

از کبوتر تا سیمرغ؛ تحول معنای استعاری «طیر» در ابن سینا و ملاصدرا با تأکید بر دلالت‌های اجتماعی آن

راحله ابراهیمی^۱، اسماء اسحاقی نسب^۲

چکیده

این پژوهش با رویکردی بینا رشته‌ای و بر پایه نظریه استعاره‌های مفهومی لیکاف و جانسون، سیر تحول استعاره‌های طیرنامه در آثار ابن سینا و ملاصدرا و دلالت‌های اجتماعی آنها را واکاوی می‌کند. نخست، قصیده عینیة ابن سینا بررسی می‌شود که رابطه نفس و قوا را با استعاره «پرنده اسیر» ترسیم می‌کند؛ وضعیتی قابل تطبیق با وضع طبیعی هابز. در رساله الطیر، ابن سینا تلاش نفس برای ایجاد وفاق میان قوا را با استعاره «پرنده ندا دهنده» نشان می‌دهد؛ الگویی همخوان با کنش تفاهمی هابرماس. ملاصدرا با اصلاح طرح‌واره‌های پیشین، استعاره «پرنده گشوده‌بال» را مطرح می‌کند که قوای نظری و عملی را به مثابه دو بال متعادل نفس معرفی می‌کند؛ تصویری منطبق با نظریه سازمان‌های یادگیرنده سگه. در نهایت، استعاره‌ی «سیمرغ» در اندیشه صدرایی که نمودار خود متعالی، وحدت در عین کثرت قوا می‌باشد؛ الگویی که همخوان با مفهوم «انسان کامل» و فوق تجرد بودن نفس و همچنین خود متحول در رابرت کیگان می‌باشد. یافته‌ها نشان می‌دهد این استعاره‌ها صرفاً تمثیل‌های فلسفی نیستند، بلکه قابلیت کاربست به‌عنوان مدل‌هایی در ساختارهای اجتماعی و سازمانی و زندگی روزمره و تجربه‌های زیسته و ارتباطات فردی و جمعی را دارند.

واژگان کلیدی: استعاره‌های مفهومی، نفس و قوای آن، پرنده، ابن سینا، ملاصدرا

r.ebrahimi1388@gmail.com

۱. دانشجوی دکترای فلسفه و حکمت، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه الزهراء (ع)

۲. دانشجوی دکترای فلسفه و کلام، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

esaghinasab.asma@yahoo.com

۱. بیان مسئله

در هر جامعه‌ای، تعامل میان کنشگران انسانی نه فقط یک کنش ساده، بلکه کنشی بنیادین در شکل‌گیری معنا، مسئولیت و توسعه تلقی می‌شود. این تعامل می‌تواند در مقیاسی خُرد، همچون نهادهای سازمانی، و یا در مقیاسی کلان، همچون ساختارهای اجتماعی و سیاسی، شکل گیرد. (Lehtimäki et al, 2020, p.227) سوال اینجاست که آیا این کنش متقابل، صرفاً رفتاری هماهنگ است، یا می‌تواند به الگویی هم‌افزا تبدیل شود که هم فرد را تعالی بخشد و هم جمع را به ارتقاء برساند؟ مفهومی که در ادبیات مدیریتی از آن با عنوان «رویکرد هم‌افزا» یا «مدل هم‌افزا» یاد می‌شود. (احمدزاده و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۱۳۲) پرسش اینجاست که آیا سنت فلسفه اسلامی، به‌ویژه در حوزه علم‌النفس، واجد ظرفیتی برای صورت‌بندی مفهومی این نوع تعامل است؟ در روزگاری که بازسازی سیاست‌گذاری‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی بیش از پیش به بنیان‌های مفهومی نیاز دارد، آیا می‌توان از ظرفیت‌های مفهومی و استعاری فیلسوفانی چون ابن‌سینا و ملاصدرا بهره برد؟

ابن‌سینا و ملاصدرا نه فقط به‌مثابه چهره‌های باستانی تاریخ فلسفه (صلواتی، ۱۴۰۳) بلکه به‌عنوان یک امکان زنده برای تحقق اندیشه آنها در عرصه سازمانی، در آثار خود استعاره‌هایی از رابطه نفس و قوای آن ترسیم کرده‌اند که از تقابل به همسویی میل دارند. ابن‌سینا در قصیده‌ی عینیه، نفس را «پرنده‌ای اسیر» در قفس تن می‌بیند؛ اما در «رسالة الطیر»، از «پرنندگان موافق» سخن می‌گوید. از پرنده‌ای (قوه‌ای از قوای نفس) که از شواغل حسی رها شده و به‌طور ناگهانی و یا دفعتاً به مرتبه‌ی فراماده و به ساحت غیر ماده (ساحت قدس)^۱ دست یافته است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۳۸۰-۳۷۹) و در تلاش است که سایر پرنندگان (قوای ادراکی) را آگاه سازند و متوجه ساحت قدس کند. ملاصدرا، در ادامه همین مسیر، «طیر سماوی» را جایگزین «پرنده اسیر» در قصیده‌ی عینیه می‌کند و قوای نفس را نه صرفاً همراه بلکه مقوم نفس می‌داند. در نهایت، ملاصدرا در استعاره مفهومی «سیمرغ»، قوا را به مثابه تجلیات متکثر نفس واحد معرفی می‌کند؛ جایی که قوای نفس در نسبت با نفس، نه در تقابل و یا حتی همسو و یا قوام‌بخشی بلکه یک حقیقت واحدند در ابعاد متطور و متجدد، چراکه برای نفس دو جهت وجود دارد: جهت حدوث و تجدد و جهت بقا و دوام. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲، ص ۳۰۹)

این تحول مفهومی - استعاری، تنها دغدغه‌ای معرفتی نیست، بلکه حامل دلالت‌های عمیق

۱. به تعبیر ابن‌سینا.

اجتماعی است. فلسفه، به‌ویژه در سنت ما، صرفاً یک دستگاه نظری نیست، بلکه نظامی برای تبیین نسبت انسان با خود، با دیگری، و با جهان است. بازخوانی این استعاره‌ها به ما کمک می‌کند تا از تقابل‌های فرساینده میان ساحت‌های فردی، سازمانی و اجتماعی عبور کنیم و مدلی دیالکتیکی از «تعالی درون-برون‌زاد» ترسیم نماییم. از این منظر، سیاست‌گذاری و حکمرانی نیز دیگر اموری منفک از حکمت نخواهند بود، بلکه اموری مبتنی بر «فهم دقیق از رابطه نفس و قوا» خواهند شد؛ همان نسبتی که می‌تواند منبعی برای بازاندیشی در مدیریت فرهنگی، تربیتی و انسانی جامعه باشد.

۲. پیشینه پژوهش

در خصوص تبیین رابطه نفس و قوا مقالاتی منتشر شده است که البته ناظر به بحث استعاره‌های مفهومی نیستند؛ از جمله مقاله «تبیین رابطه نفس و قوا با تأکید بر دیدگاه صدرالمآلهین» نوشته محمد خانی در تابستان ۱۴۰۰ در فصلنامه علمی-ترویجی نسیم خرد منتشر شده است (خانی، ۱۴۰۰، ص ۳۲-۹)؛ یا مقاله «تبیین و بررسی النفس فی وحدته کل القوا از منظر صدرالمآلهین شیرازی» نوشته برکت‌الله سینوی در سال ۱۳۹۸ در مجله بین‌المللی متافیزیکا منتشر شده است. (سینویی، ۱۳۹۸، ص ۱۴۵-۱۳۱) همچنین مقاله «بررسی رابطه نفس و قوا از منظر ابن‌سینا» نوشته سید عابدین بزرگی در دانشگاه بین‌المللی اهل بیت در سال ۱۳۹۷ منتشر شده است. (بزرگی، ۱۳۷۹، ص ۲۲-۳) مقاله «نقش مبانی صدرا در تبیین رابطه نفس و قوا و مقایسه با تبیین ابن‌سینا» نوشته فروغ‌السادات رحیم‌پور در مجله فلسفه و کلام در سال ۱۳۸۵ منتشر شده است. (رحیم‌پور، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۱۳) هیچ‌کدام از مقالات تاکنون به بحث استعاره‌های مفهومی در تبیین رابطه نفس و قوا نپرداخته‌اند. نکته دیگری که وجود دارد این است ما برآنیم که به مبانی معرفتی که این استعاره‌ها بر آنها مبتنی هستند اشاره داشته باشیم و نکته مهم‌تر، این استعاره‌های مفهومی چه ظهوری در عرصه سیاسی و اجتماعی می‌توانند داشته باشد. این موضوع مطلبی بوده است که تا کنون مورد نظر نبوده و از این حیث مقاله بی‌پیشینه است.

۳. نظریه طرح‌واره‌های تصویری^۱ و استعاره‌های مفهومی^۲

از آنجایی که یکی از مبانی نظری پژوهش، نظریه طرح‌واره‌های تصویری و استعاره‌های مفهومی مارک جانسون^۳ و جورج لیکاف^۴ است ابتدا به تبیین این دو نظریه می‌پردازیم که مبانی نظری اصلی برای تحلیل استعاره‌ها در آثار ابن‌سینا و ملاصدرا است. برای تبیین این نظریه‌ها، لازم است ابتدا مفهوم

1. image schemas
2. Conceptual metaphor
3. Mark L. Johnson
4. George Lakoff

طرح‌واره‌های تصویری و استعاره‌های مفهومی را تبیین کنیم. نظریه طرح‌واره‌های تصویری ابتدا توسط مارک جانسون در کتاب «بدن در ذهن»^۱ معرفی شد. جانسون بر این باور است که طرح‌واره‌های تصویری ساختارهای ذهنی ساده‌ای هستند که از تجربیات حسی و بدنی انسان نشئت می‌گیرند و در فرایندهای شناختی و پردازش مفاهیم پیچیده مورد استفاده قرار می‌گیرند. (Johnson & lacoff, 2003, p.79). این طرح‌واره‌ها به عنوان الگوهای اولیه ذهنی برای درک و سازماندهی مفاهیم انتزاعی عمل می‌کنند. استعاره‌های مفهومی در دهه‌های پایانی قرن بیستم، با پژوهش‌های جورج لیکاف و مارک جانسون، وارد مرحله‌ای نو در تحلیل شناختی زبان شدند. آنها معتقد بودند استعاره تنها پدیده‌ای زبانی یا بلاغی برای زیباسازی و یا بیان تشبیه نیست، بلکه اساساً ساختاری شناختی دارد؛ (kovecses, 2002, p.3-16) به این معنا که استعاره‌ها در تفکر انسان‌ها و درک جهان از طریق ساختاردهی مفاهیم، ایجاد معنا و درک حقیقت نقش دارند. (lakoff and Johnsen, 2003, p.247) در همین راستا واقعیت اجتماعی ما تا حد زیادی با استفاده از استعاره‌ها درک می‌شود؛ یعنی ما مفاهیم اجتماعی پیچیده را با استفاده از مفاهیم ساده‌تر و ملموس‌تر می‌فهمیم. (lakoff and Johnsen, 2003, p.147) به عبارتی، الگوهای استعاری که در فرهنگ ما رایج هستند نحوه تفکر و درک ما را شکل می‌دهند و آنچه را که ما به عنوان امر واقعی می‌پذیریم تحت تأثیر قرار می‌دهند. در این نظریه، استعاره‌ها به‌طور کلی، به‌ویژه استعاره‌های مفهومی، به‌عنوان ابزاری برای ساختن و درک مفاهیم پیچیده و انتزاعی در ذهن انسان عمل می‌کنند. نکته‌ای که باید توجه کرد این است که استعاره‌های مفهومی همان استعاره‌های بلاغی نیستند. (حسن‌زاده نیری، حمیدفر، ۱۳۹۹، ص ۲۰-۱۹)

۴. تراحم نفس ناطقه و نفس حیوانی

در مبانی معرفتی ابن‌سینا قوای نظری و عملی دو وجه مقابل نفس ناطقه‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸) که به وجه مافوق و مادون نیز شناخته می‌شوند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۲) تحقق تعقل منوط به این است که نفس ناطقه معطوف به وجه مافوق خود باشد نه مادون؛ (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸) چراکه تعلق حقیقی نفس به مبادی عالی است، نه به بدن (ابن‌سینا، ۲۰۰۷م، ص ۳۵) و از آنجایی که در این مرتبه نفس ناطقه قوی نیست نمی‌تواند با به‌کارگیری سیاست تدبیری مناسب، تعادل نفس حیوانی و بدن را برقرار کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۱۹۵) تا قوه ناطقه به فعل ذاتی خود یعنی اندیشیدن پردازد. این تراحم به مراتب پایین‌تر نفس اختصاص دارد که در توصیف آن گفته می‌شود «انصراف نفس ناطقه به طور کلی به یک امر است». (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۱۹۶) بعدها نفس ناطقه تلاش می‌کند با به‌کارگیری سیاست‌های تدبیری و عبادت، این تراحم را به حداقل برساند.

۵. استعاره «پرنده اسیر» در قصیده عینیه

ابن سینا این تراحم را در قصیده عینیه با کمک استعاره مفهومی «پرنده اسیر» ترسیم کرده است. همان‌طور که سابقاً اشاره شد استعاره‌های مفهومی نقشی بنیادین در نظام ادراکی انسان ایفا می‌کنند به گونه‌ای که فهم مفاهیم انتزاعی و دیریاب از طریق مفاهیم ملموس میسر می‌شود. بر مبنای این نظریه، تجربه‌های جسمانی بنیاد تفکر مفهومی را شکل می‌دهند. به گفته کوچشس هر فردی استعاره‌های مفهومی حوزه مقصد را با اتکای به دانش عقل سلیم خود درباره حوزه مقصد نگاشت می‌کند. (Kovecses, 2002, p17-32) این شبیه به آن چیزی است که ابن سینا در رساله‌های تمثیلی خود از جمله قصیده عینیه و رساله الطیر انجام داده است. ابن سینا در مصرع دوم بیت دهم قصیده عینیه به تعلق نفس به تمایلات بدنی پرداخته است. (رئوفی مهر، ۱۴۰۳، ص ۲۴-۱۸) در این بیت چنین می‌خوانیم: «اذ عاقها شرک الکثیف و صدها قفس عن الایح الفسیح المربع». برای بازشناسی استعاره‌های این بیت باید به علم النفس ابن سینا رجوع کنیم. وی بین دو حالت نفس تفکیک قائل شده است: ۱- ذات نفس بدون ماده، این حالت برهنگی نفس ناطقه است که به راحتی می‌تواند راجع به خودش و صفاتش بیاندیشد. ۲- زمانی که نفس لباس مادی را پوشیده است، در این حالت امکان رجوع به ذاتش را به واسطه همین مانع و یا پوشش ندارد. این حالت دوم با عباراتی مانند «عوق»، «عائق» مشخص شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۳). از آنجایی که به حالت مطلوب نفس ناطقه «تفرد ذاتی» اطلاق می‌کند (همان، ص ۸۱) به وجهی می‌توان گفت آنچه که برهم زنده این فردانیت است شرک تلقی شده است. استعاره‌های «پرواز» و «اوج فسیح» هر دو اشاره به اندیشیدن و مراتب عالی تعقل دارند.

۶. تحلیل نگاشت‌های استعاره مفهومی «پرنده اسیر»

استعاره «نفس ناطقه پرنده است» از جمله استعاره‌های بنیادین است که در ابن سینا نمود دارد. در قصیده عینیه پرنده بودن نفس با قرینه «آواز خواندن» در بیت چهاردهم بازنمایی شده است. این استعاره بر اساس شباهت‌های ساختاری و عملکردی میان نفس انسانی و پرنده بنا شده و در قالب نظریه استعاره مفهومی قابل تحلیل است. از آنجا که پرنده موجودی آزاد، جویای اوج و رهایی از قید است، نفس ناطقه نیز جوهری است مجرد که قوام آن به تعقل در معقولات است. پرنده در بند قفس، وضعیتی مشابه نفس درگیر با بدن و قوای ادراکی غیرمنقاد دارد؛ به طوریکه این وضعیت تراحم آمیز مانع فعلیت‌یابی عقل و اندیشه می‌شود. این مشغولیت به دو صورت پدیدار می‌شود: ۱- مشغولیت نفس ناطقه به قوا که مانع تحقق فعل خاص نفس یعنی اندیشیدن می‌شود؛ چنانچه می‌گوید: «اگر چیزی از نیروهایی که پایین‌تر از آن هستند متوجه آن شود و آن را با حالات مربوط به

۷. «پرنده اسیر» و وضعیت طبیعی^۱ توماس هابز^۲

توماس هابز در فصل سیزدهم کتاب لویاتان وضعیت طبیعی انسان را شرایطی می‌داند که در آن هیچ قدرت برتری برای وضع قانون یا تحمیل نظم وجود ندارد و انسان‌ها با برخورداری از آزادی کامل و برابری در توانایی‌ها، به طور گریزناپذیری وارد منازعه دائمی می‌شوند؛ منازعه‌ای که به گفته او، زندگی را «منزوی، فقیر، زشت، حیوانی و کوتاه» می‌کند (hobbes, 1651, p.76). در این چهارچوب، استعاره «پرنده اسیر در قفس» بیت دهم قصیده عینیّه (رتوفی مهر، ۱۴۰۳، ص ۲۴) می‌تواند گویای مضمون نظریه هابز باشد؛ به این صورت که نفس ناطقه، پرنده‌ای است که آزادی پرواز را از دست داده است و از خطر اشتغال مانع نیز در امان نیست. در این وضعیت هریک از افراد صرفاً به خودش مشغول است و به این فکر می‌کند که از مهلکه جان سالم به در ببرد؛ همان وضعیتی که به ترس دائم و تهدید مرگ منجر می‌شود. در خصوص این وضعیت در رساله الطیر چنین می‌خوانیم: «پاهایمان از حرکت بازماند و تسلیم هلاکت شدیم و هریک از ما طوری درگیر رنج و مصیبت خود بود که از توجه به دیگری باز می‌ماند». (ابن سینا، بی تا، ص ۴۰۲) در واقع در وضعیت طبیعی، هر انسان در گسست از دیگری بوده و اساساً هیچ پیوندی میان افراد نیست. این وضعیت را در علم النفس ابن سینا به این صورت مشاهده می‌کنیم که نه میان نفس و قوای آن تراحم و تمایع وجود دارد بلکه میان خود قوا با یکدیگر هم تراحم و تمایع وجود دارد: «ترس باعث می‌شود که درد احساس نشود، و شهوت جلوی خشم را می‌گیرد، خشم ترس را دور می‌کند» (همو، ۱۴۰۵، ص ۱۹۶).

1. State of nature

2. Thomas hobbes

تحلیل استعاره مفهومی «پرنده اسیر» در قصیده عینیه ابن سینا، نشان‌دهنده وضعیت تراحم آمیز نفس ناطقه است. این استعاره با بهره‌گیری از طرح‌واره قفس، تقابل ذاتی میان تعقل (اوج پرواز) و وضعیت شرک و قفس را که پیشتر بیان شد ترسیم می‌کند. یافته‌های این بخش مؤید آن است که: این تصویر، صرفاً تمثیلی ادبی نیست، بلکه براساس نظریه لیکاف و جانسون ساختاری شناختی مبتنی بر تجربه زیسته انسان دارد. دلالت اجتماعی این استعاره، هم‌سوبا وضعیت طبیعی هابز است: گسست کنشگران (قوا/افراد)، هراس دائمی، و غلبه منفعت‌طلبی فردی بر تعامل جمعی. این وضعیت، نفس را از فعل ذاتی خود (تعقل) باز می‌دارد و ضرورت گذار به الگویی مبتنی بر وفاق و تعادل را آشکار می‌سازد.

۸. ابن سینا: نفس، رباط قوا

مطابق با مبانی علم النفس ابن سینا، رابطه نفس و قوا رابطه جوهر و عرض است و از آنجایی که جوهر غیر از عرض است، همچنین نفس منشاء و علت و قوا معلول هستند و علت، غیر از معلولش هست؛ لذا قوا غیر از نفس اند. (بزرگی، ۱۳۹۷، ص ۱۷) پیش‌تر نکاتی را در خصوص تعاند میان قوای ناطقه و حیوانی گفته‌ایم و در اینجا ذکر این مطلب اهمیت دارد که البته تعاند و تراحم میان قوای نفس با یکدیگر مربوط به نفوس معمولی است و ابن سینا نفوس عالیه را استثناء می‌کند. منظور از نفوس عالیه نفوسی است که به تکامل رسیده‌اند. (همان، ص ۱۸) ابن سینا در اشارات در ضمن بحثی با عنوان «تنبيه» این‌گونه به این مطلب اشاره می‌کند: «و برای عارف نحوه‌ای از ریاضت برای همت‌هایش و قوای متخیله و متوهمه وجود دارد تا آنها را به واسطه عادت و تمرین از غرور به سمت حق بکشاند. پس سر باطن هنگام تجلی حق، سلیم و سلامت شود و در نزاع نیست و به سمت نوری تابناک خالص می‌شود و این حالت در او ملکه‌ای مستقر می‌شود. هرگاه سر بخواهد به سوی نور حق روی آورد بدون مزاحمت نیات و همت‌ها و (انگیزه‌های پراکنده) بلکه با همراهی که دارند تماماً در سلک قدس قرار می‌گیرند (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۳۵۶). همان‌طور که دیدیم، در این فرقه نفس می‌خواهد بین قوا همراهی و تلائم ایجاد کند و حالت مزاحمت و تعاند را از بین ببرد. پس نفس از حالت اولیه خود در قصیده عینیه فاصله می‌گیرد.

۹. استعاره «پرنده ندا دهنده»^۱ در رسالة الطیر

در رسالة الطیر بعد از شرح چگونگی گرفتار شدن نفس در دام بدن و قوای بدنی،^۲ از لحظاتی گفته

۱. انتخاب این عبارت یعنی «الطائر المنادی» بر مبنای واژه «فنادیتهم» در رسالة الطیر می‌باشد.

۲. منظور ابن سینا از قوای بدنی به طور مشخص شهوت و غضب است که با بدن در پیوند هستند.

می‌شود که همین نفس، یعنی نفس حیوانی و یا به تعبیر کتاب الانصاف «النفس البدنیة» و یا «النفس المصدود» (همو، ۱۹۷۸م، ص ۴۲) متوجه پرواز برخی از پرندگان می‌شود. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، «پرواز» استعاره از تفکر است. احتمال دارد که برخی پرندگان استعاره از خیال و واهمه باشد چراکه در اشارات ابن‌سینا در ضمن فصل هجدهم به این موضوع پرداخته است که نفس در هنگام کم شدن مشغله‌های حسی، دفعتاً به عالم قدس متصل می‌شود و بر همین اساس چنین می‌خوانیم: «مادامی که از مشغله‌های حسی کاسته شود و مشغولیت‌های اندکی باقی بماند، هیچ بعید نیست که نفس، لحظاتی^۱ داشته باشد که از تخیل رها شود و متوجه عالم قدس شود» (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۸۰).

نفس ناطقه درصدد است این دریافت لحظه‌ای را که منجر به یادآوری معقولات شده تبدیل به ملکه کند و سپس به مرتبه عقل بالفعل و بالمستفاد برسد. بر همین اساس، نفس آن‌قوا را ندا می‌دهد: «به من نزدیک شوید تا مرا به آسایش راهنمایی کنید چراکه طول اقامت مرا به ستوه آورده است. به یاد بیاورید که فریب و نیرنگ شکارچیان تنها باعث نفرت ما از یکدیگر شده است. پس آنها را به دوستی دیرین و همراهی گرامی داشته شده و پیمان محفوظ سوگند داد».

۱۰. پرندگان وفادار رساله الطیر: نظریه کنش تفاهمی هابرماس

در رساله الطیر، ابن‌سینا برخلاف تصویری ارائه شده در قصیده عینیه که در آن نفس حیوانی به واسطه درگیری با قوای بدنی از تعالی محروم و مصدود شده است (رتوفی مهر، ۱۴۰۳، ص ۲۴) برای رهایی از این مانع، نفس در پی ایجاد هماهنگی و توافق میان قوا است تا بتواند به غایت نهایی خود که اتصال به ساحت قدس است دست یابد. این اقدام نفس به نظریه کنش تفاهمی هابرماس شباهت دارد که بر این ایده مبتنی است که کنش اجتماعی در اساسی‌ترین شکل خود تلاشی برای رسیدن به تفاهم و توافق بین افراد از طریق ارتباط زبانی است. هدف کنشگران در این نظریه صرفاً انجام عمل نیست بلکه هدف، فهمیدن و فهمانده شدن و در نهایت رسیدن به یک درک مشترک از موقعیت و نحوه عمل است. (habermas, 1981, p.86) برخلاف رویکرد قصیده عینیه که تعالی نفس ناطقه بر مبنای «حذف» استوار است. (آشتیانی، ۱۴۰۳، ص ۲۹) در رساله الطیر شاهد رویه‌ای کاملاً متفاوت هستیم؛ به این معنا که نفس برای دستیابی به هدف خود، ابتدا درصدد است میان قوا نوعی هماهنگی و وفاق درونی ایجاد کند؛ به این طریق که از طریق تعامل و گفت‌وگوی عقلانی و اقناع درونی تلاش می‌کند تا قوا را به یکدیگر نزدیک کرده و آنها را در راستای رسیدن به هدفی مشترک که

۱. «فلتات» کلمه بسیار مهمی است. این کلمه جمع مونث کلمه مفرد «فلتة» به معنی لحظه ناگهانی و زودگذر است.

به سود خود و سایر قواست همسو و ترغیب کند. این درحالی است که رویکرد قصیده عینیه طبق آنچه هابرماس بیان می‌کند غایت‌انگارانه^۱ و بدون توجه به قوا بود. این رویکرد غایت‌انگارانه در رساله الطیر تبدیل به رویکرد تعاملی^۲ می‌شود. (habermas, 1981, p.50)

۱۱. کاربرد وفاق قوا: از تفاهم درونی تا سازمان‌های گفت‌وگو محور

همان‌گونه که نفس به جای سرکوب، با قوا وارد تعامل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص ۳) سازمان‌های اجتماعی نیز می‌توانند بر بنیان وفاق میان اجزای متکثر سازماندهی شوند. این الگو همان‌طور که گفته شد ضمن همخوانی با فضای کنش‌های تفاهمی هابرماس می‌تواند به طراحی پلتفرم‌هایی برای گفت‌وگو و حل تعارض درون‌سازمانی یا بین‌فردی منجر شود. اتفاقی که در اینجا رخ می‌دهد این است که کنش عقلانی معطوف به هدف، جایگزین کنش عقلانی معطوف به ارزش می‌شود. (alexander, 1991, p.61)

این وفاق، حالتی است که در آن هماهنگی نه با دخالت نیروهای بیرونی بلکه با تعادل و هدفمندی اجزای سیستم حاصل می‌شود. در واقع متن ابن‌سینا در لایه‌های عمیق‌تر، طرحی نظری برای گفت‌وگو، وفاق و تحول درونی سیستم‌های انسانی است. این گفت‌وگو چه درون نفس باشد و چه درون جامعه یا سازمان، نشان‌دهنده راهی برای گذار از سلطه به تفاهم و از مرکزگرایی به مشارکت و از پراکندگی به اتحاد است. در واقع ابن‌سینا به واسطه عبارت «بل مع تشیع منها له فیکون بکلیته منخرطاً فی سلک القدس» از یک طرف حرکت هماهنگ و هم‌راستای اجزاء نفس را نشان می‌دهد.

طبق آنچه بیان شد، در رساله الطیر، ابن‌سینا استعاره «پرندۀ ندا دهنده» یا طرح‌واره گفت‌وگوی نفس، به مثابه «رباط قوا» (پیونددهنده قوا) را معرفی می‌کند؛ الگویی که با کنش تفاهمی هابرماس (رسیدن به وفاق از طریق دیالوگ عقلانی) همخوانی داشت. این گذار، صرفاً تحولی فلسفی نیست، بلکه الگویی برای مدیریت تعاملات اجتماعی به این شکل ارائه می‌دهد: ۱- جایگزینی سرکوب قوا با تعامل اقناع محور ۲- تبدیل کنش غایت‌انگارانه (تک‌سویه) به کنش ارتباطی (هم‌افزا). این هر دو مورد زمینه‌ساز تحول در ساختارهای سیاسی، اجتماعی هستند. لذا سیر تحول استعاره‌های طیر در اندیشه ابن‌سینا، از «تقابل مبتنی بر گسست» در قصیده عینیه تا «وفاق دیالکتیکی» در رساله الطیر، نشان‌دهنده گذاری بنیادین است؛ گذار از «تزامم طبیعی» به «اجتماع عقلانی» با هدف مشترک اتصال به ساحت قدس. این تحول استعاره‌ای، پیش‌زمینه ضروری برای درک ابداع ملاصدرا در استعاره‌های «پرندۀ گشوده‌بال» و «سیمرغ» است.

1. teleological
2. communicative

۱۲. ملاصدرا: نفس، جامع قوا و مجمع البحرین جسمانیات و روحانیات

نفسی که در رساله الطیر پیونده دهنده و به اصطلاح «رباط»^۱ بود، در ملاصدرا تبدیل به نفس جامع و یا مجامع می شود. چه تفاوتی میان «رباط» و «جامع» وجود دارد؟ درک معنای «وحدت جمعی»^۲ نیاز به درنگ دارد. وی وحدت جمعی را ذیل «وحدت الهی» قرار می دهد؛ به این معنا که نفس، تمام قوا است و نه صرفاً قوه عاقله بلکه جامع جمیع قوای عاقله و متخیله و حساسه و منمیه و محرکه است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲، ص ۳۱۴) در حالی که ابن سینا قوا را معاونان قوه ناطقه می دانست، «معاونان منخرط»^۳ و یا «کناره گیر»^۴ که به واسطه ندای نفس در کنار یکدیگر قرار می گیرند، در ملاصدرا تبدیل به «معاونان فعال»^۵ در سیاحت و پرواز نفس می شوند.

ملاصدرا بر اساس مبانی خود، یعنی اصالت وجود، تشکیک و حرکت جوهری معتقد است که نفس حقیقتی سیال است (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۹۶). همان طور که دیدیم در قصیده عینیه، تعالی نفس ناطقه ضرورتاً به واسطه گسست از قوای بدنی و حیوانی ترسیم شده بود. به تعبیری طرح ابن سینا مستلزم «تفرّد ذاتی» نفس از قوا بود. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۴) در حالی که در قصیده عینیه، بر حذف قوای بدنی و حیوانی تأکید می شود^۶ در رساله الطیر قوای بدنی اند که کنار گذاشته می شوند. ملاصدرا می گوید درست است که حقیقت نفس ناطقه همان طور که ابن سینا تأکید می کند متعلق به ساحت عقل است، با این حال یک نحوه اتحادی با قوای حیوانی دارد چراکه نفس، حقیقتی ذومراتب است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۶). با این بیان، ملاصدرا از طرح ترسیم شده در قصیده عینیه فاصله می گیرد و در ادامه می گوید این اتحاد حتی با قوای بدنی هم وجود دارد؛ (همان) یعنی از گسستی که در رساله الطیر وجود دارد نیز فاصله می گیرد (همان) و در ادامه بیان می کند که این اتحاد با قوای حیوانی و بدنی منافاتی با تقدس نفس ناطقه از این دو ندارد. بر همین اساس، نفس عاقله همان قوه حیوانی و متخیله و حساسه و متحرکه و طبیعت جاری در جسم است. نفس ناطقه تمامی اینهاست، نه یکی و یا بعضی از این قوا.

یکی از تفاوت های ابن سینا و ملاصدرا نحوه تعبیری است که نسبت به تجرد و یا طبق بیان بالا،

۱. هر چند ملاصدرا در کاربست این واژه به ابن سینا نظر داشت اما معنی رباط بودن را با ابتناء بر مباحث اصالت وجود ارتقاء بخشید.

۲. این وحدت، «وحدت ظلی» و «وحدت سعی» نیز خوانده شده است.

۳. قوای ظاهری و باطنی مانده حس، وهم و خیال.

۴. بدن و قوای بدنی مانند شهویه و غضبیه.

۵. بدن و قوای بدنی و قوای ظاهری و باطنی.

۶. به واسطه میلی که به جانب بدن دارند.

تقدس دارند. ابن سینا جفتِ مفهومی تجرد را «تخلص» به معنای گسست و جدایی قرار می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۸۱) ولی ملاصدرا تقدس را به جای «تخلص»، هم‌ردیف با «استغنا» قرار می‌دهد که می‌توان آن را مبتنی بر اجتماع و جامعیت دانست. نفس ناطقه در این مرحله، هم واجد تقدس است و هم استغنا است؛ به این صورت که گاهی به مرتبه بدن و قوا نزول می‌کند و گاهی فواتر از مرتبه قوا و بدن قرار می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۹۶). وی کسی که در این مرتبه قرار دارد محقق کامل می‌داند؛ یعنی کسی که بینایی درستی دارد که مجمع و محل اجتماع دو نور، هم عالم تدبیر و هم عالم حرکت است (همان).

۱۳. استعاره «پرنده در حال پرواز»

یکی از استعاره‌هایی که ایشان در کتاب شواهد الربوبیه درباره نفس به کار می‌برد استعاره «طیر سماوی» است. این استعاره را می‌توان به نحوی در تقابل با رسالة الطیر قرار دارد. در رسالة الطیر با وجود آنکه نفس ناطقه در تلاش است میان قوای نظری و عملی وفاق ایجاد کنند اما غیریت هنوز وجود دارد؛ منتهی این غیریت براساس تدبیر نفس ناطقه با قرار گرفتن در سلک و یا مسیر واحد تبدیل به وحدت می‌شود. این درحالی است که در ملاصدرا قوای عملی و نظری دو بال یک پرنده‌اند (همان، ص ۲۷۷). این دوئیت مربوط به مراحل آغازین تعالی نفس است. بنا بر حرکت جوهری این غیریت در سیر نفس رنگ می‌بازد.

ملاصدرا میان دو سن نمو و وقوف یا بلوغ تفاوت قائل می‌شود (همو، ۱۳۶۶، ص ۳۹۱). دوئیت قوای نظری و عملی مربوط به سن نمو است. یکی از نگاشت‌های استعاره بال برای قوا این است که این دو قوه ضامن حفظ تعادل نفس برای تحقق اندیشیدن هستند (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۷۷). وی تأکید دارد که در سن بلوغ، این دو قوه تبدیل به قوه واحدی می‌شوند که می‌توان این اشاره را پیش درآمدی بر استعاره سیمرخ دانست (همان، ۱۳۶۰، ص ۲۰۰).

۱۴. استعاره طیر سماوی و نظریه سازمان‌های یادگیرنده پیتر سنکه

در اندیشه ملاصدرا، حرکت جوهری نفس به سوی کمال مستلزم هماهنگی و توازن میان دو قوه بنیادی یعنی قوه نظری و عملی است. ملاصدرا این دو قوه را به مثابه دو بال یک پرنده می‌بیند که تنها در صورت هماهنگی و تعادل میان این دو بال قادر به پرواز به سوی ساحت عقل خواهد بود. این استعاره صورت فلسفی از یک الگوی تعالی بخش درونی است که در آن، شناخت و عمل درهم تنیده‌اند؛ نه به شکلی متقابل بلکه به شکلی مکمل یکدیگر هستند.

این ساختار استعاره‌ای در حکمت صدرایی از منظر جامعه‌شناسی سازمانی، شباهت عمیقی با

نظریه «سازمان یادگیرنده» پیتر سنگه دارد. سنگه در کتاب «اصل پنجم»^۱ سازمان یادگیرنده را سیستمی معرفی می‌کند که توانایی یادگیری مستمر، بازآفرینی خود و سازگاری با محیط‌های متغیر را دارد. به زعم او، چنین سازمانی تنها زمانی می‌تواند به این قابلیت دست یابد که دو حوزه اساسی یعنی تفکر سیستمی و عمل جمعی موثر، به صورت یکپارچه در آن محقق شوند.

اما منظور از این بازآفرینی چیست؛ بازآفرینی‌ای که تنها در سازمان یادگیرنده امکان تحقق دارد. منظور سنگه از سازمان یادگیرنده محیطی است که در آن افراد به طور مداوم ظرفیت خود را برای خلق نتایج واقعی و مورد علاقه افزایش می‌دهند. (senge, 2004, p.8)

در استعاره «پرندۀ اسیر» و «پرندۀ ندا دهنده»، نفس ناطقه در رأس مراتب قرار دارد و به تنهایی وظیفه تدبیر و هدایت قوای دیگر را بر عهده دارد؛ اما در استعاره «پرندۀ گشوده بال»، قوا به مثابه بال‌ها مشارکت فعالی در حفظ و تعالی پرندۀ دارد و این به معنای مسئولیت‌پذیری هوشمندانه در کنار هم‌افزایی است. دقت نظر بر واژه «هوشمندانه» مهم است چراکه در حرکت جوهری، نفس در تمام مراتب دارای معرفت و ادراک است؛ لذا معرفت نفس ناطقه در قوا نیز جاری است. قوا صرفاً منتظر دریافت دستور از نفس ناطقه نیستند بلکه به صورت پویا و خودجوش در حفظ و تعالی نفسی که خود آنهاست تلاش می‌کنند. نفس در هر سیر و صعود خود معرفتی تازه کسب می‌کند و این همان «سیالیت معرفت» در حکمت متعالیه است که «استعاره زندان» در قصیده عینیه و «محل صید» در رسالۀ الطیر را تبدیل به «بال» و «موهبت» می‌کند. این تغییر از مانع به واصل تنها به واسطه سیالیت ادراک قابل حصول است؛ امری که در این سینا به واسطه فقدان حرکت جوهری وجود ندارد. سنگه در فصل سوم و چهارم کتاب، دو مولفه کلیدی از پنج‌گانه خود را برجسته می‌سازد که با دو قوه نفس تطبیق‌پذیر هستند:

۱. تفکر سیستمی: نوعی بینش کل‌نگر و تعاملی است که به انسان یا سازمان امکان می‌دهد پیوندهای علیّ پنهان، الگوهای پویای تحول و تأثیر متقابل اجزاء را درک کند (senge, 2004, p.127). این مولفه با تعامل قوه نظری و عملی نفس در فلسفه ملاصدرا قابل تطبیق است.

۲. یادگیری تیمی و تسلط شخصی: این عناصر، معطوف به عمل، اراده و توانمندی‌های اجرایی اند (senge, 2004, p.233)؛ همان جنبه‌ای که ملاصدرا آن را در قوه عملی خلاصه می‌کند. نیرویی که تحقق عینی و اجرایی شناخت را ممکن می‌سازد. همان‌طور که گفتیم در استعاره طیر سماوی، تعادل میان قوا شرط پرواز و تعالی نفس است، در نظریه سنگه نیز سازمان تنها زمانی می‌تواند به «پرواز یادگیرنده» دست یابد که تفکر سیستمی و کنش عملی به صورت هم‌افزا و هماهنگ عمل

کنند. همان‌گونه که پرنده با یک بال سقوط می‌کند سازمان نیز با اتکای صرف به دانش نظری یا مهارت عملی از دستیابی به تحول بنیادین ناتوان خواهد بود. در این ساختارها، خلق نوآوری و بقا در محیط متغیر، دقیقاً به توانایی در یکپارچه‌سازی بینش استراتژیک (قوه نظری) با اقدام منسجم (قوه عملی) وابسته است. الگویی که همچون طیر سماوی ملاصدرا هم‌افزایی این دو وجه را شرط تحقق پرواز می‌داند. در نتیجه استعاره طیر سماوی در حکمت ملاصدرا را می‌توان به مثابه تمثیل فلسفی از سازمان یادگیرنده دانست: سیستمی زنده، خودآگاه و در حال پرواز که تعادل قوای نظری و عملی در آن معادل ساختاری تفکر سیستمی و یادگیری اجرایی در نظریه پیتز سنگه است.

۱۵. استعاره سیمرغ: نظریه «وحدت در عین کثرت» و «کثرت در عین وحدت» نفس و قوا

در نهایت، مسیر تطور استعاره‌های نفس و قوا در ملاصدرا به سیمرغ ختم می‌شود؛ استعاره‌ای که از حیث معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی یک گام فراتر از رساله الطیر ابن سینا قرار می‌گیرد. اگر در رساله الطیر قوا و نفس ناطقه هنوز به صورت دوگانه در گفت‌وگو و سیر تعاملی‌اند، در نظام ملاصدرا این دوگانگی به کلی رفع شده و همه قوا در سیمرغ به مثابه نفس ناطقه تجلی‌یافته وحدت در کثرت و کثرت در وحدت هستند.

۱۶. مراتب نفس و شدت وجودی در حکمت متعالیه

در نظام فلسفی ملاصدرا، براساس دو اصل اصالت و تشکیک وجود، نفس انسان دارای مراتب گوناگونی از شدت و ضعف است. نفس در این نگرش حقیقتی سیال و پویاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۵۲۳) که از مرتبه نباتی آغاز و از مرتبه حیوانی عبور و به مرتبه عقلانی می‌رسد. از منظر حکمت متعالیه هر اندازه مرتبه وجودی شدیدتر باشد از مرتبه تکاملی بالاتری بهره‌مند است و همان طور که قوای عقلی شریف‌تر و کامل‌تر از ادراکات محسوس است، در نتیجه وجود آنها نیز شدیدتر است (همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۲۱). از نظر ملاصدرا نفس در سیر تکمیلی خود در تردد بین جسم مادی و روح الهی است و جهتی استمرار و جهتی تجدد بین عقل و هیولا دارد (همو، ۱۳۹۲، ص ۳۱۶) و در دایره وجود به دور خود می‌چرخد؛ به این صورت که در قوس نزول، از مرتبه عقل، سپس نفس، سپس طبیعت و سپس ماده و در قوس صعود، نخست جسم مصور به صورت جسمانی و بعد به صورت نبات و بعد به صورت دارنده نفس و حیات و بعد به صورت انسان دارنده عقل و شعور است. (همان، ص ۲۷۶) نفس از حیث تدبیرگری بدن، پس از استکمال به مقام روح ترقی می‌کند و نور محضی می‌گردد که در آن هیچ ظلمتی نیست و در واقع نفس در این مرتبه، نوری است معنوی از شعله‌های ملکوتی و اینکه در لسان برخی از حکمای پیشین آمده است که نفس آتش است و یا شاره‌ای است به همین معناست. (همان، ص ۲۹۱)

به بیان بهتر، زمانی که مزاج در انسان کامل تر شد و به حد اعتدال رسید و از مرتبه نفس نباتی و نفس حیوانی گذر کرد، به مرحله نفس ناطقه نائل می‌گردد که نفس ناطقه استخدام‌کننده قوای نباتی و قوای حیوانی است (همان، ص ۲۹۲؛ ۱۳۶۳، ص ۱۵۳) و نفس ناطقه مستعد قبول فیض کامل و تأثیر الهی می‌شود که تبدیل به قوه روحانی می‌شود که مُدرک کلیات و جزئیات از صور و معانی متصرفه است. از اینجا معلوم می‌شود غایتِ نفس در الگوی صدرایی، گریز از سایر قوا و مراتب پایین نفس برای رسیدن به مرتبه نطق نیست بلکه ملازمه جمعیت قوای نباتی و حیوانی در قوه ناطقه ضروری است تا اینکه نفس به مرتبه بقای روحانی خود نائل شود و به بُعدی از ابعاد وجودی عقل گردد. در این الگو، قوای مادون نفس، طناب‌های مانع نمی‌باشند بلکه پله‌های رشد و تکمیل مرتبه نفس اند تا نفس را به رشد نهایی خود برسانند. ملاصدرا رسیدن به این درجه از رشد را، نشئت گرفته از اعتدال مزاج مرتبه حیوانی در نفس می‌داند زیرا مرتبه حیوانی، بدایت نفس ناطقه است. الگوی مسلط در نفس از دیدگاه ملاصدرا، نهایت مرتبه پایین‌تر، بدایت مرتبه بالاتر است بدون ایجاد تزاحم و گسست از مراتب.

۱۷. استعاره سیمرغ و نظریه انسان کامل^۱

در فلسفه، «انسان کامل» به وجودی اطلاق می‌شود که تمامی قوای الهی و انسانی خود را به فعلیت رسانده و به نهایت کمال وجودی نائل آمده است. «سیمرغ» و یا «عنقاء» در فلسفه ملاصدرا استعاره از این حقیقت متعالی و کمال یافته است. می‌توان سیمرغ را استعاره‌ای از «نفس عاقله» در بالاترین مرتبه آن و قوای نفس را به مثابه شئونات این نفس عاقله در چارچوب نظریه او تعبیر کرد. قوای گوناگون نفس (مانند قوه غاذیه، حسیه، خیال، واهمه و ناطقه) هستند که در انسان کامل، تحت سیطره نفس عاقله (به منزله مرتبه نهایی نفس ناطقه) قرار می‌گیرند. به واسطه این تدبیر، قوا دیگر به صورت پراکنده و بدون جهت عمل نمی‌کنند، بلکه همگی در راستای هدف کمال انسانی به کار گرفته می‌شوند.

۱۸. نفس عاقله^۲ به مثابه مرتبه نهایی کمال حسی و بدایت کمال عقلی و انسانی

ملاصدرا نفس ناطقه را «کمال اول لجسم آلی ذی حیاه بالقوه من جهت ما یدرک الامورالکلیه و یفعل الاعمال الفکریه باعتبار ما یخصها من القبول عما فوقها و الفعل فیما دونه - قوتان: عماله و علامه» می‌داند. براساس این تعریف، نفس ناطقه مأمور و مسئول پذیرش از مافوق خود یعنی عقل فعال است و تدبیرگر مادون خود یعنی جسم مادی است (همان، ص ۲۹۲) و نفس انسان در مرحله

1. Human perfect
2. intellect

اتصال به عقل فعال، فعلیتش شدیدتر و وجودش، وجود عقلی می‌گردد. در واقع نفس در سیر خود در اول فطرت، در نهایت کمال حسی است و در نهایت سیر و سیاحت و تکامل خود، در بدایت عالم روحانی و کمال عقلی قرار می‌گیرد. (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۱۹) ملاصدرا برای نفس در اینجا از استعاره «مجمع البحرین» سود می‌جوید و نفس را مجمع البحرین جسمانیات و روحانیات می‌داند و نشئه جامعی می‌داند که نفس مادام از مرتبه جسم به سوی روحانی و از مرتبه روحانی به مرتبه جسم در تردد میان این دو بحر (جسم و روح) است تا به فعلیت تام خود که همان کمال عقلی است، دست یابد. (همان، ص ۲۹۵؛ ۱۳۴۱، ص ۲۴۲) نفس در این مرتبه واجد «کمال ثانی» است که در واقع «سعادت حقیقی» در جهت دستیابی به کمال ثانی است که همان حصول و دستیابی به علوم و معقولات جدید می‌باشد که انسان با توسل به کمال ثانی دارای «حیات بالفعل» می‌شود و نفس بدون احتیاج به ماده و لوازم مادی تا ابدالابدین باقی است (همو، ۱۳۹۲، ص ۲۹۷). بنابراین در الگوی صدرا، کمال حقیقی دست یافتن نفس به مرحله «حیات بالفعل» با پیوند به عقل فعال و تکامل نفس به کمال ثانی است که همه معلومات در نزد وی حاضر و بالفعل است. نفس در این مرحله دفتر روحانی و لوح ملکوتی است که همه صور به صورت بالفعل در او «متراکم» است و با رجوع به خزانه عقلی و علوم که همگی در نزد وی حاضر است، عقلی نورانی می‌گردد. تراکم مذکوری که در نفس، با رشد قوای نباتی و حیوانی و وصول به مرتبه ناطقه و در نهایت رسیدن به حیات بالفعل ایجاد می‌گردد، همچون تراکمی که در جسم و ماده پس از ایجاد صور مادی که همان تعلقات است، نمی‌باشد که ایجاد سنگینی و غلظت و اشتغال به بدن را لازم آید بلکه از نوع حضور و جامع بودن صور عقلانی در نفس ناطقه روحانی است. این «عقلانیت» همان ظرفیت نفس برای رسیدن به مرتبه تعقل و ادراک حقایق وجودی است که نقطه اوج آن در نفس عاقله متجلی می‌شود. نفس عاقله در انسان کامل، همان آینه‌ای است که تمامی این صفات را با وضوح و شدت تمام منعکس می‌کند. (همان، ص ۳۳۶). سیمرغ، در این نماء، استعاره از این نفس عاقله است که با اتصال به مبدأ وجودی، تمامی اسماء و صفات الهی را در خود به فعلیت رسانده است و تمامی ابعاد عقلانی را به کمال رسانده است.

نفس، با تفرد جامع خود واجد نوعی فردیت می‌گردد که این نوع فردیت غیر از فردیت به معنای تفکیک و تزاخم در قواست. این فردیت همان تراکم وجودی نفس است که نفس را در مسیر وحدت قرار می‌دهد. بنابراین نفس انسانی جوهری مجرد است که مراحل متعددی را از ضعف به شدت می‌پیماید تا به مرتبه انسان کامل و وحدت جمعی برسد و به جایگاهی برسد که شأن او ادراک جمیع حقایق و اتحاد با آنها است. (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۹؛ ۱۳۹۲، ص ۳۱۴)

۱۹. مرتبه فوق عقلانی بودن و شأن فوق تجرد نفس در الگوی صدرایی

ملاصدرا نفس را جوهری مجرد می‌داند که مقام و مرز مشخص و معلومی در مراتب هستی ندارد و برای نفس در مراتب هستی تطورات گوناگونی وجود دارد که نفس علی‌الدوام در سیاحت است، در حالی که برای سایر جواهر مرتبه و مرز معینی در هستی وجود دارد. (همان ص ۳۴۷-۳۴۳) وی از مرتبه‌ای به نام «فوق تجرد» برای نفس سخن به میان می‌آورد که در این مرحله، نفس از هر ماهیتی مبرا است و در واقع از انانیت و ایت متعین خود رها شده و در ذات حق اضمحلال می‌یابد. این مرتبه، مرتبه‌ای پس از اتحاد با عقل فعال است که نفس به فراعقل سیر می‌کند و آن را مرتبه «تجرد تمام» می‌نامد. نفس به سبب اشتداد در وجود، واجد وجود فوق تجرد شده که تعریف‌بردار نیست و نه حدی دارد نه رسمی و نه جنس و فصل. این مرتبه را می‌توان نقطه نهایی در اتحادش با وجود الهی دانست.

۲۰. استعاره سیمرغ و خود متعالی در ملاصدرا و نظریه «خود متحول»^۱ در رابرت

کیگان^۲

رابرت کیگان مراتب تعالی خود را در پنج مرحله ترسیم کرده است. کیگان تحول روانی و شناختی انسان را به صورت گذار از ساختارهای معنایی ساده به پیچیده‌تر بررسی می‌کند. مرتبه نخست «خود» در کیگان برابر با نفس نباتی در ملاصدرا است. کیگان در این مرتبه از مفاهیمی مانند «خود تلفیقی»^۳ و «خود غریزی»^۴ استفاده می‌کند. در واقع «خود تلفیقی» مربوط به نوزادان تازه متولد شده تا سن دوسالگی است که کودک مرزی میان خود و غیر خود نمی‌بیند و یا خودش را از محیطش جدا نمی‌شناسد (Kegan, 1982, p113) و همچنین «خود غریزی» که در آن، نفس محدود به افعال زیستی و حیاتی پایه مانند تغذیه و رشد و نمو بوده (Ibid, p133). این دورا می‌توان با اغماض، معادل با مرتبه نفس نباتی در ملاصدرا دانست.

مرتبه دوم «خود» در کیگان «من محوری»^۵ است که از جمله ویژگی‌های این مرتبه این است که فرد تنها منافع شخصی خود را دنبال می‌کند و قادر به درک دیگری نیست. (Ibid, p161) این مرتبه همان‌طور که سابقاً اشاره شد معادل با استعاره پرندۀ اسیر در قصیده عینیه است و با مرتبه نفس حیوانی همخوانی دارد. شاخصه این مرتبه حاکمیت قوای بدنی و به عبارت دیگر جولان قوای غضب و شهوت بدون کنترل عقل است.

1. The evolving self
2. Robert Kegan
3. incorporative-self
4. Implusive-self
5. Imperial-self

مرتبۀ سوم «خود» در کیگان «خود اجتماعی»^۱ است. این مرتبه از خود، در کیگان (1982) محصول جامعه‌پذیری است و هویت اجتماعی فرد با توجه به هنجارهای گروهی مانند خانواده و جامعه شکل می‌گیرد. (Ibid, p184). این مرتبه از خود، معادل با «پرندۀ ندا دهنده» در رسالۀ الطیر است که برای رسیدن به هدفی واحد، گرایش به اجتماع با سایر قوا را تحت تدبیر عقل دارد. در واقع فرد از محوریت من به تعبیر کیگان و نفس حیوانی به تعبیر ملاصدرا فاصله می‌گیرد.

مرتبۀ چهارم «خود» در کیگان، «خود نهادینه شده»^۲ و یا خود مستقر و متعهد، نامیده می‌شود که شاخصه آن این است که فرد از نقش‌ها، تعهدات و اصول خودآگاهانه دفاع می‌کند و به صورت درونی مسیر خود را سامان می‌دهد. به عبارت دیگر، فرد از هویت‌های بیرونی و نظارت اجتماعی‌رهایی یافته است اما نه برای شانه خالی کردن از هرگونه تعهدی بلکه برای ساختن یک نظام درونی متعهد که در آن عقل و اخلاق و مسئولیت‌پذیری نهادینه شده است و به تعبیری «خودسامان» و یا «خودمبنا» و «تعهد از درون» شده‌اند. (Ibid, p161) در مقام مقایسه باید گفت درحالی‌که در رسالۀ الطیر این پرندۀ ندا دهنده بود که مسئول اجتماع قوا و یادآوری هدف متعالی رسیدن به کوه آرامش را به عهده داشت و قوا به صورت متکثر و جداگانه لحاظ شده بودند، در استعارۀ طیر سماوی، در عین تکثر نوعی وحدت اندام‌وار میان قوا شکل می‌گیرد و هر یک از قوا به مثابه بال، ضمن اشراف به وظیفه و مسئولیت خود، حافظ تعادل پرندۀ هستند.

مرتبۀ پنجم «خود» در کیگان، «خود متحول»^۳ است که در آن فرد از آن خود تثبیت‌شده و نهادینه‌اش فرازوی دارد و با گشودگی پذیرای دیگری است. خودی که قادر است از نظام‌های معنایی پیشین عبور کند بلکه با دیدن آن به مثابه یک کل، آن را به صورت خلاقانه دگرگون سازد. این مرتبه به صورت مفصل در کتاب «to change Immunity» طرح و بسط داده شده است. همان‌طور که در استعارۀ سیمین، فرازوی و تعالی نفس نه با طرد و حذف قوا بلکه با تعالی همه قوا رخ می‌دهد در نظریه کیگان نیز ساخت‌های قبلی به جای حذف به موضوع آگاهی فرازوی تبدیل می‌شوند. به عبارت دیگر، سازمان به مرتبه‌ای از خودآگاهی جمعی و فرازوی سیستمی می‌رسد که با گشودگی از سازوکارهای پیشین خود فراتر رفته و آنها را در آگاهی و کنش خود ادغام و بازآفرینی می‌کند و به سازمان اجازه بازتعریف خود را می‌دهد. «خود متحول» در کیگان، بازآفرینی «خود متعالی» نفس در ضمن حرکت جوهریه و استکمال آن است که با حفظ مراتب قوا، امکان رشد و تعالی و یافتن خود متعالی در او نهادینه شده و به دلیل واجد شدن به همین نوع از ویژگی است که نفس در

1. Interpersonal-self
2. Institutional-self
3. Transforming-self

ملاصدرا، در تردد میان قواست تا مرتبه‌ای که در آن مرتبه، با خود حقیقی مواجه شده و عین او می‌شود. به بیان بهتر، نفس در مرتبه مادی و عقل هیولانی، با مشاهده‌ای از دور، شاهد ساحت عقل است اما با سیر خود و با نائل شدن به مرتبه عقل بالفعل و بالمستفاد به مرتبه عینیت و یگانگی با عقل می‌رسد که همان خود متعالی و حقیقی اوست.

۲۱. نتیجه‌گیری

این پژوهش با رویکردی بینارشته‌ای و بر پایه نظریه استعاره‌های مفهومی لیکاف و جانسون، سیر تحول استعاره‌های طیرنامه را در آثار ابن‌سینا و ملاصدرا بررسی کرده و دلالت‌های اجتماعی آنها را تحلیل نموده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که این استعاره‌ها صرفاً تمثیل‌هایی فلسفی نیستند، بلکه الگوهای شناختی کارآمدی برای تبیین تعاملات انسانی در سطوح فردی و اجتماعی ارائه می‌کنند. این پژوهش با تحلیل استعاره‌های مفهومی طیرنامه در آثار ابن‌سینا و ملاصدرا، به یافته‌هایی در سه سطح دست یافته است: الف) سطح معرفت‌شناختی: تحول استعاری از «پرنده اسیر» به «سیمرغ»، نه صرفاً تغییری ادبی، بلکه بازتاب دگرگونی در مبانی هستی‌شناختی این دو فیلسوف است. در حالی که ابن‌سینا با دوگانه‌انگاری نفس و بدن شروع می‌کند، ملاصدرا با نظریه وحدت وجودی خود، این تقابل را به وحدت تبدیل می‌کند. ب) سطح روش‌شناختی: پژوهش نشان داد که نظریه استعاره‌های مفهومی لیکاف و جانسون، ابزاری کارآمد برای تحلیل متون فلسفی اسلامی است. این یافته می‌تواند الگویی برای بررسی سایر مفاهیم فلسفی با این روش ارائه دهد. ج) سطح اجتماعی-سیاسی: تحلیل تطبیقی این استعاره‌ها با نظریه‌های مدرن (هابرماس، سنگه، مالون) نشان داد که: الگوی «پرنده ندا دهنده» می‌تواند مبنای نظری برای طراحی نهادهای گفت‌وگو محور باشد. استعاره «پرنده گشوده‌بال» چارچوبی برای تلفیق دانش نظری و مهارت عملی در سازمان‌ها ارائه می‌کند. مدل «سیمرغ» می‌تواند الهام‌بخش رویکردهای جدید در حکمرانی هوشمند باشد. یکی از دستاوردهای اصلی این پژوهش این است که ثابت کرد فلسفه اسلامی، به ویژه حکمت صدرایی نه تنها میراثی تاریخی بلکه منبعی زنده برای حل مسائل پیچیده معاصر در حوزه‌های مدیریت، سیاست‌گذاری و تربیت است. بازخوانی این متون با روش‌های نوین می‌تواند گامی مهم در حوزه مطالعات علوم انسانی باشد. پیشنهادات برای پژوهش‌های آینده، می‌توان به این موارد اشاره کرد: بررسی امکان پیاده‌سازی عملی این الگوها در نهادهای آموزشی و مدیریتی؛ مطالعه تطبیقی این استعاره‌ها با نظریه‌های جدید علوم شناختی؛ و در نهایت، تحلیل سایر استعاره‌های مفهومی در متون فلسفه اسلامی با این روش.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۰). رساله الطیر. تهران: انتشارات الزهراء.
۲. _____ (۱۳۷۵). نفس شفا. قم: مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. _____ (۱۳۷۶). الهیات شفا. قم: دفتر تبلیغات حوزه ی اسلامی.
۴. _____ (۱۳۷۹). نجات. تهران: مؤسسه انتشار و چاپ دانشگاه.
۵. _____ (۱۳۸۱). اشارات. قم: بوستان کتاب.
۶. _____ (۱۳۸۱). الاشارات و التنبيهات. قم: بوستان کتاب.
۷. _____ (۱۴۰۵). طبیعیات شفا (ج ۲). قم: ایران.
۸. _____ (۲۰۰۷م). احوال نفس. پاریس: انتشارات بیلیون.
۹. _____ (بی تا). رسائل فی الحکمة و الطبیعیات. قاهره: دارالعرب.
۱۰. _____ (بی تا). رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.
۱۱. احمدزاده، سلیمان، و دیگران (۱۳۹۶) «طراحی الگوی پرورش مدیر به عنوان مربی در بخش دولتی ایران: رویکرد هم افزایی»، پژوهشنامه مدیریت تحول (شماره ۱۸)، صفحات ۱۴۱-۱۱۷.
۱۲. بزرگی، سید عابدین (۱۳۹۷). «بررسی رابطه نفس و قوا از منظر ابن سینا». آموزه های فلسفه اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲۲، ص ۲۲-۳.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۷). شرح فارسی اسفار اربعه (ج ۱). قم: بوستان کتاب قم.
۱۴. حسن زاده نیری، محمد حسن (۱۳۹۹). «استعاره ادبی و استعاره مفهومی». پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت، (شماره ۳)، ص ۳۲-۲.
۱۵. حسین بن عبدالله، ابن سینا (۱۳۸۵). ترجمه و شرح الهیات نجات. قم: بوستان کتاب.
۱۶. خانی، محمد (۱۴۰۰). «تبیین رابطه نفس و قوا با تأکید بر دیدگاه صدرالمألهین». نسیم خرد. ۱۲ (۷)، ص ۳۲-۹.
۱۷. رحیم پور، فروغ السادات (۱۳۸۵). «نقش مبانی صدرا در تبیین رابطه نفس و قوا و مقایسه آن با تبیین ابن سینا». مقالات و بررسی ها (۹۱)، ص ۴۸-۳۱.
۱۸. رئوفی مهر، محمد (۱۳۸۵). «ترجمه قصیده عینیة ابن سینا». ماهنامه حافظ، (۳۵).
۱۹. سینوی، برکت الله (۱۳۹۸). «تبیین و بررسی «النفس فی وحدته کل القوی» از منظر صدرالمألهین شیرازی». مجله بین المللی متافیزیکا، ۲ (۳)، ص ۱۴۵-۱۳۱.
۲۰. سینوی، برکت الله (۲۰۱۹م). «تبیین و بررسی النفس فی وحدتها کل القوا». متافیزیکا، جامعة المصطفی العالمية، ص ۱۴۵-۱۳۱.

۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۱). عرشیه. اصفهان: دانشگاه ادبیات و علوم انسانی.
۲۲. _____ (۱۳۶۰). شواهد الربوبية في مناهج السلوكية. تهران: ایران.
۲۳. _____ (۱۳۶۳). مفاتيح الغیب. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۲۴. _____ (۱۳۶۶). تفسیر قرآن کریم (ج ۵ و ۶). قم: ایران.
۲۵. _____ (۱۳۶۶). شرح اصول کافی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲۶. _____ (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة (ج ۹). قم: مکتبه المصطفوی.
۲۷. _____ (۱۳۸۲). تعلیقه بر الهیات شفا. تهران: بنیاد حکمت صدر.
۲۸. _____ (۱۳۹۳). شواهد الربوبية في مناهج السلوكية. تهران: بوستان کتاب.
۲۹. _____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الاثیریة. بیروت: لبنان.
۳۰. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۸). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. _____ (۱۳۶۸). حکمت متعالیه (ج ۹)، قم: مکتبه مصطفوی.
۳۲. صلواتی، عبدالله (۱۴۰۳). «امکان ابن سینا برای انسان معاصر»، ارائه شده در: همایش بزرگداشت حکیم شیخ‌الرئیس، ابوعلی سینا، دوم شهریورماه ۱۴۰۳ اصفهان.
۳۳. یوسفی، محمدتقی (۱۳۹۰). «رابطه نفس و بدن از دیدگاه فلسفه مشاء». نشریه آینه حکمت؛ (۷)، ص ۱۹-۲۰.
34. Alexander, J. (1991). "Habermas and critical theory: beyond the Marxian dilemma" Communicative action:the MIT press,Cambridge Massachusetts.
35. Faye, J. and J. Faye (2014). "On Interpretation." The Nature of Scientific Thinking: On Interpretation, Explanation, and Understanding.
36. Habermas, J. (1985). The theory of communicative action: Volume 1: Reason and the rationalization of society, Beacon press.
37. Hobbes,Thomas (1651). leviathan,st.pauls church-yard: London.
38. Kegan, Robert. (1982), The evolving self: Problem and process in human development Harvard University Press.
39. Koczy baranyine judit (2017), nature,metaphor,culture,szechenyi istvan university gyor university.
40. Kovecses, Zoltan (2002). metaphor:a practical introduction.new York.oxford university press.
41. Lakoff & Johnsen (2003). metaphors we live by.chicago:Chicago university press.
42. Lehtimäki, H., et al. (2020). Society as an Interaction Space, Springe.
43. m.Senge,peter (2004). the fifth discipline:the art and practice of the learning

organization.currency doubleday.newyork.

44. Mayer, T. and W. Madelung (2015). Avicenna's Allegory on the Soul: An Ismaili Interpretation, Bloomsbury Publishing.
45. Ryce-menuhin (1994). jung and the monotheisms.london and new York.
46. Ryce-Menuhin, J. (1994). Jung and the monotheisms: Judaism, Christianity, and Islam, Psychology Press.
47. West, D. (2010). Continental philosophy: An introduction, Polity.