

نقد نابرابر انگاری افراطی جنسیتی در

معرفت‌شناسی فمینیستی

(با تأکید بر رویکرد قرآنی)

مهدیه‌السادات مستقیمی *

چکیده

اغلب جریانات فکری فمینیستی به ویژه فمینیست‌های فرامدرن بین دانش و معرفت زنانه و مردانه تفکیک کلی قائل می‌شوند و معتقدند بسیاری از دانش‌ها و معرفت‌شناسی‌های رایج با رویکردی مردانه سرشته شده و معتقدند در عدالت جنسیتی باید همه سطور دانش و معرفت بر اساس توجه به مسائل جنسی و جنسیتی بازخوانی شود. در این نوشتار مبانی معرفت‌شناسی این دسته از فمینیست‌ها، با تأکید بر مباحث قرآنی (در حوزه معرفت‌شناسی قرآنی، شناخت‌شناسی شناختی قرآن و الگوی خاصی از معناشناسی قرآنی) نقد گردیده و آراء اندیشمندان مسلمان نظیر ملاصدرا، سهروردی و ابن عربی، مبنای تفکیک کلی بین دانش و معرفت زن و مرد نقد و تحلیل شده و معلوم می‌شود عدالت جنسیتی، مقتضی جدا نمودن معرفت زن از معرفت مرد نیست.

کلید واژه

فمینیسم، معرفت‌شناسی، مبانی شناخت‌شناسی قرآنی، معناشناسی قرآنی، فلسفه.

طرح مسأله

انشعابات و جریانات فمینیستی معمولاً به نام مکاتبی که به آنها وابستگی عقیدتی دارند، شناخته می‌شوند یکی از خاستگاه‌های معرفت‌شناسی اغلب تفکرات فمینیستی، تفکیک بین جهان معرفت و دانش مردانه و زنانه است. فمینیست‌ها با پذیرفتن این اصل به نقد اکثر دانش‌ها و حتی معرفت‌شناسی‌های موجود معاصر پرداخته‌اند و معتقدند سرشت معرفتی براساس رویکردی مردانه پایه‌ریزی شده است.

لذا این سؤال مطرح می‌شود، آیا عوامل اجتماعی، عوامل عاطفی و عواملی نظیر عادت می‌توانند، معرفت را تحت تأثیر قرار دهند؟ در این نوشتار ادعای کلی فمینیست‌ها در حوزه این بنیان معرفتی متزلزل گردیده است و در ادامه با اثبات وحدت جوهر وجودی روح «فاعل شناسا» در زن و مرد محکم‌ترین دلیل برای وحدت جهان معرفت مردان و زنانه بنیاد نهاد شده است و آنگاه با کنکاش در مراتب عقل از منظر حکمت متعالیه صدرایی ثابت شده که اصلی‌ترین قوه دراکه یعنی عقل (به معنای فلسفی) در زن و مرد تفاوت قابل توجهی ندارد، فلسفه اشراق و تأکیدی که این فلسفه به اصل دریافت‌های اشراقی نظر داشته و پایه علم حصولی را به علم حضوری ارجاع می‌دهد، نیز نمی‌تواند با نظریه معرفت‌شناسی افراطی فمینیست‌ها سازگاری داشته باشد. معرفت‌شناسی عرفانی نیز با اثبات این که معرفت حقیقی از جنس یقین و شهود و علم حقیقی از جنس اشراق بر متن حقیقت است ثابت می‌کند، نظریه معرفت فمینیست‌ها افراطی است.

۱) جریانات معرفت‌شناسی فمینیستی و عدالت جنسیتی

فمینیسم اصطلاح عامی است که در اواخر قرن ۱۸ به جنبش‌هایی که در دفاع از حقوق زنان به وجود آمد، اطلاق گشت (جگر، ۱۳۷۸: ص ۲۰). البته گاهی این اصطلاح، به ایدئولوژی برتری جنبش زن نیز اطلاق می‌شد (هام، ۱۳۸۲: ص ۱۶۰). فمینیست‌ها همواره در تبیین مسائل فکری خود به جهان‌بینی‌ها و مکاتب فکری متفاوتی متوسل

می‌شوند، آن‌ها درباره ساختارهای قدرت و قوانینی که به زنان به عنوان موجودی درجه دوم نگاه می‌کند، نیز دیدگاه‌های مختلفی دارند.

تفاسیر و نظریات مختلف و گاه متضاد فمینیستی در طول تاریخ فراوان بوده، تا آن جا که گاهی یافتن قدر مشترک بین نظریات زیرساختی یا پیشنهادات ساختاری بین گروه‌های متفاوت فمینیستی امری دشوار است، معمولاً فمینیست‌ها را با نام تفکر غالب و مکتب خاصی که به آن پایبندی بیشتری دارند می‌شناسند (ر.ک. ابوت، والاس، ۱۳۸۰: صص ۳۳-۳۱).

جریانات فمینیست به لحاظ رویکرد تاریخی نیز دارای دوره‌های مختلفی می‌باشند، از آن جمله می‌توان به سه دوره اشاره نمود: تضييع کامل حقوق زنان (۱۹۰۰م تا پایان جنگ جهانی دوم)؛ مبارزه برای احیاء حقوق زنان (۱۹۸۰-۱۹۶۰) و انشعاب یافتن جریانات فمینیستی (۱۹۸۰م تاکنون) (ر.ک. معصومی، ۱۳۸۴: صص ۴۰-۲۹). شش گروه را نیز می‌توان در زمره مهم‌ترین گرایش‌ها و انشعابات فمینیستی برشمرد: فمینیست‌های لیبرال؛ فمینیست‌های مارکسیست؛ فمینیست‌های رادیکال؛ فمینیسم‌های بوم‌گرا؛ سوسیال فمینیست‌ها؛ فمینیست‌های فرامدرن (همان، صص ۴۷-۴۵).

انشعابات جریانات فمینیستی در دهه‌های اخیر، شتاب فراوانی گرفته است و هر یک از شاخه‌های اصلی فمینیستی نیز خود به زیرشاخه‌هایی تقسیم می‌شود، به عنوان مثال فمینیست‌های اسلامی به شاخه‌ای از فمینیست‌ها، اطلاق می‌گردد که اسلام سنتی فقاهتی را، اسلام مردسالارانه می‌دانند (ر.ک. مغیسی، ۱۳۷۶: ص ۵۷). ولی گروهی از این فمینیست‌های افراطی معتقدند حتی تفاسیر زن‌مدارانه از متون دینی نمی‌تواند به ماهیت زن ستیز دین اسلام، سرپوش بگذارد (ر.ک. شهیدیان، ۱۳۷۷: ص ۶۲۴).

از دیدگاه بسیاری از فمینیست‌ها، عدالت جنسیتی در حوزه معرفت‌شناسی رایج و همچنین در دانش‌های بشری مخدوش گردیده است. یکی از حوزه‌های زیرساختی تفکرات فمینیستی، حوزه معرفت‌شناسی است. فمینیسم‌ها به عنوان جنبشگرانی اجتماعی، بر مبنای فلسفی خاصی در حوزه‌های مختلف از جمله قلمرو معرفت‌شناسی تکیه نموده‌اند. اصول معرفت‌شناسی خاص فمینیست‌ها در مباحث مربوط به «سرشت معرفت»، «اقسام معرفت» و «منابع معرفت»، تأثیر فراوانی درباره نظرگاه ایشان پیرامون

رابطه جنسیت و معرفت دارد. برخی از معرفت شناسان فمینیست، تفاوتی بین معرفت زنانه و مردانه قائل نیستند و برخی بین معرفت زن و مرد تفاوت‌های مهمی می‌بینند، ولی اغلب معرفت شناسان فمینیست وجود تفاوت‌هایی را در دانش و معرفت زن و مرد ثابت می‌دانند. فمینیست‌ها معتقدند در دانش و معرفت کنونی عدالت جنسیتی رعایت نشده؛ زیرا دانش و معرفت از رویکردهای مردانه تأثیر پذیرفته است.

نقطه آغازین معرفت شناسی فمینیستی طرح مجدد پرسش از معرفت با اندکی تغییر است. فمینیست‌ها معتقدند در «معرفت‌شناسی»، مسئله فاعل شناس و جنسیت این فاعل، بسیار تأثیرگذار است و باید معرفت شناسان از خود پرسند که در تحلیل مسئله معرفت، به معرفت مردان نظر دارند یا به معرفت زنان؟ زیرا به نظر بسیاری از فمینیست‌ها، جنسیت به صورت بسیار مؤثری در معرفت تأثیرگذار است و اگر جنسیت مورد توجه قرار نگیرد، عدالت جنسیتی مخلوش می‌شود.

بسیاری از فمینیست‌ها معتقدند فلسفه معرفت‌شناختی، بدون توجه به جنسیت به تحلیل ارکان و سرشت معرفت می‌پردازد و بیشتر به معرفت مردان توجه دارد.

معرفت شناسان فمینیست را می‌توان از چشم اندازهایی به دسته‌ها و انشعابات مختلفی تقسیم نمود، شاید بتوان با تقسیم عقلی، دسته‌بندی خاصی را در بین معرفت شناسان ارائه داد:

- گروهی که به دخالت شرایط اجتماعی و سیاسی در معرفت اهمیت فراوان می‌دهند و جنسیت را به عنوان مفهوم اجتماعی آن جزء شرایط اجتماعی تلقی می‌کنند. این گروه دخالت «جنسیت» در معرفت را به عنوان دخالت یک عامل مهم اجتماعی و سیاسی مؤثر می‌دانند.

- این گروه «جنسیت» یعنی مفهوم اجتماعی حاصل از نقش‌ها و کارکردهای جنسیتی را به عنوان یک عامل اجتماعی در معرفت دخیل نمی‌دانند. بلکه در حقیقت «جنس» یعنی مفهوم تکوینی و ذاتی زن بودن و مرد بودن را در چگونگی شکل‌گیری معرفت، تأثیرگذار می‌دانند. تفاوت‌های تکوینی زن و مرد در ناحیه بدن، نفس، روح و عقل است که سبب تفاوت معرفت زنان و مردان می‌شود. این گروه تأثیرگذاری در معرفت را هم از ناحیه ذات زن و مرد و هم از ناحیه نقش اجتماعی ایشان می‌دانند.

هریک از تفکرات فوق نیز می‌تواند دارای انشعاب‌های متفاوتی باشد، مثلاً: برخی از فمینیست‌ها به تئوری دیدگاه اهمیت فراوان می‌دهند، مطابق این تئوری، دانش زنانه بر دانش مردانه ترجیح دارد و نسبی‌گرایی به معنای یکسان بودن اعتبار هر دو دانش، مردود است (ر.ک. آبوت، والاس، ۱۳۸۰: ص ۲۸۴).

۱-۱) نقدهای نقضی بر ادعاهای معرفت‌شناسی فمینیسم فرامردن

در این بخش برخی از اقوال و مدعیات معرفت‌شناسان فمینیسم مطرح و نقدهایی کلی بر آن وارد می‌شود. البته به جهت این که بحث به روش فلسفی و عقلی پیش می‌رود مدعیات از راه تقسیم عقلی حدس زده شده و بیان می‌گردد و نقدها نیز به روش منطقی و عقلی ابداع و طرح می‌گردد. به تعبیر دیگر در این مقاله بیش از آن که به استقراء سخنان فمینیست‌ها در حوزه معرفت‌شناسی پرداخته شود به روش عقلی مدعیات آنان اصطیاد و پاسخ آنها بیان می‌شود:

۱-۱-۱) ادعای اول و پاسخ آن

اگر معرفت‌شناسان فمینیسم معتقد باشند، عواملی خارج از وجود فرد فاعل شناس بر معرفت تأثیر می‌گذارد و مهم‌ترین آن، عوامل اجتماعی است و چه بسا محکم‌ترین تقریری که این معرفت‌شناسان برای ادعای خود بیان نمایند این گونه باشد:

- صغری: جنسیت از عوامل اجتماعی است؛

- کبری: همه عوامل اجتماعی بر معرفت تأثیرگذارند؛

- نتیجه: جنسیت بر معرفت تأثیرگذار است.

اولاً، کلیت کبری مخدوش است و برخی از شرایط اجتماعی نظیر فقر، ثروت، عزت و ذلت در برخی از موارد تأثیری در معرفت نداشته است و همیشه متفکرانی بوده‌اند که فارغ از علقه‌ها و علاقه‌ها و شرایط فردی و اجتماعی، از راه‌های اندیشه و معرفت‌گذر نمایند؛ لذا امکان دارد زن یا مردی هم بتواند فارغ از شرایط اجتماعی‌ای که جنسیت بر آنها تحمیل می‌نماید، به معرفت دست یازند.

ثانیاً، مفهوم تأثیر در این برهان واضح و متمایز نیست و ابهام فراوانی که در این ناحیه و در ناحیه چگونگی تأثیر و فرآیند معرفت‌شناسی وجود دارد، بسیار پیچیده‌تر از آن است که بتواند به راحتی ثابت شود.

۲-۱-۱) ادعای دوّم و پاسخ آن

ممکن است فمینیسم‌ها ادعا کنند زن و مرد دارای تفاوت‌های تکوینی بسیاری می‌باشند، برخی از این تفاوت‌ها بیولوژیکی و مربوط به جسم و برخی دیگر مربوط به پاره‌ای از روحيات است و یکی از مهمترین روحياتی که می‌تواند در معرفت‌تأثیرگذار باشد عواطف است و چون عواطف در زن و مرد متفاوت است بنابراین معرفت‌زنانه و مردانه نیز متفاوت خواهد بود.

- صغری: جنس و جنسیت بر عواطف تأثیرگذار است.

- کبری: هر عاطفه‌ای در معرفت‌تأثیرگذار است.

نتیجه: جنسیت در معرفت‌تأثیرگذار است.

اولاً، رابطه جنس و جنسیت با عواطف همیشگی و کلی نیست. هرچند تأثیرگذاری اجمالی جنسیت و جنس بر عواطف ثابت شده است، ولی گاهی نظیر «تربیت»، «طینت»، «غیرت» و ... به جای عامل «جنسیت» و «جنس» و حتی قوی‌تر از آن بر عواطف تأثیر می‌گذارد و جلوی مقتضیات عواطف جنسی و جنسیتی را می‌گیرد. چنانچه شواهد تاریخی نشان داد، زنانی بوده و هستند که گوی سبقت را در بی‌رحمی و خشونت از بسیاری از مردان ربوده‌اند و مردانی بوده‌اند که در رأفت و رحمت و عطوفت از مهر آسمانی مادران نیز پیشی گرفته‌اند.

ثانیاً، کلیت کبری در این استدلال مخدوش است؛ زیرا همیشه هر عاطفه‌ای در معرفت‌تأثیرگذار نیست، چنانچه به تعبیر علامه مطهری (ره) انسان دارای یک «من علوی» و یک واقعیت ملکوتی است که بخش اصیل وجود انسان و منشأ بایدها و نبایدهای ثابت و کلی است و دستگاه احساسی انسان باید در خدمت این واقعیت قرار گیرد (ر.ک. مطهری، ۱۳۸۲: فلسفه اخلاق، ص ۱۳۷). اگر کسی بتواند عواطف خود را تسخیر این بخش از حقیقت وجودی خود کند، دیگر در معرفت‌خود از عواطفش متأثر

نخواهد گردید. خود اصلی و خود واقعی و من حقیقی، آن اراده‌ای است که همه عواطف را تحت سلطه قرار می‌دهد (همان، ص ۱۳۹).

ثالثاً، ابهامی که در مفهوم تأثیر و کیفیت تأثیر وجود دارد، تصویر واضحی را از تفصیل فرآیند ادعا شده نشان نمی‌دهد.

۳-۱-۱) ادعای سوّم و پاسخ آن

جنس و جنسیت زمینه‌ساز به وجود آمدن عادت‌هایی در زن و مرد می‌شود و از آن جا که این عادت‌ها متفاوت و تأثیرگذار بر معرفت هستند، از این جهت نیز ممکن است قائل به تفاوت معرفت زنانه و مردانه گردانند.

- صغری: جنس و جنسیت بر عادت تأثیر گذارند.

- کبری: هر عادتی در معرفت تأثیر گذار است.

- نتیجه: جنس و جنسیت در معرفت تأثیر گذار است.

اولاً، در این برهان قضیه صغری وقتی می‌تواند پایه استدلال قرار گیرد که عمومیّت آن ثابت گردد که هر عادتی تحت تأثیر جنس و جنسیت شکل می‌گیرد. این تصمیم صادق نیست و بسیاری از عوامل دیگر غیر از جنس و جنسیت در شکل‌گیری عادات تأثیر گذارند و تأثیر گذاری جنس و جنسیت بر عادات محدود است و حتی در برخی از نفوس متکامل، تأثیر جنس و جنسیت در شکل‌گیری عادت منتفی است. به تعبیر شهید مطهری (ره) و اخلاق معنایش این است که انسان اراده خودش را بر عادات و بر طبایع غلبه دهد (ر.ک. مطهری، ۱۳۸۲: اسلام و نیازهای زمان، ج ۱، صص ۲۱۲-۲۰۸). بنابراین در بسیاری از موارد طبع زنانه و مردانه نیز باید مغلوب اراده اخلاقی قرار گیرد.

ثانیاً، قضیه کبری در استدلال از کلیّت برخوردار نیست، حتی اگر عادت تحت عنوان جنس و جنسیت شکل گیرد، این طور نیست که به طور حتم در معرفت تأثیر بگذارد. به عنوان مثال اگر زنی تحت تأثیر جنسیتش، عادت کرده باشد، به صورتی ایده‌آلی و غیر واقعی به حوادث بنگرد، ممکن است تحت شرایط خاصی این عادت را در فرآیند تفکر خود مدخلیت نبخشد و با گذر منطقی و قوانینی ثابت درباره مسئله‌ای به تدبیر

بپردازد. (البته باید دانست که میان کلیت و عمومیت تفاوت است و کلیت در مقابل جزئیت است)

ثالثاً، ابهام در واژه تأثیر، سبب می‌شود، برهان از اتقان و وضوح کافی و وافی برخوردار نباشد.

۴-۱-۱) ادعای چهارم و پاسخ آن

برخی دیگر از فمینیست‌ها گویا در حوزه معرفت‌شناسی به وادی نوع خاصی از «ذهنیت گرایبی» سقوط کرده‌اند و می‌پندارند که احساس دیگران «به فاعل شناسا» بر درک و معرفت وی به ویژه معرفت اخلاقی وی تأثیر دارد و چون احساس جوامع و افراد مختلف نسبت به مرد و زن متفاوت است؛ لذا این ذهنیت و احساس بر معرفت زنان و مردان تأثیرگذار بوده و سبب تفکیک برخی از گزاره‌های شناختی در حوزه معرفتی ایشان می‌شود. نظریه شناخت و معرفت اخلاقی ذهن گرایان، نظریه‌ای است که براساس آن، احکام اخلاقی مربوط به انسان‌ها یا اعمال آن‌ها، براساس احساس مردم نسبت به انسان‌ها صادر می‌شود (ر.ک. هرسیون، بی‌تا: ص ۱۹۳). طبق این نظریه مبنایی، معرفت به صدق و کذب قضایا ارتباط شدیدی با حالات شخصی و ذهنی افراد دارد. این حالات نیز، با ذهنیت دیگران درباره آن افراد رابطه قوی می‌دارد. به این ترتیب، معرفت به خوبی و بدی امور از خصوصیات روانی شخصی که مورد عشق یا نفرت قرار می‌گیرد متأثر می‌شود (ر.ک. پاپکین، استرول، ۱۳۸۱: ص ۷۳).

بنابراین چون زنان در جامعه ممکن است، بیشتر از مردان مورد تنفر یا عشق واقع شوند، لذا معرفت آن‌ها به امور نیز متأثر از این احساس خواهد بود.

- صغری: معرفت و ذهنیت دیگران نسبت به فاعل شناسا براساس جنسیت و جنس فاعل شناسا، شکل می‌گیرد.

- کبری: معرفت و ذهنیت دیگران در ذهنیت و معرفت «فاعل شناسا» تأثیرگذار است.

- نتیجه: جنس و جنسیت در معرفت تأثیرگذار است.

اولاً، پایه استدلال در صغری وقتی می‌تواند دارای استحکام باشد که عمومیت آن علیرغم «جزئیت»، ثابت گردد در حالی که صغری موارد نقض بسیاری دارد. در بسیاری از موارد، افراد علیرغم ذهنیت نامطلوبی که نسبت به جنس مؤنث دارند، به واسطه سایر خصوصیات فردی یک زن، معرفت و ذهنیت مثبتی نسبت به زن پیدا می‌کنند و بالعکس. ثانیاً، کلیت کبری نیز محدودش است، هرچند به نحو موجه جزئی‌ه می‌توان این قضیه را پذیرفت.

ثالثاً، ابهامی که در واژه تأثیر وجود دارد، سبب می‌شود که مفاهیم واضح و متمایز نگردند. معرفت‌شناسی فمینیستی از منظرهای دیگری نیز قابل نقد است، ذیلاً به صورت مروری به چند نمونه دیگر اشاره می‌شود: (هرچند که هریک از این موارد احتیاج به تفصیل بسیار بیشتری دارد)

۲) نقد مبانی معرفت‌شناسی فمینیسم در قرآن

در قرآن کریم درباره معرفت و ارکان آن یعنی عارف، عرفان، معروف و معرف یعنی (عالم، علم، معلوم و معلّم) و همچنین درباره شرایط و وسایل و ابزار و موانع و حجاب‌های معرفت سخن به میان آمده است. معرفت‌شناسی در قرآن ویژگی خاصی دارد که در هیچ رشته علمی دیگری این ویژگی به این صورت یافت نمی‌شود؛ زیرا قرآن در تحلیل معرفت‌شناسی به نقش معلّم و مفیض هستی معرفت بسیار اهمیت می‌دهد. موارد ذیل از تحلیل قرآنی به دست می‌آید:

۲-۱) قرآن عامل وحدت

۲-۱-۱) وحدت در منبع معرفت

قرآن منبع معرفت، قلبت را تنها عقل نمی‌داند، بلکه قلب را اصلی‌ترین منبع معرفت معرفی می‌کند. قلب امری است که معانی مجرد را ادراک می‌کند و در اصطلاح قرآن شامل عقل هم می‌شود (در حالی که قلب در اصطلاح اهل حکمت از مراتب عقل عملی به شمار می‌آید و پس از تخلیه، تخلیه و تجلیه به معرفت شهودی می‌رسد) (ر.ک.

جوادی آملی، ۱۳۸۴: ص ۳۰۰). در قلب تأنیت و تذکیر راه ندارد و هیچ شاهدهی روایی، عقلی و قرآنی وجود ندارد که ماهیت قلب انسان را در زن و مرد متفاوت بداند؛ وقتی منبع اصلی معرفت یکی باشد چگونه حیطة معرفت زن و مرد را متفاوت دانست «ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب أو ألقى السمع و هو شهید» (ق، ۳۷). لذا «فاعل شناسا» در معرفت شناسی قرآنی قلب است و عقل از شئون قلب محسوب می‌شود.

۲-۱-۲) وحدت در جنس معرفت

معرفت حقیقی در قرآن نیز معرفتی است که از جنس یقین باشد. با توجه به این حقیقت، از دیدگاه قرآن، جنسیت در فرآیند معرفت نقش مهمی دارد، زیرا اگر بناست که جنسیت، برای فاعل شناسا پیش فرض‌ها، ذهنیت‌ها، حجاب‌ها و محدودیت‌هایی را ایجاد کند، همه این مطالب مربوط به علوم حصولی اکتسابی است که بسیاری از آن‌ها از دیدگاه قرآن «ظن» به حساب می‌آیند و «معرفت» نیست. «ان یتبعون الا الظن و ما تهوی الانفس و لقد جائهم من ربهم الهدی» (نجم، ۲۳) علم حصولی که از طریق برهان به دست می‌آیند اندک هستند و در فهم برهان نیز بین زن و مرد تفاوتی نیست. ولی گمان‌های زنانه و مردانه ممکن است متفاوت باشد «و ما لهم به من علم، ان یتبعون الا الظن و ان الظن لایغنی عن الحق شیئاً» (نجم، ۲۸). «... ان یتبعون الا الظن و ان هم الا یخرسون...» (یونس، ۶۶).

۲-۱-۳) وحدت در فاعل شناسا

عامل جنسیت بر امری که قرآن آن را «ظن» محسوب می‌کند ممکن است، تأثیرگذار باشد، ولی بر «معرفت» که از جنس یقین است تأثیرگذار نیست. از یک سو قرآن بر وحدت نفس فاعل شناسا و کثرت ابزارهای معرفت نیز تأکید فراوان دارد ولی در عین حال همه آن ابزارها و شئون ادراکی را منسوب به یک حقیقت واحده می‌داند که همان روح آدمی است «و یسئلونک عن الروح قل الروح من

امر ربّی» (اسراء، ۸۵) «... ثم سویه و نفخ فیه من روحه ...» (نحل، ۷۸).

بنابراین حتی اگر ثابت شود، زن و مرد در ناحیه توانمندی‌های ذهنی با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند؛ ولی در نهایت، این دو جنس در روح واحده مشترکند و هویت فاعل شناسا به همان روح و نفس واحده‌ای است که مستجمع جمیع قوا و ادراکات است؛ به همین جهت هرگز نمی‌توان برآیند حاصل از تفاوت‌های شئون ادراکی زن و مرد، نیز در روح فاعل شناسا تا آن جا متفاوت است که بتوان قائل به تفکیک «معرفت زنانه» از «معرفت مردانه» شد.

۴-۱-۲) وحدت در موانع معرفت بین زن و مرد

قرآن موانع و حجب معرفت ناب و حقیقی را نیز برای زن و مرد یکسان مطرح می‌فرماید: «کَلَّا بَل رَانَ عَلٰی قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (مطففین، ۱۴) گناه از حجاب‌های معرفت است که در آن فرقی بین زن و مرد نیست «گناه» در معرفت تأثیر مستقیم و به‌سزایی دارد و این عامل از دیدگاه قرآن یکی از عوامل مهم و مستقلی است که معرفت را تحت الشعاع قرار می‌دهد و «جنسیت» هرگز نمی‌تواند چنین تعاملی را با فرآیند معرفت داشته باشد.

۵-۱-۲) وحدت در زمینه‌های حصول معرفت

قرآن شرایط حصول معرفت حقیقی را برای زن و مرد یکسان مطرح می‌فرماید: «ان تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً...» (انفال، ۲۹). خداوند تقوای الهی را یکی از مهمترین شرایط حصول علم و معرفت حقیقی می‌داند و تقوی را نیز برای زن و مرد یکسان مطرح می‌نماید و عامل جنسیت را در آن دخیل نمی‌داند «انّ اكرمکم عندالله اتقیکم...» (حجرات، ۱۳) از دیدگاه قرآن معلّم و مفیض حقیقی معرفت، در صورت وجود تقوی علم و معرفت را به فرد متقی افاضه می‌نماید و شرط افاضه نور علم در قلب ربطی به جنسیت ندارد و مرد متقی و زن متقی هر دو به صورت مهمان از این موهبت برخوردار می‌شوند «واتقوا الله و یعلمکم الله...» (بقره، ۲۸۲) اگر تقوای الهی پیشه کنید خداوند، شما را تعلیم خواهد داد.

۶-۱-۲) وحدت در قلمرو تعلیم

آیه شریفه «علم الآدم اسماء کلها»، (بقره، ۳۱) نیز ناظر به این حقیقت است که علم به همه اسماء در حقیقت نوعیه آدم به ودیعه گذاشته شده است و حقیقت نوعیه آدم، شامل مرد و زن می‌شود و این حقیقت نوعیه همان نفس واحده‌ای است که «رجال» و «نساء» از آن انشعاب یافته‌اند «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة و جعل منها زوجها و بنتاً منهما رجلاً و نساءً کثیراً» (نساء، ۱) وقتی عامل جنسیت در «تعلیم جمیع اسماء» به حقیقت نوعیه انسانی منتفی است، به صراحت می‌توان مدعی شد که هیچ علمی از حیطة اسماء خارج نیست و خداوند اصول تمامی علوم را در این نفس واحده (بدون توجه به جنسیت) به ودیعه گذاشته است. در این آیه، اگر مطابق تفسیر علامه طباطبایی (ره) آدم به حقیقت نوعیه آدم تفسیر شود، هیچ عملی بیرون از دایره اسماء نیست، بنابراین اصل همه علوم به زن و مرد به صورت یکسان تعلیم شده و قلمرو استعداد علم آموزی در زن و مرد به استناد این آیه تفاوت اصیلی نخواهد داشت.

۷-۱-۲) وحدت در معلّم زن و مرد

خداوند متعال در آیه شریفه معهود و معلّم حقیقت نوعیه آدم را «الله» معرفی می‌کند، بنابراین معلّم حقیقی حقیقت نوعیه آدم (ع) اسم الله است. این اشاره به اسم ذات مستجمع جمیع صفات کمالیه می‌باشد؛ لذا معلّم زن و مرد واحد است.

۲-۲) نقد مبانی معرفت‌شناسی فمینیسم در زبان‌شناسی شناختی قرآن

در دیدگاه همه مسلمانان زبان قرآن از جلوه‌های اعجاز قرآن است و زبان قرآن در انتقال معانی و مفهوم‌سازی، اعجاز‌آمیز است. برخی از اعجاز‌های بنیادی زبان قرآن را با تحلیل‌های زبان‌شناسی شناختی که یکی از شاخه‌های زبان‌شناسی است، می‌توان بدست آورد و از آن منظر می‌توان به نقد مبانی معرفت‌شناسی فمینیسم دست یافت. «اصطلاح شناختی درباره هرگونه ساختار و فعالیت ذهنی که در زبان معنا، ادراک حسّی و دستگاه‌های مفهومی و تعقل به کار می‌رود، استعمال می‌شود.

زبان‌شناسی شناختی از دستاوردهای روان‌شناسی شناختی در تحلیل تعابیر زبانی سود می‌جوید. بسیاری از فعالیت‌های شناختی در فرآیند تحصیل معرفت، به صورت ناخودآگاه انجام می‌پذیرد. در زبان‌شناسی شناختی از مسائل بلاغی و نکات بیانی و ادبی زبان بحث نمی‌شود؛ بلکه از این منظر به زبان نگریسته می‌شود که تعابیر زبانی راهی برای نشان دادن حقیقت عالم ذهن گوینده است و تحلیل شناختی این تعابیر راهی برای دست یافتن به پردازش ذهنی متکلم است. نوع واژه‌هایی که متکلم برمی‌گزیند و نوع ساختار ترکیب آن‌ها، به صورت مستقیمی با پردازش‌های ذهنی و اطلاعات و آگاهی‌های متکلم مرتبط است و تحلیل زبان گوینده، ابزاری برای تحلیل اندیشه‌های اوست (ر.ک. قائمی‌نیا، ۱۳۸۸: صص ۲۱-۱۹).

اعجاز شناختی نسبت به اعجاز ادبی و بیانی برای تفکر اسلامی اهمیت بیشتری می‌تواند داشته باشد. کشف ابعاد مختلف پردازش اطلاعات، توسط خداوند و یافتن اصول زبان شناختی حاکم بر آن‌ها، ابعاد بسیار مهمی از تفکر اسلامی را آشکار می‌سازد زیرا تفکر اسلامی، بیش از همه چیز بر پایه تحلیل آیات الهی استوار می‌شود (همان، ص ۲۳).

یکی از وجوه اعجاز شناختی قرآن این است که مفهوم سازی‌های آن از موقعیت‌های مختلف بی‌نظیر هستند. این نظریه در واقع به پردازش اطلاعات در آیات مربوط می‌شود. آیات قرآن با تعابیر زبانی خاص با موقعیت‌هایی ارتباط دارند و به واسطه پردازش‌های خاصی آن موقعیت‌ها، را نشان می‌دهند (همان، ص ۲۲).

بنابراین خداوند متعال، قرآن را «للعالمین نذیراً» (فرقان، ۱) و امری جهانی معرفی کرده و همه مردم را مخاطب آیات الهی می‌داند و در اکثر قریب به اتفاق آیات اعم از گزاره‌های خبری، قضایای خطابی و انشائی، مرد و زن را مخاطب قرار داده است. هم تحلیل لسان مشترک قرآن درباره زن و مرد و هم تحلیل تعابیر زبانی‌ای که به صورت جداگانه مردان یا زنان را مخاطب قرار داده است، نشان می‌دهد که خداوند بین زنان و مردان در ناحیه ادراک معانی تفاوتی نمی‌بیند و پردازش اطلاعاتی که از تعابیر زبان قرآن به دست می‌آید، شاهد صدقی بر این مدّعی است که اگر خداوند بین معرفت

زن و معرفت مرد، تفکیک قابل توجهی می‌دید، این حقیقت را در نحوه مفهوم‌سازی و تعابیر زبانی خود در قرآن می‌نمایاند.

با کنکاشی در جنس زبانی قرآن در «مقام تخاطب» و ارائه تقسیم‌بندی‌ای در این حوزه، زمینه را برای تحلیل شناختی این تعابیر آماده می‌شود:

- اکثریت آیات قرآن، زن و مرد را به طور یکسان مخاطب قرار داده، ولی با تعبیرات مربوط به جنس مذکر این رابطه را برقرار ساخته است «یا ایها الانسان، ما غرک بربک الکریم» (انفطار، ۶).

- معدودی از آیات قرآن، زن و مرد را به طور یکسان مخاطب قرار داده و با تعبیرات مربوط به جنس مذکر، این رابطه را برقرار ساخته است، ولی پس از انعقاد خطاب، به این که مراد آیه هر دو جنس مذکر و مؤنث است تصریح می‌نماید: «انی لا أضحی عمل عامل منکم من ذکر أو أنثی» (آل عمران، ۱۹۵).

- گروه دیگری از آیات، با تعابیری خاص، مؤنث و مذکر را در تقابل و تعامل با هم مطرح نموده است: «هنّ لباس لکم و انتم لباس لهن» (بقره، ۱۸۷). در این گونه از آیات با تحلیل صورت تقابلی با مؤنث، این مطلب معلوم می‌شود که افراد مورد خطاب با لسان مذکر، فقط مردان هستند.

- دسته بسیار معدود دیگری از آیات، جنس یا گروه خاصی یا فردی از افراد جنس مؤنث را مورد توجه یا خطاب قرار داده و از جنس زبانی مؤنث هم استفاده نموده‌اند. «یا نساء النبی من یأت منکن بفاحشه مبینه، یضاعف لها العذاب ضعفین و کان ذلک علی الله یسیرا» (احزاب، ۳۰).

- دسته‌ای از آیات نیز جنس یا گروه خاص یا فردی از افراد مذکر را مورد تخاطب قرار داده است. چنانچه خداوند خطاب به موسی و هارون می‌فرماید: «اننی معکما اسمع و اری» (طاه، ۴۶).

با اندک توجهی به خصائص جنس زبانی آیات قرآن، این فرضیه و اصل می‌نماید که اگر بین زن و مرد در ناحیه معرفت، تفاوت محسوسی بود، خداوند این امر را در لابلای

پردازش زبانی، منعکس می‌فرمود. چنانچه وقتی خداوند جن و انس را که دارای دو جهان جداگانه و دو نحوه از وجود و دو عرصه معرفت و ادراک هستند مخاطب قرار می‌دهد، این ثنویت و جدایی را در لابلای تعابیر و پردازش زبانی آیات، تصریح می‌فرماید. آیه ترجیع بند سوره الرحمن (با آن میزان از تکرار و اصرار)، شاهد صدقی بر این مدعا است: «فبای آلاء ربکما تکذبان...» (رحمن، ۱۳).

۲-۳) نقد مبانی معرفت‌شناسی از منظر معناشناسی قرآن

«علم معنی‌شناسی» و اهمیت مسئله معنی علم دلالت یکی از گسترده‌ترین شاخه‌های زبان‌شناسی معاصر است. اهل این علم آن را سمانتیکس^۱ می‌نامند که در زبان عربی «سیما نطقیا» خوانده می‌شود. این علم را علم نشانه‌ها^۲ نیز می‌نامند. علوم بسیاری از علم دلالت ریشه می‌گیرند که با موضوعات زبانی یا اصولی یا دیگر دانش‌های معرفتی در ارتباطند و با تفاهم و ارتباط و انتقال نظریات و اندیشه‌ها از راه زبانی سروکار دارند (ر.ک. حسینی، ۱۳۷۹: ص ۴۳).

معناشناسی یکی از مهم‌ترین مقوله‌هایی است که با حوزه دلالت، در ارتباط نزدیک است و مباحث معناشناسی به ویژه معناشناسی فلسفی از کانونی‌ترین مباحث زبان‌شناسی شناختی محسوب می‌شوند؛ معناشناسی در پی شناسایی معنی به چالش‌ها و جستجوگری‌های فراوانی می‌پردازد و این تلاش‌های بی‌وقفه و مستمر، نشانگر این حقیقت است که بشر می‌کوشد از راه تحلیل و شناخت معنی به تحلیل و شناخت معرفت و از گذرگاه شناخت معرفت به شناخت هستی و عوالم آن راه می‌یابد.

روش غالب فلسفه ورزی معاصر در آمریکا و بسیاری از کشورهای جهان غربی که فلسفه تحلیلی نام گرفته است با همین مسئله یعنی تحلیل «معنی» سروکار دارد. همان‌گونه که شناخت نور یعنی سرچشمه پایدار انرژی و نیرو در جهان، شاه کلید شناخت تاریخ علم و سرشت هستی است (ر.ک. صیرفی، ۱۳۷۲) همان‌گونه شناخت معنی نیز در جهان معارف، مفتاح مفاتیح اسراری بیکران است.

1 - Semantics
2 - Sceinceofsings

امام خمینی (ره) نیز در لابلای آثار عرفانی خود به اهمیّت مسئله معناشناسی تاکید فراوان نموده‌اند، ایشان ضمن بیان قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» سوگند یاد فرموده‌اند که تفکر پیرامون مسئله «معنی» و «روح معانی» مصداق قول امام معصوم (ع) است که تفکر یک ساعت را برتر از شصت سال عبادت می‌داند. ایشان معتقدند که شناخت الگوی معناشناسی قرآنی، رمز رموز اسرار قرآن و کلید فهم بسیاری از اسرار این کتاب آسمانی است (ر.ک. امام خمینی، ۱۳۷۳: ص ۳۹).

۱-۳-۲) امام خمینی (ره) و معناشناسی قرآن

در تطابق با تئوری‌های قصدگرایانه و ایده‌گرایانه و سایر تئوری‌های زبان‌شناسی الگوی معناشناسی قرآنی امام خمینی (ره) می‌تواند «راز معنا» را بگشاید و راه‌خانه معانی الفاظ قرآن را نشان دهد و حتی می‌تواند فلاسفه تحلیلی معاصر را از بن‌بست تئوری‌های زبان‌شناسی جدید رهایی بخشد.

تعبیری که حضرت امام (ره) از «معنا» دارد، در تطابق با نظر اصولیین و لغویین و همچنین در مقایسه با تئوری‌هایی زبان‌شناسی جدید، نشان می‌دهد که معنی از نظر ایشان در حیطه «ایده»، «مفاهیم» و «وجودات ذهنی» است و در حیطه مراد و مقصود متکلم و در حیطه محکّمات و مصادیق خارجی نیست، بلکه معنای لفظ از نظر ایشان نوعی وجود است که با خصوصیات افراد و مصادیق، ملاصق می‌شود و این عقیده لوازم مؤثری را در حیطه‌های مختلف در پی دارد. نظریات قصدگرایانه معنی نشان می‌دهد این نظریات به قصد و اراده در معنی، محوریت می‌بخشند و معنی را عبارت از قصد ایجاد اثر بر روی شنونده تلقی می‌کنند (ر.ک. پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ص ۶۰). ولی حضرت امام (ره) برای قصد و اراده، در تبیین حقیقت معنا، مدخلیتی قائل نیستند و قصد و اراده را به ویژه در مرحله وضع الفاظ، معتبر نمی‌دانند. ایشان معتقدند الفاظ برای ذات معانی و جان مایه معانی وضع شده‌اند (نه برای معانی از آن جهت که مراد و مقصود قرار می‌گیرند)؛ زیرا اراده از آن‌جا که از شئون نفس است ممکن نیست به ذاتی که خارج از احاطه آن است، تعلق بگیرد. حضرت امام معتقدند لازمه این مطلب که الفاظ برای معانی «مراد بالذات» وضع شده باشند، این است که نتوانند بر خارج منطبق گردند. حتی

در صورت تجرید و در صورتی که الفاظ برای «معنای بالعرض» وضع شده باشند، مشکل بیشتر خواهد شد (ر.ک. امام خمینی، ۱۳۷۳: ج ۱، ص ۷۷-۷۵).

تأمل در ابعاد این نظریه نشان می‌دهد، این نظر در تقابل با تئوری‌های قصدگرایانه در زبان‌شناسی جدید قرار داشته و با ادله محکم و مستحکمی می‌تواند آن‌ها را رد نماید. امام خمینی (ره) مطالبی را بیان کرده‌اند که در تطابق با دیدگاه‌های «ایده‌انگاران معنی» نیز قرار می‌گیرد (ر.ک. زمانی، ۱۳۸۳: صص ۲۰-۲۱).

اکثر ایده‌انگاران معنی به لوازم و توالی فاسد نظریه خود توجه ندارد. امام خمینی «معنی» را «ایده» نمی‌انگارند. «ایده» همان تصور ذهنی حاصل از لفظ است و تصور ذهنی در اصطلاح فلسفه اسلامی همان وجود ذهنی است؛ البته اصطلاح خاص وجود ذهنی، منصرف به مفاهیم ماهوی است و به مفاهیم منطقی و فلسفی، وجود ذهنی اطلاق نمی‌شود، در حالی که معنای عام وجود ذهنی عبارت از هر چیزی است که در ذهن حاضر شود (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۶۲: ص ۹۵).

آن چه که از نظرات و آراء حضرت امام (ره) درباره چستی معنای الفاظ برداشت می‌شود؛ این است که مراد امام از «معنای حقیقی لفظ» نمی‌تواند معنای ساده وجود ذهنی، ایده یا حتی تصویر ذهنی ما بی‌آزاء خارجی باشد، بلکه منظور امام (ره) بسیار لطیف‌تر و عمیق‌تر از این مطلب است.

ایشان معتقدند: لفظ برای نوع خاصی از قدر جامع وضع شده و لازمه این تئوری این است که نفس در مقام استعمال به «صور افراد» منتقل شود و هر فردی از افراد کلی مزبور، مشتمل بر تمام حقیقت کلیه و مشتمل بر تمام حقیقت طبیعی می‌باشد (ر.ک. امام خمینی، ۱۳۷۳: ج ۱، ص ۶۰).

غیر از تئوری‌های قصدگرایانه و ایده‌انگاران، تئوری‌های متفاوت دیگری نظیر تئوری‌های توصیفی، عمل‌گفتاری، رفتارگرایی، کارکردگرایی و ... از سوی زبان‌شناسان برای حل مسئله معنی، ارائه شده است. برخی از این تئوری‌ها براساس مبانی باطلی نظیر تحقیق‌پذیری و ابطال‌گرایی و اثبات‌گرایی یا بعضی از مبانی پوزیتیویستی استوارند و تصویر معنی را براساس نوعی توجیهات و ترسیمات مادی و محسوس، بنا می‌کنند،

رأی امام خمینی (ره) تا حدی از این گونه آراء، دور و مبری است که نمی توان آن را با این گونه از تئوری‌ها تطبیق و قیاس نمود.

ایشان معتقدند الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند و بدون التزام و فهم این قاعده نمی توان به اسرار قرآن واقف گردید. «وجودِ سعی، ملاصق با خصوصیات فردی است که به صورت وحدت ذاتی با اشیاء و مصادیق جمع می گردد و این وجود سعی، در حقیقت «موضوع له الفاظ عام» است. مرحوم سیدمصطفی خمینی (ره) در کتاب شریف «تحریرات فی الاصول» درباره این نظریه والد خود مباحثی را طرح می فرمایند (امام خمینی، ۱۴۰۷ق: صص ۹۷-۹۵). وقتی لفظی برای معنایی وضع می شود، این لفظ از حیث ارتباط با معنی دارای چهار قسم عقلی معروف می باشند: وضع عام و موضوع له عام؛ وضع خاص و موضوع له خاص؛ وضع عام و موضوله خاص و برعکس (ر.ک. امام خمینی، ۱۳۶۳: ج ۱، صص ۱۴-۵).

ایشان در پاسخ به این سوال که معنای حقیقی الفاظ چیست؟ می فرمایند معنای حقیقی لفظ، روح معنای لفظ می باشد (امام خمینی، ۱۳۷۳: ص ۷۰). از نظر ایشان کلی طبیعی دارای حصه‌هایی در عالم خارج است که از جهت وجودی کثیرند و لکن قدر جامعی نیز دارند که این قدر جامع آنها نیز در خارج است و دارای نوعی وجود «وسیع» و «سعی» است که این وجود سعی در هریک از مصادیق با خصوصیات آن مورد ملاصق می شود و با «وحدت ذاتیه» با آن مصداق متحد می گردد. نکته اصلی منحصر به فرد در رأی ایشان این است که حضرت امام (ره) گویا موضوع له الفاظ را بازنمود ذهنی و مفهوم ذهنی متعارف قلمداد نمی نمایند؛ بلکه برای پذیرش رأی حضرت امام (ره) باید به نوعی مفهوم قائل شد که با مفاهیم ذهنی یعنی ایده‌ها متفاوتند و این مفهوم امری است که گویا وجود خارجی هم دارد، لذا بدون شناخت پایه‌ها و مبانی عرفانی امام (ره) نمی توان این قول بسیار غامض و بسیار عمیق را فهم نمود. به نظر ایشان وضع الفاظ برای ارواح معانی، قاعده‌ای است که در تضاعیف بیانات ائمه معصومین (علیهم السلام) بیان شده است و الفاظ قرآن را هم براساس همین معنی می توان فهمید. لذا این نوع معناشناسی از دیدگاه حضرت امام (ره) یک نوع معناشناسی قرآنی است که

از تأویلات و تفاسیر اهل بیت (ع) درباره قرآن و معانی آن بدست می‌آید (همان، ص ۶۰).

اما چگونه می‌توان با این معناشناسی قرآنی به نقد مبانی معرفت‌شناختی فمینیسم پرداخت؟ این الگوی معناشناسی دارای یک سری لوازم و نتایج و پیامدهایی است که در حوزه‌های مختلف علوم تاثیرگذارند. یک سری از لوازم این الگوی معناشناسی لوازم شناختی و معرفت‌شناسی است. مسئله وضع الفاظ برای جان مایه معنا، در علم معرفت‌شناسی می‌تواند به مثابه یک پارادیم عمل کند با شناخت این پارادیم زبان‌شناسی نیز، سمت و سو و جهت خاصی را در این سیستم تفکری پیدا می‌کند و تعینات زبانی با این الگو، شکسته می‌شود.

معرفت‌شناسی از معارف درجه دومی بوده که بشر همیشه در تکاپوی به دست آوردن آن بوده است، مسائل مختلفی نظیر ماهیت معرفت، ماهیت مفهوم، فرآیند حصول علم، تطابق ذهن با خارج، عناصر تصدیق و باور، توجیه و منابع شناخت و ... از مباحث مهم معرفت‌شناسی است که می‌توانند به نوعی با زبان‌شناسی و معناشناسی مرتبط گردند. اقسام مباحث هر مونتیک که با رویکرد نسبیت‌گرایی به تحلیل معرفت می‌پردازند، نیز از مسائل مهم معرفت‌شناسی‌اند که با معناشناسی و زبان‌شناسی رابطه مستحکمی دارند.

معرفت‌شناسی فمینیستی براساس این مبنا استوار است که جنس و جنسیت که از عوارض جسم و روحيات و نقش‌های اجتماعی زن و مرد است، می‌تواند معرفت را تحت‌تأثیر قرار دهد و به همین جهت معرفت مردانه و معرفت زنانه با یکدیگر تفاوت‌مبنایی دارند.

۲-۳-۲) امام خمینی و الگوی معناشناسی قرآنی

الگوی معناشناسی امام خمینی (ره) می‌تواند این مبنا را به شدت فرو بریزد؛ زیرا از لوازم شناختی این الگو آن است که معنای لفظ همان ایده یا تصور ذهنی نیست. پایه استدلال اکثر معرفت‌شناسان فمینیست بر این مبنا استوار است که ذهنیت و ذهن زنانه با ذهن و ذهنیت مردانه متفاوت است؛ ولی از لوازم شناختی الگوی معناشناسی حضرت

امام (ره) این است که روح معانی همان باز نمود معمولی ذهنی اشیاء نیست، بنابراین حتی اگر ذهن زنانه و مردانه با هم متفاوت باشد (که نیست) در فهم معانی الفاظ بین زن و مرد تفاوت محسوسی دیده نخواهد شد. از سوی دیگر حضرت امام (ره) معتقدند که معانی حقیقی الفاظ (نه به صورت بالذات و نه به صورت بالعرض) به قصد و مراد متکلم مقید نشده است. اگر زن و مرد به واسطه تفاوت روحيات از معانی الفاظ، قصد و مراد متفاوتی داشته باشند، این تفاوت قصد و اراده نمی تواند سبب تفاوت مبنایی در معرفت شود؛ زیرا کانونی ترین هسته معرفت یعنی معنا به قصد و اراده بالذات یا بالعرض مقید نیست، بلکه الفاظ برای ارواح معانی و جان مایه و ذات معانی وضع شده اند.

ذات و جان مایه معانی از دسترس عوارض و خصوصیات و قیودات ذهنی و مادی پیراسته است. شیخ عارف شبستری معتقد است: «وضع اول الفاظ در قبال امور معقوله واقع شده است و در مرحله بعد، الفاظ برای امور محسوس وضع شده اند، هر چند عوام برعکس فکر می کنند و از محسوس به معقول می روند» (ترکد، ۱۳۷۵: ص ۱۹۳).

در بین فلاسفه تحلیلی و زبان شناسان و معناپژوهان کمتر کسی توانسته، برای حل مشکل معنی، از دیدگاه های لطیف متافیزیکی، اصول هستی شناسی و انسان شناسی الهی کمک بگیرد و کسی نتوانسته معنی و «راه خانه معنی» را پیدا کند، حتی در بین اندیشمندان و زبان شناسان مسلمان نیز تنها کسانی که با مایه های لطیف معانی عرفانی محرم بوده اند، توانسته اند رد پای معنی را پیدا کرده و درباره چیستی و کجائی آن سخن بگویند؟ بنابراین پاسخی که امام (ره) درباره این سؤال که معنای حقیقی لفظ به ویژه در قرآن چیست؟ جوابی می دهند که می تواند خانه معنی را در ساحتی ترسیم کند که از دسترس تفاوت های جنسی و جنسیتی به دور ماند. ایشان (ره) معتقدند: حتی واضح که می خواسته، لفظ نور را وضع کند با این لفظ به «جهت نوریت» اشاره می کرده است و جهت نوریت، غیر از نورهایی حسّی جزئی است (ر.ک. خمینی، ۱۳۷۳: ص ۳۹). معنای حقیقی و جان مایه لفظ نور، حیثیت نوریت است که چون باز نمود خاصی در ذهن ندارد و مقید به قصد و اراده هم نیست و از تعینات و قالب های حسّی و جزئی دور است؛ لذا ذهن فرد مذکر و فرد مونث آن را یکسان درمی یابد و وقتی

معانی حقیقی الفاظ که کانونی‌ترین هسته زبان هستند از دسترس جنسیت مصون باشند، می‌توان مدعی شد کانونی‌ترین هسته معرفت و اندیشه زن و مرد از تأثیر جنسیت مصون است و حتی اگر ذهن مردانه و زنانه در تعیین مصداق ذات معانی، به صورتی متفاوت عمل کند، این تفاوت مصداق نمی‌تواند سبب تفاوت معرفت مردانه و زنانه شود.

شناخت مفهوم الگوی معناشناسی قرآنی می‌تواند نظام جهان بینی معرفتی و شناختی جدیدی را پی‌ریزی کند که در آن مبانی نسبیت‌گرایی در معرفت و مبانی معرفت‌شناسی فمینیستی مخدوش گردند و الگویی که حضرت امام (ره) در این زمینه مطرح می‌فرماید بهترین و جامع‌ترین الگوی معناشناسی است.

۳) نقدهایی بنیادی بر معرفت‌شناسی فمینیستی

۳-۱) نقدهای کلی

۳-۱-۱) نسبیت‌گرایی در معرفت

تمام استدلال‌های فمینیست‌ها در حوزه معرفت‌شناسی بر مبانی نوعی نسبیت‌گرایی افراطی در معرفت استوار شده است. این اشکال مشترک بسیاری از فمینیست‌ها می‌باشد. به نظر می‌رسد چنانچه هیوم می‌گوید تصورات فقط نسخه‌ها یا صورت‌های ذهنی خفیف انطباعات نیستند که پس از قطع رابطه حسنی در ذهن باقی می‌مانند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۲۸۱)؛ بلکه وادی معرفت بسیار پهناورتر و شگرف‌تر از این است؛ همچنین تصدیقات نیز دارای پشتوانه‌های عمیقی در جهان هستی و جهان معرفت می‌باشند و از این جهت، معرفت در وادی تصدیقات نیز می‌تواند دارای آن چنان ثباتی باشد که از جنس و جنسیت متأثر نگردد، حتی پایه‌های معرفت می‌تواند آن چنان ثابت باشد که حتی نگرش‌ها در یک «فاعل شناسا» نیز از باورها تأثیر نپذیرند (ر.ک. ایتنایر، ۱۳۷۹: ص ۵۱۲). بنابراین برخی از اشکالاتی که به نسبیت‌گرایی افراطی در معرفت وارد می‌شود به معرفت‌شناسی فمینیستی نیز وارد می‌گردد.

۲-۱-۳) تأثیر بخشی جنس و جنسیت در فاعل شناسا

فمینیست‌ها تفاوت جنس و جنسیتی زن و مرد را در معرفت دخیل می‌دانند. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا از نظرگاه متفکران مسلمان برای مفهوم تفاوت زن و مرد در معرفت معنایی وجود دارد؟ اگر قبول شود که هویت فاعل شناسا در جنس زن با جنس مرد متفاوت است، پذیرش تفاوت معرفت زن و مرد آسان خواهد بود. اگر منشأ ادراک در انسان، روح ناطقه قدسیه وجود وی باشد، این همان گوهری است که در آیه «و نفخت فیه من روحی» (حجر، ۲۹) به آن اشاره شده است و ملاصدرا (ره) درباره آن می‌فرماید: روح انسانی دارای نوعی وحدت جمعی و شئون ذاتیه متعددی است که در عین وحدت همه قوا را داراست (شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۶۸۱). این مرتبه از وجود فاعل شناسا (چه در مرد و چه در زن)، مرتبه‌ای از وجود است که از شدت اتصال به ذات حق، نفخه‌ای از روح الهی محسوب می‌گردد و ملاحادی سبزواری (ره) معتقد است: این حیثیت از روح انسانی است که در هنگام هبوط در صورت عقل، نفس، مثال، طبع، جسم و هیولا ظاهر می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۲: ص ۱۱۰). این گوهر از حیث وحدت در مرتبه‌ای است که تکثر و تفاوت آن در مرد و زن معنا نمی‌دهد.

حال اگر معتقد شده که زن و مرد در عقل، نفس، مثال، طبع، جسم و ... با هم متفاوتند، در روح ناطقه قدسیه با هم مشترکند و اگر بتوان هویت فاعل شناسا را در این بخش از روح اصالت داد و پذیرفت که فاعل شناسا در حقیقت همین «نفس و احده» به وحدت جمعیه است، آن گاه (حتی اگر بین زن و مرد از جهت فرآیند حصول معرفت و در برخی از متعلقات معرفت تفاوت‌هایی قائل شد)، هرگز نمی‌توان در اصل و گوهر معرفت به اعتبار وحدت گوهر وجودی فاعل شناسا، تفاوت خاصی قائل گردید. ولی فمینیست‌ها جنس و جنسیت را در فاعل شناسا مؤثر می‌دانند.

۲-۳) نقدهای مبانی فلسفی و عرفانی معرفت‌شناسی فمینیست

۱-۲-۳) حکمت متعالی صدرایی

در زبان متفکرین دینی، عقل به عنوان اصلی‌ترین قوه ادراکی شناخته شده، ولی باید دانست مفهوم عقل مفهومی فراتر از توانمندی‌های ذهنی دارد، هرچند که عقل قوه‌ای

دراکه است که می‌تواند به شناخت و معرفت دست یابد؛ ولی به تنهایی نمی‌تواند به ادراک کامل برسد، ادراک نیز از دیدگاه ملاصدرا (ره) نوعی انتزاع، تجرید و خلاقیت نفس است. یعنی هنگامی که محسوس در برابر یکی از حواس انسانی قرار می‌گیرد، نفس انسانی از آن محسوس، صورتی انتزاع می‌کند و این صورت نوعی تجرید خاص است که قابلیت و شایستگی اتحاد با نفس را داراست ملاصدرا معتقد است تعقل فقط به واسطه عقل صورت نمی‌گیرد، بلکه هر نفسی دارای حافظی عقلی از ملائکه مقرب است که در امر تعقل، فیض رسانی می‌نماید (شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۱۶۰). برآیند حاصل از تفاوت‌های مفروض در این مراحل نشان می‌دهد که بین معرفت زن و معرفت مرد تفاوت محسوسی وجود ندارد.

در کنکاشی دقیق‌تر با سنجش رابطه جنسیت با مراتب عقل، می‌توان به نفی دوگانگی کامل معرفت زنانه و مردانه رسید:

- مرتبه اول عقل، وجودی بالقوه است و فعلیتی در آن نیست (شیرازی، ۱۳۶۰: ج ۲، صص ۱۹۷-۱۹۵). دخالت جنسیت در یک امر بالقوه معنا نمی‌دهد.

- مرتبه دوم عقل، عقل با ملکه خوانده می‌شود و ملاصدرا (ره) تصریح می‌کند که همه مردم در این مرتبه از عقل شریکند (همان، صص ۱۹۹-۱۹۷). بنابراین جنسیت در این مرتبه از عقل هم دخیل نیست.

- مرتبه سوم عقل، عقل بالفعل است. انجام افعال ارادی سبب می‌شود زمینه‌ای ایجاد گردد تا نور عقل در این مرحله به وجود انسان فیضان نماید (همان، صص ۲۰۱-۱۹۹). اگر منظور از افعال ارادی در این مرحله ایجاد زمینه قابلیت‌های معنوی و اخلاقی است این زمینه در زن و مرد تفاوتی ندارد و اگر منظور ممارست‌های ارادی ذهنی است، حتی اگر جنسیت در این مرحله دخیل باشد و جنس مردانه گوی سبقت را در این فاعلیت از جنس زنانه ببرد، در مرحله بعدی که افاضه نور عقل به وجود است، جنس زن در انفعال وجودی و پذیرش فیض چه بسا توانمندتر باشد، بنابراین نمی‌توان هرگز برآیند حاصل از این تفاوت‌های محتمل را تا حدی جدی تلقی کرد که بین معرفت زنانه و معرفت مردانه در مرحله عقل بالفعل تفاوتی قائل گشت.

- مرتبه چهارم عقل، از دیدگاه ملاصدرا عقل «مستفاد» نامیده می‌شود که همان عقل بالفعل است که تکامل یافته و معقولات را با اتصال به «مبدأ فعال» مشاهده می‌کند (همان، صص ۲۰۷-۲۰۵). عقل در این مرحله از وادی علوم اکتسابی و حصولی گذر می‌کند و به نوعی شهود دست می‌یابد. اگر در تفاوت معرفت زن و مرد در حیطه علم حصولی به واسطه تفاوت‌های تکوینی جسم و مغز و روحيات زن، تردیدی باشد، در عدم تفاوت معرفت شهودی بین زن و مرد هیچ شکی نیست، زیرا در شهود، نفس بر متن واقعیت اشراف می‌یابد و حقایق را بی‌واسطه صور مشاهده می‌کند و در آن وادی هرگز ذکوریت و انوئیت و آثار مادی حاصل از آن تأثیر نمی‌گذارد و اگر تفاوتی در شفافیت مشاهدات وجود دارد به درجات معنوی و تقرب روحی بازگشت می‌کند نه به جنسیت، پس دخالت جنسیت در این مرحله از عقل نیز منتفی است.

۲-۲-۳) فلسفه اشراق سهروردی

یکی از مبدعان نظریه معرفت حضوری شهاب الدین سهروردی است که نام تبیین وی از این معرفت را «اشراق دریافتهای حسی» گذاشته می‌شود. این نظریه ثابت می‌کند، بسیاری از ادراکات نیازی به طی نمودن راه پر پیچ و خم صورت‌های ذهنی و بازنمودها و تعقلات مربوط به آن را ندارد (ر.ک. سهروردی، ۱۳۸۱: ص ۴۸۵). شیخ اشراق جمیع علوم حسی و خیالی و عقلی را به نوعی «معرفت حضوری» برمی‌گرداند، یعنی ذات محسوسات، ذات موجودات عالم مثال و ذات مثل را نزد قوای حاسه، متخیله و عاقله در نفس انسانی حاضر می‌داند و فقط یک مورد را علم حصولی می‌داند و آن موردی است که در خزانه خیال وجود دارد و به ذهن می‌آید و در غیر این صورت نیز شیخ اشراق، علم حصولی را به نحوی به علم حضوری برمی‌گرداند، و آن را مولود اشراف نفس می‌داند (همان، صص ۲۱۲-۲۱۰).

لذا تفاوت‌های بیولوژیکی و فیزیولوژی زن و مرد، سبب تفاوت‌های آن‌ها در برخی از نواحی مغز می‌شود و استعدادها و استعدادهای آن‌ها را در فرآیند حصول معرفت در نواحی مختلف، متفاوت می‌کند، حتی اگر زن و مرد به واسطه تفاوت عقل در فرآیند تحصیل معرفت، تفاوت‌هایی داشته باشند، لکن از آن جا که اصل معارف را معارف حضوری

تشکیل می‌دهد نه معارف حصولی، بنابراین بین زن و مرد از این جهت، تفاوتی وجود نخواهد داشت.

شیخ اشراق حکمت را بحثی محض و رسا نمی‌داند و شهود را بر حصول آن مقدم می‌داند، لذا مقدمه شهود را تهذیب نفس و شاغلین به ریاست‌های دنیوی و متغمران در شهوات را عاری از معرفت صاف می‌داند (دینانی، ۱۳۷۹: ص ۴۶۴).

به تعبیر دیگر حتی اگر ثابت شود که ذهن مرد و استدلال فکری و عقلی وی توانمندی بیشتری دارد، این مطلب فقط مربوط به وادی معرفت حصولی است، در حالی که اهمیت علم حضوری و اشرافِ نفس و اشراقاتِ نفسیه، هرگز کمتر از علم حصولی نیست و حتی دایرهٔ معارف حضوری از معارف حصولی گسترده‌تر است و چه بسا زن در بخش ادراکات و معارف حضوری و اشرافاتِ نفسانی دارای صفای بیشتر و ادراکات سریع‌تری می‌باشد. بنابراین از منظر چالش در قوای ادراکی زن و مرد در فلسفه اشراق نیز می‌توان به نقد مبنای معرفت‌شناسی فمینیستی رسید؛ زیرا ایشان بیش از آن که بر تفاوت قوت و ضعف معرفت زن و مرد در حوزه‌های مختلف یا بر تفاوت شئونات قوای ادراکی زن و مرد پافشاری نمایند؛ برآیند حاصل از این تفاوت‌ها را در وادی معرفت، بسیار مهم تلقی کرده و قائل به وجود تفاوت‌های اساسی در حوزه معرفت زن و مرد می‌باشند.

۳-۲-۳ عرفان ابن عربی

در جهان بینی عرفانی، حقیقت و واقعیت در نفس الأمر موجود است و این حقیقت عین وجود است و وجود نیز با وحدت تساوق دارد، معرفت عرفانی از نوع علم حضوری است و از طریق شهود و اتصال به مبادی عالی و تجربه درونی قابل تحصیل است از منظر معرفت‌شناسی عرفانی، «انسان در شهود عرفانی با متن واقعیت اتصال پیدا می‌کند و این اتصال به نحو اتحاد است (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ص ۲۱). بنابراین جایی برای تردید و شک یا دوگانگی معرفت باقی نمی‌ماند. به همین جهت از این منظر تأثیر جنسیت در معرفت، منتفی خواهد بود.

در علوم رسمی که متکی به ذهن و اندیشه و تابع اصول و مبادی اولیه‌ای هستند که پشتوانه صدق آن‌ها است چه بسا قبول و داوری ذهن اهمیت داشته باشد و حتی جنسیت ممکن است به صورت عاملی غیرمستقیم تأثیرگذار باشد، ولی مسلم است که جنسیت به عنوان یک عامل مستقل و اصیل حتی در علوم رسمی هم نمی‌تواند تأثیرگذار باشد.

عقل از آن حیث که قوه‌ای مفکره می‌باشد ممکن است محدود به حدی معین باشد، ولی از آن حیث که قوه‌ای است که پذیرای حقایق است می‌تواند مورد موهبت قرار گیرد و حقیقت را به عنوان واقعه‌ای صحیح و غیرمستحیل بپذیرد (محمی الدین عربی، بی‌تا: ج ۲، ص ۱۱۴). در این جهت بین زن و مرد (به لحاظ جنسیت) تفاوتی نخواهد برد.

از دیدگاه عارف، هرگز با پای استدلال نمی‌توان به حقیقت و نفس‌الامر راه یافت، زیرا اگرچه در فرآیند حصول علم، معلومات ذهنی با نفس عالم متحد شده و جنبه حکائی و واقع‌نمایی یافته‌اند و لکن بازنمودهای ذهنی، همان حقایق خارجی نیستند، از دیدگاه عارف، هرچند فلاسفه و متکلمان و سایر متفکران که به طلب «معلوم» اشتغال دارند، و علم نصیب آن‌ها می‌شود، اما تنها راه رسیدن به معرفت عرفانی که از راه غیر علم حاصل می‌شود همان رسیدن به حقیقت معروف است.

از نظر عارف معرفت حقیقی همان معرفت شهودی است، وقتی نفس انسانی به نیروی علم و نور حضور و مراقبت، قوی گردد و حواس، وی را به مدرکات مشغول ننماید، آن‌گاه نفس می‌تواند به وادی پاک معرفت عرفانی قدم بگذارد (ر.ک. حسن زاده آملی، ۱۳۷۷: صص ۴۷). در این وادی برخلاف آن چه معرفت شناسان فمینیسم معتقدند تأثیر جنسیت بر معرفت منتفی است.

بنابراین معرفت عرفانی از وادی حسّ فاصله خاصی دارد و علم در این منظر از جنس حسّ نیست و آثار حسّ نیز در آن بسیار ضعیف است (ر.ک. شیرازی، ۱۳۶۷: صص ۲۵-۳۰). بنابراین زن یا مرد بودن در این ساحت بر دوگانه بودن معرفت تأثیر نمی‌گذارد. معرفت عرفانی و فلسفی یا عقل و شهود دو مقوله متباین هستند و هر دو از مظاهر و تجلیات نفس بوده و هریک در قلمرو خود دارای ارزش و اعتبارند ولی

معرفت حقیقی همان معرفت عرفانی و شهودی است (ابن ترکه، ۱۳۷۰: ص ۲۷۰). از این منظر، مبانی معرفت‌شناسی فمینیست بسیار متزلزل و غیرقابل قبول می‌باشد. در وادی شهود و حضور، زن و مرد یکسان حاضر می‌شوند و یکسان و همسان به متن حقیقت راه می‌یابند و معرفت عرفانی از نوع علم حضوری می‌باشد.

۴) نتایج

برخی از جریان‌های فکری فمینیستی به ویژه فمینیست‌های پست مدرن دارای مبانی نادرستی در حوزه معرفت‌شناسی می‌باشند. در این نوشتار با اقامه دو دسته نقد نقضی و نقد بنیادی سعی بر نفی نظریات فمینیستی در این حوزه شده است. فمینیست‌ها به ویژه فمینیست‌های فرامدرن به صورتی افراطی معتقد به تأثیر جنس و جنسیت در فرآیند حصول معرفت می‌باشند و این افراطی‌گری آنها را بر آن داشته که معتقد شوند، تحقق عدالت جنسیتی منوط به منفک دانستن کلی سطوح معرفتی و دانش زن و مرد است. در این مقاله با وارد نمودن نقدهای متعدد از چشم‌اندازهای متفاوت سعی شده، مبانی معرفت‌شناسی این نوع فمینیست‌ها را از بنیان ویران نماید. تکیه گاه اصلی نقدهای بنیادین، حوزه مباحث قرآنی است که تا به حال کسی با ورود به آنها و از منظر مباحث مطرح شده در آنها به نقد تفکیک سطح و فرآیند معرفت زن و مرد نپرداخته است. بنیان‌های مستحکم عرفان ابن عربی و حکمت متعالیه صدرایی و سهروردی، بنیان‌هایی هستند که براساس آنها نیز مبانی معرفت‌شناسی فمینیسم در هم کوبیده می‌شود و معلوم می‌شود: قرآن، حکمت و عرفان اسلامی، تحقق عدالت جنسیتی را منوط به تفکیک دانش و معرفت زنانه و مردانه نمی‌داند، بلکه تحقق عدالت جنسیتی را مبتنی بر رعایت مناسبات این برابری می‌داند. دو نتیجه راهبردی این است:

- بین آموزش و تحصیل زنان و مردان نباید تفاوت‌های بنیادین قائل شد. زیرا مبانی قرآنی و دینی حاوی مستندات قوی و اصیلی هستند که بر مبانی آن می‌توان استدلال کرد که بین سطوح و فرآیند معرفت زنانه و مردانه تفاوت چشمگیری وجود ندارد.
- فرضیه تفکیک کتب درسی در مدارس دخترانه و پسرانه، فرضیه نادرستی است و به جز درصد اندکی از مطالب که با بخش مشاغل اختصاصی زن و مرد هماهنگی دارد

و با نقش‌های فردی و اجتماعی جنسی و جنسیتی زن و مرد تناسب دارد نباید تفکیک بنیادی دیگری را بین مباحث ایجاد نمود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ◀ قرآن
- ◀ ابراهیمیان، سیدحسین (۱۳۷۸)، **معرفت‌شناسی در عرفان**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ◀ ابن ترکه، ابوحامد صدرالدین محمد (۱۳۷۰)، **تمهید القواعد**، (شرح عبدالله جوادی آملی)، قم: انتشارات اسراء.
- ◀ ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، **فتوحات مکیه**، بیروت.
- ◀ آبوت، پاملا، والاس، کلر (۱۳۸۰)، **جامعه‌شناسی زنان** (ترجمه منیره، نجمه عراقی)، تهران: نشر نی.
- ◀ امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳)، **شرح دعای سحر**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ◀ امام خمینی، روح‌الله (۱۳۶۳)، **تهذیب الاصول**، (تقریر آیت‌الله جعفر سبحانی)، قم: موسسه نشر اسلامی.
- ◀ امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳)، **مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ◀ امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳)، **مناهج الوصول الی الاصول**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ◀ اینتایر، السدرمک (۱۳۷۹)، **تاریخچه فلسفه اخلاق** (ترجمه انشاءالله رحمتی)، تهران: حکمت.
- ◀ پاپکین، ریچارد، استرول، آروم (۱۳۸۱)، **کلیات فلسفه** (ترجمه و اضافات سیدجمال‌الدین مجتوی)، تهران: حکمت.
- ◀ پتروسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۳)، **عقل و اعتقاد دینی**، تهران: طرح نو.
- ◀ ترکه، صائین‌الدین علی (۱۳۷۵)، **شرح گلشن راز** (ترجمه و تعلیق کاظم دزفولیان) تهران: آفرینش.
- ◀ جگر، آلیسون (۱۳۷۸)، **چهار تلقی از فمینیسم** (ترجمه س، امیدی)، (در بولتن مرجع)، بی‌جا: انتشارات بین‌المللی هدی.
- ◀ جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، **شناخت‌شناسی در قرآن**، قم: انتشارات اسراء.
- ◀ حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۷)، **انسان در عرف عرفان**، تهران: سروش، انتشارات صداوسیما.
- ◀ حسینی، محمدعلی (۱۳۷۹)، **اشاره به علم دلالت** (ترجمه عباسعلی براتی)، مجله قسبات، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- ◀ دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، **شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی**، تهران: انتشارات حکمت.

- ◀ زمانی، امیرعباس (۱۳۸۳)، علم و عقلانیت دین، قم: دانشگاه قم.
- ◀ سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۲)، شرح الأسماء، (تعلیقہ نجفقلی جیبی)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ◀ سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۱)، المشارع و المطارحات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ◀ شهیدیان، حامد (۱۳۷۷)، فمینیسم اسلامی و جنبش زنان ایران، ایران نامه، چاپ آمریکا.
- ◀ شیرازی، محمد (۱۳۶۳)، المشاعر، تهران: طهموری.
- ◀ شیرازی، محمدابن ابراهیم (۱۳۶۷)، ترجمه شرح اصول کافی (ترجمه و تعلیقہ محمدخواجوی)، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ◀ شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰)، شواهد الربوبیه (تعلیق، تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ◀ صیرفی، خلیل (۱۳۷۳)، راز کائنات، (ترجمه ناصر شیلاتی)، چ اول، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ◀ طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲)، نهایه الحکمه، قم: موسسه نشر اسلامی.
- ◀ قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۸)، اعجازشناختی قرآن کریم، (کرسی نظریه‌پردازی ۲۱)، تهران: دبیرخانه هیئت حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی نقد و مناظره.
- ◀ کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه فیلسوفان انگلیسی، (ترجمه جلال الدین اعلم)، تهران: انتشارات علمی فرهنگی سروش.
- ◀ مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، اسلام و نیازهای زمان، تهران: انتشارات صدرا.
- ◀ مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات صدرا.
- ◀ معصومی، مسعود (۱۳۸۴)، فمینیسم در یک نگاه، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، مرکز انتشارات.
- ◀ مغیثی، هایده (۱۳۷۶)، فمینیسم پوپولیستی و فمینیسم اسلامی، تهران: کنکاش.
- ◀ نیکل، تامس (۱۳۸۴)، در پی معنا (ترجمه سعید ناجی و مهدی معین زاده)، تهران: هرمس.
- ◀ هام، مگی (۱۳۸۲)، فرهنگ نظریه‌های فمینیستی (ترجمه فیروزه مهاجر، نوشین احمدی خراسانی، فرخ قره داغی)، تهران: توسعه.
- ◀ هرسیون، جاناناتان (بی‌تا)، ذهن‌گرایی اخلاقی، فلسفه اخلاق، دائرة المعارف فلسفه، (ویراسته پل ادوارد)، بی‌جا.
- ◀ _____ (۱۳۸۳)، عقل و اعتقاد دینی، تهران: طرح نو.