

The effects and results of the spread of the concept of theism in the field of philosophical anthropology

Ehsan Ahmadi Khave¹| Mohammad Reza Sarmadi²| Mahdi Mahmoudi³| Ali Alam Al Huda⁴

1. PhD student in Philosophy of Education, Payam Noor University, South Tehran, Corresponding author; Email:

kelkesheida@yahoo.com

2. Professor, Department of Educational Sciences, Payam Noor University; Email: sarmadi@pnu.ac.ir

3. Professor, Department of Philosophy, Payam Noor University, Tehran; Email: alamalhoda53@gmail.com

4. Assistant Professor, Department of Educational Sciences, Payam Noor University; Email:

mahmodi@pnu.ac.ir

ARTICLE INFO

ARTICLE INFO

ABSTRACT

Article History:

Received October 27, 2023

Revised January 13, 2024

Accepted March 13, 2024

Publication May 14, 2024

Keywords:

Anthropology,
sublime wisdom,
doubting man,
doubting existence.

ABSTRACT

"Establishing existence" is one of the most important topics of ontology in Islamic philosophy, and since the solution of most issues and problems of transcendental wisdom depends on it, it has been said that in transcendental wisdom, after the originality of existence, there is no importance of "establishing existence". Although some works and consequences of the extension of the concept of doubt in anthropology have been mentioned in the works of Mulla Sadra, Jeshte and Ghekhte, but it has not been specifically addressed. Before Sadra, Fakhr Razi also spoke about a special view of human beings by clarifying the essence of human beings, based on which, "humanity" as a single identity cannot be generalized to all human beings. This understanding of the concept of humanity means that every person has an unchangeable nature and is different from other human beings. This article, with a descriptive, analytical and inferential approach, tries to investigate the consequences of the spread of the concept of tashkik in the field of anthropology and, consequently, its impact on human sciences such as education. With the expansion of the concept

of theism from the field of ontology to the field of anthropology, the three main concepts of the field of anthropology, i.e. consciousness, will, and the relationship between soul and body, as well as human sciences such as law, education, psychology, and ethics, which are based on anthropological principles, have also undergone important changes. they become.

آثار و نتایج تسری مفهوم تشکیک در حوزه انسان‌شناسی فلسفی

احسان احمدی خاوه^۱ | محمد رضا سرمدی^۲ | علی علم الهدی^۳ | مهدی محمودی^۴

۱. احسان احمدی خاوه، دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت پیام نور تهران جنوب، نویسنده مسئول:

kelkesheida@yahoo.com

sarmadi@pnu.ac.ir

alamolhoda53@gmail.com

mahmodi@pnu.ac.ir

۲. محمد رضا سرمدی، استاد گروه علوم تربیتی دانشگاه پیام نور:

۳. علی علم الهدی، استاد گروه فلسفه دانشگاه پیام نور تهران:

۴. مهدی محمودی، استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه پیام نور:

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۲/۲۵

کلیدواژه:

انسان‌شناسی،

حکمت متعالیه،

انسان‌مشکک،

تشکیک در وجود.

«تشکیک در وجود» از مهمترین مباحث هستی‌شناسی در فلسفه اسلامی است و از آنجا که حل اکثر مباحث و مشکلات حکمت متعالیه متوقف بر آن است، گفته شده در حکمت متعالیه پس از اصالت وجود هیچ مسئله‌ای اهمیت «تشکیک وجود» را ندارد. اگرچه در آثار ملاصدرا، جسته و گریخته به برخی آثار و تبعات تسری مفهوم تشکیک در انسان‌شناسی اشاراتی شده اما به طور ویژه و مشخص به آن پرداخته نشده است. پیش از صدرا نیز فخر رازی، با تصریح بر تباین ماهوی انسان‌ها از نوعی نگاه ویژه به انسان سخن گفته که بر اساس آن، «انسانیت» به منزله یک هویت واحد، قابل تعمیم به همه انسان‌ها نیست. این تلقی از مفهوم انسانیت به این معنا خواهد بود که هر فرد، ماهیتی تبدیل‌ناپذیر و متفاوت با دیگر انسان‌ها دارد. این مقاله که با رویکرد توصیفی تحلیلی و روش استنتاجی، تلاش می‌کند پیامدهای تسری مفهوم تشکیک در حوزه انسان‌شناسی و به تبع، تأثیر آن بر علوم انسانی مانند تعلیم و تربیت را مورد بررسی قرار دهد. با تسری مفهوم تشکیک از حوزه هستی‌شناسی به حوزه انسان‌شناسی، سه مفهوم اصلی حوزه انسان‌شناسی، یعنی آگاهی، اراده و رابطه نفس و بدن و همچنین علوم انسانی مانند حقوق، تعلیم و تربیت، روانشناسی و اخلاق که مستظهر به اصول انسان‌شناسانه هستند نیز دستخوش تغییرات مهمی می‌شوند.

استناد: احمدی خاوه، احسان؛ سرمدی، محمد رضا؛ علم الهدی، علی؛ محمودی، مهدی. (۱۴۰۳). آثار و نتایج تسری مفهوم تشکیک در حوزه انسان

شناسی فلسفی؟. کاوشی در معرفت اجتماعی، دوره ۲، شماره سوم، صفحات ۶۸-۸۹.

بحث در باب تشکیک را از ابتکارات متفکران اسلامی دانسته‌اند و گفته شده از آنجا که حل اکثر مباحث و مشکلات حکمت متعالیه متوقف بر آن است، پس از اصالت وجود هیچ مسئله‌ای در حکمت متعالیه ارزش و اهمیت «تشکیک وجود» را ندارد (عابدی، ۱۳۷۹). تشکیک در لغت به معنای به شک و تردید انداختن است (سجادی، ج ۲، ص ۵۲۶) و به این معنی است که یک لفظ دارای مفهوم واحدی باشد، ولی اموری که آن مفهوم شامل آن‌ها می‌شود به تقدم و تأخر متفاوت می‌باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱). و در اصطلاح فلسفی، در برابر تواطی قرار دارد و به این معناست که:

«معنای واحد در لفظی که مشترک لفظی است، به صورت غیر مساوی بر مصادیقش حمل می‌گردد این دسته از مفاهیم را مشکک می‌نامند؛ چون، کیفیت حمل آنها، انسان را به تردید وا می‌دارد؛ زیرا از یک سو به دلیل اشتراک معنوی حکایت از معنایی واحد می‌نماید و از سوی دیگر، اختلاف مصادیق، دلالت بر کثرت حقیقت دارد» (جوادی آملی، ج ۱، ص ۲۵۷، ۱۳۸۶).

در مقابل مفهوم تشکیک، مفهوم متواطی قرار دارد. متواطی، «مفهومی است که صدق آن بر همه افراد یکنواخت باشد و افراد آن تقدم و تأخر یا اولویت یا اختلاف دیگری در مصداقیت برای آن مفهوم نداشته باشند» (مصباح یزدی، ج اول، ۱۳۷۲: ص ۳۹۲). شاید بتوان گفت که ابوعلی سینا اولین کسی است که به مطالعه درباره مسئله تشکیک وجود پرداخته است. وی در پایان فصل سوم از مقاله پنجم الهیات شفا می‌گوید: «وجود، شدت و ضعف ندارد و کمتر و ناقص نمی‌شود و تنها تفاوت در سه حکم می‌پذیرد: تقدم و تاخر، بی‌نیازی و نیاز، وجوب و امکان» (حسین بن سینا، بی تا: ص ۴۴۴).

خواجه نصیر نیز هم نفیا از «تزايد و اشتداد در وجود» و هم اثباتاً از «شدت و ضعف در وجود» سخن گفته است (خواجه نصیر، ۱۳۷۰، ص ۳۵؛ همو، ۱۹۹۵: ص ۵۱۸؛ لاهیجی، بنتا: ص ۵۲). قوشچی معتقد است این عدم اتخاذ موضع واحد از سوی خواجه به این دلیل است که در منظر خواجه در وجود، تشکیک عامی وجود دارد، اما تشکیک خاصی وجود ندارد. صدق مفهوم وجود بر علت و معلول یکسان نیست، اما در عین حال حرکتی

در وجود نیست که از ضعف به سوی شدت باشد (قوشچی، بنتا: ص ۱۴ و ۲۴). علامه حلی نیز بر منهاج خواجه رفته است (علامه حلی، بنتا، ص ۴۷؛ همو، بننا، بنتا: ص ۲۰). اما کسی که برای اولین بار بحث تشکیک در کمال و نقصان را به طور جدی مطرح کرد شیخ اشراق بود. وی در حکمة الاشراق بحث تشکیک در نور را پیش می‌گشود و معتقد است: «تفاوت انوار به کمال و نقص است و تفاوت دو نور مجرد، نه به تمام ذات است و نه به بعض ذات و نه به عوارض، زیرا ماهیت نمی‌تواند سبب تفاوت باشد و آن انوار چون بسیط هستند، پس جزء ذات نیز نمی‌تواند علت تمایز آنها باشد و عوارض مادی نیز در آنجا وجود ندارد، پس باید تمایز و تفاوت آنها به کمال و نقص وجودی باشد» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ص ۱۱۹).

در نگرش صدرایی، نظام هستی، سلسله مراتبی از موجودات است که از ضعیف‌ترین تا قوی‌ترین آن، ترتب یافته‌اند. رابطه بین واجب و ممکنات (ربط علی و معلولی)، در نظام وجودی صدرایی بر اساس مفهوم تشکیک بحث می‌شود. ملاصدرا ابتدا با اثبات اصالت وجود، به توجیه این رابطه در دستگاه وجودی و در قالب تشکیک خاصی پرداخته و معتقد است که علت و معلول، به عنوان دو موجود مستقل که رابطه بین آنها از نوع رابطه تباینی باشد نیستند؛ بلکه رابطه میان آن دو را از نوع اضافه اشراقی می‌دانند. در این رابطه معلول عین ربط به علت است نه صرفاً وجودی مرتبط با علت (صادق، رحیمیان و گرجی، ۱۳۸۹). وی در تبیین چگونگی جمع وحدت با کثرت، از آن به وحدت سریانی تعبیر می‌کند؛ نوعی وحدت که می‌تواند کثرت را هم در خود جمع کند. حکیم سبزواری در حاشیه اسفار در این باره می‌گوید: «إن الكثرة... لا تنافي الوحدة الحقّة بل تؤكدّها، فإنّها كاشفة عن الأشملية والأوسعية» (ج ۶، حاشیه ص ۲۲).

بحث علیت در منظر صدرا به همین جا ختم نمی‌شود و در اواخر بحث علیت، او به این نتیجه می‌رسد که وقتی معلول هویتی مباین با علت نداشته باشد، علت هم باید در مقابل آن موجودی مستقل نامتناهی و عاری از هر نقصی باشد. او با اتکا به قاعده (بسیط الحقیقه کل الاشياء) به این نتیجه می‌رسد که تنها وجود حقیقی ذات باری است و مابقی، شئون و ظهورات واجب‌اند. بدین طریق از تشکیک خاصی و فقر وجودی معلول به منزله پلی برای رسیدن به وحدت شخصی استفاده کرده است (صادق، رحیمیان و گرجی، ۱۳۸۹).

البته از مفهوم تشکیک نیز دو قرائت متفاوت ارائه شده است. در قرائت عرفان محی‌الدینی، وجود، تشکیک‌ناپذیر است و از بالاترین (باطنی‌ترین) تا پایین‌ترین (ظاهرترین) مرتبه وجود، همه تجلیات یک حقیقت‌اند؛ شدت و ضعف در مظاهر و تجلیات است نه در ذات وجود. نتیجه نگاه محی‌الدینی به امر تشکیک، در نظریه «تشکیک در مظاهر و مجالی وجود» و حاصل دیدگاه فیلسوفان صدرایی به مسأله تشکیک، در نظریه «تشکیک در مراتب وجود» بروز می‌کند (دهباشی و زمانی، ۱۳۹۷).

در هر صورت مفهوم تشکیک در فلسفه صدرایی یک مفهوم هستی‌شناسانه^۱ است که در جایگاه خود توانسته گره بسیاری از مسایل فلسفی را باز کند. اما آیا اگر مفهوم تشکیک در وجود را در حوزه انسان‌شناسی^۲ نیز وارد نماییم همان کارکرد را دارد؟ تسری مفهوم تشکیک در حوزه انسان‌شناسی چه آثاری بر علوم انسانی خواهد گذاشت؟ اگرچه در آثار ملاصدرا، جسته و گریخته به برخی آثار و تبعات تسری مفهوم تشکیک در انسان‌شناسی اشاراتی شده اما به طور ویژه و مشخص به آن پرداخته نشده است. این پژوهش با رویکرد کیفی توصیفی و روش استنتاجی بر آن است تا به این مسئله بپردازد. پیش از این، پژوهش‌های فراوانی با مسأله بررسی مفهوم تشکیک در حکمت متعالیه صورت گرفته است. از جمله می‌توان به پژوهش برهانی‌فر، و قربانی‌آندره سی (۱۳۸۸) با عنوان «بررسی تطبیقی تشکیک وجود با وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه» اشاره نمود. عشاقی اصفهانی (۱۳۸۹) نیز در مقاله خود به نام «تشکیک در «تشکیک وجود» حکمت صدرایی» به این مسأله پرداخته است. حسنی (۱۳۸۵) در مقاله خود به نام «وحدت و کثرت وجود در حکمت متعالیه و عرفان» به بررسی مفهوم تشکیک و تفاوت آن در حکمت صدرایی و عرفان اسلامی پرداخته است. سوزنجی (۱۳۸۴)، عابدی (۱۳۷۹)، علوی (۱۳۸۳)، پورطولی و باقرپور (۱۳۹۰)، نیز در پژوهش‌های خود به این مهم پرداخته‌اند.

و همچنین در باب بررسی انسان‌شناسی صدرایی می‌توان از پژوهش‌های شجاری و محمدعلیزاده (۱۳۹۱) با عنوان «ارتباط مراتب انسان با مراتب هستی از دیدگاه ملاصدرا»، و پژوهش آکوچکیان، فراهانی و صفری (۱۳۹۵) نام برد. سهرابی‌فر (۱۳۹۶) نیز در پژوهش

۱. ontologically

۲. Anthropology

خود که به «بررسی تفاوت ماهوی انسان‌ها در اندیشه فخر رازی» پرداخته است بیان می‌کند که فخر رازی در آثار خود بر تباین ماهوی انسان‌ها تصریح کرده است. بنابراین تصریح به تباین ماهوی انسانها، به این معنا خواهد بود که هر فرد از انسان ماهیتی تبدیل‌ناپذیر و متفاوت با دیگر انسانها دارد. احمدی خاوه و همکاران (۱۴۰۱) نیز در پژوهشی با عنوان «مفهوم‌شناسی تطبیقی مسأله اراده آزاد و اختیار در تعلیم و تربیت بر اساس الگوی انسان مشگک» به بررسی مسأله اراده آزاد و اختیار از منظر انسان‌شناسی صدرایی پرداخته‌اند.

مراتب نفس

مکتب ایده‌آلیسم و ایدئولوژی‌های وابسته به آن و همچنین ادیان مختلف، همواره انسان را در هیئت نسخه عالم کبیر توصیف و تلاش کرده‌اند از طرق مختلف نظیر «اصل اضافه و ربط» یا «اصل معقولیت»، رابطه انسان و جهان (ذهن و عین) را در این قالب ایضاح و تبیین کنند (گوتک، ۱۳۹۲: ۳۲). قرآن نیز آن‌گاه که آدم را معلّم به کلیه اسماء الهی توصیف می‌کند (بقره/۳۱) در واقع همین نگاه به انسان را تأیید می‌کند. فیلسوفان مسلمان نیز از همین رویکرد در طی قرون متمادی، ذیل مبحث «قوای نفس» برای مبانی انسان‌شناسانه خود بهره برده‌اند. نفس در اصطلاح فلاسفه اسلامی، «کمال اوّل برای جسم طبیعی» (آملی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۹۶) دانسته شده و در منظر غالب این فلاسفه، نفس جوهری مجزّد و بسیط است که از طریق آثار آن در موجود زنده قابل اثبات است. فیلسوفان مسلمان همانند کندی، فارابی، ابن سینا و غزالی در یک طبقه‌بندی کلی، قوای نفس را به چهار قوه شرح زیر تقسیم کرده‌اند:

۱. قوای ظاهر یا قوای حاسّه

۲. قوّه باطنه یا متوسطه

۳. قوّه متخیله: شامل الف. قوّه واهمه، ب. قوّه حافظه، ج. حس مشترک

۴. قوّه عاقله: شامل الف. عقل هیولانی یا عقل بالقوّه، ب. عقل بالملکه یا عقل

بالفعل، ج. عقل مستفاد، د. عقل فعال، ه. عقل قدسی

اما علمای اخلاق اسلامی، قوای نفس به غضبیّه، شهویّه، وهمیّه و عاقله تقسیم

کرده‌اند (هاشمیان، ۱۳۸۰: ۶۱).

فخر رازی معتقد است «انسانیت» به منزله یک هویت واحد و یک مفهوم متواطی، قابل تعمیم به همه انسان‌ها نیست. وی در آثار خود بر تباین ماهوی انسان‌ها تصریح کرده است. در آثار او به این نکته تأکید شده که ماهیت، امری است که تغییر و تبدیل آن ممکن نیست. در نتیجه تصریح به تباین ماهوی انسان‌ها، به این معنا خواهد بود که هر فرد از انسان، ماهیتی تبدیل‌ناپذیر و متفاوت با دیگر انسان‌ها دارد (سهرابی‌فر، ۱۳۹۸). وی تفاوت در نفوس آدمیان را منشأ تفاوت میان انسانها میدانند و معتقد است اختلاف انسانها در اخلاق، مولود اختلاف در ماهیت نفوس انسانی است (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۱۴۵-۱۴۶). اما آیا می‌توان با اتکا بر مفهوم تشکیک در وجود، نفس انسان را نیز دارای درجات و مراتب تشکیکی گوناگون دانست؟ آیا تفاوت حالات روانی و تبدل احوالی که در موقعیت‌های مختلف بر انسانها عارض می‌شود متأثر از این مراتب تشکیکی است؟

کالبد‌های چندگانه

با اینکه اسلام و هندویسم، در فرم و ساختار تفاوت‌هایی با هم دارند اما شباهت‌های محتوایی و جوهری فراوانی نیز در حوزه‌ی هستی‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی بین این دو نظام فکری به چشم می‌خورد. یکی از این شباهت‌ها در حوزه فلسفی انسان‌شناسی، تبیینی است که آنها نسبت به ابعاد وجود انسان دارند. از قدیمی‌ترین باورهای مکاتب هندی در آیین یوگا، باور به کالبد‌های هفت‌گانه بوده است. به طور معمول و رایج هفت بدن انرژی وجود دارد:

۱. مادی ۲. اتری ۳. عاطفی یا اختری ۴. ذهنی ۵. روحانی یا ستاره‌ای ۶. کیهانی یا بودایی یا آسمانی ۷. نیروانی یا آتما.

برخی دیگر نیز از چهار کالبد زیر یاد کرده‌اند:

۱. کالبد علّی / کالبد معنوی ۲. کالبد ذهنی ۳. کالبد عاطفی / اثری ۴. کالبد اتری

همچنین بعضی از منابع هندویی پنج ساحت را برای وجود انسان برشمرده‌اند: ۱. قشر فیزیکی، ۲. قشر نیروی حیاتی، ۳. قشر ذهن، ۴. قشر آگاهی و ۵. قشر سعادت. در متون و منابع روایی اسلامی نیز مشابه این پنج ساحت وجودی مورد اشاره قرار گرفته

است؛ ۱. بدن، ۲. روح الحیات، ۳. روح القوه و روح الشهوه، ۴. روح الایمان و ۵. روح القدس. علاوه بر این، تبیینی که معارف اسلامی و تعالیم هندو نسبت به مراتب هستی ارائه داده‌اند تشابه زیادی با یکدیگر دارد و تقسیم هستی به چهار مرتبه از سوی هر دو منظومه فکری، موجب قرابت بیشتر در حوزه انسان‌شناسی می‌گردد چرا که هر دو، انسان را عالم صغیر و بازتاب و آینه‌ی هستی می‌دانند که تمام مراتب عالم کبیر را در خود نمایان ساخته است. (مهدوی‌پور، ۱۳۹۴). بر اساس فلسفه ودانتیک نیز هر انسان دارای پنج بدن (کوشا) است. کوشا به معنای غلاف یا جلد است و بر طبق فلسفه ودانتیک، کوشاها پوششی برای آتمان (روح) هستند. پانچا کوشا یا پنج جلد ما از ناخالص‌ترین تا ظریف‌ترین عبارتند از:

۱. لایه فیزیکی یا AnnamayaKosha

۲. لایه انرژی حیاتی یا PranamayaKosha

۳. لایه ذهنی یا ManomayaKosha

۴. لایه خرد یا Vijnanamayakosha

۵. لایه سعادت یا AnandamayaKosha (شیواناندا و دواناندا، ۱۴۰۱).



شکل ۱-۱: پنج لایه وجودی انسان در فلسفه هندویسم

صدرا و کالبد‌های اربعه

در حکمت متعالیه، غایت انسان در قوس صعود، نیل به مبدأ وجود است. نفس انسان مادامی که به بدن مادی تعلق دارد، بر اساس حرکت اشتدادی جوهری (خروج تدریجی از قوه به فعل) به صورت لیس بعد از لیس تکامل می‌یابد (آهنگران، فلاح نژاد، ضمیری، علوی فر، ۱۳۹۸). بر همین اساس می‌توان چنین استنتاج نمود که مثلاً انسانی که در مرتبه ۱۰۰ وجودی قرار دارد، نسبت به انسانی که در مرتبه ۹۹ وجودی قرار دارد، بهره بیشتری از وجود دارد و بر همین مبنا، نمی‌توان برای هر دو نفر یک مفهوم و ماهیت واحد به عنوان انسانیت را به کار برد. به نظر می‌رسد بر اساس اصل اشتداد وجودی و تشکیک در وجود، علاوه بر آنچه برخی متقدمان نظیر فخر رازی در باب تباین ماهوی انسانها مطرح نموده‌اند، هر فرد انسانی نیز خود، موجودی است مشکک، که حائز مراتب گوناگونی از آگاهی، اراده و وجود است.

۷۶

ملاصدرا در تبیین کیفیت کمال نفس، با اتکا به مراتب تشکیکی وجود، او را به مراتب تشکیکی کمال انسان سوق داده، بدین ترتیب امکان عقلی درجات مختلف کمال انسانی را فراهم آورده است (دهباشی و زمانی، ۱۳۹۷). صدرالمُتألهین معتقد است که نفس از یکسو یک حقیقت وحدانی است و از دیگر سو وجودی منبسط دارد که موجب می‌شود نفس در متن تمام قوای نفسانی حضور داشته باشد. وی در بیان قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» به همین نکته نظر دارد که نفس به عنوان یک حقیقت وحدانی، عین قوای نفسانی است. به سخن دیگر، قوا در عین تکثر، همگی به حیثیت تقييدية نفس موجودند (شواهد الربوبیه، ۲۲۷-۲۲۸).

در منظر صدرا، هر چه نفس و قوای آن از جهت وجودی شدیدتر گردند، قادر به درک مدرکات نابتری خواهند بود و هر چه مدرکات ناب‌تر باشند، مرتبه تکاملی نفس به عنوان مُدرک بالاتر خواهد بود. نفس مرحله به مرحله به واسطه قوت وجود، ترقی حاصل کرده و از عوالم محسوس و خیال، راهی عالم عقول می‌گردد. بدینسان از حیث مدرکاتش «انسان طبیعی»، «انسان نفسانی» و «انسان عقلی» نامیده می‌شود (صدرالمُتألهین، ۱۳۷۹، ج ۸: ۳۲۸). ملاصدرا همچنین در بحث از مراتب جسم، به چهار کالبد عنصری، بخاری مثالی و

کاوشی در
معرفت
اجتماعی

■ سال اول، شماره سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

عقلی اشاره کرده و انسان مشتمل بر این چهار کالبد می‌داند (رحیم‌پور و شکری، ۱۳۹۵). در فلسفه اسلامی، در پاسخ به این پرسش که «آیا این افعال گوناگونی که از موجود ذو نفس سر می‌زند از یک قوه منشأ می‌گیرد یا منشأ آن قوای متعددی است؟» دو بحث اساسی مطرح می‌گردد، اول ملاک تعدد قوای نفس، و دوم شمارش قوای نفس. شیخ الرئیس با تاکید بر قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» برای توجیه تعدد قوا ملاکهای مختلفی را مطرح می‌کند و به ابطال آنها می‌پردازد، سپس یک ملاک برای تعدد قوا مطرح می‌کند که بر این اساس است: اگر اختلاف و تغایر آثار و افعال، اختلاف نوعی و جنسی باشد، حاکی از تعدد و تغایر نوعی قواست (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۵۲). اما ملاصدرا با رد این ملاک معتقد است اولاً قاعده الواحد را فقط در مورد خداوند متعال جاری است و ثانیاً اگر به دلیل قاعده الواحد، تغایر جنسی و نوعی آثار دال بر تعدد و تغایر قوا باشد، باید به دلیل تغایر شخصی آثار نیز، قوا را متعدد بدانیم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹، ج ۸: ۶۰-۶۳). پس از صدرا، شارحان مکتب او نیز با یک تاخیر نسبتاً طولانی به شرح و بسط مفهوم تشکیک پرداختند.

برخی دیگر از صاحب‌نظران مسلمان که غالباً مشرب عرفانی دارند در انسان‌شناسی خود از نوعی تبیین متفاوت بهره برده‌اند. بدین معنا که بجای بحث از قوای نفس، سخن از وجود عوالمی در درون انسان را مطرح کرده‌اند. در حقیقت می‌توان بر اساس این نگاه، انسان را به منزله کون جامع، متشکل از همه عوالم وجود از سفلی تا علیا متصور شد. از منظر آیت‌الله جوادی آملی، همان‌گونه که جهان هستی از ملک تا ملکوت دارای عوالم چهارگانه مادی، مثالی، عقلی و الهی است، وجود انسان نیز به عنوان نسخه عالم کبیر، دارای این مراتب چهارگانه است؛ انسان مادی، انسان مثالی، انسان عقلی و انسان الهی (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۶۵). این چهار مرتبه وجودی انسان را می‌توان بر چهار عالم ملک، ملکوت، جبروت و لاهوت نیز منطبق دانست.

امام خمینی نیز وجود را از حیث ذات، دارای مراتب تشکیکی می‌داند و تأکید می‌کند مراد از تشکیک، حقیقت، مصداق و واقعیت خارجی وجود است نه مفهوم وجود، (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۷۵)، به این معنا که هر مرتبه‌ای از مراتب وجود به مرتبه‌ای قبلش ذاتاً مرتبط است و فاصله‌ای میان آن مرتبه و مرتبه بالاتر تصور نمی‌شود، زیرا در غیر این

صورت مستلزم انقلاب در ذات می‌شود (خمینی، ۱۳۷۹، ص ۳۳).

همچنین علامه طباطبایی نیز مراتب و ساحت‌های پنجگانه‌ای را برای وجود آدمی برشمرده و معتقد است نمی‌توان برای ابعاد وجودی انسان، حصر عقلی قائل شد؛ ولی با تأمل خاص و نگاه ساختاری می‌توان، مهم‌ترین جنبه‌های وجودی انسان که به شخصیت او شکل می‌دهند و منشأ سعادت و شقاوت او هستند را این‌گونه برشمرد: ساحت شناختاری، ساحت غریزی، ساحت اراده، ساحت عمل و ساحت الوهی (فطری). (موسوی مقدم و زمانی، ۱۳۹۰). مولوی (۱۳۷۳) نیز از همین منظر به انسان می‌نگرد و انسان را نه یک موجود واحد متواظی، بلکه وجودی متکثر و مشکک می‌داند که از لایه‌ها و وجودهای متعدد ساختار یافته است؛

تو، یکی تو نیستی ای خوش رفیق بلکه گردونی و دریای عمیق
آن، تو زفت که آن نهصد توست قلزمست و غرقه‌گاه صد تو است



شکل ۲-۳. نقشه مفهومی لایه‌های چهارگانه ساختار وجود انسان بر اساس نظریه جوادی آملی

انسان مشکک

بر این اساس چه بر اساس تقریر عرفانی و چه با قرائت صدرایی مفهوم تشکیک و مراتب نفس را بررسی نماییم، به این نتیجه می‌رسیم که انسان هم در مفهوم و هم در وجود، «موجودی مشکک» است که در مراتب مختلف وجودش، مظاهر و تجلیاتی تشکیکی دارد. به این معنا، جسم نیز مراتبی از تجلی و ظهور نفس در عالم ماده است. به عبارت دیگر، همان نسبتی که عرفا برای رابطه میان حق و خلق بدان قائل بودند، می‌توانیم برای

نفس و بدن نیز متصور باشیم؛ یعنی به تعبیر زنوزی، یک رابطه اتحادی میان نفس و بدن. حکیم زنوزی توضیح می‌دهد مقصود از رابطه اتحادی نفس با بدن آنست که بدن تجلی مادی نفس است و نفس تجلی روحانی بدن و ایندو دو سر یک طیف هستند. زیرا انسانیت یک حقیقت ذوا مراتب و مشکک است که جلوه مادی آن بدن و جلوه مجرد آن نفس است پس بدن همان نفس بصورت لا بشرط است و نفس همان بدن بشرط لا (از نواقص و کاستیهای مادی) است (شکیبی، ۱۳۹۸).

در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که در نظریه صدرا، ایجاد نفس از بدن و ماده آغاز می‌شود ولی نفس پس از نابودی بدن نیز به بقای خود ادامه می‌دهد. به عبارتی ظاهراً نگاه ملاصدرا به مساله تجرد، از پایین به بالاست، اما در نظریه فیض عرفا، فیض از بالا به پایین و از عالم غیب الغیوبی به عالم ماده افاضه می‌شود. اساساً مفهوم و ساز و کار تجلی و ظهور هم بر همین اساس تقریر شده است. اما باید در نظر داشت که نفس ناطقه را، موجود مجرد افاضه می‌کند نه اینکه بدون اینکه دست فیض بخش موجود مجرد در میان باشد به واسطه تحوّل جوهری یک چیز و عبور آن از مرتبه حیوانیت، به وجود آید. صدرا المتألهین در این زمینه می‌گوید:

«پس علت فاعلی نفس ناطقه، امری قدسی است که از ماده و علائق آن، اعم از صورت یا نفسی دیگر، مفارق استوآن امر مفارق، همان است که حکیمان و فیلسوفان اولیه «عقل فعّال» نامیده‌اند و در زبان بزرگان فارس (حکمای ایران باستانی) به «روانبخش» موسوم است» (شیرازی، ج ۸، ص ۳۹۸، الجزء الأول من السفر الرابع، الباب السابع، فصل ۶).

به عبارت دیگر، در منظر ملاصدرا، بدن صرفاً زمینه و شرط حدوث نفس ناطقه است نه اینکه نفس از بدن خلق شود. ملاصدرا این مساله را با تکیه بر دو مفهوم نفس کلی و جزئی توضیح می‌دهد (المبدأ و المعاد، الفن الثانی، المقالة الثانیة، ص ۳۱۵).

۱ مراتب آگاهی انسان

مساوقت وجود با علم، یکی دیگر از اصول نگرش صدرایی است که بر اساس آن، نفس در انواع ادراکات خود از قوه به فعلیت و از نقص به کمال، خارج می‌شود و معنای این که

نفس عاقل، عین معقول میشود همان تحول وجود ناقص به کامل است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۷: ۳۱۶). قرآن نیز در سوره تکوین بر سه مفهوم علم یقین، عین یقین و حق یقین تصریح دارد که می‌تواند متضمن سه مرتبه از آگاهی انسان تلقی شود. همچنین در آیات ۲۱ تا ۲۸ سوره «ق» به سه سطح از نفس یا «خود» نیز اشاره شده است. با استفاده از آیات قرآن در سوره «ق»، می‌توانیم این سه سطح از «خود» یا «نفس» را استنتاج نماییم. در این آیات، قرآن صراحتاً از همراهی سه موجود در قیامت سخن می‌گوید. یکی نفس انسان است که وارد محشر می‌شود و مورد خطاب الهی قرار می‌گیرد. دومی همنشینی از جنس فرشته و دیگری همنشینی از جنس شیاطین است. از فحوای آیه روشن است که آن دو همنشین نیز در وجود انسان قرار دارند و چیزی خارج از وجود او نیستند. شاید بتوانیم از این دو همنشین به «دو جنبه از نفس انسان» یا دو سطح از آگاهی او نیز تعبیر کنیم. می‌توان از این سه ساحت «خود» یا «نفس»، با عناوین «خود سائق»، خود ناظر و خود حاضر» یا «خود معلوم، خود مجهول و خود مستور» یاد کرد. «خود سائق»، محرک کشف و فهم عالم عین است و جنبه‌ای از خود است که با عالم عین و ماده سر و کار دارد. «خود ناظر»، واسطه بین عالم عین و ذهن است و شاهد و قضاوت‌کننده مواجید و یافته‌های خود سائق است. «خود حاضر» نیز نقش یکپارچه‌سازی، نظم‌بخشی و درونی‌سازی این مکاشفات را بر عهده دارد و یکسره با عالم ذهن سر و کار دارد (ر. ک: نمودار شماره ۱).

در تقریری دیگر، «خود مجهول» به آن بخش از خود اطلاق می‌گردد که برای خود معلوم، ناشناخته، پنهان و حتی شرم‌آور است. می‌توان این بخش از خود را با کهن‌الگوی سایه در نظریه یونگ و نهاد در روانکاوی فروید مطابق دانست. «خود معلوم»، تلقی و باور اولیه هر کس از خودش و در واقع، همان «من» است. اما «خود مستور»، عمیق‌ترین بخش دریای روان و متعالی‌ترین ساحت وجودی انسان است که با مبداء الهی انسان (وجود) همسان است. انسان در این ساحت، به تعبیر عرفانی‌اش با عالم فیض اقدس پیوند دارد و از این رو این بخش برای دو ساحت دیگر روان کاملاً پوشیده، محجوب و مستور است. «خود معلوم»، همان خود ناظر یا «نفس لوامه» انسان است. این بخش از ساحت روانی انسان که ساحت هوشیار اوست و با واقعیات سر و کار دارد دائماً در حال نظارت، بررسی و قضاوت امور است. این ساحت از روان، وظیفه ارضای نیاز اساسی آگاهی و

شناخت را در انسان به عهده دارد.

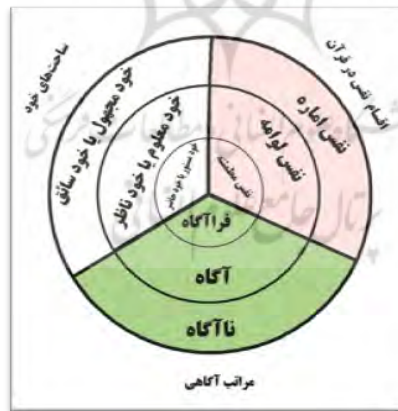
«خود مجهول»، ساحت غریزی، طبیعی، بکر و رام نشده وجود انسان است که معادل «سایه»^۱ در روان‌شناسی یونگ و همان «خود سائق» است که نقش پیش‌رانی قوای غریزی، کشف عالم عین و ارضای نیاز اساسی بقای انسان را بر عهده دارد. این ساحت از روان، معادل «نهاد»^۲ در روانکاوی فروید است که در قرآن به «نفس اماره» تعبیر شده است. «خود مستور» یا «خود حاضر» نیز همان‌طور که گفته شد ساحتی «فراآگاهی» در انسان است که با مبداء الهی انسان پیوند دارد. از این بخش از روان، در قرآن به «نفس مطمئنه» تعبیر شده است. نقش «خود مستور»، توحید و یکپارچه‌سازی همه ساحت‌های وجود انسان است. از این ساحت در روانشناسی فرویدی و یونگی خبری نیست.

سیر مراتب آگاهی در الگوی مختار این پژوهش

ناآگاهی آگاهی فراآگاهی

سیر مراتب آگاهی در الگوی روانکاوی:

ناخودآگاه خودآگاه



نمودار شماره ۱: مقایسه مراتب آگاهی، مراتب نفس در قرآن و ساحت‌های خود

در مدل مختار این پژوهش، «من» یا «خود مجهول» که در حقیقت، ساحت «ناآگاهی» است، سطحی‌ترین لایه خود است. بقای فردی، اصالت لذت، خودخواهی و رقابت‌طلبی از ویژگی‌های اساسی بخش ناآگاه فردی است. این همان بخشی است که فروید آن را نهاد می‌نامید. لایه دوم، ساحت «آگاهی» است. کارکرد این بخش از روان، قضاوت، سرزنش و کنترل بخش ناآگاهی فردی است که توسط فرایند درونی‌سازی قوانین اجتماعی (دینی و عرفی) انجام می‌شود. می‌توان معادل این بخش از شخصیت ما که میراث فرایند اجتماعی شدن انسان است را در روانکاوی فرویدی سوپر ایگو و در روان‌شناسی یونگی، ناهشیار جمعی دانست. قوانین، آداب، رسومات و تمام آنچه که جامعه برای کنترل فرد اعمال می‌کند، در سطح ناآگاهی جمعی از شخصیت رسوب نموده است. سومین لایه، سطح «فراآگاهی» یا ساحت قدسی «خود» است. این لایه، باطنی‌ترین سطح وجود انسان و فصل مشترک انسان با عالم وجود است. ساحت «فراآگاهی» از ناهشیار فرویدی و یونگی عمیق‌تر است. در این ساحت، انسان نه تنها از محدوده «من» خارج می‌شود و به لایه‌های عمیق‌تر «خود» نفوذ می‌کند، بلکه حتی از ساحت اشتراکات نوعی و ناخودآگاه جمعی یونگی نیز فراتر رفته، در اصل خلقت و «وجود» با عالم به وحدت و یگانگی می‌رسد. تجربه‌های عمیق دینی و عرفانی که در آنها عارف/ نبی، خود را با همه وجود در یگانگی می‌بیند، مربوط به همین ساحت از وجود است. وجود شباهت و بلکه عینیت در مکاشفات که در این ساحت رخ می‌دهند در بین همه فرهنگ‌ها و ادیان، فرضیه ما را مبنی بر وجود این لایه باطنی مشترک که در آن همه عالم وجود به هم متصل هستند اثبات می‌کند. در نگاه فرویدی هر چه به عمق شخصیت می‌رویم، به ناهشیار و غریزه فردی نزدیک‌تر می‌شویم اما در الگوی مختار این پژوهش، هر چه به عمق شخصیت می‌رویم، از غرایز فردی فاصله گرفته به ذات الهی و وجود محض نزدیک‌تر می‌شویم.

نتیجه‌گیری

با تسری مفهوم تشکیک از حوزه هستی‌شناسی به حوزه انسان‌شناسی، سه مفهوم اصلی حوزه انسان‌شناسی، یعنی آگاهی، اراده و رابطه نفس و بدن نیز دستخوش تغییرات مهی خواهد شد. در همین راستا علوم انسانی از جمله علم حقوق، تعلیم و تربیت، روان‌شناسی و اخلاق که مستظهر به اصول انسان‌شناسانه هستند نیز دستخوش تغییرات مهی می‌شوند. بطور مثال در حوزه تعلیم و تربیت، در طول تاریخ، نظامهای تعلیم و تربیت یا بر اساس مفهوم دوگانگی نفس و بدن شکل گرفته‌اند و یا ناظر به اثبات‌گرایی و انکار هر نوع ساحت غیرمادی بوده‌اند. شکل‌گیری نظام تعلیم و تربیتی که متأثر از مفهوم تشکیک، مبتنی بر رابطه اتحادی نفس و بدن باشد، می‌تواند به منزله نوعی انقلاب در حوزه تعلیم و تربیت باشد. چنانچه بر اساس مفهوم تشکیک، رابطه نفس و بدن را رابطه‌ای اتحادی بدانیم، بدیهی است که نظام تعلیم و تربیت مبتنی بر این نگرش، هم در اهداف، هم راهبردها و هم در روشها مسیری نو را در رشد و تربیت انسانی باز خواهد کرد.

امروزه بسیاری از صاحب‌نظران تعلیم و تربیت، از اصل توجه به تفاوت‌های فردی که ناظر به مبنای ظهور نوعیت‌های فردی است سخن می‌گویند (پاسکال و همکاران، ۲۰۱۸). بر این اساس، نمی‌توان از افراد با نوعیت‌های متفاوت، انتظار داشت که همگی در ساحت و مرتبه خاصی قرار داشته باشند. نظر به اینکه، یکی از پدیده‌های طبیعی مشهود در تمام ساختارهای جوامع انسانی، وجود تفاوت است، لذا یک نظام طبیعی سالم، انسانی و کارآمد، این تفاوتها را به شکل طبیعی از توانایی‌ها و قابلیت‌ها دریافت و ادراک می‌کند. ملاحظه تفاوت‌های فردی و اختلاف استعدادها در تربیت و سامان دادن تربیت با توجه به آن از مهمترین اصول تربیت است (احمدآبادی آرانی، باقری، سرمدی، اسماعیلی، ۱۳۹۸). اما چنانکه گذشت، بر مبنای دیدگاه ملاصدرا، آدمی در جریان تحول خود دارای مراتب مختلفی است و ساحت هر کدام از این مراتب نسبت به دیگر مراتب، مختلف است. اگر انسان موجودی مشکک باشد و مراتب آگاهی او نیز بر همین اساس، مشکک و ذومراتب باشد، طبیعتاً دیگر نمی‌توان از یک نظام و روش تعلیم و تربیت واحد برای پرورش همه این مراتب سخن گفت. نظام تربیتی مبتنی بر الگوی «انسان مشکک»، بر این باور است که باید

در حوزه انسان‌شناسی، در تعریف از ساحت‌های وجودی، نیازهای اساسی و مراتب آگاهی انسان بازنگری شود. هر لایه از آگاهی انسان، نیازمند روش و محتوای تربیتی خاص خود است. به عبارت دیگر، بسته به اینکه افراد در کدام سطح از سطوح آگاهی و اختیار قرار دارند، روش و رویکرد تعلیم و تربیتی نیز باید متفاوت و متناسب با همان سطح، تعریف و تغییر کند. بر این اساس حتی سخن از تفاوت‌های «میان‌فردی» نیز در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرد و آنچه در درجه نخست باید مورد توجه قرار بگیرد تفاوت‌های «درون‌فردی» است. توجه به تفاوت حالات درونی و روانی مرتبی، نیازهای متفاوت او در ساحت‌های گوناگون و تفاوت ادراک او در لایه‌های مختلف آگاهی، امری است که متخصص تعلیم و تربیت، بر اساس مفهوم تشکیک در انسان‌شناسی صدرایی باید به آنها توجه نماید.

نظامهای تعلیم و تربیت در طول تاریخ یا بر اساس مفهوم دوگانگی نفس و بدن شکل گرفته‌اند و یا ناظر به اثبات‌گرایی و انکار هر نوع ساحت غیرمادی بوده‌اند. شکل‌گیری نظام تعلیم و تربیتی که متأثر از مفهوم تشکیک، مبتنی بر رابطه اتحادی نفس و بدن باشد، می‌تواند به منزله نوعی انقلاب در حوزه تعلیم و تربیت باشد. چنانچه بر اساس مفهوم تشکیک، رابطه نفس و بدن را رابطه‌ای اتحادی بدانیم، بدیهی است که نظام تعلیم و تربیت مبتنی بر این نگرش، هم در اهداف، هم راهبردها و هم در روشها مسیری نو را در رشد و تربیت انسانی باز خواهد کرد.

ورود مفهوم تشکیک به حوزه انسان‌شناسی و ارائه الگوی «انسان مشکک» به منزله نقشه راهی است که بشر امروز به خصوص در حوزه تعلیم و تربیت بدان نیازمند است تا از ساحت ناآگاهی به ساحت فراآگاهی گام بردارد. اما ظاهراً تمام هدف و رسالت نظام تعلیم و تربیت رسی در تمام دنیا، حداکثر معطوف به انتقال انسان از ساحت ناآگاهی به آگاهی یا تربیت و کنترل تکانه‌های ناهشیار توسط آداب، قوانین، رسوم و تکالیف دینی و عرفی است؛ گرچه در همین امر نیز مناقشات وجود دارد؛ گویی غالب نظام‌های تعلیم و تربیت در دنیا، خواسته یا ناخواسته، به بازوان نظام‌های ایدئولوژیک سلطه‌گر تبدیل شده‌اند که هدفشان نه تنها خروج انسان از ناآگاهی به سوی آگاهی نیست، بلکه با انواع روش‌ها، محتواها و آموزش‌های پیدا و پنهانی که در برنامه‌های درسی گنجانده می‌شود، تثبیت جهل و ناآگاهی متریبان را در دستور کار خود دارند.

در طول تاریخ، مکاتب معنوی با ارائه انواع مدل‌های تربیتی، سعی در نزدیک ساختن انسان به ساحت فراآگاهی‌اش داشته‌اند. اما این مدل‌های تربیتی به تدریج تحت تأثیر غلبه علوم تجربی و پوزیتیویستی به محاق رفتند و عملاً از گردونه تعلیم و تربیت رسمی به کنار گذاشته شده‌اند. نظام‌های تعلیم و تربیت رسمی در سرتاسر دنیا، نه تنها هیچ برنامه‌ای برای دسترسی انسان به ساحت فراآگاهی خود ندارند، بلکه اساساً این ساحت از آگاهی را به رسمیت نمی‌شناسند. آنگاه می‌توانیم یک نظام تعلیم و تربیت را «نظام تعلیم و تربیت معنوی» بنامیم که نه تنها بتواند متربی را از ساحت ناآگاهی به آگاهی رهنمون شود بلکه بتواند با ساحت فراآگاهی وجودش آشنا و آن را بالفعل کند.

مسئله مهم دیگری که از لوازم پذیرش مفهوم تشکیک در حوزه انسان‌شناسی است آن است که برخی مفاهیمی که در حوزه اخلاق و روان‌شناسی مورد توجه است به نوعی معنای خود را از دست می‌دهند. به طور مثال، مفهوم «نفاق» در ادبیات دینی و اخلاقی، مفهومی پربسامد و مهم است. منافقین در قرآن در کنار مومنان و مشرکان و کافران، جایگاه ویژه‌ای را در شخصیت‌شناسی قرآنی به خود اختصاص داده‌اند و احادیث بی‌شماری در ذم نفاق وارد شده است. پدیده نفاق در جایی روی می‌دهد که نمایشات بیرونی فرد منافق با آنچه که هویت حقیقی اوست ذاتاً تفاوت دارد. اما اگر بپذیریم که اولاً انسان یک «هویت واحد متواپی» ندارد بلکه «هویت‌های مشکک» دارد که این هویت‌ها حاصل آگاهی‌های مشکک و اراده‌های مشکک است آنگاه تعدد این هویت‌ها ایجاب می‌کند که هر کدام بنا بر اقتضائات زمان و مکان و مصالح خود رفتار و عمل کنند. بنابراین پدیده نفاق نه تنها مذموم نیست بلکه امری وجودی تلقی خواهد شد. همین مضمون در روان‌شناسی یونگی با مفهوم پرسونا مورد توجه قرار گرفته است. در آنجا نیز فرد با استفاده از صورتک یا نقاب، در پی پوشاندن هویت اصلی خود است که از قضا یونگ آن را سایه می‌نامد. این حجاب، در عرفان محی‌الدینی نیز کارکردی دوگانه دارد؛ هم مایه پوشاندن حقیقت است و هم خود، ظهوری از حقیقت؛ هستی هم حجاب حق است هم مظهر آن. و اگر حقیقت حق، خود، هر روز در جلوه‌ای و عشوه‌ای و ظهوری دیگر است، و اگر انبیا و اولیا نیز با هر کس به میزان عقل او سخن می‌کنند، پس چرا باید تلون و تبدل حال و تحول احوال، نوعی نفاق قلمداد شود؟ مفهوم دیگری که در آسیب‌شناسی روانی مورد توجه است، اختلال طیف گسستگی

شخصیت یا به تعبیر عامیانه آن، چند شخصیتی بودن است. این مسأله نیز از آن دست مسائلی است که با مفهوم هویت واحد گره خورده است. اگر پیش فرض ما این باشد که انسان یک وجود واحد متواظی دارد و هویت او نیز هویتی واحد و متواظی است، پس ظهورات هویت‌های ثانویه و ثالثه و ... در حکم نوعی اختلال قلمداد می‌شود. اما اگر بپذیریم که در زیر پوست هویت ظاهری انسان، شخصیت‌ها و هویت‌های بی‌شماری وجود دارند که ممکن برخی از آنها به منصبه ظهور برسند، آنگاه این هویت‌های متعدد نه تنها اختلال محسوب نمی‌شوند و فردی که دارای این هویت‌های متعدد است نه تنها بیمار نیست، بلکه آن هویت‌ها امری وجودی و بایسته دانسته شده و آن فرد هم انسانی با قابلیت‌های بیشتر از سطح عادی در فهم ساحت‌های مختلف وجودی‌اش خواهد بود.



منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم
۱. ابن سینا (۱۳۸۵)، النفس من کتاب الشفاء، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۲. ابو علی سینا، الهیات شفاء، چاپ رحلی، انتشارات بیدار، قم، بی‌تا.
۳. احمدآبادی آرانی، نجمه؛ باقری، خسرو؛ سرمدی، محمد رضا؛ اسماعیلی، زهره. (۱۳۹۹). مبانی انسان‌شناختی از دیدگاه ملاصدرا و اصول تربیتی منتج از آن. پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۲۸(۴۶)، ۱۴۵-۱۶۷.
۴. احمدی‌خواه، احسان؛ سرمدی، محمدرضا؛ علم‌الهدا، علی؛ محمودی، مهدی (۱۴۰۱)، مفهوم‌شناسی تطبیقی مساله اراده آزاد و اختیار در تعلیم و تربیت بر اساس الگوی «انسان مشکک»، پژوهش‌های فلسفی، ۱۶ (۴۰)، (۱۶۷-۱۴۹).
۵. آکوچکیان، احمد، دستجانی‌فراهانی، رضوانه، صفری، زهرا. (۱۳۹۵). انسان و ساحات وجودی او بر مدار آموزه‌های رشدشناخت قرآنی - اوصیایی (ع). انسان‌پژوهی دینی، ۱۳(۳۵)، ۷۷-۱۰۷.
۶. آملی، محمدتقی (۱۳۷۴)، درر الفوائد تعلیقه بر شرح منظومه، قم، موسسه دارالتفسیر.
۷. آهنگران، محمد رسول، فلاح‌نژاد، عبدالحمید، ضمیری، محمدرضا، علوی فر، مهدیه. (۱۳۹۸). تکامل نفس انسانی: بررسی دو تفسیر از حرکت جوهری در اندیشه ملاصدرا. انسان‌پژوهی دینی، ۱۶(۴۲)، ۱۰۷-۱۲۵.
۸. برهانی‌فر، محمدحسن، و قربانی‌آندره‌سی، معصومه. (۱۳۸۸). بررسی تطبیقی تشکیک وجود با وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه. فلسفه و کلام (حکمت و فلسفه)، ۱(۲)، ۱۳۵-۱۵۷. SID. [fa/219177/https://sid.ir/paper](https://sid.ir/paper/fa/219177)
۹. پورطولمی، منیرالسادات، و باقرپور، فاطمه. (۱۳۹۰). سیرتطور مفهومی معرفتی تشکیک. آینه معرفت، ۹(۲۹)، ۱-۱۷. <https://sid.ir/paper/fa/125326/SID>.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، تفسیر انسان به انسان، تحقیق و تنظیم محمد حسین الهی‌زاده، نشر اسراء، قم.
۱۱. حسن بن یوسف (علامه حلی)، الجوهر النفید، بی‌نا، بی‌تا.
۱۲. حسن بن یوسف (علامه حلی) انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، انتشارات وضعی، قم، بی‌تا.
۱۳. خمینی، روح‌الله، الطلب و الاراده، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹.
۱۴. خمینی، روح‌الله، تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۱، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵.
۱۵. دهباشی، مهدی؛ زمانی، پیمان. (۱۳۹۷). مقایسه کیفیت استکمال نفس از منظر ملاصدرا و ابن عربی،

- دوفصلنامه عقل و دین، سال دهم شماره ۱۸ (بهار و تابستان) ۵۱-۷۴.
۱۶. سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۷. سوزنجی، حسین. (۱۳۸۴). امکان وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۳(۶)، ۶۷-۸۷. <https://sid.ir/paper/fa/۱۲۵۷۶۴/SID>.
۱۸. سهرابی فر، محمدتقی. (۱۳۹۶). تفاوت ماهوی انسان‌ها در اندیشه فخر رازی. انسان‌پژوهی دینی، ۱۴(۳۸)، ۲۵-۳۷.
۱۹. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح هزی تربن، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ش، ج ۲.
۲۰. شجاری، مرتضی، محمدعلیزاده، جعفر. (۱۳۹۱). ارتباط مراتب انسان با مراتب هستی از دیدگاه ملاصدرا. انسان‌پژوهی دینی، ۹(۲۷)، ۵-۲۷.
۲۱. شکیبی، زینب. (۱۳۹۸). تبیین رابطه اتحادی نفس و بدن از نگاه حکیم مدرس زنوزی. دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۷(۲)، ۸۳-۸۹. doi: ۱۰.۳۰۴۷۳/۱۶۰۰.pms/۱۰.۳۰۴۷۳/۲۰۱۹
۲۲. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر احمد، الملل و النحل، انتشارات دارالمعرفه للطباعة و النشر، بیروت، بی تا.
۲۳. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م) الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۱. ۳. بیروت: داراحیاء التراث
۲۴. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۹۹)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
۲۵. شیرازی، صدرالمتألهین (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، انتشارات بیدار، قم.
۲۶. شیرازی، صدرالمتألهین، (۱۳۷۹)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج دوم، قم، مکتبه المصطفوی
۲۷. شیرازی، صدرالدین محمد، المبدأ و المعاد، بی نا، تهران (نسخه الکترونیکی).
۲۸. طالبی، محمد حسین، محسنی، محمد سالم. (۱۳۹۵). رابطه حقوق بشر و انسان‌شناسی. انسان‌پژوهی دینی، ۱۳(۳۵)، ۱۳۱-۱۵۷.
۲۹. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، قم.
۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷) نهایت فلسفه، ترجمه مهدی تدین، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۳۱. عابدی، تشکیک در فلسفه اسلامی، پژوهشهای فلسفی کلامی، ۱۳۷۹ (۵ و ۶)
۳۲. عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالهام، انتشارات مهدوی، اصفهان، بی تا.
۳۳. عزیزخانی، احمد؛ طاهری سرتشنیزی، اسحاق. (۱۳۹۰). انسان‌شناسی پست مدرن و نقد آن از منظر آموزه‌های دینی. انسان‌پژوهی دینی، ۸(۲۵)، ۳۵-۶۴.

۳۴. عشاقی اصفهانی، حسین. (۱۳۸۹). تشکیک در «تشکیک وجود» حکمت صدرایی. معرفت فلسفی، ۱۱(پیاپی ۲۹)، ۲۴-۱۱. <https://sid.ir/paper/fa/۱۲۳۹۹۸/SID>.
۳۵. علاء الدین قوشچی، شرح تجرید العقائد، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، قم، بی تا.
۳۶. علوی، سیدمحمدکاظم. (۱۳۸۳). خاستگاه مساله تشکیک وجود. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی اصفهان (مطالعات و پژوهش های دانشکده ادبیات و علوم انسانی)، ۳۹(۳)، ۱۱۷-۱۳۰. SID. <https://sid.ir/paper/fa/۴۷۶۹۸>.
۳۷. عمیق، محسن. (۱۳۹۲). کاوشی در حقیقت اراده انسان. انسان پژوهی دینی، ۱۰(۳۰)، ۴۹-۶۸.
۳۸. غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، حکمت، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۳۹. کیایی، زهرا، باقری، فریبرز، ابوالعالی الحسینی، خدیجه. (۱۴۰۰). ساختار وجودی انسان در قرآن و کاربرد آن در ساحات تربیتی مبتنی بر سند تحول بنیادین آموزش و پرورش. پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۲۹(۵۰)، ۱۳۵-۱۷۵.
۴۰. لارسن، رندی جی؛ باس، دیوید ام (۱۳۹۷)، روانشناسی شخصیت، ویراست چهارم، نشر رشد، تهران.
۴۱. محمد بن محمد بن حسن طوسی (خواجه نصیر) (۱۹۹۵ م)، نقدالمحصل، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۴۲. محمدبن محمدبن حسن طوسی (خواجه نصیر) (۱۳۷۰ ش)، تجرید العقائد، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۲)، آموزش فلسفه، ج اول، سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۴. موسوی مقدم، س؛ علی زمانی، ا. (۱۳۹۰). ساحت های وجودی انسان از دیدگاه علامه طباطبایی، اندیشه نوین دینی، ۷(۲۷)، ۵۳-۷۶.
۴۵. مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، به کوشش دکتر توفیق و ه سبحانی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۴۶. نجفی افرا، مهدی، سادات زیارتی، مریم. (۱۳۹۵). نقش حرکت جوهری در تحول وجودی انسان. انسان پژوهی دینی، ۱۳(۳۵)، ۱۰۹-۱۳۲. doi: ۱۰.۲۲۰۳۴/۱۰.۲۱۹۵۹.ra/۲۰۱۶.
۴۷. هاشمیان، احمد (۱۳۸۰)، علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی، انتشارات پیام نور.
۴۸. یکه زارع، صغری، کاملان، محمدصادق، پروانه، محمود. (۱۳۹۱). تأثیر نظریه حرکت جوهری بر نفس شناسی ملاصدرا، انسان پژوهی دینی، ۹(۲۷)، ۱۲۵-۱۴۷.
۴۹. Pascal Antoine, Bruno Dauvier, Eva Andreotti, Anne Congard (۲۰۱۸). Personality and Individual Differences, Volume ۱, ۱۲۲ February ۲۰۱۸, Pages ۱۴۷-۱۴۰.