

Research in Redefining the Concept of Gender based on Itibariat theory

Narjes Roudgar

Assistant Professor of the Department of Philosophy and Mysticism at Al-Mustafa International University, researcher at the Women's and Family Studies Research Institute, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

Narjes_Roudgar@miu.ac.ir

Abstract

The purpose of this article is to redefine the gender using Allameh Tabataba'i's theory of Itibariat. The gender has no corresponding equivalent in Islamic philosophy. The study shows that the words masculinity and femininity do not correspond to the feminist sociology terms of gender, and using these words interchangeably in research on gender and Islamic philosophy causes a conceptual fallacy. In the works of Muslim philosophers, there is no concept that covers the various dimensions of the concept of gender, including its natural, cultural and social aspects, and is based on Islamic philosophy. Allameh's Itibariat theory, with its careful look at the necessity of the social dimension and issues of human sciences, has a suitable capacity for theorizing in the fields of Islamic social sciences and humanities, including redefining the concept of gender. Realism, the aspect of stability (essentialism) at the same time as the aspect of change and fluidity, are the foundations implied in the concept of gender based on the theory of Itibariat. Gender, as a social Itibar, is subject to the rules of post-social Itibariat; However, pre-social Itibariat are also influential in the concept of gender.

Keywords

Gender, Itibariat Theory, Allameh Tabataba'i, Islamic philosophy.



جستارگشایی در بازتعریف مفهوم جنسیت بر مبنای نظریه اعتباریات

نرجس رودگر

استادیار گروه فلسفه و عرفان جامعه المصطفی العالمیه، پژوهشگر پژوهشکده مطالعات زن و خانواده دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Narjes_Rodgar@miu.ac.ir

چکیده

هدف از این مقاله بازتعریف اصطلاح جنسیت با استفاده از نظریه اعتباریات علامه طباطبایی (ره) است. اصطلاح جنسیت در فلسفه اسلامی معادل مطابقی ندارد. بررسی نشان می‌دهد واژگان ذکورت و انوئت با اصطلاحات جامعه‌شناسی فمینیستی جنس و جنسیت مطابقتی ندارد و به کارگیری این واژگان به جای یکدیگر در پژوهش‌های ناظر بر جنسیت و فلسفه اسلامی سبب مغالطه مفهومی است. این در حالی است که در آثار فلاسفه مسلمان، مفهومی که ابعاد مختلف مفهوم جنسیت را اعم از جنبه‌های طبیعی، فرهنگی و اجتماعی آن پوشش دهد و مبتنی بر فلسفه اسلامی باشد، وجود ندارد. نظریه اعتباریات علامه با نگاه دقیقی که به ضرورت بعد اجتماعی و مسائل علوم انسانی دارد، دارای ظرفیت مناسبی برای نظریه‌پردازی در حوزه‌های علوم اجتماعی و انسانی اسلامی از جمله بازتعریف مفهوم جنسیت است. واقع‌گرایی، وجه ثبات (ذات‌گرایی) در عین وجه تغییر و سیالیت، مبانی منطقی در مفهوم جنسیت مبتنی بر نظریه اعتباریات است. جنسیت به عنوان یک اعتبار اجتماعی، مشمول احکام اعتباریات بعدالاجتماع می‌شود؛ با این حال اعتبارات ماقبل اجتماع نیز در مفهوم جنسیت تأثیرگذار است.

واژگان کلیدی

جنسیت، نظریه اعتباریات، علامه طباطبایی، فلسفه اسلامی.

مقدمه

یکی از چالش‌های عرصه نظریه‌پردازی فلسفه اسلامی و جنسیت، فقدان واژه جنسیت در قلمرو علوم اسلامی است. واژه جنسیت در غرب، پس از تفکیک از واژه جنس و در دل چهارچوب نظری خاص پدید آمده و نظریه‌پردازی جنسیت طبق همان انجام شده است. اصطلاح جنسیت (gender) دارای بنیادهای نظری خاص خود است که این بنیادها با مبانی فلسفه اسلامی تطابق ندارد. با این وصف نظریه‌پردازی جنسیت در فلسفه اسلامی متوقف بر بازتعریف واژه و اصطلاح جنسیت طبق مبانی مخصوص به آن است.

ذکورت و انوشت تنها واژگانی هستند که محققان در مسئله جنسیت در ادبیات فلاسفه مسلمان یافته‌اند. با توجه به جایگاهی که فلاسفه برای ذکورت و انوشت در قوای نفسانی بیان می‌کنند و آن را از خصوصیات قوای نفس نباتی و حیوانی می‌دانند و ارتباط وثیق بین آن و بدن قایل می‌شوند، تفاوت‌های این دو واژه با اصطلاح جنسیت بیشتر مشخص می‌شود. این در حالی است که در بیشتر پژوهش‌های کنونی با رهیافت مسئله جنسیت در فلسفه اسلامی، این دو واژه به‌اشتباه و مسامحه با جنسیت یکی انگاشته شده است. در برخی موارد نیز به وجود تفاوت بینشان اشاره شده است؛ اما در نهایت مراد از واژه جنسیت در فلسفه اسلامی مشخص نشده و برای آن معادل‌سازی مفهومی صورت نگرفته است. در نتیجه می‌توان گفت تمامی تحقیقات کنونی در موضوع فلسفه اسلامی و جنسیت، فاقد مبادی تصویری لازم و مکفی است.

جنسیت در هر معنا که در نظر گرفته شود، امری اجتماعی یا مربوط به اجتماع است و تعریف آن مستلزم مبانی فلسفی - اجتماعی است. بازتعریف مفهوم جنسیت با مبانی فلسفه اسلامی نیازمند امتداد فلسفه اسلامی در ابعاد اجتماعی است. نظریه اعتباریات علامه طباطبایی از نظریاتی است که امتداد

فلسفه اسلامی در مسائل اجتماعی را هدف گرفته است. این نظریه با تمام حواشی و نقدهایی که بر آن وارد شده است، می‌تواند نقطه آغازی برای نظریه‌پردازی در حوزه فلسفه اسلامی و جنسیت و به‌خصوص بازتعریف واژه جنسیت بر این مبنا باشد. نظریه اعتباریات به عنوان دیدگاهی اجتماعی در فضای حکمت متعالیه شکل گرفته است.

در این مقاله ضمن مروری بر ابعاد مختلف نظریه اعتباریات و ملاحظه نقدها و تعلیقات وارد بر آن، ظرفیت این نظریه در نظریه‌پردازی جنسیت در فلسفه اسلامی نشان داده می‌شود. ضرورت این بررسی از آن جهت است که هر گونه نظریه‌پردازی در حیطه جنسیت با مبانی فلسفه اسلامی نیاز به تولید مبادی تصویری همخوان با مبانی اسلامی دارد.

این مقاله در صدد پاسخ به این پرسش است که «چگونه می‌توان مفهوم جنسیت را بر اساس نظریه اعتباریات مبتنی بر فلسفه اسلامی بازتعریف نمود؟». پاسخ به این پرسش در مراحل زیر تعقیب می‌شود. گفتنی است گرچه پیگیری بازتولید مفهوم جنسیت مبتنی بر نظریه اعتباریات سابقه در آثار پژوهشی ندارد و در این تحقیق برای نخستین بار اتفاق می‌افتد؛ لیکن علامه در طرح و تبیین این نظریه به مثال‌های مرتبط با خانواده و ازدواج اشاره کرده‌اند که این نمونه‌ها نشان از تأیید کاربست نظریه اعتباریات در مسائل جنسیت و خانواده است.

۱. جنسیت در فلسفه فمینیستی

آغاز نظریه‌پردازی در مورد جنسیت را می‌توان بعد از تفکیک دو مفهوم جنس و جنسیت توسط آن اوکلی در کتاب جنس، جنسیت و جامعه دانست (فریدمن، ۱۳۷۳، ص ۲۷). این تفکیک در اعتراض به نظریات کلاسیکی صورت گرفت که برای تفاوت‌های دو جنس منشأ ذات‌انگارانه قایل بودند. وجود تفاوت‌های ذاتی در زن و مرد و نابرابری دو جنس در توانایی‌های ذهنی،

عاطفی و اخلاقی توسط جامعه‌شناسان نخستین مفروض انگاشته می‌شد. در این راستا عمدتاً داده‌های زیست‌شناسی در مورد تفاوت‌های جنسی مورد استناد و به عنوان مقدمه برای استدلال علیه برابری‌های جنسی مورد استفاده قرار می‌گرفت و وضعیت تشابه و برابری دو جنس به نوعی خروج از طبیعت و ذات انسانی تلقی می‌شد. سیمون دوبوار در کتاب جنس دوم در برابر این نظریات شورید. وی برای اولین بار بین زن و زنانگی فرق گذاشت و با طرح پرسشی طعن‌آمیز مبنی بر اینکه «آیا این زنانگی مترشح از تخمدان‌هاست یا در اعماق آسمان افلاطونی منعقد شده است؟» بین ماده انسانی و هویتی که به او به عنوان زن نسبت داده می‌شود و لازم است در آنها مشارکت کند، فرق گذاشت (دوبوار، ۱۳۸۰، ص ۱۶).

طرح فلسفه‌های اجتماعی‌ای مانند مارکسیسم و سوسیالیسم که هر گونه نابرابری از جمله نابرابری جنسیتی را محصول واقعیت‌های اجتماعی عنوان نمود، زمینه‌ای برای شکل‌گیری ایده تأثیر اجتماع بر هویت‌های انسانی از جمله هویت جنسی شد. نظریه‌های فمینیستی لیبرال، مارکسیستی، رادیکال و سوسیالیستی هر یک به فراخور مبانی نظری متخذه‌شان، تحلیلی از این مسئله ارائه دادند (ر.ک: رودگر، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶-۱۵۰). فمینیست‌های لیبرال ضمن نفی ذاتی دانستن تفاوت‌ها، آنها را ناشی از آموزش اشتباه و متفاوت به زنان دانستند و بهترین آموزش را تفکر انتقادی دانستند که می‌تواند باعث تغییرات اجتماعی شود. تصویب قوانین جدید یا اصلاح و تغییر قوانین موجود، راه حل میانی لیبرال‌ها برای اصلاح زنانگی موجود عنوان شده است. فمینیسم مارکسیستی با وام‌گیری مفهوم ستم و طبقه، زنانگی و تعاریف جنسیتی موجود را شکل ستم‌آلودی از ساختار مبتنی بر طبقه در نظام سرمایه‌داری دانست. رادیکال‌ها ستم بر زنان را بنیادی‌ترین شکل ستم در جوامع انسانی دانستند که توسط مردان و نظام مردسالاری و در حوزه‌های هنر، معنویت، تغذیه، زیست بوم، تولید مثل، مادری و میل جنسی، هویت

جنسیتی را تعریف کرده است. فمینیست‌های سوسیال، ترکیبی از سرمایه‌داری و مردسالاری را در تعریف جنسیت منشأ اثر دانستند. فمینیسم پسامدرن با پذیرش تعریف زن به عنوان دیگری، مزیت‌های آن را برمی‌شمارند و سعی می‌کنند با به‌نقدکشیدن نظم مسلط و وجوه مردسالارانه آن، به مقوله زنانه به عنوان دیگری ارزش ببخشند (تانگ، ۱۳۸۷، صص ۳۵، ۷۰، ۸۲ و ۲۸۳/گروسی، ۱۳۹۵، صص ۲۴۱-۲۴۴).

تفکیک جنس و جنسیت در فلسفه فمینیستی با هدف پیگیری دعاوی و آرمان‌های فمینیستی انجام شد. بر این اساس به تفاوت‌های فیزیکی دو جنس در اندام جنسی، اندام تولید مثل و فیزیک عضلانی یا غیرعضلانی، تفاوت‌ها در قد و اندام، تفاوت‌ها در غدد برون‌ریز که انسان را به دو دسته نر و ماده تقسیم کرده است، جنس گفته شد. همچنین به تفاوت‌های گرایشی، رفتاری، تفاوت در استعدادها و توانمندی‌ها، سلیق و علایق که تحت تأثیر فرهنگ، اجتماع، آموزش و عوامل بیرونی است، جنسیت می‌گویند (ر.ک: فریدمن، ۱۳۸۱، صص ۲۷/کد، ۱۳۸۲، صص ۲۰۳). فمینیست‌ها با این تفکیک در صدد برآمدن اثبات کنند آنچه به عنوان زنانگی به زنان نسبت داده می‌شود و به سبب آن محدودیت‌ها و محرومیت‌هایی را برای زنان به دنبال می‌آورد، امری طبیعی نیست، بلکه ساخته و پرداخته نظام مردسالاری است که باید با آن مبارزه کرد. دیری نپایید که این نوع تفاوت‌گذاری در ادبیات جامعه‌شناسان وارد و تبدیل به اصطلاحی متداول در جامعه‌شناسی گردید (گیدنز، ۱۳۷۸، صص ۱۵۶). بر این اساس به استثنای برخی تفاوت‌های محدود فیزیولوژیک که ذیل عنوان تفاوت‌های جنسی قرار می‌گیرد و مشترک با سایر گونه‌های حیوانی است، سایر تفاوت‌های موجود میان زن ساختگی و مصنوعی تلقی شد.

پس از طرح تفکیک جنس از جنسیت، این مسئله که جنسیت زنانه و مردانه چیست و چگونه شکل می‌گیرد، تبدیل به مسئله‌ای جدی در

ادبیات و مباحثات فمینیستی شد و توسط گروه‌های مختلف فمینیستی مورد نظریه‌پردازی قرار گرفت. فمینیست‌ها در این مسئله سه دیدگاه کلی را مطرح نموده‌اند: طبیعت‌گرایی، محیط‌گرایی و دیالکتیک. طبق دیدگاه طبیعت‌گرایی تفاوت‌های زن و مرد حتی تفاوت در روحیات، رفتارها و نقش‌های متفاوت آنها از جنبه‌های تعیین‌یافته زیست‌شناسی دو جنس ناشی می‌شود. درمقابل فمینیست‌های محیط‌گرا معتقدند تفاوت‌های جنسیتی تماماً ریشه در عوامل اجتماعی- فرهنگی دارد و جنسیت به طور کامل ساخته و پرداخته نهادهای اجتماعی است. دیدگاه سوم یعنی دیدگاه دیالکتیک قایل به تعامل عوامل زیستی و اجتماعی در تفاوت‌های جنسیتی است. به این شکل که اساساً طبیعت انسان نه صرفاً از طریق زیست‌شناسی بلکه از تأثیر متقابل عناصر در هم پیچیده ساخت زیستی، محیط فیزیکی و نهادها و سازمان‌های اجتماعی از جمله تکنولوژی تعیین می‌یابد. بنابراین زیست‌شناسی انسان بر خلاف سایر موجودات طبیعی دارای تعیین‌ما قبل اجتماعی نیست و در نتیجه به رغم تغییرات حیات اجتماعی، فرض ثبات ندارد بلکه هم نتیجه و هم علت نظام‌ها و سازمان‌های اجتماعی است. تفاوت‌های جنسی نیز به عنوان یکی از ابعاد زیست‌شناختی انسان، مشمول این حکم است؛ به این معنا که تفاوت‌های زن و مرد در همه ابعاد، ناشی از تأثیر و تعامل عوامل پیچیده طبیعی، زیستی، محیطی، اجتماعی با همه نهادهای آن است و نمی‌توان آن را صرفاً ساخته طبیعت یا برساخت اجتماع دانست (لنگرمن و نیروگ، ۱۳۷۴، ص ۴۷۱).

۲. ذکورت و انوئت در فلسفه اسلامی

کلیدواژه‌های مربوط به جنس و جنسیت در فلسفه اسلامی ذکورت و انوئت است. فلاسفه مسلمان در بحث نفس و بدن و بیان قوای نفس به جایگاه ذکورت و انوئت در نفس و بدن اشاره کرده‌اند. درمجموع

ذکورت و انوشت از قوای نفس نباتی یا حیوانی شمرده می‌شود که بین انسان و حیوانات مشترک است و بنابراین جزو اختصاصات انسانی به شمار نمی‌آید. عده‌ای این امر را دلیل بر خروج جنسیت از نفس انسانی دانسته‌اند (ر.ک: صادقی، ۱۳۹۱، ص ۳۲-۳۳)؛ به این معنا که زن و دن و مرد بودن مربوط به بدن است و نفس انسان از این حیثیت فارغ است؛ اما این نظر از نگاه دقیق فلسفی مردود است. ذکورت و انوشت صرفاً اموری مادی نیست؛ چراکه حاصل عملکرد قوای نفس است و نفس، بعد مجرد وجود انسان است. به عبارت دیگر در صورتی ذکورت و انوشت را می‌توان کاملاً مادی دانست که هیچ ارتباطی با نفس مجرد نداشته باشد؛ در حالی که این امر حاصل عملکرد قوای نباتی یا حیوانی از نفس انسان است که امری مجرد محسوب می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۹۴). حتی در قول به مجرد نبودن نفس نباتی و بر فرض صحتش، وقتی از ذکورت و انوشت یک انسان سخن می‌گوییم، موضوع ما نفس انسانی است نه نفس نباتی یا حیوانی. به عبارت دیگر برخی به دلیل آنکه ذکورت و انوشت، محصول عملکرد قوای نفس نباتی یا حیوانی است، آن را مادی و متعلق به بدن می‌دانند و از این رو نفس انسان را عاری از جنسیت می‌دانند؛ حال آنکه آن‌گاه که از ذکورت و انوشت انسان سخن گفته می‌شود، نمی‌توان قوای نباتی و حیوانی را از نفس مجرد انسان تفکیک کرد. نفس انسان امر مجردی است که قوای نفوس نباتی و حیوانی را در عین وحدت در خود به صورت جمعی دارد. پس اختصاص ذکورت و انوشت به نفس نباتی یا حیوانی نمی‌تواند نافی آن در نفس انسان باشد. آنچه این مطلب اثبات می‌کند، آن است که نمی‌توان زن و مرد بودن را از احکام انسانی آن جدا و متمایز نمود.

در مرحله بعد در مقام سنجش و تصمیم‌گیری برای تطبیق ذکورت و انوشت با دو واژه جنس و جنسیت، به نظر می‌رسد واژگان ذکورت و انوشت با هیچ یک از دو واژه مصطلح فمینیستی مطابقت ندارد؛ چراکه نه صرفاً به بدن

و بعد طبیعی انسان اشاره دارد تا معادل واژه جنس باشد و نه صرفاً برساختی اجتماعی و شکل گرفته به وسیله اجتماع است تا معادل واژه جنسیت باشد. به تعبیر دیگر - همان طور که گفته شد - ذکورت و انوشت در ادبیات فلسفه اسلامی به عنوان حاصل عملکرد نفس نباتی و مداخله آن در شکل دهی و صورت بخشی به بدن تعریف می شود و این تعریف با تعریف جنس به عنوان تفاوت های فیزیولوژیکی دو جنس متفاوت است؛ چراکه تعریف جنس در فضای ماتریالیستی و خلاصه دیدن وجود انسان در بدن و نفی بعد مجردی به نام نفس صورت می گیرد؛ حال آنکه ذکورت و انوشت، گرچه دو ویژگی بدنی اند، حاصل عملکرد نفس اند. دقیق تر اینکه حتی خصوصیات فیزیکی در شاکله هویتی دوبعدی انسان، نسبت به همان خصوصیات شاکله ای کاملاً مادی، هویت و تعریف متفاوتی می یابد. بر این اساس نمی توان ذکورت و انوشت را معادل دقیق جنس دانست.

همچنین باید توجه داشت تعریف دو واژه جنس و جنسیت و تفکیک آنها برخاسته از نوعی نظریه سیاسی رو به عمل بوده که خواسته است با این تفکیک، ساختگی بودن تمام یا حداقل ابعادی از عنصر جنسیت را نظریه پردازی نماید و بین تفاوت های طبیعی و تفاوت های ساختگی، خط قرمز پررنگی بکشد. بنابراین گرچه نمی توان تأثیر اجتماع یا سایر عوامل را در شکل گیری هویت های انسانی از جمله هویت های جنسیتی نادیده انگاشت؛ اما باید متوجه سیاست های فمینیستی در پس تفکیک این دو مفهوم نیز بود.

از نظر برخی متفکران معاصر مسلمان، در رویکرد اسلامی نمی توان تمام تفاوت های به اصطلاح جنسیتی را ناشی از عوامل فرهنگی - اجتماعی دانست؛ بلکه بسیاری از این تفاوت ها در حد وسط بین تفاوت های طبیعی و اجتماعی قرار می گیرد؛ یعنی از سویی خاستگاه طبیعی دارد و از سویی به عوامل اجتماعی وابسته است (بستان، ۱۳۹۴، ص ۳۰). این امر در فرض

قبول، ابهامات زیادی دارد که با وجود این ابهامات نمی‌تواند نظریه جدید جنسیت بر مبنای فلسفه اسلامی باشد. یکی از مشکلات مسئله به دشواری تشخیص ویژگی‌های طبیعی و ساختگی انسان باز می‌گردد. مطهری (ره) در بحث تفاوت‌های دو جنس بعد از اینکه به تأثیر اجتماع بر شکل‌گیری برخی تفاوت‌ها بین دو جنس اشاره می‌کند، قضاوت در مورد مصادیق تفاوت‌های حقیقی و تفاوت‌های ناشی از اجتماع یا تربیت را ساده نمی‌داند (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۵۵). این امور حاکی از ضرورت تأملات نظری عمیق در این مسئله مبتنی در فضای نظری اسلامی است.

۳. نظریه اعتباریات و ابعاد و احکام آن

برای ظرفیت‌سنجی نظریه اعتباریات در امتدادات اجتماعی خصوصاً در بحث جنسیت لازم است ابعاد و احکام این نظریه بررسی و خصوصیات که می‌تواند در نظریه‌پردازی جنسیت راهگشا باشد، به تفصیل بررسی شود. علامه برای مفاهیم اعتباری خصوصیات بیانی می‌کند که معرف چپستی آن است:

الف) اعتباریات و واقعیت

ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است. ادراکات حقیقی انکشاف و انعکاس واقع و نفس‌الامر است؛ اما ادراکات اعتباری فرض و اعتبار است و با واقع و نفس‌الامر سروکاری ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۳۷۱). بنابراین در مورد اعتباریات نمی‌توان دست‌توقع به سوی برهان دراز کرد؛ زیرا مورد جریان برهان، حقایق می‌باشد و بس (همان، ۱۳۷۹، ص ۴۲۹). لیکن نفس‌الامر نداشتن اعتباریات به معنای اختراع محض بودن آنها و بریده‌بودن از خارج نیست؛ چراکه قوه مدرکه چنین قدرتی را ندارد که از پیش خود تصویری را بسازد، اعم از آنکه آن تصویر مصداق خارجی داشته باشد (حقایق) یا نداشته باشد (اعتباریات)؛ بلکه قوه مدرکه تا زمانی

که با یک واقعیت اتصال وجودی پیدا نکند، نمی‌تواند تصویری از آن بسازد و فعالیتی از قبیل حکم و تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب و انتزاع از خود بسازد (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۳۹۴).

درحقیقت این عمل خاصی که اعتبار نام گرفته است، بسط و گسترشی است که ذهن روی عوامل احساسی و انگیزه‌های حیاتی در مفاهیم حقیقی اجرا می‌کند؛ با این ویژگی که این تصرف تحت تأثیر تمایلات درونی و احتیاجات زندگی است و با تغییر آنها تغییر می‌کند. بنابراین تمام مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی حسی یا انتزاعی اقتباس شده است (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۵۳۹). اعتباریات اجتماعی برآمده از اغراض واقعی، از نوع گزاره‌هایی هستند که در یک لایه متکی به توافقات اجتماعی عقلایند و هویتی مشهوره، مسلّمه و مقبوله دارند و در لایه دیگر برآمده از واقعیاتی هستند که برای دستیابی به آن تشکیل شده‌اند. بنابراین اعتباریات اجتماعی برآمده از اغراض واقعی، نه همچون گزاره‌های حقیقی صرف‌اند که دارای مطابق و مابه‌ازایی در جهان خارج باشند و نه همچون مشهورات، مسلّمات و مقبولات صرفی هستند که هیچ واقعیتی و رای تطابقات و توافقات اجتماعی عقلا نداشته باشند. اعتباریات اجتماعی برآمده از اغراض واقعی، از هویتی میانه برخوردارند؛ هویتی که از یک سو متکی به اغراض واقعیات خارجی بوده و از سوی دیگر متکی به توافقات اجتماعی عاقلان است؛ به گونه‌ای که بدون هر یک از آن دو، هویت خود را از دست داده، دیگر اعتباری اجتماعی برآمده از اغراض واقعی نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۸۸-۸۳).

ب) اعتباریات و عمل

ریشه اعتبار، عمل است. هر فعلی مبتنی بر ادراک است و انسان برای هر فعل، ادراکی را اعتبار می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۴۲۹). اعتباریات در منطقه عمل است؛ به این معنا که اولاً انسان به واسطه به‌کارانداختن قوه فعاله خود یک سلسله مفاهیم و افکار اعتباری تهیه می‌کند؛ ثانیاً ضابط کلی

در اعتباری بودن یک مفهوم یا فکر، تعلق آن به قوای فعاله است که سبب جعل «باید» می شود (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۴۲۸). اعتباریات متعلق به فعل و عمل اند؛ اما عمل هم شامل عمل فردی می شود هم شامل عمل اجتماعی. پس اعتباریات بر دو دسته پیش از اجتماع و بعد از اجتماع تقسیم می شود (همان، ص ۴۳۰).

ج) اعتباریات و حرکت

گفته شد که قلمرو اعتباریات، ساحت عمل و اراده است. آدمی همواره در جست و جوی کمال و بالندگی است. لازمه حرکت استکمالی سیر از طبع اولیه به طبع و کمال ثانویه است. در این سیر انسان از اعتباریات عملی به عنوان وسائط بهره می برد. انسان در هر فعل ارادی، دست به اعتبار می زند؛ لذا فعل ارادی آمیخته با اعتباریات است. اراده شرط استکمال است، در نتیجه اعتباریات در حرکت ارادی استکمالی شکل می گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۶۸).

د) اعتباریات و احساسات

به باور علامه اعتباریات تابع احساسات است. در اینکه منظور از احساسات چیست، حقیقتاً باید تأمل نمود. فارغ از ابهامی که در هویت احساسات از نظر علامه وجود دارد، از نظر ایشان احساسات دو نوع اند: ۱. احساسات عمومی لازمه نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی چون اراده، کراهت مطلق و حب و بغض مطلق؛ ۲. احساسات خصوصی قابل تبدیل و تغییر. اعتبارات عمومی ثابت و غیرمتغیرند، مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اعتبار اختصاص؛ اما اعتبارات خصوصی قابل تغییرند، مانند اشکال گوناگون اجتماع. علامه تأکید می کند هر سبک اجتماعی ممکن است روزی خوب و روز دیگر بد شمرده شود؛ اما اصل اجتماع یا اصل خوبی و بدی قابل تغییر نیست (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۴۲۸).

علامه در تقسیمی کلی، اعتباریات را دو دسته می داند: (۱) اعتباریات بالمعنی الاعم که مفاهیم اعتباری در برابر ماهیات اند و این تقسیم در کتب

حکما رایج است. ۲) اعتباریات بالمعنی الأخص که لازمه فعالیت قوای فعالیه انسان است و علامه آن را اعتباریات عملی نام می‌نهد. اعتباریات عملی خود دو نوع است: ۱) اعتبارات عمومی ثابت که انسان از ساختن آن ناگزیر است، مانند اصل زندگی جمعی؛ ۲) اعتباریات عملی خصوصی متغیر، مانند حسن و قبح‌های مطرح‌شده درون یک اجتماع یا اشکال گوناگون اجتماعات. علامه در تفکیک این دو دسته می‌گوید: «انسان می‌تواند هر سبک اجتماعی را روزی خوب شمرده و روزی بد بشمارد؛ اما نمی‌تواند از اصل اجتماع صرف نظر نموده یا اصل خوبی و بدی را فراموش نماید» (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۴۲۸-۴۲۹). اعتباریات عملی متغیر، مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله‌اند و از جهت ثبات و تغییر و زوال، تابع آن احساسات درونی‌اند. این ادراکات، تابع احتیاجات حیاتی و عوامل محیطی است و با تغییر آنها تغییر می‌کند.

ه) معیار اعتباریات

اعتباریات در راستای نیازهای انسان شکل می‌گیرد؛ به عبارتی انسان برای رفع نیازهای فردی یا جمعی دست به اعتبار می‌زند. اما آیا به هر اعتبار برخاسته از نیازی می‌توان وقع نهاد؟ آیا اعتبار، معیاری ندارد؟ پاسخ این است که لغویت یا عدم لغویت، معیار اعتبار است. اعتبار لازم است در راستای استکمال باشد. اما این استکمال چگونه ارزیابی می‌شود؟ از نظر علامه پیشرفت و کارآمدی، تناسب با عقل جمعی به عنوان معیار اعتباریات شده است.

و) رابطه پیشرفت جوامع و پیچیدگی اعتباریات

علامه پیشرفت جامعه را بر اساس کثرت و پیچیده‌تر بودن اعتباریات ارزیابی می‌کند. جوامع امروزی بر اساس پیشرفت و سیر استکمالی‌ای که طی زمان داشته‌اند، نیاز به اعتباریات پیچیده‌تری دارند و بر اساس اعتباریات

مبتنی بر نیازهای بشر سده‌های گذشته نمی‌توانند به حیات خود ادامه دهند. جامعه ساده و بدوی نیاز چندانی به اعتباریات ندارد، اما جامعه پیشرفته طبق اعتباریات شکل گرفته و عمل می‌کند. این نشان می‌دهد هرچه جامعه پیچیده‌تر می‌شود، به اعتباریات پیچیده‌تری برای تأمین خواسته‌هایش نیاز دارد. باور علامه این است که فطرت و جهاز طبیعی آدمی به نحوی است که وی را به سوی کمال و پیشرفت سوق می‌دهد. اما این سیر بدون اعتبارسازی ممکن نخواهد بود. به هر میزانی که جامعه بشری رشد کند و کمال یابد و تمدن پیچیده‌تر شود، نیازهای آدمی نیز دچار تطور و تحول شده و افزون‌تر می‌گردد. این امر به اعتباریات پیچیده‌تر و کامل‌تری نیاز دارد. به تعبیر علامه، انسان بدون اعتبار مانند ماهی بدون آب است (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۸۶).

ز) اقسام اعتباریات

اعتباریات دو گونه است: (۱) اعتباریات پیش از اجتماع معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان است، مانند تغذی؛ (۲) اعتباریات پس از اجتماع که بی‌فرض اجتماع صورت‌پذیر نیست مانند افکار مربوط به ازدواج و تربیت اطفال (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۴۲۰).

ح) پاسخ به مسئله «تغییر»، انگیزه طرح نظریه اعتباریات

مواجهه علامه با برخی نظریات جدید فلسفی که در آنها تمام ادراکات اعم از ادراکات عقلی، مشمول حکم تغییر و عدم ثبات دانسته شده است، نقطه عطف تأملات فلسفی علامه در مورد سهم تأثیر تغییرات در ادراکات قرار گرفت. در حاشیه دوگانه‌ای که ادراکات را منحصر در ادراکات عقلی و ادراکات حسی می‌دانند، نظریات دیگری از طرف برخی اندیشمندان اظهار شد که گرچه انحصار ادراکات در تجربیات را نمی‌پذیرد و به ادراکات عقلی نیز قایل است، ادراکات عقلی را نیز مشمول اصل تغییر و تدریج می‌داند.

مطهری در توضیح نظر علامه به دو اصل مؤثر در ادراکات و نظریات یعنی «کوشش برای حیات» و «انطباق با محیط» اشاره می‌کند و ضمن طرح نظریه «تبعیت عقل و مطلق ادراکات از اصل انطباق با محیط» بین نظریات مطرح شده داوری می‌نماید. از نظر او اصل تبعیت از جهتی موافق با نظر عقلیون و از جهتی مخالف نظر آنهاست. این اصل از این نظر که به وجود عقل و اصول عقلانی معتقد است، با نظریه عقلیون موافق است و با تجربیون که تمام ادراکات را مولود تجربه می‌دانند، مخالف است. اما از سوی دیگر بر خلاف نظریه عقلیون ادراکات را مجرد، ثابت و تغییرناپذیر نمی‌داند، بلکه آنها را تغییرپذیر و تابع اصل انطباق با احتیاجات می‌داند (همان، ص ۳۷۷).

اصل تبعیت بر سه امر مبتنی است:

۱. علم محصول همکاری حس و عقل است.
۲. عقل و ادراکات عقلانی به تدریج تکون پیدا می‌کند و از ابتدا ساختمان پرداخته و کاملی ندارد.
۳. اصول عقلانی تابع «اصل انطباق با محیط» است. از این مطلب دو مطلب دیگر به دست می‌آید:

الف) عقل و اصول عقلانی در همه اشخاص یکسان و مانند هم نیست.
 ب) عقل و اصول عقلانی با تغییر اوضاع و شرایط و احتیاجات تغییر می‌کند.

طبق بیان مطهری در اصول فلسفه و وروش رئالیسم، علامه امر اول را می‌پذیرد؛ یعنی علم بشر را محصول تعامل حس و عقل می‌داند. امر دوم نیز در دستگاه فلسفی اسلامی پذیرفته شده است؛ چراکه فلاسفه مشاء نفس را از آغاز جوهری مستقل از بدن می‌دانند که ادراکات عقلانی بسان اوصاف و عوارض به تدریج برای او حاصل می‌شود (همان، ص ۳۸۰).

مطهری به یک نظریه «تکامل تدریجی عقل و معقولات» در فلسفه

اسلامی اشاره می‌کند و آن را جامع‌ترین و کامل‌ترین نظریه در این موضوع می‌داند. نظریه برهانی و محکم صدرالمآلهین که از طرفی نفس را در آغاز امری مادی و جسمانی می‌داند که به تدریج کمال جوهری حاصل می‌کند و به مرتبه حس و خیال و سپس به مرتبه عقل می‌رسد، از طرفی دیگر عقل و عاقل و معقول را متحد می‌داند. مطابق این نظریه پیدایش تدریجی معقولات، عین تکون تدریجی کمالی عقل و عاقله است. بنابراین عقل و ادراکات عقلانی به تدریج تکون پیدا می‌کند.

مطهری در تشریح نظر علامه، پس از بیان موافقات و سازگاری‌ها با نظریه متابعت به نقطه اختلاف اشاره می‌کند. قایلان این نظریه با تأثیرپذیری افکار و عقاید ملل از نیازها و شرایط خاصشان مواجه بودند و به همین دلیل با یک دسته‌کردن همه افکار و عقاید حکم کردند که به طور کلی عقل و ادراکات، تابع احتیاجات حیاتی است (همان، ص ۳۸۱).

ابتکار و نوآوری علامه در این مصاف، تفکیک بین ادراکات است؛ به طوری که اعتباریات را افکار متأثر از احتیاجات دانسته و وجود معقولات ثابت و یقینی را به عنوان پایه‌های استحکام علم و خروج از سفسطه ضروری و لازم دانستند. از نظر علامه هر قانون علمی، پیشاپیش به وجود عقل و معقولات مطلق نظری نیازمند است که در تکون خود از نفوذ احتیاجات و شرایط اجتماعی و تفاوت‌های فردی و سایر عوامل طبیعی آزاد باشد. البته سلسله دیگری از ادراکات نیز وجود دارد موسوم به ادراکات اعتباری یا افکار عملی که تابع مقتضیات زندگی و زمان و مکان‌اند و دائماً در حال تبدیل‌اند و سیر نشو و ارتقا را طی می‌کنند (همان، ص ۳۸۴).

بنابراین علامه با تفکیک بین ادراکات و قول به ادراکات اعتباری، از سویی بر ضرورت معقولات ثابت و لایتغیر در علم تأکید دارند و از سویی به دنبال مجال تازه‌ای برای اعمال و اشراب عناصر تغییر و تدریج و تکامل در شاخه‌ای از ادراکات انسانی به تبع تغییر شرایط و نیازهای فردی و اجتماعی‌اند.

ط) چگونگی و ملاک تغییر در اعتباریات

مطهری (ره) در تحشیه نظریه علامه تأکید می‌کند عقل و معقولات نظری در همه کس و همه جا و جمیع ظروف و احوال یکسان است؛ لذا این مدعا درست نیست که مردم مناطق گرمسیر در ریاضیات و منطق، متفاوت از مردم مراکز سردسیر می‌اندیشند. بنابراین ثبات در علوم، غیرقابل انکار است. وی اضافه می‌کند ثبات نه تنها در علوم حقیقی هست، بلکه دسته‌ای از اعتباریات نیز غیرقابل تغییرند (همان، ص ۴۱۳).

اعتباریات عمومی که نوعیت نوع به آن بسته است، غیرقابل تغییرند. این اعتباریات خود به قبل از اجتماع و بعد از اجتماع تقسیم می‌شوند. اعتباریات عمومی قبل از اجتماع عبارت‌اند از: ۱. وجوب؛ ۲. حسن و قبح؛ ۳. انتخاب اخف و اسهل؛ ۴. اصل استخدام؛ ۵. اصل متابعت علم. اعتباریات بعد از اجتماع عبارت‌اند از: ۱. اصل ملک؛ ۲. کلام و سخن؛ ۳. ریاست و مرئوسیت؛ ۴. اعتبارات مربوط به تساوی. علامه پس از توضیح این اعتباریات که حاکم و ناظر بر افعال فردی و اجتماعی انسان است، اولاً حصر اعتباریات عمومی در این موارد را نفی می‌کنند؛ ثانیاً تأکید می‌کنند اصول اعتباریات عمومی همواره زنده و فعال است و تنها مصادیق آن جابه‌جا می‌شود. بنابراین علی‌رغم ثبات در اصول اعتباریات عمومی، جامعه بشری شاهد تغییر پیوسته و لایزال مصادیق آنهاست. هر روز صحنه زندگی تغییر می‌یابد و دسته‌های مختلفی از اعتباریات نیز به تبع آنها می‌آیند و می‌روند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۴۴۲).

علامه حیطه دیگری را نیز در تغییر اعتبارات بیان می‌کنند و آن انفعال اعتباریات از یکدیگر است. تغییرات زندگی به این انفعالات دامن می‌زند و پیچیدگی‌های بیشتری را در اعتباریات رقم می‌زند. بنابراین اعتباریات دست کم از دو حیثیت دست‌خوش تغییر است: (۱) به جهت فروع و مصادیق؛ (۲) به جهت برخورد و فعل و انفعالات در یکدیگر (همان).

ثبات و دوام این تغییرات از نظر علامه آن قدر است که «تغییر در اعتباریات» را یکی از اعتباریات عمومی لایتغیر عنوان نمودند (همان). بنابراین تغییر اصل مبنایی در نظریه اعتباریات است. علامه برای تغییر چندین حیطه و قلمرو یا مثال و نمونه ذکر می‌کنند. افکار، آداب و رسوم و قوانین اجتماعی متأثر از عواملی چون موقعیت‌های جغرافیایی، موقعیت‌های شغلی، تکرار و تلقین و کثرت ورود افکار به مغز و عوامل تبلیغاتی و ... خواهد بود. همچنین قریحه تکامل از عواملی است که حتی قوانین ارزشی را مدام به بازخوانی می‌گیرد. علامه به صراحت در این مورد می‌گوید: «انسان چه بسیار بایستنی‌ها را ترک گفته و خوب‌ها را بد شمرده تا به حد امروز رسیده. انسان هیچ‌گاه از فکر خوب و بد دست‌بردار نیست؛ ولی پیوسته با پیشرفت زندگی، بد را خوب و خوب را بد می‌شمارد؛ زیرا هیچ‌گاه زندگانی دیروزی با احتیاجات امروزی وفق نمی‌دهد» (همان، ص ۴۴۳).

طبق آنچه ذکر شد، تغییر در اعتباریات از شاخصه‌های ضروری آن است و اساساً بدون مسئله تغییر، این نظریه ضرورت و ابتکار خود را از دست می‌دهد. اما علامه تلاش نموده‌اند دامنه و برد تغییر را به گونه‌ای طراحی نمایند که به نیازهای ناظر بر تغییرات اجتماعی مسائل بشری پاسخ دهد و در عین حال از نسبیت‌گرایی مصون بماند.

۴. تعریف جنسیت بر مبنای نظریه اعتباریات

همان‌طور که گذشت، نظریه اعتباریات پلی است بین مبانی نظری آموزه‌های اسلامی و نیازهای نظری علوم انسانی اسلامی که برای تولید نظریات اجتماعی و انسانی، مبنا و روش ارائه می‌نماید. بازتعریف مفهوم جنسیت طبق مبانی فلسفی و نظری اسلامی امر مهمی است که در تولید علوم در شاخه مطالعات زنان طبق مبانی و آموزه‌های اسلامی از ضروریات است. با توجه به بعد اجتماعی این مفهوم، نظریه اعتبارات اجتماعی می‌تواند

بستر مناسبی برای این بازتولید مفهومی قرار گیرد. جنسیت را می‌توان یکی از مفاهیم اجتماعی شمرد که اعتباریات با احکام و خصوصیات که جناب علامه برای آن مطرح نموده‌اند، می‌تواند در بازتعریف آن نقش اساسی ایفا نماید. گرچه ترسیم دقیق این ابعاد به دلیل کش‌سانی هر دو مفهوم یعنی اعتباریات و جنسیت ممکن نیست، برای جریان احکام اعتباریات بر مفهوم جنسیت می‌توان طرح اولیه‌ای را پیش‌بینی نمود.

الف) ارتباط مفهوم جنسیت با نظریه اعتباریات

نظریه اعتباریات فارغ از چالشی که بین خاستگاه اصولی یا فلسفی‌اش مطرح است، نظریه‌ای اجتماعی است. گرچه این نظریه به دلیل جاگرفتن در بحث ادراکات به نوعی از مباحث معرفت‌شناختی نیز محسوب می‌شود، اولین تقسیم مطرح‌شده در مورد اعتباریات که تقسیم به اعتباریات ماقبل‌الاجتماع و اعتباریات مابعدالاجتماع است، نشان‌دهنده هویت اجتماعی این بحث است. محدودکردن این نظریه به مباحث فلسفه اخلاق آن طور که در نوشتار برخی اندیشمندان طرح شده است، نوعی نگاه تقلیلی به نظریه علامه است. همان طور که ذکر شد، طرح این نظریه برای پاسخ‌دادن به مسئله تغییر در مسائل انسانی بوده است که این امر در مسائل اجتماعی بیشتر ظهور دارد. از سوی دیگر واژه جنسیت با لحاظ بعد اجتماعی آن در فلسفه اسلامی معادل ندارد و این نظریه می‌تواند این بعد را تأمین نظری نماید.

ب) مبانی مفهوم جنسیت با توجه به نظریه اعتباریات

هر گونه نظریه‌پردازی بر مبنای نظریه اعتباریات، مبانی این نظریه را نیز در ضمن خود دارد که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

۱) واقع‌گرایی و مطابقت با نفس الامر

بازتعریف مفهوم جنسیت در سایه نظریه اعتباریات مستلزم تسری مبانی این نظریه در این مفهوم است. گرچه علامه اعتباریات را در برابر ادراکات

حقیقی تعریف می‌نماید، همان طور که گفته شد، ادراکات اعتباری از جهات مختلف مرتبط با واقعیت‌اند. از نظر علامه اعتباریات از دو جهت محصور به حقایق‌اند. (۱) حقایقی که واقعیات با التفات به آنها اعتبار و لحاظ شده‌اند؛ (۲) اثرات واقعی‌ای که اعتباریات به دنبال دارند. علامه در توضیح ربط اعتباریات با واقعیت به منشأ انتزاع خارجی داشتن و اتحاد با حقایق خارجی، مطابقت با فطرت و طبیعت و در آخر منشأ اثر بودن در حقایق خارجی اشاره می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۷۵).

مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی فلسفه اسلامی نیز در مقابل مکاتب فلسفی‌ای قرار دارد که یا منکر واقعیت خارجی‌اند یا به طور کلی وقایع را برساخت‌های اجتماعی می‌دانند. طبق این مبنا هر گونه تعریف جنسیت به عنوان امری که هیچ ارتباطی با نفس الامر خارجی ندارد و صرفاً برساخت اجتماع است، بر اساس مبانی فلسفه اسلامی قابل قبول نیست.

همان طور که گفته شد، اعتباری بودن به معنای نفس الامر نداشتن نیست. در فلسفه اسلامی، نفس الامر ظرف وسیعی از حقیقت است که انواع حقایق، اعم از حقایق اعتباری یا حقیقی بمعنی الخاص را شامل می‌شود. بنابراین واقعیت داشتن صرفاً به معنای خارجیت عینی انضمامی ملموس نیست؛ بلکه اعم از آن و واقعیت‌های ساختگی به وسیله ذهن و مفاهیم ابداعی ذهن برای ایجاد حقایق خارجی است. همه اینها در ظرف وسیع نفس الامر می‌گنجند و خروج از دایره واقعیت عینی انضمامی به معنای غیر واقعی بودن نیست.

اساساً قوه مدرکه چنین قدرتی را ندارد که از پیش خود تصویری را بسازد بدون آنکه در ساخت آن تصویر راهی به حقیقت نبرده باشد؛ بلکه قوه مدرکه تا زمانی که با یک واقعیت اتصال وجودی پیدا نکند، نمی‌تواند با صرف فعالیت از قبیل حکم و تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب و انتزاع از خود تصویرگری کند (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۳۹۴). بنابراین مفاهیم یا گزاره‌های ساخته ذهن، از جمله آنچه به جنسیت مربوط می‌شود، اعتبار محض نیست

و داخل در سبب بزرگتر حقایق نفس الامری است. هویتی مانند جنسیت که از سویی ریشه در واقعیت فیزیکی دارند و از سوی دیگر تحت تأثیر نیازهای واقعی، نقش‌های واقعی، سیاست‌های واقعی، منفعت طلبی‌های واقعی و سایر واقعیت‌های اجتماعی شکل می‌گیرند، به تعبیر علامه «از هویتی میانه برخوردارند؛ هویتی که از یک سو متکی به اغراض واقعیات خارجی بوده و از سوی دیگر متکی به توافقات اجتماعی عاقلان است؛ به گونه‌ای که بدون هر یک از آن دو، هویت خود را از دست داده و دیگر اعتباری اجتماعی برآمده از اغراض واقعی نخواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۸۳-۸۸).

۲) وجه ثبات و ذات‌گرایی

در فلسفه فمینیستی از ثبات در هویت‌های جنسی به عنوان ذات‌گرایی یاد می‌شود. ذات‌گرایی در تقریرهای مختلفی که دارد، به نوعی ثبات در هویت انسانی اشاره دارد. این نظریه در برابر نظریاتی است که هیچ اساس و پایه ثابتی را در مورد انسان قایل نیست. ذات‌گرایی در جنسیت می‌تواند به دو نوع افراطی و اعتدالی مطرح شود. نوع افراطی به این معناست که جنسیت یک تعریف مشخص و حد ثابت و بسته دارد و زمان و مکان و شرایط در تعریف آن تفاوتی ایجاد نمی‌کند. نوع اعتدالی آن، اساس ثابتی برای جنسیت مردانه و زنانه مفروض می‌داند، اما تأثیر زمان و مکان و شرایط در هویت جنسیتی را نفی نمی‌کند. نظریه اعتباریات در مورد جنسیت، دیدگاهی ذات‌گرایانه است؛ اما - همان‌طور که در توضیح خواهد آمد - تغییر و تحول را نافی ذات‌گرایی نمی‌داند.

طبق نظریه اعتباریات، تغییر، تمام حقیقت اعتباریات نیست. اعتباریات وجوه ثبات متعدد دارند. در حقیقت اگر این وجوه ثبات نبود، وجوه تغییر پایگاهی نداشت. علامه اعتباریات را به دلیل ارتباط با واقعیت نفس الامری و به دلیل ابتدای بر فطرت انسانی دارای وجه ثبات می‌داند. تقسیم اعتباریات

به اعتباریات عمومی و خاص و تأکید بر ثبات اعتباریات عمومی بر اهمیت وجه ثبات در اعتباریات دلالت دارد.

جنسیت نیز به عنوان یک اعتبار دارای وجوه ثابت است. همه آنچه به عنوان جنسیت زنانه و مردانه تلقی می‌شود، بدون لحاظ نفس الامر شکل نمی‌گیرد. این نفس الامر گونه نفس الامر حقایق اجتماعی است که از طرفی با توجه به نیازهای واقعی تعریف می‌شود و از طرفی دارای تأثیرات واقعی است. بنابراین بخشی از جنسیت، ریشه در طبیعت و فیزیک دارد و بخش دیگری از آن اعتباریات اجتماعی است که آن نیز به شکل دیگری مرتبط با واقعیات است.

۳) فطرت به عنوان یکی از عوامل حفظ ثبات

ابتنا بر فطرت انسانی نیز یکی دیگر از ابعاد ثبات جنسیت است. علامه فطرت را به عنوان یکی از عوامل حفظ ثبات در عین تغییر در تحولات انسانی و در اعتباریات بیان می‌کنند. اصل هدایت عمومی را که علامه بر آن تأکید بسزایی دارند، می‌توان زیرساخت بحث فطرت دانست. طبق نظریه فطرت، انسان ساختار هدایت شده و سومندی دارد که این سومندی کلی که به سمت اله است، در کلیت سبک و سوها و حرکات و جهت گیری‌های انسانی موجود است. همراهی این سومندی الهی با اصل اختیار که یکی دیگر از واقعیت‌های انسانی است، فهم مسئله فطرت را پیچیده کرده است؛ لیکن می‌توان فطرت همراه با اختیار را بستر تمام حرکات مبتنی بر ثبات در عین تغییر در انسان و جوامع انسانی دانست.

اگر جنسیت آمیخته‌ای از ذات، افعال، نقش‌ها و گرایش‌های زنانه و مردانه باشد، تمام این امور مبتنی بر امر ثابتی است که فطرت انسانی نام دارد. فطرت انسان به حقیقتی در وجود انسان، فارغ از تمام تأثیرات و تأثرات خارجی و اجتماعی اشاره دارد. علامه در پیچیده‌ترین اعتباریات انسانی رد پای فطرت را پیدا می‌کند. از نظر ایشان هر اندیشه تازه یا

طرح نوین انسانی، بافته‌ای بر همان کارگاه نخستین و نقشه اولیه فطری است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۹/ همو، ۱۴۲۸ق، ص ۳۷۵).

اعتبارکنندگان مفهوم جنسیت طبق نظریه اعتباریات، عقلایی‌اند که فطرت مشترک دارند. منظور ایشان از عقلا افرادی است که بر اساس طبع خود که مبتنی بر فطرت است، در پی خیر و نفع و مصلحت عمومی‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۳۵۱). بنابراین مفهوم جنسیت طبق توافق این گروه قوام می‌یابد. علامه توافق این گروه را بر عواملی چون حفظ نظم، بقای نوع، ضمیر اخلاقی و فطرت سلیم انسانی می‌دانند.

۴) وجه تغییر و سیالیت

اعتباریات پاسخی به مسئله تغییر است. تغییر در مسائل انسانی مبانی لازم فلسفی خود را داراست. علامه به این مبانی هم در فلسفه مشاء و هم در حکمت متعالیه اشاره می‌کنند. جنسیت در تمام تعاریف، تحت تأثیر ادراکات بشری است. اینکه انسان‌ها چه فهمی از زنانگی و مردانگی دارند، تعیین‌کننده تعریف جنسیت است. مشاء ادراکات را عوارضی می‌دانند که یکی پس از دیگری بر هیکل نفس عارض می‌شود و لباس جدیدی بر آن می‌پوشاند. خاصیت این اعراض، تغییر است؛ چراکه یکی پس از دیگری بر نفس عارض می‌شود. بدین ترتیب این ادراکات عارض‌گونه می‌تواند وجه تغییر جنسیت را تأمین نماید. با این تبیین احکام ناظر بر جنسیت از سنخ عوارض وارده‌اند؛ پس تعریف ثابت و منجمد از جنسیت زنانه یا مردانه بر اساس حکمت مشاء نادرست است.

در حکمت متعالیه این کش‌سانی و سیال‌گونگی در نظریات جدی‌تری بیان می‌شود. نفس انسان موجود کش‌سان و سیالی است که بعد مادی آن از سویی این سیالیت را آغاز می‌کند و اشتداد وجودی آن در مراتب بالاتر نیز تغییر و حرکت و کش‌سانی را جزو هویت همگانی آن قرار می‌دهد.

علامه به صراحت بیان می‌کند که انسان با علوم اعتباری خود که

دارای اثر واقعی‌اند، استکمال حقیقی می‌یابد. این استکمال به تصریح ایشان با حرکت جوهری تحقق می‌یابد. بنابراین اعتباریات که خود اموری متغیرند، از طریق حرکت جوهری سبب تغییر در انسان نیز می‌شود. علوم اعتباری به سان ابزاری استکمال انسان را از طریق افعالش رقم می‌زند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۴۵۲-۴۵۳).

در این فضا جنسیت چه به عنوان امری ذاتی تلقی شود و چه به عنوان امری عارضی، تفاوتی در مسئله تغییر و سیالیت نخواهد داشت. جوهر نفس به حکم برخورداربودن از ابعاد طبیعی و مادی دچار سیلان و تدریج و دست‌خوش تغییر است. جنسیت حتی اگر در ذات نفس باشد، متغیر است. از سوی دیگر اگر جنسیت در صنف عوارض باشد، عوارض نفس، شئون نفس‌اند که موجودیتی جز وجود نفس ندارند؛ بنابراین جنسیت به این حسب نیز متغیر خواهد بود.

تغییر در جنسیت به عنوان یک اعتبار، حاکی از این امر است که تعریف از جنسیت و احکام ناظر بر آن در طول زمان قابل تغییر است. بنابراین جنسیت مردانه و زنانه نمی‌تواند امری ثابت در قرون و اعصار باشد که تمام احکام و قواعد آن از دوام و ثبات برخوردار باشد. علامه عواملی چون محیط، شغل، تکرار و تلقین را سبب تغییر در اعتباریات دانستند. به همین وزن تمام عوامل مذکور در تعریف جنسیت، هویت‌ها و نقش‌های جنسیتی مؤثر خواهد بود.

نتیجه این مقدمات به صورت مشخص عبارت از موارد زیر است:

۱. جنسیت به معنای هویت زنانه و مردانه، غیر از جنس به عنوان تفاوت‌های فیزیکی دو جنس است.
۲. مجموع عواملی که به عنوان نقش‌ها، اخلاق، استعدادها، هنجارها و گرایش‌های زنانه و مردانه به زنان و مردان نسبت داده می‌شود و جنسیت زنانه و مردانه نامیده می‌شود، گرچه تا حدود قابل توجهی

- ریشه در جنس دارد، تحت تأثیر عوامل اجتماعی نیز هست.
۳. نظریه اعتباریات به نقش عوامل اجتماعی در ساختن دسته‌ای از ادراکات بشری می‌پردازد که گرچه مهم‌ترین ویژگی آنها تغییر بر اساس نیازها و گرایش‌های متجدد و متغییر است، نسبت‌های حقیقی و نفس‌الامری خود را نیز دارد.
۴. از نظر علامه ادراکات اعتباری چه در نظام مشاء به عنوان عوارض نفسانی و چه در نظام صدرایی به عنوان امری که در فرایند حرکت جوهری داخل در هویت نفس می‌گردد، در استکمالات نفس انسانی مؤثر است.
۵. جنسیت نیز به لحاظ ابعاد اجتماعی و اعتباری‌اش مشمول حکم ادراکات اعتباری بوده و در عین برخورداری از حقیقت نفس‌الامری دارای ظرفیت تغییر طبق نیازها و مصالح اجتماعی است که به حسب خود، استکمالات نفوس را در پی دارد.
۶. ساختگی بودن اعتباریات از جمله اعتباریات ناظر به جنسیت به معنای حقیقی نبودن آنها نیست، بلکه آنها را وارد ظرف وسیع‌تری از حقیقت به نام حقیقت نفس‌الامری می‌کند.
۷. فطرت الهی، سومندی و جهت‌گیری کلی‌ای است که حرکات انسانی، تحت تأثیر آن است و علاوه بر آنکه وجهی از ثبات را برای اعتباریات فراهم می‌آورد، لزوم سومندی الهی آن را نیز تدارک می‌بیند و معیاری برای اعتباریات هنجار و ناهنجار ارائه می‌دهد.

۵. احکام جنسیت به عنوان اعتبار اجتماعی

توسعه و تکامل جزو احکام اعتباریات است که به جنسیت نیز تسری پیدا می‌کند. بر این اساس تعریف جنسیت طبق تکامل و توسعه جامعه، توسعه و تکامل می‌یابد. طبق نظر علامه تکامل جامعه سبب انباشتگی‌ها

و پیچیدگی‌هایی در اعتباریات اجتماعی می‌شود. این امر به پیچیدگی‌هایی در تعریف جنسیت می‌انجامد. بنابراین نمی‌توان اعتبار جنسیت در جوامع ساده و ابتدایی را با جوامع توسعه یافته و پیچیده‌تر یکسان دانست. واریز احکام جنسیت در جوامع بسیط بر جنسیت در جوامع امروزی دچار این مغالطه نظری است.

از نظر علامه اعتباریات حد ندارند. دلیل حدنداشتن این امور آن است که ماهیت ندارند و تحت هیچ یک از مقولات مندرج نمی‌شوند؛ لذا جنس و فصل ندارند. بنابراین نمی‌توان تعریف حدی یا رسمی برای جنسیت به عنوان یک اعتبار، ارائه نمود. این مسئله به طور جدی در تمام احکام و معمولاتی که بر جنسیت بار می‌شود، شایان توجه است؛ چرا که موضوع تمام گزاره‌ها امری است که حد منطقی معین ندارد و در نتیجه حکم ثابت دائمی در مورد آنها مورد اشکال منطقی خواهد بود.

۶. جنسیت و تقسیمات اعتباریات

علامه تقسیماتی برای اعتباریات قبل از اجتماع و بعد از اجتماع نام می‌برند. مطالعه دقیق نشان می‌دهد اعتباریات قبل از اجتماع گرچه از ساحت زندگی فردی آغاز می‌شود و به همین دلیل قبل از اجتماع نام گرفته است، در این ساحت زندگی محدود نمی‌ماند؛ بلکه در ساحت اجتماع نیز به صورت پیش فرض حضور دارد. این امر در اعتباریاتی مانند اصل استخدام که در پی آن مسئله عدالت اجتماعی بیان می‌شود، واضح‌تر است. بنابراین ترسیم خط بین اعتباریات قبل و بعد از اجتماع، گاهی دشوار یا ناممکن است.

همین ملاحظه در مورد اعتبار جنسیت نیز وجود دارد. گرچه مفهوم جنسیت در نظریه اعتباریات با توجه به بعد اجتماعی‌اش مورد تمرکز قرار گرفته است، این به معنای آن نیست که جنسیت هیچ ساحت فردی ندارد. به این ترتیب اعتباریات قبل و بعد از اجتماع هر دو در تشکیل مفهوم

جنسیت تأثیرگذار است. عناصر وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، استخدام و اجتماع، متابعت علم هر کدام در پاره‌های مختلف مفهوم جنسیت زنانه و مردانه، نقش‌های جنسیتی و هویت‌ها و ارزش‌های جنسیتی تأثیرگذار است. در مرحله بعد اعتباریاتی مانند اصل ملک، کلام و سخن، ریاست و مرئوسیت، تساوی طرفین محورها و متغیرهایی هستند که در تعریف جنسیت نقش ایفا می‌نمایند.

نتیجه‌گیری

پیگیری امتدادهای اجتماعی فلسفه اسلامی ضرورتی غیرقابل انکار است که خلاً آن به وادادگی نظری و فرهنگی در مسائل علوم انسانی و اجتماعی ختم می‌شود. از جمله این مسائل مسئله جنسیت است که عدم مفهوم‌سازی آن طبق مبانی فلسفه اسلامی سبب مغالطات مفهومی در آثاری شده است که سعی در موضع‌گیری نظری در مسئله جنسیت بر مبنای فلسفه اسلامی داشته‌اند. نظریه اعتبارات علامه طباطبایی نظریه‌ای است که یکی از اهداف آن رفع خلاً نظریه‌پردازی اسلامی در حوزه علوم انسانی و اسلامی بوده است. در این مقاله ظرفیت این نظریه برای بازتعریف مفهوم جنسیت در چارچوب نظری فلسفه اسلامی بررسی شده است. طبق این بررسی‌ها:

۱. اعتباریات گرچه نفس الامر مستقل خارجی ندارند و اعتبار ذهن انسانی نقش مهمی در هویت آن ایفا می‌کند، بریده از خارج نیستند، بلکه دست کم از دو جهت مرتبط با واقعیت‌اند.
۲. اعتباریات محصول اراده انسان و تابع احساسات و نیازهای انسانی است و در ساحت عمل شکل می‌گیرد؛ اما به دلیل اصل فطرت این ابتدای انسانی به نسبت نمی‌انجامد.
۳. نیازهای نو به نوبه نوب انسان او را به اعتبار می‌کشاند. هر قدر جامعه پیچیده‌تر باشد، به اعتبارات پیچیده‌تری برای رفع نیازهای اجتماعی نیاز است.

۴. عدم لغویت، مناسبت با عقل جمعی و مصلحت عمومی عقلا معیارهایی هستند که اعتباریات را از نسبیت جدا می‌کند.
۵. مفهوم جنسیت طبق انسان‌شناسی اسلامی نمی‌تواند محدود به بعد مادی انسان باشد؛ همان‌طور که نمی‌توان آن را مفهومی برساخت دانست که هیچ ریشه طبیعی ندارد. در فلسفه اسلامی انسان موجودی است که دارای وجه ثبات و تغییر است. در نظریه اعتباریات جمع این دوگانگی تأمین شده است.
۶. مفهوم جنسیت و معانی نهفته در آن، نوعی اعتبار است که از سویی بر بستر حقیقت بدن زنانه و مردانه تکیه کرده است و از سوی دیگر بعد اجتماعی- فرهنگی متغیر و متأثر وجود انسان را لحاظ نموده است. بنابراین جنسیت درختی است که ریشه در طبیعت دو جنس دارد؛ اما تنه، شاخه‌ها و ساقه‌های آن در فضای فرهنگ و اجتماع تعیین می‌یابد. پیچیدگی جوامع سبب پیچیده‌تر شدن شاخ و برگ‌های درخت اعتباریات و از جمله اعتبارات ناظر به جنسیت است. این اعتباریات حد منطقی ندارد و طبق نیاز و منطبق بر سایر ملاکات رشد می‌کند.

منابع و مأخذ

- ابن سینا (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. تهران: دانشگاه تهران.
- بستان، حسین (۱۳۹۴). *جامعه‌شناسی جنسیت با رویکرد اسلامی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، مرکز نشر هاجر (وابسته به مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خاوران).
- تانگ، رزماری (۱۳۸۷). *نقد و نظر: درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی*. ترجمه منیژه نجم عراقی، چ ۱، تهران: نشر نی.
- دوبوار، سیمون (۱۳۸۰). *جنس دوم*. ترجمه قاسم صنعوی، چ ۲، تهران: توس.
- رودگر، نرجس (۱۳۸۸). *فمینیسم، تاریخچه، نظریات، گرایش‌ها*. نقد. قم: شورای عالی حوزه- تهران: سازمان ملی جوانان.
- صادقی، هادی (۱۳۹۱). *جنسیت و نفس*. قم: مرکز نشر هاجر.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، چ ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۱). *انسان از آغاز تا انجام*. ترجمه صادق لاریجانی، تهران: الزهراء.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. مجموعه آثار شهید مطهری، چ ۷، انتشارات صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۸ق). *مجموعه رسائل العلامة الطباطبایی*. تحقیق صباح ربیعی، قم: باقیات. فریدمن، جین (۱۳۸۱). *فمینیسم*. ترجمه فیروزه مهاجر، تهران: آشیان.
- کد، لورین (۱۳۸۲). *معرفت‌شناسی فمینیستی، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی*. ترجمه عباس یزدانی. قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- گروسی، سعیده (۱۳۹۵). *جنسیت، جامعه و جامعه‌شناسی*. چ ۱، تهران: جامعه‌شناسان.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸). *جامعه‌شناسی*. ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- لنگرمن، پاتریشیا مد، و ژیل نیبروگ، برنتلی (۱۳۷۴). *نظریه فمینیستی معاصر*. در: جورج ریتزر، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *نظام حقوق زن در اسلام*. چ ۲۷، تهران: صدرا.