

ORIGINAL ARTICLE

Moral Responsibility in Encounter with the “Other”: A Sadra’i Reading Based on Substantial Motion and the Unity of the Intellect and the Intelligible

Hamedeh Rastaei

Assistant Professor of Philosophy,
Ale-Taha Institute of Higher
Education, Tehran, Iran.

Correspondence:

Hamedeh Rastaei

Email: h.rastaei@aletaha.ac.ir

Received: 15 Dec 2025

Accepted: 11 Jun 2026

How to cite:

Rastaei, H. (2026). Moral Responsibility in Encounter with the “Other”: A Sadra’i Reading Based on Substantial Motion and the Unity of the Intellect and the Intelligible. SADRĀ'I WISDOM, 14(1), 117-128. (DOI:10.30473/pms.2026.76843.2179)

ABSTRACT

The central question of this study is a transition beyond the common dualistic conception of the relation to the “other,” toward reconceiving its very nature as an existential process with ethical consequences. Whereas modern philosophy regards the subject as a self-grounded and separate substance, on the basis of the two Sadrian principles of “substantial motion” and “the unity of the intellect and the intelligible,” relation is an internal and constitutive reality that transforms individual identity within a “shared becoming.” Methodologically, this study is analytical-fundamental, and by grounding itself in the philosophical foundations of Ṣadrā, it demonstrates that human identity is not a fixed “thing” but rather a dynamic “becoming.” The findings are analyzed on three levels: knowledge as existential union with the other; mutual relation as the intertwining of two substantial motions; and ethics as responsibility toward the “becoming” of the other. This approach is placed in conversation with Eastern wisdom and contemporary science showing that moral responsibility is not an ontological necessity. Within this framework, the highest ethical act is any act that assists the “becoming” of the other and the traversal of his/her path to perfection; and the most unethical act is any act that obstructs existential intensification.

KEYWORDS

substantial movement, rational and reasonable union, common becoming, co-becoming, relationship with the other, existential responsibility, transcendent wisdom.



«مقاله پژوهشی»

خوانشی صدرایی از مواجهه با "دیگری" و پیامدهای اخلاقی آن بر اساس حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول

حامده راستایی

چکیده

مسئله اصلی این پژوهش، گذار از تلقی رایج و دوگانه‌انگار از رابطه با «دیگری» و تبیین ماهیت آن به مثابه یک فرآیند وجودی همراه با پیامدهای اخلاقی است. در حالی که فلسفه مدرن، سوژه را جوهری خودبنیاد و مجزا در نظر می‌گیرد، بر اساس دو اصل «حرکت جوهری» و «اتحاد عاقل و معقول»، رابطه امری درونی و قوام‌بخش است که هویت فردی را در یک «صیروت مشترک» (هم-شدن) متحول می‌سازد. روش این پژوهش، تحلیلی-بنیادی است و با تکیه بر مبانی فلسفه صدرایی، نشان می‌دهد که هویت انسان نه یک «چیز» ثابت، بلکه یک «صیروت» پویاست. یافته‌های پژوهش در سه سطح تحلیل می‌شود: ۱) شناخت، به مثابه اتحاد وجودی با «دیگری»؛ ۲) رابطه دوسویه، به مثابه درهم‌تنیدگی دو حرکت جوهری؛ و ۳) اخلاق، به مثابه مسئولیت در قبال غایت تکاملی «دیگری». در تبیین سازوکار این مسئولیت اخلاقی استدلال می‌شود که از آنجا که حرکت جوهری، حرکتی غایت‌مند به سوی کمال (اشتداد وجودی) است و نفس از طریق اتحاد عاقل و معقول با «دیگری» پیوند هستی‌شناختی می‌یابد، کمال فاعل شناسا با کمال «دیگری» گره می‌خورد. بر این اساس، مسئولیت اخلاقی نه یک تکلیف قراردادی، بلکه اقتضای این «صیروت مشترک غایت‌مند» است. در این چارچوب، عمل اخلاقی فعلی است که مسیر استکمالی و اشتداد وجودی مشترک را تسهیل کند و عمل غیراخلاقی، فعلی است که اگرچه خود، نوعی «شدن» (در قوس نزول و شقاوت) است، اما مانع از تحقق غایت کمالی این هم-شدن می‌گردد.

واژه‌های کلیدی

حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، صیروت مشترک، هم-شدن، رابطه با «دیگری»، حکمت متعالیه، هستی‌شناسی.

استادیار موسسه آموزش عالی آل طه، تهران، ایران.

نویسنده مسئول:

حامده راستایی

رایانامه: h.rastaei@aletaha.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۲۱

استناد به این مقاله:

راستایی، حامده. (۱۴۰۵). خوانشی صدرایی از مواجهه با "دیگری" و پیامدهای اخلاقی آن بر اساس حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول. دوفصلنامه حکمت صدرایی، ۱۴(۱)، ۱۲۸-۱۱۷. (DOI: 10.30473/pms.2026.76843.2179)

۱. مقدمه

در تجربه زیسته انسانی، رابطه با «دیگری» از عرصه‌های تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز است. با این حال، نگاه رایج به این پدیده، اغلب آن را امری بیرونی و مبتنی بر جدایی دو جوهر از پیش تعیین‌شده می‌داند؛ نگاهی که ریشه‌های آن را می‌توان در کوگیتوی دکارتی و سوپژکتیویسم کانتی جستجو کرد؛ جریان‌هایی که بر درک عمومی ما از جهان سایه افکنده‌اند. دکارت پس از اثبات من اندیشنده (کوگیتو) به مثابه سوژه، توجه خود را به متعلق‌شناسایی (ابژه) معطوف می‌سازد تا آنها را با مفاهیم واضح و متمایز تعریف نماید. این جابه‌جایی در تعریف سوژه و ابژه، صرفاً یک تغییر اصطلاحی نبود، بلکه بنیان یک رابطه نوین و نامتقارن را پایه‌گذاری کرد که بر اساس آن، آدمی به عنوان سوژه، فاعل خودبنیاد نظر و عمل و همه موجودات ماسوای، او اعم از خدا، انسان‌های دیگر و طبیعت ابژه هستند.

از دیدگاه هایدگر، در تفسیر متافیزیک مدرن، واژه‌ی "ob-jektum" به عنوان «آن‌چه که از نظر عینی واقعی است»، به کار می‌رود. او در نقد این رویکرد نشان می‌دهد که پیامد چنین نگاهی این است که همه موجوداتی که «من» نیستند... صرفاً به عنوان «عین» در برابر سوژه قرار می‌گیرند. هایدگر این وضعیت را به عنوان عارضه سوپژکتیویسم تحلیل می‌کند که در آن، اشیاء صرفاً به عنوان متعلق‌شناسایی موضوعیت می‌یابند (Heidegger, 1967, P.105) و این فاعل‌شناساست که چارچوب هستی آنها را معین می‌کند (Heidegger, 1970, P.33).

در فلسفه کانت، با آنچه به «انقلاب کوپرنیکی» او مشهور است، نسبت میان سوژه و ابژه، وارونه می‌شود؛ او این ایده را مطرح می‌کند که حصول علم به اعیان خارجی، همچون گذشته نیازمند مطابقت ذهن با خارج نیست بلکه برعکس، این اعیان خارجی هستند که برای شناخته شدن، ناگزیر از انطباق با ساختارهای پیشینی ذهن هستند. این نگرش، نقش انسان را از یک ناظر منفعل به یک فاعل‌شناسا و قانون‌گذار ارتقاء می‌دهد که به جهان تجربه، صورت و معنا می‌بخشد.

از دیدگاه کانت اگرچه تأثرات حسی، ماده شناخت است که فکر بدون آنها ره به توهم استعلایی می‌برد لکن این سوژه است که به این ماده بی‌شکل، «صورت» می‌بخشد؛ بدین معنا که لازم است این تأثرات حسی با گذر از دهلیز زمان و مکان، زمان‌مند و مکان‌مند شوند. بر این اساس زمان و مکان به عنوان دو تصور ضروری ماقدم، زیربنای همه شهودها و تجارب حسی‌اند لکن به گفته کانت: «شهود

حسی بدون مفهوم، نابینا است» (Kant, 1996, P.193-194) از این‌رو او سوژه را به امکانی دیگر متصف می‌کند و از مقولات فاهمه به مثابه صورتی برای ماده خام حسی نام می‌برد. بدین سان طبیعت تحت قوانین فاهمه درآمده و سوژه، دیگر آینه‌ای منفعل در برابر جهان نیست، بلکه یک معمار فعال است که طرح و نقشه جهان پدیداری را خود ترسیم می‌کند.

هرچند کانت با تمایز نهادن میان «پدیدار» و «ناپدیدار» (نومن)، برای دانش بشری مرزی تعیین می‌کند، اما با قرار دادن سوژه در مرکز فرآیند شناخت، زمینه را برای تصرف او به نحو تام فراهم و راه را برای تمامیت یافتن سوپژکتیویته سوژه (the subjectivity of the subject) هموار می‌سازد؛ این مسیر که با کانت آغاز می‌شود، در ایدئالیسم آلمانی پس از او، به‌ویژه در فلسفه هگل، به اوج خود می‌رسد؛ جایی که سوژه به واسطه خودشناسی مطلق (absolute self-knowing)، کامل شده و به دانش مطلق می‌رسد (Heidegger, 1998, P.325). البته اگرچه کانت در فلسفه اخلاق خود (با طرح ایده انسان به مثابه غایت ذاتی) و هگل در پدیدارشناسی روح (با طرح دیالکتیک خدایگان و بنده)، تلاش کردند تا جایگاهی برای «دیگری» و تکوین خودآگاهی متقابل باز کنند؛ لکن در مبانی بنیادین معرفت‌شناختی این سنت فکری، همچنان سوژه به واسطه خودشناسی مطلق، در مرکز قرار دارد.

این سیطره سوژه در فلسفه مدرن، به طور مستقیم به درک ما از روابط انسانی نیز تسری یافت. بر اساس این دیدگاه، گویی «من» و «دیگری» دو جوهر ثابت، مجزا و از پیش تعیین‌شده هستند که در نقطه‌ای از مکان و زمان با یکدیگر برخورد کرده و بر یکدیگر اثر می‌گذارند. بر اساس این نگاه، رابطه چیزی است که آن را «داریم» یا آن را «برقرار می‌کنیم»؛ به مثابه یک امر بیرونی و عرضی که به ذات و جوهر وجودی ما ضمیمه می‌شود، بی‌آنکه آن را از اساس دگرگون سازد. این رویکرد، هرچند در تحلیل‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی کارآمدی‌هایی دارد، اما از پاسخ به پرسش‌های عمیق‌تر وجودی در باب ماهیت رابطه عاجز است؛ آیا رابطه صرفاً تبادل کنش و واکنش است یا با هر رابطه‌ای، رویدادی عمیق‌تر در ساحت وجود رخ می‌دهد؟ آیا «من» و «دیگری»، تنها یک عامل اثرگذار بر یکدیگرند یا در خود فرآیند «ساخته شدن» مشارکتی مستقیم دارند؟

این مقاله درصدد بازخوانی مفهوم رابطه با «دیگری» بر اساس دو اصل از اصول متافیزیکی در حکمت متعالیه یعنی «حرکت جوهری» و «اتحاد عاقل و معقول» است و مسئله اصلی آن، این

پرداخته باشد، یافت نشد. البته نگارنده پیش‌تر در مقاله‌ای با عنوان «دیگری و استکمال نفس در حکمت صدرایی» (راستایی، ۱۴۰۲) به نقش «دیگری» در استکمال نفس از منظر حکمت صدرایی پرداخته است، اما پژوهش حاضر با بهره‌گیری از دو اصل حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، به تبیین «صیوروت مشترک» می‌پردازد و مسئولیت اخلاقی را نه صرفاً بر اساس استکمال نفس، بلکه بر مبنای درهم‌تنیدگی وجودی دو حرکت جوهری بازخوانی می‌کند

۲. مبانی نظری: از جهان ایستا به جهان پویا

پاسخ به پرسش‌های وجودی مطرح‌شده در باب «رابطه»، مستلزم نوعی دگرگونی در جهان‌بینی است؛ چرا که با ابزارهای یک فلسفه ایستا، نمی‌توان پدیده‌ای پویا همچون «شدن» را مورد تحلیل و بررسی قرار داد. از این‌رو، این بخش به تبیین حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول به عنوان دو اصل اساسی در بنای فلسفی ملاصدرا خواهد پرداخت. حرکت جوهری، هویت انسان را از یک «شیء» ثابت به یک «صیوروت» پویا تبدیل می‌کند و اتحاد عاقل و معقول، سازوکار این «صیوروت» را در مواجهه با «دیگری» تبیین می‌نماید.

۲.۱. حرکت جوهری: گذار از جوهر «ایستا» به جوهر «پویا»
از دیرباز در رابطه با تغییر و ثبات عالم دیدگاه‌های متفاوتی بین فیلسوفان وجود داشته است؛ از فلاسفه پیشاسقراطی برخی مثل هراکلیتوس قائل به تغییر (اروین، ۱۳۸۰، ص ۴۵-۴۷) و برخی مانند پارمنیدس و زنون قائل به ثبات در عالم بوده‌اند (ر.ک: گاتری، ۱۳۷۶، صص ۷۳-۸۷ و ۱۹۷-۲۰۵). پس از سقراط، افلاطون تلاش می‌کند حرکت را هم در عالم محسوس تبیین کند و هم به اثبات امور ثابتی در ورای عالم محسوسات بپردازد (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۲۹). ارسطو نیز از فیلسوفانی است که هم قائل به سکون و هم قائل به تغییر است. او معتقد است این قابلیت تنها در سه دسته از اعراض یعنی کیفیات، کمیات و این وجود دارد (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۳۸۱). ارسطو تغییر در جوهر را نه زمانی بلکه ضرورتاً آنی می‌داند و این تغییر آنی را کون و فساد می‌نامد (Aristotle, 1939, 305a31-33).

این دیدگاه ارسطویی، بر فلاسفه مسلمان پس از او نیز سیطره داشته و تا پیش از صدرالمآلهین، موضع غالب در جهان اسلام بوده است. آنها نیز همانند ارسطو تغییر در جواهر را آنی و از نوع کون و

است که چگونه اصل بنیادین «حرکت جوهری» در حکمت متعالیه، می‌تواند مبنایی برای تبیین رابطه وجودی با «دیگری» فراهم آورد؟ و این گذار از «شدن» فردی به «هم - شدن» مشترک، از طریق سازوکار معرفتی «اتحاد عاقل و معقول» چگونه ممکن می‌گردد؟ اهمیت این بازخوانی در آن است که فلسفه صدرالمآلهین، با به حرکت درآوردن جوهر، این ظرفیت بی‌بدیل را دارد که انسان را نه به مثابه یک «شیء»، بلکه به مثابه یک «صیوروت» به تصویر بکشد. نوآوری این پژوهش در نسبت‌سنجی این ایده متافیزیکی با رابطه با «دیگری» به عنوان یکی از ملموس‌ترین تجارب انسانی و استخراج پیامدهای اخلاقی آن است؛ امری که می‌تواند خلأ موجود در تحلیل‌های فلسفی محض از ماهیت روابط میان فردی را پر کند. روش این پژوهش، تحلیلی - بنیادی است و با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، به تحلیل مفهومی پدیده رابطه با «دیگری» و استنتاج لوازم منطقی آن می‌پردازد.

لازم به ذکر است که نوآوری و تمرکز این پژوهش، در سطح تئوری (تبیین هستی‌شناختی مسئولیت) است و ورود به سازوکارهای کاربردی و مصادیق تجربی این ایده، از دامنه این نوشتار خارج و نیازمند پژوهش‌های مستقلی در حوزه فلسفه اخلاق کاربردی است. همچنین، اگرچه این مقاله در پی نقد و مقایسه جامع مکاتب اخلاقی مدرن نیست، اما تلاش می‌کند نشان دهد چگونه خوانش صدایی می‌تواند بدیلی در برابر تقلیل «دیگری» در پارادایم مسلط سوژکتیویسم ارائه دهد.

فرضیه محوری این نوشتار آن است که بر اساس حرکت جوهری، رابطه با «دیگری» چیزی نیست که «من» آن را داشته باشم بلکه چیزی است که در «من شدن من» دخیل است. در این نوشتار استدلال خواهد شد که این «شدن»، در سه سطح رخ می‌دهد: نخست: در سطح شناخت، که بر مبنای ایده «اتحاد عاقل و معقول»، فهم «دیگری» به گسترش وجودی «من» می‌انجامد. دوم: در سطح دوسویه رابطه، که هر دو بر اثر حرکت جوهری در مسیر تکاملی «هم - شدن» قرار می‌گیرند؛ و سرانجام، در سطح اخلاق، که مسئولیت را از رفتار در قبال «دیگری»، به مشارکت در شکل‌گیری هویتی او ارتقاء می‌دهد.

درباره پیشینه مقاله نیز باید گفت، مقالات متعددی درباره حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول در مجلات علمی منتشر شده است. اما تا آنجا که تخصص نگارنده در ادبیات پژوهشی نشان می‌دهد، پژوهش مستقلی که در پرتو این دو اصل مهم فلسفی، به بازخوانی و تبیین نحوه ارتباط با «دیگری» و مسئولیت اخلاقی

حرکت در جوهر خود تکامل یافته و دارای بُعدی می‌گردد که مجرد از ماده است. بر این اساس انسان، فاعلی ثابت نیست که اعمالی از او سر بزنند، بلکه در ذات خود، همچون افعالش، یک «فعلی» مستمر و یک پروژه پویا و در حال «شدن» است.

صدرالمتألهین برای اثبات حرکت جوهری استدلال‌ها و براهین متعددی اقامه کرده که در مواضع مختلف آثارش به تفصیل بیان شده است اما از آنجایی که مقاله حاضر، نظر وی را در باب اثبات حرکت جوهری مفروض گرفته است، صرفاً به ارائه تقریری تبیینی و توصیفی از نظریه مذکور اکتفا می‌کند و به موضوع اصلی پژوهش که صورت‌بندی نحوه ارتباط با «دیگری» براساس حرکت جوهری است، می‌پردازد.

حال که صدرالمتألهین، جهان را از سکون ذاتی ارسطویی رها ساخته و راه را برای فهم انسان به مثابه یک ضرورت دائمی و در حال شدن، هموار نموده است، این سؤال مطرح می‌شود که بر اساس حرکت جوهری، رویارویی «من» با «دیگری» - که او نیز چون من یک جوهر در حال شدن است - چگونه تبیین می‌شود؟ به نظر می‌رسد اولین مرحله ارتباط با «دیگری»، همان شناخت اوست و فرآیند شناخت در نگاه ملاصدرا بر اساس اصالت وجود و حرکت جوهری یک نحو «شدن» است؛ بدین معنا که شناخت معلوم به معنای قرار گرفتن فاعل شناسا در مرتبه وجودی معلوم در فرآیند حرکت جوهری است؛ چنین شناختی از امری صرفاً ظاهری، به امری عمیقاً وجودی تفسیر می‌شود. ملاصدرا این تلقی از شناخت را تحت عنوان اتحاد عاقل و معقول مطرح می‌کند. چنین تفسیری از شناخت «دیگری» به عنوان اولین مرحله مواجهه، ارتباط با او را به نوعی از در هم آمیختگی وجودی و هم سرنوشتی با او ارتقاء می‌دهد. در بخش بعدی نظریه اتحاد عاقل و معقول و کیفیت رابطه با «دیگری»، در سایه این نظریه تبیین خواهیم شد.

۲.۲. اتحاد عاقل و معقول: سازوکار وجودی ورود به جهان «دیگری»

با توجه به اینکه در فلسفه صدرالمتألهین، انسان جوهری سیال و در حال «شدن» است، فرآیند فهمیدن «دیگری» چگونه تبیین می‌شود؟ آیا شناخت، صرفاً کسب اطلاعاتی درباره «دیگری» است یا رویدادی عمیق‌تر است که در ساحت وجود رخ می‌دهد؟

در فلسفه ارسطو، شناخت به عنوان یک رابطه میان سوژه و ایزه تعریف می‌شود و در آن، تصویری از ایزه در ذهن سوژه نقش می‌بندد. در فلسفه دکارت نیز، شناخت صرفاً یک فعالیت ذهنی است که در آن سوژه، ایزه را در ذهن خود بازنمایی می‌کند. در فلسفه مدرن،

فساد و تغییر در اعراض را زمانی و از نوع حرکت دانسته‌اند، با این تفاوت که به نظر آن‌ها برخی از حرکاتی که ارسطو آن‌ها را ذیل حرکت در مقوله این دسته‌بندی می‌کرد در واقع از قبیل حرکت در مقوله وضع می‌باشند نه از باب حرکت در مقوله این (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۱۲۵-۱۲۳ / ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۸۵)؛ اما ملاصدرا با طرح اصالت وجود، اشکالاتی را که مانع قبول حرکت در جوهر بود، مرتفع ساخت (ملاصدرا، ۱۹۸۱ ص ۸۴ تا ۹۳ / ملاصدرا، ۱۳۹۰، ص ۲۰۹ تا ۲۱۳) و نشان داد، هر چیزی در عالم طبیعت در حال حرکت و عوض شدن است. این گذار از جهان‌بینی مبتنی بر ذوات ثابت به جواهر در حال شدن، با فهم عمیق اصل «حرکت جوهری» میسر می‌شود. در دیدگاه غالب در تاریخ فلسفه و تا پیش از صدرالمتألهین، جواهر و ذات اشیاء مادی، امری ثابت و لایتغیر بودند و تغییر و تحول، تنها در محدوده اعراض آنها - مانند: کیفیات محسوس، کیفیات مختص به کم و این - رخ می‌داد. برای مثال، یک سیب، جوهری ثابت دارد و رنگ آن از سبز به سرخ و اندازه آن از کوچک به بزرگ و مکان آن از روی درخت به زیر درخت تغییر پیدا می‌کند؛ بر اساس این نگاه، «شدن»، امری عرضی است؛ اما صدرالمتألهین اثبات می‌کند که حرکت، تنها به اعراض محدود نمی‌شود، بلکه در جوهر اشیاء مادی نیز جریان دارد؛ بدین معنا که هر آنچه در عالم ماده است، در یک «شدن» و ضرورت دائمی است و هر جوهر مادی، در هر لحظه، غیر از آن جوهر در لحظه پیشین است؛ در مثال پیش گفته سیب تنها در رنگ و اندازه و مکان تغییر نکرده است بلکه خود آن نیز چیزی دیگر شده است؛ بر این اساس:

- جوهر مادی یک «ضرورت» است، نه یک «شیء ثابت».
- هویت هر موجود مادی، هویتی سیال و پویاست.
- سکونی که ما در اشیاء مادی مشاهده می‌کنیم، صرفاً به دلیل استمرار و پیوستگی تحول در ذات آنهاست.

البته این حرکت جوهری، دارای جهت است و غایتی را دنبال می‌کند که در غالب موارد، رسیدن به مراتب بالاتر و کامل‌تر وجود است. صدرالمتألهین این مسیر تکاملی را «اشتداد وجودی» می‌نامد. در واقع هر موجودی در ذات خود، مشتاق است تا از مرتبه وجودی ضعیف‌تر و ناقص‌تر خود عبور کرده و به مرتبه‌ای قوی‌تر و کامل‌تر دست یابد.

حرکت جوهری شامل تمام موجودات عالم از جمله انسان می‌شود؛ انسان نیز چون دیگر موجودات عالم، هر لحظه در حال شدن و تکامل است. ملاصدرا این سفر وجودی انسان را با ایده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» تبیین می‌کند. بدین معنا که انسان، در آغاز پیدایش خود، امری کاملاً مادی است که به واسطه

معقول» است. بدیهی است که این خوانش، تنها تفسیر ممکن از این نظریه نیست، اما به نظر می‌رسد بتوان بر اساس مبانی هستی‌شناختی صدرا، چنین توسعه مفهومی را برای آن متصور شد.

۲.۳. گذار از دوگانگی به اتحاد: مبانی صدایی و مناقشات تاریخی

مسئله اتحاد عاقل و معقول از مسائلی است که به شدت مورد انتقاد فلاسفه مشاء و اشراق قرار گرفته است. گرچه به لحاظ تاریخی فورفورئوس معتقد به اتحاد عاقل و معقول بوده، لکن از آن جایی که ایده او مستند به مبانی و پیش‌فرض‌های لازم نبوده، ابن‌سینا سخن او را در این باره به باد انتقاد و تمسخر گرفته است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۲-۲۹۵). به نظر می‌رسد مخالفت ابن‌سینا و مشائیان با مسئله اتحاد عاقل و معقول به دلیل نبود اصول و مبانی لازم است که در فلسفه مشاء وجود نداشته است؛ از جمله این مبانی، حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس است. اما کدام معنای از اتحاد عاقل و معقول مورد انکار ابن‌سینا و پیروان اوست؟

ابن‌سینا اتحاد عاقل و معقول را در جایی که موجود خود را تعقل نماید، یعنی در علم ذات به ذات می‌پذیرد؛ ذات عاقل به دلیل اینکه عین تعقل بوده و وجودش جز تعقل چیزی دیگر نیست، با معقول اتحاد دارد. این نوع از اتحاد با مبانی ابن‌سینا از جمله حدوث روحانی نفس سازگار است و او برای اثبات آن از طریق قاعده «هر عاقلی معقول است و هر معقول قائم به ذات هم معقول است و هم عاقل» استدلال کرده است (همان، ج ۲، ص ۳۸۲). آنچه که مورد انکار ابن‌سینا و پیروان اوست، جایی است که عاقل غیر از معقول باشد؛ مثلاً عاقل، صورت اسب یا درختی را تعقل نماید که در چنین حالتی، اتحاد، فاقد معناست. اما این نوع از اتحاد با نظریه حدوث جسمانی ملاصدرا کاملاً سازگار است؛ بدین معنا که نفس در ابتدای حدوث، جسمانی است و به واسطه حرکت جوهری مجرد شده، به مرتبه تعقل می‌رسد و ذات خود را تعقل می‌کند، در نتیجه ذات معقول، خود نزد خود حاضر است. این نوع اتحاد در تعقل غیر نیز قابل اثبات است؛ وقتی عاقل، درختی را تصور می‌کند، اتحاد عاقل و معقول صورت می‌گیرد، البته نه بدین معنا که ماهیت آنها با یکدیگر متحد

شناخت، اغلب به مثابه رابطه‌ای میان یک «فاعل شناسا» - سوژه - و یک «موضوع شناخت» - اَبژه - است که در آن، تصویری ذهنی یا مفهومی از اَبژه در ذهن سوژه نقش می‌بندد. این نگاه، همواره یک شکاف و دوگانگی میان «من شناسنده» و «دیگری شناخته‌شده» به وجود می‌آورد. اما ملاصدرا با طرح ایده «اتحاد عاقل و معقول»^۱ این دوگانگی را برداشته و ماهیت شناخت را از یک فرآیند «بازنمایی»، به یک «اتحاد وجودی» ارتقاء می‌بخشد. بر اساس این نظریه، در فرآیند شناخت، نفس انسان به عنوان عاقل، با وجود مجرد معقول متحد می‌شود و این اتحاد، موجب تحول نفس و تکامل آن می‌گردد. این تحول، تفاوت میان «دارای چیزی شدن» و «چیزی شدن» را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، در فرآیند شناخت بر اساس اتحاد عاقل و معقول، مرزهای میان «من» و «دیگری»، سیال و قابل عبور می‌شود و این امر، مبنای معرفتی فرآیند «هم - شدن» را فراهم می‌آورد. چنان که شهید مطهری در شرح نظر ملاصدرا می‌گوید این تحول، تفاوت میان «دارای چیزی شدن» و «چیزی شدن» است. وقتی جسمی سفید می‌شود، صرفاً «دارای» سفیدی شده، اما وقتی نطفه به انسان تبدیل می‌شود، «خود آن چیز» شده است. در فرآیند شناخت نیز نفس، «دارای» معلوم نمی‌شود، بلکه در مرتبه علم خود، «خود آن معلوم» می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۳ تا ۳۲۱). این اصل، مبنای معرفتی ورود به جهان «دیگری» و سنگ بنای فرآیند «هم - شدن» را فراهم می‌آورد. در واقع اگر شناخت، صرفاً کپی‌برداری از اطلاعات بود - چیزی شبیه به عکس گرفتن - «من» همیشه بیرون از جهان «دیگری» باقی می‌ماند اما بر اساس ایده «اتحاد عاقل و معقول»، در شناخت، یک «شدن» رخ می‌دهد و فهمیدن «دیگری»، به معنای متحد شدن وجود «من» با وجود علمی اوست؛ این اصل، به مثابه پل یا درگاهی است که به لحاظ نظری، عبور از «من» به «دیگری» را ممکن و معنادار می‌سازد.

البته ذکر این نکته ضروری است که ملاصدرا در آثار خود به صراحت و با ادبیات رایج امروز، به مسئله «دیگری» و پیامدهای مواجهه با آن نپرداخته است. از این رو آنچه در این نوشتار در تحلیل مواجهه با «دیگری» و فرآیند «هم-شدن» مطرح می‌شود، استنتاج و خوانش تحلیلی از ظرفیت‌های پنهان در نظریه «اتحاد عاقل و

صدرالمتألهین چنین اتحادی را نمی‌پسندد و می‌کوشد نوع دیگری از اتحاد را شبیه اتحاد ماده و صورت میان آنها اثبات کند، یعنی نسبت نفس را به صورت ادراکی نظیر هیولا به صورت می‌داند و همان گونه که فعلیت هیولا در سایه اتحاد با صورت، حاصل می‌شود، عاقلیت بالفعل هم برای نفس در سایه اتحاد با صورت عقلی، تحقق می‌یابد (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۷۲ تا ۲۷۴).

۱. لازم به تذکر است که اتحاد مورد بحث، اتحادی است که در اثر ادراک حاصل می‌شود و آن اتحاد عالم با وجود معلوم بالذات است، یعنی همان صورت ادراکی که در ذهن پدید می‌آید نه با وجود خارجی آن. با توجه به انحاء اتحاد و با توجه به اینکه فلاسفه علم حصولی را از قبیل کیف نفسانی دانسته‌اند، به آسانی می‌توان نوع اول اتحاد را میان آنها پذیرفت و طبعاً امثال ابن‌سینا از چنین اتحادی اباء ندارند، اما

ملاصدرا پس از بیان نقض‌هایی که متوجه سخنان ابن‌سینا است، متذکر می‌شود که اعتقاد به اتحاد عاقل و معقول، مطلب شریفی است که هم نیازمند تحقیقی بالغ است و هم نیازمند تصرف در بسیاری از اصول حکمی و فلسفی و برگشت از مبانی جمهور فلاسفه (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۵۸۰). به گفته سبزواری، یکی از آن اصول که امثال ابن‌سینا باید از آن دست بردارند، اصل روحانیه الحدوث بودن نفس انسانی است، زیرا با این مبنا نمی‌توان از اتحاد عاقل و معقول، اتحاد خیال با متخیل و حاس با محسوس سخن گفت (همان، ص ۴۴۲). علامه حسن‌زاده نیز معتقد است: «چون نظر عمده در اثبات اتحاد عاقل و معقول در آن قسمی است که عقل بالقوه با اینکه قوه منطبعه جسمانیه است، به سبب استکمال جوهر ذاتش عقل بالفعل می‌گردد؛ لذا باید سالک نهج علمی، در این مطلب شریف، اصولی چند از مبانی حکمت متعالیه را قبول کند که لازمه‌اش این است که از مسائل بسیاری از طریقه حکمت رایج، عدول نماید، مثلاً قائل به اتحاد یاد شده باید وجود را اصل واحد بداند نه حقایق متباینه، و اشتداد در وجود را قبول نماید و قائل به ازدیاد عدد مفارقات باشد، و نفس را به حسب حدوث جسمانی و سپس نفوس را مختلف و مشکک به حسب اشتداد وجودی بداند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۰). برخی دیگر از محققین نیز برای مساله تاکید دارند که فهم دقیق و اثبات اتحاد عاقل و معقول مبتنی بر مقدمات بسیاری است که در حکمت متعالیه به اثبات رسیده است مانند اصالت وجود و حدوث جسمانی نفس و... (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۹۸). بدین سبب ملاصدرا در ترتیب مباحث خود بر این نکته توجه دارد که اتحاد عاقل و معقول و حاس و محسوس و خیال و متخیل زمانی به درستی قابل تبیین است که مبانی لازم برای اثبات آن فراهم گردد. وی در مباحث قوه و فعل و حرکت، ابتدا حرکت در جوهر و جسمانیه الحدوث بودن نفس را اثبات کرده و بعد به اتحاد عقل و معقول که مبتنی بر آن است، پرداخته است (همان، ص ۲۶).

شکاف میان این دو دیدگاه، ریشه در تلقی متفاوت ابن‌سینا و ملاصدرا از ذات نفس و ماهیت علم دارد؛ از دیدگاه ابن‌سینا، جوهر روحانی نفس، از کودکی تا میان‌سالی و کهنسالی، ثابت و بدون تغییر است و رابطه آن با صورهای علمی، رابطه عرض با معروض است اما براساس نظر ملاصدرا، نفس از مرتبه جسمانی تا عقلانی در حال ارتقاء است و براساس حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، هر صورت علمی که وارد نفس شود، قوه و استعدادی را به فعلیت می‌رساند و نفس را به «چیز دیگری» تبدیل می‌کند، بی‌آنکه وحدت

شوند؛ ماهیت انسان نمی‌تواند با ماهیت درخت که جسم نامی است یکی شود، چرا که ماهیات، مثار کثرت بوده و مفاهیم متقابلی از آنها انتزاع می‌شود و هرگز مفهومی ماهوی، عین مفهومی دیگر نمی‌شود. همچنین وجود عاقل که انسان است با ماهیت درخت که معقول است، متحد نمی‌شوند؛ بلکه مقصود از اتحاد عاقل و معقول این است که وجود نفس با وجود معقول یعنی صورت علمیه درخت متحد می‌شود و در واقع اتحاد وجود با وجود یا اتحاد مرتبه‌ای از وجود با مرتبه دیگر از وجود است که در طول هم قرار دارند. این مدعا به کمک اصل اصالت وجود قابل توجیه است؛ براساس این اصل، ماهیت، حقیقتی در مقابل وجود نیست که با وجود متحد شده و چیزی دیگر را تشکیل دهند، بلکه اتحاد بین دومرتبه از وجود است: یکی وجود عاقل و دیگری صورت علمی معقول. از آنجایی که علم نیز از سنخ ماهیت و کیف نفسانی نبوده بلکه نحوه وجود است، پس در واقع صورت علمی به‌عنوان عرض، بر نفس عارض نمی‌گردد، بلکه با اتحاد نحوه وجود با وجود دیگر، وجود نفس سعه و گسترش یافته و از حالت انقباض به حالت انبساط رسیده و صورت علمیه معقول، عین وجود سعه‌ای می‌شود. چنان‌که وقتی ماده دچار تحول و دگرگونی شده و صورت جدیدی می‌یابد، بدین معناست که چیزی بوده و چیزی دیگر گردیده است. نفس نیز با ورود صورت علمیه جدید، چیزی دیگر می‌شود و این «شدن»، به معنای توسعه و انبساط نفس است نه تحول ماهیت او که از نفس شدن خارج شود. یعنی نفس همواره از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای دیگر ارتقاء می‌یابد. پس نسبت نفس (عاقل)، به صورت معقول همانند نسبت صورت به ماده است نه عرض به موضوع، این نوع از اتحاد با اصول فلسفی ملاصدرا کاملاً سازگار است.

تفاوت این دو دیدگاه از آن‌جا ناشی می‌شود که ابن‌سینا نفس را جوهری مجرد می‌داند که صور معقوله بر آن، عارض و اضافه می‌شود به‌گونه‌ای که در این عروض و اضافه، جوهر نفس از ابتدا تا پایان ثابت باقی می‌ماند و تکامل ذاتی و جوهری در آن معنی ندارد اما از منظر ملاصدرا، نفس حقیقتی است که به واسطه حرکت جوهری در حال تکامل است؛ بدین معنا که در ابتدای حدوث، مادی است، سپس مادی-مثالی شده و در نهایت جوهر عقلی می‌شود. این مبنا، ملاصدرا را قادر می‌سازد که اتحاد عاقل و معقول را به اتحاد خیال با متخیل و حاس با محسوس نیز سرایت دهد. بر این اساس نه تنها هر معقولی با عاقل خود متحد است بلکه هر صورت ادراکی، اعم از اینکه صورت معقول باشد یا محسوس و یا متخیل، با مدرک خود متحد است؛ زیرا صورت ادراکی بهره‌ای از تجرد را داراست، هرچند آن صورت ادراکی، حسی باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۱؛ ملاصدرا، ۱۳۷۵، ۷۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱، ۱۲۶).

وجودی‌اش را از دست بدهد. چنان‌که ملاصدرا در مفاتیح الغیب می‌گوید:

«چنین نیست که نفس، صورت‌های محسوس را مجرد کرده و از مواد محسوس منتزع کند، سپس معقول بالفعل نماید و در عین حال به همان حال اول خود باقی باشد، یعنی نفس ثابت بوده و اشیاء متغیر و دگرگون شوند... از این هم سخیف‌تر سخن کسانی است که گمان می‌کنند که همه نفوس از یک درجه واحدی در جوهر بودن و از یک نحوه وجود واحد برخوردارند حتی نفوس پیامبران و اولیاء الهی و نفوس دیگر مردم در حقیقت و ذات مساوی بوده و تنها تفاوت به عوارض خارجی است، چگونه انسان عاقل به این اعتقاد زشت رضایت دهد، بلکه سخن درست این است که نفس انسانی دارای شئون ذاتی و تحولات جوهری است... و عنایت ربانی اقتضاء دارد که نشئه‌ای جامع ایجاد شود که نفس به احوال مختلف درآید و از دنیا به برزخ و از آنجا به آخرت سفر کند... این چنین نفسی در ابتدای تکون و ظهور خود، شقاوت و جهت کثرت جسمانی آن غلبه دارد؛ زیرا در ابتدا از مواد همین عالم حادث شده است. بنابراین وحدت عقلی آن بالقوه و کثرت جسمانی آن بالفعل است؛ وقتی ذات آن قوی شده و به فعلیت رسید، جهت وحدت آن غلبه یافته بعد از آنکه حس و محسوس شد عقل و معقول می‌شود؛ بنابراین برای نفس انسانی حرکت ذاتی از این نشئه به نشئه دیگر وجود دارد» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۶۷).

بنابراین هنگامی که نفس انسان به‌عنوان عاقل، چیزی را به‌عنوان معقول درک می‌کند، این‌گونه نیست که تنها تصویری از آن چیز را به دست آورده باشد بلکه در یک فرآیند وجودی، نفس با وجود مجرد معقول، متحد می‌گردد. اگر این اصل بنیادین، به عرصه ارتباط با «دیگری» تسری پیدا کند، روشن می‌شود که فهم ما از «دیگری»، امری فراتر از اطلاعات درباره اوست. به عبارت دیگر، شناخت، دروازه ورود به فرآیند «هم - شدن» است و ایده اتحاد عاقل و معقول نشان می‌دهد که مرز میان «من» و «دیگری» در عمل شناخت، سیال و قابل عبور است؛ بدین معنا که هر تلاشی برای فهم عمیق «دیگری»، به معنای گشودن دروازه‌های وجودی برای اتحاد با اوست؛ اتحادی که یک رویداد خنثی و بی‌اثر نیست بلکه به دلیل حرکت جوهری، موجب تحول نفس و تکامل آن می‌شود. بر این اساس، «من» پس از فهم «دیگری»، همان «من» پیش از فهمیدن نیست؛ چرا که وجودش به واسطه حقایقی از جهان «دیگری» اشتداد یافته است. این همان نقطه‌ای است که شناخت صرف، به آغاز یک تحول مشترک تبدیل می‌شود. فهم «دیگری»،

اولین و ضروری‌ترین گام در فرآیند «هم - شدن» است؛ زیرا تا زمانی که اتحادی در مرتبه معرفت رخ ندهد، هرگونه تحول مشترک در مراتب بالاتر وجودی ناممکن خواهد بود. این اتحاد معرفتی، بستری را فراهم می‌کند که در آن دو جوهر سیال، حرکت جوهری خود را به یکدیگر پیوند بزنند.

۳. تحلیل رابطه با دیگری: فرآیند «هم - شدن»

در بخش‌های پیشین، به دو ایده بنیادین اشاره شد؛ نخست آن‌که هویت انسان، یک امر ثابت نیست، بلکه یک «صيرورت» و «شدن» دائمی است (حرکت جوهری)؛ و دوم آنکه فهم «دیگری»، نه کسب اطلاعات، بلکه نوعی «اتحاد» وجودی با اوست (اتحاد عاقل و معقول). با تلفیق این دو ایده، می‌توان به هسته اصلی بحث رسید و به این پرسش پاسخ داد که هنگامی که دو جوهر سیال و در حال «شدن»، از طریق شناخت با یکدیگر «متحد» می‌شوند، چه رویداد وجودی رخ می‌دهد؟ پاسخ در یک کلمه خلاصه می‌شود: «هم - شدن». این فرآیند، اوج بازخوانی صدایی از «رابطه» است که در آن، رابطه دیگر یک امر بیرونی نیست، بلکه به خود فرآیند ساخت هویت تبدیل می‌شود.

بر این اساس هر انسانی به خودی خود، یک حرکت جوهری مستقل و یک «پروژه شدن فردی» است و مسیر زندگی او، یک خط سیر وجودی است که از نقص به سوی کمال در حرکت است. رویارویی با «دیگری»، لحظه تلاقی و برخورد دو خط سیر وجودی است. در فلسفه‌های ایستا، این برخورد، موجب تأثیری عرّضی است؛ مانند برخورد دو توپ بیلیارد که مسیر یکدیگر را تغییر می‌دهند اما گویا ذاتشان پیش و پس از برخورد تغییر نمی‌کند اما در حکمت متعالیه این رویارویی، امکان ادغام دو حرکت جوهری و خلق یک جوهر تازه را پدید می‌آورد؛ بدین معنا که «من»، دیگر فقط در مسیر خود و «دیگری»، فقط در مسیر خودش نیست بلکه یک «ما» شکل می‌گیرد که مسیر وجودی جدید و مشترکی را آغاز می‌کند. این نقطه، گذار از حرکت فردی به «صيرورت مشترک» است. بر این اساس «هم - شدن»، فرآیندی است که در آن، حرکت تکاملی دو نفس، چنان در هم تنیده می‌شود که دیگر نمی‌توان آن دو را به عنوان دو فرآیند کاملاً مجزا از یکدیگر تحلیل کرد. البته این به معنای از بین رفتن فردیت نیست، بلکه به معنای قوام‌بخشی متقابل هویت‌ها است. در این فرآیند، شدن «من»، بر شدن «دیگری» تأثیر ذاتی می‌گذارد و بالعکس. انتخاب‌ها، افکار و افعال «من»، فقط هویت فردی «من» را نمی‌سازند، بلکه در ساختن هویت «دیگری» نیز سهیم‌اند و «من»، بخشی از مصالحی می‌شود که «دیگری» با

لازم به ذکر است که «امتزاج افق‌ها» در گادامر یک رویداد هرمنوتیکی و معناشناختی است درحالی‌که در حکمت متعالیه، با یک رویداد هستی‌شناختی مواجهیم. بر اساس حرکت جوهری، «هم-شدن»، نوعی اشتداد وجودی است که در سطح اول و به واسطه شناخت «دیگری» رخ می‌دهد؛ البته در این سطح، «هم-شدن» هنوز یک‌سویه است. این «من» است که با شناختن «دیگری»، در حال «شدن» و تکامل است. این شناخت، شرط لازم و بستر ضروری برای ورود به سطح دوم، یعنی رابطه دوسویه است.

۳-۲. سطح دوم: رابطه دوسویه و قوام بخشی متقابل

این سطح زمانی آغاز می‌شود که شناخت «من»، توسط «دیگری» آغاز و این فرایند، متقابل می‌گردد؛ این امر در فلسفه بوبر در قالب رابطه «من - تو» نیز قابل مشاهده است.

بوبر بین دو گونه نسبتی که انسان می‌تواند با جهان داشته باشد، تمایز قائل است. نسبتی که با واژه «من - آن» بدان اشاره می‌شود و به واسطه آن «من» فعال و متعین، در پی ادراک اشیاء منفعل و متعینی است که او را احاطه کرده‌اند. در این رابطه «من»، به دنبال شناسایی دیگر اشیاء و دیگر اشخاص است و غایت او، کمک گرفتن از آنهاست بدون اینکه بدان‌ها اجازه دهد از حیث یگانگی خود و برای خود وجود داشته باشند. برخلاف نسبت «من - آن»، نسبتی که با واژه «من - تو» به آن اشاره می‌شود، بدون واسطه و متضمن رویارویی و مواجهه است و «من» به «دیگری» به چشم وسیله نمی‌نگرد بلکه او را وجودی مستقل می‌داند که هر دو در این رابطه فعال‌اند. در این رابطه، «دیگری» به عنوان یک انسان، یک هم نوع و یک غایت و نه یک وسیله انگاشته می‌شود و آن چنان که هست و یا آن چنان که می‌تواند باشد، به رسمیت شناخته می‌شود (بوبر، ۱۳۸۰، ص ۵۱). بر این اساس در رابطه «من - آن»، «دیگری» همچون یک ابزار یا شیء تجربه می‌شود و تأثیرات بیرونی و مکانیکی است اما در مواجهه «من - تو»، یک دیالوگ وجودی شکل می‌گیرد که هر دو طرف را عمیقاً متحول می‌کند.

در فلسفه ملاصدرا نیز در این سطح و براساس اتحاد عاقل با معقول دو «خط سیر وجودی» فردی، در هم تنیده شده و یک «مسیر مشترک» یا «صیورت مشترک» را خلق می‌کنند و «هم-شدن» محقق می‌شود.^۱ به عبارت دیگر دو جوهر سیال در مواجهه با یکدیگر و در فرایند شناخت دائم و اتحاد با صورت‌های علمی حاصل از این

آن خود را می‌سازد. این فرآیند پیچیده و عمیق «هم-شدن» را می‌توان در سه سطح تحلیلی متمایز اما به هم پیوسته بررسی کرد که از شناخت آغاز شده و به اوج خود در مسئولیت اخلاقی می‌رسد:

۱-۳. سطح اول: شناخت به مثابه گام نخست هم-شدن

بر اساس نظریه «اتحاد عاقل و معقول»، هر عمل شناخت، یک رویداد وجودی است که «فاعل شناسا» را متحول می‌کند. شناخت، «شدن» است. مواجهه با «دیگری»، گشودن دروازه‌های وجودی به روی اوست. «من»، با صورت‌های ادراکی که از جهان «دیگری» کسب می‌کند، متحد می‌شود. این اتحاد، به دلیل «حرکت جوهری»، خنثی نیست. «من» پس از شناختن «دیگری»، از نظر وجودی، غنی‌تر و کامل‌تر از «من» پیش از شناختن «دیگری» است چرا که وجودش با بخشی از حقایق وجودی او اشتداد یافته است. این ایده گسترش وجودی از طریق فهم «دیگری»، با نظریه «امتزاج افق‌ها» - Fusion of Horizons - در هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر قرابت مفهومی دارد.

از نظر گادامر رابطه من-تو سه گونه است:

۱. رابطه یک‌سویه سوژه-محرور: در این رابطه، «دیگری» به مثابه ابژه‌ای منفعل، در نسبت با ملاحظات عقلانی و رفتاری سوژه قرار می‌گیرد و به «من»ی دیگر مبدل می‌شود؛ به نحوی که با نبود سوژه، هویت واقعی او نیز دستخوش نابودی است.
۲. رابطه دوسویه و یک‌جانبه: بر اساس این رابطه، «دیگری» ابژه نیست و هویتی مستقل دارد. اما من به «دیگری» گوش نمی‌دهد و درصدد مشروعیت‌زدایی مدعای اوست. به عبارت دیگر، «من» با ورود به ساحت «دیگری»، او را حتی بهتر از خودش درک می‌کند اما درصدد فهم او به آن نحوی است که خود می‌خواهد.
۳. تجربه هرمنوتیکی: نوعی رابطه دیالکتیکی میان من-تو است که در آن، «دیگری» هویتی مستقل دارد و به رسمیت شناخته می‌شود. او ابژه‌ای نیست که در ساحت سوژه تحقق یابد بلکه از مولفه‌های سازنده فهم تجربه هرمنوتیکی در فرایند پرسش و پاسخ بوده و نقش اساسی و تعیین‌کننده‌ای در روابط دیالکتیکی میان من-تو دارد؛ تا جایی که بدون او فهمی تحقق نمی‌یابد و گفتگو ناتمام می‌ماند (Gadamer, 2004, p.362). بنابراین از دیدگاه گادامر، فهم حقیقی «دیگری»، مستلزم آن است که افق معنایی «من» با افق معنایی او درآمیخته و افقی وسیع‌تر و جدید خلق شود که هیچ‌یک به تنهایی واجد آن نبوده‌اند.

۱. چنان‌که در رابطه‌های مبتنی بر یک دوستی پایدار، یک ازدواج موفق، یا حتی رابطه استاد و شاگردی، هیچ‌یک از طرفین در پایان رابطه، همان فردی نیست که در آغاز بوده و این تحول، نتیجه مستقیم تعامل با «دیگری» است.

فرامی‌خواند. مسئولیت نامتناهی در برابر «دیگری» بدین سبب شکل گرفته که «دیگری» در این مواجهه، به «من» هویت بخشیده و به واسطه هویت‌بخشی، مسئولیتی نامتناهی، ازلی و فراسوی ذات را رقم زده است (Levinas, 1980, P.10-11).

۴. افق‌های تطبیقی: «هم-شدن» در حکمت شرقی

ایده «صیورت مشترک» در حکمت صدایی، گرچه ریشه در متافیزیک اسلامی دارد، اما با برخی رویکردها در سایر دستگاه‌های معرفتی هم‌طنین است. ذکر این موارد نه به معنای یکسان‌انگاری ماهوی این حوزه‌های متفاوت، بلکه صرفاً برای نشان دادن ظرفیت کاربست این ایده در گفتگوهای میان‌رشته‌ای است. برای نمونه، مفهوم «هم-شدن» با آموزه «گونگ‌شنگ» یا «کیوسی» در حکمت شرق آسیا قرابت مفهومی دارد؛ در چین و ژاپن، «گونگ‌شنگ» برای اشاره به تصویری از جهان به‌عنوان موجوداتی که به‌طور متقابل درهم تنیده، هم‌زیست و هم-شونده هستند، به کار رفته است. این واژه از دو بخش «گونگ» به معنای اشتراک، هم‌بودگی و با هم بودن و «شنگ» به معنای رشد، تولید، شکوفایی، زندگی و ظهور تشکیل شده است. بر اساس این دیدگاه که در سنت‌های کنفوسیوسی، دائویی و بودایی ریشه دارد، هر کدام از ما فردیتی داریم که ما را از یکدیگر متفاوت، اما مرتبط می‌سازد. بنابراین ما هرگز افراد تنها نبوده‌ایم. همه ما از یک منبع مشتق شده و به‌طور متقابل در یکدیگر درهم تنیده‌ایم. در این فضای فکری، رقابت در حوزه انسانی نه به‌عنوان یک بازی حاصل-جمع-صفر، بلکه در چارچوب فرآیندی از یادگیری و سازگاری و دگرگونی جمعی تعریف می‌شود؛ بدین معنا که رقابت، یک بازی برد-باخت نیست که یک برنده و یک یا چند بازنده داشته باشد؛ رقابت، رسیدن مجموعه به سطحی بالاتر است. بدین سبب در رقابتی که توسط «گونگ‌شنگ» شکل می‌گیرد، اخلاق حداکثرسازی سرمایه‌داری مانند حداکثرسازی سود و ارزش تعدیل خواهد شد و نمی‌تواند تنها هدف یا مهم‌ترین هدف باشد. در عوض، فضایل فروتنی و خودداری در مقابل حرص بی‌پایان حداکثرسازی و همدلی و شفقت در مقابل بی‌تفاوتی و بی‌رحمی، مورد توجه قرار می‌گیرد (see. Song, 2024, pp.3-6).

این حکمت شرقی، در علوم زیستی نوین نیز بازتاب یافته است؛ نظریه «هم‌زیستی» که ابتدا برای توصیف یک پدیده بیولوژیکی یعنی «زندگی مشترک دو یا چند موجود زنده متفاوت» ابداع شد، اکنون به یک اصل اصلی در مطالعه معاصر زیست‌شناسی تبدیل شده و مفهوم ذات‌گرایانه «فردیت» را در شاخه‌های مختلف

شناخت، به‌طور فعال در حال ساختن و کامل کردن یکدیگر هستند. این درهم‌تنیدگی عمیق، به‌طور طبیعی زمینه‌ساز سطح سوم، یعنی اخلاق است.

۳-۳. سطح سوم: اخلاق به مثابه مسئولیت در قبال شدن «دیگری»

ارتباط پیوند هستی‌شناختی به یک «مسئولیت اخلاقی»، نیازمند تبیین سازوکار آن است. در فلسفه صدرا، حرکت جوهری یک دگرگونی بی‌هدف نیست، بلکه حرکتی غایت‌مند به سوی اشتداد و کمال وجودی است. زمانی که دو «مسیر وجودی» از طریق اتحاد عاقل و معقول درهم تنیده می‌شوند، غایت استکمالی آن‌ها نیز به یکدیگر پیوند می‌خورد. بر این اساس، «مسئولیت» در اینجا به معنای التزام هستی‌شناختی فاعل به غایت کمالی این «صیورت مشترک» است. «من»، مسئول شکوفایی «دیگری» است، زیرا با مسدود شدن مسیر کمال او، خود نیز از امکان اتحادی غنی‌تر و اشتداد وجودی خود محروم می‌ماند. در این چارچوب، عمل غیراخلاقی (مانند ظلم یا بی‌تفاوتی) به معنای توقف «شدن» نیست (چرا که حرکت در قوس نزول نیز نوعی شدن است)، بلکه به معنای اخلال در روند استکمالی و دور شدن از غایت مطلوب این درهم‌تنیدگی است.

این درک عمیق از مسئولیت، با مسئولیت در فلسفه امانوئل لویناس شباهت دارد؛ در فلسفه لویناس نیز، مواجهه چهره به چهره با «دیگری»، یک الزام اخلاقی ایجاد می‌کند اما این مسئولیت، برخلاف مسئولیت ناشی از حرکت جوهری، مقدم بر هر انتخاب یا آزادی است. به عبارت دیگر در فلسفه ملاصدرا، مسئولیت ناظر به شکوفایی «من» و «دیگری» است اما نزد لویناس، مسئولیت در برابر «دیگری»، به سبب وابستگی هویت سوژه به اوست. لویناس معتقد است سوژه پیش از هرگونه خودآگاهی، آگاهی، انتخاب و اختیار، در معرض «دیگری» قرار گرفته و مسئول است. این مسئولیت، در سایه آزادی، اراده و انتخاب شکل نگرفته است و فارغ از زمان و مکانی خاص و نیز بدون در نظر گرفتن نقش سوژه در پذیرش یا عدم پذیرش آن، در مکانی تهی از سوژگی‌تبیته تحقق یافته است؛ مکانی که تاب پرسش از «کی» و «کجا» را ندارد؛ مسئولیت در قبال «دیگری»، امری ازلی و پیش‌آغازین (pre-original past, anarchical past) است. بنابراین مواجهه با چهره «دیگری»، یک تصویر ذهنی نیست بلکه یک «فرمان» است که «من» را به مسئولیتی بی‌نهایت و نامتناهی در قبال او

نیست، بلکه رویدادی هستی‌شناختی است که به اشتداد وجودی نفس می‌انجامد.

بر مبنای این مقدمات، نتیجه محوری این پژوهش آن است که احتمال می‌رود بتوان الگوی نوین از مسئولیت اخلاقی را از دل متافیزیک صدرایی استخراج نمود. در این الگو، که می‌توان آن را «صیورت مشترک» نامید، مسئولیت اخلاقی از یک «تکلیف قراردادی یا اجتماعی» به یک «ضرورت هستی‌شناختی» ارتقاء می‌یابد. شاید بتوان نتیجه گرفت که از آنجا که شدن «من» از طریق اتحاد علمی و وجودی با «دیگری» درهم‌تنیده است، هرگونه فعلی که مانع از رشد و کمال «دیگری» شود، در حقیقت مسیر اشتداد وجودی خودِ فاعل را مسدود کرده است. بر این اساس، در این خوانش پیشنهادی، والاترین فعل اخلاقی، یاری رساندن به «شدن» و کمال دیگری است، زیرا تعالی من، در گرو تعالی جهانی است که با آن متحد می‌شوم.

ارزیابی و ملاحظات انتقادی: در ارزیابی این خوانش صدرایی از اخلاق، باید به نقاط قوت و محدودیت‌های احتمالی آن توجه داشت. از یک سو، نقطه قوت برجسته این دیدگاه آن است که برای اخلاق و نوع دوستی، یک پشتوانه مستحکم متافیزیکی فراهم می‌آورد؛ به گونه‌ای که اخلاق نیازمند قراردادهای متزلزل اجتماعی نیست، بلکه در تار و پود هستی و تکامل جوهری انسان ریشه دارد. اما از سوی دیگر، به عنوان یک نقطه ضعف یا محدودیت، باید اذعان کرد که این تبیین، در ساحت انتزاعات بالای فلسفی باقی می‌ماند. برخلاف مکاتب اخلاقی مدرن (مانند وظیفه‌گرایی کانتی یا فایده‌گرایی) که دستورالعمل‌های هنجاری و ملموسی برای دوره‌های روزمره اخلاقی ارائه می‌دهند، خوانش صدرایی فاقد جزئیات تجویزی و هنجاری در مقام عمل است. با این حال، به نظر می‌رسد این مبانی، افق‌های نظری جدیدی را برای پیوند میان متافیزیک اسلامی و فلسفه اخلاق معاصر می‌گشاید که نیازمند پژوهش‌های تکمیلی است.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۰)، فن سماع طبیعی. ترجمه محمدعلی فروغی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ارسطو (۱۳۷۷)، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف‌الدین شرف خراسانی، تهران: انتشارات حکمت/ارسطو (۱۳۸۵)، سماع طبیعی، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
- اروین، ترنس (۱۳۸۰)، تفکر در عهد باستان، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده.
- افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.

مطالعات بیولوژیکی تکمیل کرده و یا حتی جایگزین آن شده است (see. Scott, Sapp, and Tauber, 2012). کشف این واقعیت که ارگانیسم‌ها (از جمله انسان) مجموعه‌ای از میزبان و هزاران میکروب هم‌زیست هستند، به ظهور مفهوم «هولوبیونت» منجر شده است. این مفهوم، ایده کلاسیک «فرد» به مثابه یک واحد بیولوژیکی مستقل را به طور جدی به چالش می‌کشد. بر این اساس برخی زیست‌شناسان از جمله لین مارگولیس با طرح ایده هم‌زیست‌زایی، تأکید می‌کنند که نوآوری‌های بزرگ تکاملی، حاصل رقابت افراد منفرد نبوده، بلکه نتیجه «شدن از طریق زندگی مشترک» است (Harris, 2013, 410).

در کنار این شباهت‌های مفهومی، تفاوت‌های بنیادین میان رویکرد حکمت شرق آسیا و حکمت صدرایی وجود دارد. حکمت شرقی (گونگ‌شنگ)، «هم-شدن» را بیشتر در ساحت یک نظام اخلاقی-اجتماعی و هماهنگی کیهانی توصیف می‌کند و زیست‌شناسی مدرن آن را به نوعی مکانیسم بقا و سازگاری بیولوژیک تقلیل می‌دهد. اما خوانش مبتنی بر حکمت صدرایی، ماهیتاً متافیزیکی و غایت‌شناختی است. به نظر می‌رسد تفاوت عمده در این است که در فلسفه صدرای، غایت این «صیورت مشترک»، صرفاً بقای مسالمت‌آمیز در این جهان نیست، بلکه تقرب به مبدأ هستی و تعالی نفس مجرد است. ملاصدرا با استفاده از دو اصل «حرکت جوهری» و «اتحاد عاقل و معقول»، یک مبانی هستی‌شناختی دقیق ارائه می‌دهد و چرایی و چگونگی این درهم‌تنیدگی را اثبات می‌کند. در این دیدگاه، «هم-شدن» نه یک واقعیت زیستی یا یک توصیه اخلاقی، بلکه یک ضرورت وجودی است که از ساختار پویا و رابطه‌مند خودِ واقعیت نشأت می‌گیرد. این تبیین متافیزیکی، بنیانی برای فهم مسئولیت اخلاقی فراتر از توصیه، فراهم می‌آورد.

نتیجه

پژوهش حاضر با هدف بازخوانی مفهوم «رابطه با دیگری» بر اساس مبانی حکمت متعالیه سامان یافت. دستاوردهای این خوانش را می‌توان به شرح زیر صورت‌بندی کرد:

نخست آنکه، در برابر دیدگاه رایج متأثر از سوژه‌محوری مدرن که «من» و «دیگری» را دو جوهر از پیش‌آماده و مستقل می‌پندارد، با ابتناء بر اصل «حرکت جوهری»، هویت انسانی نه یک وضعیت ثابت، بلکه یک «صیورت» و جریان پیوسته وجودی است. در این راستا، با کاربست نظریه «اتحاد عاقل و معقول»، می‌توان استنباط کرد که شناخت «دیگری» صرفاً یک عمل ذهنی معرفت‌شناختی

صدرالمتألهین (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.

صدرالمتألهین (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت.

صدرالمتألهین (۱۳۸۱)، المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر محمد ذبیحی و دکتر جعفر شاه‌نظری، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

طوسی، الخواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، ج ۱، قم: نشر البلاغة.

گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۶)، تاریخ فلسفه یونان، ج ۶، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز.

مصباح، محمدتقی (۱۳۸۳)، آموزش فلسفه، ج ۲، چاپ ششم، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر (شرکت چاپ و نشر بین الملل).

آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۸)، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

بوبر، مارتین (۱۳۸۰)، من و تو، ترجمه ابو تراب سهراب - الهام عطاردی، تهران: انتشارات فرا اندیشه.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۵)، دروس اتحاد عاقل به معقول، قم: انتشارات قیام.

راستایی، حامده؛ (۱۴۰۲)، دیگری و استكمال نفس در حکمت صدایی، پژوهش‌های عقلی نوین، دوره ۸، شماره ۱۵، صص ۹-۲۴.

صدرالمتألهین (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.

صدرالمتألهین (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تعلیقه مولی علی نوری، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، ج ۱، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.

صدرالمتألهین (۱۳۹۰)، شواهد الربوبیه، تصحیح جلال آشتیانی، چاپ ششم، قم: موسسه بوستان کتاب.

References

Aristotle (1939), On the Heavens, trans. W. K. C. Guthrie, Loeb Classical Library, Harvard University Press.

Gadamer, Hans Georg (2004), "Truth and Method", Translation by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London, Continuum Publishing Group.

Gilbert, Scott F. & Sapp, Jan & I. Tauber Alfred, "A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals," The Quarterly Review of Biology 87, no. 4 (December 2012): 326, <https://doi.org/10.1086/668166>.

Harris, Bradford (2013), "Evolution's Other Narrative," American Scientist 101, no. 6 410, <https://doi.org/10.1511/2013.105.410>.

Heidegger, Martin (1967), What is a thing? trans. W. B. Barton and Vera Deutsch; South Bend: Gateway editions.

Heidegger, Martin (1969), Identity and difference, trans. Joan Stambauch, New York, Evanston and London: Harper & Row.

Heidegger, Martin (1970), Hegel's Concept of Experience; trans. K. R. Dove; New York: Harper and Row.

Heidegger, Martin (1977), The Age of the World Picture, trans. & edit. William Lovitt, in The Question Concerning Technology and Other Essays, Harper Torchbooks, 1977, 115-154.

Heidegger, Martin (1998), Hegel and the Greeks; trans. Robert Metcalf; in Pathmarks, ed. William McNeill, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1996), Critique of Pure reason, trans. Werners S. Pluhar, Cambridge: Hackett Publishing company.

Levinas, Emmanuel (1998), Otherwise than being or Beyond essence, trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1998.

Song, Bing (2024), "What Intellectual Shift Do We Need in a Time of Planetary Risks? Inspirations from Symbiosis in Life Sciences and the Notion of Gongsheng/Kyōsei", Gongsheng Across, Contexts B. Song and Y. Zhan (eds.), Singapore: Palgrave Macmillan.