

در آمدی بر مبانی الگوی تعامل انسان و محیط

• حسن ذوالفقارزاده

عضو هیئت علمی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

۵۰
شماره چهل و دوم

چکیده

مقاله حاضر به‌طور گذرا به تبیین مبانی تعامل انسان (طراح) و محیط می‌پردازد و با فرض اصالت شیء محسوس (objective) در تعامل آغاز می‌شود و بعد از نقد اجمالی آن به بررسی اصالت ربط (relation) می‌پردازد. پس از بررسی نسبت، تناسب، نسبیت، تعلق (attachment) و در نهایت اصالت فاعلیت

(subjectivity) در تعامل بین انسان و محیط، انسان (طراح) ولایت مدار مختار را در نظام فاعلیت محور تعامل معرفی می‌کند که هم توان تکامل و توسعه و هم توان تنزل و ضیق دارد. آدم اصطلاحاً اوصاف علوست

وصف آدم مظهر آیات اوست
مولو

تعامل فعلی است دوجانبه و مبتنی بر رابطه و همبستگی. مامل به معنای لغوی یعنی با یکدیگر داد و ستد کردن (لغت‌نامه‌ی دهخدا ۱۳۷۷). به عبارت دیگر، شامل نوعی فعل یا ترک فعل تغییر و حرکت است که انسان برای رسیدن به هدفی انجام می‌دهد. «تعامل در باب تفاعل غالباً بر "مشارکت" یعنی عمل دوجانبه دلالت دارد (خوانساری ۱۳۴۵) و به بیان کلی‌تر اثرپذیری عملی دوجانبه بین انسان و محیط^۱ است.

محیط شامل محیط طبیعی و مصنوعی است یا «طبیعت مکر کارگاه صنع الهی» (نصر ۱۳۷۹: ۲۰۷) است. محیط طبیعی یکی از پرجاذبه‌ترین زمینه‌هایی است که انسان‌های اندیشمند از جمله هنرمندان و معماران و شهرسازان، در تعامل با آن، محیط مصنوع را خلق می‌کنند. ریشه و اساس این تعامل (انسان - محیط) اگر درست باشد، نتیجه تعامل نیز در جهت تکامل خواهد بود والا با تخریب و ایجاد بحران در محیط طبیعی و مصنوعی مواجه خواهد شد. بحران محیط زیست به این سبب ایجاد شده است که بشر متجدد نمی‌خواهد حقیقت محض را محیط واقعی ببیند.

انسان سه بُعد معرفتی و شناختی، و به عبارت عام‌تر شناخت علمی، دارد: روح و فکر و حس. شناخت روحی و روانی نظام حساسیت‌های روحی انسان را تشکیل می‌دهد، شناخت فکری و ذهنی نظام تفکرات و اندیشه‌ها و به عبارتی نظام تمثلات انسان را شکل می‌دهد، و شناخت حسی و عینی نظام تجربی و تصرفات خارجی را ایجاد می‌کند. آنچه در خارج از انسان مطرح به منصه ظهور می‌رسد، وحدت ترکیبی این سه مرتبه است، در عین حال که نظام حساسیت‌های انسان تقدم مکانی بر تمثلات و تصرفات خارجی او دارد.

انسان در شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی (ندیمی ۱۳۷۸: ۲۰

و ۲۱) با توجه به تأثیر و تأثر درونی یا بیرونی خود دست به تعامل می‌زند. با اندک توجهی تعامل در بین همه پدیده‌های عالم دیده می‌شود، اگرچه این پدیده‌ها به صورت متوالی (در طول هم) یا به صورت مترادف (در عرض هم) قرار گرفته باشند.

در بررسی ریشه‌های تعامل به نزدیک‌ترین احتمالات برای تبیین آن می‌پردازیم. به این منظور از شیوه افلاطون مدد می‌جوییم. وی با طرح پرسش‌های اساسی در مبنای بسیاری از اندیشه‌ها دقت و آنها را نقد می‌کند و با فرض‌های گوناگون به تفسیر و تحلیل آنها می‌پردازد. افلاطون (۱۳۷۷: ۱۶۵۹) می‌گوید: «هنگامی که درباره موضوعی قائل به فرضی می‌شوی خواه فرض این باشد که آن موضوع وجود دارد و یا ندارد، یا هر فرض دیگری غیر از این‌ها، همیشه باید آثار و نتایجی را که از هر یک از آن فرض‌ها... و از لحاظ همه صورت‌های دیگر... ناشی می‌شود، در نظر بیاوری و در آن دقیق شوی... بنابراین، هنگام تحقیق نباید به فرضیه چیزی که هست و نتایجی که از آن به دست می‌آید قناعت ورزی، بلکه باید فرضیه خلاف آن را نیز، یعنی این فرضیه را که آن چیز نیست پایه پژوهش خود قرار دهی». در این نوشتار سه فرضیه اصالت ذات و ربط و تعلق به عنوان مبنای تعامل بین انسان طراح و محیط نقد و بررسی و در نهایت اصالت فاعلیت به عنوان ریشه و اساس تعامل معرفی می‌شود.

الگوی تعامل مبتنی بر اصالت ذات (شیء)

در بررسی ریشه تعامل، یکی از احتمالات و شاید اولین احتمال قابل طرح این است که براساس نگرش دستگاه فلسفی اصالت ماهیت که خصوصیات اشیا را به خود اشیا و اصطلاحاً به ذات اشیا برمی‌گرداند، و در تعریف اولیه اصالت شیء برای



علم که عبارت است از صورت حاصل از شیء نزد نفس (عقل) (گروه تحقیقات مینائی؟) در مقام تمثیل می گویند: «انسان را قوه‌ای است درآ که که در او منقش گردد صور اشیا چنانچه درآینه»^۲. در نقد این احتمال، از این دیدگاه روشن است که انسان هیچ گونه فاعلیتی در تنظیم شرایط و محیط، با اصل قرار دادن شیء ندارد، به دلیل این که اولاً کیف نفسانی انسان در کیفیت حصول صور اشیا از خارج در ذهن تأثیر دارد، ثانیاً با تغییر و عوض شدن ابزارها و روش‌ها صورت ذهنی جدیدی برای انسان حاصل می‌شود. مثلاً زمانی به دلیل نبود میکروسکوپ و دوربین‌های نقشه‌برداری قدرت دید انسان بسیار محدود بود ولی با کشف این ابزار و نظایر آن (که آن هم خود با اشکال اولیه اش بسیار تفاوت کرده است) انسان، تعامل کاملاً متفاوتی با محیط پیدا می‌کند. ثالثاً نه تنها، کیف نفسانی انسان و ابزار محاسبه خارجی در این تعامل تأثیر دارد بلکه، با عوض شدن مبنا و «روش شناخت»^۳، این تعامل نیز تغییر پیدا می‌کند. مثلاً از دو فیلسوف یکی با قائل شدن به اصل بودن وجود در هستی ماهیت را از مراتب وجود می‌شمارد و دیگری ماهیت را اصل و وجود را اعتباری می‌داند. تطرق احتمالات به آنجا می‌رسد که این دو فیلسوف همدیگر را تکذیب می‌کنند. رابعاً ظرفیت فهم و میزان استعداد و هوش انسان نیز در تعامل وی با محیط تأثیر می‌گذارد.

با نقد و بررسی دقیق معنا و مفهوم اصالت ذات می‌توان دریافت که این مبنا هیچ‌گاه نمی‌تواند تحلیل‌گر ریشه‌های تعامل انسان و محیط باشد، چون بر اساس این مبنا انسان ذاتی مخصوص به خود با ویژگی‌های خاص خود است و محیط هم، اعم از محیط طبیعی و محیط مصنوعی، ذات جداگانه دیگری با خصوصیات خاص خود دارد. و این دو

نسبت به هم همانند آینه عمل می‌کنند. انسان آینه اشیا است نه تغییردهنده آنها. براین اساس معمار و طراح با محیط بازی همانند آینه عمل یکنند و هیچ نوع خلاقیتی نباید از خود بروز دهد و این خلاف واقع است. بنابراین، اساس تعامل را در چرخه دیگری باید جست‌وجو کرد.

الگوی تعامل مبتنی بر اصالت ربط^۴

با توجه به ضعف فرضیه اصالت ذات، شاید ساده‌ترین تحلیل از نحوه تعامل، تفسیر آن به ارتباط و رابطه باشد. لازمه هر نوع ربطی، ثنویت یا تغایر بین پدیده‌هاست و بدون وجود تغایر، ربطی وجود نخواهد داشت. اگر همه پدیده‌های هستی یکسان و یک‌رنگ و یک‌شکل بودند، نه تنها تعاملی اتفاق نمی‌افتاد، بلکه سنجش و تمیز پدیده‌ها نیز غیرممکن می‌شد. لذا تغایر و تغییر از خصوصیات بدیهی تعامل است. اما برای شناخت ماهیت ربط، این سؤالات مطرح می‌شود: ربط چیست؟ چرا ربط وجود دارد؟ ارتباط در موجودات چگونه است؟ و ارتباط بین انسان و موجودات قطع بشود چه اتفاقی می‌افتد؟ ربط به این معناست که بین انسان و محیط انفصال مطلق یا اتصال مطلق وجود ندارد. در انفصال مطلق همه اشیا صورت مطلق از هم جدا (حسینی ۱۳۷۹) و در اتصال مطلق همه اشیا کاملاً به هم متصل و پیوسته (حسینی دشتی ۱۳۷۹) هستند به گونه‌ای که هیچ تغایری فرض نشود. بنابراین، نفسی انفصال مطلق و اتصال مطلق، الزاماً، وجود ارتباط چیستی آنها اثبات می‌شود.

رابطه به معنی لغوی آن یعنی تبادل، مبادله، پیوند، پیوستگی واسطه، حامل، علقه، وصله، ارتباط، نسبت، گفت‌وگو، همنشینی، مصاحبت، همباشی، همدمی، مشارکت، انجمن، هم‌پیوندی، مکاتبه، خبر، اطلاع، آگه‌رسانی، رسانگری

و تباط و پیوند میانجی و هر چیزی که بستگی به چیز دیگر داشته باشد (معین ۱۳۷۷).

رابط در اصطلاح فلسفی عبارت است از: وجود علاقه بین دو شیء مورد ادراک، به موجب اقتران آنها در ذهن تحت تأثیر یک علت، و ترابط (بر وزن تعامل) عبارت است از تشکیل و تقوم بالفعل این علاقه.^۷

از دیدگاه بعضی از فلاسفه، شاهکار افلاطون جمهوری است. «افلاطون در جمهوری بیش از هر نوشته دیگر صحت این اعتقاد خودش را ثابت می‌کند که هر مسئله‌ای با هر مسئله دیگر مرتبط است. تحقیق هرگز نباید متوقف شود چون هر نتیجه‌ای که فعلاً گرفته‌ایم به مسئله بعد کشیده می‌شود» (مگی ۱۳۷۲: ۴۰).

بنابراین، رابطه بین انسان و محیط ساده‌ترین تعاملی است که می‌توان بیان کرد. این رابطه می‌تواند به صورت مادی و معنوی یا طولی و عرضی ایجاد شود. با در ارتباط قرار گرفتن انسان طراح با محیط، تعامل صورت می‌گیرد و با قطع این رابطه، تعاملی صورت نخواهد گرفت. از طرف دیگر براساس «اصالت ربط» اصل در تمامی امور و خود محیط ربط شمرده می‌شود. می‌بایست تمامی موضوعات محیط در ارتباط باهم ملاحظه شود.

در اصالت ربط، مطلق‌نگری، در تعریف ادراک انسان طراح، جای خود را به رابطه داشتن با خارج (به معنای تناسب) می‌دهد و دیگر از تطابق و برابری عین و ذهن و به عبارتی محیط و ادراک انسان خبری نیست.

در این مبنا، محیط و جهان خارج به صورت یک کل است که از مرکب‌های زیادی تشکیل می‌شود و خود این مرکب‌ها در این کل شامل، نسبت به هم، شامل و مشمول دارند. یعنی هر جزئی از محیط که به مثابه مرکبی در نظر گرفته شود، خود

اجزائی دارد و خود نیز عضوی و جزئی از مرکب بزرگ‌تر و شامل‌تر محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، هر مرکبی از یک طرف متقدم به اجزا و از طرف دیگر مقدم مرکب بالاتر است. در این نگرش هر مرکبی از محیط برای خود خصلت و خاصیتی دارد، که نتیجه وحدت یافتن اجزای این مرکب در کل است. خاصیت نتیجه نه عین خاصیت اجزا است و نه جدای از آن اجزا. و این همان معنای تقومی یا در رابطه دیدن امور در محیط و کل‌نگری است.

اصالت ربط تا حدود زیادی از نگرش تجربی و مجرد و بریده دیدن امور از هم و مطلق‌نگری فاصله می‌گیرد. اتحاد عاقل و معقول (عالم و معلوم) شکسته می‌شود و معلوم در نزد عالم نه مطلقاً حاضر است (نفی اتصال مطلق) و نه مطلقاً غایب (نفی انفصال مطلق). بلکه عالم و معلوم به نسبتی مشرف است، زیرا هرگز نمی‌تواند متصرف در تمامی روابط معین‌کننده موضوعات خارجی باشد.

پس این مبنا هرگز ادعای اشراف تام بر معلوم (انسان طراح بر محیط) را ندارد و به همین جهت است که اساساً مطلق‌نگری در این دیدگاه باطل و مردود شمرده می‌شود (گروه تحقیقات مبنائی بی‌تا: ۴۰-۴۱).

با تغییر در کم و کیف رابطه، نسبت^۸ بین انسان و محیط گسترش و ضیق پیدا می‌کند. پس از بررسی واضح‌ترین مفهوم و خصوصیت تعامل (رابطه) به ابعاد و اندازه^۹ آن می‌رسیم.

نسبت (نفیسی ۲۵۳۵)، علاوه بر بیان وصف دیگری از تعامل، مقدار و میزان آن را نیز بیان می‌کند. در لغت‌نامه دهخدا، نسبت مترادف است با نسبی (لغت‌نامه دهخدا).

مولوی در مثنوی معنوی می‌گوید:

پس بد مطلق نباشد در جهان
بد به نسبت باشد این را هم بدان
هر که عاشق دیدی اش معشوق دان
کو به نسبت است هم این و هم آن
نسبی یعنی هم نسبتی، هم بستگی، تعلق و ارتباط، مترادف
است با شباهت، تعلق و پیوستگی (لغت نامه دهخدا). نسبت
کم و کیف دو چیز را بیان می کند. به عبارتی چرایی و
چگونگی و چه مقداری این نسبت، کیفیت تعامل را تبیین
می کند.

در بررسی نسبت بین انسان طراح و محیط، نسبت بین
پدیده ها، این ارتباط تنها یک نسبت ساده نیست، بلکه از
مجموعه نسبت های مختلف تشکیل شده است و تناسب
گویای این مطلب است.

تناسب^{۱۰} یعنی با یکدیگر پیوند شدن با هم مناسبت
داشتن، نسبت یافتن با یکدیگر، خویشتن هم بودن،
مترادف آن تشاکل و تماثل است^{۱۱}.

به عبارتی این تناسب و تناسبات است که حاکم بر
تعاملات انسان و محیط و همه پدیده های هستی است.

افلاطون در رساله تیمائوس (ص ۳۴-۳۶) تناسب را
این گونه تعریف می کند: «به هم پیوستن دو چیز بدون چیز
سوم ممکن نیست، زیرا همیشه رابطی می تواند دو چیز را
به هم پیوندد. زیباترین رابط ها رابطی است که خودش و
آن دو چیز را به هم می پیوندد و به صورت یک چیز واحد
کامل درمی آورد. رابطی که از عهده این کار به بهترین وجه بر
می آید تناسب است.» بنابراین، بدون تناسب بین انسان طراح
و محیط، تعامل نیز منتفی خواهد بود.

اما در جهان خارج چند تا از این تناسب ها در تعامل دخیل
هستند؟ این سؤال را فرضیه نسبت جواب می دهد.

نسبت^{۱۲}: در یک دید جامع تر از نسبت و تناسب به یک
خصوصیت عمومی تر به نام نسبت می رسیم. می توان تعامل
بین انسان و محیط را بر اساس نسبت دید. نسبت یعنی تعین
در رابطه. به عبارت دیگر، هر شیئی در رابطه متعین می شود
ولیکن در نسبت، کلیه روابط ممکن، در تعین دخیل است
و محاسبه می شود. نسبت هم بیان کننده خصوصیت عمومی
شیء، و هم گویای اندازه و مقدار آن است. به عبارت دیگر
شیء در چه مجموعه ای از روابط قرار بگیرد تا چه تعین
پیدا بکند. مفهوم دیگر فلسفی از نسبت نسبی بودن
است (فرهنگ فارسی معین). نسبی بودن در مقابل مطلق بودن
است. مطلق دلالت بر موجود فی ذاته و به ذاته است ولی
نسبی^{۱۳} دلالت بر موجودی است که وجود آن متوقف بر
موجود دیگری است. اگر مطلق دال بر چیزی باشد که تمام
کامل و از هر قید و شرط و استثنایی آزاد باشد، نسبی دلالت
بر شیء مقید و محدود و ناقص دارد (صلیبا ۱۳۶۶).

«نسبت خاص^{۱۴}، گویای این است که زمان و مکان نسبی
است، یعنی نسبت به حرکت شخص مشاهده کننده مطرح
است و این که قوانین طبیعت نسبت به مشاهده کنندگانی که
پدیدارهای طبیعت را مشاهده می کنند، اگر نسبت به یکدیگر
حرکت انتقالی واحد داشته باشند، تغییر نمی کنند» (صلیبا
۱۳۶۶).

در تعامل بین انسان و محیط دو نظریه مطرح است: یکی
نسبت اخلاقی و دیگری نسبت معرفتی (فلسفی). نسبت
اخلاقی، نظریه کسانی است که می گویند: تصور خیر
شر نسبت به زمان و مکان متغیر است^{۱۵}، بدون این که این
تغییر توأم با پیشرفت معینی باشد (لذا تعامل اخلاقی انسان
با محیط نیز متغیر خواهد بود). نسبت معرفتی نیز نظریه
کسانی است که می گویند: هر معرفتی نسبی است و معرفت

انسان (طراح) عبارت است از نسبت بین ذهن مدرک و شیء مدرک، و این که عقل انسان احاطه بر همه چیز ندارد، لذا تنها بعضی از جوانب اشیا احاطه دارد. به این ترتیب، شناخت مطلق محال است... و اگر عقل، چنان که کانت می گوید، در عمل شناسایی اشیا را قالب ریزی و داده های تجربی را در قالب های خاصی می ریزد، بنابراین تعجبی نیست که صورت معرفت نسبت به قالب های شناسایی متفاوت باشند (صلیبا ۱۳۶۶). و به قول دکارت «تصویرات حسی ما از عالم خارج، با تمام صداها و رنگ های آن، فقط برای ما معتبر است و علامتی است پرارزش برای راهنمایی ما در این جهان، ولیکن به هیچ وجه برای ما معرفتی که دارای قدر و اعتبار مطلق باشد به حصول نمی آورد» (فوللیه ۱۳۷۷: ۷۷) وی بیان می کند که به محسوسات اعتبار نیست، زیرا حس خطا بسیار می کند (فروغی ۱۴۸۱: ۱۳۴)، و نخستین نظریه متیقن و معلومی که مطرح می کند آن جمله مشهور اوست که می گوید: «من فکر می کنم پس هستم»^{۱۶} در شناخت اشیا و جهان خارج می گوید: «ما از اشیا فقط تأثراتی را که آن ها در ما می گذارند ادراک می کنیم. حتی اگر این تأثرات را ما نشناسیم و ذهن ما مستقیماً اشیا را دریابد باز هم تصویرات ما تابع تأثیرات ناشی از تلاقی فاعل حس (subjective) با شیء محسوس (objective) است. زیرا ما، در شناسایی اشیا فقط پذیرای تأثیرات نیستیم، بلکه فعال و مؤثر نیز می باشیم و در هر تصویری که از اشیا داریم چیزی از ما نیز هست، و شناسایی ما تابع وضع و محل شناختن ماست و ما جهان را آن گونه که برای ما هست می شناسیم نه آن گونه که در حد ذات خود هست» (فولکیه ۱۳۷۷: ۷۷).

پس دو نوع نسبت فلسفی در تعامل انسان طراح با محیط در این دید وجود دارد: الف) نسبت تجربی، که بنابراین تصویر تجربی ما از عالم خارج تابع آلات حس و ادراک ماست،

چنان که در کتاب روان شناسی می خوانیم که شدت و کیفیت و حالت احساس بسیار بستگی دارد با ساختمان عضو تحریک شده. ب) نسبت مبتنی بر صرف مابعدالطبیعه (عقلانیت)، که با صرف استدلال عقلی است. بنابراین مذهب و فکر منطقی ما نیز خود نسبی است و بستگی به ساختمان فکری ما دارد. یعنی نه تنها تصور آن چه در برابر حواس ما ظهور و بروز پیدا می کند، بلکه اعمال فکری ای که به عقل نسبت داده می شود، نیز نسبی است» (همان: ۷۷).

در نقد نسبیت به طور اجمال چنین بیان می شود که «لااقل در بعضی از موارد خاص، شناسایی ما مطلق است و می توانیم شیء را نه فقط آن گونه که برای ما می نماید، بلکه آن گونه که هست ادراک کنیم. زیرا صرفاً در این هنگام است که ما می توانیم مطمئن باشیم که قوانین فکر، قوانین اشیا نیز هست و می توانیم برای شناختن اشیا به قوانین فکر استناد جوییم» (همان: ۷۸)؛ مثلاً جایی که می گوییم کل بزرگ تر از جزء است.

در اینجا باز شناسایی مطلق انسان را به قوانین فکری مبتنی می کند. نسبی بودن حقایق جهان و لزوم احتیاط در داوری و مبالغه حقیقت جویی و تعامل صحیح انسان و محیط مورد توجه همه فلاسفه و عرفا بوده است. مولوی برای تشریح این نکته مهم نقل می کند که فیل را در خانه تاریک می خواهند بشناسند. و لذا به قوه حس متوسل می شوند و در توصیف پیل برمی آیند که موفق به درک کل و واقعیت پیل نمی شوند. و می گوید:

در کف هر یک اگر شمعی بُدی

اختلاف از گفتشان بیرون شدی

که البته اینجا منظور از شمع بصیرت و دانایی است. بنابراین، در تعامل با محیط انسان نباید به شواهد ظاهری اکتفا کند. دائماً در جهت توسعه افق دید خود باید تلاش کند تا حقایق

عمیق را از واقعیات سطحی بازشناسد و حقایق متعالی تر را که با شفافیت فکر و بینش عرفانی حاصل می شود و انسان را به عالم اشراق وارد می کند، تغییر دهد و به کنه دستگاه آفرینش و هدف اصلی از زندگی پی برد (هاشمی ۱۳۷۹: ۴۰). هرچند این معرفت نیز برای انسان طراح به صورت مطلق اتفاق نمی افتد، بلکه در سیر و فرایند تکاملی پیش می رود. اینشتین روش دیگری راتحت عنوان راه اشراق در تعاملات مطرح می کند. خود وی در مقدمه ای بر کتاب علم به کجا می رود؟ درباره علم تجربی فیزیک جزمیت نسبت به این علم را (در مقابل نسبیت ادراکات) با عبارتی چنین بیان می کند:

«عالی ترین وضعیت دانشمند فیزیک اکتشاف کلی ترین قوانین اساسی است که به صورت منطقی می توان با آن ها تصویری از جهان ساخت. ولی برای دست یافتن به چنین قوانین اساسی راه منطقی وجود ندارد. تنها راه موجود، راه اشراق و علم حضوری است و آن از این احساس نتیجه می شود که در ماورای ظواهر، نظم و وجود دارد که تجربه، این نظم موجود را محسوس تر می سازد... این نظم را نمی توان ساخته ی فکر خود وی دانست، بلکه وابسته و جز لاینفک جهان ادراکات حسی است.» (پلانک ۱۳۵۴: ۱۲) گلشن راز (شبستری ۱۳۶۸) نظم دقیق عالم را چنین توصیف می کند:

اگر یک ذره را برگیری از جای
 خلل یابد همه عالم سراپای
 تعین هر یکی را کرده محبوس
 به جزویت ز کلی گشته مأیوس
 همه از ذات خود پیوسته آگاه
 و از آنجا راه برده تا به درگاه
 به زیر پرده ای هر ذره پنهان
 جمال جانفزای روح جانان

با توجه به فرضیه نسبیت واضح است که تعیینات بدون میل و کشش نسبت به هم به منصه ظهور نخواهد رسید، لذا تعامل نیز بدون میل نمی تواند واقع شود. بنابراین، از اینجا اصل تعلق و تمایل می رسیم^{۱۷}.

الگوی تعامل مبتنی بر تعلق

در تعامل بین انسان طراح و محیط، تعلق^{۱۸} و میل ضروری است. تعلق یعنی در آویختن به چیزی، پیوستگی، دوستی، محبت، دلبستگی، اتصال (لغت نامه دهخدا) میل، کشش. «در هر حرکتی بایستی نوعی تعلق و میل به فعالیت ها و وضعیت های گوناگون وجود داشته باشد تا بتواند یک واحد ترکیبی ایجاد کند. اگر هیچ گونه میل و حرکتی از جانب این شیء در ترکیب با وضعیت های گوناگون و متوالی نباشد شیء را به طرف وضعیت های متفاوت سوق دهد طبعاً هیچ گونه حرکتی واقع نمی شود» (گروه تحقیقات مبنائی ۱۳۷۳: ۳۴). ناریمان مرناریان را طالباند

نوریمان مرثوریان را جاذب
 مولود
 در تعامل بین انسان و محیط، میل و کشش و جاذبه طرفی است. لذا هر محیطی تأثیر خاصی بر انسان طراح می گذارد و بالعکس. بنابراین، تعلق هم می تواند در تعاملی جنبه مثبت یا منفی پیدا کند و هم شدت و ضعف. این تعلقات است موجب رشد و نقص انسان طراح می شود. در نتیجه موجب مصنوع نیز از این امر رنگ می گیرد. مولانا در مثنوی تعلق در طول و ارتباط با مابعدالطبیعه می داند و آن را چنین بیان می کند:

بی تعلق نیست مخلوقی بدو
 آن تعلق هست بی چون ای عم

آنک فصل و وصل نبود در روان
غیر فصل و وصل نندیشد گمان

یر فصل و وصل پی بر از دلیل

لیک پی بردن نیندیشد علیل

ن تعلق را خرد چون ره بود

بسته فصل است و وصل است این خرد

اگر تعامل را مبتنی بر تعلق بدانیم آیا تعامل جبری نمی شود؟

در این صورت اختیار انسان را چگونه می توان تفسیر کرد؟

چون اختیار از اصول بنیادین هستی شناسی و انسان شناسی

ست، اینجا نظریه جدیدی به نام فاعلیت مطرح می شود.

تعامل مبتنی بر فاعلیت:

با تعمق بیشتر در الگوی تعامل می توان دریافت که تعلق

جبری نیست، بلکه با نوعی اختیار و اراده همراه است. در

جميع مخلوقات فاعلیت در هیچ زمان و هیچ مرتبه ای مستقل

از تعلق و طلب نیست، لذا می توان از آن به عنوان طلب الولاية

نام برد. بدین معنا که اختیار و طلب به تولی و ولایت (تعلق

و فاعلیت) تفسیر می شود. و لازمه تصرف و ولایت در خارج

تعیین جهت گیری کلی عمل و غایت و هدف آن است.

طراح برای تصرف در خارج باید خصوصیات جزئی تری

از هدف را برای خودش مشخص و معلوم کرده باشد. همانند

خصوصیات طراحی ساختمان، نحوه سازمان دهی فضا و کم

و کیف فضاها و مصالح و ایستایی. بنابراین، قبل از (تصرف)

جریان یافتن هدف در خارج، نقشه، خصوصیات جزئی و

داشتن نقش و صورتی از چگونگی عمل در خارج ضروری

است. پس از این مرتبه است که شخص متناسب با امکانات

و شرایط خارجی می تواند قدرت ولایت خود را در خارج

جریان دهد و با تصرف خودش به هدف مطلوب برسد (گروه

تحقیقات مبنائی بی تا: ۳۸).

«آنچه از کلمه فاعل مفهوم و اراده می شود کننده کار و

انجام دهنده فعلی است که فعل او مقرون به اختیار و

اراده اش باشد... بالجمله کلمه فاعل در فلسفه، مقابل قابل،

به کار برده شده و به معنای تأثیر کننده است، چنان که قابل به

معنی قبول کننده اثر از فاعل است. ملاصدرا گوید: فلاسفه الهی

از کلمه فاعل "مبدء و مفید وجود" را اراده می کنند و فلاسفه

طبیعی "مبدء حرکت" را اراده می نمایند» (لغت نامه

دهخدا). در تعریف دیگر

«فاعل یا فعال موجودی است که قدرت عمل داشته باشد

یا متصف به نشاط و فعالیت باشد» (صلیا ۱۳۶۶).

ارسطو (۲۰۴: ۱۳۵۸) برای هر حرکتی چهار علت قائل است:

علت فاعلی، علت غایی، علت صوری، علت مادی. وی با

بحث درباره علل می کوشد تا جواب این سوال را بیابد که

موجب چیست که ماده ای معین صورتی معین را می پذیرد؟

مثلاً بیمار بهبود می یابد یا مفرغ مجسمه می شود؟ آنچه شیء

از آن ساخته می شود علت مادی است. مثلاً، در این مورد مفرغ

یا بیمار چنین است. علت صوری همان سرمشق یا ماهیت

شیء است، مثلاً تصور صحت در ذهن پزشک یا تصور

مجسمه در ذهن پیکر تراش. علت فاعلی در دو مثال مذکور

شخص پزشک یا شخص پیکر تراش است... و بعد توضیح

می دهد که طبیعت، قوه فاعله واقعه در خود شیء است مانند،

بذر نبات که صانع است (بریه ۱۳۷۴: ۲۶۱).

بوعلی سینا در کتاب شفا، در تفسیر علل اربعه، فاعلیت

را چنین تشریح می کند: «امور طبیعی چهار علت ذاتی دارند:

فاعل و ماده و صورت و غایی. فاعل آن است که در چیز

دیگری غیر از خود، مبدأ حرکت شود و مقصود از حرکت، از

قوه به فعل آمدن ماده است و طیب هم وقتی که خود را معالجه

می‌کند، چیزی غیر از طبیب یعنی مریض را مداوا کرده است. به عبارت دیگر علاج‌کننده طبیب است و پذیرنده علاج مریض، اگر چه خود طبیب باشد.^{۱۹}

بنابراین فاعلیت را می‌توان به فاعلیت تصرفی (فاعل اثرگذارنده است) و فاعلیت تبعی (فاعل اثرپذیرنده است) تقسیم کرد، به عبارتی تعاملی که مبتنی بر فاعلیت است. اکثر حکما و عرفا، صانعیت و فاعلیت حقیقت مطلق را مطرح کرده‌اند و هستی را متعلق به او می‌دانند.

«آفرینش در مکتب ابن عربی همچون فیضان هستی بر روی مثل آسمانی در نظر گرفته می‌شود، که از این طریق آن‌ها را از حال عدم یا حال "گنج مخفی" به صورت وجود خارجی درمی‌آورد و تحقق می‌بخشد... و جهان تجلی از ذات پروردگار است که در هر لحظه تجدید می‌شود» (نصر ۱۳۵۴: ۱۳۳).

صدر المتالهین (ملاصدرا) فاعلیت خداوند را چنین توصیف می‌کند: «او موجودی است تام‌الفاعلیه (و فاعلیت او فاعلیتی است تام و کامل از هر جهت) و بنابراین، هیچ‌گونه تغییر و تأثیر و انفعال از غیر در امر فاعلیت او بر وی عارض نمی‌گردد (صدر المتالهین ۱۳۷۵: ۲۱۵).

بنابراین فاعلیت حضرت حق بالاستقلال است و فاعلیت مخلوقات، از جمله انسان طراح، به لحاظ مرکب بودن و نیازمندی او دو بعد تبعی و تصرفی دارد.

ایزو تسو در کتاب صوفیسم و تائوئیسم (۱۳۷۸: ۲۱۶) فاعلیت تصرفی طراح و تبعی شیء را در مثال مجسمه‌ساز چنین شرح می‌دهد: «با مشاهده یک مجسمه‌ساز (فاعل تصرفی) که به کار مجسمه‌سازی به وسیله گل اشتغال دارد، انسان ممکن است به یک نگرش سطحی دست یابد و آن این‌که گل خود دارای کفایت نیست و این‌دستان مجسمه‌ساز است که آن را به هر شکلی درمی‌آورد. در نظر چنین کسی، گل انفعال محض

و خالی از هرگونه فاعلیت است. این شخص حقیقت مهم را در نظر نمی‌گیرد که گل در حقیقت ثبوت کار مجسمه‌ساز را تحدید می‌کند. یقیناً مجسمه‌ساز اشکال مختلفی را می‌تواند از گل بیرون آورد، ولی او، به هر تقدیر قادر نخواهد بود از تنگناهایی که طبیعت گل ایجاد می‌کند بگریزد. به عبارت دیگر، این طبیعت و ذات خود گل است که محدوده شکل‌هایی که می‌توان به آن داد تحدید می‌کند. ذات مؤثر یک شیء هر (فاعل تبعی) در روند آفرینش تا حدودی به امر مذکور شباهت دارد.

ابن سینا در نمط هشتم (۱۳۷۵: مقدمه) ۲۰ فاعل تصرفی را که به عبارتی عقل انسان معرفی می‌کند دارای دو جنبه می‌داند یکی نظری و دیگری عملی: «عقل نظری، یا قوه عالمه، مبدأ دریافت است و از عالم بالا منفعل می‌گردد. عقل عملی برخلاف عقل نظری مبدأ فعل و مصدر اعمال گوناگون است و در بدو و این جهان دارای تأثیراتی است و چون انجام دادن عمل در عقل عملی بدون دریافت، تحقق نمی‌یابد، پس عقل عملی در تشخیص موارد لزوم عمل که انجام آن حتمی است ناچار از عقل نظری استمداد می‌طلبد و تکالیف خود را با ملاحظه مقدمه‌ای کلی به وسیله عقل نظری معین می‌کند.»

بنابراین، اگر الگوی تعامل انسان طراح و محیط براساس مفهوم فاعلیت تفسیر شود، انسان طراح می‌تواند متناسب تعلق فطری خود فاعلیت کند و در نتیجه به ولایت اولیای الهی تولی بیابد: فاعل نسبت به ولایت الهی در کمال احتیاج و فقر سر می‌برد. مطهری (بی‌تا: ۶۳-۷۳) می‌گوید: «در جهان بین توحیدی، جهان از یک فاعلیت مطلقه ربوبی پدید آمده است و نظام هستی بر اساس خیر و تکامل و رسانیدن مخلوقات توسعه کرامات و کمالات مطلوب خلق شده است» در سوره فاطر آیه ۱۵ آمده است: انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنی

الحمید (ای مردم، شما به خدا نیازمندید و خداوند بی نیاز مطلق است).

فاعلیت و «امداد حضرت حق به همه فاعل‌ها به معنای تساوی خیر و شر نیست بلکه خداوند انسان را در منزلتی آفریده و برای او ظرفیتی قرارداده که بتواند رتبه و منزلت خود را بالا و پایین نماید» (گروه تحقیقات مبنائی بی تا: ۶۱).

گر فاعلی مقام خلافت (ابن عربی ۱۳۷۰: ۵۵) پیدا کرد، «همه جهان خزانه خداست و فقط از آن اوست. انسان طراح متولی و وکیل است که خداوند خود او را برای حراست از این خزانه گماشته است» (ایزوتسو ۱۳۷۸: ۲۳۹). اگر او توانست منزلتی داشته باشد که مجرای فیض واقع شود، انسان در تمام اشیا و لوازمی که در محیط او هستند و تحت تسخیر او توسعه پیدا خواهد کرد. و مصداق آیه کریمه ۱۳ از سوره جاثیه: و سَخَّر لَکُم مَّا فِی السَّمَوَاتِ وَ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا (و برای شما هر آنچه در آسمان‌ها و هر آنچه در زمین است را تسخیر کرد) می شود. بنابراین، هر چه در عالم است می تواند در تسخیر انسان طراح باشد. این (حقیقت) را تنها کسانی می دانند که به علم آن نایل آمده باشند و آنان انسان کامل هستند و آنانکه نمی دانند و به آن جاهل اند، ایشان "انسان حیوان" هستند (ایزوتسو ۱۳۷۸: ۲۴۷).

بنابراین، تعلق در مخلوقات و خارج مقوم به فاعلیت بوده و هرگز تعلق طراحی که فاعلی نباشد یافت نخواهد شد و فاعلیت نیز فاعلیت مطلق نیست و مقوم به تعلق (فاعلیت تعلق یا تبعی) است. فاعلیت طراح قدرت تحرک و فاعلیت درونی (حُب و بُغض فاعلی) نسبت به این تعلق‌ها دارد و می تواند کششی را از میان این کشش‌ها محور (تکامل یا تنازل) قرار دهد و آن را بر دیگر کشش‌ها و تعلق‌های خود ترجیح دهد. فاعل با انتخاب معبود الهی یا مادی خود در این رتبه حُب

و بُغض هایش را سازمان می دهد و نظام می بخشد و بر این اساس نظام حساسیت هایش شکل می گیرد.

فاعلیت انسان طراح تقاضایی است که طراح برای خلق یک اثر دارد و به میزانی که مشیت بالغه حضرت حق بر آن تعلق گیرد این تقاضا امداد و نظام حساسیت‌ها محقق می شود.

نظام حساسیت‌ها = امداد + کیفیت تقاضا + حُب و بغض‌های فاعلی

(گرایش طراح) (از طرف حضرت حق) (طلب الولاية طراح) (ظرفیت اولیه طراح)

مرتبه فکر و اندیشه و ذهن و تمثلات مؤخر از نظام حساسیت‌هاست. فضای ذهن فضای صورت‌هاست. لذا کیفیت‌هایی که در این فضا پیدا می شوند کیفیت‌های تکلیف به کیف ذهن هستند، یعنی حالت صورتی و مفهومی دارند. انسان در مرتبه ذهن به دلیل فاعلیت خود قدرت صورت‌سازی و طراحی دارد و می تواند صورت‌هایی را به هم ریزد و صورت جدید دیگری را خلق بکند. به عبارتی، فاعلیت انسان فاعلیت در ترکیب و تبدیل آثار و صورت‌هاست، این صورت‌ها و نمونه‌های ذهنی، صورت‌ها و طرح‌های ارادی‌اند. در این طرح‌ها هم رنگ و بوی نظام حساسیت‌ها وجود دارد و هم خصوصیات ظرفیت و شرایط.

انسان طراح در عالم ذهن و تمثلاتش از سه عامل تأثیر می پذیرد، در مرحله اول از نظام حساسیت‌های خویش، در مرحله دوم از حاصل عملکرد خود نسبت به عالم ذهن و در مرحله سوم از نتایج اعمال خویش در محیط خارج. بنابراین، عالم ذهنی در سه قوای درونی انسان تصرف دارد:

۱. عمل ذهن بر روی وضعیت روحی خود، که این عمل همان محاسبه و مراقبه‌ای است که فرد برای تهذیب خود انجام می دهد.

۲. عمل ذهن بر روی وضعیت فکری و تمثیلی خود، که تلاش فرد برای اصلاح دستگاه منطقی خود است.
۳. عمل ذهن بر روی وضعیت عملکرد و تجربیات خود که از راه قوای حسی وارد فعالیت عینی می شود و آن تصرفی است که فرد برای اصلاح کیفیت ارتباطش با خارج انجام می دهد.
به این ترتیب انسان قادر خواهد بود تا کیفیت روحی، مثال سازی (تمثلات) و کیفیت ارتباطش را با خارج، محیط، تغییر دهد (گروه تحقیقات مبنائی بی تا: ۳۴-۵۰).

نتیجه

حاصل مطلب این که درک از موضوعات مختلف، مقید به ابزار خارجی و روش ذهنی و ظرفیت و میزان فهم و هوش و فاعلیت شخصی عالم است، که در این صورت تطابق علم انسان با واقع (محیط) نقض می شود. یعنی کسی نمی تواند درک خود را به طور مطلق منسوب به خارج کند و بگوید علم من برابری عینی با خارج دارد. به عبارتی اتصال علم انسان طراح با محیط به صورت مطلق شکسته می شود، لذا جمیع معلومات انسان طراح نسبت به محیط مشروط به شرط و مقید به قید می گرداند و تطابق و برابری با خارج وجود ندارد و از آن طرف نفی تطابق نباید منجر به انفصال مطلق و خارج شود، زیرا به هرحال بین علم انسان طراح و محیط خارج ارتباطی برقرار است و اشرافی به صورت نسبی حاصل می شود. اما این اشراف به صورت مطلق نیست به گونه ای که صورت ذهنی انسان، تطابق صددرصد با خارج پیدا می کند و انسان کاملاً مشرف بر معلوم و محیط خود می شود که در تعامل بین انسان طراح و محیط، (به وجود آمدن هرچیزی اعم از عینی، ذهنی، روانی)، منسوب به نظام فاعلیت است و تمامی فاعل ها (محوری، تصرفی، تبعی) به نسبت در ایجاد مناسبات تأثیر

دارند. این به معنای تساوی تأثیر فاعل ها نیست، بلکه مراتب سهم تأثیر است که هر فاعلی به میزان قرب و بُعد نسبت به محور (ولایت مطلقه ربوبی) در محیط تأثیرگذار خواهد بود. به عبارتی، سه نوع فاعلیت در تعامل مؤثرند: الف) فاعلیت مطلقه ربوبی (ولایت)، ب) فاعلیت تصرفی انسان طراح (تولی)، و ج) فاعلیت تبعی محیط (تصرف). بنابراین انسان طراح به اختیار خویش و بر اساس فطرت و با کالبد مادی و با آگاهی از تقوا و فجور (فالههما فجورها و تقویها)^{۲۱} دو نوع تعامل متفاوت دارد: ۱. تعامل در جهت تقرب یعنی با تولی به ولایت، تصرف ایجاد شده باشد که موجب توسعه و تکامل و آرامش می شود، ۲. تعامل در جهت دوری از فطرت ایجاد شده باشد که موجب ضیق و تنازل و تشتت در انسان و محیط خواهد شد.

منابع

- ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۰.
ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، سروش تهران، ۱۳۷۵.
ابن سینا، «فی سماع طبیعی»، از کتاب شفا، ترجمه محمد علی فروغی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۰.
ارسطو، طبیعت، جلد اول، ترجمه علی اکبر فروزقی، دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۸.
افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد رضا لطفی، خوارزمی چاپ نخست، تهران، ۱۳۳۷.
ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، روزنه، تهران، ۱۳۷۸.
پلانک، ماکس، علم به کجای رود؟ مقدمه از آلبرت انیشتین، ترجمه احمد آرام، رشدیه، تهران، ۱۳۵۴.
حسینی، دشتی، معارف و معاریف، مؤسسه فرهنگی آرایه

تهران، ۱۳۷۹.

خوانساری، محمد، صرف و نحو و اصول تجزیه و تحلیل،
ابوریحان، تهران، ۱۳۴۵.

دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، مؤسسه لغت نامه دهخدا،
تهران، ۱۳۷۷.

دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی، خاستگاه
فلسفی نظام ولایت اجتماعی، فرهنگستان علوم اسلامی، قم،
۱۳۷۲.

دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی، فلسفه اصول
و روش تنظیم، فرهنگستان علوم اسلامی، قم، ۱۳۶۵.
شبستری، شیخ محمود، منظومه گلشن راز، ناشر فرهنگسرا،
تهران، ۱۳۶۸.

صدرالمتألهین محمدی ابراهیم (ملاصدرا)، الشواهد الربوبیه،
ترجمه وتفسیر، سروش، تهران، ۱۳۷۵.

صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره
بدی، حکمت، تهران ۱۳۶۶.

فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوآر،
۱۳۴۴.

فولکیه، پل، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی
مهدوی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷.

گروه ترجمه بنیاد پژوهش های اسلامی، فرهنگ اصطلاحات
علوم و تمدن اسلامی (فارسی-انگلیسی)، ویراسته بهاءالدین
خرمشاهی، آستان قدس، تهران، ۱۳۷۰.

گروه تحقیقات مبنائی، فلسفه اصول روش تنظیم علم،
فرهنگستان علوم اسلامی قم،

مطهری، مرتضی، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، صدر
قم،

معین، محمد، فرهنگ فارسی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۷.
مگی، برایان، فلاسفه بزرگ، آشنائی با فلسفه غرب، ترجمه
عزت الله فولادوند، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۲.

نصر، سیدحسین، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میاننداری،
طه، تهران، ۱۳۷۹.

مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، امیرکبیر، تهران،
۱۳۶۰.

ندیمی، هادی، "حقیقت نقش"، نامه فرهنگستان (ویژه هنر)
شماره ۱۵ و ۱۴-۱۳۷۸.

نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام،
شرکت سهامی، تهران، ۱۳۵۴.

نفیسی، علی اکبر (ناظم الاطباء)، فرهنگ نفیسی، خیام،
تهران، ۲۵۳۵.

ویل دورانت، لذات فلسفه، ترجمه عباس زرین یاب، شرکت
علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳.

هاشمی، جمال، پیغام سروش، مکتب مولانا و روان شناسی
نوین، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۹.

گروه تحقیقات مبنائی، خاستگاه فلسفی نظام ولایت
اجتماعی، دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی، قم،
۱۳۷۳.

گروه تحقیقات مبنائی، فلسفه اصول روش تنظیم علم،
بی تا.

بریه امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علی مراد مرادی، تهران
مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴، جلد اول.

یادداشت ها:

۱ محیط اعم از پدیده های طبیعی و مصنوعی و حتی انسان
و ماورای آن (والله محیط، سورة بقره، آیه ۱۹ خداوند نیز محیط
است). "خداوند محیط فرجامین است. خداوند در قرآن محیط
خوانده شده است" (نصر/۱۳۷۹: ۲۰).

۲ العلم هو الصورة الحاصله من الشیء عند العقل: ص ۴ و
۵. برای اطلاع و آگاهی بیشتر رک به: کتاب منطق صوری جلد
۱ و ۲، محمد خوانساری، انتشارات آگاه، ۱۳۵۹.

3. metodoloy the new encyclopedia, printed in
USA , 1997

4. relation, communication, connection,

