

چارچوبی اسلامی برای جامعه‌شناسی جنسیت

حسین بستان (نجنفی)*

چکیده

این مقاله با هدف ارائه چارچوبی اسلامی برای جامعه‌شناسی جنسیت، به بررسی مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی یک رویکرد اسلامی در حوزه جامعه‌شناسی جنسیت پرداخته است. مبانی مورد بحث در این مقاله که موجب تمایز رویکرد اسلامی از رویکردهای موجود در این حوزه می‌شوند، عبارتند از: بهره‌گیری از هر سه منبع عام معرفت، یعنی دین، عقل و تجربه، به‌کارگیری هر سه مدل تبیین، یعنی علی، تفسیری و انتقادی، پیش‌فرض گرفتن فطرت، عقلانیت، اختیار و آگاهی در تعریف چیستی انسان، انکار تمایز قاطع میان جنس و جنسیت، تأکید بر وجود تفاوت‌های جنسی طبیعی بدون ارزش‌گذاری متفاوت در باره زن و مرد، انکار نسبیت ارزش‌ها، موافقت با جانبداری ارزشی به معنای تعهد ارزشی نه تعصب ارزشی و تفکیک برابری جنسی از تشابه جنسی.

واژه‌های کلیدی: علم دینی، جامعه‌شناسی اسلامی، جامعه‌شناسی جنسیت، جنس و جنسیت.



مقدمه

در مباحث جنسیتی در غرب به طور عام و در حوزه جامعه‌شناسی جنسیت به طور خاص با نظریه‌های گوناگونی روبه‌رو هستیم. این نظریه‌ها در یک نگاه به دو رویکرد کلی تعلق دارند:

(۱) رویکرد محافظه‌کارانه که با تأیید کلی تمایزات و نقش‌های جنسیتی، خواهان تداوم یافتن اصول این تمایزات است؛

(۲) رویکرد انتقادی که با تکیه بر اصل برابری زن و مرد، تفکیک جنسیتی نقش‌ها را مردود می‌شمارد. رویکرد نخست در آراء اکثر قریب‌به‌اتفاق فیلسوفان اجتماعی گذشته و دیدگاه‌های بسیاری از ضدفمینیست‌ها^۱ در دوران معاصر و نیز در آراء برخی از بزرگان جامعه‌شناسی از جمله تالکوت پارسونز^۲ نمود یافته است، در حالی که رویکرد دوم که خود به رویکردهای فرعی‌تر لیبرال، مارکسیستی، سوسیالیستی، رادیکال و پسامدرنیستی تقسیم می‌شود، عمدتاً با کارهای صاحب‌نظران فمینیست و جامعه‌شناسانی مانند ویلیام ج. گود^۳ و میشل فوکو^۴ شناخته می‌شود.

در برابر این دو رویکرد، از آموزه‌های جنسیتی اسلام می‌توان رویکردی را استنتاج کرد که ضمن برخورداری از پاره‌ای مشابهت‌ها به‌ویژه با رویکرد نخست، امتیازات خاص خود را داراست.

گفتنی است تفکیک رویکردهای سه‌گانه از یکدیگر با درجه بالایی از ساده‌سازی همراه است که با هدف دسته‌بندی و جمع‌بندی اجمالی دیدگاه‌ها برای سهولت فهم مطلب صورت می‌گیرد، نه اینکه ارائه مرزبندی جامع و مانع‌مد نظر باشد، چرا که برخی از این رویکردها حاوی دیدگاه‌های بسیار متنوع و متباینی هستند که امکان مرزبندی و جمع‌بندی دقیق را در آنها از میان می‌برد. به طور خاص، اختلاف دیدگاه‌های فمینیستی از نظر پیش‌فرض‌ها و مبانی، نظریه‌ها و راهبردها به حدی است که گاه به جای «فمینیسم» از «فمینیسم‌ها» سخن به میان می‌آید و از این رو، گنجاندن آنها در ذیل یک رویکرد، جز با مسامحه ساده‌سازی یا تغافل امکان‌پذیر نیست. در عین حال، با توجه به برخی وجوه مشترک میان دیدگاه‌های فمینیستی و نیز تقابل‌ها و تعارض‌های بنیادی‌تری که دیدگاه اسلام به عنوان محور اصلی این نوشتار با مجموعه این دیدگاه‌ها دارد، پذیرش مسامحه مزبور موجه به نظر می‌رسد.

به هر حال، با توجه به اینکه اختلافات اساسی این رویکردها در پارادایم‌های حاکم بر آنها یعنی در مبانی و پیش‌انگاره‌های فلسفی و شبه‌فلسفی آنها ریشه دارد، این مقاله، به بررسی مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی مؤثر در تمایز رویکرد اسلامی از رویکردهای رقیب که در جدول ذیل انعکاس یافته‌اند، خواهد پرداخت.

1. anti-feminists
2. Talcott Parsons
3. William J. Goode
4. Michel Foucault

مبانی معرفت‌شناختی	مبانی هستی‌شناختی	مبانی ارزش‌شناختی
تکثر منابع معرفت (دین، عقل، تجربه) مدل تلفیقی تبیین (علی، تفسیری، انتقادی)	انسان‌شناسی دینی (فطرت، عقلانیت، اختیار، آگاهی) همپوشانی جنس و جنسیت تفاوت‌های جنسی طبیعی	برابری ارزشی زن و مرد نفی نسبی‌گرایی ارزشی بیطرفی و تعهد ارزشی عدالت جنسیتی

۱. منابع معرفت

دین، عقل و تجربه، سه منبع عام معرفت به شمار می‌آیند.^۱ بیشتر اندیشمندان غربی پس از رنسانس در اثر گسترش شبهات مربوط به تعارض علم و دین و با توجیهاتی مانند توصیفی نبودن زبان دین و نمایشی و نمادی بودن آن (تریگ، ۱۳۸۴: ۱۵۲)، جایگاه معرفتی دین را انکار کردند و در نتیجه، میدان اندیشه غربی تا مدت‌ها صحنه نزاع دوجانبه عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی بود که بر سر منابع و روش کسب معرفت با هم نزاع داشتند. این نزاع، با افول عقل‌گرایی و غلبه تجربه‌گرایی تقریباً فیصله یافت. از آن پس، این مبنای تجربه‌گرایانه که حس و تجربه تنها منبع شناخت عالم واقع است در میان اندیشمندان غربی به طور فراگیر پذیرفته شد و عقل هرچند اعتبار خود را به کلی از دست نداد، اما از جایگاه پیشین خود به عنوان منبع شناخت واقع‌تنزل یافت و حد اکثر به عنوان منبع شناخت حقائق منطقی و ریاضی تلقی شد.

در رویکرد اسلامی، هر یک از سه منبع دین، عقل و تجربه، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص می‌دهد، ضمن آنکه قلمرو به‌کارگیری این منابع لزوماً از هم جدا نیست و در مواردی امکان تداخل آنها وجود دارد. از این رو، انحصار منبع شناخت واقعیت عینی در تجربه، جایگاهی در رویکرد اسلامی ندارد.

دین به عنوان منبع معرفت، در زمان‌های متأخر از عصر نزول وحی و عصر حضور معصومین (ع) در قالب گزاره‌ها و مضامین متون دینی تجلی یافته است. مقصود از متون دینی، متون اصلی اسلام، شامل قرآن کریم، منابع حدیثی حاوی سخنان پیامبر اکرم (ص)، منابع حاکی از سیره عملی آن حضرت و طبق دیدگاه شیعه، منابع حدیثی مشتمل بر سخنان امامان معصوم و حضرت فاطمه زهرا (ع) و نیز کتب سیره‌شناسی آن بزرگواران است. در ضمن، در مقام بهره‌گیری معرفتی از متون دینی، روش پذیرفته شده در رویکرد اسلامی، روش اجتهادی است. اجتهاد بر حسب یک تعریف، عبارت است از: «استخراج مضامین و مدالیل گزاره‌های دینی با تکیه بر مبانی و قواعد برآمده از خود متون دینی یا ضوابط برگرفته از عقل ضروری و یا کاشف‌های دیگری که در شرع امضا شده‌اند». (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵: ص ۵۶)

منبع عقل که دو حوزه عقل نظری و عقل عملی را در بر می‌گیرد، از جایگاه رفیعی در رویکرد اسلامی برخوردار است، چرا که اصل اثبات حقانیت دین در گرو استناد به عقل است، همچنان که بخش قابل توجهی از مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی جامعه‌شناسی دینی بر پایه روش عقلی قابل

۱. برای منابع خاص معرفت از جمله کشف و شهود که جنبه همگانی ندارند، نمی‌توان جایگاه مهمی در علوم طبیعی و انسانی قائل شد، چرا که این علوم اصولاً در پی کشف قوانین کلی‌اند.

اثبات‌اند. به‌علاوه، روش عقلی می‌تواند در مباحث درون‌علمی از جمله در ارزشیابی فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی و در کشف تناقضات درونی نظریه‌ها کاربرد نسبتاً گسترده‌ای داشته باشد.

در نهایت، آشنایی مختصری با مضامین آیات قرآن و احادیث، از جمله آیاتی که در آنها به رؤیت آسمان‌ها و زمین یا سیر و کاوش در زمین و یا مشاهده و نظر به مخلوقات توصیه شده و نیز احادیثی که اهمیت و آثار مثبت تجربه را گوشزد کرده‌اند (از جمله ر.ک: ری شهری، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۴-۲۶)، تردیدی باقی نمی‌گذارد که در رویکرد اسلامی، حس و تجربه از منابع اصلی معرفت به شمار می‌آیند.

اما اینکه این سه منبع از نظر منطقی چه نسبتی با یکدیگر دارند و به‌ویژه تبیین ارتباط روش‌شناختی تجربه با دو منبع دین و عقل در رویکردی که ادعای بهره‌گیری از هر سه منبع را دارد، بسته به موضعی است که در مسئله علم دینی اتخاذ می‌شود. (ر.ک: بستان نجفی، ۱۳۹۰: ۴۷-۵۲)

۲. مدل تبیین

مفهوم تبیین با مفهوم علت پیوند خورده است. از میان اقسام چهارگانه علت، یعنی مادی، صوری، فاعلی و غائی، قسم اول و دوم در علوم تجربی جدید مورد اعتنا نیستند و علت غائی نیز از فیزیک و دیگر علوم طبیعی حذف شده است. (ادواردز، ۱۹۶۷، ج ۲: ۵۶) راسل^۱ بر پایه تعریف پوزیتیویستی علم اظهار می‌دارد که پرسش مکانیستی (پرسش از علل سابق بر پدیده) به معرفت علمی می‌انجامد، ولی پرسش غایت‌شناختی (پرسش از اینکه این پدیده به چه هدفی خدمت می‌کند؟) معرفت علمی به بار نمی‌آورد. (گلکسیرسفلد، ۱۹۹۰، ج ۴۶: ۲۲)

با این حال، غایت‌شناسی در قالب دو مدل در علوم اجتماعی راه یافته است: مدل تبیین تفسیری و مدل تبیین کارکردی. هر یک از این دو مدل بر معنای خاصی از غایت استوار است. مدل نخست، غایت را در معنای هدف کنشگران انسانی و مدل دوم، آن را در معنای اثر یا کارکرد کنش‌ها به کار می‌برد. به این ترتیب، فیلسوفان و عالمان غربی در این نقطه توافق دارند که غایات الهی، یعنی اهداف خداوند از ایجاد زمینه‌های طبیعی و اجتماعی برای کنش‌های انسانی، جایگاهی در علم ندارند؛ زیرا این گونه امور در تور آزمون‌های تجربی نمی‌افتند و از این رو، مطالعه آنها باید به الهیات سپرده شود.

بر این اساس، جامعه‌شناسان در تبیین‌های خود از سه مدل کلی پیروی کرده‌اند: (۱) مدل تبیین علی که تبیین کارکردی را نیز در بر می‌گیرد؛ (۲) مدل تفهیمی یا تفسیری؛ (۳) مدل انتقادی که متضمن ترکیبی بین علت‌شناسی، تفسیر و نقد اوضاع اجتماعی است. تبیین علی که در پارادایم اثباتی به عنوان هدف تحقیق اجتماعی قلمداد می‌شود، بر تبیین بیطرفانه رویدادها و فرایندهای اجتماعی از طریق کشف و مستندسازی قوانین جهان‌شمول رفتار انسان استوار است. تبیین تفسیری، متضمن روایت کنش‌های انسانی در جهت فهم معانی و انگیزه‌هایی است که کنشگران اجتماعی به کنش‌های خود اسناد می‌دهند و بر اساس آنها زندگی اجتماعی خود را می‌سازند و تداوم می‌بخشند. مدل انتقادی نیز بر حسب تبیین ارزش‌گذارانه و توانمندکننده

1. Bertrand Russell

افراد و گروه‌های محروم در جهت ایجاد تغییرات هدفمند تعریف می‌شود. (ایمان، ۱۳۸۸: ۸۹-۱۰۰؛ بنگتسون و دیگران، ۲۰۰۵: ۹-۱۲)

در دیدگاه اسلام، مبانی فلسفی ضروری برای به‌کارگیری هر سه مدل پذیرفته شده است که از مهم‌ترین آنها می‌توان به حاکم بودن اصل علیت بر رفتارهای انسان، قانون‌مندی پدیده‌های اجتماعی، نیت‌مندی اعمال انسان، برخورداری انسان از عقلانیت، خلاقیت و اختیار نسبی در مقابل جبر و تفویض، و قابلیت هدایت و انحراف در انسان‌ها اشاره کرد. از این گذشته، در خود متون دینی می‌توان گزاره‌های فراوانی را یافت که الهام‌بخش سه مدل مزبورند. (برای نمونه، ر.ک: نحل، ۵۸-۵۹؛ حرّ عاملی، ج ۱۴: ۹)

ویژگی رویکرد اسلامی، پذیرش غایت‌شناسی پدیده‌های انسانی و اجتماعی از حیث استنادشان به فاعل الهی است. بر حسب جهان‌بینی اسلامی، فاعلیت خداوند به همهٔ افعال و از جمله افعال انسان‌ها تعلق می‌گیرد و تعلق فاعلیت خداوند به افعال ارادی انسان‌ها بدین معناست که فعل انسان در همان حال که به او منتسب می‌شود، به خداوند نیز قابل انتساب است. این مطلب افزون بر ادلهٔ عقلی از جمله براهین اصل علیت و اصل اختیار انسان، از شواهد قرآنی برخوردار است. (انفال، ۱۷؛ انسان، ۳۰)

بر این اساس، همچنان که سؤال از علل غائی یا اهداف فاعلان انسانی در افعالشان سؤال موجهی است، می‌توان پرسید خداوند متعال از افعال نهاده شده (نهادهای اجتماعی) یا غیر نهاده شدهٔ انسان‌ها از آن حیث که به خود او استناد دارند چه اهدافی داشته است، همچنان که می‌توان در بارهٔ اهداف خداوند از ایجاد زمینه‌های طبیعی و اجتماعی برای کنش‌های انسانی سؤال کرد. برای مثال، قرآن کریم هدف خداوند از آفرینش همسران و هدایت تکوینی آنان به سوی ازدواج را آرامش یافتن آنان در کنار یکدیگر معرفی کرده است. (روم، ۲۱) بی‌شک، این نگرش غایت‌شناختی که ناقض معیارهای پوزیتیویستی علم است، آثار مهمی در زمینهٔ تدوین نظریه‌های هنجاری و ارائهٔ رهنمودهای سیاست‌گذارانه در پی دارد. برای مثال، تفتن به این نکته که آفریدگار یکتا تفاوت‌های طبیعی زن و مرد را در جهت اهداف حکیمانه‌ای تعبیه کرده است، مانع از آن خواهد شد که به بهانهٔ ناچیز بودن این تفاوت‌ها، راهبردها و سیاست‌هایی را در حوزهٔ جنسیت در پیش بگیریم که مغایر با اقتضائات این تفاوت‌ها و یا معطوف به حذف آنها باشند.

۳. چیستی انسان

هر یک از پارادایم‌های علوم اجتماعی، تعریف خاصی از انسان را در نظریه‌پردازی‌های خود مفروض گرفته است. برای نمونه، اثبات‌گرایی، انسان‌ها را افرادی عقلانی می‌انگارد که در جهت منافع خود می‌کوشند؛ پارادایم تفسیری، انسان‌ها را موجوداتی برخوردار از آگاهی و اختیار و معناآفرین تلقی می‌کند و پارادایم انتقادی، انسان‌ها را افرادی خلاق، انطباق‌پذیر و دارای قابلیت‌های ناشناخته می‌داند که با فریب و استثمار به دام افتاده‌اند. (ایمان، ۱۳۸۸: ۸۱-۸۷)

از میان ویژگی‌های انسان‌شناختی مندرج در این تعاریف، سه ویژگی عقلانیت، اختیار و آگاهی، نقشی تعیین‌کننده در مباحث جامعه‌شناختی دارند و در منابع اسلامی نیز نکات فراوانی راجع به آنها مطرح شده

است. از این گذشته، فطرت به عنوان یکی از بنیادی‌ترین ویژگی‌های انسان‌شناختی در رویکرد اسلامی توجه ویژه‌ای را می‌طلبد. در ادامه، توضیح کوتاهی پیرامون هر یک از این ویژگی‌ها خواهد آمد.

الف) فطرت

مسئله فطرت از چالش‌های مهم اندیشه غربی بوده است. ناکارآمدی روش‌های عقلی و تجربی در تشخیص امور فطری از امور غیر فطری باعث شد فیلسوفان غربی به تدریج مفهوم فطرت را کنار نهند، یا آن را در معنای غریزه به کار برند و یا در بهترین حالت، آن را به مجموعه‌ای از استعدادها صرف که هیچ تعین بالفعلی ندارند و به انحای گوناگون در خلال فرایند فرهنگ‌پذیری، تعین خارجی می‌یابند، تقلیل دهند. بر این اساس، می‌توان این موضع انکاری یا تقلیل‌گرایانه نسبت به فطرت انسانی را پیش‌فرض مشترک همه رویکردهای جامعه‌شناسی و به طور خاص، جامعه‌شناسی جنسیت قلمداد کرد.

از دیدگاه اسلام، انسان موجودی است دارای هویت واحد و ثابت به این معنا که به رغم تنوع چشمگیر افراد و جوامع انسانی، همه آنها از یک نوع آفرینش یا جوهر مشترک و تبدل‌ناپذیر برخوردارند که آن را «فطرت» انسان می‌نامیم. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۶) البته ثابت و تبدل‌ناپذیری فطرت در این دیدگاه لزوماً به معنای تعین قطعی آن نیست و در مورد بخشی از امور فطری جنبه اقتضائی یا گرایشی دارد. از این رو، فطری بودن یک امر با محو کامل آن منافات دارد، اما با وقوع تغییراتی در آن به میزانی که اصل آن از میان نرود سازگار است، مثلاً به این صورت که پاره‌ای موانع از فعلیت یافتن اقتضائات یا گرایش‌های فطری‌جولوگیری کنند و شاید تأکید قرآن کریم بر نفی امکان «تبدیل» در آفرینش الهی (روم، ۳۰) از یک سو و امکان وقوع «تغییر» در آفرینش الهی (نساء، ۱۱۹) از سوی دیگر، اشاره‌ای به همین نکته باشد.

فطرت در معنای خاص آن به انسان اختصاص دارد و از مفهوم غریزه که در مورد حیوانات به کار می‌رود و مفهوم طبیعت که در مورد مطلق موجودات مادی به کار می‌رود، متمایز است. افزون بر آیات راجع به فطرت خداشناسی (اعراف، ۱۷۲؛ روم، ۳۰) و فطرت اخلاقی (شمس، ۷-۸) به عنوان ادله درون‌دینی (جوادی آملی، ۱۳۷۹: بخش ۲)، به ادله متعدد عقلی، تجربی و شهودی برای اثبات وجود فطرت استناد شده (همان: ۴۶-۴۸) که به باور برخی صاحب‌نظران، دلیل شهودی یعنی علم حضوری هر فرد به امور فطری از مهم‌ترین دلایل اثبات آن است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۰۸)

به هر حال، بر پایه اندیشه فطرت، جایی برای برخی مفروضات پسامدرنیستی از قبیل نسبی‌گرایی و تکثرگرایی در جامعه‌شناسی جنسیت باقی نمی‌ماند، مفروضاتی که از دل آنها نتایجی همچون نفی برتری الگوی خانواده زن‌شوهری بر الگوی خانواده همجنس‌گرا بیرون می‌آید! (برناردز، ۱۳۸۴: ۱۱۲) همچنین پذیرش مبنای فطرت اقتضا می‌کند تمایز نقش‌های اجتماعی و علائق شغلی زن و مرد را که تقریباً پدیده‌ای جهانی است، صرفاً به عوامل اجتماعی و فرهنگی منتسب نکرده و تأثیر گرایش‌های فطری را نیز در آن مد نظر قرار دهیم.

ب) عقلانیت

در اندیشه غربی طی ده‌ها سال، تقابلی بنیادین میان دیدگاه مدرنیستی مدافع وجود معیارهای عام برای عقلانیت و دیدگاه پسامدرنیستی منکر وجود این گونه معیارها استمرار داشته است. طرفداران دیدگاه نخست، در نظریه‌های خود معمولاً عقلانیت را در عقلانیت علمی و ابزاری خلاصه می‌کنند، ولی گاهی در واکنش به این انحصارگرایی ناموجه، آن را در مفهومی گسترده‌تر به کار برده و از این راه کوشیده‌اند جوامع غیر غربی را از تهمت غیر عقلانی بودن تبرئه کنند. (تریگ، ۱۳۸۴: ۱۴۹)

از متون دینی می‌توان به این برداشت رسید که اسلام، وجه ممیز انسان از سایر موجودات را عقل آمیخته با تمایلات می‌داند. در روایتی آمده است: «خداوند در فرشتگان، عقلی بدون شهوت و در چهارپایان، شهوتی بدون عقل و در فرزندان آدم، هر دو ویژگی عقل و شهوت را قرار داد؛ پس کسی که عقل او بر شهوتش غالب شود، برتر از فرشتگان، و کسی که شهوت او بر عقلش غلبه یابد، پست‌تر از چهارپایان است». (حرّ عاملی، ج ۱: ۱۶۴) طبعاً قسم چهارم موجودات، جمادات و نباتات خواهند بود که بهره‌ای از آن دو ویژگی ندارند. گفتنی است از آنجا که قوه عاقله، قوه‌ای است که ادراکات کلی انسان، شامل ادراکات نظری (ادراک «استها») و ادراکات عملی (ادراک «بایدها»)، به واسطه آن صورت می‌گیرد، عقلانیت به معنای پیروی از معیارهای عقل نظری و عقل عملی خواهد بود و اما مفهوم عقلانیت ابزاری^۱ به معنای انتخاب کارآمدترین شیوه دستیابی به هدف (آودی، ۱۹۹۵) که در مباحث جامعه‌شناختی و اقتصادی کاربرد گسترده‌ای دارد، صرفاً باید یکی از شئون مفهوم عام عقلانیت تلقی شود. روشن است که مفروض گرفتن چنین تفسیری از مفهوم عقلانیت، آثار خاص خود را در پاره‌ای مباحث نظری حوزه جنسیت از جمله بحث تفاوت‌های ادراکی زن و مرد و نیز بحث جهانی بودن یا منطقه‌ای بودن نظریه‌های ارائه شده در این حوزه به جا خواهد گذاشت.

ج) اختیار

مکاتب اثباتی در جامعه‌شناسی معمولاً به سوی اصالت جبر و مکاتب تفسیری به سوی اصالت اراده و اختیار انسان گرایش دارند. پاره‌ای از مکاتب انتقادی نیز کوشیده‌اند با رویکردی دیالکتیکی، جبر محیط طبیعی و اجتماعی را با اراده و خلاقیت انسان تلفیق کنند. (ایمان، ۱۳۸۸: ۱۰۹)

در اندیشه فلسفی و کلامی شیعه، اراده و اختیار انسان با استناد به حکم وجدان، اثبات می‌گردد و جبرگرایی فلسفی که بر ادله‌ای مانند اصل موجبیت علی^۲ استوار است و جبرگرایی کلامی که به ادله‌ای همچون علم و اراده ازلی خداوند و قدرت مطلقه او نسبت به افعال انسان‌ها استناد می‌جوید، رد می‌شوند. (سبحانی، ۱۴۰۹: ۱: ۶۱۱-۶۵۶) همچنین با استناد به مجموعه‌ای از آیات و روایات، از جمله آیه «و ما تشاؤون آلّا ان یشاء الله» (انسان، ۳۰) که خواست انسان را در امتداد خواست خداوند معرفی نموده و حدیث «لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷: ۵) که جبر انسان در افعال خویش و نیز اختیار مطلق یا

1. instrumental rationality
2. determinism

تفویض و واگذاری همهٔ امور انسان به خودش را مردود اعلام کرده است، می‌توان درجه‌ای از اختیار را برای انسان در امتداد اراده و اختیار خداوند اثبات کرد. (سبحانی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱: ۶۹۶-۷۰۳)

بر این اساس، جبرگرایی روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و محیطی رد می‌شود؛ زیرا تأثیر وراثت، جامعه و محیط طبیعی بر افعال انسان جنبهٔ اقتضائی یا اِعدادی دارد، نه علیت تامه و در نتیجه، هرچند این عوامل ممکن است اختیار انسان را محدود سازند، اما به طور کامل آن را سلب نمی‌کنند. (همان: ۶۶۱-۶۶۳) رویکرد اسلامی با مفروض گرفتن چنین مفهومی از اختیار، با بخش عمده‌ای از نظریه‌های جامعه‌شناسی به‌ویژه در رویکرد محافظه‌کارانه که گرایش جبرگرایی بر آنها حاکم است، در تقابل قرار می‌گیرد.

د) آگاهی

بیشتر مکاتب جامعه‌شناختی، قرائتی ساده و غیر انتقادی از آگاهی انسان دارند، اما رویکرد انتقادی بر به‌کارگیری مفهوم آگاهی کاذب در تحلیل‌های خود تأکید دارد. در رویکرد اسلامی نیز وجود قابلیت بدفهمی و گمراهی در انسان‌ها مفروض گرفته شده است. این نکته از آیات و روایات فراوانی قابل استنباط است؛ از جمله آیاتی از قرآن کریم در بارهٔ پدیده‌ای با عنوان «تزیین» سخن به میان آورده و بر امکان دچار شدن انسان به بدفهمی در اثر فریب خوردن به وسیلهٔ شیطان یا دیگران دلالت دارند. (آل عمران، ۱۴؛ انعام، ۱۰۸، ۱۲۲، ۱۳۷؛ انفال، ۴۸؛ توبه، ۳۷؛ نمل، ۴؛ فاطر، ۸؛ محمد، ۱۴)

به این ترتیب، رویکرد اسلامی تشابهی ظاهری با رویکرد انتقادی در این جهت دارد، ولی از نظر محتوا، ایدئولوژی‌های مارکسیستی و فمینیستی قابلیت کج‌فهمی انسان را به گونه‌ای متفاوت ترسیم می‌کنند و در نتیجه، رویکردهای انتقادی و اسلامی به نتایجی کاملاً ناهمگون می‌رسند. برای مثال، در حالی که رویکرد اسلامی، دین‌باوری را عین هدایت می‌داند، گرایش بشر به دین در رویکرد انتقادی از مصادیق کج‌فهمی و به اصطلاح، آگاهی کاذب قلمداد می‌شود.

۴. جنس و جنسیت

بر حسب یک اصطلاح رایج در علوم اجتماعی، مفهوم جنس^۱ بر ویژگی‌های طبیعی متمایز کنندهٔ زن و مرد مانند تفاوت‌های کروموزومی، اندام‌های جنسی درونی و بیرونی، تفاوت‌های هورمونی و به طور کلی، تفاوت‌های فیزیولوژیک زن و مرد دلالت دارد و در مقابل، مفهوم جنسیت^۲ به تفاوت‌های رفتاری، روانی، اجتماعی و فرهنگی میان زن و مرد که جامعه آنها را تعیین می‌کند، اشاره دارد. (گیدنز، ۱۳۷۴: ۱۵۶)

بسیاری از صاحب‌نظران فمینیست، تمایز میان جنس و جنسیت را مفروض گرفته‌اند از آن به عنوان مبنایی برای نظریه‌پردازی‌های خود بهره جسته‌اند. آنان معتقدند به استثنای برخی تفاوت‌های محدود فیزیولوژیک بین مذکر و مؤنث که ذیل عنوان تفاوت‌های جنسی قرار می‌گیرند و در گونه‌های دیگر حیوانی نیز یافت می‌شوند، دیگر تفاوت‌های موجود میان زن و مرد منشأ اجتماعی - فرهنگی دارند و از این رو، در گروه

1. sex
2. gender

تفاوت‌های جنسیتی جای می‌گیرند. (کراولی و هیمل‌ویت، ۱۹۹۴: ۵۸) روشن است که پذیرش چنین تمایزی آثار نظری و عملی گسترده‌ای در پی خواهد داشت.

از دیدگاه اسلام، با قطع نظر از تفاوت‌های جنسی طبیعی که توضیح آن خواهد آمد، نمی‌توان همه تفاوت‌های به اصطلاح جنسیت‌ناشی از عوامل فرهنگی صرف دانست، بلکه بسیاری از این تفاوت‌ها در حدّ وسط میان تفاوت‌های طبیعی و تفاوت‌های اجتماعی- فرهنگی قرار می‌گیرند؛ زیرا از سویی خاستگاه طبیعی داشته و از سوی دیگر، به عوامل اجتماعی بستگی دارند. برای مثال، می‌توان به تمایز نقش‌های خانوادگی و اجتماعی زن و مرد به عنوان پدیده‌ای تقریباً جهان‌شمول اشاره کرد. از برخی گزاره‌های متون دینی‌استفاده می‌شود که پاره‌ای تفاوت‌ها میان دو جنس، از جمله علائق متفاوت شغلی آنان که در گرایش بیشتر مردان به فعالیت‌های خارج از منزل و گرایش بیشتر زنان به پذیرش نقش‌های حمایتی نمود یافته، از آفرینش متفاوت مرد و زن سرچشمه گرفته است. (حرّ عاملی، ج ۱۴: ۴۲)

۵. تفاوت‌های جنسی طبیعی

در ارتباط با تفاوت‌های طبیعی زن و مرد، پنج دسته از مباحث حول پنج پرسش زیر شکل گرفته است که در ادامه، به بررسی کوتاه هر یک از آنها خواهیم پرداخت:

- ۱) از میان تفاوت‌های ادعائی میان زن و مرد، کدام تفاوت‌ها واقعی و کدام غیر واقعی‌اند؟
- ۲) آیا تفاوت‌های واقعیمیان زن و مرد، طبیعی‌اند یا از عوامل اجتماعی و فرهنگی نشئت می‌گیرند؟
- ۳) آیا تفاوت‌های جنسی طبیعی جنبه جبری و اجتناب‌ناپذیر دارند یا تغییرپذیرند؟
- ۴) آیا تفاوت‌های جنسی طبیعی می‌توانند مبنای ارزش‌گذاری متفاوت در باره زن و مرد باشند؟
- ۵) کدام راهبرد صحیح است: حفظ تفاوت‌ها یا محو آنها؟

الف) تفاوت‌های واقعی / غیر واقعی

در علوم اجتماعی، پژوهش‌های فراوانی در قرن گذشته با هدف نشان دادن این مطلب صورت گرفته که آیا تفاوت‌های گوناگونی که همواره بین دو جنس زن و مرد مفروض گرفته می‌شده، از پشتوانه تجربی برخوردارند یا اینکه صرفاً مبتنی بر کلیشه‌های ذهنی و غیر واقعی‌اند. به موجب این پژوهش‌ها، چند دسته از تفاوت‌های جنسی به عنوان تفاوت‌های واقعی پذیرفته شده‌اند که عبارتند از:

تفاوت‌های ژنتیک و هورمونی بین مذکر و مؤنث، مانند تفاوت در میزان هورمون مردانه آندروژن و هورمون زنانه استروژن (مک‌کانل و فیلیپ‌چاک، ۱۹۹۲: ۲۱۴)؛

تفاوت در ویژگی‌های جنسی اولی (تفاوت در اندام‌های جنسی) و ویژگی‌های جنسی ثانوی (تفاوت‌هایی که در زمان بلوغ در بدن پسر و دختر پدید می‌آید) (همان‌جا)؛

تفاوت در فعالیت و رشد جسمی دختران و پسران، مانند سوخت‌وساز بیشتر در بدن پسران، رشد سریع‌تر جنین پسر در رحم مادر، وزن بیشتر و قد بلندتر نوزادان پسر و وزن سنگین‌تر مغز مردان (کلاین‌برگ، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۱۴-۳۱۵؛ گنجی، ۱۳۷۰: ۱۹۹-۲۰۳)؛

پاره‌ای از تفاوت‌های ادراکی، مانند برتری استعداد کلامی زنان و برتری استعدادهای بصری- فضائی مردان (شافر، ۱۹۹۳: ۴۹۱)؛

پاره‌ای از تفاوت‌های احساسی و هیجانی، مانند واکنش بیشتر، آسان‌تر و سریع‌تر مردان به محرک‌های جنسی (سابینی، ۱۹۹۵: ۳۹۵؛ کلارک و هاتفیلد، ۱۹۸۹: ۴۳-۴۴)؛ پرخاشگری فیزیکی و کلامی بیشتر در آنان، ترس و کمرویی بیشتر در دختران و زنانو اظهار علاقه و عطف بیشتر آنان به نوزادان (شافر، ۱۹۹۳: ۴۹۱-۴۹۲)؛

پاره‌ای از تفاوت‌های رفتاری، مانند فرمان‌برداری بیشتر دختران در برابر درخواست‌های والدین، آموزگاران و کسانی که بر آنها اعمال قدرت می‌کنند. (همان: ۴۹۲)

در منابع اسلامی نیز ضمن تأکید بر تشابه زن و مرد در هويت و جایگاه انسانی و نیز بخش عمده‌ای از ویژگی‌های جسمی و روحی، وجود چند دسته از تفاوت‌ها بین زن و مرد مفروض گرفته شده یا به آنها تصریح شده است که به طور خلاصه از این قرارند:

تفاوت در قابلیت‌های تولید مثل که موضوعی بدیهی و آشکار است؛

تفاوت در قدرت بدنی که به موجب آن، جنس زن به طور نسبی ضعیف‌تر از جنس مرد است (حرّ عاملی، ج ۱۴: ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۳۱)؛

تفاوت در نیازها و امیال جنسی با شاخص‌هایی مانند قوی‌تر بودن میل جنسی مرد در مقایسه با میل جنسی زن، تحریک‌پذیری جنسی سریع‌تر مرد و بردباری جنسی بیشتر زن (همان، ج ۱۴: ۴۰-۴۲؛ ج ۱۵: ۴۵۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ق. ۳: ۶۲)؛

تفاوت‌های روان‌شناختی از جمله غلبه تعقل در مردان و غلبه عواطف و احساسات در زنان (حرّ عاملی، ج ۲: ۵۸۷؛ ج ۱۴: ۱۱؛ ج ۱۸: ۲۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ق. ۳: ۱۷؛ ج ۳۲: ۷۳؛ ج ۱۰۳: ۲۲۸)، قاطعیت بیشتر مردان در تصمیم‌گیری‌ها (حرّ عاملی، ج ۱۴: ۴۱) و برتری مردان در حس غیرت جنسی یا اختصاص این حس به آنان. (همان: ۱۰۷-۱۱۱)

ب) تفاوت‌های طبیعی / اجتماعی

با قطع نظر از تفاوت‌زن و مرد در قابلیت‌های تولید مثل که در طبیعی بودن آن مناقشه‌ای صورت نگرفته، سه دیدگاه کلی از سوی صاحب‌نظران فمینیست مطرح شده است: طبیعت‌گرایی، محیط‌گرایی و دیالکتیک.

بر حسب دیدگاه طبیعت‌گرایی، تفاوت‌های زن و مرد از جنبه‌های تعیین‌یافته زیست‌شناسی دو جنس ناشی می‌شوند، به این معنی که روحيات، رفتارها و نقش‌های متفاوت آنان ریشه در کروموزوم‌ها، اندام‌های جنسی و کارکردهای تناسلی متفاوت آنها دارد. (کراولی و هیمل‌ویت، ۱۹۹۴: ۶۰) آلیس رُسی^۱ به عنوان یک جامعه‌شناس زیستی فمینیست، کارکردهای زیست‌شناسی متفاوت زن و مرد را به الگوهای متفاوت رشد هورمونی آنها طی چرخه حیات نسبت داده و معتقد است همین امر موجب تفاوت‌های خاص جنسی در ویژگی‌هایی چون حساسیت در برابر نور و صدا و تفاوت‌هایی در ارتباطات نیمکره‌های راست و چپ مغز شده

1. Alice Rossi

است، همچنان که الگوهای متفاوت بازی دختران و پسران در کودکی و نیز این واقعیت که زنان برای مراقبت دلسوزانه از کودکان، آمادگی بیشتری نسبت به مردان دارند، ریشه در همین تفاوت‌های هورمونی دارند. (لنگرمنو برنتلی، ۱۳۷۴: ۴۷۱)

در مقابل، فمینیست‌های محیط‌گرا معتقدند عوامل بیولوژیک هیچ‌گونه تأثیری بر شکل‌گیری تفاوت‌های جنسی ندارند و تمام این تفاوت‌ها از عوامل اجتماعی - فرهنگی ناشی می‌شوند. برخی از آنان ادعا کرده‌اند که حتی تفاوت‌های جنسی در میان حیوانات را می‌توان بر پایه‌ی اصل یادگیری اجتماعی تبیین کرد و بنابراین، دیگر نمی‌توان با استناد به زندگی حیوانات، تفاوت‌های جنسی در میان انسان‌ها را به عوامل زیست‌شناختی اسناد داد. (بیرک، ۱۹۹۴: ۷۳) شماری از طرفداران این دیدگاه حتی تفاوت زن و مرد در امیال جنسی را به عوامل محیطی مستند دانسته‌اند که البته این ادعا حتی در بین خود فمینیست‌ها موافقان زیادی به دست نیاورده است. (رمضان اوغلو، ۱۹۸۹: ۱۵۶)

دیدگاه دیالکتیک عوامل زیستی و عوامل اجتماعی را در تعامل با یکدیگر در نظر می‌گیرد. بر طبق این دیدگاه، طبیعت انسان و اشکال سازمان اجتماعی، نه صرفاً از طریق زیست‌شناسی، بلکه از تأثیر متقابل عناصر درهم‌پیچیده ساخت زیستی، محیط فیزیکی و اشکال سازمان اجتماعی - که شامل سطح تکنولوژی هم می‌شود - تعیین می‌یابند. زیست‌شناسی انسان مانند محیط فیزیکی، دارای تعیین ماقبل اجتماعی نیست که به‌رغم تغییرات حیات اجتماعی همواره ثابت بماند، بلکه هم نتیجه و هم علت سیستم سازمان اجتماعی است. این امر در مورد تفاوت‌های جنسی نیز مانند دیگر جنبه‌های زیست‌شناسی انسان صدق می‌کند. (جگار، ۱۹۹۴: ۸۴)

متون دینی در مورد منشأ برخی از تفاوت‌های جنسی صراحت دارند. به طور خاص، از برخی روایات استفاده می‌شود که ضعف جنس زن در مقایسه با مرد به آفرینش او بازمی‌گردد و لذا دارای منشأ طبیعی است. (حرّ عاملی، ج ۱۵: ۱۰۴-۱۰۵) همچنین برخی روایات اشاره دارند که تفاوت میل جنسی در زنان و مردان، دارای منشأ زیست‌شناختی است و این تفاوت از زمان آفرینش آدم و حوا (ع) بروز یافته است. در روایتی می‌خوانیم: خداوند آدم را از گل آفرید، سپس حوا را برایش ابداع نمود ... آدم عرض کرد: پروردگارا، این آفریده زیبا چیست که همنشینی و دیدنش مرا انس بخشیده است؟ خداوند فرمود: «ای آدم، این کنیز من حوا است؛ آیا دوست داری با تو باشد تا تو را مانوس گرداند و با تو سخن گوید؟» عرض کرد: آری، ای پروردگار من... و خداوند فرمود: «کنون او را از من خواستگاری کن، چون او کنیز من است و به عنوان همسری که شهوت تو را فرونشاند نیز سودمند است» و خداوند پیش‌تر شهوت را در وجود او افکنده بود ... (همان، ج ۱۴: ۲)

به‌علاوه، احکام ثابت و جهان‌شمولی مانند اختصاص حق تمکین جنسی به شوهر و اختصاص وجوب حجاب کامل به زنان که بر پایه‌ی تفاوت میل جنسی زن و مرد تشریح شده‌اند، مؤید همین مطلب‌اند که اسلام برای این دسته از تفاوت‌ها خاستگاه طبیعی قائل است. البته با توجه به جنبه‌های سیال و متحول هویت انسان، تأثیر عامل یادگیری در چگونگی بروز میل جنسی قابل انکار نیست، اما این امر صرفاً مربوط به جنبه‌های غیر اصیل این میل است که بر جنبه‌های اصیل و دارای تعیین بیولوژیک عارض می‌شوند.

از میان تفاوت‌های روان‌شناختی زن و مرد، در خصوص تفاوت در غیرت جنسی می‌توان دو احتمال را مطرح کرد: (۱) غیرت جنسی به طور فطری و طبیعی به مردان اختصاص داشته و در زنان اساساً چنین حالتی به وجود نمی‌آید، همان گونه که در حیوانات نر به طور غریزی، نوعی حس مالکیت نسبت به جفت وجود دارد که در حیوانات ماده مشاهده نمی‌شود. اشاره‌ی برخی روایات به اینکه غیرت زنان از مقوله‌ی حسادت است و خداوند زنان را به غیرت مبتلا نکرده (همان: ۱۰۷)، می‌تواند تأییدی بر این احتمال باشد. (۲) غیرت جنسی به مردان اختصاص ندارد، اما دامنه‌ی ظهور و بروز آن در زنان محدودتر است؛ زیرا حس غیرت به طور طبیعی در موجود قوی‌تر نسبت به موجود ضعیف‌تر برانگیخته می‌شود و با توجه به برتری طبیعی مرد بر زن در قدرت بدنی و روحیه‌ی سلطه‌جویی، زنان معمولاً نسبت به همسران خود دچار غیرت جنسینمی‌شوند، هرچند دچار حسادت می‌شوند، اما در مواردی که زن نسبت به تهدید جنسی موجودی ضعیف‌تر از خود برانگیخته می‌شود، می‌توان این برانگیختگی را از مقوله‌ی غیرت جنسی تلقی کرد که نمونه‌ی آن، برانگیختگی و تغییر حالت مادر در برابر تهدید شدن عفت جنسی دخترش است.

اما در مورد تفاوت زن و مرد از حیث غلبه‌ی تعقل در مردان و غلبه‌ی عواطف و احساسات در زنان، گزاره‌ی دینی معتبری نیافته‌ایم که در باره‌ی خاستگاه طبیعی یا اجتماعی آن بیان روشنی ارائه داده باشد، گرچه در برخی روایات مبتلا به ضعف سند، به خاستگاه طبیعی این تفاوت تصریح شده (همان، ج ۱۸: ۲۴۵؛ نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۴: ۲۸۶) و گرایش غالب در میان اندیشمندان مسلمان نیز پذیرش همین احتمال است. برای نمونه، علامه طباطبایی (ره) احساسات لطیف‌تر زن و غلبه‌ی اندیشه‌ورزی در مرد را به عوامل فیزیولوژیک مانند کوچک‌تر بودن اندازه‌ی مغز زن و ضعیف‌تر بودن قلب، شریان‌ها، اعصاب و عضلات وی در مقایسه با مرد ارتباط می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۵۵)

ج) جبرگرایی / اراده‌گرایی

در پاسخ به پرسش سوم، دو دیدگاه کلی جبرگرایانه و اراده‌گرایانه مطرح شده است. بر حسب دیدگاه جبرگرایانه، از آنجا که تفاوت‌های طبیعی زن و مرد از جنبه‌های ثابت زیست‌شناسی دو جنس به‌ویژه کروموزوم‌ها، اندام‌های جنسی و کارکردهای تناسلی متفاوت آنها ناشی می‌شوند، خود نیز ثابت و تغییرناپذیرند. (کراولی و هیمل‌ویت، ۱۹۹۴: ۶۰) در میان فمینیست‌ها این دیدگاه بیشتر از سوی فمینیست‌های رادیکال که طبیعت مردان و زنان را متفاوت و تغییرناپذیر می‌دانند (تانگ، ۱۹۹۷: ۱۳۵)، پذیرفته شده است. ولی رویکرد غالب در بین فمینیست‌ها، رد جبرگرایی است. به گفته‌ی سیمون دوبوار^۱: زنان همواره وجود داشته‌اند و به سبب آناتومی و فیزیولوژی خود زن بوده‌اند... ممکن است به نظر آید که یک وضعیت طبیعی فراتر از امکان تغییر است. ولی در حقیقت، طبیعت اشیاء به همان اندازه تغییرناپذیر است که واقعیات تاریخی [یعنی هر دو قابل تغییرند]. (دوبوار، ۱۹۹۷: ۱۵)

1. Simone De Beauvoir

در همین راستا طرفداران دیدگاه دیالکتیک با وجود آنکه عوامل زیستی را در کنار عوامل محیطی و اجتماعی در شکل‌گیری تفاوت‌های جنسی مؤثر می‌دانند، جبرگرایی را مردود و تحول در همه ابعاد زندگی انسان حتی ابعاد زیست‌شناختی را ممکن می‌شمارند. (جگار، ۱۹۹۴: ۸۶-۸۷)

در دیدگاه اسلام هرچند وجود پاره‌ای تفاوت‌های جنسی طبیعی و دارای منشأ فطری، مفروض گرفته شده است، ولی متون دینی دلالتی بر جبرگرایی ندارند؛ زیرا به نظر می‌رسد تفاوت‌های مزبور صرفاً در حد پیش‌زمینه‌هایی فطری تلقی می‌شوند که گرایش‌های متفاوتی را در مرد و زن ایجاد می‌کنند و با دخالت عوامل و موانع بیرونی، امکان ایجاد تغییر در این گرایش‌ها وجود دارد. این نکته نه تنها در مورد تفاوت‌های پرمناقشه روان‌شناختی، بلکه در مورد دیگر تفاوت‌ها نیز صادق است؛ زیرا با توجه به پیشرفت‌های جدید پزشکی، حتی امکان دخل و تصرف در تفاوت‌های جنسی آناتومیک فراهم شده است.

البته ممکن است از پاره‌ای تعابیر برخی اندیشمندان مسلمان، جبرگرایی برداشت شود. برای نمونه، مرحوم علامه طباطبایی استدلال می‌کند که به دلیل بی‌توجهی به تفاوت‌های طبیعی ادراکی و عاطفی بین زن و مرد، تلاش ده‌ها ساله جوامع غربی در جهت برقراری تساوی بین زن و مرد با ناکامی روبرو شده و زنان بر حسب آمارهای جهانی هیچ‌گاه نتوانسته‌اند در مشاغل مانند قضاوت و مدیریت سیاسی با مردان رقابت کنند. (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۵۹) در عین حال، امکان توجیه این گونه تعابیر وجود دارد، به این صورت که آنها را ناظر به سؤال دوم و در مقام اثبات طبیعت‌گرایی در برابر محیط‌گرایی بدانیم، نه در مقام اثبات جبرگرایی در برابر اراده‌گرایی تا به سؤال سوم مربوط شوند.

د) ارزش‌گذاری متفاوت / یکسان

در مسئله ارزش‌گذاری در باره جنس زن و مرد، با سه دیدگاه کلی روبه‌رو هستیم: ۱) دیدگاهی که ارزش‌گذاری متفاوت در مورد دو جنس را رد می‌کند؛ ۲) دیدگاه افراطی طرفدار برتری ذاتی مردان بر زنان که در برخی آموزه‌های یهودیت و در تعابیر برخی فیلسوفان گذشته بازتاب یافته است؛ ۳) دیدگاه افراطی فمینیست‌های زن‌گرا^۱ که زنان را ذاتاً متفاوت و برتر از مردان می‌داند، به این دلیل که زنان به گونه‌ای از پیش تعیین‌شده، خصلت حیات‌بخشی و پرورش‌دهندگی دارند و ذاتاً به طبیعت نزدیک‌ترند، در حالی که مردان به طور طبیعی فاسد، هرزه و نگران مردن‌اند. (ویلفورد، ۱۳۷۸: ۶۴)

در منابع اسلامی نمی‌توان به شاهد معتبری دست یافت که نشان دهد اسلام تفاوت‌های جنسی را ملاک ارزش‌گذاری متفاوت در مورد زن و مرد قرار داده است، بلکه می‌توان شواهدی به نفع ارزش‌گذاری یکسان اسلام در باره دو جنس ارائه نمود. بر حسب روایت (مجلسی، ۱۴۰۳، ق. ۲۲: ۱۷۶)، اسماء بنت عمیس همسر جعفر بن ابی‌طالب پس از بازگشت از سرزمین حبشه به رسول خدا (ص) عرضه داشت: «زنان در ناامیدی و خسران به سر می‌برند!» حضرت فرمود: «چرا این را می‌گویی؟» عرض کرد: «زیرا [در قرآن] از آنان همانند مردان به نیکی یاد نمی‌شود؛ پس خداوند آیه ذیل را بر پیامبر نازل فرمود:

1. pro-womanist

همانا مردان مسلمان و زنان مسلمان، مردان باایمان و زنان باایمان، مردان فرمانبردار خداوند و زنان فرمانبردار خداوند، مردان راستگو و زنان راستگو، مردان بردبار و زنان بردبار، مردان خاشع و زنان خاشع، مردان انفاق‌کننده و زنان انفاق‌کننده، مردان روزه‌دار و زنان روزه‌دار، مردان پاک‌دامن و زنان پاک‌دامن و مردانی که بسیار یاد خدا می‌کنند و زنانی که بسیار یاد خدا می‌کنند، خداوند برای آنان آمرزش و پاداشی بزرگ فراهم آورده است. (احزاب، ۳۵)

گفتنی است این احتمال که زن و مرد با وجود اشتراک در ارزش‌های مذکور در آیه، در همین ارزش‌ها با یکدیگر تفاضل داشته باشند، با توجه به آموزه قرآنی «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقِيكُمْ» (حجرات، ۱۳) رد می‌شود؛ زیرا در اینجا تنها معیار کرامت و منزلت نزد خداوند پرهیزگاری معرفی شده است. بنابراین، فرضیه برتری ارزشی مرد بر زن یا زن بر مرد را نمی‌توان به اسلام نسبت داد.

ه) حفظ / محو تفاوت‌ها

با قطع نظر از برخی نگرانی‌ها که از سوی برخی صاحب‌نظران فمینیست در باره حذف مقوله جنس از حیات اجتماعی ابراز شده است (رمضان‌اوغلو، ۱۹۸۹: ۱۸۵)، به نظر می‌رسد امحای تفاوت‌های جنسی اگر یک آرمان فمینیستی تلقی نشود، دست‌کم می‌توان گفت بسیاری از فمینیست‌ها نسبت به آن نگرشی منفی ندارند.

اما از دیدگاه اسلام، این جهت‌گیری به‌هیچ‌وجه قابل تأیید نیست و گواه این مدعا آناست که اسلام از لزوم تمایز ویژگی‌های طبیعی زن و مرد فراتر رفته، حتی تشبیه زن و مرد به یکدیگر در ویژگی‌های ظاهری از قبیل طرز لباس پوشیدن، آرایش کردن و استفاده از زیورآلاترا نکوهش کرده است. (حرّ عاملی، ج ۱۲: ۲۱۱) به‌راستی اگر روزی احساس مسئولیت، عشق، شادی، هیجان، امید و آرزو که از آغاز آفرینش انسان پیرامون تفاوت‌های جنسی شکل گرفته و همواره گرمی‌بخش محفل بشریت بوده‌است از میان برود، چه سرنوشت تاریکی در انتظار او خواهد بود؟!

۶. نسبیتیا عدم نسبیت ارزش‌ها

بیشتر جامعه‌شناسان با پذیرش دیدگاه ماکس وبر مبنی بر امکان‌پذیر نبودن حل تعارض نظام‌های ارزشی رقیب با اثبات برتری عقلی یکی بر دیگری (گیدنز، ۱۳۸۳: ۴۴۵)، نسبیت‌گرایی ارزشی را در نظریه‌های خود پیش‌فرض گرفته‌اند. پسامدرنیست‌ها نیز صریحاً اظهار داشته‌اند که هیچ مبنای عقلانی برای گزینش از میان دیدگاه‌های ارزشی متعارض وجود ندارد و ما باید خود را به شیوه‌ای غیرعقلانی به یکی از آنها متعهد سازیم. (همرسل، ۲۰۰۰: ۱۸) پیامد این جهت‌گیری برای نظریه‌های جنسیت، گرایش روزافزون به پذیرش تکثر و تنوع در روابط زن و مرد در خانواده و اجتماع و تساهل هر چه بیشتر نسبت به آنهاست.

به این ترتیب، تکثرگرایی برآمده از نسبیت‌گرایی ارزشی موجب تبدیل شدن علوم اجتماعی و به طور خاص، جامعه‌شناسی جنسیت به عرصه جنگ ایدئولوژی‌ها شده است. اینک در بسیاری از مباحث این حوزه شاهد تقابل دیدگاه‌ها و نظریه‌هایی هستیم که در ظاهر از موضعی صرفاً علمی و با تکیه بر شواهد تجربی مطرح

می‌شوند، اما در حقیقت بر مبانی ارزشی و ایدئولوژیک متفاوت استوار بوده و پذیرش هر یک از نظریه‌های رقیب بیش از آنکه مستند به شواهد تجربی باشد، بر پایه پذیرش مبانی ارزشی آن صورت می‌گیرد. برای مثال، اختلاف نظریه کارکردگرایی با نظریه فمینیستی در باره نقش‌های جنسیتی، در مبانی ارزشی متفاوت آنها (ثبات و یکپارچگی اجتماعی در برابر آزادی فردی و برابری جنسیتی) ریشه دارد. تأکید قرآن کریم بر خاستگاه فطری ارزش‌های اخلاقی و حقوقی، جایی برای نسبیت‌گرایی ارزشی در رویکرد اسلامی باقی نمی‌گذارد. بر حسب آیه شریفه «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّيْنَاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس، ۷-۸)، خداوند در نفس انسان، هستی درونی تعبیه کرده که زشتی و زیبایی افعال را درک می‌کند. این حس که از آن با عناوینی همچون عقل عملی، وجدان و فطرت اخلاقی یاد می‌شود، در نفس همه انسان‌ها وجود دارد، هرچند بهره‌مندی افراد از این موهبت الهی یکسان نیست و دچار شدت و ضعف می‌شود. (مظفر، ۱۴۰۰ ق: ۲۹۷)

بی‌شک، اختلافات گسترده‌ای میان انسان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون در احکام ارزشی وجود دارد، ولی این امر ادعای نسبیت‌گرایان را اثبات نمی‌کند؛ زیرا این اختلافات عموماً جنبه مصداقی دارند، به این معنا که در اثر تراجم ملاک‌های حُسن و قبح در فعل واحد که همواره ارزش‌گذاری‌ها را دستخوش ابهام می‌سازد و نیز در نتیجه دخالت عادت‌ها، سنت‌ها و احساسات گوناگون آدمیان، زمینه حصول وفاق میان آنان در تعیین مصداق حُسن و قبح از میان می‌رود، نه اینکه قواعد کلی ارزشی مورد اختلاف باشند. اینجاست که نقش اساسی دین در شناسایی، شفاف نمودن و بارور کردن ارزش‌های فطری آشکار می‌شود.

۷. بیطرفی ارزشی

فیلسوفان علوم اجتماعی، صرف نظر از توافقتشان در باره دخالت ارزش‌ها در جنبه‌هایی از کار علمی از جمله انتخاب مسئله تحقیق، گردآوری اطلاعات، ابداع نظریه‌ها و تعیین راهبردها و سیاست‌ها (وایت، ۲۰۰۵: ۱۶۱؛ هم‌رسلی، ۲۰۰۰: ۶؛ بنگتسون و دیگران، ۲۰۰۵: ۴۸)، در مورد پذیرش یا عدم پذیرش اصل بیطرفی ارزشی در خود گزاره‌های علمی به دو گروه تقسیم شده‌اند. (رک: بستان نجفی و همکاران، ۱۳۸۴: ۸۱-۸۳) طرفداران پارادایم‌های اثباتی و تفسیری، بر لزوم بیطرفی ارزشی در علم تأکید می‌ورزند؛ زیرا مفروض در این دو پارادایم آن است که موضع‌گیری‌های ارزشی عالمان، خارج از قلمرو علم قرار دارند. در مقابل، طرفداران پارادایم انتقادی از لزوم جانبداری ارزشی در علم دفاع می‌کنند؛ زیرا این پارادایم، تبیین علّی صرف را به عنوان هدف نهایی علوم اجتماعی نمی‌پذیرد و هدف «تغییر وضع موجود به وضع مطلوب» را در امتداد آن مطرح می‌کند. نظریه‌پردازان انتقادی با بیان اینکه تبیین‌های فارغ از ارزش، کوشش‌هایی سطحی در جهت توجیه و تداوم وضع موجود بوده و توجه را از بهبود و اصلاح امور منحرف می‌سازند، اندیشه بیطرفی ارزشی را مردود دانسته‌اند. (اسکیدمور، ۱۳۷۵: ۳۸)

رویکرد اسلامی با تأیید جانبداری ارزشی به معنای تعهد ارزشی نه تعصب ارزشی، در واقع تلفیقی بین دو دیدگاه مزبور صورت می‌دهد، با این توضیح که نظریه‌پرداز و پژوهشگر اجتماعی در مرحله توصیف و تبیین واقعیات عینی، به منظور پرهیز از تعصب ارزشی، تا حد امکان از دخالت ارزش‌ها جلوگیری می‌کند؛ زیرا در

اینجا هدف آن است که واقعیات آن گونه که هستند، شناسایی شوند و هر گونه دخالت ارزش‌ها در تحلیل واقعیات به فهمی نادرست یا ناقص می‌انجامد، هرچند در امکان پیراستن کامل یافته‌های توصیفی و تبیینی علوم اجتماعی از ارزش‌گذاری‌های عالمان تردیدهای جدی وجود دارد. با این حال، وی در راستای حفظ تعهدات ارزشی خود، با توسل به ارزش‌های دینی به نقد اوضاع اجتماعی موجود و ارائه راهکارهایی برای تحقق وضع مطلوب می‌پردازد.

۸. برابری و عدالت جنسیتی

یکی از مهم‌ترین مبانی ارزشی بحث جنسیت، جایگاه اصل برابری و نسبت آن با عدالت است. به طور کلی، سه تفسیر از این اصل مطرح شده است: مساوات، برابری فرصت‌ها و انصاف. (بلیک‌مور، ۲۰۰۳: ۲۲)

فمینیست‌ها معمولاً تفسیر نخست یا تفسیر دوم را مفروض می‌گیرند. با قطع نظر از فمینیست‌های رادیکال که بر آرمان برابری جنسی به دلیل عدم امکان تحقق - نه به دلیل عدم مطلوبیت - کمتر تأکید دارند، بیشتر فمینیست‌ها در سلسله‌مراتب نظام ارزشی خود، برابری جنسی همه‌جانبه را در رأس هرم جای می‌دهند و هرچند بر ارزش‌هایی مانند کمال، تعالی، عزت نفس و خودشکوفایی زنان نیز تأکید دارند، اما این ارزش‌ها را در پرتو برابری جنسی تفسیر می‌کنند. آنان به اصل فطری و بنیادین عدالت نیز از دریچه برابری و تشابه زن و مرد می‌نگرند و در نتیجه، تمایز جنسیتی را غالباً مصداق بی‌عدالتی قلمداد می‌کنند.

در رویکرد محافظه‌کارانه و نیز در رویکرد اسلامی تکیه بر تفسیر سوم برابری، تلازم میان دو مفهوم عدالت و مساواتانکار می‌شود. این رویکردها در نظام ارزشی خود، مساوات را حد اکثر یک ارزش ثانوی به شمار می‌آورند که در امتداد ارزش‌های برتر به‌ویژه اصل عدالت قرار داشته و مشروط به آنهاست. برای نمونه، پارسونز اظهار می‌دارد که هرچند نمی‌توان مشارکت زن و مرد در کارهای منزل را به دلیل نوع و اهمیت متفاوت آنها «مساوی» دانست، اما الگوی متعارف تقسیم جنسیتی وظائف میان زن و شوهر «عادلانه» است، به این دلیل که نقش‌های متفاوت آنها معادل و مکمل یکدیگرند. (بار، ۱۹۹۸: ۸۲) استاد مطهری نیز از همین منظر به لزوم تفکیک برابری جنسی از تشابه جنسی تصریح کرده است. (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۸، ۱۵۵)

گفتنی است در رویکرد اسلامی، افزون بر جنبه‌های مادییه جنبه‌های معنوی و الهیاتی اصل برابری نیز توجه می‌شود، به این معنا که بر پایه تعریف اسلام از سعادت حقیقی انسان، برابری نه فقط بر حسب برخورداری یکسان از فرصت‌ها و پاداش‌های اجتماعی، بلکه بر حسب امکان مساوی دستیابی به قرب خداوند تحلیل می‌شود که این امر، لزوم توجه به برخی مباحث کلامی مانند عدالت و حکمت خداوند و جبران اخروی کاستی‌ها و تمایزات دنیوی را در پی دارد.

نتیجه‌گیری

تبیین‌ها و تفسیرهای نظری گوناگون در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی صرفاً به میزان دقت و تیزهوشی نظریه‌پردازان در تحلیل پدیده‌ها بازمی‌گردد، بلکه تا حد زیاد در پارادایم‌های حاکم بر آنها یعنی در مبانی و پیش‌انگاره‌های فلسفی و غیر فلسفی آنها ریشه دارد. قهرماً یکی از اقدام‌های بسیار مؤثر در جهت دستیابی به الگویی موجه از علم دینی که هدف نهائی این نوشتار است، زمینه‌سازی و حرکت تدریجی در مسیر پارادایم‌سازی دینی است.

بر این اساس، در این مقاله کوشش شد گامی در جهت پارادایم‌سازی دینی در حوزه جامعه‌شناسی جنسیت برداشته شود. بدین منظور، مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی مؤثر در مباحث این حوزه بررسی گردید و نقاط تمایز رویکرد اسلامی از رویکردهای موجود شامل رویکردهای محافظه‌کارانه و انتقادی نشان داده شد.

روشن است که چارچوب پارادایمی ارائه شده را با پاره‌ای تغییرات می‌توان در حوزه‌های دیگر علوم اجتماعی نیز به کار گرفت و این نکته‌ای است که می‌تواند مبنای پیشنهاد این مقاله به محققان علوم اجتماعی به‌ویژه محققان رشته جامعه‌شناسی قرار گیرد.



منابع و مأخذ

منابع فارسی و عربی

- قرآن کریم.
- اسکیدمور، ویلیام (۱۳۷۵)، تفکر نظری در جامعه‌شناسی، ترجمه علی‌اصغر مقدس و همکاران، تهران: انتشارات تابان.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۸۸)، مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- برناردز، جان (۱۳۸۴)، درآمدی به مطالعات خانواده، ترجمه حسین قاضیان، تهران: نشر نی.
- بستان (نجفی)، حسین (۱۳۹۰)، گامی به سوی علم دینی (۲): روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بستان (نجفی)، حسین و همکاران (۱۳۸۴)، گامی به سوی علم دینی (۱): ساختار علم تجربی و امکان علم دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- تریگ، راجر (۱۳۸۴)، فهم علم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر نی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۲ (فطرت در قرآن)، تنظیم و ویرایش: محمدرضا مصطفی پور، قم: مرکز نشر اسراء.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (آبی تا)، وسائل الشیعه، ۲۰ ج، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ری شهری، محمد (۱۳۶۳)، میزان الحکمه، ۱۰ ج، تهران و قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۰۹ق)، الالهیات، ۲ ج، بیروت: الدار الاسلامیة للطباعة و النشر و التوزیع.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۴)، زن در قرآن، تحقیق: محمد مرادی، قم: دفتر تنظیم و نشر آثار علامه طباطبایی.
- عابدی شاهرودی، علی (۱۳۸۵)، «نظریه علم دینی بر پایه سنجش معادلات علم و دین»، علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات، به کوشش سید حمیدرضا حسنی و همکاران، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کلاین‌برگ، اتو (۱۳۶۸)، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: نشر اندیشه.
- گنجی، حمزه (۱۳۷۰)، روان‌شناسی تفاوت‌های فردی، تهران: انتشارات بعثت.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۴)، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۳)، چکیده آثار آنتونی گیدنز، فیلیپ کسل (ویراستار)، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: ققنوس.
- لِنِگَرْمَن، پاتریشیا مَدو و برنتلی، ژیل نیبروگ (۱۳۷۴)، «نظریه فمینیستی معاصر»، جورج ریتزر، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴)، به سوی خودسازی، نگارش: کریم سبحانی، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران و قم، صدرا.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۰۰ ق)، المنطق، بیروت: دارالتعارف.
- نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ ق)، مستدرک الوسائل، بیروت: مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث.
- ویلفورد، ریک (۱۳۷۸)، مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه م. قائد، بولتن مرجع (۴): فمینیسم، تهران: مدیریت مطالعات اسلامی و مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی الهدی.

منابع انگلیسی

- Audi, R. (ed.) (1995), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bengtson, V. L., et al. (2005), *Sourcebook of Family Theory & Research*, Thousand Oaks and London: Sage Publications, Inc.
- Birke, L. (1994), "Transforming Biology", H. Crowley and S. Himmelweit (eds.), *Knowing Women*, Cambridge: Polity Press, The Open University.
- Blakemore, K. (2003), *Social Policy*, United Kingdom, Open University Press.
- Burr, V. (1998), *Gender and Social Psychology*, Routledge, London and New York.
- Clark, R. D. and Hatfield, E. (1989), "Gender Differences in Receptivity to Sexual Offers", *Journal of Psychology and Human Sexuality*, vol.2, No.1.
- Crowley, H. and Himmelweit, S. (eds.) (1994), *Knowing Women*, Cambridge: Polity Press, The Open University.
- De Beauvoir, S. (1997), "Introduction to the Second Sex", Linda Nicholson (ed.), *The Second Wave*, New York and London: Routledge.
- Edwards, P. (ed.) (1967), *The encyclopedia of philosophy*, New York: Macmillan.
- Glasersfeld, E.V. (1990), "Teleology and the Concepts of Causation", *Philosophica*, vol. 46, pp. 17-43.
- Hammersley, M. (2000), *Taking Sides in Social Research*, London and New York: Routledge.
- Jaggar, A. (1994), "Human Biology in Feminist Theory: Sexual Equality Reconsidered", H. Crowley and S. Himmelweit (eds.), *Knowing Women*, Cambridge: Polity Press, The Open University.
- McConnell, J. V. and Philipchalk, R. P. (1992), *Understanding Human Behavior*, Orlando: HBJ Publishers.
- Ramazanoglu, C. (1989), *Feminism and the Contradictions of Oppression*, London and New York: Routledge.
- Sabini, J. (1995), *Social Psychology*, New York and London: W. W. Norton & Company.
- Shaffer, D. R. (1993), *Developmental Psychology*, Pacific Grove: Brooks/Cole Publishing Company.
- Tong, R. (1997), *Feminist Thought*, London: Routledge.
- White, J. M. (2005), *Advancing Family Theories*, Thousand Oaks and London: Sage Publications.