
جنسیت و فطرت؛ گامی به سوی یک «نظریه جنسی» اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۸/۹/۱۳

تاریخ تأیید: ۹۹/۷/۱۹

حسین سوزنچی

دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام - souzanchi@gmail.com

چکیده

نظریه پردازان امور جنسی در غرب می‌کوشند حقیقت انسان را در پرتو غریزه جنسی بازتعریف کنند؛ اما نظریه جنسی‌ای که بخواهد مبتنی بر نگاه اسلامی ارائه شود، نخست باید بتواند انسان را در افق فطرت بازتعریف کند و نشان دهد ساحت جنسی در انسان در پرتو فطرت انسانی معنا و کارکردهای متمایزی می‌یابد. در این مقاله با اشاره به برخی اقتضائات نظریه فطرت در قبال دو گانه‌های مهم انسان‌شناسی غربی، پاره‌ای از ظرفیت‌های کاربردی نظریه فطرت در فهم و تبیین امر جنسی در انسان نمایان شده تا راه برای ارائه یک «نظریه جنسی» مبتنی بر آموزه‌های اسلامی باز شود. بر اساس تئوری فطرت می‌توان نشان داد اگرچه تفاوت‌های جنسیتی تحت تأثیرات محیطی بروز می‌کند؛ اما کاملاً برساختی نیست و بسیاری از آنها در متن واقعیت ریشه دارد و نه تنها به کارگیری امر جنسی در راستای تعالی انسان ممکن است؛ بلکه تنوع عظیم وضعیتهای انحرافی جنسی در انسان تبیین‌پذیر می‌شود. بر این اساس «حیا» به عنوان یک امر تمایزبخش جدی انسان و حیوان در عرصه مسائل جنسی، در تحلیل بسیاری از رفتارها محوریت می‌یابد و قوانین خانواده، نه در پرتو مفهوم عدالت (حدومرز گذاشتن بین افراد)، بلکه در سایه مفهوم مودت و رحمت سامان‌دهی می‌شود.

واژگان کلیدی:

جنسیت، فطرت، نظریه جنسی، غریزه جنسی، زن، مرد، خانواده.

مقدمه

شاید معروف‌ترین شخصیتی که مسائل جنسی را در ذیل یک نظریه منسجم گردآوری کرده، زیگموند فروید باشد. مسلّم این است که او غریزه جنسی را مهم‌ترین سائق و محرک انسان می‌داند و می‌کوشد تمامی حقیقت انسان و باورها و رفتارهای او را ذیل امر جنسی بازتعریف کند.^۱ آرای فروید در فضای تفکر غربی با نگاه‌های برساخت‌گرایانه‌ای به انسان - که به یک معنا از مارکس آغاز شده و در امثال میشل فوکو و برساخت‌گرایان اجتماعی به اوج خود رسیده بود - بسط ویژه‌ای یافت و امروزه می‌توان وجود یک نگاه «جنسی-برساخت‌گرایانه» را در بن‌مایه بسیاری از تحلیل‌های حوزه‌های روان‌شناسی و علوم اجتماعی مشاهده کرد.

در معارف اسلامی، شاید مهم‌ترین کلیدواژه‌ای که بتواند در قبال این نگاه به انسان به کار رود، کلیدواژه قرآنی «فطرت» باشد. برخی اندیشوران اسلامی، مانند شهید مطهری ضمن تصریح به اینکه «فطرت» ام‌المعارف در فرهنگ و معارف اسلامی است (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۰۹)، پی برده‌اند که در انسان باید غریزه را به گونه‌ای در پرتو فطرت شناسایی کرد تا شناخت معتبری از انسان به دست آید.

نویسنده در مقاله‌ای دیگر با تأملی در نظریه فطرت، برخی از ظرفیت‌های این نظریه در تبیین حقیقت انسان را بازگو کرده (ر.ک: سوزنجی، ۱۳۹۹ «الف») و اکنون مدعی است فهم اوضاع جنسی انسان در پرتو باور به فطرت می‌تواند راهگشای رسیدن به «نظریه جنسی»‌ای باشد که بتوان آن را به نحوی «اسلامی»^۲ معرفی کرد؛ از این رو ابتدا و پیش از

۱. فروید روان‌کاوی خود را سومین و کاری‌ترین ضربه بر جایگاه انسان در جهان می‌داند: ضربه اول ضربه کیهان‌شناسانه کوپرنیک بود که انسان را از مرکز عالم ساقط کرد؛ ضربه دوم ضربه زیست‌شناسانه داروین بود که تفاوت سرشت انسان و جانداران دیگر را زیر سؤال برد و انسان را در ردیف حیوانات نشانده؛ سومین ضربه، ضربه روان‌کاوانه است که حکومت عقل و اراده بر انسان را با تردید روبه‌رو کرد و انسان را اسیر لجام گسیختگی غریزه جنسی و فرایندهای ذهنی و فکری ناخودآگاه و غیرقابل اعتماد معرفی نمود و نشان داد خود در درون خانه خود نیز فائق و سرور نیست (Freud, 1956, v.4, pp.350-355). به نقل از بومر، ۱۳۸۰، ص ۸۷۶-۸۷۸).

۲. پسوند «اسلامی» برای علم و نظریات علمی، موضوعی بحث‌برانگیز است که برخی از معانی آن به هیچ‌وجه قابل دفاع نیست. نویسنده پیش‌تر در جای دیگر به تفصیل از موضع قابل دفاع در این زمینه بحث کرده است و این تعبیر بدان معنا مورد نظر است (ر.ک: سوزنجی، ۱۳۸۹).

گام نهادن در مسیر ارائه یک نظریه جنسی، مناسب است با مرور بسیار فشرده‌ای از دستاوردهای آن مقاله، به عناصر اصلی‌ای که در نظریه فطرت در قبال رویکردهای رایج در علوم انسانی غربی می‌توان مطرح کرد، اشاره کنیم تا در ادامه، بازخوانی مناسبی از اوضاع جنسی انسان در پرتو نظریه فطرت مطرح کنیم.

۱. مروری بر عناصر اصلی نظریه فطرت در قبال مبانی غربی انسان‌شناسی

۱-۱. فطرت در قبال فهم داروینی: جدی گرفتن روح در انسان

واژه «فطرت» به معنای نوع خاصی از آفرینش است که بدیع و بی‌سابقه است. نظریه داروین درباره ماهیت انسان، به نحوی زیربنای انسان‌شناسی اومانستی مدرن قرار گرفته است. بر اساس این نظریه باید انسان امروز را کاملاً و تنها در ادامه حیوان دید. از این منظر، آنچه به نام غریزه در حیوانات یافت می‌شود، با اندکی ارتقا، در انسان قرار داده شده است و از این جهت نمی‌توان از یک تفاوت بنیادین بین انسان و حیوان سخن گفت؛ به بیان دیگر همه امور موجود در انسان را می‌توان با بازگرداندن آنها به ابعاد فیزیکی و زیست‌شناسی حیوانی توضیح داد. اما تأمل در آموزه‌های دینی برای ما آشکار کرده است که در انسان افزون بر ساحت «غریزه» که با حیوان مشترک است، ساحتی به نام «فطرت» وجود دارد؛ همان ساحت خاص انسانی که قرآن کریم با تعبیر «دمیده شدن روح در انسان» از آن یاد کرده^۱ و همین ساحت بود که موجب برتری او بر فرشتگان شد و خداوند به خاطر وجود آن ساحت به فرشتگان فرمان داد بر انسان سجده کنند. تحلیل حقیقت انسان باید مبتنی بر فهم این ساحت انجام شود. با این ساحت نه تنها می‌توان برتری‌های ویژه انسانی که او را حتی از فرشتگان برتر می‌کند، شرح داد؛ بلکه شدیدترین رذایل شیطانی که حتی در حیوانات نیز یافت نمی‌شود، به خاطر ظرفیت‌های نهفته در این ساحت است. اگر وجود روح الهی در انسان جدی گرفته نشود، با فروکاستن حقیقت انسان به یک حیوان تکامل یافته نمی‌توان به فهم صحیحی از زوایای گوناگون رفتاری او دست یافت.

۱. «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹). ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي وَجَعَلْتُ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (سجده: ۹). «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص: ۷۲).

۲-۱. فطرت در قبال فهم ارسطویی و اگزستانسیالیستی از انسان: تعین بالقوه در افق تحلیل ارسطویی، مفهوم «ناطق» به عنوان فصل انسان در عرض مفاهیمی همچون «ناحق» (فصل الاغ)، «صاهل» (فصل اسب)، «مفترس» (فصل شیر) و «خائر» (فصل گاو) بوده است که هریک از این مفاهیم، «فصل» برای «نوع اخیر» است و این نوع را در عرض نوع دیگر و در ذیل «حیوان» قرار می‌دهد. این نگاه کاملاً با نگاه داروینی که مبنای طبقه‌بندی‌های زیست‌شناسی معاصر شده و انسان را حیوانی در امتداد حیوانات پیش بر می‌شمرد، کاملاً سازگار است؛ اما در حکمت متعالیه اثبات می‌شود که انسان - با توجه به حقیقت نفسانی خود - نوع اخیر نیست؛ بلکه نوع متوسط (جنس) است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص ۶۰) که می‌تواند خود را به هریک از این ماهیات حیوانی متعین کند (همان، ص ۶۲) یا تمامی این مراتب را درنوردد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۹۶). این بیانگر آفرینش کاملاً ویژه انسان است که در ادبیات دینی با کلیدواژه «فطرت» از آن تعبیر شده است: «فَطَّرَتِ اللّٰهُ اَلَّتِي فَطَّرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ» (روم: ۳۰).

درواقع نظریه فطرت باینکه از سویی انسان را به نحو ارسطویی تعریف نمی‌کند که انقلاب ماهیت در او محال باشد و به این ظرفیت خاص در انسان اذعان دارد که - مانند نظر اگزستانسیالیست‌ها - بپذیرد وجود انسان بر ماهیتش مقدم است؛ اما از سوی دیگر - به خاطر اینکه بالاخره «حقیقت اصیل»ی برای انسان پذیرفته - در دام نسبی‌گرایی ناشی از این رویکرد اگزستانسیالیستی نمی‌افتد؛ بلکه می‌تواند با وجود به رسمیت نشناختن یک وضع ماهوی بالفعل برای انسان، از یک جهت‌گیری ذاتی و واقعیت داشتن آرمان معین انسانی و مسیر و صراطی معین برای رسیدن به آن وضع اصیل سخن بگوید. جمع این دو حیثیت در انسان، حقیقت و ماهیت او را از موجودات دیگر متمایز کرده و برخوردار از «اختیار» و «اراده» در معنای دقیق کلمه را به عنوان یک ویژگی خاص انسان معنا دار نموده است. در او یک ظرفیت بی‌نهایت و یک جهت‌گیری حقیقی وجود دارد که اگر در آن جهت حرکت کرد، به خودشکوفایی می‌رسد؛ اما چون حقیقت آدمی از جنس ظرفیت جهت‌دار (تعین بالقوه) و نه فعلیت است، امکان این هم هست که در آن جهت حرکت نکند و خود را در وضعی شیطانی که به مراتب پست‌تر و خطرناک‌تر از هر وضع حیوانی‌ای است، گرفتار کند: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹/ فرقان: ۴۴) و «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (بقره: ۷۴).

بدین ترتیب نه تنها از دو گانهٔ ارسطویی - اگزستانسیالیستی خارج می‌شویم؛ بلکه نیاز نیست تمام بدی‌های انسان را به ساحت حیوانی او بازگردانیم؛ به‌ویژه بدی‌هایی که در هیچ حیوانی یافت نمی‌شود و چه بسا امکان وقوع نیز نداشته باشد.

۳-۱. فطرت در قبال دوالیسم دکارتی و کانتی و میانهٔ پوزیتیویسم و هرمنوتیک: ترکیب اتحادی نفس و بدن

از آنجا که سوار شدن فطرت بر بستر غریزه و طبیعت (به تعبیر قرآنی آن: دمیده شدن روح در کالبد انسان) به نحو ترکیب اتحادی است، نه ترکیب انضمامی، تحلیل ساحت فطرت و اقتضائات آن باید حاکم بر تحلیل‌های ساحت غریزه و طبیعت در انسان - و نه در عرض آن - قرار گیرد؛ از این رو تحلیل‌هایی که می‌کوشند بین روح و جسم تفاوتی بنیادین بگذارند و به بهانهٔ ظرفیت‌های عظیم معنایی وجود انسانی، تکلیف شناخت پدیده‌های انسانی را یکسره از روند شناخت مادیت او جدا کنند و حتی مسیر شکوفایی روح را در مقابل مسیر شکوفایی جسم قرار دهند (که هم مبنای رویکردهای هندی و مسیحیت تحریف شده است که اصل و اساس را بر رهبانیت و تعارض عالم ماده و عالم معنا قرار می‌دهند و هم مبنای رویکردهای هرمنوتیکی رایج در مکاتب قاره‌ای ضدپوزیتیویستی)، به همان اندازه به بیراهه رفته‌اند که تحلیل‌هایی که همهٔ رفتارهای انسان را به گونه‌ای به ساحت غریزه باز می‌گردانند (که مبنای اصلی رویکردهای پوزیتیویستی و پساپوزیتیویستی در علوم انسانی و اجتماعی مدرن در فضای رویکردهای تحلیلی انگلوساکسون است).

اما تفاوت جدی ساحت فطرت با ساحت غریزه و توجه به اقتضائات خاص آن برای تحلیل‌های ناظر به انسان، ناشی از درکی از حقیقت عالم و آدم است که پیشرفت‌های علمی امروز نیز به طور غیرمستقیم بر آن درک از انسان مهر صحت می‌زنند.

در تلقی ارسطویی (که جریان پوزیتیویستی با وجود مخالفت‌های ظاهری‌اش با ارسطو، به شدت بر آن باور استوار بود) در عرصهٔ شناسایی واقعیت‌های عینی برخوردار از جسم، تنها با یک رشتهٔ علمی به نام «طبیعیات» (که هم دربارهٔ اشیا صرفاً جسمانی و هم دربارهٔ موجودات زنده و دارای نفس داد سخن می‌داد) مواجهیم که همه‌چیز را فقط در ساحت

«طبیعت» به معنای فوق، یعنی قوانین علی مکانیکی تحلیل می‌کند؛^۱ اما با رشد علم، ابتدا «زیست‌شناسی» از «فیزیک» جدا شد و در گام بعد، «علوم انسانی و اجتماعی» از آن دو متمایز گردید. در واقع با پیشرفت‌های علمی، تمایز رشته‌های حوزه فیزیک (اعم از فیزیک و شیمی و زمین‌شناسی و نجوم و...) از رشته‌های حوزه زیست‌شناسی (اعم از زیست‌شناسی و پزشکی و تحقیقات کشاورزی و دامپزشکی و...) و تمایز این دو از رشته‌های اصطلاحاً علوم انسانی و اقتضانات متفاوت تحقیقی در این عرصه‌ها (به‌رغم وجود اشتراکاتی بین همه که موجب شده نام «علم» بر همه آنها صادق باشد) برای همگان امری آشکار شده است؛ هرچند مبنای معرفت‌شناختی این تمایز هنوز روشن نشده باشد. به بیان دیگر همان‌گونه که وقتی حیوان دو ساحت حیات و جسم دارد و حیاتش چنان بر جسم او غالب است که مادام که زنده است، تمامی رفتارهای او (حتی «حرکت‌های فیزیکی» او) را با عنایت به حیات او و از این رو در رشته زیست‌شناسی مورد توجه قرار می‌دهند، فطرت انسانی نیز چنان بر غرایز او غالب است که تمامی رفتارهای او، حتی رفتارهای اصطلاحاً غریزی را در پرتو همین ساحت باید مورد توجه قرار داد. این مسئله‌ای است که امثال دیلتای ناخودآگاه بدان پی برده‌اند؛ هرچند تبیین وجودشناختی مناسبی از آن نداشته‌اند (ر.ک: دیلتای، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷-۱۳۹).

۴-۱. فطرت در قبال دوگانۀ جبر و تفویض (دترمینیسم و آزادی اراده): تبیین اختیار در انسان

فهمی که از زمان ارسطو درباره ماهیت «اراده» بشر وجود داشته، چه بسا تفاوت بنیادینی بین اراده و میل نمی‌گذاشته؛ چرا که در نهایت اراده را به لحاظ وجودشناسی در افق حیوان تحلیل می‌کرده است. از این جهت همواره فلسفه‌ها با شبه‌ت تبیین اختیار برای انسان مواجه بوده‌اند و خود را در دوگانۀ جبرگرایی و پذیرش علیت و امکان تبیین‌های جهان‌شمول از رفتارهای انسان در سویی و تفویض‌گرایی (دفاع از «اراده آزاد») و انکار علیت و

۱. توجه شود که مقصود از این عبارت، بحث در حوزه مسائل نظری و شناسایی واقعیات عینی است؛ از این رو اینکه ارسطو در حوزه سیاست، اخلاق و... هم بحث دارد، نقضی بر سخن فوق نیست. در واقع مسئله مورد توجه ما این است که در حوزه شناخت واقعیت انسان، ارسطو مباحث نفس را ذیل طبیعیات مطرح می‌کند.

قانونمندی در ساحت وجود انسانی از سوی دیگر گرفتار می‌دیده‌اند.

وجود قوه وهم و خیال در حیوانات، اصل اعتبار کردن را در آنها میسر کرده؛ اما نسبتی که این قوه با قوه عقل (و در واقع با فطرت انسان) برقرار می‌کند، پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های بسیاری به زندگی انسان می‌دهد که سنخ و ماهیت این زندگی را از زندگی حیوانی متمایز می‌کند و «فرهنگ» و «تمدن» را پدید می‌آورد که سرشار از مصنوعات و برساخت‌های بشری است؛ خواه مصنوعات فیزیکی و مادی یا برساخت‌های فرهنگی و اجتماعی. زندگی انسان را باید در پرتو پیچیدگی‌های این مصنوعات و برساخت‌ها به گونه‌ای تحلیل کنیم که نه همه را به ساحت غرایز فرو بکاهیم و انسان را صرفاً حیوان ابزارساز معرفی کنیم و نه به بهانه حقیقت متعالی انسان، بُعد برساختی آنها و حتی ظرفیت‌های منحط آنها را نادیده بگیریم. به بیان دیگر نیازی در حیوان [و نیز انسان] در کار است که دستگاه نفسانی با محرکی به نام لذت، عملاً آن نیاز را رفع می‌کند و البته ممکن است که چون رافع نیاز لذت بوده، این لذت به سمت و سویی برود که لزوماً به نیاز او مرتبط نباشد و در نتیجه این لذت‌ها و اعتبارات متناسب با آنها می‌تواند از حیث کارکرد طبیعت تا حدودی به انحراف نیز کشیده شود. دایره چنین انحرافی در حیوانات بسیار کوچک است؛^۱ لیکن در انسان به خاطر وجود ساحتی بسیار گسترده‌تر به نام فطرت و در نتیجه بسیار پیچیده‌تر شدن دستگاه نفسانی و گسترش فوق‌العاده عرصه اعتبارات، امکان انحرافش نیز بسیار متفاوت و پیچیده‌تر می‌شود.

۵-۱. فطرت در قبال دوگانه حقوق طبیعی و قراردادی: حق خلیفه‌اللهی

از بحث‌های پیش معلوم می‌شود انسان از سویی هم می‌تواند حق متعالی را تشخیص دهد و هم می‌تواند با وجود میل و لذت خویش، عمل کند و از سوی دیگر نیازهای واقعی انسان

۱. مثلاً امروزه مدعی‌اند در برخی حیوانات نوعی رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه گزارش شده است. با توضیح فوق می‌توان فهمید که صرف وقوع چنین رفتاری در حیوان، دلیلی بر طبیعی بودن آن در حیوان نیست؛ یعنی در نظام طبیعت، هدف اولیه از ایجاد لذت جنسی، محرکی برای تحقق تولیدمثل در حیوان بوده است؛ اما چون دستگاه جنسی حیوان در فضای نفسانی و با عامل لذت، کار خود را پیش می‌برد و حیوان از نظر خودش دنبال لذت است، نه دنبال هدف نظام طبیعت؛ از این رو کاملاً محتمل است که اگر این لذت در مواردی به نحوی که اقتضای اولیه دستگاه طبیعت نیست، حاصل شود، حیوان بدان رفتار هم اقدام کند.

- بر خلاف حیوان - نه کاملاً بالفعل است و نه به عرصه زندگی دنیوی و مادی محدود است. اکنون می‌افزاییم که وجود همین نیازهای واقعی که جهت‌گیری واقعی را در او رقم می‌زند، به ما اجازه می‌دهد برخی اعتبارات را موجه و در راستای سعادت واقعی انسان و برخی را ناموجه و در راستای هلاکت نهایی انسان بدانیم. مسئله «حق» و توجیه آن را نیز در ضمن توجیه این اعتبارات باید در نظر گرفت.

در نگاه اومانستی نمی‌توان توجیه مناسبی برای کرامت انسان داشت، جز برتری داروینی؛ یعنی همین که نسبت به حیوانات دیگر توان زندگی اجتماعی مبتنی بر قرارداد پیدا کرده، پس حق او صرفاً تابع قراردادهای بین افراد است و لاغیر. اینجاست که «حق آزادی» مهم‌ترین حق اعتباری بشری می‌شود؛ درحالی‌که اینان بر مبنای تکامل داروینی که هیچ تفاوت بنیادینی بین انسان و حیوان قائل نیست، هیچ توجیهی ندارند که چرا این آزادی را یک حق از حقوق بشر و امری مطلوب و متعالی قلمداد می‌کنند؛ درحالی‌که برای حیوان چنین حقی قائل نیستند؟!

اما در منطق خدا باورانه، انسان چون فطرت توحیدی و روح الهی دارد، ساحتی متمایز از ساحت حیوانات دارد؛ او پیش از ورود در صحنه دنیا با خدا پیمان بسته و آنجا «حق» خلیفه‌اللهی به او داده شده است؛ پس در درجه نخست در پیشگاه خدا مسئول است و از این روست که در پیشگاه خود، دیگران و عالم طبیعت نیز مسئول است و در چنین فضایی نه تنها سخن از «حقوق بشر» به عنوان حقوق دیگران، بلکه دفاع از «حقوق محیط زیست» و «حقوق خود» نیز معقول می‌شود.

بر همین اساس نظریه فطرت در ساحت امور ارزشی و مسائل حقوقی، بر خلاف نگاه لیبرالیستی که «حق آزادی» را مهم‌ترین حق بشر قلمداد می‌کند و عملاً موضع نامعقولی را مبنای حقوق بشر قرار می‌دهد، «حق رشد» را مهم‌ترین حق می‌داند. این سخن به هیچ‌روی به معنای انکار «حق آزادی» به عنوان یکی از حقوق بشر نیست؛ اما ثمره‌اش این است که «حق آزادی» را در افق انسانیت انسان مطرح می‌کند که واقعاً قابل دفاع باشد. البته چنین طرحی اقتضائات خود را دارد: حق آزادی اگر مبتنی بر کرامت انسان است، نه به معنای جواز انجام هر کار، بلکه صرفاً به معنای «مجاز بودن» برای ارتکاب اشتباه است؛ یعنی اگر در انتخاب خود اشتباه کرد، به خاطر این اشتباهش بازخواست نمی‌شود؛ نه اینکه ثمره اشتباه اوامر، حق و روا قلمداد شود و این اشتباه، حق ویژه‌ای برای او پدید آورد و نه اینکه

اکثریت به صرف دلخواه خود اجازه تثبیت و قانونی کردن هر گونه «انحراف» و «گناه»ی (عملی را که می‌دانند نارواست و جهل ندارند) را داشته باشد و حتی نه اینکه اگر اشتباهش در عمل عوارض سوئی داشت، در قبال آن عوارض سوء، مسئولیتی نداشته باشد (ر.ک: سوزنچی، ۱۳۹۹ «الف»).

۲. بازخوانی امر جنسی در انسان ذیل نظریه فطرت

با توجه به اینکه فهم انسان از وضع جنسی خود اول بار با «ابداء سوآت» (آشکار شدن شرمگاه‌ها) در بهشت رقم خورد: «بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَ طَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ» (اعراف: ۲۲/ طه: ۱۲۱) و عرصه بهشت همان عرصه فطرت و حقیقت فوق حیوانی انسان است که همه تحلیل‌های انسان‌شناسی در نهایت باید در این افق انجام شود، بر این باوریم که در نگاه دینی باید ساحت جنسی انسان را ذیل فطرت او بازخوانی کرد و بازخوانی آن به این بیان است:

۲-۱. فطری (و نه صرفاً طبیعی) بودن پاره‌ای از تفاوت‌های جنسیتی

تطبیق سه نکته اولی که در بحث عناصر اصلی نظریه فطرت گذشت بر عرصه مسائل مربوط به جنس و جنسیت به این است که اگرچه زنان و مردان از حیث انسانیت مشترک‌اند؛ اما اقتضای بروز انسانیت در آنها تفاوت‌هایی دارد. این سخن بر خلاف نظر کسانی است که با تفکیک جنس از جنسیت می‌کوشند ضمن اذعان به تفاوت‌های بیولوژیک زن و مرد، ریشه داشتن هرگونه تفاوت فرهنگی - اجتماعی این دو در متن واقعیت انسانی زن و مرد را انکار^۱ و تمامی چنین تفاوت‌هایی را نوعی برساخت فرهنگی محض قلمداد کنند.^۱ در واقع

۱. متأسفانه برخی از اندیشمندان مسلمان معاصر نیز بدون اینکه به لوازم سخن خود توجه داشته باشند، مبنایی اتخاذ کرده‌اند که دچار همین سرانجام می‌شود؛ ایشان گمان کرده‌اند اقتضای برابری زن و مرد در انسانیت آن است که از حیث روح، هیچ تمایزی بین زن و مرد نباشد و تفاوت‌های زن و مرد، تنها به جسم آن دو بازگردد. آنان تجرد روح را هم دلیل بر مدعای خود آورده‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۷، صص ۳۴، ۸۹ و ۱۱۵) و حتی بدن را ابزار صرف قلمداد کرده‌اند که نه تمام حقیقت انسان است و نه جزئی از حقیقت انسان (ر.ک: همان، صص ۱۴۰ و ۲۴۴-۲۴۸)؛ درحالی که انسان مادام که در دنیا به سر می‌برد، روحش تجرد تام ندارد؛ بلکه در مرتبه نفس است که عین تعلق به ماده است و به‌ویژه بر اساس مبنای ترکیب اتحادی نفس و بدن، امکان ندارد تفاوتی ذاتی بین دو جسم باشد و هیچ تفاوتی بین دو نفس نباشد. شاید کسی پاسخ دهد

نه تنها اقتضای قاعده فلسفی ترکیب اتحادی نفس و بدن،^۲ آن است که اگر بدن انسان به لحاظ بیولوژیکی زن یا مرد باشد، تفاوت روحی - روانی زن و مرد نیز یک تفاوت انکارناپذیر باشد؛ بلکه شواهد تجربی فراوان نیز نشان می‌دهد نادیده گرفتن اقتضانات متفاوتی که زن یا مرد بودن در نفس و روان انسان دارد و همه آنها را صرفاً به محیط و جامعه ارجاع دادن، نادیده گرفتن بخشی از واقعیت انسانی انسان است.^۳

→
 که چون تفاوت زن و مرد از سنخ تفاوت دو صنف است، نه دو نوع (همان، ص ۲۴۴)، پس در همان ساحت جسم نیز نمی‌توان از تفاوت ذاتی سخن گفت. پاسخ این است که بر اساس مبنای ملاصدرا که مورد اذعان و تأکید ایشان هم بوده، انسان نوع متوسط است و نوع اخیر نیست که از دو صنف برای او نام ببریم؛ گذشته از اینکه به نظر می‌رسد پذیرش «صنف» در قبال «نوع» در فلسفه ارسطویی، بیش از اینکه ناظر به واقعیت عینی باشد (واقعاً تفاوت صنفی حکایت از هیچ تمایز ماهوی ذاتی بین دو فرد نداشته باشد)، ناشی از مشکلات معرفت‌شناختی‌ای است که «نوع» را بیانگر «تمام ذاتیات موجود» و معرفت «تمام ماهیت فرد خاص» دانستن به همراه داشته است که تفصیل این نکته مجال دیگری می‌طلبد.

۱. برای آشنایی تاریخچه جدایی این دو مفهوم و اشکالاتی که در فهم واقعیت‌های انسانی پدید آورده، ر.ک: سوزنجی، ۱۳۹۹ «ب».

۲. دشواری اثبات این قاعده - شبیه بسیاری از قواعد فلسفی - بیشتر ناظر به مقام تصور آن است، نه تصدیق آن؛ گویی اگر درست تصور شود، تصدیق آن قریب به بدیهی خواهد بود. شاهد بر این مدعا آن است که برخی اندیشوران غربی معاصر با اینکه از این قاعده با شرح و بسط صدرایی‌اش بی‌اطلاع‌اند، عملاً مبتنی بر چنین فهمی از نسبت نفس و بدن، رویکردهای هم‌جنس‌گرایانه و تراجنسی را زیر سؤال برده‌اند؛ با این بیان که اینها روح خود را در مقابل واقعیت عینی جسم خود تعریف می‌کنند؛ درحالی‌که در هویت انسان نمی‌توان واقعیت‌های جسمی و اقتضانات این واقعیت‌ها را انکار کرد (see: Pearcey, 2018).

۳. با پیشرفت‌های علمی به‌ویژه در زمینه علوم شناختی، وجود تفاوت‌های واقعی روان‌شناختی بین زن و مرد دوباره به‌طور جدی مطرح شد (see: Leonard, 2002/ idem, 2006/ Rhoads, 2004)؛ چنان‌که شاهد شکل‌گیری موجی از فمینیست‌های سابق هستیم که به خاطر توجه به همین تفاوت‌ها، با تأکید شدید بر احیای خانواده سنتی برای شکوفایی زنانگی، منتقد شدید فمینیسم شده‌اند، مانند خانم کاری لوکاس (see: Lukas, 2006) و حتی برخی با نشان دادن تفاوت‌های فیزیولوژیکی بین مغز زن و مرد به این نتیجه رسیده‌اند که مدل‌های آموزش به زن و مرد نیز باید متفاوت باشد و طرفدار تفکیک جنسیتی نظام

←

۲-۲. جایگاه امر جنسی در حقیقت انسان: نه سرکوبی غریزه و نه پر و بال دادن بی‌قید و شرط آن

جدی گرفتن سومین نکته بحث عناصر فطرت (ترکیب اتحادی نفس و بدن) و توجه به اینکه فطرت بر غریزه احاطه دارد و تمام رفتارهایی که در حیوان غریزی شمرده می‌شود، در پرتو خرد رنگ و بوی دیگری می‌دهد، ما را از یک افراط و تفریط درباره فهم وضع جنسی^۱ که قرن‌هاست دامنگیر بسیاری از مکاتب غربی و شرقی بوده، نجات می‌دهد: یک سو باوری که انسانیت را درست نقطه مقابل غریزه می‌دید و از این رو تعالی انسان را در سرکوبی غریزه جست‌وجو می‌کرد؛ این باوری است که در مسیحیتی که در گام نخست، رهبانیت را برای انسان پیشنهاد می‌کند و نیز در مکاتب هندی‌ای که تمرکز خود را بر ریاضت کشیدن به منظور گشتن نفس قرار داده‌اند،^۲ یافت می‌شود. باور دوم، باوری فرویدی است که چنان به غریزه اهتمام ورزیده که می‌خواهد همه حقیقت انسان را در این افق تحلیل کند و ثمره‌اش را در رویکردهای لیبرالیستی نشان داده که مدار اخلاق جنسی را بر اصالت غریزه جنسی و «آزادی جنسی» قرار داده است.

در مقابل، اسلام که مبنای تحلیل خود درباره وضع جنسی انسان را بر اساس پذیرش فطرت الهی بشر قرار داده، تصویری از زندگی انسان ارائه کرده که نه همه زندگی، باورها

آموزشی در تمام مقاطع تحصیلی شده‌اند (see: Gurian et al, 2011). شاید این یادداشت شهید مطهری که «به نظر ما اخلاق یک جنسی است و تربیت دو جنسی؛ به عبارت دیگر تربیت اخلاقی یک جنسی است و تربیت اجتماعی دو جنسی؛ به عبارت دیگر خلق مطلق است و یک جنسی، ولی مهارت نسبی است و دو جنسی» (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۲۷۰)، بتواند افقی عمیق‌تر برای تحلیل این مسئله بگشاید.

۱. توجه به این دوگانه افراط و تفریط در فضای غرب را مدیون شهید مطهری هستم (ر.ک: همو، ۱۳۶۸).
۲. در اسلام تعبیر «جهاد با نفس» زیاد داریم (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۲)؛ ولی در هیچ آیه یا حدیثی، تعبیر «گشتن نفس» یافت نمی‌شود؛ بلکه منظور از جهاد با نفس این بوده که ابعاد غریزی انسان مطیع فطرت و عقل او شوند، نه اینکه نیست و نابود شوند؛ از این رو پیامبر اکرم ﷺ به صراحت رهبانیت را درست نقطه مقابل شریعت مبتنی بر فطرت بر می‌شمرد که در اسلام جایی ندارد (همان، ج ۲، ص ۱۷)؛ قرآن کریم نیز رهبانیت مسیحی را یک بدعت خودساخته معرفی می‌کند: «و رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا» (حدید: ۲۷).

و رفتارهای انسان را به امر جنسی فرو می‌کاهد و نه امر جنسی را امری اساساً نامطلوب و خلاف انسانیت قلمداد می‌کند؛ بلکه در تصویر اسلامی از جایگاه امر جنسی در حقیقت انسان، اگر این امر در پرتو جهت‌گیری‌ای که فطرت نشان می‌دهد، شکوفا شود، نه تنها نافی رشد معنوی او نیست؛ بلکه خود عامل قرب الهی می‌گردد و انجام رابطه جنسی مستحب می‌شود؛ پیامبر اکرم ﷺ فرمود «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ عَلَى فِطْرَتِي فَلْيَسْتَنْ بِسُنَّتِي وَإِنَّ مِنْ سُنَّتِي النَّكَاحَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۹۶).

۲-۳. تبیین امکان تنوع رفتارهای جنسی انسان، در عین نشان دادن انحرافی بودن دسته‌ای از آنها

جدی گرفتن چهارمین نکته بحث فطرت (تبیین اختیار در مقابل دو گانه «جبر/علیت در برابر تفویض/آزادی») نیز در تبیین مسئله جنسیت در انسان بسیار مؤثر است. از مسائل مهمی که در نیم قرن اخیر محل بحث‌های شدیدی به‌ویژه در عرصه‌های روان‌شناسی و روان‌پزشکی بوده، این است که آیا انسان یک جهت‌گیری جنسی واقعی (گرایش به جنس مخالف) دارد و سایر جهت‌گیری‌های جنسی که گاه در برخی افراد مشاهده می‌شود، از جنس بیماری و انحراف است؛ یا اینکه اساساً نمی‌توان از وجود یک جهت‌گیری جنسی معین در حقیقت انسان سخن گفت، بلکه آن‌گونه که کینزی ادعا کرد و با فضاسازی‌های رسانه‌ای در کتاب‌های روان‌شناسی و روان‌پزشکی دو - سه دهه اخیر نیز گنجانده شد،^۱ با طیف گسترده‌ای از جهت‌گیری‌های جنسی مواجهیم: از دگر جنس‌خواه تا هم‌جنس‌گرا و دو جنس‌گرا و ...

درواقع در عرصه اوضاع جنسی انسان - به خاطر گستره عظیمی که فطرت انسان امکانش را فراهم آورده - تراکم پر ساخته‌ها به قدری است که می‌تواند واقعیت انسان را در اوضاع بسیار متنوعی قرار دهد؛ یعنی انسان نه تنها می‌تواند اعتبارات اجتماعی مطابق با

۱. در جای دیگر به تفصیل نشان داده‌ام که تنها محققان بسیاری جعلی و کذب بودن این مدعای کینزی و مخدوش بودن تحقیقات او را آشکار کرده‌اند؛ بلکه انکار جنسیت معین برای انسان‌ها و عادی و طبیعی قلمداد شدن اموری همچون هم‌جنس‌گرایی در رشته‌های روان‌پزشکی و روان‌شناسی و حذف آن از «راهنمای تشخیصی و آماری اختلالات روانی» (DSM)، محصول بررسی‌ها و شواهد علمی نبود؛ بلکه در نهایت با فشارهای سیاسی و رسانه‌ای انجام شد (ر.ک: سوزنچی، ۱۳۹۹ «ب»).

جنسیت خود (Sex-typed) را از خود بروز دهد، بلکه می‌تواند اعتبارات جنسیتی مطابق با جنس مخالف خود (Cross Sex-Typed) یا اعتبارات و خصوصیات جنسیتی هردو جنس را در خود متجلی کند (Androgynous) یا حتی به گونه‌ای رفتار کند که هیچ‌یک از رفتارهای جنسیتی مردانه یا زنانه در او متعین نشده باشد (Undifferentiated) (see: Bem, 1981). سایه این اعتبارات به قدری بر واقعیت عینی انسان سنگین می‌شود که عده‌ای به خود جرئت می‌دهند «جنسیت» (روحیات و احوالات زنانه و مردانه) را از «جنس» (از متن واقعیت طبیعی و بیولوژیکی زن و مرد) یکسره جدا کنند و رؤیای «انسان جنسیت‌زدوده» (Gender-Deprived) را در سر پروراند؛ اما آیا انسان جنسیت‌زدوده به‌راستی انسان است؟ و آیا «بی‌طرفی جنسی» (Gender Neutrality) (اینکه حق نداریم انسان‌ها و رفتارهای آنها را به دو جنس زن و مرد تقسیم کنیم و باید حتی زبان را از تفکیک‌های جنسیتی پالایش نماییم) ایدئولوژی قابل قبولی است؟ در اینجا است که روان‌شناس برجسته‌ای همچون نیکولوسی هشدار می‌دهد که مسئله جهت‌گیری جنسی در انسان - بر خلاف آنچه گاه تبلیغ می‌شود - در ساحت علم تجربی محض پاسخی ندارد و هر پاسخی در این زمینه، آگاهانه یا ناآگاهانه وارد ساحت تأملات فلسفی و الهیاتی شده است. او خاطر نشان می‌کند امروزه از میان انواع مکاتب و ایدئولوژی‌ها، فلسفه و ایدئولوژی اباحی‌گری جنسی بر اغلب انجمن‌های علمی روان‌شناسی چیره شده است (نیکولوسی، ۱۳۹۶، ص ۲۳۲-۲۳۹).

به نظر می‌رسد نظریه فطرت - چون یک تبیین وجود شناختی از انسان است - کتمان نمی‌کند که در ساحت تأملات فلسفی و الهیاتی گام نهاده؛ اما مهم آن است که این نظریه - افزون بر اینکه ظرفیت کافی برای تبیین چرایی وجود یک جهت‌گیری جنسی معیار در همه بشر می‌دهد - می‌تواند از عهده پاسخگویی به اشکالاتی که به رویکردهای ذات‌گرایانه غربی وارد می‌شود نیز برآید. نظریه فطرت صرفاً یک رویکرد طبیعت‌گرایانه - که وضع جنسی انسان را همچون غریزه جنسی حیوان، امری طبیعی محض در نظر می‌گیرد - نیست تا اگر شواهدی بر روابط با هم‌جنس در حیوانات پیدا شود، بتوان در غیرمجاز شمردن جهت‌گیری‌های جنسی غیردگرجنس خواهانه تردید کرد و به رویکردهای برساخت‌گرایانه درباره جهت‌گیری جنسی انسان متمایل شد.

درواقع اگرچه به اقتضای تقدم وجودشناختی ساحت فطرت بر ساحت غریزه، جهت‌گیری معینی در ساحت جنسی انسان هست که هرگونه باور، گرایش یا رفتار جنسی

را مجاز نمی‌دارد؛ درعین حال چون گرایش جنسی در انسان در ظرفیت بسیار گسترده فطرت فعالیت می‌کند و سعه وجودی این فطرت، به تعبیری قرآنی در بهترین خمیرمایه آفریده شده: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴) که دامنه وجودی‌اش از «أَعْلَى عِلِّيِّينَ» (مطففین: ۱۸-۱۹) تا «أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (تین: ۵) و به تعبیر دیگر از «شَرُّ الْبَرِيَّةِ» تا «خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» (بینه: ۶-۷) را در بر گرفته است، پس کارکردهای آن را نباید صرفاً در حد زندگی حیوانی (بقای نسل و لذت بردن) خلاصه کرد؛ بلکه هم از طرفی به کارگیری درست آن می‌تواند عامل تحکیم انسجام اجتماعی، تقویت مودت و رحمت در خانواده و در نهایت سوق دادن انسان به سوی قرب الهی قرار گیرد و هم از طرف دیگر سوءاستفاده از آن می‌تواند انسان را در عمق جهنم که هیچ حیوانی بدانجا راه ندارد،^۱ ببرد و به بازتولید انواع کژکارکردها و رذالت‌هایی بینجامد که نظیرش در هیچ حیوانی یافت نمی‌شود و حتی به مرور زمان این کژکارکردها را به عنوان یک گرایش درونی در عده‌ای از افراد درآورد.^۲

چنان‌که اشاره شد، تفکیک دستگاه نفسانی از دستگاه طبیعی در حیوان و انسان، امکان پیدایش وضعیت‌های مخالف طبیعت در این دو را فراهم کرده است؛ لیکن چون تنوع لذت‌ها و به تبع آن، اعتبارات و برساخت‌های حیوانی بسیار محدود است، پس وضعیت‌های مخالف طبیعی در حیوان بسیار محدود است؛ اما در انسان، به خاطر گستره وجودی وسیع فطرت،^۳ نظام اعتباری بسیار گسترده‌ای در وجود انسان رقم می‌خورد؛ به گونه‌ای که لذت‌های او به قدری تحت الشعاع این اعتبارات قرار می‌گیرد^۴ که چه بسا به وضعیت‌هایی

۱. جالب است که در قرآن کریم در ضمن همان حکایتی که در آن آفرینش خاص و ویژه انسان و دستور سجده بر او بیان شده، از پر کردن جهنم با همین انسان‌ها سخن به میان آمده است؛ یعنی همین انسانی که ظرفیت مسجود فرشتگان شدن را دارد، ظرفیت پر کردن جهنم را نیز دارد (ر.ک: اعراف: ۱۱-۱۸/ص: ۷۱-۸۵).

۲. نمونه بارز آن را در «گرایش‌های هم‌جنس‌گرایانه» می‌توان دید که امروزه به دلایلی از افق یک رفتار تجاوز کرده و در عده‌ای به صورت یک گرایش درونی درآمده است. (درباره میزان اصیل بودن چنین گرایشی در برخی از افراد و اینکه این گرایش بیشتر از جنس بیماری است، نه وضع طبیعی، ر.ک: سوزنچی، ۱۳۹۹ «ب»).

۳. یا به تعبیر رایج در حکمت اسلامی، به خاطر اینکه «وهم» او هم ذیل «عقل» او فعالیت می‌کند.

۴. شهید مطهری در یک تحلیل عمیق انسان‌شناختی بین دو نوع قسم فعالیت التذادی (که تحت تأثیر غریزه و عادت و برای رسیدن به یک لذت است و در حیوانات نیز هست) و فعالیت تدبیری (که برانگیزاننده آن

برسد که به لحاظ جسمی، نه تنها لذت بخش نیست؛ بلکه به شدت آسیب‌زاست؛ اما قرار گرفتن در انبوه اعتبارات، آن وضعیت را برای شخص او مطلوب جلوه می‌دهد؛ مانند وضعیت‌های مازوخیستی (Masochism) و سادومازوخیستی (Sadomasochism). بدین ترتیب با تکیه بر نظریه فطرت، درحالی که امکان پیدایش چنین وضعیت‌ها و گرایش‌های خاصی برای انسان توجیه وجودشناسی پیدا می‌کند، هیچ‌گونه جواز ارزشی و حقوقی نمی‌یابد.

افزون بر این، نظریه فطرت می‌تواند نشان دهد درعین حال که «رشد و هویت‌یابی جنسیتی انسان» صرفاً با بلوغ جنسی او حاصل نمی‌شود و امری است که ابعاد فرهنگی - اجتماعی دارد، لازمه این مطلب آن نیست که «جنسیت» امری کاملاً برساخته و غیراصیل شود.^۱ از آنجا که فطرت امری از ابتدا بالفعل نیست، پیدا شدن رگه‌های فرهنگی - اجتماعی

مصلحت و تشخیص ذهنی است و ثمره‌اش، نه لذت، بلکه رضایت است) تفکیک کرده و نشان داده آنچه انسان را انسان می‌کند، محور قرار گرفتن فعالیت‌های تدبیری اوست (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۱، ص ۴۸-۵۲). این فعالیت‌های تدبیری چنان بر تمامی رفتارهای انسان سایه می‌افکند که حتی لذت‌های طبیعی را نیز تحت الشعاع خود قرار می‌دهد و لذت‌های توهمی‌ای ایجاد می‌کند که تمام زندگی انسان را گناه به فنا می‌کشد. شاید معروف‌ترین مثال آن در ادبیات دینی، «بخل» باشد که در مقاله دیگری بیان کرده‌ام که با چه سازوکارهای تودرتویی انسان به اعتبار «پول» رسید؛ امری که خاصیت آن صرفاً و صرفاً در امکانات مبادله‌ای آن معنا می‌یابد. باین حال خود این «پول» چنان برای عده‌ای از انسان‌ها مطلوب می‌شود که صرف جمع‌آوری و انباشت آنان مهم‌ترین برنامه زندگی آنها می‌شود و در نهایت هم می‌میرند و گاه هیچ لذت محسوسی از این همه پول که با زحمت فراوان گرد آورده‌اند، نمی‌برند (ر.ک: سوزنجی، ۱۳۹۹ «الف»).

^۱ کسانی که از عادی‌سازی هم‌جنس‌گرایی و دیگر گرایش‌های انحرافی جنسی دفاع می‌کنند، یا با بیان شواهدی از وجود این گرایش‌ها در برخی از انسان‌ها، آن را امری طبیعی و عادی جلوه می‌دهند و یا با نشان دادن شواهدی از تأثیر فرهنگی در باورهای جنسیتی انسان، وضع جنسیتی او را امری کاملاً برساخته معرفی می‌کنند؛ درحالی که مسئله این بوده که فطرت از سویی ظرفیتی عظیم برای انواع رفتارها در انسان پدید آورده که این رفتارها چون در یک فضای اعتباری پیچیده رقم می‌خورد، کم‌کم گرایش‌های درونی متناسب با خود را بازتولید می‌کند (ر.ک: همان).

در شکل‌گیری باورها و هویت‌یابی جنسیتی انسان امری توجیه‌پذیر است^۱ و از آنجا که فطرت دارای جهت‌گیری واقعی است، وجود این رگه‌های فرهنگی - اجتماعی مانع تنزل دادن وضع جنسیتی انسان به امری کاملاً برساخته می‌شود؛ به بیان دیگر با نظریه فطرت، هم وجود تنوعی از گرایش‌های جنسیتی در انسان‌های گوناگون به عنوان یک واقعیت محسوس تبیین‌پذیر می‌شود و هم معلوم می‌شود اذعان به این واقعیت با انحرافی دانستن برخی گرایش‌های درونی افراد (مانند گرایش‌های غیردگرجنس خواهانه) منافاتی ندارد.

۲-۴. تفاوت تحلیل زوجیت در انسان در مقام تعیین حقوق: نه حقوق طبیعی و نه قراردادگرایی

دیدیم توجه به اقتضائات ساحت فطرت در نفس آدمی (که نفس آدمی را از نفس حیوانی بسیار متمایز می‌کند)، در کنار توجه به ترکیب اتحادی نفس و بدن موجب می‌شود فهم زنانگی و مردانگی از انسان و به تبع آن فهم جنسی از انسان در ساحت فطرت نیز اقتضائات خاصی داشته باشد که با وضع غریزه جنسی در حیوانات متفاوت است. شاید همین نکته قرآنی که زوجیت و همسری دو انسان در بهشت (در عرصه‌ای ماورای عرصه زندگی حیوانی و سابقه مادی انسان و همان‌جا که خلیفه‌اللهی او مقدر شده) رقم خورد: «یا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ» (بقره: ۳۵/ اعراف: ۱۹)، موجب شده باشد اساساً ساحت نسبت زن و مرد به همدیگر و مسئله جنسی در انسان، ساحتی به شدت متمایز از حیوان پیدا کند. اکنون اگر مقدمه پنجم (حق خلیفه‌اللهی در برابر دوگانه حقوق «طبیعی» یا «الهی»/ قراردادی) نیز جدی گرفته شود، آن‌گاه نه همچون رویکردهای پوزیتیویستی و طرفداران حقوق طبیعی در غرب، برای موجه کردن مسئله‌های حقوقی ناظر به زوجیت و خانواده، نیاز است این وضع در انسان را با مقایسه آن در حیوان پیش ببریم و نه همچون رویکردهای فمینیستی و انگزیستانسیالیستی و لیبرالیستی می‌توان تمام وضعیت‌های ناظر به زوجیت و خانواده و به تبع آن حقوق مربوطه را امری غیراصیل، برساخته جوامع و صرفاً منوط به قرارداد بین افراد و تغییرپذیر معرفی کرد. به بیان دیگر اگر ریشه‌دار بودن حقوق

۱. در برخی قبایل بدوی پسرها باید مناسک مرد شدن را طی می‌کردند. برخی از روان‌شناسان بر این باورند که یکی از ریشه‌های پیدایش هم‌جنس‌گرایی در پسران این است که آنان در وضع وابسته با مادر می‌مانند و این مرحله گذر را طی نمی‌کنند (نیکولوسی، ۱۳۹۶، صص ۷۳ و ۱۵۲-۱۵۴).

انسانی در واقعیت‌ها را بپذیریم (بند ۵ از نظریه، فطرت)، آن‌گاه باید توجه کرد که در عین اینکه برخی از تفاوت‌های زن و مرد کاملاً برساخته فرهنگی است و لزوماً مستلزم تفاوت حقوقی زن و مرد نیست؛ اما پاره‌ای از تفاوت‌ها حقوق کاملاً متفاوتی را بین این دو رقم می‌زند که انکار این تفاوت‌های حقوقی، به انکار پاره‌ای از واقعیت‌های انسانی و در نتیجه ناممکن کردن رشد حقیقی انسان خواهد انجامید و به ضرر هم زنان و هم مردان خواهد بود.^۱

۲-۵. حیا: رهنمون کاربردی فطرت در ساحت امر جنسی

اگر در افق تحلیل لیبرالیستی، مهم‌ترین خصلت انسان که مهم‌ترین حق او را رقم می‌زند، «آزادی اراده» (و در عرصه جنسی: آزادی شهوت که عملاً انسان را در افق حیوانیت فرو می‌کاهد) است، درک ساحت جنسی انسان در شعاع فطرت موجب می‌شود در کنار گرایش جنسی در انسان، حقیقتی ماورایی به نام «حیا» رقم بخورد که فراتر از افق عادی غریزه جنسی در حیوانات است و رنگ و بوی خاصی به آن می‌دهد؛ به طوری که شاید مهم‌ترین باز نمود فطرت در ساحت جنسی انسان - که اساساً وضع جنسی انسان را از حیوان متمایز کرده است - برخوردار از ویژگی حیا باشد. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نه تنها برخوردار از ویژگی «حیا» در ردیف برخوردار از «عقل» و «دین» (که مهم‌ترین ممیزه‌های انسان است) به شمار آمده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰) و در میان مکارم اخلاقی‌ای همچون راست‌گویی و ادای امانت، برترین آنها معرفی شده (همان، ج ۲، ص ۵۶)؛ بلکه به طور مستقل به عنوان یک مابه‌الامتیاز مهم انسان از حیوانات و اینکه خداوند این ویژگی خاص را به انسان عنایت کرده (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۸۱)، مورد تأکید بوده است.

محور قرار گرفتن حیا تقریباً تمامی رفتارهای جنسی انسان را در حریم‌های خاصی قرار

۱. انکار این تفاوت‌های حقوقی بوده که کم‌کم کار را به جایی رسانده که به خاطر به رسمیت شناختن و عادی قلمداد کردن اختلالی در جنسیت افراد، انحراف و گناه آشکاری همچون لواط به تدریج به عنوان یکی از حقوق بشر و با عنوان «هم‌جنس‌گرایی» مطرح شد. (درباره اینکه این تغییر حقوقی چه سیری را طی کرد و چگونه می‌توان نشان داد حق دانستن هم‌جنس‌گرایی، هم به خود افراد هم‌جنس‌گرا و هم به کلیت جامعه آسیب‌های جبران‌ناپذیری می‌زند، ر.ک: سوزنجی، ۱۳۹۸).

می‌دهد^۱ و در واقع، هم فهم متفاوتی از امر جنسی در انسان را رقم می‌زند و هم راهنمای عمل در خصوص تک‌تک رفتارهای جنسی انسان و نحوهٔ پرداختن به آنهاست. جدی گرفتن مفهوم «حیا» نه تنها روابط اجتماعی زن و مرد را در چارچوب خاصی (محرم و نامحرم، مسئلهٔ حجاب و...) مجاز می‌کند؛ بلکه حتی در خصوص روابط زوجین با هم و حتی هنگام وقوع عمل جنسی حلال نیز مانع فروافتادن انسان در ساحت‌های حیوانی محض می‌شود و رنگ و بویی معنوی و ماورایی به عمل جنسی می‌دهد که تفصیل این مسئله مجال دیگری می‌طلبد.^۲ در واقع «حیا» یک درک فطری و شهودی جهت‌دار در انسان است که چون با درک خاصی از امر جنسی همراه است، انسان را به سمت و سوی خاصی سوق می‌دهد و از برخی امور بر حذر می‌دارد. البته به خاطر غلبهٔ جریان اعتباریات در زندگی انسان، این امر فطری و شهودی ممکن است تا حدودی تحت الشعاع فرهنگ‌های برساختی و غیراصیل قرار گیرد؛ اما به هر حال تکیه گاهی است که فعال کردن آن همواره می‌تواند روند انحراف جنسی انسان را به او نشان دهد و او را به سوی مسیر صحیح بکشانند.

۶-۲. ثمرهٔ نهایی: تفاوت بنیادین خانواده با نظامات اجتماعی (محوریت مودت یا عدالت؟)

اشاره شد که غلبهٔ اعتباریات در زندگی انسان، بُعد فرهنگی خاصی به زندگی او بخشیده که از این جهت آن را از وضع حیوانات متمایز کرده است؛ اکنون می‌افزاییم که وجود اقتضائات خاص در ساحت جنسی انسان موجب شده نهاد خانواده امتیاز خاصی در حیات انسانی پیدا کند که نظیر آن در هیچ حیوانی مشاهده نمی‌شود. این وضع خانوادگی که به

۱. توجه شود که محور را «حیا» قرار دادیم، نه «عفت»؛ زیرا عفت عمدتاً بار سلبی دارد و از جنس خویش‌داری است؛ چنان‌که عفت پیشه کردن در خصوص روابط جنسی بین زوجین بی‌معناست؛ اما «حیا» هم بار سلبی و هم رهنمون‌های ایجابی دارد و در کلیدواژه‌های متون دینی نیز عام‌تر و فراگیرتر از واژهٔ عفت به کار رفته است.

۲. طه عبدالرحمن اندیشمند مراکشی معاصر پس از اینکه در کتاب *آوارگی پساسکولاریسم اخلاقی* (عبدالرحمن، ۲۰۱۶م) فروید را به عنوان یکی از سست‌کنندگان پایه‌های اخلاق نقد کرد، در کتاب *دین حیا* (همو، ۲۰۱۷) کوشید نگاه اسلامی به وضع جنسی را ذیل مفهوم «حیا» در قبال نگاه فرویدی رایج در غرب بازسازی کند.

تعبیر برخی از معاصران، «اجتماعی است طبیعی - قراردادی»^۱ (یا به تعبیر بهتر، نیمه طبیعی - نیمه قراردادی)، به قدری برای هویت یابی انسان نقش آفرینی می کند که حتی کسانی که می خواهند به انجام رفتارهای خلاف روند طبیعی غریزه و فطرت (همچون لواط) اقدام کنند، می کوشند کار خود را تحت پوشش تعابیری مانند «ازدواج» و «خانواده» موجه و انسانی نمایند و از تعابیری مانند ازدواج هم جنس گرایان و خانواده هم جنس گرا استفاده کنند. توجه به تفاوت بنیادین «خانواده» با «سازمان های اجتماعی» اقتضات فراوانی در فهم مسائل حقوقی و اخلاقی و حتی در مقام سیاست گذاری های اجتماعی در پی دارد که در جای دیگری به برخی از آنها اشاره کرده ام (ر.ک: سوزنچی، ۱۳۹۳). مهم ترین آنها این است که حتی اگر بپذیریم مهم ترین قانون که تنظیم روابط اجتماعی بشر را عهده دار است، قانون عدالت است که به تعیین دقیق حدود مرزها می پردازد و از همگان می خواهد در حدود مرز خویش بمانند و به حدود مرز دیگری وارد نشوند، در عرصه خانواده، مهم ترین قانونی که تنظیم روابط خانوادگی افراد را عهده دار است، قانون عشق - یا به تعبیر قرآنی آن، «مودت و رحمت» (روم: ۲۱) - است که از اعضای خانواده می خواهد حدود مرزهای اعتباری بین خود را تا حد امکان بردارند و همه خود را عضو یک پیکره و مکمل همدیگر ببینند؛ از این رو به جای روی آوردن به نگاهی فردگرایانه (Individualistic) در تحلیل نسبت ها و روابط خود با اعضای دیگر خانواده، وضعیت و دلخواه های خود را به عنوان عضو یک پیکره مورد توجه قرار دهند؛ عضوی که حیات و هویتش در درجه نخست در گرو حیات و هویت کل پیکره است و گاه برای حفظ کل پیکره، آسیبی را به جان می خورد. چنین خانواده ای می تواند زمینه واقعی شکل گیری روابط متعالی در جامعه (به تعبیر دقیق تر، امت) را فراهم آورد و شاید بی ربط نباشد که قرآن کریم هم وقتی می خواهد اوج روابط بشری در امت ایمانی را تصویر کند، از واژه «برادر» - که واژه ای است که تنها در افق خانواده معنادار است - استفاده می کند، نه واژه هایی همچون «برابر» و «مساوی» که در نگاه های فردگرایانه ریشه دارد. قرآن می فرماید: «إِنَّهَا الْمُؤْمِنُونَ لِخَوَاتِمِ»

۱ یعنی حد متوسطی است میان یک اجتماع غریزی (مانند اجتماع زنبور عسل و موربان که همه حدود و حقوق و مقررات از جانب طبیعت معین شده و امکان سرپیچی نیست) و یک اجتماع قراردادی (مانند اجتماع مدنی انسان ها که کمتر جنبه طبیعی و غریزی دارد) (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۲).

(حجرات: ۱۰) و نمی فرماید که مؤمنان با هم برابرند.

نتیجه گیری

پذیرش ساحتی به نام فطرت که هم حاوی ظرفیتی عظیم برای رفتار و گرایش های انسانی است، و هم صرف ظرفیت نیست، بلکه جهت گیری واقعی ای نیز در آن نهفته است، می تواند ما را در عین فراهم کردن امکان تبیین تنوع های عظیم انسانی (که دغدغه اصلی جریان های تاریخ گرا و هرمنوتیکال بود)، از افتادن به دام نسبی گرایی و انکار هر گونه حقیقت متعالی برای انسان در امان بدارد؛ در نتیجه در عین حال که پذیرش تنوع رفتارهای آدمی و لحاظ اراده در آنها حفظ می شود و ضرورتی ندارد رفتارهای انسان ها صرفاً در ساحت تنگ نظرانة قوانین علی شبه مکانیکی پوزیتیویستی شرح داده شود، ناگزیر هم نیستیم همه ابعاد فرهنگ را بر ساختی محض بشمریم و در نتیجه امکان پرداختن به عرصه های جهان شمول در ساحت وجود انسان و رقم خوردن علم به عنوان ساحتی فراگیر میسر می شود. نظریه فطرت ما را از دو گانه های پرشماری که در جریان های غربی غیر قابل جمع می نمود (ماده و روح؛ ماهیت مندی و بی تعینی محض؛ نفس و بدن؛ علیت و اراده؛ حقوق طبیعی و حقوق قراردادی؛ آزادی و سرکوب؛ و...)، می رهند و نشان می دهد اینها چگونه در هم تنیده می شوند و از این رهگذر، افقی متفاوت برای فهم وضع جنسی انسان پیش رو می نهد.

جدی گرفتن فطرت دست کم چند تفاوت مبنایی مهم را در عرصه فهم و تبیین مسائل مربوط به جنس و جنسیت رقم می زند: اول اینکه تفاوت های جنسیتی اگر چه با تربیت و تحت تأثیرات محیطی بروز می کند؛ اما کاملاً برساختی نیست و بسیاری از آنها در متن واقعیت ریشه دارد. دوم اینکه در رویارویی با امر جنسی، در چنبره دو گانه سرکوب / بی بندوباری گرفتار نمی شویم؛ بلکه می توان از ظرفیت امر جنسی در تعالی انسان نیز بهره جست و در عین حال چرایی پیدایش تنوع عظیم گرایش های انحرافی در وضع جنسی انسان را نیز تبیین کرد. سوم اینکه لازم نیست زوجیت انسان و تشکیل خانواده را صرفاً از یکی از دو منظر طبیعی یا قراردادی بنگریم؛ بلکه خانواده ماهیتی نیمه طبیعی - نیمه قراردادی می یابد. در چنین فضای معرفتی ای در فهم جنس و جنسیت، «حیا» به عنوان یک امر متمایز کننده جدی انسان و حیوان در عرصه مسائل جنسی، در تحلیل بسیاری از رفتارها محوریت می یابد و مبنای تحلیل مسائل خانوادگی و روابط زن و مرد، نه صرفاً افق عدالت، بلکه افق مودت و رحمت قرار خواهد گرفت؛ در نتیجه معلوم می شود قوانین اسلامی، نه

صرفاً برای حدودمرز گذاشتن بین افراد و جلوگیری از وقوع ظلم، بلکه برای ایجاد عشق و تقویت رابطهٔ مودت و رحمت در اعضای خانواده و به تبع آن در کلیت نظام اجتماعی طراحی شده است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. بومر، فرانکلین لوفان؛ جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی: گزیده آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده‌های میانه تا امروز؛ ترجمه حسین بشیریه؛ تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰.
۲. جوادی آملی، عبدالله؛ زن در آینه جمال و جلال؛ قم: مرکز نشر اسرا، ۱۳۷۷.
۳. ديلتای، ویلهلم؛ مقدمه بر علوم انسانی؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ تهران: ققنوس، ۱۳۹۴.
۴. سوزنجی، حسین؛ «الگوی اسلامی برای تحلیل مسائل زن و خانواده و کاربرد آن در سیاست‌گذاری‌های مربوطه»؛ فصلنامه دین و سیاست فرهنگی، شماره ۱، تابستان ۱۳۹۳، ص ۴۳-۷۸.
۵. سوزنجی، حسین؛ «تحلیل فلسفی - حقوقی هم‌جنس‌گرایی: گناه "لواط" یا حق "ازدواج هم‌جنس‌گرایان"»؛ دوفصلنامه علمی - پژوهشی دین و سیاست فرهنگی، شماره ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۳۹-۶۱.
۶. سوزنجی، حسین؛ «فطرت به مثابه نظریه انسان‌شناسی رقیب برای علوم انسانی مدرن»؛ فصلنامه علمی - پژوهشی آیین حکمت، شماره ۴۴، تابستان ۱۳۹۹ «الف»، ص ۷-۳۸.
۷. سوزنجی، حسین؛ هم‌جنس‌گرایی: اختلال یا امر طبیعی؛ فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی؛ شماره ۴۴؛ پاییز ۱۳۹۹.
۸. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۹. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۱۰. عبدالرحمن، طه؛ شرود ما بعد الدهرانیة: النقد الائتمانی للخروج من الاخلاق؛ بیروت: المؤسسة العربية للفکر والابداع، ۲۰۱۶ م.

۱۱. عبدالرحمن، طه؛ *دین الحیاء: من الفقه الائتماری الی الفقه الائتمانی*؛ بیروت: المؤسسة العربیة للفکر والإبداع، ۲۰۱۷م.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب؛ *الکافی*؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی؛ *بحار الأنوار*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۴. مطهری، مرتضی؛ *اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب*؛ تهران: صدرا، ۱۳۶۸.
۱۵. مطهری، مرتضی؛ *نظام حقوق زن در اسلام*؛ تهران: صدرا، ۱۳۶۹.
۱۶. مطهری، مرتضی؛ *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی*؛ ج ۱ (انسان و ایمان)، تهران: صدرا، ۱۳۷۱.
۱۷. مطهری، مرتضی؛ *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی*؛ ج ۵ (جامعه و تاریخ)، تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
۱۸. مطهری، مرتضی؛ *یادداشت‌های الفبایی استاد مطهری*؛ ج ۵. تهران: صدرا، ۱۳۸۰.
۱۹. نیکولوسی، جوزف و لیندا ایمز نیکولوسی؛ *فهم هم‌جنس‌گرایی و راهنمایی والدین برای پیشگیری از آن*؛ ترجمه محسن بدره؛ تهران: آرما، ۱۳۹۶.
20. Bem, S. L; "Gender schema theory: A cognitive account of sex typing source"; *Psychological Review*, 1981, 88 (4), pp.354-364.
21. Freud, Sigmund; *Collected Papers*; Tr. Joan Riviere. Hogarth Press, 1956.
22. Gurian, Michael & Stevens, Kathy & Henley, Patricia & Trueman, Terry; *Boys and girls learn differently! A guide for teachers and parents*; San Francisco: Jossey-Bass, 2011.
23. Leonard Sax, M.D; "Maybe Men and Women Are Different"; *American Psychologist*, July 2002, pp.444-445.
24. Leonard Sax, M.D; *Why Gender Matters? What Parents and Teachers Need to Know about the Emerging Science of Sex Differences?*; New York: Broadway Books, 2006.
25. Lukas, Carrie L; *The Politically Incorrect Guide to Women, Sex and Feminism*; Washington DC: Rengery Publishing Inc, 2006.
26. Pearcey, Nancy R; *Love Thy Body: Answering Hard Questions about Life and Sexuality*; Baker Books, 2018.
27. Rhoads, Steven E; *Taking Sex Differences Seriously*; New York: Encounter Books, 2004.