



An Ontological Analysis of Gender in Islamic Philosophy

Javad Parsaee¹ 

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Gender, Women and Family Studies Research Center, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.. E-mail: j.parsaee@urd.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received

Received in revised form

Accepted

Available online

Keywords:

Gender,

Islamic Philosophy,

Maleness and Femaleness

, Transcendent Philosophy.

ABSTRACT

The issue of gender is a prominent subject in contemporary philosophical anthropology, situated at the center of debates among various philosophical approaches. Employing a descriptive-analytical method and drawing upon the primary sources of Islamic philosophy, the present study investigates the ontology of gender. Although the term “gender” in its contemporary sociological sense does not exist in Islamic philosophical texts, concepts such as “maleness” (dhukūrah) and “femaleness” (unūthah) are considered its closest equivalents. These concepts have been analyzed within the domains of natural philosophy (ṭabī‘iyyāt), philosophical psychology (science of the soul / ‘ilm al-nafs), and philosophical anthropology. Muslim philosophers have regarded maleness and femaleness not as essential constituents of the human quiddity (essence), but rather as accidents and qualities supervening upon matter and the reproductive organs; their ultimate purpose (telos) is the preservation of the species, rather than the constitution of the human essence.

Furthermore, an examination of the views of Muslim philosophers reveals that gender in Islamic philosophy encompasses two dimensions: corporeal and psychological. The corporeal dimension refers to temperamental and physiological differences, while the psychological dimension encompasses the acquired qualities of the soul associated with the body. In Transcendent Philosophy (al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah), by accepting the gradation of existence (tashkīk al-wujūd) and the union of the soul and the body, gender is perceived as a gradational reality that is neither exclusively material nor entirely conventional. Subsequently, utilizing ‘Allamah Tabataba‘i’s theory of conventionalities (i‘tibāriyyāt), a three-dimensional model of gender is articulated, comprising corporeal, psychological, and socio-conventional dimensions. This model can provide a middle ground between biological reductionism and social constructivism, thereby revealing the capacities of Islamic philosophy in engaging with contemporary theories of gender.

Cite this article: عنوان مقاله. (سال نشر). (حرف اول نام). نام کوچک (حرف اول نام). نام خانوادگی، نام تنظیم کنید: شیوه استناد به مقاله را تنظیم کنید: نام خانوادگی، نام کوچک (حرف اول نام). (سال نشر). عنوان مقاله. شناسه دیجیتال دی‌او‌ای. نام نشریه (به صورت ایتالیک)، (شماره دوره)، شماره نشریه، آغاز و پایان صفحات مقاله. شناسه دیجیتال دی‌او‌ای.



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences



تحلیل هستی‌شناختی جنسیت در حکمت اسلامی

جواد پارسایی^۱^۱. استادیار، گروه فلسفه و جنسیت، پژوهشکده مطالعات زن و خانواده، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه دانشگاهی: j.parsae@urd.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: تاریخ بازنگری: تاریخ پذیرش: تاریخ انتشار: کلیدواژه‌ها: جنسیت، فلسفه اسلامی، ذکوریت و انوئیت، حکمت متعالیه	مسئله جنسیت یکی از مباحث مهم انسان‌شناسی معاصر است که در کانون مناقشات رویکردهای فلسفی مختلف قرار گرفته است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع فلسفه اسلامی، به بررسی هستی‌شناسی جنسیت در حکمت اسلامی می‌پردازد. هرچند اصطلاح جنسیت به معنای رایج در علوم اجتماعی معاصر در متون فلسفه اسلامی وجود ندارد، اما مفاهیمی چون «ذکوریت» و «انوئیت» نزدیک‌ترین معادل‌های آن محسوب می‌شوند و در مباحث طبیعیات، نفس‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفی مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. حکمای مسلمان ذکوریت و انوئیت را نه از ذاتیات ماهوی انسان، بلکه از اعراض و کیفیات عارض بر ماده و آلات تناسل دانسته‌اند که غایت آنها بقای نوع است، نه تقویم ذات انسان. همچنین بررسی دیدگاه‌های فلاسفه مسلمان نشان می‌دهد که جنسیت در حکمت اسلامی دارای دو ساحت بدنی و نفسانی است؛ ساحت بدنی به تفاوت‌های مزاجی و فیزیولوژیک بازمی‌گردد و ساحت نفسانی شامل کیفیات نفسانی اکتسابی مرتبط با بدن است. در حکمت متعالیه، با پذیرش تشکیک وجود و اتحاد نفس و بدن، جنسیت واقعیتهایی دومی را تبیین می‌شود که نه صرفاً مادی است و نه کاملاً اعتباری. در ادامه، با بهره‌گیری از نظریه اعتباریات علامه طباطبائی، الگوی سه‌ساحتی جنسیت شامل ساحت بدنی، ساحت نفسانی و ساحت اجتماعی - اعتباری تبیین شده است. این الگو می‌تواند راهی میانه میان تقلیل‌گرایی زیستی و ساخت‌گرایی اجتماعی فراهم آورد و ظرفیت‌های فلسفه اسلامی را در مواجهه با نظریه‌های معاصر جنسیت آشکار سازد.
استناد: با توجه به شیوه‌نامه نشریه، شیوه استناد به مقاله را تنظیم کنید: نام خانوادگی، نام کوچک (حرف اول نام). (سال نشر). عنوان مقاله. نام نشریه (به صورت ایتالیک)، (شماره دوره)، شماره نشریه، آغاز و پایان صفحات مقاله. شناسه دیجیتال دی‌او‌ای.	© نویسندگان.



ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

مسئله جنسیت در دهه‌های اخیر به یکی از مباحث مهم در حوزه‌های فلسفه، انسان‌شناسی و علوم اجتماعی تبدیل شده است. گسترش مطالعات جنسیت و شکل‌گیری رویکردهای مختلف فمینیستی موجب شده است که مفهوم جنسیت از تلقی صرفاً زیست‌شناختی فاصله گرفته و به مسئله‌ای چندبعدی در تحلیل هویت انسانی تبدیل شود. در این میان، پرسش از چیستی جنسیت، منشأ تفاوت‌های زن و مرد، نسبت میان جنس زیستی و هویت جنسیتی و نیز میزان تأثیر طبیعت و فرهنگ در شکل‌گیری ویژگی‌های زنانه و مردانه به یکی از موضوعات مهم در اندیشه معاصر بدل شده است. اهمیت این مسئله تا آنجا پیش رفته است که برخی نظریه‌پردازان آن را نه تنها مسئله‌ای در حوزه انسان‌شناسی و فلسفه اجتماعی، بلکه موضوعی مؤثر در معرفت‌شناسی دانسته‌اند؛ زیرا نحوه تعریف جنسیت می‌تواند در تحلیل نقش موقعیت اجتماعی و جنسیتی افراد در شکل‌گیری معرفت و داوری‌های معرفتی تأثیرگذار باشد (لاوگین، ۱۳۹۷، ص. ۲۴۰).

در ادبیات فمینیستی معاصر، یکی از چارچوب‌های مفهومی مهم برای تحلیل این مسئله، تمایز میان «جنس» (Sex) و «جنسیت» (Gender) است. در این چارچوب، «جنس» به تفاوت‌های زیستی بدن، از جمله ساختار اندامی، هورمون‌ها و دستگاه تناسلی اشاره دارد، در حالی که «جنسیت» به مجموعه نقش‌ها، هویت‌ها و انتظارات اجتماعی اطلاق می‌شود که در بستر فرهنگ و جامعه بر بدن‌های زیستی بار می‌شوند (Pilcher & Whelehan, 2004, p. 143؛ Beasley, 2005, p. 14).^{۱۴} طرح این تمایز در نظریه فمینیستی با هدف نقد جبرگرایی زیست‌شناختی صورت گرفت و نشان داد که بسیاری از تفاوت‌های اجتماعی میان زنان و مردان نه پیامد مستقیم تفاوت‌های طبیعی بدن، بلکه محصول فرایندهای اجتماعی‌سازی، تقسیم کار اجتماعی و روابط قدرت هستند (Beasley, 2005, p. 14؛ فریدمن، ۱۳۹۲، ص. ۲۳-۲۴). با این حال، در برخی رویکردهای متأخر فمینیستی حتی این تمایز نیز مورد بازنگری قرار گرفته و ادعا شده است که فهم «جنس زیستی» نیز از چارچوب‌های فرهنگی و گفتمانی مستقل نیست و در بسترهای تاریخی و اجتماعی معنا می‌یابد (Beasley, 2005, pp. 14-15). در نتیجه، مسئله جنسیت به کانونی برای مناقشه میان دو رویکرد کلی تبدیل شده است: رویکردهای زیست‌گرایانه که تفاوت‌های جنسیتی را عمدتاً بر اساس ویژگی‌های طبیعی بدن تبیین می‌کنند و رویکردهای ساخت‌گرایانه که جنسیت را محصول ساختارهای اجتماعی و فرهنگی می‌دانند.

در مقابل این دیدگاه‌ها، در ادبیات فلسفه اسلامی اگرچه اصطلاح جنسیت را به معنای رایج در ادبیات معاصر به کار نبرده است، اما در مباحث طبیعیات، نفس‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفی به بررسی مفاهیمی پرداخته است که با این مسئله ارتباط مستقیم دارند؛ از جمله مفاهیمی مانند ذکورت و انوئت. از این رو، پرسش اصلی این پژوهش آن است که جنسیت در چارچوب هستی‌شناسی فلسفه اسلامی چه ویژگی‌هایی دارد و در نسبت با حقیقت انسان چگونه تبیین می‌شوند.

۱. مفهوم‌شناسی جنسیت

۱-۱. جنسیت در لغت

واژه «جنسیت» از دو جزء «جنس» و پسوند «یت» تشکیل شده است. «جنس» در لغت عرب به معنای نوع و گونه‌ای از اشیا است و به اصل مشترکی اشاره دارد که افراد متعدد در آن مشارکت دارند؛ چنان‌که ابن‌فارس ریشه این واژه را دلالت‌کننده

بر «گونه و ضربی از یک چیز» می‌داند (ابن فارس، بی تا، ج. ۱، ص. ۴۸۶). در منابع لغوی دیگر نیز «جنس» به معنای هر دسته یا نوعی از اشیا و موجودات به کار رفته و در برابر «نوع» گاه معنایی عام‌تر یافته است (زبیدی، ۱۳۰۶، ج. ۸، ص. ۲۳۱). در زبان عربی و فارسی، افزودن پسوند «یت» به یک واژه معمولاً بر حالت، کیفیت یا نسبت دلالت می‌کند؛ ازاین‌رو «جنسیت» به‌طور تحت‌اللفظی به معنای «حالت یا کیفیت مربوط به جنس» است (معلوف، ۱۹۷۵، ص. ۱۰۵). در کاربرد معاصر فارسی، این واژه غالباً برای اشاره به ویژگی‌های مربوط به مذکر یا مؤنث بودن، یا به‌طور کلی ویژگی‌های زنانه و مردانه به کار می‌رود. در ادبیات جدید علوم اجتماعی نیز معادل انگلیسی «جنس» واژه Sex و معادل «جنسیت» واژه Gender است؛ اصطلاحی که از دهه ۱۹۷۰ میلادی به‌طور گسترده در مباحث فمینیستی و مطالعات اجتماعی رواج یافت (Pilcher & Whelehan, 2004, p. 143).

۱-۲. جنسیت در اصطلاح

در ادبیات علوم اجتماعی و فلسفه فمینیستی، «جنسیت» مفهومی تحلیلی برای توضیح نسبت میان تفاوت‌های زیستی و ساختارهای اجتماعی است. در این چارچوب، میان «جنس» (sex) و «جنسیت» (gender) «تمایز نهاده می‌شود: جنس به ویژگی‌های زیستی مانند ساختار بدنی، هورمون‌ها و اندام‌های تناسلی اشاره دارد، در حالی که جنسیت مجموعه نقش‌ها، هویت‌ها و انتظاراتی است که فرهنگ و جامعه بر بدن‌های زیستی بار می‌کنند (Oakley, 2005, pp. 7, 13; Beasley, 2005, p. 14). این تمایز در نظریه فمینیستی ابزاری برای نقد جبرگرایی زیست‌شناختی بوده است؛ زیرا نشان می‌دهد بسیاری از تفاوت‌های اجتماعی میان زنان و مردان محصول فرایندهای اجتماعی‌سازی، تقسیم کار و روابط قدرت‌اند، نه صرفاً پیامد تفاوت‌های طبیعی بدن. باین‌حال، در رویکردهای متأخر فمینیستی این تمایز نیز محل مناقشه قرار گرفته است. برخی نظریه‌پردازان مانند جودیت باتلر استدلال می‌کنند که حتی «جنس زیستی» نیز مستقل از چارچوب‌های گفتمانی و فرهنگی قابل فهم نیست و هویت جنسیتی در فرایند تکرار و «اجرای» هنجارهای اجتماعی شکل می‌گیرد (Butler, 1990, pp. 6-7).

با وجود رواج این اصطلاح در علوم اجتماعی معاصر، در متون فلسفه اسلامی واژه‌ای دقیقاً معادل «جنسیت» به این معنا وجود ندارد. کاربرد غالب واژه «جنس» در آثار منطقی و فلسفی حکمای مسلمان به معنای منطقی آن در بحث کلیات خمس است؛ یعنی مفهومی کلی که بر انواع مختلف صدق می‌کند (مظفر، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۸۵). باین‌حال، در مباحث طبیعیات و انسان‌شناسی فلسفی، برای اشاره به تقسیم موجودات زنده از اصطلاحاتی مانند «ذکر» و «انثی» یا «ذکورت» و «انوثت» استفاده شده است. برای مثال فارابی در تبیین فرایند تولیدمثل از «قوه ذکورت» و «قوه انوثت» سخن می‌گوید و نقش هر یک را در اعطای صورت و آماده‌سازی ماده توضیح می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۵، ص. ۹۱). ابن‌سینا نیز در طبیعیات شفا، قوه‌ای را که ماده تولیدمثل را فراهم می‌کند «قوه انوثت» و قوه‌ای را که در آن ماده تصرف کرده و آن را صورت می‌بخشد «قوه ذکورت» می‌نامد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۴). از این‌رو، هرچند اصطلاح عامی معادل «جنسیت» در فلسفه اسلامی به کار نرفته

است، مفاهیمی مانند ذکورت و انوئت یا نر و ماده نزدیک‌ترین اصطلاحات به آن به شمار می‌آیند و در چارچوب انسان‌شناسی و طبیعیات فلسفی برای توضیح تفاوت‌های جنسی به کار رفته‌اند (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج. ۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶ش، ص. ۲۲۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ش، ج. ۲، ص. ۸۹۳).

۲. چیستی جنسیت

شرح الاسم تعابیر و الفاظ دال بر جنسیت در فلسفه اسلامی به این صورت است که الفاظی همچون ذکر، ذکوریه و ذکوره به معنای نر، نرینگی و نر بودن است و الفاظی همچون انثی، انوئیه و انوئه به معنای ماده، مادینگی و ماده بودن است. برای شناخت تعریف حقیقی (مای حقیقیه) ذکوره و انوئت باید به تحلیل توصیفات و ویژگی‌های که در فلاسفه مسلمان در این باره بیان کرده‌اند پردازیم.

بر طبق دیدگاه فلاسفه، ذکوره و انوئه در ابتدا به‌عنوان ابزار و آلات تناسل شناخته می‌شوند «إن الذکورة و الأنوثة آلات للتناسل» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ش، ج. ۲، ص. ۸۹۵؛ فخر رازی، ۱۳۸۴ش، ج. ۱، ص. ۹۱). این بیان نخستین گام برای فهم نقش آن‌ها در نظام طبیعت است. لیکن این فقط تعریفی ظاهری است. درواقع، ذکوره و انوئه کیفیات ملازم برای این ابزارها هستند. ابن‌سینا در طبیعیات شفا تصریح می‌کند «الذکورة و الأنوثة هیئات فی حال الآلات الّتی بها یكون التّناسل» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۴) یعنی ذکوریت و انوئیت، هیئت‌های مربوط به حالت آن ابزارهایی‌اند که به‌وسیله‌ی آن‌ها تناسل صورت می‌گیرد.

ملاصدرا نیز در جای دیگر ذکوریت و انوئیت را کیفیت عارض بر ماده‌ای که صورت نوعیه معین دارد، دانسته است: «فَالذَّکُورَةُ ... کَیْفِیَّةٌ عَارِضَةٌ لِلْمَادَّةِ الْمُتَوَجِّهَةِ نَحْوَ صُورَةِ نَوْعِیَّةٍ - کَالْإِنْسَانِیَّةِ مَثَلًا» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ش، ج. ۲، ص. ۹۰۳).

مهم‌ترین نکته در این تحلیل آن است که ذکوره و انوئه تنها بر کیفیت حال ابزارهای تناسل تأثیر می‌گذارند، نه بر ذات یا جوهر انسان و تناسل خود نیز امری عارض است که پس از حیات و پس از تنوع و تشخیص حیات به‌تدریج محقق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶ش، ص. ۲۲۶).

یکی دیگر از ویژگی‌های اختصاصی ذکوره و انوئه آن است که آنها دو کیفیت عارضی‌اند که برای بقاء نوعی و نه برای بقاء شخصی موجود هستند. بقاء شخصی از حیات فرد و استمرار آن حاصل می‌شود، اما بقاء نوعی تنها از طریق تناسل و تکثیر نسل امکان‌پذیر است. بنابراین حکمت وجود جنسیت برای تداوم نوع است، نه برای تداوم فرد. در واقع، بقاء نوعی عرضی است بعد از وجود و بقاء شخصی و از شوون ماده محسوب می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ش، ج. ۲، ص. ۹۰۴).

ابن‌سینا در طبیعیات شفا دو تعریف از ذکر و انثی ارائه داده است که یکی عمومیت دارد و شامل حیوان و نبات می‌شود و دیگری شامل حیوان می‌شود و نبات را در بر نمی‌گیرد: در تعریف اول ذکر عبارتست از جسمی که شأن و نقش آن این است که به وجهی مبدأ تحریک باشد. تحریکی که برای ایجاد صورتی مشابه خود در یک ماده مشارک در نوع یا نزدیک به آن نوع

انجام می‌دهد. در این تعریف، ذکوریت نقش فاعلی و محرک دارد؛ و انثی عبارتست از جسمی که در آن مبدأ منفعل و قابل برای پذیرش آن صورت وجود دارد. در این تعریف، انثی نقش پذیرنده و قابل دارد.

در تعریف دوم ذکر عبارتست از موجودی که شأن ذاتی آن این است که از او جسمی مثل اسپرم و نطفه جدا شود. این جدایی از طریق افعال و توسط آلات تناسلی صورت می‌گیرد تا آن جسم به سمت یک قابل یعنی ماده حرکت کند و در ماده درون آن قابل، اثر تلقیح و آغاز تشکیل جنین را ایجاد کند؛ و انثی (ماده) موجودی که در مقابل آن قرار دارد و آن جسم جدا شده (اسپرم و نطفه) را می‌پذیرد و در خود نگه می‌دارد تا آن اثر یعنی تلقیح محقق شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۴).

در حقیقت از نظر حکما، آنچه که سبب پیدایش این دو حالت در جنین می‌شود، «قوه ذکوریت» و «قوه انوثت» است که دو شعبه قوه مولده محسوب می‌شوند (بغدادی، ۱۳۷۳، ج. ۲، ص. ۳۱۰). آن که صورت جنین را اعطا می‌کند قوه ذکوریت و و آن که ماده را برای پذیرش صورت آماده می‌کند، قوه انوثیت است (فارابی، ۱۹۹۵، ص. ۹۱؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص. ۲۲۷).

از نظر صدرالمآلهین نیز قوه ذکوریت تنها یک ویژگی ظاهری یا ابزاری نیست، بلکه در ساختار هستی‌شناختی موجود زنده ریشه دارد. قوه ذکوریت مجرای فاعلیت و صورت‌بخشی است و قوه انوثیت مجرای انفعالی، قابلیت و پذیرندگی است. این دو جنبه وجودی، با یکدیگر ترکیب می‌شوند تا نطفه سیر تکاملی خود را از پایین‌ترین مراتب نفس (نباتی) به سوی مراتب بالاتر (حیوانی و ناطقه) طی کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸ش، ج. ۸، ص. ۱۴۵).

بنابراین از منظر فلسفه اسلامی قوه ذکوریت و انوثیت ۱- کیفیات عارضی هستند که بر ماده متعلق به یک نوع معین (مانند نوع انسان) عارض می‌شوند، نه اینکه ذات و جوهر انسانی را سازند یا تعریف کنند. ۲- این دو قوه صرفاً برای بقاء نوعی وجود دارند، نه برای بقاء فرد؛ و این بدان معناست که آنها شوون و تعینات عارضی بعد از وجود و بقاء شخصی‌اند. ۳- قوه ذکوریه به‌عنوان مبدأ فاعل و قوه انوثیه به‌عنوان مبدأ منفعل و قابل عمل می‌کند. ۴- این دو قوه در ساختار وجودی و فرایند تکامل موجود دارای نفس تاثیر گذارند.

۳. عرضی یا جوهری بودن جنسیت

فلاسفه مسلمان به پیروی از ارسطو همه مفاهیم کلی را در پنج دسته به نام کلیات خمس تقسیم کرده‌اند که عبارتند از جنس، فصل، نوع، عرض خاص، عرض عام (علامه حلی، ۱۳۶۳، ص. ۲۲) و انسان را به حیوان ناطق تعریف کرده‌اند. در این تعریف منطقی، حیوان جنس و ناطق فصل است. جنس و فصل جزء ذاتیات ماهیات به شمار می‌رود و از ترکیب این دو نوع حاصل می‌شود. بنابراین انسان یک نوع منطقی است. پس انسان واحد بالنوع است و همه افراد انسان در جنس و فصل مشترک هستند و تفاوت های افراد انسان از سنخ اعراض است (طوسی، ۱۳۶۷، ص. ۲۸).

از نظر فلاسفه انوثیت و ذکوریت از جمله اعراض خاصی است که نوع انسانی را به دو صنف مذکر و مونث تقسیم می کند (ابن رشد، ۱۳۷۷، ج. ۳، ص. ۱۳۸۲-۱۳۸۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۶ش، ص. ۲۲۷؛ فخر رازی، ۱۳۸۴ش، ج. ۱، ص. ۹۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۵۰۹-۵۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ش، ج. ۲، ص. ۸۹۴).

ابن رشد در تفسیر ما بعد الطبیعه به صراحت می نویسند: «فإن الذکوریة والأنوثة وإن كانا انفعالات ذاتیان للحيوان وخاصة به فلیس من نوع الفصول الذاتیة الجوهریة... بل هما أعراض ذاتیة» (ابن رشد، ۱۳۷۷، ج. ۳، ص. ۱۳۸۲-۱۳۸۳).

شیخ اشراق زن و مردن بودن را داخل در ماهیت انسان ندانسته است: «انّ ماهیة الانسان لیس نفس زید و عمرو و لا الرجل و المرأة بل الجامع» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۱، ص. ۱۵۳).

بهمنیار نیز در التحصیل به تأیید دیدگاه عرضی بودن جنسیت می پردازد «وإذا عرض لطبیعة الجنس عوارض تنفصل بها لم یخل إما أن یكون الاستعداد للانفصال إنما هو لطبیعته الجنسیة أو لطبیعة أعم منها... فلیس ذلك من فصوله» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۵۰۹-۵۱۰).

از نظر ملاصدرا ملاک شناخت فصول ذاتی و تمیز آنها از تقسیم کننده های عرضی را می توان در چند اصل خلاصه کرد:
۱- نخستین مؤلفه این است که فصل باید از ناحیه صورت صادر شود، نه از ناحیه ماده. بنابراین، هر ویژگی که انفعالی و عارض بر ماده باشد مانند ذکوریت و انوثر، به طور قطع فصل نیست.

۲- فصل یا خود صورت نوعیه است (مانند ناطق برای انسان) یا از لوازم ذاتی غیرقابل انفکاک آن صورت است که هم عرض با آن است. ویژگی هایی مانند «مُعْتَدی» (تغذیه کننده) اگر به معنی صورتی که شأنش تغذیه است لحاظ شود، فصل است. اما اگر به معنای صرف انفعال مادی (فرآیند مادی تغذیه) باشد، فصل نخواهد بود.

۳- نشانه مهم دیگر فصل این است که افراد تحت آن تقسیم، به طور متقابل مانع الجمع و مانع الاطراد هستند. به عنوان مثال، هر جسمی یا «مغتذی» است یا «غیر مغتذی»، و هیچ فردی از یک قسم، در قسم دیگر یافت نمی شود. در مقابل، ذکور و اناث چنین انحصاری ندارند: یک فرد هم می تواند انسان (یا غیرانسان) باشد و هم می تواند نر یا ماده باشد. پس این ویژگی مقسم حقیقی برای نوع نیست.

۴- ملازمت بین یک ویژگی و آنچه به آن تقسیم می شود، شرط لازم برای فصل بودن است. به عبارت دیگر فصل باید همواره همراه نوع باشد. اما این شرط به تنهایی کافی نیست، زیرا ممکن است یک عرض لازم نیز با نوع ملازمه داشته باشد، بی آنکه فصل باشد. به عنوان مثال «قابل حرکت بودن» برای «جوهر» یک عرض لازم است، اما فصل جوهر نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ش، ج. ۲، ص. ۹۰۱-۹۰۲).

بنابراین از نظر ملاصدرا ذکوریت و انوثر، فصل و یا جزء ذات نوع نیستند و دو کیفیت عارض بر آلات تناسل ماده نوع هستند: «أنهما (الذکوره و الأنوثة) کیفیتان عارضتان لمادة النوع في آلات التناسل» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ش، ج. ۲، ص. ۹۰۴). در جای دیگر نیز می نویسد: «فلم یکن الذکورة أو الأنوثة مؤثرة في تنويع الجنس الحيواني ... فلا یكون مقومة

لجوهر الحی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ش، ج. ۲، ص. ۸۹۴). ذکور و انوئث در نوع سازی جنس حیوانی موثر نیستن ... پس مقوم حیوان نمی باشند.

دلیل حکما بر عرضی بودن ذکور و انوئث را می توان اینچنین صورت بندی کرد:

مقدمه اول- هر امری که لاحق بر حیات و تحقق نوع باشد؛ یعنی پس از این که نوع، نوع شد پدید آید، عرضی است نه ذاتی.

مقدمه دوم- ذکوریت و انوئث لاحق بر تحقق حیات و تنوع نوع هستند و حتی اگر برای بقای نوع مناسب باشند، غایت آنها غایت اولیه ذاتی نیست، بلکه غایت ثانوی است.

نتیجه: بنابراین، ذکوریت و انوئث عرضی هستند، نه جزء ذات فرد یا نوع (ابن سینا، ۱۳۷۶ش، ص. ۲۲۷).

ملاصدرا در توضیح عبارت ابن سینا معتقد است که فصل یا کمال نهایی موجود است، یا وسیله ای برای رسیدن به کمالی بالاتر. به عبارت دیگر، فصل باید در حصول غایت ذاتی یک نوع دخالت داشته باشد و جزء ماهیت و تعریف ذاتی آن باشد. ملاصدرا تصریح می کند که ذکور و انوئث کیفیات عارضی بر ماده هستند، نه جزء ذاتی صورت نوعی (مثل انسانیت). این کیفیات به ماده ای تعلق می گیرند که در جهت کسب صورت نوعی (مثلاً انسانیت) حرکت می کند، اما خود این کیفیات نقشی در تحقق آن صورت ندارند. دلیل این است که هم موجود نر و هم موجود ماده می توانند دارای یک صورت نوعی واحد (مثلاً انسانیت) باشند. این دو کیفیت، برای بقای شخصی فرد لازم نیستند، بلکه برای تناسل و در نتیجه بقای نوع به کار می روند. بقای نوعی امری عارضی و ثانوی است که پس از وجود و بقای شخصی حادث می شود. بنابراین، این کیفیات مربوط به مرحله ای پس از تحقق ماهیت و فصل ذاتی هستند. بنابراین از نظر ملاصدرا ذکوریت و انوئث از جمله اعراض و لوازم پسینی هستند که پس از تحقق فصل و بعد از اینکه نوع، نوع معینی شد، پدید می آیند. حتی اگر این کیفیات با غایت نهایی نوع (مانند بقای نوع) تناسب داشته باشند، باز هم جزء مقومات ذاتی آن نوع به شمار نمی روند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ش، ج. ۲، ص. ۹۰۴-۹۰۳).

طبق دیدگاه ملاصدرا این قاعده کلی به دست می آید که فصول، غایات حقیقی و کمالات مطلوب مبادی ذاتی هستند. هرچه این گونه نباشد مانند حالات و انفعالات عارضی بر ماده که حتی اگر لزوماً همراه فصل باشند، فصل نیستند و نه مقوم انواع اند و نه مقسم اجناس؛ و ذکور و انوئث هم از همین قسم هستند.

فخر رازی نیز با ارائه چهار دلیل عرضی بودن ذکوریت و انوئث را اثبات کرده است (فخر رازی، ۱۳۸۴ش، ج. ۱، ص. ۹۰-۹۱؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج. ۱، ص. ۷۰):

دلیل اول- امکان فرض حیوان بدون ذکوریت و انوئث وجود دارد، در حالی که چنین امکانی در مورد فصل (مانند ناطق و غیر ناطق) وجود ندارد.

دلیل دوم- فصول در مقابل صور قرار دارند، نه در مقابل مواد؛ اما جنسیت از جهة ماده به حیوان عارض می‌شود، نه از جهة صورت.

دلیل سوم- ذکوریت و انوئیت به عنوان ابزار تناسل، پس از حیات قرار دارد و بنابراین نمی‌تواند مقوم جوهر حیوان باشد.

دلیل چهارم- استقلال مفهومی ناطق (فصل انسان) و ذکوریت نشان می‌دهد که این دو وصف در عرض یکدیگر قرار دارند. از نظر آیت‌الله جوادی آملی، اگر ویژگی‌ای به عنوان فصل انسان در نظر گرفته شود، لازم است که منحصرراً در انسان یا موجودات برتر از او یافت شود، نه در مراتب پایین‌تر؛ در حالی که خصوصیت نرینگی و مادینگی در موجوداتی فروتر از انسان، همچون حیوانات، گیاهان و حتی اجسام طبیعی نیز مشاهده می‌گردد. از این رو آشکار می‌شود که این ویژگی مرتبط با فصل انسانیت نیست، بلکه به جنبه‌ی ماده وجود انسان مربوط است. این خصوصیت نه تنها در جنس سافل انسان، یعنی حیوان، وجود دارد، بلکه در جنس متوسط او، یعنی جسم نامی نیز حضور می‌یابد، چرا که جسم نامی خود نیز به دو قسم نر و ماده تقسیم می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۴۴، ص. ۵۶۶).

با توجه به استدلال‌های فوق، می‌توان به این جمع‌بندی رسید که جنسیت در فلسفه اسلامی از ۱- مقوله عرض است، نه جوهر. ۲- از عوارض ذاتی است، نه ذاتیات ماهوی. ۳- مقوم شخص است، اما مقوم نوع نیست. ۴- در عین ثبات و لزوم در سطح افراد، عرضی محسوب می‌شود.

۴. تجرد یا مادیت جنسیت

در حکمت اسلامی، انسان موجودی مرکب از بدن مادی و نفس مجرد است. نفس انسانی، گرچه در ذات خود مجرد است، در افعال و آثار دنیوی بدن را تدبیر می‌کند و بدن ابزار تحقق افعال نفسانی به شمار می‌آید. بر این اساس، ویژگی‌های متمایزکننده جنسیت در دو ساحت قابل بررسی است: نخست، ساحت بدن و عوامل فیزیولوژیک و دوم، ساحت نفس در مقام تدبیر بدن، یعنی عوامل روحی و نفسانی وابسته به بدن.

۱/۴. خاستگاه بدنی جنسیت

بنیادی‌ترین مبنای تبیین تفاوت‌های بدنی میان زن و مرد در حکمت اسلامی، نظریه مزاج و اخلاط و کیفیات اربعه (حار، بارد، رطب، یابس) است. بر اساس این نظریه، هر انسان دارای مزاجی اصلی (جَبلی) است که در دوران جنینی شکل می‌گیرد و در طول زندگی دچار تغییر نمی‌شود (جرجانی، ۱۳۹۱، ج. ۱، ص. ۲۶). حکمای مسلمان بر آن‌اند که مزاج اصلی ذکور نسبت به اناث گرم‌تر و خشک‌تر، و مزاج اناث سردتر و مرطوب‌تر است (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج. ۱، ص. ۳۳؛ مجوسی، ۱۳۸۷، ج. ۱، ص. ۱۰۲؛ ارزانی، بی‌تا، ص. ۶۱). به بیان دیگر، در مزاج اصلی جنس مذکر غلبه صفرا، و در جنس مونث غلبه بلغم وجود دارد. این تفاوت بنیادین، منشأ همه تفاوت‌های بعدی در ساختار استخوان‌بندی، اندام، پوست، مو، صدا، دستگاه تناسلی، کارکرد قوای طبیعی (هاضمه، نامیه، مولده)، حیوانی (شهوهِ، غضبیه، محرکه)، و حتی برخی تفاوت‌های نفسانی است (جرجانی، ۱۳۹۱، ج. ۱، ص. ۲۴-۲۵).

تفاوت مزاج جبلی سبب تمایز در شدت و ضعف و کیفیت عملکرد قوای سه گانه طبیعی، حیوانی و نفسانی می شود. قوه طبیعی که منشأ آن کبد است، مسئول تغذیه، رشد و نمو است. پسران به دلیل غلبه حرارت، از رشد جنینی سریع تر، بلوغ دیرتر و دوره جوانی طولانی تر برخوردارند؛ در حالی که دختران به دلیل سردی و رطوبت، رشد جنینی کندتر، بلوغ زودتر و دوره جوانی کوتاه تری داشته و زودتر وارد کهنسالی می شوند (حنین بن اسحاق، ۱۳۸۷، ص. ۵۵).

قوه حیوانی که در قلب جای دارد نیز در مردان به سبب حرارت غالب، قوی تر است و به صورت ضربان نیرومندتر قلب، رگ های فراخ تر و حرارت بدنی بیشتر ظاهر می شود (جرجانی، ۱۳۹۱، ص. ۲۶). همچنین قوای شهویه و غضبیه در مردان فعال ترند، زیرا شدت حرارت و قوت روح بخاری موجب تحریک، فاعلیت و حرکت بیشتر می گردد (دغیم، بی تا، ص. ۳۴۰). از همین رو، تفاوت در استخوان بندی مثل صلابت و تراکم بیشتر در مردان، شکل اندام و گوشت، کیفیت صدا، و نیز دستگاه تناسلی و تولید مثل همگی آثار این تفاوت مزاجی است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج. ۳، ص. ۶۶ و ۳۸۹-۳۹۹).

۲/۴. خاستگاه نفسانی جنسیت

به باور فلاسفه مسلمان، زن و مرد در ذات و جوهر که همان نفس ناطقه است مشترکند، و تفاوت های جنسیتی آنان به امور عرضی و غیرذاتی بازمی گردد (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۲۲۷؛ ابن رشد، ۱۳۷۷، ج. ۳، ص. ۱۳۸۲-۱۳۸۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۲، ج. ۲، ص. ۸۹۴). اشتراک در نفس ناطقه به معنای برخورداری هر دو جنس از قابلیت و استعداد یکسان برای پیمودن مراتب عقل است. با این حال، تفاوت های ناشی از اختلاف مزاج و هیئت بدن، منشأ تمایزاتی در ساحت نفسانی می گردد؛ زیرا در حکمت اسلامی اصل تأثیرپذیری افعال و قوای نفس از مزاج بدن پذیرفته شده است (قسطا بن لوقا، بی تا، ج. ۲، ص. ۹۴). بر این مبنا، تفاوت های نفسانی میان زن و مرد در چند محور قابل تحلیل است:

الف) تفاوت در قوای مولده: بنیادی ترین تفاوت جنسیتی در مرتبه نفس، وجود دو شعبه قوه مولده، یعنی قوه ذکورت و قوه انوئت است (بغدادی، ۱۳۷۳، ج. ۲، ص. ۳۱۰). قوه انوئت کارکردی قابل و پذیرنده دارد و ماده را برای دریافت صورت جنینی مهیا می سازد؛ در حالی که قوه ذکورت مسئول فاعلیت و اعطای صورت نوعی است (فارابی، ۱۹۹۵، ص. ۹۱).

ب) تفاوت در خلقیات: غلبه حرارت غریزی در مردان، قوه غضبیه را نیرومندتر کرده و به بروز ملکاتی چون شجاعت می انجامد. در مقابل، سردی و رطوبت مزاجی در زنان موجب تعدیل قوه غضبیه و تقویت ملکات رأفت و شفقت می شود (فارابی، ۱۹۹۵، ص. ۹۴). قوه شهویه نیز در مردان به دلیل حرارت غالب شدیدتر است، در حالی که در زنان به سبب سردی و رطوبت کندتر و قابل کنترل تر است. قوه عاقله عملی نیز در مردان بیشتر در سیاست گذاری و تدبیر اجتماعی، و در زنان در تدبیر منزل و حفظ روابط ظهور می یابد (بغدادی، ۱۳۷۳، ج. ۲، ص. ۲۸۴).

ج) تفاوت در لذت و الم: به دلیل غلبه رطوبت و برودت در مزاج ذاتی زنان، روح بخاری و قوای حسی آنها لطافت بیشتری دارند (جرجانی، ۱۳۹۱، ج. ۱، ص. ۲۵). این لطافت سبب می شود که نفس در زنان، در درک لذات و آلام مادی، حساسیت و تأثر شدیدتری نسبت به مردان نشان دهد. به عبارت دیگر، آستانه دریافت محرک های حسی در زنان پایین تر است (ابن سینا،

۱۴۰۰ق، ج. ۲، ص. ۹۴). از طرفی غلبه حرارت و خشکی در مردان، اگرچه فاعلیت و شدت را تقویت می‌کند، اما در مورد لذت و الم حسی، این تأثیرات با شدت کمتری به قوه نفس منتقل می‌شود؛ زیرا طبیعت گرمی تحریک‌کننده است اما تأثیر عمیق و ماندگار آن، بیشتر در افعال و حرکات تظاهر می‌یابد تا انفعالات حسی محض.

د) تفاوت در عواطف و انفعالات: فارابی به روشنی میان انفعالات متمایل به قوت (مانند غضب و قساوت) که در مردان قوی‌تر است، و انفعالات متمایل به ضعف (مانند رأفت و رحمت) که در زنان قوی‌تر است، تفکیک می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵، ص. ۹۵). ملاصدرا نیز صفاتی چون قهر و غلبه را ناشی از شدت وجودی و محبت و عشق را ناشی از لطافت و قابلیت تأثر بیشتر می‌داند (ملاصدرا، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۱۳۴). از این رو عاطفه در زنان به عنوان قوه‌ای اصیل و پیوند خورده با نقش مادری و همسری تلقی شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱۷، ص. ۱۳۵).

۳/۴ دیدگاه حکمت مشائی و اشراقی

بر اساس مبانی انسان‌شناسی حکمت مشائی و اشراقی، نفس ناطقه انسانی به عنوان صورت بدن، جوهری مجرد است؛ اما نفس و قوای حیوانی و کیفیات نفسانی مرتبط با آنها، اموری مادی و منطبع در روح بخاری هستند که در اعضای بدن (مانند مغز و قلب) منطبع هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج. ۳، ص. ۷۳). همچنین نفس جوهر و قوا عرض هستند (بزرگی، ۱۳۹۷، ۱۷). از آنجا که ویژگی‌های نفسانی جنسیت از عوارض قوای حیوانی و نفس حسی-خیالی محسوب می‌شوند، طبق این دیدگاه همه این ویژگی‌ها مادی و وابسته به بدن هستند.

در این دیدگاه، تمایز میان دو سطح جنسیت، به این صورت است که ویژگی‌های فیزیولوژیک، وابسته به بدن محض (اعضا و اخلاط) هستند و ویژگی‌های نفسانی، وابسته به بدن متعلق نفس می‌باشند. بنابراین، تمام شئون جنسیت، اعم از بدنی و نفسانی، ماهیتی مادی و بدنی دارند.

نکته قابل توجه آن است که اشارات برخی از حکما در مورد تفاوت‌های زن و مرد در قوه عاقله و ادراکات عقلی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱ش، ص. ۹۴؛ سبزواری، ۱۳۸۳ش، ص. ۵۷۱؛ ابن سینا، ۱۳۶۰ش، ص. ۸۹۰؛ ابن حزم، ۲۰۰۷، ج. ۱، ص. ۳۹۸) به معنای رسوخ جنسیت در مرتبه نفس ناطقه نیست؛ چرا که حکمای مسلمان، به طور صریح جنس مذکر و مونث را از نوع واحد و دارای قوه عاقله مشترک دانسته‌اند. فارابی در این باره می‌نویسد: «و كذلك يشتركان في قوي النفس كلها سوي هاتين ... و أما في القوة الحاسة و في المتخيلة و في الناطقة، فليسا يختلفان» (فارابی، ۱۹۹۵، ص. ۹۴-۹۵)؛ بنابراین تفاوت‌های اشاره شده مربوط به محدودیت‌ها و موانعی است که مزاج و طبیعت بدن جنس مونث برای افعال و کارکرد قوه عاقله به وجود آورده است.

۴/۴ دیدگاه حکمت متعالیه

طبق مبانی حکمت متعالیه علاوه به نفس ناطقه، نفس حیوانی و قوا و ادراکات آن نیز مجرد از ماده اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸ش، ج. ۸، ص. ۲۲۷-۲۵۰). بر این اساس، کیفیات نفسانی که از شئون و اعراض نفس اند، تابع مرتبه وجودی نفس بوده و مجرد از ماده و بدن عنصری هستند.

بر این اساس، هرچند ویژگی‌های فیزیولوژیک و بدنی جنسیت مانند ساختار اندامی، هیئت مزاجی و کارکردهای زیستی ماهیتی مادی دارند و مستقیماً از کیفیت ترکیب اخلاط و مزاج ناشی می‌شوند، اما ویژگی‌های نفسانی جنسیت؛ از قبیل خلیات، عواطف، تمایلات و حتی برخی تفاوت‌های ادراکی، به عنوان شئون نفس، از سنخ وجود مجردند. البته این مجرد، به معنای انفصال کامل از بدن نیست؛ بلکه بدن و مزاج، علل اعدادی و زمینه‌ساز برای فعلیت یافتن و تعیین یافتن این عوارض نفسانی به‌شمار می‌روند.

بنابراین در حکمت متعالیه، جنسیت و ویژگی‌های جنسیتی دارای دو ساحت متمایز اما مرتبط تلقی می‌شوند: ساحتی بدنی و مادی، و ساحتی نفسانی و مجرد؛ به گونه‌ای که ساحت مجرد، در مقام پیدایش و فعلیت، از ساحت مادی تأثیر می‌پذیرد، بی‌آنکه به آن تقلیل یابد.

در مورد مادیت یا مجرد نفس نباتی و قوای آن دیدگاه ملاصدرا متأثر از شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۱، ص. ۴۵۹) و متفاوت با مشائین است. ملاصدرا نفس مجرد مستقل و جوهری برای مرتبه نباتی قائل نیست و معتقد است صورت نباتی به جهت اعتدالی که دارد، مناسبتی با عالم ملکوت دارد و از همین رو، آثار حیات در آن پدیدار می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸ش، ج. ۸، ص. ۱۶۴). بر این اساس، مرتبه نباتی نفس، از حیث وجودی، برتر از صورت معدنی است و افعال و آثار آن، در نهایت، به مبدأ مجرد عقلی یا ملکوتی بازمی‌گردد که تدبیر بدن را بر عهده دارد. از این رو، قوای نباتی و به تبع آن، قوه مولده و تمایزات جنسیتی مرتبط با آن، هرچند در ظهور خود مادی و بدنی اند، اما در اصل انتساب، در انواع نباتی تام به مجردات عقلی و در انواع حیوانی به نفس مجرد تعلق دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۳).

بنابراین از نظر ملاصدرا همان طور که نفس در عین وحدتش مبدا همه آثار حیوانی است، به همان نحو مبدا آثار نباتی نیز می‌باشد. به عبارت دیگر نفس انسان دارای وجودی مشکک است که در پایین مرتبه آن آثار نباتی از آن صادر می‌شود و در بالاترین مراتب آن ادراکات عقلی؛ و به تناسب آن وجود مشکک میزان وابستگی و ارتباط این آثار به بدن هم متفاوت است، آنچنان که آثار مرتبه نباتی نفس مانند افعال قوه مولده و شعب آن قوه انوئت و ذکورت ملازم و مشروط به وجود بدن و فعل و انفعالات بدنی و مزاج خاص است؛ اما در مراتب بالاتر نفس این وابستگی کمتر است.

۵. تحلیل سه ساحتی جنسیت

بر اساس مطالی که ذکر شد و در چارچوب حکمت متعالیه، جنسیت را نمی‌توان به یکی از دو تبیین تقلیل گرایانه فروکاست؛ نه می‌توان آن را صرفاً پدیده‌ای طبیعی و زیستی دانست که تمام حقیقت آن در تفاوت‌های فیزیولوژیک خلاصه می‌شود، و نه می‌توان آن را امری کاملاً ذهنی یا گفتمانی تلقی کرد که مستقل از واقعیت‌های تکوینی انسان پدید می‌آید. مبانی وجودشناختی

حکمت متعالیه، به‌ویژه اصالت وجود، تشکیک وجود و اتحاد نفس و بدن، امکان تبیین چندلایه از جنسیت را فراهم می‌آورند. بر اساس این مبانی، حقیقت انسان دارای مراتب طولی است و شئون مختلف وجود انسانی در این مراتب به گونه‌ای متفاوت ظهور می‌یابد. جنسیت نیز در همین چارچوب باید به منزله واقعیتهای ذومراتب فهمیده شود؛ واقعیتهای که در مرتبه نازل‌تر خود در قالب ساختار بدنی و مزاج طبیعی تحقق می‌یابد و در مرتبه‌های بالاتر به صورت نحوه‌ای از تعین و فعلیت‌یافتگی برخی شئون نفس انسانی ظهور می‌کند، بی‌آنکه از پیوند وجودی خود با بدن گسسته باشد. بدین ترتیب، جنسیت نه صرفاً یک ویژگی بدنی است و نه امری کاملاً نفسانی، بلکه پدیده‌ای است که در پیوند وجودی میان بدن و نفس معنا پیدا می‌کند. چنین رویکردی زمینه نظری لازم را برای ارائه تحلیلی چندساحتی از جنسیت فراهم می‌آورد؛ تحلیلی که بتواند هم واقعیتهای تکوینی انسان را توضیح دهد و هم نقش ساختارهای اجتماعی و اعتباری را که مورد توجه فلسفه فمینیستی است، در شکل‌گیری تجربه زیسته جنسیت تبیین کند.

بر این اساس، با اتکا بر مبانی حکمت متعالیه و همچنین با بهره‌گیری از نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، چارچوبی منسجم برای تحلیل مسئله جنسیت ارائه داد. در این چارچوب، جنسیت دارای دو ساحت حقیقی و یک ساحت اعتباری است که در عین تمایز، با یکدیگر ارتباط و تأثیر متقابل دارند. دو ساحت نخست به قلمرو واقعیت تکوینی انسان تعلق دارند و از سنخ حقایق وجودی‌اند، در حالی که ساحت سوم به قلمرو مناسبات اجتماعی و اعتبارات انسانی مربوط می‌شود.

الف- نخستین ساحت، ساحت بدنی جنسیت است که به تفاوت‌های زیستی، جسمانی و فیزیولوژیک میان زن و مرد اشاره دارد. این ساحت در فلسفه اسلامی امری حقیقی تلقی می‌شود، زیرا دارای تحقق خارجی بوده و مستقل از قراردادهای و تصورات ذهنی انسان وجود دارد. بر مبنای اصل اصالت وجود در حکمت متعالیه، هر موجودی نحوه خاصی از تحقق وجود را داراست و تفاوت‌های بدنی میان زن و مرد نیز نحوه‌ای از تعین وجود انسانی در عالم ماده به شمار می‌آیند. در حکمت طبیعی اسلامی، این تفاوت‌ها غالباً با ارجاع به نظریه مزاج تحلیل شده‌اند. بر اساس این نظریه، ساختار بدنی انسان حاصل ترکیب عناصر چهارگانه و کیفیت‌های ناشی از آن است و تفاوت در نسبت این عناصر موجب شکل‌گیری مزاج‌های متفاوت می‌شود. این تفاوت مزاجی، به عنوان یکی از مبانی طبیعی تفاوت در برخی کارکردهای زیستی و فیزیولوژیک میان دو جنس در نظر گرفته می‌شود. با این حال، در چارچوب حکمت متعالیه این ساحت بدنی هرگز به صورت امری مستقل از نفس فهمیده نمی‌شود؛ بلکه بدن و نفس ترکیب اتحادی دارند. نفس در عین تجرد، مدبر بدن است و بدن نیز ظرف ظهور بسیاری از شئون و افعال نفس به شمار می‌آید. از این رو، تفاوت‌های بدنی نه صرفاً ویژگی‌هایی مادی، بلکه زمینه‌هایی برای نحوه خاصی از فعلیت‌یافتگی قوای نفسانی نیز محسوب می‌شوند.

ب- ساحت دوم، ساحت نفسانی جنسیت است. این ساحت شامل مجموعه‌ای از قوای مرتبط با جنسیت در مراتب نازله نفس، همچون قوه مولده، و نیز کیفیات و ملکات نفسانی است که در جریان زندگی انسانی شکل می‌گیرند. در حکمت اسلامی، نفس انسانی موجودی مجرد از ماده است، اما افعال و قوای آن در تعامل دائمی با بدن تحقق می‌یابند. از این رو، برخی

از شئون نفسانی در مرتبه‌ای قرار دارند که به شدت با وضعیت بدنی و مزاجی انسان مرتبط‌اند. برای مثال، قوه مولده که نقش اساسی در بقای نوع انسانی دارد، در عین آنکه از قوای نفس به شمار می‌آید، در پیوند مستقیم با ساختار بدنی و کارکردهای زیستی قرار دارد. افزون بر این، نفس انسانی در مسیر حیات خود به تدریج صاحب ملکات و کیفیات اکتسابی می‌شود؛ ملکاتی که از طریق تکرار افعال، تربیت، عادات و شرایط محیطی شکل می‌گیرند. بسیاری از ویژگی‌هایی که در تجربه‌های فرهنگی به عنوان صفات «زنانه» یا «مردانه» شناخته می‌شوند، در واقع در این سطح از کیفیات اکتسابی قرار می‌گیرند. این ویژگی‌ها اگرچه می‌توانند تحت تأثیر تفاوت‌های بدنی یا شرایط اجتماعی شکل گیرند، اما از آنجا که از سنخ ملکات اکتسابی‌اند، قابلیت تغییر، تربیت و تهذیب دارند.

در اینجا تحلیل علامه طباطبائی از اعتباریات نیز می‌تواند به روشن‌تر شدن مسئله کمک کند. ایشان میان حقایق نفسانی عام و ثابت از یک سو، و مصادیق خاص و متغیر آنها از سوی دیگر تمایز قائل می‌شود. برای مثال، حب و کراهت به عنوان دو حقیقت نفسانی از شئون ثابت نفس انسانی‌اند، اما متعلق این حب و کراهت و مصادیق آن می‌تواند در شرایط مختلف تغییر کند. این تمایز نشان می‌دهد که اگرچه ساختارهای بنیادی نفس انسانی مشترک و ثابت‌اند، اما نحوه فعلیت‌یافتگی آنها در زندگی افراد می‌تواند متأثر از عوامل بدنی، تربیتی و اجتماعی باشد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج. ۶، ص. ۳۲۰-۳۲۱). از این منظر، بخشی از تفاوت‌هایی که در تجربه زیسته جنسیت مشاهده می‌شود، نه به ذات نفس انسانی، بلکه به نحوه فعلیت‌یافتگی قوای نفسانی در شرایط خاص زیستی و اجتماعی مربوط است.

ج. ساحت سوم جنسیت، ساحت اجتماعی - اعتباری آن است؛ ساحتی که دربرگیرنده مجموعه‌ای از نقش‌ها، هنجارها، انتظارات و تقسیم‌کارهایی است که در جوامع انسانی بر اساس تمایزات جنسیتی شکل می‌گیرد. برخلاف دو ساحت تکوینی جنسیت (بدنی و روانی)، این بعد از جنسیت از سنخ حقایق عینی و تکوینی نیست، بلکه در قلمرو اعتبارات انسانی قرار دارد. بر اساس نظریه اعتباریات که از ابتکارات فلسفی علامه طباطبائی است، انسان در مسیر تنظیم زندگی فردی و اجتماعی خود ناگزیر از جعل مفاهیم و قواعدی است که ریشه در احساسات و نیازهای درونی او دارند و برای سامان‌دهی رفتار و تعاملاتش اعتبار می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۲-۱۲۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج. ۶، ص. ۳۲۲).

علامه طباطبائی در تحلیل منشأ اعتباریات، بیان می‌کند که فعالیت طبیعی و تکوینی قوای فعاله انسان بر اساس علم و ادراک است؛ بدین معنا که انسان با ادراک نیازهای درونی خویش، برای رفع آنها مفاهیمی چون «باید»، «خوب»، «بد»، «مطلوب» و «ناپسند» را اعتبار می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۴-۱۲۶). این مفاهیم، صدق و کذب‌پذیر نیستند، بلکه پاسخ‌هایی عملی به احساسات و نیازهای وجودی فرد محسوب می‌شوند. در ادامه، هنگامی که حیات اجتماعی انسان شکل می‌گیرد، اعتبارات جدیدی پدید می‌آیند که ناظر به روابط میان افراد و تنظیم رفتارهای جمعی‌اند؛ از جمله مفاهیمی چون ملکیت، زوجیت، ریاست و تابعیت (طباطبائی، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۵).

بر همین اساس، نقش‌های جنسیتی اجتماعی در زمره اعتبارات پس از اجتماع قرار می‌گیرند؛ یعنی مفاهیمی که به منظور سامان‌دهی روابط میان افراد جامعه و تحقق نظم اجتماعی اعتبار شده‌اند. این نقش‌ها، برخلاف جنسیت بدنی، امری قراردادی و وابسته به شرایط فرهنگی و اجتماعی‌اند و از احساسات و نیازهای مشترک انسانی در بستر اجتماع ناشی می‌شوند. از این منظر، آنچه در فرهنگ‌های مختلف به عنوان «نقش‌های زنانه» یا «نقش‌های مردانه» شناخته می‌شود، نه مستقیماً از ذات نفس انسانی برمی‌آید و نه صرفاً از تفاوت‌های جسمانی قابل استنتاج است، بلکه حاصل فرآیند پیچیده‌ای از اعتباری‌سازی اجتماعی است که بر پایه برخی تفاوت‌های طبیعی، در قالب هنجارها، عرف‌ها و ساختارهای اجتماعی تثبیت شده‌اند.

با این حال، علامه تأکید می‌کند که اعتباریات انسانی هرچند قراردادی‌اند، کاملاً دل‌خواهی و بی‌ارتباط با واقعیت‌های تکوینی نیستند؛ زیرا احساسات و نیازهای درونی انسان که منبع پیدایش اعتبارات‌اند، خود ریشه در ساختار وجودی انسان دارند و بر واقعیت‌های نوعی انسان دلالت می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۸). از این جهت، نقش‌های اجتماعی جنسیتی نیز معمولاً متکی بر تفاوت‌های واقعی در توانایی‌های بدنی یا گرایش‌های نفسانی‌اند، اما صورت اجتماعی آنها محصول اعتبار و توافق جمعی است.

نتیجه آنکه در چارچوب فلسفه علامه طباطبایی، ساحت اجتماعی جنسیت، ساحت اعتباری نوع دوم یعنی بعدالاجتماع است؛ ساحتی که انسان برای پاسخگویی به نیازهای ارتباطی و سامان‌دهی زندگی جمعی خود پدید آورده است. فهم این ساحت بدون درک نظریه اعتباریات امکان‌پذیر نیست، زیرا همان‌گونه که علامه تصریح می‌کند، تمام مفاهیم و احکام مربوط به روابط اجتماعی انسان، از جمله حقوق، مسئولیت‌ها، و نقش‌های اجتماعی، از سنخ اعتبارات‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۵-۱۲۶). بنابراین نسبت میان این سه ساحت را نمی‌توان به صورت رابطه‌ای ساده و خطی فهمید. ساحت بدنی و ساحت نفسانی در پیوندی وجودی و اتحادی با یکدیگر قرار دارند. نفس انسانی در حکمت متعالیه «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» است؛ بدین معنا که در آغاز پیدایش خود با بدن پیوندی عمیق دارد و در جریان حرکت جوهری به سوی مراتب بالاتر مجرد حرکت می‌کند. از این رو، ویژگی‌های بدنی می‌توانند در نحوه بروز برخی کیفیات نفسانی اثر بگذارند و در مقابل، نفس نیز از طریق تدبیر بدن قادر است بر وضعیت بدنی و رفتارهای جسمانی تأثیر بگذارد. این رابطه متقابل نشان می‌دهد که هیچ‌یک از این دو ساحت را نمی‌توان به طور کامل به دیگری فروکاست. از سوی دیگر، ساحت اجتماعی - اعتباری بر پایه دو ساحت حقیقی شکل می‌گیرد، اما پس از شکل‌گیری می‌تواند بر نحوه ظهور و فعلیت‌یافتگی برخی کیفیات نفسانی نیز اثر بگذارد. این تأثیر عمده‌تاً از طریق سازوکارهای تربیتی، هنجاری و فرهنگی صورت می‌گیرد. هنگامی که مجموعه‌ای از انتظارات و ارزش‌های اجتماعی به طور مداوم در یک جامعه تکرار می‌شود، این ارزش‌ها به تدریج در ذهن افراد درونی شده و بر تخیلات، باورها و ترجیحات آنها اثر می‌گذارد. افزون بر این، تکرار رفتارهای متناسب با این هنجارها می‌تواند به شکل‌گیری عادات و ملکات خاص در نفس بینجامد. با این حال، این تأثیرات در سطح کیفیات اکتسابی باقی می‌مانند و به جوهر نفس انسانی سرایت نمی‌کنند.

بدین ترتیب، چارچوب سه‌ساحتی ارائه‌شده می‌تواند راهی میانه میان دو رویکرد افراطی فراهم آورد: از یک سو، رویکردی که جنسیت را به طور کامل به تفاوت‌های زیستی فرو می‌کاهد، و از سوی دیگر، رویکردی که آن را صرفاً ساخته‌گفتمان‌های اجتماعی می‌داند. این چارچوب همچنین امکان آن را فراهم می‌کند که تأثیرات واقعی جنسیت در سطوح بدنی، نفسانی و اجتماعی مورد توجه قرار گیرد، در حالی که در عین حال از استقلال حقیقت انسانیت و عینیت معرفت دفاع می‌شود. از این جهت، چنین تحلیلی می‌تواند مبنایی نظری برای ارزیابی انتقادی برخی مدعیات معرفت‌شناسی فمینیستی فراهم آورد و در عین حال افق‌های تازه‌ای برای پژوهش در باب جنسیت در سنت فلسفه اسلامی بگشاید.

نتیجه‌گیری

بر اساس مطالب این پژوهش مشخص شد که علی‌رغم فقدان اصطلاح جنسیت به معنای رایج معاصر در ادبیات فلسفه اسلامی؛ اما این نظام فلسفی دارای چارچوبی منسجم برای تحلیل تفاوت‌های جنسی و نسبت آنها با حقیقت انسان است. حکمای مسلمان مفاهیمی چون ذکورت و انوئت را در بستر طبیعیات و انسان‌شناسی فلسفی مورد بحث قرار داده و آنها را نه از مقومات ذات انسان، بلکه از اعراض و کیفیات عارض بر ماده و آلات تناسل دانسته‌اند. بر این اساس، زن و مرد در حقیقت نوعی و نفس ناطقه مشترک‌اند و تفاوت‌های جنسیتی به ساحت‌های عرضی و وابسته به بدن و قوای مرتبط با آن بازمی‌گردد. از این رو، جنسیت در حکمت اسلامی مقوله‌ای عرضی است که به ساحت ماده و شئون بدنی انسان تعلق دارد، هرچند آثار آن در برخی مراتب نفسانی نیز ظهور می‌یابد. همچنین بررسی مبانی حکمت اسلامی نشان داد که جنسیت در فلسفه اسلامی دارای دو سطح بدنی و نفسانی است. در سطح بدنی، تفاوت‌های جنسیتی بر اساس نظریه مزاج و اخلاط تبیین می‌شوند و منشأ تفاوت در برخی ویژگی‌های جسمانی و کارکردی به شمار می‌آیند. در سطح نفسانی نیز برخی تفاوت‌ها در قوای مولده، خلیقات، عواطف و انفعالات، تابع نسبت نفس و بدن و کیفیت مزاج تلقی شده‌اند. در حکمت متعالیه، با پذیرش تشکیک وجود و اتحاد نفس و بدن، این رابطه صورتی عمیق‌تر می‌یابد و برخی شئون نفسانی جنسیت، در عین وابستگی به بدن در مقام پیدایش، از سنخ مراتب وجودی نفس تلقی می‌شوند. بر اساس این مبانی، پژوهش حاضر با بهره‌گیری از نظریه اعتباریات علامه طباطبائی، الگوی سه‌ساحتی جنسیت را ارائه کرد. در این الگو، جنسیت دارای سه ساحت بدنی، نفسانی و اجتماعی - اعتباری است. ساحت بدنی و نفسانی به قلمرو حقایق تکوینی تعلق دارند، در حالی که ساحت اجتماعی جنسیت، شامل نقش‌ها و هنجارهای جنسیتی، از سنخ اعتبارات اجتماعی است که در پاسخ به نیازهای حیات جمعی شکل می‌گیرد. این ساحت اگرچه بر برخی واقعیت‌های طبیعی و نفسانی تکیه دارد، اما ماهیتی قراردادی و متغیر دارد و نباید با حقیقت انسانیت خلط شود.

در نهایت، می‌توان گفت که چارچوب هستی‌شناختی حکمت اسلامی راهی میانه میان دو رویکرد افراطی تقلیل جنسیت به زیست‌شناسی محض و فروکاست آن به ساخته‌ای صرفاً اجتماعی و گفتمانی ارائه می‌دهد. این چارچوب ضمن حفظ عینیت واقعیت‌های تکوینی انسان، نقش عوامل فرهنگی و اجتماعی را نیز در شکل‌گیری تجربه زیسته جنسیت به رسمیت می‌شناسد.

از این رو، فلسفه اسلامی، به ویژه در قالب حکمت متعالیه، ظرفیت نظری مهمی برای گفت و گو با مباحث معاصر جنسیت و نقد برخی مبانی معرفت شناختی و هستی شناختی نظریه های جدید در اختیار می گذارد.

فهرست منابع

- ابن حزم، علی بن احمد. (۲۰۰۷). رسائل ابن حزم الأندلسي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
- ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۳۷۷). تفسیر ما بعد الطبیعة. تهران: حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). الشفاء (الطبیعیات). قم: مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۲۰۰۵). القانون فی الطب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (بی تا). معجم مقاییس اللغة. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶ش). الإلهیات من کتاب الشفاء. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.
- ارزانی، محمد اکبر بن محمد. (بی تا). مفرح القلوب. قم: کتابفروشی سلطانی.
- اصغرپور ماسوله، احمد رضا و دیگران. (۱۳۸۹). تاریخچه و مبانی جامعه شناسی جنسیت، طرح های فمینیستی، مقدمه ای بر مفاهیم پایه. تهران: انتشارات جامعه شناسان.
- بغدادی، ابوالبرکات. (۱۳۷۳). المعبر فی الحکمة. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- بهمینار بن مرزبان. (۱۳۷۵). التحصیل. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بزرگی، عبادین. بررسی رابطه نفس و قوا از منظر ابن سینا، آموزه های فلسفه اسلامی، دوره ۱۳ (۲۲)، ۲۲-۳.
- جرجانی، اسماعیل بن حسن. (۱۳۹۱). ذخیره خوارزمشاهی. قم: مؤسسه احیاء طب طبیعی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تفسیر تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.
- حنین بن اسحاق، اصفهانی، محمد مهدی، و حبیبی، یوسف. (۱۳۸۷). المولودین. تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران. مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی. طب اسلامی و مکمل.
- زبیدی، محمد بن محمد. (۱۳۰۶). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار مکتبة الحیاء.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۳). أسرار الحکم فی المفتح و المختم. قم: مطبوعات دینی.
- سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲). المشارع و المطارحات. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۵). المقاومات. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم. (١٣٧٥). مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين (اجوبة المسائل الجيلانية). تهران: حكمت.

صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم. (١٣٨١). كسر أصنام الجاهلية. تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.

صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم. (١٩٨١م). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. بيروت: دار إحياء التراث العربى.

صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم. (بى تا). الحاشية على إلهيات الشفاء. قم: بيدار.

طباطبايى، محمد حسين. (١٣٨٧). اصول فلسفه و روش رئاليسم. قم: مؤسسه بوستان كتاب.

طباطبايى، محمد حسين. (١٤٠٦ق). نهاية الحكمة. قم: مؤسسة النشر الاسلامى.

طباطبايى، محمد حسين. (١٤١٦ق). الميزان فى تفسير القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامى.

طوسى، خواجه نصيرالدين. (١٣٦٧). اساس الاقتباس. تهران: دانشگاه تهران.

علامه حلى، حسن بن يوسف. (١٣٦٣). الجوهر النضيد. قم: بيدار.

فارابى، ابونصر. (١٩٩٥). آراء أهل المدينة الفاضلة. بيروت: دار و مكتبة الهلال.

فخر رازى، محمد بن عمر. (١٣٨٤ش). شرح الإشارات والتنبيهات. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگى.

فخر رازى، محمد بن عمر. (١٤١١ق). المباحث المشرقية فى علم الالهيات والطبيعات. قم: انتشارات بيدار.

فريدمن، م. (١٣٩٢). فلسفه فمينيستى. تهران: نشر نى.

قسطا بن لوقا. (بى تا). الفرق بين الروح و النفس. تهران: مركز نشر دانشگاهى.

لاوگين، جانيس مك. (١٣٩٧). فمينيسم معاصر. تهران: نشر گل آذين.

مجوسى اهوازى، على بن عباس. (١٣٨٧). كامل الصناعة الطبية. قم: نشر جلال الدين.

مصباح يزدى، محمدتقى. (١٣٨٦). شرح الهيات شفا. قم: مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى.

مظفر، محمد رضا و شيروانى، على. ١٣٨٢. المنطق. قم: دار العلم.

معلوف، لوئيس. (١٩٧٥). المنجد فى اللغة والأعلام. بيروت: دار المشرق.

Beasley, C. (٢٠٠٥). *Gender & Sexuality: Critical Theories, Critical Thinkers*. London: Sage Publications.

Butler, J. (١٩٩٠). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York & London: Routledge.

Butler, J. (١٩٩٩). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Oakley, A. (٢٠٠٥). *The Ann Oakley Reader: Gender, Women and Social Science*. Bristol: The Policy Press.

Pilcher, J. & Whelehan, I. (٢٠٠٦). *Fifty Key Concepts in Gender Studies*. London: Sage Publications.