

بازنگاهی به جنسیت نفس با نظر به اندیشه‌های صدرالمتهلین

محمدجواد پاشایی^{۱*}، مسعود نورعلیزاده میانجی^۲

چکیده

مطالعات جنسیتی همواره مورد توجه اندیشه‌وران و به‌ویژه فیلسوفان بوده است. این موضوع در تلاقی فلسفه، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و مطالعات جنسیت قرار دارد و از همین‌رو، ظرفیت آن را دارد که به بازخوانی انتقادی بنیادهای معرفتی در علوم انسانی بینجامد. تحقیق پیش رو که با هدف بررسی جنسیت نفس انسان از نگاه صدرالمتهلین بنا نهاده شده، در رویکردی کیفی، از روش تحلیلی توصیفی و نیز از تکنیک‌ها و ابزارهای روش تحلیل اسنادی بهره گرفته است. پرسش اصلی نوشتار حاضر آن است که جنسیت نفس براساس اندیشه‌های ملاصدرا چگونه تبیین می‌شود؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که: جنس یا همان جنسیت زیستی به تفاوت‌های زیستی زن و مرد اشاره دارد و شامل صفات زیستی و فیزیولوژیکی او می‌گردد. صدرالمتهلین که در هستی‌شناسی جنسیت، آن را خارج از ماهیت انسان و حیوان می‌داند، در رد فصل‌بودن ذکورت و انوثن، براهینی چند اقامه می‌کند. همچنین از اصول مهم صدرایی در مباحث نفس‌شناسی، تشان یا شأنیستی است که قوای سافل و آلاتشان نسبت به قوای عالی نفس داشته و به‌مثابه ظل و سایه آن به‌شمار می‌روند. برساخته بر آن، هرچند نرینگ و مادینگ به‌معنای متعارف خود (جنسیت زیستی)، پس از شکل‌گیری بدن، معنا می‌یابد اما حقیقت این صفت، در مرتبه بالاتر ریشه داشته و چون روح انسان در عوالم پیشین با همین جهات و صفات، تقید یافته، جنسیت (جنسیت غیرزیستی) را نیز باید در عوالم پیشین برای نفس، مورد تأکید قرار داد.

واژگان کلیدی: جنسیت زیستی، هویت جنسی، تشان، نفس، ملاصدرا

۱. دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه شاهد، تهران، ایران

mjpashaei@shahed.ac.ir ✉

<https://orcid.org/0000-0002-7697-4368> 

* نویسنده مسئول

۲. استادیار گروه روان‌شناسی دانشگاه شاهد

mnour@Shahed.ac.ir ✉

۱. مقدمه

پرسش از کیستی انسان، ابعاد وجودی او، نسبت نفس و بدن، جنسیت نفس و حقوق زن و مرد برخی از پرسش‌های بنیادین انسان‌شناسی به‌شمار می‌روند. در سده‌های اخیر نیز با فعالیت فعالان و جریان‌های فمینیستی، بحث از جنسیت به کانون مطالعه پژوهشگران تبدیل شده است. برخی فمینیست‌ها با برچیدن تمایزات روانی، تفاوت مرد و زن را در تمایزات بیولوژیکی آنها محصور دانسته‌اند (جگر، ۱۳۸۷، ص ۴۳) و دیگری نیز منشأ این تفاوت‌ها را از جهت تمایلات و احساسات و میزان به‌کارگیری عقلانیت، بر ساخته بر اجتماع و فرهنگ و تربیت جامعه مردسالار در نظر گرفته‌اند (تانگ، ۱۳۸۷، ص ۳۴). به‌طور کلی بررسی بحث از جنسیت نفس، تأملی بنیادین است که می‌تواند درک ما از مفاهیم کلیدی مانند هویت، انسانیت، سوژگی و حتی ساختارهای قدرت را در علوم انسانی و اجتماعی دگرگون سازد. از آنجاکه بسیاری از نظریه‌های اجتماعی و فرهنگی بر پیش‌فرض‌هایی درباره ماهیت انسان و نفس استوارند، پرسش از جنسیت مند بودن نفس، می‌تواند چهارچوب‌های موجود را به چالش بکشد و بسترهای نوینی برای تحلیل پدیده‌هایی چون نابرابری جنسیتی، نقش‌های اجتماعی، و بازنمایی هویت و حتی مفاهیم دینی^۱ فراهم کند. به دیگر سخن، پیامدهای معرفتی و اجتماعی دیدگاه فلسفی به جنسیت نفس، می‌تواند بنیان‌های نگاهی برابرگرایانه یا نابرابرگرایانه به زن و مرد را در علوم انسانی و اجتماعی تقویت کند. این نگاه می‌تواند مبنای انتقادی برای بازنگری در برخی نگرش‌ها و ساختارهای مردسالارانه در جامعه باشد و مسیرهایی نوین برای بازسازی نظام‌های تربیتی، حقوقی و اخلاقی مبتنی بر عدالت انسانی فراهم آورد. این موضوع در تلاقی فلسفه، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و مطالعات جنسیت قرار دارد و از همین رو، ظرفیت آن را دارد که به بازخوانی انتقادی بنیادهای معرفتی در علوم انسانی بینجامد.^۲ در روان‌شناسی معاصر نیز «هویت جنسی» بخش عمده‌ای از هویت انسان را تشکیل می‌دهد که در حدود دو تا سه سالگی شکل می‌گیرد، و شامل تصویری است که هر فرد به‌عنوان مرد یا زن از خود به همراه دارد. فرد با آگاهی از هویت جنسی می‌آموزد که به شیوه خاصی بیندیشد، احساس کند و رفتار نماید (دادفر و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۹۶). از این جهت، بهتر است به جای هویت جنسی، اصطلاح «هویت جنسیتی»^۳ را به کار ببریم.

۱. اثبات جنسیت غیرزیستی در روح، آن‌چنان که نویسنده بدان گرایش دارد، می‌تواند فهم مفاهیم دینی را نیز تحول بخشیده و تمایزی قابل دفاع میان این دو جنس برقرار سازد. به عبارتی در برزخ یا قیامت که دیگر سخنی از جنسیت زیستی نیست، تفاوت‌های زن و مردی در حد آرایه‌های ادبی باقی نمانده و با این دو مفهوم به واقعیاتی خارجی و متناسب با آن عوالم اشاره می‌شود. اما چنانچه جنسیت را از روح در عوالم بالا منتفی بدانیم، لاجرم باید گرفتار تکلفاتی در تفسیر مفاهیم دینی شد. از دیگر سو، با نفی جنسیت‌مندی روح، آسان‌تر می‌توان از برابری زن و مرد و جایگاه معنوی آنان در عالم تکوین (نه تشریع) سخن گفت.

۲. برای نمونه، در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، روان‌شناسان مانند جودیت باتلر جنسیت را امری اجتماعی/فرهنگی می‌دانند، نه فطری. اگر روح ذاتاً زن یا مرد باشد، این نظریه‌ها باید بپذیرند که جنسیت، فراتر از محیط و فرهنگ، ممکن است در ساختار وجودی انسان (روح) نیز ریشه داشته باشد (Butler, 2006).

3. Gender identity.

اما «هویت جنسیتی» به معنای برداشت شخصی فرد از خود به عنوان مرد و زن، و یا به عبارت دیگر ادراک و تصویری است که شخص از جنس زیست‌شناختی، بدن، اندام جنسی، چهره، احساس‌ها و رفتارهای جنسی و در کل بُعد جنسیتی خود دارد. بر خلاف هویت جنسی^۱ که تنها بازتاب دهنده درک شخصی فرد نسبت به امیال جنسی‌اش است. هویت جنسی همچنین ممکن است به معنای هویت گرایش جنسی نیز استفاده شود؛ به این معنا که فرد از نظر گرایش جنسی،^۲ خود را متعلق به کدام دسته می‌پندارد (انجمن روان‌شناسی آمریکا، ۲۰۰۹). گاهی به لحاظ هویت جنسیتی اختلالی به وجود می‌آید؛ به این معنا که فرد از نظر زیستی ویژگی‌های یک جنس خاص را دارا می‌باشد، اما از جهت روانی خود را به آن گروه متعلق نمی‌داند که در روان‌شناسی امروز از آن به «ملال جنسیتی»^۳ یاد می‌شود. اکنون کاری به این اختلال نداریم. هدف مشخص‌تر شدن تمایز بین جنسیت زیستی و هویت جنسی یا به عبارت دقیق‌تر هویت جنسیتی است. افراد مبتلا به این اختلال از ناهمخوانی بین «جنسیت زیستی» خود که توسط کروموزم‌های آن‌ها تعیین شده و احساس درونی جنسیتشان، که «هویت جنسی» نامیده می‌شود، احساس پریشانی می‌کنند، و براساس جنس زیستی اولیه‌ای که با آن به دنیا می‌آیند به دو گروه اصلی تقسیم می‌شوند: برخی از آن‌ها جنسیت زیستی مذکر و هویت جنسی مؤنث (MF-TS) دارند و گروهی دیگر جنسیت زیستی مؤنث و هویت جنسی مذکر (FM-TS) دارند (گومز-گیل^۴ و همکاران، ۲۰۰۸، ص ۳۶۸).

در لایه‌های جنسی انسان سازه‌های دیگری نیز وجود دارد که ازجمله مهم‌ترین آن‌ها مفاهیم «جنس»^۵ و «جنسیت»^۶ است. «جنس» به تفاوت‌های زیستی زن و مرد یا همان جنسیت زیستی که در بالا گذشت، اشاره دارد و شامل صفات زیستی و فیزیولوژیکی ازجمله کروموزوم‌ها، هورمون‌های جنسی، اندام تناسلی و غیره می‌گردد. جنس، ویژگی‌های اولیه یک جنس (سیستم تولید مثل) و ویژگی‌های ثانویه آن (مانند پستان و موی صورت) را شامل، و دو جنس «نر»^۷ و «ماده»^۸ براساس آن مشخص می‌شود. اما مفهوم «جنسیت» در مقایسه با جنس پیچیدگی بیشتری دارد. «جنسیت» به واقع

1. Sexual identity.

۲. گرایش جنسی (Sexual orientation) نمایان‌گر تمایل جنسی یا عاطفی به شخص یا اشخاصی از جنس یا جنسیت موافق یا مخالف یا هر دو است. به عبارت دیگر گرایش جنسی، موضوع یا هدف امیال و خواسته‌های جنسی فرد است؛ بدین معنا که فرد علاقه دارد با چه کسی و به چه نحوی به ارضای جنسی بپردازد.

3. Gender dysphoria.

4. Gómez-Gil, E.

5. Sex.

6. Gender.

7. male.

8. female.

مفهومی روانی- اجتماعی است و به شکل اجتماعی براساس ویژگی‌هایی تعیین می‌شود که از طبقه‌بندی جنسی نشأت می‌گیرد و به نوبه خود تفاوت‌های اجتماعی و فرهنگی‌ای را منعکس می‌کند که به دنبال جنس خاص به وجود می‌آید. بر اساس این، شکل‌گیری هویت، سازه و ساختارهای روانی- اجتماعی است که سبب تشخیص و افتراق مرد^۱ از زن^۲ می‌شود (کاهانی و فخری شجاعی، ۱۳۸۱، ص ۳۲). پس می‌توان گفت، جنسیت همان هویت جنسیتی است که طیفی از ویژگی‌ها و تمایزهای بین مردانگی و زنانگی را دربر می‌گیرد و در ضمن آن، به لحاظ مفهومی، ویژگی‌های زیست‌شناختی جنسیت یعنی جنس یا جنسیت زیستی و ادراک از آن را هم شامل می‌گردد. از این رو، به لحاظ فلسفی، جنس یا جنسیت زیستی مربوط به ساحت جسم، و جنسیت یا هویت جنسیتی مربوط به ساحت نفس یا روان می‌باشد. در سنت فلسفه اسلامی، نگاه غالب حکما ناظر به جنسیت زیستی بوده و به دلیل نوپدیدی مفهوم هویت جنسیتی و خاستگاه روان‌شناختی آن، کمتر به این معنا پرداخته شده است. لذا در ادامه نیز تنها به بحث از جنسیت زیستی در کلمات صدرا پرداخته خواهد شد.

این تحقیق که با هدف بررسی جنسیت نفس انسان از نگاه صدرالمآلهین بنا نهاده شده، در رویکردی کیفی، از روش تحلیلی توصیفی و نیز از تکنیک‌ها و ابزارهای موجود در روش‌های تحلیل اسنادی بهره گرفته است. از آنجاکه بحث از جنسیت، به ارتباط مسئله جنسیت با نفس و نیز ذاتی یا عرضی بودن آن در قیاس با نفس، بازمی‌گردد، تلاش می‌شود تا ابتدا این ارتباط، به دقت در کلمات صدرا پی‌جویی شده و در ادامه، مبتنی بر آن، جنسیت‌مندی نفس یا بدن مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

اگرچه پژوهش‌هایی نزدیک به موضوع تحقیق حاضر در بانک‌های اطلاعاتی یافت می‌شود، اما در ضمن بیان آن‌ها به تفاوت این نوشتار با تحقیقات یادشده نیز اشاره خواهد شد.

علمی سولا و همکارانش (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «اثبات جنسیت‌پذیری نفس بر اساس مبانی حکمت صدرایی» در دو گام، جنسیت‌پذیری نفس را به اثبات می‌رسانند: در گام نخست امکان وجود جنسیت در عوالم بالاتر با اثبات وجود آن برای حقیقت جسم در فوق ماده و نیز با استناد به قاعده عقلی امکان اشرف حاصل شده است. و در گام دوم با دو اصل جسمانیة الحدوث بودن نفس و وحدت بلکه عینیت نفس و بدن در حکمت متعالیه به اثبات جنسیت‌پذیری نفس پرداخته شده است. باین حال، اگرچه این تحقیق شایسته، با نوشتار حاضر در نتیجه‌گیری تقارب دارد لکن به جهت نقدپذیری ادله ذکر شده و نیز به دلیل اشاره نداشتن به مبانی مطرح‌شده در این جستار، از تحقیق پیش رو تمایز می‌یابد.

1. man.

2. woman.

رودگر (۱۳۹۹) نیز در مقاله‌ای با عنوان «واکاوی جایگاه جنسیت در نفس براساس اصول علم النفس صدرایی» اثبات می‌کند که بر اساس اصول حکمت متعالیه، جنسیت امری است که در شاکله وجود انسان دخالت دارد، درعین‌حالی که این دخالت در کینونت پیشین نفس به معنای نرینگی و مادپینگی آن نبوده و تنها به حضور متناسب با درجه این امر اشاره می‌نماید. این تحقیق نیز در ضمن شایستگی و اشتراک در نتیجه، نه در نوع تحلیل و استدلال با نوشتار پیش رو مشترک است و نه به خاستگاه روان‌شناختی موضوع اشاره‌ای داشته است. نیازکار و صادقی (۱۳۹۵) در مقاله «جنسیت و روح در مبانی حکمت متعالیه با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی» بر جنسیت‌ناپذیری روح تأکید می‌کنند.

۲. جنسیت زیستی نفس از نگاه صدرالمآلهین

اگرچه در بین فیلسوفان مسلمان سخن مستقلى از جنسیت نفس^۱ شکل نگرفته است اما آنان به‌صورت پراکنده و در لابه‌لای بحث از نوع و فصل بدین موضوع پرداخته‌اند. برای نمونه، ارسطو در کتاب نفس خود، امکان جمع ذکورت و انوئت را در جوهر واحد، محال می‌داند (ارسطو، ۱۹۸۰، ص ۲۴۹) که از همین جا می‌توان صنف‌ساز بودن جنسیت را نسبت به نوع انسان و یا حیوان نتیجه گرفت. فارابی مرد و زن را در همه قوا (از جمله قوای حاسه و متخیله و عاقله) به‌جز ذکورت و انوئت، مشترک دانسته و اعضای اختصاصی مردانگی و زنانگی (جنسیت زیستی) را وجه تمایز هر کدام از یکدیگر برمی‌شمارد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۹۴). در اندیشه بوعلی نیز ذکورت و انوئت از اختصاصات حیوان بوده و در نباتات، مؤنث و مذکری وجود ندارد؛ و چنانچه اطلاقی هم صورت گرفته باشد، این اطلاق جز با تسامح نبوده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴). البته او همانند فارابی امکان تجمیع ذکورت و انوئت را در برخی حیوانات ممکن دانسته و معتقد است که می‌توان در تخم پرندگان تخم‌گذار چنین امکانی را تصویر ساخت (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۲، صص ۴-۵). او همچنین این دو وصف را از عوارض انسان و حیوان دانسته و امکان نوع‌ساز بودن آن‌ها را نسبت به ماهیت، منتفی می‌داند^۲ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ق، ص ۲۲۴؛ فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۹۱). اما صدرا همسو با برخی مبانی بوعلی و الهام‌یافته از او، بر این موضوع خیمه زده و به‌صورت تفصیلی به آن اشاره داشته است. در ادامه بخش‌هایی از آرای او که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم با مبحث جنسیت مرتبط است، مورد مطالعه و ارزیابی قرار می‌گیرد.^۳

۱. زین پس مفهوم جنسیت به معنای مطلق، که همان جنسیت زیستی بوده، به همه آن صفات زیستی و فیزیولوژیکی اشاره دارد که اعم از ویژگی‌های اولیه و ثانویه مرد و زن است.

۲. فُتِيت أَنَّ الذَّكَورَةَ وَالْأُنْثَوَةَ لِيَسْتَا مِنْ قَبِيلِ الْفُصُولِ الْمُنَوَّعَةِ، بَلْ مِنْ جُمْلَةِ الْعَوَارِضِ.

۳. اگرچه استدلال‌های پیش رو چندان متفاوت از یکدیگر نیستند اما چون حد وسط آنها با هم فرق دارد، می‌توان از آن‌ها با تعدد نام برد. مضافاً اینکه تاکنون تحقیقی با هدف بررسی این استدلال‌ها در کلمات صدرا مورد تتبع قرار نگرفته است.

۲-۱. اختصاص ذکورت و انوئث (جنسیت زیستی) به انواع حیوانی

از نگاه صدرالمآلهین، ذکورت و انوئث مفهومی است که تنها در انواع حیوانی مصداق داشته و در نباتات و جمادات مطرح نمی‌گردد. وی در کتاب اسفار و در ضمن بحث «تفاوت موجودات طبیعی در فضیلت و شرف» پس از بیان مراتب نباتات از جهت فضیلت و شرافت، به شرح مراتب حیوانات پرداخته و پدیدآیی انوئث و ذکورت را به مثابه اولین بروزات حیوانی پس از شکل‌گیری قوای اختصاصی‌اش در نظر می‌گیرد. وی با اعتقاد به اینکه در نباتات هم می‌توان مراتبی از شرافت و فضیلت را در نظر گرفت، این مراتب را تا آنجا ادامه می‌دهد که ادعا می‌کند برخی نباتات چون نخل و زیتون و انگور و گردوی هندی، خود را به مرز حیوانیت نزدیک می‌سازند. پس از آن، به حیوان می‌رسیم که از افق نباتی رهیده و با قوای حیوانی از نباتات تمایز می‌یابد و در نتیجه این تمایز، ذکورت و انوئث معنا پیدا می‌کند^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۳۴۵). برخی محققین معاصر در اختصاص جنسیت به حیوان و نیز عروضش بر انسان چنین عقیده دارند: «انسان یک موجود عارف است؛ یعنی موجودی است که در ذات او علاقه به خدا وجود دارد. عروض این حالت بر انسان از جهت خود انسان است؛ یعنی انسان از آن جهت که انسان است عارف است. اما ذکورت (یعنی مرد بودن) که عارض انسان می‌شود، از آن جهت است که انسان حیوان است نه به‌خاطر اینکه انسان، انسان است. ذکورت از مختصات انسان نیست؛ پس عروض ذکورت بر انسان به‌خاطر یک امر اعم از انسان - یعنی حیوانیت - است» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۲۹۴). هرچند به مجرد اشتراک و تکرار یک وصف در انواع مختلف نمی‌توان عارضی بودنش را نتیجه گرفت (چراکه مفهوم جنس نیز ذاتی مشترک میان انواع متفق الماهیه به‌شمار می‌رود) اما در ادامه به برخی براهین صدرا در خصوص عارضی بودن این مفهوم نسبت به انسان خواهیم پرداخت.

۲-۲. انوئث و ذکورت؛ مفهومی عارضی بر انسان

صدرا در تعلیقات خود بر الهیات شفا، در تبیین شرایط ده‌گانه فصل و راه‌های شناخت آن، یکی از شرایط مهم فصل را ویژگی تقسیم‌کنندگی آن نسبت به جنس می‌داند که اولاً باید این تقسیم، تقسیمی لازم باشد نه عرضی؛ یعنی فصل از معانی لازمه اقسام باشد نه عارض بر آن‌ها (همان‌سان که سیاهی و سفیدی فصل حیوان نیست؛ زیرا از معانی عارض بر آن است) و ثانیاً این لزوم با واسطه حاصل نیامده باشد (حال چه این واسطه اخص باشد یا اعم و یا مساوی). برای نمونه، تقسیم جسم به متحیز و غیرمتحیز، تقسیمی لزومی اما با واسطه است؛ چراکه تا واسطه‌ای بنام «ابعاد سه‌گانه» وجود نداشته باشد، جوهر، متحیز یا غیرمتحیز نخواهد بود. مهم‌تر اینجاست که صدرا حتی این شرط را هم برای فصل بودن کافی ندانسته و عقیده دارد که شاید تقسیمی برای جنس، تقسیمی لزومی و حتی بی‌واسطه

۱. و ذلک آنها ان قبلت زیاده سیره، صارت حیوانا و خرجت عن أفق النبات، فحينئذ يتميز قواها فيحصل فیها ذکورة و أنوثة...

باشد اما فصل هم به‌شمار نیاید. او برای اثبات این ادعا، تقسیم حیوان به ذکورت و انوئت را نمونه می‌آورد که با وجود اولی‌بودن تقسیم، اقسامش اولی نیستند. به‌عبارتی دیگر، با وجود اینکه در تقسیم حیوان به مذکر و مؤنث واسطه‌ای وجود ندارد، اما اقسامش برای حیوان لزومی نبوده و عارضی به‌شمار می‌روند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۰۱-۹۰۰). وی در رد فصل‌بودن ذکورت و انوئت برای حیوان، چهار برهان اقامه می‌کند که به اختصار هرکدام مورد بررسی قرار می‌گیرند:

الف) جداپذیری ذکورت و انوئت از حیوان

به عقیده صدرا، دو ویژگی ذکورت و انوئت، از حیوان جداپذیر بوده و می‌توان حیوانی بالفعل را تصور نمود که نه مذکر باشد و نه مؤنث. درحالی‌که نمی‌توان حیوان بالفعلی فرض کرد که نه ناطق باشد و نه اعجم (غیرناطق) (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۹۴). ساده‌تر اینکه اگر ذکورت و انوئت، فصل باشند نباید حیوانی را تصور نمود که نه مذکر باشد و نه مؤنث. در حالی‌که این تصور، امکان‌پذیر است.

البته در نقد این برهان، می‌توان از مبانی خود صدرا المتألهین وام گرفت: در حکمت صدرایی، انسان به‌حسب فطرت ثانی و نشئه‌ای دیگر، جنس برای چهار نوع انسان سبعی، انسان ملکی، انسان بهیمی و انسان شیطانی در نظر گرفته می‌شود. به این ترتیب که در انسان ملکی، غلبه با علم و تقوا، در شیطانی، با مکر و حيله و جهل مرکب و حب ریاست، در انسان سبعی با غضب و تهاجم، و در انسان بهیمی نیز با شهوت و حرص است (ملاصدرا، ۱۴۲۰ ق، ص ۴۱؛ ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۳۵۲؛ ۱۳۸۱، ص ۱۷۰؛ ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۳۲؛ ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۷). شبیه چنین مطلبی را در جنسیت نیز می‌توان مطرح ساخت. به دیگر سخن، همان‌گونه که در مقام تصور می‌توان انسانی را تصویر ساخت که هیچ‌کدام از این کارکردهای چهارگانه (ملکی، شیطانی، سبعی و بهیمی) را نداشته باشند و این عدم تصور، به فصل‌بودن این چهار نیز آسیبی وارد نسازد، همین‌طور با تصور انسان عاری از ذکورت و انوئت می‌توان انسانی را فرض نمود که نرینگی و مادینگی در آن نه عارض بر انسان بلکه فصل انواع دیگری از انسان باشند و عدم تصور آنها به ماهیت انسان (از آن جهت که انسان است)، لطمه‌ای وارد نسازد. به عبارت ساده‌تر، همان‌گونه که تصور انسان با صرف نظر از صفات چهارگانه نوع ساز ملکی، شیطانی، سبعی و بهیمی، تصورپذیر است، تصویر انسان عاری از تذکیر و تأنیث نیز می‌تواند چنان باشد که به ماهیت او لطمه‌ای وارد نسازد. بگذریم که مرتبط ساختن مباحث فلسفی به تصورات و ارتکازات انسانی خود جای بحث و تأملی دارد که باید در روش‌شناسی دانش فلسفه بدان پرداخته شود.

ب. تناسب ذکورت و انوئت با ماده نه صورت

برهان دیگر صدرا در فصل‌نبودن تذکیر و تأنیث نسبت به انسان، از مقدمات زیر حاصل می‌شود:

اول، اساساً فصول متناسب و متناظر با صورت اند و جنس با ماده؛ چراکه اگر جنس و فصل را لایشرط اخذ کنیم، ماده و صورت ذهنی می‌شوند و چنان‌چه بشرط لا در نظر بگیریم، جنس و فصل (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۱؛ ۱۴۲۲، ص ۲۸۱).

دوم، ذکورت و انوئت صفتی است که از ناحیه ماده حیوان یعنی بدن او عارض می‌شود و نه صورتش.

در نتیجه جنسیت نمی‌تواند فصل باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۹۴).

از دلایل صدرا در اثبات مقدمه دوم آن است که به عقیده او می‌توان با تغییر حرارت غریزی حیوان، تذکیر و تأنیث را در او نیز تغییر داد و با افزایش حرارت مزاج حیوانی، نری و با غلبه برودت، مادگی را نتیجه گرفت. و این همه، خلاف ماهیت فصلی و ویژگی تبدیل‌ناپذیری آن است. لذا هرگز نمی‌توان حیوانی را که انسان شده با تغییر عوارضش، به اسب و حمار و... تبدیل نمود. از سویی دیگر، هرچقدر ماده یک نوع، اقتضای تغییر و تبدیل داشته باشد، این اقتضانات، مانعی برای پدیدآیی صورت‌های مختلف به حساب نمی‌آیند و بر همین اساس، می‌توان مذکری را تصور نمود که انسان باشد، همچنان‌که اسب و گاو و حمار نیز قلمداد شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۹۴).

برگرفته از این برهان، ذکورت و انوئت نه تنها ذاتی ماهیت انسان به‌شمار نمی‌روند که در صورت عروض، حتی عارض ذاتی او نیز دانسته نمی‌شوند؛ چراکه با تغییر میزان حرارت مزاجی انسان می‌توان جنسیت دلخواه را در او نتیجه گرفت! امروزه برخی پژوهش‌ها نیز هرچند به صورت غیرقطعی بر تأثیر سبک زندگی مادر بر تعیین جنسیت جنین دلالت دارند ((Mathews, 2008; Purdue-Smithe, 2021).

ج. ابزاری بودن ذکورت و انوئت

برهان دیگر صدرا بر خارج بودن ذکورت و انوئت از ماهیت حیوان، متشکل از مقدمات زیر است: اول، ذکورت و انوئت از آلات و جهازات لازم برای تولید مثل یا همان تناسل به حساب می‌آید. دوم، فرآیند تناسل و توالد فرآیندی است پس‌اللقاحی که پس از تحقق خارجی حیوان شکل می‌گیرد. سوم، اگر تناسل، فرآیندی پس‌اللقاحی است، پس آلات تناسل یعنی ذکورت و انوئت نیز پس از تولد معنا می‌یابند.

نتیجه اینکه جنسیت، مقوم جوهر حیوان نخواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۹۵). همان‌طور که ملاحظه می‌شود صدرا در این برهان، ذکورت و انوئت را به معنای آلات تناسلی و جهازات لازم برای تولید مثل در نظر گرفته است (جنسیت زیستی). اگر چنین باشد که دیگر نزاعی در فصل نبودن ذکورت و انوئت در نخواهد گرفت؛ زیرا این معنا از ذکورت و انوئت از احکام و لوازم بدن

بوده و تماماً به بدن بازمی‌گردد. اما اینکه چگونه می‌توان جنسیت زیستی را فرایندی پسالقاحی دانست، دلیل روشنی بر آن اقامه نشده و صرفاً ادعایی بدون دلیل رها گذاشته شده است. حتی اگر هم پذیرفته شده باشد، روشن نیست پس از کدام مرحله از مراحل پسالقاحی این نوع جنسیت پدیدار می‌گردد. مگر اینکه به انضمام براهین دیگر، این برهان را تکمیل سازیم که بی‌تردید این دلیل، دلیل مستقلى بر مدعا نخواهد بود.

د. عدم امکان فصل بودن دو وصف برای یک نوع

برهان دیگری که صدرالمتهالین در امتناع فصل بودن ذکورت و انوٲت اقامه می‌کند، ازین قرار است: اول، در حیوانی همچون انسان، ناطقیٲ و جنسیت (تذکیر و تأنیٲ)، دو وصف غیرقائم به یکدیگرند. یعنی گاهی انسانی یافت می‌شود که مذکر نباشد و گاه نیز مذکری که انسان نباشد. لذا این دو وصف، نسبتی یکسان با انسان دارند.

دوم، حال واقعیٲ از دو حال خارج نیست. یا باید هرکدام از این دو، فصل باشند که عقلاً محال است؛ زیرا نوع واحد نمی‌تواند از دو فصل یا بیشتر قوام یابد. و یا اینکه یکی فقط فصل باشد که به اتفاق همه حکما، مفهوم ناطق فصل انسان است و نه ذکورت و انوٲت!

نتیجه اینکه جنسیت نمی‌تواند فصل انسان و داخل در ماهیت او باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۹۵). ملاحظه می‌شود که ملاصدرا در این برهان، مفهوم تذکیر و تأنیٲ را نسبت به انسان درنظر گرفته و آن را خارج از ذات انسانی تصویر کرده است. اما در پاسخ باید گفت که اگرچه این برهان، نافی فصل بودن تذکیر و تأنیٲ برای انسان است لکن در نفی ذاتی بودن ذکورت و انوٲت برای حیوان کافی نبوده و به‌تنهایی نمی‌تواند این مفهوم را از ذات حیوان سلب کند. هرچند به‌کارگیری دلیل اجماع (اجماع بر فصل بودن نطق) در علوم عقلی، تا زمانی که معیار و ریشه اجماع معین نشده باشد، به‌شدت جای بررسی و تأمل دارد.

حاصل آنچه گذشت اینکه اگرچه برخی ادله صدرا در نفی ذکورت و انوٲت از ذات حیوان یا انسان خالی از اشکال نبوده اما به‌طورکلی و با نظر به برخی ادله، این مفهوم، مفهومی فراخور و متناسب با حیوان بوده و دست‌کم در نوع انسانی، از احکام بدن و جهازات لازم برای تولید مثل او به‌شمار می‌آید.

۳. نفس، به‌مثابه حقیقت اعضای مادی

پیش از پاسخ به پرسش اصلی تحقیق و نگاه برگزیده، نکاتی چند پیرامون قوای نفس و جایگاه و کارویژه‌های آن ضروری به‌نظر می‌رسد:

الف) اساساً در حکمت صدرایی، مراتب نفس انسان به مثابه یک هویت واحد انسانی، پس از امتزاج نطفتین (از مرتبه‌ای جسمانی) آغاز می‌شود به گونه‌ای که پیش از امتزاج، همه و همه مراحل اعدادی و زمینه‌ای به حساب می‌آیند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۶؛ ۱۳۵۴، ص ۲۱۰).

ب) پیش از ولوج روح که تقریباً در چهار ماهگی اتفاق می‌افتد، سقف وجودی و صورت اخیر نفس انسان، قوه مصوره بوده و او تنها نفسی نباتی با مرتبه‌ای جسمانی به شمار می‌رود. وی در اسفار به مقام رأسیت و ریاست قوه مصوره پیش از افاضه نفس چنین اشاره دارد: قوه مصوره پیش از افاضه نفس، آلتش نبوده بلکه به منزله صورت اخیر یا کمال اولش است و افعالش را نه با واسطه بلکه مستقلاً و سلطان مآبانه انجام می‌دهد. اما همین که نفس انسان اشتداد پیدا کرد و به ناطقه تبدیل شد، دیگر مغلوب و مخدوم سایر قوای انسانی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۲۳-۱۲۲).

ج) پس از دمیده شدن روح، نخستین مراتب وجودی نفس شکل می‌گیرد. به اعتقاد او نفس انسان بر دو لبه جسم و مجرد قرار داشته و پیش از ولوج روح، تا آخرین مراتب مادیت نفس و لطیف‌ترین آن پیش می‌رود و پس از ولوج، نخستین مراتب تجردی‌اش هویدا می‌گردد. اساساً از همین مراحل آغازین تجردی است که نفس به برخی صور ادراکی علم می‌یابد و امکان ادراک صورت‌های حسی را پیدا می‌کند: نفس در حین حدوش، در متعالیه صورت‌های مادی قرار دارد و ابتدای ادراکات صوری او، انتهای قشرهای جسمانی و ابتدای مراتب (لباب) روحانی اوست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۲۹).

د) رفته رفته، با گسترش و تعمیق ادراکات او پس از تولد و امکان ادراک صورت‌های خیالی، تا پانزده سالگی به اولین مراتب تجردی عقل (عقل عملی) که بلوغ صوری نیز بدان گفته می‌شود، دست یافته و در نهایت به بلوغ معنوی یا مرحله تجردی عقل نظری در چهل سالگی نائل می‌آید. او در برخی آثارش چنین می‌نگارد که نفس آدمی مادامی که به شکل جنینی در رحم مادر قرار دارد، نبات بالفعل و حیوان بالقوه است؛^۱ چراکه نه حسی دارد و نه حرکتی. با خروج طفل از رحم، به درجه نفس حیوانی می‌رسد و این حالت، تا ابتدای بلوغ صوری امتداد می‌یابد. نفس با بلوغ صوری و با به کارگیری عقل عملی به فکر و استنباط پرداخته و رویه، تا بلوغ معنوی چنین خواهد بود و بلوغ معنوی که غالباً در چهل سالگی اتفاق می‌افتد، مصادف با رشد عقلی و استحکام ملکات و اخلاق باطنی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۶ و ۱۴۵؛ ۱۳۶۳، ص ۵۵۵؛ ۱۳۶۰، ص ۲۲۹).

ه) از اصول مهمی که صدرالمآلهین در علم النفس خود بر آن تأکید ورزیده و در هستی‌شناسی‌اش نیز از آن بهره می‌برد، تثنّ و شأنیّت است که قوای سافل و آلات‌شان نسبت به قوای عالی نفس داشته و

۱. البته صدرا در تفسیر قرآن کریم خود مرتبه جنینی را هم دارای نفس حیوانی می‌داند: کصیر و رتھا نفساً حیوانیة کما فی مرتبة الجنینیة أو الصبویة فان أحدهما «حیوان نائم» و الآخر «حیوان مستیقظ» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۶۵).

به مثابه ظل و سایه آن به شمار می‌روند. پیش از صدرا، شاید این شیخ اشراق بود که اول بار به عنوان فیلسوفی مسلمان به ریشه‌داری قوای بدن در نفس اشاره کرده و هر قوه‌ای در انسان را تنزل یافته حقیقتی در نفس معرفی می‌کند: و هذه القوى فروع النور الاسفهد فی صیصیته (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۰۵). به طور کلی از مباحث قوه مصوره (سازنده اشکال بدن) و قوای نفس می‌توان در این مطالعات بهره گرفت. به اعتقاد صدرا، قوای سافل نفس از فروع قوای عالی نفس بوده و تمام اغراض خود را در خدمت آن قوای عالی به کار می‌بندد. تا جایی که حتی قوای جاذبه و هاضمه و دافعه نیز با وجود عدم شعور به افعالشان، نادانسته در خدمت اغراض نفس قرار گرفته و تحت تسخیر او واقع می‌شوند. او در جلد هشتم اسفار، طرح خود را پس از بیان قوه مصوره و هستی‌شناسی آن، چنین درمی‌اندازد: همه موجوداتی که به واجب الوجود شباهت دارند، همانند او (که در عین وحدتش با جمیع صفات الهی و اسمای ربانی خود عینیت دارد)، با هیئات و معانی و صفات خود نیز وحدت داشته و بر آنها مشتملند. نفس انسانی در ذات خود و به نحوی برتر، تمام اجزای بدنی و صورت‌های اعضا را اعم از قوا و آلات و ابزارش در خود جمع دارد و اختلاف اعضا و اشکال آن، برآمده از اختلاف قوای مدرکه و محرکه‌ای است که آلاتش در اعضای بدن ریشه دوانده است^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۲۳-۱۲۱). او اتحاد قوای نفس با نفس را با وجود همه اختلاف و شعوباتش همان‌گونه تنگاتنگ می‌داند که عقل با معقولاتش اتحاد و یگانگی دارد. اساساً فرعیت قوای سافله نسبت به قوای عالی‌ه نفس چنان آشکار است که افعال قوای سافله تماماً در اطاعت و خدمت به قوای عالی‌ه قرار دارد. او در چهارچوب همین اندیشه، قوه مصوره نفس را که پس از ولوج روح، دیگر کمال اخیر نفس نبوده، از خدمه قوای عالی‌تر نفس به شمار آورده و تصویرگری آن نسبت به اعضا و جوارح را نیز حسب اغراض نفس و حاجاتش تحلیل و تفسیر می‌کند^۲ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۲۲-۱۲۳). به اعتقاد صدرا المتألهین، نفس، حس تمام حواس است و فاعل مباشر تمام حرکات فکری و طبیعی و اختیاری^۳ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۷۲). نفس در تمام اعضا به گونه‌های مختلف تصرفاتی که درخور هر مرتبه‌ای از مراتب حیوانی، نباتی و طبیعی است سرپا داشته و ضمن تنزل در هر مرتبه، توسط آن‌ها افعال مورد نظر خویش را به انجام می‌رساند (ملاصدرا، ج ۸، ص ۷۶). صدرا همچنین در برخی آثار دیگر خود ذیل شرح و تفصیل قاعده امکان اشرف، به این مهم اشاره نموده و مقتضای این قاعده را چنین برمی‌شمارد: و تو نیک می‌دانی که لازمه قاعده امکان اشرف آن است که حقیقت همه آنچه

۱. فالنفس الإنسانية یجتمع فی ذاتها جمیع ما یتفرق فی البدن و صور الأعضاء من القوى و الآلات فاختلف اشکال الأعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة و المحركة المنبثة آلاتها فی سائر الأعضاء.

۲. فکل من هذه المشاعر [ای الحواس الظاهرة] إذا فعل فعله فإنما یفعل خدمة و طاعة للنفس علی حسب الجبله فهكذا حکم القوة المصورة فی تصویر الأعضاء و تشکیلها علی حسب أغراض النفس و حاجاتها و مآربها.

۳. النفس هی حس الحواس کلها و المباشرة للمحركات الفکرية و الطبیعية و الاختیارية....

در این عالم است، پیش‌تر در عالم عقل به شکلی برتر و اشرف موجود باشد، هرچند به تکرر عددی در نیامده باشد. بلکه کثرت و تفرقه از نقص وجود و وحدت و جمعیت، از کمال وجود حکایت دارند. بر همین اساس، ممکن است انواع متعدد در این عالم به وجود واحدی در عالم عقل وجود داشته باشند، همان‌سان که بدن در این عالم، ظل نفس و مثالی از او است و اعضا و قوای آن تماماً در هویت نفس مندمج و پنهان‌اند. از همین رو، نفس در حد ذات خود، هم سمع دارد، هم بصر، هم ذوق، هم شم و هم لمس که با آن‌ها در حالت خواب می‌شنود و می‌بیند و می‌چشد و می‌بوید و لمس می‌کند^۱ (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۲۹).

از همین جا و در یک جمع‌بندی کلی، صدرا مرتبه عقلی انسان را حقیقت نفس و نفس را حقیقت اعضای مادی‌اش می‌داند و چنان‌چه حیثیات و اعتبارات مراتب پایین در مراتب بالا وجود نداشته باشد، هیچ اثری از مراتب دانی صادر نخواهد شد^۲ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۷۱).

۴. جنسیت غیرزیستی برای نفس

با نظر به آنچه تاکنون گذشت، نفس انسان واجد تمام حقایق قوای سافل و آلتش نیز بوده و جهات و اعتبارات مراتب پایین در مراتب بالاتر مندمج و مندرج است. لذا نفس حیوان پس از ولوج روح، متصدی تصویرگری و اشکال بدن شده و آن‌ها را در بدن برون‌ریزی می‌کند و به‌صورتی جبلی و فطری، اعضا و قوایش را به خدمت می‌گیرد. بر همین اساس، از نفس حیوانی مانند کرم که ادراکی در مرتبه لمس دارد، هیچ‌گاه عضوی چون گوش پدید نمی‌آید و یا از نفوس حیواناتی که قوه بینایی ندارند، دیده و چشمی آشکار نمی‌گردد.^۳ با توجه به این واقعیت، به تدریج می‌توان نظر برگزیده صدرا را بر ساخته بر اصول اندیشه او روشن ساخت. البته نباید از یاد برد که وی هرچند تصریحی به این ادعا ندارد اما برآیند مجموعه مبانی او به‌گونه‌ای است که می‌توان به یک معنا، جنسیت‌داشتن نفس را از آن‌ها نتیجه گرفت. دلیل اینکه نفس از نگاه صدرایی واجد جنسیت بوده و نفس مرد با نفس زن تمایزهایی دارد، بدان جهت

۴. كما أنَّ البدن ظلٌّ للنفس و مثال له فی هذا العالم، و له أعضاء كثيرة موجودة مع قواها بوجودات متغايرة؛ و هي بأجمعها متحدة فی هوية النفس حيث لها فی ذاتها سمع و بصر و ذوق و شَم و لمس خارجة عما فی البدن؛ و لهذا تسمع و ترى و تذوق و تشم و تلمس حالة النوم.

۱. در جای دیگر نیز صدرا به این واقعیت چنین اشاره می‌کند که نفس با وجود وحدت و تجردش از بدن، جامع هویت همه قوا و مشاعر و مدارک و اعضایش بوده و این استیلا چنان ادامه می‌یابد که در قیامت نیز هویت قوا و اعضا در هویت نفس مستهلک می‌گردد و سلطان نفس، بدون قوا و اعضایش ظهور می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۷۸). او همچنین در فصلی مستقل از جلد نهم اسفار به این مسئله پرداخته و قوا و اعضای بدن را ظل انسان برزخی و انسان برزخی را نیز ظل انسان عقلی و در نتیجه، اعضای بدن را ظل الظل و از مراتب تنزل‌یافته نفس یا مرتبه بالاتر از آن می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۷۰).

۲. الإنسان العقلی فیہ جمیع الأعضاء الَّتی فی الإنسان الحسّی علی وجه لائق به...

۳. گفته می‌شود که برخی خرچنگ‌ها و عنکبوت‌ها و موش‌ها و... از قوه بینایی محرومند.

است که هرگز از نفس مذکر جهازات تناسلی مردانه (صفات اولیه جنسی) و از نفس مؤنث دستگاه تناسلی زنانه پدیدار نمی‌شود و این اتفاق بی‌گمان حاصل تفاوت، تقید و تمایزی است که به‌نحو برتر در نفوس مردانه و زنانه اندماج و اندراج یافته و سپس در بدن برون‌ریزی می‌شود. البته اینکه آیا این تفاوت فصل‌ساز بوده و از جهت ماهوی تفاوتی در نفس مذکر و مؤنث ایجاد می‌کند یا خیر، شاید نه قابل اثبات باشد و نه اینکه ثمرات چندانی در آینده مباحث فلسفی از خود بروز دهد (چراکه با عرضی لازم بودن این تفاوت‌ها نیز نتیجه پیش‌گفته حاصل می‌آید)؛ اما آنچه مسلم است تفاوت آشکار این دو و عدم عینیت آن‌ها با یکدیگر است که براساس این تفاوت حیثیات در مراتب بالاتر نفس، منشأ بروز اختلافات جسمی در دو جنس مرد و زن می‌گردد. به عبارتی، هرچند نرینگی و مادینگی به معنای متعارف و رایج خود (یعنی جنسیت زیستی)، پس از شکل‌گیری بدن حیوان و پدیداری اندام‌های حسی او معنا می‌یابد اما حقیقت این صفت (یعنی جنسیت غیرزیستی)^۱ بدون اینکه به بدنی قوام داشته باشد، در مرتبه بالاتر ریشه داشته و چون روح حیوان به این جهات، تحییث و تقید پیدا می‌کند، بدن و اندام‌های حسی او نیز شایسته این پذیرش می‌گردد. نزدیک به همین مطلب را در کلمات صدرا، می‌توان آنجایی یافت که او اولاً تحقیقی پیشینی برای نفس انسان قبل از تشکیل بدن در نظر می‌گیرد و این تحقیق را تحقیقی عقلی می‌انگارد (کینونت عقلی پیشین نفس) و ثانیاً علی‌رغم بساطت مرتبه عقلی نفس، آن را متمایز به جهات و حیثیات عقلی می‌داند^۲ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۹). به دیگر عبارت، نفوس انسان‌ها اگرچه به‌نحو وجودی عقلی، پیش از حدوث بدن تحقق دارند، و لاجرم نحوه وجود عقلی نفوس، بساطت آن را نیز به‌دنبال خواهد داشت، اما با این همه، وجود عقلی نفوس با جهات و حیثیات مختلفی تحقیق دارد که همین حیثیات متمایز، تمایز نفوس را در مراتب پایین‌تر در بر دارد؛ و براساس همین تفاوت‌هاست که کثرت و تنوع افراد انسانی شکل می‌گیرد: فهذه الجهات العقلية هي أسباب كثرة الأکوان لأفراد الإنسان (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۴). شواهد نقلی متعددی که در منابع دینی از جنسیت‌داشتن انسان و یا برخی از لذائذ جنسی او در حیات اخروی حکایت دارند، تأییدی دیگر بر این ادعا است: تزویج مؤمنان به حورالعین (طور: ۲۰)، وجود خیرات حسان در بهشت (الرحمن: ۷۰)، دوشیزه‌بودن زنان بهشتی (واقعه: ۳۷)، وجود غلمان در بهشت (طور: ۲۴) و... تنها گوشه‌ای از این نمونه‌هاست.

۱. مراد از جنسیت غیرزیستی که در برابر جنسیت زیستی قرار می‌گیرد، همان جهات و حیثیاتی است که در مرتبه عقلی نفس موجود بوده و با تنزلش سبب می‌شود که نفس در عالم ماده به صورت مذکر و مؤنث پدیدار گردد.
 ۲. فهذه النفوس قبل نزولها فی الأبدان متمایزة بجهات و حیثیات عقلية متقدمة علی اکوانها الطبيعية بالذات...

حاصل آنکه، هرچند نرینگگی و مادینگگی به معنای متعارف خود (جنسیت زیستی)، پس از شکل‌گیری بدن حیوان معنا می‌یابد اما حقیقت این صفت (جنسیت غیرزیستی)، در مرتبه بالاتر ریشه داشته و چون روح انسان در عوالم بالا متناسب با همان عوالم با همین جهات و صفات، تقید می‌یابد، معنایی از جنسیت (نه لزوماً جنسیت زیستی) را نیز باید متناسب با عالم خود برای نفس در نظر گرفت. بر این پایه، نفس انسان را باید به معانی مختلفی حائز جنسیت دانست. اول جنسیتی زیستی که به فراخور تعلقش به عالم ماده قوام می‌یابد و دوم جنسیتی غیرزیستی در مرتبه عقلی پیشینِ نفس که عبارت باشد از همه آن جهات و حیثیاتی که سبب پدیداری جنسیت زیستی در عالم ماده می‌گردند.

۵. نتیجه‌گیری

از آنجاکه بسیاری از نظریه‌های اجتماعی و فرهنگی بر پیش‌فرض‌هایی درباره ماهیت انسان و نفس استوارند، پرسش از جنسیت‌مند بودن نفس، می‌تواند چهارچوب‌های موجود را به چالش کشیده و بسترهای نوینی برای تحلیل پدیده‌هایی چون نابرابری جنسیتی، نقش‌های اجتماعی، بازنمایی هویت و... فراهم کند. این موضوع در تلاقی فلسفه، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و مطالعات جنسیت قرار دارد و از همین رو، ظرفیت آن را دارد که به بازخوانی انتقادی بنیادهای معرفتی در علوم انسانی بینجامد. به دیگر سخن، پیامدهای معرفتی و اجتماعی دیدگاه فلسفی به جنسیت نفس، می‌تواند بنیان‌های نگاهی برابرگرایانه یا نابرابرگرایانه به زن و مرد را در علوم انسانی و اجتماعی تقویت کند. این نگاه می‌تواند مبنای انتقادی برای بازنگری در برخی نگرش‌ها و ساختارهای مردسالارانه در جامعه باشد و مسیرهایی نوین برای بازسازی نظام‌های تربیتی، حقوقی و اخلاقی مبتنی بر عدالت انسانی فراهم آورد. «جنس» یا «جنسیت زیستی» به تفاوت‌های زیستی زن و مرد اشاره دارد. شامل صفات زیستی و فیزیولوژیکی از جمله کروموزوم‌ها، هورمون‌های جنسی، اندام تناسلی و غیره می‌گردد. اما مفهوم «جنسیت» به واقع مفهومی روانی- اجتماعی است و به شکل اجتماعی براساس ویژگی‌هایی تعیین می‌شود که از طبقه‌بندی جنسی نشأت می‌گیرد و به نوبه خود تفاوت‌های اجتماعی و فرهنگی‌ای را منعکس می‌سازد که به دنبال جنس خاص به وجود می‌آید. از میان حکمای مشاء، می‌توان به اتفاق آنان بر خارج بودن مفهوم جنسیت از ماهیت نفس انسان و عروضش بر او اشاره داشت. شیخ اشراق نیز همسو با حکمای پیشین، جنسیت را خارج از ماهیت نفس انسان دانسته و آن را جامع مردانگی و زنانگی برمی‌شمارد. از نگاه صدرالمألهین، ذکورت و انوئت مفهومی است که تنها در انواع حیوانی مصداق داشته و در نباتات و جمادات مطرح نمی‌گردد. صدررا که در هستی‌شناسی (جنسیت زیستی) آن را خارج از ماهیت انسان

و حیوان می‌داند، در رد فصل بودن ذکورت و انوٲت، چهار برهان اقامه می‌کند. از اصول مهمی که صدرالمٲلهین در علم النفس خود بر آن تأکید ورزیده و در هستی‌شناسی اش نیز از آن بهره می‌برد، تشآن و شأنی است که قوای سافل و آلا تشان نسبت به قوای عالی نفس داشته و به مثابه ظل و سایه آن به‌شمار می‌روند. بر ساخته بر همین اصل، هر چند نرینگی و مادینگی به معنای متعارف خود (جنسیت زیستی)، پس از شکل‌گیری بدن حیوان معنا می‌یابد اما حقیقت این صفت (جنسیت غیرزیستی)، در مرتبه بالاتر ریشه داشته و چون روح انسان در عوالم بالا متناسب با همان عوالم با همین جهات و صفات، تقید می‌یابد، معنایی از جنسیت (نه لزوماً جنسیت زیستی) را نیز باید متناسب با عالم خود برای نفس در نظر گرفت. لذا به دو معنا می‌توان برای نفس، قائل به جنسیت بود. اول جنسیتی زیستی که به فراخور تعلقش به عالم ماده قوام می‌یابد و دوم جنسیتی غیرزیستی در مرتبه عقلی پیشینِ نفس که شامل همه آن جهاتی است که سبب پدیداری جنسیت زیستی در عالم ماده می‌گردند.



منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴ ق. الشفاء: الإلهيات. تحقیق سعید زائد. قم: مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۵ ق. الشفاء: الطبيعيات. تصحیح ابراهیم مدکور و تحقیق سعید زائد. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- ارسطو. ۱۹۸۰ م. فی النفس و یله الآراء الطبيعية و الحاس و المحسوس و النبات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: دارالقلم.
- تانگ، رزماری. ۱۳۸۷. درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی. ترجمه منیژه عراقی. تهران: نشر نی.
- جگر، آلیسون. ۱۳۸۷. چهار تلقی از فمینیسم. ترجمه املائی. تهران: انتشارات بین‌المللی هدی.
- دادفر، محبوبه؛ رخساره یکه‌یزدان دوست و فرشته دادفر. ۱۳۸۸. «بررسی الگوی شخصیتی بیماران مبتلا به اختلال هویت جنسی». پزشکی قانونی ایران. ش ۱۵. ص ۹۶-۹۹.
- رودگر، نرجس. ۱۳۹۹. «واکاوی جایگاه جنسیت در نفس بر اساس اصول علم النفس صدرایی». مطالعات جنسیت و خانواده. س ۸، ش ۲. ص ۹۵-۱۰۹.
- علمی سولا، محمدکاظم؛ حسینی، سیدمرتضی و اکرم ساقی. ۱۴۰۱. «اثبات جنسیت‌پذیری نفس بر اساس مبانی حکمت صدرایی». قبسات. س ۱۶. ص ۵-۲۳.
- فارابی، محمدبن محمد. ۱۹۹۵ م. آراء اهل المدينة الفاضلة. شرح علی بوملحم. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- فخررازی، محمدبن عمر. ۱۳۸۴. شرح الاشارات و التنبیها. تصحیح علیرضا نجف‌زاده. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کاهانی، علیرضا و پیمان فخری شجاعی. ۱۳۸۱. اختلال هویت جنسی، دگرجنسیت جوها. تهران: طبیب و تیمورزاده.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۶. مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: صدرا.
- ملاصدرا. ۱۳۵۴. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا. ۱۳۶۰. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا. ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا. ۱۳۶۶. تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- ملاصدرا. ۱۳۸۱. کسر اصنام الجاهلیة. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا. ۱۳۸۲. شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا. ۱۴۲۲ ق. شرح الهدایة الاثریة. تصحیح مصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

ملاصدرا. ۱۳۹۲. تعلیقه بر حکمت اشراق. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا. ۱۴۲۰ ق. العرشیه. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

ملاصدرا. ۱۳۶۸. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. حاشیه محمدحسین طباطبائی. قم: مکتبة المصطفوی.

نیازکار، فاطمه و هادی صادقی. ۱۳۹۵. «جنسیت و روح در مبانی حکمت متعالیه با تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی». اندیشه نوین دینی. د ۴۵، ش ۱۲. ص ۲۴-۴۰.

American Psychological Association. 2009. "Appropriate Therapeutic Responses to Sexual Orientation." Available online at: <http://www.apa.org/pi/lgb/publications/therapeutic-resp.html>.

Butler, Judith. 2006. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. (2nd ed.). New York: Routledge.

Gómez-Gil, Esther; Angela Vidal-Hagemeijer; and Manel Salamero. 2008. "MMPI-2 Characteristics of Transsexuals Requesting Sex Reassignment: Comparison of Patients in Prehormonal and Presurgical Phases." **Journal of Personality Assessment**. 90(4): 368-374.

Mathews, F.; Johnson, P. J.; & Neil, A. 2008. "You Are What Your Mother Eats: Evidence for Maternal Preconception Diet Influencing Foetal Sex in Humans." **Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences**. 275(1643): 1661-1668.

Purdue-Smithe, A. C.; Kim, K.; Nobles, C.; Schisterman, E. F.; Schliep, K. C.; Perkins, N. J.; Sjaarda, L. A.; Freeman, J. R.; Robinson, S. L.; Radoc, J. G.; Mills, J. L.; Silver, R. M.; Ye, A.; & Mumford, S. L. 2021. "The Role of Maternal Preconception Vitamin D Status in Human Offspring Sex Ratio." **Nature Communications**. 12(1), Article 2789.