



براساس نامه شماره ۳/۱۴۲۹۳۲ جلسه مورخ ۱۳۹۱/۰۵/۱۸ کمیسیون بررسی نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، به دو فصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی درجه «علمی پژوهشی» اعطا شد.

دو فصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی

در پایگاه استنادی جهان اسلام نمایه می‌شود: (ISC) (www.ricest.ac.ir)
همچنین این نشریه از طریق سایت‌های زیر به‌طور تمام متن قابل دریافت است:
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (www.sid.ir)
بانک اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)
پایگاه مجلات تخصصی نور (www.noormags.com)
بانک مقالات تخصصی کشور (www.civilica.com)

دو فصلنامه علمی

پژوهش‌های هستی‌شناختی

سال دوازدهم / شماره ۲۳ / بهار و تابستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی

مدیر مسئول و سردبیر: دکتر عین‌اله خادمی

هیأت تحریریه

استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان	دکتر علی ارشد ریاحی
استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم	دکتر علی اله بداشتی
استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)	دکتر رضا اکبری
استاد فلسفه دانشگاه تهران، پردیس قم	دکتر رضا برنجکار
استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء (س)	دکتر زهره توازیانی
استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم	دکتر محسن جوادی
استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی	دکتر نصرالله حکمت
استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی	دکتر عین اله خادمی
استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم	دکتر محمد ذبیحی
استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران	دکتر علی اکبر ربیع نتاج
استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز	دکتر سعید رحیمیان
استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز	دکتر قاسم کاکائی
استاد فلسفه اسلامی مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی	دکتر اسحاق طاهری سرتشنیزی
استاد فلسفه اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی	دکتر عبدالله صلواتی
دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه زنجان	دکتر سحر کاوندی
استاد علوم تربیتی - برنامه ریزی درسی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی	دکتر علیرضا عصاره

ویراستار فارسی: دکتر عبدالله صلواتی

مترجم انگلیسی: دکتر رمضان مهدوی آزادبنی (دانشیار دانشگاه مازندران)

مدیر داخلی: دکتر عبدالله صلواتی

حروفچین و صفحه آرایی: نیره فیروزی

کارشناس نشریه: فاطمه کوکرم

شاپای چاپی: ۲۳۴۵ - ۳۷۶۱

شاپای الکترونیکی: ۲۶۷۶ - ۴۴۹۰

نشانی: تهران - لویزان - دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی

صندوق پستی: ۱۶۳ - ۱۶۷۸۵

کد پستی: ۱۵۸۱۱ - ۱۶۷۸۸

رایانامه: otj@sru.ac.ir

رویکرد نشریه:

دو فصلنامه علمی پژوهش‌های هستی‌شناختی با رویکرد کلامی، فلسفی و عرفانی به گستره‌ای از مسائل هستی‌شناختی از قبیل وجود، اقسام، عوالم و احکام آن به ویژه از نظر متکلمان، فیلسوفان و عرفای مسلمان می‌پردازد و از مقالاتی که در راستای بررسی تطبیقی دیدگاه‌ها با رویکرد یاد شده است، استقبال می‌نماید.

دستورالعمل نگارش مقالات دو فصلنامه علمی «پژوهش‌های هستی‌شناختی»

۱. مقالات ارسالی باید پژوهشی، مستند، مستدل و به زبان فارسی باشد و حجم آن نباید بیش از ۷۰۰۰ کلمه باشد. مقالات بیش از ۷۰۰۰ کلمه، ارزیابی و داوری نخواهد شد.
۲. مقالات فرستاده شده، نباید همزمان به نشریه دیگری فرستاده شود یا در جای دیگری چاپ شده باشد.
۳. مشخصات کامل نویسنده/ نویسندگان، همراه نشانی، شماره تلفن، درجه علمی، عنوان دانشگاهی و آدرس ایمیل ذکر شود.
۴. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های: چکیده؛ کلید واژه‌ها؛ طرح مسأله؛ بدنه اصلی؛ نتیجه و فهرست منابع باشد.
۵. در مقاله‌ای که بیش از یک مؤلف دارد، باید نویسنده مسئول مشخص شود.
۶. مقاله ارسالی باید فاقد نام و نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان باشد و نویسنده/ نویسندگان باید در نامه‌ای مبتنی بر درخواست چاپ مقاله مشخصات کاملشان را ذکر کنند.
۷. دو فصلنامه حق قبول یا رد، اصلاح و ویراستاری مقالات را برای خود محفوظ می‌دارد.
۸. مسئولیت مطالب مندرج در مقاله‌ها بر عهده نویسنده (نویسندگان) است.

مقررات عمومی

در این نوشتار، مقررات عمومی و راهنمایی‌های لازم برای نگارش مقالات علمی قابل چاپ در نشریه پژوهش‌های هستی‌شناختی ارائه شده است.

مقررات عمومی نشریه به شرح زیر ارائه می‌شود:

الف) فرم‌های تعهدنامه اصالت اثر، تعارض منافع، نامه به سردبیر و واگذاری حقوق معنوی (پس از پذیرش) موجود در بخش راهنمای نویسندگان توسط نویسنده مسئول تهیه و امضا شود.

ب) فرم پاسخ به داوران موجود در بخش راهنمای نویسندگان در زمان داوری توسط نویسنده مسئول تهیه و امضا شود.

ج) مشابهت‌یابی مقاله از طریق سامانه سمیم نور انجام و مشابهت زیر ۱۰٪ باشد.

د) مقالات ارسالی باید حاصل تحقیق نویسنده یا نویسندگان در زمینه‌های مرتبط با رویکرد نشریه علمی پژوهش‌های هستی‌شناختی باشد و پیش از این در هیچ یک از نشریه‌های علمی داخلی یا خارجی چاپ نشده باشد. در ضمن مقاله‌های ارسالی نباید به‌طور هم‌زمان برای سایر نشریه‌های علمی ارسال شده باشد. در صورت پذیرش مقاله برای چاپ، نویسنده یا نویسندگان مقاله می‌پذیرند که همان مقاله را به هر شکل یا به هر زبانی در محل دیگری به چاپ نرسانند. هنگام ارائه مقاله و در صورت پذیرش آن برای چاپ در نشریه، نویسنده یا نویسندگان مقاله می‌پذیرند که حق چاپ به ناشر منتقل می‌شود.

ه) مسئولیت صحت یا عدم صحت مطالب مقاله و رعایت قالب استاندارد نشریه بر عهده نویسندگان خواهد بود.

و) نشریه علمی پژوهش‌های هستی‌شناختی حق، رد یا قبول مقالات را برای خود محفوظ می‌دارد و در ویرایش مطالب آن آزاد است.

ز) هرگونه تغییر در تعداد نام نویسندگان، درج یا حذف نام نویسنده بعد از پذیرش مقاله امکان پذیر نخواهد بود.

شیوه نامه

اعمال شیوه نگارش برای چاپ مقالات ضروری است. مقالاتی که این شیوه را رعایت نکنند مقالاتشان برای داوری ارسال نمی‌شود. به عبارت دیگر: پذیرش اولیه مقاله ضرورتاً منوط به رعایت راهنمای نگارش مقالات و پذیرش نهایی و چاپ منوط به تأیید هیأت تحریریه و داوران است.

**مقالات در برنامه Word2007/2010 با خط BNazanin14 نوشته شود.

** نام کتاب‌ها در سراسر مقاله و در بخش منابع بصورت ایرانیک (ایتالیک) نوشته شود.

** نقطه بعد از ارجاعات درون متنی قرار می‌گیرد.

همانند: وجود دارای وحدت تشکیکی است (طباطبایی، ۲۰۱۰، ج ۱، ص ۲۰-۱۵).

** برای ارجاع به منابع:

(نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال چاپ، شماره جلد، شماره صفحه).

همانند: (Tubbs, 2005, p 71).

(کاشانی، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۲۳۰).

برای ارجاع به صفحات متعدد:

(کاشانی، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۳۲).

(کاشانی، ۱۹۹۲، ج ۱، صص ۲۳۰، ۳۵۱ و ۴۲۱).

برای ارجاع به مجلدات مختلف یک اثر:

(ملاصدرا، ۲۰۱۰، ج ۱، ص ۲۹۴، ج ۹، ص ۹۹-۹۰).

برای ارجاع به چند منبع:

(طبباطبایی، ۱۹۹۵، ص ۱۶-۱۷؛ مطهری، ۱۹۹۱، ج ۲، ص ۸۳).

** در ارجاعات درون متنی در فارسی از وی‌رگول و در انگلیسی از کاما استفاده کنید:

همانند: (Tubbs, 2005, p 71).

(کاشانی، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۲۳۰).

** در ارجاعات درون متنی فارسی، قبل از نوشتن شماره صفحه ص و یا صص و در ارجاعات درون متنی انگلیسی قبل از نوشتن شماره صفحه p و یا pp نوشته شود:

(کاشانی، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۳۲).

(کاشانی، ۱۹۹۲، ج ۱، صص ۲۳۰، ۳۵۱ و ۴۲۱).

(Tubbs, 2005, p 71).

(Tubbs, 2005, p 71, 102, 221).

** اعداد ذیل همه جداول و تصاویر و همچنین، اعداد در متن انگلیسی (اعم از چکیده، ارجاع درون متنی و منابع و مآخذ و ووو) به انگلیسی نگاشته شوند و اعداد در متن فارسی، به فارسی نوشته شوند.

در منابع فارسی

** تکرار مولف در ارجاع درون متنی با "همو" نشان داده می‌شود.

** تکرار کتاب یا مقاله در ارجاع درون متنی با "همان" نشان داده می‌شود.

و در منابع لاتین

**تکرار مؤلف در ارجاع درون متنی با «Idem» نشان داده می‌شود.

**تکرار کتاب یا مقاله در ارجاع درون متنی با «Ibid» نشان داده می‌شود.

**در فهرست منابع، منابع شماره گذاری نمی‌شوند و در صورت تکرار مؤلف، بجای تکرار نام مؤلف، از چند خط فاصله استفاده می‌شود.

**چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، این آثار با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
همانند:

**در نگارش کلمات لاتین در منابع، حرف اول کلمه بصورت حروف بزرگ بیاید اما حرف اول حروف اضافه و تعریف، بزرگ نوشته نمی‌شود، مگر اینکه نخستین کلمه عنوان، حرف اضافه یا تعریف باشد.

**در تایپ کلمات، نیم فاصله‌ها رعایت شود (گرفتن همزمان کنترل+ خط فاصله)
همانند: "می‌کند" (نیم فاصله در اینجا رعایت شده) اما در "می‌کند" (نیم فاصله رعایت نشده)

**در مواردی که لازم است از یا استفاه شود، لطفاً از همزه استفاده فرمایید.

نمونه: نویسنده کتاب‌ها (گرفتن همزمان shift+G)

**در متن فارسی همزه پس از الف ممدوده حذف می‌شود. بنابراین، کلماتی همانند ارتقاء و اجزاء باید بنحو ارتقا و اجزا بیاید. همچنین، اگر کلمات یادشده در متن فارسی بصورت موصوف یا مضاف بیاید، همزه به ی مبدل می‌شود همانند ارتقای وجودی

**تاریخ چاپ کتاب‌ها (اعم از فارسی، عربی و ...) در ارجاعات درون متنی و در قسمت منابع و مآخذ به میلادی تبدیل شوند.

(ارسطو، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۲۳۰).

Khademi E, *Causality on Muslim Theologians` perspective*. Qom: Bostane ketab Publications; 2003. Persian.

ساختار مقاله و طریقه نوشتن آن

عنوان مقاله؛ ناظر بر موضوع تحقیق و کوتاه و رسا باشد.

(۱) **چکیده؛** حدود ۱۵۰-۲۰۰ کلمه به زبان فارسی و انگلیسی نوشته شود و در بردارنده شرح مختصر و جامع محتویات نوشتار؛ شامل بیان مسأله؛ هدف؛ ماهیت پژوهش و نتیجه باشد.

(۲) **کلید واژه ؛** حداکثر ۶ واژه از کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می کنند، باشد.

(۳) **طرح مسأله؛** بیان کننده هدف پژوهشگر و زمینه های قبلی پژوهش و ارتباط آن با نوشتار باشد.

(۴) **پیشینه پژوهش؛** گزارش تحقیقات انجام شده درباره موضوع مقاله و بیان تمایز و برجستگی مقاله ارائه شده با تحقیقات صورت گرفته.

(۵) **بدنه اصلی مقاله؛** پاراگراف بندی شده و هر پاراگراف حاوی موضوع خاص باشد.

(۵-۱) اگر ابتدا و انتهای مطلبی به طور کامل از منبعی نقل می شود، با گیومه مشخص شود. در نقل به مضمون نیازی به گیومه نیست.

(۵-۲) ارجاعات داخل متن شامل نام خانوادگی نویسنده؛ سال نشر، شماره جلد و صفحه

(۶) **نتیجه؛** حدود ۱۵۰-۲۰۰ کلمه حاوی جمع بندی و خلاصه مهم ترین مسائل مطرح شده در مقاله

(۷) **مشارکت نویسندگان**

میزان مشارکت نویسندگان در نگارش مقاله بطور مختصر شرح داده شود. به تعبیری: مشخص شود هر نویسنده عهده دار چه بخشی از کار مقاله بوده است.

(۸) **تشکر و قدردانی**

در قسمت تقدیر و تشکر باید مشخص شود که مقاله ارسالی حاصل طرح تحقیقاتی یا پایان نامه بوده و شماره ثبت، تاریخ ثبت، محل ثبت و تأمین کننده منابع مالی ذکر گردد. همچنین از مؤسسه تأمین کننده بودجه، افراد و یا سازمان هایی که به نحوی در انجام مطالعه و یا نگارش مقاله همکاری کرده اند قدردانی می گردد.

(۹) **تعارض منافع**

هرگونه تعارض احتمالی منافع (مالی مستقیم، مالی غیرمستقیم، تعارض حرفه ای و مالکیت فکری) باید ذکر شود.

مالی مستقیم: اشتغال، مالکیت سهام، کمک هزینه و ثبت اختراع.

مالی غیرمستقیم: حق امتیاز، مشاوره و مالکیت سرمایه گذاری مشترک.

تعارض حرفه ای و مالکیت فکری: ارتقای سازمانی و نظریات تخصصی شخصی.

نویسندگان باید هنگام ارسال مقاله اطلاعات مربوط به منافع مالی یا دیگر منافی را که در نگارش مقاله تأثیرگذار بوده است، بیان کنند. همچنین، نویسندگان باید منابع حمایت مالی مقاله را نیز اعلام کنند. کامل کردن و امضای فرم اظهارنامه تعارض منافع برای نویسندگان ضروری است. چنانچه تعارض منافع وجود نداشته باشد جمله زیر باید در بخش تعارض منافع اضافه شود:

«هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است».

۱۰ فهرست منابع و مأخذ

- در پایان مقاله (منابع)، فهرست الفبایی منابع به صورت زیر ارائه شود:

۱-۱۰) کتاب: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، نام مترجم، محل نشر، ناشر. سال انتشار. در صورت عدم وجود تاریخ نشر، از لفظ «بی تا» و در صورت عدم وجود محل نشر از لفظ «بی جا» استفاده شود.

همانند:

[1] Khademi E, *Causality on Muslim Theologians' perspective*. Qom: Bostane ketab Publications; 2003.Persian.

[2] Plantinga A. *Warrant and Proper Function*. New York and Oxford: Oxford University Press;1993.

[3] Shirazi M, *Al- Hekmat Al- Motaaliyeh Fi Al- Asfar Al- Aghliyeh Al- Arbaei*, three editions, Beyroot, Dar Ehya Al- Toras Al- Arabic. 1992. Arabic.

۲-۱۰) مقاله: نام خانوادگی، نام، سال انتشار، عنوان مقاله، نام مترجم، نام مجله، شماره نشر، صفحه آغاز و پایان.

۳-۱۰) پایان نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان نامه؛ مقطع؛ رشته؛ دانشکده؛ دانشگاه؛ سال دفاع

۴-۱۰) منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام؛ نام مقاله؛ آدرس اینترنتی؛ تاریخ

نویسندگان توجه داشته باشند که ضمن ارائه فهرست منابع به زبان اصلیشان در پایان مقاله، ارائه نگارش انگلیسی همه منابع (اعم از فارسی و عربی) در فایل جداگانه الزامی است.

لطفا به کاما، نقطه ویرگول و ویرگول‌ها توجه فرمایید و بر اساس الگوی زیر منابع مقاله را ویرایش فرمائید.

لطفا نام کتاب‌ها به صورت ایتالیک نوشته شوند.

لطفا منابع را بر اساس ترتیب حروف الفبای انگلیسی مرتب نمائید.

لطفا در قسمت منابع و مأخذ اولین حرف انگلیسی نام کوچک نویسنده نوشته شود. (نیازی به نوشتن نام کامل او نیست).

لطفا مطابق با الگوی زیر نام منابع فارسی را به انگلیسی ترجمه کنید و در پایان Persian بنویسید.

لطفا مطابق با الگوی زیر نام کتاب‌های عربی به صورت فنگلیشی نوشته شوند. (ترجمه نشوند) و در پایان Arabic بنویسید.

لطفا مطابق با الگوی زیر نام منابع انگلیسی را به همان حالت انگلیسی بنویسید.

نمونه:

منابع و مأخذ

[1] Mahdavi Azadboni R, Davari V. [Investigation into sensible beings and Its Metaphysical Implication: Plato and Avicenna`s View]. Journal of Ontological Researches.2018;6(12):95-111.Persian.	فارسی	مجله
[2] Otte R. A. theistic conception of probability. Faith and Philosophy. 1987;4(4):427-447	انگلیسی	
[3] Khademi E, <i>Causality on Muslim Theologians` perspective</i> . Qom: Bostane ketab Publications; 2003.Persian.	فارسی	کتاب
[4] Plantinga A. <i>Warrant and Proper Function</i> . New York and Oxford: Oxford University	انگلیسی	

Press;1993.		
[5] Shirazi M, <i>Al- Hekmat Al- Motaaliyeh Fi Al- Asfar Al- Aghliyeh Al- Arbaei</i> , three editions, Beyroot, Dar Ehya Al- Toras Al- Arabic. 1992. Arabic.	عربی	
[6] Khorramshahi B. [Translation of Science and Religion]. Ian B (Author). Tehran: Meahraj Publications;1995. Persian	ترجمه کتاب	
[7] Audi R. The sources of knowledge. In: Paul K, Moser (eds) <i>The oxford handbook of epistemology</i> . Oxford University Press;2002. P. 71-94	فصل کتاب	
[8] Muhammad. Legenhausen. <i>Contemporary Topics of Islamic Thought: Al-Hoda</i> Publisher;2020 Available from: Al-Islam.org	کتاب الکترونیکی	
[9] Mahdavi Azadboni R. Quran as general divine guidance. 1 st International Symposium on Rethinking the Quran:2013 May 3-5: Ankara, Turkey.	ارجاع به مقاله ارایه شده	
[10] Wittke M. Design, construction, supervision and long-term behaviour of tunnels in swelling rock. In: Van Cotthem A, Charlier R, Thimus J-F, Tshibangu J-P. (eds.) <i>Eurock 2006: multiphysics coupling and long term behaviour in rock mechanics: Proceedings of the International Symposium of the International Society for Rock Mechanics, EUROCK 2006, 9–12 May 2006, Liège, Belgium</i> . London: Taylor & Francis; 2006. p.211–216.	ارجاع به کتابچه چاپ شده	کنفرانس

[11] Redmond DJ. God and the grounding of morality [dissertation]. The University of Iowa:2018.	دکتری	پایان نامه
[12] Kalkavan KC. Critique of just war theory: revision of traditional dichotomy & its implications for justified violence [master`s thesis] the University of Edinburg;2018	ارشد	
[13] History of Islamic Philosophy. Malekiyan. M. Avalable from: https://3danet.ir/speech-lesson-text-malekian/ [Accessed 20 th Septamber 2020].		وب سایت

(۱۱) معرفی نویسندگان

AUTHOR (S) BIOSKETCHES

نویسنده اول در خاتمه لازم است تا تصویر و رزومه کوتاهی از نویسندگان ارائه نماید؛ ترتیب ذکر نام ایشان بر حسب تقدم آنها در صدر مقاله است. از ذکر القاب دکتر، مهندس و یا سمت‌های اجرایی و امثالهم بپرهیزید و فقط اشاره‌ای کلی به تحصیلات و حوزه تخصص ایشان داشته باشید. معرفی نویسندگان از ۱۵۰ کلمه تجاوز نکند.



مثال:



دکتر عین الله خادمی استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی است. ایشان لیسانس الهیات و معارف اسلامی را در سال ۱۳۶۵ از دانشکده الهیات معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد و کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی را در سال ۱۳۶۹ از دانشکده الهیات دانشگاه تهران و دکتری فلسفه و حکمت اسلامی را از دوره عالی

تحقیقات تهران در سال ۱۳۷۶ کسب نموده است. ایشان مدیر مسئول و سردبیر مجله علمی پژوهشی پژوهش‌های هستی‌شناختی و عضو هیئت تحریریه مجلات علمی پژوهشی مختلف دانشگاه‌های متعدد در سراسر کشور است و دبیر علمی و هیئت علمی همایش‌های متعدد بین‌المللی و ملی دانشگاه‌های مختلف بوده است. ایشان بیش از ۲۰۰ مقاله علمی پژوهشی در مجلات و کنفرانس‌های علمی ارائه نموده‌اند. او سرگروه داور گروه الهیات و معارف اسلامی جشنواره جوان خوارزمی و چندین مرتبه موفق به کسب عنوان پژوهشگر برتر در سطح دانشگاه شده است. همچنین، موفق به اخذ پژوهشگر رتبه اول کشوری در عرصه مقالات علمی-پژوهشی در میان اساتید معارف کل کشور شده است و موفق به کسب عنوان استاد ممتاز گروه‌های معارف اسلامی منطقه یک دانشگاه‌های دولتی شده است. در سال ۱۳۹۴ موفق به کسب نشان درجه یک پژوهش از دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی در هفته پژوهش شده است. زمینه‌های تخصصی ایشان عبارتند از: فلسفه و کلام اسلامی.

Khademi, E. Professor, Philosophy, Shahid Rajaee Teacher Training University, Tehran, Iran
✉ e_khademi@sru.ac.ir

شیوه نگارش چکیده‌های تفصیلی فارسی و انگلیسی

نویسندگان توجه داشته باشند که ضمن ارائه چکیده متعارف فارسی و انگلیسی مقاله، ارائه نگارش چکیده مفصل فارسی و انگلیسی در فایل جداگانه الزامی است.

** شایان توجه است هر یک از چکیده‌های تفصیلی فارسی و انگلیسی مشتمل بر هزار کلمه است.

** همچنین چینش چکیده تفصیلی انگلیسی و محتوای آن دقیقاً باید همان چکیده تفصیلی فارسی باشد.

چکیده تفصیلی فارسی (با قلم نازنین / تیتراها با قلم برجسته ۱۲ و مابقی با قلم ۱۱)

۱. عنوان مقاله
۲. نام نویسندگان و درجه دانشگاهی / اطلاعات سازمانی
۳. چکیده مقاله
۴. کلید واژه‌ها (نهایتاً ۶ واژه)
۵. بیان مسأله (ابتدا مقدمه مرتبط می‌آید و در گام بعدی مسأله اصلی مقاله بیان می‌شود و در نهایت پرسش‌های فرعی مطرح می‌شود).
۶. روش (روشی که در نوشتن مقاله از آن استفاده شده است، چیست؟)
۷. یافته‌های پژوهش (این یافته‌ها باید در نسبت با چکیده مفصل تر ارائه شود).
۸. منابع و مأخذ اساسی

چکیده تفصیلی انگلیسی (با قلم تایمز نیورومن / تیتراها با قلم برجسته ۱۲ و مابقی با قلم ۱۱)

Extended Abstract

1. Article Title
2. Author's Name and Surname/ Organization Information
3. Abstract
4. Keywords
5. Problem Statement
6. Method
7. Findings and Results
8. References

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱-۲۶	بررسی انتقادی تبیین علی عمل در فلسفه صدرالمتألهین فاطمه سادات کتاچی، احد فرامرز قراملکی و عبدالرسول کشفی
۲۷-۵۶	اصل زنانگی در هستی‌شناسی عرفان یهودی از نگاه زهر شیما فتورچیان، ابوالفضل محمودی، مسعود احمدی افزادی و محسن فهیم
۵۷-۸۴	حدوث و تکامل جوهری در نفس و بدن جنین در علم‌البدن و علم‌النفس سینوی مریم نوربالا و مهدی غیاثوند
۸۵-۱۰۹	امکانات درونی قلب برای رویکرد پدیدارشناختی با تأکید بر مکتب عرفانی ابن عربی عبدالله صلواتی
۱۱۱-۱۳۹	پیوند نظر و عمل برای استحکام و تداوم جامعه دموکراتیک (حسب نظر جان دیویی) الهه عبداللهی، علی مرادخانی و فاطمه احمدبیگی
۱۴۱-۱۶۴	استنتاج قواعد فلسفه سینوی در مسأله جنسیت و عقل عملی نرجس رودگر

تبيين نسبت‌های مبتنی بر فناوری در پساپدیدارشناسی و پیامدهای آن در
تعلیم و تربیت

حمید احمدی هدایت، کمال نصرتی هشی و مسلم قبادیان

نقد و بررسی دیدگاه سیمون دوبووار: از مادری به سوی دیگری؟

مظاهر اصالتی و عبدالرزاق حسامی‌فر

نظریه دوجنبه‌ای نفس و بدن (تحلیل و بررسی دیدگاه اسپینوزا در باب نفس
و بدن)

محمدعلی عبداللهی و فاطمه نورایی

بررسی تطبیقی دیدگاه اشاعره و ملاصدرا در نحوه فاعلیت الهی و غیرالهی با
توجه به قاعده: «لامؤثر فی الوجود الا الله»

یحیی نورمحمدی نجف آبادی

تاخوردن ایده تکوین دلوز در معانی بیلدونگ کانت: هماهنگی عمیق از
دورترین فاصله

فریده آفرین

بررسی کارآیی روش شهودی و حجیت معرفت‌شناختی آن در تحلیل پدیده
آگاهی با تأکید بر مکتب اشراق

مهدی کریمی

هستی‌شناسی «جامعه»: مستنبط از هستی‌شناسی کمّ منفصل

(با تأکید بر مقایسه آرای آیت الله مصباح‌یزدی و علامه طباطبایی)

محسن لبخندق و محمدرضا مالکی بروجنی



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

A Critical Examination of the Causal Explanation of Action in Mulla Sadra's Philosophy

Fatemeh Sadat Ketabchi¹
Ahad Faramarz Gharamaleki²
Abdolrasoul Kashfi³

Abstract

The main issue of present research is to investigate the "causal explanation of action", and its objective is to discover a general deductive-law pattern through analytical-descriptive method in the philosophy of Mulla Sadra. This pattern is then critiqued by examining its logical implications. According to Mulla Sadra, action is the intentional act of a human being with his/her second-order awareness. Therefore,

¹. PhD of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Corresponding Author
Fateme_ketabchi@ut.ac.ir

². Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran
ghmaleki@ut.ac.ir

³. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran
akashfi@ut.ac.ir

Received: 06/01/2023

Reviewed: 02/02/2023

Revised: 05/04/2023

Accepted: 08/04/2023

explaining the causal basis of action requires uncovering the principles of the two elements: the intentional act and the second-order awareness. The primary foundation of intentional action in al-Hikmah al-Muta'aliyah is the endorsement of utility of this action by the dominating faculty.

The dominance of the dominating faculty in the emergence of intentional action is modulated by the involvement of practical intellect as the source of awareness. Thus, action is an intentional act that passes through the channel of practical intellect. According to Sadra, the cause of the occurrence of an action is ultimately the endorsement of one of the two dominating faculties, the rational or the dominating, to perform that action in the absence of contradictory endorsement or the endorsement of one of these cognitive faculties to perform an action and to overcome the desire resulting from the opposing endorsement of the other faculty. Therefore, the "endorsement of the utility of an action" in the absence of "contradictory endorsement" or "dominance over the desire resulting from contradictory endorsement" creates a general deductive-law pattern in the realm of action in al-Hikmah al-Muta'aliyah. Challenges of normativity, lack of causal explanation in the face of conflicting desires, and determinism are three issues that pose challenges to the theory of causal explanation in the Sadra's theory.

Keywords: Soul Faculties, Foundations of Will, Causal Explanation, Deductive-Law Pattern, Mulla Sadra.

Problem Statement

The discussion of discovering the causes of the occurrence of a phenomenon and its connection to acquiring knowledge traces back at least to ancient Greece and the views of Aristotle (Joseph, 2004, p118). According to Aristotle, true knowledge is the kind of knowledge specifying the causes of a phenomenon's occurrence (Aristotle, 1991, 71b). The discussion of "explanation of action" in contemporary era has its roots in the reinterpretation of the Aristotelian doctrines by philosophers of the modern era. Ultimately, this led to the formation of a branch of philosophy known as "Philosophy of Science," through the efforts of Carl Hempel. According to Hempel, the covering law pattern underlies all various forms of scientific explanation, extending beyond just empirical sciences (Hempel, 2001, p 295). Based on the model of causal explanation, whenever the essential and general laws of human action can be discovered, knowledge of action is attained.

This research aims at comprehensively examine Mulla Sadra's works in order to uncover and critique the deductive pattern of his doctrines regarding action. Since merely enumerating proximate and remote causes of intention, such as conceiving and endorsement of utility and desire, does not address the questions posed by the issue of explaining action, the fundamental question of this research is, within such a process, Is a causal explanation of action possible within the Mulla Sadra's philosophy or not? In other words, can the foundations and causes of intention be formulated in the form of the major premise in a deduction, resulting in the

realization of an action termed "action A," and what implications does the acceptance of such an explanation entail?

Method

The research methodology of this study is descriptive-analytical. In this method, an attempt is made to provide a comprehensive description of Mulla Sadra's opinions by referring to his various works. Then, by analyzing his views based on logical implications, a critique of the causal explanation of action in his philosophy is conducted.

Findings and Results

According to Sadra, action is the intentional act of a human being with his/her second-order awareness (Mulla Sadra, 1981, vol. 2, p. 223). Therefore, to explain action, it is necessary to discover the causal chain and foundations that facilitate the two elements: second-order awareness and intentional act in Sadra's philosophy. According to Mulla Sadra, the foundation of intention is the endorsement of utility by either the dominating faculty (Mulla Sadra, 1984, p. 269) or practical intellect (Mulla Sadra, 1975, p. 261; also 1980: 188), and the source of second-order awareness is practical intellect as well. In his view, if there is no conflict between the judgments of these two faculties, intention and then action result, and if there is a conflict, the dominant desire becomes intention, and action emerges.

What matters in the process of action is "endorsement of utility." The subsequent stages of action occur mechanically after the endorsement of utility. Considering this point, the general law pattern of action in Sadra's philosophy can be formulated as follows:

"Whenever S believes that action A is beneficial to him/her and this belief does not conflict with another belief, or in case of conflict, it prevails over the opposing belief, S performs action A if there is no physical obstacle."

This statement clarifies that Sadra believes in a causal explanation of action. According to him, the cause of an action's occurrence is either the endorsement of a cognitive faculty to perform that action without any contradictory endorsement or the endorsement of a cognitive faculty to perform an action and to overcome the contradictory endorsement. Therefore, "belief in the utility of an action" is the cause of action in the absence of contradictory belief or prevailing over contradictory belief.

Challenge of normativity and challenge of lack of causal explanation in the face of conflicting desires are two challenges that affect Sadra's theory of causal explanation. In addition to these two challenges, the removal of agency from the explanation of action and the acceptance of determinism are necessary implications of Sadra's theory. Such an explanation of action contradicts our intuition and conscience.

References

- Aristotle (1991) *The Complete Works of Aristotle*, by Jonathan Barnes, Princeton University press.
- Avicenna (1983) *Al-Nijat mina al-Qarq fi Bahr al-Zalalaat*, Tehran: Almaktab al-Mortazavi, Arabic
- Hempel, C. G. (1965), *Aspects of Scientific Explanation*, New York, Free Press.
- Hempel, C. G. (2001), *The Philosophy of Carl G. Hempel*. Studies in Science, Explanation, and Rationality, ed. by James H. Fetzer, Oxford, New York. OUP.
- Joseph M, (2004) *Donald Davidson*, United Kingdom. Acumen Publishing Limited.



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
 Ontological Researches
 semi-annual scientific journal
 ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
 Type: Research

Vol.12, No. 23
 Spring & Summer 2023



پژوهش‌های هستی‌شناختی
 دو فصلنامه علمی
 نوع مقاله: پژوهشی
 سال دوازدهم، شماره ۲۳
 بهار و تابستان ۱۴۰۲
 صفحات ۲۶-۱

بررسی انتقادی تبیین علی عمل در فلسفه صدر المتألهین

فاطمه سادات کتابچی^۱

احد فرامرزی قراملکی^۲

عبدالرسول کشفی^۳

چکیده

مسئله اساسی این پژوهش بررسی «تبیین علی عمل» و هدف آن کشف الگوی عام قیاسی - قانونی به روش تحلیلی - توصیفی در فلسفه صدر المتألهین و نقد این الگو از طریق بررسی لوازم منطقی آن است. از نظر ملاصدرا، عمل، فعل ارادی آدمی است که وی به آن آگاهی مرتبه دوم دارد؛ از این رو تبیین علی عمل نیازمند کشف مبادی این دو عنصر یعنی فعل ارادی و آگاهی مرتبه دوم است. مبدأ اصلی صدور فعل ارادی در حکمت متعالیه تصدیق به فایده آن توسط قوه متصرفه است و مبادی دیگر، همچون قوه شوق، اراده و قوه فاعله به طور مکانیکی نقش خود را در صدور فعل ارادی ایفا می کنند. سلطنت متصرفه در پیدایش فعل ارادی با دخالت عقل عملی به عنوان مبدأ آگاهی ساز، تعدیل می شود به طوری که عمل

Fateme_ketabchi@ut.ac.ir

ghmaleki@ut.ac.ir

akashfi@ut.ac.ir

^۱ - دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، نویسنده مسئول

^۲ - استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

^۳ - استاد گروه فلسفه دین دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۶

تاریخ داوری: ۱۴۰۱/۱۱/۱۳

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۱/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۹

فعل ارادی است که از کانال عقل عملی عبور کند. از نظر صدرالمتألهین، علت حصول یک عمل در نهایت یا تصدیق یکی از دو قوه متصرفه یا عاقله به انجام آن عمل بدون وجود تصدیق معارض است و یا تصدیق یکی از این دو قوه ادراکی به انجام یک عمل و غلبه بر شوق ناشی از تصدیق معارض قوه دیگر است. بنابراین «تصدیق به سودمندی یک عمل» در صورت «نبود تصدیق معارض» یا «غلبه بر شوق ناشی از تصدیق معارض» الگوی عام قیاسی-قانونی را در باب عمل، در حکمت متعالیه می‌سازد. اشکال هنجارمندی، عدم تبیین علی در هنگام تعارض شوق‌ها و جبرگرایی سه اشکال وارد بر نظریه صدرالمتألهین در باب تبیین علی است. همچنین تفسیر قوای نفس به مراتب یا شئون نفس، دخالتی در الگوی تبیین علی ندارد بلکه صرفاً منجر به تغییر در ادبیات بحث می‌شود و همان اشکالات مذکور پابرجا خواهد ماند.

کلمات کلیدی: قوای نفس، مبادی اراده، تبیین علی، الگوی قیاسی-قانونی، صدرالمتألهین.

مقدمه

بحث از کشف علل وقوع یک پدیده (مطلب لم) و ارتباط آن با کسب معرفت، دست کم به یونان باستان و آرای ارسطو باز می‌گردد (Joseph, 2004, p118). از نظر ارسطو، معرفت حقیقی معرفتی است که پرده از علل وقوع یک پدیده بردارد. وی در این باب می‌نویسد: «انسان‌ها فکر نمی‌کنند چیزی را می‌دانند مگر هنگامی که «چرایی» آن را فهمیده باشند» «ما وقتی معرفت علمی داریم که علتی را که امر واقع، وابسته به آن است، به عنوان علت آن امر واقع و نه علت امر دیگر بشناسیم...» (Aristotle, 1991, 71b). با کشف علت یک پدیده می‌توان به قوانین کلی و ضروری طبیعت دست یافت و معرفت در واقع کشف این قوانین کلی و ضروری است؛ به همین خاطر متعلق معرفت از نظر ارسطو همواره امور کلی و ضروری است (Aristotle, 1991, 73b).

بحث «تبیین علی» (explanation of action) در دوره معاصر، ریشه در خوانش مجدد فیلسوفان عصر جدید از آرای ارسطو دارد. این امر در نهایت با تلاش‌های کارل همپل (Carl Hempel) منجر به تشکیل شاخه‌ای در فلسفه جدید به نام «فلسفه علم» شد. همپل با همکاری پل اوپنهایم (Paul Oppenheim) در مقاله‌ای تحت عنوان «مطالعاتی در منطق تبیین» (1965) به شکلی مدون و متقن ایده خود را در باب «تبیین علمی» شرح و بسط داد. از نظر همپل، پرسش از اینکه «چرا پدیده الف رخ داده است؟» را می‌توان به این سؤال تحویل برد، «پدیده مذکور برطبق کدام قانون کلی و به وسیله کدام دسته از

«شرایط اولیه» رخ داده است؟». بنابراین، برای تبیین کافی است استدلالی اقامه شود که در آن با ذکر مشاهداتی از پدیده الف و قوانین کلی بتوان پدیده الف را از آن قوانین استنتاج کرد. این الگوی تبیینی، الگوی قیاسی-قانونی نامیده می‌شود (گیلیس، ۲۰۱۵، صص ۲۵ - ۲۸). الگوی قیاسی-قانونی پیش‌بینی ضروری از رویدادهای جهان ارائه می‌کند (Joseph, 2004, p 127).

از نظر همپل الگوی قانون فراگیر همه انواع مختلف تبیین علمی را تابع الگوی واحدی می‌کند که صرفاً اختصاص به علوم تجربی ندارد (Hempel, 2001, p 295). دانشمند علوم انسانی، در پی کشف علتهای رفتار آدمی است. با استفاده از همان روش‌های تجربی به تدریج این علتهای کشف می‌شود و تبیین‌های علوم انسانی در الگوی عام فراگیر عرضه می‌شوند (Smith, 2015, p 290 - 293). بنابراین ماهیت علوم انسانی و روش این علوم هیچ تفاوتی با علوم طبیعی ندارد (Hempel, 1965, p 300-301).

با توجه به الگوی تبیین علی، هرگاه بتوان قوانین ضروری و کلی عمل انسان را کشف کرد معرفت به عمل حاصل می‌شود. ارسطو خود با طرح مسئله قوای نفس و تبیین عمل بر اساس چگونگی پیدایش شوق و اراده، آغازگر تبیین علی از عمل بود (Aristotle, 1991, 1139a-1144a). میراث فلسفی ارسطو در مباحث نفس‌شناسی و مبادی فعل ارادی در دوره اسلامی، در اختیار فیلسوفان مسلمان قرار گرفت و آنها با گسترش مباحث علم النفس به بحث در باب مسائل مختلف درباره نفس از جمله نحوه صدور فعل از نفس پرداختند. این پژوهش، با نگاه جامع به آثار صدرالمتألهین و با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی و بررسی لوازم منطقی، درصدد کشف و نقد الگوی قیاسی-قانونی آرای صدرالمتألهین در باب عمل است. از آنجا که صرفاً برشمردن علل قریب و بعید اراده، همچون تصور، تصدیق به فایده و شوق پاسخی به پرسش‌های مسئله تبیین عمل نمی‌دهد؛ پرسش اساسی این پژوهش آن است که آیا با توجه به چنین فرآیندی، تبیین علی از عمل در فلسفه صدرالمتألهین امکان‌پذیر است یا خیر؛ به بیان دیگر آیا مبادی و علل اراده را می‌توان به شکل قوانین کبروی در قیاسی تنظیم نمود که نتیجه آن تحقق به نام «عمل الف» باشد و پذیرش چنین تبیینی، چه لوازمی در پی دارد؟

تبیینِ عملِ انسان چه به‌لحاظِ فردی و چه به‌لحاظِ اجتماعی ماهیتِ بسیاری از علوم انسانی از جمله روان‌شناسی، اقتصاد، جامعه‌شناسی، حقوق، علوم سیاسی و... را روشن می‌سازد. زیرا غایتِ اکثرِ این علوم تبیینِ اعمال و رفتارهای آدمی از جنبه‌های مختلف و تلاش در جهتِ کشفِ قوانینِ حاکم بر آن و پیش‌بینی رفتارهای آینده آدمی است. با توجه به اینکه شناختِ «تبیینِ عمل» ماهیت و وظیفهٔ بسیاری از علوم انسانی را آشکار می‌سازد، پرداختن به این بحث ضروری است. اگر بتوان از عمل، تبیینِ علیّی ارائه کرد علوم انسانی تفاوتِ ماهوی با علوم طبیعی نخواهند داشت. اما اگر تبیینِ علیّی ناممکن باشد ماهیتِ علوم انسانی متفاوت با علوم طبیعی خواهد بود و پیش‌بینیِ ضروریِ اعمالِ انسانی در ساحتِ فرد و اجتماع ناممکن خواهد بود و صرفاً باید به فهمِ عمل و قوانینِ احتمالی در این باب بسنده کرد (Winch, 1958, 115).

پیشینهٔ پژوهش

تاکنون در بابِ مسائل مختلف پیرامونِ مقولهٔ «عمل» در حکمتِ متعالیه پژوهش‌های متعددی صورت گرفته‌است. اما اکثرِ آنها به مبادیِ عمل و جایگاهِ برخی از قوا همچون خیال در مبادیِ عمل، هویتِ وجودیِ عمل و نقشِ آن در تکوینِ هویتِ انسانی پرداخته‌اند و به «تبیینِ عمل» و کشفِ الگوی قیاسی-قانونی نپرداختند. سلیمانی دره‌باغی در پژوهشِ خویش (۲۰۲۰، ص ۱۱۰ - ۹۳)، به نقشِ نیتِ درهویتِ وجودیِ عمل پرداخته‌است. سعادت‌ی خمسه (۲۰۱۵، ص ۳۰ - ۱۷). درصددِ اثباتِ ارتباطِ رفت‌وبازگشتیِ حصولِ ملکاتِ و عمل در حکمتِ متعالیه است. میرهادی در مقالهٔ «فلسفه عمل در حکمتِ متعالیه» (۲۰۱۸، ص ۴۴ - ۲۹) و همچنین «نسبتِ خیال با عمل در فلسفه ملاصدرا» (۲۰۱۹، ص ۱۴۴ - ۱۳۱) معتقد است حرکاتِ اعضا حقیقتِ عمل نیست، بلکه از نظرِ وی آنچه حقیقتِ عمل را تشکیل می‌دهد صورتِ باطنیِ آن است.

دارائی و کرمانی (۲۰۱۵، ص ۶۰ - ۳۷) بر این باورند که بر اساسِ نقشِ علیّیِ خیال نسبت به عمل می‌توان بر اساسِ عللِ غاییِ خیالی، تبیینیِ علیّی از عمل در حکمتِ متعالیه ارائه کرد؛ میرشمسی نیز در پژوهشِ خود (۲۰۲۰، ص ۱۷۷ - ۱۶۳) به بررسی نقشِ عاطفه و جایگاهِ آن در مبادیِ عمل در حکمتِ متعالیه پرداخته‌است.

شه‌گلی در «مبادی عمل از دیدگاه فارابی و ملاصدرا» به علل عمل از دیدگاه این دو متفکر پرداخته‌است (شه‌گلی، ۲۰۱۹، ص ۲۵۶ - ۲۳۷). وفایان و فرامرزقراملکی (۲۰۱۷، الف، ص ۳۳ - ۱)، بر این باورند فرآیند صدور فعل بر اساس وحدت تشکیکی نفس تبیین می‌شود و در حکمت متعالیه قوای نفسانی مراتب «من واحد» هستند. این دو اندیشمند در دو پژوهش دیگر (۲۰۱۶، ص ۱۱۵ - ۱۳۴؛ ۲۰۱۷، ب، ص ۹۱ - ۱۱) به نقش علی خیال در تمامی رفتارهای انسان از جمله رفتارهای عاقلانه پرداخته‌اند. این پژوهش‌ها نیز به کشف الگوی قیاسی-قانونی تبیین عمل و لوازم آن در حکمت متعالیه پرداخته‌اند؛ همچنین در این پژوهش آشکار می‌شود که قوانین کبروی و ضروری صدور عمل حساسیتی نسبت به نظریه‌های مختلف در باب نسبت نفس و قوا ندارد و همان لوازمی که بر نظریه تباین نفس و قوا در صدور فعل مترتب است به نظریه وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی نفس و قوا نیز مترتب می‌شود.

شناخت متصرفه به‌مثابه مبدأ فعل ارادی حیوانی

اولین گام در کشف قوانین ضروری در باب عمل یا همان «تبیین عمل»، کشف علل عمل است. در ادبیات اکثر فیلسوفان مسلمان از جمله صدرالمتألهین مسئله «علل عمل» با مبحث «مبادی اراده» ارتباط پیدا می‌کند. زیرا عمل از دیدگاه صدرالمتألهین «فعلی است که ناشی از اراده آگاهانه عامل است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۳) و به‌همین خاطر جستار در باب «علل اراده آگاهانه» در فلسفه صدرالمتألهین ما را به روشن ساختن فرآیند «تبیین عمل» در حکمت متعالیه رهنمون می‌کند. در ساده‌ترین تصویری که فیلسوفان مسلمان از فعل ارادی انسان ارائه می‌کنند، انسان ابتدا عملی را همراه با منافع و مضرات انجام آن، تصور می‌کند و پس از تصدیق به فایده، میل و شوق به انجام آن پیدا می‌کند و در زمانی که این شوق رو به فزونی یافت کیفیتی به نام اراده در نفس متحقق می‌شود و این کیفیت اعصابی که در عضلات قرار دارند عضلات را به حرکت در می‌آورد و فعل انجام می‌شود (ابن سینا، ۱۹۸۳، ص ۲۸۴).

قوة اصلی ادراکی در مبدئیت افعال ارادی حیوانی قوة متصرفه است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۶؛ همو، ۱۹۸۰، ص ۱۹۴). قوة متصرفه با تصرف در صور خیالی و ادراکات وهمی

صُورِ جدیدی را خَلق می‌کند. این قوّه به اعتبارِ اینکه در خیالِ تصرّف می‌کند، متخیله؛ به اعتبارِ اینکه در امورِ وهمی تصوّر می‌کند، متوهمه و به این اعتبار که در مُدركاتِ عقلی تصرّف می‌کند متفکره نامیده می‌شود (همو، ۱۹۷۵، ص ۲۴۹). این صورت‌های ادراکی که گاه ناظر به آفرینشِ افعال است توسطِ خیال و واهمه درک می‌شود؛ و مادهٔ تصویری فعلِ ارادی ساخته می‌شود. از طرفی صورتِ ساخته‌شده توسطِ متصرفه در نسبت‌سنجی با طبعِ ملایم و منافر قرار می‌گیرد (همو، ۱۹۸۴، ص ۲۶۹). اگر چنین صورتی با امورِ ملایم با طبع سازگاری داشته‌باشد و تصدیق به فایده صورت گیرد این تصدیق در اختیارِ قوّه شوقیه قرار می‌گیرد و این امر منجر به برانگیختگی حیوان می‌شود و این برانگیختگی در صورتِ شدت یافتن به اراده تبدیل شده و فعل صادر می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۵۶). بنابراین متصرفه با تصرّف در ادراکاتِ خیالی (و گاه وهمی) تصویری از فعل می‌سازد و سپس به نسبت‌سنجی آن با طبعِ حیوان می‌پردازد؛ در صورتِ تصدیق به فایده، قوّه شوقیه به شکلِ مکانیکی فعال شده و با شدت یافتنِ آن اراده حاصل می‌گردد و عمل متحقق می‌شود (همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۱۲۴).

نقشِ عقلِ عملی در صدورِ فعلِ ارادیِ آگاهانه(عمل)

صدرالمتألهین میان «عمل» و سایر افعالی که از انسان سر می‌زند تفاوت قائل می‌شود. از نظر وی، عمل فعلی است ارادی که عامل به غایتِ آن، آگاهی درجهٔ دوم دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۳). تعبیر صدرالمتألهین از این آگاهی مرتبه‌دوم «شعور به مقصود» است (همو، بی‌تا، ص ۶۹). از نظر وی تفاوتِ عملِ انسانی و سایر افعال به این آگاهی درجه دوم باز می‌گردد بدین معنا که انسان در هنگامِ انجامِ این عمل نه تنها تصویری از غایتِ عملِ خویش دارد، بلکه به این تصویرِ خود آگاهی درجه دوم دارد؛ یعنی متوجه است که در این زمان و بخاطرِ دست یافتن به چه هدفی در حالِ انجامِ چه کاری است؛ بنابراین انسان موجودی است که فاعلِ بالغرض است و افعالش مسبوق به غرض است. اما علاوه بر آن به غرضِ خویش از انجامِ فعل نیز علم دارد (همو، ۱۹۷۵، ص ۱۳۴).

پرسش اساسی در اینجا این است که با دخالت کدام قوّه از قوای نفس چنین آگاهی مرتبه دومی نسبت به غرضِ فعل برای نفس حاصل می‌شود؟ از نظر صدرالمتألهین آگاهی مرتبه

دوم توسط قوه عاقله برای انسان به وجود می‌آید (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۱۲). بنابراین حرکات ارادی حیوانات، «عمل» محسوب نمی‌شود. زیرا حیوانات فاقد آگاهی مرتبه دوم به غایت خویش از عمل هستند و دلیل این فقدان، عدم وجود قوه عاقله در آنهاست. از همین تفسیر روشن می‌شود، عمل در وجود آدمی همواره مسبوق به دخالت قوه عاقله با نقش عملی آن است.

به نظر می‌رسد عقل عملی به سه صورت در فرآیند صدور یک فعل ارادی نقش‌آفرینی می‌کند. اولین نقش‌آفرین عقل عملی به مبدأ تصدیقی برخی اعمال باز می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۷۵، ص ۲۶۱). دومین نقش عقل عملی به احکام جزئی عملی مرتبط است. در توضیح این نقش می‌توان گفت یک عمل تا به صورت یک تخیل جزئی در زمان-مکان معین ظاهر نگردد، تحقق پیدا نمی‌کند. عقل عملی نسبت به این تصاویر جزئی که در غالب گزاره‌های جزئی بیان می‌شود بی‌تفاوت نیست، بلکه به حسن بودن یا قبیح بودن آن حکم می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۷۵، ص ۲۶۱). سومین نقش عملی در فرآیند صدور یک فعل، قضاوت در انجام اموری است که شوق خیالی انسان به آن تعلق گرفته‌است (ملاصدرا، ۱۹۸۰، ص ۱۸۸). بنابراین هرگاه عقل عملی در فرآیند صدور یک فعل ارادی به یکی از سه طریق مذکور دخالت کند- هرچند که مغلوب شود- آدمی به غرض فعل آگاهی مرتبه دوم پیدا کرده و فعل ارادی مبدل به «عمل» می‌شود.

فرآیند چهارگانه صدور عمل در حکمت متعالیه

با روشن شدن نقش عقل آدمی در فرآیند صدور فعل ارادی در وجود آدمی و تبدیل آن به عمل می‌توان فرآیندی چهارگانه را در صدور عمل در وجود آدمی ترسیم کرد، فرآیند اول، متصرفه با ایجاد یک تصویر از عمل و تصدیق به فایده آن یکی از قوای تحریکی را برانگیخته می‌کند و عقل عملی در ارزیابی خود، نسبت به انجام آن عمل سکوت می‌کند؛ برانگیختگی قوه تحریکی در صورت نبود موانع فیزیکی و تعارض با شوق دیگر، تشدید می‌شود و مبدل به اراده می‌گردد و عمل حاصل می‌شود.

فرآیند دوم، عقل عملی در یک موقعیت جزئی حکم به صدور عملی می‌کند و متصرفه که آن را خلاف طبع نمی‌داند سکوت می‌کند، این حکم شوق برخاسته از عقل را در وجود

آدمی برانگیخته می‌کند و در صورت نبود موانع فیزیکی این شوق تشدید می‌گردد و مبدل به اراده شده و عمل حاصل می‌شود. فرآیند سوم، متصرفه با تصویرسازی و صدور تصدیق به فایده یکی از قوای شهوت یا غضب را برانگیخته می‌کند. اما عقل عملی صدور آن فعل را خلاف اصول اخلاقی تشخیص می‌دهد اما در نهایت عقل عملی مغلوب شوق حیوانی می‌شود و عمل حاصل می‌شود. فرآیند چهارم، عقل عملی صدور فعل را تصدیق می‌کند و شوق عقلی را در وجود آدمی برانگیخته می‌کند؛ متصرفه آن را خلاف طبع تشخیص می‌دهد و با تحریک قوای شهوانی مانع از تشدید شوق عقلانی به آن می‌شود؛ در نهایت شوق عقلانی غلبه پیدا می‌کند و مبدل به اراده شده و عمل حاصل می‌شود.

فرآیند حصول عمل با توجه به وحدت تشکیکی یا شخصی نفس و قوا

برخی از اندیشمندان معاصر بر این باورند در دیدگاه نهایی صدرالمتألهین قوای نفس به مراتب نفس تحویل برده می‌شود و از آنجا که نفس دارای سه مرتبه عقلی، خیالی و حسّی است قوای نفس در حکمت متعالیه بر مبنای وحدت تشکیکی نفس به سه قوه عقلی، مثالی و حسّی محدود می‌شود (وفاییان و فرامرز قراملکی، ۲۰۱۶، ص ۳۱-۳۳). همچنین برخی دیگر بر مبنای وحدت شخصی نفس، بر این باورند که قوای نفس چیزی جز تجلیات و شئون نفس نیست و اساساً اصل تفکیک قوای نفس از اساس باطل است (حسن‌زاده آملی، ۲۰۱۴، ص ۸۲). بر این اساس قوای نفس از جمله متصرفه و عاقله قوایی منفک و مستقل از نفس نیستند، بلکه این قوا در واقع مراتب نازل خود نفس یا تجلیات نفس‌اند. به نظر می‌رسد پذیرش وحدت تشکیکی یا شخصی نفس تأثیری در باب فرآیند صدور اعمال ندارد. در واقع با بازگرداندن قوای نفس به وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی نفس در اصل مسئله تغییری حاصل نمی‌شود و صرفاً ادبیات بحث تغییر می‌کند. بر این اساس، اگر بخواهیم فرآیند صدور عمل را بر اساس وحدت تشکیکی بازنویسی کنیم، با چنین رویکردی مواجه می‌شویم: «نفس در مرتبه نازله خویش به ادراک محسوسات می‌پردازد و در مرتبه خیالی خویش آنها را حفظ می‌کند و در همان مرتبه به دلیل خلاقیت خود قادر به آفرینش صورت‌های خیالی می‌شود. آفرینش صورت‌های خیالی نفس که حکایت از

صدور یک عمل دارند با مرتبه نفس در مقام طبع نسبت سنجی می شود و در صورت انطباق با طبع، نفس را در مراتب عملی خویش به هیجان درمی آورد و مرتبه شهوانی یا غضبی نفس را تحریک می کند. پس از این تحریک مرتبه عقلانی نفس فعال می شود و به قضاوت در باب این شوق می پردازد. در اینجا سه اتفاق می افتد، اگر مرتبه عقلانی نفس به حصول عمل رضایت دهد حاصل می شود. اما اگر مرتبه عقلانی نفس با تحریک صورت گرفته موافق نباشد بین مرتبه عالی و دانی نفس تعارض پیش می آید. بر این اساس اگر مرتبه عقلانی بر مرتبه حسّی-خیالی برتری پیدا کند فعلی صادر نمی شود و اگر مرتبه عقلانی در برابر مرتبه پایین تر شکست بخورد، مرتبه اراده متحقق شده و فعل صادر می شود و...». تفاوت عمل و فعل ارادی صرف نیز به نقش مرتبه بالاتر نفس در فرآیند صدور آن فعل باز می گردد؛ بدین معنا که نفس در مرتبه عالی خویش دارای خودآگاهی است ایفای نقش توسط مرتبه عالی نفس در صدور یک فعل منجر به تبدیل فعل به عمل می شود. اما اگر در فرآیند صدور یک فعل، مرتبه عالی نفس نقشی ایفا نکند به تبع آدمی آگاهی درجه دوم به فعل خویش نخواهد داشت و چنین فعلی، عمل نامیده نمی شود.

این تقریر بر اساس وحدت تشکیکی نفس و تفسیر قوای نفس به مراتب نفس صورت گرفت. در باب وحدت شخصی نفس و تفسیر قوا به تعینات نیز کمابیش با چنین تفسیری مواجه خواهیم بود. تقریر فرآیند صدور فعل از نفس بر اساس وحدت شخصی چنین است: «نفس خود را در تعینات متفاوت به ظهور می رساند. نفس در تعین حسّی به ادراک محسوسات می پردازد و در تعین خیالی مدرکات را حفظ و در تعین متخیله در آنها تصرف می کند و صورت های حاکی از عمل می سازد؛ این صورت ها نفس را در تعین های حرکتی و شوقی به شوق درمی آورد و نفس در تعین شهوت و غضب فعال می شود. حال تعین عقلی نفس وارد کار می شود و جنگ تعین ها که در واقع جنگ نفس با نفس است آغاز می شود و نتیجه همان چیزی است که در بالا ذکر شد و در صورت پیروزی هر تعین اراده مناسب با خواست آن تعین پدید می آید، و عمل مناسب با آن اراده پدید می آید. نفس در تعین عاقله دارای خودآگاهی است و در صورتی که در فرآیند صدور یک فعل، تعین عاقله نقش ایفا کند آن فعل، عمل است و در غیر این صورت چنین فعلی عمل نامیده نمی شود».

چنان‌که ملاحظه می‌شود با تبدیل قوای نفس به مراتب یا تعیناتِ نفس تفاوتی در فرآیندِ صدورِ عمل پدید نمی‌آید و صرفاً قوای نفس به مراتب یا تعیناتِ نفس تفسیر می‌شوند. در واقع تمام ویژگی‌هایی که در فرآیندِ صدورِ یک فعل به قوای مستقلّ و منفکّ از نفس منسوب می‌شد، در این تفاسیر به مراتب یا ویژگی‌ها و تعیناتِ خودِ نفس منسوب می‌شود و در فرآیندِ صدورِ عمل به جای قوا از مراتب یا تعیناتِ نفس استفاده می‌کنیم.

الگوی عام قیاسی - قانونی (تبیین عمل) در حکمت متعالیه

تا کنون به فرآیند صدورِ عمل از دیدگاه صدرالمتألهین با سه تقریر از نسبت قوا و نفس پرداخته شد و روشن شد که تقریرهای مختلف از نسبت وجودی میان نفس و قوا تأثیری در فرآیندِ صدورِ فعل ندارد. در این بخش به دنبال آن هستیم تا با روشن شدن مبادیِ عمل و علل پیدایش آن در فلسفه صدرالمتألهین به «تبیین عمل» از دیدگاه وی بپردازیم. در «تبیین عمل» آنچه مهمّ است، ساختنِ قوانینِ کُبروی است که بر اساس آن قوانینِ کُبروی بتوان قیاسی ساخت که نتیجه آن حصولِ یک عملِ متعین به نام الف باشد. اگر بتوان با توجه به مبادیِ صدورِ عمل، چنین قوانینِ کُبروی را یافت، می‌توان به تبیینِ عمل از دیدگاه صدرالمتألهین پی برد.

بر این اساس چهار عملِ متعین به نام الف، ب، ج و د را در نظر می‌گیریم که از شخصی به نام S صادر شده است، الف عملی است که متصرفه به فایده آن تصدیق کرده است و عقلِ عملی نیز آن را تأیید کرده و یا سکوت کرده است. ب عملی است که متصرفه به فایده آن تصدیق کرده است و عقلِ عملی با آن مخالفت ورزیده است. اما شکست خورده است. ج عملی است که عقلِ عملی به فایده آن حکم کرده است و متصرفه مانعی ایجاد نکرده است و د عملی است که عقلِ عملی به انجام آن حکم کرده است و متصرفه با آن مخالفت ورزیده است؛ اما مغلوب شده است. بر این اساس، اعمالی که از آدمی صادر می‌شود بر اساس مبدأ تصدیقی به دو قسم و هر یک از این دو قسم بر اساس مخالفتِ تصدیقی قوه دیگر به دو قسم تقسیم می‌شوند. از آنجا که تحریکِ قوای محرکه منوط به تصدیق به فایده انجام یک عمل است. بنابراین نقطه اساسی در «تبیین عمل» تبیین همین مبادی تصدیقی

است. در اینجا ابتدا به هریک از این چهارگونه عمل بصورت منفک از یکدیگر می‌پردازیم و سپس قانون کبروی عمل را در فلسفه صدرالمتألهین بیان خواهیم کرد.

- چرا S، الف را انجام داد؟ زیرا قوه متصرفه S حکم به فایده انجام آن داد و قوه شوقیه S را فعال کرد و قوه عاقله S با این حکم مخالفت نرزید در نتیجه شوق تشدید شد و مبدل به اراده شد و الف متحقق شد.
- چرا S، ب را انجام داد؟ زیرا قوه متصرفه S حکم به فایده انجام آن داد و قوه شوقیه S را فعال کرد و قوه عاقله S با این حکم مخالفت ورزید. اما شکست خورد و در نتیجه شوق تشدید شد و مبدل به اراده شد و ب متحقق شد.
- چرا S، ج را انجام داد؟ زیرا قوه عاقله S حکم به فایده انجام آن داد و قوه شوقیه S را فعال کرد و قوه متصرفه S با این حکم مخالفت نرزید و در نتیجه شوق تشدید شد و مبدل به اراده شد و ج متحقق شد.
- چرا S، د را انجام داد؟ زیرا قوه عاقله S حکم به فایده انجام آن داد و قوه شوقیه S را فعال کرد و قوه متصرفه S با این حکم مخالفت ورزید. اما شکست خورد و در نتیجه شوق تشدید شد و مبدل به اراده شد و د متحقق شد.

با روشن شدن تبیین این چهار عمل می‌توان الگوی عام قانون فراگیر در فلسفه صدرالمتألهین را یافت. آنچه در فرآیند صدور فعل اهمیت دارد «تصدیق به فایده» است. دیگر مراحل صدور عمل پس از تصدیق به فایده به شکل مکانیکی فعال می‌شوند. در «تصدیق به فایده» اهمیتی ندارد که قوه‌ای مستقل از نفس و منفک از آن فایده عملی را تصدیق کرده باشد، یا مرتبه‌ای از نفس این تصدیق را حاصل کرده باشد و یا اینکه تعینی از تعینات نفس، این تصدیق را فراهم آورده باشد. به بیان دیگر مهم این است که نفس از هر طریقی و با هر تفسیری قانع شده باشد و «باور» پیدا کرده باشد که صدور چنین عملی مفید است. همچنین باور به فایده یک عمل شامل باور عقلانی، خیالی و وهمی می‌شود. تقسیم باور به این سه قسم بر اساس مبدأ تصدیق‌کننده انجام عمل است، و در بیان قانون عام عمل ماهیت آنچه تصدیق را برعهده دارد اهمیت چندانی ندارد و آنچه مهم است این است که این تصدیق به هر نحوی از انحا و با هر مبدایی برای نفس پدید آمده است. با توجه به این نکته الگوی عام قانون عمل در فلسفه صدرالمتألهین چنین تقریر می‌شود:

«هر گاه S باور پیدا کند که عمل A برای وی مفید است و این باور با باور دیگری تعارض پیدا نکند یا در صورت تعارض، بر باور معارض دیگر غلبه پیدا کند، S عمل A را در صورت نبود مانع فیزیکی انجام می‌دهد».

با این قانون می‌توان اعمال چهارگانه بالا را تبیین کرد. به‌عنوان مثال در پاسخ به این سوال که چرا S عمل الف را انجام داد، داریم: «S باور داشت که انجام الف برای وی سودمند است و این باور با دیگر باورهای S در تعارض نبود و یا اینکه در صورت تعارض بر آنها غلبه پیدا کرد و از آنجا که مانعی فیزیکی در تحقق الف نبود، S عمل الف را پدید آورد».

نقش تعدد قوا و ماهیت آنها به مقام تفصیل قانون علی عمل در فلسفه صدرالمتألهین باز می‌گردد. در واقع اینکه «باور به منفعت یک عمل، علت پیدایش یک عمل است» هیچ وابستگی‌ای به چگونگی پیدایش این باور ندارد. این باور از هر طریقی حاصل شده‌باشد، نقش علی در صدور یک عمل ایفا می‌کند. در نتیجه نقش قوا و ماهیت آنها به مرحله روانشناسانه فرآیند صدور فعل باز می‌گردد و نظرات روانشناسانه در باب ماهیت قوا و فرآیند تشکیل باور تأثیری در الگوی عام علی ندارد. در واقع در زمانی که پس از پذیرش «قانون علی» و بیان آن، به دنبال تفصیل روانشناسانه فرآیند صدور عمل باشیم، قوا نقش‌آفرینی می‌کنند.

با این بیان روشن می‌گردد صدرالمتألهین قائل به تبیین علی از عمل انسان است و نقش اساسی را به باور می‌دهد. در فلسفه صدرالمتألهین عنصر میل ذیل باور قرار می‌گیرد؛ زیرا امیال به شکل مکانیکی تابع تصدیقات قوای ادراکی بالادستی خود هستند. پس هرگاه عامل انسانی به سودمندی عملی - با هر قوه‌ای، مرتبه‌ای یا تعیینی از نفس - حکم داد این حکم در صورتی که با حکم دیگری در تعارض نیفتد به عمل ختم می‌شود.

نقد تبیین عمل در حکمت متعالیه

در بخش پیشین روشن شد که صدرالمتألهین قائل به «تبیین علی» از عمل است و عنصر محوری تبیین را «باور به خیر بودن یک عمل» می‌داند. باور به سودمندی یک عمل با شرط عدم معارضت، علت تحقق و صدور یک عمل در فلسفه وی است. به نظر می‌رسد این نظریه با سه اشکال جدی یعنی اشکال هنجارمندی، اشکال عدم تبیین عمل در هنگام

تعارض شوق‌ها و اشکال جبرگرایی و حذف عامل از تبیین مواجهه است. در این بخش به این سه اشکال خواهیم پرداخت.

۱ - اشکال هنجارمندی

طبق نظر صدرالمتألهین، حکم خیالی، وهمی یا عقلی به سودمندی یک عمل به شرط عدم تعارض با دیگر احکام، علت تحقق یک عمل است. اشکال هنجارمندی دقیقاً به نسبت بین «حکم» و «تحقق عمل» متمرکز می‌شود. اساس این اشکال بر این امر برمی‌گردد که حکم متصرفه یا عاقله در مفید بودن انجام یک عمل، شامل اصول هنجاری است و از یک حکم هنجاری نمی‌توان نتایج توصیفی گرفت. در واقع اصول هنجاری نمی‌توانند عمل عامل را به نحو توصیفی برای ما پیش‌بینی پذیر کنند. به بیان دیگر از باور S به خیر بودن انجام عمل a صرفاً می‌توان نتیجه گرفت که S باید عمل a را انجام دهد. بنابراین نتیجه تبیین صدرالمتألهین در نهایت این است که « S باید عمل a را انجام دهد» درحالی‌که ممکن است S عمل a را انجام ندهد.

برای روشن شدن بحث به بیان یک مثال می‌پردازیم. فرض می‌کنیم سعید تشنه است و قوه متصرفه سعید پس از طی تمام مراتب اعدادی که بیان آن پیش از این گذشت، حکم به منفعت صدور یک عمل مثلاً نوشیدن یک لیوان آب دهد. همچنین فرض می‌کنیم هیچ باور معارضی با این باور توسط قوه عاقله سعید عرضه نمی‌شود. طبق نظر صدرالمتألهین با این شرایط، سعید آب داخل لیوان را می‌نوشد درحالی‌که نتیجه پذیرش این شرایط این است که «سعید باید لیوان آب را بنوشد» نه اینکه «سعید آب را می‌نوشد».

در واقع حکم به سودمندی یک عمل، یک حکم هنجاری است و از حکم هنجاری نمی‌توان یک حکم توصیفی استنتاج کرد. حکم قوه متصرفه یا عاقله سعید به فایده نوشیدن آب، در واقع تحمیلی به سعید برای نوشیدن آب است و نتیجه این تحمیل آن است که سعید باید آب را طبق حکم متصرفه بنوشد. اما از این «باید» نمی‌توان نتیجه گرفت سعید آب را می‌نوشد. این مثال نشان می‌دهد تبیین علی صدرالمتألهین از عمل در نهایت به یک تبیین هنجاری باز می‌گردد. در واقع تبیین وی طبق این اشکال چنین بازنویسی می‌شود: «هر گاه S باور پیدا کند که عمل A برای وی مفید است و این باور با باور دیگری تعارض

پیدا نکند یا در صورت تعارض، بر باور معارض دیگر غلبه پیدا کند، S باید عمل A را در صورت نبود مانع فیزیکی انجام دهد».

۲- نارسایی تبیین علی صدرایی در حالت تعارض شوق‌ها

در بحث تبیین عمل گذشت که از نظر صدرالمتألهین یک فعل ارادی در صورتی عمل محسوب می‌شود که پس از حصول شوق نسبت به انجام آن از کانال عقل عملی عبور کند. در واقع از نظر صدرالمتألهین، عقل عملی نفس انسان در هنگام شوق به انجام یک کار، آن کار را مجدداً مورد ارزیابی قرار می‌دهد و این ارزیابی مجدد که موجب آگاهی مرتبه دوم به فعل ارادی می‌شود، فعل ارادی را به عمل مبدل می‌سازد.

واکنش عقل عملی به یک شوق با مبدأ خیالی یا وهمی از سه حال خارج نیست، موافقت، مخالفت و سکوت. در حالت یک و سه عقل عملی حکمی صادر نمی‌کند در نتیجه شوق خیالی و وهمی تشدید شده و عمل صادر می‌شود. اما پرسش اساسی در جایی است که عقل عملی حکمی در مخالفت با صدور عمل صادر می‌کند. در واقع، چگونه با صدور یک حکم توسط عقل عملی از تشدید شوق جلوگیری می‌شود؟ به بیان دیگر حکم عقل عملی از سنخ تصدیق و ادراک است و چگونه یک ادراک می‌تواند جلوی تشدید یک امر تحریکی را بگیرد؟ به نظر می‌رسد حکم عقل عملی به خودی خود نمی‌تواند مانع از تشدید شوق به انجام عمل بشود، بلکه با توجه به ارتباط علی میان تصدیق به فایده و ایجاد شوق، حکم عقل عملی منجر به ایجاد یک «شوق معارض» در وجود آدمی می‌شود و شوق حسّی/وهمی در اثر وجود شوق معارض تشدید نمی‌شود و عمل حاصل نمی‌شود.

بنابراین نقش عقل عملی در فرآیند پیدایش یک عمل، صرفاً صدور یک حکم نیست، بلکه عقل عملی با استفاده از صدور حکم، شوقی را به عدم انجام یک عمل پدید می‌آورد و در نتیجه عمل حاصل نمی‌شود. صدرالمتألهین در *الشواهد الربوبیه* به این امر تصریح می‌کند که یکی از عوامل تحریک قوه شوقیه، عقل عملی است (ملاصدرا، ۱۹۸۰، ص ۱۸۸). بنابراین عقل عملی خود یکی از مبادی «شوق‌آفرین» در وجود آدمی است.

در نتیجه، نقش عقل عملی در فرآیند عمل، صرفاً قضاوت در باب اخلاقی بودن یا نبودن یک عمل نیست، بلکه عقل عملی - در حالتی که نسبت به انجام دادن یا ندادن یک فعل،

سکوت نمی‌کند- از طریق تصدیق یا تکذیب فایده صدور یک عمل، شوقی هم‌جهت یا مُعارض با شوق حاصل‌گرفته حاصل می‌کند. اما پرسش اساسی در آنجاست که در زمانی که دو شوق متفاوت در وجود آدمی پدید می‌آید؛ چگونه شوقی بر دیگری غلبه پیدا می‌کند؟ به بیان دیگر، در هنگامی که عقل عملی با صدور حکم، شوقی مُعارض با شوق دیگر در وجود آدمی پدید می‌آورد چگونه و طبق چه ساز و کار علی یکی از دو شوق بر دیگری غلبه پیدا می‌کند و تشدید شده و به اراده مبدل می‌گردد؟

صدرالمتألهین در دفاع از نظریه علی خویش باید سازوکار علی غلبه یک شوق بر دیگر شوق را تبیین کند. در واقع، کارآیی قانون علی عمل در گرو بیان شفاف شرایطی است که یکی از دو شوق بر دیگری غلبه پیدا می‌کند. به بیان دیگر در قانون علی عمل، صرفاً به «غلبه یکی از دو شوق بر دیگری» اشاره شده‌است و گفته شده‌است عمل الف در زمانی پدید می‌آید که باور به الف باور معارض نداشته باشد یا در صورت داشتن باور معارض بر آن چیره شود. چیرگی یک باور به باور دیگر در واقع چیرگی شوق ناشی از یک باور بر شوق ناشی از باور دیگر است. اما در قانون علی ساز و کار علی مشخصی در بحث چیرگی تعیین نشده است؟

در هنگامی که عامل دو شوق معارض دارد چگونه شوقی بر شوق دیگر غلبه پیدا می‌کند و به اراده مبدل می‌شود؟ مادامی که به این پرسش پاسخ داده نشود قانون علی کارآیی ندارد زیرا یکی از مهم‌ترین زنجیره‌های علی در این بین مفقود است. در واقع مادامی که علت یا علل چیرگی یک شوق بر شوق معارض کشف نشود و به شکل یک قانون کُبروی بیان نشود، الگوی عام تبیین علی در فلسفه صدرالمتألهین ناقص است.

۳- حذف عامل از تبیین عمل

به نظر می‌رسد اساسی‌ترین نقد به تبیین عمل از دیدگاه صدر، حذف «خود عامل» است. با توجه به آنچه پیش از این گفته شد، علت تامه تحقق یک فعل به نام الف پیدایش باوری عقلانی / وهمی / خیالی به سودمندی الف در عامل و عدم تعارض دیگر باورهای وی با آن باور است. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که خود عامل یا همان «من» در این تحلیل چه نقشی را ایفا می‌کند؟ آنچه در تبیین عمل روشن است این است که «باور»

با پذیرش شرایطی، علت عمل است. آیا عامل در پیدایش باور و یا در شرایطی که در کنار باور به عنوان علت تامه قرار می‌گیرد نقشی ایفا می‌کند؟

در نظریه انفکاک، قوا اموری متباین با نفس‌اند. در واقع هرچند قوای نفس متکی به وجود نفس‌اند، اما اموری متباین از نفس‌اند. نفس از طریق قوای خویش افعال خود را انجام می‌دهد و این قوا ابزارهای نفس برای انجام یک عمل هستند. بنابراین عامل نفس است و قوا ابزارهای نفس و انتساب فعل به قوا مجازی و به نفس حقیقی است. در واقع همانطور که یک نجار با اره و تیشه میزی را می‌تراشد و تیشه و اره اموری منفک از نفس نجار محسوب می‌شوند و خالق آن محسوب می‌شود - نه تیشه و اره - در نسبت بین نفس و قوا نیز این نفس است که خالق و مدیر است نه قوای تحریکی و ادراکی آن. بنابراین نفس از طریق عاقله می‌اندیشد و از طریق متصرفه حکم می‌کند و از طریق قوه شوقیه تحریک می‌شود و از طریق قوه فاعله عمل جسمانی پدید می‌آورد. تمامی افعال بالذات برای نفس و بالعرض برای قوای نفس است.

با پذیرش این نسبت میان نفس و قوا، می‌توان دو تفسیر دیگر را نیز با همین تفسیر نقد کرد. زیرا با پذیرش چنین تقریری از نسبت نفس و قوا، آنچه بالاصاله مدیر و محرک است نفس است و دیگر تفاوت نمی‌کند قوا ابزارهای نفس، مراتب نفس و یا تعیینات نفس باشند. در واقع آنچه در تبیین عمل در سه تقریر موجود از نسبت نفس و قوا اهمیت دارد، نسبت فاعلیت نفس و قوای آن است. اگر فاعلیت در هر سه تقریر از آن نفس است، ابزار دانستن، مرتبه دانستن و یا تعیین دانستن قوای نفس اهمیتی در بحث ندارد.

با توجه به این فرض، به سراغ اصل اشکال می‌رویم. نفس با استفاده از ابزار عاقله / متصرفه یا در مرتبه عقلانی/خیالی و یا در تعیین عقلانی/ خیالی خود اموری را تصور می‌کند و تصدیق به فایده آنها می‌کند. آیا نفس در پذیرش تصورات خویش دارای آزادی در انتخاب بود؟ پاسخ منفی است. زیرا تصورات از بیرون نفس، کسب شده‌اند. مرحله بعد تصدیق به فایده است. آیا نفس در مرحله تصدیق به فایده دارای آزادی انتخاب است؟ اگر چنین امری را بپذیریم، خود «تصدیق» عمل نفس محسوب می‌شود. بنابراین «اراده» در مرحله قبل از تصدیق قرار می‌گیرد در حالی که در فرآیند صدور یک عمل، تصدیق مقدم بر اراده است. بنابراین تصدیق به فایده یک امر غیر ارادی است.

مرحله بعدی تحریک و فعالیت قوه شوقیه است و در اینجا نیز تفاوتی نمی‌کند کدام یک از سه تقریر را بپذیریم. بر اساس تفسیر اول، آیا نفس در تحریک خود به واسطه ابزاری به نام قوه شوقیه از آزادی انتخاب برخوردار است؟ بر اساس تفسیر دوم، آیا نفس در مرتبه شوقی خویش از آزادی انتخاب برخوردار است؟ بر اساس تفسیر سوم، آیا نفس در تعیین شوقی خویش دارای اختیار است؟ پاسخ باز هم منفی است. زیرا چنانکه پیش از این گفته شد تصدیق به فایده علت تحقق شوق در انسان است.

مرحله نهایی تعارض شوق‌هاست. آیا عامل در این مرحله بین شوق‌های خود دست به انتخاب می‌زند و با انتخاب خویش شوقی را شدید کرده و مبدل به اراده می‌سازد؟ اگر پاسخ منفی باشد که نتیجه ما حاصل است. اما اگر فردی در این مرحله قائل به آزادی انتخاب باشد پرسش بعدی چنین مطرح می‌شود، «چرا عامل از بین شوق الف و ب، شوق الف را انتخاب کرد و آن را شدید کرده و مبدل به اراده ساخت؟». پذیرش انتخاب میان شوق‌ها، در واقع پذیرش انتخاب میان شوق‌ها به‌عنوان یک عمل توسط انسان است و همان مسئله تسلسل اراده را پدید می‌آورد، «عامل اراده کرده‌است یکی از شوق‌های خود را شدید کرده و به اراده مبدل سازد».

این تقریر نشان می‌دهد در تبیین عمل صدرایی، عامل به‌عنوان یک بازیگر فعال هیچ نقشی ندارد. در واقع عامل نه در پیدایش باورهای خیالی / عقلی خود؛ نه در حکم به تصدیق، نه در ایجاد شوق و نه در تبدیل شوق به اراده نقش فعالی ندارد و در این امر هیچ تفاوتی نمی‌کند قوای نفس را ابزارها، مراتب یا تعینات عامل بدانیم. در هر سه تقریر عامل نقشی فعال در ایجاد یک عمل بازی نمی‌کند، بلکه به شکل مکانیکی تنها فرآیند عمل را حاصل می‌کند. در واقع، هیچ یک از مراحل صدور عمل در ید قدرت عامل نیست و وی اراده‌ای در پدیدار شدن آنها ندارد و عامل صرفاً پذیرنده اعمال خویش است و در انجام اعمال خویش نقشی ندارد و نسبت دادن اعمال به عامل از باب نسبت دادن معلول به علت نیست، بلکه از باب نسبت دادن یک فعل به پذیرنده آن فعل است. در واقع عامل صرفاً ظرف اعمال خویش است و در تحقق آنها جز نقش ظرفی منفعل، نقش فعالی ندارد.

با این بیان روشن می‌شود تبیین علی صدرایی در نهایت منجر به «جبرگرایی» و حذف نقش فعال عامل در فرآیند صدور عمل می‌شود و اسناد یک عمل به عامل به‌عنوان «فاعل

مختار» یک اسناد مجازی نه حقیقی است. صدرالمتألهین خود به این نکته در برخی از آثار خویش اذعان کرده‌است. از نظر وی از آنجا که اراده در یک سلسله مکانیکی تحقق می‌یابد تنها تفاوت فعل انسانی که عمل نامیده می‌شود با مابقی افعال ارادی حیوان و حتی با افعال طبیعی صرفاً در آگاهی درجه دوم از فعل خویش است. بنابراین اساساً به لحاظ اختیاری بودن یا نبودن تفاوتی میان افعال انسان و حیوان و امور طبیعی وجود ندارد. افعال دو دسته دوم که هیچ تفاوت ماهوی با یکدیگر ندارد و افعال انسانی نیز صرفاً بخاطر آگاهی درجه دوم از دیگر افعال ممتاز می‌شود نه اختیاری بودن؛ این تفسیر از تفاوت میان عمل و سایر افعال خلاف شهود و وجدان ماست.

نتیجه

از نظر صدرالمتألهین عمل، فعل ارادی آدمی است که وی به آن آگاهی مرتبه دوم دارد؛ از این رو برای تبیین عمل می‌بایست سلسله علل و مبادی فراهم‌آورنده این دو عنصر یعنی آگاهی مرتبه دوم و فعل ارادی در فلسفه صدرایی کشف شود. صدرالمتألهین به تفکیک قوا از نفس باور ندارد؛ از نظر وی قوای نفس مراتب و یا شئون خود نفس‌اند. این تفسیر دخالتی در نحوه صدور فعل ندارد، بلکه صرفاً منجر به تغییر در ادبیات بحث می‌شود. در واقع با جایگزینی قوا با مراتب یا تعیینات نفس، همان مراحل صدور فعل ارادی حاصل می‌شود بدین معنا که مراتب ادراکی و تحریکی نفس و یا تعیینات ادراکی و تحریکی نفس مبادی صدور عمل محسوب می‌شوند.

در باب عنصر آگاهی درجه دوم به فعل ارادی نیز می‌توان گفت این عنصر با دخالت عقل عملی در صدور یک فعل ارادی نقش پیدا می‌کند. اگر عقل عملی آدمی چه در مقام مبادی تصویری و تصدیقی و چه در مقام ارزیابی شوق خیالی به انجام یک فعل ارادی نقش ایفا می‌کند، آدمی به آگاهی مرتبه دوم به فعل ارادی خویش نائل می‌گردد و چنین فعلی، عمل نامیده می‌شود. پس عمل در فلسفه صدرالمتألهین فعل ارادی‌ای است که یا عقل عملی مبدأ تصدیقی آن است و یا عقل عملی به ارزیابی آن پرداخته‌است.

با این بیان روشن می‌شود صدرالمتألهین به تبیین علی از عمل باور دارد. از نظر وی علت حصول یک عمل در واقع یا تصدیق یک قوه ادراکی به انجام آن عمل بدون وجود یک

تصدیقِ مُعارض است و یا تصدیقِ یک قوّه ادراکی به انجامِ یک عمل و غلبه بر تصدیقِ مُعارض است. بنابراین «باور به نفعِ یک عمل» در صورت نبودِ باورِ معارض یا غلبه بر باورِ مُعارض عُلّتِ عمل است.

اشکالِ هنجارمندی و اشکالِ عدمِ تبیینِ علی در هنگامِ تعارضِ شوق‌ها دو اشکالِ وارد بر نظریهٔ صدرالمتألهین در بابِ تبیینِ علی است. علاوه بر این دو اشکال، حذفِ عامل از تبیینِ عمل و پذیرشِ جبر لازمهٔ نظریهٔ صدرالمتألهین است و چنین تبیینی از عمل خلافِ شهود و وجدانِ ماست.

منابع و مأخذ

- Aristotle (1991) *The Complete Works of Aristotle*, by Jonathan Barnes, Princeton University press.
- Avicenna (1983) *Al-Nijat mina al-Qarq fi Bahr al-Zalalaat*, Tehran: Almaktab al-Mortazavi, Arabic
- Daraei R, Kermani T. (2015) a critical reading of the relationship between fantasy and action; Sadra's thought against the philosophy of modern practice, Tehran, *Kherd nameh Sadra jornal*, No. 83, Persian.
- Gillis D. (2015) *Philosophy of Science in the 20th Century*, translated by Hasan Miandari, Tehran, Samt Publication.
- Hempel, C. G. (1965), *Aspects of Scientific Explanation*, New York, Free Press.
- Hempel, C. G. (2001), *The Philosophy of Carl G. Hempel*. Studies in Science, Explanation, and Rationality, ed. by James H. Fetzer, Oxford, New York. OUP.
- Hassanzadeh Amoli, H. (2014) *Lessons in self-knowledge*, 10th edition, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company, Persian.
- Joseph M, (2004) *Donald Davidson*, United Kingdom. Acumen Publishing Limited.
- Mulla Sadra (1981) , *Al- Hekmat Al- Motaaliyeh Fi Al- Asfar Al- Aghliyeh Al- Arbaei*, Beirut, Dar Ihya al-Tarath, Arabic.
- _____ (1975) *Al-Mbadd and Al-Maad*, Tehran, Iranian Society of Wisdom and Philosophy, Arabic.
- _____ (1984) *Mafatih al-Ghaib*, introduction by Mohammad Khajawi, Tehran, Cultural Research Institute, Arabic.

_____ (1980) *al-Shawahid al-Rubabiyyah fi al-Manahij al-Salukiyya*, revised and corrected and introduced by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani. Mashhad, Arabic.

_____ (no date) *Iqaz al-Naemin*, Tehran, Institute of Cultural Studies and Research, Iranian Wisdom and Philosophy Association, Arabic.

Mirshamsi Z, (2020) Examining the role of emotion as a mediator between action and opinion from the perspective of Mulla Sadra, Tehran, *Hikmat Sadraei journal*, 9th year, 1st issue, Persian.

Mirhadi S.M, (2018) Philosophy of action in transcendental wisdom, Tehran, *Contemporary Wisdom journal*, 7th year, 1st issue, Persian.

_____ (2019) the relationship between imagination and action in Mulla Sadra's philosophy, Tehran, *Contemporary Wisdom journal*, 8th year, 1st issue, Persian.

Soleimani Darabaghi F, (2020) The place of action in human existence from the perspective of Sadr al-Mutalahin, Tehran, *Kheradnameh Sadra journal*, No. 79, Persian.

Saadati-e Khamsa E, (2015), the relationship between opinion and action with moral properties and the inherent transformation of human beings in transcendental wisdom, Tehran, *Kheradnameh Sadra journal*, number 79, Persian.

Shahgoli A, (2019) Principles of action from the point of view of Farabi and Mulla Sadra, Mashhad, *Islamic Philosophy Teachings journal*, No. 24, Persian.

Smith M. (2015) *The Explanatory Role of Being Rational*, in. Philosophy of Action An Anthology, Wiley Blackwell.

Vafaiyan M.H, Faramarz Qaramlaki A (2016) Explaining the position and function of the power of imagination in issuing wise behavior and actions from humans with an emphasis on the foundations of psychology Sadr al-Mutalahin, *Akhlaq Vahyani journal*, Qom, No. 11, Persian.

_____ (2017a) Ontological analysis of the process of issuing a verb from the perspective of Ibn Sina and Sadr al-Mutalahin, *Ontological Researches journal*, Year 8, Number 11, Persian.

_____ (2017b) Functionalism of Imagination in the Process of Goal Thinking and Goal Selection in the Basics of Verb Issuance, *Contemporary Wisdom journal*, Tehran, Year 8, Number 1, Persian.

Winch P, (1958) *the Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*, London. Routledge.

معرفی نویسندگان



فاطمه سادات کتابچی متولد ۱۳۷۰ تحصیلات دانشگاهی خود را در سال ۱۳۸۹ در دانشکده الهیات دانشگاه تهران در رشته الهیات - گرایش فلسفه و کلام اسلامی - آغاز کرد. در سال ۱۳۹۵ از پایان نامه خود با موضوع «تحلیل انتقادی و مقایسه ای دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا در وجوه عرفانی و فلسفی الله نور السموات و الارض» و در سال ۱۴۰۲ از رساله دکتری خود تحت عنوان «بررسی تطبیقی آرای

دیویدسن و ملاصدرا در باب چیستی و تبیین عمل» در دانشگاه تهران دفاع کرد. در رزومه آموزشی - پژوهشی ایشان سوابق تدریس در حوزه منطق ریاضی و منطق قدیم در دانشگاه تهران و دانشگاه امام صادق علیه السلام و همچنین انتشار نزدیک به ده مقاله وجود دارد.

Ketabchi, FS. PhD of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Iran

✉ Fateme_ketabchi@ut.ac.ir



احمد فرامرز قراملکی متولد ۱۳۴۰ در تبریز، مشاور اخلاقی سازمان‌ها و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران با درجه استادی است. وی دوره ابتدایی را در قراملک و راهنمایی و دبیرستان را در تبریز گذارند و در سال ۱۳۵۸ برای تحصیل فلسفه اسلامی وارد دانشگاه تهران شد و در سال ۱۳۶۴ کارشناسی، ۱۳۶۸ کارشناسی ارشد و در سال ۱۳۷۳ دکتری فلسفه و کلام اسلامی را در دانشگاه تهران به پایان

برد. وی در سال ۱۳۷۳ به عنوان استادیار دانشگاه تهران استخدام شد و در سال ۱۳۸۱ دانشیار و در سال ۱۳۸۵ استاد دانشگاه تهران شد. وی از هفده تیر ۱۴۰۰ به مدیر عاملی بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی منصوب شده است. در کارنامه پژوهشی ایشان انتشار سی و سه کتاب و صد مقاله و راهنمایی قریب به دویست پایان نامه کارشناسی ارشد و رساله دکتری است.

Gharamaleki, AF. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Iran

✉ ghmaleki@ut.ac.ir



عبدالرسول کشفی متولد سال ۱۳۳۵، استاد تمام بخش فلسفه دین دانشگاه تهران است. وی مدرک کارشناسی خود را در سال ۱۳۶۱ در رشته مهندسی راه و ساختمان از دانشگاه شیراز کسب کرد و دوره کارشناسی ارشد و دکتری خویش را به ترتیب در ۱۳۷۳ و ۱۳۷۹ در رشته فلسفه و کلام اسلامی در دانشگاه تربیت مدرس گذراند.

Kashfi, A. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Iran

✉ akashfi@ut.ac.ir

How to cite this paper:

Fatemeh Sadat Ketabchi, Ahad Faramarz Gharamaleki, Abdolrasoul Kashfi (2023). A Critical Examination of the Causal Explanation of Action in Mulla Sadra's Philosophy. *Journal of Ontological Researches*, 12 (23), 1-26. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1402.12.23.1.9

DOI: 10.22061/orj.2023.1920

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1920.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

Femininity Principle in the Ontology of Jewish Mysticism according to the Zohar

Shima Fotourchian¹
Abolfazl Mahmoodi²
Masood Ahmadi Afzadi³
Mohsen Fahim⁴

¹. PhD Student in Religions and Comparative Mysticism, Faculty of Law, Theology and Islamic Studies, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran
fotourchian@gmail.com

². Profesor of Religions and Comparative Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Science, Sciences and Researches Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran,
Corresponding Author
a-mahmoudi@srbiau.ac.ir

³. Assistant Professor of Religions and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran
masoodahmadiafzadi@gmail.com

⁴. Assistant Professor of Theology and Islamic Studies, Faculty of Law, Theology and Islamic Studies, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran
fahimmohsen54@gmail.com

Received: 10/10/2022

Reviewed: 10/11/2022

Revised: 22/04/2023

Accepted: 24/04/2023

Abstract

Issue of the Femininity principle and its place in different religions has always been considered, but in recent decades due to feminist movements, this issue has also reached to traditional Jewish societies. In all religions, the female element has been considered in creation, but we try to take a descriptive-analytical approach, relying on the book of Zohar, to the Femininity principle in Jewish mysticism. This issue, in the doctrine of Kabbalah and in the book of Zohar, which is the most important mystical book of the Kabbalism more extensively expressed and the Femininity principle with “Bina” and “Malchut” (Shekhinah) Sefirot, in particular way has been expressed. Bina and Shekhinah Sefirot are two feminine elements that, by their feminine function in the world, have caused the stream existence in the Universe, and the lower world has been created due to the names and attributes that heavenly Supernal Mother took from Ein- Sof. In the world, union of feminine and masculine elements causes movement and harmony between the components of the Universe. Shekhinah, who is the presence of God and His feminine manifestation, is separated from Ein - Sof due to Adam's sin and expulsion to the material world. This issue is so important in Kabbalian mysticism and Kabbalian gnostic recommends the Jews to restore the unity of “Ein-Sof” and “Shekhinah” by performing religions duties and practicing the Torah.

Keywords: Femininity principle, Judaism, Zohar, Bina, Shekhinah.

Problem Statement

The present article describes position of the Femininity principle in the ontology of Jewish mysticism. The subject of this article is according to the Zohar, cosmic function of the Femininity principle in process of creation is more colorful than the male principle; Because Bina, as a mother, by union with Hochma, creates Sefirot. Also, Shekhinah, as a daughter, has an essential role in reproduction of the Sefirot and brings their light to material world and creates balance in existence. Does the Femininity principle have an appearance and inside aspect in the ontology of Jewish mysticism and Kabbalah? To what extent can the Jews by performing religious duties, return the Shekhinah to their main homeland, which is Ein- Sof, so that balance restores to the world?

Method

In this article, which is a kind of basic research, the method of library study of main sources including Persian and English scientific books is used. In addition, the approach of this writing is descriptive and analytical.

Finding and Results

It seems Bina has two unique features, first is returning of creatures to Ein-Sof is done by the Bina, and second is Bina does not accept any restrictions and only

receives the light of Hochma at the request of Ein-Sof to create the Universe. The second Femininity principle is Malchut or Shekhinah, which has two aspects. When we discuss divine aspect of sefirot, we know it as Malchut, but when we talk about the manifestation and presence of God in the material world, we express it with Shekhinah. The Malchut has several characteristics, including that Malchut is allowed to generation by receives light of Hochma from Bina. Another is that Malchut is the only sefirah who has will to receive light of pleasure and love and it has a tendency towards plurality, and for this reason, Malchut has a limit and a determination. Now, if we discuss the external aspect of Malchut, we should mention the Shekhinah, which is an active female element in most of the Jewish mystical texts and has the task of receiving divine grace from the upper world and giving it to the lower world.

References

- Epstein, I, *Judaism-Historical Study*, Behzad Saleki, Tehran, Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy, (2014), Persian
- Fortune, D, *The Mystical Qabalah*, Second edition, London, Weiser Books, (2000)
- Giller, P, *Reading the Zohar*, The Sacrad Text of the Kabbalah, London, Oxford scholarship, (2011)
- Laitman, M, *Basic Concepts in Kabbalah*, Israel, Lightman Kabbalah, (2006)
- Manhar, N, *The sepher ha Zohar or the book of light*, Ohio, Pinnacle Press, (2017)



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
 semi-annual scientific journal
 ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
 Type: Research

Vol.12, No. 23
 Spring & Summer 2023

پژوهش‌های هستی‌شناختی
 دو فصلنامه علمی
 نوع مقاله: پژوهشی
 سال دوازدهم، شماره ۲۳
 بهار و تابستان ۱۴۰۲
 صفحات ۲۷-۵۶

اصل زنانگی در هستی‌شناسی عرفان یهودی از نگاه زهر

شیما فتورچیان^۱
 ابوالفضل محمودی^۲
 مسعود احمدی افزادی^۳
 محسن فهیم^۴

چکیده

-
- ^۱. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد
 اصفهان، ایران
 fotourchian@gmail.com
- ^۲. استاد گروه ادیان و عرفان دانشکده الهیات دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، نویسنده مسئول
 a-mahmoudi@srbiau.ac.ir
- ^۳. استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران- شمال، تهران،
 ایران
 masoodahmadiafzadi@gmail.com
- ^۴. استادیار گروه الهیات، دانشکده حقوق، الهیات و معارف اسلامی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران
 fahimmohsen54@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۸

تاریخ داوری: ۱۴۰۱/۰۸/۱۹

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۲/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۴

مسئله اصل‌زنانگی و جایگاه آن در ادیان مختلف همواره مورد توجه بوده‌است. اما در چند دهه اخیر بواسطه جنبش‌های فمینیستی این مسئله، به جوامع شدیداً سنت‌باوری مانند جوامع یهودی هم رسیده‌است. موضوع این مقاله، اصل انوئیت و نقش عنصر زنانه در عرفان یهود است که با رویکرد توصیفی تحلیلی و با تکیه بر کتاب زهر به آن پرداخته شده‌است. این مسئله در مکتب قباله و در کتاب زهر که مهم‌ترین کتاب عرفانی قبالاییان است؛ گسترده‌تر مطرح می‌شود و اصل زنانگی را بطور خاص با دو سفیرای «بینا» و «ملخوت» (شخینا) بیان می‌کند. سفیرابانوان بینا و شخینا، دو عنصر زنانه‌ای هستند که با کارکرد زنانه خود در عالم باعث سربان وجود در عالم هستی شده‌اند و عالم مادون به سبب اسما و صفاتی که سفیرامادر علوی؛ از آن‌سوف گرفته، ایجاد شده‌است. در عالم، اتحاد و زوجیت عناصر زنانه و مردانه سبب حرکت و هماهنگی بین اجزای هستی می‌شود. شخینا نیز که حضور خداوند و تجلی مونث اوست بواسطه گناه آدم از آن‌سوف جدا شده و به عالم ماده تبعید شده‌است. این مسئله در قباله آن‌چنان مهم است که عارف قبالایی یهودیان را سفارش می‌کند؛ با عمل به تورات و میصواها بار دیگر این وحدت و یگانگی «آن‌سوف» و «شخینا» را بازگردانند. کلمات کلیدی: اصل زنانگی، یهودیت، زهر، بینا، شخینا.

مقدمه

در پژوهش‌های اخیر در حیطة عرفان ادیان، درباره جایگاه زن در ادیان مختلف؛ از جمله یهود بحث شده است. موضوع نوشتار حاضر نه جایگاه اجتماعی و زمینی زن، بلکه جایگاه عنصر زنانه در هستی‌شناسی عرفانی یهودی است. سیر تحولی که در اندیشه عرفانی یهودی در طی قرون اولیه ظهور مسیح ایجاد شده‌است. مبین این مطلب است که عرفان یهودی در ابتدا تحت تأثیر اندیشه گنوسی و فرهنگ هلنی قرار گرفته است؛ و این تأثیر در خدای مونث‌گون سوفیا نمود می‌یابد. در اندیشه گنوسی خدای مادر و یا عنصر زنانه‌ای به نام سوفیا مطرح می‌شود. سوفیا تجلی شکوه خداوند یا روح القدس و مرآت پاک خداوند است که مادر خدای صانع یا دمیورژ است و به وسیله پسرش عالم محسوسات و عالم مادی را خلق می‌کند. به محضی که این عنصر زنانه یا سوفیا از ملأ‌اعلی یا پلروما به سمت عالم مادون هبوط می‌کند؛ سبب بهم ریختگی در عالم می‌شود و تا زمانی که سوفیا در قوس صعود به ملأ‌اعلی باز نگردد این عدم هماهنگی در عالم وجود خواهد داشت (Macrae, 1967, p. 528). سوفیا ابتدا در کتاب باهیر که اولین کتاب عرفانی یهود است مطرح می‌شود، اما بعداً در کتاب زهر، سوفیا جای خود را به بینا و شخینا می‌دهد. در کتاب زهر که

اصلی‌ترین منبع عرفانی یهودیست، اصل زنانگی را بطور خاص با دو سفیرای «بینا» و «ملخوت» (شخینا) بیان می‌کند. «بینا» سومین سفیراست و در دنیای سفیراها به عنوان ادراک، فهم و عقل؛ بینش و آگاهی مطرح می‌شود. کارکرد بینا بیشتر در ایجاد عالم هستی بوده؛ و به عنوان سفیرای دوم نقش اساسی در نکاح سفیراها با یکدیگر و تجلیات داشته است. این سفیرا به عنوان مادر سفیراها، نطفه همه سفیراها را در خود داراست و به عنوان مادر علوی خوانده می‌شود، اما کارکرد «شخینا» به عنوان دختر یا مادر سفلی همچنان در هستی ادامه دارد. زیرا «شخینا» به عنوان سفیرای دهم و آخر، واسطه میان ان‌سوف و انسان است. همچنین شخینا نیز به عنوان دختر یا ملکه، به معنای حضور خداوند در عالم و باطن جامعه اسرائیل است. اصل زنانه، در عرفان یهود؛ عنصر پذیرنده و قابل، در عالم است که در اتحاد و ازدواج با اصل فاعل مردانه سبب ایجاد هستی و ممکنات شده است. از آنجا که در هستی‌شناسی قبلائی زهری، عنصر زنانه نقش اساسی دارد؛ از این رو مورد بررسی و توجه قرار گرفت.

روش‌شناسی

در نوشتار حاضر که نوعی پژوهش بنیادی است از روش مطالعه کتابخانه‌ای و فیش برداری از منابع اصلی اعم از کتب علمی فارسی و انگلیسی استفاده شده است. از آن جهت که تاکنون این موضوع بدین صورت کمتر مورد توجه قرار گرفته و بیشتر به جنبه‌های اجتماعی، روان‌شناختی و حقوقی نقش زنان پرداخته شده است؛ نوشتار حاضر را می‌توان تا حدودی تازه دانست. در خصوص بسیاری از مفاهیم و مفهوم‌پردازی‌ها کوشش شده است تا با استفاده از معنا‌شناسی و تعاریف اصطلاحی، ابهام زدایی شود و توصیف روشنی از مفاهیم خاص زهر و تاویلات آن صورت گیرد. ضمناً یادآور میشود؛ پانویس‌هایی که منبع ندارند، اصطلاحات متداول در زهر هستند و چون در منابع گوناگون آمده است نیاز به ذکر منبع خاصی برای آن دیده نشد.

پیشینه

پیشتر مقالاتی در حوزه زنان در دین و عرفان یهودی، نگاشته شده که متفاوت از نوشتار حاضر است مثل:

- ۱- شخصیت زن در یهود و اسلام با تکیه بر جایگاه عرفانی آن نوشته مریم خوشدل و نگین حاتم‌زاده که در این مقاله به بررسی جایگاه حقوقی زن در عهد عتیق می‌پردازد.
- ۲- بررسی نقش زن در یهودیت نوشته معصومه عزیزی خادم و علی یار حسینی که در این مقاله سعی شده است تا با تکیه بر دو چارچوب نظری فمینیسم و اگزستانسیالیسم در عرصه فلسفه سیاسی، وجوهی را که در گذار جامعه سنتی به جامعه مدرن در اروپای غربی در باب خوانشی جدید از جایگاه زن در کتاب مقدس مسیحیت، با تأکید بر تورات (عهد عتیق) و اناجیل چهارگانه (عهد جدید) مطرح شده است، بررسی کند.

سفیروت و نظریه آفرینش

عارفان یهودی در طول تاریخ، بر آن بوده‌اند که به شهود و معرفت الهی دست یابند. و این طلب کسب معرفت نسبت به الوهیت ابتدا در کتاب باهیر و سپس در کتاب عرفانی زهر نمود یافت. در قبلائی زهری سعی شده‌است تا چگونگی پیوند میان ذات الهی و آفریدگان و یا ذات احدی و جهان کثرات را توضیح دهد. در هستی‌شناسی زهری این مهم با نظریه سفیروت (جمع سفیرا) توضیح داده شده است. سفیراها تشعشع نوری ذات الهی و نمود و تجلی ذات اقدس الهی یا ان‌سوف (Einsof = אֵינְסוֹף) هستند. هر حجاب نوری، که بر ان‌سوف تعینی ایجاد می‌کند؛ یک سفیرا نام دارد. در هستی‌شناسی زهر ده سفیرا به عنوان تجلیات ان‌سوف مطرح می‌شوند که هر کدام از آنها علاوه بر ویژگی غالب خود، دربرگیرنده ویژگی‌های بقیه سفیراها هم هست. این سفیراها وجوه الهی هستند که از طریق آنها، هستی نمود یافته‌است. سفیراهای دهگانه عبارتند از:

- ۱- کتر (Keter = כתר): علیون یا تاج اعلای خداوند.
- ۲- حوخما (Hochma = הוֹכְמָה \ הוֹכְמָה): حکمت و خرد یا ایده‌آلی خداوند که سفیرای پدر و مذكر است.

۳- بینا (בינה = Bina) : بینش و آگاهی خداوند یا عقل، اصل هر چیزی که مدرک است، و سفیرای مادر یا مونث است.

۴- حَسِد (חסד = Hesed) : عشق یا رحمت خدا یا نمونه همه فضائل؛ و مذکر است.

۵- گَوُورا (גבורה = Gevura) : قدرت خدا که بصورت قدرت داوری و اصل توزیع پاداش و کیفر؛ و مونث است.

۶- تِيفِرَت (תפארת = Tifferet) : شفقت و ترحم خدا؛ که وظیفه آن میانجی‌گری میان دو سفیرای فوق‌الذکر است، نام تیفرت در معنای زیبایی و جمال هم به کار می‌رود و معمولاً مذکر است.

۷- نِصَح (נצח = Netzah) : جاودانگی خدا یا پیروزی، اصلی که با ثبات و دوام تطابق می‌یابد و مذکر است.

۸- هُود (הוד = Hod) : جلال و عظمت خداوند است؛ اصل همه آنچه که به جاه و جلال موجوداتِ علوی تعلق دارد و مونث است.

۹- یَسُود (יסוד = Yesod) : قوه بنیان؛ قوه تمام قوای خلاقه خداوند است. بنیان، اصل همه آن چیزی است که بر موجودات سفلی جاریست و پسر و مذکر دانسته می‌شود.

۱۰- مَلُخוּت (מלכות = Malchut) : ملکوت خدا که در زُهر به عنوان کِنِست اسرائیل؛ یعنی صورت مثالی اجتماع بنی اسرائیل یا به عنوان شخینا (שכינה = Shekhinah) و اصل زنانه معرفی می‌شود.

اولین سفیرایی که از آن‌سوف متجلی می‌شود، کِتر است. کتر بیانگر آن جنبه از الوهیت است؛ که روی به سوی تجلی دارد و در عین حال هیچ تفرد و تشخیصی ندارد. تمام تجلیات از این سفیرا؛ که مذکر است جریان می‌یابد. خوخما که دومین سفیراست؛ نقطه اولیه‌ای است که از کتر می‌درخشد. از آنجا که کتر جاودان است و آغازی ندارد، خوخما آغاز نامیده می‌شود. این سفیرا واسطه بین وجود و لاوجود است. از خوخما و سفیرای بینا که رَحِم و مادر الهی نامیده می‌شود، مجراهایی جریان می‌یابند که سفیراهای بعدی هستند. در واقع، بینا از خوخما باردار می‌شود و هفت سفیروت پایینی را به دنیا می‌آورد. اگر بخواهیم این رابطه را به درخت تشبیه کنیم، بینا ریشه‌های درختی است که به وسیله خوخما آبیاری

می‌شود و هفت سفیروت بعدی، بصورت شاخه از آن جوانه می‌زنند. بینا، منشأ و منبع تمام مخلوقات شده‌است (شولم، ۲۰۱۸، ص ۱۳).



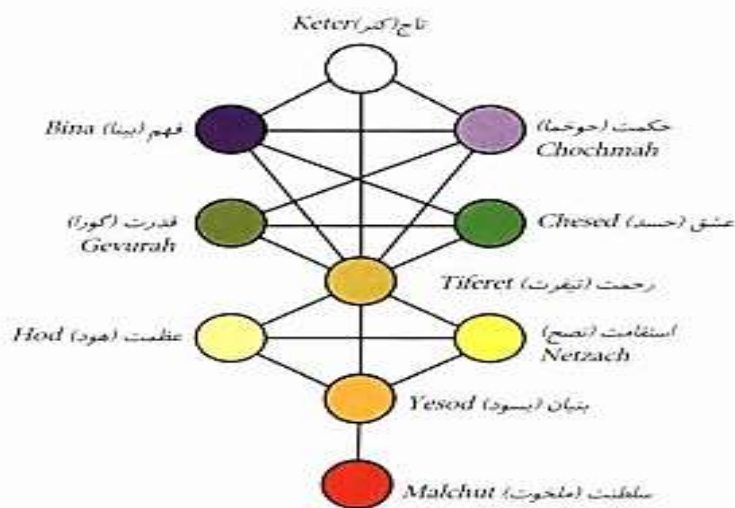
www.shutterstock.com · 71090950

تصویر شماره ۱- تشبیه سفیراها به درخت

چنین می‌توان گفت که سه‌گانه کتر، خوخما و بینا در سراسر عالم جریان دارند و قباله بر حسب رابطه جنسی زن و مرد از آنها نام می‌برد. بنظر می‌رسد که «خوخمای پدر»، عنصر نرینه و اصل فعال در جهان است. زیرا طرح و نقشه عالم را؛ با همه تنوع بی‌کران صور و حرکات آن، در خود نهفته دارد. از طرف دیگر بینا، مادر و اصل منفعل و پذیرنده یا اصل تفرد و افتراق است. آنچه پیش‌تر در خوخما پوشیده و نامتمایز بود؛ در نتیجه اتحاد آن با بینا آشکار و متمایز گردید (Laitman, 2006, p 12). برخی گفته‌اند از اتحاد خوخما و بینا، دعوات (معرفت) پدید می‌آید؛ سفیرای دعوات از حکمت خوخما و ادراک بینا پر شده است، اما غالباً «تیفرت» را فرزند این دو می‌دانند (Manhar, 2017, p 210). طبق این تحلیل، خوخما فعال و مذکر، و بینا منفعل و مونث است که ترکیب آن جهان معلول را ایجاد می‌کند. برخی منابع قبلائی فارغ از فرزند بودن تیفرت، خوخما را صورت و تعیین بخش بینا و تیفرت می‌شمرند (Laitman, 2006, p 12) و در مطالعاتی دیگر، کتر

یا لوگوس آغازین، نیروی (قوه) اندیشه، خوخما عمل اندیشه و بینا موضوع اندیشه در فرایند آفرینش است (Manhar, 2017, p 10).

در برخی متون قبالیایی منشأ هرچیزی در عالم، بر طبق یک اصل مردانه یا زنانه بنا شده است. بنابراین در این متون گاهی کتر را مذکر و مثبت می‌دانند و بینا را مونث، منفی، شکل‌پذیر و دریافت‌کننده می‌شمارند (Fuller, 1976, p 13). در کتاب زهر و کتب شولم؛ خوخما را همسر بینا و اصل مردانه است، اما در منابع متعدد قبالیایی برخلاف زُهر، کتر همسر بینا و اصل فعال و مؤثر مردانه در عالم است.



تصویر شماره ۲- نمودار سفیروت

۱- بینا به عنوان اولین سفیرای مونث و مادر علوی

از آنجا که بحث محوری این مقاله اصل انوئیت و زنانگی است. بنابراین ابتدا به بینا به عنوان مادر علوی و سپس به شخینا به عنوان مادر سفلی به تفصیل می‌پردازیم. بینا همسر خوخما و مادر همه سفیراهاست و ویژگی‌های همه سفیراها را بالقوه در خود دارد (Scholem, 1991, p 131). در زُهر ده سفیروت مذکور، در قالب پنج صورت اصلی اشاره می‌کند: کتر، خوخما، بینا، تیفرت، ملخوت؛ زیرا «تیفرت» یک توالی از «زئیرآنپین»

(Zeir Anpin = ZA) است که خود شامل شش سفیروت حسد، گوورا، تیفرت، نصح، هود و یسود است (Laitman, 2007, p 57).

در زُهر به پنج جهان هم اشاره می‌شود: آدام‌قدمون (Adam Kadmon)، اسیلوت (Atzilut)، بریا (Beria)، یصیرا (Yetzira) و آسیا (Assiya). هر کدام از سفیراها در هر جهان، کارکرد منحصر و مرتبط با همان جهان را دارند. اما از آنجایی که بینا سفیرای مورد بحث ماست؛ به نقش بینا در جهان‌های مختلف اشاره می‌کنیم. بینا در جهان آدام‌قدمون، ساگ (SAG) نامیده می‌شود. در جهان اسیلوت، بینا یا ایما (Ima) (مادر آسمانی یا علوی)؛ بسته به نوع کارکرد خود، آوی (AVI) نامیده می‌شود. نور بینا از لحاظ کیفیت با ویژگی‌های خالق همسان است، از این رو نور بینا می‌تواند در برابر نیروهای شر مقاومت کند (Idem, 2007, p 23). بیشترین کارکرد بینا در جهان اسیلوت است. بنابراین در جهان اسیلوت، چهار صورت الهی عبارتند از:

۱. کتر یا آریخ آپین (AA= Arich Anpin)، صورتی الهی است که در بستر خوخماست و به عنوان صورت مرکزی و اولیه در جهان اسیلوت است که همه صورت‌های دیگر از آن سرچشمه می‌گیرند.
۲. ابا (Aba= پدر) و ایما که به ترتیب خوخما و بینا هستند در اتحاد با یکدیگر صورت آوی را ایجاد می‌کنند.
۳. تیفرت که زا یا زئیرآپین (Zeir Anpin = ZA) است؛ فرزند خوخما و بیناست که خود شامل شش سفیرای حسد، گوورا، تیفرت، نصح، هود و یسود است.
۴. قسمت نوکوای (Nukva) ملخوت که صورتی است که از همه صورت‌های قبلی نور را دریافت می‌کند و ارواح موجودات و همه روح‌های انسانی؛ که به آن کنست یا مجمع اسرائیل می‌گویند؛ در آن است. قسمت نوکوای ملخوت یا «مأ» (MA = حد اسفل آسمان)، در اتحاد با زا، صورت الهی و جامع زون را ایجاد می‌کنند. ماهیت هفت روز آفرینش در صورت «زا» و «نوکوا» در جهان اسیلوت قرار دارد که از هفت دوره تشکیل شده است. در این جهان، همه خلقت از خوخما و بینا و زون ایجاد می‌شود. وقتی زون از ایما یا بینا متولد می‌شود به آن «الوهیم» (Elohim) اطلاق می‌شود (Idem, 2007, p 57).

در بینا همه اشکال موجودات وجود دارد اما این اشکال، در وحدت عقل الهی حفظ شده‌اند و هنوز متمایز نیستند (شولم، 2013، ص 389). در نگاه زُهر سرچشمه آفرینش بیناست و همه نعمات و برکات که در حقیقت بهجت و شور محض‌اند، از طریق بینا به عالم مادون ساری و جاری می‌شود. پس جریان حیات الهی از بینا آغاز، و در میان سفیراهای بعدی و حقایق نهان ساری می‌شود؛ تا سرانجام به دریای بزرگ شخینا (Shekhinah) می‌رسد. در شخینا خداوند به تمامه به ظهور و بروز می‌رسد. همچنین هفت سفیروت اول که از رحم مادری بینا بیرون می‌آیند، هفت روز اول آفرینش هم هستند (Scholem, 1946, p 253).

۱-۱- شئون مختلف بینای مادر

در جهان بینی زُهری ده سفیروت وجود دارد؛ با توجه به اینکه هر سه سفیروت کتر، خوخما و بینا شامل بقیه سفیراها هم هستند، علاوه بر اینکه سفیراها با یکدیگر اتحاد و زوجیت دارند؛ هر سفیرا، شامل ویژگی‌های بقیه سفیراهاست و شامل بخش‌هایی از آن‌ها می‌شود. بنابراین، هر سفیرا شامل کتر، خوخما، بینا، زا و ملخوت هم می‌شود.



نمودار شماره ۳- رابطه پنج سفیرای اصلی

۱-۲- پارادوکس بینای نورگریز و نوربخش!

خاصیت بینا مکنون بودن آن است، یعنی میل دارد نور خوخما را دریافت نکند و نورگریز باشد. زیرا مکنون بودن را می‌پسندد. بینای مادر دو بخش دارد: بخش بالایی که گار

(GAR) یا آوی است که بخش اعلاى بیناست که تمایلی به دریافت ندارد و بخش پایینی که زات (ZAT) نام دارد و هفت سفیرای حسد، گوورا، تیغرت، نصح، هود، یسود و ملخوت در آن است. بخشِ گارِ بینا بخاطر میل خالق، نور خوخما را به زا و ملخوت که به دریافت آن میل دارند، بدون تجاوز و دریافت نور؛ یا کاستن از آن می‌رساند (Laitman, 2007, p 46).

از آنجا که هدف آفرینش دریافت نور خوخماست، بینا بخشی به نام زات را درون خود دارد که نور خوخما را دریافت می‌کند و آن را به زون می‌رساند. بنابراین بخش اصلی بینا، گار و بخشی از بینا که نور خوخما را دریافت می‌کند زات نامیده می‌شود. قسمت بالایی بینا یا همان گار (آوی) به هیچ وجه از کمبود نور خوخما رنج نمی‌برد، و هیچ تمایلی به خوخما ندارد. با این وجود زات از صورت بینا می‌خواهد نور خوخما را به خاطر زون دریافت کند، مانند مادری که می‌خواهد برای فرزندانش، نور را دریافت کند. پس، از حیطة آریخ‌آنپین که در محدوده‌اش امکان دریافت نور را ندارد، خارج می‌شود و به ساحت آوی وارد می‌شود. البته تنها نور دو ساحت از روح، یعنی روآح (Ruach) و نفش (Nefesh) را دریافت می‌کند. این بخش از بینا یشوت (Yeshsut) نامیده می‌شود (Idem, 2007, p 74). گار تمایل دارد که فقط نور را انتقال بدهد و در هر جایی احساس کمال می‌کند.

از نظر نگارنده، می‌توان گفت بینا به عنوان مادرِ علوی اگرچه مونث است. اما بیشترین کارکرد کیهانی را دارد و کارکرد آن از اصل مردانه پررنگ‌تر است؛ و در فرایند آفرینش و ایجاد سفیراها نقش اساسی دارد. همچنین به عنوان مادر سفیراها نور ساطع شده از آن‌سوف را در سفیراهای بعدی به قدر میل و ظرفیتشان پخش می‌کند.

۱-۳- انسانِ علوی عامل صعود زون

وقتی انسان دعا می‌کند این دعا باعث تمایل خالق به این می‌شود که نور خوخما را به سوی بینا رهنمون سازد، و این حدوث سبب تعالی انسان می‌شود. از نظر زهر این درخواست تنها در یشوت وجود دارد، به این معنی که انسان در مادون، آن را از زون دریافت می‌کند. قسمت زات از بینا منتظر پاسخ به همان خواسته‌ها برای دریافت نور

حوخماست که به آن «می» (MI = حد اعلاى آسمان) گفته می‌شود. زا و زات را گنبد آسمان یا فلک، و در برابر آن ملخوت را زمین می‌نامند (Idem, 2007, p 76). زون با نور «حسیدیم» (Hassidim) یا عشق، خالص می‌شود و تمایلی به دریافت نور خوخما ندارد تنها در صورتی که از پایین، از طرف بشر، درخواستی مطرح شود؛ زون به سمت یشوت صعود خواهد کرد و از او می‌خواهد که نور خوخما را درخواست کند (Idem, 2007, p 77). یشوت درخواست انسان را تا آوی برای ایجاد نور بالا می‌برد تا یک اتحاد بین ابا و ایما یعنی همان خوخما و بینا ایجاد شود. سپس بینا برای زون، نور خوخما را دریافت می‌کند. انسان علوی کسی است که می‌تواند درخواست خود را متعالی سازد تا زون مجبور شود به یشوت صعود کند (Idem, 2007, p 61).

۱-۴- نوکوا و تکامل ظهورش در کنست اسرائیل

زهر برای نوکوا دو جنبه متصور است: یکی صورتی که از بینا ظهور می‌کند (Idem, 2007, p 61). این صورت یک نیروی ایستادگی ذاتی، در برابر امیال خود دارد و هیچ چیزی را برای خودش دریافت نمی‌کند. خالی می‌شود تا بوسیله نور حسیدیم و خوخما، از امیال و خواسته‌های ده سفیروت پر شود و هیچ نوری را در خود نگه نمی‌دارد و به تمامه به همه سفیراها ساطع می‌کند، این تعیین اول و بزرگ را «گادوت» می‌گویند. این تعیین سبب حصول نور «نشاما» (Neshama) می‌شود. گادوت دوم، نور «حیا» را حاصل می‌کند. این تعیین دوم یک حالت کوچک به نام «کاتنات» (Katnut) هم دارد که با نور «نفش» پُر می‌شود. هم‌زمان که ترکیبی از نور نشاما، رواج، نفش و حیا بوجود می‌آید، قسمت «می» در بینا با «اله» (ELEH) پیوند می‌خورد و الوهیم تشکیل می‌شود که به آن گادوت هم می‌گویند. ملخوت زمانی که نور نشاما را دریافت می‌کند، به اولین حالت بزرگ یا گادوت می‌رسد.

حاخام حزقیال از عرفای بزرگ یهود، پس از بیان تولد زون از ایما (بینا) به وسیله اسم الوهیم؛ نوکوا از جهان اصیلوت (زا) را در نهایت تکامل و اتمام در ظهور و نمو خودش، «کنست» (Knesset Israel) یا «مجمع اسرائیل» می‌نامد. زیرا نوکوا شامل همه کسانی است که اسرائیل نامیده می‌شوند (Laitman, 2007, p 57).

۱-۵- ملخوت دختر آراسته بینا

وقتی بینا یا مادر، دخترش ملخوت را با ویژگی‌های خودش می‌آراید که؛ جوهر مردانه را در مقابل خود ببیند. به بیانی دیگر ملخوت ظرف و حجابیست برای دریافت نوری که زینت مادرش است. ملخوت، مانند بینا اسم «می» را می‌پذیرد و سپس خود را با لباس بینا می‌آراید تا همه شوهران اسرائیل را بپذیرد. این مورد تنها جایی است که ملخوت شعبه‌ای از نور بینا را می‌پذیرد (Idem, 2007, p 105).

از نظر نگارنده این مقاله بینا در واقع مادرِ در گُمون است و از ویژگی‌های آن می‌توان گفت که مایل است در گُمون بماند. اما وقتی خالق میل به بروز پیدا می‌کند؛ بینا نور درونی خوخما را دریافت می‌کند تا سفیرهای بعدی و مخلوقات ایجاد شوند. همچنین عالم خلق در واقع توسط بینا و بواسطه ملخوت ایجاد می‌شود. بینا با نوری که به ملخوت می‌دهد قدرت ایجاد کائنات را به او می‌دهد.

۱-۶- زهر و مراتب روحی و نوری

زهر بحثی را هم درباره مراتب روحی و نوری بیان می‌کند. اگر بخواهیم درباره مراتب نوری یهیدا (Yechida)، حیا (Haya)، نشاما (Neshama)، رواح (Ruach) و نفش (Nefesh) که از آن سوف در ظرف سفیرها ریخته می‌شود حرف بزنیم باید گفت که زهر اولین مرتبه نوری که در سفیرها مطرح می‌کند مرتبه رواح در کتر و سپس مرتبه نفش در خوخماست که این نور نفش بوسیله پیوند خوخما با بینا و بواسطه بینا در ظرف سفیرهای مادون تا ملخوت ریخته می‌شود و زهر همه مراتب نوری و روحی یهیدا، حیا و نشاما را مربوط به ساحات ماقبل سفیرها می‌داند (Idem, 2007, p 52). اما آن چه می‌توان به آن اشاره کرد این است که در برخی منابع قبلاهی مراتب نوری روح را اینطور بیان می‌کنند؛ مرتبه نوری یهیدا مربوط به کتر و مرتبه حیا در صورت الهی خوخما و مرتبه نشاما در ساحات بیناست، و سپس مابقی سفیرها که در مرتبه زا هستند نور رواح را دریافت می‌کنند البته نور نفش فقط مختص ملخوت است (Wineman, 1997, pp 160-165) و در جوداییکا نیز یهیدا را وحدت در بی نهایت مطلق می‌داند و به آدم اولیه یا آدام قدمون برمی‌گرداند (Jones, 2005, p 3509).

۲- شخینا (ملخوت) دومین تجلی مونث ان سوف

اکنون که درباره جایگاه بینا به عنوان مادر علوی و مادر همه سفیراها به تفصیل بحث کردیم، به دومین اصل مونث در ساختار سفیروتی و نظام عرفانی قبلا که «شخینا»ست می‌پردازیم. شخینا که آخرین تجلی ان سوف است در واقع مجرای برای انتقال نور وجود از ان سوف به عالم مادون و ماده است. واژه شخینا از کلمه شخِن به معنای چادر زدن و سکونت داشتن گرفته شده که اولین بار در متون حاخامی بیان شده است (Umansky, 1986, p 236).

شخینا ظهور و ادراک اشتیاق خالق است و ملخوت در حالیکه دریافت کننده نور خالق است؛ شخینا نامیده می‌شود. شور و عشق ادراک خالق جایست که فرد، خالق را در آن تجربه می‌کند که همان ظهور شخینا است (Laitman, 2007, p 26). به بیان دیگر می‌توان گفت ملخوت وقتی در وجه نوکوی خود و در بستر و مرتبه زا آشکار می‌شود، شخینا نامیده می‌شود به همین دلیل است که انسان، چه از شخینا دور باشد و چه به آن نزدیک باشد؛ حتی هر جا تبعید شود؛ شخینا با او خواهد بود و در میان انسانها ساکن می‌شود.

ملخوت را می‌توان به اعتباری به دو جنبه تقسیم کرد:

۱. نوکوا یا شخینا که قسمت زنانه و فعال است.

۲. قسمت شِخِن (shekhen) یا مردانه که قسمت ساکن و غیر فعال است.

ظهور و تجلی خالق چه در شِخِن از شخینا و چه از زا در ملخوت، در جهان اصیلوت رخ می‌دهد. اما وقتی امکان پذیر است؛ که زون در گادوت متحد شود. نور این اتحاد اینقدر عظیم است که این اتحاد را در بعیدترین و در کمون‌ترین شئون؛ و در متناقض‌ترین امیال آشکار می‌کند. با این حال، ایجاد گادوت از جهان زون به تدریج رخ می‌دهد: اول، یک صورت از زون در کاتنات با نور «واک» (VAK= نور شش سفیرای حسد، گوروا، تیفرت، نصح، هود و یسود) ایجاد می‌شود، و پس از آن رشد می‌کند تا به گادوت برسد. این فرآیند در هر حالت از زون رخ می‌دهد. حتی با وجود این که زون در گادوت یک اتحاد می‌سازد و نور خوخما را دریافت می‌کند؛ نور از حالت قبلی خود، یعنی از کاتنات یا انقباض کوچک ناپدید نمی‌شود، بلکه یک اتحاد و اتصال در گادوت را تسهیل می‌کند. در واقع اول یک

صورت کوچک یا کاتنات در صورت زون با نور شش سفیرا ایجاد می‌شود؛ و پس از آن به گادوت یا صورت بزرگ می‌رسد و این نور کاتنات را «بال‌های شخینا» می‌نامند (Manhar, 2017, p 79).

۲-۱- تعالی بواسطه شه پدران

اتفاق تعالی از دنیای ریشه‌ها، از طریق انسان متعالی یا انسان کامل مانند ابراهیم و اسحاق و یعقوب که تجلی اسماء خاص آن‌سوف هستند، با ایجاد اتحاد بزرگ از زون رخ می‌دهد؛ جایی که بالهای شخینا، نور اتحاد را پوشش می‌دهند و از آن نور حفاظت می‌کنند و اجازه نمی‌دهند که نیروهای ناپاک (یا امیال نفسانی) از آن نور عبور کنند، حتی اگر خیلی به آن نزدیک باشد. نکته مهم آن است که روح همراه با امیال نفسانی تنها در طول اتحاد بزرگ می‌تواند اصلاح و روحانی شود. زیرا تنها در آن صورت است که نور توسط بال‌هایی از شخینا محافظت شده است. از این رو، میل جمعی بشر، نخست باید خود را برای اتحاد بزرگ تعالی دهد، تا نور امیال خالص خود را در روح خود دریافت کند. سپس، شخینا بال‌های حمایتش را باز می‌کند، و از این اتحاد محافظت می‌کند، و روح را دربر می‌گیرد (Laitman, 2007, pp 421-422).

از نظر نگارنده؛ از وجهی میتوان گفت؛ مقصود زهر از نیروهای ناپاک همان آتون‌ها هستند که مانع صعود به ملاً اعلی یا پلروما می‌شوند که در عرفان گنوسی مفصلاً در این رابطه بحث می‌شود.

۲-۲- قوم اسرائیل، پسر محبوب ملخوت

روح همه کسانی که از اسرائیل نیستند برای کمال باید این مراحل را طی کنند تا نهایتاً در حصار و حمایت شخینا سعادتمند شوند، اما روح اسرائیل از زا ریشه می‌گیرد و ارواح از آنجا به ملخوت پرواز می‌کنند. بنابراین، اسرائیل پسر محبوب ملخوت است و توسط رحم ملخوت حفظ می‌شود و نه توسط بال‌هایی که در خارج از صورت ملخوت هستند. جایگاه ارواح آنان که از قوم اسرائیل نیستند حتی اگر پرهیزکار هم باشند؛ در بیرون از صورت

ملخوت، و در بالهای بیرونی شخیناست؛ نه به سمت درون شخینا که جایگاه قوم اسرائیل است (Idem, 2007, p 424).

۲-۳- نوکوا سرزمین حیات

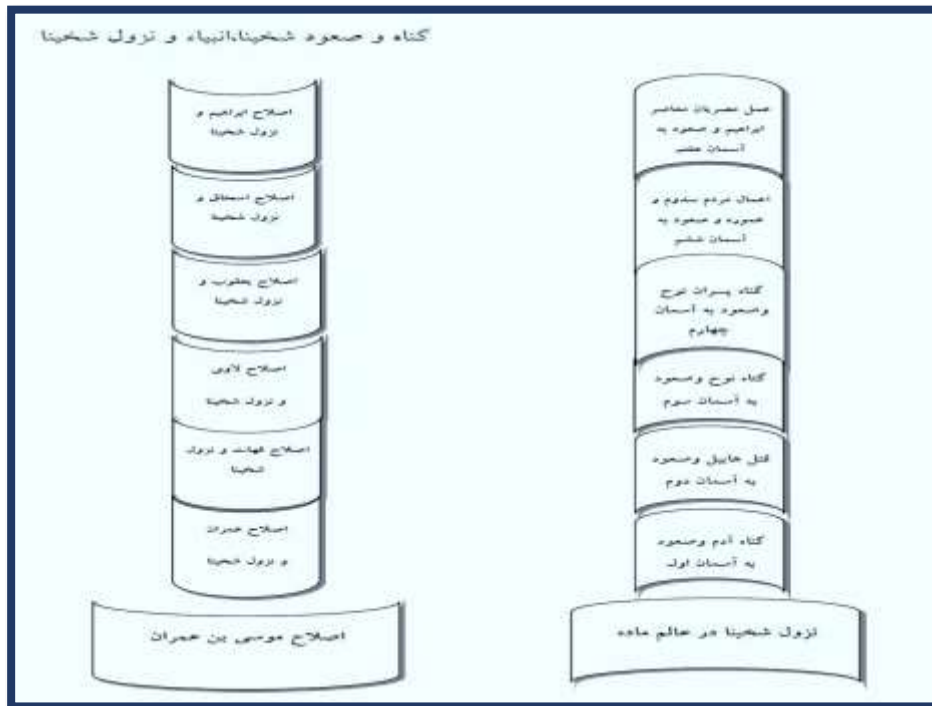
از زا به عنوان درخت حیات یاد می‌شود و نوکوا سرزمین حیات نام دارد. سرزمین حیات حالتی از گادوت است. و گفته می‌شود که روح اسرائیل از بدنه آن درخت که در واقع خودِ زا است؛ ریشه می‌گیرد. در واقع منظور از درخت، زا و منظور از زمین، ملخوت است (Idem, 2007, p 424). وقتی اتحادی بین درخت (زا) و زمین (ملخوت) ایجاد می‌شود، زا روح اسرائیل را به نوکوا ملخوت می‌دهد (Idem, 2007, p 424). ارواح اسرائیل از درونی‌ترین صورت، یعنی گادوتِ نوکوا نور را دریافت می‌کنند، بنابراین طبق گفته زُهر، اسرائیل پسر محبوب خداست. زیرا این نور از بخش درونی ملخوت سرچشمه می‌گیرد نه از بخش بیرونی آن که بال‌های شخیناست. همچنین به (نصح، هود، یسود) از ساحتِ ملخوت "رحم" گفته می‌شود، که درونی‌ترین صورت در گادوت؛ یا رحمِ ملخوت است. زیرا آنجا جایی است که روح اسرائیل باردار شده و رشد می‌کند (Idem, 2007, p 425). برخی تیفرت را همسر شخینا می‌دانند. و بیان می‌کنند که از آنجایی که عشق باعث پیوند شخینا با تیفرت می‌شود؛ شخینا دختر بینا و همسر تیفرت است و ازدواج این دو باعث به وجود آمدن ارواح آدمی می‌شود و شخینا نگه‌دارنده دنیای مادی است (شولم، ۲۰۱۸، ص ۱۵). این پیوند مقدس پادشاه و ملکه، یعنی داماد و عروس آسمانی، واقعیت محوری در کل زنجیره جلوه‌های الهی در عالم باطن است. در ساحت الوهیت اتحاد و پیوند میان اصل فعال و اصل منفعل، عامل تولید مثل می‌شود، که تمام حیات و برکت دنیوی از آن نشأت می‌گیرد (شولم، ۲۰۱۳، ص ۴۰۱). هدف این است که بین ان سوف و شخینا در ساحات وجود، وحدت ایجاد شود. و عدم اتحاد این دو باعث توقف جریان وجود از عالم والا به مادون می‌شود (Laitman, 2007, p 413).

۲-۴- گناه، تبعید شخینا و بازگشت آن با عمل به تورات

گناه، رابطه مستقیم میان انسان و خداوند را از بین برده و به نحوی بر خلقت خداوند تأثیر گذاشته است. به نقل از جوزف گیکاتیل: «در آغاز خلقت، هسته شخینا در عوالم پایین‌تر بود. و چون شخینا در مادون بود، آسمان و زمین یکی بود و یک هماهنگی کامل وجود داشت. جوهرها و مجراهایی که از میان آن‌ها همه چیز از مرتبه اعلی به طرف پایین جریان می‌یافت هنوز فعال، کامل و بلا مانع بودند و خداوند همه چیز را از بالا تا پایین پر می‌کرد. ولی وقتی آدم آمد و گناه کرد، نظم امور به بی‌نظمی گرایید و مجراهای آسمانی درهم شکستند.»

شولم می‌گوید: «عرفا عمیقاً به مسئله گناه و به ویژه ماهیت و معنای هبوط آدم توجه داشتند و این مسئله در ادبیات قبالی به وفور مورد بحث قرار گرفته است. در حالی که قبالی‌های گرونا با این موضوع به تفصیل سر و کار دارند. همچنین به نظر می‌رسد برخی از طرفداران موسی دو لئون گرایشی به آن دارند، قسمت‌هایی که به مسئله گناه اولیه اشاره دارند در زهر و به خصوص در قسمت‌های اصلی آن اندک است.» (Scholem, 1946, pp 264-265).

گناه آدمی باعث تبعید و دوری او از تیغرت شد (شولم، ۲۰۱۸، ص ۱۵). و برای اینکه شخینا از تبعید خارج شود باید شخینا به وحدت و هماهنگی ازلی بازگردد (Schiffman, 2005, p 9378). که این هم فقط با عمل توبه دست می‌آید و دوباره هر چیزی به جایگاهی که در ابتدا در نظام الهی اشیا داشت باز می‌گردد. در حالت جدایی و از هم گسیختگی عالم این شکاف که مانع اتحاد پیوسته خدا و شخینا است تا حدودی با عمل دینی بنی اسرائیل، یعنی عمل به تورات، میسوا و نیایش التیام و بهبود می‌یابد. برچیدن گناه و بازگشت نظم و هماهنگی وظیفه آدمی در این جهان است (شولم، ۲۰۱۳، ص ۴۱۰). بنابراین از نظر نگارنده، اصل انوئیت در قباله و عرفان یهودی، جنبه آفاقی و انفسی دارد و آن چنان حائز اهمیت است که یهودیان با انجام فرائض و میسواها و خواندن تورات، سعی در بازگشت شخینا به موطن اصلی خود که آن سوف است دارند، تا هماهنگی و توازن به عالم باز گردد.



تصویر شماره ۴- شخینا و صعود و نزول

به عقیده عارفان یهودی فرایند ییحود یا تجدید وحدت از دست رفته، فرآیندی مستمر است که از طریق اتصال با خداوند و کمال اخلاقی و روحانی به انجام می‌رسد و جامعه اسرائیل که قوم برگزیده است می‌تواند این وحدت را باز گرداند. در نگاه عرفای یهودی، شخینا جامعه اسرائیل را به حال خود رها نساخته است و در تبعید هم عشق و عطوفت خود را به آنان ارزانی می‌دارد. و با ظهور مسیح هنگامی که اسرائیل بار دیگر در ارض مقدس توانایی خود را بازیابد و معبد، در مکان مقدس قبلی دوباره پا بگیرد. شخینا قدرت قبلی خود را به دست می‌آورد و با خداوند پیوند می‌خورد و همه اشیاء و موجودات به جایی که در طرح آغازین خلقت الهی داشتند بازگردانده خواهند شد. سپس کمال، در بالا و پایین سیطره می‌یابد و همه جهان در پیوندی واحد، متحد خواهد شد (اپستاین، ۲۰۱۴، ص ۲۸۹).

مورد دیگری که حائز اهمیت است این است که نیروهای شر به دنبال سلطه بر شخینا هستند. یهودیان می‌توانند با رعایت قوانین و توصیه‌های تورات به مهار کردن سیترا احرا (جهان شر) کمک برسانند و توازن را در عالم حفظ کنند. نیروهای شر یا سیترا احرا، سمائل (مذکر) و ملکه‌اش لیلیت (مونث) هستند. گناهان اسرائیل نه تنها زندگی و نشاط به سیترا احرا می‌بخشد، بلکه برای سمائل نیز که جنبه مذکر امور خبیثه است؛ امکان تسلط یافتن بر شخینا را که جنبه مونث سفیراهای پاکی و قداست است؛ فراهم می‌آورد (آنترمن، ۲۰۰۵، ص ۱۶۱). آنگاه که چنین شد شخینا از شوهر حقیقی خود تیفرت که جنبه مذکر سفیراهاست جدا می‌افتد، و نمی‌تواند مانند رحمی که از طریق آن قدرت الهی به سوی زمین سرازیر می‌شد، عمل کند. در نتیجه رنج و مصیبت برای آدمیان و برای جهان به دنبال خواهد آمد. از دیدگاه زهر رعایت میصواها از جانب یهودیان و پرهیز آنان از گناه، نتایج بزرگی برای عالم آدمیان و عوالم الهی در بردارد (آنترمن، ۲۰۰۵، ص ۱۶۱). بازگشت شخینا به اصلش و متحد ساختن او با خداوند، به نحوی هدف واقعی تورات است. این عملکرد عرفانی انسان است که به آن شأن و منزلت ویژه‌ای می‌بخشد. اجرای هر یک از فرامین تورات برای متحد کردن انسان با شخیناست (Scholem, 1946, p 311). وظیفه اصلی پیروان زهر تسهیل در پیوند دوباره زن و شوهر الهی یا تیفرت و شخیناست. براین اساس، این عارفان هستند که از طریق مطالعه تورات و اجرای احکام، باید زوج الهی را برای اتحاد جنسی آماده کنند (Wolski, 2010, p 40).

۲-۵- شخینا و جامعه مقدس

شخینا بر پایه سنت‌هایی در عهد قدیم بنا شده است که به عنوان شخصی که در میان اسرائیل زندگی می‌کند و با فرزندان اسرائیل همراه است، مطرح می‌شود و در جایی تجسم شخینا بیان می‌کند: بگذارید مرا به مانند پناهگاهی درآورند که بتوانم در میان آن‌ها اقامت گزینم. شماها زمین را آلوده نکنید در حالی که باید در آن ساکن شوید در جایی که من ساکنم و من در میان بچه‌های اسرائیل سکونت دارم و من در میان شما راه خواهم رفت و خدای شما خواهم شد و شما ملت من خواهید بود (Abelson, 1913, p 86).

برخی عرفان یهودی شخینا را با قوم اسرائیل یکی می‌دانند. شخینا نه تنها ملکه، دختر و عروس خداست، بلکه مادر هر فرد اسرائیلی نیز هست او راحیل واقعی است که برای فرزندانش اشک می‌ریزد. در تفسیری از عرفان قبالی متأخر بر یک عبارت زهر همان شخینایی که در تبعید خود اشک می‌ریزد، زن زیبایی می‌شود که دیگر چشم ندارد و بر اهل مکاشفه در میان عرفان قبالا ظاهر می‌شود. افرادی چون ابراهیم هلوی شاگرد لوریا در سال ۱۵۷۱ او را در کنار دیوار ندبه در اورشلیم، همچون زنی دید که سیاه پوشیده بود و برای همسر دوران جوانی خود اشک می‌ریخت. شخینا به عنوان نماد زنانه جاویدان ظاهر می‌شود (شولم، ۲۰۱۳، ص ۴۰۶). از طرفی در زهر آمده است که شخینا روح کلی جامعه اسرائیل است و تمام آنچه که در شخینا وجود دارد در هر روح اسرائیلی وجود دارد و بالعکس، و تمام نسل های اسرائیل در روح مشترک شخینا جای گرفته‌اند (Laitman, 2007, p 368).

از نظر نگارنده، شخینا روح عارف قبالی را به دوقوت متصل میکند و به ارواح متعالی، امکان صعود به مقامات بالاتر عرفانی را می‌دهد. بطور کلی از جنبه ای می‌توان گفت بینا نهان‌ترین تجلی مونث الهی و شخینا ظاهرترین تجلی مؤنث است که هم حجاب الوهیت و هم شعاع های نوری ساطع شده، از او هستند.

ارتباط دو عنصر زنانه بینا و شخینا با جهان های چهار گانه

در سیر نظری مکتب قبالا، برای اولین بار آموزه عوالم چهارگانه که بوسیله آنها امر نامتناهی در امر متناهی پدیدار می‌شود مطرح شده‌است این عوالم عبارتند از: عالم فیض و صدور (Atzilut)، عالم خلق و آفرینش (Beria)، عالم شکل‌گیری (Yetzira)، عالم فعل و عمل (Assiya) (Scholem, 1974, p 73). اما اگر بخواهیم دو عنصر زنانه بینا و شخینا را در این عوالم بیان کنیم می‌توانیم به نکات زیر اشاره کنیم:

۱- جهان اصلوت نمونه اولیه یا الگوی الهی اتحاد خدا با شخیناست و در برگیرنده سه سفیروت کتر، بینای مادر و خوخما است و روح نشاما در آن جریان دارد. در جایی آمده است ریشه نشاما در چارچوب الهی است که از منبعی در زیر عرش جلال الهی کشیده شده‌است. در قصر پنجم الهی نشاما منتظر است تا با شخینا متحد شوند و به

جهان فرود آیند. نشاما جاری شده از درون والاترین نمود الوهیت از میان سفیرای بینا (مونث) به سفیرای یسود (قلمرو جنسی و مذکر) در درون قلمرو یسود است (Giller, 2011, p 36).

۲- جهان بریا که ارا به پادشاهی یا بالاترین وجه فرشتگان است و سه سفیروت حسد، گوورا و تیفت که همسر شخیناست؛ در آن قرار دارند و مرتبه رواج در آن است.

۳- جهان یصیرا که متاترون در آن است و سه سفیروت نصح، یسود و هود در آن قرار دارد و جایگاه نِفش است.

۴- جهان آسیا که شخینای تبعید شده در این جهان است. شخینای تبعید شده در میان انسان ها و ارواح شروری که همواره بر سر روح انسانها با هم نزاع دارند به سر می‌برد (Wexelman, 2001, p 140). می‌توان گفت غلبه کامل اصل زنانگی در قرون وسطی در این جهان بوده است.

شخینا در جهان آسیا که همان جهان شکل گیری است زندگی می‌کند. هر شخینا در تبعیدگاه میان مردان و روح های شروری است که با زوج هایشان زندگی می‌کنند. ده سفیروت هر کدام در این جهان ما نمایان می‌شوند و در جهان چهارم، کمیت و ماهیتشان نزول می‌یابد. سفیروت شکل نهایشان را در جهان چهارم که متعلق به شخیناست به دست می‌آورند (Ponce, 1974, p 67). بنابراین می‌توان گفت عالم بجز با تکمله اصل انوئیت که همان ملخوت و شخیناست تکامل نمی‌یابد.



تصویر شماره ۵- جهان های چندگانه

۳- نتیجه

در مقاله فوق درباره دو اصل زنانه بینا به عنوان مادر علوی؛ و شخینا یا ملخوت به عنوان دختر، مفصلاً بحث کردیم. بینا دو ویژگی منحصر به فرد دارد: اینکه بازگشت مخلوقات به سوی ان سوف، توسط بینا انجام می‌شود و دوم بینا هیچ تعینی را نمی‌پذیرد و فقط به خواست ان سوف، نور خوخما را دریافت می‌کند؛ تا کائنات ایجاد شوند. اصل مونث دوم ملخوت یا شخیناست که دو وجه دارد، وقتی درباره جنبه الوهی و ساحات سفیروتی بحث می‌کنیم؛ به نام ملخوت آن را می‌شناسیم. ولی وقتی در حیطة تجلی و حضور خداوند در

دنیای مادی حرف می‌زنیم آن را با شخینا بیان می‌کنیم. ملخوت چند ویژگی دارد، از جمله اینکه با نور خوخمایی که به واسطهٔ بینا دریافت می‌کند؛ اجازهٔ تولید نسل می‌یابد؛ و دیگر اینکه تنها سفیراییست که ارادهٔ دریافت نور لذت و عشق را داراست؛ و روی به سوی کثرات دارد. به همین دلیل ملخوت دارای حد و تعیین است. اما شخینا جنبه کنشگر ملخوت است. شخینا در غالب متون عرفانی یهودی، یک عنصر مونث فعال است و در قباله وظیفه دارد؛ فیوضات الهی را از عالم والا گرفته و به عالم مادون بدهد و به عنوان آخرین سفیرا، روح عارف قبالی را به دوقوت متصل می‌کند.

مشارکت نویسندگان

نگارش مقاله توسط شیما فتورچیان انجام شده است و جناب آقای دکتر ابوالفضل محمودی به عنوان نویسندهٔ مسئول؛ در امر اصلاح و بازبینی علمی و ادبی، نظارت کرده‌اند. و جناب آقای دکتر مسعود احمدی‌افزادی در تبیین جداول و اصلاح علمی آنها همکاری داشته‌اند.

تشکر و قدردانی

این پژوهش مستخرج از رسالهٔ دکتری شیما فتورچیان است و از این جهت از دانشگاه نجف آباد به عنوان حامی معنوی قدردانی می‌شود.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

منابع و مأخذ

- Anterman, A, *Jewish Beliefs and Religions*, Reza Farzin, Qom, Religions and Sects, (2005), Persian
- Abelson, J, *Jewish mysticism*, G. Bell and Sons, London, Cambridge University, (1913)
- Epstein, I, *Judaism-Historical Study*, Behzad Saleki, Tehran, Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy, (2014), Persian
- Fortune, D, *The Mystical Qabalah*, Second edition, London, Weiser Books, (2000)

- Fuller, J.F.C, *the secret wisdom of the Qabbalah*, A study in Jewish Mystical thought, USA, Spatially independent, (1976)
- Giller, P, *Reading the Zohar*, The Sacrad Text of the Kabbalah, London, Oxford scholarship, (2011)
- Laitman, M, *Basic Concepts in Kabbalah*, Israel, Lightman Kabbalah, (2006)
- , *The Zohar*, Canada, Lightman Kabbalah, (2007)
- Macrae, G. W, "Gnosticism", in: *New Catholie Encyclopedia*, New York, Catholic University of America, vol 6, (1967)
- Manhar, N, *The sepher ha Zohar or the book of light*, Ohio, Pinnacle Press, (2017)
- Ponce, Ch, *Kabbalah*, Publisher Quest Books, The Garnstone Press LTD, (1974)
- Schifman, L, *Encyclopedia of Religion Judaica*, editor Jones Lindsay, 2nd ed Thomson Gale, USA, Macmillan Reference, Vol14, (2005)
- Scholem, G, *Main Jewish tendencies and schools*, Alireza Fahim, Qom, Religions and sects, (2013), Persian
- , *Major trends in Jewish mysticism*, New York, Schochen Book Inc, (1946)
- , *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York, Schocken Books, (1974)
- , *Origins of The Kabbalah*, Allan Arkush, New Jersey, Princeton Weekly, (2019)
- , *Zohar of the book of Lighting*, Homa Shahram Bakht, Tehran, Scientific and Cultural, (2018), Persian
- Sholamit, E, *Kabbalah of Prayer*, USA, Lindisfarne books, (2004)
- Umansky, E. M, « shekhnah», *The Encyclopedia of Religion*, Miycea Eliade, New York, Macmillan, Vol 13, (1986)
- Wexelman, D, *Kabbalah: The Splendor of Judaism*, USA, Jason Aronson, (2001)
- Wineman, R. A, *Mystic Tales from the Zohar*, Notes and Commentary, Ohio, Jewish Publicaton Society, (1997)
- Wolski, N, *A Journey into the Zohar*, USA, State University of New York Press, (2010)

مشخصات نویسندگان



شیما فتورچیان دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف آباد اصفهان در رشته ادیان و عرفان است. وی اکنون در حال تکمیل رساله دکتری با عنوان بررسی اصل زنانگی در هستی‌شناسی عرفان اسلامی و عرفان یهودی با تأکید بر فتوحات و زُهر است. ایشان علاوه بر آشنایی با زبان عبری، دانش آموخته کارشناسی ارشد عرفان تطبیقی از دانشگاه شهید بهشتی تهران در سال ۱۳۹۲ با موضوع پایان نامه مقام ادب در عرفان اسلامی

نیز هست. همچنین دارای مدرک بین‌المللی حفظ قرآن کریم نیز هستند.

Fotourchian, Sh, PhD Student in Religions and Comparative Mysticism, Faculty of Law, Theology and Islamic Studies, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran

✉ fotourchian@gmail.com



ابوالفضل محمودی استاد گروه ادیان و عرفان دانشکده الهیات دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات هستند. ایشان کارشناسی ارشد خود را در رشته فلسفه اسلامی از دانشگاه تربیت مدرس قم گرفته‌اند و دانش آموخته دکتری ادیان و عرفان تطبیقی از دانشگاه علوم و تحقیقات تهران هستند. ایشان اساتید گرانقدری از جمله دکتر فتح‌اله مجتبابی و دکتر اعوانی داشته‌اند و کتب

مختلفی در حوزه ادیان و عرفان تألیف کرده‌اند از جمله: مشرق در دو افق، جستارهایی در کلام جدید، ادیان هند، تجربه دینی بشر، سیر تحول عرفان هندی، پیوندهای فرهنگی ایران و هند، فلسفه و کلام اسلامی، سه سنت فلسفی.

Mahmoudi, A, Profesor of Religions and Comparative Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Science, Sciences and Researches Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

✉ a-mahmoudi@srbiau.ac.ir



مسعود احمدی افزادی استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال هستند. ایشان کارشناسی خود را در رشته فقه و حقوق در دانشگاه ف ردوسی مشهد گذرانده اند و دانش آموخته کارشناسی ارشد و دکتری ادیان و عرفان تطبیقی از دانشگاه علوم و تحقیقات تهران هستند. همچنین اساتید برجسته‌ای از جمله دکتر ژاله آموزگار، دکتر غلامحسین ابراهیمی

دینانی، دکتر نجم آبادی و ... داشته‌اند. همچنین ایشان از محققین دانشگاه هایدلبرگ آلمان هستند. از جمله کتاب‌های در دست چاپ ایشان، انبیاء مشترک در زُهر و فصوص /الحکم، بررسی تاریخی تحلیلی عرفان اسلامی در هجده بیت اول مثنوی است.

Ahmadi Afzadi, M, Assistant Professor of Religions and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

✉ masoodahmadiafzadi@gmail.com



محسن فهیم استادیار گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد است. ایشان کارشناسی و کارشناسی ارشد خود را در رشته فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه امام صادق دریافت کرده اند و دانش آموخته دکتری همین رشته از دانشگاه علوم و تحقیقات تهران هستند. ایشان مؤلف کتاب معناداری گزاره های دینی (نقد و بررسی ملاک تحقیق پذیری) هستند و مقالات متعددی چاپ کرده‌اند.

Fahim, M, Assistant Professor of Theology and Islamic Studies, Faculty of Law, Theology and Islamic Studies, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran

✉ fahimmohsen54@gmail.com

How to cite this paper:

Shima Fotourchian, Abolfazl Mahmoodi, Masood Ahmadi Afzadi, Mohsen Fahim (2023). Femininity Principle in Ontology of Jewish Mysticism according to the Zohar . *Journal of Ontological Researches*, 12 (23), 27-56. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1402.12.23.2.0

DOI: 10.22061/orj.2023.1919

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1919.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

Creative and Substantial Evolution of Embryo's Soul and Body in Avicenna's View

Maryam Noorbala¹
Mahdi Ghasvand²

Abstract

The issue of the occurrence of the soul in the body is one of the most important issues of philosophical psychology. The theory of the spiritual occurrence of the soul with the body is attributed to Avicenna. This theory means that after the completion of the body, the incorporeal soul belongs to the body. But the question is, in this case, from the beginning of the formation of the sperm until the stages of the development of the fetus's body, what kind of soul has planned this imperfect body? Scholars such as Fakh Razi, Mulla Sadra, and neo-Sadraian commentators such as Hassanzadeh Amoli believe that, according to Avicenna, father's soul was in charge of body at that stage.

This study, by looking at this theory again, by considering important role of Avicenna's philosophical psychology and using the same expressions quoted by

¹ PhD student of Transcendental Wisdom at Kharazmi University, Corresponding Author
mnoorbala@gmail.com

² Assistant Professor of Kharazmi University
mahdi.ghiasvand@gmail.com

Received: 08/10/2022

Reviewed: 03/01/2023

Revised: 16/04/2023

Accepted: 24/04/2023

these sages, in the Book of Healing, (al-Shifa) wants to prove how the origin of the embryo's soul arises in the sperm. Also, in the justification of the quality of growth in humans, according to the Avicenna, the gradual movement called the concept of evolution has been used, which can be explained only by evolution in substance in the stages of growth. As a result, by using Avicenna's principles about the nature of the body and psychology, an attempt is made to prove the hypothesis of the occurrence and evolution of essence in the soul and the body of the fetus. So that with this reading of the creation of the soul, it is possible to solve the problems that have arisen on how the embryo is managed.

Keywords: Embryo, Avicenna, Origination of Soul, Body, Substantial Evolution

Problem Statement

The theory of the occurrence of soul to the body, is a well-known interpretation presented by Avicenna regarding the quality of the relationship between soul and body and it is favored by the commentators of his works. For example, Mulla Sadra, says the human soul, according to Shaykh, is intellectually immaterial from the beginning of its creation and during the origination of the embryo in the fourth month (MullaSadra,1981, Vol.9, p112).

In this case, the main issue of this article is that if this reading of Avicenna is considered correct, what soul was responsible for managing the body of the fetus before the age of four months? Mulla Sadra's interpretation of the Shaykh's words is that he considered the father's soul to take care of the embryo's body from the beginning of the formation of the sperm until the fourth month of the embryo (Ibid., vol. 8, p. 146).

This reading of Avicenna has caused problems. Mulla Sadra criticizes this view and says how the father's soul, which belongs to the father's body, can control the embryo in another body, and what will happen to the embryo in the mother's body if the father dies? (Ibid)

Then the following sub-questions are examined in this article:

- What is the quality of change, growth and movement of the body in terms of plant, animal and human potencies?
- How is the use of different plant, animal, and human souls in the growth stages of a person justified by the Avicenna's basis of the soul's unity?
- Is it possible to create compatibility between Avicenna's image of soul's origination in natural science with its image in mind philosophy

Method:

Descriptive-Analytical method by library research on Avicenna's work has been adopted in this research.

Findings and Results:

In Avicenna's natural sciences, we can find an answer to these problems in the leadership of the embryo and how it grows and changes. In fact, in order for him to be able to justify the growth of the embryo's body with the concept of completeness, there is no way to create a break in the leadership of the body, and from the very beginning of the creation of the sperm, the soul of the child takes over the leadership of it and complete the body by attaining completeness in substantial forms.

One of the important statements of Avicenna which is cited by Fakhr Razi (Fakhr Razi, 1990, vol. 2, p. 276) and Mullasadra (Mullasadra, 1981, vol. 8, pp. 147-145) and neo-Sadaraian commentators such as Hassanzadeh Amoli (Hassanzadeh Amoli, 1385, pp. 259-300) used to answer the main question of this research, (Avicenna, 1983D, pp.401-402). Using the Avicenna's same expressions, this research wants to prove how the natural agent of the sperm indirectly was able to take embryo's soul to exist and be the origin of the embryo's soul origination and how in this imagination, the problems that were mentioned in the previous possible answers do not appear. Therefore, the hypothesis of this research is that based on the principles of natural science and Avicenna's mind philosophy and using his writings in various books, it can be concluded that at the beginning of the formation of the sperm and during fertilization, the rational soul originated in the embryo.

Then, in this article, it will be shown that gradual change and evolution in a living being is possible only by accepting evolution in substance, and Avicenna also specified it in some phrases. (Avicenna, 1983F, pp. 329-330) because what can be obtained from the Sheikh in his theories about the growth and perfection of the embryo is during the stages of perfection and actualization in the substance of the soul along with the production of new organs in the body of the embryo.

References

- Avicenna, *Al-Taelighat*, Badvi A (Research), Maktab Al-Aelam Al-Islami, 1983G, Arabic
- , *Al-Shifa (Al-Tabiiyat)*, Soma-e Tabiey, Vol. 1, Zayed S. (Research), Al-Marashi Library, Qom, 1983A, Arabic
- , *Al-Shifa (Al-Tabiiyat)*, Kitab Al-Nafs, Vol. 2, Zayed S. (Research), Al-Marashi Library, Qom, 1983B, Arabic
- , *Al-Shifa (Al-Tabiiyat)*, Fe-Al-Nabat, Vol. 2, Zayed S. (Research), Al-Marashi Library, Qom, 1983C, Arabic
- , *Al-Shifa (Al-Tabiiyat)*, Fi Tabaye-e Al-Hiyavan, Vol. 3, Zayed S. (Research), Al-Marashi Library, Qom, 1983D, Arabic
- , *Al-Shifa (Elahiiyat)*, Zayed S. (Editor), Al-Marashi School, Qom, 1983F, Arabic
- , *Ghanon fi Al-Teb*, Masoudi A. (Research), published by Morsal, 2014, Arabic
- , *Al-Najat men al-Gharq fi Bahr al-Zilalat*, Danesh Pazhooh M.T. (Research), University of Tehran, 2000, Arabic

- Hasanzadeh Amoli H, *Lessons on the Description of Remarks and Admonitions*, the third part about the soul 1/3, Ayat Ishtaq, 2013, Persian
-----, *Oyoun Masal al-Nafs and Sarh al-Oyoun in Sharh al-Oyoun*, Amir Kabir Publications, 2006, Arabic
Mulla Sadra, *Al-Hikama al-Muttaliyyah fi al-Isfar al-Aqliyyah al-Araba*, vol. 5, 8, Dar al-Ihya al-Tarath, Beirut, 1981, Arabic
Fakhr Razi, *Mabaheth Al-Mashreghiyah*, Hyderabad, Volume 2, Qom, 1990, Arabic



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023



پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال دوازدهم، شماره ۲۳
بهار و تابستان ۱۴۰۲
صفحات

حدوث و تکامل جوهری در نفس و بدن جنین در علم‌البدن و علم‌النفس سینوی

مریم نوربالا^۱

مهدي غياثوند^۲

چکیده

کیفیت حدوث نفس در بدن، یکی از مهمترین مسائل علم‌النفس فلسفی است. نظریه حدوث روحانی نفس مع‌البدن در بیان رسمی به ابن‌سینا انتساب یافته است. این نظریه بدین معناست که بعد از کامل شدن بدن، نفس مجرد به بدن تعلق می‌گیرد. اما سؤال اینجاست که در این صورت از ابتدای تشکیل نطفه تا مراحل رشد بدن جنین، چه نفسی این بدن ناقص را تدبیر می‌کرده است؟ حکمایی مانند فخررازی، ملاصدرا و شارحین نوصدرایی مانند حسن‌زاده آملی، معتقدند از نظر ابن‌سینا، نفس پدر

mnoorbala@gmail.com

mahdi.ghiasvand@gmail.com

^۱ دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی، نویسنده مسئول

^۲ استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۶

تاریخ داوری: ۱۴۰۱/۱۰/۱۳

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۱/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۴

تدبیر بدن را در آن مرحله به عهده داشته است که در این صورت این نظر با اشکالات و نقدهایی مواجه خواهد شد.

این پژوهش با نگاهی دوباره به این نظریه با مهم شمردن نقش علم‌البدن سینوی و با استفاده از همان عبارات مورد استناد این حکیمان در طبیعیات شفا، می‌خواهد اثبات کند که مبدأ حدوث نفس، در نطفه جنین ایجاد می‌شود. همچنین این پژوهش نشان می‌دهد که استفاده ابن‌سینا از مفهوم استکمال به عنوان حرکت تدریجی در توجیه کیفیت و مراحل رشد در انسان تنها با تکامل در جوهر قابل تبیین می‌باشد. در نتیجه با استفاده از مبانی سینوی در طبیعت بدن و علم‌النفس تلاش می‌شود تا به اثبات فرضیه حدوث و تکامل جوهری در نفس و بدن جنین پرداخته شود تا با این خوانش از حدوث نفس، بتوان اشکالات وارد بر نحوه تدبیر جنین را رفع کرد.

کلمات کلیدی: جنین، ابن‌سینا، حدوث نفس، علم‌البدن، بدن، تکامل جوهری.

طرح مسأله

نظریه حدوث روحانی نفس مع‌البدن، تفسیر معروفی از نظر ابن‌سینا در باب کیفیت حدوث نفس میان مفسرین آثار اوست. مثلاً ملاصدرا معتقد است، نفس انسانی نزد شیخ، از ابتدای پیدایش و حین حدوث در چهارماهگی جنین، مجرد عقلی است. «لنفس الإنسانية عنده مجرد عقلی من أول الفطرة حین حدوثها فی الشهر الرابع للجنین» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۲). در این صورت مسأله اصلی این مقاله این است که اگر این خوانش از ابن‌سینا صحیح دانسته شود، قبل از چهارماهگی، تدبیر بدن جنین برعهده چه نفسی بوده است؟ و آیا می‌توان پاسخی برای این مسأله یافت که ایرادات پاسخهای قبل را نداشته باشد؟ برداشت ملاصدرا از سخنان شیخ در پاسخ به این سوال این است که ابن‌سینا تدبیر بدن جنین از ابتدای تشکیل نطفه تا چهارماهگی جنین را برعهده نفس پدر دانسته است (همان، ج ۸، ص ۱۴۶). این خوانش از ابن‌سینا موجب اشکالاتی شده است. ملاصدرا خود در نقد این برداشت می‌گوید چگونه نفس پدر که متعلق به بدن پدر است در یک بدن دیگر می‌تواند جنین را تدبیر کند؟ و چه بسا اگر پدر فوت کند، جنین با تدبیر چه نفسی در بدن مادر حیات خواهد داشت؟ (همان) فخر رازی نیز به ابن‌سینا اشکال وارد می‌کند و در پاسخ به این سؤال، تدبیر بدن جنین قبل از چهارماهگی را به نفس مادر نسبت می‌دهد (فخررازی، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۲۳۰). اما چگونه در مراحل رشد بدن، نفس پدر یا مادر

می‌تواند کار خود را به نفس مولود واگذار می‌کند؟ فخر رازی ارتباط میان نفس نباتی و حیوانی و انسانی را به نحو واگذاری می‌داند (همان). عده‌ای نیز براساس نظریه کون و فساد شیخ، معتقدند که هر تغییر جوهری در مراحل جمادی و نباتی و حیوانی و انسانی به این معناست که ابتدا صورت جمادی زایل و فاسد می‌شود و صورت نباتی جوهری جدید به جنین افزوده شود. سپس صورت نباتی فاسد می‌شود و صورت حیوانی کائن می‌شود. سپس صورت حیوانی فاسد می‌شود و نفس انسانی افزوده می‌شود (مطهری، ۲۰۰۳، ج ۳، ص ۳۲).

در پاسخ به مسأله اصلی، یکی از عبارات مهم ابن‌سینا، که مورد استناد فخر رازی (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۲۷۶) و ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴۷-۱۴۵) و شارحین نوصدرایی مانند حسن زاده آملی (حسن زاده آملی، ۲۰۰۶، ص ۲۵۹-۳۰۰) در فصل اول مقاله شانزدهم فن هشت طبیعیات شفا آمده است. این پژوهش با استفاده از همان عبارات ابن‌سینا می‌خواهد اثبات کند که چگونه مبدأ حدوث نفس در نطفه جنین پدید آمده و چگونه در این تصویر، اشکالاتی که در پاسخ‌های محتمل قبل گفته شد، پدید نمی‌آید. بنابراین فرضیه این پژوهش این است که براساس مبانی علم‌البدن و علم‌النفس سینوی و با استفاده از نوشته‌های وی در آثار مختلف می‌توان نتیجه گرفت که در ابتدای تشکیل نطفه و در هنگام لقاح، نفس نطقی در جنین حادث شده است.

سپس سؤالات فرعی زیر در این مقاله بررسی می‌شود:

- کیفیت تغییر، رشد و حرکت بدن در مراتب قوای نباتی و حیوانی و انسانی به چه ترتیب است؟
- استفاده از نفوس متفاوت نباتی و حیوانی و انسانی در درجات رشد یک فرد چگونه با وحدت نفس سینوی توجیه می‌شود؟
- آیا می‌توان میان تصویر ابن‌سینا از حدوث نفس در طبیعیات با تصویر آن در علم النفس سازگاری ایجاد نمود؟

در کیفیت رشد و تغییر می‌توان گفت، نفس جنین به صورت بالقوه تمام قوای نباتی و حیوانی و انسانی را داراست، اما برای آنکه قوا بالفعل شوند، باید اعضای مناسب آن تولید شوند بنابراین نفس با «تکامل جوهری بدن» و به فعلیت رسیدن قوای آن به حد نفس

انسانی می‌رسد. در این مرحله قوه عاقله نفس نطقیه چون نیاز به آلت بدنی برای تکامل ندارد، از عقل فعال وجود می‌یابد و مرتبه روحانی آن بدون آنکه در بدن منقطع شود، فعلیت می‌یابد. این زمان وقتی است که بدن صلاحیت و استعداد دریافت مرتبه قوای نطقیه را داراست که نظریه معروف حدوث روحانی مع‌البدن ابن‌سینا را تأمین می‌کند. هر چند این تصویر با بعضی مبانی مابعدالطبیعی ابن‌سینا همچون نظریه کون و فساد در توجیه تغییرات جوهری طبیعت تعارض دارد، اما با تعریفی دیگر از حرکت تدریجی به نام مفهوم استکمال در نظریات شیخ تطابق دارد. سپس در این مقاله نشان داده خواهد شد که تغییر تدریجی و تکامل در موجود زنده تنها با قبول تکامل در جوهر امکان پذیراست و ابن‌سینا نیز در عباراتی به آن تصریح کرده‌است. (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ص ۳۲۹-۳۳۰) زیرا آنچه از شیخ در نظریاتش در نحوه رشد و کمال جنین می‌توان دریافت، طی مراحل کمال و فعلیت در ذات نفس همراه با تولید اعضای جدید در بدن جنین است. برای اثبات این فرضیه در این پژوهش، لازم است که ابتدا مبانی مابعدالطبیعی علم‌البدن فلسفی سینوی در کنار مبانی مابعدالطبیعی حاکم بر علم‌النفس فلسفی وی مورد بررسی قرارگیرد. سپس مبانی مابعدالطبیعی ابن‌سینا در حرکت، تغییر و رشد بررسی می‌شود تا بتوان تصویری سازگار از طبیعیات و مابعدالطبیعه سینوی با استفاده از نظریه حدوث و تکامل جوهری در نفس و بدن جنین به دست آورد.

لازم به ذکر است که هدف این مقاله استخراج نظر ابن‌سینا بر اساس مبانی فلسفی وی نیست، بلکه این مقاله قصد دارد برای مسأله نحوه تدبیر بدن جنین راه حلی بیابد. نویسندگان معتقدند در میان عبارات ابن‌سینا به عنوان یک فیلسوف و یک طبیعت‌شناس مبرز می‌توان راه‌حلی را ارائه کرد که ممکن است با مبانی متعارف فلسفی وی مانند نظریه کون و فساد و انکار حرکت در جوهر متعارض باشد. اما می‌تواند پاسخی برای مسأله تدبیر بدن جنین ارائه دهد که از اشکالات خوانش معروف مبراً باشد. سپس این پژوهش می‌کوشد تا برای پاسخ مورد نظر، مبانی لازم را در عبارات ابن‌سینا فراهم سازد. هر چند که با مبانی معروف فلسفی او سازگار نباشد. بنابراین قصد این مقاله انتساب یک نظریه فلسفی به ابن‌سینا نیست، بلکه هدف آن یافتن پاسخی جدید برای مسأله تدبیر بدن جنین با الهام از عبارات ابن‌سینا است.

پیشینه پژوهش

در تحقیق حاضر مقالات و منابع متعدد در موضوع نفس و بدن مورد بررسی قرار گرفتند اما هیچ کدام به حدوث نفس در جنین پرداخته نشده بود. تنها مصطفوی (Mostafavi, 2011) در مقاله «مسأله‌ای در باب حدوث نفس از نظر ابن‌سینا و پاسخی به آن»، نتیجه گرفته که نفس نزد ابن‌سینا در ابتدای تشکیل نطفه حادث می‌شود نه در هنگام تشکیل بدن کامل و عبارات ابن‌سینا در حدوث نفس مجرد در بدن کامل در دنباله روی از مشائین است. اما این مقاله با بررسی حدوث نفس و همچنین رشد جنین در طبیعیات و علم النفس سینوی، تفسیر جدید و متفاوت از تفسیر مشهور از حدوث نفس سینوی را پیشنهاد می‌دهد که طبیعیات و علم النفس فلسفی این فیلسوف را با یکدیگر سازگار می‌سازد. بنابراین از این جهت این مقاله بی‌بدیل و نوآورانه است.

مبانی مابعدالطبیعی ابن‌سینا در طبیعت بدن

برای آنکه بتوان تصویر ابن‌سینا از حدوث نفس در بدن را بررسی کرد، در این پژوهش ابتدا به بررسی طبیعت بدن و نقطه آغاز حدوث نفس در بدن یعنی نطفه پرداخته می‌شود.

۱- انواع مفهوم بدن در علم‌البدن سینوی

ابن‌سینا ماده مورد نظر برای تعلق نفس را در مقاطع مختلف از یکدیگر متمایز دانسته است. به نظر می‌رسد مقاطع متفاوت زیر در طبیعیات برای تمایز مفهوم بدن و نفس متعلق به آن را باید از یکدیگر جدا کرد:

۱- ماده بدنی به معنای نطفه پدر و نطفه مادر قبل از لقاح: در این مقطع، ابن‌سینا

نقش نفس پدر و مادر را ایجاد و تقویم و حفظ مزاج ذکر نموده است. در واقع نفس والدین چه در بذر گیاه چه در نطفه حیوان و چه در نطفه انسان، سبب قوام و ایجاد مزاج در ماده بدنی می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ص ۲۲).

۲- ماده بدنی به معنای نطفه منعقدۀ جنین تا تکمیل بدن: ابن‌سینا، این ماده را

ماده بعید معرفی می‌کند. «أما الموضوع البعید فبینه و بین النفس صور آخری تقومه» (همان) این مقطع در مفاهیم بدنی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. به نظر می‌رسد نفسی که تدبیر ماده بعید یا بدن جنین را به عهده دارد، نفس جنین است که با

مشارکت فاعل طبیعی دارای وجود شده و مطابق آنچه ابن‌سینا بیان نموده در موضوع بعید، صوری می‌آیند که جوهرند و باعث قوام بدن جنین می‌شوند بنا به تصریح ابن‌سینا همه این صور، جوهرند و همه ماده خود را تقوّم می‌دهند که به اعتقاد این پژوهش این صور متکامل بالبدن همان نفس جنین است. هم چنین منظور از جنین در این مقاله همین مقطع بدنی یعنی نطفه منعقدۀ تا کامل شدن بدن می‌باشد.

۳- **ماده بدنی به معنای بدن کامل:** ابن‌سینا، این ماده را ماده قریب معرفی می‌کند. «لکن المادة القریبة لوجود هذه الأَنْفَس ... تبقى ... بالفعل موجوداً ما دام فیها النفس» (همان) ماده قریب یا همان بدن کامل، هم نقش بدن و ماده برای نفس مولود را دارد و هم اینکه فعلیت وجودی و بقای آن وابسته به حضور و تعلق نفس در آن است.

۴- **ماده بدنی بعد از مرگ وقتی نفس آن را رها می‌کند:** مفهوم بدن وقتی نفس آن را رها می‌کند، دیگر بدن محسوب نمی‌شود. برای این ماده باقی مانده دو حالت ممکن است پدید آید. یا اینکه آن ماده، باقی نمی‌ماند و تبدیل به جماد می‌شود یا اینکه ماده با صورت جایگزین باقی می‌ماند و لایق نفس جدید می‌شود مانند شاخه ای از گیاه که قطع می‌شود و دوباره در خاک دارای نفس نباتی جدید شود و حیات پیدا می‌کند (همان).

بنابراین با دقت در عبارات ابن‌سینا از آنچه به عنوان بدن فهمیده می‌شود، می‌توان دریافت که این مفهوم در مقاطع مختلف رشد، معانی متفاوتی می‌یابد که باید آنها را از یکدیگر تفکیک نمود. زیرا مفهوم نفس در طبیعت‌های مختلف نبات و حیوان و انسان، مفهومی مشترک لفظی است که در بخش مبانی علم‌النفس به آن پرداخته می‌شود.

۲- نقش قوانین طبیعی حرکت در نطفه

اولین مرحله در ایجاد انسان جدید، مرحله تشکیل نطفه است. بررسی قوانین حاکم بر این مرحله در فهم کیفیت حدوث نفس دارای اهمیت زیادی است که از نظر برخی متخصصین علم‌النفس مورد غفلت واقع شده است. این مرحله بدین صورت است که نطفه پدر و نطفه مادر در محل رحم با یکدیگر «ملاقات» می‌کنند تا نطفه منعقدۀ تشکیل شود. مفهوم

ملاقات از نظر ابن‌سینا دارای مبنایی فلسفی در طبیعیات است. زیرا او معتقد است که بسیاری امور تکوینی هستند که اثر آنها با ملاقات ظاهر می‌شود. مثل سوزاندن آتش که با ملاقات آتش با یک جسم صورت می‌پذیرد. شیخ با بیان این عبارت «فعل زرع الوالد فی زرع الأمّ إنّما یكون علی سبیل الأفعال و التکوینات الطبیعیة التي جُلّها علی سبیل ملاقاتة المحرّک و المتحرّک» (همو، ۱۹۸۳ ج، ص ۴۰۱)، اکثر افعال طبیعی، مانند تأثیر نطفه پدر در نطفه مادر را مثل بقیه افعال و تکوینیات طبیعی، از راه ملاقات محرّک و متحرک می‌داند.

در اینجا سؤالی پیش می‌آید: قبل از لقاح، نطفه‌ای که از بدن پدر جدا شده و اکنون در رحم مادر است و دیگر تحت تدبیر نفس پدر قرار ندارد، چگونه نطفه مادر را به حرکت درمی‌آورد؟ ابن‌سینا خود این سؤال را می‌پرسد که آیا در نطفه قبل از آنکه لقاح حاصل شود و نطفه منعقدہ پدید آید، جزء نفس یا قوه‌ای از قوای نفسانی وجود دارد؟ «فلننظر فی حال المنی و هل فیہ جزء نفس، أعمی قوه، أم لیس فیہ» سپس خودش پاسخ می‌دهد «و لما كان المنی یتحرک إلی تکوین الجنین لیس بسبب غریب من خارج، بل بطبیعته المستتره بإذن اللّٰه تعالی» (همان) نطفه حرکت می‌کند تا اعضای جنین را ایجاد کند و این فعل به طبیعت مستتر در نطفه صورت می‌گیرد. نه اینکه فاعلی از بیرون این کار را انجام دهد. بنابراین طبیعتی در نطفه ایجاد شده که با اجازه و وساطت از خداوند متعال مبدأ صدور فعل می‌شود. با این خوانش از کلام ابن‌سینا، این مشکل که نطفه پدر در رحم مادر چگونه بدون تدبیر نفس پدر، منشأ تحریک و حرکت در نطفه مادر می‌شود، پاسخ می‌یابد. زیرا مبدأ قوه در نطفه والدین به صورت مفهوم طبیعت، منشأ تحریک می‌شود. اما همین طبیعت مستتر در نطفه نقشی فراتر از فاعل طبیعی می‌یابد و به اذن خداوند متعال نقش وجودبخشی می‌یابد.

بعد از بررسی تصویر ابن‌سینا از طبیعت بدن و قوانین طبیعی در نطفه و نقش فاعلی صورت موجود در نطفه، تصویر وی از مفهوم نفس با توجه به مبانی مابعدالطبیعی علم

النفس او مورد بررسی قرار می‌گیرد تا بتوان کیفیت حدوث نفس در بدن را دقیق‌تر شناسایی نمود.

مبانی مابعدالطبیعی علم النفس سینوی

مفهوم نفس نزد ابن سینا مفهومی مشترک لفظی است که ویژگی‌های آن با توجه به کاربرد آن متفاوت است. اولین تفاوت مصداق در استفاده از مفهوم نفس، تفاوت میان نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی است. ابن سینا آنجا که در مورد نفس نباتی و حیوانی بحث می‌کند، گرچه آن را جسم نمی‌داند. اما جزئی از گیاه و حیوان در قالب صورت یا مانند صورت یا کمال معرفی می‌کند «فبین أن ذات النفس ليس بجسم، بل هي جزء للحيوان و النبات، و هي صورة أو كالصورة أو كالكمال» (همو، ۱۹۸۳ ج، ص ۶). قطعاً این ویژگی‌ها وقتی در مورد نفس انسانی بحث می‌کند، متفاوت می‌شود. همچنین در نفس نباتی و حیوانی، اطلاق صورت به نفس را صحیح می‌داند. زیرا ماده گیاه یا حیوان را محل نفس می‌داند که از اجتماع ماده و صورت، جوهر نباتی یا حیوانی تشکیل می‌شود «و یصح أن یقال أيضاً لها بالقیاس إلى المادة التي تحلها فيجتمع منهما جوهر نباتی أو حیوانی، صورة» (همان). در اینصورت، نفس نباتی و حیوانی در بدن خود حال و منطبق است. با توجه به این مقدمات، برخی مبانی مابعدالطبیعی علم النفس ابن سینا مورد بررسی قرار می‌گیرد تا در رهرو آن بتوان به اثبات نظریه این مقاله نزدیک شد.

۱- وحدت کلی نفس

یکی از مبانی مهم علم النفس فلسفی سینوی، وحدت کلی نفس است. نفس از نظر ابن سینا دارای تغایر در ماهیت و صورت نیست، بلکه صورت نفس، واحد است. همچنین شیخ با آوردن نظر قائلین به متعدد بودن نفوس نباتی و حیوانی و انسانی، با آن نظر مخالفت می‌کند (همو، ۱۹۸۳ ب، ص ۲۲۱-۲۲۲). اما آنچه باعث تغایر عددی نفوس می‌شود، بدن است که ربطش با ماهیت یا به صورت قبول آن است یا به صورت انتساب خاص به بدن است: «إنما تتغایر من جهة قابل الماهية أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص، و هذا هو البدن» (همان، ص ۱۹۸).

این مبنای سینوی از این نظر دارای اهمیت است که برخی از فیلسوفان یا مفسرین ابن‌سینا معتقدند با توجه به نظریه کون و فساد، در مرحله نطفه، نفس نباتی تدبیر بدن را به عهده دارد و با رشد بدن، نفس نباتی فاسد می‌شود و نفس حیوانی تدبیر بدن را به عهده می‌گیرد و پس از تکمیل بدن، نفس حیوانی فاسد شده و نفس انسانی تدبیر بدن را عهده‌دار می‌شود. (مطهری، ۲۰۰۳، ج ۳، ص ۳۲؛ فخررازی، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۲۳۰) در حالی که این تصویر با مبنای وحدت نفس سینوی سازگار نیست.

۲- وحدت نوعی نفس

ابن‌سینا با اینکه نوع انسانی دارای سه نوع نفس نباتی و حیوانی و انسانی باشد، مخالف است. اگر پرسیده‌شود چه می‌شود اگر در ابتدای امر یعنی وضعیت نطفه و جنینی، بدن دارای نفس حیوانی باشد و وقتی مولود بزرگ شد و استعداد نفس انسانی را پیدا کرد، نفس نطقیه به او داده شود؟ ابن‌سینا پاسخ می‌دهد لازمه این حرف این است که جنین باید در ابتدا حیوان باشد با نفس حسیه و حتی نفس نطقیه بالقوه را نداشته باشد و بعد که استعداد یافت به انسان انقلاب پیدا کند. درحالی‌که انقلاب ماهیت، محال است «و لو كان الصبي حساساً ثم يصير إنساناً بالنطق لكان ينتقل بالإستكمال من نوع إلى نوع» (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ج ۳، ص ۴۰۳). پس نمی‌توان نفس مدبر بدن در دوران جنینی را متفاوت از نفس روحانی حدوث‌یافته در بدن کامل دانست. زیرا موجب انقلاب ماهیت از نوعی به نوع دیگر می‌شود. لذا باید تصویر دیگری از حدوث نفس ترسیم کرد که رافع مشکل مطرح شده باشد.

این مبنا هم از این جهت دارای اهمیت است که فیلسوفانی چون فخررازی معتقدند نفس مادر پس از تدبیر بدن جنین، کار خود را به نفس مولود، واگذار می‌کند. همچنین تفسیر وی از عبارات ابن‌سینا هم تدبیر نفس جنین توسط نفس پدر و سپس واگذاری آن به نفس مولود است (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۲۷۶). در حالی که با این مبنای سینوی در عدم انقلاب نفس، اصل واگذاری مردود است و بدن نمی‌تواند در دوره‌ای تحت تدبیر یک نفس و سپس در دوره‌ای دیگر تحت تدبیر نفس دیگر باشد. بنابراین پاسخ‌ها و تفسیرهایی

که تاکنون از تدبیر نفس در بدن جنین داده شده با مبانی علم انفس سینوی از جمله وحدت نفس و عدم انقلاب نفس، ناسازگار است.

۳- تجرد مرتبه انسانی نفس با قوه عاقله

از آنجا که ابن‌سینا به وحدت نفس معتقد است، نفس واحد انسان دارای مراتب و قوای نباتی، حیوانی و انسانی است. گاهی اصطلاحاً به مرتبه نباتی که قوای نباتی ظهور دارند نفس نباتی گفته می‌شود و به مرتبه حیوانی که قوای حیاتی ظهور دارند نفس حیوانی گفته می‌شود. اما اینها تنها مراتب و قوای نفس واحد هستند «القوی النفسانية تنقسم بالقسمة الأولى أقساماً ثلاثة: أحدها النفس النباتية،... والثاني النفس الحيوانية،... والثالث النفس الإنسانية» (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ج ۲، ص ۳۲). بنابراین آنجا که ابن‌سینا به اثبات تجرد نفس می‌پردازد، منظورش تجرد قوه عاقله یا مرتبه انسانی نفس است که آن را نفس ناطقه می‌نامد ولی مراتب نباتی و حیوانی نفس همچنان مادی‌اند (همان، ص ۱۸۷-۱۹۶). هم‌چنین در تعلیقات هم تأکید می‌کند که منظور از نفس حیوانی و نفس نباتی، قوای بدنی است که منطبع در ماده‌اند و تنها قوه عاقله یا نفس انسانی عقلی، مجرد از وضع و مکان است «النفس الإنسانية العقلی لا تحیز لها إذ لیست هی منطبعة فی مادة، و أما النفس الحيوانی و النفس النباتی فکلها متحیزة و منطبعة فی البدن و هی قوه البدن» (همو، ۱۹۸۳، ط، ص ۱۰۷). کسانی مانند ملاصدرا از مطالب شیخ برداشت کرده‌اند که نفس انسانی نزد وی از ابتدای پیدایش در چهارماهگی جنین، روحانی و مجرد است «النفس الإنسانية عنده مجرد عقلی من أول الفطرة حين حدوثها فی الشهر الرابع للجنین» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۲). اما براساس این مبنای علم النفس که در اینجا بیان شد، تنها زمانی که نفس به مرتبه نفس انسانی واجد قوه عاقله دست می‌یابد مجرد و روحانی است که به آن مرتبه، نفس ناطقه گفته می‌شود. اما مراتب نباتی و حیوانی نفس، منطبع در بدن انسان هستند. در واقع منظور از حدوث نفس در عبارت ملاصدرا، حدوث مرتبه روحانی نفس نزد شیخ است و حدوث به معنای اولین مرحله تعلق نفس به بدن نمی‌باشد.

نظریهٔ حدوث و تکامل جوهری در نفس و بدن جنین

پس از بیان مبانی مابعدالطبیعی سینوی در علم‌البدن و علم‌النفس، سؤال اصلی این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد. یعنی یافتن خوانشی از ابن‌سینا که در نحوه تدبیر نفس جنین فارغ از اشکالات وارد شده باشد. اما قبل از آن برداشت رسمی مفسران ابن‌سینا از دیدگاه وی در نفس مدبّر جنین و تصویر فلسفی وی از رشد بدن طرح می‌شود.

۱- برداشت رسمی از نظر ابن‌سینا در نفس مدبّر جنین و اشکالات آن

در بیان رسمی از علم‌النفس ابن‌سینا، نفس مولود زمانی که بدن، کامل شد در چهارماهگی یا هنگام تولد به بدن تعلق خواهد گرفت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۲). اما در اینصورت تدبیر نطفهٔ منعقدۀ در مراحل رشد جنین قبل از حدوث نفس مولود، بر عهدهٔ چه نفسی خواهد بود؟ زیرا موجود دارای حیات، بر طبق مبنای سینوی، بدون تدبیر نفس قادر به رشد و تکامل نخواهد بود. بنابراین عده‌ای مانند فخررازی و ملاصدرا معتقدند از نظر شیخ این نطفه قبل از افاضهٔ نفس فرزند، از طریق نطفهٔ پدر، دارای نفس می‌شود و از قوهٔ غذایی پدر استفاده می‌کند (همان، ج ۸، ص ۱۴۷-۱۴۵؛ فخررازی، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۲۷۶). زیرا قوه‌ای از نفس پدر در نطفهٔ پدر منعکس می‌شود، بعد این نطفه با نطفهٔ مادر ترکیب شده و نطفهٔ منعقدۀ را ایجاد کرده است. بنابراین اکنون نفسی که از جانب پدر آمده، نطفه را دارای نفس می‌کند. لذا به این عبارت ابن‌سینا در *شفا* استناد می‌کنند «تكون النطفة المنعقدة صارت ذات نفس بنفوذ قوة الذكر فيها» (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ج ۳، فن ۸، ص ۴۰۲).

همین طور عدهٔ دیگری براساس نظریهٔ کون و فساد شیخ، معتقدند که هر تغییر جوهری در مراحل جمادی و نباتی و حیوانی و انسانی به این معناست که ابتدا صورت جمادی زایل و فاسد می‌شود و صورت نباتی جوهری جدید به جنین افاضه می‌شود سپس صورت نباتی فاسد می‌شود و صورت حیوانی کائن می‌شود. سپس صورت حیوانی فاسد می‌شود و نفس انسانی افاضه می‌شود (مطهری، ۲۰۰۳، ج ۳، ص ۳۲).

ملاصدرا به این نظر شیخ انتقاد وارد می‌کند که اگر نفس و قوه، متعلق به پدر باشد، چگونه اگر پدر به مرگ دچار شود نطفهٔ فرزند در رحم مادر می‌تواند حیات داشته باشد؟ همچنین

اشکال دیگر این است که اصلاً چگونه نطفه از قوه‌ی غذایی نفسی که تعلق به بدن دیگر دارد استفاده می‌کند؟ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴۷) اشکالات دیگر به این برداشت رسمی با استفاده از مبانی علم‌النفس سینوی بیان می‌شود. زیرا اگر ابن‌سینا به وحدت نفس معتقد است چگونه یک بدن تحت تدبیر دو نفس والدین و مولود قرار می‌گیرد؟ پس این نظر با مبانی وی سازگار نیست. همچنین اگر ابن‌سینا انقلاب نفس را باطل می‌شمرد چگونه در مراحل رشد بدن، نفس نباتی زایل شود و نفس حیوانی به آن تعلق گیرد؟ بنابراین لازم است پاسخی برای این مسأله یافت که با مبانی علم‌النفس ابن‌سینا سازگار باشد.

۲- نظریه‌ی حدوث نفس در نطفه‌ی جنین

این پژوهش با استفاده از همان عبارات ابن‌سینا در فصل اول مقاله‌ی شانزدهم فن هشت *طبیعیات شفا* که مورد استناد فخررازی و ملاصدرا و شارحین نوصدرایی مانند حسن زاده‌ی آملی (حسن زاده‌ی آملی، ۲۰۰۶، ص ۲۵۹-۳۰۰) بوده، می‌خواهد اثبات کند که چگونه فاعل طبیعی نطفه مع‌الواسطه توانسته نفس جنین را وجود بخشد و مبدأ حدوث نفس جنین باشد. و در نتیجه، مشکلاتی که ملاصدرا در استفاده‌ی نطفه از قوه‌ی پدر به آن اشاره می‌کند پدید نمی‌آید. عبارت به این صورت است:

«ثم المنی یحرک شیئا آخر ای نطفة المرأة، فیحرک اولاً إلى تکوین المبدأ، ثم یبعث عن العضو الأول قوه‌ی هی مبدأ ینحو إلى تکوین سائر الأعضاء منه بالترتیب، و تكون النطفة المنعقدة صارت ذات نفس بنفوذ قوه‌ی الذکر فیها. فإن الروح یشبه أن یتولد من نطفة الذکر، و البدن من نطفة الأنثی. فإذا صار ذلك ذا نفس تحرکت النفس فیہ إلى تکمیل الأعضاء. و تكون هذه النفس حينئذ نفساً غذایة إذ لا فعل لها آخر، و إن كانت فیها القوه لغیر ذلك» (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ج ۳، ص ۴۰۱-۴۰۲). به نظر می‌رسد تصویر ابن‌سینا از مراحل ابتدایی رشد نطفه را با این ترتیب متافیزیکی می‌توان بیان کرد: (لازم به تذکر است که آنچه این پژوهش از این مراحل ترسیم می‌کند لزوماً مراحل زمانی نیست، بلکه تقدم و تأخر متافیزیکی در مابعدالطبیعیه‌ی نفس‌شناسی ابن‌سیناست که ممکن است همزمان روی دهند. اما ابن‌سینا

باید این مراتب را بیان کند تا با حفظ این ترتب متافیزیکی، بتواند مبادی علی رشد جنین را تأمین کند)

۱- **ایجاد مبدأ:** نطفه پدر با تحریک نطفه مادر، مفهومی به نام مبدأ را وجود می‌بخشد. اگرچه نفس نطفه پدر در مرحله ملاقات نقش مهمی دارد. اما پس از لقاح، نفس نطفه منعقد را نه می‌توان نفس پدر دانست و نه نفس مادر، بلکه بدن جسمانی جدیدی از ترکیب نطفه پدر و نطفه مادر متولد شده که باید نفس متناسب با بدن خود را داشته باشد. به همین دلیل ابن‌سینا می‌گوید اولین همکاری و حرکت و تحریک دو نطفه پدر و مادر منجر به تکوین مبدأ می‌شود. در ابتدا، آن را مبدأ می‌نامد زیرا هنوز هیچ فعلیتی ندارد. مبدأ از نظر ابن‌سینا همان علت است: «و المبدأ یقال لكل ما یکون قد استتم له وجود فی نفسه، أما عن ذاته، و أما من غیره، ثم یحصل عنه وجود شیء آخر، و یتقوم به» (همو، ۱۹۸۳، مقاله ۱ فصل ۱۱، ص ۵۱۸). مبدأ (علت) هر آن چیزی است که خودش به خودی خود یا به واسطه دیگری دارای وجود تام و کامل گشته، سپس منشأ پیدایش و قوام پدیده دیگر باشد. بنابراین مبدأ، می‌تواند به پدیده دیگری وجود اعطا کند و علت وجودی و متافیزیکی باشد.

۲- **به کار گرفتن قوه:** مرحله بعدی را "بعث قوه" از عضو اول معرفی می‌کند «ثم یبعث عن العضو الأول قوه» (همو، ۱۹۸۳، ج ۳، ص ۴۰۱-۴۰۲). گویی مبدأ تکوین یافته، دارای قوه بوده‌است و اکنون این مبدأ تکوین یافته آن قوه را برمی‌انگیزد تا فعل انجام دهد. به همین دلیل این پژوهش معادل به «کار گرفتن قوه» را برای مرحله "بعث قوه" استفاده می‌کند. منظور از عضو اول هم نطفه منعقد شده‌است که اکنون دیگر آن را عضو می‌نامد. پس به موازات مراحل متافیزیکی، در طبیعیات نیز رشد جنین ترسیم می‌شود. یعنی نطفه پدر و نطفه مادر پس از ملاقات، دیگر به پدر و مادر انتساب ندارند بلکه عضو اول جنین محسوب می‌گردند.

۳- **مبدئیت قوه برای ایجاد اعضاء:** مفهوم قوه، به معنای منشأ فعل و انفعال است. در مرتبه متافیزیکی سوم، قوه به کار گرفته شده از مبدأ، مبدئیت می‌یابد تا سایر اعضاء

را به ترتیب ایجاد کند. «هی مبدأ ینحو إلی تکوین سائر الأعضاء منه بالترتیب» (همان). باید دقت نمود که آن مبدأ که در مرحله اول با تشکیل نطفه منعقد، ایجاد شد یک ذات وجودی است، اما آن مبدأ که در تعریف قوه مبعوث شده آورده است، تنها مبدئیت به عنوان اسم مصدر است. بنابراین قوه به کار گرفته شده در مبدأ اصطلاحی، در نظام علت و معلولی مابعدالطبیعه ابن سینا، نقش مبدئیت برای ایجاد اعضا را ایفا می‌کند.

۴- **هویت پیدا کردن نفس جنین:** ابن سینا تاکنون و در این مراحل از به کار بردن نام نفس خودداری ورزیده بود و این وجود تکوین یافته از نطفه منعقد را مبدأ نامیده بود. اما پس از آنکه این مبدأ با به کار گرفتن قوه، مبدئی برای صدور فعل و ایجاد عضو گردید، مفهوم نفس در مورد آن، هویت می‌یابد: «و تكون النطفة المنعقدة صارت ذات نفس» (همان). اما آنچه این پژوهش از این ترتیب متافیزیکی در علم النفس سینوی برداشت می‌کند این است که این نفس «هذه النفس»، نه نفس پدر است و نه نفس مادر، بلکه حرکت و تحریک در دو نطفه، نفسی را به وجود آورده که هرچند ابن سینا آن را نفس مولود نمی‌نامد، ولی می‌توان آن را «نفس جنین» در بدن ناقص انسانی نامید. ابن سینا در کتاب *نفس شفا*، این بدن ناقص را ماده بعید معرفی می‌کند (همو، ۱۹۸۳، ب، ص ۲۲). به نظر می‌رسد نحوه حدوث این نفس در مقایسه با حدوث نفس انسانی در چهارماهگی از نگاه مفسرین و شارحین آثار ابن سینا کمتر مورد توجه قرار گرفته است. اما آنچه در این ترتیب متافیزیکی نشان داده شد، سازوکار حدوث نفس جنین بود که در واقع جزء نفس پدر که در نطفه پدر موجود است با تحریک نطفه مادر، قدرت بر ایجاد نفس جنین را پیدا می‌کند. البته این نفس در ابتدا تنها مبدئی بالقوه است که با بکارگیری قوه‌اش برای ایجاد اعضای بدن، بالفعل شده و نفس نامیده می‌شود.

۵- **نقش نطفه پدر و مادر در حدوث نفس جنین:** همانطور که نطفه پدر، نطفه مادر را به حرکت درآورد، در حدوث نفس جنین هم قوه موجود در نطفه پدر، نقش محرک را برای حدوث نفس جنین در نطفه منعقد ایفا می‌کند. ابن سینا این نقش تحریکی را با نفوذ قوه پدر در نطفه منعقد بیان می‌کند «و تكون النطفة المنعقدة صارت ذات

نفس بنفوذ قوة الذكر فيها» ((همو، ۱۹۸۳، د، ج ۳، صص ۴۰۱-۴۰۲). نقش مهم دیگر نطفه پدر، در وجود یافتن و تولد روح بخاری در بدن جنین است «فإن الروح يشبه أن يتولد من نطفة الذكر» (همان). در این مرحله نفس جنین در نطفه منعقد، حادث می‌شود. اکنون در بدن جنین نیاز است که نقش فعلی و انفعالی در مبنای متافیزیکی آن محلی در طبیعت بدن پیدا کند. ابن‌سینا نقش فعلی را به روح بخاری نسبت می‌دهد، گویی روح بخاری جنین از نطفه پدر متولد شده. در واقع نطفه پدر در تولد روح بخاری جنین تأثیر داشته نه اینکه روح بخاری جنین از روح بخاری پدر منتقل شده باشد. هم‌چنین نطفه مادر هم در تشکیل بدن جنین به عنوان محل و ماده و نقش انفعالی برای روح بخاری تأثیر داشته است «و البدن من نطفة الأنتی» (همان).

یک ویژگی متافیزیکی دیگر در جریان حدوث نفس، همراهی سه علت صوری، فاعلی و غائی در ماهیت واحد است. در واقع حقیقت ماهوی واحد، متحیث به حیثیات گوناگون می‌شود و چنین ماهیت واحدی می‌تواند به اعتبار حیثیت‌های نفس الامری چندگانه‌اش، منشاء صدور خاصیتی باشد و بدان لحاظ، یکی از علل اربع باشد. بنابراین چند علت در متن واحد نا بسط، اجتماع می‌یابد: «و قد يتفق أن تكون ماهية الفاعل و الصورة و الغاية ماهية واحدة» (همو، ۱۹۸۳ الف، ج ۱، ص ۵۴). در واقع ماهیت واحدی را تصویر می‌کند، که به یک اعتبار صورت انسانی در پدر است که با ایجاد حرکت، مبدأ فاعلی یا علت ایجاد صورت انسانی نطفه می‌شود «فإن فی الأب مبدأ لتكوّن الصورة الإنسانية من النطفة» (همان) و به اعتبار دیگر برای این مُرکب حاصل شده از ماده نطفه و صورت جنین، علت صوری می‌شود «لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الإنسان فهي صورة» (همان). و در نهایت به اعتبار سوم، علت غائی حرکت، صورت انسانی جنین یا صورت فرزند است: «إما غاية فباعترار انتهاء الحركة و هي الصورة التي فی الابن، و إما فاعلة فباعترار ابتداء الحركة و هي الصورة التي فی الأب» (همان). در این تعبیر ابن‌سینا در ملاحظه اعتبارات متفاوت از علت در ماهیت واحد، ردپایی از آنچه بعدها حکمت متعالیه با نظریه وحدت تشکیکی به آن دست‌یافته را می‌توان مشاهده نمود.

۶- **فعلیت قوهٔ غذایی در نفس جنین:** ابن‌سینا نفسی که این مراحل را مدیریت و تدبیر می‌کند، یعنی نفس جنین را نفس غذایی معرفی می‌کند. نفس غذایی یعنی نفسی که تنها دارای قوهٔ غذایی است: «و تكون هذه النفس حينئذ نفساً غذائية إذ لا فعل لها آخر» (همو، ۱۹۸۳، ج ۳، ص ۴۰۲). چون این نفس فعلیت دیگری غیر از تغذیه ندارد، نفس غذایی است هرچند در آن، قوه برای کارهای دیگر موجود است: «و إن كانت فيها القوة لغیر ذلک» (همان). در واقع به نظر می‌رسد ابن‌سینا این نفس را دارای تمام قوای انسانی به صورت بالقوه می‌داند. اما در این مرحله تنها قوهٔ غذایی آن فعلیت یافته‌است. در واقع رشد و کمال در مابعدالطبیعهٔ نفس‌شناسی ابن‌سینا با استفاده از اصل قوه و فعل، به صورت فعلیت یافتن تدریجی تمام استعدادها و قوایی است که به صورت بالقوه، از ابتدا در نفس وجود داشته‌است.

۳- نقش نفس انسانی در افاضهٔ قوای نباتی و حیوانی

بنابر آنچه در مبانی مابعدالطبیعی علم‌النفس ابن‌سینا اشاره شد، وی به وحدت نفس معتقد است. پس تنها یک نفس برای یک بدن وجود دارد. وی تعدد نفوس نباتی و حیوانی و انسانی را نادرست می‌شمارد. پس وجود قوای نباتی و حیوانی ناشی از نفس نباتی و حیوانی در انسان چگونه توجیه می‌شود؟ ابن‌سینا برای توجیه رابطهٔ میان نفس نباتی و حیوانی با نفس انسانی مثالی می‌زند که می‌تواند در رسیدن به پاسخ این سوال یاری‌رسان باشد. مثال او یک کره است و ممثّل، بدن انسان است. وی می‌گوید فرض کنید جوهر مفارق، آتش یا خورشید باشد. به جای مجموعهٔ عناصر که تشکیل بدن می‌دهند، کره‌ای دارید که به دلیل فاصله از خورشید و ایجاد مانع، تنها قادر به دریافت گرما از خورشید است. این گرما همان نفس نباتی است. حال فرض کنید این کره قادر به دریافت نور از خورشید باشد و نور همان نفس حیوانی باشد. نور خورشید حاوی گرما نیز می‌باشد. حال فرض کنید این کره قادر به دریافت شعله از خورشید باشد و شعله همان نفس انسانی است. شعله می‌تواند هم نور و هم گرما تولید کند بنابراین نفس نباتی و نفس حیوانی به صورت قوه‌های نفس انسانی درمی‌آیند و حتی آن کره اگر از موقعیت دریافت گرما یا نور خارج شود با به دست

آوردن موقعیت دریافت شعله از جوهر مفارق خورشید، مستقل از جوهر مفارق، نور و گرما را در خود تولید خواهد کرد (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۱). بنابراین آنچه واحد است شعاع خورشید مفارق است که بنا به استعداد بدن، بدن تنها گرم می‌شود یا نور هم می‌گیرد یا مشتعل می‌شود. پس تفاوت مراتب دریافت بدن از جوهر مفارق تأثیری در وحدت نفس ندارد. آنچه جنین در نطفه از جوهر مفارق دریافت می‌کند با توجه به استعداد بدنی، تنها گرم‌است، که قوهٔ نباتی نفس، یا نفس نباتی در مثال بوعلی است. همان شعاع از جوهر مفارق در چهارماه و نیمگی، در بدن اشتعال ایجاد می‌کند که قوهٔ نطفی نفس، یا نفس انسانی است. اکنون نفس انسانی با مبدئیت شعله، نور و گرما را هم افاضه می‌کند و اینگونه نفس انسانی شامل نفس نباتی و نفس حیوانی خواهد بود. ابن‌سینا برای بیان این مطلب می‌گوید: در ابتدا نفس انسانی مبدأ نفس نباتی و حیوانی نبوده است. اما اگر کل مجموع ملاحظه شود، گویی نفس انسانی متأخر، مبدأ دو نفس دیگر متقدم است و گویی آن دو نفس از نفس انسانی افاضه گشته‌اند: «کل ما فرض متأخرا مبدأ ایضا للمتقدم و فائضا عنه المتقدم» (همان، ص ۲۳۱).

چون نفس انسانی بوجه‌ما شبیه جواهر مفارق و جواهر سماویه است، همانطور که آنها می‌توانند مَفِیض باشند، نفس انسانی هم می‌تواند مَفِیض باشد. پس همین نفس انسانی در موضع خودش یعنی بدن خودش، مَفِیض نفس حیوانی و نباتی می‌شود. در این صورت، نفس نباتی و حیوانی صادر از نفس انسانی هستند و صادر از مصدر جدا نیست. بنابراین ذیل مصدر و قوهٔ مصدر به حساب می‌آید. بنابراین نفس انسانی، نفس واحده است و نفس نباتی و حیوانی دو قوه برای این نفس هستند که به تناسب نیاز در اعضای بدن، این قوا از نفس به بدن افاضه می‌شوند (همان، ج ۲، فن ششم، مقاله ۵، فصل ۷، ص ۲۲۹-۲۳۰). بنابراین با استفاده از این مقدمات می‌توان نتیجه گرفت در بدن انسان، قوای نباتی و حیوانی هم از نفس انسانی صادر می‌شوند.

مبانی مابعدالطبیعی ابن‌سینا در حرکت، تغییر و رشد

در این پژوهش، بیان شد که مبدأ تعلق نفس به بدن جنین از ابتدای تشکیل نطفه ایجاد می‌شود. اما مسألهٔ مهم دیگر، تبیین فلسفی از کیفیت تغییر و رشد اعضای بدن است. برای

فهم این مطلب، ابتدا باید به مبانی فلسفی سینوی در باب حرکت و تغییر نگاهی دوباره افکند.

۱- تغییر تدریجی با مفهوم استکمال در حرکت

طبیعت به عنوان مبدأ حرکت و تغییر در جسم طبیعی در طبیعیات سینوی تعریف می‌شود (همو، ۱۹۸۳ الف، ج ۱، ص ۳۴). پس مفهوم بدن هم به عنوان یک مفهوم جسمانی و طبیعی به صورت ذاتی، واجد حرکت و تغییر است. تغییر به دو صورت دفعی و تدریجی است. ابن‌سینا تغییر دفعی را استحاله و تغییر تدریجی را استکمال نامیده است (همو، ۱۹۸۳ ی، ص ۳۲۹-۳۳۰). پس مفهوم مُستکَمَل به این معناست که امری برای شیء حادث شود بدون آنکه چیزی از آن زایل شود. در واقع این نحو دریافتِ کمال، نوعی تکامل و رشد را برای جسم سبب خواهد شد «و المفهوم من کونه مستکمالاً، هو أن يحدث له أمر لم يكن فيه من غير زوال شيء عنه» (همو، ۱۹۸۳ الف، ج ۱، ص ۱۷). این عبارات نشان می‌دهد ابن‌سینا برای توجیه تغییر و حرکت، مبنایی مابعدالطبیعی غیر از مبنای کون و فساد دارد و آن تکامل و استکمال است.

۲- مفهوم استکمال در جوهر

ثابت شد که استکمال یکی از روش‌های مورد تأیید در بیان حرکت و تغییر است. هم‌چنین ماده و صورت دو مفهوم تحت مقوله جوهر هستند. از طرفی صورت نوعیه به عنوان یکی از مبادی داخلی جسم، نقش به کمال رساندن جوهر جسم را ایفا می‌کند «و تكون الصورة هي التي تكمل هذا الجوهر بالفعل» (همان، ص ۱۴). بنابراین منطقی است که ابن‌سینا در تعریف جسم مستکمل، حصول کمال و صورت را برای آن به صورت دوام لازم می‌داند: «بل كان يكون الكمال و الصورة حاصله له دائماً» (همان، ص ۱۷). اما ابن‌سینا مفهوم کمال را، هم در مورد ماده و هم در مورد صورت به‌کار می‌برد. مثلاً در مورد نطفه پرنده‌گان در تخم می‌گوید نطفه از آن جهت که نطفه است دارای مبدأ تولیدی است که با تولید ماده، برای کمال «ماده من حیث هی ماده» صورت‌گیری می‌کند تا استعداد و آمادگی دریافت

صورت را داشته باشد و فقط به آماده ساختن ماده بسنده نمی‌کند، بلکه در مرحله بعد، کمال و تکمیل با تولید صورت ادامه می‌یابد: «إنما یکون مبدأ التولید فی البیض من حیث هو بیض، تولیدُ مادةٍ یتعدی التولید فیها إلی تصویر ما هو کمال للمادة من حیث هی مادة؛ و لا یقتصر علی إعداد المادة فقط، بل إلی تکمیلها بالصورة» (همو، ۱۹۸۳، ج ۳، ص ۴۰۶). با این عبارات می‌توان نتیجه گرفت که ماده و صورت نوعیه به عنوان دو مفهوم جوهری مشمول تغییر تدریجی یا استکمال هستند. هرچند این نتیجه‌گیری با نظر او مبنی بر انکار حرکت در جوهر منافات دارد، ولی با قبول تغییر تدریجی و استکمال چاره‌ای جز قبول تکامل در جوهر در فلسفه سینوی باقی نمی‌ماند.

مثلاً ابن سینا در تحلیل رشد و تغییر کودک به مرد، آن را حرکت طبیعی کودک برای رسیدن به کمال مرد شدن توصیف می‌کند و تأکید می‌کند وقتی کودک، مرد شد، کودکی او فاسد نشده بلکه استکمال یافته‌است، یعنی امر جوهری یا عرضی از آن زایل نشده‌است، بلکه آنچه دارای نقص بوده یا بالقوه بوده در مقایسه با کمال جدید از بین رفته است: «بأنه بالطبع یتحرک إلی الاستکمال بالنانی، کالصبی إنما هو صبی لأنه فی طریق السلوک إلی الرجلية مثلا، فإذا صار رجلا لم یفسد، و لکنه استکمل، لأنه لم یزل عنه أمر جوهری، و لا أيضا أمر عرضی، إلا ما یتعلق بالنقص، و بکونه بالقوة بعد، إذا قیس إلی الکمال الآخر» (همو، ۱۹۸۳، ص ۳۲۹-۳۳۰). در این مثال نیز حرکت کمالی در انسان را غیر از تغییر با کون و فساد می‌داند و تأکید می‌کند که امر جوهری و حتی امر عرضی قبلی در این حرکت و کمال از بین نرفته است پس چاره‌ای جز قبول کمال و حرکت تکاملی در جوهر باقی نمی‌ماند.

با توجه به قبول مبنای مابعدالطبیعی استکمال در جوهر، در طبیعیات و علم‌البدن سینوی، کیفیت تکامل اعضای بدن پس از تشکیل نطفه مورد تحقیق قرار می‌گیرد.

۳- تکامل بدن و قوای نفس در علم‌البدن سینوی

بنابر نظریهٔ این مقاله، مطابق با بیان ابن‌سینا در فن هشتم *شفا*، مبدأ نفس ناطقه به عنوان مدبّر بدن در همان نطفه تشکیل می‌شود. پس وقتی نطفه دارای نفس شد، نفس آن را تحریک می‌کند تا اعضای بدن تکمیل شوند «فإذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس فيه إلى تكميل الأعضاء» (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ج ۳، ص ۴۰۲). اولین عضو متولد شده و دارای وجود گشته از طریق تماس، ملاقات و حرکت، اولین متکوّن نام دارد. اولین متکوّن پس از ایجاد نطفهٔ منعقد در رحم مادر، صفاق است: «فأول ما يتكوّن هو الصفاق المطيف به، كما يطيف بالبيضة» (همان، ص ۱۶۵). وقتی نطفه، منعقد می‌شود، گرم می‌شود و یک لایهٔ نازک روی آن می‌بندد. حرارت باعث می‌شود این غشاء پدید آید. صفاق، همان پردهٔ نازکی است که روی نطفه بسته می‌شود مانند پوستهٔ نازکی که زیر پوستهٔ سخت تخم مرغ، بر محتوای تخم مرغ بسته می‌شود. بعد از تشکیل اولین متکوّن در نطفه، روح بخاری به عنوان اولین چیزی که باعث رشد و نمو می‌شود، در علم‌البدن سینوی اهمیت می‌یابد. زیرا پس از تشکیل اولین عضو، مسألهٔ رشد اهمیت می‌یابد. اولین چیزی که رشد می‌دهد، جوهر روح بخاری است که مرکب و حامل قوای نفسانی است: «ثم إن المادة تأخذ في النمو و الزيادة، أما أولاً فبما يتولد فيها من جوهر الروح الذي هو مركب من القوى النفسانية» (همان، ص ۱۶۶). برای آنکه اخلاط، اعضا و قوا ساخته شوند، همه به روح بخاری نیاز دارند. بنابراین اولین دلیل رشد، نمو و زیاد شدن نطفه، به توسط روح بخاری است که جسمی مادی و لطیف است. با این حال، روح بخاری فاعل نیست، بلکه نفس، فاعل رشد است و روح بخاری جسمی لطیف است که داخل جسم دیگر شده در آن نفوذ کرده، سپس از آن جوهر ابتدایی، جوهر قلب تمایز می‌یابد: «أن يتميز الجوهر الآخر ... كان قلباً» (همان). بعد از ایجاد قلب، نفس به قلب به عنوان اول-تعلق نفس به عضو رئیسی بدن تعلق می‌یابد (همو، ۱۹۸۳، ج ۲، ص ۲۳۳).

پس از تشکیل مغز و کبد، قوای این اعضا با صدور افعال این قوا در این دو عضو، تکامل پیدا می‌کنند و تمام می‌شوند «فیکون الدماغ هو الذي يتم فيه مزاج الروح... و كذلك حال الکبد» (همان). درواقع قوای کبد، قوای تغذیه و رشد دهنده یا منمیه هستند و قوای مغز

قوای محرکه و مُدرکه هستند. مغز و کبد مکمل روح بخاری‌ای هستند که حامل و مرکب این قواست.

چنین تصویری از استکمال، در مراحل رشد بدن از نطفه تا بدن کامل انسانی مشاهده می‌شود. بنابراین به نظری‌رسد مفهوم استکمال به عنوان تغییر تدریجی یکی از مفاهیم پایه‌ای در علم‌البدن سینوی است. به‌خصوص که ابن‌سینا در تکامل قوای نباتی و حیوانی همراه با ایجاد اعضای جدید از همین مفهوم استفاده می‌کند: «أما سائر القوی فتُکمل بالبدن و الأمور البدنیة» (همو، ۱۹۸۳، ج ۳، ص ۴۰۳). همچنین پس از آنکه حدوث نفس همراه با حدوث بدن را در نفس شفا اثبات می‌کند (همو، ۱۹۸۳، ج ۲، ص ۱۹۹)، تأکید می‌کند که نفس به واسطه بدن، مبدأ استکمال اعضای بدن است: «تکون مبادئ الاستکمال متوقعة لها بوساطته، و یکون هو بدنها» (همان، ص ۲۰۰-۱۹۹).

بنابراین تکامل و رشد و خلق اعضای بدنی با استفاده از تغییر تدریجی و استکمال در صورت‌های جوهری به وضوح در علم‌البدن سینوی قابل تصویر است و آنچه باعث، محرک و مدبر این استکمال است، نفسی است که از همان ابتدا در نطفه تشکیل شده است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله با استفاده از عبارات ابن‌سینا، حدوث نفس در نطفه جنین ثابت شد، تا اشکالات وارد بر نظریه حدوث نفس مجرد در چهارماهگی جنین را رفع سازد. پس از حدوث نفس در نطفه، مسأله رشد اعضای بدن و حفظ و تربیت آن مورد توجه قرار گرفت. ابن‌سینا همه این افعال را به نفس نسبت می‌دهد. اما از آنجا که در مبانی مابعدالطبیعی علم‌النفس وی، وحدت کلی و نوعی نفس، اصلی پذیرفته شده است، تنها یکبار نفس به بدن تعلق می‌گیرد. در نتیجه تمایز قوای نباتی و حیوانی و انسانی به مراتب نفس واحد برمی‌گردد. قوای نباتی و حیوانی یا اصطلاحاً نفس نباتی و حیوانی نیاز به آلت بدنی دارند. اما قوه عاقله یا مرتبه انسانی نفس از آلت بدنی مجرد است. در ابتدای حدوث نفس، تنها قوه غاذیه در آن فعلیت دارد. اما این مبدأ نفس در نطفه جنین چون از خداوند متعال

افاضه شده است، قابلیت این را دارد که به تناسب نیاز بدن، قوای نباتی و حیوانی را به اعضاء بدن افاضه کند.

اصل مهم دیگر در رشد و حرکت بدن، مبنای مابعدالطبیعی استکمال در جوهر است که با تغییر دفعی در مبنای کون و فساد متفاوت است. در واقع نفس و بدن جنین در یک سیر استکمالی، با ایجاد اعضای جوهری جدید، بدن را تکمیل می‌کنند به طوریکه هیچ امر عرضی یا جوهری فاسد نمی‌شود، بلکه با ایجاد صورت جدید کمال می‌یابد. آنچه در طبیعیات سینوی از مراحل رشد بدن می‌توان مشاهده کرد با این مبنا سازگار است. بنابراین این مقاله با استفاده از مبانی مابعدالطبیعی ابن‌سینا در علم‌البدن و علم‌النفس و همچنین مبانی مابعدالطبیعی او در رشد و تغییر، خوانشی از فلسفه او با عنوان نظریهٔ حدوث و تکامل جوهری نفس و بدن جنین را تنظیم کرد که این برداشت هم رافع بسیاری اشکالات وارد بر نحوهٔ تدبیر بدن جنین است هم کیفیت رشد و تغییر در موجود زنده را به نحوی قابل قبول‌تر تصویر می‌کند.

مشارکت نویسندگان

در تمام مراحل دو نویسنده مشارکت داشته‌اند. اما نویسنده مسؤول، خانم نوربالا هستند.

تشکر و قدردانی

مقالهٔ ارسالی حاصل پایان‌نامه دکتری فلسفه و حکمت اسلامی خانم نوربالا در دانشگاه خوارزمی است. لذا شایسته است از دکتر غیاثوند استاد راهنما و سایر اساتید مشاور گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی تقدیر و تشکر گردد.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

منابع و مأخذ

- Avicenna, *Al-Taelighat*, Badvi A (Research), Maktab Al-Aelam Al-Islami, 1983G, Arabic
- , *Al-Shifa (Al-Tabiiyat)*, Soma-e Tabiey, Vol. 1, Zayed S. (Research), Al-Marashi Library, Qom, 1983A, Arabic
- , *Al-Shifa (Al-Tabiiyat)*, Kitab Al-Nafs, Vol. 2, Zayed S. (Research), Al-Marashi Library, Qom, 1983B, Arabic
- , *Al-Shifa (Al-Tabiiyat)*, Fe-Al-Nabat, Vol. 2, Zayed S. (Research), Al-Marashi Library, Qom, 1983C, Arabic
- , *Al-Shifa (Al-Tabiiyat)*, Fi Tabaye-e Al-Hiyavan, Vol. 3, Zayed S. (Research), Al-Marashi Library, Qom, 1983D, Arabic
- , *Al-Shifa (Elahiyyat)*, Zayed S. (Editor), Al-Marashi School, Qom, 1983F, Arabic
- , *Ghanon fi Al-Teb*, Masoudi A. (Research), published by Morsal, 2014, Arabic
- , *Al-Najat men al-Gharq fi Bahr al-Zilalat*, Danesh Pazhooh M.T. (Research), University of Tehran, 2000, Arabic
- Hasanzadeh Amoli H, *Lessons on the Description of Remarks and Admonitions*, the third part about the soul 1/3, Ayat Ishraq, 2013, Persian
- , *Oyoun Masal al-Nafs and Sarh al-Oyoun in Sharh al-Oyoun*, Amir Kabir Publications, 2006, Arabic
- Mulla Sadra, *Al-Hikama al-Muttaliyyah fi al-Isfar al-Aqliyyah al-Araba*, vol. 5, 8, Dar al-Ihya al-Tarath, Beirut, 1981, Arabic
- Fakhr Razi, *Mabaheth Al-Mashreghiyah*, Hyderabad, Volume 2, Qom, 1990, Arabic
- Motahari, M, *Asfar Lessons (Discussions of Potency and Action)*, Volume 3, Tehran, Sadra, 2003, Persian
- Mostafavi, S. H. A Problem in Avicenna's view on The Origination of the Soul and a Reply to It. *Sophia Perennis*. 2011;07(16):19-30

معرفی نویسندگان



مریم نوربالا دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی است. کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی را از دانشگاه تهران دریافت کرده است و کارشناسی مهندسی کامپیوتر-نرم افزار را از

دانشگاه علم و صنعت دریافت کرده است. تخصص ایشان فلسفه اسلامی و علم النفس است.

Noorbala, M, PhD Student, Kharazmi University, Iran
 ✉ mnoorbala@gmail.com



مهدي غياثوند استادیار فلسفه دانشگاه خوارزمی است و دارای مدرک کارشناسی مهندسی الکترونیک، کارشناسی ارشد فیزیک، کارشناسی ارشد فلسفه و دکترای فلسفه هستند. ایشان بیش از ۳۰ مقاله علمی پژوهشی در نشریات و کنفرانس‌های علمی ارائه کرده‌اند. کتاب تألیفی تحویل‌گرایی و فیزیکیالیسم ایشان در سومین جایزه کتاب سال اعضای هیئت علمی دانشگاه‌های سراسر کشور، نشان دهخدا دریافت کرده است. کتاب تألیفی ارزش در دانش و کتاب ترجمه‌ای با عنوان مناظره پالنتینگا و دنت با عنوان آیا علم و دین سازگارند؟ را زیر چاپ دارند. تخصص ایشان فلسفه دین و فلسفه ذهن است.

Ghasvand, M, Assistant Professor, Kharazmi University, Iran
 ✉ mahdi.ghiasvand@gmail.com

How to cite this paper:

Maryam Noorbala, Mahdi Ghasvand (2023). Avicenna on Embryo's Soul and Body: Origination and Substantial Evolution. *Journal of Ontological Researches*, 12 (23), 57-84. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1402.12.23.3.1

DOI: 10.22061/orj.2023.1918

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1918.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

The Inner Potentialities of the Heart for the Existential Phenomenological Approach with an Emphasis on the Mystical School of Ibn Arabi

Abdollah Salavati¹

Abstract

In the mystical heritage, more attention is paid to the identity and cognitive and behavioral functions of the heart, and the dignity of the heart is presented as beyond the intellect and below the soul and sometimes is considered below the heart. In addition, heart in the six cute ones (in the seven or eight cute ones) the heart is mentioned among other cute ones. But Ibn Arabi mentions the existential characteristic of the heart as changing in forms and manifestations, and this research by emphasizing this characteristic seeks to draw the inner capacities of the heart for a phenomenological approach and tries to use phenomenology according to Van Menen and adding an existential attitude to it will answer this basic question; How can the inner capacity of the heart be used in Ibn Arabi's mysticism for existential phenomenological reflections? The achievements of this research are as follows: 1.

¹. Professor of Philosophy, Shahid Rajaei Teacher Training University
a.salavati@sru.ac.ir
Received: 30/03/2023
Reviewed: 15/07/2023
Revised: 16/07/2023
Accepted: 17/07/2023

The heart is the essence of a person's existence, and due to its application and changing character, it is receptive to various forms and manifestations, and what is meant by this changing character is intuitive existential change. To this credit, the heart has a good capacity to strengthen the phenomenological view with components such as astonishment, suspense, attention, and appearance, and helps to keep the file of reflection on the truth and its knowledge open; Second. The heart, with its face-to-face encounter with names and attributes, and in a sense, its pre-reflective confrontation, puts a powerful capacity for existential phenomenological reflections in front of the intellect, as one of the affairs of the heart.

Key words: Heart, Intellect, Existential Phenomenology, Manifestation, Ibn Arabi.

Problem statement

In the mystical tradition, the heart is of strategic importance, and precisely for this reason, Sufism is known as the science of hearts. In the mystical heritage, the existential dignity of the heart is beyond the ego, the chest, or the mind, and below the soul, the head, the secret, and the heart's cognitive identity and being the source of intuitions, hints, and inspirations are emphasized and expressed at times. that the human truth is the same as the heart and it is with the heart that a person becomes a person.

Therefore, the questions raised in this research are: What is the phenomenological approach and what components does it have to advance philosophical reflections? What inner capacities does the mystical heritage of Ibn Arabi school have for a phenomenological look at the heart? What are the most important phenomenological components for analyzing the heart in Ibn Arabi's mysticism?

Method

In this essay, a content analysis method has been used.

Findings and results

First. In its general sense, the heart is the truth of a person, and it is comprehensive of all qualities and all moods and subtleties, and one of the most important characteristics of the heart is its fraud and transformation in its manifestations and forms, which are presented in two ways: existential fraud and behavioral fraud. and in this research, the intuitive existential fraud of the heart was discussed as a capacity for phenomenology.

Second. Astonishment is one of the tools of changing the heart in appearance, and its result is guidance and prevention from any stop in reflection and knowledge of truths and the driving force of getting closer to the truth. The awakened heart is always in a state of amazement due to its existential application and falsification; The astonishment that does not allow him to come to the idea that God consists of these special manifestations that appear for the heart. Therefore, the heart does not limit God in a particular form and manifestation, and for the infinite God, it is waiting

for infinite manifestations. Also, astonishment in phenomenology, according to the writer's narration, is a state of existence that, with the help of the skill of suspension, frees us from determination, limits, and presuppositions, and provides the prerequisites for openness to the truth, which is the very existence of truth.

Third. Abandoning conventional and fixed presuppositions and views about God in the form of existential skepticism is another function of the heart in confronting existence with truth; With this explanation: The heart, like the first material, is receptive to any form and appearance and is waiting for new forms and perceptions. The heart has the ability to not be bound by its perceptions and knowledge of its dignity, that is, the intellect, and by bracketing these perceptions and knowledge and their rulings, including their truth, to be open to forms, manifestations, inspirations and new findings and knowledge.

Fourth. In bracketing along with the method of methodological reduction, all the conventional techniques are placed in parentheses and a new look is given to the phenomena. Therefore, the heart that has reached perfection tends to start everything from the beginning and does not limit the truth to the previous manifestations and views, and instinctively does not allow itself to have special manifestations sit in the place of the truth or the manifestations hide the truth, but follows the beginning of the manifestation, that is, it is the owner of manifestation.

References

- Ibn Arabi, Muhyi al-Din (No date), *al-Futuh al-Makkayya* (four volumes), Beirut, Dar al-Asaq. [In Arabic]
- Ibn Arabi, Muhyi al-Din (1946), *Fuss al-Hakam*, Cairo, Dar Ihiya al-Kutub al-Arabi. [In Arabic]
- Fazli, Ali (2017), *Anthropological Concepts of Behavioral Science*, Tehran, Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization. [In Persian]
- Kalabazi, Abu Bakr Muhammad bin Ibrahim (1933), *Introduction to Sufism*, Egypt, Al-Saada Press. [In Arabic]
- Manen, Max van (2016), *Phenomenology of Practice: Meaning-Giving Methods in Phenomenological Research and Writing*, London and New York. [In English]



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023



پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال دوازدهم، شماره ۲۳
بهار و تابستان ۱۴۰۲
صفحات ۸۵-۱۰۹

امکانات درونی قلب برای رویکرد پدیدارشناختی با تأکید بر مکتب عرفانی ابن عربی

عبدالله صلواتی^۱

چکیده

در میراث عرفانی بطور عام بیشتر به هویت و کارکرد شناختی و سلوکی قلب توجه می‌شود و منزلت قلب فراتر از عقل و فروتر از روح و زمانی پایین دست فؤاد معرفی می‌شود و قلب در لطائف سته یا سبعه یا ثمانیه، در کنار لطائف دیگر قرار می‌گیرد. اما ابن عربی از خصیصه وجودی قلب با عنوان تقلب در صور و تجلیات یاد می‌کند و این پژوهش با تأکید بر این خصیصه در پی ترسیم ظرفیت‌های درونی قلب برای نگاه پدیدارشناسانه است و سعی دارد با استفاده از پدیدارشناسی به روایت ون منن و افزودن نگرش وجودی بدان به این پرسش اساسی پاسخ دهد؛ چگونه می‌توان از ظرفیت درونی قلب در عرفان ابن عربی برای تأملات پدیدارشناختی وجودی بهره برد؟ دستاوردهای این پژوهش به این قرار است:

a.salavati@sru.ac.ir

^۱. استاد فلسفه اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۰

تاریخ داوری: ۱۴۰۲/۰۴/۲۴

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۴/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۶

یکم. قلب همان لب و عصاره وجود آدمی است و به دلیل اطلاق و تقلبش پذیرای صور و تجلیات گوناگون است و مراد از این تقلب، تقلب وجودی شهودی است. به این اعتبار، قلب، ظرفیت خوبی برای تقویت نگاه پدیدارشناسانه با مؤلفه‌هایی چون حیرت، تعلیق، التفات و نما دارد و کمک می‌کند تا پرونده تأمل درباره حقیقت و شناخت آن همچنان مفتوح باشد؛ دوم. قلب با مواجهه حضوری‌اش با اسما و صفات، و به تعبیری مواجهه پیشاتأملی‌اش، ظرفیت قدرتمندی را برای تأملات پدیدارشناسانه وجودی فراروی عقل، به عنوان یکی از شئون قلب، قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: قلب، عقل، پدیدارشناسی، تجلی، ابن عربی.

۱. بیان مسئله

در سنت عرفانی، قلب دارای اهمیت راهبردی است و دقیقاً به همین دلیل، تصوف به علم قلوب شهرت دارد. در میراث عرفانی، منزلت وجودی قلب، فراتر از نفس یا صدر یا عقل و فروتر از روح و سر و خفی و اخفا مطرح است و بر هویت شناختی و منبع شهودات و اشارات و الهامات بودن قلب تأکید می‌شود و زمانی بیان می‌شود که حقیقت انسانی همان قلب است و با قلب است که انسان انسان می‌شود.

از طرفی، «تفکر مفهومی و نظری» با «شی» سر و کار دارد و «مواجهه پدیدارشناسانه» با واقعیت انضمامی در ارتباط است. تفکر مفهومی سعی دارد بر مسأله مسلط شود. اما پدیدارشناس سعی می‌کند خویش را بر مسئله تحمیل نکند، بلکه شرایطی را فراهم می‌کند که مسأله خویش را بنمایاند و ما با ادراکات جدید، به نماها و ابعاد مختلف مسئله نزدیک شویم (Manen, 2016, p41-42). همچنین، پدیدارشناس درصدد توصیف است نه تبیین. بنابراین، پرسش‌هایی که در این پژوهش مطرح است عبارتند از: رویکرد پدیدارشناختی چه هست و چه مؤلفه‌هایی برای پیشبرد تأملات فلسفی دارد؟ میراث عرفانی مکتب ابن عربی چه ظرفیت‌های درونی برای نگاه پدیدارشناسانه به قلب دارد؟ مهم‌ترین مؤلفه‌های پدیدارشناختی برای واکاوی قلب در عرفان ابن عربی کدام هستند؟

۲. پیشینه پژوهش

با عنوان «امکانات درونی قلب به روایت ابن عربی برای نگاه پدیدارشناختی وجودی» پژوهش مستقلی در دست نیست. جهانگیری در کتاب *محیی‌الدین ابن عربی چهره*

برجسته عرفان اسلامی در گفتار اول که درباره علم و معرفت است ذیل بحث «محل معرفت قلب است» درباره قلب و اوصاف قلب و موانع سلوکی ناظر به قلب گفت و گو کرده است.

همچنین، کتاب پیش‌انگاره‌های انسان‌شناختی علم سلوک نوشته علی فضلی به تفصیل از قلب در عرفان سخن گفته است و بر روی تحلیل وجودی قلب در عرفان متمرکز شده است و برخلاف، برخی دیدگاه‌های حصرگرایی مبتنی بر قلب به مثابه لطیفه و طور درونی در کنار دیگر لطایف، از قلب به مثابه حقیقت آدمی دفاع کرده است و اظهار داشته است: در میراث عرفانی، حقیقت انسان قلب جامع است که دو ساحت عنصری و روحانی با مزاج خاص دارد و علوم و اعمال این دو ساحت نیز بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند. حقیقت قلب، بحسب تطور سلوکی، لطائف سبعة و از حیث تجلیات الهی، مقامات خمس، و بلحاظ رویارویی با مراتب هستی، وجوه پنج‌گانه دارد و در سنت دینی، حقیقت آدمی همان قلب تجردی اوست که به دو منطقه نفسانی و روحانی تقسیم می‌شوند؛ منطقه نفسانی واجد جنود جهل با دو طور طبعی و نفسی است و منطقه روحانی دارای جنود عقل با دو طور روحی و سری است (فضلی، ۲۰۱۸، ص ۳۲).

گفتنی است: در دو پژوهش مذکور قلب از منظر پدیدارشناسانه، واکاوی نشد. همچنین، در این چارچوب، از رابطه میان قلب و عقل بحث نظام‌مندی به میان نیامد.

۳. قلب در عرفان ابن عربی

در این بخش معناشناسی قلب از سه زاویه مطرح می‌شود: ۱. ویژگی‌های قلب؛ ۲. احکام قلب؛ ۳. حیرت قلبی.

۳-۱. ویژگی‌های قلب

زمانی که از وجود بطور کلی سخن می‌گوییم یا درباره امر وجودی صحبت می‌کنیم یا از منزلت وجودی امری می‌خواهیم گفت و گو کنیم سخن گفتن از معنا و تعریف آن امر وجودی دشوار است. زیرا وجود واپسین امری است که درباره آن می‌توان پرسید و امر واپسین هرگز تعریف پذیر نیست. امری را می‌توان تنها بر پایه امر دیگر تعریف کرد که در

پس آنچه جستجو می‌شود قرار دارد. اما واپسین امر همان است که هیچ چیزی در پس آن قرار ندارد. بنابراین در این گونه مواضع، نباید تعاریف دروغین را جای تعاریف اصلی نشانند روح و قلب و مواردی از این دست نیز همانند وجود تعریف‌ناپذیر هستند و ما تنها می‌توانیم آنها را محدود کنیم و در برابر امر دیگری مشخص سازیم و از روی تخصیص‌ها آن‌ها را توصیف کنیم. از سوی دیگر، امور درونی همانند عقل و قلب و اعمال روانی، همانند موضوعات برون‌ذهنی به ما عرضه نمی‌شوند و ما ناچاریم نخست بدان‌ها توجه کنیم و در فرایند بازاندیشی، آگاهی را با جابه‌جایی یا تغییر موضع متوجه آن‌ها کنیم تا از این رهگذر آن‌ها را به عرصه شناخت و تأمل در بیاوریم (هارتمان، ۲۰۱۳، ص ۷۶، ۷۹ با اندکی دخل و تصرف).

سخنان هارتمان بدین معنا نیست که ما نتوانیم قلب را مورد تأمل هستی‌شناختی قرار دهیم و فهرستی از ویژگی‌های قلب را برشمریم، بلکه سخنان او این هشدار را به هر پژوهش‌گر می‌دهد که امور درونی همانند قلب و روح را منحصر در برخی ویژگی‌ها ندانیم یا ویژگی‌ای را به مثابه آیدوس و ذات قلب ندانیم.

گفتنی است: قلب دو معنای کلی دارد: ۱. قلب به معنای خاص که در این معنا در ردیف دیگر اطوار و لطایف شش‌گانه/ هفت‌گانه/ هشت‌گانه قرار می‌گیرد و پیش از او صدر یا نفس یا عقل قرار دارد؛ ۲. قلب به معنای عام که بنابر آن، قلب همان حقیقت آدمی است و جامع همه حضرات و همه اطوار و لطایف، اطوار و لطایف قلب هستند. در این معنا، قلب را مظهر هویت ذات و اسما و صفات دانسته‌اند و مظهر عدل، صورت احدیت، جمع بین ظاهر و باطن است و از زمین و آسمان و حتی از رحمت الهی گسترده‌تر است (جهانگیری، ۱۹۹۶، ص ۲۲۸).

از منظر دیگر می‌توان گفت: در عرفان بطور عام و عرفان ابن عربی، ویژگی‌هایی برای قلب فهرست می‌شود که عبارتند از: محل علم و معرفت عرفانی، لب و وجود جمعی آدمی، حقیقت جامع اوصاف و شئون ربانی و احوال کونی روحانی و طبیعی و مشتمل بر حضرات، هویت جامع قوا، برزخ غیب و شهود، مظهر واحدیت و احدیت جمع، عرش خدا، بیت حق، مشعر الهی، (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۷؛ همو، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۲۴۹؛ جندی، ۲۰۰۲، ص ۴۷۹؛ جهانگیری، ۱۹۹۶، ص ۲۲۷-۲۳۰)

۳-۲. احکام قلب

ابن عربی در مواضع گوناگون از جمله *فتوحات مکیه* و *فصوص الحکم* و *رساله المعرفه* از قلب سخن می‌گوید که بر اساس امکانات درونی میراث عرفانی او می‌توان قلب به مثابه مرکز ثقل پدیدارشناسی الهی را استنباط کرد.

ابن عربی در *فص شعیبی فصوص الحکم* (ص ۱۱۹-۱۲۶) که حکمت قلبی است و در *فتوحات* (ج ۱، ص ۲۸۹-۲۹۰، ج ۴، ص ۷۶-۷۷) و *رساله المعرفه* (ص ۵۲-۵۶) مطالبی را مطرح می‌کند که به این قرار است:

یکم. قلب عارف بالله از رحمت الهی است و در ادامه با ارائه دو تقریر به زبان عام و خاص دو نظر متفاوت را ارائه می‌کند؛ در زبان عموم، قلب اوسع از رحمت حق و در زبان خصوص، رحمت حق وسیع‌تر از قلب یا مساوی با آن است.

دوم. قلب همانند محل فص خاتم است و خاتم به هر شکل هندسی باشد محل خاتم به همان صورت است. این بدان معناست که قلب محل تجلی اسمای متنوع و بی‌شمار است و باعتبار برخی اسما، انقباض می‌یابد و بلاخط طیفی، انبساط پیدا می‌کند. سوم. هر آن که حق را از تقیید رها ببیند هیچ‌گاه او را انکار نمی‌کند.

چهارم. قلب وسعت دارد و خدا در قلب می‌گنجد و با این ظهور، جایی برای غیر در قلب نمی‌ماند.

پنجم. قلب حق را در صورت‌های گوناگون می‌پذیرد و پذیرش یک صورت مانع از پذیرش صورت دیگر نیست. به عبارتی، قلب خدا را منحصر در یک یا چند تجلی نمی‌داند. زیرا قلب ماده‌اولای همه صورت‌هاست و حق را در هر صورتی می‌شناسد. به دیگر سخن: قلب است که مانند تجلیات الهی همواره در تقلب و انقلاب است و بر حالت واحدی باقی و پایدار نمی‌ماند. آنان که تجلیات را در قلب خود مشاهده نمی‌نمایند، به اقتضای عقلشان در مقام انکار برمی‌آیند. بنابراینکه عقل و قوای دیگر محدود و مقیدند، و حقیقت را در صفت واحد منحصر می‌کند. همچنین، در عقل پذیرش یک باور سبب انکار باورهای دیگر درباره‌ی خدا می‌شود. اما قلب را هرگز حد و قید و بندی نیست و بر یک حال ثابت نمی‌ماند، بلکه همواره پویاست که به شتاب دگرگون می‌شود و به سرعت تحول و تقلب می‌یابد، و لذا از شارع نقل شده است که: «قلب بین انگشتان خداوند رحمن است و آن را آن چنان که

می‌خواهد برمی‌گرداند»، یعنی که آن با تقلب تجلیات تقلب می‌یابد. در صورتی که عقل این چنین نیست. پس قلب قوه‌ای است و رای طور عقل. ششم. چون تجلیات و صورت‌های الهی حد یقف ندارند. قلب مدام طلب زیادت معرفت می‌کند و خداشناسی نزد عارف پایان ندارد. هفتم. تجلیات افزون بر نامتناهی بودن، نو به نو هستند نه تکراری. بنابراین در هر تجلی انتظار تأمل و شناخت نویی از حق مطرح است. هشتم. به استناد کریمه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» (ق / ۳۷) قرآن برای صاحب قلب، نه صاحب عقل، تذکره و یادآور است و بنابر وسعت قلب که متناسب با اطلاق و عدم تناهی حق است حق نزد عارف همان شناخته شده‌ای است که مورد انکار نیست و مجهول باقی نمی‌ماند. نهم. همان‌طوری که خداوند در صورت‌ها و تجلیات در تحول است قلب نیز دائماً در دگرگونی به سر می‌برد. بنابراین، معرفت حق از سوی حق با قلب حاصل می‌شود نه با عقل. اما عقل پس از دریافت قلب به تبع قلب از او حقایق را دریافت می‌کند (و نیز رک: جهانگیری، ۱۹۹۶، ص ۲۰۶).

در اینجا ذکر دو نکته ضروری است: اول آنکه عقل به مثابه شأنی از قلب و تحت فرمان و جهت‌دهی قلب است نه مستقل از قلب، و آنچه قلب در حضور و کشف می‌یابد در حالت پیشاتأملی قرار دارند و یافته‌های پیشاتأملی قلب در عقل بصورت تأملی درآمده و نماهای گوناگون یک تجلی به دست عقل، ترجمه و تحلیل و توصیف می‌شود. همچنین، عقل به عنوان شأن قلب و در پرتو قلب به این فهم می‌رسد که تجلیات در عین حال که بصیرت‌زا هستند می‌توانند با پوشیده کردن متجلی یا مستور کردن تجلی دیگر، مقدمات سوء فهم و تمهیدات زمین‌گیر کردن تأملات جدید را فراهم کند. نکته دیگر آنکه، تقلب قلب بنحو تقلب وجودی یا تقلب سلوکی است؛ تقلب سلوکی ناظر به تبدلات و تغییرات هنگام سیر در صراط سلوک است که در معنای عام شامل تبدلات از طبع تا اخفاست و در معنای خاص ناظر به تبدلات لطیفه قلب به عنوان یکی از هفت لطیفه است که خود مشتمل بر تقلب عروجی، تقلب اسمایی، و تقلب انفعالی است. تقلب وجودی نیز به معنای دگرگونی در صور و تجلیات متفاوت است که خود به دو گونه نزولی

(=انتقال وجودی در صور تعینات از تعیین ثانی تا عالم عنصری) و شهودی (=علم قلب به تقلیب حق در صور و تعینات نظام هستی است و آنچه در این جُستار محل گفت و گوست تقلب وجودی شهودی قلب است (فضلی، ۲۰۱۸، ص ۱۷۳-۱۷۴).

۳-۳. حیرت قلبی

دگرگونی قلب در مواجهه با تجلیات، مسأله مهمی را با نام حیرت قلبی رقم می‌زند که در این بخش بدان می‌پردازیم. حیرت در معنای منفی، نوعی انسداد و سرگشتگی در معرفت حق است که عقل در خود می‌پیچد و دچار تعارض ادله و تضاد شکوک می‌شود. همچنین، حیرت در معنای منفی محصول تفرقه در اهل حجاب است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۷۸؛ مکی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۴۸). اما حیرت در معنای مثبت، نتیجه هدایت، و بازدارنده از هرگونه توقف در تأمل و شناخت حقایق و نیروی محرکه تقرب به حقیقت است (رک: ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲، ص ۲۹۷). در همین معنا، گفته شد: عارف‌ترین کسی به خدا آن باشد که او در خدا متحیرتر باشد (مستملی بخاری، ۱۹۸۴، ج ۴، ۱۶۷۸). همچنین، آغاز و انجام معرفت عرفانی، حیرت معرفی شده است؛ چنان که در *اللمع فی التصوف* آمده است: «معرفت آغازش تحیر، سپس اتصال، و بعد افتقار و در پایان حیرت است» (سراج، ۱۹۱۴، ص ۳۴۵). حیرت اول عارف را در افعال حق باشد با او و نعمت‌های حق نزدیک او. چون نعمت‌های حق بر خویشتن ببندد و خویشتن را رهین شکر منت ببندد و داند که من از گزارد شکر نعمت عاجزم، از بهر آنکه شکر من برابر نعمت‌های او نیاید متحیر فروماند و حیرت دوم، سرگردانی عقل در دشت توحید است و زمانی این حیرت رخ می‌دهد که حق تعالی بنده را به بنده بازگذارد تا به فهم خویش و یا به عقل خویش توحید باز جوید اما عقل راه گم کند، از بهر آنکه هرچند که در عظمت خدا و در هیبت و جلال و دیگر صفات او عقل و فهم را کار بندد تمامی نهایت آن را درنیابد و زمانی که توکل و تسلیم او درست شد زود به مراد رسد و از حیرت بیرون می‌آید (مستملی بخاری، ۱۹۸۴، ج ۴، ص ۱۶۸۰، ۱۶۸۲-۱۶۸۳).

انصاری نیز از دو حیرت مذموم و محمود سخن می‌گوید: «نه حیرت ازوست که حیرت دروست، و حیرت دوست: حیرت عام است، آن حیرت الحاد و ضلالتست، و حیرت دیگر در عیان است، آن حیرت یافت است» (انصاری، بی‌تا، ص ۲۴).

به نظر ابن عربی، حیرت کسانی که در فهم وجود حصر نظر به عقل کردند حیرت نادانی است و محصولش درد و یأس است و حیرت عارف، با تابش تجلیات حق بر صفحه قلب رقم می‌خورد که نوعی حیرت در وصول نه حیرت حرمان و حیرت سعادت عظمی و حیرت دهشت است. به دیگر سخن: دو گونه حیرت داریم: حیرت نادانی و حیرت آگاهی که دومی عین هدایت است و برآمده از شهود وجوه تجلیات متکثر الهی که محیر عقول است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲؛ ص ۴۰-۴۱، ج ۲، ص ۲۹۷).

همچنین، به نظر ابن عربی، در فقره حیرت علمای الهی چهار دسته‌اند: ۱. کسانی که از شیوه نظر فکری به خدا علم سلبی دارند؛ ۲. عالمانی که از طریق تجلی به خدا علم ثبوتی دارند؛ ۳. کسانی که علم آنها به خدا میانه شهود و نظر فکری است. این دسته از طریق صور و تجلیات به ذات دست نمی‌یابند؛ ۴. عالمانی که نه داخل در سه دسته پیشین هستند و نه بیرون از آنها. این گروه می‌دانند خدا قابل هر معتقدی است و دسته چهارم دو طایفه هستند: طیفی که از وحدت بسوی کثرت می‌آیند و اظهار می‌دارند عین حق متجلی در صور ممکنات است و گروهی که از دریچه کثرت نظر به وحدت دارند و می‌گویند: احکام ممکنات، صور پدیدار شده در عین وجود حق است و این اختلاف، کانون حیرت است. اما هر کس در حیرت متوقف بماند سرگردان می‌شود و آن که حیرت را هدایت تلقی کرد به حق می‌رسد. بنابراین، حیرت موضوعیت ندارد بلکه طریقی است برای وصول به حق (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۳).

گفتنی است: حیرت در معنای منفی بیشتر ناظر به عقل مستقل و حیرت در معنای مثبت، معمولاً بصیرت‌زا برای قلب است (رک: مکی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۴۸). آنچه در این پژوهش مراد است و به تأملات پدیدارشناسانه نزدیک است حیرت در معنای مثبت کلمه است.

ابن عربی به استناد سخنی از پیامبر اکرم (ص): «زذنی فیک تحیراً» از حیرت محمدی سخن می‌گوید که بر اساس آن، عارف در فضای وحدت وجودی با قلب خویش حق را در هر صورت و مجلایی رؤیت می‌کند و دقیقاً حیرتش بدین سبب است که واحد را کثیر و

کثیر را واحد می‌یابد و اول را آخر و آخر را اول می‌بیند. بنابراین، این نوع از حیرت و حیرت‌زدگی به قصور فهم بازنمی‌گردد، بلکه آدم حیرت‌زده در فضای عرفانی در روی دایره‌ای حرکت می‌کند و به هر نقطه‌ای از دایره می‌رسد از آن به مرکز دایره، یعنی حق راه دارد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۳۱، ۷۳، ج ۲، ص ۴۰).

حیرت عارف به تعبیر ابن عربی، از بزرگ‌ترین حیرت‌هاست. زیرا منزله از حصر و تقيید است و قلب آدمی در این حالت، به مقام اعلا و منظر اجلا دست یافته است بنحوی که در آن، هیچ تجلی، حجاب تجلی دیگر یا سبب پوشیدگی حق نمی‌شود. در این حال خدا را دائماً حاکم می‌بیند و عظمت خدا و حضور او در تک تک لحظات عارف را دچار حیرت می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۶۱، ج ۳، ص ۳۰۵، ۳۳۸).

از طرفی ابن عربی از قلب غیرکاملی سخن می‌گوید که تکرر تجلی و اختلاف احکام آن او را دستخوش حیرت می‌کند؛ با این توضیح که: نخستین تجلی‌ای که بر قلب عارف وارد می‌شود عارف گمان می‌کند که به مقصود رسیده است و ورای این تجلی امری نیست که در جستجوی آن باشد. اما تجلی دیگری برایش رخ می‌دهد با حکمی متفاوت از تجلی نخست. اما می‌داند در ورای این تجلیات متفاوت متجلی یکی است. با این حال، توالی تجلیات و تفاوت احکام آنها او را به این نتیجه می‌رساند که تجلیات را پایانی نیست و درمی‌یابد که انیت الهی را درنیافته است و انیتش بر او تجلی نمی‌یابد، بلکه او روح هر تجلی است؛ {روحي که در دسترس نیست} و همین امر خود، حیرت را فزون می‌کند. اما حیرت اهل نظر در محدوده اکوان است در حالی که حیرت اهل الله فراتر از منطقه اکوان و ناظر به تجلیات بی‌پایان است و این حیرت شدیدتر از حیرت اهل نظر هست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۲، ج ۴، ص ۲۲۲). همچنین، او در موضعی بر این باور است: سبب حیرت در علم به خدا، طلب معرفت ذات است چه از طریق دلایل عقلی چه از شیوه مشاهده. صاحب عقل و نظر با تعارض ادله دچار سرگردانی و حیرت می‌شود و صاحب شهود با اختلاف تجلیات و صور دستخوش تحیر می‌شود و حیرت اهل کشف به مراتب بزرگتر از حیرت اهل نظر است (همان، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۱).

همچنین، ابن عربی حیرت را با نظر به حدود صور تحلیل می‌کند و می‌گوید حیرت اعظم برای اهل تجلی است که در آن با اختلاف صور (تجلیات) و عین واحد (حق) روبرو هستیم

و اختلاف صور تفاوت در حدود را پدید می‌آورند در حالی که عین یعنی حق پذیرای حد نیست. اما زمانی که عارف با حدود تابع صور از دیدن عین واحد باز بماند و متوقف شود آنگاه حیرت پدیدار می‌شود و زمانی که عارف دریابد این عین واحد است که در صور دگرگونی می‌یابد عین واحد را ذات مجهول می‌یابد (همان، ج ۴، ص ۴۳).
به همین دلیل گفته شد: معرفت رسیدن به این مهم است که آنچه در قلب از خدا تصویر و تصور می‌شود خدا خلاف آن است (کلابادی، ۱۹۳۳، ص ۱۰۱)، یعنی خدا منحصر به هیچ تصور و صورت و تجلی‌ای نیست.

۴. پدیدارشناسی

از دیدگاه هوسرلی، تقلیل پدیدارشناختی تلاش می‌کند تا فهم‌پذیری را درک کند که به مدد آن، به جهان اجازه می‌دهد در شیوه‌های تجربی مختلف «بود» یا معنادار به وجود آید. ایده‌روشمند اپوخه پدیدارشناختی و تقلیل، یک تکنیک نیست، بلکه یک «سبک» تفکر و جهت‌گیری است (Manen, 2016, p52-53).

همچنین، غالباً گفته می‌شود که فلسفه (و به طور ضمنی پدیدارشناسی) با حیرت آغاز می‌شود. گشودگی به جهان و حیرت محرک تحقیق پدیدارشناسانه است. پدیدارشناسی فقط مسئله‌ای را مطرح نمی‌کند که باید حل شود یا سؤالی که باید به آن پاسخ داد. یک مطالعه پدیدارشناختی خوب تقریباً همیشه با حیرت شروع می‌شود یا از مرحله حیرت می‌گذرد. هایدگر پیشنهاد می‌کند که تفکر پدیدارشناختی ما را وادار می‌کند که به گرایش اساسی حیرت بپردازیم.

حیرت حالتی است که اثری غیر موضعی دارد. حیرت ما را جابجا می‌کند. حیرت، ناتوانی در توضیح چیزی است که غیرعادی است. یک توضیح می‌تواند حیرت را تقلیل دهد. کنجکاو معمولاً سطحی و گذرا است. در مقابل، حیرت عمیق است (Manen, 2016, p36-37). بنابراین حیرت بنوعی مخالف بداهت‌انگاری‌ها در پژوهش است و اذعان به این نکته که پدیدارشناس هیچ‌گاه بر تمام موضوع احاطه نمی‌یابد چون موضوع، بی‌پایان نما و جلوه دارد.

گفتنی است: حیرت و اپوخه به عنوان یک گام یا یک مرحله از تأمل پدیدارشناسی نیست، بلکه تمایل به اپوخه و حیرت باید به عنوان بخشی از نگرش پدیدارشناختی در فرآیند کل تحقیق باقی بماند (Idem, p223).

دوگانهٔ اپوخه-تقلیل، کمک می‌کند تا فرد تمام تفسیرها را در پرانتز قرار دهد و هر فرضی را که به نظر می‌رسد در نگارش متن تحقیق نیاز به توجه دارد، به طور تأملی توضیح دهد. فرد باید از تمایل دائمی خود برای هدایت شدن توسط پیش فهم‌ها، چارچوب‌ها و نظریه‌های مربوط به انگیزه (روانی، سیاسی و ایدئولوژیک) و ماهیت سؤال آگاه باشد. تقلیل هرمنوتیکی شامل جستجوی باز بودن واقعی در رابطه گفتگوی فرد با پدیده است. در این تقلیل، فرد باید بر احساسات، ترجیحات، تمایلات یا انتظارات ذهنی یا خصوصی خود غلبه کند که ممکن است فرد را اغوا یا وسوسه کند تا به درک زود هنگام، یا بر اساس آرزویی به یک طرفه از تجربه حصر نظر کند و این تجربه مانع از کنار آمدن با تجربهٔ دیگر شود (Idem, p224).

همچنین، حیرت به آدمی کمک می‌کند تا از دریچه‌های گوناگون به حقیقت التفات شود و نماهای گوناگونی از پدیده حاضرسازی گردد. التفات پدیدارشناسانه بدین معناست که امور پیرامون مان بطور جزئی و از منظر و دریچه و وجه خاص خودشان را به ما نشان می‌دهند. وقتی چیزی یا کسی را می‌شنویم، می‌بینیم یا لمس می‌کنیم، یا وقتی به چیزی فکر می‌کنیم، آنگاه تجربه ما از این چیز، شی، شخص، موجود یا موضوع همیشه همان گونه است که داده شده یا به نظر ما در تجربه یا در آگاهی می‌رسد. بنابراین ما باید میان «ابژه» و «تجربه زیسته خود از ابژه» تمایز قائل شویم. وقتی به کتاب روی میز نگاه می‌کنم، یا وقتی کتاب را در دست می‌گیرم، همیشه فقط یک قسمت از کتاب را در هر لحظه می‌بینم: جلد، یا صفحه باز، یا ستون عطف یا پشت آن یا عنوان چاپ شده را می‌بینم. در واقع، من همیشه کتاب را دقیقاً از یک زاویه، فاصله یا منظر نمی‌بینم و هیچ تجربه‌ای از این یا آن کتاب (یا هر چیز دیگری) هرگز دقیقاً یکسان نیست.

و با این حال، آنچه من در هر عمل ادراک می‌بینم، کتاب است. در تجربه‌ای که از کتاب دارم، کتاب را در وحدت یا کلیت آن می‌بینم - و نه لزوماً به عنوان یک شی که شبیه یک کتاب است و جنبه‌ها یا وجوه مختلفی دارد که برخی از آنها از دید من پنهان است. در

واقع، شیئی که من می‌بینم ممکن است یک کتاب ساختگی یا فقط تصویر یک کتاب روی یک پوستر باشد. و با این حال، «تجربه من از دیدن کتاب» قابل تردید نیست، حتی اگر پس از آن، واقعیت دیدن یک کتاب اشتباه یا نادرست باشد.

همینطور وقتی این کتاب را می‌بینم، علاقه‌ام به کتاب را می‌بینم. یا، بهتر است بگویم، اینکه کتاب به چه شکل خاصی خود را نشان می‌دهد، تا حدی به نگاه من بستگی دارد. به عنوان مثال، کتاب خود را به عنوان یک دعوت برای برداشتن و ادامه خواندن آن معرفی می‌کند. یا کتاب به من یاد اموری می‌اندازد که در حین خواندن آن تجربه کرده‌ام. یا ممکن است از زیبایی‌شناسی جلد کتاب شگفت زده شوم. یا کتاب به من می‌گوید که باید آن را به کتابخانه برگردانم یا به دوستی که به من امانت داده است برگردانم. یا کتاب را به عنوان تکیه‌گاه نوشتن فهرست مواد غذایی استفاده کنم. یا شاید این کتاب متعلق به پدر بزرگ و مادر بزرگ من بود و من متوجه شوم که قبل از اینکه من به دنیا بیایم توسط دیگران خوانده شده است.

بنابراین، روابط التفاتی خاصی بین شی (کتاب به عنوان ابژه آگاهی که می‌توانیم در اختصارات مختلف آن مشاهده کنیم) و شی در خود (کتاب همان‌طور که در آگاهی به ما نشان می‌دهد) وجود دارد و این بدان معنا نیست که دو نوع کتاب وجود دارد: کتاب واقعی در دنیای بیرون و کتاب ذهنی در قلمرو درونی آگاهی. بنابراین، هنگامی که آگاهی تأملی خود را بر تجربه خود از کتاب متمرکز می‌کنیم، آنگاه نگرش پدیدارشناسانه را اتخاذ می‌کنیم و به کتاب به عنوان یک پدیده نگاه می‌کنیم.

این چیزی که در خودآگاهی خود را نشان می‌دهد یک پدیده است. و هر پدیده متمایز با پدیدار بودنش مشخص می‌شود؛ راه‌های التفاتی که پدیده از دریچه آن، خود را نشان می‌دهد یا در آگاهی ظاهر می‌شود و البته، روش‌های مختلفی وجود دارد که در آنها پدیدار بودن یک پدیده ممکن است ظاهر شود یا خود را نشان دهد. ممکن است به شما یا به من، به یک بزرگسال یا یک کودک، به یک زن یا یک مرد، به یک بیمار یا یک فرد سالم، به یک معلم یا یک دانش‌آموز و غیره، خود را با التفاتی متفاوتی نشان دهد. پدیدارشناسی مطالعه پدیدار بودن یک پدیده است از یک تجربه انسانی ممکن (Idem, p62-63).

متعلق شناسایی دارای نماهای مختلفی است. مکعبی را در نظر بگیرید شما از منظری وقتی به مکعب می‌نگرید مربع می‌بینید. اما زاویه دیدتان را که تغییر می‌دهید خطوط و سطوح دیگری را می‌بینید و می‌گویید این شکل چیزی بیشتر از مربع است. زاویه را که برای بار سوم تغییر می‌دهید و ابعاد دیگر شکل را می‌بینید شهوداً به مکعب بودن شکل پی می‌برید یا بعد از یکی دو ادراک، دو سه نما را شهوداً می‌یابید و به نماهای دیگر از طریق استدلال پی می‌برید.

بنابراین، نماها وابسته به منظر هستند و ادراک عملی است که مدرکات را در واقعیت اصیل‌شان بر ما حاضر می‌کنند. بخش جلوی عین مدرک بنحو کافی عرضه می‌شود و بخش پشتی و نماهای جانبی ممکن است بطور ناکافی و فاقد هرگونه محتوای شهود و بنحو دلالتی ارائه شوند (Idem, p 62-63).

۵. ملاحظاتی در کاربست پدیدارشناسی هوسرلی و هایدگری در پژوهش حاضر

در بادی نظر این پرسش، احتمال طرح دارد که: هوسرل و هایدگر و مرلوپونتی به امور عادی و روزمره و دم‌دستی و این‌جهانی توجه دارند و هایدگر در هستی و زمان از بررسی تجربیات روزمره برای وجودشناسی بنیادین خود استفاده می‌کند و نئوماهای شکل‌گرفته در این فضا، و فرایند تجربه، یعنی نوئسیس، فرایندی این‌جهانی است. به دیگر سخن: نه در هایدگر و نه هوسرل، در هیچ‌کدام، خدا به مثابه حقیقت و عالم به عنوان پدیدارهای حقیقت مطرح نیستند اما دل به زبان سنت عرفانی، در همین‌سو، در پی جلوه‌های آن‌سویی است و به تعبیر فیلسوفان وجودی، به دنبال محال است و در مواجهه با خدای بزرگ^۱ (کی‌یرکگور، ۱۹۹۹، ص ۴۱) و این امر نشان‌دهنده تفاوت ماهوی رویکرد این نسل از پدیدارشناسان با رویکرد عرفانی است.

پاسخی که می‌توان به پرسش مذکور داد به این قرار است: در رویکرد پدیدارشناسانه ما ملزم به حفظ همه شرایط و مختصات پدیدارشناسی خاص به عنوان نمونه پدیدارشناسی هوسرل یا هایدگر نیستیم در رویکرد پدیدارشناسانه، محقق، پیشفرض‌ها و تمنیات و تمایلاتش را بر متعلق شناسایی تحمیل نمی‌کند تا پدیده خویش را بر محقق بنمایاند. همچنین، در پدیدارشناسی ناظر به امور روزمره، امکاناتی وجود دارد که برای تحلیل

تجربه‌های زیسته آن‌سویی و واکاوی شهودات عرفانی و واری و اردات ربانی بسیار حائز اهمیت است (رک: صلواتی، ۲۰۲۲، الف، ص ۲۶). بنابراین در پدیدارشناسی متناسب با سنت عرفانی، امکانات درونی پدیدارشناسی هوسرلی و هایدگری در راستای افق‌گشایی، جهت‌دهی، کشف‌المحجوبی و نجات پدیدارهای ملکوتی و جبروتی استفاده می‌شود.

به دیگر سخن: نگارنده پدیدارشناسی را در فضایی ایمانی و الهیاتی مطرح می‌کند و در آن، نه مراد از وجود، صرفاً وجود آدمی است و نه منظور از دریافت، دریافت برآمده از آگاهی است و نه آدمی اسیر ذهن، بلکه وجود همان وجود حق به اطلاق مقسمی است و دریافت، دریافت حضوری و شهودی است و بجای ذهن، قلب در مرکز پدیدارشناسی قرار دارد و به مدد قلب، آدمی در فضایی پیشاتأملی، مستقیماً با اسمای الهی در ارتباط است و در ساحتی تأملی و به مدد شأنی با نام عقل، به تحلیل و توصیف نماهای مختلف اسما و تجلیات می‌پردازد (صلواتی، ۲۰۲۲، ب، ص ۴۱).

و تفاوت مصداقی که میان پدیدارشناسی به روایت نگارنده با پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر این است که هستی‌هستندگان در عرفان اسلامی به روایت ابن عربی، وجودی است که مساوق حق است.

همچنین، ممکن است مطرح شود: نگارنده از پدیدارشناسی به عنوان مجموعه‌ای از تعالیم و آموزه‌ها استفاده کرده است. این در حالی است که هوسرل به عنوان پایه‌گذار پدیدارشناسی به این نکته تصریح می‌کند که پدیدارشناسی مجموعه‌ای از تعالیم و یک مکتب فلسفی نیست بلکه در اصل روشی است که باید برای بررسی موضوعات مختلف اعمال گردد. بنابراین مراحل پدیدارشناسی مثل تعلیق حکم و نهایتاً شهود پدیده در پدیدارشناسی ذات‌گرای هوسرل یا فهم وجود در پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر باید به نفع کاربست روش کنار گذاشته شود.

در مواجهه با مسأله یاد شده می‌توان گفت: بنابراین که مهارت‌ها و مؤلفه‌هایی چون اپوخه، تحویل‌استعلایی، حیرت و مواردی از این دست صرفاً به مثابه روشی برای واکاوی تجربه‌های عرفانی و تحلیل ظرفیت دل برای رویکرد پدیدارشناسانه بکار رفته‌اند. اگر توضیح مختصری هم درباره مهارت‌های یادشده عرضه شد صرفاً برای تعیین مراد نگارنده از معنای مورد نظر این مؤلفه‌هاست. زیرا همان‌طور که می‌دانید در آثار مختلف، توصیف‌های متفاوتی

از این مؤلفه‌ها می‌شود. بنابراین، هیچ‌یک از مؤلفه‌های پدیدارشناختی موضوع گفت و گوی این مقاله نیستند و برگزاری به‌اجمال آنها حاکی از طریقیّت داشتن آنهاست. افزون بر آن، این احتمال قابل طرح است: بهتر است بجای پدیدارشناسی هوسرلی و هایدگری، از روش هانری کربن به عنوان الگویی برای تقرب پدیدارشناسی غربی و کشف المحجوب عرفای مسلمان استفاده شود و نگارنده از آن به عنوان تلاشی برای امکان نزدیک شدن این دو افق استفاده کند. درواقع به نظر کربن وجود عارف محملی برای تأویل و کشف المحجوب می‌شود و پدیدارشناسی یک اتفاق کیفی است که در بطن و متن وجودی عارف رخ می‌دهد به طوری که او را به تأویل حقایق یا مؤول کردن فرع به اصل توانا می‌سازد.

با توجه به مطالب گفته شده در مواجهه با این احتمال می‌توان گفت: امکان استفاده از ظرفیت درونی پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر با نظر به مؤلفه‌هایی همانند اپوخه و حیرت و تحویل استعلایی برای پدیدارشناسی دل و تأمل در شهودات آن‌سویی و تجربیات ملکوتی فراهم است و می‌توان با نظر به ظرفیت‌های یاد شده، تأملاتی در فقره قلب داشت. اما بهره‌گیری از امکانات درونی پدیدارشناسی کربن برای پژوهش حاضر می‌تواند پیشنهاد خوبی برای تحقیق بعدی باشد.

۶. امکانات درونی قلب برای پدیدارشناسی

انباشت اطلاعات و دانسته‌ها درباره حق و حتی حق آشکار شده از طریق تجلیات بنوعی بداهتی را در حوزه شناخت خدا فراهم می‌کند و حیرت نقطه آغاز این بداهت‌زدایی است. با مؤلفه حیرت، می‌توان ابعاد ناخوانده و پنهان حق را بهتر رصد کرد. همچنین، حیرت به مدد قلب می‌تواند از ممانعت یک پدیدار برای ظهور پدیدار دیگر جلوگیری کند. قلب بیدار به دلیل اطلاق و تقلیبش، همواره در مقام حیرت است؛ حیرتی که به او اجازه نمی‌دهد به این بداهت برسد که خدا عبارت است از همین جلوه‌های خاصی که برای قلب پدیدار می‌شوند. از اینرو قلب، خدا را در نما و تجلی خاص محدود و منحصر نمی‌کند و برای خدای بیکران، در انتظار بیکران تجلی است.

همان‌طوری که مطرح شد: حیرت به روایت ابن عربی در دو منطقه عقلی و قلبی مطرح است و در ناحیه قلب، گاهی از کثرات به واحد می‌رسیم و زمانی از واحد به کثرات می‌رسیم که هر دو شق، حیرت‌زاست. همین‌طور حیرت قلبی گاهی با نظر به تعین و حدود است که این حیرت از آن عارفان غیرکامل است و حیرت در این معنای عرفانی از آنجا حاصل می‌شود که عارف مدام تجلیات متفاوت با احکام مختلف دریافت می‌کند که همه آنها متعین هستند و گمان می‌کند او به تمام حقیقت دست یافته است. اما ظهور تجلی جدید او را حیرت زده می‌کند. در گونه دوم حیرت قلبی که از آن عارفان کامل است قلب در عین دریافت تجلیات مختلف، به این حکم دست یافته که در همه این موارد مطلق حضور دارد و این واحد است که کثیر شده یا همه کثرات‌ها به واحد بازمی‌گردد و ظاهر متصف به صفت باطن و بالعکس می‌شود و این سرآغاز حیرت است. حیرت قلبی از نوع دوم اولاً: مقطعی نیست؛ ثانیاً: شیوه و حالت وجودی است که در آن، قلب باید مدام تعینات و تجلیات را تعلیق کند و به سرآغاز آنها، یعنی مطلق رسد و این امر بلحاظ پدیدارشناسی حائز اهمیت است.

همچنین، دوگانه اله معتقدات و اله مطلق در نگاه ابن عربی می‌تواند ظرفیت مناسبی برای پدیدارشناسی فراهم کند تا در پرتو آن، فرایندهای گشوده بودن به حقیقت را تمرین کرد و پذیرای نماهای بی‌انتهای حق شد؛ با این توضیح که در اله معتقدات با خدایی روبرو هستیم که منحصر در صورتی از حق است که بدان اعتقاد داریم و هر چه را غیر از این صورت است انکار می‌کنیم و این انکار ما را از خیر کثیر، یعنی شناخت نفس الامری امور محروم می‌کند. این اله ساخته ماست و این خدا در قلب جای می‌گیرد. اما به نظر ابن عربی خدای مطلق که در ورای همه تجلیات است عین هر پدیده‌ای هست و عین خودش را در بر نمی‌گیرد. به همین دلیل ابن عربی به استناد کریمه «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» توصیه می‌کند ماده نخستین و پذیرای همه «صورت‌های باور داشته» باش. زیرا خدا بزرگ‌تر و وسیع‌تر از آن است منحصر به قیدی و مقید به عقیده‌ای شود و قلب عارف کامل رهای از اشتغالات دنیا، از سر ادب مع الله خدا را در وجه خاصی منحصر نمی‌کند و رویش را به سوی مسجد الحرام می‌کند. اما می‌داند که وجه خدا منحصر در این جهت نیست و

همه جا وجه خداست (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۳۳، ج ۲، ص ۶۷، ۱۲۹؛ همدانی، بی تا، ص ۵۹۴؛ نابلسی، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۲۹۹).

همچنین، در پرتو گشودگی‌ای که اپوخه پدیدارشناسانه فراهم می‌کند شناخت مبتنی بر پیشفرض‌ها و دیدگاه‌ها و چشم‌اندازهای سفت و سخت کنار می‌رود و این مهم با قلب امکان پذیر است نه عقل. بنابراین که قلب اهل اطلاق است. اما عقل از اهالی تقیید و حصر، و قلب، چونان ماده نخستین پذیرای هر صورت و نمایی است و در انتظار صورت‌ها و دریافت‌های جدید اما عقل به آنچه نزد اوست فرحان و شاد است و منکر ماورای آنچه می‌داند. قلب این توان را دارد که مقید به دریافت‌های خویش و دانسته‌های شأن خویش، یعنی عقل نشود و با تعلیق این دریافت‌ها و دانسته‌ها و احکام آنها از جمله صدق آنها، گشوده باشد به دریافت‌ها و دانسته‌های جدید.

همچنین، ابن عربی در موضعی از تهی کردن قلب از مجموع ارتباطات و تعاملاتی که میان آدمی و پدیده‌ها بعد از خلقت اتفاق می‌افتد سخن می‌گوید. جالب است که او این تهی کردن را که بنوعی قابل مقایسه با اپوخه است در قلمرو معلومات و مجهولات می‌داند تا از قبل این تهی‌سازی به حکم احدیت برای پذیرش صور و عقاید و انگیزه‌ها و نیات و گرایش‌های جدید آماده شود (ابن عربی، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۲۴۹).

افزون بر آن، اپوخه به‌مراه روش تقلیل روش‌شناختی، تمام تکنیک‌های مرسوم را در پرانتز قرار می‌دهد و به دنبال نگاهی متفاوت و بدیع به مسائل است و متمایل است تا مدام از سر گیرد و به سرآغاز امور برسد. بنابراین چون تکنیک و روش و مسیرهای تکراری سد راه تفکر اصیل است پدیدارشناسی تکنیک‌گریز و راهبردناپذیر است (Manen, 2016, p226-227). قلب به روایت ابن عربی و شارحان او، نیز تکنیک‌گریز است و تمایلی به ماندن بر نما و تجلی ثابت یا پیشین ندارد؛ نماهایی که زاییده پیشفرض‌ها و مواضع دیگران است. در نتیجه، قلب در عین حالی که تجلی را غیر از متجلی نمی‌داند جیلتاً به خود اجازه نمی‌دهد تجلیات خاص بجای حق بنشینند یا تجلیات، حق را پوشیده دارند، بلکه در پی سرآغاز تجلی، یعنی صاحب تجلی است.

قلب با دگرگونی‌های دائمی‌اش، اسیر یک نما و یک حالت نمی‌شود و به مدد شأنی با نام عقل، تلاش می‌کند معنای یک پدیده را به خصیصه اصلی و منبع آن، و آغاز آغاز آن

ردیابی کند و در کنار معنای ظهوری، به چگونگی پیدایش پدیده‌ها از حق و نحوه تجلی هم توجه کند و منتظر است در بسطی دلچسب و بارقه ناگهانی، معنا و نمای خارق‌العاده‌ای از حقیقت یا تجلی‌ای متفاوت از حقیقت تولد یابد.

۷. نتیجه‌گیری

یکم. قلب در معنای عام خود همان حقیقت آدمی است و جامع همه حضرات و همه اطوار و لطایف، اطوار و لطایف است و یکی از مهم‌ترین خصیصه قلب، تقلب و دگرگونی آن در تجلیات و صور است که به دو نحو تقلب وجودی و سلوکی مطرح است و در این پژوهش از تقلب وجودی شهودی قلب به عنوان ظرفیتی برای پدیدارشناسی گفت و گو شد. دوم. حیرت یکی از لوازم تقلب قلب در صور است و نتیجه آن، هدایت و بازدارنده از هرگونه توقف در تأمل و شناخت حقایق و نیروی محرکه تقرب به حقیقت است. قلب بیدار به دلیل اطلاق و تقلب وجودی‌اش، همواره در مقام حیرت است؛ حیرتی که به او اجازه نمی‌دهد به این بداهت برسد که خدا عبارت است از همین جلوه‌های خاصی که برای قلب پدیدار می‌شوند. از این رو قلب، خدا را در نما و تجلی خاص محدود و منحصر نمی‌کند و برای خدای بیکران، در انتظار بیکران تجلی است. همچنین، حیرت در پدیدارشناسی به روایت نگارنده، حالتی وجودی است که به مدد مهارت اپوخه (تعلیق) ما را از تعیین و حدود و پیشفرض‌ها رها می‌کند و مقدمات گشودگی به حقیقت را که همان وجود مساوق حق است فراهم می‌کند.

سوم. کنار گذاشتن پیشفرض‌ها و دیدگاه‌های مرسوم و ثابت درباره خدا در قالب اپوخه وجودی، یکی دیگر از کارکردهای قلب در مواجهه وجودی با حقیقت است؛ با این توضیح که: قلب، چونان ماده نخستین پذیرای هر صورت و نمایی است و در انتظار صورت‌ها و دریافته‌های جدید. قلب این توان را دارد که مقید به دریافته‌های خویش و دانسته‌های شأن خویش، یعنی عقل نشود و با تعلیق این دریافته‌ها و دانسته‌ها و احکام آنها از جمله صدق آنها، گشوده باشد به صور و تجلیات و الهامات و دریافته‌ها و دانسته‌های جدید.

چهارم. در اپوخه به‌مراه روش تقلیل روش‌شناختی، تمام تکنیک‌های مرسوم در پرائتز قرار می‌گیرد و به پدیده‌ها نگاهی نو و تازه می‌شود. بنابراین که قلب به کمال رسیده تمایل دارد

همه چیز را از آغاز شروع کند و حقیقت را منحصر در تجلیات و نماهای پیشین نکند و جبهتاً به خود اجازه نمی‌دهد تجلیات خاص بجای حق بنشینند یا تجلیات، حق را پوشیده دارند، بلکه در پی سرآغاز تجلی، یعنی صاحب تجلی است. پنجم. قلب با دگرگونی‌های دائمی‌اش، التفات‌های گوناگون به پدیده دارد و به مدد شأنی با نام عقل، تلاش می‌کند معنای یک پدیده را به خصیصه اصلی و منبع آن، و آغاز آغاز آن ردیابی کند و در انتظار است در بسط و بارقه ناگهانی، معنا و نمای خارق‌العاده‌ای از حقیقت رخ بنمایاند.

مشارکت نویسنده

مقاله به صورت مستقل به نگارش درآمده است.

تشکر و قدردانی

از داوران این مقاله که با دقت نظرهای عالمانه خویش به بهبود وضعیت این مقاله کمک کردند سپاسگزارم .

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسنده بیان نشده است

منابع و مأخذ

- Ibn Arabi, Muhyi al-Din (Baita), al-Futuhat al-Makkayya (four volumes), Beirut, Dar al-Asaq.
- Ibn Arabi, Mohi al-Din (2012), Daftar Danai (Al-Marafa), translated by Saeed Rahimian, Tehran, New Look Publishing.
- Ibn Arabi, Mohi al-Din (2000), collection of letters, Beirut, Dar al-Muhjah al-Bayda.
- Ibn Arabi, Muhyi al-Din (1946), Fuss al-Hakam, Cairo, Dar Ihiya al-Kutub al-Arabi.
- Ansari, Khwaja Abdullah (No date), Tabaqat Sufiya, Bija, Biname.
- Al-Badlisi Abi Yasir Ammar bin Muhammad (1999), Behjah al-Taifah, Beirut, Franz Steiner Publishing House.

- Al-Jandi, Moayed al-Din (2002), Sharh Fussos al-Hakam, Qom, Bostan Kitab.
- Jahangiri, Mohsen (1996), Mohi al-Din Ibn Arabi, an outstanding figure of Islamic mysticism, Tehran, Tehran University Press.
- Al-Sarraj Al-Tousi, Abu Nasr (1914), al-Luma Fi al-Tasawwuf, Leiden, Brill Press.
- Salavati, Abdullah (2022 a), Bavar dar Asre Click, Tehran, Young Andisheh Center.
- Salavati, Abdullah (2022 b), Padidarshenasi Elahiiaty Rozeh, Kalam Pazhooy, First period, number 2, autumn and winter, pages 35-51.
- Fazli, Ali (2017), Anthropological Concepts of Behavioral Science, Tehran, Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization
- Kalabazi, Abu Bakr Muhammad bin Ibrahim (1933), Introduction to Sufism, Egypt, Al-Saada Press.
- Kierkegur, Soren (1999), Fear and Trembling, translated by Abdul Karim Rashidian, Tehran, Ney Publishing.
- Mostamli Bukhari, Ismail (1984), the description of the interpretation of Sufism, Tehran, Asatir Publications.
- Makki, Abu Talib (1996), Qut al-Qulub in the treatment of al-Mahboob, Beirut, Dar al-Kutub al-Elamiya.
- Al-Nablisi, Abd al-Ghani (2008), Javaher al-Nusus in Sharh al-Fusus, Beirut, Dar al-Kutub al-Elamiya.
- Hartman, Nikolai (2013) Ontological foundation, translated by Sharafuddin Khorasani, Tehran, Hermes.
- Hamadani, Seyyed Ali (No date), Sol Fuss al-Hakam (Explanation of Fuss al-Hakam Parsa), Manuscript No. 2749, Istanbul, Shahid Ali Pasha Library.

پاورقی

¹. هر کس به شیوه خویش و هر کس به قدر عظمت محبوب خویش بزرگ بوده است...هرکس به قدر توقع خویش بزرگی یافت. یکی با توقع امر ممکن بزرگی یافت و دیگری با توقع امر ابدی، اما آن کس که ناممکن را می‌خواست از همه بزرگ‌تر شد.

معرفی نویسنده



عبدالله صلواتی استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی است. ایشان فارغ التحصیل رشته فلسفه با گرایش اسلامی از دانشگاه شهید بهشتی است. دکتر صلواتی بیش از یکصد و نود مقاله و مدخل دانشنامه و طرح پژوهشی و کتاب در حوزه‌های فلسفه، عرفان، تفسیر، و کلام در کارنامه علمی خود دارد. از دیگر سوابق علمی

اوست: دبیر بخش ادیان و عرفان بزرگداشت حامیان نسخ خطی (۱۳۸۵)؛ داور کشوری جشنواره جوان خوارزمی (از سال ۱۳۸۶ تا ۱۳۹۴)؛ داور بزرگداشت حامیان نسخ خطی (۱۳۸۳-۱۳۸۵)؛ داور کتاب سال در حوزه فلسفه و کلام اسلامی (۱۳۸۸-۱۳۸۶)؛ داور کتاب فصل در حوزه فلسفه و کلام اسلامی (۱۳۸۸-۱۳۸۶)؛ داور جشنواره نقد (۱۳۹۱-۱۳۹۲). ایشان در سال ۱۳۸۷ به عنوان منتقد جوان در بخش جنبی پنجمین جشنواره نقد کتاب انتخاب شده‌اند.

Salavati, A. Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran

a.salavati@sru.ac.ir

How to cite this paper:

Abdollah Salavati (2023). The Inner Possibilities of the Heart for The Existential Phenomenological View with an Emphasis On the Mystical School of Ibn Arabi. *Journal of Ontological Researches*, 12 (23), 85-109. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1402.12.23.4.2

DOI: 10.22061/orj.2023.1907

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1907.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

The Link between Theory and Practice in Democratic Society (According to John Dewey)

Elaheh Abdollahi¹
Ali Moradkhani²
Fatemeh Ahmadbeigi³

Abstract

In this study, the purpose is to explain John Dewey's views on the connection between theory and practice in the democratic society. According to him this aim can be achieved through education. Criticizing the dualities in the history of philosophy, Dewey considers the mission of philosophy not only in discovering the relations between the world and the mystery of the world, but its mission includes how to control and correct the world too. The task of philosophy is to study social conflicts through thinking and resolving these conflicts. He seeks to formulate philosophy in line with the principles of democratic life and to prepare citizens for

¹. Ph.D. student of Philosophy, Department of Philosophy, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran
elaheh.63.a@gmail.com

². Associate Professor, Department of Philosophy, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran, Corresponding Author
dr.moradkhani@yahoo.com

³. Assistant Professor, Department of educational science, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran
fahmadbeigi@yahoo.com

Received: 31/03/2022

Reviewed: 14/04/2022

Revised: 07/12/2022

Accepted: 12/03/2023

a democratic society while reconciling opinion and practice. For Dewey as a pragmatist, the concept of democracy is not merely a political concept. For a pragmatist, redesigning the overall form of society in which different people live is a necessity of a democratic society. In this form, the pervasive interaction of community members with each other through social experiences and in some way which leads to social continuity is emphasized. According to Dewey, the realization of this meaning is possible through education and in this way, the possibility of for all members of the community to grow and members of the community to achieve problem-solving skills and the critical thinking method reaches a desirable level of intellectual maturity. Therefore, Dewey, on the one hand, seeks to solve life's problems and social incompatibilities through philosophy, and on the other hand, considers democracy to be the best way of life; With a pragmatic approach, he is trying to draw the desired democratic society in such a way that the element of education in the individual of the society creates the ability to solve problems in the members of the society and provides the possibility of their participation in the mechanism of the society, solving current problems and social conflicts.

Keywords: Pragmatism, Education, Problem Solving, Democracy, John Dewey.

Problem statement

In the present study, an attempt is made to give an overview of Dewey's approach to philosophy and how it is used in solving social problems and is to examine the connection between the theory and practice in a democratic society, through education, and to talk about the connection between the subject matter of tis research with pragmatism which Dewey is considered as one of its founders.

According to Dewey, education, and specifically its obvious example, namely, schools and colleges, which, in his opinion, has been emphasized only in the field of theoretical topics instead of practical ones in his life, and its function has been to accumulate information in the minds of students; it should be as similar as possible to the atmosphere of the community. Therefore, his strategy in providing educational training is a practical strategy. By modeling the problem-solving method in schools and colleges, he tries to advance thinking with the help of education in a way that members of the community reach intellectual maturity and overcome problems and obstacles in practice.

According to Dewey, education is a necessary category in the realization of a democratic society, because it prepares the members of the society for an active presence in the society. According to Dewey, democracy is a precondition for the application of reason in social issues, and for this reason, one can see the connection between theory and practice in a democratic society. Considering that in domestic and foreign articles, the issue of education has been dealt with from Dewey's perspective and the democracy he is considering has also been explored;

In a new perspective, this article will take a fresh look at the concerns of this pragmatic philosopher. Therefore, the article seeks to answer how Dewey, with the concept of democracy, as a way of life, seeks to fulfill his concern, that is, to establish a link between the two spheres of theory and practice in society.

Method

The method of this research is analytical-inferential and data collection from library. Relying on first-hand sources and based on re-reading Dewey's ideas, the author has concluded after analyzing and matching the findings with each other.

Findings and Results

According to the present study, John Dewey, a critic of earlier philosophies and dualities in the history of thought, believes that philosophy should be re-established in a way that solves human problems in life while eliminating dualities and the link between theory and practice and social conflicts can be effective. On the one hand, he emphasizes instrumentalism; He considers thought as a tool in the service of life and on the other hand, under the influence of pragmatism, seeks to achieve the practical goals of philosophy in life.

In his political philosophy, Dewey considers democracy to be the most appropriate type of government, but he emphasizes that democracy, which is a prerequisite for the application of reason in social issues, is more of a way of life than a political way. According to him education is what prepares society members to live in a democratic society. Dewey's intended education enables the all-round participation of society members in macro-decisions as well as the interaction of members with each other. In this definition, education no longer remains in the field of opinion and prepares a person for social life and the field of action. According to Dewey, education does not mean the transfer of theoretical propositions, concepts and information from the teachers to the audience, but it should be an effort to educate the members of the society, in such a way that they can succeed in solving the problems facing them by relying on their own thinking. It leads to the growth of the individual and society. According to Dewey, the necessary condition for the realization of democracy is the growth of individual members of the society and the formation of the ability to think correctly in them.

He believes that the knowledge that comes from the desired educational courses in a democratic society should be reflected in the personality of individuals. Therefore, the ability to think and apply critical thinking and problem solving in the light of people's participation in society's decisions to achieve common goals is centered in schools and colleges that have an atmosphere similar to society, and after that, society members, through social life, continuously they are now learning and facing the continuity of science and practice. The link between action and thought in the course of education leads the members of the society to intellectual maturity and the achievement of social reason, which is the divine goal of playing the role of philosophy in life and improving the existing conditions.

According to Dewey, education is not limited to schools, colleges, and universities, and it is something that is current throughout human life, and therefore, according to Dewey, all social institutions are considered educational institutions. A person in the society and facing the upcoming challenges tries to overcome the challenges by means of the problem solving method, not to overcome the unresolved obstacles. Therefore, the problems of the individual and the society do not remain without solutions.

References

- Bunnin N, Yu J. *The Blackwell dictionary of western philosophy*. Malden: Blackwell publishing; 2004.
- Craig E. *The shorter Routledge encyclopedia of philosophy*. London and New York: Routledge; 2005.
- Dewey J. *Creative Democracy*, Sidney Ranter Secretary Conference on Methods in Philosophy and Science, *The Philosophy of the common Man*, New York: American education press; 1968. P. 220-228.
- Garrison J, Neubert S, Reich k. *John Dewey's philosophy of education*, New York: palgrave Macmillan; 2012.
- Katz M, Verducci S, Biesta G. *Education, Democracy, and The moral life*, New York: Springer; 2008.



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023



پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال دوازدهم، شماره ۲۳
بهار و تابستان ۱۴۰۲
صفحات ۱۱۱-۱۳۹

پیوند نظر و عمل برای استحکام و تداوم جامعه دموکراتیک (حسب نظر جان دیویی)

الهه عبداللهی^۱

علی مرادخانی^۲

فاطمه احمدبیگی^۳

چکیده

در این مقاله مقصود تبیین دیدگاه جان دیویی (John Dewey) پیرامون پیوند میان دو حوزه نظر و عمل در جامعه دموکراتیک است که از نظر او از طریق آموزش (Education) محقق می‌شود. دیویی ضمن انتقاد از ثنویت‌های موجود در تاریخ فلسفه، رسالت فلسفه را نه در کشف روابط موجود در جهان و راز جهان، بلکه در نحوه مهار و اصلاح آن می‌داند. وظیفه فلسفه، بررسی تعارض‌های

^۱. دانشجوی دکتری فلسفه، گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
elaheh.63.a@gmail.com

^۲. دانشیار گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، نویسنده مسئول
dr.moradkhani@yahoo.com

^۳. استادیار گروه علوم تربیتی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
fahmadbeigi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۱

تاریخ داوری: ۱۴۰۱/۰۱/۲۵

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۹/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۱

اجتماعی به واسطه تفکر و حل این تعارض‌ها است. او در صدد تنظیم فلسفه‌ای همسو با مفاد زندگی دموکراتیک است و بنا دارد ضمن جمع بین نظر و عمل، شهروندان را برای حضور در جامعه دموکراتیک آماده کند.

مفهوم دموکراسی از نظر دیویی به عنوان یک پراگماتیست، صرفاً مفهومی سیاسی نیست. از نظر یک پراگماتیست، طراحی مجدد شکل (Form) کلی جامعه‌ای که افراد مختلف در آن زندگی می‌کنند، از ضروریات جامعه دموکراتیک به شمار می‌آید. در این شکل، تعامل فراگیر اعضای جامعه با یکدیگر به نحوی که موجب پیوستگی اجتماعی (Social Continuity) شود، مورد تأکید قرار می‌گیرد. از نظر دیویی تحقق این معنا از مجرای آموزش میسر می‌شود و در این مسیر، امکان رشد تمامی افراد جامعه فراهم شده و اعضای جامعه به مدد دستیابی به مهارت حل مسئله (Problem Solving) و روش تفکر انتقادی (Critical Thinking) به سطح مطلوبی از بلوغ فکری می‌رسند. بنابراین دیویی که از سوی در پی حل مسائل زندگی و ناسازگاری‌های اجتماعی به واسطه فلسفه است و از سوی دیگر دموکراسی را بهترین شیوه زندگی می‌داند؛ در تلاش است با رویکردی پراگماتیستی، جامعه دموکراتیک مورد نظر خویش را به نحوی ترسیم کند که عنصر آموزش در فرد فرد جامعه، توانایی حل مسئله را در اعضای جامعه ایجاد کرده و امکان مشارکت آنها را در سازوکار جامعه، حل مشکلات جاری و تعارض‌های اجتماعی فراهم کند.

کلمات کلیدی: پراگماتیسم، آموزش، حل مسئله، دموکراسی، جان دیویی.

طرح مسأله

در مقاله پیش رو تلاش می‌شود با بررسی اجمالی رویکرد دیویی درباره فلسفه و چگونگی کاربرد آن در حل مسائل اجتماعی، از تلاش او در جهت ایجاد پیوند میان نظر و عمل در جامعه دموکراتیک، به واسطه آموزش، سخن به میان آید و ارتباط موضوع با پراگماتیسم که دیویی از موسسان آن محسوب می‌شود، بررسی شود.

به نظر دیویی آموزش و به طور مشخص مصداق بارز آن یعنی مدرسه و آموزشگاه که به عقیده وی تا زمان زیست او تنها در حیطه نظر مورد تأکید واقع شده و کارکرد آن، انباشتن اطلاعات در اذهان دانش‌آموزان بوده است؛ باید تا حد امکان به فضای جامعه شباهت داشته باشد. لذا راهکار او در عرضه نظامی آموزشی، راهکاری توأم با عمل است. او با الگو قرار دادن روش حل مسئله (Problem Solving) در آموزشگاه‌ها و مدارس، تلاش می‌کند تفکر را به مدد آموزش به سمت و سویی پیش ببرد که اعضای جامعه به بلوغی فکری دست یابند و بر حل مشکلات و موانع در عرصه عمل فائق آیند.

از نظر دیویی، آموزش در تحقق جامعه‌ی دموکراتیک، مقوله‌ای ضروری است. زیرا اعضای جامعه را برای حضور فعال در جامعه مهیا می‌کند. دموکراسی از نظر دیویی پیش‌شرط کاربرد عقل در مسائل اجتماعی است و از این جهت می‌توان در جامعه‌ی دموکراتیک شاهد پیوند نظر و عمل بود. با توجه به اینکه در مقالات داخلی و خارجی، به مقوله آموزش از منظر دیویی پرداخته شده و دموکراسی مد نظر وی نیز مورد واکاوی قرار گرفته است؛ این مقاله از منظری جدید به تلقی تازه‌ای از دغدغه این فیلسوف عمل‌گرا خواهد پرداخت. لذا مقاله درصدد است پاسخ دهد که دیویی چگونه با مفهوم دموکراسی، به عنوان شیوه‌ای از زندگی، به دنبال تحقق دغدغه خویش، یعنی برقرار کردن پیوند میان دو حوزه نظر و عمل در جامعه است.

۱. وحدت نظر و عمل در فلسفه دیویی

اگر در تاریخ فلسفه جدید، از کانت و هگل به عنوان دو فیلسوف وحدت‌بخش یاد می‌شود، با مطالعه فلسفه دیویی می‌توان او را تداوم راه این دو فیلسوف آلمانی در فرهنگ فلسفی آمریکا دانست. همانگونه که کانت با انقلاب کپرنیکی در حوزه معرفت‌شناسی به دنبال ایجاد وحدتی میان دو سنت تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی بود و یا هگل در پی وحدت‌بخشی میان عین و ذهن بود، در سراسر فلسفه دیویی هم تلاش برای گذر از ثنویت‌های ریشه‌دار فلسفه -به ویژه ثنویت نظر و عمل- به چشم می‌خورد. گرچه در بسیاری از متون، جان دیویی را فیلسوف آموزش و پرورش می‌دانند، اما به نظر می‌رسد او غایت «حل مسائل اجتماعی توسط فلسفه» را از مجرای ایجاد وحدت بین نظر و عمل و ایجاد پیوندی معنادار بین فلسفه و زندگی ممکن ساخته و آموزش را شیوه‌ای مناسب برای تحقق این پیوند می‌بیند. بنابراین از ابتدای پژوهش‌های فلسفی خویش با همکارانش که از مؤسسان پراگماتیسم محسوب می‌شوند، به دنبال پاسخگویی به این دغدغه بود.

دیویی به همراه همکارانش در دانشگاه شیکاگو شامل جرج هربرت مید، جیمز تافت، جیمز آر. انجل فلسفه‌ای با مفاد زندگی دموکراتیک را تنظیم کرد (Shook, 2014, p 35). او تأثیر فلسفه را در زندگی اجتماعی جست‌وجو می‌کرد و در اثر بنیاد نو در فلسفه، با

طرح این پرسش که «تحوّلی که در فلسفه ایجاد می‌شود، چگونه می‌تواند در فلسفه اجتماعی اثر گذارد؟» بحث خویش را در این زمینه آغاز می‌کند (دیویی، ۱۹۵۸، ص ۱۵۴).

الف) تأثیر هگل و داروین در دیویی

دیویی از هگل و آراء وی به ویژه تأکید او بر وحدت و نقد ثنویت (Dualism) متأثر بود و می‌توان گفت در عرضه نظریه وی مبنی بر وحدت میان دو حوزه عمل و نظر که در سراسر فلسفه‌اش جریان دارد، متأثر از آرای هگل است. همچنین سازگاری فرد با جامعه در بستری تحت عنوان دموکراسی - که به تعبیری غایت فلسفه دیویی است - از جمله مواردی است که می‌توان ادعا کرد دیویی آن را نیز تحت تأثیر هگل در فلسفه خود پروراند است. به ویژه آنجا که بحث «اخلاق» را به عنوان عنصری کلیدی در جامعه طرح می‌کند. هگل هم در کتاب *اصول و مبانی فلسفه حق* (Elements Of The Philosophy Of Right) فرایند تعلیم و تربیت را «اخلاقی کردن مردم» قلمداد می‌کند. این همان غایتی است که دیویی در فلسفه‌اش و به ویژه در فلسفه اجتماعی خویش - تحت تأثیر مفاهیم هگلی - به آن می‌پردازد.

«اگر ما بپرسیم چرا تاریخ تمدن با یونانی‌ها آغاز می‌شود پاسخ را اینجا می‌یابیم. یونانی‌ها به این آگاهی «آرمان اجتماعی» (Idea Of Social) رسیدند. بر این اساس ما دو صورت از اخلاق (Ethics) داریم که یکی از آن‌ها اخلاق اجتماعی (Social Ethics) است. به این ترتیب (اخلاق اجتماعی) ارزش‌های به دست آمده در هر سازمان (Organization) اجتماعی را مورد بحث قرار می‌دهد» (Dewey, 2001, p 138).

دیویی همچنین با عقاید چارلز داروین (Charles Darwin) آشنا بود و دیدگاه‌های داروین به شدت وی را جذب کرد. کتاب *تطور/نوع* چارلز داروین را که تازه به آمریکا رسیده بود، پیرس (Charles Sanders Peirce) - از مؤسسان پراگماتیسم - در اختیار جان دیویی قرار داد. تأثیرپذیری دیویی از این کتاب و آرای پیرس او را به سمت پراگماتیسم جدید، اندیشه‌های تجربه‌گرایانه و تفکرات ناشی از تحول‌گرایی طبیعی داروینیسم (Darwinism) سوق داد.

«نوشته‌های اولیه دیویی عمیقاً تحت تأثیر هگل است، اما به تدریج بیشتر و بیشتر بر اهمیت علوم طبیعی در فلسفه متمرکز شد. از نظر دیویی، این امر، به معنای جدی گرفتن داروین بود. دیویی فلسفه را به سوی به چالش کشیدن جهان‌بینی پیش از داروین (Pre-Darwinian) بُرد که بین انسان و طبیعت به شدت جدایی افتاده بود. در اینجا دیویی به وحدت و اتصال (پیوستگی) بین آن‌ها تأکید می‌کند» (Bacon, 2012, p. 18).

به این ترتیب دیویی از یکسو با نگاهی به دیالکتیک هگل که در وضع مجامع، ما را به وحدت همه تعین‌ها و تحولات مقولات پیشین می‌رساند؛ به دنبال ایجاد وحدت میان نظر و عمل است که در پیوند «فلسفه» به مثابه نظر و «زندگی» به مثابه عمل، نمود پیدا می‌کند و از سویی دیگر متأثر از داروین در جهت سازگاری فرد با جهان - که «جامعه» مصداقی برای آن است - قلمداد شده است تلاش می‌کند با توجه به مقوله آموزش، در بستر دموکراسی به این سازگاری دست یابد.

ب) پراگماتیسم و کاربرد فلسفه در حل مسائل و ناسازگاری‌های اجتماعی (social conflicts)

اگرچه دیویی فعالیت فلسفی خود را به عنوان یک ایدئالیست هگلی آغاز کرد، اما نوشته‌های ویلیام جیمز او را تحت تأثیر چرخش چشمگیری به سمت پراگماتیسم قرار داد (Petras, 1968, p. 18). دیویی مسیری از اندیشه‌ها را پی گرفت که جیمز شروع کرده بود (Putnam, 2017, p. 50). بنابراین فلسفه دیویی باید در ارتباط معناداری با پراگماتیسم بررسی شود. او پس از گرایشی که به پراگماتیسم پیدا کرد، به جریان فکری ویژه خویش تحت عنوان ابزارانگاری (Instrumentalism) رسید - به این معنی که فکر یا اندیشه، ابزاری در خدمت زندگی است و فکر، ابزاری است در مسیر حل مسأله - دیویی دوباره به پراگماتیسم بازگشت و عمده تفکراتش را بر محور پراگماتیسم بیان کرد. پراگماتیسم

از ریشه یونانی Pragma به معنی عمل است. وقتی پیرس اصطلاح پراگماتیسم را در مقاله خود «چگونه تصورات خود را واضح کنیم؟» (How To Make Our Ideas

(Clear) به کار برد، از اصل پراگماتیک (Pragmatic Maxim) یاد کرد بر مبنای این معیار معناداری گزاره‌ها منوط به نتیجه عملی آن است. بعد از پیرس، واژه پراگماتیسم از سوی ویلیام جیمز (William James) وام گرفته شد به گونه‌ای که یک ایده در صورت قابل قبول بودن نتیجه عملی آن به عنوان خوب یا رضایت‌بخش تلقی می‌شود. این نظریه از سوی جان دیویی توسعه یافت. مطالبه پراگماتیسم این است که دانش (Knowledge) باید با اهداف عملی بشر (Practical Human Purposes) و سازگاری انسان با محیط (Environment) مرتبط باشد (Bunnin, 2004, p 546).

برداشت و بهره‌ای که دیویی از پراگماتیسم داشت، فراتر از دغدغه پیرس و جیمز-پیشتانان شاخص پراگماتیسم- بود. از نظر جان دیویی رسالت فلسفه، کشف روابط موجود در جهان، به تعبیری کشف راز جهان و چگونگی حصول این شناخت نیست، بلکه نحوه مهار و اصلاح جهان است. در این رویکرد، وظیفه فلسفه بررسی ناسازگاری‌ها و تعارض‌های اجتماعی به ویژه تعارض در سه مقوله عمده جامعه مدرن یعنی نهاد دموکراسی، صنعت و نهاد علم است.

دیویی در اثر خود بنیاد نو در فلسفه نیز وظیفه فلسفه آینده (Task Of Future Philosophy) را حل و فصل ناسازگاری‌های اخلاقی و اجتماعی (Social And Moral Strifes) می‌داند و معتقد است هدف فلسفه باید بر این محور تعریف شود (Dewey, 2004, p 26) به عبارتی آگاه ساختن انسان نسبت به کشمکش‌ها و تعارض‌های زمان خویش و یافتن مسیری که انسان، تفکر درباره آنها را بیاموزد. ارتباطی که جان دیویی بین انسان و جامعه برقرار می‌کند و حسب نتیجه این تعامل به عرضه نظرات خود در باب آموزش می‌رسد. جان دیویی در طول دهه ۱۸۹۰ بررسی منابعی در خصوص تعارض اجتماعی در دموکراسی و راهبردهایی در دسترس برای حل این تعارض‌ها را آغاز کرد که در نهایت به تنظیم فلسفه‌ای با مفاد زندگی دموکراتیک انجامید. این فلسفه با نظریه روانشناسانه جدیدی درباره رفتار آدمی آغاز می‌شد. دیویی عمیقاً باور داشت آموزش هم برای ثبات اجتماعی و هم برای پیشرفت، ضروری است، و علوم طبیعی و اجتماعی می‌تواند سهم بزرگی در بهبود آموزش داشته باشد (Shook, 2014, p 35).

مفهوم دموکراسی برای یک پراگماتیست، صرفاً مفهومی سیاسی تلقی نمی‌شود، لذا اهداف پیش روی آنان هم لزوماً در حیطه اصلاح سازوکار سیاسی یک جامعه محدود نخواهد بود، بلکه آنچه برای این متفکران اهمیت دارد، طراحی مجدد شکل کلی جامعه‌ای است که افراد مختلف در آن زندگی می‌کنند. در این شکل (Form)، تعامل فراگیر اعضای جامعه و تجربیات اجتماعی از محورهای اساسی است. به همین دلیل است که دیویی در بحث از دموکراسی، پای مقولات دیگری همچون تجربه، آموزش و فلسفه - آنگونه که برای زندگی موثر می‌افتد- را در مسیر شکل‌گیری یک جامعه‌ی دموکراتیک به میان می‌آورد.

ایده‌ی دیویی از دموکراسی، کلید ایدئولوژیک کل فعالیت فلسفی، آموزشی، سیاسی وی است (Paringer, 1990, p 33). دیویی معتقد است بشر تا تحقق کامل دموکراسی، راهی طولانی پیش رو دارد و از این جهت نگاه او به دموکراسی به عنوان یک آرمان است. او در کتاب *دموکراسی و آموزش و پرورش*، دموکراسی را زاده‌ی ترقی علم و صنعت و تجارت و تسهیل ارتباطات اجتماعی می‌داند (Dewey, 2001, p 91). با این حال اعتقاد دارد دموکراسی موجود در آمریکا و دیگر جوامع در زمان زیست وی، از معنای حقیقی دموکراسی به دور است. دیویی دموکراسی را به عنوان یک شکل کاملاً مشارکتی و یکپارچه از سازمان اجتماعی (Social Organization) در نظر گرفت که در دوران مدرن صنعتی، از حصول استقلال و گردهم‌آوردن افراد تکامل یافته بود. از این نظر وی دموکراسی را آرمان (Idea) می‌دانست و آرزو داشت تا چشم‌انداز تاریخی و فلسفی آن را استوار کند. او به دنبال توسعه یک ایدئولوژی دموکراتیک بود که غالباً به ارزش‌ها (Values)، اهداف و اهداف خاص یک جامعه‌ی دموکراتیک (Aims of a Democratic Society) منسوب است (Paringer, 1990, p 34). دیویی برای این که آرمان و ایده‌ی مذکور را از طریق آموزش به مسیر واقعیت رهنمون سازد، برخلاف دیدگاه سنتی، از مؤلفه‌های واقعی زندگی بحث می‌کند. مؤلفه‌هایی همچون تجربه که در پراگماتیسم نقشی محوری دارد.

ج) تجربه و آینده در نگاه پراگماتیستی دیویی

عنصر با اهمیتی که در آموزش به نظر جان دیویی اهمیت دارد و به نوعی بناست افراد جامعه را به معرفت و عقلانیتی اجتماعی برساند؛ «تجربه» است. تجربه در نظر دیویی همان آزمایش معرفت است. او در تجربه و آموزش و پرورش این‌طور عنوان می‌کند که در جهان هیچ دانشی به استواری دانش تجربه نیست، در صورتی که تجربه پیوسته در معرض آزمون‌های بسط و هدایت عاقلانه باشد (دیویی، ۱۹۹۰، ص ۱۰۸). با این حال وی معتقد است تجربه به تنهایی و در شرایطی که آزمودن یا اقدام به یک عمل، در مسیری تعریف شود که ناظر به آینده نباشد، قادر به کشف حقایق و ارزش‌های مطلق و قطعی نیست. بنابراین انسان ضرورتاً باید تجربه را در افق تجربه آینده تجدید کند.

دیویی بر آن است که جهان و موقعیت‌ها ثابت نیستند و از آنجا که متغیرند، نمی‌توان معرفتی قطعی را به دست آورد که پیش‌بینی موقعیت‌های آینده به واسطه آن ممکن باشد، بنابراین انسان نباید به دنبال یافتن راه حل کلی برای مسائل مختلف باشد و اساساً هیچ‌گونه معرفتی برای همیشه غیر قابل تغییر نخواهد بود. تعبیری که جان دیویی در کتاب خود/خلاق و شخصیت در خصوص ارتباط حال و آینده در معرفت‌های ما استفاده می‌کند، در تشخیص رویکرد وی به تجربه و ارتباط آن با زمان حال و آینده قابل توجه است. «ما از زمان حال برای بازرسی آینده استفاده نمی‌کنیم، بلکه برعکس ما از پیش‌بینی‌های آینده برای اصلاح و توسعه فعالیت‌های حال استفاده می‌کنیم» (همو، ۱۹۵۵، ص ۲۷۷).

دیویی همانگونه که جهان را «در حال تغییر» به تصویر می‌کشد، معتقد است انسان هم از آنجا که به سبب شرایط مختلف در حال تغییر است، لذا باید از طریق تجربه، خود را با این تحول هماهنگ سازد، نه اینکه به گزاره‌های نظری صرف بسنده کند. از این روست که مقابل فلسفه کهن می‌ایستد و از فلسفه جزمی که بنای خود را بر اصول ثابتی استوار می‌کند و معرفت را «مطلق» (Absolute) می‌انگارد، انتقاد می‌کند. «تا فلسفه جزمی که انواع و اقسام ثابت مقررری داشته و هرچه را به طبقات زیرین و فرودین تقسیم‌بندی نموده و فرد میرنده را تابع نظام ابدی ساخته تا چنین فلسفه‌ای از بین نرود و آثارش در

علم و زندگی محو نشود بروز افکار و روش‌های تازه‌ای که با زندگی اخلاقی و اجتماعی سازگار باشد متصور نیست» (همو، ۱۹۵۸، ص ۷۴).

بنابراین نگاه دیویی به پراگماتیسم موجب شد تا جایگاه ویژه‌ای را در فلسفه خویش و حوزه آموزش به «تجربه» بدهد. در مبانی فلسفی پراگماتیسم چه در جهان‌شناسی و چه در معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی، اصالت با عمل و تجربه است. تجربه‌ای که پراگماتیسم بر آن تأکید دارد، نه در معنایی است که تجربه‌گرایان سراغ دارند و نه در معنای ادراک حسی که گاه از آن به عنوان تجربه یاد می‌شود، بلکه تجربه، محصول تاثیر و تاثیر متقابل فرد و محیط بر یکدیگر است. پراگماتیسم نظریه‌ای است که در پاسخ این پرسش که معیار درست بودن یک گزاره (قضیه) چیست؟ می‌گوید: سودمندی و به کار آمدن یک اندیشه آنگاه درست است که به کار آید و مشکلی را بگشاید. به کار آمدن تنها معیار درست بودن اندیشه‌هاست و تجربه و به کار آمدن، آخرین معیار درستی اندیشه‌هاست (نقیب زاده، ۲۰۱۷، ص ۱۶۳-۱۶۲).

تجربه و به کار آمدن در نگاهی دقیق، حوزه عمل را مورد تأکید قرار می‌دهد، گویی گزاره‌ها از مسیر تجربه وارد حیطه عمل می‌شود. اما نگاهی که دیویی به پراگماتیسم دارد و تأکیدی که وی بر تجربه دارد، چگونه قرار است فرد را برای زندگی اجتماعی آماده کند، تفکر و فلسفه چگونه فرد را در مسیری پیش می‌راند که در حوزه عمل موفق عمل کند؟ اینجا دیویی نقش آموزش را پررنگ می‌کند و نحوه شکل‌گیری تفکر صحیح را برای اعضای جامعه‌ای که به شیوه دموکراسی اداره می‌شود، مورد تأکید قرار می‌دهد.

۲. انتقاد از آموزش سنتی و عدم کارایی آن در تحقق دموکراسی

الف) آموزش و جامعه

همان‌طور که اشاره شد سراسر فلسفه جان دیویی، بر مبنای محتوای انتقادی فلسفه او استوار شده است. دیویی در نقد خود از فلسفه سنتی، به شدت ثنویت‌هایی مانند طبیعت و فرهنگ، بدن و ذهن، نظر و عمل، و تضادهای مشابه را که در تاریخ تفکر تأثیرگذار بوده‌اند مورد انتقاد قرار می‌دهد (Garrison, 2012, p 8).

با این ملاحظه، او یکی از منتقدان جدی نظام آموزشی عصر خویش و پیش از آن است. او مدارس جدید را به عنوان مدارسی که هنوز در شیوه‌های سنتی دانش و نفوذ (قدرت) تثبیت شده‌اند و همچنان در گرداب ثنویت‌های گیج‌کننده باقی مانده است، می‌داند (Katz, 2008, p 11).

نکته قابل تأمل در کنار انتقادهایی که دیویی به فلسفه‌های آموزش پیش از خود و معاصر خویش وارد می‌کند، این است که صرف انتقاد به آموزش و پرورش سنتی، ما را به سوی هدف رهنمون نمی‌سازد و هدف از این انتقاد پایان دادن به آموزش سنتی و آغاز آموزش مورد نظر نیست، بلکه آنچه در مسیر آموزش گذشته مورد پذیرش بوده، به عنوان وسیله‌ای جهت تحقق هدف یعنی تأسیس نظام آموزشی مترقی، ضروری است و نباید از آن چشم پوشید. یکی از این انتقادات، در خصوص شکاف عمیقی است که بین آموزشگاه و جامعه مشهود است؛ انباشت گزاره‌های نظری و اطلاعاتی که در ذهن مخاطبان به واسطه آموزش سنتی صورت می‌گیرد و تنها بر حوزه نظر تأکید دارد؛ فرد را در حل معضلات پیش رو در جامعه و فراتر از آن در زندگی واقعی یاری نمی‌کند. از نظر دیویی و آن‌گونه که در *آموزشگاه‌های فردا* می‌نویسد: غایت تعلیم و تربیت، زندگانی است (دیویی، ۱۹۴۶، ص ۸۰). تأکید دیویی بر آموزش و کاربرد آن در زندگی، باید در جامعه محقق شود. لذا تعلیم و تربیت در فلسفه دیویی ارتباط تنگاتنگی با مقوله «جامعه» دارد. آموزش برای زندگی ضروری است، زیرا اصلی اجتماعی است و یک گروه اجتماعی یا جامعه نمی‌تواند بدون آموزش به وجود بیاید یا زنده بماند (Garrison, 2012, p 17). در *دموکراسی و آموزش و پرورش*، که یکی از منابع اصلی در حوزه ایده‌های جان دیویی در خصوص آموزش و از تأثیرگذارترین آثار در آموزش قرن بیستم محسوب می‌شود، این امر مورد تأکید قرار گرفته است. دیویی در این اثر، آموزش را به مثابه ضرورت زندگی (Necessity of life) عنوان می‌کند (Ibid). در سراسر این کتاب، عباراتی به چشم می‌خورد که بیانگر نگاه خاص جان دیویی به آموزش و ارتباط آن با مقوله جامعه است. او آموزش و پرورش را به مثابه ابزاری جهت تحقق پیوستگی اجتماعی معرفی می‌کند (Dewey, 2001, p 6).

به عقیدهٔ او هر فرد به عنوان عنصری اصلی در جامعه، حامل تجارب حیات اجتماعی است که با مرگ وی، زندگی فردی‌اش دیگر واجد استمرار نیست، با این وجود، زندگی اجتماعی فارغ از مرگ عناصرش (افراد جامعه) از استمرار برخوردار است. این یکی از دلایلی است که آموزش و پرورش در جامعه ضرورت دارد. بنابراین که نوزادان به عنوان نمایندگان آیندهٔ یک گروه اجتماعی، نیازمند آموزش هستند.

«هریک از عناصر تشکیل دهندهٔ یک گروه اجتماعی، در شهر مدرن به عنوان یک قبیله رام نشده، رشد نیافته، سرگردان، بدون زبان، باورها، ایده‌ها یا استانداردهای اجتماعی متولد شده است. هر فرد که حامل تجربهٔ زندگی گروه خویش است در زمان می‌میرد. با این حال، زندگی گروه ادامه می‌یابد. حقایق اصلی چاره‌ناپذیر تولد و مرگ هر یک از اعضای تشکیل‌دهنده در یک گروه اجتماعی، ضرورت آموزش را تعیین می‌کند» (Dewey, 2001, p 6).

اما غایت مورد نظر دیویی از آموزش در جامعه دموکراتیک، که در آن پیوستگی اجتماعی وجود دارد، فراتر از عبارات فوق است. او به دنبال نتایج عملی آموزش و مهارت افراد جامعه در حل مسائل موجود در جامعه است. فعالیتی که مستمر و توقف‌ناپذیر است. دیویی مدعی بود که مدارس نباید از جامعه جدا شوند، بلکه آنها باید در آزمایش‌های اجتماعی مکرر دموکراتیک زندگی کنند (katz, 2008, p 11). او راه حل مناسب جهت نیل به این مقصود را در آموزش دنبال می‌کند، آموزش و پرورش به نحوی که با عمل، پیوند برقرار کند.

ب) گذر از فاصله فرد و جامعه

بخشی از نقد دیویی بر آموزش سنتی، متوجه جایگاه انفعالی شاگرد در مدرسه، همچنین رویکرد نظری به دروس ارائه شده در مدارس است. توصیهٔ وی با توجه به رویکرد پراگماتیستی، ایجاد ارتباط معنادار میان دروس و «عمل» است. چنان‌که اشاره شد پراگماتیسم، نتایج عملی را معیار حقیقت می‌داند. دیویی تحت تأثیر آموزه‌های اصلی پراگماتیسم، بر آن است تا محیط آموزشگاه‌ها را حتی‌الامکان مشابه محیط جامعه کند و دروس را به گونه‌ای برنامه‌ریزی و هدایت کند تا در افراد از طریق تجربه به نتایج عملی

مطلوب منجر شود. به این معنی که در نظام آموزشی دیویی آنچه اهمیت دارد، «عمل» است، نه ارائه صرف دروس نظری و ثبت و ضبط این دروس در حافظه افراد. او غایت مورد نظر در آموزشگاه آرمانی خویش را در قالب عبارتی در کتاب *آموزشگاه‌های فردا* چنین تقریر می‌کند: «آموزشگاه‌هایی که توانسته‌اند تعادل میان برنامه و کودک را حفظ کنند، شعار مشترکی دارند: آموختن به وسیله عمل کردن» (دیویی، ۱۹۴۶، ص ۱۹۰). غایت و هدف جان دیویی از آموزش به وسیله عمل را باید بیش از هر چیز جهت فراهم آوردن مقدمات تحقق دموکراسی دانست. مقدمه‌ای که برای تحقق دموکراسی ضروری به نظر می‌رسد، حذف فاصله میان فرد و جامعه و ارتباط عمیق اعضای جامعه با یکدیگر است.

در نظر دیویی، آموزش در جامعه دموکراتیک، پیوستگی افراد جامعه با یکدیگر را به دنبال دارد. در عبارتی دقیق، «آموزش و پرورش، به معنای گسترده آن، ابزار پیوستگی اجتماعی زندگی است» (Dewey, 2001, p 6). می‌توان این گونه ادعا کرد که دیویی غایت آموزش را نه بر پایه توفیق افراد جامعه که در مشارکت همه جانبه افراد در جامعه‌ای می‌داند که به شیوه دموکراسی اداره می‌شود. بنابراین آموزش برای دیویی در جوامع دموکراتیک، صرفاً کسب اطلاعات و آموختن مهارت‌ها نیست. دموکراسی مدرن به یک نظام آموزشی نیاز دارد که فراتر از اطلاعات گام برمی‌دارد و آن فراتر از کسب و یادگیری مهارت‌هاست (Shook, 2014, p 31).

از نظر دیویی، آموزش و پرورشی که تنها به انتقال دانش به افراد جامعه اکتفا می‌کند، نمی‌تواند پاسخگوی انتظارات در جامعه دموکراتیک باشد. آموزش مورد نظر جان دیویی ضرورتاً باید به بلوغ فکری در فرد فرد جامعه منتهی شود، بلوغی که هم احساس مسئولیت را در افراد جامعه به دنبال داشته باشد و هم مشارکت آنان در تصمیم‌های کلان یک گروه را از طریق احساس مسئولیت و تجربیات مشترک ممکن کند. دموکراسی باید به عنوان مجموعه‌ای پیچیده از مناسبات و تعاملات تصور شود که هر فرد را از کیفیت بالایی از تجربیات مشترک برخوردار سازد (Pappas, 2008, p 220).

«پرورش کامل وقتی عملی می‌شود که هر شخص به سهم خود در تنظیم هدف و خطی‌مشی دسته‌های اجتماعی که خود عضو آنهاست احساس مسئولیت کند. این امر

اهمیت دموکراسی را تأیید می‌نماید.... دموکراسی فقط عنوانی است برای بیان این حقیقت که انسان وقتی رو به کمال می‌گذارد که قوای او در اداره اموری که بین افراد جامعه مشترکند (اموری که برای نیل به آنها افراد به صورت دسته در می‌آیند و خانواده، صنعت، شرکت، دولت، کلیسا، جمعیت‌های علمی و غیره تشکیل می‌دهند) به فعالیت افتد» (دیویی، ۱۹۵۸، ص ۱۰۷).

۳. پیوند عقل و تجربه در شیوه حل مسأله و تفکر انتقادی

مقصود جان دیویی از تأکید بر تجربه در آموزشگاه و مدارس، شیوه‌ای از تفکر تحت عنوان حل مسأله است که در سایه تجربه هنگام آموزش حاصل می‌شود. تجربه مورد بحث دیویی به نوعی مهارت اندیشیدن است که به «تفکر انتقادی» (Critical Thinking) راه می‌برد. در فلسفه جان دیویی تفکر انتقادی و حل مسأله ماهیتاً یک چیز هستند و هر دو از انواع تفکر محسوب می‌شوند. به عبارتی آنچه جان دیویی در بیان شیوه حل مسأله یاد می‌کند، به تفکر انتقادی منجر می‌شود. گویی دیویی به گونه‌ای قائل به تعلیق حکم در باب مسائل پیش از اقدام به حل آن است. لذا صدور حکم (که مطلق نیست و در شرایط مختلف، متفاوت است) پس از واکاوی و بررسی جامع موضوع انجام می‌گیرد. جان دیویی در چگونه می‌اندیشیم (How we think) تعریف خویش از تفکر انتقادی را اینگونه بیان می‌کند:

«ذات (Essence) تفکر انتقادی تعلیق حکم و داوری (Judgment) است و ماهیت اصلی این تعلیق، تحقیق برای تعیین ماهیت مسأله، قبل از اقدام به تلاش برای حل آن است. این، بیش از هر چیز دیگری، استنتاج محض را به اثبات نتیجه استنتاج آزمایش شده (Tested Inference) تبدیل می‌کند» (Dewey, 1910, p 74).

به تعبیری می‌توان بر مبنای تعریف دیویی از تفکر انتقادی، این نوع تفکر را تفکری فلسفی دانست که آموزشگاه‌ها این امکان را برای تک تک افراد جامعه فراهم خواهند کرد تا پس از مجهز شدن به تفکر انتقادی، در جامعه دموکراتیک با چالش‌ها و موانع متعدد در حوزه عمل مواجه شوند. از نظر دیویی تفکر انتقادی، تفکری منطقی است و یکی از شیوه‌هایی که در آموزشگاه‌ها (به عنوان مقدمه‌ای پیش از ورود به جامعه)

می‌تواند جهت نیل به تفکر انتقادی و ایجاد مهارت حل مسأله در افراد، به کار گرفته شود، ایجاد حس پرسشگری و کنجکاوی در افراد است. آموزگار پیشرو دانش‌آموزان خود را به سوی تبلور و بسط نوآوری‌های متفکرانه به چالش می‌کشد. این ذات تفکر انتقادی است و این عادت‌های ذهنی است که به دانش‌آموز(بعدا برای تبدیل شدن به یک شهروند دموکراتیک (Democratic Citizen) برای حرکت در یک موقعیت کاملاً پیچیده و دنیای پویای هوشمند مجوز می‌دهد (Anderson, 2014, p 67).

این معنی که در آموزشگاه‌های جامعه مورد نظر دیویی هدف قرار می‌گیرد، در جامعه هم جریان خواهد داشت. از نظر دیویی قلب دموکراسی و تضمین نهایی (Final Guarantee) آن در اجتماعات آزاد (Free Gatherings)، مباحثه و گفت‌وگوی اعضای جامعه دموکراتیک با عقاید مختلف است (Dewey, 1968, p 225). به این ترتیب تفکر در نظر دیویی، دیگر در چارچوب نظر باقی نمی‌ماند و فراتر از آن در حیطة عمل نمود پیدا می‌کند.

در نظر دیویی تفکر پنج مرحله اصلی دارد. در مرحله اول، انسان در مسیر عمل و تجربه قرار می‌گیرد و در مرحله دوم در این مسیر با مسأله‌ای مواجه می‌شود. جمع‌آوری اطلاعاتی که مربوط به این مسأله است و فرد به جمع‌آوری و طبقه‌بندی آن می‌پردازد؛ مرحله سوم را تشکیل می‌دهد. در مرحله چهارم به مدد اطلاعات جمع‌آوری شده، راه حل متناسب با مسأله مورد نظر پیدا می‌شود و در مرحله پنجم و آخر، فرد دوباره به مسیر عمل و تجربه قدم می‌گذارد. دیویی که این شیوه را در کلاس‌های خویش هم به اجرا می‌گذاشت، از روش حل مسأله به دنبال مقصودی اجتماعی است و هر فرد که در محیط آموزشی این شیوه را فراگرفته باشد و آن را مورد آزمون و خطا قرار دهد، در جامعه و در مواجهه با مسائل جاری زندگی و موانع اجتماعی، از این شیوه بهره خواهد برد.

مدرسه به عنوان یک دموکراسی اولیه (Embryonic Democracy) برای آموزش کافی به جوانان، باید دانش‌آموزان خود را با چالش‌هایی (Challenges) مواجه کند که راه‌حل‌های ساده‌ای ندارد (Anderson, 2014, p 71).

دموکراسی و به تعبیر دیویی «جامعه دموکراتیک»، هدف تعلیم و تربیت است. هدفی که جان دیویی از حل مسأله و تفکر انتقادی در نظر دارد، در بستر جامعه معنا پیدا خواهد کرد. نکته با اهمیت از نظر دیویی برای یک جامعهٔ دموکراتیک، آموزش و بهبود شیوهٔ حل مسأله که تمامی افراد جامعه به آن نیاز دارند، به آموزشگاه و مدارس و حتی دانشگاه‌ها محدود نمی‌شود، بلکه این جریانی مادام‌العمر تلقی خواهد شد. «تمام بزرگسالان به آموزش مادام‌العمر نیاز دارند، چون نیاز به بهبود حل مسأله هرگز به پایان نمی‌رسد» (shook, 2014, p 30).

۴. تربیت اخلاقی، جامعه و عمل

اصول اخلاقی دیویی، همان‌گونه که با نگاهی کلی به فلسفهٔ وی و تاکید او بر ابزارانگاری و پراگماتیسم انتظار می‌رود؛ مرتبط با تجربه و حاصل ارتباط با موقعیت‌های پیش رو است و در فلسفهٔ اخلاق او ایده‌آل‌های مطلق جا ندارد، اما از آنجا که مقولهٔ اخلاق موضوع این نوشتار نیست، تنها به «تربیت اخلاقی» از نظر دیویی، که با بحث آموزش و جامعه مرتبط است، اشاره می‌شود. دیویی در *اخلاق و شخصیت*، اخلاق را دارای جنبه اجتماعی می‌داند و استدلال می‌کند از آنجا که اخلاق از روابط افراد نسبت به یکدیگر و نتایج فعالیت‌های متقابل آنان نشأت می‌گیرد، باید آن را اجتماعی دانست. از نظر دیویی روابط متقابل اجتماعی در اخلاق تأثیرگذار است و به همین دلیل باید روابط اجتماعی را عاقلانه و از روی آگاهی تنظیم کرد (Dewey, 1930, p 316). با همین استدلال است که او تمام مناسباتی را که اعضای جامعه با یکدیگر دارند، موضوع علم اخلاق می‌داند. او در *دموکراسی و آموزش و پرورش*، امر اخلاقی و اجتماعی را امری واحد تلقی می‌کند. چون معتقد است آنچه با عنوان فضیلت (Virtu) می‌شناسیم، اموری مانند درستکاری، خویشنداری و امثال آن، فی‌نفسه فاقد ارزش (Value) هستند و با توجه به نقشی که در زندگی اجتماعی دارند، دارای ارزش خواهند شد. به همین دلیل است که در اخلاق دیویی فرد خوب بودن کافی نیست و باید عضو اجتماعی (Social Member) خوبی بود (Dewey, 2001, pp 364-368).

دیویی تأکید دارد دانشی که از دروس آموزشی مورد نظر در جامعه دموکراتیک نشأت می‌گیرد، باید به گونه‌ای باشد که در «شخصیت» افراد نمود پیدا کند و فقط در این صورت است که تعلیم و تربیت، نتیجه اخلاقی به همراه خواهد داشت. ایجاد عادات و انگیزه‌های اخلاقی مناسب از نظر دیویی مستلزم شناختن عادات و انگیزه هاست. لذا در این زمینه هم مانند دیگر حوزه‌های فلسفه دیویی، تأکید بر «عمل» است و باید دانش را در آموزشگاه به مصادیق عملی آن مرتبط کرد.

نکته دیگری که دیویی در بحث تربیت اخلاقی ذکر می‌کند، عدم پذیرش شیوه‌هایی است که بنا را در آموزش اخلاقی بر تقلید می‌گذارد. دیویی همان‌گونه که «موضوع تربیت اخلاقی را وابسته به موضوع معرفت می‌داند» (دیویی، ۱۹۶۲، ص ۲۳۷)، معتقد است کسب دانش در زمینه اخلاق باید با معرفتی که از تجربه شخصی افراد به دست می‌آید، مرتبط شود تا در سلوک فرد قرار بگیرد و از مفاهیمی که به صورت تقلید توسط دانش‌آموزان تکرار می‌شود، گریزان است.

دیویی پژوهش اخلاقی را بخشی از پژوهش تجربی می‌داند که با موقعیت‌های اجتماعی مرتبط است. قضاوت‌ها، اعمال فردی درباره یک زمینه کیفی خاص و منحصر به فرد هستند که در ارتباط با تامل اخلاقی (Moral Deliberation) پدید می‌آید. این تامل اخلاقی در یک فرآیند تجربی و اجتماعی (Experimental And Social Process) شکل می‌گیرد. بنابراین نمی‌توان قضاوت‌های اخلاقی را حاصل استدلال‌ها و سلسله گزاره‌هایی دانست که صرفاً در ذهن جا دارد (Pappas, 2008, p 302).

تجربه و عمل در تربیت دیویی که بناست فرد را برای حضور فعال در جامعه دموکراتیک آماده کند، ضروری است. بنابراین دروسی تحت عنوان «درس اخلاق» که در آموزش سنتی تدریس می‌شود و عاری از تجربه و عمل است، مورد انتقاد دیویی قرار می‌گیرد: «درس اخلاق درسی است که کودکان را با آرای اخلاقی دیگران آشنا می‌کند، و چنین درسی نمی‌تواند تأثیر قابل‌ی در سلوک کودکان گذارد. دانستن نظریاتی که دیگران درباره فضیلت و رذیلت آورده‌اند، مانند دانستن نام کوه‌های آسیا ارتباط نزدیکی با اخلاق و رفتار کودکان ندارد، و فقط باعث می‌شود که کودکان عقاید اخلاقی دیگران را تا اندازه‌ای فرا گیرند و برده‌وار سرمشق خود سازند و به عدم استقلال و اتکای کورکورانه عادت

کنند. بدیهی است که چنین عاداتی در خور جامعه‌ای است که اکثریت آن دست‌نشانده اقلیتی هستند و باید کورکورانه به اوامر دیگران تمکین کنند. جامعه‌ی دموکراتیک چنین عاداتی را نمی‌پسندند» (دیویی، ۱۹۶۲، ص ۲۳۶-۲۳۵).

خیر اخلاقی در جامعه‌ی دموکراتیک، که از طریق آموزش اخلاق سنتی نمی‌توان به آن دست یافت، رشد است. در جامعه مورد نظر دیویی، تمامی افراد جامعه امکان «رشد» خواهند داشت و این امکان از طریق آموزش و پرورش صحیح برای فرد فرد جامعه محقق خواهد شد. اگر در فلسفه اخلاق سنتی، از خیر به عنوان غایت یاد می‌شود، برای دیویی «خیر» همان «رشد» (growth) است. دیویی رشد را که به واسطه آموزش تحقق می‌یابد، تنها غایت اخلاقی می‌داند و به طور مشخص چنین معنایی در دموکراسی مورد بحث او اجازه تحقق می‌یابد. او در بنیاد نو در فلسفه، زندگی را تا جایی که با رشد همراه باشد، اخلاقی می‌داند و دموکراسی را در معنایی اخلاقی، آزمون همه نهادهای سیاسی یک جامعه به منظور رشد همه جانبه مردم عنوان می‌کند (Dewey, 2004, p 186). رشد در نظر دیویی در پایان یک عمل حاصل می‌شود، لذا مطابق اخلاق دیویی، کمال، دیگر هدف نهایی زندگی تلقی نمی‌شود، بلکه حرکت به سوی کامل شدن است که «هدف» قرار می‌گیرد. حرکت به سوی کامل شدن، پایانی ندارد، درست مانند آموزش و پرورش که محدود به هیچ مقطعی نیست و نمی‌توان پایانی برای آن برای افراد در جامعه‌ی دموکراتیک متصور شد. چون مسائل موجود در جامعه سرانجام و پایانی ندارند.

۵. دموکراسی، شیوه‌ای از زندگی: زندگی اجتماعی

هرچند دموکراسی، سابقه‌ای به اندازه تاریخ فلسفه دارد، اما با توضیحاتی که در این مقاله در خصوص دیدگاه دیویی در زمینه جامعه‌ی دموکراتیک ارائه شد؛ اینک می‌توان به بیان خاص وی از دموکراسی پرداخت و با تلقی او از «دموکراسی به مثابه شیوه‌ای از زندگی»، همدل شد. دموکراسی یعنی حاکمیت توسط مردم، به جای حکومت یک شخص یا یک گروه خاص (Special Person or Group). در این نظام سیاسی، همه به طور بالفعل (Actually) یا بالقوه (Potentially) در تصمیم‌گیری دخیل هستند و قدرت برابر دارند.

دموکراسی به یک تعبیر، به این معنی است که همه مردم باید در تصمیم‌گیری‌ها مشارکت داشته باشند (Craig, 2005, p 165).

آنچه در این تعریف سنتی از دموکراسی مورد تأکید قرار می‌گیرد، این است که مردم در جامعه‌ای که به شیوه دموکراسی اداره می‌شود، در قدرت دولتمردان تأثیرگذارند و به عبارتی هر نظام سیاسی که در آن، اراده ملت منشأ قدرت دولتمردان باشد؛ نظام دموکراسی تلقی می‌شود. اما به طور حتم مفاهیمی که در گرایش‌های فکری متنوع از دموکراسی مورد بحث است، تفاوت‌هایی دارد. آن‌طور که جان دیویی خود به مقصود خویش از دموکراسی اشاره می‌کند، آن را به مثابه شیوه‌ای برای زندگی می‌داند، اما در این شیوه زندگی، مولفه‌هایی وجود دارد که باید در جامعه دموکراتیک فراهم باشد، وگرنه دموکراسی مورد بحث با دموکراسی حقیقی از نظر او فاصله زیادی خواهد داشت. به عبارتی او در دموکراسی مورد اشاره خویش به دنبال نظام واحد هماهنگی است که با حضور تمامی افراد جامعه از طریق آموزش محقق می‌شود. او مسئولیت دموکراسی را خلق آزادانه‌تر تجربه بشری به نحوی که همه در آن شریک باشند، می‌داند (Dewey, 1968, pp 221-228).

دموکراسی برای دیویی ظرفی است متشکل از افراد جامعه که به واسطه آموزش، تجربه و با مدد از شیوه حل مسأله و تفکر انتقادی به خرد اجتماعی نایل شده‌اند. جامعه در چنین شرایطی به واسطه آموزش - که هر نهاد اجتماعی از نظر دیویی نهادی آموزشی است - امکان رشد را برای تمامی عناصر جامعه فراهم می‌آورد و گویی جامعه - به عنوان محیطی در حال تغییر دائمی - امکان تجربه را برای افراد تا پایان زندگی فراهم آورده که این یعنی سازگاری انسان با محیط.

تفاوت دیدگاه دیویی با دیگر متفکران آموزش و پرورش در زمینه ضرورت آموزش همگانی هم در همین نکته و با توجه به رویکرد وی به جامعه دموکراتیک معنا پیدا می‌کند. دیویی با تأثیری که از افکار پراگماتیستی دارد، در عمل به دنبال مشارکت فرد فرد جامعه در جهت نیل به اهداف مشترک جامعه است و آموزش را ابزار مناسبی برای تحقق این آرمان می‌داند.

«به وضوح، کلمه دموکراسی توسط دیویی به معنای بسیار وسیع‌تری نسبت به مجموعه‌ای از نهادها و ضابطه‌های سیاسی اشاره دارد... ترتیبات سیاسی مشخص فقط یک بخش از طرحی جامع‌تر است. کلمه دموکراسی بر دخالت فعال کل مردم در دستیابی به هدف اجتماع (the Goal of Community) دلالت دارد» (Ryn, 2001, p 17).

پس در دموکراسی مورد بحث دیویی تمامی افراد جامعه به مدد آموزش مورد نظر وی مشارکت خواهند داشت. نتیجه چنین فرآیندی، گونه‌ای خرد اجتماعی خواهد بود که به واسطه تفکر انتقادی و مهارت حل مسأله در عناصر جامعه شکل گرفته و از آن تحت عنوان خرد اجتماعی دموکراتیک یاد می‌شود. دموکراسی تنها یک نوع زندگی اجتماعی در بین سایر صور زندگی اجتماعی نیست، بلکه پیش‌شرط کاربرد عقل در حل مسائل اجتماعی است (Putnam, 1992, p 180).

دیویی دموکراسی را پیش شرط کاربرد عقل اجتماعی در حل مسائل اجتماعی می‌داند، به عبارتی دموکراسی را سوای نقش سیاسی آن به آموزش و مهارت تفکر که در حل مسأله نمود پیدا می‌کند، پیوند زده است. خرد اجتماعی دموکراتیک دیویی مقابل عقل فردی است. اما عقل فردی را به عنوان مقدمه‌ای ضروری درون خود جای داده است، خرد اجتماعی دموکراتیک غایت اخلاقی دیویی را هم در بر دارد، یعنی نه تنها امکان رشد تک تک افراد جامعه را محقق کرده است، بلکه جامعه را به مدد همان خرد اجتماعی دموکراتیک به سمت و سوی پیش می‌برد که امکان حل چالش‌های پیش رو را دارد. از سویی دیگر اعضای جامعه به واسطه تفکر انتقادی و تعلیق حکم، سازگاری بیشتری با یکدیگر و جامعه خواهند داشت و تجارب و اهداف مشترک، امکان پیوستگی اجتماعی را فراهم خواهد آورد. در چنین جامعه‌ای تفاوت سلیق، دیدگاه‌ها و اختلافات اقتصادی، به دغدغه‌ای حل نشدنی منجر نخواهد شد. زیرا فرآیند مادام‌العمر آموزش آمادگی لازم برای حل این اختلافات را دارد.

«دموکراسی از طرفی بر دامنه‌ی اشتراک منافع مردم و روابط اجتماعی افزوده و از طرفی زمینه برخی اختلافات اقتصادی را هموار کرده، ... آموزش و پرورش وسیله رفع این تضاد است» (دیویی، ۱۹۶۲، ص ۷۶).

بنابراین از نظر دیویی آموزش در جامعهٔ دموکراتیک، باعث پیوستگی افراد جامعه با یکدیگر می‌شود و این همان عاملی است که با زندگی اجتماعی گره خورده است (Dewey, 2001, p 6).

از نظر دیویی، دموکراسی عمدتاً یک آرمان اجتماعی (Social Idea) است و پیوستگی اجتماعی اعضای جامعه می‌تواند در سبک زندگی مردم و شاخصه‌هایی همچون مذاکره و گفت‌وگوی سالم - با وجود اختلاف در عقاید، باورها و سلیق و متقاعدسازی (Persuasion) در پرتو تفکر انتقادی نمود داشته باشد (Paringer, 1990, p 34). در چنین شرایطی بخشی از مشکلات از طریق مذاکره، گفت‌وگو و عقل اجتماعی به صورت دموکراتیک حل می‌شود (Pappas, 2008, pp 218-219).

نتیجه

با توجه به آنچه در مقالهٔ حاضر آمد، جان دیویی که منتقد فلسفه‌های پیشین و ثنویت‌های موجود در تاریخ تفکر است، معتقد است فلسفه باید به گونه‌ای از نو بنیاد شود که ضمن حذف ثنویت‌ها و پیوند میان نظر و عمل، در حل مسائل انسان در زندگی و تعارض‌های اجتماعی موثر باشد. او از یکسو با تأکید بر ابزارانگاری؛ فکر و اندیشه را ابزاری در خدمت زندگی تلقی می‌کند و از سوی دیگر تحت تأثیر پراگماتیسم به دنبال تحقق اهداف عملی فلسفه در زندگی است.

دیویی در فلسفه سیاسی خود دموکراسی را شایسته‌ترین نوع زمامداری می‌داند، اما تأکید می‌کند دموکراسی که پیش‌شرط کاربرد عقل در مسائل اجتماعی است، بیش از آنکه یک شیوه سیاسی باشد، شیوه‌ای برای زندگی است.

آنچه اعضای جامعه را برای زندگی در جامعهٔ دموکراتیک آماده می‌سازد؛ آموزش است. آموزش مورد نظر دیویی، امکان مشارکت همه‌جانبهٔ اعضای جامعه را در تصمیم‌های کلان و همچنین تعامل اعضا با یکدیگر را میسر می‌سازد.

آموزش در این تعریف دیگر در حیطهٔ نظر باقی نمی‌ماند و فرد را برای زندگی اجتماعی و عرصه عمل مهیا ساخته است. از نظر دیویی آموزش به معنای انتقال گزاره‌های نظری، مفاهیم و اطلاعات از سوی آموزگاران به مخاطبان نیست، بلکه باید تلاشی در جهت

پرورش اعضای جامعه باشد، به نحوی که با اتکا بر اندیشه خویش در حل مسائل پیش رو توفیق یابند، این امر در نهایت به رشد فرد و جامعه منجر می‌شود. به عقیدهٔ دیویی، شرط ضروری جهت تحقق دموکراسی، رشد تک تک افراد جامعه و شکل‌گیری توانایی صحیح اندیشیدن در آن‌هاست. دیویی دموکراسی را پایبند بودن به این عقیده می‌داند که ملاک نهایی کلیه تشکیلات سیاسی، تأثیر ایجابی آن در رشد افراد جامعه است. در فلسفهٔ اخلاق دیویی هم این رشد است که به عنوان غایت اخلاقی در نظر گرفته می‌شود و بستر تحقق آن جامعه است.

دیویی معتقد است دانشی که از دروس آموزشی مورد نظر در جامعهٔ دموکراتیک نشأت می‌گیرد، باید به گونه‌ای باشد که در شخصیت افراد نمود پیدا کند. بنابراین توانایی اندیشیدن و به‌کارگیری تفکر انتقادی و حل مسأله در پرتو مشارکت افراد در تصمیم‌های جامعه جهت تحقق اهداف مشترک، در مدارس و آموزشگاه‌هایی که فضایی شبیه جامعه دارند، محور قرار می‌گیرد و پس از آن اعضای جامعه به واسطهٔ زندگی اجتماعی، به طور مستمر در حال آموختن و رویارویی با پیوستگی علم و عمل هستند. پیوند عمل و اندیشه در سیر آموزش، اعضای جامعه را به بلوغی فکری و دستیابی به عقل اجتماعی رهنمون می‌سازد که غایت دیویی از ایفای نقش فلسفه در زندگی و اصلاح شرایط موجود است.

از نظر دیویی، آموزش محدود به مدارس، آموزشگاه و دانشگاه نیست و امری است جاری در تمام عمر انسان و از همین رو طبق نظر دیویی تمامی نهادهای اجتماعی، نهادی آموزشی محسوب می‌شوند. فرد در جامعه و در مواجهه با چالش‌های پیش رو تلاش می‌کند به واسطهٔ روش حل مسأله بر چالش‌ها چیره شود، نه آنکه از موانع حل نشده گذر کند. بنابراین مشکلات فرد و جامعه بدون راه‌حل باقی نمی‌ماند.

کوتاه سخن، پیوستگی اجتماعی که به واسطهٔ عقل اجتماعی در جامعه مورد نظر دیویی محقق شده است، کمال مطلوب جامعهٔ دموکراتیک است. این معنی به واسطهٔ ارتباط اعضای جامعه با یکدیگر در سبک زندگی آنان نمود دارد. از نظر دیویی، دموکراسی به عنوان یک آرمان اجتماعی در سبک زندگی افراد در جامعه‌ای نمایان خواهد شد که اعضای آن برغم وجود تفاوت‌ها و اختلاف سلیقه و عقاید، در مذاکرات و متقاعدسازی

یکدیگر با سعه صدر برخورد خواهند کرد. یکی از مقدماتی که نه تنها برای حل مسائل و مشکلات پیش رو که برای صلح داخلی جوامع نیز ضرورت دارد.

مشارکت نویسندگان

این مقاله برآمده از رساله دکتری در حال تدوین است و حاصل نظر جمعی نویسندگان مقاله است.

تشکر و قدردانی

این تحقیق، حمایت مالی هیچ موسسه و نهادی را نداشته است. از دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال که زمینه را برای انجام چنین تحقیقاتی آماده کرده است، تشکر می‌شود.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

منابع و مآخذ

- Aboosaeidi S. [Translation of *Reconstruction in philosophy*]. Dewey J (Author). Tehran: Eghbal publishing; 1958. Persian.
- Anderson J. *The imperative of critical thinking in Dewey's world view*. Studies in Education. 2014, 1(1): 67-71
- Arianpour A. [Translation of *Democracy and education*]. Dewey J (Author). Tehran: Bookstore with Franklin publishing; 1962. Persian.
- Arianpour A. [Translation of *Schools of tomorrow*]. Dewey J (Author). Tehran: Eghbal publishing; 1946. Persian.
- Bacon M. *pragmatism*. Cambridge: Polity press; 2012.
- Bunnin N, Yu J. *The Blackwell dictionary of western philosophy*. Malden: Blackwell publishing; 2004.
- Craig E. *The shorter Routledge encyclopedia of philosophy*. London and New York: Routledge; 2005.

- Dewey J. *Creative Democracy*, Sidney Ranter Secretary Conference on Methods in Philosophy and Science, *The Philosophy of the common Man*, New York: American education press; 1968. P. 220-228.
- _____ *Democracy and education*, Pennsylvania: A penn state electronic classics series publication; 2001.
- _____ *How we think*. Chicago: D.C. health & co publishers; 1910.
- _____ *Human nature and conduct*. New York: modern library; 1930.
- _____ *Reconstruction in philosophy*, Dover: Dover publications; 2004.
- Garrison J, Neubert S, Reich k. *John Dewey's philosophy of education*, New York: palgrave Macmillan; 2012.
- Hamedani M. [Translation of *Human nature and conduct*]. Dewey J (Author). Tehran: Safi Alishah publishing; 1955. Persian.
- Katz M, Verducci S, Biesta G. *Education, Democracy, and The moral life*, New York: Springer; 2008.
- Mirhoseini A. [Translation of *Experience and education*]. Dewey J (Author). Tehran: Book Translation and Publishing Center; 1990. Persian.
- Naghibzadeh A. *philosophy of education*. Tehran: Tahoori; 2017. Persian.
- Pappas G. *John Dewey's ethics democracy as experience*, Bloomington and Indianapolis: Indiana university press; 2008.
- Paringer W. *John Dewey and the paradox of liberal reform*, New York: state university of New York press; 1990.
- Petras J. *John Dewey and the rise of interactionism in American social theory*. *The history of the behavioral sciences*. 1968; 4(1): 18-27.
- Putnam H. *Renewing philosophy*, Cambridge: Harvard university press; 1992.
- Putnam H, Putnam R. *Pragmatism as a way of life*, Cambridge: The Belknap press of Harvard university press, 2017.
- Ryn C. *Democracy and the ethical life (a philosophy of politics and community)*, Washington D.C: The catholic university of America press; 2001.
- Shook J. *Dewey's social philosophy democracy as education*, New York: Palgrave Macmillan; 2014.

معرفی نویسندگان

الهه عبداللهی دانشجوی دکتری فلسفهٔ دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال است. مدرک کارشناسی ارشد خود در رشتهٔ فلسفه را سال ۱۳۹۳ از دانشگاه آزاد اسلامی واحد



تهران شمال و مدرک کارشناسی فلسفه را سال ۱۳۸۸ از دانشگاه علامه طباطبایی اخذ کرده است. حوزه مطالعاتی مورد علاقه او فلسفه است و دروس مختلفی همچون اصول و فلسفه آموزش و پرورش، فلسفه ذهن، مکاتب فلسفی و آرای تربیتی، تربیت اخلاقی و ... را در سطوح کارشناسی دانشگاه تدریس کرده است.

Abdollahi E. ph.D. student, Islamic Azad University Tehran North Branch, Iran

elaheh.63.a@gmail.com



علی مرادخانی دانشیار گروه فلسفه و فلسفه هنر دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال است. ایشان مدرک کارشناسی فلسفه را سال ۱۳۷۱ از دانشگاه شهید بهشتی، کارشناسی ارشد فلسفه را سال ۱۳۷۳ از دانشگاه تهران و مدرک دکتری فلسفه را در سال ۱۳۷۹ از دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات اخذ کرده‌اند. از ایشان دو کتاب با عناوین «هگل و فلسفه مدرن» و «پایان تاریخ در نظر فلاسفه مدرن و پست‌مدرن» و بیش از ۶۰ مقاله علمی پژوهشی به چاپ رسیده است.

Moradkhani A. Associate Professor of Department of Philosophy, Islamic Azad University Tehran North Branch, Iran

dr.moradkhani@yahoo.com



فاطمه احمدبیگی استادیار و مدیر گروه علوم تربیتی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال است. ایشان مدرک کارشناسی ارشد رشته علوم تربیتی گرایش برنامه‌ریزی آموزشی را سال ۱۳۷۲ از دانشگاه تهران و مدرک دکتری رشته فلسفه تعلیم و تربیت را سال ۱۳۹۷ از دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات اخذ کرده‌اند. حوزه مطالعات تخصصی ایشان، کلیه دروس مرتبط با موضوع تعلیم و تربیت بوده و تاکنون مقالات متعددی در این زمینه از

ایشان در نشریات علمی معتبر وزارت علوم، تحقیقات و فناوری به چاپ رسیده است. ترجمهٔ کتاب «شناخت در آموزش» توسط ایشان صورت پذیرفته است.

Ahmadbeigi F. Assistant Professor of Department of educational science, Islamic Azad University Tehran North Branch

fahmadbeigi@yahoo.com

How to cite this paper:

Elaheh Abdollahi, Ali Moradkhani, Fatemeh Ahmadbeigi (2023). The Link between Theory and Practice in Democratic Society (According to John Dewey). *Journal of Ontological Researches*, 12 (23), 111-139. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1402.12.23.5.3

DOI: 10.22061/orj.2023.1917

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1917.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

The Inference of Avicenna’s Philosophical Rules Regarding “Gender and Practical Intellect”

Narjes Roodgar¹

Abstract

This paper aims to indicate the relation of gender and practical intellect based on Avicenna’s philosophical principles. Different definitions and aspects of practical intellect, along with the definitions of gender and their submission to the rules and problems of Avicenna’s Philosophy, would be regarded as the extension of Sinavi wisdom in the issue of gender. To achieve this purpose the analytical method has been applied and following aspects evaluated: 1. Relation of gender and practical intellect based on principles regarding practical intellect regarding the sustainer of free act; 2. Cooperative states of soul and body in terms of gender and practical intellect 3. The relationship between soul and its faculties and the role of gender in it 4. The process of the formation of behavior with reference to gender 5. Gender and the factors of the perfection of practical intellect 6. Inferring relation of gender and

¹.Teacher Assistant, Department of Islamic Philosophy And Mysticism, Al-Mustaf International University, Researcher and Manager of Department of Philosophy and Gender, Women and Family Studies Research Center, University of Religions and Denominations
Narjes_Rodgar@miu.ac.ir

Received: 26/05/2022

Reviewed: 19/09/2022

Revised: 08/03/2023

Accepted: 11/03/2023

practical intellect as perceptive faculty 7. Gender and knowledge related to practical intellect spatially Ethics. Studies show the influence of gender not in a general and absolute way, but in a partial and conditional way on different fields of practical intellect.

Keywords: Gender, Practical intellect, Avicenna's Philosophy, Ethics.

Problem Statement

The issue of gender is considered by Academic, scholars and researchers from different angles. Philosophical, sociological, political, psychological works have dedicated a section for the issue of gender. Islamic philosophy, with its different capacities in the fields of ontology and anthropology, can be a platform for proposing the theory of gender, just as in the western world, theories related to gender have been formed in the context of philosophical schools.

Despite recent efforts in theorizing the issue of gender in the field of Islamic philosophy, the various aspects are not clearly and fully explained. One of the issues regarding Islamic philosophy is the issue of "intellect and gender", which has been more or less considered by Muslim scholars due to its special sensitivities. From Islamic philosophy perspective has been divided into two areas: theoretical intellect and practical intellect. This paper aims to explore the relationship between gender and intellect in Avicenna's philosophy. Muslim philosophers argue that there are rules and theoretical frameworks from which the issue of gender can be deduced. So that, this paper attempts to indicate that principles of Avicenna's philosophy which issues, plans and answers would say in terms of "gender and intellect". The nature of gender and practical intellect, at first, according to Avicenna's philosophy are discussed, then the rules and issues of his philosophy that can be the source of the gender issue would be examined one by one.

Method

In this paper, Avicenna's works on various philosophical issues, especially those related to the soul, have been examined and analyzed. In addition, it attempts to find and analyze those rules and issues based on practical intellect which are related to issue of gender.

Findings and Results

It cannot be said that Islamic philosophy accompanies the feminist division of sex and gender, but in fact, segregation of sex and gender can be presented in Islamic philosophy, in which sex is only related to physical differences, and gender is a matter of human identity as sum of body and single soul.

Avicenna considers sex differences as purely accidental (not inherent) and excludes its entry into human nature. With this view, if we consider gender to be

derived from the body, i.e., related to physical features, the only thing that can be judged is that gender is not considered as the essences of humans in terms of its relationship with sex.

According to Bū-‘Alī, the definite domain of the activity of practical intellect is 1) willing dids, 2) inference of partial perceptions, the relationship between practical intellect and gender is examined under them. According to Bū-‘Alī's threefold division of the cooperative states of soul and body, if we consider gender as originating from the body and influent in the soul, it is present in all the three states, of course, according to its share and proportion.

According to Bū-‘Alī, the relationship between soul and faculties is fundamental. If we consider gender as the result of vegetative or animal faculty, we can say that soul is the origin of gender. Therefore, due to causal and main-subordinate relationship, between soul and faculties, and due to the consistency of cause and the effect, main and the sub, the materialization of faculties that govern gender cannot mean that gender does not enter the realm of the soul and it should be limited in the realm of the body.

In the behavioral process, according to Bū-‘Alī, desire and anger are the factors of actuation. men and women have differences as to desire and anger, which are two effective factors in the process of behavior, according to Famous quotes, they will have different behaviors affected by their gender.

Also, he believes in perfectibility of practical intellect and points to two factors 1) experience and 2) habit as methods of perfectibility of practical intellect. This is a confirmation of Ibn Sina's philosophy on the influence of environmental factors on the superiority or inferiority of practical intellect and its examples among both men and women.

The holy intellect is the highest level of human intellect, but it is achieved by purification and refinement along with other perfections. Therefore, man's action and behavior have an irreplaceable effect on achievement of the holy intellect. According to the behavioral differences would be made by gender, it can be said that the way of attaining holy intellect can be influenced by gender, either in terms of causes or obstacles. The same ruling is applied to partial perceptions in priority, that is, if we consider gender as a cultural matter that is rooted in the vegetative soul and material powers, gender has a share in partial perceptions as much as it has a material origin.

Assuming the direct effect of gender on practical intellect in both senses, its effect on occupations and industries can be concluded. Therefore, gender is one of the factors that professions, industries and arts can be affected by. Also, since it was proved that man's action and behavior is affected by gender, at least due to the differences regarding the physical origin of the two sexes, morality meaningfully related to gender. In the sense that gender as one of the determining factors of willing deed can be considered as an ethical issue.

References

- Al-tamimi al-Amadi, Abodlvahed Ibn Mohammad, (1989), *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim*, Commentary by: Mahdi Rajaei, Dar al-Kitab al-Eslami Publication, Qom. Arabic.
- Baqeri, Khosrow, (2003), *Philosophical Basis of Feminism*, Edited by: Ali Taqaviyan, Sahab Publication, Tehran. Persian.
- Farabi, Abu Nasr, (1985), *fusul muntaza'ah (selected aphorisms)*, Commentary by Fozi Metri Najjar, Maktabah al-zahra Publication, Tehran. Arabic.
- Ibn Sina, Hosein Ibn Abdollah, (2007), *Ahval al-Nafs; Risala fi l-nafs wa baqa' uha wa ma'aduha*, Dar Bibliyon, Paris. Arabic .
- McLaren, Margaret A., (2002), *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity*, State University of New York Press, United States of America.



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023



پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال دوازدهم، شماره ۲۳
بهار و تابستان ۱۴۰۲
صفحات ۱۶۴-۱۴۱

استنتاج قواعد فلسفه سینوی در مسأله جنسیت و عقل عملی

نرجس رودگر^۱

چکیده

هدف از این مقاله عرضه مسأله جنسیت به قواعد و مسائل فلسفه سینوی در بحث عقل عملی و استنتاج آنان در خصوص این مسأله است. تعاریف و محورهای مختلف عقل عملی در کنار تعاریف جنسیت و عرضه آنها به قواعد و مسائل حکمت سینوی در مورد عقل عملی، می‌تواند امتداد حکمت سینوی در مسأله جنسیت را در پی داشته باشد. در این مقاله این هدف با روش تحلیلی بررسی و در محورهای زیر قضاوت شده است: ۱. استنتاج مسأله جنسیت در قواعد حکمت عملی ناظر به مدبر فعل اختیاری ۲. حالات مشارکتی نفس و بدن و مسأله جنسیت و عقل عملی ۳. رابطه نفس و قوا و نقش جنسیت در آن ۴. فرایند شکل‌گیری رفتار و نقش جنسیت ۵. جنسیت و عوامل استكمال عقل عملی ۶. استنتاج مسأله جنسیت در عقل عملی به عنوان قوه مدرکه ۷. جنسیت و دانش‌های مربوط

^۱. استادیار گروه فلسفه و عرفان اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، پژوهشگر پژوهشکده مطالعات زن و خانواده دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، قم، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۵

تاریخ داوری: ۱۴۰۱/۰۶/۲۸

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۱۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۰

Narjes_Rodgar@miu.ac.ir

به عقل عملی از جمله اخلاق. بررسی‌ها نشان دهنده تأثیر جنسیت نه به نحو عام و مطلق، بلکه به نحو جزئی و مشروط در ساحت‌های مختلف عقل عملی است. کلمات کلیدی: جنسیت، عقل عملی، فلسفه سینوی، اخلاق.

طرح مسأله

مسأله جنسیت امروزه از زوایای مختلف مورد بررسی محققان علوم انسانی قرار می‌گیرد. کتب فلسفی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، روانشناسی و... بخشی را به عنوان مسأله جنسیت اختصاص داده است. فلسفه اسلامی با ظرفیت‌های متفاوتی که در حوزه‌های هستی‌شناسی و انسان‌شناسی دارد می‌تواند بستری برای طرح نظریه جنسیت باشد. همان‌طور که در دنیای غرب، نظریه‌های ناظر به جنسیت در بستر مکاتب فلسفی شکل گرفته است.

برغم تلاش‌های متأخر در نظریه پردازي مسأله جنسیت در حوزه فلسفه اسلامی، ابعاد مختلف این مسأله همچنان مورد سؤال و ابهام است. از جمله مسائل مورد بحث در این حوزه مسأله عقل و جنسیت است که به دلیل حساسیت‌های خاص خود کما بیش مورد تأمل دانشمندان مسلمان قرار گرفته است. عقل در فلسفه اسلامی از دیرباز، تقسیم به دو حوزه عقل نظری و عقل عملی شده است. مسأله مورد بحث این پژوهش بررسی مسأله جنسیت در ارتباط با عقل عملی در فلسفه سینوی است. در آثار فلاسفه مسلمان قواعد و چهارچوب‌های نظری‌ای وجود دارد که می‌توان مسأله جنسیت را از آنها استنتاج نمود. براین اساس، پرسش اصلی این نوشتار اینست که عرضه مسأله جنسیت به قواعد فلسفه سینوی چه مسائل، طرح‌ها و پاسخ‌هایی را پیش رو می‌گذارد؟ در این راستا ابتدا چیستی جنسیت و چیستی عقل عملی طبق فلسفه سینوی مورد بحث قرار می‌گیرد، سپس قواعد و مسائلی از فلسفه سینوی که می‌تواند محل استنتاج مسأله جنسیت باشد یک به یک مورد بررسی قرار می‌گیرد.

پیشینه پژوهش

در مورد جنسیت و عقل عملی آثار زیر هر یک به نحو جزئی ورود و مباحثی داشته اند: «زن و عقلانیت بر مبنای انسان شناسی فارابی، زینب برخورداری و سمیه خوشدونی فراهانی: حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۲۰۱۶»، «تحلیلی فلسفی از رابطه ارزشمندی ذاتی و جنسیت، مهدیه سادات مستقیمی: ۱۹۹۹»، «رویگرد انتقادی فلسفه اسلامی به رابطه عقل و جنسیت، حمید پارسانیا، حوراء، ۲۰۰۵»، «بررسی داوری های اخلاقی با تأکید بر تفاوت های جنسی در آرای آیت الله جوادی آملی، فاطمه نیازکار و هادی صادقی، زن و جامعه، ۲۰۱۷». آثاری از این دست که به صورت جزئی ورودی به مسائل مربوط به عقل عملی و جنسیت شده‌اند وجود دارد. اما این مسأله به صورت مستقیم و به عنوان مسأله اصلی مورد پرسش پژوهشی قرار نگرفته است. البته نو بودن این عرصه این امر را نیز به دنبال دارد که اثر ارائه شده فتح بابی در این موضوع است و جای تأملات و بررسی های بعدی همچنان باز، بلکه ضروری است. این پژوهش علاوه بر ارائه نوعی تعریف برای مفهوم جنسیت بر مبنای فلسفه اسلامی، با کاوش در فلسفه سینوی، قواعدی را که می‌تواند با مسئله جنسیت به نوعی پیوند نظری بیابد را نشان داده است که حاصل آن نزدیک شدن به نوعی صورت بندی مسئله جنسیت در فلسفه سینوی ذیل محور عقل عملی است.

روش پژوهش

در این پژوهش، آثار بوعلی در مسائل مختلف فلسفی به ویژه مباحث مربوط به نفس مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است و تلاش شده است ضمن یافتن قواعد و مسائلی با محور عقل عملی که می‌تواند با مسأله جنسیت، گره نظری بیابد، عرضه مسأله جنسیت بر آن با روش تحلیلی مورد بررسی و مذاقه قرار گیرد. در این راستا ابتدا مفهوم شناسی جنسیت از منظر فلسفه اسلامی مورد بحث قرار می‌گیرد. به منظور نزدیک شدن به این هدف، واژگان ذکور و انوئت از منظر بوعلی بررسی می‌شود، در مرحله بعد، عقل عملی و کارکردهای آن از منظر بوعلی بیان می‌شود، بعد از این مباحث مقدماتی، رابطه

جنسیت و عقل عملی با توجه به تعاریف جنسیت و کارکردهای عقل عملی در اصول و قواعد حکمت سینوی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. مفهوم‌شناسی جنسیت و تفکیک آن از جنس در فلسفه اسلامی

در فلسفه فمینیستی به تفاوت‌های فیزیکی دو جنس در اندام جنسی، اندام تولید مثل و فیزیک عضلانی یا غیر عضلانی، تفاوت‌ها در قد و اندام، تفاوت‌ها در غدد برون ریز که انسان را به دو دسته نر و ماده تقسیم کرده است جنس می‌گویند. همچنین به تفاوت‌های گرایشی، رفتاری، تفاوت در استعدادها و توانمندی‌ها، سلیق و علایق که تحت تأثیر فرهنگ، اجتماع، آموزش و عوامل بیرونی است جنسیت می‌گویند. (McLaren, 2002, p. 127; Rose, 2010, p. 18)

کلیدواژه مباحث جنسیتی در فلسفه اسلامی، واژگان ذکورت و انوئت یا نرینگی و مادینگی است. اگر منظور از ذکورت و انوئت را صرف اندام جنسی و جهاز تولید مثل بدانیم و نهایتاً تفاوت‌های غدد درون ریز و هورمون‌های متفاوت را که سبب ایجاد لندام متفاوت می‌شود لحاظ کنیم، این دو واژه، معادل جنس است نه جنسیت. جنسیت به عنوان بخشی از هویت فردی که تحت تأثیر عوامل خارجی شکل گرفته است، منظور فلاسفه مسلمان از ذکورت و انوئت نبوده است و می‌توان گفت از موضوع علم النفس فلسفی خارج بوده است. از سوی دیگر ذکورت و انوئت را نمی‌توان به واژه جنس که محدود به تفاوت‌های فیزیکی است، ارجاع داد. فیلسوفان مسلمان ذکورت و انوئت که مبدأ تفاوت‌های جنسی در نفس است را متعلق به مرتبه نفس نباتی یا حیوانی انسان دانستند. بنابراین تفاوت‌های جنسی که در فیزیک و جسم انسان ظاهر می‌شود مبدأ نفسانی دارد.

به دیگر بیان، با آنکه ذکورت و انوئت از لوازم بخش مادی وجود انسان است، حضور نفس و تدبیر آن نسبت به این بخش موجب می‌شود تا این امر نیز مانند دیگر ابعاد مادی وجود او صورتی انسانی پیدا کرده و چهره‌ای عقلانی یابد. اصل غریزه جنسی مربوط به مکانیسم طبیعی وجود آدمی است، اما شیوه مواجهه با آن و ساختار اجتماعی و فرهنگی‌ای که در

حاشیه آن شکل می‌گیرد در حوزه کار و فعالیت انسانی واقع می‌شود (پارسانیا، ۲۰۰۵، ص ۵۶-۵۵).

گاه از این مسأله این‌گونه برداشت می‌شود که «تفاوتی را که بین جنس و جنسیت گذارده می‌شود بر مبنای نگرش فلسفه اسلامی می‌توان پذیرفت با این خصوصیت که در این دیدگاه جنس و جنسیت هیچ یک مربوط به حقیقت انسان نیست و در صورت نوعیه و هویت او قرار نمی‌گیرند. در این تقسیم بندی دوگانه جنس ناظر به ابعاد طبیعی و مکانیسم غریزی آدمی بوده و جنسیت در حوزه فرهنگ و رفتار آدمی قرار می‌گیرد» (همان) لیکن به نظر می‌رسد تفکیک جنس و جنسیت نه صرفاً به معنای تفکیک تفاوت‌های فیزیکی و رفتاری و روانشناختی است که بخواهیم با احاله تفاوت‌های بدنی به جنس و ارجاع تفاوت‌های هویتی و روانی به جنسیت، به این تفکیک، صحه بگذاریم، بلکه این تفکیک مبتنی بر نکته پیچیده‌تری است که آن اشاره به ساختگی بودن هرگونه تفاوت بین دو جنس است. به این معنا که تفاوت‌های جنسی را تا سرحد ممکن تقلیل داده و آن را ناچیز و بی تأثیر در هویت فرد می‌داند و تمام تفاوت‌ها را در حوزه فرهنگ و اجتماع به عنوان امری برساخت جستجو می‌کند. بنابراین نمی‌توان گفت فلسفه اسلامی با تفکیک فمینیستی جنس و جنسیت همراهی می‌کند، بلکه در حقیقت تفکیکی از جنس و جنسیت در فلسفه اسلامی می‌توان ارائه کرد که در آن جنس، صرفاً به تفاوت‌های فیزیکی مشیر است و جنسیت امری ناظر به بعد هویت انسانی است که در مورد آن دو امر متصور است: (۱) با توجه به ارتباط نفس و بدن، جنسیت منتشاً از تفاوت‌های جنسی است لیکن در حیطه روان، رفتار، هویت و نفس جانمایی می‌شود بنابراین تحت تأثیر فرهنگ و جامعه نیز هست. (۲) جنسیت به طور کلی امری ناظر به هویت انسانی است. اگر هویت انسانی را مجموع بدن و نفس در نظر بگیریم تفاوت‌های جنسی نیز می‌تواند در جنسیت دخیل باشد. اگر هویت انسانی را صرفاً نفس مجرد در نظر بگیریم جنسیت نیز فقط به عنوان امر انتزاعی ناظر به آن می‌تواند لحاظ شود.

از آنجا که این مقلله به نوعی آغازگر رویکرد جنسیت‌پژوهانه در قلمرو عقل عملی در فلسفه سینوی است و درصدد استنتاج قواعد در این مسأله و ارائه صورت بندی اولیه بحث است، در قواعد مختلف سعی می‌شود جنسیت با رویکردهای متفاوتش لحاظ گردد.

۲. چیستی ذکورت و انوئت در فلسفه سینوی

از نگاه ابن سینا ذکورت و انوئت عرضی است که بر ماده عارض می‌شود و نمی‌تواند فصل باشد. این مسأله در بیان وی و شارحانش به چند طریق اثبات و توجیه شده است:

(۱) از نظر وی بر اثر عروض حرارت بر مزاج، ذکورت حاصل می‌شود و بر اثر عروض برودت، انوئت پدید می‌آید. پس از اینکه ماده نر یا ماده شد، فصل انسانی نوع انسان را جدا می‌کند. پس از مرحله حرارت یا برودت مزاج، بسته به ماده شکل گرفته، هر نوع فصلی می‌تواند عارض شود، اعم از فصل انسان یا بقر یا سایر حیوانات. بنابراین انفعالات ماده ممانعت نمی‌کند از حصول صورت برای جنس و همچنین ممانعت نمی‌کند از اینکه جنس به وسیله فصل تقسیم گردد. چون صور علل مقتضی برای مواد هستند نه بالعکس؛ زیرا شأن مواد، انفعال و تأثر است نه اقتضا و منع. بنابراین ذکورت یا انوئت تأثیر و دخالتی در تنويع جنس حیوانی ندارند.

(۲) ذکورت و انوئت آلات و ابزار تناسل‌اند و تناسل بعد از حیات است. آلات ماده بعد از حیات اعتبار می‌شوند پس آلات مقوم برای جوهر حی نیستند. به بیان دیگر این دو صفت بر ماده و بر آلات تناسل عارض می‌شوند. آلات تناسل جهاز بقای نوع هستند. بقاء نوع، امری پس از مرتبه وجود شخصی و بقای شخصی است. حال آنکه تناسل فرع بر آنست که نوع و حیات قوام یافته باشد و بقای آن توسط جهاز تناسل تضمین شود.

(۳) دو وصف ذکورت و نطق در انسانی که متصف به ناطق و ذکر است، بواسطه دیگری و متوقف بر یکدیگر نیست؛ چون گاهی انسانی غیر ذکر و ذکر غیر انسان یافت می‌شود. آنگاه، دو وصف اگر در درجه واحدی بودند از دو حال خارج نیستند یا هر دوی آنها فصل هستند که این محال است بدلیل آنکه دو مقوم برای یک نوع واحد محال است و یا اینکه یکی از آن دو فصل باشد. لکن ناطق به اتفاق فصل است و ذکورت فصل نیست.

(۴) فصل، امر عدمی نیست. زیرا فصل علت وجود حصه‌ی نوع از جنس است و عدم علت نیست بنابراین امری مانند برودت که عدم حرارت است نمی‌تواند فصل باشد. وقتی یک چیز رتبه وجودی خاصی را ندارد مقابل آن نیز که به نحوی مکافی الوجود با اوست نیز فاقد آن رتبه وجودی است. پس ذکورت نیز فصل نیست.

۵) ذکورت و انوئت فصل نیستند این است که در غیر انسان نیز یافت می‌شوند. بنابراین به نوع خاصی از انسان اختصاص ندارند.

۶) فصول، از غایات حقیقی و کمالات مطلوب مبادی ذاتی‌اند. حالات و انفعالاتی که این‌گونه نیستند در حقیقت لازمه فصول هستند (ر.ک ابن سینا، ۱۹۸۳، ص ۱۱۸؛ همو، ۱۹۹۷، ص ۲۲۲، همو ۱۹۸۴، ج ۳، ص ۱۵۸، همو، ۲۰۰۰، ص ۲۲۲؛ ملاصدرا، ۲۰۰۳، ص ۱۸۱-۱۸۲).

طبق ادله مذکور بوعلی تفاوت‌های جنسی را صرفاً عرضی و ورود آن به ساحت ذات انسان را منتفی می‌داند. البته باید توجه داشت که آنچه در این عبارات در مورد آن حکم می‌شود تفاوت‌های بدنی و نهایتاً جنس است و جنسیت مورد داوری بوعلی قرار نگرفته است چرا که به معنای امروزی مطرح نبوده است. با این حساب اگر جنسیت را منتشاً از بدن یعنی مرتبط با جنس فیزیکی بدانیم تنها چیزی که می‌شود قضاوت کرد این است که جنسیت به لحاظ ارتباطش با جنس، جزو ذاتیات انسان محسوب نمی‌شود. سپس در این راستا مسأله ثبات امر جنسیت را می‌توان مطرح کرد. اگر جنسیت را امری بدانیم که آغاز تولدش در جنس است آنگاه اگر جنس را عرضی بدانیم و عرضی را مفارق، پس جنسیت امری مفارق و متغیر است. پس آورده عرضی دانستن ذکورت و انوئت از نظر بوعلی، نفی ثبات از جنسیت است. با در نظر گرفتن این نتیجه، برای کاوش نسبت جنسیت و عقل عملی در آرای بوعلی، لازم است ابعاد مختلف دیدگاه بوعلی در موضوع عقل عملی بررسی شود.

۳. چیستی و کارکردهای عقل عملی و دیدگاه ابن سینا در مورد آن

تعریف عقل عملی در لسان حکما معمولاً در بیان تفاوت آن با عقل نظری، همچنین با بیان کارکردهای عقل عملی بیان شده است. در یک تعریف، عقل در انسان یک قوه دانسته شده است که کارش ادراک کلیات است و هرگاه به امور دانستنی تعلق گیرد، از آن به عقل نظری یاد می‌شود و هرگاه به امور مربوط به عمل تعلق گیرد، از آن به عقل عملی تعبیر می‌کنند (فارابی، ۱۹۸۵، ص ۲۹). در تعبیری دیگر، مدرکات عقل از نظر کلی یا جزئی بودن، تعیین کننده نام عقل نظری یا عملی هستند. همچنین گاهی

عقل عملی مرادف قوهٔ عماله لحاظ شده است که صرفاً تدبیر حرکات بدنی را به عهده دارد (طوسی، ۲۰۰۷، ص ۴۴۵).

بوعلی در *شفای قائل* است نفس انسان گوهری است یگانه که هم با جهان بالا ارتباط دارد و هم با جهان پایین. نفس برای ارتباط خود با دو جهان، نیاز به واسطه دارد. وسیله او برای ارتباط با جهان بالا، عقل نظری و وسیله او برای ارتباط با پایین، عقل عملی است. عقل عملی، ریاست و فرمانروایی تمام بر دیگر قوای فعال بدن دارد (ابن سینا، ۱۹۸۴، ج ۲، ص ۱۸۶). از نظر وی حکما قوای نفس ناطقه را دو قسم می‌دانند: قوه عالمه و قوه عامله و هر یک از آن دو قوه را عقل می‌نامند. ابن سینا این نام گذاری را از باب اشتراک لفظی می‌داند. زیرا عقل به معنی ادراک است، در حالی که قوهٔ عامله مبدأ تحریک بدن انسان به سوی کارهای جزئی است (ابن سینا، ۱۹۸۱، ص ۲۴۶؛ همو، ۲۰۰۴، ص ۲۴؛ همو، ۱۹۹۶، ص ۶۴).

همچنین حیطة اثرگذاری عقل عملی یا به بیانی آثار عقل عملی در کلمات بوعلی بدین صورت قابل جمع بندی است:

۱. در تعامل با قوای محرکه، ایجاد انفعالاتی مانند خنده، گریه، خجالت، حیا، رأفت و رحمت، غیرت و حسادت.
۲. در تعامل با قوای متخیله و متوهمه، صناعات و حرف را شکل می‌دهد.
۳. در تعامل با عقل نظری، تطبیق کلی بر جزئی می‌دهد و آرائی را که به افعال تعلق دارد موسوم به مشهورات استنباط می‌کند.
۴. با تشخیص خوب و بد و تطبیق آن بر جزئیات اعمال، منشأ پیدایش خلق و خواهی متفاوت مانند فضایل و رذایل و ملکات اخلاقی می‌شود (ابن سینا، ۱۹۹۶، ص ۶۴؛ ۱۹۵۳، ج ۱، ص ۳۷).

هرچند در کلمات مختلف بوعلی، تعابیر مختلفی از چیستی عقل عملی دیده می‌شود. اما دیدگاه وی در این خصوص به این‌گونه قابل جمع است: (۱) عقل عملی جزو قوای نفس ناطقه است پس همان محرکه صرف مشترک با حیوان نیست. (۲) عقل عملی هرنقشی که داشته باشد در ارتباط با بدن است؛ از این جهت به آن مدبر بدن می‌گویند. چه آنگاه که عهده دار مهارت‌های بدنی انسان مانند حرف و صنایع است؛ چه

آنگاه که باید‌ها و نباید‌ها و زشتی‌ها و زیبایی‌های رفتار آدمی را تشخیص می‌دهد و چه آنگاه که با همکاری دیگر قوای نفس، سبب انفعالات خاص انسانی مانند گریه، خنده، حیاء و خجلت و ... می‌شود. (۳) عقل عملی در ارتباط با عقل نظری و خادم و غلیت عقل نظری است؛ به این معنا که مدرکات کلی عقل نظری را استعمال می‌کند و آنها را با شرایط و مصادیق جزئی تطبیق می‌دهد و از این رو راه را برای عملی شدن احکام عقل نظری هموار می‌کند (ابن سینا، ۱۹۸۱، ص ۲۴۶؛ همو، ۲۰۰۷، ص ۹۳؛ همو، ۲۰۰۲، ص ۲۴۰). بنابراین اگر عقل عملی، مصدر افعال جزئی است این امر بدون ادراک جزئی تحصیل نمی‌شود، در نتیجه دو نقشی که برای آن عنوان شده است در راستای یکدیگر است. بررسی آثار عقل عملی، هویت آن را از جهت کارکردهای متعدد بازنمایی می‌کند. پس از مشخص شدن ابعاد عقل عملی و دامنه تأثیرات آن، قواعد حاکم بر عقل عملی، بررسی و مسأله جنسیت به آنها عرضه می‌شود.

۴. قواعد حاکم بر عقل عملی به عنوان مدبر عمل و استنتاج مسأله جنسیت

در حیطه‌های فعالیت عقل عملی، تدبیر عمل و فعل اختیاری از مشترکات اقوال بوده است. بررسی قواعد ناظر به تدبیر عقل عملی در خصوص افعال اختیاری و تحریک بدن می‌تواند صورت بندی جدیدی در مسأله جنسیت و عقل عملی ارائه دهد.

۴.۱. حالات مشارکتی نفس و بدن

رابطه نفس و بدن همیشه به عنوان معمای بزرگ فلسفی مطرح بوده است و فیلسوفان مسلمان نیز از جهات مختلف این امر را بررسی کرده‌اند. این رابطه می‌تواند مجال مغتنمی برای پردازش نظریه جنسیت نیز باشد. اگر جنسیت را از جهاتی مرتبط با بدن بدانیم رابطه نفس و بدن در نظریه جنسیت تأثیرگذار خواهد بود. از نظر ابن سینا احوالات نفس بر سه دسته‌اند: ۱. احوالی که اولاً برای خود بدن است و به دلیل ارتباط نفس و بدن، احوال نفس نیز شمرده می‌شوند ۲. احوالی که اولاً برای نفس است اما از آن جهت که نفس در بدن است ۳. احکامی که برای نفس و بدن به طور مساوی است (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص ۹۳).

اطلاق عبارت بوعلی نشان می‌دهد منظور از احوالات نفس، اعم از احوالات مربوط به فکر و اندیشه و نیز احوالات ناظر به حیطة عمل است. آنگاه اگر جنسیت را منتشاً از بدن و ساری در نفس بدانیم در تمام احوالات سه گانه حضور دارد البته به سهم و نسبتش. طبق این تقسیم هیچ یک از احوالات نفسانی چه در ناحیه عمل و چه در ناحیه نظر از ارتباط با بدن و حیثیات مربوط به بدن از جمله جنسیت فارغ نیست.

۴/۲. رابطه نفس و قوا

در حکمت مشاء، قوا ابزار نفس و مرتبط با بدن هستند. حکمای مشاء رابطه نفس و قوا را از نوع اصل و فرع توصیف کرده‌اند. به این معنا که گرچه قوای نفس متعددند و هریک دارای اثر خاص خود است. اما با هم نوعی پیوند دارند و این پیوند در اثر ارتباط آنها با شیئی مغایر آنها، یعنی نفس است. به این ترتیب اثر منسوب به هر یک از آنها اثر حقیقی نفس است. نفس است که می‌بیند و می‌شنود و می‌خواهد و منافرت می‌جوید و تفکر و تخیل می‌کند. به همین خاطر است که نفس را رباط بین قوا یا مجمع قوا یاد می‌کنند به این معنا که نفس، امری است که آورده‌های همه قوا در آن به هم می‌رسند و محل ارتباط و ربط یابی قوا است (ابن سینا، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۹۹-۱۰۰).

از سوی دیگر نسبت نفس و قوا نسبت فاعلی است و از آنجا که برخی از این قوا مجردند مانند عقل عملی و نظری، بنابراین رباط یعنی خود نفس نیز مجرد است. بدن و جسم، قابل قوا هستند و نفس، فاعل آنهاست (ابن سینا، ۱۹۸۴، ص ۱۰۷).

با توجه به اینکه رابطه نفس و قوا به نحو مبدئیت است اگر جنسیت را اثر یا هیأت هر قوه‌ای بدانیم اعم از قوه نفس نباتی یا حیوانی، رابطه جنسیت و نفس به نوع رابطه ای باز می‌گردد که مشاء برای علت و معلول تعریف می‌کند. به عبارتی می‌توان گفت نفس مبدأ جنسیت است. بنابراین جنسیت خود معلول یا اثر یا هیأت حاصل از یکی از قوای نفس است، قوای نفس اثر نفس هستند، بنابراین جنسیت اثر نفس است و نفس، مبدأ آن است.

از سوی دیگر این رابطه مبدئیت بین نفس و تمامی قوای آن برقرار است. مشاء، قوای عقل نظری و عملی را مجرد و سایر قوای نفس را مادی می‌داند (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص ۹۰).

لیکن رابطه مبدئیت اختصاصی به قوای مجرد ندارد. بلکه نفس مبدأ تمام قوای نفس است. از این امر نتیجه گرفته می‌شود به دلیل رابطه علی - معلولی و رابطه اصل - فرع، بین نفس و قوای، و به دلیل اصل محرز سنخیت بین علت و معلول و اصل و فرع، مادی دانستن قوای ناظر بر جنسیت نمی‌تواند به معنای عدم ورود جنسیت در ساحت نفس و محدود شدنش در قلمرو بدن باشد.

با اثبات این اصل، چه عقل عملی را ناظر به ادراک و در نتیجه مجرد بدانیم، چه آن را عهده دار تحریک و در نتیجه، مرتبط با بدن مادی بدانیم، جنسیت به عنوان یکی از تشخصاتی که از ناحیه نفس در قوه مولده ایجاد می‌شود در عقل عملی که یکی دیگر از قوای نفس است در ارتباط و تأثیر و تأثر است. اساساً طبق استدلال مشا در مورد رباط بودن نفس برای همه قوا، اثرات همه قوا در یکدیگر تأثیر گذار است بنابراین نمی‌توان جنسیت را نسبت به عقل عملی بی ارتباط دانست. توضیح اینکه هرچند نفس ناطقه و قوای آن با سایر قوای مادی و حیوانی تفاوت‌های جدی دارند و به همین خاطر آثار مادی به طور مستقیم در نفس حضور ندارد اما از سوی دیگر اینها قوای مختلف وجود واحدی به نام نفس هستند و نفس به عنوان محل پیوند و ربط همه آورده‌های آنهاست. این امر می‌تواند زمینه را برای تأثیرگذاری مراتب مادی و حیوانی در مراتب ناطقه و عقلی فراهم آورد. پس حتی ریشه‌های طبیعی و مادی جنسیت نیز در مراتب بالا به صورت غیر مستقیم تأثیرگذار خواهد بود.

۴/۲/۱. روح بخاری و نقش واسطه گر آن در قوای ادراکی و تحریکی

یکی از مجال‌های نظریه پردازی در مسأله جنسیت، بحث روح بخاری است. این موضوع از این جهت با مسأله جنسیت و عقل عملی گره می‌خورد که حکما آن را واسطه در قوای ادراکی و تحریکی دانسته‌اند. روح بخاری در علم النفس فلسفی مشا مطرح شده است و در حکمت متعالیه نیز مبانی فلاسفه سابق تأیید شده است. فیلسوفان روح بخاری را مرکب قوای نفسانی بدنی دانسته‌اند. جسمی لطیف که از شدت لطافتش بسان روح است. روحی که در تمام منافذ بدنی نفوذ دارد. علت قائل شدن به این امر، لزوم سنخیت بین جسم و قوای نفسانی بدنی است. آن دسته از قوای نفسانی که مرتبط با بدن و تدبیر

آن هستند ناگزیر از ارتباط با جسمند. ارتباط جوهر نفس و جسم نیازمند واسطه‌ای است که از نظر روحانیت و جسمانیت حد واسطه نفس و بدن باشد. این عنصر لطیف، روح بخاری است (ابن سینا، ۱۴۰۵۱۹۸۴، ج ۲، ص ۲۳۲).

بوعلی روح بخاری را جسمی لطیف می‌داند که حامل قوای طبیعی است. اکنون اگر جنسیت را منتشاً از طبیعت بدانیم. بنابراین روح بخاری که امری طبیعی و مادی است نیز جنسیت بردار خواهد بود. از سوی دیگر باید سایر کارکردهای روح بخاری را در نظر گرفت. پس هر آنچه منتشاً از روح بخاری است اعم از ادراکات جزئی حسی و خیالی به علاوه افعال، بی ارتباط با جنسیت فرد و بی تأثیر از آن نخواهد بود.

۴/۳. فرایند شکل‌گیری رفتار در فلسفه سینی و جانمایی جنسیت در آن

فرایند شناسی رفتار از منظر حکما در مباحث عقل عملی مطرح شده است. رفتار، حاصل تعامل عقل نظری و عقل عملی است. عقل عملی در ارتباط با قوه محرکه و تحت تأثیر قوه غضبیه و شهویه به رفتار شکل می‌دهد. تفاوت زن و مرد در شدت و ضعف این دو قوه می‌تواند جایگاه جنسیت را در شکل‌گیری رفتار مشخص کند.

بوعلی یکی از قوای نفس حیوانی انسان را قوه محرکه می‌داند. محرکه قوه‌ای است که انگیزه حرکت را تأمین می‌کند. این قوه باعث میل و شوق به سمت تمایلات می‌شود. انسان بعد از تصور و تخیل صورت مطلوب یا مکروه، میل و اراده شدید در او پدید می‌آید که باعث رفتن به سمت مطلوب و دوری از امر نامطلوب می‌شود. محرکه خود دو قسم است: (۱) محرکه موجود در نفس، که همان قوه نزوعیه شوقیه است. این قوه خود، دو شعبه دارد: قوه شهوانی که طالب لذایت است و قوه غضبی که دافع شدائد و آلام است و (۲) محرکه موجود در بدن، قوه‌ای است که در عضلات وجود دارد و اعضای بدن را برای انجام عمل به حرکت وامی‌دارد. قوه نخست شوقیه، باعثه و نزوعیه نام دارد؛ چون شوقی در انسان به عمل ایجاد می‌کند، سپس موجب برانگیخته شدن و انبعاث قوه محرکه بدن می‌شود و آن را از حلت سکون خارج می‌کند و به حرکت وامی‌دارد. قوه دوم، فاعل حرکت نام دارد. زیرا بدن را به حرکت می‌اندازد و فعل حرکت مستقیماً به این قوه مربوط می‌شود (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص ۶۸؛ همو ۱۹۸۴، ج ۲، ص ۳۷؛ همو ۱۹۹۶، ص ۶۴).

معمولاً مردان نسبت به غضب و طرد، مستعدتر و زنان به شهوت و خواستنی‌ها نزدیک‌تر معرفی شده‌اند. لازم به توجه است که شهوت و غضب هر دو از سنخ انفعالات نفسانی هستند. غضب گرچه سبب افعال و تحریکات است اما از سنخ انفعال است. در صورت پذیرش نقش جنسیت در غضب و شهوت، هر دو عامل جزو انفعالات نفسانی محسوب می‌شود که یکی مردان را بیشتر درگیر خود می‌کند و دیگری زنان را. بنابراین برغم تفاوت در نوع افعال، رفتار هر دو جنس هریک به نوعی دستخوش این انفعالات است. در نتیجه در موضوع یاد شده حکم به اینکه یکی از دو جنس بیشتر دستخوش انفعالات نفسانی هستند از قبیل گزاره‌های مشهوراتی است که با قواعد علم النفس فلسفی اثبات نمی‌شود. بنابراین آنچه از این قاعده به دست می‌آید این است که زن و مرد به دلیل آنکه در شهوت و غضب که دو عامل مؤثر در فرایند رفتار هستند تفاوت‌هایی دارند، رفتارهای متفاوتی متأثر از جنسیت خود خواهند داشت.

۴/۴. عوامل استكمال عقل عملی و تأثیر جنسیت در آن

همان‌طور که در تحلیل مفهوم جنسیت اشاره شد یکی از عوامل مهم در شکل‌گیری این مفهوم، تغییر پذیری، سیلان و نسبیت آنست و این نسبیت در برخی نظریات تا برساختگی محض نیز پیش می‌رود. از دیگر سو آنگونه که در عرف عقل و اقسام آن گذشت عقل نظری و عملی هر یک دستخوش تغییر و قابل استکمالند. لیکن با توجه به تفاوت این دو عقل، روش‌های استکمال نسبت به این دو متفاوت است.

جنسیت زنانه در طول تاریخ به دلایل مختلف مورد برچسب‌های منفی و محقرانه بوده است. حضور و ظهور کمرنگ زنان در میان دانشمندان، فیلسوفان، عارفان، صنعتگران یا هنرمندان و به نوعی تمامی اقشار برجسته همواره دالی بر جنس فرودست بودن یا محدودیت‌های توان عقلانی و هوشی و شناختی زنان به شمار آمده است (Lloyd, 1993, p. 18-100). بعد از مطرح شدن نظریات انتقادی در مورد این نوع نگاه، این قول که تبعیض در فرصت‌ها و نابرابری در امکانات و یا القائات ناشی از جامعه پذیری یا تربیت پذیری سبب این فرو دستی شده است مطرح شده است. تأثیر عوامل محیطی در تکون و تکامل عقل و هوش با انواع و اقسام امری است که صاحب نظران در نقد نظریه

فرودرستی زنان بدان اشاره داشته‌اند. طبق این نظر، عقل گوهری ثابت در وجود زن یا مرد نیست که در هر جنس به اندازه معینی به ودیعت گذاشته شده باشد، بلکه امری است که با توجه به عوامل محیطی قابل اشتداد، استکمال و یا حتی تنقیص است. معارف بزرگان دین نیز عقل به عنوان قوه یا غریزه ای عنوان شده است که با علم و تجربه قابل ازدیاد است: العقل غریزه تیزد بالعلم والتجارب (التمیمی الآمدی، ۱۹۸۹، ص ۹۱). این نظریه در فلسفه ابن سینا نیز به صراحت دیده می‌شود. وی قائل به استکمال پذیری عقل عملی می‌شود و به دو عامل (۱) تجربه و (۲) عادت به عنوان روش‌های استکمال عقل عملی اشاره می‌نماید (ابن سینا، ۱۹۵۳، ج ۱، ص ۳۷ و ۵۶). این امر تأییدی از فلسفه ابن سینا بر تأثیر عوامل محیطی بر تفوق یا فرودرستی عقل عملی و مصادیق آن در بین دو جنس زن و مرد است.

۵. قواعد حاکم بر عقل عملی به عنوان مدرک و استنتاج مسأله جنسیت

همانطور که گفته شد یکی از حیطه‌های عملکرد عقل عملی ادراک است. البته ادراک جزئی یا به بیانی ادراک ناظر به عمل، کارکرد عقل عملی است اما مطالعه نشان می‌دهد حیطه ادراک و عقل عملی منحصر به آن نیست.

۵.۱. نقش عقل عملی در کلیات حاصل از عقل قدسی و ارتباط با مسأله جنسیت

طبق نظر بوعلی ادراک کلیات اختصاص به عقل نظری دارد و عقل عملی یا مدبر تحریکات است یا ادراکات جزئی ناظر به تحریک. بنابراین عقل عملی در کلیات ورود ندارد. از سوی دیگر طبق یکی دیگر از اصول فلسفی، تکرار عمل و نیت سبب ایجاد ملکات نفسانی می‌شود و این ملکات نفسانی در صعود نفس به مرتبه عقل قدسی نقش دارد. عقل قدسی که بوعلی نیز از آن نام می‌برد عقلی است که از مشوبات مادی پیراسته شده است و این پیراستگی ریشه در پیرایش و آرایش نفسانی دارد. ابن سینا معتقد است درجه و کیفیت بهره مندی نفس از عقل فعال متفاوت است. مرتبه قدسیت بالاترین مرتبه عقلانیت است که نفس به علت شدت اتصال به عقل فعال به علم به تمام موجودات به نحو اجمال و تفصیل دست می‌یابد (ابن سینا، ۱۹۸۴، ج ۲، صص ۲۱۲، ۲۱۹-۲۲۰؛ همو،

۲۰۰۷، ص ۶۷). از نظر ابن سینا عقل قدسی بالاترین مرتبه عقل نظری است و عقل نظری مدرک کلیات است لیکن عقل قدسی از جهتی دیگر به جزئیات مرتبط می‌شود. وی معتقد است انسان‌ها بر حسب توانمندی عقل نظری و قوه خیال به عالم غیب مرتبط می‌شوند. در این ارتباط علوم کلیه توسط قوه خیال جزئی می‌شود. همچنین وی عقل عملی را قوه ای می‌داند که مدرکات کلی عقل نظری را در ارتباط با بدن و تدبیر آن، جزئی می‌کند (ابن سینا، ۱۹۹۶، ص ۲۷۷: ۱۳۷۵).

عقل قدسی ادراکاتی دارد که هر نفس ناطقه بدان نمی‌رسد. برد و صعود عقل قدسی فراتر از چارچوب‌های منطقی عقل نظری است. عقل قدسی که اختصاص به انسان‌های خاص، پیامبران و اولیا دارد به دلیل کمال خاص به آنها اعطا شده است. بنابراین رسیدن به مرحله قدسیت برای آنها اکتسابی و در سایه عمل است. عمل قدسی است که انسان را به مرتبه عقل قدسی مشرف می‌گرداند (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص ۶۷). طبق این چارچوب، افعال که در حیطه عقل عملی هستند در ارتقاء نفس به عقل قدسی که مدرک کلیات است تأثیرگذارند. بنابراین این اصل نافی عدم تأثیر عقل عملی در ادراکات کلی خواهد بود.

اگر این مسأله با این گزاره که جنسیت تنها در ناحیه بدن و ارتباطات با بدن جانمایی می‌شود مقارن شود، حاصل آن تأثیر جنسیت حتی در شکل‌گیری و استكمال عقل قدسی است، یعنی اگر نسبت به این مبنا که جنسیت در عقل نظری راه ندارد بدون مناقشه تسلیم شویم تأثیر رفتار و عقل عملی در عقل قدسی را نمی‌توان انکار کرد.

۵/۲. ادراکات جزئی و نسبت آن با جنسیت و عقل عملی

طبق تعاریف و کارکردهای مختلف از عقل عملی، صورت بندی مسأله جنسیت و عقل عملی متفاوت خواهد بود. در یک تعریف، عقل عملی عهده‌دار ادراکات جزئی و عقل نظری عهده دار ادراکات کلی است. در صورت پذیرش این دیدگاه نسبت جنسیت در ادراکات جزئی را می‌توان داخل در مسأله جنسیت دانست. مشا ادراکات جزئی را مادی می‌داند (ابن سینا، ۱۹۷۸، ص ۱۱۴). طبق این دیدگاه اگر جنسیت را بی ارتباط به بدن بدانیم، جنسیت در ادراکات جزئی تأثیر ندارد. اما اگر جنسیت را امری فرهنگی بدانیم که

ریشه در نفس نباتی و قوای مادی دارد، آنگاه ادراکات جزئی را نیز مادی بینگاریم، جنسیت به همان اندازه که مبدأ مادی دارد، سهمی در ادراکات جزئی دارد.

۵/۳. جنسیت و دانش‌های مربوط به عقل عملی

چنان‌که گذشت ابن سینا یکی از حیطه‌های عقل عملی را تدبیر تحریکات در راستای حرف و صنایع دانست. (ابن سینا، ۱۹۹۶، ص ۶۴). با فرض تأثیر مستقیم جنسیت به هر دو معنا در عقل عملی، تأثیر آن در حرف و صنایع را می‌توان نتیجه گرفت. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت جنسیت یکی از عواملی است که حرفه‌ها، صنایع و هنرها می‌تواند از آن متأثر باشد. به عبارت دیگر شغل‌های مردانه و زنانه، صنایع مردانه و زنانه و هنرهای مردانه و زنانه طبق مبانی فلسفه سینوی قابل تبیین است. البته باید توجه داشت این امر به معنای جنسیت‌زدگی همه حرفه‌ها و صنایع و هنرها نیست، یعنی اطلاق و عمومیت ندارد و صرفاً به معنای امکان تأثیر و آن هم سهمی از تأثیر است.

۵/۳/۱. جنسیت و اخلاق

همان‌طور که گفته شد یکی از کارکردهای نفس ناطقه تشخیص حسن و قبح افعال و رأی به شایستگی یا ناشایستی فعل، یعنی تشخیص امر اخلاقی علاوه بر انجام آن است. بسته به اینکه جنسیت را طبق عوامل نامبرده مذکور، مؤثر در عقل عملی بدانیم دانش‌های مربوط به فعل اختیاری انسان، یعنی اخلاق و فعل و تدابیر انسان در حوزه حرف و صنایع، در گمانه زنی تأثیرپذیری از عامل جنسیت قرار می‌گیرد.

جنسیت و اخلاق، موضوعی است که مورد توجه فمینیست‌ها نیز قرار گرفته است. برغم تمام اختلافاتی که بین گرایش‌ها و امواج مختلف فمینیستی وجود دارد می‌توان گفت همگی معتقد به تأثیر جنسیت در اخلاق هستند. چه آن دسته از فمینیست‌هایی که اخلاق عرفی و دانش اخلاق موجود را جنسیت زده و یکسو نگرانه تحت تأثیر دیدگاه‌ها، تمایلات و منافع مردان می‌دانستند و قائل به ضرورت پالایش آن از جنسیت مردانه و تدوین اخلاقی فراجنسیتی بودند، چه آنانی که تدوین یا تعریف و التزام به اخلاق فراجنسیتی را یا ناممکن و یا غیر مفید می‌دانستند. زیرا قائل به وجود معیارهای اخلاقی

زنانه و اتفاقاً تفوق آن‌ها بر معیارهای اخلاقی مردانه بودند. بنابراین فمینیست‌ها قائل به تأثیر جنسیت در اخلاق یا به نحو هست و یا به نحو باید هستند (رودگر، ۲۰۰۹، ۱۸۵-۱۶۹؛ باقری، ۲۰۰۳، ۱۴۸-۱۴۵).

اما در فلسفه سینوی اگر حیطة اخلاق را عقل عملی بدانیم و عقل عملی را ناظر به عمل و رفتار و حرکات اختیاری دانسته و جنسیت را دخیل و مؤثر در عمل بدانیم، اخلاق و جنسیت رابطه معناداری پیدا می‌کنند، یعنی جنسیت به عنوان یکی از عوامل تعیین کننده فعل اختیاری می‌تواند مسأله علم اخلاق قرار گیرد. بر این وزان باید جایگاه جنسیت را در مسائل مختلف علم اخلاق، مطالعه و بررسی کرد. تأثیر جنسیت در فعل اخلاقی، تأثیر جنسیت در تشخیص امر اخلاقی، تأثیر جنسیت در تنويع افعال اخلاقی و مسائلی از این دست می‌تواند محل این پرسش باشد.

با توجه به اینکه تأثیر جنسیت در فعل، می‌تواند ابعاد و اطراف مختلفی داشته باشد و از سوی دیگر ماهیت جنسیت نیز ابهامات خاص خود را دارد، مسأله می‌تواند صورت‌های مختلفی به خود بگیرد.

آنگاه طبق مبانی عقل عملی و اخلاق در فلسفه ابن سینا باید به سراغ مسائلی از این دست رفت: تأثیر جنسیت در تشخیص امر اخلاقی، امکان تحقق و تعریف متفاوت فضائل و رذائل در دو جنس، سهم سنجی میزان اشتراک و افتراق در احصا و دسته بندی فضائل طبق معیار جنسیت، سنجش میزان تأثیر تفاوت‌های جنسیتی تا اندازه ای که بتوان اخلاق جنسیت محور یا اخلاق مردانه و زنانه تعریف کرد، تأثیر جنسیت به عنوان عاملی برای شدت و ضعف سعادت اخلاقی در انسان، بررسی اینکه چه عواملی در هریک از دو جنس می‌تواند براق راهوارتری برای رساندن انسان به سعادت اخلاقی باشد، مطالعه حضور و تأثیر متفاوت عوامل سعادت اخلاقی در دو جنس، بررسی تأثیر جنسیت در سعادت اخلاقی به معنای توقع غایت های متفاوت و متنوعی از سعادت اخلاقی برای هر یک از دو جنس، و در نهایت بررسی این مسأله که علاوه بر اختلاف و تنويع، غایات از نظر رتبه نیز متفاوت باشند به این صورت که غایت اخلاقی یکی از دو جنس تفوق و برتری نسبت به جنس دیگر داشته باشد.

نتیجه‌گیری

جنسیت با تفاوتی که با جنس دارد در فلسفه‌سینوی مورد ملاحظه قرار نگرفته است. تعریف ذکورت و انوئت و جانمایی آن در نفس تنها به عنوان امربدنی انجام شده است. با این وجود امکان تعریف جنسیت با لحاظ دغدغه‌ای که در اصل تفکیک آن نسبت به جنس وجود داشته است سلب نمی‌شود. در این راستا با توجه به مبانی واقع‌گرایانه و هستی‌شناسانه فلسفه‌سینوی یا باید جنسیت را به عنوان امری واقعی و نفس‌الامری در نظر داشت که ریشه در بدن دارد اما در شرایط اجتماعی و زیستی امتداد می‌یابد و یا جنسیت را به طور کلی امری برساخته اجتماع و فارغ از ارتباط بدنی به حساب آورد. گرچه تعریف اول از جنسیت بیشتر مطابق با مبانی فلسفه‌سینوی می‌نماید لیکن در این مقاله ضرب هر دو تعریف در مسائل حکمت‌سینوی مورد بررسی قرار گرفته است. حاصل این ضرب این است که با توجه به اصول حکمت‌سینوی، عقل عملی چه‌آنکه‌ناظر به ادراکات جزئی است چه‌آنکه‌ناظر به عمل است، به دلیل حالات مشارکتی نفس و بدن، رابطه نفس و قوا و روح بخاری، تأثیر مبادی ادراکی در عمل و جایگاه بدن در این فرایند، تأثیر عمل در استکمال عقلی، عقل قدسی و رابطه آن با عمل و نظر، ادراکات جزئی و ارتباط آن با عمل، تحت تأثیر عامل جنسیت هستند. با این تعریف علوم‌ناظر به عقل عملی نیز می‌تواند از جوانب و حیثیاتی از عامل جنسیت تأثیر بپذیرد.

مشارکت نویسندگان

این مقاله به صورت تک‌نویسنده نگاشته شده است.

تشکر و قدردانی

از مسؤولین محترم پژوهشکده مطالعات زن و خانواده دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی تشکر می‌شود.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافی بیان نشده است.

منابع

- Al-tamimi al-Amadi, Abodlvahed Ibn Mohammad, (1989), *Ghurur al-Hikam wa Durar al-Kalim*, Commentary by: Mahdi Rajaei, Dar al-Kitab al-Eslami Publication, Qom. Arabic.
- Baqeri, Khosrow, (2003), *Philosophical Basis of Feminism*, Edited by: Ali Taqaviyan, Sahab Publication, Tehran. Persian.
- Farabi, Abu Nasr, (1985), *fusul muntaza'ah (selected aphorisms)*, Commentary by Fozi Metri Najjar, Maktabah al-zahra Publication, Tehran. Arabic.
- Ibn Sina, Hosein Ibn Abdollah, (2007), *Ahval al-Nafs; Risala fi l-nafs wa baqa' uha wa ma' aduha*, Dar Bibliyon, Paris. Arabic .
- , (1953), *Uyun al-hikma* (Rasail Ibn Sina), Vol. 1. Published by Ibrahim Kharooz, Istanbul. Arabic.
- , (1978), *Kitab al-Insaf*, Kuwait. Arabic.
- , (1981), *Risala Aqsam al-nofoos*, translated by: Ziyaadin Dorri, Markazi Publication, Tehran .Persion.
- , (1983), *Al-Ta'liqat* (The Commentaries), Maktab al-al-alam al-eslami Publication, Qom.
- , (1984), *Al-Mabda' wa al-ma'ad*, Islamic Studies institute, Tehran.in Arabic.
- , (1984), *Al-Shifa' (al-tabiiyyat)*, Mar'ashi Najafi Library Publication, Qom. Arabic.
- , (1992), *Dānishnāma-yi 'Alā'ī*, Dekhoda Publication, Tehran .Persian.
- , (1996), *Al-Nafs min kitab al-shifa*, Commentary by Allamah Hasanzadeh Amoli, Daftare Tablighat Eslami Publication, Qom. Arabic.
- , (1997), *Ilahiyyat min kitab al-shifa*, Commentary by Allamah Hasanzadeh Amoli, Daftare Tablighat Eslami Publication, Qom. Arabic.
- , (2000), *Al-Najat*, Tehran University Press, Tehran. Arabic.
- , (2004), *Risale Nafs*, Bu-Ali Sina University Press, Hamedan. Persion.
- , (2002), *Al-Isharat wa al-Tanbihat*, Commentary by. Mojtaba Zarei, Qom, Bostane Ketab. Arabic.
- Lloyed, Genevieve, (1993), *The Man of Reason; 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, Routledge, London.
- McLaren, Margaret A., (2002), *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity*, State University of New York Press, United States of America.
- Mulla sadra, (2003), *Al-Ta'liqat Alal Ilahiyyat Min Kitab al-shifa*, Published by Sadra Foundation of Islamic Hikmat, Tehran.Arabic.
- Nasir al-Din al-Tusi, Mohammad ibn Mohammad, *Sharh Al-'Isharat wa al-Tanbihat*, Commentary by Hasanzadeh Amoli, Vol. 2. Bostane Kitab Publication, Qom. Arabic.
- Parsaniya, Hamid, (2005), "Critical Approach of Islamic Philosophy to the relationship between intellect and Gender", Hora, No. 14. Qom. Persian.
- Roodgar, Narjes, (2009), *Feminism; History, Theories, Approaches and Criticism*, Daftare Motaleate wa Tahqiqat Zanan Publication, Qom. Persian.

Rose, Sonya O., (2010), *What is Gender History*, Polity press, UK.

معرفی نویسنده



نرجس رودگر؛ دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی از دانشگاه باقرالعلوم (ع)، عضو هیأت علمی و مدیر گروه فلسفه اسلامی جامعه المصطفی‌العالمیه (مجتمع آموزش عالی بنت الهدی)، همچنین پژوهشگر و مدیر گروه پژوهشی «فلسفه و جنسیت» پژوهشکده مطالعات زن و خانواده دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی است. از افتخارات علمی وی، رتبه برگزیده هفدهمین دوره کتاب سال حوزه در رشته فلسفه و احراز چندین مرتبه عنوان پژوهشگر برتر در

دانشگاه باقرالعلوم (ع) و جامعه المصطفی‌العالمیه است. همچنین وی سردبیر نشریه علمی پژوهشی مطالعات اسلامی زن و خانواده وابسته به جامعه الزهرا (س) است.

Roodgar, N. Teacher Assistant, Department of Islamic Philosophy and Mysticism, Al-Mustaf International University; Researcher and Manager, Department of Philosophy and Gender, Women and Family Studies Research center, University of Religions and Denominations, Qom, Iran

<https://orcid.org/0000-0002-2226-8249>

Narjes_Rodgar@miu.ac.ir

How to cite this paper:

Narjes Roodgar (2023). To Infer the Rules of Avicenna's Philosophy Regarding "Gender and Practical Intellect". *Journal of Ontological Researches*, 12 (23), 141-164. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1402.12.23.6.4

DOI: 10.22061/orj.2023.1870

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1870.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

Explaining Technological Ratios in Post-Phenomenology and its Impacts on Education

Hamid Ahmadi Hedayat¹
Kamal Nosrati Heshi²
Moslem Ghobadian³

Abstract

This study aims to explain the relationships based on technology in post-phenomenology and its consequences for education. Analytical and inferential methods have been used to achieve this goal. Post-phenomenology is one of the new philosophical approaches in the field of technology. This approach has been developed on the one hand with a critical discourse of classical phenomenology and on the other hand with research in the empirical field of science and technology studies. Phenomenology does not look at technologies as merely functional and instrumental objects, but as intermediaries between human experiences and their activities, and deals with specific technologies and their existential and

¹. Department of Educational Sciences, Farhangian University, Tehran, Iran, Corresponding Author h.hedayat@cfu.ac.ir

². Department of Educational Sciences, Farhangian University kamalnosrati1367@cfu.ac.ir

³. Department of Educational Sciences, Farhangian University mghobadiyan@cfu.ac.ir

Received: 06/04/2022

Reviewed: 09/04/2022

Revised: 10/08/2022

Accepted: 12/08/2022

epistemological differences in the biological world. Post-phenomenology in the application of educational technology can also change the type of technology question and pay attention to the type and manner of educational technology involvement in presenting reality to learners and the extent to which their perceptions of reality change. Embodiment, Hermeneutic, Alterity, Background, fusion, immersion, and augmentation are of technology-based relationships that can have important consequences for education such as; Paying attention to the aspects of increasing and decreasing technology, emphasizing the description and interpretation of ratios, not neglecting the impact of the macro level, being careful in new ratios and out of description.

Keywords: Ratios based on Technology, Post-Phenomenology, Consequence, Education.

Problem Statement

The mediation of technology between humans and the world is undeniable, and except in limited cases, technology cannot be ignored in the relationship between humans and the world. Post-phenomenology is one of the new approaches to the philosophy of technology that was proposed and developed by Don Ihde. In this approach, Ihde's main question is what is the ratio or ratios between humans, technology and the world? (Aagaard, 2017). And sees human experience in the analysis of perception. Since perception means understanding the world, it is not possible to separate the world from perception. The role of technology in the relationship between humans and the world during the application of technology is the analysis that is followed in this approach.

Ihde (1990) explains embodied, hermeneutic, Alterity and Background relations in the relationship between humans, technology and the world, and his student Verbeek (2008) explains the relations of fusion, immersion and augmentation according to technological advances. Since the use of technology in education is obvious in order to improve the quality of learning, the problem of the research is what explanation can be given of technological ratios between human factors involved in learning and on the other hand, what is this explanation of technological ratios in learning. It has implications for education that should be taken into account. Because the experiences and perceptions of educational users are transformed by the use of technology.

Method

In order to achieve the goals of the research, two main questions must be answered. Conceptual and inferential analysis methods were chosen to answer two research questions. The method of answering the first question is the concept analysis method of the "interpretation of the concept" type. In this question, an attempt is made to provide a correct explanation of relationships based on technology in education and

training, and in response to the second question, an attempt is made to use the deductive method and deduce the consequences of relationships based on technology in education and training.

Findings and Results

In the explanation of Karen's four ratios in the field of education, it can be said that the use of a light pen in smart boards or the use of a data projector is an example of embodied relationships that increase human perceptual-visual powers. Learners in the use of technology, the texts they view through the computer screen and answer the teacher's questions based on it, can be called a kind of hermeneutic relationship. If educational users use computers or virtual reality glasses for education, they have a relationship of Alterity with technology. The use of the Internet in the education of learners is a type of Background relationship. Also, in the explanation of Verbeek's triple ratios in the field of education, with technological advances, the implantation of an information chip in the human brain can be witnessed as a fusion relationship. He also mentioned the relationship of immersion in checking blood sugar levels to check health and readiness for learning. Using Google glasses as an educational technology is also an example of augmentation relations. The explanation of these technological ratios has implications for education. Every technology, while strengthening aspects of human dimensions, on the other hand, weakens aspects and dimensions, which is important to pay attention to. Since postphenomenology talks about specific technologies instead of talking about technology in general, all educational technologies and their ratios should be interpreted and described. In post-phenomenology, in addition to the micro-levels, we should pay attention to the macro-levels of technology, the achievement of which is multiculturalism, and not be limited to its micro-levels. Technological advances bring new relationships between humans and the world that should not be neglected.

References

- Achterhuis, H, *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn* (Bloomington: Indiana University Press), 6–8. 2001.
- Aagaard, J. Introducing postphenomenological research: a brief and selective sketch of phenomenological research methods. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 30(6), 519-533. doi:10.1080/09518398.2016.1263884.2017.
- Dreyfus, H.L., *On the Internet*, London: Routledge.2001.
- Heidegger, M., *sein und zeit*, Translated by Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney.2019. Persian.
- Ihde, D. *Technology and The Lifeworld: From Garden to Earth*, Bloomington: Indiana University Press.1990.



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023



پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال دوازدهم، شماره ۲۳
بهار و تابستان ۱۴۰۲
صفحات ۱۶۵-۱۹۲

تبیین نسبت‌های مبتنی بر فناوری در پساپدیدارشناسی و پیامدهای آن در تعلیم و تربیت

حمید احمدی هدایت^۱
کمال نصرتی هشی^۲
مسلم قبادیان^۳

چکیده:

این پژوهش با هدف تبیین نسبت‌های مبتنی بر فناوری در پساپدیدارشناسی و پیامدهای آن در تعلیم و تربیت است. برای دستیابی به این هدف از روش‌های تحلیلی و استنتاجی بهره گرفته شده است. پساپدیدارشناسی از رویکردهای فلسفی جدید در حوزه فناوری است. این رویکرد از طرفی با گفتمان انتقادی از پدیدارشناسی کلاسیک و از طرف دیگر با تحقیق در زمینه تجربی مطالعات علم و فناوری

^۱. استادیار گروه آموزش علوم تربیتی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران، نویسنده مسئول
^۲. استادیار گروه آموزش علوم تربیتی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران
^۳. استادیار گروه آموزش علوم تربیتی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷

تاریخ داوری: ۱۴۰۱/۰۱/۲۰

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۵/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۱

توسعه یافته است. پدیدارشناسی فناوری‌ها را به عنوان اشیاء صرفاً عملکردی و ابزاری مورد بررسی قرار نمی‌دهند، بلکه به عنوان واسطه‌هایی به آن‌ها می‌نگرد که بین تجارب انسانی و فعالیت‌های آن‌ها قرار دارند و به فناوری‌های خاص و تفاوت‌های وجودی و معرفت‌شناختی آن‌ها در زیست جهان می‌پردازد. پس‌پدیدارشناسی در کاربرست فناوری آموزشی نیز می‌تواند نوع پرسش از فناوری را دگرگون کرده و به نوع و چگونگی دخالت فناوری آموزشی در ارائه واقعیت برای فراگیران و نحوه تغییر ادراک آن‌ها از واقعیت توجه کند. بدنمندی، هرمنوتیک، غیریت، زمینه‌ای، آمیختگی (سایبورگ)، غوطه وری، و افزودگی از نسبت‌های مبتنی بر فناوری است که می‌تواند پیامدهای مهمی برای تعلیم و تربیت از قبیل: توجه به وجوه افزایش و کاهش فناوری، تأکید بر توصیف و تفسیر نسبت‌های فناورانه، عدم غفلت از تاثیر سطح کلان فناوری آموزشی، دقت در نسبت‌های نو و خارج از توصیف در فناوری آموزشی داشته باشد.

کلمات کلیدی: نسبت‌های مبتنی بر فناوری، پس‌پدیدارشناسی، پیامد، تعلیم و تربیت.

مقدمه و بیان مسئله

میانجی‌گری فناوری بین انسان و دنیا را نمی‌توان نادیده گرفت. فناوری در سراسر زندگی انسان وجود دارد و به این خاطر، جز در موارد محدود که می‌توان از نسبت بدون واسطه انسان و دنیا سخن گفت، باید از نسبت انسان و دنیا و فناوری سخن به میان آورد. این درهم تنیدگی انسان و فناوری به ویژه در جهان فعلی که فناوری بخش جدایی ناپذیر از زندگی انسان امروزی است بیش از پیش خود را نشان می‌دهد؛ دنیایی که در آن با فناوری‌ها از خواب بیدار می‌شویم و با فناوری به خواب می‌رویم و تمام کارهای روزانه از تهیه غذا گرفته تا مطالعه و از جابجا شدن تا ورزش و استراحت با آن عجین است (Ihde, 1990, p 1-15). در این دنیا که فناوری سراسر آن را فرا گرفته نمی‌توان بدون در نظر گرفتن رابطه‌هایی که انسان با فناوری ایجاد می‌کند نظر دقیقی از موقعیت و شرایط انسان در دنیا ارائه کرد. در استفاده از فناوری و میانجی‌گری که به وسیله فناوری ایجاد می‌شود، ادراک انسان دچار تحول می‌شود (مظفری‌پور، ۲۰۱۷، ص ۷۱). نمی‌توان نقش میانجی فناوری را در بین انسان و دنیا نادیده گرفت. از نظر برونو لاتور مصنوعات میانجی هستند نه ابزار صرف. آن‌ها فقط انجام دهنده یک کار نیستند بلکه تغییردهنده آن نیز می‌باشند. به بیان دیگر، انسان در پیوند با مصنوعات فناورانه صرفاً وارد یک تغییر مسیر نمی‌شود تا به هدفش برسد، بلکه خود وی نیز تغییر کرده و تبدیل به موجود دیگری خواهد شد

(شریف‌زاده و مقدم‌حیدری، ۲۰۱۵، ص ۴۱). پساپدیدارشناسی (Post-Phenomenology) یکی از رویکردهای فلسفی نو در حوزه فلسفه فناوری است که به بررسی نسبت‌های بین انسان - جهان - فناوری می‌پردازد و با تحلیل فناوری‌های پیرامون ما نشان می‌دهد که چگونه تجربه ما در ارتباط با جهان و با وساطت اینگونه فناوری‌ها دگرگون می‌شود. از نظر دون آیدی پدیدارشناسی، شیوه‌ای تفکر است که علی‌الاصول دل‌مشغول تجربه انسانی است و به طور خاص به ساختار این تجربه نظر دارد. آیدی تحلیل خود از تجربه انسانی را نسبت‌گرایانه می‌نامد؛ البته نه به معنای فلسفی نسبت‌گرایی، بلکه در معنای تحت‌اللفظی‌تر، به معنای تحلیل نسبت‌ها و روابط؛ از نظر او یک دیدگاه پدیدارشناسانه همیشه هم بستگی انسان تجربه‌گرا را با حوزه تجربه به عنوان اولیات در نظر می‌گیرد. در این معنا این امر دقیقاً نسبت‌گرایانه است. پدیدارشناسان مدعی هستند که همبستگی نسبت‌های انسان-جهان، ویژگی وجودشناختی هر معرفت و هر تجربه‌ای است. از نظر آیدی تجربه جایی است که ارتباط متقابل میان موجودات انسانی و جهانشان متمرکز می‌شود. آیدی تجربه انسانی را بر حسب ادراک تحلیل می‌کند. او ادراک را کلید آنچه «نسبت بین موجودات انسانی و جهانشان» نامیده، می‌داند. ادراک درهم تنیدگی این دو است: در ادراک، انسان و جهان - یا سوژه و ابژه - جدا نیستند، بلکه در هم تنیده هستند. تنها پس از آنکه ادراک توصیف و تکمیل شد، جدا کردن ادراک‌کننده و امر ادراک‌شده - سوژه و ابژه - با معناست. در حین ادراک، این جداسازی را نمی‌توان انجام داد؛ چون ادراک، جهان را ادراک کردن است. افراد در حین تجربه، همان‌قدر در جهان هستند که جهان در آن‌هاست و آن‌ها قابلیت جداسازی ندارند. آیدی تحلیلش را درباره نقش فناوری در نسبت بین انسان و جهان را با بررسی اشکال این نسبت‌ها در زمان استفاده از مصنوعات فناورانه دنبال می‌کند (سروش، ۲۰۱۷، ص ۳۶). آیدی (۱۹۹۰) در تحلیل روابط بین انسان - فناوری و جهان چهار نسبت را مورد بررسی قرار می‌دهد و فریبک (۲۰۰۸) با اشاره به پیشرفت‌های فناوری از روابط سایبورگی و روابطی که در آن فناوری با محیط ادغام می‌شود و یا رابطه دو طرفه شکل می‌گیرد نیز سخن به میان می‌آورد و سه نوع نسبت جدید دیگر مبتنی بر فناوری را تحلیل می‌کند. آیدی (۱۹۹۰) در بررسی نسبت‌های انسان و فناوری و جهان از روابط بدنمندشده (Embodiment)، هرمنوتیک (Hermeneutic)، غیریت

(Alterity) و زمینه‌ای (Background) یاد می‌کند. فریبک (۲۰۰۸، ۲۰۱۱، ۲۰۱۵) نیز معتقد است پساپدیدارشناسی باید بتواند فناوری‌هایی مانند پیوندهای مغزی و دستگاه‌های واقعیت افزوده و روابطی که در آن‌ها فناوری‌ها شروع به ادغام با بدن انسان و یا محیط و یا رابطه دوگانه دارند، را نیز پوشش دهد. روزنبرگر و فریبک (۲۰۱۵) در پژوهشی اینگونه نسبت‌ها را با نام‌های آمیختگی (Fusion)، غوطه‌وری (Immersion)، و افزودگی (Augmentation) تبیین می‌کنند. با در نظر گرفتن این نسبت‌های مبتنی بر فناوری می‌توان گفت دنیای امروز، دنیای فناوری است و تمام زندگی انسان امروزی با فناوری عجین شده است؛ تقریباً هیچ کاری نیست که بدون فناوری انجام شود. از فناوری ساده‌ای مانند خودکار برای نوشتن تا فناوری‌های پیچیده مانند رایانه، بخش جدایی ناپذیر زندگی انسان را تشکیل می‌دهند. در تعلیم و تربیت نیز فناوری به شکل‌های گوناگون مورد استفاده قرار می‌گیرد و برای بهبود کار آموزشی، فناوری‌ها نقش مهمی ایفا می‌کنند (مظفری پور، ۲۰۱۷، ص ۶۵). پساپدیدارشناسی مانند رویکردی فلسفی می‌تواند در بررسی روابط بین انسان، دنیا و فناوری در آموزش و یادگیری مورد استفاده قرار گیرد. در نظر گرفتن پساپدیدارشناسی می‌تواند پرسش از نقش فناوری‌های آموزشی را دگرگون کند (احمدی هدایت و همکاران، ۲۰۱۹، ص ۸). میانجی‌گری فناوری در استفاده آموزشی از آن نمود پیدا می‌کند و درک کاربران از این طریق تغییر می‌یابد و می‌بایست به این نقش در فرایند آموزش و یادگیری توجه کرد تا همه ابعاد کاربرست از آن برای ما روشن شود. در عصر جدید، حوزه تعلیم و تربیت شاهد ظهور و حضور فناوری‌های پیشرفته بوده است که تمام ابعاد و زوایای آن را تحت تاثیر قرار داده است. رویارویی نظام تعلیم و تربیت با فناوری‌های جدید عصر دیجیتال، نیازمند تعیین چارچوب فلسفی است که نسبت میان این دو را روشن کند (اسکندری، ۲۰۱۶، ص ۸۲).

یکی از با اهمیت‌ترین دلایل توجه به پساپدیدارشناسی در حوزه یادگیری و آموزش، در اصل نوع و میزان دخالت فناوری‌های آموزشی در نشان دادن واقعیت برای فراگیران و چگونگی تغییر ادراک آن‌ها از واقعیت و به عبارت دیگر بررسی نوع و چگونگی میانجی‌گری فناوری‌های آموزشی در این نسبت‌ها می‌باشد. زیرا با استفاده از فناوری تجربه مستقیم و خالص جهان ممکن نیست؛ بنابراین آنکه فناوری به عنوان واسطه ادراکی عمل می‌کند. به بیان

دیگر می‌توان گفت با میانجی‌گری فناوری تجربه انسان دگرگون می‌شود. مطالعات فناوری آموزشی نمی‌تواند صرفاً مطالعه میزان اثر آن‌ها در یادگیری و آموزش باشد، بلکه مطالعات حوزه فناوری آموزشی باید در کنار توجه به نقش فناوری‌ها در یادگیری، در سطحی عمیق، رابطه متحول شده متریبان با جهان را مورد توجه قرار دهند و اینکه چگونه متریبان در این رابطه دچار تغییر شده و درک آن‌ها از دنیا و از خودشان تغییر می‌کند، به ویژه نقش تربیتی میانجی‌گری فناورانه مورد توجه قرار گیرد (مظفری پور، ۲۰۱۷، ص ۷۴-۷۳). لذا بر بنیاد آنچه گفته شد، پژوهشگر در صدد است به تبیین نسبت‌های مبتنی بر فناوری در پساپدیدارشناسی پردازد و پیامدهای آن را در تعلیم و تربیت مورد بررسی قرار دهد.

سوالات پژوهش

- ۱- چه تبیینی از نسبت‌های مبتنی بر فناوری در پساپدیدارشناسی می‌توان ارائه داد؟
- ۲- پیامدهای نسبت‌های مبتنی بر فناوری در پساپدیدارشناسی برای تعلیم و تربیت چیست؟

روش پژوهش

برای نیل به اهداف پژوهش، باید به دو پرسش اصلی پاسخ داده شود و روش‌های پژوهش تحلیل مفهومی و استنتاجی متناسب با دو پرسش پژوهشی معرفی خواهند شد. روش پاسخگویی به پرسش اول روش تحلیل مفهومی از نوع «تفسیر مفهوم» است. تفسیر مفهوم در اصل به فراهم نمودن تبیین صریح از معنای یک مفهوم به خاطر توضیح دقیق ارتباط آن با سایر مفاهیم و نیز تشریح آن در افعال و ادراک انسان است (Coombs & Denils, 2009). در این پرسش تلاش بر آن است تا تبیینی درست از نسبت‌های مبتنی بر فناوری در تعلیم و تربیت ارائه نمود و در پاسخ به پرسش دوم سعی بر آن است که روش استنتاجی استفاده شود و پیامدهای نسبت‌های مبتنی بر فناوری را در تعلیم و تربیت از این طریق احصا کرد «در روش استنتاجی، هر نظام فلسفی، می‌تواند در برگیرنده نظریه‌ای تربیتی باشد پس پیامدها و تجویزاتی برای جهت‌دهی به محیط‌های تربیتی فراهم می‌آورد» (باقری و همکاران، 2011).

یافته‌های پژوهش

نسبت‌های مبتنی بر فناوری در پساپدیدارشناسی

اگر پدیدارشناسی را «توصیف پدیده‌ها به همان شکل که خود را به وسیله خود نشان می‌دهند» بنامیم. پدیدار چیزی است که نمایان می‌شود. بنابراین به پدیدارها باید امکان داده شود تا خود را در خالص‌ترین حالت ظاهر سازند. پس باید مستقیماً به سوی اشیا برویم و بنابراین پدیدار یک تظاهر فریبنده نیست، بلکه پدیدارشناسی تلاشی برای درک واقعیت‌هاست. هایدگر بیان می‌کند، پدیدارشناسی این دستور است «به سوی خود چیزها» (Heidegger, 2019, p 46). از نظر پدیدارشناسان، دیدگاه ناظر به ابزارگرایی و تأثیر آن در زمینه فناوری و همچنین دیدگاه برساخت‌گرایی در خصوص روابط فناورانه و جامعه در جای خود معتبرند، اما کافی نیستند (Heidegger, 1977; Ihde 1990; Dreyfus, 1992, 2001; Verbeek, 2005). آنان بیان می‌کنند که این تفاسیر از فناوری و رابطه بین فناوری و جامعه، این دو را در حالتی قرار می‌دهند که گویی سخن گفتن در مورد یکی بی‌درنگ دلالت یا معنای جاری خود را وامدار دیگری نیست. از نظر پدیدارشناسان، جامعه و فناوری از همان ابتدا همدیگر را تقوم می‌بخشند، یعنی شرط یا امکان جاری وجود یکدیگرند. از نظر آن‌ها، فناوری تنها دست ساخته نیست، بلکه آن‌ها بر بیان می‌کنند که دست ساخته از نگرش فناورانه مقدمی نسبت به جهان پدیدار می‌شود (Heidegger, 1977). یا در واقع پیشاپیش امکان مقومی است برای آن که امر انسانی، امر انسانی به معنای دقیق کلمه باشد (Stiegler, 2009, 1998). به عنوان مثال، ما در مقام انسان‌هایی که پیشاپیش فناوری محور هستیم تمایل داریم ارتباطات را همچون مسئله‌ای به تصور درآوریم که نیازمند راه حلی فناورانه است. بنابراین، فناوری پیشاپیش حاصل شیوه فناورانه نگاه کردن به جهان و برقرار کردن نسبت با آن است. فناوری پس از استقرار به دنیا مجال می‌دهد خود را به انحایی خاص «نمایان کند» (Introna & Ilharco, 2003). برای نمونه، شما در صورت داشتن موبایل، شخص دیگری خواهید بود نسبت به زمانی که موبایل ندارید. در صورت داشتن موبایل به شخصی عیان شده، یا پدیدار شده یا به عبارتی، «تماس گرفتنی» و «در دسترس» تبدیل می‌شوید (Introna, 2011, p 21-22). به عبارت دیگر، فناوری و جامعه از همان آغاز یکدیگر را تقوم می‌بخشند. آن‌ها شرط امکان وجود

هم دیگرند. فناوری دست ساخته صرف نیست، بلکه نگرش یا موضعی فناورانه هم هست که موجب شده است دست ساخته معنادار و ضروری به نظر آید. با این همه دست ساخته‌ها و موضعی که آن‌ها را معنی‌دار کرده است نیز پس از این که به وجود آمدند دنیا را فراتر از صرف حضور دست ساخته‌ها منکشف می‌کنند. کاجی (۱۳۹۲) معتقد است آیدی با کتاب تکنیک و پراکسیس از معدود فیلسوفانی است که فناوری را در دنیا به موضعی نظری و فلسفی تبدیل کرده است. او به دنبال این بوده تا نقش فناوری را در تبدیل و تغییر ادراک به خصوص در علم بررسی کند و با تکیه بر خنثی نبودن فناوری و خصلت قصدی نسبت ما با ابزار، چارچوبی پدیدارشناختی ارائه می‌کند که نه تنها قصد توصیف فناوری را دارد، که سعی می‌کند خطاهای معرفتی شناختی و هستی شناختی دیگر اندیشمندان را در فهم فناوری نشان دهد.

آیدی معتقد است پدیدارشناسی با رابطه انسان و دنیا و همبستگی این دو سروکار دارد. اگر پدیدارشناسی به نسبت ما با دنیا توجه نشان می‌دهد نمی‌توان فناوری را به عنوان میانجی و رابطه انسان و دنیا در نظر نگیرد (کاجی، ۲۰۱۲، ص ۷۷). به این طریق پساپدیدارشناسی به نقش فناوری در رابطه بین انسان و دنیا توجه می‌کند. آیدی پساپدیدارشناسی را تأملات فلسفی در باب بهم پیوستگی علم و فناوری می‌داند (Taebnia, 2020, p 127). این رویکرد با دوباره نگری در پدیدارشناسی هوسرل و با جهت‌گیری به سمت عمل‌گرایی، مطالعه روابط انسان و فناوری را پی می‌گیرد.

رویکرد پساپدیدارشناسی با تمرکز بر فناوری در نسبت‌های بین انسان و دنیا از پدیدارشناسی فراتر می‌رود و به دنبال این است که فناوری را در آنالیز خود از نسبت بین انسان‌ها و دنیایشان، الحاق کند. پساپدیدارشناسی به میانجی‌گری فناوری توجه نشان می‌دهد. این دیدگاه میانجی‌گری تفسیر دوباره‌ای از پایه‌های پدیدارشناسی را مجسم می‌سازد. پدیدارشناسی را به عنوان روشی برای شرح جهان نمی‌بیند، بلکه به عنوان درکی از روابط بین انسان‌ها و جهان آن‌ها در نظر می‌گیرد. در حقیقت، این مطالعه از روابط انسان-جهان، آن چیزی است که تمام اندیشمندان بزرگ پدیدارشناسی، از طریق مفهوم سازی آن در آگاهی (ادموند هوسرل)، ادراک (موریس مرلوپونتی)، بودن-در-جهان (مارتین هایدگر) و بقیه، (Verbeek, 2005, p 99-119) انجام داده‌اند.

از اقدامات مهم آیدی در فلسفه فناوری، مشخص کردن روابط گوناگونی است که بین انسان-فناوری و جهان وجود دارد. آیدی (۱۹۹۰) از پدیدارشناسی برای به ایجاد برداشت قوی و دقیق از تنوع و پیچیدگی رابطه انسان با فناوری بهره برده است. آیدی در تبیین رابطه انسان و فناوری، چهار نسبت متفاوت انسان-فناوری-دنیا با عناوین تجسد، هرمنوتیکی، غیریت و زمینه را از هم متمایز و توصیف کرده است. فربیک (۲۰۰۸ و ۲۰۱۱) غوطه وری، آمیختگی و افزودگی را به آن نسبت‌ها اضافه می‌کند. پس‌پدیدارشناسی حوزه‌های خرد و کلان فلسفه فناوری را مورد توجه قرار داده است. آیدی در سطح خرد با در نظر داشتن نقش‌های واسطه‌گرانه فناوری از چهار نوع نسبت سخن می‌گوید.

۱- تجسد یا بدنمندشده: در اولین رابطه آیدی از واژه «روابط بدنمند شده» برای اشاره به مواردی استفاده می‌کند که در آن‌ها ظرفیت‌های ادراک جسمانی کاربر توسط وسایل توسعه داده شده و تغییر یافته‌اند. در یک رابطه تجسد شده به فناوری، یک وسیله حداقل تا حدودی در آگاهی جسمانی کاربر الحاق شده است. کاربر همراه با فناوری و با ظرفیت‌های تغییر یافته برای درک و/یا عمل کردن، با دنیا روبرو می‌شوند. مثال‌های استاندارد شامل عینک زدن و رانندگی ماشین است. در مورد عینک، یک کاربر از طریق یک وسیله به دنیا نگاه می‌کند تا تجربه بصری تغییر یافته‌ای را کسب کند. در مورد راندن یک ماشین مثالی از رابطه پیچیده انسان-فناوری است که به میزان زیادی توانایی کاربر را برای سفر تغییر می‌دهد (Rosenberger, 2017, p 149). در فناوری آموزشی مثال‌های زیادی می‌توان از برقراری این نوع رابطه بین کاربران آموزشی و فناوری اشاره کرد به عنوان مثال استفاده از قلم نوری در تابلوهای هوشمند و یا حتی استفاده از ویدئو پرژکتور را نمونه‌ای از این نوع رابطه تلقی کرد که به کمک آن‌ها قوای ادراکی- بینایی انسان افزایش می‌یابد.

۲- هرمنوتیک: در دومین رابطه شیوه اصلی که انسان‌ها روابط تغییر یافته‌ای را با دنیا به وسیله فناوری‌ها تجربه می‌کنند، از طریق دریافت خود وسیله و تفسیر خوانش آن است. در این حالت بجای الحاق فناوری در آگاهی ادراک جسمانی به عنوان یک رابطه تجسدشده ما بطور مستقیم به آن نگاه می‌کنیم، یا به آن گوش می‌دهیم، یا به شیوه دیگری آن را بطور مستقیم درک و دریافت می‌کنیم. آیدی این را رابطه هرمنوتیک می‌خواند و

می‌نویسد: «به لحاظ ادراکی، پایانه بصری (یا دیگر پایانه‌های) کاربر، بر خود وسیله قرار دارد. خواندن یک وسیله شبیه به خواندن یک متن است» (Ihde, 1990, p 87). برای مثال اگر فرد بداند که چگونه یک ساعت عقربه‌ای را بخواند، بدین معنی است که اگر فرد بتواند زمان را اعلام کند، پس او معنی اعداد و عقربه‌های ساعت دیواری را درک می‌کند و با ایجاد یک رابطه هرمنوتیک با ساعت، وقتی نگاه مستقیم به آن داریم و تفسیر می‌کنیم در اصل آن فرد یک رابطه تغییر یافته با جهان را به شکل دسترسی به زمان دقیق روز تجربه می‌کند (Rosenberger, 2017, p 150). کاربران آموزشی در کاربست فناوری، متونی که از طریق صفحه نمایش کامپیوتر مشاهده و براساس آن به سوالات معلم پاسخ می‌دهند و یا بر مبنای هایپرمتسکت‌ها عملی انجام می‌دهند را می‌توان نمونه‌ای از اینگونه رابطه دانست.

۳- غیریت: سومین رابطه فناورانه که آیدی شناسایی کرد، رابطه غیریت خواننده می‌شود. وقتی با یک فناوری بدین شیوه ارتباط برقرار می‌کنیم، آن را به‌عنوان چیزی درک می‌کنیم که برای ما دوام دارد (چیزی که توجه ما را به خود به‌عنوان فناوری جلب می‌کند و چیزی که توجه ما را به وضعیت خود ما به‌عنوان فردی که با فناوری برهمکنش دارد، فرا می‌خواند). این مورد، مانند تجربه ما از حضور انسان دیگری است؛ وقتی که انسان دیگری در اتاق وجود دارد، ما با آن فرد به شیوه‌ای متفاوت از نحوه ارتباط با دیگر اشیاء، ارتباط برقرار می‌کنیم. آن فرد به‌طور آشکاری در برابر ما نه به‌عنوان یک عینیت، بلکه به‌عنوان یک انسان ظاهر می‌شود و این‌گونه ما را از وضعیت خود به‌عنوان یک فرد آگاه می‌سازد. آیدی توضیح می‌دهد که با رابطه‌های غیریت، «فناوری به یک شبه-دیگری، یا فناوری» به‌عنوان «فردی دیگری که من با او ارتباط برقرار می‌کنم» تبدیل می‌شود. مثال‌های معاصر ممکن است شامل فناوری‌های به سرعت پیشرفت‌کننده‌ای از نماینده‌هایی برای خدمات اتوماتیک مشتریان، باشد که پشت تلفن با ما ارتباط برقرار می‌کند. این‌گونه نماینده‌ها، با جمله‌های از پیش ضبط شده، از پشت تلفن صحبت می‌کنند، گزینه‌هایی را پیشنهاد می‌دهند و به ما اجازه می‌دهند تا انتخاب‌های خود را جمله بندی کنیم. هرچند برهمکنش‌هایی مانند شبیه‌سازی برهمکنش انسانی با دقتی عجیب صورت می‌گیرد، با این حال، این‌گونه برهمکنش‌ها، نمی‌توانند نشان‌دهنده این باشد که درحال مکالمه با فرد

دیگر هستیم. با این حال، هنوز هم این تجربه به مکالمه با یک فرد به حد زیادی شباهت دارد. مثال‌های دیگر شامل دستگاه‌های خودپرداز یا بازرسی‌های اتوماتیک هستند (Rosenberger, 2007, p 3-4). استفاده از رایانه یا عینک‌های واقعیت مجازی در کاربرد آموزشی نمونه‌ای از این‌گونه رابطه است به صورت دقیق‌تر بسیاری از بازی‌های رایانه‌ای که جنبه آموزشی دارند و کاربران برهمکنشی با رایانه دارد را می‌توان از این‌گونه روابط برشمرد.

۴-زمینه‌ای: چهارمین رابطه که آیدی آن را زمینه‌ای می‌نامد، فناوری که در جلوی ما وجود دارد به عنوان بستر و پس زمینه است. در خانه‌ای که لوازم گرمایشی، سرمایشی، نورپردازی و پخت و پز وجود دارد به نوعی این رابطه زمینه خود را نمایان می‌کند. در این نسبت، فناوری شفاف است و در مرکز توجه ما حضور ندارد و به نوعی غایب است. در رابطه زمینه، فناوری بخشی از محیط است؛ ما با ماشین‌هایی نیمه اتوماتیک روبرو هستیم، مانند ماشین لباسشویی و ظرفشویی یا دستگاه گرم‌کننده غذا که در زمینه وجود دارند (Ihde, 1990, p 108-112). در این نسبت نیز حضور فناوری و ماشین محسوس نیست و فناوری در زمینه حضور دارد. فناوری در این رابطه در مرکز توجه ما قرار ندارد. ترموستاتی که در خانه است یا هواکش که هوا را جابجا می‌کند نمونه‌هایی از این رابطه زمینه هستند. حضور ابزارهایی که رابطه زمینه را به وجود می‌آورند در زندگی ما دایمی است مانند سیستم گرمایش و سرمایش ساختمان. در این نسبت، فناوری فضا و بستر است. فردی را مجسم کنید که با اتوبوسی که همه امکانات یک خانه را دارد به سفر می‌رود. چنین فضایی برای فرد رابطه زمینه‌ای به وجود می‌آورد (کاجی، ۲۰۱۲، ص ۸۶). در فناوری آموزشی در مورد این‌گونه رابطه می‌توان گفت، زمانی که ما در آموزش مجازی از اینترنت استفاده می‌کنیم به نوعی اینترنت در بستر و زمینه قرار می‌گیرد و تا زمانی که اتصال قطع نشود متوجه حضور آن نخواهیم بود.

مطالعات کنونی در پساپدیدارشناسی دامنه روابط انسان-فناوری و جهان را که در تأملات آیدی تحلیل و توصیف شده بود گسترش داده است. فریبک (۲۰۰۸، ۲۰۱۱، ۲۰۱۵) استدلال معتقد است که با توجه به پیشرفت‌های فناوری می‌بایست پساپدیدارشناسی باید بتواند تا فناوری‌هایی مانند پیوندهای مغزی، و روابطی که در آن‌ها فناوری‌ها شروع به

ادغام با بدن انسان (سایبورگ) یا با محیط او کرده‌اند و یا روابط دوگانه دارند را نیز پوشش دهد. اساساً طیف چهار رابطه انسان-فناوری و جهان‌شناسایی شده توسط آیدی، با آنالیز پیکربندی انسان-فناوری ارتباط دارد، که در آن‌ها فناوری‌ها مورد استفاده هستند. اما در آخرین حدود این طیف، دیگر پیکربندی‌ها نیز هویدا می‌شوند.

۵- آمیختگی: در این گونه روابط فناوری با جسم فیزیکی ما ترکیب می‌شوند این نوع رابطه سایبورگ نیز نامیده می‌شود که در آن یک موجود با هر دو اجزای ارگانیک و مکانیکی است. مثال‌های خوب در این زمینه شامل ایمپلنت‌های عصبی برای شبیه‌سازی عمیق مغزی، کاشت حلزون گوش که افراد ناشنوا را دوباره قادر به شنیدن می‌سازد؛ یا دریچه‌های مصنوعی قلب و باتری‌های قلبی هستند. در این روابط مرزهای فیزیکی بین انسان‌ها و فناوری‌ها مبهم هستند، و فناوری‌ها با بدن‌های ما ادغام می‌شوند (Rosenberger & Verbeek, ۲۰۱۵). در فناوری‌های آموزشی پیش‌بینی می‌شود این نوع آمیختگی در آینده با کار گذاشتن تراشه (چیپست) که همانند یک حافظه جانبی همه اطلاعات را در درون خود دارد در مغز انسان اتفاق بیفتد.

۶- غوطه‌وری: پیکربندی انسان‌ها و فناوری شکل دیگری را نیز به خود می‌گیرد. در اینجا، فناوری‌ها با بدن انسان ادغام نمی‌یابند، بلکه با محیط آمیختگی دارند و رابطه بین نوع انسان و آن محیط دوگانه، بر یکدیگر تأثیر دارد: محیط‌های هوشمند کاربران خود را نیز «درک می‌کنند»، و بر اساس آن‌ها «عمل می‌کنند». به عنوان مثال «توالی‌های هوشمند» بطور خودکار مدفوع فرد را تجزیه و تحلیل کرده و یک گزارش پزشکی بر پایه آن ارائه می‌دهند (Rosenberger & Verbeek, ۲۰۱۵). سایر فناوری‌ها با محیط ما ادغام می‌شوند، به «محیط‌های هوشمند» با «هوش محیطی» و گاهی اوقات حتی «فناوری‌های متقاعدکننده» (Verbeek, 2009). در اینجا، فناوری‌ها فقط پیش‌زمینه‌ای برای وجود ما نیستند، بلکه یک زمینه تعاملی هستند: آن‌ها تشخیص می‌دهند که آیا افراد حضور دارند یا نه، چهره‌ها را تشخیص می‌دهند، درباره رفتار بازخورد می‌دهند (Verbeek, 2015, p 29). این فناوری در مدارس برخی کشورها برای آنالیز میزان سلامت دانش‌آموزان و آمادگی آن‌ها برای یادگیری مباحث از طریق بررسی میزان قند خون و سایر فاکتورهای مرتبط در حال استفاده است. نمونه دیگری که در مدارس هوشمند به کار می‌رود

میکروسکوپ دیجیتالی است که در آزمایشگاه زیست‌شناسی لام مربوط را آنالیز و گزارشی در این زمینه ارائه می‌دهد.

۷- افزودگی: این نوع از رابطه لایه دوم را به جهان ما اضافه می‌کند. علاوه بر روابط حسی که ما با جهان «از طریق» این گونه فناوری‌های بهبود واقعیت داریم، رابطه‌ای نیز با اطلاعاتی که به ما می‌دهد برقرار می‌کنیم. عینک هوشمند گوگل، نمونه‌ای از اینگونه فناوری‌های بهبود واقعیت است. انسان‌هایی که از آن‌ها استفاده می‌کنند، اطلاعاتی از چیزهایی که می‌بینند بدست می‌آورند و بطور بالقوه می‌تواند اطلاعاتی در مورد افراد نیز بدهد؛ و در پیش زمینه این فعالیت‌ها، آن‌ها می‌توانند پیام‌هایی را رد و بدل کنند، تصویر بگیرند و در اینترنت جستجو کنند (Rosenberger & Verbeek, 2015). از یک طرف، عینک‌های هوشمند می‌توانند برای ارائه تجربه‌ای از جهان تجسم شوند، در حالی که، از سوی دیگر، آن‌ها نمایشی از جهان را در یک صفحه موازی ارائه می‌دهند (Verbeek, 2015, p 30). زمانی که در آموزش از عینک گوگل به عنوان فناوری آموزشی استفاده می‌کنید، یک رابطه بدنمند شده با عینک دارید، و هم یک رابطه هرمنوتیک با صفحه نمایشی آن دارند که نمایشی از دنیا را هویدا می‌سازد. بنابراین، این نسبت دو رابطه موازی را با جهان ارائه می‌دهد. در جدول شماره یک این نسبت‌های فناورانه بصورت خلاصه همراه با نمای شماتیکی آن آورده شده است.

جدول ۱- نسبت‌های مبتنی بر فناوری در توصیف دون آیدی و پاول فریبک

ردیف	روابط	نمای شماتیکی	فیلسوف
۱	تجسد	(انسان-فناوری) ← جهان	دون آیدی
۲	هرمنوتیک	انسان ← (فناوری-جهان)	
۳	غیریت	انسان ← فناوری- (جهان)	
۴	زمینه	انسان ← (فناوری-جهان)	
۵	آمیختگی	(انسان/ فناوری) ← جهان	پاول فریبک
۶	غوطه‌وری	(انسان ← فناوری/جهان)	
۷	افزودگی	(انسان- فناوری) ← جهان + انسان ← (فناوری-جهان)	

در سطح کلان فناوری، آیدی به این موضوع می‌پردازد که فناوری چگونه به عنوان ابزارهای فرهنگی استفاده می‌شوند. در این زمینه به رویکردی چندفرهنگی معتقد است و فرهنگ‌های مختلف را بستری در نظر می‌گیرد که فناوری‌های مختلف در آن‌ها رشد می‌کنند و هر یک به رنگ آن فرهنگ و زیست جهان در می‌آید (کاجی، ۲۰۱۲، ص ۴۲-۴۱). آیدی معتقد است رابطه انسان و فناوری، تنها در سطح خرد و تجربه انسان نیست، بلکه در سطح کلان و فرهنگ هم هست. در رویکردهای مختلف به رابطه فناوری و فرهنگ، در یک سر طیف گروهی هستند که معتقدند فناوری فقط ابزار است. بنابراین امری خنثی است که نباید درباره خودش قضاوت کرد، بلکه باید کاربردش را بررسی کرد. در طرف دیگر طیف، گروهی قرار دارند که فناوری را خودمختار می‌دانند. از نظر آن‌ها فناوری خنثی نیست و باید نیرویی مستقل دیده شود که دینامیک خود را دنبال می‌کند. فناوری همیشه امکان‌های جدیدی را به ظهور می‌رساند و این امکان‌ها نهایتاً تشخیص داده خواهد شد و چیزی نمی‌تواند توسعه آن را متوقف کند. از طرف دیگر فناوری، توانایی تغییر دادن فرهنگ را دارد و توسعه فناورانه، فرهنگ را با خود همراه می‌کند. اما آیدی معتقد است هیچ یک از این دیدگاه‌ها رضایت بخش نیستند و هر دو بر این فرضیه استوارند که می‌توان درباره فناوری، مستقل از انسانی که با آن درگیر است و فرهنگی که در آن عمل می‌کند، صحبت کرد. از نظر آیدی «فناوری- به خودی خود» وجود ندارد، بلکه تنها «فناوری- به - منظور- اینکه» وجود دارد که دلالت دارد بر اینکه فناوری همیشه در زمینه‌هایی عملی و ملموس و انضمامی عمل می‌کنند و فناوری‌هایی مستقل از این زمینه‌ها وجود ندارد. فناوری‌ها فقط در ارتباط با انسان‌ها و فرهنگ وجود دارند و انسان‌ها همیشه و منحصرأ در یک زمینه فرهنگی با فناوری درگیر هستند (سروش، ۲۰۱۷، ص ۳۹). به طور کلی در رویکرد پدیدارشناسی تصور بر این است که سوژه و ابژه، یعنی انسان و جهان، به طور جداگانه قابل بررسی نیستند و باید در ارتباط با همدیگر بررسی شوند. لذا رابطه میان انسان و دنیا، بیشترین اهمیت را برای مطالعه پیدا می‌کند. در این دنیا که با فناوری سرشته است، نمی‌توان بدون توجه به نسبت یا نسبت‌هایی که انسان با فناوری دارد، تحلیل و توصیف درستی از وضعیت انسان در دنیا ارائه نمود (کاجی، ۲۰۱۲، ص ۷۸).

پیامدهای نسبت‌های مبتنی بر فناوری در پساپدیدارشناسی برای تعلیم و تربیت

نسبت‌های مبتنی بر فناوری در پساپدیدارشناسی پیامدهایی برای تعلیم و تربیت دارد که توجه به آن‌ها می‌تواند نقش فناوری آموزشی را در نظام آموزشی دگرگون کند و از طرف دیگر به تغییر تجارب و ادراک فراگیران با کاربست اینگونه فناوری‌ها توجه دقیق‌تری کرد. مظفری‌پور (۱۳۹۵) معتقد است، در حوزه آموزش و یادگیری می‌توان به مواردی اشاره کرد که در آن‌ها فناوری آموزشی بر نوع عملکرد کاربران تأثیر می‌گذارد. به عنوان مثال، می‌توان بررسی کرد که آموزش مجازی یا ارتباط اینترنتی فراگیر با استاد، چگونه به رابطه بین آن‌ها شکل می‌دهد یا یک کلاس هوشمند چگونه رابطه استا با دانشجویان را به شکل خاصی درمی‌آورد و یا وجود دستگاه تبلت در دست یک کودک یا نوجوان چگونه بر نوع سپری شدن اوقات و یا به طور کلی نوع سبک زندگی او و رابطه او با دیگران اثر می‌گذارد (مظفری‌پور، ۲۰۱۷، ص ۷۶). به هر اندازه این نسبت‌ها به دقت توصیف و تفسیر شود می‌توان به چگونگی دگرگونی تجربه و ادراک کاربران در حین کاربرد فناوری آموزشی پی برد و اقدامات لازم را در جهت کاهش غلبه فناوری آموزشی بر کاربران آن و یا تا حدودی کنترل فناوری خاص اتخاذ نمود و به نوعی بر فناوری مورد نظر غالب شد و از آثار نامطلوب آن کاست و از طرفی آنچه را در پس زمینه فناوری پنهان شده به عرصه توجه انتقادی و تأمل اخلاقی کشاند. این توصیف نسبت انسان و فناوری، چارچوب معناداری برای به دست آوردن شرحی درباره بسیاری از روابط روزمره انسان‌ها با فناوری فراهم می‌کند آن هم به شیوه‌ای که می‌تواند ملاحظات ما را در باب پیامدهای اجتماعی و اخلاقی فناوری اطلاعات و ارتباطات تسهیل کند (Introna, 2011, p 12). بنابراین اگر در کاربرد فناوری آموزشی چارچوب معنادار مشخص و مناسب داشته باشیم می‌توانیم سیاستگذاری‌ها را با هدف مشخص پیش ببریم و برنامه‌های مشخصی داشته باشیم. با در نظر گرفتن این موارد کاربرد فناوری در یادگیری فراگیران می‌تواند پیامدهایی را برای تعلیم و تربیت در بر داشته باشد که توجه به آن می‌تواند از مسائل مهم در نظام آموزشی باشد.

۱- توجه به وجوه افزایش و کاهش فناوری

زمانی که کاربران از فناوری آموزشی استفاده می‌کنند این کار بست با توجه به روابط حاکم بر فناوری و جوهی از ادراک آن‌ها را تقویت و در عین حال جوهی را تقلیل می‌دهد و کاربران با ساختار افزایش/ کاهش روبرو خواهند بود. هر فناوری احتمالات ادراکی و یا عملی ما را گسترش می‌دهد و در همان زمان دیگر احتمالات را تضعیف یا از بین می‌برد (Turville & Adams, 2018, p 6). تشخیص اینکه فناوری‌های آموزشی چه جوهی از ادراک انسان را تقویت و به بهای آن چه چیزهایی را از کاربران می‌گیرند، نکته اساسی در طراحی و استفاده از فناوری آموزشی است؛ چنان‌که ضرغامی (۱۳۹۶) در پژوهشی با عنوان «تحلیل و ارزیابی ماهیت ارتباط مجازی معلم و فراگیران در نسل نو یادگیری الکترونیکی: مطالعه موردی موک‌ها» بیان می‌کند که موک‌ها (دوره‌های برخط) با تغییر ماهیت ارتباط، توان کاربران برای برقراری تعاملات اجتماعی را به طور مؤثری آسان می‌کنند و در عین حال سبب ارتباط همسان می‌شوند. همچنین موک‌ها فرصت‌های قابل توجهی برای تحصیل، شغل و زندگی آینده کاربران فراهم و توان آن‌ها را در برقراری تعاملات اجتماعی افزایش می‌دهند و از سویی ارتباط مجازی در نسل نو آموزش مجازی، چالشی در راه کمک به فراگیر برای برقراری ارتباط همه جانبه و طبیعی با دیگران ایجاد کرده است. آسان کردن برقراری تعاملات اجتماعی از وجوه افزایشی و عدم برقراری ارتباط چهره به چهره و همه جانبه نیز از وجوه تقلیلی استفاده از فناوری در دوره‌های برخط است. البته این افزایش/ کاهش به دلیل نقش واسطه‌گری فعالانه آن‌هاست. در واقع توجه به نقش واسطه‌ای و تأثیرگذار فناوری بر تجربه‌های انسان یکی از تفاوت‌های پدیدارشناسی و پساپدیدارشناسی است (مظفری پور، ۲۰۲۱، ص ۲۲). تشخیص آن ابعاد که با کار بست فناوری آموزشی برای مربی و متریبان افزایش و کاهش می‌یابد، امری حیاتی است. بطوری که ممکن است سیاستگذاران با مشاهده تقلیل‌های زیاد فناوری آموزشی خاص، کار بست آن را مفید ندانسته و یا بالعکس اگر ابعاد افزایشی کار بست این فناوری آموزشی غالب باشد برتری و استفاده هر چه بیشتر از آن را تجویز نماید. این وجوه افزایشی/ کاهشی در کار بست فناوری برای هر فناوری متفاوت است و میزان این وجوه نیز متغیر است و ممکن است برای یک فناوری ابعاد افزایشی بیش از ابعاد کاهشی باشد که این حالت مطلوب آن

است اما هیچ فناوری به صورت عام و هیچ فناوری آموزشی بصورت خاص وجود ندارد که صرفاً یکی از آن‌ها را به همراه داشته باشد. به نوعی افزایش با کاهش همراه است و فقط برتری هر کدام از وجوه متغیر است. در یادگیری فناوری‌های آموزشی با ابعاد افزایشی غالب بر کاهشی مطلوب است.

۲- تأکید بر توصیف و تفسیر نسبت‌های فناورانه

هر کدام از فناوری‌های آموزشی یک رابطه یا چند نمونه از نسبت‌هایی را که آیدی و فریبک به توصیف کرده‌اند را کاربران برقرار می‌کنند. به عنوان مثال ارتباط کاربران آموزشی با رایانه به عنوان فناوری آموزشی یک نوع رابطه غیریت و یا ارتباط با متون الکترونیکی در اینترنت از نوع هرمنوتیک است. از آنجایی که کاربرست فناوری آموزشی بدون این نسبت‌ها قابل تصور نیست با تشخیص نوع نسبت‌های حاکم بر آن‌ها می‌توان تحلیل درستی از فناوری آموزشی مورد نظر و تجارب کاربران آموزشی در ارتباط با آن ارائه داد و از طرفی می‌توان با شناخت این روابط برخورد مناسبی با فناوری آموزشی مورد نظر انجام داد. به همین دلیل می‌بایست قبل از کاربرد فناوری آموزشی به نوعی سیاستگذاران و طراحان این روابط را به دقت تحلیل کنند. شفاف سازی نسبت‌های مبتنی بر فناوری خصوصاً فناوری‌های آموزشی نوین می‌تواند درک درستی از مناسبات بین انسان و فناوری ارائه داده و به بهبود کیفیت یادگیری کمک کند و از طرفی استفاده از فناوری آموزشی بصورت هدفمند و با کم کردن غلبه کامل فناوری بر انسان رخ دهد. مربی و مترجمان حین استفاده از فناوری تمایل دارند که فناوری‌ها دو کار را در یک زمان برای آن‌ها انجام دهد. کاربران تمایل دارند که فناوری بطور قابل ملاحظه‌ای تجربه یا توانایی‌های آن‌ها را گسترش دهد و در عین حال می‌خواهند که فناوری در زمان انجام این تغییرات، شفاف (در آگاهی و ذهن استفاده کننده به عقب رانده شود). باشد. با توجه به پیشرفت‌های فناورانه و ظهور فناوری‌های آموزشی نوین در حوزه تعلیم و تربیت ضرورت توصیف روابط فراگیران با فناوری بیش از پیش درک می‌شود. بنابراین نظام آموزشی نباید نسبت به تفسیر این نسبت‌های فناورانه بی تفاوت باشد. زیرا این نسبت‌ها رابطه مستقیم با کیفیت یادگیری فراگیران دارد.

۳- عدم غفلت از تأثیر سطح کلان فناوری آموزشی

روابط مبتنی بر فناوری که آیدی و فربیک به نشان داده اند، به نوعی همه آن‌ها در سطح خرد و تجربه انسان است در طراحی و کاربرد فناوری آموزشی باید به سطح کلان آن یعنی چندفرهنگی نیز توجه کرد. آیدی دو سطح از نسبت‌ها را بین انسان- فناوری و دنیا توصیف می‌کند. در سطح خرد و موردنگر، او با ادراک و تجربه انسانی از فناوری‌های مختلف سروکار دارد و به توصیف انواع نسبت‌های ادراکی انسان و جهان از طریق فناوری می‌پردازد؛ اما در سطح کلان، به رابطه میان مصنوعات فناورانه و فرهنگ به طور کلی توجه می‌کند (Achterhuis, 2001, p 123). دستاورد سطح کلان فناوری مباحث چندفرهنگی است که آن را استفاده از فناوری‌های تصویری به ارمغان می‌آورد. با توجه به اینکه رایانه و اینترنت و فناوری آموزشی چندرسانه‌ای نقش مهمی در ترویج فرهنگ‌های گوناگون بر عهده دارند، این روند سلطه فرهنگی را از مغرب زمین می‌گیرد و در زمانی رخ می‌دهد که غرب خود را فرهنگ غالب می‌داند. در چنین شرایطی که همه فرهنگ‌ها می‌تواند خود را نشان دهند. این امر مهم زمانی اهمیت می‌یابد که کشور ما ساختار چندفرهنگی دارد و در کاربست فناوری آموزشی لازم است، تفاوت‌های همه قومیت‌ها بصورت یکسان در نظر گرفته شود. سیاستگذاران و طراحان فناوری آموزشی باید به تأثیر سطح کلان رسانه‌های فناورانه که چندفرهنگی است، توجه ویژه کنند و تنها به تأثیر سطح ادراکی نسبت‌ها اکتفا نکنند. عدم توجه به سطح کلان فناوری و تمرکز بر روی سطح خرد در دوران پست مدرن که توجه به روایت‌های خرد در کانون توجه است به نوعی می‌تواند یادگیری فناورانه را از شمول همه گروه‌های هدف خارج و به گروه‌های خاص محدود کند. بنابراین در کاربست فناوری آموزشی می‌بایست هر دو سطح خرد و کلان فناوری را در کانون توجه قرار داد.

۴- دقت در نسبت‌های نو و خارج از توصیف در فناوری‌های آموزشی

آیدی (۱۹۹۰) و فربیک (۲۰۰۸) مواجهه انسان با فناوری‌ها را در غالب روابط (خرد و کلان) تحلیل کرده‌اند. ممکن است با اختراع فناوری‌های جدید مانند فضای متاورس و هوش مصنوعی و مبهم شدن مرز رابطه بین انسان و فناوری‌ها، شاهد استفاده از فناوری آموزشی باشیم که خارج از این روابط باشد و یا حتی روابط جدیدی را توسعه و نمایش

دهند این دگرگونی را در گسترش روابط توسط فریبک شاهد بودیم. همان‌گونه که برخی ابزارهای فناورانه با انسان‌ها در ارتباط هستند که در هیچ‌کدام از این روابط نمی‌گنجند. به عنوان مثال رابطه یک بیمار نیازمند جراحی با تیغ یا سوزن جراح، زمانی که طبیب در حال عمل شکافتن یا بخیه زدن جراح اوست (طباطبایی و توکلی، ۲۰۱۸، ص ۴۱). می‌توان از این نوع نسبت‌ها دانست. در این نسبت، بیمار صرفاً در حال تأثیرپذیری از فناوری است. طراحان و سیاستگذاران فناوری آموزشی نباید صرفاً به این روابط اکتفا کنند و دقت داشته باشند که با ظهور فناوری‌های جدید در پی توصیف روابط جدید باشند و ممکن است شاهد روابطی از فناوری و انسان بود که در هیچ‌کدام از این نسبت‌ها قابل توصیف نباشد. آینده با سیطره فناوری به ویژه در حوزه آموزشی ممکن است مرز بین انسان و فناوری را پنهان کند و تشخیص این مرز برای انسان دشوار باشد. بنابراین ممکن است روابطی شکل بگیرد که در روابط هفت‌گانه توصیف شده نگنجد.

جمع بندی و نتیجه گیری

با عنایت به مباحث مطرح شده، می‌توان گفت پساپدیدارشناسی از رویکردهای فلسفی معاصر در حوزه فناوری است که توسط آیدی طرح و با پژوهش‌های سایرین از جمله فریبک و روزنبرگر در حال توسعه است. با توجه به اینکه این رویکرد به مباحث مهمی در حوزه فناوری پرداخته، می‌توان این مباحث را در حوزه فناوری آموزشی مطرح و نوع پرسش از نقش فناوری آموزشی را تغییر داد و با این رویکرد در سطحی عمیق‌تر میزان دگرگونی تجربه و ادراک مربی و متربی را مورد کنکاش فلسفی قرار داد. آنچه در نظام تعلیم و تربیت ایران در زمینه کاربست فناوری‌ها دنبال می‌شود بیشتر نگاه فنی و مهندسی و سخت‌افزاری است و کمتر به مناسبات فلسفی فی‌ما بین فناوری و انسان و نحوه دگرگونی تجربه و ادراک فراگیران پرداخته می‌شود. پساپدیدارشناسی با مفاهیم و مؤلفه‌های زیادی در صدد توصیف ارتباط بین انسان-فناوری و جهان است یکی از این مفاهیم نسبت‌های مبتنی بر فناوری است. همان‌گونه که اشاره شد آیدی در پی توصیف نسبت‌های مبتنی بر فناوری در چهار نسبت (بدنمندی، هرمنوتیک، غیریت و زمینه‌ای) بوده و فریبک سه نسبت دیگر (آمیختگی، غوطه‌وری و افزودگی) را به آن اضافه کرده است. پس

از تبیین نسبت‌های مبتنی بر فناوری در پساپدیدارشناسی به مهم‌ترین پیامدهای آن در تعلیم و تربیت اشاره شد.

با آشکارسازی تاثیر و تاثیر فناوری آموزشی بر مربیان و متربیان می‌توان به ابعاد و لایه‌های پنهانی کاربست فناوری آموزشی پی برد و آن را در معرض انقاد قرار داد و مشخص نمود که فناوری‌ها چه تاثیرات مثبت و منفی بر روی کاربران آموزشی خود دارند. همچنین با ایجاد چارچوب معنادار در کاربست فناوری آموزشی ملاحظات ما در باب پیامدهای اجتماعی و اخلاقی فناوری اطلاعات و ارتباطات تسهیل می‌شود. با توجه به وجوه افزایش و کاهش فناوری در کاربرد فناوری آموزشی می‌توان علاوه بر جنبه‌های افزایشی (قابلیت‌های مثبتی که فناوری به ما ارائه می‌دهد) به جنبه‌های کاهش‌ی (قابلیت‌هایی که فناوری از ما می‌گیرد) نیز دقت کرد. همچنین با تأکید بر توصیف و تفسیر نسبت‌ها می‌توان برخورد مناسبی با فناوری آموزشی مورد نظر انجام داد. بدیهی است سیاستگذاران و طراحان فناوری آموزشی پیش از ارائه هر گونه فناوری می‌توانند از این اصل برای کاهش سلطه فناوری و کنترل آن می‌توانند بهره ببرند. عدم غفلت از تأثیر سطح کلان ناظر بر این است که علاوه بر سطح خرد و نسبت‌های فناورانه باید سطح کلان را نیز مورد توجه قرار داد و این سطح کلان با فرهنگ ارتباط دارد. در نهایت دقت در نسبت‌های نو و خارج از توصیف نیز ناظر بر این است که با پیشرفت روز افزون فناوری‌ها ممکن است شاهد ظهور فناوری‌هایی باشیم که هیچ کدام از این نسبت‌ها را در بر نداشته باشد و یا نسبت‌های جدیدی ظهور پیدا کنند.

بر مبنای پژوهش حاضر می‌توان پیشنهاداتی به شرح زیر برای تولید و کاربست فناوری آموزشی پیشنهاد داد:

۱- سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی در نظارت و ارزیابی فناوری آموزشی به نسبت‌های مبتنی بر فناوری‌های جدید و نوظهور و نحوه دگرگونی تجربه و ادراک مربی و متربیان توجه نشان داده و در این زمینه با پژوهش‌هایی این نسبت‌های جدید مبتنی بر فناوری آموزشی را تبیین کند.

۲- در هوشمندسازی مدارس و استفاده از فناوری آموزشی علاوه بر نگاه فنی و مهندسی به نگاه مبتنی بر علوم انسانی و پژوهش‌های فلسفی ناظر بر وجوه مثبت و منفی و پنهان فناوری‌ها و تجهیزات توجه شود.

۳- در کاربست فناوری آموزشی به الگوهای فلسفی و پیامدهای آن به عنوان جهت دهنده و هدایت کننده خصوصاً در سطوح سیاستگذاری توجه شود.

مشارکت نویسندگان

ایده اولیه این مقاله با توجه به حیطة تخصصی نویسنده اول شکل گرفته و نسخه اولیه آن نگارش شد و در ادامه با نظرات اصلاحی نویسنده دوم به ویژه در بخش یافته‌ها شکل مناسبی به خود گرفت و در نهایت توسط نویسنده سوم بخش یافته‌ها و پیشنهادات مورد بازبینی و جرح و تعدیل قرار گرفت.

تشکر و قدردانی

از اعضای محترم هیات تحریریه و سردبیر دو فصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی که با نظم و دقت پیگیر امور مقاله بودند، نهایت سپاسگزارم.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

منابع و مآخذ

Achterhuis, H, *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn* (Bloomington: Indiana University Press), 6–8. 2001.

Aagaard, J. Introducing postphenomenological research: a brief and selective sketch of phenomenological research methods. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 30(6), 519-533. doi:10.1080/09518398.2016.1263884.2017.

Ahmadi Hedayat, H., Farmahini Farahani, M., Zarghami, S. post-phenomenology in training and learning, with emphasis on the concepts of

- multistability and transparency. *Journal of Educational Sciences*, 2019; 26(1): 1-14. doi: 10.22055/edus.2019.28077.2707. Persian.
- , The Analysis and Critique of Post-phenomenology in Technological Case Studies. *Ma`rifat-e Falsafi*, 2020; 68: 133-154. Persian.
- Bagheri, Kh., Sajjadih, N., & Tavasoli, T. *Rooykardha va Raveshhaye Pazhuhesh Dar Falsafei Ta'lim o Tarbiat [RApproaches and research methods in philosophy of education]*, Tehran: Pazhuheshkadei motaleate farhangi va ejtemaee.2011. Persian.
- Coombs, Jerrold R., & Le Roi B. Daniels. *Philosophical Inquiry: Conceptual Analysis*, Translated by Khosrow Bagheri. pp. 27-41 in Edmund C. Short, ed., *Forms of Curriculum Inquiry*. Translated by Mehrmohammadi et al., Tehran: SAMT.2009. Persian.
- Dreyfus, H.L., *On the Internet*, London: Routledge.2001.
- , *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, Cambridge, MA: MIT Press.1992.
- Eskandari, H. From intelligent to intellect: criticism of education's view to technology. *Journal of Educational Sciences*, 2016; 23(1): 81-106. doi: 10.22055/edu.2016.12136. Persian.
- Heidegger, M., *sein und zeit*, Translated by Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney.2019. Persian.
- Heidegger, M., *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York: Harper Torchbooks.1977.
- Ihde, D. *Technology and The Lifeworld: From Garden to Earth*, Bloomington: Indiana University Press.1990.
- Introna, L.D & F.M. Ilharco, "The Ontological Screening of Contemporary Life: A Phenomenological Analysis of Screens," *European Journal of Information Systems*, 13(3): 221-234.2003.
- Introna, L.D .Phenomenological Approaches to Ethics and Information Technology, *the Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Sat Feb 19, 2005; substantive revision Tue Apr 26, 2011, Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/ethics-it-phenomenology/>.2011.
- Kaji, H. *Dan Ihde's Philosophy of Technology (An Answer to Technological Determinism)*, Hermes Publications;2012. Persian.
- mozaffaripour, R. Postphenomenological research method; Pragmatic phenomenology. *Methodology of Social Sciences and Humanities*, 2021; 27(108): 19-32. doi: 10.30471/mssh.2021.7391.2162. Persian.

- . Post-phenomenology as an Approach to Study in Educational Technology. *Foundations of Education*, 2017; 6(2): 63-81. doi: 10.22067/fedu.v6i2.59830. Persian.
- Rosenberger, R, On the Immersion of E-Reading (Or Lack Thereof), In book: Eede, Y. v. d., O'Neal Irwin, S., Wellner, G. P., & Ihde, D. (2017). *Postphenomenology and media: Essays on human-media-world relations*. Lanham, Maryland: Lexington Books.2017.
- . The phenomenology of slowly-loading webpages. *Ubiquity*. 2007. 1-1. 10.1145/1241854.1247277.2007.
- Rosenberger, R., & Verbeek, P. P. C. C. A field guide to postphenomenology. In R. Rosenberger, & P-P. Verbeek (Eds.), *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations* (pp. 9-41). (Postphenomenology and the Philosophy of Technology). Lexington Books.2015.
- Sharifzadeh, R., MoghadamHeidari, G. Leaving the Dichotomy of Autonomous Technology and Technology as an Intermediary Based on Latour's Point of View. *Philosophy of Science*, 2015; 5(9): 29-51. Persian.
- Soroush, E. *Dan Ihde's Postphenomenology*, Sadra Humanities Quarterly,2017. No. 24. Persian.
- Stiegler, B. *Technics and Time, 2: Disorientation*, Stanford: Stanford University Press.2009.
- Tabatabaee, M., Tavakkoli, G. Postphenomenological Division of Human Relationship with Technology from Don Ihde's View and Its Capacities for the Ethics of Using Technology. *Journal of Philosophical Investigations*, 2018; 12(23): 43-59. Persian.
- Turville, Joni & Adams, Catherine. Doing Postphenomenology in Education, In book: *Postphenomenological Methodologies: New Ways in Mediating Techno-Human Relationships*, Publisher: Lexington Books, pp.3-25.2018.
- Verbeek, P. P. C. C. Cover story: Beyond Interaction: a short introduction to mediation theory. *Interactions (ACM)*, 22(3), 26-31. <https://doi.org/10.1145/2751314>.2015.
- . *What things do, philosophical reflections on technology, agency and design?* The Pennsylvania state university press.2005.
- . *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*. Chicago and London: University of Chicago Press.2011.
- . "Cyborg Intentionality: Rethinking the Phenomenology of Human-Technology Relations." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7(3): 387–395.2008.

----- Ambient intelligence and persuasive technology: The blurring boundaries between human and technology. *Nanoethics* 3, 3, 231–242.2009.
Zarghami-Hamrah, S. Analyzing and Examining the Nature of Virtual Relationship between Teacher and Students in the New Generation of E-learning: The Case Study of MOOCs. *Foundations of Education*, 2018; 7(2): 25-36. doi: 10.22067/fedu. v7i2.66937. Persian.
Taebnia, V. Science and technology in postphenomenology. *Philosophy of Science*, 2020; 9(18): 139-162. doi: 10.30465/ps.2020.4547

معرفی نویسندگان



حمید احمدی هدایت کارشناسی دبیری آموزش حرفه و فن در سال ۱۳۸۸ و کارشناسی ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش را در سال ۱۳۹۲ و دکتری فلسفه تعلیم و تربیت را در سال ۱۳۹۷ در دانشگاه شاهد تهران به اتمام رساند. او همزمان از سال ۱۳۸۸ تا ۱۴۰۰ به عنوان معلم در مدارس راهنمایی به تدریس و فعالیت

پژوهشی پرداخته است. وی در سال ۱۴۰۰ به عنوان عضو هیات علمی در دانشگاه فرهنگیان مشغول به کار علمی و تدریس شده است. ایشان در حیطه فلسفه تعلیم و تربیت به صورت عام و در زمینه فلسفه فناوری و رویکرد پساپدیدارشناسی بصورت خاص پژوهش‌ها و آثار متعددی منتشر کرده است. جدیدترین اثر تألیفی نامبرده کتابی با عنوان نگاهی فلسفی به آموزش مجازی است که با همکاری نویسنده دیگر از انتشارات دانشگاه خوارزمی منتشر شده است.

Ahmadi-Hedayat, H. Corresponding Author: Department of Educational Sciences, Farhangian University, P.O. Box 14665-889 Tehran, Iran

✉ h.hedayat@cfu.ac.ir



کمال نصرتی هشی دکترای فلسفه تعلیم و تربیت و استادیار دانشگاه فرهنگیان است. وی در سال ۱۳۹۷ مدرک دکترای خود را در دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی دانشگاه اصفهان اخذ کرد. ایشان فرصت مطالعاتی خود را در گروه فلسفه و مطالعات دینی دانشگاه اوترخت گذرانده است. وی آثار و مقالات زیادی از

خود منتشر کرده است. حیطة تخصصی او روش‌شناسی پژوهش با رویکرد فلسفه تحلیلی و آثار ویتگنشتاین است.

Nosrati-Heshi, K. Department of Educational Sciences, Farhangian University, P.O. Box 14665-889 Tehran, Iran

✉ kamalnosrati1367@cfu.ac.ir



مسلم قبادیان دکتری خود را در رشته فلسفه‌تعلیم و تربیت از دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران در سال ۱۳۹۱ اخذ کرد. سال‌های زیادی به عنوان آموزگار در آموزش و پرورش استثنایی به تدریس و فعالیت پژوهشی پرداخته است. ایشان در سال ۱۳۹۴ به عنوان عضو هیات علمی وارد دانشگاه فرهنگیان شد و از وی آثار و مقالات متعددی در حیطة تعلیم و تربیت به ویژه فلسفه برای کودکان، مدیریت، رشد اجتماعی و... به چاپ رسیده است.

Ghobadian, M. Department of Educational Sciences, Farhangian University, P.O. Box 14665-889 Tehran, Iran

✉ mghobadiyan@cfu.ac.ir

How to cite this paper:

Hamid Ahmadi Hedayat, Kamal Nosrati Heshi, Moslem Ghobadian (2023). Explaining Technological Ratios in Post-Phenomenology and its Impacts on Education. *Journal of Ontological Researches*, 12(23), 165-192. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1402.12.23.7.5

DOI: 10.22061/orj.2023.1906

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1906.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

Critique and review the view Simone de Beauvoir: From Motherhood to Otherness?

Mazaher Esalati¹
Abdul-Razaq Hesamifar²

Abstract

As the mother of feminism, Simone de Beauvoir is the most important element of the women's struggles in 19th century. She holds that women are under oppression in each period of their lives and this oppression stems from a male-dominated society. Simone de Beauvoir asks women to struggle against this oppression but she didn't direct all problems imposed on women against men. Under the influence of Heidegger and Sartre's philosophies and drawing on existentialistic views, she considers women as the object versus the subject, the other versus I and the being versus the becoming. In her view, women have been regarded as the 2nd sex in any period of their lives and to have access to their real and transcendent self, they should go over the situation that has been imposed upon them. In one chapter of her *2nd*

¹. Phd student, Organization Information: Imam Khomeini International University of Qazvin, Corresponding author mzaheresalati@gmail.com

². professor, philosophy, imam Khomeini university, Qazvin, iran ahesamifar@yahoo.com

Received: 11/09/2021

Reviewed: 19/12/2021

Revised: 11/08/2022

Accepted: 16/08/2022

sex, she deals with the impacts of motherhood upon women and retells the women's disasters and problems. The present paper is an attempt to analyze and assessed Beauvoir's views on women's situation as the object, the mother and the 2nd sex who has the role of motherhood and then proceed to show that why becoming a mother cannot leave women from otherness.

Keywords: Women, Situation, Motherhood, Existentialism, Otherness, Abortion.

Problem Statement

Being a mother is one of the most important aspects of a woman's identity. This issue is more or less an all-encompassing issue in every discussion about women in feminism and casts a shadow on all imaginable areas of women's lives, whether physiological, practical, or social. The issues surrounding motherhood in women are vital yet complex issues. It was de Beauvoir who emphasized this aspect of women's life for the first time, and although he considered motherhood to be an obstacle to women's progress and excellence, he made everyone aware of its importance. Simone de Beauvoir, a French writer and philosopher of the nineteenth century, with his ideas Feminism became very famous under the school of existentialism. Existentialism is a school that influenced many thinkers and philosophers of its time by dealing with important human and individual foundations such as loneliness and alienation and self/other duality. Existentialism took this principle from Hegel that man is a process that tries to realize himself and in this way, to be recognized, he must try his life, but the beginning of existentialist thought was mainly with Heidegger's writings.

Heidegger says that before a person reaches the stage of existence of "I", others have usurped his existence. He believes: "If our existential self gets involved in everyday life and does not go beyond itself, its existence is degraded and in fact it becomes alienated from itself. This is exactly the issue that de Beauvoir emphasizes about women and from women. He wants them to go beyond the daily life and the rules that have been imposed on them to get rid of the situation they are in.

After Heidegger, Sartre expanded this thinking by using Heidegger's ideas and agri-essentialist views. By dividing human existence into two dimensions "in himself" and "for himself", he sees the former as the product of accidents and involuntary and involuntary affairs, and the latter as the result of excellence, creativity and moving forward. Sartre added a third form to these two forms of first existence: existence for others. In his description of existence for others, he says that this state of existence can be described as plural existence, but most of the time, he gave a negative impression of an eternal conflict, because everyone wants for himself to restore his existence, directly. or turn another indirect object into an object. In fact, the process of self-identification involves mastering other beings.

Influenced by Sartre's words, de Beauvoir claimed that man called himself self and woman called other from the beginning. If the "other" is a threat to himself, then the woman is a threat to the man, and if the man wants to remain free, he must subjugate

the woman. This article, with an interpretive and analytical approach, is trying to show the intellectual concern of this problem by first examining the opinions of the thinkers of existentialist philosophy. Then, in particular, interpret Simone de Beauvoir's thoughts about women in the role of mothers. Since "otherness" is one of the most important keywords in the philosophy of existentialism, this article tries to logically examine the issue of why de Beauvoir believes that feminism in the role of mother They are "other".

1. Why is de Beauvoir worried about women's attachment to the role of mother?
2. What is the way to achieve excellence and transcend oneself from the point of view of de Beauvoir?
3. Does being other for women lie in the role of mother?

Method

This article was obtained by research method and by interpretation and research on the thoughts of feminist philosopher Simone de Beauvoir.

Findings and Results

From the beginning of their activity, feminist schools focused on the realization of women's rights in various personal and social fields. Simone de Beauvoir, as a feminist from the school of existentialism, was the first person to address the suffering and hardships of motherhood in women. Emphasizing freedom as the most important process of human excellence, he asked women to consciously go beyond the conditions they are in. One of these conditions was the role of mother for women, which de Beauvoir believed that the society defines this role for women in such a way that they think that the freedom and excellence of women is in achieving the role of mother and child bearing. Since women's girlhood has given them little opportunity for excellence, then in this situation, a woman may feel that pregnancy allows her to gain some kind of freedom by creating a fetus. Although Beauvoir believes that women freely choose their attitude towards motherhood, she thinks that mothers should not choose to make motherhood their exclusive job and stay at home. He argues that such a choice is bad for mothers and their children in many ways. De Beauvoir emphasizes that if a mother searches for the whole meaning of her life in her child, she will eventually condemn herself to unhappiness; Because inevitably, that child has to grow up and leave him. Contrary to the idea that motherhood gives women higher happiness, he insists that exclusive motherhood will not satisfy women and finally declares, "A child should not be the limit of his mother's vision. De Beauvoir values excellence and says that we should consider human existence as a self-creating existence that surpasses the conditions given to it and reproduces. He feels that the woman's goals as an individual are being canceled and are being ignored by other species, namely men. A pregnant woman who claims to have maternal creativity actually immerses herself in the biological processes of her body. When de Beauvoir writes about the oppression of women in the role of mother, he means that when a woman becomes pregnant, oppression is revealed as a constitutive

element of her condition in a patriarchal society. In his writings about motherhood, de Beauvoir emphasizes that motherhood is established through many preconceived ideas, that is, through social ethics and dominant culture, hidden behind the illusion of naturalism. According to him, the correct way to reorganize society is to give women opportunities for excellence outside the maternal realm and in the public sphere. He says that by working, motherhood becomes an easier process for women and such women are better mothers, thus they become better women with "true human values". If we want to be precise in de Beauvoir's writings, we must say that where he encourages women to be present in the community and study and become aware, as an existentialism, he recognized the right path, but as long as he asks women to avoid maternal instinct and tendency to It is close to radicalism. Obviously, what strengthens the sense of being different in women is the lack of flourishing and being creative, and as having a job and education is a form of growth in women according to de Beauvoir, motherhood can also create a sense of creativity for them. It would have been better if de Beauvoir accepted the role that nature assigned to women under the title of motherhood and tried to introduce motherhood for women as an opportunity that gives them a sense of usefulness and necessity in addition to women's education and presence in society. The main core of the discussion of motherhood in the second gender is that it is necessary for women not to consider any role, including motherhood, as a process for their freedom, and to achieve excellence and freedom, they should try to walk in the path of awareness and presence in society. Because if being a mother (m/other) leads to women's isolation and staying at home, this is the same as a woman's descent into another vortex.

References

Simone de Beauvoir's book *The Second Sex*, as the most detailed and important book in explaining the feminist ideas of this philosopher, had the strongest impact on the creation of this article.

Also, the book "Dominance and sex" written by Mr. Mardiha and Ms. Paknia have played a great role in achieving this goal.

The use of several books and foreign sources and the translation of several articles, which are generally related to recent years, have helped me in the fruition of this article.



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023



پژوهش‌های هستی‌شناختی

دو فصلنامه علمی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دوازدهم، شماره ۲۳

بهار و تابستان ۱۴۰۲

صفحات ۱۹۳-۲۱۸

نقد و بررسی دیدگاه سیمون دوبووار: از مادری به سوی دیگری؟

مظاهر اصالتی^۱

عبدالرزاق حسامی‌فر^۲

چکیده

سیمون دوبووار به عنوان مادر فمینیسم، مهم‌ترین عامل در مبارزات زنان در قرن نوزدهم است. او معتقد است زنان در هر دوره از زندگی خود، مورد ظلم واقع می‌شوند و این ظلم نتیجه فشاری است که از جامعه مردسالار بر آنها وارد می‌شود. دوبووار، زنان را دعوت به مبارزه علیه این ظلم می‌کند. اما همه مشکلات وارد شده به زن‌ها را متوجه مردان نمی‌داند. او تحت تأثیر فلسفه هایدگر و سارتر و با بهره‌گیری از دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی، زنان را ابژه‌ای در برابر سوژه، دیگری در برابر من و «بودن» در برابر «شدن» می‌نامد. از نظر او زنان در هر دوره‌ای از زندگی خود به عنوان جنس دوم تلقی شده‌اند و برای دستیابی به من حقیقی و متعالی خود باید از آنچه که به آنها تحمیل شده است، فراتر بروند.

mazaheresalati@gmail.com

ahesamifar@yahoo.com

^۱ دانشجوی دکتری دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین، نویسنده مسئول

^۲ استاد گروه فلسفه و مدیر گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۰

تاریخ داوری: ۱۴۰۰/۰۹/۲۸

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۵/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۵

دوبوووار در یک فصل از جنس دوم، با پرداختن به تأثیرات مادر شدن برای زنان، مصائب و مشکلات زنان را بازگو می‌کند. در این مقاله دیدگاه دوبوووار را در باب موقعیت زنان به عنوان ابژه، دیگری و جنس دوم در نقش مادری، تحلیل، نقد و بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم که چرا از دیدگاه او مادر شدن، نمی‌تواند زنان را از «دیگری» رها سازد. کلمات کلیدی: موقعیت زنان، مادری، اگزستانسیالیسم، دیگری، سقط جنین.

۱. مقدمه

مادر بودن یکی از مهمترین جنبه‌های هویت زن است. این مسأله کمابیش یک مسأله فراگیر در هر بحث دربارهٔ زنان در مباحث فمینیسم است و بر تمام زمینه‌های قابل تصور زندگی زنان اعم از فیزیولوژیکی، عملی و یا اجتماعی، سایه افکنده است. موضوعات حول محور مادری در زنان، موضوعات حیاتی و در عین حال پیچیده است. دکتر هالشتاین به عنوان پژوهشگر فمینیسم و فعال حوزهٔ زنان به ویژه مادری، پیرامون اهمیت بحث مادری و نقش آن در تفکر زنان می‌گوید: «نمی‌توان اهمیت مادر شدن در روان و جنبه‌های جسمی زنان را نادیده گرفت و کم اهمیت تلقی کرد. اول بار این دوبوووار بود که این جنبه از زندگی زنان را پررنگ کرد و با آنکه مادری را سدی بر سر راه پیشرفت و تعالی زنان می‌دانست اما همگی را از اهمیت آن آگاه ساخت» (Hallstein, 2010, p 280).

سیمون دوبوووار (۱۹۰۸-۱۹۸۶) نویسنده و فیلسوف فرانسوی، با طرح اندیشه‌های فمینیستی تحت مکتب اگزستانسیالیسم شهرت بسیار پیدا کرد. اگزستانسیالیسم مکتبی است که با پرداختن به مبانی مهم انسانی و فردی مانند تنهایی و از خودبیگانگی و دوگانگی خود/دیگری، بسیاری از متفکران و فیلسوفان عصر خود را تحت تاثیر قرار داد. اگزستانسیالیسم این اصل را که انسان یک فرایند است که می‌کوشد خود را محقق کند و در این راه برای به رسمیت شناخته شدن باید به جان بکوشد از هگل گرفت، اما آغاز تفکر اگزستانسیالیستی به طور عمده با نوشته‌های هایدگر بوده است.

هایدگر می‌گوید که انسان قبل از اینکه به مرحله وجودی «من» برسد، دیگران وجود او را غصب کرده‌اند. او معتقد است: «من وجودی ما اگر درگیر در روزمرگی شود و از خود فراتر نرود هستی او تنزل یافته است و در واقع از خود بیگانه می‌شود» (پاک نیا و مردیها، ۲۰۰۸، ص ۱۰۳). این دقیقاً همان مسأله‌ای است که دوبوووار دربارهٔ زنان بر آن تأکید

می‌کند و از زنان می‌خواهد برای رهایی از وضعیتی که در آن قرار دارند از روزمرگی و قوانینی که به آنها تحمیل شده است، فراتر بروند.

بعد از هایدگر، سارتر با بهره‌گیری از اندیشه‌های هایدگر و دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی این اندیشه را بسط داد. او با تقسیم وجود انسان به دو بُعد «درخود» و «برای خود»، اولی را محصول تصادف و امور غیرارادی و غیراختیاری و دومی را نتیجه تعالی و خلاقیت و روبه‌جلو رفتن دانست. سارتر به این دو صورت نخستین هستی، صورت سومی را نیز افزود: هستی برای دیگران. او در توصیف هستی برای دیگران می‌گوید که این حالت از هستی را می‌توان هستی با جمع توصیف کرد. اما بیشتر مواقع از آن، تصور منفی تعارضی ابدی به دست می‌داد چون هر «برای خودی» می‌خواهد برای بازیابی هستی خود، به صورت مستقیم یا غیر مستقیم دیگری را به شیء بدل سازد. در حقیقت فرایند شناسایی خود، متضمن تسلط یافتن بر هستی‌های دیگر است.

دوبووار هم متأثر از این گفته‌های سارتر ادعا کرد که مرد از ابتدا خود را خویشتن و زن را دیگری نامیده است. اگر «دیگری» تهدیدی برای «خود» است، پس زن تهدیدی برای مرد است و اگر مرد می‌خواهد که آزاد بماند باید زن را به انقیاد خود درآورد.

این مقاله با رویکرد تفسیری و تحلیلی، در تلاش است ابتدا با بررسی آرای متفکران فلسفه اگزیستانسیالیسم، دغدغه‌ی فکری این نحله را نشان دهد. سپس به طور خاص به تفسیر اندیشه‌های سیمون دوبووار درباره‌ی زنان به ویژه از حیث نقش مادری بپردازد. از آنجا که «دیگر بودگی» (Otherness)، از مهمترین کلید واژه‌های فلسفه اگزیستانسیالیسم است. در این مقاله می‌کوشیم به شکل منطقی به بررسی این موضوع بپردازیم که به چه دلایلی دوبووار معتقد است زن‌ها حتی در نقش مادری هم یک «دیگری» هستند.

۲. اندیشه فمینیسم اگزیستانسیالیستی

اندیشه استقلال از دیگری، اول بار مورد توجه برخی از فمنیست‌ها قرار گرفت. فمینیسم اگزیستانسیالیستی این نگرش را پشتوانه خود قرار داد که من همان زن است و دیگری همان مرد. برای این دسته از فمنیست‌ها مطابقت با معیارهای مردانه تسلیم به «بودن» تلقی شد و «شدن» به معنای رها شدن از قوانین و افکاری بود که جامعه مردسالار به آنها

تحمیل کرده بود. سیمون دوبووار در جنس دوم می‌گوید که در فرهنگ مسلط امروزی، مرد به عنوان عنصر درجه یک و یک هنجار و یک اصل در نظر گرفته می‌شود در حالی که زن، جنس دوم است که به چشم دیگری به او نگاه می‌شود. به این ترتیب این نگاه اگزستانسیالیستی خود/دیگری به دوگانه زن/مرد توسعه داده شده است. پروفیسور چيونکو فمینیست آفریقایی تبار و استاد مطالعات جنسیتی در دانشگاه کریتون آمریکا تفکر دوبووار را این‌گونه تحلیل کرد: «از نظر دوبووار، زن، انفعال است در برابر فعالیت؛ چندگانگی است در مقابل وحدت؛ ماده است در مقابل ساختار و شکل، و بی‌نظمی است در برابر نظم. بنابراین عجیب نیست که زن به شر اختصاص داده شده است» (Chivengo, 2005, p. 170).

سیمون دوبووار با الهام از دیالکتیک هگلی تأکید می‌کند که هر سوژه‌ای خود را در برابر دیگری تعریف می‌کند. او خود را به عنوان موجودی اساسی و اصلی در برابر دیگری قرار می‌دهد که فرعی و ابزاری است. «هرکسی می‌خواهد سوژه باشد و دیگران ابژه او باشند. در بحث زن و مرد این مرد بوده است که توانسته طی قرن‌های اخیر با اعمال زور و قدرت خود را سوژه و زن را ابژه خود قرار دهد» (تانگ، ۲۰۰۷، ص ۳۱). دوبووار با تشویق و تحریک زنان برای دستیابی به آزادی، تأکید می‌کند که معنای زن باید از بدن او فراتر رود. او اصرار می‌ورزد که زنان را نباید فقط به هستی در خود فروکاست چون او هستی برای خود نیز هست. بنابراین برای یافتن پاسخ به این پرسش که چرا جامعه زن را برای نقش «دیگری» برگزیده است باید عللی فراتر از آنچه طبیعت به زن ارائه می‌دهد، جست و جو کنیم. دوبووار پیشنهاد می‌کند که زنان از طریق ایجاد عقلانیتی مشابه مردان، سعی در تعریف خود کنند و آزادی خود را از طریق ایجاد و اجرای پروژه‌های خود داشته باشند، با این که طبیعت وظیفه بارداری و شیر دادن به فرزند را به دوش آنها گذاشته است، آنها باز هم نباید خود را در خانه حبس کرده و به نقش‌های مادری در خانه اکتفا کنند. سوزان جیمز استاد دانشگاه کمبریج این بخش از آگاهی بخشی دوبووار برای زنان را مربوط به تعریف آزادی تحت تفکر اگزستانسیالیسم می‌داند و می‌افزاید: «آزادی برای دوبووار با شناخت خود آغاز می‌شود و آزاد بودن به معنای تمایل به فراتر رفتن از وضعیت فعلی فرد با دستیابی به توانایی بالقوه خود از طریق اقدامی ارادی است که شامل تغییر وضعیت

تحمیل شده و ساختن شرایطی است که شخص به تعالی دست یابد» (James, 2003, p 159).

آزادی مهمترین اصل اگزیستانسیالیسم است و معنایش این است که انسان از موقعیتی که در آن قرار دارد و به او تحمیل شده است، فرار کند و موجودیت خود را خودش تعریف کند و بسازد. اگزیستانسیالیست‌ها معتقدند به همان میزان که در انسان میل به سوژه بودن وجود دارد که یک توقع اخلاقی است، به همان میزان وسوسه گریختن از خود و تبدیل به ابژه شدن وجود دارد. دوبووار مسائل و مشکلات زنان را فقط متوجه مردان نمی‌داند و بخش عظیمی از آن را نتیجه سهل‌انگاری و ساده‌انگاری زنان می‌داند که به فردیت خود اهمیتی نمی‌دهند و پذیرفته‌اند که هیچ راه‌گزینی برای «شدن» و اصیل بودن وجود ندارد، پس در نتیجه تبدیل به دیگری می‌شوند. «دیگری» در نگاه دوبووار دارای سه ویژگی مشخص است: وجودی جداگانه است، خصمانه و تحمیلی است و وجودی غیرضروری است.

از نظر او وضعیتی که زن به آن دچار شده است و این مسأله که چه زنان و چه مردان، «دیگری» را به عنوان پیش فرضی برای زنان پذیرفته‌اند، اینها همه نتیجه نگرش و تفکری است که نسل‌های قبل در آن دخیل بوده‌اند. الیزابت زلینکا مددکار اجتماعی و استاد دانشگاه تیمیسورا در رومانی با مطالعه گسترده روی زنان اروپا به این نتیجه می‌رسد: «علاوه بر تسلیم بودن زن‌ها، عوامل اجتماعی-تاریخی دیگری نیز وجود دارد که در به‌وجود آمدن وضعیت سخت برای زنان مؤثر است: آنها فاقد وحدت، تاریخ مشترک، احساس تعلق، سنت و دین خودساخته، فرهنگ و یک جنبش اجتماعی قابل اعتماد هستند» (Zelinka, 2015, p 121).

۳. نقش ازدواج در محدودیت زنان

از نظر فمنیست‌ها مهم‌ترین سرنوشتی که جامعه سنتی برای زن رقم می‌زند، ازدواج است. ازدواج برای یک مرد عامل خوشبختی، ماندگاری و تعالی است. مرد در شغل و زندگی سیاسی خود، با تغییر و پیشرفت روبرو می‌شود و هنگامی که از اجتماع به خانه بازمی‌گردد روح خود را بازیابی می‌کند و بار دیگر لنگرگاه خود را در جهان پیدا می‌کند. در نقطه

مقابل، زن متأهل محکوم به ادامه دادن و مراقبت از خانه است و او فقط از طریق همسرش است که به‌عنوان واسطه وارد اجتماع می‌شود. این تفاوت بهانه‌ای شد تا مردان قاطعانه زنان را به قلمرو دیگربودگی یا قلمرو درون‌مانایی بدن تبعید کنند. از نظر دوبوووار ازدواج برای زن‌ها نه تنها هویتی برای آنها به وجود نمی‌آورد، بلکه این توهم با سرخوردگی همراه می‌شود. اکثر زن‌ها تصور می‌کنند ازدواج فرایندی است که می‌تواند جایگاهی دوباره به آنها در خانواده و اجتماع بدهد. اما از دید دوبوووار نقش همسری مانع از دستیابی زن به آزادی می‌شود. او البته انکار نمی‌کند که زن و مرد می‌توانند عمیقاً به یکدیگر عشق بورزند. اما از نظر او ازدواج تبادل آزادانه‌ی احساس را به وظایف به شدت تحکیم شده اجباری و حقوقی بدل می‌کند و خودجوشی رابطه‌ی زوج عاشق را از میان می‌برد و بدتر از این، ازدواج تحت هر شرایطی زنان را برده می‌سازد. دوبوووار تصور زنان را از ازدواج، نوعی تصور غلط و رؤیاپردازانه می‌داند و معتقد است به طور کلی چه زنانی که آرزو داشتند استقلال داشته باشند، چه زنان مجرد، چه مادران و حتی زنان روشنفکری که موفق به استیفای حقوق حداقلی زنان شدند، همگی معتقدند هویت تصویر زن را در سراسر جهان مردان تعیین کرده‌اند. نقدی که بر دوبوووار وارد است این است بر اساس سخن او هر رابطه عاشقانه‌ای میان زن و مرد پس از ازدواج که به یک رابطه حقوقی و تحمیلی تبدیل می‌شود و دیگر رنگ و بویی از عشق نمی‌توان یافت. ولی این اندیشه ناپذیرفتنی است. زیرا چه بسیار زن و مردی که رابطه عاشقانه و محبت متقابل ایشان تا پایان عمر دوام داشته است، بلکه پس از ازدواج تقویت شده است. سخن دوبوووار تنها در مورد عشق‌های زمینی صادق است؛ آنچه مولوی آن را اینگونه توصیف می‌کند:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود

اما عشق روحی و معنوی میان دو انسان مثل مولوی و شمس یا میان مرد و زن، بسیار فراتر از یک رابطه حقوقی میان دو فرد است.

نانسی بوئر فمینیست آمریکایی در تفسیر نظریات دوبوووار درباره‌ی ازدواج زنان می‌نویسد: «سرنوشتی که به زن‌ها تحمیل شده است باعث شده که به طور کلی زن‌ها چیزهایی را که هست به سادگی بپذیرند. یکی از دلواپسی‌های دوبوووار این بود که بسیاری از زنان به طرز عجیبی از وضعی که در آن قرار دارند، رضایت دارند و حتی از ستمی که بر آنها

می‌رود، به دلایل گوناگونی آگاه نیستند. به همین دلیل آنها می‌پندارند که احتمالاً ازدواج می‌تواند پلی به سوی رهایی آنها از وضعیت فعلی باشد. زن‌ها در اجتماع پذیرفته نشده‌اند و خود آنها هم بی‌خبرند که به من اصیل و حقیقی خود دست نیافته‌اند. به همین دلیل دوبووار در نوشته‌های خود به آگاهی بیش از سایر موارد تأکید داشت و امیدواری زنان برای رسیدن به تعالی و آزادی از طریق ازدواج و مادری را محکوم می‌کرد» (Bauer, 1999, p. 3). دوبووار گاهی در آثار خود تا آنجایی پیش می‌رود که به مانند فمینیست‌های رادیکالیست، ازدواج را برای زنان عامل مصیبت و عقب‌ماندگی می‌داند. اما در نهایت در جنس دوم بارها بر این نکته تأکید می‌کند که این نقش زنان نیست که باعث شده آنها جنس ضعیف‌تر قلمداد شوند، بلکه ناآگاهی و عدم شناخت آزادی مسبب وضعیت کنونی آنهاست. این سخن دوبووار نیز خدشه‌پذیر است. آیا واقعاً چنین است که ازدواج موجب مصیبت و عقب‌ماندگی زنان شده است، بلکه انتقاد جدی‌تر اینکه چگونه می‌توان پذیرفت که زنان ازدواج کرده همه در مصیبت و عقب‌ماندگی هستند.

۴. نقد دوبووار بر موقعیت زنان در نقش مادری

از نظر دوبووار استعداد بچه‌دار شدن زن‌ها بزرگترین عامل در تبدیل شدن آنها از سوژه به ابژه است. او معتقد است آبستنی، زایمان و شیر دادن بچه، همگی توان جسمی زن را می‌فرساید و هویت از خود بیگانه و دیگری شدن او را تعیین می‌کند. ولی مرد چنین وضعیتی ندارد چون برای خود و آزاد است و انرژی او صرف رشد خودش می‌شود. از نگاه دوبووار وضعیت جسمانی زن اگرچه وضعیت اجتماعی او را نشان می‌دهد. اما تفاوت وضعیت جسمانی زن و مرد این تبعیض‌های اجتماعی را توجیه نمی‌کند. به زعم دوبووار، جامعه، حقایقی را که زیست‌شناسی به دست می‌دهد به گونه‌ای تعبیر و تفسیر می‌کند که با اهداف آن جور در بیاید. از نظر زیست‌شناسی تفاوت اصلی میان مردان و زنان در نقش‌های تولید مثلی زن و مرد ریشه دارد. نقد دوبووار در این باره بیشتر متوجه این مسأله است که اگرچه درست است که بارداری و شیر دادن و مادری به شکل طبیعی به زن سپرده شده است و این به تفاوت جنسی زن و مرد مربوط می‌شود اما اینکه مثلاً مادر باید تربیت و نگهداری فرزند را به عهده بگیرد یا ماندن در خانه برای او بهتر است، یک بی‌عدالتی

جنسیتی است که به بهانه طبیعت و زیست‌شناسی دارد به زن‌ها تحمیل می‌شود. از نظر وی اینکه بارداری و مادر شدن در زنان را مربوط به خواست طبیعت می‌دانند و تلقین می‌کنند که گریزی از آن نیست، تصور غلطی است که جامعه و نهادهای اجتماعی به زنان باورانده است.

نادین چانگفوت، دانشیار دانشگاه ترنت کانادا معتقد است: «این واقعیت زیستی کافی نیست برای آن‌که زن را تبدیل به جنس دوم و دیگری کند. در حقیقت از منظر دوبووار همین بارداری و زایمان و شیردهی زنان را مجبور کرده است تا خانه نشین بشوند و همین خانه نشینی، باعث ریاست مرد بر خانواده و محوریت و اصالت مرد شده است. حوزه عمومی و جامعه در اختیار و انحصار مرد است و خانواده که بیرون از جامعه مدنی است، در اختیار زن است. همین مبنا موجب شد که مرد موجودی برای خود و روبه‌رشد و محور باشد و زن موجودی درخود و دیگری و وابسته به مرد. در واقع زن از ترس خطر اقتصادی به وضعیتی تن می‌دهد که او را از هویت اصلی‌اش دور می‌کند» (Changfoot, 2008, p 8). در نقد این اندیشه دوبووار می‌توان گفت که شاید در جهان قدیم تربیت کودک و عدم شرایط مناسب برای حضور مادران در اجتماع موجب تأکید بر خانه نشینی ایشان می‌شد. اما امروزه با سیاست‌های حمایتی دولت‌ها از زنان بادر و یا دارای فرزند دیگر این امر مانع حضور و نقش‌آفرینی زنان در اجتماع نیست.

یکی از مسائلی که مکتب فمینیسم از ابتدا آن را خطری بزرگ در مسیر تعالی زنان می‌دانست بحث اشتغال زنان است. دوبووار هم مانند فمینیست‌های دیگر راه حل استقلال زنان از مردان را در حضور در اجتماع و اشتغال برابر با مردان می‌داند. به همین دلیل بارداری و مادری را برای زنان عاملی می‌داند که ممکن است آنها را از فضای جامعه دور کند و آرام آرام زنان را به موجودی خانه نشین تبدیل کند. دوبووار در جنس دوم توضیح می‌دهد که چگونه خانواده و جامعه، ازدواج و مادر شدن را برای دختران بزرگنمایی می‌کند و اعتبار می‌بخشد. در واقع از دوران کودکی برای دختران تکرار می‌کنند که او برای تولید مثل ساخته شده است و درخشش مادری را برایش می‌ستایند. ناگواری‌های وضع زن، قاعدگی‌ها، بیماری‌ها و وظایف خانوادگی همه و همه با این امتیاز موهوم که نامش فرزندآوری است، توجیه می‌شود. وی ارزشی را که جامعه برای فرزندآوری زنان قائل است،

ضد ارزش می‌نامد و می‌افزاید که کودک چونان هدیه‌ای است که زن تسلیم مرد می‌کند و به زن تعلق ندارد. «مادر در کودک، نوعی کمال جسمانی می‌بیند. ولی این کمال را در سلطه می‌یابد. تمام چیزهایی که مرد در زن می‌جوید زن در کودک تصرف می‌کند. یعنی دیگری را که در آن واحد طبیعت و همزاد او باشد» (دوبوواری، ۱۹۹۹، ص ۳۸۶). طرفداری از این عقیده که زن از طریق مادر شدن همسنگ عینی مرد می‌شود، فریبی بیش نیست. دائماً این تفکر تبلیغ می‌شود که فقط از طریق ازدواج رسمی است که مادر غرق افتخار می‌شود. اما زنان باید بدانند این ارزش برای مردان تا حدی است که زنان تابع شوهران باقی بمانند. دوبوواری بیان می‌کند زمانی که زنان ازدواج می‌کنند و تغییری در وضع خود احساس نمی‌کنند به مرحله بعدی یعنی بارداری و زایمان فکر می‌کنند و این‌گونه می‌پندارند که ممکن است با وارد شدن در این مرحله به چیزی که ناخودآگاه در طلب آن هستند، دست یابند. این تحلیل دوبوواری از تلقی مردان نسبت به زنان شاید در باره برخی از مردان صادق باشد اما عمومیت ندارد و چه بسیار مردان که به‌واسطه ایفای نقش مادری از جانب همسران خود، با فداکاری تمام می‌کوشند رفاه و آرامش و آسایش را برای ایشان فراهم کنند و این امر را مانع ایفای نقش اجتماعی ایشان نمی‌کنند.

۵. بارداری و زایمان (مادری)

نقش همسری مانع از رشد هویت زن می‌شود. اما به نظر دوبوواری نقش مادری از آن هم بدتر است. او پذیرفته بود که پرورش نهال وجود یک کودک تا بزرگسالی می‌تواند فعالیت‌سازنده به حساب آید اما او زایش را فقط کارکردی طبیعی می‌دانست و با صراحت ذاتی خویش اصرار داشت که بارداری، زنان را با خود بیگانه می‌سازد و سبب می‌شود به دشواری بتوانند مسیر سرنوشت خود را رقم بزنند. او با ذکر نمونه‌هایی در فصل دوم جنس دوم نشان می‌دهد که حتی زنانی که به میل خود بچه دار شده‌اند، روزگار سختی دارند. او می‌افزاید مادر چون در سراسر زندگی خود به شیء تقلیل یافته است؛ چنان‌که انتظار می‌رود، در صدد برمی‌آید به کودک خود همچون شیئی بنگرد که می‌تواند برای جبران احساس عمیق ناکامی خود از او بهره بگیرد. وندی چاوکین پژوهشگر بالینی زنان و زایمان و استاد جمعیت و سلامت خانواده، توجه دوبوواری به عوارض و پیچیدگی‌های تجربه مادران

در دوران بارداری را می‌ستاید و می‌گوید "تصور می‌شود جهان بین مادر و فرزند در دوران بارداری جهانی با صمیمی‌ترین ارتباطات انسانی است، جهانی گسترده که مردان از آن بی‌خبرند و از سختی‌های آن ناآگاه هستند. اما همانطور که دوبوواری می‌گفت مقدس جلوه دادن مادری چیزی است که مردسالاری از آن بهره برده است" (Chavkin, 2010, P 3). دوبوواری تصریح می‌کند که مادر در دوران بارداری، خود را در یک دام با دو حس متناقض می‌بیند. او احساس می‌کند که با در اختیار داشتن جنینی که گسترش یافته است، هوشیاری‌اش بیشتر شده و بیشتر جهان را در اختیار می‌گیرد. از طرف دیگر، او احساس می‌کند که از طرف یک متجاوز یا انگلی که او را تسلیم می‌کند، مورد هجوم قرار گرفته است. از نظر دوبوواری انسانیت ناقص زنان، ناشی از عدم هویت بدن آنها است. این عدم هویت خصوصاً در دوران بارداری مشهود است. زیرا زنان از خود می‌پرسند آیا من یک بدن یا دو بدن هستم؟ وضعیت وجودی یک مادر جوان که احساس گناه بیش از حد در آن نقش مهمی دارد، اغلب به احساس عدم هویت در بدن آنها و عدم وجود مرز بین بدن خود و بدن فرزندش مربوط می‌شود (بارداری، تولد، شیردهی). او با مادری به شکل کلی مخالف نیست. اما این تفکر زنان که می‌پندارند با مادر شدن دارای هویتی هم‌تراز با مردان می‌شوند او را رنج می‌داد. دوبوواری ایده قدرت خلاقیت زنان در بارداری را رد می‌کند. زیرا خلاقیت از منظر او فقط از آزادی ناشی می‌شود، در حالی که کودکی که از بارداری ناشی می‌شود محصولی از بدن تعمیم یافته زن با مرد است، نه موجودیت فردی یک زن. زن باردار از دید او در واقع به دو بخش «به خود تسلیم شده» و «در بدن خود بیگانه شده» خلاصه می‌شود. پترا بوئسکن عضو افتخاری دانشکده علوم اجتماعی ملبورن استرالیا استدلال می‌کند که «بارداری زنان، عامل اصلی تمایز بین زن و مرد است که باعث نابرابری در حقوق، کمبود فرصت‌ها و عدم پیشرفت شغلی در زنان می‌شود» (Bueskens, 2018, p 157).

نکته مهمی که در نوشته‌های دوبوواری به آن برمی‌خوریم این است که توافق کاملی در مورد این ایده وجود دارد که زنان بدن خود را در فرهنگ مردسالاری از دست داده‌اند. اما اختلاف نظر در مورد روش‌های مختلف ممکن برای چگونگی بازپس‌گیری آنها وجود دارد و از نظر دوبوواری بازیابی من وجودی و بالا رفتن سطح آگاهی، تنها راه نیل به این هدف است.

فرایندهای بدنی مربوط به دوران باروری و تولید مثل، زندگی هر زنی را به طور روزانه تحت تأثیر قرار می‌دهد، خواه این زن به این پتانسیل پی ببرد یا نه. برای زنان اینگونه به نظر می‌رسد که مادری نقطه عطفی برای هویت زن در اساسی‌ترین سطح است. مونیکا بوکینیچ روزنامه نگار و استاد دانشگاه گدانسک معتقد است که دوبوواری با آنکه مستقیماً بارداری و فرزندآوری را برای زنان نامطلوب می‌داند. اما واقعیت این است که او در نهان به وضعیت مردسالارانه جامعه حمله‌ور است: «این مادر بودن یا بارداری نیست که زنان را از خود دور می‌کند، بلکه گفتمان مردانه و سازمان‌های مردسالار است که این تجربه را به تجربه‌ای بیگانه تبدیل می‌کند» (Bokiniec, 2016, p 158).

دوبوواری بیان می‌کند که با تحقیق بر روی آثار بزرگان در سراسر فرهنگ غربی، به روشنی دیده می‌شود که ایده‌های دوگانه در مورد مادران وجود داشته است. یکی ادعا می‌کرد که مادر «بخشنده، مقدس، پاک و غیرجنسی است» و دیگری برعکس این موضوع را مطرح می‌کرد، که بدن زن «منبع آلودگی اخلاقی و جسمی است». در جامعه مردسالار اینکه یک زن بتواند مادری فداکار برای فرزندان باشد، مهمترین وظیفه زن دانسته می‌شود. میشل فوکو به عنوان یکی از منتقدان دوبوواری نوشت: «دوبوواری به این جنبه وقوف نداشت که مادر بودن زندگی جنسی زن را بهبود می‌بخشد و او نمی‌دانست که حضور نوزاد اغلب باعث می‌شود که زن به همسر خود نزدیک‌تر باشد» (Foucault, 1984, p6). از نظر دوبوواری زنان باردار، دیگرانی هستند که خود را بیشتر فراموش می‌کنند و عده‌ای فقط بابت گنجینه‌ای از زندگی که درون آنها بزرگ می‌شود، یعنی فرزند، به لذت دست می‌یابند. آنچه از این بیان دوبوواری مستفاد می‌شود این است که او به غریزه مادری اعتقادی ندارد. نکته دیگری که دوبوواری به آن تکیه دارد و مردان را از آن بی‌خبر می‌داند این است که چه در عمل جنسی و چه در دوران بارداری، نه تنها مشکلات جسمانی، بلکه ارزش‌های انسانی نیز برای زن مطرح است. مردسالاری سعی می‌کند این جنبه مهم را نادیده بگیرد. اینها ناشی از این است که مردها شناختی از جنبه‌های حقیقی و وجودی زن‌ها ندارند و قوانین را فقط صرفاً برای آسایش خود و نهادهای اجتماعی وضع کرده‌اند. از دید دوبوواری بارداری هیچ غنی‌سازی‌ای ندارد و نه تنها استعلائی درون نیست، بلکه به منزله کاهش امنیت است. از طرف دیگر، اما زن زمانی که باردار می‌شود خود را یک عامل واقعی و توانمند تصور

می‌کند که حداقل در طول ۹ ماه بارداری با مردان برابر است. از این گذشته، حال زن تصور می‌کند این اوست که اکنون در مرکز توجه قرار دارد و این برای او یک اتفاق بی‌نظیر است. سیمون دوبوار به درستی استدلال می‌کند که این یک توهم نادرست است. نابینایی جنسیتی شوهر یا عدم تقسیم مسئولیت به طور مساوی، به زودی منجر به از خودبیگانگی وی و احساس پوچی یا بی‌ارزشی خواهد شد. بنابراین ممکن است بحران‌هایی مانند روان-رنجوری و بحران‌های زناشویی یا جنسی برای زن ایجاد شود.

دوبوار درباره ارزش زایمان نزد زنان می‌گوید که برای برخی از زنان زایمان مانند یک شهادت است. ولی برای برخی از زنان برعکس، تحمل این مصیبت نسبتاً آسان است. بعضی از زن‌ها این حرف را می‌زنند که زایمان به آنها احساس قدرت خلقت می‌دهد. چون از نظر اجتماعی زن نسبت به مرد احساس حقارت می‌کند و درک مستقلی از جهان و آینده ندارد به دنبال جبران همه این ناامیدی‌ها از طریق فرزندش خواهد بود. به همین دلیل او می‌گوید که رابطه مادر با دنیای بیرون بعد از زایمان همیشه دو بُعد دارد: یکی رابطه واقعی که با کودک دارد و دیگری رابطه‌ای نمادین که با جامعه مردسالار دارد. زمانی که زنی باردار می‌شود از یک سو بین خواسته‌ها و انتظارات جامعه گرفتار شده است و از سوی دیگر با این واقعیت بی‌رحمانه روبرو است وجودی که درون اوست و او مسئول آن می‌شود، برایش بسیار مرموز است و به اندازه یک نیروی طبیعی متلاطم است. اما مجبور است برای همه چیزهایی که از آنها به‌عنوان ارزش‌های اخلاقی و انسانی یاد می‌شود، وجود او را پذیرا باشد. از نظر او بارداری برای اکثر زن‌ها همانند خلقت است. این‌گونه است که عده‌ای از زن‌ها به تکرار چندباره بارداری و فرزندآوری بدون نگاه به عواقب آن علاقه دارند. این‌گونه زن‌ها از نظر دوبوار فقط تخم‌گذار هستند و ارزش هستی خود را فقط در جسم خود جست و جو می‌کنند و جایگاه حقیقی زن را تا این حد تنزل می‌دهند. «از نظر دوبوار زنی که مادر می‌شود از آنجاکه به خواسته خود از دیدگاه فردی نرسیده است، دچار پریشانی می‌شود و بازتاب این پریشانی در برخورد ناخواسته او با کودکش بروز می‌کند و به خشونت با فرزندش منجر می‌شود. مادری که فرزند خود را مجازات می‌کند، کودک را به تنهایی نمی‌زند. به یک معنا او را اصلاً نمی‌زند، بلکه انتقام خود را از یک مرد، از دنیا، یا از خودش می‌گیرد» (Mahon, 1997, p145). انتقادی که بر دوبوار وارد است این است

شاید فرزندآوری در مورد برخی از زنان چنین پیامدهایی داشته باشد اما چنین نیست که بتوان گفت همه مادران چنین وضعی را تجربه می‌کنند.

۵. سقط جنین

از نگاه دوبووار یکی از سخت‌ترین و تلخ‌ترین حوادثی که بر مادران طی قرن‌ها تحمیل شده‌است، قوانین مربوط به سقط جنین است. یکی از علل اصلی نگاه بدبینانه دوبووار به مادری، همین بحث سقط جنین است. او در جنس دوم تأکید می‌کند که گرایش مردان به این است که سقط جنین را ناچیز و سرسری بگیرند. مردها در سراسر جهان سقط جنین را ممنوع اعلام می‌کنند. اما به صورت فردی هر کدام آن را به عنوان راه حل می‌پذیرند. این در حالی است که کنترل جمعیت و سقط جنین قانونی اگر وجود داشته باشد به زن این اجازه را خواهد داد که مادر شدن خود را آزادانه انتخاب کند و به عهده بگیرد. مهمترین پیام دوبووار درباره سقط جنین این است که اجتماعی که این چنین از حقوق جنین دفاع می‌کند به محض تولد کودک نسبت به او بی تفاوت می‌شود. سالانه هزاران کودک در سراسر جهان به دلیل نبود امکانات یا گرسنگی می‌میرند و این مسأله برای دولت و حکومت هیچ اهمیتی ندارد. اما همان کودکان در شکم مادرشان دارای شخصیت و هویت هستند و مادران در قبال آن‌ها مسئولیتی بزرگ دارند. گاهی ممکن است به هر دلیلی به دنیا آوردن یک فرزند برای مادر شرایط فردی و جسمی و اجتماعی دشواری در پی داشته باشد. این مادر شدن‌های دشوار، احساس مادری را می‌کشد. جالب اینجاست که در توجیه جلوگیری از سقط جنین می‌گویند که جنین جدای از مادر است و به مادر تعلق ندارد، بلکه موجودی خودمختار است، این را همان کسانی می‌گویند که برای زن‌ها به عنوان موجودی خودمختار تشخیصی قائل نیستند. چنین به نظر می‌رسد که قوانین اجتماعی درباره سقط جنین تا حدود زیادی از روحیه مردسالار نشأت گرفته است. دکتر اشلی نوئل‌ماک، استاد یار مطالعات فرهنگی دانشگاه لوئیزیانا در امریکا، در نقد نگاه مردسالارانه به سقط جنین توضیح می‌دهد: «اگرچه سقط جنین همچنان به عنوان یک جرم مورد پیگرد قانونی قرار می‌گرفت. اما از زنان انتظار می‌رفت که به شکل مخفیانه به هرگونه بارداری ناخواسته خاتمه دهند تا

مشاغل و حیثیت مرد خود را به خطر نیندازند. در ضمن در همه اینها همچنان تأکید می‌شد که ماموریت نهایی زن، فقط مادری و خانه‌داری است» (Mack, 2018, p12). دوبرووار از ریاکاری جامعه خود، که سقط جنین را یک جنایت وحشتناک و در نتیجه غیرقانونی می‌داند، انتقاد می‌کند. او تأکید می‌کند که این مرد است که برای حفظ آبروی خود می‌خواهد زن از شر جنین خلاص شود. بنابراین نشان می‌دهد که یک مرد به‌طور مشخص نسبت به آسیب‌های جسمی و روانی که به زن تحمیل می‌شود، تعیین سرنوشت یا اختیار او، کاملاً بی‌تفاوت است. همین تفکرات مردسالارانه باعث شده است زن‌ها بطور فزاینده‌ای به روابط احساسی با مردان و حتی مادری بدبین شوند و در نتیجه به خودکشی یا سقط غیرقانونی متوسل شوند. مشخص است حتی اگر چنین سقط‌هایی مخفیانه انجام شود باز هم ممکن است او را از نظر جسمی و عاطفی فلج کند و تا آخر عمر جسم و ذهن او را درگیر این قضیه کند. دوبرووار تأکید می‌کند که تولید مثل، دیگر فقط یک مسأله زیست‌شناختی نیست. زیرا روش‌های جلوگیری از بارداری امکان انتخاب شدن نوع بارداری را فراهم می‌کند. با این حال، «با توجه به اینکه دسترسی به کنترل بارداری، از جمله سقط جنین، از طریق قانون دولت و حکومت کنترل می‌شود، متأسفانه این انتخاب هنوز هم به زن‌ها تعلق نمی‌گیرد» (Anne Beck, 2018, p 58).

از نظر او سقط جنین باید قانونی شود تا حداقل از اضافه شدن شرم، پنهان‌کاری و خطر برای زنان جلوگیری شود. دوبرووار ریاکاری کسانی را - به ویژه کلیسای کاتولیک را - که با جلوگیری از بارداری همراه با سقط جنین، مخالفت می‌کنند، محکوم می‌کند. زیرا تأکید می‌کند پیشگیری از بارداری در درجه اول، نیاز به سقط جنین را تا حد زیادی کاهش می‌دهد. پرداختن مفصل و صریح دوبرووار به مسأله سقط جنین و استفاده از مثال‌های گوناگون تجربی زنان در برخورد با مصائب و مشکلات مربوط به سقط جنین، باعث شد که سال‌های بعد زنان در برخی از مناطق بتوانند حق آزادی و انتخاب درباره انجام سقط جنین را به چالش بکشند. نوشته‌های دوبرووار در مورد تولیدمثل، لزوماً به معنای حمایت از حقوق زنان نبوده است. اما تحلیل او از سلطه مردسالارانه بر فرآیندهای تولیدمثل، بنیادی را برای فعالیت‌های سیاسی بعدی ایجاد کرد که باعث شد حق سقط جنین به زنان داده شود. همچنین مبارزات دوبرووار باعث شد این تفکر که رنج‌هایی که زنان بخاطر نقش‌های زنانه

خود از جمله بارداری، مسئولیت مادری و... می‌کشند، دیگر امری طبیعی قلمداد نشود بلکه فرهنگ و نهادهای اجتماعی در قبال آن مسئول باشند.

۶. بحران مادری در دوران کودکی فرزندان

دوبوووار پس از پرداختن به مشکلات مربوط به دوران بارداری و مسائل مربوط به سقط جنین برای زنان در فصل بعدی کتاب خود به سختی‌های روحی و روانی که مادران با به دنیا آوردن فرزند خود با آن مواجه می‌شوند پرداخت. نقدهای تندوتیز او بر نقش‌های مادرانه در زنان باعث شد که تا سال‌ها در گفتمان عامه، فمینیسم او را به‌طور کلی «فمینیسم مبتنی بر رد مادر بودن» بدانند. بتی فریدان نویسنده و فعال اجتماعی فمینیست که به عنوان پایه‌گذار موج دوم فمینیسم شناخته می‌شود دربارهٔ نقدهای دوبوووار بر مادری می‌گوید: «او تا حدی با نقش مادری برای زنان مخالف است که این مخالفت خود را مستقیماً ابراز کرده است و حتی از دولت می‌خواهد که دنبال حقوق و مقرری تعیین کردن برای زنان خانه‌دار نباشد و به جای آن زنان را از انتخاب مادری تمام وقت و مأیوس‌کننده منصرف کند و همه مادران را مجبور به انجام کار پولی در فضای بیرون از خانه کند» (Friedan, 1976, p 396-7). در حقیقت راه‌حل دوبوووار این بود که همه مادران درگیر کار پولی باشند. دوبوووار احتمالاً این مسأله را پیش‌بینی نکرده بود که مادرانی که کار پولی انجام می‌دهند، اغلب با دو یا سه روز کار طاقت‌فرسا روبرو می‌شوند و با چالش‌های همزمانی مانند یک شیفت‌کار، مراقبت از کودکان و در کنار آن هم کارهای خانه روبرو هستند که طبیعی است برآمدن از پس همهٔ این نقش‌ها برای زنان می‌تواند طاقت‌فرسا و بلکه دور از توان آنها باشد.

از نظر دوبوووار اینکه فرزند پسر باشد یا دختر، برای مادران فرق می‌کند. هرچند که پسر پرتوقع‌تر است. ولی عموماً مادر با او راضی‌تر است. به علت امتیازهایی که مردان از آنها برخوردارند بسیاری از زنان در آرزوی به‌دنیا آوردن پسر هستند. «موضوع مهم این است که زنان در رؤیای به‌وجود آوردن قهرمان هستند و قهرمان قطعا از جنس نر است. پسر، پیشوا، رهبر و هدایت‌کننده انسان‌ها خواهد شد. مادر در خلال وجود پسر، دنیا را به تملک خود درخواهد آورد» (دوبوووار، ۲۰۰۰، ص ۳۹۲). از دید او تنش‌های بین مادر و کودک

به‌ویژه در روابط بین مادر و دختر تشدید می‌شود. مادر می‌خواهد هم از دخترش فرصت‌هایی را بگیرد و هم فرصت‌هایی را که خودش از دست داده است برای او فراهم کند. این دوگانگی زن را از درون دچار وسواس و برخوردهای ناگهانی و نسنجیده می‌کند. مادر همچنین به‌دنبال تحمیل سرنوشت خود بر دخترش نیز خواهد بود. این درگیری‌ها با بزرگتر شدن دختر تشدید می‌شود. او در نقش زن خانه‌دار به زنجیر بسته شده است، جان خود و هر فرصت شغلی محدودی را به‌خاطر فرزندش فدا کرده است. طبیعی است که هر زنی در این شرایط با عصبانیت از خود می‌پرسد که در عوض خلقت فرزندش و زحمتی که برای شکوفایی او کشیده است، چه می‌گیرد؟ پاسخ احتمالاً «هیچ» خواهد بود. زیرا او همان آزادی و اختیارات محدود خود را در راه خدمت به او فدا کرده است و حال به جز بی‌توجهی و بازگشت به همان من وجودی که قبل از بارداری از آن وحشت داشت، چیزی عایدش نشده است.

پرداختن دوبووار به رنج زنان، در دوران بزرگسالی فرزندان به اندازه دوران بارداری عمیق و مفصل نیست. آنچه که او بر آن تأکید دارد این است که مادران به‌دلیل دست نیافتن به هویت واقعی خود، در رفتار با فرزندان دچار استیصال و دوگانگی می‌شوند. البته او رفتار مادران را با پسران، به‌دلیل فرهنگ غالب و مردانه که در ذهن زنان هم نقش بسته است، پخته‌تر می‌داند. اما معتقد است مادران معمولاً در ایجاد ارتباط با دختران در سال‌های اول تولد، دچار بحران می‌شوند. بخشی از این نگرش دوبووار تحت تأثیر تفکر زیگموند فروید بود و با آنکه دوبووار نسبت به تفکرات فروید نقد داشت. اما در جنس دوم گاهی از تحقیقات بالینی او بهره می‌جست. او در نهایت تمام این مشکلات رفتاری را ناشی از همان سرخوردگی زنان به‌دلیل ناامیدی و شکست از نرسیدن به آرمان‌ها و آرزوهای خود در نقش مادری می‌داند.

۷. از مادری به سوی دیگری

مکاتب فمینیستی از ابتدای فعالیت، تمرکز خود را بر روی احقاق حقوق زنان در عرصه‌های مختلف فردی و اجتماعی گذاشتند. سیمون دوبووار به‌عنوان یک فمینیست از مکتب اگزستانسیالیسم، اولین کسی بود که به رنج و سختی‌های نقش مادری در زنان پرداخت.

او با تأکید بر آزادی به‌عنوان مهمترین فرایند تعالی انسان‌ها، از زنان خواست با آگاهی، از شرایطی که در آن قرار دارند، فراتر بروند. یکی از این شرایط نقش مادری برای زنان بود که دوبوواریز معتقد بود جامعه طوری این نقش را برای زنان تعریف می‌کند تا آنان خیال کنند آزادی و تعالی زنان در رسیدن به نقش مادری و فرزندآوری است. از آنجاکه دخترانگی زن‌ها به آنها امکان کمی برای تعالی داده است پس در این شرایط ممکن است یک زن احساس کند که با بارداری به او اجازه می‌دهند با ایجاد جنین، نوعی آزادی را به‌دست آورد. اگرچه دوبوواریز معتقد است که زنان آزادانه نگرش خود را نسبت به مادر بودن انتخاب می‌کنند اما فکر می‌کند که مادران نباید انتخاب کنند که مادر بودن را شغل انحصاری خود قرار دهند و خانه‌نشین بشوند. او استدلال می‌کند که چنین انتخابی از جهات مختلف برای مادران و فرزندان آنها بد است. دوبوواریز تأکید می‌کند که اگر یک مادر تمام معنای زندگی خود را در فرزند خود جستجو کند، سرانجام خود را به ناراحتی محکوم می‌کند. زیرا به ناچار، آن کودک باید بزرگ شود و او را ترک کند. او برخلاف این تصور که مادری به زنان سعادت بالاتری می‌بخشد، اصرار دارد که مادری انحصاری، زنان را راضی و خشنود نخواهد کرد و در نهایت اعلام می‌کند «کودک نباید حدِ افق دید مادرش باشد».

دوبوواریز برای تعالی ارزش قائل می‌شود و می‌گوید وجود انسان را اساساً باید وجودی خودآفرین بدانیم که از شرایطی که به او داده شده پیشی می‌گیرد و بازتولید می‌کند. وی احساس می‌کند که اهداف زن به‌عنوان یک فرد در حال لغو است و توسط گونه‌های دیگر یعنی مردان نادیده گرفته می‌شود. زن بارداری که ادعا می‌کند خلاقیت مادرانه دارد در حقیقت خود را در فرآیندهای بیولوژیکی بدن خود غرق می‌کند. هنگامی که دوبوواریز دربارهٔ ستم بر زنان در نقش مادری می‌نویسد، منظورش این است که وقتی زنی باردار می‌شود، ستمگری به‌عنوان عنصر سازنده‌ی وضعیت او، در جامعه‌ی مردسالار آشکار می‌شود. دوبوواریز در نوشته‌های خود دربارهٔ مادری تأکید می‌کند که مادری از طریق بسیاری از ایده‌های از پیش تصور شده، یعنی به وسیله اخلاق اجتماعی و فرهنگ غالب و پنهان شده پشت توهم طبیعت‌گرایی وضع می‌شود. از نظر او، روش صحیح برای سازماندهی مجدد جامعه، دادن فرصت‌های تعالی به زنان در خارج از قلمرو مادری و در حوزه عمومی است. او می‌گوید با کار کردن، مادر شدن برای زنان فرایندی آسان‌تر می‌شود و این‌گونه زنان مادرانی بهتر

هستند، آن‌ها به این ترتیب زنانی بهتر با «ارزش‌های واقعی انسانی» می‌شوند. ایده‌آل دوبوواری این است که یک مادر، فرزند خود را به عنوان موجود مستقلی بدون تسلط بر کودک یا تبدیل شدن به خدمتکار او - با نوعی شناخت متقابل - بپذیرد. این امر به مادرانی نیاز دارد که در دنیای عمومی، تعالی را اعمال کنند تا بتوانند در واقع به فرزندان خود اجازه دهند از آنها فراتر روند بدون اینکه از این طریق احساس خطر کنند یا نابود شوند.

۸. نتیجه‌گیری

زن برای دوبوواری به عنوان جنسی ضعیف و در مراتبی فروتر در برابر مردان است و در سراسر زندگی‌اش به عنوان «دیگری» تعریف می‌شود و این دیگربودگی به شکل پنهان در مادری هم حلول یافته است و دوبوواری می‌کوشد آن را به زن‌ها یادآور شود. هسته اصلی بحث مادری درجنس دوم این است که لازم است زنان هیچ نقشی از جمله مادری را فرایندی برای آزادی خود قلمداد نکنند و برای رسیدن به تعالی و آزادی تلاش کنند که در مسیر آگاهی و حضور در اجتماع قدم بردارند. چرا که اگر مادر (M/Other) بودن به انزوا و خانه‌نشینی زنان منجر شود، این همان فروافتادن دوباره زن به گرداب دیگری (Other) است.

اگر بخواهیم در نوشته‌های دوبوواری دقیق شویم باید بگوییم آنجا که او زنان را به حضور در اجتماع و مطالعه و آگاه شدن تشویق می‌کند به عنوان یک اگزیستانسیالیست مسیر را درست تشخیص داده است اما مادامی که از زنان می‌خواهد از غریزه مادری و گرایش به آن پرهیز کنند به رادیکالیسم نزدیک شده است. بدیهی‌ست آنچه حس دیگری بودن در زنان را تقویت می‌کند همان عدم شکوفایی و خلاق بودن است و همچنان که داشتن شغل و تحصیلات از نظر دوبوواری نوعی بالندگی در زنان است، مادری نیز می‌تواند برای آنها حس آفرینندگی را ایجاد کند. بهتر آن بود که دوبوواری با پذیرش نقشی که طبیعت تحت عنوان مادری به زنان محول کرده است تلاش کند تا مادری را برای زنان به عنوان فرصتی معرفی کند که در کنار تحصیل و حضور زنان در اجتماع، حس فایده‌مندی و ضرورت به آنها می‌دهد. پاره‌ای از تحلیل‌های دوبوواری از پیامدهای منفی مادری برای زنان، حاصل نگاه او به نمونه‌های خاصی است که در آنها این کاستی دیده می‌شود. اما برخلاف نظر او نمی‌توان

آن را به همه زنان شوهردار تعمیم داد. وجود زنانی که هم به خوبی از عهده تربیت فرزندان برمی آیند و هم در جامعه حضور فعالی دارند و نقش مهمی را ایفا می کنند، نشان می دهد مادری نه تنها مانع حضور اجتماعی زن نمی شود، بلکه حکایت از قابلیت و توان بالای اوست. سخن آخر اینکه اندیشه های فمینیستی افراطی که می کوشند نظام زن سالاری را جایگزین نظام مردسالاری بکنند و یا مرد و زن را از هر لحاظ یکسان تلقی کنند، تفاوت های موجود در واقعیت وجودی آن دو را نادیده می گیرند و این نگاه با نگاه موجود در فرهنگ ملی اسلامی ما بسیار فاصله دارد گویا اینکه ستم های رفته بر زنان در جوامع اسلامی در طول تاریخ با اخلاق انسانی و اسلامی ناسازگار و از این رو ناپذیرفتنی است.

مشارکت نویسندگان

مقاله نوشته شده به اهتمام اینجانب مظاهر اصالتی دانشجوی دکترای دانشگاه بین المللی امام خمینی و با راهنمایی و مساعدت استاد گرانقدر آقای دکتر عبدالرزاق حسامی فر، استادیار همان دانشگاه، به انجام رسیده است.

تشکر و قدردانی

این مقاله حاصل طرح تحقیقاتی پایان نامه ی دکترای بنده و بخشی از فصل فمینیسم اگزستانسیالیسم است که به دلیل ضرورت بحث، به شکل جداگانه تحت عنوان مقاله ای عرضه می شود. لذا لازم است ابتدا از استاد عزیز آقای دکتر حسامی فر و سپس از آقای دکتر پیک حرفه بابت همکاری و حمایت و همچنین داوران گرامی بابت حسن نظر و عنایت، کمال تشکر را داشته باشم.

تعارض منافع

«هیچگونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.»

منابع و مآخذ

- Anne Beck, K. *Beyond the Independent Woman: A Reading of Simone De Beauvoir's When Things of the Spirit Come First with The Second Sex*, A Thesis Submitted for the Degree of Master of Philosophy, Australia: The University of Queensland. 2018.
- Bauer, N. *Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, Journal of The History of Philosophy, 1999:37(4):688-691
- Bokiniec, M. *Voices of Motherhood: Feminism, Motherhood and Narrative Identity*, Institute of Philosophy, Sociology and Journalism. Gdansk University press. 2016:17(2):149-164
- Bueskens, P. *Modern Motherhood and Women's Dual Identities: Rewriting the Sexual Contract*, London University Press. 2018.
- Changfoot, Nadine. *Equality and Difference Feminisms and Simon De Beauvoir's The Second Sex*, Department of Politics Trent University Press. 2008.
- Chavkin, W. *The Globalization of Motherhood*, in Wendy Chavkin and Janemaree *The Globalization of Motherhood: Deconstructions and Reconstructions of Biology and Care*, London: Routledge, 2010: 3-15.
- Chiwengo, N. *Otherness and Female Identities: Simone De Beauvoir's The Second Sex*, Omaha: Creighton University. 2005:13(1).167-176
- Estone, A. *Beauvoir and the Ambiguities of Motherhood*, in A Companion to Simone de Beauvoir, Lancaster: Lancaster University Press. 2017:122-133
- Foucault, M. *The Care of the Self: The History of Sexuality*, Vol. 3, Translated by Robert Hurley, London: Penguin. 1986.
- Friedan, B. *A Dialogue with Simone De Beauvoir*, in *It Changed My Life: Writings on the Women's Movement*, Edited by Betty Friedan, Cambridge: Harvard University press. 1976.
- Hallstein, D.L. *White Feminists and Contemporary Maternity: Purging Matrophobia*, London: Palgrave Macmillan. 2010.
- James, S. *Complicity and Slavery the Second Sex*, in *The Cambridge Companion to Simone De Beauvoir*, Cambridge: Cambridge University Press. 2003:149-167
- Mack, A. N. *Critical Approaches to Motherhood*, in *Oxford Research Encyclopedia of Communication and Critical Cultural Studies*, ed. Dana L. Cloud, Oxford: Oxford University Press. 2018.
- Mahon, J. *Existentialism, Feminism and Simone De Beauvoir*, London: Palgrave Macmillan. 1997.
- Najmaraghi M. [Translation of *A Comprehensive Treatise on Feminist Theories*]. Rosemarie Tong (author). tehran: ney publications: 2007. persian

Sanavi Q. [Translation of *the Second Sex*]. Simon De Beauvoir(author). tehran:tous publications:1999. persian
Paknia &Mardiha M, *Gender Dominance*, Tehran: ney publications: 2008. persian
Zelinka, E. *Simone De Beauvoir: Transgressing Immanence, Motherhood and Social Constructs*, Timisoara: West University of Timisoara. 2015:13(1).118-130

معرفی نویسندگان



مظاهر اصلاتی نگارنده ی اصلی مقاله، دانشجوی دکترای دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین است. او لیسانس حسابداری خود را در سال ۱۳۹۲ از دانشگاه امام علی کرج دریافت کرده است. سپس در سال ۱۳۹۵ موفق به اخذ مدرک کارشناسی ارشد در رشته فلسفه محض از دانشگاه امام خمینی قزوین شده است. سال بعد نیز در همان دانشگاه تحصیلات خود را در مقطع دکتری پی گرفته است. وی هم اکنون سال پایانی تحصیلات خود را در این دانشگاه سپری می کند.

Esalati,m. student, philosophy, imam Khomeini university, Qazvin, iran
✉ mazaheresalati@gmail.com



عبدالرزاق حسامی فر استاد گروه فلسفه و مدیرگروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی است. وی مدرک کارشناسی فلسفه را در سال ۱۳۶۸ دریافت کرد. سپس در سال ۱۳۷۲ موفق به اخذ مدرک کارشناسی ارشد و در سال ۱۳۷۸ موفق به اخذ مدرک دکتری خود شد. او عضو هیئت تحریریه مجله های علمی پژوهشی: پژوهش های فلسفی، تاریخ فلسفه، فلسفه دین، عضو انجمن بین المللی ملاصدرا و عضو انجمن بین المللی فلسفه دین است. او دارای ۵ تألیف کتاب و بیش از ۳۰ مقاله علمی پژوهشی است. همچنین ۳ مقاله او در نشریات خارجی چاپ شده است.

Hesamifar,a. professor, philosophy,imam Khomeini University, Qazvin, iran
✉ ahesamifar@yahoo.com

How to cite this paper:

Mazaher Esalati, Abdul-Razaq Hesamifar (2023). Simone de Beauvoir: From Motherhood to Otherness? *Journal of Ontological Researches*, 12 (23), 193-218. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1402.12.23.8.6

DOI: 10.22061/orj.2023.1852

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1852.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

Double Aspect Theory of Mind and Body from Spinoza,s point of view

Mohammad Ali Abdullahi¹
Fatemeh Nouraei²

Abstract

For Spinoza mind and body are the same substance. Thus, mind and body are ontologically the same thing, the same reality or substance. The mind is inseparable from the body, and vice versa. This unity of mind and body as one substance is in contrast to Descartes' belief that mind and body are separate substances. Spinoza believed the mind and body are different conceptually but not ontologically. Spinoza not only believed this ontological division of mind from body or nature was incorrect, but he also viewed this separation as unhealthy and unethical. He believed that a knowledge of the unity between mind and nature was essential to an ethical life. The mind and body, for Spinoza, act simultaneously, or as mirror images of each other, so we cannot even say that one determines the other. Thought is the

¹. Associate professor at philosophy in the University of Tehran, Corresponding Author
abdllahi@ut.ac.ir

². Researcher in the western philosophy
Received: 22/11/2018
Reviewed: 29/01/2019
Revised: 09/07/2023
Accepted: 10/07/2023

f.nouraei93@gmail.com

consciousness of extension and extension is the manifestation of thought, and neither has any freedom from the other.

Keywords: Ontology, Spinoza, Mind-Body, Double Aspect Theory, Idea

Problem statement

One of the basic problems of philosophical systems is the problem of mind and body. This debate has a long history, and in the history of philosophy, discussions, and conversations about it have led to different theories. The first Greek philosophers gave different interpretations of the word soul, but most of them transferred the soul to matter. Only Anaxagoras used the word reason to explain an immaterial element. For the first time, the word "self" found a more explicit philosophical form in Plato's philosophy. Plato was in favor of the originality of the soul and considered the soul as the source of movement distinct from the body and prior to it. It seems that the problem of the mind and body is rooted in the discussion of unity and plurality. For a rational explanation of the problem of unity and plurality, metaphysical scholars must resort to the principle of causality and the causal relationship between beings, including the soul and the body. Spinoza is also in the philosophical system. He has tried to explain the multiplicity of beings in terms of causality by referring to the infinite essence of the One (God). Spinoza believes that essence necessarily has attributes, every being must be conceived under an attribute. Attributes are essential to the existence of essence. Spinoza's definition of the attribute has an important difference from the definition of medieval philosophers. According to medieval philosophers, God is absolutely distinct from the world, just as form is distinct from matter. As a result, what they called attributes were not capable of expressing God's essence or nature or what God is. But according to Spinoza, God is material as much as the world is material, and of course, God's essence is not separate from his actions. In a sense, God reveals himself physically to explain the unity of soul and body. Spinoza uses his theory about the relationship between states and attributes and the relationship between attributes and substance, and as Steinberg wrote, he is undoubtedly more successful than Descartes in explaining the unity of soul and body. The link connecting the soul with the body is imagination because the soul is the state of the attribute of thought, and since the imagination of any state of thought precedes it, imagination is the basis of the existence of the soul. It is meant to imagine a rational form. The mind shapes it because it is a thinking object. According to Spinoza, imagination is neither passive like a sensory form, nor is it a dumb and ambiguous thing, but rather it is the state of the attribute of thought, that is, it is understanding itself, and it is not even separate from judgment and confirmation. However, the imagination must be the imagination of something and belong to something. The human soul is the imagination of an object that actually exists, and the thing that actually exists in our soul is the body and nothing else. There is no idea of anything else in our souls. The body, which is the state of the next attribute, is the same thing with the idea of the body, which is the essence of the soul, which have

appeared in different attributes, and both express the same essence, as a result, the soul is united with the body. The object of knowledge is the property of the imagination.

Findings and Results

According to Spinoza, it is the body, and the body is the first thing that the soul is aware of. Therefore, the interpretation, the soul and the body become one, and the soul is an inseparable part of the body. In Spinoza's point of view, when there is an idea of the object (as belonging to the idea) in the soul, there will necessarily be an idea of the idea in our soul. This relationship should be considered as a relationship between wise and reasonable and not as a contradiction. The unity of soul and body can be considered as a type of prior unity that is rooted in the unity of the continuous and thinking essence. If we consider the soul as an active intellect like Spinoza, it is an external state of thought and divine in nature. The attribute of thinking means the soul in God is inseparable from the next attribute, so in humans, the state of thinking (self) is inseparable from the next state (body). Attributes do not exist apart from the essence, but they are the manifestation of the essence. Therefore, the state of the next adjective and its idea are both the effects of God. God, is both the thinking essence and the essence with dimensions. In this way, it can be said that there are two infinite-length chains of continuous concepts and objects that exist between the members of each chain of cause and effect system. In Spinoza's view, neither the soul is delivered to the body nor is the body delivered to the soul. Rather, there is a single substance that is "perceived" or "imagined" under its attributes. In fact, the essence "appears" in different ways due to its attributes. Soul and body are independent because each can be understood without the other, but both are manifestations of the same essence. They do not have any intrinsic independence and are dependent on a single essence. The soul and the body are somehow united with each other, but in Spinoza's philosophical system, which is based on the theory of attributes and states, the union between the soul and the body can be imagined in two ways: 1. The union of the soul and the body in an ontological sense, in the sense that it is based on the system of attributes and states. The soul and the body are methods for the emergence of infinite states, so they have no essential independence from each other. 2. Unity of the soul and the body in terms of knowledge.

References

- Charles, J, Spinoza: A guide of the perplexed continuum, 2007.
Deleuze, G, Expression in philosophy: Spinoza, Zone book, New York, 1990.
Genevieve, L, Spinoza and the ethics, Edited by Tim crane and Janathan Wolf, University college, London, 1996.
Steinberg D, On Spinoza, Wadsworth, Adivision of Thomson learning inc, 2000.
Wolfson, H, The philosophy of Spinoza, Volum I, Oxforduniversity press, London, 1934.



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023

پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال دوازدهم، شماره ۲۳
بهار و تابستان ۱۴۰۲
صفحات ۲۴۴-۲۱۹

نظریه دو جنبه‌ای نفس و بدن (تحلیل و بررسی دیدگاه اسپینوزا در باب نفس و بدن)

محمدعلی عبداللهی^۱
فاطمه نورایی^۲

چکیده

دیدگاه اسپینوزا دربارهٔ نفس و بدن در حقیقت راه حلی است برای معضلی که دگارت در باب نفس و بدن با آن مواجه بود. در نظر اسپینوزا جسم جوهر نیست، بلکه حالتی از صفت بعد است مجموعه‌ای از اشیای جزئی است که از کنار هم قرار گرفتن اجسام بسیط بوجود آمده است. نفس انسان نیز جوهر نیست، بلکه حالتی از صفت فکر است. اما از آنجا که فکر چیزی جز «تصور داشتن» نیست. بنابراین نفس چیزی جز مجموعهٔ تصورات نیست.

تصور نقش اساسی در نظریهٔ نفس و بدن اسپینوزا دارد. اسپینوزا از تصور جنبهٔ فعال ذهن را قصد کرده است و آن را مقوم نفس انسانی می‌داند. دو سلسلهٔ طولی نامتناهی از تصورات (نفوس) و اشیای ممتد

abdllahi@ut.ac.ir
f.nouraei93@gmail.com

1. دانشیار دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، نویسنده مسئول
2. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب پردیس فارابی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۰۱

تاریخ داوری: ۱۳۹۷/۱۱/۰۹

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۴/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۹

(بدن‌ها) وجود دارد. هم تصورات و هم اشیای ممتد معلول خداوندند و از آنجا که قدرت فعل خداوند با قدرت فکر او برابر است، نظم و اتصالی که در اشیای ممتد (حالات) وجود دارد عیناً در تصورات نیز وجود دارد و بالطبع مطابق با هر حالتی از بدن، تصویری از آن حالت در نفس وجود دارد، بنابراین نفس چیزی جز تصور بدن نیست. این نکته به نظر اسپینوزا این امکان را به ما می‌دهد تا نفس و بدن را دو جنبه از یک جوهر واحد تلقی کنیم. تبیین اسپینوزا از مسئله نفس و بدن که از آن در این مقاله به نظریه‌ی دو جنبه‌ای نفس و بدن تعبیر می‌شود مبتنی بر نظریه‌ی خاص اسپینوزا در باب رابطه‌ی جوهر و صفات است. حقایق جسمانی حالتی از صفت بعدند و حقایق نفسانی حالاتی از صفت فکری و هر دو حقیقت جنبه‌های متفاوت یک جوهر واحدند.

کلمات کلیدی: هستی‌شناسی، اسپینوزا، نفس و بدن، نظریه‌ی دو جنبه‌ای، تصور.

مقدمه

یکی از مسائل اساسی نظام‌های فلسفی مسأله‌ی نفس و بدن است. این بحث قدمتی طولانی دارد و در تاریخ فلسفه بحث و گفتگو در باب آن به طرح نظریه‌های متفاوتی منتهی شده است. نخستین فیلسوفان یونانی تعبیر متفاوتی از واژه‌ی نفس بدست داده‌اند. اما بیشتر آنان نفس را به ماده تحویل برده‌اند. تنها آناکساگوراس واژه‌ی نوس (عقل) را برای تبیین عنصری غیرمادی به کار برده است. واژه‌ی نفس نخستین بار در فلسفه‌ی افلاطون با صراحت بیشتری صورت فلسفی پیدا کرد. افلاطون طرفدار اصالت روح بود و نفس را به عنوان مبدأ حرکت متمایز از بدن و مقدم بر آن می‌دانست. افلاطون به تعبیر استاد ژان وال هرچه بیشتر نظام فکری خود را گسترش می‌دهد ظاهراً قول به دوگانگی بدن و نفس را بیشتر رها می‌کند (ژان وال، ۱۳۷۵، ص ۷۳۷).

ارسطو شاگرد افلاطون، اما برپایه‌ی نظریه‌ی ماده و صورت دیدگاه متفاوتی از نفس بدست می‌دهد. وی نفس را به عنوان کمال اول بالفعل که بالقوه دارای حیات است، تعریف می‌کند. بنابراین نفس تحقق بدن است و از آن جدا نشدنی است (کاپلستن، ۱۳۸۸، ص ۳۷۳). در دیدگاه ارسطو میان نفس و بدن نوعی اتحاد وجود دارد.

این گزارش مختصر نشان می‌دهد در میان فیلسوفان باستان دو دیدگاه کلی درباره‌ی نفس و بدن وجود داشته است:

۱. ثنویت نفس و بدن

۲. اتحاد نفس و بدن

هدف ما در این مقاله بررسی دیدگاه اسپینوزا در مورد چیستی نفس و بدن و نحوه رابطه آن دو با یکدیگر است. بررسی این مسأله از آن جهت مهم است که پس از طرح مسأله تمایز نفس و بدن به عنوان دو جوهر متمایز از یکدیگر توسط دکارت معضلی به ظاهر لاینحل پدید آمد که فیلسوفان تلاش کردند برای آن پاسخی قانع کننده بدست دهند. به نظر می‌رسد اسپینوزا توانسته است پاسخی قانع کننده به مسئله دهد. اسپینوزا یک فصل از کتاب اصلی خود یعنی /اخلاق/ را به این مسأله اختصاص داده است. استاد پارکینسن نظریه اسپینوزا را نظریه دو جنبه‌ای نفس و بدن نامیده است (پارکینسن، ۱۳۸۱، ص ۱۱۱). چنان که نشان خواهیم داد این نام گذاری با آنچه اسپینوزا قصد کرده است همخوانی دارد. پس مسأله اصلی ما بررسی و شرح پاسخ اسپینوزا به معضل چیستی و رابطه نفس و بدن است.

به نظر می‌رسد معضل نفس و بدن ریشه در بحث وحدت و کثرت دارد. اصحاب مابعدالطبیعه برای تبیین عقلانی مسأله وحدت و کثرت به ناچار باید به اصل علیت و رابطه علی میان موجودات از جمله نفس و بدن متوسل می‌شوند. اسپینوزا نیز در دستگاه فلسفی خود تلاش کرده است کثرت موجودات را از حیث علی با ارجاع به جوهر نامتناهی یگانه (خدا) تبیین کند. ولفسن یکی از مفسران و شارحان اسپینوزا به درستی تذکر داده است که: می‌توان گفت ریشه این نوع پژوهش مسأله نسبت خدا با جهان است. فیلسوفان قرون وسطا و ارسطو نیز براساس تمایز ماده و صورت به تبیین این مسأله پرداخته‌اند. در فلسفه اسپینوزا این موضوع شکل جدیدی به خود گرفته است. از آنجا که در نظام فکری اسپینوزا خدا به جوهر مطلقاً نامتناهی توصیف می‌شود موضوع چگونگی شناخت جوهر مطلقاً نامتناهی توسط عقل متناهی و به تبع آن رابطه نفس و بدن که دو صفت از صفات جوهر مطلقاً نامتناهی‌اند نیز مطرح می‌شود. بر همین اساس هرچه مربوط به جوهر نامتناهی باشد می‌تواند در صفات نامتناهی آن تبیین شود. به تعبیر دیگر، ذهن متناهی بشر می‌تواند به شناخت آن چیزهایی دست یابد که مستلزم تصور بدنی باشد که واقعاً وجود دارد و نیز می‌تواند خدا را ذیل صفت بعد و فکر تاحدی بشناسد (Wolfson, 1934, pp. 214-216).

توجه به این مسأله نشان می‌دهد که دیدگاه اسپینوزا دربارهٔ نفس و بدن بر بنیادهای مابعدالطبیعی و هستی‌شناختی نظام فلسفی او مبتنی است. بنابراین طرح و شرح نظریهٔ او دربارهٔ نفس و بدن مستلزم شناخت دقیق و درست عناصر مابعدالطبیعی دیدگاه اسپینوزا است. ما در این مقاله تلاش می‌کنیم نشان دهیم چگونه اسپینوزا می‌تواند بر پایه وحدت جوهر و نظریهٔ حالات و صفات جوهر، ادعای خود را در باب نفس و بدن اثبات کند. ادعای او در باب نفس و بدن این است که:

نفس و بدن دو جنبه از یک جوهر واحد هستند به این معنا که از طرفی میان نفس و بدن نوعی اتحاد وجود دارد و از طرف دیگر، نفس و بدن از یکدیگر به وجهی متمایزاند. ادعای اسپینوزا پرسش‌های مهمی را در ذهن پدید می‌آورد. آیا اسپینوزا به دلیل قول به وحدت جوهر باید وحدت نفس و بدن را بپذیرد یا اینکه برای حل مسألهٔ تأثیر نفس و بدن بر یکدیگر باید به وحدت آنها قایل شود؟ در این مقاله سعی کرده‌ایم به این پرسش‌ها و پرسش‌های دیگری از این دست پاسخ دهیم.

در همین آغاز باید به دو نکته توجه کرد:

الف) اسپینوزا دیدگاه خود را در باب نفس و بدن در کتاب بسیار مهم /اخلاق تبیین کرده است. او یک فصل از این کتاب را به بحث نفس و بدن اختصاص داده است. کسانی که با نظام فلسفی او آشنا می‌دانند که اثر فلسفی اصلی او به ویژه در باب نفس و بدن همین کتاب اخلاق است. ما نیز در این مقاله بر پایهٔ همین اثر و با استفاده از تفسیرهای شارحین دیدگاه اسپینوزا را شرح داده‌ایم.

ب) نظریهٔ اسپینوزا دربارهٔ نفس و بدن تنها اهمیت مابعدالطبیعی ندارد، بلکه از منظر عملی و اخلاقی نیز بسیار مهم است. خود او در کتاب اخلاق نوشته است که از طرح مسألهٔ نفس و بدن انگیزه‌های اخلاقی نیز دارد:

اکنون به بیان اموری می‌پردازیم که باید به ضرورت از ذات خدا یا موجود سرمدی یا نامتناهی ناشی شود. اما البته نه همهٔ آنها - زیرا در قضیهٔ ۱۶ بخش ۱ مبرهن ساخته‌ام که از او در حالات نامتناهی اشیای نامتناهی ناشی می‌شوند - بلکه اموری که مارا به شناخت نفس انسان و سعادت برین آن هدایت می‌کند (اسپینوزا، ۱۳۹۰، ص ۷۱).

ج) چنان که بعضی از مفسرین اسپینوزا اشاره کرده‌اند (پارکینسن، ۱۳۸۰، ص ۸۲) نظریه دو جنبه‌ای اسپینوزا دربارهٔ نفس و بدن را تنها با توجه به نظریهٔ دکارت و مطالبی که او در این باره طرح کرده است، می‌توان فهمید. بنا بر این خواننده این مقاله باید با دیدگاه دکارت در باب نفس و بدن آشنا باشد.

چیستی نفس و بدن

تعریفی که اسپینوزا از نفس و بدن به دست می‌دهد بر مبنای و مبادی استوار است که او در باب جوهر و صفات و حالات جوهر پذیرفته است. برای فهم دقیق و درست تعریف اسپینوزا از نفس و بدن، یادآوری چند نکته ضروری است:

۱. اسپینوزا پس از اثبات وجود جوهر «مطلقاً نامتناهی» سعی می‌کند وحدت جوهر را اثبات کند. او نخست در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۰ به صراحت ادعا می‌کند:
در جهان فقط یک جوهر موجود است و آن مطلقاً نامتناهی است (اسپینوزا، ۱۳۹۰، ص ۲۲).

و سپس در قضیهٔ ۱۴ بخش ۱ وحدت جوهر را اثبات می‌کند. ثبات وحدت جوهر نخست کارکردی هستی‌شناختی دارد. زیرا اسپینوزا را از معضل تمایز جوهر مستقل‌رهایی می‌بخشد و به این ترتیب اسپینوزا با معضلات دکارتی ناشی از قول به جوهر متمایز و چگونگی تعامل میان آنها مواجه نیست. آنچه مسألهٔ نفس و بدن را پیچیده و به ظاهر لاینحل می‌کند این است که به دو جوهر متمایز نفس و بدن به لحاظ هستی‌شناختی قایل شویم. زیرا چنین کاری تبیین رابطهٔ اتحادی آنها را ناممکن می‌کند. و در مرتبه بعد تأثیر معرفت‌شناختی دارد. معرفت به جوهر به عنوان علت همه صفات و حالات این امکان را فراهم می‌کند که بتوانیم شناخت تام و کافی از نفس و بدن به عنوان حالات جوهر پیدا کنیم. این همان نکته‌ای است که دکارت از آن غافل بود.
از نظر اسپینوزا اولین و مهم‌ترین اشتباه دکارت این است که از معرفت به منشأ چیزها و علت نخستین آنها دور شده است و دوم آنکه در شناخت ماهیت حقیقی ذهن بشر موفق

نبوده است. این درحالی است که از طریق شناخت حقیقی علت نخستین ذهن می‌توان به تصدیق آنچه اسپینوزا در قالب قضایا بیان می‌کند، دست یابیم (Morgan, 2002, p 762). تأکید اسپینوزا بر پیشینی بودن شناخت امور، او را با دشواری‌هایی روبرو می‌کند. اما اسپینوزا برای رهایی شناخت اشیای بسیط و یا ساختارهای ذهنی را، از تعریف اشیای واقعی متمایز می‌کند. او در نامه ۸۳ در این باره آورده است که:

ما در تعریف اشیا با ملاحظه خود شیء تنها می‌توانیم یک ویژگی را استنتاج کنیم این می‌تواند اعتقاد درستی باشد درباره اشیای بسیط یا در مورد ساختارهای ذهنی که شکلی دارند. اما نه در مورد اشیای واقعی. این واقعیت که من خداوند را به عنوان یک امر سرمدی که متعلق ذات وجود است تعریف کردم چندین ویژگی از آن استنتاج می‌شود بدین صورت که او بالضروره وجود دارد، یعنی او یگانه، نامتناهی و تغییرناپذیر است و غیره (Ibid, pp 958).

۲. اسپینوزا معتقد است که اشیای متناهی حالت‌های متناهی صفات جوهرند و حالت متناهی را نمی‌توان جدا از فاعلیت علی جوهر فرض کرد او در بخش ۱ کتاب اخلاق چنین آورده است:

هر چیزی که هست در خدا هست و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید (اسپینوزا، ۱۳۹۰، ص ۲۹).

در حقیقت اسپینوزا با طرح نظام حالات و صفات در هستی‌شناسی خود سعی می‌کند زمینه را برای فهم رابطه نفس و بدن و تأثیر هر یک بر دیگر به عنوان دو جنبه یا دو حالت از صفات نامتناهی فکر و بعد جوهر فراهم آورد. توجه به نکته‌های بالا کمک می‌کند تعریف اسپینوزا از نفس و بدن را بهتر فهم کنیم.

تعریف جسم

ارسطو و قرون وسطاییان جسم را به بسیط و مرکب طبقه بندی کرده‌اند. اسپینوزا نیز این طبقه بندی را پذیرفته است. جسم بسیط (مولکول‌ها) و جسم مرکب که متشکل از اجسام بسیط است و درسه گروه سخت - نرم و سیال طبقه بندی می‌شوند. اما چنان‌که ولفسون تذکر داده است اسپینوزا در دو نکته با پیشینیان خود درباره جسم اختلاف نظر

دارد. این دو نکته ریشه در مبانی فکری او دارد. نکته اول حرکت و سکون جسم است. او نمی‌تواند مانند قرون وسطاییان قائل به این باشد که عناصر یک جسم وقتی در موقعیت طبیعی خود باشند ساکن‌اند و در غیر اینصورت در حرکت‌اند. یا مثل دکارت قائل به این باشد که حرکت و سکون صرفاً دو حالت مؤثر از یک جسم در حال حرکتند. در نظر او از جهت حرکت و سکون است که اجسام از یکدیگر متمایز و متعین می‌شوند. نکته دوم اینست که همه اجسام وجوه مشترکی دارند اما نه به خاطر اینکه جوهرشان مشترک است. هیچ جسم بسیطی جوهر نیست، بلکه اجسام صرفاً متضمن فهم صفت بعدند و قابلیت حرکت و سکون دارند (Wolfson, 1969, pp 64-68).

تعریف جسم از دیدگاه اسپینوزا

جسم حالتی است که ذات خدا را از این حیث که او شیئی دارای بعد اعتبار شده به وجه معین و محدودی ظاهر می‌سازد (اسپینوزا، ۱۳۹۰، ص ۷۰).

طبق این تعریف، جسم حالت صفت امتداد است و اجسام ممتد از آن جهت که جلوه صفت خداونداند حالت اعتبار شده‌اند. اما حالات بعد، وجودی جدای از خود بعد ندارند. مقصود اسپینوزا از بعد همان ماده است بنا بر این اجسام حالات ماده‌اند. قبل از اسپینوزا دکارت نیز، ماده را همان بعد می‌دانست. اما منظور اسپینوزا از بعد با آنچه فیلسوفان پیش از او از بعد قصد کرده بودند، متفاوت است. فیلسوفانی نظیر ارسطو و دکارت بعد را کم اثر تلقی می‌کنند و حرکت جسم را صرفاً توسط یک عامل خارجی که در نهایت منتهی به خداوند می‌شود، توصیف می‌کنند. اما اسپینوزا خداوند را به عنوان عقل فعال که دائماً در عمل و حرکت است، تلقی می‌کند (Wolfson, 1934, p 235) و چون بعد صفت خداوند است باید فعال باشد یعنی در حرکت باشد. این جنبه‌های فعال صفت بعد و فکر همان حالات نامتناهی بی واسطه‌اند. بنا بر نظر ولفسن اسپینوزا حالت نامتناهی بعد را به دو روش تعریف کرده است: ۱- حرکت؛ ۲- حرکت و سکون. آنچه در نظر اسپینوزا از حرکت و سکون مراد است انرژی در حرکت و انرژی در موقعیت است یا انرژی جنبشی و بالقوه (Wolfson, 1934, p 239).

فهم نظریه اسپینوزا درباره حالات بعد مستلزم بررسی نظریه فیزیک اوست. خلاصه نظریه او به شرح زیر است:

۱. جوهر همه اجسام یکی است. همه اجسام مستلزم تصور صفت واحد بعد هستند. اما وجه افتراق اجسام در حرکت و سکون آنهاست. حرکت گاهی تند و گاهی کند می‌شود. اسپینوزا در بخش دوم کتاب اخلاق آورده است:

هر جسمی یا در حال حرکت است یا سکون. هر جسمی که در حال حرکت است گاهی تند حرکت می‌کند و گاهی کند. اجسام از جهت حرکت و سکون وتندی و کندی از هم تمایز می‌یابند نه از جهت جوهر (اسپینوزا، ۱۳۹۰، ص ۹۰).
بنابراین حالات بعد وجودی مستقل از ماده ندارند.

از آنچه تاکنون گفتیم معلوم شد که اجسام اشیای جزئی‌اند، هر یک بالضرورة به واسطه جسمی دیگر به حرکت یا سکون موجب می‌شوند و همین حرکت و سکون منجر به تمایز میان اجسام می‌شود.

۲. باید میان ساده‌ترین اجسام به عنوان واحد‌های بنیادین جهان ماده و اشیای جزئی فرق بگذاریم.

بسیط‌ترین جسم (Corpora Simplicissima) عنصری نهایی است که تمام اجسام مرکب از آن ساخته می‌شوند. این جزء اولیه از هیچ جزء دیگری ترکیب نیافته است. اشیای جزئی زمانی شکل می‌گیرند که این اجزای اولیه در گروه‌هایی با هم ترکیب شوند که هر یک ساختار خاصی دارند و هویت شیء جزئی وابسته به ساختار آنست و مادامی که ساختار باقی است، شیء هم باقی است (پارکینسون، ۱۳۸۱، ص ۸۶).

اشیای جزئی از حیث نسبت حرکت اجزا با هم اختلافاتی دارند و هر یک به انواع گوناگون تحت تأثیر قرار می‌گیرند. اما طبیعت خود را حفظ می‌کنند، به دلیل آنکه ماده همه اجسام یکی است و آنچه مایه اختلاف میان اجسام شده، کیفیت عمل ماده است (پارکینسون، ۱۳۸۰، ص ۶۸-۷۰).

هرچند ماده در همه اجسام تجزیه پذیر و مرکب است. اما این تجزیه و ترکیب ظاهری است و همان تأثراتی است که ماده می‌پذیرد. بنابراین قانون حاکم بر نسبت‌های میان اجزاء تغییری نمی‌کند و هر شیء ترکیبی از اجسامی است که حرکت خود را بر طبق یک

قانون معین به یکدیگر انتقال می‌دهند بنابراین وجود اجسام مختلف در وحدت جوهر خللی ایجاد نمی‌کند. هر شیء جزئی، جسم واحدی است از این جهت که اجزای آن به نسبت معینی حرکت خود را به یکدیگر منتقل می‌کنند و آنچه جسم (بدن) نامیده می‌شود عبارت است از تعدادی اجزای اولیه که ساختار معینی را به نمایش می‌گذارند و بدن موجود تا وقتی که آن ساختار باقی است، باقی می‌ماند در این باره اسپینوزا تصریح می‌کند: بدن انسان، از اجزای کثیری مرکب است که طبایعشان باهم مختلف‌اند، هریک از این اجزا نیز از اجزای متعدد دیگری مرکب است (اسپینوزا، ۱۳۹۰، ص ۹۵).

حاصل این‌که از نظر اسپینوزا اشیای مادی نمی‌توانند جوهر باشند، بلکه تنها حالت‌اند. جهان مادی از اجزای مادی تشکیل شده است که بین آنها خلأ وجود ندارد. آنچه ما آن را اشیای مادی می‌خوانیم در واقع حالات مختلف ماده واحدی هستند.

تعریف نفس

اسپینوزا تعریفی از نفس بدست نمی‌دهد. اما می‌توان از قضیه‌های ۱۱، ۱۲ و ۱۳ در بخش دوم کتاب اخلاق تعریفی بدست آورد. اسپینوزا نفس انسان را جوهر نمی‌داند او به صراحت در قضیه ۱۰ بخش دوم چنین آورده است:

جوهریت به ذات انسان متعلق نیست یا به عبارت دیگر جوهر مقوم صورت انسان نیست (همان، ص ۸۳).

بنابراین نفس انسان نمی‌تواند جوهر باشد. زیرا اولاً جوهر واحد است نه متعدد و ثانیاً براساس نظام حالات و صفات ما تنها دو صفت از صفات نامتناهی خداوند را می‌شناسیم و چنانکه بدن حالتی از صفت نامتناهی بعد است، نفس نیز حالتی از صفت فکر است. بنابراین اسپینوزا نفس را حالتی از صفت فکر می‌داند.

اسپینوزا تعابیر مختلفی برای حالت فکر به کار می‌برد: ۱- عقل؛ ۲- عقل مطلقاً نامتناهی؛ ۳- نیروی نامتناهی فکر؛ ۴- تصور خدا. تعبیر عقل در اینجا بر عمل فکر کردن دلالت دارد (Wolfson, 1934, p 238) و فکر چیزی جز تصور داشتن نیست. نفس انسان تصور است و مقوم از صورت‌هایی است که در علم خداوند وجود دارد و تعینی از صفت علم خداوند است. اسپینوزا در باره نفس می‌گوید:

نخستین شیئی که مقوم وجود بالفعل نفس انسانی است همان تصور شیئی جزئی است که بالفعل موجود است (همان، ص ۸۵).

برای فهم دقیق و درست قضیه بالا نخست باید مقصود اسپینوزا از تصور شیء جزئی روشن شود. نظریه اسپینوزا درباره ادراکات تعریف او را از نفس روشنتر می‌سازد. برخلاف ارسطو، اسپینوزا به جای کلمه ی (Perception) از کلمه (Conception) استفاده می‌کند و اینگونه فرایند شناخت را نیز با مبانی فکری خود منطبق می‌سازد از نظر ارسطو میان درک بالقوه و درک بالفعل تمایز است، در ادراک بالقوه سوژه و ابژه از یکدیگر متمایزاند و در ادراک بالفعل تمایزی میان آن دو وجود ندارد، بلکه با هم یکی می‌شوند. بنابر تفسیر ولفسن اسپینوزا این تمایز را منسوخ می‌داند. به اعتقاد او کاربرد کلمه درک در فرایند شناخت متضمن این است که نفس در نسبتی که با ابژه شناخت دارد کم اثر است و در اینجا کاربرد کلمه ی فهم درست‌تر است. نفس همیشه فعال است همانطور که عقل همیشه فعال است. در چنین توصیفی ابژه شناخت با نفس یکی می‌شود (Wolfson, 1969, pp 45-46).

بنا بر این نفس جز تصور چیز دیگری نیست و تصور بنابر نظر اسپینوزا بر جنبه فعالیت انسان دلالت دارد نه به جنبه انفعال آن. نظریه اسپینوزا درباره تصور زمینه را برای فهم دقیق و درست نفس فراهم می‌کند. بنابراین نفس مرکب از تصورات است. تصورات مقوم وجود نفس انسان هستند و باید متناهی و جزئی باشند. نامتناهی باید همیشه بالضروره وجود داشته باشد (همان، ص ۸۶).

اتحاد نفس و بدن

اسپینوزا در باب رابطه نفس و بدن دیدگاه متفاوتی با دکارت اتخاذ کرده است. دکارت نتوانست تبیین رضایت بخشی از رابطه دو جوهر متمایز نفس و بدن بدست دهد، او باید علت قریبی برای وحدت این دو جوهر تصور می‌کرد برای این کار به جوهر سوم (خدا) به عنوان عامل وحدت بخش متوسل شد که راه حلی رضایت بخش نبود. از نظر اسپینوزا خطای دکارت در تعریف بعد اینست که او می‌بایست بالضروره بعد را از طریق یک صفت که دال بر ذات نامتناهی و سرمدیست توضیح دهد (Morgan, 2002, p 958). اسپینوزا

طرفی مفهوم پیشینی بودن بعد و وحدت درعین کثرت را بدست می‌دهد و از سوی دیگر کاستی‌های نظریهٔ دکارت را نیز نشان می‌دهد.

اسپینوزا معتقد است که جوهر بالضروره صفاتی دارد، هر موجودی باید تحت صفتی تصور شود (همان، ص ۲۲) صفات مقوم وجود جوهراند. تعریف اسپینوزا از صفت تفاوت مهمی با تعریف فیلسوفان قرون وسطایی دارد. در نظر فیلسوفان قرون وسطا خداوند مطلقاً متمایز از جهان است همان‌طور که صورت متمایز از ماده است. نتیجتاً آنچه که آنها صفت می‌نامیدند قادر به بیان ذات یا ماهیت خدا یا آنچه که خداوند هست، نبود. اما از نظر اسپینوزا خداوند به همان اندازه که جهان مادی است، مادی است و بالطبع ذات خدا جدای از اعمال او نیست. به تعبیری خداوند خودش را در جهان فیزیکی فاش می‌کند (Wolfson, 1934, p 231). بنابراین ارتباطی که میان جوهر و صفات وجود دارد صرفاً ارتباطی ذهنی نیست. زیرا عقل صفات را به مثابهٔ «مقوم ذات جوهر» ادراک می‌کند. دیدگاه اسپینوزا در باب رابطه جوهر و صفاتش به این معنا نیست که عقل صفت را به عنوان کیفیتی بر جوهر عاری از صفات تحمیل می‌کند. اما نباید از این نکته هم غافل شد که نه جوهر مرکب از صفات است و نه صفات اجزای جوهرند.

دلوز به درستی توضیح داده است که مقصود اسپینوزا این است که جوهر از طریق دو صفت از صفات خود در عالم جلوه کرده است این دو صفت که حالات بی‌شماری از آنها ناشی شده است منطبق و متوازی با یکدیگرند. به همین دلیل هم دربارهٔ دیدگاه اسپینوزا هم می‌توان تعبیر جلوه و اظهار را به کار برد و هم تعبیر توازی و تقارن را (deleuze, 1990, p 110).

شرح و بسط نظریهٔ صفات و حالات و نحوهٔ ارتباط آنها با جوهر مقصود فعلی ما نیست، بلکه مقصود توجه به این نکته است که در دستگاه فلسفی اسپینوزا مسألهٔ نفس و بدن در چارچوب نظرگاه او دربارهٔ رابطهٔ حالات با صفات و صفات با جوهر قابل فهم است. در نظام فکری اسپینوزا پس از اثبات وحدت جوهر و نیز تبیین رابطهٔ جوهر و صفات نوبت به اموری می‌رسد که از این جوهر واحد منتشی می‌شوند.

نفس تصور بدن است

اسپینوزا برای تبیین اتحاد نفس و بدن از نظریه خود در باب رابطه حالات با صفات و رابطه صفات با جوهر استفاده می‌کند و چنان‌که اشتاینبرگ نوشته است بی شک او در تبیین وحدت نفس و بدن از دکارت موفق‌تر است (Steinberg, 200, p 32). اسپینوزا میان نفس، تصور و بدن ارتباط برقرار می‌کند. حلقه اتصال نفس با بدن تصور است. زیرا نفس حالت صفت فکر است و از آنجا که تصور هر حالتی از فکر مقدم بر آن است، تصور مقوم وجود نفس است. مقصود از تصور صورت عقلی است. ذهن به دلیل آنکه یک شیء متفکر است آن را شکل می‌دهد. بنابراین اسپینوزا تصور نه مانند صورت حسی منفعل است و نه امری گنگ و مبهم است، بلکه حالت صفت فکر است، یعنی خود فاهمه است و حتی جدای از حکم و تصدیق نیست. با این حال تصور باید تصور چیزی باشد و به چیزی تعلق گیرد. اسپینوزا در این باره می‌نویسد:

موضوع تصویری که مقوم نفس انسان است، جسم یا حالت معینی از بعد است که بالفعل موجود است و نه چیز دیگری (اسپینوزا، ۱۳۹۰، ص ۸۸).

نفس انسان تصور شیئی است که بالفعل موجود است و امری که بالفعل در نفس ما وجود دارد، بدن است و نه چیز دیگری. تصویری از هیچ شیء دیگری در نفس ما وجود ندارد. بدن که حالت صفت بعد است با تصور بدن که مقوم نفس است یک شیء است که در صفات مختلف ظاهر شده‌اند و هر دو بیانگر جوهر واحدند در نتیجه نفس با بدن متحد است. به تفسیر ولفسن ابژه شناخت همان متعلق تصور است این متعلق تصور در نظر ارسطو شیئی خارجی است. اما در نظر اسپینوزا بدن است و بدن اولین چیزی است که نفس از آن آگاهی دارد. بنابراین تفسیر، نفس و بدن یکی می‌شوند و نفس صورت لاینفک بدن است (Wolfson, 1969, p 52). در دیدگاه اسپینوزا زمانی که تصویری از جسم (به عنوان متعلق تصور) در نفس وجود داشته باشد، ضرورتاً تصویری از متعلق تصور در نفس ما وجود خواهد داشت. این رابطه را باید به نحو رابطه میان عاقل و معقول در نظر گرفت و نه به صورت تضایف. وحدت نفس و بدن را می‌توان از نوع وحدت پیشینی دانست که ریشه در وحدت جوهر ممتد و متفکر دارد. اگر نفس را مانند اسپینوزا عقل فعال در نظر بگیریم حالت خارجی فکر است و از طبیعتی الهی. صفت فکر یعنی نفس در خدا جایی ناپذیر است از صفت بعد.

بنابراین در انسان حالت فکر (نفس) جدایی ناپذیر است از حالت بعد (بدن). پس نفس ماهیتی الهی دارد (Wolfson, 1969, p 56).

کسی که با دیدگاه‌های مختلف در باره نفس و بدن آشنا است می‌بیند که بر اساس مبانی اسپینوزا با دیدگاهی تازه دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن مواجه هستیم. این دیدگاه جدید را می‌توان نظریه دو جنبه‌ای نفس و بدن نام نهاد. گرچه در شرح و تفسیر نظریهٔ اسپینوزا در باب نفس و بدن سخن بسیار گفته شده است با این حال تفسیری که به صورت دقیق و با استفاده از مبانی مابعدالطبیعی اسپینوزا بتواند چیستی نفس و بدن و رابطهٔ آن را به دست دهد در اختیار نیست. در این مقاله برای نخستین بار دیدگاه اسپینوزا با استفاده از نظرگاه دو تن از مفسرین مشهور اسپینوزا یعنی ولفسن و پارکینسن شرح و بسط شده است.

نظریهٔ دو جنبه‌ای نفس و بدن

یکی از نظریه‌هایی که دربارهٔ وحدت میان نفس و بدن مطرح شده، اصالت تقارن (Parallelism) یا نظریهٔ توازی است. بر اساس این نظریهٔ میان حوادث فیزیکی و ذهنی رابطهٔ علی وجود ندارد، بلکه میان سلسلهٔ حوادث ذهنی که کاملاً مستقل از حوادث فیزیکی اند، روابط علی وجود دارد و میان دو سلسلهٔ حوادث فیزیکی و ذهنی تقارن و توازی وجود دارد (Charles, 2007, p 63). به نظر می‌رسد دیدگاه اسپینوزا دربارهٔ وحدت نفس و بدن با چنین نظریه‌ای قابل سنجش است. اسپینوزا در این قضیهٔ ۷ بخش دوم کتاب اخلاق می‌نویسد:

نظم و اتصال تصورات همانند نظم و اتصال اشیا است (اسپینوزا، ۲۰۱۱، ص ۷۸). مقصود اسپینوزا این است که دو سلسلهٔ متوالی حوادث ذهنی و حوادث فیزیکی، از نظر ترتب علی اعضا بر یکدیگر مانند هم‌اند. برای فهم این قضیه نخست باید اصل متعارف ۴ بخش اول کتاب اخلاق را فهمید که طبق آن تصور هر معلولی وابسته به شناخت علت آن است (همان، ص ۱۲) و در مرتبهٔ بعد باید نسبت میان جوهر و صفات و تأثیر آن بر رابطهٔ نفس و بدن را مد نظر قرار داد. طبق نظر اسپینوزا صفات، ذات جوهر را ظاهر و آشکار می‌سازند و از طریق صفت می‌توان دربارهٔ ماهیت جوهر شناخت پیدا کرد. صفات وجودی جدای از جوهر ندارند، بلکه تجلی و ظهور جواهرند. بنابراین حالت صفت بعد و تصور آن

هر دو معلول خداوندند. خداوندی که هم جوهر متفکر است و هم جوهر دارای بعد. بدین ترتیب می‌توان گفت دو سلسله طولی نامتناهی از تصورات و اشیای ممتد وجود دارد که میان اعضای هر سلسله نظام علی و معلولی برقرار است، یعنی سلسله‌ای از تصورات وجود دارد که هر یک بر دیگری مترتب است تا برسد به علت العلل و موازی با آن سلسله‌ای از اشیای ممتد وجود دارد که هر یک ظهور متفاوتی از جوهر یگانه اند. مقارن با هر تصویری حالتی از بعد وجود دارد به عنوان متعلق تصور و مقارن با هر بعدی حالتی از فکر وجود دارد که همان تصور است.

ولفسن معتقد است اسپینوزا همین نکته را از اولین قضیه بخش ۵ اخلاق فهمیده است و بر توازی میان نفس و بدن تأکید کرده است (همان، ص ۲۹۴). در برهان قضیه ۷ بخش ۲ چنین آورده است:

همانطور که نظام و ارتباط تصورات در نفس مطابق با نظام و ارتباط احوال بدن است، همین طور نظام و ارتباط احوال بدن، مطابق با نظام و ارتباط افکار و تصورات اشیا در نفس است (همان، ص ۱۹۴).

نفس انسان بدن خود را می‌شناسد و بواسطه آن اجسام دیگر را می‌شناسد و بدین ترتیب نظام تصورات نفس مطابق احوال بدن است و همین طور در مورد بدن نظام حاکم بر احوال بدن مطابق افکار و تصورات نفس است. تمام اشیا به نحوی در درجات گوناگون دارای نفس‌اند. مسلم است که برخی نفوس نسبت به برخی دیگر حاوی واقعیت بیشتری اند اما شناخت نفوس برتر مستلزم شناخت اجسام است و هرچه جسم در افعال خود مستعدتر باشد و مشارکت اجسام دیگر در افعال او کمتر باشد، نفس امور بیش تری را درک می‌کند و به فهم متمایز مستعدتر است (همان، ص ۹۰).

آنچه تا اینجا در شرح نظریه توازی و مقایسه آن با دیدگاه اسپینوزا آوردیم نشان می‌دهد که نفس و بدن به نوعی متحدند. اما اتحاد نفس و بدن در نظام فلسفی اسپینوزا به دو صورت قابل تصور است: ۱. اتحاد نفس و بدن به لحاظ هستی‌شناختی به این معنا که براساس نظام صفات و حالات نفس و بدن روش‌هایی‌اند برای ظهور حالات نامتناهی، بنابراین استقلال جوهری از یکدیگر ندارند.

۱. اتحاد نفس و بدن به لحاظ معرفت شناختی، چون نفس تصور بدن است، معرفت به بدن است. اما امری فراتر از بدن نیست و نقش جوهری برای بدن ندارد. ممکن است از توضیحات گذشته کسی چنین برداشت کند که نظام فلسفی اسپینوزا بسیار شبیه نظام لایبنیتس است. زیرا همه چیز از جمله حوادث فیزیکی و حوادث درونی و نفسی با ارجاع به خدا از پیش معلوم و معین شده است. اما نباید خدای مورد بحث در دیدگاه اسپینوزا را با خدای لایب نیتس همسان تلقی کرد. ارجاع همه چیز به خدا در تفکر اسپینوزا به معنای مماثلت با نظریه هماهنگی پیشین بنیاد لایب نیتس نیست. مطابق با نظر لایب نیتس طبق قانون یا هماهنگی که خدا از پیش بنیاد نهاده، جواهر در یک هماهنگی پیشین بنیاد چنان باهم ارتباط یافته‌اند که هر یک انعکاس نظام نامتناهی به وجهی خاص‌اند و وحدت نفس و بدن در این بافت فکری عبارتست از موافقت متقابل کامل که بر طبق نظام خلق نخستین بنا شده است. در این دیدگاه نوعی تلفیق علیت غایی و فاعلی به چشم می‌خورد، به طوریکه اشیای مادی طبق قوانین ثابت و اثبات پذیر عمل می‌کنند.

اما خدای اسپینوزا قلمرویی از واقعیات محتمل و ممکن نیست و یا بخشی از ذات حالات نامتناهی نیست، بلکه هیچ حالتی بدون وجود جوهر نمی‌تواند تصور شود. در نظر اسپینوزا اشیا بالضرورة از کامل‌ترین طبیعت مفروض ناشی شده‌اند و سخن از علیت غایی در نظام اسپینوزا جایی ندارد. در خدا چیزی به عنوان عقل بالقوه وجود ندارد. لذا فقط عقل بالفعل است و همه اشیائی که در عقل بالفعل او هستند با همان کمالی که در آن موجودند، آفریده می‌شوند. تمایل انسان به تفسیر غایی از طبیعت به این دلیل است که انسان‌ها به انجام عمل براساس غایات تمایل دارند و بالطبع گرایش دارند که همه طبیعت را بر حسب غایات تفسیر کنند. اما به گفته صریح اسپینوزا طبیعت هیچ قصد ثابتی در نظر ندارد و علل غایی صرفاً ساخته و پر داخته انسان‌ها هستند.

در نهایت به نظر می‌رسد اسپینوزا در پی فراهم آوردن لوازم اثبات وجود ضروری خدا و وحدانیت اوست و نظامی که او تشکیل می‌دهد افقی باز پیش روی ما می‌گشاید، نظامی که بر وحدت جوهر مبتنی است و در عین حال نسبت‌های ضروری در عالم طبیعت و از جمله نسبت نفس و بدن را تبیین می‌کند.

تغایر نفس و بدن

با اینکه اسپینوزا میان نفس و بدن اتحاد قایل است. اما مسأله تعامل میان نفس و بدن و ارتباط با یکدیگر به نوعی مستلزم تمایز است. درمبحث جوهر، دکارت و اسپینوزا هرکدام مسیری جداگانه طی کرده‌اند. اما در اینکه به نحوی باید نفس و بدن متمایز باشند، با یکدیگر مشابهت دارند.

معنای اتحاد نفس و بدن را با آنچه در قضیه ۷ بخش دوم اخلاق آمده است تا حدودی روشن کردیم. اما با دقت در تبصره همان قضیه معلوم می‌شود که نفس و بدن در عین اتحاد، تمایز با یکدیگر نیز دارند. بر مبنای این تبصره وقتی اشیا به عنوان حالات فکر اعتبار شوند، نظام طبیعت باید بواسطه صفت فکر تبیین شود و وقتی اشیا به عنوان حالات بعد اعتبار شوند، کل نظام طبیعت باید بواسطه صفت بعد تبیین شود. به عبارت دیگر در جایی که قرار است حادثه‌ای فیزیکی تبیین شود این تبیین باید فقط بر حسب ماده صورت گیرد بدون ارجاع به حوادث ذهنی و بالعکس.

همچنین، اسپینوزا در قضیه ۲ بخش ۳ اخلاق بر این نکته تأکید می‌کند که علت همه حالات خداوند است، از مجرای صفتی که از طریق آن ظهور کرده است. بدین معنا خدا علت همه ی حالات فکر است از این حیث که او شیئی دارای تفکر است نه از این حیث که با صفات دیگر ظاهر شده است. پس آنچه نفس را به اندیشه وا می‌دارد، حالتی از فکر است نه حالتی از بعد و هرچه در بدن پدیدار می‌شود باید از خدا ناشی شده باشد از این حیث که اعتبار شده که او به صورت حالتی از بعد تعیین یافته است. اسپینوزا در بیان چنین ادعایی وجود حالت و جوهر را با دو ویژگی متمایزکننده در نظر می‌گیرد. او برای وجود حالت صرفاً عبارت دیمومت (Duration) و برای وجود جوهر عبارت سرمدیت (Eternity) را به کار برده است. بنابراین جوهر، بی نهایت بهره مند از وجود است (Morgan, 2002, p 476). بدین ترتیب همانگونه که یاسپرس هم بیان کرده، تمایز میان نفس و بدن در اثری است که هیچ یک از آن دو در یکدیگر ندارند. نه بدن می‌تواند در نفس اثر کند و او را وادار به اندیشیدن کند و نه نفس می‌تواند بدن را به حرکت و سکون وا دارد. نفس و بدن صرفاً حالتند و وجود در خود ندارند و فعل آنها حالتی از فعل جوهر است که در صفات او برای ما قابل تبیین است. علاوه بر این یاسپرس تفاوت نفس و بدن را

به حوزه شناسایی تعمیم می‌دهد و اذعان می‌کند که اگر نفس و بدن را به عنوان یک امر وحدت یافته متعلق شناخت خود قرار دهیم، به شناختی نخواهیم رسید و در حوزه شناسایی هر یک از این دو باید به تنهایی لحاظ شود.

بنابراین، همانطور که اسپینوزا در قضیه ۵ و ۶ اخلاق بخش دوم اخلاق نیز بیان می‌دارد، هیچ شیء جزئی ممتدی نمی‌تواند علت تصورات باشد و هیچ تصویری هم نمی‌تواند علت اشیای ممتد باشد، بلکه هم تصورات و هم اشیای ممتد معلول قدرت نامتناهی خداوند هستند. اسپینوزا در قضیه ۶ بخش ۲ می‌گوید:

علت حالات هر صفتی خداست، اما فقط از این حیث که او با صفتی که اینها حالات آن هستند اعتبار شده باشد نه از حیث اعتبارش با صفات دیگر (همان، ص ۷۷).

بنابراین از آنجا که نفس حالت صفت فکر است و فکر مقوم ذات خداوند است خدا از طریق صفت فکر قدرت نامتناهی خود را اظهار کرده است و بدن نیز حالت صفت امتداد است و امتداد صفت خداست، خدا قدرت نامتناهی خود را از طریق صفت امتداد اظهار کرده است. بنابراین خدا علت همه اشیاء و تصورات است و هیچ گونه رابطه علی میان تصورات و اشیای ممتد، وجود ندارد.

جوهر نقطه عطف و اساس نظام فلسفی اسپینوزا است. هر چیزی در جهان هستی از جمله طبیعت بخشی از کل این نظام واحد است و از نظر اسپینوزا فهم نظام طبیعت مستلزم وجود نسبت‌ها و روابط ضروری در این نظام است (پارکینسون، ۱۳۸۰، ص ۷۹).

در نظام فلسفی اسپینوزا جوهر متفکر و جوهر ممتد یک چیز است. نفس حالتی از فکر است و بدن حالتی از بعد است. هر چند هر حالتی جلوه و ظهوری است از صفتی که حالت، ذیل آن است و مستقل از حالات دیگر صفات است. اما یگانگی وجود جوهر ایجاب می‌کند نوعی مطابقت میان حالات و صفات وجود داشته باشد (لوید، ۱۹۹۶، ص ۵۰). بدین وجه در نظام فکری اسپینوزا رابطه نفس و بدن در ارتباط مستقیم با رابطه جوهر و صفات است. براین اساس حقایق جسمانی به عنوان حالاتی از صفت بعد و حقایق نفسانی به عنوان حالاتی از صفت فکر جلوه‌های متوازی یک واقعیت اساسی‌اند و هر دو جنبه‌های متفاوت یک شیء واحدند. در واقع حالت فکر و حالت بعد شیئی واحدند که به دو صورت ظهور

یافته‌اند. بنابراین، طبیعت را چه تحت صفت بعد تصور کنیم و چه تحت صفت فکر تصور کنیم نظام یکسانی از تصورات و اشیای ممتد خواهیم داشت (اسپینوزا، ۱۳۹۰، ص ۷۹). از سوی دیگر در دیدگاه اسپینوزا نه نفس به بدن تحویل می‌شود و نه بدن به نفس تحویل می‌شود، بلکه جوهر واحدی وجود دارد که تحت صفاتش «ادراک» می‌شود یا «به تصور می‌آید» در واقع جوهر بواسطه صفاتش به انحای مختلف «ظاهر» می‌شود. نفس و بدن از این جهت که هریک را بدون دیگری می‌توان درک کرد، مستقل اند نه نفس همان بدن است (اصالت ماده) و نه بدن همان نفس است (با ایدئالیسم)، بلکه هر دو مظاهر یک جوهرند. اما هیچ یک استقلال جوهری ندارند و وابسته به جوهر یگانه‌اند. به عبارت دیگر سلسله طولی نامتناهی از حالات فکر وجود دارد و سلسله طولی نامتناهی از حالات بعد وجود دارد که هر سلسله‌ای کامل و مستقل است. میان اعضای هر سلسله رابطه‌ی علی برقرار است. اما ارتباطات علی در هر سلسله خاص خود آن سلسله است و رابطه‌ی میان سلسله نفوس و ابدان صرفاً رابطه‌ی تقارن و تلازم است، یعنی مطابق با هر شیء جزئی تصویری از آن در نفس وجود دارد و مطابق با هر تصویری در نفس متعلقی از آن در بدن وجود دارد اما نفس و بدن در یکدیگر تأثیری نمی‌گذارند.

مسئله‌ی رابطه‌ی میان نفس و بدن زمانی که در قلمرو شناسایی مورد توجه قرار گیرد سبب می‌شود که شناخت از جنبه‌ای منجر به تمایز نفس و بدن شود. همان‌طور که یاسپرس تفسیر می‌کند که در قلمرو شناسایی هریک از دو جنبه‌ی نفس و بدن باید به تنهایی لحاظ شود تا شناخت حاصل شود. اما از جنبه‌ای دیگر وحدت نفس و بدن را نشان می‌دهد به همان نحوی که در خلال بحث به تفصیل بیان شد، نفس تصور بدن است و نفس معرفت به بدن است و علاوه بر آن شناخت نفس بر شناخت بدن توقف دارد.

نتیجه‌گیری

هدف اصلی در این مقاله تقریر دقیق، درست و مستند دیدگاه دانای غریبان اسپینوزا درباره‌ی نفس و بدن بود نتیجه‌ی مقاله را می‌توان در بندهای زیر خلاصه کرد:

۱. اسپینوزا بر پایه‌ی باور به وحدت جوهر تلاش کرده است هر کثرت محسوس را به وحدت برگرداند. او این کار را با تبیین دقیق نظریه‌ی وحدت جوهر و تقوم جوهر از صفات و تجلی

آن در حالات انجام می‌دهد. او با نگاهی به فیلسوفان پیشین و بنیادهای فلسفه سنتی، قدم در مسیر تازه ای نهاد. او با جانشین ساختن عبارتهای بعد و فکر به جای ماده و صورت مسیر متفاوتی را در نظام حالات و صفات در پیش گرفت. درست است که هر زمان سخن از نفس و بدن در میان باشد ماده و صورت ارسطویی مطرح می‌شود و مجال بازخوانی تفکرات ارسطو فراهم می‌شود. اما در دیدگاه اسپینوزا نمی‌توان انسان را، انسان دارای ماده و صورت در نظر گرفت. انسان جوهر نیست که بتواند متعلق شناخت قرار گیرد، بلکه ترکیب نفس و بدن است و صرفاً از طریق حالات و صفات به جوهر وصل می‌شود. نفس و بدن نیز دو حالت اند از دو صفت و فی نفسه وجود مستقلی ندارند پس نمی‌توانند علت وجود سوژه خود باشند.

۲. اشیای عالم حالات و جلوه‌های جوهرند که از مجرای دو صفت ظهور یافته‌اند. کل عالم بخشی از نظام واحد اسپینوزا است. زیرا نظام مورد نظر اسپینوزا تنها قلمرویی از مفاهیم ذهنی نیست و اشیای خارجی را نیز شامل می‌شود. بنابراین اسپینوزا در صدد یافتن تبیین درستی از نظام طبیعت بر مبنای نظام جوهر و صفات و حالات است. نظریه او باید هم کثرت موجود در کل طبیعت را توجیه کند و هم به نوعی وحدت جوهر باشد.

۳. به نظر اسپینوزا فهم طبیعت مستلزم وجود نسبت‌ها و روابط ضروری در طبیعت است. بنابراین دو گانگی نفس و بدن به عنوان دو حالت متناهی از صفات بعد و فکر با چنین دیدگاهی معارض است. به همین دلیل او نظریه‌ای را عرضه می‌کند که بر مبنای آن هر چند فکر باید بر اساس اصطلاحات منطقی و روانشناختی تبیین شود. اما در عین حال فکر تصویری از بدن است و نسبت ضروری با بدن دارد و همچنین برای شناخت نفس، شناخت بدن ضروری است. در واقع نوعی وحدت پیشینی میان نفس و بدن وجود دارد که ریشه در وحدت جوهر دارد. پس چنین رابطه‌ای میان نفس و بدن هم نسبت ضروری میان آن دو برقرار می‌کند که برای فهم نظام هستی لازم است و هم استقلال آن دو از یکدیگر را تأمین می‌کند.

۴. نفس و بدن به نوعی با یکدیگر متحدند. اما در نظام فلسفی اسپینوزا که بر نظریه صفات و حالات مبتنی است اتحاد میان نفس و بدن به دو صورت قابل تصور است: ۱. اتحاد نفس و بدن به لحاظ هستی شناختی به این معنا که بر اساس نظام صفات و حالات، نفس و

بدن روش‌های اند برای ظهور حالات نامتناهی، بنابراین استقلال جوهری از یکدیگر ندارند. ۲. اتحاد نفس و بدن به لحاظ معرفتی. نفس تصور بدن است و معرفت به بدن است. اما امری فراتر از بدن نیست و نقش جوهر را برای بدن ندارد. ۵. اتحاد نفس و بدن به معنای نفی کنش و تعامل میان آنها نیست. اما تعامل میان نفس و بدن و ارتباط آنها با یکدیگر به نوعی مستلزم تمایز است. درمبحث جوهر، دکارت و اسپینوزا هرکدام مسیری جداگانه طی کرده‌اند اما در اینکه به نحوی باید نفس و بدن متمایز باشند، با یکدیگر مشابهت دارند. معنای اتحاد نفس و بدن را با آنچه در قضیه ۷ بخش دوم اخلاق آمده است تا حدودی روشن کردیم. اما با دقت در تبصره همان قضیه معلوم می‌شود که نفس و بدن در عین اتحاد، تمایز با یکدیگر نیز دارند. بر مبنای این تبصره وقتی اشیا به عنوان حالات فکر اعتبار شوند، نظام طبیعت باید بواسطه صفت فکر تبیین شود و وقتی اشیا به عنوان حالات بعد اعتبار شوند، کل نظام طبیعت باید بواسطه صفت بعد تبیین شود. به عبارت دیگر در جایی که قرارت حادثه‌ای فیزیکی تبیین شود این تبیین باید فقط بر حسب ماده صورت گیرد، بدون ارجاع به حوادث ذهنی و بالعکس.

مشارکت نویسندگان

هر دو نویسنده در محتوا، ساختار و نگارش مقاله به صورت مشترک تلاش و همکاری کرده‌اند.

تشکر و قدردانی

بر خود فرض می‌دانیم تا از همه کسانی که به گونه‌ای از آثار آنها در نگارش این مقاله استفاده شده است قدر دانی کنیم پژوهش حاضر به طور مستقل و بدون حمایت مالی از فرد یا موسسه‌ای به انجام رسیده است.

تعارض منافع

هیچگونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

منابع و مأخذ

- Cook, T, Spinoza's ethics, continuum, 2007.
- Copleston, F, a history of philosophy, Translated by Jalal Mojtavavi, Volum 7, seventh publication, Tehran, 2009. Persian
- Charles, J, Spinoza: A guide of the perplexed continuum, 2007.
- Deleuze, G, Expression in philosophy: Spinoza, Zone book, New York, 1990.
- Genevieve, L, Spinoza and the ethics, Edited by Tim crane and Janathan Wolf, University college, London, 1996.
- Jaspers, K, Spinoza (philosophy, theology, politics), Translated by Mohammad Hasan Lotfi, Tehran, 1991. Persian
- Micheal, M, Spinoza (complete woks), Translated by Sumuel Sherley, Havkectt pulication company inc, Cambridge, 2002.
- Papkin, R, Avrum Stroll, Philosophy made simple, Translated by Jalal Mojtavavi, Volum 9, Tehran, 2009. Persian
- Parkinson, Reason and Experience, Translated by Mohammad Ali Abdillahi, Boostaneketab, Qom, 2002. Persian
-, Spinoza's theory of knowledge, Translated by Masoud seif, The first publication, Tehran, 2001. Persian
- Spinoza, B, Ethics, Translated by Mohsen Gahangiry, Tehran university publication: 2011, persain.
- Steinberg D, On Spinoza, Wadsworth, Adevision of Thomson learning inc, 2000.
- Scruton, R, Spinoza, Translated by Esmail Saadat, The first publication, Tehran, 2003. Persian
- Wolfson, H, Spinoza, The philosophy of Spinoza uufolding the laten proces of his reasoning, Volum II, Schacken book, New York, 1969.
- Wohf, H, The philosophy of Spinoza, Volum I, Oxforduniversity press, London, 1934.
- Wahl, J, A short history of Existentialism, Translated by Yahya Mahdavi, Volum I, Tehran, 1996. Persian

معرفی نویسندگان

محمد علی عبدالهی دانشیار دانشگاه تهران. در سال ۱۳۸۴ از رسالهٔ دکتری خود با عنوان "نظریه افعال گفتاری در فلسفه تحلیلی و علم اصول با عطف توجه به آرای جان سرل وسید محمد باقر صدر" در دانشگاه تهران دفاع کرد. اکنون او در گروه فلسفه دانشگاه تهران (پردیس فارابی) مشغول تدریس است. حدود ۵۰ مقاله علمی در قلمرو فلسفه



تحلیلی، فلسفهٔ دین و فلسفهٔ زبان از او به چاپ رسیده است. کتاب کلاسیک *افعال گفتاری* نوشته جان سرل را به زبان فارسی با مقدمه‌ای مفصل بر آن به چاپ رسانده است. همچنین کتاب *عقل و تجربه از دیدگاه اسپینوزا* نوشته پارکینسن را به فارسی ترجمه کرده است.

Abdollahi, M. Associate professor at philosophy in the University of Tehran, Iran

✉ abdollahi@ut.ac.ir

فاطمه نورایی کارشناس ارشد فلسفه غرب. وی کارشناسی خود را در رشتهٔ فلسفه در دانشگاه تهران (پردیس فارابی) گذراند و سپس کارشناسی ارشد خود را در فلسفه غرب در همان رشته به اتمام رساند. پایان نامهٔ ارشد خود را در بارهٔ مسألهٔ معنا از دیدگاه راسل زیر نظر دکتر عبداللہی نوشت. وی علاقمند به مباحث فلسفی به خصوص مباحث تحلیلی است.

Nooraie, F. Researcher in the western philosophy, Iran

✉ f.nouraei93@gmail.com

How to cite this paper:

Mohammad Ali Abdollahi, Fatemeh Nouraei (2023). Double Aspect theory of Mind and Body from Spinoza,s point of view. *Journal of Ontological Researches*, 12 (23), 219-244. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1402.12.23.9.7

DOI: 10.22061/orj.2023.1916

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1916.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

**A Comparative Study of the Views of Ash'areh and Mulla Sadra on the
Mode of Divine and Non-Divine Agency According to the Rule:
"There is no Affective on the Existence Except Allah"**

Yahya Noormohammadi, Najafabadi¹

Abstract

In explaining the mode of divine and non-divine activity, the rule "There is no affective on the existence except Allah" is accepted and emphasized by Ash'ara and Mulla Sadra. However, each of them has presented a different interpretation of this rule. In this article, with a descriptive-analytical-critical method, with a comparative study between these two views, we seek to understand the answer to the question that what are the explanations, foundations and essentials of the two views of divine and non-divine agency based on the aforementioned rule? Based on this rule, the Ash'ari have denied any causality, influence, and influence among the possibilities and attribute all actions exclusively and directly to God Almighty. But Mulla Sadra, based on his philosophical foundations in the wisdom of the Supreme, while proving God's close efficacy for all actions, also accepts a role for other possibilities in the actions and proves a type of influence among the contingent beings. Many different explanations can be given from Mulla Sadra's point of

¹. Assistant Professor of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Malayer University, Malayer, Hamedan normohamadi126@gmail.com

Received: 16/01/2022
Reviewed: 05/04/2022
Revised: 25/09/2022
Accepted: 28/09/2022

view. By examining both views, it became clear that none of them are free of problems. Of course, Mulla Sadra's point of view, with the explanation given by Mulla Ali Modares, is largely free of problems.

Keywords: Ash'are, Mulla Sadra, Divine Agency, Non-Divine Agency, the Rule: "There is no Effect in the Existence of Allah".

Problem Statement

One of the topics that has a prominent position in Islamic thinking is the issue of the relationship between beings in terms of effect and affect between them. The existence of some doubts and complications makes it difficult to reach an opinion and a point of view that is both in accordance with the narration, and convinces the mind, and also solves some of the conflicts. Sadr al-Mutalahin, while emphasizing the honor of this issue, hold that those who have been guided are very little in such issue. (Mulasadra, 1981, vol. 6, p. 369). In the meantime, the rule of "There is no affective on the existence except God " which is accepted by Muslim thinkers to a large extent, has added to the intensification of discussions and its justification and explanation has created different views in the space of Islamic thought about the issue of divine and non-divine efficacy. The content of this rule states that there is no real active cause in the world except Almighty God and other beings do not have any real role in the activity. Ashareh and Mulla Sadra are among the people who explained the nature of divine and non-divine activity according to the aforementioned rule. In this article, with a comparative study between these two views, we seek to understand the answer to the question, what are the explanations, foundations and essentials of the two views of divine and non-divine agency based on the aforementioned rule? What are the commonalities and differences between the two views?

Method

The research method is descriptive-analytical- with a critical approach, on the basis of library resources.

Findings and Results

The view of Ash'ari in the explanation and interpretation of the rule "There is no affective on the existence except Allah" which is based on the monotheism of actions and the sanctification of God's existence, negates any cause and effect relationship and influence and influence among the creatures and the likeness of God. This view has serious problems. Four explanations of God's exclusive activity can be presented in Mulla Sadra's point of view: - The Syrian unity on the nature of existence; 2- all creature are considered as relational being with respect to God; 3- Considering the causal role in all creatures as Prepositional cause and the exclusion of the real cause in Almighty God; 4- Explanation of Mr. Ali Modares. It seems that the explanation given by Agha Ali Modares Zanouzi from the point of view of

Sadr al-Mutalahin is largely free of problems. In the explanation of Agha Ali Modares, although the mediation of the lower levels of existence is accepted in agency, but this same agency, in this respect, is similar to the Supreme Being that all levels of existence are related to God, the end of his agency in the lower levels, agency in It is in the order of the verb, not in the order of the essence. Therefore, at the same time that the mediation of the lower levels of existence is justified in agency, from the same point of view, the ratio of the actions of creatures in the levels of existence, which are identical to the divine nature, is also justified to the obligatory existence.

Similarities: a) Both viewpoints accept and emphasize the rule of "There is no affective except Allah" in explaining the mode of divine and non-divine agency; b) The view of Ash'areh and some explanations accept the multiplicity of beings and the distinction between divine and non-divine existence from Mulla Sadra's perspective.

Differences: a) Ash'areh, relying on the rule, consider God Almighty to be the only agent and cause of all actions and do not accept any influence for other phenomena in any way. But Mulla Sadra, while proving God's close efficacy for all actions, also proves the role of creatures in actions. b) the essentials of the Ash'ari perspective, denying causality and influence among possible beings and reducing it to the succession of phenomena; denying the general and comprehensive legal order in the worlds of creatures; denying the connection and influence of the servants in their actions (prejudice); Denying the possibility of producing results is one of the premises of analogy, while Mulla Sadra's view is the causal relationship between creatures; the existence of general order in the world; authority of servants; It explains and proves the possibility of inferring from the preliminaries of analogy, along with monotheism of verbs. c) Mulla Sadra's principles in explaining his point of view are completely different from the principles of Ash'aree; The foundations of Mulla Sadra include the originality of existence, the special doubt of existence, the rule of the simple fact, the same connection and belongingness of the effect to the cause, the branching of the creation on the existence. Ashareh do not believe in any of these foundations.

References

- Aboudit. A, *an introduction to Nizam Hekmat Sadraei*. Tehran: Samt, first edition, first volume; 2006. Persian.
- Ash'ari. A, *Islamic essays and differences between Muslims*, Franz-Steiner. Germany-Wiesbaden: third edition; 1979. Persian.
- Ghazali. A, *Al-Economics of Belief, Dar al-Kitab al-Alamiya*. Beirut: first edition; 1988. Arabic.
- Ghazali. A, *Tahaft Al-Falasafeh, Dar and Maktaba Al-Hilal*. Beirut: first edition; 1994. Arabic.

Mohagheq Damad M and Aghamohammedreza. M, "*Criticism and investigation of personal unity of existence based on Mulla Sadra's interpretation*". Hekmat Sadraei magazine, number 1; 2016. Persian.



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023



پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال دوازدهم، شماره ۲۳
بهار و تابستان ۱۴۰۲
صفحات ۲۴۵-۲۷۱

بررسی تطبیقی دیدگاه اشاعره و ملاصدرا در نحوه فاعلیت الهی و غیرالهی با توجه به قاعده: «لامؤثر فی الوجود الا الله»

یحیی نورمحمدی نجف آبادی^۱

چکیده

در تبیین نحوه فاعلیت الهی و غیرالهی، قاعده «لامؤثر فی الوجود الا الله» مورد پذیرش و تأکید اشاعره و ملاصدرا است. لکن هر کدام، تفسیری متفاوت از این قاعده ارائه کرده‌اند. در این مقاله با روش توصیفی- تحلیلی - انتقادی، با بررسی تطبیقی میان این دو دیدگاه در پی فهم پاسخ به این سؤال هستیم که تبیین، مبانی و لوازم دو دیدگاه از فاعلیت الهی و غیرالهی بر پایه قاعده مزبور چیست؟ اشاعره بر اساس این قاعده، هرگونه علیت و تأثیر و تأثر را در میان فاعل‌های غیر الهی انکار کرده‌اند و فقط فاعلیت مستقیم الهی را برای همه افعال می‌پذیرند. اما ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی خود در حکمت متعالیه، ضمن اثبات فاعلیت قریب الهی برای تمامی افعال، نقشی را نیز برای

^۱ استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، همدان

normohamadi126@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۶

تاریخ داوری: ۱۴۰۱/۰۱/۱۶

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۷/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۶

فاعل‌های غیرالهی در افعال می‌پذیرد و گونه‌ای از تأثیر و تأثر در میان مخلوقات را اثبات می‌کند. هر دو دیدگاه دارای اشتراکات و افتراقاتی هستند و هیچ‌یک از آن دو خالی از اشکال به‌نظر نرسید. با این حال به‌نظر می‌رسد از میان تبیین‌های متعدد و مختلفی که از دیدگاه ملاصدرا ارائه شده است، تبیینی که ملاعلی مدرس از آن ارائه کرده، تا حد زیادی پیراسته از اشکالات می‌شود.

کلمات کلیدی: اشاعره، ملاصدرا، فاعلیت الهی، فاعلیت غیرالهی، قاعده: «لَا مُؤَثَّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ».

مقدمه

یکی از موضوعاتی که در تفکر و اندیشه اسلامی، از جایگاه برجسته‌ای برخوردار است، مسأله رابطه میان موجودات از نظر تأثیر و تأثر میان آنها است. بر همین اساس، مسائلی مانند پذیرش یا عدم پذیرش رابطه علی و معلولی میان موجودات غیرالهی، و تبیین نقش و نحوه فاعلیت الهی در کنار تأثیر و تأثراتی که موجودات غیرالهی با هم دارند؛ رابطه اراده و قدرت بی‌نهایت الهی با نقش موجودات غیرالهی در ایجاد پدیده‌ها، و نیز انحصار یا عدم انحصار فاعلیت در خداوند متعال؛ رابطه انسان با افعال خود، مورد توجه جدی اندیشمندان مسلمان بوده است و سبب پیدایش مسائل و مباحث متعددی در علم فلسفه، کلام، تفسیر و عرفان گشته است. طرح مباحثی همچون: اصل علیت و فروع آن، تبیین توحید افعالی، رابطه مقدمات قیاس با نتیجه آن، جبر و اختیار، قضا و قدر، تبیین و تفسیر برخی آیات قرآن و غیره، نمونه‌ای از این مباحث هستند.

اهمیت این موضوع از آنجا روشن می‌گردد که انکار رابطه علی و معلولی در میان موجودات غیرالهی؛ پذیرش جبر و انکار اختیار و نقش‌آفرینی اراده انسان و سایر مخلوقات در افعال خود، عدم جواز استنتاج از مقدمات قیاس، رد هرگونه تلاش علمی برای کشف قوانین و قواعد کلی حاکم بر جهان هستی و غیره را به همراه دارد. اما پذیرش رابطه علی و معلولی، وضع را متفاوت می‌سازد.

طرح این مباحث، زمینه‌ساز پیدایش مذاهب متعدد، با دیدگاه‌های بسیار متفاوت در علوم مختلف شده است. طیف‌هایی مثل امامیه، اشاعره و معتزله، و مذاهبی مانند: امر بین الامرین، جبریه و مفوضه، و نظریاتی همچون کسب، عادت الله و غیره.

دلالت ظاهر آیات قرآن در این باره نیز متفاوت است؛ برخی دلالت بر حصر فاعلیت در خداوند متعال دارند (رعد: ۱۶؛ انعام: ۱۰۱ و ۱۰۲؛ حشر: ۲۴؛ زمر: ۶۲؛ أعراف: ۵۴؛ غافر:

۶۲)؛ برخی نیز به وجود رابطه تأثیری در میان مخلوقات اشاره دارند (بقره: ۲۲؛ سجده: ۲۷؛ روم: ۴۸؛ رعد: ۴)؛ دسته سومی نیز وجود دارند که برخی افعال را به انسان یا سایر مخلوقات نسبت می‌دهند و در عین حال، همان افعال را به خداوند متعال مستند می‌سازند (انفال: ۱۷؛ نسا: ۸۱؛ زخرف: ۸۰؛ یونس: ۳۱، نازعات: ۵). همین امر، حل مسأله را پیچیده‌تر می‌سازد و رسیدن به نظر و دیدگاهی که هم مطابق با نقل باشد، و هم عقل را اقناع سازد، و نیز برطرف کننده پاره‌ای از تعارضات باشد، دشوار می‌سازد، به گونه‌ای که صدرالمتألهین ضمن تأکید بر شرافت این مسئله، مهتدیان در آن را بسیار اندک دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۶۹). در این میان قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله» که تا حد زیادی مورد قبول اندیشمندان مسلمان است، بر تشدید مباحث افزوده است و توجیه و تبیین آن، دیدگاه‌های مختلفی را در فضای اندیشه اسلامی پیرامون موضوع نحوه فاعلیت الهی و غیرالهی پدید آورده است. هم در کلام، و هم در فلسفه، و هم در عرفان نظری به قاعده مزبور توجه شده است (طوسی، ۱۹۸۲، ج ۳، ص ۳۳۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۳) و براساس آن، موضوع نحوه فاعلیت الهی و غیرالهی مورد بررسی قرار گرفته است. مفاد این قاعده بیان‌گر آن است که در جهان، هیچ علت فاعل و هستی‌بخش حقیقی به جز خداوند متعال نیست و سایر موجودات، هیچ نقش حقیقی در فاعلیت و هستی‌بخشی ندارند. از جمله افرادی که با توجه به قاعده مزبور به تبیین نحوه فاعلیت الهی و غیرالهی پرداخته‌اند، اشاعره و ملاصدرا هستند. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی - انتقادی به بررسی نحوه فاعلیت الهی و غیرالهی از منظر اشاعره در کلام اهل سنت و ملاصدرا، فیلسوف برجسته شیعه، با توجه به قاعده مزبور می‌پردازیم. در واقع با بررسی تطبیقی میان این دو دیدگاه در پی فهم پاسخ این سؤال هستیم که تبیین، مبانی و لوازم دو دیدگاه از فاعلیت الهی و غیرالهی بر پایه قاعده مزبور چیست؟

پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی در این باره از سوی محققین صورت گرفته است؛ مانند مقاله «توحید افعالی از دیدگاه اشاعره و عرفا» نوشته آقای قاسم کاکایی که در سال ۸۶ در مجله نامه مفید، شماره ۳ منتشر شده است. مقاله «توحید افعالی از منظر صدرالمتألهین» نوشته آقای

غلامحسین سبزعلی که در تاریخ ۲۷ دی ۸۹ در سایت راسخون انتشار یافته است. مقاله «توحید افعالی در حکمت متعالیه» نوشته خانم ناهید نفیسی که در سال ۸۵ در مجله خردنامه صدرا، شماره ۴۳ منتشر شده است. مقاله «بررسی تقریر اشاعره از نظریه خلق از عدم» نوشته آقای مرتضی براتی که در سال ۸۶ در مجله پژوهش‌های فلسفی شماره ۴ منتشر شده است. مقاله «علیت از نگاه اشاعره، مکتب تفکیک و حکمت متعالیه» نوشته سیدخلیل علاقه‌بند حسینی طوسی که در سال ۱۹۹۹ در مجله حوزه، شماره ۹۲ چاپ گردیده است. مقاله «نقد و بررسی وحدت شخصی وجود بر اساس تقریر ملاصدرا» نوشته آقای سید مصطفی محقق داماد و خانم مریم آقامحمدرضا که در سال ۹۵ در مجله حکمت صدرا، شماره اول به چاپ رسیده است. در تمام این پژوهش‌ها و تحقیقات، مطالب خوب و ارزنده‌ای درباره علیت خداوند و نقش آن در عالم و نیز توحید افعالی و رابطه آن با قاعده و اصل علیت و تأثیر پدیده‌ها بر یکدیگر، ارائه شده است. اما اولاً بررسی تطبیقی میان دیدگاه اشاعره و ملاصدرا در این باره؛ ثانیاً توجه به قاعده «لامؤثر فی الوجود الا الله» و جایگاه آن در تبیین دیدگاه‌ها؛ ثالثاً تبیین دیدگاه ملاصدرا بر اساس تقریر ملاعلی مدرس؛ رابعاً توجه به اشتراکات و افتراقات این دو دیدگاه و چگونگی تبیین آن دو از قاعده مزبور، یا مورد توجه نبوده است و یا اینکه کمتر به آنها پرداخته شده است و از جهات و منظرهای دیگر به موضوع توجه شده است. از اینرو لازم است تا دیدگاه اشاعره و ملاصدرا در نحوه فاعلیت الهی با توجه به قاعده «لامؤثر فی الوجود الا الله» که مورد قبول هر دو دیدگاه است، به صورت تطبیقی مورد توجه و پژوهش قرار گیرد.

بررسی دیدگاه اشاعره در قاعده «لامؤثر فی الوجود الا الله»

اشاعره به منظور تعظیم قدرت الهی و تقدیس او از شوائب نقصان و حاجت به غیر، و با تکیه بر قاعده «لامؤثر فی الوجود الا الله»، و نیز با استفاده نادرست از مسائلی چون: توحید در خالقیت، علم سابق الهی، عمومیت قدرت و سلطنت الهی، شمول اراده الهی، قضا و قدر و غیره، خداوند متعال را تنها فاعل و علت همه افعال و مؤثر تمام آثار و مباشرت و جمع حرکات و بوجود آورنده کل موجودات در تمام مراتب هستی می‌دانند و هیچ‌گونه

تأثیری را برای سایر پدیده‌ها، به هیچ‌وجه نمی‌پذیرند. حتی سایر موجودات را به عنوان واسطه در علیت و فاعلیت الهی نمی‌پذیرند و فاعلیت خداوند متعال را به صورت مباشر و بی‌نیاز از هرگونه واسطه می‌دانند. بنابراین، در تمامی صفحه وجود، به جز خداوند سبحان، هیچ فاعل و خالق دیگری مطلقاً وجود ندارد، نه به صورت مستقل و نه به صورت تبعی، و تمام موجودات، در ذات، صفات و افعال خود، وابسته و معلول خداوند سبحان هستند. خداوند متعال دارای قدرت مطلق و نامحدود است. لذا هر قدرتی از اوست و سایر موجودات، فاقد هرگونه قدرت هستند. در نتیجه توانی برای ایجاد ذات، انجام فعل و کسب صفت ندارند و تمام این امور، منحصراً در اختیار خداوند قادر مطلق می‌باشد (غزالی، ۱۹۹۴، ص ۱۸۹؛ ایچی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۲۴۱؛ مظفر، ۲۰۰۱، ج ۲، ص ۱۳۵؛ مرعشی، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۱۴۸).

فخررازی نیز ضمن پذیرش این دیدگاه، آن را به تمام اهل سنت و جماعت نسبت می‌دهد، و بر آن اینگونه استدلال می‌آورد: ملاک آنچه مقدر خداست و مورد اتفاق همه طوایف است، همان امکان (فقد کمال و داشتن حاجت و نیاز به فاعل) می‌باشد. این ملاک (امکان) میان همه ممکنات مشترک است. بنابراین، همه ممکنات در این که مقدر خداوند متعال هستند (و از او صادر می‌شوند) مشترک و یکسان هستند. لذا اختصاص برخی از آنها به صدور از خداوند متعال، و جدا نمودن برخی دیگر، نیازمند به مخصّص و وجه ترجیح است (که وجود ندارد) و از آنجا که ترجیح بلا مرجح محال است، پس تبعیضی میان ممکنات در تعلق یافتن به قدرت بی‌واسطه الهی جایز نمی‌باشد. بنابراین، قدرت الهی به تمام ممکنات، بدون هیچ واسطه‌ای تعلق می‌یابد (رازی، ۱۹۹۰، ص ۴۱۶ و ۴۱۷). در نتیجه، هر فعلی که در عالم هستی رخ می‌دهد، مستقیماً و بدون واسطه از خداوند متعال صادر شده است و هیچ تأثیر و تأثیری میان مخلوقات وجود ندارد و رابطه علی و معلولی تنها میان واجب و ممکنات برقرار است (همان).

البته نسبت این دیدگاه به اشاعره، بدین جهت نیست که ایشان مبتکر این نظریه بوده‌اند. زیرا پیش از شیخ ابوالحسن اشعری (متوفی ۵۳۲۴هـ)، افرادی مانند: جهم بن صفوان (متوفی ۵۱۲۸هـ)، طایفه ضراریه «أصحاب ضرار بن عمرو (متوفی ۵۱۳۱هـ)» و طایفه نجاریه «أصحاب حسین بن محمد بن عبد الله النجار (متوفی ۲۳۰هـ)»، چنین دیدگاه‌هایی،

بویژه درباره نظریه کسب و اختیار و اراده انسان داشته‌اند (سبحانی، ۲۰۰۷، ص ۱۹۷). خود اشعری نیز به این نکته اذعان دارد و در تبیین دیدگاه‌های جهم بن صفوان می‌نویسد: «تفرّد جهم بأمور، منها: أنّه لا فعل لأحد فی الحقیقه إلاّ الله وحده، و أنّ الناس إنّما تنسب إليهم أفعالهم علی المجاز، كما یقال: تحرّکت الشجرة، و دار الفلک، و زالت الشمس» (اشعری، ۱۹۷۹، ص ۲۷۹). لکن از آنجا که شیخ ابوالحسن اشعری و شاگردان او، این نظریه را محکم و استوار کرده‌اند و با ادله عقلی و نقلی به تبیین آن پرداخته‌اند، این دیدگاه از مُمیّزات مَنهَج آنها به حساب آمده و به ایشان نسبت داده شده است.

لوازم دیدگاه اشاعره

دیدگاه اشاعره لوازم متعددی را به همراه خود دارد، و اشاعره نیز از آنها غافل نبوده، به آنها ملتزم شده‌اند. مهمترین این لوازم، انکار علیّت و تأثیر و تأثر میان موجودات امکانی، و در نتیجه انکار نظم و نظام کلی و فراگیر قانونمند در عالم مخلوقات است. همچنین انکار ارتباط و تأثیر بندگان در افعالشان (جبر)؛ انکار امکان تولید نتیجه از مقدمات قیاس، و عدم ضرورت پدید آمدن آگاهی و نتیجه، پس از مقدمات استدلال. لوازم پیش‌گفته، اشاعره را با یک چالش بسیار جدی مواجه می‌سازند؛ حس و تجربه به ما می‌گویند که جهان و موجودات در آن، از نظمی ویژه برخوردارند و حدوث برخی پدیده‌ها، همواره بدنبال برخی دیگر محقق می‌شوند. لذا چگونه می‌توان علیّت و رابطه ضروری علیّ- معلولی در میان پدیده‌ها را انکار کرد، درحالی‌که بسیاری از پدیده‌ها و موجودات، قابل انفکاک از یکدیگر نیستند، و تأثیر پدیده‌ها بر یکدیگر، امری بدیهی و روشن است؟

اشاعره در مقام پاسخ به این اشکال، و بدنبال برطرف ساختن این چالش، دو پاسخ داده‌اند: اولاً: آنچه با حس و تجربه ادراک می‌شود، حصول پدیده‌ها در پی پدیده‌های دیگر (بدون ترتب حقیقی علی و معلولی) است، نه مشاهده صدور و حصول پدیده‌ها توسط پدیده‌های دیگر به گونه‌ای که میان آنها رابطه علی و معلولی و ترتب حقیقی برقرار باشد (غزالی، ۱۹۹۴، ص ۱۹۰). ثانیاً: ایشان به نظریه «عادت الله» متوسل می‌شوند. براساس این نظریه، در حقیقت، این جریان عادت الهی است که اراده او بدون هیچ واسطه‌ای به

این تعلق گرفته تا پدیده‌ای، در پی پدیده دیگر حادث شود و بوجود آید. بنابراین هیچ ضرورتی میان وجود هیچ پدیده‌ای با وجود پدیده دیگر نیست؛ همچنین حصول شرایط و اسباب طبیعی، هیچ دخالتی در پدید آمدن هیچ پدیده‌ای ندارد، حتی میان نفس و تصورات یا مقدمات قیاس و برهان با نتیجه آن نیز هیچ ارتباط علی - معلولی، و هیچ وابستگی ضروری وجود ندارد (قوشچی، ۱۹۳۲، ص ۲۹۲؛ تفتازانی، ۱۹۸۶، ص ۲۹؛ غزالی، ۱۹۹۴، ص ۱۹۱ - ۱۹۲)، بلکه ضرورت وجود یا عدم ممکنات در پی اسباب و شرایط و ممکنات دیگر، تنها به اراده الهی که علت تامه منحصراً تمام ممکنات است وابسته است. از اینرو، نظم مکرری که در طبیعت مشاهده می‌شود، یک اتفاق و تقارن مکرر طبیعی است، و تنها عامل این تکرر تقارن، جریان عادت الهی است.

اشاعره میان انسان و افعال و اعمال او نیز رابطه علی را نمی‌پذیرند و فاعل افعال انسان را نیز خداوند سبحان می‌دانند (شهرستانی، ۱۹۸۵، ج ۱، ص ۹۸). به عقیده ایشان، تنها چیزی که درباره ارتباط انسان با افعالش می‌توان پذیرفت، «کسب» است، یعنی اگرچه قدرت عبد در ایجاد و حدوث فعل، هیچ نقش و تأثیری ندارد، لکن بواسطه مقارنتی که با قدرت و اراده الهی در ایجاد فعل دارد، در عنوانی که فعل به خود می‌گیرد، تأثیر می‌گذارد. لذا هم قدرت خداوند به فعل تعلق گرفته، و هم قدرت بندگان، لکن قدرت خداوند به صورت تعلق تأثیری و ایجاد است، اما قدرت بندگان به صورت تعلق تقارنی و محل پذیرش است (غزالی، ۱۹۸۸، ص ۴۷؛ تفتازانی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۷؛ ایچی، ۱۹۴۶، ج ۸، ص ۱۴۶).

بررسی و نقد دیدگاه اشاعره

۱- انکار علیت در میان ممکنات، خلاف بداهت و وجدان است. برای اثبات این مطلب، کافی است که با علم حضوری، به رابطه میان نفس و افعالش، مانند اراده و تفکر، توجهی بیاندازیم. با علم حضوری خطا ناپذیر در می‌یابیم که یک نحوه رابطه حقیقی میان نفس و افعالش برقرار است، به گونه‌ای که افعال نفس، در وجودشان قائم به نفس هستند و این نفس است که آنها را ایجاد می‌کند.

۲- چگونه ممکن است رابطه میان نفس و معلومات با تولید علم و آگاهی را انکار کرد، در حالی که با علم حضوری، در بدیهیات اولیه و قضایای تحلیلی، زایش و حصول علم از معلومات پیشین را مشاهده می‌کنیم و می‌یابیم که علمی، از تحلیل علمی دیگر حاصل شد. آیا هیچ رابطه‌ای میان دو قضیه: «یک، نصف دو است» و «دو، نصف چهار است» با قضیه «یک، نیم نیم چهار است»، نیست؟

۳- مجبور دانستن انسان نیز خلاف وجدان و واقع است. هر کسی در خود می‌یابد که اختیار دارد و می‌تواند اراده کند که کاری را انجام دهد یا ترک کند. اساساً اگر انسانها مجبورند و اراده آنها نقشی در اعمالشان ندارد، تشریح احکام و وضع تکلیف و نزول کتاب‌های آسمانی و ارشاد و راهنمایی انسان‌ها به خیر و سعادت و دعوت از آنها به پیمودن مسیر کمال و اوامر و نواهی و عقاب و پاداش و ... به چه معناست؟ آیا اعتقاد به جبر، به معنای عبث و بیهوده دانستن این امور نیست؟ آیا صدور فعل عبث و بیهوده از خداوند حکیم جایز است؟ (امیرالمؤمنین علی علیه السلام در خطبه ۷۸ نهج البلاغه در پاسخ به پیرمردی که بعد از واقعه صفین درباره قضا و قدر و اختیار انسان از آن حضرت سؤال کرده بود، به این مطلب اشاره دارد).

۴- نسبتی که اشاعره، در نظریه کسب، بین عبد و فعل بیان کرده‌اند نیز مورد قبول نیست. چگونه می‌شود به صرف مقارنت فعل با قدرت عبد، فعل را به عبد نسبت داد، درحالی که هیچ نقش و تأثیری برای قدرت و اراده عبد در فعل وجود ندارد؟ حال اگر نسبتی وجود نداشته باشد و عبد در پیدایش و ایجاد فعل، نقش و تأثیری نداشته باشد، چگونه می‌توان عبد را بدلیل این عمل، مؤاخذه یا مجازات و عقاب نمود؟ آیا چنین عملی، عبد را شایسته ثواب و پاداش می‌کند؟

۵- اشاعره برای تقدیس ذات باری تعالی به چنین دیدگاهی معتقد شدند، درحالی که نتیجه این دیدگاه، نشستن شائبه ظلم بر ذات واجب تعالی است.

۶- دیدگاه اشاعره، با صریح آیات قرآن نیز در تعارض است. از نظر قرآن، وجود قانون و رابطه علیت میان ظواهر طبیعت، و استناد برخی آثار طبیعی به برخی دیگر، مورد تأیید است. رابطه میان باد و ابر و باران و رویش نباتات و خلقت جانداران از آب و غیره نمونه-

هایی از تأثیرات موجودات طبیعی بر یکدیگر است. البته قرآن، تمام این تأثیرات را در طول قدرت و اراده الهی می‌داند و هیچ مؤثری را در تأثیرش مستقل از خداوند نمی‌داند. ۷- استدلالی فخررازی برای اثبات دیدگاه اشاعره نیز مردود است. زیرا «امکان»، ملاک معلولیت است، نه ملاک معلول خدا بودن. لذا اگرچه هر موجودی که ذاتاً ممکن الوجود است، معلول و نیازمند به علت است، لکن ضرورت ندارد که معلول واجب‌الوجوب نیز باشد. این امر مستلزم ترجیح بدون مرجح نیست. زیرا طبق قاعده سنخیت، بایستی میان علت و معلول تناسب و سنخیتی وجود داشته باشد. لذا هر معلولی از هر علتی صادر نمی‌شود، بلکه معلول‌های خاص از علت‌های خاصی که با آنها سنخیت دارند، صادر می‌شوند. از آنجاکه تمام ممکنات، این مناسبت و سنخیت را ندارند تا مستقیماً و بدون واسطه از علت نخستین و واجب‌الوجود صادر شوند. از این رو اختصاص داشتن برخی از ممکنات به معلولیت بی‌واسطه الهی و اختصاص برخی دیگر به معلولیت باواسطه، ترجیح بلامرجح نیست. همچنین، پذیرش عوامل تأثیرگذار دیگر در ممکنات، مستلزم ضعف و نقص در واجب‌الوجود کامل مطلق نیست. زیرا آنچه مانع از معلولیت مستقیم ممکنات می‌شود، حدود و نواقص ذاتی خود ممکنات است، نه نقص و عجز واجب‌الوجوب.

دیدگاه ملاصدرا در قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله»

ملاصدرا نیز قاعده «لامؤثر فی الوجود الا الله» را می‌پذیرد و بر آن تأکید می‌ورزد. البته او دیدگاهی معقول، خردمندانه و معتدل‌تر از دیدگاه اشاعره دارد. او درعین حال که علیت حقیقی را در ذات واجب تعال منحصر می‌کند، به وجود رابطه علیت و تأثیر و تأثر در میان ممکنات اذعان دارد. ملاصدرا در این‌باره از نظریه «امر بین الامرین» در مذهب امامیه الهام گرفته است، یعنی نه جبر اشاعره، و نه تفویض معتزله، بلکه واقعیتی میان این دو دیدگاه که هم با توحید افعالی و قدرت و اختیار مطلق ذات الهی سازگار باشد، و هم دربردارنده پذیرش رابطه ضروری علیت میان مخلوقات باشد. او «امر بین الامرین» را نه ترکیبی از جبر و تفویض می‌داند، و نه چیزی خارج از این دو؛ چنان که آنرا اختیار و جبر ناقص، یا اختیار از یک جهت و اضطرار از جهت دیگر نیز نمی‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۵؛ همو، ۲۰۱۰، ج ۲، ص ۳۱۳).

اصولی که ملاصدرا در ارائه دیدگاه خود در توحید افعالی و تبیین «لامؤثر فی الوجود الا الله» و «امر بین الامرین» بر آنها تکیه می‌کند، عبارتند از: اصالت وجود، تشکیک خاصی وجود، قاعده بسیط الحقیقه، عین ربط و تعلق بودن معلول نسبت به علت، متفرع بودن ایجاد بر وجود، در نتیجه: راه داشتن احتیاج و تعلق در مقام افعال ممکن الوجود، علاوه بر ذات آنها، و عین فقر و تعلق بودن ذات و افعال ممکن الوجود به واجب الوجود.

براساس اصول یاد شده، دیدگاه ملاصدرا را می‌توان به چند وجه، تبیین کرد. زیرا براساس این اصول، گاهی ملاصدرا، تشکیک خاصی و وحدت سریانی وجودی را نتیجه می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰) که در این صورت هنوز وجهی برای کثرت و رابطه علی- معلولی در موجودات باقی است، و گاهی از آن فراتر رفته و به وحدت شخصیه قائل شده و هستی را وجود واحد اطلاقی دانسته است، و بر این اساس، رابطه مبدأ و منتها را از علت و معلول به شأن و ذی‌شأن، تعالی بخشیده است. تبیین قاعده «لامؤثر فی الوجود الا الله» نیز براساس هر یک از این دیدگاه‌ها، متفاوت می‌شود.

تبیین اول: بر اساس نظریه اصالت وجود و بدنبال آن، نظریه تشکیک خاصی وجود، موجودات، حقیقت واحده خارجی هستند، و حقیقت وجود در کل هستی، یک واحد ساری، دارای مراتب شدت و ضعف را تشکیل می‌دهد. لذا عالم هستی، از واجب بالذات تا هیولای اولی، یک حقیقت عینی واحد است که از طریق تفاضل و کمال و نقص تکثر یافته است. براین اساس، گونه‌ای از تعدد و تنوع در وجود، ولو به صورت کمال و نقص یا شدت و ضعف وجودی در کنار وحدت سریانی حقیقی و خارجی پذیرفته می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰).

در تشکیک خاصی، میان مراتب متفاضل وجود، رابطه علی - معلولی برقرار است و هر مرتبه‌ای، علت مرتبه پایین، و معلول مرتبه بالاتر است. ملاصدرا در مباحث علت و معلول، گاهی معلول را وجود رابطی معرفی می‌کند و گاهی آن را وجود رابط. تبیین اول از دیدگاه او در قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله» براساس وجود رابطی دانستن معلول است. بر این اساس، معلول در عین حال که وجودش للغير (علت) است، دارای وجود فی نفسه نیز هست و در خارج، واقعیت علت و معلول مغایر یکدیگرند، لذا رابطه علی-

معلولی موجب کثرت اشیا و موجودات است و می‌توان معلول را از طریق مفهوم اسمی ماهوی‌اش، بدون در نظر گرفتن علّت و مستقل از آن تصور کرد (عبودیت، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۲۱۹). به تعبیر دیگر: در این نظر، معلول صرفاً واقعی است که به لحاظ خارج، «ذات هو الربط الی العله» است، اما به حسب تحلیل ذهن، ماهیت و سایر مفاهیم اسمی از آن «ذات لها الربط الی العله» می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۳۲). در نتیجه، معلول وجودی است عین ایجاد علّت، و واقعی است عین تعلق به علّت.

با این مقدمه، در تبیین اول از قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله» می‌توان گفت: طبق نظریه وجود رابطی، معلول در خارج عین ایجاد و ربط به علّت خود است. چنانچه معلول عین ربط و تعلق به علّت باشد، افعال اختیاری او نیز باید عین ربط به علّت باشند. لذا همانطور که ممکنات در عالم هستی، معلول واجب‌الوجود بالذات هستند، افعال آنها نیز باید عین ربط و تعلق به واجب‌الوجود تعالی باشند (زنوزی، ۱۹۹۷، ص ۸۹). از اینرو، افعال مخلوقات، و از جمله انسان، همان‌طور که حقیقتاً به خود آنها نسبت دارند، به علّت فاعلی مخلوقات، یعنی واجب‌الوجود نیز حقیقتاً انتساب دارند. زیرا در واقع، عین الربط به واجب‌الوجود، و قائم به او هستند. لذا انتساب این افعال به هر یک از واجب‌الوجود یا مخلوقات او، از سر مجاز نیست، بلکه چنانچه به عین تعلق و ربط بودن وجود مخلوقات و افعال آنها نظر بیان‌دازیم، واجب‌الوجود را فاعل قریب حقیقی آنها می‌یابیم. و نیز هنگامی که به رابطه این افعال با فاعل‌های ممکن‌الوجودشان نظر می‌اندازیم، باز رابطه حقیقی میان آن دو مشاهده می‌کنیم. نکته قابل توجه اینجاست که چون رابطه این افعال با واجب‌الوجود بالذات، شدیدتر و حقیقی‌تر از فاعل‌های ممکن است، لذا سلب آنها از ممکن‌الوجودها جایز است، به خلاف واجب‌الوجود که به هیچ وجه قابل سلب از آن نیستند. نکته دیگر اینکه: واجب‌الوجود را در تمام مراتب هستی و در ارتباط با تمام افعال، هم می‌توان فاعل قریب دانست (هنگامی که به عین الربط بودن آن افعال به واجب‌الوجود توجه داشته باشیم)، و هم فاعل بعید (هنگامی که افعال را با توجه به اینکه فعل فاعل‌های ممکن‌الوجوداند، به واجب‌الوجود نسبت می‌دهیم) (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۳۸۷ و ۳۷۴؛ زنوزی، ۱۹۹۷، ص ۸۲).

با این بیان، روشن گردید آنکه در تمام مراتب هستی، فاعل قریب و حقیقی تمام ممکنات و افعال آنها است، خداوند متعال است «لا مؤثر فی الوجود الا الله». در عین حال، رابطه حقیقی علی میان مخلوقات با افعال‌شان نیز مورد پذیرش است؛ «امر بین الامرین».

تبیین دوم: در تبیین اول، معلول را وجود رابطی دانستیم. اما به عقیده ملاصدرا، نظریه وجود رابطی معلول، به نظریه وجود رابط بودن معلول منتهی می‌شود. بر اساس این نظریه، برخلاف نظر مشهور، ملاصدرا منکر وجود فی نفسه برای معلول می‌شود و آن را جز ایجاد علت و حیثیت صدور، قیام و ربط به علت نمی‌داند، به طوری که حتی در ذهن نیز ممکن نیست آن را به ذات و ربطی مغایر ذات تحلیل کرد. یعنی حتی به حسب ذهن هم «ذات لها الربط» نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰؛ عبودیت، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۲۱۳). به تعبیر دیگر، معلول همان ایجاد، کار، فعالیت، و عین وابستگی، قیام، صدور و ربط به علت است، نه اینکه واقعیتهایی است که در اثر ایجاد و کار و فعالیت علت موجود شده، منتهی وابسته و قائم و مرتبط به او است. از اینرو، معلول عین فقر و احتیاج و ایجاد علت است، نه چیزیکه موجود به ایجاد علت و محتاج به آن باشد (عبودیت، همان، ص ۲۱۸).

لوازم تبیین دوم از دیدگاه ملاصدرا

لازمه این نظریه، عدم مغایرت واقعیت معلول و علت در خارج است، به گونه‌ای که اگر علت را یکی از اشیا بشماریم و به آن عددی اختصاص دهیم، دیگر نمی‌توان معلول را ثانی آن شمرد و عددی را هم به آن اختصاص داد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹؛ عبودیت، همان، ص ۲۲۰). این عدم مغایرت به معنای عینیت و یگانگی علت و معلول نیست، یعنی آن واقعیتهایی که مصداق مفهوم علت است، بعینه مصداق مفهوم معلول یا دست کم شامل آن نیست (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۰)، بلکه به این معناست که معلول به جای اینکه واقعیتهایی مغایر علت باشد، شأنی از همان خود واقعیت علت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۷). بر این اساس، اگرچه رابطه علی - معلولی موجب کثرت واقعیات و اشیا و موجودات نمی‌شود. اما مطلق کثرت نیز نفی نمی‌شود، بلکه با

نفی موجودیت، شیئیت و واقعیت از مخلوقات و ممکنات، آنها را به منزله شئون متکثر واقعیت و موجود یگانه درمی آورد (عبودیت، همان، ص ۲۲). نتیجه این نظریه؛ وحدت شخصیه وجود (با تفسیر صدراپی آن) و تعالی بخشیدن رابطه مبدأ و منتها، از علّت و معلول به شأن و ذی شأن می باشد. رابطه علیّت نیز جای خود را با تشّان عوض می کند. انحصار تأثیر و فاعلیّت در خداوند متعال نیز بر این اساس، تبیین روشن تری پیدا می کند. زیرا تمام هستی، چیزی جز مظاهر و جلوه‌ها و شئونات واجب الوجود نیستند و وجود، در واجب الوجود که دارای وحدت حقه حقیقیه، و مشتمل بر تمام کمالات و مراتب هستی است، منحصر می شود. نور وجود اوست که در تمام هستی ظهور یافته و سرتاسر وجود را دربر گرفته و بر تمام ذرات اکوان وجودی عالم، محیط و قاهر گردیده است. لذا تمام ممکنات و آثار آنها جلوه‌ای از جلوه‌های واجب تعالی هستند، و آثار و افعال ممکنات، علاوه بر اینکه منتسب به ممکنات اند، انتساب بیشتر و نزدیکتری به ذات واجب دارند. قرب واجب به هر چیزی از خود آن چیز بیشتر است، و فاعلیّت او نیز نسبت به هر چیزی، از سایر چیزها حقیقی تر است. البته از منظر دیگر، مرتبه الوهیت واجب تعالی بقدری بالاست که هیچ ممکنی را نمی توان هم سنگ و هم طراز و نزدیک به آن دانست. لذا از این منظر، می توان آثار و افعال ممکنات را به خود آنها انتساب داد و ذات واجب الوجوب را فاعل بعید بشمار آورد. بنابراین، واجب الوجود، هم فاعل قریب می شود و هم فاعل بعید. انتساب آثار و افعال ممکنات نیز، هم به واجب الوجود، صحیح و حقیقی است، و هم به ممکن الوجودها. ملاصدرا در این باره می نویسد: «بنابراین، همانطور که هیچ شأنی در وجود نیست مگر اینکه شأن اوست، همین گونه هیچ فعلی نیست مگر اینکه فعل اوست، نه به این معنا که مثلاً فعل زید از او صادر نشده باشد، بلکه بدین معنا که فعل زید، با اینکه به صورت حقیقی و نه مجازی فعل زید است، درعین حال فعل خداوند نیز به صورت حقیقی می باشد.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۳-۲۷۴).

تبیین سوم: در فلسفه اسلامی، علّت را به دو قسم حقیقی و اعدادی تقسیم می کنند. علّت حقیقی علّتی است که معلول در وجودش به آن وابسته است، و علّت، نیازی از نیازهای وجودی معلول را برطرف می سازد. بر خلاف علّت اعدادی که رفع نیاز وجودی از معلول نمی کند، بلکه شرایط را برای پیدایش معلول فراهم می سازد و معلول از این حیث

به آن وابسته است. آنچه در فلسفه اسلامی شهرت دارد؛ علیّت حقیقی منحصر در مجردات است، و تمام علل مادی را علّت‌های اعدادی می‌دانند. ملاصدرا هستی‌بخشی و علیّت فاعلی را منحصر در خداوند متعال می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۵ و ج ۸، ص ۲۲۳). براین اساس، در تمام مراتب هستی، چه مجردات و چه مادیات، تنها خداوند متعال است که هستی‌دهنده به سایر موجودات است، و سایر موجودات، علّت هستی‌بخش نیستند و ارتباط هستی‌بخشی با یکدیگر ندارند. لذا تنها مصداق علّت فاعلی و حقیقی، خداوند متعال است، و سایر موجودات، نقشی اعدادی و بسترساز در پیدایش معلولات دارند. بنابراین، به جز خداوند سبحان، هیچ مؤثری (به معنای علّت فاعلی و حقیقی، در مقابل علت اعدادی) وجود ندارد، اگرچه نقش سایر موجودات به عنوان علل اعدادی، مورد پذیرش است.

بررسی و نقد دیدگاه ملاصدرا

اولاً: به نظر می‌رسد، ملاصدرا در نظریه خود بیشتر به دنبال تبیین چگونگی تأثیر مستقیم الهی در تمام مراتب هستی است، و کمتر به چگونگی تأثیر فاعل‌های غیرالهی بر یکدیگر پرداخته است. گویا این امر را بدیهی و مفروض و بی‌نیاز از اثبات و تبیین می‌دانسته است. درحالی‌که این موضوع نیز اهمیت بسیاری دارد، بخصوص بر اساس تبیین دوم از دیدگاه صدرا (نظریه وحدت شخصیه وجود) که اساساً وجود هر موجودی غیر از واجب تعالی انکار می‌شود و تمام ماسوی الله به عنوان شئون و تجلیات او دانسته می‌شود، در نتیجه رابطه علیّت نیز مطلقاً نفی می‌شود. در اینصورت باید چگونگی رابطه شئون با یکدیگر تبیین شود. آیا تأثیر و تأثر، معنایی عام‌تر از علیّت دارد، به گونه‌ای که علیّت، یک قسم از آن محسوب می‌شود؟ یا اساساً تأثیر و تأثری در بین نیست و مؤثریت، در واجب تعالی منحصر می‌شود؟ در اینصورت دیگر نمی‌توان «امر بین الامرین» را نتیجه گرفت، بلکه تا حدود زیادی به حرف اشاعره نزدیک می‌شود. بنابراین، اگرچه تلاش ملاصدرا در اثبات و تبیین چگونگی فاعلیت قریب خداوند متعال نسبت به همه افعال، شایان توجه و تقدیر است، اما در کنار آن، به نظر می‌رسد کاستی‌هایی در خصوص تبیین چگونگی رابطه تأثیری در میان فاعل‌های غیر الهی نیز وجود دارد.

ثانیاً: در تبیین سوم گفته شد که تمام ماسوی الله، حتی مجردات، علت اعدادی هستند، و علت حقیقی منحصر است در واجب تعالی. منظور از علت اعدادی بودن مجردات، بویژه صادر اول و سایر عقول چیست؟ اگر همان معنای مشهور در فلسفه باشد، در این صورت بقای آنها برای بقای معلول ضروری نیست. زیرا از ویژگی‌های علت اعدادی، عدم ضرورت وجود او برای بقای معلول است، و تنها آنها نقش خود را پیش و هنگام ایجاد و حدوث معلول ایفا می‌کنند. نتیجه این می‌شود که بقای صادر اول برای بقای مراتب پائین‌تر و جهان ماده، ضرورتی ندارد و نابود شدن آن، ضرری به مراتب پائین نمی‌زند. آیا ملاصدرا چنین لازمه‌ای را می‌پذیرد، یا تعریف دیگری از علت اعدادی دارد؟ اگر چنین است، آن تعریف کدام است؟ ممکن است گفته شود: علل اعدادی اقسامی دارند، و برخی از این اقسام، همانند علل حقیقی باید باقی بمانند و بقای آنها برای بقای معلول ضروری است. در این صورت تفاوتی میان علت حقیقی و علت اعدادی باقی نمی‌ماند و این قسم از علل اعدادی، وجه تمایزی با علل حقیقی پیدا نمی‌کنند. زیرا عمده تمایز میان علل حقیقی و اعدادی، ضرورت و عدم ضرورت بقای آنها برای بقای معلول است.

شاید بتوان اینگونه از دیدگاه ملاصدرا دفاع کرد و گفت: طبق نظر همه فلاسفه، علل حقیقی اقسامی دارد؛ علت فاعلی، علت غایی، علت قابلی، علت مادی و علت صوری (ارسطو، ۲۰۰۶، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ ابن سینا، ۱۹۸۰م، ص ۵۲؛ همو، ۱۹۷۹، ص ۲۴۴؛ طوسی، ۱۹۸۲، ص ۳۵۷؛ سهروردی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۳۷۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۲۷). منظور ملاصدرا از انحصار علیت حقیقی در واجب تعالی، علیت فاعلی و هستی‌بخش است. اما سایر علل حقیقی منحصر در ذات واجب تعالی نیستند. زیرا از نگاه ملاصدرا علت غایی و علت فاعلی به یک وجود موجودند و تغایر میان آنها تنها به اعتبار عقل و در ظرف تحلیل است؛ علت قابلی، علت مادی و علت صوری نیز صرفاً در امور مادی دارای قوه و استعداد و انفعال و ترکیب وجود دارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۷۰ و ۳۰۷). لذا نمی‌توان این سه قسم از اقسام علت حقیقی را در خداوند متعال تصویر کرد. از طرفی، علیت صادر اول و سایر عقول نسبت به مادون، علیت حقیقی است. اما نه هیچ‌یک از اقسام علتی که فلاسفه گفته‌اند، بلکه قسم دیگری را به آنها اضافه می‌کنیم، و آن «علیت مجرای» است، یعنی موجودهایی هستند که اگرچه خودشان فاعلیت

و هستی‌بخشی ندارند، لکن در فرآیند هستی‌بخشی، مراتب پائین‌تر وجود در دریافت هستی، بواسطه ضعف رتبه وجودی و عدم قابلیت دریافت مستقیم فیض وجود از مبدأ اول، نیازمند وسائلی به عنوان مجاری و واسطه‌هایی برای فیض می‌باشند که کار و نقش آنها مجرائیت و واسطه‌گری است. وجود این وسائط و مجاری در حدوث و دوام بقای مراتب پایین، ضروری است، لذا علت حقیقی محسوب می‌شوند. اما آنها علت فاعلی نسبت به مراتب پایین ندارند. پس در عین حال که علت حقیقی‌اند، علت فاعلی نیستند. هم مؤثریت، منحصر در خداوند متعال شده است، و هم حقیقی بودن علت مجردات انکار نگردیده است.

ثالثاً: در تبیین اول از دیدگاه ملاصدرا، طبق نظریه وحدت تشکیکی خاصی، وجود سایر موجودات به عنوان مراتب حقیقت وجود که بینشان رابطه علت برقرار است، پذیرفته می‌شود، بگونه‌ای که هر یک از مراتب، علت مرتبه پایین‌تر، و معلول مرتبه بالاتر محسوب می‌شود. آیا در اینصورت فاعلیت خداوند و واجب الوجود، فاعلیت طولی است یا مباشر و مستقیم؟ به تعبیر دیگر: آیا وساطت سایر مراتب وجود در طول فاعلیت الهی پذیرفته می‌شود یا خیر؟ اگر واجب الوجود، علت مباشر و مستقیم تمام افعال، در تمام مراتب هستی است، پس نقش سایر مراتب هستی که میان واجب تعالی و مراتب پایین‌تر قرار گرفته‌اند چیست؟ اگر علیتی دارند، پس واجب تعالی علت مستقیم و مباشر و قریب نیست، و اگر علیتی ندارند، با وحدت تشکیکی خاصی، و فرض برقراری رابطه علت میان مراتب هستی، سازگار نیست.

تبیین چهارم از دیدگاه ملاصدرا: به نظر می‌رسد تبیینی که آقا علی مدرس (زنوزی) از دیدگاه ملاصدرا در بحث «نفی مطلق شریک از واجب الوجود» دارد، به بهترین وجه، پاسخ سؤالات و اشکالات فوق را بدهد. لذا قابل پذیرش است. توضیح آنکه: کمالاتی مانند علم و قدرت و ... را گاهی ما بر خداوند متعال حمل می‌کنیم و گاهی بر سایر ممکنات. سؤال آن است که آیا این حمل‌های متعدد، بدین معناست که دو مصداق از هر یک از این مفاهیم و کمالات وجود دارد؛ که یکی از آنها برای واجب، و دیگری برای ممکن است؟ به تعبیر فنی‌تر؛ آیا واجب الوجود، در کمالات و مفاهیمی که بر او حمل می‌شود، شریک دارد یا خیر؟ همانند نور که دارای دو مصداق است؛ یک مصداق شدید و کامل که به

خورشید اختصاص دارد، و مصداقی ضعیف و ناقص که به چراغ تعلق دارد. در این مورد، خورشید با چراغ در نور شریک است و هر دو مالک مصداقی از نور هستند. در چنین صورتی، چنانچه مالکیت مصداقی که در اختیار ممکن است را به واجب نسبت دهیم، نسبتی مجازی می‌شود، نه حقیقی. اما از آنجا که سهم ممکن در این مفهوم، در مقابل سهم نامتناهی واجب از آن، قابل قیاس و حساب نیست، گوئی -نه حقیقتاً- مفاهیم مذکور به واجب اختصاص دارند. آقا علی مدرس، مطالب فوق را نمی‌پذیرد و معتقد است: واجب تعالی در هیچ یک از مفاهیم و کمالاتی که بر او حمل می‌شود، شریک ندارد (زنوزی، ۱۹۹۷، صص ۸۲ - ۸۹). مالکیت سایر ممکنات بر مصداق این کمالات، همانند مالکیت عبد است، یعنی همان‌طور که خود عبد و آنچه در اختیار و ملکیت عبد است، بعینه متعلق و مملوک مولی است، مالکیت تمام وجود و هر آنچه از کمالات در مراتب هستی وجود دارد، حقیقتاً متعلق به واجب‌الوجود است، چراکه هر کمالی در پهنه هستی، یا عین ذات واجب‌الوجود است، و یا عین الربط به اوست که باز مملوک حقیقی اوست، و هیچ مصداق دیگری برای آن کمال نمی‌توان یافت که شخص دیگری غیر از واجب‌تعالی مالک آن باشد و با واجب در آن کمال، شریک باشد. لذا تمام مصداق کمال در هستی برای واجب‌الوجود است و کسی غیر از او واجد کمالی نیست که مال واجب تعالی نباشد. به تعبیر دیگر: دو مالکیت وجود ندارد، که یکی از برای واجب باشد و دیگری برای ممکن، بلکه مالکیت ممکنات از هر کمالی، بعینه مالکیت واجب از همان کمال است. در واقع، واجب تعالی دارای دو نحو مالکیت است: یک نحو در مرتبه ذات خود، و یک نحو نیز در مرتبه فعل. لذا نسبت دادن هر کمالی به ممکنات، بعینه نسبت دادن آن کمال است به واجب، البته نه بحسب ذات واجب، بلکه بحسب فعل او و در مرتبه فعل مذکور. از اینرو هنگامی که کمالی را هم بر واجب، و هم بر ممکن حمل می‌کنیم؛ دو حمل نداریم، بلکه یک حمل است، و حمل کردن آن بر ممکن، دقیقاً به معنای حمل کردن آن است بر واجب به حسب فعل و در مرتبه ممکن مذکور (عبودیت، ۲۰۰۷، ج ۲، صص ۲۲۴-۲۲۷).

در فاعلیت و علیت واجب تعالی نیز امر بر همین منوال است. یعنی: تمام افعالی که در مراتب هستی ایجاد می‌شوند، اگرچه به ممکنات نسبت داده می‌شوند، لکن از همان

حیث و جهت که به ممکنات نسبت داده می‌شوند، به واجب نیز منسوب‌اند. در واقع حمل فعل بر فاعل ممکن و واجب، دو حمل نیست، بلکه یک حمل است. زیرا ممکن، عین الربط به واجب است و مالک حقیقی خود او و فعل او، واجب تعالی است. لذا افعال او نیز حقیقتاً منسوب به واجب است (زنوزی، ۱۹۹۷، ص ۸۲). مؤید تفسیر آقا علی مدرس، خود سخنان ملاصدرا است. هنگامی که می‌نویسد: «بدرستی که حیثیت نسبت فعل به عبد، بعینه حیثیت نسبت آن است به پروردگار، و فعلی که از عبد صادر می‌شود، از همان وجه از رب صادر شده است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۷). «همانطور که وجود زید بعینه امری متحقق در واقع است و به او منسوب است ... علم و اراده و حرکت و سکون و جمیع افعالی که از او صادر می‌شود، همانطور منسوب است به حق اول حقیقتاً نه مجازاً .. به نحوی اعلی و اشرف..» (همان، ص ۳۷۴). بنابراین، اگرچه وساطت مراتب پایین وجود در فاعلیت پذیرفته می‌شود، لکن همین فاعلیت، از همین جهت و حیث، بعینه به واجب تعالی که تمام مراتب وجود، عین الربط به اویند نسبت دارد، منتهی فاعلیت او در مراتب پایین، فاعلیت در مرتبه فعل است، نه در مرتبه ذات.

بررسی تطبیقی دو دیدگاه

اشتراکات: الف) هر دو دیدگاه در تبیین نحوه فاعلیت الهی و غیرالهی، قاعده «لامؤثر فی الوجود الا الله» را می‌پذیرند و بر آن تأکید می‌کنند؛ ب) دیدگاه اشاعره و برخی تبیین‌ها از دیدگاه ملاصدرا، کثرت موجودات و تمایز وجود الهی و غیرالهی را می‌پذیرند. **افتراقات:** الف) اشاعره با تکیه بر قاعده، خداوند متعال را تنها فاعل و علت همه افعال، و مؤثر در تمام آثار، و مباشر جمیع حرکات، و بوجودآورنده کل موجودات در تمام مراتب هستی می‌دانند و هیچ‌گونه تأثیری را برای سایر پدیده‌ها، به هیچ‌وجه نمی‌پذیرند. اما ملاصدرا ضمن اثبات فاعلیت قریب خداوند برای تمامی افعال، نقش مخلوقات در افعال، و گونه‌ای از تأثیر و تأثر در میان آنها را اثبات می‌کند. ب) لوازم دیدگاه اشاعره، انکار علیت و تأثیر و تأثر میان موجودات امکانی و فروکاهش آن به تعاقب پدیده‌ها؛ انکار نظم و نظام کلی و فراگیر قانونمند درعالم مخلوقات؛ انکار ارتباط و تأثیر بندگان در افعالشان (جبر)؛ انکار امکان تولید نتیجه از مقدمات قیاس، می‌باشد، درحالی که دیدگاه ملاصدرا رابطه

علی میان مخلوقات؛ وجود نظم و نظام کلی در جهان؛ اختیار بندگان؛ امکان استنتاج از مقدمات قیاس را در کنار توحید افعالی، تبیین و اثبات می‌کند. (ج) مبانی ملاصدرا در تبیین دیدگاه خویش کاملاً متفاوت با مبانی اشاعره است؛ مبانی ملاصدرا عبارتند از اصالت وجود، تشکیک خاصی وجود، قاعده بسیط الحقیقه، عین ربط و تعلق بودن معلول نسبت به علت، متفرع بودن ایجاد بر وجود، در نتیجه: راه داشتن احتیاج و تعلق در مقام افعال ممکن الوجود، علاوه بر ذات آنها، و عین فقر و تعلق بودن ذات و افعال ممکن الوجود به واجب الوجود. اشاعره به هیچ یک از این مبانی باورمند نیستند؛ (د) اشاعره منکر وحدت شخصی وجودند. اما برخی تبیین‌ها از دیدگاه ملاصدرا مبتنی بر نوعی پذیرش وحدت شخصی حقیقت وجود است.

نتیجه‌گیری

دیدگاه اشاعره در تبیین و تفسیر قاعده «لامؤثر فی الوجود الا الله» که بر پایه توحید افعالی و تقدیس وجود الهی است، هرگونه رابطه علی و معلولی و تأثیر و تأثری در میان مخلوقات و ماسوی‌الله را نفی می‌کند. لذا منجر به پذیرش جبر در انسان و نیز نفی رابطه منطقی میان مقدمات قیاس با نتیجه آن می‌شود. این دیدگاه از اشکالات جدی بر خوردار است و غیر قابل پذیرش است. اما از میان تبیین‌های متعددی که از دیدگاه ملاصدرا می‌توان ارائه کرد (تبیین فاعلیت انحصاری الهی از طریق ۱- وحدت سریانی حقیقت وجود؛ ۲- وجود رابط بودن مخلوقات نسبت به خداوند متعال؛ ۳- علت اعدادی دانستن مخلوقات و انحصار علت حقیقی در خداوند متعال؛ ۴- تبیین آقا علی مدرس)، به نظر می‌رسد تبیینی که آقا علی مدرس زنوزی از دیدگاه صدرالمتهلین ارائه کرده است، تا حد زیادی خالی از اشکال است. در تبیین آقا علی مدرس، اگرچه وساطت مراتب پایین وجود در فاعلیت پذیرفته می‌شود، لکن همین فاعلیت، از همین حیث، بعینه به واجب‌تعالی که تمام مراتب وجود، عین‌الربط به اویند نسبت دارد، منتهی فاعلیت او در مراتب پایین، فاعلیت در مرتبه فعل است، نه در مرتبه ذات. براین‌اساس در عین حال که وساطت مراتب پایین وجود در فاعلیت موجه می‌گردد، از همان جهت

بعینه نسبت افعال مخلوقات در مراتب وجود که عین ربط به ذات الهی هستند نیز به وجود واجب توجیه می‌شود.

مشارکت نویسندگان

صد در صد فعالیت پژوهشی در مقاله حاضر بر عهده نویسنده مسئول مقاله؛ یعنی آقای یحیی نورمحمدی نجف آبادی است.

تشکر و قدردانی

مقاله حاضر حاصل تلاشهای نویسنده مسئول مقاله است که با استفاده از امکانات دانشگاه ملی ملایر و در ساعات مؤظفی در آن دانشگاه، در قالب طرح پژوهشی نگارش یافته است. در همین جا از مسئولان محترم دانشگاه ملایر به ویژه دانشکده علوم انسانی و معاونت پژوهش دانشگاه، کمال تشکر و سپاس خویش را ابراز می‌دارم و برای ایشان آرزوی سربلندی و عزت و سلامت می‌کنم.

تعارض منافع

«هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.»

منابع و مأخذ

- The Holy Quran.
 Aboudit. A, *an introduction to Nizam Hekmat Sadraei*. Tehran: Samt, first edition, first volume; 2006. Persian.
 Aboudit. A, *an introduction to Nizam Hekmat Sadraei*. Tehran: Samt, first edition, second volume; 2007. Persian.
 Aristotle, *Metaphysics*. Sharafuddin Khorasani. Tehran: Nash Govtar. 4th editio;. 2006. Persian.
 Ash'ari. A, *Islamic essays and differences between Muslims*, Franz-Steiner. Germany-Wiesbaden: third edition; 1979. Persian.
 Avicenna. H, *Ibn Sina's Epistles*. Qom: Bidar Publications; 1979. Arabic.
 Avicenna. H, *Ayoun Al-Hakmeh*. Beirut: Dar al-Qalam, 2nd edition; 1980. Arabic.

- Barati. M, "*Examination of the Ash'are interpretation of the theory of creation from non-existence*", Philosophical Research Journal, No. 4; 2007. Persian.
- Eji. Sh, *Description of Attitudes, Al-Sharif al-Razi*. Qom: first edition; 1946. Arabic.
- Ghazali. A, *Al-Economics of Belief, Dar al-Kitab al-Alamiya*. Beirut: first edition; 1988. Arabic.
- Ghazali. A, *Tahaft Al-Falasafeh, Dar and Maktaba Al-Hilal*. Beirut: first edition; 1994. Arabic.
- Ghoshchi. F, *description of abstraction*. Bi na; 1932. Arabic.
- Hosseini Tousi's interest. S, "*Causality from the perspective of Ash'era, the school of separation and transcendental wisdom*". Hozha Magazine, No. 92; 1999. Persian.
- Kakaei. Q, "*Tawheed verbs from the perspective of Ash'are and mystics*". Nama Mofid magazine, No. 3; 2007. Persian.
- Marashi. Gh, *Ahqaq al-Haq and Izhaq al-Batil, School of Ayatollah Marashi-Najafi*. Qom: first edition; 1988. Persian.
- Mohagheq Damad M and Aghamohammedreza. M, "*Criticism and investigation of personal unity of existence based on Mulla Sadra's interpretation*". Hekmat Sadraei magazine, number 1; 2016. Persian.
- Mulla Sadra. M, *Al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Isfar al-Araba al-Aqliyyah. Darahiya al-Trath al-Arabi*. Beirut: second edition; 1981. Arabic.
- Mulla Sadra. M, *Philosophical Essays Collection*. Tehran: Hekmat Sadra Foundation; 2010. Arabic.
- Muzaffar. M, *Dalai al-Sadeq, Al-Al-Bayt Institute (AS)*. Qom: first edition; 2001. Arabic.
- Nafisi. N, "*Tawheed verbs in transcendental wisdom*". Khordname-Sadra magazine, number 43; 2006. Persian.
- Razi. F, *Al-Massal, Dar al-Razi*. Oman: first edition; 1990. Arabic.
- Sabz Ali. Gh, "*Tawheed verbs from the perspective of Sadr al-Mutalahin*". Raskhun site; 2010. Persian
- Shahrastani. M, *Nations and Al-Nahl, Al-Sharif Al-Razi*. Qom: 3rd edition; 1985. Arabic.
- Sobhani. J, *Lectures on Theolog., Ali Rabbani Golpayegani Talchis*. Qom: Imam Sadiq Institute (pbuh). 11th edition; 2007. Arabic.
- Sohravaridi. Sh, *Sheikh Ashraq's collection of works*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. second edition; 1996. Arabic.
- Tabatabaei. M, *Commentary on transcendental wisdom*. stone printing; Bitā .Arabic.

Taftazani. S, *Sharh al-Aqeed al-Nafsiyyah, al-Azhariya Al-Alkaliyat School*. Cairo: first edition; 1986. Arabic.

Tusi. N, *Basis of quotation*. Tehran: University of Tehran, 3rd edition; 1982. Arabic.

Tusi and others. N, *Words of Al-Muhaqqin*. Qom: Bina, second edition; 1962. Arabic.

Tusi. M, *Description of Abstraction of Beliefs, Commentary: Ali bin Muhammad Ghoshji*, Razi. bija; 1868. Arabic.

Zenouzi. A, *Badai al-Hakm*. Tehran: Al-Zahra; 1997. Arabic.

معرفی نویسنده



حجت الاسلام دکتر یحیی نورمحمدی نجف آبادی عضو هیات علمی و استاد دانشگاه ملی ملایر است.

ایشان در سال ۱۳۷۲ وارد حوزه علمی قم شده و دروس سطح را تا سال ۱۳۸۲ به اتمام رسانیده است و از سال ۱۳۸۲ وارد درس‌های خارج شده است و از محضر آیات عظام: بحجت، مکارم شیرازی،

سبحانی، وحید خراسانی، مددی، شاهرودی، اسماعیل پور در درس‌های خارج فقه و اصول بهره‌مند گردیده است. در سال ۱۳۸۱ مشغول به تحصیل در مقطع کارشناسی رشته فلسفه، در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) شده است، و در سال ۱۳۸۶ موفق به کسب مدرک کارشناسی شده است. در سال ۱۳۹۰ موفق به کسب مدرک کارشناسی ارشد فلسفه عام، و در سال ۱۳۹۵ مدرک دکترای رشته حکمت متعالیه از آن مؤسسه شده است. وی عضو هیات مدیره انجمن علمی معرفت‌شناسی حوزه علمی قم و عضو گروه علمی فلسفه جامعه الزهرا سلام الله علیها بوده است. ده‌ها مقاله و کتاب از نویسنده تاکنون به چاپ رسیده است. نویسنده عضو هیات تحریریه و ارزیاب مقالات علمی چندین مجله علمی می باشد. زمینه‌های تخصصی ایشان عبارتند از: فلسفه و کلام اسلامی، معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، تفسیر، و علم النفس.

Noormohammadi Najafabadi. Y. Malayer University, Malayer, Hamadan, Iran

normohamadi126@gmail.com

How to cite this paper:

Yahya Noormohammadi, Najafabadi (2023). A Comparative Study of the Views of Ash'areh and Mulla Sadra on the Mode of Divine and Non-Divine Agency According to the Rule: "There is no Affective on the Existence Except Allah". *Journal of Ontological Researches*, 12 (23), 245-271. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1402.12.23.10.8

DOI: 10.22061/orj.2023.1908

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1908.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

Folding the Idea of Genesis into the Term Bildung: Deep Harmony in the Farthest Distance

Farideh Afarin¹

Abstract

Through the genesis, which means deep harmony at the farthest distance, the meanings of Bildung in Kant's Third Critique will increase and intensify. Deep harmony at the farthest distance means, it is possible to defend the doubling of the intensities of faculties with different functions when the hierarchy of faculties loses or messes and again harmonizes them based on the degree of their intensities.

Keywords: Genesis, Bildung, the Harmony of Faculties, Formation, Bild or Image.

¹. Associate professor, Department of Art Studies, Faculty of Art, Semnan University, Semnan, Iran

f.afarin@semnan.ac.ir

Received: 02/10/2022

Reviewed: 28/12/2022

Revised: 25/05/2023

Accepted: 27/05/2023

Method

The research method is content analysis and explains the differential relationships and the resulting ideas that come from Deleuze's reading in the process of opening the finite to the infinite as the basis of the artist's act. So, through the genesis, which means deep harmony at the farthest distance, the meanings of Bildung in Kant's Third Critique will increase and intensify.

Problem Statement

For an Explanation of the relation between genesis and Bildung, It is necessary to investigate how Deleuze's idea of genesis is formed, how it is explained by emphasizing the parts of Kant's third critique, and which infinite relations are made and as a result what ideas create. Based on this, the main question is "What is the effect of meanings of genesis by Deleuze on expanding the meanings of Bildung in Kant's third critique".

Finding and Result

Formation means the uncoordinated harmony or the agreement of the faculties in a free, undetermined state and beyond the conditions and away from the control of the legislative faculties. Harmony is in harmonic formation; It means that two and more than two faculties or two different things are coordinated. Three formations occur in the third critique and determine these coordinations. One is the formation of understanding-imagination agreement or harmony in connection with the deduction of the beautiful, the other is the sublime and the formation of the understanding-imagination agreement, which is not representation and deductive. The third occurs in the genius or the development of agreement and harmony of understanding-imagination in accordance with the beautiful things in art. The secret of formation is freedom from the control of the legislature. The agreement of the faculties takes place at the deeper level of the super-sensible faculty (unconscious) based on the free and undetermined agreement of the faculties. Ideas related to the beautiful in nature in a rational way directly and positively spiritualizes natural phenomena by imposing them on matter; In the sublime, the inaccessibility of the idea is directly projected into nature; In fine art, ideas are conveyed positively and indirectly through symbols. In the opinion of this research, the highest is the place where we can talk about the formation of the harmony of disharmony which basically does not exist, in the sense of "the deepest harmony in the farthest distance". According to Deleuze's view of Kant's discussion, at the top, all faculties reach their limits, they break the "finite" limit of the subject, the imagination opens up to the "infinity", and the faculties of reason and imagination comes nearer, they are

coordinated in an integral relationship. And they find different functions. The genius of the harmonic agreement of the faculties of understanding and imagination shows the practical results in Kant's aesthetics to the moral consequences in a symbolic and indirect way in the work of art.

With the internal harmonic agreement of the genius, artistic creation and beauty occur, and others tune their internal faculties of genius and beauty in the work of the artistic tune with their inner univocity and draw out guidelines to follow. Looking at works of art through the lens of difference and repetition is thus possible through ideas. Every artist discovers an absolutely different world or ((conditions of genesis)), but the world is unrevealed by the artist through "Being" and "regions of Being" that reveal themselves to the artist and in the form of an idea or the formation of harmonizing relationships in the farthest distance shows itself. The idea or diagram is imperceptible, it emerges from the substance and materials of art, but it manifests itself in the unity and harmony of the intense quantity of the composition of colors and derived relations of the work.

The work from which the relations arised, attracts the artist to the emergence of ideas and makes him/her thinking. The artist makes his/her Apprenticeship with artworks by abstracting different relation as a condition of genesis, and brings out the new with the different appearances of ideas with his artistic action.

deriving out the relations which disturb the calmness resulting from stereotypes in the work of makes the audience also grasp the repetition of artist's idea (as the degree of puissance) in the form of something new. As a result, it can be said that in parallel with the differential relation and the resulting ideas that come from Deleuze's reading in the process of opening the finite to the infinite, the genesis expands itself through deep harmony in the farthest distance within the Bildung term.

Thinking through works of art is a new learning process that begins when faced with the difference-based relationships (differential) of the ideas in the work, and by vibrating the collective intensive aspect of incorporeal bodies with reliance on the emerging relationship, it sets a new kind of music for future philosophy in Kant's philosophy. How? The rule and formula of the action according to the diagram is shown in the artist's work. The diagram is a condition of formation. "Being" and "regions of Being" are based on absolutely different formation conditions (diagram) that reveal the world to the artist. The rule of the artist's action while facing the sublime until reaching harmony and beauty in his work is based on the rhythmic dimension and the quantity of artistic materials. In this way, by relying on the development and formation of ideas, Kant's contemplative aesthetics finds an active aspect. The artist act

according to the formula that reveals as a degree of the artist's essence and puissance.

While bildung and the range of its meanings in the third critique include image, form, formatin, cultivation of the mind to preliminary moral training, They changes to the formation of agreement between two very different things, and in better words, deep harmony from the farthest distance, being rhythmic, being collective, feeling the rhythem at once, formattin of ideas, formation of the differential relation between two or more elements or levels and degrees of them. With these assertions, the anthropological facet of Kant's aesthetics takes Deleuze's ontological basis. After that, the anthropological dimension of Kantian Bildung becomes an ontological aspect, and the German term Bildung is intensified with these meanings.

References

- Aliaghaiee, H., [Translation of Franscis Bacon: Logic of Sensation], Deleuze, G (author), Tehran: Herfeh Honarmand. 2011. Persian.
- Buchanan, I., The Problem of the body in Deleuze and Guattari, or, What Can a Body Do?. Body & Society, 1997. No .(3), p.73.
- Hodges, A., and Taormina, M., [Translation of Two Regimes of Madness: Text and Interviews, 1975-1995], Deleuze, G. (author), New York: Semiotexts. 2006. English.
- Jeffers, Th. L., Apprenticeships: The Bildungsroman from Goethe to Santayana, New York: Palgrave Macmillan. 2005.
- Smith, D. W., Genesis and Difference: Deleuze, Maimon and Post Kantian Reading of Leibniz, in Deleuze and The Fold: A Critical Reader, Ed: Sjoerd Van Tuinen and Nimah McDonnell, New York, Palgrave Mcmillian. 2010.



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023



پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال دوازدهم، شماره ۲۳
بهار و تابستان ۱۴۰۲
صفحات ۳۰۰-۲۷۳

تا خوردن ایده تکوین دلوز در معانی بیلدونگ کانت: هماهنگی عمیق از دورترین فاصله

فریده آفرین^۱

چکیده

چگونه تکوین باعث می‌شود فراتر از زیباشناسی تأملی کانت، چرخشی به استتیک کنشگرانه دلوز صورت گیرد. چگونه مسیر انسان‌شناسی زیباشناسی کانت به سمت هستی‌شناسی هنرمند و اثر هنری در استتیک دلوزی جهت می‌گیرد. برای پاسخ به این پرسش‌ها باید بررسی کرد که ایده تکوین دلوز با تأکید بر کدام قسمت‌ها و چه نسبت‌های نامتناهی از فحوای نقد سوم کانت شکل می‌گیرد و چه ایده‌هایی به وجود می‌آورد. تکوین چه تأثیری در گسترش معانی بیلدونگ در نقد سوم کانت دارد. شاکله بحث در نقد سوم کانت در باب امر زیبا، امر والا و هنر نیوغ بر محور ایده‌ها شکل می‌گیرد. برای بحث دلوز هم به همین ترتیب از طرح شکل‌گیری نسبت‌های تفاوت‌محور بر اساس ریتم به عنوان مبنای

f.afarin@semnana.a.ir

¹. دانشیار گروه پژوهش هنر، دانشکده هنر، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۰

تاریخ داوری: ۱۴۰۱/۱۰/۰۷

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۳/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۶

شکل‌گیری ایده‌ها سخن به میان می‌آید. این پژوهش به روش تحلیل محتوا توضیح می‌دهد روابط تفاوت‌محور و ایده‌های حاصل که از خوانش دلوز در برنگاه گشودن تناهی به نامتناهی در کنش هنرمند سر برمی‌آورند، چگونه به واسطه تکوین یعنی هماهنگی عمیق در دورترین فاصله، معانی بیلدونگ در نقد سوم کانت را افزایش و شدت می‌دهد. هماهنگی عمیق در دورترین فاصله یعنی به یاری دلوز می‌توان از مضاعف‌شدن توان قوای عملکردها متفاوت موقع به هم‌ریختگی سلسله مراتب قوا و هماهنگی دوباره آنها بر اساس درجه توانشان دفاع کرد؛ از داده‌های حسی به ایده‌ها رسید؛ براین مبنا که بُعد اشتدادی ماده حس بر اساس ریتم، سازنده ایده‌ها می‌شود، قاعده کنش هنرمند حین رویداد والا تا رسیدن به هماهنگی و زیبایی در اثر هنری بر اساس بعد ریتمیک و اشتدادی به کار می‌افتد. اصطلاح بیلدونگ آلمانی با این معانی شدت بخشیده می‌شود.

کلمات کلیدی: تکوین، بیلدونگ، شکل‌گیری فرم، تصویر.

طرح مسأله

بنا به فرض این پژوهش، تمام تلاش دلوز در مقاله «ایده تکوین در استتیک کانت» در کتاب جزیره متروک و مقدمه و فصل سوم کتاب *فلسفه نقادی کانت* و مقاله «چهار فرمول شاعرانه (Poetic) خلاصه‌کننده فلسفه کانت» در کتاب *انتقادی و بالینی*، می‌تواند به افزایش دلالت‌های معنایی «بیلدونگ» این اصطلاح آلمانی بر اساس «تکوین» بینجامد. اما آیا صرفاً تمرکز بر این منابع می‌تواند به تمامی ما را برای درک تکوین دلوز کمک کند. به نظر می‌رسد دلوز در مقاله «ایده تکوین...» در خوانش خود از نقد سوم کانت، از «ایده تکوین» شروع می‌کند و در منابع دیگر، به «تکوین ایده» با اتکا به عنصر تکوین، نسبت‌های تفاوت‌محور و شکل‌گیری ایده‌ها می‌رسد. مبنای بحث این است «اصل تفاوت» تکوین ایده را به راه می‌اندازد، لذا لازمه این بحث بیشتر شرح امر نامتناهی، شدت‌مندی و پیوستگی درجات شدت و عنصر آغازین تکوینی (نسبت بی‌نهایت کوچک) در رابطه با اصل تفاوت و منطق تفاوت‌محور (دیفرانسیل) است. این سیر مطرح کردن مباحث هر چند نزد دلوز به هم پیوسته نیست، اما بر مبنای کتاب *تفاوت و تکرار* دلوز سال ۱۹۶۸، *درسگفتارهایی درباره کانت* سال ۱۹۷۸، *درسگفتارهایی درباره لایب‌نیتس* سال ۱۹۸۰، *درسگفتارهایی درباره اسپینوزا* سال‌های ۱۹۷۸-۱۹۸۱ و نیز کتاب *منطق احساس: فرانسویس بیکن* سال ۱۹۸۳ می‌تواند در روال منسجم و پیوسته‌ای از ایده تکوین تا تکوین ایده را بسط دهد و درون اصطلاح یا مفهوم بیلدونگ «تا» (Fold, Pli) بزند. برای اثبات این ادعا، روی نظریه

ایده‌های دلوز از منظر «ایده تکوین» و «تکوین ایده» تمرکز شده تا امکان بررسی تأثیر معنای تکوین از دو جنبه ایده تکوین و تکوین ایده در گسترش معانی بیلدونگ را بسنجد. به تبع آن بعد انسان‌شناختی بیلدونگ کانتی، جنبه هستی‌شناختی دارد. اصطلاح بیلدونگ آلمانی با این معانی شدت بخشیده می‌شود.

پیشینه پژوهش

درباره کاربرد اصطلاح بیلدونگ به واسطه ایده تکوین و تکوین ایده نزد دلوز منبعی نگارش نشده است. درباره خوانش دلوز از کانت بدون تمرکز بر معانی رایج بیلدونگ مقاله آفرین (۲۰۲۱)، به خوانش دلوز از رابطه امر واقعی و واقعیت در نقد اول و سوم کانت اختصاص دارد و در پژوهش‌های هستی‌شناختی منتشر شده است. پژوهش حاضر بر معانی بیلدونگ با تأکید بر تکوین نزد دلوز متمرکز است و نتایج آن را در عرصه زیباشناسی و هنر بررسی می‌کند.

مرتبط‌ترین مقاله‌های غیرفارسی، عبارتند از: سندرز (۲۰۱۱)، «پداگوژی‌های (مقوله آموزش) دلوز به عنوان نظریه بیلدونگ در باب معلم شدن و مفهوم مدرسه جدید»، در این مقاله نویسنده از طریق مفهوم، در کتاب *فلسفه چیست؟* دلوز بر سه کنشی که فلاسفه در آفرینش مفهوم پیش می‌گیرند، یعنی شکل‌بخشی و صورت‌دهی (Bilden=former) جعل کردن (ابداع) (Inventer) و هنر ساخت و تولید (Fabriquer) تمرکز کرده است. وظیفه فلسفه آموزش مفهوم است. هر معلمی برای آموزش بهتر است سه مرحله مذکور را در پیش گیرد. با اینکه اهداف پژوهش فعلی با مقاله سندرز در خوانش دلوز از بیلدونگ کانت با تأکید بر تکوین متفاوت است. اما شاید به طور موازی بتوان این سه کنش را در جریان آفرینش اثر هنری دنبال کرد.

کول (۲۰۱۱)، در مقاله «ماده در حرکت» روی پروژه ماتریالیسم دلوز در دو کتاب *سرمایه‌داری و شقاق‌کامی* تمرکز کرده و ماتریالیسم استعلایی را به ماتریالیسم درون‌ماندگار تعبیر می‌کند. آموزش متکی به این سبک، بدون داده‌های ادراکی یا مقوله ایستای تجربه انجام می‌شود. در پژوهش فعلی درباره نسبت‌های نامتناهی بحث می‌شود

که درون سوژه متناهی ذهن باز می‌کند. نتایج تأثیر تکوین به‌عنوان بسط معنایی بیلدونگ بررسی می‌شود. خط سیر مقاله کول و پژوهش حاضر با هم متفاوت هستند.

ایده تکوین و تکوین استعلایی در نقد سوم

دلوز تکوین را که کانت در ناخودآگاه نقد سوم خود قرار داده بود، به سطح آگاهی می‌آورد و آن را آزاد می‌کند. تکوین‌های سه‌گانه مقاله «ایده تکوین...» نیز «چهار فرمول شاعرانه‌ای که فلسفه کانتی را خلاصه می‌کند» مانند تکوین هماهنگی قوا در غایت عقلانی امر زیبا، امر والا و غایات مربوط به هنر نبوغ‌گویای همین امر است. محور تکوین در خوانش دلوز از زیباشناسی کانت به چندین ایده می‌رسد: ایده تکوین، قوه فوق محسوس، تفاوت عملکردی قوا و وحدت فوق محسوس، ایده زیباشناختی، شکل‌گیری هارمونی در اوج ناهماهنگی قوا، شکل‌گیری موسیقی جدید.

مفهوم استعلایی مبتنی بر مناسبت ذهن و عین بود. فلسفه استعلایی برای این مناسبت پرسش طرح می‌کرد که شرط امکان تجربه چیست؟ شروطی چون فرم زمان و مکان و مقوله‌های فاهمه وجه استعلایی این مناسبت را به عهده داشت. دلوز در مقاله «ایده تکوین...» تکوین را به عنوان هدف استنتاج محور بحث قرار داد. یکی از مسائل در استنتاج استعلایی، تکوین و توافق میان سایر قوا است. تکوین، ایده‌ای است که دلوز نزد پساکانتی‌ها (Post-kantians) می‌جوید. از پساکانتی‌ها مایمون (Miamon) و فیشته (Fichte) با تأکید بر ایده تکوین در نقد قوه حکم هدف بنیادینی را دنبال می‌کردند؛ اینکه کانت مسئله تکوین قوا را در توافق آزاد اصلی آنها قرار داده بود (Deleuze, 2004, p 61). آنها می‌گفتند تکوین دو وجه ابژکتیو و سوژکتیو دارد. به گفته آنها، کانت در دو نقد بر امور واقع تمرکز و شرایط آنها را جستجو می‌کرد. به نحو پیشین، فرم محض زمان و مکان و مقوله‌های فاهمه همین شرایط تجربه و امور واقع را فراهم می‌آوردند. از طرف دیگر کانت به قوایی متوسل می‌شد که حاضر آماده‌اند، و نسبت‌ها و تناسباتشان را تعیین می‌کرد. می‌گفت که این قوا قادرند هماهنگی خلق کنند. مایمون ضمن توجه به لایب‌نیتمس در فلسفه استعلایی (Transcendental Philosophy) ۱۷۹۰م. نشان داد کانت تاحدی پیش‌بینی اهداف اصول خود را تقویم کرده بود (Smith, 2010, p 132). به نظر مایمون، برخلاف این‌همانی به

عنوان شرط امکان اندیشه در کل، این تفاوت است که شرط تکوینی اندیشه واقعی است (اسمیت، ۲۰۲۰، ص ۱۳۶). مایمون با طرح ایده‌های تفاوت‌محور (Differential Ideas) بر دوتایی‌های شهود و مفهوم، فرم و ماده و حساسیت و فاهمه در فلسفه کانت غلبه می‌کند (Voss, 2011, p 63). ایده‌های تفاوت‌محور با خوانش دلوز به نسبت‌های تفاوت‌محور مرتبط می‌شوند.

دو نقد اول کانت، نقدی را پیشنهاد می‌دهند که روی پای خودش نمی‌تواند بایستد. اما کانت در نقد سوم، مسأله تکوین قوا را در توافق آزاد اساسی می‌یابد. «با اینکه کانت به مسأله تکوین نپرداخته است و این دو نقد فقط احساس نیاز به «استنتاج تکوینی» را برمی‌انگیزد، اما در نقد سوم، شرایط طرح و پاسخ‌گویی مسأله تکوین فراهم می‌آید» (مشایخی، ۲۰۱۳، ص ۱۲۱). در نقد سوم از چه منبعی این توافق نامتعیین در میان قوا برقرار می‌شود؟ به گفته دلوز، تحلیل و نمایش امر زیبا در برابر پرسش تکوین متوقف می‌شود. زیرا پاسخی برای آن ندارد. در غایت عقلانی استنتاج امر زیبا، امر والا و نیز غایت عقلانی مربوط به نبوغ سه تکوین در نقد سوم رقم می‌خورد که به موازات هم هستند. اما در یک نقطه با هم تلاقی می‌کنند. آنها در یک نقطه اکتشاف، یعنی نقطه قوه فوق محسوس قرار می‌گیرند. تحلیل امر زیبا برای پاسخ‌دادن به دو پرسش کافی نیست: چگونه از منتهای به نامتنه‌ای در عملکرد قوای خودمان سوق می‌یابیم و چگونه سفر ادیسه‌وار «به حد رسیدن» در عملکرد قوا و رسیدن به گشودن آن حد با ایجاد هماهنگی عمیق از دورترین فاصله با یکدیگر پیش می‌رود. در امر والا جریان روابط قوا نیز قطع می‌شود و در همین حال درون سرگشتگی، قوه‌ای زیباتر را کشف می‌کنیم که شبیه قوه نامتنه‌ای است. قوه‌ای جدید در ما بیدار شده است قوه فوق محسوس، (دلوز، ۲۰۱۷، ص ۱۴۰). قوه فوق محسوس به تعبیر کانت جایگاه نفس یا روح است، می‌توان آن را ناخودآگاه تلقی کرد. نفس یا روح بدین معنا نُسجی از تمایل‌های بی‌نهایت کوچک است که به آن‌ها آگاهی وجود ندارد.

در تفکر کانت ایده‌ها یا امر نامشروط که تبعیت شرط و مشروط و وحدتشان را تضمین می‌کند، خارج از ساختار تجربه ممکن قرار می‌گیرد (Kerslake, 2009, p 127). در اندیشه او، ایده‌ها و قوه فوق محسوس فراتر و متعالی‌تر از سلسله محسوس است. افزون‌براین،

موضوع اساسی در نقد سوم کانت مضمون نمایش ایده‌ها در طبیعت محسوس، به نظر می‌رسد. در این اثر ایده وجوه ارائه چندگانه‌ای دارد. از این رو بسیار مهم تلقی می‌شود. امر والا اولین وجه است، ارائه مستقیمی که با «فرافکنی» اجرا می‌شود، اما منفی باقی می‌ماند و با دسترس‌ناپذیری مرتبط می‌شود. دومین وجه با غایت عقلی تعریف می‌گردد که به امر زیبا ربط دارد؛ ارائه و نمایشی غیرمستقیم و مثبت از ایده است و از طریق «نماد» محقق می‌شود. سومین وجه در نبوغ یافت می‌شود: ارائه‌ای مثبت، ثانوی از ایده که از طریق خلق طبیعت «دیگری» اجرا می‌شود. گویی در نقد سوم بر هنر انتقال ایده‌ها تأکید می‌شود. کانت خود آن‌را این‌گونه بیان کرده: در شرایط فعلی «موقعی که بشر از طبیعت دور و دورتر می‌شود، راه نجات او در هنر انتقال ایده‌ها است تا فرهیخته‌ترین و نافرهیخته‌ترین اقشار با هم ارتباط یابند و وسعت نظر اولی با اصالت طبیعی و سادگی دومی هماهنگ شود» (Kant, 1987, § 60, p 231). ایده در نقد سوم عنصر واسط و رابط ترازکننده دو سطح کاملاً متفاوت است. این پژوهش با محوریت‌بخشی به نقش ایده‌ها در هر سه بحث زیبا، والا و هنر نبوغ در نقد سوم کانت، کلید ورود به بحث بیلدونگ را می‌گشاید. زیبایی طبیعت و هنر زیبا با تبعیت از فراز فقره ۵۸ و ۵۹ به سبیل غیرمستقیم با اتکا به ایده‌های عقلانی و نماد به اخلاق مرتبط می‌شود. ارتباط مستقیم و غیرمستقیم با ایده‌ها به‌ویژه شکل‌گیری ایده زیباشناختی در هنر زیبای نابغه راهی برای پرورش روح، ذهن و تربیت مقدماتی انسان به عنوان موجودی عقلانی و اخلاقی است. طبیعت و هنر زیبا به ترتیب از طریق حس مشترک و انتقال نیرو و حیات نبوغ به تماشاگران راهی برای جمعی‌شدن تجربه زیباشناختی هستند. حس مشترک زیباشناختی امر محسوس را فی‌نفسه به ارزش می‌رساند و شور یا پاتوسی بین قوا ایجاد می‌شود که فراتر از هر گونه منطق به قوا آرایش می‌دهد و قوا به صورت آزادانه تحول می‌یابند. کانت در پایان قسمت اول نقد سوم گریزهایی می‌زند که انسان به یاری غایات عالی‌تر از پرورش و تقویت قوا می‌رسد به‌جایی که نتایج آن به تحکیم انسانیت و به ساختن فرهنگ بالنده انسانی منجر می‌شود که در رأس آن صلح وجود دارد (کانت، 2014، § ۳۲، ص ۲۱۱). به این ترتیب، بیلدونگ در نقد سوم کانت پرورش قوای ذهن، پرورش روح، تربیت مقدماتی اخلاقی، تجربه جمعی و پیامدهای اجتماعی برای انسان به صورت کلی را در برمی‌گیرد. در نتیجه

بعد انسان‌شناختی دارد. اما به نظر، دلوز با ایده تکوین و تکوین ایده قادر می‌شود فلسفه را به جای تبدیل کردن به انسان‌شناسی به سمت هستی‌شناسی متمایل کند. بنابراین کانت حرکت اول را انجام داده و گام مهم را برداشته است، بدین معنا که به جای هماهنگی پیشین بنیاد ذهن و عین لایب‌نیس، اصل تبعیت امکانی را در نقد سوم می‌نشانند و توافق قوای ناهمگون را در توافقی آزاد و نامتعین پیش‌بینی می‌کند (دلوز، ۲۰۱۰، ص ۵۳). با دلوز است که پرش سهمگین انجام می‌شود؛ به این دلیل که در کتاب *فلسفه نقادی کانت* می‌گوید مبنای هماهنگی و توافق قانونمند قوا را توافق آزاد و نامتعین آنها تشکیل می‌دهد. توافق آزاد به معنی توافقی بر مبنای اصل تفاوت است. اصل توافق قوای متفاوت را بر مبنای «تفاوت محض» یا «نسبت تفاوت‌محور» چند تفاوت محوشونده و درهم‌کشنده در قوه فوق محسوس توضیح می‌دهد. چگونگی چرخش هستی‌شناختی دلوز در قسمت‌های بعدی توضیح داده می‌شود.

تکوین ایده و نسبت‌های تفاوت‌محور

دلوز نیز هم در خوانش کانت و فراتر از آن در دیگر منابع، با ایده‌ها فلسفه خود را قوام می‌دهد. به قول اسمیت از دامن نظریه ایده‌های دلوز است که جستجوی اسرار مکان، زمانمندی، اخلاق، سیاست و اندیشه ممکن می‌شود (اسمیت، ۲۰۲۰، ص ۲۲۵). منظور اسمیت همان ایده‌هایی است که تکوین می‌یابند. ایده‌هایی به این اهمیت از برخورد با محدودیت، باز شدن زنجیره تناهی و با برقراری نسبت بین عناصر نامتناهی یا (نامتعین)، تکوین می‌یابند تا نشان داده شود زیر هر چیز متناهی ممتد ظاهری یک جریان یا کمیت بی‌نهایت کوچک وجود دارد (مشایخی، ۲۰۱۹، ص ۵۳). مهم نیست که طرفین نسبت چه باشد مهم این است که یک نسبت نامتناهی برقرار شود. نسبت نامتناهی «نسبتی بی‌نهایت کوچک میان دو عنصر است. نسبت‌ها هستند که اهمیت دارند و نه عناصر» (Deleuze, 1980/5/20). اما تکوین ایده چه ارتباطی با این نسبت دارد؟ ایده‌ها چگونه و بر چه اساسی تکوین می‌یابند؟ در تمام تکوین ایده‌هایی که دلوز معرفی می‌کند پای استتیک به معانی مختلف در میان است. خواه استتیک، داده‌های حسی معنی بدهد که سلسله‌ای می‌سازد؛ خواه شهود حسی، خواه شکل‌دهنده به تعیین زمانی-مکانی؛ و خواه امر محسوس؛ خواه

حس مشترک و خواه ایده زیباشناختی و مهم‌تر از همه، ریتم در ادراک استتیک‌ی منظور باشد. این ریتم معیار اندازه‌گیری تنظیمی متغیر را به‌عهده می‌گیرد. این روند به جای ایده‌آلیسم استعلایی، تجربه‌گرایی استعلایی را به بار می‌نشانند. تجربه یعنی مبنا قراردادن زنجیره یا سلسله داده‌های تجربی؛ پیدا کردن حد و محدودیت در این زنجیره؛ باز شدن تناهی آن و گشودنش به نامتناهی. برگشت آن روی خودش و نزدیک شدن عناصر ناموزون در یک نسبت. نسبتی که با پشت سر گذاشتن حد به کنش تناهی تبدیل می‌شود؛ این شرح تجربه حدی است. این نسبت تازه در «طبیعت دیوانه‌ای» اجرا می‌شود که بر اساس اصل محرک و پاسخ عمل نمی‌کند. «در این «طبیعت دیوانه» بدن‌ها با نیرویی فراتر از تحمل پاسخگویی‌شان با توان دوم شارژ می‌شوند و هر چیزی با خودش متفاوت است.» (مشایخی، ۲۰۱۹، ص ۷۹) به سخن دیگر بخشی از شروط تجربه، یعنی تعین مفهومی که در نظر کانت در مرتبه تشکیکی و بالاتر قرار دارد، در تجربه‌گرایی استعلایی در جایگاه عنصر تکوین از بستر یا ناخودآگاه همین زنجیره یا سلسله بیرون می‌زند.

با جایگزینی تکوین به جای شرط، می‌توانیم توضیح دهیم چگونه، امر متناهی از خویشتن فراتر می‌رود. امر متناهی دیگر در کار محدود کردن امر نامتناهی نیست، امر نامتناهی نوعی غلبه کردن بر امر متناهی خواهد بود (Deleuze, 1980/05/20). به انضمام این، در حقیقت اگر نسبت خارجی این طرفین نسبت را، به جای ضمانت خدا به نسبتی درونی با استفاده از تحویل شرایط ظهور به عناصر تکوین چیزی که پدیدار می‌شود، بسپریم آن‌گاه می‌توانیم نامتناهی را کنش تناهی در نظر بگیریم، وقتی بر خود یا حد خود غلبه می‌کند (دلوز، ۲۰۱۲، ص ۱۶۵). در نتیجه این بحث، درحالی‌که بتوانیم از لحظه‌ای پرده برداریم که تناهی به خود غلبه می‌کند؛ به امر نامتناهی تبدیل می‌شود؛ روی خود برمی‌گردد؛ نوعی پیوستگی در عناصر تکوینی به وجود می‌آید؛ در این صورت، عناصر تکوینی آشکار شده است. به قول دلوز، شرایط ظهور، همزمان عناصر تکوینی آن چیزی هست که نمودار می‌شود. بین عناصر بسیار کوچک و نامتعین رابطه حدی به وجود می‌آید. رابطه حدی یا نسبت تفاوت‌محور آنها را به هم نزدیک می‌کند، طوری‌که کامل در هم ادغام و محو نمی‌شوند، اثر هر یک بر دیگری باقی می‌ماند، پیوستگی بین این عناصر ظاهراً گسسته بوجود می‌آید. جریان راه می‌افتد. دلوز بیرون کشیدن سیالیت جریان زیر محسوس را در

درسگفتار کانت انتزاع (Abstraction) می‌نامد. به جای انتزاع کردن قوای عالی شناختی چون فاهمه کانتی که مفهوم وحدت‌بخش به کار می‌اندازد، اینجا با انتزاع، به جریانی زنده انضمامی توجه می‌شود که ریتم در ادراک استتیک آن را به پیش می‌راند. استتیک یا ادراک استتیک هر عنوانی که به خود بگیرد دلوز آن را درون مبحث خود از نو می‌نشانند. در نتیجه، نسبت میان دو عنصر نسبتی است تفاوت‌محور استوار بر اصل تفاوت که پیوستگی میان چند تفاوت محوشونده را به وجود می‌آورد. به نحوی تعریف نسبت تفاوت‌محور (دیفرانسیل) همین است و زمینه بحث شکل‌گیری شرط واقعی تجربه بر اساس اصل تفاوت را فراهم می‌کند (اسمیت، ۲۰۲۰، ص ۲۱۹). دلوز در سال ۱۹۶۸ در کتاب *تفاوت و تکرار اصل تفاوت را مبنا قرار داده بود*. اصلی که می‌گفت «تفاوت باید عامل تفاوت‌سازی امور متفاوت باشد، یک در خودبودگی که امر متفاوت را یکباره فراهم آورد» (Deleuze, 1994, p 117). عناصر تکوین مورد نیاز پساکانتی‌ها در فلسفه لایبنیتس وجود داشت، در حقیقت بازگشت به او در *درسگفتارهای لایبنیتس* دلوز بدون لحاظ کردن مبانی اولیه مباحث وی صورت می‌گیرد. نسبت‌ها در فلسفه اسپینوزا حضور دارند. عناصر هماهنگ و سازگار ترکیب می‌شوند و به ایده تام (Idée Adéquate) دست می‌یابیم. آنها با هم ترکیب می‌شوند، دارای ایده‌های مشترک و سازگار سازنده مفهوم (Notion) می‌شویم؛ مفهومی که انتزاعی نیست، بلکه انضمامی است، بدین وسیله از قلمرو انفعال‌ها خارج می‌شویم و توان کنش از آن ما می‌شود (Deleuze, 1978/01/24). در اثر هنری این نسبت‌ها حضور دارند و کار هنرمند برقرار کردن و بیرون کشیدن آنهاست.

تکوین ایده؛ استتیک اثر هنری و نوآموزی

دلوز در باب آفرینش در اثر هنری می‌گوید: جریان‌ها هستند که داده شده‌اند، و آفرینش عبارت است از بریدن، سازمان‌دادن و متصل کردن جریان‌ها، چنان که حول و حوش نقاط تکوین برآمده از جریان، آفرینشی شکل بگیرد (Deleuze, 1980 /04/15). دلوز با واژگان آشناتری دقایق (Moments) فرآیند آفرینش در نقاشی را این‌گونه شرح می‌دهد: (۱) آن چه داده شده است؛ کلیشه-تصویرها؛ (۲) لکه‌دار کردن و از ریخت‌انداختن کلیشه-تصویرها و به وجود آمدن آشوب؛ (۳) تبدیل آشوب به «نمودار» که زمینه یا سطح ظهور فیگور است

(Deleuze, 1981). دوباره سلسله جریان به هم ریخته از جایی که به آشوب می‌رسد، روی خودش برمی‌گردد و عناصر تکوین، یعنی نسبت‌های تفاوت‌محور (دیفرانسیل) تشکیل‌دهنده بنیاد ایده‌ها و موجب شکل‌گیری هماهنگی بعد اشتدادی در اثر می‌شوند و داده‌های به هم ریخته آرایش دوباره خود را می‌یابند.

دلوز فاجعه‌ای که کانت در پیری کشف کرد، محور بحث اصلی خود درباره آثار هنری قرار داد تا با آن بتواند با قطع شدن جریان سیال کلیشه‌ها، خلق محصول را در آفرینش هنری نشان دهد. فاجعه نقطه صفر است که نشان می‌دهد به واسطه زایش عنصر تکوینی فتح مجدد در راه است (Deleuze, 1981). این آشوب یا انقطاع جریان، برای هنرمند نوعی امر والا به شمار می‌آید. پدیدارهای والا هستند که شهودشان ایده نامتناهی یا عدم تعیین به همراه دارند و جریان‌های ترکیبی ادراک را قطع می‌کنند. با اینکه والا بزرگ است، اما می‌تواند به نسبت‌هایی وارد شود که ایده نامتناهی را به منزله واحدی تحت کنترل درآورد (آفرین، ۲۰۲۱، ص ۲۰۸ - ۲۰۹). در نتیجه، از سویی تأکید دلوز روی تکوین یا شکل‌گیری توافقی از پیش‌ناموجود بر اساس هماهنگی عناصر ناهماهنگ در فرولایه فوق محسوس (به تعبیری ناخودآگاه) و برجسته کردن امر والا و مبنا قرار دادن آن به عنوان زمین لرزه‌ای است که اساس شکل‌گیری معیار هارمونی و ریتم را رقم می‌زند. از سوی دیگر، روی تکوین، یعنی شکل‌گیری نسبت قوای هنرمند، که بر اساس درجه شدت‌شان خرقة هماهنگی به تن می‌پوشد، تمرکز می‌کند. عمل کردن بر اساس آنچه از نوای هماهنگ نای آن نسبت برآمده، خود منتهای کنش هنرمند است. کنشی آفرینشگر که بر اساس خطوط القایی و به گفته دلوز «نمودار» (Diagram) برآمده از فاجعه حاصل از روی دادن امر والا در اثر انجام می‌شود. نمودار دیدگان احساس هنرمند را به زمین (یا شروط تکوین) اثر می‌گشاید، لذا هنرمند حس می‌کند حدودی چه باید انجام دهد. این‌گونه است که فرصتی فراهم می‌آورد تا دیگران هم ریتم وجودیشان را با ایده آن اثر هنری هماهنگ و تنظیم کنند و خوش بجویند خطوط راهنمایی را برای پیروی و نه تقلید و کپی‌کاری. در این صورت، امر والا به عنوان بنیان آشکارکننده توان، نسبت امر فردی و اجتماعی را با توسل به نمودار را تکوین می‌کند. اگر تحویل شرایط ظهور به عناصر تکوین، یعنی نسبت‌های تفاوت‌محور (دیفرانسیل) چیزی که ظاهر می‌شود بسپریم، آنگاه می‌توانیم نامتناهی یا عدم‌تعیین حاصل

از دست رفتن جریان سیال کلیشه‌ها را، وقتی بر خود یا حد خود غلبه می‌کند، کنش تناهی در نظر بگیریم. افزون‌براین، مسأله رمانتیک «بنیاد نهادن»، در باب هنرمند به آگوی متناهی به عنوان اصل، عنصر، بنیاد و آغاز چرخش می‌کند. این آگوی متناهی حد خود را در می‌نوردد و ورای خود می‌رود. امر نامتناهی نوعی غلبه کردن بر امر متناهی است، یعنی آنجا که ورای خود می‌رود به واسطه شدن نامتناهی به کنشی تبدیل می‌شود که تناهی از خلال آن با بنیاد گذاشتن جهان بر خود- یا محدودیت‌های خود- فائق می‌آید (Deleuze 1980/05/20). آگوی متناهی که حد خود را در می‌نوردد اولین عنصر تکوین است. به صورت دقیق عنصر تکوین عنصر بی‌نهایت کوچک است. اما عنصر بی‌نهایت کوچک وجود ندارد ... آنچه اهمیت دارد نسبت است نه عناصر (مشایخی، ۲۰۱۹، ص ۱۰۲). نسبت‌ها از نظر اشتدادی سطح یا درجه‌ای دارند. دلوز شکل‌گیری نسبت‌های بی‌نهایت دو عنصر یا دو سطح و درجه را نوعی موسیقی جدید، یعنی تولد ریتم و هماهنگی از دل ناهماهنگی خواننده و شکل‌گیری آن‌را به واسطه بنیان مشترک اشتدادی تنظیم‌شدنی در عمیق‌ترین سطح بین دو چیز یا دو سطح یا درجه سطوح متفاوت دانسته است. درجایی که دو سطح بیش از هر جای دیگری نسبت به یکدیگر بیگانه‌اند، همدیگر را از دورترین فاصله در آغوش می‌گیرند. مبنای کنش هنرمند را همین نسبت‌های تفاوت‌محور شکل می‌دهد که حد خود را در می‌نوردد.

به‌ترتیبی می‌توان نقطه‌عزیمت دلوز را در مباحث زیباشناسی و فلسفه هنر سازنده مبنایی برای توسیع معنایی بیلدونگ و از دستاوردهای تکوین استعلایی دانست. تکوینی که نشان می‌دهد فرم‌ها در هنرها صرفاً باز نمود واقعیت نیستند. فرم‌ها طی فرآیندی با عنصر تکوینی یا خاصیت پیشین اشتدادی در آن تکوین می‌یابد. عنصر تکوینی، یعنی نسبتی به نام نمودار و خاصیت پیشین آن به کمیتی اشتدادی اشاره دارد. تعقیب سیر تکوینی عناصر ما را به «خاستگاه» یا تبار دیگری از نسبت آنها می‌رساند. مسأله تکوین استعلایی این است: تألیفی از مؤلفه‌ها چگونه می‌توانند نسبت نیروها را نشان دهند. دلوز در خوانش خود از هنر منکر بازنمایی و دلالت در آثار هنری نیست، منکر آموزش در هنر نیست، بلکه قصد دارد به شیوه‌ای پساکانتی [بر اساس تکوین استعلایی] نشان بدهد، چگونه از بطن مصالح

خود یک اثر هنری شرایط نظم‌بخشی و آرایش داده‌ها بعد از قطع جریان آن؛ تکوین می‌یابد، شرایطی که ماتقدم داده نشده‌اند.

تازدن بُعدی در بیلدونگ با معنای شکل‌گیری هیئتی تألیفی و گردآورنده تفاوت‌های محوشونده، اینجا رقم می‌خورد. اپریوری‌های چارچوب‌دار پیشین یا ماتقدم‌ها که به جریان‌های راه‌برنده ما تبدیل شده‌اند، از کار می‌افتند. افزون‌براین، برای شکل‌دهی به آثار هنری همواره نمی‌توان به نحوه‌های خلق پیشین متکی شد و آنها را تحت قواعد سخت آموزش داد. در هر عصر و دوره‌ای آثار هنری بسته به مقتضیات خود همان عصر، به جای اپریوری‌ها یا ماتقدم‌ها، چگونه دیدن و اثرگذاری خود را رقم می‌زنند. اثر هنری محصول نسبت‌های تفاوت‌محور است، نه حاصل صورت‌های پیشین فرم‌دهنده. اثر هنری وحدت‌یابی تفاوت‌ها نیست، بلکه تولید تفاوتی جدید است. اثر هنری تألیف (یا سنتزها) بی‌میان عناصری برقرار می‌کند که ارتباطی با هم ندارند و تفاوت خود را در ابعاد خودشان حفظ می‌کنند (اسمیت، ۲۰۲۰، ص ۲۰۶). اثر هنری تألیف (یا سنتزها) بی‌برمبنای منطق احساس (Logic of Sensation) یا ریتم ایجاد می‌کند. اسمیت می‌گوید نقاشی به شیوه خاص خود در منطق احساس دست به آزمونگری می‌زند، در عوض هر مسیری که در آن شیوه پی گرفته شود، ارتباطاتی با هنرها مثل موسیقی، سینما و ادبیات می‌یابد (اسمیت، ۲۰۲۰، ص ۴۶۹) و به روابط با هنرهای دیگر گشوده خواهد شد.

با تکیه به ریتم و گشتالتونگ، یعنی فرم در حال فرآیند یا فرآیند شکل‌گیری فرم به معنای هیئت گردآورنده و تألیفی، رابطه صورت و ماده به دو صورت منفک از هم دیده نمی‌شود. ماده جوهر ساده همگن نیست که بتواند صورت‌هایی بپذیرد، بلکه برساخته از کمیتی اشتدادی است. الگوی صوری/مادی عوض می‌شود. رابطه صورت و ماده به صورت روند مدولاسیون یا تنظیم پیوسته‌ای تعریف می‌شود و نشان می‌دهد صورت‌ها اشکالی ثابت نیستند، بلکه تکینگی‌های ماده، آنها را تعیین می‌کند. تکینگی‌ها هستند که روند صورت‌زدایی و تغییر صورت را تحمیل می‌کنند. البته این بدین معنا نیست که هرگز به آموختن قواعد پیشین نیازی نداریم، اما کشف اینکه قواعد پیشین چگونه روابط بین عناصر نامتناهی (نامتعیین و بی‌نهایت کوچک) را در یک نسبت قرار می‌دهند، مورد توجه تکوین استعلائی است. نتایج افزودن تکوین استعلائی به زیباشناسی کانت این است که رخدادها

و تصادف‌های پیشنهاددهنده را در شکل‌گیری اثر دخیل می‌کند تا حدی از کار را از پیش برد. بخشی از بحث‌ها از جهت تعلیم‌ناپذیری هنر نابغه از حیث آموزشی، بستر کانتی دارد. به نظر دلوز ایده یا «معنا رابطه یک نارابطه بین دو یا بیشتر نیرو است [...]». مواجهه بین نیروها یا خطوط نیرو است که هر کدام خود مجموعه‌ای [یا هیأت تألیفی] از دیگر خطوط است» (O'Sullivan, 2006, p 21). کارآموزی (Apprenticeship) هنرمند از قبل به او چیزهایی آموخته است. اینجا نمی‌توان چیزی را مستقیم و یکسویه آموزش داد، فقط می‌توان کارآموز بود و در کارآموزی نشانه‌های هنری، موقعی که خودشان را نشان می‌دهند، می‌توان با نیروهای غلاف ابژه‌ها تنظیم گشت. دلوز از کارآموزی نشانه‌های هنری در کتاب *مارسل پروست و نشانه‌ها* می‌گوید. او با توجه به رمان *در جست‌وجوی زمان از دست رفته*، چهار نوع نشانه در مسیر کارآموزی - هنرمند ارائه می‌دهد: نشانه‌های محفلی، نشانه‌های عشق، نشانه‌های محسوس و نشانه‌های هنر (Deleuze, 1998, p 9-22).

هنرمند در کارآموزی نشانه‌ها را کسب کرده یا آنها را می‌سجد. در کارآموزی با نشانه‌هایی سروکار دارد. کارآموزی سازماندهی نشانه‌هایی است که حدوداً نشان می‌دهد، کدام نسبت‌ها [در اثر هنرمند و با هنرمند] سازگارند و کدام ناسازگار (Deleuze, 1981/1/20). [...] کارآموزی، یعنی پیدا کردن آنچه با شما سازگار است و آنچه قادر به انجامش هستید (Deleuze, 1981/1/20). کارآموزی، یعنی بلد شدن هماهنگی با نسبت‌های سازگار. نشانه‌های هنر در غلاف یک ابژه‌اند، اما اینهمان با خود ابژه نیستند. از زمره نشانه‌هایی هستند که خود از تا باز می‌شوند و مخاطبان را در معرض نیرویشان قرار می‌دهند. معنا به مثابه نسبت‌های بی‌نهایت کوچک، از غلاف ابژه بیرون است. اما در نشانه بیان (Express) می‌شود. در هنر مازادی وجود دارد که گواه غیرمادی بودن نشانه‌های هنرست، یعنی در غلاف ابژه‌های آن چیزی وجود دارد. ایده‌ها، قاعده‌های تولید یا هیئت‌های تألیفی صرفاً خود را در آثار هنری نشان می‌دهند؛ در اثر هنری مثل نقاشی، موسیقی و ادبیات ظهور پیدا می‌کنند و هنرمند و مخاطب را متوجه ظهورات خود می‌کنند، و رای چند چیز می‌روند: واری موضوع‌ها و اعیان مشخص، و رای حقایق عقلانی و قانونمند، آن‌سوتر زنجیره‌های تداعی و شخصی و احیای دوباره گذشته (Deleuze, 1998, p 52-54). از این رو، هر چند دلوز در *درسگفتارهای اسپینوزا* از نشانه‌های مبهم و چندپهلوی می‌گوید، برتری با نشانه‌های

تک‌معنا است که در ساحت‌های مختلف به راحتی به دست نمی‌آید. جایی که نشانه آشکارکننده معنایی تک است، ساحتی است که ذات در آن بیان شده است (Deleuze, 1981/3/17). عرصه هنر توان این را دارد که ایده‌ها، قاعده‌های تولید یا هیئت‌های تألیفی و به تعبیر آشناتر در درسگفتار نقاشی و کتاب *فرانسیس بیکن*..... «نمودار» را آشکار کند. تجربه هنری به محمل ایده‌ها تبدیل می‌شود و می‌تواند به جای آموزش مدون به روشی گشوده باشد که خود هنرمند در مسیر خلق آثار هنری به هیئت‌های تألیفی نو برسد. به نظر می‌رسد کارآموزی پیشین (شناسایی نسبت‌های سازگار و ناسازگار در اثر) هنرمند به خلق امر نو و در نتیجه به نوآموزی منجر شود.

هنرمند، تکوین قاعده کنش و بیلدونگ

می‌دانیم که فعل بیلدن (Bilden) آلمانی را می‌توان به عنوان شکل‌گیری [صورت‌بخشی]، ساخت، الگوسازی، شکل‌دهی، چارچوب‌سازی، تولید و البته آموزش علاوه بر تعدادی از افعال دیگر تفسیر کرد. قدر مشترک بسیاری از این معانی اینکه آن‌ها به ایجاد [به‌وجود آمدن/خلق] اشاره می‌کنند: به وجود آوردن یک صورت فلکی یا مجموعه خاص که قبلاً وجود نداشته است (Von Bonsdraf, 2012, p 132). از منظری کلاسیک بیلدونگ با تأکیدهای الهیاتی-انسانی بر شکل‌گیری [صورت‌بخشی] روحی زیبا متمرکز بود، بر نقش تصاویر (Bilde) به طور گسترده دلالت داشت (Ibid, p127). بیلدونگ یک جنبه رازورزانه داشته از رابطه رونوشت تصویر (Nachbild) و الگو یا مدل برمی‌آمده که فرم [و شکل‌گیری فرم] جای آن را گرفته است (اردبیلی، ۲۰۲۱، ص ۱۱۶). شکل‌گیری فرم بیشتر در زیباشناسی، فلسفه هنر و مباحث نظری هنری امروز به کار می‌رود و فاقد جنبه غیرمادی یا رازورزانه است. با ظهور زیباشناسی مدرن در پایان قرن هجدهم این جدایی مشخص‌تر صورت گرفته است. تمرکز امروز ایده کلاسیک بیلدونگ، از عقیده مسیحی انسان به عنوان تصویری (Bild) از خدا، فاصله گرفته است. شکل‌گیری فرد در بحث روشن‌گری حفظ شده، اما تأکید، تغییر کرده است، به جای اینکه انسان مانند خدا شود، باید قدرت‌های خود را در خدمت بشریت به کار گیرد و توسعه دهد (Von Bonsdraf, Ibid, p130). این

انسان روشنگری است که قدرت‌های خود را در خدمت بشریت به کار می‌گیرد و توسعه می‌دهد.

به نظر دلوز هر چیزی تصویر است. تصویر به معنای دلوزی می‌تواند تفسیری از بیلدونگ درون خود داشته باشد؛ تصویر یا ایماژی که تبعیت از الگو و مدل را وا گذاشته و با شکل‌گیری، بدن بدون اندامی (Body Without Organs) شده که با سطح و آستانه، تبدیل شدن به یک تصویر را در پیش گرفته است. چیزی که اسپینوزا-دلوز، بدن می‌خواند صرفاً سرهم‌بندی موقتی از عناصر با سطوح و درجه متفاوت است. مواجهه دو بدن در نسبت‌شان با ترکیب‌پذیری یا ترکیب‌ناپذیری در نسبت آنها مشخص خواهد شد. بنابراین در این تفکر به جای مکانیسم ذهن و بدن، به بدن و روابط و نسبت‌های بدن پرداخته می‌شود و نیروهای آن و این (هارت، 2013، ص ۱۷۴). سلامتی افزایش توان و ظرفیت برای شکل‌دهی به رابطه جدید است (...). میل به ساختن ترکیب‌های جدید به تأثیر و تأثر درونی می‌انجامد. اگر میل به ترکیب منجر نشود، ذخیره می‌شود (Buchanan, 1997, p 81-82). این استفاده استعاره‌ای نیست. بدن بدون اندام نیروها را شدت می‌بخشد. کردارشناسی (Ethology) دلوز که متأثر از اسپینوزا است، به اخلاق یا کنشی‌شدن، می‌انجامد. مفصل‌بندی کار ویژه عملی مفهوم مشترک (Common Notion) در اندیشه اسپینوزا-دلوز گام بزرگتری است، به سوی کشف قدرت عمل اجتماعی (هارت، ۲۰۱۳، ص ۱۹۶). وقتی به بدن چون بدن بدون اندام و میل می‌اندیشیدیم از مفهوم یک بدن به نسبت تفاوت‌محور بین بدن‌های مختلفی می‌رسیم که با شدت یک ایده در اثر هنری به صورت واحد به ارتعاش در می‌آیند. در نتیجه، خوانش دلوز از پیامدهای اجتماعی بیلدونگ کانتی را با اسپینوزا و نیچه می‌توان واضح‌تر توضیح داد. خواست توان (Will to Power) نیچه‌ای برای کشف قدرت عمل اجتماعی جایگزین بُعد اجتماعی اثر هنری به واسطه جنبه روحی هنر نابغه کانت شده است. خواست توان جنگ نیروها نیست. خواستن توان بالاتر بمعنی فشردگی نیرو-بدن‌هاست. فشردگی نیرو-بدن‌ها به معنای خواست توان فشرده‌تر. انتگرال یا به هم فشردگی شدت نیروها و ضریب تصاعدی در هم شدن آنها خواست توان را به سوی کنشگری آن پیش می‌برد و با واکنشی‌بودن یا نظاره‌گر تأملی در یک موقعیت متفاوت است. تکرار ایده یا ذات، ایده نمایان شده در اثر، که می‌توان آشکارکننده درجه‌ای

(Gradus) از ذات است مصداقی بر بازگشت جاودان است که نیچه مطرح کرده و منظورش بازگشت جاودان تفاوت یا خواست شدتی است که با نمایان شدن ایده در اثر صرفاً می‌توان آن را حس کرد (مشایخی، ۲۰۱۴، ص ۵۴).

تصویر نزد دلوز تصویری است بدون شباهت و بدون تقلید. تصویری که منعکس‌کننده سازوکار ارگانیستی و غایت نظام غایت‌شناختی نیست. اگر درباره انسان آن را به کار ببریم روی تفاوت‌های فردی به منزله بدن بدون اندام تأکید می‌شود تا تصویری که از خود می‌سازد، بدون شباهت باشد و تقلیدی از تصویر دیگران نباشد. تبعیت آموزشی - پرورشی این معنی از تصویر اینکه هر هنرآموز یا کارآموز هنر تصویری در خود است که قرار نیست مانند تصویر سایرین باشد. قرار نیست مسیر فرد دیگر برای یادگیری را تقلید کند. هر فردی تصویری منحصر بفرد است. بر اساس فرآیند منحصر بفردی آنی شده است که اکنون است (Deleuze, 1981). این بحث را اصل تفاوت دلوز در مقابل درخت این همان محور و وحدت طلب ارسطو به روایت فرفوروس مؤکدتر می‌کند. در این طرز تفکر، هر تصویری با توان خودش سنجیده می‌شود که میل به ترکیب با توان‌های دیگر یا ذخیره شدن دارد.

سیر تکوینی اثر هنری باید بتواند ایده‌ها یا نمودارهای القایی خلق اثر هنری را در تجربه خلق اثر بیابد. بنابراین خود خلق اثر برای هنرمند هم جنبه نوآموزی دارد. اثر هنری جنبه آزمون‌گری دارد و هستی ناب احساس را عیان می‌کند. از همین روی، دلمشغولی دلوز در استتیک بدین صورت تبیین‌شدنی است: نظریه صورت‌های تجربه به مثابه هستی امر محسوس و اثر هنری به منزله آزمونگری؛ به مثابه هستی ناب احساس (اسمیت، ۱۳۹۹، ص ۲۰۷). سبک برای غیرمادی کردن (خاصیت اشتدادی) ماده و متناسب کردن آن با ایده [....] به کار می‌رود، (بنگرید به: Deleuze, 1998, p 61-62). سبک تقلیدناپذیر است؛ هنرمند همان ایده یا نسبت‌های بین عناصر بی‌نهایت کوچک را که بر او آشکار شده، به نحو دیگری در آثار دیگرش با تفاوت جزئی از نو اجرا می‌کند.

به نظر دلوز محصولات هنرمندان به‌طور کلی یا مثل آثار نئوکلاسیک‌ها به امر والای ریاضی و هندسی مرتبط است یا مانند آثار رمانتیک‌ها، امپرسیونیسم‌ها و پسامپرسیونیسم‌ها به امر والای پویا با نسبت‌های بین رنگ‌ها مربوط است. در باب هنر کلاسیک (یا خط‌پردازانه)

می‌توان گفت هنرمند به بازسازی قلمروها و محیط‌ها می‌پردازد. از قلمرو و محیطی به محیط دیگر گذر می‌کند.

او کار آفریدن را تا آخرین حد توان انجام می‌دهد. رمانتیک‌ها مسأله‌شان نه جهان، بلکه زمین و بنیادنهادن است. وظیفه هنرمند رمانتیک (یا رنگ‌پرداز) که به امر والای پویا می‌پردازد، کار مهم «بنیاد نهادن» است. بنیاد نهادن در امر بی‌نهایت (یا نسبت بی‌نهایت کوچک) انجام می‌شود. فلسفه پساکانتی از شلینگ به بعد حول مفهوم بنیاد نهادن بنیان و امری بی‌نهایت شکل می‌گیرد؛ (Deleuze 1980/05/20) با دلوز شکل‌گیری نسبت‌های درونی بی‌نهایت، سازنده ایده‌ها می‌شود و زمین را می‌سازد. زمین یا ایده‌های برآمده از خاصیت اشتدادی ماده، یعنی شرط تجربه واقعی، مجازی ساخته می‌شود. هنرمند با نمایان شدن نسبت‌های متفاوت به عنوان شرط تکوین در آثار هنری آزمون‌گری می‌کند. بیرون کشیدن نسبت‌های برهم‌زننده آرامش حاصل از کلیشه‌ها در اثر هنری امر نو را بارور می‌نماید. مخاطب هم نوآموزی می‌کند، تکرارهای متفاوت ایده هنرمند را در قالب امر نو می‌آموزد. با تکوین، آموزش هنر نه به طریق معلم‌شاگردی که به روش «کارآموزی/نوآموزی» انجام می‌شود. تجارب آفرینشگرانه شروع‌کننده کارآموزی بلندمدت هستند. طی این کارآموزی پدیده‌ای قیاسی در نقاشی به زبان تبدیل می‌شود (دلوز، 2011، ص ۱۴۸).

جدول ۱- بیلدونگ در نقد سوم کانت و افزودن معانی به آن با خوانش دلوزی، منبع: نگارنده.

بیلدونگ در نقد سوم کانت	گسترش معانی بیلدونگ با خوانش دلوز
فرم	شکل‌گیری فرم فراتر از رابطه فرم و ماده شکل‌گیری فرم از بطن خود داده‌های حسی و نیز بر اساس ادراک استتیک شکل‌گیری نمودار بر اساس خاصیت ریتمیک مواد و مصالح اثر هنری، تنظیم شدن ناهماهنگی‌ها و تکوین توافق‌های ناهماهنگ و تجربه جمعی آن
تصویر	-تصویر نزد دلوز تصویری است بدون شباهت و بدون تقلید.

<p>-تصویری که منعکس‌کننده سازوکار ارگانستی و غایت‌مندی نظام غایت‌شناختی نیست.</p> <p>-اگر دربارهٔ انسان آن‌را به کار ببریم روی تفاوت‌های فردی به منزلهٔ بدن بدون اندام تأکید می‌شود تا تصویری که از خود می‌سازد بدون شباهت باشد و تقلیدی از تصویر دیگران نباشد.</p>	<p>پرورش می‌دهد و در توسعه دیگران سهیم می‌شود.</p>	
<p>-شکل‌گیری چیزی که پیشتر وجود نداشته در اوج ناهماهنگی</p> <p>-هارمونی درجه‌ها و سطوح متفاوت</p>	<p>شکل‌گیری تصور کل شهودی در امر والا</p> <p>شکل‌گیری هماهنگی قوای عملکردا</p> <p>متفاوت در استنتاج امر زیبا، امر والا و هنر نبوغ</p>	<p>صورت‌بخشی و شکل‌گیری</p>
<p>-تساعد شدت و درجه متفاوت توان هنرمند</p> <p>-از آنجا که تمایز هستی‌شناختی بین روح و بدن وجود ندارد، بدن بدون اندام آستانه‌های شدت‌مندی دارد که تساعد شدت آن و رویدادی که میل به ترکیب با توان‌های دیگر یا ذخیره کردن را رقم می‌زند جنبه پرورشی روح را رقم می‌زند</p>	<p>هنر نابغه، طبیعت و هنر زیبا، هماهنگی قوای عملکردا متفاوت باعث پرورش روح می‌شود.</p>	<p>پرورش روح</p>
<p>-کنشگرشدن فراتر از اقتضائات عمل، فراتر از اصل محرک و پاسخ به کلیشه</p> <p>کنشگر شدن بر اساس قاعده شکل گرفته در مواجهه با امر قطع‌کننده جریان</p> <p>- کنشگری بر اساس قاعده‌ای که در کارآموزی بلند مدت هنرمند منجر به تبدیل پدیده‌ای قیاسی به زبان می‌شود.</p>	<p>به‌واسطهٔ ایده‌ها ارتباط غیرمستقیم با حوزهٔ اخلاق برقرار می‌شود. تربیت مقدماتی اخلاقی اتفاق می‌افتد.</p>	<p>تربیت مقدماتی اخلاقی</p>
<p>حس کردن جمعی شدت نمودار شکل گرفته در اثر، حس کردن هماهنگی درجه و سطح رابطه تفاوت محور رنگ‌ها و هماهنگی آنها با ایده (نسبت تفاوت‌محور)</p>	<p>حس مشترک زیباشناختی، مهارت لذت بردن اشتراکی از زیبایی با دیگران، همدلی در امر والا تسلائی خاطر جمعی به واسطه تصور کل شهودی، حس کردن جنبه روحی نبوغ توسط دیگران</p>	<p>جنبه اجتماعی</p>

بحث و نتیجه‌گیری

اولین نکته‌ای که دلوز در خوانش کانت روی آن تمرکز می‌کند این است که قوای ما ذاتاً با هم متفاوتند. اما به لحاظ کارکرد هماهنگ می‌شوند. تکوین به معنای هماهنگی ناهماهنگ یا توافق قوا به حالت آزاد، نامتعیین و فراتر از شروط و دور از سیطره قوای قانون‌گذار انجام می‌پذیرد. هماهنگی در تکوین قوا، هارمونیک است، یعنی دو قوه و بیش از دو قوه یا دو امر ناهمسنخ با هم هماهنگ می‌شوند. سه تکوین در نقد سوم، اتفاق می‌افتد و این هماهنگی‌ها را رقم می‌زند. یکی تکوین توافق یا هماهنگی فاهمه-تخیل در ارتباط با استنتاج امر زیبا، دیگری امر والا و تکوین توافق عقل-تخیل که نمایش و استنتاج، نیست. سومی در نبوغ یا تکوین توافق و هماهنگی فاهمه-تخیل منطبق با امر زیبا در هنر روی می‌دهد. رمز تکوین، آزادی از سیطره قوای قانون‌گذار است. توافق قوا در سطح عمیق‌تر قوه فوق محسوس (ناخودآگاه) بر اساس توافق آزاد و نامتعیین قوا صورت می‌گیرد. ایده‌ها در غایات عقلانی مربوط به زیبا در طبیعت به صورت مستقیم و مثبت پدیده‌های طبیعی را با تحمیل ایده، روی ماده معنوی و روحانی می‌کند؛ در امر والا به صورت مستقیم، دسترس‌ناپذیری ایده در طبیعت فرافکنی می‌شود؛ در هنر زیبا ایده‌ها به صورت مثبت و غیرمستقیم از طریق نمادها منتقل می‌شوند. به نظر این پژوهش امر والا جایی اتفاق می‌افتد که می‌توان از تکوین هماهنگی ناهماهنگ بین دو امر نامتناجس که اساساً وجود ندارد، به تعبیری «عمیق‌ترین هماهنگی در دورترین فاصله» سخن گفت. با نگاه دلوزی به بحث کانت، در والا همه قوا به حدودمرز خود نزدیک می‌شوند و «تناهی» سوژه را در می‌شکنند، تخیل به «نامتناهی» گشوده می‌شود و با نزدیک شدن درجه شدت قوای عقل و تخیل به هم در یک نسبت انتگرالی و فشرده، هماهنگ می‌شوند و کارکرد متفاوتی از خود بروز می‌دهند. نبوغ توافق هارمونیک قوای فاهمه-تخیل و نتایج عملی در زیباشناسی کانت را تا پیامدهای اخلاقی به شیوه نمادین و غیرمستقیم در اثر هنری دنبال می‌کند. با توافق هارمونیک درونی نابغه آفرینشگری هنرمندانه و زیبایی هنری رخ می‌دهد و دیگران با آوای درونی قوای نابغه و زیبایی در اثر هنری ساز درونی‌شان را کوک می‌کنند و خطوط راهنمایی برای پیروی بیرون می‌کشند. نگریستن به آثار هنری از دریچه تفاوت و تکرار بدین طریق از طریق ایده ممکن می‌شود. هر هنرمندی زمین یا ((شرایط تکوین)) مطلقاً

متفاوتی را کشف می‌کند، شرایط تکوین به صورت ایده یا شکل‌گیری نسبت‌های هماهنگ‌کننده در دورترین فاصله، خود را هویدا می‌کند. ایده به تعبیر دیگر نموداری غیرمحسوس است، از بطن ماده و مصالح هنر بیرون می‌آید و خود را در وحدت و هماهنگی کیفیت شدت‌مند ترکیب رنگ‌ها و نسبت‌های سربرآورده از اثر، نشان می‌دهد. اثری که نسبت‌ها از آن سر برمی‌آورد، هنرمند را به ظهورات ایده جلب می‌کند و به اندیشه وا می‌دارد. هنرمند با نمایان‌شدن نسبت‌های متفاوت به عنوان شرط تکوین در آثار هنری کارآموزی می‌کند و با ظهورات متفاوت ایده و کنش هنرمندانه خود، امر نو را بیرون می‌کشد. بیرون‌کشیدن نسبت‌های برهم‌زننده آرامش حاصل از کلیشه‌ها در اثر هنری امر نو را بارور می‌کند. مخاطب هم نوآموزی می‌کند، تکرارهای متفاوت ایده هنرمند را به منزله امر نو می‌آموزد. در نتیجه، می‌توان گفت به موازات نسبت‌های تفاوت‌محور (دیفرانسیل) و ایده‌های حاصل که از خوانش دلوز در برنگاه گشودن تناهی به نامتناهی سر برمی‌آورند، تکوین به واسطه هماهنگی عمیق در دورترین فاصله درون اصطلاح بیلدونگ بسط می‌یابد. نتیجه اینکه از بیلدنگ کانتی در نقد سوم معانی پرورش قوای شناختی، پرورش ذهن، پرورش روح، شکل‌گیری و صورت‌یابی ایده زیباشناختی در اثر هنری در جهت تربیت مقدماتی برای اهداف اخلاقی، اجتماعی‌شدن به یاری حس مشترک برداشت می‌شود. با تاکید بر تکوین در این حالت هماهنگی ریتمیک دو یا بیشتر از دو قوه متمایز با کارکردهای متفاوت یا امر متفاوت در یک لحظه هنرمند را به خلق و آفرینشی هدایت می‌کند که نتایج آن برای هنرمند زاده نمودار یا قاعده کنش، است. در نهایت نمودار به منزله قاعده کنش، هنرمند را در مسیری قرار می‌دهد که به خلق امر نو و به‌کارگیری تجارب کارآموزی او کمک می‌کند. قاعده و فرمول کنش یا نمودار در اثر هنرمند نمایان می‌شود. نمودار شرط تکوین است. «هستی» و «حوزه‌های هستی» بر اساس شرایط تکوین مطلقاً متفاوتی است که جهان را بر هنرمند آشکار می‌کند. اندیشیدن به واسطه آثار هنری روند نوآموزی است که در مواجهه با نسبت‌های تفاوت‌محور (دیفرانسیل) مقوم ایده‌ها در اثر آغاز می‌شود. با به ارتعاش درآوردن جمعی جنبه اشتدادی بدن‌های بدون اندام با اتکا به نسبت ظهوریافته، نوعی موسیقی جدید برای فلسفه آینده را درون فلسفه کانت زمینه‌چینی می‌کند. چگونه؟

هماهنگی عمیق در دورترین فاصله و هم‌آغوشی تنگ از دورترین مقصد یعنی به یاری دلوز می‌توان از مضاعف‌شدن توان سطوح موقع به هم‌ریختگی سلسله‌مراتب و هماهنگی دوباره آنها بر اساس درجه توانشان دفاع کرد. از داده‌های حسی می‌توان به ایده‌ها رسید؛ بعد اشتدادی ماده حس بر اساس ریتم با ایده‌ها هماهنگ می‌شود. بدین قرار با تکیه به تکوین و شکل‌گیری ایده، زیباشناسی تأملی کانت وجه کنشگرانه می‌یابد. هنرمند کنشگر می‌شود و نسبت تفاوت‌محور مبنای شکل‌گیری ایده و فرمول کنش در اثر را به انحای متفاوت در آثار دیگر اجرا می‌کند؛ فرمولی که درجه‌ای از ذات و توان هنرمند را آشکار می‌کند.

درحالی‌که بیلدونگ و طیف معانی آن در نقد سوم کانت توان در برگرفتن معانی فرهنگ لغتی مانند تصویر، فرم، فرم‌بخشی، پرورش روح تا تربیت مقدماتی اخلاقی و جمعی‌شدن را دارد، دلوز به شکل‌گیری فرم یا هیئت تألیفی و گردآورنده از ساحت خود داده‌های حسی، همچنین با شکل‌گیری نمودار بر اساس خاصیت ریتمیک مواد و مصالح هنری، کنشگرشدن بر اساس آن، تنظیم‌شدن ناهماهنگی‌ها و تکوین توافقی‌های ناهماهنگ و تجربه جمعی آن می‌پردازد. معانی بیلدونگ به واسطه تکوین توافق دو امر به‌شدت نامتجانس و به‌عبارت بهتر هماهنگی عمیق از دورترین فاصله، هم‌ریتم بودن، جمعی‌بودن حس کردن یکباره ریتم، شکل‌گیری ایده‌ها، شکل‌گیری نسبت‌های بی‌نهایت کوچک میان دو یا چند عنصر یا سطح و درجه، نسبت در هم‌کشنده چندین تفاوت محوشونده، توافق ناهماهنگ و تولید بر اساس آن، بسط و گسترش می‌یابد. از آنجاکه در تفکر دلوز، بدن بدون اندام آستانه‌های شدتمندی دارد که تصاعد شدت آن و رویدادی که میل به ترکیب با توان دیگر یا ذخیره‌کردن آن را رقم می‌زند، جنبه پرورش را همین بعد توضیح می‌دهد. با این تأکیدات وجه انسان‌شناسی زیباشناسی کانت مبنای هستی‌شناختی دلوزی به خود می‌گیرد. در پی آن بُعد انسان‌شناختی بیلدونگ کانتی، جنبه هستی‌شناختی می‌یابد و اصطلاح بیلدونگ آلمانی با تأکید بر تکوین دلوز شدت بخشیده می‌شود.

مشارکت نویسندگان

این مقاله را از سوی یک نویسنده به نگارش درآمده است.

تشکر و قدردانی

حین گذراندن فرصت مطالعاتی با عنوان تبیین رابطه پساساختارگرایی، زیباشناسی و هنر در تابستان ۱۴۰۱، ساختار چنین جستاری شکل گرفت.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسنده بیان نشده است.

منابع و ماخذ

- Aliaghaiee, H., [Translation of Francis Bacon: Logic of Sensation], Deleuze, G (author), Tehran: Herfeh Honarmand. 2011. Persian.
- Ardebili, M. M., Philosophy of Culture from Herder to Nietzsche, Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies. 2021. Persian.
- Afarin, F., [Deleuze's reading of the relationship between the real and reality in Kant's first and third criticism]. *Ontological Researches*, 2021. 10 (19), p. 191-216. Persian.
- Buchanan, I., The Problem of the body in Deleuze and Guattari, or, What Can a Body Do?. *Body & Society*, 1997. No. (3), p.73.
- Cole, D .R., Matter in Motion: the Educational Materialism of Gilles Deleuze. *Education Philosophy and Theory*. 2011. Doi.0.1111/j.1469-5812.2010.000745.x.
- Deleuze, G., Proust et Les Signes, Paris: Quadrige Puf. 1998.
- Hardt, M., Najafzaeh, R., [Translation of Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy], Tehran: Ney Pub. 2013. Persian.
- Hodges, A., and Taormina, M., [Translation of Two Regimes of Madness: Text and Interviews, 1975-1995], Deleuze, G. (author), New York: Semiotexts. 2006. English.
- Gholami, P., and Ganji. P., [Translation of Expression and Singularity in Leibniz Courses de Vincennes (1980)], Deleuze, G (author), Tehran: Rokhddade Noo Pub. 2012 .Persian.
- Jeffers, Th. L., Apprenticeships: The Bildungsroman from Goethe to Santayana, New York: Palgrave Macmillan. 2005.
- Kerslake, Ch., Deleuze`s Reconstruction of Reason: from Leibniz and Kant to Difference and Repetition. In Edward Willatt and Matt Lee (eds). *Thinking Between Deleuze and Kant: A Strange Encounter*. 2009, P.101-127. Available from: https://partiallyexaminedlife.com/?get_group_doc=36/1362340834-ThinkingBetweenDeleuzeandKant.pdf
- Mashayekhi, A., Deleuze, Idea, Time, Tehran: Bidgul. 2013. Persian.

- , The Logic of Genesis of Time in Deleuze`s Difference and Repetition, Monthly Book of Philosophy, 2014. 81, P. 50-61. Persian.
- , Leibniz and the Political, Tehran: Ney Pub. 2019. Persian.
- Nordenbo, S. E., Bildung and the Thinking of Bildung. Journal of Philosophy of Education, 2002, 36 (3), p. 341-352.
- O`Sullivan, S., Art Encounter Deleuze & Guattari, Beyond Representation, New York: Palgrave Macmillan. 2006.
- Patton, P., [Translation of Difference and Repetition], Deleuze, G. (author), London & New York: Continuum. 1994.
- Pluhar, W, S., [Translation of Critique of Judgment], Kant, I. (author), Cambridge: Hackett Publishing Company. 1987.
- Rashidian, A., [Translation of Critique of Judgment], Kant, I. (author), Tehran: Ney pub. 2014. Persian.
- Sanders, O., Deleuze`s Pedagogies as a Theory of Bildung Becoming-Pedagogue and The Concept of a New School, Policy Future in Education. 2011. 9 (4), p 454-464.
- Seyyedi. Seyed M. J., [Translation of Philosophy of Deleuze (Essays on Deleuze)], Smith, D. W., (author), Tehran: Elmifarhangi pub. 2020. Persian.
- Smith, D. W., Genesis and Difference: Deleuze, Maimon and Post Kantian Reading of Leibniz, in Deleuze and The Fold: A Critical Reader, Ed: Sjoerd Van Tuinen and Nimah McDonnell, New York, Palgrave Mcmillian. 2010.
- Sur Leibniz, Cours Vincennes Deleuze, G., available from <https://www.webdeleuze.com/textes/48>, [Accessed 13th August 2022].
- Sur Leibniz, Cours Vincennes, Deleuze, G., available from <https://www.webdeleuze.com/textes/129>, (Cours du 1980/05/20) . [Accessed 13th August 2022].
- Sur la peinture, Cours Vincennes - St Denis, Deleuze, G. , transcription: Cécile Lathuillère et Szarzynski Eva , (Cours du 31/03/1981) available from <https://www.webdeleuze.com/textes/256>. [Accessed 8th August 2022].
- Sur Spinoza, Cours Vincennes – St Denis, Deleuze, G., (Cours du 1978/01/24)., available from <https://www.webdeleuze.com/textes/11>. [Accessed 14th february 2023].
- Sur Spinoza, Cours Vincennes – St Denis, Deleuze, G., (Cours du 1981/1/20). available from <https://www.webdeleuze.com/textes/35>. [Accessed 14th february 2023].

Sur Spinoza, Cours Vincennes – St Denis, Deleuze, G., (Cours du 1981/3/17). available from <https://www.webdeleuze.com/textes/43>. [Accessed 14th february 2023]

Taormina, M., [Translation of The idea of Genesis In Kant`s Aesthetics]. in Desert Island and Other Texts, Deleuze, G (author), ed. David Lapoujade, New York, SEMIOTEXT(E) FOREIGN AGENTS SERIES. 2004. English

Vaezi, A., [Translation of The Lectures of Gilles Deleuze's on Kant], Deleuze, G (author), 2017, Persian.

Von Bonsdorff, P., Aesthetics and Bildung, Diogenes, 2012 .59 (1-2), p.127-137.

Voss, D., Maimon and Deleuze Viewpoint of Internal Genesis and the Concept of Differential, Parrhesia, 2011. No .(11), p. 62-74.

معرفی نویسنده



فریده آفرین دانشیار گروه پژوهش هنر دانشکده هنر سمنان است. حوزه پژوهشی مورد علاقه ایشان زیباشناسی، فلسفه و نقد هنر و نیز زیباشناسی نقاشی است.

Afarin, F. Associate professor at Art Studies, Faculty of Art, Semnan University, Semnan, Iran

f.afarin@semnan.ac.ir

How to cite this paper:

Farideh Afarin (2023). Folding the Idea of Genesis into the Term Bildung: Deep Harmony in the Farthest Distance.

Journal of Ontological Researches, 12 (23), 273-300. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1402.12.23.11.9

DOI: 10.22061/orj.2023.1911

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1911.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

**A Study of the Effectiveness of the Intuitive Method and Its Epistemic
Justification in Analyzing the Phenomenon of Consciousness:
A Case Study of the Islamic Illuminationist School of Thought**

Mahdi Karimi¹

Abstract

Intuition as a method serves as the foundation of many philosophical arguments in Islamic philosophical psychology and consciousness. Although consciousness and perception are among the simplest and most evident phenomena in our world, they have given rise to the most complicated problems in philosophy. Given their intellectual systems, various philosophical schools of thought have offered different replies to the question of the nature of consciousness and perception. Some arguments draw on sensory data and empirical knowledge to answer the question, and others deploy theoretical and intellectual principles as grounds of their arguments. Furthermore, there are philosophers who utilize intuitive findings to account for consciousness and perception. While the use of intuitive data is ubiquitous among Muslim intellectuals, no formulation has been presented about the nature of intuition as a method in psychological arguments. In this research, the author deal with the following question: how intuition is used in different Islamic

¹. PhD, Islamic Philosophy, Baqir al-Olum University

m.karimi@bou.ac.ir

Received: 11/06/2022
Reviewed: 20/10/2022
Revised: 07/03/2023
Accepted: 12/03/2023

philosophical systems, particularly in the three pivotal schools of thought: Peripatetic, Illuminationist, and Transcendent philosophies and what is its effectiveness as well.. It seems that the intuitive method is an effective systematic method for solving the problems pertaining to consciousness and perception.

Keywords: Methodology, Intuition, Consciousness, Perception, Ishraq.

Problem Statement

Various schools of thought, which have tackled the problems of perception and consciousness, have used three general methods in establishing their arguments and proofs. The first method is to use empirical data. In this method, data of modern sciences, largely neuroscience, are exploited as materials for proofs, and then an attempt is made to account for consciousness as a physical phenomenon given those data. This is a scientific verifiable method. A chief problem with this method is restriction of scientific data to empirical propositions and the obvious ways in which materialistic views are contradicted by phenomenal facts. The second method is to use the intellectual method in analyzing the problems of consciousness and perception. Undoubtedly, the scope of the intellectual method encompasses the problems of the soul (or mind), in addition to issues of existence and theology in the general sense. This is a cogent, valid method. The intellectual method of reasoning is necessary for explaining perceptual phenomena, but it is not sufficient. Furthermore, any intellectual argument or proposition is based on *a priori* knowledge, while intellectual propositions constitute *a posteriori* knowledge, which is not valid without that *a priori* knowledge. In Suhrawardī's terms, the chain of propositions that convey concepts by means of mental images need to lead up to a perception that is not mediated by images. The *a priori* knowledge in question is intuition, without which demonstrative or empirical methods cannot be deployed. Accordingly, the intuitive method is a formulation of intuition as a particular method alongside two other philosophical methods. This research deals with how to use the intuitive method in analyzing perceptual phenomena. In addition, it addresses subsidiary questions about the nature of intuition, Suhrawardī's account of intuition, and the scope of deploying the intuitive method in the works of philosophers.

Method

This research is based on library sources. It adopts the analytic-descriptive method to account for the intuitive method as a systematic method used in Islamic philosophy in dealing with problems of perception and consciousness. It aims to analyze certain intuitions offered by Muslim philosophers to solve the problem of consciousness. In this way, a systematic method will be achieved, which can be generalized to varieties of philosophical propositions in the field of philosophical psychology.

Findings and Results

1. The intuitive method can serve as a foundation of many philosophical arguments as an independent method. In this method, intuition or self-evident understanding of certain propositions such as self-perception, perception of states of the self, and perception of mental states serve as materials for philosophical arguments concerning consciousness and perception. Since intuition has properties such as directness or immediacy, transparency, and subjectivity, it can be an accurate reliable ground for philosophical argument. This is more obvious in the case of arguments presented about the ontology of consciousness and perception.

2. Merely empirical or intellectual arguments about problems of the soul, particularly the nature of perception, cannot provide us with a comprehensive explanation of perception and consciousness. This is because theoretical arguments of this sort are fallible, abstract, and aided by mental images, which result in ambiguity and lack of transparency. However, use of intuition in philosophical arguments yield more accurate philosophical arguments because they are self-evident. Moreover, intuition is a precise criterion for assessing theoretical arguments that draw on general rules for proving philosophical propositions.

3. Intuitive arguments yield self-evident conclusions because they are based on perception of the self and its states, and intuitive experiences in general. Obviously, intuitive experiences serve as grounds of arguments, and philosophical conclusions are inferred through theoretical arguments that rest upon such solid unquestionable foundations. Sometimes, it is mandatory, not just optional, to rely on intuitions in philosophical arguments. There are philosophical propositions that cannot be established except through intuition, although there are propositions in which we can choose between the intuitive method and other methods for proving our desideratum. However, intuition can always disconfirm theoretical arguments that contradict our inner intuitions. We can draw on intuition to revise some philosophical propositions.

4. Muslim philosophers have presented many of their philosophical contributions in the field of psychology in terms of the intuitive method. Accordingly, the intuitive method can be explained as a method that is generalizable to various fields of philosophy. Its peculiar characteristics and advantages over the demonstrative or inductive methods in presenting philosophical arguments makes the intuitive method apt for analyzing foundational philosophical propositions. Philosophers like Shaykh al-Ishrāq al-Suhrawardī and Mullā Ṣadrā have widely utilized this method in their respective philosophical systems, and in this way, they enriched philosophical issues, particularly in that both Western and Islamic philosophical traditions agree upon, and generally use, the intuitive method in the field of philosophical psychology.

References

- Ibn al-Rushd. *Tahāfut al-tahāfut*. Beirut: Dar al-Fikr; 1993. Arabic.
Ibn Sīnā, Ḥ. H. *Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*. Beirut: Dar al-Fikr; 1996. Arabic.

- Plato. *Plato's collected works*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tehran: Kharazmi Publications; 2001. Persian.
- Motahhari. M. *Principles of philosophy and the method of realism*. In *Collected works* (sixth volume, the second volume of the philosophy section). Tehran: Sadra Publications. 2005. Arabic.
- Hegel. G.W.F.. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller with Analysis of the Text and Foreword by J. N. Findlay. Oxford: Oxford University Press; 1979.



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023



پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال دوازدهم، شماره ۲۳
بهار و تابستان ۱۴۰۲
صفحات ۳۰۱-۳۲۴

بررسی کارآیی روش شهودی و حجیت معرفت‌شناختی آن در تحلیل پدیده آگاهی با تأکید بر مکتب اشراق

مهدی کریمی^۱

چکیده

شهود به مثابه یک روش، مبنای بسیاری از استدلال‌های فلسفی در حوزه علم النفس و آگاهی است. آگاهی و ادراک در عین حال که از ساده‌ترین و بدیهی‌ترین پدیده‌های جهان ما است. اما در عین حال پیچیده‌ترین مسائل فلسفی در خصوص آن پدید آمده است. مکاتب مختلف فلسفی بسته به نظام فکری خود پاسخ‌های متعددی به پرسش چیستی آگاهی و ادراک داده‌اند. برخی استدلال‌ها از داده‌های حسی و دانش تجربی برای پاسخ به این پرسش بهره گرفته‌اند و برخی دیگر مبانی نظری و عقلی را بن‌حلیه براهین خود قرار داده‌اند. در این میان برخی فیلسوفان از یافته‌های شهودی برای

m.karimi@bou.ac.ir

^۱. دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقر العلوم (ع)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۱

تاریخ داوری: ۱۴۰۱/۰۷/۲۸

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۱۲/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۱

تبیین آگاهی و ادراک بهره‌جسته‌اند. با وجود آنکه استفاده از داده‌های شهودی شیوع بسیاری به‌ویژه در میان اندیشمندان مسلمان دارد. اما شهود به مثابه یک روش در استدلال‌های علم‌النفسی سامان نیافته است. در این پژوهش سعی می‌شود، چگونگی استفاده از شهود و کارایی آن در نظام‌های مختلف فلسفی و به‌ویژه در سه مکتب محوری مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، در خصوص مسائل علم‌النفس مورد بحث قرار گیرد. به‌نظر می‌رسد، روش شهودی، روشی نظام‌مند و کارا برای حل مسائل حوزه آگاهی و ادراک است.

کلمات کلیدی: روش‌شناسی، شهود، آگاهی، ادراک.

بیان مسأله

آگاهی (Consciousness) را می‌توان عنوانی دانست که بسیاری از مسائل حوزه علم‌النفس را در بر می‌گیرد. با توجه به سطح‌بندی که در فلسفه اسلامی در خصوص ادراک حسی، خیالی و عقلی صورت پذیرفته است (حسن زاده آملی، ۱۹۹۵ ش، ۱۸۷)، می‌توان گفت آگاهی نیز به سه حوزه آگاهی حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌شود. چیستی آگاهی و چگونگی تحقق این پدیده و نوع ارتباط آن با فرآیندهای مادی، پرسشی پیشاروی فیلسوفان است که اندیشه‌ورزی در خصوص آن دامنه‌ای از مباحث مختلف فلسفی را پدید آورده است. می‌توان گفت، بررسی این براهین از دو منظر امکان‌پذیر است. در یک منظر و از نگاه اول شخص می‌توان به مثابه یک فیلسوف به نقد و ارزیابی استدلال‌های گفته شده پرداخت و از منظری دیگر و از نگاه سوم شخص می‌توان خارج از دائرة علم‌النفس و به مثابه یک ناظر استدلال‌ها و روش‌ها را بررسی کرد و در این صورت در واقع علم‌النفس خود سوژه و موضوع بررسی فلسفی خواهد بود و به بیان رساتر، فلسفه علم‌النفس را بررسی می‌کنیم. این نگرش از بیرون، منظر جامع‌تری برای بررسی میزان کامیابی استدلال‌ها و روش‌های فلسفی به ما خواهد داد و می‌توان با آزادی بیشتری به نقد و ارزیابی پرداخت. در این پژوهش سعی می‌شود از دیدگاه یک ناظر مسائل علم‌النفس میزان کامیابی روش شهودی در تحلیل پدیده آگاهی بررسی شود. لازم به ذکر است که مقصود از علم‌النفس در این نوشتار مجموعه مباحثی است که در حوزه معرفت‌نفس و بحث از مادی یا مجرد بودن آن صورت گرفته است و مراد علم‌النفس به معنای روانشناسانه آن نیست.

مکلتب مختلف فکری که به تحلیل حوزه ادراک و آگاهی پرداخته‌اند از سه روش کلی در اقامه استدلال‌ها و براهین بهره‌جسته‌اند. روش نخست روش استفاده از داده‌های تجربی است. در این روش، از داده‌های علوم جدید و عمدتاً دانش عصب‌شناختی در ماده براهین استفاده می‌شود و تلاش می‌شود با توجه به داده‌های مذکور آگاهی به مثابه یک پدیده فیزیکی تبیین شود. ایده ذهن مکانیکی بر این فرض استوار است که ذهن یک مکانیزم علی‌مادی برای تحقق انواع رفتار است (Crane, 2003, p230). این روش، روشی علمی و اثبات‌پذیر است. اشکال عمده‌ای که این روش دارد انحصار داده‌های علمی در گزاره‌های تجربی و نقض‌های آشکاری است که از سوی واقعیت‌های پدیداری بر دیدگاه‌های مادی‌انگارانه وارد آمده است به گونه‌ای که با وجود توصیف بخشی از جهان، همچنان بخش‌هایی غیرقابل توجیه می‌ماند (Searle, Dennett and Chalmers, 1997, p136). این اشکالات سبب می‌شود نتوان برای تحلیل آگاهی به روش علمی صرف که پدیده آگاهی را به فرآیندهای صرفاً فیزیکی و شیمیایی تقلیل می‌دهد، اکتفا کرد. اگر چه پیشرفت‌های علمی و گسترش داده‌های تجربی نقاط تاریک معمای آگاهی را روشن‌تر می‌سازد. اما حوزه مدرکات حسی تنها حوزه آگاهی و بنابراین یگانه راه تحلیل پدیده‌های ادراکی نیست و علاوه بر آن لازم است مدرکات خیالی، عقلی و شهودی در نظامی منسجم تبیین شود. بنابراین روش داده‌های تجربی، فرآیندی لازم اما ناکافی در تحلیل پدیده ادراک و آگاهی است به گونه‌ای که استدلال‌های مبتنی بر ماتریالیسم با وجود ظاهر فریبنده‌ای که دارند، در تبیین آگاهی و ادراک نامیدکننده‌اند (Robinson, 1982, p124).

فیلسوفان مسلمان به تبع فلاسفه یونانی از روش عقلی به منزله روشی عمومی در تحلیل مسائل فلسفی بهره‌گرفته‌اند. دایره استفاده از روش عقلی و تحلیل نظری به قدری وسیع است که مسأله‌ای از مسائل فلسفی را نمی‌توان یافت که در آن استدلال‌های نظری و عقلی وجود نداشته باشد، بلکه از جهت تغییر دائمی داده‌های تجربی و از میان رفتن نظام‌های معرفت علمی در طول زمان مباحثی از فلسفه ثبات‌بیشتری دارد که از مبانی تجربی دورتر بوده و از گزاره‌های عقلی و بدیهی بیشترین بهره را داشته باشد. از حیث هستی‌شناسی، مدرکات عقلی از جهت تجرد از عوارض مادی ویژگی ثبات و دوام دارد و

می‌توان با استفاده از داده‌های عقلی به تحلیل‌های جامع‌تری دست یافت. از این‌رو، فلسفه با تبیین و تحلیل عقلی قدم در راه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی می‌گذارد. گزاره‌هایی که استدلال‌های فلسفی بدان‌ها بازگشت می‌کند بدیهیاتی است که خود برای اثبات نیاز به برهان ندارد مانند استحالهٔ تسلسل، استحالهٔ دور و در نهایت گزارهٔ استحالهٔ اجتماع نقیضین که ام‌القضایا است و بدیهی‌ترین گزارهٔ عقلی است. بدین ترتیب استدلال‌ها در نهایت با تکیه بر گزارهٔ استحالهٔ اجتماع نقیضین اعتبار عقلی پیدا کرده و استدلال‌ها سامان می‌یابد. روش عقلی شایع‌ترین روش استدلال فلسفی و تحلیل هستی و معرفت‌شناختی است.

بی‌تردید گستره روش عقلی علاوه بر مباحث وجود و الهیات بمعنی الاعم، مسائل نفس را نیز در بر می‌گیرد و این روش از اتقان و اعتبار برخوردار است. در عین حال استفاده از روش عقلی به منزلهٔ تنها روش استدلال در تبیین پدیده‌های ادراکی اگرچه لازم اما ناکافی است. زیرا با اذعان به هر گزارهٔ عقلی یک پرسش مبنایی وجود دارد. اینکه مدرک این ادراکات و تجربه‌کننده این آگاهی‌ها و از جمله مدرکات عقلی کیست و چه مشخصه‌های هستی‌شناسی دارد. بی‌تردید پذیرش یا عدم پذیرش هر گزارهٔ عقلی یا تجربی مبتنی بر شناخت ذات مدرک و چگونگی تجربه‌های ادراکی است. به‌نظر می‌رسد پیش از سنجش گزاره‌های عقلی و استفاده از آنها در مسیر استدلال فلسفی لازم است ذات مدرک و چیستی ادراک به روشی غیرعقلی شناسانده شود. تأکید بر غیر عقلی بودن این روش از آن‌رو است که هرگونه استدلال و گزارهٔ عقلی مبتنی بر دانشی پیشینی است و گزاره‌های عقلی دانشی پسینی است که بدون توجه به آن شناخت پیشین معتبر نخواهد بود. لازم است سلسلهٔ گزاره‌هایی که به واسطهٔ صورت‌های ذهنی مفاهیم را منتقل می‌کنند به ادراکی برسد که بدون وساطت صورت تحقق می‌یابد (سهروردی، ۱۹۹۶، ص ۱۱۱). این معرفت‌پیشینی همان شهود است که بدون آن نمی‌توان از روش برهانی یا تجربی بهره برد. هرگونه استدلال فلسفی مبتنی بر شهود ذات و حالات ذات و پذیرش تجربه‌های ادراکی به مثابهٔ تجربه‌هایی معتبر و قابل اعتماد است و به تعبیر دیگر بازگشت هر سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی، علم حضوری و احاطه حضوری نفس به صورت ذهنی آن مدرک است (النراقی، ۱۹۷۸، ص ۸۳). روش شهودی به معنای

سامان بخشی به شهود به مثابه یک روش خاص و در عرض دو روش دیگر فلسفی است. در این پژوهش سعی می‌شود به پرسش چگونگی استفاده از روش شهودی برای تحلیل پدیده‌های ادراکی، پاسخ داده شود. تلاش می‌شود با عنایت به دستاوردهای روشی فیلسوفان در استفاده از این روش برای اثبات گزاره‌های فلسفی مرتبط با ادراک و آگاهی، روش شهودی به مثابه یک روش منسجم و نظام‌مند تبیین شود.

مفهوم‌شناسی شهود

شهود در حوزه‌های مختلف معرفتی کاربرد دارد. می‌توان گفت، خاستگاه شهود عرفان است. عرفا با تکیه بر مشاهدات باطنی و کشف به معارف عرفانی دست می‌یابند. این مشاهدات از طریق ریاضت و رسیدن به کمال معنوی حاصل می‌شود. در اصطلاح عرفان، شهود همان حضور است (فناری، ۱۹۹۵، ص ۱۹۰) و در شهود خود مشهود و نه تصویر یا معنای آن نزد تجربه‌کننده حاضر است و مقام شهود مقامی است که حقائق همان‌گونه که هست به تجربه‌کننده شهود اعطا می‌گردد (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۵۱۳). این معنای خالص عرفانی، کاربرد فلسفی دارد. زیرا حضور نفس نزد خودش از سنخ چنین شهودی است و نیز علم نفس به حالات و صفاتی که دارد از چنین سنخی است. انواعی از تجربه‌های شهودی عرفانی که اهل کشف و شهود تجربه می‌کنند وجود دارد و بسیاری از مجهولات برای آنها معلوم به علم حضوری و شهودی می‌شود. اگر نتوانیم از همه این یافته‌های شهودی به مثابه حد وسط استدلال استفاده کنیم از آن جهت که مشهود همگان نیست، می‌توانیم از مشهودات یقینی مانند علم حضوری به ذات و خصوصیات ذات بیشترین بهره را در مسیر استدلال ببریم.

در این پژوهش مراد از شهود همان علم حضوری نفس به ذات و حالات ذات است. شهود قسمی از ادراک است که با دقت در تجربه‌های ادراکی بدان اذعان می‌گردد. شهود گونه‌ای از ادراک است که برای تحقق نیاز به احضار معانی و صورت‌های ذهنی نیست، بلکه این ادراک بدون واسطه هرگونه صورتی تحقق می‌یابد و اساساً ادراک شهودی زیربنای تحقق همه انواع ادراک حصولی است و بدون آن ادراکی نخواهیم داشت (فناری، ۱۹۹۵، ص ۱۹۰). بنابراین که بدون شهود و علم حضوری همواره به صورت‌هایی برای

وساطت معنایی نیاز خواهیم داشت و برای آن صورت به صورت دیگری و این فرآیند به تسلسل می‌انجامد. تسلسل در وسائط ادراک محال است. زیرا با وجود تسلسل ادراکی نداریم، حال آنکه ادراک داریم. بنابراین ادراک مبتنی بر حقیقتی است که برای تحقق نیاز به احضار وسائط معنایی نیست و این همان شهود است. روش شهودی به معنای استفاده منسجم و هدفمند در استفاده از این تجربه‌ها به منزله ماده براهین در استدلال‌های فلسفی است.

فلسفه اسلامی و گستره روش شهودی

در این بخش به بررسی برخی تجربه‌های شهودی که در فرآیند استدلال قرار گرفته است و در کلام فیلسوفان مسلمان آمده است، می‌پردازیم. هدف در این بخش حصر همه مواردی نیست که فلاسفه مسلمان از شهود به مثابه یک روش در استدلال فلسفی بهره جسته‌اند، بلکه تنها نمونه‌هایی از این دست استدلال‌ها ذکر می‌شود تا نحوه استفاده از شهود در فرآیند استدلال روشن شود. در میان سه مکتب اصلی فلسفه اسلامی به مکتب مشا و حکمت متعالیه تنها اشاراتی می‌کنیم و از جهت الف) پررنگ بودن استفاده اشراق از تجربه‌های شهودی، ب) سبقت او بر دیگر اندیشه‌ورزان در استفاده گسترده از شهود و ج) بنیان نهادن هستی‌شناسی آگاهی و ادراک بر شهود، تبیین اشراقی شهود و کاربرد آن در استدلال فلسفی را با تفصیل بیشتری تبیین می‌کنیم.

مکتب مشا و روش شهودی

ابن‌سینا برای اثبات تجرد نفس از برهانی شهودی بهره گرفته است. در این برهان که به برهان انسان معلق در هوای طلق، مشهور است روش شهودی به منزله روشی که می‌توان با تکیه بر آن تجرد ذات انسانی را از هرگونه مادی‌انگاری اثبات کرد، پذیرفته می‌شود. ابن‌سینا معتقد است اگر شرایطی را فرض کنیم که در آن همه اعضای بدن جدا از یکدیگر شده و هیچ تماسی میان اجزای مختلف بدن نباشد و به تعبیر دیگر در فضایی خلأ همه اجزا بدن جدا از یکدیگر در نظر گرفته شود، در این آزمایش فرضی شهوداً می‌یابیم که آنچه باقی می‌ماند و مدرک شهودی ما است، ذات انسانی است که غیر از

تمام این اجزا است (ابن سینا، ۱۹۹۶، ص ۸۰). بنابراین از طریق این شهود، غیریت نفس انسانی از اجزای مادی بدن به خوبی فهمیده می‌شود. اما نه با برهان عقلی بلکه با تجربه شهودی که هرکس می‌تواند در فرض مذکور این شهود را تجربه کند. به بیان فلسفه ذهنی، جهان ممکن را می‌توان تصور کرد که در آن اجزای مادی بدن همه از یک‌دیگر گسیخته باشد و هیچ تماس و ارتباطی میان آنها نباشد اما در این فرض شخص ذات خود را همان‌گونه که در جهان عادی درک می‌کند، درک خواهد کرد. و افتراق میان اجزاء بدن مادی تأثیری بر ادراک ذات نخواهد گذاشت. تجربه شهودی مذکور تأییداتی دارد از جمله تغییراتی که در زمان حیات در بدن مادی رخ می‌دهد و در عین حال ذات ادراک کننده ثابت و بدون تغییر است.

از دیدگاه ابن سینا، آنچه فاقد مکان است نسبتی با شیء مکانی ندارد بنابراین زمانی که مدرک یک شیء مادی است (ادراک حسی) لازم است مدرک نیز مادی باشد که عبارت از فرآیندهای مادی مغز است (ابن سینا، ۲۰۰۰، ج ۶، ص ۳۵۰). نقطه مقابل ادراک حسی، ادراک شهودی یا ادراک عقلی است که از جهت غیر مادی بودن، مدرک چنین ادراکاتی نیز غیرمادی است. حال سخن این است که تجرد از ویژگی‌های مادی از کجا دانسته می‌شود این مهم از طریق شهود ویژگی‌های ادراکی و قابلیت حمل آن بر موارد کثیر و منتزع بودن آن از جزئیات مادی محقق می‌گردد. ابن سینا با انفکاک دو حوزه ادراک کلی عقلی و ادراک جزئی و شهود ویژگی‌های غیرمادی در مدرکات کلیه غیرمادی بودن آنها و فقدان ویژگی‌های ادراکی در مورد آنها را می‌پذیرد.

روش شهودی حکمت متعالیه

ثبات آگاهی و تغییر مداوم بدن مادی یک تجربه شهودی است که صدرا از آن برای اثبات تجرد ادراک بهره می‌گیرد (جوادی آملی، ۲۰۱۰، ج ۲، ص ۱۲۴). هر کس شهوداً درک می‌کند که برغم تغییر مداوم بدنی در طول زندگی ذات ثابتی دارد. این شهود به ما می‌گوید که نفس پدیده‌ای غیرمادی و مجرد است. از سوی دیگر اتحاد نفس با مراتب مختلف خود پدیده‌ای است که صدرا از آن برای تبیین ارتباط میان نفس و بدن مادی و نیز ارتباط اتحادی میان مراتب مادی، مثالی و عقلی استفاده می‌کند (الشیرازی، ۱۹۸۱،

ج ۸، ص ۳۷۷). این مهم از شهود وحدت ذات ناشی می‌شود. آنجا که هر کس شهوداً درک می‌کند که یک ذات واحد بیشتر نیست و در نهایت گزاره اتحاد عالم و معلوم ناشی از تجربه‌ای شهودی است. تجربه‌ای که در آن عیناً می‌یابیم که ذات ما عین شیء مدرک می‌شود یا به تعبیر اشراقی، ذات عین مدرک می‌شود با آن متحد شده و جز آگاهی به آن شیء چیزی نیست و این همان «من» یا صرف الوجود است (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۸۳-۳۸۴؛ سهروردی، ۱۹۹۶، ص ۱۱۶).

صدرا در بحث از اتحاد عالم و معلوم به نحو روشنی از روش شهودی بهره برده است. یکی از مهم‌ترین مصادیق اتحاد عالم و معلوم، اتحاد ذات مدرک با علم به ذات خویش است. از سویی ذات مدرک عالم است و از سویی معلوم نیز همان ذات است و یک وجود است که از یک حیث متصف به عاقلیت و از حیث دیگر متصف به معقولیت می‌شود (شیرازی، ۱۹۹۶، ص ۷۲-۷۳). اگر چه اتحاد عالم و معلوم در معلوم‌های مختلف حسی، خیالی و عقلی متصور است. اما عینی‌ترین مصداق اتحاد عالم و معلوم اتحاد عالم با معلوم ذات خویش یا همان اتحاد عالم با معلوم حضوری است. می‌توان گفت، روش درک چنین اتحادی نیز شهود ذاتی است که آن را درک می‌کنیم. هر کس خود می‌یابد که ذات خود را درک می‌کند و در عین حال که ذات خود را درک می‌کند با علم به ذات خود نیز یکی است و علم به ذات، چیزی جدای از ذات نیست. بنابراین آگاهی و ذات آگاه دو حقیقت جدا از یکدیگر نبوده و هر دو اتحاد وجودی دارند. چنان‌که پیش از این گذشت به تعبیر شیخ اشراق ذات مدرک عین علم و ادراک است و حقیقت آن چیزی جدا از آگاهی نیست.

دامنه استفاده از شهود در فلسفه صدرا

بخش قابل توجهی از آموزه‌های فلسفی صدرا مرهون توجه به روش شهودی و استفاده از این روش در حل مسائل فلسفی است. استفاده از شهود به مثابه یک روش بخش‌های مختلف فلسفه صدرا را در بر می‌گیرد. اما صدرا به تبع بسیاری از فیلسوفان پیش از خود از روش شهودی در خصوص تجرد نفس حیوانی، تجرد نفس انسانی و تجرد انواع مختلف

ادراک بهره برده است (الشیرازی، ۱۹۸۴، ص ۵۰۰). این بهره‌برداری از ادراک شهودی سبب توسعه مبانی فلسفی صدرا و غنای استدلال‌های فلسفی او شده است.

مکتب اشراق و روش شهودی

شیخ اشراق را می‌توان اولین فیلسوفی دانست که بطور گسترده از شهود در استدلال‌های فلسفی خود بهره برده است. از دیدگاه شیخ، علم حضوری اساس هر گونه تجربه ادراکی است و بدون علم حضوری هیچ ادراکی برای انسان حاصل نمی‌شود. در میان اقسام علم حضوری نیز ادراک ذات مهم‌ترین مصداق علم حضوری است و بازگشت همه انواع ادراک به این علم است. بر اساس نگرش شهودی که شیخ اشراق ارائه می‌دهد، من می‌توانم ذات خود را مجرد کرده و بدان بنگرم و در این حال ذات من صرف وجود و انیت است، این وجود لافی موضوع است. بنابراین جوهریت برای آن در ضمن معنایی سلبی معنا می‌شود و هر گونه اضافه‌ای نسبت به آن خارج از آن است و این وجود در ذات خود هیچ‌گونه فصلی ندارد (سهروردی، ۱۹۹۶، ص ۱۱۵). می‌بینیم که شیخ وجود، جوهریت و تجرد نفس را هم‌زمان با صرف توجه به نفس و درک شهودی از آن اثبات می‌کند و در این مسیر از ارائه استدلال تحلیلی خودداری می‌کند.

از دیدگاه او نفس از جهت حقیقت نوری که دارد ظاهر لذاته و مظهر لغیره است. از این رو است که علم نفس به ذات، یک ویژگی است. ویژگی که ناشی از حقیقت نوری آن و ظهور لذاته آن است. بنابراین نفس ناطقه حقیقتی مادی دارد که ضمن ادراک ذات، توانایی ادراک دیگر معقولات را دارد (سهروردی، ۱۹۹۶، ص ۵۴). آنچه شیخ اشراق در خصوص نفس می‌گوید در مورد دیگر مجردات نیز صادق است. از دیدگاه او مجردات دیگر از جمله خداوند و فرشتگان نیز چنین‌اند، ظاهر لذاته و مظهر لغیره هستند. هر چند از نگاه او نور مطلق خداوند است و نوریت دیگر مجردات و ظهور آنها لغیره و ناشی از نورالانوار است. بنابراین از دیدگاه سهروردی یک نقطه اشتراک میان همه انواع مجردات وجود دارد و آن علم مجرد به ذات خود است و ذاتی که به خود علم دارد، نور محض است و قابل اشاره حسی نیست (سهروردی، ۱۹۹۶، ص ۱۱۰).

تقسیم وجود به دو قسم کلی نور و ظلمت از ویژگی‌های فلسفه او است. او در این دیدگاه متأثر از فیلسوفان ایران باستان است. نور ظهور لذاته دارد و مظهر لغیره است و همین ظهور لغیره سبب تحقق علم به ماوراء ذات می‌شود. جوهر غاسق، ظلمت است و ظهور لذاته ندارد. مدرک ذات خود نیست و مظهر غیر نیز نیست (الشهرزوری، ۱۹۹۳، ص ۲۸۸). تبیین‌های اشراقی سه‌رودی در بیشتر فلسفه‌اش ناشی از درک شهودی است که او از ذات انسانی خود به مثابه یک وجود مجرد دارد و همین مبنایی می‌شود برای توسعه روش شهودی و استفاده گسترده از آن در بخش‌های مختلف فلسفه و به ویژه در ساختار مباحث نفس.

شهود خودآگاهی

خودآگاهی را می‌توان مهم‌ترین پدیدار آگاهانه‌ای دانست که در مرکز توجه فلسفی برای تحلیل آگاهی قرار دارد. می‌توان گفت، زیربنای هرگونه شناخت و ادراکی معرفت ذات است و بدون خودآگاهی نمی‌توان تحقق هیچ‌نوع ادراکی را پذیرفت. پیشتر فیلسوفان مشاء بر یک قاعده کلی فلسفی تأکید کرده‌اند. این قاعده به ما می‌گوید، آنچه جسم یا در قوه جسم است ذات خود را درک نمی‌کند (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۳۱۶). این مهم از جهت ویژگی خود جسم و ماده است که اساساً قابلیت ادراکی ندارد. بنابراین هر جا پدیده ادراک و آگاهی مشاهده گردد، ناچار لازم است به دنبال عنصری غیرمادی باشیم، هر چند ویژگی‌ها و کیفیت این پدیده غیرمادی را ندانیم. بدین ترتیب می‌توان گفت، خودآگاهی یا علم نفس به ذات یکی از براهین متقن بر تجرد و غیرمادی‌انگاری نفس است (مطهری، ۲۰۰۰، ص ۱۴۲).

نظام نوری شیخ اشراق این امکان را فراهم می‌سازد تا مجموعه‌ای از پدیدارهای آگاهانه را بتوان در ساختاری منسجم تبیین کرد. در این نظام ویژگی خودآگاهی حاصل از نور بودن ذاتی است که به خود علم دارد. آنچه نور است توانایی ادراک ذات را دارد (سه‌رودی، ۱۹۹۶b، ص ۱۱۰). نگاه نوری به نفس این حقیقت را آشکار می‌کند که نفس همان نور و نور همان علم و ادراک ذات است و اساساً نفس جز خودآگاهی و در مرتبه بعد جز آگاهی چیزی نیست. بنابراین ذات نفس آگاهی و ادراک است و همین

آگاهی و ادراک، شهود و علم حضوری نفس به ذات خود است. بدیهی‌ترین علمی که می‌شناسیم و همه انواع دیگر ادراک به این آگاهی بر می‌گردد. زیرا خودآگاهی ذات نفس و عین آن است و بدون آن تحقق هیچ ادراکی ممکن نیست. خودآگاهی را می‌توان یکی از متقن‌ترین استدلال‌ها بر مجرد ادراک و نفس دانست. بنابراین که خودآگاهی پدیده‌ای بدیهی است و قابلیت استدلال ندارد (مطهری، ۲۰۰۰، ص ۱۴۲) و تنها از راه شهود قابل درک است و نگاه غیرمادی به نفس بر چنین تجربه‌ای مبتنی است (Levine, 1983, p 354).

بی‌توجهی به پدیده خودآگاهی در ساختار کلی ادراک و عدم بازگشت دیگر انواع ادراک به خودآگاهی در واقع جدا شدن از مسیر اصلی تبیین آگاهی و تحلیل نادرست پدیده‌های ادراکی است. بنابراین که بدون وجود خودآگاهی امکان هیچ نوع ادراکی وجود ندارد و هر ادراکی مستلزم تحقق خودآگاهی در مرحله پیش از آن است. این نیز یک تحلیل شهودی است. زیرا صرف نظر از شهود آگاهانه ما نسبت به ذات خود دلیلی بر ابتدای بسیاری از داده‌های ادراکی بر خودآگاهی وجود ندارد. این تجربه شهودی به ما می‌گوید که علم نفس به ذات مهم‌ترین رکن آگاهی است و در مرتبه بعد علم نفس به حالات ذات و سرانجام انواع ادراک حصولی به همان علم نفس به ذات بر می‌گردد. در واقع از حیث هستی‌شناسی، همه نوع علم حصولی که تشکیل دهنده آگاهی ما به دنیای پیرامون است به علم حضوری بر می‌گردد و ادراک شهودی زیربنای دیگر آگاهی‌های حصولی ما است. اما از بعد معرفت‌شناختی، شهودی که مبنای آگاهی‌های حصولی است، می‌تواند به ادراک ما از آگاهی کمک کند و به مثابه یک روش برای درک ویژگی‌های آگاهی مورد استفاده قرار بگیرد.

چنان که گفته شد این مهم از نوری بودن حقیقت نفس ناشی می‌شود و نه به واسطه واکنش‌های عصبی یا دیگر عوامل مادی. زیرا از دیدگاه شیخ اشراق ماده یا همان جوهر غاسق خالی از وجه نوری و در نتیجه فاقد ادراک ذات است. بنابراین آنچه مدرک ذات است وجه نوری دارد و جوهر غاسق نیست که البته از ادراک ذات به ذات نوری آن پی می‌بریم. نتیجه آنکه واکنش‌های مادی نمی‌توانند ادراک‌ساز باشند و موجب آگاهی گردند. این همان نکته‌ای است که در دیدگاه ماتریالیستی به آگاهی وجود ندارد. از

دیدگاه مادی انواع آگاهی ناشی از فرآیندهای فیزیکی است که در مغز روی می‌دهد و چیزی بیش از آن نیست. مغز فرآیند تکامل یافته اما مکانیکی است که با فرآیندهای پیچیده شیمیایی سبب تحقق آگاهی شده است. ادراک حسی، خیالی و عقلی و دیگر جنبه‌های کارکردی ذهن همه حاصل مکانیزم‌های پیچیده بیولوژیکی و زیستی است و با تغییر آیتم‌های فیزیکی، فرآیندهای ذهنی نیز تغییر می‌یابد. با این حال چگونه فرآیندهای ناآگاه می‌تواند سبب تحقق آگاهی و در مرتبه بالاتر از آن خودآگاهی شود؟ به نظر می‌رسد دیدگاه ماتریالیستی پاسخی برای این پرسش ندارد و از کنار آن می‌گذرد. تبیین‌های مادی‌انگارانه در نبود پدیده آگاهی کاملاً کارا و مفید هستند. اما با عنایت به پدیده آگاهی و خودآگاهی ناتوانی این دیدگاه‌ها در تبیین حوزه‌های مختلف ادراکی روشن می‌گردد (Nagel, 1974, p 436).

مختصات روش‌شناسی شهودی

۱- خصوصی بودن

تجربه‌های شهودی تجربه‌هایی خصوصی است که هر کس لازم است خود آنها را تجربه کند. این تجربه‌ها از جهت خصوصی بودن قابل انتقال به غیر به کمک واژه‌ها نیست و تنها می‌توان از وجود یا عدم وجود این شهود سخن گفت. برای نمونه جمله «من ذات خود را درک می‌کنم.» یک گزاره کاملاً خصوصی است که هر کس خود می‌تواند با توجه به ذات خویش چنین گزاره‌ای را بیان کند. این ویژگی سبب می‌شود، تجربه شهودی قبل انتقال به کمک واژگان نباشد و تنها می‌توان از تحقق یا عدم تحقق چنین ویژگی آگاهانه‌ای، خبر داد، بی‌آنکه بتوان در مورد کیفیت چنین شهودی بیانی داشت. بنابراین کیفیت شهود امری کاملاً شخصی است که تنها خود فرد تجربه‌کننده از آن آگاه بوده و نمی‌تواند این کیفیت را به دیگران انتقال دهد (Maslin, 2001, p 20). بداهت چنین تجربه‌های شهودی و تحلیل آن است که می‌تواند در مسیر استدلال فلسفی قرار بگیرد.

۲- بی‌واسطه بودن تجربه شهودی

تجربه‌های شهودی بی‌واسطه هستند و در تحقق این تجربه‌ها نیازی به وساطت صورت‌های ذهنی نیست. برای مثال ادراک ذات مستند به داشتن تصویری از ذات نیست.

بنابراینکه در غیر این صورت اگر ادراک ذات به واسطه صورت ذهنی بود لازم می‌آمد از ذات تعبیر به «او» شود و نه تعبیر به «من» (سهروردی، ۱۹۹۶b، ص ۱۱۱). درک شهودی درکی مستقیم است که برای حصول آن نیازی به احضار صورت‌ها و معانی دیگری نیست، بلکه میان مدرک و شیء ادراک شده هیچ‌گونه واسطه‌ای وجود ندارد. این امر سبب می‌شود در میان انواع ادراک، ادراک شهودی بیشترین شفافیت و وضوح را داشته باشد. بنابراین ادراک شهودی ادراکی خطاناپذیر است. هیچ کس در اینکه ذات خود را درک می‌کند دچار خطا نمی‌شود، بلکه ادراک ذات یک ادراک بدیهی و غیرقابل تردید برای هر کسی است و این مهم در ظرف عدم وساطت صورت‌های ذهنی حاصل می‌شود (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۸۳-۳۸۴).

۳- شفافیت

ویژگی شفافیت دیگر ویژگی آگاهی است. درک ذات، حالات ذات و نیز درک معانی و تجربه‌های ذهنی همه از شفافیت برخوردار است. بدون این شفافیت امکان ادعان به تصور و تصدیق وجود نداشت. به تعبیر سقراط، کسی که دو چیز را تصور می‌کند، هرگز یکی را به جای دیگری نمی‌گیرد (افلاطون، ۲۰۰۱، ج ۳، ص ۱۳۴۷). ویژگی شفافیت سبب می‌شود هر کس به‌گونه شفاف به همه آنچه در ذهن دارد آگاهی داشته باشد و این نتیجه ادراک شهودی است. بدون ادراک شهودی و با وساطت صورت‌های ذهنی برای حصول علم، همواره درجاتی از ابهام و خطاپذیری را می‌توان فرض کرد. شفافیت تجربه‌های شهودی سبب می‌شود که آنها را دارای ویژگی معرفت‌بخشی بالایی بدانیم این ویژگی شهود را به مثابه یک روش، اعتبار می‌بخشد.

۴- ساجکتیو و قائم به شخص بودن

تجربه‌های شهودی قائم به شخص و ساجکتیو است. داشتن تجربه مشابه آنچه دیگران تجربه می‌کنند مستلزم یکسان بودن منظری است که دو تجربه‌کننده دارند و این ممکن نیست. بنابراینکه دوئیت و غیریت میان دو فرد سبب می‌شود هر قدر هم که منظر دو فرد مشابه باشد. اما باز هم تفاوت‌هایی وجود داشته باشد که تفاوت در منظر ادراکی را موجب

می‌شود. از این رو تجربه‌های شهودی قائم به شخص است. در نگاهی دقیق‌تر، آگاهی، بودگی مطلق یا تحقق همان پدیده «من» است این بودن صرف، فردیت را محقق می‌کند (Hegel, 1979, p 113). بنابراین که فردیت تنها در ضمن مجموعه‌ای از فرآیندهای آگاهانه تحقق می‌یابد که قائم به شخص و متکی به منظر فردی است که آنها را تجربه می‌کند. قائم به شخص بودن تجربه‌های شهودی و غیرقابل انتقال بودن تجربه آنها از یکی به دیگری سبب می‌شود هر تجربه شهودی تنها برای فاعل آن تجربه معرفت‌بخش باشد. درعین حال ادعان به شهود سبب می‌شود بدانیم دیگری نیز چون ما تجربه شهودی معرفت‌بخشی را در شرایط فرضی داشته است بی‌آنکه کیفیت تجربه او را درک کنیم.

روش شهودی در ترازوی نقد

با توجه به ویژگی‌های شهود، ممکن است چنین به نظر برسد که روش شهودی نمی‌تواند کارایی لازم را برای ارائه استدلال‌های فلسفی داشته باشد. از آن رو که، شهود امری خصوصی، غیرقابل انتقال و وابسته به منظری است که شخص خود و تنها خود آن را تجربه می‌کند. به تعبیر تامس نیگل، خفاش بودن کیفیتی است که تنها باید خفاش بود که بتوان چنین کیفیتی را تجربه کرد و منابع درون ذهن من برای درک کیفیت خفاش بودن ناکافی است (Nagel, 1974, p 439). بنابراین تجربه‌های شهودی قابل انتقال با استفاده از واژگان نیست و در صورت عدم انتقال معنایی نمی‌توان چنین تجربه‌هایی را به مثابه حد وسط استدلال پذیرفت.

بدیهی است شهود، پدیده‌ای روشن و شفاف است و از این رو هر فرد در شهودات خود هیچ‌گونه تردیدی نمی‌کند. چنان‌که هیچ‌کس در اصل ذات خود و حالات ذات هیچ‌گونه تردیدی نمی‌کند. اما هر کس تنها ذات و حالات ذات خود را درک می‌کند و نه ذات یا حالات ذات دیگری را. بنابراین ارتباط شهودی میان افراد وجود ندارد و آنچه هست، علم بدیهی هر فرد به محتویات ذهنی و حسی خود است. این مهم جایگاه استدلالی شهود را در نظام براهین فلسفی مخدوش می‌کند. از طرفی واژه‌ها نیز نماینده معانی و صورت‌های ذهنی‌اند و مشهودات صورت ذهنی ندارند تا واژگان از آنها نمایندگی کنند. بنابراین

کلمات نمی‌توانند انتقال دهنده مشهودات باشند و بداهت و شفافیت مشهودات به بداهت استدلال‌ها منتهی نخواهد شد.

پاسخ به نقد روش شهودی

آنچه در روش شهودی اهمیت دارد اذعان مخاطب به صحت گزاره‌ای است که می‌خواهیم از آن به عنوان حد وسط استدلال بهره ببریم. نکته حائز اهمیت آن است که در روش شهودی نمی‌خواهیم از چگونگی شهود برای اثبات گزاره‌های فلسفی استفاده کنیم. بنابراین کیفیت شهود هر کس نسبت به دیگری متفاوت است. در مقابل، می‌خواهیم از اصل وجود شهود و اذعان به آن در استدلال فلسفی بهره ببریم. برای نمونه وقتی می‌گوییم، «من ذات خود را درک می‌کنم.» نمی‌خواهیم چگونگی ادراک ذات را که مشهود حضوری ما است به مخاطب منتقل کنیم. زیرا انتقال این کیفیت امری ناممکن است. بلکه به اصل ادراک ذات، به مثابه یک مشهود بدیهی اذعان کرده‌ایم و به بیان روشن‌تر هستی مشهود محور بحث فلسفی و مورد استفاده در استدلال‌های فلسفی است و نه چیستی آن. اذعان به چنین شهودی می‌تواند بن‌مایه استدلال‌های فلسفی قرار گیرد و نیازی به انتقال چگونگی این شهود از طریق واسطه کلمات نیز نیست. استدلال‌های فلسفی که مبنای آنها تجربه‌های شهودی است از هستی شهود و اذعان به آن برای مقاصد فلسفی خود بهره برده‌اند و نه چیستی و چگونگی این شهود. هرچند شناخت شهود و چگونگی تحقق آن نیز بحثی هستی‌شناسی است که در فلسفه ذیل عناوینی چون چیستی علم حضوری، اتحاد عالم و معلوم و دیگر مباحث بررسی شده است. بررسی چیستی شهود به ما کمک می‌کند با عنایت به ویژگی‌های آن درک و استفاده‌های بهتری از تجربه‌های شهودی داشته باشیم.

بسط روش شهودی

اشاره شد که ابن‌سینا در بحث‌های مختلف فلسفی از جمله در بحث از تجرد نفس، تجرد ادراک عقلی، ادراک ذات و... از روش شهودی بهره برده است. اما استفاده نظام‌مند و منسجم از روش شهودی را شیخ اشراق پایه‌ریزی کرد. در ادامه این صدرای بود که روش

شهودی را بسط داد و از شهود به مثابه یک روش در استدلال‌های فلسفی بهره برد. ادراک ذات و حالات ذات و اذعان بدان‌ها بدیهی‌ترین تجربه‌های شهودی است که هر کس به آن اذعان می‌کند. اما تجربه‌های شهودی عمیق‌تری نیز وجود دارد که می‌توان از آنها به مثابه حد وسط استدلال بهره برد. لکن این تجربه‌ها در شرایط خاصی که تجربه‌گر در آن قرار می‌گیرد، برای او حاصل شده و از آنها در مسیر استدلال فلسفی بهره می‌برد. بنابراین شهود را می‌توان به مثابه روشی در مسائل گوناگون فلسفی بکار برد و از طریق تجربه‌های شهودی که با انواع مراقبه‌های عملی حاصل می‌شود، می‌توان دستگاه فلسفی مبتنی بر آن را ایجاد کرد. شهود وجود به مثابه حقیقتی تشکیکی، اصالت وجود، اتحاد عالم و معلوم و بسیاری از آموزه‌های حکمت متعالیه مبتنی بر چنین درکی است. ادراک شهودی مانند دیگر قوای ادراکی قابلیت بسط دارد و علاوه بر شهودهای ساده‌ای که تحقق آن برای همگان میسر است و عموماً براهین فلسفی از آنها کمک می‌گیرند، شهودهای دقیق‌تری نیز وجود دارد که دست‌مایه مباحث فلسفی است.

روش شهودی در سایر علوم

می‌توان از روش شهودی به مثابه روشی عام که در دیگر علوم نیز کاربرد دارد، نام برد. هنر، ادبیات و دیگر حوزه‌های اندیشه فراوان از شهود به مثابه یک روش بهره می‌برند. همه فرضیه‌هایی که بعد از جمع‌آوری داده‌های تجربی یا عقلی به یک نظریه تبدیل می‌شود، ابتدا تنها یک شهود شخصی از چگونگی رابطه میان دو متغیر بوده است و سپس این شهود به کمک داده‌های گوناگون تأیید یا رد می‌شود. دستاوردهای ادبی، هنری و دیگر دستاوردهای بشری بر بن‌مایه‌ای از شهود استوار شده‌اند.

خاتمه و نتیجه‌گیری

روش شهودی به مثابه یک روش مستقل می‌تواند بن‌مایه بسیاری از استدلال‌های فلسفی قرار گیرد. در این روش، شهود و درک بدیهی برخی گزاره‌ها مانند ادراک ذات، ادراک حالات ذات و ادراک حالات ذهنی دست‌مایه استدلال‌های فلسفی به‌ویژه در خصوص آگاهی و ادراک قرار می‌گیرد. در فلسفه از این روش در مسائل مختلفی بهره گرفته شده

است از جمله درمباحث وجودشناسی اما استفاده از روش شهودی در مسائل مرتبط با حوزه علم النفس از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از آنجا که شهود ویژگی‌هایی نظیر مستقیم و بلاواسطه بودن، شفافیت، قائم به‌شخص بودن و... را دارد می‌تواند به‌عنوان مبنایی دقیق و قابل اعتماد زیربنای استدلال فلسفی قرار بگیرد. این امر در خصوص براهینی که در هستی‌شناسی آگاهی و ادراک اقامه شده است وضوح بیشتری دارد. براهینی در حوزه مسأله نفس و به ویژه چیستی ادراک که تنها مبتنی بر داده‌های تجربی یا عقلی باشند، نمی‌توانند تبیین جامعی از ادراک و آگاهی ارائه کنند. این مهم بدان جهت است که براهین نظری از این دست خطاپذیر، انتزاعی و با کمک صورت‌های ذهنی است که موجب ابهام و عدم شفافیت است. برای نمونه تلاش برخی فیلسوفان برای استفاده از قاعده استحاله انطباق کبیر در صغیر برای استحاله مادی بودن ادراک حسی، مثالی از تلاشی نظری و استفاده از قواعد کلی در حوزه ادراک است که به‌نظر می‌رسد تلاش‌هایی از این دست خالی از ایراد نیست. زیرا این قواعد کلی و تطبیق آن در خصوص پدیده‌های ذهنی محل مناقشه است. حال آنکه شهود و استفاده از آن در براهین فلسفی از جهت بدیهی بودن آن، براهین فلسفی دقیق‌تری را حاصل می‌آورد و نیز معیار دقیقی برای سنجش براهین نظری است که از قواعد کلی برای اثبات گزاره‌های فلسفی بهره‌جسته‌اند.

براهین شهودی با عنایت به درک خودیافته از ذات و حالات ذات و ابتناء استدلال‌ها بر این تجربه شهودی نتایج بدیهی و غیرقابل انکار به‌دنبال دارد. بدیهی است تجربه‌های شهودی مبنای استدلال قرار می‌گیرد و استنتاج نتایج فلسفی با عنایت به براهین نظری است که بر این مبانی محکم و غیرقابل خدشه استوار می‌گردد. لزوم استفاده از شهود در براهین فلسفی گاه ضرورت است و نه انتخاب. برخی گزاره‌های فلسفی جز از راه شهود قابلیت اثبات ندارد و در برخی گزاره‌ها در استفاده از روش شهودی یا دیگر روش‌ها برای اثبات مطلوب حق انتخاب داریم. اما همواره شهود توانایی ابطال استدلال‌های نظری که با شهود درونی در تضاد باشد را دارد و می‌توان با عنایت به شهود برخی گزاره‌های فلسفی را مورد بازبینی قرار داد. برای نمونه استفاده از شهود کیفیت ذهنی برای ابطال ماتریالیسم یا شهود ذات برای ابطال سفسطه محض از مثال‌هایی است که با عنایت به

تجربه شهودی دو گزاره‌ای که از ناحیه برخی فیلسوفان قطعی پنداشته شده‌اند، نقض خواهد شد. سامان بخشی به روش شهودی و استفاده گسترده از آن در حل معضلات فلسفی و در عین حال پایبندی به اسلوب فلسفی، تأثیر روشنی در تبیین و تحلیل‌های فلسفی خواهد داشت. در ایده شهود به مثابه روش از استدلال‌های شهودی در جهت رفع ابهاماتی بهره می‌بریم که بی‌عنایت به شهود قابل پاسخ نیست. پدیده کیفیت ذهنی و اینکه هر پدیده ذهنی دارای ویژگی چگونگی است، امری است که جز با شهود نمی‌توان بدان راه یافت. یا در خصوص ثبات آگاهی در طول زندگی و پیوستگی شخصیت تنها شهود درونی است که حاکم بر آن و اذعان کننده به آن است. ابتدای استدلال‌های فلسفی بر گزاره‌های شهودی نه تنها یک نقطه ضعف برای استدلال نیست بلکه نقطه قوت آن است.

فیلسوفان مسلمان بسیاری از دستاوردهای فلسفی خود را مبتنی بر روش شهودی ارائه کرده‌اند. بنابراین روش شهودی قابلیت آن را دارد به مثابه یک روش و قبل بسط به حوزه‌های مختلف فلسفی تبیین شود. ویژگی‌های خاص روش شهودی و امتیازاتی که نسبت به روش برهانی یا استقرایی در ارائه استدلال‌های فلسفی دارد، این روش را برای تحلیل گزاره‌های مبنایی فلسفی مناسب می‌سازد. فیلسوفانی چون شیخ اشراق و صدرا با استمداد گسترده از این روش در نظام فلسفی خود، به مباحث فلسفی غنا بخشیده‌اند. به‌ویژه آنکه استفاده از روش شهودی در حوزه علم النفس در دو سنت فلسفی غربی و اسلامی مورد اتفاق و استفاده گسترده فیلسوفان هر دو دستگاه فلسفی است.

مشارکت نویسنده

مقاله به صورت مستقل نگارش شده است.

تشکر و قدردانی

از مسئولان و سردبیر محترم نشریه پژوهش‌های هستی‌شناختی قدردانی می‌شود.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافی توسط نویسنده مقاله ذکر نشده است.

منابع و مأخذ

- Ibn al-Rushd. *Tahāfut al-tahāfut*. Beirut: Dar al-Fikr; 1993. Arabic.
- Ibn Sīnā, Ḥ. H. *Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*. Beirut: Dar al-Fikr; 1996. Arabic.
- _____. *Al-Nijāt min al-gharaq fī baḥr al-ḍalālāt*. Edited by Mohammad Taghi Daneshpajoo. Tehran: University of Tehran Press; 2000. Arabic.
- Ibn 'Arabī. M. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut: Sadir Publications; without data Arabic.
- Plato. *Plato's collected works*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tehran: Kharazmi Publications; 2001. Persian.
- Shahrezūri. Sh. *Sharḥ ḥikmat al-ishrāq*. Edited by Hossein Ziai Torbati. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research; 1993. Arabic.
- Shīrāzī. Ş. *Mafātīḥ al-ghayb*. Edited by Mohammad Khajavi. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research; 1984. Arabic.
- _____. *Al-Ḥikmat al-muta'āliya fī l-asfār al-'aqliyyat al-arba'a*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi; 1981. Arabic.
- _____. *Collected philosophical essays*. Edited by Hamed Najj Esfahani. Tehran: Hekmat Publications; 1996. Arabic.
- Javadi Amoli. A. *Raḥīq makhtūm*. Qom: Isra Publications; 2010. Arabic.
- Hassanzadeh Amoli, H. Expositions and commentaries on *Āghāz wa anjām* Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Publication Organization; 1995. Persian.
- Suhrawardī, Sh. *Al-Alwāḥ al-'Imādiyya*. In *Shaykh al-Ishrāq's collected works* (fourth volume). Edited by Henry Corbin and others. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research; 1996a. Arabic.
- _____. *Ḥikmat al-ishrāq*. In *Shaykh al-Ishrāq's collected works* (second volume). Edited by Henry Corbin and others. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research; 1996b. Arabic.
- _____. *Kitāb al-talwīḥāt al-lawḥiyya wa-l-'arshiyya*. In *Shaykh al-Ishrāq's collected works* (first volume). Edited by Henry Corbin and others. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. 1996c. Arabic.
- Fanārī. M. *Miṣbāḥ al-uns (sharḥ miṣtāḥ al-ghayb)*. Edited by Mohammad Khajavi. Tehran: Mowla Publications; 1995. Arabic.
- Motahhari. M. *Principles of philosophy and the method of realism*. In *Collected works* (sixth volume, the second volume of the philosophy section). Tehran: Sadra Publications. 2005. Arabic.
- Narāqī, M. M. *Al-Lumu'āt al-ilāhiyya*. Edited by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani. Tehran: Publications of Iranian Philosophical Association. 1978. Arabic.
- Crane. T. *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds, Machines and Mental Representation*. London: Routledge; 2003.
- Hegel. G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller with Analysis of the Text and Foreword by J. N. Findlay. Oxford: Oxford University Press; 1979.
- Levine. J. "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap." *Pacific Philosophical Quarterly*; 1983. no. 64: 354–61.

Maslin. K. T. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Polity Press; 2001.

Nagel, T. "What Is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review*; 1974. Volume 83. no. 4: 435–50.

Searle. J. D. Dennett and D. Chalmers. *The Mystery of Consciousness*. New York: New York Review of Books; 1997.

معرفی نویسنده



نویسنده مقله، مهدی کریمی، در سال ۱۳۹۳ و پس از اتمام دروس سطح ۲ حوزه علمیه وارد رشته فلسفه و کلام اسلامی در مقطع کارشناسی ارشد شد و پس از ارائه پایان نامه در سال ۱۳۹۵ موفق به اخذ مدرک کارشناسی ارشد در این رشته شد. در سال ۱۳۹۵ و پس از قبولی در آزمون دکتری در همان دانشگاه به ادامه تحصیل پرداخت و پس از گذراندن دوره آموزشی در سال ۱۴۰۰ موفق به اخذ مدرک دکتری در رشته فلسفه اسلامی گردید. او علاوه بر پژوهش در حوزه های مختلف فلسفی اهم تحقیقات خود را معطوف به مسائل علم النفس کرده است و حاصل این تلاش چاپ مقالات مختلف در نشریات علمی بوده است.

Karimi, M. PhD, Islamic Philosophy, Baqir al-Olum University, Qom, Iran

m.karimi@bou.ac.ir

How to cite this paper:

Mahdi Karimi (2023). A Study of the Effectiveness of the Intuitive Method and Its Epistemic Justification in Analyzing the Phenomenon of Consciousness: A Case Study of the Islamic Illuminationist School of Thought. *Journal of Ontological Researches*, 12 (23), 301-324. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1402.12.23.12.0

DOI: 10.22061/orj.2023.1910

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1910.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.



Shahid Rajae Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

**Ontology of "Society"; Derived from the Ontology of
Discontinuity Quantity (with Emphasis on Comparing the
Opinions of
Ayatollah Mesbah Yazdi and Allameh Tabatabai)**

Mohsen labkhandagh¹
Mohammadreza Maleki Borojeni²

Abstract

The question of the existence of a society based on different philosophical ideas finds various answers. In this article, based on the philosophical explanation of number as discontinuity quantity, we are trying to answer this question. The data of the article

¹. Member of the Department of Culture and Arts, Faculty of Islamic Education and Culture and Communication, Imam Sadegh (AS) University, tehran, Islamic Republic of Iran, Corresponding Author
m.labkhandagh@isu.ac.ir

². Doctoral student of cultural policy, Bagheral Uloom University (AS)
mreza.maleki@ut.ac.ir

Received: 13/09/2022
Reviewed: 16/10/2022
Revised: 09/03/2023
Accepted: 11/03/2023

was collected by documentary method and data analysis is based on deductive-evidential method. Ayatollah Misbah considers number among secondary philosophical intelligible that have no external existence, and Allameh Tabatabai considers number as an accident enjoying a quiddity. Allameh's approach to number will open a way to prove a real factual existence of society, and based on Ayatollah Misbah Yazdi's approach to number, the existence of society does not go beyond a subjective matter. Although the philosophical analysis of number opens the way for the ontology of society, its capacity to answer many sociological issues is limited, and therefore this philosophical entry, along with other philosophical entries, can establish a comprehensive philosophical theory in social ontology.

Keywords :Discontinuity Quantity, Number, Ontology of Society, Allameh Tabatabai, Ayatollah Misbah Yazdi.

Problem Statement

The type of existence of society has always been one of the questions of sociology. Islamic philosophers, especially the late Muslim philosophers, have addressed this question more or less. The path followed in this article is based on two philosophical theories about the existence of number from the perspective of Allameh Tabatabai and Ayatollah Misbah - both of whom are Sadrai sages with many differences in the interpretation of transcendental wisdom - shows how from these two philosophical theories two types of social ontology are obtained.

Method

The method adapted in this research is documentary as the data are collected from the library resources and then the data are analyzed on the basis of deductive argument.

Findings and Results

According to Allameh Tabatabai, the number necessarily exists outside (Tabatabai, 1385, p. 415) and according to Ayatollah Misbah, the number should be counted among the secondary philosophical intelligible and therefore the number does not exist externally. (Masbah Yazdi, 1405, p. 159). According to the Allameh's view about the external existence of the number, society can be considered as an existence that has its own characteristics. On the other hand, based on Ayatollah Misbah's view according to which the numbers are considered as the secondary philosophical intelligible, it can be concluded that society is a mental matter and the result of the mind's abstraction from the gathering of people together does not establish any factual reality in the real world to name as community.

It should be noted that it is not the case that every argument has the capacity to explain all aspects of an issue. The direction of this article is to analyze the implications of two types of explanation of the existence of number in the ontology of society, but through the results obtained in the article, it is clear that this argument

has the capacity to explain a corner of the system of issues related to the existence and existence of society. For example, Allameh Tabatabai, in the ontology of society, expresses points that are beyond the scope of "the argument of discontinuity quantity" alone. For example, he considers the existence of society to be very strong - not weak - as this strength can subjugate the personal identity of individuals as well. However, according to Allameh, the "number argument" only proved the existence of society, not the strength and intensity of its effect.

Another point is that the "the argument of discontinuity quantity" with Allameh's presentation proves the existence of society only in the horizon of plurality and does not have the ability to portray society as an existence that gives unity to the multiple identities of individuals with a single form. Meanwhile, in his works, Allameh introduces the society as an entity that has an identity and gives identity to many people, and this means that the society gives a single type of identity to people. Therefore, simply gathering people together leads to the formation of a weak unity among people, and that's why we need other factors in order to create a bond between these people - so that they can find a collective identity - which Allameh says to provide these factors, facts like It refers to common thoughts, ideals and motivations (Tabatabai, vol. 4, 2017, p. 169).

Therefore, this argument does not create a capacity to approach the "society" as truth like human being with spiritual, epistemological and cultural dimensions, while Allameh's views on society are aimed at proving the existence of society as much as they are aimed at proving the existence of society as a truth like human with the capacity of knowledge, ideal, will, action, life, death, obedience, sin, reward, eagle, etc. (ibid., p. 152).

Despite all these gaps, as soon as the principle of the existence of society based on the existence of number is proven and secondly the diversification of societies based on the criterion of quantity takes the form of a proof, it opens the door for philosophical reflection on the role of quantity in the existential aspects of society. As some sages such as Farabi have indicated, is it possible to talk in detail about the relationship between quantity and the evolution and excellence of society from the perspective of Islamic wisdom? Assuming the true existence of society, what is the social structure from the perspective of Islamic wisdom and what is its relationship with quantity and population? Is it possible to philosophically reflect on the category of quantity in relation to issues such as culture, technology, social institutions, etc? and..., are all among the topics and questions that fall within the scope of these philosophical reflections.

References

- Ibn Sina S, *al-Shifa (Al-Matiq)*, Qom: Ayatollah al-Marashi's school, 1984. Arabic
 Javadi Amoli A, *Society in the Qur'an*, Qom: Esra Publications, 2009. Persian
 Razi F, *Al-Mabahas al-Mashariqiyyah fi elm al-ela'hiyat va al-tabieya'at*, Qom: Bidar, 1984. Arabic
 Sadr al-Din Shirazi M, without date, *al-Hashiya Ala al-Hiyat al-Shafa*, Qom: Bidar.

Arabic

Farabi M, *ara'a Ahl al-Madinah al-Fazelah*, Beirut: Dar Maktaba al-Hilal, 1995.

Arabic



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023

پژوهش‌های هستی‌شناختی

دو فصلنامه علمی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دوازدهم، شماره ۲۳

بهار و تابستان ۱۴۰۲

صفحات ۳۲۵-۳۵۲

هستی‌شناسی «جامعه»؛ مستنبط از هستی‌شناسی کمّ منفصل (با تأکید بر مقایسه آرای آیت الله مصباح‌یزدی و علامه طباطبایی)

محسن لبخندقدق^۱

محمدرضا مالکی بروجنی^۲

چکیده

پرسش از وجود جامعه مبتنی بر اندیشه‌های فلسفی مختلف، پاسخ‌های متنوعی می‌یابد. در این مقاله مبتنی بر تبیین حکمی کمّ منفصل (عدد) در صدد پاسخ به این پرسشیم. داده‌های مقاله با روش اسنادی جمع‌آوری شده و تحلیل داده‌ها، مبتنی بر روش قیاسی-برهانی است. آیت الله مصباح عدد را در زمره معقولات ثانویه فلسفی می‌داند که وجود خارجی ندارد و علامه طباطبایی عدد را در زمره اعراض و مفاهیم ماهوی می‌داند. رویکرد علامه در قبال کمّ منفصل، مسیری برای اثبات وجود حقیقی جامعه

m.labkhandagh@isu.ac.ir

mreza.maleki@ut.ac.ir

^۱ عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع)، نویسنده مسئول

^۲ دانشجوی دکتری سیاستگذاری فرهنگی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۲

تاریخ داوری: ۱۴۰۱/۰۷/۲۴

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۱۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۰

خواهد گشود؛ چه آن‌که ایشان معتقد به وجود خارجی عدد است. لذا مبتنی بر نظر ایشان، جمع افراد در خارج منتهی به وجود حقیقی جدیدی می‌شود که بر پایهٔ تعداد آن جمع هویت می‌یابد. اما مبتنی بر رویکرد آیت الله مصباح یزدی در قبال عدد، وجود جامعه از یک امر ذهنی فراتر نمی‌رود. تحلیل حکمی از عدد اگرچه برای هستی‌شناسی جامعه راه‌گشاست، اما ظرفیت آن برای پاسخ به بسیاری از موضوعات جامعه‌شناختی محدود است. لذا این مدخل فلسفی در کنار سایر مداخل فلسفی می‌تواند نظریهٔ حکمی جامع‌الاطرافی در هستی‌شناسی اجتماعی رقم زند. کلمات کلیدی: کم منفصل، عدد، هستی‌شناسی جامعه، علامه طباطبایی، آیت الله مصباح یزدی.

۱- بیان مسئله

نظریات فلسفی همچون ریشه‌هایی هستند که تکیه بدان‌ها ثمرات متفاوتی به بار می‌نشانند. این نظریات در حوزهٔ هستی‌شناسی اجتماعی نیز دلالت‌های خاص خود را دارند. اینکه موضع نظری یک متفکر در موضوعی خاص مانند هستی‌شناسی جامعه، مستند به چه بنیان‌هایی از نظام فلسفی اوست؛ گاه توسط آن متفکر بیان شده و گاه فهم این رابطه توسط دیگران صورت می‌پذیرد و به تعبیری کشف یا دلالت‌گیری می‌شود. تلاش برای صورت‌بندی رابطهٔ مبادی فلسفی با نظریات علمی، راه را بر مستدل‌سازی نظریات هموار کرده و نیز امکان استفاده از برخی مبادی فلسفی برای اندیشه‌ورزی در شبکه‌ای از موضوعات هم‌افق را مهیا می‌کند؛ چه آن‌که مثلاً اگر بتوان رأی علامه طباطبایی در باب حقیقت و ماهیت جامعه را با برخی مبادی فلسفی وی فهم کرد، با تکیه بر این مبادی می‌توان در موضوعات قریب‌الافق یا مرتبط با جامعه مانند «تاریخ»، «فرهنگ» و... به دنبال فهمی جدید و ارائهٔ یک نظریه بود، آنچنان که شهید مطهری در کتاب جامعه و تاریخ با بازخوانی فلسفی آرای علامه طباطبایی، ضمن اینکه در تلاش است آراء نقلی-تفسیری استاد خود را صورتی فلسفی بخشد، با تکیه بر این بازخوانی فلسفی، در صدد است امکان امتداد بخشیدن به نظریه استاد خویش را در هستی‌شناسی «تاریخ» نیز مهیا سازد. در دورهٔ معاصر، به ویژه در حاشیهٔ مناقشات فلسفی‌ای که در مواجههٔ نظری آیت الله مصباح‌یزدی با آرای علامه طباطبایی پیرامون حقیقت جامعه رقم خورده است؛ می‌توان موضوع تأثیر بنیان‌های فلسفی هر یک از اطراف این گفتگوها در نظریه اجتماعی‌شان را مورد واکاوی قرار داد.

مستند به آنچه بیان شد، در این مقاله با بررسی دو نظریه متفاوت آیت الله مصباح‌یزدی و علامه طباطبایی درباره کمّ منفصل (عدد)، دلالت‌های منطقی این دو نظریه را در نوع هستی‌شناسی اجتماعی این دو حکیم نشان خواهیم داد و در صدد خواهیم بود با اصطیاد یکی از اصول فلسفی مرتبط با نظریه اجتماعی این دو متفکر، زمینه را برای تمهید دقیق‌تر بنیان‌های فلسفی آرای اجتماعی ایشان فراهم آوریم.

به نظر می‌رسد این مدخل-کمّ منفصل- برای تبیین پاره‌ای از موضوعات ذیل فلسفه-الاجتماع، ظرفیت‌ساز و راهگشا است. ضمن این‌که جایگاه مقوله کمّیت و عدد در حیات اجتماعی انسان، می‌تواند زوایای متعددی به خود گیرد، چه آن‌که مثلاً فارابی نصابی از جمعیت را شرط لازم برای رشد و سعادت انسان برمی‌شمرد (فارابی، ۱۹۹۵، صص ۱۱۲-۱۱۳). تبیین فلسفی چرایی تأثیر جمعیت در رشد و سعادت انسان، موضوع مهمی است که پاسخ روشن به آن می‌تواند دستمایه تحلیل‌های اجتماعی گوناگون باشد.

بنابر آنچه گذشت؛ بازخوانی نسبت هستی‌شناسی اجتماعی آیت الله مصباح‌یزدی و علامه طباطبایی با هستی‌شناسی آن‌ها از کمّ منفصل (عدد)، ضمن غنابخشی به جنبه فلسفی نظریه اجتماعی ایشان، تمهیدی خواهد بود برای تفلسف پیرامون موضوعات مرتبط با مقوله کمّیت و جمعیت در حیات اجتماعی انسان.

۲- هدف تحقیق

این مقاله اولاً در صدد واکاوی دلالت‌های منطقی دو نوع هستی‌شناسی در باب عدد در هستی‌شناسی اجتماعی است. ثانیاً در پی غنابخشی به جنبه فلسفی نظریه اجتماعی دو حکیم معاصر است که مواجهه نظری آن‌ها با یکدیگر در هستی‌شناسی جامعه، این حوزه معرفتی نسبتاً مغفول را در میان حکمای معاصر احیا کرد و گستره‌ای از گفتگوهای فلسفی را فعال نمود. ثالثاً به دنبال طرح این پرسش است که آیا نوع رویکرد به مسئله کمّ منفصل در فلسفه اسلامی، امکان امتداد و انعکاس در نظریه‌پردازی پیرامون برخی موضوعات و مسائل اجتماعی را فراهم می‌آورد یا خیر؟

۳- پیشینه تحقیق

پیشینه این تحقیق را ذیل دو محور می‌توان تبیین اجمالی کرد:

۱- پیشینه هستی‌شناسی جامعه؛ ۲- پیشینه هستی‌شناسی جامعه در نسبت با هستی-شناسی عدد.

هستی‌شناسی جامعه مسئله‌ای است که هر اندیشمند اجتماعی باید به آن پاسخ دهد و گریزی از آن ندارد. به‌عنوان نمونه در میان پیشگامان جامعه‌شناسی می‌توان این مسئله را پی‌گیری کرد.

یکی از پیشگامان هستی‌شناسی اجتماعی، امیل دورکیم است. او به دنبال اثبات موضوعی خاص به نام «واقعیت اجتماعی» و روش مطالعه آن است. از نظر دورکیم، واقعیت اجتماعی امری موجود است همچون دیگر موجودات:

{منظور از برابری واقعیات دنیای خارج و واقعیات عالم اجتماعی} این نیست که صور عالی‌هستی را به صور دانی‌هستی آن تنزل دهیم؛ به عکس منظور ما این است که به صور عالی‌هستی همان درجه از واقعیت داده شود که هر کس آن را در مورد صور دانی‌هستی تصدیق می‌کند. به عبارت دیگر، ما نمی‌گوییم که وقایع اجتماعی اشیای مادی است؛ ما می‌گوییم که این وقایع مانند اشیای مادی است منتهی شیء بودن آنها به نحو دیگر است (دورکیم، ۲۰۱۳، ص ۱۱).

وبر از دیگر اندیشمندان کلاسیک علوم اجتماعی، برخلاف دورکیم امر اجتماعی را ناشی از واقعیت اجتماعی نمی‌داند، بلکه امر اجتماعی در نظر وبر کنش اجتماعی است، یعنی معنایی که شخص به رفتار غرض‌مندانه خود در نسبت با رفتار دیگران می‌دهد (وبر، ۲۰۱۴، ص ۲۵). با این تعریف، جامعه به کنش تحویل می‌شود. به عبارتی ما واقعیت اجتماعی نداریم، بلکه کنش اجتماعی داریم؛ بنابراین وجودی مستقل به نام جامعه که دارای اثرات ویژه‌ای باشد وجود ندارد، بلکه رفتار غرض‌مندانه است که متصف به اجتماعی بودن می‌شود.

این مسئله در میان اندیشمندان اسلامی نیز قابل پیگیری است و به صورت ویژه در دوره حکمای معاصر هم‌چون علامه طباطبایی، شهید مطهری و...، به صورت شفاف در قالب

پرسش‌هایی شبیه این که «جامعه وجود حقیقی دارد یا اعتباری» یا «جامعه وجود اصیل دارد یا غیراصیل» به بحث گذارده می‌شود.

در میان متأخرین، علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* با صراحت حکم به وجود حقیقی جامعه می‌دهد. ایشان معتقد است رابطه حقیقی‌ای بین فرد و جامعه وجود دارد که بر اساس آن به وجود و کینونتی حقیقی به نام جامعه منجر می‌شود. این کینونت مطابق قوت و ضعف و وسعت و ضیق است که افراد در وجودشان و قوایشان در خواصشان و آثارشان دارند، و البته وجود آن غیر از وجود تک تک افراد است و غیر از آثار و خواصی که تک تک افراد دارند خواص و آثاری دیگر و از همه قوی‌تر در آن نمودار می‌شود، به نام آثار اجتماعی (طباطبایی، ۲۰۰۶، ج ۴، ص ۱۵۲).

پس از علامه، شاگرد ایشان - شهید مطهری -، دامنه بحث را در آثار خود گسترانده و فروع متعددی بر دیدگاه اصالت جامعه مترتب می‌گرداند. شهید مطهری تلاش می‌کند علاوه بر استمداد از نقل (آیات و روایات)، ظرفیت‌های بیش‌تری از اصول و فروع حکمی را جهت تبیین این موضوع به کار گیرد. کتاب *جامعه و تاریخ*، مشهورترین اثر شهید مطهری در تبیین نظریه‌اش پیرامون حقیقت جامعه است.

آیت الله مصباح‌یزدی (۱۳۱۳) از شاگردان علامه طباطبایی نیز هستی جامعه را مورد پرسش قرار داده است. از منظر ایشان ادله اثبات جامعه به عنوان موجودی حقیقی ناتمام است. برخی از نقدهای ایشان بر این مدعا از این قرار است:

۱. وحدت ناشی از عقاید و گرایش‌ات و ... وحدت مفهومی است و حقیقی نیست.
۲. وجود احکام و قوانین و مقررات در جامعه دلیلی بر وجود جامعه نیست، بلکه این امر توافقی بیش نیست که میان افراد منعقد شده است.
۳. فشارهای ناشی از اجتماع افراد را مسلوب‌الاختیار نمی‌کند. فشار، ناشی از امری بزرگ به نام جامعه نیست، بلکه فشار ناشی از فرد یا افراد دیگر است (مصباح‌یزدی، ۲۰۱۲، ص ۶۸).

فی‌الجمله می‌توان گفت هستی‌شناسی جامعه در زمره موضوعات مورد پرسش حکمای اسلامی بوده است. اما هستی جامعه و یا امر اجتماعی در نسبت با کمّ منفصل (عدد) به ندرت مورد بحث قرار گرفته است.

در میان جامعه‌شناسان کلاسیک پی‌رنگی از توجه به مسئله کمیّت در آثار زیمل یافت می‌شود. از منظر زیمل تفاوت مهمی میان اجتماع دو نفره، سه نفره و یا گروه‌های بزرگتر وجود دارد. او معتقد است اضافه شدن شخص سوم به یک گروه دو نفره، نسبت‌هایی را ایجاد می‌کند که متفاوت با اضافه شدن فرد چهارم است (Simmel, 1950, p 138). از این بحث زیمل می‌توان این معنا را فهمید که امر اجتماعی دارای نسبت مستقیم با تعداد افراد است یا به تعبیر دیگر تعداد افراد اجتماع روابط اجتماعی را تنظیم می‌کند. دورکیم نیز در میان جامعه‌شناسان کلاسیک مسأله کمیّت را به‌عنوان متغیّری تعیین‌کننده در نوع همبستگی اجتماعی-همبستگی ارگانیک یا مکانیکی- و نیز به‌عنوان عاملی در تغییرات اجتماعی در تحلیل‌های خویش از واقعیت اجتماعی وارد می‌کند (کرایب، ۲۰۰۷، ص ۳۱۴-۳۱۵).

در میان اندیشمندان اسلامی، فارابی اولین حکیمی است که کمیّت را در تحلیل اجتماعی (مدنی) خود و به‌عنوان معیاری برای گونه‌بندی جوامع، به‌کار گرفته است. وی این معیار را در توضیح کمال و نقص اجتماعات انسانی به کار می‌گیرد بدین‌سان که اجتماعات انسانی را به دو دسته کامل و ناقص تقسیم می‌کند. اجتماع ناقص که فاقد حداقلی از جمعیت است؛ از نظر او فاقد نصاب لازم برای دستیابی به خیر برتر و سعادت انسان است و شامل اهالی ده، محله، ساکنان یک کوی یا افراد یک خانواده می‌شود. اما اجتماعات کامل که نصاب کمی مدّ نظر فارابی را دارا هستند، خود به سه دسته اجتماع عظمی (بزرگ)، اجتماع وسطی (میانه) و اجتماع صغری (کوچک) تقسیم می‌شوند. «مدینه» همان اجتماع صغری است که حداقل تراکم جمعیتی لازم برای شکل‌گیری یک بوم-سازگان (اکوسیستم) در راستای تحقق خیر برتر انسان را فراهم می‌آورد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۲-۱۱۳).

در دوره معاصر نیز آیت الله جوادی‌آملی تنها حکیمی است که در کتاب جامعه در قرآن، «استشهاد به وجود عینی عدد» را به‌عنوان یک مدخل فلسفی برای هستی‌شناسی جامعه مورد اشاره قرار داده و در حد طرح مسأله اجمالی از آن عبور می‌کند (جوادی‌آملی، ۲۰۰۹، ص ۳۲۶).

۴- روش تحقیق

روش تحقیق در این مقاله تحلیل اسناد کتابخانه‌ای در مقام جمع‌آوری اطلاعات و روش قیاسی-برهانی در مقام تحلیل اطلاعات است. به تعبیری آرای علامه طباطبایی و آیت الله مصباح‌یزدی و برخی حکمای پیشین در موضوع عدد، با روش اسنادی به دست آمده و سپس با مرور دیدگاه این دو متفکر در باب جامعه، تلاش خواهد شد به روش «قیاسی-برهانی»، رهاورد منطقی رأی هر یک از ایشان در هستی‌شناسی کمّ منفصل در نحوه هستی‌شناسی ایشان از جامعه مورد ارزیابی قرار گیرد.

۵- تعریف مفاهیم

۵-۱- هستی جامعه

مراد از هستی جامعه، اصل وجود و نحوه وجود آن است. هستی جامعه به شکل‌های مختلفی مورد پرسش اندیشمندان اجتماعی واقع شده است. آیا جامعه وجود دارد؟ اگر وجود دارد چگونه وجودی است؟ اعتباری یا اصیل است؟ ذهنی یا خارجی است؟ بسیط یا مرکب است؟ گاهی این پرسش‌ها از امر اجتماعی صورت می‌گیرد که آیا امر اجتماعی واقعیت دارد یا نه؟ ناشی از ساختار است یا کنش؟ همه این‌ها پرسش‌هایی است که پاسخ آنها هستی جامعه را روشن می‌سازد.

۵-۲- کمّ منفصل

عدد یا کمّ منفصل، به اصطلاح اهل منطق و فلسفه در زمره مقولات ده‌گانه است. مقولات خود به دو بخش تقسیم می‌شوند؛ جوهر و عرض. خواجه نصیر جوهر و عرض را اینگونه تعریف کرده است:

هر موجودی که در موضوعی تحقق داشته باشد، عرض است اما هر موجودی که بدون موضوع تحقق داشته باشد جوهر نام دارد (نصیرالدین طوسی، ۲۰۰۱، ص ۶۱).

در میان حکما، کمّ از اقسام عرض است. خواجه نصیر کمّ را چنین تعریف کرده که کمیت و مقدار آن ماهیتی است که به ذات خود قابل مساوات و تفاوت است؛ مثلاً می‌توان گفت

که این سطح با آن سطح مساوی است و یا متفاوت است. کمیت خود به دو قسم تقسیم می‌شود: متصل و منفصل. کم متصل نیز کمی است که اجزای آن دارای حد مشترک است و کم منفصل کمی است که اجزای آن دارای حد مشترک نباشد (همان، ص ۶۷-۶۹). اغلب علمای فلسفه بر این تعریف متفق‌اند (نویسندگان، ۱۹۹۳، ص ۳۲۴). البته برخی تفاوت‌ها نیز در تعابیر وجود دارد مثلاً قطب‌الدین شیرازی به این نکته اشاره می‌کند که در کم منفصل، امکان تلاقی اجزای وجود ندارد. بوعلی‌سینا در بخش منطق شفا نیز کم را به این صورت معنا می‌کند که کم منفصل مانند عدد هفت است که برای اجزای آن حدّ مشترکی وجود ندارد جز یک (ابن سینا، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۱۱۸).

لازم است دو نکته در اینجا ذکر شود؛ اول اینکه کم منفصل تنها یک قسم است و آن عدد است و دیگر آن که سه شیء وجود دارد که متعلق به کم هستند. اما قابل اندازه‌گیری و تجزیه نیستند به همین دلیل جنس قرار نمی‌گیرند. این سه عبارتند از: ۱- نقطه؛ نهایت خط. ۲- آن؛ نهایت زمان. ۳- واحد؛ جزء و مبدأ عدد (نصیرالدین طوسی، ۲۰۰۱، ص ۷۰). قطب‌الدین شیرازی معتقد است که این موارد داخل در کم نیستند. زیرا تعریف کم بر آنها صدق نمی‌کند (قطب‌الدین شیرازی، ۲۰۰۶، ص ۵۳۵). واحد به این دلیل که قبول قسمت نمی‌کند نزد فلاسفه عدد فلسفی به حساب نمی‌آید.

۶- هستی‌شناسی کم منفصل: از حکمای متقدم تا دوران معاصر

بعد از بیان مقدمات درباره کم منفصل باید به این سؤال پاسخ گفت که آیا عدد در خارج وجود دارد و یا امری کاملاً انتزاعی و ساخته اذهان است؟ اگر عدد در خارج وجود دارد چه نوع وجودی دارد؟ و بالاخره ماهیت و حقیقت عدد چیست؟

این بحث را ابن‌سینا در کتاب *شفا* مقاله سوم و فصل پنجم چنین بیان کرده است که فصل فی تحقیق ماهیة العدد، و تحدید أنواعه، و بیان أوائله. شیخ در این باره معتقد است که عدد دو محل دارد؛ یک وجود خارجی و دیگری در نفس (ابن سینا، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۱۱۹). در ادامه شیخ می‌گوید کسانی که معتقدند عدد در خارج وجود ندارد و تنها در نفس است که عدد وجود دارد، حرف قابل اعتنایی نمی‌زنند. البته از نظر او عدد وجودی مجرد از معدودات خارجی ندارد و تنها در نزد نفس است که یک عدد، وجودی مستقل و غیرقائم

به معدودات خارجی می‌یابد. (همان) توضیح آن که از نظر او، وجود خارجی عدد قائم به وجود معدودات است. لذا وجود مستقل و فارغ از معدودات عدد، صرفاً یک امر ذهنی است، نه خارجی. این نکته مهمی است که بوعلی بدان توجه داده که هم وجود خارجی عدد را متذکر شده و آن را از انحصار امر ذهنی خارج کرده و هم استقلال این وجود خارجی از معدودات را نفی کرده است. این مسئله از جهتی شبیه رابطه صورت و ماده است؛ چراکه صورت در عین وجود خارجی‌اش، تا زمانی که ماده‌ای فراهم نباشد امکان تعیین خارجی نمی‌یابد.

دلیل شیخ بر این مدعا این است که واحد یک شیء، جدای از اعیان خارجی، وجود مستقلی جز در ذهن ندارد؛ پس هر آنچه وجودش مترتب بر وجود وحدات باشد نیز وجود مستقلی در خارج ندارد جز در سایه آن وحدات و قائم به آن‌ها. از منظر شیخ، بر وجود اعداد در موجودات شکی نیست و هرکدام از اعداد، خود نوع خاصی است و از این جهت، اعداد دارای خواصی هستند. (همان) بوعلی این نکته را دلیلی بر این امر می‌داند که عدد در خارج وجود دارد. بنابراین که «اثرمندی» نشان از وجود است و اگر عدد در خارج نبود، اثری هم بر آن مترتب نبود.

شیخ‌الرئیس تصریح می‌کند که برای هر یک از اعداد، حقیقتی اختصاصی است و نیز صورتی که با آن صورت، نفس آن را تصور می‌کند و آن حقیقت، وحدتی دارد که بدان وحدت، آن عدد، عدد می‌شود. از این‌رو، عدد کثرتی نیست که وحدتی بر آن ننشیند آن‌گونه که بگوییم، یک عدد مجموعه‌ای از یک‌ها است. لذا یک عدد از حیث وحدتش دارای خواصی است که برای غیر آن عدد، آن ویژگی‌ها وجود ندارد (همان، ص ۱۲۰)، یعنی هر عدد نوع خاصی است که قابل تقلیل به وحدات نیست. به این معنا که اگر عدد پنج داشتیم و یک واحد به آن اضافه شد، نوع جدیدی بوجود می‌آید که خواصی غیر از پنج و یک دارد. مجموع همین دو عدد شش می‌شود که نه خاصیت یک را دارد و نه خاصیت پنج را. به‌عنوان مثال، شش زوج است که نه پنج و نه یک هیچ کدام این خاصیت را ندارند (رازی، ۱۹۸۴، ج ۲، ص ۹۲). به عبارتی جمع‌بندی دیدگاه بوعلی چنین است که اولاً: عدد هم در نفس (ذهن) وجود دارد و هم در خارج (عین)؛ ثانیاً: وجود مستقل عدد از معدودات، فقط در ذهن موجود است. اما وجود خارجی عدد قائم به وجود معدودات است؛ ثالثاً: هر عدد

خارجی قائم به معدودات، نوع خاصی است و نوعیت آن قابل تقلیل به وحدات نیست چون ویژگی‌های آن با ویژگی‌های وحدات متفاوت است.

ملاصدرا در حاشیه بر *الهیات شفا* بسیاری از نظرات ابن‌سینا را می‌پذیرد. اما با ارتقای اندیشه مشائی، تقریری صدرایی از ماهیت عدد ارائه می‌کند. صدرا معتقد است که وجود عدد نزد نفس، امری روشن است. اما استدلال وی بر وجود عدد در خارج آن است که عدد در خارج نوعی ترکیب از وحدات (یکایک) است و چون وحدات در خارج موجود شوند، پس ترکیب آن‌ها نیز که همان عدد خواهد بود، لاجرم امری است وجودی و خارجی، چون ترکیب امور وجودی نمی‌تواند عدمی باشد، اگرچه عدد از ماهیات ضعیف‌الوجود است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۱۱).

در ادامه ملاصدرا بیان می‌کند این که عدد جدای از معدودات تنها در ذهن موجود است، به این دلیل است که واحدهای اشیا که در خارج موجودند، امکان ندارد از آن اشیا تجرید گشته و وجود خارجی مستقل از آن‌ها بیابند پس عدد هم که ترکیب آن واحدهاست همان حکم را می‌یابد. توضیح بیش‌تر در باب استدلال ملاصدرا آن‌که به بیان او، اولاً: چون هر عدد خارجی مرکب از وحدات خارجی است؛ ثانیاً: در وحدات خارجی امکان تجرید واحد از شیء وجود ندارد؛ لذا عدد (مرکب) نیز مانند وحدات (عناصر ترکیب) امکان جداسازی و استقلال از معدوداتش را ندارد (همان، ص ۱۱۱).

صدرا در ادامه شبهه‌ای را در باب وجود عدد در خارج مطرح می‌کند و سپس به آن پاسخ می‌گوید. آن شبهه این است: آیا عدد دو وجود دارد یا نه؟ سه حالت برای وجود عدد دو در خارج متصور است؛ اول آنکه در هر کدام از دو شیء باشد یا تنها در یکی از دو شیء باشد و یا در مجموع بما هو مجموع دو شیء باشد. شق اول - عدد دو در هر دو شیء باشد - به دو جهت محال است. اول آن که لازم می‌آید که عرضی واحد در دو محل حلول کند که امری است محال و دوم آن که اگر عدد دو در هر دو شیء باشد، لازم می‌آید که عدد دو، چهار شود که این نیز محال است. اما شق دوم - عدد دو در یکی از دو شیء باشد - به این دلیل محال است که لازم می‌آید که واحد دو شود که این نیز محال است. شق سوم نیز - عدد دو در مجموع بما هو مجموع دو شیء باشد - به این دلیل محال است که مجموع بما هو مجموع، مغایر با هر یک از دو جزئش است. از این‌رو، مجموع دو شیء، به اعتبار این

تفاوت و مغایرت، واحدی است که قابل قسمت نیست. زیرا قابل، لاجرم با بقای مقبول باید باقی بماند، حال آن‌که واحد از آن جهت که واحد است، محال است که با قسمت شدن همچنان واحد باقی بماند (همان، ص ۱۱۱).

صدرا در پاسخ به این اشکال، ابتدا مقدمه‌ای را بیان می‌کند. به نظر او توجه به مقوله «نوع واحد بودن» وحدات است که همین نوعیت واحد، مجال وجود یافتن عدد را فراهم می‌آورد و منجر به ایجاد جهتی از وحدت-ولو ضعیف-در عدد می‌شود. ملاصدرا بر این نکته تأکید دارد که عدد از امور ضعیف‌الوجود است که به دلیل نقصان وجودی‌اش، وحدتش بعینه همان کثرتش است و به عبارتی وحدت و کثرت عدد، فقط از ناحیه تفاوت جهت و حیثیتشان است که از یکدیگر متمایز می‌شوند، وگرنه عین هم‌اند. اما علی‌رغم این وجود و وحدت ضعیف، باید دانست که حقیقت عدد، حاصل تکرار وحداتی است که از نوع واحد باشند، یعنی با تکرار افراد یک نوع است که «عدد» مجال وجود در خارج را پیدا می‌کند، مانند تکرار افراد انسان، اسب، سنگ و...، اما اگر فرض را بر تجمیع افرادی از انواع مختلف بگذاریم، از گرد آمدن آن‌ها عدد حاصل نمی‌شود مگر از جهت عوارض مشابه این افراد مختلف‌النوع، یا از جهت معانی متفق و مشترک در آن‌ها مثلاً این معنای مشترک که همگی موجودند یا شیء‌اند یا جزو ممکنات‌اند؛ لذا مثلاً با حضور یک انسان، یک اسب و یک سنگ، تنها می‌توان گفت سه موجود یا سه شیء داریم. پس از دیدگاه صدرا عدد کمیّتی است حاصل از وحدات و افراد مماثل و مشابه (هم‌نوع)-نه مختلف‌النوع-، و از این رو برای کثراتی که از قسم کثرات واحد هستند، یعنی یکایکشان همه از یک نوع‌اند، این هم‌نوعی وحدات، جهتی را برای وحدت در عدد-در عین کثرتش-فراهم می‌آورد (همان، ص ۱۱۱).

در ادامه و پس از ذکر مقدمه فوق، ملاصدرا شبهه مطروحه را چنین پاسخ می‌دهد: دو بودن نه به هر دو از آن جهت که دو شیء‌اند اطلاق می‌شود و نه به یکی از آنها؛ اما در باب مجموع، اگرچه از آن حیث که مجموع است واحد است. لکن چون آن مجموع دارای جزء صوری واحد-صورت در مقابل ماده- نیست (یعنی آن دو شیء ذیل یک صورت واحد نیستند). لذا وحدتش با ثنویّت و انقسامش جمع می‌شود (همان). صدرا به همین نکته در *سفر* نیز اشاره می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۸۵). به عبارتی ملاصدرا

بر این امر تأکید می‌ورزد که وحدت محصل در عدد، بسیار ضعیف و هم‌افق و هم‌آغوش با کثرت است.

این نکته لازم است ذکر شود که از منظر صدرا عرض چهار ویژگی دارد؛ اول اینکه موجود است، دوم اینکه متقوم به شیئی است که آن شیء به آن قائم نیست، سوم اینکه مانند جزء آن شیء نیست، چهارم اینکه قوامش به امری غیر از آن شیئی که در آن است نیست (همان، ص ۲۳۵). با این تفسیر می‌توان گفت که «کم» اولاً: موجود است؛ ثانیاً: متقوم به وجود متکمم است؛ ثالثاً: جزئی از وجود متکمم نیست؛ رابعاً: قوامش فقط به وجود متکمم است و نه امری خارج از آن. به عبارتی، عدد موجودی است متقوم به معدود و نه جزئی از آن و به امری خارج از معدود نیز متقوم نیست.

صدرا در باب جوهر و عرض مبتنی بر دستگاه فلسفی خویش که بر اصالت وجود استوار است، نکات دیگری نیز بیان می‌کند که در هستی‌شناسی جامعه نیز به کار خواهد آمد. به‌عنوان مثال، میان حکما مشهور آن است که اعراض از جمله «کمیات»، شدت و ضعف نمی‌پذیرند. مثلاً یک خط طولانی نسبت به یک خط کوتاه، با این که از حیث کمیت افزون است. لکن اوصاف «شدید» و «ضعیف» میان این دو جاری نمی‌شود (ابن سینا، ۱۹۸۴، ج ۲، ص ۱۴۲). با این وجود، ملاصدرا مبتنی بر اصالت وجود، بر این مسئله تأکید دارد که کمیت نیز از شئون وجود است و با افزایش کمیت، «وجود» اشتداد می‌یابد:

«وجود الخط الطویل أکمل من القصیر فالتفاوت فی مثل هذه الأمور یرجع إلی اختلاف حال الوجودات دون الماهیات عندنا» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۱).

آنچه از لسان ملاصدرا بیان شد، روشن می‌کند که کمیات فی‌نفسه از سنخ وجود هستند و با افزایش هر نوع کمیتی—چه کمیات متصل و چه کمیات غیرمتصل (عدد)—، بر شدت «وجود» افزوده می‌شود، چنانچه وی خط طویل را در قیاس با خط کوتاه، با لفظ اکمل که حاکی از وجود شدیدتر است تبیین می‌کند (لبخندق، ۲۰۱۵، ص ۱۳۹-۱۴۰).

۷- هستی‌شناسی کمّ منفصل از منظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی بعد از بیان تقسیمات پیرامون کمّ، دربارهٔ هستی کمّ منفصل می‌گوید عدد ضرورتاً در خارج موجود است: «و الکم المنفصل، و هو العدد، موجود فی الخارج بالضرورة» (طباطبایی، ۲۰۰۶، ص ۴۱۵).

دو نکته در کلام علامه طباطبایی باید توضیح داده شود؛ اولاً: موجودیت در خارج به چه معناست؟ ثانیاً: ضرورت آن موجودیت چه نوع ضرورتی است؟

فیاضی در حاشیه بر این جمله اشاره می‌کند که دلیل علامه بر موجودیت عدد در خارج آن است که صدق مفهوم عدد بر امر خارجی حقیقت است (همان، ص ۴۱۵) و دلیل این امر آن است که علامه در آخر فصل بیست و یکم می‌گوید بر وجود، دلیلی قوی‌تر از آن نیست که مفهومش بر عین خارجی در قضیه خارجی صدق کند (همان، ص ۵۲۱). البته نکته‌ای در اینجا باید افزوده گردد و آن این‌که جهت صدق نیز مهم است و در حقیقت و مجاز و اصالت و اعتباریت وجود اثرگذار است. علامه به همین نکته در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* نیز اشاره می‌کند: خاصیتی که عدد دارد تنها مختص به عدد نیست، بلکه همه عوارض دارای چنین خاصیتی هستند. وجوداتی که قائم به ذات نیستند، بلکه قائم به وجود دیگری هستند؛ عین آن وجود نیستند ولی بیرون از آن نیز نیستند (همان، ص ۳۰۵). بنابراین، عدد در خارج موجود است. نشانه‌اش این است که حیثیتی واقعی وجود دارد که عدد حقیقتاً به واسطه آن بر امر خارجی صدق می‌کند. اما کیفیت وجود خارجی عدد همچون جواهر نیست، بلکه عدد برای موجود بودن باید موضوع و محملی داشته باشد. این محمل، وجود معدود است که عدد به واسطه آن موجود می‌شود.

۸- هستی‌شناسی کمّ منفصل از منظر آیت الله مصباح‌یزدی

بنابر نظر آیت الله مصباح که در حاشیه بر *نهایه الحکمه* بیان شده، با توصیفی که علامه از عدد کرده، عدد را باید در زمره معقولات ثانیه فلسفی برشمرد (مصباح‌یزدی، ۱۹۸۵، ص ۱۵۹).

از نظر ایشان، همان‌طور که در مباحث فلسفه اسلامی مشهور است که وحدت از جمله معقولات ثانیه فلسفی است و اتصاف معقولات ثانیه فلسفی، خارجی و عروضشان ذهنی

است، عدد نیز به همین صورت است. با این تبیین، عدد از زمره ماهیات خارج و از معقولات ثانویه فلسفی به شمار می‌آید. دلیل این مدعا آن است که اعداد مختلف را به حسب اعتبارات مختلف، بر اشیاء معین می‌توان حمل کرد. همچنین عدد را بر عدد می‌توان حمل کرد و همچنین این کار به دفعات قابل انجام است بدون اینکه شیئی بجزای آن وجود داشته باشد.

ایشان این نظر را به تمام اعراض بسط می‌دهد. به تصریح ایشان جوهر و عرض هر دو از قبیل معقولات ثانیه فلسفی هستند و نباید هیچ یک از آن‌ها را جنس عالی و مقوله ماهوی به حساب آورد (همو، ۲۰۰۹، ج ۲، ص ۱۹۶). به عبارتی از نظر ایشان در خارج، غیر از اشیائی که متصف به وحدت و کثرت می‌شوند (معدودات) چیزی به نام عدد تحقق نمی‌یابد (همان، ص ۱۹۷). البته روشن است که از نظر جمیع حکما از جمله آیت الله مصباح، معقول ثانویه بودن به معنای غیرحقیقی بودن و ذهنی بودن صرف نیست، بلکه معقولات ثانوی از حاق معقولات اولی انتزاع می‌شوند.

نکته دیگر آن است که آیت الله مصباح، مفهوم وحدت را نیز به صورت سلبی تعریف می‌کند و انتزاع آن را از مقایسه یک وجود با وجود دیگر می‌داند. به اعتقاد ایشان، عدم وجودی در کنار وجود دیگر است که سبب انتزاع مفهوم وحدت می‌شود. مثلاً هنگامی که یک فرد انسان در جایی قرار دارد، غیر از وجود خودش چیزی بنام «وحدت» در او بوجود نمی‌آید. اما با توجه به اینکه انسان دیگری در کنار او نیست، مفهوم «واحد» از او انتزاع می‌شود (همان، ص ۱۹۷).

به اعتقاد ایشان، معقولات ثانیه فلسفی مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند کند و کاو ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر است. این مفاهیم از انحای وجودی اشیا و نه حدود ماهوی آنها حکایت می‌کنند و به عبارت دیگر ما بجزای عینی خارجی برای آنها وجود ندارد (همو، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۲۰۰).

برخلاف آیت الله مصباح، علامه طباطبایی حصر وحدت در این تعریف سلبی از وحدت را نفی می‌کند و قائل به دو سنخ از وحدت می‌شود. وحدتی که از گنه وجود استنباط می‌شود و وحدتی که از مقایسه با دیگر مفاهیم فهم می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۵۲۹). وحدت

اول وحدتی است که مساوق وجود است و وحدت دوم وحدتی است که از مقایسه با دیگر وجودات فهم می‌شود.

می‌توان با تکیه بر تقسیم‌بندی علامه به این نکته اشاره کرد که چرا «واحد» معقول ثانویه فلسفی و «عدد» مفهومی ماهوی است. به نظر می‌رسد در نگاه علامه، حمل مفهوم واحد بر اشیا از حیث وجود است. به عبارت دیگر، وحدت و وجود مساوق یکدیگرند. در تساوق، دو معنای متفاوت از یک جهت بر شیء حمل می‌شوند، یعنی معنای وحدت از متن وجود برمی‌خیزد؛ برخلاف عدد که از متن وجود فهمیده نمی‌شود، بلکه از اجتماع وحدت فهم می‌شود؛ بنابراین «واحد» عدد به شمار نمی‌آید. حال سؤال این است که وجود عدد به چیست؟ پاسخ پیش از این از زبان صدرا بیان شد. وی عدد را مرکب از وحدت (یکایک) برشمرد و بیان کرد که وحداتی که در خارج محقق‌اند، لاجرم ترکیبشان که همان عدد باشد نیز در خارج موجود خواهد بود. البته ملاصدرا بر این نکته تأکید داشت که عدد از امور ضعیف‌الوجود است که به دلیل ضعف و نقصان وجودی‌اش، وحدت محصل در آن، بسیار ضعیف و هم‌افق با کثرت است.

۹- هستی‌شناسی جامعه مستند به دو نوع هستی‌شناسی کمّ منفصل

آنچه از هستی‌شناسی عدد نزد علامه طباطبایی به تبع صدرا برمی‌آید آن است که هر عدد، نوع واحدی است که از مجموع وحدت‌اشیای هم‌نوع به وجود می‌آید. هیئت جمعی ناشی از تجمیع وحدت، نوع جدیدی را به وجود می‌آورد که دارای خواص ویژه خود است. افزوده و یا کم شدن هر واحدی سبب به وجود آمدن نوع جدیدی می‌شود که آن نیز خواص ویژه‌ای را داراست. با توجه به نظریه کمّ منفصل علامه، اگرچه این هیئت جمعی موجود است اما موجودیت آن مباین از موجودیت وحدت و کثرت نیست، بلکه تجمیع آنها یک جهت وحدتی می‌سازد که در عین ضعف، لکن امری وجودی و متصف به موجود بودن است.

با این تبیین از عدد، می‌توان وجود جامعه را چنین تنظیم کرد که جامعه از گردهم‌آیی نوع انسانی به وجود می‌آید. انسان‌ها با تجمیع شدن، هیئت اجتماعی خاصی را می‌سازند که این هیئت با آمد و شد افراد گوناگون دائماً در حال دگرگونی است و خواص متفاوتی

را می‌سازد. جامعه اگرچه وجود دارد اما وجودش در ضمن افراد جامعه است و مباین از آن افراد نیست.

منبعث از نظریه علامه در باب کمّ منفصل، جامعه دارای ویژگی‌های زیر است:

- ۱- امری حقیقی است که به وجود افراد مختلف موجود می‌شود و قائم به وجود آن‌هاست.
 - ۲- دارای ماهیتی است که بسته به تعداد و کمیت افرادی که در آن عضو هستند نوع جدیدی خواهد بود، یعنی تنوع جامعه از مسیر این برهان، بسته به کمیت افراد خواهد بود.
 - ۳- با توجه به تعداد و کمیت افرادی که در آن عضو هستند آثار و خواص واقعی و حقیقی دارد.
 - ۴- امری واحد است که به دلیل وجود حیث وجودی در امر کثیر متصف به وحدت می‌شود.
 - ۵- وحدت جامعه به دلیل منشأ شدن از کمیت و عدد، بسیار ضعیف است.
 - ۶- ضعف وجودی جامعه باعث می‌شود که با تغییر کمیت افراد، جامعه به طور مداوم در حال تغییر و تحول باشد و نوبه‌نو شود.
 - ۷- به دلیل آن که مبتنی بر اصالت وجود، اعراض-از جمله کمیات- از سنخ وجودند. لذا با افزون شدن عدد افراد، وجود جامعه تشدید می‌شود. از این‌رو، جوامع با کمیات مختلف به لحاظ تشکیکی دارای مراتب وجودی گوناگون‌اند.
 - ۸- با اینکه جامعه وجود دارد. ولی به دلیل قیامش به افراد، افراد در آن نقش اساسی ایفا می‌کنند.
- بر خلاف علامه، آیت الله مصباح قائل است که عدد امری انتزاعی-انتزاعی از سنخ معقولات ثانویه و نه صرفاً ذهنی و قراردادی- است که از مواجهه ذهن با جمع وحدات در کنار یکدیگر ناشی می‌شود. لذا جامعه نیز معقول ثانویه فلسفی است که حقیقتاً در خارج موجود نیست، بلکه موصوف آن در خارج موجود است و خود جامعه امری انتزاعی است.
- با توجه به آنچه از نظریه آیت الله مصباح درباره عدد مستنبط است، جامعه از منظر ایشان چنین ویژگی‌هایی دارد:
- ۱- امری ذهنی است که قابل اتصاف به اجتماع وحدات خارجی است.

- ۲- حقیقتاً وجود ندارد، بلکه از انتزاع ذهن به دست می‌آید.
 ۳- به خودی خود خاصیتی ندارد، بلکه خواص جامعه ناشی از خواص وحدات است.

۱۰- ظرفیت هستی‌شناسی کمّ منفصل برای هستی‌شناسی جامعه

باید توجه داشت که هر برهان، ظرفیتی برای تبیین دارد و چنین نیست که هر برهانی ظرفیت تبیین همهٔ جوانب یک موضوع را داشته باشد. مسیری که در این مقاله طی شد، واکاوی دلالت‌های دو نوع تبیین از کمّ منفصل را در هستی‌شناسی جامعه دنبال کرد. اما از خلال نتایجی که در مقاله به دست آمد، روشن است که این مسیر برهانی، ظرفیت تبیین گوشه‌ای از منظومه موضوعات مرتبط با چیستی و هستی جامعه را دارد. به‌عنوان مثال، علامه طباطبایی در هستی‌شناسی جامعه نکاتی را بیان می‌کند که نائل شدن به آن‌ها به تنهایی از عهدهٔ برهان کمّ منفصل خارج است. مثلاً ایشان وجود جامعه را وجودی بسیار قوی-نه ضعیف- برمی‌شمرد، آنچنان که این قوت می‌تواند هویت شخصی افراد را نیز تحت انقیاد آورد. علامه تأکید می‌کند که وقتی جامعه بر امری همت بگمارد و تحقق آن را اراده کند، و قوا و خواص فاعله خود را به کار بگیرد، یک فرد نمی‌تواند با نیروی خودش به تنهایی علیه آن قیام کند، بلکه فرد چاره‌ای جز این ندارد که تابع جامعه شود تا هر چه بر سر کل آمد بر سر آن فرد به‌عنوان یک جزء هم بیاید (طباطبایی، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۱۵۳).

حال آن‌که برهان کمّ منفصل با تقریر علامه، صرفاً وجود جامعه را اثبات کرد، نه قوت و شدت اثر آن‌را، بلکه برعکس، این مسیر برهانی، وجود و وحدت جامعه را ضعیف و هم‌افق با کثرت تبیین می‌کند.

البته اگر بر مبنای ملاصدرا افزون شدن کمیت را نشان از تشدید در وجود بدانیم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۱)، طبعاً می‌توان قدرت و قوت جامعه را مستند به قدرت برآمده از عدد و جمعیت نیز تبیین کرد و در تحلیل فلسفی عوامل قدرت‌آفرین؛ توجه به کمیت را نیز به‌عنوان یکی از شاخص‌های قدرت جامعه در نظر گرفت.

نکتهٔ دیگر این‌که برهان کمّ منفصل با تقریر علامه، وجود جامعه را صرفاً در افق کثرت به اثبات می‌رساند و به هیچ وجه تاب تصویرسازی از جامعه به‌عنوان وجودی را که به

هویت‌های متکثر افراد با صورت نوعیه‌ای واحد وحدت می‌بخشد ندارد. ناتوانی عدد از ایجاد حدّی از وحدت که منجر به شکل‌گیری یک صورت نوعیه واحد میان معدودات شود را پیش از این در بیان صریحی از ملاصدرا در باب جزء صوری نداشتن «مجموع»، شرح دادیم: «ذلک المجموع و إن اعتبر من حیث هو مجموع واحد و لکن لما لم یکن له جزء صوری کانت وحدته تجامع اثنیثه و انقسامه» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۱۱).

این در حالی است که علامه در آثار خود، جامعه را کاملاً موجودی دارای هویت و نیز هویت‌بخش به افراد متکثر معرفی می‌کند و این یعنی جامعه، صورت نوعیه‌ای واحد - صورت نوعیه جمعی - به افراد می‌بخشد. بنابراین، صرف تجمع افراد در کنار یکدیگر، منجر به شکل‌گیری وحدتی ضعیف و هم‌افق با کثرت در میان افراد می‌شود و اصطلاحاً نفوس انسانی را در طلیعه وحدتی شکننده قرار می‌دهد. از این‌رو، برای ایجاد پیوند این نفوس - آنچه‌انچه که صورت نوعیه‌ای جمعی بر وجود افراد بنشیند - نیازمند عوامل دیگری هستیم که علامه برای تأمین این عوامل، به حقایقی مانند اندیشه، آرمان و انگیزه‌های مشترک اشاره می‌کند: «شکی نیست در اینکه تشکیل اجتماع (هر نوع که باشد) مولود هدف و غرضی واحد است که مشترک بین همه افراد آن اجتماع می‌باشد و این هدف مشترک در حقیقت به منزله روح واحدی است که در تمام جوانب و اطراف اجتماع دمیده شده و نوعی اتحاد به آن‌ها داده است» (طباطبایی، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۱۶۹).

چنان‌که روشن است علامه در مقام تبیین هستی جامعه، حقایقی مانند اندیشه، آرمان، هدف، انگیزه و... را در تنويع جامعه دخالت می‌دهد و هویت و روح جوامع که معیار نوعیت آن‌هاست را مبتنی بر هدف و آرمان تبیین می‌کند. اما برهان کمّ منفصل با تقریر ایشان، تنويع جامعه را صرفاً در چارچوب کمیت و عدد نگه می‌دارد و نه بیش از آن. به تعبیری این برهان ظرفیتی برای خوانش «جامعه» به‌عنوان یک حقیقت انسانی و دارای ابعاد معنوی، معرفتی و فرهنگی ایجاد نمی‌کند، در حالی که دیدگاه‌های علامه در باب جامعه، همان اندازه که معطوف به اثبات وجود جامعه است، معطوف به اثبات وجود آن به‌عنوان یک حقیقت انسانی نیز هست و ایشان در پی اثبات صدق انتساب عناوینی چون شناخت، آرمان، اراده، کنش، حیات، مامت، اطاعت، معصیت، ثواب، عقاب و... به این موجود حقیقی

است. ایشان بر این نظر است که قرآن علاوه بر افراد، برای جوامع و امت‌ها نیز عمر، کتاب و نامه عمل، شعور و فهم، طاعت و معصیت قائل است (همان، ص ۱۵۲).

به دیگر سخن، این برهان «وجود جمعی» را برای همه «معدودهای هم‌نوع» به اثبات می‌رساند، حال این معدودهای هم‌نوع، جماد باشند یا نبات یا حیوان یا انسان، تفاوتی ندارد؛ از این‌رو، برهان مذکور به مدخلیت عوامل انسانی‌ای مانند شناخت (از نوع شناخت-های انسانی)، اراده، آرمان، فرهنگ و... که در مورد جماد و نبات و حیوان بی‌معنا هستند، التزامی ندارد. لذا این مسیر همان‌قدر که در باب اثبات وجود جامعه انسانی منتج است، در مورد اثبات وجود جامعه سنگ‌ها، جامعه درختان، جامعه گرگ‌ها و... هم نتیجه‌بخش است.

با وجود همه این خلاءها، همین‌که اولاً: اصل هستی جامعه مبتنی بر هستی کمّ منفصل به اثبات می‌رسد؛ ثانیاً: تنويع جوامع به فراخور معیار کمیّت، صورتی برهانی به خود می‌گیرد، باب تأمل فلسفی پیرامون نقش کمیّت در زوایای وجودی جامعه گشوده می‌شود. این‌که آنچنان‌که برخی حکما مانند فارابی اشاراتی داشته‌اند، آیا می‌توان در باب نسبت کمیّت با تکامل و تعالی جامعه از منظر حکمت اسلامی به تفصیل سخن گفت؟ این‌که به فرض وجود حقیقی جامعه، ساختار اجتماعی از منظر حکمت اسلامی چیست و چه نسبتی با کمیّت و جمعیت دارد؟ این‌که آیا می‌توان مقوله کمیّت را در نسبت با موضوعاتی چون فرهنگ، تکنولوژی، نهادهای اجتماعی و ... به صورت فلسفی مورد تأمل قرار داد؟ و... همگی در زمره موضوعات و پرسش‌هایی هستند که در دایره این تأملات فلسفی قرار می‌گیرند.

روشن است که استحصال ظرفیت‌های یک مدخل فلسفی-مانند هستی عدد- در تبیین موضوعات و پرسش‌هایی از این دست؛ در خلال توجه توأمان به سایر مداخل و مبادی فلسفی امکان‌پذیر خواهد شد و از مسیر تعاطی و معاضدت ظرفیت‌هایی که هر یک از این مبادی فراهم می‌آورند می‌توان پرسش‌های یادشده را به فهم فلسفی درآورد. بنابراین، لازم است منظومه‌ای از مبانی و مبادی فلسفی برای شکل‌گیری یک نظریه اجتماعی یا تحلیل-های اجتماعی حکمت‌بنیان به کار گرفته شوند. لذا استناد به وجود حقیقی عدد، در کنار

سایر اصول و فروع فلسفی می‌تواند زیربنای یک نظریه اجتماعی جامع‌الاطراف را فراهم آورد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هستی جامعه همواره یکی از پرسش‌های علم الاجتماع بوده است. مسیری که در این مقاله طی شد بر اساس دو نظریه فلسفی پیرامون کمّ منفصل از منظر علامه طباطبایی و آیت الله مصباح - که هر دو حکمایی صدرایی با اختلافات فراوان در تقریر حکمت متعالیه هستند - نشان داد که از این دو نظریه فلسفی چگونه دو نوع هستی‌شناسی اجتماعی حاصل می‌شود.

از نظر علامه طباطبایی عدد ضرورتاً در خارج موجود است و بنابر نظر آیت الله مصباح عدد را باید در زمره معقولات ثانویه فلسفی برشمرد. لذا عدد، وجود خارجی - به نحو وجود معقولات اولی، یعنی وجود ماهوی - ندارد، بلکه صرفاً اتصافش در خارج است. بر اساس نظریه علامه درباره وجود ماهوی کمّ منفصل در خارج، می‌توان جامعه را دارای وجودی قلمداد کرد که از اجتماع افراد انسانی ماهیتی می‌سازد که دارای ویژگی‌های خاص خود است. از طرفی بر اساس نظریه آیت الله مصباح مبنی بر این که عدد معقول ثانویه فلسفی است، می‌توان نتیجه گرفت که جامعه نیز امری ذهنی و حاصل انتزاع ذهن از گردهم‌آیی افراد در کنار یکدیگر است که ذهن، آن‌ها را متصف به وصف اجتماع می‌کند.

از آنجاکه هر برهانی ظرفیتی برای تبیین موضوع خود دارد، برهانی که در این مقاله بر مبنای هستی‌شناسی عدد بیان شد نیز ظرفیت تبیین گوشه‌ای از منظومه موضوعات مرتبط با چیستی و هستی جامعه را نمایان ساخت. به عنوان مثال این مسیر استدلالی در باب ابعادی چون قدرت جامعه، وجوه انسانی جامعه هم‌چون آرمان، معرفت، کنش و سایر ابعاد حیات اجتماعی توان تبیین و تحلیل چندانی ندارد. از این‌رو، استناد به وجود حقیقی عدد، در کنار سایر اصول و فروع فلسفی می‌تواند زیربنای یک نظریه اجتماعی جامع‌الاطراف را فراهم آورد. با وجود همه این خلاءها، همین که اولاً اصل هستی جامعه مبتنی بر هستی کمّ منفصل امکان واکاوی می‌یابد؛ ثانیاً: تنوع جوامع به فراخور معیار کمیّت، صورتی برهانی به خود می‌گیرد، باب تأمل فلسفی پیرامون نقش کمیّت در زوایای وجودی جامعه

گشوده خواهد شد و با این افق‌گشایی می‌توان باب بررسی حکمی پیرامون موضوعاتی چون رابطه کمیت جامعه (جمعیت) با سایر ابعاد حیات اجتماعی را گشود.

مشارکت نویسندگان

ایده این مقاله در کلاس دکتری فلسفه فرهنگ؛ توسط دکتر محسن لبخندقی ارائه شد و پس از آن، چارچوب اولیه اثر توسط محمدرضا مالکی بروجنی تنظیم و نهایتاً در چندین نوبت رفت و برگشت و تدوین توسط هر دو نویسنده، نسخه فعلی به انجام رسید.

تشکر و قدردانی

نویسنده مسئول مقاله بر خود لازم می‌داند از فاضل ارجمند؛ جناب آقای مالکی بروجنی که در تنظیم چارچوب بحث و تدوین مقاله؛ همراهی قابل تقدیری داشته‌اند مراتب تشکر و قدردانی خود را عرضه دارد.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافی توسط نویسندگان بیان نشده است.

منابع و مأخذ

- The Holy Quran*
Ibn Sina S, *al-Shifa (Al-Matiq)*, Qom: Ayatollah al-Marashi's school, 1984. Arabic
Javadi Amoli A, *Society in the Qur'an*, Qom: Esra Publications, 2009. Persian
_____, *Tasnim*, Volume 15, Qom: Esra Publishing, 2009. Persian
_____, *Philosophy of Human Rights*, Qom: Esra Publishing, 2010. Persian
Durkheim E, *Rules of Sociological Method*, Tehran, Iran: Tehran University Publishing Institute, 2013. Persian
Razi F, *Al-Mabahas al-Mashariqiyyah fi elm al-ela'ahiyat va al-tabieya'at*, Qom: Bidar, 1984. Arabic
Sadr al-Din Shirazi M, without date, *al-Hashiya Ala al-Hiyat al-Shafa*, Qom:

Bidar. Arabic

_____, *Al-Hikama al-Muttaaliyya fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Araba, third edition*, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi, 1981. Arabic

Tabatabaei M, *Principles of Philosophy and the Method of Realism*, Volume 4, Qom: Sadra Publications, 1985. Persian

_____, *Nahayeh al-Hikma*, Qom: Imam Khomeini Educational Research Institute, 2006. Arabic

_____, *translation of Tafsir al-Mizan*, volume 4, Qom: Islamic Publishing House, 2008. Persian

Farabi M, *ara'a Ahl al-Madinah al-Fazelah*, Beirut: Dar Maktaba al-Hilal, 1995. Arabic

Qutbuddin Shirazi M, *Dorah al-Taj*, Tehran: Hikmat, 2006. Arabic

Kraip Y, *Classical Social Theory*, Tehran: Age Publishing, 2007. Arabic

Labkhandagh M, *An Analysis of the Grounds and Causes of Stability or Collapse of Cultures in Transcendental Theosophy*, Religion and Communication. 2015, 50(23): 119-46. Persian

Mesbah Yazdi M, *Teaching Philosophy*, Tehran: International Publishing Company, 2009. Persian

_____, *Society and history from the perspective of the Qur'an*, Qom: Imam Khomeini Research Institute, 2012. Persian

_____, *ta'alighat Ala al-Nahayeh al-Hikma*, Qom: Fi Tariq al-Haq Institute, 1985. Arabic

Nasir al-Din Tousi M, *Bazanegari Asas al-eqtebas, and Mustafa Boroujerdi*, Tehran: Sazaman Chap and Publications, 2001. Arabic

Authors, *Shahr al-mostalahat al-Falsafiyah*, Mashhad: Majmam al-Buhth al-Islamiyya, 1993. Arabic

Weber M, *Economy and Society*, position, 2014. Persian

Simmel G, *The Sociology of Georg Simmel*, ed. Kurt H. Wolff. The Free Press, 1950.

معرفی نویسندگان



محسن لبخندق فارغ التحصیل دکترای فرهنگ و ارتباطات (۱۳۹۴) و عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام) است. او در سال ۱۳۸۸ از رشته مدیریت در دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام) فارغ التحصیل شد و سپس با ورود به دانشگاه باقرالعلوم (علیه‌السلام)، تحصیل در رشته فرهنگ و ارتباطات را آغاز کرد. هم‌زمان با مقطع دکتری، تحصیل در علوم حوزوی با تمرکز بر فلسفه اسلامی را در محضر اساتید حوزه آغاز کرد و از رهگذر این دو حوزه مطالعاتی، به حوزه‌های پژوهشی‌ای چون فلسفه فرهنگ و فلسفه علوم اجتماعی ورود نمود و هم‌اکنون در همین زمینه در دانشگاه‌های مختلفی چون دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)؛ دانشگاه باقرالعلوم (علیه‌السلام)؛ پردیس فارابی دانشگاه تهران، جامعه المصطفی (ص) و... مشغول به تدریس در مقاطع مختلف تحصیلی است. نگارش مقالاتی هم‌چون «دلالت‌های نظریه فطرت در نظریه فرهنگی»، «حدوث جسمانی جوامع و بقای فرهنگی آن‌ها»، «واکاوای عوامل مانایی و میرایی فرهنگ‌ها در آئینه حکمت متعالیه» و... در زمره مقالات اوست.

Labkhandagh, M. Member of the Department of Culture and Arts, Faculty of Islamic Education and Culture and Communication, Imam Sadegh (AS) University, tehran, Islamic Republic of Iran
✉ m.labkhandagh@isu.ac.ir



محمدرضا مالکی بروجنی دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی دانشگاه باقرالعلوم (ع) است. او ابتدا در رشته مهندسی برق در دانشگاه شیراز فارغ التحصیل و در سال ۱۳۸۹ تحصیل در حوزه علمیه قم را آغاز و هم‌اکنون به درس خارج فقه و اصول اشتغال دارد. وی در سال ۱۳۹۷ کارشناسی ارشد فلسفه علوم اجتماعی را نیز از دانشگاه تهران اخذ کرد. وی سابقه تدریس در مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد در دانشگاه‌های جامعه المصطفی و باقرالعلوم ع را

دارد. همکاری در تألیف کتاب *اطلس رهبران*، مقاله علم پژوهشی نسبت اراده و دانش در نظریه اجتماعی پیتر برگر» و ترجمه و تدوین کتاب *لاتور در ایران*، بخشی از فعالیت‌های علمی اوست. زمینه تخصصی او علوم اجتماعی و سیاستگذاری فرهنگی و اجتماعی است.

Maliki Borojani, M. Doctoral student of cultural policy, Bagheral Uloom University (AS)

✉ mreza.maleki@ut.ac.ir

How to cite this paper:

Mohsen Labkhandagh, Mohammadreza Maleki Borojeni (2023). Ontology of "Society"; Derived from the Ontology of Discontinuity Quantity (with Emphasis on Comparing the Opinions of Ayatollah Mesbah Yazdi and Allameh Tabatabai). *Journal of Ontological Researches*, 12 (23), 325-352. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1402.12.23.13.1

DOI: 10.22061/ORJ.20231909

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1909.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.

Explaining Technological Ratios in Post-Phenomenology and its Impacts on Education	165-192
Hamid Ahmadi Hedayat, Kamal Nosrati Heshi and Moslem Ghobadian	
Critique and Review the view Simone de Beauvoir: From Motherhood to Otherness?	193-218
Mazaher Esalati and Abdul-Razaq Hesamifar	
Double Aspect Theory of Mind and Body from Spinoza,s point of view	219-244
Mohammad Ali Abdullahi and Fatemeh Nouraei	
A Comparative Study of the Views of Ash'areh and Mulla Sadra on the Mode of Divine and Non-Divine Agency According to the Rule: "There is no Affective on the Existence Except Allah"	245-271
Yahya Noormohammadi, Najafabadi	
Folding the Idea of Genesis into the Term Bildung: Deep Harmony in the Farthest Distance	273-300
Farideh Afarin	
A Study of the Effectiveness of the Intuitive Method and Its Epistemic Justification in Analyzing the Phenomenon of Consciousness: A Case Study of the Islamic Illuminationist School of Thought"	301-324
Mahdi Karimi	
Ontology of "Society"; Derived from the Ontology of Discontinuity Quantity (with Emphasis on Comparing the Opinions of Ayatollah Mesbah Yazdi and Allameh Tabatabai)	325-352
Mohsen labkhandagh and Mohammadreza Maleki Borojeni	

Ontological Researches
Semi-annual scientific journal

Vol. 12, No. 23, Spring & Summer 2023

Contents	Page No
A Critical Examination of the Causal Explanation of Action in Mulla Sadra's Philosophy Fatemeh Sadat Ketabchi, Ahad Faramarz Gharamaleki and Abdolrasoul Kashfi	1-26
Femininity Principle in the Ontology of Jewish Mysticism according to the Zohar Shima Fotourchian, Abolfazl Mahmoodi, Masood Ahmadi Afzadi and Mohsen Fahim	27-56
Creative and Substantial Evolution of Embryo's Soul and Body in Avicenna's View Maryam Noorbala and Mahdi Ghiasvand	57-84
The Inner Potentialities of the Heart for the Existential Phenomenological Approach with an Emphasis on the Mystical School of Ibn Arabi Abdollah Salavati	85-109
The Link between Theory and Practice in Democratic Society (According to John Dewey) Elaheh Abdollahi, Ali Moradkhani and Fatemeh Ahmadbeigi	111-139
The Inference of Avicenna's Philosophical Rules Regarding "Gender and Practical Intellect" Narjes Roodgar	141-164

IN THE NAME OF ALLAH

Ontological Researches has been licensed as a scientific research journal since on 8 August 2012 by the Commission for Evaluation of Iranian Scientific Journals, The Ministry of Science, Research and Technology through the letter no. 3/142932.

The journal is indexed at www.ricest.ac.ir (ISC) and can be accessed at:

www.sid.ir

www.magiran.com

www.noormags.com

www.civilica.com

The fields of the journal have been regarded as theological, philosophical and mystical including such subjects as existence, types of worlds and their system of rules. The biannual gives special weight to comparative studies.

Ontological Researches
semi-annual scientific journal

Vol. 12, No. 23, Spring & Summer 2023

Publisher: Shahid Rajaei Teacher Training University
Managing Director & Editor-in-Chief: Dr. Einollah Khademi

Editorial Board

Dr. Ali Arshad Riahi	Professor, Esfahan University
Dr. Ali Alah Bedashti	Professor, Qom University
Dr. Reza Akbari	Professor, Imam Sadeq University
Dr. Reza Berenjkari	Professor, Tehran University, Pardis-e Qom
Dr. Zohreh Tavaziani	Professor, Alzahra University
Dr. Mohsen Javadi	Professor, Qom University
Dr. Nasrollah Hekmat	Professor, Shahid Beheshti University
Dr. Einollah Khademi	Professor, Shahid Rajaei Teacher Training University
Dr. Mohammad Zabihi	Professor, Qom University
Dr. Aliakbar Rabi`Nataj	Professor, Mazandaran University
Dr. Saeed Rahimiyan	Professor, Shiraz University
Dr. Qasem Kakaie	Professor, Shiraz University
Dr. Eshaq Taheri Sarteshnizi	Professor, Shahid Mahalati College
Dr. Abdollah Salavati	Associate Professor, Shahid Rajaei Teacher Training University
Dr. Sahar Kavandi	Associate Professor, Zanjan University
Dr. Alireza Assareh	Professor, Shahid Rajaei Teacher Training University

Executive Director: Dr. Abdollah Salavati **Editor:** Dr. Abdollah Salavati
Design & typesetting: Nayyreh Firoozi **Translator:** Dr. Ramezan
Mahdavi Azadboni (Associate Professor of University of Mazandaran)

Journal Expert: Fatemeh Kookaram

Print ISSN: 2345-3761

Online ISSN: 2676- 4490

Address: Shahid Rajaei Teacher Training University, Lavizan, Tehran

P. O. B.: 16785-163

P. Code: 16788-15811

Email: orj@sru.ac.ir