

**Journal of
Islamic Studies about Woman & Family
1st Year , No. 2, Spring & Summer 2020**

**Political Activity and Human Perfection, Examining the View of
Feminism Based on Transcendent Philosophy**

Mahdi Shajarian¹

Abstract

Do political activities and presence in the social arena cause human perfection? Some feminists respond positively to this question. They believe men are more perfection than women because of their political roles. In the meantime, the costly role of the being a mother also helps this. Therefore, in order to achieve perfection, women must limit their maternal role and take over political and social roles. According to Transcendent Philosophy, such an absolute view is not acceptable. The criterion of perfection is the extent of existence of human beings, which is realized while benefiting from the level of theoretical and practical reason. The ceiling of human desires is not limited to the material world but also strives to reach the higher worlds and search for their perfection in them. Thus, if the political and social roles as well as the maternal roles are proportionate to the theoretical and practical reason and lead to the continuation of the Substantial motion in levels of existence, they create a degree of perfection. These things by itself have no effect on perfection of human and none of them can be regarded as an absolute criterion of perfection.

Keywords: Feminism, Transcendent Philosophy, criterion of perfection, anthropology, Substantial motion.

1. Ph.D. Islamic Sciences and Culture Academy. m.shajarian110@gmail.com

فعالیت سیاسی و سعادت انسانی؛ بررسی دیدگاه فمینیسم بر پایه حکمت صدرایی

مهدی شجریان^۱

چکیده

آیا فعالیت‌های سیاسی و حضور در عرصه‌های اجتماعی موجب سعادت انسان می‌شود؟ برخی فمینیست‌ها به این پرسش، پاسخ مثبت می‌دهند. به باور آن‌ها مردان با تصاحب نقش‌های سیاسی، سعادت‌مندتر از زنان هستند و جایگاه فراتری به خود اختصاص داده‌اند. در این میان نقش پرزحمت مادری نیز به این نگاه مدد می‌رساند. بر همین اساس زنان برای دستیابی به سعادت و جایگاه فراتر، باید نقش مادری را محدود کرده، نقش‌های سیاسی و اجتماعی را به تصاحب خود درآورند؛ اما بر اساس حکمت صدرایی چنین نگاه مطلق پذیرفتنی نیست. ملاک سعادت، «سعه و جودی» انسان است که در ضمن بهره‌مندی از مراتب عقل نظری و عملی محقق می‌شود و افراد انسان به فراخور علم و عملی که دارند مراتب تشکیکی سعادت را کسب می‌کنند. سقف مطالبات انسان محدود به عالم ماده نیست؛ بلکه برای کسب مراتب سعادت، به عوالم برتر نیز می‌اندیشد و سعادت خویش را در ورای آن‌ها نیز جست‌وجو می‌کند. بر این اساس نقش‌های سیاسی و اجتماعی و نیز نقش مادری اگر در ضمن مراتب عقل نظری و عملی قرار گیرد و موجب تداوم حرکت جوهری اشتدادی انسان به سمت اعلی‌مراتب کمال شود، مرتبه‌ای از سعادت را فراهم می‌آورد؛ و گرنه، اگر موجب سقوط انسان نشود، اثری در این حوزه ندارد و هرگز نمی‌توان هیچ‌یک از آن‌ها را به‌طور مطلق، ملاک سعادت محسوب کرد.

کلیدواژه‌ها: فمینیسم، حکمت صدرایی، ملاک سعادت، انسان‌شناسی، حرکت جوهری.

۱. دکترای تخصصی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. m.shajarian110@gmail.com

بیش از دو قرن از تولد فمینیسم در دنیای غرب نمی گذرد؛ اما هنوز صاحبان قلم نتوانسته‌اند تعریف جامع و مانعی برای این حرکت اجتماعی - که رفته رفته به نظریه تبدیل شد - ارائه دهند. (بیسلی، ۱۳۸۵: ۱۱) نهایت تلاش ایشان این بوده است که فمینیسم را «دکترین حقوق مساوی برای زنان» و یا «ایدئولوژی آزادی زنان از بی‌عدالتی‌ای که به دلیل جنس خود گرفتار آن شده‌اند» تعریف کرده‌اند. (هام و گمبل، ۱۳۸۲: ۱۶۳)

برخی، گرایش‌های متنوع فمینیستی را در حلقه مشترکی داخل نموده‌اند و آن‌ها را اقداماتی در راستای تلاش برای اصلاح وضعیت فرودست زنان و برون‌نمودن جامعه ایشان از ظلم و تبعیض دانسته‌اند. (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۱۶) چنان‌که پیداست دغدغه مشترک این گرایش‌های متنوع، برقراری «عدالت در حق زنان» است؛ ایجاد صورت وضعیتی مطلوب که در آن حقوق ازدست‌رفته زنان به آن‌ها بازگردانده شود، وضعیت اقتصاد، جایگاه اجتماعی، تعلیم و تربیت، حضور سیاسی، موقعیت خانوادگی و سایر امور مربوط به آن‌ها به سرحدی عادلانه برسد. (میشل، ۱۳۷۸: ۱۱)

فمینیست‌ها در همین راستا فعالیت‌های متعددی انجام داده‌اند؛ از تجمعات خیابانی تا تحصن‌ها، از حرکت‌های رادیکالی بسیط تا اقداماتی نظیر عملیات انتحاری و در نهایت از انتشار روزنامه‌ها و نشریات تا مرز ارائه نظریه و دیدگاه. (ر.ک. مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۵۲)

فمینیست‌ها در فعالیت‌های نظری خود، گوشه‌چشمی به مباحث انسان‌شناسی نیز داشته‌اند. دانش انسان‌شناسی^۱ در دنیای غرب در بافت یافته‌های تجربی شکل می‌گیرد. این دانش مسبق به توصیف‌های تجربی است و با ثبت وقایع انسانی، عناصر مهم برای درک جامعه انسانی را طبقه‌بندی می‌کند. (ریویر، ۱۳۷۹: ۲۷) به همین روی است که این دانش را «تاریخ طبیعی انسان» و «انسان‌شناسی جسمانی» خوانده‌اند (فرید، ۱۳۷۲: ۱) و بر حیثیت «طبیعی» و «جسمانی» بودن آن تأکید کرده‌اند.

در این میان فمینیست‌ها آثار متعددی در حوزه انسان‌شناسی نگاشته‌اند و در خلال مباحث

1. Anthropology.

مطرح شده در آن، مرکز ثقل نگاه خود را واکاوی شخصیت انسانی زن قرار داده‌اند؛ اما با این همه بر اساس ادبیات رایج در علم انسان‌شناسی، آثار آن‌ها بیش از اینکه در چهارچوب متافیزیک قرار گیرد، در چهارچوب بحث‌های تجربی واقع می‌شود.^۱ انسان‌شناسی فمینیستی، انسان‌شناسی تجربی و طبیعی است، نه انسان‌شناسی فلسفی و فراتجربی؛ بر همین اساس کشف نظرگاه‌های فراتجربی آن‌ها در این حوزه، کاری مشکل است؛ به گونه‌ای که تنها می‌توان آن‌ها را در خلال مباحث تجربی ایشان و در حاشیه این مباحث یافت. نوع این اظهارنظرها نیز فلسفی خالص نیست و مقدمات و مبانی خود را از یافته‌های تجربی وام می‌گیرد؛ به همین جهت استخراج آن‌ها برای مقایسه با نظام فلسفی خاصی نظیر حکمت صدرایی، کار دشواری خواهد بود.

نگارنده پس از مطالعه آثار متعدد فمینیست‌ها در حوزه انسان‌شناسی، دریافته است که می‌توان در خلال مباحث ایشان، مسئله «ملاک سعادت انسان» را به عنوان مسئله‌ای نظری مورد توجه قرار داده و آن را بر اساس حکمت متعالیه بررسی کرد. سعادت در این مسئله دارای معنایی لغوی است و از آن با واژگانی نظیر فوز، فلاح، رستگاری، کامیابی و... یاد می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۲۰) صرف نظر از معنای اصطلاحی سعادت - که تعاریف مختلفی برای آن ارائه شده است - (ر.ک. فیاضی، ۱۳۸۹: ۵۹۰) در این مقاله همین معنای لغوی و ارتکازی مدنظر است.

انسان با چه ملاکی به فوز و فلاح دست می‌یابد و گوی برتری را از دیگران می‌رباید؟ کدامین امر موجب می‌شود تا برخی از افراد انسان به سعادت برسند و پاره‌ای دیگر از کامیابی محروم مانند؟ برخی فمینیست‌ها در پاسخ به این سؤال، «حضور در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی» را مطرح کرده‌اند. به باور آن‌ها - که تبیین تفصیلی آن در بخش اول مقاله خواهد آمد - زنان به دلیل محرومیت از تصاحب نقش‌های سیاسی و اجتماعی، به انسان فرودست تبدیل شده‌اند و متقابلاً مردان با تصاحب این نقش‌ها، گوی سعادت را از زنان ربوده‌اند. آن‌ها

۱. برای مطالعه بیشتر:

.Ellen Lewin, 2006, *Feminist Anthropology a Reader*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd

زنان را به حضور پررنگ در این عرصه‌ها دعوت می‌کنند و با قولی مطلق، زنانی که از این توفیق محروم‌اند را جماعت فروتر و بی‌بهره از مراتب سعادت می‌شمارند.

در این میان مسئله اصلی مقاله این است که آیا چنین ملاکی برای سعادت از منظر حکمت متعالیه پذیرفتنی است؟ در ادامه برای پاسخ به این سؤال، ابتدا ملاک سعادت از دیدگاه فمینیسم تشریح شده، در بخش بعد، همین ملاک در حکمت صدرایی تبیین گردیده و در بخش آخر نیز دیدگاه فمینیسمی ارزیابی شده است.

۱- سعادت انسانی از منظر فمینیسم

برتر محسوب کردن مردان نسبت به زنان، به دلیل حضور فعال در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی، سابقه‌ای طولانی در تاریخ اندیشه بشری دارد.

«نظریه‌پردازان و فیلسوفان سیاسی، از افلاطون و ارسطو گرفته تا هابز، لاک و روسو، مدعی وجود تفاوتی طبیعی بین زن و مرد بودند؛ مرد به‌طور طبیعی عاقل‌تر از زن محسوب می‌شد و بنابراین مناسب سیاست و زندگی اجتماعی و زنان «بی‌عقل» بیشتر مناسب زندگی عاطفی خانه بودند.» (فریدمن، ۱۳۸۱: ۴۴)

بزرگ‌ترین فیلسوف مسیحی قرون وسطی، توماس آکویناس نیز زن را از نظر عقل، جسم و اراده در قیاس با مرد موجودی ضعیف‌تر و ناپایدارتر محسوب می‌کرد. از نظر او زن موجودی است ناقص و مردی است که در خلقت، منحرف شده است. زن در همه چیز به مرد نیاز دارد؛ اما مرد فقط در مسئله تولیدمثل نیازمند به زن است. اساساً زن «صلاحیت تصدی هیچ‌گونه شغل مهمی را در کلیسا و مملکت ندارد». (دورانت، بی تا: ۱۳۱۱/۴)

روسو رشد قوای عقلانی را مهم‌ترین هدف تربیتی می‌دانست؛ اما آن را مختص به پسران محسوب می‌کرد. او دوگانه «مرد خردورز» و «زن عاطفی» را مطرح می‌کرد و معتقد بود مردان به جهت تصدی عرصه‌های اجتماعی و سیاسی باید شجاع، صبور و عادل تربیت شوند و در مقابل، زنان در فضای خصوصی خانه سر به زیر، خوش خلق و انعطاف‌پذیر بار آیند. (14)

(Tong, 2009:

انگاره فرادستی مرد به جهت حضور فعال در عرصه‌های سیاسی و فرودستی زن به دلیل محرومیت از آن حتی در آراء برخی فمینیست‌ها نیز قابل‌ره‌گیری است. برخی به صراحت نظریه برتری و سعادت مردان بر زنان را به جهت بهره‌مندی از «قوای جسمانی» و به تبع آن «تصاحب جایگاه‌های سیاسی» مطرح می‌کنند. از نظر آن‌ها نه تنها در دنیای سایر جانوران بلکه در حلقه انسان‌ها نیز غالب مردان اندامی بزرگ‌تر، عضلاتی‌تر و پرزورتر از زنان دارند و همین امر موجب شده تا زنان برای گذران زندگی و حمایت از خود، نیازمند به مردان گردند و در طول تاریخ، مردان بر زنان چیره شده و با تصاحب موقعیت‌های سیاسی بر آن‌ها فرمان برانند؛ زیرا:

«مردان به‌طور میانگین بزرگ‌تر و سنگین‌تر از زنان هستند و از نظر بدنی بر آن‌ها غالب می‌شوند. طرفداران فمینیسم چه دوست داشته باشند یا نه، یک مرد عادی می‌تواند یک زن عادی را کتک بزند... زنان در موقعیتی نیستند که در این باره بتوانند کاری کنند و ای بسا این قانون ناعادلانه تا انسان‌های نخستین قدمت داشته باشد.» (Reed, 1978: 26)

سیمون دوبووار، فیلسوف فرانسوی فمینیست، برتری و سعادت زنان را در «رهایی از فرآیند تولیدمثل» و در نتیجه آن، «حضور فعال در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی» جست‌وجو می‌کند. وی نگاه بدبینانه‌ای به بیولوژی زن دارد و مردان را از این جهت دارای برتری آشکار می‌داند. از نظر او ساختمان بدن زن در خدمت نوع و بقای افراد انسانی است و کمتر برای خودش سودمند است. به باور وی باروری زنان برای شخص مادر مساعد نبوده و کاری خستگی‌آور است و فداکاری‌های سنگینی را برای زن ایجاب می‌کند.

بی‌اشتهایی، حالت تهوع، کمبود فسفر و آهن و کلسیم در بدن زن، فعالیت زیاد متابولیسم بدن، سیستم عصبی منفی، کاهش خون و... برخی از آثار زیان‌بار این فرآیند است؛ تا جایی که اگر بهداشت رعایت نشود و زن بنیه قوی نداشته باشد، بر اثر مادری، دچار پیری زودرس و یا مرگ می‌شود. خود زایمان نیز امری دردناک و خطرناک است که زن را خشنود نمی‌کند؛ بلکه نوع انسانی را به سمت بقا می‌برد. ضمن اینکه برخی بارداری‌ها به مرگ مادر

یا بیماری‌های مزمن در او منجر می‌شود.

شیردادن زن نیز بردگی دیگری است که او را در خدمت بقای نوع، به تحلیل می‌برد. تصاعد شیر برای او دردناک و همراه با تب است و مادر با شیردادن، بنیه خود را از دست می‌دهد تا دیگری را تغذیه کند و در این میان، خود بهره‌ای نمی‌برد. ناراحتی‌های زن در ایام بارداری و شیردهی حاصل عفونتی از خارج بدن او نیست، بلکه پیامد نوعی «بی‌نظمی درونی» نظیر التهاب‌های رحمی در خود او است. (دوبووار، ۱۳۸۵: ۶۹/۱)

خلاصه آنکه مقوله مادری «ماجرایی غم‌انگیز» است که در آن، جنین مانند انگلی از زن بهره‌برداری می‌کند و زن که در دام‌های طبیعت گرفتار آمده، به‌مثابه گیاه و جانور، انباری از ژلاتین، ماشین جوجه‌کشی و تخم‌مرغ خواهد بود. (دوبووار، ۱۳۸۵: ۳۶۳/۲) وی صریحاً بیولوژی مرد را برتر از زنان شمرده، می‌گوید: «اگر زن با مرد مورد مقایسه قرار گیرد، به نظر می‌رسد که مرد بی‌نهایت صاحب‌امتیاز است.» (دوبووار، ۱۳۸۵: ۷۳/۱) به نظر او این ویژگی‌ها موجب شده تا در میان تمام موجودات ماده، زن بیش از همه دچار خودبیگانگی شود و خویشتن خویش را به باد فراموشی بسپارد. او برای خود آفریده نشده و گویا قاموس وجودش برای خدمت به «دیگری» پی‌ریزی شده است؛ اما بیولوژی مرد برخلاف زن این فرصت را به او می‌دهد که به خود بیندیشد و در راستای خدمت به دیگری فدا نشود و همین امر به او اجازه می‌دهد تا توفیق بیشتری در سپهر عمومی و عرصه‌های سیاسی پیدا کند. (دوبووار، ۱۳۸۵: ۷۲)

به‌صورت کلی دیدگاه او را می‌توان به دو بخش توصیفی و توصیه‌ای تقسیم کرد. در بخش توصیفی - که پاره‌ای از آن از نظر گذشت - فرودستی زنان را مرثیه می‌کند؛ اما در بخش توصیه‌ای، زنان را به برون‌رفت از این وضعیت فرودست دعوت می‌کند. به باور او هرچند طبیعت، زنان را به مادری و بیگانگی از خویش و در خدمت نوع قرار گرفتن وامی‌دارد، اما باید با این طبیعت مخالفت کرد؛ زیرا جامعه انسانی به دست طبیعت سپرده نشده است. (دوبووار، ۱۳۸۵: ۳۶۳/۲)

او دقیقاً در همین نقطه است که از مبانی فلسفه آگزیستانسیالیسم بهره می‌برد و به ایده

استقلال از دیگری و توجه به خویشتن خویش روی می آورد و زن را نظیر جامعه مردان به بازگشت به خویشتن دعوت می کند. از نظر او بازگشت به خویشتن مستلزم ورود زن به عرصه های سیاسی و اجتماعی (دوبووار، ۱۳۸۵: ۳۴۱) و کنترل بارداری و تجویز سقط جنین تا حد امکان است. (دوبووار، ۱۳۸۵: ۳۵۶)

اورتنر^۱ نیز تحت تأثیر دوبووار بر این باور است که فرودستی زنان، مسئله ای جهان شمول 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 پایین تر از مرد معرفی می کند، جهت دوم برخی تمهیدات نمادین نظیر نسبت دادن ناپاکی به زنان در ایام عادت ماهیانه است و جهت سوم ترتیب ساختاری اجتماعی است که از حضور زنان در قلمرو سیاست و اقتدار ممانعت می کند. (Ortner, 1972: 7)

وی هرچند می کوشد تا علت سعادت مردان را امری فرهنگی نشان داده، جبرگرایی ژنتیکی را در آن بی اثر محسوب کند (Ortner, 1972: 9) اما به نظر می رسد در این کوشش توفیق چندانی ندارد؛ زیرا در نهایت به گونه ای علت عقب ماندگی زن را مانند دوبووار در «طبیعت بدن زن» محسوب می کند. (Ortner, 1972: 12) از نظر او طبیعت بدن زن او را از فرهنگ به معنای «محصولات شعور بشر و نظام های فکری و فناوری و از جمله سیاست» دور می کند. به باور او فرهنگ به دست مردان ساخته می شود و برخلاف مردان، زن و کارکردهای او، وی را از پروژه های فرهنگ ساز دور ساخته و او را در نقش های اجتماعی سیاسی در جایگاهی ثانوی قرار می دهد.

به باور او نیز بدن زن در خدمت نوع، آفریده شده و برای شخص خودش نوعی سختی و زیان است و زن به سبب تولیدمثل، «موجوداتی زوال پذیر» می آفریند؛ اما مرد به جهت در دست داشتن فرهنگ و محصولات آن نظیر سیاست، «موجوداتی بادوام و خارق العاده» ایجاد می کند. تن زن محدودیت های اجتماعی او را رقم می زند؛ برای نمونه پستان ها و شیری که مایه حیات فرزند است، او را در خانه محصور کرده، از سپهر عمومی و فعالیت های سیاسی

1. Ortner

محروم می‌کند و موجب ارتباط دائم او با کودکان می‌گردد که خود به صورت کامل، انسانی اجتماعی نیست. او هرچند عامل تربیت کودکانی فرهنگ‌ساز می‌شود، اما خود مستقیماً به ایجاد فرهنگ نمی‌پردازد؛ بلکه به طبیعت نزدیک‌تر از فرهنگ و سیاست است. (Ortner, 1972: 12)

به صورت کلی به باور بسیاری از فمینیست‌ها، حوزه عمومی و مشارکت فعال در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی به مردان اختصاص یافته و آن‌ها از این طریق می‌توانند حقوق شهروندی خود را استیفا کنند؛ اما زنان به حوزه خصوصی و خانواده رانده شده‌اند و با عهده گرفتن اختصاصی نقش‌های مادری، مراقبت از فرزندان و... از حقوق مشابهی که مردان در سپهر عمومی از آن بهره‌مند هستند، محروم مانده‌اند. (فریدمن، ۱۳۸۱: ۴۵)

محبوس کردن زن در کنج خانه و محرومیت او از جایگاه‌های سیاسی، عملاً او را از حق شهروندی طرد کرده است؛ به گونه‌ای که نمی‌تواند مستقیماً در سرنوشت سیاسی و اجتماعی خود تأثیرگذار باشد. سی‌پس کشیش، در نگاهی پدرسالارانه - که فرودستی زن را تثبیت و تحکیم می‌کند - معتقد بود: «همگان شهروند فعال شمرده نمی‌شوند. زنان، کودکان، بیگانگان و کسانی که هنوز هیچ سهمی در تقویت دستگاه دولتی و عمومی ندارند، نباید به طور فعال بر امور سیاسی تأثیر بگذارند.» (ریو-سارسه، ۱۳۸۵: ۳۷)

به باور فمینیست‌ها زنان برای خاتمه به این سلطه و بازستانی موقعیت فراتر و دستیابی به سعادت، چنان‌که در گذشته و در جوامع مادرسالار نقش‌های کلیدی اجتماعی و سیاسی را به دوش داشته‌اند، (Reed, 1978: 26) باید وارد سپهر عمومی شوند و دوشادوش مردان این نقش‌ها را به عهده گرفته، این مرزبندی جنسیتی را زیر پا نهند.

بر اساس آنچه گفته شد روشن می‌شود که در نگاه برخی فمینیست‌ها، «حضور در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی» ملاک سعادت انسان است و هر جنسی که بتواند این ملاک را تصاحب کند از سعادت بیشتری بهره‌مند است. بر اساس این تصور، نفس فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی موجب سعادت انسان می‌شود؛ چنان‌که نفس محرومیت از آن نیز موجب فرودستی هریک از زنان و مردان و محرومیت از سعادت خواهد بود.

۲- سعادت انسانی از منظر حکمت صدرایی

ملاصدرا مانند حکمای پیشین، انسان را حیوان ناطق می‌داند؛ (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۴۹۴) 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؛ 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 بالقوه همه این عوالم را 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. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۲۸/۹)

به باور صدررا، انسان در مثل 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. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۲۳/۸) او هرچند بالفعل عالمی صغیر است، اما بالقوه عالمی کبیر است (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ق: ۲۸۶) و با اکتساب کمالات و سیر به سمت مراتب اعلای وجود، مظهر جمیع اسماء و صفات الهی گردیده، (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۹۰/۴) مستهلک در او شده (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۹۸) و درنهایت به مرتبه خلیفه‌اللهی واصل می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۹۰/۴)

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»؛ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۹۴/۹) بنابراین در اندیشه صدررا آنچه انسان را از سایر موجودات متمایز می‌سازد، نه صرف ادراک معانی کلی، 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» آن طور به ذهن انتقال نمی‌یابد که در حکمت
مشاء تفسیر می‌شد؛ به همین روی است که برخی حکمای معاصر از فصل ناطق، روی گردانی
کرده و به جای آن فصل «متأله» را مطرح می‌کنند؛ 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. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۶)

به هر روی تأمل در مبانی حکمت متعالیه، ملاک سعادت و برتری در این منظومه را روشن
می‌کند. اولاً بر اساس اصالت وجود، سعادت و کمال را نمی‌توان در چیزی غیر از وجود
جست‌وجو 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.
(ملاصدرا، 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 برای آن‌ها فراهم است که
بتوانند به سمت مراتب بیشتر و کمالات فزون‌تر حرکت کنند و یا اینکه به سمت زوال برخی
از این مراتب قدم بردارند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۳۱۴/۲؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۷۷۳/۶) در حکمت
متعالیه مراتب کمال انسانی در قُرب و بُعد به بالاترین مراتب کمال، یعنی خدای متعال، تبیین
می‌شود. (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 دست
می‌یابند. (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۴ و ۱۳۸۶: ۳۹/۵)

بر اساس آنچه گفته شد، نمایان می‌شود که 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 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 است، عبارت است از اموری که به واسطه آن‌ها «نظام معاش» و «نجات معاد» میسر گردد و آنچه از کمال عقل نظری معتبر است، عبارت است از شناخت کامل احوال مبدء، معاد و تدبیر در آنچه بین این دو وجود دارد.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۱/۱)

عقل نظری و عملی، خود در مسیر حرکت جوهری نفس، مراتب کمالی مختلف و مراتب وجودی متفاوتی را پشت سر می‌گذارند. بر همین اساس ملاصدرا برای هر یک از آن دو، چهار مرتبه تصویر می‌کند. مرتبه‌های بالقوه، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد، چهار مرحله عقل نظری (ر.ک. ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۱۹/۳) و مرتبه‌های تجلیه، تخلیه، تحلیه و فناء، چهار مرتبه عقل عملی است. نفس در مرحله تجلیه با التزام به «احکام شرع» جلا می‌یابد، در مرحله تخلیه از «رذایل اخلاقی» و صفات ناپسند، نظیر کبر، حسد، غصب و... خالی می‌گردد، در مرحله تحلیه با آراسته‌شدن به «محاسن اخلاقی» نظیر تواضع، ایثار، جود، مناعت طبع و... زینت پیدا می‌کند و در نهایت در مرحله فناء، نه تنها تسلیم در قبال شرع، پیراستگی از رذایل اخلاقی و آراستگی به فضائل اخلاقی را داراست، بلکه دیگر هیچ انانیتی برای او باقی نمی‌ماند، «محو ذات احدی» می‌شود و حتی این محو بودن و فنای خویش را نظاره نمی‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۲۳ و ۱۳۵۴: ۲۷۵)

کوتاه‌سخن آنکه از منظر صدرا راه دستیابی به کمال و سعه 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 کند. بر همین اساس از اعمال ناشایستی فاصله می‌گیرد که موجب کدورت صفحه قلب و دور ماندن از کمالات وجودی می‌شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۲۵/۹)

۳- بررسی دیدگاه فمینیستی

گذشت که بر اساس نگاه فمینیستی، اگر زنان از حوزه خصوصی محصور در خانه خود فراتر روند و با ورود به سپهر عمومی و تصاحب جایگاه‌های سیاسی، نقش‌های مردانه را به عهده گیرند، آنگاه گوی سعادتی را از مردان می‌ربایند و از جایگاه فرودست خود به موضعی فرادست ارتقا پیدا می‌کنند. این باورها امروزه در جوامع مختلف به شدت رسوخ یافته و بازتاب آن‌ها نه فقط در رسانه، کتب، آثار هنری و... مشاهده می‌شود، بلکه در متن زندگی رایج مردم نیز دیده می‌شود؛ به گونه‌ای که زنان، هر روز فاصله‌ای بیشتر از محیط خانه و خانواده پیدا می‌کنند و درصددند با تصاحب نقش‌های مردانه، خود را برتر نشان دهند. از منظر حکمت صدرایی اما، هیچ‌یک از این امور، به خودی خود موجب سعادت جامعه زنان نمی‌شود؛ چنان‌که رواج همین امور برای مردان، هرگز آن‌ها را در موضعی بالاتر قرار نداده است. اگر مردان به جهت بهره‌مندی از این ویژگی‌ها برتر محسوب شوند، به آن دلیل نیست که حقیقتاً برترند، بلکه به دلیل افق نگاه محدود ماست که چنین تصویری شکل گرفته است.

اگر انسان جسمانیةالحدوث و جسمانیةالفناء باشد به این معنا که حقیقت او همین بدن مادی باشد که روزی به دنیا آمده و روزی خواهد مرد، این قضاوت چندان دور از واقع نیست و سعادت او را باید در افق همین حیات مادی و به تبع زندگی اجتماعی دنبال کرد؛ اما اگر انسان جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقاء باشد و پس از تولد مادی خود، به سمت حیاتی معنوی و بی‌نهایت رهسپار باشد، آنگاه معادلات، متفاوت خواهند شد. در این صورت سعادت انسان در امور بالا نیست، اموری که حلقه اشتراک آن‌ها توجه به عالم ماده و غفلت از سایر عوالم وجود است؛ بلکه سعادت انسان در میزان کمالات وجودی اوست که با فعلیت مراتب عقل نظری و عملی به آن‌ها دست یافته است.

از منظر حکمت صدرایی، عالم ماده، پست‌ترین مراتب وجود است. ورود به حوزه عمومی و فعالیت سیاسی اجتماعی، نهایتاً ملاک سعادت در این جهان است. این همه در حالی است که انسان، مسافر جهان‌های فراتر از این است و نباید خود را محدود به این پست‌ترین

مرحله ببیند. بر اساس این نگاه، ملاک ارزش گذاری، عمق بیشتری پیدا می کند و می توان از این منظر، فردی را که بهره‌ای از فعالیت سیاسی ندارد، اما در عین حال، تسلیم قانون شرع است و متخلق به اخلاق حسنه، در جایگاه مطلوبی از سعادت نشاند و فردی را که بیشترین نقش سیاسی را بر عهده دارد، اما از کمالات عقل نظری و عملی بی بهره است در موضعی فروتر دید.

این همه به معنای بی توجهی حکمت متعالیه به فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی نیست؛ زیرا صدرا تصریح می کند که «آنچه از کمال عقل عملی معتبر است، عبارت است از اموری که به واسطه آن‌ها نظام معاش و نجات معاد میسر گردد». (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۱/۱) حکمت صدرایی نظام معاش را شرط لازم می داند، نه شرط کافی؛ در حالی که دیدگاه‌های فمینیستی بالا با طرح ملاک سعادت در سطح حیات دنیوی، گویا نظام معاش را شرط کافی دانسته‌اند و طبیعی است که در بطن چنین باوری، زن در موضعی فروتر قرار می گیرد؛ زیرا در نظم اجتماعی موجود، نقش کمتری در کمال نظام معاش داشته است.

برخلاف اعتقاد فمینیست‌ها، نمی توان مرد را به دلیل داشتن جسم قوی تر و به تبع آن، مشارکت بیشتر در امور اجتماعی و سیاسی برتر شمرد. این گروه از فمینیست‌ها به شدت دچار نگاه تک بعدی به انسان هستند و جنبه‌های فرامادی او را، که در حکمت صدرایی جایگاهی اصیل دارد، کاملاً مغفول گذاشته‌اند. برتر شمردن زنان به دلیل «بهره‌مندی از قابلیت تولیدمثل و تجربه مادری» توسط آبرین (Tong, 2009: 73) و فروتر شمردن آنان به دلیل «قابلیت تولیدمثل و تجربه مادری» توسط دوبووار و اورتتر، هر دو به یک میزان، تک بعدی است و به نقطه مشترک غفلت از جان آدمی و جنبه‌های فرامادی او برمی گردد.

از منظر حکمت متعالیه، تجربه مادری نیز نظیر فعالیت سیاسی اجتماعی، به خودی خود نه نقص است و نه کمال و اساساً این قابلیت، بازگشت به جنبه نباتی و حیوانی انسان دارد. از آنجا که کمال انسان در تبعیت از عقل عملی و مزین شدن به مراتب آن است و از آنجا که این مراتب با عمل به قانون شرع (تجلیه)، پیراستگی از رذایل اخلاقی (تخلیه)، آراستگی به فضائل اخلاقی (تحلیه) و محو ذات الهی شدن (فناء)، میسر می شود، در نتیجه مادری نیز هنگامی که

به حکم عقل عملی و در ضمن فعلیت مراتب آن محقق شود، کمال است و برخلاف نگاه دوبوووار و اورتر، نقص زن محسوب نمی شود.

دوبوووار با تبیین بیولوژی زن، که به زعم او مشحون از بی نظمی است، جنس دوم بودن او را در کتاب معروفش نتیجه می گیرد. قضاوت در باب نسبت هایی که به بیولوژی زن می دهد، مثل بی فایده بودن ایام ماهیانه، مضر بودن بارداری برای زن و... از عهده این تحقیق بیرون است؛ اما به فرض بعید صحت این نسبت ها، باید دیدگاه او و اورتر را به شدت مادی و غافل از جنبه های فرامادی انسان محسوب کرد. این در حالی است که بر اساس حکمت متعالیه، هیچ یک از زن یا مرد، محصور در این بیولوژی نیستند و دیدن آن ها فقط در این ظرف محدود، جفایی بزرگ است؛ زیرا امتیازات آن ها باید در مراتب وجودی و کمالات اکتسابی که در حرکت جوهری خود داشته اند، جست و جو شود؛ نه در این مقطع محدود از حیات مادی انسان که در آن کاملاً از جنبه های روحانی غفلت شده و صرفاً به جنبه مادی نگریسته شده است.

نکته دیگر در آراء دوبوووار، تفسیر مستقلی است که از انسان دارد. از منظر حکمت صدرایی که انسان را عین الربط به حکیم مطلق تفسیر می کند، (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۶۳/۱؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق: ۱۲۳/۱۴) هرگز خلقت او امری عبث و بیهوده تلقی نمی شود؛ (ملاصدرا، ۱۳۶۰ب: ۱۴۵ و ۱۳۵۴: ۱۳۵) اما دوبوووار صریحاً این لغو بودن و بیهودگی بیولوژی زنان را مطرح می کند. او بارداری را «بی نظمی درونی» و «ماجرای غم انگیز» می داند؛ چنان که جنین را «انگل» و مادرش را «انبار ژلاتین» و «ماشین جوجه کشی» محسوب می کند. این تعبیر به روشنی نگاه منفی او به خلقت را نمایان می سازد؛ به گونه ای که تنها با انکار حکمت آفریدگار یا اصل وجود او می توان این سخنان را بیان کرد.

نکته دیگر در آرای دوبوووار و اورتر، تفسیر زن به عنوان برده ای در خدمت نوع است. این در حالی است که بر اساس حکمت صدرایی، زن با تسلیم در برابر حکم عقل عملی و پذیرش قانون شرع و در چهارچوب اصول اخلاقی، هنگامی که به مادری رو می آورد، نه تنها بستر کمالات دیگران را ایجاد می کند، بلکه پیش از این، خود در مراتب کمال و سعادت

سیر می‌کند. در این نگاه، مادری دیگر خدمت به نوع و بردگی نوع نیست؛ بلکه در وهله اول کمال و سعادت خود زن است و در وهله دیگر، امکان بستر کمال برای دیگری است. اگر بنا به بردگی باشد، این نوع است که برده چنین مادری است، نه مادر؛ زیرا نوع، هستی خود و امتداد جریان حیات را مدیون اوست و در عین حال، مادر نیز از این قافله عقب نمی‌ماند؛ بلکه در همان چهارچوب به کمالات خویش می‌افزاید.

نتیجه‌گیری

هرچند در آرای فمینیستی، سعادت انسان در ارتباط مستقیم با میزان توفیق او در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی است، اما بر اساس حکمت متعالیه، سعادت انسان در گرو سعه وجودی او بر اساس فعلیت مراتب علم و عمل است.

برای کسی که از دریچه حکمت متعالیه به انسان و زن می‌نگرد، حضور در سپهر عمومی و ورود در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی، هیچ‌یک ارزش بالذات نیست. از منظر چنین شخصی، هریک از این امور، اگر در چهارچوب عقلانی قرار گیرد، ارزش، و گرنه ضد ارزش تلقی می‌شود. چنین دغدغه‌های کوتاهی، در نگاهی استوار است که سقف زندگی زن را کوتاه و محدود به همین حیات طبیعی و اجتماعی می‌داند، و گرنه زن می‌تواند از هیچ‌یک از این امور بهره نبرد؛ اما در عین حال، گوی سبقت را در مراتب سعادت انسانی، به سبب فعلیت مراتب عقل نظری و عملی از جامعه مردان بریاید.

این سخنان هرگز به این معنا نیست که دغدغه‌های فمینیستی هیچ بهره‌ای از حق و حقیقت ندارد و یکسره پوچ و باطل است؛ بلکه به این معناست که ارزش‌گذاری مطلق آن‌ها در نگاه فرامادی حکمت صدرایی پذیرفتنی نیست؛ اما در عین حال شکی نیست که برخی فمینیست‌ها به حق، در شرایط خاص اجتماعی و فرهنگی، مطالباتی از این دست داشته‌اند؛ اما نگاه تک‌بعدی آن‌ها به انسان موجب شده تا این مطالبات را به صورت مطلق، ارزشمند محسوب کنند.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، ۱۳۷۹، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
۲. بیسلی، کریس، ۱۳۸۵، چستی فمینیسم، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، حیات حقیقی انسان در قرآن، چ ۲، قم: اسراء.
۴. -----، ۱۳۸۸، حکمت عبادات، چ ۱۵، قم: اسراء.
۵. -----، ۱۳۸۶، سرچشمه اندیشه، چ ۵، قم: اسراء.
۶. دویوار، سیمون، ۱۳۸۵، جنس دوم، چ ۷، تهران: توس.
۷. دورانت، ویل، بی تا، تاریخ تمدن، اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
۸. ریو-سارسه، میشل، ۱۳۸۵، تاریخ فمینیسم، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
۹. ریویر، کلود، ۱۳۷۹، درآمدی بر انسان‌شناسی، تهران: نی.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. -----، ۱۳۶۰ الف، اسرار الآیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
۱۲. -----، ۱۳۶۰ ب، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، بی‌جا: دانشگاهی.
۱۳. -----، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. -----، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، چ ۳، قم: بیدار.
۱۵. -----، ۱۳۰۲ ق، مجموعه الرسائل التسعة، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۶. -----، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۱۸. فرید، محمدصادق، ۱۳۷۲، مبانی انسان‌شناسی، بی‌جا: منصوروی.
۱۹. فریدمن، جین، ۱۳۸۱، فمینیسم، تهران: آشیان.
۲۰. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، علم النفس فلسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۱. مشیرزاده، حمیرا، ۱۳۸۵، از جنبش تا نظریه اجتماعی، تهران: پژوهش شیرازه.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، اخلاق در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۳. -----، ۱۳۸۳، آموزش فلسفه، چ ۴، تهران: امیرکبیر.
۲۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چ ۵، ج ۶، تهران: صدرا.
۲۵. میشل، آندره، ۱۳۷۸، فمینیسم، جنبش اجتماعی زنان، مشهد: نیکا.
۲۶. هام، مگی و سارا گمبل، ۱۳۸۲، فرهنگ نظریه‌های فمینیستی، تهران: توسعه.
27. Lewin, Ellen, 2006, *Feminist Anthropology a Reader*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
28. Ortner, Sherry B, 1972, "Is Female to Male as Nature Is to Culture?", *Feminist Studies*, Vol 1, No 2, p5-31.
29. Reed, Evelyn, 1978, *Sexism and Scienc*, New York: Pathfinder Press.
30. Tong, Rosemarie, 2009, *Feminism thought*, United States: Westview Press.