




 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

 10.22034/marefatfalsafi.2025.2021320

 20.1001.1.17354545.1403.22.1.2.0

Ontological Analysis of the Relationship between Faculties and Gender in Transcendent Wisdom

Akram Saggi / A PhD student of transcendental wisdom, Ferdowsi University of Mashhad.
saggi85@yahoo.com

 **Mohammad Kazem Elmi Sola** / An associate professor, Dept. of Philosophy, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad.
elmi@um.ac.ir

Seyyed Morteza Hosseini Shahrودي / A full professor of Dept. of Philosophy, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad.
shahrudi@um.ac.ir

Received: 2024/03/15 - **Accepted:** 2024/09/01

Abstract

The discussion about the faculties of men and women is one of the topics that philosophers such as Socrates, Plato, and Aristotle have addressed in accordance with their political philosophy under titles such as "the city-state, citizenship, household management, and education." Muslim philosophers, while elaborating on the soul and its relation to faculties, have also made references to this issue.

In this context, relying on Mulla Sadra's innovations in treatment of faculties, especially the faculty of estimation (*wahemeh*) as well as unity of the soul and its faculties, and the like, and analyzing the ontological foundations of his philosophy, including the gradation of existence (*tashkik al-wujud*) and the personal unity of existence (*wahdat al-wujud al-shakhsi*), one can infer differences in faculties based on gender. This issue applies to the vegetative, animal, and human faculties alike.

The primary faculty of a human being is the faculty of intellect ('*aql*). At first glance, based on Mulla Sadra's explanations regarding intellect, it may seem that he does not distinguish between men and women in the process of intellectual development, which might suggest an equality of faculties between the two genders. However, from his explicit statements about women and his philosophical foundations, it becomes evident that he believed in such a distinction. Using a library-based and analytical method, this article seeks to clarify this difference in Mulla Sadra's thought.

Keywords: transcendent wisdom, Mulla Sadra, soul, faculties, sex, gender.

نوع مقاله: پژوهشی


تحلیل هستی‌شناختی ارتباط قوا با جنسیت در حکمت متعالیه

saghi85@yahoo.com

elmi@um.ac.ir

shahrudi@um.ac.ir

اکرم ساقی / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

محمد کاظم علمی سولا  / دانشیار گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

سیدمرتضی حسینی شاهرودی / استاد گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۱

چکیده

بحث درباره قوای زن و مرد از مباحثی است که فیلسوفانی همچون سقراط، افلاطون و ارسطو متناسب با مباحث فلسفه سیاسی خود، ذیل عناوینی همانند «دولت‌شهر، شهروندی، تدبیر منزل و آموزش» بدان پرداخته‌اند. فیلسوفان مسلمان نیز ضمن بیان مطالبی در باب نفس و ارتباط آن با قوا، اشاراتی به بحث مذکور داشته‌اند. در این میان، با اتکا به نوآوری‌های صدرالمآلهین در بحث قوا، به‌ویژه قوه واهمه، بحث وحدت نفس و قوا و مانند آن و تحلیل مبانی هستی‌شناختی حکمت وی، از جمله تشکیک وجود و وحدت شخصی وجود می‌توان تفاوت قوا بر اساس جنسیت را نتیجه گرفت. این مسئله در هریک از قوای نباتی، حیوانی و انسانی جاری است. اصلی‌ترین قوه انسان قوه عاقله است که گرچه با نظر ابتدایی در توضیحات صدرا در باب عقل، به نظر می‌رسد وی تفاوتی میان زن و مرد در طی مراحل عقلانی وجود قائل نیست و این امر برابری قوای دو جنس را به ذهن تبادر می‌کند، اما از عبارات صریحی که درباره زن بیان می‌کند و نیز مبانی وی، برمی‌آید که به چنین تفاوتی باور داشته است. مقاله حاضر با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی، در پی تبیین این تفاوت در کلام اوست.

کلیدواژه‌ها: حکمت متعالیه، صدرالمآلهین، نفس، قوا، جنس، جنسیت.

یکی از مسائلی که از گذشته تا کنون همواره مطمح‌نظر فلاسفه بوده و تا حدی پاسخ یکسان دریافت کرده بحث وجود تفاوت در قوای انسانی حسب جنسیت است. این نوشتار ضمن بیان نظرات برخی فلاسفه یونان که بر نظریات فلاسفه اسلامی تأثیرگذار بوده، به بررسی دیدگاه صدرالمتألهین در عبارات و نیز مبانی وی پرداخته است. در بررسی‌های انجام‌شده، مقالات و کتب فلسفی اندکی به این حوزه اشاره کرده که البته ادعای مقبول آنها متفاوت از ادعای مقاله حاضر است.

مقاله «مسئله جنسیت و رویکرد معرفت‌شناسانه ملاصدرا» (مظفری‌فر و دیگران، ۱۳۹۹)، به عدم تفاوت قوه عاقله در زن و مرد بر اساس نظریات معرفت‌شناسانه ملاصدرا و مراحل عقل در دیدگاه وی اشاره کرده است. در مقاله «زن و عقلانیت بر مبنای انسان‌شناسی فارابی» (برخورداری و خوشدونی، ۱۳۹۵)، به بررسی مشابهی در میان نظریات فارابی اشاره شده است.

در کتاب *نفس و بدن در اخلاق و انسان‌شناسی* (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۳)، ذیل مقاله «جنسیت نفس و عدالت در اسلام» به نظرات مختلف در باب تفاوت‌های دو جنس اشاره شده، اما تحلیل فلسفی با استفاده از مبانی فلاسفه در آن صورت نگرفته است.

مقاله و یا کتاب دیگری که به بحث قوا و بررسی تفاوت یا عدم تفاوت آن در اندیشه فلاسفه مسلمان، به‌ویژه صدرالمتألهین پرداخته باشد ملاحظه نشد.

اهمیت و نتیجه حاصل از نوشته حاضر این است که با کاوش در اندیشه‌های صدرالمتألهین در اثبات تفاوت قوا حسب جنسیت، بیان می‌کند که مقایسه زن و مرد در قوا، خطاست.

فلاسفه بزرگ یونان را در تبیین بحث و پاسخ به این پرسش که «آیا تفاوت ذاتی میان قوای زن و مرد وجود دارد یا خیر؟» می‌توان در دو دسته قرار داد: عده‌ای که به تفاوت ذاتی قوا بر اساس جنسیت باور ندارند و عده‌ای که به این تفاوت، معترف‌اند.

از کلمات سقراط برمی‌آید که وی تفاوتی قائل نیست و نقش اصلی را به آموزش می‌دهد. او معتقد بود: چون زن و مرد هر دو در کاری واحد استعداد مهارت پیدا کردن دارند، می‌توان نتیجه گرفت که آنها دارای نفس و قوای نفسانی متفاوت نیستند (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۴، ص ۲۲۴۸-۲۲۵۰)؛ یعنی اگر شرایط برخورداری از آموزش یکسان برای آنها فراهم شود در کاری یکسان، مهارت یکسانی خواهند یافت و این را نشان‌دهنده برابری آنها در قوا و استعدادهای نفسانی می‌داند. از گفته‌های افلاطون نیز روشن می‌شود که او علت تفاوت میان دو جنس را تفاوت نقش آنها در زندگی برمی‌شمرد و در ضمن مثالی که درباره کارایی حیوان ماده و نر می‌زند، بیان می‌کند: فرزندآوری موجب می‌شود جنس مؤنث توانایی‌های جنس مذکر را نداشته باشد (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۰۴۲) که البته روشن است این مسئله امری عارضی است و ارتباطی با توانایی‌ها و قوای ذاتی آنها ندارد. وی همچون سقراط، عامل اختلاف دو جنس را در عدم

دریافت آموزش کافی توسط زنان می‌داند. به همین علت، برای زنان طبقه حاکم و نخبه، تغییراتی در نقش و نیز آموزش قائل می‌شود: «اگر بخواهیم زن [زن طبقه حاکم] پاسدار خوبی شود باید او را از همان آموزش و پرورشی بهره‌مند کنیم که برای مرد ضروری دانستیم» (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۰۴۲).

این مطلب به نوع نگاه وی به مسئله انسان مرتبط است. چون وی نفس انسان را ابتدائاً متعلق به کالبد مردانه می‌داند که در صورت ارتکاب وی به گناه و آلودگی، به کالبد زنانه تبعید می‌شود و در صورت تداوم مسیر به کالبد حیوانی رانده می‌شود، این نتیجه به دست می‌آید که از نظر وی جنسیت ارتباطی به نفس انسان ندارد و فقط ماده همراه نفس است که «مرد» یا «زن» نامیده می‌شود و نفس در کالبد زنانه از ویژگی‌های مردانه محروم می‌گردد (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۳، ص ۱۸۵۳).

بنابراین مطابق نظر وی، زن اشتقاقی از مرد است که مرتکب ضعفی شده و تنها راه بازگشت و اعتلا و بهبود وضعیت بد زن این است که سعی کند تا بخش عقلانی وجودش که از مرد نشئت می‌گیرد بر بخش غیرعقلانی‌اش غالب آید (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۸۵۴).

ولی ارسطو به تفاوت عمیق‌تری باور دارد. ارسطو همواره جنس مذکر را بر جنس مؤنث برتری داده است و عقیده دارد که همواره صورت بر ماده تقدم دارد و در مشاهدات خود درباره تولیدمثل، بیان می‌کند که این نطفه مرد است که منشأ و خالق نفس (روح) است، درحالی‌که از نطفه زن، جسم (بدن) به وجود می‌آید.

صورت و نفس برتر از ماده و جسم است و در ذات خود جنبه الهی دارد. بنابراین آنچه بهتر است به ضرورت، مقدم است بر آنچه پست است و به همین علت، جنس مذکر از مؤنث برتر می‌شود (مولر آکین، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰).

ارسطو به صراحت نظر سقراط را در برابری زن و مرد در صفات و ویژگی‌ها رد می‌کند و معتقد است: هر یک فضیلت‌های خاص خود را دارند (ارسطو، ۱۳۶۴، ص ۳۷). وی با سقراط و افلاطون در اینکه آموزش می‌تواند زنان و مردان را در سطحی یکسان قرار دهد نیز مخالف است؛ زیرا بر این باور است که فضیلت باید فطری باشد و نوع اکتسابی آن را دارای ارزش نمی‌داند و معتقد است: فضیلت اکتسابی نمی‌تواند ماهیت را تغییر دهد و به‌طور کلی فضائل قابل ارتقا نیستند (مولر آکین، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱).

در بررسی اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان نیز می‌توان نظرات آنان را در دو دسته قرار داد:

برخی میان قوای مجرد نفسانی زن و مرد تفاوتی قائل نشده‌اند: «اما در قوه حاسه و در متخیله و در ناطقه، اختلافی بین این دو نیست» (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۹۵). ایشان به‌طور کلی منکر تفاوت در قوه تعقل در دو جنس هستند و تفاوت ظاهری را به وجود موانع برای به‌کارگیری عقل نسبت داده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۲۰-۲۴؛ سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۳۶؛ فضل‌الله، ۱۳۸۳، ص ۵۹ و ۶۷).

اما عده‌ای دیگر قائل به تفاوت شده‌اند. اینکه این تفاوت در چیست، بعضی به تفاوت در عقل عملی اشاره دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۸) و بعضی به عقل نظری، که از نظر آنها دارای اهمیت کمتری نسبت به

عقل عملی است (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۹۷-۹۹) و عده‌ای تفاوت در هر دو عقل را ذکر می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۷۱-۲۷۵؛ ج ۴، ص ۲۱۵-۲۱۷).

در اینکه عامل تفاوت چیست؟ برخی به عامل اجتماعی و فرهنگی اشاره دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ص ۳۴۴؛ مهریزی، ۱۳۸۶، ص ۹۶-۱۰۸) و برخی به عامل طبیعی و زیستی که عبارت است از: احساسات و عواطف. البته در اینجا نیز دو نظر وجود دارد: عده‌ای می‌گویند: فقط در موانع اختلاف است و دو جنس در اصل عقل برابرند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۲۸۷؛ سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۳۶) و عده‌ای دیگر وجود موانع طبیعی را علت تفاوت در اصل عقل هم می‌دانند؛ زیرا معتقدند: وقتی امری طبیعی را عامل تفاوت بدانیم خود دلالت بر تفاوت در طبیعت تعقل میان دو جنس دارد. قائلان به دیدگاه اخیر، علت تفاوت ذکرشده را این می‌دانند که زن و مرد هر یک کارکردهای متفاوتی دارند؛ یکی مسئول مراقبت از فرزندان است که نیاز به عاطفه بیشتر دارد و دیگری مسئولیت اجتماعی و اقتصادی را به عهده دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۹۰؛ ج ۴، ص ۲۴۳؛ فخر رازی، ۱۳۸۵، ج ۲۷، ص ۲۰۲).

اما نظر صدرالمتألهین در این رابطه چیست؟ از بعضی عبارات کوتاه و پراکنده در کتب وی و نیز مبانی حکمت او می‌توان به نتایجی در این زمینه دست یافت. از این رو بحث را در دو قسمت پیش می‌بریم: یکی بحث از تصریحات وی که قابل چشم‌پوشی نیست؛ زیرا بررسی کلام وی به‌عنوان بنیانگذار حکمت متعالیه می‌تواند روشنگر نتایج حاصل از تعمق و تحلیل او درباره مسائل اطراف وی باشد؛ و دیگری بحث مبتنی بر تحلیل مبانی اوست.

۱. استدلال بر تفاوت قوا بر اساس جنسیت، مبتنی بر کلام صدرالمتألهین

۱-۱. انسان از منظر صدرالمتألهین

قبل از بیان هر مطلبی در باب قوا، لازم است درباره کلمه «انسان» در منظومه فکری صدرا جست‌وجو کنیم تا منظور وی از این کلمه روشن شود. وی می‌گوید: انسان مظهر اسم اعظم خداوند است؛ یعنی خلیفه‌الله و عبدالله است، نه مانند حیوان که عبد السمیع یا بصیر باشد و یا مانند ملک که عبد السبوح القدوس باشد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۹۶) و به‌سبب آنکه جامع همه اسماء الهی است، شایسته مقام خلیفه‌اللهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۱۸).

وی همچنین علت شایستگی انسان برای مقام خلافت را وجود نیروی عقل می‌داند. ملاصدرا پس از آنکه مراتب عقل نظری و عملی را بیان می‌کند، یادآور می‌شود که انسان پس از پشت سر گذاشتن این مراتب، به مقام علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین نائل شده، شایسته مقام خلیفه‌اللهی می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳).

از مجموع سخنان وی به‌دست می‌آید که انسان مجمع اسماء الهی و بلکه مظهر اسم اعظم خداوند است و تنها موجودی است که شایستگی مقام خلیفه‌اللهی را دارد.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا او هر دو جنس انسان را بالقوه دارای این مقام می‌داند؟ از بعضی سخنان وی دریافت می‌شود که بر این باور است که زن دارای نقص و قصور عقلی است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴۷)؛ اما چون از نگاه وی انسان، چه کامل و چه ناقص نصیبی از خلافت دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۱۰)

این‌گونه برداشت می‌شود که زن و مرد هر دو بالقوه دارای این مقام هستند؛ لیکن از برخی سخنان دیگر وی برمی‌آید که او زن را تخصصاً از این وادی خارج دانسته و فقط برای مرد این شایستگی را قائل است - که به آن خواهیم پرداخت.

صدرالمتألهین در برخی نصوص، تلویحاً و گاه به‌صراحت بیان می‌کند که زن هم‌پایهٔ مرد نیست و مردانی را که دچار نقصان خرد هستند با زن مقایسه می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۳۹). در عبارتی وی زنان را در کنار کودکان و برخی مردان عامی و اهل دنیا از کسانی می‌داند که دارای نفوس حیوانی و ساده و عامی هستند و بیان می‌کند که سعادت و شقاوت آنها غیر از سعادت و شقاوت حقیقی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۰). در بحث معاد ابراز تعجب می‌کند از کسانی که معاد را به وجه عامی آن پذیرفته و در عین حال منتسب به علم هم هستند، درحالی که به علم در حد عوام و نیز ناقصان در خرد (مانند زنان و کودکان) کفایت کرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۱).

با نظر به عبارات وی، در ابتدا ممکن است این به نظر برسد که صدرا تفاوت زنان نسبت به مردان را در استفاده نکردن از خرد می‌داند و نه اصل قدرت تعقل؛ زیرا وی زن را در کنار صبی و عوام و یا مردی که قصور عقلی دارد، قرار می‌دهد و وجه اشتراک در همه را قصور عقلی آنها می‌داند و این قصور عقلی در کودک (پسر) و نیز مردی که مبتلا به آن شده، قطعاً از نظر وی ذاتی آنها نیست، بلکه عارضی و مقطعی است و به‌سبب مانعی بوده است اعم از سن یا عواملی همچون مشغولیت به امور دنیا.

اما درواقع، از سخن وی دو برداشت می‌توان داشت: یکی همان برداشت ابتدایی است که در زن نیز قصور عقلی را عرضی بدانیم و دیگری اینکه تفاوت را در حد عرضیات و موانع اجتماعی ندانسته، بلکه ذاتی بدانیم. با این توضیح که مرد در برخی موارد به‌سبب مانعی خارجی به زن شباهت پیدا می‌کند؛ زنی که اساساً قابلیت و استعداد چنین رشدی را ندارد. درواقع، اگر به زبان منطق بگوییم، باید این‌گونه گفته شود که جاهل به حقایق امور دست نمی‌یابد، مادام که جاهل است؛ یا کودک به حقایق دست نمی‌یابد، مادام که کودک است.

حال دربارهٔ زن، چه باید گفت؟ آیا صحیح است که بگوییم: زن به حقایق دست نمی‌یابد، مادام که زن است؟ به نظر می‌رسد به خاطر سیاق جملات، چنین برداشتی از کلام وی صحیح است؛ زیرا وی قیدی را برای زنان مطرح نمی‌کند و به‌طور مطلق زنان را در گروه ناقصان در خرد قرار می‌دهد؛ یعنی عبارت او بیانگر این مطلب است که زمانی زن به حقیقت دست می‌یابد که دارای صفات مردانه شود و بیان دقیق‌تر آن بنا بر حرکت اشتدادی این است که بگوییم «آن جنس دیگر» شود.

در تأیید برداشت دوم می‌توان به عبارتی از صدرا اشاره کرد که وی در آن زنان را در زمرهٔ حیوانات برمی‌شمرد: «فی عنایته تعالی فی خلق الأرض و ما علیها لیتتفع بها الإنسان... و منها تولد الحيوانات المختلفة... بعضها للأكل و بعضها للركوب و الزینة... و بعضها للنکاح» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۳۴-۱۳۶). شرح کتاب وی نیز در شرح این کلام، قصور عقلی زنان و درک جزئیات را علت این بیان دانسته و تأکید کرده است: زنان به حیوانات صامت نزدیک‌ترند تا به انسان (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۳۶)؛ یعنی در این تعبیر در بهترین حالت، زن حلقهٔ میانی انسان و حیوان صامت است.

در اینجا منظور از «حیوان» قطعاً معنای جنس منطقی آن نیست؛ زیرا در آن صورت، مقسم مشترکی با بقیهٔ اقسامی که در این عبارت ذکر می‌کند، نخواهد داشت، بلکه بنا بر عبارت وی، او زن را از جمله منافع خلق شده برای انسان می‌داند.

با عنایت به این کلام وی باید گفت: گرچه وی در طی مراحل عقلی، عامل جنسیتی را مطرح نمی‌کند، لیکن از این عبارت چنین دریافت می‌شود که وی اساساً زن را از دایره انسان خارج کرده است. از این رو عامل جنسیتی را در مراحل عقل از اساس وارد نمی‌کند؛ یعنی صدرالمتألهین مرد را اصل قرار می‌دهد و مقام خلیفه‌اللهمی را نیز مخصوص او می‌داند. تا اینجا روشن شد که سخنان وی بیانگر تفاوت ذاتی میان قوای زنانه و مردانه است. از اینجا بحث حول این مطلب است که آیا مبانی وی نیز مؤید این نتیجه است یا خیر؟ دیگر اینکه آیا ضعیف قلمداد کردن زن از مبانی حکمت وی نیز به دست می‌آید؟ به نظر می‌رسد اصل «تشکیک وجود» در نظر اولیه، مؤید نفی تفاوت ذاتی است. در ادامه به تبیین و توضیح این مسئله از منظر اصل مزبور می‌پردازیم و سپس اصل «وحدت شخصی وجود» را که پاسخی متفاوت از آن دریافت می‌شود، بررسی خواهیم کرد:

۲. استدلال تفاوت قوا بر اساس جنسیت، مبتنی بر مبانی صدرالمتألهین

۲-۱. تبیین تفاوت قوا بر اساس جنسیت بنا بر اصل «تشکیک وجود»

گرچه بنا بر اصل مذکور ابتدا این نتیجه به دست می‌آید که میان زن و مرد در اصل قوا تفاوتی نیست و صرفاً تفاوت به شدت و ضعف است؛ یعنی به دلایل گوناگون، از جمله موانع اجتماعی و فرهنگی و یا برخی عوامل طبیعی (مانند شدت احساسات و عواطف)، قوای عاقله در زنان ضعیف‌تر از مردان است و نتیجه حاصل موهبم برابری دو جنس در اصل قوا، به‌ویژه قوه عاقله است، اما در واقع چنین نیست و از آن، ضعف و جنس دوم بودن زن نتیجه گرفته می‌شود. در واقع با دقت در کلام و عبارات صدرالمتألهین درمی‌یابیم که وی درباره مردانی که حیثاً دچار قصور عقلی شده‌اند، عوامل اجتماعی را عامل ضعف عقل برمی‌شمرد؛ اما چون در زنان قیدی برای توضیح قصور عقلی نمی‌آورد، عامل طبیعی را دلیل می‌داند؛ یعنی احساسات را که یکی از ویژگی‌های طبیعی زنانه است، مانع رشد عقلی این مرتبه وجودی از انسان به حساب می‌آورد و چون ویژگی هر مرتبه ذاتی آن مرتبه است، نتیجه کلام وی این می‌شود که زن مادام که زن است، مبتلا به قصور عقلی است و این ضعف ذاتی این مرتبه از وجود انسانی است.

نکته حائز اهمیت در این بحث آن است که بازگشت تبیین مزبور به تبیین ذاتی مراتب وجودی است. بنابراین اگر فارغ از ارزش‌گذاری شدید و ضعیف به مسئله نگاه شود، تبیین و تغایر دو مرتبه وجودی از آن جهت که دو مرتبه وجودی هستند، به دست می‌آید. پس گرچه ابتدا به نظر می‌رسد برابری دو جنس در اصل قوا را نتیجه می‌دهد، لیکن با دقت که بنگریم - چنان‌که تحلیل آن گذشت - تفاوت ذاتی قوا حاصل می‌شود.

نظریه «تشکیک وجود» نظریه میانی صدرالمتألهین است و نظریه بعدی و اصلی وی در حکمت متعالیه، نظریه «وحدت شخصی وجود» است که در بحث بعد، این موضوع را از دیدگاه آن نظریه بررسی می‌کنیم.

۲-۲. تبیین تفاوت قوا بر اساس جنسیت بنا بر اصل «وحدت شخصی وجود»

برخلاف نظریه «تشکیک وجود» که در آن، وجود دارای مراتب مختلف لحاظ می‌شود، بنا بر نظریه «وحدت شخصی وجود»، جز یک وجود مطلق نداریم و هرچه هست ظهورات و شئون اسماء آن وجود مطلق است که با نظر به ذی‌شان، با یکدیگر دارای وحدت، و با نظر به ظهور و بطون خاص خود، غیر از سایر ظهورات و شئون هستند.

بنابراین بر اساس نظر صدرا در تعریف «انسان» و البته بدون توجه به تفاوتی که در تبیین کلام وی در خصوص خروج زن از دایرة انسان بیان شد، باید بگوییم: انسان جامع همه اسماء بوده و تفاوت انسان‌ها در ظهور و بطون است و انسان کامل، انسانی است که همه اسماء را به صورتی متعادل به ظهور برساند؛ لیکن مادام که «آن ظهور خاص» است اسمائی خاص در او اظهار خواهند بود و این اظهاریت مادام که او، او است با او خواهد بود؛ یعنی شأن «الف» از این جهت که شأن «الف» است، شأن «ب» نیست، و شأن «ب» نیز از این جهت که از تجلیات آن وجود مطلق است، شأن «الف» نیست و از یکدیگر متمایزند (در عین وحدتی که با لحاظ ذی‌شأن میان آنها وجود دارد). اگر این بیان را در کنار دلیلی که در ادامه ذکر و اثبات خواهد شد قرار دهیم، می‌توانیم این‌گونه توضیح دهیم که مظهریت زن برای اسمائی است غیر از اسمائی که مرد مظهر آنهاست و مادام که نفسیت نفس باقی است جنسیت و مظهریت او برای آن اسماء نیز باقی خواهد بود. بنابراین زن و مرد مظهر اسماء متفاوت‌اند، اگرچه به‌واسطه جامعیت اسماء، هر اسمی شامل اسماء دیگر نیز هست، اما تفاوت مظاهر اسماء به‌واسطه ظهور و بطون اسماء است و این مظهریت همیشه همراه نفس بما هو نفس خواهد بود. در اینجا به وضوح «تفاوت» به معنای «تغایر و تباین» است که مؤید برداشت دوم از تحلیل مذکور از اصل «تشکیک وجود» است.

دلیل دیگری که در تأیید برداشت اخیر می‌توان از نظریات صدرالمতألهین بهره جست استفاده از مبانی وی در نفس‌شناسی است که به آن خواهیم پرداخت:

۳-۲. تبیین تفاوت قوا بر اساس جنسیت مبتنی بر نفس‌شناسی صدرالمتألهین

در این بخش ابتدا با استفاده از مبانی صدرا جنسیت‌پذیری نفس حاصل می‌شود (علمی سولا و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۸-۱۱) که نتیجه آن این است که دو جنس متفاوت، نفوس متفاوت و نیز قوای نفسانی متفاوتی دارند.

۱-۳-۲. اثبات جنسیت برای نفس

برای اثبات از سه مقدمه ذیل استفاده می‌کنیم:

الف) وجود جسم متناسب در عوالم دیگر

چون جنسیت برای جسم امری ممکن است و همچنین اجسام در عوالم دیگر متناسب با مرتبه خود موجودند، می‌توان دریافت که جنسیت در عوالم دیگر ممکن است. دلیل بر کبرای قیاس این است که چون ممکن اخس (جسم در عالم ماده) موجود شده، ممکن اشرف هم بالضرورة موجود خواهد بود. بنابراین همراهی جنسیت برای نفس، مادام که نفسانیت نفس باقی است، نه تنها امتناع عقلی ندارد، بلکه ضرورت هم دارد. البته روشن است که این مطلب به معنای جنسیت داشتن تمام مجردات نیست؛ زیرا تنها نفس به سبب نفس بودن خود، در تمام مراتب دارای بدن است و همین امر موجب شده که آن را موجودی فوق تجرد بدانند (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۸۴).

ب) جسمانیة الحدوث بودن نفس

صدرالمتألهین بر این اساس معتقد است: نفس قبل از خلقت بدن وجود ندارد و مولود عالم ماده و طبیعت است و وجودش قبل از بدن، وجودی جمعی نزد علت خود است؛ مانند وجود هر معلولی که در مرتبه علت خود موجود است.

«نفوس انسانی پیش از ابدان به حسب کمال علت‌شان موجود بوده‌اند و سبب کامل، همراه بودن مسبب را با آن لازم دارد. پس نفس با سبب خود موجود است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۶).

بنابراین نفس به عین حدوث بدن، حادث می‌شود، نه پیش از آن و نه همراه آن؛ زیرا نفس صورت بدن است و زمانی می‌توان این جسم را «بدن» نامید که به واسطه این صورت نوعیه، بدن بودن آن به فعلیت برسد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۳؛ صدرالمتألهین، ۱۴۰۲، ق، ص ۳۳۵).

ج) وحدت نفس و بدن

اصل دیگر «وحدت نفس و بدن» است؛ بدین معنا که بدن از شئون و مراتب نفس است و رابطه‌اش با نفس همانند رابطه صفات واجب تعالی با ذات اوست که در عین تغایر مفهومی، عینیت و وحدت ذاتی هم دارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۰۷).

با کنار هم گذاشتن مقدمات مزبور، جنسیت‌پذیری نفس به دست می‌آید. با پذیرش جنسیت برای نفس، ممکن است اشکالاتی مطرح شود: از جمله اینکه اگر جنسیت را فصل و صورت انسان بدانیم لازم می‌آید فعلیت و انسانیت انسان به آن باشد. پس نباید در مراتب وجودی غیرانسانی وجود داشته باشد. اما چون در غیرانسان نیز یافت می‌شود، مربوط به صورت نمی‌تواند باشد.

این اشکال صحیح نیست؛ زیرا در این نگاه جنسیت فقط به یکی از آثارش که همان «قوة مولده» باشد، معرفی شده است. به همین علت بین انسان و حیوان و نبات، به صورت مشترک فرض شده، درحالی که چنین نیست؛ زیرا انوژت و ذکورت بدون قوه مولده هم قابل تصور است. بنابراین عین یا جزء جنسیت دانستن آن سلب الشیء عن ذاته خواهد بود که محال است. پس جنسیت در هر مرتبه‌ای متناسب با همان مرتبه باید در نظر گرفته شود. جنسیت در مرتبه نباتی قوه مولده است، اما در مرتبه حیوانی نشانه‌های این‌همانی بودن جنسیت با قوه مولده بیشتر آشکار می‌شود؛ زیرا دو جنس حیوان در مقایسه با یکدیگر، تفاوت‌های عاطفی دارند که در برخورد با حیوانات همجنس و یا غیرهمجنس و نیز با توله‌های خود و گاه نسبت به توله‌های حیوانات دیگر، از خود بروز می‌دهند و این عواطف در انسان به تکامل می‌رسد و صورت ارادی و اختیاری به خود می‌گیرد و حتی در نوع اندیشه‌ها و تدابیر درباره خود و اطرافیان و نیز آینده انسان و جهان، نگرش‌های متفاوتی میان آنها ایجاد می‌شود.

نکته‌ای که ممکن است متناسب با فلسفه صدرالمتألهین مطرح شود این است که بر اساس نظریه وجودی وی موجودات حقایق متباین نیستند و تفاوت ذاتی با هم ندارند. پس چگونه می‌توان انواع انسانی در نظر گرفت و جنسیت زن را فصل و ذاتی انسان مؤنث و جنسیت مرد را فصل و ذاتی انسان مذکر دانست؟ در پاسخ باید توجه داشت که بر اساس نظریه خاص صدرا در باب اشتداد وجودی، نه فقط هر انسانی یک نوع است، بلکه هر انسان در هر آن، یک نوع محسوب می‌شود: «کل فرد نوع برأسه» (مطهری، ۱۳۹۳، ج ۱۱، ص ۳۰۴)؛ زیرا وجود از جهت ظهور، پیوسته در حال استکمال است. بنابراین در هر آن کمالاتی از وجود ظاهر می‌شود که در مرتبه قبل ظاهر نبوده است و در هر آن، مرتبه‌ای

مختص خود دارد؛ اما در عین حال می‌تواند مشابه نیز داشته باشد و در یک عرض عریض، این مشابه‌ها را می‌توان یک نوع واحد در نظر گرفت که وقتی به آنها در آن مرتبه وجودی و ظهوری نگاه می‌شود جنس و فصل از آنها انتزاع می‌گردد. حاصل آنکه نه تنها امکان جمع میان جنسیت و نفس وجود دارد، بلکه جمع میان آنها بنا بر نظریات حکمت صدرایی ضروری است. حال وقتی نفوس را متعدد و متفاوت دانستیم قطعاً قوا نیز متفاوت خواهند بود؛ زیرا در دیدگاه صدرالمতألهین میان نفس و قوا وحدت و عینیت وجود دارد.

در ادامه، پس از بیان وحدت نفس و قوا از دیدگاه حکمت متعالیه، تفاوت قوا بنا بر جنسیت، متکی بر جنسیت‌پذیری نفس تبیین خواهد شد.

د. وحدت نفس و قوا

یکی از مبانی خاص صدرا وحدت و عینیتی است که بین نفس و قوا وجود دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۴). از نظر وی قوا همان نفس‌اند. قوه باصره، سامعه و مانند آن، همه خود نفس هستند؛ یعنی نفس است که در مرتبه - مثلاً - قوه باصره یا سامعه می‌بیند و می‌شنود. بنا بر این نظریه که به «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» شهرت دارد، قوا چیزی جدای از نفس نیستند، از شئون نفس‌اند و با وجود تکثر در مفهوم و معنا، به وجود نفس موجودند و نفس در عین وحدت و بساطت، می‌بیند، می‌شنود، لمس می‌کند و... از این جهت تمثیلی برای خداست. همان‌گونه که صفات خدا حقایق گوناگونی است که به وجود خدا موجودند، در نفس هم قوا موجود به وجود نفس‌اند. در ادامه می‌خواهیم با توجه به جنبه کثرت قوا به تفاوت قوا پردازیم؛ زیرا صدرالمتألهین منکر کثرت نیست و این آن چیزی است که از عبارت «کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت» به دست می‌آید. بنابراین نیاز است به بعد کثرت نیز توجه شود و از این منظر تفاوت مورد تشریح شود. بنابراین با نظر به تعدد قوا، به تفاوت آنها حسب جنسیت در حکمت متعالیه می‌پردازیم و البته چون در این بحث صرفاً نمی‌توان بر اساس گزاره‌های پیشینی فلسفه پیش رفت، گاه شواهد و دستاوردهای تجربی نیز ذکر می‌شود؛ اما بحث و بررسی جزئیات بیشتر در این زمینه بر عهده علوم تجربی است.

۴-۲. تفاوت قوا با لحاظ تعدد

۴-۲-۱. قوای نباتی

در میان قوای نباتی شکی در تفاوت قوه مولده دو جنس مؤنث و مذکر نیست؛ اما در دو قوه مغذیه و منمیه هم باید به تفاوت قایل شد؛ زیرا بنا بر تعریف فلاسفه، قوه غاذیه غذا را به جوهر متغذی تبدیل می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۷۸)؛ یعنی به کمک این قوه، غذا بخشی از بدن انسان و همسان با آن می‌شود. روشن است که جوهر متغذی (بدن) در دو جنس متفاوت است. پس اثر قوه مغذیه در دو جنس تفاوت دارد و چون آثار و محصولات هر شیء عرض برای آن محسوب می‌شود و نیز بنا بر مبانی حکمت متعالیه که عرض را از شئون جوهر می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۳۴۵)، تفاوت آثار را باید به تفاوت جوهری قوا در دو جنس برگرداند؛ زیرا تفاوت اثر دلیل بر تفاوت مؤثر است. در قوه نامیه نیز همین استدلال جاری است.

۲-۴-۲. قوای حیوانی

در قوای حساسه حیوانی نیز با توجه به نظر خاص ملاصدرا نمی‌توان حکم به برابری قوا حسب جنسیت کرد. در دیدگاه صدرا آنچه در ابصار (به‌عنوان یکی از حاسه) روی می‌دهد (و منعی در تعمیم حکم آن به سایر قوای حساسه وجود ندارد)، انشا و ایجاد صورتی مماثل و همانند شیء به قدرت الهی از عالم ملکوت نفسانی و قائم به نفس به قیام فعل به فاعلش است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۸۱). در واقع وی به خلاقیت نفس معتقد است و نه انفعال. دلیل در اثبات ادراک به این نحو، اتحاد عقل و معقول است (نزاکتی علی‌اصغری و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۹). حال هر نفس را نوع منحصر بدانیم و یا با توضیحی که پیش‌تر داده شد، دایره وسیع‌تری برای انواع انسانی در نظر بگیریم، قطعاً این تفاوت در نوع، به‌خاطر اصل «سختیت میان علت و معلول»، بر خلاقیت نفوس نیز مؤثر خواهد بود.

۲-۴-۳. قوای انسانی

در قوه عاقله انسانی، که بنا بر تقسیمی شامل عقل عملی و عقل نظری می‌شود - چنان‌که اشاره شد - نظرات مختلفی برای بیان تفاوت از نظر جنسیت وجود دارد. نظر مختار تأیید نظریه‌ای است که قائل به تفاوت در اصل تعقل است؛ اما با استدلالی متمایز از آنچه آنان ذکر کردند. نتیجه استدلال این است که نوع تعقل خاص زنان (یعنی عقل عاطفی) تفاوت اساسی آنها را با مردان آشکار می‌کند. ممکن گفته شود: مردانی داریم که از این نظر به زنان شباهت دارند و نیز عکس آن در زنان مشاهده می‌شود. پس نمی‌توان چنین مرزی میان آنها قائل شد.

در پاسخ می‌گوییم: برای هر نوعی عرض عریضی وجود دارد که برخی از افراد این نوع در نقاط مرزی قرار می‌گیرند. چنان‌که بنا بر اعتقاد به نوع انسانی نیز مشاهده می‌کنیم، برخی افراد انسان فارق از جنسیت یا ملاک دیگری به مرز انواع حیوانی نزدیک می‌شوند؛ اما این مسئله موجب خروج آنها از مرز انسانی نمی‌شود و معامله حیوان با آنها صورت نمی‌گیرد و احیاناً انجام آن نقض حقوق انسانی محسوب می‌شود. پس از بیان این نکته، به تبیین استدلال می‌پردازیم.

۲-۴-۴. ارتباط عاطفه و عقل

نظریه مشهور میان عموم اندیشمندان، تمایز میان عقل و عاطفه است؛ اما با تبیینی که انجام خواهد شد روشن می‌شود که صدرالمتألهین با توجه به نوع ارتباطی که میان قوه واهمه و عاقله قائل است، این مرزبندی را نادرست می‌داند. «عاطفه» قدرتی است برای فراتر از خود رفتن. این ویژگی در هیچ حیوان فاقد عقلی وجود ندارد. ممکن است با این گفته مخالفت گردد و گمان شود امری مشترک میان انسان و حیوان است؛ اما باید میان عاطفه غریزی و عاطفه ارادی تفاوت قائل شد.

عاطفه غریزی مشترک است. این نوع عاطفه و اعمال ناشی از آن، از نظر فلاسفه‌ای همچون افلاطون و ارسطو، نوعی فرایند تنکردی (فیزیولوژیکی) به‌شمار می‌آید؛ مانند خمیازه کشیدن شخص که سبب پژواک جسمانی در شخص دیگر و خمیازه او می‌شود (راستایی و فرامرز قراملکی، ۱۴۰۰، ص ۹).

اما عاطفه ارادی را از نظر صدرالمتألهین می‌توان مرتبه‌ای از مراتب عقل دانست. فیلسوفان پیش از صدرا عواطف - اعم از حب و بغض و مانند آن - نسبت به شخص یا اشخاص را به‌مثابه معانی جزئی به قوه واهمه استناد می‌دهند (فارابی،

۱۴۰۵ق، ص ۷۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴۷). لیکن نقطه افتراق آنها با دیدگاه صدرایی در چستی قوه واهمه است. بر اساس نظریه ملاصدرا قوه واهمه تفاوت ذاتی با قوه عاقله ندارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۸-۲۲۱). بنابراین از دیدگاه حکمت صدرایی می‌توان نتیجه گرفت که عاطفه و عقل تفاوت ذاتی با هم ندارند. پس اصطلاح «عقل عاطفی» از منظر حکمت متعالیه امری مخالف بدیهیات نیست.

برخی فیلسوفان معاصر غرب نیز به این مسئله اشاره کرده‌اند و برخلاف نظر کانت که در احکام عقل، حتی احکام اخلاقی (احکام عقل عملی) به هیچ‌وجه احساسات را دخیل نمی‌دانست (راجر، ۱۳۸۰، ص ۱۹۸)، دوآلیسم (دوگانه‌انگاری) عقل و عاطفه را برنمی‌تابد (رورتی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۷).

نکته مهم این است که برخلاف نظریاتی که علت تفاوت عقل در دو جنس را به تفاوت حوزه فعالیت آنها برمی‌گردانند، با بررسی برخی نمونه‌ها مشخص می‌شود که در حوزه مشترک هم، دو جنس عملکرد و روش‌های مختلفی برای حل مسئله به کار می‌گیرند. در این مسئله به شواهدی از تجربه زیسته برخی انسان‌ها، آنچه قرآن از حکومت یک زن بیان می‌کند و همچنین برخی شواهد علوم تجربی اشاره خواهیم کرد:

نمونه اول بررسی رفتار زنان در قبیله‌ای در چین است که هزاران سال است زنان در آن حاکم هستند. زنان در این قبیله، علاوه بر مدیریت تمام امور خانه، تصمیمات مربوط به کسب و کار هریک از افراد خانواده و داد و ستد را نیز بر عهده دارند. اما در عین حال، تمایلی به جنگ، ابزارسازی و شکار ندارند و آن را به مردان محول می‌کنند. چنان‌که از این شواهد برمی‌آید، از دیدگاه دو جنس، نه تنها در عقل عملی، بلکه در عقل نظری نیز تعریف برخی امور، همچون قدرت و معادلات آن متفاوت است. بیشتر زنان به رقابت و رهبری به شکل مردان گرایش ندارند. خصوصیات همچون مراقبت، حمایت و ملاحظه‌گری اصل اساسی در معادلات ذهنی و عملی زنان به‌طور عموم است (ارفع، ۱۳۹۲، ص ۸۶). نمونه دوم مشابه این نوع تعریف از «قدرت» و نیز مراقبت و ملاحظه‌گری را قرآن در عملکرد ملکه سبأ ذکر می‌کند. خداوند حکومت ملکه سبأ را از زبان هدهد چنین توصیف می‌نماید: «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ» (نمل: ۲۳). بر اساس این آیه، هر آنچه سلطنت عظیم محتاج به داشتن آنهاست (مانند حزم، احتیاط، عزم، تصمیم راسخ، سلطنت، شوکت، آب، خاک، ارتشی نیرومند و رعیتی فرمانبردار) از عبارت «کل شیء» برداشت می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۲۷۲).

در ادامه در این آیات، خداوند نحوه حکومت‌داری «زن شایسته» حکومت را بیان می‌کند: پس از دریافت نامه حضرت سلیمان علیه السلام، ملکه سبأ با قوم خود مشورت کرد. قوم پیشنهاد جنگ دادند؛ اما ملکه نظر آنها را رد کرد و استدلالی مبتنی بر عقل عاطفی ارائه داد و جنگ را به‌عنوان اولین راه‌حل نپذیرفت.

در کتاب فی ظلال القرآن، نویسنده بعد از بیان نپذیرش اعلام جنگ توسط ملکه سبأ می‌گوید: شخصیت زن از ورای شخصیت ملکه ظاهر می‌گردد که از جنگ و ویرانی ابا دارد و سلاح حيله و نرمی را قبل از به‌کارگیری سلاح جنگی و خشونت استفاده می‌کند.

ملکه در استدلال بر نپذیرفتن این‌گونه حس عاطفی، ملاحظه‌گری و مراقبت خود را بروز می‌دهد: «قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا قَرْيَةً أَهْلَهَا أَذِلَّةً وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» (نمل: ۳۴). قطعاً این جمله از روی ترس نبوده؛ زیرا اولاً، با بیانی که قرآن از شوکت او ذکر کرده «تَمْلِكُهُمْ وَ أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» و پشتیبانی سریع قوم از او و آمادگی آنها برای جنگ و نیز عدم ذکر جمله‌ای در کلام قوم یا ملکه که نشان‌دهنده سلطه لشکر سلیمان علیه السلام بر لشکر سبا باشد و ثانیاً، مراجعه شخصی ملکه برای شنیدن کلام سلیمان علیه السلام، احتمال ترس را منتفی، بلکه خلاف آن را اثبات می‌کند و این امر هنگام ورود ملکه به محل حکومت سلیمان علیه السلام کاملاً مشهود است؛ زیرا بنا بر برخی تفاسیر، ابتدا وی گمان برد که سلیمان علیه السلام می‌خواهد او را غرق کند، اما در عین حال ضعف از خود نشان نداد: «هنگامی که بلقیس این صحنه را دید، گفت: پسر داود برای کشتن من هیچ راهی نداشت، جز اینکه مرا در آب غرق کند، و غرورش اجازه نداد که اظهار ترس کند و داخل آب نشود» (طبرسی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۱۱۸).

بنابراین ملکه نه در پذیرش دعوت سلیمان علیه السلام از روی ترس و یا بی‌تدبیری عجله نمود (و به همین دلیل ابتدا برای او هدایایی فرستاد تا او را در صدق گفتارش بسنجد) (نمل: ۳۵) و نه حفظ قدرت را منحصر در ستیز با رقیب دید، بلکه به‌واسطه خرد عاطفی زنانه که منشأ اخلاق مراقبتی است، حفظ افراد تحت حاکمیت خود را بر حفظ تاج و تخت و حتی جان خود مقدم دانست که به‌وضوح این مسئله از استدلال وی بر نپذیرفتن ابتدایی نظر قوم به‌دست می‌آید. برخی مفسران ذیل این آیه بیان می‌کنند: «زن ذاتاً جنگجو نیست» (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۴۱۹). البته ملکه به‌طور کلی با گزینه جنگ مخالفت نکرد، بلکه می‌خواست تا آنجا که راهی برای صلح هست، جنگ نکند، مگر اینکه راه منحصر به جنگ باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۵۱۳).

از منظر دانشمندان تجربی نیز این تفاوت‌ها به دست می‌آید - که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد. گرچه به‌طور کلی نمی‌توان ویژگی‌های جسمانی و مغزی را ملاکی برای تفاوت دانست، اما با توجه به نظریه صدرالمآلهین در خصوص ارتباط تنگاتنگ نفس و بدن، می‌توان از آنها هم بهره جست. مشاهدات دانشمندان تجربی حاکی از آن است که دخترها بهتر از پسرها احساس دیگران را درک می‌کنند. نیمکره سمت راست مغز در دخترها که احساسات را پایش می‌کند، بهتر از نیمکره سمت راست مردها می‌تواند با نیمکره سمت چپ ارتباط برقرار کند.

تحقیقات نشان می‌دهد که ارتباط بین آمیگدال چپ و راست مغز در خانمها حدود ۱۸ درصد از آقایان بیشتر است. در نتیجه، آنها درک عمیق‌تری از احساسات خود و دیگران دارند و دریافت، پردازش و واکنش به اطلاعات حسی گاه حتی نهفته، مهارت بیشتری دارند (ارفع، ۱۳۹۲، ص ۷۷).

در رد این احتمال که همه تفاوت‌ها به آموزش و فرهنگ بازمی‌گردند، باید توجه داشته باشیم که بر اساس تحقیقات انجام‌شده، مغز جنس مؤنث و مذکر، حتی پیش از تولد نیز با هم متفاوت است (ریبون، ۱۳۹۸، ص ۳۵۱-۳۵۴). راهبرد مغز مردان به‌گونه‌ای است که آنها مسائل را به‌شکلی متفاوت از زنان حل می‌کنند. تفاوت دیدگاه و واکنش در شرایط یکسان در دو جنس ناشی از ساختارهای مغزی متفاوت آنهاست... این عمل «استراتژی شناخت ترجیحی» نامیده می‌شود (ارفع، ۱۳۹۲، ص ۶۷).

در مغز جنس مؤنث، مراکز دلیل و استدلال و احساسات با هم ارتباط بهتری دارند. زن بهتر می‌تواند احساسات خود را تحلیل و توجیه کند. قدرت بین دو جنس اشکال مختلفی به خود می‌گیرد (ارفع، ۱۳۹۲، ص ۸۵). برای مردان قدرت به شکل سنتی، سلطه و تهاجم را تداعی می‌کند. اما قدرت زنان موضوعی زیرکانه و ظریف‌تر است (مویر و جسل، ۱۳۹۱، ص ۱۸۲). این نیرویی است که خانواده را ایجاد می‌کند و اعضای خانواده‌ها را به هم می‌رساند و جوامع را می‌سازد.

نتیجه‌گیری

با کنارهم گذاشتن عبارات صریح صدرالمتألهین درباره‌ی زن و نیز مبانی وی در بحث «تشکیک وجود» و «وحدت شخصی وجود»، گرچه ابتدا دو برداشت ممکن است:

۱. وی زن و مرد را نوع واحد دانسته، تفاوت آنها را به شدت و ضعف در برخی قوا استناد می‌دهد.

۲. وی زن و مرد را دو نوع متفاوت می‌داند.

اما با توجه به دلایل ذکر شده در این نوشته، از جمله تبیین اصل «تشکیک وجود»، اصل «وحدت شخصی وجود»، اثبات جنسیت‌پذیری نفس و نیز وحدت و عینیت نفس و قوا، تبیین شد که نظر صحیحی که می‌توان به وی نسبت داد نظریه‌ی دوم است؛ یعنی آنچه را او در عباراتش «قصور عقل زنانه» می‌نامد در واقع تفاوت عقل زن و مرد است. البته تفاوت در سایر قوا نیز چنان که توضیح داده شد، جاری است.

با تحلیل اندیشه‌های صدرالمتألهین، تفاوت عقلی دو جنس تبیین شد. بدین‌سان بیان شد که از نظر فلاسفه گذشته، عاطفه (آنچه به واسطه آن خرد زنانه ناقص تلقی شده) به قوه واهمه که از قوای حیوانی و غیر از قوه عاقله است، نسبت داده شده است. اما صدرا میان قوه واهمه و قوه عاقله تفاوت ذاتی قائل نبوده و آن را مرتبه‌ای از عقل برشمرده است. بنابراین نتیجه گرفته می‌شود که صدرالمتألهین با نفی تفاوت ذاتی قوه واهمه و عاقله، دوگانه‌انگاری عقل و عاطفه را نفی نموده است. از این‌رو می‌توان بیان کرد که سخن وی در نسبت دادن قصور عقل به زنان بنا بر ممشای عرف بوده، اما مبانی اندیشه وی بیانگر خردی زنانه و عقلی عاطفی در زنان است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء*. تحقیق سعید زاید. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ارسطو (۱۲۶۴). *سیاست*. ترجمه حمید عنایت. چ چهارم. تهران: سپهر.
- ارفع، مونیکا (۱۳۹۲). *ساختار مغز زن و مرد: تفاوت‌های جنسیتی مغز*. ترجمه سیدمجتبی جزایری. تهران: ذهن‌آویز.
- افلاطون (۱۳۵۷). *دوره کامل آثار*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- برخورداری، زینب و خوشدونی فراهانی، سمیه (۱۳۹۵). *زن و عقلانیت بر مبنای انسان‌شناسی فارابی*. حکمت معاصر، ۲، ۹۳-۱۱۷.
- بهمنبار بن مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل*. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۸). *زن از دیدگاه امام علی (ع)*. ترجمه م. جوادی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جمعی از پژوهشگران (۱۳۹۳). *نفس و بدن در اخلاق و انسان‌شناسی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۱). *زن در آیینة جمال و جلال*. چ دوم. تهران: رجا.
- راجر، سالیوان (۱۳۸۰). *اخلاق در فلسفه کانت*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- راستایی، حامده و فرامرزرقلملکی، احد (۱۴۰۰). *جانشینی نزد لویناس و جایگزینی در همدردی: دو رویکرد متفاوت در مواجهه با دیگری*. *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ۴، ۵-۲۱.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۴). *فلسفه و امید اجتماعی*. ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری. تهران: نش نی.
- ریپون، جینا (۱۳۹۸). *مغز جنسیت‌زده*. ترجمه رضا اسکندری آذر. تهران: خوب.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح غرر الفرائد (شرح منظومه حکمت)*. به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو. تهران: دانشگاه تهران.
- سیدقطب، سیدابراهیم حسین شاذلی (۱۴۲۵ق). *فی ظلال القرآن*. ط. خمس و ثلاثین. بیروت: دار الشروق.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۰). *اسرار الآیات و انوار البینات*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۴). *تفسیر القرآن الکریم*. چ دوم. قم: بیدار.
- صدرالمآلهین (۱۳۸۳). *شرح اصول کافی*. تصحیح و تحقیق محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۳۸۷). *سه رساله فلسفی*. چ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدرالمآلهین (۱۴۰۲ق). *العرشیه*. بیروت: تاریخ العربی.
- صدرالمآلهین (۱۴۱۷ق). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- صدرالمآلهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (با حاشیه علامه طباطبائی)*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (بی تا). *تفسیر مجمع البیان*. ترجمه احمد بهشتی. تهران: فراهانی.
- علمی سولا، محمدکاظم و دیگران (۱۴۰۱). *اثبات جنسیت‌پذیری نفس بر اساس مبانی حکمت صدرایی*. *قبسات*، ۱۰۶، ۵-۲۳.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). *فصوص الحکم*. تحقیق محمدحسن آل یاسین. چ دوم. قم: بیدار.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵). *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*. مقدمه و شرح و تعلیق علی بوملحم. بیروت: مکتبة الهلال.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۵). *مفاتیح الغیب*. ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: اساطیر.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین (۱۳۸۳). *دنیاوی زن*. ترجمه واحد دفتر پژوهش و نشر سهروردی. قم: سهروردی.

- قرآنتی، محسن (۱۳۸۸). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). مشکات مصباح. چ هفتم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۳) مجموعه آثار. چ هشتم، تهران: صدرا.
- مظفری‌فر، مهناز و دیگران (۱۳۹۹). مسئله جنسیت و رویکرد معرفت‌شناسانه ملاصدرا. خردنامه صدرا، ۶۵-۷۸.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۵۳). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مولر آکین، سوزان (۱۳۸۳). زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب. ترجمه نادر نوری‌زاده. تهران: قصبه‌سرا.
- مویر، آن و جسل، دیوید (۱۳۹۱). جنسیت معزز: تفاوت‌های واقعی میان زنان و مردان. ترجمه مهدی قره‌داغی. تهران: درسا.
- مهریزی، مهدی (۱۳۸۶). شخصیت و حقوق زن در اسلام. تهران: علمی و فرهنگی.
- نزاکی علی‌اصغری، مهدیه و حسینی شاهرودی، سیدمرتضی (۱۳۹۴). حقیقت ابصار از منظر سهروردی و ملاصدرا، حکمت صدرایی. ۲، ۱۳۵-۱۴۲.