



تحلیل رابطه تربیت اخلاقی و جنسیت مبتنی بر انسان‌شناسی

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

مهدیه سادات مستقیمی^۱

چکیده

نظریه عدالت‌گرایی علامه جوادی آملی، در تقابل با نظریات رقیب (برابرنگاری و نابرابرنگاری افراطی) که به نفعی مطلق یا اثبات مطلق تمایزگرایی جنسیتی در حوزه تربیت اخلاقی می‌پردازد، از شاخصه‌ها و امتیازات چشمگیری برخوردار است.

تحلیل مفهوم تربیت اخلاقی از منظر ایشان به نفعی کلی تمایزگرایی منجر نمی‌شود. بررسی رابطه جنسیت با هویت انسانی زن و مرد بر اساس مبانی انسان‌شناسی ایشان در هر سه رویکرد قرآنی، فلسفی و عرفانی، برابرنگاری را در عرصه بسیار وسیعی از این قلمرو، ثابت می‌کند.

سنجش رابطه جنسیت با سه جنبه اصلی تربیت اخلاقی (یعنی اصول، اهداف و ارزش‌های اخلاقی) نیز وسعت محدوده برابرنگاری را تأیید می‌نماید؛ اگرچه می‌باید برای تمایزگرایی جنسیتی نیز متناسب با تفاوت‌های تکوینی در شیوه‌های تربیت اخلاقی، سهم محدودی در نظر گرفت.

کلیدواژه‌ها: جوادی آملی، تربیت اخلاقی، انسان‌شناسی، برابرنگاری جنسیتی، تمایزگرایی

جنسیتی، عدالت‌گرایی جنسیتی.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه قم.

مقدمه

مباحث تربیتی دارای طیف گسترده‌ای از مسائل است و در این بین، تربیت اخلاقی از مهم‌ترین این مباحث به شمار می‌آید. یکی از مسائلی که در این مقوله از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، مسأله رابطه جنسیت و تربیت اخلاقی است.

عدالت معامله برابر با افراد برابر و معامله نابرابر با افراد نابرابر است (ر.ک: ابن منظور، محمد بن مکر، ۱۳۷۹). در بررسی مسأله عدالت جنسیتی در تربیت اخلاقی باید بر اساس برابری‌ها و نابرابری‌های تکوینی و نقش‌های جنسیتی، حکم نمود.

نظریه‌های مربوط به رابطه جنسیت و تربیت اخلاقی را می‌توان در سه محور اصلی الف) برابرانگاری افراطی، ب) نابرابرانگاری افراطی، و ج) عدالت‌گرایی جنسیتی (ذات‌گرا) دسته‌بندی کرد.

جریان‌های فکری متفاوتی با انشعاب‌های گوناگون، به عنوان زیرشاخه‌های این سه محور اصلی، قرار می‌گیرند. اکثر آن‌ها (به دلیل ارتباط حوزه تربیت اخلاقی با جهان‌بینی) از خاستگاه انسان‌شناسی سیراب می‌شوند. در میان آرای مربوط به رابطه جنسیت و تربیت اخلاقی، هیچ نظریه‌ای به مثابه نظریات برخاسته از حکمت متألهانه، نمی‌تواند ژرف و متقن باشد. نظریه علامه جوادی آملی از زمره این گونه نظریه‌ها است. که استفاده این نظریه از برهان و عرفان با توجه به تعالیم قرآن، ظرفیتی ایجاد کرده است که می‌تواند همه ابعاد و محدوده رابطه تربیت اخلاقی و جنسیت را تبیین و تحلیل نماید.

در این مقاله به این پرسش اساسی پاسخ داده می‌شود که:

۱. دیدگاه‌های علامه جوادی آملی (در تطابق با سایر نظریه‌های موجود در این زمینه) چه محدوده و گستره‌ای را برای نفی تمایزگرایی جنسیتی در حوزه تربیت اخلاقی با استفاده از مبانی انسان‌شناسی، معین می‌نماید؟

برای ایضاح جنبه‌های مختلف این بحث، به سؤالات فرعی‌ای از این دست پرداخته خواهد شد که:

۱. نظریات اصلی رقیب با نظریه علامه جوادی آملی کدام است؟
 ۲. چه شاخصه‌هایی در تحلیل مؤلفه‌های مفهومی «تربیت اخلاقی» از دیدگاه ایشان می‌توان یافت؟
 ۳. نحوه تبیین همسانی زن و مرد در حقیقت انسانیت، از منظر انسان‌شناسی قرآنی، انسان‌شناسی فلسفی، و انسان‌شناسی عرفانی چگونه است؟
- برای پاسخ گویی به این سؤالات، بیش از هر چیز به حقیقت انسان به مثابه عامل اخلاقی توجه شده است. تحلیل ماهیت و قوای نفس انسانی در دو جنس مذکر و مؤنث نیز شاهره دیگری برای پاسخ گویی به این پرسش‌ها است.

مفهوم و جایگاه تربیت اخلاقی (ناظر به جنسیت)

مراد از تربیت اخلاقی در این جا با توجه به تربیت جنسیتی است که بتواند ملکات نفسانی فاضله‌ای را در وجود مترقی بر اساس جنسیت او ایجاد نماید.

تربیت در لغت، از ریشه «ربوة» به معنای تپه و بلندی (قریشی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۸) و یا هر شیء دیگری است که دارای نوعی زیادت است (العین، ج ۸، ص ۲۸۳). به دلیل اشمال مفهوم تربیت بر نوعی معنای فضل و برتری (تحقیق، ج ۴، ص ۳۴)، این واژه دارای بار معنایی «رشد» نیز هست.

تربیت در اصطلاح، قرار دادن اشیاء در مقام و موقعیت آن است (سجادی، ۱۳۶۶) و می‌توان گفت مجموع اموری که در سازندگی شخصیت روحانی انسان مداخلت دارد، تربیت نامیده می‌شود (سجادی، ۱۳۷۲).

اخلاق در لغت به معنای معنویت، عادت، طبع، مروت و دین و سجیه است (فهری، ۱۳۸۰). این واژه در اصطلاح، جمع «خلق» به معنای ملکاتی نفسانی است که مقتضای صدور

سهل و بدون تفكر يك عمل می شوند (رک: نراقی، ۱۳۸۳، ص ۲۲؛ غزالی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۳؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۳، ص ۵۱؛ و خواجه نصیر ۱۳۶۰، ص ۱۰۱). بسیاری دیگر از بزرگان و علمای اخلاق نیز تعریف‌های مشابهی دارند.

بررسی مفهوم جنسیت نشان می‌دهد که معمولاً «جنس» را واژه‌ای می‌دانند که به تفاوت‌های زیست‌شناسانه میان زن و مرد اشاره دارد؛ در برابر، «جنسیت» واژه‌ای است که بر سیمای اجتماعی تفاوت‌های زن و مرد دلالت دارد (کریستین دلفی، ۱۳۸۵). بسیاری از فمینیست‌ها نیز میان مفهوم واژه «جنس» و «جنسیت» تمایز قائل شده‌اند (گولومبرک، ۱۳۸۴، ص ۱۱).

بعضی از محققان، «جنسیت» را مفهومی می‌دانند که تبعیت از کلیشه‌ها و تصورات قالبی مربوط به باورها و نمادهای جنسی در آن مدخلیتی ندارد؛ ولی بعضی دیگر از متفکران، این گونه نمی‌اندیشند و واژه جنس و جنسیت را مترادف به کار می‌برند (همان، ص ۱۲). شاید بتوان گفت برخی از انگلیسی‌زبانان تا پیش از سال ۱۹۶۰، دو واژه جنس (sex) و جنسیت (Gender) را از نظر لغوی به گونه‌ای به کار می‌بردند که هر دو معنای جنس و جنسیت را در بر می‌گرفت؛ هر چند فمینیست‌ها میان این دو واژه، به نوعی تفاوت اساسی باور دارند (میل، ص ۱۳۷۹).

بنابراین تربیت اخلاقی ناظر به جنسیت، تربیتی است که تفاوت‌ها و اشتراکات جنسیتی را در فرایند تربیت اخلاقی و تحلیل مفاهیم آن، ملاحظه کند.

تحلیلی از مفهوم تربیت اخلاقی در اندیشه علامه جوادی آملی

در آثار آیت الله جوادی (تا آن‌جا که استقرا شده)، تربیت اخلاقی به صراحت تعریف نشده است؛ اما می‌توان با ملاحظه تعریف «تربیت» و «اخلاق» در اندیشه ایشان به مفهوم «تربیت اخلاقی» دست یافت. اهمیت تربیت اخلاقی از این دیدگاه هدف رسمی «بعثت» معرفی می‌شود. ایشان در این رابطه می‌نویسد: «هدف رسمی بعثت، تزکیه نفس و تهذیب روح است و این غرض، همواره با اصلاح اخلاق همراه است؛ به گونه‌ای که بخش مهمی از ره‌آورد وحی را توصیه‌های اخلاقی تشکیل می‌دهد؛ زیرا اخلاق ستوده، هم پشتوانه قانون است و هم مکمل و متمم آن» (جوادی آملی، ص ۱۷۹).

ایشان در تعریف تربیت می‌نویسد:

ربوبیت و تربیت و اداره و تدبیر هر شیء، عبارت از دادن کمال‌ها و اوصاف و ارزاق مورد نیاز آن شیء است؛ و چون اعطای کمال‌ها به شیء مستکمل، امری تکوینی است نه اعتباری و قراردادی، بنابراین تکمیل و تربیت با ایجاد نوعی ربط بین آن شیء متکامل و کمال وجودی آن مساوی است (همو، ۱۳۸۸، ص ۳۶۳).

در این تعریف دقیق، چند نکته قابل توجه وجود دارد:

اولاً: معنای تربیت بار معنایی اداره و تدبیر را در بر می‌گیرد، و به مفهوم مدیریت توأم با آینده‌نگری و رصد چشم‌انداز تکاملی دلالت دارد. توجه به معنای لغوی نیز در بردارنده نوعی معنای رشد و بالندگی است.

ثانیاً: در این تعریف اعطای «کمال‌های ذاتی و نفسی» و همچنین «کمال‌های ابزاری» لحاظ شده است. همچنین ذکر ابزار رسیدن به کمالات - که از آن با واژه «ارزاق» تعبیر شده - تعمیقی در جامعیت تعریف تربیت است.

ثالثاً: تصریح به تکوینی بودن فرآیند تربیت، از ابتکارات نغزی است که می‌تواند تمامی فرایندهای اعتباری و تربیت‌های غلطی را - که به توهم، تربیت تلقی می‌شود - از معنای تربیت خارج نماید و تربیت فقط به تدبیراتی که اثر حقیقی و وجودی بر آن مترتب است، اطلاق شود.

رابعاً: تعریف «تربیت» به ایجاد ربط وجودی متربی با کمالات وجودی وی، تعریفی جامع به دست می‌دهد که تمامی اقسام تربیت را اعم از تربیت عقلی، عاطفی، اخلاقی و ... را شامل می‌شود؛ زیرا متربی دارای ساحت‌های مختلف وجودی است و هر ساحت وجودی، کمال خاصی دارد و زمینه‌های ویژه‌ای نیز سبب‌ساز تربیت هر بعد و ساحت خاص وجود او می‌شود.

خامساً: مساوی دانستن معنای تربیت با ایجاد ربط وجودی با کمالات، این حقیقت را می‌رساند که در فرایند تربیت، مربی کمال را به متربی، افاضه نمی‌کند؛ بلکه شرایط و

مقتضیات وزمینه‌های «میل» و «نیل» متری به سوی کمال را فراهم کرده، موانع آن را برطرف می‌سازد تا متری در سایه‌سار این زمینهٔ مساعد، با کمال خود، ربط وجودی پیدا کند و به صورت اتصال و اتحاد وجودی، واجد آن کمال گردد.

سادساً: تعبیرات متخذ در این تعریف، این معنا را می‌رساند که اگر در اثر فرایندهای ظاهری و تلقینی، وصف کمالی خاصی (به صورت مستودع نه مستقر) در وجود کسی، ظهور نماید، نمی‌توان او را واجد آن کمال تلقی نمود. در نتیجه، نمی‌توان به فضا سازی کاذبی که سبب جلوه و ظهور بی‌ریشه و مبنای یک صفت کمالی در فردی می‌شود، معنای حقیقی «تربیت» اطلاق کرد.

سابعاً: از دیدگاه علامه جوادی آملی، کمال وجودی موجودات به نسبت مرتبه و نحوهٔ وجودی آن‌ها، متفاوت است. مهم در تربیت این است که اگر شخصی تحت تربیت قرار می‌گیرد، باید با کمال وجودی مناسب و متناسب خود، مرتبط شود و با آن متحد گردد. این تعبیر، بر آن است که کمالات مورد نظر در «تربیت»، حقیقی، عینی و تکوینی اند. بنابراین اگر موجودی در مسیری غیر از خلقت اولی و کمالات ثانوی خود قرار نگیرد، فاقد شرایط تربیتی خواهد بود.

پس از مروری تحلیلی به معنای تربیت و مؤلفه‌های مفهومی آن در دیدگاه این اندیشمند، باید به تدقیق در معنای «اخلاق» از منظر ایشان پردازیم.
 اخلاق از دیدگاه ایشان عبارت است از:

ملکات نفسانی و هیئات روحی است که باعث می‌شود کارهای زشت یا زیبا به آسانی از نفس متخلق به آن اخلاق خاص، نشأت بگیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۷۳).
 در این تعریف نیز می‌توان به چند نکته اشاره نمود:

اولاً: در این تعریف، دو تعبیر ملکات نفسانی و هیئات روحی به دو ساحت از ساحات وجودی انسان (نفس و روح) اشاره دارد و در این تعریف، این «دو ساحت» به عنوان «مغرس اخلاقیات» و منشأ صدور افعال و اعمال معرفی گردیده‌اند (این دو ساحت در نظریهٔ مشهور

«اهل الله» درباره وجود لطائف سبعة انسانی نیز اشاره شده‌اند).

البته در این صورت باید تأمل نمود که آیا کاربرد تعبیر قرآنی «قلب»، در این تعریف مناسب تر نیست؟ چنانکه صاحب «جامع السعادات» می‌فرماید: «اخلاق الذميمة فی القلب هی مغارس المعاصی».

ثانیاً: گزینش دو تعبیر «ملکه» و «هیئت» و نسبت دادن آن‌ها به تربیت «نفس» و «روح» نیز، با توجه به «فروق لغوی» و بارهای معنایی و ویژگی‌های این ساحات وجودی انسان، صورت گرفته است. ملکات نفسانی با وجهه کثرت و با «تعین» و «تشخص» و به صورت جداگانه در نفس، قابل ادراک و اشاره عقلی هستند؛ ولی صور این ملکات در ساحت روح با نوعی «انداماج» به «وحدت» رسیده و هیئت خاصی را برای روح به وجود می‌آورند و چه بسا بتوان از این هیئت روحی، با واژه قرآنی «شاکله» تعبیر نمود.

ثالثاً: تأکید بر سهولت صدور اعمال از نفس متخلق، نشانگر این حقیقت است که این نفس برای انجام یک عمل مناسب با اخلاق خود، بدون نیازمندی به طی مراحل فکر، تأمل، تصمیم و محاسبه، به راحتی به انجام آن عمل می‌پردازد.

رابعاً: تأکید بر راحتی نفس متخلق به اخلاق خاص در اظهار اعمال زشت و زیبا، این معنا را می‌رساند که مفهوم اخلاق از دیدگاه ایشان، اعم از اخلاق فضیله و رذیله است.

خامساً: در این تعبیر، «اخلاق» نه منشأ صدور عمل بلکه «واسطه در ثبوت عمل» و «علت واسطه ایجاد» معرفی شده و منشئیت صدور کارهای زشت و بد، به «نفس» نسبت داده شده است. مراد از این «نفس»، چه بسا همان ذات بحت و بسیطی است که در عین وحدت اطلاقی و اندماجی خود، در همه قوا و مراتب نفس، جاری و ساری است. این همان حقیقتی است که حکیم سبزواری رحمته الله علیه تعبیر «النفس فی وحدتها کل القوی» برای آن به کار می‌برد. همین نفس در ساحت عقل، نفس و روح و بدن متنزل و ظاهر می‌شود و در مرتبه جسم نیز متناسب با وساطت ملکات نفسانی، اعمالی از او صادر می‌گردد.

بنابراین می‌توان مفهوم تربیت اخلاقی را در اندیشه ایشان مبتنی بر این قرائت‌های خاص از «تربیت» و «اخلاق»، به این صورت تقریر نمود:

ایجاد ربط وجودی میان وجود متری و کمالات وجودی او (که همان اخلاق الهی است) «از طریق ایجاد مقتضی، فراهم نمودن شرایط و رفع موانع» به نحوی که آن نفس بتواند به صورت تکوینی با واجد شدن آن ملکات نفسانی و هیئت‌های روحی، به استكمال برسد و اعمال و جلوه‌های رفتاری نیکو و متناسب با آن‌ها را با سهولت انجام دهد و به آسانی از اعمال و کارهای قبیح رفتاری، پرهیز کند.

فمینیسم و تربیت اخلاقی

فمینیسم اصطلاح عامی است که در اواخر قرن ۱۸ به مکتب‌هایی که در دفاع از حقوق زنان به وجود آمده، اطلاق گردیده است (جگر، ۱۳۷۸، ص ۲۰). این اصطلاح گاهی نیز درباره ایدئولوژی برتری جنس زن نیز به کار می‌رود (هام، ۱۳۸۲، ص ۱۶۰).

همه جریان‌ها و انشعاب‌های فمینیسم همواره در تبیین مسائل فکری خود به جهان‌بینی‌ها و مکاتب فکری فلسفی متفاوتی وابسته می‌شوند. این تفاوت مبانی تا آن‌جا فراوان است که یافتن قدر مشترک در نظریات زیرساختی یا پیشنهادهای ساختاری میان گروه‌های متفاوت، امری دشوار به نظر می‌رسد. «معمولاً فمینیست‌ها را با نام تفکر غالب و مکتبی خاص که به آن پایبندی بیش‌تری دارند، می‌شناسند (ر.ک: ابوت، و الماس، ۱۳۸۰، ص ۳۳-۳۱).

از مهم‌ترین گرایش‌های فمینیستی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: فمینیسم لیبرال، فمینیسم مارکسیست، فمینیسم رادیکال، فمینیسم بوم‌گرا، سوسیال فمینیست‌ها، و فمینیسم فرامدرن (ر.ک: معصومی، ۱۳۸۴، ص ۲۹-۴۰).

فمینیسم اسلامی نیز اصطلاحی است که به برخی از نظریات اندیشمندان مسلمان اطلاق می‌شود که در زمینه نگرش‌های خود در مسائل زنان، افراط و تفریط‌هایی دارند و گفته می‌شود که این فمینیست‌ها، اسلام سنتی فقهاتی را، اسلامی مردسالارانه می‌دانند (ر.ک: مغنی، ۱۳۷۶، ص ۵۷).

انشعاب در جریان‌های فمینیستی در دهه‌های اخیر، شتاب فراوانی گرفته است. این شتاب در دوره سوم تاریخ فمینیسم یعنی از سال ۱۹۸۰ تا کنون چشمگیرتر است (ر.ک: همان، ص ۴۵-۴۷).

حوزه تربیت اخلاقی، حوزه‌ای است که بسیاری از شاخه‌های فمینیسم درباره آن اظهارنظرهای فراوانی نموده‌اند.

نظریه‌های اصلی ناظر به جنسیت در حوزه تربیت اخلاقی

در یک چشم‌انداز می‌توان نظریات مختلف در حوزه رابطه جنسیت و تربیت اخلاقی را به سه دسته تقسیم نمود:

۱. برابرنگاری افراطی در حوزه تربیت اخلاقی؛
۲. نابرابرنگاری افراطی در حوزه تربیت اخلاقی؛
۳. عدالت‌گرایی جنسیتی مبنایگر در حوزه تربیت اخلاقی.

نظریات دسته اول

برابرنگاری افراطی جنسیتی در حوزه تربیت اخلاقی

این نظریات مبتنی بر نفی افراطی تفاوت‌های تکوینی و طبیعی میان زن و مرد و یکسان‌نگاری افراطی جوهره و شوون وجودی آن‌ها است. قائلان این نوع نظریه بیش‌ترین اعتراض را در مباحث حقوقی و اخلاقی زنان مطرح می‌کنند و تکیه بر دانش‌ها را نیز ناشی از غلبه نظریه معرفت مردسالارانه می‌دانند.

این نظریات ویژگی‌های اخلاقی و پایمال شدن حقوق اخلاقی زنان را (به شکل افراطی) مولود تمایزگرایی در تربیت ایشان می‌دانند که محیط و جامعه بر او تحمیل می‌کند. نادیده گرفتن نقش‌های متفاوت جنسیتی زن و مرد و نادیده گرفتن تفاوت‌های زن و مرد در بنیادی‌ترین هسته اجتماعی یعنی خانواده، در اهداف تساوی‌خواهانه، از ویژگی‌های این نظریه‌ها است. هر نوع تمایزگرایی و تفاوت‌گذاری در قلمرو تربیت اخلاقی دختران و پسران،

ناشایست دانسته می شود. مردستیزی و خانواده‌ستیزی افراطی در آن‌ها، آن قدر زیاد است که حتی به مخالفت ایشان با تفاوت شیوه‌های تربیت اخلاقی در برخی از موارد محدود و معدود نیز منجر می گردد. در حالی که در تربیت اخلاقی باید مباحثی متناسب با نقش‌های دختران و پسران را به آن‌ها آموزش داد و حتی برخی از عالمان نازک‌اندیش معتقدند که در تربیت اخلاقی، باید حقوق اخلاقی و رسمی طرف مقابل به هر یک از آن‌ها آموزش داده شود. ولی اقسام این نوع فمینیست‌ها از برخی شعب اگزیستانسیالیسم تا فمینیست‌های سکولار و اسلامی هرگز زیر بار پذیرش این نوع تمایزگرایی نمی روند.

نظریات دسته دوم

نابرابر انگاری افراطی جنسیتی در حوزه تربیت اخلاقی

عده‌ای از ایشان ایده برابری و عدم تمایز جنسیتی میان زن و مرد را به ایده برتری زن بر مرد تبدیل می کنند. اعتقاد ایشان در حوزه اخلاق، این است که زن دارای خصوصیت‌های اخلاقی ویژه‌ای است که او را از نظر اخلاقی بر مرد برتری می بخشد. این نوع فمینیست‌ها بیشترین ارزش‌های اخلاقی نظیر صداقت و عطف را فضیلت‌های زنانه می دانند و معتقدند این فضیلت‌ها سبب تلطیف خانواده می شود و با حضور زن در جامعه، این فضیلت‌ها به جامعه نیز منتقل می گردد. ایشان یکی از راه‌های اخلاقی تر شدن جامعه را حضور زن در جامعه می دانند و معتقدند مشکلات سیاسی وقتی حل می شود که ارزش‌های زنان بر جامعه حاکم شود (ر.ک: مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۶۷ تا ۱۰۰).

ممکن است برخی از جنبه‌های مدعیات این گروه‌ها در پاره‌ای از موارد، کاملاً نادرست نباشد؛ ولی تقریر، نحوه بیان و استدلال آن‌ها غلط است. در این نوع نظریات، زنان به دنبال دستیابی به جایگاهی ممتاز و متمایز و برتر از مردان هستند و در پی عدالت جنسیتی مطابق با عدالت تکوینی نمی باشند.

فمینیسم پست مدرن در عرصه تربیت اخلاقی زن، مانند سایر عرصه‌ها دچار افراطی‌گری در نابرابر انگاری زن و مرد گردیده‌اند و تقابل جنس زن و مرد را بسیار بزرگ جلوه می دهند.

این دیدگاه حتی اهداف و بدایات و غایات و مراحل اصلی تربیت اخلاقی را نسبت به زن و مرد، متفاوت می‌دانند.

نظریات دسته سوم

نظریات دوسویه برابرانگار و تمایزگرا

در این جا به نظریاتی می‌پردازیم که به نحوی، اقتضائات برابری‌ها و نابرابری‌های تکوینی زن و مرد را بر اساس مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ملاحظه می‌کنند و از چشم‌اندازی مبتنی بر انسان‌شناسی به آن‌ها توجه می‌نمایند. عدالت به معنای دادگری و انصاف (محمد معین، ۱۳۷۱) و به تعبیر ارسطو معامله برابر با افراد برابر و معامله نابرابر با افراد نابرابر است (بیات و دیگران، ۱۳۸۱).

یک نظریه جنسیتی، وقتی عادلانه است که سه رکن را ملاحظه کند و حق هر یک را ادا نماید: (۱) هویت انسانی یا چیستی معنای انسان؛ (۲) جنسیت طبیعی و پایه‌ای زیست‌شناسی؛ (۳) نقش‌های جنسیتی و اجتماعی متناسب.

اصلی‌ترین بحث، همان هویت انسانی یا چیستی معنای انسان است که خالق بشر و مربی اصلی او باید آن را برای ما تبیین نماید. تربیت فرد در نقش‌های جنسیتی نیز باید با هویت انسانی هماهنگ باشد. تعریف این نقش نیز باید با توجه به دیدگاه خالق بشر و معطی هویت انسانی بیان شود. توجه به تفاوت‌های زیستی نیز باید مطابق نسخه تربیتی خالق تکوین، بازخوانی گردد.

جایگاه نظریه علامه جوادی آملی در میان این سه نظریه

نظریه ایشان دارای دو جنبه برابرانگاری و تمایزگرایی است. به تعبیر دیگر، در بخش بسیار عمده‌ای از تربیت اخلاقی، به برابری زن و مرد قائل هستند و در بخش محدودی، نابرابری زن و مرد را (با توجهی ویژه) مطرح می‌کنند.

مبانی انسان‌شناسی نظریه ایشان با اثبات هویت انسانی مشترک برای زن و مرد، با نوعی

ذات‌گروی در تربیت اخلاقی، همراه است، و در صحن و سرای اصلی تربیت اخلاقی، تفاوتی میان زن و مرد قائل نیست؛ ولی در شیوه‌های تربیت اخلاقی می‌توان تمایزهایی را دید. بنابراین می‌توان این نظریه را در زمره نظریات دسته سوم محسوب نمود.

بنابراین ما می‌توانیم در این جا چند مطلب را ادعا کنیم:

الف) در حقیقت جوهره روح زن و مرد، تفاوتی وجود ندارد؛ ولی در عوارض وجودی آن‌ها تفاوت‌هایی هست. مقوله تربیت اخلاقی آن دو در آن جا که معطوف به جوهره روح است، تفاوتی ندارد؛ هرچند در شیوه‌ها و جزئیات که به برخی عوارض باز می‌گردد، می‌توان تفاوت‌هایی را لحاظ کرد.

ب) مقتضای تربیت، آن است که میان هر شخصی و کمال وجودی او، ربط وجودی ایجاد شود.
ج) مقتضای عدالت، این است که با هر یک از زن و مرد (برای تربیت) مناسب حال آن‌ها رفتار شود.
د) پس باید به مقتضای عدالت، در بخش عظیمی از قلمرو تربیت اخلاقی، «یکسان» و فقط در برخی از شیوه‌های جزئی و استدلال‌های اخلاقی، متفاوت عمل نمود.

رابطه تربیت اخلاقی با انسان‌شناسی از منظر علامه جوادی آملی

سرچشمه نظریات و آرا در هر مکتبی، به بنیان‌ها و زیرساخت‌های کلی فکری آن مکتب باز می‌گردد. همیشه بخش جهان‌بینی، خاستگاه مبنایی نظریات و آرای جزئی تر قلمداد می‌شود. علامه جوادی آملی تصریح دارند که «حکمت عملی و اخلاق، فرع جهان‌بینی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۴۲). در بسیاری از مکاتب فکری بشر میان مبانی و امتداد آن‌ها تا سرشاخه‌های آرای جزئی، فاصله و گسل واقع می‌شود و اختلاف و تخلف و گسست‌های فراوانی میان اجزای نظام‌های فکری بشر می‌توان یافت؛ ولی در نظام معارف الهی هیچ اختلاف و تضادی میان لایه‌های مختلف معارف، مشاهده نمی‌شود.

اگر قرآن از غیر خدا نازل شده بود، در آن اختلاف فراوانی می‌یافتیم، ولی به دلیل وحیانی بودن معارف قرآن، یکپارچگی و انسجام اعجاز‌آمیزی میان همه آن‌ها وجود دارد. این

هماهنگی سبب شد که میان مبانی جهان‌بینی و اخلاق، رابطه تعریفی پدید آید. از نظرایشان اخلاق از علوم جزئی است که می‌تواند زیرمجموعه حکمت و فلسفه قرار گیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۲، ص ۴۲). ایشان معتقد است که اخلاقیات (علم اخلاق) مانند منطقیات، طبیعیات و ریاضیات، از علوم جزئی است و زیر پوشش علم کلی «جهان‌بینی» قرار دارد. همچنین این علم کلی، موضوع اخلاق را - که نفس و قوای آن است - ثابت می‌کند. از این رو، تربیت اخلاقی نیز با جهان‌بینی رابطه مستحکمی دارد.

خاستگاه حکم اخلاقی و سرچشمه بایدها و نبایدها، همان واقعیت‌ها یا هست و نیست‌ها است. از منظر فلسفه اخلاق مبتنی بر روح فلسفه اسلامی، «انسان بایدها و نبایدها را باید بر اساس روابطی که میان خود و جهان تکوینی می‌بیند، تنظیم نماید» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۶). ایشان در تعبیرات دیگر، بر ریشه‌دار بودن این نظریه در «حکمت متعالیه صدرایی» تأکید نموده است: «چقدر فرق است بین نظری که اخلاق را اعتباری محض بداند و بگوید چون هیچ «مایزاه» ندارد مانند سنن و رسوم عادی، به قرارداد محض وابسته است» و بین آن نظریه‌هایی که در حکمت متعالیه مطرح است که می‌گوید اخلاق، اعتباری محض نیست؛ بلکه امری اعتباری است که دارای منشأ تکوینی و واقعی است، بلکه واقعیت‌ساز نیز هست و این نظر دوم در اوج اخلاق‌شناسی است» (همان، ص ۲۸).

از آن‌جا که عامل تعیین‌کننده بایدها و نبایدها نزد این اندیشمندان، هست‌ها و نیست‌ها است، بنابراین حکم عدالت جنسیتی که از مقوله بایدها و نبایدها است، بر هست‌ها و نیست‌های مربوط به هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روان‌شناسی زن و مرد، مبتنی است. بنابراین اگر قیاسی داشتیم که مقدمه‌ای از آن مقوله «هست» و مقدمه دیگرش از مقوله «باید» باشد، نتیجه از مقوله «باید» است، نه «هست» (همان، ص ۴۲). زیرا مقوله «هست» «اشرف مقدمتین» است و مقوله «باید»، «اخس المقدمتین» و نتیجه، تابع اخس المقدمتین است (همان، ص ۴۲).

تحلیلی قرآنی از مبانی انسان‌شناسی نظریه

برای شناخت حقیقت انسان که به باور ایشان، وجه مشترک زن و مرد است، راه‌های مختلفی وجود دارد: «از پنج راه می‌توان شیء را شناخت: حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص، و تمثیل»؛ که ایشان بهترین راه را همان حد تام معرفی می‌کند: «... برای تعریف انسان نیز همین پنج راه وجود دارد و معارف قرآنی بهترین تحدید تام انسان است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۶).

علامه جوادی با استناد به آیه «خلق الانسان، علمه البیان» (الرحمان ۳-۴) تعلیم معارف الهی را از شاخصه‌های تحقق حقیقت انسان می‌داند (ر.ک: همان، ص ۱۴۰-۱۴۴). آن‌گاه با استناد به نظم و ترتیب و پیوندهای سیاقی نخستین آیات سوره الرحمن، به این نظر می‌رسند که: «انسانیت پس از تعلیم قرآن پدید می‌آید... و عامل گذر از مرز حیوانیت و ورود به وادی انسانیت، علوم و معارف قرآنی است (ر.ک: همان، ص ۱۴۱).

ایشان معتقد است جنس انسان، بر اساس تعاریف، قرآن حی است که جامع حیات گیاهی، حیوانی و انسانی مصطلح دارای نطق است. می‌توان گفت معادل انسان ناطق است و «تأله فصل اخیر و حد انسان به شمار می‌آید؛ یعنی خداخواهی به خداشناسی و ذوب شدن در الوهیت او مسبوق است. پس قرآن کریم نطق را فصل اخیر انسان می‌داند (همان، ص ۱۵۰).

البته ایشان بر این معنی تأکید می‌ورزند که «حیات» و «تأله» چنان در حقیقت انسان، در هم تنیده شده است که واقعیت حیات انسانی، چیزی جز تأله و دل‌باختگی به جمال و جلال الهی نیست...» (همان).

در نگاه فطری و باطنی، همه انسان‌ها حی «متأله» هستند؛ یعنی حیات الهی و تأله در فطرت همه انسان‌ها نهادینه شده است.

برای تحلیل مسأله تمایز حیات انسانی زن و مرد نیز می‌توان به قرآن مراجعه نمود. در ذیل تحلیلی که قرآن از ماهیت انسان و ذات و ذاتیات او بیان می‌کند، برابرانگاری یا نابرابرانگاری تربیت اخلاقی زن و مرد را می‌توان مطالعه کرد. قرآن، حیات را به حیات دنیوی منحصر

نمی‌داند و به مفهومی به نام «حیات طیبه» را مطرح می‌کند که بدون هیچ تمایز جنسیتی‌ای به شرط حصول ایمان و عمل صالح، به مردان و زنان بخشیده می‌شود:

﴿من عمل صالحاً من ذکر او أنثی و هو مؤمن فلنحییه حیوة طیبة، فلیجزینه اجرهم بأحسن ما كانوا یعملون﴾ (نحل / ۹۷).

ایشان در توضیح این آیه می‌نویسند: «برای رسیدن به حیات پاکیزه، میان زن و مرد تفاوتی مطرح نشده است؛ و در خور تأمل است که در آیات استشهادی و مواردی مشابه که قرینه وجود دارد، کلمه «او» برای بیان تساوی نیست. رسیدن به درجات، تباه نشدن عمل، ورود به بهشت و کسب حیات پاکیزه برزخی و قیامتی، برای زنان بر اساس تساوی آن‌ها با مردان نیست؛ بلکه از آن جهت است که این امور به روح انسان وابسته‌اند و در این جهت، زن با مرد تفاوتی ندارد و روح مؤنث و مذکر نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۷۱).

اگر زن و مرد، در جنس و فصل خود از یکدیگر تمایزی ندارند، نمی‌توان تمایز مهمی را در حوزه تربیت اخلاقی میان آن دو برشمرد. تمایزات جزئی‌ای را که در برخی موارد می‌توان قابل توصیه دانست، به حوزه تمایز جلوه‌های اخلاقی و تمایز جزئی و جهت ربط وجودی ایشان با کمالات اخلاقی مربوط است؛ که در جای خود، در همین مقاله بدان خواهیم پرداخت.

تحلیل فلسفی مبانی انسان‌شناسی نظریه

چنانکه مشاهده شد، آیات قرآنی ماهیت انسان را میان زن و مرد، یکی می‌داند؛ ولی آیا این مطلب با تحلیل فلسفی نیز قابل اثبات است؟ پیامد قبول نظریه وحدت جنس و فصل انسانی از منظر فلسفی، این است که بسیاری از چیزهایی را که در مباحث تربیت اخلاقی گفته می‌شود، به دو جنس زن و مرد قابل تطبیق بدانیم.

منطقیان و فلاسفه، ماهیت انسانی را مرکب از جنس و فصل می‌دانند (مظفر، محمدرضا، ۱۴۱۸، ص ۵۹). آنان بر این باورند که جنس و فصل حقیقی موجودات، قابل شناخت نیست،

ولی در عین حال جنسیت را به مثابه ذات و ذاتیات تلقی نمی‌کنند.

ابوعلی سینا درباره رابطه جنسیت با جنس و فصل انسانی، می‌نویسد: «انوثت و ذکورت، خارج از فصل انسانی و در زمره احوال و عوارض عامی هستند که به نوعی، عارض می‌شوند» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۲۵).

وی معتقد است تا نوع کامل شکل نگیرد، ذکورت و انوثتی پدید نمی‌آید و این‌ها از عوارض لاحقند. فخر رازی نیز ذکورت و انوثت را از اعراض می‌داند، نه از فصل‌های نوع‌ساز (فخر رازی، ۱۳۸۴، ص ۹۰).

وی با شش دلیل ثابت می‌کند که ذکورت و انوثت، فصل نیست؛ بلکه عرض لازم است (فخر رازی، ۱۴۱۱، ص ۷۰). سهروردی نیز نوع انسان را جامع میان مرد و زن می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۳). ابن عربی نیز تفاوت‌های طبیعی زن و مرد را عرضی می‌داند، نه ذاتی (ابن عربی، ۱۹۸۹، ص ۲۴۱)؛ و ملاصدرا، نیز ذکورت و انوثت را از عوارض برمی‌شمرد (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص ۲۶۸).

استاد جوادی آملی که در مشی و ذائقه فلسفی خود، از پیروان حکمت متعالیه صدرایی محسوب می‌شود، مطابق این مذاق فلسفی و بر پایه هستی‌شناسی فلسفی وجود زن و مرد، با تأکید بر مضامین آیات قرآن کریم با اکثر فلاسفه اسلامی درباره وحدت حقیقت نفس انسانی زن و مرد هم عقیده است؛ چنان‌که می‌نویسد:

ذکورت و انوثت از ویژگی‌های طبیعت و بدن است؛ چنان‌که در نباتات و حیوانات نیز همین گونه است. اما نفس نباتی یا حیوانی، مبرا از آن است. بدین رو در تعریف ماهوی نفس، سخن از نریا ماده بودن نیست. در مورد انسان نیز باید دانست که مذکر یا مؤنث بودن، در حوزه بدن انسانی است و نفس ناطقه انسانی، منزله از ذکورت و مبرا از انوثت است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۹).

از نظر ایشان قرآن نیز وقتی مسأله زن و مرد را مطرح می‌کند، می‌گوید این دورا از چهره ذکورت و انوثت نشناسید، بلکه از چهره انسانیت بشناسید که حقیقت انسان را روح او

تشکیل می‌دهد نه بدن او؛ و انسانیت انسان را جان او تأمین می‌کند، نه جسم و نه مجموعه جسم و جان (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۷۶).

اگر مطابق این تحلیل فلسفی، ماهیت زن و مرد یکی باشد، تربیت اخلاقی در آن‌جا که هدف، تعبیر ذات و ذاتیات انسانی است، در اصول و مبانی و روش‌های کلی، نباید دارای تمایز و تفاوتی خاص باشد؛ هرچند ممکن است برخی از شیوه‌های تربیت اخلاقی در آن‌جا که به عنوان، باز می‌گردد، متمایز طراحی شود.

البته آنچه مهم است، این که آیا متری واقعاً دارای حقیقت نوعی انسانی هست یا خیر؟ زیرا ممکن است چه زن و چه مرد، در اثر ارتکاب اعمالی مستمر، صورت جوهری خود را تغییر داده باشد. بنابراین هم از طریق بررسی حد ماهوی و تعریف ذاتی زن و مرد، و هم از طریق تحلیل و تحقیق در ماده و صورت خارجی هر شیء، می‌توان به این تحلیل رسید که ذکورت و انوئت، به حیث مادی طبایع باز می‌گردد. در آرای استاد جوادی آملی به این مطلب نیز توجه شده است.

ایشان به نقل از بزرگان حکمت می‌فرماید:

مذکر و مؤنث بودن از شوون ماده شیء است، نه از شوون صورت آن؛ یعنی آن‌دو در بخش صورت و فعلیت بی‌تأثیر است و تنها در بخش ماده، نقش دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۵).

ایشان برای اثبات این که جنسیت به صورت یک شیء بازگشت ندارد، به این مطلب استدلال می‌کند که جنسیت در گیاهان و حیوانات نیز وجود دارد، در حالی که آن‌ها صورت نوعی انسانی ندارند. در نتیجه با یک قیاس استثنایی، معلوم می‌شود که هر چیزی که مراتب پایین‌تر آن را دارند، به صورت انسانی بر نمی‌گردد؛ چون اگر برمی‌گشت، هرگز پایین‌تر از آن نوع، آن را واجد نمی‌شد. ولی بالاخره تفاوت جنسیتی باید در تربیت اخلاقی لحاظ شود؛ زیرا مقتضای عدالت این است که در موارد نابرابر، هرچند این نابرابری از عوارض باشد، تفاوت‌هایی را قائل شویم و در تربیت - یعنی ایجاد زمینه ربط وجودی دختر یا پسر به کمالات خود - این عوارض را در نظر بگیریم.

رابطه اراده و جنسیت در تربیت اخلاقی از منظر فلسفه عمل

عنصر اراده، از عناصر بسیار مهمی است که در مسائل مختلف علم اخلاق، همچون تصمیم گیری اخلاقی، انگیزش اخلاقی، فعل اخلاقی و... بدان توجه می شود. تحلیل رابطه جنسیت با اراده، می تواند جنبه هایی از مسأله تأثیرپذیری یا تأثیرناپذیری تربیت اخلاقی از جنسیت را روشن نماید.

استاد، ضمن تأکید بر نقش مهم شناخت رابطه اراده و حقیقت انسانی، به نقل رأی مرحوم علامه طباطبایی در این زمینه پرداخته، می فرماید:

«رأی مرحوم علامه طباطبایی رحمته الله نخست این بود که اراده به علم به «باید»، برمی گردد؛ یعنی وقتی انسان، نیاز خود را احساس کرد و برای رفع این نیاز، کار معینی را تشخیص داد و انجام آن کار را به حال خود سودمند و لازم دانست، حکم می کند و می گوید: «باید این کار را انجام دهم»؛ بنابراین، اراده همان «علم به بایدها است». ولی ایشان در بحث های دیگر از این نظر برگشتند، چون روشن شد که اراده از سنخ علم نیست، بلکه مانند اخلاص، نیت و عزم، از سنخ عمل و از شؤون عقل عملی است؛ چنانکه احساس، تخیل، توهم و تعقل و... زیر پوشش عقل نظری و ادراک قرار دارند؛ زیرا ما در خود این دو حال را جدای از هم می یابیم؛ اگرچه احیاناً ملازم هم هستند. ما با یک شأن می فهمیم و با شأن دیگر گرایش پیدا می کنیم؛ و آنچه مربوط به گرایش و عمل است، جزو شؤون عقل عملی و آنچه مربوط به درک و بینش است، جزو عقل نظری به شمار می آید و قهراً اراده و مانند آن، جزو عقل عملی محسوب می شود. چنانچه حکم به «باید» از نفس هم نشأت بگیرد، اراده به دنبال آن حکم و بعد از علم به «باید» ظهور می کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷).

در بحث های حوزه فلسفه عمل، ثابت می شود که انسان تا به مرحله اراده نرسد، نمی تواند خود را به انجام فعل اخلاقی ملتزم نماید. ایشان با بیان تعریف صدرایی و تقریر آن، به صراحت موضع خود را درباره ذاتی بودن اراده در حقیقت انسانی تبیین نموده، می فرماید:

«مرحوم صدرالمآلهین بر این باور است که مرز جدایی انسان از حیوان، اراده است؛ زیرا انسان متحرک بالاراده است، ولی حیوان متحرک بالمیل است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۸).

این تعریف صدرایی از انسان، به وضوح نشان می‌دهد که حکمت متعالیه، اراده را جزو ذات انسان می‌داند؛ زیرا اراده، فارق و فصل ممیز حقیقت وجودی انسان از سایر انواع حیوانات است. از سوی دیگر، چنانکه بیان شد، جنسیت از عوارض ذات انسان محسوب می‌شود. بنابراین مطابق این دیدگاه، نمی‌توان جنسیت را عامل مؤثری در اصل اراده انسانی محسوب نمود و به طور مطلق، اراده را در یک جنس قوی‌تر و در جنس دیگر ضعیف‌تر تلقی نمود؛ هرچند که می‌توان جنسیت را در عوامل تضعیف‌کننده یا تقویت‌کننده اراده، دخیل دانست.

استاد جوادی آملی با تحلیل نظریات صدررا، در این زمینه، نقش اصیل اراده در حوزه اخلاق را از ابعاد جدیدی بررسی کرده است. به اعتقاد ایشان فلسفه نظری و عملی ملاصدرا در این باره دارای ابتکاراتی است. یکی از آن‌ها این است که برخلاف فلسفه‌های گذشته، وی بر اساس حرکت جوهری، انسان را نوع الانواع و نوع اخیر ندانسته است، بلکه وی را نوع متوسط و جنس سافل معرفی می‌کند و دیگر آن که برخلاف دیدگاه منطوق، وی تعریف حیوان را به جوهر نامی حساس متحرک بالاراده قبول نقرموده، حیوان را متحرک بالمیل دانسته است، نه متحرک بالاراده؛ و در تعریف انسان، قید متحرک بالاراده را اخذ نموده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۸).

اگر فرق میان میل و اراده را از دیدگاه حکمت متعالیه و این شارح حکمت صدرایی تبیین و موشکافی کنیم، به این نتیجه خواهیم رسید که:

«اگر نیروی کشش و جاذبه و تلاش و کوشش، تحت رهبری وهم، کار می‌کند، متحرک بالمیل است نه بالاراده؛ ولی اگر این تلاش و کوشش و جذب را عقل عملی به عهده بگیرد نه وهم، اراده نام دارد و موجودی که با رهبری عقل، تلاش و کوشش می‌کند، متحرک بالاراده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۸ و ۱۲۹).

بنابراین اگر بخواهیم تأثیرناپذیری اراده از جنسیت را نشان دهیم، می‌توانیم به اثبات تأثیرناپذیری عقل از جنسیت، متمسک شویم. آیا می‌توان گفت مرد به دلیل مرد بودن خود، می‌تواند با عقل خود بهتر میل و کشش‌های خود را کنترل کند، ولی زن به دلیل زن بودن خود، نمی‌تواند به همان میزان با عقل خود بر میل خود فائق آید؟ پیش‌فرض‌های کلامی ما با این تمایزگرایی به شدت مغایرت دارد؛ زیرا خداوندی که خالق عقل و میل در زن و مرد است، در اصل تکالیف دینی و عبودی و حلال و حرام و... و نظام پاداش و جزا، آن‌ها را یکسان تلقی نموده است.

تحلیل عرفانی از مبانی انسان‌شناسی نظریه

در تحلیل عرفانی ماهیت انسانی زن و مرد، باید نخست وارد فضای هستی‌شناختی عرفانی شویم و در وجوه تفاوت و اشتراک ماهیت این دو جنس در نظام مظهریت، تجلیات و تعینات، ملاحظه و دقت کنیم.

در جهان‌بینی عرفانی، حقیقت نوعی انسان هم در زن و هم در مرد، مظهر اسم الله است که ذات جامع جمیع کمالات و صفات می‌باشد. اگر گفته می‌شود که زن مظهر جمال و مرد مظهر جلال است، این بیان، معطوف به این حقیقت است که ظهور، برآیند مجموع صفات جمالیه در «عین ثابت زن»، بیش‌تر از «عین ثابت مرد» است؛ وگرنه در نظام مظهریت عرفانی، در هر جلالی، جمال و در هر جمالی، جلال مستتر است. استاد جوادی آملی در این باره می‌فرماید: «هر موجودی، مظهر نامی از نام‌های الاهی است؛ زیرا خلقت که از اوصاف فعلی خداست نه اوصاف ذاتی وی، تجلی خالق در چهره مخلوق‌های گوناگون است؛ چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه». تشکیکی که در درجات تجلی، مشهود است، به مراتب ظهور برمی‌گردد؛ و مناسب‌ترین تعبیر درباره جهان امکان، همان تعبیر «آیه» است که به معنای علامت و نشانه می‌باشد و در فرهنگ و زبان قرآن بیان گردیده است. اسمای الاهی همه آیت ذات خداوند هستند و هر اسمی، همه کمالات ذاتی و وصفی و فعلی را به همراه دارد؛ و تفاوت نام‌های الاهی در ظهور و خفای

کمال‌های آن‌ها است. جلال و جمال هم که از اسماء الاهی‌اند و مظاهر گوناگون دارند؛ ولی چون جلال حق در جمال وی نهفته و جمال وی در جلال او مستور است؛ چیزی که مظهر جمال خدا است، به نوبه خود دارای جلال است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۹-۲۱).

برخی از عارفان، عین ثابتۀ زن را نسبت به مرد، در مظهریت تابناک‌تر می‌انگارند. ابن عربی در «فص محمدیه» سر محبوبیت زن را در این می‌داند که: «ذات اقدس خدا، منزله از آن است که بدون مجلی و مظهر، ظاهر شود و هر مظهري که بیش‌تر جامع اسماء و اوصاف الاهی باشد، بهتر خدا را نشان می‌دهد و زن در مظهریت خدا کامل‌تر است (رک: ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۷۸). ابن عربی در این فص شریف، ضمن تبیین معنای مظهریت انسان نسبت به صفات و اسمای الاهی بر این نکته تأکید می‌ورزد که نفس ناطقه انسانی از نفس رحمانی است و آن روح در کالبد و روح انسانی انسان، مستتر است (همان، ص ۵۱۳). ابن عربی نحوه بازتابش انوار اسمای الاهی در عین ثابتۀ زن را جامع‌تر از مرد می‌داند و تصریح می‌کند که «عین ثابتۀ زن» بهتر از «عین ثابتۀ مرد» می‌تواند صفاتی را که در بردارنده پذیرش و اجابت و عطوفت و... باشد، نشان دهد (رک: همان، ص ۵۱۶).

البته عرفا معتقدند که «اعیان ثابتۀ» در عالم اسماء و صفات، مستترند؛ همان‌گونه که درخت در بذر خود پیچیده شده است (سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۵۱۱). وی راز محبت پیامبر به زنان را به این حقیقت مرتبط دانسته است. از دیدگاه عرفان، وقتی همه حقایق ممزوج شده، معشوق و عاشق به اتحاد می‌رسند و الوهیت در اوج سلطان خود ظاهر می‌گردد و عبودیت به اوج غیظان خود می‌رسد، سراعیان که از آن به انسان تعبیر می‌شود، پدید می‌آید (ابن عربی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۶۳). زن و مرد هر دو سراعیان و ظهور همه کمالات هستی می‌باشند.

استاد جوادی آملی در کتاب «آئینه جلال و جمال» که بخش عمده نظریات خود را درباره زن و مرد در این کتاب مطرح می‌کنند، بر بن خاستگاه نظام مظهریت جلال و جمال ایستاده و مقدمه مبسوطی را در این باره بیان نموده‌اند و شاید با توجه به این گونه نظرگاه‌های

عرفانی است که ایشان این عبارت را در چند جا تکرار کرده‌اند که «اگر زن برتر از مرد نباشد، کمتر از او نیست». در هر حال، ایشان اصل وجودی زن را با مرد یکی می‌دانند. ایشان بر این سخن تأکید می‌ورزند که تمام زنان از لحاظ گوهر هستی و اصل مبدأ قابل، همتای مردانند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۳۹).

بنابراین با تحلیل عرفانی ماهیت و حقیقت انسانیت در زن و مرد نیز می‌توان به همین نتیجه رسید که در حدود و ثغور اصلی حوزه تربیت اخلاقی، میان زن و مرد تفاوتی وجود ندارد؛ ولی در عین حال، به جهت تفاوتی که در ناحیه ظهورات و تجلیات وجودی ایشان متحقق است، باید در شیوه‌های ایجاد ربط وجودی زنان با کمالات خود، به گونه‌ای متمایزتر از مردان، وارد حوزه تربیت اخلاقی گردید.

قیصری در این باره می‌نویسد: «ان المرأة باعتبار الحقیقة عين الرجل؛ و باعتبار التعین، یتمیز کل منها عن الآخر» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۷۳ - ۴۷۸).

وقتی زن و مرد به اعتبار حقیقت همانندند و به اعتبار تعینات متمایز می‌باشند، باید در این تعینات، به ملاحظات جنسیتی توجه داشت.

رابطه جنسیت با جنبه‌های اصلی قلمرو تربیت اخلاقی

قلمرو تربیت اخلاقی، دارای جنبه‌ها و ارکان مهمی همچون (۱) موضوع تربیت، (۲) غایت و هدف تربیت، (۳) اصول تربیت، و (۴) مراحل و روش‌های کلی تربیتی است. نظریه استاد جوادی آملی که از مقوله عدالت‌گرایی جنسیتی است، تأثیرگذاری جنسیت را در این جنبه‌های اصلی قلمروساز، منتفی می‌داند و به تعبیر دیگر، نوعی برابری میان زن و مرد در حوزه وسیعی از تربیت اخلاقی قائل است. برای اثبات این فرضیه، نخست باید وارد حیطه مبانی انسان‌شناسی شد و سپس بر اساس آن مبانی، به نفی تمایزگرایی جنسیتی بر این جنبه‌های اصلی تربیت اخلاقی پرداخت. از این جهت، ما نخست به بررسی مبانی این نظریه با سه تحلیل قرآنی، فلسفی و عرفانی پرداختیم و هم‌اکنون، وقت آن است که تأثیر جنسیت را بر این جنبه‌ها بررسی کنیم.

رابطه جنسیت با اصول اخلاقی (جنبه اول)

یکی از جنبه‌های مهم در قلمرو تربیت اخلاقی، اصول حاکم بر این حوزه است. اگر بتوان کلیت و ثبات اصول اخلاقی را ثابت نمود، امور جزئی و عارضی نظیر جنسیت، نمی‌توانند سبب تغییر و تحول این اصول شوند.

اعتقاد به ابتدای علم اخلاق بر جهان بینی و مترتب شدن بایدها و نبایدها بر هست‌ها و نیست‌ها - که هم با ادله عقلی و هم با ادله نقلی قابل اثبات است - زمینه‌ای برای باور به این حقیقت است که اصول اخلاقی نیز از تکوینیات، منتزع می‌شود و از آن جا که باید و نباید و بود و نبود، با یکدیگر در تعاملند، اصول کلی اخلاق از همین جا نشأت می‌گیرد؛ و چون این اصول برای شخص، معین نیستند، از این رو می‌توانند به صورت قضایا و مبانی و مبادی‌ای کلی مطرح گردند. به همین جهت نیز می‌توان به فلسفه اخلاق دست یافت. در حالی که اگر اخلاق و اصول آن از قضایای شخصی باشند، نه قابل استدلالند و نه می‌توان برای آن‌ها فلسفه‌ای ذکر نمود (همان، ص ۲۹).

پایه استدلال این اندیشمند برای اثبات کلیت اصول اخلاقی، این است:

الف: وجود پایگاه ثابت و جاودانه برای اصول اخلاق؛ و

ب: تعلق اصول اخلاقی برای «انسان من حیث هو انسان»؛ یعنی از آن جهت که انسان دارای فطرت است (همان، ص ۲۹-۳۰).

بنابراین برای آن که بتوانیم ثابت کنیم جنسیت بر قلمرو اصول اخلاقی بی‌تأثیر است، توجه به همین مطلب اخیر، کفایت می‌نماید؛ زیرا میان زن و مرد از آن جهت که دارای فطرتند، هیچ تفاوتی نیست. ایشان آن قدر بر تغییرناپذیری فطرت تأکید می‌کنند که حتی تغییرناپذیری اصول کلی دینی را مبتنی بر آن می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۵). حتی کسانی که در وحدت نوعی زن و مرد تشکیک می‌نمایند، نمی‌توانند به دلیل تصریح دلالت نص آیه فطرت (روم/ ۳۰) به تمایز فطرت زن و مرد قائل شوند چرا که این آیه دلالت عام دارد

که فرمود: «فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله...». ایشان با توجه به مفاد آیه فطرت تصریح می‌کنند که فطرت در همه انسان‌ها است؛ نه این که مخصوص مؤمنان یا اهل کتاب باشد (همان، ص ۱۵۱).

بنابراین قول به عدم تأثیر جنسیت در تغییر اصول اخلاق، از ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر است. ایشان به مجرد فطرت از برخی خصوصیات ماده نیز تصریح فرموده است: «فطرت انسان در مرحله تجردش خواه حدوداً و خواه بقاءً مجرد باشد، منزه از خصوصیات ماده، نظیر زمان و مکان خواهد بود (همان، ص ۵۸). جنسیت نیز نمی‌تواند در این حیطة تأثیرگذار باشد؛ زیرا جنسیت از دیدگاه ایشان، در حقیقت روح مجرد انسان دخیل نیست و از سوی دیگر، قرآن به یکسانی فطرت همه آحاد مردم اعم از زن و مرد، حکم می‌نماید.

رابطه جنسیت با اهداف اخلاقی (جنبه دوم)

یکی دیگر از جنبه‌های قلمروساز حوزه تربیت اخلاقی، جنبه غایت و اهداف اخلاقی است. از آن جا که جهان‌بینی، غایات اخلاق را تعیین می‌نماید، با توجه به «حکمت متعالیه» می‌توان از ایشان پرسید که غایت و هدف اخلاقی چیست؟

ایشان سعادت روح و بدن را غایت و هدف اخلاق می‌دانند و به این پرسش، این‌گونه پاسخ می‌دهند: «آن‌ها که برای بدن، هیچ نقشی قائل نیستند و آن را ابزاری بیش نمی‌دانند، برای آن سعادت معتقد نیستند و همه سعادت‌ها را برای روح وی می‌دانند و احیاناً به تفریط مبتلا می‌شوند و حق بدن را رعایت نمی‌کنند؛ و عده‌ای که برای بدن، سهمی قائل هستند و سعادت را برای بدن و روح می‌دانند، سلامت و داشتن امکانات مادی و... را جز سعادت‌های بدنی و برخی از مسائل نظیر علم و حکمت و معرفت و قسط و عدل را از سعادت‌های روحی به شمار می‌آورند؛ اما حکمت متعالیه در این جا سخن تازه‌ای دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۶۴). این اندیشمند ضمن نقل آرای حکمت متعالیه بر سه نشئه‌ای بودن وجود انسان - که مرتبه نازل آن بدن طبیعی و مادی، و مرحله متوسط آن بدن برزخی، و مرحله عالی آن که روح است - بر

این مسأله تأکید می‌کنند که سعادت انسان وقتی کامل می‌شود که انسان به همه مراتب وجودی خود توجه نماید و سعادت همه آن‌ها را در حد وسع تأمین نماید (همان، ص ۶۴).

استاد جوادی ضمن اشاره به هدف اخلاق از دیدگاه حکمای مشاء و نقد آن، می‌گوید: «حکمای پیشین مشاء، سعادت روح را رسیدن به مرحله عقل مستفاد می‌دانستند؛ ولی حکمت متعالیه که برداشتش از قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام بیش‌تر و قوی‌تر است، سعادت انسان را بسیار برتر از این‌ها می‌داند (همان، ص ۶۴).

از نظر ایشان یکی از اهداف آرمانی اخلاق دینی مبتنی بر حکمت متعالیه، تخلق به اخلاق الاهی و رسیدن به مقام خلیفه الاهی است (ر.ک: همان، ص ۶۵).

اگر غایت اخلاق، رسیدن به این مقام و تخلق به اخلاق الاهی باشد، آن‌گاه می‌توان از تأثیر جنسیت بر غایت و هدف اخلاق، سخن به میان آورد که بتوان میان انسانیت زن و مرد و وصول آن‌ها به مقام خلیفه الاهی تفاوت قائل شد.

بنا به اعتقاد ایشان «بالاترین مقامی که برای انسان فرض می‌شود، مقام خلافت یعنی خلیفه الله بودن است... سؤالی که مطرح است، این که آیا خلافت الاهی مال مرد است و ذکورت، شرط است و انوئت، مانع؟ یا این که خلافت الاهی مال مرد نیست، ولی مردها توانستند موفق بشوند که خلافت را تحصیل کنند و زنان موفق نشدند؛ و یا این که نه مشروط به ذکورت است و نه ممنوع به انوئت، و آن‌هایی هم که موفق شدند خلیفه الله شوند انسانیت آن‌ها باعث بود نه مرد بودن؛ مرد خلیفه نشد، بلکه آن که خلیفه شد، بدنی دارد که بدن مرد است» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۰).

استاد در توضیح این مطلب، با استناد به آیه «انی جاعل فی الارض خلیفة» (بقره/ ۳۰) می‌نویسند که خلافت آدم «به عنوان قضیه شخصی» نیست؛ بلکه مراد، مقام آدمیت است و زن و مرد در مقام آدمیت با یکدیگر مساوی‌اند و با استفاده از آیه «علم آدم الاسماء کلها» (بقره/ ۳۱) و استفاده از این مطلب که جان انسان، محل تعلیم اسماء است، نیز بر اشتراک

هدف غایی خلقت و اخلاق (با عنوان خلیفة اللہی) میان زن و مرد تأکید می‌ورزند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۱).

اگر هدف اخلاق را وصول به بالاترین و زیباترین جلوه‌های حسن عمل بدانیم، جنسیت نمی‌تواند در آن تأثیرگذار باشد (جوادی آملی، ۱۳۱۸، ص ۲۱۸).

ایشان درباره حرکت انسان در جهت معکوس غایات اخلاقی، به آیه «اولئک کالانعام بل هم اضل» (اعراف/ ۱۷۹) اشاره نموده، می‌فرماید:
«چه بسا مردانی که مصداق این آیه‌اند» (همان، ص ۱۰۱).

رسیدن به «نفس مطمئنه» نیز تعبیری قرآنی است که می‌تواند غایت و هدف تربیت اخلاقی در نظر گرفته شود. استاد با استناد به آیه «یا ایته النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة» (فجر/ ۲۷ - ۲۸). تصریح می‌کنند: «چه بسا زنانی که مشمول این مقام والا می‌شوند» (همان، ص ۱۰۱).

رابطه جنسیت با ارزش‌های اخلاقی (جنبه سوم)

یکی از اصلی‌ترین جنبه‌های قلمرو تربیت اخلاقی، ارزش‌های اخلاقی است.

آیت الله جوادی آملی معتقد است: «ترک رذایل و اجتناب از آن، «تخلیه» یعنی خالی کردن نفس از رذایل اخلاقی؛ و آراستن نفس به زیورهای فضایل اخلاقی، «تحلیه»، برای تحصیل به اهداف اخلاقی لازم است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۱). از نظر این اندیشمند، تخلیه بر تحلیه مقدم است (همان، ص ۲۱). غفلت به عنوان مانع و بیداری به عنوان شرط لازم تهذیب نفس و سیروسلوک شمرده می‌شود (همان، ص ۲۳). آنچه از مبانی و همچنین اطلاق و کلیت دیدگاه‌های ایشان در بحث مراحل، استفاده می‌شود، این است که بین مراحل اصلی اخلاق یعنی تخلیه و تحلیه، میان زن و مرد تفاوتی نیست.

همه ارزش‌های صفات اخلاقی، منزله از ساحت جنسیت، بررسی می‌شوند. در قرآن هنجارها و صفات ارزشی یا ناهنجاری‌ها و ضدارزش‌ها به قلب منسوب می‌شوند و در قلب

سلیم یا منکوس و یا مختوم، هیچ جنسیتی ملاحظه نمی‌شود. از دیدگاه قرآن، ارزش‌های اخلاق نظیر علم، تقوا، صدق، صبر، سخاوت و غیر این‌ها، صرف نظر از جنسیت، مطرح گردیده‌اند و رذایل اخلاقی نیز به همین شکل مطرح شده‌اند. ایشان معتقد است که اگر در محور ارزش، از مسائل بدنی سخن گفته می‌شد و موصوف این محمولات و احکام هم بدن بود، آن وقت جا داشت کسی از تفاوت یا تساوی زن و مرد بحث نماید (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۷۰).

از این دیدگاه، قرآن کریم و معارف الهی آن جا که عهده‌دار بیان ارزش‌ها و ملاک ارزشمندی‌ها می‌باشند، هم صفت و هم موصوف را منزه و مبری از جنسیت مطرح می‌کنند و معتقدند: «اگر اسلام در این زمینه‌ها می‌گوید زن و مرد تفاوت ندارند، یعنی سالبه به انتفاء موضوع است. اگر ما در مسائل علمی که ملاک ارزش است و همچنین در مسائل عملی که معیار ارزش است، هیچ سخنی از مذکر و مؤنث نیافتیم، یقیناً وصف او هم منزه از ذکورت و انوثن است» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۷۰-۷۱).

علامه ضمن بیان آیه «ان المسلمین والمسلمات والمؤمنین والمؤمنات والقانتین والقانتات والصادقین والصادقات والصابرین والصابرات والخاشعین والخاشعات...» (احزاب/ ۳۵)، می‌فرماید: «علت تصریح ذکورت و انوثن در این جا، این است که قرآن می‌خواهد افکار جاهلی و قبل از اسلام را تخطئه نماید؛ چون ایشان میان زن و مرد فرق می‌گذاشتند و عبادت و فضائل را برای مردان منحصر می‌دانستند. لذا قرآن کریم با تحلیل عقلی می‌فرماید آن که باید کامل شود، روح است؛ و روح نه مذکر است و نه مؤنث» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۹۹-۱۰۰).

اشاره به شبهه متمایز انگاری ارزش‌های اخلاقی زن و مرد در برخی از روایات

در فحوای پاره‌ای از فرازهای روایات، سخن از نسبی بودن برخی از ارزش‌های اخلاقی میان زن و مرد به میان آمده است که این مطلب، ربطی به نسبی بودن اخلاق ندارد. نسبییت اخلاق (با توجه به بیان کلیت و جاودانگی اصول اخلاقی)، از دیدگاه آیت الله جوادی آملی

مردود است. در منطق فهم ایشان، اخلاق هرگز پذیرای نسبیّت نیست؛ ولی هریک از زن و مرد، در مقام مسؤولیت‌ها و تکالیفی که با نقش‌های جنسیتی ایشان مرتبط است، باید به برخی از اوصاف اخلاقی بیش‌تر توجه نمایند تا زمینه عمل به مسؤولیت اخلاقی خود را در آن زمینه ویژه فراهم آورند.

به عنوان مثال، حفاظت از مرزهای منافع خانواده و حراست از مال شوهر، مقتضی آن است که زن به عنوان محور خانواده و یا مدیر داخلی آن، نسبت به مال همسر، سخاوت و بخشش نداشته باشد؛ یا آن که حفاظت از حریم عفاف و حجاب، مقتضی آن است که زن در مقابل نامحرم از خود نرمش نشان ندهد بلکه با ابهت و رفتاری متکبرانه و محکم با نامحرم برخورد نماید؛ و یا برای حفظ مرزهای امتی خود و خانواده، احتیاط بیش‌تری نسبت به مرد اعمال کند تا با این ترس، از چیزی که حالت تعرض نسبت به او داشته باشد، مصون بماند. در هر حال، نهی زنان یا مردان از برخی اوصاف ناپسند، به معنای تکوینی بودن این اوصاف در آن‌ها نیست؛ چنان‌که برخی از روایات، غضب را برای علما ناپسندتر می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۹، ص ۱۹۳).

نقد و بررسی تمایزگرایی مطلق جنسیت در حوزه تربیت اخلاقی

تمایزگذاری در حوزه تربیت اخلاقی میان دختر و پسر، مبتنی بر آن است که در رویکردهای مختلفی که به تربیت اخلاقی می‌شود، بتوان مبنایی خاص را در هستی‌شناسی زن و مرد معیار قرار داد و آن را به مثابه سنج‌های برای صحت این تمایزگذاری تلقی کرد. بنابراین تمایزگرایی مطلق، صحیح نیست.

نگاهی اجمالی به برخی از رویکردهای متداول در تربیت اخلاقی، نشان می‌دهد که آسیب‌های مهمی در بسیاری از آن‌ها وجود دارد؛ مثلاً رویکرد مبتنی بر جنبه‌های ذهنی اخلاقی و ارزش‌ها، رویکرد اخلاق مراقبتی، رویکرد مسؤولیت اجتماعی، و همچنین رویکرد یادگیری اجتماعی، رویکرد پیامدگرا، رویکرد تبیین و تحلیل ارزش‌ها، رویکرد

روان‌تحلیلگری فرویدی، ...؛ این رویکردها دارای نگاه‌های تک‌سویه می‌باشند و هر یک از اندیشمندان و متفکران حیطه مسائل تربیتی به رویکرد خاصی متمایل شده‌اند؛ ولی اگر از منظر وسیع و جامع انسان‌شناسی و نفس‌شناسی قرآنی به مسئله تربیت اخلاقی توجه شود، می‌توان به الگوهایی رسید که جامع محاسن همه این رویکردها باشد.

تک‌سونگری هر یک از این رویکردها را می‌توان معلول عواملی دانست. برخی از محورهای زیر به آن عوامل اشاره دارد:

الف) جهل و بی‌توجهی نسبت به چندساحتی بودن وجود وسیع انسان؛ ب) جهل و غفلت از مراتب و قوای نفس و ویژگی‌های آن؛ ج) جهل و غفلت از وحدت نفس در عین سریان آن در جمیع قوا؛ د) فقدان توجه کافی به نقش عقلانیت و شناخت و چگونگی ایفای نقش آن در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی؛ و ه) بی‌توجهی به نقش پیچیده و تعیین‌کننده عواطف در تعامل با عقلانیت و بی‌توجهی به عوامل فراوان دیگر.

در بحث تربیت اخلاقی به دلیل در هم تنیدگی ساحت‌های مختلف وجودی انسان رویکردهایی همچون رویکرد پرورش توانایی شناخت و فهم و استدلال اخلاقی، و رویکردهای همانند پرورش عواطف، نمی‌تواند بهترین و تنها رویکرد مقبول باشد.

روایتهای پرورش منش اخلاقی (صفت‌ها و عادت‌های رفتاری اخلاقی) از مهم‌ترین و کارآمدترین رویکردها در این حوزه است، ولی بر اساس تحلیل‌های علم النفس دینی و فلسفی، این رویکردها نیز بهترین دیدگاه تلقی نمی‌شود.

تمایزگرایان مطلق کسانی هستند که تفاوت‌های زن و مرد را بیش‌تر از آنچه هست، به حساب می‌آورند و ضریب‌های پنداری بزرگی برای آن‌ها در نظر می‌گیرند. این گروه، با تغییر تعدادی از هورمون‌های زنانه و مردانه و با تغییر وضعیت فیزیولوژیک و بیولوژیک، حقیقت ذهن، زبان، فرهنگ و جهان زن و مرد را متفاوت می‌انگارند. چنین افرادی می‌پندارند که شناخت هر کس نسبت به حقایق خارجی، چنان که هست، واقع نمی‌شود؛ بلکه

صورت‌های مربوط به حقیقت‌های خارجی همواره به صورت نسبی پس از ترکیب با قالب‌های ذهنی نزد ما حاضر می‌شوند. پیش فرض‌های ذهنی نیز قالب‌هایی هستند که تحت تأثیر انگیزه‌های ذهنی و عوامل مختلف روانی، اجتماعی و اقتصادی و سیاسی شکل می‌گیرند (ذبیح‌الله، جوادی، ۱۳۷۸، ص ۲۷۲) و آن‌گاه نتیجه می‌گیرند چون هستی و ذهن زن و مرد کاملاً متفاوت است، معرفت و جهان آن دو نیز کاملاً متفاوت خواهد بود.

چنین افرادی باید هم محتوای تربیت اخلاقی متفاوت، هم روش‌ها و هم اصول متفاوتی برای تربیت اخلاقی قائل شوند؛ در غیر این صورت، دچار تناقض مبنایی با زیرساخت‌های فکری خود خواهند بود.

در کنار فمینیست‌های فرامدرن، موج دیگری از «ضد فمینیست‌ها» نیز به همین مهلکه فروغلتیده‌اند. به تعبیر دیگر، برخی از ضد فمینیست‌ها (که حتی برخی از اندیشمندان مدافع حقوق زن را به فمینیست اسلامی متهم می‌نمایند) دچار نابرابر انگاری افراطی زن و مرد می‌شوند. توجه به تعداد قابل توجه تفاوت‌های تکوینی زن و مرد و تفاوت نقش‌های جنسیتی ایشان، سبب می‌شود که آنان فراموش نمایند همه این تفاوت‌ها در قیاس با اشتراکات وجودی زن و مرد، بسیار اندک است. اینان پیش فرض‌های کلامی حاکم بر برخی از روایات وارد در عرصه‌های جزئی را فراموش می‌نمایند و گاهی این برداشت‌های افراطی خود را به اسلام نسبت می‌دهند. ایشان فراموش کرده‌اند که خالق زن و مرد که خود این همه تفاوت در سرشت آن‌ها آفریده، غالب احکام تکلیفی را برای آن‌ها یکسان خواسته است.

ایشان گاهی تا آن جا پیش می‌روند که باید نظام آموزشی و متون درسی کاملاً متفاوتی را برای زنان و مردان طراحی کرد (البته وجود تفاوت گذاری اندکی لازم است). حتی اگر این نظریه در برخی از عرصه‌ها به دلیل نقش‌های اجتماعی زن و مرد، درست باشد (که در برخی موارد هم درست است) در حوزه تربیت اخلاقی (به این نحو افراطی) فاقد اعتبار است. تفاوت‌هایی در عرصه تربیت اخلاقی وجود دارد، اما نسبت به برخی دیگر از عرصه‌ها کمتر است.

برخی دیگر از فمینیست‌ها از ترکیب نوعی روان‌شناسی و فیزیکی‌السم، به نوعی اصالت

رفتار معتقد شده‌اند (ذبیح الله جوادی، ۱۳۶۰، ص ۲۶). این گروه نیز تفاوت‌هایی را میان زن و مرد در حوزه تربیت اخلاقی ثابت می‌دانند. ریشه‌های این نوع تفکرات، در دیدگاه‌های فمینیست‌های رادیکال نیز دیده می‌شود.

چنانکه مشاهده می‌شود، ریشه اصلی ایده نابرابرنگاری افراطی زن و مرد همانند ایده نابرابرنگاری افراطی آن دو، به انسان‌شناسی ایشان بازمی‌گردد. اگر در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی مواضع صحیحی وجود نداشته باشد، در نظریات روبنایی‌تر، نظیر نظریات حوزه تربیت اخلاقی نیز انحرافات رخ خواهد داد.

برخی از خاستگاه‌های فکری - فلسفی در نظریات نابرابرنگاری افراطی، به انواع شکاکیت‌های فلسفی بازمی‌گردد و گاهی این گونه نظریه‌ها نشانه آن است که جایگاه پایه‌های زیستی والگوهی زندگی اجتماعی در مباحث انسان‌شناسی برای آن‌ها حل نشده است.

محدوده بایستگی تمایزگرایی جنسیتی حوزه تربیت اخلاقی (در اندیشه علامه جوادی آملی)

مطابق نظریات آیت الله جوادی، نمی‌توان بایستگی تمایزگرایی جنسیتی در جزئی از گستره وسیع قلمرو تربیت اخلاقی را انکار نمود. چه بسا بتوان با تحلیل اندیشه‌های ایشان، مبانی این جنبه خاص نظریه ایشان را به صورت خلاصه، بدین صورت بیان کرد:

۱. حقیقت وجود هر انسانی، نفس اوست و همه قوا و شؤون عقلی، ادراکی، احساسی و... از تجلیات نفس است.
۲. وجود مظاهر کثیر و متفاوت برای تجلیات نفس انسان، سبب تکثر در نفس او نمی‌شود و به وحدت شخصیت او آسیب نمی‌رساند.
۳. حقیقت نفس انسان، به واسطه مظهریت «اسم الله» مشتمل بر صفات متقابل جلال و جمال است.
۴. بدن انسان، ظل، سایه و فرعی از حقیقت نفس است.

۵. ظهور اسمای الاهی از دریچهٔ نفس واحد، در نفسی که بازتابش جمال یا جلال در آن بیش تر است، متفاوت خواهد بود. در نتیجه، هم در قوس نزول و هم در قوس صعود، کمال وجودی آن‌ها با این نگاه بازخوانی می‌شود.
۶. تمایزات تکوینی زن و مرد، تفاوت نقش‌های جنسیتی و اختلافات جزئی احکام تکلیفی آن دوازدهم تفاوت این بازتابش‌ها است.
۷. شریعت و دین مشتمل بر مجموعه قوانین و مقرراتی است که بر حقایق تکوینی استوار است.
۸. در حوزه تربیت اخلاقی، تشریح با تکوین مطابقت دارد.
۹. تمایزگرایی در تربیت اخلاقی در نظریهٔ عدالت‌گرایانه جنسیتی فقط در محدودهٔ تفاوت‌های تکوینی منطبق با احکام تشریحی، قابل توجیه است و محدوده‌ای بسیار جزئی را شامل می‌شود.
- از دیدگاه علامه جوادی آملی، از آن‌جا که وجود انسان چندساحتی است و همهٔ ساحات وجودی او باید در خدمت وصول به «تخلیق اخلاق الاهی» و احراز «فصل انسانی تآله» درآید، لذا می‌توان نتیجه گرفت که ایشان در حوزهٔ تربیت اخلاقی نیز باید رویکردهای ویژهٔ تربیتی‌ای داشته باشند.
- از آن‌جا که هم وجود انسان چندساحتی است و هم این ساحات به صورتی روشمند با هم تعامل دارند و هم انسان‌ها بسیار متفاوتند و هم مراتب اخلاقیات دارای تشکیک است، بنابراین در هر وضعیت و موقعیتی داشتن یک موضع خاص با رویکرد ترکیبی، بهتر می‌تواند فرایند تربیت را در جهت باروری اخلاقیات، فراهم نماید. از نظر ایشان متربی که انسان است، تقسیمات متفاوتی دارد این متربی «یا مرده است یا زنده، کفرپیشگان همانند انسان‌های مرده‌اند و آنانی که از ظلمات مرگبار کفر رهیده‌اند، زنده‌اند؛ و برخی از همین زندگان به خواب فرورفته‌اند و در غفلتند و برخی بیدار و متوجه؛ و این انسان‌های بیدار و متوجه نیز یا بیمارند یا سالم؛ و این بیماران روحی، مرضشان یا سطحی است یا مزمن؛ و انسان‌های زنده و بیدار و سالم نیز یا ناقصند یا کامل؛ و در میان انسان‌های کامل نیز برخی

کامل‌ترواز میان ایشان نیز بعضی کامل‌ترین هستند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۸).
 به جز دو دسته اخیر، همه این انسان‌ها نیازمند تربیت اخلاقی‌اند تا به سرحد کمال و به
 خلق عظیم پیامبر ﷺ نزدیک شوند. مسلم است که رویکردهای تربیت اخلاقی نسبت به
 مراتب این انسان‌ها باید متفاوت باشد. البته هرگز نباید تفاوت نقش‌های جنسیتی و
 تفاوت‌های تکوینی مربوط به جنسیت را نیز در حوزه تربیت اخلاقی، از نظر دور داشت.

نتایج علمی و راهبردی

جهان‌بینی‌های مبنایی و نگرش‌های بنیادین در حیطه انسان‌شناسی بیش از هر چیز دیگر
 می‌تواند سوگیری اصلی در نحوه پاسخ‌گویی به پرسش از چگونگی رابطه جنسیت و تربیت
 اخلاقی را تعیین کند.

تحلیل ماهیت انسان از دیدگاه قرآن، فلسفه و عرفان، می‌تواند با اثبات اشتراک حقیقت
 وجودی زن و مرد و عارضی دانستن جنسیت، برابری را در بخش وسیعی از قلمرو تربیت
 اخلاقی، به اثبات برساند.

تحلیل مؤلفه‌های مفهومی تربیت اخلاقی و جنسیت نیز مؤید این مطلب است. زیرا
 تربیت در نگرش پذیرفته شده، ایجاد ربط وجودی میان وجود انسان و کمالات وجودی
 اوست. تبیین مرزهای هستی‌شناختی وجود زن و مرد و تبیین اشتراکات و تفاوت‌های آن دو
 در ذات، ذاتیات و عوارض وجود و تفاوت‌هایی که در شؤون این هستی‌ها پدید می‌آید، نشان
 می‌دهد که در بخش عمده‌ای از قلمرو تربیت اخلاقی، از جمله در غایات و اصول و
 ارزش‌های اخلاقی و... باید به برابری زن و مرد قائل بود. بدین وسیله نظریات رقیب با نظریه
 علامه جوادی آملی، باطل شمرده می‌شود.

بررسی مقتضیات الزامات اخلاقی در حیطه‌های تربیتی و تبیین و ترویج آن در بین
 مریبان، به ویژه در ساحت تربیت اخلاقی، می‌تواند بر باروری و ثمردهی فرایند تربیت به میزان
 قابل توجهی بیفزاید؛ و از این رو در نظام کلان تربیتی، باید راهبردهایی برای واکاوی و توسعه

عملی مباحث اخلاق کاربردی به ویژه در شاخه تربیت اخلاقی طراحی گردیده، فرا راه مریبان قرار داده شود.

تبیین جایگاه و محدوده تمایز شیوه‌ها و محتوای تربیتی میان دختران و پسران (به ویژه در تربیت اخلاقی) به عنوان یکی از مسائل عدالت جنسیتی، الزاماتی است که در یک نظام تربیتی باید به آن توجه نمود. حدود و ثغور تمایزهای جنسیتی در عرصه‌های کاربردی تربیتی نیز باید در قالب مدل‌ها و الگوهای دقیقی و عملیاتی عرضه شود.

از آن جا که تربیت، چیزی نیست جز فرایند ایجاد زمینه ربط وجودی انسان به کمالات وجودی خود، در نتیجه از میان رویکردهای تربیتی، تنها رویکرد متعالی و جامع الاطرافی که می‌تواند با ژرف‌نگری و همه‌جانبه‌نگری به حل مسائل تربیتی و اخلاقی و طراحی الگوهای در این زمینه بپردازد، رویکردی است که از خاستگاه و جهان‌بینی مبتنی بر متون وحیانی به حیطه‌های تربیتی نظر می‌اندازد؛ و ربط وجودی او به کمالات را در روشنی وحی دریابد.

از آن جا که رویکردهای تربیتی برگرفته از دیدگاه‌های تک‌سویه یا پارادایم‌های غیرالاهی نیز به واسطه رواج پارادایم‌های تربیتی غرب در عرصه‌های علمی و اجتماعی، رشد و نمو کرده است، باید در مهندسی علمی و فرهنگی، راهبردهایی را در نظر گرفت که بر آن اساس، جایگاه متعالی رویکردهایی همچون رویکرد حکیم متأله علامه جوادی آملی تبیین شود و در جایگاه شایسته خود قرار گیرد و تأثیر خود را در طراحی مدل‌ها و الگوهای کاربردی تربیت نشان دهد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محی الدین (۱۹۸۹م)، رحمة من الرحمان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمود محمود الغراب، دمشق، مطبعة نصر.
۳. _____، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، مقدمه و تلخیص سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی فرهنگی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵)، لسان العرب، قم، نشر ادب حوزه.
۵. ابن سینا، بوعلی (۱۴۰۴)، شفا، قم، منشورات مکتبه آیت الله مرعشی.
۶. ابوعلی مسکویه (۱۳۷۳)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم، بیدار.
۷. استوارت میل، جان (۱۳۷۹)، انقیاد زنان، ترجمه علاء الدین طباطبائی، تهران، هرمس.
۸. آبوت، پاملا؛ و کلروالاس (۱۳۸۰)، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیره، نجمه عراقی، تهران، نشر نی.
۹. بیات، عبدالرسول و دیگران (۱۳۸۱)، فرهنگ واژه ها، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، زن در آئینه جلال و جمال، تهران، نشر فرهنگی رجاء.
۱۱. _____، (۱۳۸۵)، هدایت در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____، (۱۳۷۷)، مبادی اخلاق، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۳. _____، (۱۳۷۷)، مراحل اخلاق، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۴. _____، (۱۳۷۸)، شریعت در آئینه معرفت، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۵. _____، (۱۳۸۴)، فطرت در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۶. _____، (۱۳۸۷)، تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء.

۱۷. _____، (۱۳۸۷)، تفسیر انسان به انسان، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۸. _____، (۱۳۸۸)، تسنیم، ج ۱۶، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۹. جگر، آلیسون (۱۳۷۸)، چهار تلقی از فمینیسم، ترجمه س، امیدی، در بولتن مرجع، تهران، انتشارات بین‌المللی هدی.
۲۰. جوادی، ذبیح‌الله (۱۳۶۰)، الفبای فلسفه جدید، (بی‌جا).
۲۱. حر عاملی، محمد ابن حسن (۱۴۱۹)، وسائل الشیعه، ج ۱۵، بیروت، دار احیاء التراث.
۲۲. دشتی، محمد (۱۳۷۹)، نهج البلاغه، قم، انتشارات نسیم حیات.
۲۳. دلفی، کریستین (۱۳۸۵)، مجموعه مقالات، ترجمه مریم خراسانی، تهران، انتشارات روشنفکران و مطالعات زنان.
۲۴. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۱)، اسرار الحکم، تهران، انتشارات مولی.
۲۵. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۶. شیرازی، محمد صدرالدین (۱۴۲۲)، شرح هداية ائیریه، بیروت، مؤسسه تاریخ‌العربی.
۲۷. صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۶۸)، فلسفه اخلاق در تفکر غرب، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، تفسیر المیزان، ج ۵، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۹. طوسی، نصیرالدین محمد بن حسن (۱۳۶۰)، اخلاق ناصری، تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
۳۰. طوسی، نصیرالدین محمد بن حسن (۱۳۶۰)، اخلاق ناصری، تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
۳۱. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۷۴)، احیاء العلوم، ج ۳، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۲. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۷۱)، سیاست مدنی، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۳. فخر رازی (۱۴۱۱)، المباحث المشرقیه، قم، انتشارات بیدار.
۳۴. _____، (۱۳۸۴)، شرح اشارات و تنبیها، تهران، انجمن آثار و مفاخر.
۳۵. فهري، سيد ابوالحسن (۱۳۸۰)، فرهنگ محیط فارسی، تهران.
۳۶. قریشی، سید علی اکبر (۱۳۸۰)، قاموس قرآن، ج ۳، (بی جا)، (بی نا).
۳۷. قیصری، داوود (۱۳۷۵)، شرح مقدمه، تهران، انتشارات علمی.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵)، کافی، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۳۹. گولومبرک، سوزان، رابین، وفی وش (۱۳۸۰)، رشد شخصیت، ترجمه مهرناز شهرآرای، ج ۳، تهران، انتشارات ققنوس.
۴۰. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۴)، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۴۱. مجموعه من الباحثین (۱۴۳۱)، اخلاق فی المنظور الاسلامی، بیروت، مرکز الغدیر.
۴۲. مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۲)، از جنبش تا نظریه اجتماعی تاریخ دو قرن فمینیسم، تهران، نشر و پژوهش شیرازه.
۴۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۷)، معارف قرآن، قم، مؤسسه در راه حق.
۴۴. مظفر، محمدرضا (۱۴۱۸)، تلخیص المنطق، ترجمه علی اکبر ترابی، قم، مؤسسه دارالعلم.
۴۵. معین، محمد (۱۳۷۱)، فرهنگ فارسی، ج ۶، تهران، امیرکبیر.
۴۶. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۹)، فلسفه اخلاق فی الاسلام، مؤسسه دارالکتاب الاسلامی.
۴۷. مغیثی، هایده (۱۳۷۶)، فمینیسم پوپولیستی و فمینیسم اسلامی، تهران، کنکاش.
۴۸. مک ناوتن، دیوید (۱۳۸۰)، بصیرت اخلاقی، ترجمه محمود فتحعلی، قم،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۴۹. ملانی، کیلن، وجودیث اسمتانا (۱۳۸۹)، کتاب راهنمای رشد اخلاقی، ترجمه

محمد رضا جهانگیرزاده، علی رضا شعاعی و سید رحیم راستی تبار، قم، پژوهشگاه

علوم و فرهنگ اسلامی.

۵۰. نراقی، محمد مهدی، جامع السعادت، ج ۱، قم، اسماعیلیان.

۵۱. وارنوک، جی (۱۳۶۸)، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه و تعلیقات صادق

لاریجانی، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.

۵۲. وارنوک، مری (۱۳۸۰)، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمه و تحشیه ابوالقاسم

فناپی، قم، بوستان کتاب.

۵۳. هام، مگی (۱۳۸۲)، فرهنگ نظریه های فمینیستی، ترجمه فیروزه مهاجر، نوشین

احمدی خراسانی و فرخ قره داغی، تهران، توسعه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی