

جنسیت و فطرت؛ گامی به سوی یک «نظریه جنسی» اسلامی^۱

حسین سوزنجی

چکیده

نظریه پردازان امور جنسی در غرب، می‌کوشند حقیقت انسان را در پرتوی غریزه جنسی بازتعریف کنند. اما نظریه جنسی‌ای که بخواهد مبتنی بر نگاه اسلامی ارائه شود، باید بتواند ابتدا انسان را در افق فطرت بازتعریف کند و نشان دهد ساحت جنسی در انسان در پرتوی فطرت انسانی معنا و کارکردهای متمایزی می‌یابد. در این مقاله با اشاره به برخی از اقتضائات نظریه فطرت در قبال دوگانه‌های 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 که اگرچه تفاوت‌های جنسیتی، تحت تأثیرات محیطی بروز می‌کند، اما کاملاً برساختی نیست و بسیاری از آنها ریشه در متن واقعیت دارد؛ و نه تنها به کارگیری امر جنسی در راستای تعالی انسان ممکن می‌باشد، بلکه تنوع عظیم وضعیت‌های انحرافی جنسی در انسان، تبیین‌پذیر می‌گردد. 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 پرتوی مفهوم عدالت (حد و مرز گذاشتن بین افراد)، بلکه در سایه مفهوم مودت و رحمت سامان‌دهی می‌شود.

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

^۱. دوفصلنامه علمی پژوهشی مطالعات اسلام و خانواده، دوره ۸، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹، صفحه ۱۳۱-۱۵۳.

مقدمه

شاید معروفترین شخصیتی که مسائل جنسی را در ذیل یک نظریه منسجم گردآوری کرده زیگموند فروید باشد. آنچه مسلم است این است که او غریزه جنسی را مهمترین سائق و محرک انسان می‌داند و می‌کوشد تمامی حقیقت انسان و باورها و رفتارهای وی را ذیل امر جنسی بازتعریف کند.^۲ آرای وی در فضای تفکر غربی با نگاه‌های برساخت‌گرایانه‌ای به انسان - که به یک معنا از مارکس شروع شده بود و در امثال میشل فوکو و برساخت‌گرایان اجتماعی به اوج خود رسید - 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 به مقابل این نگاه به انسان برود، کلیدواژه قرآنی «فطرت» است؛ و برخی از متفکران اسلامی، مانند شهید مطهری، ضمن تصریح به اینکه «فطرت» أم‌المعارف در فرهنگ و معارف اسلامی است (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۰۹)، پی برده‌اند که در انسان باید غریزه را به نحوی در پرتو فطرت شناسایی کرد، تا شناخت معتبری از انسان به دست آید.

نویسنده در مقاله‌ای دیگر با تاملی در نظریه فطرت برخی از ظرفیتهای این نظریه در تبیین حقیقت انسان را بازگو کرده (سوزنچی، ۱۳۹۹ الف)، و اکنون مدعی است فهم وضعیت جنسی انسان در پرتوی باور به فطرت می‌تواند رهگشای رسیدن به «نظریه جنسی»‌ای باشد که بتوان آن را به نحوی «اسلامی»^۳ معرفی نمود. از این رو، ابتدا و پیش از 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 وضعیت جنسی انسان در پرتوی نظریه فطرت مطرح سازیم.

^۲. فروید روانکاوی خود را سومین و کاری‌ترین ضربه را 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 سوال برد و انسان در در ردیف حیوانات نشانده؛ و سومین ضربه، ضربه روانکارانه است که حکومت عقل و اراده بر انسان را زیر سوال برد 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 فایق و سرور نیست**. (فروید، ۱۹۵۶، ج ۴، ص ۳۵۰-۳۵۵؛ به نقل از بومر، ۱۳۸۰، ص ۸۷۶-۸۷۸)

^۳. پسوند «اسلامی» برای علم و نظریات علمی موضوعی بحث‌برانگیز است که برخی از معانی آن به هیچ وجه قابل دفاع نیست. نویسنده قبلاً در جای دیگر به تفصیل از موضع قابل دفاع در این زمینه بحث کرده است؛ و این تعبیر بدان معنا مورد نظر است. (سوزنچی، ۱۳۸۹)

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

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

کلمه «فطرت» به معنای نوع خاصی از خلقت است که بدیع و بی‌سابقه می‌باشد. نظریه داروین درباره ماهیت انسان، به نحوی زیربنای انسان‌شناسی اومانستی مدرن قرار گرفته این است؛ بر اساس این نظریه، انسان امروز را کاملاً و تنها در ادامه حیوان باید دید. از این منظر، آنچه به نام غریزه در حیوانات یافت می‌شود، با اندکی ارتقاء در انسان قرار داده شده است؛ و از این جهت نمی‌توان از یک تفاوت بنیادین بین انسان و حیوان سخن گفت؛ به عبارت 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 واضح کرده است که در انسان علاوه بر ساحت غریزه - که مشترک با حیوان است - ساحتی به نام فطرت وجود دارد؛ همان ساحت خاص انسانی که در قرآن کریم با تعبیر «دمیده شدن روح در انسان» از او یاد شده (حجر/۲۹ و سجده/۵۹ و ص/۷۲) و همین ساحت بود که موجب برتری او بر فرشتگان شد و خداوند به خاطر وجود آن ساحت بود که به فرشتگان دستور داد که بر انسان سجده کنند؛ و تحلیل حقیقت انسان باید مبتنی بر فهم این ساحت انجام شود. با این ساحت، نه تنها برتری‌های ویژه انسانی را، که او را حتی از فرشتگان برتر می‌کند، می‌توان شرح داد، بلکه شدیدترین رذایل شیطانی، که حتی در حیوانات هم یافت نمی‌شود، به خاطر ظرفیت‌های نهفته در این ساحت است. و اگر وجود روح الهی در انسان را جدی نگیریم، و با فروکاستن حقیقت انسان به یک حیوان تکامل یافته نمی‌توان فهم صحیحی از زوایای مختلف رفتاری او دست یافت.

۲. 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 هر یک 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 قبل برمی‌شمرد، 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 (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ص ۶۰) که می‌تواند خود را به هر یک از این ماهیات حیوانی متعین سازد (همان، ص ۶۲) و یا تمامی این مراتب را درنوردد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۹، ص ۹۶). این حکایت از خلقتی کاملاً ویژه بودن انسان دارد که در ادبیات دینی با کلیدواژه «فطرت» از آن تعبیر شده است: «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم/۳۰)

۴. فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ.

۵. ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ.

۶. فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ.

در واقع، نظریه فطرت، با اینکه از طرفی انسان را به نحو ارسطویی تعریف نمی‌کند که انقلاب ماهیت در او محال باشد، و به این ظرفیت خاص در انسان اذعان دارد که -شبهه نظر اگزیستانسیالیستها- بپذیرد که وجود انسان مقدم بر ماهیتش است، اما از طرف دیگر، به خاطر اینکه بالاخره «حقیقت اصیل»ی برای انسان پذیرفته، در دام نسبی‌گرایی ناشی از این رویکرد اگزیستانسیالیستی نمی‌افتد؛ بلکه می‌تواند علی‌رغم عدم به رسمیت شناختن یک وضعیت ماهوی بالفعل برای انسان، از یک جهت‌گیری ذاتی، و واقعیت داشتن آرمان معین انسانی، و مسیر و صراطی معین برای رسیدن به آن وضعیت اصیل سخن بگوید. جمع این دو حیثیت در انسان است که حقیقت و ماهیت انسان را از سایر موجودات متمایز کرده و برخوردار از «اختیار» و «اراده» در معنای دقیق کلمه را به عنوان یک ویژگی خاص انسان معنی‌دار 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 وضعیتی شیطانی، که به مراتب پست‌تر و خطرناک‌تر از هر وضعیت حیوانی‌ای است گرفتار سازد: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف/ ۱۷۹؛ فرقان/ ۴۴) «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (بقره/ ۷۴).

بدین ترتیب، نه تنها از دوگانه ارسطویی-اگزیستانسیالیستی خارج می‌شویم، بلکه نیاز نیست که تمام بدی‌های انسان را به ساحت حیوانی او برگردانیم، بویژه بدی‌هایی که در هیچ حیوانی یافت نمی‌شود و چه بسا امکان وقوع هم نداشته باشد.

۳. فطرت، در قبال دوالیسم دکارتی و کانتی؛ و میانه پوزیتیویسم و هرمنوتیک: ترکیب اتحادی نفس

و بدن

از آنجا که سوار شدن فطرت بر بستر غریزه و طبیعت (یا به تعبیر قرآنی آن: دمیده شدن روح در کالبد انسان) به نحو ترکیب اتحادی است، نه ترکیب انضمامی؛ تحلیل ساحت فطرت و اقتضانات 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 بهانه 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 تحریف‌یافته 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 همه رفتارهای انسان را به نحوی به ساحت غریزه برمی‌گردانند (که مبنای عمده 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 اقتضانات 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 می‌نهند:

در تلقی ارسطویی (که جریان پوزیتیویستی، علی‌رغم مخالفت‌های ظاهریش با ارسطو، شدت بر آن تلقی استوار بود) در عرصه شناسایی واقعیت‌های عینی برخوردار از جسم، تنها با یک رشته علمی مواجهیم به نام «طبیعیات» (که هم درباره اشیا صرفاً جسمانی، و هم درباره موجودات زنده و دارای نفس، داد سخن می‌داد) که همه چیز را فقط در ساحت «طبیعت» به معنای فوق، یعنی قوانین علی مکانیکی، تحلیل می‌کند^۷؛ 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 اقتضائات متفاوت تحقیقی در این عرصه‌ها (علی‌رغم وجود اشتراکاتی بین همه، که موجب شده نام «علم» بر همه آنها صادق باشد) برای همگان امری واضح گردیده است، هر چند که مبنای معرفت‌شناختی این تمایز، هنوز واضح نشده باشد.

به تعبیر دیگر، همان گونه 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 هم چنان بر غرایز او غالب است که تمامی رفتارهای او، حتی رفتارهای اصطلاحاً غریزی را در پرتوی همین ساحت باید مورد توجه قرار داد. این مساله‌ای است که امثال دیلتای ناخودآگاه بدان پی بردند، هر چند تبیین وجودشناختی مناسبی از آن نداشته‌اند. (دیلتای، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷-۱۳۹)

۴. فطرت، در قبال دوگانه 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 نهایتاً اراده را به لحاظ وجودشناسی در افق حیوان تحلیل می‌کرده است؛ و از این جهت همواره فلسفه‌ها با شبهه تبیین اختیار برای انسان مواجه بودند و خود را در دوگانه جبرگرایی و قبول علیت و امکان تبیین‌های جهان‌شمول از رفتارهای انسان در سویی، و تفویض‌گرایی (دفاع از «اراده آزاد») و انکار علیت و 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 می‌سازد و «فرهنگ» و «تمدن» را پدید می‌آورد که مملو است از مصنوعات و برساخت‌های بشری؛ خواه

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

مصنوعات فیزیکی و مادی، یا برساخت‌های فرهنگی و اجتماعی؛ و زندگی انسان را باید، در پرتوی پیچیدگی‌های این مصنوعات و برساخت‌ها، به نحوی مورد تحلیل قرار دهیم که نه همه را به ساحت غرایز فروبکاهیم و انسان را صرفاً حیوان ابزارساز معرفی کنیم؛ نه به بهانه حقیقت متعالی انسان، بُعد برساختی آنها، و حتی ظرفیت‌های منحط آنها را نادیده گرفته شود. به تعبیر دیگر، یک احتیاجی 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 لذات و اعتبارات متناسب با آنها می‌تواند از حیث کارکرد طبیعت تاحدودی به انحراف نیز کشیده شود. اما دایره چنین انحرافی در حیوانات بسیار کوچک است؛^۸ 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. فطرت، در قبال دوگانه حقوق طبیعی و قراردادی: حق خلیفه‌اللهی

از بحث‌های قبل معلوم می‌شود که انسان از طرفی هم می‌تواند حق متعالی را تشخیص دهد و هم می‌تواند علی‌رغم میل و لذت خویش، عمل کند؛ و از طرف دیگر نیازهای واقعی انسان، برخلاف حیوان، نه کاملاً بالفعل است؛ و نه محدود به عرصه زندگی دنیوی و مادی. اکنون می‌افزاییم که وجود همین نیازهای واقعی، که جهت‌گیری واقعی را در او رقم می‌زند، به ما اجازه می‌دهد که برخی اعتبارات را موجه و در راستای سعادت واقعی انسان، برخی را ناموجه و در راستای هلاکت نهایی انسان بدانیم؛ و مساله «حق» و توجیه آن را نیز در ضمن توجیه این اعتبارات باید در نظر گرفت.

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

^۸. مثلاً امروزه مدعی‌اند در برخی حیوانات، نوعی رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه گزارش شده است؛ اما 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 تولید مثل 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، و حیوان بدان رفتار هم اقدام کند.

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 اول در پیشگاه خدا مسئول است؛ و از این روست که در پیشگاه خود، دیگران و عالم طبیعت هم 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 می‌گردد.

بر همین اساس، نظریه فطرت در ساحت امور ارزشی و مسائل حقوقی، برخلاف نگاه لیبرالیستی، که «حق آزادی» را مهمترین حق بشر قلمداد می‌کند، و عملاً موضع نامعقولی را به عنوان مبنای حقوق بشر قرار می‌دهد «حق رشد» را مهمترین حق می‌داند. این سخن به هیچ عنوان 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 واقعا قابل دفاع باشد. و البته این چنین طرحی، اقتضانات 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 مؤاخذه نمی‌شود؛ نه اینکه ثمره اشتباه او امر 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 هرگونه «انحراف» و «گناه»ی (یعنی 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! (سوزنچی، ۱۳۹۹ الف)

ب. بازخوانی امر جنسی در انسان ذیل نظریه فطرت

با توجه به اینکه فهم انسان از وضعیت 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 نهایتاً 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 که:

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؛ و این سخن برخلاف 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^۹ و تمامی چنین تفاوت‌هایی را نوعی

^۹. متأسفانه برخی از اندیشمندان مسلمان معاصر نیز بدون اینکه به لوازم سخن خود توجه داشته باشند مبنایی اتخاذ کرده‌اند که به همین عاقبت مبتلا 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 برگردد؛ و مجرد روح را هم دلیل بر مدعای خود آورده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ص ۳۴)

برساخت فرهنگی محض قلمداد نمایند.^{۱۰} در واقع، نه تنها اقتضای قاعده فلسفی ترکیب اتحادی نفس و بدن^{۱۱}، آن است که اگر بدن انسان به لحاظ بیولوژیکی زن یا مرد باشد، تفاوت روحی- روانی زن و مرد نیز یک تفاوت غیر قابل انکار باشد، بلکه شواهد تجربی فراوان هم نشان می‌دهد که 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.^{۱۲}

۲. جایگاه امر جنسی در حقیقت انسان: نه سرکوبی غریزه، و نه پر وبال دادن بی‌قید و شرط

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 پرتوی فطرت رنگ و بوی دیگری به خود می‌گیرد، ما را از یک

و ۸۹ و ۱۱۵) و حتی بدن را ابزار صرف قلمداد کرده اند که نه تمام حقیقت انسان است و نه جزئی از حقیقت انسان (همان، ص ۱۴۰ و ۲۴۸-۲۴۴) در حالی که انسان مادام که در دنیا بسر می‌برد، روحش مجرد تام ندارد؛ بلکه در مرتبه نفس است که عین تعلق به ماده است؛ و بویژه بر اساس مبنای ترکیب اتحادی نفس و بدن، امکان ندارد که تفاوتی ذاتی بین دو جسم باشد، و هیچ تفاوتی بین دو نفس نباشد. شاید کسی پاسخ دهد که چون تفاوت زن و مرد از سنخ تفاوت دو صنف است، نه دو نوع (همان، ص ۲۴۴)، پس در همان ساحت جسم هم 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 قبول «صنف» در قبال «نوع» در فلسفه ارسطویی، بیش از اینکه ناظر به واقعیت عینی باشد، (یعنی اینکه واقعا 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.

^{۱۰} برای آشنایی تاریخچه جدایی این دو مفهوم و اشکالاتی که در فهم واقعیات انسانی پدید آورد، ر.ک. (سوزنچی: ۱۳۹۹ ب)
^{۱۱} 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 از متفکران 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 سوال برده‌اند با این بیان که اینها روح خود را در مقابل واقعیت عینی جسم خود تعریف می‌کنند؛ در حالی که در هويت انسان نمی‌توان واقعیات جسمی و اقتضانات این واقعیات را انکار کرد. (پیرسی، ۲۰۱۸)

^{۱۲} با پیشرفتهای علمی، بویژه در زمینه علوم شناختی، وجود تفاوت‌های واقعی روانشناختی بین زن و مرد دوباره به طور جدی مطرح شد (از جمله: لئونارد، ۲۰۰۲؛ لئونارد، ۲۰۰۶؛ رودز، ۲۰۰۴) 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، در: لوکاس، ۲۰۰۶)؛ و حتی برخی با نشان دادن تفاوت‌های فیزیولوژیکی بین مغز زن و مرد به این نتیجه رسیدند که مدل‌های آموزش به زن و مرد نیز باید متفاوت باشد و طرفدار تفکیک جنسیتی نظام آموزشی در تمام مقاطع تحصیلی شدند (گرین و دیگران، ۲۰۱۱). شاید این یادداشت شهید مطهری که «به نظر ما اخلاق یک جنسی است و تربیت دوجنسی. به عبارت دیگر، تربیت اخلاقی یک جنسی است و تربیت اجتماعی دوجنسی. به عبارت دیگر، خلق مطلق است و یک جنسی، ولی مهارت نسبی است و دوجنسی.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۷۰) بتواند افقی عمیق‌تر برای تحلیل این مساله بگشاید.

افراط و تفریط درباره فهم وضعیت جنسی^{۱۳}، که قرن‌هاست دامن‌گیر بسیاری از مکاتب غربی و شرقی بوده، نجات می‌دهد: یک سو تلقی‌ای که انسانیت را درست نقطه مقابل‌گریزه می‌دید، و از این رو، تعالی انسان را در سرکوبی‌گریزه جستجو می‌کرد؛ این تلقی‌ای است که در مسیحیتی که در گام اول، رهبانیت را برای انسان پیشنهاد می‌کند و نیز در مکاتب هندی‌ای که تمرکز خود را بر ریاضت کشیدن به منظور گُشتن نفس قرار داده‌اند،^{۱۴} یافت می‌شود. تلقی دوم، تلقی فرویدی‌ای است که چنان به‌گریزه اهتمام ورزیده که همه حقیقت انسان را می‌خواهد در این افق تحلیل کند و ثمره‌اش را در رویکردهای لیبرالیستی نشان داده که مدار اخلاق جنسی را بر اصالت‌گریزه جنسی و «آزادی جنسی» قرار داده است.

در مقابل، اسلام که مبنای تحلیل خود درباره وضعیت جنسی انسان را بر اساس قبول فطرت الهی بشر قرار داده، تصویری از زندگی انسان ارائه کرده که نه همه زندگی، باورها و رفتارهای انسان را به امر جنسی فرومی‌کاهد، 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 پرتوی 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؛ که پیامبر اکرم ص فرمود «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ عَلَى فِطْرَتِي فَلْيَسْتَنْبِسْتِي وَإِنَّ مِنْ سُنَّتِي النَّكَاحَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۴۹۶).

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 دوگانه «جبر/علیت در برابر تفویض/آزادی») نیز در تبیین مساله جنسیت در انسان بسیار موثر است. از مسائل مهمی که در نیم قرن اخیر محل بحث‌های شدیدی، بویژه در عرصه‌های روان‌شناسی و روان‌پزشکی بوده است، 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 آن گونه که کینزی ادعا کرد و با فضاسازی‌های

۱۳. توجه به این دو گانه افراط و تفریط در فضای غرب را مدیون شهید مطهری هستیم در (مطهری، ۱۳۶۸)

۱۴. در اسلام تعبیر «جهاد با نفس» زیاد داریم (مثلاً: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۱۲)، اما در هیچ آیه یا حدیثی تعبیر «گُشتن نفس» یافت نمی‌شود؛ بلکه منظور از جهاد با نفس این بوده که ابعاد‌گریزی انسان، مطیع فطرت و عقل او گردند، نه اینکه نسبت و نابود شوند، از این رو در پیامبر اکرم ص تصریح کردند که رهبانیت را درست نقطه مقابل شریعت مبتنی بر فطرت برمی‌شمرد که در اسلام جایی ندارد (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۱۷)؛ و قرآن کریم هم رهبانیت مسیحی را یک بدعت خودساخته معرفی می‌کند: «وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا» (حدید/۲۷)

رسانه‌ای در کتاب‌های روان‌شناسی و روان‌پزشکی دو سه دهه اخیر هم گنجانده شد^{۱۵}، با طیف گسترده‌ای از جهت‌گیری‌های جنسی مواجهیم: از دگرجنس خواه تا همجنس‌گرا و دوجنس‌گرا و ...!

در واقع، در عرصه وضعیت جنسی انسان، به خاطر گستره عظیمی که فطرت انسان امکانش را فراهم آورده، تراکم بر ساخته‌ها به قدری است که واقعیت انسان را در وضعیت‌های بسیار متنوعی می‌تواند قرار دهد. یعنی انسان نه تنها می‌تواند اعتبارات اجتماعی مطابق با جنسیت خود^{۱۶} را از خود بروز دهد، بلکه می‌تواند اعتبارات جنسیتی مطابق با جنس مخالف خود^{۱۷} و یا اعتبارات و خصوصیات جنسیتی هر دو جنس را در خود متجلی سازد^{۱۸}، و یا حتی به گونه‌ای رفتار کند که گویی هیچکدام از رفتارهای جنسیتی مردانه یا زنانه در وی متعین نشده است^{۱۹} (بم، ۱۹۸۱). این اعتبارات بقدری سایه‌اش بر واقعیت عینی انسان سنگین می‌شود که عده‌ای به خود جرأت می‌دهند «جنسیت» (روحیات و احوالات زنانه و مردانه) را از «جنس» (یعنی از متن واقعیت طبیعی و بیولوژیکی زن و مرد) یکسره جدا کنند و رویای انسان جنسیت زدوده^{۲۰} را در سر پیروانند! اما آیا انسان جنسیت زدوده واقعا انسان است؟ و آیا «بی‌طرفی جنسی»^{۲۱} (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 مساله جهت‌گیری جنسی در انسان - برخلاف آنچه گاه تبلیغ می‌شود - در ساحت علم تجربی محض، جوابی ندارد؛ و هر پاسخی در این زمینه، آگاهانه یا ناآگاهانه وارد ساحت تاملات فلسفی و الهیاتی شده است؛ و خاطر نشان می‌کند که 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 وجودشناختی از انسان است، کتمان نمی‌کند که در ساحت تاملات فلسفی و الهیاتی گام نهاده، اما مهم آن است که این نظریه، علاوه بر اینکه ظرفیت کافی برای تبیین چرایی وجود یک جهت‌گیری

^{۱۵}. در جای دیگر به تفصیل نشان داده‌ام نه تنها محققان متعددی، جعلی و کذب بودن این مدعای کینزی و مخدوش بودن تحقیقات وی را برملا 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 نهایتاً با فشارهای سیاسی و رسانه‌ای انجام شد. (سوزنچی، ۱۳۹۹ب)

^{۱۶}. Sex-typed

^{۱۷}. Cross sex-typed

^{۱۸}. Androgynous

^{۱۹}. Undifferentiate

^{۲۰}. gender-deprived

^{۲۱}. Gender Neutrality

جنسی معیار در همه بشر می دهد، می تواند از عهده پاسخگویی به اشکالاتی که به رویکردهای ذات گرایانه غربی وارد می شود نیز بر آید. نظریه فطرت صرفاً یک رویکرد طبیعت گرایانه - که وضعیت جنسی انسان را همچون گزینه جنسی حیوان، امری طبیعی محض در نظر می گیرد - نیست، تا اگر شواهدی بر روابط با همجنس در حیوانات پیدا شود، در غیرمجاز شمردن جهت گیری های جنسی غیردگرجنس خواهانه بتوان تردید کرد و به رویکردهای برساخت گرایانه درباره جهت گیری جنسی انسان متمایل شد. در واقع، اگرچه به اقتضای تقدم وجودشناختی ساحت فطرت بر ساحت گزینه، جهت گیری معینی در ساحت جنسی انسان هست که هرگونه باور، گرایش و رفتار جنسی را مجاز نمی دارد؛ در عین حال، چون گرایش جنسی در انسان در ظرفیت بسیار گسترده ی فطرت فعالیت می کند و سعه وجودی این فطرت، به تعبیری قرآنی در بهترین خمیرمایه آفریده شده (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ؛ تین/۴) که دامنه وجودی اش از «أَعْلَى عَلِيَّيْنِ» (مطففین/۱۸-۱۹) تا «أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (تین/۵)، و به تعبیر دیگر، از «شَرُّ الْبَرِيَّةِ» تا «خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» (بینه/۶-۷) را دربر 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 صحیح آن می تواند عامل تحکیم انسجام اجتماعی، تقویت مودت و رحمت در خانواده، و نهایتاً سوق دادن انسان به سوی قرب الهی قرار گیرد؛ و هم از طرف دیگر، سوء استفاده از آن می تواند انسان را در عمق جهنم، که هیچ حیوانی بدانجا راه ندارد^{۲۲}، ببرد و منجر به بازتولید انواع کژکار کردها و رذالت هایی گردد که نظیرش در هیچ حیوانی یافت نمی شود؛ و حتی به مرور زمان، این کژکار کردها را به عنوان یک گرایش درونی در عده ای از افراد درآورد^{۲۳}.

چنانکه اشاره شد، تفکیک دستگاه نفسانی از دستگاه طبیعی در حیوان و انسان، امکان پیدایش وضعیت های مخالف طبیعت در این دو را فراهم آورده است؛ لیکن چون تنوع لذت ها و به تبع آن، اعتبارات و برساخت های حیوانی بسیار محدود است، پس وضعیت های مخالف طبیعی در حیوان بسیار محدود است، و آن مقدار هم که رخ می دهد به خاطر قانون بقای اصلح دوام و گسترش جدی پیدا نمی کند؛ اما در انسان، به خاطر گستره وجودی وسیع فطرت^{۲۴}، نظام اعتباری بسیار گسترده ای در وجود انسان رقم می خورد؛ به نحوی که لذات او بقدری تحت الشعاع این اعتبارات قرار می گیرد^{۲۵} که چه بسا به وضعیت هایی

۲۲. جالب است که در قرآن کریم در ضمن همان حکایتی که در آن خلقت خاص و ویژه انسان و دستور سجده بر او بیان شده، از پر کردن جهنم توسط همین انسانها سخن به میان آمده است؛ یعنی همین انسانی که ظرفیت مسجود فرشتگان شدن را دارد، ظرفیت پر کردن جهنم را هم دارد. (سوره اعراف، آیات ۱۱-۱۸؛ و سوره ص، آیات ۷۱-۸۵).

۲۳. نمونه بارز آن را در «گرایش های همجنس گرایانه» می توان دید که امروزه به دلایلی از افق یک رفتار تجاوز کرده و در عده ای 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 وضعیت طبیعی، ر.ک: (سوزنچی، ۱۳۹۹ب).

۲۴. یا به تعبیر رایج در حکمت اسلامی: به خاطر اینکه «وهم» وی هم ذیل «عقل» او فعالیت می کند.

۲۵. شهید مطهری در یک تحلیل عمیق انسان شناختی بین دو نوع قسم فعالیت التذادی (که تحت تاثیر گزینه و عادت و برای رسیدن به یک لذت است و در حیوانات هم هست) و فعالیت تدبیری (که برانگیزاننده آن مصلحت و تشخیص ذهنی است و ثمره اش، نه لذت، بلکه

برسد که به لحاظ جسمی نه تنها لذت بخش نیست، بلکه بشدت آسیب‌زا است، اما قرار گرفتن در انبوه اعتبارات، آن وضعیت را برای شخص او مطلوب و لذتبخش جلوه می‌دهد، مانند وضعیتهای مازوخیستی^{۲۶} و سادومازوخیستی^{۲۷}. بدین ترتیب، با تکیه بر نظریه فطرت، در حالی که امکان پیدایش چنین وضعیتهای و گرایش‌های خاصی برای انسان، توجیه وجودشناسی پیدا می‌کند، اما هیچ‌گونه جواز ارزشی و حقوقی نمی‌یابد.

علاوه بر این، نظریه فطرت می‌تواند نشان دهد که در عین حال که «رشد و هویت‌یابی جنسیتی انسان» صرفاً با بلوغ جنسی او حاصل نمی‌شود و امری است که ابعاد فرهنگی-اجتماعی دارد، اما لازمه این مطلب آن نیست که «جنسیت» امری کاملاً برساخته و غیراصیل گردد.^{۲۸} از آنجا که فطرت، امری از ابتدا بالفعل نیست، پیدا شدن رگه‌های فرهنگی و اجتماعی در شکل‌گیری باورها و هویت‌یابی جنسیتی انسان امری توجیه‌پذیر است^{۲۹}؛ و از آنجا که فطرت دارای جهت‌گیری واقعی است، وجود این رگه‌های فرهنگی-اجتماعی مانع تنزل دادن وضعیت جنسیتی انسان به امری کاملاً برساخته، می‌شود. به تعبیر دیگر، با نظریه فطرت، هم وجود تنوعی از گرایش‌های جنسیتی در انسان‌های مختلف به عنوان یک واقعیت محسوس قابل تبیین می‌شود؛

رضایت است) تفکیک کرده است؛ و نشان داده، آنچه انسان را انسان می‌کند محور قرار گرفتن فعالیت‌های تدبیری اوست. (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 گاه به فنا می‌کشاند. شاید معروف‌ترین مثال آن در ادبیات دینی، «پخل» باشد که در مقاله دیگری بیان کرده‌ام که با چه مکانیسم‌های تودرتویی به انسان به اعتبار «پول» رسید؛ امری که خاصیت آن صرفاً و صرفاً در امکانات مبادله‌ای آن معنی می‌یابد با این حال، خود این «پول» چنان برای عده‌ای از انسانها مطلوبیت پیدا می‌کند که صرف جمع‌آوری و انباشت آنان مهمترین برنامه زندگی آنها می‌شود و نهایتاً هم می‌میرند و گاه هیچ لذت محسوسی از این همه پول که با زحمت فراوان گرد آورده‌اند نمی‌برند. (سوزنجی، ۱۳۹۹ الف)

۲۶. masochism .

۲۷. sadomasochism .

۲۸. کسانی که از عادی‌سازی همجنس‌گرایی و سایر 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 تاثیر فرهنگی در باورهای جنسیتی انسان، وضع جنسیتی انسان را امری کاملاً برساخته معرفی می‌کنند. در حالی که مساله این بوده که فطرت از طرفی ظرفیتی عظیم برای انواع رفتارها در انسان پدید آورده، که این رفتارها چون در یک فضای اعتباری پیچیده رقم می‌خورد کم‌کم گرایش‌ها درونی متناسب با خود را باز تولید می‌کند. (سوزنجی، ۱۳۹۹ الف)

۲۹. در برخی از 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 وضعیت وابسته با مادر می‌مانند و این مرحله گذر را طی نمی‌کنند. (نیکولوسی،

۱۳۹۶: ۷۳ و ۱۵۲-۱۵۴)

و در عین حال، معلوم می‌گردد که اذعان به این واقعیت، منافاتی با انحرافی دانستن برخی گرایش‌های درونی افراد (مانند گرایش‌های غیر دگرجنس‌خواهانه) ندارد.

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

دیدیم توجه به اقتضانات 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 که فهم زنانگی و مردانگی از انسان، و به تبع آن فهم جنسی از انسان، در ساحت فطرت نیز اقتضانات خاصی داشته باشد که با وضعیت غریزه جنسی در حیوانات متفاوت است. شاید همین که نکته قرآنی، که زوجیت و همسری دو انسان، در بهشت (یعنی در عرصه‌ای ماورای عرصه زندگی حیوانی و سابقه مادی انسان، و همانجا که خلیفه‌اللہی او مقدر گشته) رقم خورد (یا آدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ؛ بقره/۳۵ و اعراف/۱۹)، موجب شده باشد که اساساً ساحت نسبت زن و مرد به همدیگر، و مساله جنسی در انسان، ساحتی بشدت متمایز از حیوان پیدا کند. اکنون اگر مقدمه پنجم (یعنی حق خلیفه‌اللہی 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 مساله‌های حقوقی ناظر به زوجیت و خانواده، نیاز است که این وضعیت در انسان را با مقایسه آن در حیوان پیش ببریم؛ و نه همچون رویکردهای فمینیستی و اگرستانسیالیستی 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 قابل تغییر معرفی نمود. به تعبیر دیگر، اگر ریشه‌دار بودن حقوق انسانی در واقعیات 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 تفاوت‌های حقوقی کاملاً متفاوتی را بین این دو رقم می‌زند که انکار این تفاوت‌های حقوقی، به انکار پاره‌ای از واقعیات انسانی، و در نتیجه ناممکن ساختن رشد حقیقی انسان خواهد انجامید و به ضرر هم زنان و هم مردان خواهد بود.^{۳۰}

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 فرومی‌کاهد) می‌باشد؛ 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

۳۰. انکار این تفاوت‌های حقوقی بوده که کم کار را به جایی رسانده که به خاطر به رسمیت شناختن و عادی قلمداد کردن اختلالی در جنسیت افراد، انحراف و گناه واضحی به نام لواط بتدریج 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 که حق دانستن همجنس‌گرایی هم به خود افراد همجنس‌گرا و هم به کلیت جامعه لطمات جبران‌ناپذیری می‌زند ر.ک: (سوزنجی، ۱۳۹۸)

اساساً وضعیت جنسی انسان را با حیوان متمایز کرده است - برخورداری از ویژگی حیا باشد. در روایات اهل بیت ع، نه تنها برخورداری انسان از ویژگی «حیا» در ردیف برخورداری از «عقل» و «دین» (که مهمترین ممیزه‌های انسان است) به حساب آمده (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۰) و در میان مکارم اخلاقی‌ای همچون راستگویی و ادای امانت و ... برترین آنها معرفی شده (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۵۶)، بلکه مستقلاً به عنوان یک مابه‌الامتیاز مهم انسان از حیوانات، و اینکه خداوند این ویژگی خاص را به انسان عنایت کرده (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳، ص ۸۱) مورد تأکید بوده است.

محور قرار گرفتن حیا تقریباً تمامی رفتارهای جنسی انسان را در حریم‌های خاصی قرار می‌دهد^{۳۱} و در واقع، هم فهم متفاوتی از امر جنسی در انسان را رقم می‌زند و هم راهنمای عمل است در خصوص تک‌تک رفتارهای جنسی انسان و نحوه پرداختن به آنها. جدی گرفتن مفهوم «حیا» نه تنها روابط اجتماعی زن و مرد را در چارچوب خاصی (محرم و نامحرم، مساله 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 مساله مجال دیگری می‌طلبد.^{۳۲} 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 از امور برحذر می‌دارد. البته به خاطر غلبه 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 وی نشان دهد و او را به سمت مسیر صحیح بکشانند.

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

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

۳۱. 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 هم عامتر و فراگیرتر از کلمه عفت به کار رفته است.

۳۲. طه عبدالرحمن، متفکر مراکشی معاصر بعد از اینکه در کتاب «آوارگی پسا سکولاریسم اخلاقی» (عبدالرحمن، ۲۰۱۶) فروید را به عنوان یکی از سست‌کنندگان پایه‌های اخلاق نقد کرد، در کتاب «دین حیا» (عبدالرحمن، ۲۰۱۷) کوشید نگاه اسلامی به وضعیت جنسی را ذیل مفهوم «حیا» در قبال نگاه فرویدی رایج در غرب بازسازی کند.

تعبیر برخی از معاصران، «اجتماعی است طبیعی- قراردادی»^{۳۳} [یا به تعبیر بهتر: نیمه طبیعی-نیمه قراردادی]، بقدری برای هویت یابی انسان نقش آفرینی می کند که حتی کسانی که می خواهند به انجام رفتارهای خلاف روند طبیعی غریزه و فطرت (مثل لواط) اقدام کنند، می کوشند کار خود را تحت پوشش تعبیری مانند «ازدواج» و «خانواده» موجه و انسانی سازند و از تعبیری مانند ازدواج همجنسگرایان و خانواده همجنسگرا استفاده کنند. توجه به تفاوت بنیادین «خانواده» با «سازمان‌های اجتماعی» اقتضائات فراوانی در فهم مسائل حقوقی و اخلاقی، و حتی در مقام سیاست گذاری‌های اجتماعی در پی دارد که در جای دیگری به برخی از آنها اشاره کرده‌ام. (سوزنجی، ۱۳۹۳) مهمترین آنها این است که حتی اگر بپذیریم که مهمترین قانون که تنظیم روابط اجتماعی بشر را عهده‌دار است قانون عدالت است که به تعیین دقیق حد و مرزها می پردازد و از همگان می خواهد که در حد و مرز خویش بمانند و به حد و مرز دیگری وارد نشوند، در عرصه خانواده، مهمترین قانونی که تنظیم روابط خانوادگی افراد را عهده‌دار است قانون عشق (یا به تعبیر قرآنی آن: «مودت و رحمت» روم/۲۱) است، که از اعضای خانواده می خواهد حد و مرزهای اعتباری بین خود را تا حد امکان بردارند و همه خود را عضو یک پیکره و مکمل همدیگر ببینند، و از این رو، به جای روی آوردن به نگاهی فردگرایانه^{۳۴} در تحلیل نسبت‌ها و روابط خود با سایر اعضای خانواده، وضعیت و دلخواه‌های خود را به عنوان عضو یک پیکر مورد توجه قرار دهند؛ عضوی که حیات و هویتش در درجه اول در گروی حیات و هویت کل پیکر است؛ و گاه برای حفظ کل پیکر، آسیبی را به جان می خورد. چنین خانواده‌ای می تواند زمینه واقعی شکل گیری روابط متعالی در جامعه (یا به تعبیر دقیقتر: 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 واژه‌ای است که تنها در افق خانواده معنی دار است - استفاده می کند، نه واژه‌هایی همچون «برابر» و «مساوی» که ریشه در نگاه‌های فردگرایانه دارد؛ می فرماید: مومنین با هم برادرند (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ؛ حجرات/۱۰)؛ و نمی فرماید که مومنان با هم برابرند.

جمع بندی

قبول ساحتی به نام فطرت، که هم حاوی ظرفیتی عظیم برای رفتار و گرایشات انسانی است؛ و هم صرف ظرفیت نیست، بلکه جهت گیری واقعی‌ای نیز در آن نهفته است، می تواند در عین فراهم کردن امکان تبیین تنوع‌های عظیم انسانی (که دغدغه اصلی جریان‌ات تاریخ گرا و هرمنوتیکال بود)، از افتادن به دام نسبی گرایی و انکار هرگونه حقیقت متعالی برای انسان ما را در امان بدارد؛ و در نتیجه، در عین حال که قبول تنوع رفتارهای آدمی، و لحاظ اراده در آنها حفظ می شود و ضرورتی ندارد که رفتارهای انسانها صرفاً در ساحت تنگ نظرانه قوانین علی شبه مکانیکی پوزیتیویستی شرح داده شود، ناگزیر هم نیستیم که همه

^{۳۳} یعنی حد متوسطی است میان یک اجتماع غریزی (مانند اجتماع زنبور عسل و موریهان که همه حدود و حقوق و مقررات از جانب طبیعت معین شده و امکان سرپیچی نیست) و یک اجتماع قراردادی (مانند اجتماع مدنی انسانها که کمتر جنبه طبیعی و غریزی دارد) (مطهری، ۱۳۶۹: ص ۱۲)

^{۳۴} . individualistic

ابعاد فرهنگ را برساختی محض بشمریم، و در نتیجه امکان پرداختن به عرصه‌های جهان‌شمول در ساحت وجود انسان، و رقم خوردن علم، به عنوان ساحتی فراگیر میسر می‌گردد. نظریه فطرت ما را از دوگانه‌های متعددی که در جریانات غربی غیرقابل جمع می‌نمود (ماده و روح؛ ماهیت‌مندی و بی‌تعینی محض؛ نفس و بدن؛ علیت و اراده؛ حقوق طبیعی و حقوق قراردادی؛ آزادی و سرکوب؛ و...) می‌رهاند و نشان می‌دهد که اینها چگونه درهم‌تنیده می‌شوند؛ و از این رهگذر افقی متفاوت برای فهم وضعیت جنسی انسان پیش رو می‌نهد.

جدی گرفتن فطرت، دست کم چند تفاوت مبنایی مهم را در عرصه فهم و تبیین مسائل مربوط به جنس و جنسیت رقم می‌زند: اول اینکه تفاوت‌های جنسیتی، اگرچه با تربیت و تحت تاثیرات محیطی بروز پیدا می‌کند، اما کاملاً برساختی نیست و بسیاری از آنها ریشه در متن واقعیت دارد. دوم اینکه در مواجهه با امر جنسی، در چنبره دوگانه سرکوب/بی‌بندوباری گرفتار نمی‌شویم؛ بلکه می‌توان از ظرفیت امر جنسی در تعالی انسان هم بهره جست، و در عین حال چرایی پیدایش تنوع عظیم گرایش‌های انحرافی در وضعیت جنسی انسان را هم تبیین کرد. سوم اینکه لازم نیست که زوجیت انسان و تشکیل خانواده را صرفاً از یکی از دو منظر طبیعی یا قراردادی بنگریم؛ بلکه خانواده ماهیتی نیمه‌طبیعی - نیمه‌قراردادی پیدا می‌کند. در چنین فضای معرفتی‌ای در فهم جنس و جنسیت، «حیا» به عنوان یک امر متمایزکننده جدی انسان و حیوان در عرصه مسائل جنسی، در تحلیل بسیاری از رفتارها محوریت می‌یابد و مبنای تحلیل مسائل خانوادگی و روابط زن و مرد، نه صرفاً افق عدالت، بلکه افق مودت و رحمت‌قرار خواهد گرفت؛ و در نتیجه، معلوم می‌شود قوانین اسلامی، نه صرفاً برای حد و مرز گذاشتن بین افراد و جلوگیری از وقوع ظلم، بلکه برای ایجاد عشق و تقویت رابطه مودت و رحمت در اعضای خانواده، و به تبع آن، در کلیت نظام اجتماعی طراحی شده است.

منابع

قرآن کریم

- بومر، فرانکلین لوفان (۱۳۸۰). 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.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷). زن در آینه جمال و جلال. قم: مرکز نشر اسراء.
- دیلتای، ویلهلم (۱۳۹۴). مقدمه بر علوم انسانی. ترجمه منوچهر صاعقی دره‌بیدی. تهران: ققنوس.
- سوزنجی، حسین (۱۳۸۹). معنا امکان و راهکارهای تحقق علم دینی. تهران: پژوهشگاه مطالعات اجتماعی و فرهنگی وزارت علوم با همکاری کمیسیون حوزوی شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- سوزنجی، حسین (۱۳۹۳). الگویی اسلامی برای تحلیل مسائل زن و خانواده و کاربرد آن در سیاست‌گذاری‌های مربوطه، فصلنامه دین و سیاست فرهنگی، ش ۱، تابستان ۱۳۹۳.
- سوزنجی، حسین، (۱۳۹۸). تحلیل فلسفی-حقوقی همجنس‌گرایی: گناه «لواط» یا حق «ازدواج هم‌جنس‌گرایان». دوفصلنامه علمی - پژوهشی دین و سیاست فرهنگی. ش ۱۲. بهار و تابستان ۱۳۹۸.
- سوزنجی، حسین، (۱۳۹۹الف). «فطرت به مثابه نظریه انسان‌شناسی رقیب برای علوم انسانی مدرن» فصلنامه علمی - پژوهشی آپین حکمت. ش ۴۳. تابستان ۱۳۹۹.
- سوزنجی، حسین (۱۳۹۹ب). هم‌جنس‌گرایی: اختلال یا امر طبیعی. در دست انتشار.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: انتشارات بیدار.
- عبدالرحمن، طه (۲۰۱۶). شرود ما بعد الدهرانیة، النقد الائتمانی للخروج من الاخلاق. بیروت: المؤسسة العربیة للفکر و الإبداع.
- عبدالرحمن، طه (۲۰۱۷). دین الحیاء، من الفقه الائتماری الی الفقه الائتمانی. بیروت: المؤسسة العربیة للفکر و الإبداع.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، ج ۱ (انسان و ایمان). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، ج ۵ (جامعه و تاریخ). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). یادداشت‌های الفبایی استاد مطهری، ج ۵. تهران: صدرا.
- نیکولوسی، جوزف؛ نیکولوسی، لیندا ایمز. فهم هم‌جنس‌گرایی و راهنمایی والدین برای پیشگیری از آن. ترجمه: محسن بدره. تهران: آرما، ۱۳۹۶.

Bem, S. L. (1981). "Gender schema theory: A cognitive account of sex typing source". *Psychological Review*, 88 (4), 354-364.

Freud, Sigmund (1956). *Collected Papers*. Tr. Joan Riviere. Hogarth Press.

Gurian, Michael & Stevens, Kathy & Henley, Patricia & Trueman, Terry (2011). *Boys and girls learn differently! A guide for teachers and parents*. San Francisco: Jossey-Bass.

Leonard Sax, M.D. (2002) "Maybe Men and Women Are Different", *American Psychologist*, July 2002, pp. 444-445.

Leonard Sax, M.D. (2006) *Why Gender Matters? What Parents and Teachers Need to Know about the Emerging Science of Sex Differences?* New York: Broadway Books.

Lukas, Carrie L. (2006) *The Politically Incorrect Guide to Women, Sex and Feminism*. Washington DC. Rengery Publishing Inc.

Pearcey, Nancy R. (2018) *Love Thy Body: Answering Hard Questions about Life and Sexuality*. Baker Books.

Rhoads, Steven E. (2004) *Taking Sex Differences Seriously*. New York: Encounter Books.

Sexuality and Human nature:

A step towards an Islamic Theory of Sexuality

Sexuality theorists in the West are trying to redefine human reality in the light of the sexual instinct. But the sexuality theory that is to be based on the Islamic view must first be able to redefine human on the horizon of human nature (Fitrat) and show that the human sexuality in the light of Fitrat has different meanings and functions.

In this article, with reference to some of the implications of Fitrat theory against Western anthropology, we show some of the practical capacities of Fitrat theory for understanding and explaining sexuality in human beings. According to the theory of Fitrat, we show that although the environment shapes some gender differences, but they are not entirely social construct and many of them are rooted in the context of reality. By Fitrat theory, we can explain a great variety of deviant situations Sex in human beings. Accordingly, Modesty (haya) as a serious distinction between human and animal in the field of sexuality is central to the analysis of many behaviors; and family laws will be design in the shadow of the concept of Kindness and mercy, not only the concept of justice.

Keys: gender, human nature, sexual theory, sexual instinct, woman, man, family