

روش‌شناسی علم دینی ناظر به علوم انسانی

کامیهدی سلطانی / سطح چهار فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا علیه السلام

soltani_m25@yahoo.com

h.parsania@yahoo.com

حمید پارسانیا / دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

پذیرش: ۹۳/۸/۲۹

دریافت: ۹۳/۱/۲۱

چکیده

داعیان علم دینی معتقدند که علوم، اعم از انسانی و طبیعی، در دامنه و حاشیه متافیزیک به وجود آمده و بسط یافته‌اند؛ لذا با تغییر در متافیزیک، علوم نیز متحول خواهند شد. به عبارت دیگر، چنانچه متافیزیک الهی باشد، علوم نیز الهی می‌شوند و چنانچه متافیزیک سکولار و این جهانی باشد، علوم نیز سکولار خواهند شد. با این حال، برای ایجاد تغییر و تحول در علوم، ارائه روش‌هایی بایسته و ضروری است. هدف پژوهش پیش‌رو، ارائه روشی برای تغییر در علوم انسانی متناسب با چارچوب‌های علم دینی است. روش مقاله، تحلیلی - برهانی است.

کلیدواژه‌ها: علم دینی، متافیزیک، علوم انسانی، حکمت متعالیه، نظریه اجتماعی.

مقدمه

چندی است که علم دینی در مقابل ترجمان مدرن از علم، در ایران اسلامی قد علم کرده و خواستار استیضاح علم مدرن است. علم دینی در حوزه‌های مختلف علوم و فرهنگ، دلالت‌ها و لوازم مختلفی را به همراه دارد، که دلیل این امر را می‌توان در تعریف متفاوت از علم جست‌وجو کرد. علم دینی دغدغه اصلی خود را کشف واقع می‌داند که با بهره‌مندی از ابزارهای معرفتی چون حس و تجربه در پرتو عقل نظری و وحی، خواهان سامان‌دهی به آشفته‌بازار علم مدرن است. در این مقال در پی آنیم که به لحاظ روشی، نگاهی به تولید علم انسانی دینی و اسلامی داشته باشیم، اگرچه ممکن است برخی از مثال‌ها و دستاوردهایی را که در این مقاله آورده‌ایم، همگان نپذیرند. لذا نخست با تکیه بر آورده‌های کلان علم دینی، می‌کوشیم روشی را برای علاقه‌مندان این حوزه فراهم آوریم. گفتنی است که منظور از روش‌شناسی، روش‌شناسی کاربردی نیست که پس از نظریه و به صورت روش‌های کاربردی مطرح است؛ بلکه روش‌شناسی ماقبل نظریه که چارچوب‌هایی را برای پژوهش آماده می‌سازد، مدنظر است. در این پژوهش کوشیده‌ایم تا دلالت‌ها و لوازم مبانی حکمت اسلامی را برای ترسیم علوم انسانی اسلامی استخراج و استنباط کنیم و نشان دهیم که با تحول در متافیزیک که به واسطه فلسفه مدرن انجام شد، علوم انسانی نیز در حاشیه آن تحولی بنیادین را تجربه کردند.

البته نباید غفلت ورزید که نسخه‌های گوناگونی از علم دینی با مبانی مختلف ارائه شده است. گفتنی است که فلسفه اسلامی نیز با مبانی و آورده‌هایش، توان ارائه چارچوب و زوایای علم دینی در علوم طبیعی و علوم انسانی را دارد. لذا در کل مقاله بر مبنای فلسفه اسلامی مشی خواهیم کرد. منظور از فلسفه اسلامی، همه ظرفیت‌های ارائه‌شده از زمان فارابی تا زمان حاضر، اعم از حکمت سینوی، اشراقی و صدرایی است.

۱. تعریف علوم انسانی

تعریف‌های پرشماری برای علوم انسانی در فضای دانشگاهی و جامعه علمی مطرح شده است.

برخی علوم انسانی را به معرفت ناظر به انسان در آیین ذهن، زبان، رفتار و نهادها و ساختارهای اجتماعی مصنوع او (آریایی‌نیا، ۱۳۸۸، مقدمه ۳) تعریف کرده‌اند. ژولین فروند موضوع علوم انسانی را فعالیت‌های بشری می‌داند که این فعالیت‌ها متضمن روابط افراد بشر با یکدیگر و روابط این افراد با اشیا و نهادها و مناسبات ناشی از نهادها هستند (فروند، ۱۳۶۲، ص ۳). دیلتای نیز معتقد است که موضوع علوم انسانی، آثاری است که انسان آنها را ساخته یا خلق کرده است و غایت آن نیز فهم و توصیف مصنوعات انسانی است که به روش تفهیمی محقق می‌شود (رک: دیلتای، ۱۳۸۸). استاد پارسانیا نیز بر این باور است که موضوع علوم انسانی کنش انسانی است. علوم انسانی دانش‌هایی هستند که درباره کنش‌های انسانی و احکام، آثار و پیامدهای آنها بحث می‌کنند. به بیان دیگر، علوم انسانی را می‌توان علم به موجوداتی دانست که با اراده و آگاهی انسان تحقق می‌یابند؛ مانند علم اخلاق و یا حقوق. از این رو علوم انسانی درباره فعالیت‌های غیرارادی انسان‌ها بحث نمی‌کنند. طبق این تعریف از علوم انسانی، فلسفه به معنای متافیزیک از زمره علوم انسانی خارج می‌شود (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۳۵)؛ زیرا متافیزیک در زمره علوم است که موضوعشان خارج از اراده انسان تحقق دارد.

آنچه در برخی از تعریف‌ها مشترک است، کنش انسانی به منزله موضوع علوم انسانی است. چنین تعریف‌هایی موضوع علوم انسانی را کنش انسانی می‌دانند. ما نیز در این پژوهش موضوع علوم انسانی را کنش انسانی می‌دانیم و معتقدیم فلسفه به معنای متافیزیک، از علوم انسانی به‌شمار نمی‌آید.

اگر علوم انسانی را در زمین علم دینی قرار دهیم، آن‌گاه این علوم به دلیل بهره‌مندی از ابزار معرفتی‌ای چون حس و تجربه در پرتو عقل و وحی، توان ارزیابی گزاره‌های ارزشی را خواهند داشت.

فواید دیگر این دیدگاه بدین قرارند: فهم و شناخت معانی کنش انسان، پیش‌بینی کنش‌ها و پیامدهای آن، شناخت فضیلت، عدالت و سعادت و راه صحیح زندگی و ارزش‌گذاری درباره کنش‌های خوب و بد انسان و انتقاد از کنش‌های ناپسند و ظالمانه انسان (ر.ک: همان، ص ۴۱-۴۳).

بنابراین اگر هدف علوم انسانی «فهم» کنش‌های انسانی و پیامدهای آن در نظر گرفته شود، علوم انسانی اسلامی قابل تحقق است؛ چراکه این علوم نیز درصدد تحول در «فهم» هستند. لذا در ادامه مؤلفه‌هایی را که در «فهم» دخالت دارند، برخواهیم شمرد.

مؤلفه‌های دخیل در «فهم» کنش‌های انسان

برخی بر این گمان هستند که هدف علوم انسانی، به‌سان علوم طبیعی کسب حقایق از جهان واقع به وسیله تحقیق میدانی است. از جمله ویژگی‌های چنین حقایقی آن است که برای همه انسان‌ها در هر زمان ارزش علمی و حقیقی دارند. با گذشت زمان برای برخی از اندیشمندان غربی آشکار شد که توانایی رجوع به واقعیت بدون پیش‌فرض وجود ندارد، بلکه هر پژوهشگری با همراهی پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه‌ای قدم در این راه می‌گذارد و نتایج تحقیق، از اشراپ چنین پیش‌فرض‌هایی بی‌بهره نیست. البته برخی از اندیشمندان مسلمان به این خام‌اندیشی توجه داشته‌اند؛ لذا کسانی چون *خواجه نصیرالدین طوسی*، پیش از آغاز بحث حکمت عملی، که دربردارنده مباحثی درباره خانواده، سیاست و اخلاق است، به بحث انسان‌شناسی پرداخته‌اند. حال باید به دنبال معرفی این مبانی و اصول موضوعه برویم و چارچوبی را برای پژوهش در این قسمت مهیا سازیم.

گفتنی است که هر نظریه‌ای فارغ از فهم انسان در نفس الامر، از روابط داخلی با اجزا و مؤلفه‌هایش برخوردار است. در صورتی که نظریه‌پرداز نیز در رویارویی با نفس الامر به چنین نظریه‌ای پی ببرد، آن نظریه وارد ساحت علم و فهم شده است. در گام بعدی نیز نظریه‌پرداز آن را وارد فرهنگ علمی خواهد کرد (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۸۸، ص ۳۵-۳۹). هریک از این ساحت‌ها لوازم خاص خود را دارند و نباید آنها را در هم آمیخت. به عبارت دیگر، وارد ساختن نظریه به فرهنگ، لوازم و روش‌هایی دارد که غیر از مواجهه نظریه‌پرداز با واقع است. علوم انسانی و نظریه‌های مربوط به آن از مبادی فراوانی برخوردارند.

دو عامل در سیر فکری نظریه‌پرداز تأثیرگذار است که یکی، هویت معرفتی و منطقی دارد و

دیگری هویت فرهنگی و اجتماعی. عاملی که واجد هویت معرفتی و منطقی است، مبانی و پیش‌فرض‌ها را در اختیار نظریه‌پرداز می‌گذارد و عامل دیگر، پرسش‌هایی را پیش‌روی او قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، با ایجاد پرسش و انگیزش لازم، نظریه‌پرداز با مدد جستن از مبانی معرفتی و منطقی، می‌کوشد تا به پاسخ پرسش خود برسد. مبادی معرفتی و منطقی عبارت‌اند از مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی. الگوهای نظری، چون نظریه اسپینسر، از علوم دیگری همچون زیست‌شناسی نیز مدد جسته‌اند. لذا در فهم کنش‌های انسانی مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و برخی مبانی علوم دیگر تأثیر دارند. از این‌رو علوم انسانی در سایه چنین مبانی و پیش‌فرض‌هایی به راه خود ادامه می‌دهند. این مبانی را در ضمن مثال توضیح خواهیم داد.

۲. مبانی و پیش‌فرض‌های علوم انسانی اسلامی

تلاش این پژوهش برای ترسیم ابعاد و زوایای حرکت علوم انسانی در زمین علم دینی، بر مبنای حکمت اسلامی است. روشن شد که برای چنین حرکتی به مبادی و مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و هستی‌شناختی نیاز داریم. البته مکاتب و نحله‌های مختلف علوم انسانی مدرن نیز با چنین مبانی و پیش‌فرض‌هایی کار خود را آغاز کرده و ادامه داده‌اند.

۲-۱. معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی

فلسفه اسلامی، به واقعیتی و رای فهم و شناخت انسانی باور دارد (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶). البته مکاتبی چون رئالیسم انتقادی بسکار نیز واقعیتی و رای فهم و شناخت انسانی را می‌پذیرند (سایر، ۱۳۸۸، ص ۶)، اما هوسرل در پدیدارشناسی خود، و برخی فیلسوفان دیگر، چون هگل و مارکس واقعیت و هستی را فارغ از شناخت انسانی باور ندارند. در این مصر و عصر «ما»ی انسانی بنیان معانی و نفس‌الامر اشیا قرار می‌گیرد و به تعبیر ریکور، وجدان جمعی دورکهایم، من مطلق هگل و اندیشه هوسرل به هم نزدیک می‌شوند و هستی و ذات انسانی، هویت تاریخی،

فرهنگی و این جهانی پیدا می‌کند (سلطانی، ۱۳۹۱، ص ۴۲).

به همین‌گونه گادامر تلاش دارد تا نشان دهد که متافیزیک در دوران مدرن تحول یافته است و آگاهی به خودآگاهی تبدیل شده است (ر.ک: گادامر، ۱۳۹۰). بر این اساس انسان مدرن علم را از ساحت‌های متعالی دریافت نمی‌کند و خداوند سبحان، معلم انسان‌ها نیست؛ بلکه انسان به واسطه خرد خود بنیاد خویش آگاهی را به دست می‌آورد و آگاهی، همان خودآگاهی است. انسان مدرن به خودآگاهی تاریخی خویش دست می‌یابد و خود را در مرکز عالم می‌یابد.

یاسپرس نیز اذعان دارد که در تفکر سنتی و در اندیشه افلاطون، معیار آدمیت علم است؛ یعنی هر چقدر آدمی خویش را به علم بیاراید، به همان میزان نیز از آدمیت برخوردار خواهد بود. این در حالی است که در دوره مدرن، معیار علم آدمی است و هر چقدر علم و آگاهی، مهر آدمی بخورد (رویگردی که ریشه در «من می‌اندیشم» دکارت دارد)، حیث علمی بیشتر خواهد یافت (مرادخانی، ۱۳۸۴، ص ۹۲). تفکر هگل نیز همان بسط سوژه دکارتی است. صورت عقلی هگل (Begriff) همان لوگوس یونانی است (همان، ص ۹۵). در دوران مدرن شاهد تحول متافیزیک هستیم که رفته‌رفته انسان در مرکز پرگار عالم قرار می‌گیرد و همه چیز در حاشیه او سامان می‌یابد. با تحول در متافیزیک، در گام بعدی شاهد تغییرات معرفتی و روشی در علوم نیز هستیم؛ لذا تغییر بنیادین و شایسته علوم، به‌ویژه علوم انسانی، بدون بذل توجه بایسته به تحولات متافیزیکی ممکن نخواهد بود.

در نظرگاه فلسفه اسلامی، انسان، به‌ویژه انسان کامل، مجرای فیض الهی است و صادر اول، حضرت ختمی مرتبت می‌باشد. با این حال، فلسفه اسلامی به واقعیتی ورای انسان در صقع ربوبی باور دارد که فیض از آنجا صادر می‌شود. از سوی دیگر نیز همه معانی، معانی اعتباری نیستند بلکه معانی حقیقی نیز وجود دارند. به عبارت دیگر، از آنجا که واقعیتی ورای فهم و شناخت وجود دارد، لذا معانی حقیقی نیز فارغ از فهم انسان موجودند و در حاشیه این معانی حقیقی، انسان معانی اعتباری را نیز فراهم می‌کند. در حکمت و فلسفه اسلامی به دو نوع ادراک و معانی اشاره می‌شود: ادراک حقیقی و ادراک اعتباری. ادراک‌های حقیقی انکشاف‌ها و

بازتاب‌های ذهنی واقع و نفس‌الامرند، اما ادراک‌های اعتباری فرض‌هایی هستند که ذهن به منظور رفع نیازهای حیاتی، آنها را ساخته، و جنبه وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری دارند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۳۷۲). نفس‌الامر ادراک‌های اعتباری، همان ساخت و وضع انسان است. برای مثال، وصف شیر یا ماه بودن برای انسان استفاده می‌شود، درحالی‌که اینها اوصافی هستند برای موجودی دیگر؛ با این حال در عالم وهم انسانی می‌گوییم «علی شیر است». شیر حدی است که از حیوان وحشی گرفته شده است، ولی ذهن این حد «شیر» را به «علی» می‌دهد. به این جابه‌جایی در حد که به وسیله ذهن صورت می‌گیرد، اعتبار گوییم.

امر اعتباری هرچند همانند امر تکوینی وجود قوی و مؤثر ندارد، لیکن از اصل

هستی محروم نیست، زیرا یکی از مسائل تقسیمی حکمت متعالیه این است که

«الموجود إما حقیقی و إما اعتباری» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۸۸).

ادراک‌های حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیستند و با تغییر نیازهای طبیعی و عوامل محیط، تغییر نمی‌کنند؛ اما ادراک‌های اعتباری، تابع نیازهای حیاتی و عوامل مخصوص محیط‌اند و با تغییر آنها دچار تغییر می‌شوند. ادراک‌های حقیقی قابل‌تطور و نشو و ارتقا نیستند، اما ادراک‌های اعتباری یک سیر تکاملی نشو و ارتقا را می‌پیمایند. تمیز و تفکیک ادراک‌های حقیقی از ادراک‌های اعتباری بسیار ضروری و عدم تفکیک آنها از یکدیگر بسیار مضر و خطرناک است. عدم تفکیک این دو، بسیاری از دانشمندان را دچار مشکل ساخته است؛ به گونه‌ای که بعضی اعتباریات را با حقایق قیاس کرده و با روش‌های عقلانی ویژه حقایق، در اعتباریات سیر کرده‌اند و بعضی به عکس، نتیجه مطالعات خود را درباره اعتباریات، به حقایق تعمیم داده‌اند و حقایق را مانند اعتباریات، مفاهیمی نسبی و متغیر و تابع نیازهای طبیعی پنداشته‌اند (همان، ج ۱، ص ۳۷۲). گفتنی است که در پدیدارشناسی فلسفی، ادراک‌های حقیقی در ذیل ادراک‌های اعتباری قرار گرفته‌اند. به عبارت دیگر، در پدیدارشناسی ادراک‌های حقیقی، معنا و مفهوم خود را از دست می‌دهند و به همه ادراکات اعتباری؛ یعنی تاریخی - اجتماعی، ملحق می‌شوند؛ زیرا بنیان هستی انسان و معرفت او در روابط اجتماعی، فرهنگی و تاریخی رقم می‌خورد.

در نگاه فلسفه اسلامی، انسان به اندازه فهم و شناخت خود به واقعیت راه می‌یابد. حکمت متعالیه دستیابی انسان به فهم واقع را از طریق حرکت جوهری و اتحاد علم، عالم و معلوم می‌داند؛ لذا برخلاف نظریه جمهور حکما که رأی به تجرید و انتزاع معقولات از طریق محسوسات و متخیلات می‌دهند، معتقد است انسان به واسطه حرکت جوهری خود از مرتبه ادراک موجودات حسی و طبیعی به ادراک حقایق برزخی و خیالی، و از آن پس در حرکت و ارتحالی دیگر، به مرتبه حقایق عقلانی راه می‌یابد. این سیر و سلوک زمینه‌ساز رسیدن به درجات عالی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۹؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۳؛ جوادی آملی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۵۹).

در این سیر و سلوک به واسطه اشتداد و حرکت جوهری (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۵؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۴-۱۶) نفس انسانی به مثابه ماده‌ای خواهد بود که صورت‌های ادراکی به صورت «لبس بعد لبس» بدان افاضه می‌شود. البته باید اذعان داشت که افراد انسان در انسانیت مشترک‌اند اما انسانیت انسان، نوع متوسط است که با حرکت جوهری صورت‌های ادراکی یکی پس از دیگری افاضه می‌شود و در ذیل آن انواع دیگری از انسان شکل می‌گیرد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۵۱۷). این بدان معناست که حکمت متعالیه انسان را نوع متوسط می‌داند نه نوع اخیر. البته دلالت‌های فلسفه علوم اجتماعی برای نوع متوسط خواندن انسان را می‌توان تا بدانجا پیش برد که بگوییم جوامع مختلفی بر اساس فهم و انگیزه‌های انسانی تصویرپذیرند؛ زیرا انسان‌های گوناگون با شناخت‌ها و انگیزه‌های مختلف در ذیل نوع متوسط انسان قابل تصویرند. از سویی، افعال انسان به واسطه شناخت و انگیزه‌های او شکل می‌گیرند. لذا جوامع مختلف نیز به تبع این تنوع انگیزه و شناخت تحقق‌پذیر خواهند بود. از این رو در علوم انسانی برگرفته از حکمت متعالیه، جوامع گوناگون تصویرپذیرند. بنابراین تحلیل‌هایی در زمینه داوری درباره جوامع مختلف برای علوم انسانی صورت خواهد گرفت. به عبارت دیگر، ظرفیت‌ها و بنیان‌های علوم انسانی انتقادی قابل تصویر خواهند بود.

برخی از نظریه‌پردازان علوم انسانی مدرن، چون هابرماس در مکتب فرانکفورت، برای

تحقق علوم انسانی انتقادی، از آزادسازی کنش‌های ارتباطی برای رسیدن به عقلانیت عرفی سود می‌جویند تا بتوانند از این طریق به ارزش‌ها واصل شوند و علوم انسانی انتقادی را ذیل عقلانیت عرفی سامان دهند؛ اما حکمت متعالیه مسیر رسیدن به ارزش‌ها و نهایتاً داوری درباره کنش‌های انسانی را از طریق فعال ساختن ظرفیت‌های عقل نظری و عقل عملی در پرتو عقل قدسی هموار می‌سازد؛ زیرا همان‌گونه که دانستیم، انسان نوع متوسط است و انسان‌های مختلف با فهم و انگیزه‌های مختلف در ذیل آن تحقق می‌یابند. لذا جوامع مختلف به تبع فهم و انگیزه‌های انسانی به وجود خواهند آمد. از این رو فارابی نیز مدن مختلف فاضله و غیرفاضله را ترسیم کرده است. در سنت یوزیتیویسم، به دلیل جدایی دانش از ارزش، داوری در باب ارزش‌ها غیرعلمی قلمداد شده است. ارزش‌ها بازتاب خواست‌های انسان است که توانایی داوری درباره آنها وجود ندارد؛ اما در سنت حکمت و فلسفه اسلامی، چنین توانی برای داوری درباره ارزش‌ها به رسمیت شناخته شده است. همان‌گونه که گفته شد، این توانایی به دلیل فعال ساختن ظرفیت‌های عقل نظری و عملی در سایه عقل قدسی است.

۲-۲. انسان‌شناسی

یکی دیگر از مؤلفه‌های دخیل در علوم انسانی و نظریه‌های مربوط بدان، نوع نگاه انسان‌شناختی است. پدیدارشناسی هوسرل و شوتس، با سود جستن از زمان آگاهی درونی (internal time-consciousness) تلاش دارد تا با نقد اندیشه‌های ماکس وبر علاوه بر حفظ وحدت انسان‌شناختی، نگاه جدیدی از تفهم را ترسیم کند (ر.ک: شوتس، ۱۹۶۷؛ سلطانی، ۱۳۹۱، فصل دوم).

حکمت متعالیه با اصالت وجود می‌آغازد. این مبنا در ترسیم انسان‌شناسی تأثیر بسزایی دارد. نفس انسانی اطوار وجودی مختلفی را می‌پیماید. نفس در نخستین مرحله وجودی جوهر جسمانی است که به واسطه حرکت جوهری اشتداد می‌یابد و مراحل دیگر را می‌پیماید؛ در مرحله بعد، صورت طبیعی افاضه می‌شود و بدین ترتیب نفس، مراتب دیگر را تا رسیدن به

مرحله نطق و حصول عقل نظری و عملی می‌پیماید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵). به تعبیر صدرالمتألهین، نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» است. از این بیان صدرالمتألهین دانسته می‌شود که وجود انسانی دارای مراتب تشکیکی مختلفی است که به واسطه حرکت جوهری، صورتی بعد از صورتی دیگر (به نحو لبس فوق لبس) ایجاد می‌شود. انسان به مدد حرکت جوهری اش قوای متعددی را واجد است، اما از آنجا که نظام تشکیک بر آن حاکم است می‌توان به وحدتی در عین کثرت پی برد. بدین لحاظ مرحوم سبزواری تعبیر «فی وحدته کل القوی» را درباره آن به کار برده است (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۸۰). حکمت متعالیه برای رسیدن به این وحدت در عین کثرت از مبانی مختلفی چون اصالت وجود، حرکت جوهری و تشکیک سود جسته است. وجود نفس انسانی در نخستین مرحله از حرکت جوهری خود جسم است و به لحاظ تشکیکی که از آن برخوردار است، صورت‌های دیگر بر روی آن واقع می‌شوند و مراتب مختلفی را تشکیل می‌دهند. بدین ترتیب نفس وحدت خود را با داشتن مراتب تشکیکی خود حفظ می‌کند.

نفس انسانی در اول وجود و فطرت تکوینی اش در نهایت عالم محسوسات قرار دارد که خود نقطه شروع عالم روحانی است. صدرالمتألهین انسان را سدّ واقع میان دنیا و آخرت می‌داند؛ زیرا صورت همه قوای عالم مادی است و ماده تمامی صور در عالم دیگر است. از این رو وی انسان را «مجمع بحری الجسمانیات والروحانیات» نامیده است. اگر به جوهر آن در این عالم بنگریم، مبدأ همه قوای جسمانی و مستخدم صور حیوانی و نباتی است؛ اما اگر به جوهرش در عالم دیگر نظر شود، در نقطه‌ای قرار دارد که قوه محض است و صورت عقلانی ندارد، لکن شأن آن را دارد که به واسطه حرکت جوهری از باب اتحاد عقل و معقول، از قوه به سمت فعل حرکت کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۴۳).

بعضی بر این اعتقادند که ارتباط نفس و بدن همانند حاکمیت پادشاه بر کشورش و تسلط ناخدا بر کشتی است؛ اما صدرالمتألهین بر این باور است که بدن از شئون و مراتب نفس است نه اینکه رابطه‌ای اضافی میان نفس و بدن برقرار باشد (همان، ص ۲۳۹). همه قوای انسانی، از قوای نباتی گرفته تا قوای حیوانی، پس از افاضه صورت انسانی، جزو شئون نفس انسانی قرار

می‌گیرند و از مراتب آن خواهند بود که تحت تدبیر نفس انسانی به حرکت خود ادامه می‌دهند. توضیح بیشتر اینکه افعال ادراکی و تحریکی نفس بر دو گونه‌اند: افعالی که با آلات و ابزار انجام می‌شوند، افعالی که بدون آلات و ابزار انجام می‌شوند و این قسم اخیر، شامل کارهایی است که نفس بالذات انجام‌دهنده آنهاست؛ یعنی انجام و دریافت بعضی از افعال عالی بدون وساطت هیچ قوه‌ای صورت می‌گیرد. کارهایی همچون تصور نفس از ذات خود و تصورش از اولیات و بدیهیات به طور مستقیم توسط خود نفس انجام می‌شوند. برای مثال، نفس در حکمی مانند «زید انسان است»، این شخص انسانی خاص را توسط حس، یعنی قوای حسی ادراک می‌کند و انسان کلی معقول را به صورت بالذات؛ سپس آنچه را با حس یافته (موضوع)، با آنچه بالذات درک کرده است (محمول) ارتباط می‌دهد و حکم می‌کند. بدین ترتیب اطراف قضیهٔ موجب و یا سالبه ادراک می‌شود و عمل حمل به سلب صورت می‌گیرد. پس در جمع ادراکات مربوط به تصدیق، آنچه به طور حقیقی عهده‌دار ادراک است، نفس است. بعضی (فخر رازی) بر این گمان‌اند که وقتی گفته می‌شود نفس توسط آلات ادراک می‌کند، به این معناست که مدرک آلت نفس است و نفس را هیچ‌گونه آگاهی و اطلاعی از آن نیست. لذا انسان را انبانی می‌دانند که از قوای گوناگون که دارای وحدت حقیقی نیست، بلکه صرفاً دارای وحدتی اعتباری‌اند؛ یعنی انبوهی از مدرک‌ها و محرک‌ها در کنار هم به وجود آورندهٔ یک واحد اعتباری‌اند؛ انجمنی که در آن یکی می‌شنود و دیگری می‌بیند و سومی می‌چشد و همچنین بعضی تصرف می‌کنند و بعضی دیگر جذب و بعضی دفع. تنها کاری که می‌توان به نفس نسبت داد، ادراک خویش و ادراک صفاتی است که در جوهر ذاتش حلول کرده‌اند؛ اما این پندار نادرستی است. صدرالمتألهین براهین متعددی علیه این رأی اقامه می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶۶) و بر این باور است که اشراف کامل نفس بر قوایش و استناد حقیقی همهٔ کارها به او، نشان می‌دهد نفس است که همهٔ کارهای قوا را انجام می‌دهد. نفس همهٔ ادراکات انسان را بر عهده دارد و اوست که همهٔ جزئیات و کلیات را ادراک می‌کند؛ گرچه جزئیات را توسط قوایش و کلیات را بالذات ادراک می‌کند (جوادی آملی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۸، ص ۲۸۹-۲۹۲). البته این بحث دربارهٔ قوای تحریکی نیز صادق است (همان،

ص ۳۰۶-۳۳۱). بنابراین هر بدنی نفس واحدی را واجد است و قوای نفسانی، اعم از علمی و عملی، نشئت گرفته از آن نفس اند و این خود، نه به نحو انفصال، بلکه به تفصیل است و نظیر ارتباط متن و شرح است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۳)؛ یعنی قوای نفسانی، تفصیل، شرح و ترجمان نفس اند. پس قوای نفسانی مقام کثرت نفس اند، و نفس، مقام وحدت آنهاست. برای نمونه نفس دارای مراتبی است همچون لَوَّامه، ملهمه و اماره بالسوء تا عالی ترین درجه که مطمئن است و همگی مراتب عقل عملی اند، نه اینکه هریک نفسی جدا از دیگر نفوس باشد (جوادی آملی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۸، ص ۵۱۲-۵۱۴). البته نکته ای که نباید فراموش کرد، انسان از مراتب جمادیت تا انسانیت مراحل مختلفی را می پیماید و قوا و ابزار مختلفی را واجد می شود، اما این قوا و ابزار در یک سیر طولی محقق می شوند و رابطه آنها طولی است نه عرضی. انسان نیز نوع اخیر نیست، بلکه در ذیل انسان نفسانی، انسان ملکیتی یا شیطانی محقق می شود (جوادی آملی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷). در ادامه دلالت های دیگر فلسفه علوم اجتماعی، چنین نگاه انسان شناختی ای را با تفصیل درخور این پژوهش ارائه خواهیم کرد.

دانستیم که حکمت اسلامی، به واقعیتی و رای فهم انسان باور دارد.

[حکمت اسلامی] واقعیت و هستی را واجد عوالم سه گانه ای همچون طبیعت، برزخ و عقل، که در طول یکدیگر قرار دارند و هریک ظل و سایه بلکه نمود عالم برتر [هستند]، می داند؛ هرچند که مجموع این عوالم، خود حاکی از صور اسمای الهی می باشند (پارسانیا، ۱۳۷۳، ص ۲۳).

انسان نیز به سان عالم واجد این عوالم سه گانه است و به مدد حرکت جوهری این عوالم را یکی پس از دیگری می پیماید. البته بر اهل تأمل پوشیده نیست که این توانایی و سیر در همه افراد و اشخاص انسانی وجود دارد، اما هرکسی به اندازه همت و توان خود کل این مسیر و یا بخشی از آن را می پیماید. لذا فهم و شناخت او نیز از هستی مطابق با همت و توان او خواهد بود. فهم انسانی که از افق خیال گذر نکرده است، با فهم اشخاصی که توانسته اند به حوزه عقل وارد شوند به یک اندازه نیست. افرادی نیز که توانسته اند قوای عقل نظری و عملی خود را فعال سازند نیز

در یک رتبه وجودی قرار نمی‌گیرند. از آنجا که واقعیت و هستی حاکی از صور اسمای الهی است و انسان نیز به قدر همت و توان خود از این عوالم بالا می‌رود، لذا هستی و واقعیتی صرف‌نظر از فهم انسان موجود است و هستی و واقعیت آن به فهم و روابط اجتماعی انسان‌ها بستگی ندارد و بنیاد آنها در چنین روابطی نیست. صدرالمتألهین بر این باور است که «جمع موجودات، موجودهای عقلی یا غیر آن، از مراتب درخشش نور حقیقی و تجلیات وجود قیومی الهی هستند» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۱). حاصل چنین انتسابی، ارجاع همه کاینات به هستی واحد است که غیر آن حقیقت قیومی، همه آیه و نمود آن خواهند بود (پارسانیا، ۱۳۷۳، ص ۲۲). تفسیر اندیشمندان و فیلسوفان از معانی موجود در ذهن افراد بشر، به مبانی و مبادی مختلف آنان بستگی دارد. برخی آن معانی را شکل‌یافته و برساخته روابط اجتماعی می‌دانند و برخی دیگر، آنها را نمود و آینه حق می‌پندارند. بنا بر حکمت متعالیه، هر شیء ممکن در جهان هستی، اعم از ظاهر، باطن، اول و آخر، خداوند سبحان را نمایندگی می‌کند. برخی از معانی تجلی‌یافته صفت اضلال الهی‌اند و برخی دیگر آینه صفت هدایت الهی‌اند. این مباحث مربوط به قوس نزول است؛ اما در قوس صعود شناخت حضوری و شهودی که انسان در مرتبه نخست پیدا کرده و بعداً کاروان علم حصولی و مفاهیم ذهنی را به راه می‌اندازند، 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 است. 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 تنها در همان مرتبه می‌تواند بشناسد. او هرگز توان آن را ندارد که دریابد چنین ادراک حضوری‌ای، نتیجه یک تلقین است یا حاصل یک تحقیق. تا وقتی انسان در متن یک شهود جزئی است، جز مشهود خود به چیز دیگری پی نمی‌برد. او همانند انسانی است که رؤیایی را مشاهده می‌کند، بدون آنکه بتواند دریابد آن رؤیا صادق است یا از اضغاث احلام؛ اما شهود کلی که مشهود آن، امری کلی است، کلی بودنش غیر از کلی بودن مفهوم است؛ زیرا در مقام شهود جایی برای مفهوم نیست. شهودی که مشهود کلی را نظاره می‌کند، به مشاهده حقیقت مبدأ و معاد و حقیقت وحی و رسالت می‌پردازد.

نظاره‌گر مشهود کلی، سایر قوای او تابع روح بلند و قلب گسترده او هستند و همه قوا به هدایت و کنترل روح و قلب شاهد او می‌باشد. هم عقل معانی کلیه را به خوبی دریافت می‌کند و هم واهمه آنچه را در آن تنزل می‌کند به نیکی درمی‌یابد و هم متخیله آنچنان که باید صورتگری می‌کند و قوه خیال نیز آنچه را تجلی کرده، به تمامی مشاهده می‌کند. در این حال هر آنچه دیده می‌شود، اعم از بیداری و خواب، صادق و مطابق با واقع است. بدین ترتیب صاحب چنین شهودی، میزانی است برای مشاهده دیگران و فهم او به دلیل مصونیت از خطا معیار فهم دیگران است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۹-۲۸۳). دیگران نیز از طریق اتحاد با 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 به دست می‌آورند و از طریق این اتصال وجودی، توان 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 را رقم می‌زنند و از قبیل این اتحاد، معانی ذهنی یکدیگر را ادراک می‌کنند. همه انسان‌های یک جامعه در سیر جوهری خود شهادهایی حسی دارند که در ذیل آن شهادهای حسی، مفاهیمی شکل یافته‌اند. انسان به واسطه خیال خود عکس‌ها و صورت‌های معنایی را از آن شهودها پدید می‌آورد و در خیال اندوخته می‌سازد؛ اما مجموعه انسان‌ها با اشتراکی که در شناخت و انگیزش‌ها ایجاد می‌کنند توانایی ایجاد خرده‌فرهنگ‌های مختلف را واجد می‌شوند. فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها همان سپهرهای معنایی‌اند که در کنش و رفتار عده‌ای از افراد بروز یافته‌اند. حال اگر این سپهرهای معنایی با خیال منفصل نیز مطابقت داشته باشند، از نظر فآرایی، فرهنگ و جامعه فاضله شکل می‌گیرد و در غیر این صورت، دیگر جوامع غیرفاضله به تناسب شناخت و انگیزه‌ها شکل خواهند گرفت.

نباید فراموش کرد که این سپهرهای معنایی از وجودی برخوردارند که محیط بر انسان‌های دل سپرده به این سپهر معنایی است و اتحاد وجودی را برای این انسان‌ها به ارمغان می‌آورد. لذا این سپهر معنایی در حکم روح و جهان واحد برای نفوس متعددی است که با آن اتصال وجودی

پیدا کرده‌اند. سپهر معنایی همان جامعه‌ای است که وجودی مغایر افراد انسانی ندارد و ترکیبی اتحادی با انسان‌ها برقرار می‌کند. انسان‌ها نیز در حکم ماده‌ای هستند که از طریق معرفت و عمل با این سپهر معنایی وحدت می‌یابند. البته این سپهرهای معنایی، برخوردار از وجودی مجرد و روحانی هستند که در این افق، اتحاد انسان‌ها را شکل می‌دهند. در چنین اتحادی افراد اختیار خود را از دست نداده‌اند، بلکه در ذیل این سپهر معنایی و در استخدام آن فعال‌اند. 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 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 بازمی‌گردند و وجود آنها با ساختار قابل ارجاع نیست (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۱۷-۱۱۹). سپهر معنایی که به قلمرو حیات انسانی وارد شده است، گاهی وجود ذهنی فرد است و فردی از انسان بدان راه یافته است و گاهی هویت بین‌الذهانی و اجتماعی دارد و به افق اجتماعی انسان‌ها وارد شده است (همان، ص ۱۲۸). لذا گاهی کسی همچون پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله به آن نظام معنایی توحیدی پیوسته است و دیگران شمه‌ای از آن را استشمام نکرده‌اند و گاهی با ورود آن نظام معنایی توحیدی به حیطة بین‌الذهانی، دیگران نیز ایشان را همراهی کرده‌اند. اکنون می‌توان به این نتیجه رسید که بحث درباره ساحت‌های مختلف شهود و ظرفیت‌های متنوع انسان، هرچند در نگاه اولیه بحثی آسمانی و به دور از فضای جامعه‌شناسی است اما نباید فراموش کرد که بدون این ظرفیت‌ها نمی‌توان ساختار شکنی پیامبرانه‌ای را شاهد بود.

دانستیم 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 است، می‌کوشد تا انسان‌های هم‌جوار خود را به استخدام و استثمار خود درآورد. او تا وقتی در بند طبع و تابع

شهوَت و غضب است، جز به استخدام، استعباد و استثمار دیگران نمی‌اندیشد. چنین انسانی علاوه بر خیال و وهم، عقل و فطرتش نیز به اسارت کشیده می‌شود. عقلی که به گفته امیرالمؤمنین علیه السلام، تحت تسلط هواست (نهج البلاغه، ح ۲۲۱، ص ۵۰۶). لذا عقل و فطرت اسیر در ذیل سایه هوای نفس امیر به اسارت رفته و ظرفیت‌های عقل در خدمت او قرار می‌گیرند که از آن به «نکراء و شیطنه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱) تعبیر شده است. 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 می‌گذرد و به تعقل می‌رسد، به هستی فقیرانه خود و بی‌نیازی پروردگار و عبودیت و تبعدی 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 نظام عقلانی و بلکه الهی می‌یابد. این همان نقطه‌ای است که تمدن به وجود می‌آید؛ زیرا 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 واجد هویت واحد نیستند. دانستیم 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 این رو انسان تمدن بالفطره است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۳-۳۹۵). حکمت متعالیه به واسطه نوع متوسط خواندن انسان بر این باور است که تمدن بالفطره یکی از جهان‌های 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 سبب عقلانی خواندن عقل و نقل و کاشف از واقع دانستن آن دو، توان ارزیابی و داوری علمی ارزش‌ها را دارد. لذا به واسطه داوری در باب ارزش‌های جوامع و جهان‌های اجتماعی، آنها را سنخ‌بندی می‌کند. البته حکمت متعالیه به مدد مبانی‌ای که مهیا کرده است می‌تواند درباره این جامعه و جهان‌های اجتماعی داوری کند؛ اما پدیدارشناسی توان ورود به این مسائل را ندارد. جامعه‌شناسی پدیدارشناسی به دلیل چنین فقدان، نتوانست گفتارها و

تحلیل‌هایی در این سطح را ارائه دهد. نوعی از جهان‌های اجتماعی که به جامعه فاضله معروف است همان تمدن بالفطره‌ای است که با فعال شدن عقل و فطرت پدید می‌آید؛ اما جوامع دیگری نیز وجود دارند، مانند جامعه‌های ضاله، فاسقه و جاهله. چنین جوامعی به تناسب شناخت و انگیزه‌ها نیز متکثر می‌شوند. هرچند بعضی از این جوامع و مشخصات آنها را فارابی برشمرده است، می‌توان تیپ‌ها و انواع دیگری را نیز احصا کرد.

۳. نظریه اجتماعی بر مبنای حکمت متعالیه

حال این مبانی و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی، چارچوب لازم را برای تهیه نظریه اجتماعی را فراهم می‌آورند. هرچند این پژوهش برای ترسیم روش برای علوم انسانی است، به دلیل گستره علوم انسانی، تنها از مثال‌ها و دلالت‌های حکمت متعالیه برای علوم اجتماعی متداول، جهت محدود کردن گستره و دامنه بحث استفاده می‌کنیم.

گفتیم که نظریه پرداز از پرسش‌هایی برای نظریه‌سازی استفاده می‌کند؛ هرچند این پرسش‌ها بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌هایی پاسخ داده می‌شوند. برای مثال، شووتس پرسش‌هایی را طرح کرده و بر اساس مبانی و مبادی پدیدارشناسی هوسرل و دیگر مبانی، کوشیده است تا بدان پرسش‌ها پاسخ دهد. پرسش‌ها بدین قرارند:

۱. رویکرد علوم اجتماعی چیست؟ به عبارت دیگر، آیا رویکرد علوم اجتماعی بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌های اتخاذشده، تبیینی است، یا تفسیری - تبیینی، یا تفسیری صرف و یا دیگر موارد؟
۲. فرایند شکل‌گیری معنا و نحوه الحاق آن به کنش توسط کنشگر چگونه است؟
۳. تفهم چیست و انواع آن کدام‌اند؟
۴. نحوه تفهم رفتار دیگران و نهایتاً نحوه شکل‌گیری زیست‌جهان چگونه است؟ (برای بیشتر، رک: شووتس، ۱۹۶۷، ص ۱۳-۱۷).

شووتس بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌های پدیده‌شناختی، بر این باور است که رویکرد علوم اجتماعی، تفسیری و تفهیمی است. این رویکرد مؤلفه‌هایی از جامعه‌شناسی ماکس وبر را پذیرفته

است؛ همچون آزاد بودن علوم اجتماعی از قضاوت‌های ارزشی، روش‌شناسی فردگرایانه، و فهم صحیح و کامل پدیده‌های اجتماعی بر حسب نوع مثالی (همان، ص ۳۷)؛ اما آنچه بن‌مایه اصلی گذر از وبر است، درگیر کردن مفهوم زمان آگاهی درونی هوسرل است. جامعه‌شناسی پدیده‌شناختی با نظر وبر در باب اموری که اشاره می‌شود، هم‌افق است؛ اموری همچون انفکاک‌ناپذیری علوم اجتماعی از کنش اجتماعی، مفهوم «کنش» که نشانه وابسته بودن رفتار به معنای ذهنی کنشگر است و نیز مفهوم «اجتماعی» که حاوی روابط میان رفتار دو یا چند انسان است (همان). با این حال از نگاه وبر، با ورود عنصر زمان، کنش اجتماعی، معنایی متفاوت به خود می‌گیرد. لذا کنش اجتماعی در نگاه پدیدارشناسی عبارت است از کنشی که متمایل به گذشته، حال و آینده رفتار با دیگران است (همان)، اما ماکس وبر به گذشته و آینده رفتار با دیگران توجه نکرده است. البته وبر به لحاظ مبانی و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی توان چنین نگاهی را ندارد. شوتس نیز به دلیل بهره‌مندی از پیش‌فرض‌های پدیده‌شناختی هوسرل، توانست این تحلیل را ارائه بدهد.

حکمت متعالیه نیز به رویکرد تفسیری 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 قصدی می‌داند که اعمال و کنش‌های انسان مسبوق بدانهاست. لذا موضوعات علوم اجتماعی نیز در نگاه حکمت متعالیه پدیده‌هایی دارای نیت خواهند بود؛ اما درباره تبیین و یا تبیین‌انگیزی که پدیدارشناسی مطرح کرده است، حکمت متعالیه با پذیرش علت غایی، یعنی انگیزه، در کنش و فعل انسانی و از سوی دیگر با ارجاع علت غایی به علت فاعلی، تبیین‌انگیزی را در حوزه انسانی نیز می‌پذیرد. البته از آنجاکه حکمت متعالیه وجود را به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند، برای وجودهای اعتباری نیز سهمی از واقعیت متناسب با خود قایل است که پیامدهای حقیقی را به دنبال دارند و با کاوش در این مسائل نیز می‌توان تبیین‌هایی را مطرح ساخت. بنابراین حکمت متعالیه دو سنخ تبیین را مطرح می‌کند: اول، تبیین‌انگیزی در حوزه عواملی که موجب کنش و رفتار انسانی شده‌اند؛ دوم، تبیین پیامدهای حقیقی و اعتباری که بر کنش‌های انسانی مترتب می‌شوند.

۳-۱. فرایند شکل‌گیری معنا

حکمت متعالیه به تبع تقسیم وجود به حقیقی و اعتباری، به دو نوع معنا باور دارد. دانستیم که به دلیل پذیرش وجود واقعی و رای فهم و شناخت و امکان رسیدن به فهم حقیقی مطابق با واقع از سوی حکمت متعالیه، دو نوع معنا نیز به منصفه ظهور خواهند رسید: معانی حقیقی که فارغ از فهم انسان وجود دارند و در حاشیه این معانی حقیقی، معانی اعتباری که آنها انسان را فراهم می‌آورد. روشن شد که اعتبارکننده، حد امور حقیقی را در جایی که فاقد آن حد هستند، اعطا می‌کند، اما این اعتبار را برای رسیدن به هدف و غایتی انجام می‌دهد. پرسشی که در اینجا وجود دارد این است که آیا ملاکی برای چنین اعتباری وجود دارد؟ شهید مطهری معتقد است که لغویت و عدم لغویت اعتبار، ملاکی است که می‌توان 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 مدنظر 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 آینه‌گون به فهم حقیقت رهسپار شود، اعتباری‌اتش متفاوت با کسانی خواهد بود که اهداف خود را با اعراض از حق سامان می‌دهند. لذا دو سپهر معنایی در حد کلان شکل خواهد گرفت. بنابراین اگر خوبی و بدی، که صفت‌های اعتباری‌اند و به واسطه ملائمت یا عدم ملائمت با قوه ادراک‌کننده اعتبار می‌شوند، به تناسب قوه وهم در افق نفس حیوانی اعتبار شوند، با اعتبار وهم در پرتو عقل نظری و عقل عملی در افق نفس انسانی تفاوتی بنیادین خواهند داشت. از طرفی، ساختارهایی که در

پرتو این اعتبارات شکل می‌گیرند، گوناگون خواهند بود. برخی که متناسب با اعتبارات وهم صرف که هدفشان برآوردن امیال و آرزوهای شهوانی است، از جمله اضغاث احلامی‌اند که همچون قفس آهنین ویر، انسان را خفه می‌سازند؛ اما برخی دیگر که متناسب با عقل نظری‌اند، نه تنها انسان را به اوج اعلا می‌رسانند، بلکه در تعامل با هستی موجب نزول برکات از آسمان و زمین خواهند شد (ر.ک: اعراف: ۹۶). این ساختارها به دلیل هم‌افقی با فطرت انسان، شادی‌های پایداری را به ارمغان می‌آورند که نهایت آن را می‌توان در «نفس مطمئنه» یافت.

۲-۳. شکل‌گیری زیست‌جهان و نحوه فهم رفتار دیگران

انسان به واسطه حرکت جوهری در مراتب مختلف وجودی حضور می‌یابد. روابط اجتماعی و دیگر عوامل جسمانی و ذهنی، علل اعدادی حرکت جوهری‌اند. نفس به واسطه حرکت جوهری جسم خود متحول می‌شود و صورت‌های مختلف را یکی پس از دیگری کسب می‌کند. فرهنگ و جامعه همان صورت‌های نازل‌شده معنایی هستند که در افق کنش و رفتارهای انسانی شکل یافته‌اند. لذا انسان‌ها که صورت‌های مختلف را به واسطه حرکت جوهری دارا می‌شوند با دل سپردن به این نوع معانی و یا با ایجاد زاویه‌ای که در سپهر معنایی توحیدی ایجاد می‌کنند، اعوجاج‌هایی را در فهم و شناخت رقم می‌زنند که در خیال متصل آنان ایجاد می‌شود. افراد و اشخاص دیگر نیز با اتصال و اتحاد وجودی در خیال متصل هم‌افق می‌شوند و هستی را از دریچه‌ای مشترک 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» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۳). ازاین‌رو به حکم چنین اتحادی، شماری از انسان‌ها اتصال و اتحاد وجودی می‌یابند، و زیست‌جهان را شکل می‌دهند. لذا شکل‌گیری زیست‌جهان در افق نفس انسانی که دارای تجرد است، محقق می‌گردد. شاید بتوان با این بیان «خود آینه‌سان کولی» را از فرایند و سازوکار اتحاد علم و عالم و معلوم تصویر

کرد؛ هرچند این سازوکار با سازوکار کولی تفاوت جوهری و بنیادین دارد. البته با وجود چنین اتحادی، علم حضوری به خود جزئی است و با آن شهود جزئی نفس انسان توسط خودش، که حکمت متعالیه بدان باور دارد، متناقض نخواهد بود.

اگر بخواهیم روابط اجتماعی را با نگاهی دقیق‌تر بررسی کنیم، همان‌گونه که شوتس نیز اشاره دارد، باید بگوییم «من» با «دیگری» در قلمروهایی چهارگانه مشارکت داریم. معانی اعتباری که به واسطه اهداف در ذهن محقق شده‌اند، به واسطه رفتار و نمادهای زبانی بروز می‌یابند. لذا فهم انگیزه‌ها و اهداف انسان به واسطه این نمادها خواهد بود. لذا من در روابط خود با «دیگری»، در تعامل مستقیم و رودررو، در ابتدا به واسطه شهود حسی، حرکات، اشارات و زبان گفتار او را درمی‌یابم. حرکات، اشارات و زبان گفتاری و بدنی «دیگری» ابزاری قراردادی است تا مقدمه و شرایطی را تدارک ببیند که «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 به واسطه زبان به دیگران منتقل می‌شوند تا شرایط و مقدمه گسترش این اتحاد و اتصال در زوایای مختلف فراهم آید. از این طریق می‌توانم از دوست داشتن‌ها و اندوه‌های وی آگاهی یابم و با او همدلی کنم و با او به اتحاد و اتصال وجودی برسم. چنین همدلی‌ای یک رابطه وجودی است که غیر از همدلی روان‌شناختی هیومی و همدلی پدیده‌شناختی است. همین ارتباط مستقیم در روابط اجتماعی غیرمستقیم نیز وجود دارد؛ اما نه به واسطه شهود حسی، بلکه از طریق شهود خیالی‌ای که این رابطه را ایجاد می‌کند. از آنجا که 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 را شکل می‌دهد که همان مدینه فاضله فارابی خواهد بود؛ اما در صورت عدم مطابقت خیال متصل با خیال منفصل، صورت‌های متنوعی از جوامع غیرفاضله تشکیل خواهند شد. انسان در روابط اجتماعی مستقیم و چهره‌به‌چهره، از طریق حرکات، اشارات و زبان ارتباطی که جنبه اعدادی برای شهود حسی و خیالی دارد، با دسته‌ای از معانی متحد می‌شود و آن معانی که در ظل و سایه شهود حسی و خیالی ایجاد می‌شوند، دوباره به واسطه وضع و قراردادهای زبان ارتباطی به همدیگر اظهار می‌شوند تا روابط میان انسان‌ها ادامه یابد. البته این فرایند تا نقطه اتمام تعامل ادامه دارد.

۳-۳. نظریه اجتماعی صدرایی

اگر بخواهیم به نظریه اجتماعی صدرایی نزدیک شویم، باید بگوییم که 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، و به مدد حرکت جوهری انسان می‌توان بدان دست یافت؛ اما نظام‌های معنایی دیگری نیز هستند که با زوایای که نسبت به این نظام معنایی دارند، در افق خیال متصل انسانی شکل می‌گیرند.

نظام‌های معنایی همان سپهرهای معنایی هستند که پس از تنزل در فعل و کنش انسانی، ساختارها، نمادها و ارتباطات انسانی را شکل می‌دهند. این ساختارها و نمادهای انسانی، به منزله علل اعدادی پیوستن افراد انسانی به نظام‌های معنایی هستند. رسیدن نفس به این نظام‌های معنایی بدون معاد در قوس صعود امکان ندارد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۱۲۳). فرزندی که به تازگی متولد می‌شود به دلیل تولدش در یک جهان اجتماعی ویژه، 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 می‌تواند از یک نظام معنایی به نظام معنایی دیگر عبور کند. انسان توان آن را دارد تا با دل سپردن به نظام معنایی غیرتوحیدی به سرانجام «بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹) گرفتار آید. نباید فراموش کرد که نظام معنایی غیرتوحیدی به تناسب نوع شناخت و انگیزه‌ها می‌تواند متکثر و متنوع باشند. نمادها و ساختارهای موجود، عللی اعدادی را برای انسان اجتماعی آماده می‌کنند تا در دل چنین اعدادی به فهم رفتار دیگری دست یابند و 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

موضوع علوم انسانی، کنش انسان است که عبارت است از علم به موجوداتی که با اراده و آگاهی انسان تحقق می‌یابند و پیامدهایی را به دنبال دارند. علم دینی ناظر به علوم انسانی نیز می‌کوشد تا این فهم و علم را دگرگون سازد. برای تغییر و تحول در فهم نیاز داریم تا نخست مبانی و پیش‌فرض‌ها را تغییر دهیم، سپس پرسش‌هایی را از علوم انسانی مدرن بگیریم و بکوشیم تا بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌ها، بدان‌ها پاسخ شایسته دهیم. البته باید اعتراف کرد که مسیر پیموده‌شده از مبانی به پاسخ‌ها را نمی‌توان همانند روش‌های کاربردی کمی یا کیفی، به صورت گام‌به‌گام توصیف کرد؛ بلکه نظریه‌پرداز با رفت و برگشت‌هایی که از مبانی به پرسش‌ها و نهایتاً به پاسخ‌ها دارد می‌تواند کار خود را ارزیابی کند.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تحقیق فیض الاسلام، قم، هجرت.
- آریایی‌نیا، مسعود (به‌اهتمام)، ۱۳۸۸، *درآمدی بر علوم انسانی انتقادی*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۷۳، *نماد و اسطوره در عرصه توحید و شرک*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۸، «روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی»، *پژوهش*، سال اول، ش ۲، ص ۵۳-۳۹.
- ، ۱۳۸۹، *رنالیسم انتقادی صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- ، ۱۳۹۱، *جهان‌های اجتماعی*، قم، کتاب فردا.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۴۱۷ق، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۴، *معرفت‌شناسی در قرآن*، تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۶، *شریعت در آینه معرفت*، تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۷، *عین‌النضاح (تحریر تمهید القواعد)*، تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۴۰۴ق، *دروس اتحاد عاقل و معقول*، بی‌جا، حکمت.
- ، ۱۳۷۵، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، رجاء.
- ، ۱۳۷۹، *شرح العیون فی شرح العیون*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۸۰، *ادله‌ای بر حرکت جوهری*، قم، الف. لام. میم.
- دیلتای، ویلهم، ۱۳۸۸، *مقدمه‌ای بر علوم انسانی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، ققنوس.
- سایر، اندرو، ۱۳۸۸، *روش در علوم اجتماعی*، ترجمه عماد افروغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سبزواری، ملأهادی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تهران، ناب.
- سلطانی، مهدی، ۱۳۹۱، *بررسی مناسبات انسان با جهان‌های اجتماعی از منظر حکمت صدرایی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تهران، مولی.
- ، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار الاحیاء التراث.
- ، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- فروند، ژولین، ۱۳۶۲، *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*، ترجمه علی محمدکاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب العلمیه.
- گادامر، هانس گئورگ، ۱۳۹۰، *دیالکتیک هگل (پنج جستار هرمنوتیکی)*، ترجمه مهدی فیضی، تهران، رخ‌دادنو.
- مرادخانی، علی، ۱۳۸۴، *هگل و فلسفه مدرن*، تهران، مهرنیوشا.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- Schutz, Alfred, 1967, *The Phenomenology of the Social World*, Translated by George Wwlish and all III, USA, Northwestern University.