

نقد و بررسی «ماهیت و چستی زن در فمینیسم اگزیستانسیالیستی سیمون دوبووار»

سیده سارا چاوشی / دانشجوی دکتری علوم اجتماعی، دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه باقرالعلوم

chavoshi2011@gmail.com

hbostan@rihu.ac.ir

حسین بستان (نجفی) / دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۰۲

چکیده

نظریات فمینیستی به‌ویژه نظریه اگزیستانسیالیستی سیمون دوبووار، نه تنها در جوامع غربی، که در جامعه ما نیز تأثیرگذار بوده است. تعریف دوبووار از زن که «زن زاده نمی‌شود؛ زن می‌شود»، در حکم بیانیه‌ای است که موضع کلی هستی‌شناختی فمینیست‌ها را پیرامون زنان بیان می‌کند. در این تعریف، وی ماهیت و چستی زن را ساختگی و محصول جامعه می‌داند و زنانگی را امری تاریخی و فرهنگی تلقی می‌کند، نه برآمده از سرشتی الهی. این تعریف از زن با مبانی و آموزه‌های دینی و فرهنگی ما تضادهای فراوانی دارد که مورد غفلت واقع شده است. این مقاله بر آن است تا با پاسخ به این پرسش که «ماهیت و چستی زن در فمینیسم اگزیستانسیالیستی سیمون دوبووار چیست؟» نقد و بررسی آن را از دیدگاه اسلامی مورد نظر قرار دهد. بر حسب یافته‌های تحقیق دوبووار با انکار وجود طبیعت و سرشتی ثابت برای زنان، نقش‌های مربوط به طبیعت و بیولوژی زن همچون مادری و همسری را ساختگی، فرهنگی و تاریخی می‌داند. درحالی‌که ادله او برای ساختگی و جعلی بودن نقش‌های زنانه کافی نیست، وجود این تفاوت‌ها در طول قرن‌ها خود نشانی از سرشت ثابت در انسان‌هاست. این تحقیق، پژوهشی است ژرفانگر که با روش توصیفی و تحلیل محتوای کیفی و به شیوه اسنادی صورت گرفته است.

کلیدواژه‌ها: فمینیسم اگزیستانسیالیسم، سیمون دوبووار، زن، ماهیت، وجود، جنسیت.

دیدگاه‌های اگزیستنسیالیستی *سیمون دوبووار*، موجب خیزش دوبارهٔ فمینیسم و شکل‌گیری موج دوم آن شد. تعریفی که *سیمون دوبووار* از زن و ماهیت او ارائه می‌دهد، به تعریفی بنیادی و اساسی و بحث برانگیز تبدیل شد و نقطهٔ شروع کار بسیاری از فمینیست‌های دیگر قرار گرفت. نظریات فمینیستی، به‌ویژه دیدگاه‌های تند و رادیکال خانم *سیمون دوبووار*، در اذهان عده‌ای از زنان و مردان جامعهٔ ما و سبک زندگی ایشان تأثیرگذار بوده و اساساً دارای تضادهای بومی و فرهنگی و مغایر با مبانی اعتقادی جامعه ماست؛ از این رو بر آن شدیم تا به تحلیل و نقد و بررسی دیدگاه‌های وی بپردازیم. سؤال اصلی این است که *سیمون دوبووار*، چه تعریفی از ماهیت و وجود زن ارائه می‌دهد. این تعریف برآمده از چه مبانی نظری و فکری می‌باشد. کاربست فلسفهٔ اگزیستنسیالیسم در نظریه جنسیتی *دوبووار* به چه شکلی است و چه آثاری داشته است.

پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر، ارزیابی انتقادی نظریه‌های فمینیستی توسط محققان و پژوهشگران جامعه علمی ما تا حدی پیگیری شده است و انتقاداتی چند، به نظریات فمینیستی وارد شده است؛ اما این تعداد اندک پاسخگوی تعداد بی‌شمار و متنوع دیدگاه‌های فمینیستی نمی‌باشد. افزون‌براین، پژوهشی که به‌طور خاص به بررسی انتقادی آموزه‌های فمینیسم اگزیستنسیالیستی *دوبووار* پرداخته باشد، و به انتقادات کلی بسنده نکرده باشد، وجود ندارد.

کتاب *خسرو باقری* با عنوان *مبانی فلسفی فمینیسم* ضمن آنکه کتابی درخور توجه است؛ چراکه به مبانی فلسفی بسیاری از اندیشمندان فمینیست پرداخته است، اما به اشاره کوتاه و گذرا نسبت به دیدگاه خانم *دوبووار* بسنده نموده و به ارزیابی انتقادی هر یک از اندیشمندان نپرداخته است.

کتاب *سیطره جنس* نیز پژوهشی حائز اهمیت است. شاید بتوان گفت تنها در این کتاب آن‌گونه که بایسته است، مباحث فمینیستی از زاویه فلسفی مورد بررسی و انتقاد قرار گرفته‌اند، اما در این اثر نه‌چندان حجیم هم تنها یک فصل، به فمینیسم اگزیستنسیالیسم اختصاص داده شده و در همین مقدار هم بخش اندکی به دیدگاه‌های *سیمون دوبووار* اختصاص یافته است.

کتاب *تاریخچه، نظریات، گریشات و نقد فمینیسم*، در سه فصل آغازین خود به ارائهٔ دیدگاه صاحب‌نظران برجسته فمینیستی می‌پردازد، اما در میان آنها خبری از دیدگاه *دوبووار* نیست. درحالی‌که با توجه به اهمیت *دوبووار*، در شکل‌گیری موج دوم فمینیسم، به‌ویژه رادیکال - فمینیسم، به نظر می‌رسد، لازم بود اندیشه او نیز مطرح شود.

کتاب‌های دیگری همچون *نویسندگان قرن بیستم*، اثر *ان مک‌لینتاک*، که بیشتر به زندگی‌نامهٔ *دوبووار* پرداخته و آثار وی را به لحاظ ادبی بررسی نموده است؛ کتاب *معرفت‌شناسی فمینیسم*، از دیدگاه *لیندا مارتین آلکوف*، اثر *مریم ربوبی*؛ کتاب *فمینیسم نوشتهٔ جین فریدمن*؛ کتاب *زنان در روزگارشان*، از *مارلین لگیت* و کتاب‌ها و مقالات دیگری که در این زمینه موجودند و هر یک به توصیفی از نظریه *سیمون دوبووار* پرداخته‌اند؛ اما همان‌طور که گفته

شد، به ماهیت و چیستی زن در فمینیسم اگزیستانسیالیستی سیمون دوبووار نپرداخته و مورد نقد و بررسی قرار نداده‌اند. امید است این پژوهش بتواند خلاً موجود در این زمینه را برطرف نماید.

نگاهی بر نظریه جنسیتی سیمون دوبووار

فمینیسم جنبشی اجتماعی، در اعتراض به فرودستی جایگاه زنان است. سیمون دوبووار فیلسوف، رمان‌نویس، روزنامه‌نگار و روشنفکری فمینیست است. دوبووار از منظر جامعه‌شناختی، به بررسی موقعیت زنان در جامعه آمریکا، اروپا و به‌ویژه فرانسه، زادگاه خود، پرداخت. این منتقد اجتماعی مهم‌ترین و تأثیرگذارترین اثر خود «جنس دوم» را در سال ۱۹۴۵ به چاپ رساند. این کتاب در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۷۰ به بار نشست و پایه‌گذار موج دوم فمینیسم به‌ویژه فمینیسم رادیکال شد. این کتاب، بسیار مورد اقبال جامعه روشنفکران و به‌ویژه زنان قرار گرفت. دوبووار تا آن زمان رمان، داستان، و نمایشنامه‌های زیادی به رشته تحریر در آورده بود، اما مهم‌ترین و تأثیرگذارترین کتاب وی، جنس دوم است که دیدگاه‌های وی در خصوص موقعیت تاریخی زنان از گذشته تا معاصر را در این کتاب می‌توان یافت.

دوبووار با بهره‌گیری از تحلیل‌های فلسفه اگزیستانسیالیستی، مرد را معیار انسان و زن را «دیگری» تعریف می‌کند. از دیدگاه او، زن در فرهنگ مردسالار، «منفی» یا «دیگری» تلقی می‌شود. از این رو، «دیگر بودن» زن، مقوله‌ای بنیادی در تفکر اوست. او که فرودستی تاریخی زن نسبت به مرد را می‌پذیرد و خود منتقد جدی آن است، معتقد است: این فرودستی امر پدیدارشناختی و برساختی است و حقیقت و واقعیت جز این است. «موقعیتی که در خلال زمان ایجاد شده، در زمان دیگری می‌تواند از بین برود» (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۳). کتاب جنس دوم، دامنه‌ای گسترده دارد و سه دیدگاه مهم در مورد زنان، «زیست‌شناختی، روان‌شناختی و مارکسیستی» را با شرحی کلی از تاریخ زنان از دوران ماقبل تاریخ تا قرن بیستم، بحث‌های اسطوره‌شناختی، تحلیل ادبی پنج نویسنده و توصیفی از زن معاصر از کودکی تا کهنسالی را ترکیب می‌کند. «این کتاب نخستین حمله رادیکال به سرکوب زندگی خصوصی، ازدواج، خانواده و خانه‌داری بود که در فضای فرانسه پس از جنگ طنین‌انداز شد» (لگیت، ۱۳۹۱، ص ۵۲۴). دیدگاه‌های او در فرانسه باقی‌ماند و به سراسر اروپا و آمریکا و آسیای شرقی نفوذ کرد و همراهان زیادی از زنان یافت و خود پایه‌گذار موج دوم فمینیسم شد.

تا زمان دوبووار، برخی تبیین‌های زیست‌شناختی درباره انسان، مدعی آن بود که رفتار انسان‌ها توسط تاریخچه گذشته آنها و از طریق انتخاب ژنتیکی شکل گرفته است. زنان و مردان، به لحاظ ژنتیکی برای رفتارهای متفاوتی رمزگذاری شده‌اند. این امر با نقش‌های متفاوت آنها، در فرایند تولیدمثل، مربوط بوده است و این تفاوت در طول تاریخ بلند تحول انسان‌ها شکل گرفته و به سادگی نمی‌توان آنها را از موجودیت زنان و مردان ریشه‌کن کرد (باقری، ۱۳۸۲، ص ۷۳).

دوبووار، ناخرسند از تبیین‌های مرسوم زیست‌شناختی، روان‌شناختی و اقتصادی در باب ستم‌دیدگی زنان، با تکیه بر بینش فلسفی اگزیستانسیالیسم و متأثر از اندیشه‌های ژان پل سارتر که از پیشگامان مکتب اگزیستیالیسم بود،

تبیینی زیستی - فرهنگی ارائه کرد که پایه آن را موجودیت زن تشکیل می‌دهد (بستان، ۱۳۸۲، ص ۵۹). او با تمایز میان جنس و جنسیت، نقش‌هایی را که زنان بر عهده دارند، مانند مادری و همسری را متأثر از تاریخ و فرهنگ جوامع و اموری بر ساختی می‌داند. جمله معروف او «زن زاده نمی‌شود؛ به صورت زن در می‌آید» (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۳) ناظر به همین مطلب است. او که ملاحظات زیست‌شناختی را ختم کلام قرار نمی‌دهد، معتقد است: این ملاحظات زن را مجبور نمی‌کنند تا ابد در این نقش فرودست باقی بماند (لگیت، ۱۳۹۱، ص ۵۲۴).

از نظر او، سلطه ارباب بر رعیت که در نظام مارکسیستی حاکم بود، توسط مردان به نظام خانواده تسری یافته است. از این رو، نظام پدرسالاری با ایجاد و تحمیل نقش‌های جنسیتی زنانه، مانند مادری و همسری، زنان را تحت سلطه خود درآورده است. دوبووار، ازدواج را نهادی می‌داند که انقیاد مستمر زنان را به لحاظ اقتصادی، اجتماعی، مالی، حقوقی و... استمرار می‌بخشد و معتقد است: ازدواج و مادری تقریباً همیشه زن را نابود می‌کند. ویژگی تولیدمثل زن، ویژگی‌ای است که زن را از مرد متمایز می‌کند و این همان تفاوت اساسی است که تمام نابرابری‌ها نسبت به زنان بر پایه آن است (ر.ک: معصومی، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۶). از دید دوبووار، نقش همسری مانع از دستیابی زن به آزادی می‌شود (روایی).

او برای رهایی از قیدوبندهای مادری، ضمن پیشنهاد روش تولیدمثل آزمایشگاهی، زنان را به کنترل مادری‌های مکرر و مدیریت بر بدن خود تشویق می‌کند؛ چراکه کنترل باروری و سقط جنین قانونی، به زن اجازه می‌دهد که مادر شدن‌های خود را آزادانه به عهده گیرد (معصومی، ۱۳۸۷، ص ۴۵).

فمینیست‌های اگزیستانسیالیست، با گردآوری مشکلاتی که زنان به دلیل ممنوعیت سقط جنین بدان گرفتار می‌شوند و تنگناهایی که سقط جنین برای زنان ایجاد می‌کند، به غیر اخلاقی بودن سقط جنین به شدت حمله می‌کنند. دوبووار، پس از تشریح وضعیت نامطلوبی که کودکان ناخواسته، در آن به سر می‌برند و پس از ارائه آماری از سقط جنین‌های پس پرده که زبان‌های جبران‌ناپذیری را برای زنان به دنبال دارد و پس از تشریح رفتارها و شکنجه‌های والدین نسبت به فرزندان ناخواسته، کسانی را که سقط جنین را غیر اخلاقی می‌دانند، متهم کرده و می‌گوید: «اگر اینها به سود اخلاق باشد، درباره چنین اخلاقی چگونه باید اندیشید؟» (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۴۰).

او در اواخر دهه شصت، به سازمان جنبش آزادی زنان پیوست و از امضاکنندگان اساسنامه آن بود. پیشنهادات مهم و مطرح در این اساسنامه، سقط جنین، کنترل موالید و راهکارهایی همچون سپردن کودکان به مراکز دولتی، پرورش کودکان آزمایشگاهی و باروری مصنوعی زنان از طریق فرزندپروری و حذف قیدوبندهای زندگی خانوادگی بود (بزدخواستی، ۱۳۸۴، ص ۸۵). دوبووار با تقبیح نظام خانواده، ازدواج را عامل رکود و بدبختی زنان می‌داند. به اعتقاد او، ازدواج و خانواده مهم‌ترین عامل توسعه پدرسالاری و موجب فرودستی زنان است. از دیدگاه دوبووار، تنها راه زنان برای رسیدن به آزادی، یافتن و شناختن خود، اشتغال، داشتن فعالیت‌های اجتماعی خلاقانه و کسب درآمد است تا از این طریق به دو عامل مهم ثروت و قدرت نیز دست یابد. زن نمی‌تواند آزاد شود، مگر زمانی که در زمینه اجتماعی

وسعی بتواند در کار تولید سهیم باشد. اگر زن می‌توانست در عین حال هم ثروتمند باشد و هم مستقل، اهمیت نگران‌کننده‌ای می‌یافت (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۳۲-۵۴۲). دوبووار، داشتن شغل و درآمد اقتصادی را برای زنان یکی از راه‌های رسیدن به آزادی و استقلال می‌داند. زنان با ایفای نقش زن شاغل، می‌توانند از دام زنانگی رهایی یابند (همان، ص ۶۷۷). فقط و فقط کار می‌تواند آزادی واقعی برای زن تأمین کند (همان، ص ۶۱۹).

بنابراین، دوبووار مهم‌ترین عوامل نابرابری جنسی و ستم علیه زنان را تفاوت‌های زیستی، اسطوره‌های فرهنگی، جامعه‌پذیری نقش‌های جنسیتی (بستان، ۱۳۸۲، ص ۷۰)، نظام پدرسالاری و باورهای غلط زنان در ناتوانی خود می‌داند. وی در مخالفت با نظام سرمایه‌داری و پدرسالاری که آن را نمود بارز سلطه مردانه می‌داند، به انکار نقش‌های زنانه همچون مادری، کارخانگی و همسری می‌پردازد و خواستار آزادی زنان از طریق اشتغال، همجنس‌خواهی و مجاز شمردن سقط جنین است (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۶۱۹-۶۵۶). در اجتماع انسانی، هیچ چیز طبیعی نیست و زن حاصلی است که تمدن پدید آورده است (همان، ص ۶۷۶). از نظر دوبووار، هیچ انسانی زن یا مرد متولد نمی‌شود، بلکه این جامعه است که هویت زنانه یا مردانه را ایجاد می‌کند. زنان باید نقش همسری و مادری را کنار بگذارند، تا بتوانند با مردان رقابت کنند (معصومی، ۱۳۸۷، ص ۴۰).

هرچند نظرات جامعه‌شناختی دوبووار، موجب پیشرفت نظریه فمینیستی شد، بخصوص در میان سال‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۶۰ که دوره فترت و افول جنبش‌های فمینیستی بود و توانست جان تازه‌ای به جنبش‌های اجتماعی زنان دهد، اما به همین نسبت آن را به لحاظ عملی، در معرض تدروی و رادیکالیسمی قرار داد که چاره‌ای جز افول نداشت و این چیزی بود که دو دهه بعد عملی شد. اگزیستانسیالیسم در اواخر دهه هفتاد به علت ناکارآمدی در عمل افول کرد و فمینیسم اگزیستانسیالیستی نیز که مقدمه فمینیسم خشمگین و رادیکال بود، در اوایل دهه هشتاد به همان سرنوشت دچار شد و علت مهم آن نیز این بود که جهان و جامعه زنان نمی‌توانستند از عشق، ازدواج، فرزند، و همدلی و همراهی با مردانی که نظام حقوق متقابل را جایگزین نظام حق/ تکلیف می‌کردند، چشم‌پوشد (مردیها و پاک‌نیا، ۱۳۹۴، ص ۱۱۵).

ماهیت و چیستی زن

این جمله معروف سیمون دوبووار که «زن زاده نمی‌شود، به صورت زن درمی‌آید» (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۳)، در حکم بیانیه‌ای است که موضع کلی هستی‌شناختی فمینیستی را پیرامون زنان معرفی می‌کند. تفکیک میان جنس و جنسیت، بنیان اساسی هستی‌شناسی دوبووار را تشکیل می‌دهد که پس از او، «نقطه شروع کار فمینیست‌ها در مورد سایر هستی‌ها واقع شد» (محمدپور، ۱۳۸۹، ص ۴۷۶).

تفاوت‌های زیست‌شناختی، قرن‌ها نقطه شروع و توجیه خلق نقش‌های مختلف اجتماعی برای زنان و مردان بوده است (فریدمن، ۱۳۸۱، ص ۲۳). سیمون دوبووار، این توجیه را غیرعلمی، ناعادلانه و از سوی نظام مردسالار می‌دید. به همین دلیل، به تفکیک جنس و جنسیت پرداخت. وی معتقد بود که جنس مربوط به تفاوت‌های

زیست‌شناختی میان زن و مرد است و جنسیت، محصولی فرهنگی - تاریخی است که به نقش‌های اجتماعی نظر دارد. جمله فوق که آدمی زن زاده نمی‌شود؛ زن می‌شود، حاوی استدلالی است بر این مبنا که موقعیت فرودست زنان، یک امر «طبیعی» یا زیست‌شناختی نیست، بلکه این جامعه و تمدن است که زن را می‌آفریند و از پیش تعیین می‌کند که زنان چطور رفتار می‌کنند (همان، ص ۲۵). این ساخت اجتماعی «زن شدن» و نقش‌های اجتماعی و خانوادگی است که سرکوب دائمی زنان و موقعیت فروتر آنان را در طول تاریخ به بار آورده است و «زن» را تعریف می‌کند؛ بنابراین زنانگی، محصولی اجتماعی - تمدنی است.

مفهوم «زن» در دیدگاه وی، ناظر به امری وجودی نیست، بلکه از امری ماهوی، آن هم ماهیتی مجعول و دست دوم حکایت می‌کند. او در پی این بود که نشان دهد چگونه جامعه مردسالار، مقوله «زن» را دست‌وپا می‌کند تا آن را به تبع مرد، یا به‌عنوان مرد دوم تعریف کند (باقری، ۱۳۸۲، ص ۷۴ و ۷۵).

او تفاوت‌های فراوان فیزیولوژیکی زن و مرد را می‌پذیرد، اما زنانگی یا مردانگی و به عبارت دیگر، نقش‌های زنانه و مردانه را ساختگی و جعلی دانسته و معتقد است: این تفاوت‌ها ثانوی است؛ بدین معنا که برساختی، تاریخی و فرهنگی‌اند. در واقعیت وجودی زن و مرد تفاوتی نیست. آنها از نظر وجودشناسی و برخوردار از آگاهی یکسان‌اند. مطمئناً زن نیز مانند مرد، موجودی انسانی است (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۷)، تفاوت‌ها در ماهیات است. ماهیات امری شدنی و ثانویه‌اند؛ امری که توسط بشر ساخته و پرداخته می‌شوند. بنابراین، زنانگی و نقش‌های جنسیتی نیز ساختگی و محصول آدمی (مرد) است و حقیقت، اصالت و سرشتی ابدی در پس خود ندارند. از نظر او، تفاوت میان زن و مرد وجود دارد. اما این عدم شباهت آنها، مقوله‌ای فرهنگی است، نه طبیعی (همان، ج ۲، ص ۶۸۸). «نظریه‌های مبتنی بر تفاوت جنسی، ساخته و پرداخته اجتماع و در خدمت منافع گروه‌های مسلط جامعه است» (ابوت و ال‌اس، ۱۳۷۶، ص ۲۹۵).

او با وجود اذعان به تفاوت‌های بی‌شمار موجود میان زنان و مردان، آنان را به لحاظ وجودشناسی یکسان می‌داند و از زنان انتظار دارد که به بُعد وجودی خود توجه نمایند تا به خودآگاهی برسند و از قفس «دیگری» که مردان برای آنان ساخته‌اند، رهایی یابند. نظریه جنسیتی *سیمون دوبووار* مبتنی بر فلسفه اگزیستانسیالیسم و متأثر از *هایدگر*، *سارتر* و *مرلوپتی* است (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۷۵). او خود تصریح می‌کند: «چشم‌اندازی که من می‌پذیرم، چشم‌اندازهای اخلاق اگزیستانسیالیستی است» (همان، ص ۳۵).

تقدم وجود بر ماهیت

سیمون دوبووار و *ژان پل سارتر* که رابطه همفکری و دوستی ۵۰ ساله‌ای با هم داشتند، هر دو فیلسوف اگزیستانسیالیست‌اند. *دوبووار*، در وجودشناسی وام‌دار *سارتر* است و هر دو در پدیدارشناسی، متأثر از *هوسرل* هستند. *سارتر*، سه ناحیه برای هستی یا وجود قائل است: وجود فی‌نفسه، لئفسه و لغیره. از دید او، وجود جز در پدیدارها به تجربه در نمی‌آید (امیری، ۱۳۸۵، ص ۲۹۵). سه گونه تجربه از وجود داریم. به عبارت دیگر، هستی در سه چهره بر ما آشکار می‌شود:

۱. وجود فی نفسه: یعنی متعلق و شیء یا همان عالم اشیاء. تجربه وجود خارجی به صورت وجود فی نفسه است. در این نحوه تجربه از وجود فی نفسه، ما در می‌یابیم که جهان اشیاء فقط هست، عین خودش است، معنا و شعور و وجدان ندارد. نظم، شعور، معنا، صیوروت و کمال را ما به آن نسبت می‌دهیم (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۷۶). این ساحت از وجود، مربوط به ماهیات است. فی نفسه، تمام اشیاء عالم است که ماهیتی مشخص، ثابت و متعین دارد و فاقد آگاهی است. به عبارت دیگر، فی نفسه همان پدیدار است؛ یعنی آنچه برای آگاهی ظهور می‌کند و متعلق آن قرار می‌گیرد. از این جهت، حتی بدن انسان در این قلمرو جای دارد (امیری، ۱۳۸۵، ص ۲۹۷-۲۹۹). وجود فی نفسه، در فلسفه اگزیستانسیالیسم به معنای کانتی یا ارسطویی آن نیست، بلکه همان‌گونه که اشاره شد، مراد، وجودشناسی پدیدارشناسانه است که در مقابل و برخلاف هر مابعدالطبیعه رایجی است که مدعی تبیین پدیدارها باشد (ورنو و همکاران، ۱۳۷۸، ص ۲۶۱). تنها جنبه مثبت فی نفسه، عین خود بودن است؛ همان است که هست (همان، ص ۲۶۳).

۲. وجود لئفسه: انسان از آن جهت که می‌تواند فراتر از وجود فی نفسه برود، لئفسه است. شناخت، نتیجه همین خصوصیت انسان است (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۷۷). وجود لئفسه، همان آگاهی است و تنها موجود دارای آگاهی، انسان است. پس لئفسه، یعنی انسان دارای آگاهی. لئفسه عبارت است از: هر آنچه فی نفسه نیست (علوی‌تبار، ۱۳۸۸، ص ۸۱). آنچه امکان شناخت و فراروی انسان را فراهم می‌کند، عدمی است که درون اوست (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۷۷). وجود لئفسه، وجود انسان است از آن جهت که دارای وجدان و شعور یا حس باطن است (ورنو و همکاران، ۱۳۷۸، ص ۲۶۷). وجود لئفسه در میان فیلسوفان آلمانی مثل یاسپرس با اصطلاح «Existenz» آمده و در هایدگر اصطلاح «Dasein» به کار رفته است (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۸۹).

۳. وجود لغیره: وجود لغیره، برای اشاره به وجود دیگران است. انسان‌های دیگر، به صورت وجود لغیره بر ما پدیدار می‌شوند (همان، ص ۱۷۴-۱۸۰).

دوبوار در اصطلاح‌های وجود فی نفسه، لئفسه و لغیره از سارتر تبعیت می‌کند. از نظر هر دو، انسان وجودی فی نفسه است. اما به سبب داشتن آزادی، آگاهی و اینکه منشأ تمام اعمال خویش است، وجودی لئفسه است. انسان به‌عنوان فاعلی شناسا، به‌واسطه آگاهی خود می‌تواند خود را از جنبه فی نفسه، جدا کند. وجود لئفسه انسان، که اصل اوست، عدم و تهی است. از این رو، هیچ نوع ماهیت و شکلی ندارد. انسان ابتدا وجود می‌یابد و سپس، با استفاده از آگاهی ماهیت خویش را می‌سازد. این همان معنای تقدم وجود بر ماهیت است. نکته حائز اهمیت در اینجا و به تعبیر دیگر، استفاده‌ای که دوبوار از این مباحث سارتر می‌کند، این است که وقتی اصالت با وجود است و زن و مرد از نظر وجودشناسی با هم تفاوتی ندارند، پس همه انسان‌ها چه زن و چه مرد با هم برابرند (ر.ک: مردیها و پاک‌نیا، ۱۳۹۴، ص ۱۰۸-۱۱۹؛ فریدمن، ۱۳۸۱، ص ۲۳-۳۳). او معتقد بود: هیچ انسانی زن یا مرد متولد نمی‌شود، بلکه این جامعه است که هویت زنانه یا مردانه را ایجاد می‌کند (معصومی، ۱۳۸۷، ص ۴۰). زن یا مرد بودن، عارض بر ماهیت انسانی است. طبق این فلسفه، ماهیات اصالت ندارند، بلکه باید به اصل وجود، مبدأ وجود، سیر وجود و نهایت سیر هستی رسید. از همین باب، فلسفه اگزیستانسیالیستی را فلسفه اصالت بشر می‌نامند (لگن هاوزن، ۱۳۷۷، ص ۷۷).

در مورد اشیاء، ماهیت آنها بر وجودشان تقدم دارد؛ به این معنا که برای ساخت شیء مصنوع، نخست صورتی از آن در ذهن سازنده ایجاد می‌شود. سپس، صانع بر پایه آن طرحی که در ذهن دارد، اقدام به ساخت و خلق شیء می‌کند. بنابراین، گفته می‌شود، اشیاء بنا بر صورت و ماهیتی پیشینی ساخته می‌شوند. به عبارت دیگر، ماهیت اشیاء، مقدم بر وجودشان است، اما انسان به مانند اشیاء نیست؛ چون در آن صورت، انسان، نخست صورتی است در ذهن خداوند.

در اینجا آگزیستانسیالیسم با نفی صورت اولیه انسان، وجود او را بر ماهیتش مقدم می‌داند. این تقدم تنها خاص انسان است. انسان پس از وجود یافتن، ماهیت خود را آن‌گونه که می‌خواهد و اراده می‌کند، می‌سازد. ماهیت انسان برآمده از وجود اوست. انسان محصول عمل خویشتن است (بشپیره، ۱۳۷۲، ص ۸۲).

اگر به راستی وجود مقدم بر ماهیت است، پس بشر مسئول وجود خویش است (سارتر، ۱۳۹۶، ص ۲۶). از نظر سارتر، چنین نیست که انسان ماهیتی داشته و به تدریج، از قوه به فعل رسیده باشد. انسان موجودی است که خود، خود را می‌سازد (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸، ص ۷۲). انسان شیء نیست تا ماهیتی معین، ثابت و ازپیش ساخته داشته باشد.

سیمون دوبووار، برگرفته از تفکیک میان جسم و ذهن، معتقد است: ذهن همان آگاهی و بُعد اصیل انسان است؛ همان که سارتر آن را «لنفسه» می‌خواند و جسم بُعد عینی و غیراصیل است؛ همان ساختی که سارتر آن را «فی‌نفسه» می‌نامد. از سوی دیگر، با استفاده از مفهوم «تقدم وجود بر ماهیت» به این نکته اشاره می‌کند که زن بودن یا مرد بودن مربوط به ماهیت انسان است، نه وجودش. به عبارت دیگر، زن یا مرد بودن به بُعد فی‌نفسه انسان که بُعد ماهیتی اوست، مربوط می‌شود. اصالت انسان با ساحت لنفسه و آگاهی و اصطلاحاً بُعد وجودشناختی اوست. انسان در وجودشناسی فاقد جنسیت است و اساساً زن یا مرد بودن تأثیری در بُعد وجودشناسی انسان ندارد. اعتبار و اصالت بشر به زن یا مرد بودنش نیست، بلکه به آگاهی اوست (ر.ک: دوبووار، ج ۲، ص ۶۶۵-۶۸۵؛ مردیها و پاک‌نیا، ۱۳۸۸، ص ۹۵-۱۱۶).

او قائل به وجود ماهیت ثابت و جوهری لایتغیر برای انسان، اعم از زن و یا مرد، نیست. بنابراین، انسان موجودی است که خود ماهیت خود را طراحی می‌کند و دائماً در مسیر شدن و رسیدن به تعالی است. نه جوهری لایتغیر و نه انتخابی محکوم، زن را وقف حالت (درون ماندگاری) و کهنتری نکرده است. اینها به او تحمیل شده است (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۶۶۷). پس «در هر جنبه‌ای از زندگی زنان که اکنون «طبیعی» شمرده می‌شود، باید تردید کرد و به دنبال راه‌های تازه‌ای برای جریان امور بود» (ابوت، ۱۳۸۰، ص ۳۹۳). در نظر دوبووار، چیزی به نام طبیعت بشری وجود ندارد؛ زیرا خدایی نیست که ناظر باشد. بنابراین، چون چیزی به نام طبیعت بشری وجود ندارد، هیچ مبنایی نیز برای اینکه چیزی منحصرأ و تا ابد زنانه باشد وجود ندارد و مفاهیمی چون ذات زنانه و سرنوشت زنانه بی‌بنیان هستند (مکلینتاک، ۱۳۸۲، ص ۶۷). هر نفسی، خود را به نحو واقعی و ملموس، به‌مثابه نوعی تعالی در خلال طرح‌ها مطرح می‌کند. این نفس، فقط با فراروی مستمر به سوی آزادی‌های دیگر، به آزادی خود تحقق می‌بخشد. زن در حالی که مانند هر فرد بشری، عبارت از آزادی خودمختاری است، در دنیایی که مردان

می‌خواهند به او بقبولانند که خود را به‌مثابهٔ دیگری بپذیرد، خود را کشف و انتخاب می‌کند (دوبووار، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۵ و ۳۶). «مؤنث ابدی وجود ندارد. افراد هرگز به دست طبیعت خود رها نمی‌شوند، بلکه از طبیعتی ثانوی که عبارت از آداب و عادات است فرمان می‌برند» (همان، ص ۷۸).

از نظر دوبووار، سرشتی ابدی برای زن وجود ندارد تا او برای همیشه تاریخ نقش‌های زنانه مثل مادری و همسری را برای خود ضروری بداند. از نظر او، طبیعت ثابت بشری وجود ندارد و از آنجاکه وی منکر خداست، معتقد است: خدایی وجود ندارد تا سرشتی مشخص و سرنوشتی محتوم را برای بشر مقدر کرده باشد. او منکر ذات است، چه ذات زنانه و چه مردانه. بنابراین، هیچ چیزی در جهان وجود ندارد که منحصرأ و تا ابد مردانه یا زنانه باشد؛ پس سرنوشته زنانه‌ای هم در کار نیست. هر آنچه که جوامع به زنان اختصاص می‌دهند، همچون فرزندآوری و مادری و موفقیت فروتر اجتماعی زنان نسبت به مردان و مقوله‌هایی از این دست، همه ساخته و پرداختهٔ فرهنگ و تاریخی است که همواره مقدراتش توسط مردان رقم خورده است. از نظر دوبووار، اینها افسانه‌ها و اساطیری است که مردان برای حفظ امتیازها و برتری‌های خود بر افکار و اندیشهٔ همیشگی تاریخ تحمیل نموده‌اند که زنان باید آنها را از میان بردارند. پیکر زن نباید موجب شود محدودیتی برای هستی زن قائل شویم، هر زنی می‌تواند هستی خود را در آزادی کامل، آن‌گونه که می‌خواهد، شکل دهد (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۵۰۳-۵۱۷). پس وقتی دوبووار از زنان می‌خواهد از محدودهٔ درون مانای خویش فراتر روند، انتظار ندارد هستی خود را نفی کنند، بلکه می‌خواهد موانعی را که بر سر راه پیشرفت، ایشان به سوی خویشتنی مستقل وجود دارد، از میان بردارند (تانگ، ۱۳۸۷، ص ۳۴۳).

نقد و بررسی

همان‌گونه که گذشت، دوبووار بر این عقیده بود که زن و مرد به لحاظ وجودشناسی که بُعد اصیل انسان است، با یکدیگر برابرند و تمام تفاوت‌های آنها به ماهیت و بُعد جسمانی که غیراصیل است، باز می‌گردد. از این‌رو، زن و مرد فقط از نظر فیزیولوژی با یکدیگر تفاوت دارند و تفاوت‌های آنها در نقش‌های جنسیتی شدهٔ زنانه و مردانه، امری تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و نهایتاً برساختی است. مانند اینکه جنس مؤنث، به دلیل تناسب فیزیولوژیکی و جسمانی‌اش با نقش مادری، باید عهده‌دار این نقش شود. دوبووار نقش‌های جنسیتی را مجعول و ساخته و پرداخته مردان، به‌منظور تسلط بر زنان می‌داند. او این نقش‌ها را دارای منشأ طبیعی نمی‌داند، بلکه معتقد است که منشأ اجتماعی و فرهنگی دارند.

در نقد آموزه‌های فمینیسم اگزیستانسیالیستی دوبووار که علاوه بر نفی فطرت، وجود خدا را از دایره زندگی بشر حذف می‌کند، انتقادات درون‌گفتمانی و برون‌گفتمانی و نقدهای بی‌شمار دینی و غیردینی وارد است. اما این مجال اندک، فرصت طرح همه آنها را نمی‌دهد، لذا در اینجا به بیان برخی از انتقادات مهم می‌پردازیم.

۱. بحث اصالت وجود در میان فلاسفه اسلامی هم مطرح بوده است. صدرالمآلهین نیز قائل به اصالت وجود است، اما اصالت وجود صدرایی با آنچه که اگزیستانسیالیست‌ها آن را «اصالت وجود» می‌نامند، بسیار متفاوت است.

اولاً، اصالت وجود در فلسفه صدرایی با حفظ علل اربعه (علت فاعلی، علت غایی، علت صوری و علت مادی) مطرح می‌شود. ثانیاً، در فلسفه صدرایی، ماهیت، ذات و فطرت بشری نفی نمی‌شود، اما اصالت وجود اگزیستانسیالیستی با انکار ماهیت و ذات انسانی و تأکید بر عمل همراه است. اگزیستانسیالیست‌ها معتقدند: انسان ابتدا وجود می‌یابد بدون هیچ‌گونه ماهیتی. وجود او اصیل است، نه ماهیتش. انسان پس از وجود یافتن، در طول زندگی و از طریق اعمال، تصمیم‌ها و انتخاب‌های خود، ماهیت خود را شکل می‌دهد. اصالت او با وجود است، نه ماهیتی که می‌تواند به صورت‌های گوناگون و اعمال متنوع ایجاد شده باشد.

آیت‌الله جوادی آملی در این خصوص معتقدند: زن به لحاظ حقیقت انسانی، چه از دیدگاه قرآنی، چه از دیدگاه فلسفی و چه از دیدگاه عرفانی، با مرد وحدت دارد. البته در دیدگاه فلسفی اگر مبنای اصالت وجود باشد، باز دو مینا داریم: «کثرت تباینی» و «کثرت تشکیکی». بر اساس اصالت ماهیت و یا کثرت تباینی وجودات، وحدت حقیقت زن و مرد را به سهولت می‌توان نتیجه گرفت. چیزی که ممکن است یا توهم آن می‌رود که در این بحث تأثیرگذار باشد تفاوت ایجاد کند، اصالت وجود نیست، بلکه کثرت تشکیکی و نتایج آن است (صادقی، ۱۳۹۱، ص ۸۶). بر اساس تشکیک در وجود و جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقا بودن نفس آدمی و حرکت جوهری، در حکمت متعالیه نوع متوسط بودن انسان اثبات می‌شود و این مسئله، منشأ این توهم است که زن یا مرد بودن، دو فصل اخیر برای پدید آمدن دو نوع جدید است. هر چند این امر نیز نتیجه منطقی آن نیست (همان، ص ۸۱).

اصالة‌الوجود یا اصالة‌الماهیه، در مسئله وحدت حقیقت زن و مرد چندان تأثیر نمی‌گذارد؛ زیرا وقتی نفس انسان را یک حقیقت مجرد دانستیم، چه وجودش اصیل باشد و چه ماهیتش، نتیجه یکی است. با صرف‌نظر از حرکت جوهری، چه به اصالت وجود قائل باشیم چه به اصالت ماهیت، انسان یک ماده و صورت دارد. ماده، همان حیوانیت اوست و صورت، حقیقتی است که با آمدن آن و ترکیب شدن با ماده حیوانی، موجب تحقق انسان می‌شود (همان، ص ۸۸).

موجود مادی، صورت‌های نوعیه جدیدی را بسته به ظرفیت و شایستگی‌اش در مسیر حرکت خود کسب می‌کند. ماده اولی با پذیرفتن صورت جسمیه، ماده ثانیه‌ای می‌شود برای پذیرفتن صور معدنی، و اجسام معدنی بر اثر فعل و انفعالات ترکیبی، آماده دریافت صورت نباتی می‌شوند، و ماده نباتی صورت حیوانی را می‌پذیرد، و ماده حیوانی صورت انسانی را.

بر اساس حکمت مشاء، هر یک از صور، خواص و آثار و عوارض ویژه‌ای به همراه دارند. حال باید دید ذکورت و انوئت از خواص و عوارض کدام مرتبه است. بر پایه حکمت مشاء ذکورت و انوئت، نه صورت نوعیه جدید است و نه از ویژگی‌های مختص صورت نوعیه انسانی، بلکه از خواص مربوط به مراتب مادی وجود انسان است (صادقی، ۱۳۹۱، ص ۲۹-۳۳).

اما آیت‌الله جوادی آملی، مسئله ذکورت و انوئت را حتی مربوط به حیوانیت نیز نمی‌دانند، بلکه آن را از عوارض ماده نباتی می‌شمارند؛ زیرا مذکر و مؤنث بودن در این مرتبه شکل می‌گیرد. بنابراین، صورت انسانی که به وجود

می‌آید، یک جوهر مجرد است که از آن مکان ارفع، هبوط می‌کند که حالا یا تعلق نفس به بدن، حادث است یا خود تجرد حادث است. در هر یک از این حالات، نخست یک امر ذاتاً مجرد، تعلق می‌گیرد. سپس، بر اثر ارتباط با عالم طبیعت، کمالات ثانوی را تحصیل می‌کند. به هر حال، نفس در قلمرو ذات خود، مجرد است (صادقی، ۱۳۹۱، ص ۸۸). بنابراین، حتی مکتب صدرایی که اصالت‌الوجودی است، اصالت وجود اگزیستانسیالیستی را نمی‌پذیرد.

۲. تفاوت‌های بین زن مرد آنچنان ناچیز نیست که منشأ هیچ اثر اجتماعی نباشد. این تمایزات، باید در ذیل گفتمان برابری انسانی و ادبیات مکملیت زن و مرد تفسیر شود. در متون اسلامی، احادیثی را می‌توان یافت که به صراحت، به برخی از تمایزات زن و مرد اشاره کرده‌اند. مانند احادیثی که دربارهٔ حیا، صبر، غیرت، عاطفه و... بیان شده‌اند (زیبایی‌نژاد، ۱۳۹۱، ص ۱۰۳). به دلیل وجود تفاوت‌های قابل ملاحظه بین زن و مرد، بین نظام تکوین و نظام تشریح ارتباط مستقیمی برقرار است. در دیدگاه اسلامی، اعتقاد به غایتمندی جان آفرینش و حکیمانه بودن افعال خداوندی، وجود تفاوت‌های زیست‌شناختی و روانی بین زن و مرد را هدفمند می‌کند. از این رو، بین حقوق و تکالیف زن و مرد تفاوت‌هایی است. ما معتقدیم بین زن و مرد در انسانیت و در اهداف خلقت تفاوتی وجود ندارد. زن و مرد برابرنند، اما این برابری به معنای تشابه یک‌به‌یک و متناظر حقوق و تکالیف آنها نیست.

تفاوت‌های تکوینی زن و مرد، سندی بر کارکردهای ویژه هر یک از آنان برای تحقق انتظارات الهی است. به عبارت دیگر، وحدت در هدف نهایی از خلقت زن و مرد، یعنی عبودیت و قرب الهی، موجب نمی‌شود که مسیر حرکت آنان برای رسیدن به هدف هم، واحد باشد. همین تفاوت در مسیر حرکت، موجب شده که خداوند تجهیزات ویژه‌ای برای هر یک و حقوق تکالیف خاصی برای هر کدام، متناسب با مسیر حرکتشان فراهم کند (همان، ص ۱۱۳).

۳. نقد دیگری که از طرف فلاسفه غربی وارد شده، در مورد تقسیمات سه‌گانه وجود است. از نظر ایشان، وجود نفسه همان وجود مطلق است که حائز همه کمالات وجود است، درحالی که خود او فی‌نفسه است و می‌خواهد نفسه باشد. آنچه که سارتر و هم‌نظران او را به چنین تناقض و دریافت عذاب‌آوری می‌کشاند، گرفتاری در حجاب سوپژکتیویسم است. سارتر می‌خواهد که انسان خدا باشد. می‌خواهد وجود فی‌نفسه و نفسه با هم جمع شوند. این خواست، محال است (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۹۶).

۴. در دیدگاه اسلامی، زن و مرد در کمالات انسانی و اخلاق و شرافت بشری با یکدیگر مساویند (محمدی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۶) و به عبارت اگزیستانسیالیستی در وجودشناسی که بُعد آگاهی آدمی است، میان زن و مرد تفاوتی وجود ندارد و نیز می‌پذیریم که جنسیت موجب تحقق هیچ‌گونه تقدم و شرافتی نخواهد بود که «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳). اما میان زن و مرد تفاوت‌های جسمی و روانی متعددی وجود دارد که تأثیرات اساسی بر نحوهٔ زندگی فردی و اجتماعی او می‌گذارد. از این رو، نمی‌توان این تفاوت‌ها را نادیده انگاشته و آنها را ساختگی و مجعول دانست. از این رو، با توجه به این دو جنبهٔ اشتراک و افتراق، تعادل و تساوی میان زن و مرد پذیرفتنی است. اما تشابه یک‌به‌یک و متناظر نقش‌های جنسیتی، خیر، و به همان میزان که تفاوت‌های زیست‌شناسی مورد پذیرش ماست، تبعیض و مردسالاری را مطرود دانسته و آن را نفی می‌کنیم.

۵. هلن فیشر نیز که به دلیل مخالفتش با دیدگاه‌های *دوبووار* نام کتاب خود را *جنس اول* نامید، در مقدمه کتاب خود و در نقد دیدگاه‌های *سیمون* که زن چیزی نیست جز نتیجه و محصول نیروهای اجتماعی و اقتصادی و یا این عقیده او که زن، زن متولد نمی‌شود، بلکه تحت شرایط اجتماعی و اقتصادی است که به یک زن تبدیل می‌شود، می‌نویسد:

اکنون زمانه تغییر کرده است. دیگر شرایط با این اعتقاد *دوبووار* سازگار نیست. اینک شواهد علمی بسیاری در دست است که نشان می‌دهد تمام انسان‌ها از بدو تولد، دارای جریان‌های الکتریکی در مغز هستند که هدایت‌گر رفتارهای انسانی آنهاست. علاوه‌براین، زن و مرد از جهاتی اساسی با یکدیگر، متفاوتند. طی میلیون‌ها سال زنان و مردان مسئولیت‌های مختلفی داشته‌اند، مسئولیت‌هایی که نیازمند مهارت‌های متفاوتی نیز بوده‌اند. با گذر قرون متمادی و انتخاب طبیعی قوی ترها، تفاوت‌های ظریفی در مغز زنان و مردان پدید آمد. در حقیقت، می‌توان گفت یک زن به هنگام تولد، زن به دنیا می‌آید (فیشر، ۱۳۸۱، ص ۳).

ویژگی‌های مشترک میان رفتارهای دختران که متفاوت با رفتار پسران است، خود بیانگر وجود فطرت، سرشت و ماهیت نسبتاً یکسان در بین جنس مؤنث و فطرتی متفاوت با آن در میان جنس مذکر است و نمی‌توان مانند *دوبووار* ادعا کرد که فطرت و سرستی وجود ندارد و تفاوتی به لحاظ فطری، بین زنان و مردان نیست و تفاوت‌ها و اختلافات مشاهده شده، برساخت اجتماعی و مجعول است.

۶. در سال‌های ۱۹۴۷، یعنی زمان نگارش جنس دوم، بحث‌های برابری زن و مرد مطرح بود. *دوبووار*، در فضای فرهنگی و تاریخی می‌زیست که در آن دیدگاه فرومایه‌ای نسبت به زن حاکم بود که بازتاب آن را در نگاه نفرت‌آلود *دوبووار* به کالبد زنانه و وضعیت جسمانی او می‌توان مشاهده کرد. از سوی دیگر، *دوبووار* متأثر از فلسفه اگزیستنیالیستی است که کالبد را نفی می‌کند و تمایز آشکاری میان جسم و ذهن قائل است. در این چارچوب فلسفی، طبیعی است که *دوبووار*، غرایز زنانه را انکار کند.

۷. سرانجام، به فرض محال که بگوییم چون خدایی نیست تا ماهیت انسان را در ذهن بیوراند، پس انسان فاقد هرگونه ماهیت است. حال اگر واقعاً لازمه وجود ماهیت، وجود خداوند است، در مورد سایر موجودات جهان چه باید گفت؟ پذیرش این استدلال، مستلزم این است که بگوییم چون خدا نیست، پس هیچ ماهیتی وجود ندارد. درحالی‌که اگزیستنیالیسم وجود ماهیات مختلف، مثلاً ماهیت اشیاء را پذیرفته است و فقط در مورد انسان آن را نفی می‌کند. اگر قرار است لازمه وجود ماهیت این باشد که خدا آن را در ذهن بیوراند، پس این امر در مورد همه ماهیات صدق می‌کند. در غیر این صورت، در مورد همه ماهیات متنتی است (گرامی، ۱۳۸۸، ص ۹۴).

از سوی دیگر، اینکه انسان هیچ ماهیت و سرشتی نداشته باشد، اساساً ممکن نیست. در منابع دینی، همه انسان‌ها با سرشتی پاک و فطرتی انسانی متولد می‌شوند. ولی ممکن است انحراف از فطرت رخ دهد که در این صورت هم، فطرت اولیه از بین نمی‌رود.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفته شد، *دوبووار* معتقد است: نظام پدرسالاری سلطه خود را تا خصوصی‌ترین عرصه‌های زندگی زن گسترده و موجب تسلط مردان بر زنان شده است. مردان، خود را اصلی و زن را دیگری خود تلقی می‌کنند. زن با توجه به مرد و نظامی از نقش‌های جنسیتی شده تعریف می‌شود. او معتقد است: تفاوت‌های بیولوژیکی زن و مرد نباید منجر به طبیعی فرض نمودن نقش‌های مادری و همسری ... شود. نقش‌های جنسیتی زنانه، ساخته فرهنگ و تاریخی است که مردان آنها را ساخته‌اند.

بحث دیگری که در فمینیسم اگزیستانسیالیستی *دوبووار* مطرح است، اصالت وجود و تقدم آن بر ماهیت است. از نظر او، زن و مرد در وجودشناسی که بعد آگاهی است، تفاوتی با یکدیگر ندارند. تفاوت‌های زیست‌شناختی، مربوط به ماهیت انسان‌هاست، نه بعد وجودی آنها. انسان شیء نیست تا ماهیتی معین، ثابت و ازپیش ساخته داشته باشد. انسان می‌تواند ماهیت خود را آن‌گونه که بخواهد، بسازد و خود را اسیر ماهیت و طبیعت خود نکند. از این‌رو، نقش‌های مربوط به طبیعت و بیولوژی زن، همچون مادری و همسری را ساختگی، فرهنگی و تاریخی می‌داند. در حالی که وجود این تفاوت‌ها در طول سال‌ها و قرن‌ها، خود نشان‌دهنده وجود سرشتی ثابت در انسان‌هاست.

افزون بر این، ما نیز در فلسفه اسلامی می‌پذیریم که اصالت با وجود انسان است. اما میان وجودشناسی فلسفه اسلامی و اگزیستانسیالیسمی تفاوت زیادی است. همین‌طور ما هم بر این باوریم که جنسیت موجب تحقق هیچ‌گونه تقدم و شرافتی نخواهد بود؛ اما تفاوت‌های جسمی میان زن و مرد، آنچنان بر نحوه زندگی فردی و اجتماعی آنها تأثیر می‌گذارد که نمی‌توان نقش‌هایی همچون مادری ... را جعلی و برساختی دانست و از تأثیر ویژگی‌ها و قابلیت‌های طبیعی و بیولوژی افراد بر فعالیت‌ها، نقش‌ها و کارکردهای فردی و اجتماعی آنان صرف‌نظر کرد.

منابع

- ابوت، پاملا و کلر والاس، ۱۳۷۶، *درآمدی بر جامعه‌شناسی (نگرش‌های فمینیستی)*، ترجمه مریم خراسانی و حمید احمدی، تهران، ذی‌الی مادر.
- ابوت، پاملا و کلر والاس، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی زنان*، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی.
- امیری، رضا، ۱۳۸۵، «هستی‌نفسه در فلسفه سارت و نقد آن»، *فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم*، سال هشتم، ش ۳۴، ص ۲۹۳-۳۱۹.
- باقری، خسرو، ۱۳۸۲، *مبانی فلسفی فمینیسم*، تهران، وزارت علوم تحقیقات و فناوری.
- بستان، حسین، ۱۳۸۲، *نابرابری و ستم جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بشیری، حسین، ۱۳۷۲، «تاریخ اندیشه‌ها و جنبش‌های سیاسی در قرن بیستم (بخش نهم): مارکسیسم اگریستان‌سیالیست»، *مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ش ۷۵ و ۷۶، ص ۱۰-۱۷.
- پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸، *رهیافت‌های فکری فلسفی معاصر در غرب*، ویراستار حسین کلباسی اشرتی، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- تانگ، رزمی، ۱۳۸۷، *نقد و نظر: درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی*، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی.
- دوبوورا، سیمون، ۱۳۸۲، *جنس دوم*، ترجمه قاسم صنعوی، تهران، طوس.
- روایی، مریم، ۱۳۹۰، *معرفت‌شناسی فمینیستی از دیدگاه لیندا مارتین الوف*، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.
- زیبایی‌نژاد، محمدرضا، ۱۳۹۱، *جایگاه خانواده در نظام تربیت رسمی*، قم، نشر هاجر.
- سارتر، ژان پل، ۱۳۹۶، *اگریستان‌سیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، نیلوفر، تهران.
- صادقی، هادی، ۱۳۹۱، *جنسیت و نفس*، قم، نشر هاجر.
- علوی‌تبار، هدایت، ۱۳۸۸، «وجود‌نفسه در فلسفه سارتر»، *نامه حکمت*، سال هفتم، ش ۲، ص ۷۷-۹۵.
- فریدمن، جین، ۱۳۸۱، *فمینیسم*، ترجمه فیروز مهاجر، تهران، آشیان.
- فیشر، هلن، ۱۳۸۱، *جنس اول*، ترجمه نغمه صفاریان‌پور، تهران، زریاب.
- گرامی، غلامحسین، ۱۳۸۸، «بررسی و نقد دیدگاه سارتر درباره ماهیت انسان»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۱۶، ص ۷۹-۱۰۶.
- لگن‌هاوزن، محمد، ۱۳۷۷، «نگاهی گذرا به فلسفه و الهیات فمینیسم»، *مطالعات راهبردی زنان*، ش ۲، ص ۶۵-۸۵.
- لیگیت، مارلین، ۱۳۹۱، *زنان در روزگارشان*، تاریخ فمینیسم در غرب، ترجمه نیلوفر مهدیان، تهران، نشر نی.
- محمدپور، احمد، ۱۳۸۹، *روشن در روشن*، درباره ساخت معرفت در علوم انسانی، تهران، جامعه‌شناسان.
- محمدی، مسلم، ۱۳۹۲، *زن از دیدگاه اسلام و فمینیسم*، قم، زائر.
- مردیها، مرتضی و محبوبه پاك‌نیا، ۱۳۹۴، *سیطره جنس*، تهران، نشر نی.
- مصلح، علی اصغر، ۱۳۸۴، *فلسفه‌های اگریستان‌سیالیسم*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- معصومی، سعید، ۱۳۸۷، *فمینیسم در یک نگاه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مکلینتاک، ان، ۱۳۸۲، *نویسندگان قرن بیستم: سیمون دوبوورا*، ترجمه صفیه روحی، تهران، ماهی.
- ورنو، روژه و همکاران، ۱۳۸۷، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه جیحی مهدوی، چ دوم، تهران، خوارزمی.
- یزدخواستی، بهجت، ۱۳۸۴، «مروری بر افکار سیمون دوبوورا»، *مطالعات راهبردی زنان*، سال هشتم، ش ۲۹، ص ۷۲-۹۰.