *Emile*, pp. 704, 731, 767, 768-769.
68. *Emile*, p. 768. While Julie's education, though no systematic account is given of it, is much more thorough and intellectual than Sophie's (see, e.g., *La Nouvelle Heloise*, p. 59), Julie is unique in that she was conceived as Rousseau's ideal woman for himself, in the personal of the philosopher Saint-Preux. It seems reasonable to regard the education of Sophie, the helpmeet for the more ordinary natural man, as Rousseau's more typical prescription for female education.
69. *Emile*, p. 791.
70. *Emile*, p. 749.
71. *Discourse on the Arts and Sciences*, pp. 52-53.
72. *Emile*, p. 735, note; "Letter to d'Alembert", pp. 82-83.
73. See Burgelin, Introduction to *Emile*, p. cxxiii.
74. *Emile*, p. 751.
75. *Emile*, pp. 702-703.
76. *Emile*, p. 749.
77. *Emile*, pp. 709-710.
78. *Emile*, p. 716.
79. *La Nouvelle Heloise*, Second Preface, p. 24, and "Letter to d'Alembert", p. 129.
80. *La Nouvelle Heloise*, p. 257. It is interesting to note that only when Claire's husband dies does she feel young and attractive again.
81. *Emile*, p. 721.
82. *Emile*, p. 721.
83. *Emile*, p. 730.

فصل هشتم

سرنوشت قهرمانان ژان ژاک روسو

روسو شاید بیشتر از هر فیلسوف سیاسی دیگری از تضاد و منافع مردم با افراد و گروههای گوناگون آگاه بود و به همین دلیل او آشتی‌پذیری بین منافع فردی و عمومی را کاری سهل و ساده نمی‌دانست. با وجود این، عشق و علاقه به خانواده و به‌طور کلی به انسانیت از نظر روسو مهم و ارزشمند بود، با این تفاوت که او هر یک از این امور را از دیدگاه خود تحلیل می‌کرد. برداشت او از ناسازگاری بین منافع خود و جمع باعث شد تا نتایج فلسفی او به‌صورت بسیار ناخوشایند و بدبینانه‌ای درآید.

در این قسمت پس از شرح پایان ماجرای *امیل*، به شخصیت‌های او در دو کتاب *رؤیاهای تنهایی* و *هلوئیز جدید* — که هر دو کتاب ناتمام ماند — خواهیم پرداخت و آنها را در ارتباط با دیدگاه روسو نسبت به زن بررسی خواهیم کرد.

با توجه به طرح و برنامه روسو، وقتی امیل رشد کند و به‌صورت مردی کامل درآید، زندگی شهری و تشکیلات اداری آن را رها می‌کند و به زندگی طبیعی، بومی و مستقل بازمی‌گردد. (۱) روسو آرزوی امیل را درباره این نوع زندگی چنین بیان می‌کند: «آرزوی او قطعه زمینی از خود

و همسری است که به آن افتخار کند». روسو با بیان این مطلب در حقیقت عقیده خود را نسبت به شهروند جامعه مدنی ابراز می‌کند. یعنی آن هنگام که مرد بنا به اقتضای طبیعت همسری برمی‌گزیند و تشکیل خانواده می‌دهد، به‌طور طبیعی و به‌عنوان یک شهروند، رئیس خانواده به حساب می‌آید. (۲) بدیهی است به محض اینکه امیل همسر و شریک زندگی خود را برگزیند، از انزوا و تنهایی درمی‌آید و سپس کششهای محبت‌آمیز و عاطفی، وابستگی و احتیاجات روحی او بروز می‌کند؛ زیرا اولین تمایل و احساس، احساسات و تمایلات بعدی را به‌همراه خواهد داشت. (۳) بدین ترتیب، استقلال یک مرد زائل می‌شود یا دست‌کم باید گفت که نگهداری آن به‌آسانی میسر نخواهد بود.

از دید روسو، شهروند شدن امیل امری ناگوار و تهدیدکننده برای او به‌شمار نمی‌رفت؛ زیرا در این‌باره می‌گوید: «امیل عزیز کدام آدم نیک‌سیرتی است که کم و بیش مدیون مملکتی نباشد که در آن زندگی می‌کند. دست‌کم در آن کشور حکومت و صورتی ظاهری از قوانین یافت می‌شود که نه تنها او را محافظت می‌کند، بلکه بهترین خصایل بشری یعنی مبانی اخلاقی و عشق به فضیلت را به او می‌آموزاند». (۴) او ادامه می‌دهد: «هنگامی که انسانی در اعماق جنگل زندگی می‌کند، بیشتر سعادتمند و آزاد است؛ اما باید دانست که کوششهای او برای کسب آزادی و سعادت بسیار ناچیز است، زیرا او در برابر تمایلات و خواسته‌های خود سد و مانعی نمی‌بیند تا بخواهد با آنها به مبارزه بپردازد». در مقابل، انسان در جامعه مدنی انگیزه مبارزه دارد و می‌آموزد که چگونه منافع خود را فدای منافع عموم کند و در مبارزه با خود پیروز شود. این درست نیست که او از قوانین هیچ استفاده‌ای نمی‌برد، زیرا قوانین به او می‌آموزاند که چگونه بر نفس خود حکومت کند». (۵)

بدیهی است روسو با معرفی این نوع فضیلت و وظایف ایده‌آل شهروند جامعه مدنی، که امیل باید آن وظایف را به‌ضرورت بیاموزد، باعث تعجب و حیرت ما می‌شود که چگونه این آموزشها را برای انسان طبیعی خود، یعنی امیل، تنظیم و برقرار کرده است. روسو در آخرین بخش کتاب *امیل* سعی کرده است تا آن چیزی را که از ابتدا در نظرش ناشدنی و غیرممکن می‌نمود، ممکن و شدنی قلمداد کند. به‌عبارت دیگر، او می‌خواهد از امیل در یک زمان یک مرد طبیعی و یک شهروند جامعه مدنی بسازد. امیل می‌باید به میان اجتماع بازگردد و بیاموزد که نه‌تنها با نفس خود باید بستیزد، بلکه با ایثار و فدا کردن منافع خود به مردم خدمت کند. روسو به‌عنوان آموزگار امیل در این‌باره اظهار می‌دارد: «با این حال تصور نکن که می‌خواهم تو در شهر ساکن شوی؛ به‌عکس، یکی از کارهای افراد نیک که می‌بایست سرمشق دیگران قرار گیرد این است که زندگی طبیعی و بومی را برگزینند، زیرا این نوع زندگی اولین شکل تمدن بشری است و برای کسانی که قلبشان فاسد نشده است، آرامترین و طبیعی‌ترین شکل زندگی» (۶). منظور روسو تذکر این نکته است که امیل و سوفی با دوری گزیدن از زندگی شهری و انتخاب زندگی طبیعی و بومی، می‌توانند برای دیگران نمونه‌ای از افراد نیک باشند. اما در عین حال او امیل را متقاعد می‌کند که اگر در این شرایط حکومت نیاز به خدمت او داشته باشد، او می‌باید مانند سینسیناتوس^۱ گاوآهن را رها کند و دست از زندگی طبیعی و بومی بکشد و به خدمت حکومت درآید» (۷).

آشکارا می‌بینیم که روسو سعی دارد تا امیل را همزمان مردی به‌عنوان یک شهروند و نیز مردی که به اقتضای طبیعت باید مستقل و آزاد زندگی

کند نشان دهد، اما او در رسیدن به این خواسته ناسازگار و ناممکن موفق نمی‌شود. روسو در دو نوشته‌اش که آنها را در *رؤیاهای تنهایی* خود تکمیل کرده است، ادعا می‌کند که چگونه یک مرد طبیعی آموزش دیده می‌تواند در یک زمان وظایف خود را به‌عنوان شوهر، پدر و شهروند انجام دهد. اما با کمی تحقیق خیلی زود آشکار می‌شود که آموزش موهوم امیل، به‌عنوان یک انسان طبیعی، به‌واسطه کنترل و تسلط غیر مستقیم مربی‌اش انجام گرفته تا آنجا که او در بزرگسالی نیز همواره و نومیدانه وابسته به مربی خود است. به‌عبارت دیگر، زمانی که امیل به‌حال خودش رها می‌شود تا به‌عنوان شوهر، پدر و یک شهروند زندگی مستقلی را در جامعه آغاز کند، از ایفای این نقشها و انجام این وظایف عاجز می‌شود. در این شرایط امیل دگربار احساس می‌کند که او زمانی می‌تواند آزاد و مستقل باشد که خود را از شر این وظایف و مسئولیتها و هر آنچه در ارتباط با آنهاست رها سازد و به تنهایی و انزوا پناه برد.

پرواضح است که روسو در این‌باره تجربه زندگی خود را ترسیم کرده است، چرا که او در زندگی فردی و اجتماعی خود نتوانست این وظایف و مسئولیتها را با یکدیگر سازگار کند. او در کتاب *امیل* و سوفی^۱، ناگزیر بیان می‌کند که: «من نتوانستم با قطع کردن گره علائق به کشورم، عشق و علائقم را به تمام زمین گسترش دهم و خود را یک جهان‌وطن بدانم تا شهروند یک کشور». (۸) در این‌باره جودیت شکلر معتقد است که نتیجه‌گیری روسو درباره نقش یک مرد به‌عنوان شوهر، پدر و شهروند نارسا و مبهم است. (۹) در هر صورت، آموزش امیل از طرفی ناموفق و از طرفی موفقیت‌آمیز است. ناموفق است، زیرا روسو با وجود اینکه در آغاز کار بیان کرده بود که «تلفیق انسان طبیعی و شهروند

اجتماعی ناممکن است» (۱۰)، مبادرت به این کار کرد. امیل می‌دانست که او قادر نیست بدون رضایت و کمک مربی‌اش وظایف خود را به‌عنوان پدر و شوهر انجام دهد. در نتیجه ترک خانه و وطن می‌کند و بدین ترتیب نشان می‌دهد که او با وجود آموزشهایی که دربارهٔ حس وفاداری به خانواده و وطن‌پرستی دیده بود، هیچ احساسی نسبت به آنها ندارد. از طرفی آموزش امیل موفقیت‌آمیز بود، زیرا روسو در پایان داستان نشان داد که توانسته است امیل را مردی مستقل و کاملاً آزاد پرورش دهد؛ البته این آزادی، آزادی درونی بود که امیل به آن دست یافت. برای مثال، وقتی او دریافت که زحماتش مانند یک سرف به‌دست ارباب به دیگری فروخته می‌شود و او در حقیقت به‌سان یک برده است، با وجود این شادمان و خشنود بود که از آموزشهای منحصر به‌فردی برخوردار گشته تا او را قادر سازد که در عین بردگی احساس شکست‌ناپذیری را پیدا کند (۱۱) و از آزادی درونی لذت برد. هیچ‌کس توان آن را ندارد که او را از این نوع آزادی محروم سازد، زیرا اقتدار اخلاقی و شخصیت محکمی که او پیدا کرده است باعث می‌شود تا حتی در هنگامی که جسمش برده و اسیر است، آزادی واقعی را احساس کند. موارد و احساساتی که دربارهٔ زندگی خود روسو نیز صدق می‌کند.

روسو در پایان نتیجه‌گیریهای خود، ادعا می‌کند که موفق شده است امیل را به‌عنوان مردی نمونه و ایده‌آل به جهان ارائه دهد که می‌تواند خود را با هر وضعیتی تطابق دهد و در عین حال آزاد از هر نوع محدودیتی باشد.

سرنوشت سوفی

اما پرسش اینجاست که روسو دربارهٔ سوفی و آموزش او به‌عنوان یک زن چگونه می‌اندیشید؟ همانطور که پیشتر دیدیم، آموزش ایده‌آل روسو

درباره زنان طرح این نظر است که زن می‌بایست خود را همواره با خواسته‌های مرد مطابقت دهد. برای مثال، سوفی باید با شیوه‌ای اغواگرانه، فریبنده و با شکسته‌نفسی در عفت و پاکدامنی، خود را شایسته همسری امیل نشان دهد. روسو در نتیجه‌گیری خود در *رؤیاهای تنهایی*، درباره آموزش ایده‌آل سوفی که مانند امیل دارای روح ساده و نیکوی طبیعی است و با آموزشهایی که کسب کرده است، از دیگر زنان برتر و بهتر شده است (۱۲)، به‌طور انکارناپذیری شکست خورد. او همانطور که موفق نشد از امیل انسانی طبیعی در جامعه‌ای مدنی بسازد، همانطور هم درباره سوفی و طرح آموزشهای او همچون زنی ایده‌آل به دلایل زیر با ناکامی و عدم موفقیت روبه‌رو شد:

سوفی مانند امیل نیاموخته بود تا در مواقع مواجهه با حوادث غیرمنتظره‌ای که در طبیعت رخ می‌دهد، چه واکنشی از خود نشان دهد. او هنگامی که دختر کوچکش بر اثر حادثه‌ای ناگوار می‌میرد، بسیار غمگین و افسرده می‌شود. امیل برای اینکه سوفی را از غم‌هایش دور کند، او را به پاریس می‌فرستد تا شاید مکان تازه بتواند در روحیه او اثر بگذارد و تسلای خاطرش شود. اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که امیل چرا پاریس را که کنیف‌ترین مظهر مدنیت است، انتخاب کرده؟ تصمیم او درباره فرستادن سوفی به پاریس باعث می‌شود که نه تنها او خود توسط این مدنیت به فساد کشیده شود و عهد خود را نسبت به پایداری در عشق سوفی بشکند، بلکه از طرف دیگر زندگی سوفی نیز به ابتدال و سقوط کشیده می‌شود. زندگی سوفی به تمامی پیرامون عشق می‌گذشت. مناعت طبع او آنچنان بود که مردان را شیفته خود می‌ساخت و همین خصلتها را که در نتیجه آموزشهایش به‌دست آورده بود، نتوانست در پاریس حفظ کند و بر احساسات خود فایق آید. او در پاریس به آغوش دیگران افتاد و مرتکب زنا شد و دریافت که از مرد دیگری باردار شده است. اگرچه

امیل پیشتر گفته بود که او حاضر است مرگ فرزندش را ببیند تا اینکه دریابد سوفی با مرد دیگری همبستر شده است، اما در اینجا او قانع می‌شود که سوفی در محیطی مثل پاریس چاره‌ای نداشت تا مرتکب چنین خطایی نشود. امیل به‌خوبی آگاه بود که وسوسه‌هایی که سوفی در پاریس با آنها روبه‌رو شده بود، بسیار قوی‌تر از آن چیزی بود که او می‌توانست انتظار داشته باشد تا سوفی در مقابل آنها مقاومت کند.

ملاحظه می‌شود که در یک لحظه سوفی، قهرمان ژان ژاک روسو، از چشم می‌افتد و از مریم مقدس بودن به فاحشه‌ای کنار خیابان تبدیل می‌شود. اینک که سوفی مرتکب خطا و لغزش شده است و عفو امیل را جبران‌ناپذیر می‌داند، با این حال هیچ تضمینی وجود ندارد که او دگربار مرتکب آن اعمال نشود؛ زیرا به گفته روسو وقتی زنی عفت و پاکدامنی خود را از دست می‌دهد، دیگر چیزی برای حفاظت و نگهداری ندارد «فقط اولین قدم به‌سوی فساد درآورد است».

امیل به‌عنوان یک مرد مستقل می‌دانست که باید تنفر جامعه را از اینکه همسرش حقیقت و شرافت او را لکه‌دار کرده است، نادیده بگیرد. او این تنفر عمومی را منطقی و عادلانه می‌دانست و گناهی را که سوفی مرتکب شد، نتیجه اشتباه خود؛ با این تفاوت که این اشتباه یا از انتخاب بد همسریابی او ناشی شده است یا اینکه او نتوانسته بر سوفی نفوذ و تسلط کامل داشته باشد. با وجود اینکه امیل اشتباه خود را به گردن می‌گیرد، اما برایش غیرممکن است دوباره سوفی را به‌عنوان همسر بپذیرد. او از روی تنفر آمیخته با بیم به سوفی که مادر کودک مرد دیگری است واکنش نشان می‌دهد، زیرا معتقد است که سوفی محبت و عشق را بین دو کودک، یعنی یکی پسر خود و دیگری آن کودک حرامزاده تقسیم کرده است. در هر حال همانطور که امیل بارها گفته بود که بهتر است

شاهد مرگ فرزندش باشد تا اینکه بشنود سوفی از مرد دیگری باردار شده است (۱۳)، برایش غیرممکن است که سوفی را عفو کند و با او ادامه زندگی دهد.

ما در اینجا فقط نمونه‌ای روشن را ذکر کردیم مبنی بر اینکه احساسات «انسان طبیعی» همواره با علاقه‌مندیهایش مانند خانواده و وطن در تضاد است. بدیهی است غلبه بر این احساسات که نتیجه جدایی از خانواده است برای مردان به طور اعم و امیل به طور اخص، تحمل‌پذیرتر است تا برای زنان. برای مثال، سوفی که مسئولیت پرورش دو کودک را به عهده دارد، کاری طاقت‌فرسا و دشوار پیش رو دارد. اگرچه برای امیل از دست دادن زنی که دوستش داشت جبران‌ناپذیر به نظر می‌آید، اما با وجود این، او به راحتی خانه و وطن را ترک می‌گوید تا بتواند به استقلال و آزادی و تنهایی واقعی دست یابد. او به زودی از استقلال و آزادی بازیافته‌اش لذت می‌برد، زیرا به گفته خودش دیگر بدهکار کسی نیست و هر کجا که رود احساس استقلال می‌کند. امیل در این راه برای مربی خود نقل می‌کند که «من به خود گفتم هر کجا و در هر شرایطی زندگی کنم آزادی درونی‌ام را بازیافته‌ام و از اینکه به دیگران محتاج و وابسته نیستم، خوشنودم. «من جامی نوشیده‌ام تا با آن گذشته را از حافظه‌ام پاک کنم» (۱۴)

اما آیا درباره سوفی مسائل به همین آسانی قابل حل است؟ او در هیچ شرایطی نمی‌تواند گذشته‌اش را فراموش کند، زیرا صرفنظر از اینکه او مسئولیت دو کودک را بر عهده دارد و یکی از آنها کودکی بیمار و رو به مرگ است، هیچ موقعیتی در جامعه ندارد و نیز هیچ قانونی از او حمایت و پشتیبانی نمی‌کند. سوفی هر کجا که می‌رود با تنفر و بی‌احترامی روبه‌رو است. او دیگر هیچ چاره‌ای جز مرگ پیش رو ندارد، زیرا مهربانیها، لطافتها و خوش‌مشربیهای او پایان پذیرفته است (۱۵). کتاب *امیل* و کتابی که در ادامه آن به دست روسو نوشته شد یعنی *امیل* و

سوفی فقط یک داستان نیست. سرنوشت مرد و زنی آموزش دیده است که در حقیقت نمونه‌هایی از جنسیت خود به حساب می‌آیند. واکنش امیل نسبت به ارتکاب عمل زناي سوفی نشان‌دهنده ویرانی خانواده ایده‌آلی است که روسو آن را ارائه داده بود. اهمیت این دو کتاب در این نیست که سوفی مرتکب عملی خطا شده است، بلکه در این است که امیل می‌داند اگر سوفی پاکدامنی خود را از دست بدهد و آلوده شود، دیگر نمی‌تواند به او اعتماد کند. (۱۶) شکست سوفی در حقیقت نشانه شکست جامعه زمان روسوست، زیرا او آموزش دیده بود تا با هوشیاری از گنجینه گرانهای خود حفاظت کند تا در مقابل قضاوت افکار عمومی سرفراز باشد و نیز عشق خود را تقدیم مردی کند که لایق آن است (۱۷)، اما به سرنوشتی شوم دچار شد. (۱۸) سرنوشت سوفی در حقیقت از غفلت شوهرش سرچشمه گرفت که او را به شهر هرزگی یعنی پاریس فرستاد، شهری که با قوانین سست اخلاقی‌اش باعث شد تا فضایی برای به فساد کشیده شدن سوفی ایجاد شود.

سرنوشت ژولی

سرنوشت ژولی، قهرمان دیگر داستان روسو که همچون سوفی روستا را به قصد زندگی در شهر رها نکرد، سرنوشت بس پیچیده‌تری است. ژولی زن ایده‌آل روسوست، همان زنی که مورد پسند اوست (۱۹)، زیرا ژولی کاملاً احساساتی، نازک‌طبع و دارای خصلت و خصوصیتی چون پاکدامنی، احساساتی بودن و جاذبه شدید جنسی است. از دیدگاه روسو، زنی که چنین خصوصیتی را دارا نباشد، موجودی بی‌ارزش محسوب می‌شود.

جان کلام کتاب *هلوئیز جدید* تضاد بین احساسات ژولی با وظایفش است که به باور روسو هر زن احساساتی و زودرنج خواه‌ناخواه با آن

روبه‌روست. احساسات ژولی به دو نیم تقسیم شده است، یک نیم آن احساسات مهیج و عاشقانه او نسبت به مربی‌اش سن‌پرو است و نیم دیگر آن احساسات و عواطف شدیدی است که در رابطه با وظایف خود نسبت به مادر و پدر خشن و غیرمنطقی‌اش دارد که می‌خواهد به زور او را به ازدواج با دوست صاحب‌منصبش درآورد. (۲۰) ژولی با عشق شدیدی که نسبت به سن‌پرو ابراز می‌کرد روزگار می‌گذراند تا جایی که این عشق باعث شد که او بکارت خود را از دست بدهد و از دیدگاه روسو به زنی کاملاً تباه‌شده تبدیل شود. ژولی در نامه‌ای محرمانه به عموزاده‌اش، که محرم راز او بود، در این باره می‌نویسد: «بدون اینکه متوجه شوم که چه می‌کنم، خود را به دست خود تباه ساختم. در آن لحظه من به جز عشق به هیچ چیز دیگری فکر نمی‌کردم، همه چیز را فراموش کرده بودم و بعد آن واقعه اتفاق افتاد و مرا برای همیشه تباه ساخت. من به شدت احساس شرمساری و خجالت می‌کنم و هیچ‌گاه نمی‌توانم خود را از این احساس رها سازم. من اگر زنده بمانم زندگی نکبت‌بار و سیاهی خواهد داشت.» (۲۱) ژولی با از دست دادن بکارتش، احساس می‌کند که زندگی و آینده‌ای تیره و تار پیدا کرده است و تبدیل به موجودی بی‌ارزش و گناهکار شده است. او با درد و آه برای سن‌پرو می‌نویسد: «من اینک هیچ چیز نیستم، موجودی بی‌ارزشم، تو همه چیز من باش.» (۲۲)

روسو برای ژولی که زنی بسیار دیندار و از نظر شخصیت و روشن‌ضمیری با سوفی تفاوت‌های بسیاری دارد، سرنوشت اسفباری را قلم زده و به خوانندگانش ارائه داده است، سرنوشتی که هیچ انسانی تاب تحمل چنین وضعیتی را ندارد. در این باره بهتر است که این وضعیت را از زبان خودش بشنویم که برای معشوقه‌اش سن‌پرو می‌نویسد: «ما با آنکه از نظر جنسیت با هم متفاوت هستیم، در بدبختی سرنوشتی مشترک

داریم؛ اما قضاوت کن که کدام یک از ما وضعیت رقت‌بارتری نسبت به دیگری دارد؟ دختری در سن و سال من با وجود داشتن عشقی پرشور به بی‌مهری وانمود کردن، در ظاهر خشنود و خوشحال جلوه دادن اما در باطن دچار هزاران غم و غصه شدن، ظاهری آرام و مهربان نشان دادن اما دارای روحی پریشان و مضطرب بودن، مطابق میل دیگران زندگی کردن و آنچه خوشایند آنان است بر زبان آوردن، مجبور به دروغ گفتن و تظاهر به پاکدامنی کردن، این وضعیت عادی دختری مانند من است. ما دختران، بهترین سالهای جوانی خود را برای رعایت آداب و رسوم خشک به‌سر می‌بریم و از همه ناگوارتر باید در زیر سلطهٔ پدران خود مجبور شویم تن به ازدواجهای ناخواسته دهیم. اما تلاش آنان برای از بین بردن تمایل و خواسته‌های ما بیهوده است، زیرا قلب ما فقط از قانون خودش پیروی می‌کند و از بردگی و اسارت دوری می‌گزیند» (۲۳)

جدا از موضوع ازدواج اجباری، تمام این بدبختیهای غیر قابل اجتناب که روسو متذکر شده است، به‌خاطر این است که ژولی یک زن است. زیرا سن‌پرو، به‌عنوان یک مرد، با همان احساس لطیفی که نسبت به ژولی دارد و به‌اجبار از او جدا می‌شود، دارای چنین وضعیتی شرمساری نیست که ژولی با آن روبه‌روست؛ زیرا او مجبور نیست مانند ژولی با کسی ازدواج کند که او را دوست ندارد و همواره از تظاهر کردن رنج برد. سن‌پرو، بی‌آنکه بار غم زنی را به‌دل گیرد که دوستش می‌داشت، فارغ‌بال و آسوده‌خیال بار سفر بست تا از باقیماندهٔ زندگی خود لذت ببرد. اما ژولی به‌عنوان یک زن، بعد از ارتکاب آن گناه و بچه‌دار شدن از سن‌پرو، تصمیم گرفت که با سقط جنین پنهانی دوباره آبرو و حیثیتش را بازخورد، اما در درون از این کار خوشحال و خشنود نبود. ژولی همواره در تردید به‌سر می‌برد، زیرا او به هر کاری که می‌خواست

دست بزند و هر انتخابی بکند می‌بایست همواره به خواسته‌های سه مرد توجه کند که پیرامونش را فراگرفته بودند. به عبارت دیگر، او مجبور بود در انجام خواسته‌های معشوق، پدر و بعدها شوهرش، مردد باشد. او خود در این باره به صراحت می‌گوید: «نمی‌دانم خواسته چه کسی را باید برتر شمرم و اجابت کنم». ژولی بر سر دو راهی قرار می‌گیرد؛ از یک سو، تصمیم می‌گیرد با معشوق خود سن‌پرو بگریزد و از سوی دیگر در این اندیشه است تا با ازدواج با مردی که پدرش به اجبار برای او انتخاب کرده است، موافقت کند. او در این باره در درون به جدال می‌پردازد و به خود پاسخ می‌دهد که «... هر راهی را که در پیش گیرم به مرگ ذلت‌بار من که توأم با گناه است ختم خواهد شد». (۲۴) او وقتی که در تردید و ناامیدی نمی‌تواند رضایت پدرش را برای ازدواج با سن‌پرو جلب کند، به او قول می‌دهد که با هیچ‌کس دیگری ازدواج نکند. (۲۵) ژولی سرنوشت خود را در دنیای مردان چنین توصیف می‌کند: «سرنوشت من با زنجیری دائمی به یک شوهر یا بیشتر از آن به خواست یک پدر بسته است. من وارد مرحله جدیدی از زندگی شده‌ام که پایان آن مرگ است». (۲۶)

روسو بر این باور است که ژولی با ازدواج با مردی که دوستش ندارد و اصلاً او را نمی‌شناسد و با اجابت خواسته پدرش، دین خود را به خانواده ادا می‌کند. دنباله سرگذشت ژولی که روسو آن را به رشته تحریر درآورده است، به این موضوع اختصاص دارد که او تا پایان زندگی با احساسات خود به جدال می‌پردازد و همواره تلاش می‌کند تا خود را قانع سازد که بر احساساتش غلبه کرده است. ژولی زمانی توانست شرافت و پاکدامنی خود را به دست آورد که در نقش یک همسر و یک مادر ظاهر شد. روسو در *هلوتیز جدید*، در این باره از زبان او چنین می‌نویسد: «اینک که یک همسر و مادر هستم، روحم به علو درجاتی رسیده که مرا قادر می‌سازد تا علیه آن شرایط ناگوار گذشته برخیزم که سراسر پشیمانی و ندامت بود». (۲۷) آنچه

که ژولی از شرایط محیط خانه و زندگی‌اش شرح داده است، حکایت از وضعیت مناسب اوست؛ زیرا او در این شرح نه تنها زندگی خود را روی زمین یگانه دانسته، بلکه خود را مادری نمونه و کدبانویی شایسته و باسلیقه توصیف کرده است. او همچنین به خود می‌بالد از اینکه توانسته است با وجود داشتن بچه‌های سالم و تندرست و انجام فرایض دینی، هنوز تجدید عهد روحانی خود را با سن‌پرو محفوظ نگاه دارد. با وجود تمام این توصیفات، به نظر می‌رسد که ژولی در درون خرسند و خشنود نیست؛ زیرا او مجبور است زندگی نکبت‌باری را با ولمار، شوهر ناخواسته خود، داشته باشد. ژولی ناراحتی عمیق خود را از این وضع چنین ابراز می‌کند: «راضی نیستم اما خوشحالم، خیلی خوشحال تا آنجا که این خوشحالی برایم کسالت‌بار و خسته‌کننده شده است.» (۲۸) بدیهی است واکنش ژولی به این نوع زندگی، نشانه زجر و عذاب همیشگی اوست؛ زیرا او «پشیمانی پنهانی» و اظهار تأسف و غم عمیق خود را با گفتن این جملات به صراحت آشکار می‌سازد: «روحم تهی است و منتظر آن است تا کسی آن را لبریز سازد.» (۲۹) سرانجام سرگذشت ژولی با مرگ تصادفی‌اش پایان می‌پذیرد. پس از مرگ او در اعترافاتی که توسط نزدیکان ژولی به عمل می‌آید، آشکار می‌شود که «ژولی نتوانسته بود عاطفه و عشق عمیق خود را نسبت به سن‌پرو فراموش و بر احساسات خود غلبه کند».

پرواضح است که مرگ ژولی تراژدی غم‌انگیزی از سرکوب احساسات و عواطف انسان است؛ زیرا او در یک ظاهرسازی همیشگی، وانمود می‌کرد که از زندگی خود خشنود است و توانسته بر احساساتش نسبت به معشوق خود سن‌پرو فایق آید؛ اما همانطور که او باور داشت «بیشتر عواطف و احساسات در سکوت بیان می‌شوند.» (۳۰) از هنگامی که ژولی مرتکب خطای بزرگ و نابخشودنی خود، یعنی باردارشدن از سن‌پرو

و پس از آن سقط جنین او شد و نیز صرفنظر از اینکه همواره در دوران ازدواج با ولمار پاکدامنی خود را حفظ کرده و توانسته بود تا کسی از ماجرای زنا و سقط جنین او باخبر نشود، با این همه همواره احساس می‌کرد که در معرض خطر تسلیم شدن به خواسته‌ها و وسوسه‌هایش است. به عبارت دیگر، او در طول زندگی خود با ولمار سعی کرده بود تا دگر بار مرتکب لغزش نشود و به همین منظور به‌طور مرتب در جدال با خود به سر می‌برد تا بتواند بدان وسیله وسوسه‌هایش را سرکوب کند. ژولی سرانجام به‌خاطر اینکه تسلیم عواطف و احساسات نشود و تجدید رابطه خود را با سن‌پرو دوباره برقرار نکند، مرگ را انتخاب کرد؛ زیرا مرگ از نظر ژولی تنها راهی بود که می‌توانست او را از این وضعیت دشوار و عذاب همیشگی‌های بی‌بخشد. ژولی پس از آنکه توانست کودک خود را از خطر غرق شدن نجات دهد، به‌عمد به آغوش مرگ پناه برد و به آرزوی دیرین خود جامه عمل پوشاند. او با مرگ خود در واقع ادامه زندگی ایده‌آل خانواده ولمار را ممکن ساخت و به گفته جودیت شکلر، ژولی مرگی مسیح‌وار را برای نجات دیگران انتخاب کرد. (۳۱)

در دیدگاه روسو، ژولی از آن جهت زنی ایده‌آل محسوب می‌شود که علاوه بر اینکه شریف، پاکدامن، عاشق و قابل عشق ورزیدن بود، جان خود را فدای زندگی مردی به‌نام ولمار کرد و بدین ترتیب تبدیل به یک قهرمان شد. همچنین روسو ژولی را به‌خاطر جدیت او در کنترل احساسات سرکش خود و پایداری در عشق و فضیلت همچون هلوئیز (خدای خورشید) تشبیه کرد که فقط برای عشق آفریده شده بود.^۱ درهرحال، تقدیر ژولی با داشتن

۱. در واقع روسو رمان هلوئیز جدید خود را براساس ماجرای عاشقانه «آبلار» و معشوقه‌اش «هلوئیز» که ابتدا شاگرد آبلار بود، بنا کرده است. داستان آبلار و هلوئیز بدین قرار است که روزی عموی هلوئیز «کنون فولبرت» (Canon Fulbert)، برادرزاده خود هلوئیز را که دختری باهوش و ذکاوت و دارای استعداد بود به نزد آبلار می‌برد تا ←

چنین خصوصیتی در این بود که تمام دوران زندگی کوتاهش در نزاع درونی با احساسات طبیعی‌اش سپری شود؛ زیرا مهمترین چیزی که او بدان توجه داشت، حفظ پاکدامنی و انجام وظایف همسری و نیز توجه به منزلت طبقاتی پدر و پیروی از قوانین نابرابر و نفرت‌انگیز جامعه بود.

روسو در کتاب *امیل* بیان کرده است که: «در دنیای بی‌معنی ما زندگی یک زن همواره با جدال همیشگی علیه خودش سپری می‌شود» (۳۲)، اما باور شخصی روسو درباره آموزش زنان و جایگاه مناسب آنها در جامعه و نیز محکوم کردن عشق و عاطفه زن و دفاع از ازدواج اجباری، روشن می‌سازد که او ترجیح می‌داده است که زن همچون بت و مجسمه‌ای خاموش و بی‌احساس باشد. از دید روسو، زنان نه تنها محکوم به جدال همیشگی با احساسات و عواطف خود هستند؛ بلکه باید همواره این آمادگی را داشته باشند که جان خود را به‌خاطر پاکدامنی فدا کنند و در این‌باره هیچ استثنایی میان زنان شهری و روستایی وجود ندارد. در داستانهای تراژیک روسو که از روی عقاید دیرین و کهنه تقلید شده است، زن موظف است از طرفی دارای احساسات عاشقانه جنسی و نیروی گرایش شهوانی باشد و از طرف دیگر، باید زنی پاکدامن و وفادار به پیوندهای زناشویی باقی بماند.

برای درک فرضیه روسو درباره زنان لازم است تا در اینجا به تضادهای مهمی توجه کنیم که او درباره فرد انسان ابراز کرده است: اول،

→ به او درس حکمت فلسفه بیاموزد. این دو عاشق یکدیگر می‌شوند و هلوئیز از آبلار صاحب پسری می‌شود. اما از آنجا که آبلار در قرن دوازدهم زندگی می‌کرد و در آن زمان نمی‌توانست هم فیلسوف باشد و هم ازدواج کرده باشد، از هلوئیز خواست تا ازدواجشان به صورت رازی باقی بماند. اما عموی هلوئیز از این کار آبلار به خشم آمد و دستور داد تا کسی شبانه به سراغ آبلار رود و او را اخته سازد. هلوئیز نیز باقی عمر خود را به اعتکاف گذراند. برای مطالعه بیشتر در این باره:

Abelard and Héloïse, 1974, pp. 66-77, 109-159.

تضاد بین فرد انسان و نیازمندیهای او در حکومتی جمهوری است. به باور روسو هر انسانی باید از نظر فردی و اجتماعی تحت آموزشهای لازم قرار گیرد، با این تفاوت که آموزش مردان از زنان جدا باشد؛ زیرا آموزشهایی که مردان می‌بایست آن را فراگیرند، به هیچ وجه مناسب حال زنان نیست. آنها می‌باید آموزشهای مناسب و مطابق با طبیعت خود داشته باشند. دوم، تضاد در انجام کارهای دوجانبه است. روسو در کارهایی که در ارتباط با علاقه‌مندی دو فرد انسان، یعنی زن و مرد است، تنها یکی از آنها را موظف به انجام آن کارها می‌داند. به عبارت دیگر، مردان همواره نقش مدیریت را برای خود قائل هستند و زنان انتظار دارند تا وظایفی را انجام دهند که برایشان تعیین کرده‌اند. سوم، تضاد میان خواستها و احتیاجات یک خانواده با جمهوری ایده‌آل است. در این باره روسو همواره درصدد تطبیق و سازگار کردن نیازهای خانواده با حکومت جمهوری است و نیازهای آنها را یکی می‌داند. البته باید اذعان کرد که بحث روسو درباره این تضادها بسیار مبهم و نامفهوم است. این ابهام به‌ویژه در تضادهای دوم و سوم او به‌خوبی مشهود است. چهارم، تضاد بین استقلال ایده‌آل انسان طبیعی و انسان اجتماعی و مدنی است. اصلی‌ترین تضادی که در نظریه اجتماعی - سیاسی روسو مطرح است، تضاد چهارم است. او صادقانه در آغاز کتاب *امیل* به عدم سازگاری این دو پدیده، یعنی فرد به‌عنوان شهروند در جامعه مدنی و به‌عنوان انسان طبیعی در طبیعت بکر، اشاره کرده و نوشته است: «انسان اولیه و طبیعی به‌تمامی در استقلال زندگی می‌کرد. او فردی تک و تنها بود که هیچ ارتباطی که از سر نیاز باشد با دیگران نداشت و همواره به‌طور طبیعی و بکر زندگی می‌گذراند.» (۳۳) همچنین آموزگار این انسان، طبیعت است و تمام آموزش طبیعت شامل این ضرورت است که او در تطبیق با

جامعه فاسد نشود. (۳۴) از طرف دیگر، آموزشی که او برای شهروندی در جامعه مدنی تعیین کرده، متفاوت از آموزش فردی طبیعی است.

روسو در هنگام طرح فرضیه تشکیل حکومت طبیعت، بر این باور است که انسان اولیه و طبیعی تا زمانی که مانعی جهت دستیابی به خواسته‌هایش ایجاد نکنند، گرایش به نیکی دارد؛ زیرا او به‌طور طبیعی دریافته است که برای نوع انسان، نیکویی بسیار خوشایند است. اما در مقابل، شهروندی که دارای زندگی اجتماعی است و به‌ضرورت با دیگران برای برطرف شدن احتیاجاتش برخورد می‌کند، وظیفه‌ای بس خطیرتر از انسان اولیه و طبیعی برعهده دارد؛ زیرا شهروندان جامعه مدنی ممکن است به‌خاطر منافع عمومی از خودگذشتگی نشان دهند و منافع فردی خود را فدای منافع جمع کنند. بنابراین، برای شهروندان کافی نیست که به گرایشات طبیعی خود توجه کنند و فقط نیک باشند. آنها باید پاکدامنی و فضیلت را نیز بیاموزند. او در این باره در *امیل می‌نویسد*: «شهروند جامعه مدنی صورت یک عدد کسری است که نه تنها وابسته به مخرج آن است، بلکه تمام ارزش خود را از آن عدد می‌گیرد. او پاره‌ای از بدنه یک جامعه است و وابستگی تام به آن دارد و می‌بایست منافع دیگران را درک کند و فقط به منافع خود نیندیشد». (۳۵) به‌عبارت دیگر، یک شهروند به‌عنوان جزء وابسته به کل یعنی جامعه است و ارزش او تابع ارزشهای اجتماعی است. بنابراین، نهادهای اجتماعی مفید آن نهادهایی هستند که به چگونگی تغییر و تحول انسان در شرایط گوناگون توجه کنند و مطابق آن شرایط جایگزینهایی ارائه دهند.

بنا به گفته روسو، آموزش شهروند واقعی همان آموزشی است که اسپارت‌ها و رومیان نسبت به شهروندان خود اعمال می‌کردند. در این آموزشها، گرایش و خواست انسان طبیعی فدای خواست و گرایش عموم می‌شد و در نتیجه شخصیت و ویژگیهای فردی به‌آهستگی تغییر می‌کرد.

برای مثال، روسو به بروت^۱ و پدارتس^۲ و مادر اسپارتی اشاره می‌کند که بروت فرمان مرگ پسران خود را به‌خاطر خیانت به جمهوری صادر کرد و پدارتس به‌خاطر عدم شایستگی خود نامزدی برای عضویت در شورای شهر اسپارت را به این دلیل رد کرد که سه هزار نفر بهتر از او لیاقت نامزدی عضویت در شورا را داشتند و بالأخره آن مادر اسپارتی که به‌سوی معابد می‌دود تا از خدایان سپاسگزاری کند که پنج فرزند او را در راه پیروزی وطن از او گرفته‌اند. (۳۶) آن شهروندی که روسو مدافع آن است، کسی است که نه به فکر منافع فردی است و نه حتی به فکر منافع انسانهایی که در سرزمینهای دیگر زندگی می‌کنند؛ بلکه فردی است وطن‌پرست که «بنا بر تمایلات، احساسات و عواطف خود» (۳۷)، فقط در فکر همشهریانش است.

روسو شیوه آموزش عمومی افلاطون را همچون برجسته‌ترین و واقعی‌ترین شیوه می‌پذیرد و نظرات خود را درباره آن در بحث درباره اقتصاد سیاسی، ملاحظاتی درباره حکومت لهستان^۳ و در «نامه به دالامبر» بیان می‌کند. او نیز همچون افلاطون بر این باور است که یگانه راه اثبات شیوه آموزشی مناسب و عالی آن است که آن شیوه بتواند شهروندان خوبی را تربیت کند و به جامعه تحویل دهد. روسو چنین شیوه‌ای را در شرایط سرزمین پدری خود مؤثر نمی‌داند و در کتاب *امیل* می‌نویسد: «اگر بخواهیم در اینجا شهروندان را تعلیم و تربیت عمومی دهیم، شرایط اینگونه آموزش وجود ندارد و به‌ناچار می‌بایست به تنها جایگزین آن، یعنی تعلیم و تربیت خصوصی و خانگی بپردازیم». (۳۸)

روسو در روند اجتماعی شدن افراد به این پرسش که آیا جامعه که از مجموعه انسانهای مدنی تشکیل شده است، باید در سیر تحول خود به

1. Brute
2. Pedaretes
3. *Considerations of the Government of Poland*

جامعه اولیه و دستیابی به انسان طبیعی بازگردد یا اینکه جامعه اولیه که متشکل از انسانهای طبیعی است، باید به جامعه مدنی تبدیل شود؟ چنین پاسخ می‌دهد: «کسی که آرزو می‌کند احساسات طبیعی و برتر انسانی را در زندگی شهری بروز دهد، نمی‌داند که او همواره در تناقض و تردید بین تمایلات خود قرار می‌گیرد. او هرگز نمی‌تواند هم انسانی طبیعی و هم شهروندی مدنی باشد و در نتیجه، در این وضعیت او نه به حال خود مفید است و نه به حال دیگران» (۳۹).

بنابراین، با این مشکلی که روسو در بحثهای خود مطرح کرده است، این ایراد را می‌توان از او گرفت که چگونه از یک انسان تربیت‌شده و آموزش‌دیده‌ای همچون امیل می‌خواهد که در عین حفظ احساسات طبیعی‌اش و به‌عنوان انسانی طبیعی با دیگران رفتاری مناسب جوامع مدنی داشته باشد و با آنها برخورد و تبادل نظر کند؟ او در کتاب *امیل* در این باره می‌گوید: «شاید اگر هدف دوگانه‌ای در نظر گرفته شود، ممکن است برای رهایی از شر تناقضات انسانی، این دو هدف به یک هدف خلاصه شوند» (۴۰). اما سرنوشت امیل، نظر روسو را که ادغام دو هدف در یک هدف است باطل می‌کند؛ زیرا امیل گرایش به تنها زندگی کردن ندارد و می‌خواهد «به‌عنوان انسانی طبیعی در شهر زندگی کند و... بدیهی است فرد وحشی‌ای که برای زندگی در جامعه مدنی آموزش دیده است» (۴۱) «باید بداند که چگونه در این شرایط زندگی کند؛ زیرا ضرورت شهروند جامعه مدنی بودن داشتن نقشی به‌عنوان شوهر و پدر است» (۴۲).

روسو در تمام نقشهایی که برای امیل طرح‌ریزی کرده بود، شکست خورد و ثابت کرد که تضاد بین انسان طبیعی و انسان مدنی تضادی است حل‌نشده؛ زیرا این دو وضعیت با یکدیگر ناسازگار و وفق‌ناپذیرند.

آموزش طبیعی از آن جهت انجام گرفت که امیل انسانی مطابق تمایلات طبیعی خود باقی بماند و از وابستگی شخصی و میهنی در رنج و عذاب قرار نگیرد. داستان امیل آنچه را تأیید می‌کند که روسو در ابتدای فصل اول کتاب خود بیان کرده است. به سخنی دیگر، می‌باید نوعی شیوه آموزشی برای تربیت انسان انتخاب کرد و آن را به‌کار بست؛ یعنی شیوه تربیتی که به انسان اولیه آموزش می‌دهد که چگونه می‌تواند یک شهروند شود یا شیوه آموزشی که انسان جامعه مدنی را به سمت انسان طبیعی سوق می‌دهد. اما اگر از شهروندی انتظار داشته باشیم که دو نوع شیوه آموزشی را در یک زمان عملی سازد، انتظاری بیهوده است. برای مثال، اگر از او بخواهیم که مطابق انسان اولیه رفتار کند و در عین حال قانونمندی جامعه مدنی را نیز حفظ کند یا به عکس، از انسان اولیه بخواهیم که در عین طبیعی رفتار کردن شهروند جامعه مدنی نیز باشد، برآوردن خواست ما امکانپذیر نیست.

روسو با تمام این شرح و تفصیلی که داده است، درباره روش آموزش زنان نظری دیگر دارد. او بر این باور است که برای زنان فقط یک روش آموزشی ضمیمه‌ای و تبعی وجود دارد. سوفی به‌عنوان یک زن، نمی‌تواند مانند امیل دارای شخصیتی مستقل باشد و از استقلال رأی و بی‌نیازی اقتصادی بهره‌مند شود. درباره شیوه آموزشی سوفی و ژولی از وجود قدرت انتخاب، تصمیم‌گیری و استقلال اقتصادی، هیچ خبری نیست و به‌جای آن روسو روشهای تابعیت زن از مرد را در همه امور ارائه می‌دهد. این دو قهرمان روسو باید دختران، همسران و مادرانی باشند که همواره تحت نظر مردانشان و در واقع زیردست آنها قرار دارند؛ کسانی که شرافت و احترام آنها وابسته به میزان تابعیت و اطاعتشان از پدران یا شوهرانشان است. رابطه زنان در دستگاه فکری روسو فقط برای

یک عده خاص برنامه‌ریزی شده و آن در رابطه با مردان این زنان است، زنانی که توانایی آنها در هر زمینه‌ای وابسته به این مردان است. در این رابطه مردان آموزش دیده‌اند که زنان را برای منافع خود زیر نفوذ درآورند. بدیهی است که از زنان ژنوی یا هر زن دیگری باید انتظار داشت که به شیوه آموزشی روسو اعتراض کنند که در آن زنان از حقوق سیاسی و اجتماعی بی‌بهره‌اند و جایگاه اجتماعی بسیار پایینی دارند. در ابتدای قرارداد/اجتماعی، روسو نوشته است: «من در کشوری آزاد* متولد شده‌ام و عضو هیئت حاکمه ملی هستم. چون حق رأی دارم، وظیفه‌ام این است که درباره حکومت و امور اجتماعی و عمومی تحقیق و بررسی کنم» (۴۳). حالا اگر از او بپرسیم که آیا زنان نیز مانند شما مردان دارای چنین حقوق سیاسی و اجتماعی هستند؟ پاسخ او به این پرسش منفی است؛ زیرا هیچ زنی به باور او حق دخالت در این امور را ندارد. در این باره می‌توان به شیوه آموزش روسو درباره سوفی و ژولی اشاره کرد که او چنین حقوق مسلمی را برای آنها در نظر نگرفته بود.

از دیگر تضادها و تناقضهای بارزی که در نظریه سیاسی - اجتماعی روسو وجود دارد، تضاد عشق فردی و درونی است با عشق ساختگی که برای رفاه خانواده یا وطن وجود دارد. روسو همواره عشقی رمانتیک را که دست‌نیافتنی است آرزو می‌کند (۴۴) و در نظریه او تضاد بین این عشق رمانتیک و درونی با آن عشق ساختگی، به وضوح دیده می‌شود. به عبارت دیگر، او می‌خواهد موضوع عشق رمانتیکی را که در ذهنیت خود داشته است در پوشش خیال و در دنیای واقعی مطرح کند. برای مثال، او از زبان ژولی می‌نویسد: «آن چیزی که به عنوان عشق با آن

* ژنو در آن زمان کشوری مستقل و آزاد بود. - م.

روبه‌رو هستیم، در واقع از تصورات و تخیلات ذهنی ما نشأت می‌گیرد؛ زیرا در جهان عشق واقعی وجود ندارد» (۴۵)

روسو زمانی عاشق مادام دودت^۱ بود و در داستان خود خصوصیات ژولی را مطابق با او توصیف کرده است. همچنین مشابه این توصیف و تجسم، شخصیت امیل است که پیشاپیش و در مطابقت با خصوصیات خودش، همسری ایده‌آل چون سوفی را در ذهن خود برای او پرورانده بود. امیل در اولین برخورد وقتی نام سوفی را می‌شنود، درمی‌یابد که این دختر به‌راستی همان فردی است که در جستجویش بوده است و به همین سبب از همان لحظه عاشق او می‌شود. (۴۶) اما این عشقها با گذشت زمان شور و شعف خود را از دست می‌دهند. برای مثال، ژولی اعتراف می‌کند که کسی ممکن است عشق را به‌شدت احساس کند و آن را پدیده‌ای فناپذیر بداند، اما وقتی که به آن رسید و اشباع شد، عشق پژمرده می‌شود و حتی مایه ملامت و تصور اولیه آن از ضمیر انسان محو می‌شود. به‌همین علت ژولی به سن‌پرو می‌نویسد: «از روز ازل دیده نشده است که دو عاشق سپیدموی برای یکدیگر حسرت بخورند، زیرا عشق در همان ایام جوانی فرسوده و زیبایی آن زدوده و طراوت و تازگی‌اش پژمرده می‌شود». در این باره تفاوت و استثنایی بین عشق ژولی و سوفی نیست، زیرا هنگامی که عشق سوفی به پایان رسید، از معشوق خود امیل جدا شد. روسو این نوع روابط دوجانبه عشقی را نه‌تنها در کتاب *اعترافات* خود، بلکه در دیگر نوشته‌هایش نیز آشکارا بیان کرده است. (۴۸)

روسو به پیروی از فیلسوف حقیقی عشاق، یعنی افلاطون که معتقد بود «عشاق به‌جز ابراز احساسات چیز دیگری برای هم ندارند» (۴۹)، عشق سرکش و شورانگیز سن‌پرو را ملهم از احساسات طبیعی می‌داند و

ماجرای او را پس از اینکه موفق شد شبی را با معشوق خود ژولی بگذراند، چنین شرح می‌دهد: «آه شیرین جانم بگذار که ما بمیریم، محبوب قلبم حالا که ما از لذت اشباع شده‌ایم، از این پس چه چیز دیگری برای انجام دادن وجود دارد.» (۵۰) سن‌پرو که خود و تمام آرزوهایش را وقف ژولی کرده بود و ارتباط خود را با دیگران قطع تا بتواند فقط در اختیار ژولی باشد، در هنگام جدا شدن از عشق خود چنین می‌نالد که: «معنای زندگی من و تو در چیست، مفهوم زیستن در دنیایی که ما را با احساسات خوش اشباع می‌کند در چیست؟» (۵۱)

گُرد بامستون^۱ گرایشات آنارشیستی و عشق انحصاری سن‌پرو را از زبان محرم رازش اینگونه بیان می‌کند: «تمام قوانین دست‌وپاگیر و غیرعادلانه هستند و تمام پدرانی که این قوانین را وضع می‌کنند، ظالم. پاکدامنی دو انسان که به‌طور طبیعی با هم هستند، نه موضوع قدرت در حکومت است و نه ارتباطی به سلطهٔ پدران دارد، بلکه تحت سلطهٔ پدر واحد ماست، یعنی کسی که به قلبها سلطنت می‌کند.» (۵۲) در اینجا به عقیدهٔ بامستون تقدم و برتری عشق بر دولت و خانواده به‌خوبی مشهود است. همانطور که روسو تصور کرده و بامستون این تصور را در تسلیم کامل سن‌پرو به خواسته‌های معشوق خود بیان کرده است، به‌نظر می‌رسد که واگذاری مطلق انسان به عشق، وفاداری او را به خانواده، وطن یا حتی نوع انسان تهدید می‌کند و بدیهی است که مشغولیت فکری سن‌پرو نسبت به ژولی محل تأمل است. به‌هرحال روسو گرچه عشق جنسی و رمانتیک را به‌عنوان گرایشی طبیعی مطرح کرده است و آن را مانند احساسات دیگر پدیده‌ای بسیار باارزش می‌داند، اما سرانجام به نکته‌ای کلیدی اشاره می‌کند که در حقیقت جان کلام او در باورهای سیاسی و

اجتماعی‌اش است. او در این باره می‌گوید: «آن عشق و احساسی خوب است که ما مردان ارباب آن باشیم و نگذاریم که سررشته امور آن به دست دیگران [زنان] بیفتد و آنها ارباب ما شوند. به سخنی دیگر، اگر مردان عشق را کنترل کنند و اجازه ندهند که زنان از نیروی جنسی خود همچون ابزاری برای تسلطشان استفاده کنند؛ در آن صورت عشق پدیده خوبی است». روسو در ادامه گفتار خود به امیل پند و اندرز می‌دهد که: «اگر مردی همسر همسایه خود را دوست بدارد تا زمانی که احساسات خود را کنترل کند مجرم نیست، اما اگر او همسر خودش را دوست بدارد تا جایی که همه چیز را فدای عشق او کند، مسلماً مجرم شناخته می‌شود». (۵۳)

اندیشه روسو درباره عشق رمانتیک در نامه‌ای به مضمون زیر خلاصه شده است: «ما به درستی برای عشق انحصاری خود که ما را کور و ستمگر کرده است مجازات شده‌ایم؛ زیرا این عشق دنیای ما را محدود کرده است به فردی که دوست داریم. انسانها همه با هم برادرند و باید همگی دوستان ما باشند. این دزدان هستند که باعث تبعیض مابین نژاد انسان می‌شوند». (۵۴) حالا در اینجا باید پرسید که اگر دوستی تبعیض‌آمیز همچون دزدی است، بنابراین عشق و وفاداری بدتر از آن است؛ زیرا در عشق و وفاداری، تبعیضهای بیشتری وجود دارد. بدین ترتیب، درمی‌یابیم که چرا روسو با عشق رمانتیک در نمایشخانه ژنو مخالفت می‌کرد. او بر این باور بود که شهری همچون ژنو دارای احساسات شهری و محدودیتهای اخلاقی است و زمانی ممکن است این احساسات و اخلاقیات کم و ضعیف شود که محرومیت جنسی در این شهر رواج یابد (۵۵)؛ زیرا «شریرترین انسانها کسانی هستند که بیشتر از همه خود را منزوی می‌کنند و قلب و احساسات خود را فقط متمرکز به خود می‌کنند. در مقابل بهترین انسانها کسانی هستند که محبتها را به‌طور مساوی بین هموعان خود تقسیم

می‌کنند. داشتن معشوقه‌های متعدد و دوست داشتن آنها بهتر از آن است که در تمام دنیا فقط یک فرد را دوست بداریم» (۵۶)

بدیهی است روسو که آرزوهای مردان زمان خود را بیان کرده است، به‌خوبی دریافته بود که عشق رمانتیک، نوعی عشق فردی و انحصاری است که ضرورتاً منجر به ازدواج می‌شود که اساس نهادی اجتماعی یعنی خانواده است. روسو گرچه اظهار می‌دارد که ازدواج باعث سعادت عشق و طولانی شدن آن می‌شود و مکانی بر زمین بنا می‌کند که به بهشت شباهت دارد؛ اما بلافاصله ناممکن بودن این نوع ازدواج را خاطرنشان می‌سازد و خیال خوانندگانش را با گفتن اینکه هرگز چنین بهشتی بنا نخواهد شد، راحت می‌کند. او در *امیل* می‌گوید: «با وجود همهٔ توجهات و احساسات و برتری دادن به عشق، ازدواجی که منجر به ادامهٔ آن شود، هرگز اتفاق نخواهد افتاد» (۵۷) و در این رابطه به سوفی پند می‌دهد که او می‌بایست دربارهٔ هوسها و خواسته‌های عاشقانهٔ امیل و تحریک قوهٔ جنسی او تا جایی که امکان دارد پیشدستی کند. روسو به‌رغم تمام این سفارشات و پند و اندرزها، سرانجام دربارهٔ ازدواج به این باور می‌رسد که «اشتیاق جنسی شوهر به‌مرور سرد خواهد شد و به‌ناچار برای ادامهٔ ازدواج و پایداری زناشویی باید حساسیتهای دوطرف و احترام متقابل به یکدیگر و اطمینان و پاکدامنی و سازگاری زوجها قوت گیرد». او در ادامه یکی از عوامل مهم قوت و تداوم ازدواج را وجود فرزند می‌داند و می‌گوید: «فرزند در زندگی زوجها باعث به‌وجود آمدن حلقهٔ محکمی از عشق برای ادامهٔ زندگی می‌شود تا جایی که اغلب استحکام این عشق از دوست داشتن یکدیگر زوجها هم محکمتر است» (۵۸)

روسو در کتاب *هلوئیز جدید* از زبان ژولی می‌نویسد که عشق رمانتیک نه‌فقط باعث طولانی شدن ازدواج نمی‌شود، بلکه اصولاً این نوع

عشق در یک ازدواج خوب و موفق جایی ندارد؛ زیرا چنین «عشقی همراه با حسادت و اضطراب و تشویش است و به‌ندرت با ازدواج سازگاری دارد که مسکن و آرامبخش انسان است. مردم برای این منظور ازدواج نمی‌کنند که فقط به خود و محبوب خود فکر کنند. آنان ازدواج می‌کنند تا بتوانند بدان وسیله از عهده وظایف اجتماعی برآیند و نظارتی مدبرانه بر زندگی خود داشته باشند و بدیهی است یکی از آن وظایف اجتماعی رشد و پرورش کودکان خوب در جامعه است. اما عشاق فقط به عشق می‌اندیشند و هرگز نمی‌خواهند به کس دیگری به‌جز معشوق خود توجهی داشته باشند. پرواضح است که رفتار عشاق با ازدواج و تشکیل خانواده دادن منافات دارد، زیرا — همانطور که گفته شد — مردم ازدواج می‌کنند تا به وظیفه اجتماعی خود عمل کرده باشند» (۵۹).

از دیدگاه روسو ازدواج امری اجتماعی است که به‌سختی می‌تواند موفقیت‌آمیز باشد. در صورتی ازدواج موفقیت‌آمیز خواهد بود که بر اساس شرافت، پاکدامنی و توافق استوار و از احساسات دردرساز دور باشد. هنگامی که سن‌پرو معشوقی ایده‌آل همچون ژولی داشت، هیچ‌گاه به‌فکر ازدواج کردن نیفتاد و حتی ژولی نیز در شک و تردید بود که آیا او می‌تواند شوهر خوبی برای او باشد یا نه. روسو از بیان این مطالب به این نتیجه می‌رسد که جمع توأمان شوهر و معشوق اگرچه ناممکن نباشد، اما بسیار نادر است. (۶۰) در مقابل، روسو شخصیت ولمار را به‌گونه‌ای ساخته است که او به‌عنوان شوهری ایده‌آل، پدر و سرور خانواده تلقی شود و ازدواج ژولی با او به‌عنوان نمونه‌ای پسندیده برای دیگران به‌نظر آید. بدیهی است که در این ارتباط وجود سن‌پرو برای ولمار که مردی کاملاً بدون احساس است، تنش‌آفرین نخواهد بود.

حال اولین قدم برای دستیابی به این نوع ازدواج، که نمونه‌ای برای زندگی زناشویی محسوب می‌شود، خلاص شدن از شر احساسات عاشقانه

است، همانطور که ژولی زندگی خود را فدای آن کرد. ژولی بر سر دو راهی عشق و ازدواج، مستأصل مانده بود. اگر قوانین و رسوم اجتماعی که باعث شده بود پدران قدرت و سلطه نامحدودی بر سرنوشت دختران خود داشته باشند وجود نداشت، ممکن بود که ژولی بتواند عشق را انتخاب و با معشوق خود ازدواج کند. یعنی به عبارتی هم عشق و هم ازدواج را یکجا از آن خود کند. اما سلطه پدران و الزامات نظام مالکیت باعث شد تا او بعد از آن همه عشق ورزی و دلدادگی، مرگ را بر زندگی ترجیح دهد. روسو درباره سرنوشت این عشاق تردید داشت، زیرا اگر بخواهیم طرز تفکر او را در بوته آزمایش قرار دهیم، نتیجه‌ای جز سرخوردگی و شکست پیش رو نخواهیم داشت. به عبارت ساده‌تر، ژولی معشوق خود سن‌پرو را دیوانه‌وار دوست داشت، اما در نهایت مجبور شد تا با مرد دیگری ازدواج کند.

روسو برای ارائه زن ایده‌آلی که همواره احساسات خود را فدای پاکدامنی و ادای وظیفه اجتماعی می‌کند، سرنوشت ژولی را به‌نوعی ترسیم کرد که او بدون عشق و به‌ناچار با مرد ثروتمند و عاری از احساسی ازدواج کند تا بتواند برای شوهر و بچه‌هایش زندگی منظم و آرامی مهیا سازد. اگرچه این نوع زندگی به قیمت رنج و عذاب دائمی ژولی تمام می‌شود، اما او چاره‌ای جز تسلیم ندارد و اگر بخواهد از عشق پیروی کند، باید مرگ را انتخاب کند. ژولی از دیدگاه روسو زنی است نمونه، پاکدامن و فداکار، او مانند مسیح عشق و عاطفه خود را برای انجام وظایف اجتماعی و خانوادگی خود مصلوب کرد. از طرفی دیگر، قهرمان دیگر روسو یعنی سوفی، زنی است که توانسته بود به آموزش ایده‌آل دست یابد، اما او به‌خاطر تسلیم شدن در برابر وسوسه‌های نامشروع پس از ازدواج، محکوم به فنا کردن خود و خانواده‌اش شد. بدیهی است در این‌باره نیز روسو در تلاش خود برای ارائه تصویر سوفی به‌عنوان دختری زیبا و

گمراه‌کننده همچون فوچویس^۱ و نیز پرهیزگار و عقیف همچون آنتی‌آپیک^۲ با شکست روبه‌رو شد و این شکست و عدم موفقیت او مانند همان شکستی بود که در ساختن شهروندی مدنی از یک انسان اولیه پدید آمد.

به‌هرحال زن ایده‌آل در دستگاه فکری روسو زنی است که می‌باید دوست‌داشتنی و خوشایند دیگران باشد. این زن برای تأیید مناعت‌طبع خود محتاج به نظر مردان و برای اثبات رعایت اخلاقیات تابع افکار عمومی است. زن می‌بایست در هر شرایطی به احساسات جنسی خود غالب شود تا نظم تک‌همسری اجتماعی محفوظ بماند و به خطر نیفتد. باید توجه داشت از زمانی که عشق قلمرو زنان (۶۱) و پاکدامنی یگانه ابزار قدرت آنها شد، زنان نیز باید انتظار داشته باشند که مردان در مهم جلوه دادن این صفات مبالغه کنند. این مبالغه خواه بر اساس داشتن زندگی آرامی باشد که در نتیجه ازدواج میسر است یا براساس سلطه خانواده یا حس میهن‌دوستانه و انسانی، تفاوتی ندارد. بیشتر رهبران یا نظریه‌پردازان جوامع ایده‌آل و آرمانشهرباور، روسو را به‌خاطر اعتقاد به روابط دوجانبه و محرمانه عشقی محکوم کرده و نظرات او را تهدیدی برای جوامع به‌شمار آورده‌اند.

بنا بر مطالعات جامعه‌شناختی لوئیز کوزر^۳، آمیزش جنسی و روابط پنهانی عاشقانه برای جوامع کوچک به‌هم‌پیوسته و فرقه‌های گوناگون کلیسا و نیز بلشویکها و فرقه‌های آمریکایی آرمانشهرباور، ناخوشایند است و تهدیدی مستقیم برای آنها به‌شمار می‌آید. این گروهها و فرقه‌ها بر این باورند که روابط پنهانی عاشقانه، مانع آن می‌شود تا افراد تواناییهای خود

1. Fuchois

2. Antiope

۳. Lewis Coser، متولد ۱۹۱۳ جامعه‌شناس ایرلندی الاصل و مقیم امریکا.

را صرف هدفهای عمومی و برنامه‌های مشترک کنند. بنابراین، آنها اعضا و پیروان خود را به دو نوع گرایش جنسی سوق می‌دهند، یعنی بعضی از این گروهها و فرقه‌ها از اعضای خود می‌خواهند که تجرد و عدم روابط جنسی را اختیار کنند و تا پایان عمر در تنهایی و عزوبت زندگی کنند و بعضی دیگر از این گروهها مانند بلشویکهای سابق، از اعضای خود می‌خواهند که عشق آزاد داشته باشند و اوقات خود را صرف پایبندی به فردی خاص یا خانواده نکنند. به‌سخنی دیگر و بنا به گفته کوزر، «این شیوه نوعی وظایف اجتماعی یکسان افراد در برابر وظایف جنسی» محسوب می‌شود. (۶۲) کوزر برای تأیید سخنان خود آماری از بیست‌ویک نوع از جوامع ناموفق، گروهها و فرقه‌ها را ارائه می‌دهد که در آن یا روابط جنسی آزاد یا تجرد محض به پیروان توصیه شده بود. (۶۳) به‌عبارت دیگر، جوامع کوچک آرمانشهرباور امریکایی یا فرقه‌های کلیسا و گروههای سیاسی مانند بلشویکها که از اعضا و پیروان خود اطاعت محض و بی‌چون و چرا را انتظار داشتند، حکم می‌کردند که آنان در اندیشه ازدواج و تشکیل خانواده نباشند؛ زیرا این عمل باعث بیهوده صرف شدن توانایی انسان و پرداختن به امور فردی و خصوصی است و با اهداف و منافع عمومی مابینت دارد. در مقابل نظر بلشویکها که به روابط جنسی آزاد اعتقاد داشتند، کلیسای کاتولیک از پیروان خود می‌خواست تا مجرد باقی بمانند و اوقات خود را فقط صرف خداوند کنند.

در این میان دیدگاه روسو در ارائه تصویر خانواده و لمار، نمونه‌ای از هر دو نوع رفتار جنسی، یعنی رفتار مورد ادعای بلشویکها و کلیساست. او در *هلوئیز جدید*، در تأیید نظر بلشویکها می‌گوید: «اربابان باید این موضوع را دریابند که روابط محرمانه بین نوکرها و کلفتها جز فساد حاصل دیگری بر ایشان ندارد. بهتر است که آنان روابط آزاد عاشقانه و

جنسی داشته باشند» (۶۴) همچنین او دربارهٔ ویرانی خانوادهٔ ثروتمندان و اربابان هشدار می‌دهد که: «خانه‌خرابی شما به‌خاطر عشق‌بازیهای نهانی نوکران با کلفتها در حین انجام وظایفشان است. بنابراین، برای محافظت عفت و پاکدامنی کلفتها و همچنین مطمئن شدن از اینکه هر دو جنس وظایف خود را بدون آشفتگی و پریشانی امیال جنسی انجام می‌دهند، بهتر است که آنها را از یکدیگر جدا کنند». بدیهی است این هشدار روسو در سطح حوزهٔ خصوصی بوده است؛ نمونهٔ او در سطح حوزهٔ عمومی، باشگاه ژنوی‌هاست که در حقیقت از دید او مانعی در برابر گزندهای جامعهٔ بزرگتر به حساب می‌آید و اعضای آن یعنی مردان را از آشفتگی رفتار محرمانهٔ عشقی و جنسی رها می‌سازد. در اینجا نکته‌ای مهم و ناگفته دربارهٔ این گروهها و فرقه‌ها وجود دارد که باید به آن اشاره کرد. جوامع کوچک، فرقه‌ها و گروههای «طماع» که کوزر دربارهٔ آنها بحث کرده است، نه‌تنها مخالف روابط و آمیزش جنسی محرمانه بودند؛ بلکه به‌طور قطع با ازدواج و تشکیل خانواده عداوت و دشمنی داشتند. برای مثال، کشیشان کاتولیک، بلشویکها و آرمانشهرباوران امریکایی که معمولاً روش فکری و اعتقادی خود را از فیلسوفان بزرگ و پایه‌گذاران و طراحان آرمانشهر گرفته‌اند، با نهاد خانواده مخالفت می‌کردند. افلاطون در کتاب جمهوری، تومازو کامپانلا^۱ در کتاب شهر خورشید^۲ و فوریر در پروژهٔ فالانشتایر^۳، فرضیه‌های فلسفی خود را بر پایهٔ روابط محرمانهٔ جنسی قرار داده‌اند. (۶۵) در این میان، رفتار و روش روسو در برخورد با نهاد خانواده و حکومت جمهوری و جامعه بسیار جالب است. او معتقد است که می‌بایست از نهاد خانواده که پایه و اساس جامعه است

۱. Tommazo Kompanella (۱۶۳۹-۱۵۶۸): فیلسوف و شاعر ایتالیایی در دورهٔ رنسانس.

2. *The City of the Sun*

3. *Phalanstires*

حفاظت شود و همین امر باعث شد تا او در میان طراحان جوامع آرمانشهرباور متمایز شود.

روسو به‌رغم جدایی نهاد طبیعی خانواده و قراردادهای سیاسی - اجتماعی، همواره با ایده‌آلی مواجه بود که تصور جمهوری کوچکی در غالب خانواده‌ای بزرگ است. او در این باره به دالامبر می‌نویسد: «مجالس رقص عمومی برای آرامش و حفظ جمهوری که در حقیقت جمع یک خانواده بزرگ است، بسیار سودمند است.» (۶۶) او همچنین برای پولس^۱ مطرح می‌کند که جمهوری باید به اندازه کافی کوچک باشد تا بتوان بر رفتار شهروندان توسط همقطاران خودشان نظارت کرد. بدیهی است که این دیدگاه بیشتر شباهت به دیدگاهی در خانواده دارد تا در جامعه سیاسی. (۶۷) روسو در بحث درباره اقتصاد سیاسی، از حکومتی یاد می‌کند که به‌عنوان مادری دوست‌داشتنی است که شهروندان خود را همچون فرزندان پرورش می‌دهد تا آنها در آینده برادران و پدران شوند که از میهن دفاع می‌کنند. (۶۸) به سخنی دیگر، جمهوری ایده‌آل روسو جمهوری کوچکی است از یک خانواده بزرگ که روابط و گرایشات به‌هم‌پیوسته و نزدیکی با همدیگر دارند. پرواضح است که این نوع جمهوری با جامعه‌ای که از جمع انسانهایی با عقاید گوناگون تشکیل شده است، فاصله زیادی دارد. دیدگاه روسو در این باره نیز مانند نظراتش درباره آموزش توأمان انسان همچون شهروند متمدن و طبیعی، متناقض و ناممکن است. همچنین روسو درباره نظریه آرمانشهر و مشاهدات اجتماعی خود، همان بحثهای نظریه‌پردازان و طراحان این نظریه را درباره وظایف و احساسات هیجان‌انگیز اعضای وفادار به آرمانشهر به‌میان می‌آورد و می‌نویسد: «طرفداران جامعه کوچک و به‌هم‌پیوسته، با یکدیگر متحد و متفق هستند و در مقابل جامعه بزرگتر، خود را بیگانه

حس می‌کنند. آنان مانند وطن‌پرستان در برابر اجانب ایستادگی می‌کنند، زیرا در باورشان هیچ چیز مفید واقع نمی‌شود مگر اینکه باید برای کسانی که با آنها زندگی می‌کنند» (۶۹) روسو به این واقعیت اشاره می‌کند که همانطور که وفاداری شهروند نسبت به وطن خود کاهش پیدا می‌کند، همانطور هم وفاداری یک عضو نسبت به گروه خودش دچار نقصان می‌شود. اما باید توجه داشت که کاهش و نقصان وفاداری افراد نسبت به جوامع بزرگ زیانبارتر از جوامع کوچک است؛ زیرا «یک شخص می‌تواند کشیشی دیندار یا سربازی دلیر یا هنرمندی باذوق باشد، اما در عین حال یک شهروند بد نیز برای وطنش محسوب شود» (۷۰)

روسو در کتاب *قرارداد اجتماعی* عنوان می‌کند که برای جلوگیری از خطر غلبه منافع خصوصی افراد بر منافع عمومی، باید شهروندانی واقعی وجود داشته باشند که به اصول اخلاقی در اجتماع باور دارند؛ (۷۱) زیرا «وقتی حفظ منافع خصوصی افراد در جامعه احساس و منفعت عمومی مورد بی‌توجهی واقع شود، آنگاه در این وضعیت دیگر با هیچ امری اتفاق آرا حاصل نمی‌شود و اراده عمومی اراده همگانی نیست. با رشد توأم منافع عمومی و خصوصی، هر کدام سعی خواهند کرد تا به منافع خاص خود توجه کنند و بدیهی است که در این شرایط از رفاه و سعادت عمومی غفلت یا کاسته می‌شود» (۷۲) در اینجا به نظر می‌رسد که تضاد منافع نهاد خانواده، به‌عنوان گروهی که از اعضای خود وفاداری زیادی انتظار دارد، با منافع جامعه بزرگتر آشکار است. در دیدگاه سیاسی - فلسفی روسو، «موضوع اصلی» نهاد خانواده «نگاهداری دارایی پدر و افزایش آن است تا زمانی که برای جلوگیری از فقر احتمالی فرزندان، میان آنها تقسیم شود». تا زمانی که برای روسو مالکیت خصوصی و ارث همچون «حقوق مقدس شهروندی» محسوب شود، به‌طور مسلم منافع

افراد در خانواده و موقعیت هر یک از آنها در جهت مخالف نیازمندیهای کشور قرار می‌گیرد. برای مثال، وضع مالیات و تنظیم داراییهای خصوصی برای مصارف عام‌المنفعه، علت‌هایی است که تضاد بین خانواده و حس وفاداری وطن‌پرستانه را به وجود می‌آورد. به‌رحال روسو با وجود فرضیه تضاد منافع، تفاوت سطح احساسات وطن‌پرستانه افراد و سطح وفاداری آنها را نسبت به گروه‌های خود، یعنی تضاد بین خواسته‌های جامعه بزرگتر و خانواده یا گروه را انکار می‌کند. (۷۳)

در اینجا برای شناختن تضاد منافع دو نهاد ایده‌آل روسو، یعنی نهاد جمهوری دمکراتیک و نهاد خانواده پدرسالار، به دو نکته مهم اشاره می‌کنیم: اول اینکه روسو حس فداکاری و وطن‌پرستی اسپارت‌ها و رومیان را در این باره مثال می‌زند. از نظر او آنها شهروندانی بودند که از طرفی تابع احساسات خانواده و از طرف دیگر وابسته به الزامات و حس وفاداری به کشورشان بودند. آنها در هنگام جانفشانی و ایثار همواره فداکاری در راه منافع کشور را انتخاب می‌کردند. برای مثال، آن مادر اسپارتی که در نهان خود از مرگ فرزندانش که در راه میهن کشته شده بودند، محزون و اندوهگین است؛ اما بدون تردید بر این باور است که او پیش آنکه مادر فرزندانش باشد، یک شهروند است و بنابراین مرگ فرزندانش افتخاری برای او محسوب می‌شود. این دو نوع شهروند، یعنی مردانی که در راه میهن کشته می‌شدند و مادری که مرگ فرزندانش را در راه وطن گرامی می‌دارد، نمونه‌هایی برای روسو هستند تا بدان‌وسیله نشان دهد که با وجود تضاد منافع و وفاداری در این دو نهاد، همواره احساسات نسبت به میهن مقدم بر خانواده بوده است. دوم اینکه روسو خانواده را به‌عنوان نهادی قابل اعتماد بدان جهت آموزش می‌دهد تا اعضای آن بتوانند شهروندان خوب و فداکاری برای جمهوری باشند و بدین منظور، او اجتماعی کردن

کودکان را «یکی از اصول اساسی و مشروع حکومت جمهوری» (۷۴) می‌داند. به سخنی دیگر، اجتماعی کردن کودکان به این معناست که به آنان از ابتدای دوران کودکی‌شان آموزش داده شود که برتری‌طلبی فردی، تهدیدی جدی در مقابل خواسته‌ها و منافع عمومی است.

بر این اساس، روسو معتقد است که آموزش و پرورش کودکان نباید بر عهده پدران آنها واگذار شود، زیرا نتیجه آموزشی که پدران به پسران خود می‌دهند در جهت منافع آنها قرار دارد و برخلاف منافع عموم و جمهوری است. روسو در این باره در بحث درباره اقتصاد سیاسی می‌گوید: «پدر خواهد مُرد و اغلب طعم میوه‌ای را که به‌بار آورده است نخواهد چشید، اما در مقابل وطن همواره پایدار است و آموزش شهروندان در حقیقت حیات جامعه است.» (۷۵) به‌رحال مهمترین دلیلی که در میان نوشته‌های اولیه روسو موجود است، نشان می‌دهد که او پدران را در نظام جمهوری قابل اعتماد نمی‌داند تا عهده‌دار آموزش فرزندان خود باشند؛ زیرا «آنها فرزندان خود را پسرانی بسیار خوب و شهروندانی بسیار بد پرورش خواهند داد.» (۷۶) روسو در این باره با دیگر نظریه‌پردازان آرمانشهرباور موافق است، زیرا او مانند آنها بر این باور است که خانواده همچون جامعه‌ای کوچک همواره تهدیدی برای جمهوری و جامعه بزرگتر به حساب می‌آید. باید اذعان کرد که به‌طور کلی فرضیه روسو درباره ارتباط نهاد خانواده و دولت بسیار متناقض است؛ زیرا او در نامه‌ای که به دالامبر می‌نویسد، مدعی است که: «ازدواج به‌طور قطع اولین و مقدس‌ترین پیوند جامعه است و بدون نهاد خانواده هیچ جامعه‌ای پابرجا نخواهد ماند.» (۷۷) و «در یک حکومت جمهوری غیرقابل تصور است که نظم امور ازدواج را به‌دست روحانیون بسپاریم.» (۷۸)

آنچه روسو درباره جایگاه خانواده در جامعه مطرح می‌کند، در درام یونانی *اودیپوس*^۱ و دیگر نمایشنامه‌ها آمده است. موضوع این نمایشنامه‌ها معمولاً شرح زنا با محارم و کشتن والدین بوده که ذهن تماشاگران را به سوی جرایم اجتماعی سوق می‌دهد. از دیگر نمایشنامه‌ها می‌توان کمدهای مولیر را نام برد که در آنها روابط بسیار مقدس، به‌طور هجوآمیزی بیان شده و با طنز و به تمسخر درآوردن حقوق پدران بر فرزندان و شوهران نسبت به همسران، ارزشهای جامعه را سست ساخته است. (۷۹) روسو در کتاب *اول امیل*، به‌روشنی بیان می‌دارد که خانواده بخش اساسی جامعه و حافظ نظم آن است؛ زیرا این مادران هستند که مردان را برای انجام وظایف اصلی‌شان در دامن خود پرورش می‌دهند و باعث به‌وجود آمدن اخلاقیات و احساسات طبیعی در قلب آنها می‌شوند و به این ترتیب نفوس تازه‌تری به کشور اضافه و اتحاد و یگانگی در تمام پیکر اجتماع ظاهر می‌شود. (۸۰)

روسو همچنین در *امیل*، قرینه اخلاقیات بد را به جذابیتهای زندگی روزمره نسبت می‌دهد و نقش مادران را در این‌باره بسیار مهم می‌داند؛ زیرا از دیدگاه او این مادران هستند که با فداکاری و از خودگذشتگی‌شان نسبت به جذابیتهای زندگی روزمره، پسران را که شوهران و پدران آینده هستند آموزش می‌دهند و جامعه مدیون این نوع آموزش آنان است. برای مثال، مردی که نان‌آور خانواده است در حقیقت یکی از سه وظیفه خود را انجام می‌دهد؛ زیرا وظایف دیگر او، یکی وظایف شهروندی و خدمت به جامعه است و دیگری شهروندی است که می‌باید در خدمت حکومت باشد. (۸۱) با پذیرش این موارد از دیدگاه روسو، از طرفی سن‌پرو کسی است که به‌طور قطع وظیفه اصلی یک مرد را در جامعه ایفا کرده است و

۱. *Oedipus*: از آثار سوفوکل (حدود ۴۹۵ تا ۴۰۶ ق. م).

از طرف دیگر خانواده و لمار است که با پرورش کودکان نمونه و تحویل آنها به جامعه زبانزد دیگران خواهد شد.

همچنان که ملاحظه می‌شود، گرایشات فکری روسو با یکدیگر بسیار متناقض است، تا جایی که به وضوح یکی دیگری را انکار می‌کند. او اصرار دارد که با آموزش دادن به کودکان، از آنها انسانی مطابق طبیعت اولیه و همزمان شهروندی مدنی بسازد و بدیهی است که او به هیچ وجه در این امر موفق نشده است. روسو در قسمت پنجم کتاب *امیل*، نسبت به نظریه افلاطون مبنی بر انهدام نهاد خانواده معترض است و بیان می‌کند که «ویرانی خانواده مترادف با از بین بردن لطیف‌ترین احساسات طبیعی و به وجود آوردن احساسات مصنوعی است. خانواده باعث به وجود آمدن وابستگی طبیعی در قراردادهای اجتماعی است؛ زیرا عشق و علاقه افراد را به یکدیگر ممکن می‌سازد تا آنها بتوانند بدان وسیله دین خود را نسبت به کشورشان ادا کنند. این خانواده است که باعث می‌شود تا قلب افراد به گروه بزرگتری تعلق گیرد که اجتماع نام دارد. اگر شهروند خوبی به جامعه تحویل داده شود، باید این شهروند ابتدا در خانواده پسر یا شوهر خوبی بوده باشد.» (۸۲)

در این عبارات تنش و تضادی بین منافع نهاد خانواده و دولت جمهوری مشاهده نمی‌شود و همچنین بحث پیرامون آموزش عمومی افراد نیز کاملاً از قلم افتاده است. جای بسی تعجب و حیرت است که روسو متقاعد شده است که طبیعت انسان تغییر شکل پیدا می‌کند و از شکل طبیعی و اولیه آن به شکل مدنی و تکامل یافته تری تبدیل می‌شود و نیز احساسات طبیعی به ایجاد و توسعه احساسات مصنوعی، جهت ایثار در راه میهن کمک می‌کند. فرد انسانی که در محیطی بسته و فضایی محدود و در ارتباط با عده معدودی رشد و به آنها ابراز محبت و

وفاداری کرده است، احتمالاً برایش دشوار خواهد بود تا احساسات خود را به هموطنانی تعمیم دهد که نمی‌شناسد.

اگر اعضای اصلی خانواده‌ای که بدون تردید مردان‌اند، با مشکلات عدیده‌ای برای شهروند شدن در جمهوری ایده‌آل روسو روبه‌رو هستند، باید اعتراف کرد که وضعیت زنان که در جامعه همواره نقشی تابع و زیردست دارند، به مراتب دشوارتر است؛ زیرا نباید فراموش کرد که از نظر روسو فضای محدود خانه جایگاه مناسب زنان است و بدیهی است در این شرایط آنان از هیچ‌گونه امکاناتی برای شرکت در اجتماعات و حق زندگی مدنی برخوردار نیستند. بنابراین، عقلانی نیست تا از زنان که از دید روسو توانایی‌شان از شوهرانشان سرچشمه می‌گیرد، انتظار داشته باشیم که بتوانند به‌صورت شهروندی واقعی درآیند. برای مثال، هیچ زنی مانند سوفی و ژولی که روسو تصویر آنها را در نظریه آموزشی خود ترسیم کرده است، نمی‌تواند مانند مادران رومی یا زنان اسپارتی در جامعه عمل کند؛ زیرا آنها نه‌تنها قدرت اعمال نفوذ در سرنوشت خود را ندارند، بلکه حتی از این توانایی برخوردار نیستند تا بر فرزندان خود — که از دید روسو در اصل متعلق به شوهرانشان هستند — تأثیری گذارند.

در دستگاه فلسفی-سیاسی روسو، زن به مراتب آسیب‌پذیرتر از مرد جلوه‌گر شده است؛ زیرا روسو معتقد است که «افراد شریر کسانی هستند که خودشان را از جامعه منزوی می‌کنند و در مقابل کسانی که محبت و علائق خود را با دیگران تقسیم می‌کنند، انسانهای نیک به‌شمار می‌آیند» (۸۳). حال باید با این گفتار وضعیت اجتماعی زنان بسیار مشخص باشد، چرا که جایگاه مناسب آنها انزوا در محدوده خانه است. در اینجا به‌طور آشکار مشاهده می‌شود نسخه‌هایی که روسو برای زنان پیچیده است، با اصول و ارزشهای بدیهی او یعنی برابری و آزادی بسیار متضاد و متناقض است. زنانی مانند سوفی و ژولی که قهرمانان روسو به حساب می‌آیند، نه‌تنها

ویران‌کننده سرنوشت خود شدند؛ بلکه دو نهاد ایده‌آل روسو را یعنی خانواده و جمهوری کوچک دموکراتیکش را بسیار آسیب‌پذیر ساختند. پایان داستان امیل نشانگر آن است که روسو نه تنها برای ارائه نظریه مردی مستقل و ایده‌آل به‌عنوان شوهر، شهروند و پدر موفق نشد و تلاشی بیهوده برای رسیدن به این اهداف انجام داد، بلکه سوفی و ژولی که قهرمانان داستان او بودند، به‌مراتب سرنوشتی رقت‌انگیزتر و حزن‌آورتر از سرنوشت امیل و سن‌پرو پیدا کردند. فلسفه سیاسی روسو نسبت به زن خوش‌بینانه نیست و اگر مردان در دستگاه فکری او قادرند تا دارای شخصیتی واحد و مستقل باشند و همچون شهروند جامعه شوند و از حقوق سیاسی-اجتماعی برخوردار باشند، زنان به‌هیچ‌عنوان از چنین موقعیتی برخوردار نیستند.

پی‌نوشتها:

1. *Emile*, O.C. 4, pp. 835, 855-857.
2. *Emile*, p. 823.
3. *Emile*, p. 493.
4. *Emile*, p. 858.
5. *Emile*, p. 858; see also p. 818.
6. *Emile*, pp. 858-859.
7. *Emile et Sophie*, O.C. 4, 914.
8. *Men and Citizens*, p. 150.
9. *Emile*, pp. 249-250.
10. *Emile et Sophie*, p. 918.
11. *Emile*, p. 763.
12. *Emile*, p. 763.
13. *Emile et Sophie*, p. 904.
14. *Emile*, pp. 911-912.
15. *Emile*, p. 884. Emile reports that "the last day of her life showed me (charms) that I had not known of".
16. *Emile*, p. 887.
17. *Emile*, p. 751.
18. "L'Education de sophie", pp. 126-127; See *Emile*, p. 762.
19. *Confessions*, O.C. 1, p. 430.

20. It is significant that only the women in Rousseau's novels appear to have any parents, and therefore, to be faced with the potential conflict of family duty with their own feelings and consciences.
21. *La Nouvelle Heloise*, O.C. 2, p. 96.
22. *La Nouvelle Heloise*, p. 103.
23. *La Nouvelle Heloise*, p. 212.
24. *La Nouvelle Heloise*, p. 201.
25. *La Nouvelle Heloise*, pp. 226-227.
26. *La Nouvelle Heloise*, p. 340.
27. *La Nouvelle Heloise*, p. 401.
28. *La Nouvelle Heloise*, p. 528.
29. *La Nouvelle Heloise*, p. 694.
30. *La Nouvelle Heloise*, p. 664.
31. *Men and Citizens*, p. 120. Rene Schaerer, too, says that Julie plays the part of the redeemer, "Jean-Jacques Rousseau et la Grande Famille", in *Jean-Jacques Rousseau, Baud-Bovy, et al.*, p. 199.
32. *Emile*, p. 709.
33. *Emile*, p. 249.
34. *La Nouvelle Heloise*, p. 612; *Emile*, p. 251.
35. *Emile*, p. 249.
36. *Emile*, p. 249; Reponse a M. Bordes, p. 60.
37. *Considerations on the Government of Poland*, O.C. 3, p. 966, and see Chap. 4; also "Letter to d'Alembert", pp. 125-126.
38. "Letter to d'Alembert", p. 111; *Emile*, pp. 250-251.
39. *Emile*, pp. 249-250.
40. *Emile*, p. 251 (emphasis added).
41. *Emile*, pp. 483-484, and see p. 654: "as a member of society he must fulfill its duties".
42. *Emile*, p. 823.
43. *The Social Contract*, O.C. 3, p. 351.
44. *Emile*, pp. 493-494; *Confessions*, p. 414. For two recent and interesting discussions of Rousseau's philosophy of love, see John Charvet, *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*, pp. 114-117, and Elizabeth Rapaport, "On the Future of Love: Rousseau and the Radical Feminists", pp. 185-205.
45. See Second Preface to *La Nouvelle Heloise*, pp. 15-16, and text pp. 372-373.
46. *Emile*, pp. 775-776.
47. *La Nouvelle Heloise*, p. 372.
48. See, e.g., *Confessions*, p. 424.
49. *La Nouvelle Heloise*, p. 225.
50. *La Nouvelle Heloise*, p. 147.
51. *La Nouvelle Heloise*, pp. 56 and 312.
52. *La Nouvelle Heloise*, p. 194.
53. *Emile*, p. 819.
54. *Correspondence generale*, vol. 4, p. 827.
55. "Letter to d'Alembert", p. 118.

56. "Letter to d'Alembert", p. 117.
57. *Emile*, p. 866.
58. *Emile*, p. 866.
59. *La Nouvelle Heloise*, p. 372.
60. *La Nouvelle Heloise*, p. 373.
61. "Letter to d'Alembert", p. 47.
62. Greedy Institutions, p. 139.
63. Greedy Institutions, p. 140, from Rosabeth Kanter, *Commitment and Community*, Cambridge, Mass., 1972, p. 87.
64. *La Nouvelle Heloise*, pp. 449-450.
65. See Coser, Chaps. 7, 8, 9 and 10; Plato, *Republic v*; Campanella, *The City of the Sun*, pp. 282-293; Fourier, *The Utopian Vision of Charles Fourier*, Parts 5, 6, and 7.
66. "Letter to d'Alembert", p. 131.
67. Compare *Considerations on the Government of Poland*, pp. 970-971 with *Discourse on Political Economy*, O.C. 3, p. 241.
68. *Discourse on Political Economy*, p. 261.
69. *Emile*, pp. 248-249.
70. *Discourse on Political Economy*, p. 246.
71. *The Social Contract*, p. 361.
72. *The Social Contract*, p. 438.
73. *Discourse on Political Economy*, pp. 286, 263-264.
74. O.C. 3, p. 1400 (note to *Discourse on Political Economy*, p. 261).
75. *Discourse on Political Economy*, pp. 260-261.
76. *Discourse on Political Economy*, p. 1400.
77. "Letter to d'Alembert", p. 128; *The Social Contract*, p. 469 (Rousseau's note).
78. *Social Contract*, p. 469, note.
79. "Letter to d'Alembert", pp. 34-35.
80. *Emile*, p. 258; *La Nouvelle Heloise*, Second Preface, p. 24.
81. *Emile*, p. 262.
82. *Emile*, p. 700.
83. "Letter to d'Alembert", p. 117.

فصل نهم

جان استوارت میل، فمینیست آزادیخواه

محرومیت عمومی انسان از دستیابی به حقوق و نیازهای او به هیچ وجه محدود به گذشته نیست. همانطور که مشاهده کردیم، ژان ژاک روسو ابتدا قسمت اعظم اصول اولیه خود را درباره آزادی و برابری حقوق به طور جامع و فراگیر مطرح کرد و سپس زنان را از آن اصول مستثنا و مجزا ساخت. جان استوارت میل، با وجود اعتقاد به اصالت فرد و تفکر آزادمشنانه خود، یکی از مهمترین فیلسوفان سیاسی لیبرال و آزاداندیش است که اصول آزادی و برابری حقوق را به صراحت درباره زنان بیان کرده است. پیش از آنکه به بحث استوارت میل درباره فمینیسم و تساویخواهی حقوق سیاسی-اجتماعی برای زنان پردازیم، ضروری است تا نگاهی روشنگرانه - هرچند کوتاه - به برخی از دیدگاههای نظریه پردازان آزادیخواه درباره نیمی از جمعیت نوع انسان اندازیم، یعنی زنان. تامس هابز، جان لاک و جیمز میل مثالهای ما در این باره هستند،

هرچند ایمانوئل کانت و فریدریش هگل نیز می‌توانستند برای بحث ما اهداف خوبی باشند.

تامس هابز

فلسفه سیاسی هابز بر این پایه استوار شده است که تمام انسانها به‌طور طبیعی از حقوق برابر برخوردار هستند، منتها این حق برابری در حقیقت توانایی برابر هر یک از افراد بشر برای از بین بردن و کشتن دیگری است. به‌عبارت دقیق‌تر، هابز در باب وضع طبیعی انسانها، در فصل سیزدهم کتاب *لویاتان*^۱ خود می‌نویسد: «طبیعت انسانها از نظر نیروی بدنی و فکری برابر ساخته شده است، البته ممکن است کسی از نظر جسمی نیرومندتر و از حیث فکری هوشمندتر از دیگری باشد؛ اما وقتی همه آنها را با هم در نظر می‌گیریم، تفاوتی میان آنها محسوس نیست تا براساس آن کسی بتواند مدعی امتیازی نسبت به دیگری شود و دیگری به همان اندازه نتواند چنین ادعایی کند؛ زیرا از نظر قدرت بدنی، ناتوان‌ترین فرد همان اندازه نیرومند است که می‌تواند توان‌ترین فرد را — که مانند او در معرض خطر مشابهی قرار دارند — از طریق توطئه‌ای پنهانی و تبانی با دیگران به قتل رساند». (۱) در این رابطه هابز بر این باور است که زنان نیز دارای حقی برابر با مردان هستند. (۲) او در انکار این نظر که در حالت طبیعی، سلطه پدر به‌عنوان «جنس برتر» بر کودکان خود و نیز درباره نیروی برابر جهت به‌قتل رساندن دیگران می‌گوید: «... چون در امر تولید مثل خداوند یآوری برای مرد تعیین کرده است و پدر و مادر به یک اندازه در به‌وجود آمدن فرزند سهیم هستند، بنابراین سلطه بر فرزند باید به‌طور مساوی متعلق به هر دوی آنان باشد و فرزند نیز به یک

1. *Leviathan*

میزان مطیع آنان شود؛ [اما] این امر ممکن نیست، زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند از دو ارباب اطاعت کند. با آنکه عده‌ای سلطه بر فرزند را حق مرد به‌عنوان جنس نیرومند و برتر می‌دانند، ولیکن در این‌باره اشتباه می‌کنند؛ زیرا همیشه آن مقدار تفاوت در توانایی و خردمندی مرد و زن وجود ندارد که بتوان بدان‌وسیله حق سلطه بر فرزند را بدون جنگ تعیین کرد.» (۳) همچنین هابز این امر مسلم را تصدیق می‌کند که «تا زمانی که کودک از رحم مادر خارج می‌شود» در حقیقت مادر «ارباب» اصلی و اولیه و طبیعی او به‌شمار می‌آید. (۴)

هابز نسبت به نقش غالب پدران و سلطه آنان بر خانواده که به‌وسیله حکومتها توجیه می‌شود، چنین بیان می‌دارد: «حکومتها اختلاف در سرپرستی و قیمومت فرزندان را که توسط پدر و مادر به‌وجود می‌آید، بنا بر قوانین مدنی حل و فصل می‌کنند و در اغلب اوقات حکم قانون به نفع پدران صادر می‌شود، زیرا حکومتها به‌دست پدران ایجاد می‌شود و نه مادران.» (۵) بدیهی است که نارساییهایی در استدلال هابز وجود دارد. برای مثال، چگونه از نظر هابز که برابری تمام انسانها حائز اهمیت است، نیمی از نوع انسان یعنی مردان از موقعیتی در جامعه برخوردار می‌شوند که می‌توانند دولت تشکیل دهند و قوانینی به تصویب رسانند تا از طریق آن بتوانند بر نیم دیگر انسانها یعنی زنان سلطه پیدا کنند؟ به سخنی دیگر، اگر زنان دارای حق طبیعی و اساسی برای سلطه بر فرزندانشان هستند، چگونه است که مردان «در حالت طبیعی» پدرسالار می‌شوند و قوانین به نفع آنان وضع می‌شود؟

هابز در کتابهای *شهروند*^۱ و *لویاتان*، پس از بحثهای بسیار مبنی بر اینکه مادر و پدر به‌طور منطقی دارای حق سلطه بر فرزندان خود هستند،

خانواده را به‌عنوان نهادی به‌شدت پدرسالار معرفی می‌کند و می‌نویسد: «در حقیقت هر خانواده‌ای شامل یک مرد و فرزندانش همراه با خدمتکاران است و بدین جهت پدر اربابی است که حق سلطه دارد» (۶). ملاحظه می‌شود که در این گفتار، مرد در واقع پدرسالاری است که حق کنترل و سلطه برایش محفوظ است و هابز آن را به‌عنوان واحد اولیه اجتماعی و سیاسی بیان کرده است. در نظریه سیاسی هابز، از حقوق مادر که حق سلطه اولیه و اصلی بر خود و کودکانش را دارد، بی‌هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای و توضیحی صرف‌نظر و موضوع آن ناگهان در بحثهای هابز ناپدید می‌شود. فقط دوباره زمانی درباره زن از زبان هابز مطلبی آورده می‌شود که او بحث بسیار کوتاهی را درباره قوانین عمومی بیان کرده است. او در آنجا اظهار می‌کند که وجود خانواده پدرسالار به‌عنوان نهادی طبیعی ضرورت دارد که در آن «پدر خانواده توسط قانون طبیعت ارباب مطلق برای همسر و فرزندانش است» (۷).

هابز برای حل این معما تلاشهای بسیار کرده است، تلاشی که از طرفی سلطه بر خانواده را که به‌طور نابرابر صورت می‌پذیرد، عملی غیرطبیعی بین زن و مرد بیان کند و حل اختلافها را در این باره نه به‌واسطه نزاع، بلکه از روی رضایت حل کند و از طرف دیگر، به خانواده پدرسالار و حق طبیعی و مطلق برتری مرد به همسر و فرزندانش عقیده داشته باشد. این تناقضات مشکلاتی در فلسفه سیاسی هابز ایجاد کرده است، زیرا او آماده نبود تا موضوع برابری زن و مرد را به‌طور واقعی اعلام دارد. اگر پایه باورهای او بر اصالت فرد محکم و ثابت بود، او می‌بایست حق فردی یک زن را با حقوق یک مرد برابر بداند و همانطور که مردان ضعیف با مردان نیرومند برابر هستند، زنان نیز بر فرض ضعیف بودن از حقوق برابر با مردان برخوردار شوند. بنابراین، نظریه هابز درباره ضرورت

سلطه مردان بر خانواده و جامعه، باعث شد تا او نتواند نتیجه منطقی و قابل قبولی از بحثهای خود بگیرد. در واقع می‌توان گفت که گام خطرناک هابز در نظام سیاسی‌اش آن بود که حق برابری انسانها را پذیرفت و توانست نظرها را به محرومیت زنان از حقوق سیاسی-اجتماعی در جامعه جلب کند. (۸) اما پذیرفتن حق برابری انسانها که هابز مدعی آن بود، با اعتقاد داشتن به سلطه مرد در خانواده تناقض آشکار دارد. بدیهی است برابری انسانها که هابز به‌عنوان پایه‌گذار حقوق سیاسی فرد سعی داشت تا به‌طور منطقی به آن دست یابد، با اعمال نظر او نسبت به طبیعی بودن خانواده پدرسالار در جامعه امکانپذیر نیست و مشکل اساسی فلسفه سیاسی هابز و فرضیه رادیکال او درباره حقوق نابرابر زنان نیز در این امر نهفته است.

جان لاک

وضعیت مشابه و معماگونه‌ای را که هابز درباره زنان بیان کرده است، می‌توان در فلسفه سیاسی جان لاک نیز مشاهده کرد. لاک در بیان مخالفت با فیلمر^۱، درباره دولت پدرسالار می‌گوید «پدر و مادر با یک «عنوان برابر» حق سلطه بر فرزندان خود را دارند». (۹) لاک از موضوع پدرسالاری و بیان اینکه والدین حق سلطه مساوی بر فرزندان دارند — آن چیزی که فیلمر فقط حق آن را به پدر اختصاص می‌دهد — پای را فراتر می‌گذارد و به انهدام پایه سلطه مطلقه پادشاهی، به‌عنوان اصل و اساس نظریه پدرسالاری می‌پردازد. در حقیقت، جان لاک برای انکار و پذیرفتن شکل سیاسی سلطه پدری، واژه «عنوان برابر مادر» را به‌کار برده است. لاک در دو رساله^۲ می‌گوید: «اگر پدر خانواده بمیرد، کودکان

1. Filmer

2. *The Two Treatises*

به‌طور طبیعی باید از مادر خودشان متابعت کنند و «آیا در این صورت کسی خواهد گفت که مادر قدرت مشروعی بر فرزندان خودش ندارد؟» حال وقتی که لاک این موضوع را به مخالفت خود با سلطه مطلق حکومت پیوند می‌دهد، در آن هنگام است که درمی‌یابیم او خواهان حقوقی برابر برای شوهران و همسران است. (۱۰)

با تعمیم منطقی اینگونه استدلال، ممکن است به‌نظر آید که حقوق سیاسی زنان از جانب لاک به رسمیت شناخته و نظریه خانواده پدرسالار مردود شده است. اما با وجود این موارد و برابری حقوق والدین که از طرف لاک برای مبارزه علیه سلطه و ولایت مطلقه در قلمرو سیاسی عنوان شده است، او در صفحات دیگر کتاب دو رساله، به‌طور قطع به این نتیجه می‌رسد که در طبیعت اصولی جهت قانونی و رسمی کردن متابعت و پیروی زنان از شوهران خود وجود دارد. گرچه حقوق طبیعی افراد ولایت مطلقه در قلمرو سیاسی را نامشروع می‌سازد، اما در خانواده حکومت مطلقه کاملاً عادلانه و توجیه‌پذیر عنوان شده است تا جایی که لاک می‌گوید: «ممکن است در مالکیت و منافع مشترکی که بین شوهر و همسر وجود دارد اختلافی حاصل شود، در این صورت قاعده طبیعی این است که به نفع مرد، به‌عنوان موجودی برتر و مقتدر، اختلاف حل شود و اگر چیزی وجود دارد مرد آن را تصاحب کند». (۱۱)

بنابراین، وقتی که اعلام تساوی حقوق زنان با عقاید لاک ناسازگاری دارد یا با اعتقادات زمانش متفاوت است، او نیز همانند هابز به «طبیعت» متوسل می‌شود تا زیردست بودن زنان را مشروع سازد و نهاد خانواده پدرسالار را که در حقیقت محرومیت زنان از حقوق سیاسی-اجتماعی است، جایگزین آن می‌سازد و به‌روشنی استدلال می‌کند که پدر به‌تنهایی سرور و نماینده منافع خانواده و به‌تبع آن جامعه است.

جیمز میل

جیمز میل، پدر جان استوارت میل، در نوشته خود به نام «حکومت»^۱ که بر مبنای اصالت فرد تدوین شده است، همانقدر به فرد اهمیت می‌داد که تامس هابز و جان لاک می‌دادند. همگی آنان بر این اعتقاد بودند که هدف حکومت می‌باید در جهت تأمین بیشترین سعادت و کمترین زیان برای مردم باشد. اساس ارزیابی جیمز میل از حکومت انتخابی این است که انسانها مایل‌اند با دستیابی به قدرت بر هموعان خود اعمال نفوذ کنند که امری بر طبق قوانین طبیعی حکومتی است. اگر هدف تأمین بیشترین سعادت برای مردم است، آنان بدون عذاب وجدان از این قدرت جهت تأمین و افزایش سعادت خودشان استقبال می‌کنند. (۱۲) جیمز میل در نتیجه‌گیری خود به این باور می‌رسد که در حکومت انتخابی، نمایندگان قدرت خود را مدیون جامعه هستند؛ بنابراین، منافع آنان نمی‌تواند مخالف و جدا از منافع مردم و جامعه باشد که مغایر با منافع حاکمان است. (۱۳)

جیمز میل دربارهٔ حکومت انتخابی به محدودیتها و امتیازاتی بدین شرح اشاره می‌کند: «یک چیز بسیار روشن است، همهٔ کسانی که منفعی در افراد دارند، ممکن است در حکومت انتخابی منافعشان قطع شود. برای مثال، منافع کودکان در سنین معین در منافع پدرشان خلاصه می‌شود و همچنین منافع زنان که یا متعلق به پدرانشان است یا شوهرانشان». (۱۴) بنا بر این اساس، چنین نتیجه گرفته می‌شود که حکومت انتخابی را مردان به‌خاطر منافع خودخواهانه‌شان پایه‌ریزی می‌کنند. در اینجا جیمز میل باور خودپرستانهٔ خود را فراموش می‌کند مبنی بر اینکه در حکومت انتخابی معیار بیشترین سعادت برای مردم است، و «منافع زنان را به‌طور

مصلحتی برای مردان منظور می‌دارد». بدیهی است که او مانند هابز و لاک و دیگر معتقدان به اصالت فرد و لیبرالیسم، تحت فشار نظریه‌ای هستند که به‌ناچار وجود خانواده پدرسالار را مشروعیت می‌بخشد.

ابهام اساسی که نه‌تنها درباره این سه فیلسوف وجود دارد، بلکه شامل بیشتر اندیشمندان لیبرال سنتی نیز می‌شود، این است که آنها به‌جای آنکه بنا به اعتقاد خود از اصالت فرد همچون اجزای نظامی سیاسی بحث کنند، در حقیقت درباره سروری و برتری نقش مرد در خانواده بحث کرده‌اند. به‌عبارت دیگر، در جایی که منافع مردان در قلمرو سیاسی مد نظر است و این منافع اغلب در تضاد با منافع تک‌تک اعضای خانواده پدرسالار است، سخن گفتن از سروری مردان در خانواده و دفاع از نظام پدرسالاری متناقض با اصالت فرد و لیبرالیسم است. برای مثال، ممانعت و تحدید زنان در جهت دستیابی به قدرت سیاسی، یکی از آن اموری است که اغلب در تضاد با منافع مردان قرار می‌گیرد و بی‌دلیل نیست که همواره سعی می‌شود تا زنان از صحنه سیاست حذف یا دست‌کم دور نگه داشته شوند.

جان استوارت میل

جان استوارت میل، همانطور که در این فصل خواهیم دید، با نظرات و «راه‌حل» لیبرالیسم سنتی موافق نیست. گرچه میل به اندازه افلاطون یا هگل فیلسوفی انتزاعی نیست، اما با وسعت نظر خود که بیشتر پرداختن به موضوعات مهم و عمیق در زندگی بشر است، تأثیر به‌سزایی در جامعه سیاسی گذاشته است؛ چراکه فلسفه سیاسی او به‌طور کلی در ارتباط با موضوعات ارزشمندی چون آزادی، حقوق فرد، عدالت و دموکراسی قرار دارد. میل بر این باور بود که یگانه هدف حکومت ایجاد بیشترین سعادت برای مردم است و این هدف بدون دست یافتن به اخلاق و

برتری فکری نوع انسان میسر نخواهد شد. او برخلاف جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) و پدر خود جیمز میل، نهادهای سیاسی - اجتماعی را یکی از مهمترین ابزار توسعه و توانایی فکری انسان می‌دانست و معتقد بود که بشر بدون نهادهای سیاسی - اجتماعی قادر به دستیابی به سعادت در جامعه نیست. بنابراین، یکی از مهمترین خواسته‌های میل که به‌طور روشن در نوشته‌هایش درباره فمینیسم مشخص است، توسعه نهادهای سیاسی - اجتماعی است که به باور او حکام زمان سعی می‌کنند تا از رشد و توسعه آنها در جامعه جلوگیری کنند. (۱۵)

بررسی فمینیسم جان استوارت میل، به‌طور قطع فرصت ارزشمندی است که نه تنها می‌توان به وسیله آن به عمق عقاید او نسبت به آزادسازی زنان در سطحی برابر با مردان و افزایش سعادت‌مندی آنها در جامعه پی برد، بلکه بخش بسیار مهمتر آن این است که او خواستار اصلاح دوباره نوع انسان است. مخالفت میل با تعصبات و عقایدی که زنان را در تمام مراحل زندگی اجتماعی - سیاسی زیردست قرار می‌دهند، از ابتدای جوانی و در نوشته‌های اولیه‌اش درباره موضوعات اخلاقی و سیاسی مشهود بود. او در آغاز کارش وقت خود را به موضوع *انقیاد زنان*^۱، از جمله آثار معروفش، اختصاص داد و بر این باور بود که: «زیردست قرار دادن یک جنس [زن] به‌طور قانونی برای جنس دیگر [مرد] اشتباه محضی است که به یکی از موانع اصلاح انسان تبدیل شده است.» (۱۶) زندگینامه و نامه‌های میل شاهد این مدعاست که او به‌طرزی خستگی‌ناپذیر متوجه وضعیت و موقعیت زنان بود و معیار سنجش و ارزشمندی نظام‌های فلسفی و اخلاق جمعی و رفتار مردم را که در دوره‌های تاریخی ثبت شده بودند،

در برخورد آنها با موضوع زنان و نقش آنها در جامعه، قضاوت و ارزیابی می‌کرد. (۱۷)

اما دیدگاه جان استوارت میل نسبت به موضوع انقیاد زنان، به‌تنهایی برای شناخت افکار و عقاید او کافی نخواهد بود. او عقاید رادیکال و تند خود را دربارهٔ طلاق و کنترل تولید مثل که در حقیقت دفاع از حقوق زنان به‌شمار می‌رفت، جهت حفظ جان خود و شهرت هریت تیلور میل^۱ حذف کرد. با وجود این، آثار به طبع رسیده و نامه‌های او گویای عقایدش است. بدیهی است که در این مبحث، منابع و مآخذ مطالب او ارائه و همچنین به عقاید قابل توجه هریت تیلور میل اشاره خواهد شد، که در حقیقت متأثر از افکار میل دربارهٔ موضوع زن بود. (۱۸)

عقاید رادیکال میل دربارهٔ زن به‌طور کلی بسیار بیگانه با عقاید متداول اواسط قرن نوزدهم است. برای یافتن انگیزهٔ دستیابی به عقیدهٔ محکم او دربارهٔ فمینیسم، باید به چند اندیشمندی توجه داشت که میل با آنها در ارتباط بود. برای مثال، نظریهٔ منفعت‌گرایی (اصالت فایده)^۲ با اعتقاد به این عقیده که تنها هدف از کارهای عمومی و اصلاحی تأمین بیشترین رفاه و سعادت برای مردم است، به‌طور قطع بی‌ارتباط با شکل‌گیری نظرات او دربارهٔ وضعیت زنان نبود. (۱۹) بنا بر اصول منفعت‌گرایی یا

۱. Harriet Taylor Mill: او ابتدا همسر جان تیلور بازرگان بود که در هیچ زمینه‌ای با هریت تناسب نداشت. هریت روشنفکری بود که شعر می‌سرود و مقاله می‌نوشت. میل در سال ۱۸۳۰ که بیست‌وچهار سال داشت با او که بیست‌وسه ساله بود آشنا شد. میل این دوستی را «ارزشمندترین دوستی همهٔ عمرم» توصیف می‌کرد. میل و هریت ارتباطات فکری بسیار نزدیکی داشتند تا بیست سال بعد که همسر هریت درگذشت و آن دو با هم ازدواج کردند. پیش از ازدواج میل سندی تنظیم کرد و از همهٔ حقوقی چشم پوشید که به موجب قانون نسبت به همسر خود پیدا می‌کرد. هریت بی‌شک تأثیر به‌سزایی در شکل بخشیدن به آرا و اندیشه‌های میل، به‌ویژه نسبت به حقوق زنان داشت. او در سال ۱۸۶۵ بر اثر بیماری سل درگذشت و میل در بیان غم خود چنین گفت: «بهار عمر من به‌پایان رسید».

2. Utilitarianism

سودباوری، زنان به همان اندازه از حق دادن رأی دادن برخوردار هستند که مردان. (۲۰) این درحالی بود که جرمی بتام طرح موضوع حق رأی زنان را در آن موقع نابهنگام می‌دانست و نمی‌خواست با طرح این موضوع، که پیامدهای وخیم و انتقادآمیزی درباره حقوق متفاوت زن و مرد به همراه داشت، موقعیت خود را به خطر اندازد. اما میل بنا بر نوشته‌هایش در *زندگینامه*^۱ خود، «به‌رغم بیان تعریف آزادی به آینده نظر می‌کند... توجه روزافزون به موضوع آزادی زنان که در همزیستی با مردان به‌وجود خواهد آمد.» (۲۱)

در این میان، جیمز میل نیز با نوشتن *رساله‌ای درباره حکومت*، مبنی بر اینکه «زنان شایسته است تا از حق دادن رأی مستثنی شوند، چرا که منافع آنان در انحصار منافع مردان و خانواده‌شان است، اندیشمندان رادیکال از جمله جان استوارت میل را آزرده ساخت. *رساله‌ای درباره حکومت* جیمز میل اختلافات و جدالهایی در دایره پیروان مکتب اصالت نفع به‌وجود آورد تا جایی که میل جوان از قول خود و همکارانش که شامل جرمی بتام نیز می‌شد گفت: «مسلماً ما مخالفیم.» (۲۲) بدیهی است چنین نتیجه‌گیری از جانب میل و کاربرد عبارت او، بی‌تأثیر در محکوم نمودن نظر جیمز میل نبود، زیرا این نتیجه‌گیری تأثیر مستقیم بر مکاولی^۲ گذاشت تا به *رساله‌ای درباره حکومت* حمله کند و اظهار دارد که: «همانطور که منافع رعایا با منافع پادشاهان یکسان نیست، منافع زنان با منافع شوهرانشان نیز برابر نیست.» (۲۳) تمام این موارد و جنگ و جدال روشنفکرانه و نیز نشریه *Westminster Review*، ارگان پیروان نظریه اصالت نفع که خود را به‌عنوان قهرمانانی نشان می‌دادند که از حقوق زنان دفاع می‌کنند، نظر جان استوارت میل را به فمینیسم جلب کرده بودند.

در آغاز سال ۱۸۲۴، میل مقاله‌ای به چاپ رساند که در آن مقاله حمله شدیدی به امتیازات رسمی و اخلاقی و منشیای فردی تبعیض‌آمیز و برتری‌طلبی یک جنس [مرد] به جنس دیگر [زن] کرد.^۱ (۲۴) فمینیسم میل ملهم از سوسیالیستهای اولیهٔ فرانسوی و انگلیسی بود. برای مثال، او به ملاقاتهای خود با ویلیام تامپسون^۱ و اُونایت^۲ اشاره می‌کند که مطالب بسیار زیادی در سالهای ۱۸۲۰ دربارهٔ فمینیسم نوشته بودند. او در این باره می‌گوید: «به مطالب ارزشمند اُونایت و دیگر سوسیالیستها توجه می‌کردم که خواهان حقوق مساوی در تمام امور برای زنان بودند.» (۲۵) همچنین نامه‌های میل نشان می‌دهد که او مشتاقانه عقاید اِنفانتین^۳ و میسیونرهای پیرو سن‌سیمون^۴ را مطالعه می‌کرد که در اوایل سالهای ۱۸۳۰ به لندن آمده بودند. (۲۶) میل در کتاب *زندگینامهٔ خود* می‌نویسد: «به‌طور کلی پیروان سن‌سیمون^۵، اوئن^۶ و فوریه، نظمی کاملاً نوین را دربارهٔ برابری بین مردان و زنان و چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر اعلام کردند تا نامشان به یادگار برای نسل آینده باقی بماند.» (۲۷) دلیل دیگری که میل به عقیدهٔ راسخ خود نسبت به فمینیسم گرایش پیدا کرد، ارتباط او با دابلیو. جی. فاکس^۷ و نشریهٔ موحدین^۸ به نام *Monthly Repository* بود. این ماهنامه در ابتدای سال ۱۸۲۳ مقالات هریت مارتینو^۹ را چاپ می‌کرد که دربارهٔ حق برابری آموزش و تحصیل برای زنان بود، به‌ویژه در سالهای ۱۸۲۰ که فاکس سردبیر آن بود، مقالات متعددی در موضوعهای حق رأی زنان، رفتارهای معقول در مقابل طلاق و اصلاح رفتارهای

1. William Thompson

2. Owenite

3. Enfantin

4. Saint Simon

5. Saint Simon (1825-1876): بنیانگذار مکتب سیاسی-اجتماعی سن‌سیمونین.

6. Owen

7. W.J. Fox

8. Unitarians

9. Harriet Martineau

ناعادلانه و بیهوده در قبال زنان منتشر می‌شد. فرانسیس مینکا^۱ در این باره می‌گوید: «ما همه برای نوشتن مقالات درباره آزادسازی زنان تلاش می‌کردیم که عملی افتخارآمیز بود، زیرا افکار عمومی درباره موضوع آزادی زنان و حق رأی آنها بسیار بی‌اطلاع و ناآشنا بود و هیچ نشریه‌ای وجود نداشت تا از این روش روشنگرانه و روشنفکرانه درباره زنان طرفداری کند.» (۲۸)

میل در سالهای دهه ۱۸۳۰، برای نشریه *Monthly Repository* قلم می‌زد و در مکاتباتی که با فاکس داشت، نشان می‌داد که آنها برای اشاعه نظرات فمینیسم او مشوق و محرک خوبی بودند. (۲۹) سرانجام، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان نقش زنان روشنفکری را نادیده گرفت که با میل ارتباط داشتند و تأثیر مستقیم بر افکار او درباره فمینیسم گذاشتند. زنان روشنفکر، هوشمند و دانش‌پژوهی همچون هریت مارتینو، سارا آستین^۲، هریت گروت^۳، جین کارلایل^۴، سارا فلاور^۵، و الیزا فلاور^۶ و بیشتر و مؤثرتر از همه هریت تیلور، که تأثیر فراوانی درباره موضوع آزادی زنان بر میل گذاشتند. انتشار نظرات هریت تیلور، تأثیر به‌سزایی بر میل داشت (۳۰)، زیرا میل از طرفی از قوه نبوغ او نه‌تنها به‌طور وجدآمیزی ستایش می‌کرد، بلکه اذعان داشت که عقاید مهم خودش نسبت به موضوع زن، در حقیقت بر پایه عقاید هریت تیلور استوار است، کسی که به جرمی بنتام یاری داد تا کتاب *دُمون*^۷ خویش را تدوین کند. (۳۱) از طرف دیگر و برخلاف اظهارات یادشده، برخی بر این باورند که هریت تیلور تأثیر نامطلوبی بر میل داشت و به‌شدت از کیفیت نوشته‌های او کاست. در

1. Francis Mineka

2. Sarah Austin

3. Harriet Grote

4. Jane Carlyle

5. Sarah Flower

6. Eliza Flower

7. *Dumont*: کتابی درباره فرانسوا دُمون بزرگترین پیکره‌تراش مینیاتوری در فرانسه.

اینجا بهتر است با نظر اچ. او. پیپ^۱ موافقت کنیم، کسی که از تجربیات خود در این باره شاهد می‌آورد و می‌گوید: آن تأثیر بدین خاطر بود که میل در توانایی هریت تیلور مبالغه کرده و او را دارای هر نوع نبوغی جلوه داده بود. به‌هرحال به دو دلیل لزومی نداشت که عقاید فمینیستی میل به این مباحث کشیده شود.

اول: میل با بیان بسیار روشنی اذعان کرده که همسر او، هریت تیلور تأثیر به‌سزایی بر عقاید فمینیستی او داشته است. اما منشاء اعتقاد او به تساوی حقوق زن و مرد که در نامه‌هایش و مهمترین کتابهایش وجود دارد، ربطی به همسرش نداشت؛ زیرا او پیش از آنکه با هریت تیلور آشنا شود، به دفاع از حقوق زنان عقیده داشت. هریت باعث شد تا میل علاقه بیشتری نسبت به موضوع زن از خود نشان دهد و با عقیده‌ای محکمتر و راسختر از گذشته به دفاع از حقوق زنان بپردازد. میل اضافه می‌کند که در ارتباط طولانی که با هریت داشت و این ارتباط منجر به ازدواج آن دو شد، هریت در عقاید مستقل او درباره زن مؤثر بود و موضوع زن را که تا آن هنگام برایش موضوعی مجرد و انتزاعی به‌شمار می‌رفت، تبدیل به موضوعی واقعی و عملی کرد. میل توسط همسرش روزبه‌روز به تأثیرات کمبود حقوق زنان و فرصتهای نابرابری که آنها در جامعه داشتند، به‌طور محسوسی پی می‌برد. او در این رابطه در *زندگینامه* خود می‌نویسد که همسرش همچنین او را از وضعیت زیردست بودن زنان و مشکلات پیچیده آنها که نتیجه روشهای نادرست و نامطلوب در جامعه است و باعث به‌وجود آمدن مشکلاتی برای اصلاح نوع انسان می‌شود، متوجه ساخت. (۳۲) بنابراین، شکی نیست که میل به‌عنوان یک فمینیست، مستقل از عقاید هریت تیلور بود و فقط همسرش باعث شد تا میل با

عزیمی راسختر و عقیده‌ای محکمتر به اصلاح این باور بپردازد که زن به‌طور فطری موجودی ناتوان و زیردست است و از حقوق برابر آنها در مقابل مردان دفاع کند.

دوم: غیرممکن است بگوییم که موضوع زن ابتدا در ذهن کدامیک از آنها خطور کرده است. استثنایی که در این رابطه وجود دارد، این است که آن دو در ارتباط و آشنایی اولیه خود، با یکدیگر دو مقاله کوتاه یکی درباره «ازدواج و طلاق» و دیگری درباره «حق رأی زنان»^۱ نوشتند. اما باید توجه داشت که کتاب *انقیاد زنان*، کتابی است که میل آن را به‌تنهایی و پس از مرگ هریت تیلور نوشته است. مقالاتی که این دو با هم نوشتند نشان می‌دهد که عقاید تیلور بسیار رادیکالتر و تندتر از عقاید میل بود. برای مثال، او بر این باور بود زمانی که زنان از تمام حقوق مدنی و سیاسی برخوردار شوند، می‌باید تمام قوانین ازدواج را ملغا کنند، بی‌آنکه برای زنان نتایج زیانباری داشته باشد. در حالی که میل خواهان اصلاحات معتدلتری درباره قوانین طلاق بود و هرگز عقیده نداشت که باید قوانین و قراردادهای ازدواج از بین برود. به‌هرحال، باورهای سیاسی-اجتماعی میل و تیلور بیشتر بر این موضوع یعنی آزادسازی زنان تمرکز داشت که برای آنها بسیار مهم بود. بحثهای آنان که شامل مباحث کتاب *انقیاد زنان* نیز می‌شود، اولین بار در مقاله «حق رأی زنان» پدیدار شد، اما این دلیل به‌تنهایی کافی نیست تا نشان دهد آن دو در باورهای اولیه خود هم‌عقیده بودند. همانطور که گفته شد، تیلور عقاید رادیکالی نسبت به تساوی حقوق زنان داشت و در نتیجه بیشتر شرکت‌های انتشاراتی آثار او را چاپ نمی‌کردند. بنابراین، این احتمال وجود دارد که آثار او تحت نام میل انتشار یافته باشد، اما این امر مسلم است که آنها در ارتباط تنگاتنگ با

1. "The Enfranchisement of Women"

یکدیگر بودند و دربارهٔ باورهای خود بحث می‌کردند و همانطور که میل می‌گوید «ما برای یافتن عقیده‌ای مشترک، مباحثات و گفتگوهای بیشماری داشتیم که بخش عمدهٔ آن هنوز در ذهن ما باقی است.» (۳۳)

بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که باور راسخ فمینیستی جان استوارت میل بدان خاطر بود که او با گروه‌های متفکر دیگری از جمله سودباوران، سوسیالیسم پیشگام، پیروان سن‌سیمون و پیروان فوریه و بالأخره سودباوران رادیکال در تماس بود. همچنین او با چندین زن روشنفکر که همواره نسبت به وضعیت زنان عصر خود اعتراض می‌کردند، به‌ویژه هریت تیلور در ارتباط بود که به‌طور مستقیم از اثرات ناگوار و تبعیض‌آمیز جنس زن نسبت به قوانین ازدواج و عدم دستیابی آنها به آموزش رنج می‌بردند. بنابراین، جای هیچ تعجبی نیست که میل تصمیم گرفت تا مهمترین اصول و پایهٔ باورهای سیاسی-اجتماعی خود را اختصاص به آزادسازی زنان دهد. جان استوارت میل در کتاب دربارهٔ آزادی^۱، از استناد کردن به کلمهٔ «حق» به‌طور انتزاعی و مستقل از سودمندی آن خودداری کرده است و در کتاب *انقیاد زنان*، خود را متعهد می‌داند تا به کسانی پاسخ دهد که ممکن است او را متهم کنند که می‌خواهد انقلابی اجتماعی به‌نام «حق مجرد» راه بیندازد. (۳۴) به عبارت ساده‌تر، منظور میل این است که نمی‌توان به‌واژهٔ حق به‌طور انتزاعی و جدا از منفعت و سودمندی آن باور داشت. همچنین سودمندی از دیدگاه سیاسی-اجتماعی او همان منافع حقیقی و ثابت انسان است که برای پیشرفت و تعالی او ضرورت دارد. میل در آن هنگام و به‌رغم این اظهارات جدی، بیشتر با نظریه‌پردازان حقوق طبیعی همصدا بود تا با پیروان نظریهٔ اصالت نفع.

میل با وجود «خطاهای اساسی» معتقدان به اصالت نفع که مانند نظریه پردازان «حقوق طبیعی» به «عدالت و برابری حقوق زنان و مردان به ویژه دربارهٔ مبحث مهم کار زنان و حق انتخاب شغل و حرفه بنا بر ذوق و سلیقه‌شان باور نداشتند»، (۳۵) در دو کتاب *دربارهٔ آزادی و انقیاد زنان* به سودمندی به معنی وسیع آن که بر پایهٔ منافع دائمی زنان به عنوان موجوداتی پیشرو (۳۶) است و نیز به دفاع از آزادی آنان و حق انتخاب شغل و حرفه پرداخته است. او به شدت نظرات بتام را دربارهٔ طبیعت انسان رد می‌کند و این مخالفت را به صراحت در مقاله‌ای دربارهٔ بتام (۳۷) و دیگر آثار خود بیان می‌دارد. برای مثال، او در این باره در کتاب *دربارهٔ آزادی* می‌نویسد: «طبیعت انسان مانند ماشین نیست که از قبل دارای الگو و نمونه‌ای باشد، بلکه همچون درختی زنده است که انتظار رشد و توسعهٔ آن بنا بر گرایشهای ذاتی و درونی‌اش می‌رود». (۳۸) به هر حال، خواه مفهوم غیرمکانیکی میل از طبیعت انسان نشان دهد که او از اصول «بزرگترین سعادت برای بیشترین مردم» دست برداشته است و خواه او را از زمرهٔ پیروان اصالت نفع واقعی دور کند، اما نشانگر این حقیقت است که او بر موضوع جایگاه نهادهای انسانی و توسعهٔ آنها پیش و بیش از تجربیات لذت‌بخشی که انسانها به دست می‌آورند، اصرار داشت. در این ارتباط، میل دیدگاه جرمی بتام را دربارهٔ Pushpin (نوعی بازی کودکانه) که معتقد بود اگر مردم از آواز آن بازی لذت می‌برند، پس آن بهتر از هنر و شعر و موسیقی است؛ نه تنها قبول نداشت، بلکه بتام را نیز سخت آزرده ساخت. میل بر این باور بود که عالیترین لذتهایی که به وجود آورندهٔ بزرگترین سعادت برای انسانهاست، لذات فکری است و پست‌ترین لذات، لذتهایی است که از حواس ناشی می‌شود. (۳۹) همچنین این نوع اخیر لذت به علت فقدان پرورش عقلی و فکری است

که پدید می‌آید. (۴۰) بنابراین، ابزار ضروری که به وسیله آن هر کس می‌تواند به بزرگترین لذتها دست یابد، فقط آزاد گذاشتن آنها برای لذت بردن از شعر یا دیگر لذات است.

گسترش اخلاقیات انسان او را به بزرگترین سعادت‌ها هدایت می‌کند، زیرا انسان با اخلاق و بافضیلت نه فقط به انسانی گفته می‌شود که رفتاری نیک داشته باشد و از خودخواهیها و لذات فردی در جهت سعادت مردم اجتناب کند، بلکه با انجام رفتار نیک در او احساسی به وجود آید که باعث خشنودی و رضایت خاطرش شود. (۴۱) بنابراین، نتیجه این است که منفعت‌باوری جان استوارت میل به طور قطع با آنچه که بتام عقیده داشت متفاوت بود، تا جایی که میل به پاسخ این پرسش که آیا بزرگترین سعادت‌ها به محک تجربه گذاشته شده است یا خیر؟ امیدی نداشت. میل در صفحات سقراط و خوک^۱، باصراحت درباره بزرگترین سعادت‌ها گفته است که سعادت و خوشیها از لحاظ کیفی با هم متفاوت هستند و بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر برتری دارند. برای مثال، خوشیها و لذاتی که به عقل مربوط است، برتر از خوشیهای حسی است که مابین انسان و حیوان مشترک است. او در این ارتباط می‌پرسد که کدام مرد بزرگ‌منشی (همچون سقراط) حاضر است تا به پستی و نادانی درآید که لذت بیشتری برای او دارد تا به بزرگ‌منشی و دانایی که جز رنج و عذاب چیز دیگری برای او به ارمغان نمی‌آورد؟ این فرد بزرگ‌منش و دانا حاضر است انسان باشد و از خوشیها بی‌بهره تا خوکی خشنود و سرشار از خوشیها.

بدیهی است میل که معیار عنصر اخلاقی او سعادت و رنج است، به این نکته توجه نکرده است که اگر اخلاق و توانایی فکری مردم رشد و

توسعه پیدا کند، آنها خود به درک سعادت و خوشیهای خود که از یکدیگر متفاوت است، قادر خواهند شد. بنابراین، مفهوم اینکه یک خوشی بر خوشی دیگر برتری دارد، بی‌معناست. در اینجا میل بدون شک دچار تفکر نخبه‌گرایی شده است، زیرا هنگامی که او از بتنام انتقاد می‌کند که معیار «طبیعت انسان» را در شخص خودش تصور کرده است، متوجه نیست که خودش هم همین کار را تکرار کرده است. او خود را نمونه‌ای برای زیباشناسی زاهدانه و روشنفکرانه برای نوع انسان تجسم کرده بود. به هر حال، میل که اصول بزرگترین سعادت‌ها را به دلیل اصل «توسعه اخلاقی و توانایی فکری انسان» انکار کرده بود و کاملاً قانع شده بود که فقط با تربیت است که می‌توان به بزرگترین سعادت دست یافت، هیچ‌گاه به‌جز تجسم روشنفکرانه خود نسبت به موضوع، تجربه دیگری ارائه نداد و بدیهی است که با یکبار تجربه نمی‌توان صحت یا عدم صحت فرضیه‌ای را ثابت کرد.

هدف از پرداختن به این موضوعات، این است که به دیدگاه منفعت‌گرایانه مورد قبول میل و مفهوم «انسان» از دیدگاه او که موجودی است اخلاقی، مرفی و از نظر فکر قابل اصلاح، پی ببریم تا بتوانیم بدین‌وسیله دیدگاه فلسفی‌سیاسی او را نسبت به موضوع زن دریابیم؛ چراکه در کتاب *انتیاد زنان* و دیگر آثار او که درباره آزادسازی زنان مطرح شده، موضوع پیشرفت انسان به‌ندرت مورد بحث قرار گرفته است. او فقط در یک صفحه از کتابش به نام *اصل اقتصاد سیاسی*^۱، به‌طور خلاصه بر این موضوع تأکید می‌کند که «عقاید و قوانینی که [نسبت به جنسیت زن و مرد] وجود دارد و بر پایه نابرابری حقوق قانونی و اختلاف در توانایی وظایف اجتماعی آنان به‌رسمیت شناخته شده است،

باید به‌عنوان مانع بزرگ اخلاقی و اجتماعی و حتی عدم دستیابی به اصلاح عقلانی نوع انسان معرفی شود». (۴۲)

آزادی، اختیار و عدالت

دو اصل برجسته دیگر در کتاب *اتقیاد زنان* و دیگر نوشته‌های فمینیستی میل وجود دارد. آن دو اصل یکی درباره آزادی و اختیار است و دیگری درباره عدالت در جهت رعایت بیطرفانه برابری. هر دو این موضوعات در رابطه با اخلاق و پیشرفت توانایی عقلی نوع انسان و همچنین درباره سعادت زنان است که به‌دست خودشان باید انجام گیرد.

اول: میل در کتاب *درباره آزادی*، به‌روشنی و به‌طرزی عمیق درباره ارزش آزادی فرد همچون یکی از ابزار مهم دستیابی به سعادت و خودمختاری بحث کرده است. به‌عبارت دیگر، او آزادی را نبود موانع برای انسانها در جامعه فرض می‌کند و جامعه آزاد را جامعه‌ای می‌داند که افراد آن، اعم از زن و مرد، برای دستیابی به سعادت به موانعی برخورد نکنند. او بر این باور است که پیشرفت سیاسی-اجتماعی هر جامعه فقط در نتیجه بهتر شدن افراد و رشد توانایی فکری و اخلاقی آنها میسر می‌شود و این بهبودی حاصل نخواهد شد، مگر آنکه افراد جامعه از آزادی برخوردار شوند تا بتوانند بدان‌وسیله استعدادهای خود را برای رسیدن به سعادت پرورش دهند.

میل در کتاب *اتقیاد زنان* می‌نویسد: «پس از لوازم اولیه زندگی مانند غذا و پوشاک، آزادی به‌عنوان نیرومندترین خواسته طبیعی انسان ضرورتی تام دارد». (۴۳) او همچنین در کتاب *درباره آزادی*، شرط کاربرد مداخله و زور را در روابط میان اجتماع و افراد چنین بیان می‌کند: «تنها دلیلی که انسانها حق دارند به‌صورت فردی یا جمعی در آزادی عمل دیگران مداخله کنند، آن است که بخواهند از آسیب رساندن به دیگران

جلوگیری شود» (۴۴) به عبارت ساده‌تر، در جوامع متمدن کاربرد زور به صورت کیفی‌های قانونی زمانی میسر است که از آسیب رساندن فرد به فرد دیگر یا به جامعه جلوگیری شود. فرد در آن قسمت از اعمال خود که به خودش مربوط است، از آزادی مطلق برخوردار است. میل این اصل را برای افرادی بیان می‌کند که از هر لحاظ رشد کامل داشته‌اند. برای مثال، او این اصل را از کودکان یا کسانی که به سن رشد نرسیده‌اند و احتیاج به نگهداری و سرپرستی دیگران دارند، مستثنا می‌کند و معتقد است که آنها باید از آسیب خود و دیگران در امان باشند.

میل برخلاف روسو که از مفهوم آزادی برداشتی قاطع در دفاع از نظام پدرسالاری ارائه داده بود، بدون شک آزادی را یکی از ارزشها و معیارهای مهم و بدیهی برای دفاع از حقوق و موقعیت قانونی زنان می‌دانست. موضوع آزادی و اختیار، موضوعهای مورد بحث استوارت میل علیه نابرابری در قوانین ازدواج و تبعیضهای شدیدی است که درباره تحصیل و آموزش و کمبود یا نبود فرصتهای شغلی برای زنان در جامعه بحث می‌کند. او بر این باور است که آزادسازی زنان توسط خودشان، صرف نظر از اینکه باعث سعادت آنها می‌شود، منفعت مستقیمی نیز برای جامعه دارد. در جامعه‌ای که یک زن به طور عملی هیچ فرصتی برای انتخاب شغل ندارد و فقط می‌تواند ازدواج کند، آن هم ازدواجی که در آن به طور قانونی اسیر و برده شوهر و خواسته‌های او می‌شود و نیز فردی بی‌اختیار در امور مالی و داراییهای خود؛ نتیجه‌اش آن است که در جامعه تفاوت شگرفی بین زندگی زبردستانه برای خواسته‌های دیگران با زندگی آزاد و مستقل برای خود همواره وجود خواهد داشت. (۴۵) برای میل واضح و مسلم بود که سعادت زنان در گرو انتخاب واقعی آنها درباره زندگی‌شان است و آنها خود بیش از دیگران مسئولیت دارند تا زندگی

مستقلی برای خود دست و پا کنند و هرگونه که می‌خواهند زندگی کنند. او بر این باور بود که «اگر برای سعادت انسان به‌طور ضروری کاری باید انجام شود، آن کار می‌بایست با انتخاب و میل و رغبت خود فرد همراه باشد» (۴۶). بنابراین، آزادی و اختیار و فرصتهای شغلی که برای مردان وجود دارد، باید برای زنان نیز قابل دستیابی باشد. در این شرایط است که ازدواج یا مجرد معنی پیدا می‌کند. در غیر این صورت معنای آن، گریز از «ترشیدگی»^۱ و پناه آوردن و وابستگی حقیرانه به مرد است و این خلاف امر بدیهی ازدواج است که زن و مرد به‌طور قانونی از حقوق و مسئولیت مساوی برخوردارند.

گرچه میل در کتاب *انقیاد زنان*، از باور رادیکال خود درباره ازدواج چیزی به زبان نیاورده است، اما در مقاله خود به نام «برابری جنسیتها» و «ازدواج و طلاق» تأکید کرده است که یک قرارداد آزاد بنا بر خواست طرفین باید منعقد شود تا [پس از طلاق] معلوم شود که فرزندی که حاصل این ازدواج است، چگونه باید تحت مراقبت قرار گیرد. او به‌طور کلی و به‌شدت با دیدگاه معاصر خود مبنی بر اینکه ازدواج امری طبیعی و الزامی است، مخالف می‌کرد و می‌گفت ازدواج اجباری و الزام‌آور به‌طور مسلم اشتباه در اشتباه است؛ زیرا در تمام موارد نباید هیچ انگیزه‌ای جز سعادت دو فرد وجود داشته باشد که همدیگر را دوست دارند و احساس می‌کنند که می‌توانند با هم زندگی کنند» (۴۷). برای میل انکار آزادی به بهانه حفاظت انسان از آسیب رسیدن، مردود و نادرست است. او از آزادی زنان به‌طور کلی که یکی از ابزار مهم در سرنوشت و سعادت‌مندی آنان محسوب می‌شود و به‌ویژه آزادی انتخاب و تصمیم‌گیری دفاع می‌کند و آن را نه فقط برای زنان، بلکه برای پیشرفت جامعه امری

ضروری می‌داند. میل در کتاب *درباره آزادی* بیان می‌کند: «کانونهای اجتماعی اصلاحات به تعداد افراد وجود دارند، اما باید دانست که نهضت آزادی تنها کانون پایدار اصلاح امور است.» (۴۸)

گسترش آموزش، آزاد نمودن زنان از قید و بند کار اجباری در خانه و در اختیار نهادن فرصتهای شغلی برای زنان، دارای منافع و تأثیرات مهمی در جامعه است؛ زیرا باعث می‌شود تا تواناییهای عقلی برای بهره‌مندی از خدمات عالی انسان افزایش یابد. (۴۹) افزون بر این، میل معتقد است که با توجه به افزایش قابل بهره‌برداری قدرت تعقل که نتیجه آزادی زنان در امر دانش‌پژوهی و انتخاب آزادانه شغل است؛ نه تنها تأثیر عمیق و ارزشمندی بر مردان می‌گذارد، بلکه همکاری برابر زنان با مردان و رقابت آنها با یکدیگر باعث توسعه و پیشرفت آنها نیز خواهد شد. میل بر این باور بود که اگر مردان کمتر به امور بیرونی و فعالیتهایی که مختص آنان است درگیر باشند و اوقات خود را بیشتر در خانه صرف کنند، زندگی جلوه مهمتر و بهتری برایشان پیدا می‌کند و نیز تأثیر همسران بر آنها به‌طور مداوم افزایش می‌یابد. او همچنین درباره این دیدگاه که هر فرد یا جامعه‌ای که تن به اصلاحات ندهد و اصلاح نشود، رو به فساد و نابودی می‌رود؛ بیان می‌کند که همزیستی دائمی با یک زن بی‌دانش و کم‌خرد بر روی مرد، هرچند روشنفکر، تأثیر دارد و او را به راه خیانت و فساد سوق می‌دهد. میل در این باره می‌پرسد که چگونه در نظامی به همه امور توجه می‌شود و آزادی و اختیار برای توسعه و پیشرفت فکری مرد در جامعه مهیاست، اما در مقابل، زن در فراگرفتن علم و دانش با محدودیتهای بسیاری روبه‌روست؟ این عدم تعادل باعث می‌شود تا زن نتواند در مقابل توانایی فکری مرد پایداری کند و به آنچه که خواسته روشنفکرانه اوست، به‌خاطر در قید بودن و کمی تحصیلات

پاسخ دهد. این عدم برابری و تبعیض بین زن و مرد، باعث آسیب رساندن به فرد و جامعه است و اگر این شیوه و طرز نگرش به حقوق افراد اصلاح نشود، فرد و خانواده و جامعه به زوال کشیده خواهند شد. میل ادامه می‌دهد: «با این تأثیرات که در هر خانه‌ای وجود دارد، آیا باید متعجب از حکومتی بود که کارگزارانش دارای شعور متوسطی هستند و از لحاظ هوشمندی و اخلاق و منش، صفات برجسته و قابل توجهی ندارند؟» (۵۰)

عدالت

اول: راه حل ژان ژاک روسو جهت جلوگیری از تأثیرات نامطلوب زنان، جدا نگاه داشتن آنها از مردان حتی در خانه بود. بدیهی است که احتیاجی نیست تا بگوییم که میل با این نظر کاملاً مخالف بود. از نظر میل، وضعیت زیردست بودن زنان و ممانعت آنها از دستیابی به فرصتهای شغلی، عاملی مهم و نیرویی دائمی در جهت پسرفت جامعه محسوب می‌شود. او باوری راسخ داشت که اگر زنان از آزادی و اختیار برخوردار شوند نتیجه کار شگفت خواهد بود، جامعه از حالت پسرفت خارج می‌شود و پیشرفت قابل توجهی می‌کند.

دوم: موضوع دیگری که استوارت میل در بحثهای خود برای آن اهمیت فراوانی قائل شده، موضوع عدالت است که دستیابی به آن را فقط از طریق وجود آزادی میسر می‌داند. او بر این باور است که رفتار عادلانه چیزی کمتر از آزادی در جامعه ندارد و هر دو مورد یعنی آزادی و عدالت، نه تنها برای سعادت زنان، بلکه به طور کلی برای پیشرفت انسان ضروری است.

بحث جامع میل درباره عدالت، بیشتر در آخرین فصل کتاب *اصالت فایده*^۱ آمده است. او در آنجا مفهوم اساسی عدالت را در این می‌داند که

«با دیگران همان رفتاری را داشته باشید که می‌خواهید آنان با شما داشته باشند». او نشان می‌دهد که دلیل تفاوت جوامع به‌خاطر این است که آنها دید متفاوتی از مفهوم عدالت و معیارهایی در زمینه انحراف آن دارند. همانطور که در فصل چهارم کتاب حاضر (زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب) بحث شده است، عدالت از نظر ارسطو آن است که افراد اعم از شهروندان، زنان، افزارمندان و بردگان، به‌واسطه فطرت و ذاتی که از آن برخوردار هستند، دارای وظایف متفاوتی در جامعه‌اند و با آنها رفتارهای متفاوتی متناسب با موقعیت شغلی‌شان در جامعه صورت می‌گیرد. دیدگاه ارسطو درباره مفهوم عدالت برای استوارت میل نمونه‌های شرم‌آور «عدالت» محسوب می‌شود. او قاطعانه درباره عقیده‌ای که می‌گوید: «فرض بر این است که همه افراد از حقوق و رفتاری برابر در جامعه برخوردار هستند، مگر آنکه مصلحت اجتماعی آن را نقض کند» (۵۱)، مخالفت می‌ورزد؛ زیرا آنچه که قانون از معانی و مفاهیم مختلف مصلحت اجتماعی وضع می‌کند، در حقیقت همگی توجیه‌کننده بی‌عدالتی و نابرابری در جامعه‌اند، جوامعی که نظامهای برده‌داری و مذهبی علمدار آن هستند. نه تنها بی‌عدالتیهای اجتماعی و نابرابری به‌عنوان مصلحت اجتماع مصلحت نیست، بلکه برعکس عملی ظالمانه است.

به‌هرحال «مردم فراموش می‌کنند که خود از اعمال غیرعدالانه‌ای تحت نام عدالت و مصلحت اجتماعی در رنج و عذاب‌اند». (۵۲) مثال بارز آن زیردست بودن زنان در جوامع است و روسو نیز مثال خوب دیگری درباره این طرز تفکر است. گرچه نابرابری بین زن و مرد و اثر نامطلوب آن در تمدن جدید احساس نمی‌شود مانند برده‌های خانگی که یونانیها به‌عنوان مردمانی آزاد از آنها استفاده می‌کردند (۵۳)، اما میل متوجه این نوع برده‌داری در تمدن جدید شد که نوعی قید و بند

غیرعادی است. او می‌گوید: «ازدواج یک قید و بند واقعی و شناخته‌شده در قوانین ماست؛ البته به‌ظاهر هیچ برده قانونی وجود ندارد، به‌جز کلفت‌هایی که در خانه هستند» (۵۴). به‌هرحال، موقعیت نابرابر زنان در جامعه، مانند عدم داشتن حق رأی در گذشته همواره امری «طبیعی» تلقی می‌شود و میل در این رابطه می‌رسد: «مگر هر فرد سلطه‌گری که بر دیگران چیره می‌شود نمی‌گوید که این سلطه، سلطه‌ای «طبیعی» است؟» (۵۵). بدیهی است که بیشتر فیلسوفان و مریبان روشنفکر در دنیای قدیم، مانند ارسطو، مطمئن بودند که برده‌داری «حق طبیعی» یک برده‌دار است و نیز طبقه اشراف و فئودال که سلطه بر سرفها را «حق طبیعی» خود می‌دانستند؛ همچنین برتری طلبان نژادپرست که معتقدند قوی بر ضعیف حق سلطه «طبیعی» دارد، همه اینها به‌عنوان «حق طبیعی» ظلم و ستم‌های بسیاری روا داشته‌اند. حال با توجه به اینکه از زمانی بسیار دور که زنان زیردست مردان بودند تا حالا که این رسم همه‌جاگیر و جهانی شده، جای تعجب است که امروزه جوامع با قاطعیت اعلام می‌دارند که حق سلطه مرد بر زن «حقی طبیعی» است. در اینجا توجه استوارت میل بر کاربرد فراگیر واژه «طبیعی» که برای مشروعیت بخشیدن قوانین نابرابر به‌کار می‌رود، بسیار قابل تأمل است. او در این‌باره می‌گوید: «آنچه که به‌نام «طبیعی بودن» قلمداد می‌شود، در واقع ابزاری عمومی برای جلوه دادن غیرطبیعی امور است» (۵۶).

به‌هرحال، از زمانی که او باور راسخی به جامعه‌ای برابر پیدا کرد که شکل متکامل و عالی جوامع است، وظیفه خود می‌دانست که با ادعاهای عمومی و طبیعی جلوه‌دادن‌های زننده نابرابری جنسیتها مبارزه کند. میل برای ارائه مطلوب نظریه خود مبنی بر پذیرش اصل «رفتار عادلانه» برای تأمین برابری زنان، مجبور شد تا به دو نکته اشاره کند:

اول: میل در جهت خلاف این دیدگاه پیش می‌رود که می‌گوید: «موضوعی که در اصل ما با آن روبه‌رو هستیم، موضوعی است که ادعا می‌کنند زنان آن شایستگی و توانایی را ندارند که به موضوعات فکری و استدلال‌های منطقی دست یابند» (۵۷)، دیدگاهی که از زمانهای دور در جوامع متداول بود و در اثبات این نظریه به‌کار می‌رفت که زنان را به‌طور طبیعی زیردست، ناتوان، بیشتر احساساتی و کمتر عقلانی نشان دهد. میل برای مخالفت خود دلایل فراوانی ذکر و ثابت کرد که شواهد قانع‌کننده‌ای در این باره وجود ندارد و همه این استدلالها اشتباه است.

دوم: میل باید به افرادی که خود را پیرو مکتب اصالت نفع می‌دانند نشان دهد که رفتار نابرابر با زنان به مصلحت و تدبیر و نفع جامعه نیست.

در بحث اول میل نه‌تنها باید اشتباه افکار عمومی‌ای را توجیه کند که این نظریه را پذیرفته‌اند، بلکه می‌بایست با واکنش تند و رادیکال خود بیشتر روشنفکران اواسط قرن نوزدهم را نیز مجاب کند که با نظریه زیست محیط‌گرایی^۱ مخالف بودند؛ زیرا بیشتر روشنفکران معاصر میل به این امر توجه داشتند که نظریه‌پردازان فرانسوی مانند هلوتیوس^۲ و هولباخ^۳، دلایل افراط‌آمیز اما مهمی را درباره آموزش ارائه داده‌اند مبنی بر اینکه طبق نظریه اصالت محیط زیست، شکل‌گیری منش انسان و تواناییهای عقلی و ذهنی او تابع محیط است.

استوارت میل در مخالفت با روشنفکران هم‌عصر خود که منشاء تفاوت رفتارهای زن و مرد و توانایی عقلی آنها را طبیعی می‌دانستند و در موافقت با نظریه‌پردازان عصر روشنگری، معتقد بود که تفاوت رفتاری مرد و زن در جوامع که از ابتدای کودکی اعمال شده است، بستگی به نوع و

1. Environmentalism

2. Helvetius

3. Holbach

کیفیت آموزشی و محیطی آنها دارد. به عبارت دیگر، این تفاوتها جنبهٔ اکتسابی دارند و به طور فطری در افراد، اعم از زن و مرد، وجود ندارند. او همچنین دربارهٔ ازدواج که در مقالهٔ «برابری جنسیتها» ارائه کرده بود، به شدت با هر نوع نابرابری ذاتی بین مرد و زن به استثنای زور بازو و توانایی جسمی که دربارهٔ آن هم تردید داشت، مخالفت می‌ورزد. (۵۸) اما میل بعدها موضع رادیکال خود را در این باره تعدیل بخشید و اظهار داشت که هیچ دلیلی مبنی بر تفاوت اخلاقی یا توانایی فکری به طور فطری بین زن و مرد وجود ندارد، گرچه ممکن است بعضی از آنها وجود داشته باشد. (۵۹) او نظر رادیکال خود را بدان خاطر تصحیح و تعدیل کرد که با تعصب و مطلق‌گرایی^۱ مخالف بود؛ زیرا او قاطعانه بیان کرده بود که هیچ دلیلی در صحت فرضیهٔ طبیعت‌گرایانه دربارهٔ تفاوت زن و مرد وجود ندارد. در حالی که به گفتهٔ میل: «اگر در مخالفت با این دیدگاه گفته شود که هیچ دلیلی بر تفاوت فطری زن و مرد وجود ندارد، باید اذعان کرد که این مخالفت نیز فقط یک فرضیه است.» (۶۰) اما هر چه که باشد، باید به این نکته توجه کرد که نظریه‌ها و اصول روشنفکران معاصر میل که دربارهٔ سرشت و کیفیات طبیعی زن بود، زمانهای بسیار طولانی در جوامع رواج داشت و هنوز هم این نظرات در جوامع گوناگون وجود دارد.

استوارت میل به مفهوم و برداشتهای متفاوت از «طبیعت زن» اشاره می‌کند و معتقد است که این مفاهیم از فرهنگی به فرهنگ دیگر متغیر است. برای مثال، در فرهنگ شرقی زنان «به طور طبیعی» شهوت‌انگیزند و در انگلستان «به طور طبیعی» سردمزاج و باثبات‌اند، در حالی که در فرانسه زنان «به طور طبیعی» متلون‌مزاج و بی‌ثبات قلمداد می‌شوند. بدیهی است این دیدگاههای متفاوت نسبت به زن کافی است که عقاید غیر قابل

تغییر یا جزمی آنها را زیر سؤال برد. در این موضوع تردیدی نیست که بینشهای متفاوت نسبت به «طبیعت زن»، بر اساس نوع فرهنگهایی تعریف شده است که جوامع از آن برخوردار بوده‌اند و «در هیچ‌کدام از آنها بحث عقلانی دربارهٔ سنخیت طبیعی جنسیتها با وظایف کنونی آنها وجود ندارد» (۶۱). به سخنی ساده‌تر، فرهنگهای متفاوت جوامع، دیدگاههای متفاوتی از طبیعت زن و نقش و وظایف آنها در جامعه دارند و میل در کتاب *انتقادیات زنان* تأکید کرده است که: «اگر در جامعه‌ای که مردان بدون زنان یا زنان بدون مردان ایفاگر نقشهای اجتماعی هستند و کسی آن را دلیل بر تفاوت طبیعی زن و مرد بدانند، من ادعای او را مردود می‌دانم. اما اگر در جامعه‌ای که مردان زنان را تحت سلطه و کنترل خود ندارند، چنین ادعایی شود، آنگاه باید دربارهٔ چنین دیدگاهی تأمل کرد» (۶۲)؛ زیرا تا زمانی که شرایط برابر برای زن و مرد در جامعه وجود ندارد، کسی نمی‌تواند ادعا کند که اختلاف زنان با مردان طبیعی است. اما زمانی تفاوت برای دو جنسیت طبیعی است که آنها به‌طور برابر و آزاد از امکانات و فرصتها در جهت پرورش و رشد فکری و تواناییهای خود، برخوردار باشند. بنابراین، استوارت میل با تعریف کارکردگرایی (وظیفه‌گرایی)^۱ طبیعی زنان که در فلسفهٔ ارسطو و روسو متداول است، به‌شدت مخالفت می‌ورزد.

استوارت میل برای نشان دادن تأثیرات محیطی جامعه بر انسان، به‌طور اعم و بر زنان به‌طور اخص، متوسل به استعاره می‌شود و طبیعت انسان را به درختی تشبیه می‌کند و در کتاب *دربارهٔ آزادی* می‌نویسد: «طبیعت انسان ماشینی نیست که آن را از روی طرح و برنامه ساخته باشند تا کاری را که طرح‌ریزی شده است انجام دهد، بلکه مانند درختی است که می‌بایست از هر طرف بر اساس استعدادهای درونی و فطری خود

رشد و نمو کند». بنابراین، تعبیر او از طبیعت زن آن چیزی است که بر اثر توسعه و پیشرفت و در محیط آزاد و مناسب مانند یک درخت به وجود می‌آید. در مقابل، رشد درختی را که در محیطی نامناسب و فضایی که «نیمی از آن را بخار تشکیل می‌دهد و نیمی دیگر را برف» روندی غیر طبیعی می‌داند. (۶۳) بر این اساس، سرکوب شدید و پایمال کردن حقوق زنان و تبدیل آنها به موجوداتی نیمه‌رشد کرده و نیمه‌توسعه‌یافته در جهت منافع مردان، عملی غیر طبیعی است. از دیدگاه میل کسانی که در دوران بزرگسالی خود دچار مشکلات عدیده‌ای هستند، دختران و پسرانی بوده‌اند با محیط آموزشی و وظایف متفاوتی در جامعه و بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که بیشتر ناتوانی‌های ذهنی و عقلی و کیفیات اخلاقی که در منش و شخصیت زنان پدیدار شده، ناشی از جنسیت و محیط پرورشی آنهاست که باعث شده تا همواره در طول تاریخ حقوق آنان پایمال و خواسته‌های برحقشان سرکوب شود.

روسو، عدم توانایی عملی و عقلی زنان را امری «طبیعی» می‌دانست و فقط به شیوه‌ای توجه کرده بود که دختران می‌بایست طبق آن تعلیم بینند تا از عهده کارهای جزئی خانه برآیند، و در مقابل پسران در علوم و فنون به معنای کلاسیک آن آموزش می‌دیدند. میل برخلاف روسو، برای زنان آموزش و فرصت‌های شغلی برابر با مردان را می‌خواست. او می‌گفت که اشتباهات یک زن مانند اشتباهات یک مرد خودآموزش دیده است، کسی که به‌خاطر ندانستن اصول دانش عمومی و توانایی درک مسائل انتزاعی و ناآشنا با مفاهیم مشکل نظریه‌پردازان دچار رنج می‌شود. (۶۴) به عبارت دیگر، منظور میل آن است که چون زنان به آموزش علوم و دانش عمومی دسترسی نداشتند، همانگونه با مسائل انتزاعی مواجه می‌شوند که مردانی در شرایط آنها با آن مسائل برخورد می‌کنند. بدیهی است فردی همچون روسو نمی‌خواهد توجهی به محیط‌های مختلفی کند که زن و

مرد در آن به طور متفاوت تربیت شده‌اند، و به‌ناچار تفاوت آنان را تفاوتی فطری و طبیعی بیان می‌کند که یکی از آن جنس (مرد)، توانایی فکری برتری نسبت به دیگری (زن) دارد.

استوارت میل این سخن غالب قرن نوزدهمی را مبنی بر اینکه زنان از نظر اخلاقی برتر از مردان هستند و این امر به‌طور فطری امتیازی برای آنان محسوب می‌شود، نمی‌پذیرد و می‌گوید که این سخن به همان اندازه بیهوده و بی‌معنی است که آنها ادعا می‌کنند که زنان از نظر عقلی مستعد زبردست بودن مردان هستند. (۶۵) میل بر این باور بود که زن و مرد، هر دو دارای استعداد های برابر هستند و برتری اخلاقی «همواره میوه و دستاورد دانش و تربیت» است، اما کیفیت غیر خودپسندانه و اخلاقی زنان را برحسب وابستگی آنها به دیگران (مردان) شرح می‌داده‌اند. او در کتاب *انقیاد زنان* می‌نویسد: «من از بی‌بصیرتی دنیا که توده تحصیل‌کرده نیز شامل آن است، متعجبم که چرا آنها از تأثیرات وضعیت اجتماعی چشم‌پوشی کرده و سپس با رفتاری احمقانه و پست به مدیحه‌سرایی دربارهٔ اخلاق و طبیعت زنان می‌پردازند». (۶۶)

همانطور که پیشتر دیدیم، استوارت میل واکنشی در جهت مخالفت با اکثر خردمندان و فیلسوفانی همچون ارسطو و روسو نشان می‌داد، زیرا آنان معتقد بودند که کیفیات اخلاقی زنان با مردان متفاوت است. او از همان ابتدا یعنی در سن هجده سالگی که برای نشریهٔ *Westminster Review* مقاله می‌نوشت، به دیدگاهها و معیارهای اخلاقی‌ای حمله برد که خوبی و بدی افراد را برحسب جنسیت قضاوت می‌کردند. او معتقد بود که نظرات آنها اختصاصاً به خودشان دارد، زیرا آنها به‌عنوان مرد برای خود ارزشهای کاملاً متفاوت و جداگانه‌ای از دیگران قائل هستند. بنابراین: «آنان استقلال، اختیار و آزادی را برانزده و شایستهٔ مردان در نظر گرفته‌اند تا زنان، و صفات پسندیده را نیز به مردان نسبت داده‌اند؛ در

حالی که داشتن همان صفات را برای زنان نکوهش می‌کنند. برای مثال، این فیلسوفان مردی را که دلیر و باجرات نباشد خوار و حقیر می‌دانند، در حالی که در زنان صفت ترسو بودن را محترم می‌شمارند و اگر زنی به شوهر خود کاملاً وابسته باشد و در کنار او احساس امنیت کند و هر لذت و خوشی و درمانی را مدیون او بداند که تحت مراقبت مرد خود است و نیز برای اتخاذ تصمیم و ابراز عقیده یا ابتکار و راه‌حلی محتاج به پند و اندرز و کمک مرد خود باشد؛ در این حالت زن به‌عنوان فردی مهربان، باظرافت و واقعی معرفی می‌شود. در حالی که اگر زنی بخواهد هر حق انحصاری و ویژه‌ای را نقض و لغو کند که مردان برای خود فرض کرده‌اند، یا اگر بخواهند برای خود یا مردم دنیا مفید واقع شود و برده و بنده شوهر خود نباشد، عمل این افراد از نظر آنها تقییح و مذمت می‌شود» (۶۷)

جان استوارت میل در مقابل این تصور واقعی جهانی مبنی بر برابری حقوق که ویژه مردان و زنان است و نیز در پاسخ به نامه تامس کارلایل^۱ که معتقد بود بهترین افراد دو جنس از عالیترین کیفیت و عنصر «مذکر» و «مؤنث» ترکیب شده‌اند، می‌گوید: «آیا به‌طور واقعی تفاوتی بین منش و عنصر عالی مذکر با مؤنث وجود دارد؟» (۶۸) به‌نظر نمی‌آید که مفهوم میل در این باره یکی کردن اخلاق و فضیلت هر دو جنس باشد. به هر حال، میل اولین و مهمترین فیلسوفی است که درباره سعادت و سودمندی برابر زنان و مردان بحث کرده است.

میل در تلاش خود جهت مردود شمردن اصول غالبی که زنان را به‌طور فطری موجوداتی زیردست و جنس دوم و ناتوان در مقابل مردان می‌ساخت، احساس کرد که می‌باید متوسل به علم روانشناسی شود؛ زیرا علم زیست‌شناسی ذهنیت جامعه آن زمان را از پیش مشغول کرده بود و

از نظر میل عملی رقت‌انگیز به‌شمار می‌رفت که هیچ توجهی به تأثیر محیط بر شکل‌گیری انسان نداشت. (۶۹) این نظریه تا آنجا پیش رفت که اعتقاد به علم زیست‌شناسی را که مدعی بود می‌تواند پاسخگوی همه چیز باشد، به ادعای هلوتیان^۱ تبدیل کرد مبنی بر اینکه «تعلیم و تربیت توانایی انجام هر کاری را دارد».

آگوست کُنت^۲، که رقیب میل بود، در شناختن نظریه محیط‌گرایی توانست در این رقابت پیروز شود و دلایل مهم محیطی مبنی بر تأثیر ساختاری منش و رفتار زنان را از محیط ارائه دهد. بین میل و کنت نامه‌نگاری اساسی در طی سال ۱۸۴۳ انجام گرفت که باعث شکل‌گیری بخش مهم افکار میل دربارهٔ آزادسازی زنان شد. (۷۰) کنت بر این باور بود که دانش فیزیک به‌تنهایی توانایی حل مشکلات انسان را ندارد، چرا که مشکلات را باید با دانش اجتماعی حل کرد؛ در حالی‌که پیروان علم زیست‌شناسی، پاسخهای مهم خود را پیشاپیش و به‌طور عملی آماده کرده بودند. بنابراین، کُنت مطمئن بود که: «علم زیست‌شناسی این موضوع را قانع‌کننده نمی‌داند که زن به‌واسطهٔ اندام ویژهٔ خود، موجودی ضرورتاً درجه‌دوم و پست و در خدمت جنس برتر یعنی مرد به‌وجود آمده است، زیرا پیروان این علم با ایجاد نظریهٔ سلسله‌مراتب انواع و نیز کالبدشناسی و علم تشریح ادعا می‌کنند که در تمام حیوانات، به‌ویژه نوع انسان، جنس مؤنث ناتوانتر و پست‌تر از جنس مذکر است.» (۷۱)

کنت با اطمینان از نظریهٔ پیش - داروینیستی^۳ که معتقد به بی‌همتایی نوع انسان بود، بیان می‌دارد که: «بدیهی است که شرایط اندامی انسان به‌عنوان ساختمان موجود زنده باید غالب بر شرایط دیگر باشد. مسلماً شرایط محیطی قادر نیست که ما را انسان یا میمون یا سگ به‌وجود آورد

1. Helvetian
3. Pre-Darvinian

2. August Comte

و حتی تعیین نوع ویژه انسان به میزان بسیار زیادی به همان عقاید بستگی دارد» (۷۲)؛ اما به همین سادگی هم نیست که به خاطر مصلحت اجتماعی، زنان زیردست مردان قرار گیرند. ارجاع این عقیده به دانش زیست‌شناسی، مبنی بر اینکه ساختمان بدنی زنان و ضعف جسمی آنان و توانایی فکری‌شان باعث می‌شود که به‌طور منطقی زیردست مردان قرار گیرند، بی‌معنی است. کُنت تفاوت در شکل ساختمان بدن زنان را می‌پذیرد که به‌وسیله طبیعت و با لطافت و ظرافت جهت امور مهمتری همچون ابراز احساسات به آنها اعطا شده است، اما معتقد است این نظر که زنان را به‌لحاظ فکری پایین‌تر از مردان به حساب می‌آورند و آنان را از هر نوع تصمیم‌گیری یا شرکت در امور سیاسی که مستلزم تعقل و تفکر است منع می‌کنند؛ نه‌تنها عملی مخالف با طبیعت است، بلکه به‌طور کلی برای وضعیت زنان و جامعه فاجعه‌آور است.

میل به تفاوت زیاد دانش زیست‌شناسی کنت که بیهوده سعی داشت تا به خاطر تکبر و خودبینی آن را بر کرسی بنشانند با آنچه او از تأثیر محیط زیست می‌دانست، پی برده بود و به‌طور متواضعانه و مسالمت‌آمیز آن را رد می‌کرد. (۷۳) همچنین استوارت میل این نظر را که دانش زیست‌شناسی قادر به حل معضلات اجتماعی است، به‌طور قطع باور نداشت؛ گرچه می‌گفت که ممکن است روزی ثابت شود که بین مغز زن و مرد تفاوت‌های روان‌شناختی وجود دارد، اما میل در پاسخ به کنت بر این موضوع اصرار داشت که هنوز دانش قطعی و دقیقی وجود ندارد که ارتباط بین رفتارهای فیزیکی مغز را با تواناییهای فکری ثابت کند و تکیه بر این عقاید را ساده‌اندیشی می‌پنداشت. چراکه اگر بپذیریم که داشتن جسم بزرگتر مردان نسبت به زنان نشان بزرگی مغز آنهاست، باید این مطلب را نیز بپذیریم که مردی که از نظر جسمی بزرگتر از مرد دیگری

است، قوهٔ تعقل او نیز باید به همان اندازه قوی‌تر باشد یا اینکه نهنگ و فیل از نظر هوش و توانایی فکری نسبت به انسانها برتر باشند. (۷۴)

میل مطمئن بود که نوع استدلال کنت مبنی بر تفاوت دو جنس، تا زمانی که شرایط محیطی یا نژادشناسی که بر افراد تأثیر می‌گذارد مطالعه نشود، هیچ نتیجه‌ای به‌بار نخواهد داد. میل در کتاب *انقیاد زنان* می‌گوید: «این علم [شناخت محیط زیست] می‌بایست توسعه پیدا کند، زیرا تمام مشکلات که مانع روند اندیشیدن و بروز عقاید اجتماعی برای حل بحران زندگی است، به این خاطر است که از این دانش که تأثیر محیط بر رفتارهای اجتماعی انسان است، چشم‌پوشی می‌شود». (۷۵) بدیهی است که میل غافل از مشکلات انجام این کار نبود، زیرا آزمایشگاه دانش محیط‌گرایی وجود ندارد تا بتوان به نتایج عملی آن دست یافت. با وجود همهٔ این مشکلات، او متقاعد شده بود که این بخش از دانش نباید در جهتی ادامه پیدا کند که از منطق چشم‌پوشی شود، او در این باره می‌نویسد که بعضی عقاید مقدماتی علمی در همان حد نظریه باقی مانده‌اند و برای دستیابی به تجربهٔ عملی جلوتر نرفته‌اند. (۷۶) میل در این ارتباط بحث می‌کند که اگر این دانش به‌درستی پیش رود، ثابت خواهد کرد که هیچ تفاوت اخلاقی و فکری وجود ندارد که بر اساس دلایل فطری یا روان‌شناختی بین زن و مرد بنا شده باشد. (۷۷)

بنابراین با دانستن محدودیت این دانش نباید به‌طور قطع ادعا کرد که زنان قادر به دستیابی انتزاعی و عقلانی امور نیستند؛ زیرا عقاید یادشده به هیچ‌وجه بیان‌کنندهٔ زیردست بودن زنان در جامعه نیست. به‌علاوه، میل معتقد است که زنان با توجه به فشارهای متعصبانه علیه آنها و ممنوعیت فراگیری دانش، در بیشتر زمینه‌ها به موفقیت‌های قابل توجهی دست یافته‌اند؛ در حالی‌که ما شاهدیم که به جای تعلیم دادن کسب

مهارتها به آنان، کسب مهارتها، موانعی سخت بر سر راهشان قرار می‌دهند تا فرصتهای شغلی همچنان در اختیار مردان باشد. (۷۸) او در کتاب *انقیاد زنان* در این باره ادامه می‌دهد که دستیابی زنانی چون مادام دواستل^۱ و ژرژ ساند^۲ از زمینه‌های ادبی به امور سیاسی، دلیل قانع‌کننده‌ای است که نشان دهد که زنان شایستگی و صلاحیت آن را دارند که در سطوح بالا فعالیت داشته باشند. همچنین زنان به‌طور عملی توانسته بودند که لیاقت خود را در امور سیاسی به اثبات رسانند و «دقیقاً شایستگی زنان در امر حکومتداری به‌طور عملی ثابت شده است و در این باره شواهد کافی در دست است». (۷۹) برای مثال، الیزابت، دوبرا^۳، جوان اهل آرک^۴، مارگریت اهل استرالیا^۵ و زنان متخصص دیگری در امور حکومت در سطح رهبری بودند که توانسته‌اند امور مملکت را با موفقیت اداره کنند و کاملاً این موضوع مسخره است که با وجود این شواهد باز هم ادعا شود که زنان شایستگی و لیاقت امور سیاسی را ندارند. توانایی زنان در امور سیاسی، اگر بالاتر از توانایی مردان نباشد، دست‌کم می‌تواند در سطحی برابر با آنان قرار گیرد. میل معتقد است که در بیشتر فعالیتهای اجتماعی، به‌ندرت فرصت در اختیار زنان گذاشته شده است تا خود را به‌مراتب بیشتر از آنچه که هستند نشان دهند و حتی در بعضی از موارد به آنها اجازه نداده‌اند که به خواسته‌های شغلی حداقلی دست یابند. بنابراین، خلاقیت، نبوغ و توانایی در کسب شغل‌های بالا نیاز به دانش و تجربه دارد که به‌طور سنتی از زنان دریغ می‌شده است؛ زیرا بدین‌وسیله می‌خواستند تا آنان مجبور شوند برای رفع

۱. Mm de Stael، (متولد حدود ۱۷۲۰): بانوی ادیب فرانسوی.

۲. George Sand (۱۸۷۶-۱۸۰۴): بانوی ادیب فرانسوی.

3. Deborah

4. Joan of Arc

5. Margaret of Austria

احتیاجات مردان و کودکان به کارهای معمولی پردازند که احتیاج به نبوغ و خلاقیت ندارد.

استوارت میل در فصل آخر کتاب *اصالت فایده*، بیان می‌کند که مردم به‌طور مدام نشان می‌دهند که مایل به پذیرش بی‌عدالتی و تبعیض نیستند، مگر آنکه قانع شوند که آن تبعیضها برای مصلحت جامعه صورت می‌گیرد. بنابراین، میل احساس تعهد می‌کند که ابراز دارد رفتارهای تبعیض‌آمیز علیه زنان که بنا به مصلحت انجام می‌گیرد، نه تنها هیچ‌گونه اساس منطقی در تفاوت طبیعی مرد و زن ندارد، بلکه به زیان زنان و جامعه است که خواهان برابری‌اند و در مسیر سعادت و پیشرفت قرار گرفته‌اند. بحث عدالت در اندیشه فمینیستی میل، شباهت به موضوع آزادی دارد و درونمایه هر دو اصلاح نوع انسان است. میل در *انقیاد زنان* بحث می‌کند که رفتار غیر عادلانه درباره وضعیت زنان در جامعه و جلوگیری از خواسته‌های آنان برای دستیابی به قدرت قانونی و مشروع، آنها را ترغیب به شورش و روشهای خانمان‌برانداز می‌کند. (۸۰) همچنین او بر این باور است که زنانی که در خانواده تحت فشار قرار دارند و ناخشنودی همسرانشان را در جهت برآوردن خواسته‌هایشان احساس می‌کنند، برای به‌دست آوردن آن خواسته‌ها متوسل به حيله و شگردهای پنهانی می‌شوند. آنان تا زمانی که شوهران به‌طور قانونی در خانواده تصمیم‌گیرنده هستند، هیچ انگیزه‌ای برای بحثهای عقلانی و سیاسی ندارند. اما به محض اینکه به تأثیر قدرت سیاسی زنان توجه شود، تأثیر غیرمستقیمی که از ناحیه شوهران در بی‌اعتنایی به رفاه خانواده اعمال می‌شود، محدود خواهد شد. به‌عبارت دیگر، وقتی زنان بتوانند در امور سیاسی دخالت مستقیم داشته باشند، به همان اندازه تأثیرات سیاست مردانه را نسبت به خود کاهش خواهند داد.

استوارت میل بر خلاف ژان ژاک روسو، می‌داند که بدون شرکت زنان در حق سرنوشت‌شان، هیچ موفقیت و بهبودی برای خانواده حاصل نخواهد شد؛ زیرا موقعیت اجتماعی آنها اجازه نمی‌دهد که مجالی برای بهبودی اوضاع خانواده داشته باشند. (۸۱) اما در مقابل، اگر آنها حق تعیین سرنوشت خود را با ابزارهای قانونی به دست آورند، آنگاه می‌توانند بر روند سیاستگذاری مردان تأثیر گذارند. میل همچنین بیان می‌دارد که: «زنان در مراحل بعدی این ابزارها را برای منافعی که بین آنها و دیگران و نیز اصلاح کشور و انسانیت ضروری است، مسئولانه به کار خواهند برند و بدین وسیله به نظرات خود شکل بهتری خواهند داد». (۸۲) الکسی دو توکویل^۱ معتقد بود که: «فراگیری دانش تأثیر فراوانی بر شرکت زنان در امور سیاسی دارد و اگر آنان برای کسب حقوق سیاسی خود اقدام کنند و دارای حق رأی و نظر در جامعه شوند و خود را از قید سلطه شوهر آزاد کنند، آنگاه درخواهند یافت که وظایف و انگیزه آنان که با وضعیت فعلی‌شان مغایرت دارد، تغییر خواهد کرد». (۸۳) بنابراین، اختیار و حق رأی داشتن زنان سودی دو برابر به جامعه می‌رساند؛ زیرا از طرفی، سبب کاسته شدن خودخواهی‌ای می‌شود که اغلب زنان به دلیل مخالفت با شوهرانشان دچار آن شده‌اند و از طرف دیگر، باعث افزایش مسئولیتهای اجتماعی آنان.

جان استوارت میل نیز انهدام قوانین نابرابری را که اجازه می‌دهد شوهران بر همسران خود مسلط باشند، در جهت تأثیرگذاری بر ارزشهای خانواده می‌داند و بر این باور است که «جامعه‌ای در وضعیت طبیعی قرار دارد که برای شهروندان خود حق برابری قائل باشد و علاوه بر آن

۱. Alexis de Tocqueville (۱۸۰۵-۱۸۵۹): نویسنده سیاسی فرانسوی و از آثار اوست: در باب دموکراسی در امریکا (۱۸۳۵) و نظام کهن و انقلاب (۱۸۵۰).

«جامعه‌ای که شهروندان آن حقوق برابر دارند، تنها مدرسه اخلاق حقیقی به‌شمار می‌رود» (۸۴) او در این باره می‌گوید: «تسلط خودخواهانه و برتری‌طلبانه مردان بر زنان که به‌طور مداوم اعمال می‌شود، ارزشهای زندگی را تباه می‌سازد و تأثیرات زیانباری بر کودکان می‌گذارد. در شرایطی که بین دو انسان رابطهٔ ارباب و برده برقرار است و یکی اعتقاد راسخ دارد که از هر لحاظ نسبت به دیگری برتر است، نمی‌توان به ارزشهای انسانی و عدالتخواهانه دست یافت». او می‌پرسد که چه امیدی برای بهبودی و اصلاح اخلاقی جامعه وجود دارد، در حالی که فضای خانه بر پایهٔ نابرابری قرار گرفته و اعضای آن از ابتدای کودکی به حقوق نابرابر خوی کرده‌اند؟ به‌عبارت دیگر، اگر قوانین ازدواج، حقوق و رفتار برابر اعضا را به رسمیت بشناسد و خانواده که به‌عنوان پایهٔ اصلی شکل‌گیری جوامع است به‌صورت مدرسه‌ای درآید که مدافع برابری و همزیستی در مهر و محبت و به دور از اعمال قدرت یکی بر دیگری باشد، آنگاه کودکان در چنین فضایی آماده خواهند شد تا آنچه را میل «برای فضیلت واقعی انسان» و «زندگی مناسب در فضایی برابر» انتظار داشت، به‌حقیقت رسانند. (۸۵) در اینجا ضروری است تا به نکته‌ای اشاره شود و آن اینکه به‌رغم اظهارات جدی میل دربارهٔ برابری اعضای خانواده، نوشته‌های فمینیستی او به‌طور کلی و تلویحی متوجه آن دسته از زنانی است که از خانواده‌های طبقهٔ بالا و متوسط جامعه‌اند. (۸۶)

میل به خوانندگان خود اطمینان می‌دهد که اگر خانواده از حقوق سیاسی و مدنی برخوردار شود، جای نگرانی برای زن و مرد به‌عنوان دو جنس مخالف در جامعه نیست (۸۷)؛ زیرا با برخورداری از حقوق برابر سیاسی و مدنی، خانواده از مکانی که در آن درسهای استبداد آموزش داده می‌شود، تبدیل به جایی خواهد شد که در آن فضیلت آزادی تعلیم

داده می‌شود. (۸۸) با وجود آنکه استوارت میل نابرابری مشروع و قانونی خانواده پدرسالار را به‌عنوان «ضرورت امر انسانی» انکار می‌کند، اما در بخشی از کتاب *انقیاد زنان*، مبحثی را در تقسیم سنتی کار در خانواده به شرح زیر ارائه می‌دهد: «زنان باید حق انتخاب واقعی برای کار یا ازدواج داشته باشند و اگر چنین حقی برای زنان در نظر گرفته شد، آنان بیشتر ترجیح می‌دهند که ازدواج کنند و بدیهی است انتخاب آنها به‌منزله انتخاب یک شغل است؛ زیرا یک زن با انتخاب ازدواج، شغلی را به‌عنوان مدیریت خانه و تربیت کودک برای خود تعیین و از انتخاب شغل‌های دیگر صرف‌نظر کرده است و پر واضح است که این انتخاب، دقیقاً مانند انتخاب یک شغل از طرف مرد است». (۸۹) او در موافقت با چنین انتخابی می‌گوید: «در این صورت، زن با انتخاب شغلی به‌عنوان مادر، ارتباط نزدیکی را با کودک پیدا می‌کند تا مرد» (۹۰) و اینکه «هیچ چیزی برای تربیت کودکان نمی‌تواند جایگزین مادر باشد». (۹۱)

بدیهی است میل بدون توجه به وضعیت مادر شدن که مانند موارد دیگر با مردان متفاوت است، دلیل دیگری در جهت روش سنتی خانواده در جامعه ذکر می‌کند و این دلیل در نقطه مقابل نظریه خودش مبنی بر شرایط محیطی است. او در جایی دیگر از بحث خود به‌آرامی تقسیمات جنسی کارها در خانواده را می‌پذیرد و می‌نویسد: «بخشی یا تمام این نوع تقسیم کار بیشتر به‌وسیله رضایت طرفین یا سنت عمومی و نه به‌وسیله قانون پذیرفته شده است» و در دفاع از این نوع تقسیم کار معتقد است که «بیشتر آنها، کارهایی است که مناسب حال مرد و زن است». (۹۲) در مقالات اولیه میل که درباره ازدواج و طلاق است، تعصب بیشتری درباره این موضوع وجود دارد تا در آثار بعدی او مانند *انقیاد زنان*. این امر همان بخشی از تفکرات استوارت میل است که با هریت تیلور اختلاف

داشت؛ زیرا میل در سال ۱۸۳۲ بر این باور بود که «هیچ‌گونه نابرابری طبیعی بین زن و مرد وجود ندارد»، اما بعدها تغییر عقیده داد و بیان داشت که: «اگر در خانه‌ای خدمتکاری وجود ندارد، طبیعی است که کدبانوی خانه باید وظیفه او را انجام دهد» و نیز این نظر که «بزرگترین شغل زنان در حقیقت باید زیباسازی زندگی و افشاندن طراوت باشد، زیرا زنان «به‌طور طبیعی» دارای این لطافتها و ذوقهای برتر هستند». (۹۳)

زمانی که میل کتاب *انقیاد زنان* را می‌نوشت، دیگر معتقد به شغل طبیعی خانه‌داری برای زنان نبود؛ زیرا او به‌روشنی پی برده بود که کاربرد واژه «طبیعی» در حقیقت به رسمیت شناختن و توجیه فریب‌آمیز وظایف سنتی زنان در خانه است. به‌هر حال، باید توجه داشت که با وجود تغییر کاربرد اصطلاحات «بسیار مناسب و شایسته» و «رسم مطلوب» که در نوشته‌های میل جایگزین «مطابق طبیعت» شده، اساس و جوهر عقاید او تغییری نکرده است.

در آن روزها به‌کار بردن روش قدیمی جلوگیری از آبستنی باعث مرگ و میر زنان و کودکان بسیاری می‌شد و همچنین کارهای عادی خانه بسیار طاقت‌فرسا و دشوار بود. برای میل درک پرورش اشتراکی کودک و وظایف خانه بسیار مشکل بود. اما با این حال، این موضوع قابل توجه است که او اعتراضی به چگونگی زاد و ولد و روابط بین نهاد خانواده در طبقه متوسط و موقعیت زنان در جامعه نکرد؛ زیرا به‌وضوح شکل خانواده خصوصی با «کار زنان در خانه» و کار حرفه‌ای و صنعتی «مردان در خارج از خانه» و جدایی گسترده بین دو فضای کاری، از ناحیه «طبیعت» به آنها دیکته نشده بود.

نظریه جان استوارت میل در رابطه با تغییر شکل ناپذیری وضعیت خانواده و بازگشت نفرت‌آور زنان به زندگی در محدوده خانه و انتخاب

شغل خانه‌داری، فاصله عمیقی را در اندیشه فمینیستی او به وجود آورد که نهضت فمینیستی کنونی کوشش در اصلاح آن دارد. پذیرش عقیده نقش سنتی زن و مرد در خانواده، از طرف میل به دلایل زیر محدودیت‌هایی را برای اصول آزادی و برابری زنان شوهردار به جای گذاشت.

اول - گرچه میل حق تملک و مالکیت ارثیه زنان شوهردار و درآمدی را که زنان به دست می‌آورند به رسمیت می‌شناسد، اما این حقوق را شامل حقوق برابر درآمد خانواده نمی‌داند. او می‌نویسد: «این قاعده‌ای ساده است که درآمد زن و مرد مجرد متعلق به خود آنان است؛ اما اگر آنها ازدواج کنند، این درآمد همچنان تحت کنترل انحصاری آنان قرار می‌گیرد» (۹۴). به عبارت دیگر، درآمد مردان در خلال ازدواج مانند دوران مجردی‌شان متعلق به خودشان باقی می‌ماند و زنان که می‌بایست شغل خانه‌داری را اختیار کنند و در خانه بمانند درآمدی نخواهند داشت، درحالی‌که میل پرداخت دستمزد برای کار در خانه را نیز نمی‌پذیرد. او در این رابطه فقط در مقاله «حق رأی زنان» بیان کرده است که: «زنان شوهردار لازم است تا خود درآمدی داشته باشند، زیرا اگر آنان هم درآمد و هم حق مالکیت را توأمان داشته باشند، وضعیت و موقعیت آنها در خانواده به‌طور قابل ملاحظه‌ای بهبود می‌یابد» (۹۵).

میل در کتاب *انقیاد زنان* گرچه بیان داشته است که زنان شوهردار باید قادر به حمایت مالی خود باشند، اما باصراحت و قاطعیت این نظر را به دنبال آن ابراز داشته است که اگر کسب درآمد آنها باعث شود تا از کارهای خانه و پرورش کودک بازمانند، بهتر است که از آن چشم‌پوشند. میل برخلاف هریت تیلور که به استقلال اقتصادی زنان چه در دوران تجرد و چه در زمان تأهل باور داشت، به این نوع از استقلال اقتصادی باور نداشت که باعث غفلت از کارهای خانه و بچه‌داری شود.

دوم - دفاع میل از نقش سنتی مرد و زن در خانواده، به انکار آزادی و فرصت بروز استعداد و ذوق زنان منجر شده است؛ زیرا او معتقد بود که نگهداری از خانواده وظیفه‌ای ضروری برای زنان است و می‌بایست که فکر زنان همواره مشغول آن باشد. بدیهی است که این اظهارات دلیل دیگری است که زنان نمی‌توانند در زمینه‌های گوناگون علوم و هنر کار کنند و میل با این باور به ادامه محدودیتها و ممانعت‌هایی دامن زده است که دربارهٔ زنان اعمال می‌شود. (۹۶)

حال اگر اکثر زنان را از دستیابی به کارهایی که می‌توانند انجام دهند، به‌طور عملی بازدارند یا از طریق وضع قوانین موانعی برای آنها ایجاد کنند، چگونه ممکن است که این ریشهٔ عمیق تعصب و مخالفت با زنان خشکانده شود؟ و نیز چگونه می‌توان ادعای میل را پذیرفت که در نامه‌ای به هریت تیلور می‌نویسد: «برای از بین بردن عقاید متعصبانهٔ مردم دربارهٔ اینکه زنان باید زیردست مردان باشند، باید به آنها با مثال کارهای عملی زنان را نشان دهیم». (۹۷) میل در «حق رأی زنان» که در زمان حیات هریت تیلور نوشته است، بیشتر افکار رادیکال داشته است تا زمان پس از مرگ او. این مقاله که میل آن را در جهت دفاع از زنان شوهردار نوشته است و در آن از داشتن استقلال اقتصادی زنان به‌خاطر «وابسته نشدن به مردان» و نیز عدم پذیرش این طرز تفکر که «وظیفهٔ زن تربیت کردن کودک و دلپذیر ساختن خانهٔ مرد است» (۹۸)، احتمالاً از اندیشه‌های همسر او هریت تیلور نشأت گرفته است و میل با آن احساس همدردی نداشت.

به‌رحال، با تمام این موارد، جان استوارت میل کسی بود که مشتاقانه کوشش کرد تا اصول لیبرالیسم و برابری زنان را به‌کار برد. او با نظام پدرسالاری در خانواده و زیردست بودن سیاسی، قانونی و شرعی

زنان به شدت مخالف بود و آنها را هتک حرمت آزادی و عدالت و به عنوان اشتباهی تاریخی می دانست که در دوران جدید صورت پذیرفته است. گرچه استوارت میل یکی از فمینیستهای اولیه و پیشرو بود، اما او هرگز برخی بی عدالتیها را درک نکرد که به مرد اجازه می داد صرف نظر از داشتن زندگی و کودک، استقلال اقتصادی نیز داشته باشد و در مقابل زن را ملزم می کرد که باید یکی از این دو مورد را انتخاب کند. همچنین میل با دفاع از نظام سنتی خانواده، اصول برابری و آزادیخواهی، ایده فمینیستی خود را محدود کرد.

پی نوشتها :

1. I would like to acknowledge the help and inspiration I have gained in thinking about this issue from the work of Mary L. Shanley, of Vassar College, Carole Pateman, of the University of Sydney, and Teresa Brennan of Macquarie University. Conversation with Dr. Shanley has helped me to clarify my ideas on the subject of women and the liberal tradition. See Shanley, "Individuals, Family and states: The Equal Rights Amendment and Beyond", "Marriage Contract in Seventeenth-Century Political Thought"; and Pateman and Brennan, "Mere Auxiliaries to the Commonwealth: Women and the Origins of Liberalism".
2. *Leviathan*, XIII, pp. 101-102; also *De Corpore Politico*, 1, 1, and *De Cive*, 1, 3.
3. *Leviathan*, XX, p. 168; also *De Cive*, IX, 3.
4. *De Cive*, IX, 3.
5. *Leviathan*, XX, pp. 168-169.
6. *Leviathan*, p. 172; also *De Cive*, IX, 10.
7. A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England, p. 159.
8. On Hobbes' use of the family as the basic unit of his politics, see Gordon Schochet, "Thomas Hobbes on the Family and the states of Nature", and *Patriarchalism in Political Thought*; Richard Allen Chapman, "Leviathan Writ Small: Thomas Hobbes on the Family".
9. *Two Treatises of Government*, II, 52-53, pp. 345-346.
10. *Two Treatises*, II, 65, p. 353.
11. *Two Treatises*, I, 47, p. 210; II, 82, p. 364.
12. "Government", p. 9.
13. "Government", p. 28.

14. "Government", p. 21.
15. In her recent book, *On Liberty and Liberalism*, Gertrude Himmelfarb argues that Mill's feminist writings are not an application of his more general principles, but rather that the arguments of *On Liberty* are largely explainable in terms of his preoccupation with the subject of women and their need for liberation. Since my concern is not with *On Liberty* and the motivations behind it, this is not the place to argue against Himmelfarb's account of its origins. It seems to me, however, that she is treading a very fine line in saying both that "The essays on women were not ... the application of *On Liberty* to a particular problem", and also that "*On Liberty* was the case of women writ large" (p. 181).
16. *The Subjection of Women*, p. 427.
17. See, for example, Michael St. John Packe, *The Life of John Stuart Mill*, pp. 90, 294-295; F. A. Hayek, *John Stuart Mill and Harriet Taylor*, pp. 208, 248; Himmelfarb, *On Liberty and Liberalism*, pp. 170, 204-205; *The Subjection of Women*, p. 451.
18. "Letter to John Nichol", August 18, 1869, *The Later Letters, Collected Works*, vol. 17, p. 1634.
19. The two essays on the subject of marriage and divorce which Mill and Harriet Taylor wrote for each other in 1832 are reprinted in Hayek, *John Stuart Mill and Harriet Taylor*, and also in Alice Rossi's edition of their *Essays on Sex Equality*, where the pamphlet "Enfranchisement of Women", which was probably, though not certainly, written by Harriet Taylor, is also to be found.
20. Jeremy Bentham, *Plan of Parliamentary Reform*, pp. 463-464, and *Constitutional Code*, pp. 107-109. See Miriam Williford, "Bentham on the Rights of Women".
21. *Autobiography*, p. 107.
22. *Autobiography*, p. 104.
23. See Packe, *The life of John Stuart Mill*, p. 90.
24. "Periodical Literature" *Edinburgh Review, Westminster Review* vol. 1, no. 2, April, 1824.
25. *Principles of Political Economy, Collected Works*, vol. 2, p. 209.
26. See R. K. P. Panhurst, *The Saint-Simonians, Mill and Carlyle*, pp. 3-4, 108-109.
27. *Autobiography*, pp. 167-168; see also "letters to Harriet Taylor", February 19, 1849, and January 18, 1855, *Later Letters, Collected Works*, vol. 14, pp. 9-10, and 298.
28. Francis Mineka, *The Dissidence of Dissent*, p. 296.
29. *The Earlier Letters, Collected Works*, vol. 12, passim, e.g., pp. 160, 229.
30. Until the 1960s, twentieth-century biography of Mill, such as Ruth Borchard, Hayek and Packe, had tended to accept Mill's estimate of the great extent of Harriet Taylor's intellectual influence on him. This is especially true of Packe, who talks as if Taylor all but

wrote all of Mill's major works except the *Logic* (*The Life of John Stuart Mill*, p. 317). In more recent years, however, there has been considerable reaction against this view, from Jack Stillinger, who edited the earlier draft of Mill's *Autobiography*; H. O. Pappé, in *John Stuart Mill and the Harriet Taylor Myth*; and John M. Robson, in *The Improvement of Mankind*. None of these writers disputes that Harriet Taylor was a very important part of Mill's life, and that she certainly provided him with emotional well-being and intellectual companionship without which he may well have been far less productive. What they disagree about with the earlier critics and with Mill himself, is that the principal ideas of his works were her, not his. Most recently, Himmelfarb argues that Harriet Taylor was immensely influential, particularly during their married life, but in a way which Himmelfarb considers led Millastray from his most worthwhile thought. For a more balanced recent view of Taylor's influence, see Virginia Held, "Justice and Harriet Taylor".

31. "Letter from J. S. M. to H. T.", in Hayek, p. 185. For other examples of Mill's very high praises of her, see, for example, his introduction to "The Enfranchisement of Women", his *Autobiography*, passim, and the inscription he placed on her tombstone, in Hayek, p. 34.
32. *Autobiography*, p. 244, note; cf. also "letter to Paulina Wright Davis", December 11, 1869, *Later Letters, Collected Works*, vol. 17, p. 1670-1671.
33. *Autobiography*, p. 266. I have, however, assumed below that those more radical views expressed in "The Enfranchisement of Women", which Mill did not repeat in *The Subjection of Women*, were Harriet Taylor's alone.
34. *On Liberty*, p. 16; *The Subjection of Women*, p. 521.
35. *The Subjection of Women*, p. 487.
36. *On Liberty*, p. 16.
37. "Bentham", in *Utilitarianism*, p. 97.
38. *On Liberty*, p. 73.
39. The famous argument about the quality of pleasures is found at the beginning of Chapter 2 of the essay *Utilitarianism*, pp. 258-262. Taken simply as it is presented there, without the unspoken premise that Mill took his own highly intellectual nature as his model of human nature no less than Bentham used his, the argument is quite unsatisfactory. Mill certainly fails to convince us that Socrates really knew what it was like to be a happy pig, any more than Mill himself did.
40. *Utilitarianism*, p. 265.
41. *Utilitarianism*, pp. 289-290.
42. *Principles of Political Economy, Collected Works*, vol. 3, p. 765; see also vol. 2, p. 373, and *Later Letters, Collected Works*, vol. 17, pp. 1535, 1801.

43. *The Subjection of Women*, p. 542.
44. *On Liberty*, p. 15.
45. *The Subjection of Women*, p. 542.
46. *The Subjection of Women*, p. 547.
47. "Early Essay on Marriage and Divorce", *Essays on Sex Equality*, p. 72.
48. *On Liberty*, p. 87.
49. *The Subjection of Women*, p. 525.
50. *The Subjection of Women*, p. 536; see also p. 540.
51. *Utilitarianism*, p. 320.
52. *Utilitarianism*, p. 320.
53. *The Subjection of Women*, p. 434.
54. *The Subjection of Women*, p. 522.
55. *The Subjection of Women*, p. 440.
56. *The Subjection of Women*, p. 441.
57. "Letter to Alexander Bain", July 14, 1869, *Later Letters, Collected Works*, vol. 17, p. 1622.
58. *Essays on Sex Equality*, p. 73.
59. In the "Letter to George Croome Robertson", August 18, 1869, Mill says "it is not certain that the differences spoken of are not partly at least natural ones". *Later letters, Collected Works*, vol. 17, p. 1635.
60. *The Subjection of Women*, p. 450.
61. *The Subjection of Women*, pp. 505-506, 451.
62. *The Subjection of Women*, p. 451.
63. *The Subjection of Women*, p. 451.
64. *The Subjection of Women*, p. 495.
65. *The Subjection of Women*, pp. 518-519.
66. *The Subjection of Women*, p. 519.
67. *Westminster Review*, vol. 1, no. 2, April, 1824, p. 526.
68. "Letter to Thomas Carlyle", October 5, 1833, *Earlier Letters, Collected Works*, vol. 12, p. 184.
69. *The Subjection of Women*, pp. 452-453.
70. *Earlier Letters, Collected Works*, vol. 13, pp. 590-611, and August Comte, "Letters d'August Comte a John Stuart Mill", pp. 175-212.
71. *Letters*, p. 175 (my translation).
72. *Letters*, p. 199.
73. He reports having read several volumes of the biologist, Gall, during the correspondence. Comte assumes the superior attitude that the only explanation for the divergent opinions of two such great thinkers on such a fundamental subject is that Mill is going through a passing phase, from which he will soon, no doubt, recover. *Letters*, p. 184.
74. Mill adds, for the benefit of those who are impressed by such statistics, that he knows of a man who has weighed many human

- brains, the heaviest of which was that of a woman. *The Subjection of Women*, p. 503.
75. *The Subjection of Women*, p. 452.
76. *Logic*, pp. 451-463.
77. *The Subjection of Women*, p. 453.
78. *The Subjection of Women*, p. 489.
79. *The Subjection of Women*, p. 493.
80. *The Subjection of Women*, pp. 536,544.
81. "Letter to T. E. Cliffe Leslie", October 5, 1869, *Later Letters, Collected Works*, vol. 17, p. 1643.
82. "Letter to Cliffe Leslie", p. 1643.
83. "Speech of John Stuart Mill, M.P., on the Admission of Women to the Electoral Franchise", p. 12. See also *Representative Government*, pp. 292-293.
84. *The Subjection of Women*, p. 477.
85. *The Subjection of Women*, p. 479.
86. This is clear from the way he argues (*The Subjection of Women*, p. 483) that the husband should earn the family's income (since most working class women then as now had no chic whether to work outside the home or not), as well as from the fact that the general preoccupations of his feminist writings are mainly the concerns of middle-class women, rather than issues such as wages, which he was well aware were far lower for women than men (*Principles of Political Economy*, pp. 394-395).
87. "Letter to Emille de Laveleye", September 9, 1869, *Later Letters, Collected Works*, vol. 17, p. 1638.
88. *The Subjection of Women*, p. 479.
89. *The Subjection of Women*, p. 484.
90. "Letter to Isabella Beecher Hooker", September 14, 1869, *Later Letters, Collected Works*, vol. 17, p. 1640.
91. "Letters to Princess Marie Stcherbatov and Associates", December 18, 1868, *Later Letters, Collected Works*, vol. 17, p. 1528.
92. *The Subjection of Women*, pp. 473-474, 483.
93. *Essays on Sex Equality*, pp. 73-77 (emphasis added).
94. *The Subjection of Women*, p. 482.
95. *Essays on Sex Equality*, p. 105, text and note.
96. *The Subjection of Women*, pp. 502, 514-515. He says: "The superintendence of a household ... requires incessant vigilance, an eye which no detail escapes, and presents questions for consideration and solution, foreseen and unforeseen, at every hour of the day, from which the person responsible for them can hardly ever shake herself free".
97. *Later Letters, Collected Works*, vol. 14, and p. 12.
98. *Essays on Sex Equality*, p. 107.

PUBLISHER'S NOTE

Ghasidehsara publisher has published different titles in the field of literature, history, psychology, philosophy, religion and politics with the co-operation of various consultants and skiful experts.

Due to current cultural conditions and the apparent desire of other cultures to become acquainted with the Iranian civilization and culture, and also the desire of other scientists to familiarize themselves with the vrious resourses of this country, we are decided to seek for a way to communicate with our abroad readers. So we are cordially reaching out for your co-operation.

© *Roshangran & Women Studies Publishing*
Mail Box No. 15875-5817
&

© *Ghasidehsara Press*
Mail Box No. 15875-6354, Tehran, Iran
Or send your e-mail:
ghasidehsara@hotmail.com

All Rights Reserved.
Published in Tehran, Iran, 2004

ISBN: 964-7675-97-6

Women in Western Political Thought

Susan Moller Okin

Translation and composition

N. Nourizadeh



انتشارات روشنگران و مطالعات زنان
Roshangaran
& Women Studies Publishing



Ghasidehsara

