



هویت انسانی و جنسیتی زن از دیدگاه حکمت اسلامی

فاطمه وفایی صدر

دکتری کلام اسلامی و پژوهشگر
Tafakora@yahoo.com

عسکر دیرباز

دانشیار دانشگاه قم
a.dirbaz5597@gmail.com

مونس سیاح

استادیار دانشگاه صنعتی شریف
Sayyah@sharif.ir

چکیده

هویت انسانی و جنسیتی زن یکی از مبانی مهم در حوزه مطالعات زنان است. دیدگاه های مختلفی در این خصوص وجود دارد بطوریکه هویت زنانگی و مردانگی در حاشیه فلسفه ها و رویکردهای مختلف بررسی و تحلیل شده است. در این مقاله برآنیم تا به این پرسش پاسخ دهیم که: از دیدگاه حکمت اسلامی جنسیت امری واقعی است یا پدیده ای برساخت اجتماعی یا ترکیبی از هر دو؟ برای پاسخ به این پرسش دیدگاه های مختلف را مورد بررسی و مقایسه قرار دادیم و از روش تحلیل عقلی بهره جستیم و این نتیجه حاصل شد که جنسیت کاملا و بطور مطلق برساخت نیست. تفاوت های تکوینی بین دو جنس زن و مرد وجود دارد، اگر چه اجتماع می تواند آن را تقویت، تضعیف و یا نابود کند.

کلمات کلیدی: هویت انسانی، جنسیت، حکمت اسلامی، برساخت گرایی، تفاوت های طبیعی.

مقدمه

جنس، مفهومی است که بیشتر بر مسائل زیست شناختی تکیه دارد، در حالی که جنسیت ناظر بر جنبه های روان شناختی و جامعه شناختی رفتار است (گرت، ۱۳۸۰، ص ۹). در این زمینه دیدگاه های متفاوتی وجود دارد. جنس گرایان معتقد به تاثیر پذیری مستقیم جنسیت از جنس اند. به عبارت دیگر، تفاوت های زن و مرد را دارای خاستگاه طبیعی و تکوینی می دانند. تفاوت های طبیعی یا در مراحل شکل گیری و تکامل جنینی پدید آمده اند و یا در مراحل رشد مشاهده شده اند که به آن صفات ثانویه جنسی می گویند. در مقابل، برساخت گرایان، بر تاثیر گذاری آموزه های اجتماعی بر شکل گیری هویت های جنسی تاکید می ورزند، به طوری که مردانگی و زنانگی را قراردادی می دانند. به عبارت دقیق تر، به نظر آن ها، آنچه در تکوین و عینیت وجود دارد، نرینگی و مادینگی است. این تمایزات به معنای زنانگی و مردانگی، برساخت اجتماعی است. جمله معروف زن، زن به دنیا نمی آید، بلکه زن می شود (دوبوآر، ۱۳۸۰)، بیانگر همین دیدگاه است. با توجه به این دیدگاه در سلوک اجتماعی و نظامات است، که حد زنانگی و مردانگی شکل می گیرد. به عبارت دیگر، جنسیت مجعول اجتماع است. حتی برخی با نگاه رادیکالی تر معتقدند، بسیاری از تمایزات جسمی هم برساخته تاریخی و اجتماعی است (ریترز، ۱۳۸۰، ص ۴۹۶). به عنوان مثال،

قدرت بدنی مرد در طول هزاران سال، و به جهت مرد سالاری، برای او ایجاد شده است (سیدمن، ۱۳۸۶، ص ۲۷۲). در این مقاله برآنیم تا مبنای هویت انسانی و جنسیت زن را در حکمت اسلامی تبیین و تحلیل نماییم.

روش تحقیق

روش ما برای پاسخ به سوال تحقیق، روش تحلیل عقلی خواهد بود. همچنین در این تحقیق ما از روش کتابخانه ای و توصیفی نیز بهره خواهیم برد.

چهارچوب نظری تحقیق

بر اساس نظریه ذات گرایی، اشیاء موجود در خارج، دارای ذات هستند و ذات یک شیء، به چگونگی اشاره ما به آن شیء، یا به طور کلی، به این که ما چگونه به آن می اندیشیم یا از آن سخن می گوئیم، بستگی ندارد. از دید یک ذات گرا، هر شیء، مجموعه ای از صفات ذاتی دارد که ماهیت فردی آن شیء نامیده می شود. این گونه صفات از ویژگی های عرضی کاملاً متمایز هستند و به اشاره یا نحوه سخن گفتن ما بستگی ندارند. اما از دید یک قراردادگرا، اعتقاد به چنین ذاتی مردود است و آنچه ذات اشیاء نامیده می شود، حاصل نوع نگاه خاص انسانها و علائق آن ها در نامیدن چیزهاست. از دیدگاه ارسطو، افراد و اشخاص دارای ذات هستند و تمام حقیقت این اشیاء را اوسیا و ذاتشان تشکیل می دهد. از نظر ابن سینا نیز جوهر و اعراض، در ذات خود به اشیاء دیگر وابسته نیستند (حسینی، ۱۳۸۹). در مقابل این دیدگاه، نومینالیسم و برساخت گرایی است که توجه آن ها به تاثیرات، پیامدها و ارتباطات اشیاء با هم است نه خود آنها. بعد از رنسانس ذات گرایی تضعیف و مجدداً در قرن بیستم به آن رجوع شد. در فلسفه اسلامی، اعتقاد بر این است که "الذاتی لا یختلف و لا یتخلف" (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۰۹)، ذاتی در مصادیقش نه تفاوت دارد و نه تخلف پذیر است. آنچه اینجا از ذاتیات و هویت مد نظر ماست نه معنای ذاتی در فلسفه اسلامی است و نه نفی ذاتیات، آنچنان که منکران ذات قائلند. معنای مورد نظر ما از ذات، ویژگی های غالبی در یک جنس است که او را از جنس دیگر جدا می کند.

هویت جنسی

سوال اصلی ما این است که هویت انسان، اعم از زن و مرد، تکوینی است یا اجتماعی؟ این پرسش در ادبیات فمینیسمی، علوم اجتماعی، جامعه شناسی، روان شناسی و در مطالعات فرهنگی مطرح شده است. زیست شناسان با تأکید بر عوامل بیولوژیکی، هویت جنسی را بسیار متأثر از تفاوت های زیست شناختی زن و مرد و تفاوت های تکوینی را قوام بخش هویت قلمداد می کنند (اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۲۳). روان شناسان به ویژه روان شناسان اجتماعی تأثیر عوامل زیستی را در قیاس با عوامل محیطی کم رنگ تر می دانند (اتکینسون، ۱۳۸۴، ص ۶۷۷). در میان جامعه شناسانی که به مباحث هویت پرداخته اند، دو دیدگاه کلی مشاهده می شود. برخی معتقدند هویت زنانه و مردانه تا حد زیادی بر تفاوت های ذاتی بیولوژیک استوار شده است و بنابراین مبنایی ثابت و طبیعی دارد. برای نمونه پارسونز معتقد است قدرت باروری زنان، این صفت ذاتی را در آنان پدید می آورد، که در خانواده و جامعه به نقش های مراقبت کننده متمایل شوند (رفعت جاه، ۱۳۸۴، ص ۵). در برابر بسیاری از جامعه شناسان معاصر، به ویژه فمینیست ها با به کارگیری اصطلاح "برساخته" درباره هویت، بر این باورند که هویت معنایی جوهری و (ثابت ندارد و در ارتباط با مجموعه ای پیچیده از روابط اجتماعی معنا می یابد) (مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۸) واژه هویت در میان حکیمان مسلمان بر واقعیت و چیستی انسان دلالت می کند و مفهومی ثابت و غیرسیال است و علاوه بر حوزه های جسمی و روانی، روح را نیز شامل می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۲۸۷). چنان که چیستی انسان در ارتباط با مبدأ و معاد معنا می یابد.

نظریه های مطرح شده درباره حقیقت نفس انسان بسیار متنوع است، و بررسی جنسیت و نفس، خود بر تنوع نظرات می افزاید. متکلمان مسلمان نفس را جوهری جسمانی اما لطیف می دانستند که به واسطه آن بدن حیات می یابد. نظام، اشعری، باقلانی، جوینی، جرجانی و... این قول را پذیرفته اند (صادقی، ۱۳۹۱، ص ۲۹). در حکمت اسلامی، حکمای مشائی، جنسیت را وصفی برای مرتبه حیوانیت میدانند. ارسطو (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۴۹)، ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۵)، ابن رشد (ابن رشد، ۱۳۷۷، ص ۱۱۴) و

خواجه نصیر الدین طوسی (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۳۱) این وصف را عارضی می دانند، هرچند عرض لازم است. حکمای اشرافی نیز مانند مشائیان ذکورت و انوثت را از ویژگیهای صنف ساز میدانند (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۳).

بنا بر آموزه های حکمت صدرایی، وجود انسان نیز به سان دیگر موجودات عالم مادی دارای حرکت جوهری است، که از نازل ترین مرتبه خود، یعنی جسم، شروع و تا به فعلیت رساندن تمامی قوای انسانی ادامه دارد و صورت های وجودی را یکی پس از دیگری به گونه "لبس بعد از لبس" و نه "خلع و لبس" دریافت می کند. اولین صورتی که انسان پس از صورت جسمانی و عنصری می پذیرد، صورت نباتی است که دارای قوه تغذیه برای نمو و حفظ حیات و قوه مولده جهت بقای نوع است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۸۰). در ذیل این صورت شاهد ظهور قوه توالد و تکاثر هستیم که بروز مرحله نرینگی و مادینگی است. صورت نباتی نیز آمادگی دارد تا صورت بعدی، یعنی صورت حیوانی را بپذیرد. افزاضه صورت حیوانی توانایی درک جزئیات و حرکت های ارادی را فراهم می آورد (همان، ج ۸، ص ۵۳).

در مرحله بعد صورت انسانی اهدا شده که آن هم دارای قوای ادراکی و تحریکی است. برای صورت انسانی، دو قوه ذکر شده که علامه و عماله نام دارند. قوه علامه به ادراک تصور، تصدیق و اعتقاد به حق و باطل مربوط است که به عقل نظری شهرت یافته است و قوه عماله درباره اعمال و رفتار انسانی داوری می کند (همان، ص ۱۹۹). درک عقلانی نشانه حضور ساحتی جدید در هستی است که نفس در اثر حرکت تکاملی خود با آن پیوند برقرار کرده است. لذا کار و فعل این صورت جدید در بدن ظاهر می شود و از این طریق در طبیعت اثر می گذارد اما به حسب ذات خود مجرد و غیر مادی است (پارسانیا، ۱۳۸۴).

در باب نسبت انسانی با صورت های دیگر باید گفت که حقیقت انسان به صورت انسانی و عقلی اوست، صورت جمادی، نباتی و حیوانی علل اعدادی پدید آمدن صورت انسانی هستند. همان گونه که این صورت ها دخالتی در حقیقت آدمی ندارند، لوازم آنها نیز در حقیقت انسانی تاثیر نخواهد داشت (همان). لذا مونث یا مذکر بودن از لوازم تولید مثل و در عالم نبات است که ربطی به ذات و حقیقت نوعی انسان ندارد (سلطانی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۲).

در ادبیات مطالعات زنان، منظور از هویت، ماهیت فلسفی نیست، منظور خود پنداره است. تفسیر و تصویری که هر کسی از خود در پاسخ به جمله من کیستم می دهد. به یک معنا، هویت انسانی، یعنی برداشت ها و تعاریفی که انسان از خود می کند، حتی اگر توهمی بوده و با واقعیت وجودی اش مطابق نباشد (عصدانلو، ۱۳۸۴، ص ۶۸۱). به عبارت دیگر خود پنداره، حیثیت التفاتی فرد است.

برخی از نظریه پردازان فمینیست با تکیه بر روان کاوی فرویدی، تفاوت های شخصیتی دختران و پسران را به گونه ای توضیح می دهند که چندان بر پایه ی تفاوت های بیولوژیک استوار نباشد (جیمز، ۱۳۸۲، ص ۹۷). همچنین ادعای جامعه شناسان، بر ساختگی هویت است. تعریف مردانگی یا زنانگی، از جامعه ای به جامعه دیگر، یا در زمان های متفاوت در جامعه ای واحد متفاوت است. لذا هویت امری اجتماعی است (رفعت جاه، ۱۳۸۸، ص ۵۶). ایمانوئل کاستلز، جامعه شناس اسپانیایی می نویسد: برخی معتقدند در کنار عوامل اجتماعی، عوامل دیگری همچون تکوین هم در هویت موثر است. چنین کسی هویت را خوب درک نکرده است. با توجه به اینکه عوامل تکوینی دارای تاثیر هستند، اما آنچه هویت انسان را شکل می دهد، اجتماع است. به عبارت دقیق تر، تصویر ما از عوامل تکوینی، هویت ما را می سازد، زیرا هویت، تصویر و تفسیر ماست. اگر چه زنان سال های متمادی ویژگی های تکوینی را داشته اند، اما فهم آن ها، سال به سال در حال تغییر است، و این فهم، که در اجتماع شکل می گیرد، هویت است (کاستلز، ۱۳۸۰). به عبارت بهتر فهم ما از واقعیت دارای اهمیت است، نه خود واقعیت. طبق سخن کاستلز، ویژگی های تکوینی، جزء هویت نیست و برساخت و جعل اجتماع است.

مبانی نظریه برساخت گرایی

مطابق با نظریه های گفتمان، برساختگی یا برساختگرایی اجتماعی، بر پیش فرض هایی استوار است که ما به صورت اجمال و به میزان نیاز مطرح خواهیم کرد. برساخت گرایی اجتماعی در مقابل ذات گرایی است که قائل به اسلوب ثابت برای فهم جهان بوده و معتقد است که می توان به فهم صحیحی از واقعیت دست یافت.

برساخت گرایی اجتماعی دارای چند پیش فرض مهم است، که فهرست وار عبارتند از:

۱) خارج از ذهن ما واقعیت وجود دارد، اما دسترسی به فهم این واقعیات امکان ندارد. قاعده های فهم مانند عینکی است که در واقعیات موثر بوده و واقعیات را در ذیل اثر آن ها می توان دریافت، نه آنگونه که هست. فرایند فهم ما انفعال نیست و ما فعالانه

با عینیت برخورد می‌کنیم. عینیت هست اما اتصال و انطباق با واقع نیست. به این معنا که دانش‌ها و فهم‌ها از واقعیت جعلی است و فهم ما می‌توانست اینگونه نباشد. برخی تا آنجا پیش رفتند که در وجود واقعیت هم شک کردند و گفتند عینیت هم داوری ذهن ماست.

۲) انسان‌ها موجوداتی تاریخی - فرهنگی هستند و دیدگاهشان از جهان متحول شونده است. درک ما از دنیا، درکی تاریخی، زمان مند و تصادفی است. واقعیت طبق یک قاعده و ضابطه مشترکی در ذهن همه نیست و کاملاً اتفاقی است. تابع علت و معلول نیست. ما می‌توانیم فهم‌های متفاوتی داشته باشیم. هیچ جریان هدایت، نقشه و طرح قبلی و یا مدیریت هوشمندی وجود ندارد.

۳) ما بر اساس تغییرات و مناسبات اجتماعی، عینیت را فهم می‌کنیم. به عبارت دیگر، فهم ما را، حتی در بدیهیات، عوامل اجتماعی شکل می‌دهند. بدیهیات هم بر اساس توافق اجتماعی است. حتی گزاره دو با دو مساوی است با چهار، شاید در آینده به شکل دیگری مورد توافق قرار بگیرد. لذا تمام فهم‌های ما در بستر اجتماعی و فرآیند اجتماعی شدن اتفاق می‌افتد.

۴) فهم‌های مختلف اجتماعی مقدمه‌ای برای کنش‌های مختلف اجتماعی است. شناخت‌های متنوع ما از واقعیت سبب رفتارهای متنوع اجتماعی می‌شود.

۵) تمام معارف بشری اکتسابی هستند (جورگنسن، ص ۲۲).

در اینجا در پی نقد این فرض‌ها نیستیم، اما آنچه ادعای ما و مرتبط با بحث است، این است که برخی از علوم، علوم ماقبل الاجتماع هستند. فردی که هنوز اجتماعی نشده است، بدیهیاتی را می‌داند. برخی علوم اکتسابی نیستند (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۱۲)، مانند علم به نفس (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۲) و علم به خداوند متعال. همه انسان‌ها یک بخش ثابتی دارند که در فرآیند اجتماعی شدن متحول نمی‌شود. تنها چیزی که آن را تغییر می‌دهد، عمل فاسد است نه محیط (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۲۰۷). لذا همه‌ی هویت انسان تابع تاریخ و اجتماع نیست. برساخت‌گرایی اجتماعی به طور مبنایی نفی‌کننده مبدا ماورایی است (طبق پیش فرض دوم). همچنین نفی‌کننده نبوت، زیرا فهم کسی که مدعی نبوت شده است شاید امروز با توجه به اقتضائات اجتماعی فرق کند. دین کاملاً زمان مند می‌شود. این دیدگاه مغایر با اصول دیگر دین، همچون عدل، معاد و امامت نیز هست که بیان تفصیلی آن‌ها فرصتی دیگر می‌طلبد.

پیامد نظریه برساختگی (عدم پذیرش تاثیر تفاوت‌های طبیعی)

شاید بتوان مهم‌ترین پیامدهای تفاوت تکوینی را تأثیر بر ثبات یا سیالیت هویت جنسی دانست (زیبایی نژاد، ۱۳۸۸، ص ۹۷). تحولات اجتماعی، سبب تحول در فهم شده، و طبق پیش فرض چهارم، تحول در فهم، سبب تحول در رفتار می‌باشد. سیالیت یا ثبات هویت نتایج مهمی در پی دارد. نتایجی چون: ثبات یا تغییرپذیری ارزش‌های اخلاقی، ثبات یا سیالیت نقش‌ها، تشابه یا تفاوت حقوقی زن و مرد و ممنوع شدن تمایزات جنسیتی (بدانتر، ۱۳۷۷، ص ۴۶)، کاهش تمایل به رفتارها، نگاه‌ها و احساسات زنانه و مردانه، کم شدن جذابیت طرفین برای هم، کاهش محبوبیت زنان، علی‌رغم شعارهای دفاع از حقوق آنان، کم شدن انگیزه تشکیل خانواده و افزایش تک‌زیستی، کاهش رضایتمندی از زندگی (همان، ص ۲۶۸)، تغییر مطالبات زنان و مردان، افزایش تخصصات، بیماری‌های مختلف و کاهش کارآمدی در خانه و اجتماع هستیم.

خلاصه آنکه اعتقاد به عدم تاثیر تفاوت‌های تکوینی در هویت، یا به عبارت دیگر، برساخته بودن هویت، سیالیت آن را در پی خواهد داشت، به این‌معنا که تصویر زن و مرد از خود به منزله عضو از یک جنس خاص، تحت تأثیر عوامل فرهنگی و اجتماعی در حال تغییر مداوم است و نمی‌توان تعریف ثابتی از هویت جنسی ارائه داد. بنابراین تمام مرزهایی که تاکنون مرز زنانگی و مردانگی شناخته می‌شد، شکننده و نیازمند بازتعریف مستمر است. این نگاه نسبی‌گرایانه، پیامد دیگری نیز خواهد داشت، اگر هویت امری سیال و تابع تجربیات مختلف باشد، اعتقاد به هویت یک‌پارچه زنانه نیز با مشکل رو به رو می‌شود. نگاه پست مدرن، از آنجا که کلیت و شمول را بر نمی‌تابد، بر هر گونه یکپارچه سازی هویت، بر حسب مکان و زمان، خط بطلان می‌کشد. در این نگاه هر گروه از زنان، بلکه هر شخص، در هر زمان و هر وضعیتی، تصویری خاص از خود به منزله یک زن یا یک مرد دارد که ضرورتاً با تصویر دیگران و با تصویر خود او در موقعیت‌های زمانی و مکانی دیگر، منطبق نیست. بنابراین با هویت پاره پاره رو به رو هستیم (مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۴۸۵).

در مورد جنسیت، بهتر است به چند نکته توجه داشت:

۱) نباید پنداشت تفاوت‌های طبیعی به ضرورت فراگیر هستند. تفاوت‌های طبیعی غالبی اند، وقتی توانایی حمل را ویژگی زنانه، و حجیم بودن مجسمه را ویژگی مردانه می‌دانیم، وجود موارد خلاف، اشکالی در طبیعی بودن تفاوت‌ها به وجود نمی‌آورد. به عبارت بهتر در این بحث، تفاوت‌های تکوینی، غیر از آن چیزی است که در فلسفه به آن ویژگی‌های ذاتی می‌گوییم. ویژگی‌های فلسفی ذاتی، بدون استثنا، در مصادیق وجود دارد، اما ویژگی‌های طبیعی، غالب افراد یک نوع را از غالب افراد نوع دیگر جدا می‌کند و منشا زیست‌شناختی دارد. لذا آنگاه که از تفاوت‌های طبیعی زن و مرد سخن می‌گوییم به ویژگی‌هایی نظر داریم که دست تکوین در نهاد زن یا مرد نهاده و غالب افراد از این دو جنس، چنین صفتی را دارا هستند. پس وجود افراد نادر و استثنائی که این ویژگی‌ها را ندارند به طبیعی بودن ویژگی‌ها لطمه نمی‌زند.

۲) پذیرش تفاوت‌های تکوینی و طبیعی، به این معناست که این ویژگی‌ها در پیدایش خود خاستگاهی تکوینی دارند، گرچه عوامل تربیتی و محیطی، آن ویژگی‌ها را تضعیف یا تقویت کنند. بنابراین پذیرش پیامدهای تاثیرات محیطی، نمی‌تواند دلیلی بر نفی خاستگاه زیستی و طبیعی باشد.

۳) فمینیست‌ها با به‌کارگیری واژه جنس (sex) و جنسیت (Gender) به تفاوت‌های طبیعی و فرهنگی اشاره کرده‌اند. در نگاه آنان تفاوت‌های جنسی، به تفاوت‌هایی با خاستگاه بیولوژیک و تفاوت‌های جنسیتی به تفاوت‌هایی با خاستگاه فرهنگی و اجتماعی اشاره دارد (زیبایی نژاد، ۱۳۸۸، ص ۲۵). گرچه این تقسیم‌بندی با آنچه در سطرهای پیشین در توضیح تفاوت‌های تکوینی گفته آمد همسو به نظر می‌رسد، اما نقاط افتراقی نیز با آن دارد. از جمله آنکه منحصر کردن تفاوت‌های طبیعی به تفاوت‌های بیولوژیک نیازمند دلیل است. اگر ما انسان را دارای جنبه‌های مادی و غیر مادی و تفاوت‌های زن و مرد را نیز در هر دو ناحیه بدانیم، موضعی متفاوت از فمینیسم‌ها که صرفاً بر بعد مادی وجود انسان صحنه می‌گذارند، خواهیم داشت.

۴) فمینیست‌ها در دهه‌های گذشته بسیار کوشیدند تا ثابت کنند، ویژگی‌های روانی و رفتاری زن و مرد، خاستگاه طبیعی نداشته و به تربیت و محیط بستگی دارند. بخش عظیمی از مطالعات نظری و تجربی فمینیست‌های لیبرال، معطوف به رد نظریه‌های جوهرگرایانه در مورد سرشت متفاوت زن و مرد و پژوهش‌های تجربی مؤید آن بود. مطالعات فمینیست‌ها درباره‌ی فرآیند جامعه‌پذیری نشان می‌دهد که چگونه تفاوت‌ها میان دختران و پسران و زنان و مردان نتیجه‌ی آموزش‌های متفاوت به دو جنس در سنین کودکی، نظام متفاوت پاداش و مجازات در مقابل رفتارهای واحد (مانند گریستن و پرخاشگری) برای دختران و پسران و ارائه‌ی کلیشه‌های رفتاری به آن‌هاست (مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۲۵۲). اما بسیاری از پژوهش‌ها، با فرض عدم تردید در درستی یافته‌ها، بر تاثیر عوامل بیرونی دلالت دارد، نه نفی عوامل طبیعی (همان، ص ۲۶). می‌توان با وجود پذیرش تفاوت‌های طبیعی، بر این باور صحنه گذاشت که کم یا زیاد کردن قدرت تاثیر این تفاوت‌ها با روش‌های مختلف، چه تربیتی و محیطی، و چه با تزریق هورمون‌ها، ممکن است.

۵) هویت را برساخته‌ی اجتماع دانستن، می‌تواند به معنای نادیده گرفتن نقش عاملیت فردی در ساخت هویت باشد. انسان‌ها به خلاف آنچه برخی جامعه‌شناسان می‌گویند، اشیای منفعل و دریافت‌کنندگان بی‌چون و چرای برنامه‌ریزی جنسیتی نیستند و خود نیز در ساختن هویت اجتماعی شان بر اساس انتخاب آگاهانه اقدام می‌کنند. افراد فعالانه در ساختن تصویر خودشان دخیل هستند. از این رو، هویت را می‌توان نتیجه‌ی تعامل عوامل تکوینی و اجتماعی و عاملیت فردی دانست (گیدنز، ۱۳۹۳، ص ۱۵۸). با توجه به سخن کاستلز، که در بالا اشاره شد، او صفات تکوینی را ماده خام هویت جنسی می‌انگاشت و فهم ما از این صفات را هویت می‌نامید، غافل از اینکه صفات تکوینی، هم در موضوع فهم موثر است و هم در فاعل شناسا. فهم هر کس ناخودآگاه موثر از عوامل جنسیتی است که ممکن است اتفاقاً ثابت هم باشند.

۶) به عبارت دیگر، نقش‌های جنسیتی می‌تواند متحول باشد، اما این تحول همه جانبه نیست و تا جایی پذیرفتنی است که واقعیت هر جنس را مخدوش نکند. اگر هویت هماهنگ با واقعیت مرد یا زن باشد، می‌توان نتیجه گرفت که جامعه کار خود را به خوبی انجام می‌دهد. لذا اگرچه سیالیت هویت ممکن است و تصورات زنان در طول زمان متفاوت است، اما این غیر از آن است که نسبت به صفات تکوینی و ثابت بی‌ربط باشد. این هویت دارای عناصر ثابت هم هست و سیالیت او در محدوده تکوین پذیرفتنی است تا جایی که واقعیت خویش را مخدوش نسازد.

۷) نکته آخر آنکه در این گونه بحث ها، احتمال خلط بحث اجتماعی با مباحث اخلاقی بسیار بالاست. به این معنا که جامعه شناس، بنا بر مطالعات و واقعیات اجتماعی بیان می کند که هویت سیال است. این جمله او توصیف واقعیت اجتماعی است. اما اینکه از آن نتیجه بگیرد پس هویت باید سیال باشد و واقعیت فلسفی و اخلاقی نتیجه بگیرد، کار جامعه شناس نیست.

همبستگی اجتماعی حاصل تقسیم کار جنسیتی

اگر در جامعه سنتی، هر یک از دو جنس نقش های متمایزی ایفا می کردند، در دهه های اخیر تغییرات شگرفی را در رفتار زنان شاهدیم. حضور گسترده زنان در مشاغل اقتصادی، و مناصب سیاسی و مشاغل مردانه، حاکی از تحول در الگوی تقسیم کار است. با تحول در الگوی تقسیم کار می توان شاهد کاهش همبستگی اجتماعی بود (جهان بین، ۱۳۷۸). دورکیم در توضیح این نکته می گوید درست است انسان به طور معمول کسی را دوست دارد که با او همفکر باشد، ولی گاه نیازهای ناشی از زندگی اجتماعی، او را به سوی کسانی می کشاند که افکار مغایر با وی، اما مکمل دارند. در بسیاری موارد اشخاص نیاز مبرم دارند برای جبران ناتوانی خود، با کسانی بیامیزند که هیچ شباهتی با ایشان ندارند، آنان را مکمل نواقص خود می بینند و برای آنکه از این اتحاد، نیروی کار کاملی پدید آید مشتاق دوستی با ایشان می شوند. بدین سان به جایی می رسیم که تقسیم کار را از جنبه تازه ای بنگریم. از این لحاظ فواید اقتصادی تقسیم کار در مقایسه با آثار اخلاقی آن ناچیز است و نقش حقیقی اش، آن است که میان چند نفر حس همبستگی پدید آورد (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۵۶).

رابطه زناشویی را باید از مثال های برجسته همبستگی از راه تقسیم کار شمرد. رشته الفتی که میان زن و مرد پدید می آید و پیوند محبتی که آن دو را به هم مربوط می سازد نتیجه تشابه آنان نیست، بل تفاوت در طبیعت و نوع مسئولیت های اجتماعی است که این نزدیکی و اتحاد را سبب می شود. زن و مرد هر کدام جزئی از یک موجود کامل هستند و تنها یگانگی این دو جزء می تواند آن واحد کامل را پدید آورد. پس تقسیم کار در امر زناشویی و اداره خانواده، این پیوند را پایه گذاری می کند (همان).

بنابراین نه تنها تقسیم کار اجتماعی بر نتیجه کار و فایده اقتصادی آن می افزاید، همبستگی بین اشخاص را نیز استوارتر می کند و حس تعاون را نیرومند می سازد. چنان که اگر تقسیم کار در امر زناشویی از بین برود، به همان نسبت خانواده نیز به سستی می گراید و نکاح به صورت رابطه ای ناپایدار در می آید که به جای نظم اخلاقی، هوس های زودگذر بر آن حکومت می کند (همان).

نتیجه گیری

در حکمت اسلامی و با خوانش متون دینی، آنچه از این آموزه های بر می آید، این است که جنسیت کاملاً برساخت نیست. آنچه می توان از زبان حکمت اسلامی و دین بیان نمود این است که اجمالاً می دانیم که تفاوت های تکوینی بین دو جنس هست، اگر چه اجتماع می تواند آن را تقویت، تضعیف و یا نابود کند اما مصداقا و تفصیلاً باید مصادیق این صفات را با دقت بیشتری مشخص نمود.

اگر قائل به جنسیت و بالتبع تمایزات زن و مرد باشیم، چنین اعتقادی دارای لوازم و پیامدهایی در در الگوهای اجتماعی و رفتاری همچون الگوی آموزش و پرورش، اشتغال، آموزش عالی، تفریح و اوقات فراغت، عفاف و حجاب، بهداشت و... خواهد بود. الزامات جنسیت را باید بررسی و در نظام سازی مدیریت اجتماعی اعمال نمود. برای مثال، در الگوی آموزش و پرورش - برخلاف کسانی که معتقدند جنسیت در آموزش کلیشه است - جنسیت بر محتوای آموزش، روش آموزش، محیط آموزش و... دارای تاثیر است. این تاثیر درباره پرورش و تربیت هم جاری است و تربیت پسران را از تربیت دختران متمایز می سازد همچنان که آموزش آنها را متفاوت می نماید. نگاه جنسیتی به الگوی اشتغال بانوان نیز می تواند سیاست های موجود اشتغال بانوان را متناسب با جنسیت نماید. چنین تاثیری درباره دیگر ریزالگوهای اجتماعی و سیاست های آنها نیز صادق است.

اگرچه در مورد تقدم جامعه شناسی بر روان شناسی و یا بالعکس، در بین متفکران این حوزه، نظرات متفاوتی وجود دارد^۱، اما آنچه مسلم است، در نظر گرفتن تمایزات جنسیتی و تاثیر محیط بر آن ها است. وجود چنین تاثیری بر تمایزات جنسیتی که دارای کارویژه متناسب با نقش های اصلی هر یک از زن و مرد است، آموزش و پرورش را با دقت و حساسیت بیشتری مواجه می سازد تا با مدل حساب شده و درست، مانع از کمرنگ شدن و یا از بین رفتن این تمایزات جنسیتی باشند، درست بر خلاف مدل های مدرن که ارزش آن ها به کم کردن فاصله و یا به اصطلاح خودشان از بین بردن شکاف جنسیتی است.

منابع

- ۱) قرآن کریم
- ۲) ابن رشد، ابوالولید. (۱۳۷۷) تلخیص ما بعد الطبیعه ارسطو. تهران: انتشارات حکمت.
- ۳) ابن سینا، ابوعلی. (۱۳۸۶) النفس من کتاب الشفاء، النفس من کتاب الشفاء، تصحیح آیه الله حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب قم.
- ۴) ابن سینا، ابوعلی. (۱۴۰۵) طبیعیات شفا، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ۵) ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۸) قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۶) ارسطو. (۱۳۸۹) درباره نفس. ترجمه ع. داوودی، تهران: انتشارات حکمت.
- ۷) اسلامی نسب، علی. (۱۳۷۶) رفتارهای جنسی انسان، تهران: انتشارات حیان.
- ۸) بدانتر، الیزابت. (۱۳۷۷) عصر تشابه جنس ها، زنان، ش ۴۸.
- ۹) پارسانیا، حمید. (۱۳۸۴) رویکرد انتقادی فلسفه اسلامی به رابطه عقل و جنسیت، حوراء، شماره ۱۴.
- ۱۰) تفتازانی، سعد الدین مسعود. (۱۳۶۷) تهذیب المنطق تفتازانی، ترجمه و تفسیر حسن ملکشاهی، چاپ چهارم، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۱) تفتازانی، سعد الدین مسعود. (۱۴۰۹) شرح المقاصد، قم: نشر شریف رضی، ج ۳.
- ۱۲) جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰) التعریفات، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰.
- ۱۳) جورگنسن، مارین؛ فیلیس، لویس جی. تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش، قم، دفتر تحقیقات و مطالعات زنان.

^۱ علامه طباطبایی جامعه را بر فرد دارای تقدم دانسته است. ایشان معتقدند بود قرآن کریم جامعه را دارای سرنوشت مشترک، نامه عمل مشترک، فهم و شعور و طاعت و عصیان می داند. اگر جامعه اصلاً وجود حقیقی نداشته و اعتباری محض باشد این تعبیرها برای آن لغو و عبث خواهد بود، بنابراین خداوند برای جامعه، نوعی حیات می پذیرد و این نه از باب تشبیه و تنظیر، بلکه واقعیتی است که قرآن از آن پرده برداشته است. محمد حسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، انتشارات دارالفکر، ج ۷، ذیل آیه ۲۰۰ سوره مبارکه آل عمران.

شهید مطهری هم دارای همین نظر هستند. مجموعه آثار، ج ۲، ص ۳۳۹. از طرف دیگر آیت الله مصباح فرد را نسبت به جامعه دارای اصالت می دانند و ایشان معتقدند گروهی از انسان ها یک قوم قلمداد شوند، اعتبار یک جهت وحدت و اشتراک در میان آنان ضرورت دارد. اما این بدان معنا نیست که هر قومی یا همه اقوام، عنصر عینی واحدی دارند، به گونه ای که بتوان مجموع افراد قوم را موجود واحد حقیقی دانست. جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۹۷.

آیت الله جوادی آملی هم دارای همین نظر هستند، ایشان می فرمایند اینکه ظاهر چند آیه بر حقیقی بودن جامعه دلالت کند، نمی توان اصالت و حقیقت داشتن جامعه را به اثبات رساند، چون ظواهر نقلی، رهاوردی جز مظنه ندارند... بر این اساس، اسناد یقینی اصالت جامعه و استقلال امت به قرآن کریم ناصواب است. جامعه در قرآن، ص ۳۱۳.

- ۱۴) جهان بین، داریوش. (۱۳۷۸) فرهنگ، وفاق اجتماعی و خشونت، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۵ و ۶.
- ۱۵) جیمز، سوزان. (۱۳۸۲) فمینیسم و دانش‌های فمینیستی. ترجمه‌ی عباس یزدانی، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- ۱۶) حسینی، سید احمد و دیگران. (۱۳۸۹) ذات‌گرایی ارسطویی - سینوی و ذات‌گرایی معاصر، حکمت سینوی (مشکوه النور)، سال چهاردهم، شماره ۴۳.
- ۱۷) دوبوار، سیمون. (۱۳۸۰) جنس دوم. ترجمه قاسم صنعوی، تهران: نشر توس، ج ۱.
- ۱۸) دورکیم، امیل. (۱۳۸۱) درباره تقسیم کار اجتماعی. ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- ۱۹) رفعت‌جاه، مریم. (۱۳۸۴) هویت و امر زنانه. تهران: جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران.
- ۲۰) ریتا ال اتکینسون و دیگران. (۱۳۸۴) زمینه روان‌شناسی هیلگارد، ترجمه محمدنقی براهنی و دیگران، چاپ ۲۲، انتشارات رشد، ج ۱.
- ۲۱) ریتزر، جورج. (۱۳۸۰) نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی.
- ۲۲) زیبایی نژاد، محمد رضا. (۱۳۸۸) هویت و نقش‌های جنسیتی، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، چاپ اول.
- ۲۳) سبحانی، جعفر. (۱۳۷۵) شناخت در فلسفه اسلامی. تهران: انتشارات برهان.
- ۲۴) سلطانی، مهدی. (۱۳۹۲) هویت زن و مرد در حکمت اسلامی و دلالت‌های آن برای طراحی نظریه‌ای درباره تحکیم خانواده، اسلام و مطالعات اجتماعی، سال اول، شماره سوم.
- ۲۵) سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۳) مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۱، تصحیح هانری کربن، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۲۶) شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۸۹) ترجمه و شرح تجرید الاعتقاد. تهران: نشر هرمس.
- ۲۷) شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۹۸۱ م) الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دارالاحیاء التراث.
- ۲۸) صادقی، هادی. (۱۳۹۱) جنسیت و نفس. قم: دفتر تحقیقات زنان، چاپ اول.
- ۲۹) طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۶) ترجمه تفسیر المیزان. ج ۳۲، تهران: انتشارات دال‌الفکر.
- ۳۰) طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۳۶۱) اساس الاقتباس. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۱) عضدانلو، حمید. (۱۳۸۴) آشنایی به مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی. تهران: نشر نی.
- ۳۲) کاستلز، مانوئل. (۱۳۸۰) عصر اطلاعات؛ اقتصاد، جامعه و فرهنگ. ج دوم، ترجمه احمد علیقلیان و حسن چاوشیان، تهران: نشر طرح نو.
- ۳۳) گرت، استفانی. (۱۳۸۰) جامعه‌شناسی جنسیت. ترجمه کتابون بقیایی، تهران: نشر دیگر.
- ۳۴) گیدنز، آنتونی. (۱۳۹۳) جامعه‌شناسی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
- ۳۵) مشیرزاده، حمیرا. (۱۳۸۲) از جنبش تا نظریه اجتماعی. تاریخ دو قرن فمینیسم، تهران: نشر تیرازه.
- ۳۶) مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶) آموزش فلسفه. ج ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- ۳۷) مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۸) پیام قرآن. ج ۵، تهران: دارالکتب الاسلامی.

چکیده مقاله به زبان انگلیسی

The human and gender identity of the woman from the point of view of Islamic philosophy

Fatemeh Vafaei Sadr
Ph.D. in Islamic theology
tafakora@yahoo.com

Askar Dirbaaz
Associate professor of philosophy and Islamic theology
a.dirbaz5597@gmail.com

Moones Sayyah

Assistant Professor of Islamic Studies at Sharif University of
Technology
sayyah@sharif.ir

Abstract: The human and gender identity of women is one of the important foundations in the field of women's studies. There are different perspectives in this regard, in which the identity of femininity and masculinity are analyzed and analyzed on the margins of different philosophies and approaches. In this article, we are going to answer the following question: Is it from the perspective of Islamic wisdom gender is real or a social construction phenomenon or a combination of both? To answer this question, we examined and compared the different perspectives and we used the method of rational analysis, and it was concluded that gender did not develop completely and completely. There are differences between the sexes between men and women, although the community can strengthen, weaken or destroy it.

Keywords: Human identity, gender, Islamic philosophy, constructivism, natural differences.