

نوع مقاله: پژوهشی

در آمدی بر مبانی انسان‌شناسی عدالت جنسیتی از منظر حکمت صدرایی، با تأکید بر نقد مبانی فمینیستی

m.shajarian110@gmail.com

مهدی شجریان / دکتری فلسفه اسلامی مرکز پژوهشی مبنا

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۴

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۴

چکیده

حکمت متعالیه چه مبانی انسان‌شناسانه‌ای برای دستیابی به عدالت جنسیتی مطرح می‌سازد؟ فمینیست‌ها در مقام دفاع از حقوق زنان با تکیه بر برخی مبانی انسان‌شناسانه، تلاش‌های نظری متعددی داشته‌اند. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، به دنبال مبانی بدیل حکمت متعالیه در این حوزه است. براساس حکمت متعالیه و در تقابل با آرای فمینیستی، زن و مرد فراتر از بیکر مادی‌اند؛ هر دو در گوهر مشترک انسانیت به عنوان نوع متوسط اشتراک دارند و همین امر امکان وصول هر یک از آنها به بالاترین مراتب کمال را میسر می‌کند. دستیابی به این مراحل کمالی، مشروط بر جنسیت خاصی نیست، بلکه مبتنی بر فعلیت مراتب عقل نظری و عملی است که آن نیز برای هر یک از زن و مرد میسر است. غایات و مطالبات زن و مرد فراتر از حیات مادی است و آنها خود را مسافر عوالم برتر از عالم ماده می‌شمارند و در نهایت تمایز حقوقی میان آنها در آنجا که کمالات وجودی متمایز دارند یا عقل عملی هنجارهای متفاوتی در مورد آنها مطرح می‌کند، قابل قبول است.

کلیدواژه‌ها: عدالت جنسیتی، حکمت متعالیه، فمینیسم، انسان‌شناسی.

مقصود از جنسیت در این جستار، آنچه معادل gender قرار می‌گیرد نیست؛ بلکه مقصود همان دوگانه زن و مرد است. توضیح اینکه در ادبیات فمینیستی با واژه جنس (sex) ویژگی‌های زیستی نظیر کروموزوم‌ها، اندام‌های جنسی، هورمون‌ها و سایر ویژگی‌های فیزیولوژیک و بیولوژیک مورد اشاره قرار می‌گیرند؛ اما واژه جنسیت مفاهیم اجتماعی و برساختی مرتبط با جنس را نشان می‌دهد (بار، ۲۰۰۲، ص ۱۱). بنابراین بر مبنای این مقاله عدالت جنسیتی مستلزم اعطای حقوق زنان و مردان است. با تحقق این آرمان، هر زن و مردی به حقوق شایسته خود دست می‌یابد و جنسیت مانع بهره‌مندی هیچ‌یک از ایشان از این حقوق نمی‌گردد. تحقق این سطح از عدالت، دغدغه‌ای بسیار شایسته است - که هر انسان متعهدی مجذوب آن است - اما شکل‌گیری آن بدون بهره‌مندی از مبنای نظری پیشین، میسر نیست و ای بسا با تکیه بر مبنای مخدوش، آرمان عدالت جنسیتی، در قالب ظلمی فریبنده، در حق جامعه زنان و مردان محقق گردد.

بر مبنای مذکور عنصر «استحقاق» نقشی تعیین‌کننده در تحقق عدالت جنسیتی دارد. در نقطه مقابل در رویکرد غالب فمینیست‌ها، عنصر «برابری» مرکز ثقل عدالت جنسیتی است. به دیگر سخن در این مقاله «عدالت استحقاقی» امری مطلوب است که بدون پیش‌داوری، ملاک «برابری حقوق» را شرط تحقق عدالت جنسیتی نمی‌داند. درحالی‌که در نگرش غالب فمینیست‌ها (چنان‌که خواهد آمد) «عدالت مساواتی» مدنظر است که برابری را شرط لازم بلکه کافی عدالت جنسیتی می‌شمارد. برابری جنسیتی در آرای فمینیستی، میوه نوع نگرش آنها به زن و مرد در خلال مباحث انسان‌شناسی است و از مکاتب مختلف فکری که بر آن تکیه دارند به دست می‌آید.

مسائل مربوط به حوزه عدالت جنسیتی، صرف‌نظر از گزاره‌های توصیفی، طبعاً مشحون از گزاره‌های هنجاری است و در مرزبندی حقوق زنان و مردان، بایدها و نبایدهای فراوانی مطرح است. براساس یافته‌های این مقاله، دستیابی به نظام هنجاری قابل دفاع در حوزه عدالت جنسیتی، بدون پرداختن به شناخت‌های کلان پیشین در باب هستی به صورت عام و انسان و جایگاه او در نظام هستی به صورت خاص، ممکن نیست. در همین نقطه است که مبنای انسان‌شناسانه لازم، برای دستیابی به نظام هنجاری مطلوب، در حوزه عدالت جنسیتی، اهمیت می‌یابد و در این میان حکمت متعالیه، به عنوان یک نظام حکمی جامع، می‌تواند مورد توجه واقع شود.

به صورت مشخص، مسئله این مقاله این است: مبنای نظری انسان‌شناسانه‌ای که با تکیه بر حکمت متعالیه برای دستیابی به عدالت جنسیتی استنباط می‌شوند کدام‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش، می‌توان از منظری تطبیقی، مباحث انسان‌شناسانه فمینیستی را کاوید و از طرفی دیگر به انسان‌شناسی حکمت متعالیه نظر داشت. در اینجا هرچند این مقاله برخلاف فمینیست‌ها بر استحقاق به جای برابری تأکید دارد، اما این تمایز مانع از نیم‌نگاهی به مباحث نظری فمینیست‌ها نخواهد شد؛ زیرا می‌توان مبنای نظری، که آنها را به

برابری رسانده است، مورد توجه قرار داد و در کنار این توجه، به مبانی انسان‌شناسانه حکمت متعالیه نظر کرد و موضع حکمت متعالیه در قبال این مبانی را کشف نمود و درنهایت به مبانی خاصی متناسب با آموزه‌های حکمت متعالیه دست یافت. به عبارت دیگر صرف‌نظر از بازگرداندن عدالت جنسیتی به عدالت مساواتی یا استحقاقی، میان فمینیست‌ها از یک طرف و نگاه مطلوب مقاله از طرف دیگر، در دو جهت مشابهت وجود دارد: ابتدا اینکه هر دو نگاه به دنبال اصلاح وضعیت زنان هستند و دغدغه خاتمه‌بخشی به ظلم علیه ایشان را دنبال می‌کنند و دیگر اینکه هر دو نگاه این آرمان را با تکیه به باورهای نظری کلان و از جمله نوع نگرش به انسان، دنبال کرده‌اند. بنابراین مقایسه تطبیقی بین آنها ناموجه نخواهد بود.

براساس فحص نگارنده، این تحقیق پیشینه خاصی ندارد و به صورت مشخص مبانی نظری انسان‌شناسی حکمت متعالیه در حوزه عدالت جنسیتی، در هیچ منبعی دنبال نشده است. با این‌همه آثار نظری فمینیست‌ها و منابع انسان‌شناسی حکمت متعالیه، هر کدام پیشینه عام این تحقیق هستند که در حد یک مقاله در مباحث آتی از آنها استفاده شده، و با روش تحلیلی - انتقادی، پاسخ مسئله مقاله از آنها اصطیاد شده است. در نتیجه این تحقیق را باید درآمد یک تلاش علمی گسترده محسوب کرد که طبعاً از مجال یک مقاله مختصر بیرون است.

به‌هرروی نگارنده پس از مطالعه آثار نظری فمینیست‌ها از یک طرف و مقایسه تطبیقی آنها با انسان‌شناسی حکمت متعالیه از طرفی دیگر توانسته است در مجموع، پنج مبانی کلان انسان‌شناختی برای عدالت جنسیتی از خلال مبانی حکمت صدرایی استنباط کند. در ادامه ذیل هریک از این مبانی پنج‌گانه، ابتدا گزارش مختصری از آرای فمینیستی حول آن مبنا ارائه می‌شود و پس از آن دیدگاه حکمت متعالیه در آن محور تبیین خواهد شد.

۱. زن و مرد فراتر از پیکر مادی

دانش انسان‌شناسی (Anthropology) در دنیای غرب مدرن، با انفعال از ماتریالیسم، در بافت یافته‌های تجربی شکل گرفته است. این دانش مسبوق به توصیف‌های تجربی است و با ثبت وقایع انسانی، عناصر مهم برای درک جامعه انسانی را طبقه‌بندی می‌کند (ریویر، ۱۳۷۹، ص ۲۷-۲۸). به همین روی است که این دانش را «تاریخ طبیعی انسان» و «انسان‌شناسی جسمانی» خوانده‌اند (فرید، ۱۳۷۲، ص ۱) و بر حیثیت «طبیعی» و «جسمانی» بودن آن تأکید کرده‌اند.

فمینیست‌ها نیز در آثار متعدد خود در حوزه انسان‌شناسی، همین منش را دارند. براساس ادبیات رایج در این علم، آثار آنها بیش از اینکه در چارچوب متافیزیک قرار گیرد، در چارچوب بحث‌های تجربی واقع می‌شود (ر.ک: لیون، ۲۰۰۶). این امر متأثر از غلبه مادی‌گرایی در حوزه تفکرات ایشان است. آرای فمینیستی که در این مقاله تبیین خواهند شد اعم از: انکار گوهر مشترک انسانیت میان زن و مرد، جست‌وجوی ملاک برتری در جسم و طبیعت زن و مرد، ترسیم اهداف و غایات کاملاً مادی برای حیات زن و مرد و برابری و تشابه

حقوقی میان زن و مرد، به‌وضوح سیطره مادی‌گرایی بر منظومه فکری ایشان را نمایان می‌سازد و نگاه تک‌بعدی آنها به انسان را آشکار می‌کند.

در مقابل، حکمت متعالیه برخلاف دیدگاه‌های رایج فمینیستی، اجازه تفسیر مادی از انسان و طبعاً درک و تنظیم عدالت جنسیتی بر پایه این تفسیر را نمی‌دهد. انسان‌شناسی فمینیستی دانشی تجربی است، اما انسان‌شناسی صدرایی شاخه‌ای فلسفی است. انسان در این نظام حکمی اعم از زن و مرد بسی فراتر از بدن مادی است. هرچند شروع حیات او مادی است؛ اما با رسیدن مرگ و حتی از بین رفتن صورت بدن، انسان خاتمه پیدا نمی‌کند؛ زیرا حدوث او جسمانی است، اما بقایش روحانی و فرامادی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷). انسان در حکمت متعالیه حتی در همین حیات مادی نیز منحصر در بدن طبیعی خود نیست، بلکه از همان لحظه‌ای که براساس حرکت جوهری اشتدادی ادراک در درون او شکل می‌گیرد و فعلیت می‌یابد، حقیقت فرامادی او محقق می‌شود.

براساس حکمت متعالیه، لازمه علم و دانش انسان، فراتر بودن او از این بدن مادی است. دانستن مقوله‌ای است که برای جسم از آن جهت که جسم است میسر نمی‌گردد و تنها در موجودی قابل فرض است که فراتر از عالم ماده باشد (همان، ص ۴۳؛ ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۱۷-۱۱۸). بنابراین زن و مرد از آن جهت که علم و دانش دارند، فراتر از بدن مادی هستند و هرگز حقیقت وجود آنها منحصر به این بدن عنصری نیست.

براساس تجرد نفس زن و مرد، هر تفسیری که از این دو ارائه شود و غفلت از جنبه‌های فرامادی آنها داشته باشد، تفسیری ناقص است و از «نگاه تک‌بعدی» به آنها در رنج است. برای نمونه وقتی برتری زن بر مرد یا بالعکس (که هر دو در آرای فمینیستی وجود دارد و در بخش بعد تبیین خواهد شد) با تبیین ویژگی‌های اختصاصی بدن آنها اثبات می‌شود، این نگاه تک‌بعدی به‌وضوح دیده می‌شود. لازم است محقق عدالت جنسیتی با توجه به این اصل حکمت متعالیه، از چنین نگاهی کاملاً به‌دور باشد. او زن و مرد را با لحاظ تمام حقیقت آنها (که بسی فراتر از بدن مادی است) تفسیر می‌کند و بر این پایه در حوزه عدالت جنسیتی هم نظام توصیفی خود را سامان می‌بخشد و هم نظام هنجاری خود را تبیین می‌کند.

علاوه بر این در حکمت متعالیه، فراروی حقیقت زن و مرد از پیکر مادی، تنها مربوط به زندگی دنیوی و حیات اخروی آنها نیست، بلکه این فراروی به قبل از خلقت مادی ایشان نیز تسری می‌یابد. آموزه‌های روایی فراوانی که در خصوص عوالم قبل از عالم ماده بیان شده و سابقه وجودی هر انسانی در آنها را تبیین می‌کنند، در ذیل همین مبنای فلسفی جای دارند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۴، ص ۹۹-۱۰۰). برخلاف دیدگاه‌های فمینیستی، نقطه آغاز وجود زن و مرد، انعقاد نطفه آنها و شکل‌گیری تمایزات کروموزومی آنها در دنیای رحم نیست (کتاب، ۱۳۸۶، ص ۶۲۰؛ نرسیسیانس، ۱۳۸۳، ص ۳۸). بلکه زن و مرد در مرتبه‌ای برتر از وجود سابقه تحقق دارند. از نظر حکمت متعالیه نه‌تنها افراد انسان، بلکه تمام حقایق عالم وجود در مرتبه ذات الهی به نحو

بساطت و صرافت وجود دارند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۷۳) و زن و مرد نیز سابقه غیرمادی قویمی از این جهت در مرتبه ذات الهی خواهند داشت. بنابراین جسمانیة‌الحدوث بودن نفس در حکمت متعالیه، به معنای نفی هر گونه سابقه وجودی قبل از حدوث مادی نفس نیست، بلکه مقصود این است که این مرتبه مادی با حدود و ثغور مادی خود حدوث یافته است و با همین حدود سابقه نداشته است. به هرروی توجه به اصول بعدی، اقتضائات ابعاد فرامادی زن و مرد در مباحث عدالت جنسیتی را نمایان تر خواهد کرد.

۲. گوهر مشترک انسانیت میان زن و مرد

برخی فمینیست‌ها، از اساس طرح ماهیت انسانی مشترک را مسئله‌ای کاذب و فریبنده می‌دانند. آنها معتقدند انسان مفهومی تهی و صرفاً یک امر انتزاعی است و در آن تمایزات اصیل جنسی نادیده انگاشته شده است (باقری، ۱۳۸۲، ص ۷۳-۷۴). تعاریف رایجی که از ماهیت انسان وجود دارد، همه در نظمی پدرسالار شکل گرفته‌اند؛ زیرا این تعاریف، خصوصیات بارز مرد را به عنوان وجه ممیز انسانی مطرح، و عملاً سهم زنان را از انسانیت انکار کرده‌اند (همان، ص ۷۱). ناطق بودن و قدرت تفکر، سیاسی بودن، اجتماعی بودن، آزاد و مستقل بودن، ابزارساز بودن و... (ر.ک: تریگ، ۱۳۸۲، ص ۵۶-۶۵؛ دیرکس، بی‌تا، ص ۱۴۲-۱۴۳)، همه ویژگی‌های مردانه هستند که در طول تاریخ تماماً یا غالباً در تصاحب آنها بوده‌اند. زنان در نظم پدرسالار به شکوفایی عقلی نمی‌رسیدند و در کنج انزوای خانه‌های خود، توفیقی در سیاسی بودن و اجتماعی بودن نداشته‌اند؛ چنان‌که آزادی و استقلال آنها تحت سلطه مردان نابود شده است و ابزارسازی نیز مقارن با حضور اجتماعی بوده که از آن محروم بوده‌اند. بنابراین تمام این اوصاف، اوصاف مردان است و کسانی که به این تعاریف دست زده‌اند، نه انسان، بلکه مرد را تعریف کرده‌اند.

برخی فمینیست‌های رادیکال نیز خط فارق پررنگی میان زنان و مردان ترسیم می‌کنند و بر این باورند که این دو «تفاوت ذاتی» دارند (بیسلی، ۱۳۸۵، ص ۹۲). این مبنا، رویکرد انقلابی آنها در تقابل با مردان را (که شالوده نظریه فمینیستی رادیکال انگاشته می‌شود) در حد مطلوبی توجیه می‌کند؛ زیرا از این طریق این باور که مردان «دشمن اصلی زنان» هستند بیشتر تحکیم می‌شود (همان، ص ۹۱-۹۲). به باور آنها، طرح هویت مشترک میان زن و مرد، نظام مردسالاری و ستم علیه زنان را همچنان بازتولید می‌کند؛ بنابراین زنان باید هویت خود را به عنوان یک گروه ذی‌نفع متفاوت حفظ کنند و به تمایزات واقعی خود با مردان، توجه نشان دهند (هیوود، ۲۰۱۷، ص ۳۱۰).

در حکمت متعالیه اما زن و مرد در حقیقت انسانیت مشترک هستند. انسانیت نزد حکمای مشاء تمام حقیقت و نوع‌الانواع همه افراد متکثر انسان بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۴-۲۲۵)، اما صدرالمآلهین این باور را نمی‌پذیرد. به باور او انسانیت بعض حقیقت افراد انسانی است و تنها نوع متوسط آنهاست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۸). انسان از نظر او جنس بعید است و ذیل آن اجناسی فراوان جای

گرفته است و هریک از این اجناس نیز انواع متعددی در ذیل خود خواهند داشت و در نتیجه هر فرد از انسان نوعی مستقل و متمایز از سایر افراد خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۶۰؛ ج ۵، ص ۴۸). به باور صدرالمتألهین، براساس حرکت جوهری، سیر از یک نوع به نوعی دیگر، در همین دنیا و به سبب اعمال و رفتار انسان‌ها محقق می‌گردد، اما ظرف ظهور و بروز آن نه دنیا بلکه سرای آخرت است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۸-۱۸۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۸۵). او بر همین اساس تعریف ذاتی از انسان را صعب می‌شمارد و به دلیل سیر حرکتی گسترده‌ای که انسان دارد، ادراک حقیقت افراد انسانی را ناممکن تلقی می‌کند و آنچه را فلاسفه در تشریح ذاتیات انسان گفته‌اند صرفاً عوارض ادراکی و تحریکی او می‌شمارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۴).

به‌رروری آنچه گفته شد با مبانی حکمت متعالیه نیز سازگار است. حکیمی که با اصالت وجود عالم را می‌نگرد و در متن جهان خارج، مراتب وجود را می‌بیند و به تشکیک در مراتب وجود، حرکت جوهری اشتدادی، اتحاد عاقل و معقول و... نیز باور داشته باشد، آن‌گاه مرزبندی‌هایش 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 نوع الانواع محسوب می‌کردند و باور داشتند به تمام هویت وجودی او دست‌یافته‌اند) انسان را تنها «نوع متوسط» به شمار می‌آورد (که در ذیل آن اجناس و انواع متعدد قابل‌تصور و تحقق است) (طباطبائی، ۱۹۹۹، ص ۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۸۴؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۳۶).

باید توجه کرد که صدرالمتألهین نیز مانند حکمای پیشین، انسان را حیوان ناطق می‌داند، اما تفسیری که او براساس 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 (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۳۰). صدرالمتألهین 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 حرکت جوهری اشتدادی، در مراتب کمالی آن سیر کرده، از مرتبه طبیعت به مرتبه مثال و از مرتبه مثال به مرتبه عقل می‌رسد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۲۸-۲۲۹).

به باور صدرا انسان در مثل‌اعلای 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، ج ۸، ص ۲۲۳). او هرچند بالفعل عالمی صغیر است، اما بالقوه عالم کبیر است (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، ص ۲۸۶) و با اکتساب کمالات و سیر به سمت مراتب‌اعلای وجود، مظهر جمیع اسما و صفات الهی می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج

۴، ص ۳۹۰) و مستهلک در او شده (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۴۹۸) درنهایت به مرتبه خلیفة‌اللهی واصل می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۹۰). نکته بسیار مهم در اندیشه او این است که وی از میان همه انواع موجودات، این سیر بالقوه را تنها مختص به انسان می‌داند و می‌نویسد: «این انتقالات و تحولات که شخص واحد در مسیر رسیدن به حق و غایت نهایی طی می‌کند، مختص به نوع انسان است و در سایر انواع موجودات یافت نمی‌شود» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۴).

بنابراین در اندیشه صدر، آنچه انسان را از سایر موجودات متمایز می‌سازد نه صرف ادراک معانی کلیه بلکه بهره‌مندی از نفس ناطقه و در نتیجه سیر الی الله 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.

براساس باور به این گوهر مشترک، برای محقق عدالت جنسیتی این نتیجه حاصل می‌شود که زن و مرد در «نوع متوسط انسانی» مشترک هستند و گوهر انسانیت به معنای «امکان وصول به بالاترین مراتب وجود» برای آنها فراهم است. این اصل چنان که واضح است مستقیماً در حوزه توصیفی عدالت جنسیتی اثرگذار است و پایه‌ای قویم برای تبیین جایگاه انسانی زن و مرد به شمار می‌آید. همین اصل به صورت غیرمستقیم در حوزه هنجاری نیز مؤثر است. برای مثال وقتی «امکان وصول به بی‌نهایت» برای زن و مرد وجود دارد، در نتیجه لازم است هریک، نظام هنجاری مناسبی برای فعلیت این امکان نیز داشته باشند و در همین نقطه می‌توان از «حق شریعت مناسب» (که حقی مشترک میان زن و مرد است و به‌واسطه استیفای آن این امکان را به فعلیت می‌رساند) سخن گفت.

۳. نسبت جنسیت با کمالات وجودی

جنس برتر مرد است یا زن؟ فمینیست‌ها در پاسخ به این پرسش، گرایش‌های مختلفی دارند. عده‌ای از آنها با تأکید بر دوگانه جنسی زن و مرد، به معرفی انسان برتر پرداخته‌اند و ویژگی‌های طبیعی زنان یا مردان را عامل برتری یکی از آنها بر دیگری به شمار آورده‌اند. در این میان عده‌ای از آنها زن را برتر می‌شمارند (هیوود، ۲۰۱۷، ص ۳۱۰-۳۱۱). از نظر *بیولین رید*، برخلاف آنچه نظام پدرسالار ترویج می‌کند، نه جنس مؤنث بلکه جنس مذکر است که دچار نقص بیولوژیک است. مذکرها به دلیل بهره‌مند نبودن از قابلیت تولیدمثل و خصوصیات طبیعی زنان، قابلیت همکاری و تعامل محدودی با هموعان خود دارند (رید، ۱۹۷۵، ص ۴۴). در مقابل عده‌ای دیگر از آنها مرد را فرادست محسوب می‌کنند (ر.ک: رید، ۱۹۷۸، ص ۲۶). *سیمون دوبووار*، فیلسوف فرانسوی فمینیست، برتری مردان را در «رهایی از فرایند تولیدمثل» جست‌وجو می‌کند. وی نگاه بدبینانه‌ای به بیولوژی زن دارد و مردان را از این جهت دارای برتری آشکار می‌داند (دوبووار، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۲-۷۳؛ ج ۲، ص ۳۶۳) و صریحاً می‌گوید:

اگر زن با مرد مورد مقایسه قرار گیرد، به نظر می‌رسد که «مرد بی‌نهایت صاحب‌امتیاز است» زندگی جنسی‌اش با وجود شخصی‌اش در مبارزه نیست، بلکه به طریقی ممتد، بدون بحران و غالباً بدون حادثه می‌گذرد (همان، ج ۱، ص ۷۳).

از سویی دیگر غالب فمینیست‌ها با تکیه بر دوگانه جنسیتی مردانه و زنانه، اموری را که به صورت سنتی در جوامع، «مردانه» محسوب می‌شده‌اند عامل برتری می‌دانند. از منظر آنها، اموری مثل «حضور در سپهر عمومی»، «تولید ابزار صنعتی»، «حضور در عرصه‌های سیاسی» و... در طول تاریخ بشر ملاک برتری مردان بوده است (ر.ک: تانگ، ۲۰۰۹، ص ۹۷؛ جیوس، ۲۰۱۲، ص ۱۸) و آنان با اختصاص بی‌جهت این امور به خود، زنان را به جنس دوم و موجودی فرودست تبدیل کرده‌اند و همواره خود را در نقش حمایتگر زنان، به عنوان موجودی ضعیف‌جا زده‌اند (کاپور، ۲۰۰۷، ص ۱۱۷-۱۲۰). اورتر بر این باور است که فرودستی زنان مسئله‌ای جهان‌شمول و فراگیر است و زنان در سه جهت نسبت به مردان مقامی ثانوی دارند: جهت اول عناصر ایدئولوژی و فرهنگی است که مقام زن را پایین‌تر از مرد معرفی می‌کند؛ جهت دوم برخی تمهیدات نمادین نظیر نسبت دادن ناپاکی به زنان در ایام عادت ماهیانه است و جهت سوم ترتیبات ساختاری اجتماعی است که از حضور زنان در قلمرو اقتدار ممانعت می‌کند (اورتر، ۱۹۷۲، ص ۸۷).

از نظر حکمت متعالیه اما خصوصیات جنسی یا جنسیتی به‌خودی‌خود موجب برتری نمی‌شوند. تأمل در مبانی این نظام حکمی، ملاک سعادت و کمال در این منظومه را روشن می‌کند:

اولاً براساس اصالت وجود سعادت و کمال را نمی‌توان در چیزی غیر از وجود جست‌وجو کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۶۳)؛

ثانیاً براساس 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 سکنا گزیده، از سعادت و کمال بیشتری بهره‌مند است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۸۶)؛

ثالثاً براساس 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، ج ۲، ص ۳۱۴؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶ ص ۷۷۳).

در حکمت متعالیه، مراتب کمال انسانی در قرب و بعد به اعلا مراتب کمال - یعنی خدای متعال - تبیین می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۸). موجودات در قوس نزول و در نظام آفرینش و پیدایش از حضرت حق، به میزانی از کمالات ذاتی بهره‌مند هستند که از سعه وجودی برخوردارند و در نتیجه به خدای سبحان 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 (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۲۴؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۹).

براساس آنچه گفته شد نمایان می‌شود که ملاک سعادت در حکمت متعالیه از منظر هستی‌شناسانه، «سعه وجودی» است، اما راه دستیابی به آن از منظر اخلاق عملی کدام است؟ صدرالمآلهین به این مسئله نیز توجه داشته، در آثار مختلف خود به آن پرداخته است. از منظر او راه دستیابی به مراتب کمال، «تقویت عقل نظری و عقل عملی» و دستیابی به مراتب مختلف آن است. بر همین اساس صدرا برای هریک از آن دو چهار مرتبه تصویر می‌کند: مرتبه بالقوه، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد، چهار مرحله عقل نظری (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۹-۴۲۲) و مرتبه تجلیه، تخلیه، تحلیه و فنا، چهار مرتبه عقل عملی‌اند. نفس در مرحله تجلیه با التزام به «احکام شرع» جلا می‌یابد و در مرحله تخلیه از «رذایل اخلاقی» و صفات ناپسند، نظیر کبر، حسد و غضب خالی می‌گردد و در مرحله تحلیه با آراسته شدن به «محاسن اخلاقی» نظیر تواضع، ایثار، جود و مناعت طبع زینت پیدا می‌کند و در نهایت در مرحله فنا، نه تنها تسلیم در قبال شرع، پیراستگی از رذایل اخلاقی و آراستگی به فضایل اخلاقی را داراست، بلکه دیگر هیچ انانیتی برای او باقی نمی‌ماند و «محو ذات احدی» می‌گردد و حتی این محو بودن و فنای خویش را نظاره نمی‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۵۲۳؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۷۵-۲۷۶).

براساس توضیحات مذکور، «برتری جسمانی» در حکمت متعالیه رنگ می‌بازد. برخلاف باور برخی فمینیست‌ها که برتری زن یا مرد را در ویژگی‌های جسمانی آنها جست‌وجو می‌کنند، حکمت متعالیه با تکیه بر اصالت وجود و نگاه عمیقی که به مراتب تشکیکی آن دارد و عدم توقف در جسمانیت ماهوی، مراتب کمال را به جای «جسم» در «وجود» جست‌وجو می‌کند. انسان برتر در اینجا انسانی است که وجودی کامل‌تر دارد نه انسانی که قابلیت‌های جسمانی برتری داشته باشد. هیچ ملازمه‌ای میان برتری طبیعی و مادی و جسمانی از یک طرف و برتری حقیقی از طرف دیگر وجود ندارد. برتری حقیقی از منظر حکمت متعالیه تنها در بهره‌مندی بیشتر از مراتب وجود تبیین می‌شود و جسم ضعیف و قوی به‌خودی‌خود اثری در تعیین این برتری ندارد. از همین رهگذر است که انسان (زن باشد یا مرد) با همین بدن ضعیف، می‌تواند موجودی برتر از کل آسمان و زمین مادی به شمار آید؛ زیرا انسان بر پایه مبنای اول همین بدن ضعیف نیست، بلکه حقیقت فرامادی دیگری است که امکان صعود تا اعلاعلیین برای او فراهم است و ای بسا چنین حقیقتی در جلوه مادی خود در بدنی ضعیف از مرد یا زن ظهور یابد. از طرف دیگر «تمایزات جنسیتی» نیز به‌خودی‌خود عامل برتری به شمار نمی‌آیند، بلکه با ملاک به فعلیت رساندن مراتب عقل عملی و نظری و به تبع سعه وجودی که از آنها حاصل می‌آید، موجب برتری می‌شوند. این مدعا در دو بخش بعد واضح‌تر خواهد شد.

۴. غایتمندی حیات زن و مرد

نگاه مادی به زن و مرد در تفکرات فمینیستی، موجب شده تا غایت و هدف آنها از زندگی نیز در سقف همین نگاه تصویر شود. اهدافی که آنها برای زنان ترسیم می‌کنند و جامعه زنان را به سمت آن ترغیب می‌نمایند،

همه در گستره عالم طبیعت و ماده جادارند و هیچ‌گونه فراروی از این محدوده طبیعی در آنها دیده نمی‌شود (ر.ک: فریدمن، ۱۳۸۱، ص ۴۵). برای نمونه برخی از آنها «اصلاح تقسیم کار» را هدف مهمی می‌دانند که زنان باید در مبارزات خود دنبال کنند. از نظر آنها، تقسیم کار جنسیتی، زن را به «نیروی کار ثانویه» تبدیل کرده است. مردان در ضمن مشاغل خود دستور می‌دهند، به خلاقیت می‌پردازند، نوبت‌های مطلوب کاری دارند و مزد بیشتری دریافت می‌کنند اما متقابلاً زنان فرمان‌بردار هستند، کارهای خلاق را به دوش نمی‌کشند، نوبت‌های کاری نامطلوب دارند و مزد کمتر دریافت می‌کنند و بدون اصلاح این امور، عدالت جنسیتی محقق نمی‌شود (تانگ، ۱۳۸۷، ص ۲۹۸-۲۹۵؛ جیوس، ۲۰۱۲، ص ۱۸). سقف غایت زنان از نگاه «ورترنر»، تبدیل شدن به عامل فرهنگی و تأثیرگذار در عرصه‌های اجتماعی است.

از نظر او طبیعت بدن زن او را از فرهنگ (به معنای محصولات شعور بشر و نظام‌های فکری و فناوری) دور می‌کند. به باور او، فرهنگ به دست مردان ساخته می‌شود و زن از پروژه‌های فرهنگ‌ساز دور است و در نقش‌های اجتماعی در جایگاهی ثانوی قرار دارد. زن به سبب تولیدمثل «موجوداتی زوال‌پذیر» می‌آفریند، اما مرد به جهت در دست داشتن فرهنگ، «موجوداتی بادوام و خارق‌العاده» ایجاد می‌کند (اورتر، ۱۹۷۲، ص ۱۲-۲۰).

از منظر حکمت متعالیه این قضاوت‌ها در ساحت نگاه تک‌بعدی به انسان و جهان شکل می‌گیرند. اوج این نگاه تک‌بعدی در موجود زوال‌پذیر به شمار آوردن نوزاد انسان توسط «ورترنر نمایان است. اگر وجود انسان به همین عالم طبیعت و اجتماع کنونی که در آن زیست می‌کند محدود شود، چنین قضاوت‌هایی چندان دور از واقع نخواهد بود، اما در حکمت متعالیه عالم ماده پست‌ترین مراتب وجود است و سپهر عمومی، فعالیت سیاسی اجتماعی، نیروی کار اصلی، قوت جسمانی، تولید محصولات علمی و... نهایتاً ملاک برتری در این جهان هستند. این همه در حالی است که انسان مسافر جهان‌های فراتر از این است و نباید خود را محدود به این پست‌ترین مرحله ببیند. بنابراین بر پایه حکمت متعالیه، می‌توان زنی را که از هیچ‌یک از امور مذکور بهره ندارد، اما در عین حال تسلیم قانون شرع است و متخلق به اخلاق حسنه می‌باشد، در جایگاه مطلوبی از برتری نشانند و مردی را که از همه امور فوق بهره دارد، اما از کمالات عقل نظری و عملی بی‌بهره است در موضعی فروتر دید.

این همه به معنای بی‌توجهی حکمت متعالیه به کار دنیا و آبادانی آن نیست، زیرا صدرا تصریح می‌کند که: «آنچه از کمال عقل عملی معتبر است، عبارت است از اموری که به واسطه آنها نظام معاش و نجات معاد میسر گردد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱). حکمت متعالیه نظام معاش را شرط لازم می‌داند نه شرط کافی؛ درحالی که دیدگاه‌های فمینیستی فوق، با طرح غایت زندگی زن و مرد در سطح حیات دنیوی، نظام معاش را شرط کافی دانسته‌اند و طبیعی است که در بطن چنین باوری، زن در موضعی فروتر قرار می‌گیرد؛ زیرا در نظم اجتماعی موجود در طول تاریخ، نقش کمتری در کمال نظام معاش داشته است.

به‌هرروی تفسیر حکمت متعالیه از انسان او را به سمت حرکت تا مرز بی‌نهایت دعوت می‌کند و سقف نگاه او را بسیار بلند می‌گیرد و «منظومه غایات و مطالبات» او را دگرگون می‌کند. چگونه چنین اسیر شود درحالی که می‌داند سه دنیای طبیعت، مثال و عقل را پیش رو دارد و نباید خواسته‌های خود را در سقف محدود طبیعت جای دهد. سقف خواسته او قرب الهی و مقام خلیفه‌اللهی است. غایات مادی و دنیوی اگر در چارچوب عقل نظری و عملی قرار گیرند و به سیر او تا مرز بی‌نهایت ضرری نزنند مطلوب‌اند و در این صورت مطلوبی ضروری برای اصلاح «نظام معاش» می‌باشند؛ و الا اگر مانع این سیر گردند و انسان را متوقف کرده یا به عقب رانند و «نظام معاد» او را رنجور کنند و او را در سفر به عوالم مثال و عقل مهجور گذارند، غایت نهایی او به شمار نمی‌آیند.

محقق عدالت جنسیتی با توجه به این اصل، هرگز در نظام توصیفی و هنجاری خود از این غایت عظیم غفلت نمی‌کند. او در مقام توصیف، زن و مرد را مسافر این مقصد تفسیر می‌کند و در مقام ارائه هنجار، باید و نبایدهایی را طرح می‌کند که در راستای دستیابی به این مقصد هستند و منافاتی با آن ندارند. اصل غایت‌مندی در این مقام بسیار حائز اهمیت است؛ زیرا به نحوی تمام سه اصل قبل را در خود دارد. زن و مردی که غایت خود را قرب الهی می‌دانند، اولاً خود را فراتر از پیکر مادی می‌بینند؛ ثانیاً به گوهر مشترک انسانیت به عنوان «امکان وصول به بی‌نهایت» در خود باور دارند و ثالثاً مسیر دستیابی به این غایت را در مقابل خود هموار می‌بینند و جنس و جنسیت خویش را مانعی بر سر راه آن محسوب نمی‌کنند. چنین تفسیری به‌وضوح با منظومه تلاش‌های نظری غالب فمینیست‌ها فاصله‌ای ژرف دارد.

۵. تمایز حقوقی میان زن و مرد

هرچند برخی جریان‌های فمینیستی معاصر، بر تمایز حقوقی زن و مرد تأکید دارند (ر.ک: سانگ، ۲۰۰۷، ص ۴۳؛ بیلمز، ۲۰۱۵، ص ۱۰۹-۱۱۵)، اما غالب جریانات فمینیستی، بر تشابه و برابری حقوقی میان زن و مرد اصرار می‌کنند (کدیور، ۱۳۹۰، ص ۱۷؛ زیبایی، ۱۳۹۴، ص ۱۸؛ شفیعی فروتنقه، ۱۳۹۱، ص ۷؛ حسینی، ۱۳۹۱، ص ۱۷). این اصرار به‌وضوح در اسناد بین‌المللی (که نوعاً بر پایه تلاش‌های فمینیستی وضع شده‌اند) قابل رهگیری است (دی ویت، ۲۰۱۶، ص ۵). در کنوانسیون «رفع همه اشکال تبعیض علیه زنان» که در سال ۱۹۷۹ در مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید، این رویکرد به‌وضوح دنبال می‌شود؛ تا جایی که در ماده اول، هرگونه تفاوت در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و... دارای اثر مخرب معرفی می‌شود. علاوه بر این، در بسیاری از متون فمینیستی و نیز اسناد بین‌المللی، می‌توان ترادف عدالت جنسیتی با تساوی جنسیتی و کاربرد آنها به جای یکدیگر را به‌وضوح دید (میکوپادای، ۲۰۰۷، ص ۱۴). در همین راستا باریتا تأکید می‌کند که تمرکز بر برابری جنسیتی باید جایگزین تمرکز بر عدالت جنسیتی شود (باریتا، ۲۰۰۷، ص ۴). تئون‌فلت نیز مفهوم عدالت جنسیتی را پیرو خط برابری جنسیتی می‌داند و لازمه آن را حمایت و ارتقای کرامت زنان محسوب می‌کند. از نظر او عدالت

جنسیتی از طریق برابری و برقراری روابط متعادل بین زن و مرد و از بین بردن سیستم‌های نهادینه‌شده فرهنگی و بین فردی (که تبعیض را حفظ می‌کند) حاصل می‌شود (نئون‌فلت، ۲۰۱۵، ص ۲۳).

به‌هرروی اصرار مذکور مبتنی بر نحوه انسان‌شناسی است که فمینیسم لیبرال بر آن تأکید می‌کند. لیبرال‌ها وجه متمایز انسان را «قابلیت خردورزی» می‌دانند. انسان اعم از زن و مرد موجودی عاقل است و با تکیه به عقل به آزادی عمل و خودشکوفایی دست می‌یابد (ر.ک: تانگ، ۲۰۰۹، ص ۹۷ و ۱۱). به صورت کلی در اندیشه لیبرالیسم، پیش‌فرضی مبنی بر همسانی کامل زنان و مردان وجود دارد و بر این باورند که طبیعت و ماهیت بشر بر پایه جنس تمایز نیافته است، بلکه زن و مرد از قابلیت انسانی کاملاً برابر بهره‌مندند و همین قابلیت انسانی برابر، پشتوانه حقوق مشابه و برابر در حق آنها خواهد بود (بیسلی، ۱۳۸۵، ص ۸۶). از سوی دیگر مبانی اصلی لیبرالیسم یعنی فردگرایی و برابری، این رویکرد برابرطلبانه را رقم می‌زنند؛ به همین دلیل در این رویکرد، توجه جدی به تحولات ساختاری اجتماعی وجود ندارد و صرف تغییرات قانونی برای تحقق عدالت جنسیتی کافی محسوب می‌شود. طبق این دیدگاه، برای دستیابی به عدالت جنسیتی، کافی است که با زنان همانند مردان رفتار شود و اختلاف جنسی و جنسیتی، موجب اختلاف در وضع قانون نگردد. طرفداران این رویکرد استدلال می‌کنند که «رفتار ویژه» با زنان، از لحاظ تاریخی شمشیر دولبه بوده است؛ زیرا تحت پوشش حمایت، از آن برای تبعیض علیه زنان استفاده شده است (کاپور، ۲۰۰۷، ص ۱۲۰-۱۲۴).

ممکن است گمان شود که براساس حکمت متعالیه نیز باید از این برابری حقوقی و قانونی دفاع کرد؛ زیرا بر پایه مبانی دوم، در این نظام حکمی نیز زن و مرد در گوهر انسانیت مشترک هستند و از این جهت هیچ برتری بر یکدیگر ندارند در نتیجه تمایز حقوقی و قانونی در حق ایشان موجه نیست. به دیگر سخن اشتراک زن و مرد در «نوع متوسط انسانی» و در نتیجه امکان وصول آنها به قرب الهی، مستلزم شکل‌گیری حقوق برابر و مشابه بین این دو است. چنین تحلیلی پذیرفته نیست؛ زیرا هیچ ملازمه‌ای بین اشتراک زن و مرد در گوهر انسانیت از یک‌طرف و برابری و تشابه حقوق آنها وجود ندارد. این مدعا با توجه به نکات ذیل واضح می‌شود:

۱. تمایز ذاتی زن و مرد هرچند مسئله مستقیم صدرا نبوده، اما مورد توجه شارحان وی در عصر حاضر قرار گرفته است. آنها برخی از مبانی حکمت صدرایی، نظیر نحوه وجود بودن عوارض، جسمانیت‌الحدوث و روحانیت‌البقا بودن نفس را مستلزم این تمایز ذاتی می‌دانند و بر آن استدلال می‌کنند (ر.ک: صادقی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۱ و ۱۱۳ و ۱۳۳ و ۱۳۴ و ۱۴۷-۱۵۰ و ۱۶۱). صرف‌نظر از ورود تفصیلی به این آرا (که از مجال این مقاله بیرون است) به نظر نگارنده از دو طریق دیگر نیز می‌توان این تمایز ذاتی (به معنای تمایز در حقیقت و مرتبه وجودی) را تقویت کرد:

۱. دیدگاه اختصاصی حکمت متعالیه در «نوع متوسط بودن انسان»، این تمایز ذاتی را تأیید می‌کند. چنان که گذشت در حکمت متعالیه در ذیل انسان اجناسی متعدد وجود دارد و هریک 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 بین زنان و مردان حکم کرد. زنانی که عواطف شدید و قلبی سرشار از محبت در سینه دارند، با ملکاتی مختلف و در نتیجه نوعی مستقل ظهور می‌یابند و مردانی که عقلی فعال دارند، در حوزه‌های ادراکی یدی طولاً دارند در نوعی دیگر ظهور پیدا می‌کنند و منعی از این تنوع انواع به نظر نمی‌رسد و مسئله می‌تواند در سایر تمایزات جنسیتی نیز کم‌وبیش همین‌گونه تحلیل شود؛ مگر اینکه این تمایزات را تماماً عارضی و به تعبیری فرهنگی و اجتماعی به شمار آوریم. به هر روی انسانیت در حکمت متعالیه نوع متوسط و «حقیقت مشترک» بین زن و مرد است اما نوع‌الانواع و «تمام حقیقت مشترک» بین آن دو نیست. بنابراین به صرف اشتراک در انسانیت (که در حقیقت چیزی جز یک جنس بعید نیست) نمی‌توان در اینجا ادعای برابری حقوق را مطرح کرد؛ وگرنه لازم است انسان و حیوان نیز حقوقی برابر داشته باشند؛ زیرا اشتراک آنها در حقیقت جنسی حیوانیت امری مسلم است. آری انسانیت در تفسیر مشایی خود می‌تواند چنین گمانی را رقم زند، زیرا از منظر مشاء، زن و مرد در «تمام حقیقت انسانیت» اشتراک دارند و تمایزات میان آنها صرفاً عارضی و صنفی است؛

۲. علاوه بر این، مسئله «ترکیب اتحادی نفس و بدن» که از مبانی حکمت صدرایی است نیز این تمایز ذاتی را تقویت می‌کند. براساس این قاعده، نفس برخلاف باور مشاء، حقیقتی مفارق و مابین با بدن که صرفاً آن را تدبیر کند نیست، بلکه بدن مرتبه نازله همان نفس است. نفس، هم عین قوای خود است هم عین محل این قوا (بدن) است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۵). برای مثال در قوس نزول نفس همان قوه لامسه است و در مرتبه نازل‌تر همان اندام لمسی است؛ چنان‌که در قوس صعود نیز بدن و قوای نفس همان نفس هستند و اینها در جوهریت خود یکسان‌اند و تمایز آنها تنها در نقص و کمال است (ر.ک: همان، ج ۹، ص ۱۰۷). با چنین اتحاد ژرفی که میان بدن و نفس وجود دارد، تا جایی که حقیقت نفس تباینی با بدن ندارد بلکه مانند سایه آن است (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۳۰۸)، نمی‌توان تمایزات زن و مرد را در جوهریت نفس آنها بی‌اثر دانست. نفس زن و مرد بیگانه و بریده از جنس و جنسیت آنها نیست، بلکه مرتبه کامل همین بدن متمایز است؛ مگر اینکه جنس و جنسیت را از حدود بدن مادی به شمار آوریم و این حدود را در مرتبه بسیط نفس با همین ثغور مادی نفس معدوم شماریم؛ زیرا نفس در مرتبه خود به بساطت و صرافت واجد مراتب بدن است نه با همان حدود و ثغور مادی؛

۳. حتی اگر تمایز ذاتی زن و مرد بر مبنای حکمت متعالیه پذیرفته نشود (چنان‌که برخی فیلسوفان معاصر نمی‌پذیرند) (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۵) باز هم ملازمه میان برابری در انسانیت و برابری در حقوق وجود ندارد؛ زیرا زن و مرد اگر در ذات واحد باشند، اما به‌هرروی دو صنف از انسان هستند و همان‌طور که تمایزات حقوقی

در سایر اصناف انسانی امری ممکن است، تمایز حقوقی در این دو صنف نیز امری ممکن است و همان‌طور که نمی‌توان در دو صنف متمایز انسانی نظیر کارگر و کارفرما یا تحصیل کرده و بی‌سواد ادعای لزوم حقوق مشابه داشت، در اینجا نیز برابری در حقیقت مرتبه وجودی، مستلزم برابری در حقوق نخواهد بود. به همین روی آیت‌الله جوادی آملی به‌رغم عارضی محسوب کردن این تمایزات تصریح می‌کند:

برای ترسیم حقوق زن، بررسی دو عنصر محوری لازم می‌باشد؛ یکی شناخت اصل انسانیت که حقیقت مشترک بین زن و مرد است و دیگر هویت صنفی زن که واقعیت مختص به اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب، ص ۳۳۶).

بنابراین چنان که شناخت سهم مشترک انسانیت در ترسیم این حقوق اثر دارد، سهم متمایز جنس (که از دیدگاه وی خارج از حریم انسانیت است) نیز در این میان مؤثر است. به‌هرروی اگر فروگاهش این تمایز به تمایز صنفی را بپذیریم و از اشکال در آن صرف‌نظر کنیم، باز هم این مبنا ملازمه قطعی با «تشابه در حقوق» ندارد. هرچند «تمایز در حقوق» طبق این مبنا وضوح کاملی نظیر مبنای قبل نخواهد داشت؛

۴. صرف‌نظر از نزاع پیچیده فوق (که برخی فیلسوفان معاصر از اظهارنظر در باب آن انصراف داده‌اند) (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵-۱۲۷) می‌توان از طریق دیگری اصل تمایز حقوقی میان زن و مرد را بر پایه مبنای حکمت‌صدرايي تثبیت کرد؛ زیرا چنان که گذشت:

۱. زن و مرد ضرورتاً انسان هستند؛

۲. انسان امکان وصول به بالاترین مراتب کمال را دارد؛

۳. وصول به مراتب کمال وجودی با فعلیت مراتب عقل عملی و نظری محقق می‌گردد؛

۴. عقل عملی اجمالاً اصول عملی متمایزی برای زن و مرد قائل است.

در نتیجه نظام هنجاری زن و مرد تشابه ندارد و اصل تمایز فی‌الجمله در حقوق بر این پایه اصلی موجه است. در این میان مقدمه چهارم نیازمند توضیح است: چنان که گذشت مراتب چهارگانه عقل عملی، تجلیه، تخلیه، تحلیه و فنا هستند. ملاک مرحله اول التزام به «احکام شرع»، ملاک مرحله دوم پرهیز از «ذایل اخلاقی»، ملاک مرحله سوم آراسته شدن به «محاسن اخلاقی» و ملاک مرحله چهارم (که به‌منزله نتیجه تحقق کامل مراحل قبل است) «محو ذات احدی شدن» است. در همین نقطه است که حکمت متعالیه مجال را برای علم فقه و اخلاق باز می‌کند و تمایزاتی را که در آنها بیان می‌شود حکم عقل عملی به شمار می‌آورد. بنابراین اگر در علم فقه، به صورت مسلم، حقوق متمایزی برای زن و مرد اثبات شود و در علم اخلاق، هنجارهای متفاوتی در حق آنها طرح گردد، حکمت متعالیه پشتوانه این تمایز و تفاوت خواهد بود و پذیرش آن را ممکن و معقول می‌سازد. روشن است که در این مقام اگر بر فرض، بر پایه تحقیقات صحیح و معتبر فقهی و اخلاقی، تمایزاتی (که در تحقیقات قبل، آنها را اصیل می‌شمرده‌اند) میان زن و مرد نفی شود و احکام فقهی و اخلاقی مشابه و جدیدی مطرح گردند، باز هم بر پایه حکمت متعالیه، این احکام جدید، اصیل خواهند بود.

براساس آنچه گفته شد کاملاً ممکن است که عقل عملی دو مسیر متمایز بر سر راه زن و مرد قرار دهد و به‌رغم اشتراک آنها در بسیاری از تکالیف و حقوق، در پاره‌ای دیگر بین آنها تمایز قرار دهد، اما هرگز در کمال بخشی به آنها و بالا کشیدن ایشان جفا نمی‌کند و به صرف زن بودن یا مرد بودن آنها، از سیر ایشان ممانعت نمی‌ورزد. علاوه بر این در همین نقطه است که تمایز اصیل حکمت متعالیه با فمینیسم لیبرال نمایان می‌شود. حکمت متعالیه برخلاف این گرایش، از «نابرابری» و «عدم تشابه» در حقوق و قوانین استیجاشی ندارد و به صرف مواجهه با نابرابری، داد ظلم و بی‌عدالتی سر نمی‌دهد. نابرابری‌ها باید در چارچوب عقل عملی پالایش شوند و نابرابری موجه کنار گذاشته شده و نابرابری موجه به رسمیت شناخته شود. آن نابرابری که در چارچوب «قانون شرع» و در راستای آراستگی به «فضایل اخلاقی» و پیراستگی از «رذایل اخلاقی» باشد، موجه است و در غیر این صورت توجیه ندارد و باید آن را متناسب با این چارچوب تنظیم کرد. با این بیان مشخص می‌شود که رویکرد حکمت متعالیه به عدالت جنسیتی نیز رویکرد «استحقاقی» است و از رویکرد «برابری» (که گفتمان غالب فمینیست‌هاست) فاصله دارد.

نتیجه‌گیری

عدالت جنسیتی در صورتی محقق می‌شود که زن بودن و مرد بودن مانع از دستیابی افراد به حقوق شایسته خویش نگردد. رسیدن به این آرمان مبتنی بر نحوه شناخت محقق عدالت جنسیتی از جهان و انسان است. به همین سبب است که فمینیست‌ها تلاش‌های نظری خود در راستای کاهش ظلم علیه زنان را مبتنی بر چنین شناخت‌هایی کرده‌اند. به باور این تحقیق مبانی نظری انسان‌شناسانه فمینیستی، به عدالت جنسیتی (آنچنان‌که شایسته است) نخواهد انجامید؛ زیرا نوع این مبانی قابل انتقاد هستند و مبتنی بر یک نظام فلسفی قابل دفاع، پی‌ریزی نشده‌اند. نگاه تک‌بعدی مادی به انسان در این نظریات حضور پررنگ دارد و همین امر موجب فاصله عمیق این نظریات با مبانی حکمت متعالیه می‌گردد. در مقابل حکمت متعالیه، بر پایه نوع نگرشی که به جهان و انسان دارد، می‌تواند به مبانی بدیلی دست یابد و پایه‌های نظری انسان‌شناسی برای حوزه عدالت جنسیتی را استوار سازد. این مقاله با مطالعه آرای انسان‌شناسانه فمینیستی و عرضه آنها به انسان‌شناسی حکمت متعالیه به پنج مبنای کلان دست‌یافته است که می‌توان با تکیه بر آنها، به تحقق عدالت جنسیتی مبتنی بر حکمت متعالیه امید بست:

۱. برخلاف آرای فمینیستی، زن و مرد فراتر از پیکر مادی هستند و حیات طبیعی، بخش محدودی از زندگی ابدی آنهاست؛

۲. برخلاف بسیاری از اظهارات فمینیستی، زن و مرد در «امکان وصول به بالاترین مراتب کمال» مشترک هستند؛

۳. تمایزات جنسی (طبیعی و بیولوژیک) و جنسیتی (اجتماعی و برساختی) میان زن و مرد، مانع از سیر کمالی آنها تا مرز بی‌نهایت نیست و ملاک برتری آنها نه در این دست تمایزات، بلکه در میزان بهره‌مندی هریک از ایشان از مراتب فعلی عقل نظری و عملی است؛

۴. زن و مرد مسافر عوالم برترند و عالم طبیعت پست‌ترین مرتبه حیات آنهاست و در نتیجه غایات و مطالبات زندگی آنها محدود به سقف حیات مادی و «نظام معاش» نمی‌گردد؛ بلکه آنها با نگاه به عوالم برتری که در پیش دارند، غایات و مطالبات اصلی خود را در «نظام معاد» جست‌وجو می‌کنند؛

۵. تمایز حقوقی زن و مرد منافاتی با تحقق عدالت در حق ایشان ندارد، زیرا حتی اگر تمایز ذاتی آنها پذیرفته نشود و صرفاً دو صنف متمایز محسوب شوند، همین تمایز صنفی نیز اصل تمایز حقوقی میان آن دو را توجیه می‌کند. علاوه بر این با پذیرش این مبنا که شرع و اخلاق، اصول هنجاری متمایزی در حق ایشان مطرح می‌کند و از طرفی دیگر مراتب عقل عملی و حرکت جوهری ایشان در مسیر کمالات وجودی با عمل به همین اصول متمایز محقق می‌شود نیز می‌توان بر اصل تمایز حقوقی میان ایشان به صورت فی‌الجمله اذعان کرد و از این طریق «عدالت استحقاقی» را در تقابل با «عدالت مساواتی» در نگرش غالب فمینیست‌ها در حق زن و مرد مطلوب شمرد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الالهیات)*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- باقری، خسرو، ۱۳۸۲، *مبانی فلسفی فمینیسم*، تهران، وزارت علوم تحقیقات و فناوری.
- بیسلی، کریس، ۱۳۸۵، *چیستی فمینیسم*، ترجمه محمدرضا زمردی، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.
- تانگ، زمری، ۱۳۸۷، *درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی*، ترجمه منیژه نجم‌عراقی، تهران، نشر نی.
- تریگ، راجر، ۱۳۸۲، *انسان از دیدگاه ده متفکر*، ترجمه رضا بخشایش، تهران، پژوهشکده تعلیم و تربیت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، تحقیق عباس رحیمیان، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸الف، *حکمت عبادات*، تحقیق حسین شفیع، چ پانزدهم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸ب، *زن در آینه جلال و جمال*، تحقیق محمود لطیفی، چ نوزدهم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹، *فلسفه حقوق بشر*، چ ششم، قم، اسراء.
- حسینی، سیدسالار، ۱۳۹۱، *نابرابری جنسیتی در فرآیند برنامه‌ریزی شهری و تأثیر آن بر کیفیت فضاهای شهری با رویکرد عدالت جنسیتی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، زنجان، دانشگاه زنجان.
- دوبووار، سیمون، ۱۳۸۵، *جنس دوم*، ترجمه قاسم صنعوی، چ هفتم، تهران، توس.
- دیرکس، هانس، بی‌تا، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه محمدرضا بهشتی، چ دوم، تهران، هرمس.
- ریویر، کلود، ۱۳۷۹، *درآمدی بر انسان‌شناسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، نشر نی.
- زیبایی، فرزاد، ۱۳۹۴، *نقش عدالت جنسیتی در ارتقای صلح و توسعه در اسناد بین‌المللی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه پیام نور.
- شفیعی فروتنه، مهدی، ۱۳۹۱، *مقایسه فضای شهری در محله مرکزی بهار و محله پیرامونی کن با رویکرد عدالت جنسیتی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی.
- صادقی، هادی، ۱۳۹۱، *جنسیت و نفس*، قم، هاجر.
- صدرالمآلهین، ۱۳۰۲ق، *مجموعه الرسائل التسعة*، قم، مکتبه المصطفوی.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰الف، *اسرار الآیات*، تحقیق محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
- _____، ۱۳۶۰ب، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، چ دوم، بی‌جا، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تحقیق علی نوری، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۹۹۹م، *الرسائل التوحیدیة*، بیروت، مؤسسه النعمان.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۷، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، چ دوم، تهران، سمت.
- فرید، محمدصادق، ۱۳۷۲، *مبانی انسان‌شناسی*، بی‌جا، منصوری.
- فریدمن، جین، ۱۳۸۱، *فمینیسم*، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران، آشیان.
- کناک، کنراد فیلیپ، ۱۳۸۶، *انسان‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کدیور، محسن، ۱۳۹۰، «بازخوانی حقوق زنان در اسلام؛ عدالت مساواتی به جای عدالت استحقاقی»، در: www.Kadivar.com.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۹۱، «جنسیت و نفس در اسلام»، در: *جنسیت و نفس*، ویراست هادی صادقی، قم، هاجر.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ پنجم، تهران، صدرا.
نرسیسیانس، امیلیا، ۱۳۸۳، *مردم‌شناسی جنسیت*، تهران، افکار.

- Barriteau, Violet Eudine, 2007, *30 Years Towards Equality*, Caribbean review of gender studies.
- Burr, Vivien, 2002, *Gender and Social Psychology*, New York, Routledge.
- De Wit, Hans & other, 2016, *Gender Justice in Muslim-Christian Readings*, Netherlands, Hotei Publishing.
- Gheaus, Anca, 2012, "Gender Justice", *Jouranal of Ethice & Social philosophy*, V. 6, N. 1, p. 1_24.
- Heywood, Andrew, 2017, *Political ideologies : an introduction*, Sixth edition, London, Palgrave.
- Kapur, Ratna, 2007, "Challenging the Liberal Subject Law and Gender Justice in South Asia", in Gender Justice, *Citizenship and Development*, Ed: Maitrayee Mukhopadhyay and Navsharan Singh, Canada, International Development Research Centre.
- Lewin, Ellen, 2006, *Feminist Anthropology A Reader*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd.
- Mukhopadhyay, Maitrayee, 2007, *Gender Justice, Citizenship and Development*, Canada, International Development Research Centre.
- Neuenfeldt, Elaine, 2015, *Identifying and Dismantling Patriarchy and Other Systems of Oppression of Women*, World Council of Churchess.
- Ortner, Sherry B, 1972, "Is Female to Male as Nature Is to Culture?", *Feminist Studies*, V. 1, N. 2, p. 67_87.
- Reed, Evelyn, 1975, *Woman's Evolution from Matriarchal Clan to Patriarchal Family*, New York, Pathfinder Press.
- _____, 1978, *Sexism and Scienc*, New York, Pathfinder Press.
- Song, Sarah, 2007, *Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism*, New York, Cambridge University Press.
- Tong, Rosemarie, 2009, *Feminism thought*, United States, Westview Press.
- Yilmaz, E. Sare, 2015, "A new momentum: gender justice justice in the womens movement", *Turkish policy quarterly*, V. 13, N. 4, p. 107_115.