

مسئله هویت انسان:

از هویت فردی سکولار دکارتی تا هویت جمعی الهی عطار

محمدعلی عباسیان چالشتري*

چکیده

این پرسشها که آیا انسانها دارای هویتند؟ و اگر پاسخ مثبت است، آیا این هویت، فردی است یا جمعی؟ الهی است یا غیرالهی؟ در کانون چیزی قرار دارند که ما آن را «مسئله هویت» مینامیم. از زمان دکارت تاکنون، این پرسشها به محور اصلی تأملات فلسفی پیرامون هویت انسان بدل شده‌اند. در پاسخ به این پرسشها، دکارت و پیروان مدرن او به هویتی فردی و غیرالهی برای انسان اعتقاد پیدا کرده‌اند، لویناس بکلی منکر هویت شده، و گروهی از پدیدارشناسان نیز به نوعی «شبه‌هویت جمعی غیرالهی» باور پیدا کرده‌اند. اندیشه دکارتی درباره هویت، با مفهوم «اینهمانی معرفتی» گره خورده است، درحالیکه دیدگاه پدیدارشناسی بر مفهوم «بینانفیسیت» تأکید دارد. مخالفان دکارت بر او اشکال گرفته‌اند که نظریه هویت فردی وی به «خودتنهاگرایی»، یعنی تنها بودن من در جهان و اینکه من تنها کسی هستم که میتوانم بدانم وجود دارد، منجر میشود. با این حال، قرنهای پیش از امثال دکارت و پست‌مدرنها و پدیدارشناسان، عطار نیشابوری در منطق‌الطیر، با بهره‌گیری از زبان رمزی و رویکردی تلفیقی، نظریه‌یی متمایز در باب هویت انسان ارائه کرده است؛ نظریه‌یی که عناصری از

* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران؛ abbasian@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۹/۲ نوع مقاله: پژوهشی



پدیدارشناسی و نظریه دکارتی را در خود دارد و مفاهیم «بینانفیسیت» و «اینهمانی معرفتی» را در بستری عرفانی و الهیاتی بازخوانی میکند. در این مقاله، ما این نظریه را با عنوان «نظریه هویت جمعی الهی انسان» معرفی و تبیین خواهیم کرد؛ نظریه‌یی که میتواند افق‌هایی تازه در فهم انسان و هویت او بروی ما بگشاید.

کلیدواژگان: مسئله هویت، اینهمانی معرفتی، بینانفیسیت؛ دکارت، لویناس، پدیدارشناسی، عطار.

* * *

مقدمه

آیا انسانها دارای هویت^۱ هستند؟ و اگر دارای هویتند، این هویت فردی است یا جمعی؟ سکولار است یا الهی؟ اینها پرسشهایی هستند که از زمان دکارت تاکنون در مرکز توجه و مذاقه گروه‌هایی مختلف از فیلسوفان قرار گرفته‌اند و طبیعتاً پاسخهایی متفاوت نیز به آنها داده شده است. این پرسشها محور بحثی هستند که این مقاله آن را «مسئله هویت» مینامد. مسئله هویت یکی از مسائل مهم و زیربنایی در ادبیات فلسفی بشمار میرود. این مسئله در پیدایش برخی حوزه‌ها و جریانهای فلسفی در دو سه قرن اخیر، مثل «مدرن‌گرایی»^۲ و «پسامدرن‌گرایی»^۳ نقشی برجسته و تعیین‌کننده داشته است. امروزه «هویت» بعنوان یک مسئله مهم، دیگر تنها به پرسشهای بالا محدود نیست، بلکه در ابعاد و اشکال گوناگون، در بسیاری از حوزه‌ها و علوم، مانند علوم اجتماعی، روان‌شناسی، سیاست، مطالعات میان‌فرهنگی، منطق، فلسفه و الهیات، محور بحثها، گفتگوها و تحقیقاتی گسترده قرار گرفته است.

۱۴۶

در سده‌های اخیر، سه اندیشه یا گفتمان فلسفی اصلی و پرطرفدار درمورد مسئله هویت انسان در مغرب‌زمین شکل گرفته و گسترش یافته‌اند: اندیشه مدرن، گفتمان پست‌مدرن، و

1. identity
2. Modernism
3. Postmodernism



سال ۱۶، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۴

پدیدارشناسی^۱. تفاوت اصلی این سه اندیشه یا گفتمان، به اجمال، به این مسئله برمیگردد: آیا انسانها هویت دارند و اگر دارند، آن هویت فردی است یا جمعی، الهی است یا غیرالهی، یا آنکه اساساً آنها فاقد هویتند؟ مدرن‌گرایانی که پیرو دکارت هستند، بر این باورند که اشخاص انسانی دارای هویتی فردی و سکولار هستند، اما پست‌مدرن‌ها اساساً هر نوع هویت ثابت را برای انسان انکار میکنند، و بسیاری از پدیدارشناسان نیز به نوعی شبه‌هویت جمعی و غیرالهی برای انسانها قائلند.

پیوند هویت با اینهمانی معرفتی

مسئله هویت انسان، آنگونه که شرح خواهیم داد، با مفهوم اینهمانی یا همانستی معرفتی^۲ ارتباطی نزدیک و وثیق است. اینهمانی ابعاد و انواع مختلف دارد که یکی از آنها «اینهمانی معرفتی» است. ما معمولاً «معرفت»، «آگاهی» یا «علم»^۳ را بعنوان یک رابطه دوسویه تصور میکنیم. در یک سوی این رابطه، شخصی قرار دارد که دارای معرفت است و به او «عالم» گفته میشود، و در سوی دیگر، چیزی قرار دارد که «معلوم» نامیده میشود. در ادبیات فلسفی رایج مغرب‌زمین، اغلب به شخصی که دارای علم و معرفت است «سوژه»^۴، و به آنچه معرفت به آن تعلق میگیرد، «ابژه»^۵ میگویند. برای مثال، اگر من معرفت دارم که یک درخت گلابی مقابل من قرار دارد، در این حالت، من عالم یا سوژه هستم و آن درخت گلابی، معلوم یا ابژه من محسوب میشود.

اینهمانی معرفتی زمانی شکل میگیرد که میان سوژه و ابژه اتحاد معرفتی برقرار باشد، بدین معنا که ابژه از حیث معرفتی همان سوژه و سوژه نیز همان ابژه باشد. آگاهی من از خودم بعنوان کسی که از خودم آگاهی دارم، و بیان دیگر، آگاهی من از خودم بعنوان کسی که دارای خودآگاهی هستم، مثال و مصداقی روشن از اینهمانی معرفتی است. در این مثال، من بعنوان سوژه، از خودم بعنوان ابژه، آگاهی دارم و حضور معرفتی خودم بر خودم را تجربه میکنم؛ عبارت دیگر، دارای خودآگاهی هستم. در این مثال، میان من بعنوان سوژه و خودم

1. Phenomenology
2. cognitive identity
3. knowledge
4. subject
5. object



بعنوان ابژه، رابطه‌یی از نوع اینهمانی معرفتی برقرار است. بسیاری از فیلسوفان مدرن معتقدند همین نوع از اینهمانی است که نقشی سازنده و شکل‌دهنده در هویت انسانها ایفا میکند.

دکارت و نظریه هویت معرفتی فردی غیرالهی انسان

مرجع اصلی برای شناخت نظریه دکارت درباره هویت انسان، کتاب تأملات اوست. دکارت در تأملات اول و دوم این اثر، تبیینی از هویت انسان ارائه میدهد که ارتباطی وثیق با مفهوم اینهمانی معرفتی دارد. پیش از پرداختن به جوهره تبیین دکارتی، مطالعه بخشی از مقدمه تأمل اول این کتاب بسیار سودمند خواهد بود، چراکه این بخش بخوبی چگونگی و چرایی ورود دکارت به مسئله هویت را برای مخاطبان روشن میسازد.

اینک چند سالی است که دریافته‌ام چه بسیار بودند اعتقادات کاذبی که از اول جوانیم آنها را صادق انگاشته بودم و تا چه حد مشکوک بود هر چیزی که من از آن زمان بر این اساس بنا کرد بودم؛ و از آن زمان من متقاعد شدم که باید یک بار برای همیشه بطور جدی به رها ساختن خود از همه عقایدی که قبلاً آنها را پذیرفته بودم پرداخته و در صورتیکه میخواستم بنیانی محکم و همیشگی در علوم تأسیس نمایم، دوباره و از پایست شروع به ساختن نمایم. ... بنابراین امروز در موقعیتی کاملاً استثنایی، برای طرحی که در نظر دارم ذهنم را از هرگونه مشغله‌یی آزاد ساختم (و خوشبختانه تحت تأثیر هیچ احساسی هم قرار ندارم) و از آنجاییکه در گوشه‌یی آرام برای خود فرصتی اطمینان‌بخش فراهم ساختم، دست‌کم میخواهم با جدیت و فراغ بال به دگرگون‌سازی کلی همه عقاید قبلیم مبادرت نمایم. اکنون برای این منظور ضروری نیست نشان دهم که همه آنها کاذبند، شاید هیچگاه به این منظور نایل نشوم. اما از آنجاییکه دلیل مرا از پیش قانع میسازد که در پرهیز از پذیرفتن مطالبی که کاملاً یقینی و غیرقابل تردید نیستند نباید دقت کمتری بخرج دهم تا آن مطالبی که نزد من آشکارا کاذب بنظر می‌آیند، بنابراین اگر بتوانم در هر یک از آنها دلیلی برای شک پیدا کنم، همین برای توجیه طرد همه آنها از سوی من کافی خواهد بود (Descartes, 1911: meditation).

(1).



چنانکه مشاهده میشود، دکارت کتاب تأملات خود را با استفاده از ضمیر اول شخص مفرد «من» آغاز کرده و تأمل در من و تردید در اعتقاداتی که من دارای آنها است را محور قرار داده است. او در کتاب مهم دیگر خود، یعنی گفتار در روش^۱، نیز همین رویکرد را اتخاذ کرده و «من» و «من متفکر» را نقطه آغاز معرفت و آگاهی در نظر گرفته است. هدف اصلی دکارت از این روش، آنطور که خودش در تأملات بیان میکند، اینست که ببیند آیا میتواند از میان اعتقاداتی که دارد، اعتقادی (یا اعتقاداتی) یقینی را پیدا کند و بر روی آن (یا آنها) بعنوان سنگ بنا، یک ساختمان یا نظام معرفتی یقینی و تردیدناپذیر را بنا سازد یا خیر. از دیدگاه دکارت، ساختمان معرفتی یقینی تنها زمانی بنا میشود که بر روی اعتقادات یقینی تردیدناپذیر، بعنوان سنگ بنا، استوار گردد. اعتقادات یقینی از نظر دکارت اعتقاداتی هستند که افزون بر صادق و موجه بودن، امکان تردید نیز در آنها وجود ندارد. دکارت اعتقادات تردیدناپذیر را اعتقاداتی میداند که هرگونه تردید در آنها در حکم یقین درباره آنهاست. او نزدیکترین راه برای رسیدن به هدف موردنظر، یعنی امکان سنجی نظام معرفت یقینی، را این میداند که ابتدا اعتقادات خود را به چند دسته کلی و اصلی تقسیم کرده، سپس مرحله بمرحله، تمامی آنها را مورد تردید قرار دهد تا ببیند این تردیدها در نهایت او را به کجا میرساند.

بدین منظور لازم نیست که هر یک را بطور خاص بررسی نمایم، که این کاری بیفرجام خواهد بود، زیرا بواسطه اینکه ویرانی پایبستها ناگزیر سقوط باقیمانده بنا را به همراه خواهد داشت، من ابتدا تنها متعرض آن اصولی خواهم شد که تمام عقاید قبلی من بر آنها استوار است. (*Ibid*)

این تردیدها سرانجام دکارت را به اینجا میرسانند که شاید همه اعتقاداتی که من تاکنون خود را عامل آنها و آنها را صادق میدانستم، درحقیقت توسط موجودی قادر و شرور مطلق - که آن را «شیطان» مینامد- خلق گردیده و در من قرار داده شده باشند. درواقع من دکارت سوژه این اعتقادات نیستم بلکه شیطان بدلیل قدرت مطلق که دارد و هرکاری را میتواند با من انجام دهد، آن اعتقادات را در من ایجاد کرده است. اما این شیطان، فریبکار و شرور

1. Discourse on the Methods



محمدعلی عباسیان چالستری؛ مسئله هویت انسان: از هویت فردی سکولار دکارتی تا هویت ...

سال ۱۶، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۴

صفحات ۱۶۸-۱۴۵

مطلق نیز هست، پس هیچکدام از اعتقادات پدید آمده در من توسط او، نمیتوانند صادق باشند. درواقع همه آن اعتقادات کاذبند، اما شیطان با شرارت بیحدوحصر خود مرا چنان میفریبد که خیال کنم آن اعتقادات محصول خود من و نیز صادق هستند. برای نمونه، یکی از اعتقاداتی که شیطان در من ایجاد کرده است و من هم تحت تأثیر القاء شیطان، آن را صادق میدانم، این اعتقاد است که «جهانی بیرون از من وجود دارد»؛ درحالیکه درواقع این طور نیست و هیچ جهانی بیرون از من وجود ندارد.

تبیین دکارت از دیدگاه خود در تأملات دارای دو مرحله است: مرحله سلبی و مرحله ایجابی. آنچه تا اینجا دیدیم، مرحله سلبی نظریه او بود؛ از اینجا بعد، دکارت وارد مرحله ایجابی دیدگاه خود میشود و سعی میکند به بازسازی بنیادهای معرفت بپردازد. او میگوید: برغم امکان اینکه همه آنچه میدانم، چیزی جز فریب شیطان نباشد، من (دکارت) بوضوح میدانم در تمام مدتی که مشغول تردید در اعتقادات خودم بوده‌ام، درحال تأمل و فکر بوده‌ام، زیرا تردید خود نوعی فکر است. من هنگامیکه داشتم در اعتقادات خودم تردید میکردم، از خودم، بعنوان کسی که در حال تردید، فکر و تأمل است، بطور مستقیم و بیواسطه آگاهی داشتم و شیطان حتی اگر تمام قدرت و فریبندگی خودش را بکار می‌گرفت، نمیتوانست کاری کند که من در آن هنگام، درحال تردید، فکر و آگاهی از خودم نباشم. من در همه مراحل تفکر و تأملاتم، از خودم بعنوان موجودی آگاه از خویشتم، آگاهی دارم، و در همین آگاهی، بوضوح و تمایز درمی‌یابم که به هیچ چیز و هیچ کس دیگری جز خودم، تکیه ندارم. درحقیقت، من با وضوح و تمایز درک میکنم که نحوه وجود من، وجود جوهری است که عین آگاهی است؛ و من چیزی جز جوهر یا ذاتی آگاه نیستم. پس

بگذار او (شیطان) هر قدر که میخواهد مرا فریب دهد، اما مادامیکه من فکر میکنم چیزی هستم، هرگز نمیتواند باعث شود که من چیزی نباشم... ما باید به این نتیجه برسیم که این قضیه که «من هستم، من وجود دارم»، هر زمان که من آن را ادا نموده یا در ذهن تصور نمایم، ضرورتاً صادق است (Ibid. meditation 2).

اکنون با توجه به تعاریف ارائه شده فوق از «اینهمانی معرفتی» و «هویت»، مشخص میشود که از منظر دکارت، من بعنوان سوژه‌یی که از خودم آگاهی دارم، با خودم بعنوان

ابژه‌یی که متعلق این آگاهی است، اینهمانی دارم و همین اینهمانی است که سازنده و شکل‌دهنده هویت من است. آگاهی من از خودم، بعنوان جوهری دارای آگاهی، مبنا و مقوم هویت من قرار میگیرد. اساساً من جز آنکه جوهر فردی آگاه هستم، هویت دیگری ندارم. من دارای هویت فردی هستم و این هویت نیز صرفاً معرفتی است. از دیدگاه دکارت، تمامی انواع معرفتهایی که من میتوانم به آنها دست یابم، مثل معرفتهای مابعدالطبیعی، علمی-تجربی و اخلاقی، از یک معرفت پایه و بنیادی که همان معرفت من از خودم بعنوان جوهر دارای معرفت است، نشئت میگیرند. من از خودم بعنوان جوهری آگاه، آگاهی دارم و در این آگاهی هیچکس یا چیز دیگری غیر از خودم را درک نمیکنم. من در این آگاهی استقلال دارم و به هیچ چیز یا کسی غیر از خودم وابسته نیستم، خواه آن چیز یا کس، موجودی قادر و شرور بنام «شیطان» باشد و خواه خداوندی قادر و مهربان. من آگاهی خودم از خودم را تنها از ناحیه خودم، که جوهری عین آگاهی است، بدست آورده‌ام.

چنانکه میبینیم، هویت معرفتی در اندیشه دکارتی، هویتی سکولار و غیر الهی است؛ هرچند این هویت لزوماً ضد الهی نیست. از منظر دکارت و دکارتیان مدرن، ریشه همه معرفتها را باید در خود شخص و ساختار معرفتی او جستجو کرد، نه در بیرون از انسان و نه حتی در خداوند. همین دیدگاه دکارت است که موجب دگرگونی بنیادین در پارادیمهای معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی شد و نقطه آغاز نظریه انسان‌گرایی سکولار گردید؛ نظریه‌یی که انسان را بتنهایی و مستقل از خداوند، منشأ همه معرفتها میداند.

نظریاتی دیگر درباره هویت انسان

مخالفان دکارت استدلال میکنند که نظریه هویت فردی دکارت به نوعی «خودتنهاگرایی»^۱، یعنی انزوا و جداسازی اشخاص انسان از عالم و دیگران، منجر میشود. این درحالی است که تجربه زیسته ما انسانها نشان میدهد که وجود ما انسانها همواره در بستر یک جهان و در ارتباط با دیگران معنا می‌یابد.

یکی از گروههای مخالف هویت دکارتی، فیلسوفان پسامدرن هستند. اندیشه «ناخودآگاه» فروید تأثیری انکارناپذیر بر گفتمان پسامدرن داشته است. فروید

1. solipsism

محمدعلی عباسیان چالستری؛ مسئله هویت انسان: از هویت فردی سکولار دکارتی تا هویت ...



«خودآگاهی»^۱ را وجهی بسیار کوچک و کم‌حجم از ذهن انسان میداند و در مقابل، «ناخودآگاه» را یک نیروی ادراکی-تحریکی بسیار قوی، پیچیده و پرحجم در انسان معرفی میکند. از دیدگاه فروید، نظریهٔ هویت معرفتی دکارتی تنها میتواند بخشی کوچک از رفتارهای معرفتی خودآگاه ما را پوشش دهد و از بخش بسیار بزرگی از رفتارهای ما، که تحت‌تأثیر ناخودآگاه شکل میگیرند و همچون بخش اعظم کوه یخ، در زیر سطح آب قرار دارند، غافل است (Freud, 1994).

لویناس یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان پسامدرن قرن بیستم است که با نگاهی متفاوت، مفاهیم بنیادین فلسفهٔ مدرن را بچالش میکشد. او «دیگری»^۲، «غیریت»^۳ و «اخلاق» را جایگزین «من»، «هویت» و «معرفت‌شناسی» دکارتی میکند و اینگونه، بنیانهای اندیشهٔ مدرن را دگرگون میسازد. از منظر لویناس، من قبل از اینکه به خودم آگاه شوم، به دنیایی وارد میشوم که دیگری آنجاست و در انتظار من. این مواجهه نه از جنس امور معرفتی، بلکه از جنس مسئولیت اخلاقی است. من قبل از آنکه بتوانم به درکی معرفتی از خویش دست پیدا کنم، با چهرهٔ عریان و بیپناه دیگری روبرو میشوم که با زبان بیزبانی، از من خواسته‌ها و مطالباتی اخلاقی دارد: من دیگری و غیر از تو هستم، بنابراین سعی نکن به من آسیب رسانی، یا مرا از بین ببری، یا در جهان شخصی خودت جذب کنی. من دیگری و با تو متفاوت هستم و تو نسبت به من مسئولیت اخلاقی داری. من میتوانم بعنوان یک سوژهٔ معرفتی^۴ نسبت به خواسته‌های دیگری بیتفاوت باشم، اما مسئولیت‌پذیری اخلاقی مانع این کار میشود و مرا وادار میسازد رفع نیازهای دیگری را بر خودم و خواستهٔ معرفتی خودم، مقدم بدارم (Levinas, 1969: pp.185-219).

هایدگر نیز مخالف خودتنهاگرایی معرفتی دکارتی است. از نظر او، نحوهٔ بودن ما، بودن یک سوژهٔ معرفتی مستقل و بدور از عالم نیست؛ نحوهٔ بودن ما بودن در جهان است. ما انسانها از جهانی که در آن زندگی میکنیم و وجود داریم، جدایی‌ناپذیریم؛ ما در جهان وجود داریم، نه در کنار یا خارج از آن. هایدگر اصرار میورزد که ساختار تجربهٔ انسانی بگونه‌یی

۱۵۲

1. self-consciousness
2. the other
3. alterity
4. cognitive subject



سال ۱۶، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۴

است که دربرگیرنده رابطه‌یی با جهان و دیگران است (Heidegger, 1962). در همین راستا، مرلوپونتی نیز بر پیوند پیشینی انسان با جهان فیزیکی و اجتماعی تأکید میکند. او مینویسد «من خودم را قرار گرفته و گنجانیده شده از پیش، در یک جهان فیزیکی و اجتماعی می‌یابم» (Merleau-Ponty, 2003: p. 419). اما سارتر گامی فراتر برمیدارد. او معتقد است من بدون وجود دیگری و نگاه او به خودم، نمیتوانم از خودم آگاهی پیدا کنم. من بدون دیگری از خودم غفلت دارم و این دیگری و نگاه او به من است که باعث میشود من از غفلت بیرون بیایم و به خودم آگاهی یابم؛ درواقع دیگری است که من را به خودم بازمی‌آورد و باعث میشود من به خودم آگاهی پیدا کنم (Sartre, 1956).

گروه دیگر از منتقدان دکارت، فیلسوفان پدیدارشناسی مانند هوسرل، شلر^۱ و ادیت اشتاین^۲ هستند. این پدیدارشناسان، برخلاف دیدگاه فردگرایانه دکارت، بر بیناانفسیت^۳ و اجتماعی بودن بعنوان ویژگیهای ذاتی انسان تأکید دارند. از نظر آنان، انسانها نه دارای هویتی صرفاً فردی، بلکه برخوردار از نوعی شبه‌هویتی اجتماعی هستند که در تجربه همدلی^۴ با دیگران تجلی پیدا میکند. بیاور این فیلسوفان، ارتباط و تعامل انسانی از طریق همین همدلی شکل میگیرد، و انسانها با درک و تجربه اندیشه‌ها و احساسات یکدیگر وارد تجربه اصیل و معنادار میشوند.

شلر اینکه ما در آغاز موجوداتی خودآگاه و تنها هستیم و بعد از آن وارد روابط با دیگران میشویم را نمی‌پذیرد. بعقیده وی، آگاهی من از خودم بعنوان یک «خود» و بعنوان یک «شخص»، همواره در چارچوب عضویت در یک کل یا یک جامعه تجربه میشود. عبارت دیگر، هر تجربه‌یی از خود، تجربه با یکدیگر بودن یا تجربه اجتماعی بودن و همچنین مسئولیت در برابر دیگران و مسئولیت مشترک برای جامعه را بعنوان پیش‌زمینه در تقدیر، در نظر میگیرد. شلر معتقد است افراد عضو یک اجتماع در بالاترین سطح از یک اجتماع، نوعی شبه‌هویت جمعی دارند که آن را «شخص جمعی» مینامد. او بارزترین ویژگی اجتماع متشکل از اشخاص جمعی را احساس همبستگی^۵ میان آن

1. Scheler
2. Edith Stein
3. intersubjectivity
4. empathy
5. solidarity

اشخاص میداند. در چنین جامعه‌یی، هر یک از اعضا نه تنها مسئولیت کامل اعمال خود را برعهده دارد، بلکه در قبال اعمال دیگران و کل جامعه نیز مسئولیتی مشترک احساس میکند (Scheler, 1980: p. 510). در اندیشه هوسرل نیز آگاهی شخصی، حتی در عمیقترین لایه‌های آن، از پیش در عالمی بنام «زیست‌جهان»^۱ جای گرفته است. این زیست‌جهان، ساختاری اجتماعی، فرهنگی و تاریخی دارد و آگاهی فرد درون آن معنا می‌یابد و عمل میکند (Husserl, 1970: pp. 108-110, 142).

هویت انسان در اندیشه عطار

عطار در منطق‌الطیر برای نخستین بار از نظریه‌یی منحصر بفرد رونمایی میکند و آن را مرحله‌بمرحله تبیین مینماید؛ نظریه‌یی که در این مقاله با عنوان «هویت جمعی الهی انسان» معرفی شده است. از دیدگاه عطار، این هویت نه بصورت دفعی و ناگهانی، بلکه در فرایندی پویا و پیوسته بینانفسی و با عبور از مراحل مختلف میتواند در افراد انسانی بفعلیت میرسد. عطار درک و آگاهی مرغان از خودشان را در قالب یک زنجیره و پیوستار تکاملی بتصویر میکشد. این زنجیره یا پیوستار، از آگاهیها و ادراکات خام اولیه و نظری مرغان از خودشان آغاز میشود، سپس به آگاهیهایی می‌انجامد که مرغان در اثنای گفتگوها با همداد از خودشان بدست می‌آورند، و درنهایت، به خودآگاهی بینانفسی مرغان در بارگاه سیمرغ میرسد، که همزمان و همراه با تکمیل و فعلیت یافتن هویت جمعی سیمرغی، یا الهی، در مرغان است.

منطق‌الطیر و اندیشه «بینانفست»

برخلاف تأملات دکارت که با «من» آغاز میشود، عطار منطق‌الطیر را با «اجتماع» مرغان جهان شروع میکند. هرچند در طیرنامه‌های احمد غزالی (۱۳۵۸) و محمد غزالی (۱۴۱۶) نیز از گردهمایی مرغان و سفر آنها بسوی سیمرغ سخن رفته است، اما در آن طیرنامه‌ها، مرغان فاقد جان یا روح جمعیند. حتی در آن طیرنامه‌ها، به عدم تجلی سیمرغ بر جان مرغان راه یافته به بارگاه سیمرغ و ناتوانی آنها بر رؤیت سیمرغ در پایان سفر تصریح و تأکید شده است. آنطور که عطار شرح میدهد، تمامی «مرغان» عالم در یک اجتماع گرد

۱۵۴

1. lifeworld



هم می آیند تا دربارهٔ اختیار یک پادشاه برای ادارهٔ جامعهٔ مرغان با یکدیگر گفتگو و همفکری کنند. یکی از مفاهیم بنیادینی که عطار می‌خواهد با این افتتاحیه به مخاطب منتقل کند، اینست که رسیدن به آگاهی و حقیقت، کاری نیست که یک سوژهٔ معرفتی، جدا از دیگران بتواند آن را انجام دهد. او رسیدن به آگاهی و حقیقت را محصول همکاری جمعی، تعامل بینانفسی و مشارکت زبانی و معرفتی میان انسانها میداند.

در این نگاه، معرفت نه محصول تأملات فردی، بلکه حاصل گفتگو، همسفر شدن، و عبور از منیتهای در مسیر جمعی است. عطار با این ساختار، نوعی معرفت‌شناسی بینانفسی را بنیان مینهد که در آن، حقیقت نه در انزوا، بلکه در همزیستی و همسفری با دیگران کشف میشود.

مجمعی کردند مرغان جهان	آنچه بودند آشکارا و نهان
جمله گفتند این زمان در دورکار	نیست خالی هیچ شهر از شهریار
چون بود که اقلیم ما را شاه نیست؟	بیش از این بی شاه بودن راه نیست

(عطار، ۱۳۹۱: ۲۶۲)

مرغان از ابتدا به اجمال می‌انند که پادشاه در جایی دور اقامت دارد و دستیابی به او بصورت انفرادی و جدا از یکدیگر ممکن نیست؛ نه میتوانند بتنهایی به حضورش برسند، نه او را ملاقات کنند و نه خواستهٔ خودشان را با وی در میان بگذارند. بهمین دلیل درمی‌یابند که برای رسیدن به حقیقت، باید همدیگر را یاری نمایند.

یکدیگر را شاید ار یاری کنیم پادشاهی را طلبکاری کنیم

۱۵۵ (همانجا)

سناریو و صحنه‌پردازی عطار از گفتگوهای مرغان در «مجمع»، شباهت بسیاری با ساختار و شیوهٔ صحنه‌پردازی افلاطون از گفتگوها در محاورات دارد. آشنایان با فلسفهٔ افلاطون میدانند که او آثار خود را در قالب «محاوره» نگاشته است. به این دلیل که افلاطون فهم، دانایی یا حقیقت را چیزی نمیداند که یک شخص بتنهایی و بطور مستقل بتواند به

محمدعلی عباسیان چالستری؛ مسئله هویت انسان: از هویت فردی سکولار دکارتی تا هویت ...



آن نایل شود، یا آنکه فردی دیگر بطور مستقیم و بی‌پرده آن را به او بیاموزد یا در اختیار وی قرار دهد. فهمیدن و کشف حقیقت، از نظر افلاطون، محصول همکاری جمعی، و بتعبیر دیگر محصول یک فرایند دو یا چند سویه گفتگو و تعامل زبانی-معرفتی میان افراد است. از اینرو، محاوره برای افلاطون یک قالب ادبی برای بیان مقصود نیست بلکه خود مضمون و محتواست. بااین‌حال، در محاورات افلاطونی همواره شخصی وجود دارد که کارگردان است، نقش اصلی را نیز برعهده دارد و جریان گفتگو را بسمت و سوی درست هدایت میکند، این شخص همان سقراط است. افلاطون در محاورهٔ منون، بویژه در بخشهایی که غلام منون وارد گفتگو میشود، بر این نکتهٔ بنیادین تصریح کرده است (Plato, 1993). عطار نیز در گفتگوهای مرغان در مجمع، همانند افلاطون، رسیدن به فهم، دانایی و حقیقت را محصول همکاری زبانی و معرفتی جمع میدانند. افزون بر این، در گفتگوهای طولانی پرندگان، چه در مجمع و چه در مسیر پرواز بسوی سیمرغ، بخشی از وظایف هدهد همانهایی است که سقراط در محاورات افلاطون برعهده داشت.

از میان مرغان نخستین کسی که سخن گفتک هدهد بود. او خود را معرفی کرد و از تیزفهمی و بصیرتی که دارد، و از آگاهی به نیک و بد روزگار سخن راند. سپس یادآور شد که در بارگاه سلیمان نبی حضور داشته و مأموریت‌هایی ویژه و پرشمار را برای او انجام داده است؛ مأموریت‌هایی که او را بر فراز کوهها، دریاها و بیابانها، در دشوارترین شرایط، به سفر کشانده و با جغرافیای سراسر عالم آشنا کرده است.

گفت ای مرغان منم بی هیچ ریب	هم برید حضرت و هم پیک غیب
هم ز حضرت من خبردار آمدم	هم ز فطنت صاحب‌اسرار آمدم
سالها در بحر و بر میگشتم	پای اندر ره به سر میگشتم
وادی و کوه و بیابان رفته‌ام	عالمی در عهد طوفان رفته‌ام
با سلیمان در سفرها بوده‌ام	عرصه عالم بسی پیموده‌ام

(همان: ۲۶۳)

هدهد همچنین گفت: پادشاه مرغان و محل استقرار و فرمانروایی او را میشناسد اما نمیتواند بتنهایی پیش او برود و جمع باید وی را همراهی کنند.

پادشاه خویش را دانسته‌ام چون روم تنها چو نتوانسته‌ام
لیک با من گر شما هم‌ره شوید محرم آن شاه و آن درگه شوید

(همانجا)

جایگاه این پادشاه در پس کوه قاف است، راهی بس طولانی، پرپیچ‌وخم و آکنده از رنج
در پیش داریم و برای رسیدن به او باید از فراز کوه‌های سربلک کشیده، دل بیابانه‌های
سوزان و پهنه دریا‌های ژرف عبور کنیم.

هست ما را پادشاهی بیخلاف در پس کوهی که هست آن کوه قاف

(همانجا)

بس که خشکی بس که دریا بر ره است تا نپنداری که راهی کوتاه است
شیرمردی باید این ره را شگرف زانک ره دور است و دریا ژرف ژرف

(همان: ۲۶۴)

او همچنین در سخنانی که بظاهر ناسازگار مینماید، می‌افزاید: نام این پادشاه «سیمرغ»
است؛ سیمرغ در نهایت قدرت، عظمت و رفعت جای دارد و هیچکس را راهی به ذات او
نیست. با اینهمه، سیمرغ به ما نزدیکتر از هر چیز است؛ او جانِ جان ماست، خودِ خود
ماست، با آنکه ما از او بیخبر و دور مانده‌ایم. پس، برای رسیدن به او باید پرده‌های خودبینی
و خودخواهی را بدریم و از خودها و جانهای فردی که ما را از یکدیگر و از او جدا می‌سازد،
دست بشوییم. آنگاه که به تمامی از خویش بگذریم و جان را در راه او فدا کنیم، او همچون
جانی تازه در ما دمیده میشود و بر ما تجلی می‌یابد.

نام او «سیمرغ» سلطان طیور او به ما نزدیک و ما زو دور دور
در حریم عزت است آرام او نیست حد هر زفانی نام او

صد هزاران پرده دارد بیشتر
در دو عالم نیست کس را زهره‌یی
دایماً او پادشاه مطلق است
او بسر ناید ز خود آنجا که اوست
نه بدو ره، نه شکیبایی از او
هیچ دانایی کمال او ندید
در کمالش آفرینش ره نیافت

هم ز نور و هم ز ظلمت پیش در
کاو تواند یافت از وی بهره‌یی
در کمال عز خود مستغرق است
کی رسد علم و خرد آنجا که اوست
صد هزاران خلق سودایی از او
هیچ بینایی جمال او ندید
دانش از پی رفت و بینش ره نیافت

(همانجا)

وارهید از ننگ خودبینی خویش
هر که در وی باخت جان، از خود برست
جان فشانید و قدم در ره نهید

تا کی از تشویر بیدینی خویش
در ره جانان ز نیک و بد برست
پای کوبان سر بدان درگه نهید

(همان: ۲۶۳)

جان چو بی جانان نیرزد هیچ چیز
گر تو جانی برفشانی مردوار

همچو مردان برفشان جان عزیز
بس که جانان جان کند بر تو نثار

(همان: ۲۶۴)

سخنان هدهد مرغان را بیقرار کرد، صبر از آنان ربود و جان آنان را مشتاق پرواز بکوی
سیمرغ کرد. اما راه پیش رو راهی بود بس دراز، بینهایت دشوار، آکنده از رنج و خطر و
جانکاه. و مرغان، خود را برای پیمودن این مسیر ضعیف، ناتوان و کم‌طاقت میدیدند؛
به‌همین دلیل شروع به عذر آوردن و بهانه‌تراشی کردند.

۱۵۸

لیک چون ره بس دراز و دور بود
گرچه ره را بود هر یک کارساز

هرکسی از رفتنش رنجور بود
هر یکی عذری دگر گفتند باز

(همان: ۲۶۵)



سال ۱۶، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۴

در آغاز، سیزده مرغ یک‌بیک سخن گفتند و عذرهای و بهانه‌های خود را برای نپیوستن به سفر آوردند. سخنان این مرغان بیش از آنکه بر فهمی جمعی و بینانفسی استوار باشد، بازتاب اعتقاداتها، خواسته‌ها، دغدغه‌ها و خودپنداره‌های فردی آنها بود؛ چیزهایی که به «خودتنهاگرایی» دکارتی شباهت دارند. دکارت، چنانکه در آغاز تأمل اول بیان میکند، راه رسیدن به یقین را در آن میبیند که خودش را از دیگران و جهان جدا کند و تنها بر اعتقاد ما و خواسته‌های شخصی تمرکز نماید. «بنابراین امروز... ذهنم را از هرگونه مشغله‌ی آزاد ساخته‌ام و... در گوشه‌ی آرام برای خود فرصتی اطمینان‌بخش فراهم ساخته‌ام» (Descartes, 1641: meditation 1). هر یک از سیزده مرغ عطار نیز مایل است همین کار را انجام دهد.

یکی از آن سیزده مرغ، طوطی بود. او گفت من توانایی درک حضور سیمرغ پادشاه را ندارم. او خود را «خضر مرغان» خواند و هدفش را یافتن آب زندگانی دانست. طوطی افزود که اگر بتواند آب زندگانی را پیدا کند و قطره‌ی از آن را بنوشد و عمری دراز یابد تا باقی عمر را در گوشه‌ی دور و جدا از دیگران به بندگی سیمرغ بگذراند، به اندازه سلطنت برای او ارزش و اهمیت دارد. همدرد در پاسخ طوطی، داستانی را نقل میکند که مؤید دیدگاه ایجابی او درباره اهمیت و جایگاه بینانفسی در روابط نزدیک میان مرغان است. در این داستان، خضر از شخصی دیوانه اما عالیمقام - که او را با توصیف معرفه «مرد تمام» مخاطب قرار میدهد- میخواهد تا همراه و یار نزدیکش شود. اما آن مرد، با این استدلال که خضر در پی حفظ جان شخصی است و این امر با ارتباط بینانفسی و نزدیکی میان آن دو، که شرط لازم آن گذشتن از خودهای فردی است، ناسازگار است، از همراهی با خضر سرباز میزند و ترجیح میدهد از او دور بماند.

بود آن دیوانه عالی مقام	خضر با او گفت «ای مرد تمام»
رأی آن داری که باشی یار من	گفت با تو برنیاید کار من
زانک خوردی آب حیوان چند راه	تا بماند جان تو تا دیرگاه
من در آنم تا بگویم ترک جان	زانک بی جانان ندارم برگ آن
چون تو اندر حفظ جانی مانده	من به تو هر روز جان افشانده
بهتر آن باشد که چون مرغان ز دام	دور میباشیم از هم، والسلام

(همان: ۲۶۸)

ابن سینا نیز در رساله‌ی بن یقظان، در تضاد با رویکرد بینانفسی عطار در دو داستان اخیر، از شخصی سخن میگوید که همچون خضر و طوطی، در جستجوی چشمه‌ی آب حیات و نوشیدن از آن است و بتوصیه‌ی پیر و مرشد خود، باید بتنهایی و با جدا شدن از دیگران، این کار را انجام دهد (ابن سینا، ۲۰۰۸: ۳۳-۳۴).

طاووس یکی دیگر از پرندگانی بود که عذر تقصیر آورد. او گفت: من در خود توان رسیدن به سیمرغ را نمیبینم. آرزو و هدفی جز این ندارم که شخصاً خود را برای اقامت در بهشتی که پیشتر در آن سکونت داشته‌ام، آماده و شایسته سازم.

من نه آن مردم که در سلطان رسم	بس بود اینم که در دروان رسم
کی بود سیمرغ را پروای من	بس بود فردوس عالی جای من
من ندارم در جهان کاری دگر	تا بهشتم ره دهد باری دگر

(عطار، ۱۳۹۱: ۲۶۹)

منطق الطیر و هویت جمعی الهی انسان

در واکنش به سخنان فردگرایانه طاووس، هدهد بطور ضمنی از دیدگاهی جمع‌گرایانه و کل‌گرایانه نسبت به هویت مرغان دفاع میکند. او تصریح میدارد که مقصد نهایی مرغان، همان رسیدن به سیمرغ یا حقیقت الهی، تنها زمانی دست‌یافتنی است که مرغان از خودهای شخصی و منفرد عبور کنند و به «کلیتی زنده»، «جانی واحد» و «هویتی مشترک» دست یابند.

قطره خردست جنات النعیم	حضرت حق هست دریای عظیم
هرچ جز دریا بود سودا بود	قطره باشد هرکه را دریا بود
سوی یک شبنم چرا باید شتافت؟	چون به دریا میتوانی راه یافت
کی تواند ماند از یک ذره باز	هر که داند گفت با خورشید راز
وآنکه جان شد، عضو را با او چه کار	هر که کل شد، جزو را با او چه کار

۱۶۰



سال ۱۶، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۴

گر تو هستی مرد کلی، کل ببین کل طلب، کل باش، کل شو، کل گزین
(همانجا)

پس از آنکه هدهد به عذرها و بهانه‌های سیزده پرنده پاسخ داد، نوبت به دیگر مرغان رسید. آنان با لحنی آمیخته به تردید و شگفتی پرسیدند: «چگونه ممکن است ما، مستی پرندگان ضعیف و ناتوان و حقیر، به جایگاه و مقامی برسیم که سیمرغ در اوج قدرت، عظمت و رفعت دارد؟ افزون‌برآن، چگونه میتوان کسی را طلب کرد که هیچ اطلاع و آگاهی‌یی از او نداریم؟ وقتی ما چیزی از سیمرغ نمیدانیم، حتی اگر به او برسیم، از کجا بفهمیم که این همان سیمرغی است که پیشتر از او بیخبر بودیم؟»

جمله مرغان چو بشنیدند حال	سر بسر کردند از هدهد سؤال
کای سبق برده ز ما در ره بری	ختم کرده بهتری و بهتری
ما همه مستی ضعیف و ناتوان	بیپر و بیبال، نه تن نه توان
کی رسیم آخر به سیمرغ رفیع	گر رسد از ما کسی، باشد بدیع
نسبت ما چیست با او بازگوی	زانکه نتوان شد به عمیا رازجوی
گر میان ما و او نسبت بدی	هر یکی را سوی او رغبت بدی
او سلیمانست، ما موری گدا	درنگر کو از کجا، ما از کجا
کرده موری را میان چاه بند	کی رسد در گرد سیمرغ بلند
خسروی کار گدایی کی بود	این به بازوی چو مائی کی بود

(همان: ۲۸۰)

۱۶۱

آنچه هدهد در پاسخ به مرغان گفت، نه تنها پاسخی به دغدغه‌های آنها بود، بلکه بار دیگر تأکیدی بود بر نظریه «هویت جمعی الهی مرغان». او گفت: درست است که هیچکس راهی بسوی ذات سیمرغ ندارد و ذات او بر همگان پوشیده است، اما این بدان معنی نیست که سیمرغ بکلی از ما پنهان باشد یا ما هیچ نسبتی با او نداشته باشیم. در آغاز آفرینش، هنگامیکه سیمرغ خواست از پرده نهن بیرون آید، تجلی‌یی بر مرغان نمود و با این تجلی،

محمدعلی عباسیان چالستری؛ مسئله هویت انسان: از هویت فردی سکولار دکارتی تا هویت ...



در هیئت یک صورت جمعی واحد در درون مرغان پدیدار شد. این صورت جمعی، سایه و تجلی سیمرغ است و همانگونه که سایه با صاحب سایه اینهمانی دارد، این صورت نیز با سیمرغ اینهمانی دارد. هدهد افزود: گرچه اکنون شما مرغان در کی انفسی و بیواسطه از این صورت جمعی سیمرغی ندارید، اما اگر از جانها یا خودهای فردی خویش بطور کامل بگذرید، به حقیقت سیمرغ، که با صورت جمعی درون شما اینهمانی دارد، دست خواهید یافت.

آشکارا کرد رخ چون آفتاب	تو بدان کانگه که سیمرغ از نقاب
پس نظر بر سایه پاک اوفکند	صد هزاران سایه بر خاک اوفکند
گشت چندین مرغ هر دم آشکار	سایه خود کرد بر عالم نثار
سایه اوست، این بدان ای بیهنر	صورت مرغان عالم سر بسر
سوی آن حضرت نسب کردی درست	این بدان چون این بدانستی نخست
چون بدانستی مکن این راز فاش	حق بدانستی ببین آنکه بباش

(همان: ۲۸۱)

سایه را سیمرغ بینی بیخیال	گر ترا سیمرغ بنماید جمال
هرچ دیدی سایه سیمرغ بود	گر همه چل مرغ و گرسی مرغ بود
گر جدا گویی از آن نبود روا	سایه از سیمرغ چون نبود جدا
در گذر از سایه وانگه رازجوی	هر دو چون هستند با هم رازجوی
کی ز سیمرغ رسد سرمایه‌یی	چون تو گم گشتی چنین در سایه‌یی
تو درون سایه بینی آفتاب	گر ترا پیدا شود یک فتح باب
خود همه خورشید بینی، والسلام	سایه در خورشید گم بینی مدام

۱۶۲

(همان: ۲۸۲)

پس از آنکه مرغان سخنان هدهد را شنیدند و دریافتند که با سیمرغ قرابت و نسبتی نزدیک دارند، غبار اندوه و تردید از دلشان زدوده شد، شوقی تازه در جانشان دمید، آتش در



جانشان شعله کشید، از جان خویش گذشتند و با عزمی استوار، همصدا و همدل، زیر بیرق رهبری هدهد بال گشودند و بسوی مقصود پر کشیدند.

چون همه مرغان شنودند این سخن	نیک پی بردند اسرار کهن
جمله با سیمرغ نسبت یافتند	لاجرم در سیر رغبت یافتند
زین سخن یکسر به ره بازآمدند	جمله همدرد و هم‌آواز آمدند

(همان: ۲۸۴)

زین سخن شد جان ایشان بیقرار	هم در آن منزل بسی مردند زار
وان همه مرغان همه آن جایگاه	سر نهادند از سر حسرت به راه

(همان: ۴۲۲)

سپاه بیشمار مرغان سالیان دراز در راه بودند و پیش می‌رفتند، اما هرچه جلوتر می‌رفتند از تعدادشان کاسته میشد. گروهی در ژرفای دریا غرق شدند، بعضی بر فراز قله‌های سر بفلک کشیده یا در دل بیابانهای خشک و سوزان، از فرط گرما و تشنگی جان باختند، تعدادی طعمه درندگان شدند، عده‌یی در میانه راه ناپدید شدند، بعضی ناتوان و رنجور از کاروان عقب ماندند و شماری نیز مجذوب تماشای شگفتیها یا بقصد خوشگذرانی، از ادامه سفر صرف‌نظر کردند. سرانجام، از آن لشگر عظیم، تنها سی مرغ بی‌روبال، ناتوان و دل‌شکسته، به بارگاه سیمرغ راه پیدا کردند.

۱۶۳

عاقبت از صد هزاران تا یکی	بیش نرسیدند آنجا اندکی
عالمی پر مرغ می‌بردند راه	بیش نرسیدند سی آن جایگاه
سی تن بیبال و پر، رنجور و سست	دلشکسته، جان شده، تن نادرست



(همانجا)

مرغان در بارگاه سیمرغ، همانطور که هدهد پیشتر به آنها خبر داده بود، ذات و صفات سیمرغ را ناپیدا و فراتر از ظرفیت ادراکی خود می‌یابند.

حضرتی دیدند بیوصف و صفت برتر از ادراک عقل و معرفت

(همان: ۴۲۳)

اما پس از دیدار و گفتگو با چاووش عزت و حاجب لطف، که از سوی پادشاه آمده بودند، در جان مرغان تحولی ژرف پدید می‌آید. آنان از خطاها، آلودگیها و ستمهایی که بر خود کرده بودند، عمیقاً شرمسار و متنبه میشوند و در پی آن، از همه خطاها، آلودگیها و خودخواهیها پاک و پیراسته میگردند. آنگاه که سی مرغ کاملاً پاک و از خویشتن تهی میشوند، آفتاب سیمرغ بر آنها تابیده میشود و در پرتو آن، جانی نو در مرغان دمیده میشود. این جان همان صورت و حقیقت جمعی سیمرغی است که هدهد در میان گفتگوهای پیشین از آن سخن گفته بود و اکنون مرغان با همه وجود، درحال تجربه و شهود آن بودند. در همان هنگامیکه مرغان جانی دوباره پیدا میکنند، چهره تجلی‌یافته سیمرغ در درون را مشاهده میکنند و با وضوح تمام درمی‌یابند که سی مرغ همان سیمرغ است.

جان آن مرغان ز تشویر و حیا	شد حیای محض و جان شد توتیا
چون شدند از کُلّ کُلّ پاک آن همه	یافتند از نور حضرت جان همه
باز از سر بنده نو جان شدند	باز از نوعی دگر حیران شدند
کرده و ناکرده دیرینه‌شان	پاک گشت و محو گشت از سینه‌شان
آفتاب قربت از پیشان بتافت	جمله را از پرتو آن جان بتافت
هم ز عکس روی سیمرغ جهان	چهره سیمرغ دیدند از جهان
چون نگه کردند آن سی مرغ زود	بیشک این سی مرغ آن سیمرغ بود
خویش را دیدند سیمرغ تمام	بود خود سیمرغ سی مرغ مدام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه	بود آن سیمرغ این کین جایگاه

ور بسوی خویش کردندی نظر بود این سی مرغ ایشان آن دگر
 ور نظر در هر دو کردندی به هم هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
 بود این یک، آن و آن یک بود، این در همه عالم کسی نشنود این

(همان: ۴۲۶)

عطار در اشعار فوق نظریه خود دربارهٔ هویت جمعی الهی انسان را تکمیل کرده و بیابان میرساند. این نظریه که طرح و تبیین آن از مجمع مرغان برای انتخاب و جستجوی پادشاه آغاز شده بود، گام‌بگام پیش می‌آید و اکنون در گام نهایی، بجایی میرسد که عطار میتواند آشکارا با بیان دو عنصر مقوم و سازنده، آن را کامل نماید. یکی از آن دو عنصر، ظهور و تجلی یک جان واحد جمعی میان سی مرغ است و نشانهٔ آن تجربهٔ شهودی و آگاهی پدیدارشناختی بینانفسی واحدی است که همهٔ سی مرغ با هم، از این جان واحد جمعی پیدا میکنند. عنصر دیگر، تحقق اینهمانی معرفتی میان سی مرغ و سیمرغ است که نشانهٔ آن معرفت و آگاهی شهودی بینانفسی جمعی مرغان از این حقیقت است که سی مرغ همان سیمرغ است.

این نظریه، عطار را از فیلسوفان مدرن معتقد به هویت فردی سکولار، فیلسوفان پسامدرن منکر هرگونه هویت برای انسان، و نیز پدیدارشناسانی که به شبه‌هویت جمعی برای انسانها باور دارند، متمایز میسازد. بدیهی است که نظریهٔ عطار دیگر به مشکل «خودتنهاگرایی» - که پسامدرنها، هایدگر، سارتر و دیگر پدیدارشناسان، آن را پیامد نظریهٔ هویت فردی دکارتی میدانستند - منتهی نمیشود. نظریهٔ عطار حتی در نقطهٔ مقابل گرایش فردگرایانه‌یی قرار دارد که در آثار رمزی و تمثیلی فیلسوفان و متکلمان اسلامی همچون ابن‌سنا و سهروردی دربارهٔ هویت انسان دیده میشود. همچنین، این نظریه با دیدگاه خود عطار در مصیبت‌نامه (۱۳۸۶) نیز تفاوت دارد؛ جاییکه شرح احوال سالکی سرگردان و پرسشگر را می‌آورد که سرانجام درمان سرگردانی و پاسخ پرسشهایش را در درون و در هویت فردی الهی خویش می‌یابد.

تا جاییکه من میدانم، عطار تنها اندیشمند مسلمان است که نظریهٔ «هویت جمعی الهی انسان» را بصورت صریح و نظاممند طرح و تبیین کرده است؛ گرچه بنظر، مولوی در چند

جای مثنوی، از جمله در حکایات مربوط به وحدت مؤمنان، کوشیده است خود را به این نظریه عطار نزدیک کند.

مؤمنان معدود، لیک ایمان یکی غیر فهم و جان که در گاو و خرس باز غیر جان و عقل آدمی جان حیوانی ندارد اتحاد جان گرگان و سگان هر یک جداست جمع گفتم جانهاشان من به اسم همچو آن یک نور خورشید سما لیک یک باشد همه انوارشان چون نماند خانه‌ها را قاعده	جسمشان معدود، لیکن جان یکی آدمی را عقل و جانی دیگرست هست جانی در ولی آن دمی تو مجو این اتحاد از روح باد متحد جانهای شیران خداست کان یکی جان، صد بود نسبت به جسم صد بود نسبت به صحن خانه‌ها چونک برگیری تو دیوار از میان مؤمنان مانند نفس واحده
--	--

(مولوی، ۱۳۸۰: ۲/۵۶۲)

تفرقه در روح حیوانی بود چونکه حق رشّ علیهم نوره	نفس واحد روح انسانی بود مفترق هرگز نگردد نور او
--	--

(همان: ۱/۱۹۰)

بیترید مولوی در ابیات یاد شده، از اتصاف مؤمنان به یک نفس یا جان واحد ولایی، یا بتعبیر دیگر، الهی، سخن میگوید. با این حال، این اشعار تنها بر یکی از عناصر نظریه «هویت جمعی الهی انسان» دلالت دارند؛ یعنی بر عنصر «اشتراک در جان واحد». همانگونه که آشکار است، در این ابیات هیچ اشاره‌ای به عنصر دوم آن نظریه، یعنی «اینهمانی معرفتی» جمع مؤمنان با ولی یا خداوند، نشده است.

۱۶۶

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بازخوانی مفهومی پاسخها به مسئله هویت در سنت فلسفی چهار قرن اخیر مغرب‌زمین، سه رویکرد یا گفتمان متمایز اما نه الزاماً ناسازگار را پیش روی ما قرار میدهد: دکارتی،



سال ۱۶، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۴

مدرن، پسامدرن و پدیدارشناسانه. هریک از این رویکردها از منظری خاص به پرسش از چیستی هویت انسانی پرداخته و بر یکی از ساحات انسانی معرفتی، اخلاقی یا اجتماعی- متمرکز شده‌اند. این تمرکز تک‌ساحتی موجب شده هیچیک از این رویکردها بتنهایی قادر به ارائه تبیینی جامع و بسنده از هویت انسانی نباشد و هرکدام با کاستی‌هایی در این زمینه مواجه شوند. نقطه قوت نظریه دکارتی، تأکید آن بر مفاهیم معرفت‌شناسانه، خودآگاهی و اینهمانی است؛ مفاهیمی که بیشک در شکلهی به هویت انسانی نقشی مهم ایفا میکنند. با وجود این، گرایش پنهان این نظریه به خودتنهاگرایی و جداسازی سوژه از جهان و دیگران، پذیرش آن را بعنوان نظریه‌ی شایسته و جامع در باب هویت دشوار میسازد. در مقابل، نقد پسامدرن با بازگرداندن دیگری، غیریت و اخلاق فردگرایانه به مرکز توجه، هرچند برخی کاستیهای دکارت را جبران میکند، اما با کنار گذاشتن اندیشه‌های معرفت‌شناختی و نسبی‌ساختن اخلاق، در نهایت به انکار هویت منجر میشود. پدیدارشناسی سعی میکند میان این دو قطب واسطه‌گری نماید و تنها با تأکید بر ساختارهای بینانفسی و زیست‌جهان، بی‌آنکه به عنصر اینهمانی معرفتی متوسل شود، تحلیلی از همتجربه‌گی و وحدت اجتماعی انسانها ارائه دهد.

در این بین، خوانش عطار از هویت انسان در چارچوبی تلفیقی و چندلایه شکل میگیرد: او هم اندیشه بینانفیسیت را میپذیرد، هم اهمیت اینهمانی معرفتی را حفظ میکند، هم بعد الهیاتی را وارد بحث میسازد، و هم تحقق هویت را در قالب فرایندی پیوسته و تکاملی میبیند. بدین ترتیب، تبیینی از هویت ارائه میدهد که وجوه فردی و جمعی، معرفتی و اخلاقی، بالقوه و بالفعل، و زمینی و فرازمینی را همزمان، دربرمیگیرد. خوانش عطار در مقایسه با گفتمانهای رایج فلسفی غرب، سه تمایز مفهومی راهبردی دارد که در بازاندیشی درمورد مسئله هویت اهمیت بنیادین می‌یابند: نخست، تأکید بر «جمعی‌بودن» هویت، نه صرفاً بعنوان پیامدی از روابط اجتماعی و بینانفسی، بلکه بمثابة ساختاری واحد و مشتمل بر اینهمانی معرفتی که در پیوند معرفتی-وجودی با خداوند، فعلیت می‌یابد. دوم، نقش الهیات عرفانی بعنوان چارچوب یا بستری معنابخش که امکان تلفیق ابعاد معرفتی، اخلاقی و اجتماعی را بدون تقلیل هیچیک، فراهم میسازد. سوم، تبیین «هویت جمعی الهی» انسان

بعنوان محصول فرایندی پیوسته و تکاملی که پس از عبور از مراحل متعدد و متوالی، در نهایت ببار می‌نشیند و فعلیت می‌یابد.

منابع

- ابن سینا (۲۰۰۸م) حیات یقضان، قاهره: دار المعارف.
- عطار، فریدالدین (۱۳۸۶) مصیبت‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- (۱۳۹۱) منطق الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- غزالی، احمد (۱۳۵۸) مجموعه آثار فارسی، به‌اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، محمد (۱۴۱۶ق) مجموعه الرسائل، بیروت: دار الفکر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۰) مثنوی معنوی، جلد اول و دوم، تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، تهران: علمی و فرهنگی.
- Descartes, R. (1911). *Meditations on first philosophy. The Philosophical Works of Descartes*. vol. 2, trans. by Haldane & G. R. T. Rose. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freud, S. (1994). *The standard edition of the complete psychological works of sigmund Freud*. trans. & ed. by J. Strachey et al., London: Hogarth Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time*, trans. by J. MacQuarrie & E. Robinson. Oxford: Basil Blackwell.
- Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*. trans. by D. Carr, Illinois: Northwestern University Press.
- Levinas, E. (1969). *Totality and infinity*, trans. by A. Lingis. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Phenomenology of perception*. trans. by C. Smith. London: Routledge.
- Plato (1993). *Meno. The dialogues of Plato*, trans. by B. Jowet, (in vol. 6 of *Great Books of The Western World*, ed M. J. Adler), USA: Robert p.
- Sartre, J. P. (1956). *Being and nothingness: An essay on phenomenological ontology*. trans. by H. E. Barnes. New York: Washington Square Press.
- Scheler, M. (1980). *Gesammelte werke. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. vol. II. ed. by M. Scheler. Bern: Francke Verlag.