

SADRĀ'Ī WISDOM

ORIGINAL ARTICLE

Relationship between Altruism and Gender based on the Principles of Sadra Wisdom

Akram Saghi¹, Mohammad Kazem Elmi Sola²

1. Ph.D. Student in Transcendent Theosophy, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

2. Associate Professor, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Correspondence

Mohammad Kazem Elmi Sola
Email: elmi@um.ac.ir

How to cite

Elmi Sola, M.K.; Saghi, A. (2023). Relationship between Altruism and Gender based on the Principles of Sadra Wisdom, SADRĀ'Ī WISDOM, 12 (1), 133-146.

ABSTRACT

One of the moral characteristics of humans is altruism. Whether or not a relationship can be established between this human trait and gender is a topic that has been investigated in this article. In this regard, after explaining the sexuality of the soul according to the principles of transcendental wisdom, including the unity of the soul and the body in all the corresponding stages of existence, as well as the expression of the unity and objectivity of the soul and powers in Mullah Sadra's view, the difference in powers between the two sexes, female and male, is pointed out and with the development of the meaning of intelligence from the perspective of Sadra wisdom, especially Mulla Sadra's different view on the faculty of fantasy, the difference in the meaning of intelligence between men and women has been achieved; As a woman's intelligence can be called an emotional intelligence, where empathy and sympathy are its main components, and Since there is a direct connection between altruism and emotions, the connection between altruism and gender is revealed. The necessity and importance of the present research is that by explaining the different moral virtues of women and men based on the principles accepted by Mulla Sadra, it has prevented the discriminatory and unfair valuation (calling each of them strong or weak) of the two sexes, which is one of the concerns of feminist philosophies today. The present article is a fundamental effort that tries to explain the mentioned result with the library method and by analyzing the basics of Sadra Wisdom.

KEYWORDS

Altruism, Ethics, Man, Reason, Spiritual Faculties, Woman.

نشریه علمی

دوفصلنامه حکمت صدرایی

«مقاله پژوهشی»

ارتباط نوع دوستی با جنسیت براساس مبانی حکمت صدرایی

اکرم ساقی^۱، محمد کاظم علمی سولا^۲

چکیده

از جمله ویژگی‌های اخلاقی انسان، نوع دوستی است. اینکه آیا میان این خصیصه انسانی و جنسیت می‌توان رابطه برقرار کرد یا خیر، موضوعی است که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است. در این رابطه پس از بیان ضرورت جنسیت‌پذیری نفس با توجه به مبانی حکمت متعالیه از جمله وحدت نفس و بدن در تمام مراحل متناظر وجودی و نیز بیان وحدت و عینیت نفس و قوا در دیدگاه ملاصدرا، به تفاوت قوا میان دو جنس مؤنث و مذکر اشاره شده و با توسعه در معنای عقل از منظر حکمت صدرایی خصوصاً نگاه متفاوت ملاصدرا در مورد قوه واهمه، تفاوت معنای عقل در زن و مرد حاصل گشته است. براساس این یافته تحلیلی می‌توان عقل زنانه را عقلی عاطفه‌گرا نامید که همدلی و همدردی مؤلفه‌های اصلی آن است و از آنجا که میان نوع دوستی و عاطفه ارتباط مستقیم برقرار است، ارتباط میان نوع دوستی و جنسیت آشکار می‌گردد. ضرورت و اهمیت بحث حاضر در این است که با تبیین فضایل اخلاقی متفاوت زنانه و مردانه بر اساس مبادی مورد پذیرش ملاصدرا، مانع ارزش‌گذاری تبعیض‌آمیز و ناعادلانه (قوی یا ضعیف نامیدن هر یک از) دو جنس شده که امروزه یکی از دغدغه‌های فلسفه‌های زنانه‌نگر است. نوشته حاضر تلاشی است بنیادی که با روش کتابخانه‌ای و با تحلیل مبانی حکمت صدرایی سعی در تبیین نتیجه مذکور دارد.

واژه‌های کلیدی

اخلاق، زن، عقل، قوای نفسانی، مرد، نوع دوستی.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

نویسنده مسئول:

محمد کاظم علمی سولا

رایانامه: elmi@um.ac.ir

استناد به این مقاله:

ساقی، اکرم؛ علمی سولا، محمد کاظم (۱۴۰۲). ارتباط نوع دوستی با جنسیت براساس مبانی حکمت صدرایی. دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۱۲ (۱). ۱۳۳-۱۴۶.

مقدمه

در میان اندیشمندان در چپستی نوع دوستی به عنوان فضیلتی اخلاقی، اختلاف نظر وجود دارد، تا جایی که برخی نوع دوستی حقیقی را غیرممکن دانسته و هر آنچه که نوع دوستی نامیده می شود را به خودخواهی انسان بازمی گردانند. برخی نیز که وقوع آن را می پذیرند، آن را امری برآمده از درون انسان نمی دانند، بلکه در نظر آنان، امری است ناشی از آموزه های اجتماع. (جوادی، ۱۴۰۰: ۱۳۰) ما به بررسی هر یک از این نظریات خواهیم پرداخت و بیان خواهیم کرد که نوع دوستی امری ممکن و از خصایص نفسانی است و نه صرفاً برساخته اجتماع؛ گرچه جامعه در تقویت یا تضعیف آن مؤثر است. پس از پذیرش تحقق نوع دوستی، سؤال اصلی ای که در این پژوهش در پی یافتن پاسخ آن هستیم این است که آیا در ظهور و بروز این خصیصه میان دو جنس مؤنث و مذکر تفاوت است یا خیر؟ اگر تفاوت وجود دارد این تفاوت به چه معناست؟ آیا از فلسفه حکمت متعالیه صرفاً تفاوت به شدت و ضعف دریافت می شود و یا اینکه می توان با استفاده از مبانی ملاصدرا معنای دیگری نیز استنباط کرد که منجر به ارزش گذاری نشود و فضیلت اخلاقی زنانه را غیر از فضیلت اخلاقی مردانه بدانند؟ شایان ذکر است که به طور کلی برخی فیلسوفان در بررسی فضایل اخلاقی حسب جنسیت، معتقد به فضایل اخلاقی یکسان میان زنان و مردان هستند یا حداقل ابزار بررسی انسان ها را در بیان تفاوت کافی نمی دانند (میل، ۱۳۷۹: ۳۵-۳۴) و برخی دیگر بر وجود فضایل اخلاقی متناسب با جنسیت باور دارند. (ارسطو، ۱۳۶۴: ۳۷) در این رابطه نظریات اخلاقی فمینیستی خصوصاً نظریه اخلاقی مراقبت نیز بر تفاوت فضیلت ها تأکید داشته و قائل به تفاوت اساسی میان فضایل اخلاقی مردانه و زنانه است؛ چراکه معتقد است اخلاق مردانه قواعد عام اخلاقی را بی طرفانه بر مصادیق منطبق می کند، اما اخلاق زنانه بر دخالت عواطف از سوی فاعل اخلاقی تأکید داشته و او را فردی بی طرف نمی داند، بلکه درگیر با موضوع مورد بررسی بوده و دیگری را به مثابه خود مشاهده می کند. (اسلامی، ۱۳۷۸: ۱۷-۱۹) پژوهش حاضر در اثبات دیدگاه اخیر مبنی بر وجود تفاوت میان دو جنس در فضایل اخلاقی از جمله نوع دوستی، سعی بر ارائه ادله براساس مبانی حکمت صدرایی دارد.

هدف از این پژوهش گسترش معانی مؤلفه های اخلاقی در تبیین تفاوت فضایل اخلاقی حسب جنسیت است برای رفع تبعیض از زنان در آنچه که زن را در آن ناقص برمی شمردند و نیز استفاده از توانایی زنان در زمینه های مختلف اجتماعی و سیاسی به دلیل بالا بودن ظرفیت نوع دوستی در آنها.

پیشینه پژوهش

مکتوباتی که در زمینه جنسیت و اخلاق تاکنون نگاشته شده اند عبارت اند از: «جنسیت و اخلاق مراقبت»، اثر سید حسن اسلامی که به معرفی و تحلیل اخلاق مراقبت به عنوان بدیلی برای اخلاق سنتی پرداخته و در آن از سخنان اندیشمندان غربی برای تبیین تفاوت میان این دو نوع اخلاق و اشکالات وارد بر آن بهره گرفته است. این نگارنده در «اخلاق و جنسیت در حدیث «خصال النساء»»، در ابتدا به تحلیل حدیث که بر تفاوت تأکید دارد، مبادرت ورزیده و در نهایت حدیث را از نظر سند و مضمون و نیز سازگاری با آموزه های قرآنی و آموزه های اخلاقی احادیث، مخدوش دانسته و تفاوت را نمی پذیرد. در «جنسیت و اخلاق مراقبت در فلسفه اخلاق فمینیستی»، اثر کرمی قهپی و اخباری، نیز نظریات اندیشمندان غربی در مورد تفاوت اخلاق زنانه و مردانه بیان شده، اما در نهایت نظریه جنسیت ناپذیری اخلاق مورد تأیید نگارندگان واقع شده است. نیازکار و دیبا در «جنسیت و اخلاق از دیدگاه آیت الله جوادی آملی» نیز همین رویکرد را در تحلیل نظریات جوادی آملی اتخاذ کرده و علت عدم پذیرش تفاوت اخلاقی میان دو جنس را جنسیت ناپذیری روح و نفس بیان کرده اند، اما «نقد اخلاق، جنسیت و تعبیر مرزهای فاعل اخلاقی»، نوشته مریم نصر اصفهانی بر جنسیت پذیری اخلاق و ارزشمندی عواطف در اخلاق زنانه تأکید دارد که در آن به بررسی و تحلیل نظرات فیلسوفان غربی پرداخته است.

ویژگی مقاله پیش رو در مقابل نوشته های مذکور این است که ارتباط بین جنسیت و نوع دوستی را براساس مبانی حکمت ملاصدرا تبیین و مستدل نموده که براساس جست و جوی نگارندگان کار مشابهی در این زمینه صورت نگرفته است.

روش‌شناسی پژوهش

مقاله حاضر از نظر هدف و سؤال پژوهش از نوع پژوهش‌های بنیادی بوده و از نظر روشی نیز در این نوشته، روش اسنادی یا کتابخانه‌ای اتخاذ شده؛ یعنی با جستار در مبانی حکمت متعالیه و تحلیل آنها به تبیین و استدلال نظریه مطلوب اقدام شده است.

مفهوم نوع دوستی

وجه جامع نظرات اندیشمندان مختلف درباره مفهوم نوع دوستی، فراتر از خود رفتن است. آگوست کنت در دوران جدید اولین فردی بود که از واژه نوع دوستی استفاده کرد. وی معتقد بود که در انسان دو انگیزه وجود دارد: یکی معطوف به خود است و دیگری معطوف به غیر که نوع دوستی نام دارد. وی آن را پایه و اساس زندگی اجتماعی می‌داند. (ووتنو، ۱۹۹۳: ۳۴۴) نوع دوستی به دو گونه آگاهانه و غیر آگاهانه ممکن است. (عباسی، ۱۴۰۱: ۴۸) نوع غیر آگاهانه آن را می‌توان همان چیزی که در منطق قدیم موسوم به انفعالیات (مظفر، ۱۳۸۹: ۲۷۵) است، دانست که امری غیر ارادی است. این نوع که مبنای کنش نوع دوستی آگاهانه است تا زمانی که صرف انفعال است، از دایره امور اخلاقی که اراده در آن نقش اساسی دارد، خارج خواهد بود؛ پس آنچه را که در اخلاق می‌توان واکاوی کرد، نوع آگاهانه آن است، اما از نظر عده‌ای از اندیشمندان نوع آگاهانه آن مشتمل بر تناقضی درونی است که نافی تحقق و وجود نوع دوستی واقعی است. نظریات در باب این پارادکس و تناقض درونی را می‌توان در بسترهای علوم مختلفی که به نوعی نوع دوستی را مورد توجه قرار داده‌اند، بررسی کرد. این تناقض درونی، دایرمدار بحث از وجود «نفع شخصی» در مقوله نوع دوستی است. به طور مثال در روان‌شناسی، پارادکس مذکور به این نحو ارائه می‌شود که هر لذتی ولو لذت از بهروزی دیگران، لذت خود ماست؛ پس همواره تردید وجود دارد که آیا انگیزه عمل، نفع شخصی بوده یا خیر. به این معنا که هر لذتی که تجربه کنیم، لذتی است که «ما» تجربه می‌کنیم. بنابراین، فارغ از اینکه توجه و تمرکز ما به چه کسی (خود یا دیگری) باشد، در نهایت لذت از آن

ما می‌شود. بنابراین، نتیجه این خواهد بود که نوع دوستی حقیقی وجود ندارد. در پاسخ به این بیان باید میان انگیزه و متعلق آن تفکیک قائل شد. وقتی چیزی را می‌خواهم متعلق خواست من، آن چیزی است که می‌خواهمش در عین حال این واقعیت را نباید نادیده گرفت که من آن چیز را می‌خواهم. نوع دوستی راجع به متعلق خواست من است چیزی که به واسطه آن به عمل برانگیخته شده‌ام. وقتی از نوع دوستی سخن می‌گوییم، منظور این است که متعلق خواست، نیاز یا لذت دیگری است مادام که متعلق خواست، امری برای دیگری باشد عمل، نوع دوستانه است، حتی اگر از تحقق آن خودم هم لذت ببرم. بیان‌های مختلفی از تحویل «نوع دوستی» به «نفع شخصی» در رویکردهای غیردینی وجود دارد که در ادامه به مهم‌ترین آنها در نظریات اندیشمندان علوم مختلف اشاره می‌کنیم:

۱. نظریه قرارداد اجتماعی: مهم‌ترین اصل در این نظریه بیانگر این مطلب است که «در پیگیری نفع خودمان توجهی به بهروزی دیگران نداریم». بر این اساس این نظریه بیان می‌کند که اگر انسان آزادانه می‌توانست از بهروزی خود حمایت کند، نیازی به اخلاق نبود، اما از آنجا که تعارضاتی بین افراد پیش می‌آید، وجود اخلاق را ضروری می‌کند. بنابراین، اخلاق در واقع توافق متقابل میان افراد است که به نحوی معقول و از برای نفع شخصی خود بر سر آن اجماع می‌کنند. (گوتیه، ۱۹۹۰: ۱۰۰) از این رو، نوع دوستی قراردادی است برای حصول نفع شخصی و نه امری فراتر از آن.

۲. نظریه حمایت از ژن خود: این دیدگاه مبتنی بر نگاه زیست‌شناختی داروینی است. به دلیل اینکه نظریه انتخاب طبیعی داروین نمی‌تواند هیچ‌گونه نوع دوستی‌ای را تبیین کند - چراکه هر نوعی برای حفظ بقاء، نیاز است خودخواه باشد و نه دیگر خواه و این امر منجر به رقابت سبعانه می‌شود و نه نوع دوستی - نوداروینیست‌ها عبارت دیگری را جعل کردند. نوع دوستی خویشاوندی^۱ یکی از تعابیری است که در این جایگاه مطرح شده است و مثال شاخص آن مراقبت از فرزندان است. (سانتراک، ۱۳۹۷: ج ۵۱/۱) در این دیدگاه چنین رفتارهایی ناشی از اشتراکات ژنتیکی معرفی شده که هر چه ما

به نظر می‌رسد، اما مصادیقی که در ادامه این آیه ذکر می‌شود و نیز شأن نزول آیه ذکر شده از سوره انسان، که بیانگر ایثار اهل بیت نسبت به غیر، با وجود نیاز شدید خود و حتی فرزندان کوچک به غذا است، به صراحت نافی دو نظریه فوق در علوم تجربی است.

اگر اشکال شود که در اینجا نفع شخصی به گونه دیگری جلوه می‌کند و آن تمایل خودخواهانه فرد برای گریز از احساس بد ناشی از عدم کمک‌رسانی در چنین موقعیت‌هایی است (اسنوک، لیشر و دکر، ۲۰۰۹: ۶۵۵)، در پاسخ باید این نکته را متذکر شد که نوع دوستی مانند سایر امور اخلاقی تشکیکی و دارای مراتب است و می‌تواند هم بردارنده نفع دیگری و هم به نوعی نفع خود باشد و چنانکه گفته شد، همین که متعلق آن خواست و نیاز، دیگری باشد موجب تحقق نوع دوستی است. اگر گفته شود هر مقدار، سود و نفع شخصی به هر شکلی در عملی باشد، آن عمل موسوم به «دیگرخواهی» نخواهد شد، در پاسخ و در ابتدا باید به تحلیل آنچه سود یا نفع شخصی نامیده می‌شود، بپردازیم: در اصطلاحات دینی، عبارت «حب ذات» را داریم که ممکن است با نفع شخصی به معنای خودخواهی و خودگروی خلط شود. درحالی که حب ذات پایه و اساس هرگونه فعل اخلاقی است. آشکار است که صفات اخلاقی‌ای چون شجاعت، سخاوت و... برگرفته از حب ذات است که موجب می‌شود فرد بر ترس نابه‌جای خود، طمع خود و... و حتی نیاز خود غلبه کرده و با درک مقام و جایگاه صحیح انسانی، خود را بالاتر از آن بداند که ضد فضایل را در خود پرورش دهد؛ پس باید دقت کرد که گاه آنچه نفع شخصی نامیده می‌شود، حب ذات است که امری ممدوح است و مربوط به بعد ماوراء مادی است. برخلاف خودگروی که مربوط به بُعد مادی و جسمانی است. تحقیقات نشان می‌دهد افرادی که به مذهب و ماوراء ماده متعهدترند، در عمل اخلاقی پیش‌روتر از دیگرانند. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۱۰) نکته مهم اینکه برخی اندیشمندان معتقدند اگر فردی حب ذات نداشته باشد، نمی‌تواند دیگر دوست و نوع دوست شود. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۷۲) خروج این صفت از حد تعادل و انحراف آن از مسیر صحیح به

با فردی دارای اشتراکات ژنتیکی بیشتری باشیم، بروز نوع دوستی میان ما بیشتر خواهد بود. روشن است بازگشت این نظریه به همان نظریه خودخواهانه انتخاب طبیعی است که در هر حال نوع دوستی حقیقی را بر نمی‌تابد و آشکارا با رفتارهای نوع‌دوستانه میان غیرخویشاوندان طرد می‌شود. در راستای پاسخ به این اشکال، نظریه دیگری که از منظر زیست‌شناسی مطرح می‌شود، نظریه نوع دوستی متقابل^۱ است. این نظریه بیانگر این مطلب است که آنچه موسوم به نوع دوستی است، در واقع انجام عملی است که گرچه در ابتدا به سود دیگران به نظر می‌رسد، اما انگیزه و غایت آن برای نفع شخصی است؛ یعنی برای دریافت کمکی مشابه در زمان به خطر افتادن حیات فرد کمک‌دهنده و یا افراد مشترک با او از نظر ژنتیکی. (کسمیدز و توبی، ۱۹۹۲: ۱۸۱) پر واضح است که نوع دوستی حقیقی را نمی‌توان از این نوع دادوستد دریافت کرد، اما در نقد این برداشت، می‌توان به مثال نقض‌هایی اشاره داشت: مورد اول انسان‌هایی هستند که نه تنها از جان خود، بلکه از جان عزیزان و به قول صاحبان این اندیشه از جان آن افرادی که نزدیک‌ترین مشترکات ژنتیکی با فرد را دارند، می‌گذرند و خود و عزیزان خود را فدای حفظ نوع انسان یا وطن یا دین و یا آنچه مشابه اینهاست، می‌کنند و در این ایثار هیچ نفع دنیوی‌ای حاصل نمی‌کنند که نمونه‌هایی از چنین انسان‌هایی در ملل مختلف قابل ردیابی است. علاوه بر آن، می‌توانیم به برخی آیات قرآن که برای تبیین بر و نیکی ذکر شده به عنوان نقضی بر این اندیشه یاد کنیم. خداوند در این آیات تأکید می‌کند که نیکی کردن این است که با وجود علاقه و نیاز مالی آن را به دیگری انفاق کنی «آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ» (بقره: ۱۷۷) و مثال بارز عمل به نوع دوستی ذکر شده در این آیه در رفتار اهل بیت مشاهده می‌شود که قرآن آن را این‌گونه توصیف می‌کند: «وَ يُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا». (انسان: ۸) علامه طباطبایی ضمیر در «حُبِّهِ» را به طعام راجع می‌داند و مراد از «حب طعام» را اشتیاق و اشتهای زیاد به طعام به دلیل شدت نیاز به آن بیان می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۲۶/۲۰) هرچند در بدو نظر، آیه سوره بقره مؤید نوع دوستی خویشاوندی

خودگروی و خودخواهی منجر خواهد شد. ثانیاً امر ذومراتب شامل مرتبه عالی تا دانی است و فرد عالی، بهترین نمود آن صفت یا امر تشکیکی است و نه تنها مورد آن مگر اینکه مستشکل در هیچ موردی تشکیک را نپذیرد که در این صورت اختلاف مبنایی است.

علاوه بر نظریات مذکور که عمل نوع دوستی را با تحلیل انگیزه‌های درونی بررسی می‌کنند، نظریه دیگری نیز از سوی جامعه‌شناسان مطرح شده است که به عامل فرهنگی به مثابه عامل بیرونی مؤثر، اشاره دارند (ووتنو، ۱۹۹۳: ۳۴۷)؛ یعنی معتقدند جامعه انسان را به سمت نوع دوستی سوق می‌دهد و نه انگیزه‌های درونی. در رد این دیدگاه به چند نکته اشاره می‌کنیم:

۱. جامعه نمی‌تواند عملی را که از اساس ریشه در قوای انسانی ندارد و به زبان فلسفی قوه آن در انسان وجود ندارد را ابتدا به ساکن در انسان ایجاد کند؛ یعنی جامعه نقش تقویت کننده و یا تضعیف کننده را در صفات انسان دارد و نه خلق کننده.

۲. به عنوان مثال نقض در رد نظریه فوق، می‌توان به برخی شواهدی که در زیست‌شناسی مطرح می‌شود، اشاره کرد: از جمله وجود نوع دوستی در میان جانداران دیگر که نوعاً دارای فرهنگ و تمدن انسان‌ها نیستند و رفتار آنها قاعداً از فرهنگ سرچشمه نمی‌گیرد (باسچتی، ۲۰۰۷: ۲۴۸)؛ البته پذیرش این نقد منوط به آن است که عمل غریزی حیوانات را بتوان موسوم به نوع دوستی دانست، اما با توجه به مقدمی بودن اراده برای عمل اخلاقی که در حیوانات وجود ندارد، به کارگیری نوع دوستی برای غیرانسان را صحیح نمی‌دانیم. مثال دیگری که از نظر دانشمندان زیست‌شناسی بیان می‌شود، نوع دوستی میان نوزادان است که هنوز به مرحله تأثیرپذیری از جامعه نرسیده‌اند. (همان) بنابراین، تا اینجا توضیح داده شد برای اینکه عملی، در چارچوب نوع دوستی قرار گیرد، باید متعلق خواست انجام دهنده آن خواست و یا نفع دیگری باشد، اما آیا فرد صرفاً به حکم وظیفه عقلی باید به خواست و نفع دیگری توجه کند تا نوع دوستی محقق شود یا اینکه باید احساس همدلی و همدردی را دخیل نماید؟ در این رابطه دو دیدگاه عمده وجود دارد:

الف) اخلاق عدالت کانت: این دیدگاه، وظیفه و بی طرفی عقلانی را عامل اصلی برمی‌شمارد، اما نکته در این است که این نوع دوستی سلبی و در سطحی حداقلی است و در آن بیش از آنکه مسئله لطف به دیگران باشد، هدف، پرهیز از آسیب به آنهاست و البته این نوع نوع دوستی منجر به اعمال فداکارانه نمی‌شود (جوادی، ۱۴۰۰: ۱۴۰)، حال آنکه ما در نوع دوستی شاهد چنین اعمالی هستیم.

ب) اخلاق ناشی از احساس هیوم: در مقابل دیدگاه قبل، هیوم اخلاق و نوع دوستی را ناشی از احساس می‌داند. (هیوم، ۱۳۹۹: ۶۱-۵۶) در این نگاه، ریشه نوع دوستی همدلی و همدردی است. (باستون، ۲۰۱۱) معمولاً میان این دو کلمه در فلسفه، روان‌شناسی، علوم اعصاب و سایر علوم مرتبط خلط می‌شوند (شلیسر، ۲۰۱۵: ۳) که بحث دقیق از آن فرصت دیگری را می‌طلبد، اما به طور کلی باید متذکر شویم که واژه همدلی ترجمه empathy در انگلیسی است. این کلمه از قرن ۲۰ جعل شد و معادل کلمه‌ای آلمانی است به معنای «در احساس کسی وارد شدن» (شلیسر، ۲۰۱۵: ۳) و واژه همدردی نیز در انگلیسی، معادل کلمه sympathy است. در تفاوت همدلی و همدردی گفته شده است که همدلی قابلیت توانایی درک نگرانی، درد و رنج دیگران است، درحالی که همدردی، علاوه بر درک، ترحم و شفقت را نیز برمی‌انگیزاند و شخص را به اهتمام برای انجام دادن کاری در زمینه التیام وامی‌دارد (بریر، ۲۰۱۹: ۴۲۹؛ به نقل از راستایی، ۱۴۰۰: ۱۰)؛ یعنی علاوه بر فهم و درک، خود را به جای دیگری گذاشتن و هم‌ذات‌پنداری نیز در همدردی روی می‌دهد. در بررسی‌ها و مطالعات میدانی دانشمندان تجربی، عوامل مختلفی دخیل در همدلی و همدردی ذکر شده که از جمله آنها می‌توان به جنسیت اشاره داشت. (ابوالقاسمی، ۱۳۸۸: ۱۱)

فیلسوفان در اینکه میان اخلاق و جنسیت رابطه ای وجود دارد یا خیر دیدگاه‌های مختلفی دارند که در ادامه به ارتباط این دو از نگاه برخی فیلسوفان خواهیم پرداخت.

اخلاق و جنسیت

گرچه بحث از جنسیت و ارتباط آن با مسائل مختلف فلسفی، به صورت مبحثی مجزا در اندیشه فلاسفه، سابقه چندانی ندارد و بررسی اندیشه‌های فلاسفه نشان می‌دهد که

دو ویژگی فرمانروایی و فرمانبری را از فضایل مهم انسان‌ها و عامل اصلی تفاوت میان آنها بیان می‌کند و در تفاوت زن و مرد، مردان را در هر دو توانا می‌داند و زنان را فقط فرمانبردار برمی‌شمرد (همان)، این‌گونه می‌توان برداشت کرد که وی فضایل زنانه را زیرمجموعه فضایل مردانه و مصداق ناکاملی از آن می‌داند. این مسئله زمانی معضل‌آفرین می‌شود که روشن شود آموزش هم، مبتنی بر مبانی ارسطو، نمی‌تواند موجب برابری زنان با مردان شود؛ چراکه بنا بر مبانی وی نفس، صورت شیء است، طوری که اگر تیر را جسم طبیعی بدانیم صورت و فعلیت (بُردگی) آن، نفس آن خواهد بود. حال در مواجهه انسان با علم و آموزش، دو حالت می‌توان در نظر گرفت: اگر علم را امری عرضی بدانیم، در این صورت علم‌آموزی، صورت و ذات انسان را که از نظر ارسطو همان فضایل خاص و فعلیت اوست، تغییر نخواهد داد و اگر آن را امری وجودی بدانیم (چنانکه ملاصدرا معتقد بود)، با آموزش، ذات انسان تغییر خواهد کرد، اما حالت دوم یعنی تغییر در ذات، براساس مبانی ارسطو، انقلاب و محال است. بنابراین، براساس منظومه فکری ارسطو نمی‌توان از آموزش برای برابری فضایل زن و مرد استفاده کرد.

در میان فلاسفه مسلمان می‌توان ملاصدرا را مبتنی بر مبانی‌اش در دسته دوم؛ یعنی معتقد به جنسیت‌پذیری اخلاق، دانست؛ چراکه می‌توان از مبانی وی برای اثبات جنسیت‌پذیری نفس بهره جست. در نتیجه براساس نظر ملاصدرا در باب وحدت و عینیت نفس و قوا به تفاوت دو جنس در قوای نفسانی دست یافت. این مسئله ما را به تفاوت فضایل و صفات اخلاقی حسب جنسیت رهنمون می‌شود؛ زیرا دو نفس متفاوت که مبتنی بر مبانی صدرایی، قوای متفاوت دارند، قطعاً آثار و ملکات و صفات نفسانی متفاوتی نیز خواهند داشت.

پس با تبیین ادعای مذکور که در ادامه ذکر خواهد شد، جنسیت‌پذیری اخلاق و ارتباط فضایل اخلاقی‌ای همچون نوع‌دوستی با جنسیت از نظر ملاصدرا آشکار می‌شود.

نکته قابل توجه این است که برخی یافته‌های تجربی نیز بیانگر این مطلب هستند که جنسیت نقش اساسی‌ای در جهت‌گیری‌های استدلالی متفاوت اخلاقی ایفا می‌کند. (خسروی، ۱۳۹۴: ۷)

بنیان‌گذاران سه مکتب بزرگ فلسفه اسلامی دغدغه تحلیل چنین مسئله‌ای را نداشته‌اند و بحث مستقل در این باب در میان فلاسفه غرب نیز بعد از جنبش‌های فمینیستی آغاز شده است و از این‌رو، پیشینه‌ای بیش از دو سده ندارد؛ اما می‌توان با توجه به نظریات مطرح‌شده در باب نفس، اعراض، سیاست و... به اندیشه این فیلسوفان دست یافت. از بررسی کلام برخی فیلسوفان در ارتباط اخلاق و جنسیت برمی‌آید که آنها میان این دو، ارتباط قائل نیستند و اخلاق را جنسیت‌پذیر نمی‌دانند و برخی نیز مخالف این نظرند. بسیاری از فیلسوفان مسلمان را می‌توان در زمره قائلین به نظر اول دانست. آنچه از مکتوبات آنها دال بر این نتیجه‌گیری است، عرض لازم دانستن جنسیت برای بدن است. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۲۵) این مقدمه در کنار اعتقاد به دوگانگی نفس و بدن به شیوه سینوی، دلالت بر این دارد که نفس و صفات نفسانی که اخلاق را هم شامل می‌شود، جنسیت‌پذیر نیست.

در مقابل برخی فیلسوفانی اذعان به تفاوت فضایل مردانه و زنانه کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به نظرات ارسطو در کتاب سیاست‌اش اشاره کرد. (ارسطو، ۱۳۶۴: ۳۷) در دوران اخیر فیلسوفان فمینیست نیز در اصل این باور با ارسطو همراهی کرده‌اند، اما در جزئیات، با وی هم‌رأی نیستند. اینان بر این باورند که تفاوت قائل نشدن میان فضایل اخلاقی زنانه و مردانه موجب گشته همواره اخلاق و فضایل مردانه به عنوان معیار و ملاک اخلاق در نظر گرفته شود (گالور، ۱۳۷۸: ۷۹) و این امر باعث شده که به زنان به مثابه موجوداتی ضعیف که به بلوغ ذاتی (لوید، ۱۳۸۱: ۱۱۶) و اخلاقی (کولبرگ، ۱۹۸۱: ۱۲) دست نمی‌یابند نگریسته شود. در واقع، این اعتراض بیانگر این مطلب است که میان زن و مرد فضایل متفاوتی وجود دارد که فیلسوفان گذشته از آن غفلت کرده‌اند و این غفلت موجب گشته تنها ملاک و معیار، فضایل مردانه باشد. بنابراین، به دلیل عدم توجه به اصل تفاوت، ضعف زنان را در معادلات اخلاقی نتیجه گرفته‌اند. ارسطو که در این اندیشه پیش‌گام بوده است، بر این اعتقاد بود که دو جنس مؤنث و مذکر دارای فضایل اخلاقی متفاوت هستند. وی به طور مثال بیان می‌کند که تعریف و مصداق دلوری و شجاعت در زنان و مردان یکسان نیست. (ارسطو، ۱۳۶۴: ۳۷) این نکته‌ای است که نگارندگان مقاله حاضر بر آن تأکید دارند، اما از آنجاکه وی در توضیح تفاوت،

۱. ارتباط جنسیت با بدن و نفس

نگارندگان در مقاله مجزایی به اثبات جنسیت‌پذیری نفس براساس مبانی حکمت صدرایی پرداخته‌اند (علمی سولا، حسینی شاهرودی و ساقی، ۱۴۰۱) که در آن از مبانی مختلف حکمت متعالیه برای اثبات امر فوق استفاده شده است. بنابراین، برای بحث مبسوط در آن زمینه نیاز است به مقاله مذکور مراجعه شود، اما در این مقاله و در ادامه ارائه ادله، از تحلیل دلیل عموم فلاسفه پیش از ملاصدرا؛ یعنی «عرض لازم بودن جنسیت برای بدن» بهره می‌گیریم. توضیح اینکه اگر جنسیت را عرض لازم بدن بدانیم، با توجه به اینکه از نظر ملاصدرا عرض از مراتب جوهر و شأنی از شئون آن است و تفاوت آن دو صرفاً به تحلیل عقلی است، مثبت وحدت و عینیت میان جنسیت و بدن خواهد بود. در ادامه بیان فوق را در قالب دو قیاس ذکر کرده و سپس به تبیین مقدمات خواهیم پرداخت.

استدلال اول:

مقدمه ۱: جنسیت عرض لازم بدن است.

مقدمه ۲: عرض، نحوه وجود جوهر و متحد با آن است. پس جنسیت با بدن متحد و غیرقابل انفکاک از آن است (مگر به تحلیل عقلی).

توضیح کبری قیاس: در باب ارتباط عرض با جوهر دو نظریه وجود دارد: برخی از حکمای قبل از ملاصدرا معتقد بودند عرض وجودی مستقل از جوهر دارد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۹؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۳۴۳ و ۵۲۰-۵۲۳) بنابراین اعتقاد، جوهر و عرض دو وجود منحاز از هم خواهند بود، اما ملاصدرا با دوئیت میان این دو مخالف است و معتقد است در خارج هر دو به یک وجود موجودند که به اعتباری مفهوم جوهر از آن انتزاع می‌شود و به اعتباری مفهوم عرض: «کل جوهر جسمانی له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعه الانفکاک عنه... و تلك العوارض اللازمه هی المسمات بالمشخصات عند الجمهور و الحق انها علامات للشخص». (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳/ ۱۰۳) بنابراین، عروض عرض بر جوهر از نظر وی عروضی ذهنی است و نه خارجی؛ یعنی اعراض از نظر او اموری تحلیلی هستند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ج ۳۰۷/۱) حال بنا بر صغری قیاس اگر جنسیت را عرض بدن بدانیم - چنانکه قدما بر آن بوده‌اند- نحوه وجود

بدن خواهد بود نه امری خارج و قابل انفکاک از آن، پس جنسیت با بدن متحد است.

استدلال دوم:

مقدمه ۱: براساس مبانی حکمت صدرایی، بدن و نفس دارای اتحاد وجودی‌اند.

مقدمه ۲: متحد المتحد، متحد^۱

پس جنسیت متحد با نفس خواهد بود.

در توضیح صغری قیاس ملاصدرا به ادله مختلفی اشاره کرده (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۵/ ۲۹۰)، اما در اینجا به دلیلی مبتنی بر مبادی وی اکتفا می‌کنیم و آن اینکه با توجه به اصل تشکیک وجود میان تمام مراتب هستی که از جمله آن مراتب مادی، مثالی و عقلانی نفس است تفاوتی جز به شدت و ضعف نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۲)؛ یعنی بدن همان مرتبه مادی نفس و عین نفس و وجوداً متحد با آن است و نه امری مغایر با آن.

در واقع، در دیدگاه ملاصدرا بدن از شئون نفس است و رابطه‌اش با آن مانند رابطه صفات واجب تعالی با ذات اوست که در عین تغایر مفهومی، دارای عینیت و وحدت ذاتی است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳/ ۳۰۷)

در مقدمه دوم قیاس ممکن است در ابتدا گمان بر عدم صحت برود؛ زیرا اتحاد در بخشی از چیزی لزوماً به معنای اتحاد با متحد دیگر که ممکن است در بخش دیگری از وجود با او متحد باشد، نخواهد بود، اما در پاسخ اولاً لازم است متذکر شویم که اتحاد به معنایی که اشکال آمده، برگشتش به ترکیب انضمامی دو شیء متمایز خواهد بود، درحالی که ذکر آن گذشت که ملاصدرا نفس و بدن را دو مرتبه از یک موجود می‌داند نه دو امر منحاز از هم. ثانیاً وجود بسیط است و اتحاد به معنای مورد نظر در اشکال، لحاظ ترکیب در آن خواهد بود که با مبانی حکمت متعالیه ناسازگار است.

اشکال دیگری که ممکن است ایجاد شود این است که نتیجه استدلال فوق این خواهد بود که جسم در مراتب بالای وجود حضور داشته باشد و این با تجرد نفس منافات دارد. در پاسخ باید گفت: قاعده امکان اشرف بیان می‌کند که وقتی ممکن اخس وجود یافته بالضرورة ممکن اشرف موجود خواهد بود. (همان: ج ۷/ ۲۴۵-۲۴۶) بنابراین، وقتی بدن مادی ممکن است بدن در عوالم دیگر نیز ممکن خواهد بود، اما

وگرنه لازم می‌آید که مرکب از وجود و عدم باشد و این خلاف بساطت آن است. (همان: ج ۶/۱۱۰-۱۱۲)

پس نفس از آنجا که کل‌الکمال است شامل کمالات قوا هم است و از آنجا که قوا نیز از شئون نفس‌اند، عین آن است: «نفس انسانی از آنجا که از سنخ عالم ملکوت است در ظل وحدت الهی از وحدت جمعی برخوردار است و در نتیجه نفس بذاته هم قوه عاقله است و هم سایر قوا اعم از قوای حیوانی و نباتی و هم طبیعت ساری در جسم است». (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵۳) پس جنسیت‌پذیری نفس به معنای جنسیت‌پذیری قوا و تفاوت قوا حسب جنسیت نیز خواهد بود. در ادامه به تبیین چگونگی این تفاوت به صورت خاص در قوه عاقله انسانی می‌پردازیم که ویژگی متمایزکننده انسان از حیوانات است.

۱-۲. قوه عاقله

ملاصدرا بنا بر تقسیمی نفس را دارای دو قوه عالمه یا عقل نظری و قوه عامله یا عقل عملی می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۵۸) در چپستی عقل نظری و عقل عملی دو دیدگاه عمده وجود دارد. طبق نظریه اول عقل نظری به ادراک کلیات می‌پردازد چه کلیات مربوط به حکمت نظری و چه مربوط به حکمت عملی و ادراک جزئیات مرتبط با عمل، بر عهده عقل عملی است (همان: ۲۶۰)، اما نظریه دوم عقل نظری را ادراک هست‌ها و نیست‌ها می‌داند و عقل عملی را ادراک بایدها و نبایدها و عمل بر طبق آن ادراک می‌داند. (سبزواری، ۱۳۸۰: ۳۱۰) با دقت در نظریه ملاصدرا درمی‌یابیم که ادراک جزئی خواندن ادراکات عقل عملی نمی‌تواند حاصل تحلیل نظریه وی باشد و در عوض نظریه سبزواری که عقل عملی را ادراک باید و نبایدها به صورت کلی می‌داند به صواب نزدیک‌تر است. توضیح مطلب اینکه بنیان‌گذار حکمت متعالیه از طرفی ادراک عقلی را در مقابل ادراک حسی و خیالی قرار می‌دهد و معتقد است تفاوت آنها با هم -در عین حال که هر دو را به واسطه مساوقت علم و تجرد، مجرد می‌داند- در این است که ادراک حسی و خیالی قیام صدوری به نفس دارند، اما ادراک عقلی بر اثر اتحاد نفس با عقل فعال ایجاد می‌شود و از این جهت ادراک عقلی را کلی می‌خواند. از طرف دیگر نفس را دارای دو قوه عقل نظری و عقل عملی می‌داند و از

متناسب با همان مرتبه وجودی. به همین دلیل حاجی سبزواری در تعلیقه اسفار در بیان ملاصدرا که انسان را مجموع نفس و بدن معرفی می‌کند، متذکر می‌شود که تجرد به معنای نداشتن بدن نیست، بلکه منظور «اللطیفه و اتمیته» است. (همان: ج ۹/ تعلیقه شماره ۱س) از طرفی نفسانیت نفس به مدیریت آن برای بدن است لذا همراهی آن با بدن در عوالم دیگر نه تنها امتناع عقلی ندارد، بلکه ضروری است. نتیجه دو استدلال فوق این خواهد بود که جنسیت از نفس غیرقابل انفکاک بوده و با آن وحدت وجودی دارد.

۲. تفاوت قوا حسب جنسیت

بنابر استدلالاتی که تا اینجا ذکر شد این مطلب حاصل می‌شود که نفوس را می‌توان از جهت جنسیت، متعدد و متفاوت دانست و براساس وحدت نفس و قوا در دیدگاه ملاصدرا می‌توان معتقد شد که قوا نیز متفاوت خواهند بود. تبیین بر ادعای فوق را می‌توان به شکل قیاس زیر صورت‌بندی کرد:

مقدمه ۱: نفس با جنسیت خاص خود متحد است، پس

نفس جنس زن غیر از نفس جنس مرد است.

مقدمه ۲: نفس، متحد با قوای خود است.

بنابراین قوای زنانه و مردانه متفاوت از هم هستند.

استدلال بر مقدمه اول پیش‌تر ذکر شد، اما دو استدلال بر مقدمه دوم یعنی وحدت و عینیت نفس و قوا (همان: ج ۸/ ۲۲۶-۲۲۱) می‌توان اقامه کرد:

۱. براساس قاعده «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» قوا چیزی جدای از نفس نیستند، بلکه از شئون نفس‌اند و با وجود تکرر در مفهوم و معنا به وجود نفس موجودند و نفس در عین وحدت و بساطت می‌بیند، می‌شنود، لمس می‌کند و...؛ از این جهت تمثیلی برای خدا است. همان‌طور که صفات خدا حقایق گوناگونی‌اند که به وجود خدا موجودند، در نفس هم قوا، موجود به وجود نفس هستند. (همان: ج ۸/ ۵۴)

۲. استدلال دوم حاصل از ترکیب دو آموزه حکمت صدرایی است:

مقدمه ۱: «النفس بسیطه الحقیقه». (همان: ج ۳/ ۳۰۷)

مقدمه ۲: «بسیطه الحقیقه کل الاشياء (کل الکمال)».

آنجا که عقل، مقسم نظری و عملی قرار گرفته، باید مقصود از آن در هر دو قوه یک معنا باشد؛ یعنی عقل در این تقسیم، مشترک معنوی بین اقسام است، پس ادراک کلی در هر دو قسم لحاظ شده است. حال سؤال این است که تفاوت این دو در چیست؟ در پاسخ باید گفت کاربرد یا غایت آنها؛ یعنی عقل نظری، دانستن آن چیزی است که مربوط به حوزه اختیارات انسان نیست، اما کاربرد عقل عملی، مربوط به حوزه اختیارات و افعال خاص انسان است. بنابراین، جزئی (در ادراک جزئی خواندن ادراکات عقل عملی) صفت ادراک یا مدرک عقل عملی نیست؛ زیرا ادراک عقلی، کلی است چه مربوط به ادراکات قابل صدق و کذب باشد و چه مربوط به ادراک خیر و شر. به طور مثال، خرد انسانی به طور کلی درک می‌کند که عدل خیر است و یا گفتن عبارت خلاف واقع (دروغ) شر است. این ادراکات، ادراکی کلی‌اند که همه انسان‌ها فارغ از دین و اعتقاد خاص آن را درک می‌کنند، اما چون این ادراک در حوزه عمل کاربرد دارد و غایت این نوع دانستن به کار بستن آن در معاش و معاد است، آن را مربوط به حوزه عقل عملی می‌دانیم. بنابراین، در اینکه گفته شده ادراکات این عقل، جزئی هستند خلط میان مبدأ و مقصد صورت گرفته است.

سؤال دیگر اینکه آیا انسان‌ها در ادراکات عقلی یکسان‌اند؟ در پاسخ باید بگوییم که اختلاف در ادراکات عقلی انسان‌ها بسیار بیشتر از ادراکات حسی و خیالی است و مؤید آن اختلاف ادراکات طولی متفاوت و صحیح است. اعتقاد به اینکه در اتحاد با عقل فعال که از نظر ملاصدرا علت درک کلیات است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج ۳/۳۳۵)، همه انسان‌ها درک واحدی دارند، امری مغایر با عاملیت انسان در درک است؛ مثلاً درک انسان‌ها از درد که علم حضوری به آن دارند آیا یکسان است؟ خیر، گاه با وجود علم حضوری به آن، انسان آن را اصلاً درک نمی‌کند و گاه درک می‌کند. گاه آن را لذت‌بخش می‌خواند و گاه رنج‌آور و دهشناک. بنابراین، می‌بینیم انسان‌ها در درک علمی که مدرک، علم حضوری به مدرک دارد، ادراک یکسان ندارند و حتی یک فرد هم در شرایط مختلف درک‌های متفاوت دارد و علت تفاوت، عاملیت انسان در درک است، پس چگونه می‌توان در درک انسان هنگام اتحاد با عقل فعال و درک حضوری نسبت به معقولات آن، عاملیت انسان مدرک را در نظر نگرفت؟ حال

اگر عاملیت انسان را مدنظر داشته باشیم، قطعاً جنسیت دخیل در ادراکات خواهد بود. با توجه به جنسیت می‌توان به دو قسم عقل عاطفه‌گرا و عقل بی‌طرف از عقل اشاره کرد. عقل عاطفه‌گرا، عقلی است که «دیگرآگاهی»؛ یعنی دیگری را مثال خود دیدن، بخشی از هویت آن است. آنچه که گفته شد جمع میان عقل و عاطفه است که در نظر اول مخالف بدیهیات می‌نماید، اما با توجه به تبیین خاص ملاصدرا از قوه واهمه و بیان وی در عدم تمایز ذاتی میان واهمه و عقل را می‌توان تأییدی بر نظریه فوق دانست. از نظر وی ادراک وهمی و عقلی با هم تفاوت ذاتی ندارند. (همان: ج ۳/۳۶۱) برخلاف نظر پیشینان، ملاصدرا قوه واهمه را شأنی از شئون عقل می‌داند؛ یعنی همان عقل است با لحاظ توجه‌اش به صور حسی و خیالی. (همان: ج ۸/۲۴۱، ۲۲۱، ۲۱۸؛ ج ۳/۳۶۲) از این نگاه ملاصدرا می‌توان دریافت که وی ادراکات قوه واهمه را با ادراکات قوه عقل عملی از یک سنخ می‌داند؛ پس می‌توان گفت که «توجه به غیر» که از نظر سایر فیلسوفان مربوط به قوه واهمه (به مثابه قوه‌ای متمایز از عقل) است، از نظر ملاصدرا مربوط به عقل عملی است. این لحاظ و «توجه به غیر» و «فراتر از خود رفتن» چیزی جز عاطفه و همدلی که سرمنشأ نوع‌دوستی است، نخواهد بود. با توجه به استدلال فوق براساس مبانی حکمت صدرایی، میان عقل و عاطفه تفاوت ذاتی نبوده و تعبیر «عقل عاطفی» دارای تضاد و تناقض درونی نیست.

در ادامه به این مطلب خواهیم پرداخت که تفاوت قوای عاقله حسب جنسیت بنا بر اصول حکمت متعالیه، خصوصاً اصل تشکیک وجود چگونه معنا می‌شود؟ دیگر اینکه تفاوتی که در عقل زن و مرد ذکر شد، آیا موجب می‌شود یکی را اخلاقی‌تر از دیگری بنامیم؟ دو پاسخ مبتنی بر اصل تشکیک وجود می‌توان ذکر کرد:

۱. در مبنای فوق، وجود حقیقت واحدی است که همه انحاء آن از یک سنخ‌اند. (همان: ج ۱/ ۱۲۰ و ۲۵۵؛ ج ۷/ ۲۶۳) بنابراین تعبیر، باید بگوییم فضیلت اخلاقی‌ای چون نوع‌دوستی در مراتب انسانی دارای شدت و ضعف است؛ یعنی می‌توان خصوصیت اخلاقی خاصی را در نظر گرفت و بنا بر ملاکات خاص، افراد انسانی را در آن شدیدتر یا ضعیف‌تر لحاظ کرد و شدید را «اخلاقی‌تر» نامید. حال در مسئله مورد

در مراتب وجود توضیح کثرات است و نه نفی کثرات؛ با این توضیح که کثرت هستی به سبب وحدت، اصالت و بساطت وجود نمی‌تواند به واسطه «تمام ذات»، «اعراض خارج از ذات» یا «به جزء ذات» وجود باشد، بلکه کثرت در هستی باید عین و در حاق حقیقت واحده وجود باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۷: ج ۲/ ۴۶۶-۴۷۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۷-۱۸)؛ پس کثرات که از جمله آنها کثرات ناشی از جنسیت و ویژگی‌های متفاوت جنسیتی است عین وجود مرتبه خاص خود است. این تفسیر با ادله‌ای که بر جنسیت‌پذیری نفس و وحدت نفس و قوا از دیدگاه ملاصدرا بیان شد- که موافق رویکرد نگارندگان این سطور است- سازگارتر است.

در تأیید برداشت دوم و براساس توضیحی در باب وجودشناسی «مرتبه» در اصل تشکیک وجود می‌توان به نظریه وحدت شخصی رسید و براین اساس نیز بر ادعای این مقاله استدلال اقامه کرد. توضیح اینکه در نحوه وجود «مرتبه» وجودی دو احتمال ممکن است:

۱. مقصود از مرتبه، حقیقتاً مایزی میان مراتب باشد. برای این مایز سه حالت ممکن است: به طور مثال اگر میان مرتبه مادی و مثالی مایزی فرض کنیم، این مایز یا باید از سنخ موجودات مادی یا مثالی باشد یا از سنخ هیچ یک نباشد یا حد مشترکی از ویژگی‌های وجود مادی و وجود مثالی باشد که هر سه باطل است؛ زیرا در حالت اول به حکم عقل مایز میان مرتبه عالم ماده و مرتبه عالم مثال خودش نمی‌تواند از جنس ماده یا مثال باشد؛ چون دیگر تمایز اتفاق نمی‌افتد مانند اینکه بگوییم مایز میان عدد «یک» و «دو» خودش «یک» یا «دو» است. نادرستی حالت دوم نیز به این دلیل است که در محدوده عالم ماده و مثال فرض وجودی که مادی و مثالی نباشد ناممکن است و بطلان حالت سوم نیز آشکار است؛ زیرا وقتی وجودی که یکی از دو وجود نباشد حد مشترک دو وجود نیز نیست. حال که مایز میان مراتب وجودی حقیقتی عینی و وجودی نیست، پس باید امری عدمی تلقی شود، اما این نیز به روشنی با اصالت وجود منافات دارد.

۲. اینکه مرتبه و مرزبندی را نتیجه محدودیت وجود و کمالات هر موجود بدانیم و نه به سبب مایز وجودی و یا تخلخل عدم در ساحت وجود. بنابراین، مغلوبیت ظهورات یک حقیقت وجودی و غالب شدن ظهورات یک حقیقت وجودی

بحث ما بنابر اینکه مبنای ما در اخلاق چه باشد، فرد برتر در اخلاق متفاوت خواهد بود. اگر ملاک، عقل محض باشد چنان که اخلاق کانت ارائه می‌دهد، در آن صورت مردان دارای فضایل اخلاقی برتر بوده و زنان به واسطه خرد عاطفی به آن بلوغ دست نخواهند یافت، اما اگر اخلاق را همدردی و همدلی و عاطفه بدانیم که وجه اشتراک آنها از «خود فراتر رفتن» و «ورود به احساسات دیگران»، درک آنها و تلاش برای درمان دردهای درونی آنها باشد، عقل عاطفی در آن، راهگشاستر بوده و زنان به واسطه عقل عاطفه‌گرای خود بیشتر با این فضیلت اخلاقی همراه خواهند بود. بنابراین، بر مبنای این تعبیر نه تنها زنان به بلوغ اخلاقی دست می‌یابند، بلکه اخلاق زنانه در قله هرم اخلاقی قرار می‌گیرد و چون بحث ما در این مقاله به صورت خاص در مورد نوع‌دوستی است می‌توان گفت نوع‌دوستی در زنان شدت و قوت بیشتری دارد. این نوع برداشت از اصل تشکیک وجود موجب ارزش‌گذاری صفات دو جنس شده، در عین حال که هر دو را بالقوه دارای صفات مشترک می‌داند.

۲. پاسخ دیگری که می‌توان براساس این اصل ارائه کرد این است که در تشکیک وجود ویژگی هر مرتبه، ذاتی آن مرتبه است؛ یعنی هر مرتبه از مراتب حقیقت وجود دارای خصوصیات، اوصاف و ویژگی‌های معین است که مقوم آن مرتبه از مراتب وجود است و خارج از آن مرتبه نیست و اگر آن خصوصیت نباشد، آن مرتبه نیز از بین خواهد رفت. (همان: ج ۷۰/۱) بر این اساس و نیز بنا بر تفاوت نفس و قوا حسب جنسیت-چنانکه توضیحش گذشت- هر یک از دو جنس در مرتبه خاص خود و متفاوت از دیگری قرار دارند و نوع‌دوستی حاصل از قوای عقلانی آنها نیز مربوط به مرتبه خاص وجودی آنهاست. از این‌رو، باید بگوییم زن مادامی که زن است مرتبه‌ای از نوع‌دوستی را داراست که مرد مادامی که مرد است، فاقد آن است و بالعکس. در این صورت و با توجه به مقومیت ویژگی‌های هر مرتبه برای آن مرتبه، به وضوح بازگشت شدت و ضعف به تباین و تغایر خواهد بود و مسلماً در این نوع برداشت بحث از ارزش‌گذاری میان صفات دو جنس منتفی است. سوآلی که ممکن است مطرح شود اینکه آیا این برداشت با مبنای حکمت صدرایی سازگار است؟ در پاسخ باید به این نکته توجه کرد که رسالت اصل تشکیک

دیگر آن چیزی است که از آن به مرز یا مرتبه وجودی یاد می‌شود و در حقیقت ظهور یک مرتبه وجودی از موجودات هم بدین منوال غلبه و ظهور خصوصیات و ویژگی‌های مربوط به آن موجود است که سبب کتمان ویژگی‌های موجود دیگر در آن موجود خواهد شد. این همان است که نظریه وحدت شخصی خوانده می‌شود. بنابر توضیحات ملاصدرا در نظریه وحدت شخصی وجود، جز یک وجود مطلق نداریم و هر چه هست ظهور و شئون اسماء آن وجود مطلق است که با نظر به ذی‌شأن، با یکدیگر دارای وحدت و با نظر به ظهور و بطون خاص خود غیر از سایر ظهورات هستند. ملاصدرا در تعریف انسان، وی را جامع همه اسماء دانسته (ملاصدرا، ۱۳۶۴: ج ۲/ ۳۰۰-۳۱۸) و تفاوت انسان‌ها را در ظهور و بطون می‌داند و معتقد است انسان کامل، انسانی است که همه اسماء را به صورتی متعادل به ظهور برساند، اما نکته قابل توجه این است که مادامی که هر ظهوری، «آن ظهور خاص» است اسمائی خاص در او ظاهر خواهند بود و این اظهاریت مادام که او، او است با او خواهد بود؛ یعنی شأن الف از این جهت که شأن الف است، شأن ب نیست و شأن ب نیز از این جهت که شأن ب از تجلیات آن وجود مطلق است، شأن الف نیست و از یکدیگر متمایزند (در عین وحدتی که با لحاظ ذی‌شأن میان آنها وجود دارد). اگر این بیان را در کنار جنسیت‌پذیری نفس قرار دهیم، می‌توانیم این‌گونه توضیح دهیم که مظهریت زن برای اسمائی است غیر از اسمائی که مرد مظهر آنها است و مادامی که جنسیت نفس باقی است، جنسیت و مظهریت او برای آن اسماء نیز باقی خواهد بود. بنابراین، زن و مرد مظهر اسماء متفاوت‌اند و مظهریت زنانه غیر از مظهریت مردانه است و بالعکس و این مظهریت همیشه همراه نفس بما هو نفس مادامی که مظهر آن جنس خاص است، خواهد بود.

در اینجا به وضوح تفاوت به معنای تغایر و تباین است که مؤید برداشت دوم از تحلیل اصل «تشکیک وجود» خواهد بود.

بحث و نتیجه‌گیری

مقاله حاضر در پی بررسی جنسیت‌پذیری نوع‌دوستی، ابتدا به نظریات مختلف در باب امکان یا عدم‌امکان نوع‌دوستی

حقیقی از نظر برخی دانشمندان تجربی پرداخته و ادله‌ای بر رد عدم امکان آن بیان کرده است. این نظریات عمدتاً به واسطه اینکه نوع‌دوستی دربردارنده «نفع شخصی» است، تحقق نوع‌دوستی به معنای دیگرخواهی را منتع دانسته و نوع‌دوستی را به این معنا دارای تناقض درونی می‌دانند، در رد این نظریه به تحلیل معنای نفع شخصی پرداخته‌شده و میان دو عبارت «حب‌ذات» و «خودگروی» تفکیک شد و نیز بیان شد که اصل در تحقق نوع‌دوستی این است که متعلق آن خواست دیگری باشد، چه نفعی از آن به شخص نوع‌دوست برسد و چه نرسد و همچنین با بررسی برخی از آیات قرآن روشن شد که حتی گاه افراد با فداکردن خواست خود و عزیزان خود، دیگرخواهی بدون چشم‌داشت به بهره‌دنیوی را محقق کرده‌اند. پس از بیان امکان تحقق نوع‌دوستی و رد پارادکس بودن آن، در گام بعد برای اثبات جنسیت‌پذیری امور اخلاقی، به اثبات جنسیت‌پذیری نفس اقدام شد. در این مرحله ابتدا به دلیلی که فلاسفه پیشین بیان کرده و آن را علت عدم جنسیت‌پذیری نفس دانسته‌اند؛ یعنی «عرض لازم بودن جنسیت برای بدن» بهره‌برده که تحلیل آن در چارچوب مبانی ملاصدرا بیانگر جنسیت‌پذیری نفس است؛ سپس با بهره‌گیری از اصل وحدت و عینیت نفس و قوا در حکمت متعالیه، تفاوت دو جنس مؤنث و مذکر در قوا - به طور خاص عقل عملی - بیان شده است و متعاقب آن تحقق تفاوت دو جنس در فضایل اخلاقی که مدرک در آن عقل عملی است، ذکر شد. به این معنا که عقل عاطفی در زنان اقتضائاتی متفاوت از عقل بی‌طرف مردانه دارد. در ادامه و در پاسخ به این سؤال که تفاوت نوع‌دوستی حسب جنسیت را چگونه می‌توان در منظومه فکری ملاصدرا تبیین کرد به دو برداشت اشاره شد که براساس برداشت اول، بنابر این که ملاک ما در تحقق نوع‌دوستی صرف انجام تکلیف عقلی باشد یا اینکه نوع‌دوستی را مبتنی بر تحقق همدلی و همدردی و احساس عاطفی بدانیم، هر یک از دو جنس ممکن است در صفات اخلاقی نسبت به دیگری در جایگاه بالاتری قرار گیرد؛ یعنی این برداشت منجر به ارزش‌گذاری میان رفتار هر یک از دو جنس خواهد شد، اما برداشت دوم که هر یک از دو جنس را دارای فضایل اخلاقی خاص جنس خود می‌داند، مانع ارزش‌گذاری فوق می‌شود.

رضوی در انجام این تحقیق تشکر و قدردانی می‌کنیم.

تشکر و قدردانی

بدین‌وسیله از حمایت سازمان علمی و فرهنگی آستان قدس

References

- Abbasi, Z. & Javadi, M. & Abbasi, B. (1401). "Explanation of otherism from the perspective of Nigel's rational approach and Batson's empirical approach". *Journal of Philosophical Reflections*, 12 (28), pp. 47-74. (in persian)
- Abolqasmi, A. (2018). "Validation and validity of the Empathy Quotient Scale for high school students". *Journal of Psychological Studies*, 5(4), pp. 9-25. (in persian)
- Aristotle (1364). *Politics*. translated by Hamid Enayat. Tehran, Sepehr. (in persian)
- Baschetti, R. (2007). "Evolutionary, neurobiological, gene-based solution of ideological "puzzle" of human altruism and cooperation". *Journal of Medical hypotheses*, 69(2), pp. 241- 249.
- Bahmanyar Ibin Marzban (1375). *Al-Tahsil*. University of Tehran press (UTP). (in persian)
- Batson, C. Daniel (2011). *Alturism in human*. New York: Oxford University Press, Inc.
- Cosmides, L. & Tooby, J. (1992). *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*. first edition. New York: Oxford University Press.
- Elmi-Sola, M. K. & Hosseini Shahrودي, M. & Saghi A. (1401). "Proving the sexuality of the soul based on the principles of Sadra wisdom". *Journal of Qobsat*, 28(106), pp. 5-24. (in persian)
- Stocks, E. L.; Lishner, D. A. & Decker S. K. (2009). "Altruism or psychological escape: Why does empathy promote prosocial behavior?". *European Journal of Social Psychology*. 39, pp. 649–665.
- Eslami, H. (2018). "Gender and Ethics of Care". *Quarterly Journal of Women's Strategic Studies*, 11(42), pp. 7-42. (in persian)
- Frankena, William k. (1376). *Ethics*. Translated by: Hadi Sadeghi. Qom, Taha Cultral Institute. (in persian)
- Gauthier, D. (1990). *Moral Dealing, Ethics, and Reason*. Ithaca: Cornell University Press.
- Glover, John E. & Bruning, Roger H. (2007). *Educational Psychology*. translated by Alineghi Kharazi, Tehran, University of Tehran Press(UTP). (in persian)
- Hume, D. (2019). *A treatises on human nature*, first edition, translated by Ensieh Goya. Tehran: Nashreney Publishing. (in persian)
- Ibn Sina, H. (1404). *Al-Shifa*. Qom: the library of Ayatollah al-Marashi al-Najafi Press.
- Jafari, M. T. (1378). *Woman from the perspective of Imam Ali (AS)*. translator: M. Javadi. Tehran: Farhang Islamic Publishing House. (in persian)
- Javadi Amoli, A. (1371). *A woman in the mirror of Jamal and Jalal*. second edition. Raja Cultural Publishing Center. (in persian)
- Javadi, M. (1400). *Christian ethics facing*

- today's questions*. first edition. Tehran: Research Center for Culture, Art and Communication. (in persian)
- Khosravi, Z. & Abbaszadeh, S. (2014). "The Evaluation of Gender Based Semantic and Construal Processes in Selecting Moral Action". *Journal of Women's Social Psychological Studies*, 13(1), pp. 7-32.
- Kolberg, L. (1981). *Essays on Moral Development*. Vol1: The philisophy of Moral Development. Sanfrancisco, Harper & Row.
- Lloyd, Genevieve (1381). *The Man of Reason*. translated by Mahbobeh Mohajer. Tehran: Nashreney Publishing. (in persian)
- Mill, J. S. (1379). *The Subjection of Women*. translated by Alauddin Tabatabai. Tehran: Hermes Publishing. (in persian)
- Misbah Yazdi, M. T. (2013). *Mashkat Misbah*. 7th edition. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Misbah Yazdi, M. T. (1387). *Sharh Nahayeh al-Hikmah*. corrected by: Abd al-Rasoul Aboudit. first edition. Qom: Imam Khomeini Institute (RA). (in persian)
- Muzaffar, M. R. (1389). *Al-Mantiq*. Qom: Ismailian Publications.
- Rastai, H. & Faramarz Qaramalki, A. (1400). "“Substitution” in Levinas and “Replacement in Sympathy”: Two Different Approaches to Facing the Other". *Jouranal of Philosophical-Theological Researches*. 23(4), pp. 5-22. (in persian)
- Sabzevari, M. H. (1380). *Sharh al-Manzomah*. Qom: Dar-e-Elm Pubhishing.
- Sadr al-Din Shirazi, M. (1354). *Al-Mabada' and Al-Ma'ad*. first edition. Tehran: Iranian Hikmat and Philosophy Association Publishing.
- Sadr al-Din Shirazi, M. (1363). *Mafatih al-Ghaib*. Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Association, Institute of Cultural Studies and Research of Tehran.
- Sadr al-Din Shirazi, M. (1364). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. second edition. Qom: Bidar Publications.
- Sadr al-Din Shirazi, M. (1981). *Al-Hikmah Al-Mu'ta'ali*. (with the margin of Allameh Tabatabai). Beirut, Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- Santrock, John W. (1397). *Student study guide to accompany psychology*. Translated by: Mehrdad Firozbakht. Tenth edition. Tehran: Rasa.
- Schliesser, E. (2015). *Sympathy A History*. New York: Oxford University Press.
- Seyyed Qutb, Ibrahim Hossein Al-Sharabi. (1425). *al-zalal of the Qur'an*. 35th edition. Beirut: Dar al-Sharooq.
- Tabatabaei, M. H. (1402). *Tafsir al-Mizan*. translated by Mohammad Bagher Mousavi Hamdani. Qom: Islamic Publications Office of Qom Theological Seminary Society.
- Tusi, Nasiruddin (no date). *Akhlaq Naseri*. Edited by Mojtaba Minawi and Alireza Heydar. Sixth edition. Tehran: Khwarazmi.
- Wuthnow, R. (1993). "Altruism and Sociological Theory". *Journal of Social Service Review*. 67(3), pp. 344-357.