دوفصلنامه تخصصی مؤمنات momenat Two Specialized Semi-annual Journals
سال اول ـ شماره اول ـ پیاپی ۱ ـ بهار و تابستان ۱۴۰۵ | Year 1, Issue 1, spring & summer 2026, Serial Number 1

جایگاه زن در نظام «تدبیر منزل»؛ گذار از «حوزه ضرورت» یونانی ـ رومی به «نظام اخلاقی» ایرانی ـ اسلامی

مهدی صدفی* | مرضیه صدفی**

چکیده

مسئله جایگاه زن در فلسفه سیاسی و اخلاقی را غالباً از نسبت او با حوزه عمومی، شهر و سیاست آغاز می‌کنند؛ اما شاید این نقطه آغاز، خود محصول یک پیش‌فرض تاریخی باشد. پیش از آنکه بپرسیم زن در شهر چه جایگاهی دارد، باید پرسید خانه در ساختار فلسفه عملی چه جایگاهی دارد. اگر در سنت یونانی ـ رومی، خانه، یعنی اُیکوس، عمدتاً شرط امکان شکل‌گیری شهر، یعنی پولیس و تأمین نیازهای زندگی است، در حکمت ایرانی ـ اسلامی، «منزل» به‌تدریج از سطح یک واحد صرفاً اقتصادی و زیستی فراتر می‌رود و به موضوع مستقل «حکمت منزلی» و یکی از مراتب تحقق کمال انسانی بدل می‌شود. از این منظر، تحول در جایگاه زن را نمی‌توان صرفاً به معنای حرکت از «بی‌فاعلی» به «فاعلیت» فهم کرد؛ مسئله بنیادی‌تر، تغییر در شأن فلسفی و اخلاقی حوزه‌ای است که زن در آن فاعل است.

این مقاله با بازخوانی نسبت اُیکوس و پولیس در ارسطو، جایگاه زن در اقتصاد خانگی یونانی ـ رومی، تراژدی آنتیگونه و تفسیر هگل از تعارض قانون خانواده و قانون دولت، سپس با بررسی آرای ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی درباره «تدبیر منزل»، نشان می‌دهد که در حکمت ایرانی ـ اسلامی، منزل صرفاً بازتولیدکننده نیروی انسانی برای شهر نیست، بلکه خود یکی از عرصه‌های تحقق خیر و کمال انسانی است. با این حال، این تحول به معنای برابری زن و مرد یا رهایی زن از ساختار اقتدار نیست. زن در آثار ابن‌سینا و طوسی «شریک»، «قیم» و «نایب» در تدبیر منزل است، اما همچنان در ساختاری سلسله‌مراتبی قرار دارد. ازاین‌رو، مفهوم «فاعلیت مقید» برای توضیح این وضعیت پیشنهاد می‌شود: زن از موضوع اداره منزل به فاعل تدبیر آن تبدیل می‌شود، اما فاعلیتی که حدود آن همچنان به ساختار اقتدار مردانه مقید است.

کلیدواژه‌ها

زن، تدبیر منزل، اُیکوس، پولیس، منزل، ارسطو، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، هگل، آنتیگونه، حکمت عملی.

---

* استاد حوزه و دانشگاه و دانش آموخته دکتری حکمت متعالیه.

** کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۵/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۷/۰۵)

صدفی، مهدی؛ صدفی، مرضیه (۱۴۰۵). جایگاه زن در نظام «تدبیر منزل»؛ گذار از «حوزه ضرورت» یونانی ـ رومی به «نظام اخلاقی» ایرانی ـ اسلامی، *دوفصلنامه تخصصی مؤمنات*، ۱ (۱)، ۵۷ ـ ۷۸.

۱. مقدمه: مسئله زن یا مسئله خانه؟

بهتر است مسئله زن را از زن آغاز نکنیم؛ از **خانه** آغاز کنیم. این پیشنهاد در نگاه نخست ممکن است عجیب به نظر برسد. مگر مسئله جایگاه زن، مسئله‌ای درباره حقوق، سیاست، خانواده یا تقسیم کار نیست؟ چرا باید خانه را نقطه عزیمت قرار داد؟ پاسخ این است که «زن» در سنت فلسفه عملی، پیش از آنکه به‌عنوان یک فرد انتزاعی موضوع بحث قرار گیرد، درون ساختارهایی معین تعریف شده است؛ و یکی از بنیادی‌ترین این ساختارها خانه است. زن در خانه صرفاً یک فرد خصوصی نیست، همان‌گونه که خانه نیز صرفاً یک فضای خصوصی نیست. خانه یکی از نخستین صورت‌های «سازمان‌یافتگی انسانی» است و نسبت آن با شهر، دولت، اقتصاد، اخلاق و تربیت، جایگاه زن را نیز تعیین می‌کند.

ازاین‌رو پرسش بنیادی این نیست که «ارسطو درباره زن چه گفته است؟» یا «ابن‌سینا زن را چگونه تعریف کرده است؟» پرسش مقدم‌تر آن است که خانه در افق فلسفی فیلسوفان کجاست؟ اگر خانه صرفاً محل تأمین معاش و تولیدمثل باشد، فاعلیت زن در آن نیز عمدتاً اقتصادی و زیستی خواهد بود. اما اگر خانه خود یکی از مراتب تحقق خیر انسانی باشد، آن‌گاه تدبیر خانه نیز می‌تواند بخشی از دانش عملی و اخلاقی باشد و زن، دست‌کم در محدوده آن، فاعل اخلاقی و تدبیری تلقی شود.

در فلسفه یونانی، این مسئله در نسبت میان اُیکوس و پولیس آشکار می‌شود. ارسطو شهر را عالی‌ترین اجتماع انسانی می‌داند که غایت آن خیر برتر است؛ اجتماعات پایین‌تر، از جمله خانه، در مسیر تحقق این زندگی کامل‌تر قرار می‌گیرند. خانه برای «زیستن» پدید می‌آید، اما پولیس برای زندگی نیک تحقق می‌یابد. به همین دلیل، هرچند خانه از نظر منطقی و تاریخی مقدم بر شهر است، از نظر غایت‌شناختی، پولیس افقِ کامل‌ترِ زندگیِ انسانی است، بلکه می‌توان گفت خیر به‌مثابه غایت تنها در پولیس متحقق می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۴: 1252a-1253a).

در این ساختار، مسئله زن نیز صورت خاصی پیدا می‌کند. زن در خانه نقش دارد؛ حتی نقشی مهم و گاه بسیار گسترده. اما این نقش الزاماً به معنای برخورداری از همان نوع فاعلیت سیاسی و عمومی نیست که مرد در پولیس از آن برخوردار است. ارسطو تصریح می‌کند که زن دارای قوه تدبیر است، اما این قوه در او «بدون اقتدار» است؛ یعنی زن از توان داوری برخوردار است، ولی این توان در ساختار سیاسی و

خانوادگی به نحو متفاوتی از مرد تحقق می‌یابد (ارسطو، ۱۳۸۴: ۱۲۶۰)

در حکمت ایرانی ـ اسلامی، همین مسئله در قالب «تدبیر منزل» بازتعریف می‌شود. منزل دیگر صرفاً محل تولیدمثل و تأمین معاش نیست، بلکه موضوع بخشی از حکمت عملی است. ابن‌سینا در رساله «السیاسة» زن صالح را «شریک مرد» در ملک، «قیم» بر مال و «خلیفه» او در خانه معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۸۲: ۹۸)

طوسی نیز منزل را نه صرفاً خانه‌ای به معنای مکانی، بلکه نوعی تألیف و نسبت میان شوهر، زن، والد، مولود، خادم، مخدوم، مال و متمول می‌داند و تدبیر آن را «حکمت منزلی» می‌نامد. غایت این حکمت صرفاً حفظ زندگی نیست، بلکه تأمین مصلحت مشترک و «توصل به کمالی که به حسب اشتراک مطلوب باشد» است (طوسی، ۱۳۵۶، مقالت دوم، فصل اول).

بنابراین، مسئله اصلی این مقاله، نه اثبات یک «پیشرفت خطی» از یونان به ایران دورهٔ اسلامی است و نه ادعای آنکه سنت ایرانی ـ اسلامی به برابری جنسیتی مدرن رسیده است. مسئله، تشخیص یک جابجایی در شأن فلسفی منزل است: در سنت یونانی ـ رومی، خانه عمدتاً در افق زندگی و ضرورت و در نسبت با پولیس معنا می‌یابد؛ در حکمت ایرانی ـ اسلامی، منزل به یکی از موضوعات مستقل حکمت عملی تبدیل می‌شود. این تغییر، امکان صورت تازه‌ای از فاعلیت زن را فراهم می‌کند؛ هرچند آن را از ساختار اقتدار آزاد نمی‌سازد.

۲. اُیکوس و پولیس: خانه در افق ضرورت و شهر در افق کمال

۲.۱. پیدایش خانه و شهر

ارسطو بحث سیاست را با این ادعا آغاز می‌کند که هر اجتماع برای خیری شکل می‌گیرد و اجتماع سیاسی، یعنی پولیس، برای عالی‌ترین خیر پدید آمده است. فهم پولیس یا مدینه برای ما که در پولیس یونان زندگی نکردیم دشوار است، با فتح ایران توسط اسکندر و توسعه ساختارهای شرق در غرب مهمترین چیزی که از میان برداشته شد، پولیس یونانی بود که زمینه دورهٔ جدید روم را فراهم کرد. آن‌قدر معنای پولیس و خیر به هم گره خورده است که می‌توانیم بگوییم محدودیت پولیس یونانی در خیر رخنه کرده است، به‌نحوی که چون پولیس محدود است، پس خیر محدود و عالم متناهی است. به‌گفته ارسطو در

اخلاق نیکوماخوس نمی‌توان هر خیری را از هر اجتماعی برگرفت و وارد پولیس یونانی کرد. خیرهای محدود اخلاقی زیربنای ساخت پولیس یونانی را فراهم کردند تا آنجا که ارسطو علم مدنی/سیاسی را شریف‌ترین علوم برمی‌شمرد، زیرا این علم مشخص می‌کند که در مدینه/پولیس چه علوم باید باشند و به‌چه نحو با هم نسبت داشته باشند (ارسطو، ۱۳۸۱: 1094a و 1097b).

از طرفی دیگر خانه نخستین اجتماع انسانی است و از پیوندهایی شکل می‌گیرد که نیازهای بنیادین زندگی را پاسخ می‌دهد. مجموعه خانه‌ها به اجتماع بزرگ‌تر و در نهایت به پولیس می‌انجامد. در سیاست، ارسطو تصریح می‌کند که هر پولیس از خانه‌ها تشکیل شده و درون خانه نیز نسبت‌های اساسی میان شوهر و زن، پدر و فرزند و روابط دیگر وجود دارد (ارسطو، ۱۳۸۴: 1253a-b)

اما نکته مهم در اینجا تفاوت میان شرط امکان زندگی و غایت زندگی است. خانه برای زیستن لازم است، اما پولیس برای «خوب زیستن» یا حیات خیر و طیبه لازم است. در هر قومی خانه و خانواده بالضروره وجود دارد، اما آنچه انسان با اختیار و همت خود می‌سازد و به‌کمال می‌رساند مدینه است. این تمایز، جایگاه فلسفی خانه را تعیین می‌کند. خانه شرط است؛ پولیس غایت بالاتر. خانه قلمرو نیازهای ابتدایی و بازتولید زندگی است؛ پولیس عرصه‌ای است که در آن انسان می‌تواند صورت کامل‌تری از خیر انسانی را تحقق بخشد.

به همین دلیل، نباید از اینکه ارسطو نسبت به خانه و اقتصاد خانگی بی‌اعتنا نیست، نتیجه گرفت که خانه در دستگاه او همان منزلتی را دارد که پولیس دارد. خانه مهم است، اما اهمیت آن عمدتاً در نسبت با غایت بالاتری است که در پولیس تحقق می‌یابد. ارسطو از خانه کم سخن نمی‌گوید چون خانه بی‌اهمیت است؛ بلکه چون خانه از نظر او افق غایی زندگی انسانی نیست.

این نکته برای فهم جایگاه زن بسیار مهم است. زن درون خانه قرار دارد و در تدبیر امور خانه نقش ایفا می‌کند، اما اگر خانه در سطح ضرورت قرار گیرد و پولیس در سطح کمال، آن‌گاه نوع فاعلیتی که در خانه تحقق می‌یابد نیز در ساختار کلی فلسفه عملی، رتبه‌ای متفاوت از فاعلیت سیاسی خواهد داشت.

۲.۲. زن و عقل عملی

این امر را می‌توان در بحث مشهور ارسطو درباره قوه تدبیر زن مشاهده کرد. ارسطو نمی‌گوید زن فاقد

عقل است. بلکه مسئله دقیق‌تر است: زن دارای قوه داوری و تدبیر است، بااین‌همه این قوه در او «ἄκυρον»یا فاقد اقتدار است. در نتیجه، مسئله تفاوت زن و مرد برای ارسطو صرفاً زیستی نیست؛ بلکه به تحقق عقل عملی مربوط می‌شود. ارسطو همچنین تصریح می‌کند که در رابطه شوهر و زن، حکومت شوهر بر زن از سنخ حکومت ارباب بر برده نیست. بنابراین، زن در خانه صرفاً موضوع سلطه نیست؛ نوعی مشارکت در نظم خانوادگی دارد. اما این مشارکت از نظر او با مشارکت سیاسی یکسان نیست (ارسطو، ۱۳۸۴: 1259a-1260b)

در اخلاق نیکوماخوس نیز ارسطو رابطه شوهر و زن را می‌تواند بر مبنای نسبتی شبیه حکومت اشرافی توضیح دهد: شوهر بر اساس فضیلت و شأن خود نقش رهبری دارد، در حالی که رابطه‌ای که در آن مرد همه چیز را برای خود نگه دارد، صورتی منحرف و الیگارشی پیدا می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۱: 1161a-b).

در نتیجه، زن در خانه فاعل است، اما فاعلیتی که از ابتدا درون یک نظم رتبه‌بندی‌شده تعریف شده است.

۲.۳. خانه و شهر: تقدم منطقی یا غایت‌شناختی؟

اینجا یک پارادوکس شکل می‌گیرد: خانه از نظر پیدایش بر شهر مقدم است، اما شهر از نظر غایت بر خانه مقدم می‌شود. این پارادوکس، بخش بزرگی از تاریخ فلسفه سیاسی غرب را شکل داده است.

اگر شهر غایت باشد، خانه در نهایت برای شهر است. اگر شهر محل تحقق زندگی خوب باشد، خانه باید امکان آن را فراهم کند. بنابراین، زنِ خانه‌دار نیز در ساختار بزرگ‌تر، بخشی از نظامی است که نهایتاً باید انسان را برای زندگی سیاسی و خیر عمومی آماده کند. اما همین‌جا پرسشی پدیدار می‌شود :آیا خانه فقط مقدمه شهر است؟

اگر پاسخ مثبت باشد، هر چیزی که در خانه رخ می‌دهد، نهایتاً ارزش خود را از بیرون خانه می‌گیرد. تربیت کودک، روابط زن و شوهر، اخلاق خانوادگی و حتی عواطف خانوادگی، همه در نسبت با چیزی بیرونی‌تر معنا پیدا می‌کنند. اما اگر خانه خود دارای غایت اخلاقی باشد، آن‌گاه باید از نوعی «اخلاق منزل» سخن گفت که نمی‌توان آن را صرفاً به غایتی سیاسی فروکاست. این همان پرسشی است که در سنت ایرانی ـ اسلامی به شکل متفاوتی بازمی‌گردد.

۳. آنتیگونه: هنگامی که قانون خانه در برابر قانون شهر می‌ایستد

اگر نسبت اُیکوس و پولیس را در فلسفه یونانی تنها در متون فلسفی دنبال کنیم، ممکن است چیزی مهم از دست برود: تراژدی.

در آنتیگونه سوفوکل، خانه در برابر شهر قرار می‌گیرد. آنتیگونه به قانونی وفادار می‌ماند که آن را برتر از فرمان سیاسی کرئون می‌داند: قانونِ دفنِ مرده، قانون خویشاوندی، قانون خدایان و آنچه بعدها «قانون نانوشته» نامیده خواهد شد. بنابراین، مسئله صرفاً نافرمانی یک زن از یک پادشاه نیست؛ مسئله برخورد دو نظم هنجاری است. آنتیگونه نشان می‌دهد که خانه چیزی بیش از ضرورت دارد: قانون.

این نکته در تفسیر هگل از آنتیگونه به صورت فلسفی تصریح می‌شود. هگل در فلسفه حق خانواده را نخستین صورت حیات اخلاقی می‌داند؛ خانواده برای او وحدتی است که بر محبت و پیوند مستقیم استوار است. در برابر آن، دولت صورت عمومی‌تر و عقلانی‌تر حیات اخلاقی است. در تحلیل هگل از آنتیگونه، قانون خانواده و قانون دولت دو برههٔ متناقض اما هر دو واقعیت اخلاقی‌اند (Hegel, 1991: §158).

از همین رو، هگل آنتیگونه را صرفاً قهرمان حق در برابر باطل نمی‌داند. تراژدی از آنجا شکل می‌گیرد که دو حق یکدیگر را نفی می‌کنند و هر یک، تنها یک سوی اخلاقیات را مطلق می‌کند. آنتیگونه نماینده قانون خانواده و پیوند خویشاوندی است و کرئون نماینده قانون عمومی و دولت. این تفسیر برای بحث ما اهمیت زیادی دارد. زیرا نشان می‌دهد که خانه را نمی‌توان صرفاً به حوزه «خصوصی» فروکاست. خانه حامل نوعی هنجار است که می‌تواند در برابر هنجار دولت قرار گیرد.

هگل البته این دوگانگی را با زبان جنسیتی خاص خود صورت‌بندی می‌کند و زن را به خانواده و مرد را به دولت و حیات عمومی پیوند می‌دهد. این صورت‌بندی، خود بخشی از محدودیت فلسفه هگل برای بحث ماست و باید به‌سمت غایت بحث‌مان حرکت کند. در عین حال، اهمیت تحلیل او در این است که نشان می‌دهد خانواده یک باقی‌مانده پیشاسیاسی نیست؛ بلکه یکی از برهه‌های ساختار اخلاقی است.

از این منظر، آنتیگونه را می‌توان حلقه‌ای میان اُیکوس و منزل دانست: جایی که خانه برای نخستین بار با قدرتی هنجاری ظاهر می‌شود که نمی‌توان آن را صرفاً به ضرورت زیستی فروکاست.

۴. زن در جهان یونانی ـ رومی: فاعلیت خانگی، محدودیت سیاسی

نباید جهان یونانی ـ رومی را یکپارچه تصور کرد. میان ارسطو، گزنفون، سیسرون و نویسندگان رومی تفاوت‌های جدی وجود دارد. بااین‌حال، در مجموع می‌توان نوعی الگوی مشترک مشاهده کرد: زن می‌تواند در خانه فاعل اقتصادی و اخلاقی باشد، اما این فاعلیت الزاماً به مشارکت برابر در حیات سیاسی تبدیل نمی‌شود.

۴.۱. گزنفون: زن به‌مثابه مدیر خانه

در اقتصاددان گزنفون، نقش زن در خانه بسیار جدی‌تر از تصویری است که گاهی از زن یونانی ارائه می‌شود. در گفت‌وگوی سقراط با ایسخُماخوس، زن خوب کسی است که در اداره امور داخلی مشارکت می‌کند و حتی می‌تواند سهم مهمی در افزایش و حفظ ثروت خانواده داشته باشد. گزنفون صریحاً میان وظایف تولید و ورود منابع از یک سو و حفظ و تنظیم مصرف از سوی دیگر تقسیم کار ایجاد می‌کند (Xenophon, 1923: 3.15).

پژوهش‌های جدید درباره اقتصاددان نیز نشان داده‌اند که زن در این متن صرفاً یک موجود منفعل نیست؛ او در اقتصاد خانه نقش مدیریتی دارد، هرچند این مدیریت در ساختار جنسیتی جامعه یونانی تعریف شده است (Pomeroy, 1994). از این منظر، مسئله را نمی‌توان «زن یونانی فاقد فاعلیت» دانست. مسئله این است که نوع فاعلیت او از ابتدا درون خانه محصور می‌شود.

۴.۲. روم: خانه به‌عنوان بنیاد اجتماع

در سنت رومی نیز خانه اهمیتی بیش از یک فضای خصوصی دارد. سیسرون در در باب وظایف، پیوند زن و شوهر و سپس والدین و فرزندان را از نخستین پیوندهای اجتماعی می‌داند و خانه را از بنیان‌های نظم مدنی معرفی می‌کند.(Cicero, 1913, I.54)

در ادبیات کشاورزی رومی نیز زنان در مدیریت املاک و امور اقتصادی خانواده نقش‌هایی واقعی داشتند. کولومِلا از مدیریت زنان در املاک سخن می‌گوید و نشان می‌دهد که اقتصاد خانگی در جهان رومی الزاماً به معنای انفعال زن نبوده است.(Columella, 1941, I.8.5; XII)

حال اگر بخواهیم تفاوت را در یک جمله خلاصه کنیم، باید گفت: تحول از اُیکوس به منزل، تحول از

«بی‌فاعلی زن» به «فاعلیت زن» نیست؛ تحول در معنای فاعلیت و در شأن فلسفی حوزه‌ای است که زن در آن فاعل است.

۵. از اُیکوس به منزل: بازسازی مسئله خانه در حکمت ایرانی ـ اسلامی

با ورود به حکمت ایرانی ـ اسلامی، مفهوم خانه درون ساختار حکمت عملی بازصورت‌بندی می‌شود. اینجا دیگر با یک واحد اقتصادی صرف مواجه نیستیم، بلکه با یکی از سه حوزه کلاسیک حکمت عملی روبه‌رو می‌شویم: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن. در این ساختار، منزل نه صرفاً محل سکونت، بلکه یک نسبت انسانی سازمان‌یافته است.

خواجه طوسی در اخلاق ناصری تصریح می‌کند: «مراد از منزل در این موضع نه خانه است ... بلکه از تألیفی مخصوص پدید می‌آید که میان شوهر و زن و والد و مولود و خادم و مخدوم و متمول و مال افتد.» بنابراین، منزل یک مکان نیست؛ یک «صورت نسبت» است. منزل از روابطی تشکیل می‌شود که میان انسان‌ها با یکدیگر و نسبت‌شان با اموال برقرار می‌شود و «تدبیر منزل» دانشی است که وضعیت این مجموعه را برای خیر مشترک تنظیم می‌کند (طوسی، ۱۳۵۶، مقالت دوم، فصل اول).

این تغییر مفهومی اهمیت فراوان دارد. در اُیکوس، زن در ساختار خانه حضور دارد؛ اما در منزل، زن وارد موضوع یک علم عملی می‌شود. طوسی صراحتاً می‌گوید که تدبیر منزل «حکمت منزلی» است و غایت آن صرفاً حفظ حیات نیست، بلکه تأمین مصلحت مشترک و رسیدن به کمالی است که به حسب اشتراک مطلوب است.

از اینجا می‌توان تفاوت را دقیق‌تر صورت‌بندی کرد:

اُیکوس، پیش از هر چیز یک واحد زیستی ـ اقتصادی است؛ منزل، یک واحد اخلاقی ـ مدیریتی است. شاید کسی اشکال کند که امر اقتصادی نیز نوعی مدیریت است، اما باید توجه داشت که تدبیر منزل فراتر از مدیریت اقتصاد خانه است. این مسئله درست است که تدبیر منزل به مال و متمول می‌پردازد اما حکمت منزلی به‌مثابه شاخه‌ای از حکمت عملی در کار خیر اخلاقی است. همان‌طور که پیش از این گفته شد، ارسطو در اخلاق نیکوماخوس به سیاست می‌پردازد، با این‌همه حلقه مفقوده تدبیر منزل و بحث از خانه در برابر پولیس یا خانواده در برابر امر مدنی/سیاسی است.

در اینجا می‌توان از خوانش هانس-گئورگ گادامر از نسبت میان اُیکوس، پولیس و اُیکومنِه برای نشان‌دادن گامی فراتر از قلمرو منزل بهره گرفت. گادامر در مقاله اروپا و جهان مسکون[1] از مفهوم یونانیِ οἰκουμένη، یعنی «جهان مسکون» آغاز می‌کند و نشان می‌دهد که این مفهوم در افق یونانی اساساً به جهانی اشاره داشت که انسان آن را می‌شناخت و در آن سکونت و زندگی مشترک داشت؛ اما همین مفهوم در سیر تاریخی خود از حدود یک خانه یا حتی یک پولیس فراتر می‌رود و به کلیت جهان مسکون اطلاق می‌شود. از این منظر، اُیکومنِه را می‌توان گسترش مقیاس همان ساختاری دانست که در اُیکوس آغاز می‌شود: آنچه نخست «خانه» و فضای نزدیکِ زیست انسانی است، در پولیس به فضای زندگی مشترک مدنی گسترش می‌یابد و سرانجام در اُیکومنِه افق آن به کل جهان مسکون می‌رسد. به تعبیر دیگر، اگر اُیکوس نخستین صورتِ «در جهان بودن» و پولیس صورت سیاسیِ «با دیگران در جهان بودن» باشد، اُیکومنِه ظهور افقی است که در آن دیگر نمی‌توان جهان انسانی را به مرزهای یک خانه، یک خانواده یا حتی یک شهر فروکاست. گادامر در همین زمینه تصریح می‌کند که آنچه برای یونانیانِ عصر ارسطو «جهان مسکون» محسوب می‌شد، با تجربه فتوحات اسکندر تا حدود جهان شناخته‌شده آن زمان امتداد یافته بود؛ حال آنکه امروز هنگامی که از اُیکومنِه سخن می‌گوییم، با جهانی بسیار گسترده‌تر و درهم‌تنیده‌تر مواجهیم. بنابراین، اهمیت اُیکومنِه در بحث حاضر صرفاً در توسعه جغرافیایی مفهوم خانه نیست؛ بلکه در دگرگونی معنای خودِ «خانه‌بودن» است: انسان دیگر فقط در یک اُیکوس سکونت ندارد، بلکه در جهانی سکونت دارد که به‌تدریج همچون یک کلِ مشترک پدیدار می‌شود. از این حیث، گادامر نشان می‌دهد که حرکت از اُیکوس به اُیکومنِه حرکتی از یک واحد محدودِ زیست به افقی است که در آن سرنوشت انسان‌ها در مقیاسی فراگیر به یکدیگر پیوند می‌خورد؛ چنان‌که در خوانش‌های مبتنی بر این مقاله نیز تأکید شده است که با ظهور مفهوم اُیکومنِه، به‌جای محدودبودن افق زندگی به پولیس، «جهان مسکون» به صورت افق عامِ زندگی انسانی پدیدار می‌شود. این نکته برای مسئله تدبیر منزل اهمیت دارد، زیرا نشان می‌دهد که «منزل» را نباید صرفاً کوچک‌ترین واحد اقتصادی در برابر

---

1. Europa und die Oikoumene

جهان مسکون متفاوت با زمینی برای زیست انسان است، بلکه نحوهٔ بودن انسان است، طوری‌که در آن احساس درخانه‌بودن می‌کند یا به‌نحو وجودی در آن سکنا می‌گزیند.

واحد سیاسیِ بزرگ‌تر، یعنی پولیس، تلقی کرد؛ بلکه منزل نقطه آغازِ یک سلسله مراتبِ گسترش‌یابنده از اشکال سکونت، مشارکت و تدبیر است که در افق اُیکومنِه دیگر در مرزهای خانه یا شهر متوقف نمی‌شود (Gadamer, 1993, 267–284).

از این‌رو این تمایز نباید به یک دوگانه مطلق تبدیل شود. ارسطو نیز اخلاق خانواده را کاملاً نادیده نمی‌گیرد و طوسی نیز عناصر اقتصادی و زیستی خانه را حفظ می‌کند. تفاوت در مرکز ثقلی فلسفی است که بتوان معنای خانه را به منزل گسترش داد و آن را در راستای پولیس و چه‌بسا فراتر از آن یعنی مفهوم اُیکومنِه که گادامر به‌کار می‌گیرد گسترش داد. دور از نظر نیست که کوچکترین واحد اخلاقی یعنی منزل زیربنای شهر اخلاقی باشد، به‌نحوی که حتی با عبور از پولیس یونانی و مدینه ایرانی-اسلامی بتوان از اُیکومنِه اخلاقیِ جهای سخن گفت که ریشه در منزل و حکمت منزلی دارد تا پولیس یونانی و مدینهٔ ایرانی ـ اسلامی.

۶. ابن‌سینا: زن به‌مثابه شریک و فاعل در تدبیر منزل

در میان فیلسوفان اسلامی ابن‌سینا یکی از روشن‌ترین صورت‌بندی‌ها را از جایگاه زن در نظام تدبیر منزل ارائه می‌کند. در رساله «السیاسة»، درباره زن صالح می‌نویسد: «زن صالح شریک مرد در مُلک او، قیّم او در مالش و خلیفه او در خانه‌اش است» (ابن‌سینا، ۱۹۸۲: ۹۸).

سه تعبیر این عبارت بسیار مهم‌اند: شریک، قیم و خلیفه و منظور از زن صالح زن عفیف نیست، هرچند آن را نیز شامل می‌شود بلکه معنای دقیق آن زنی است که صلاحیت حکمت منزلی را دارد. اگر زن صرفاً موضوع اداره منزل بود، ابن‌سینا نیازی نداشت از شراکت سخن بگوید. «شریک» بودن به معنای حضور در ساختار تدبیر است. «قیم» بودن به معنای داشتن مسئولیت نسبت به مال است و «خلیفه» بودن به معنای آن است که زن در غیاب مرد می‌تواند نمایندگی تدبیر عملی منزل را بر عهده بگیرد. بنابراین، زن در اینجا دیگر صرفاً «موضوع تدبیر» نیست؛ یکی از فاعلان تدبیر است.

اما همین‌جا باید از یک تفسیر شتاب‌زده پرهیز کرد. ابن‌سینا از برابری زن و مرد سخن نمی‌گوید. همان رساله ساختاری از اقتدار مردانه را حفظ می‌کند و برای مرد نقش تنظیم‌کننده و ناظر قائل است. حتی در ادامه، ابن‌سینا بر کنترل و تنظیم رفتار زن و امور خانه تأکید می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۸۲: ۹۸–۱۰۰). پس «شریک»

به معنای «هم‌رتبه سیاسی/مدنی» نیست. اینجاست که مفهوم «فاعلیت مقید» اهمیت پیدا می‌کند.

زن در نظام ابن‌سینایی فاعل است، اما فاعلیتی که درون تقسیم نقش و ساختار اقتدار خانوادگی شکل گرفته است. او می‌تواند مال را تدبیر کند، خانه را اداره کند، در غیاب شوهر نمایندگی کند و در تربیت فرزند نقش داشته باشد؛ اما این فاعلیت به معنای خروج از ساختار اقتدار نیست. بنابراین معنای ارسطویی اقتدار مردانه هنوز پابرجاست.

بنابراین، باید از دو خطای متقابل پرهیز کرد:

نخست، اینکه زن در این نظام را کاملاً منفعل بدانیم؛ و دوم، اینکه تعبیر «شریک» را به معنای برابری مدرن فمینیستی تعبیر کنیم. تفاوتی تاریخی و فلسفی بین تساوی حقوق زن و مرد مدرن و شراکت سنتی زن و مرد قرار دارد. زن از موضوع اداره به شریک تدبیر تبدیل می‌شود، بی‌آنکه از ساختار اقتدار مرد رها شود.

۷. خواجه نصیرالدین طوسی: منزل به‌مثابه نظام اخلاقی

خواجهٔ طوسی این ساختار را با تفصیل بیشتری نظام‌مند می‌کند. او در فصل مربوط به تأهل می‌نویسد: «باید که باعث بر تأهل دو چیز بود حفظ مال و طلب نسل ... » اما به همین رویکرد زیستی که پایه نظام خانواده است بسنده نمی‌کند. این رویکرد زیستی و طبیعی تنها می‌تواند مقدمه رویکرد اخلاقی در مرتبه والاتر باشد. اینکه زن در تأهل فقط تخته‌بند طلب نسل و حفظ مال بگیریم، حتی به مرزهای حکمت عملی وارد نشده‌ایم. این معضل را در نظام پولیس یونانی داریم. به‌دلیل توجه بسیار یونانیان به حکمت/علم مدنی/سیاسی یا پولِتیکه اپیستمه آن‌ها از نقش خانواده و تربیت اخلاقی فرزند توسط مادر در کانون گرم خانواده تخطی کردند. به‌صورت خیلی ریشه‌ای‌تر این امر در اسپارت‌ها رقم می‌خورد که برای تربیت نظامی فرزند از سن هفت سالگی کودک از مادر و دایه جدا می‌شد و تحت تربیت عمومی پولیس قرار می‌گرفت. به‌همین دلیل بهتر دیدیم در اینجا جنبه زیستی خانواده –که در یونان محل توجه بود– را پررنگ‌تر توضیح دهیم تا زمینه جنبه اخلاقی خانواده در حکمت عملی فلسفه ما بهتر خود را آفتابی کند.

ارسطو در سیاست، هنگام بحث از آموزش، صریحاً نظام اسپارتی را به سبب عمومی‌کردن تربیت کودکان تحسین می‌کند. او می‌گوید آموزش جوانان باید تحت نظارت عمومی باشد، نه اینکه هر پدر به‌طور خصوصی فرزند خود را تربیت کند؛ و سپس می‌افزاید که باید اسپارتیان را از این جهت ستود که «بیشترین

توجه را به تربیت کودکان دارند و آن را به‌صورت نظامی عمومی انجام می‌دهند.» (ارسطو، ۱۳۸۴: 1337a)

در افلاطون متأسفانه این بحث ریشه‌ای‌تر مطرح می‌شود. افلاطون در کتاب پنجم جمهور برای طبقه پاسداران نه فقط تربیت عمومی، بلکه اساساً الغای خانواده خصوصی را پیشنهاد می‌کند. زنان و کودکانِ پاسداران را «مشترک» اعلام می‌کند؛ به نحوی که هیچ پدر و مادری فرزند خود را و هیچ کودکی والدین خود را نشناسد (افلاطون، ۱۳۸۳: 457c-d).

در این طرح صریح‌تر می‌شود: کودکان پس از تولد به محل‌های مخصوص و نزد پرستاران سپرده می‌شوند و حتی هنگام شیردهی مادران نیز باید چنان تدبیری اندیشیده شود که مادر نتواند فرزند خود را تشخیص دهد (افلاطون، ۱۳۸۳: 460c-d).

افلاطون صرفاً نمی‌گوید دولت باید بر تربیت خانوادگی نظارت کند؛ او برای طبقه پاسداران، خودِ خانواده خصوصی را مانعی در برابر وحدت پولیس می‌بیند. مشارکت زنان در نقش پاسداری و سپس الغای خانواده خصوصی و ازدواج خصوصی در میان پاسداران، به‌گونه‌ای که مراقبت از کودکان مسئولیتی جمعی شود.

حالا با توجه به این تفاوت بهتر می‌توانیم بدانیم که جایگاه زن در حکمت عملی ایرانی-اسلامی چه جایگاه رفیعی داشته است. به‌گفته خواجهٔ طوسی و به‌نحوی تکرار گفته ابن‌سینا: «زن صالح شریک مرد بود در مال و قسیم او در کدخدایی و تدبیر منزل و نایب او در وقت غیبت است.» این تعبیر از جهات مختلف مهم است. زن نه‌تنها در «مال» شریک است، بلکه در «کدخدایی و تدبیر منزل» نیز سهم دارد. اینجا تدبیر منزل دیگر یک امر تمهیدی نیست؛ بخشی از نظام فضایل و سیاست خانوادگی است (طوسی، ۱۳۵۶، مقالت دوم، فصل سوم).

افزون بر این خواجه برای زن صالح مجموعه‌ای از فضایل برمی‌شمارد: عقل، دیانت، عفت، فطنت، حیا، رقت دل و دوستی. این فضایل نشان می‌دهند که زن مطلوب صرفاً کارگر خانه یا ابزار تولید نسل نیست؛ او باید دارای کیفیت اخلاقی و عقلانی خاصی باشد که برای تدبیر منزل ضروری است.

اما طوسی همزمان محدودیت‌هایی جدی وضع می‌کند. او توصیه می‌کند که مرد در «مصالح کلی» با زن مشورت نکند و اسرار خود را به او نسپارد، زیرا برای زنان نوعی نقصان در تمیز قائل می‌شود (طوسی،

۱۳۵۶، مقالت دوم، فصل سوم). در اینجا عبارت «مصالح کلی» می‌تواند از مشورت در امور خانواده فراتر برود. همانطور که در فلسفه یونانی دیدیم، زن نقش ارزنده‌ای در حکمت عملی نداشت، زیرا برای یونانیان چه حکمت عملی و چه نظری ریشه در «امر کلی» دارد، از این رو آنچنان خود را دل‌مشغول خانه و خانواده در نسبت با مدینه و حکمت مدنی نکردند. علم مدنی عهده‌دار امر کلی است زیرا این علم است که مشخص می‌کند در مدینه چه علومی می‌تواند باشد. فارابی نیز بر وزان حکمت یونانی احصاء علوم مدینه خود را معطوف به علوم نظری می‌کند که موضوع علم کلی است. اگر حکمت عملی شاخه‌ای از فلسفه است، از آن روست که حکمت نظری در آن سریان‌وجریان دارد. بااین‌همه دغدغهٔ مرد که توجه به‌مصالح کلی در علوم نظری و عملی است، در حکمت منزلی نیز اقتدار و مصلحت کلی را خود عهده‌دار می‌شود. باید توجه داشت که صفاتی که برای زن صالح و مصلحت‌جو ذکر شد، از درجه اداره جزئیات فراتر رفت و به درک کلیات در تدبیر منزل دامن زد. اینجاست که جایگاه زن در خانه و خانواده به حکمت تنه می‌زند و زمینه را برای پرورش حکیمانه زن فراهم می‌کند، امری که در یونان ناپیدا بود. اگر بخواهیم از دوران جدید مثالی بزنیم –هرچند جزئی و بیشتر تنبیهی برای بحث ما خواهد بود– مسئله رأی سیاسی زنان در قرن پیشین است. کشورهای غربی باتوجه به پیشینه تاریخی به‌سختی زیر بار رأی سیاسی زنان رفتند و جنبش‌های سیاسی برای نهادینه کردن آن شکل گرفت، بااین‌حال با شکل‌گیری مدرنیته و مجالس مدرن در ایران، ایرانیان زودتر از برخی کشورهای اروپایی این حق زنان را پذیرفته و قانونی کردند، هرچند مخالف‌هایی وجود داشت. نکته اینجاست که زن در ایران با پاس‌داشت اولویت خانه تا به امروز روبرو بود و امر سیاسی برای او فرع بر امر منزلی تلقی می‌شد، حتی پذیرفته‌شدن حق رأی سیاسی برای زنان در ایران نسبت به اروپا آن‌چنان به اراده سیاسی زنان در ایران گره نمی‌خورد و بیشتر اعطائی از جانب اقتدار مردان بوده است.

بنابراین، در اینجا نیز با همان دوگانگی مواجهیم: فاعلیت و محدودیت به‌طور هم‌زمان. زن فاعل است، اما فاعلیت او در ساختار منزل تعریف می‌شود. او شریک است، اما شریک برابر نیست. او نایب است، اما صاحب اقتدار نهایی نیست. این امر نشان می‌دهد که اگر بخواهیم از «برتری» سنت ایرانی ـ اسلامی نسبت به یونانی سخن بگوییم، باید بسیار دقیق باشیم. مسئله برتری اخلاقی یا برابری حقوقی نیست.

مسئله تغییر در موضوعیت فلسفی خانه است. در اینجا خانه دیگر صرفاً محل نگهداری نیروی زیستی نیست؛ محل شکل‌گیری فضایل، تربیت فرزند، استمرار نسل، تنظیم روابط و تحقق نوعی خیر مشترک است. خواجه حتی تصریح می‌کند که مقصود از منزل، خود خانه به معنای مکانی نیست، بلکه ترکیب و تألیف خاصی است که میان اشخاص و اموال پدید می‌آید. ازاین‌رو «حکمت منزلی» نوعی دانش درباره روابط انسانی است (طوسی، ۱۳۵۶، مقالت دوم، فصل اول). این همان نقطه‌ای است که مفهوم منزل از اُیکوس فاصله می‌گیرد.

۸. از فاعلیت اقتصادی تا فاعلیت اخلاقی: مفهوم «فاعلیت مقید»

اکنون می‌توان مسئله را به صورت دقیق‌تری بازسازی کرد. اگر زن در جهان یونانی ـ رومی در خانه فاعل اقتصادی است و در حکمت ایرانی ـ اسلامی در تدبیر منزل فاعل اخلاقی و تربیتی نیز می‌شود، آیا باید از «پیشرفت» سخن گفت؟ پاسخ ساده نیست. از یک سو، نمی‌توان انکار کرد که در متون ابن‌سینا و طوسی، زن به‌عنوان عنصری فعال در ساختار منزل به رسمیت شناخته می‌شود. زن مدیر مال، شریک در تدبیر، نایب مرد و عامل تربیت نسل است. منزل نیز موضوع حکمت عملی است. از سوی دیگر، این فاعلیت در چارچوبی سلسله‌مراتبی باقی می‌ماند. زن حق مشارکت در تدبیر منزل دارد، اما این مشارکت به مشارکت برابر در سیاست مدن تبدیل نمی‌شود. از این‌رو پیشنهاد می‌کنم برای توصیف این وضعیت از مفهوم «فاعلیت مقید» استفاده کنیم.

فاعل مقید کسی است که:

۱. موضوع عمل و مسئولیت است؛

۲. در تصمیم‌گیری نقش دارد؛

۳. در تحقق خیر مشترک مشارکت می‌کند؛

۴. اما حدود فاعلیت او از پیش به وسیله ساختار قدرت تعیین شده است.

از این منظر، تغییر اصلی در این نیست که زن ناگهان «آزاد» می‌شود؛ بلکه در این است که آنچه زن در آن فاعل است، شأنی فلسفی پیدا می‌کند. خانه از یک ضرورت خام به یک مسئله اخلاقی تبدیل می‌شود و این تحول بسیار مهم‌تر از آن است که در نگاه نخست به نظر می‌رسد.

۹. آیا تدبیر منزل همچنان حوزه ضرورت است؟

اما آیا واقعاً می‌توان گفت که در حکمت ایرانی ـ اسلامی، منزل از حوزه ضرورت خارج شده است؟ پاسخ باید محتاطانه باشد. در متون شیخ و خواجه، هنوز عناصر کاملاً مادی و زیستی حضور دارند: حفظ مال، طلب نسل، تأمین معاش، تربیت کودک و تنظیم امور خانه. بنابراین، منزل همچنان با ضرورت‌های زندگی پیوند دارد. اما همین ضرورت‌ها درون افقی اخلاقی قرار می‌گیرند. تفاوت در حذف ضرورت نیست؛ در معنادار شدنِ اخلاقی ضرورت است. خانه همچنان محل خوردن، خوابیدن، تولیدمثل، نگهداری مال و تربیت کودک است؛ اما این امور اکنون در شبکه‌ای از فضایل و غایات انسانی قرار می‌گیرند. در اُیکوس، خانه برای زندگی لازم است و از این جهت طبیعی و ضروری است. در منزل، همین زندگی ضروری باید به نحوی تدبیر شود که با خیر مشترک و کمال انسانی سازگار باشد. در نتیجه، خانه دیگر صرفاً پیش‌شرط سیاست و حوزه بیرون از خانه نیست؛ خود بخشی از اخلاق است. اینجاست که نسبت زن و خانه نیز دگرگون می‌شود. حتی ساختمان خانه نیز حرمت پیدا می‌کند. دیگر با کفش نمی‌توان وارد خانه شد. باید کفش‌ها را باید بیرون گذاشت تا از حوزه بیرونی به حوزه درونی رسید. زیرا منزل موضوعیت پیدا می‌کند، نه «طریق» آمادگی برای حضور در شهر.

اگر زن فقط در حوزه ضرورت حضور داشته باشد، فاعلیت او نیز در سطح ضرورت باقی می‌ماند. اما اگر منزل بخشی از حکمت عملی باشد، زنِ فاعل در منزل نیز به نحوی وارد حوزه اخلاق می‌شود. البته این امر هنوز به معنای ورود زن به سیاست نیست و دقیقاً همین نکته است که نباید از دست برود. زن در حکمت ایرانی ـ اسلامی به عرصهٔ اخلاق نزدیک‌تر می‌شود، بدون آنکه الزاماً به عرصهٔ سیاست وارد شود. از این‌رو زن حتی اگر عمل سیاسی/مدنی نداشته باشد و تنها به امور منزل بپردازد، می‌تواند از فضایل اخلاقی برخوردار باشد. چه‌بسا ریشهٔ شکل‌گیری جنبش‌های فمینیستی در اروپا را بشود به نحوهٔ نگرش زیستی–اقتصادی به زن دانست. زن نهایتاً می‌تواند در اوج قلهٔ احساسات تصور شود اما این برای او فضیلتی اخلاقی به‌حساب نمی‌آید. فضائل جمله در شهر هستند و خانه تنها می‌تواند طریقی زیستی برای رسیدن به آن خیر عمومی باشد.

۱۰. نتیجه‌گیری: خانه‌ای که سیاست نمی‌تواند از آن عبور کند

اگر بخواهیم مسئله را در یک جمله خلاصه کنیم، باید بگوییم: مسئله اصلی تحول از اُیکوس به منزل، تحول در جایگاه زن نیست؛ تحول در معنای خانه است، و تغییر جایگاه زن پیامد همین تحول است.

در جهان یونانی ـ رومی، خانه واحدی بنیادی برای زیستن است. پولیس از خانه‌ها شکل می‌گیرد و زندگی خوب در سطح پولیس تحقق کامل‌تری می‌یابد. زن در خانه می‌تواند فاعل اقتصادی و حتی مدیری توانا باشد، اما این فاعلیت در ساختار سیاسی به شهروندی برابر تبدیل نمی‌شود. از این رو کار او تنها نقش آماده‌گر برای حیات اجتماعی و شهروندی است.

تراژدی آنتیگونه نخستین شکاف عمیق این نظم را آشکار می‌کند: خانه فقط محل ضرورت نیست؛ حامل قانون است. هگل بعدها این تعارض را در قالب دو برههٔ حیات اخلاقی، یعنی خانواده و دولت، مفهوم‌پردازی می‌کند؛ هرچند خود در نهایت به تقسیم جنسیتی سنتی وفادار می‌ماند.

در حکمت ایرانی ـ اسلامی، این مسئله به زبان دیگری صورت‌بندی می‌شود. ابن‌سینا زن را «شریک»، «قیم» و «خلیفه» در خانه می‌خواند. طوسی منزل را نه یک مکان، بلکه یک تألیف انسانی و موضوع «حکمت منزلی» معرفی می‌کند. زن در این ساختار فاعل است؛ اما فاعلیتی که همچنان درون ساختار اقتدار مردانه محدود شده است. از این منظر، سخن گفتن از «پیشرفت» زن به معنای مدرن از فضای یونانی–رومی به ایرانی–اسلامی مطرح نیست. زن در هر دو سنت فاعل است، اما نوع فاعلیت و شأن حوزه‌ای که این فاعلیت در آن تحقق می‌یابد متفاوت است. آنچه در حکمت ایرانی–اسلامی تغییر می‌کند، پیش از هر چیز، رتبه فلسفی منزل است. منزل دیگر صرفاً زیرساخت پولیس نیست؛ یکی از موضوعات حکمت عملی است و متعلق خیر قرار می‌گیرد یعنی زن حتی اگر در منزل باشد، می‌تواند خیر اخلاقی را در خود پیاده سازد، جدا از اینکه در مدینه چه نقشی داشته باشد. بنابراین این تغییر پیامدی مهم دارد: اگر منزل محل تحقق خیر و فضیلت باشد، زنی که در آن تدبیر می‌کند دیگر صرفاً کسی نیست که «کارهای خانه» را انجام می‌دهد؛ او درون یکی از عرصه‌های تحقق نظم اخلاقی عمل می‌کند.

بااین‌حال، همین سنت هنوز زن را از مشارکت کامل در ساختار اقتدار سیاسی محروم می‌کند. پس نمی‌توان آن را صورت اولیه برابری مدرن دانست. مفهوم مناسب‌تر، همان فاعلیت مقید است: فاعلیتی

واقعی، مسئولانه و اخلاقی، اما محدودشده به وسیله ساختار قدرت. شاید از همین‌جا بتوان یک پرسش معاصر را نیز دوباره طرح کرد: آیا تفکیک میان خانه و مدینه اساساً پایدار است؟ اگر سیاست از تربیت انسان، تولید نسل، انتقال ارزش‌ها، شکل‌گیری عادت‌های اخلاقی و بازتولید روابط اجتماعی تغذیه می‌کند، آنگاه خانه چگونه می‌تواند صرفاً «خصوصی» باشد؟ خانه در فلسفه یونانی شرط امکان پولیس است؛ در حکمت ایرانی ـ اسلامی، خانه یکی از مکان‌های تحقق کمال است. اما اگر چنین باشد، سیاست هرگز نمی‌تواند از خانه عبور کند، بی‌آنکه خود را از سرچشمه‌های اخلاقی و انسانی خویش جدا کند.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۸۲). رسالة ضمن مجموع فی السیاسة. تحقیق فؤاد عبد المنعم احمد. اسکندریه: مؤسسة شباب الجامعة.

ارسطو. (۱۳۸۴). سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

ارسطو. (۱۳۸۱). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.

افلاطون. (۱۳۸۳). جمهور. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

طوسی، نصیرالدین. (۱۳۵۶). اخلاق ناصری. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.

Cicero ،Marcus Tullius. (1913). De Officiis. Translated by Walter Miller. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Columella ،Lucius Junius Moderatus. (1941). On Agriculture: De Re Rustica. Translated by H. B. Ash. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gadamer ،Hans-Georg. (1995). Europa und die Oikoumene. In Gesammelte Werke, Bd. 10: Hermeneutik im Rückblick, 267–284. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Hegel ،G. W. F. (1991). Elements of the Philosophy of Right. Translated by H. B. Nisbet; edited by Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Sophocles. (1984). The Three Theban Plays. Translated by Robert Fagles. New York: Penguin Books.

Xenophon. (1923). Oeconomicus. Translated by E. C. Marchant. Cambridge, MA: Harvard University Press.