

مقدمه

جهان اجتماعی مفهومی است که در جامعه‌شناسی پدیده‌شناختی، در کنار مفاهیمی چون جهان زندگی یا زیست‌جهان و دیگر مفاهیم پدیده‌شناسی تعریف می‌شود. واژه جهان به شناخت و تجربه ذهنی اشاره دارد (Wagner, 1970, p.323)؛ بنابراین، جهان اجتماعی از هویتی معنایی برخوردار است. جهان اجتماعی، اصطلاحی است برای جهانی که به واسطه وجود انسانی و کنش‌هایش تقویم و بنیان می‌شود (Lawson & Garrod, 2001, p.231). بنابراین، جهان اجتماعی به تجربه‌های ذهنی که در روابط اجتماعی و کنش‌های انسانی تقویم و ایجاد می‌شود، اطلاق می‌گردد. واژه زیست‌جهان نیز به کنش‌های روزمره مردم در جامعه اشاره دارد (Ibid, p.137)، و از چشم داشت‌ها و مهارت‌های عملی‌ای که انسان‌ها پیش از هر درگیری آگاهانه یا نظری با جهان دارند، حکایت می‌کند (ادگار و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۲۸۹) بنابراین، تجربه‌های ذهنی مشترک آدمیان، اگر پیش از هر تفکر نظری لحاظ کردند، زیست‌جهان نامیده می‌شوند.

واژه حکمت متعالیه، نخستین بار توسط ابن‌سینا مطرح شد، و پس از آن به دست نام‌آوران فلسفه به صورت روش فلسفی درآمد. از جمله مبتکران و کامل‌کنندگان این شیوه فلسفی، مآخذ را است. (مآخذ را، ۱۳۷۵، ص ۳ مقدمه). حکمت متعالیه دوره‌ای کامل از فلسفه است که فصل ممیز آن از نظام‌های فلسفی مشائی و اشراقی، مطرح کردن مسئله «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» و تکیه خاص بر آن در حل بسیاری از مشکلات فلسفه است. (عبودیت، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۷) مآخذ را بر آن است تا مدار بحث‌های فلسفی خود را بر مدار اصالت وجود سامان دهد. در این پژوهش، در کنار اصالت وجود از مفاهیمی چون حرکت جوهری و اتحاد علم و عالم و معلوم برای رسیدن به مقصود استفاده شده است. به دلیل طولانی شدن مقاله، از توضیحات بیشتر درباره این مفاهیم صدرایی صرف نظر می‌کنیم و طالبان آشنایی با این مفاهیم و فهم عمیق آنها را به منابع حکمت متعالیه ارجاع می‌دهیم.

انگیزه اصلی در این مقاله، شمارش دلالت‌ها و لوازم فلسفه علوم اجتماعی حکمت متعالیه است. از این رو، رسیدن به چنین مقصودی اقتضای آن دارد تا مبانی و پیش‌فرض‌هایی که در علوم اجتماعی وجود دارد، در فضای فلسفه علوم اجتماعی نیز مورد مذاقه قرار گیرد. شوتس به خوبی توانسته است این مبانی و پیش‌فرض‌ها را جدا کند. وی به دنبال واکاوی معانی اجتماعی از طریق پدیده‌شناسی است؛ به عبارت دیگر، معانی و تجربه‌های ذهنی را بر ساخته اجتماعی می‌داند. وی درصدد است تا این مسئله را بر اساس تحلیل عمیق و دقیق از فرایندهای شکل‌گیری و تقویم

بازخوانی جهان‌های اجتماعی جامعه‌شناسی پدیده‌شناختی بر اساس حکمت متعالیه

حمید پارسائیا* / گمهدی سلطانی**

چکیده

حکمت متعالیه در زمره گنجینه‌های اسلامی است که دلالت‌ها و لوازم فراوانی برای طرح‌ریزی فلسفه علوم اجتماعی دارد تا از این مسیر بتوان به تغییر در علوم اجتماعی نایل شد. هنگامی می‌توان به چنین هدفی دست یافت که پرسش‌هایی از سنخ فلسفه علوم اجتماعی طراحی کنیم و به این نظام حکمی عرضه داریم تا از این طریق دلالت‌ها و لوازم آن را بر مبنای حکمت متعالیه به دست آوریم. این پژوهش، از روش تحلیلی - برهانی سود جسته است. حکمت متعالیه، هستی‌ای فراتر از فهم انسان‌باور دارد و جهان اجتماعی نیز همان سپهر معنایی است که انسان به واسطه حرکت جوهری در پرتو اتحاد علم و عالم و معلوم، به آن سپهر معنایی دست می‌یابد. این سپهر معنایی اگر با نظام معنایی توحیدی هم‌سان باشد، جامعه فاضله را در تاریخ خود محقق می‌سازد؛ در غیر این صورت، جوامع غیرفاضله را وارد تاریخ ساخته است.

کلیدواژه‌ها: جهان‌های اجتماعی، جامعه‌شناسی پدیده‌شناختی، حکمت متعالیه، نظریه اجتماعی صدرایی.

* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

** دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه علوم اجتماعی موسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا

دریافت: ۱۳۹۱/۷/۵ - پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۵

فرایند شکل‌گیری معنا و الحاق معنا به کنش از منظر حکمت متعالیه

«معنا» از واژه آلمانی «meinen» به معنای «در ذهن داشتن»، گرفته شده است. بر این اساس، معنای یک عمل، متن، رابطه و مانند آن، چیزی است که نویسنده هنگام انجام یا ایجاد آن در نظر دارد. به عبارت دیگر، آن چیزی که او می‌خواهد به این وسیله، ابراز یا اجرا کند (همان، ص ۲۰۹). شوتس «معنای عینی» را از «معنای ذهنی» جدا ساخت؛ زیرا بر این باور بود که «معنای ذهنی» معنایی است که شخص به تجربه‌ها و کنش‌هایش نسبت می‌دهد؛ ولی «معنای عینی» معنایی است که به واسطه مشاهده‌گر، به رفتار شخص دیگر نسبت داده می‌شود (Wagner, 1970, p. 320). شوتس درصدد بررسی فرایندهای شکل‌گیری این دو نوع از معناست. در این پژوهش، فرایندهای شکل‌گیری ادراک و معانی را از منظر حکمت متعالیه بررسی خواهیم کرد.

حکمت متعالیه بر این باور است که آدمی تا وقتی در متن شهود واقع است، هیچ معنای ذهنی، اعم از تصور و تصدیق، شکل نمی‌گیرد. نخستین رهاورد چنین شهودی در حوزه مفاهیم و معانی ذهنی، مفهوم وجود است. انسان پس از آن، حقیقت هستی خاص خود را به علم حضوری مشاهده می‌کند و معنای هستی جزئی خود را در ذهن درمی‌یابد؛ از آن پس، معنای هستی کلی را انتزاع می‌کند و نام مفهوم را برای این معنای حصولی وضع می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۱). وجه اجتماعی این بحث، در ادامه مطرح خواهد شد.

حکمت متعالیه، دو نوع ادراک و معانی را برشمرده است: ادراک حقیقی، و ادراک اعتباری. ادراک‌های حقیقی انکشاف‌ها و انعکاس‌های ذهنی واقع و نفس‌الامر است؛ اما ادراک‌های اعتباری، فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته است و جنبه وضعی و قراردادی، و فرضی و اعتباری دارد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۳۷۲) و نفس‌الامر آن، همان ساخت و وضع انسان می‌باشد. ادراک‌های حقیقی، تابع احتیاج‌های طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاج‌های طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کند؛ اما ادراک‌های اعتباری، تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می‌کند. ادراک‌های حقیقی قابل‌تطور و نشوء و ارتقا نیست؛ اما ادراک‌های اعتباری، یک سیر تکاملی و نشوء و ارتقا را طی می‌کنند. تمیز و تفکیک ادراک‌های حقیقی از ادراک‌های اعتباری، بسیار لازم و ضروری، و عدم تفکیک آنها از یکدیگر بسیار مضر و خطرناک است. عدم تفکیک این مسئله بسیاری از دانشمندان را از پا در آورده است که بعضی اعتباریات را به حقایق قیاس کرده و با روش‌های عقلانی مخصوص حقایق، در اعتباریات سیر کرده‌اند؛ بعضی نیز به عکس،

«معنا» نشان دهد. از این رو، وی رویکرد ماکس وبر را نقطه آغاز شایسته و مناسبی برای فلسفه علوم اجتماعی می‌داند. (Suhatz, 1967) چنین شروعی برای کاوش در زمینه مناسبات انسان و جهان‌های اجتماعی، از منظر حکمت متعالیه نیز مناسب و قابل‌پی‌جویی است. پس نقطه شروع شوتس را آغازگاه خود قرار می‌دهیم.

شوتس پرسش‌هایی را بدین ترتیب مطرح کرده است: الف) رویکرد علوم اجتماعی؛ ب) فرایند شکل‌گیری معنا؛ ج) تفهیم؛ د) نحوه الحاق معنا به کنش توسط کنشگر؛ ه) نحوه تفهیم رفتار دیگران. (Ibid, p13 – 17) در ادامه، نظر حکمت متعالیه را در این زمینه بررسی خواهیم کرد.

رویکرد علوم اجتماعی از منظر حکمت متعالیه

اندیشمندان مختلف رویکردهای مختلفی را برای علوم اجتماعی برشمرده‌اند. دلیل تفاوت اندیشمندان را باید در مبانی روش‌شناختی آنان جست‌وجو کرد. تفسیرگرایی، از جمله رویکردهایی است که در حوزه روش‌شناسی بنیادین برای علوم اجتماعی ظهور یافته است. تفسیرگرایی، دیدگاهی است که موضوعات و پدیده‌های اجتماعی را پدیده‌های نیتمند، یعنی ارادی از سر قصد می‌داند و بر آن باور است که شناختن دیگران، دانستن معنای آن چیزی است که آنها انجام می‌دهند؛ و فهمیدن این معانی، دانستن آن در قالب همان زبانی است که آنها به کار می‌برند (فی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۶). حکمت متعالیه، رویکرد تفسیری را برای علوم اجتماعی معتقد است؛ زیرا تفسیرگرایی مؤلفه‌هایی را با خود به همراه دارد که انسان‌شناسی مورد نظر حکمت متعالیه نیز آن را تصدیق می‌کند. حکمت متعالیه، ساحت انسانی را واجد آگاهی و قصد می‌داند که اعمال و کنش‌های انسان مسبوق‌بدان‌هاست. بنابراین، موضوعات علوم اجتماعی نیز در نگاه حکمت متعالیه، پدیده‌های نیتمند خواهد بود. اما بحث درباره تبیین یا تبیین‌انگیزی است که پدید‌شناسی مطرح کرده است. حکمت متعالیه با پذیرش علت غایی (انگیزه) در کنش و فعل انسانی، و از سوی دیگر، با ارجاع علت غایی به علت فاعلی، تبیین‌انگیزی را در حوزه انسانی می‌پذیرد. البته از آنجاکه وجود را به دو قسم وجود حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند، برای وجودهای اعتباری نیز سهمی از واقعیت متناسب با خود قائل است که پیامدهای حقیقی را به دنبال دارد و با کاوش در این مسائل نیز می‌توان تبیین‌هایی را مطرح کرد. بنابراین، حکمت متعالیه دو سنخ تبیین را مطرح می‌کند: اول، تبیین‌انگیزی که در حوزه عواملی که موجب کنش و رفتار انسانی شده‌اند؛ دوم، تبیین پیامدهای حقیقی و اعتباری که بر کنش‌های انسانی مترتب می‌شوند.

نتیجه مطالعات خود درباره اعتباریات را به حقایق تعمیم داده‌اند و حقایق را مانند اعتباریات، مفاهیمی نسبی و متغیر و تابع احتیاجات طبیعی پنداشته‌اند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۳۷۲). البته یادآوری این نکته نیز ضروری است که در پدید‌شناسی، ادراک‌های حقیقی در ذیل ادراک‌های اعتباری قرار گرفته‌اند. به عبارت دیگر، در پدید‌شناسی، ادراک‌های حقیقی، معنا و مفهوم خود را از دست داده و به ادراکات اعتباری ملحق می‌شوند. دلیل این امر را باید در نوع نگاه پدید‌شناسی و حکمت متعالیه به نردبان افلاطون جست‌وجو کرد. افلاطون شهود مُثُل را نتیجه بالا رفتن انسان از نردبان حقایق می‌داند. دلالت‌ها و لوازم پذیرش نردبان افلاطون به صورت عمودی از طرف حکمت متعالیه آن است که واقعیتی ماورای فهم و شناخت انسانی وجود دارد. ادامه فرایند شکل‌گیری معنا و الحاق معنا به کنش را با تفکیک معانی حقیقی و اعتباری پی خواهیم گرفت و احکام و روابط هر یک را به تفصیلی که در حد این پژوهش می‌باشد، بررسی خواهیم کرد.

معانی و ادراک‌های حقیقی

نوع ادراک‌ها، تجربه‌ها و معانی ذهنی ما درباره هستی، بستگی به ظرفیت وجودی انسانی دارد. به عبارت دیگر، در نگاه حکمت متعالیه، انسان بر اساس ظرفیت‌های وجودی‌ای که به فعلیت رسانده است، می‌تواند به مراتبی از هستی شناخت و فهم داشته باشد. بنابراین، هستی را واجد ظرفیت‌ها و مراتب گوناگونی می‌داند که هر انسانی به اندازه ظرف خود می‌تواند طرفی ببیند.

همان‌گونه که مآخذ را نیز اظهار داشته است، اشیای محسوس و مادی به دلیل کثرت حجاب، از حکایتی ضعیف و دور نسبت به حقیقت قیومی برخوردارند؛ اما اشیای مافوق مادی، اعم از برزخی و عقلانی، حکایتگری قوی‌تری نسبت به اشیای محسوس دارند. درباره چگونگی علم انسان به حقیقت اشیا، تحلیل‌های مختلفی ذکر شده است. حکمت متعالیه بر این اعتقاد است که انسان به اندازه سعه وجودی خود، به متن حقیقت راه می‌یابد و بر اساس چنین راهیابی‌ای، دایره معانی خود را وسعت می‌بخشد. علم به علت، سبب علم به معلول می‌شود؛ بنابراین، انسان پس از فنا فی الله و وصول الهی، به اشیا علم پیدا می‌کند؛ نه به عنوان افاضه صورتی از شیء در قلب انسان عالم و نه به صورت نظاره شیء معلوم در آینه حق توسط عالم؛ بلکه به صورت نظاره حقیقت شیء در موطن مختص به همان شیء توسط عالم است. با این بیان، نفس عالم به خدمت معلوم می‌رود و حقیقت معلوم را آنچنان که هست می‌یابد. در این تفسیر، شهود اشیا در موطن خود، به وساطت شهود علت آن است. هرچند هر شیئی در موطن طبیعت، و برتر از آن، در برزخ و مثال، و فراتر از

آن، در خزائن الهی، و پیش از آن در علم ذاتی حق، به وجود بسیط و جامع الهی موجود است و این وجودها در هریک از این موطن‌ها امر واحد مشکک‌اند، اما مفهوم و ماهیتی یک‌سان دارند و کثرتی که به آنها نسبت داده می‌شود، بالعرض و به تبع وجود است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۹-۲۷۹). بنابراین، چنین ادراک حقیقی‌ای - که در ضمن هریک از موطن‌های طبیعی یا مثالی، یا فراتر از آن در خزائن الهی یا در علم ذاتی حق، به وجود بسیط و جامع الهی موجود است - به حضور و شهود خواهد بود که حکم هریک، بسیار متفاوت است. «معنا» همان وجودی است که به صورت تشکیکی به حمل حقیقت و رقیقت در مراتب مختلف هستی حضور دارد و انسان به واسطه اتحاد علم و عالم و معلوم بدان راه می‌یابد.

حکمت متعالیه وجود ذهنی اشیا را تابع و ظل هستی علم می‌داند و آنچه که در صفحه نفس ظهور می‌یابد، بیش از یک وجود که وجود علم است، نخواهد بود. انسان در سیر جوهری خود، به وجود علم نایل می‌شود و آن وجود خارجی [یعنی وجود علم] به دلیل اینکه به ذات خود ظاهر، و برای ذات معلوم، مظهر است، معلوم را در سایه هستی خود اظهار می‌کند؛ مانند گیاه خارجی که وجود و ماهیتی دارد، که ماهیت آن گیاه در خارج، موجود به وجود خارجی است و افزون بر آن، سایه مخروطی شکلی نیز در ظل آن و بدون آنکه وجودی حقیقی داشته باشد، تحقق می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۵۳). ماهیت و مفاهیم ماهوی نیز تا هنگامی که در خارج، همراه با عوارض مادی مستقل از نفس، وجود دارد، امری جزئی و محسوس است و از آن پس، چون نفس آن را احساس کند، صورت مدرک آن محسوس بالذات برای نفس حاصل می‌شود و صورت محسوس، در غیاب ماده خارجی که محسوس بالعرض است، در قالب صورت متخیل برای نفس باقی می‌ماند و از آن پس، با تجرید و تقشیر، طبق مبنای مشأ، و سیر و سلوک طبق مبنای مآخذ را، صورت معقول ماهیت برای نفس یافت می‌شود. بنابراین، صورت معقول ماهیت، تنها با فعالیت نفس حاصل می‌شود و ماهیت مجردشده نمی‌تواند وجود ممتاز و جدا از وجود نفس که تجریدکننده آن است داشته باشد؛ بلکه وجود فی نفسه آن، وجودی برای نفس نیز می‌باشد. (همان، ص ۱۵۴) صور علمی در جمیع مراتب حسی، خیالی و عقلی، از تجرد و ثبات برخوردارند و قابل تغییر و دگرگونی، و کاهش یا افزایش نیستند؛ بلکه انسان با سیر جوهری خود به آنها راه می‌یابد. برای مثال، وقتی انسان خط یک متری را در ذهن تصور می‌نماید و آن را به دو قسم تقسیم می‌کند، آن خط در حقیقت به دو قسم تقسیم نمی‌شود؛ زیرا خط یک متری، قبل، بعد و همراه تقسیم، در ذهن حضور دارد. نفس مبدع و ایجادکننده صور حسی و خیالی‌ای است که در نفس

حضور دارند؛ یعنی این دسته از صور، فعل و کار نفس‌اند و نفس مصدر آنها می‌باشد؛ لکن نفس نسبت به صور عقلی، مظهر است. (همان، ص ۱۵۵) نفس انسانی با حرکت جوهری خود، در مراحل گوناگون با صور مختلف اتحاد می‌یابد و در مراحل رشد خود، نسبت به برخی از صور، مصدر، و نسبت به برخی دیگر مظهر است.

البته در مراحل برتر، چون حقایق مجرد عقلی را نه به گونه‌ای غبارآلود و از دور، بلکه به صورتی زلال و از نزدیک، به علم شهودی و حضوری ادراک می‌کند، مظهریت او نسبت به آن حقایق، و در نتیجه مفاهیم و قضایایی که در این مرتبه شکل می‌گیرند، رخت بر می‌بندد و به جای تصور و تصدیق که از خصوصیات علم حصولی است، به علم حضوری حقیقت گسترده عقلی را در متن خارج نظاره می‌کند. (همان، ص ۱۵۵-۱۵۶) ادراک کلی ماهیات اصلی، از طریق افاضه اشراقی و اتحادی است که از طریق نفس با افراد مجرد آن ماهیات پیدا می‌کند. ادراک کلی مفاهیم عدمی هم که فاقد افراد مجرد و مادی‌اند به تبع ادراک حقایق اصلی حاصل می‌شود. افراد مجرد ماهیات، حقایق قائم و مشخص به ذات خود می‌باشند [و در روابط بین‌الذاتانی شکل نگرفته‌اند]. از این رو، ادراکی که از راه اتحاد با آنها حاصل می‌شود، باید موجب آگاهی به یک حقیقت مشخص و غیرکلی شود؛ لکن نفس انسان به دلیل تعلق به امور جسمانی و اشتغالات طبیعی، گرفتار ضعف و نقصان در ادراک می‌شود و از مشاهده تام حقایق عقلی و تلقی کامل آنها بازمی‌ماند و مشاهده‌ای ضعیف و ملاحظه‌ای ناقص نسبت به آنها پیدا می‌کند؛ مانند وقتی که چشم در هوای غبارآلود، از راه دور شیئی را می‌بیند؛ یا مانند کسی که با چشم ضعیف، شخصی را مشاهده می‌کند و احتمال می‌دهد که آن شخص زید، بکر یا ... باشد. مثل عقلانی و افراد مجرد ماهیات نیز از این گونه‌اند؛ یعنی مشاهده دور آنها به کلیت، اشتراک و عموم مفاهیم به دست آمده می‌انجامد؛ زیرا صفاتی از قبیل کلیت و ابهام، نتیجه ضعف معقول‌اند؛ اعم از آنکه این ضعف ناشی از قصور هستی مدرک یا سستی و فتور ادراک مدرکین باشد (همان، ص ۱۵۸). ادراک علمی نفس، چنان‌که پیش از این نیز گفته شد، تا قبل از وجود ظلی، یعنی وجود ذهنی و شکل‌گیری مفاهیم، ادراکی حضوری است. علم حضوری با خود، معلوم حقیقی - که مجرد خیالی یا عقلانی دارند - را به ارمغان می‌آورد. انسان‌ها نیز در ادراک امور مادی، همواره در عالم مثال و خیال سیر می‌کنند و شرایط مادی، جز زمینه و انتقال و تحول انسان نسبت به آن عالم را ایجاد نمی‌کنند؛ از این رو، در نخستین مواجهه با هستی، برای مثال، در نخستین مواجهه با شیئی به نام سنگ، ادراکی حضوری به واسطه شهود حسی - تجربی ایجاد می‌شود و در ظل چنین حضوری، وجود ذهنی سنگ شکل

می‌گیرد. همان‌گونه که می‌دانیم، علم به سنگ، واجد ماهیت و وجودی است که غیر از وجود و ماهیت وجود ظلی سنگ است. البته ماهیت به وجود ذهنی سنگ، همان ماهیت به وجود خارجی سنگ است. اگرچه وجود ذهنی سنگ، واجد آثار وجود مادی و خارجی سنگ نیست، اما وجود ظلی خود را داراست. در اجتماعات انسانی نیز بعد از این مرحله، برای سهولت و انتقال معانی و مفاهیم ذهنی، از واژگان استفاده می‌کنند و واژه «سنگ» را برای مفهوم سنگ وضع می‌کنند. چنین وضعی، تابع قراردادهای اجتماعی است. بنابراین، زمانی که قوه خیال با وجود واقعی اتصال وجودی پیدا می‌کند، صورتی از آن واقعیت، یعنی سنگ را ایجاد می‌کند و به حافظه می‌سپارد. در گام بعدی، در روابط اجتماعی، واژه «سنگ» را برای این صورت وضع و قرارداد می‌کند یا از این وضع و قرارداد اطلاع می‌یابد؛ همان‌گونه که واژه «تلفن همراه» در مرحله نخست، وضع و قرارداد شد و به دیگران انتقال یافت. (طباطبائی، بی تا، ص ۱۶-۳۶) البته این مسئله، درباره امور نفسانی نیز صادق است. بنابراین، با حاضر شدن حقیقت ذات معلوم نزد عالم، کثرت معانی‌ای که از یک وجود برای انسان حاصل می‌شود، وحدتی به دست می‌آید. برای مثال، از وجود سعدی با توصیفات مختلف آن، یک بار نویسنده گلستان و بار دیگر نویسنده بوستان، برای انسان حاصل می‌شود. پدیده‌شناسی هوسرل نیز به دنبال همین وحدت بود، که از مسیر دیگری آن را دنبال کرده است. بنابراین، رمز تفاوت حکمت متعالیه و پدیده‌شناسی، و به تبع آن، جامعه‌شناسی حاصل از این دو را باید در معانی و ادراک‌های حقیقی جست‌وجو کرد تا بتوان سپهرهای معنایی متنوعی را تصویر نمود که برخی از آنان برساخته انسان و انگیزه‌های او نیستند تا بتوان به مدینه فاضله فارابی نزدیک شد. از سویی، ساختار شکنی‌های اولیای الهی نیز از مبنایی مستحکم برخوردار خواهد شد. بنابراین، همه معانی را برساخته کنش‌ها و روابط اجتماعی نمی‌داند؛ بلکه برخی از معانی در افقی دیگر وجود دارند و انسان بر مدار ظرفیت‌های فعال خود به آنها راه می‌یابد. حکمت متعالیه، فرایند شکل‌گیری ادراک‌های حقیقی دیگری را نیز توضیح داده است که از پرداختن به آنها صرف‌نظر می‌کنیم و در ادامه، به اعتباریات و معانی که در حوزه‌های پیش از اجتماع و پس از اجتماع شکل می‌گیرد، می‌پردازیم.

معانی و ادراک‌های اعتباری

حکمت متعالیه با تقسیم وجود به «حقیقی» و «اعتباری»، وجود اعتباری را نیز در زمره وجود قرار داده است. نفس الامر وجود اعتباری، همان اعتبار معتبر می‌باشد. البته «لازم است عنایت کرد که

موجود اعتباری، هرچند سهمی از حقیقت را دارد، لیکن آثار مترتب بر آن مانند امتیاز، وحدت، تناسب عموم و خصوص و سایر احکام وجودی، متناسب با همان وجود اعتباری است، نه بیش از آن» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸۸). معانی اعتباری، در خارج از ذهن واقعیتهایی ندارند؛ اما ذهن آنها را بدون استعانت از خارج، خلق و ایجاد نکرده است. ذهن، معانی اعتباری را به کمک معانی حقیقی محقق می‌سازد و حد امور خارجی را به اموری که فاقد آن است، اعطا می‌کند و معانی حقیقی را در محلی که آن معنا در آنجا وجود ندارد، الحاق می‌نماید. (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۵۰-۵۱) مفاهیم و معانی ذهنی اعتباری، از مفاهیم حقیقی اخذ و اقتباس شده‌اند؛ به عبارت دیگر، هر موجودی که کارهای خود را با ادراک و فکر انجام می‌دهد، باید صور ادراکی افعال خود را به اقتضای قوای فعاله خود داشته باشد. از آنجاکه افعال وی تعلق به ماده دارد، باید تصور علمی موادی را که متعلق افعال وی است، داشته باشد و روابط خود را با آنها بداند. انسان در ابتدا متعلق مادی فعل را تمیز داده و سپس فعل را که نوعی تصرف در ماده است، انجام می‌دهد. قوای فعال انسان، احساساتی درونی ایجاد می‌کنند؛ به عبارت دیگر، انسان انجام دادن افعال قوای خود را دوست می‌دارد و حوادث و وارداتی را که با قوای او تناسب نداشته باشد، دشمن می‌دارد یا افعال مقابل آنها را دوست می‌دارد و خواهان است. پس صورت ادراکی احساسی خود را، هم به فعل، هم به ماده و هم به خودش نسبت می‌دهد؛ چنان که کودک در نخستین روزهای زندگی، هرچه را به دستش می‌آید، می‌گیرد و به دهان می‌برد؛ آن‌گاه چیزهای خوردنی را می‌خورد و آنچه را نمی‌تواند، نمی‌خورد. سپس نام «اراده»، «مراد» و «مرید» (خواست، خواسته، خواهان) به آنها می‌دهد و با آزمایش، خوردنی را تمیز داده، گاهی هم می‌فهمد که ماده‌ای که در دست دارد، خوردنی نیست. البته آن‌گاه نام‌های «خوردن»، «خوردنی» و «خورنده» را به فعل، خود و ماده می‌دهد. کودک این معنا را به کنش خود می‌دهد که «این خوردنی را باید بخورم» و پیش‌تر می‌گفت: «این خواستنی را باید بخورم». بنابراین، مفهوم «باید» همان نسبتی است که میان قوه فعاله و اثر وی موجود است. این نسبت، اگرچه حقیقی و واقعی است، ولی انسان آن را میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی وی نمی‌گذارد؛ بلکه پیوسته در میان خود و میان صورت علمی احساسی - که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت - می‌گذارد. مثلاً وقتی که انسان خوردن را می‌خواهد، این نسبت را نخستین بار مستقیماً میان خود و میان کارهای تنها که عضلات دست، لبها، فک، دهان، زبان، گلو و دیگر اعضای گوارشی بدن هنگام تغذیه انجام می‌دهند، نمی‌گذارد؛ بلکه در حال گرسنگی به یاد سیری می‌افتد و نسبت ضرورت را در میان خود و احساس درونی

سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت، می‌گذارد و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد و در این زمینه، خود را «خواهان» و او را «خواسته» خود می‌پندارد. از این‌رو، در مورد «خوردن»، فکری که قبل از همه چیز پیش انسان جلوه می‌کند، این است که این خواسته خود (سیری) را باید به وجود آورم. چنان‌که روشن است، در این فکر، نسبت «باید» از میان قوه فعاله و حرکتی که کار اوست، برداشته و در میان انسان و سیری، یا خواهان و خواسته، گذاشته شده که خود یک اعتباری است و در نتیجه سیری، صفت «وجوب» پیدا می‌کند؛ البته بعد از آنکه این صفت را نداشت. در حقیقت، صفت «وجوب» و «لزوم» از آن حرکت مخصوص بود که کار و اثر قوه فعاله می‌باشد و در این میان، ماده نیز که متعلق فعل است، اعتباراً به صفت وجوب و لزوم متصف شده است. بنابراین، همین که انسان قوای فعاله خود را به کار می‌اندازد، عده زیادی از این نسبت «باید» را در غیر مورد حقیقی خودش می‌گذارد. و همچنین به چیزهای بسیاری، صفت وجوب و لزوم می‌دهد؛ درحالی‌که این صفت را به حسب حقیقت ندارند. بنابراین، انسان به واسطه به کار انداختن قوای فعاله خود، یک سلسله مفاهیم و افکار اعتباری تهیه می‌کند؛ سپس بعد از این مفاهیم و معانی را به کنش‌های خود ملحق می‌سازد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۴۱۳-۴۳۰). این معانی به واسطه عقل نظری و بخش شناختی وجود انسان فهمیده شده، نسبت داده می‌شود؛ و به واسطه عقل عملی و بخش عملیاتی وجود انسان، تحقق می‌یابد. عقل عملی در خلأ شکل نمی‌گیرد و در ذیل عقل نظری به کار خود ادامه می‌دهد؛ از این‌رو، مفاهیم به دست آمده از عقل نظری، زمینه‌ساز و علت معدّ برای عقل عملی‌اند. عقل عملی با اتکا به حوزه عقل نظری و در فضای آن، شروع به ساخت‌وساز حکم می‌کند. برخی افراد در عقل نظری، حس‌گرا، برخی دیگر عقل‌گرا، و افراد دیگری نقل‌گرا می‌شوند.

لازم به یادآوری است که عقل نظری همان قوه علم‌آمیزی است که ادراک‌هایی نظیر تصور، تصدیق و اعتقاد حق و باطل درباره آنچه ادراک کرده است، از آن حاصل می‌شود. عقل عملی نیز قوه عمّالیه‌ای است که اعمال و کارهایی همچون صناعات انسانی را به انجام می‌رساند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۱۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۹۹).

دانسته شد که اعتبارکننده، حد امور حقیقی را در جایی که فاقد آن حد می‌باشد، اعطا می‌کند؛ اما این اعتبار را برای رسیدن به هدف و غایتی انجام می‌دهد. پرسشی در اینجا وجود دارد و آن اینکه آیا ملاکی برای چنین اعتباری وجود دارد؟ استاد مطهری معتقد است که لغویت و عدم لغویت اعتبار، ملاکی است که می‌توان بر اساس آن، اعتبارات انسانی را به محک سنجش سپرد.

ایشان می‌افزاید: «البته خصوصیت اعتبارکننده را باید در نظر گرفت. مثلاً اگر اعتبار، اعتبار خیالی و وهمی است، مصالح و اهداف قوه وهم را باید در نظر گرفت؛ و اگر اعتبار، اعتبار عقلی است، مصالح و اهداف قوه عقل باید مد نظر قرار گیرد. ... ولی در این جهت فرقی نیست که هر کس، هر چیز، هر فرد و هر دسته که چیزی را اعتبار می‌کند، غایت و هدفی در اعتبار خود دارد و وصول به آن هدف را مقصد قرار می‌دهد. ... پس یگانه مقیاس سیر و سلوک فکری در اعتباریات، همانا مقیاس لغویت و عدم لغویت است.» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۴۰۲). نتیجه آنکه در دایره اهداف انسان، اعتبارات مختلف صورت می‌گیرد. اگر انسان اهداف خود را متناسب با عقل نظری و عقل عملی در نظر گیرد و همسو با حق باشد و با عقل آئینه‌گون به فهم حقیقت رهسپار شود، با کسانی که اهداف خود را با اعراض از حق و اعوجاجی که از حق ایجاد شده است، سامان دهند، اعتباریات مختلفی را رقم خواهند زد. لذا دو سپهر معنایی در حد کلان شکل خواهد گرفت. بنابراین، خوبی و بدی - که صفت‌های اعتباری‌اند و به واسطه ملایمت یا عدم ملایمت با قوه ادراک‌کننده اعتبار می‌شوند - اگر به تناسب قوه وهم در افق نفس حیوانی اعتبار شوند، با اعتباری که وهم در پرتو عقل نظری و عقل عملی در افق نفس انسانی اعتبار می‌کند، تفاوت بنیادینی دارد. از سویی، ساختارهایی که در پرتو این اعتبارات شکل می‌گیرند، گوناگون خواهند بود؛ برخی که متناسب با اعتبارات وهم صرف‌اند که هدفشان بر آوردن امیال و آرزوهای شهوانی است، از جمله اضغاث احلامی هستند که همچون قفس آهنین وبر، انسان را خفه می‌سازند؛ اما برخی دیگر که متناسب با عقل نظری‌اند، نه تنها انسان را به اوج‌اعلی می‌رسانند، بلکه در تعامل با هستی، موجب نزول برکات از آسمان و زمین خواهند شد. (اعراف: ۹۶) این ساختارها به دلیل هم‌افقی با فطرت انسان، شادی‌های پایداری را به ارمغان می‌آورند.

شناخت و فهم «خود»

یکی از پرسش‌هایی که برای پدیده‌شناسی نیز مطرح است، چگونگی فهم و شناخت «من» یا «خود» است. حکمت متعالیه در کنار حکمت مشا و اشراق، بر این اعتقاد است که شناخت و علم ما به «خود»، حضوری است و چنین شناختی غیر از علم حصولی و مفهومی می‌باشد. آنچه در این قسمت ضروری به نظر می‌آید، تفکیک علم حضوری به «من»، از علم حصولی به آن است. «نفس در ابتدای تکون و حدوث، هیچ چیزی را با علم حصولی نمی‌داند و از هیچ چیزی تصویری در ذهن ندارد؛ حتی از خودش و حالات نفسانی خودش؛ بلکه اساساً در ابتدا فاقد ذهن است؛ زیرا

عالم ذهن جز عالم صور اشیا، پیش نفس چیزی نیست و چون در ابتدا صورتی از هیچ چیزی پیش خود ندارد، پس ذهن ندارد. پس انسان در ابتدا فاقد ذهن است...؛ ولی درعین حال با اینکه نفس در ابتدا هیچ چیزی را با علم حصولی نمی‌داند... از همان ابتدای تکون و حدوث، خود را و آنچه از قوای نفسانی واجد است، به طور علم حضوری می‌یابد؛ زیرا ملاک علم حصولی، فعالیت و صورتگری قوه خیال است و ملاک علم حضوری تجرد وجود شیء از ماده و از خصایص ماده است. کودک تا مدتی، از هیچ چیزی، حتی از خود و حالات خود تصویری ندارد؛ ولی درعین حال، واقعیت خود و واقعیت گرسنگی و لذت و اندوه و اراده خود را می‌یابد.» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۲۷۳-۲۷۴). چنین یافتنی از «خود»، جزئی است و با معنا و مفهوم «خود» مغایرت دارد. نکته‌ای که نباید از آن غفلت داشت، این است که در ضمن علم حضوری به «خود»، قوه خیال تصویرسازی‌هایی از علم حضوری انجام می‌دهد که تصویری از «خود» و از لذت، اندوه و اراده ایجاد می‌شود. انسان در روابط اجتماعی‌اش، انعکاس‌ها و بازخوردهایی از رفتار دیگران دارد که در روابط بینافردی ایجاد شده است. چنین بازخوردهایی، احساس‌هایی از لذت و اندوه را در من ایجاد می‌کند که احساسم را نسبت به خودم تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ ولی این موجب نمی‌شود که علم حضوری به «خود» - که علم جزئی است - از دست بدهم یا اینکه خود را در آئینه دیگران ببینم.

شکل‌گیری زیست جهان و تفهم «دیگری»

انسان به واسطه حرکت جوهری، در مراتب مختلف وجودی حضور به هم می‌رساند. روابط اجتماعی و دیگر عوامل جسمانی و ذهنی، علل اعدادی‌اند که نفس به واسطه حرکت جوهری جسم خود متحول شده، صورت‌های مختلف را یکی پس از دیگری واجد می‌شود. اشاره شد که فرهنگ و جامعه، همان صورت‌های نازل‌شده معنایی‌اند که در افق کنش و رفتارهای انسانی شکل یافته‌اند. بنابراین، انسان‌ها که صورت‌های مختلف را به واسطه حرکت جوهری دارا می‌شوند، با دل سپردن به این نوع معانی یا با ایجاد زاویه‌ای که در سپهر معنایی توحیدی ایجاد می‌کنند، اعوجاج‌هایی را در فهم و شناخت به وجود می‌آورند که در خیال متصل آنان ایجاد می‌شود. افراد و اشخاص دیگر نیز با اتصال و اتحاد وجودی در خیال متصل هم‌افق می‌گردند و هستی را از دریچه مشترکی می‌نگرند و زیست‌جهان را به این شکل ایجاد می‌کنند. به عبارت دیگر، «نفس انسانی به دلیل لطافتی که دارد، به هرچه روی آورد، به صورت آن درآید. لذا هر وقت که انسان نیت کسی کرده باشد، به حکم اتحاد علم و عالم و معلوم، «من» این شخص که هویت اوست، با

«من» دیگری متحد می‌شود» (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۳). از این رو، به حکم چنین اتحادی، تعدادی از انسان‌ها اتصال و اتحاد وجودی پیدا می‌کنند و زیست‌جهان را شکل می‌دهند. بدین ترتیب، شکل‌گیری زیست‌جهان در افق نفس انسانی که دارای تجرد و غیرمادی است، محقق می‌شود. شاید بتوان با این بیان «خود آینه‌سان کولی» را از فرایند اتحاد علم و عالم و معلوم تصویر کرد؛ هرچند این مکانیسم با مکانیسم کولی تفاوت جوهری و بنیادینی دارد. هرچند با وجود چنین اتحادی، علم حضوری به خودم جزئی بوده و با آن شهود و جزئی نفس انسان توسط خودش، که حکمت متعالیه باور دارد، متناقض نخواهد بود.

در بررسی دقیق‌تر روابط اجتماعی - چنان‌که شوتس نیز اشاره دارد - «من» با «دیگری» در روابط چهارگانه‌ای مشارکت دارم. معانی اعتباری که به‌واسطه اهداف در ذهن محقق شده‌اند، توسط رفتار و نمادهای زبانی بروز می‌یابند. بنابراین، فهم انگیزه‌ها و اهداف انسان، به‌واسطه این نمادها خواهد بود. لذا روابط «من» با «دیگری» را در تعامل مستقیم و رودرو، در ابتدا به‌واسطه شهود حسی، حرکات، اشارات و زبان گفتاری «دیگری» درمی‌یابم. حرکات، اشارات و زبان گفتاری و بدنی «دیگری»، ابزاری قراردادی است تا مقدمه و اعدادی را تدارک ببیند تا «من» با آن معانی مجرد، در خیال متصل «دیگری»، اتحاد و اتصال وجودی پیدا کنم و از طریق اتحاد مدرک با مدرک، به تفهم دیگری دست یابم. این معانی مجرد، توسط این افراد تبدیل به کنش و رفتار می‌شوند و ساختارهای اجتماعی را شکل می‌دهند. در ضمن اتصال و اتحاد وجودی، قوه خیال صورتگری می‌کند و تصویرهایی را می‌سازد. چنین تصویرهایی، به‌واسطه زبان به دیگران منتقل می‌شوند تا اعداد و مقدمه‌ای شوند تا این اتحاد و اتصال در زوایای مختلف خود گسترش یابد. از این طریق می‌توانم از دوست داشتن‌ها و اندوه‌های وی آگاهی یابم و با او همدلی کرده، اتحاد و اتصال وجودی داشته باشم. چنین همدلی‌ای یک رابطه وجودی است که غیر از همدلی روان‌شناختی هیومی و همدلی پدید‌شناختی است. همین ارتباط مستقیم، در روابط اجتماعی غیرمستقیم نیز حضور دارد؛ اما به‌واسطه شهود حسی نیست؛ بلکه شهود خیالی است که این رابطه را ایجاد می‌کند. از آنجاکه مرتبه وجود خیالی، از مرتبه وجود حسی بالاتر است، خیال «من» با ایجاد آن، اتحاد و اتصال وجودی تعاملی را در سطحی بالاتر از شهود حسی مهیا می‌سازد تا بتوانم با اسلاف و اخلافم رابطه و تعامل برقرار کنم و وارد قلمرو اجتماعی جهان اخلاف و جهان اسلاف شوم. البته در احضار چنین مسئله‌ای، همه انسان‌ها یک‌سان عمل نمی‌کنند و این مسئله به ضعف و قوت خیال آنان بستگی دارد. البته نباید فراموش کرد که چنین اتحاد و اتصال وجودی‌ای

که در خیال متصل رخ می‌دهد، اگر با خیال منفصل مطابقت داشته باشد، زیست‌جهانی که شکل می‌گیرد، همان جامعه فاضله فارابی خواهد بود؛ اما در غیر این صورت، یعنی عدم مطابقت خیال متصل با خیال منفصل، صورت‌های متنوعی از جوامع غیرفاضله تشکیل خواهد شد. انسان در روابط اجتماعی مستقیم و چهره‌به‌چهره، از طریق حرکات، اشارات و زبان ارتباطی که جنبه اعدادی را برای شهود حسی و خیالی فراهم می‌کند، با یک دسته از معانی متحد می‌شوند و آن معانی که در سایه شهود حسی و خیالی ایجاد می‌شوند، دوباره به‌واسطه وضع و قراردادهای زبان ارتباطی به همدیگر اظهار می‌شوند تا روابط میان انسان‌ها ادامه یابد. البته این فرایند تا نقطه اتمام تعامل ادامه دارد.

جهان‌های اجتماعی از منظر حکمت متعالیه

دانسته شد که جهان‌های اجتماعی، هویت معنایی دارند، از سویی، رویکرد حکمت متعالیه به علوم اجتماعی، رویکرد تفسیری است و پدیده‌های اجتماعی را پدیده‌های معنادار می‌داند. بنابراین، هویت معنایی جهان‌های اجتماعی، مورد پذیرش حکمت متعالیه نیز هست. آنچه که نقطه عطف و جدایی حکمت متعالیه از دیگر مکاتب فلسفی چون پدید‌شناسی است، ظرف ثبوت معنا یا به‌عبارت‌دیگر، ظرف تحقق سپهر معنایی است. نقطه عطف را باید در نوع نگاه به نردبان افلاطونی جست‌وجو کرد. هوسرل، همچون برخی از فیلسوفان، نردبان افلاطون را افقی قرار داد و مثل افلاطونی را بنیادشده در روابط اجتماعی و بینافردی دانست. شوتس نیز با پیروی از وی، بنیاد معنا و تفهم را در چنین روابط اجتماعی کاوش کرده است.

حکمت متعالیه نردبان افلاطونی را به همان صورت عمودی می‌پذیرد؛ از این رو، «واقعیت و هستی را واجد عوالم سه‌گانه‌ای همچون طبیعت، برزخ و عقل، که در طول یکدیگر قرار دارند و هریک ظل و سایه، بلکه نمود عالم برتر، می‌داند. هرچند که مجموع این عوالم، خود حاکی از صور اسمای الهی می‌باشند» (پارسانیا، ۱۳۷۳، ص ۲۳). انسان نیز بسان عالم، واجد این عوالم سه‌گانه است و به مدد حرکت جوهری، این عوالم را یکی پس از دیگری می‌پیماید. البته بر اهل تأمل پوشیده نیست که این توانایی و سیر، در همه افراد و اشخاص انسانی وجود دارد؛ اما هر کسی به اندازه همت و توان خود تمام این مسیر یا بخشی از آن را طی می‌کند؛ از این رو، فهم و شناخت او نیز از هستی، مطابق با همت و توان او خواهد بود. فهم انسانی که از افق خیال عبور نکرده است، با فهم اشخاصی که توانسته‌اند به حوزه عقل وارد شوند، به یک میزان نخواهد بود. افرادی هم که توانسته‌اند قوای عقل نظری و عملی خود را فعال سازند، در یک رتبه وجودی قرار

نمی‌گیرند. واقعیت و هستی حاکی از صور اسمای الهی است و انسان نیز به قدر همت و توان خود از این عوالم بالا می‌رود؛ بنابراین، هستی و واقعیتی صرف‌نظر از فهم انسان وجود دارد و هستی و واقعیت آن به فهم و روابط اجتماعی انسان‌ها بستگی ندارد و بنیاد آنها در چنین روابطی نیست. *ملاصدرا* بر این باور است که «جمیع موجودات، موجودهای عقلی یا غیر آن، از مراتب درخشش نور حقیقی و تجلیات وجود قیومی الهی هستند» (*ملاصدرا*، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۱). حاصل چنین انتسابی، ارجاع همه کائنات به هستی واحد است که غیر آن حقیقت قیومی، همه آیه و نمود آن حقیقت قیومی خواهند بود (پارسانیا، ۱۳۷۳، ص ۲۲). تفسیر اندیشمندان و فیلسوفان از معانی که در ذهن افراد بشر حضور دارد، به مبانی و مبادی مختلف آنان بستگی دارد. برخی آن معانی را شکل‌یافته و برساخته روابط اجتماعی می‌دانند و برخی دیگر، نمود و آینه حق. حکمت متعالیه معتقد است که هر شیء ممکن در جهان هستی، اعم از ظاهر، باطن، اول و آخر آن، خداوند سبحان را ارائه می‌دهد. برخی از معانی، تجلی‌یافته صفت اضلال الهی، و برخی دیگر، آینه صفت هادی الهی‌اند. این مباحث، در قوس نزول است؛ اما در قوس صعود باید گفت که شناخت حضوری و شهودی که انسان در مرتبه نخست پیدا می‌کند و بعداً کاروان علم حصولی و مفاهیم ذهنی خود را به راه می‌اندازد، بر اساس نوع شهود، به دو دسته تقسیم می‌شوند: شهود جزئی که مشهود آن، امری جزئی است؛ و شهود کلی که مشهود آن، امری کلی می‌باشد. شهود جزئی، همانند مفهوم جزئی، شاهد را به سوی امری و رای خود راهنمایی نمی‌کند. کسی که خود را با شهود جزئی مشاهده می‌کند، خود را فقط در همان مرتبه می‌تواند بشناسد. او هرگز توان آن را ندارد که دریابد چنین ادراک حضوری‌ای، نتیجه یک تلقین است یا آنکه حاصل یک تحقیق می‌باشد. تا وقتی که انسان در متن یک شهود جزئی است، جز مشهود خود، به چیز دیگر پی نمی‌برد. او مانند انسانی است که رؤیایی را مشاهده می‌کند، بدون آنکه بتواند دریابد آن رؤیا صادق است یا از اضغاث احلام می‌باشد. اما کلی بودن مشهود در شهود کلی، غیر از کلی بودن مفهوم است؛ زیرا در مقام شهود، جایی برای مفهوم نیست. شهادی که مشهود کلی را نظاره می‌کند، به مشاهده حقیقت مبدأ و معاد، حقیقت وحی و رسالت می‌پردازد. سایر قوای نظاره‌گر مشهود کلی، تابع روح بلند و قلب گسترده او هستند و تمامی قوا، به هدایت و کنترل روح و قلب شاهد او می‌باشند. هم عقل، معانی کلیه را به خوبی دریافت می‌کند، هم وهمه آنچه را که در آن تنزل می‌کند، به نیکی درمی‌یابد و هم متخیله، چنان‌که باید صورتگری می‌کند؛ قوه خیال نیز آنچه را که تجلی کرده است، به تمامی مشاهده می‌نماید. در این حال، آنچه دیده می‌شود، اعم از بیداری و

خواب، همه صادق و مطابق با واقع‌اند. بدین ترتیب، صاحب چنین شهودی، میزانی برای مشاهده دیگران می‌شود و فهم او، به دلیل مصونیت از خطا، معیاری برای فهم فاهمان دیگر می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۹-۲۸۳). دیگران نیز با اتحاد در خیال متصل وی، توان راهیابی به خیال منفصل را دارا می‌شوند. انسان‌ها به دلیل اتحادی که در خیال متصل ایجاد می‌کنند، توانایی فهم و ادراک معانی ذهنی یکدیگر را پیدا می‌کنند و از طریق این اتصال وجودی، توانایی برقراری روابط اجتماعی را پیدا می‌کنند. البته نمادهای انسانی و ساختارهای اجتماعی، از مقدمات و معادلات ایجاد این اتحاد و اتصال وجودی‌اند. به عبارت دیگر، انسان‌ها بر اساس اتحاد علم و عالم و معلوم، اتحادی ایجاد می‌نمایند و از قیل این اتحاد، معانی ذهنی یکدیگر را ادراک می‌کنند.

همه انسان‌های یک جامعه، در سیر جوهری خود شهودهای حسی را دارند که در ذیل آن شهودهای حسی، مفاهیمی شکل یافته‌اند. انسان به واسطه خیال خود، عکس‌ها و صورت‌های معنایی را از آن شهودها به وجود می‌آورد و در خیال اندوخته می‌سازد؛ اما انسان‌ها با اشتراکی که در شناخت و انگیزش‌ها ایجاد می‌کنند، توانایی ایجاد خرده‌فرهنگ‌های مختلف را واجد می‌شوند. فرهنگ‌ها و نیز خرده‌فرهنگ‌ها، همان سپهرهای معنایی‌اند که به واسطه عده‌ای، در کنش و رفتار آنها بروز یافته است. از نظر *فارابی*، اگر این سپهرهای معنایی با خیال منفصل نیز مطابقت داشته باشند، فرهنگ و جامعه فاضله شکل می‌گیرد؛ در غیر این صورت، سایر جوامع غیرفاضله، به تناسب شناخت و انگیزه‌ها شکل خواهد گرفت.

بنابراین، آنچه نفس در بُعد برزخی و مثال متصل خود می‌یابد یا واجد آن می‌شود، اگر با مثال منفصل همراه باشد، صادق است و اگر با تصرفات مختلق نفس هماهنگ شود، از زمره اضغاث احلام بوده، در حکایت از واقع، کاذب می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۶۸) تمثالی که بر اثر اتصال یا اتحاد، بلکه به عبارت دقیق‌تر، بر اثر فنای در مبادی عالیه حاصل می‌شود، در حقیقت، شئون کثیره حقیقت واحدی هستند که در آنها ظهور کرده است. بنابراین، تمثیل، در کنه خود ناظر به همان وحدتی است که اصل و حقیقت آن می‌باشد. به همین دلیل، از طریق ادراک تمثیل، به وحدتی که محکی آن است پی برده می‌شود؛ و آن وحدت که خود مبدأ کثرات است، انضمام و هماهنگی همه کثرات را که مظهر او هستند، فراهم می‌آورد؛ اما با ضعیف شدن ارائه وحدت، کثرت دخالت حداکثری می‌یابد و این امر تا آنجا ادامه می‌یابد که در مکاشفه، اثری از وحدت دیده نمی‌شود و آن همان اضغاث احلام است که در آن، کثراتی چند در عرض یکدیگر در معرض نمایش قرار می‌گیرند. انسان با بُعد از آن واحد که عین وحدت است، از حقیقت خود نیز

دور می‌شود و همراه با این دوری، مکاشفات، مشاهده‌ها و تمثیل‌های او تغییر می‌یابد. در آغاز که قریب به حق است، به هر سو نظر کند، خدای را می‌بیند که خدایی می‌کند؛ اما با آغاز انحراف که همراه با مشاهده نوعی از استقلال و اصالت برای فرشتگان و دیگر موجودات شروع می‌شود. با پیدایش چنین اعوجاجی، میان آنچه که انسان می‌بیند، با آنچه در خارج محقق است، مفارقت واقع می‌شود؛ و چون عالم طبیعت، خود ظلّ و نمود حقایقی است که در خیال منفصل، منقّش است، مفارقت میان آدمی با خیال منفصل موجب مفارقت او با طبیعت نیز می‌گردد. نهایتاً انسان بعد از انکار وحدتی حقیقی، خود در مرکزیت کثرت محضه واقع می‌شود و اعتبار وحدت می‌کند. این همان اسطوره جدید «انسان‌مداری» است که در پایان روزگار شرک، عرصه جولان می‌یابد (پارسانیا، ۱۳۷۳، ص ۴۳-۷۳). انسان‌مداری، در آغاز راه با «من» شروع می‌شود و در پدیده‌شناسی به «ما» می‌رسد؛ «ما»یی که بنیاد همه چیز، حتی خدا را باید در آن جست‌وجو کرد. بنابراین، سپهرهای معنایی گوناگون و متنوعی که یا با مطابقت با مثال منفصل یا با اعوجاج از آن شکل گرفته‌اند، به صورت فرهنگ، در کنش و رفتار انسانی بروز می‌یابد. هریک از سپهرهای معنایی، ویژگی‌های مخصوص به خود را داشته، لوازم فرهنگی و تمدنی را به‌همراه خواهد داشت.

نباید فراموش کرد که این سپهرهای معنایی، برخوردار از وجودی هستند که بر انسان‌های دل‌سپرده به این سپهر معنایی محیط است و اتحاد وجودی را برای این انسان‌ها به ارمغان می‌آورد. بنابراین، این سپهر معنایی در حکم روح و جهان واحد برای نفوس متعدد می‌شود که با آنها اتصال وجودی پیدا کرده‌اند. سپهر معنایی همان جامعه‌ای است که وجودی مغایر با افراد انسانی ندارد و ترکیبی اتحادی با انسان‌ها برقرار می‌کند؛ و انسان‌ها در حکم ماده‌ای قرار دارند که از طریق معرفت و عمل، با این سپهر معنایی وحدت پیدا می‌کنند. البته این سپهرهای معنایی، برخوردار از وجودی مجرد و روحانی‌اند که در این افق، اتحاد انسان‌ها را شکل می‌دهند. در چنین اتحادی، افراد اختیار خود را از دست نمی‌دهند، بلکه در ذیل این سپهر معنایی و در استخدام آن، فعال می‌باشند. این نکته با اختیار انسان و عاملیت او در تنافی نیست؛ زیرا افراد انسانی پس از اتحاد با سپهر معنایی، مضمحل و نابود نمی‌شوند؛ بلکه امکان بازگشت و اعراض از آن صور را دارند. این سپهرهای معنایی، پس از ورود به عرصه زندگی و فرهنگی انسان‌ها، ساختار و روابطی را ایجاد می‌کنند که این ساختار و روابط، فرع بر حضور سپهر معنایی است و ساختارها که وجودی ربطی و تعلق‌ی دارند، به هستی این سپهرهای معنایی باز می‌گردند و وجود آن با ساختار قابل ارجاع نیست (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۱۷-۱۱۹). سپهر معنایی که در قلمرو حیات انسانی وارد شده است، گاهی

وجود ذهنی فرد است و فردی از انسان بدان راه یافته است؛ گاهی نیز هویت بین‌الذهانی و اجتماعی دارد و به افق اجتماعی انسان‌ها وارد شده است (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۲۸). از این‌رو، گاهی همچون پیامبر اعظم ﷺ به آن نظام معنایی توحیدی پیوسته است و دیگران شمه‌ای از آن را استشمام نکرده‌اند؛ یا با ورود آن نظام معنایی توحیدی به حیطه بین‌الذهانی، دیگران نیز ایشان را همراهی کرده‌اند.

سپهر معنایی، به صورت نمادین در حوزه انسانی و جامعه انسانی تبلور می‌یابد و بدون شکل‌گیری نمادها، نظام اجتماعی مختل می‌شود. نباید فراموش کرد که اهمیت برخی از نمادها، به اهمیت معنایی است که نماد از آن حکایت دارد. نمادها بنا به شرایط، در زمینه‌های مختلف قابل تغییرند و تغییر آنها، تا زمانی که با تغییر در لایه‌های عمیق اجتماعی همراه نباشد، موجب تغییر جهان اجتماعی نمی‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۳۱). می‌توان به این نتیجه رسید که هرچند در نگاه اولیه، بحث درباره ساحت‌های مختلف شهود و ظرفیت‌های متنوع انسان، بحث‌های آسمانی و به‌دور از فضای جامعه‌شناسی است، اما نباید فراموش کرد که بدون این ظرفیت‌ها نمی‌توان ساختار شکنی پیامبرانه‌ای را شاهد بود.

دانسته شد که معانی در سپهر وجودی خود، به واسطه کنش‌های انسانی تنزل می‌یابند و فرهنگ متناسب با خود را شکل می‌دهند؛ اما انسان در حرکت جوهری خود که «جسمانیة الحدوث» است، سیر خود را آغاز می‌کند و به تناسب فهم و همت خود، این مسیر را می‌پیماید. در طی این مسیر، انسان آن‌گاه که در حد حیوانیت است و قوه عاقله او به فعلیت نرسیده، می‌کوشد تا انسان‌های هم‌جوار خود را به استخدام و استثمار در بیاورد. انسان تا وقتی که در بند طبع، و تابع شهوت و غضب است، جز به استخدام، استعباد و استثمار دیگران نمی‌اندیشد. چنین انسانی، افزون بر خیال و وهم، عقل و فطرتش نیز به اسارت کشیده می‌شود؛ عقلی که به گفته امیرالمؤمنین ﷺ، چه بسیار عقل اسیری که تحت تسلط هوای امیر اوست. (نهج البلاغه، حکمت ۲۲۱) شاید بتوان چنین نگاهی را بر نظریه تضاد تطبیق داد؛ اما راه‌حل نهایی عبور از این استخدام و استثمار، فعال شدن عقل نظری و عملی است؛ هرچند این سخن، با نسخه مارکس متفاوت خواهد بود.

انسان آن‌گاه که از حیوانیت گذر می‌کند و به تعقل می‌رسد، به هستی فقیرانه خود و غنا و بی‌نیازی پروردگار و عبودیت و تعبدی که شایسته اوست، پی می‌برد و بر این اساس، عمل خود را نیز هماهنگ می‌کند. پس از زمامداری کنش‌های انسانی توسط عقل، شهوت و غضب انسان نیز همگی نظام عقلانی، بلکه الهی می‌یابند. این همان نقطه‌ای است که تمدن به وجود می‌آید؛ زیرا

معدلات در قوس صعود امکان ندارد. (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۱۲۳) فرزندى که به تازگی متولد می‌شود، به دلیل تولدش در جهان اجتماعی خاصی، در خلال ساختارهای اجتماعی و نمادهای انسانی قرار می‌گیرد که قوای شناختی و حرکتی او را متناسب با آن سپهر معنایی مهیا می‌سازد و به فعلیت می‌رساند؛ که در زبان جامعه‌شناسان، به جامعه‌پذیری معروف است. البته همین انسان متولدشده، ظرفیتی وجودی به نام فطرت دارد که او را به نظام معنایی توحیدی راهنمایی می‌کند و در صورت محجوب ماندن فطرت، انسان را به اضطراب‌هایی مبتلا می‌سازد تا با گسستن و عبور از نظام معنایی موجود بتواند در ذیل نظام معنایی توحیدی قرار گیرد؛ هرچند این انسان، توان عبور از یک نظام معنایی به نظام دیگری دارد. انسان توان آن را دارد با دل سپردن به نظام معنایی غیرتوحیدی، به سرانجام «بل هم اضل» (اعراف: ۱۷۹) گرفتار آید. نباید فراموش کرد که نظام معنایی غیرتوحیدی، به تناسب نوع شناخت و انگیزه‌ها می‌تواند متکثر و متنوع باشد. نمادها و ساختارهای موجود، اعدادهایی را برای انسان اجتماعی آماده می‌کنند تا در دل چنین اعدادی، به فهم رفتار دیگری دست یابد تا از این مسیر بتواند نیازهای دنیوی و اخروی خود را سامان دهد. البته چنین اعدادی برای رسیدن به اتحاد مدرک با مدرک است تا بتواند معانی ذهنی دیگری را بفهمد. افراد با دل سپردن به نظام معنایی، مسیر شکل‌گیری زیست‌جهان را مهیا می‌سازند و پس از آن، نمادها و ساختارهای اجتماعی - انسانی را در ذیل آن شکل می‌دهند یا بازتولید می‌کنند. زبان شکل می‌گیرد تا مسیر چنین همدلی‌ای هموار شود.

نتیجه‌گیری

حکمت متعالیه، نردبان افلاطونی را به همان صورت عمودی می‌پذیرد؛ از این‌رو، واقعیت و هستی را واجد عوالم سه‌گانه‌ای همچون طبیعت، برزخ و عقل، که در طول یکدیگر قرار دارند و هریک سایه، بلکه نمود عالم برتر، می‌داند. انسان نیز بسان عالم، واجد این عوالم سه‌گانه است و به مدد حرکت جوهری، این عوالم را یکی پس از دیگری می‌پیماید. انسان، یا به نظام معنایی توحیدی دست می‌یابد و در پرتو آن، ساختارهای اجتماعی خود را سامان می‌دهد یا با اعراض از آن، سپهر معنایی دیگری را ایجاد می‌کند و روابط انسانی خود را محقق می‌سازد. حکمت متعالیه معتقد است که معانی در خیال متصل انسانی شکل می‌گیرند و به دلیل تجرد برزخی خیال متصل انسان، دیگران نیز با هم‌افق بودن در شناخت و ادراک و انگیزه‌ها با چنین معانی‌ای، اعم از اعتباری یا حقیقی، متحد می‌شوند و با افزوده شدن انسان‌های دیگر، جامعه انسانی را شکل می‌دهند.

زندگی اجتماعی جز به تعاون و همکاری متقابل، قرار و دوام ندارد و آنچه در سایه استخدام بروز می‌یابد، جامعه نخواهد بود؛ بلکه کثرت‌هایی است که دارای هویت واحد نیستند. دانسته شد که هویت واحد، در سایه فعال شدن عقل و قوای عقلی است و با بروز و ظهور عقل و فطرت در کنش‌های انسانی، تمدن نیز به وجود می‌آید. از این‌رو، انسان تمدن بالفطره است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۳-۳۹۵). حکمت متعالیه، به واسطه نوع متوسط خواندن انسان بر این باور است که تمدن بالفطره، یکی از جهان اجتماعی است که در پرتو فعال شدن عقل و فطرت بروز می‌یابد و جهان‌های اجتماعی دیگری نیز وجود دارند که به تناسب شناخت و انگیزه‌های انسان شکل می‌گیرند. حکمت متعالیه، به دلیل عقلانی خواندن عقل و نقل، و کاشف از واقع دانستن آن دو، توان ارزیابی و داوری علمی درباره ارزش‌ها را دارد. از این‌رو، به واسطه داوری در باب ارزش‌های جوامع و جهان‌های اجتماعی، آن را تیپ‌بندی می‌کند. البته حکمت متعالیه به مدد مبانی‌ای که مهیا کرده است، می‌تواند درباره چنین جامعه و جهان‌های اجتماعی، داوری داشته باشد؛ در حالی که پدیده‌شناسی توان ورود به این مسائل را ندارد. جامعه‌شناسی پدیده‌شناسی به دلیل چنین فقدان، نتوانست گفتارها و تحلیل‌هایی در این سطح ارائه کند. نوعی از جهان‌های اجتماعی که به جامعه فاضله معروف است، همان تمدن بالفطره‌ای است که با فعال شدن عقل و فطرت به وجود می‌آید. اما جوامع دیگری نیز وجود دارد؛ مثل جامعه ضاله، فاسقه و جاهله. چنین جوامعی، به تناسب شناخت و انگیزه‌ها نیز متکثر می‌شوند. هرچند بعضی از این جوامع و مشخصات آنها توسط فارابی شمارش شده است، اما می‌توان تیپ‌ها و انواع دیگری را نیز احصا نمود.

نظریه اجتماعی صدرایی

از مجموع آنچه گذشت می‌توان به نظریه اجتماعی صدرایی نزدیک شد. در نگاه حکمت متعالیه، نظام معنایی توحیدی یگانه نظامی است که با عقل آینه‌گون و با فعال ساختن قوای عقل نظری و عملی، در پرتو اتحاد علم و عالم و معلوم، به مدد حرکت جوهری انسان بدان دست یافت. نظام‌های معنایی دیگری نیز هستند که با زاویه‌ای که نسبت به چنین نظام معنایی دارند، در افق خیال متصل انسانی شکل می‌گیرند.

نظام‌های معنایی همان سپهرهای معنایی‌اند که پس از تنزل در فعل و کنش انسانی، ساختارها، نمادها و ارتباطات انسانی را شکل می‌دهند. این ساختارها و نمادهای انسانی، نقش اعداد را برای پیوستن افراد انسانی به نظام‌های معنایی ایفا می‌کنند. رسیدن نفس به این نظام‌های معنایی، بدون

چگونگی دریافت و شناخت دیگران از معانی اعتباری و حقیقی «من»، در این ساحت اتفاق می‌افتد. حال، اگر خیال متصل نیز با خیال منفصل مطابقت داشته باشد، جامعه فاضله شکل می‌گیرد؛ در غیر این صورت، با اعوجاجی که در فهم و شناخت انسان صورت می‌گیرد و غایاتی که مدنظر اوست، مدن و جامعه غیرفاضله، به تناسب شناخت و انگیزه‌های او شکل خواهد گرفت. روابط «من» با «دیگری» را در تعامل مستقیم و رودرو، در ابتدا به‌واسطه شهود حسی، حرکات، اشارات و زبان گفتاری «دیگری» درمی‌یابم. حرکات، اشارات و زبان گفتاری و بدنی «دیگری»، ابزاری قراردادی است تا معانی که در خیال متصل «دیگری» شکل گرفته است، مقدمه و اعدادی را تدارک ببیند تا «من» با آن معانی مجرد در خیال متصل «دیگری»، اتحاد و اتصال وجودی پیدا کند و از طریق چنین اتحادی، آن معانی مجرد، توسط «من» و «دیگران» بسط یابد. سپس به‌واسطه چنین اتحاد و اتصال وجودی میان چند نفر، زیست‌جهان شکل می‌گیرد. این معانی مجرد توسط این افراد تبدیل به کنش و رفتار می‌شوند و وجود اعتباری را شکل می‌دهند. در ضمن اتصال و اتحاد وجودی، قوه خیال صورتگری می‌کند و تصویرهایی را می‌سازد. چنین تصویرهایی، به‌واسطه زبان به همدیگر منتقل می‌شوند تا اعداد و مقدمه‌ای شوند تا این اتحاد و اتصال در زوایای مختلف خود گسترش یابد. از این طریق می‌توانم از دوست داشتن‌ها و اندوه‌های وی آگاهی یابم و با او همدلی کرده، اتحاد و اتصال وجودی داشته باشم. چنین همدلی‌ای، یک رابطه وجودی است که غیر از همدلی روان‌شناختی هیومی و همدلی پدید‌شناختی است. همین ارتباط مستقیم، در روابط اجتماعی غیرمستقیم نیز حضور دارد؛ اما به‌واسطه شهود حسی نیست؛ بلکه شهود خیالی است که این رابطه را ایجاد می‌کند. از آنجاکه مرتبه وجودی خیال، از مرتبه وجودی حس بالاتر است، خیال «من» با ایجاد آن، اتحاد و اتصال وجودی تعاملی را در سطحی بالاتر از شهود حسی مهیا می‌سازد.

منابع

- ادگار، اندرو و دیگران (۱۳۸۸)، *مفاهیم کلیدی در نظریه فرهنگی*، ترجمه ناصرالدین علی تقویان، تهران، دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی و پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- پارسائیان، حمید (۱۳۷۳)، *نماد و اسطوره در عرصه توحید و شرک*، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۹۱)، *جهان‌های اجتماعی*، قم، کتاب فردا.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۵)، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، رجاء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۴۱۷ق)، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، تنظیم حمید پارسائیان، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۴)، *معرفت‌شناسی در قرآن تنظیم*، حمید پارسائیان، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۶)، *شریعت در آینه معرفت*، تنظیم حمید پارسائیان، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۷)، *عین النضاح (تحریر تمهید القواعد) تنظیم* حمید پارسائیان، قم، اسراء.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی‌تا)، *حاشیه الکفایه*، قم، بنیاد نشر افکار و آثار علامه طباطبائی.
- _____ (۱۳۸۷)، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، قم، بوستان کتاب.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۹)، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فی، برایان (۱۳۸۳)، *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ملاصدرا (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____ (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار الاحیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران، تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی مناہج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

Wagner, Helmut R (1970), *Alfred Schutz on phenomenology and social relations*, university of Chicago.

Lawson, Tony & Garrod, Jon (2001), *Dictionary of sociology*, series editor Lan Marcouse, Fitzroy Dearborn, London, Chicago.

Schutz, Alfred (1967), *The Phenomenology of the Social World*, Tr. by GEORGE WALSH and all III, Northwestern University, USA.