

نشریه علمی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۴۰۱
Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی

کد مقاله: ۱۲۵۲

صفحات: ۱۷۴-۱۵۱

Doi: 10.52547/jipt.2022.226679.1252

ارزیابی نگاه حداقلی به زن در عبارات ملاصدرا

سیده زهرا موسوی باگی *

سید محمد موسوی **

هادی ایزانلو ***

چکیده

امروزه مسئله زن و جایگاه هستی شناختی او، یکی از مباحث مطرح در حوزه اندیشه و علوم اجتماعی است. این مسئله نوظهور اگرچه در اندیشه متفکران چند سده گذشته از جمله ملاصدرا، مسبق به سابقه نیست، اما عبارات اندک و موجزی از برخی اندیشمندان وجود دارد که با تکیه بر آن‌ها می‌توان به «ارزش انسانی زن» نزد ایشان پی برد. در فلسفه صدرالمتالهین افزون بر برخی از عبارات (چهارده عبارت) درباره زنان، مبانی فلسفی وی نیز می‌تواند در خصوص دیدگاه ملاصدرا کمک کننده باشد. پژوهش حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده، می‌کوشد بدین پرسش که «آیا ملاصدرا نسبت به جایگاه انسانی زن، نگاهی حداقلی داشته است؟» پاسخ دهد. حاصل تلاش‌های صورت گرفته بر اساس دو نحوه بررسی عبارت محور و مبنا محور، آن است که عباراتی که از صدرالمتالهین در انتساب نقصان عقل به زن وجود دارد، نه معنایی که عُرف از قصور عقل می‌فهمد را دارد و نه به جنس زن اختصاص دارد بلکه عبارات مزبور بیان‌گر مرتبه‌ای از مراتب انسان، خواه زن و خواه مرد است؛ مبانی فلسفی او نیز به‌طور مطلق جنسیت‌پذیری نفس را نفی و به این ترتیب برابری هویت انسانی زن و مرد را اثبات می‌کند، همچنین در اثنای این پژوهش به چند اشکال احتمالی و پاسخ آن‌ها، پیرامون عدم جنسیت‌پذیری نفس اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، زن، حیوان، نفس.

zmousavibaygi@gmail.com
mmusawy@gmail.com
hadiizanloo.ih@gmail.com

* دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد
** عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)
*** دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۲۱

مقدمه

صدرالمتالهین یکی از مهم‌ترین فلاسفه اسلامی و بنیانگذار حکمت متعالیه است. او حکیمی است که کوشیده تا حد امکان از حوزه فلسفه و الهیات خارج نشود و بر محور حکمت متمرکز باشد. با این حال عباراتی در آثار او وجود دارد که پیرامون مباحث خارج از حوزه الهیات است. از جمله این موارد، تعبیری نسبت به زنان است. او گاهی درباره زنان عباراتی را به کار برده که موجب ناخرسندی برخی از طرفداران فلسفه شده است. همچنین برخی منتقدان حکمت و عرفان، با تمسک به عبارات مزبور تلاش کرده‌اند تمام فلسفه او را زیر سؤال ببرند و اندیشه‌های او را در تعارض با الهیات و حیانی جلوه دهند (رک. نصیری، ۱۱۳، <http://nasiri1342.blogfa.com/post/113>).

پژوهش حاضر می‌کوشد «نگاه ملاصدرا به زن» را بررسی کند. اهمیت این پژوهش بر خردمندان پوشیده نیست؛ افزون بر آنکه مسئله زنان و مطالعات فمینیسمی فی‌نفسه مهم و از مباحث روز دنیاست، بررسی دیدگاه یکی از بزرگ‌ترین متفکران تمدن ایرانی-اسلامی برای دو گروه حائز اهمیت است. گروه نخست مدافعان و طرفداران فلسفه اسلامی و به خصوص حکمت متعالیه هستند، آنان باید موضع ملاصدرا درباره زنان را خواه رویکرد وی مثبت و خواه منفی باشد، روشن کنند و مغالطه‌کسانی که به سبب این قبیل امور نفی تمام فلسفه وی را نتیجه می‌گیرند، آشکار کنند. گروه دیگر کسانی هستند که به دنبال احیای تمدن اسلامی می‌باشند. شکی نیست که فلاسفه و خردمندان پایه‌های استوار هر تمدن بشری هستند بنابراین رویکردها و دیدگاه‌های آنان در خصوص مسائل متفاوت، به ویژه مباحثی که با فرهنگ و جامعه مرتبط است، شایسته توجه است.

پیش از ورود به اصل بحث و بررسی اندیشه صدرایی، باید به دو نکته کلی توجه داشت، نخست آنکه اگر چه امروزه مسئله زن و نگاه به او، یا به اصطلاح تخصصی مطالعات فمینیسمی^۱، یکی از مباحث مطرح در حوزه اندیشه و علوم اجتماعی است، اما سابقه چندان نادارد. همزمان با انقلاب فرانسه در اواخر قرن هجدهم (حدود ۱۷۸۹ تا ۱۷۹۹) جریان فمینیسم آغاز شد. جامعه شناسان فمینیسم را به سه موج تقسیم می‌کنند. موج اول آن مربوط به اوایل قرن نوزدهم (۱۸۳۰) تا اول قرن بیستم (۱۹۲۰) است که در آمریکا حق رأی به زنان داده شد. موج دوم فمینیسم از دهه هفتاد قرن بیستم آغاز می‌شود که هدف اصلی آن برابری کامل زنان با مردان در تمامی زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و به تعبیر دیگر هدف اصلی «نجات زن» بود. موج سوم فمینیسم نیز از اوایل دهه نود میلادی آغاز می‌شود. در این موج فمینیست‌ها فرهنگ مردسالاری را

اساس ظلم بر زنان می‌دانستند و راه نجات از این فرهنگ را ارائه تفسیر و نگاهی زنانه به جهان می‌پنداشتند. از همین رو نویسندگان فمینیستی با رویکردی زنانه‌نگر به مطالعه و تحقیق در رشته‌های گوناگون می‌پرداختند (بیات، ص ۲۲۷).

در ایران نیز این جنبش از زمان مشروطه به طور مخفیانه شکل گرفت. پس از انقلاب مشروطه، سازمان‌هایی تأسیس شدند که هدفشان حقوق زنان بود و بیشتر به ساخت مدارس دخترانه و نشریه‌های زنان توجه داشتند. در سال ۱۳۱۱ آخرین سازمان مستقل زنان منحل و سازمان‌هایی وابسته به دولت مانند کانون بانوان زیر نظر رضا شاه شکل گرفتند. در دهه ۲۰ سازمان‌هایی سکولار حقوق بیشتری برای زنان ایرانی مانند کشف حجاب قائل بودند. در سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۰ جنبش زنان تجدید حیات هر چند کوتاه داشتند که سازمان‌های مستقلی مانند جمعیت زنان و حزب زنان، در این دوره شکل گرفتند اما از سال ۱۳۳۱ به بعد تمام فعالیت‌های حقوقی زنان زیر نظر دولت و تحت سازمان زنان ایران درآمد و تا انقلاب ایران فعالیت خود را ادامه دادند (سانساریان، ص ۱۱۵).

با نظر به تاریخ تولد و وفات ملاصدرا (۱۰۴۵-۹۷۹ق)، به نیکی می‌توان تصدیق کرد، مسائلی که امروزه با عنوان جریان‌ها و نگاه‌های فمینیستی مطرح می‌شود، برای ملاصدرا و هم عصران او مطرح نبوده است بنابراین نباید منتظر یک دیدگاه خالص و صریح بود.

نکته دومی که پیش از ورود به بحث، توجه به آن حائز اهمیت است، ضرورت عدم تقلید و دفاع نابجا در مشی فلسفی است. در فلسفه اسلامی، فیلسوف درصدد شناخت حقایق نظام وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۰) و این هدف تنها از راه برهان محقق می‌گردد (همان‌جا). نزد ایشان برهان، روشی است یقینی که تبعیت از آن - به شرط آنکه برهان حقیقی باشد - بر شخص واجب و ضروری است حتی اگر آدمی را به تفرد در عقیده برساند (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۵). نکته شایان توجه آن است که در مسیر فهم یقینی حقایق و راه برهانی، اندیشمندان و از جمله صدرالمتالهین به شدت تقلید را نفی می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ص ۸۲) و دیگران را نیز از معرفت تقلیدی برحذر می‌دارند (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۲۲). این بینش موجب شده تا فلاسفه به جای تبعیت کورکورانه از فلاسفه پیش از خود، آراء و نظرهای مختلف یکدیگر را مورد بررسی، نقد یا اصلاح و تکمیل قرار دهند. در عین حال ملاصدرا به اقتضای رعایت ادب و حفظ حرمت سیمت استادی، در بسیاری از مواضع تلاش می‌کند تا حد امکان دیدگاه بزرگان را بر نظر صحیح تاویل

و تفسیر کند؛ این برخورد کریمانه ملاصدرا تا جایی است که در برخی مواضع موجب اعتراض شارحان شده است.

در پژوهش حاضر نگارنده کوشیده است، بدون جانبداری، دیدگاه ملاصدرا را درباره زن بررسی کند، چراکه به صرف عظمت ملاصدرا، نمی توان هر اعتقادی را بدون پشتوانه عقلی از او پذیرفت. بر این اساس چنانچه ملاصدرا به زنان توهین کند و جایگاه زن را از هویت انسانی خود تنزل دهد، باور او مردود است. به همان سان نگارنده بر فهم اولیه از عبارات ملاصدرا که احیاناً موجب بد فهمی شده است، جمود و اصراری ندارد و معتقد است چنانچه قواعد عقلی و حکمی توان ارائه تفسیر صحیح از عبارات ملاصدرا را داشته باشند، لازم است با اتکا به قواعد عقلی و مبانی حکمت متعالیه عبارت موهم تنزل جایگاه انسانی زن، تأویل شوند.

زن در نگاه ملاصدرا بر اساس عبارات او

همان طور که اشاره شد مسئله جایگاه زن، مسئله مورد بحث صدرالمتالهین نبوده است، در عین حال وی به مناسبت های دیگری در موضوعی از آثار خود به زن و جایگاه او اشاره کرده است. در سطور ذیل به این عبارات اشاره می شود.

ملاصدرا در جلد هفتم اسفار، یعنی مهم ترین اثر فلسفی خود، در مقام بیان «رحمت خداوند در آفرینش زمین و فوائد آن برای انسان» موارد متعددی از نعمت های زمینی را نام می برد که از جمله آن ها وجود حیوانات مختلف در زمین است.^۱ ملاصدرا در این باره می نویسد:

و منها تولد الحيوانات المختلفة «وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ بَعْضَهَا لِلأَكْلِ وَ الأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَ مَنَافِعٌ وَ مِنْهَا تَأْكُلُونَ» و بعضها للركوب و الزينة و الخيل و البغال و الحمير لتركبوها و زينة و بعضها للحمل و تحمّل أثقالكم إلى بلدكم تكتونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرؤف رحيم و بعضها للتجمل و الراحة و لكم فيها جمال حين تريحون و حين تسرحون و بعضها للنكاح و الله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۳۶).

برخی بر این باورند که ملاصدرا زنان را با الحاق به حیوانات و هم ردیف کردن با چهارپایان، تا سرحد اسب و استر پایین آورده و به آنان توهین کرده است، در حالی که چنین به نظر نمی رسد. اولاً در اصطلاح منطقی- فلسفی، حیوان نوع متوسطی است که اساساً در جهان خارج وجود ندارد. حیوان جنس مشترک میان انواع مختلف و به معنای «جسم نامی متحرک حساس

بالاراده» است (رک. ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۹۷؛ کاتبی قزوینی، ص ۱۵۴؛ مظفر، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۱۴). حیوان در این اصطلاح تخصصی فاقد هرگونه بار معنایی اخلاقی است. بنابراین نه تعریف و تمجید محسوب می‌شود و نه توهین. البته عُرف ممکن است لفظ حیوان را به معنای موجود بی‌فکر و درایت اطلاق کند اما همان‌طور که ملاصدرا و دیگر حکما در مواضع متعدد تصریح می‌کنند فیلسوف به عُرف و وضع عرفی توجهی ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۴۰؛ همان، ج ۵، ص ۲۹۰؛ همان، ج ۶، ص ۶۳ و ص ۷۴؛ همو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۹۷ و ص ۳۱۹؛ همو، ۱۳۶۶ (الف)، ج ۴، ص ۲۴۴-۲۴۳) بلکه استعمال تعبیر عرفی را در علوم عقلی، ناشایست می‌دانند (همو، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۳۸)^۲. بنابراین کسی که با نظر به عبارات مزبور ادعا کند که صدرالمتألهین زنان را حیوان دانسته و به آنان توهین کرده است، در حقیقت ابتدایی‌ترین و متداول‌ترین اصطلاحات فلسفه و منطق را ندانسته و بدین سبب صلاحیت اظهار نظر در خصوص دیدگاه ملاصدرا درباره زنان را ندارد.

نکته دوم آنکه ملاصدرا، یکی از فواید تولد حیوانات را نکاح می‌داند. او برای تأیید سخن خود به این آیه که «خداوند برای شما همسرانی از جنس خودتان آفرید» استناد می‌کند، پس برای فهم مقصود ملاصدرا باید مقصود آیه را فهمید. در آیه مذکور از واژه «ازواج» که جمع واژه «زوج» و «زوجه» است و بر هر دو جنس مذکر و مونث دلالت دارد و نیز از ضمیر «کم» که صیغه جمع مذکر است، استفاده شده است؛ در بدو امر و بدون توجه به قواعد عربی، ممکن است گمان شود، مقصود آن است که خداوند برای شما مردان، همسرانی از جنس خودتان قرار داد، در حالی که مفسران معتقدند که مخاطب و مقصود آیه هم زنان و هم مردان هستند (طبرسی، ج ۶، ص ۵۷۶؛ فیض کاشانی، ج ۳، ص ۱۴۶؛ فخر رازی، ج ۹، ص ۴۷۸).

و دلیل استعمال ضمیر مذکر آن است که طبق قواعد عربی هر کجا در جمع، مجموعه‌ای از زنان و مردان وجود داشت، ضمیر به صورت جمع مذکر به کار می‌رود. همچنین استعمال «ازواج» دلالت بر ادعای فوق دارد، زیرا اگر مقصود آیه این بود که زنان برای مردان آفریده شدند باید از واژه زوجهات که جمع مونث است، استفاده می‌شد. نکته شایان توجه دیگر این است که آیه می‌فرماید «از خود شما، همسرانی برای شما آفریدیم» بنابراین اگر یکی از طرفین و به طور خاص زن، در عرض حیوانات (صامت) باشد، دیگری نیز از همان سنخ است. به این ترتیب چون مخاطب آیه مطلق انسان است، مطلق انسان مندرج تحت جنس حیوان است. هرچند

همان‌طور که گذشت، این حیوانیتِ مشترک میان زن و مرد، معنای عرفی و اخلاقی نداشته و ناظر به یکی از مراتب وجودی انسان است.

افزون بر نکته اخیر که برخی دیگر از پژوهشگران نیز به اجمال بدان اشاره کرده‌اند (رک. قراملکی، ص ۳۹)، بررسی لغوی و اصطلاحی نکاح نیز نشان می‌دهد، که ملاصدرا، تنها زنان را در سلك حیوانات قرار نداده است. «نکاح» در لغت مصدر ثلاثی مجرد از فعل «نکح، ینکح» و به معنای بضع، وطی، تزویج و عقد است (ابن منظور، ج ۲، ص ۶۲۵؛ ابن فارس، ج ۵، ص ۴۷۵؛ جوهری، ج ۱، ص ۴۱۳؛ راغب اصفهانی، ج ۱، ص ۸۲۳؛ زبیدی، ج ۴، ص ۲۴۰؛ طریحی، ج ۲، ص ۴۲۱؛ فراهیدی، ج ۳، ص ۶۳؛ مصطفوی، ج ۱۲، ص ۲۳۳). به تناظر معنای لغوی، فقیهان شیعه اصطلاح نکاح را نزدیک به معنای لغوی آن تعریف کرده‌اند. برخی نکاح را عقد زوجیت میان مرد و زن (ابن حمزه، ص ۲۸۹؛ طوسی، ج ۷، ص ۲۸۰) و برخی آن را حاصل عقد (انصاری، ص ۲۴) دانسته‌اند. برخی دیگر بر این باورند که نکاح تعهد قلبی زن به مرد در عالم اعتبار است (بجنوردی، ج ۳، ص ۱۴۲). به هر تقدیر خواه به حسب وضع لفظی و خواه به حسب معنای اصطلاحی، نکاح پیوندی میان زن و مرد است که اختصاص به جنس خاصی ندارد چنان‌که ملاصدرا نیز در موضع دیگری با استعمال این واژه برای هر دو جنس زن و مرد این امر را نشان می‌دهد (رک. ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۷۲).

به این ترتیب با مجموع مطالب گفته شده در خصوص این عبارت ملاصدرا روشن می‌شود: اولاً حیوان نامیدن کسی که پیوند نکاح با او بسته می‌شود، امری دارای ارزش اخلاقی نیست و ثانیاً میان جنس زن و مرد مشترک است، از این رو عبارت مذکور، نسبت به مقام زن ساکت است البته حکیم سبزواری در تعلیقه نکته‌ای می‌گوید که آن عبارت موجب سوء برداشت از عبارت ملاصدرا شده است.

ملاهادی سبزواری در بخشی از تعلیقه خود می‌نویسد اندراج زنان در سلك حیوانات، به دلیل ضعف عقول زنان و جمود آنان بر ادراک جزئیات و رغبتشان به امور دنیاست، چنانکه حیوانات صامت چنین‌اند^۴ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، همان، تعلیقه، ص ۱۳۶) در حالی که همان‌طور که گذشت باتوجه به شواهد مذکور در عبارت صدرالمتألهین، برداشت حکیم سبزواری از عبارت او و اختصاص اندراج زن تحت حیوان (صامت)، صحیح نیست و تعبیر حکیم سبزواری را نمی‌توان مقصود ملاصدرا در این عبارت دانست، با این حال ملاصدرا نیز در مواضعی از تعبیری مشابه حاجی درباره زنان استفاده می‌کند.

براساس استقراء نگارنده، ملاصدرا در سیزده موضع از آثار مختلف خود، از تعبیری مشابه به تعلیقه حکیم سبزواری استفاده کرده است. او در این مواضع از زنان به عنوان گروهی که در مرتبه عوام و دارای نفوس ساده و عقل ناقص اند، یاد می‌کند. این قبیل عبارات ملاصدرا که مورد غفلت پژوهشگران واقع شده، در دو دسته کلی قرار می‌گیرند. در سطور زیر به این دو دسته عبارت اشاره شده است.

دسته نخست عباراتی هستند که برخی از زنان را صاحب نفوس ساده و عقل ناقص معرفی می‌کند. به عنوان نمونه ملاصدرا در کسر اصنام الجاهلیه، در اثنا بیان لذت معرفت و مطالعه ذات، صفات و افعالی باری تعالی و غلبه و برتری آن بر لذات زودگذر دنیایی، اشاره می‌کند کسانی که لذت معرفت حقیقی و معقول درباره نظام وجود را بر دیگر لذات ترجیح داده‌اند، معنای این سخن را درک نمی‌کنند، سپس در خصوص این افراد می‌نویسد:

«فربما یرجح عنده، لذة الرئاسة على لذة المعرفة كما یرجح عند الناقصين و الصبیان و بعض النساء» (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۳۸).

دومین دسته از عبارات ملاصدرا که تعداد بیشتری را شامل می‌شود، عباراتی هستند که به طور مطلق زنان را صاحب نفوس ساده و عقل ناقص معرفی می‌کند. به عنوان نمونه ملاصدرا در ذیل توضیح شقاوت حقیقی که به ازای سعادت حقیقی قرار دارد، می‌نویسد:

«اعلم أن هذه الشقاوة [الحقیقیة] لا تكون للنفوس الحيوانية و لا للنفوس الساذجة و لا للنفوس العامية التي لم تحصل فيها بعد ملكة الشوق إلى كسب العلوم العقلية و الكلامية - و لا محبة الترفع و الرئاسة كأكثر أرباب الحرف الدنیویة و العوام و النساء و الصبیان - فإن لهم إذا شقوا نوع آخر من الشقاوة كما أن لهم إذا سعدوا نوع آخر من السعادة» (همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۳۱).

او در جای دیگری شبیه به این معنا را متذکر می‌شود:

«فإذا فارقت البدن و صفت إدراكاتها لأجل زوال العائق عرض لها حينئذ من الألم بفقدان ما يعتقد كمالا و خيرا كفاء ما يحصل من اللذة العقلية التي ذكرنا عظم منزلتها، فيكون ذلك شقاوة و عقوبة لا يوازيها في الشدة تفريق الاتصال بالنار و تجميد البدن بالزمهیر، و ذلك إنما يكون لنفس اكتسبت الشوق إلى كمالها و جزم بأن كمال النفس بتصور المعقولات و حصول ماهية الكل دون الغافلين من العوام و النساء و الصبیان» (همو، ۱۴۲۲ق، ص ۴۵۶).

ملاصدرا در موضعی دیگری که در باب حقیقت وجود تجردی نفس و مسئله معاد جسمانی و روحانی سخن می‌گوید، یادآور می‌شود که اکثر دانشمندان زمان او، نفس را نشناخته‌اند و چون حقیقت نفس را نشناخته‌اند به حقیقت معاد روحانی و جسمانی جاهل‌اند. وی سپس در ادامه می‌نویسد:

«و العجب من أكثر المنتسبين إلى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوام و النساء و الصبيان، و لم يشتغلوا بالبحث عن حقيقة نفوسهم، و أنه كيف مآلها و إلى ما ذا يصير حالها، مع أنه فرض عليهم، و هم معطلين فيه، مشتغلين طول عمرهم بكثير من المسائل الفرعية و بعض الخلافات الفقهية التي ينقضى الأعمار من غير الاحتياج إليها، كأحكام الفروع النادرة من الميراث و الطلاق و أحكام الشقوق و الاحتمالات البعيدة في الزراعات و المساقاة التي لا يقع واحد منها في أعمار طويلة مع وجود أشخاص في كل زمان يقوم بها» (همو، بی‌تا، ص ۴۳۰).

صدرالمتألهین همچنین در مواضع دیگری نیز با تعابیر مشابهی به سادگی نفس، عامی بودن مرتبه زنان و قصور عقل آنان اشاره می‌کند (همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۸۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۴۷؛ همو، ۱۳۶۶ (الف)، ج ۵، ص ۳۰۶؛ همو، ۱۳۶۶ (ب)، ج ۱، ص ۲۳۹؛ همان، ج ۴، ص ۱۲۲؛ همو، بی‌تا، ص ۴۶۱ و ص ۴۷۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۹۴ و ص ۲۴۰).

عبارات فوق، در بدو امر آشکارا توهین به زن و تنزل مقام او به درجه کودکان به‌شمار می‌رود اما برای رسیدن به فهمی دقیق و غیر سطحی لازم است، به چند نکته توجه کرد. نخست آنکه ملاصدرا در مقام بیان چه مسئله‌ای است؟ دیگر آنکه مخاطب بالذات ملاصدرا چه کسانی هستند؟ و در نهایت مقصود از قصور عقل و سادگی نفس چیست؟

اگر به پیش و پس کلام ملاصدرا نظر شود، او در غالب مواردی درباره مباحث غامضی چون معاد جسمانی، سعادت و شقاوت حقیقی و مباحث مربوط به نفس صحبت می‌کند که علمای بزرگ در آن اختلاف نظر دارد. با روشن شدن محل بحث، آشکار می‌شود که مخاطب اولی و بالذات ملاصدرا علما و دانشمندانی هستند که در خصوص مسائل مزبور دیدگاه‌هایی مطرح کردند که به باور ملاصدرا نادرست و حاصل عدم تأمل در معقولات است. صدرالمتألهین در این مواضع سخت بر مخاطبان اصلی خود می‌تازد که چگونه به باورهایی سخیف معتقد شدند. بر این اساس مسئله ملاصدرا، زن و میزان شعور او نبوده، چنان که در مواضع دیگری به رغم اشاره به ضعف العقول، به زنان اشاره نمی‌کند (رک. ملاصدرا، ۱۳۴۰، ص ۲۰).

اکنون که فضای بحث و مخاطبان ملاصدرا روشن شد، لازم است معنای «قصور عقل» روشن شود. به نظر فلاسفه انسان موجودی چند حیثیتی است که افزون بر ویژگی‌های نباتی و حیوانی، خصوصیتی اختصاصی نیز دارد، بر این اساس حکما برای انسان سه مرتبه نفس قائل بودند؛ مرتبه اول، نفس نباتی است که با استمداد از قوای غذایی، نامیه و مولده مسئولیت رشد و نمو و تولید مثل را بر عهده دارد (سبزواری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۷۷۴-۷۸۰). مرتبه دوم نفس حیوانی، مشتمل بر قوای محرکه و مدرکه است. قوه محرکه با استمداد از قوای جزئی‌تر در فرایندهای مربوط به حرکت ایفای نقش می‌کند (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۱۳) و قوه مدرکه، که دارای قوه‌های جزئی‌تری است امور مربوط به ادراک، حفظ یا تصرف در مدرکات را تدبیر می‌کند. مدرکات نفس حیوانی، می‌تواند از قبیل ادراکات حسی، خیالی یا وهمی باشند (همان، ص ۲۹۴). به رغم تفاوتی که میان مدرکات این قوا وجود دارد، تمام این ادراک‌ها به امور جزئی تعلق می‌گیرد. به این ترتیب اگر مدرک از سنخ صور باشد، نفس حیوانی، صورت جزئی را درک می‌کند و اگر از سنخ معنا باشد، نظیر ادراکات وهمی نفس حیوانی، معنای مضاف به جزئی را درک می‌کند. آخرین مرتبه، نفس ناطقه است که اختصاص به نوع انسان دارد و موجب تمایز آدمی از سایر حیوانات می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۰۰-۱۱۹) این نفس مشتمل بر دو قوه عقل نظری و عقل عملی است (سبزواری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۸۰۸).

عقل نظری یا قوه علامه، قوه ادراک کلیات و حقایق متافیزکی مانند واجب تعالی و مبادی عالیه است. حکما برای این قوه که ناظر به اخص خواص انسان یعنی ادراک امور معقول است (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۲۶۰) چهار مرتبه کلی قائل اند؛ نخستین مرتبه عقل هیولانی یا عقل منفعل نام دارد (همان، ص ۲۶۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۰۲؛ سبزواری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۸۱۰)، این مرتبه در حقیقت موجب کمال و انسانیت انسان نیست، زیرا این مرتبه از نفس ناطقه در حقیقت قابلیت صرف و استعداد محض برای کسب معقولات است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۱۷). نکته شایان توجه که در فهم مسئله پژوهش حاضر نیز حائز اهمیت است آن است که به باور ملاصدرا انسان در مرتبه عقل هیولانی، نوزاد تازه متولد شده نیست، بلکه شخصی است که فاقد صور معقول است، بنابراین چه بسا فرد مذکور صاحب صور علمی جزئی بسیاری باشد (همو، بی‌تا، ص ۲۶۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۰۳-۲۰۲). بلکه به حسب علوم جزئی در زمره دانشمندان نام‌دار قرار گیرد، اما در عین حال چون بهره‌ای از معقولات ندارد، به حسب نفس ناطقه، در مرتبه عقل هیولانی یعنی در اعلی مرتبه نفس حیوانی و در طلیعه نفس انسانی می‌باشد (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۱۹). عقل بالملکه، عقل بالفعل و

در نهایت عقل مستفاد مراتب دیگر عقل نظری هستند. تفاوت نفوسی که صاحب ادراکات معقول‌اند، به این مراتب بستگی دارد. عقل بالملکه مرتبه‌ای است که نفس اولیات را به نحو معقول و بدون لحاظ صورت یا در اضافه به جزئیات می‌یابد (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۰۵-۲۰۴).

مرتبه بعد عقل بالفعل است که انسان امور نظری را به نحو معقول ادراک می‌کند (همان، ص ۲۰۶) و در نهایت مرتبه عقل مستفاد که مقام اتصال به عالم مفارقات محض است (همان‌جا). عقل عملی نیز همچون عقل نظری، چهار مرتبه دارد، که به ترتیب عبارت‌اند از تزکیه ظاهر با استمداد از شریعت، پیراستن باطن از اخلاق و ملکات ناپسند، تشبه نفس به صفات مفارقات و در نهایت فناء از خود (همان، ۲۷۶-۲۷۵؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۰۷). شایان ذکر است که ملاصدرا در دیدگاه نهایی خود، کمال و غایت آدمی را که نقطه تلاقی عقل نظری و عملی است، رسیدن به مقام فناء فی الله می‌داند (رک. همو، ۱۳۴۰، ص ۷۵-۷۲). اگرچه در مواضعی بر سبیل قوم مشی می‌کند و اتمام و اکمال آفرینش انسان را به حصول به مرتبه عقل مستفاد معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۰۷؛ همو، بی‌تا، ص ۲۷۴).

با نظر به مطالب فوق روشن می‌شود که به باور ملاصدرا، انسان، موجودی است که قوای نفس ناطقه و به طور خاص قوای عقل نظری خود را به فعلیت رسانده باشد، در غیر این صورت شخص انسان بالقوه و حیوان بالفعل است. نکته شایان توجه آن است که به باور فلاسفه اکثریت مردم سهمی از ادراک معقولات ندارند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ (ب)، ج ۲، ص ۵۷۱)، زیرا دامنه ادراک آن‌ها محدود به مدرکات جزئی یعنی حسی و خیالی است (همو، ۱۳۶۶ (الف)، ج ۱، ص ۳۰۵) از این رو «میان اکثر مردم و حیوانات، تفاوت وجود ندارد» (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، تعلیقه، ص ۴۳).

به این ترتیب اطلاق تعابیری چون «قصور عقل»، «داشتن نفس حیوانی» و «نفس ساده و عامی» بر یک انسان خواه زن و خواه مرد، به این حقیقت اشاره دارد که آدمی به رغم آنکه استعداد و قابلیت برای حصول معقولات را داشت، تلاشی در جهت به فعلیت رساندن مرتبه عاقله خود نکرد و در مرتبه نفس حیوانی که حداکثر تا ادراکات وهمی یا به تعبیر ملاصدرا ادراکات عقل کاذب، پیش می‌رود، باقی مانده است.

با التفات به موضوع بحث ملاصدرا، مخاطبان اولی وی و معنای «عقل و قصور آن» در اندیشه فلسفی ملاصدرا روشن می‌شود که تعابیر مذکور اگرچه نشانه عدم کمال انسانی فرد است، اما بار اخلاقی‌ای که عرف از آن می‌فهمد را در بر ندارد. مخاطب اصلی ملاصدرا در این مواضع - غالباً - مردانی است که از مسیر عرفان و برهان عدول کرده و فهم اولیه خود را به دین مستند

کرده‌اند و او می‌کوشد بُعد رای و نظر آنان را از عقل و خرد نشان دهد. به این ترتیب عبارات وی در خصوص قصور عقل زنان، عبارتی تبعی است که مقصود بالذات ملاصدرا نبوده است. در عین حال نمی‌توان بر صدرالمتالهین خورده گرفت که چرا تمام زنان را مدرک جزئیات می‌داند، زیرا او در برخی مواضع تصریح می‌کند «بعضی زنان» چنین‌اند و لازمه مواضع دیگر نیز اثبات جزئیت حکم مزبور است.

توضیح بیشتر آنکه عبارات ملاصدرا درباره زنان، به صورت یک قضیه بسیط، عبارت است از «زنان دارای قصور عقلی هستند». از منظر منطقی این قضیه فاقد «سور» است.^۷ چنین قضیه‌ای را «مهمله» می‌نامند (حلی، ص ۵۴؛ یزدی، ۱۴۱۲، ص ۲۷۱) و آن را در حکم قضیه جزئیة تلقی می‌کنند (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۵۴) بنابراین معنای قضیه مهمله «زنان دارای قصور عقلی هستند» آن است که «بعضی از زنان دارای قصور عقلی هستند». افزون بر اینکه براساس قواعد استنباط حکم، هر قضیه عامی توسط قرینه متصله یا منفصله تخصیص می‌خورد. مقصود از مخصص متصل قرینه‌ای است که بلافاصله پس از قضیه عام ذکر می‌شود مانند «اکرم العلماء الا الفاسقین منهم» و منظور از مخصص منفصل قرینه‌ای است که در جمله‌ای مستقل از عام ذکر می‌شود مانند «اکرم العلماء» و «لا تکرم العلماء الفاسقین». در مثال اخیر اگرچه جمله اول عام است اما با در نظر گرفتن مجموع دو گزاره روشن می‌شود که جمله دوم، قرینه منفصل بر تخصیص جمله اول است که جداگانه ذکر شده است. بنابراین چنانچه در بدو امر قضیه عام و خاص متعارض به نظر رسند، جمع میان آن دو بدین صورت است که خاص بر عام مقدم می‌شود و مراد گوینده را قضیه خاص مشخص می‌کند (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۹۵؛ حیدری، ص ۱۳۵؛ عراقی، ص ۴۱۳). بر اساس قاعده فوق، با توجه به اینکه ملاصدرا در مواضعی از قید «بعضی» استفاده کرده، مقصود او از انتساب نقصان خرد به زنان، بعضی از زنان بوده است و نه تمام زنان و این سخن نیز نه توهین به مقام زن و نه تنزل آن است بلکه صرفاً از حقیقتی نفس الامری که مبتنی بر اصول و مبانی برهانی است، خبر می‌دهد.

زن در نگاه ملاصدرا براساس مبانی او

آنچه تاکنون گذشت، استخراج دیدگاه ملاصدرا درباره جایگاه انسانی زن براساس عبارت او بود؛ بخش حاضر به بررسی این مهم بر اساس مبانی او می‌پردازد. بدین منظور ابتدا لازم است مسئله «انسان و جنسیت پذیری» مورد توجه قرار گیرد. چنانچه جنسیت، عامل تفاوت و تمایز

انسان‌ها باشد، می‌توان در گام دوم جایگاه هستی‌شناختی زن را به عنوان امری مغایر با جایگاه هستی‌شناختی مرد، بررسی کرد، اما اگر انسان بما هو انسان، جنسیت‌پذیر نباشد، پرسش از جایگاه انسانی خاص زن نزد ملاصدرا، اشتباه است، زیرا انسان بما هو انسان زن یا مرد نیست تا جایگاه وجودی انحصاری داشته باشد.

جنسیت‌پذیری نفس بر اساس مبانی ملاصدرا

مقدمه اول: حقیقت انسان به نفس مجرد اوست نه به بدن مادی و عنصری (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۳۸۴؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۴؛ همان، ج ۹، ص ۱۹۰؛ آشتیانی، ص ۱۹).

مقدمه دوم: در اندیشه فلسفی نفس را «کمال اول لجسم طبیعی آلی» تعریف می‌کنند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۷). اگرچه ملاصدرا در نحوه ارتباط نفس و بدن با پیشینیان خود اختلاف نظر دارد، اما او نیز همچون دیگر حکما نفس را از سنخ صورت و جسم نمی‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۵ و ص ۲۷۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۱۱؛ همو، ۱۳۶۶ (الف)، ج ۷، ص ۳۲۶؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۴۵۰). به این ترتیب نفس موجودی غیر جسمانی و بالتبع فاقد ویژگی‌های خاص اجسام نظیر ابعاد و شکل، رنگ، اندازه و جرم است.

مقدمه سوم: گروه‌های مختلفی مانند روان‌شناسان، پزشکان و فقیهان در خصوص معیارهای تعیین جنسیت گفت و گو کردند؛ از لحاظ پزشکی و روان‌شناسی نخستین ملاک تعیین جنسیت، وضعیت کروموزومی و ژنتیکی فرد است. وجود کروموزوم Y سبب مردانگی و نبود این کروموزوم منجر به زنانگی می‌شود. ملاک دوم، تفاوت‌های هورمونی مرد و زن و ملاک سوم اندام‌های جنسی است که از نظر ظاهری جنسیت را تعیین می‌کنند. همچنین عامل روانی از جمله معیارهای تعیین جنسیت تلقی می‌شود، به این معنا که شخص از حیث روحی و روانی خود را جنس خاصی بداند هرچند که از نظر ظاهری، خانواده و اجتماع او را از آن جنس خاص ندانند (اکرمی و همکاران، ص ۱۳) در فقه اسلامی، فقها تنها شکل ظاهری بدن را ملاک جنسیت می‌دانند، از این رو راهکارهای حل مسائل مربوط به کسانی که دچار اختلال جنسیتی (خنثی) هستند در محور شکل ظاهر بدن آنهاست (هاشمی شاهرودی، ج ۲، ص ۵۵۲).

نتیجه: آنچه اندیشمندان معیار جنسیت دانسته‌اند در نفس انسان وجود ندارد؛ این فقدان از قبیل عدم کمال نیست تا با حرکت جوهری و اشتداد وجودی نفس قادر باشد، آن را به دست آورد بلکه وزن جنسیت نداشتن نفس، وزن طعم نداشتن عدد و رنگ نداشتن ترس است. به تعبیر

دیگر همان‌گونه که اعداد شأنیت اتصاف به طعم داشتن را ندارند و پرسش از طعم عدد بی‌معناست، نفس مجرد نیز شأنیت اتصاف به جنسیت داشتن را ندارد از این رو پرسش از زن یا مرد بودنِ نفس خطا بلکه بی‌معنا است.

به این ترتیب روشن می‌شود که چون بر اساس مبانی فلسفی و به طور خاص حکمت متعالیه، امکان توصیف «نفس» به زن یا مرد وجود ندارد، «زن» نمی‌تواند جایگاه هستی شناختی متمایزی در عوالم فوق طبیعت، نسبت به مرد داشته باشد. البته باید به یاد داشت، بر اساس باورهای صدرایی، هر انسانی در جهان متافیزیک، نوعی ویژه و منحصر به فرد است و طبیعتاً جایگاه وجودی انحصاری خود را دارد اما این مسئله به جنسیت آن انسان در عالم طبیعت مرتبط نیست، بلکه تمایز مراتب انسان‌ها در حیات متافیزیکشان، وابسته به نحوه زیست و عملکرد آنان در عالم طبیعت است.

بررسی چند انتقاد

اکنون که اصل جنسیت ناپذیری نفس در اندیشه صدرالمتألهین و برابری جایگاه زن و مرد روشن شد، نیک می‌نماید که برخی اشکالات احتمالی، که بر اساس مبانی فلسفی، ممکن است بر باور مزبور، وارد شود، بررسی شود.

نخستین اشکالی که در خصوص عدم جنسیت‌پذیری نفس، بر تمام مشارب فلسفی وارد می‌شود آن است که همه یا غالب افراد بشر، بالوجدان خود را زن یا مرد می‌یابند، پس چگونه ممکن است، برهان فلسفی امری خلاف وجدان را اثبات کند؟

پاسخ آن است که به طور کلی و فارغ از مسئله جنسیت نفس، باید توجه داشت لزوماً تمام یافته‌های وجدانی انسان صحیح نیست؛ به عنوان نمونه انسان به حسب ادراک بدیهی حسی جسم درون آب را به دلیل قوانین شکست نور، شکسته می‌بیند درحالی که این یافت حسی بدیهی خطا است. به این ترتیب شکی نیست که صرف یافت وجدانی نمی‌تواند عامل صدق یا کذب یک مسئله عقلی باشد. در مسئله مورد بحث نیز چنین است؛ بسیاری از انسان‌ها نه تنها حقیقت خود را زن یا مرد می‌دانند بلکه از خودی خود غافل‌اند و حقیقت خود را بدنِ جرمانی عنصری می‌پندارند، درحالی که این یافت وجدانی، پنداری باطل است. قوانین عقلی اثبات می‌کند، خودی انسان، نفس مجرد اوست و آنچه در واقع متصف به جنسیت می‌شود، بدن

عنصری و مادی آدمی است که بر پایه شکل خاص کروموزنی و هرمون‌ها ساخته شده است.

اشکال دیگر که بر اساس مبانی حکمت متعالیه و دیدگاه ابداعی ملاصدرا پیرامون رابطه اتحادی نفس و بدن مطرح می‌شود آن است که به عقیده صدرالمتهلین نفس با بدن عنصری متحد است (رک. ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص ۲۳۲؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۴)، پس چگونه ممکن است، نفسی که متحد الوجود با بدن عنصری و جسم مادی است جنسیت نداشته باشد در حالی که بدن دارای جنسیت است؟

پاسخ آن است که بر فرض که حقیقتاً ملاصدرا نفس و بدن عنصری متحد الوجود بدانند^۱، اتحاد نفس با بدن مادی مستلزم جنسیت داشتن نفس نیست، زیرا نفس موجودی ذو مرتبه است و بدن عنصری با تمام مراتب نفس متحد نیست؛ بدین جهت ملاصدرا معتقد است اتحاد نفس با بدن، با وجود تجردی نفس تعارضی ندارد (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۰۸). بلکه بدن دارای جنسیت با انزل مراتب نفس متحد است؛ حکم نفس در آن مرتبه، حکم طبیعت است (همو، ۱۳۴۱، ص ۲۳۲)، از این رو پس از مرگ، آن مرتبه از نفس نیز باطل و فاسد می‌شود. به این ترتیب آن مرتبه باقی از نفس که حقیقت آدمی به آن است، مرتبه متحد با بدن عنصری و بالتبع دارای جنسیت نیست.

با توجه به بیان فوق، روشن می‌شود که اشکال فوق، در حقیقت ناشی از خلط حکم نشئات متفاوت است. همان‌گونه که بدن عنصری، جسمی مرکب از پوست و خون و قابل تجزیه است اما نفس مجرد، دارای این ویژگی‌ها نیست، بدن عنصری نیز متصف به جنسیت می‌شود اما نفس و حقیقت انسان، فاقد جنسیت است، زیرا مرتبه نفس اقتضای عدم جنسیت دارد و مرتبه بدن عنصری همواره در پرتوی جنسیت داشتن، شناخته می‌شود و چون مراتب متفاوت است، حکم مراتب نیز متفاوت می‌شود.

سومین اشکال بر اساس مبنای خاص ملاصدرا در باب رابطه نفس و بدن مطرح می‌شود. فلاسفه پیش از ملاصدرا نفس را در حدوث و بقای مجرد و رابطه بین نفس و بدن را دو را رابطه تدبیری می‌دانستند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۱ و ص ۳۱۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۶؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۱ و ص ۲۰۶ و ص ۲۴۴). از این رو معتقد بودند که پس از مرگ نفس مجرد، بدن را رها کرده و همچون مفارقات تام، بدون بدن به حیات خود ادامه می‌دهد، درحالی که صدرالمتهلین نفس همواره مقارن بدن است، زیرا وی بر خلاف تلقی حکمای پیشین که رابطه نفس با بدن را به صورت انضمامی و اضافی مانند رابطه بناء با بنا ترسیم می‌کردند، تعلق و رابطه نفس مجرد با بدن

را ذاتی می‌داند به گونه‌ای که بدون آن نفسیت نفس از میان می‌رود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۱-۱۲). به این ترتیب حتی اگر جنسیت منحصر به جسم و بدن بوده و نفس فاقد آن باشد، اما به این سبب که نفس همواره ملازم با بدن است و بدن جنسیت دارد، پس نفس نیز همواره در پرتوی جنسیت ویژه‌ای به حیات خود ادامه می‌دهد.

به منظور بررسی انتقاد فوق لازم است در گام نخست به این نکته توجه شود که در پیوند ذاتی میان نفس و بدن، بدن اعم از بدن مادی و بدن مثالی است و به باور ملاصدرا بدن مثالی، تفاوت عمیقی با بدن عنصری دارد. یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های دو بدن مثالی و عنصری آن است که در عالم طبیعت، بدن قابل استعداد نفس است اما بدن مجرد، در حقیقت فعل نفس است (همو، ۱۳۴۱، ص ۲۵۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۶۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۶۰۰)، چرا که بدن مثالی در حقیقت تجسم ملکات و ظهور فعلیت‌ها کسب شده انسان در دنیا است (همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۲۵ و ص ۲۲۷). بر خلاف بدن عنصری که از ذرات طبیعی تشکیل شده و تغییرات آن حاصل فعل و انفعالات بین سلولی است. بر این اساس روشن می‌شود، بدنی که معیار و ملاک جنسیت را دارد، بدن عنصری بوده و بدن مثالی فاقد جنسیت است. از سوی دیگر بدنی که به نحو ابدی در عوالم فوق طبیعت همراه با بدن است، بدن فاقد جنسیت یعنی بدن مثالی است بنابراین از همراهی دائمی نفس با بدن، جنسیت داشتن نفس لازم نمی‌آید.

البته باید توجه داشت، که میان جنسیت نداشتن بدن مثالی و این امر که آدمی هرچند در عوالم فوق طبیعت خود را زن یا مرد بداند، تعارضی وجود ندارد، زیرا آدمی در سرای جاودان، بسیاری از امور را آنچنانکه می‌داند، مشاهده می‌کنند، از این رو حکما قائل شدند آنان که نظام وجود را منحصر در جسمانیت دانسته‌اند، هرگز موفق به مشاهده عوالم قدسی نمی‌شوند. انسانی که در تمام حیات دنیوی خود، خویش را بدنی دارای جنسیت پنداشته، نمی‌تواند حقیقت مجرد خود را که فوق زن یا مرد بودن است، بشناسد، بدین جهت او همواره خود را زن یا مرد می‌داند.

در خصوص «عدم جنسیت داشتن بدن مثالی» می‌توان به مؤیدی شرعی نیز اشاره کرد.^۹ در برخی روایات از وجود بازارهایی در بهشت که صورت در آن خرید و فروش می‌شود، سخن به میان آمده است. به عنوان نمونه از پیامبر اکرم نقل شده است که فرمود:

إِنَّ فِي الْجَنَّةِ سُوقًا مَا فِيهَا شِرْيٌ وَلَا بَيْعٌ إِلَّا الصُّوْرُ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ مَنْ اشْتَهَى صُوْرَهُ دَخَلَ فِيهَا: در بهشت بازاری است که در آن جز شکل‌های مردان و زنان خرید و فروشی نیست.

هر کس شکلی را بخواهد در آن وارد می‌شود (شعیری، ص ۱۷۳).

آنچه به حسب معنای اولیه از واژه «صورة» در این روایت برداشت می‌شود، چهره و شکل و شمایل است و مقصود روایت آن است که در بازار مذکور، انسان‌ها هر شکلی را که بخواهند، می‌توانند داشته باشند چنان‌که قرآن کریم نیز به طور کلی درباره بهشت می‌فرماید «وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُیْ اَنْفُسُكُمْ» (فصلت/۳۱). بنابراین انسان‌ها چنانکه مایل باشند، می‌توانند چهره و به طور کلی بدن زن یا مرد داشته باشند اگرچه در دنیا برای خود و دیگران، به عنوان جنسی مغایر شناخته می‌شدند. به این ترتیب روایت فوق امکان تبدیل و تغییر ظاهر ابدان مثالی و قاعده فلسفی خلاقیت و انشاء نفس، این مسئله را قطعی می‌کند، درحالی که اگر جنسیت خاص داشتن لازمه بدن مثالی بود، تغییر آن ممکن نبود.

در پایان نیک می‌نماید که متذکر شویم عدم ذاتی بودن جنسیت برای انسان، به معنای نفی مطلق اثرگذاری نوع جنسیت در تعیین کمال نیست؛ هر امر اجتماعی - فرهنگی می‌تواند در مسیر کمال آدمی مؤثر باشد. همان‌گونه که طی طریق کمال در جامعه سکولار با جامعه متدینان متفاوت است، وصول به کمالات عقلانی و فوق آن نیز بنا بر نوع مواجهه جامعه با جنس زن و مرد متفاوت است اما تأثیر دخالت جنسیت همچون تأثیر دیگر مسائل اجتماعی در جامعه و به طور کلی، از قبیل علل اعدادی است.

بلکه اگر به حق بنگریم «جنس زن» به سبب ویژگی‌های خاص مادرانه که به‌طور فطری در وجود او نهادینه شده است، سریع‌تر از مرد قادر است به کمال نهایی انسان یعنی فناء فی الله نائل شود، زیرا جنس زن - و به‌طور خاص ویژگی مادرانه او - به نحوی غیر ارادی در مواجهه با محبوب خود (فرزند) از بسیاری از امور لذیذ خود چشم‌پوشی می‌کند و رنج‌هایی را متحمل می‌شود، که اگر فرزندش نبود، هرگز چنین نمی‌کرد. این خصیصه غریزی در زن زمینه مستعدی است که او را به مقام فناء در محبوب حقیقی می‌رساند درحالی که چنین استعدادی در جنس مرد وجود ندارد.

نتیجه

اگرچه مسئله نگاه به زن و تمایز جایگاه هستی‌شناختی زن نسبت به مرد، مسئله ملاحظه‌ناپذیر بوده اما عباراتی در آثار او وجود دارد که موجب شده تا برخی معتقد شوند ملاحظه‌ناگهی نازل و حداقلی به زن دارد و انسان مؤنث را در زمره حیوانات صامت می‌داند، درحالی که عبارات ملاحظه‌ناپذیر در حقیقت نه منحصر به زنان است و نه توهینی که عرف از آن می‌فهمد، محسوب

می‌شود. البته شکی نیست سخن گفتن از این حقیقت که اکثریت انسان‌ها اعم از زن و مرد عقل ناقص دارند و در مرتبه حیوانی متوقف مانده‌اند، ضعف و نقصی است که مطلوب و خوشایند افراد نیست اما این سخن که ملاصدرا حقیقتی گزنده در خصوص انسان‌ها و به طور خاص زنان گفته است، غیر از آن است که او مقام انسانی زن را تنزل داده و به او توهین کرده است. افزون بر آنکه بر اساس مبانی فلسفی او به نیکی می‌توان تصدیق کرد، از یک سو نفس موجودی فوق ماده است و شأنیت توصیف شدن به صفات ماده از جمله اتصاف به زن یا مرد بودن را ندارد، زیرا معیار و مناط جنسیت، ناظر به امور مادی و عنصری است. از سوی دیگر حقیقت انسان نه به بدن عنصری بلکه به نفس مجرد اوست، زیرا حقیقت شیء به صورت آن است نه به ماده؛ به این ترتیب حتی بر فرض اتحاد نفس با بدن عنصری، آن مرتبه از نفس که با بدن عنصری متحد است، هویت انسان را تشکیل نمی‌دهد. آدمی پس از قطع تعلق از بدن عنصری در عوالم فوق طبیعت، اگرچه در معیت بدن مثالی است و چه بسا همواره خود را جنسی ویژه بیابد اما این درک، ثمره ملکه علمی او در عالم طبیعت است و نه حقیقت نفس الامری بدن مثالی و نفس، چرا که در حیات دنیوی خود، خویش را جنسیت خاصی می‌دانسته است. با نفی جنسیت پذیری نفس و انحصار آن به عالم طبیعت، روشن می‌گردد پذیرش مبانی ملاصدرا مستلزم پذیرش برابری زن و مرد در کمال انسانی است.

یادداشت‌ها

۱. واژه فرانسوی فمینیسم، معادل واژگان زن‌گرایی، زن‌باوری، زن‌آزادخواهی و نهضت طرفداری از حقوق زن در فارسی است. فمینیسم دارای دو معنای اصطلاحی نزدیک به هم است: در اصطلاح نخست، بر نظریه‌ای دلالت می‌کند که معتقد است زنان باید به فرصت‌ها و امکانات مساوی با مردان در تمامی جنبه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دست پیدا کنند. در معنای اصطلاحی دوم، فمینیسم تلاش‌هایی اجتماعی است که تلاش می‌کنند تا اعتقاد و باور تساوی همه جانبه با مردان را نهادینه کنند. به هر تقدیر فمینیسم دو مؤلفه اساسی دارد که تمامی نحله‌های آن در این مؤلفه‌ها اتفاق نظر دارند: نخست اینکه زنان تحت ظلم و تبعیض قرار دارند و ریشه آن در جنسیت زنان است. دوم آنکه این ظلم و تبعیض اصالت ندارد و باید از بین برود (بیات، ص ۲۲۱).

۲. این عبارت مهم‌ترین عبارت ملاصدراست که مورد توجه همگان بوده است.

۳. و لا خفاء فی أن التعویل علی مجرد اللفظ و إطلاق أهل العرف قبیح من أرباب العلوم العقلیة و لیس من دأب الحکیم اقتباس الحقائق من العرفیات اللسانیة.
۴. فی إدراجها فی سلك الحيوانات إیماء لطیف إلى أن النساء لضعف عقولهن و جمودهن علی إدراک الجزئیات و رغبتهن إلى زخارف الدنیا کدن أن یلتحقن بالحيوانات الصامتة حقا و صدقا أغلبهن سیرتهن الدواب و لكن کسأهن صورة الإنسان لثلا یشتمز عن صحبتهن و یرغب فی نکاحهن و من هنا غلب فی شرعنا المطهر جانب الرجال و سلطهم علیهن فی کثیر من الأحکام كالطلاق و الشوز و إدخال الضرر علی الضرر و غیر ذلك خلافا لبعض الأدیان فی بعض الأحکام فأین السها من البیضاء» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۳۶).
۵. به دلیل آنکه در این بخش دیدگاه ملاصدرا بر اساس عبارات وی بررسی می‌شود، نگارنده تعمداً اصل عبارت ملاصدرا را در متن آورده است.
۶. ممکن است در مقام نقد گفته شود، انتساب «قصور عقل» به زنان، در کلمات غیر فلاسفه نیز وجود داشته و سخن متداول در فضای مردانه فرهنگ پیشینیان است، به این ترتیب همان‌طور که غیر فلاسفه این تعبیر را استفاده کرده مقصودشان این عقل و این نحوه نقصان نبوده، مقصود ملاصدرا نیز ضعف در ادراکات عقلی نبوده است. پاسخ این انتقاد آن است که عبارات ملاصدرا در پیش و پس تعبیر نقص عقل یا نفس ساده مؤید برداشت پژوهش حاضر و استعمال معنای خاص عقل نزد ملاصدرا است. به عنوان نمونه او در موضعی می‌گوید ناقصان و ضعفا کسانی هستند که در دنیا تنها به رعایت احکام ظاهری و سیاست‌های شرعی همت داشتند و کمالات معقول کسب نکردند (همو، ۱۳۶۶ (ب)، ج ۴، ص ۱۲۲) یا در جای دیگر می‌نویسد اکثر منتسبین به علم، به مرتبه عوام و ناقصین مانند زنان و کودکان قناعت کردند، از آن جهت که در تمام عمر خود به جای پرداختن به مسائل مهمی همچون حقیقت نفس و کیفیت بازگشت آن به مبداء، به امور غیر ضروری اشتغال داشتند (همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۸۱-۱۸۰). به این ترتیب مقصود ملاصدرا از عقل و نقص آن یا نفس حیوانی قطعاً همان معنای حکمی است اما این مطلب که در متون نقلی یا در استعمالات کسانی که با فلسفه بیگانه‌اند، این تعبیر چه معنایی دارد، خارج از موضوع این پژوهش است.
۷. ممکن است کسی قائل شود، ال در عبارت «النساء»، ال استغراق است و از این رو دلالت بر سور کلی دارد. در این صورت استدلال فوق، باطل می‌گردد اما باید به خاطر داشت، ملاصدرا

در مواضعی که با زبان فارسی از این مطلب یاد می‌کند، نیز سور قضیه خود را معین نمی‌کند (رک. همو، ۱۳۴۰، ص ۱۱۳-۱۱۲).

۸. افزون بر آنکه ملاصدرا در مواضعی به عدم اتحاد نفس با بدن عنصری تصریح می‌کند، مبانی ملاصدرا نیز اتحاد نفس و بدن عنصری را نمی‌پذیرد، زیرا بدن حقیقی، بدن عنصری نیست و نفس با ترقی و تکامل خود بدن طبیعی را رها می‌کند و این بدن مضمحل و فاسد می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۳۷). بلکه بدن حقیقی آن بدنی است که نور حیات در آن بالذات تبلور داشته باشد. «البدن الحقیقی هو الذی یکون سریان نور الحس و الحیاة فیہ بالذات لا بالعرض و نسبتہ إلى النفس نسبة الضوء إلى الشمس - و لو كانت هذه الجثة الساقطة مما سرت فيه قوة الحیاة بالذات لا كالظرف و الوعاء لما بقيت مطروحة منهدمة» (همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۹۹). بنابراین از نظر ایشان بدن مثالی دارای حیات بالذات است نه بدن عنصری. هرچند که نفس در حدوث خود جسمانی است و از همین بدن عنصری پدید می‌آید (همان، ج ۸، ص ۳۴۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶؛ همو، ۱۳۴۱، ص ۲۳۵؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۳). اما با حرکت جوهری حیثیت تجردی نفس کامل می‌شود و از این بدن عنصری مفارقت پیدا کرده و به اصل و حقیقت خود برمی‌گردد.

البته باید توجه داشت اتحاد نفس با بدن عنصری به قدری مشهور است، که سخن بر خلاف آن قولی شاذ تلقی می‌شود. با این حال با توجه به برخی اشکالات اتحاد نفس با بدن عنصری و برخی عبارات صدرالمتألهین به نظر می‌رسد، که مسئله اتحاد نفس و بدن در ملاصدرا، نیازمند بررسی جدی باشد.

۹. اگرچه فلاسفه در مباحث عقلانی و فلسفی به متون نقلی استدلال نمی‌کنند، اما استفاده از مؤید نقلی پس از اقامه برهان امری متداول است.

منابع

قرآن کریم

آشتیانی، جلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر، قم، بوستان کتاب، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (المنطق)، مصحح: مدکور، ابراهیم بیومی، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاة، تهران، دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۷۹.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (الطبیعیات)، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۵ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، کتاب فی النفس علی سنة الاختصار (رسائل ابن سینا (بیدار))، قم، بیدار، ۱۳۶۳.
- ابن حمزه، محمد بن علی، الوسيلة الی نیل الفضیله، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- اکرمی، سید محمد؛ رضا پازوکی، سمانه عرب، "مبانی اخلاقی، فقهی و حقوقی تغییر جنسیت"، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، ۸(۴)، ص ۲۳-۱۲، ۱۳۹۲.
- انصاری، مرتضی، کتاب النکاح، قم، مطبعة باقری، ۱۴۱۵ق.
- بجنوردی، حسن، القواعد الفقهیة، قم، نشر الهادی، ۱۳۷۷.
- بیات، عبدالرسول؛ فرهنگ و اثرها، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۶.
- حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید (الجوهر النضید و رساله التصور و التصدیق)، قم، بیدار، ۱۳۶۳.
- حیدری، علی نقی، اصول الاستنباط، قم، بی نا، ۱۴۱۲ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ساناساریان، الیز، جنبش حقوق زنان در ایران، ترجمه نوشین احمدی، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۴.
- سبزواری، ملاحادی، اسرار الحکم، تصحیح: کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومه فی المنطق و الحکمة، ج ۲، تحقیق: محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۹۰.
- شعیری، محمد بن محمد، جامع الأخبار (للشعیری) - نجف، بی نا، بی تا.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، مصحح: خواجه، محمد، قم، بیدار، ۱۳۶۶ (الف).
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *کسر أصنام الجاهلیة*، مصحح: محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، مصحح: خواجه، محمد، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *شرح الهدایة الاثریة*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *المبدأ و المعاد، بی جا، بی نا، بی تا*.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *رسالة سه اصل*، مصحح: نصر، حسین، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مصحح: آشتیانی، جلال الدین، محشی: سبزواری، هادی بن مهدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *شرح أصول الکافی*، مصحح: خواجه، محمد، محشی: نوری، علی بن جمشید، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۶۶ (ب).
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *عرشیه*، اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۴۱.
- طریحی، فخر الدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵.
- طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاح کام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- عراقی، ضیاءالدین، *تحریر الأصول*، قم، بی نا، ۱۳۶۳.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.

قدردان قراملکی، محمدحسن، "جایگاه انسانی زن"، کوثر معارف سال پنجم، شماره ۱۲، زمستان ۱۳۸۸، ص ۶۲-۲۸.

قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، حکمة الاشراف (تعليقه ملا صدرا)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲.

کاتبی قزوینی، علی بن عمر، شروح الشمسية، بیروت، شركة شمس المشرق، بی تا.
مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.

مظفر، محمدرضا، أصول الفقه، قم، طبع انتشارات اسلامی، ۱۴۳۰ق.

مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۶.

هاشمی شاهرودی، سید محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت، قم، موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۲.

یزدی، عبدالله بن حسین، الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني، قم، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۲ق.

<http://nasiri1342.blogfa.com/post/113>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Evaluating the Minimalistic View of Women from Mulla Sadra's Perspective

Seyyedeh Zahra Mousavi Baygi*
Seyyed Mohammad Mousavi**
Hadi Izanlo***

Abstract

Today, the issue of women and their ontological position is one of the topics discussed in the field of thought and social sciences. Although this newly emerging issue is not unprecedented in the ideas expressed by the thinkers of the past few centuries, including Mulla Sadra, there are few concise statements by some thinkers on which one can rely to understand the "human value of women" from their perspective. In Mulla Sadra's philosophy, in addition to some statements (fourteen statements) made about women, his philosophical foundations can also be helpful in inferring his view of women status. The present study, through the use of a descriptive-analytical method, tries to answer the question whether Mulla Sadra has a minimalistic view of the human position of women. To answer this question, relying

* Ferdowsi University of Mashhad

** Razavi University of Islamic Sciences

** Ferdowsi University of Mashhad

zmousavibaygi@gmail.com

mmusawy@gmail.com

hadiizanloo.ih@gmail.com

on a text-based and a principle-based approach, we conclude that Mulla Sadra's statements attributing intellectual defect to women neither have the meaning that the society infers from this concept, nor is this meaning attributable specifically to women. To Mulla Sadra, the concept is a level of human being attributable to both males and females. His philosophical foundations manifest the absolute rejection of gender-based nature of the self which can be proof of the equality of human identity among men and women. The paper also refers to several alternative positions taken toward gender-based self and their answers to this question.

Key Terms: *Mulla Sadra, women, animal, soul*

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی