



مهدی شجریان^۱

احمد واعظی^۲

● جایگاه انسانی زن از منظر ملاصدرا*

چکیده

مسئله اصلی این مقاله نگاه ملاصدرا نسبت به زن است. هرچند تفسیر ماهیت زن و تبیین راز تفاوت‌های او با مرد به صورت مستقل مسئله ملاصدرا نبوده است، اما می‌توان از رهگذر مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی او پاسخ به این پرسش را استنباط کرد. از منظر حکمت صدرایی انسان بودن در تفسیر مشهور مشایی، تمام حقیقت افراد انسان نیست و آنچه موجب تمییز انسان از دیگر موجودات می‌شود، نه نطق به معنای «ادراک کلیات» بلکه نطق به معنای «نفس ناطقه قدسیه» است. تمام حقیقت انسان‌ها در سایه حرکت جوهری اشتدادی این نفس ناطقه به سمت اعلی مراتب وجود تعین پیدا می‌کند، به گونه‌ای که هر یک از زن و مرد تبدیل به واحد مستمری می‌شوند که از کمترین مراتب وجود تا مرز بی‌نهایت، امکان حرکت دارند. ملاک برتری در این حرکت، بهره‌مندی از مراتب علم و عمل است. بر همین اساس تمایزات جنسی و جنسیتی به خودی خود، عامل برتری یکی از زن یا مرد بر دیگری نیست، بلکه بهره‌مندی از مراتب متفاوت وجود، در سایه فعلیت مراتب علم و عمل است که مرتبه سعادت و کمال هر فرد از انسان را می‌نمایاند. در انتهای مقاله عبارتی چالش‌برانگیز نیز از ملاصدرا در خصوص زن و توجیهاتی که برای آن آورده شده، مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: زن، ملاصدرا، انسان‌شناسی، حرکت جوهری، ملاک برتری انسان‌ها.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۶

m.shajarian110@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم (نویسنده مسئول)

a-vaezi@hawzah.net

۲. استاد دانشگاه باقرالعلوم



مسئله کانونی مقاله، «تبیین ماهیت زن از منظر ملاصدرا» است اما با این همه نمی توان پاسخ تفصیلی آن را با رجوع مستقیم به آراء صریح ملاصدرا و حتی تابعان او در این باب^۱ دریافت؛ زیرا هرچند در دنیای مدرن شناخت زن و تمرکز مستقل بر روی تبیین ماهوی او، مقارن با تلاش های نظری فمینیستی در کانون توجه قرار گرفته است، اما فیلسوفان اسلامی با این مسئله مواجه نبوده اند و به طور مستقل به آن ورود نکرده اند. با این همه می توان با توجه به حجم گسترده مباحث هستی شناسی و انسان شناسی در آرای ملاصدرا، دیدگاه او در خصوص زن را استنباط کرد و یا دست کم اقتضای مبانی فلسفی وی در این حوزه را کاوید. به همین منظور برای شناخت زن از منظر حکمت صدرایی، پرداختن به حوزه «علم النفس» حکمت صدرایی که به شناخت حقیقت انسان همت گمارده است، ضروری است.

ملاصدرا در بسیاری از آثار خود به شرح و تفسیر انسان، کمالات او، کیفیت سیر او در این کمالات، جایگاه انسان در نظام هستی و غیره پرداخته است. او به صورت مکرر شناخت نفس را کلید فهم حقایق بلند و معارف عالی نظیر شناخت خدا، کیفیت بازگشت به او، احوال قیامت، فناء تمام پیکره هستی در ذات الهی و غیره دانسته است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰؛ الف: ۱۷۴ و همو، ۱۳۶۰؛ ب: ۲۹۸ و همو، ۱۳۰۲: ۲۸۶) طبیعی است که پرداختن به تمام زوایای انسان شناسی از منظر حکمت صدرایی وظیفه این مقاله نیست و مجال موسع دیگری می طلبد. در اینجا تنها لازم است آن دسته مبانی تشریح شوند که به شناخت جایگاه زن از منظر این نظام حکمی کمک کرده و موضع بنیان گذار آن نسبت به زن را تبیین می کنند. به همین سبب نگارنده پس از مطالعه منابع متعدد در حوزه انسان شناسی حکمت صدرایی به جمع بندی ذیل رسیده است که می توان آن را در چهار محور تبیین نمود. محور نخست «حقیقت مشترک انسانی میان زن و مرد» را برمی تابد و می کوشد نوآوری های ملاصدرا در این حوزه را در حد ضرورت تبیین کند. محور دوم به «تفسیر تفاوت ها میان زن و مرد» می پردازد و جایگاه این تفاوت ها را در قلمرو حقیقت مشترک انسانی میان زن و مرد تبیین می کند. محور سوم به «تبیین ملاک برتری میان انسان ها» از منظر حکمت صدرایی همت می گمارد و جایگاه جنسیت در تعیین



مرزهای برتری را نمایان می‌سازد و در نهایت محور چهارم به تبیین «دیدگاه اختصاصی صدرالمতالهین در مورد زن»، با بررسی عبارتی مشهور و چالش برانگیز از او در این زمینه اقدام می‌کند.

۱. حقیقت مشترک انسانی میان زن و مرد

آیا زنان و مردان - به‌عنوان افراد انسان - حقایقی متفاوت دارند یا حقیقت همه آنها واحد است؟ از نقطه نظر منطقی، در صورت اول، انسان بودن «جنس» می‌شود و زن و مرد دو نوع متفاوت از آن خواهند بود، اما در صورت دوم، انسان بودن «نوع» است و زن و مرد در این حقیقت تمایزی ندارند و تمایز آنها صرفاً به اموری است که خارج از ذات و حقیقت آنها می‌باشد. به دیگر سخن آیا انسانیت، تمام حقیقت زن و مرد (نوع) را تشکیل می‌دهد و تمایزات جنسی آنها نظیر تمایز افراد انسان در رنگ و نژاد و غیره است یا اینکه انسانیت تمام حقیقت آنها نیست و در نهایت حقیقت مشترک میان آن دو (جنس) است و تفاوت آنها فراتر از امور عرضی و در متن ذات و حقیقت آنها نهفته است؟ این سنوال در این بخش تحلیل و بررسی خواهد شد.

۱-۱. پیشینه بحث قبل از حکمت صدرایی

حکمای مشاء و اشراق انسانیت را نوع می‌دانستند و در نتیجه زن و مرد را در این حقیقت برابر محسوب می‌کردند. انسان در باور آنها «حیوان ناطق» است یعنی موجود رشدکننده با اراده‌ای که قدرت تعقل و درک معانی کلی را دارد. این معنا از نظر آنها تمام حقیقت و نوع افراد انسان و از جمله زن و مرد است و از این جهت هیچ تفاوتی میان ایشان نیست. در همین راستا ابن‌سینا ذکوریت و انوشت را از لواحق نوع انسان می‌دانست و لواحق را اموری تعریف می‌کرد که حقیقت شیء قبل و بعد از ملحق شدن آنها تغییری پیدا نمی‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۴۹۴) به‌عنوان نمونه، همان‌طور که رنگ خاص به انسان ملحق می‌شود و حقیقت انسانیت را دستخوش تحریف نمی‌کند، جنسیت نیز همین‌گونه است و تغییری در ذات انسان (حیوان ناطق) پدید نمی‌آورد. وی به صراحت معتقد بود: «مرد بودن و زن بودن تنها در کیفیت تناسل مؤثر هستند و تناسل امری است که بعد از تحصیل عینی حیات نوعی، بر نوع عارض می‌شود. در نتیجه جنسیت و امثال آن از احوالی است



که بعد از تحقق کامل نوع به آن ملحق می‌شوند و انفعالات و لوازم چنین صفتی به‌عنوان فصل برای یک جنس محسوب نمی‌شوند.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۲۵-۲۲۴)

جز ابن‌سینا، دیگر حکمای مشاء نظیر اخوان‌الصفاء، ابن‌رشد، فخر رازی، خواجه نصیر و غیره و حتی حکمای اشراق نیز رجولیت و انوثیت را امری عارضی محسوب کرده، ذات انسان را نسبت به آن خنثی می‌شمارند (صادقی، ۱۳۹۱: ۲۹-۳۴) در این میان برخی از آنها جنسیت را «عرضی لازم» مانند زوجیت و فردیت اعداد، در مقابل «عرضی مفارق» مانند رنگ اجسام شمرده‌اند. (طوسی، ۱۳۸۱: ۳۸۵-۳۸۴) عرضی لازم هرچند از موضوع خود قابل انفکاک نیست، اما بیرون از مرتبه ذات آن موضوع می‌باشد و پس از تعقل کامل ذات با همه اجزایش، تعقل می‌شود. (محقق سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۷۷) طبق این باور، ذکورت و انوثت هرچند از زن و مرد جدا نمی‌گردد، اما در حریم ذات و تمام حقیقت آنها دخالت ندارد و می‌توان هر یک از زن و مرد را با تمام ویژگی‌های ذاتی آن (حیوان ناطق = حد تام) تصور نمود بدون اینکه ذکورت و انوثت در ذهن نقش ببندد. ای بسا اگر این دسته از حکمای پیشین با پدیده «تغییر جنسیت» در روزگار کنونی مواجه می‌شدند، از عرضی لازم بودن جنسیت نیز دست می‌شستند و آن را عرضی مفارق نظیر رنگ در اجسام محسوب می‌کردند.

۲-۱. تفسیر نوعیت انسان در حکمت صدرایی

نوع، تمام حقیقت مشترک میان افرادی است که هرچند تعداد فراوان و مصادیق کثیر دارند اما حقیقتی واحد همه آنها را در بر گرفته است؛ به چنین حقیقتی در لسان فلاسفه «نوع اخیر» یا «نوع الانواع» گفته می‌شود. براساس تفسیری که از حکمای مشاء در سطور قبل بیان شد، اعتقاد به نوع‌الانواع بودن انسان، نمایان می‌شود. به باور آنها انسان هرچند میلیون‌ها فرد دارد و هرچند در این میان تفاوت‌هایی فاحش - که تنها یکی از آن‌ها تفاوت در جنسیت است - به چشم می‌خورد و هرچند دامنه انسان‌ها از پست‌ترین افراد تا شایسته‌ترین آدمیان کشیده شده است، اما با این‌همه تمام آنها در حقیقت انسان بودن مشترک هستند و انسانیت نوع اخیر و نوع‌الانواع آنها است.



ملاصدرا این اعتقاد را نمی‌پذیرد. به باور او: «انسان به حسب باطن و روحش، پس از اینکه به حسب طبیعت بشری خود، نوع است به انواعی مختلف تبدیل خواهد شد؛ زیرا ملکات اخلاقی که با تکرار اعمال به دست آورده است، متفاوت و مختلف هستند.» (ملاصدرا، ۱۳۶۰؛ الف: ۱۸۸) او صرف‌نظر از طبیعت مادی بشر، ساحت نفس او را دارای حقیقت و نوع واحد نمی‌داند، بلکه انسان را در این ساحت، جنس محسوب می‌کند، آن‌هم جنس بعید که در ذیل آن جنس فرشته، شیطان، درنده، چهارپا و پست‌تر از آن نیز جای گرفته و هر یک از این اجناس، انواع متعددی ذیل خود دارند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۳: ۶۰؛ همان، ۵: ۴۸) به باور ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری، سیر از یک نوع به نوعی دیگر در همین دنیا به سبب اعمال و رفتار انسان‌ها محقق می‌گردد، اما ظرف ظهور و بروز آن، نه دنیا بلکه سرای آخرت است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰؛ الف: ۱۸۹-۱۸۸) او بر همین مبنا، تعریف ذاتی از انسان را دشوار می‌پندارد و به دلیل سیر حرکتی گسترده انسان و درجات و مراتب مختلف وجود که آنها را درمی‌نوردد، ادراک حقیقت و ذات او را ناممکن تلقی می‌کند و آنچه را فلاسفه در تشریح ذاتیات انسان گفته‌اند، صرفاً عوارض ادراکی و تحریکی او برمی‌شمارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸: ۳۴۴)

آنچه گفته شد با مبانی حکمت صدرایی نیز سازگار است. حکیمی که با اصالت وجود عالم را می‌نگرد و در متن جهان خارج به جای کثرات ماهوی، مراتب وجود را می‌بیند و به تشکیک در مراتب وجود، حرکت جوهری اشتدادی، اتحاد عاقل و معقول و غیره نیز باور داشته باشد، آن‌گاه مرزبندی‌های او نیز بر پایه حقیقت وجود شکل خواهد گرفت و از مرزهای ماهوی رایج فراتر خواهد رفت. چنین حکیمی برخلاف حکمای مشاء که انسان را نوع اخیر و نوع‌الانواع محسوب می‌کردند و باور داشتند به تمام هویت وجودی او دست‌یافته‌اند، انسان را تنها «نوع متوسط» محسوب می‌کند که در ذیل آن اجناس و انواع متعدد قابل‌تصور و تحقق است. (علامه طباطبایی، ۱۳۹۹: ۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۴: ۲۸۴ و همو، ۱۳۸۹: ۳۶) بنابراین زن و مرد در حکمت صدرایی در حصار انسانیت مشایی محصور نیستند و تمام حقیقت آنها حیوان ناطق بودن نیست. آنها باید تمام حقیقت خود را در مراتب وجودی و کمالاتی که اکتساب کرده‌اند، جستجو کنند نه در مرزبندی‌های ماهوی که در سایه حرکت جوهری اشتدادی انسان به سمت اعلی مراتب وجود رنگ می‌بازند.



۱-۳. تفسیر ملاصدرا از حقیقت انسان

ملاصدرا نیز مانند حکمای پیشین انسان را حیوان ناطق می‌داند، اما تفسیری که او بر اساس مبانی حکمت متعالیه از نفس ناطقه انسانی ارائه می‌دهد، به نگاهی ژرف‌تر به انسان می‌انجامد. نفس ناطقه انسانی از منظر او موجودی است که سیلان و تغییر نحوه وجود اوست و واحد مستمری است که میان پست‌ترین مراتب وجود (هیولا) و مراتب کامل و باشرافت آن (عقل) در حرکت است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰؛ ب: ۲۳۰) ملاصدرا نظام هستی را دارای سه مرتبه می‌داند: عالم ماده و طبیعت، عالم مثال و صور خیالی و درنهایت عالم عقل و مجردات که برترین عوالم وجود است. وی بر همین اساس نفس را نیز در میان این سه عالم در حرکت می‌داند و معتقد است نفس انسانی، همه این عوالم را بالقوه داراست و با اکتساب کمالات وجودی، در مراتب گسترده وجود سیر کرده، از مرتبه طبیعت به مرتبه مثال و از مرتبه مثال به مرتبه عقل می‌رسد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹: ۲۲۸-۲۲۹)

به باور صدرا انسان در مثال اعلای خود جایگاهی دارد که هیچ موجودی را یارای آن نیست و در مسیر تکامل به مرتبه‌ای می‌رسد که حقیقت تمام موجودات در مراتب مادون خود را درمی‌نوردد. (همان، ۸: ۲۲۳) او هرچند بالفعل عالمی صغیر است، اما بالقوه عالم کبیر است. (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۲۸۶) و با اکتساب کمالات و سیر به سمت مراتب اعلای وجود، مظهر جمیع اسماء و صفات الهی گردیده (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۴: ۳۹۰)، در او مستهلک شده (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۹۸) و درنهایت به مرتبه خلیفه‌اللهی واصل می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۴: ۳۹۰) نکته بسیار مهم در اندیشه او این است که وی از میان همه انواع موجودات، این سیر بالقوه را تنها به انسان مختص می‌داند و می‌نویسد: «این انتقالات و تحولات که شخص واحد در مسیر رسیدن به حق و غایت نهایی طی می‌کند، به نوع انسان مختص است و در دیگر انواع موجودات یافت نمی‌شود.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹: ۱۹۴) بنابراین در اندیشه صدرا آنچه انسان را از سایر موجودات متمایز می‌سازد نه صرف «ادراک معانی کلیه» بلکه بهره‌مندی از نفس ناطقه و در نتیجه سیر الی‌الله و «امکان وصول به بالاترین مراتب وجود» و قرب الهی است. روشن است که این معنا در «حیوان ناطق»، چنانچه در حکمت مشاء تفسیر می‌شد، به ذهن انتقال نمی‌یابد، به همین سبب برخی حکمای صدرایی معاصر از فضل ناطق رویگردا شده و به جای آن فضل



«متأله» را - به معنای موجودی که ذوب در جریان الوهیت است و تمام گرایش‌های او رو به خداست و چیزی جز حقیقت محض و کمال بحث، او را آرام نمی‌کند و از حرکت باز نمی‌دارد - مطرح می‌کنند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴؛ الف: ۱۶)

۱-۴. مشترکات انسانی در حکمت متعالیه

پس از آنکه معلوم شد از نظر حکمت متعالیه، انسان نوع‌الانواع است و ذیل آن اجناس و انواع مختلفی وجود دارد، آن‌گاه پرسش از وجه اشتراک میان انسان‌ها جدی می‌شود. چنین حقیقت سیال و رونده و پویایی که افراد آن تمایزاتی عمیق با یکدیگر دارند، چگونه مخاطب تکلیف واقع می‌شود؟ چگونه می‌توان نظام حقوقی واحدی را برای آن‌ها تنظیم کرد؟ دقت در آنچه پیش‌تر بیان شد، پاسخ را نمایان می‌کند؛ زیرا مقتضای حرکت جوهری اشتدادی انسان در مراتب وجود، نفی هرگونه وجه اشتراک میان افراد متکثر آن نیست. کسب هر مرتبه از کمال برای انسانی که در مسیر کمالات وجودی سیر می‌کند، شبیه لباسی است که روی لباس قبل خود می‌پوشد. (لبس بعد لبس) در این صورت لباس‌ها و کمالات جدید موجب نابودی و انعدام کمالات قبلی نمی‌شود، بلکه آنها همچنان زیر لباس جدید او وجود دارند. اگر کمال جدید مساوی با از بین رفتن کمال پیشین بود - نظیر لباسی که از تن بیرون می‌آید و لباس دیگری که به جای آن پوشیده می‌شود (لبس بعد خلع) - آنگاه خبری از کمالات پیشین در ساحت وجودی انسان نبود، اما حکمت صدرایی تصویر نخست را ترسیم می‌کند نه تصویر اخیر. (جوادی آملی، ۱۳۸۴؛ ب: ۵۵) به همین سبب حقیقت مشترک انسانیت پیوسته در این موجود در حال سیر باقی می‌ماند و همین حقیقت مشترک مجوز تکلیف، حقوق مشترک و بهره‌مندی از فطرت الهی می‌شود.

بر پایه همین حقیقت مشترک ملاصدرا در تمام افراد انسان و به تعبیری در تمام مراتب انسانیت آثاری را مشترک دانسته است. وحدت افراد انسان در جنس «حیوانیت» (ملاصدرا، ۱۳۶۰؛ ب: ۵۲۴)، «فطرت توحیدی» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۳: ۲۲۷)، بهره‌مندی از قوه نطق و «ادراک مفاهیم کلی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۵: ۲۸۹)، «فهم بدیهیات اولیه» (همان، ۳: ۵۱۸)، «شوق به تکامل» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۸۱)، «عواطف مشترک» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۷۶)، بهره‌مندی از قدرت «اراده و اختیار» (ملاصدرا، [بی‌تا]: ۱۶۳)، «حس



زیبایی شناختی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۷: ۱۷۲) و غیره، برخی از این مشترکات در میان مراتب متکثر افراد انسان و به تعبیر حکمت صدرایی انواع مختلف انسانی هستند.

۲. تفسیر تفاوت‌های زن و مرد با نظر به حقیقت مشترک انسانی

تفاوت‌های میان زن و مرد اعم از تفاوت‌های جنسی^۲ و جنسیتی^۳ چه ارتباطی با هویت نفسانی آن‌ها دارد؟ آیا نفس انسانی به سبب زن بودن و مرد بودن متمایز می‌گردد؟ آیا این تمایزها به ساحت نفس بار انداخته و موجب تقسیم آن به دو نوع متمایز می‌شوند؟ حکمای معاصر صدرایی در این مسئله اظهارنظرهای متفاوتی کرده‌اند و هر یک از مبانی حکمت صدرایی دیدگاهی خاص را اختیار نموده‌اند. استاد جوادی آملی به صراحت حریم نفس انسانی را عاری از مرد بودن و زن بودن دانسته، معتقد است: «نشانه این‌که مرد و زن بودن، و ذکورت و انوثة به ماده برمی‌گردد نه به صورت، این است که این دو صنف، اختصاص به انسان نداشته بلکه در حیوان و حتی در گیاهان هم هست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ الف: ۲۴۵) مدعای ایشان این است که حقیقت زن و مرد وحدت دارد و نفس آدمی جنسیت بردار نیست و تمایزات مادی، بیرون از محور نفس است و به وحدت ماهیت زن و مرد ضرر نمی‌زند. (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۶۵) در نتیجه تفاوت نوعی زن و مرد به سبب امری عارضی است و این تفاوت نظیر تفاوت میان خود زن‌ها با یکدیگر و مردها با یکدیگر است. (همان: ۸۲)

برخی دیگر در نقطه مقابل، تمایزات جنسیتی را امری اصیل و ریشه‌دار در نفس محسوب کرده، معتقدند مبانی مختلفی از حکمت صدرایی به این نتیجه می‌انجامد و هرچند شخص ملاصدرا به دلیل اینکه با این مسئله مواجه نبوده، به صراحت به آن نپرداخته است، اما این امر لازمه مبانی است که وی در نظام حکمی خویش پی‌ریزی کرده است. (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۱۳) به‌عنوان نمونه فیاضی در مخالفت با این دیدگاه از تحلیل حکمت صدرایی در رابطه میان جوهر و عرض استفاده می‌کند. بر اساس حکمت صدرایی، عرض، نحوه وجود جوهر است و این دو هرچند تعدد ماهوی و مفهومی دارند، اما از نظر وجودی یک حقیقت هستند و از این جهت شبیه اوصاف متعدد الهی می‌باشند که همه به یک وجود موجود هستند. طبق این تحلیل اعراضی مانند رنگ و بو و غیره در اشیاء، موجب تمایز ذاتی آن‌ها با یکدیگر می‌شود، حال اگر جنسیت را عارض بر



جوهر انسانی محسوب کنیم، آنگاه جوهر زن متمایز از جوهر مرد می‌شود و این امر مستلزم آن است که زن و مرد دو نوع متفاوت را تشکیل دهند. (فیاضی، ۱۳۹۱: ۱۵۰-۱۴۷) بر اساس این دیدگاه نه تنها تمایزات جنسی بلکه اعراض متمایز زن و مرد بر پایه محیط و تربیت (تمایزات جنسیتی) نیز موجب تمایز ذاتی و نوعی میان زن و مرد خواهد شد و نه تنها زن و مرد تمایز پیدا می‌کنند، بلکه افراد متکثر زنان و مصادیق متعدد مردان نیز به حسب عوارض مختلفی که دارند هر یک نوعی مستقل و متمایز پیدا خواهند کرد. (همان: ۱۵۷-۱۵۳) به هر روی قاعده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس»، «حرکت جوهری اشتدادی نفس و اندماج مراتب مادون در مراتب عالی آن» و «وحدت میان نفس و قوای آن» نیز موجب شده است تا دیگر صاحب نظران با دیدگاه استاد جوادی آملی مخالفت بورزند. (صادقی، ۱۳۹۱: ۱۱۱ و ۱۱۳ و ۱۳۳ و ۱۳۴ و ۱۶۱)

در مقام بررسی اختلاف نظری که در بالا از آن یاد شد لازم است به نکات ذیل توجه شود.

۱. قضاوت فلسفی در خصوص مسئله بالا، کاری بسیار مشکل است و مبانی فلسفی در این مسئله، اقتضائاتی متفاوت دارند. این امر موجب شده است تا برخی حکمای معاصر، در مواجهه با این مسئله سکوت کرده، قضاوت قطعی ننمایند؛ زیرا به باور آن‌ها شقوق و احتمالات مختلف فلسفی، نتایج مختلفی را در این حوزه محقق می‌کند و لازم است این مسئله با رجوع به یافته‌های تجربی و با روش رایج در علوم اجتماعی حل و فصل شود و در این حوزه نباید از مبانی فلسفی بهره برد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱۲۷-۱۱۵)

۲. به باور نگارنده صرف نظر از احتیاط پیشین، شواهد و قرائن به نفع دیدگاه دوم بیشتر هستند. بدون در نظر گرفتن مبانی مذکور که می‌توانند توجیه‌کننده جنسیت نفس از منظر حکمت صدرایی محسوب شوند، به نظر می‌رسد دیدگاه اختصاصی این نظام حکمی درباره «نوع متوسط بودن انسان» نیز این نظریه را تأیید می‌کند. چنانچه گذشت در حکمت صدرایی ذیل انسان، اجناسی متعدد وجود دارد و هر یک به انواعی بی‌شمار خاتمه پیدا می‌کنند که بر پایه ملکات نفسانی و عملکرد افراد انسانی به فعلیت رسیده‌اند. در این میان می‌توان برخی «تمایزات جنسیتی» را در شکل‌گیری این کمالات نفسانی مؤثر دانست و در نتیجه به تمایزات نوعی میان زنان و مردان حکم کرد. زنانی که عواطف شدید داشته، قلبی سرشار از محبت در سینه دارند با ملکاتی مختلف و در



نتیجه به نوعی مستقل ظهور می‌یابند و مردانی که عقلی فعال داشته، در حوزه‌های ادراکی یدی طولاً دارند، در نوعی دیگر ظهور پیدا می‌کنند و منعی از این تنوع انواع به نظر نمی‌رسد. در دیگر تمایزات جنسیتی نیز مسئله می‌تواند کم و بیش همین‌گونه تحلیل شود.

۳. نکته بسیار مهم این است که حتی اگر در این مسئله به پاسخ قطعی برسیم، ثمره چندان برای شناخت حقیقت زن به چنگ نخواهد آمد؛ زیرا این مسئله در معیار ارزش‌شناختی میان زن و مرد اثری ندارد. جنسیت چه داخل در حریم نفس و نوع ساز باشد و چه بیرون از حریم آن و صنف ساز، در هر صورت به خودی خود کمال و برتری را برای نوع زن و مرد یا صنف زن و مرد ایجاد نمی‌کند؛ زیرا ملاک برتری در حکمت صدرایی - چنانچه در بخش بعد تبیین می‌شود - وابسته به جنسیت نیست. بنابراین لازم است ملاک برتری انسان را از منظر حکمت صدرایی مورد دقت و بررسی قرار دهیم؛ زیرا این مسئله بر خلاف مسئله «جنسیت نفس»، چنانچه روشن خواهد شد، اثر فراوانی در ترسیم جایگاه زن دارد و شایسته بود حکمای معاصر دغدغه خویش را به جای تعیین «جنسیت نفس» بر «ملاک برتری انسان‌ها» و نسبت این امر با جنسیت معطوف می‌کردند.

۳. ملاک برتری انسان‌ها

صاحب نظران فمینیستی در حوزه ملاک برتری زن یا مرد، دیدگاه‌های متفاوتی دارند. عده‌ای زن را برتر شمرده (Heywood, 2017: p 310-311)، عده‌ای دیگر مرد را فرادست محسوب کرده (Reed, 1978: p 26) و عده‌ای دیگر سکوت می‌کنند و هیچ‌یک را به خودی خود بر دیگری ترجیح نمی‌دهند. (Tong, 2009: p 11) اما پاسخ حکمت صدرایی در این حوزه چیست؟ به باور نگارنده تأمل در مبانی این نظام حکمی، ملاک سعادت و کمال در این منظومه را روشن می‌کند. اولاً بر اساس اصالت وجود سعادت و کمال را نمی‌توان در چیزی غیر از وجود جستجو کرد؛ (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۳) ثانیاً بر اساس تشکیک در وجود، سعادت و کمال هر موجودی در بهره‌ای است که از مراتب وجود می‌برد. در سلسله تشکیکی موجودات، هر موجودی که در مرتبه ضعیف‌تر و پایین‌تر قرار گرفته، کمال و سعادت کمتری دارد و هر موجودی که در مراتب بالاتر سکنی گزیده، از سعادت و کمال بیشتری بهره‌مند است. (همو، ۱۳۶۳: ۵۸۶) ثالثاً بر اساس حرکت جوهری



اشتدادی، همه موجودات در مراتب وجودی و کمالاتی که از آن‌ها بهره‌مند هستند، حالت ایستا ندارند بلکه این امکان که بتوانند به سمت مراتب بیشتر و کمالات فزون‌تر حرکت کنند و یا اینکه به سمت زوال برخی از این مراتب قدم بردارند برای آن‌ها فراهم است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲؛ ۳۱۴ و مطهری، ۱۳۸۰، ۶: ۷۷۳)

در حکمت متعالیه مراتب کمال انسانی در قُرب و بُعد به اعلی مراتب کمال یعنی خدای متعال تبیین می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۳۶۰؛ الف: ۱۸۸) موجودات در قوس نزول و در نظام آفرینش و پیدایش از حضرت حق، به میزانی از «کمالات ذاتی» بهره‌مند هستند که سعه وجودی داشته، در نتیجه به خدای متعال تقرب وجودی دارند. در قوس صعود نیز «کمالات اکتسابی» آنها متناسب با مراتبی است که طی می‌کنند و به واسطه آنها به سعه وجودی و قرب به حضرت ربوبی بار می‌یابند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ب: ۲۴؛ همو، ۱۳۸۶، ۵: ۳۹)

بر اساس آنچه گفته شد نمایان می‌شود ملاک سعادت در حکمت صدرایی از منظر هستی‌شناسانه، «سعه وجودی» است، اما راه دستیابی به آن از منظر اخلاق عملی کدام است و در این مسیر چه موانعی وجود دارد؟ ملاصدرا به این مسئله نیز توجه داشته و در آثار مختلف خود به آن پرداخته است. از منظر او راه دستیابی به مراتب کمال، تقویت عقل نظری و عقل عملی است. از نظر صدرا «آنچه از کمال عقل عملی معتبر می‌باشد، عبارت است از اموری که به واسطه آنها نظام معاش و نجات معاد میسر گردد و آنچه از کمال عقل نظری معتبر می‌باشد، عبارت است از شناخت کامل احوال مبداء، معاد و تدبیر در آنچه میان این دو وجود دارد.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۲۱)

عقل نظری و عملی، خود، در مسیر حرکت جوهری نفس، مراتب کمالی مختلف و مراتب وجودی متفاضلی را پشت سر می‌گذارند. بر همین اساس ملاصدرا برای هر یک از آن دو ۴ مرتبه تصویر می‌کند. مرتبه بالقوه، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد، چهار مرحله عقل نظری (همان، ۳: ۴۲۲-۴۱۹) و مرتبه تجلیه، تخلیه، تخلیه و فناء چهار مرتبه عقل عملی هستند. نفس در مرحله تجلیه با التزام به «احکام شرع» جلا می‌یابد و در مرحله تخلیه از «رذایل اخلاقی» و صفات ناپسند، نظیر کبر، حسد، غصب و غیره خالی می‌گردد و در مرحله تخلیه با آراسته شدن به «محاسن اخلاقی» نظیر تواضع، ایثار، جود، مناعت طبع و غیره زینت می‌یابد و در نهایت در مرحله فناء دیگر هیچ انانیتی برای او باقی نمی‌ماند و «محو ذات احدی» می‌گردد و حتی این محو



بودن و فنای خویش را نظاره نمی‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۲۳ و همو، ۱۳۵۴: ۲۷۶-۲۷۵) کوتاه سخن آنکه از منظر صدرا، راه دستیابی به کمال و سعۀ وجودی، افزودن بر مراتب علم و عمل است. انسان در مسیر کمال هم باید بر دانش خویش بیفزاید و هم آنچه را آموخت، به کار گرفته و مطابق با آن برنامه عملی زندگی خود را تنظیم کرده و بر همین اساس از اعمال ناشایست - که موجب کدورت صفحه قلب و دور ماندن از کمالات وجودی می‌گردند - فاصله گیرد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹: ۱۲۵)

ملاصدرا در آثار خود به موانع سعادت نیز اشاره می‌کند که در این میان نیز اثری از جنسیت دیده نمی‌شود. «جهل به نفس» و خودشناسی یکی از بزرگ‌ترین اسباب شقاوت و دوری از سعادت است. انسانی که از شناخت خود در مانده است و یا خود را در همین بدن مادی و شئون ظاهری تفسیر و تبیین کرده است، نمی‌تواند از شناخت خدای خود بهره‌ای برده و در نتیجه قرب به او یافته و به کمال حقیقی دست پیدا کند و به همین جهت در مسیر سعادت عقب می‌ماند. (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۱۴-۲۱۳) «حُبّ به دنیا» نیز که از دل آن صفات رذایل نفسانی فراوانی بیرون می‌آید، از عوامل شقاوت است. تفکر محدودی که مبدأ و منتهای انسان را در همین دنیا جستجو می‌کند، آستن انواع رذایل اخلاقی خواهد بود، به همین جهت لازم است با کمال عقل نظری از این باور منحوس دوری کرد. (همان: ۳۰۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۳۶۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۱)

نکته‌ای که توجه به آن بسیار مهم می‌باشد، این است که مباحث طولانی ملاصدرا در مورد مسئله سعادت و ملاک و موانع آن کاملاً نسبت به ذکورت و انوشت ساکت است. در هیچ‌یک از عبارات ملاصدرا اثری از اختصاص این مراتب به مردان یا زنان دیده نمی‌شود و این امر به روشنی نشان می‌دهد که جنسیت در برتری و سعادت تأثیری ندارد، بلکه ملاک برتری افراد انسانی، حرکت جوهری اشتدادی به سمت کمالات وجودی و رسیدن به بارگاه ربوبی است. اساساً وقتی انسانیت نوع متوسط است و نوع‌الانواع هر فردی متناسب با میزان علم و عمل او شکل می‌گیرد، آن‌گاه چگونه می‌توان در قالب حکمی مطلق زنان را بر مردان یا مردان را بر زنان ترجیح داد؟! بسا زنانی که گوی سبقت در کمالات وجودی از مردان و زنان دیگر برابند و بسا مردانی که با سیر در کمالات وجودی پیشتاز مراتب سعادت بوده و قله نشین مراحل کمال گردند. این امر موجب شده تا برخی



حکمای پس از صدرا - که در سایه مبانی حکمت متعالیه قلم‌فرسایی و دانش‌افزایی کرده‌اند - به‌صراحت به این مسئله ورود کنند و جنسیت را به‌هیچ‌عنوان ملاکی برای برتری زن و مرد محسوب نکنند. (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ۴: ۸۹؛ مطهری، ۱۳۸۵: ۱۳۳-۱۳۰)

۴. دیدگاه اختصاصی ملاصدرا نسبت به زن

از مباحث قبل این‌گونه استنباط شد که جنسیت بر اساس مبانی حکمت صدرایی، ملاک برتری نیست و زن و مرد از این منظر هیچ اولویتی نسبت به هم ندارند. از دیدگاه ملاصدرا انسان، تنها موجودی است که امکان «سعه وجودی تا مرز بی‌نهایت» را دارد و در این میان زن بودن یا مرد بودن اثری ندارد. ادراک کلیات و قدرت تفکر، درک بدیهیات، عواطف درونی، عنصر مهم اراده، حس زیبایی‌شناختی، شوق به تکامل و غیره میان تمام انواع انسانی مشترک هستند و در میان این امور مشترک نیز زن بودن و مرد بودن امتیازی ویژه محسوب نمی‌شود. بنابراین ارزش انواع انسانی نه در جنسیت بلکه در مراتب اکتسابی وجود در آن‌هاست به همین سبب می‌توان به صراحت ادعا کرد که در نگاه صدرا جنسیت، بار ارزشی ندارد.

با این‌همه، هرچند صدرا در تمام آثار خود به‌صورت بسیار محدود و انگشت‌شمار در خصوص زن اظهارنظر کرده است (صادقی، ۱۳۹۱: ۳۵) که هیچ‌یک از آن‌ها نیز بار ارزشی ندارند، اما در یکی از این اظهارات، عبارتی وجود دارد که به اعتقاد برخی از نویسندگان، مقام زن را تنزل بخشیده و او را در حد یک حیوان پایین می‌کشد. (سروش، ۱۳۷۷: ۸۲) صدرا در شماره عنایات الهی در حق انسان، یکی از موارد عنایت را «تولد حیوانات مختلف» محسوب می‌کند. حیواناتی که برخی برای خورده شدن، پاره‌ای برای سوارشدن، بخشی برای حمل و نقل، برخی برای تجمل و راحت و برخی برای ازدواج (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۷: ۱۳۶) آفریده شده‌اند. محقق سبزواری در اینجا حاشیه‌ای چالش‌برانگیزتر از عبارت صدرا دارد^۵ به‌گونه‌ای که اگر حاشیه او مرقوم نمی‌شد، چه‌بسا بسیاری از اشکال‌کنندگان، انتقاد صریحی به این عبارت وارد نمی‌ساختند. در مقام توجیه و تبیین این عبارت و دستیابی به دیدگاه نهایی ملاصدرا در مورد زن، توجه به نکات ذیل سودمند است:

۱. برخی نویسندگان در توجیه این عبارت بر این نکته تأکید می‌کنند که حیوان در اینجا به معنای عرفی اراده



نشده بلکه به معنای رایج در علوم عقلی از آن استفاده شده است. حیوان، موجودی با رشد و نمو و دارای اراده است و این معنای جنسی، میان انسان و دیگر حیوانات مشترک است و بر اساس تصریح خود صدرا «اکثر نفوس انسانی، از مقام حیوانیت تجاوز نخواهند کرد.» (ملاصدرا، ۱۳۶۰؛ ب: ۲۰۳) این معنا برخلاف معنای رایج در عرف، بار ارزشی ندارد و متضمن تحقیر و توهین نیست، بلکه اشاره به یک معنای صحیح دارد مبنی بر اینکه برخی از این موجودات زنده و بارآده، برای امر مقدس ازدواج آفریده شده‌اند و این مصداق عنایت الهی است. به باور نگارنده این توجیه مشکل است و نمی‌تواند عبارت صدرا را خالی از بار ارزشی جلوه دهد؛ زیرا هر چند حیوان در اینجا معنای عرفی ندارد، اما چنان‌که گذشت سخن صدرا در مورد عنایات الهی در حق انسان است و از اموری سخن می‌گوید که برای انتفاع انسان آفریده شده‌اند. (همان: ۱۳۴) بنا بر این لَب کلام صدرا در اینجا این است که «خداوند برای انتفاع انسان، حیواناتی را برای نکاح آفریده است» و چنین عبارتی به حسب ظاهر خالی از معنای ارزشی نیست. به بیان فنی به مقتضای مقابله انسان با حیوان، گویا صدرا زن را نه از نوع انسانی، بلکه صرفاً داخل در جنس حیوان، با همان معنای رایج در علوم عقلی - که مرتبه‌ای پایین‌تر از انسانیت است - محسوب کرده و این تقابل، بار ارزشی دارد. شاهد این مدعا برداشت صریح سبزواری است؛ زیرا عبارت مذکور را به معنای داخل نمودن زن در زمره حیوان تبیین می‌کند و می‌کوشد با ارائه فصل «صامت» به تشریح این عبارت بپردازد.

۲. می‌توان توجیه قابل قبول دیگری برای از بین بردن بار ارزشی برای این عبارت بیان کرد. اگر انسان را به معنای «حیوان ناطق» و حیوان را به معنای «حساس متحرک بالاراده» محسوب کنیم، آن‌گاه می‌توان مراد جدی صدرا را این‌گونه بازخوانی کرد: «خداوند برای انسان‌ها (حیوانات ناطق) اعم از زنان و مردان، موجودات متحرک حساس بالاراده‌ای (اعم از زنان و مردان) آفریده است تا با آن‌ها ازدواج کنند». آنچه این وجه را تأیید می‌کند، استناد بعدی صدرا، بلافاصله پس از این عبارت به آیه شریفه «وَاللَّهُ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا» (روم/ ۲۱) می‌باشد. مطابق اطلاق این آیه، زن و مرد از یک جنس هستند؛ چنان‌که واژه زوج نیز بر زن و مرد اطلاق می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۴) بنا بر این به رغم وجود ضمیر مذکر در آیه شریفه، مخاطب این آیه «خصوص مردان» نیستند، بلکه مخاطب، «انسان» است و محتوای آیه این است که خداوند برای زنان و مردان، همسرانی از



جنس خود آنها آفریده است. (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۶: ۱۶۶) گویا صدرا در این عبارت، تلاش کرده تا جنس مشترک میان آن‌ها را حیوان بودن محسوب کند. مؤید دیگر این برداشت، مبانی مفصل حکمت متعالیه است که پیش‌تر از آنها سخن گفته شد و بر اساس آنها نمی‌توان زن را از حقیقت انسان بودن بیرون کرد و او را در جنس حیوانیت محصور نمود. مطابق با این برداشت حاشیه سبزواری در محل خود نیست؛ زیرا عبارت صدرا، به زنان اختصاص نمی‌یابد، درحالی‌که سبزواری این اختصاص را برداشت کرده است.

۳. روشن است که برای یافتن مراد حقیقی یک نویسنده، نمی‌توان تنها یک عبارت را دید بلکه باید دیگر عبارات نیز مدنظر قرار گیرند و قرائن متصل و منفصل نیز لحاظ گردند. بر این اساس تفسیر زن در نگاه ملاصدرا تنها با یک عبارت رهن - که تفاسیر مختلف از آن وجود دارد - کار عمیقی نیست، بلکه لازم است در این مقام، کلیت مبانی حکمت متعالیه و اکاوی شوند. این امر در سه بخش نخست مقاله مدنظر قرار گرفت و بر اساس یافته‌های این سه بخش می‌توان به صراحت ادعا کرد اقتضای مبانی حکمت صدرا بی‌هیچ‌چیزی فرودستی زن نیست و در نظام حکمی او زن به دلیل زن بودن، هرگز جنس دوم و انسانی در درجه نازل تفسیر نمی‌شود. بنابراین می‌توان دیدگاه اختصاصی ملاصدرا در مورد زن را از خلال نگرشی که به انسان دارد، این‌گونه خلاصه کرد: «انسان گوهری سیال و متحرک است که تا مرز خلیفه‌اللهی امکان صعود دارد و در این میان مرد بودن یا زن بودن نه شرط صعود است و نه موجب سقوط» بنابراین اگر توجیه مذکور در بند قبل برای عبارت فوق پذیرفته شود - که به گمان نگارنده قابل پذیرش است - منافاتی میان ظاهر این عبارت و آنچه از مبانی حکمت صدرا بی برداشت شد، دیده نمی‌شود و اگر این توجیه مقبول نیفتد آن‌گاه نمی‌توان با عبارتی غیرصریح از جمع‌بندی مذکور - که لازمه روشن مبانی حکمت صدرا بی است - دست برداشت.



نتیجه‌گیری

در نگاه ملاصدرا، زن و مرد از آن جهت که انسان هستند، واحد مستمری هستند که از ضعیف‌ترین مراتب وجود تا قوی‌ترین مراتب آن کشیده شده‌اند. آنان می‌توانند با اختیار خود به اوج عزت صعود، یا به حضیض ذلت سقوط کنند. هیچ موجودی در گستره نظام هستی به اندازه آن‌ها قابلیت این حرکت طولانی را ندارد و تنها زن و مرد هستند که از پست‌ترین مراتب طبیعت تا مرز بی‌نهایت امکان سیر دارند.

همین حرکت گسترده است که برخلاف نگاه مشاء، انسان را به نوع متوسط تبدیل می‌کند که در ذیل آن اجناس فراوان و انواع بی‌شمار امکان تحقق دارد. در این مسیر مستمر شدن‌ها، افراد انسانی اعم از زنان و مردان مشترکات فراوانی دارند، بهره‌مندی از جنس حیوانیت، فطرت توحیدی، قوه تفکر، فهم بدیهیات، شوق به تکامل، عواطف مشترک و غیره برخی از این امور هستند که موجب تکلیف واحد، حقوق واحد و قوانین واحد در حق آنها می‌شوند و زن بودن و مرد بودن در این امور مشترک نیز مرزی ایجاد نمی‌کنند. در این میان عنصر مشترک «اراده» میان این انواع متکثر جایگاه بسیار خطیری دارد؛ زیرا با همین قوه نفسانی است که انسان مراتب عقل عملی و عقل نظری، یا به تعبیری مراتب علم و عمل را طی کرده، کمالات وجودی خویش را استمرار می‌بخشد.

چنین تفسیری از انسان و به صورت خاص زن، او را به سمت حرکت تا مرز بی‌نهایت دعوت می‌کند و سقف نگاه او را بسیار بلند قرار می‌دهد و «منظومه مطالبات» او را دیگرگون می‌کند و بر خلاف تفسیرهای مادی‌گرایانه و به صورت خاص فمینیستی، هرگز او را در مطالبات محدود دنیوی اسیر نمی‌کند. زنی که به مبانی حکمت صدرایی باور دارد، چگونه چنین اسیر شود، در حالی که می‌داند سه دنیای طبیعت، مثال و عقل را پیش‌رو دارد و نباید خواسته‌های خود را در سقف محدود طبیعت جای دهد. بر خلاف نظرات فمینیستی (see: Tong, 2009: p 97 & Gheaus, 2012: p 18)، سقف خواسته‌های این زن صرفاً مواردی نظیر دستیابی به «سپهر عمومی»، «تولید ابزار صنعتی»، «حضور در عرصه سیاسی»، «اصلاح تقسیم کار» و غیره نیست، بلکه سقف خواسته او قرب الهی و مقام خلیفه‌اللهی است. این امور اگر در چهارچوب عقل نظری و عملی قرار گیرد و به حرکت جوهری اشتدادی زن تا مرز بی‌نهایت ضرری نزنند، مطلوب اوست و در این صورت مطلوبی



ضروری برای اصلاح «نظام معاش» است، در غیر این صورت اگر مانع این سیر است و او را متوقف کرده یا به عقب می‌راند و «نظام معاد» او را رنجور می‌کند و در سفر به عوالم مثال و عقل مهجور می‌ماند، باید عطای آنها را به لقایشان بخشید و به بیش از آنها فکر کرد؛ زیرا زن بسیار بیش از این است و قابلیت‌های او فراتر از این سقف‌های کوتاه است.

در حکمت متعالیه، جنسیت - چه امری طبیعی و بیولوژیک باشد یا امری فرهنگی و برساختی، چه داخل در حریم ذات نفس باشد یا امری عارضی و عاریتی - نه موجب سعادت زن و مرد است و نه مانع از آن. آنان که کمال را در سپهر عمومی یا اثرگذاری سیاسی و غیره جستجو می‌کنند، دغدغه بحث از جنسیت دارند؛ زیرا در این عرصه‌ها یک جنس را محروم و یک جنس را بهره‌مند می‌بینند. آنچه برای این نظام حکمی اهمیت دارد، تفسیری از انسان است که قابلیت‌های خارق‌العاده آن تا مرز وصول به بی‌نهایت را بنمایاند. برتری در حکمت متعالیه، وابسته به فعلیت مراتب عقل نظری و عملی است و این مراتب به روی هیچ جنسی بسته نیست. شاید عقل عملی دو مسیر متمایز بر سر راه زن و مرد قرار دهد و آنان را به دو نظام هنجاری متفاوت دعوت کند، اما هرگز در کمال بخشی به آنها و بالا کشیدن ایشان جفا نمی‌کند و به صرف زن بودن یا مرد بودن، از سیر ایشان ممانعت نمی‌ورزد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پی‌نوشت‌ها

۱. لازم به ذکر است، در کتاب جنسیت و نفس ویراسته هادی صادقی، حکمای معاصر حکمت متعالیه، صرفاً در خصوص رابطه جنسیت و نفس اظهار نظر کرده‌اند. این اظهارات تنها ناظر به بخش دوم این مقاله است اما به دیگر جهاتی که این مقاله به آنها پرداخته، وارد نشده است.
۲. مقصود تفاوت‌های طبیعی و بیولوژیک میان زن و مرد، نظیر تفاوت در دستگاه تولیدمثل است که نوعاً مورد انکار فمینیست‌ها قرار نمی‌گیرند. (see: Burr, 2002: p 11 و کتاب، ۶۲۰)
۳. مقصود تفاوت‌های اجتماعی و برساختی میان زن و مرد است که در فرهنگ و تعلیم و تربیت ریشه دارد نه در امری طبیعی و تکوینی. (ر.ک: همان)
۴. «و بعضها للنکاح».
۵. حاشیه حکیم سبزواری در این مقام بسیار عجیب به نظر می‌رسد و بررسی آن و بیان دور بودن آن از عبارت صدرا و مبانی انسان‌شناسانه وی در این مجال خالی از لطف نیست. وی می‌گوید: «اینکه ملاصدرا زنان را در زمره حیوانات داخل نموده است، اشاره‌ای لطیف است به اینکه آنها به دلیل ضعف عقل و جمود بر ادراکات جزئی و رغبت به پستی‌های دنیوی نزدیک است که حقیقتاً به «حیوان صامت» ملحق شوند. سیره اغلب آنها، سیره چهارپایان است، اما خداوند به آنها صورت انسانی پوشانده است تا [مردان] از همراهی با آنها مشمنز نشوند و به ازدواج با ایشان رغبت پیدا کنند.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۷: ۱۳۶) برخی کوشیده‌اند عبارت سبزواری را به این نحو توجیه کنند: اولاً وی زنان را حیوان صامت ندانسته بلکه «نزدیک به آن» محسوب کرده است. ثانیاً سخن او در مورد تمام زنان نیست بلکه از «اغلب زنان» سخن می‌گوید. این دو قرینه نشان می‌دهد که زن، به‌خودی‌خود حیوان صامت و غیرناطق نیست بلکه به دلیل ضعف عقل - که ای بسا امری اجتماعی و جنسیتی باشد - نزدیک است که به حیوان صامت تبدیل شود. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸: ۴۰-۳۹). ثالثاً سبزواری در کتاب اسرارالحکم به صراحت از «وحدت حقیقت زن و مرد» سخن گفته و مجوز ازدواج زن و مرد را جنسیت آنها محسوب کرده است. (صادقی، ۱۳۹۱: ۳۶) به باور نگارنده این توجیهاات عبارت او را خالی از نگاه جنسیت زده نمی‌کند؛ زیرا: اولاً عبارت سبزواری بسیار تند است و با طرح «صورت انسانی» و «سیرت حیوانی» برای زن، از قوت قرائن مذکور کاسته است. ثانیاً در اینجا نمی‌توان «صورت» گفته شده در عبارت سبزواری را «صورت نوعیه» و نوع انسانی محسوب کرد و هم‌صدا با برخی نویسندگان ادعا نمود که در همین عبارت، به وحدت نوعی زن و مرد تصریح شده است. (همان: ۳۵)؛ دلیلی این امر آن است که این صورت در تقابل با سیرت قرار گرفته و ظاهر در صورت نوعیه نیست بلکه ظاهر در صورت و شکل ظاهری می‌باشد. ثالثاً عبارت سبزواری در اسرارالحکم نیز وحدت حقیقت زن و مرد را ثابت نمی‌کند؛ چنان‌که به صراحت می‌گوید: «در نکاح، چنان که کفائت شرط است، «مناسبت» و «جنسیت» باید باشد که جالب الفت و اشتداد محبت است، بلکه همه‌جا الفت و محبت از جهت جنسیت



است که: *الجنسیة علة الصنم*.» (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۳۸) عطف جنسیت به مناسبت، معنای آن را نمایان می‌سازد به گونه‌ای که مقصود او معنای لغوی «هم جنسی در حالت و کیفیت». (دهخدا، ۱۳۸۸، ۱۶: ۱۲۳) و مناسبت در امور ظاهری میان زن و مرد است و هرگز به جنس منطقی و بالاتر از آن «وحدت حقیقت زن و مرد» نظر ندارد. بنابراین عبارت اسرارالحکم با حاشیه‌ی اسفار کاملاً سازگار است و در اینجا نیز به بیش از مشابهت در صورت ظاهری نپرداخته است، به ویژه اینکه در اسرارالحکم، در مورد صفات دختران ادامه می‌دهد: «پس، باید مکلف باشد، تا به آداب شرعیه؛ از طهارت باطنه و ظاهره و عبادات و خصال طیبه جنسیت یابد، تا وقتی در قلب داشته باشد.» (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۳۹) گویا اگر این امور نباشد، سیرت بهیمی آنها مانع از عشق و محبت به ایشان و قرارگرفتن ایشان در قلب مردان می‌شود! در نتیجه هر چند عبارت صدر را چنین صراحتی در معنای ارزشی ندارد، اما عبارت سبزواری این‌گونه نیست و مشحون از بار ارزشی و جنس دوم محسوب کردن زن ارزیابی می‌شود.

۶. «في عنایته تعالی في خلق الأرض و ما علیها لیتنفع بها الإنسان».



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



منابع و مأخذ

۱. ابن سینا (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، محمد تقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۲. _____ (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الالهیات)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۳. پارسانیا، حمید (۱۳۹۱)، *جنسیت و نفس در اسلام*، در: جنسیت و نفس ویراست هادی صادقی، قم: مرکز نشر هاجر.
۴. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۴؛ الف)، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، غلامعلی امین الدین، چاپ دوم، قم: اسراء.
۵. _____ (۱۳۸۸؛ الف)، *زن در آئینه جلال و جمال*، محمود لطیفی، چاپ نوزدهم، قم: اسراء.
۶. _____ (۱۳۸۴؛ ب)، *فطرت در قرآن*، محمدرضا مصطفی پور، چاپ سوم، قم: اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۶)، *سرچشمه اندیشه*، عباس رحیمیان، چاپ پنجم، قم: اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۸؛ ب)، *حکمت عبادات*، حسین شفیعی، چاپ پانزدهم، قم: اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۹)، *فلسفه حقوق بشر*، چاپ ششم، قم: اسراء.
۱۰. جوادی آملی، مرتضی (۱۳۹۱)، *جایگاه انسانی زن در حکمت اسلامی*، در جنسیت و نفس ویراست هادی صادقی، قم: مرکز نشر هاجر.
۱۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۸)، *لغت نامه*، تهران: چاپ سیروس.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، عدنان داودی، دمشق: دار القلم - الدار الشامیه.
۱۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷)، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، چاپ ششم، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
۱۴. صادقی، هادی (۱۳۹۱)، *جنسیت و نفس*، قم: مرکز نشر هاجر.
۱۵. طوسی (خواجه نصیرالدین)، محمدبن حسن (۱۳۸۱)، *اساس الاقتباس*، مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.



۱۶. طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، ۲۰ جلد، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۷. _____ (۱۹۹۹م)، *الرسائل التوحیدیة*، بیروت: مؤسسة النعمان.
۱۸. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۱)، *جنسیت و نفس در اسلام*، در: *جنسیت و نفس*، ویراست هادی صادقی، قم: مرکز نشر هاجر.
۱۹. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۸)، «جایگاه انسانی زن»، *فصلنامه پژوهشی کوثر*، سال پنجم، شماره ۱۲، صص ۲۸-۶۲.
۲۰. محقق سبزواری (۱۳۶۹)، *شرح المنظومة*، ۵ جلد، تهران: ناب.
۲۱. _____ (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، قم: مطبوعات دینی.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳)، *آموزش فلسفه*، ۲ جلد، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
۲۳. _____ (۱۳۹۱)، *جنسیت و نفس در اسلام*، در: *جنسیت و نفس* ویراست هادی صادقی، قم: مرکز نشر هاجر.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (مجموعه آثار)، ج ۶، چاپ پنجم، تهران: صدرا.
۲۵. _____ (۱۳۸۵)، *نظام حقوق زن در اسلام* (مجموعه آثار)، ج ۱۹، تهران: صدرا.
۲۶. ملاصدرا (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۹ جلد.
۲۷. _____ (بی تا)، *الحاشیة علی إلهیات الشفاء*، قم: بیدار.
۲۸. _____ (۱۳۰۲)، *مجموعه الرسائل التسعة*، قم: مکتبه المصطفوی.
۲۹. _____ (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۰. _____ (۱۳۶۰؛ الف)، *اسرار الآیات*، تحقیق خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
۳۱. _____ (۱۳۶۰؛ ب)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، چاپ دوم، [بی جا]، مرکز نشر دانشگاهی.



۳۲. _____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، نوری علی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۳۳. _____ (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، ۷ جلد، چاپ دوم، قم: بیدار.
۳۴. _____ (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*، ۴ جلد، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۵. _____ (۱۳۸۷). *سه رساله فلسفی*، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
36. Burr, Vivien (2002). *Gender and Social Psychology*, New York, Routledge.
37. Gheaus, Anca (2012). "Gender Justice", *Jouranal of Ethice & Social philosophy*, Vol. 6, No. 1, p 1-23.
38. Heywood, Andrew (2017), **Political ideologies : an Introduction**, Sixth edition, London, Palgrave.
39. Reed, Evelyn (1978), *Sexism and Scienc*, New York, Pathfinder Press.
40. Tong, Rosemarie (2009), *Feminism Thought*, United States, Westview Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی