
تبیین ادراکات اختصاصی مرتبط با جنسیت: بر اساس نظریه ادراکات اعتباری علامه

طباطبایی رحمته الله علیه

تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۲۵

تاریخ تأیید: ۹۶/۹/۲۸

عبدالله فتاحی

استادیار موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه - abdollahfathy@yahoo.com

چکیده

فمینیسم که به عنوان یک جنبش اجتماعی و سیاسی، از سال‌های پایانی سده نوزدهم با انگیزه‌های گوناگون آغاز شد، تأثیرات خود را در حوزه‌های مختلف معرفتی بر جای گذاشته است. شاید محوری‌ترین نقد فمینیست‌ها که به یک معنا آب‌شخور دیگر نقدهاست، اعتراضی است که آنان به تحلیل معرفت و معیارهای رایج آن وارد می‌کنند. فمینیست‌ها معتقدند استقلال معرفت، عقل و ذهن بشر از اوضاع اجتماعی به طور کامل مردود است؛ زیرا افزون بر اوضاع اجتماعی، احساسات و عواطف آدمی نیز در عقل و معرفت تأثیر دارد که یکی از مهم‌ترین عوامل اجتماعی مؤثر در آن، «جنسیت» است.

نسبیتی که فمینیست‌ها در حوزه معرفت‌های زنانه و مردانه مطرح می‌کنند، پذیرفتنی نیست؛ ولی به نظر می‌رسد تفاوت اندیشه‌ای در میان زنان و مردان و حتی نسیت معرفتی در میان آنان را می‌توان به معنای دیگری تصویر کرد. نویسنده این مقاله می‌پندارد این تفاوت اندیشه‌ای از طریق ابداع نظریه‌ای از سوی علامه طباطبایی رحمته الله علیه درباره امور اعتباری که به «نظریه ادراکات اعتباری» مشهور شده، تبیین پذیر است؛ تبیینی که ضمن پوشش صحیح تفاوت‌های ادراکی میان زن و مرد، پیامدهای دیدگاه‌های فمینیستی را ندارد و به نسیت معرفت‌شناختی در ادراکات حقیقی نمی‌انجامد.

برای دستیابی به این مهم، پس از مروری کوتاه در نظریه ادراکات اعتباری علامه و معنای جنسیت از دیدگاه او، به ارائه سه تبیین نو از ادراکات اختصاصی مرتبط با جنسیت بر اساس این نظریه خواهیم پرداخت. در تبیین نخست از اهداف گوناگون در فاعل‌های ادراکی جنسی، در تبیین دوم از احساسات متفاوت جنسی و در تبیین سوم از جریان‌های موازی طبیعت که علامه ذیل بیان نظریه ادراکات اعتباری از آن یاد می‌کند، استفاده شده است.

واژگان کلیدی

فمینیسم، جنسیت، ادراکات اعتباری، ادراکات جنسیتی، جنسیت طبیعی.

مقدمه

فمینیسم که به عنوان یک جنبش اجتماعی و سیاسی، از سال‌های پایانی سده نوزدهم با انگیزه‌های مختلف آغاز شد، تأثیرات خود را در حوزه‌های گوناگون معرفتی، یعنی اخلاق، معرفت‌شناسی، علوم تجربی، علوم اجتماعی، فلسفه سیاسی، حقوق، روانکاوی، نقد ادبی، زیبایی‌شناسی و زبان بر جای گذاشته است (Craig, 1998, V.3, pp. 576-634).

شاید محوری‌ترین نقد فمینیست‌ها در این میان که به یک معنا آشخور دیگر نقدهاست، اعتراضی است که آنان به تحلیل معرفت و معیارهای رایج آن وارد می‌کنند. مهم‌ترین نقد فمینیست‌ها به معرفت‌شناسی این است که معرفت‌شناسی دوران مدرن، با وجود ادعای عینیت، بی‌طرفی و درپیش گرفتن موضع غیرجانبدارانه و نیز دخالت نداشتن ویژگی‌های فاعل شناسا در دستیابی به معرفت، به‌طور کامل دارای جهت‌گیری مردانه است؛ زیرا گرایش به پالایش و عینیت، متناظر با ویژگی‌های مردانه است (Jones, 2005, Vol. 3, pp. 574-578).

آنان معتقدند استقلال معرفت، عقل و ذهن آدمی از اوضاع اجتماعی به‌طور کامل مردود است؛ زیرا افزون بر وضعیت اجتماعی، احساسات و عواطف بشر نیز در عقل و معرفت تأثیر دارد. برخی فمینیست‌ها مانند بوردو و کلر برای توضیح این مسئله، از نظریه روان‌شناختی «روابط با شیء» استفاده می‌کنند؛ این نظریه در صدد تبیین کیفیت و نوع روابط کودکان با دیگران، به‌ویژه از نگاه جنسیت است. آنان با تکیه بر این نظریه نتیجه می‌گیرند که معرفت‌شناسی علوم معاصر با توجه به تأکید که بر عینیت، جدایی و استقلال دارد، با ویژگی‌های مردانه هماهنگ‌تر است و براین اساس گفته می‌شود علم

معاصر و معرفت‌شناسی آن سوگیری مردانه دارد (یزدانی و جندقی، ۱۳۸۲، ص ۴۴ /Lbid). بنابراین به اعتقاد معرفت‌شناسان فمینیسم، یکی از عوامل اجتماعی مؤثر در معرفت، «جنسیت» است. ایشان ضمن تفکیک میان «جنس» (Sex) به معنای تفاوت‌های ناظر به عوامل زیست‌شناختی و «جنسیت» (Gender) به معنای تفاوت‌هایی که بر اثر تحمیل عوامل اجتماعی میان زن و مرد پدید آمده است (فریدمن، ۱۳۸۱، ص ۷۲/هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۲۲۴)، بر این نکته تأکید دارند که باید پرسش از معرفت را به پرسش از فاعل شناسا برگرداند و به تأثیر جنسیت و عوامل اجتماعی و سیاسی در بررسی معرفت توجه کرد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۴۱/۵۹۷، Craig, 1988, p.597/41)؛ چنان‌که برخی از آنان نیز معتقدند نه تنها دیدگاه و منظر زنان با مردان متفاوت است؛ بلکه زنان از امتیاز و برتری خاصی نسبت به دیدگاه مردان برخوردارند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۴۵ /Alessandra, 1998, p.138 Craig, 1998, p. 600).

سیاق‌مندی معرفت و تأثیر کامل معرفت از عوامل اجتماعی، سیاسی و روانی - آن‌گونه که فمینیست‌ها می‌گویند - مستلزم نسبیّت در معرفت است و تمام اشکالات وارد بر نسبیّت، بر این نظریه نیز وارد است. به همین دلیل، این دیدگاه همچون دیگر دیدگاه‌های نسبی‌گرا در بستر عقلانیت اسلامی پذیرفتنی نیست؛ اما فارغ از این جهت، نکته تأمل‌برانگیزی حکم در این میان وجود دارد، آن است که آیا به‌راستی این سخن طرفداران فمینیسم که مدعی‌اند: «زنان و مردان از زوایای متفاوتی به واقعیت می‌نگرند» به‌طور کلی بی‌معناست؟ آیا هیچ تفاوتی میان اندیشه‌ها و دیدگاه‌های دو جنس وجود ندارد؟ آیا نمی‌توان حوزه‌های اختصاصی معرفت برای زنان و مردان تصور کرد؟

ادعای فمینیست‌ها درباره معرفت زنانه و مردانه - از آنجا که مدعی نسبیّت معرفتی است - پذیرفتنی نیست؛ اما به نظر می‌رسد نکته درخور توجهی در میان اندیشه‌های آنان وجود دارد که می‌توان آن را به‌گونه‌ای که مستلزم نسبیّت معرفتی نباشد، بیان کرد. تصور نویسنده این مقاله آن است که این نکته با ابداع نظریه‌ای از سوی مرحوم علامه درباره امور اعتباری که به «نظریه ادراکات اعتباری» مشهور شده، تبیین پذیر است.

علامه طباطبائی رحمته‌الله‌علیه که یکی از منتقدان جدی نسبیّت معرفت‌شناختی (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۱۵۱-۱۷۳) و فمینیسم (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۰۵-۴۱۸) است، در نظریه ادراکات اعتباری خود، از نوع خاصی از ادراک بیرونی سخن می‌گوید که

با توجه به تبیین‌هایی که وی از آن دارد، برای اثبات ادراکات اختصاصی مرتبط با جنسیت می‌توان از آن بهره برد؛ تبیینی که ضمن پوشش صحیح تفاوت‌های ادراکی میان زن و مرد، پیامدهای فاسد دیدگاه‌های فمینیستی را ندارد و به نسبت نمی‌انجامد.

این پژوهش پس از مروری کوتاه بر نظریه ادراکات اعتباری علامه و نیز معنای جنسیت از دیدگاه او - بر اساس توضیحات علامه در نظریه ادراکات اعتباری - به ارائه سه تبیین جدید برای ایده یادشده، یعنی ادراکات اختصاصی مرتبط با جنسیت می‌پردازد.

۱. پیشینه تحقیق

بحث از ادراکات اختصاصی مرتبط با جنسیت به جز آنچه فمینیست‌ها درباره استقلال نداشتن معرفت، عقل و ذهن آدمی از اوضاع اجتماعی، احساسات و عواطف بشر بیان کرده‌اند و همچنین واکنش‌هایی که در برابر ایشان صورت پذیرفته است، پیشینه دیگری ندارد. معرفت‌شناسان فمینیست در مورد معنای تأثیر اوضاع اجتماعی در معرفت، گستره تأثیر اوضاع اجتماعی و بر شماری عوامل تأثیرگذار بر معرفت، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند (See: "Feminist Epistemology and Philosophy of Science").

این نکته درباره تبیین‌های مرتبط با نظریه ادراکات اعتباری علامه نیز صادق است و با وجود اینکه بحث از ادراکات اعتباری علامه به‌ویژه در سال‌های اخیر، توجه بسیاری از اندیشمندان را برانگیخته، تاکنون کسی از تبیین ادراکات اختصاصی اعتباری بر اساس نظریه ادراکات اعتباری سخن به میان نیاورده است. بنابراین می‌توان گفت که تبیین ادراکات اختصاصی زنان و مردان بر اساس ادراکات اعتباری علامه، دیدگاه ابداعی این مقاله است که به نظر ما از نظریه ادراکات اعتباری و بر اساس تحلیل‌هایی که علامه از این سنخ ادراک دارند، قابل استخراج است.

۲. تعریف اجمالی ادبیات تحقیق

عنوان این تحقیق، دربردارنده سه واژه محوری جنسیت، نظریه ادراکات اعتباری و اختصاصی است که لازم است پیش از ورود به بحث، مراد خود را از این سه واژه بیان کنیم.

الف) جنسیت: اصطلاح جنسیت (Nicholson, 2000, p. 289-298) در نظریه‌های فمینیستی و علوم سیاسی از اواخر دهه ۱۹۶۰ میلادی نقش کلیدی ایفا کرده است. بحث و گفت‌وگو در معنای این کلمه، نمایانگر نقطه عطف مهمی در جنبش زنانه دهه‌های گذشته است. پیش از اواخر دهه ۱۹۶۰ میلادی، انگلیسی‌زبان‌ها واژه «جنسیت» را برای اشاره به

آگاهی از برخی واژگان به منزله واژه مؤنث یا مذکر استفاده می‌کردند؛ برای نمونه کلمه «ship» اغلب واژه‌ای زنانه قلمداد می‌شد؛ اما فمینیست‌های انگلیسی‌زبان در ۱۹۶۰ میلادی، معنای جنسیت را به گونه‌ای توسعه دادند که نه تنها واژگان، بلکه گونه‌های رفتاری مردانه یا زنانه را نیز توصیف می‌کرد. فمینیست‌ها در صدد بیان این نکته بودند که گونه‌های رفتاری مردانه یا زنانه نیز به اندازه واژگان مختص زنانه یا مردانه، قراردادی اجتماعی هستند.

تمایز میان جنس (تفاوت‌های زیستی زن و مرد) و جنسیت (تفاوت‌هایی که محصول جامعه است) درون گفتمان فمینیستی، به سرعت بسط یافت و به گونه‌ای گسترده تصدیق شد؛ اما از اوایل دهه ۱۹۸۰ میلادی، برخی نظریه پردازان فمینیست به دلایلی دیگر شروع به تردید در تمایز میان جنس و جنسیت کردند (ر.ک: فعالی، ۱۳۸۸). از این تاریخ به بعد، دیدگاه‌های متنوعی در این خصوص پدید آمد. برخی می‌گفتند اصطلاح جنس با ویژگی‌های فردی مرتبط است و در بیولوژی، یعنی کروموزوم‌ها و ژن‌ها ریشه دارد که به تفاوت‌هایی در ظاهر جسمانی می‌انجامد؛ در نتیجه برای توصیف تفاوت‌های فیزیولوژیکی افراد فقط واژه «جنس» به کار رود. در مقابل، واژه جنسیت به صفات و ویژگی‌های اجتماعی هر جنس اطلاق شود (Unger, p. 1085-1092, 1979)؛ برخی نیز معتقد بودند چون جنبه‌های بیولوژیکی و اجتماعی با یکدیگر در تعامل اند، این دو واژه می‌توانند به طور مترادف به کار برده شوند (Maccoby, 1974, pp. 513-530).

با این توصیف به نظر می‌رسد تفکیک میان معنای این دو واژه به صورت اولیه آن در ادبیات علمی اخیر جدی گرفته نمی‌شود؛ اگرچه در صورتی که مراد از این تفکیک، صرفاً جداسازی جنبه‌های زیستی فردی و اجتماعی باشد، در بردارنده نکته درستی است. از همین رو واژه «جنسیت» در این مقاله - فارغ از این دعوا و البته به جهت مبنای ویژه‌ای که از سخنان علامه در خصوص جنسیت بر می‌آید - در معنایی اعم از ویژگی‌های زیستی، فیزیولوژیکی و اجتماعی به کار برده می‌شود و مراد از آن، هویت زنانه یا مردانه طبیعی^۱ است؛ به معنایی که همه سطوح توصیف جنسی را پوشش می‌دهد؛ اعم از اینکه تفاوت‌های زنان و مردان را در هر سطحی که هست، تغییرپذیر بدانیم یا ندانیم.

(ب) ادراک و ادراکات اعتباری: در اصطلاح فلسفه، ادراک از معنای بدیهی‌ای است

۱. مراد از طبیعی در این مقاله، معنای خاصی است که در ادامه، تبیین می‌شود.

که بر اثر تحقق آن، چیزی برای فاعل ادراکی منکشف می‌شود. ادراک در فلسفه از لحاظ- های گوناگون به انواع مختلفی تقسیم می‌شود. یکی از مهم‌ترین تقسیم‌های ادراک، تقسیم آن به ادراک حقیقی و ادراک اعتباری است. این تقسیم از ابداعات نظریه‌ای علامه طباطبایی رحمته‌الله است که ما در ذیل مطلب شماره چهار، ضمن گزارشی اجمالی از این نظریه، مراد از ادراک اعتباری را دقیقاً مشخص می‌کنیم.

ج) ادراک اختصاصی: مراد از اختصاصی در عرف آن است که موصوف امر اختصاصی، امری است که تحقق آن یا تصرف در آن، برای همه و در همه اوضاع ممکن نیست؛ از این رو مراد از ادراک اختصاصی، ادراکی است که در وضعیتی ویژه و تنها برای برخی فاعل‌های ادراکی تحقق می‌یابد؛ بنابراین مراد از ادراک اختصاصی مرتبط با جنسیت، ادراکی است که تحقق آن وابسته به تحقق شرایط جنسیتی و در ارتباط با آن باشد.

۳. جنسیت از دیدگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله

فمینیست‌های افراطی در دهه‌های گذشته بسیار کوشیدند تا اثبات کنند ویژگی‌های روانی زنانه و مردانه خاستگاه طبیعی ندارند و حاصل تربیت و محیط است (ر.ک: فعالی، ۱۳۸۸)؛ ولی بسیاری از پژوهش‌ها گویای آن بود که اگرچه عوامل بیرونی در شکل‌گیری هویت‌ها و نقش‌های جنسیتی تأثیر دارند؛ ولی هیچ دلیلی بر نفی عوامل طبیعی وجود ندارد (ر.ک: عطارزاده، ۱۳۸۷).

علامه طباطبایی رحمته‌الله نیز با صراحت، این جریان را نقد می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۰۵-۴۱۸) و معتقد است هریک از زن و مرد، در انسانیت و ارزشمندی، برابر و به لحاظ طبیعی، مکمل یکدیگرند (همان، ص ۴۰۶)؛ زیرا هریک از این دو دارای ویژگی‌هایی هستند که جنس مقابل از آن بی‌بهره است و ارتباط سازوار آنها با یکدیگر به ارتقای هر دو می‌انجامد (همان، ص ۴۰۹).

تبیین علامه از طبیعی بودن جنسیت، مورد اقبال بیشتر اندیشمندان معاصر حوزه اندیشه اسلامی قرار گرفت و به واسطه شاگردان ایشان به‌ویژه شهید مطهری، استاد جوادی آملی و استاد مصباح یزدی دنبال شد. ویژگی این دیدگاه، افزون بر قدرت تبیینی آن، اتکا بر مبانی عقلی‌ای است که ضمن سازگاری با ادبیات دینی، پاسخگوی قدرتمندی در گستره اندیشه‌ای برون‌دینی است.

گفتمان رایج درباره مفهوم جنسیت طبیعی در دیدگاه علامه این است که جنسیت در

نگاه وی به تفاوت‌های تکوینی میان زن و مرد تفسیر شده و به ویژگی‌ها و تمایزات جسمی و روانی زن و مرد ارجاع می‌شود (ر.ک: زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۸).^۱ در صورتی که طبیعت در نظام اندیشهٔ علامه، مفهومی ویژه دارد که برخاسته از دیگر مبانی اندیشهٔ علامه بوده و با معنای رایج و عرفی این واژه بسیار متفاوت است. این معنا از طبیعت در تحلیل‌هایی که شهید مطهری از حقوق طبیعی در آثار خود دارد، مورد توجه است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۹، صص ۱۵۸، ۱۶۲، ۲۱۹ و ۲۴۱). او با تأکید بر این مفهوم، تحلیل ویژه‌ای از مکتب حقوق طبیعی بیان می‌کند (همان، ص ۱۵۸ / عابدی‌نژاد داورانی، ۱۳۸۸، ص ۴۲-۵۴) که معتقد است همهٔ نظام‌های حقوقی در اسلام، از جمله «نظام حقوقی زن» منطبق بر آن است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۹، ص ۱۵۹).

این مفهوم یکی از مفاهیم محوری در نظام اندیشهٔ علامه طباطبائی است که بیان تفصیلی آن مجال وسیع‌تری می‌طلبد؛ ولی از آنجا که مفهوم جنسیت در دیدگاه علامه با این مفهوم محوری گره خورده و بدون آن تبیین نمی‌شود، لازم است اندکی بدان پرداخته شود.

۳-۱. جنسیت به مثابه بخشی از طبیعت

انسانی که گرسنه است و به غذا نیاز دارد را در نظر بگیرید. این انسان می‌کوشد در خارج از خودش موادی را که مناسب با مزاج اوست، بیابد و با استفاده از ابزاری که در بدن او وجود دارد؛ آن مواد را به ماده‌ای تبدیل کند که بدن او را دوباره تقویت نموده، کمبودهای خود را جبران کند. اگر انسان در این مسیر راهی به جز آن راه که نظام آفرینش برای رسیدن به هدف مطلوب تعیین کرده، برگزیند - مثلاً ماده‌ای را برای تغذیه انتخاب کند که جذب بدن او نمی‌شود یا ارزش غذایی ندارد یا اینکه به بخشی دیگر از بدن او آسیب می‌رساند یا سمی است - در حقیقت اسباب طبیعی تغذیه و دستگاه هاضمهٔ خود را عاطل و در پی آن، در قوای رشددهنده و مولدهٔ خود انحراف ایجاد کرده است و اگر این عمل تکرار شود، نتیجه‌ای جز نابودی و از بین رفتن زندگی شخص نخواهد داشت.

از نگاه علامه طباطبائی رحمته‌الله علیه، همهٔ اجزای عالم مانند اعضای یک بدن به یکدیگر متصل و

۱. هم در مقالهٔ اول «تفاوت‌ها، هویت و نقش‌های جنسیتی» از محمدرضا زیبایی‌نژاد، هم در مقالهٔ دوم «نقش‌های جنسیتی از دیدگاه اسلام با نگاهی به علوم اجتماعی» از حسین بستان و هم در مقالهٔ سوم «نقش‌های جنسیتی» از فریبا علاسونند.

مربوط‌اند؛ به گونه‌ای که صحت و سقم و استقامت و انحراف یک عضو، در صدور افعال از اعضای دیگر تأثیر دارد و این تفاعل در خواص و آثار همه اجزا و اطراف آن جریان دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۴۷)؛ چرا که اگر در موجودات خارجی تأمل کنیم و دایره وجودی هریک را از زمانی که به منصف ظهور می‌رسند تا زمانی که معدوم می‌شوند و از بین می‌روند، در نظر بگیریم، همچنین تمام امور مرتبط به این موجود را مدنظر قرار دهیم - به نحوی که هر چیزی که به نوعی با آن مرتبط باشد، از این دایره بیرون قرار نگیرد - خواهیم دید که این مجموعه در عالم وجود، کل واحدی را پدید می‌آورد که هر جزء از آن با اجزایی دیگر به گونه خاصی مرتبط است که یک شبکه پیچیده ارتباطی کلان را می‌سازد و تغییر در هر جزء از اجزای آن موجب می‌شود آن کل نیز تغییر کند (همو، ۱۳۸۷، ص ۵۱).

این شبکه پیچیده ارتباطی درون خود دارای کل‌ها و شبکه‌های خردتری است که هریک از آنها به گونه‌ای معنادار در عین اینکه دربرگیرنده اجزای خاصی با ارتباط‌های خاصی است - ارتباط ویژه‌ای با اجزای دیگر عالم نیز دارد که موجب تمایز آن مجموعه از مجموعه‌های دیگر می‌شود. این مجموعه‌ها نیز درون خود دربرگیرنده کل‌ها و مجموعه‌های دیگر خردتری هستند که - در عین ارتباطی که با اجزای دیگر عالم دارند - به گونه‌ای معنادار با برخی اجزای نزدیک خود ارتباطی ویژه دارند که موجب پیدایش آن مجموعه و کل ویژه شده است؛ این سلسله همین‌طور ادامه می‌یابد تا به کوچک‌ترین کل‌ها و مجموعه‌ها در عالم برسد که دیگر مرکب از اجزا نبوده، بلکه بسیط‌اند. سلسله‌ای از کل‌ها که هریک درون دیگری قرار دارند و بر روی هم یک کل کلان را پدید می‌آورند (همان).

وی بر اساس مبانی هستی‌شناختی خود به‌ویژه تحلیلی که از علت غایی دارد (همو، ۱۳۸۲، ص ۶۹۷ به بعد)، معتقد است همه این اجزا به سوی خدای سبحان و آن هدفی که خداوند برای آنها مقدر کرده، در حرکت‌اند (همان، ص ۷۱۷/ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۹۵)؛ به گونه‌ای که انحراف و اختلال حرکت یک جزء از مسیر هدف - به‌ویژه اگر از اجزای برجسته باشد - در اجزای دیگر به طور نمایان اثر سوء باقی می‌گذارد و در نتیجه آثاری هم که اجزای دیگر عالم در این جزء دارند، فاسد می‌شود (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۴۷).

این فساد که از این جزء در اجزای دیگر راه می‌یابد، سرانجام به خودش باز می‌گردد و اگر جزء مزبور به خودی خود یا به کمک دیگران استقامت قبلی خود را به دست آورد،

حالت رفاه پیش از انحرافش نیز باز می‌گردد؛ ولی اگر به انحراف و اعوجاج خود ادامه دهد، فساد حال و محنت و ابتلاش نیز ادامه خواهد یافت؛ تا آنجا که انحراف و طغیان از حد بگذرد و کار دیگر اجزا و اسباب مجاورش را به تباهی بکشاند. اینجاست که همه اسباب جهان بر ضد او قیام می‌کنند و با نیرویی که خداوند به منظور دفاع از حریم ذات و حفظ وجودشان در آنها به ودیعه سپرده، این جز را - تا خبردار شود - از بین می‌برند و نابود می‌کنند (همان، ج ۸، ص ۲۴۸)، چنان که اگر جامعه‌ای در تصرف‌های طبیعی خود با حرکت جاری در عالم هم‌نوا باشد، آسمان و زمین هر آنچه دارند را برای ایشان فراهم می‌کند (همان، ج ۱۰، ص ۴۴۶).

بنابراین اگرچه از یک سو می‌توان گفت طبیعت به یک معنا مسخر انسان است و ارتباط کاملی میان اعمال انسان‌ها با حوادث عالم (حوادثی که با زندگی انسان‌ها تماس دارد) برقرار است، اعمال صالح سبب می‌شود خیرات عالم افزایش یابد و برکات نازل گردد و اعمال نامناسب باعث می‌شود بلاها و محنت‌ها پشت سر هم بر سر انسان‌ها فرود آید و نعمت و بدبختی و هلاکت به سوی او سرازیر شود (همان، ج ۸، ص ۲۴۸)؛ ولی مسخر بودن عالم طبیعت برای انسان و جوامع انسانی به معنای انفعال محض طبیعت در برابر رفتار انسان نیست و اختیار انسان در جهت‌دهی به آن، نه تنها در حیطه سنت‌ها و قوانینی است که در آن حاکم است؛ بلکه انحراف از سیستم طبیعت و تعدیل قوای حیات در واقع به ستیزه رفتن با وضعیت طبیعی حاکم بر عالم است و طبیعت با تمام قوا با آن انحراف مبارزه می‌کند و آن انحراف را به عقب‌نشینی وادار خواهد کرد (همان، ص ۲۵۴).

علامه از این تحلیل برای تبیین نیک‌بختی و سعادت انسان در زندگی اخروی نیز استفاده می‌کند و در جای‌جای تفسیر المیزان ابراز می‌دارد که حیات اخروی نشئه دیگری از حیات است که در ارتباط مستقیم با زندگی انسان در این عالم بوده، نیک‌بختی و سعادت انسان در آن زندگی، نتیجه نحوه زندگی در دنیا و اعمالی است که انسان در این نشئه از حیات خود داشته است؛ انسان در این دنیا باید به گونه‌ای زندگی کند که زندگی او تا ابد قرین سعادت باشد.

این حکم کلی شامل همه احوال و شئون انسان می‌شود و سعادت انسان در عرصه‌های گوناگون زندگی، در صورتی فراهم می‌شود که نحوه حیات او با قواعد و شرایط حاکم بر طبیعت عالم هستی سازگار باشد و در تمام مراحل و مراتب آن، تعدیل و اعتدال قوا

مراعات شود؛ بدین صورت که هم در حوزه فردی بهره‌مندی‌های دنیوی، از خوردنی‌ها، آشامیدنی‌ها، شهوات جنسی و ... همه قوای خود را بهره‌مند کند و هم در الگوها و ساختارهای اجتماعی، تعدیل را در همه مراتب و عرصه‌های حیات اجتماعی مراعات کند؛ نه اینکه یکی از آنها را اشباع و قوای دیگر را بی‌بهره کند (همان، ج ۱۲، صص ۱۶ و ۳۶).

بنابراین باید گفت «طبیعت» از دیدگاه علامه، دارای این ویژگی‌هاست:

الف) یک کل ساختارمند است که هر جزء از آن با اجزای دیگر به گونه خاصی مرتبط است که یک شبکه پیچیده ارتباطی کلان را پدید می‌آورد و تغییر در هر جزء از اجزای آن، موجب می‌شود آن کل نیز تغییر کند. این شبکه پیچیده ارتباطی درون خود دارای کل‌ها و شبکه‌های خردتری است که هر یک از آنها به گونه‌ای معنادار - در عین اینکه هر یک دربرگیرنده اجزای خاصی با ارتباط‌های خاصی است - ارتباط ویژه‌ای با اجزای دیگر عالم نیز دارد (همو، ۱۳۸۷، ص ۵۱).

ب) همواره در حال حرکت و تغییر است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۴۵۵-۴۵۹).

ج) هدفمند است و هیچ کس نمی‌تواند آن را از مسیر هدف منحرف کند (همان، ج ۸، ص ۲۵۰).

د) نسبت و ارتباطی که میان اجزای هر ساختار وجود دارد، نتیجه و غایتی را رقم می‌زند که بر آن «کل» حاکم است و هر تغییری که در کل فرض شود، رابطه‌ای مستقیم با ساختار و نسبت‌های حاکم بر آن دارد (همان، ص ۲۴۸).

ه) انسان بر اساس اختیاری که دارد، می‌تواند تا حدی بر خلاف طبیعت گام بردارد (همان، ج ۶، ص ۵۰۷).

و) انحراف و اختلال حرکت یک جزء از مسیر هدف - به‌ویژه اگر از اجزای برجسته باشد - در اجزای دیگر به طور نمایان اثر ناگوار باقی می‌گذارد و در نتیجه آثاری هم که دیگر اجزای عالم در این جزء دارند، از بین می‌برد (همان، ج ۸، ص ۲۴۷).

ج) عالم طبیعت در برابر انسان و جوامع انسانی، منفعل محض نیست و انحراف از سیستم طبیعت و تعدیل قوای حیات درواقع به ستیزه رفتن با وضعیت طبیعی حاکم بر عالم است و طبیعت با تمام قوا با آن انحراف مبارزه می‌کند و آن انحراف را به عقب‌نشینی وادار خواهد کرد (همان، ص ۲۵۴).

حال با توجه به این تبیین از طبیعت، روشن می‌شود وقتی علامه ادعا می‌کند جنسیت

امری طبیعی است (همان، ج ۲، ص ۴۰۹)، مراد او صرفاً تأکید بر خواص و ویژگی‌های تکوینی میان زن و مرد (جسمی و روانی) نیست؛ بلکه او در پی آن است که جنسیت را به عنوان ساختار کوچکی از ساختار کلان طبیعت معرفی کند که ویژگی‌های جسمی و روانی زنانه و مردانه، بخشی از حقیقت آن است؛ ساختاری که اجزای آن در ارتباط با یکدیگر است، هدفمند است، هر جزء از آن با اجزای دیگر به گونه‌ای خاص مرتبط است و تغییر در هر جزء موجب می‌شود آن کل نیز تغییر کند، انحراف و اختلال در این بخش از مسیر هدف - به‌ویژه اگر برجسته باشد - در اجزای دیگر اثر ناگوار دارد و در نتیجه آثاری هم که سایر اجزای عالم در این جزء دارند، از بین می‌رود، انحراف از سیستم جنسیت طبیعی، تعدیل قوای حیات را بر هم می‌زند و طبیعت نیز با تمام قوا با آن انحراف مبارزه می‌کند و آن انحراف را به عقب‌نشینی وادار خواهد کرد.

این تبیین استوار از جنسیت بدون توجه به مفهوم طبیعت از دیدگاه علامه به دست نمی‌آید. وی ادعاهای دیگری نیز درباره جنسیت دارد که می‌بایست در نوشتاری مجزا بدان پرداخته شود؛ اما نکته دیگری که لازم است در خصوص دیدگاه ایشان درباره جنسیت یادآوری شود، این است که جنبه‌های محیطی و اجتماعی جنسیت که در برخی تقریرها از هویت و نقش جنسی، جنسیت چیزی جز همین سطح از واقعیت نیست (بستان، ۱۳۸۸، ص ۱۴۶). در نظر علامه ناشی از سطح بالاتری از واقعیت جسمی و روانی زنانه و مردانه، یعنی وجود عینی جامعه است. این نکته توضیح مفصلی دارد که نیاز است در مقاله دیگری از آن بحث شود.

۴. نظریه ادراکات اعتباری

نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی رحمته‌الله جنجال‌برانگیزترین دیدگاه علامه پس از وی است؛ دیدگاهی که در این سال‌ها به شاهکار اندیشه فلسفی علامه مشهور شده است. شاید صبغه معرفت‌شناختی این نظریه، خاستگاه این پندار شود که نظریه ادراکات اعتباری، صرفاً نظریه‌ای در حوزه معرفت‌شناسی است؛ ولی به نظر می‌رسد وی در این دیدگاه به دنبال تکمیل چرخه تبیینی حکمت متعالیه در خصوص مباحث مربوط به تحول و کمال نفس از طریق حرکت جوهری است؛ مباحثی که می‌کوشد از طریق توجه به معرفت‌های متغیر و نسبی در جوامع، مانند نظام‌های اخلاقی، حقوقی و زیبایی‌شناختی تبیینی نو از فرایند شکل‌گیری و تحول جوامع و انسان‌ها در فرایند حرکت جوهری خود ارائه دهد.

او در این نظریه تعریفی که محقق اصفهانی از عملیه اعتبار مطرح کرده است (غروی اصفهانی، ج ۵ و ۶، ص ۱۱۶)، یعنی «اعطای حد چیزی به چیز دیگری که آن حد را ندارد» می پذیرد؛ کاری همانند استعاره که در آن، حد چیزی همچون شیر یا ماه به شخصی نسبت داده شده، ادعا می شود آن شخص از مصادیق آن موضوع است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۴). فاعل در این عمل ذهنی، تحت تأثیر عوامل احساسی و برای دستیابی به اهدافی که در نظر دارد، در پی آن است که آثار متوقع از مصادیق واقعی آن حد را در این فرد ادعایی دنبال کند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۹، ص ۳۸۶).

بر اساس این تحلیل، علامه اعتبار را نوعی اندیشه (تصدیق) می داند - چنان که عنوان «نظریه ادراکات اعتباری» نیز مؤید این ادعاست - که به لحاظ انطباق با خارج، در ذیل گزاره های کاذب قرار دارد (همان، ج ۶، ص ۳۸۸) و به همین جهت نمی توان رابطه تولیدی در میان ادراکات اعتباری فرض کرد (همان، ص ۳۹۵-۳۹۷)؛ لکن به لحاظ مصداق ادعایی خود، یعنی مصداقی که در ظرف توهم برای آن ساخته می شود، می تواند صادق باشد (همان، ص ۳۹۱-۳۹۲).

توضیح آنکه هر موجودی در دایره هستی خود دارای فعالیتی است و موجود غیرفعال وجود ندارد؛ ولی فعالیت هر موجودی مناسب و ملایم وجود خودش (به سود هستی و بقای خود) است (همان، ص ۴۵۳). این فعالیت، پیوسته به واسطه حرکتی است (حرکت های گوناگون که در هر موجود، متناسب با ذاتش انجام می شود) که موجود فعال انجام می دهد و به غایات حرکات که همان کمال وی است، می رسد و هستی خود را تکمیل می کند (همان). گروهی از موجودات، این فعالیت و حرکت استکمالی را از راه علم (فکر) انجام می دهند و قدر متیقن از این گروه، انسان و تقریباً یا تحقیقاً انواع دیگر حیوان است.^۱ پس

۱. البته همه حرکاتی که در دایره وجود انسان یا حیوانات دیگر تحقق می یابد را نمی توان از راه علم، انجام یافته پنداشت؛ یعنی در اثبات اینکه همه حرکات انسان - اعم از طبیعی و ارادی - علمی و از راه علم انجام می گیرد، نمی توان برهان اقامه کرد؛ اگرچه انکار نیز نمی توان کرد؛ زیرا ما در تأمل آغازین، بی گمان فرقی آشکار میان فعالیت دستگاه داخلی تغذیه و تنمیه و میان سخن گفتن و نگاه کردن و غذا خوردن می یابیم؛ زیرا در قسم اول، اگرچه گاهی به وجود عمل، علم می یابیم، ولی بود و نبود علم، کمترین تأثیری در عمل ندارد؛ ولی در قسم دوم، با از میان رفتن علم، وجود فعل از میان می رود.

علم (فکر) یک ابزار عمومی است که جنس حیوان کارها و فعالیت‌های مخصوص به خود را به وسیله او انجام می‌دهد؛ یعنی ارتباط او با حرکات خودش و متعلق حرکات خودش (ماده) به وسیله رابطه علم است (همان)؛ ولی علمی که به‌طور مستقیم و بی‌واسطه وسیله استکمال فعلی انسان و حیوانات دیگر است، علم اعتباری است، نه علم حقیقی؛ زیرا انسان - و حیوان - ناچار است خواهش قوای فعاله خود را که مظاهر احتیاج و استکمال هستند، با علم و ادراک آمیزش دهد و سپس آن خواهش‌ها را با ماده خارجی ارتباط داده، صورت آنها را به ماده تطبیق کند تا قوای فعاله خود را با آنها به وسیله حرکت‌های گوناگون تماس دهد (همان)؛ حال آنکه ارتباط قوه فعاله انسان با ماده‌ای که مورد تعلق فعالیت وی است، با هیچ‌یک از موارد و مصادیق علم حقیقی به دست نمی‌آید (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۵).

از نگاه علامه طباطبائی رحمته‌الله، عملیه اعتبار در هر عمل ناشی از اراده وجود دارد و به همین دلیل دایره شمول آن به انسان اختصاص ندارد و شامل حیوانات نیز می‌شود (همان)؛ چراکه ساختمان طبیعی انسان‌ها و حیوانات برای اینکه به اهداف و کمالات ثانیه خود برسند، اندیشه‌ها و احساساتی را در او پدید آورده و آن را به جهتی که به آن متمایل است، سوق می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۴۵۳).

علامه نخستین ادراک اعتباری را که از فاعل معتبر سر می‌زند، اعتبار «باید» می‌داند؛ اعتباری که هیچ فعلی از افعال فاعل نفسانی بدون آن به وجود نمی‌آید (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۷). فاعل معتبر در این اعتبار نسبت و وجوب و باید تکوینی را که در اصل، میان قوای فعاله و حرکات حقیقی صادره از آن جای دارد، میان خود و صورت ناشی از احساس خود همچون احساس سیری، سپس میان خود و فعلی که در برابر آن احساس دارد، مانند آب خوردن، سپس میان خود و ابزار و آلاتی که از آن برای این کار بهره می‌گیرد، اعتبار کرده و این‌گونه تصدیق می‌کند که «من باید سیر شوم»، «من باید غذا بخورم»، «من باید...»؛ درحالی که چنین نسبتی میان فاعل و آن احساس به صورت تکوینی وجود ندارد و تصدیق «باید» در این موارد، تصدیقی اعتباری و غیرواقعی است (همان).

همان‌گونه که گفتیم، این اعتبار وجوب، اعتباری عمومی است؛ یعنی هر فعلی که از فاعل نفسانی صادر می‌شود، با تصدیق به همین وجوب اعتباری صادر شده و در همه افعال وجود دارد (همان). اعتبارهای عمومی ادراک‌هایی اعتباری‌اند که لازمه نوعیت نوع هستند و در همه افراد نوع محقق می‌شوند. البته این سنخ از اعتبارها منحصر در اندیشه اعتباری

«باید» در حین صدور فعل نیستند و افزون بر آن، اعتبارهای عمومی دیگری همچون اعتبار اصل استخدام، اعتبار حسن، اعتبار اخف و اسهل و ... نیز وجود دارد (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۴۳۳).

در مقابل اعتبارهای عمومی، اعتبارهایی قرار دارد که لازمه نوعیت نوع نیست؛ مانند اعتبارهای حقوقی و اخلاقی که در جوامع گوناگون به صورت‌های متفاوت ایجاد می‌شود. علامه به همراه این تقسیم، دو تقسیم دیگر در خصوص امور اعتباری، یعنی تقسیم امور اعتباری به اعتباریات ثابت و متغیر و تقسیم اعتباریات به اعتباریات پیش از اجتماع و اعتباریات پس از اجتماع نیز ارائه می‌دهد. این دیدگاه لوازم جالب توجهی در بسیاری از مباحث از جمله بحث جنسیت دارد که در این نوشتار به یکی از آنها پرداخته می‌شود.

۵. جنسیت و ادراکات اختصاصی اعتباری

چنان که گذشت، منظور از امر اختصاصی، امری است که تحقق آن تنها در مواردی فرض دارد که وضعیت ویژه‌ای وجود داشته باشد و از این رو ادراک اختصاصی ادراکی است که در اوضاع ویژه‌ای تحقق می‌یابد؛ برای نمونه اگر تحقق ادراک خاصی وابسته به تحقق مرتبه‌ای از وجود باشد یا تنها در برخی از انواع فاعل‌های شناسا تحقق داشته باشد، آن ادراک، ادراکی اختصاصی خواهد بود.

فمینیست‌ها در معرفت‌شناسی بر تأثیر جنسیت در معرفت تأکید دارند و بر این اساس معتقدند باید پرسش از معرفت را به پرسش از فاعل شناسا بازگرداند و به تأثیر جنسیت و عوامل اجتماعی و سیاسی در بررسی معرفت نیز توجه کرد؛ اما در معرفت‌شناسی معاصر، از نقش جنسیت و تأثیر عوامل اجتماعی و سیاسی غفلت شده است (ر.ک: یزدانی و جندقی، ۱۳۸۲، ص ۱۴-۴۰). این رویکرد در حالت افراطی خود با تأکید بر اختصاصی بودن معرفت، معتقد است اساساً معرفت به زنان اختصاص دارد و از دسترس مردان خارج است (ر.ک: باقری، ۱۳۸۲، ص ۶۱۱-۷۱۱).

تصور رایج در مورد اندیشمندان مسلمان، از جمله علامه طباطبایی رحمته‌الله این است که ایشان ضمن تقسیم ادراک به دو نوع حصولی و حضوری، سخنی از اختصاص هیچ‌یک از این دو سنخ ادراک به مردان یا زنان به میان نیاورده‌اند. ما در مورد این قضاوت و اینکه آیا در میان این دو نوع علم، یعنی علم حضوری و حصولی، ادراک اختصاصی مرتبط با جنسیت تحقق دارد یا خیر، ورود نمی‌کنیم. اگرچه آن‌گونه که نویسنده می‌پندارد، ادراک اختصاصی در

این سنخ‌ها نیز تبیین‌پذیر است؛ اما از آنجا که به نظر می‌رسد علامه در نظریه ادراکات اعتباری سخن از سنخ متمایزی از انواع ادراک دارد که در قضاوت مزبور، مورد توجه نیست،^۱ این پرسش مطرح می‌شود که آیا در مورد ادراکات اعتباری نیز همچون انواع دیگر ادراک، ادراک اختصاصی مرتبط با جنسیت تحقق ندارد یا اینکه این سنخ از ادراک، حکم متفاوتی دارد و ادراکات اختصاصی اعتباری مرتبط با جنسیت (ادراکاتی که امکان تحقق در جنس دیگر ندارد) وجود دارد؟

اگر چنین چیزی امکان داشته باشد، آن‌گاه پرسش‌های دیگری مطرح خواهد شد؛ مانند اینکه آیا امکان انتقال این ادراکات به جنس مخالف وجود دارد؟ در صورت امکان، با توجه به اینکه این سنخ ادراکات از نظر علامه، ادراکاتی معطوف به عمل فاعل‌های معتبر است، انتقال این ادراک چه فوایدی دارد؟ حیطه این ادراکات اعتباری کجاست؟ پاسخ به همه این پرسش‌ها در این مختصر نمی‌گنجد. غرض در اینجا تنها آن است که بتوان تبیینی از این موضوع بر اساس نظریه ادراکات اعتباری ارائه داد؛ از همین رو نخست به این خواهیم پرداخت که اساساً مراد از اعتباریات اختصاصی مرتبط با جنسیت چیست؛ سپس با توجه به تبیین‌هایی که علامه در خصوص ادراکات اعتباری دارد؛ تلاش خواهد شد تحلیلی درخور از تحقق این سنخ از ادراکات اعتباری اختصاصی ارائه شود.

۱-۵. چیستی ادراکات اعتباری مخصوص به جنسیت

پیش از این درباره ادراک اعتباری و جنسیت سخن گفتیم و اما برای تدقیق بحث لازم است در این خصوص اندکی بیشتر بیان کنیم.

پیش از این مراد از ادراک اعتباری و جنسیت در اندیشه علامه را تبیین کردیم، همچنین مراد خود را از اختصاصی بودن نیز بیان داشتیم و اکنون هنگام آن رسیده که ببینیم این معانی در کنار هم به چه معناست.

فاعل معتبر در عمل ذهنی اعتباری، تحت تأثیر عوامل احساسی و برای دستیابی به اهدافی، آثار متوقع از مصادیق واقعی یک مفهوم را در خصوص فرد ادعایی آن مفهوم

۱. چراکه یا ادراکات اعتباری علامه در ذیل هیچ‌یک از این دو قسم نبوده و باید آن را نوع سوم از ادراک در عرض آن دو به شمار آورد و یا اینکه آن را ذیل علم حصولی به عنوان نوعی متمایز از ادراکات حقیقی و در مقابل آن دانست.

دنبال می‌کند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۳۸۶). او برای این کار، مفهومی را که به لحاظ تکوینی، ناظر به مصادیق واقعی خود است، در قالب یک تصدیق به افراد و مصادیقی نسبت می‌دهد که از مصادیق واقعی آن مفهوم نیست. علامه از این کار با عنوان «اعطای حد چیزی به چیز دیگری که آن حد را ندارد» یاد می‌کند؛ کاری همچون استعاره که در آن حد چیزی مانند شیر یا ماه، به شخصی نسبت داده شده، ادعا می‌شود آن شخص از مصادیق آن موضوع است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۴).

حال اگر این اعتبار از سوی یکی از دو جنس متمایز زن و مرد سر بزند - به گونه‌ای که آن اعتبار در جنس دیگر وجود نداشته باشد - اعتبار مزبور را اعتباری برخاسته از جنسیت و مخصوص به آن جنس قلمداد می‌کنیم؛ اعم از اینکه اساساً چنین اعتباری در جنس دیگر - به دلایل جنسیتی - وجود نداشته باشد؛ بدین معنا که هرگز در جنس مخالف از آن مفهوم برای اعتبار چیزی استفاده نمی‌شود یا اینکه اگرچه از آن مفهوم نیز در جنس مخالف برای اعتبار استفاده می‌شود؛ ولی این جنس، آن مفهوم را - به دلایل مرتبط با جنسیت - برای مصداقی به کار می‌برد که هرگز در جنس مخالف، آن مفهوم برای آن مصداق به کار نمی‌رود، امر اعتباری مزبور به اصطلاح این نوشتار، ادراکی اعتباری است که به آن جنس اختصاص دارد. به بیان روشن‌تر، اعتباریاتی که - به دلایل مرتبط با جنسیت - فقط در میان یکی از دو جنس (زن یا مردان) پدید می‌آید؛ اعم از آنکه امر اعتباری مزبور اساساً در میان جنس مخالف صورت نپذیرد یا اینکه متعلق و مصداق آن چیز دیگری باشد، به اصطلاح این مقاله، امر اعتباری مخصوص به جنسیت (زن یا مردان) است.

بنابراین مراد از ادراک اعتباری مرتبط با جنسیت صرفاً این نیست که فاعل ادراک اعتباری مزبور، یکی از دو جنس باشد یا اینکه امری اعتباری باشد که صرفاً به مسائل یکی از دو جنس (زن یا مرد) مربوط باشد یا اینکه آن ادراک اعتباری از سنخ ادراکات غیرعمومی اعتباری (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۶، ص ۴۳۳) به اصطلاح علامه است؛ چرا که هیچ‌یک از این تعریف‌ها برای اشاره به ادراک اعتباری مخصوص به جنسیت کافی نیست.

۲-۵. تحقق ادراکات اعتباری مخصوص به جنسیت

پس از ورود به بحث از وقوع یک چیز، منطقاً باید از امکان تحقق آن، هم به لحاظ امکان ذاتی (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ص ۶۲) و هم به لحاظ امکان وقوعی (همان، ص ۶۳) سخن گفت. برای پاسخ به پرسش از امکان تحقق ادراکات اعتباری مخصوص به جنسیت می-

توان دست به دامن مباحث انتزاعی درباره امکان شده؛ اما راه کوتاه تری نیز وجود دارد و می توان از طریق تبیین هایی که برای وقوع چیزی آورده می شود، امکان ذاتی و وقوعی آن را نیز اثبات کرد؛ چرا که همواره روشن ترین دلیل بر امکان چیزی، وقوع آن است. توضیحاتی که تا اینجا تحقیق در خصوص جنسیت و ادراکات اعتباری مطرح شد، تصویری اجمالی از تحقق ادراکات اعتباری مخصوص به جنسیت از دیدگاه علامه به دست می دهد؛ زیرا علامه در نظریه ادراکات اعتباری، سخن از تصدیقاتی دارد که در ارتباط با ویژگی های طبیعی فاعل شناسا دارد و روشن است که ویژگی های طبیعی فاعل شناسا در دو جنس زن و مرد با هم متفاوت است. اما اگر بخواهیم تحقق ادراکات اختصاصی در هر یک از دو جنس زن و مرد را به صورت تفصیلی تری دنبال کنیم، به نظر می رسد که سه تبیین برای این مطلب از مجموعه نکاتی که علامه در خصوص ادراکات اعتباری آورده، به دست می آید که ما به ترتیب به آنها می پردازیم.

۱-۲-۵. تبیین نخست، اهداف اختصاصی در جنسها

بر اساس تحلیلی ارسطویی که در میان فیلسوفان اسلامی رواج دارد، هر موجود امکانی، دارای دو سنخ کمال است، کمال اول و کمال ثانی (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۸۹). کمال اول شیء، همان صورت نوعیه ای است که مبدأ تحقق سایر کمالات او، یعنی اعراض است (همان). در این میان، موجودات مادی که قابلیت تغییر و تحول را دارند، می توانند به واسطه قوه و استعدادی که در آنها وجود دارد، به سوی کمالی که از آن بی بهره اند، حرکت کنند (همان) و برای تحقق این سیر که مقدمه رسیدن به کمال مطلوب است، شرایط خاصی لازم است که بدون آن موجود نمی شود.

علامه در آغاز «رساله اعتباریات» می نویسد که موجودات مادی جهان در دو دسته متفاوت جای دارند: موجودات مادی دارای ادراک و موجودات مادی غیرمدرک (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۱). حرکت و تحول در موجودات غیرمدرک برای رسیدن به کمالات ثانیه ای که از آغاز برای شیء موجود نیست، به صورت ضروری، تابع طبیعت اولیه بوده و به واسطه اعداد علل معد خارجی محقق می شود (همان)؛ ولی در موجودات مدرکی همچون حیوانات، چنین نیست که حرکت و تحول برای رسیدن به کمالات ثانیه ای که از ابتدا برای شیء موجود نیست، ترتب ضروری بر طبایع اولیه داشته باشد (همان)؛ بلکه این کمالات ناشی از اراده است (همان، ص ۳۴۴)؛ اما وقتی به اراده می نگریم، می بینیم

که اراده صرفاً با علم و ادراک حقیقی پدید نیامده و برای تحقق اراده لازم است که ادراکات غیرحقیقی (اعتباری) نیز واسطه شود (همان، ص ۳۴۵). ادراکات اعتباری موجب می شود که فاعلیت فاعل برای ایجاد اراده بالفعل گردد (همان، ص ۳۴۴).

بنا بر این تحلیل، علامه ادعا دارد که ادراکات اعتباری، مبنا و مبدأ تحقق اراده در فاعل های ارادی مادی است. اگر این تحلیل را در کنار تبیینی که از ایشان در خصوص طبیعت و جنسیت ارائه شد (تبیینی که در آن، جنسیت به عنوان ساختار کوچکی از مجموعه کلان و هدفمند طبیعت معرفی می شود که ویژگی های جسمی و روانی زنانه و مردانه بخشی از حقیقت آن است)، قرار دهیم، این نتیجه به دست می آید که در نظام اندیشه علامه طباطبایی:

الف) فاعل طبیعت بر اساس اهداف و غایاتی که دارد، ساختار ویژه و هدفمندی ایجاد کرده است که برای رسیدن به آن، قوا، اعضا و ابزار ویژه ای را فراهم کرده است.
ب) بخشی از این فاعل های طبیعی، فاعل هایی هستند که حرکت آنها به سوی آن اهداف ارادی است.

رسیدن به اهداف طبیعی در این فاعل ها برآیند تحقق کمالات ثانیه فاعل های ارادی است.
د) اراده رسیدن به کمالات ثانیه در فاعل های ارادی، متوقف بر ادراکات اعتباری است؛ بنابراین رسیدن به کمالات ثانیه در فاعل های ارادی نیز متوقف بر ادراکات اعتباری است.
ه) ادراکات اعتباری در هر فعلی، متناسب با آن فعل شکل می گیرد.
و) ادراکات اعتباری خاستگاه تمامیت فاعل برای تحقق اراده است و اگر ادراکات اعتباری در هر فعلی متناسب با آن فعل نباشد، لازم می آید که هر ادراک اعتباری ای بتواند خاستگاه هر اراده ای باشد.
از سوی دیگر:

ز) تجهیز قوا، اعضا و ابزار اختصاصی در زن و مرد نشان می دهد که هر یک از دو جنس زن و مرد در نظام طبیعت نقش ویژه ای دارند و طبیعت برای هر یک، کمالات ثانیه ویژه ای در نظر گرفته است.

ح) رسیدن زنان و مردان به این کمالات ثانیه متوقف بر اراده رسیدن به آن کمالات و از طریق آن متوقف بر ادراکات اعتباری مرتبط با آن اراده است.

ممکن نیست ادراکات اعتباری در زن و مرد که هر یک معطوف به غایات طبیعی ویژه-

ای با سنخ‌های مختلف‌اند، همسان باشد.

ی) ممکن نیست ادراکات اعتباری‌ای که مبدأ فعلیت اراده در تحقق فعلی که معطوف به غایت طبیعی خاصی هستند، با ادراکات اعتباری در افعالی دیگری که معطوف به غایات طبیعی دیگرند، همسان باشد؛ و گرنه لازم می‌آید که هر ادراک اعتباری، مبدأ هر اراده‌ای قرار بگیرد.

بنابراین ممکن نیست ادراکات اعتباری‌ای که مبدأ فعلیت اراده در افعالی که مرتبط با جنس زنان است، با ادراکات اعتباری‌ای که مبدأ فعلیت اراده در تحقق فعل مردانه که معطوف به غایت طبیعی خاصی است، همسان باشد.

این تبیین به خوبی نشان می‌دهد برای تحقق هر فعل ارادی مرتبط با جنسیت، تصدیق اعتباری ویژه‌ای صورت می‌گیرد که در جنس دیگر وجود ندارد. روشن است که برشمردن این ادراکات اختصاصی و تعیین آنها نیازمند مجال دیگری است که البته در تبیین دوم و سوم به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۲-۲-۵. تبیین دوم، احساسات و مبادی شوقی اختصاصی

در عالم طبیعت موجوداتی وجود دارند که ما از آنها با عنوان «موجود» زنده یاد می‌کنیم. ویژگی موجودات زنده این است که برای ادامه زندگی خود، باید تغذیه، تنمیه و تولیدمثل کنند. این ویژگی در همه موجودات زنده اعم از گیاهان و حیوانات وجود دارد، اما با دو فرق؛ یکی آنکه دستگاه لازم برای تغذیه، رشد و تولیدمثل در حیوانات بسیار پیچیده‌تر از درختان است و دیگر آنکه در حیوانات، افزون بر ساختمان طبیعی، ساختار دیگری به نام ساختمان نفسانی واسطه می‌شود تا بعد طبیعی حیوان بتواند به اهداف خود برسد؛ بدون این جنبه دوم، بعد طبیعی حیوان نمی‌تواند به اهداف خود دست یابد؛ مثلاً وقتی بدن حیوانی - مانند انسان - نیازمند غذا می‌شود، طبیعت حیوان برای دستیابی به هدف خود، اندیشه‌ها، میل‌ها و احساسات گوناگونی را در حیوان پدید می‌آورد تا حیوان را به تکاپو و تلاش وادارد و غذای لازم و موردنیاز را تهیه می‌کند. وقتی بدن انسان نیازمند به غذا می‌شود، حالت گرسنگی در او پدید می‌آید. این احساس که در واقع اعلام‌کننده نیاز بدن حیوان به غذاست، موجب می‌شود حیوان در صدد رفع حالت گرسنگی خود برآید و سپس با توجه به لذتی که حالت رفع گرسنگی (حالت سیری) برای او پدید می‌آورد، میل و هیجان رسیدن به آن حالت و لذت حاصل از آن، برای او ایجاد می‌شود (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۴۰۷).

تا اینجای کار، تبیین علامه از فرایند افعال ارادی در فاعل‌های مادی، همانند اندیشمندان دیگر است؛ او همچون دیگر اندیشمندان، جایگاه ویژه‌ای برای احساسات و امیال و هیجانات فاعل در فرایند تحقق فعل قایل است؛ اما از اینجا به بعد، تبیین اختصاصی علامه از فرایند افعال ارادی آغاز می‌شود؛ او می‌گوید این احساسات و امیال موجب می‌شود تصدیقات ویژه‌ای در فاعل مزبور پدید آید؛ اندیشه‌هایی که وی آنها را ادراکات اعتباری می‌نامد (همان، ص ۴۵۴). بر همین اساس، علامه معتقد است فاعل مزبور در مثال فوق به دنبال احساس گرسنگی و میل به سیری‌ای که دارد، اندیشه اعتباری «من باید سیر شوم» یا «من باید حالت سیری را در خود پدید آورم» و ... در خود پدید می‌آورد. تصدیق این محتوا موجب می‌شود فاعل مزبور اراده کند به دنبال غذا برود و با خوردن آن به حالت سیری و لذت حاصل از آن برسد (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۷).

علامه در این تحلیل، خاستگاه ادراکات اعتباری در فاعل‌های ارادی مادی را احساسات و امیالی می‌داند که در ارتباط با ویژگی‌های طبیعی آن فاعل بوده، موجب تحقق اراده مرتبط با آن احساس است.

همان‌گونه که یافته‌های علوم طبیعی و مشاهده‌های تجربی تأیید می‌کند و علامه نیز بدان معتقد است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۰۹)، احساسات زنانه و مردانه در دو جنس زن و مرد با هم متفاوت است. احساسی که یک مادر از فرزندش که ماه‌ها او را با خود حمل کرده و با او و برای او زندگی کرده است، حتی برای زنی که این تجربه را با آن کودک ندارد، دست‌یافتنی نیست؛ چه رسد به مردی که اساساً نمی‌تواند تجربه‌ای زنانه از این رابطه داشته باشد.

حال اگر احساسات زنانه و مردانه در دو جنس زن و مرد با یکدیگر متفاوت باشد، ادراکات اعتباری‌ای که ناشی از احساسات زنانه و خاستگاه اراده‌های زنانه است، با ادراکات اعتباری‌ای که برآمده از احساسات مرتبط با جنس مردانه است، بی‌گمان متفاوت خواهد بود؛ زیرا ادراکات اعتباری ناشی از احساسات زنانه - برای اینکه بتواند منشأ اراده آن فعل شود - باید منطبق و مطابق با همان احساسات باشد؛ چنان‌که ادراکات اعتباری ناشی از احساسات مردانه برای اینکه بتواند خاستگاه اراده مرتبط با حیثیت مردانه شود، باید منطبق و مطابق با آن باشد.

این بیان را می‌توان بدین صورت دسته‌بندی کرد:

الف) فاعل‌های مادی دارای اراده و احساس - افزون بر ساختمان طبیعی - دارای سیستم دیگری به نام «نفس» هستند که کمک می‌کند بُعد طبیعی این فاعل‌ها به اهداف خود برسند.

ب) بدون این جنبه دوم، بُعد طبیعی حیوان نمی‌تواند به اهداف خود دست یابد. طبیعت حیوان برای دستیابی به هدف خود، میل‌ها و احساسات گوناگونی را در نفس پدید می‌آورد که حیوان را به تکاپو و تلاش و او را به سوی اهداف خود سوق می‌دهد.

ج) این احساسات و امیال موجب می‌شود تصدیقات ویژه‌ای در فاعل مزبور پدید آید؛ اندیشه‌هایی که علامه آنها را «ادراکات اعتباری» می‌نامد.

د) خاستگاه ادراکات اعتباری در فاعل‌های ارادی مادی، احساسات و امیالی است که در ارتباط با ویژگی‌های طبیعی آن فاعل بوده، موجب تحقق اراده مرتبط با آن احساس است. ه) طبق یافته‌های علوم طبیعی و نیز مشاهده‌های تجربی که علامه نیز بدان معتقد است، احساسات زنانه و مردانه در دو جنس زن و مرد با یکدیگر متفاوت است.

و) اگر احساسات زنانه و مردانه در دو جنس زن و مرد با هم متفاوت باشد، ادراکات اعتباری‌ای که ناشی از احساسات زنانه و خاستگاه اراده‌های زنانه است، بی‌گمان با ادراکات اعتباری برآمده از احساسات مرتبط با جنس مردانه متفاوت خواهد بود. ز) هر ادراک اعتباری، برآمده از احساس خاص و معطوف به ایجاد اراده‌ای متناسب با آن احساس است.

بنابراین ادراکات اعتباری زنانه که منطبق و مطابق با همان احساسات است، با ادراکات اعتباری برآمده از احساسات مردانه متفاوت‌اند و به همان جنس اختصاص دارند.

۳-۲-۵. تبیین سوم، جریان‌های موازی در طبیعت

علامه در اصول فلسفه بیان متفاوتی از ادراکات اعتباری ارائه کند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۴۰۶ به بعد) که تقریباً در میان اندیشمندان مسلمان بی‌سابقه است. ما در اینجا نخست این بیان را با کمترین دخل و تصرف نقل می‌کنیم و سپس خواهیم کوشید ایده ادراکات اعتباری مخصوص به جنس زنان و مردان را که به اعتقاد ما از لوازم روشن این بیان است، براین اساس بیان کنیم.

وی در این بیان، انسان و هریک از اشیای پیرامون او را واحدی طبیعی شبیه واحد

ارگانیک می‌داند. واحد طبیعی واحدی است که برای خود، حیات و رشد و دادوستدهایی با اطراف خود دارد؛ گویی برای خود دنیای کوچکی است؛ یعنی همان‌گونه که درخت یک واحد طبیعی است، افراد حیوان نیز واحد طبیعی است و انسان هم همین‌طور است. البته فرق این واحدهای طبیعی آن است که در نباتات - آن‌طور که به نظر می‌آید - افعال ارادی و ادراکاتی که هنوز وجود ندارد؛ ولی در انسان (به‌طور متیقن) و در حیوان (تقریباً یا تحقیقاً) افعال ارادی وجود دارد و میان آنها و غایتی که به اراده می‌خواهند تحصیل کنند، ادراکاتی واسطه می‌شود (همان، ص ۴۱۳).

در این دسته دوم از موجودات، دو رشته چیز به موازات یکدیگر کار می‌کنند: یکی طبیعت انسان و حیوان که رشد و تغذیه دارد و می‌خواهد به اهداف طبیعی خود برسد و این مسیر، همان مسیر تکوین و طبیعت است و دیگری که به موازات آن قرار دارد، مسیر احساسات، عواطف، شوق و مهر و به توسط اینها اراده است. این دو مسیر با هم کار می‌کنند و با هم هماهنگ‌اند و وقتی بدن به حدی می‌رسد که دیگر مرحله‌ای است که بناست در آن تخیل حاصل شود، تخیلاتی در او ایجاد می‌شود که او از این تخیلات، احساس لذت می‌کند و به آنها شوق دارد. شوق، لذت و ادراکات در نفس انسانی است؛ ولی طبیعت برای خود کار می‌کند. طبیعت برای تکامل خود می‌خواهد عالم تخیل کودک قوی شود؛ اما کودک تنها لذتی که از کار احساس می‌کند، او را به حرکت وادار می‌کند؛ چنان‌که در ادامه چون این طبیعت می‌خواهد تولیدمثل کند، او را به سمت احساسات و علائق سوق می‌دهد؛ اما فاعل مُدرک تنها لذت و عشق را می‌فهمد و خبری از این جنبه طبیعی ندارد. وقتی که بدن آماده انجام اعمالی می‌شود که به تولیدمثل می‌انجامد، حیوان بدون آنکه از نیاز طبیعی بدن خود آگاه شود و بدون آنکه نتیجه طبیعی عمل خود را که بقای نوع است، بداند، فقط احساس مخصوصی در خود می‌یابد و اندیشه کاری که به ارضای تمایل نفسانی وی می‌انجامد، در وی پدید می‌آید تا سرانجام آن تمایل و آن اندیشه، به انجام اعمال مخصوص ختم می‌شود (همان، ص ۴۰۸-۴۰۹).

بنابراین حیوان - بلکه انسان - در افعال قصدی و ارادی خود صرفاً مطیع تمایلات، عواطف و احساسات درونی خویش است و کارهایی که در طبیعت و برای رسیدن طبیعت به مقصد و هدف خویش انجام می‌دهد، از راه اطاعت تمایلات درونی خود و برای رسیدن به لذت‌های نفسانی خود انجام می‌دهد (همان، ص ۴۱۷).

وجود این تمایلات و لذت‌ها را نمی‌توان بر تصادف یا تحمیل و فریب حمل کرد؛ بلکه لازمه ذاتی قوای فعاله طبیعی حیوان، وجود این تمایلات و لذت‌هاست و نمی‌توان بر تصادف یا فریب حمل کرد (همان، ص ۴۱۰).

بنابراین در عین اینکه میان نیازهای طبیعی حیوان و بین تمایلات و غرایز و اندیشه‌های حاصل از آن تمایلات که به فعل ارادی حیوان می‌انجامد، هماهنگی برقرار است و فعالیت‌های نفسانی حیوان که مقدمه فعل ارادی برای رسیدن طبیعت به مقصد و هدف خویش از بقا و کمال فرد یا نوع است، در دستگاه شعور و اندیشه و اراده حیوان هیچ توجهی به طبیعت و غایتی که طبیعت به سوی آن غایت می‌شتابد نیست (همان، ص ۴۱۱). پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که کدام‌یک از این دو تابع دیگری است؟ آیا اندیشه‌ها و احساسات و عواطف انسان اصیل است و در پی آن نحوه‌ای از حیات طبیعی پدید می‌آید یا برعکس، آن طبیعت اقتضائاتی دارد که در او اندیشه‌هایی را ایجاد می‌کند؟ طبیعت من چون دنبال کمال خود است و برای این کمال اقتضائاتی دارد، در من اندیشه‌ها و عواطفی ایجاد می‌کند تا با آنها به اهداف خود برسد.

پاسخ علامه و شارح معروف دیدگاه وی، شهید مطهری به این پرسش، آن است که مطالعه زندگی حیوانات به‌ویژه با توجه به «اصل انطباق با احتیاجات»،^۱ روشن می‌کند که نفسانیات حیوان یعنی تمایلات و احساسات و اندیشه‌های ناشی از آنها (اندیشه‌های اعتباری) تابع و طفیلی و به منزله ابزاری هستند که طبیعت آنها را برای رسیدن به هدف و مقصد خویش ساخته است؛ هنگامی که با نظری دقیق‌تر مطالعه کنیم، خواهیم دید در حیوان نیرویی هست که موجبات بقای او را فراهم می‌کند و او را به جانب کمال فرد یا نوع سوق می‌دهد و هر یک از جهازات بدنی که ما از آنها به «اعضا و جوارح» تعبیر می‌کنیم و همه جهازات روحی، از تمایلات و غرایز و اندیشه‌های ناشی از آنها، ابزارهایی هستند که - به حسب اقتضای محیط‌ها و شرایط ظروف و احوال - حیوان آنها را به کار می‌برد و از آنها استفاده می‌کند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۴۱۱).

بنابراین همواره تغییر محیط و تغییر نیازهای حیوان، خواه‌ناخواه و به حکم قانون انطباق با

۱. این اصل را شهید مطهری در ابتدای مقاله «ادراکات اعتباری»، مقدمه تبیین این نظریه قرار می‌دهد که البته مرحوم علامه نیز بدان معتقد است. (رک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۵۷).

محیط، از سویی در وضع تجهیزات بدنی و از سوی دیگر در وضع تجهیزات روحی وی موجب تغییرات متناسبی می‌شود؛^۱ مثلاً مطالعات احوال و عقاید و روحیه ملل گوناگون اثبات کرده که همواره طرز افکار و تمایلات و احساسات هر مردمی متناسب با منطقه جغرافیایی زندگانی آنان است؛ برای نمونه مردمی که در مناطق گرمسیر زندگی می‌کنند، با مردم نقاط دیگر، همان گونه که از لحاظ شکل و اندام و چهره متفاوت‌اند، از لحاظ احساسات و تمایلات و اندیشه نیز متفاوت‌اند؛ از همین رو بسیاری چیزهاست که آن مردم به حسب نیاز محیط و تحت تأثیر عامل «تطبیق‌دهنده»، «خوب و زیبا» می‌پندارند؛ در صورتی که در نظر مردم مناطق دیگر، آن چیزها «زشت و ناپسند» است و بر همین اساس است که طرز فکر ملل و جماعات مختلف، متفاوت است و هر ملتی یک نوع قضاوت می‌کنند (همان).

علامه در این تحلیل، خاستگاه ادراکات اعتباری در فاعل‌های ارادی مادی را عمیق‌تر از احساسات و امیال می‌داند و در این تبیین، دو جریان موازی معرفی می‌کند که در فاعل‌های مادی صاحب ادراک و اراده وجود دارد و با هم به صورت هماهنگ کار می‌کند؛ البته این گونه هم نیست که این دو جریان، یعنی جریان طبیعت و جریان احساسات، ادراکات و اراده، صرفاً با هم هماهنگ باشند و هیچ نسبتی با یکدیگر نداشته باشند؛ بلکه چنان که گذشت، در این هماهنگی بر خلاف تصور اولیه، سیستم تمایلات، احساسات و اندیشه‌های ناشی از آنها تابع و طفیلی جریان و سیستم طبیعت و به منزله ابزاری است که طبیعت برای رسیدن به هدف و مقصد خویش از آن بهره می‌گیرد.

همان گونه که گفته شد، علامه جنسیت را یکی از جریان‌های اصیل طبیعت معرفی می‌کند که در قالب ساختاری هدفمند، اهداف خود را دنبال می‌کند. این بخش مهم از طبیعت همان گونه که در این بیان مورد تأکید قرار گرفت، برای سوق دادن فاعل به سوی اهداف

۱. البته همان گونه که در مقدمه این مقاله گذشت، از نظر حیوان‌شناسی تجربی نمی‌توان عامل اصلی این تطبیق را تعیین کرد و هر دسته‌ای مطابق مشرب فلسفی خود نظریه‌ای داده‌اند و هم نمی‌توان حدود این تطبیقات را دقیقاً تعیین کرد؛ یعنی نمی‌توان گفت حیوان تحت تأثیر همان عامل مرموز تا چه اندازه می‌تواند خود را از لحاظ تجهیزات بدنی و تجهیزات روحی با نیازها سازگار کند؛ ولی فی‌الجمله مسلم است که تغییر محیط و تغییر احتیاجات، هم در وضع تجهیزات بدنی و اعضا و جوارح موجود زنده مؤثر است و هم در وضع روحی و نفسانی وی (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۴۱۲).

خود، از تولیدمثل، حفظ نوع و ...، احساسات و اندیشه‌های ویژه‌ای را تولید می‌کند که حرکت ارادی فاعل به سوی آن اهداف را شکل می‌دهد. میل زن به خودآرایی و احساسات و اندیشه‌هایی که در این خصوص دارد یا میل او به داشتن فرزند و احساسات و اندیشه‌هایی که در این خصوص دارد و ... در همین راستا ارزیابی می‌شود؛ بنابراین اگر جنسیت را به عنوان بخشی از طبیعت بپذیریم، بر اساس بیان اخیر علامه، احساسات، امیال و ادراکات اعتباری مبتنی بر جنسیت و مرتبط با آن نیز وجود خواهد داشت.

حاصل این تحلیل در کنار تبیینی که از ایشان در خصوص طبیعت و جنسیت ارائه شد (تبیینی که از جنسیت به عنوان ساختار کوچکی از مجموعه کلان و هدفمند طبیعت ارائه شد) را به این صورت می‌توان دسته‌بندی کرد:

الف) فاعل طبیعت بر اساس اهداف و غایاتی که دارد، ساختار ویژه و هدفمندی ایجاد کرده که برای رسیدن به آن، قوا، اعضا و ابزار ویژه‌ای را فراهم کرده است.

ب) بخشی از این طبیعت را فاعل‌هایی تشکیل می‌دهند که افعال ارادی دارند و میان آنها و غایتی که به سبب اراده تحصیل می‌کنند، ادراکاتی واسطه می‌شود.

ج) در این دست از فاعل‌های ارادی، دو جریان موازی وجود دارد (جریان طبیعت و جریان احساسات، ادراکات اعتباری و اراده) که به صورت هماهنگ با هم کار می‌کنند.

د) در میان این دو جریان، سیستم تمایلات، احساسات و اندیشه‌های ناشی از آنها، تابع و طفیلی جریان و سیستم طبیعت و به منزله ابزاری است که طبیعت برای رسیدن به هدف و مقصد خویش از آن بهره می‌گیرد.

براین اساس:

ه) جنسیت یکی از جریان‌های اصیل طبیعت است که در قالب ساختاری هدفمند، اهداف خود را دنبال می‌کند.

و) تجهیز قوا، اعضا و ابزار اختصاصی در زن و مرد نشان می‌دهد هر یک از دو جنس زن و مرد در نظام طبیعت نقش ویژه‌ای دارند.

ز) این بخش از طبیعت، همچون بخش‌های دیگر آن، برای سوق دادن فاعل به سوی اهداف خود، از تولیدمثل، حفظ نوع و ...، احساسات و اندیشه‌های ویژه‌ای را تولید می‌کند که حرکت ارادی فاعل به سوی آن اهداف را شکل می‌دهد.

ح) طبیعت در هر یک از دو جنس زن و مرد، احساسات، امیال و ادراکات اعتباری

مرتبط با همان نقش ایجاد می‌کند و ممکن نیست ادراکات اعتباری در زن و مرد که هر یک معطوف نقش ویژه‌ای در طبیعت هستند، همسان باشد.

طبق این تحلیل، اگر جنسیت را به عنوان بخش اصیلی از طبیعت بپذیریم، بر اساس بیان اخیر علامه، بی‌گمان احساسات، امیال و ادراکات اعتباری مبتنی بر جنسیت و مرتبط با آن نیز وجود خواهد داشت؛ برای نمونه وقتی طبیعت می‌خواهد تولیدمثل کند، فاعل مدرک را به سمت احساسات و علائق سوق می‌دهد؛ اما احساسات، امیال و ادراکات اعتباری‌ای که در هر یک از جنس‌ها وجود دارد، با هم متفاوت است؛ اگرچه هیچ‌یک از فاعل‌های مدرک، خبری از این جنبه طبیعی ندارند و تنها لذت و عشق را می‌فهمند؛ یا وقتی بدن آماده انجام اعمالی شود که به تولیدمثل می‌انجامد، حیوان بدون آنکه از نیاز طبیعی بدن خود و نتیجه طبیعی عمل خود آگاه شود، تنها احساس مخصوصی در خود می‌یابد و اندیشه کاری که منجر به ارضای تمایل نفسانی اوست، در وی پدید می‌آید؛ این اندیشه و احساس که در میان هر یک از دو جنس از نظر قوا، ابزار، دستگاه‌های طبیعی و در یک کلام، نقش طبیعی متفاوتی که در هر یک آن دو وجود دارد و متمایز از جنس دیگر است، به انجام اعمال مخصوص به آن جنس می‌انجامد.

جمع‌بندی

فمینیسم که به عنوان یک جنبش اجتماعی و سیاسی، از اواخر سده نوزدهم با انگیزه‌های گوناگون آغاز شد، تأثیرات خود را در حوزه‌های مختلف معرفتی بر جای گذاشته است. شاید محوری‌ترین نقد فمینیست‌ها، اعتراضی است که به تحلیل معرفت و معیارهای رایج آن وارد می‌کنند. آنان معتقدند استقلال معرفت، عقل و ذهن بشر از اوضاع اجتماعی به‌طور کامل مردود است؛ زیرا افزون بر اوضاع اجتماعی، احساسات و عواطف آدمی نیز در عقل و معرفت تأثیر دارد که یکی از مهم‌ترین عوامل اجتماعی مؤثر در آن، «جنسیت» است.

بی‌گمان ادعای فمینیست‌ها درباره معرفت‌های زنانه و مردانه باطل است؛ ولی فارغ از این جهت، آیا واقعاً این سخن طرفداران فمینیسم که مدعی‌اند: «زنان و مردان از زوایای متفاوتی به واقعیت می‌نگرند» به‌طور کلی باطل است؟ و آیا هیچ تفاوتی میان اندیشه‌ها و دیدگاه‌های جنسیتی وجود ندارد؟

نویسنده می‌پندارد تأکید فمینیست‌ها بر ادراکات اختصاصی در میان زنان و مردان، نکته درستی است که در میان اندیشه‌های آنان وجود دارد؛ اما زبان ایشان، به جهت مبانی

اندیشه‌ای فاسدی که دارند، از بیان صحیح آن، ناتوان است. در سیستم سنتی معرفت‌شناختی ما نیز هیچ اشاره‌ای به دانش‌های اختصاصی مرتبط با جنسیت نشده است؛ ولی مرحوم علامه نظریه‌ای ابتکاری در حوزه معرفت‌شناسی دارد که در برخی تبیین‌های آن اشاره‌ای اجمالی به اختصاصی بودن بعضی اندیشه‌ها دارد. به نظر نگارنده، این ابداع نظریه‌ای علامه طباطبائی علیه السلام که به «نظریه ادراکات اعتباری» مشهور شده، می‌تواند در راستای تبیین ادراکات اختصاصی زنان و مردان کارآمد باشد؛ تبیینی که ضمن پوشش صحیح تفاوت‌های ادراکی میان زن و مرد، پیامدهای فاسد دیدگاه‌های فمینیستی را ندارد و به نسبت معرفت‌شناختی نمی‌انجامد. این پژوهش برای دستیابی به این مهم، پس از مروری کوتاه بر نظریه ادراکات اعتباری علامه و معنای جنسیت از دیدگاه او، به بیان سه تبیین نو از ادراکات اختصاصی مرتبط با جنسیت بر اساس این نظریه پرداخته است. در تبیین نخست، ادراکات اختصاصی مرتبط با جنسیت در چارچوب نظریه ادراکات اعتباری و بر اساس اهداف گوناگون در فاعل‌های ادراکی جنسی تحلیل و بررسی شد. در تبیین دوم، احساسات متفاوت جنسی که در نظریه ادراکات اعتباری نیز مورد تأکید علامه است، دستاویز اثبات ادراکات اختصاصی مرتبط با جنسیت قرار گرفت و سرانجام در تبیین سوم که با عنوان جریان‌های موازی در طبیعت ارائه شد، از تحلیل ویژه‌ای که علامه ذیل بیان نظریه ادراکات اعتباری در کتاب *اصول فلسفه* بیان کرده، استفاده شد.

منابع و مآخذ

۱. باقری، خسرو؛ مبانی فلسفی فمینیسم؛ ج ۸، تهران، وزارت علوم، ۱۳۸۲.
۲. بستان، حسین؛ «نقش‌های جنسیتی از دیدگاه اسلام با نگاهی به علوم اجتماعی» در: زیبایی‌نژاد، محمدرضا؛ هویت و نقش‌های جنسیتی؛ تهران: مرکز امور زنان و خانواده، ۱۳۸۸.
۳. زیبایی‌نژاد، محمدرضا؛ هویت و نقش‌های جنسیتی؛ تهران: مرکز امور زنان و خانواده، ۱۳۸۸.
۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، ۶، ۸، ۱۰، ۱۲ و ۱۶، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۵. _____؛ انسان از آغاز تا انجام؛ ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، به کوشش هادی خسروشاهی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۶. _____؛ بدایة الحکمة؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۳۰ق.
۷. _____؛ مجموعه رسائل العلامة الطباطبایی؛ قم: باقیات، ۱۴۲۸ق.
۸. _____؛ نهیة الحکمة؛ غلامرضا فیاضی؛ ج ۱-۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
۹. عابدی‌نژاد داورانی، امین‌رضا؛ «حق طبیعی از دیدگاه علامه و شاگردان»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۱۰. عطارزاده، مجتبی؛ «بررسی تطبیقی مفهوم جنسیت در اسلام و غرب»؛ مطالعات راهبردی زنان، ش ۴۲، تهران: ۱۳۸۷، ص ۴۳-۷۷.
۱۱. دهخدا، علی‌اکبر؛ لغت‌نامه دهخدا؛ دسترسی در: <http://www.jasjoo.com/books/wordbook/dehkhoda>.
۱۲. غروی اصفهانی، محمدحسین؛ نهیة الدرایة فی شرح الکفایة؛ ج ۵ و ۶، قم: سیدالشهدا علیه السلام، ۱۳۷۴.
۱۳. فریدمن، جین؛ فمینیسم؛ ترجمه فیروزه مهاجر؛ ج ۱، تهران: آشیان، ۱۳۸۱.
۱۴. فعالی، محمدتقی؛ «جنسیت: فمینیسم یا ذات‌گروی الهی»؛ مطالعات راهبردی زنان، ش ۶۴، تهران: ۱۳۸۸، صص ۱۵۶ - ۱۹۵.
۱۵. قائمی‌نیا، علیرضا؛ «معرفت‌شناسی فمینیستی» در: یزدانی، عباس و بهروز جندقی؛

- فمینیسم و دانش‌های فمینیستی: ترجمه و نقد تعدادی از مقالات دایرةالمعارف فلسفی روتلیج؛ چ ۱، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۲.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۱۷. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۶ و ۱۹، تهران: صدرا، ۱۳۸۵.
۱۸. هی‌وود، اندرو؛ درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی؛ ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی؛ چ ۱، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۹.
۱۹. یزدانی، عباس و بهروز جندقی؛ فمینیسم و دانش‌های فمینیستی: ترجمه و نقد تعدادی از مقالات دایرةالمعارف فلسفی روتلیج؛ چ ۱، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۲.
20. Alessandra tanesini; *An Introduction to Feminist Epistemologies*; Wiley-Blackwell, 1998.
21. Craig, Edward; "Encyclopedia of Philosophy"; V3, London and New York, routledge, first edition, 1998.
22. Linda Nicholson; "Gender"; in *A Companion to Feminist Philosophy*, edited by Alison M. Jaggar and Iris Marion Young, Blackwell, 2000.
23. Jones, Karen; "Feminist Epistemology"; *In Encyclopedia of Philosophy*, 2d ed. Vol. 3. Edited by Donald M. Borchert; pp. 574–578. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005.
24. Maccoby. E. E., and Jacklin; *The Psychology of Sex Differences*; Stanford: Stanford University Press, C. N, pp. 513-530, 1974.
25. Unger. R. K; "Towards, a Redefinition of Sex and Gender"; *American Psychologist* 34, PP. 1085-1092, 1979.
26. *Feminist Epistemology and Philosophy of Science*, (First published Wed Aug 9, 2000; substantive revision Wed Aug 5, 2015), Plato (Stanford Encyclopedia of Philosophy), in: 21/ 4/2017, <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology/>.