

در آمدی بر مبانی خداشناسی عدالت جنسیتی بر پایه حکمت متعالیه

مهدی شجریان^۱

چکیده

مبانی کلان خداشناسی در عرصه عدالت جنسیتی از منظر حکمت متعالیه چیست؟ عدالت استحقاقی در مورد زنان و مردان به سامان نمی‌رسد، مگر اینکه پیش‌تر برخی از مبانی نظری لازم کشف شوند. یکی از مهم‌ترین این مبانی، نوع نگرشی است که محقق عدالت جنسیتی به مبدأ هستی دارد. این امر موجب شده که فمینیست‌ها نیز تلاش‌های الهیاتی فراوانی را صورت‌بندی کنند. در این میان، حکمت متعالیه نیز - که در عرصه خداشناسی مباحث فراوان و بدیعی عرضه کرده است - می‌تواند از این منظر بازخوانی شود. براساس مبانی حکمت متعالیه، مبدأ هستی، کامل مطلق است و برخلاف باورهای فمینیستی هیچ نقص و محدودیتی در آن وجود ندارد. این کامل مطلق، تمام شئون هستی را تدبیر می‌کند و همین امر موجب می‌شود که هر مخلوقی و از جمله زنان، به دلیل تعلق تامی که به او دارند، قدر و منزلت یابد. تشریح و قانون‌گذاری یکی از شئونی است که در دایره ربوبیت مطلق او وارد است و بدین‌سان اراده او در تشخیص قوانین مربوط به زنان و مردان مرجعیت دارد. خداوند در حوزه تکوین، خلقت متمایز زن و مرد را حکیمانه رقم‌زده است و هیچ‌یک از این دو برخلاف برخی برداشت‌های فمینیستی، مخلوقی ناقص و محکوم به بی‌نظمی نیستند. در حوزه تشریح، قوانینی که از ناحیه او تعالی صادر می‌شوند نیز قوانینی حکیمانه هستند و در نهایت در رابطه میان خداوند و مخلوقاتش «حق طاعت» امری مسلم است؛ بنابراین در تنظیم اصول هنجاری عدالت جنسیتی نمی‌توان از اوامر و نواهی الهی غفلت کرد.

کلیدواژه‌ها: عدالت جنسیتی، حکمت متعالیه، خداشناسی، فمینیسم، اوصاف کمالیه الهی.

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مقدمه

شناخت مبدأ هستی از ارزشمندترین و مهم‌ترین شناخت‌هایی است که انسان به جستجوی آن می‌پردازد. پاسخ به این پرسش که «من و جهان پیرامون من از کجا پدید آمده است؟»، خواسته یا ناخواسته در بسیاری دیگر از دانش‌های ما اثرگذار خواهد بود. یکی از حوزه‌هایی که متأثر از این پاسخ است، حوزه ارتباطات اجتماعی میان انسان‌ها به صورت عام و نحوه تعامل یک جنس با جنس دیگر به صورت خاص است. همان قدر که انکار مبدأ هستی دست فرد را در این تعاملات می‌گشاید و بسیاری از محدودیت‌ها را از سر راه او برمی‌دارد، اعتقاد به وجود خداوند و باور به این نکته که او تعالی خواسته‌هایی در نظام ارتباطات ما دارد، می‌تواند گستره عمل ما را دچار تنگنا نماید و این روابط را به گونه‌ای دیگر سامان بخشد. نوع تصویری که از این مبدأ داریم و صفاتی که برای او می‌شناسیم نیز این تعاملات را جهت‌دهی خواهند کرد. اعتقاد به خدایی که از یک سو سمیع و بصیر است و افعال انسان را رصد می‌کند و بازتاب این افعال را به شخص او در این سرا یا در سرای دیگری باز می‌گرداند و از سویی دیگر قادر و حکیم مطلق است و حس آرامش و مسئولیت را در وجود انسان تثبیت می‌کند، به التزام به نوعی رفتارهای فردی و اجتماعی منجر می‌شود. این در حالی است که اعتقاد به خدای غیرشخصی نامتعینی که ارتباط مبهمی با جهان خارج دارد و ای بسا تنها حدوث آن را رقم زده است و در مرحله بقا - مانند یک ساعت‌ساز که بیگانه از حرکت عقربه‌ها و اجزای ساعت است - بریده و به دور از جنب و جوش موجود در این عالم است، به رفتار عملی دیگری می‌انجامد.

مقصود از عدالت جنسیتی^۱ در این تحقیق، با مقصود غالب فمینیست‌ها از این زوج ترکیبی انطباق ندارد. بسیاری از آنان اولاً عدالت را در این مقام به برابری^۲ تفسیر می‌کنند و ثانیاً از جنسیت، معنای زن و مرد یا همان جنس^۳ را اراده نمی‌کنند. مقصود آنان از جنسیت به عنوان موضوع عدالت و برابری، امری برساختی و فرهنگی است که در عرف جوامع سربرمی‌آورد و

1. Gender justice.
2. Equality.
3. . Sex.

متناسب با زمینه‌های موجود در آن مرزبندی می‌شود. در نتیجه، تحقق عدالت، مستلزم برابری در این برساخت‌ها و از بین بردن قالب‌های جنسیتی خواهد شد. اما مقصود از عدالت جنسیتی در این تحقیق معنایی دیگر است. عدالت در اینجا نه به معنای برابری بلکه به معنای «بخشیدن حق به صاحب حق» است که رابطه مستقیم با برابری ندارد، به نحوی که گاه مقتضی برابری و گاه مقتضی خلاف آن است. جنسیت نیز در اینجا امری برساختی و اعتباری نیست، بلکه معادل همان جنس است و مقصودی جز زن و مرد از آن اراده نمی‌شود. بدین سان، مقصود این تحقیق از عدالت جنسیتی «اعطای حقوق زنان و مردان» است و نه به دنبال از بین بردن تمایزات میان زن و مرد (عدالت مساواتی)، بلکه به دنبال دستیابی هر یک از ایشان به حقوق شایسته خویش (عدالت استحقاقی) است؛ حقوقی که گاهی برابر بودن آن‌ها عادلانه ارزیابی می‌شود و گاهی نابرابری آن‌ها امر عادلانه است.^۱

طبیعی است که باور به وجود خدا و نوع صفات او در شکل‌گیری هنجارهای حوزه عدالت جنسیتی - به معنای مذکور - نیز مؤثر خواهد بود. فمینیست‌ها با توجه به همین تأثیر، تصویر خدا را متناسب با نظام هنجاری خود تفسیر کرده‌اند^۲ چنانچه حکمت متعالیه نیز با تصویر به نسبت جامعی که از مبدأ هستی دارد، می‌تواند به نظام‌های هنجاری متناسبی دست پیدا کند. بنابراین یکی از اهم مبانی نظری حوزه عدالت جنسیتی، خداشناسی خواهد بود.

از میان نحله‌های کلامی و فلسفی فراوانی که در سنت اسلامی وجود دارند، «حکمت متعالیه» جایگاهی ویژه دارد و در مباحث مربوط به مبدأ نظام هستی، مبانی عمیقی ارائه کرده است. فراوانی مباحث مطرح شده در حوزه خداشناسی در این نحله فلسفی از یک سو و ارائه نظرات بدیع و نوین برای پاسخ به پرسش‌های حوزه خداشناسی از سوی دیگر، موجب شده است تا خداشناسی این نظام فلسفی در این مقاله مد نظر قرار گیرد.

۱. نگارنده در مقاله «بررسی رویکردهای رایج در مفهوم‌شناسی عدالت جنسیتی»، مدعای این بند را به تفصیل و با ذکر منابع کافی تبیین کرده است. (ر.ک: شجریان، ۱۳۹۹: ۳۲-۴۹).
 ۲. در باب طیف گسترده الهی‌دانان فمینیستی و تألیفات فراوانی که در این باب نگاشته شده است ر.ک: Radford Ruether, 2004, p. 23-3.

این مقاله به دنبال نقد و بررسی الهیات فمینیستی نیست،^۱ بلکه در پی کشف ظرفیت‌های خداشناسی حکمت متعالیه برای تبیین عدالت جنسیتی است و همچنین می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که «مبانی کلان خداشناسی عدالت جنسیتی از منظر حکمت متعالیه چیست؟» برای پاسخ به این پرسش، سؤالات فرعی ذیل نیز بررسی می‌شوند: تصویری که حکمت متعالیه از خدا ارائه می‌دهد، چه کمکی به مباحث عدالت جنسیتی دارد؟ چگونه نوع نگرش محقق به مبدأ هستی در تنظیم مباحث عدالت جنسیتی مؤثر می‌افتد؟ فمینیست‌ها در مباحث الهیاتی خود چه استفاده‌هایی از نوع نگرش به خدا در اصلاح وضعیت زنان برده‌اند؟

نگارنده برای این تحقیق «پیشینه خاص» نیافته است؛ زیرا منبعی که به صورت ویژه به مسئله اصلی تحقیق پیش‌رو پرداخته باشد، پیدا نشد. پیشینه عام این تحقیق از طرفی منابع حکمت متعالیه در حوزه خداشناسی و از سوی دیگر منابع الهیات فمینیستی است که در متن مقاله از آن‌ها استفاده شده است و بیان آن‌ها در مقدمه ضرورتی ندارد.

۱. مبانی کلان حکمت متعالیه مؤثر در عدالت جنسیتی

به باور نگارنده با نگاه به آورده حکمت متعالیه در حوزه الهیات بالمعنی الاخص و عرضه نیازمندی‌های مبنایی کلان عدالت جنسیتی به آن‌ها، می‌توان دست کم از شش مبنای کلان - که در مباحث عدالت جنسیتی پژوهاک دارند - سخن گفت. این مبانی در ادامه تبیین می‌شوند.

۱-۱. کمال مطلق مبدأ هستی

گرایش عمده در الهیات فمینیستی، تنزل جایگاه الهی از اوصاف کمالیه است. فمینیست‌ها بر این باورند که زن در طول تاریخ انسان، موجودی درجه‌دو به‌شمار آمده و در نظام مردسالار انواع ظلم‌ها در حق او روا شده است. پشتوانه این ظلم‌ها از یک جهت، تصویری بوده که مردان و ارباب کلیسا از خدا داشته‌اند و به‌واسطه آن، سلطه خود را توجیه می‌کردند. بنابراین چاره کار در تغییر این تصویر است تا به این ترتیب با نگاه تحقیرآمیز به زن و ظلمی که به روا شده، مقابله

۱. در این خصوص در مقاله «مبدأ هستی در الهیات فمینیستی و حکمت متعالیه سخن گفته‌ام. (ر.ک: شجریان، ۱۳۹۸؛ ب: ۵۴-۷۸).

شود (see: Radford Ruether, 2004: p.3 & Wood, 2015: p.3). در همین راستا آن‌ها نگاه‌های نازلی به مبدأ آفرینش دارند:

۱. عده‌ای خدا را نه یک موجود واقعی، بلکه اسطوره‌ای کارآمد برای ترغیب زنان به مقابله با ظلم می‌شمارند (Hollywood, 2004: p.53-55):

۲. برخی دیگر خدا را حقیقت متغیر و به‌منزله حرکت و جنب‌وجوش می‌دانند و از این طریق زن را به خداگونه شدن و اقدام عملی و حرکت در مقابل ظلمی که به او رفته است، دعوت می‌کنند (Daly, 1973: p.6):

۳. گروهی خدا را موجودی مؤنث می‌شمارند تا از این طریق جنسیت تحقیرشده زن در طول تاریخ را جلوه‌ای خداگونه بخشند و به باور خود مقام نازل او را ارتقا دهند (Muers, 2005: p.440):

۴. دسته‌ای دیگر او را مساوی با کل طبیعت می‌شمارند تا بدین‌سان به کل طبیعت و از جمله زن قدسیت ببخشند و مقام او را ارتقا دهند (مورگان، ۱۳۸۶: ۲۱۳):

۵. برخی نیز از اساس هرگونه صفت متعالی برای خدا را انکار می‌کنند و او را در حد موجودی متجسد به زیر می‌کشند؛ زیرا معتقدند چنین نگاه‌های تعالی‌انگارانه‌ای در تفکرات مردسالار - که ظلم علیه زن را تولید و بازتولید کرده‌اند - ریشه دارد (christ, 2004: p.86):

حلقه اشتراک تمام گرایش‌های فوق این است که در آن‌ها میان تعالی خدا و تنزل زن، رابطه‌ای معکوس دیده شده است. زن تنها وقتی تعالی پیدا می‌کند و از وضعیت ستمی که بر او رفته، رهایی می‌یابد که خدا از جایگاه خود تنزل یابد.

در نقطه مقابل، از نظر حکمت صدرایی واجب‌الوجود حقیقتی است که «کامل مطلق» است. هیچ کمال قابل فرضی نیست مگر این که ذات او واجد آن است و به‌طور متقابل هیچ نقص قابل فرضی نیست، مگر اینکه به ساحت قدسی او راه ندارد. این صفت مهم، اصلی‌ترین صفت برای ذات الهی است به‌گونه‌ای که دیگر صفات ذات و صفات فعل با تحلیل همین وصف و توجه عمیق به لوازم فلسفی آن انتزاع و اثبات می‌شوند و از این جهت این صفت، نقشی کلیدی

دارد (ر.ک: عبودیت و مصباح، ۱۳۹۷: ۱۵۴-۱۵۹). در نتیجه این صفت و در تقابل با الهیات فمینیستی، نمایان می‌شود که:

۱. خدا واقعیتهای شخصی و عینی در جهان خارج دارد و هرگز نمی‌توان آن را اسطوره به‌شمار آورد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۱۷-۱۱۸)؛

۲. حقیقتی ثابت و بدون تغییر دارد که حرکت به سمت کمالی جدید برایش بی‌معنا است؛ زیرا کامل مطلق هر کمالی را بالفعل واجد است؛

۳. از جنس و جنسیت مبراست و زن بودن یا مرد بودن از ساحت قدسی او به دور است؛ زیرا این امور ماهوی قرین با نقص و عدم در ذات کامل مطلق او اثری ندارند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۴۵/۱-۲۴۹)؛

۴. حاشا که با جهان طبیعت مقایسه شود؛ زیرا محدودیت‌های عالم ماده با همه گستره زمانی و مکانی آن در مقابل ذات نامحدود و کامل مطلق او رنگ می‌بازند؛

۵. در یک کلام هرگز نمی‌توان ذره‌ای او را از مرتبه کامل مطلق بودنش به زیر کشید و کمترین مرتبه نقص و فتور را در او تصور کرد (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۷: ۱۸۸-۱۹۴).

چنانچه در گرایش‌های مذکور الهیات فمینیستی اعتقاد به «خدای نازل» کلان‌ترین مبنای نظری است، در حکمت متعالیه نیز اعتقاد به «خدای کامل مطلق» کلان‌ترین مبنا است. ممکن است در وهله اول ارتباط این مبنا با عدالت جنسیتی چندان واضح نباشد، اما به جهت اینکه این مبنا اساس و ریشه مبانی بعدی است و درعین حال تقابل الهیات فمینیستی با حکمت متعالیه را نمایان می‌سازد، لازم بود به‌عنوان نخستین و اصلی‌ترین مبنا از آن یاد شود. در مبانی بعد پژوهش این مبنا کلان در حوزه عدالت جنسیتی نمایان‌تر خواهد شد.

۲-۱. ربوبیت تکوینی خدا و تعالی بخشی به زن و مرد

چنانچه پیداست در گرایش‌های فمینیستی بیان شده در بخش قبل، اعتقاد بر این دو گزاره وجود دارد: اولاً زن در طول تاریخ مورد ظلم بوده و تحقیر شده است و ثانیاً جایگاه زن باید تعالی پیدا کند و باید مقابل این ظلم، اقدام عملی انجام دهد و به تظلم خاتمه بخشد. الهیات تنزل فمینیستی تا پیوند میان این دو گزاره را با تصویری که از خدا ارائه می‌دهد، تقویت کند و تعالی

زن و بایستگی موجود در گزاره دوم را با اعتقاد به خدای اسطوره‌ای، متحرک، مؤنث، به مثابه طبیعت و غیرمتعالی تثبیت نماید. به نظر می‌رسد هرچند اصل ظلمی که به زنان رفته، محل کلام نیست و متقابلاً بازگرداندن زن به جایگاه اصیل خودش و بایستگی خاتمه بخشیدن به تظلم نیز جای سخن ندارد، اما در این میان دیدگاه‌های الهیاتی مذکور قابل قبول نیستند و الهیات تنزل هزینه گزافی را برای طرح گزاره دوم متحمل شده است؛ زیرا تعالی جایگاه زن و بایستگی فوق را باید با تکیه بر «ربوبیت تکوینی الهی» تقویت کرد نه تنزل بخشیدن به جایگاه مبدأ هستی.

ملاصدرا با طرح نظریه «وجود رابط»، تصویری کامل از ربوبیت مطلق الهی عرضه می‌کند. از نظر او بر اساس اصالت وجود، حقیقت، معلول چیزی جز وجود نیست، چنانچه حقیقت علت نیز همین گونه است. معلول این حقیقت، وجودی را به طور کامل از علت اخذ می‌کند و در تمامیت هستی خود، چیزی جز وابستگی و نیاز به علت نیست. این گونه نیست که معلول، ذاتی باشد و این وابستگی و معلولیت بر او عارض شده باشد، بلکه ذات او عین همین وابستگی و معلولیت است. وقتی علت به معلول، وجود می‌دهد، چیزی را به چیزی نمی‌بخشد بلکه تنها یک چیز را افزوده می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/۶۳-۶۴).

به دیگر سخن ملاصدرا این تصور را که معلول «نتیجه کار علت» است، باطل دانست و بر این نکته اصرار کرد که معلول همان «کار علت» است. این گونه نیست که علت هستی بخش طی یک فرآیند، کاری کند و در نهایت این کار، معلول تحقق یابد، بلکه تحقق معلول عین همین فرآیند است و خود همین فعالیتی است که آن به آن از ناحیه علت اعمال می‌شود. بر اساس این بیان، وابستگی تام موجودات ممکن به علت کاملاً آشکار شده و معلوم می‌شود «معلولیت» و «نیازمندی به غیر» عین ذات آن‌ها است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۴۶-۴۷) و آن‌ها در حقیقت نه «شیء مرتبط با علت»، بلکه «نفس ارتباط با علت» هستند (ر.ک: همان: ۲/۲۹۹؛ عبودیت، ۱۳۸۷: ۱/۲۱۸-۲۳۰).

در این مجال توجه به «صورت‌های ذهنی» که قوه خیال ما می‌آفریند، بسیار راهگشاست. معلول، شبیه درختی است که در ذهن ساخته، آن را آبیاری کرده، به شاخ و برگ آن حیات داده و در ظرف خیال خود، دم به دم به رشد و نمو آن می‌افزاییم. این صورت خیالی، آن به آن و در تمام

شئون خود وابسته به اراده ما است و به محض اینکه نخواهیم، آن را از صفحه خیال خود - هر قدر بزرگ و عظیم باشد - حذف می‌کنیم. این صورت خیالی شیء مرتبط با ما نیست به نحوی که بدون این ارتباط نیز بتوان برای او موجودیتی تصور کرد، بلکه نفس ارتباط، نیازمندی و وابستگی به ما است و در هیچ شأنی از شئون خود هیچ استقلالی ندارد. خوب که بنگریم، نیازمندی، تعلق و فقر به ما، سرتاسر وجود این درخت خیالی را در برگرفته است و این امر نه شیء زائد بر ذات او بلکه تمام هویت او می‌باشد (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۷: ۱۵۴-۱۶۸؛ عبودیت و مصباح، ۱۳۹۷: ۸۰-۹۴).

بر اساس این انگاره، ارزش زن در این است که فعل خدای کامل مطلق و عین الربط به اوست. او و هر مخلوق دیگری ارزش و مقدار خویش را از خالق می‌گیرند که آن‌ها آن تدبیر ایشان را بر عهده دارد و هیچ استقلالی در هیچ شأنی از شئون خود از او ندارند. حرکت و پویایی زن در مقابله با ظلم، حرکتی با تکیه تمام و کمال بر خدا خواهد بود و ترغیبی به مقابله با ظلم در اینجا برای او بیشتر و پیش‌تر معنا و مفهوم دارد. با تکیه بر ربوبیت مطلق الهی، زنان به جای تظلم، به مقابله منطقی با ظلم فراخوانده می‌شوند و آن‌ها به درستی در حرکات اعتراض آمیز خود برای مقابله با ظلم، بر خدای متعال تکیه می‌کنند و اعتراف می‌نمایند که همه، فعل خدا و عین الربط به او هستند و تنها در سایه حمایت و هدایت او می‌توانند حقوق از دست رفته خویش را احیا کنند. این بایستگی البته اختصاصی به جامعه زنان ظلم دیده نخواهد داشت، بلکه هر انسانی را - زن یا مرد - دربرمی‌گیرد. در این میان اگر توفیقی نداشتند نیز به پوچی نمی‌رسند؛ زیرا خود را در محضر خدا و وابسته و معلق به او می‌دانند و از این جهت به آرامش دست می‌یابند.

۱-۳. ربوبیت تشریحی خدا و مرجعیت اراده الهی در قوانین مربوط به

زن و مرد

چنانچه گذشت بر اساس ربوبیت تکوینی، انسان در «تمام شئون» خود وابسته به مبدأ هستی است و در واقع ربوبیت تکوینی الهی، «مطلق» است، بنابراین نه تنها حدوث وجود او و بقای وجود او وابسته به خداوند متعال است، بلکه دیگر شئون وجودی او و از جمله شأن قانون گذاری او نیز به همین مبدأ هستی وابسته است و بدین سان «ربوبیت تشریحی» خداوند نیز معنا می‌یابد.

اگر او عین الربط به ذات الهی تصور شود و هیچ استقلالی در هیچ جهتی برای او پذیرفته نشود، اما در عین حال در حوزه قانون گذاری از خدا مستقل فرض شود، تناقضی غیر قابل قبول شکل می گیرد.

انسان عین الربط نه تنها در حوزه تکوین وابسته به مبدأ هستی است، بلکه در حوزه تشریح نیز استقلالی از ساحت وجودی او ندارد. او یا کاشف قانون خدا است یا به اذن و اجازه او در محدوده‌ای که قانونی از طرف خدا وضع نشده و «منطقه الفراغ» (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۲۵ق: ۱۳۱/۵) است، قوانینی را وضع می کند، اما استقلال کامل وی در حوزه قانون گذاری از مبدأ هستی، خلف در عین ربط و تعلق و وابستگی او به این مبدأ است و طبعاً از منظر حکمت متعالیه پذیرفتنی نیست.

صرف نظر از بیان فوق - که ربوبیت تشریحی را با تحلیل ربوبیت مطلق الهی تبیین کرد- ربوبیت تشریحی خداوند متعال از لوازم روشن دیگر اوصاف کمالیه او نیز می باشد. مبدأ هستی بر پایه مبانی حکمت متعالیه، عالم مطلق است و در مرتبه ذات خود به تمام حقایق با کشف تفصیلی علم دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۴۷). در نتیجه، دانش او به مصالح و مفاسد مخلوقاتش بر همگان پیشی دارد و هرگز در تشخیص این امور - که مبنای قانون گذاری هستند - خطا نمی کند. بدون شک وقتی او با این علم مطلق در قامت قانون گذار ظاهر می شود، کامل ترین و بهترین قوانین را تشریح خواهد کرد و عقل صریح نیز به لزوم تبعیت از قوانین او حکم می کند. رجوع جاهل به عالم یا فاقد تخصص به متخصص، حکم روشن عقل است که پایه بسیاری از روابط اجتماعی است. این حکم در خصوص رجوع به عالم مطلق که هیچ خطایی در دانش او وجود ندارد، قوت و شدت بیشتری پیدا می کند و همین امر به وضوح، ربوبیت تشریحی را تثبیت کرده و مرجعیت اراده الهی در قوانین را تحکیم می کند.

با این همه توجه به این نکته ضروری است که در اینجا مدعی حدود منطقه الفراغ نیستیم، بلکه تنها بر این نکته تأکید داریم که وقتی اراده تشریحی خداوند متعال درباره برخی از قوانین با دلیل معتبر اثبات شد، در این موارد تخلف از اراده الهی روا نیست. اما اینکه خدای متعال تا کجا در شئون فردی و اجتماعی حیات بشر شأن تشریح خود را اعمال کرده است و به نحو متقابل دایره

منطقه الفراع و حوزه‌ای که خداوند متعال در آن قانون‌گذاری نکرده و امر آن را به انسان واگذار نموده است تا کجاست، پرسشی است که پاسخ به آن از عهده این تحقیق بیرون است و نیازمند ورود به مباحث درون‌دینی و به صورت خاص علم فقه و اصول فقه است. مقصود این است که بر پایه پذیرش حقانیت اسلام و مذهب جعفری، ادله فقهی در یک پارادایم منسجم و معتبر، اراده الهی در این حوزه را کشف می‌کنند و پژوهاک آن‌ها را در مسائل عدالت جنسیتی می‌نمایانند و ورود به این مسائل از عهده این تحقیق بیرون است.

به‌هر روی اگر کسانی که گرایش‌های فمینیستی دارند برای کشف قوانین موضوعه در حق زن و مرد و وضع آن‌ها به سراغ هر منبعی غیر از اراده خدای متعال می‌روند، اما محقق عدالت جنسیتی با اعتقاد به «ربوبیت تشریحی»، مصدر اصلی قانون‌گذاری را ذات حضرت حق می‌داند و از اراده قطعی او - بر فرضی که با دلیل معتبر کشف شود - به هیچ قیمتی تخلف نمی‌کند.

۱-۴. حکمت مطلق الهی در حوزه تکوین و خلقت زن و مرد

در حکمت متعالیه، کامل مطلق به فراخور ذات کامل عاری از نقص خود، فعل کامل نیز خواهد داشت. فعل ناقص، فعل او نیست، بلکه فعل فاعلی ناقص است، چنانچه کار بیهوده، کار او نیست، بلکه کار سفیهان و خام‌اندیشان است. بنابراین فعلش، برترین فعل ممکن و نظامی که به نظم آورده است، برترین نظام ممکن خواهد بود و حکمت از ابتدا تا انتهای افعال او دربرگرفته است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۶/۷-۵۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۴۳۳/۲-۴۳۵).

برخی فمینیست‌ها اما چنین باوری ندارند و بر پایه غفلت از حکمت مطلق الهی، به آفرینش مرد یا زن نگاهی به شدت بدبینانه دارند. از نظر ایولین رید، جنس مذکر دچار نقص بیولوژیک است. مذکرها به دلیل بهره‌مند نبودن از قابلیت تولید مثل و خصوصیات طبیعی زنان، قابلیت همکاری و تعامل محدودی با هم‌نوعان خود دارند، درحالی که مؤنث‌ها به‌رغم انجام وظایف مادرانه، از سمت زندگی حیوانی به سمت زندگی انسانی در مسیر حرکت و تحول هستند و اساساً خصوصیات طبیعی برای تبدیل شدن به یک انسان مربوط به مؤنث‌ها است و به مذکر تعلق ندارد (Reed, 1975: p.44).

در مقابل، سیمون دوبووار نگاهی بدبینانه به خلقت 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 بوده و کمتر برای خودش سودمند و منفعت‌آفرین است. به باور وی، باروری زنان برای شخص مادر مساعد نبوده و کاری خستگی‌آور است. این فرآیند بیولوژیک، فداکاری‌های سنگینی را بر 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 غیره برخی از آثار زیان‌بار این فرآیند است تا جایی که اگر بهداشت رعایت نشود و زن، بنیه قوی نداشته باشد، مادر شدن، عوارضی چون پیری زودرس و یا مرگ خواهد داشت. خود زایمان نیز امری دردناک و خطرناک است که فرد 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 می‌شوند. شیر دادن 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 شیر دادن 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 نیستند، بلکه پیامد نوعی «بی‌نظمی درونی» نظیر التهاب‌های رحمی در خود او است (دوبووار، ۱۳۸۵: ۶۹/۱-۷۲).

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، به مثابه گیاه و جانور، انباری از ژلاتین، ماشین جوجه‌کشی و تخم‌مرغ خواهد بود (همان، ۲: ۳۶۳). به نظر او این ویژگی‌ها موجب شده است تا در میان تمام موجودات مادی، زن بیش از همه دچار ازخودبیگانگی شود و خویشتن خویش را به باد فراموشی بسپارد (همان: ۷۲/۱). او برای خود آفریده نشده است 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. اورتنر نیز تحت تأثیر دوبووار بر این باور است که فرودستی زنان مسئله‌ای جهان‌شمول و فراگیر است. وی هرچند می‌کوشد تا علت برتری مردان را امری فرهنگی نشان داده، جبرگرایی ژنتیکی را در آن بی‌اثر می‌داند (Ortner, 1972: p. 9-10)، اما به نظر می‌رسد در این کوشش توفیق

چندانی ندارد؛ زیرا در نهایت به گونه‌ای علت عقب‌ماندگی زن را مانند دویووار در «طبیعت بدن زن» جستجو می‌کند (p: ۱۲ ibid). از نظر او بدن زن در خدمت نوع، آفریده شده است و برای شخص زن موجب سختی و زیان است؛ به‌عنوان نمونه پستان‌ها در بدن زن «عضوی اضافی» هستند و اگر بریده شوند نیز ضرری به شخص زن نخواهد رسید. گویا این عضو به‌طور کامل در خدمت دیگری در بدن او قرار داده شده است و خودش سهم و بهره‌ای از آن ندارد. بدن زن بیشتر با نیازهای تخمک‌سازگار است تا احتیاجات خود زن و عادت ماهیانه و سرانجام زایمان نیز مایهٔ درد و رنج او است و فایده‌ای برای شخص او به ارمغان نمی‌آورد (p: 12-20 ibid).

این تعبیر به‌وضوح نشان می‌دهد که نویسندگان مذکور توجهی به حکیمانه بودن خلقت الهی نداشته‌اند. تعبیری مثل نقص بیولوژیک، بی‌نظمی درونی، ماجرابی غم‌انگیز مادری، عضو اضافی خواندن برخی اندام‌ها و غیره نشان‌دهندهٔ این نکته است که به‌طور مطلق به وجود دستی حکیمانه در فرآیند توجه نشده است. به‌هرروی این گونه نظرات فمینیستی برای عدالت جنسیتی یک وجه توصیفی و یک وجه هنجاری به دنبال خواهد داشت. وجه توصیفی آن چنانچه در بندهای قبل تبیین شد، «نقص بیولوژیک یک جنس» است به این معنا که یا زنان به لحاظ طبیعی برتر از مردان هستند و یا بالعکس و اما وجه هنجاری آن نیز برای عدالت جنسیتی بسیار مهم است.

دیدگاه نخست که خلقت مرد را خلقتی ناقص شمرده و زن را در موضع برتر می‌نشانند، مبنای رادیکالیسم فمینیستی است. دعوت به تقابل زنان با انسان‌های درجه دومی (مردان) که قرن‌ها بر آنان ظلم کرده‌اند، و سوق آنان به تقابل حداکثری با این جماعت مادون، لازمهٔ هنجاری روشن این مبناست. چنانچه دیدگاه دوم که بالعکس زن را به لحاظ خلقت طبیعی، انسان مادون می‌شمارد، مبنای دعوت زنان به مخالفت با اقتضانات طبیعی جنس خود است. در همین راستا به باور دویووار هرچند طبیعت، زنان را به مادری و بیگانگی از خویش و در خدمت نوع قرار گرفتن وامی‌دارد، اما باید با این طبیعت، مخالفت ورزید؛ زیرا جامعهٔ انسانی به دست طبیعت سپرده نشده است (دویووار، ۱۳۸۵: ۳۴۳/۲). از نظر او زن باید با ورود به عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی به موجودی برای خود تبدیل شود (همان: ۳۴۱-۳۴۲) و با کنترل بارداری و

سقط جنین (همان: ۳۵۶) تا حد امکان از این خود بیگانگی بیرون آید.

پژواک پذیرش حکمت مطلق الهی در عرصه آفرینش، مخالفت با هر دو جنبه توصیفی و هنجاری است. بر پایه حکمت متعالیه - که انسان را عین الربط به حکیم مطلق تفسیر می کند - از منظر توصیفی هیچ یک از زن و مرد حاصل بی نظمی در طبیعت نیستند، بلکه حکیمی مطلق تمایزات بیولوژیک میان آنها را رقم زده است. این تمایزات هر یک از دو جنس را نیازمند به دیگری می سازد و هر کدام را با دیگری به کمال می رساند.

زن با قابلیت تولید مثل، بقای نسل بشر را تضمین می کند و با پذیرش سختی های جسمی زایمان و بارداری، بر قوت و قدرت روحی خود می افزاید و بستر شکل گیری کامل ترین اوصاف عاطفی و معنوی مادرانه را برای خود فراهم می سازد. آرامش حقیقی هر یک از زن و مرد با بودن کنار دیگری بودن حاصل می شود و بالاترین مراتب عشق و محبت از همراهی این دو با هم به دست می آید. محقق عدالت جنسیتی با تکیه بر این مبنا از منظر هنجاری نیز هیچ جنسی را به مقابله با اقتضانات طبیعی جنس خود دعوت نمی کند، نه زنان را دعوت به مقابله با بیولوژی خود می کند و نه مردان را به این امر فرامی خواند؛ زیرا ویرای این تمایزات خلقی و خلقی، دست خلاق حکیمی را می بیند که هدفمند این تمایزات را رقم زده است. بر اساس این مبنا نه رادیکالیسم میان دو جنس وجهی دارد نه دعوت هیچ یک با مقابله با اقتضانات طبیعی وجود خود. از این منظر دعوت به هم گرایی و هم زیستی و پرهیز از ظلم و تجاوز به حقوق یکدیگر و لزوم تأمین نیازهای طرفینی هر جنس توسط دیگری، مبنای کلان هنجاری برای عدالت جنسیتی خواهد بود.

۱-۵. حکمت مطلق الهی در حوزه تشریح و قوانین زنان و مردان

محقق عدالت جنسیتی با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه در «حوزه تشریح» نیز نگاهی عمیق می یابد. از منظر او قانون مسلم شرع عاری از هرگونه خلاف حکمت و ظلم است و او از طریق برهان لمّی به صورت یقینی به چنین نگاهی دست می یابد؛ زیرا اگر ذاتی کامل مطلق و در نتیجه، حکیم مطلق باشد، فعل او نیز - چه در حوزه تکوین و چه در حوزه تشریح - بدون شک کامل و حکیمانه است و نقصی در آن فرض نمی شود و ظلمی در آن وجود ندارد. به دیگر سخن او در آیینة دستورات شرعی، علم و حکمت بی پایان خداوند متعال را می بیند و این دستورات برای

او جنبه استقلال‌ی ندارند تا با نگاهی مستقل به آن‌ها درصدد کشف حکمت آن‌ها برآید، بلکه این دستورات برای او آیه، علامت و آینه‌ای هستند که قبل از هر چیز نمایانگر اوصاف کمالیه دستوردهنده‌اند (ر.ک: شجریان، ۱۳۹۵: ۷۶-۸۱).

در اینجا توجه به سه نکته ضروری است:

۱. با اثبات حکیمانه بودن نظام تشریح، حسن بودن و عادلانه بودن این نظام نیز اثبات می‌شود. حکیم مطلق در نظام تشریح از حقوق شایسته افراد فروگذار نمی‌کند و مرزهای عدالت را زیر پا نمی‌نهد؛ چنانچه قانون قبیح و ناپسند نیز وضع نمی‌کند و به امر قبیح فرمان نمی‌دهد. به دیگر سخن، لازمه اثبات «حکیم مطلق بودن خدا»، اثبات «عادل بودن خدا» نیز هست؛ زیرا ظلم و جور در حق بندگان، عملی غیرحکیمانه و قبیح است و چنین فعلی از حکیم مطلق سر نمی‌زند. در نتیجه با اثبات حکمت مطلق الهی، نظام تشریحی که از او به ما رسیده است، نظامی عادلانه خواهد بود و آنچه او برای ما وضع کرده است شایسته و حسن خواهد بود و تشریح او در حوزه احکام زنان و مردان نیز مطابق با «عدالت جنسیتی» است.

۲. در موارد حکم مسلم شرعی، حکمت متعالیه تنها بر «هستی حکمت» اصرار دارد و تعرضی به «چیستی حکمت» ندارد. محقق عدالت جنسیتی وقتی یقین کرد که حکمی به صورت مسلم حکم شرع است، به صورت مسلم حکیمانه بودن آن را تصدیق می‌کند، اما لزوماً وجه حکیمانه بودن آن را نخواهد دانست. ملاصدرا در این خصوص تصریح می‌کند:

خداوند در تمام افعال [حوزه تکوین] و دستوراتش [حوزه تشریح]، حکمت، بلکه حکمت‌های فراوانی دارد؛ زیرا او از فعل عبث و بیهوده منزّه است. این حکمت‌ها وجود دارند؛ زیرا با اثبات اصل حکمت او به صورت اجمالی اثبات می‌شوند. هر چند وجه آن‌ها به صورت تفصیلی در بسیاری از امور بر ما پوشیده است؛ زیرا پنهان بودن چیزی بر دلیلی بر نبودن آن نیست (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۳۵۰).

۳. این مسئله فلسفی در حد کبروی طرح می‌شود و ورودی به صغریات ندارد. مقصود این است که اگر ثابت شود حکمی به صورت قطعی حکم شرع است، آنگاه مبانی فلسفی حکمت

متعالیه به صورت قطعی بر وجود حکمت در آن صحه می گذارد، اما اگر اصل شرعی بودن آن محل تردید قرار گیرد، طبعاً این حکم قطعی وجود نخواهد داشت. به عنوان نمونه اگر ثابت شود زنان از نظر شرع در نه سالگی و مردان در ۱۵ سالگی مکلف می شوند، آنگاه حکیمانانه بودن این حکم شرعی قطعی، بر اساس مبانی حکمت متعالیه امری مسلم است. اما اگر در اصل وجود این حکم شرعی تردید راه یابد - چنانچه برخی به خلاف آن باور دارند (ر.ک: مهریزی، ۱۳۸۲: ۴۳۱) - طبعاً موضوعی برای قضاوت در باب حکیمانانه بودن یا نبودن باقی نمی ماند.

۱-۶. حق اطاعت مطلق الهی و تقدم آن بر هر حق دیگری در عرصه

حقوق زنان و مردان

این اصل از دیگر اصول قبلی مهم تر بوده و نیازمند توضیح بیشتر است. «حق اطاعت خدا» - که خود متوقف بر نوع شناختی است که از او داریم - اگر به عنوان یک حق مسلم به رسمیت شناخته شود، آنگاه منظومه حقوقی که برای زنان و مردان اعتبار می کنیم، رنگ و بوی دیگری پیدا می کنند. اعتبار حق طاعت الهی موجب عدم اعتبار برخی دیگر از حقوق خواهد شد؛ زیرا بسیاری از این حقوق در تراحم با این حق رنگ می بازند و قابل طرح نمی گردند، چنانچه این حق، «حق آزادی» انسان را محدود ساخته، بر آن قید می زند. اگر کسی - نظیر برخی گرایش های فمینیستی - از اساس خدا را انکار کند، یا آن را موجودی عاجز و بی ارتباط با دنیای کنونی بشمارد، یا در سطح بخشی از طبیعت تقلیل دهد، یا مردی ستمکار و توجیه کننده ظلم علیه زنان به شمار آورد، یا در افعال او نهایت بی حکمتی را مرثیه کند و غیره هرگز از چنین حقی سخن نمی گوید، اما اگر در نظام فلسفی خاصی، خدا با یک وجود شخصی حقیقی، در بالاترین مراتب کمال به اثبات برسد و نظارت عمیق او بر تمام اجزای این عالم ثابت شود، مسئله کاملاً متفاوت خواهد بود.

با توضیحات پیشین نمایان می شود «حق طاعت الهی» یکی از مؤثرترین مبانی خداشناسی در حوزه عدالت جنسیتی است. حکمت متعالیه با تصویری که از مبدأ هستی ارائه می دهد، این حق را به روشنی تحکیم می کند. خدایی که در اوج نقطه کمال است، دانش بی حدود مرزی دارد - دانشی که حتی قبل از خلقت نیز تمام و کمال است - و به وسیله آن تمام شئون زندگی

انسان را به عمیق‌ترین شکل ممکن تدبیر می‌کند. فعل او در تمام عرصه‌های این تدبیر، واجد بالاترین مراتب حکمت است و انسان در تمام ذرات هستی خود عین تعلق و نیازمندی به اوست و در عین حال به صورت قطعی پیامبرانی ارسال کرده است و مطالباتی از مردم داشته و آن‌ها را رها نیافریده است، طبعاً حق طاعت بر ذمه انسان دارد و انسان در مقابل او مکلف است.

حق خدا در مقابل تکلیف انسان، لازمه روشن مبانی الهیاتی حکمت متعالیه است. ملاصدرا به صراحت راه تصحیح تکلیف انسان را - که قرین با حق طاعت الهی است - توجه به صفات کمالیه الهی و از جمله علم و قدرت و حکمت خداوند می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۲۰۹). تصور صحیح از او و صفات کمالیه‌اش، کنار تصور صحیح از تعلق و وابستگی انسان به این ذات مقدس (و به بیان دیگر، تصور صحیح از خدا، انسان و رابطه این دو) موجب تصدیق به وجود این حق می‌شود تا جایی که برخی حق طاعت منعم و خالق را از مدرکات اولی عقل و از بدیهیاتی که نیاز به برهان ندارند، به‌شمار آورده‌اند (صدر، ۱۴۱۸: ۲/۳۲۱). انسان در این رابطه عمیق نمی‌تواند رها تصور شود و ممکن نیست نسبت او با چنین پروردگاری با نسبت او با دیگر موجوداتی که حقی بر ذمه او ندارند، برابر باشد.

توجه به اوصاف کمالیه خدا در دیدگاه اندیشمندان اسلامی، موجب شده که زوایای این حق را تبیین کنند (ر.ک: مظفر، ۱۳۷۸: ۷۷). از نظر آن‌ها موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت الهی، «یقین به مطلوبیت یک فعل» نزد خداوند متعال است؛ به این بیان که عقل به مجرد حصول این یقین، بدون هیچ حالت منتظره‌ای وقتی رابطه خود و خدا را لحاظ می‌کند و در دایره عبودیت و مولویت، جایگاه او و خود را به نظاره می‌نشیند، حکم صریح و روشنی به دست خواهد آورد مبنی بر اینکه «باید از مطلوب قطعی خدا اطاعت کرد».

در این میان محمدباقر صدر این حکم را به موارد «احتمال مطلوبیت یک فعل» نیز تعمیم می‌دهد و نظریه مشهور خود را با عنوان «حق الطاعه» شرح می‌دهد. از نظر او نه تنها چنانچه مشهور اصولیون می‌گویند، یقین به این امر، الزام عقلی به دنبال دارد، بلکه حتی «احتمال وجود مطلوبیت» نیز کافی است تا عقل، حکم به الزام کند و در حقیقت توجه دقیق به رابطه بین ما و خالق هستی چنین حکمی را در پی دارد. توضیح این که در دایره عبودیت و مولویت، عبد تنها

هنگامی از پا می‌نشیند که مولا خود به صورت صریح به او اجازه ترخیص دهد وگرنه تا جایی که به چنین اجازه‌ای یقین نیابد، با احتمال اینکه شاید مولای من مطلوبی داشته باشد، از پا نمی‌نشیند و به سمت آن مطلوب احتمالی حرکت می‌کند و مسئله تحریک و اقدام عملی عبد، در مطلوب یقینی خدای متعال منحصر نیست.

به اعتقاد محمدباقر صدر از پانزدهمین ما در مطلوب‌های احتمالی خدا نه به حکم عقل، بلکه به دلیل ترخیص خود شارع است. شخص شارع بر ما تفضل کرده و در خصوص «مطلوبات غیر یقینی» ذمه ما را از عمل به آن‌ها بری کرده (برائت شرعی) است؛ اما صرف نظر از این تفضل شرعی، عقل حتی در موارد احتمالی مطلوب بودن یک شیء نزد شارع، به لزوم امتثال آن و تنظیم رفتار عملی با آن حکم می‌کند (صدر، ۱۴۱۷: ۲۴/۵-۲۹).

علامه طباطبایی با تمییز میان مالکیت تکوینی و اعتباری و تبیین رابطه خدا و انسان با ادبیات «مالکیت تکوینی»، این مطلب را واضح‌تر کرده است. آنچه میان انسان‌ها از رابطه بنده و مولی وجود دارد، رابطه‌ای اعتباری است^۱ که بر پایه آن بنده، مملوک مولا است و مولا هرگونه که بخواهد و اراده کند در او تصرف می‌نماید و استقلال اراده را از او می‌ستاند. این رابطه اعتباری، امری قابل سلب و تغییر است و تنها به دلیل اسباب خاص غلبه در جوامع انسانی بین افراد انسان اعتبار شده است و گرنه بنده و مولا، تعلق و وابستگی تکوینی ندارند و تکویناً هر یک می‌توانند مستقل از دیگری اراده نمایند. اما در رابطه بین انسان و خدا، عبودیت و مالکیت به معنای حقیقی کلمه و به صورت تکوینی و حقیقی وجود دارد. «خداوند سبحان به معنای حقیقی مالک هر چیزی است. هیچ چیز مالک حقیقی نفع و ضرر و مرگ و حیات و نشور، از ناحیه خودش یا دیگری نیست. هیچ چیز در ذات وجودش و وصفش و فعلش استقلالی از او ندارد» (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶/۳۴۰).

این معنا (عدم استقلال مخلوقات در ذات و وصف و فعل) - که همان عین ربط و تعلق به مبدأ هستی از منظر حکمت متعالیه است - چنانچه پیش‌تر در اصل دوم بیان شد، در این نظام فلسفی به تفصیل ثابت شده است و لازمه روشن آن حق طاعت مبدأ هستی و تکلیف مخلوقات

۱. در خصوص تبیین دیدگاه علامه طباطبایی در مورد اعتباریات ر.ک: شجریان، ۱۳۹۸؛ الف: ۶۳-۶۵.

در قبال اوست، به گونه‌ای که وقتی این شناخت‌های برهانی در نفس ایجاد می‌شوند، نفس بدون تعلل این حق را اعتبار می‌کند.

عبد در این رابطه تکوینی چیزی جز عین تعلق و وابستگی به مالک حقیقی خویش نیست و تمام شئون وجودی او از نظر حدوث و بقا، از این مالک واقعی سرچشمه می‌گیرد. سوء اختیار یا حُسن اختیار او هر چند مطابق با اراده تشریحی مولا نباشد، امکان تخطی از اراده تکوینی او را ندارد^۱ و به‌طور کامل وابسته به آن است. این وابستگی عمیق موجب می‌شود تا عبد در گزینش‌های خود رها نباشد، بلکه مطابق با اراده تشریحی مالک حقیقی اقدام کند و به تعبیر علامه «این سلطه حقیقی و ملکیت واقعی منشأ وجوب تسلیم در برابر اراده تشریحی خداوند و قوانین شریعت است» (همان). در نتیجه، عبد نباید با اراده تشریحی او مخالفت کند و این مخالفت، مخالف عبودیت تکوینی اوست و نوعی غفلت آشکار از اقتضائات این وابستگی تام است، بنابراین باور به عبودیت تکوینی انسان، منشأ ادراک حق طاعت الهی است و در همین نقطه است که «حق طاعت الهی» معنا و مفهوم پیدا می‌کند. به بیان علامه:

اطاعت به معنای گردن نهادن در برابر اوامر و نواهی مولی، یکی از شئون عبودیت و بندگی برای مولی است؛ زیرا مالکیت مولا نسبت به عبد، هیچ اثری ندارد جز اینکه مالک اراده و عمل او باشد، طوری که او اراده نکند، مگر آنچه را که مولی اراده می‌کند و هیچ عملی را انجام ندهد، مگر آنچه را مولی از او بخواهد انجام دهد، پس طاعت مولی، نحوه‌ای از عبودیت عبد است (همان):

۳۰۶/۱۹.

اثر چنین باوری به‌وضوح در اصول هنجاری عدالت جنسیتی روشن می‌شود. زن و مرد پیش از هر چیزی عبد خدا و بنده تکوینی او هستند و قبل از هر حقی، مکلف به رعایت حق طاعت

۱. اراده تکوینی خداوند متعال مستلزم «هستی بخشی» و اراده تشریحی او مستلزم «جعل قانون شرع» است. تخلف از اراده تکوینی او برای عبد عین الربط، محال است و تخلف در عین تعلق و وابستگی به او است، اما در عین حال، از آن جهت که خداوند متعال انسان را مختار آفریده و قوانین شرع را برای او وضع کرده است، تخلف از اراده تشریحی او ممکن است. عبد حتی در جایی که از این اراده، تخلف می‌کند و برای مثال شرب خمر می‌کند، هرگز از سلطه قهری و تکوینی خداوند متعال خارج نیست و در ذیل اراده تکوینی او قرار دارد و تنها قانون او را زیر پا نهاده است.

او می‌باشند. در نتیجه، اگر ثابت شود خداوند متعال اوامر و نواهی دارد، نباید از آن تخلف کنند و لازم است تسلیم در قبال این اوامر و نواهی را بر هر خواسته و میل دیگری مقدم سازند. بنابراین اگر در قانون شرع، وظایف مختلف و متمایزی برای آن‌ها مطرح شود، مکلف به امتثال آن‌ها هستند.

در اینجا نیز آنچه از حکمت متعالیه اثبات می‌شود، «لزوم اطاعت اوامر و نواهی الهی» است. تشخیص موارد این اصل کلی از عهده حکمت متعالیه یا هر نظام فلسفی دیگری خارج است و مطالعه‌ای است که علم فقه عهده‌دار آن خواهد بود. در عین حال این کبرای کلی می‌تواند تک‌تک دستورات فقهی معتبر در حق زن و مرد را حمایت کرده و از لزوم امتثال آن‌ها دفاع عقلانی کند و بدین طریق یک‌مرتبه دیگر موجب تحکیم پایه‌های عدالت جنسیتی اسلامی گردد.

به‌عنوان نمونه اگر در تحقیقات فقهی اثبات شود که حجاب زنان، حکم مسلم و دائمی شریعت است و بر این ادعا حجت شرعی اقامه شود، آنگاه با ضمیمه این کبرای فلسفی، اصل هنجاری «لزوم حجاب» قابل تخطی نخواهد بود و در ضمن مطالعات مربوط به حوزه عدالت جنسیتی هرگز نمی‌توان از این اصل دست برداشت. بر این اساس، حجاب، مصداق «اطاعت الهی» و بندگی خداست و به هیچ توجیه فردی و اجتماعی دیگری نیاز ندارد. حتی اگر چنانچه برخی معتقدند عبور از مرزهای حجاب باعث فساد فردی و اجتماعی نشود، باز هم نمی‌توان به بهانه حق آزادی زن او را به بی‌حجابی دعوت کرد؛ زیرا حجاب، طبق فرض، مصداق قطعی طاعت الهی است و طاعت الهی حق مسلمی است که هیچ حق دیگری در عرض آن تصویر نمی‌شود.

در نتیجه مباحث پیشین واضح می‌شود که عقلانیت فلسفی از تک‌تک موارد تعبد شرعی حمایت می‌کند. عمل به دستورات شارع هرچند در یک‌لایه، عین تعبد است و ممکن است در آن مصلحت یا مفاسد موجود در این دستور ادراک نشود - چنانچه در بیشتر دستورات فردی شرع و مناسک عبادی آن این مسئله مسلم است - در عین حال حتی در همین موارد به‌ظاهر تعبدی، در سطحی عمیق‌تر، عقلانیت فلسفی حضور دارد. عقل، دایره عمل به طاعات الهی را

به اموری که مصلحت و مفسده آنها را به روشنی درک کرده، منحصر نمی‌داند، بلکه این حکم الزامی را حتی به اموری که وجه آنها بر او پوشیده است نیز تعمیم می‌دهد، مشروط بر اینکه اصل مطلوبیت آن برای شارع مقدس احراز قطعی شود.

نتیجه مهم دیگری که از این بحث به دست می‌آید این است که علم فقه یکی از مهم‌ترین مبادی لازم برای دستیابی به عدالت جنسیتی مطلوب است؛ زیرا این علم عهده‌دار تشخیص اوامر و نواهی الهی است و مطلوب شارع را اثبات می‌کند. بنابراین بدون لحاظ نتایج فقهی نمی‌توان به‌طور مستقیم به صورت‌بندی هنجارهای عدالت جنسیتی ورود داشت؛ زیرا این امر ممکن است به مخالفت با حق طاعت الهی منجر شود، درحالی‌که طبق اصل ششم، این حق بر هر حق دیگری تقدم دارد.

البته باب گفتگو و بحث روشمند در نتایج فقهی کاملاً باز است و آنچه فقها به‌عنوان مصداق اوامر و نواهی شارع کشف می‌کنند، امور صلبی نیستند که نتوان درباره آنها بازاندیشی کرد و متناسب با اقتضائات روز اوامر و نواهی شارع را به گونه‌ای دیگری کشف نمود، اما سخن در این است که اگر بر پایه ادله متقن فقهی امر یا نهی‌ای به‌صورت مسلم ثابت شد، آنگاه نمی‌توان در صورت‌بندی هنجارهای عدالت جنسیتی از آنها غفلت کرد.

نتیجه‌گیری

عدالت جنسیتی به معنای عدالت استحقاقی در مورد زنان و مردان، تنها با دستیابی به شناخت‌های نظری پیشین در باب هستی، انسان و رابطه این دو قابل دستیابی است. در این میان، نوع نگرش محقق به مبدأ هستی و کیفیت ارتباط زن و مرد با او، پژوهش مؤثری در اصول توصیفی و هنجاری عدالت جنسیتی خواهد داشت. به باور نگارنده این پژوهش، حکمت متعالیه به‌عنوان یک نظام الهیاتی تفصیلی، دست کم در این مقام، شش اصل کلان مبنایی را عرضه می‌کند:

۱. مبدأ هستی، کامل مطلق است. خدای متعال واجد همه کمالات مفروض و فاقد هر نقص مفروضی است و در بالاترین حد از کمالات وجودی استقرار دارد، در نتیجه، الهیات تنزل فمینیستی که او را به اسطوره‌ای غیر واقعی، عامل حرکت و پویایی، از جنس زنان، مجموعه

طبیعت و یا ذاتی غیر متعالی و مشحون از نقص مبدل می‌سازد، قابل قبول نیست.

۲. مبدأ هستی به‌عنوان کامل مطلق، ربوبیت تکوینی مطلق دارد و تمام مخلوقات خود را در تمام شئون آن‌ها تدبیر می‌کند. مخلوقات، آیه‌ او و عین تعلق و وابستگی به او هستند و همین امر، موجب قدر و منزلت آن‌ها می‌شود. در نتیجه، برخلاف الهیات فمینیستی - که منزلت زن را در تنزل خدا جستجو می‌کند - زن و هر مخلوق دیگری، به دلیل عین تعلق به چنین مبدأ بی‌منتهایی، قدر و منزلت می‌یابند.

۳. مبدأ هستی به‌عنوان رب مطلق، در حوزه قانون‌گذاری برای بشر نیز ربوبیت دارد و از این شأن فروگذار نکرده است، بنابراین در تشخیص حقوق شایسته در ارتباط میان زنان و مردان، اراده او مرجعیت دارد و نمی‌توان بدون توجه به این اراده، صورت‌بندی مطلوبی از این قوانین ارائه داد.

۴. مبدأ هستی، نظام تکوین را بر پایه حکمت مطلق آفریده است. آفرینش زن و مرد و تمایزات بیولوژیک میان آن‌ها به دستان حکیمانه او رقم خورده و برخلاف برخی گرایش‌های فمینیستی نمی‌توان این تمایزات را بی‌وجه و محصول بی‌نظمی و اختلال در طبیعت به‌شمار آورد. اقتضائات طبیعی متمایز میان زن و مرد پایه کمال بخشی هر یک از آن‌ها به دیگری است، نه منشأ رادیکالیسم میان آن دو یا دعوت هر یک به مخالفت با اقتضائات طبیعی جنس خودش.

۵. مبدأ هستی، نظام تشریح را نیز بر پایه حکمت مطلق وضع کرده است. اگر ثابت شود که قانونی در خصوص زنان و مردان، قانون اوست و بر اساس اراده او وضع شده، بدون شک قانون حکیمانه‌ای خواهد بود، هرچند وجه حکمت آن بر محقق، پوشیده بماند.

۶. مبدأ هستی حق اطاعت مطلق بر مخلوقات خود دارد، به این معنا که اگر امر و نهی‌ای به‌صورت قطعی از او صادر شد، هر مخاطبی از مخلوقات او ملزم به مراعات آن است. این حق در تزاخم با هر حق متوهم دیگری مقدم می‌شود و نمی‌توان بر پایه تصویر برخی از حقوق برای زنان یا مردان با این حق مسلم مخالفت ورزید.

فهرست منابع

۱. حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف، نهاية الوصول الى علم الاصول، قم، مؤسسة الامام الصادق (علیه السلام)، ۱۴۲۵ق.
۲. دویووار، سیمون، جنس دوم، قاسم صنعوی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۸۵.
۳. شجریان، مهدی (۱۳۹۵)، «نگرشی نوین در تبیین عقلی عمل به دستورات شرعی»، عقل و دین، دوره ۸، ش ۱۵، ۱۳۹۵.
۴. شجریان، مهدی، «تأثیر جنسیت در معرفت، تحلیل دیدگاه فمینیستی با تأکید بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی»، مطالعات راهبردی زنان، دوره ۲۲، ش ۲۲، ۱۳۹۸:الف
۵. شجریان، مهدی، «مبدأ هستی در الهیات فمینیستی و حکمت صدرایی»، مطالعات جنسیت و خانواده، دوره ۷، ش ۱، ۱۳۹۸، ب.
۶. شجریان، مهدی، «بررسی رویکردهای رایج در مفهوم عدالت جنسیتی»، مطالعات اسلامی زنان و خانواده، دوره ۷، ش ۱، ۱۳۹۹.
۷. صدر، سیدمحمدباقر، بحوث فی علم الاصول، تقرير محمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت:، ۱۴۱۷ق.
۸. صدر، سیدمحمدباقر، دروس فی علم الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، شیعه در اسلام، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول و مصباح، مجتبی، خداشناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۷.
۱۲. عبودیت، عبدالرسول، نظام حکمت صدرایی، تهران، سمت، ۱۳۸۷.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸.
۱۴. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸.
۱۵. معلمی، حسن، حکمت متعالیه، قم، نشر هاجر، ۱۳۸۷.

۱۶. ملاصدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۹۸۱م.
۱۷. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، بی جا، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۸. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
۱۹. ملاصدرا، مجموعة الرسائل التسعة، قم، مكتبة المصطفوی، ۱۳۰۲ق.
۲۰. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تهران، تهران، حکمت، ۱۴۲۰ق
۲۱. مهریزی، مهدی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
۲۲. مورگان، سو، «رہیافت های فمینیستی به دین»، در مجموعه مقالات: جنسیت و جامعه شناسی دین، مجید موحد و میثم کایدان، شیراز، آوند اندیشه، ۱۳۸۶.
23. Christ, carol p, "Feminist theology as post-traditional theology"; *The cambridge companion to feminist theology*, Ed: Susan Frank Parsons, New York, Cambridge, 2004.
24. Daly, Mary, *Beyond God the Father*, Canada, Beacon paperback 1973.
25. Evelyn Reed, *Woman's Evolution from Matriarchal Clan to Patriarchal Family*, New York, Pathfinder Press, 1975.
26. Hollywood, Amy, "Practice, belief, and feminist philosophy of religion"; in: *Thinking Through Rituals Philosophical Perspectives*, ed: Kevin Schilbrack, New York, Routledge, 2004.
27. Muers, Rachel, "Feminism Gender and Theology", in: *The Modern Theologians*, ed: David F. Ford, Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
28. Ortner, Sherry B., "Is Female to Male as Nature Is to Culture?"

Feminist Studies, Vol. 1, No. 1972, 2.

29. Radford Ruether, Rosemary, "The emergence of Christian feminist theology", in: *The Cambridge companion to feminist theology*, Ed: Susan Frank Parsons, New York, Cambridge, 2004.
30. Wood, Hannelie, "Revisiting Mary Daly", *Theological Studies*, Vol. 71, No. 2015, 1.