

واکاوی مبانی فلسفی نظریه الگوی سوم زن مسلمان

نرجس رودگر^۱

چکیده

هدف این مقاله، تبیین نظام‌مند «مبانی فلسفی» الگوی سوم زن مسلمان است تا با عبور از تحلیل‌های رایج سیاسی و اجتماعی، شکاف نظری موجود در این حوزه را پر کند. سؤال اصلی پژوهش آن است که الگوی سوم، بر کدام اصول و مبانی در تراث فلسفه اسلامی استوار است؟ روش تحقیق در این مقاله، توصیفی-تحلیلی است و با رجوع به آرای فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی، به استخراج و صورت‌بندی این مبانی می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که این الگو بر شالوده‌هایی عمیق استوار است: در هستی‌شناسی، اصل حرکت جوهری اشتدادی مرکب نفس، هویتی سیال و استکمالی را اثبات می‌کند که در آن، غایت کمال امری فراجنسیتی است. در انسان‌شناسی، دوگانه سنتی عقل و عاطفه با دیالکتیک جمال و جلال جایگزین شده و دو مسیر هم‌ارزش برای تحقق کمال تعریف می‌شود. در فلسفه اجتماعی نیز نظریه اعتباریات، راه سومی میان ذات‌گرایی افراطی و برساخت‌گرایی محض می‌گشاید که براساس آن، «جنسیت» ریشه در فطرت ثابت دارد، اما در بستر اجتماع، امری سیال و تکامل‌پذیر است. نتیجه‌گیری می‌شود که الگوی سوم، نه یک شعار سیاسی، بلکه یک نظریه هویتی منسجم و مبتنی بر دستگاه فلسفی پویایی است که ظرفیت ارائه خوانشی اصیل و در عین حال کارآمد از هویت زن مسلمان در دنیای معاصر را داراست.

■ واژگان کلیدی

الگوی سوم زن مسلمان؛ فلسفه جنسیت؛ حکمت اسلامی؛ انسان‌شناسی فلسفی؛ مقام معظم رهبری.

۱. دانشیار گروه فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، عضو گروه مطالعات خانواده دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران.

n.roodgar@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۴

مقدمه

در سپهر اندیشه معاصر، «مسئله زن» یکی از پرچالش‌ترین و محوری‌ترین مباحثی است که مرزهای فرهنگی، سیاسی و فلسفی را درنوردیده است. در این میان، هویت زن مسلمان در مواجهه با دو جریان فکری عمده، در یک دوگانگی تاریخی گرفتار آمده است: از یک سو، «الگوی سنتی-انفعالی» که با خوانشی متحجرانه، زن را به کنج انزوای خانگی رانده و از حضور مؤثر در عرصه‌های اجتماعی بازمی‌دارد و از سوی دیگر، «الگوی وارداتی-غربی» که با نادیده گرفتن ابعاد معنوی و تفاوت‌های حکیمانه تکوینی، او را در چرخه رقابت‌های مادی و الگوهای مردانه تعریف می‌کند و به از خودبیگانگی فرهنگی و هویتی سوق می‌دهد.

در چنین بستری، گفتمان انقلاب اسلامی ایران، با طرح «الگوی سوم زن مسلمان» توسط مقام معظم رهبری، افقی نوین و راهی میانه را فراروی زنان جهان گشود. این الگو هویت زنی را ترسیم می‌کند که در عین حفظ ارزش‌های معنوی و ایفای نقش محوری خود در خانواده، در متن جامعه و در قلب تحولات سیاسی و اجتماعی، حضوری فعال، آگاهانه و اثرگذار دارد. هرچند این الگو در سطح اجتماعی و سیاسی مورد بحث قرار گرفته، اما هر نظریه اجتماعی یا فقهی پایدار، ناگزیر از ابتنا بر شالوده‌های عمیق فلسفی است. غفلت از این مبانی نظریه‌پردازی را عقیم ساخته و به خلط گفتمانی می‌انجامد و مانع از شکل‌گیری یک دستگاه فکری منسجم می‌شود.

بررسی ادبیات پژوهشی در حوزه «الگوی سوم زن مسلمان» نشان می‌دهد که مطالعات پیشین عمدتاً بر ابعاد سیاسی، اجتماعی و کاربردی این الگو متمرکز بوده‌اند. پژوهشگرانی نظیر خانی و مهدیان (۱۴۰۲) در مقاله «الگوی کنش بانوان و تاثیر آن بر فرهنگ سیاسی در گفتمان انقلاب اسلامی براساس الگوی سوم» و عاطفه خادمی و فاطمه تقی زاده (۱۳۹۸) در پژوهش «مدل مفهومی موضوع زن در گفتمان انقلاب اسلامی (مطالعه موردی: منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای)»، این الگو را در چهارچوب گفتمان انقلاب اسلامی و منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای تحلیل کرده و به تأثیر آن بر کنشگری و فرهنگ سیاسی بانوان پرداخته‌اند. در همین راستا، تحقیقات دیگری مانند پژوهش سودابه سیفی (۱۴۰۳) با عنوان «تأثیر الگوی سوم بر سبک زندگی زنان مسلمان» و مقاله امامی و همکاران (۱۴۰۲) که آن هم به «الگوی کنش بانوان و تأثیر آن بر فرهنگ سیاسی در گفتمان انقلاب اسلامی براساس الگوی سوم ...» می‌پردازد، به بررسی تأثیرات عملی این الگو بر حیات اجتماعی زنان اختصاص یافته‌اند.

علی‌رغم این بررسی‌های ارزشمند که به توصیف چپستی و پیامدهای اجتماعی-سیاسی الگو می‌پردازند، یک شکاف نظری آشکار وجود دارد: فقدان تحلیل عمیق و منسجم از مبانی فلسفی این الگو. پژوهش‌های موجود کمتر به این پرسش پرداخته‌اند که این پارادایم، بر کدام مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و فلسفه اجتماعی استوار است. بنابراین، پژوهش حاضر درصدد است تا با واکاوی مبانی فلسفی الگوی سوم زن مسلمان، این شکاف را پر کرده و درکی بنیادین و نظری از زیرساخت‌های فکری این الگو ارائه دهد.

برای نیل به این هدف، نوشتار حاضر با روشی توصیفی-تحلیلی، به واکاوی نظام‌مند فلسفه اسلامی می‌پردازد تا آن دسته از اصول هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و اجتماعی را که شالوده نظری این الگو را تشکیل می‌دهند، استخراج و تبیین نماید. بدین منظور، مبانی سه‌گانه مذکور را که دلالت‌هایی بر بحث جنسیت و هویت زن دارد و می‌تواند در تبیین مبانی فلسفی الگوی سوم تأثیرگذار باشد، با رجوع به تراث فلسفی شناسایی کرده و ارتباط آن با بحث جنسیت و مبناسازی برای بحث الگوی سوم تبیین و تحلیل میشود.

۱۳۵

مبناکاوی فلسفی این نظریه اثبات می‌کند که الگوی سوم، نه یک طرح آرمانی یا بیانیه‌ای سیاسی، بلکه یک واقعیت ممکن و مبتنی بر یک دستگاه فکری منسجم و عمیق در تاریخ اندیشه اسلامی است.

برای فهم ضرورت تبیین فلسفی الگوی سوم، ابتدا باید جایگاه فلسفه به‌عنوان زیرساخت علوم را مشخص کرد. فلسفه در تعریف کلاسیک خود، دانشی است که به کندوکاو عقلانی و برهانی در باب بنیادین‌ترین مسائل هستی، معرفت و ارزش می‌پردازد. برخلاف علوم جزئی که بر پیش‌فرض‌ها استوارند، فلسفه خود آن پیش‌فرض‌ها (مبادی تصویری و تصدیقی) را به بحث می‌گذارد و چهارچوب کلان «جهان‌بینی» و «انسان‌شناسی» را برای سایر علوم ترسیم می‌کند. در این میان، فلسفه اسلامی یک سنت عقلانی-برهانی مستقل است که در تعامل با وحی، نظام‌های فکری بدیعی همچون حکمت اشراق و حکمت متعالیه را پدید آورده و با هدف هماهنگی میان یافته‌های قطعی عقل و داده‌های مسلم وحی، پشتوانه‌ای عظیم برای نظام‌سازی در تمدن اسلامی فراهم می‌کند (برای نمونه ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰-۱۵؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۵۰-۴۵).

ضرورت ابتدای نظریه‌ای اجتماعی مانند «الگوی زن مسلمان» بر این مبانی، از یک وابستگی منطقی نشئت می‌گیرد. هر شاخه‌ای از علوم انسانی، از جمله دانش‌های مربوط به سیاست‌گذاری

فرهنگی، لاجرم بر پاسخی به پرسش‌های فلسفی چون «انسان چیست؟» و «غایت او کدام است؟» بنا شده است. از آنجاکه علوم انسانی رایج، غالباً پاسخی مبتنی بر مبانی فلسفی غرب (پوزیتیویسم، ماتریالیسم) به این پرسش‌ها داده‌اند، تلاش برای ارائه هر نظریه فرهنگی، بدون بازنگری و تأسیس مبانی فلسفی متناسب، تلاشی عقیم و التقاطی خواهد بود. حتی علوم اسلامی سنتی چون فقه و کلام نیز در لایه‌های عمیق‌تر، برای دفاع عقلانی از اصول خود، به فلسفه اسلامی متکی هستند. در نتیجه، ارائه هر الگوی اجتماعی منسجمی همچون الگوی سوم، به‌عنوان یک طرح در حیطه سیاست‌گذاری فرهنگی، نیازمند یک پشتوانه دقیق از هستی‌شناسی الهی و انسان‌شناسی اسلامی است که تنها توسط فلسفه اسلامی تنقیح و تبیین می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۱۸-۱۱۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۷۲-۶۷).

این پژوهش قصد دارد ارتباط این الگوی فرهنگی و این نظریه در حیطه سیاست‌گذاری فرهنگی را با تراث فلسفی مسلمان بررسی کند و مبانی فلسفی مختلف در سه حوزه اصلی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و فلسفه اجتماعی این الگو را در جهت کامل کردن چهارچوب نظری الگوی سوم، به‌مثابه نظریه راهبردی در حوزه سیاست و فرهنگ، مورد کاوش قرار دهد.

۱. شاخصه‌های الگوی سوم زن مسلمان از دیدگاه مقام معظم رهبری

الگوی سوم زن مسلمان، در منظومه فکری انقلاب اسلامی، به‌عنوان یک راه مستقل (نه شرقی و نه غربی) معرفی شده و در نقد دو الگوی افراطی جهانی تعریف می‌شود: الگوی شرقی که زن را به «حاشیه و بی‌نقش در تاریخ‌سازی» محدود می‌کند، و الگوی غربی که زن را به‌مثابه «بزاری جنسی برای مردان و در خدمت سرمایه‌داری» تقلیل می‌دهد. الگوی سوم، زن را در جایگاه حقیقی انسانی و الهی خود قرار می‌دهد (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۱، ۱۶ اسفند).

اصل بنیادین این الگو تقدم «انسانیت» بر «جنسیت» است. از دیدگاه اسلامی، هویت اصلی حیث انسانیت است و جنسیت امری ثانوی است که در مسیر کمال نقش تعیین‌کننده‌ای ندارد (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۰، ۱۴ دی). باین‌حال، این به معنای نفی تفاوت‌های طبیعی نیست؛ زن و مرد دو قالب متفاوت برای کارکردهای مختلف هستند، و اصرار غرب بر خروج زن از «منطق اختصاصی خودش» خدمت به او نیست (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳، ۳۰ فروردین).

هویت زن در الگوی سوم، بر چهار شاخصه درهم‌تنیده استوار است:

۱. عقیف بودن: فراتر از خویش‌داری جنسی، به معنای حفظ کرامت و تعالی روحی (مقام معظم رهبری، ۱۳۷۶، ۳۰ مهر).

۲. محجبه بودن: نماد استقلال هویتی و فرهنگی و ابزاری برای حضور فعال و مصون در جامعه (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۶، ۱۷ اسفند).

۳. شریف بودن: بزرگواری ذاتی که زن را از تبدیل شدن به ملعبه دست دیگران باز می‌دارد.

۴. در متن و مرکز بودن (کنشگری فعال): این کنشگری در سه عرصه «رشد و تهذیب خویش»، «محوریت در خانه و خانواده»، و «حضور در میدان‌های سیاسی و اجتماعی» تعریف می‌شود. البته این حضور اجتماعی مشروط به تحت‌الشعاع قرار ندادن نقش اساسی خانواده، رعایت حدود شرعی و حفظ خصوصیات زنانه است (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۰؛ مقام معظم رهبری، ۱۳۷۹). این الگو در تقابل مستقیم با نگاه غرب قرار دارد، که یک «نامعاده» (مرد: ذی‌نفع، زن: مورد انتفاع) و بحران حقیقی برای زن ایجاد کرده است. از این رو، موضع الگوی سوم دفاعی نیست، بلکه ایجابی است: «ما در مسئله زن، از غرب طلبکاریم؛ ما مدعی غربیم» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۰، ۱ خرداد).

تحقق این الگو نیازمند جهاد فکری و فرهنگی و پر کردن خلأهای نظری با استفاده از تعالیم ناب اسلامی است (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۰، ۱۴ دی). نقش‌آفرینان اصلی این جهاد، خود بانوان هستند که باید هویت والای زن اسلامی را به چشم جهانیان برسانند (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۰، ۱ خرداد؛ مقام معظم رهبری، ۱۳۷۹، ۳۰ شهریور).

۲. مبنای هستی‌شناختی الگوی سوم: جهان‌بینی الهی و تفکیک از ماتریالیسم

نقطه عزیمت هر بحثی در این حوزه، تعیین نسبت آن با جهان‌بینی حاکم است. تفاوت بنیادین میان نگاه الهی و ماتریالیستی، تمام نظریات را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. جهان‌بینی ماتریالیستی انسان را موجودی صرفاً مادی و محصول تصادف و تکامل طبیعی می‌داند. در این نگاه، جنسیت یک پدیده بیولوژیک است و هرگونه معنا یا غایتی فراتر از آن، برساخته‌ای اجتماعی و تاریخی تلقی می‌شود. جهان‌بینی الهی انسان را خلیفه خدا و دارای غایتی متعالی (قرب الهی) می‌داند. در این پارادایم، وجود انسان و از جمله جنسیت او، امری معنادار و حکیمانه است که در راستای هدف خلقت تعریف می‌شود. این نگاه، اساساً بحث را از سطح توصیف بیولوژیک به سطح تحلیل غایت‌شناختی ارتقا می‌دهد. تفکیک

جهان‌بینی الهی از جهان‌بینی ماتریالیستی اولین نقطه فارق نظریه الگوی سوم با الگوهای ارائه شده توسط دیگر نظریات رقیب، در حوزه سیاست‌های فرهنگی و جنسیت است.

۳. مبانی انسان‌شناختی الگوی سوم

مسئله نسبت میان «جنسیت» و «نفس»، به دنبال گسترش گفتمان‌های فمینیستی در الهیات و فلسفه، اهمیت بنیادین یافته است. از آنجاکه هر نظریه علوم انسانی بر پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی استوار است، پاسخ به این پرسش که جنسیت چه جایگاهی در ساختار نفسانی انسان دارد، سنگ بنای نظریات مرتبط با تمایزات جنسیتی در حوزه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است. تبیین دقیق نقش جنسیت در شاکله هویت انسانی، پیامدهای عملی گسترده‌ای در ساحت‌های فردی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی دارد.

غفلت از این مبناسازی، میدان را به نظریات رقیب (متأثر از فرهنگ غرب) واگذار کرده و به شکاف‌های نظری و عملی در جهان اسلام منجر می‌شود. در این میان، «علم‌النفس» در حکمت متعالیه صدرایی، به عنوان یک بستر عقلانی متعالی، ظرفیت بی‌بدیلی برای مبناسازی در مسئله جنسیت دارد. فعال‌سازی این ظرفیت، نیازمند بازخوانی پرسش‌محور و استنتاج از مبانی نفس‌شناسی صدرایی با تمرکز بر مسئله جنسیت است. این اجتهاد فکری، با استخراج اصول ناظر بر جنسیت، می‌تواند زیربنای فلسفی محکمی برای تمام علوم اسلامی در این حوزه فراهم آورد.

قواعد فلسفی ناظر بر نسبت جنسیت و نفس

برای تعیین جایگاه جنسیت در نفس از منظر حکمای مسلمان، می‌توان به چند قاعده بنیادین در نفس‌شناسی صدرایی استناد کرد:

حرکت جوهری اشتدادی و مرکب و «ذات‌گرایی نسبت‌مند جنسیت»

براساس قاعده «حرکت جوهری اشتدادی» در حکمت متعالیه، نفس انسانی حقیقتی سیال است که مراتب وجودی را به صورت تکاملی طی می‌کند. در این سیر، هر مرتبه جدید، ضمن حفظ کمالات مراتب پیشین به نحوی اعلی و اشرف، به صورتی کامل‌تر متحول می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۰). بنابراین، جنسیت به عنوان یکی از کمالات مراتب مادون، در سیر استکمالی نفس محو نمی‌شود، بلکه تعینات محدودکننده خود را از دست می‌دهد و به شکلی متعالی، در مراتب عالی‌تر نفس حضور می‌یابد.

این دیدگاه، هویتی سیال برای انسان تعریف می‌کند که ما را از ذات‌گرایی متصلبانه رها می‌کند و بدون افتادن در دام نسبیت‌گرایی محض، امکان رشد و تغییر هویت جنسیتی را در بستر تاریخ و اجتماع فراهم می‌آورد. این مبنا را می‌توان «ذات‌گرایی نسبت‌مند» نامید.

ملاصدرا با طرح حرکت جوهری مرکب، تبیین دقیق‌تری ارائه می‌دهد. در این نوع حرکت، جوهر در حال تکامل، حقیقتی ذومراتب می‌شود که هم منشأ آثار جدید و برتر است و هم آثار مشابه مراتب قبل را حفظ می‌کند. صورت جدید، جامع تمام قوای پیشین به‌اضافه کمالات جدید است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۴۲). در نتیجه، مراتب جسمانی نفس مانند مردی و زنی (تذکیر و تأنیث) در فرایند تکامل حفظ می‌شود و نفس رابطه ذاتی خود را با آن‌ها نگه می‌دارد.

ابتنای الگوی سوم بر نظریه ذات‌گرایی نسبت‌مند، التزامات عملی مخصوص به خود را در حیطه سیاست‌گذاری فرهنگی و نسبت آن با جنسیت دارد و این الگو را از سایر الگوهای مبتنی بر نظریه ذات‌گرا یا برساخت‌گرا جدا می‌کند.

رابطه نفس و قوا

تبیین چگونگی رابطه نفس و قوا در حکمت صدرایی، سومین مبنای فلسفی برای تحلیل جایگاه جنسیت در نفس را فراهم می‌آورد. با فرض اینکه ذکورت و انوئت ریشه در قوای نباتی یا حیوانی دارند، این پرسش مطرح می‌شود که در سیر تکاملی صور، سرنوشت قوای پیشین چه می‌شود. برخلاف دیدگاه ابن‌سینا مبنی بر بقای مستقل صور قبلی (بهمنیار، ۱۳۴۹: ۶۹۵)، ملاصدرا معتقد است این امر مستلزم تعطیل در وجود است. از نظر او، تمام کمالات صور پیشین در صورت جدید حاضر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۳۲۸). وی پس از نقد اقوال، نظر مختار خود را چنین بیان می‌کند که صور قبلی به‌صورت مستقل باقی نمی‌مانند، بلکه به‌سان قوای صورت جدید، به حیات خود ادامه می‌دهند (همان، ج ۲: ۲۴۸).

ملاصدرا همچنین در بحث قوه مصوره بیان می‌کند که پس از ولوج روح، این نفس است که متصدی شکل‌دهی به اعضای بدن می‌شود، گویی اشکال بدن در نفس منطوی (پیچیده) است و نفس آن‌ها را در ماده برون‌فکنی می‌کند. این تحلیل به نتیجه‌ای مهم رهنمون می‌شود: اگر صور پیشین در سیر تکاملی از میان نمی‌روند و به قوای صورت فعلی بدل می‌شوند، پس قوای بدنی که ذکورت و انوئت ریشه در آن‌ها دارند نیز در مراتب عالی‌تر نفس فانی نمی‌شوند، بلکه به نحوی متعالی و به‌عنوان شئون نفس باقی می‌مانند.

رابطه نفس و بدن و وجود ظلی بدن

ملاصدرا با ارائه طرحی نوین از رابطه نفس و بدن، جایگاه ذاتی جنسیت را در ساختار وجودی نفس تثبیت می‌کند. براساس این طرح، نخست رابطه نفس و بدن اتحادی است و این دو مصداقاً یک حقیقت واحدند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۲ و ج ۹: ۴؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۷۳ و ج ۳: ۴۴۵-۴۴۴). سپس، اصل حدوث جسمانی نفس در سیر حرکت جوهری ثابت می‌کند که جوهر آن با احکام ماده، از جمله جنسیت، بیگانه نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۴). علاوه بر این، بدن جوهری مستقل به شمار نمی‌رود، بلکه مرتبه نازله و وجود ظلی خود نفس است (همو، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۰۶). از سوی دیگر، از آنجاکه نفس علت بدن است، نمی‌تواند فاقد کمالات معلول خود باشد. در نهایت، ملاصدرا تعلق به بدن را امری ذاتی برای نفس می‌داند، نه عارضی، که در نتیجه آن، احکام بدن مانند ذکورت و انوثنی نمی‌توانند برای نفس بیگانه تلقی شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۲). بنابراین، مجموع این اصول نشان می‌دهد که در حکمت متعالیه، جنسیت دارای جایگاهی عمیق و ذاتی در ساختار وجودی نفس است.

دو نحوه وجود خاص برای وجود مرکب

۱۴۰

قاعده دیگر که از اصل تشکیک برآمده، دو نحوه وجود برای انسان تعریف می‌کند: «وجود خاص اجمالی» و «وجود خاص تفصیلی». وجود اجمالی همان وجود بسیط و جمعی نفس ناطقه است که تمام کمالات مادون را به نحوی برتر در خود دارد. وجود تفصیلی شامل تمام صور و مراتب مترتب بر یکدیگر، از ماده تا صورت اخیر، در وجود خارجی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۸۸). این تفکیک دلالت دارد که جنسیت، هم در وجود تفصیلی (به عنوان مرتبه‌ای مؤثر بر مراتب بعدی) و هم در وجود اجمالی (به نحوی بسیط و مندمج در ذات نفس ناطقه) حضور دارد. در نتیجه، این اصل نیز مانند اصول پیشین، تصویری منسجم از انسان‌شناسی صدرایی ارائه می‌دهد که در آن، جنسیت نه امری عارضی و سطحی، بلکه یک کیفیت وجودی عمیق و ریشه‌دار در تمام مراتب هویت انسانی، از بدن تا عقل به شمار می‌رود.

تبیین حکمی تفاوت‌های جنسیتی: دیالکتیک زیبایی و شکوه

یکی از مسائلی که در هر گونه سیاست‌گذاری فرهنگی مربوط به جنسیت تأثیرگذار است، تبیین مسئله تفاوت‌های دو جنس است که التزامات خود را در تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌های فرهنگی و اجتماعی نشان می‌دهد. اتخاذ موضع نسبت به این مسئله مبنایی و فلسفی، راهبردهای سیاسی اجتماعی خاص خود را دارد.

در میان اندیشمندان معاصر، آیت‌الله جوادی آملی، با ارائه نوآورانه نظریه «تعامل جمال و جلال»، مبنای عمیق فلسفی-عرفانی در پاسخ به مسئله تفاوت ارائه دادند که می‌توان آن را مبنای فلسفی نظریه الگوی سوم، در مسئله تفاوت دانست. این اصل که ریشه در عرفان نظری و آثار بزرگانی چون ابن عربی دارد (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۳؛ همو، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۴ و ۵۴۲ و ۶۷۷؛ ج ۳: ۴۴۹؛ ج ۴: ۱۴۶)، بیان می‌کند که اسماء جمالی (لطف و رحمت) و جلالی (قهر و عظمت) الهی، نه دو امر متضاد، بلکه همواره درهم‌تنیده‌اند. به تعبیر دقیق‌تر، «جلال حق در جمال وی نهفته است و جمال وی در جلال او مستور است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۸-۲۳). این امتزاج، در تمام نظام تکوین و تشریع ساری و جاری است. برای مثال، حکم قصاص که ظاهری جلالی دارد، در باطن خود جمال حیات‌بخشی به جامعه را پنهان کرده است (بقره: ۱۷۹) و تکالیف الهی که با سختی (جلال) همراه‌اند، کرامت و طهارت (جمال) را برای انسان به ارمغان می‌آورند (مائده: ۶). براساس این چهارچوب هستی‌شناختی، تفاوت‌های زن و مرد نه بر پایه نقص و کمال، بلکه براساس شیوه‌های متفاوت تجلی این دو وصف الهی تفسیر می‌شود. از آنجاکه محور کمال انسانیت است، زن و مرد در اصل برخورداری از جمال و جلال برابرند. حدیث شریف «عقول النساء فی جمالهنّ و جمال الرجال فی عقولهم» نیز نه یک بیان وصفی و محدودکننده، بلکه یک بیان دستوری و ارشادی برای چگونگی تحقق کمال است. این دستورالعمل هر دو جنس را به مسیری متفاوت، اما هم‌ارز فرا می‌خواند: «جلال زن در جمال او نهفته است و جمال مرد در جلال او تجلی می‌یابد»؛ به این معنا که زن موظف است حکمت و عقلانیت (جلال) را در قالب هنر، ظرافت و زیبایی رفتار (جمال) ارائه دهد و مرد، هنر و لطافت (جمال) را در جامه عقل و استدلال (جلال) متجلی سازد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۵-۳۳). این توزیع حکیمانه، دو سبک متفاوت و هم‌ارزش برای رسیدن به کمال انسانی تعریف می‌کند، نه یک نظام ارزشی مبتنی بر برتری یکی بر دیگری.

شالوده‌شکنی دوگانه عقل و عاطفه

یکی از مبانی فلسفی الگوی سوم که اتخاذ موضع درمورد آن، در سیاست‌گذاری‌های فرهنگی پسین تأثیرگذار خواهد بود، مسئله جانمایی دو عنصر انسانی عقل و عاطفه درنسبت با جنسیت است. در تاریخ اندیشه، همواره این پیش‌فرض وجود داشته که عقل بر عاطفه برتری دارد؛ دوگانه‌ای که با تعمیم به دو جنس، مردان را نماد عقلانیت برتر و زنان را نمود عاطفه فروتر معرفی کرده است. این نگاه که بر بخش بزرگی از ادبیات علمی و دینی سایه افکنده، نیازمند بازنگری فلسفی

است. متفکران دینی معاصر، همچون آیت‌الله جوادی آملی، با نقد این شالوده مبتنی بر وهم، مقدمات ارزشمندی برای عبور از این دوگانه‌انگاری و ارائه تصویری صحیح از نسبت عقل و عاطفه فراهم کرده‌اند.

گام نخست در این بازنگری، شکستن انحصار کمال در عقل نظری، و پذیرش کثرت مسیرهای کمال است. کمالات انسانی از دو مسیر حاصل می‌شوند: مسیر قهر و جلال الهی (که با ستم‌ستیزی و استحکام نمود می‌یابد) و مسیر مهر و جمال الهی (که با رأفت و محبت تجلی می‌کند). در این نگاه، مهر و عاطفه، همانند قهر و عقل، کمال محسوب می‌شود و حتی راه محبت در اداره عالم و استکمال انسان اصالت دارد. اگرچه هریک از دو جنس، به‌طور متوسط، در یکی از این دو مسیر استعداد بیشتری دارد، اما در مراتب عالی، امکان تعدیل قوا برای هردو فراهم است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۱۹). علاوه‌براین، قرآن معرفت قلبی را به‌عنوان مجرای برتر از عقل مصطلح معرفی می‌کند. با توجه به قوت نسبی زنان در راه‌های قلبی و نیز در عقل عملی (که محصول آن «تذکر» و بیداری دل است)، می‌توان نتیجه گرفت که زنان در یکی از برترین مجاری معرفتی، استعداد ویژه‌ای دارند (همان: ۲۷۵).

باوجود هم‌ارزی عقل و عاطفه در اصل کمال بودن، غلبه نوعی حیات عاطفی در زنان امری پذیرفته شده است که در نظام تقنینی اسلام مورد لحاظ قرار گرفته است. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است سپردن بخش بیشتری از مدیریت اقتصادی به مردان برای آن است که «تدبیر تعقل، برتر از تدبیر احساس و عاطفه قرار گیرد» و ثبات جامعه تضمین شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۷: ۵۹۳). البته این ساختار به معنای برتری ارزشی مرد نیست، بلکه با توجه به عواملی چون اشتغالات طبیعی زن (بارداری و مادری) و لزوم تأمین مخارج او توسط مرد، نظامی از وابستگی متقابل و حکیمانه ایجاد می‌کند. در این نظام، هر جنس با ویژگی‌های خاص خود، بقا و کمال دیگری را تضمین کرده و توازنی پایدار در خانواده و جامعه شکل می‌گیرد.

جنسیت و عقل

ساختار عقل نظری و شالوده فراجنسیتی علم

در حکمت متعالیه، «عقل نظری» عالی‌ترین قوه نفس است که وظیفه آن درک حقایق کلی و مجرد می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۴۲۱-۴۲۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۲۲). این قوه مسیری استکمالی و طولی را از مرتبه «عقل هیولانی» (استعداد محض)، به «عقل بالملکه» (درک بدیهیات)،

«عقل بالفعل» (قدرت استنتاج نظریات) و نهایتاً «عقل مستفاد» طی می‌کند. در مرتبه غایی، نفس با اتصال به «عقل فعال»، به مشاهده مستقیم حقایق نائل شده و با معقولات، اتحاد وجودی پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۱۷-۲۱۶). در این فرایند، نفس یک پذیرنده منفعل نیست، بلکه خود، فاعل و مصدر تمام ادراکات است و حواس تنها علل مُعدّ و زمینه‌ساز برای این صدور و اشراق معرفت هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۰۲-۳۰۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۴: ۲۰۶).

تبیین نسبت جنسیت با عقل نظری، یکی از کلیدی‌ترین مباحث در ترسیم الگوی سوم است که در وهله بعد، خود را در برنامه‌ریزی‌های فرهنگی، علمی و آموزشی نشان می‌دهد. در این خصوص، حکمت متعالیه چهارچوبی چندلایه ارائه می‌دهد که موضعی میانه اتخاذ می‌کند: تأثیر جنسیت بر ادراک نه منتفی است و نه ذاتی و مستقیم. این تأثیر از مراتب پایین‌تر و مرتبط با بدن آغاز می‌شود. تفاوت‌های فیزیولوژیک و مزاجی میان دو جنس می‌تواند بر کیفیت داده‌های حسی و صور خیالی اثر بگذارد. این تأثیر در مرتبه قوه و هم که مسئول ادراک معانی جزئی غیرمحسوس (مانند عشق و نفرت) و به شدت وابسته به حالات بدنی و هیجانی است، برجسته‌تر می‌شود. برای مثال، تجربه وجودی «مادر بودن» که در جسمانیت زن ریشه دارد، افق ادراکی ویژه‌ای را به روی او می‌گشاید که می‌تواند بر اولویت‌های فکری‌اش مؤثر باشد.

براین اساس، تأثیر جنسیت بر ادراک عقلی، غیرمستقیم و از طریق تأثیرگذاری بر مواد اولیه تفکر (یعنی مدرکات حسی، خیالی و وهمی) است. با پذیرش قاعده «من فقد حساً فقد علماً» (هرکس حسی را فاقد باشد، علمی را فاقد است) (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۲۶)، تفاوت در ابزار حسی، لاجرم بر مصالح اولیه تعقل تأثیر می‌گذارد. باین حال، این تأثیر در مرتبه نهایی ادراک عقلی محدود می‌شود، زیرا نفس در مقام اتصال به عقل فعال، خالق صور عقلی نیست، بلکه مظهر آن‌هاست و با آن‌ها اضافه اشراقی پیدا می‌کند. از آنجاکه این حقایق عقلی اشرف از نفس هستند، نفس نمی‌تواند بر آن‌ها احاطه یابد و آن‌ها را مطابق حالات ذهنی و بدنی خود تغییر دهد.

غایت مسیر استکمال عقل نظری، یعنی وصول به مرتبه عقل مستفاد، هدفی مشترک و فراجنسیتی برای همه انسان‌هاست. اگرچه استعدادها در این مسیر تشکیکی و متفاوت است، اما این تفاوت امری فردی است و نه جنسیتی (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۱: ۲۰۳-۲۰۲). مهم‌ترین دلیل بر این مدعا، سکوت معنادار ملاصدراست؛ او در برشمردن پنج مانع اصلی ادراک معقولات (نقص ذاتی نفس، گناه، اشتغال به دنیا، تعصبات و انحراف در تفکر)، هیچ اشاره‌ای به «جنسیت»

به عنوان یک مانع ذاتی نمی کند (همان: ۲۵۴). این امر دلالت دارد که زنان و مردان، علی رغم تفاوت های جسمی و روحی، از استعداد بنیادین دریافت معقولات به صورت یکسان برخوردارند و ضعف تاریخی مشاهده شده در این زمینه، نه ناشی از نقص ذاتی، بلکه محصول موانع خارجی و شرایط نامناسب اجتماعی بوده است.

جنسیت و عقل عملی

در حکمت سینوی، «عقل عملی» قوه ای از نفس ناطقه است که به عنوان مدبر بدن، شئون عملی و انفعالی انسان را راهبری می کند. ابن سینا نفس را گوهری یگانه می داند که برای ارتباط با عالم بالا، از «عقل نظری» و برای تدبیر عالم پایین (بدن) از «عقل عملی» بهره می برد (ابن سینا، ۱۹۸۴، ج ۲: ۱۸۶). کارکرد اصلی این قوه، نه ادراک، بلکه تحریک بدن به سوی افعال جزئی است (ابن سینا، ۱۹۸۱: ۲۴۶). این قوه در تعامل با سایر قوا، منشأ انفعالاتی چون حیا و رحمت، زمینه ساز بروز هنرها و صنایع، عامل استنباط آرای عملی و مهم تر از همه، منشأ تکوین فضائل و رذایل اخلاقی است (ابن سینا، ۱۹۹۶: ۶۴؛ همو، ۱۹۵۳، ج ۱: ۳۷).

۱۴۴

اگرچه ابن سینا مستقیماً به مسئله جنسیت نپرداخته، اما با استنطاق از مبانی نفس شناسی او، می توان تأثیر جنسیت بر عقل عملی را استنباط کرد. از آنجاکه هیچ حالتی از حالات نفسانی، به طور کامل، از ارتباط با بدن فارغ نیست (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۹۳)، و از آنجاکه «روح بخاری» به عنوان حامل قوای نفس، امری مادی و جنسیت پذیر است (ابن سینا، ۱۹۸۴، ج ۲: ۲۳۲)، کارکردهای نفس در حوزه عمل، لاجرم متأثر از جنسیت خواهند بود. همچنین، از آنجاکه رفتار حاصل تعامل عقل عملی با قوای محرکه (شهوت و غضب) است (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۶۸)، تفاوت نوعی در این قوا میان دو جنس، به تفاوت در الگوهای رفتاری می انجامد. باین حال، مهم ترین اصل در این میان، استکمال پذیری عقل عملی از طریق تجربه و عادت است (ابن سینا، ۱۹۵۳، ج ۱: ۳۷ و ۵۶) که دیدگاه های ذات گرایانه مبنی بر فرودستی عقلی یک جنس را به چالش می کشد و نقش عوامل محیطی و تربیتی را برجسته می سازد.

پیامد منطقی تأثیر پذیری عقل عملی از جنسیت، سرایت این تأثیر به تمام حوزه های شناختی و عملی، از جمله حوزه سیاست و فرهنگ است. از آنجاکه وصول به عالی ترین مرتبه عقل نظری، یعنی «عقل قدسی»، از طریق تهذیب نفس و عمل صالح ممکن است (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۶۷)، جنسیت می تواند به طور غیرمستقیم، در کیفیت شهود عقلی نیز تأثیرگذار باشد. مهم تر از آن، دانش های

عملی مانند هنر و به‌ویژه علم اخلاق که مستقیماً در حیطه عقل عملی قرار دارند، متأثر از جنسیت خواهند بود. این مبناى فلسفى، ضمن تبیین تفاوت سبک‌های هنرى، افق‌های پژوهشى جدیدى را در فلسفه اخلاق اسلامى مى‌گشاید و زمینه را برای بررسی تأثیر جنسیت در تشخیص امر اخلاقى و تعریف فضائل فراهم مى‌کند؛ امرى که قرابت قابل توجهی با برخی دیدگاه‌های فمینیستی دارد.

۴. مبانی غایت‌شناسی الگوی سوم

فرایند و غایت استكمال نفس

در حکمت متعالیه، غایت انسان استكمال نفس در یک «حرکت جوهرى اشتدادى» است. این صیورورت وجودی از صورت معدنی نطفه آغاز شده، مراتب نفس نباتی و حیوانی را طی کرده و به نفس ناطقه انسانی می‌رسد که قوه فارق آن «عقل» است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۶۸). این استكمال دارای دو بُعد است: غایت عقل نظری، شناخت حقایق هستی و تبدیل شدن نفس به عالمی عقلی است و غایت عقل عملی، تدبیر بدن و کسب ملکات فاضله در راستای فرامین عقل نظری. با این حال، ملاصدرا تأکید می‌کند که سعادت حقیقی و نهایی انسان، مربوط به کمال عقل نظری است که اصل ذات انسان را تشکیل می‌دهد و سعادت حاصل از کمال عقل عملی، در قیاس با آن، امری ثانویه و مقدماتی محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۳۱). این اصل یک غایت مشترک، واحد و متعالی را برای همه انسان‌ها تعریف می‌کند.

بقای کمالات و حضور جنسیت در مراتب عالی نفس

یک قاعده کلیدی در حرکت جوهری آن است که در سیر استکمالی، کمالات مرتبه مادون، به نحوی اشرف، در مرتبه عالی‌تر باقی می‌ماند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۵: ۲۷۳). این اصل دلالت دارد که اگر جنسیت، بُعدی کمالی و حکیمانه در مراتب طبیعی وجود باشد، وجه کمالی آن در مراتب عالی‌تر نفس نیز محفوظ خواهد ماند و زایل نمی‌شود. علاوه بر این، ملاصدرا نفس ناطقه را دارای وحدت جمعی می‌داند که به واسطه آن، جامع تمام قوای حیوانی، نباتی و حتی معدنی به صورتی برتر است (همان: ۷۵). با چنین تعریفی که نفس ناطقه جامع تمام مراتب مادون است، نمی‌توان آن را از حقیقتی چون ذکورت و انوشت که در آن مراتب حضور دارد، به کلی مبرا و بیگانه دانست.

فراجنسیتی بودن غایت کمال و موانع آن

مهم‌ترین مبناى الگوی سوم در این بخش، اثبات «فراجنسیتی بودن» قابلیت وصول به سعادت نهایی است. دلیل اصلی این مدعا، سکوت معنادار ملاصدراست. او در بررسی تفصیلی عوامل و

موانع وصول به سعادت عقلانی، اموری چون «عدم توجه به عقلیات»، «اشتغال به امور محسوس و بدنی»، «انحراف از مسیر حکمت» یا «انکار حقیقت از روی استکبار» را برمی شمارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۲۴ و ۱۳۱). در هیچ یک از این فهرست‌ها، عاملی به نام «جنسیت» به عنوان یک مانع ذاتی ذکر نشده است. این عدم اشاره، باتوجه به دقت فلسفی ملاصدرا، دلالت بر آن دارد که از دیدگاه او، اصل قابلیت استکمال و سعادت برای زن و مرد یکسان است. البته این به معنای نفی تأثیر شرایط نیست؛ مواعی که او ذکر می کند (مانند اشتغال به امور بدنی)، گرچه ذاتی هیچ جنسی نیستند، اما ممکن است به دلایل اجتماعی و تاریخی، فراوانی آن‌ها در یکی از دو جنس بیشتر باشد. در این صورت، مانع حقیقی آن شرایط اجتماعی است، نه خود زن بودن یا مرد بودن.

نقش دوگانه بدن: وحدت نوعی و تأثیر در فرایند استکمال

بدن در حکمت متعالیه نقشی دوگانه دارد. از یک سو، ابزار و بستر ضروری نفس برای استکمال است. اما از آنجاکه انسانیت انسان در قوام خود به اعضای بدن نیازی ندارد و این اعضا در تعریف ماهوی انسان اخذ نمی شوند، ذکورت و انوئت نیز که حاصل اعضای بدن هستند، فصل ممیز نوع انسان نیستند. این اصل، وحدت نوعی زن و مرد را اثبات می کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش تفسیر القرآن الکریم، ج ۲: ۹۷۴). از سوی دیگر، نفس تا زمانی که به فعلیت محض نرسیده، نیازمند بدن است و از آن تأثیر می پذیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۵: ۲۵۶). از آنجاکه بدن ضرورتاً زنانه یا مردانه است، قوای اصلی بقای آن (علم، غضب و شهوت) نیز متأثر از جنسیت خواهند بود. در نتیجه، جنسیت می تواند فرایند استکمال را متفاوت سازد. باین حال، جهت حرکت نفس، رو به تجرد است و در این کارخانه تجردسازی، تأثیر عوامل بدنی، در مراتب عالی کمال، کاهش می یابد.

۵. فلسفه اجتماعی الگوی سوم؛ صبرورت و ابعاد متغیر جنسیت

یکی از چالش های مهم ارائه نظریه جنسیت بومی که بتواند مبنایی برای ارائه الگوهای فرهنگی و اجتماعی در موضوع زن باشد، ظرفیت تبیین مسئله تغییر و نقش تحولات اجتماعی در هویت انسان است. مادامی که نتوان از منظری بومی، نقش عوامل نام برده را تبیین نمود، هرگونه الگوی پیشنهادی، مبتنی بر دیگری های فلسفی خواهد بود. برای تبیین ابعاد اجتماعی الگوی سوم، حکمت اسلامی با تأکید بر دوگانه «فطرت» و «اکتساب»، شالوده تغییرپذیری هویت را فراهم می کند. فلاسفه مسلمان با تمایز نهادن میان «انسان فطری» (که با استعدادهای بالقوه متولد می شود) و «انسان مکتسب» (که با عمل و اختیار خود ساخته می شود) (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳:

۴۹۲)، فضایی برای تبیین جنبه‌های متغیر هویت، از جمله هویت جنسیتی که تحت تأثیر اجتماع شکل می‌گیرد، باز می‌کنند. این تغییرپذیری بر دو اصل استوار است: نخست «اختیار» که به انسان قدرت می‌بخشد تا خود، سازنده طبع و هویت خویش باشد (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۳۹۲)؛ و دوم «حرکت جوهری اشتدادی» که ظرفیت متافیزیکی این خودسازی مداوم را فراهم می‌آورد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۳۰). هر عمل و گفتاری، در نفس اثری می‌گذارد که با تکرار، جزئی از هویت انسان می‌شود (همو، بی تا: ۱۶۸).

براساس این مبانی، ملاصدرا انسان را نوع متوسط می‌داند که صورت نهایی او از پیش تعیین شده نیست، بلکه هر فردی با اعمال و نیت خود، خالق صورت نهایی خویش است (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۴۶۰؛ همو، ۱۳۶۰ ب: ۲۵). این خودسازی با قاعده اتحاد عامل و عمل به اوج خود می‌رسد. طبق این اصل، عمل و رفتار انسان امری بیرونی نیست، بلکه در اثر تکرار، با ذات عامل متحد شده و هویت او را شکل می‌دهد؛ انسان تبدیل به گفتار و رفتار روزمره خویش می‌گردد (حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۳۴؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳: ۶۶۱). این قاعده به بهترین شکل تبیین می‌کند که چگونه تکرار و تداوم نقش‌های جنسیتی که اموری اعتباری و اجتماعی هستند، می‌تواند به مرور زمان، به تفاوت‌های هویتی عمیق و به ظاهر ذاتی میان دو جنس دامن بزند.

نقش بدن به عنوان ابزار اکتساب نفس نیز در این فرایند حائز اهمیت است. نفس برای کسب کمالات علمی و عملی خود نیازمند بدن است و اکتسابات نفس از طریق بدن، چنان در هویت او ریشه می‌دواند که بدن مکتسب یا بدن مثالی او را شکل می‌دهد؛ بدنی که تجسم اعمال و ملکات فرد است و در نشأت بعدی حیات همراه او خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۲: ۶۹). از آنجاکه این بدن محصول افعال و متأثر از بدن طبیعی است و جنسیت (ذکورت و انوئت) ویژگی بارز بدن طبیعی است، تأثیر آن بر بدن مکتسب و هویت باطنی فرد، امری عقلانی و قابل قبول به نظر می‌رسد. مهم‌ترین بعد اکتسابی هویت، «عقل» است. ملاصدرا میان «عقل فطری» (استعداد اولیه که به افراد نسبت داده می‌شود نه جنسیت) و «عقل اکتسابی» (که با تلاش و به‌ویژه تعلیم و تربیت حاصل می‌شود) تمایز قائل است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۴۱). حکما علم را غذای نفس می‌دانند و محرومیت از آن را نقص در انسانیت تلقی می‌کنند (طوسی، ۱۳۶۶: ۸۷). از آنجاکه نفس به سان لوحی سفید است و تکرار و تمرین نقش اصلی را در شکل‌گیری مهارت‌ها ایفا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۴: ۳۷۷)، می‌توان نتیجه گرفت که تفاوت در فرصت‌های آموزشی و نقش‌های

اجتماعی برای دو جنس، تأثیری بنیادین و هویتی بر آن‌ها خواهد گذاشت. بنابراین، بسیاری از تفاوت‌های شناختی و مهارتی مشاهده‌شده میان دو جنس، بیش از آنکه به طبیعت ثابت آن‌ها بازگردد، محصول عوامل متغیر اجتماعی و فرصت‌های نامتوازن تاریخی است.

دیالکتیک ساختار و عاملیت در هویت جنسیتی

حکمت متعالیه با تحلیل مبادی افعال انسانی، سازوکار شکل‌گیری ابعاد اجتماعی جنسیت را تبیین می‌کند. ملاصدرا رفتارهای انسانی را عمدتاً محصول دو عامل غیرطبیعی صنعت (مهارت) و عادت (ملکه حاصل از تکرار) می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲: ۷۵۶-۷۵۵). این تحلیل بر یک رابطه بازخوردی تأکید دارد؛ تکرار نقش‌های اجتماعی آن‌ها را به ملکات اکتسابی تبدیل می‌کند و این ملکات، به نوبه خود، به عاملی برای تکرار همان رفتارها تبدیل می‌شود و درنهایت، به صورت طبیعی و ذاتی جلوه می‌کنند. از این منظر، بخش قابل توجهی از تفاوت‌های جنسیتی، حاصل همین مهارت‌ها و عادات اکتسابی و نه امری ذاتی هستند.

۱۴۸

اثبات وجه اکتسابی و اجتماعی هویت، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا هر اکتسابی معتبر است؟ حکمت اسلامی پاسخی هنجاری می‌دهد: اکتساب باید با معیار فراتر از قراردادهای اجتماعی، یعنی فطرت و ارزش‌های عالی انسانی سنجیده شود. ویژگی‌های اکتسابی تنها در صورتی که در راستای شکوفایی فطرت باشند، به تکوین انسان راستین می‌انجامند؛ در غیر این صورت، موجب مسخ هویت و شکل‌گیری انسان مسخ‌شده می‌شوند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳: ۴۹۲). ملکات پلید می‌توانند نوعی انقلاب در ذات فرد ایجاد کنند (حسن‌زاده، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۷۳). این اصل کلیدی به این معناست که اجتماعی یا اکتسابی بودن یک نقش جنسیتی، به تنهایی برای حقانیت آن کافی نیست و باید در مقیاس نظام ارزشی فطرت و غایات کمالی انسان، مورد ارزیابی قرار گیرد. هرچند هویت جنسیتی ابعاد اکتسابی گسترده‌ای دارد، اما این سیالیت مطلق و بی‌ضابطه نیست. فطرت به عنوان بنیاد اولیه، همواره جهت‌دهنده مسیر کمال مطلوب است و انحراف از مسیر طبیعی، نمی‌تواند در نظام غایت‌مند صدرایی، دائمی یا اکثری باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۳۴۷). با این حال، ملاصدرا با طرح مفهوم «طبیعت ثانویه»، پیچیدگی بحث را آشکار می‌سازد. طبق این دیدگاه، گاهی یک امر خلاف فطرت، در اثر تکرار و نهادینه شدن، چنان ریشه‌دار می‌شود که به طبیعت دوم بدل شده و فشار مخالفت با آن از بین می‌رود (همان). این امکان انحراف پایدار و شکل‌گیری طبیعت ثانویه در هویت جنسیتی یک جامعه، ضرورت وجود یک راهنمای

فراتر از اراده‌های جمعی، یعنی دین را برای هدایت اکتسابات اجتماعی و جلوگیری از مسخ هویت انسانی، اثبات می‌کند.

نظریه اعتباریات و ساخت‌مندی اجتماعی جنسیت؛ تبیین ابعاد ثابت و متغیر جنسیت

تعریف «جنسیت» به مثابه امری اعتباری و پیوند آن با واقعیت: تبیین نقش عوامل اجتماعی در هویت جنسیتی، اساس بسیاری از نظریات ناظر به سیاست‌گذاری فرهنگی است. نظریه اعتباریات علامه طباطبائی چهارچوبی کارآمد برای فهم ابعاد اجتماعی و متغیر جنسیت فراهم می‌کند. جنسیت نوعی اعتبار اجتماعی است که انسان برای رفع نیازهای فردی و جمعی خود وضع می‌کند. این اعتبار هویتی میانه دارد: از یک سو، متکی به واقعیات خارجی (مانند تفاوت‌های بیولوژیک) و از سوی دیگر، متکی به توافقات اجتماعی است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ۸۸-۸۳). این اعتبار برخلاف برساخت‌گرایی افراطی، وهمی نیست، بلکه به دو جهت به حقایق متصل است: نشئت گرفتن از نیازهای واقعی و داشتن آثار واقعی و خارجی (طباطبائی، ۱۴۲۸: ۳۷۵). بنابراین، ابعاد قراردادی جنسیت نمی‌تواند بی‌ارتباط با واقعیات تکوینی باشد.

۱۴۹

فطرت و ثبات اعتبارات: مهم‌ترین عامل ثبات و جهت‌دهی به اعتباریات، ابتنائی آن‌ها بر فطرت انسانی است. فطرت ساختار هدایت‌شده و خداجوی انسان است که به‌منزله شالوده‌ای ثابت، جهت‌گیری کلی تمام اعتبارات را تعیین می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۹: ۲۲۹). عقلای جامعه مفاهیم و نقش‌های جنسیتی را با فطرت سلیم خود و برای حفظ مصالحی حقیقی چون بقای نوع و نظم اجتماعی اعتبار می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۶۱: ۳۵۱). این ابتنا بر فطرت، به جنسیت وجهی از ثبات و ذات‌گرایی اعتدالی می‌بخشد که در عین پذیرش تغییر در نقش‌ها، نافی وجود یک اساس ثابت نیست.

حرکت جوهری و سیالیت اعتبارات: وجه سیال و متغیر جنسیت نیز بر اصل حرکت جوهری استوار است. اعتباریات اساساً برای پاسخ به نیازهای متغیر و نوشونده انسان در بستر زمان و مکان به وجود می‌آیند. نفس انسان حقیقتی سیال و همواره در حال صیوروت و تکامل است و علامه طباطبائی بیان می‌کند که انسان با همین علوم اعتباری که دارای اثر واقعی هستند، از طریق حرکت جوهری، استکمال حقیقی می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۷۹: ۴۵۳-۴۵۲). این اصل نشان می‌دهد که هویت‌ها و نقش‌های جنسیتی، تحت تأثیر عوامل محیطی، شغل و تکرار، نمی‌توانند ثابت باشند و همگام با تکامل جوامع، دچار تحول می‌شوند.

جنسیت، ریشه‌دار در طبیعت، شاخه‌گستر در فرهنگ: نظریه اعتباریات، راه سومی میان ذات‌گرایی بیولوژیک و برساخت‌گرایی افراطی می‌گشاید. جنسیت همچون درختی است که ریشه‌هایش در طبیعت و فطرت استوار است، اما تنه، شاخه‌ها و برگ‌های آن در بستر فرهنگ و اجتماع رشد می‌کند. این دیدگاه، هم به تکامل و پیچیده‌تر شدن اعتبارات در جوامع پیشرفته اذعان دارد و هم به دلیل نداشتن ماهیت ذاتی ثابت برای اعتبارات، نافی ارائه تعریفی منجمد و جهان‌شمول برای جنسیت است. معیار صحت و اعتبار این شاخه‌های فرهنگی، عدم لغویت و مطابقت با مصالح حقیقی انسان در مسیر کمال است که مانع از افتادن در دام نسبیت محض می‌شود.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف واکاوی مبانی فلسفی الگوی سوم زن مسلمان، با فراتر رفتن از توصیف‌های رایج سیاسی، کوشید تا نشان دهد این نظریه بیش از آنکه صرفاً یک طرح‌واره اجتماعی باشد، بر نظام مستحکم و چندلایه‌ای از مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و اجتماعی در سنت فلسفه اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه و نظریه اعتباریات استوار است.

تأکید بر زیرساخت فلسفی این الگو، نه یک هدف صرفاً نظری، بلکه اقدامی بنیادین برای سیاست‌گذاری فرهنگی و اجتماعی است. رویکرد فلسفه اسلامی به‌مثابه زیرساخت علوم در این تحقیق، استدلال می‌کند که الگوی سوم، تبلور عملی یک جهان‌بینی الهی و انسان‌شناسی متعالی است که آن را از پارادایم‌های رقیب، اعم از ماتریالیستی و سکولار متمایز می‌سازد.

در بُعد انسان‌شناختی، دفاع از «ذات‌گرایی نسبت‌مند جنسیت» که جنسیت را بُعدی حقیقی در نشئه دنیوی، اما غیرمحدودکننده برای هویت فراجنسیتی نفس ناطقه در سیر استکمالی می‌داند، نه تنها یک دیدگاه متافیزیکی است، بلکه شالوده اصلی برای سیاست‌گذاری‌های جنسیتی عادلانه و متوازن را فراهم می‌آورد. این رویکرد، ضمن پذیرش تفاوت‌های حکیمانه در شیوه‌های تحقق کمال، بر وحدت نوعی انسان در مسیر کسب معرفت تأکید کرده و دوگانه‌های تقلیل‌گرایانه عقل/عاطفه را برهم می‌زند. این امر زمینه‌ساز تدوین برنامه‌های تربیتی و فرهنگی است که نه به حذف یا نادیده گرفتن تفاوت‌ها، بلکه به ظرفیت‌سازی مکمل میان زنان و مردان می‌انجامد.

در بُعد اجتماعی (سیاست و فرهنگ)، بهره‌گیری از نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و حرکت جوهری، به این تحقیق امکان داد تا ابعاد ثابت و متغیر جنسیت را تبیین کند.

مبانی مذکور ریشه‌های جنسیت در فطرت و طبیعت را به رسمیت می‌شناسد که اصول ثابت و لایتغیر را برای قانون‌گذاری و اخلاق فراهم می‌آورد و تحلیل‌های ناظر بر اعتباریات و متغیرات، ساخته شدن ابعاد اجتماعی و فرهنگی جنسیت در بستر جامعه و فرهنگ را می‌پذیرد. این ترکیب، به نظام سیاسی و فرهنگی این امکان را می‌دهد تا ضمن پایبندی به مبانی ثابت و حیانی و فلسفی، مدلی پویا و تحول‌پذیر را در قالب «جنسیت همچون درختی ریشه‌دار در طبیعت و شاخه‌گستر در فرهنگ» ارائه دهد که قادر به پاسخ‌گویی به نیازها و تحولات زمانه در حوزه‌های حقوقی، فقهی و تربیتی باشد.

بدین ترتیب، این واکاوی اثبات می‌کند که الگوی سوم با ارائه مدلی که از دوگانگی تقلیل‌گرایانه ذات‌گرایی/برساخت‌گرایی عبور می‌کند، ظرفیت فکری عظیمی برای نظریه‌پردازی در حوزه زن، خانواده و سیاست‌های مرتبط با آن دارد. این الگو، نه یک مدل ایستا و متحجر، بلکه یک نظریه پویا است که ظرفیت‌های اندیشه‌ای و عملی آن باید در حوزه‌های کاربردی سیاست، حقوق و علوم تربیتی برای سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی اجتماعی دقیق‌تر آشکار گردد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۵۳، *الشفاء*، کتاب النفس (ج ۱) (به تحقیق ابراهیم مدکور)، دمشق: دار الکاتب العربی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۷۸، *التعلیقات* (به تحقیق عبدالرحمن بدوی)، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۸۱، *رسائل ابن سینا*، قم: بیدار.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۸۴، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات* (به تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه)، تهران: دانشگاه تهران.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۹۲، *المباحثات* (به تحقیق محسن بیدارفر)، قم: بیدار.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۹۶، *الاشارات و التنبيهات* (شرح نصیرالدین طوسی)، قم: نشر البلاغه.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۲۰۰۴، *النفس من کتاب الشفاء* (به تحقیق حسن حسن‌زاده آملی)، قم: بوستان کتاب.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۲۰۰۷، *رسالة فی معرفة النفس الناطقة و احوالها*، پاریس: داربیبلیون.
۹. امامی، زهرا و احمد بخشایشی و محمد توحید فام و حجت الله درویش پور، ۱۴۰۲، الگوی کنش بانوان و تأثیر آن بر فرهنگ سیاسی در گفتمان انقلاب اسلامی براساس الگوی سوم: بررسی ترسیم هسته‌های گفتمانی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، *نخبگان علوم و مهندسی*، جامعه‌شناسی سیاسی انقلاب اسلامی، دوره ۴، ش ۱۴، ص ۱۸۲-۱۵۳.

۱۰. التمیمی الآمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۹۸۹، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه (ج ۴)*، قم: اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *زن در آئینه جمال و جلال*، قم: اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم (ج ۱۷)*، قم: اسراء.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۷، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم (ج ۲)*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۵. خادمی، عاطفه و تقی زاده، فاطمه، ۱۳۹۸، *مدل مفهومی موضوع زن در گفتمان انقلاب اسلامی (مطالعه موردی: منظومه فکری آیت الله خامنه‌ای)*، زن در توسعه و سیاست. دوره هفده، صص ۲۵۷-۲۷۷.
۱۶. خامنه‌ای، سید علی (مقام معظم رهبری)، ۱۳۷۶، ۳۰ مهر، *بیانات در دیدار جمعی از بانوان*. <http://farsi.khamenei.ir>
۱۷. خامنه‌ای، سید علی (مقام معظم رهبری)، ۱۳۷۹، ۳۰ شهریور، *بیانات در دیدار جمعی از بانوان*. <http://farsi.khamenei.ir>
۱۸. خامنه‌ای، سید علی (مقام معظم رهبری)، ۱۳۹۰، ۱ خرداد، *بیانات در دیدار جمعی از بانوان نخبه*. <http://farsi.khamenei.ir>
۱۹. خامنه‌ای، سید علی (مقام معظم رهبری)، ۱۳۹۰، ۱۴ دی، *بیانات در سومین نشست اندیشه‌های راهبردی با موضوع زن و خانواده*. <http://farsi.khamenei.ir>
۲۰. خامنه‌ای، سید علی (مقام معظم رهبری)، ۱۳۹۱، ۱۶ اسفند، *پیام به کنگره «هفت هزار زن شهید کشور»*. <http://farsi.khamenei.ir>
۲۱. خامنه‌ای، سید علی (مقام معظم رهبری)، ۱۳۹۳، ۳۰ فروردین، *بیانات در دیدار جمعی از بانوان برگزیده کشور*. <http://farsi.khamenei.ir>
۲۲. خامنه‌ای، سید علی (مقام معظم رهبری)، ۱۳۹۶، ۱۷ اسفند، *بیانات در دیدار جمعی از مداحان اهل بیت (ع)*. <http://farsi.khamenei.ir>
۲۳. سیفی، سودابه، ۱۴۰۳، *تأثیر الگوی سوم بر سبک زندگی زنان مسلمان. مطالعات روان‌شناسی و علوم تربیتی (موسسه آموزش عالی نگاره)*، شماره ۸۵ ص ۷۹-۸۹.
۲۴. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، ۱۳۶۰ الف، *اسرار الآیات (با تعلیقات ملاهادی سبزواری)*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۵. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، ۱۳۶۰ ب، *المشاعر (غلامحسین آهنی، مترجم و شارح)*، تهران: مولی.
۲۶. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، ۱۳۶۶ الف، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
۲۷. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، ۱۳۶۶ ب، *شرح اصول کافی (ج ۱) (به تصحیح محمد خواجه‌ای)*،

تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۸. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، ۱۳۶۸ الف، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم: مکتبه المصطفوی.

۲۹. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، ۱۳۶۸ ب، *مفاتیح الغیب* (با تعلیقات محمد خواجوی)، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۳۰. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، ۱۳۶۹، *المبدأ و المعاد* (با مقدمه سید حسین نصر)، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

۳۱. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، ۱۳۸۰، *مبدأ و معاد* (احمد بن محمد الحسینی اردکانی، مترجم؛ به کوشش عبدالله نورانی)، قم: اشراق.

۳۲. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، ۱۳۸۲، *تفسیر القرآن الکریم* (به تصحیح محمد خواجوی)، قم: بیدار.

۳۳. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، ۱۳۸۳، ترجمه و تفسیر *شواهد الربوبیة* (جواد مصلح، مترجم و معلق)، تهران: سروش.

۳۴. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، ۱۳۸۶، *رساله سه اصل* (به تصحیح سید حسین نصر)، تهران: مولی.

۳۵. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، ۱۳۹۷، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة* (با تعلیقات ملاهادی سبزواری و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی)، قم: بوستان کتاب.

۳۶. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، ۱۴۲۲ ق، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة* (به تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی)، تهران: مرکز الجامعی للنشر.

۳۷. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۸. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، بی تا- الف، *تعلیقات علی حکمة الإشراق*، قم: بیدار.

۳۹. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، بی تا- ب، *الرسائل* (رسالة فی إتصاف الماهیة بالوجود)، قم: مکتبه المصطفوی.

۴۰. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۶۱، *بررسی های اسلامی* (به کوشش سید هادی خسروشاهی)، تهران: حسینیہ ارشاد.

۴۱. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۷۱، *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (ج ۶) (با حواشی مرتضی مطهری)، تهران: صدرا.

۴۲. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (ج ۲) (با حواشی مرتضی مطهری)، تهران: صدرا.

۴۳. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۷۹، *نهاية الحکمة (علی شیروانی، مترجم و شارح)*، قم: الزهراء.
۴۴. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۲۸ق، *المیزان فی تفسیر القرآن* (ج ۵)، لبنان، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۴۵. طوسی، نصیر الدین محمد بن محمد ۱۳۶۶، *آغاز و انجام*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، *مجموعه آثار* (ج ۱۳)، تهران: صدرا.