

A Critical Examination of the Modern Dualistic Perspective in Theories of Humanities and Social Sciences

Mehdi Nourian*

Abstract

The present article seeks to critically analyze the dominant dualistic perspective in most theories of the humanities and social sciences through an interdisciplinary approach inspired by psychoanalysis, sociology, and theoretical mysticism. To do this, it first gives a psychoanalytic narrative of the emergence of the subject. Then, it argues that the main problem of the dualistic perspective is that through the amnesia of the moment of separation from being, subjectivity—as a secondary, temporary, yet necessary form of knowledge—illusively replaces true ontology, and then attempts to explain external reality based on the subject-object dualism. The article then, relying on the later works of Simmel, refutes the idea that the experience of unity with being is impossible in the post-Oedipal world. This becomes possible through Simmel's neo-Kantian reading of Kant's idea that the subject-object boundary can be suspended in the aesthetic realm. Accordingly, Simmel considers the suspension of the dualistic subject-object relationship feasible at the social and political levels as well. The article further introduces the concept of "transgression" and attempts to explore the suspension of this dualism through the sociological concepts of "I" and "me" from Mead, as well as through a mystical reading based on the thoughts of Ibn Arabi and Rumi.

Keywords: Subject-object Dualism, Modern Dualism, Transgression, I, Pantheism, Disenchantment

* PhD Candidate in Cultural Sociology, University of Guilan, Rasht, Iran, mehdi.nourian@gmail.com
Date received: 19/04/2025, Date of acceptance: 23/07/2025



Extended Abstract

The present article seeks to critically analyze the dominant dualistic perspective that governs most theories in the humanities and social sciences, specifically the paradigm of “social constructionism” in theories of social sciences and “ego psychology” in psychological theories. It adopts an interdisciplinary approach inspired by psychoanalysis, sociology, and theoretical mysticism. The discussion begins with a psychoanalytic narrative of the birth of the subject, through which the problem of the article is introduced. This psychoanalytic narrative starts with what is known as the “oceanic feeling”—a sense of unity the infant experiences in the womb through physical fusion with the mother, and which continues after birth, not physically but psychically, for several months. With the formation of the ego (subjectivity), the infant undergoes a symbolic experience of “separation” or, metaphorically, “death.” Over time, however, this moment of separation is repressed and denied, as if the infant had never experienced it, as if the unity with being had never occurred—as if the separation of subject and object were an eternal truth rather than the result of necessity. What is forgotten here is that subjectivity was supposed to generate a minimal degree of “fixity”—by accepting the moment of separation—so that overcoming the obstacles to full satisfaction could become possible. Instead, the illusion arises that one was born in the post-Oedipal age. The emergence of modernity and the dominance of its central signifier—namely, the subject-object dualism—across all human knowledge led to this illusion being legitimized under the name of “science.” This article argues that the fundamental problem of the modern dualistic perspective is that, by forgetting the moment of separation from being, subjectivity—though secondary, temporary, and necessary—illusively replaces true ontology. It then attempts to explain external reality based on the dualism of subject and object. The article, by relying on the later works of Georg Simmel, refutes the idea that the experience of unity with being is impossible in the post-Oedipal world. Instead, it proposes the possibility of a non-dualistic experience. Drawing on Simmel's concept of “transgression,” the article demonstrates that the suspension of this dualism is also possible on a social level. Simmel conceives of society as a work of art, and through Kant's distinction between the epistemological and aesthetic realms, he considers the suspension of the subject-object dualism socially feasible. The article then engages George Herbert Mead's sociological theories, using the concept of “transgression” as a means to overcome dualism and reach a non-dualistic perspective. Mead, through the concept of the “I,” seeks to

71 Abstract

account for an aspect of the self that is not socially constructed—a space in which “transgression” becomes possible. The article subsequently explores how the suspension of the subject-object dualism can also be approached through theoretical mysticism. It discusses how concepts like rebellion and disobedience relate to “transgression” as a way of transcending dualistic perspectives. To this end, the article turns to the works of two prominent thinkers in Islamic theoretical mysticism: Ibn Arabi and Rumi, analyzing how the concept of rebellion plays a role in suspending the subject-object binary. Islamic mysticism, rooted in a unifying ontology of divine unity, critiques and rejects Cartesian dualism. Cartesian dualism, which underpins the dominant epistemology of modern thought, reduces reality to binaries such as subject-object, self-world, and mind-body. Theoretical mysticism, however, rejects these binaries, considering them human perceptual constructs. Instead, it proposes that all dualities dissolve in the unity of the Divine. Islamic theoretical mysticism, through the concepts of rebellion and transgression, and by reinterpreting the mythic story of Adam, challenges dualistic frameworks and offers a holistic view of reality. In mystical thought, all of being is seen as a manifestation of one light, and thus a non-dualistic perspective is constantly at work. In this tradition, Adam’s consumption of the forbidden fruit is not seen as a sin but as the moment of “transgression”—a moment that, through the lens of modern philosophy, can be understood as the birth of subjectivity. Yet the point is that just as the formation of ego and subjectivity should not, on a psychoanalytic level, be mistakenly taken as a “true” necessity—when in fact it is an illusory necessity for constructing a coherent narrative of the self—so too, on a social level, the formation of the subject should not be seen as an inherent truth, but as a secondary and temporary construct that creates a minimal degree of fixity for the continuation of life. In conclusion, modern knowledge has emerged from the clashes of social, political, and economic forces acting upon human beings. However, the dominant modern dualistic perspective in the humanities and social sciences illusively treats this condition as a universal truth.

Bibliography

- Brown, Norman O. ([1959] 1985). *Life against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*. (2nd ed.). Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Cassirer, Ernst. (1981). *Kant’s Life and Thought*. New Haven and London: Yale University Press.
- Craib, Ian. (1997). “Social constructionism as a social psychosis”, *Sociology*, 31(1), pp. 1-15.

- Freud, Sigmund. ([1930] 1961). *Civilization and Its Discontents*. In James Strachey (Ed. & Trans.). *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 57-145). Hogarth Press.
- Frisby, David. (1992). "The Study of Society," in *Simmel and Since: Essays on Georg Simmel's Social Theory*. London and New York: Routledge.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn Muḥammad ibn 'Alī. (2006). *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Trans., commentary & analysis by Mohammad Ali Movahed & Samad Movahed). Tehran: Nashr-e Karnameh.
- Lacan, Jacques. (1977). "The Mirror Stage as Formative of the I Function," in *Écrits: A Selection*. Alan Sheridan (Trans.). London: Routledge, pp. 1-7.
- Marx, Karl. (2007). *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Martin Milligan (Trans.). New York: Dover.
- Mawlavi (Rūmī), Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad. (1999). *Kulliyāt-i Shams (Dīvān-i Kabīr)* (Ed. & notes by Badi' al-Zamān Forūzānfar, Vol. 1). Tehran: Amirkabir.
- Mawlavi (Rūmī), Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad. (2007). *Masnavī-yi Ma'navī* (Based on Nicholson's edition and the 677 AH Konya manuscript, Vol. 1). Tehran: Āshiyān Publications.
- Mead, George. H. (1934). *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Morris-Reich, A. (2005). "From autonomous subject to free individual in Simmel and Lacan", *History of European ideas*, 31(1), pp. 103-127.
- Nietzsche, Friedrich. (2000). *The Birth of Tragedy*. Douglas Smith (Trans.). Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich. (2023). *On the Genealogy of Morality*. Gregory Maertz (Ed.). Ian Johnston (Trans.). Broadview Press.
- Parsons, Talcott. and Shils, Edward. ([1951] 1962) *General Theory of Action: Theoretical Foundations for the Social Sciences*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Parsons, William B. (1999). *The Enigma of the Oceanic Feeling: Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism*. Oxford University Press.
- Simmel, Georg. ([1906/1912] 1997). "Religion," in *Essays on Religion*. Horst Jürgen Helle (Trans.). Yale University Press.
- Simmel, Georg. ([1918] 1997). "The Conflict of Modern Culture," in *Essays on Religion*. Horst Jürgen Helle (Trans.). Yale University Press.
- Simmel, Georg. (1971). "Social Forms and Inner Needs," in *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*. Donald N. Levine (Ed.). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Simmel, Georg. (1978). *The Philosophy of Money*. Tom Bottomore & David Frisby (Trans.). Boston: Routledge.
- Simmel, Georg. (1984). "On Love," in *Georg Simmel on Women, Sexuality, and Love*. Guy Oakes (Trans.). New Haven and London: Yale University Press.
- Weber, Max. (1963). *The Sociology of Religion*. Beacon Press.

73 Abstract

Wrong, Dennis H. (1961). "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology",
American Sociological Review, Vol. 26, No. 2, pp. 183-193.

بررسی انتقادی منظر دوگانه‌انگار مدرن در نظریات علوم انسانی و اجتماعی

مهدی نوریان*

چکیده

مقاله حاضر تلاش می‌کند تا با رویکردی میان‌رشته‌ای، ملهم از روان‌کاوی، جامعه‌شناسی، و عرفان نظری، به نقد منظر دوگانه‌انگار حاکم بر اکثر نظریات علوم انسانی و اجتماعی بپردازد. در این راه، ابتدا از خلال روایتی روان‌کاوانه از تولد سوژه، مقدمه بحث شرح داده می‌شود. سپس، در بخش بیان مسئله، طرح می‌شود که مشکل بنیادین منظر دوگانه‌انگار مدرن این است که با فراموشی لحظه جدایی از هستی، سوژگی به مثابه معرفتی ثانوی، اعتباری، موقتی، و البته ضروری را به شکلی توهمی به جای هستی‌شناسی حقیقی می‌گیرد و سپس تلاش می‌کند واقعیت بیرونی را بر مبنای دوگانه سوژه-ابژه توضیح دهد. مقاله سپس با تکیه به آثار متأخر گئورگ زیمل، این ایده را که تجربه وحدت با هستی در دنیای پسا-اودیپی ناممکن است، رد می‌کند. این مهم به واسطه منظر نوکانتی زیمل و بسط این ایده امانوئل کانت تحقق می‌یابد که تعلیق مرز میان سوژه و ابژه در سپهر زیبایی‌شناسی ممکن است. بر این اساس، زیمل امکان تعلیق دوگانه سوژه-ابژه را در سطح اجتماعی و سیاسی نیز ممکن می‌داند. مقاله در ادامه مفهوم «تخطی» را پیش می‌کشد و سعی می‌کند با استفاده از مفاهیم جامعه‌شناختی «من فاعلی» و «من مفعولی» از جرج هربرت مید و همچنین به‌مدد خوانشی عرفانی با تکیه بر آراء ابن عربی و جلال‌الدین محمد رومی، امکان تعلیق دوگانه سوژه-ابژه را برسد.

کلیدواژه‌ها: دوگانه سوژه-ابژه، دوگانه‌انگاری مدرن، تخطی، من فاعلی، وحدت وجود، افسون‌زدایی

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران، mehdi.nourian@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۱



۱. مقدمه: روایتی روان‌کاوانه از تولد سوژه

پیش از تولد و در رحم مادر، نوزاد در هم‌آمیختگی جسمانی با مادر است. این هم‌آمیختگی، هرچند نه دیگر به‌شکلی جسمانی، پس از تولد نیز تا مدتی به‌شکلی روانی ادامه می‌یابد. نوزاد در این مدت، خود را غرق در احساسی می‌داند که فروید آن را «احساس اقیانوسی» (oceanic feeling) می‌نامد؛ اصطلاحی که فروید آن را از دوست نویسنده‌اش، رومن رولان، وام می‌گیرد و در *ناخوشایندی‌های فرهنگ* (۷۲، ۶۵-۶۴: [۱۹۳۰] ۱۹۶۱) از آن سخن می‌گوید. رولان از این احساس به‌عنوان یک «احساس خودانگیخته دینی» یاد می‌کند و آن را احساسی می‌داند که همچون اقیانوس، محدود به «کرانه‌های ادراک» نیست (پارسونز، ۳۶: ۱۹۹۹). رولان خلسه‌ها و حالات عرفانی تجربه‌شده توسط راماکریشنا، عارف هندی که سرسلسله بسیاری از مکاتب معنوی هند امروز به‌شمار می‌رود، را از نوع «احساس اقیانوسی» توصیف کرد؛ نوعی یگانگی با هستی و احساس «پیوندی ناگسستنی از وحدت با جهان بیرونی به‌مثابه یک کل» (پارسونز، ۱۱۴-۱۱۵: ۱۹۹۹). به‌نظر فروید، «احساس اقیانوسی» مربوط به دوره‌ای از نوزادیست که هنوز ایگو شکل نگرفته است و تا زمانی ادامه می‌یابد که مادر دست از شیردادن به نوزاد می‌کشد؛ در دوره‌ای که نوزاد از شیر مادر تغذیه می‌کند، به‌محض احساس گرسنگی و به‌تبع آن گریه، پستان مادر را حاضر می‌یابد؛ او هیچ درکی از خود یا پستان مادر ندارد و در وحدتی با هستی قرار دارد؛ پستان که از او گرفته می‌شود، ایگو شروع به شکل گرفتن می‌کند و رفته‌رفته نوزاد درک می‌کند که وقت «جدایی» است (فروید، ۶۷-۶۶: [۱۹۳۰] ۱۹۶۱). کودک هستی خویش را وابسته به مادر می‌بیند و عشقی آتشین نسبت به او دارد، از این رو این جدایی را «مرگ» در نظر می‌گیرد (براون، ۱۱۴: [۱۹۵۹] ۱۹۸۵).

پس از این جدایی، مادر نیز به‌لحاظ فیزیولوژیکی به شرایط پیشینی خویش باز می‌گردد، عادت ماهیانه دوباره آغاز شده و میل جنسی در او مجدداً پدیدار می‌شود. شکل گرفتن ایگو در نوزاد لحظه تولد سوژگی اوست (لکان، ۱۹۷۷: ۲)؛ او حالا سوژه یا فاهمیست که دیگری را ابژه فهم خویش می‌کند، اما به‌قیمت جدایی دردناک از مادر و به‌عبارت دیگر، به‌قیمت از دست دادن احساس وحدت با هستی. حالا نوبت معرفت است که بتازد و بر هستی چیره شود. عامل اصلی این جدایی کسی نیست جز پدر؛ اوست که «قانون» حرمت/ممنوعیت هم‌آمیختگی کودک و مادر را تأسیس می‌کند و بر آن اساس او را به جهان نمادینی پرت می‌کند که «قانون پدر» (law of father) بر آن حاکم است. حالا «بودن» (being)

یا هستی جای خود را به «داشتن» (having) می‌دهد؛ حالا مناسبات معرفت‌شناختی «مالکیت» است که خود را بر هستی‌شناسی انسانی تحمیل می‌کند. اینجاست که «تمام حواس مادی و ذهنی انسان گرفتار بیگانگی محض شده و حس «داشتن» بر همه‌چیز چیره می‌شود» (مارکس، ۱۰۶: ۲۰۰۷). زیمیل نیز در یکی از جستارهای خود از تفاوت میان «بودن» و «داشتن» سخن می‌گوید؛ اولی را از جنس نیروی لاینقطع حیات یا زندگی، و دومی را از جنس صورت و فرم، معرفی می‌کند (۲۴: [۱۹۱۸] ۱۹۹۷).

حالا سوژه متولد شده و علی‌رغم میل باطنی خویش به جهان نمادینی که نام پدر را بر پیشانی‌اش دارد و قوانین پدر بر آن حکم‌فرماست قدم نهاده است؛ ورودی دردناک به‌قیمت جدایی از مادر. کودک در لحظه اودیپ باید میل خویش به مادر را ذیل قانون پدر سرکوب کند و بایدها و نبایدهای پدر را در قالب سوپرایگو، درونی سازد. او از «ترس از اختگی» (castration anxiety) به این سرکوب تن می‌دهد و به فرهنگ «پدرسالار» که مرحلهٔ پسا- اودیپی است وارد می‌شود. این جدایی دردناک موجب می‌شود تا میل به وحدت مجدد با مادر در کودک به وجود آید. درواقع، آنچه در عقدهٔ اودیپ اهمیت دارد همین اشتیاق و عطش به وحدتی دوباره است. انسان گرفتار تناقض اشتیاق به یکی‌شدن با هستی و واقعیت عینی وابستگی است. «انکار» این وابستگی یا لحظهٔ مرگ نمادین، ریشهٔ نئوروز (neurosis) انسان است و در وحدتِ سعادت‌مندان‌ای با مادر نمایان می‌شود که در قالب فانتزی گرفتن جایگاه پدر و تبدیل‌شدن به «پدر خود» (father of oneself) و به‌تبع آن خلاصی‌یافتن از وابستگی به منابع خارجی برای تداوم حیات ظهور می‌کند که به تعبیر براون (۱۱۸: [۱۹۵۹] ۱۹۸۵) همان «غریزهٔ مرگ» (death drive) یا تاناتوس (Thanatos) است. تاناتوس واقعیت جدایی را انکار کرده و با تکیه بر میل به دنبال ایجاد وضعیت بی‌تنش است. درواقع انکار واقعیت جدایی یا مرگ، منجر به توهم جاودانگی می‌شود و از این‌رو وضعیت وحشتناکی را برای بشر به بار می‌آورد. اروس (Eros) اما، تلاش می‌کند تا پس از «پذیرش» جدایی و دیگری‌بودگی دیگری، بر موانع پیش‌روی ارضای کامل فائق آید.

۱.۱ بیان مسئله

تمرکز این مقاله اما نه بر لحظهٔ «انکار» بلکه بر لحظهٔ «پذیرش» است و آنچه در پی آن می‌آید. در دورهٔ پسا- اودیپی، انسان تبدیل به سوژه شده است و حالا همه‌چیز را از منظر خویش شناسایی می‌کند. درست است که او مرگ نمادین و جدایی خویش از هستی را

انکار نکرده و آن را پذیرفته، اما مسئله بر سر شکلی از «یادزدودگی» (amnesia) است. به نظر می‌رسد میان انکار نکردن جدایی و فراموشی آن، تفاوتی جدی وجود داشته باشد. انسانی که حالا تبدیل به سوژه شده است، رفته‌رفته انگار نظم نمادین را به مثابه مناسباتی مسلم‌پنداشته و بدیهی می‌گیرد و در حفظ و تداوم آن تلاش می‌کند، غافل‌ازاینکه اروس قرار بود با پذیرش لحظه جدایی، تلاش کند بر موانع پیش‌روی ارضای کامل غلبه کند. آنچه در پی می‌آید، گرفتار آمدن در شکلی از توهم است؛ توهمی که بر آن اساس «مناسباتی که در آن زندگی می‌کنیم مناسباتی ازلی و ابدی پنداشته می‌شوند». به تعبیری نیچه‌ای، به نظر می‌رسد اینجا دست آپولو (Apollo) در کار باشد که تلاش می‌کند با توسل به «دروغ»، امر دهشتناک را نیز زیبا نشان دهد و خود را دیونیزوس (Dionysus) جا بزند (نیچه، ۱۳۰: ۲۰۰۰). از یک‌سو، دیونیزوس نماینده آشوب، احساس، و غریزه اصلی‌ست و با تجربه خلسه‌وار حیات نسبت دارد، و از دگرسو، آپولو نماینده نظم، خرد، و صورت/فرم است و همگونی را نمایندگی می‌کند. آپولو نظم را برقرار می‌کند و در این‌راه بر تنش و آشوب سرپوش می‌گذارد. اینجا اروس یا نیروی دیونیزوسی لاینقطع حیات که برای نمایش خویش لاجرم باید صورتی بیابد، خود را در صورتی جاری ساخته، غافل‌ازاینکه آن صورت شکلی متصلب یافته بوده و خود را «نیروی حیات» جا زده است (زیمل، ۲۴: [۱۹۱۸] ۱۹۹۷). قرار بود پس‌ازآنکه انسان تبدیل به سوژه شد، با پذیرش لحظه جدایی، به قدر ضرورت، حداقلی از «ثبات» (fixity) را ایجاد کند تا در این بستر، امکان غلبه بر موانع یادشده ممکن شود، نه اینکه امر به او مشتبه شود که در دوره پسا-اودیپی زاده شده است! ظهور مدرنیته و چیرگی دال مرکزی آن یعنی دوگانه سوژه-بژه بر تمام معرفت بشری، موجب شد تا این توهم «علم» خوانده شده و از نوعی مشروعیت برخوردار شود. بر همین اساس، بر پیشانی کارورزان هر شکلی از معرفت که بیرون از دایره این عقلانیت قرار گرفت، برچسب‌هایی چون غیرعلمی، اسطوره‌ای، دینی، سنتی، و غیره خورد و ایشان از دایره معرفت طرد شدند. بخش مهمی از آنچه «انحراف» (aberration)، «کج‌روی» (deviance)، «اختلال» (disorder)، و «ناهنجاری» (anomaly) نامیده شد، بر پیشانی کسانی نقش بست که به هر طریقی در این دایره جای نگرفتند.

چیرگی این نوع عقلانیت تاحدی پیش رفت که کار علم را «افسون‌زدایی» (disenchantment) گفتند و انسان از باغی پر از رمز و راز و افسون بیرون شد (وبر، ۲۷۰: ۱۹۶۳). سوژه مدرن، با فراموشی دنیای پیشا-اودیپی، عنان همه‌چیز را به ایگو داد و تمام

تلاش خود را برای حفظ آن کرد. علم انسانی و اجتماعی مدرن نیز، به‌عنوان معرفت یا به تعبیری تنه‌امعرفت به رسمیت شناخته شده سعی کرد به این جهان‌بینی بیش‌ازپیش مشروعیت بخشد. تکیه کردن بر ایگو در روان‌شناسی و روان‌کاوی (برای نمونه، ایگو و مکانیسم‌های دفاعی از آنا فروید، کودکی و جامعه از اریک اریکسن، روان‌شناسی ایگو و مسئله سازگاری هایتس هارتمن، و شرایط مرزی و خودشیفتگی آسیب‌شناختی از اوتو کربنبرگ) و غرق شدن در برساخت‌گرایی اجتماعی در علوم اجتماعی و به‌ویژه جامعه‌شناسی را می‌توان محصول غلبه معرفت‌شناسی مدرن و غفلت از هستی دانست؛ غفلت از همان احساس یگانگی با هستی که رومن رولان آن را «احساس اقیانوسی» نامید.

مقاله حاضر بر غیبت یا کم‌رنگ بودن فلسفه‌ای «نادوگانه» (nondualist) در علوم انسانی و اجتماعی تأکید می‌کند و مدعی ست که زندگی در نظم نمادین و ذیل «قانون پدر» در دوران پسا-اودیبی عارضه‌ای است که انسان بدان مبتلا شده است؛ براین اساس این مقاله علیه فراموشی یگانگی با هستی و همچنین علیه چیرگی دوگانه سوژه-بژه برمی‌آشوبد و آن را برآمده از ماهیت پدرسالارانه و مطلق‌گرایانه مدرنیته می‌داند. البته این نگاه، به‌ورطه انکار جدایی از مادر فرونمی‌غلند و نیک می‌داند که انسان پس از این جدایی تبدیل به یک سوژه شده است. اما توأمان بر این ایده انگشت تأکید می‌نهد که این سوژگی فقط برای انسان رخ داده است و گر نه عالم همان عالم است و مناسبات هستی‌شناختی‌اش همان مناسبات پیشا-اودیبی انسان. پس این سوژه نباید در تحلیل‌های خود در دام این دوگانه فروغلند و باید جنبه‌های هستی‌شناختی انسان را نیز در نظر آورد؛ بدین معنی که دوگانگی سوژه-بژه دیدگاهی معرفتی ست که پس از تولد سوژگی، بر انسان عارض شده است، و گر نه هستی به‌همان شیوه عینی خویش که وجود داشته در جریان است. این معرفت نباید طوری بر هستی سایه افکند که گویی دوگانگی سوژه-بژه یک دوگانگی هستی‌شناختی ست. باید توجه داشت که این دوگانگی بر انسان عارض شده و با ظهور مدرنیته بدل به تنه‌اروایت مشروع هستی‌شناختی شده است.

شاید یکی از اولین نقدهایی را که از نقطه نظر غفلت نظریات جامعه‌شناختی از جنبه هستی‌شناختی انسان به این نظریات وارد شده است دنیس رانگ (۱۹۶۱) انجام داده باشد. او در مقاله‌ای تحت عنوان «مفهوم بیش‌ازاندازه اجتماعی شده انسان در جامعه‌شناسی مدرن» به غفلت از توجه به ساحت هستی‌شناختی انسان در نظریات جامعه‌شناسی مدرن اشاره می‌کند (همان: ۱۹۳-۱۹۱). از دیگر مقالاتی که به نقد برساخت‌گرایی اجتماعی از این منظر

می‌پردازند می‌توان به مقاله این کریب (۱۹۹۷) با عنوان «برساخت‌گرایی اجتماعی به مثابه یک سائیکوز اجتماعی» اشاره کرد. او در این مقاله به زعم خودش برساخت‌گرایی اجتماعی را روی کانایه روان‌کاوی می‌خواند و در نهایت آن را «سائیکوتیک» (psychotic) تشخیص می‌دهد (همان: ۱). به نظر کریب، در برساخت‌گرایی اجتماعی از آن جنبه از روان که بتواند چیزی را از بیرون دریافت کرده، مال خود کند، و سپس چیزی متفاوت از آن بسازد خبری نیست (همان: ۵). شاهد مثال آنچه کریب می‌گوید را می‌توان در مکانیسم «درونی‌سازی الگوهای فرهنگ» در نظریه پارسونزی (پارسونز و شیلز، ۲۲: [۱۹۵۱] ۱۹۶۲) یافت که در آن افراد هنجارها و ارزش‌های اجتماعی را درونی کرده و آن‌ها را اندیشه‌های خویش می‌پندارند. این ادبیات انتقادی به ظهور حوزه‌هایی میان‌رشته‌ای چون «مطالعات روان‌اجتماعی» (psychosocial studies) یا «جامعه‌شناسی روان‌کاوانه» (psychoanalytic sociology) منجر شده است که هرچند به عنصر روان به عنوان عنصری هستی‌شناختی در انسان توجه می‌کنند، اما اکثراً نسبت به فلسفه نادوگانه مدنظر این مقاله بی‌توجه‌اند و شاید حتی خود نیز مولد دوگانه‌های جدیدی باشند یا دوگانگی موجود را تشدید کنند.

اما آیا تجربه یگانگی با هستی و نادوگانگی یا تعلیق دوگانه سوژه-ابژه در دوره پسا-اودیپی ناممکن است؟ آیا آن‌طور که طرفداران روان‌شناسی ایگو و خوانش‌هایی این‌چنینی می‌گویند، هرگونه ایده یگانگی با هستی، ایده‌ای توهمی، فانتاسماتیک، و نوستالژیک است؟ اگر پاسخ به این دست پرسش‌ها منفی باشد و امکان این تجربه وجود داشته باشد، باید پرسید چطور؟ برای توضیح این چگونگی به سراغ متن‌های متأخر زیمل می‌رویم؛ جایی که به نظر می‌رسد او از «سوژه» به «فرد» شیفت می‌کند و امکان «تخطی» (transgression) را برای انسان فراهم می‌آورد تا بدان وسیله دوگانه دکارتی سوژه-ابژه معلق شود و تجربه یگانگی با هستی ممکن. شیفت پارادایمی زیمل از سوژه مستقل به فرد آزاد که در ادامه می‌آید را وامدار مقاله‌ای از موریس-رایش (۲۰۰۵) هستم.

۲. فراروی از دوگانه دکارتی به مدد تخطی زیمل

زیمل در آثار اولیه‌اش، نسبت به آثار آخرش، به ویژه آثاری که پیش از مرگ و در جریان جنگ اول جهانی تألیف کرد، بیشتر وامدار فلسفه کانتی‌ست. او در آثار ابتدایی‌اش، با وامداری فلسفه خردگرای کانتی، مشخصاً روی سوژه تکیه می‌کند و بر این باور است که به محض اینکه سوژه از خود آگاه می‌شود و خود را «من» می‌نامد، بیگانه شده، و نمی‌تواند به

وحدت برسد (زیمل، ۳۵۲-۳۵۱: ۱۹۷۱). زیمل اما در آثار متأخر خود سعی می‌کند با تکیه بر اصل تخطی یا قاعده استثنا، سوژه کانتی را بازصورت‌بندی کرده و از شر دوگانه سوژه-ابژه خلاصی یابد. زیمل برای این کار به سراغ سپهر زیبایی‌شناختی کانت می‌رود تا بتواند هارمونی را ممکن کند، چراکه در این سپهر است که به‌نظر کانت چنین چیزی ممکن است. تمایزگذاری کانت میان سپهرهای معرفت‌شناختی و زیبایی‌شناختی (این تمایزگذاری محصول تفاوتی است که کانت در ماهیت این دو سپهر در نظر می‌گیرد؛ سپهر معرفت‌شناختی عمدتاً ناظر به نقد عقل، و سپهر زیبایی‌شناختی ناظر به قوه حکم و قوای انسانی غیر از عقل است) این اجازه را به سوژه می‌دهد که به‌طور موقتی در سپهر زیبایی‌شناختی بتواند بر دوگانه سوژه-ابژه چیره شود. نگاه نوکانتی زیمل موجب می‌شود فقط در سپهر عقل نظری کانتی فرونماند و بتواند سوژه را به زمینی منتقل کند که در آن کانت اجازه این تخطی را داده است و آن زمین زیبایی‌شناسی است (چراکه کانت در دوره انتقادی‌اش سه نقد می‌نویسد: نقل عقل محض، نقل عقل عملی، و نقد قوه حکم). زیمل در کارهای متأخر خویش سعی دارد تا مرز میان این دو سپهر را کم‌رنگ کند. به‌نظر کانت وقتی پای امر زیبا در میان باشد، آنچه تصورناشدنی است نیز ممکن می‌شود و رخ می‌دهد و در سپهر زیبایی‌شناختی است که هر سوژه‌ای به‌طور توأمانی که در خود می‌ماند (از خود بیگانه نمی‌شود) و غرق در وضعیت درونی خویش است، از هرآنچه مربوط به امر جزئی‌ست رها می‌شود و خود را حامل حس تام و تمامی می‌داند که نه به «این» تعلق دارد و نه «آن» (کاسیرر، ۳۱۸: ۱۹۸۱). زیمل در ایده‌ای بسیار شبیه به این ایده کانت، از لذت زیبایی‌شناختی به‌مثابه لحظه‌ای یاد می‌کند که وضعیت روان‌شناختی انسان در آن دیگر تحت تأثیر تفاوت میان سوژه و ابژه نیست؛ وضعیتی که در آن «ما خود را فراموش کرده» و همچنین اثر هنری را (به‌مثابه یک ابژه) در برابر خویش نمی‌بینیم، بلکه خود را غرق در آن حس می‌کنیم (زیمل، ۶۵: ۱۹۷۸). تو گویی زیمل از خلسه یا جذبه‌ای ذاتی حرف می‌زند که در لحظه غرقگی در اثر هنری موجب تعلیق دوگانه سوژه-ابژه شده و تجربه نادوگانگی را ممکن می‌کند. زیمل در خلسه دینی نیز چنین امکانی را جست‌وجو می‌کند؛ جایی که این جدایی به تعلیق در می‌آید (زیمل، ۲۰۶-۲۰۷: ۱۹۹۷: [۱۹۱۲/۱۹۰۶]). زیمل به این بسنده نکرده و تلاش می‌کند از کانت فراروی کند و این تجربه را فقط محدود به سپهر هنر و دین نداند. او با این جمله بسیار مهم که «جامعه، در تحلیل نهایی، یک اثر هنری‌ست» (فریزی، ۱۶: ۱۹۹۲)، این فراروی را ممکن می‌کند. کانت قوه حکم را به عقل نظری بسط نمی‌دهد و

لاجرم هریک را متعلق به سپهری مجزا می‌داند (اولی به معرفت‌شناسی و دومی به زیبایی‌شناسی)، اما زیمل این بسط را ممکن می‌داند و استدلال می‌کند که این وحدت مجدد خلسه‌آور سوژه و ابژه که در سطح زیبایی‌شناختی ممکن می‌شود صرفاً محدود به این سپهر نیست، بلکه لاجرم به سطوح اجتماعی و سیاسی نیز منتقل می‌شود و می‌تواند این دوگانه را در این سطوح نیز به تعلیق در آورد (موریس-رایش، ۱۰۹: ۲۰۰۵).

به نظر می‌رسد، زیمل اینجا به مدد نیچه، کانت را بسط می‌دهد. او قانون عمومی کانتی را که شکلی از تعمیم‌دادن وضع بشری ذیل یک امر مطلق مشترک است بسط داده و سعی می‌کند به یک صورت یا فرم اخلاقی والاتر دست یابد؛ فرمی که به مثابه «قانونی فردی» (Individual Law) عمل می‌کند که فقط توسط هر فرد بر خودش می‌تواند اعمال شود. بسط قانون عمومی اخلاقی کانت همان کاری‌ست که نیچه در آثار خویش، به ویژه، تبارشناسی / اخلاق (۲۰۲۳) انجام می‌دهد. به نظر می‌رسد صریح‌ترین و منسجم‌ترین نوشته زیمل درباره این یگانگی و وحدت، را می‌توان در مقاله‌ای یافت که چندی پیش از مرگ‌اش در ۱۹۱۸ نوشت. او در این مقاله از «عشق» به عنوان «معجزه» یاد می‌کند و آن را پدیده‌ای می‌داند کاملاً خلاف خرد که در برابر مقولات منطق مقاومت می‌کند (۱۵۵: ۱۹۸۴). عشق در نظر زیمل، استثنایی‌ست بر قاعده منطق که ناممکن را ممکن کرده و قانون را معلق می‌سازد. زیمل در واقع این‌گونه کانت را که در بسط قوه حکم بر دو عقل نظری و عملی ناکام مانده بود، کامروا می‌کند. زیمل می‌نویسد که سوژه از طریق عشق به عنوان رویدادی سوژکتیو، ابژه‌اش را محکم و بی‌واسطه به آغوش می‌کشد و هیچ حس دیگری وجود ندارد که به واسطه آن درون مطلق سوژه بتواند به سرشت مطلق ابژه‌اش رسوخ کند (همان).

زیمل دو نظریه در باب امر فردی دارد: اولی در آثار ابتدایی‌اش دیده می‌شود که در آن فرد را به مثابه نقطه اتصال حلقه‌های اجتماعی می‌داند؛ و در دومی که در آثار متأخر او قابل‌ردیابی‌ست نظریه اول خود را شکلی از «جامعه‌شناسی گرای افراطی» (extreme sociologism) می‌خواند (موریس-رایش، ۱۲۱: ۲۰۰۵). او در نظریه دوم بر یکتایی و بی‌مانندی فرد انگشت تأکید می‌نهد؛ فردی آزاد. براین اساس، هر انسانی اساساً واجد عنصری فردی‌ست که بیرون از تیپ‌هایی قرار می‌گیرد که به لحاظ اجتماعی با آن منطبق و سازگار است (همان: ۱۲۲). در آثار متأخر زیمل، مشخصاً دوگانه سوژه-ابژه به نفع امر فردی ملغی می‌شود (همان). البته ناگفته پیداست که زیمل با تأکید بر فرد، هرگز به ماقبل شکل‌گیری جامعه‌شناسی باز نمی‌گردد، و فردی که اینجا برجسته می‌سازد، محصول

دیالکتیک میان فرد و جامعه است؛ فردی که درعین نسبت با جامعه، ای بسا از الگوهای تحمیلی اجتماعی نیز تخطی می‌کند.

به نظر می‌رسد نظریات علوم انسانی و اجتماعی غالباً برای توضیح پدیده‌ها به دو ورطه سقوط می‌کنند که هردو از یک‌جا ناشی می‌شود. این نظریات در حوزه علوم اجتماعی اکثراً به ورطهٔ برساخت‌گرایی اجتماعی فرومی‌غلطند و انسان را صرفاً یک برساختهٔ اجتماعی در نظر می‌گیرند؛ یا در حوزه علوم روان‌شناختی اکثراً به دامگه روان‌شناسی ایگو می‌افتند. این هردو جریان به نظر می‌رسد که ریشه در گرفتارآمدن در دوگانگی سوژه-ابژه و فراموش کردن یگانگی با هستی داشته باشند؛ نوعی یادزدودگی که این توهم را ایجاد می‌کند که انسان از ابتدا سوژه بوده است. درواقع آن‌ها لحظهٔ جدایی را به شکل دیگری «انکار» می‌کنند! براین اساس، به نظر برای توضیح وضع بشر، به نظریاتی در علوم انسانی و اجتماعی نیاز داریم که انسان را در کلیت‌اش در نظر آورَد و نه به طریقی تقلیل‌گرایانه. غالب نظریات موجود، به شکلی فetišیستیک (fetishistic)، جنبهٔ معرفت‌شناختی انسان را به جای کل انسان جا می‌زنند. آن‌ها جنبهٔ هستی‌شناختی انسان را فراموش می‌کنند و وقتی هم بدان توجه می‌کنند، به شکلی ایدئولوژیک و توهمی، دوگانهٔ برساختی و خیالی سوژه-ابژه را به عنوان هستی‌شناسی جای هستی‌شناسی نادوگانه می‌نشانند؛ هستی‌شناسی نادوگانه‌ای که «پیوندی ناگسستنی از وحدت با جهان بیرونی به مثابهٔ یک کل» را برای انسان به ارمغان می‌آورد (پارسونز، ۱۹۹۹: ۱۱۴-۱۱۵). اما تخطی یا نافرمانی، گاه‌وبی‌گاه جنبه‌ای راستین از هستی انسانی را نمایان می‌کند؛ جایی که این انسان که علی‌رغم تلاش‌های ایگو‌محور برای یادزدایی از دنیای پیشا-اودیپی‌اش، آن لحظات را همواره به همراه دارد، تخطی می‌کند و تن می‌زند. او اینجا نه در مقام سوژه یک ساختار یا گفتمان، چنانکه برساخت‌گرایان اجتماعی می‌گویند، بلکه در مقام یک انسان به عصیان دست می‌زند. این همان وجهه‌ای از «من» در اندیشهٔ جرج هربرت مید است که این نظریه‌پردازان از آن غافل شده‌اند؛ جنبهٔ خلاق و اصیل امر روانی که صرفاً نسبت به ساختار منفعل نیست و آنچه دریافت می‌کند را منفعلانه پس نمی‌دهد، بلکه آن را مال خود کرده و سپس محصول خلاقانه‌ای می‌سازد (کریب، ۱۹۹۷: ۵). مراد از منفعل‌نبودن این است که امر جمعی و فرهنگی در درون فرد از خلال فرایندی خلاقانه، تکوین یافته، بازسازی می‌شود، و سپس در قالب محصولی بروز می‌یابد.

۳. مید چگونه در تعلیق دوگانه سوژه-ابژه ما را یاری می‌دهد؟

منظر نادوگانه را علاوه بر دیدگاه آثار متأخر زیمل می‌توان در اندیشه جرج هربرت مید نیز جست‌وجو کرد. نظریه مید درباره خود و تعامل اجتماعی، منظری خلاقانه و پویا را برای فراروی از دوگانه سوژه-ابژه دکارتی به‌دست می‌دهد. برخلاف دیدگاه دکارتی که سوژه را موجودیتی مستقل از جهان خارج معرفی می‌کند، مید با تقسیم‌بندی «خود» (self) به دو بعد اصلی، یعنی «من فاعلی» (I) و «من مفعولی» (me)، درکی پویا از «خود» ارائه می‌کند که به‌واسطه آن می‌توان در برابر مقوله‌بندی‌های ایستا مقاومت کرده و از چارچوب‌های دوگانه فراروی کرد. در این بخش تلاش می‌شود نشان داده شود که چطور نظریه مید واجد بصیرت‌هایی برای یگانگی و تخطی‌ست و امکانی را فراهم می‌آورد تا مرزهای متصلب میان سوژه و ابژه از میان برداشته شود. تمایزگذاری مید میان «من فاعلی» و «من مفعولی» بر این ایده تکیه می‌کند که «خود»، هم ساختاریافته است و هم پویا؛ یعنی انسان همواره در لحظه تقاطع میان شکلی ایستایی و پویایی، جبر و اراده، یا به تعبیری فرم و محتوی قرار دارد و تعریف می‌شود. این دیدگاه در برابر منظر دوگانه دکارتی قرار می‌گیرد که سوژه را به‌مثابه متفکری مستقل از ابژه‌هایی که با آن‌ها در تعامل است می‌شمرد.

«من مفعولی» ارزش‌ها، هنجارها، نقش‌ها، و انتظارات درونی‌شده جامعه را نمایندگی می‌کند؛ به تعبیری پارسونزی، همان سازوکار یا مکانیسم درونی‌شدن ارزش‌های اجتماعی (پارسونز و شیلز، ۲۲: [۱۹۵۱] ۱۹۶۲) اینجا درکار است. «من فاعلی» آن جنبه از «خود» است که به‌واسطه جامعه‌پذیری شکل گرفته و بازتاب‌دهنده این واقعیت است که چگونه افراد، خود را از خلال چشمان دیگران می‌بینند و درک می‌کنند. اما ماجرا نزد مید، برخلاف پارسونز، اینجا تمام نمی‌شود. «من فاعلی» نیز وجود دارد؛ آن جنبه و ساحت از «خود» که خودانگیخته، غیرقابل‌پیش‌بینی، خلاق، و آفریننده است، در برابر محدودیت‌های «من مفعولی» و سازگاری‌های آن مقاومت کرده و امکان نوآوری را فراهم می‌کند (مید، ۱۷۵-۱۷۳: ۱۹۳۴). این «من فاعلی» است که به افراد این اجازه را می‌دهد تا جهان‌های اجتماعی خود را کندوکاو کرده و آن‌ها را بازتعریف کنند (همان). تعامل میان «من فاعلی» و «من مفعولی» مدلی نسبت‌مند (relational) از «خود» را ارائه می‌دهد که به‌واسطه آن مرزهای میان سوژه و ابژه به تعلیق در می‌آیند. براین‌اساس، «خود» موجودیتی متصلب و ثابت نیست که در برابر واقعیت بیرونی قد علم کند، بلکه فرایندی‌ست که از خلال مواجهه و تعامل پدیدار می‌شود. این هستی‌شناسی نسبت‌مند است که جدایی دکارتی خود و جهان را به چالش

کشیده و وجود در آن از خلال درآمیختن با دیگران است که ساخته می‌شود. آنچه در نظریه مید واجد اهمیت است امکانی است که «من فاعلی» به واسطه خلاقیت و خودانگیختگی‌اش در تخطی و تن‌زدن از حوزه ساختاریافته «من مفعولی» فراهم می‌کند. درواقع، «من فاعلی» در برابر گرایش‌ها و تمایلات جبرگرایانه «من مفعولی» ایستاده و عنصر اراده را در «خود» پررنگ می‌کند تا کنشی فراتر از انتظارات جامعه‌ی ممکن شود. این لحظه تخطی از همان جنس تجربه یگانگی با هستی است چراکه زاده عنصر هستی‌شناختی انسانی است و مؤید حرف زیمل نیز است که وحدت خلسه‌آور سوژه و ابژه آن‌طور که کانت می‌گفت، فقط در سپهر زیبایی‌شناختی ممکن نمی‌شود، بلکه در سطوح اجتماعی و سیاسی نیز ممکن است. به تعبیری دیگر، این عصیان و تخطی جنبه پویا و خلاق آدمی (من فاعلی) است که اراده را در کنش‌های انسانی توضیح‌پذیر می‌کند، وگرنه آدمی سوژه‌ای خواهد بود مجبور و گرفتار در جنبه انواع ساختارها که به واسطه (من مفعولی) درونی شده‌اند.

همان‌طور که گفته شد مسئله این مقاله پس از پذیرش مرگ نمادین و جدایی از مادر تازه آغاز می‌شود و پر واضح است که قرار نیست به ورطه انکار آن لحظه فروغلتد. چراکه فروغلتیدن در ورطه انکار جدایی اساساً وضعیتی را رقم خواهد زد که در آن فهم واقعیت بیرونی ناممکن می‌شود. آنچه این مقاله سعی می‌کند به نقد بکشد، نه پذیرش لحظه جدایی، که خود آن را می‌پذیرد و فهم می‌کند، بلکه نسیانی است که دلیل فراموشی لحظه جدایی است و در توهمی آشکار، دوگانه سوژه-ابژه را کیفیت ذاتی هستی می‌پندارد. استدلال مقاله حاضر این است که پس از پذیرش لحظه جدایی و تولد سوژگی، نباید به ورطه فراموشی آن لحظه افتاد، و نباید اجازه داد که این نسیان، در قالب شکلی از معرفت، بر نظریات علوم انسانی و اجتماعی چیره شود و دوگانگی را ذاتی بپندارد. پس قرار نیست لحظه جدایی انکار شود، چراکه انکار آن لحظه، سوژگی را از بین می‌برد و امکان فهم واقعیت بیرونی را مضمحل می‌کند. پس جدایی ما از مادر، تجربه‌ای دردناک اما «ضروری» بوده است و به‌نظر می‌رسد، فراموشی لحظه اودیپ، به‌اندازه انکار آن خطرناک است. اما وقتی توجه داریم که سوژگی صرفاً وضعیتی بوده که بر انسان عارض شده است و باید در نظریه‌پردازی‌ها بدان توجه کرد و آن را مدنظر قرار داد، داستان زندگی آدمی را طور دیگری خواهیم نوشت. حالا به سوژگی دیگر نه به‌مثابه شکلی از تقابل در برابر ابژه‌ها می‌نگریم، بلکه بدان به‌مثابه امکانی برای ظهور ظرفیت‌های انسانی نگاه می‌کنیم. به تعبیر مید، جنبه‌ای از انسان که با

تکیه بر خلاقیتِ خودانگیخته خویش، می‌تواند از خود اراده‌ای، ای بسا در برابر ساختارها، بروز دهد؛ این همان تخطی یا عصیان است که زیمل نیز از آن صحبت کرد.

۴. تخطی به مثابه شکوفایی ظرفیت انسانی: خوانشی عرفانی

عصیان یا نافرمانی را می‌توان در ادبیات عرفانی نیز جست‌وجو کرد. مقاله حاضر در ادامه با ارجاع به آثار برخی اندیشمندان عرفان نظری، مفهوم عصیان و نقش آن در تعلیق دوگانه سوژه-بژه را بررسی می‌کند. عرفان اسلامی با تکیه بر هستی‌شناسی توحیدی و یگانه‌محور، دوگانه دکاریتی را به نقد می‌کشد و آن را بر نمی‌تابد. دوگانه‌باوری دکاریتی که معرفت‌شناسی غالب اندیشه مدرن را برمی‌سازد، واقعیت را به دوگانه‌هایی چون سوژه-بژه، خود-جهان، و ذهن-بدن تقلیل می‌دهد. عرفان نظری اما این دوگانه‌ها را رد کرده و آن‌ها را بر ساخت‌های ادراک انسانی می‌داند، و در عوض این ایده را پیش می‌کشد که همه دوگانگی‌ها در وحدت و یگانگی امر الهی حل می‌شوند. عرفان نظری اسلامی، با تکیه بر مفهوم عصیان و تخطی و بازتفسیر داستان اسطوره‌ای آدم، چارچوب‌های دوگانه‌باور را به چالش کشیده و منظری کل‌گرا از واقعیت را ارائه می‌کند.

در عرفان نظری، برخلاف الهیات مسیحی، تناول آدم از درخت ممنوعه، گناه در نظر گرفته نمی‌شود. در نظر ابن عربی، یکی از بزرگترین متفکران عرفان نظری، کنش آدم در تناول از این درخت، آغاز سفری است که در آن سفر، انسان به درک عمیق‌تری از وحدت الهی دست می‌یابد (ابن عربی، ۱۶۷-۱۵۵: ۱۳۸۵). او در کتاب *فصوص الحکم*، آدم را نمونه «انسان کامل» در نظر می‌گیرد که عصیان و نافرمانی‌اش بر ظرفیت انسانی برای بازتاب صفات الهی دلالت می‌کند (همان). این تفسیر، نگاه متعارف به نافرمانی آدم به عنوان عصیانی غیراخلاقی را به چالش کشیده و رد می‌کند. در عوض، این نگاه انسان را محل تمرکز و تجمع صفات الهی می‌پندارد. از نظر ابن عربی، خدا آدم را آفرید تا از طریق او اسماء خویش را بازتاب دهد و اینجا بود که تجربه دوگانگی به شکلی «ضروری» ممکن شد، و گرنه از منظر هستی‌شناختی، این دوگانگی وجود ندارد. دوگانگی، یا به تعبیری جدایی یا مرگ نمادین، ضرورتاً باید اتفاق می‌افتاد تا ظرفیت‌های انسانی شکوفا شود و این ممکن نشد جز با عصیان و تخطی. با تناول از درخت ممنوعه، آدم سفری را از وحدت به جدایی آغاز کرد و در نهایت دوباره به وحدت خواهد رسید؛ سفری که تجربه انسانی را بازتاب می‌دهد.

این دوگانگی البته از این منظر، وضعیتی «موقتی» است و نباید آن را ذاتی هستی دانست؛ وضعیتی هرچند «ضروری» اما موقتی و تا اطلاع ثانوی. این وضعیت تا زمانی ادامه خواهد داشت که وحدت الهی به‌تمامه محقق شود. این تفسیر عرفانی، کاملاً در راستای این ایده است که جدایی میان خود و دیگری، یا سوژه و ابژه، نه واقعیتی هستی‌شناختی بلکه برساخته‌ای معرفت‌شناختی است که به‌ویژه پس از ظهور مدرنیته بر انسان عارض شده است. بنابراین، کنش آدمی به‌لحاظ استعاره‌ی حکایت از توانایی بشر برای فراروی از دوگانگی و رسیدن به فهمی عمیق‌تر از توحید دارد.

اصل وحدت وجودی ابن عربی چارچوبی فلسفی را پیش‌روی ما می‌نهد که به‌واسطه آن می‌توان این دوگانگی را معلق کرد. در دل این اصل، این ایده وجود دارد که همه خلقت، نمودی از یک واقعیت الهی یکتاست و دوگانگی‌هایی که در عالم مشاهده می‌شود صرفاً بازتاب ادراک آدمی است، نه حقیقت نهایی. او این تمایزها و دوگانگی‌ها را به رنگ‌هایی تشبیه می‌کند که از یک منشور ساطع می‌شوند: هرچند هریک از این رنگ‌ها به‌ظاهر متمایز از دیگری است، اما همه از یک نور نشئت گرفته‌اند. این تشبیه نشان از این امر دارد که چندگونی عارض شده بر انسان در جهان، توهمی بیش نیست و حجابی «ضروری» و «موقتی» است که وحدت موجود در همه پدیده‌ها را از نظر پنهان می‌کند. این هستی‌شناسی مستقیماً با دوگانه دکارتی درمی‌افتد؛ دوگانه‌ای که به جدایی سفت‌وسختی میان «موجود متفکر» (res cogitans) و «جهان بیرون» (res extensa) قائل است. در وحدت وجود اما، این تفکیک از این نظر ناشدنی است که همه موجودیت‌ها، من جمله «خود»، نمودی از همان ذات الهی‌اند. کردارهای عملی در عرفان، همچون «ذکر» یا «مراقبه» نیز به‌دنبال تعلیق مرزهای ایگو‌محوری‌اند که ادراک‌های دوگانه‌باور را بازتولید می‌کنند. دائم‌الذکر بودن درواقع مراقبه‌ای است برای حفظ کردن عارف در برابر گرفتارآمدن در دامگه این توهم که آنچه تحت‌عنوان دوگانگی‌ها بر او عارض شده است، حقیقی است. این کردارها، با تعلیق فرض جدایی دکارتی، بر درونی‌شدن شکلی از آگاهی تکیه دارند که مبتنی است بر وحدت وجود.

تخطی یا نافرمانی آدم از «فرمان» خداوند در تناول از درخت ممنوعه، همان‌طور که گفته شد، در اندیشه عرفانی نه تنها گناه تلقی نمی‌شود، بلکه امکانی برای بروز «اراده» فهم می‌شود. اینجاست که اراده آدمی در برابر فرمان خداوند قرار می‌گیرد و «عاملیت» زاده می‌شود. بنابراین انسان از این حیث انسان است که می‌تواند تخطی کند (لازم به تذکر است که روایت این مقاله چون ناظر به علوم انسانی است، مسئله تخطی اینجا صرفاً از جنبه‌ای

انسانی توضیح داده می‌شود حال آنکه این توضیح در عرفان، از نقطه نظر الهی نیز مطرح است. گناه مبتنی‌ست بر اختیار. خداوند خالق این اختیار است و این انسان است که بنا به این اختیار، دست به گناه می‌زند. این تخطی لحظه‌ای است که در نظریات علوم انسانی و اجتماعی نادیده انگاشته می‌شود. این تخطی لحظه‌ای هستی‌شناختی‌ست که به تعبیر مید، متعلق به «من فاعلی» است. «بیش از اندازه اجتماعی شدن انسان در جامعه‌شناسی مدرن» عارضه‌ای‌ست که این لحظه را به ورطه فراموشی سپرده است (رانگ، ۱۸۳: ۱۹۶۱)؛ یعنی نظریات جامعه‌شناختی تمام توجه خویش را صرف «من مفعولی» کرده‌اند و از جنبه خلاق و پویای انسان غافل شده‌اند. معرفت دوگانه‌باور مدرن، انسان را از «فرد» با تمام آزادی‌های‌اش تبدیل به یک «سوژه» کرده است که مدام خود را در دوگانه‌ای با «ابژه» تعریف می‌کند. جالب اینجاست که وبر (۲۷۰: ۱۹۶۳) وقتی به نقد چیرگی عقلانیت ابزاری بر معرفت بشری می‌پردازد و این فرایند را نوعی «افسون‌زدایی» می‌نامد، از «سنت» تحت عنوان باغی پر از رمز و راز و افسون یاد می‌کند که به تعبیری می‌توان گفت در دوران مدرن، انسان از آن بیرون شده است. به نظر وبر، افسون‌زدایی ویژه جامعه غربی مدرن، دیوان‌سالار، و سکولار است که در آن علم جایگاهی بسیار والاتر از اعتقاد و باور دارد و تبعاً فرایندها به اهداف عقلانی می‌گرایند؛ به باور او، در جوامع سنتی اما خلاف چنین چیزی در جریان است؛ در این جوامع «هنوز جهان باغی‌ست پر از افسون» (همان). با خوانشی عارفانه، شاید بتوان این باغ را باغ عدن یا بهشت در نظر گرفت که انسان وقتی سوژه شد از آن بیرون شد. البته می‌دانیم که این لحظه، هرچند لحظه‌ای دردناک بود، اما «ضرورت» داشت؛ انسان در وضعیتی «ضروری» و البته «موقتی» به سر می‌برد. البته لازم به ذکر است که این ضرورت، ضرورتی انسانی‌ست و از جنس ضرورت ازلیه واجب‌الوجود، همان‌طور که در حکمت رابج است، نیست. وگرنه در نگاه حکمی، ضرورت اولاً از واجب‌الوجود است.

جلال‌الدین محمد رومی معروف به مولوی، چهره‌ای شناخته‌شده در اندیشه عرفانی، نیز از استعاره‌های شاعرانه برای اضمحلال دوگانگی و تحقق وحدت بهره می‌برد. مولوی در سطور ابتدایی مثنوی، جان آدمی را به یک نی تشبیه می‌کند که از نیستان که اصل خویش است دور و جدا افتاده و مشتاق بازگشت به امر الهی‌ست (مولوی، ۵: ۱۳۸۶). او این نوید را می‌دهد که هرکس از خویش جدا افتد، «باز جوید روزگار وصل خویش» (همان). به نظر مولوی، این استعاره درواقع جوهره همان فهم عارفانه وجود به مثابه سفری‌ست از وحدت

به جدایی و سپس به وحدت مجدد. برای مولوی، این جدایی توهمی ست «ضروری» برای سفر انسان به سوی تحقق خویشستن. از استعاره‌های او، نور و سایه‌اند. برای نمونه، در غزلیات شمس می‌خوانیم، «سایه نوری تو و ما جمله جهان سایه تو» یا «نور مُسبب بود و هرچه سبب سایه او» (مولوی، ۱۳۷۸: ۳۳). همان‌طور که در آمیختگی و دیالکتیک میان محتوی و صورت در نظر زیمِل پایان‌ناپذیر است و اساساً موتور محرک تاریخ به‌شمار می‌آید، در نظر مولوی نیز چنین است. او در ادامه همین غزل می‌نویسد که «شرح جدایی و در آمیختگی سایه و نور» هرگز به پایان نمی‌رسد (همان). سایه‌ها نماینده چندگونی و تنوع صورت‌ها در جهان‌اند، این درحالی‌ست که نور نماد ذات الهی یکتاست که همه صورت‌ها از آن نشئت می‌گیرد. اینجاست که می‌توان قرابتی میان جهان‌اندیشگانی عرفان نظری و جامعه‌شناسی همچون زیمِل پیدا کرد. زندگی به مثابه انرژی لاینقطع همیشه‌جاری، لاجرم و بالضروره باید برای ظهور، بروز، و تجلی، صورتی بیابد. زندگی، غیرتاریخی و همیشگی ست اما صورت‌ها، تاریخی‌اند و موقتی. همان‌طور که زیمِل نیز هشدار می‌دهد، عده‌ای صورت را جای زندگی می‌گیرند، حال آنکه به تعبیر مولوی، صورت سایه است و ماهیتی اعتباری و ثانوی دارد و زندگی نور است و ماهیتی ذاتی. جالب است که زیمِل نیز به عرفان به مثابه آخرین ملجأ برای افرادی می‌نگرد که افراد گرفتار در دوره مدرن می‌توانند به واسطه آن خود را از هر صورت خاص و ثابتی کنار بکشند و رها کنند؛ به عبارت دیگر، با صورت‌ها زندگی کنند، اما به آن‌ها دل نبندند و بدانند که این صورت‌ها هرچند برای تجلی زندگی «ضروری»‌اند، اما حقیقت ندارند (زیمِل، ۲۰-۲۱: [۱۹۱۸] ۱۹۹۷).

مولوی همچنین به فرایند عرفانی «فنا» توجه می‌دهد که از طریق آن مرزهای بین خود و دیگری مضحمل می‌شود و فرد این امکان را می‌یابد که با امر الهی به وحدت برسد. مولوی میان لحظه‌ای اعتباری و دنیوی که آن را «خاکی» توصیف می‌کند و لحظه‌ای حقیقی که آن را «آبی» می‌داند تمیز قائل می‌شود؛ اولی را «وهم و فهم و فکر» و دومی را «سُکر» و «فنا» می‌داند (مولوی، ۶۱: ۱۳۸۶). جالب اینجاست که از نظر مولوی، «وهم» در کنار «فهم و فکر» آمده است. این ایده مؤید این است که فهم دوگانه‌انگار بشر یک توهم است؛ هرچند توهمی ست «ضروری» و امکان تجلی ظرفیت‌های او را محقق می‌کند. او این لحظه «آبی» را واجد مستی و «فنا» می‌داند؛ یعنی احساس نیستی خود در برابر هستی که به تعبیری همان «احساس اقیانوسی» است. «فنا» بازتاب‌دهنده تعلیق دوگانه‌انگاری ست، چراکه در آن «خود» دیگر خود را به مثابه موجودیتی مستقل درک نمی‌کند، بلکه جزء لاینفکی از واقعیتی واحد

می‌انگارد. از منظری روان‌کاوانه، شاید بتوان این لحظه «آبی» را با مرحله پیشا-اودیپی یکی دانست که در آن انسان در وضعیت غرقگی قرار دارد، و سپس پس از تولد سوژه در او، لاجرم به دنیای «خاکی» وارد می‌شود.

در اندیشه عرفانی، تخطی یا نافرمانی، گذر از مرزهای دوگانه‌انگار است و محدودیت‌های ادراک انسانی را به چالش کشیده و درهم‌آمیختگی وجود انسان را برملا می‌کند. پر واضح است که نباید این تخطی و نافرمانی را با شکلی از شورش اشتباه گرفت. این تخطی درواقع کنشی معرفتی‌ست با تکیه بر هستی‌شناسی نادوگانه‌انگار که چارچوب‌های دوگانه‌انگار را برهم زده و این امکان را برای عارف مهیا می‌کند تا به درک عمیق‌تر و ژرف‌تری از حقیقت دست یابد. نقد زیمل به مدرنیته نیز با این مفهوم همسویی دارد. زیمل استدلال می‌کند که تکه‌پاره‌شدن تجربه انسانی به مقولاتی ازهم‌گسیخته، ماهیت کل‌گرایانه واقعیت را پنهان می‌کند. او در تجربه زیبایی‌شناختی کانتی نمی‌ماند و از او عبور کرده و تجربه لحظات غرقگی را که در آن فاصله سوژه و ابژه از بین می‌رود، محدود به سپهر زیبایی‌شناختی نمی‌داند و آن را در سطوح اجتماعی و سیاسی نیز ممکن می‌داند (موریس-رایش، ۱۰۹: ۲۰۰۵).

۵. نتیجه‌گیری

نظریات علوم انسانی و اجتماعی مدرن غالباً تحت‌تأثیر دوگانه سوژه-ابژه بر ساخته شده‌اند. این منظر دوگانه‌انگار موجب شده است که در نظریات علوم اجتماعی با «برساخت‌گرایی اجتماعی» و در نظریات روان‌شناختی با «روان‌شناسی ایگو» مواجه شویم که به‌نظر نویسنده، این هر دو منظر، در توضیح پدیده‌های انسانی ناکارآمدند. نظریات مبتنی بر «برساخت‌گرایی اجتماعی» امروز غالب نظریات علوم اجتماعی را می‌سازند؛ نظریاتی که به‌زعم کریب، از جنس سائکوزند. این نظریات، همه‌چیز، من جمله انسان را، برساخته‌ای اجتماعی در نظر می‌گیرند و جنبه خلاق و پویای انسان را از یاد می‌برند. آن‌ها بر این باورند که کردارهای انسان محصول درونی‌شدن ارزش‌ها و باورهای ساختارهای اجتماعی‌ست. آن‌ها تعامل میان جامعه و فرد را تعاملی یک‌سویه در نظر گرفته و تفکر انتقادی و خلاق را برای انسان در نظریات خود وارد نمی‌کنند. آن‌ها نقش فرد در ساخت خود را نمی‌بینند و از منظر جرج هربرت مید، به «من فاعلی» بی‌توجه‌اند. از سوی دیگر، با نظریات مبتنی بر «روان‌شناسی ایگو» مواجه‌ایم که غالب نظریات روان‌شناختی را می‌سازند. این نظریات، با تهی کردن نظریه

فروید از مسئله اصلی او، عملاً تلاش‌های او برای مرکززدایی از سوژه را نادیده می‌انگارند و سعی دارند تا روایت‌هایی ایدئولوژیک، خیالی، و مبتنی بر شکلی از ایجابیت از سوژگی ارائه دهند. آنچه در این میان از دست می‌رود، از هم‌گسیختگی سوژه است و توجه بیش‌از اندازه به روایتی ست‌ضروری و البته توهمی که ایگو برای فراهم‌آوردن حداقلی از ثبات برای ادامه حیات بدان نیاز دارد. توجه بیش‌از اندازه به این روایت ایگومحور، منجر به نادیده‌انگاشتن ساحت ساختارنیافته دستگاه روان‌آدمی و تمینات و تکانه‌های آن است؛ وجهی هستی‌شناختی از انسان که در مرحله پیش-آودیبی نیز وجود داشت و البته هنوز نیز وجود دارد. اما از آنجایی که روان‌شناسی ایگو لحظه جدایی از هستی را فراموش می‌کند، نسبت به آن بی‌توجه است و در نظریات خود آن را در نظر نمی‌آورد.

در این مقاله تلاش شد تا با نقد منظر دوگانه‌انگار مدرن در نظریات علوم انسانی و اجتماعی، با بهره‌گیری از مفهوم «تخطی» در اندیشه زیمل، نشان داده شود که امکان تعلیق این دوگانه در سطح جامعه نیز وجود دارد. زیمل جامعه را اثری هنری می‌پندارد و به‌مدد تمایزگذاری کانت میان سپهر معرفت‌شناختی و سپهر زیبایی‌شناختی، تعلیق دوگانه سوژه-ابژه را در سطح اجتماعی نیز ممکن می‌بیند. سپس تلاش شد تا با بهره‌گیری از نظریات جامعه‌شناختی جرج هربرت مید و همچنین اندیشه‌های عرفان‌نظری، از مفهوم «تخطی» برای فراروی از این دوگانه‌انگاری و رسیدن به منظری نادوگانه‌انگار استفاده شود. مید با تکیه بر «من فاعلی» در واقع تلاش می‌کند جنبه‌ای جز جنبه ساختاریافته را برای انسان در نظر آورد؛ همان جنبه‌ای که «تخطی» در آن ممکن می‌شود. در عرفان‌نظری نیز که هستی را تماماً جلوه یک نور می‌بیند، طبیعتاً نگاه نادوگانه‌انگار در جریان است. در اندیشه عرفانی، تناول آدم از درخت ممنوعه، نه یک گناه، بلکه لحظه «تخطی» فهم می‌شود؛ لحظه‌ای که می‌توان با خوانشی برآمده از فلسفه مدرن، آن را تولد سوژگی دانست. اما مسئله این است که همان‌طور که نباید در سطح روان‌کاوانه، شکل‌گیری ایگو به مثابه یک «ضرورت» توهمی برای برساختن یک روایت منسجم از خود را امری حقیقی پنداشت، در سطح اجتماعی نیز نباید شکل‌گیری سوژه به مثابه یک «ضرورت» ثانویه و اعتباری برای برساختن حداقلی از ثبات برای تداوم حیات را امری حقیقی گرفت. مشکل بنیادین منظر دوگانه‌انگار مدرن در نظریات انسانی و اجتماعی این است که فراموش می‌کند سوژگی عارضه‌ای است که تاریخی دارد و بر آدمی عارض شده است. این نظریات اینقدر غرق در این دوگانه شده‌اند که هرگونه بازگشت به وحدت به هستی را برآمده از اشتیاقی فانتاسماتیک و نوستالژیک

می‌پندارند، حال آنکه اساساً هستی‌شناسی آدمی مبتنی بر این وحدت با هستی‌ست و معرفتِ مدرن معرفتی‌ست که در اثرِ زدوخوردهای نیروهای اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی بر او عارض شده است، نه اینکه حقیقی باشد.

کتاب‌نامه

- ابن عربی، محمدبن علی. (۱۳۸۵). *فصوص الحکم*. ترجمه، توضیح، و تحلیل محمد علی موحد و صمد موحد. تهران: نشر کارنامه.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد. (۱۳۷۸). *کلیات شمس یا دیوان کبیر*. با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. جلد ۱. تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد. (۱۳۸۶). *مثنوی معنوی*. مطابق با نسخه نیکلسون و قونیه ۶۷۷ ه.ق. جلد ۱. تهران: انتشارات آشیان.

- Brown, Norman O. ([1959] 1985). *Life against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*. (2nd ed.). Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Cassirer, Ernst. (1981). *Kant's Life and Thought*. New Haven and London: Yale University Press.
- Craib, Ian. (1997). "Social constructionism as a social psychosis", *Sociology*, 31(1), pp. 1-15.
- Freud, Sigmund. ([1930] 1961). *Civilization and Its Discontents*. In James Strachey (Ed. & Trans.). *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 57-145). Hogarth Press.
- Frisby, David. (1992). "The Study of Society," in *Simmel and Since: Essays on Georg Simmel's Social Theory*. London and New York: Routledge.
- Lacan, Jacques. (1977). "The Mirror Stage as Formative of the I Function," in *Écrits: A Selection*. Alan Sheridan (Trans.). London: Routledge, pp. 1-7.
- Marx, Karl. (2007). *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Martin Milligan (Trans.). New York: Dover.
- Mead, George. H. (1934). *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Morris-Reich, A. (2005). "From autonomous subject to free individual in Simmel and Lacan", *History of European ideas*, 31(1), pp. 103-127.
- Nietzsche, Friedrich. (2000). *The Birth of Tragedy*. Douglas Smith (Trans.). Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich. (2023). *On the Genealogy of Morality*. Gregory Maertz (Ed.). Ian Johnston (Trans.). Broadview Press.

- Parsons, Talcott. and Shils, Edward. ([1951] 1962) *General Theory of Action: Theoretical Foundations for the Social Sciences*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Parsons, William B. (1999). *The Enigma of the Oceanic Feeling: Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism*. Oxford University Press.
- Simmel, Georg. (1971). "Social Forms and Inner Needs," in *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*. Donald N. Levine (Ed.). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Simmel, Georg. (1978). *The Philosophy of Money*. Tom Bottomore & David Frisby (Trans.). Boston: Routledge.
- Simmel, Georg. (1984). "On Love," in *Georg Simmel on Women, Sexuality, and Love*. Guy Oakes (Trans.). New Haven and London: Yale University Press.
- Simmel, Georg. ([1906/1912] 1997). "Religion," in *Essays on Religion*. Horst Jürgen Helle (Trans.). Yale University Press.
- Simmel, Georg. ([1918] 1997). "The Conflict of Modern Culture," in *Essays on Religion*. Horst Jürgen Helle (Trans.). Yale University Press.
- Weber, Max. (1963). *The Sociology of Religion*. Beacon Press.
- Wrong, Dennis H. (1961). "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology", *American Sociological Review*, Vol. 26, No. 2, pp. 183-193.