

هویت زن و مرد در نگاه حکمت اسلامی و دلالت‌های آن برای طراحی نظریه‌ای دربارهٔ تحکیم خانواده

مهدی سلطانی*

چکیده

هویت زنانگی و مردانگی در حاشیه فلسفه‌ها و رویکردهای مختلف بررسی و تحلیل شده است. هر یک از این تحلیل‌ها، دلالت‌هایی را در زمینه طراحی نظریه‌ای دربارهٔ تحکیم خانواده به دنبال داشته‌اند. در این پژوهش جنسیت بر اساس مبانی حکمت اسلامی واکاوی شده و آهنگ آن دارد تا به نظریه‌پردازی در باب تحکیم خانواده کمک نماید. این مقاله با اشراب دیدگاه تفهیمی واقع‌گرایی صدرایی زوایای مختلف تحکیم را تبیین نموده است. و این معنا را بررسی کرده است که انسان در مراتب نازل نباتی و حیوانی، جنسیتی است و لکن صورت انسانی، فراجنسیتی است. لذا بر این نکته تأکید دارد که اگر بخواهیم روابط زن و مرد را در حریم خانواده مستحکم سازیم، بایستی سپهر معنایی توحیدی را مورد توجه قرار دهیم و بی‌شک، به میزانی که انسان به «قاب قوسین او ادنی» نزدیک‌تر شود، روابط زن و مرد مستحکم‌تر خواهد بود.

کلیدواژه‌ها

زن و مرد، حکمت اسلامی، نظریه تحکیم خانواده، فرهنگ (سپهر معنایی) توحیدی

مقدمه

امروزه تفاوت یا عدم تفاوت قوا و ابزارهای ادراکی و انگیزشی زن و مرد مورد توجه برخی اندیشمندان قرار گرفته است. ورود هر یک از اندیشه‌ورزان به این حوزه با انگیزه‌های مختلفی همراه بوده است. دغدغه این پژوهش تحلیل صحیح و منطقی هویت زنانگی و مردانگی است تا بتوان تفاوت یا عدم تفاوت قوا و ابزارهای ادراکی و حرکتی زن و مرد را شناسایی کرده و دلالت‌ها و لوازم این بحث را در راستای تحکیم خانواده به کار گرفت. از آنجاکه خانواده دست‌کم از زن و مردی تشکیل شده که در یک تعامل پایدار قوام می‌یابد، فهم دقیق و منطقی از سازوکارهای ادراکی و حرکتی این دو؛ یعنی زن و مرد، ما را در رسیدن به راهبردی در باب تحکیم روابط این دو که مساوی با تعامل پایدار و سازنده این دو موجود انسانی است، رهنمون خواهد شد.

شایان ذکر است که این بحث صبغه انسان‌شناسانه دارد، اما همان‌گونه که بر اهل دقت و تأمل نیز پوشیده نیست، انسان‌شناسی ارتباطی تنگاتنگ و عمیق با هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دارد و مباحث هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه به شکل آشکار و یا گاه غیرمستقیم در خلال این بحث مطرح می‌شوند. از آنجاکه هر نظریه روان‌شناسانه یا جامعه‌شناسانه از چنین مبانی برگرفته شده است، از این‌رو، نگارنده می‌کوشد تا با مبنا قرار دادن مباحث فلسفی - انسان‌شناختی، چارچوبی برای پژوهش‌های تجربی فراهم سازد.

مبانی انسان‌شناختی

بنا بر آموزه‌های حکمت صدرایی، وجود انسانی نیز به‌سان دیگر موجودات عالم مادی حرکت جوهری^۱ دارد که از نازل‌ترین مرتبه خود، یعنی مرتبه جسم، آغاز می‌شود و تا به فعلیت رساندن تمامی قوای انسانی ادامه می‌یابد و صورت‌های وجودی را یکی پس از دیگری به گونه «کس فوق کس» و نه «خلع و کس» دریافت می‌نماید. در خلع و کس، تغییر به گونه‌ای است که صورت جدید ایجاد و صورت پیشین نابود می‌شود؛ یعنی با رفتن صورت نباتی، صورت حیوانی افزوده می‌شود و با رفتن صورت حیوانی، صورت انسانی افزوده می‌شود؛ اما در کس فوق کس، صورت بعدی به صورت طولی بر روی صورت پیشین افزوده

۱. حرکت جوهری از ابتکارات ملاصدرا است که عالم مادی را واجد حرکت دانسته و وجود در این مرتبه را لرزان و دارای حرکت می‌داند و چنین حرکتی را برای این مرتبه از موجودات اشتدادی در نظر می‌گیرد که با حفظ وحدت خود صورت‌های مختلف وجودی بدان افزوده می‌شود.

خواهد شد؛ یعنی صورت حیوانی بر صورت نباتی و صورت انسانی بر صورت حیوانی، با حفظ صور پیشین افاضه می‌شود. از این رو، نتایج آن نیز متفاوت خواهد بود. همان‌گونه که می‌دانیم فعلیت هر شیء به صورت اخیر آن است، از این رو فعلیت انسان نیز به صورت اخیر آن است. حکمت متعالیه انسان را نوع اخیر نمی‌داند، بلکه نوع متوسط دانسته (جوادی آملی، ۱۴۱۷، ج ۱ و ۲: ۱۹۶)؛ که در ذیل آن انواع متنوع و مختلفی بروز و ظهور می‌نمایند. امکان ظهور و تجلی انواع مختلف انسان، این ظرفیت جامعه‌شناختی را فراهم می‌سازد تا خانواده‌های مختلف و تمدن‌ها و جوامع متنوعی در موقوف‌های مختلف تمدنی به منصفه ظهور برسند.

اولین صورتی که انسان پس از صورت جسمانی و عنصری می‌پذیرد، صورت نباتی است. برای صورت نباتی قوایی برشمرده‌اند که از جمله آنها تغذیه و مولده است که کارکرد اولی حفظ حیات و کارکرد دومی بقای نوع است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۷۸-۸۰). در ذیل این صورت شاهد ظهور قوه توالد و تکاثر نسل هستیم که مرحله بروز نرینگی و مادینگی است. صورت نباتی نیز آمادگی دارد تا صورت بعدی؛ یعنی صورت حیوانی را بپذیرد.

افاضه صورت حیوانی توانایی درک جزئیات و حرکات‌های ارادی را فراهم می‌آورد (همان، ج ۸: ۵۳). در مرحله بعد صورت انسانی اهدا شده که آن هم دارای قوای ادراکی و تحریکی است. برای صورت انسانی، دو قوه شمارش 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 مشهور بوده و قوه عماله درباره اعمال و رفتار انسانی داوری می‌کند (همان: ۱۹۹-۲۰۰). درک عقلانی، نشانه حضور ساحتی جدید از هستی است که نفس در اثر حرکت تکاملی خود با آن پیوند برقرار کرده است؛ کار و فعل این صورت جدید در بدن ظاهر می‌شود و از این طریق در طبیعت اثر می‌گذارد و لکن به حسب ذات خود مجرّد و غیر مادی است (نک: پارسانیا، ۱۳۸۴).

در باب نسبت صورت انسانی با صورت‌های دیگر باید گفت که حقیقت انسان به صورت انسانی و عقلی اوست، صورت جمادی، نباتی و حیوانی، علل اعدادی پدید آمدن صورت انسانی هستند. همان‌گونه که این صورت‌ها دخالتی در حقیقت آدمی ندارند، لوازم مربوط به آنها نیز در حقیقت انسان تاثیری نخواهند داشت (همان). از این بیان دانسته می‌شود که مؤنث یا مذکر بودن از لوازم تولید مثل و از لوازم ماده نباتی است و ربطی به ذات و حقیقت نوعی او ندارد.

تفاوت‌های زن و مرد

تفاوت یا عدم تفاوت بعد نباتی

دانسته شد نخستین صورتی که انسان پس از صورت جسمانی و عنصری، می‌پذیرد، صورت

نباتی است. «موجوداتی که حیات نباتی دارند در پی خواب و تغذیه بوده و به دنبال جاه و مقام نیستند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۹: ۵۸۷). طبق صورت نباتی که انگیزه‌های تولید مثل و تغذیه را به دنبال دارد. از سوی دیگر نیز زن و مرد به دلیل تفاوت‌های جسمی و فیزیولوژیکی که دارند، می‌توان نتیجه گرفت که تولید مثل و تغذیه متفاوتی را بین زن و مرد شاهد خواهیم بود. زن متناسب با ظرفیت فیزیولوژیکی، ظرفیت باروری و مرد ظرفیت بارورسازی دارد. از این رو، صورت نباتی گرایشی برای تولید مثل در انسان ایجاد می‌کند، لکن بر اساس تفاوت جسمی زن و مرد، چنین گرایشی به صورت باروری و بارورسازی در زن و مرد در کنار دیگر تمایزهای آنها بروز می‌یابد. از این رو، می‌توان برای رصد چنین تمایزهایی از پژوهش‌های تجربی در این چارچوب استفاده کرد.

تفاوت یا عدم تفاوت بعد حیوانی

با افاضه صورت حیوانی، توانایی درک جزئیات و حرکات‌های ارادی^۱ فراهم می‌شود (ملاصدرا، ج ۸: ۵۳). قوای ادراکی دو دسته‌اند که به قوای پنج‌گانه حواس ظاهری و حواس باطنی معروف‌اند. این حواس پنج‌گانه صورت‌هایی از عالم محسوسات در اختیار نفس حیوانی قرار می‌دهند که زن و مرد چه بسا تفاوت‌هایی را در ادراک این صورت‌ها داشته باشند که ترسیم این تفاوت‌ها بر عهده علوم تجربی است. برای مثال، حواس پنج‌گانه از میزی که روبه‌روی من است، صورت‌های مختلفی از رنگ، بو، صافی، شکل و شمایل آن را ادراک می‌کند. تفاوت زن و مرد در ادراک این صورت‌های مختلف از میز با آزمایش‌های تجربی امکان‌پذیر است. البته، امروزه آزمایش‌هایی دربارهٔ تمایز ادراک رنگ‌ها میان زن و مرد انجام شده که تفاوت ادراکی را برجسته ساخته‌اند.

این صورت‌های مختلف از یک شیء محسوس و یا اشیای محسوس دیگر به واسطه قوه‌ای دیگر در یک جا جمع می‌شوند که به آن «حس مشترک» گویند. حس مشترک به‌سان حوضچه‌ای است که داده‌های تمامی حواس ظاهری در آن ریخته می‌شود، به عبارت دیگر، هم‌چون آینهٔ دورویی است که یک روی آن به سوی بیرون و روی دیگر به سوی درون است، از این رو هم صورت‌های حواس پنج‌گانه که از خارج وارد می‌شود در وی مرتسم می‌شوند، هم معانی که از عالم عقل یا وهم شکل می‌گیرد در قالب صورت‌های محسوس در حس مشترک متمثل می‌گردند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۲۶۷). این قوه به ما کمک می‌کند تا شیء‌ای

۱. هر چند در نگاه دقیق‌تر، حرکات‌ها ارادی نیستند، بلکه به میل و کشش وابسته‌اند.

را با چندین صفت بشناسیم (شعرانی، بی تا: ۲۷۹). و برای مثال، میز را با صفاتی نظیر صاف بودن، سفیدی و صفات دیگر، شناسایی کنیم. همان‌طور که در بحث حواس مطرح شد، اگر بتوان تفاوت‌هایی را بین زن و مرد به لحاظ حواس پنج‌گانه اثبات نمود، می‌توان اظهار داشت که در حس مشترک نیز متفاوت‌اند.

آنچه را که حس مشترک ادراک می‌کند با قوه دیگری که به آن «خیال» گویند، حفظ می‌شود (حسن زاده آملی، همان: ۲۶۴). قوه دیگری به نام «متصرفه» صورت‌های حسی مختلف با همدیگر یا معانی که از واهمه و حافظه گرفته شده با صورت‌های حسی و معانی با یکدیگر را ترکیب می‌کند. اگر این قوه در ذیل قوه وهم عمل کند به آن «متخیله» گویند و اگر تحت مدیریت عقل قرار گیرد، «مفکره» می‌نامند (حسن زاده آملی، همان: ۲۶۴-۲۶۵).

تفاوت یا اشتراک زن و مرد به لحاظ قوه متصرفه است. باید افزود که این قوه این توانایی را دارد تا اندیشه‌های نهفته در حافظه و صورت‌های حسی پنهان‌شده در خزانه خیال را با استعمال و استخدام در آینه حس مشترک تمثیل دهد و صورت‌های مهیسی را به نمایش گذارد؛ زیرا که به اشتباه گمان می‌کند که آنها در خارج از او تحقق دارند و از بیرون به او حمله می‌کنند، بی‌خبر از این که چنین دشمنی از ملک شخصی او و از درون او برخاسته است و صف لشکریان هولناک در باطن او به واسطه «قوه متصرفه» پدید آمده‌اند، از این‌رو قوه‌ای است که در ادراکات ذهنی انسان تصرف می‌کند. رمز و راز توانایی‌های شاعران بلندآوازه، نویسندگان بنام، مخترعین، سخنوران توانا و دانشمندانی که در بیان مسائل علمی و استدلال و برهان آوردن خبره و چیره‌دستاند را، در قوت و ضعف قوه متصرفه آنان باید جست (حسن زاده آملی، همان: ۲۶۷).

برخی بر همین اساس، معتقدند که اختلاف مردم در عقاید ریشه در این قوه دارد (شعرانی، همان: ۲۳۶). زمینه‌های این اختلاف در شخص یا اشخاص به حسب زمان، عادت‌ها، نوع کسب و کار، شهر و دیگر مسائل، مختلف است (مآلهای سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵: ۲۳۲). البته، دلیلی ندارد که زمینه‌های فیزیولوژیکی را به این زمینه‌ها نیافزاییم؛ زیرا دخل و تصرف این قوه در صورت‌های محسوس است که پیش از این تفاوت‌های مرد و زن در این زمینه طرح گردید، لکن اگر پژوهش‌های تجربی نتواند این تفاوت‌ها را به اثبات برساند، مجالی برای تأثیر زمینه‌های فیزیولوژیکی باقی نخواهد ماند. شاید بتوان از روانکاوای نیز در بررسی این زمینه‌ها بهره گرفت.

از این‌رو، نه تنها زن و مرد بلکه در بین مردها و زن‌ها - به سبب تفاوت در قوه متصرفه - شاهد تفاوت‌هایی به لحاظ ادراک و در پی آن تفاوت‌انگیزه‌ها و عواطف، خواهیم بود.

دانسته شد، وقتی که قوه متصرفه در ذیل وهم عمل کند به متخیله مشهور است، تخیل در کتاب‌های فلسفی غرب به imagination شناخته می‌شود و reason در آثار دیوید هیوم از کارکردهای imagination فرض شده است (Jill Vavce Buroker, 2006: p20). منظور از عقل نیز در آثار ایمانوئل کانت همان reason است که در نقد عقل محض بدان پرداخته شده است، لکن در فلسفه اسلامی ظرفیت دیگری نیز برای قوه متصرفه فرض شده است، این قوه توان آن را دارد تا در ذیل عقل (intellect)، فعالیت نماید که بدان «مفکره» گویند. این ظرفیت در تمدن جدید غرب نادیده انگاشته شده است.

معانی که با عقل آدمی شهود می‌شوند، در مرتبه پایین‌تر با قوه متصرفه تصویربرداری شده و به صورت‌های گوناگون تأویل می‌شوند. از همین‌رو، معنایی که شهود می‌شود، با جملات مختلف بروز می‌یابد تا آن معنای حضوری به صورت علم حصولی باقی مانده و یا به دیگران منتقل شود.

دانسته شد که قوه متصرفه فرهنگی بوده و زمینه‌های فرهنگی افراد در چنین نمادسازی‌هایی تأثیر به‌سزایی دارد. شاید بتوان گفت که شیوهٔ ساخت‌وساز قوه متصرفه را می‌توان با اراده انسان به بند کشید و یا مسیر جدیدی برای آن فراهم ساخت. از همین‌رو، چه بسا بتوان گفت که هرگونه آگاهی به ذهن افراد مختلف یک جامعه خطور نمی‌کند، بلکه زمینه‌های فرهنگی و بین‌الذهانی در آن تأثیر دارند.

بنابراین، قوه متصرفه زن متناسب با طبیعت خود و نیز مرد متناسب با قوه متصرفه خود پیش می‌رود. البته، این ظرفیت ریشه در طبیعت زن و مرد دارد. دست کم قوه متصرفه زن و مرد بر اساس این چارچوب‌های طبیعی به ساخت‌وساز ادامه می‌دهند، لکن در شرایط فرهنگی و مدینه‌های مختلف - فاصله یا غیرفاصله - می‌تواند به صورت‌های گوناگون بروز یابد. نحوهٔ تأثیر شرایط مختلف فرهنگی در این قوه را می‌توان از طریق علوم تجربی پی‌جویی کرد.

اما قوهٔ دیگر، واهمه است که نقش آن ریاست بر همه قوای باطنی حیوانی است و حکم او مانند حکم عقلی به قطع، فصل و تمیز عقلی نیست، بلکه حکم تخیلی که مقرون به جزئیت است و دیگر قوای باطنی فروع و قوای آن به حساب می‌آیند. تفاوت این قوه با خیال این است که قوه خیال محسوسات را ثبت می‌کند، اما این قوه به واسطه محسوسات حکم می‌کند به معنایی‌ای که محسوس نیستند؛ همانند دشمن دانستن گرگ از سوی گوسفند یا دوست دانستن مادر برای کودک. تفاوت این قوه با متصرفه این است که کار آن ترکیب و تفصیل صورت‌ها و معنایی است و حکمی به تبعیت از آن ایجاد نمی‌شود؛ اما کار این قوه چنان است که حکمی به تبع آن ایجاد می‌شود (حسن‌زاده آملی، همان، ۲۶۵-۲۷۶). آخرین قوه، حافظه است که

مخزن قوه واهمه است؛ بنابراین، با تفاوت ابزار و ادوات مختلف و هم، می‌توان چنین نتیجه گرفت که و هم زن و مرد نیز متفاوت خواهد بود.

این مباحث به لحاظ قوای شناختی و ادراکی نفس حیوانی است، اما به لحاظ بُعد تحریکی باید گفت که شهوت و غضبی که بر حیوان حاکم است بدین معناست که آنچه را که ملایم طبع خود باشد و یا منفعتی داشته باشد، جذب می‌کند که بدان «شهوت» گویند و آنچه که منافرت با طبع داشته باشد و یا ضرری داشته باشد دفع می‌کند که بدان «غضب» می‌گویند. این دفع و جذب نیز از حوزه شناخت متأثر می‌شوند. از آنجا که تفاوت ادراکی نفس حیوانی را برای زن و مرد فرض دانستیم، دفع و جذب آنان نیز متفاوت خواهد بود؛ به بیان دیگر، جذب و دفع مرد متفاوت خواهد بود. و اساساً آدمی اعتبارات خود را بر اساس صورت‌های علمی انجام می‌دهد (نک: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۳). تفاوت زن و مرد در صورت‌های علمی نفس حیوانی، اعتبارات مختلف زن و مرد را نیز به دنبال خواهد داشت. مقصود از اعتبارات همان پایدها و نبایدهایی است که انسان در حین عمل به کنش‌های خویش ملحق می‌سازد تا آنها را به انجام رساند (نک: پارسانیا، ۱۳۹۰).

از این رو، معانی مختلف اعتباری را زن و مرد اعتبار می‌کنند و ارتباطات اجتماعی خود را محقق می‌سازند. هر یک از زن و مرد روابط اجتماعی متنوع و گوناگونی را رقم می‌زنند که در تحقیقات اجتماعی تفاوت ارتباطی این دو به تفصیل بیان شده است. «حیات حیوانی نیز عواطف، حب و بغض، شهوت و مقام‌خواهی را به ارمغان می‌آورد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۹: ۵۸۷). قوه شهوت و غضب کارهای خود را به صورت‌های مختلفی می‌توانند انجام دهند؛ اگر این دو قوه، نظم و جهت مشخصی را دنبال نکنند، انسان را به سوی لذت‌های مادی جذب کرده و در تاریکی‌های ناشی از آن گمراه می‌گردانند و اگر این دو قوه، در تحت تدبیر قوه عقلی یا مافوق آن قرار گیرند، بدون آن که از کار خود که مقتضای طبیعت آنهاست، بازمانند - در مسیری که آن قوه برتر ترسیم می‌کند - انجام وظیفه می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۱۰).

بنابراین، تفاوت‌های جسمانی زن و مرد در بُعد حیوانی، تفاوت‌هایی را در سطح ادراک ایجاد خواهد کرد. نتیجه چنین ادراکی نیز در بُعد گرایشی و حرکتی، تفاوت‌هایی را بین زن و مرد به لحاظ انگیزشی و حرکتی ایجاد می‌کند.

تفاوت یا عدم تفاوت بعد انسانی

در مرحله بعد صورت انسانی اهدا شده که دارای قوای ادراکی و تحریکی است که به قوه علامه و عماله مشهوراند. حکمت متعالیه، انسان را واجد مراتب مختلف می‌داند که «فی

وحدتها کل القوی» است، لکن بر این مراتب مختلف - در عین کثرت‌شان - وحدتی حاکم است. نفس انسانی «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است و به بیان دیگر، انسان وجودی واحد دارد که از خاک تا افلاک کشیده شده است و در عین وحدت، مراتب مختلفی را داراست.

ملاصدرا بر این باور است که اشراف کامل نفس بر قوایش و استناد حقیقی همه کارها به او به دلیل آن است که این نفس است که همه کارهای قوا را انجام می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲۸ در دست تدوین: ۲۸۹-۲۹۲).

افزون بر این، در باب قوای حرکتی و انگیزشی انسان، محبت و عواطف موتور حرکتی انسان به شمار می‌آیند، اما به سبب وجود مراتب مختلف انسانی، محبت و گرایش‌های انسان نیز مختلف خواهند بود. علامه طباطبایی نیز بر این باورند که محبتی که دربارهٔ خداوند، معصومین (علیهم‌السلام)، خانواده و اموال در برخی از آیات قرآن کریم به آن‌ها اشاره شده است، از یک سنخ محبت‌اند، اما به لحاظ شدت و ضعف تفاوت دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۴۰۹). اگر انسان در مرتبه حیوانیت باقی بماند، محبت او به نام «عاطفه» ظهور می‌یابد؛ زیرا محبت، کیش وجودی است که همانند حقیقت وجود، دارای درجات ضعیف و شدید است. محبت گاهی به لحاظ مرتبه وجودی در حد شهوت ظهور می‌کند و گاهی در حد ارادت و گاهی در مرتبه والای تولی ظاهر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۷۱). عاطفه همان عشق و محبتی است که به محض دیدار ایجاد می‌شود و پس از وصال به سرعت به خاموشی می‌گراید. اگر انسان به مرتبه انسانیت دست یابد؛ یعنی عقل و فطرت او فعال شود، عشق و محبت او کششی آگاهانه خواهد بود که در ذیل عقل عملی متجلی می‌شود. بروز چنین محبتی، هم به دلیل شدت وجودی هم به لحاظ زمانی و هم به لحاظ کیفی، عمیق‌تر از محبت ناآگاهانه به نام عاطفه خواهد بود. مودت نیز همان بروز و ظهور محبت در مقام فعل و عمل است که به واسطه قوای عماله انسان بروز می‌یابد.

استقلال صورت نوعیه انسانی نسبت به ابعاد مادون وجود او به معنای قطع تعلق و ارتباط با آن ابعاد نیست، بلکه صورت نوعیه جدید پس از آمدن - بر اساس تحلیل فیلسوفان اسلامی - در سلسله علل فاعلی و وجودی مراتب مادون خود قرار گرفته و در تدبیر و تنظیم آنها نیز اثرگذار است؛ بنابراین، پس از آن که نفس عاقله انسانی پدید می‌آید، متناسب با قوت و قدرتی که دارد در بخش مادی انسان، یعنی در ابعاد نباتی و حیوانی وجود خود و از جمله در مسائل مربوط به ذکورت و انوئت تأثیر می‌گذارد (پارسا، ۱۳۸۴). صورت انسانی از ظرفیت‌های حیوانی یا نباتی متأثر نیست؛ به بیان دیگر، فیزیولوژی انسان و محیط اجتماعی او در

ادراک‌های صورت انسانی و عقلی دخالت ندارد و علل آن ادراک از مافوق آن افاضه می‌شود. از این‌رو، با شهودی که از بالا دریافت می‌کند در مراتب مادون خود تأثیر می‌گذارد.

درباره تفاوت‌های زن و مرد در صورت انسانی نکات دیگری نیز وجود دارد. برخی با استناد به سنخیت صورت‌های نباتی، حیوانی و انسانی بر این باورند که به دلیل هم‌سنخ‌بون جسم و روح، روحی که در سیر جوهری به جسم افاضه می‌شود، سنخیتی با جسم خود دارد. به بیان دیگر، در جریان تکامل همین گُل با تمام ویژگی‌هایی که دارد، شکوفا می‌شود. اگر بذری که از نظر ژنی در سطح بسیار خوب و رشد‌پذیری است، بکارید، نهال مرغوبی از آن سربر می‌آورد. اگر بذر شما از نظر ژنتیکی معیوب باشد، باز هم ثمر می‌دهد، اما ثمره آن مرغوب نخواهد بود. انسان نیز همین‌گونه است (صادق، ۱۳۹۱: ۱۲۹).

از منظر این قائل، نظر کسانی که تذکیر و تأنیت را در روح منتفی می‌دانند، مورد پذیرش نیست (همان: ۱۲۹). این قائل در ادامه می‌افزاید که از نظر علمی، ژن‌های دختر و پسر از ابتدا با هم متفاوتند. این ماده است که به آن مرحله (زن یا مرد) رسیده است و بی‌شک بی‌سنخیت نیست، و گرنه بایستی منتظر بود که جنین انسان، به گربه یا سگ یا هر چیز دیگری بدل بشود. کمال، متناسب با «وجود» به دست می‌آید. این وجود با تمام حدّ خود رشد می‌کند و همه به هم مرتبط‌اند (همان: ۱۴۱). اگر سنخیت را در نظر نگیریم، سنگ روی سنگ بند نمی‌شود و هر چیزی از هر چیز قابل استحصال است از این‌رو، روح باید با جسمی که می‌خواهد با آن کار کند، سنخیت داشته باشد (همان: ۱۴۲).

شاید بتوان این دیدگاه را از دو جهت مورد ملاحظه قرار داد:

۱) مقصود از سنخیتی که در این بحث مدنظر است به معنای مثل بودن یا مشابهت و یا مساوات نیست، بلکه سنخیت - همان‌طور که در تعابیر دینی آمده است - به معنای آیت و نشانه بودن است.^۱ از این‌رو، وقتی سخن از سنخیت میان علت و معلول به میان می‌آید، اگر سنخیت به معنای مثل بودن یا مساوات معلول با علت باشد، قابل پذیرش نیست؛ زیرا معلول از شئون وجودی علت بوده و به لحاظ رتبه وجودی پایین‌تر از علت است، از این‌رو مثل بودن و مساوات به معنای یکسانی رتبه وجودی نیست. اگر سنخیت به معنای آیت و نشانه بودن در نظر گرفته شود، معنای سنخیت صورت و ماده، همان آیت و نشانه بودن ماده برای صورت

۱. اگر سنخیت به معنای مماثلت در نظر گرفته شود در صادر اول به دلیل سنخیت علت و معلول، با اشکال رو به‌رو خواهیم شد؛ زیرا واجب الوجود مثال ندارد. نک: جوادی آملی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۳۷۸ و ۴۰۱؛ ج ۸: ۳۸۸.

خواهد بود که به صورت اعدادی فراهم می‌آورد. هر چند به این نکته باید توجه داشت که بدون اعداد، فعلیت یافتن نیز محال است (نک: مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۳: ۱۲۳).

۲) دربارهٔ رابطه صورت و ماده نیز باید اضافه کرد که بذر خوب، ماده برای افاضه صورت بعدی، یعنی صورت میوه بودن، است. این ماده نقش اعدادی برای پذیرش چنین صورتی را دارد، از این رو، سنخیت به معنای آیت و نشانه بودن در اینجا به این معناست که ماده؛ یعنی بذر خوب، نشانه و آیتی برای صورت؛ یعنی میوه خوب، خواهد بود. به بیان دیگر:

صورت پیشین قبل از آمدن صورت لاحق زمینه افاضه آن را فراهم می‌آورد و چون صورت لاحق ظاهر شد از طریق آن صورت و به وساطت آن، از هستی بهره برده و قوام می‌یابند و به همین دلیل آنچه که ابتدا معدّ و سبب پیدایش صورت و فصل اخیر است، در نهایت - با پیدایش صورت اخیر - گرچه واقعیت و عینیت آنها به دلیل حرکت جوهری از محدودیت سابق ارتقاء می‌یابد، لکن امثال همان قوا اینک در مرتبه‌ای کامل‌تر، از شئون و فروعات فصل اخیر می‌شوند (جوادی آملی، ۱۴۱۷: ۲۱۴).

از این رو، بذر خوب تنها نقش اعدادی داشته و پس از آمدن صورت میوه خوب از فروعات صورت جدید به حساب می‌آید. بنابراین، از سنخیت میان صورت و ماده نباید برداشت کرد که مثلث و مساواتی میان صورت و ماده برقرار است تا حکم به جنسیتی بودن نفس انسانی کنیم، بلکه ماده نشانه و آیتی برای صورت است که از طریق اعداد، صورت افاضه می‌شود.

ملاصدرا رابطه طبیعت و نفس را رابطه خورشید و نور می‌داند. به بیان دیگر، همان‌گونه که نور از شئون وجودی خورشید است و تشخص آن از خورشید است، تشخص طبیعت و جسم نیز از آن روح است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۹۷). او در ادامه می‌افزاید که طبیعت و جسم قوه‌ای از قوای نفس و به بیان دقیق‌تر، از شئون نفس به حساب می‌آیند. تسخیر و استخدام طبیعت به واسطه نفس، ذاتی او به شمار می‌آید (همان: ۹۸). نفس در مرتبه‌ای جسم است و در مرتبه‌ای دیگر نبات و همین‌طور در صورت‌های دیگری که بدان افاضه می‌شود.

ملاصدرا همچنین اذعان دارد که استناد اختلاف صورت‌ها و اشکال به ماده یا جزء مادی از سخیف‌ترین اقوال است (همان، ج ۸: ۱۱۱). آنچه به صورت پسر و دختر ساخته می‌شوند، بدن و جسم است و گرچه موجود مجرد مانند فرشته و روح آدمی نه مذکر است، نه مؤنث و نه خنثی (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۶: ۳۰۹). به اعتقاد برخی، زن و مرد به لحاظ شناختی تفاوتی ندارند، اما به لحاظ انگیزشی تفاوت‌هایی دارند. از همین رو، تفاوت‌های انگیزشی موانعی را برای شناخت آنها ایجاد می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰). این دسته همچنین بر این باورند که این موانع قابلیت آن را

دارند که مرتفع شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج: ۱، ۲۷۵-۲۹۸).

بر مبنای فلسفه اسلامی، زنان و مردان به‌رغم تفاوت‌هایی که به لحاظ شرایط مادی وجود خود دارند و به‌رغم جایگاه‌های مختلف و درعین حال مکملی که در حوزه رفتار مادی و طبیعی خود پیدا می‌کنند، از ادراک واحد و یگانه‌ای در حوزه معقولات برخوردارند، اگر تفاوتی نیز بین آن‌ها تصویر و ترسیم شود به توانایی ذات آن‌ها - از آن جهت که انسان‌اند - باز نمی‌گردد، بلکه به اراده و ویژگی‌های شخصی آن‌ها و یا به عوامل و موانع خارجی‌ای باز می‌گردد که در شرایط فرهنگی متفاوت بر آنان تحمیل شده است. نفس اگر با استفاده از آزادی و اختیار تکوینی خود مسیر تعالی و تکامل را در پیش نگیرد و امکانات و توانایی خود را در خدمت اهداف و آرمان‌های مربوط به مراتب مادی و دانی وجود خود قرار دهد، حتی اگر در بُعد نظری توانایی‌های را هم به دست آورده و حقایقی را فهمیده باشد، در حوزه تدبیر بر حسب اقتضائات مادی وجود خود عمل خواهد کرد. در این حال که فرهنگی غیرعقلی جاهلانه پدید می‌آید، دور از ذهن نیست که غرایز جنسی نیز در کانون تدبیر و تنظیم مناسبات و روابط اجتماعی قرار گیرند و در نتیجه عنصر جنسیت به‌عنوان عنصری محوری معرفی شود (پارسانیا، ۱۳۸۴).

هم‌گرایی‌های زن و شوهر از نظرگاه اسلامی

انسان در مرحله جنینی، نبات بالفعل و حیوان بالقوه؛ هنگام تولد، حیوان بالفعل و انسان بالقوه و زمانی که به بلوغ صوری می‌رسد؛ انسان بالفعل و ملک یا شیطان بالقوه است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۹). لازمه پذیرش چنین مبنایی این است که قوای شناختی و حرکتی انسان در هر مرحله متفاوت‌اند. زن و شوهر در نفس نباتی خود انگیزه تولید مثل دارند. اگر قوای انسانی؛ یعنی عقل نظری و عملی، فعال نشوند، انگیزه حفظ و بقای نوع در ذیل نفس حیوانی مدیریت خواهد شد. در اینجا با صورت‌سازی‌های گوناگون وهم و خیال، گرایش جنسی زن و مرد سامان یافته و انس و الفت میان آن‌ها برقرار می‌شود؛ اما اگر عقل و فطرت فعال شوند، همه کارهای نفس نباتی و حیوانی انسان در ذیل عقل و فطرت مدیریت می‌شود. از این‌رو، تعامل و کنش‌های متقابل زن و مرد نیز متناسب با هر یک از این شرایط متفاوت خواهد بود.

به‌بیانی دیگر، انسان به دلیل حب نفس، هر آنچه را که موجب بقای اوست به استخدام خویش درمی‌آورد. به همین دلیل در انواع گیاهان و حیوانات برای نیل به منافع، تصرف می‌کند. این نکته درباره تعامل انسان با دیگر انسان‌ها نیز صدق می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۲، ۱۱۸). انسانی که عقل و فطرت او شکوفا نشده، طبع استخدامی دارد و به همین دلیل همه چیز را به

نفع خود استثمار می‌کند. او تا زمانی که در بند طبیعت و تابع شهوت و غضب است جز به استخدام و استثمار دیگران نمی‌اندیشد. طبع فزون‌طلب در صورتی که بر وجود انسانی سیطره یابد، تمامی قوای عملی و علمی را در صورت همراهی به استخدام و در صورت مقابله و رویارویی به اسارت می‌کشاند، بدین ترتیب، تنها خیال و وهم نیست که در خدمت هوا و خواسته‌های طبع بشر درمی‌آید، بلکه عقل و فطرت نیز به اسارت او در می‌آیند. امیرالمؤمنین (ع) دربارهٔ اسارت عقل می‌فرماید: چه بسیار کسانی که هوای نفس بر آنها فرمان می‌راند و عقل ایشان به اسارت درآمده است (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۳۱).

چنین انسانی پس از به خدمت گرفتن یا اسیر کردن قوای علمی و عملی خود، به بهره‌کشی از دیگران مشغول می‌شود. از این رو آدمی مدنی بالطبع نیست، بلکه وحشی بالطبع است؛ زیرا زندگی اجتماعی جز به تعاون و همکاری متقابل قرار و دوام نمی‌یابد و حال آنکه او از همکاری متقابل گریزان بوده و تنها به استخدام دیگران می‌اندیشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۸۹). مودت او نیز مودتی در این مرتبه خواهد بود که مودتی غریزی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۶۸)؛ بنابراین، انسان در مراحل اولیه تکامل خویش استخدام بالطبع را واجد است؛ اما در صورت فعال شدن عقل به تمدن بالفطره^۱ نزدیک خواهد شد. عقل همان موهبت الهی است که در پرتو خود راه وحی و رسالت را فراروی انسان نهاده و بدین ترتیب آدمی را از مرحله طبع که مرحله توحش و تبعیت از شهوت و غریزه است به مرحله فطرت که مرحله مدنیت و پیروی از نظم و قاعده است سوق می‌دهد (همان: ۳۹۰).

در مرحله تمدن بالفطره گرایش‌های زن و شوهر از جنس مودت و رحمتی عاقلانه خواهد بود که گرایش‌های جنسی را نیز راهبری می‌نماید. انسان در این مرحله، موجودی آگاه و دارای محبت و کیشی آگاهانه خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۶۹). البته، باید توجه داشت که انسان با تجربه نیز به برخی از مشکلات استخدام پی می‌برد و با این که به مرحله تمدن بالفطره دست نیافته و از زندگی عقلانی و وحیانی بی‌بهره است، می‌تواند تا اندازه‌ای از لذت‌طلبی خویش کاسته و گونه‌ای از استخدام متقابل در محدوده حیات حیوانی را ایجاد نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۹۲). این دسته از انسان‌ها به دلیل بهره‌مندی از «استخدام متقابل» که فراتر از استخدام بالطبع است، به رتبه و سطحی از التذاذ متقابل بین زن و شوهر دست می‌یابند که

۱. تمدن گاهی به معنای زندگی اجتماعی انسان که برای رفع نیازهای خود با دیگران به سر می‌برد و به بخش مادی فرهنگ اطلاق می‌شود، اما در این جا به معنای حق محور بودن و عدالت اجتماعی داشتن است که مقتضای فطرت است نه طبیعت (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۳۹).

متناسب با خود گرایش را بین زن و شوهر ایجاد می‌کند؛ اما این گرایش نیز انسانی نخواهد بود.

هنگامی که عقل زمام رفتار و کردار آدمی را به دست گیرد؛ یعنی عقل عملی او نیز بارور شود، جذب و دفع، شهوت و غضب، ارادت و کراهت، همگی نظام عقلانی و بلکه الهی پیدا کرده و در چهره توئی و تبری رخ می‌نمایند. انسانی که در این مقام است جز به رضای خدا عمل نمی‌کند و جز به رضایت او نمی‌اندیشد؛ یعنی همواره و همیشه به یاد خداست. انسان متمدن در این معنا همان انسان الهی است که در عین عمل و رفتار اجتماعی و فردی خود جز با خدا سخن نگفته و جز با او نمی‌زید (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۹۴-۳۹۵). زن و شوهری که عقل و فطرت خود را فعال ساخته و تمامی نیازهای جنسی و عاطفی خود را ذیل عقل عملی و نظری مدیریت می‌کنند، هر دو را با هم دارند تا از سطح بالاتری از تحکیم که همان مودت و رحمت عاقلانه است، برخوردار شوند.

بر اساس آنچه پیش از این به هیوم نسبت داده شد، عقل همان کارکردهای متخیله است، انسان توان گذر از این تضاد را ندارد؛ زیرا عقل در نگاه هیوم، همان متخیله‌ای است که تمامی قوای انسان را به خدمت گرفته است.

انسان بر اساس ظرفیت وجودی‌ای که فلسفه اسلامی ترسیم می‌کند، توان آن را دارد تا از تضاد گذر کرده و تفاهم و زندگی اجتماعی را بر اساس وفاق شکل دهد؛ اما جامعه‌ای که در آن استخدام - چه بالطبع و چه متقابل - حضور پررنگی دارد، وحدت و هویت واقعی ندارد. مردم چنین جامعه‌ای انسان‌های منفرد و متکثرند که برای تداوم زندگی خود مراقب رفتار یکدیگرند و در عین حال به سبب نیازهای گوناگون خود به تعامل با یکدیگر می‌پردازند؛ مردم چنین جامعه‌ای همان گرگ‌های مراقب «هابز» هستند (پارسانیا، ۱۳۸۹).

انسان به واسطه حرکت جوهری خود در کنار علم و عالم و معلوم به معانی مختلفی می‌پیوندد؛ زیرا انسان نوع متوسطی است که در ذیل آن صورت‌های مختلفی از انسان؛ هم چون ملک و فرشته‌خو یا دیو و دد، تحقق می‌یابند (نک: پارسانیا، ۱۳۹۰). از این رو، زن و مرد نیز از این قاعده مستثنی نیستند. زن و مرد به لحاظ تعلقی که به جهت قوای شناختی و حرکتی خود به سپهرهای معنایی مختلف دارند، توان آن را دارند تا در روابط مشترک خود با هم دیگر، نسخ‌های مختلفی از خانواده را تحقق بخشند. بانو و شوهر توان آن را دارند تا با فعال ساختن قوای فطری و عقلانی، خانواده فاضله را متجلی سازند و یا با سوگواری بر قبر فطرت، فطرت را در زیر خروارها خاک مدفون سازند و زندگی خویش را با استخدام یکدیگر به سرانجام رسانند.

بنابر نگرش حکمت اسلامی، انسان در بستر حرکت جوهری می‌تواند مراتب مختلف هستی را پیموده و گونه‌های مختلفی از انسان را در موقف‌های تاریخی مختلف به منصهٔ بروز و ظهور برساند. عوامل فرهنگی و اجتماعی نیز بسترساز به فعلیت‌رسیدن چنین ظرفیت‌هایی‌اند.

علوم انسانی و اجتماعی موجود مباحثی دربارهٔ گزینه‌ها طرح کرده‌اند، لکن از منظر حکمت اسلامی می‌توان گفت که هنوز ماهیت آن روشن نیست، اما «این قدر می‌دانیم که حیوانات از ویژگی‌های مخصوص درونی‌ای برخوردار هستند که راهنمای زندگی آنهاست... و این حالت، اکتسابی هم نیست، یک حالت غیر اکتسابی و سرشتی است» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۳: ۴۶۴-۴۶۶). به بیان دیگر، «گزینه این است که انسان کاری را به صورت صحیح انجام بدهد، بدون آنکه یاد گرفته باشد. مکیدن پستان توسط نوزاد چنین چیزی است» (همان، ج ۱۵: ۵۴۹). بایستی التفات داشت که هر چه قدر موجودی تعالی می‌یابد و به مراحل وجودی بالاتر نائل می‌شود، «نیروی حس و تخیل و اندیشه در آنها رشد می‌کند، از قدرت گزینه کاسته می‌شود و در حقیقت، حس و اندیشه جانشین گزینه می‌شود؛ از این رو حشرات بیشترین و قوی‌ترین گرایز را دارند و انسان کمترین آنها را» (همان، ج ۲: ۱۸۵). از این رو، گرایز از ظرفیت‌های صورت نباتی و حیوانی‌اند که اگر در ذیل صورت انسانی مدیریت شوند با آمدن نفس انسانی قدرت گزینه کاهش یافته و با رشد و تعالی ابزارهای ادراکی انسان - از حس گرفته تا تخیل و عقل - گرایز نهفته در وجود آدمی نیز رنگ و شکل دیگری پیدا می‌کند. البته، تا زمانی که عقل انسان به فعلیت نرسیده است، با وجود فرهنگی بودن قوه متصرفه، گرایز به گونه فرهنگی وابسته به ساحت تاریخی و فرهنگی انسان، رنگ و لعاب می‌یابند.

اگر فرهنگ حاکم، فرهنگ جاهلانه یا از دیگر اقسام مدینه‌های غیرفاضله باشد، گرایز و نیازهای آدمی بدین سان بروز می‌یابند و آدمی «قوه عاقله را در تحصیل خواسته‌هایش استخدام می‌کند... و قوه عقلیه از روی [اکراه]... وی را فرمان می‌برد و پریشانست» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ۶۰). چنین پریشانی همان اضطرابی است که انسان متجددخواه با دفن فطرت و عقل بدان گرفتار شده است، اما تلاش دارد تا با ایجاد غفلت بر این پریشانی غلبه کند و یا با معالجات روان‌پزشکان بر آن فائق آید. اما با فعلیت یافتن صورت انسانی، گرایز در پرتو عقل و فطرت مدیریت می‌شود و رنگ و بوی جامعه فاضله را به خود می‌گیرد و تا جایی پیش می‌رود که «قوه عقلیه آرمیده می‌شود... و چون نفس مطمئنه شده و مخاطب به خطاب یا ایتها النفس الْمُطْمَئِنَّه... می‌شود» (همان).

از همین رو، برخی معتقدند که «عقل ابزاری و جزئی از نیازهای متکثر و متفاوت و

توانایی‌های متفاوت افراد و اصناف آدمیان که در فرایند تقسیم اجتماعی کار اجتماعی پدید می‌آید، نیز متاثر است. این امور موجب می‌شود تا افراد بنا به نیازهای مختلف و شرایط و ویژگی‌های جسمانی، در برخی موارد به‌سوی دانش‌ها و یا تخصص‌های ویژه‌ای هدایت شوند و در نتیجه از آگاهی و مهارت‌های متفاوتی، بهره‌مند شوند. از جمله عواملی که در این فرایند می‌تواند نقش داشته باشد، عنصر جنسیت است» (نک: پارسانیا، ۱۳۸۴).

هورمون‌ها، سلول‌ها، غدد و دیگر بافت‌های زیستی بدن انسان نیز اعدادی را برای به فعلیت رسیدن قوا ایجاد می‌کنند. بنابراین، مجموعه‌ای از اعدادها در انسان وجود دارد که حرکت‌های جوهری انسانی را رقم می‌زنند. البته، نباید فراموش کرد که گذر نفس از مرحله قوه به مرحله فعلیت، بدون مُعدّات، محال است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۳: ۱۲۳).

فطرت نیز که از امور غیراکتسابی است به فطریات شناختی و انگیزشی تقسیم می‌شود. فطریات شناختی بدان معناست که «انسان بعضی چیزها را بالفطره [و بدون اکتساب] می‌داند که البته، آنها کم هستند... [مقصود از این که فطری بودن این شناخت‌ها] نه به آن مفهوم افلاطونی... که روح انسان در دنیای دیگر این‌ها را یاد گرفته و اینجا فراموش کرده است، بلکه مقصود این است که انسان در این دنیا متوجه این‌ها می‌شود ولی در دانستن این‌ها نیازمند به معلم و نیازمند به صغری و کبری چیدن و ترتیب قیاس دادن یا تجربه کردن و امثال این‌ها نیست؛ یعنی ساختمان فکر انسان به گونه‌ای است که صرف این که این مسائل عرضه بشود کافی است برای این که انسان آنها را دریابد، احتیاج به استدلال و دلیل ندارد، نه این که انسان این‌ها را قبلاً می‌دانسته است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۳، ۴۷۵).

این بیان در ادبیات فلسفی و منطقی به «بدیهیات» مشهور است. از این‌رو، بدیهیات در منطق ایشان همان فطریات غیراکتسابی شناختی است. لکن درباره خواست‌ها و گرایش‌های فطری بایستی گفت که «انسان یک سلسله گرایش‌ها دارد که این گرایش‌ها از «خودمحوری» بیرون است.

خودمحوری یعنی چه؟ یعنی گرایش‌هایی که در نهایت امر، خود فردی باشد... انسان یک سلسله گرایش‌های دیگری دارد که این گرایش‌ها اولاً بر اساس خودمحوری نیست و ثانیاً انسان در وجدان خود برای این گرایش‌ها یک نوع قداست قائل است، یعنی برای این‌ها یک برتری و سطح عالی قائل است که هر انسانی به هر میزانی که از این گرایش‌ها [بیشتر]

برخوردار باشد او را انسان متعالی تر تلقی می‌کند... [این گرایش‌ها] شکل انتخابی و آگاهانه دارد و به‌هرحال این‌ها اموری است که ملاک و معیار انسانیت شناخته می‌شود (همان: ۴۹۰).

رابطه امور غیراکتسابی با جامعه را می‌توان چنین توضیح داد که در نظرگاه حکمت اسلامی، جامعه نیز دارای وجودی است (نک: پارسائیا، ۱۳۹۱). که به لحاظ هستی‌شناختی مقدمات و زمینه‌هایی را برای تحولات انسان رقم می‌زند. فعلیت یافتن هر یک از فطرت یا غریزه در خانواده روابط ویژه‌ای را رقم می‌زند، به همین دلیل، انواع گرایش‌ها را در بین اعضای خانواده فراهم آورده و الگوهای رفتاری را تدارک می‌بیند.

ظرفیت‌شناسی فلسفه اسلامی برای طراحی نظریه‌ای در باب خانواده

حکمت اسلامی انسان را واجد آگاهی و اراده می‌داند و بر این باور است که اعمال و کنش‌های انسانی مسبوق به آگاهی و اراده‌اند. البته، این کنش‌های انسان، پیامدهای حقیقی و اعتباری را به دنبال دارد (نک: پارسائیا، ۱۳۹۱). به همین دلیل، انسان معنمند بوده و برای تبیین کنش‌های آن بایستی به رویکرد تفهیمی روی آورد. انسان بر مبنای اختیار خویش این توان را دارد تا در هم‌سویی با حق به‌واسطه عقل آینه‌گون رهسپار توحید گردیده و آن معنا را در سفر چهارم در فرهنگ و زیست‌جهان خویش نازل سازد. لکن کسانی نیز هستند که با روگردانی (اعوجاج) از حق، معانی را با انگیزه‌های مختلف خود برسانند و این معارف غیرعلمی را در فرهنگ خویش بگسترانند. هر یک از این دو دسته از معانی، معانی توحیدی و یا معوج‌گونه، ساختاری را در ذیل خویش محقق می‌سازند و رابطه این ساختار با آن معنا، رابطه وجود ربطی با وجود مستقل است. از این‌رو، تغییر ساختارها نشان از تغییر معانی مستقل است.

انسان‌های تازه متولد شده نیز در بستر آن ساختار اجتماعی جامعه‌پذیر شده و آگاهی و اراده‌های اولیه آنها شکل می‌گیرد. البته، رابطه ساختارهای اجتماعی و فرهنگی با ذات انسانی در حد مُعدّاتی است که ظرفیت‌های مختلف انسان را از حالت بالقوه به سمت بالفعل شدن رهنمون می‌سازند. لکن هم‌چنان انسان ویژگی غیراکتسابی‌ای به نام فطرت و عقل دارد تا او را از امواج خروشان شهوت به سمت تعالی رهنمون سازد و همچنین این توان را دارد تا از مدینه فاضله به سوی مدینه غیرفاضله رهسپار سازد.

انسان‌ها باید‌ها و نبایدهای خود و به تبع آنها کنش‌های خود را بر حسب اهداف خود ترسیم کرده و اعتبار می‌کنند. انسانی که در حد حیوانیت باقی مانده است با انسانی که از آن

گذر کرده است، اهداف یکسانی ندارند، به همین دلیل اعتبارات و کنش‌های یکسانی نخواهد داشت. چنین اعتباراتی در مرحله بعد به صورت نمادهای مختلفی بروز و ظهور می‌یابد و زمینه‌ساز فهم دیگران از کنش‌های او می‌شود. دانسته شد که قوه متصرفه از زمینه‌های فرهنگی متأثر است، از این رو، ساخت‌وسازهای آن فرهنگی است. از این رو، آگاهی وی نیز در این مرتبه فرهنگی خواهد بود. البته، انسانی که از مرز خیال گذشته و عقل وی به فعلیت رسیده است، با شهود معانی عقلی، به فضایی کلی دست می‌یابد، هر چند برای انتقال به دیگری ناگزیر است تا آن شهود را به مراتب پایین‌تر نازل سازد. زمینه‌های فرهنگی در مراتب پایین به عنوان قالبی برای آن معنای عقلی کلی، فضایی را ترسیم می‌سازد. اما نباید فراموش کرد که در این نزول، به دلیل حضور هر دو ساحت در نفس، انسان توانایی داوری درباره نحوه این نزول را دارد تا اوج‌جایی در این زمینه بروز نیابد. از این رو، علم منطق به کمک او می‌آید تا به مغالطات گوناگون گرفتار نیاید.

تقسیم کاری که در این بخش رخ می‌دهد، به این دلیل است تا قوای حیوانی و نباتی به هر نحو مدیریت نشوند، بلکه در مسیری اداره شوند تا فطرت مجالی برای بروز داشته باشد. البته، ساحت‌های اخلاقی و عرفانی نیز در این امر سهم بسزایی دارند.

گفته شد که دو نوع معنا در حد کلان وجود دارد، ویژگی‌هایی را می‌توان برای این دو دسته (گونه) معنا برشمرد:

۱) معنای توحیدی به دلیل وحدتی که در آن حضور دارد، هنگامی که به ساحت و موقف تاریخی نازل شود، به دلیل حضور وحدت در عین کثرت، جامعه محقق خواهد شد و انسان‌هایی که در ذیل این سپهر معنایی نازل شده قرار دارند، توانایی برقراری انسجام و همبستگی بالایی را به سبب وجود این وحدت خواهند داشت، اما معانی غیر توحیدی به دلیل نبود وحدت، لکن حضور کثرتی که در ساحت و موقف تمدنی و تاریخی دارند، تنها انبوه و اجتماعی از انسان‌ها را خواهند داشت که « تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى » (سوره حشر: ۱۴). بوده و به سان گرگ‌های هابزی در تضاد با یکدیگر به سر می‌برند. این تفاوت به درجه وجودی این دو گونه از معنا باز می‌گردد.

۲) به دلیل تفاوت در درجه وجودی این دو گونه معنا، نوع شادی‌هایی که به ارمغان می‌آورند نیز متفاوت خواهد بود. معانی غیر توحیدی توانایی آن را ندارند تا افراد جامعه خویش را از شادی‌های حسی و خیالی فراتر ببرند و حال آنکه معنای توحیدی افزون بر برخورداری افراد جامعه از شادی‌های حسی و خیالی، آنها را به شادی‌های عقلانی نیز رهنمون ساخته و به درجه‌های اعلائی آن؛ یعنی نفس مطمئنه نیز می‌رسانند. شادی‌های حسی به لحاظ وجودی پایین‌تر از شادی‌های خیالی و نیز شادی‌های خیالی پایین‌تر از شادی‌های

عقلانی‌اند. زن و مرد نیز بسته به دل‌سپاری به هر یک از این دو گونه معانی، کنش‌ها و تعامل‌های گوناگونی را با همسر و فرزندان خویش خواهند داشت.

۳) جامعه‌ای که ساختارهای اجتماعی معنای توحیدی بر آن حاکم است به دلیل فعلیت یافتن فطرت، عدالت اجتماعی بسط‌یافته است. اما در جامعه غیر توحیدی، مردم به استخدام یکدیگر مشغول‌اند. خانواده‌ها در جامعه توحیدی نیز در عین رفتار عادلانه با یکدیگر، محبت و مودت عاقلانه حاکم است، لکن در خانواده‌هایی که در جامعه غیر توحیدی حضور دارند، زن و مرد و فرزندان در فکر استخدام و استثمار یکدیگر، در تضادی آشکار و پنهان به سر می‌برند. به دلیل حضور شادی‌های حسی و خیالی کرانه‌دار و محدود، در این نوع از خانواده‌ها، اضطرابی همیشگی بر آن سایه افکنده است، اضطرابی که با غفلت از حق تلاش دارد به حیات خود ادامه دهد.

چنانچه بانو و شوهر در ذیل سپهر معنایی واحدی قرار گیرند به دلیل هم‌تا و هم‌کفو بودن؛ یعنی نزدیکی آگاهی و انگیزه‌های بانو و شوهر، خانواده‌ای را محقق می‌سازند، اما بسته به نوع سپهر معنایی، درجه وجودی تحکیم نیز متغیر خواهد بود. لکن اگر در یک سپهر معنایی قرار نگیرند، چنانچه بانو یا شوهر در سپهر معنایی توحیدی باشند با مدارا و وفق عاقلانه زندگی را پیش خواهند برد. مثال‌هایی از آن را می‌توان در زندگی برخی از عرفا و اهل دل مشاهده کرد. اما اگر بانو و شوهر در دو سپهر معنایی غیر توحیدی مختلف حضور داشته باشند، زندگی آنها به طلاق عاطفی یا حتی جدایی رسمی از همدیگر خواهد انجامید.

سپهر معنایی توحیدی لایه‌های مختلفی دارد که بسته به حضور هر یک از لایه‌های آن در هر فرهنگ و تمدنی، درجات مختلفی از تحکیم را به همراه خواهد داشت. از شمار این لایه‌ها می‌توان به لایه‌های فقهی، اخلاقی و عرفانی اشاره کرد. مراتب مختلف فقهی، اخلاقی و عرفانی ظرفیت‌ها و زمینه‌های متنوعی را فراهم می‌آورند که در ادامه بیشتر بدان‌ها خواهیم پرداخت.

انسان دارای مراتب مختلفی از مقام غیب، روحانیت و عقل؛ مقام برزخ و خیال و مقام دنیا و عالم شهادت است. هر یک از این مقام‌ها، کمال خاص و تربیت و علم مختص به خود را دارند.

پس کلیه علوم نافع [نیز]... به این سه علم [تقسیم می‌شوند]؛ یعنی علمی که راجع است به کمالات عقلیه و وظایف روحیه؛ و علمی که راجع به اعمال قلبیه و وظایف آن است و علمی که راجع به اعمال قلبیه و وظایف نشئه

ظاهره نفس است (موسوی خمینی، ۱۳۸۸: ۳۸۶)... علمی که تقویت و تربیت عالم و روحانیت و عقل مجرد را کند، علم به ذات مقدس حق و معرفت اوصاف جمال و جلال و علم به عوالم غیبیه تجردیه، از قبیل ملائکه و اصناف آن، از اعلی مراتب جبروت اعلی و ملکوت اعلی تا اخیره ملکوت اسفل و ملائکه ارضیه و جنود حق جلّ و علا و... و بالجمله، علم به مبدأ وجود و حقیقت و مراتب آن و بسط و قبض و ظهور و رجوع آن... علمی که راجع به تربیت قلب و ارتیاض آن و اعمال قلبیه است، علم به منجیات و مهلکات خلقیه است، یعنی، علم به محاسن اخلاق، مثل صبر و شکر و حیا... و علم به کیفیت تحصیل آنها و اسباب حصول آنها و مبادی و شرایط آنها و علم به قبیح اخلاق، از قبیل حسد... و غیر آن و علم به مبادی وجود آنها و علم به کیفیت تنزه از آنها... علمی که راجع به تربیت ظاهر و ارتیاض آن است، علم فقه و مبادی آن و علم آداب معاشرت و تدبیر منزل و سیاست مدن (همان: ۳۸۷).

باید دانست که هر یک از این مراتب سه گانه انسانی با یکدیگر مرتبطاند و آثار هر یک به دیگری سرایت می‌کند؛ اعم از جانب نقص یا کمال. هرچند باید اعتراف کرد که تعبیر به «ارتباط» نیز از ضیق مجال و تنگی قافیه است، باید گفت که یک حقیقت دارای مظاهر و مجالی است و کمال‌های مقام‌های سه گانه بسته به کمالات هر یک دارد (همان: ۳۸۷-۳۸۸). بنابراین، بایستی از ظرفیت‌های فقهی، اخلاق عملی و عرفان عملی برای سیاست‌گذاری‌های فرهنگی جهت تعالی فرهنگ اسلامی - ایران استفاده کرد. آشنایی با ظرفیت‌های فراتاریخی و فرهنگی انسان برای ظهور آن در موقف تمدنی و تاریخی، لوازم دیگری می‌طلبند که به مجال دیگر وا می‌گذاریم.

نقدی بر نظریه فطرت خانواده‌گرایی

برخی به تازگی نظریه‌ای با نام «فطرت خانواده‌گرایی» ارائه کرده‌اند (نک: بستان، ۱۳۹۰). اما بر اساس بحث‌های پیش گفته، می‌توان گفت که فطری بودن به معنای غیراکتسابی بودن است که گاهی در برابر غرایز به کار می‌رود و گاهی در معنای اعم به کار گرفته می‌شود که غرایز را نیز در بر می‌گیرد. اگر مقصود طرفدار نظریه فطرت خانواده‌گرایی از واژه «فطرت»، معنای اخص آن باشد، بدان معناست که فطرت، امری جنسیتی است که در این صورت نسبت دادن این مسئله به علامه طباطبایی و شهید مطهری مؤنه زیادی می‌طلبند، اما اگر معنای اعم فطرت

فرد باشد هم‌چنان اشکال پیش گفته پابرجاست؛ زیرا فطرت به معنای اخص در کنار غریزه در ذیل معنای عام فطرت قرار می‌گیرد، به همین دلیل جنسیتی بودن فطرت به معنای اخص را در پی خواهد داشت. هرچند جنسیتی بودن نفس حیوانی و نباتی را می‌توان از بیان‌های مختلف علامه طباطبایی و شهید مطهری برداشت کرد، اما جنسیتی بودن فطرت انسانی امری است که به این سادگی نمی‌توان به این دو بزرگوار نسبت داد. به همین دلیل، شاید بتوان گفت که تقسیم کار جنسیتی به صنف انسان که متشکل از زن و مرد است، منتسب است و فطرت بری و بدور از جنسیت و تقسیم کار متعلق بدان است.

طبیعت انسانی که مرتبه انسانی او فعلیت نیافته است، خوی سرکش و بهره‌کشی دارد که درصدد است تا دیگران را به استخدام خود درآورد. حال، زن و مردی که به استخدام یکدیگر مبادرت ورزیده‌اند و زن درصدد تصاحب قلب مرد و مرد درصدد تصاحب جسم زن است، با زن و مردی که مرتبه انسانی آنان به مرحله فعلیت رسیده و فطرت‌شان شکوفا شده است و محبت و مودت عاقلانه بر روابط آنها حاکم است، یکسان نمی‌توان دانست. از این‌رو، این نظریه ظرفیت‌های فطری انسان را عملاً نادیده انگاشته است.

وانگهی فرهنگ نیز به‌عنوان اعدادی در شکوفایی مراتب مختلف انسان دخالت دارد و از سویی انسان با اختیار خود این مسیرهای مختلف را می‌پیماید. حال آنکه در نظریه فطرت خانواده‌گرایی، ساختارهای اجتماعی در کنار نیازهای غریزی موجب استحکام و تعمیق روابط بانو و شوهر شده است. لکن انسان بر اساس اتحاد علم و عالم و معلوم و اتحاد عمل و عامل و معمول، به حرکت جوهری متحول می‌شود و ساختارهای اجتماعی اعدادی برای این حرکت و اتحاد و تحول انسانی می‌شود.

از سویی، گویا مرام نظریه‌پرداز نظریه فطرت خانوادگرایی به رویکرد ساختاری - کارکردی است که از بن‌مایه‌های تفهیمی فاصله گرفته است، از همین‌رو، اختیار انسانی کم‌رنگ‌تر لحاظ شده است.

نتیجه‌گیری

انسان واجد وحدتی است که از خاک آغاز شده و تا «قاب قوسین او ادنی» قابلیت برکشیده شدن دارد. انسان در مراتب نازل نباتی و حیوانی، جنسیتی است و لکن صورت انسانی، فراجنسیتی است. اگر بخواهیم روابط زن و مرد را در حریم خانواده مستحکم سازیم، باید سپهر معنایی توحیدی را وارد تاریخ سازیم و هر مقدار که انسان به «قاب قوسین او ادنی» نزدیک‌تر شود، روابط زن و مرد مستحکم‌تر خواهد شد.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. بستان، حسین (۱۳۹۰)، خانواده در اسلام، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. پارسانیا، حمید و سلطانی، مهدی (زمستان ۱۳۹۰)، «بازخوانی جامعه‌شناسی پدیده‌شناختی بر اساس حکمت متعالیه»، معرفت فرهنگی - اجتماعی، ش ۹، ص ۱۰۷ - ۱۲۸.
۵. پارسانیا، حمید (۱۳۸۴)، «رویکرد انتقادی فلسفه اسلامی به رابطه عقل و جنسیت»، مجله حوراء، ش ۱۴
۶. _____ (۱۳۸۹)، «علم و هویت»، فصل‌نامه اسراء، ش ۱، ص ۲۶ - ۳۶.
۷. _____ (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، قم: کتاب فردا.
۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۵)، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران: رجاء.
۹. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱) رساله نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور، قم: تشیع.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۱۷ق)، ریح مختوم: شرح حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی. تنظیم: حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۸۴)، فطرت در قرآن، تنظیم: محمدرضا مصطفی پور، قم: اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۶)، شریعت در آینه معرفت، تنظیم: حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۸۷)، عین النضاح (تحریر تمهید القواعد)، تنظیم: حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۸۸)، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، تنظیم: علی اسلامی، قم: اسراء.
۱۵. _____ (۱۳۸۹)، جامعه در قرآن، تنظیم: مصطفی خلیلی، قم: اسراء.
۱۶. سبزواری، هادی بن مهدی (ملاهادی سبزواری) (۱۳۶۹ - ۱۳۷۹)، شرح منظومه، تهران: نشر ناب.
۱۷. شعرانی، ابوالحسن (بی‌تا)، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران: اسلامیه.
۱۸. شیرازی، محمدمبن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار الاحیاء التراث.
۱۹. صادقی، هادی (۱۳۹۱)، جنسیت و نفس در فلسفه اسلامی، قم: نشر هاجر.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۹)، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاریجانی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
۲۱. _____ (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، اخلاق در قرآن، نگارش: محمدحسین اسکندری، قم:

موسسه امام خمینی (ره).

۲۳. _____، گفت‌وگو با آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی، همایش جنسیت از منظر دین و

روان‌شناسی، پاییز ۱۳۹۰، از

<http://mesbahyazdi.org/farsi/?/farsi/speeches/int-deb/interveiw/interview7.htm>

۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.

۲۵. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۸)، چهل حدیث، تهران: موسسه نشر و تنظیم آثار امام

خمینی (ره).

26. Buroker, Jill Vavce (2006), *Cambridge introductions to key philosophical texts*, Kant's *Critique Of Pure Reason*, California State University, San Bernardino.