

The Reality of Ego in Isfahan Theological School and Its Reflection in Genderedness of Ego

Zeinab Tajik^{1}, Mohammad Ranjbar Hoseini², Ahmad Karimi³*

1. PhD Student, Quran and Hadith University, Qom, Iran
 2. Assistant Professor, Quran and Hadith University, Qom, Iran
 3. Associate Professor, Quran and Hadith University, Qom, Iran
- (Received: June 19, 2022; Accepted: August 16, 2022)

Abstract

The relationship between the human reality and gender has been among the most challenging problems in the past few decades, solving which paves the way to answer many questions related to the women. With the advent of feminist activists to philosophical and theosophical discussions, this question got even more importance. Some people (such as liberal feminists) denied the feminine identity and opted for the equality of genders, while another group of feminists recognized the gender differences. Although this question has not been discussed in the egologic and humanistic discussions of the theosophists and theologians of Isfahan Theological School, an analysis of their deep discussions on egologism can provide a negative or positive answer to this question. Adopting the descriptive-analytical method and inquiring about the most important egologic discussions of Mir Damad, Mulla Sadra, Fayz Kashani, and Allameh Majlesi such as the contingency of ego, the relationship between ego and body, and the way ego manages body, this article aims at examining the status of gender in ego. It finally concludes that in the light of these scholars' egologic principles, the "genderedness of ego" is closer to reality. Moreover, it is found that ego cannot be free from gender attributes in its contingency, individuation, actualization, and manner of practice in this world.

Keywords: gender of ego, Isfahan Theological School, Mir Damad's egologism, Sadra's egologism, Fayz Kashani's egologism, Allameh Majlesi's egologism.

* **Corresponding Author:** tajik.i.z11@gmail.com

حقیقت نفس در مدرسه کلامی اصفهان و بازتاب آن در جنسیت‌مندی نفس

زینب تاجیک^{۱*}، محمد رنجبر حسینی^۲، احمد کریمی^۳

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران

۲. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران

۳. دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۵)

چکیده

رابطه حقیقت انسان و جنسیت از مسائل چالش‌برانگیز چند دهه اخیر بوده است که پاسخ به بسیاری از مسائل زنان در گرو حل این مسئله است. با ورود فعالان فمینیسم به مباحث فلسفی و کلامی این پرسش جدی‌تر مطرح شد و برخی مانند لیبرال‌فمینیسم‌ها با انکار هویت زنانه، قائل به تساوی و برابری جنسیتی شدند و دسته دیگری از فمینیسم‌ها اختلاف‌های جنسیتی را به رسمیت شناختند. اگرچه این پرسش در مباحث نفس‌شناسی و انسان‌شناسی حکما و متکلمان مدرسه کلامی اصفهان جایگاهی نداشته است، می‌توان با تحلیل مباحث عمیق نفس‌شناسی آنها پاسخی سلیبی یا ایجابی به این پرسش داد. این نوشتار با روش تحلیلی-توصیفی و با استنطاق مهم‌ترین مباحث نفس‌شناسی میرداماد، ملاصدرا، فیض کاشانی و علامه مجلسی مانند حدود نفس، رابطه نفس و بدن، چگونگی تدبیر بدن توسط نفس، به دنبال بررسی جایگاه جنسیت در نفس است و در نهایت به این نتیجه رسیده است که با توجه به مبانی نفس‌شناسی آنها دیدگاه «جنسیت‌مندی نفس» به صواب نزدیک‌تر است. نفس در نحوه حدوث، تشخیص، فعلیت و چگونگی عمل در این عالم نمی‌تواند از خصوصیات جنسیتی عاری باشد.

واژگان کلیدی

جنسیت نفس، مدرسه کلامی اصفهان، نفس‌شناسی میرداماد، نفس‌شناسی صدر، نفس‌شناسی فیض کاشانی، نفس‌شناسی علامه مجلسی.

۱. مقدمه

بحث از جنسیت و حقیقت و هویت انسان از مسائل مهم و چالشی چند دهه اخیر بوده است که پاسخ به بسیاری از مسائل زنان در گرو پاسخ به این پرسش است. در فلسفه و کلام اسلامی اصل و حقیقت انسان را نفس و روح انسان تشکیل می‌دهد، از این رو برای پاسخ به این پرسش باید رابطه جنسیت و نفس مورد مذاقه قرار گیرد.

تا پیش از فعالیت فمینیست‌ها و شکل‌گیری مباحث جنسیتی دقیق، در سنت‌های مختلف فلسفی زنان چندان مسئله نبوده‌اند. اما پس از شکل‌گیری مباحث فمینیستی، مباحث زنان با رویکرد فلسفی و کلامی نیز در کانون توجه آنها قرار گرفت.

شاید اصلی‌ترین سؤال فلسفی که مورد توجه و عنایت فعالان فمینیست قرار گرفت، سؤال از رابطه حقیقت انسان و جنسیت بود. اما به دلیل اینکه فمینیسم فاقد مبانی منسجم هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است، فعالان فمینیسم نتوانستند پاسخ جامع و کاملی به این مسئله مهم بدهند. به طور مثال پیش‌فرض فمینیسم لیبرال برای طرح برابری جنسیتی این است که زن و مرد کاملاً تشابه وجودی دارند و هرگونه تمایز ذاتی را منکر می‌شوند. در نگاه باورمندان به این دیدگاه اختلاف‌های زنان و مردان فقط در بدن مادی آنها و خصوصیات بیولوژیکی خلاصه می‌شود و اگر زنان و مردان از حیث احساسات و تمایلات و عقلانیت و... اختلافاتی دارند، تماماً برساخته فرهنگ و اجتماع و تربیت جامعه مردسالار است (تانگ، ۱۳۸۷: ۳۴).

اما عده‌ای از فمینیست‌ها با به رسمیت شناختن تفاوت‌های جنسیتی به دنبال اثبات برتری صفات و ویژگی‌های زنان بر ویژگی‌های مردانه بودند (جگر، ۱۳۸۷: ۴۳).

مطالعات جنسیتی به مثابه یک دانش میان‌رشته‌ای سبب ایجاد پویایی هرچه بیشتر علوم مختلف می‌شوند. مطالعات فلسفی کلامی مرتبط با جنسیت می‌تواند مانند حلقه اتصال این علوم با مسائل عینی اجتماعی و نظریات مطرح‌شده در حوزه مباحث جنسیتی و مسائل زنان باشد.

با به قدرت رسیدن حکومت شیعی صفویه و به دعوت شاهان صفوی از عالمان شیعه

در پایتخت صفویان، مدرسه علمی بزرگی تشکیل می‌شود و فضای علمی مهم و جدیدی شکل می‌گیرد. به همین دلیل همه جریان‌های فکری اسلامی در مباحث کلامی و فلسفی نمایندگان در این مدرسه داشتند. مدرسه کلامی اصفهان متشکل از سه جریان فکری محدث متکلمان، جریان عقل‌گرای حله و جریان کلام فلسفی است. در این مقاله با بررسی نفس‌شناسی این جریان‌ها دیدگاه آنها را در خصوص جنسیت‌مندی نفس نیز کشف خواهیم کرد.

بررسی جنسیت‌مندی نفس اگرچه دغدغه فلاسفه و متکلمان مدرسه کلامی اصفهان نبوده است و در کتاب‌های کلامی آنها سخنی در این مورد دیده نمی‌شود و نهیاً یا اثباتاً در این مورد مطلبی از آنها ذکر نشده است، اما آنها سخنان بسیار ارزشمندی در خصوص نفس‌شناسی داشته‌اند و به مسائل مهمی مانند ماهیت نفس، مجرد یا مادی بودن نفس، حدوث نفس، مغایرت نفس از بدن و چگونگی تعلق نفس به بدن پرداخته‌اند که در بررسی جنسیت‌مندی یا عدم جنسیت‌مندی نفس بسیار تأثیرگذار خواهد بود و می‌توان با تحلیل و استنتاج این مبانی برای این پرسش مهم پاسخی جست‌وجو کرد که طبق مبانی نفس‌شناسی متکلمان مدرسه کلامی اصفهان، آیا تفاوت‌ها و تمایزات زنان و مردان به نفس و حاق وجود آنها سرایت خواهد کرد یا فقط در محدوده بدن مادی و عنصری قرار دارد؟ طبق بیان تمام متکلمان امامیه نفس حادث است. چگونگی حدوث نفس و میزان ارتباط حدوثش با بدن مادی، در بحث جنسیت‌مندی یا عدم جنسیت‌مندی نفس مؤثر خواهد بود. اگر بدن به مثابه زمینه‌ای برای حدوث نفس بوده باشد و نوعی علیت برای حدوث نفس داشته باشد، قول به جنسیت‌مندی نفس تقویت می‌شود.

اهمیت پرسش مذکور در این است که بر پایه پاسخ برآمده از سنت و مبانی کلام اسلامی می‌توان دآوری روشن‌تر و کارآمدتری درباره احکام متفاوت زنان و مردان داشت و همچنین بازتاب این اختلاف‌ها را در مباحث مهمی همچون اخلاق جنسیتی، معرفت‌شناسی جنسیتی و حتی در موارد عینی‌تری مانند کنشگری جنسیتی زنانه امتداد داد. برای بررسی این مسئله از بین متکلمان این مدرسه میرداماد، ملاصدرا، فیض کاشانی و

علامه مجلسی انتخاب شده‌اند تا تمام جریان‌های فکری این مدرسه یک نماینده در این نوشتار داشته باشند.

در این نوشتار سعی شده است با وام گرفتن از مبانی فلسفی نفس‌شناسی این متکلمان و حکمای برتر پاسخی برای این پرسش جست‌وجو کرد که آیا نفس انسان جنسیت‌مند است یا خیر؟

۲. مفهوم شناسی

پیش از ورود به بحث جنسیت‌مندی یا عدم جنسیت‌مندی نفس لازم به تعریف واژگان جنسیت و نفس پردازیم.

۱.۲. جنسیت

مراد از جنسیت^۱ در معنای لغوی آن، حالت و کیفیت جنس^۲ است (معین، ۱۳۵۳، ج ۱: ۱۷۴)، اما در اصطلاح جامعه‌شناسان تا پیش از سال ۱۹۶۰ دو واژه جنس و جنسیت برای اشاره به معنای زن و مرد به کار برده شده است، ولی از دهه ۱۹۶۰ به تدریج معنای جدیدی وارد ادبیات فمینیست‌ها شد که واژه جنس را با توجه به تفاوت‌های بیولوژیکی برای اشاره به جنس زن یا مرد و واژه جنسیت را برای اشاره به ویژگی‌های متفاوت رفتاری که در قالب جامعه شکل می‌گیرند، به کار برده‌اند (فریدمن، ۱۳۸۳: ۲۷).

۲.۲. نفس

نفس در لغت به معنای خروج نسیم است و تنفس نیز به همین معنا به کار می‌رود و تمام مشتقات این ماده به همین معنی برمی‌گردد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۴۵۴). کلمه نفس در کتاب‌های لغت به معنی ذات و حقیقت شیء نیز به کار می‌رود. چنانکه علامه طباطبایی در ذیل آیه ۱ سوره مبارکه نساء می‌نویسند: منظور از نفس عین و ذات هر چیزی است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۲۱۳).

1. gender

2. sex

در اصطلاح فلسفی و کلامی از دو حیث می‌توان به تعریف نفس پرداخت؛ تعریفی که به نفس از حیث علاقه و ارتباطش با جسم توجه دارد و تعریفی که نفس را به‌عنوان جوهری مستقل تعریف می‌کند.

در این نوشتار نفس از حیث اول مورد عنایت و توجه ماست. البته ملاصدرا قائل است که حقیقت نفس، حقیقتی تعلقی و اضافی است و به هیچ‌گونه عنوان نمی‌توان نگاهی مستقل به نفس داشت (ر.ک، صدر، ۱۳۸۶، ج ۸: ۱۱). بیشتر حکمای اسلامی تعریف واحدی از نفس ذکر کرده‌اند که گاهی فقط در الفاظ اختلاف‌هایی در تعاریف آنها دیده می‌شود. در این تعریف نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه بیان شده است (صدر، ۱۳۸۶، ج ۸: ۱۶).

در این نوشتار منظور از نفس همان حیثیت تعلقی به بدن مادی است که ذات و حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و سبب انسان شدن انسان می‌شود. به تعبیر فلسفی روح تعلق‌گرفته به بدن مادی است. منظور از جنسیت‌مندی نفس این است که آیا تفاوت‌های جنسیتی به نفس و حقیقت انسان نیز سرایت می‌کنند یا فقط به بدن مادی تعلق دارند؟

۳. نفس‌شناسی متکلمان مدرسه کلامی اصفهان

از مباحث مهمی که همواره در کلام اسلامی مورد توجه متکلمان ما بوده است، بحث از حقیقت و هویت نفس و به‌نوعی مباحث انسان‌شناسی است. این مباحث در ابتدا در مبحث تکلیف و سؤال از چیستی مکلف طرح می‌شد، اما پس از مدتی در چرخشی واضح ذیل مباحث معاد مطرح شده است.

۳.۱. نفس‌شناسی میرداماد

میرداماد اثر مستقلی درباره نفس‌شناسی ندارد و بسیار گذرا به این موضوع پرداخته است. مباحث نفس‌شناسی او را می‌توان به سه قسمت فلسفی که متأثر از ابن‌سیناست و عرفانی و نقلی تقسیم کرد. در ابتدا از الگوی فلسفی مشاء شروع کرده و سپس به سمت عرفان رفته و آیات قرآن را به‌صورت مؤید نظرهای خود ذکر کرده است.

نفس در اندیشه حکیم استرآبادی حقیقتی مجرد و حادث و ذوجهین دارد. تا زمانی که در عالم ماده با بدن مادی همراه است، از خواص و ویژگی‌های بدن مادی تأثیر می‌پذیرد، اما پس از مفارقت از بدن دارای ویژگی‌های موجودات مجرد می‌شود (میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۲۳).

از نظر میرداماد ترکیب عناصر اربعه و فعل و انفعالات آنها موجب ایجاد تعادل می‌شود که بدن قابلیت پذیرش نفس نباتی را به دست می‌آورد، با افزایش اعتدال جسم، قابلیت پذیرش نفس حیوانی و سپس به حدی می‌رسد که نفس ناطقه انسانی حادث می‌شود و شایستگی پذیرش فعلیت‌های دیگر را پیدا می‌کند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۹۴).

عبارت میرداماد در این مورد چنین است:

«اذا ثبت ان النفس الناطقه غير منطبعة في الجسم بل هي ذات آله و انما الشبکه المزاجيه والشركه الهیولانیه، لان یصطاد بها حدوثها» (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۹۴).

در این عبارت میرداماد با عبارت «یصطاد بها» به حدوث نفس توسط بدن اشاره کرده است و اینکه تا جسم به حدی از اعتدال نرسد، نفس حادث نمی‌شود. پس می‌توان گفت علت حدوث نفس، استکمال جسم است. اگرچه نفس حقیقتی ورای عالم ماده دارد و از نظر میرداماد روحانی و مجرد است، نحوه حدوث نفس از نظر میرداماد سبب می‌شود بدن موجب هستی و حدوث و تشخیص نفس باشد و نفس کاملاً نیازمند و وابسته به بدن مادی می‌شود. به همین دلیل میرداماد از عبارت «شکار حدوث نفس» توسط بدن استفاده کرده است.

از مسائل دیگری که مورد عنایت و توجه حکیم استرآبادی بوده است، نحوه ارتباط نفس و بدن است. او معتقد است که نفس در دو مرتبه ذات و افعال بر بدن تعلق گرفته است:

«جوهر قدسی نفس ناطقه به ذرات عالم بدن محیط، و بر کافه حواس و مشاعر و قوا و ارواح و مبادی ادراکات و تحریکات قهرمان است؛ و تعلق و تدبیر و حکومت و سلطنتش را قیاس به ملک بدن دو اعتبار است: نظر به حال بدن و به اعتبار از مباحث علم طبیعی و از احوال موضوعات طبیعی است و نظر به حال جوهر ذات او و به این اعتبار از مباحث علم الهی و از احوال جواهر معارفه است» (میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۲۳).

چنانکه ملاحظه می‌شود در اندیشه او نفس حقیقتی مجرد دارد که برای استکمال به بدن مادی محتاج است و با تعلق و تدبیر بدن قرار است راه کمال و جاودانگی را طی کند. به اعتقاد او نفس و بدن دو حقیقت و دو جنبه جدای انسان هستند که کاملاً در یکدیگر تأثیر و تأثر خواهند داشت. نفس به تدبیر و تصرف در بدن مشغول می‌شود و این اتصال و ارتباط به حدی شدید است که مصدر احوالات و احساسات و ادراکات نفس است.

جناب میرداماد به توضیح و تشریح نتایج این تعلق و تدبیر نیز پرداخته است. به اعتقاد او تعلق نفس به بدن، تعلق طبیعی است که نتیجه آن محدود شدن نفس به زمان و مکان و دیگر تزاخم‌های بدن مادی است. نفس در این دنیا تا زمانی که به بدن تعلق دارد، در تضاد و تزاخم‌های بدن مادی که ویژگی‌های عالم ماده است، شریک است و درگیر زمان و مکان و محدودیت‌های عالم ماده است. او معتقد است نفس بعد از مرگ از قید ظلمانی جسم آزاد شده و از این تاریکی رها می‌شود (میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۲۳).

نتیجه این اتصال و تعلق شدید محیط بودن نفس بر بدن مادی است تا جایی که نفس را مدرک اصلی تمام احساسات و ادراکات بدن دانسته و اساساً هیچ ادراکی را مگر با وساطت و تدبیر نفس ممکن نمی‌داند، اما این ادراکات نفس به دلیل درگیر بودن در محدودیت‌های عالم دنیا که عالم تزاخم و تصاعد است، چندان کامل نیست (میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۲۳).

انسان بالحقیه، جوهر نفس مجرد است که در اصل فطرتش از صقع قدس و وطن اصلی‌اش عالم سماوی است. چند روزی در دار غربت و عالم غرور در قفس بدنش زندانی شده است تا ذخیره حیات ابدی اندوزد (میرداماد، ۱۳۸۰: ۲۳).

میرداماد با تأکید بر جاودانگی روح، مرگ را فقط انسلاخ امر غیرمادی از بدن مادی دانسته و می‌گوید: نفس بعد از مرگ از بدن جدا می‌شود، اما در عالم غیرمادی به حیات خود ادامه می‌دهد تا به امر خدا دوباره به بدن برگردد (میرداماد، ۱۳۸۰: ۷۵).

۲.۳. نفس‌شناسی ملاصدرا

نفس در حکمت متعالیه چندین ویژگی مهم دارد؛ از مهم‌ترین ویژگی‌های نفس در حکمت

متعالیه «وحدت» و «تجرد» است. نفس، جوهری مجرد است که تعلق به بدن دارد، بلکه بالاتر از تعلق، اساساً بدون بدن، امکان پیدایش ندارد هرچند ممکن است پس از پدید آمدن، تعلقش به بدن قطع شود و پس از مرگ بدن هم باقی بماند.

براساس دیدگاه ملاصدرا نفس «جسمانیه الحدوث» و «روحانیه البقاء» است؛ نفس انسانی براساس حرکت جوهری اشتدادی از صورت موجود در ماده تکون می‌یابد و سیری استکمالی را طی می‌کند تا به تجرد می‌رسد. ملاصدرا سپس به قاعده «فی کینونه النفس قبل البدن» و وجود نفس قبل از بدن می‌پردازد و آن را از ضروریات مذهب شیعه دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۱۵۷). او با استناد به روایات میثاق و گرفتن عهد از انسان‌ها و نیز آیات و روایاتی که ظاهرشان بر هبوط نفس از عالم قدس دلالت دارند، سعی بر مستدل‌سازی گفته خود دارد. نیز از روایات طینت که در خصوص خلق ارواح پیروان اهل بیت (ع)، قبل از ابدان آنها و از طینت ائمه است و نیز روایاتی که دال بر خلقت ارواح پیامبر و ائمه قبل از ابدان آنهاست، در جهت اثبات حضور نفس قبل از بدن مدد می‌جوید (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۱۵۶).

ملاصدرا پس از نقد نظریه قدم و حدوث روحانی نفس افلاطون و ارسطو درباره نحوه وجود نفس قبل از بدن که از آن به کینونت نفس تعبیر می‌کند، می‌گوید علت نفس که همان وجود عقلانی است، موجودی مجرد و تام است که هم از جهت ذات و هم از جهت فعل تام است و به ماده نیاز ندارد؛ بنابراین نفس در مرتبه علت خود به وجود عقلی، قبل از بدن موجود است و سپس تنزل می‌کند، اما نفس از آن حیث که نفس است و تصرف و تدبیر بدن را عهده‌دار است با شرایط معین و استعداد خاصی به بدن تعلق دارد و با بدن حادث می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۱۵۷). عالم عقل، عالم تکلیف نبوده و لازم است که با بدن ارتباط برقرار کند و از ابزار و آلات جسمانی بهره بگیرد تا بتواند کمالاتی را تحصیل کند. ملاصدرا به سه نشئه برای نفس اعتقاد دارد: پیش از دنیا، در دنیا و پس از دنیا. تغییر و تحولات در دنیا برای نفس، جز با حرکت جوهری امکان‌پذیر نیست، اما در مراتب پیش از دنیا و پس از دنیا گاهی مراتب برزخی و مثالی است و گاهی عقلی که نفس قبل از آنکه

نفس شود، در مرتبه عقلی حضور داشته و قبل از آن هم وجود علمی در مرتبه قضای الهی داشته است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۸: ۳۵). وی همچنین به این نکته اشاره می‌کند که نفس انسان، ابتدا در عالم علم الهی حضور داشته و در آن موطن مقدر شده است که انسان خلیفه الهی شود (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۷۲).

از اصلی‌ترین و مهم‌ترین مبانی حکمت متعالیه «اصالت وجود» و «تشکیک وجود» است. با اصالت دادن به وجود عامل کثرت موجودات را فقط باید در وجود بررسی کرد و تفاوت موجودات در تقدم و تأخر و شدت و ضعف است. یکی از لوازم اصالت و تشکیک وجود نگاه غیرتباینی به تمام موجودات عالم و مراتب هستی است؛ چراکه طبق نظریه تشکیک، موجودات جهان و مراتب هستی متباین از هم نیستند، زیرا جهت اختلاف آنها همان جهت اشتراک آنهاست، پس نمی‌توانیم موجودات مادی و مجرد را کاملاً متباین از هم بدانیم.

در نظام فلسفی صدرا نفس، ابتدا جسمانی بوده است که براساس حرکت جوهری مسیر تکامل به سمت تجرد را طی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۸: ۱۴).

نفس براساس حرکت جوهری اشتدادی مراحل چهارگانه نباتی، حیوانی، انسانی و عقلی را طی می‌کند و بر این اساس اولاً حدوث هر مرحله با زوال مرحله قبل همراه است؛ ثانیاً همیشه باید جزء حادث کامل‌تر از جزء سابق بوده و درجه وجودی برتری داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۸: ۳۳۰). نکته تأثیرگذار در مبحث جنسیت‌پذیری نفس این است که حدوث مرحله جدید با تمام کمالات مرحله سابق همراه است. تصویر ملاصدرا از حرکت جوهری نفس و حرکت اشتدادی را، می‌توان این‌گونه ترسیم کرد که حرکت نفس واقعیت سیال متصل است که هر لحظه شخصی کامل‌تر از قبل به‌همراه کمالات قبلی حادث می‌شود، پس نفس در مراحل بالاتر باید کمالات مرحله پایین‌تر از جمله جنسیت را همراه خود داشته باشد.

از مباحث قبلی می‌توان به این نتیجه رسید که نفس انسان وجودی ذومراتب دارد؛ یعنی نفس دارای یک وجود جمعی و بسیط است که با وجود مراتب مختلف دارای یک وحدت

است که آثار مراحل قبل از خود را دارد. ملاصدرا نیز به این نکته اشاره کرده است که نباید نفس را صرفاً مرتبه متعالی مجرد دانست، بلکه تجرد وصف و صفت مرحله عالی نفس است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۰۸). او با اشاره به این نکته می‌گوید فی‌المثل قوه غاذیه نفس در مرحله حیوانی برتر از قوه غاذیه نفس در مرتبه نباتی است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۴۶). لازمه این بیان آن است که نفس، در مراحل بالاتر هم غذا می‌خورد، اما لطیف‌تر و کامل‌تر و متناسب با آن مرحله.

افزون‌بر مبنای مطرح‌شده از حکمت متعالیه، ملاصدرا تعریف متفاوتی از بدن ارائه داده است که طبق آن نفس و روح بخاری و بدن به نوعی یک حقیقت‌اند که با هم اتصال وجودی دارند؛ از نظر ملاصدرا بدن جسمی لطیف است که نفس ابتدا در آن تصرف می‌کند و بعد به تدبیر بدن اصلی می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۰۸). او بدن را مرحله نازله نفس می‌داند، بدن و نفس اتحاد وجودی دارند و اختلاف در قوای بدن و حالات و اعضا و جوارح به نفس هم سرایت خواهد کرد. ذکر این نکته ضروری می‌نماید که تفاوت در قوای بدنی و اعضا و جوارح و حالات روحی-روانی ریشه در تفاوت ارواح دارد، زیرا طبق مبنای صدرا شیئیت شیء به فصل اخیری است که به آن ملحق شده است و فصل اخیر باید تمام مراحل پایینی را در خود داشته باشد تا بتواند تدبیر بدن را بکند و روح به تدبیر بدن می‌پردازد (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۱۶۳).

۳.۳. نفس‌شناسی فیض کاشانی

فیض کاشانی شبیه بیشتر متکلمان امامیه حقیقت انسان را ترکیبی از نفس و بدن می‌داند. در بیان حقیقت انسان می‌گوید: «نفس را حقیقتی است غیرمادی، فناپذیر و جاودانه و بدن را دارای وجودی جسمانی، مادی، فناپذیر، اشاره‌پذیر و دارای شکل و صورت می‌داند که مانند ابزاری در دست نفس است (کاشانی، ۱۳۱۶، ج ۵: ۲۸۷).

برای تبیین بهتر چیستی انسان بیشتر به بیان و توضیح و معرفی آثار و قوای نفس می‌پردازد و می‌گوید، نفس همان است که با «من» به آن اشاره می‌کنیم و حتی در خواب که بدن شبیه میت است، می‌گوییم من خواب دیدم.

او معتقد است تمام پدیده‌های درونی و ذهنی انسان مستند به نفس است. برای مثال علم و اندیشه، آرزو، اراده و شوق و... از نظر فیض به‌طور مثل و مسامحتاً گفته می‌شود که من با چشم دیدم یا با زبان گفتم یا با گوش شنیدم، زیرا حقیقت انسان غیر از بدن و اعضای مادی اوست و همه اعضا ابزار نفس انسان هستند که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد (کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۵۴-۱۵۳). او معتقد است ثبات وجود و شخصیت هر انسانی دلیلی بر تجرد نفس است، زیرا بدن مادی دستخوش تغییر و دگرگونی و زیادت و نقصان است که در طول عمر یک انسان چندین بار تغییر می‌کند، اما حقیقت و ذات هر انسانی همواره ثابت است و پابرجا که با علم حضوری درک می‌شود، پس حقیقت و نفس انسان مادی نیست و مجرد است (کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۴۵-۹۱).

برای توضیح و توجیه چگونگی ارتباط و تدبیر نفس مجرد و بدن مادی فیض بر این باور است که علاوه بر بدن عنصری بدنی مثالی هم وجود دارد. به‌طور کلی او معتقد است عالم مثال برای ارتباط عالم ارواح و مجردات با عالم طبیعت و مادی آفریده شده است. بدن مثالی شکل و شمایل بدن عنصری را دارد، اما ثقل و جرم و ماده دنیایی را ندارد. از نظر فیض نفس ابتدا بدن مثالی و به تبع آن بدن مادی را تدبیر می‌کند و پس از مرگ نیز نفس با بدن مثالی به حیات برزخی خود ادامه می‌دهد (کاشانی، ۱۴۲۷ق: ۱۵۰ و ۴۹۵).

اگرچه وی قائل به نوعی وحدت جمعی بین نفس و بدن است، نقش بدن در اموری مثل اندیشه، اراده، احساسات و عواطف و فعل و انفعالات و حتی امور وابسته به بدن مثل کنترل جوارح و اعضا را بسیار ضعیف و کم‌رنگ معرفی می‌کند و نقش اصلی را به نفس می‌دهد. از این رو گویی دوگانگی بین نفس و بدن وجود ندارد و نفس است که در سرتاسر بدن جریان دارد و رأس همه فعالیت‌ها و ادراکات است و چنانکه اشاره شد، این نفس است که می‌بیند و می‌شنود و راه می‌رود و... ، پس ارتباط نفس با بدن بسیار عمیق است و به نحوی متحدند و به‌طور کلی او بر این باور است که شخصیت هر فردی به نفس اوست (کاشانی، ۱۴۲۷ق: ۳۵۰).

وی با اشاره به دلایل عقلی و نقلی و تجربی به اثبات تجرد نفس پرداخته است. آیه

۱۶۹ سوره مبارکه آل عمران را دلیلی برای ادعای خود دانسته و می‌گوید این آیه به روشنی تجرد و بقای نفس را بیان می‌کند، چون بدن در خاک است و این روزی خوردن مربوط به بدن جسمانی نیست (کاشانی، ۱۳۱۶، ج ۱: ۴۰)

وی با اشاره به گنجایش و ظرفیت‌های بی‌پایان نفس و محدودیت موجودات جسمانی و مادی، دلیلی تجربی بر تجرد نفس اقامه می‌کند و می‌گوید هرچه فن و هنر و صنعت و اخلاق و معنویت و... در نفس ریخته شود، پر نمی‌شود و این دلیلی بر ملکوتی و قدسی بودن نفس است (کاشانی، ۱۳۶۲: ۱۵۵).

ادراک معقولات و متخیلات دلیل فلسفی دیگری بر تجرد نفس است، چون نفس ناطقه یا فاعل این ادراکات است یا قابل آنها. در هر دو صورت امکان ندارد موجود مادی و جسمانی فاعل یا قابل ادراکات غیرمادی و غیرجسمانی باشد. پس نفس ناطقه مجرد است. عدم غفلت از خود دلیل دیگری است برای اثبات تجرد نفس، فیض در این باره می‌گوید: هر موجودی که همواره برای خود حاضر است، قطعاً مجرد است. در مورد نحوه پیدایش نفس، فیض کاشانی به نظریه خاص ملاصدرا یعنی جسمانیت الحدوث و روحانیه البقا قائل است (قلی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۳).

۴.۳. نفس‌شناسی علامه مجلسی

علامه مجلسی معانی مختلفی برای نفس بیان کرده است، ولی در نهایت نفس را همان «ذات الشی» می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۵۸ و ۹۲).

روح در اندیشه علامه مجلسی همان نفسی است که به بدن تعلق گرفته است و حیات انسان به واسطه آن است که در خلقت طیب و طاهر است (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۶۳) در تعریف روح چنین می‌گوید: روح حقیقتی است لطیف، ربانی و روحانی، عالم و مدرک که به بدن جسمانی تعلق گرفته است و عقول خلاق از درک و شناخت آن متحیر مانده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۶۷ و ۳۶).

در اندیشه او روح همان نفس انسانی است، اگر در مواردی بین نفس و روح

تفاوت‌هایی قائل شده است، منظورش تفاوت بین روح حیوانی و نفس انسانی است (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۵۸ و ۱۰۵).

فهمیدن نظر نهایی علامه مجلسی درباره تجرد یا عدم تجرد نفس در ظاهر مشکل به نظر می‌رسد. گاه‌ها عباراتی دارند که می‌تواند هر کدام از نظریات را تقویت کند. برای فهم دقیق‌تر و نهایی علامه مجلسی باید تمام اقوال را کنار هم گذاشت و از تحلیل آنها به کشف نظر ایشان رسید.

علامه مجلسی در این خصوص بسیار محتاطانه صحبت کرده‌اند و می‌گویند دلیل عقلی کافی نه بر تجرد نفس و نه بر مادی بودن نفس اقامه نشده است، اما ظاهر آیات را با تجسیم نفس سازگارتر دانسته، هر چند بلافاصله می‌گویند ظاهر آیات قابل تأویل است و برخی آیات اشاره به تجرد نفس دارد (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱۰۴).

از بین نظرهای مطرح‌شده در خصوص حقیقت نفس دو نظر را اقرب می‌دانند و بین این دو نظر مرددند که آیا نفس جسم لطیف نورانی است که داخل بدن شده است و در قیامت به ذاتش یا با بدن مثالی وجود خواهد داشت یا مجرد است که پس از مرگ و قطع تعلق از بدن دنیوی به بدن مثالی تعلق می‌گیرد (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱۰۴).

چنانکه کاملاً مشهود است، در هر دو صورت علامه مجلسی تجرد مثالی را می‌پذیرد و در بحث معاد بحارالانوار نه تنها تجرد نفس را ناقض اصل دین نمی‌دانند که این قول را کمکی برای اثبات بهتر معاد و پاسخ به شبهات در این باب می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۷ و ۵۲).

او قائل است ارواح در همین دنیا نیز بدن مثالی دارند و روایات صحیح و معتبری در این زمینه ذکر می‌کنند. همچنین برای ارواح قوی چندین بدن مثالی عنوان می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۵۴، ۳۵۵-۳۵۴).

عبارات و نظر علامه مجلسی در این مورد به هیچ عنوان با جسمانی دانستن نفس قابل جمع نیست، در این بیانات نفس به گونه‌ای فرامکانی توصیف شده است که می‌تواند در بدن مثالی در مکان‌های دیگری نیز حاضر باشد.

دلیل دیگری که می‌توان برای این ادعا بیان کرد این است که او معتقد است آلات ادراک اجسام قادر به شناختن و درک نفس نیست. این مطلب را در قالب حدیثی از صالح به سعید ذکر می‌کنند:

صالح بن سعید گوید: «خدمت امام هادی (ع) رسیدم و عرض کردم: قربانت، در هر امری درصدد خاموش کردن نور شما و کوتاهی در حق شما بودند، تا آنجا که شما را در این سرای زشت و بدنامی که سرای گدایان نامند منزل دادند، فرمود: پسر سعید؟ تو همچنین فکر می‌کنی؟ سپس با دستش اشاره کرد و فرمود: بنگر، من نگاه کردم، بوستان‌هایی دیدم سرور بخش و بوستان‌هایی با میوه‌های تازه‌رس، که در آنها دخترانی نیکو و خوشبوی بود مانند مروارید در صدف و پسر بچگان و مرغان و آهوان و نهرهای جوشان که چشم خیره شد و دیده‌ام از کار افتاد، آنگاه فرمود: ما هر کجا باشیم اینها برای ما مهیاست، ما در سرای گدایان نیستیم» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۵۰ و ۱۳۲).

علامه مجلسی در توضیح اینکه صالح بن سعید چگونه این باغ‌ها را دید چندین وجه بیان کرده است که خلاصه آن این است که ارواح خلقت‌های متفاوت دارند که برخی قادر به درک و دیدن بعضی از حقایق هستند و اصلاً بعید نمی‌دانند که در وادی‌السلام باغ‌هایی باشد که مردم عادی آنها را نمی‌بینند (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۵۰ و ۱۳۵):

طبق این توضیحات او معتقد است که نفس و روح صفتی دارد که از جنس صفات موجودات مادی نیست و روح پس از جدایی از بدن وارد عالمی می‌شود که خاصیت مادی نداشته و تزاومی با موجودات مادی ندارد، درحالی‌که مهم‌ترین ویژگی ماده و جسم تزاومی است. پس می‌توان نتیجه گرفت علامه مجلسی قول به تجرد نفس را پذیرفته و این قول را در حل شبهات برزخ و معاد مفید دانسته است. اگر گاهی تجرد را رد کرده است، منظور تجرد تام عقلی است. اما او معتقد است نفس انسان باید همیشه همراه بدنی باشد که چنانکه اشاره شد، اخبار و احادیث فراوانی بر وجود بدن مثالی وجود دارد. پس می‌توان گفت ایشان قائل به تجرد مثالی و برزخی نفس است.

دلیل دیگری که می‌توان بر این ادعا ذکر کرد این است که در بحارالانوار دلایل افرادی

را که قائل به عدم تجرد نفس هستند، مورد انتقاد قرار داده است، برای مثال استدلال برخی را که می‌گویند مقصود از من همان بدن است که متصف به ایستادن و نشستن و رفتن و ... می‌شود و تمام اینها خاصیت جسم است، ذکر کرده و چنین پاسخ می‌دهد، مقصود از کلمه من نفس است، اما به دلیل شدت ارتباط و اتصال نفس و بدن گاهی از لفظ من، بدن نیز اراده می‌شود (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۵۸ و ۷۰).

چنانکه ملاحظه می‌شود علامه مجلسی به ارتباط و اتصال شدیدی بین نفس و بدن در دنیا قائل است. مطلب مهم دیگری که در بیان به این اشکالات ذکر کرده است، این نکته مهم است که نسبت نفس مجرد با تمام بدن‌ها را یکسان نمی‌دانند، بلکه معتقدند هر نفس تنها با یک بدن از لحاظ مزاج و اعتدال سازگار است و از حیث استعداد خاص آن بدن، نفس به آن تعلق افاضه می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۷۱).

در نهایت می‌توان نتیجه گرفت که علامه مجلسی ادله عقلی تجرد نفس را مردود و ناکافی دانسته است، چون تمرکز اصلی ایشان بر ادله نقلی است، باید گفت اکثر ادله نقلی از نظر ایشان ظهور در تجرد نفس دارد. بیانات و توضیحات ایشان کاملاً بر تجرد مثالی دلالت دارد و اگر گاهی از تجسم نفس سخن گفته است، به علت همراهی نفس با بدن مثالی است یا از این حیث که معاد جسمانی مورد تردید قرار نگیرد. بنابراین نفس از نظر علامه مجلسی تجرد مثالی و برزخی دارد.

۴. تحلیل جنسیت‌مندی نفس در نفس‌شناسی متکلمان مدرسه کلامی اصفهان

چنانکه اشاره شد اگرچه مسئله جنسیت و نفس مورد عنایت و دغدغه متکلمان مدرسه کلامی اصفهان نبوده است و نقیماً و اثباتاً در این مورد در آثار باقی‌مانده از آنها مطلبی دیده نمی‌شود، می‌توان با تحلیل و بررسی مبانی نفس‌شناسی آنها پاسخی برای این مهم پیدا کرد. در ادامه با بررسی هریک از مبانی مهم نفس‌شناسی به تأثیر آنها در پاسخ به پرسش اصلی این مقاله خواهیم پرداخت.

۱.۴. حدوث نفس

طبق بیان تمام متکلمان امامیه نفس حادث است. چگونگی حدوث نفس و میزان ارتباط حدوثش با بدن مادی، در بحث جنسیت مندی یا عدم جنسیت مندی نفس مؤثر خواهد بود. اگر بدن به مثابه زمینه‌ای برای حدوث نفس بوده باشد و نوعی علیت برای حدوث نفس داشته باشد، قول به جنسیت مندی نفس تقویت می‌شود.

سؤال مهمی که درباره حدوث نفس و تعلق یک نفس خاص به بدنی خاص پیش می‌آید، این است که مخصص تعلق یک نفس خاص به بدن خاص چیست؟ چه عاملی سبب می‌شود یک نفس به یک بدن خاصی تعلق بگیرد و به بقیه بدن‌ها تعلق نگیرد؟ طبق مبانی نفس‌شناسی فلسفه مشا (که برخی متکلمان مدرسه کلامی اصفهان مانند میرداماد تحت تأثیر این مبانی هستند)، هنگامی که در بدن، استعداد خاصی به وجود می‌آید، نفس به وسیله عقل فعال بر بدن افزوده می‌شود؛ یعنی حدوث نفس بستری کاملاً جسمانی دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۸).

این تأثیر بدن در حدوث نفس در عبارات میرداماد بسیار دقیق بیان شده است. او معتقد است ترکیب عناصر اربعه و فعل و انفعالات آنها سبب ایجاد تعادل می‌شود که بدن قابلیت پذیرش نفس نباتی را به دست می‌آورد، با افزایش اعتدال جسم قابلیت پذیرش نفس حیوانی و سپس به حدی می‌رسد که نفس ناطقه انسانی حادث می‌شود و شایستگی پذیرش فعلیت‌های دیگر را پیدا می‌کند. او به صراحت به حدوث نفس توسط بدن اشاره کرده است و می‌گوید تا جسم به حدی از اعتدال نرسد نفس حادث نمی‌شود. پس می‌توان گفت علت حدوث نفس، استکمال جسم است. اگرچه نفس حقیقی ورای عالم ماده دارد.

علامه مجلسی نیز نسبت نفس مجرد با تمام بدن‌ها را یکسان نمی‌داند، بلکه معتقد است هر نفس تنها با یک بدن از لحاظ مزاج و اعتدال سازگار است و از حیث استعداد خاص آن بدن، نفس به آن افزوده می‌شود. می‌توان نتیجه گرفت طبق این توضیحات علامه مجلسی، نفس می‌تواند از حیث جنسیت جهت مند باشد.

طبق مبانی‌ای که بیان شد، تفاوت در بدن‌ها و کارکرد خاص هر کدام سبب تعلق نفسی

خاص به بدنی خاص می‌شود. پس نفس با توجه به گرایش‌ها و حالات و کارکردهای خاص هر بدن حادث می‌شود و به آن بدن تعلق می‌گیرد.

این ارتباط در نگاه حکمت متعالیه که حدوث نفس کاملاً جسمانی است، پررنگ‌تر می‌شود. بدنی که از ابتدا جنسیت‌مند است، زمینه شکل‌گیری و حدوث نفس را فراهم می‌کند و طبق حرکت جوهری اشتدادی نفس از مرتبه جسمانی به مرتبه مجرد حرکت می‌کند.

طبق مبانی ملاصدرا همین بدن عنصری و مادی، زمینه‌ساز پیدایش نفس است، پس تجردی که در سیر این حرکت حاصل می‌شود (اعم از مجرد مثالی و عقلی)، امکان اتصاف به خصوصیات و ویژگی‌های بدن مادی را دارد و می‌توان نتیجه گرفت نفسی که در بستر بدنی با ویژگی‌های زنانه ایجاد می‌شود و حرکت به سمت مجرد خود را آغاز می‌کند، با نفسی که از بستر یک بدن مردانه ایجاد می‌شود، تفاوت‌هایی خواهد داشت. همین تفاوت‌ها سبب بروز اختلاف‌هایی در تمایلات و احساسات و عواطف خواهد شد و نفس از حیث تذکیر و تأنیث جهت‌مند خواهد بود. جسمانیت‌الحدوث دانستن نفس قطعاً زمینه‌ای را فراهم می‌کند که نفس از حیث جنسیتی جهت‌مند باشد.

فیض کاشانی نیز مانند ملاصدرا قائل به جسمانیت‌الحدوث بودن نفس است و می‌توان طبق مبانی او گفت نفس برای حدوث و تعلق به یک بدن خاص نمی‌تواند جهت‌گیری جنسیتی نداشته باشد.

۲.۴. هویت حقیقی انسان در عوالم مختلف

بحث از چیستی و هویت انسان از مسائل بسیار مهمی کلامی است که بیشتر متکلمان متقدم در بحث تکلیف و چیستی مکلف به آن پرداخته‌اند. نوع مواجهه متکلمان قائل به مجرد نفس با این پرسش، در مسئله اصلی این نوشتار تأثیرگذار خواهد بود.

اگر هویت انسان در سه عالم وجودی یعنی در عالم دنیا، برزخ و قیامت را فقط قائم به نفس مجرد بدانیم، شاید بحث از جنسیت‌پذیری نفس در این عوالم چندان قوی نباشد. اما در صورتی که قائل شدیم جسم و نفس همراه هم در ارتباطی بسیار شدید و نزدیک به هم هویت انسان را می‌سازند، قول به جنسیت‌پذیری نفس تقویت خواهد شد.

ملاصدرا براساس مبانی حکمت متعالیه، تعریف متفاوتی از بدن ارائه داده است که طبق آن نفس و روح بخاری و بدن به نوعی یک حقیقت هستند که با هم اتصال وجودی دارند؛ از نظر ملاصدرا بدن جسمی لطیف است که نفس ابتدا در آن تصرف می‌کند و بعد به تدبیر بدن اصلی می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۰۸). او بدن را مرحله نازلۀ نفس می‌داند، بدن و نفس اتحاد وجودی دارند و اختلاف در قوای بدن و حالات و اعضا و جوارح به نفس هم سرایت خواهد کرد. شایان ذکر است که تفاوت در قوای بدنی و اعضا و جوارح و حالات روحی - روانی ریشه در تفاوت ارواح دارد، زیرا طبق مبانی صدرا شیئیت شیء به فصل اخیری است که به آن ملحق شده است و فصل اخیر باید تمام مراحل پایینی را در خود داشته باشد تا بتواند تدبیر بدن را بکند و روح به تدبیر بدن می‌پردازد (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۱۶۳).

فیض کاشانی به صراحت بیان می‌کند در عالم دنیا نفس و بدن به نوعی به اتحاد می‌رسند و حتی نقش نفس در ادراکات و حالات و گرایش‌های انسان را بسیار پررنگ‌تر از بدن لحاظ می‌کند. طبق مبانی نفس‌شناسی او که بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که با توجه به اتحاد و اتصال شدیدی که نفس و بدن در دنیا دارند، نفس نمی‌تواند از حیث جنسیتی جهت‌مند نباشد. همچنین اعتقاد به بدن مثالی با توضیحاتی که بیان شد، امکان جنسیت‌پذیری نفس در عالم پس از مرگ را نیز فراهم خواهد کرد.

علامه مجلسی نیز قائل به اتصال و ارتباط شدیدی بین نفس و بدن بوده است که در دنیا به حدی است که ما واژه من را برای هر دو به کار می‌بریم. پس حقیقت و هویت انسان در دنیا اتحاد نفس و بدن با هم خواهد بود که چندان از هم تفکیک‌پذیر نیستند. همچنین او معتقد به بدن مثالی است که امکان جهت‌مندی نفس از حیث جنسیتی را در عوالم بعد از این دنیا را فراهم می‌کند.

از مجموع توضیحات و تحلیل‌هایی که در خصوص هویت و حقیقت انسان بیان شد، می‌توان نظریه غالب متکلمان مدرسه کلامی اصفهان را به نفع این دیدگاه دانست که هویت و حقیقت انسان در دنیا مجموع نفس و بدن است که ارتباط و اتصال شدیدی با هم خواهند داشت و نفس از حیث جنسیتی جهت‌مند خواهد بود.

۳.۴. رابطه نفس و بدن در دنیا

چگونگی ارتباط و میزان اتصال نفس و بدن در دنیا از مسائل مهم دیگری است که بر مسئله اصلی این نوشتار تأثیرگذار است و این مسئله مورد عنایت و توجه متکلمان مدرسه کلامی اصفهان بوده است.

میرداماد به صراحت بیان می‌کرد نفس تا زمانی که در ارتباط با بدن است و به بدن تعلق دارد، در تمام تراحم‌ها و ویژگی‌های بدن مادی شریک است، بی‌شک از مهم‌ترین ویژگی‌های بدن مادی جنسیت است. طبق این بیانات جناب میرداماد، نفس می‌تواند از حیث جنسیت جهت مند باشد و ارتباط با بدن حداقل سبب جنسیت‌مندی نفس در عالم دنیا خواهد بود. تعلق نفس به بدن از نظر میرداماد تعلق طبیعی است و این حقیقت مجرد برای استکمال و ادراک و تحریک کاملاً نیازمند جسم و بدن مادی است و نتیجه این تعلق محیط بودن نفس بر تمام احساسات و ادراکات است. از دیگر مسائلی که به حل مسئله اصلی این نوشتار کمک می‌کند، این است که مدرک واقعی در انسان کیست؟ بی‌شک زنان و مردان در درک و فهم برخی مسائل و احساسات و گرایش‌ها تفاوت‌هایی دارند. با توجه به مبانی نفس‌شناسی که از میرداماد بیان شد، ماده و بدن عنصری نمی‌تواند به تنهایی مدرک حقیقی باشد و چون نفس کاملاً محیط بر ادراکات و احساسات و تحریکات است، بنابراین تفاوت در ادراکات، احساسات، گرایش‌ها و ... می‌تواند دلیلی بر اختلاف نفوس و ارواح باشد و ما می‌توانیم اختلاف‌های جنسیتی را به حاق وجود زنان و مردان سرایت دهیم، زیرا طبق مبانی‌ای که از حکیم استرآبادی بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که بدن به تبع نفس ادراک و احساس دارد.

اتصال و تعلق نفس به بدن آنقدر شدید است که نفس نیز از بدن متأثر خواهد شد. به‌طور کلی می‌توان گفت نفسی که به بدن یک زن تعلق گرفته است و به تدبیر احساسات و تمایلات و ادراکات زنانه می‌پردازد، متفاوت از نفسی است که به یک بدن مردانه تعلق گرفته است و تدبیر بدن مردانه می‌کند.

در نظام فلسفی حکمت متعالیه، نفس و روح بخاری و بدن با هم اتحاد و اتصال

وجودی شدیدی دارند. از نظر صدرا بدن مرتبه نازل نفس است که تمام اختلافها در بدن و حالات و احساسات و ادراکات و... به بدن نیز سرایت خواهد کرد.

فیض کاشانی که در نفس شناسی پیرو ملاصدراست، تعریف نفس و بدن در حکمت متعالیه را می‌پذیرد و عباراتی دارد که به نوعی نتیجه این مبانی را به طور کامل نشان می‌دهد. او معتقد است تمام پدیده‌های درونی و ذهنی انسان مستند به نفس است، مثل علم و اندیشه، آرزو، اراده و شوق و... از نظر فیض به طور مثل و مسامحتاً گفته می‌شود که من با چشم دیدم یا با زبان گفتم یا با گوش شنیدم؛ زیرا حقیقت انسان غیر از بدن و اعضای مادی اوست و همه اعضا ابزار نفس انسان هستند که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد. طبق این توضیحات تفاوت‌های ادراکی و احساسی و... مستقیماً در نفس حضور دارند.

اگرچه او قائل به اتحاد نفس و بدن است، معتقد است نقش بدن در ادراکات و احساسات و حتی افعال بسیار ضعیف است و گویی دوگانگی بین نفس و بدن وجود ندارد و این نفس است که در جای‌جای و سرتاسر بدن حاضر است و رأس همه فعالیت‌ها و ادراکات است. به طور کلی از نظر فیض کاشانی شخصیت هر فردی به نفس اوست، بی‌شک از مهم‌ترین عناصری که در ساخته شدن شخصیت هر فردی مؤثر است، جنسیت اوست. جنسیت مندی نفس از روشن‌ترین و مهم‌ترین مبانی نفس شناسی فیض کاشانی است.

علامه مجلسی قائل به ارتباط و اتصال شدید نفس و بدن در دنیا است. علامه مجلسی در رد نظریه قائلان به مادی‌انگاری نفس می‌گوید: منظور از من، نفس است، اما چون نفس و بدن در دنیا ارتباط و اتصال شدیدی دارند، گاهی نفس برای بدن هم استفاده می‌شود. این اتصال شدید موجب تأثیرپذیری نفس از برخی ویژگی‌های بدن مادی خواهد شد که جنسیت یکی از این ویژگی‌ها می‌تواند باشد.

۵. نتیجه

طبق مبانی نفس شناسی متکلمانی که بررسی شد، بدن نقش مهم و اساسی در چگونگی حدوث و تعلق نفس دارد. این تأثیر در مبانی حکمت صدرایی پررنگ‌تر از مباحث

نفس‌شناسی میرداماد و علامه مجلسی است، اما به هر حال حدوث نفس از نظر تمام این حکما سبب جهت‌مندی نفس از حیث جنسیتی خواهد شد.

در منظومه نفس‌شناسی این متکلمان، نفس و بدن ارتباط و اتصال بسیار شدیدی با یکدیگر دارند که به‌شدت از هم تأثیر و تأثر می‌پذیرند و طبق مبانی میرداماد نفس کاملاً محیط بر بدن است. در مبانی حکمت متعالیه نیز نفس و بدن دو مرتبه از یک حقیقت هستند. این مبانی سبب می‌شود که ما نتوانیم نفس انسانی را از خالی و یژگی‌های جنسیتی بدانیم.

از نظر این متکلمان مدرک اصلی و فرمانده اصلی تمام ادراکات و احساسات و تمایلات انسان نفس اوست، پس در نتیجه می‌توانیم اختلاف در ادراکات و احساسات و... زنانگی و مردانگی را به حاق وجود آنها یعنی نفس سرایت دهیم.

کتابنامه

- قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۶۳). *مبدأ و معاد*، به اهتمام عبدالله نوری، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران.
۲. ابن فارس، ابوالحسن (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغه*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. تانگ، رزماری (۱۳۸۷). *درآمدی جامع بر نظریه های فمینیستی*، ترجمه منیژه عراقی، تهران: نی.
۴. جگر، آیسون (۱۳۸۷). *چهار تلقی از فمینیسم*، ترجمه املائی، تهران: انتشارات بین المللی هدی.
۵. کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۶۲). *اصول المعارف*، چ دوم، جلال الدین آشتیانی، قم: بی نا.
۶. _____ (۱۴۲۷ق). *الحقایق فی محاسن القرآن*، تحقیق الحاج محسن عقیق، چ چهارم، مؤسسه دارالکتاب الاسلامی.
۷. _____ (۱۳۱۶). *تفسیر الصافی*، تهران: چاپ سنگی.
۸. فریدمن، جین (۱۳۸۳). *فمینیسم*، ترجمه ف مهاجر، تهران: آشیان.
۹. قلی زاه، احد (۱۳۹۰). «اعتقادات شیعه در کلام فیض»، *فصلنامه هفت آسمان*، ش ۵۳.
۱۰. ملاصدرا، صدرالدین (۱۳۸۶). *الحکمت المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، مصحح حسن زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. _____ (۱۳۹۱). *عرشیه*، تهران: مولی.
۱۲. _____ (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
۱۳. _____ (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جمال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). *بحار الانوار*، بیروت: وفا.

۱۵. معین، محمد (۱۳۵۳). *فرهنگ فارسی معین*، تهران: سپهر.
۱۶. میرداماد الحسینی، محمدباقر (۱۳۶۷). *التبسات*، به کوشش مهدی محقق، چ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. _____ (۱۳۸۰). *الجدوات و المواقیت*، به کوشش علی اوجی، تهران: میراث مکتوب.
۱۸. یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۱). *جنسیت و نفس*، در جنسیت و نفس هادی صادقی، قم: هاجر.

References

1. Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah (1363). *Origin and Resurrection*, by Abdullah Nouri, Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University and University of Tehran. (in Persian)
2. Ibn Faris, Abul Hasan (1404). *Ma'jam Maqayis al-Laghga*, researched by Abdul Salam Mohammad Haroun, Qom: Islamic Propaganda Office. (in Persian)
3. Jagar, Alison (2017). *four views of feminism*, spelling translation, Tehran: Hoda International Publications. (in Persian)
4. Kashani, Mohammad bin Shah Morteza (1362). *Usul al-Maarif*, second edition-Jalaluddin Ashtiani, Qom: Bina. (in Persian)
5. _____ (1427). *Al-Haqayq Fi Mahasan al-Qur'an - Research*, Al-Hajj Mohsen. Aqeeq, Darul Kitab Al-Islami Institute, 4th edition. (in Persian)
6. _____ (1316). *Tafsir al-Safi*, Tehran: lithography. (in Persian)
7. Mulla Sadra, Sadr al-Din (1386). *al-Hikmat al-Mu'taaliyyah fi al-Isfar al-Uqliyyah al-Arbaeh*, revised by Hassanzadeh Amoli, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Persian)
8. _____ (1391). *Arshieh*, Tehran: Moli Publications. (in Persian)
9. _____ (1366). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Qom: Bidar. (in Persian)
10. _____ (1354). *al-Mabda wa al-Maad*, edited by Seyyed Jamaluddin Ashtiani, Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy. (in Persian)
11. Majlesi-Mohammed Baqir (1404). *Bihar Al-Anwar*, Beirut: Wafa. (in Persian)
12. Moin, Mohammad (1353). *Farhang Farsi Moin*, Tehran: Sepehr Publications. (in Persian)
13. Mirdamad Al-Hosseini Al-Jizwat and Al-Mawaqit, by the effort of Ali Oji, Tehran: written legacy Mohammad Baqer (1367). *Al-Qubasat*, by Mahdi Mohaghegh, Tehran: University of Tehran, second edition. (in Persian)
14. _____ (1380). *Al-Jizwat and Al-Mawaqit*, by the effort of Ali Oji, Tehran: written legacy. (in Persian)
15. Qulizah, Ahad (1990). "Shia beliefs in Kalam Faiz", *Haft Asman Quarterly*, No. 53. (in Persian)
16. Tang, Rosemary (1387). *a comprehensive introduction to feminist theories*,

- translated by Manijeh Iraqi, Tehran: Nei Publishing. (in Persian)
17. Yazdan Panah, Yadullah (1391). *Gender and Self*, in Gender and Self of Hadi Sadeghi, Qom: Hajar. (in Persian)