

بازخوانی انتقادی عمل‌گرایی اجتماعی جورج هربرت مید بر مبنای حکمت متعالیه

چکیده

جورج هربرت مید بنیان‌گذار پراگماتیسم و عمل‌گرایی اجتماعی است که بعدها توسط بلومر و دیگر شاگردان وی توسعه پیدا کرد. این رویکرد نوهگلی، به اعتراف مید، مبانی و پیش‌فرض‌هایی را به لحاظ هستی‌شناختی؛ یعنی درون‌ذات‌بودگی وجود، حرکت جوهری، «خود»، زبان و امثال آن‌ها دارد. هستی و «خود» در فرایند، پویا لحاظ می‌شود که در کنش اجتماعی، «خود» شکل می‌گیرد. در پژوهش حاضر این مبانی و نحوه ارتباط آن‌ها، صورت‌بندی مفهومی شده و در گام بعد، بر مبنای حکمت متعالیه مورد نقد و ارزیابی انتقادی قرار گرفته است. حکمت متعالیه درون‌ذات‌بودگی وجود را برناتافته و در حرکت جوهری، محرک و متحرک را قابل جمع نمی‌داند، از این رو در مناسبات ماده و صورت، ماده را معدّ برای افاضه صورت می‌داند؛ نه اینکه علت و مقتضی آن باشد. «خود» نیز جوهری است که در نوع نسبت با وجود شکل می‌گیرد و کنش اجتماعی نیز اعدادی برای این نسبت ایجاد می‌کند؛ ولیکن صورت از محرک غیرمتحرک افاضه می‌شود و عینیت خویش را از آن طلب می‌کند و نه از زبان. «خود» واقعی انسان دارای مراتب مختلفی است؛ یعنی «خود» نباتی، «خود» حیوانی و «خود» انسانی است که از زبان به‌عنوان وجود اعتباری برای مفاهمه و مقصود خویش سود می‌جوید. روش پژوهش در این مقاله، تحلیلی - انتقادی است.

■ واژگان کلیدی

مید، عمل‌گرایی، اجتماع، خود، حکمت متعالیه.

حمید پارسانیا

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
h.parsania@yahoo.com

مهدی سلطانی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم (ع)
soltani_m25@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۲

۱. مقدمه

جورج هربرت مید^۱ به سال ۱۸۶۳ در بخشی از ایالت ماساچوست آمریکا به دنیا آمد. وی در جوانی تحت تأثیر افکار پدرش در کالج پیوریتن‌های مسیحی تحصیل کرد، پس از چندی تصمیم گرفت که برای ادامه تحصیل در رشته فلسفه به دانشگاه هاروارد برود، در آنجا با تفکرات جیمز و نیز آثار داروین آشنا شد. پس از پایان تحصیلات به آلمان رفت و مطالعاتی درباره افکار ایدئالیسم آلمان، روان‌شناسی وونت، جامعه‌شناسی وبر و زیمل آشنا انجام داد و این سنت آلمانی را به آمریکا منتقل کرد (دیلینی، ۱۳۹۱: ۲۵۳-۲۵۶). عمدتاً مید را به‌عنوان روان‌شناس اجتماعی و یا عمل‌گرا و پراگماتیسم اجتماعی می‌شناسند. بنابراین، نسب فکری و اندیشه‌ای ایشان از فضای اندیشه‌ای آمریکا تا آلمان گسترده است.

سیر و تحول افکار مید در کتاب‌ها و پژوهش‌های مختلف مورد بررسی قرار گرفته است، آنچه که مطمح‌نظر این پژوهش است، پس از طرح برخی از مهم‌ترین ریشه‌های فکری ایشان، به‌زعم نگارنده، نقد و بررسی آن بر مبنای حکمت متعالیه است. مقصود از حکمت متعالیه نیز، هر آنچه که در این رویکرد فلسفی؛ اعم از بنیان‌گذار و شارحان، به‌صورت منظومه فلسفی برجای مانده است، می‌باشد. در این پژوهش، از روش تحلیلی - انتقادی استفاده شده است.

در ابتدای مقاله مفاهیمی؛ مثل تطورگرایی، داروینیسم، درون‌ذات‌بودگی هستی، حرکت، پراگماتیسم و غیره، طرح شده و سپس بر مبنای حکمت متعالیه به نقد آن‌ها پرداخته شده است.

۲. تطورگرایی^۲

مید بر این باور است که پس از رنسانس، انگاره الهیات مسیحی با عنوان یکپارچگی هستی حفظ شده است و این رویکرد در قرن نوزده و بیست بر مبنای عمل‌گرایی بسط یافته است (مید، ۱۹۳۸: ۷). عناصر هستی در ارتباط با یکدیگر بوده و اجزاء در زمینه‌ای از نیرو قرار دارند (همان، ۹). وی در ادامه معتقد است که تغییرهای هستی یکپارچه از رنسانس تا کانت به‌صورت تغییر

1. George Herbert Mead

2. Evolution

دفعی و یا انقلاب^۱ لحاظ می‌شد؛ ولی پس از جریان رمانتیسم به‌صورتی دیگر؛ یعنی تغییر تدریجی و یا حرکت ویا تطور، دنبال شد. این جریان، برخلاف کانت، به دنبال تغییر تدریجی و یا تطوراند (همان، ۱۲۷).

مید بسط جدی نگاه تطور‌گرایانه را در هگل دانسته و معتقد است که هگل وحدت آشکار شده را در روابط سوژه و ایزه اخذ کرد و خواست نشان دهد که این وحدت در همه صورت‌های مختلف آگاهی و تفکر وجود دارد؛ و توسعه و تطورهای ذهن^۲ با جهان یکسان است (همان، ۱۳۸-۱۳۱). دیالکتیک هگل ذاتاً نظریه تطور‌گرایانه است؛ به این معنا که صورت جدید از تضاد صورت پیشین ایجاد می‌شود (همان، ۱۴۵). دکتربین هگل بر تاریخ و فلسفه تاریخ نیز تأثیر چشم‌گیری برجای گذاشت (همان). تغییر و تحولات ایده در منطق هگل همان تغییر و تحولات در هستی است (همان، ۱۴۶). مقوله‌ها که همان صورت‌اند، از صورت قبلی به گونه قطعی تحقق پیدا می‌کنند. ایده‌ها در تاریخ انسانی بسط پیدا می‌کنند، به‌عنوان نتیجه‌ای که از هستی^۳ پدیدار می‌شود (همان، ۱۴۷). هگل در پدیدارشناسی به این نظر می‌رسد که ایده با هستی یکی است و ایده‌ها از هستی جدا نیستند، بلکه ایده‌ها در فرایندشان به خودآگاهی می‌رسند (هگل، ۱۹۷۷). در تحلیل حرکت به متحرک ویا موضوع، محرک و دیگر موارد برخورد می‌کنیم، طبق نظر هگل، محرک ثابت متعال وراى متحرک وجود ندارد، زیرا هستی یکپارچه دیده شده که از هستی منتج می‌شود، بنابراین محرک با متحرک در این منطق جمع شده و به وحدت می‌رسند. در اندیشه پیش از هگل، صورت‌های اندیشه ثابت‌اند؛ مثل کانت که منطق استعلایی وی اشاره به این معنا دارد که صورت‌های پیشین منطقی از تغییر تدریجی مبرا هستند؛ ولی در دوران پساکانتی، منطق به‌صورت پویا لحاظ می‌شود؛ نه ایستا (مید، ۱۹۳۸: ۱۵۴).

۱. تغییر دفعی یا کون و فساد که برابر انگلیسی آن Revolution است؛ و تغییر تدریجی یا حرکت که امروزه تطور نیز ترجمه می‌شود برابر انگلیسی آن Evolution مدنظر است. (رک: فردید، ۱۳۸۷).
 ۲. تفسیر Geist در زبان آلمانی به ذهن یا روح محل مناقشه جدی است که مید براساس تفکر امریکایی آن را به ذهن ترجمه کرده است.

مید در تصویر تفاوت تغییر تدریجی یا تطورگرایی در تفکر باستانی با مدرن، معتقد است که در اندیشه ارسطو، حرکت یا تطور، توسعه صورت است، صورت در اندیشه ارسطو ماهیت شیء حاضر است، از سویی نیز حرکت خروج از قوه به فعلیت است، بنابراین صورت از حالت قوه به سمت فعلیت در حال حرکت است و صورت را پیش فرض دارد. در اندیشه الهیات مسیحی، این صورت ارسطویی، در ابتدای امر در ذهن خداوند موجود است، سپس به صورت اعیان مختلف؛ مثل گیاه و حیوان و غیره، خلق می شود و سرانجام به عنوان مفهوم در ذهن انسان ها ظهور پیدا می کند (همان، ۱۶۰). در اندیشه مدرن که در امثال داروین به منصفه ظهور رسید، تطور یا تغییر تدریجی ماهیت عین یا صورت در مفهوم متافیزیکی است. در این رویکرد، ویژگی واقعی اشیاء و یا ماهیت شان و یا صورت آن ها، ظهور می یابند؛ نه آنکه داده شوند (همان، ۱۶۲). بنابراین فرایندی از زندگی که در صورتی خاص ظهور می یابد، این صورت متعهد و باردار ظهور آن فرایند است (همان). آنچه که برای این دکترین مهم است، بازشناسی فرایندی است که صورتی تحت شرایطی ایجاد می شود. چنانچه شرایط جزء خاصی را مطالبه کند، آن جزء خاص باید ظهور کند (همان، ۱۶۶). بنابراین شرایط پیشین نمود و ظهور آن را متعین می سازد.

۱۴۰

از آنجا که هگل همه انسان ها را اجزائی از خود مطلق^۴ می داند، به گونه ای که چنانچه در فردیت لحاظ شوند، ناکامل، ناتمام و ناقص اند و هنگامی کامل خواهند بود که با دیگران در سیستمی نظام یافته در خود مطلق باشند، هگل معتقد است که صورت اخیر از مطلق در زمین، دولت است. دولت، صورت عقلانی را آشکار می سازد. دولت در اذهان اعضای جامعه، صورت اعلائی از عقلانیت است که افراد را بنیان نهاده است (همان، ۱۴۴). بنابراین، دولت تجلی اعلائی از خود است که به واسطه افراد ایجاد شده است (همان، ۱۴۵). از آنجا که هستی به غیر از این تجلی نیز ندارد؛ و آنچه موجود است، معقول و قابل شناخت نیز است، لذا هستی صورتی غیر از دولت نیز ندارد. مید نیز برای رسیدن به خودآگاهی و عینیت، تلاش دارد تا فرد را در سطح دولت و یا سازمان اجتماعی لحاظ کند. فرد در سطح فردی واجد آگاهی است و برای رسیدن به خودآگاهی بایستی به سطح سازمان اجتماعی و یا دولت نائل آید (مید، ۱۹۳۴: ۱۳۸).

این بسط و تفصیل نیز در فرایندهای اجتماعی به‌واسطه فرایند تغییر تدریجی در صورت‌های پیشین جامعه پدید می‌آیند. از این رو، در این فرایندها، نهادها به‌وجود می‌آیند و با بازگشت به تاریخ آن نهادها، چگونگی ظهور صورت‌های مختلف در موقعیت‌های مختلف فهمیده می‌شود. بنابراین کیفیت تغییر آن صورت نیز درک خواهد شد. هر چند بایستی عنایت داشت که در قرون وسطی نهادها به واسطه خداوند تحقق پیدا می‌کرد و بدین خاطر آن‌ها ثابت و بدون تغییر لحاظ می‌شدند؛ لکن به‌واسطه دکترین هگل، نهادها در حال تغییر فرض شدند و برای درک این تغییر نیز احتیاجی به فرض خداوند نیست، بلکه به موقعیت‌های پیشین آن‌ها بایستی رجوع کرد (مید، ۱۹۳۴: ۱۴۸-۱۴۷). نکته‌ای که بعداً نیز بیشتر توضیح داده خواهد شد، منظور از خداوند، خداوند متعال^۱ است والا خداوند به‌گونه دیگر؛ یعنی درون‌ذات^۲، تصویر شده است.

مید نیز به‌دنبال آن است تا تطور و یا حرکت در فهم، اندیشه و جهان را ترسیم کند. بنابراین، شاهدیم که حرکت و یا تغییر تدریجی در اندیشه و جهان دنبال می‌شود که خود نشان از باور به حرکت در جوهر است که در این رویکرد فلسفی دنبال می‌شود. البته مفاهیمی مانند جوهر و سایر مفاهیم در سامانه مفهومی خاصی مطرح شده است، بنابراین تصویری خاص از حرکت جوهری را ترسیم می‌کند.

۳. داروینیسیم

داروین نیز بحث حرکت و تغییر تدریجی را پی‌جویی کرد (همان، ۱۲۷). مید می‌گوید: اگر به‌عنوان کتاب داروین؛ یعنی منشأ انواع^۳، عنایت شود، ملاحظه می‌شود که انواع در زبان لاتین به معنای صورت^۴ است؛ به‌عبارت دیگر، داروین درباره منشأ صورت بحث می‌کند (همان، ۱۵۷). مید معتقد است که کانت در پاسخ به پرسش درباره منشأ صورت این‌گونه جواب می‌دهد که بنیاد یقینی صورت از ساختار ذهنی انسان ناشی می‌شود. دیدگاه الهیات به‌گونه‌ای دیگر معتقد است

-
1. Transcendent God
 2. Immanent
 3. The Origin of Species
 4. Form

که صورت‌ها مخلوق خداوند است. داروین تلاش داشت تا نشان دهد که فرایندهای طبیعی منشأ صورت‌اند(همان، ۱۵۸). بنابراین داروین و نیز لامارک، نگاه تطور‌گرایانه به صورت‌ها دارند(همان، ۱۵۹). فلسفه هگل نیز به همین‌سان فلسفه تطور است (همان، ۱۶۰). مید این نگاه داروین را الهام گرفته از دکترین مالتوس درباب جمعیت می‌داند(همان، ۱۶۱).

۴. درون‌ذات بودگی هستی و نسبت آن با حرکت

آنچه که در ترسیم حرکت در اندیشه داروین و مید تأثیرگذار است، هستی است. در این رویکرد فلسفی، هستی به‌گونه درون‌ذات فرض می‌شود. جیمز نیز در راستای همین سنت می‌افزاید: «خدای [داروینیسم] به‌صورت خدایی درون‌ذات^۱ یا وحدت وجودی که بیشتر در درون اشیاء عمل می‌کرد تا در ورا و فوق آن‌ها، بر تخیل و اذهان معاصر ما توصیه شد.» (جیمز، ۱۳۷۰: ۵۵).

اصطلاح درون‌ذات در مقابل متعال^۲ است، ریشه این اصطلاح را بایستی در فلسفه مدرن؛ به‌ویژه هگل، جستجو کرد. از جمله مقاطع زمانی که اندیشمندی فتوا به مرگ خدا داد، هگل است؛ و منظور وی از مرگ خدا، رد و ابطال متعال بودن خداوند؛ و اثبات درون‌ذات‌بودگی مطلق یا خداوند است (بیزر، ۲۰۰۵: ۱۴۲).

مفهوم درون‌ذات با مفهوم این‌جهانی بودن یکسان انگاشته شده است. در این رویکرد که از ایدئالیسم آلمان شروع شده است، خیر اعلی در این جهان دست‌یافتنی است؛ و نه در جهانی دیگر (بیزر، ۲۰۰۵: ۴۲).

در نسبت بحث درون‌ذات‌بودگی با حرکت باید افزود که هر حرکتی، اموری مثل متحرک، محرک و مسائل دیگر دخیل هستند. آنچه که مید در باب حرکت قائل است، ویژگی واقعی اشیاء و یا ماهیت‌شان و یا صورت آن‌ها، ظهور می‌یابد؛ نه آنکه داده شود. از این رو شرایط پیشین نمود و ظهور آن را متعین می‌کند. از این‌رو، محرک حرکت، با استفاده از مسئله درون‌ذات‌بودگی هستی، از متحرک و موضوع حرکت جدا نیست؛ به عبارت دیگر، محرک حرکت امری مجزا از حرکت

۱. مترجم برای واژه Immanent ترجمه حلولی نگاشته است؛ لکن بنابر مبنای مدنظر نگارنده سطور به درون‌ذات ترجمه شده است.

2. Transcendent

نیست، بلکه صورت بالفعل همان ظهور و نمود شرایط پیشین است. در نتیجه، وضعیت پیشین که فاقد حالت بالفعل پسین است، علت ایجاد و موجب تشخص صورت بالفعل پسین است، از این رو، فاعل و مفیض که حالت وجدان است با موضوعی که قابل و فاقد است، جمع می‌شود. بنابراین، محرک واجد با متحرک فاقد جمع می‌شوند.

۵. پراگماتیسم

اصطلاح پراگماتیسم از واژه یونانی پراگما به معنای عمل^۱ مشتق شده است. این اصطلاح در ابتدای کار توسط چارلز پیرس وارد فلسفه شد. این رویکرد تا سال ۱۸۹۸ که توسط ویلیام جیمز در سخنرانی‌ای مقابل اتحادیه فلسفی در دانشگاه کالیفرنیا انجام داد، از نظرها به دور بود (جیمز، ۱۳۷: ۴۱).

پراگماتیسم و یا عمل‌گرایی، بسیاری از عادت‌های فلسفی؛ همچون اصول ثابت و پیشینی، تجرید و عدم کفایت و به اصطلاح مطلق‌ها و سرمنشأها را کنار گذاشته و به امور انضمامی، واقعی و به عمل روآورده است (همان، ۴۴). در این رویکرد، نظریه‌ها به ابزارها تبدیل می‌شوند؛ نه پاسخی به معماهایی که به انسان آرامش می‌بخشند (همان). روش عمل‌گرایانه، شیوه‌ای است که از اولیات، اصول، مقولات و ضروریات روی برگردانده و به سوی چیزهای آخرین، ثمرات، نتایج و امور واقع آغوش باز می‌کند (همان، ۴۶).

توضیح در باب تصور مید از عمل‌گرایی به بحث‌های مقدماتی نیازمند است که در ابتدای امر بدان می‌پردازیم.

مید معتقد است، رویکرد واقع‌گرایی که ادامه‌دهنده مشرب عقل‌گرایی است، واقع و جهان را در ساختاری منطقی - ریاضی ثابت می‌انگارد؛ به عبارت دیگر، ابژه‌ها در ساختاری منطقی - ریاضی ثابت فرض می‌شوند. در اندیشه کانت نیز ذهن به اشیاء صورت را عطا می‌کند؛ والا اشیاء به خودی خود صورتی ندارند و این صورت‌ها همان مقولات دوازده‌گانه فاهمه است که به آن‌ها اهدا می‌شود. رویکرد ایدئالیسم ساختار جهان را همان ساختار ذهن می‌داند که این ساختار در تطور و حرکت

است. از این رو همچون نگاه کانتی، ساختار ذهن ثابت نیست (مید، ۱۹۳۸: ۳۲۶). ساختار ذهن و نیز ساختار جهان در تطور و تغییر تدریجی به سر می برد. مید نیز این تطور و حرکت را به واسطه به خود آگاهی رسیدن انسان به دلیل ذهن داشتن، تصویر می کند.

واقع گرایان معرفت را مطابقت عین در آگاهی با عین خارج از آگاهی می دانند و برای رسیدن به این مطابقت، روش هایی را ارائه داده اند. این رویکرد، برای اعیان رابطه خارجی باور دارد که این رابطه، ساختار منطقی - ریاضی را واجد است. در مقابل، هگلیان جدید روابط درونی بین اشیاء؛ و نه بیرونی، قائل اند. ماهیت رابطه درونی همچون رابطه بیرونی نیست که بین عناصر مستقل و اعیان مختلف رابطه تأثیر و تأثری برقرار باشد، بلکه این رابطه از درون اشیاء می جوشد. مید، برای مثال، از فرد اجتماعی در رویکرد هگل استفاده می کند. فردی که در گروه اجتماعی است، به عنوان شهروند و نیز عضوی از خانواده و بسیاری از روابط اجتماعی دیگر قرار دارد. هگل باور دارد که روابط درونی است و ماهیتی از خود مطلق است. این روابط را فرایندی از نسبت می داند و نسبت را فرایندی از تفکر در خود مطلق که ذهن انسان ابعاد محدودی از آن است. در رویکرد واقع گرایانه، روابط خارجی است و فرایندی از تحلیل اشیاء مجزا را در نظر می گیرد که نسبت های نهایی و غایی^۱ را دارند و این روابط ویژگی های اشیاء را تغییر نمی دهد.

ویژگی هایی که در روابط و نسبت ها به وجود می آید؛ مثل تأثیر و تأثر، جوهر و عرض، بیان و نمودی از روابط بین عناصر منفک و مجزا است. از این رو، واقع گرایان شناخت را رابطه ذهن با عین اش می دانند. دانسته شد که این رابطه بین عناصر، در درون ابژه واقع نمی شود و رابطه ساده ای بین عناصر نهایی و غایی است. معنای ابژه نیز نظامی از روابطی است که بین این عناصر مختلف واقع می شود. چنانچه خواسته باشیم معنایی از ابژه را دریابیم، بایستی انواعی از روابط را که ابژه در آن واقع شده است، دریابیم. اشتباه معرفت شناختی نیز وقتی روی می دهد که در ساماندهی این روابط خطا رخ دهد (مید، ۱۹۳۸: ۳۳۴-۳۳۲). اشکالی که مید بر این رویکرد مطرح می کند، این است که ایده ها و تصوراتی وجود دارد که وجود خارجی نداشته و در زمان و مکانی قرار ندارند، در حالی که ویژگی هایی به آن ها نسبت داده می شود. از آنجا که رویکرد واقع گرایانه شناخت در باب

1. Ultimate relate

وجود واقعی است و نه غیر واقعی، از این‌رو این نوع موجودات را که در زمان و مکان قرار ندارد، نمی‌تواند لحاظ کند (مید، ۱۹۳۸: ۳۳۶).

«حقیقت» در رویکرد پراگماتیسم که به‌واسطه دیویی و جیمز گسترش پیدا کرد، در ارتباط و نظمی از ایده‌ها واقع شده است، ایده‌ها در ساختار منطقی عامی است که در ذهن به‌وجود می‌آید، مقصود از ذهن خالق جهان است و همه ذهن‌ها نیز مرحله و منظری از ذهن عام و مطلق است. در این رویکرد، جهان نیز حاصل فرایند فکر مطلق است و فکر انسان نیز عامل محدود و ناتمام از این فرایند است (مید، ۱۹۳۸: ۳۴۴). این ارتباط و نظمی از ایده‌ها که پیش از این وجود دارد، برای ایجاد تسلط در عمل‌هایی که در آینده انجام می‌شود، استفاده می‌شود. این مسئله برای عمل‌گرایان خیلی مهم و حیاتی است که از رویکرد علمی اتخاذ کرده‌اند. اینان برای آزمودن حقیقت از این روش پی‌گیری می‌کنند. بنابراین منظور از آزمودن حقیقت، همان‌طور که رفتارگرایان باور دارند، قابلیت ادامه دادن فرایندی که موانعی بر سر راه آن وجود دارد، می‌باشد. از سویی نیز چیزی در رویکرد عمل‌گرایی حقیقت است که میل راضی‌کننده را متضمن داشته باشد. بنابراین اگر پیش‌فرضی برای فردی خوشایند و راضی‌کننده باشد، آن چیز حقیقت است و تناظری که بین رفتارگرایی و عمل‌گرایی وجود دارد، این است که شناخت فرایندی از سازگاری است که در درون آن رخ می‌دهد. شناخت صرفاً توسعه و رشد شیوه انتخابی از ارگانیسمی است که نسبت به محیطش و سازگاری مجدد با این انتخاب انجام می‌شود. این مسئله فرایندی از برچسب‌زنی عناصری است که می‌توان تحت برچسب مناسب نشان داد؛ خواه این برچسب به‌واسطه اشاره انگشت ایمای صوتی و یا واژه نوشتاری صورت گیرد. تفکر فرایندی است که انسان را قادر می‌سازد تا محیط را بازسازی کند و در حالتی متفاوت عمل کند و معرفت نیز در درون این فرایند به‌وجود می‌آید. عمل‌گرایی از یک سو متأثر از روان‌شناسی رفتارگرایی و از سوی دیگر تکنیک‌های علمی است (مید، ۱۹۳۸: ۳۵۷-۳۴۹). عمل‌گرایی توسعه تکنیکی علم تجربی است که شناخت و معرفت را آزمودن فرضیه‌ها در حل موفقیت‌آمیز مسئله می‌داند و توسعه انسان عبارت است از: حل مسائل و چاره‌جویی در فرایندی که مسئله واقع شده است، می‌باشد. پیشرفت و توسعه نیز به‌سوی هدف مشخص نیست، زیرا توانایی شناخت هدفی که به‌سوی آن رهسپار است، وجود ندارد. در نگاه مید،

عمل‌گرایی رویکردی ایدئالیسم نوین در فلسفه مدرن است (مید، ۱۹۳۸: ۳۵۹). بنابراین تفکر و اندیشه، عمل و جهان، فرایندی است.

۶. جوهر و عرض، وحدت و کثرت از دیدگاه عمل‌گرایی

رابطه کل و جزء و یا به تعبیر دیگر رابطه جوهر و عرض و یا رابطه وحدت و کثرت از جمله مسائل مهم فلسفی است که تکلیف مسائل حیاتی دیگر از جمله علیت، به این بحث وابسته است.^۱ جوهر^۲ و اعراض در رویکرد عمل‌گرایانه بدین صورت است، هر جوهری مجموعه صفات و اعراضی است که با آن‌ها شناخته می‌شود. در این نحله فلسفی، جوهر به‌سان موجودی که در پس و پشت اعراض باشد که صفات بدان تکیه دارد، در ورطه فراموشی قرار گرفته است. بنابراین مقصود از جوهر همان واقعیت به‌هم چسبیدگی صرف اعراض و یا حالات است؛ و ورای این واقعیت نیز چیز دیگری وجود ندارد (جیمز، ۱۳۷۰: ۶۴ - ۶۵). جوهر مادی نیز، همان‌گونه که بارکلی اظهار داشت، مجموعه احساس‌های انسان درباره رنگ، شکل، سختی و نظایر آن است (همان، ۶۶). از این‌رو جوهر مادی نیز عمل‌گرایانه باید فهم و ادراک شود (همان).

چنانچه جوهر روحی و یا ذهن نیز به‌گونه عملی ادراک شود، همان‌طور که هیوم بیان کرد، بدین صورت خواهد بود که نفس به‌مثابه نامی برای پیوستگی‌های قابل اثبات در حیات درونی انسان شناخته می‌شود. از این‌رو، نفس و ماده صرفاً تا همین اندازه سودمند یا حقیقی است؛ نه بیشتر (همان، ۶۷). «خود» نیز در اندیشه مید، به‌صورت جوهر مقوم در پس اعراض نیست؛ بلکه مجموعه‌ای است که در آگاهی و در کنش اجتماعی به‌صورت عینیت یافته بنیاد و ایجاد می‌شود. درباره مسئله وحدت و کثرت نیز می‌توان افزود، همان‌طور که جوهر به‌سان هستی بالذات و فی‌الذات از میدان به در شده و اکنون فقط نام دیگری برای این واقعیت است که پدیده‌ها در بروز خود عملاً به شکل گروهی و در صورت‌هایی به هم پیوسته ظاهر می‌شود؛ یعنی صورت‌هایی که انسان شناسای محدود آن‌ها را تجربه یا با هم به اندیشه درمی‌آورد. بنابراین به‌جای آن که وحدت این جهان را به‌گونه اصل غیرقابل تصور در پشت پرده کثرت استخراج کند، وحدت جهان

۱. برای توضیحات بیشتر، رک: وال، ۱۳۷۵

تا جایی است که در تجربه خود را متصل نشان می‌دهد، واحد است، دقیقاً به واسطه همان میزان پیوستگی‌هایی که در آن یافت می‌شود؛ و واحد نیست، درست به اندازه ناپیوستگی‌هایی است که در آن یافت می‌شود. از این‌رو، جهان؛ نه واحد محض است و نه کثیر محض (همان، ۱۰۱).

بنابراین، از وحدت جهان به‌عنوان اصل متعال نجات می‌یابد و در درون رودخانه تجربه تا جایی که آشکار می‌شود، حکم به وحدت می‌کند، بنابراین اصل پیشین درباب وحدت مطلق جهان در کار نیست (همان، ۱۰۲). از آنجا که مید تجربه را در کنش اجتماعی می‌داند، بنابراین وحدت نیز در کنش اجتماعی محقق می‌شود. در بستر کنش اجتماعی است که نظر از آگاهی به سطح خودآگاهی و عینیت تعالی می‌یابد، بنابراین وحدت عینیت یافته نیز در این مرحله شکل می‌گیرد.

۷. خود، جامعه و زبان

«خود» همان سوژه است؛ و نیز در اندیشه هگلی‌ها، ابژه بدون سوژه نیست، بنابراین تجربه‌های انسان از «خود» همان تجربه از ابژه و جهان است. بنابراین؛ نه تنها سوژه شامل ابژه است، بلکه ابژه نیز شامل سوژه است، بنابراین «خود» نیز شامل ابژه و جهان است و جهان نیز شامل «خود» است. در رویکردهای پیشین، فرض بر این است که جهان هست و انسان وارد آن می‌شود؛ به عبارت دیگر، ابژه قبل از سوژه است و ظهور سوژه فرع و عارض بر ابژه است و ابژه بدون سوژه وجود دارد (مید، ۱۹۳۸: ۱۶۷). بنابراین، در رویکرد مید، سوژه فرع و عارض بر ابژه نیست، بلکه این دو در فرایند به هم مرتبط‌اند و غیرقابل منفک از همدیگرند.

از سویی نیز در اندیشه هگل، حیوان انسان‌وار^۱ در حرکت و تطور به موقعیتی دست می‌یابد که می‌تواند به محیط تسلط پیدا کند، در این شرایط او دیگر حیوان انسان‌وار نیست، از این رو در این حین او جامعه داشته و بر محیط احاطه دارد. این نکته‌ای است که هگل بدان اشعار دارد. در این رویکرد، «خود» نیز در مراحل جامعه‌پذیری تحقق می‌یابد. در این تطور و حرکت، انسان به نهایت صورت انسانی دست می‌یابد تا آنجا که به‌سان بخش ذاتی از کل جامعه بازشناسی می‌شود (همان، ۱۶۸).

1. Self

2. Human animal

بنابراین، سوژه بدون ابژه نیست؛ یعنی «خود» بدون جهان نیست؛ و از سوی دیگر نیز براساس تغییر تدریجی، انسان با تسلط بر محیط به صورت انسانی دست می‌یابد. دانسته شد که تفکر و اندیشه؛ و نیز جهان در فرایند تطوراند، بنابراین «خود» و جهان نیز در فرایند تطور قرار دارد. از این رو در این فرایند تطور به صورت انسانی؛ یعنی تسلط کامل بر محیط، دست می‌یابد.

سؤالی که مید در این جا مطرح می‌کند، انسان چگونه می‌تواند به این تسلط و احاطه دست یابد؟ پیشرفت و ارتقا در نظر مید، از ذاتیات زندگی عقلانی است. از سویی نیز فرایند تطور حاکم است؛ و نیز دانسته شد که انسان توانایی شناخت هدف را ندارد، زیرا هر پیشرفتی رو به هدف و منتهایی صورت می‌گیرد. نتیجه آنکه می‌توان سؤال را بدین صورت طراحی کرد: فرایند تطور چگونه خودآگاهی را توسعه و رشد می‌دهد؟ (همان، ۳۷۰-۳۶۰). رسیدن به خودآگاهی از جمله مسائل مهم و حیاتی فلسفه هگل محسوب می‌شود که انسان با رسیدن به اقتدار و تسلط بر محیط اجتماعی و طبیعی به صورت کامل انسانی؛ یعنی انسان کامل، دست می‌یابد.

مید راه حل آن را ایجاد ارتباط بین فرایند تطورگرایی با سازمان اجتماعی می‌داند و معتقد است که این ارتباط به واسطه تسلط انسان بر محیط فراهم می‌شود. چنین تسلط انسانی به واسطه فرایند زندگی^۱ که در آن کنش می‌کند، تحقق می‌یابد. فرایند زندگی انسان را به آگاهی از اعمال خویش؛ یعنی خودآگاهی نائل می‌آورد. مید تفاوت‌هایی را بین انسان و حیوان در تسلط بر محیط قائل است، انسان تسلط تام و تمام بر محیط داشته و حتی می‌تواند چیزهای جدیدی را در محیط ایجاد کند. در این تسلط، ساختار فیزیکی و شیمیایی اشیا تغییر نمی‌کند؛ لکن در آنها صورتی متناسب با نیازها و خواسته‌های انسان ایجاد می‌شود (همان، ۳۷۲). مید اندیشه کنترل و تسلط بر محیط را وام‌دار ایدئالیسم آلمان؛ به‌ویژه هگل، می‌داند. هگل در بخش‌هایی از خودآگاهی پدیدارشناسی روح بر این منطق قلم فرسایی کرده است.

اندیشه تسلط با تأثیرهای داروینیسیم، به صورت انطباق با محیط در رویکرد مید صورت‌بندی شده است. انطباق با محیط نیز صرفاً سازگاری ساده با محیط نیست، بلکه به درجاتی از کنترل بر محیط وابسته است، این امر در صورت انسانی به حد اعلائی کنترل می‌رسد (همان). به عبارت

دیگر، انسان کامل و جامعه انسانی، زمانی تحقق پیدا می‌کند که انسان مدرن به حد اعلایی از کنترل بر محیط دست یابد، در این دستیابی به کنترل، انسان به خودآگاهی کامل می‌رسد، زیرا همه تبعات رفتار و اعمال خود را ملاحظه کرده و سپس دست به کنش می‌زند.

بنابراین، سازمان انسانی؛ یا به عبارت دیگر، سازمان اجتماعی با استفاده از کنترل بر محیط به هدف یقینی خود از توسعه و رشد دست می‌یابد (همان، ۳۷۳).

مید باور دارد که رسیدن به نهایت کنترل به‌واسطه ذهن اتفاق می‌افتد؛ یعنی انسان به‌واسطه داشتن ذهن است که توانایی کنترل محیط را دارد. ذهن نیز در فرایند بوده و تغییر تدریجی؛ یعنی تطور، را متحمل می‌شود.

ویژگی‌های سازمان اجتماعی؛ مانند ساختار، تاریخ و شرایطی که سازمان اجتماعی می‌تواند محیط را به کنترل درآورد، مطمح‌نظر است. در این دوره زمانی؛ یعنی دوران مدرن، کارکردهای اجزاء مختلف سازمان اجتماعی در علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی مورد توجه قرار گرفت، کنت و اسپنسر عنایت و توجه خاصی بدان مبذول داشتند. عادت‌های انسانی به‌واسطه جامعه بروز می‌یابد و آن‌ها در ذیل شرایطی که به کار برده می‌شوند، مکشوف هستند. این عادت‌ها همان نهادهای اجتماعی‌اند. مید در ترسیم مکانیسم شکل‌گیری این عادت‌های اجتماعی، بحث همدلی^۱ را مطرح می‌کند. همدلی در رسیدن به عادت‌ها و احساس‌های مشترک نقش محوری را ایفا می‌کند (همان).

توضیح بیشتر، داروین در کتاب بیان احساس‌ها در انسان و حیوان^۲، که زمینه‌های تاریخی روان‌شناسی زبان به‌شمار می‌آید، تطورهای تجربه آگاهانه^۳ را ترسیم کرد. وی معتقد است که همه انواع مختلف افعال و مبدأ شروع آن‌ها احساس‌ها^۴ هستند؛ یعنی تجلی احساس‌اند. وی ایما و اشاره‌ها^۵ را کارکردهایی از تجلی و بیان احساس‌ها می‌داند. مید باور دارد که پیش‌فرض روان‌شناختی داروین این است که احساس وضعیتی روان‌شناختی، وضعیتی در آگاهی است و احساس نیز صرفاً

1. Sympathy
2. Expression of the Emotion in Man and Animals
3. Conscious experience
4. Emotions
5. Gestures

گواه و شاهدهی برای آن است. وی در مقابل این نقطه نظر داروین، معتقد است که شاهد و مدرکی دال بر این که وجود پیشین آگاهی سبب وقوع رفتار می شود، وجود ندارد. وی نتیجه می گیرد که آگاهی معلول رفتار است و پیش شرط آن کنش اجتماعی است و کنش اجتماعی پیش شرط آگاهی است (مید، ۱۹۳۴: ۱۸-۱۵). آگاهی برای این که به عینیت و خودآگاهی ارتقا یابد و در کنش اجتماعی به این مرتبه می رسد.

بنابراین، «خود» محصول کنش اجتماعی؛ و نه پیش زمینه های روان شناختی، است و این مسئله برای مید با استفاده از ایدئالیسم و عبور از رویکرد روان شناختی زبان داروین به دست آمده است.

کنش اجتماعی و اعمال مشترک نیز به واسطه توسعه نمادهای دلالتی^۱ ایجاد می شوند. چنین نمادهایی نیز به وسیله تعالی ایماها و اشاره های صوتی^۲ تحقق پیدا می کنند، این گونه از ایماها و اشاره ها ظرفیت هایی را برای افراد مهیا می سازند تا از این طریق، ایماها و اشاره های شان را برای دیگری و نیز برای خود نمایان کنند. البته اشاره ها چیزهایی را که برای تطبیق با محیط لازم است، بدین صورت متجلی می نمایند (مید، ۱۹۳۸: ۳۷۸). در این حین که انسان توانایی استفاده از نمادها را تدارک می کند، فرد برای خود تبدیل به یک عین می شود، زیرا چنین موجودی بدون داشتن عینیت برای خود، نمی تواند به گونه معقول و آگاه عمل کند. از این رو، صرفاً واجد آگاهی است؛ نه خودآگاهی (مید، ۱۹۳۴: ۱۳۸). بنابراین فرد انسانی برای ادراک «خود» بیرون از خود قرار گرفته و تبدیل به عین می شود و توانایی دارد تا در کنار دریافت مستقیم و بی واسطه «خود»؛ یعنی ادراک وجدانی و روان شناختی «خود» و آگاهی، به صورت عینیت یافته نیز ادراک کند. در این صورت تبدیل به خودآگاهی می شود (همان). «خود» نیز واقعیت به هم پیوسته از احساس ها و ادراک هاست که در کنش اجتماعی به وسیله زبان به عینیت درمی آید.

1. Significant symbols

2. Vocal gesture

بنابراین با گسترش نمادهای دلالتی و نیز به‌دنبال آن، کنش‌های مشترک نیز تعالی یافته و در نتیجه جهان گفت‌وگو شکل می‌گیرد و «خود» تبدیل به عین می‌شود. این تطور و تغییر تدریجی به خاطر رشد و تعالی جنبه‌های منطقی به‌مثابه جهان گفت‌وگو ایجاد شده و جامعه به‌مثابه گفت‌وگو شکل می‌گیرد.

مید معتقد است که در زندگی جمعی حیوان‌ها، هرچند که از ایماها سود می‌جویند؛ ولی ایماها بر خودشان تأثیرگذار نیست. ویژگی منحصر به‌فرد زندگی جمعی انسانی است که موجب شکل‌گیری معنای مشترکی برای دیگری و نیز برای خود فرد به‌واسطه استفاده از ایماهای صوتی و نیز در گام بعدی نمادهای دلالتی در کنش اجتماعی با دیگران است (مید، ۱۹۳۸: ۳۷۷). مید نتیجه می‌گیرد که امکان داشتن ذهن برای انسان با استفاده از زبان در کنش مشترک و دسته‌جمعی، امکان کنترل محیط را فراهم می‌آورد (مید، ۱۹۳۸: ۳۸۴). بنابراین، تطور در فهم و عقل‌نظری انسان است که موجب تطور و تغییر تدریجی می‌شود؛ ولیکن این تطور در فرایندی درون‌ذات بود که تصور شد، محقق می‌گردد.

از این‌رو، در رویکرد عمل‌گرایی اجتماعی مید، تطور و تغییر تدریجی معانی مشترک و یا تجربه‌ها در فرایند کنش اجتماعی به‌واسطه زبان، موجب تغییر و تحول انسان و جهان انسانی می‌شود. از این‌رو، «منطق در نسبت جدید با تفکر، فرایندی و پویا مطمئن‌نظر قرار می‌گیرد» (مور، در معرفی کتاب مید، ۱۹۳۸، xvi-xxii).

۸. بازخوانی انتقادی بر مبنای حکمت متعالیه

حکمت متعالیه با مبانی خود، می‌تواند اصول و پیش‌فرض‌های عمل‌گرایی مید را مورد نقد قرار دهد، بنابراین ابتدا توضیحی مختصر از مبانی و اصول اساسی حکمت متعالیه ارائه داده تا پیش‌زمینه‌ای برای نقد اصول ذکر شده از مید مهیا گردد.

در ابتدای امر مسئله اصالت وجود و سپس تشکیک در وجود طرح می‌شود تا تکلیف بحث درون‌ذات‌بودگی هستی مشخص شود.

۱-۸. اصالت وجود

واقعیت در ظرف ذهن در قالب مفهوم هستی و مفهوم چیستی نمودار می‌شود و یکی از این دو مفهوم چیستی و هستی حاکی از مصداق خارجی بوده و دیگری مفهومی تبعی است که بالعرض و المجاز به آن واقعیت انتساب پیدا می‌کند. بر مبنای اصالت وجود، واقعیت خارجی مصداق مفهوم هستی است و مفهوم چیستی؛ یعنی ماهیت، از نظر به حدود و مراتب وجودهای خارجی دریافت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، ج ۱: ۲۹۶).

معنای اعتباری بودن ماهیت در چند مرحله مطرح شده است. در برخی موارد، اعتباری بودن ماهیت به معنای این است که ماهیت اگرچه در خارج واقعاً محقق است و دارای افراد حقیقی است؛ ولیکن بالتبع و یا بالعرض و به بیانی ادق، در ظل وجود، مجازاً محقق می‌باشد (همان، ۳۲۱). از این نتیجه گرفته شده است که تمامی احکامی که برای ماهیت ثابت می‌شود، بالا صاله احکام وجود است، زیرا ماهیت با تمام ویژگی‌ها و مختصات ذاتی و یا عارضی خود، چیزی جز نمود وجود نیست (همان، ۳۳۶). در نگاه نهایی، وجود ماهیت در خارج نیز برای سهولت در تعلیم و تعلم است؛ و ماهیت که منشأ کثرت است، تنها در آئینه ذهن است؛ یعنی در خارج چیزی جز وجود نیست و ماهیات نام‌ها و نشانه‌های گونه‌گون وجوداند که در ذهن انعکاس یافته‌اند. این مسئله نیز بدین خاطر است که برخی انسان‌ها توان رویارویی با علم حضوری [عن قرب] از وجود را ندارند، بنابراین وجود در آئینه ذهن و به صورت ماهیت جلوه‌گر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، الف، ج ۳: ۳۵۷). بنابراین چنین اشخاصی توانایی واصل شدن به پیشگاه وجود را ندارند؛ و از سویی «خاصیت وجود این است که برخلاف ماهیت، به ذهن منتقل نمی‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ب، ج ۳: ۳۲۷)، بنابراین نشانه‌های وجود؛ یعنی مفهوم یا ماهیت، در آئینه ذهن جلوه‌گر می‌شود. چنانچه انسانی بتواند از ذهن رهایی یابد؛ یعنی قدرت آن را داشته باشد که بی‌واسطه وجود را مشاهده کند؛ به عبارت دیگر بی‌واسطه خیال منفصل را شهود کند، دیگر از ماهیات سخنی نخواهد گفت. از این رو نفس و مافوق آن از آتیات محض و وجودهای صرف و بدون ماهیت‌اند (همان، ج ۳: ۳۵۷). بنابراین، انسانی که به این حد وجودی نائل نیامده است، ذهن وی ماهیت را از وجود ضعیف و محدود که در امور طبیعی و مثالی وجود دارد، با نظر به

حدود آن انتزاع می‌کند، بنابراین وجود در این ساحت محبوب مانده و ماهیت در مدار ادراک قرار می‌گیرد. از این‌رو، فتوا به خلّو ماهیت از وجود داده و در نتیجه به امکان آن حکم می‌کند. از این طریق، در نهایت به واسطه برهان صدیقین، به وجودی که نامحدود و منزّه از ماهیت است، راه می‌برد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱-۳: ۴۳۲). بنابراین، انسانی که توانایی شهود بی‌واسطه عالم مثال منفصل را ندارد، در افق خیال متصل انسانی، نام‌ها و نشانه‌هایی از وجود به نام ماهیت، نمود و تجلی ادراک می‌کند.

مباینیت وجود و ماهیت به انتزاع عقلی است و در نسبت وجود و ماهیت، براساس اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، ماهیت همان امر مبهمی است که به دلیل کمون، خفاء و ابهام ذاتی هیچ‌گاه به نفس خود آشکار و محصل نیست؛ و همواره به وجود تحصیل یافته و آشکار می‌گردد؛ و وجود، نفس تحصیل ماهیت است. از این رو وجود واسطه در ثبوت تحصیل برای ماهیت نیست، بلکه وجود همان تحصیل ماهیت است (همان، ج ۱-۲: ۱۱۲). بنابراین کسانی که معتقدند ماهیات و مفاهیم برساخت ذهنی انسان است و یا با غفلت از وجود، ماهیات و نمودها را به صورت خودبنیاد قلمداد می‌کنند، به دلیل مغالطه‌ای که گرفتار شده‌اند، انسان را همچون کرم ابریشمی می‌پندارند که در پيله‌ای تنیده شده، محبوس است، لذا فتوا به عبور از متافیزیک تنیده شده داده‌اند. در این مغالطه، انسان به شهود خیال متصل خویش مشغول بوده و توان شهود خیال منفصل و یا عقل منفصل را ندارد؛ لکن در رویکرد حکمت متعالیه، مفاهیم ظهور وجوداند؛ بل وجود نفس تحصیل ماهیت است و انسان این توانایی را دارد تا از ساحت ماهیات عبور کند و به شهود وجود، به اندازه سعی وجودی خویش، نائل آید. اشاره به قید اندازه سعی وجودی بدین خاطر است که فاصله ممکن و واجب پُر شدنی نیست. به دلیل پُر نشدن بین واجب و ممکن، دیگر راهی برای طرح حلول و درون‌ذات‌بودگی^۱ نیست، بلکه همواره از تجلی و ظهور بایستی دم زد. بنابراین در این سپهر اندیشه‌ای، جایی برای خودبنیادی نیست و همه ماهیات و نمودها تجلی و ظهور ساحت وجوداند.

توضیح بیشتر راجع به پُر نشدن بین واجب و ممکن، وجود حقیقت اصیل است و غیره برای او در خارج نیست، زیرا هر چه غیر او باشد، پوچ و باطل است، لذا وجود حقیقت صرف و خالص است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۶). از سویی، وجود ذاتاً نقیض عدم و طردکننده آن است، ذاتش به گونه‌ای است که عدم نمی‌تواند بر آن عارض و حمل شود. از این‌رو، وجود حقیقتی است که ذاتاً واجب‌الوجود است (همان). معرفت، نسبتی بین فاعل‌شناسان و متعلق شناخت است، در مقام ذات وجود، همه نسبت‌ها ساقط است، بنابراین هرگونه شناخت به اسم او تعلق می‌گیرد؛ و نه به ذاتش. بنابراین مرتبه ذات وجود، حقیقت غیبی است که احدی بدان راه ندارد (همان، ۳۲). از این‌رو، گفته هگل که «هر آنچه که معقول است، موجود است؛ و برعکس» قابل پذیرش نیست و مرتبه‌ای وجود دارد که وجود دارد، شناختنی و معقول نیست.

دلیل مطلب فوق را می‌توان بدین صورت توضیح داد که هر مفهومی ذاتاً جدای از دیگر مفاهیم است و انطباق مفهومی بر مصداقی، به بدهت، به نحوه‌ای از تقیید برای مصداق توأم است. لذا انطباق مفهوم بر مصداقی که ذاتاً نامحدود است، به نوعی متأخر از مرتبه ذات آن مصداق است. این نوع تأخر، همان تأخر تعیین از اطلاق است (همان، ۱۶). از سویی، رتبه محمول پس از رتبه موضوع است؛ و چون وجود واجبی، صرف و خالص است، نامحدود است و در نتیجه از هر نوع تعیین اسمی، وصفی و هر نحوه تقیید مفهومی منزه است، بلکه از همین حکم نیز مبراست. پس این حقیقت مقدس، نسبت به هر تعیین مفروضی، مطلق است و مقید به هیچ قیدی نیست حتی قید اطلاق (همان، ۱۷).

۲-۸. تشکیک در وجود

حکمت متعالیه وحدت و کثرت را حقیقی دانسته و به هم آمیخته می‌داند. در تشکیک چهار رکن معتبر و لازم است: اول، حقیقی بودن وحدت؛ دوم، حقیقی بودن کثرت؛ سوم، سریان حقیقی وحدت در کثرت؛ چهارم، بازگشت حقیقی کثرت به وحدت.

کثرت حقیقی وجود را اختلاف موجودات که به حس نیز ادراک می‌شود، تأیید می‌کند. در بحث‌های تقسیمی فلسفی نیز وجود به واجب و ممکن، ذهنی و خارجی، بالقوه و بالفعل، ثابت و سیال؛ و مانند آن تقسیم می‌شود، بنابراین کثرت حقیقی وجود در بحث‌های عقلی و حسی اثبات

شده است. وحدت حقیقی وجود نیز بدین‌گونه اثبات می‌شود، چنانچه وحدت وجودهای متکثر اعتباری باشد، اثبات تشکیک امکان‌پذیر نیست و برای اثبات وحدت حقیقی وجود از وحدت مفهوم وجود و اشتراک معنوی وجود استفاده می‌شود. از این‌رو براساس وحدت مفهوم وجود و اشتراک معنوی وجود، از مصادیق مختلف، جهت مشترک وجود انتزاع می‌شود که حکایت از جهت واحد و مشترکی است که در مصادیق متعدد آن نیز محقق است. متناسب با اصالت وجود، احاطه و شمول وحدت نسبت به کثرت و منشأ بودن وحدت نسبت به کثرت نیز اثبات می‌گردد. بساطت وجود نیز بازگشت کثرت حقیقی وجود به وحدت را اثبات می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۱۲-۴۰۹). مقام وحدت در کثرت همان وجه‌الله است که در همه اشیاء حضور و ظهور دارد و آن را مقام ظهور نیز می‌نامند؛ و کثرت در وحدت همان وجود مجرد از مظاهر و نیز بسیط‌الحقیقه‌ای است که همه اشیاء را به نحو جمع واجد است که آن را مقام خفاء نیز می‌گویند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۵: ۱۷۵). مقارنت و دخول مطلق در اشیاء، بدون ممازجت است؛ به عبارت دیگر، داخل همه اشیاء ذات الهی نیست، بلکه فیض منبسط و فضل بی‌کرانه اوست که مقید به اطلاق بوده و از تجلیات ذات می‌باشد. فیض الهی در همه مراتب حضور و ظهور دارد و در مراتب خاصه در تشکیک وجود، ظهور هستی است. هر مرتبه لاحق در مراتب عالی که قاهر بر آن است، مستهلک است و سرانجام همه مراتب در عالی‌ترین رتبه در مقام احدیت وجود که جایگاه استهلاک همه اسماء و صفات است، فانی است. واجب‌الوجود ثابت به ذات خود و مثبت دیگر مراتب است و در مقام تفصیلی که مقام واحدیت است، به اسماء الهی و اوصاف ربانی متصف می‌گردد. در قوس نزول ابتدا به فیض اقدس تجلیات ذاتی حق که دارای وحدت حقیقی هستند، در مراتب احدیت و واحدیت؛ و اعیان ثابته، در تعیین علمی حق ظاهر می‌گردند و از آن پس تعینات خلقی و عینی با تجلیات الهی در مراتب کثرت به فیض مقدس پدیدار می‌شود. در قوس صعود نیز کثرت‌های خلقی و عینی با ظهور مجدد تجلیات ذاتی در مراتب وحدت، دیگر بار مستور می‌گردند. مراتب تجلیات ذاتی، در نهایت به وحدت قاهره الهی که همان بدایت خلقت است، ختم می‌شود. ایجاد به معنای این نیست که چیزی معدوم محض بوده و از آن پس موجود شود و اعدام نیز به این معنا نمی‌باشد که چیزی موجود بوده و معدوم محض شود، بلکه حقیقت آنها به اظهار و اخفاء باز

می‌گردد. در ایجاد، خداوند سبحان آنچه را که در کتم غیب داشته از مخزن غیبی به فیض منبسط و امر واحد خود ظاهر می‌گرداند و با اظهار جهانی، خود مخفی و پنهان می‌شود؛ و خلق در این هنگام به دلیل اینکه در حجاب است، با استدلال و برهان به او راه می‌برد. تغییر و زوال‌پذیری، مربوط به عالم طبیعت است و آنچه فراتر از طبیعت است، مصون از دگرگونی است. قدمت و بقاء خزائن الهی نیز مانند ابدیت و دوام بهشت، بالذات نیست، بلکه همانند تمام نعم و منتهای قدیم الهی از قدمت بالعرض برخوردارند. در اعدام، حجاب و پرده گسترده آفرینش که به یک فرمان، پهن شده است، با فرمانی دیگر جمع می‌گردد و بدین ترتیب خلق که ظاهر است به خفا رفته و حق دیگر بار آشکار می‌گردد (همان، ج ۱ - ۳: ۵۳۸-۵۲۸). بنابراین، درون‌ذات‌بودگی هستی در کنار خلق از عدم که در فلسفه هگل وجود دارد، مورد پذیرش حکمت متعالیه نیست. حرکت نیز مربوط به مخلوق طبیعی است و ساحت‌های متعال و مجرد از طبیعت، از حرکت و تغییر مصون‌اند. بنابراین منطق هستی، در مرتبه اسماء و تجلیات، ثابت است و حرکت و تغییر تدریجی در ساحت طبیعیات رخ می‌دهد؛ و نه در تمام مراتب هستی.

بنابراین، از آنجا که وجود مستقل در هستی ثابت شده است، در هر مرتبه‌ای، سوای وجود مستقلی که در عین رابط بودن نسبت به وجودی در مرتبه‌ای بالاتر از خود، وجود دارد، بنابراین در رتبه ماهیت هر مرحله از وجود نیز، به‌خصوص وجود طبیعی، جوهر قائم بالذاتی که از سنخ موجودات مستقل باشد، وجود دارد و اعراضی نیز حضور دارند که قائم به جوهراند. وحدت و کثرت؛ و نیز جوهر و عرض، فارغ از وجود انسانی، تجربه و ادراک او تحقق حقیقی دارند؛ و نه این‌که وابسته به تجربه انسانی و از سوایی چسب اعراض باشند، بلکه کثرت و وحدت، در رویکرد حکمت متعالیه، وجود حقیقی و واقعی دارند.

۳-۸. حرکت و تطور

حکمت متعالیه برای انسان و عالم طبیعت دو چهره اثبات می‌کند: اول، چهره‌ای زمانی و تدریجی؛ دوم، چهره‌ای ثابت، ملکوتی و منزله از تدریج.

در تبیین چهره سیال و متغیر باید گفت که حرکت وصف عدمی نیست، بلکه وصف وجودی است. علاوه بر آن، این وصف وجودی، وصف امکانی به امکان استعدادی است؛ به عبارت دیگر،

از آنجا که حرکت وصف وجودی امکانی است، واجد جوهر قائم به ذات نبوده و نیاز به موضوع دارد، زیرا امکان عرضی است که نیازمند به غیر؛ یعنی جوهر، است. بنابراین حرکت نیازمند قابل یا موضوع و یا متحرک است. لوازم دیگری نیز برای حرکت می‌توان تحلیل کرد، از جمله: محرک، مسافت، آغاز، انجام و زمان. در حرکت‌های عرضی موضوع یا متحرک و یا قابل حرکت غیر از خود حرکت است؛ ولی با اثبات حرکت جوهری، حرکت که وصف است، با موضوع یا متحرک یکی شده و نیازمندی حرکت به قابل یا موضوعی جدای از حرکت منتفی می‌شود؛ یعنی در حرکت جوهری حرکت و متحرک یا موضوع ذات واحدی خواهند داشت (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۱: ۳۲۱-۳۲۰).

حکمت متعالیه دلایلی بر تغایر محرک و متحرک اقامه کرده است؛ و برخلاف مشی هگلیمان که محرک را با متحرک هم‌افق و متحد دانسته‌اند، استدلال بر تغایر محرک و متحرک مطرح نموده است: محرک نفس خود را حرکت نمی‌دهد، بلکه شیء‌ای را حرکت می‌دهد که فی نفسه متحرک نیست؛ یعنی متحرکی را حرکت می‌دهد که از غیر خود فیض را دریافت می‌کند و به سبب او متحرک می‌شود. متحرک با نفس خود حرکت نمی‌کند، زیرا در این صورت حرکت بالفعل او از جهت بالقوه بودن او خواهد بود و این جمع بین فعل (وجدان) و قوه (فقدان) محال است.

شیء‌ای که حرکت را از خود اخذ می‌کند و خود سبب حرکت خود است، نشانه این است که کمال حرکت را دارد و همان شیء از آن جهت که گیرنده حرکت است، نشانه این است که آن کمال را ندارد؛ و جمع داشتن و نداشتن کمال، محال است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۸).

از جمله لوازم منطقی این است که هستی واجد عوالم متعدد و متعالی است، لذا تقسیم وجود به مجرد؛ یعنی ثابت، و مادی؛ یعنی موجود به حرکت تدریجی، صحیح خواهد بود. از این‌رو، هستی کل‌ای است که مراتب مختلف داشته و مراتب والاتر احاطه قیومی بر مراتب مثالی و طبیعی خواهند داشت؛ نه این‌که هستی کل‌ای باشد که دارای اجزائی بوده و این اجزاء به صورت ربطی بدون وجود مستقل در روابطی کارکردی به‌سر برند. هر چند که این بحث کل و جزء در علوم طبیعی و انسانی

به صورت رویکردهای کارکردی - ساخت‌گرایی دنبال شده است؛ ولیکن در حکمت متعالیه به جای روابط کارکردی، رابطه تدبیری حکم‌فرماست.

در دوران مدرن؛ مثل فلسفه هگل، وقتی همه چیز در حرکت است، بدان معناست که چیزی خارج از قوه و فعل نیست؛ و وقتی که هستی دیالکتیکی پیش می‌رود و چیزی ورای قوه و فعل نباشد، دیگر نمی‌توان از ساحت غیب حرفی به میان آورد (فردید، ۱۳۸۷: ۹۵). بنابراین، صحبت کردن از مسئله مافوق عالم طبیعت به صورت وجود متعال که تدبیر مادون؛ یعنی طبیعت، می‌کند، بی‌معنا تلقی می‌شود. دانسته شد که هستی ورای قوه و فعل در حکمت متعالیه وجود دارد، وحدت نیز با کثرت است و ممتاز جتی با کثرت ندارد، بلکه کثرت ظهور وحدت است.

حکمت متعالیه در نهایت امر، امور شش‌گانه فوق را؛ یعنی محرک، متحرک، مبدأ، مقصد، مسافت و زمان، با اضافه کردن حرکت، به هفت امر می‌رساند. شش امر از امور هفت‌گانه جدای از یکدیگر نیستند و تنها یک امر؛ یعنی محرک، جدای از آن‌ها بوده و قیّم برای آن‌ها می‌باشد و بر آن‌ها تأثیر می‌گذارد، زیرا بر اساس حرکت جوهری، متحرک در بیرون از ذات خود حرکت نمی‌کند، بلکه در درجات وجود خود حرکت می‌کند. این امور شش‌گانه متحد باهم، از جهات مختلف واقعیت واحد حکایت می‌کنند و تنها محرک است که جدا و مختار از حرکت است و مقوم آن است. امور شش‌گانه فوق به واسطه محرک بسط و گسترش می‌یابند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۲: ۶۷-۶۵). بنابراین حرکت به وجود منتقل شده و از مدار ماهیات جدا می‌شود، از این‌رو سیلان و حرکت به وجود طبیعی منتسب شده و به نحوه وجود بازگشت می‌کند. نتیجه دیگر آنکه صورت نوعیه نیز به وجود ارجاع داده می‌شود که به واسطه وجود محرک فیاض افاضه می‌شود.

جوهر سیال و روان طبیعت، علت و فاعل مباشر حرکت‌های عرضی است؛ ولی بایستی در نظر داشت که محرک جوهری برای حرکت‌های عرضی، چنانچه علیت فاعلی داشته و وجود آن را اعطا می‌کند، بایستی زمینه‌سازها و اعدادهایی در نظر گرفته شود، زیرا مسائل و امور مادی بدون وضع و محاذات در یکدیگر اثرگذار نیستند، بنابراین باید چنین زمینه‌سازها و اعدادهایی را مورد

مداقه علمی قرار داد؛ و این کار برعهده منظومه‌های معرفتی تجربی؛ مانند فیزیک، است که در این زمینه بایستی به کاوش بپردازند.

بنابراین، در حرکت‌های طبیعی جوهری، موجودهای مختلف جماد، معادن، گیاهان، حیوانات و انسان‌ها به سوی کمال خود در حرکت‌اند، هر یک از این موارد، همان‌گونه که در جوهر خویش حرکت می‌کنند، در اعراضشان نیز؛ مثل اندازه، شکل و شمایل، در حرکت‌اند. حرکت در اعراض نیز از ناحیه علت جعل می‌گردد. بنابراین، موجودهای طبیعی در جوهر و اعراض خود به‌واسطه علت خود موجود شده و سیلان می‌یابند (همان: ۲۰۵). بنابراین، زمان قطعیه به عالم مثال و عالم عقل راه ندارد، برعکس فلسفه مدرن؛ به‌ویژه کانت، که زمان را به عالم فاهمه از طریق شاکله‌سازی و حسیات راه داده‌اند؛ البته فلسفه مدرن نسبت به عالم مثال منفصل^۱ غفلت داشته و متفطن به وجود آن نشده‌اند.

۴-۸. چهره ثابت عالم طبیعت و انسان

حکمت متعالیه برای طبیعت چهره دیگری نیز قائل است که همان چهره ثابت و ملکوتی طبیعت است. تصویری صحیح از رابطه دو چهره ثابت و متغیر، مطمح‌نظر فلاسفه مختلف قرار گرفته است. ارتباط این دو چهره بر مبنای حکمت متعالیه بدین قرار است:

اول، مباحث تقسیمی فلسفه بر مبنای حقیقت تشکیکی هستی، وحدت وجود به کثرت وجود باز می‌گردد؛ چه این که کثرت آن نیز به وحدت رجوع می‌کند.

دوم، احکام عامه وجود؛ نظیر فعلیت، خارجیت، شیئیت، مبدئیت آثار و مانند آن، با هم تقابلی ندارند و به همه اقسام متقابل صادق هستند.

سوم، چنانچه وجود مساوق با فعلیت، وحدت و ثبات است، این اوصاف به تشکیک بر همه مراتب وجود صادق هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۲: ۲۷۸-۲۷۶). از این رو، طبیعت که دارای سیلان نیز هست، به‌واسطه تشکیکی بودن وجود، ثبات نیز برای آن اثبات می‌گردد. تبیین علمی این مسئله محتاج آن است که در مراتب مادون هستی، ماهیت ظهور قوی‌تری داشته و وجود در

۱. توضیحات بیشتر به مقاله «عالم مثال» نوشته هانری کربن مراجعه شود.

غیاب خواهد بود، بنابراین احکام عامه وجود در سطح طبیعت به واسطه ماهیت در خفا و حجاب قرار دارد، در نتیجه تبیین آن نیز دشوار خواهد بود.

در تبیین حرکت قطعیه می توان افزود، حرکت قطعیه سیال است؛ و به دلیل این که موجود است، وحدت، ثبات و فعلیت دارد، زیرا این سه مفهوم از جهت وجودی؛ نه مفهومی، مقول به تشکیک هستند و از مفاهیم عامه‌ای هستند که کثرت‌های متقابل را فرامی گیرند. در حرکت قطعیه، به هر قسمت آن دست گذارده شود، سابق و لاحق آن معدوم است. با این همه، حرکت در تمام مسیر خود از وحدت اتصالی برخوردار است و لحظه‌ای از آن منفک نیست و جزء لایتجزی نیز ندارد. این اتصال نیز همواره موجود است، وحدت و ثبات دارد، هر چند که وحدت و ثبات آن از سنخ وجود حقایق مجرد عقلی نیست (همان: ۲۸۰). زیرا آن‌ها در مراتب مافوق هستی قرار داشته و به دلیل تشکیک در وجود، از هستی‌های قوی‌تر و نیز وحدت و ثبات والاتری برخوردارند. این تصویر از ثبات برای عالم، در مقابل تصویر هگلی از عالم است که نفی و سلب؛ و در نتیجه حرکت را برای عالم تصویر می کند، از آنجا که مید، عمل‌گرایی خود را هگلی جدید می خواند، بنابراین در تقابل با این رویکرد فلسفی خواهد بود.

چهره ثابت حرکت، یک لایه جدا و ممتاز از چهره متحرک آن نیست تا دوگانگی به درون حرکت راه پیدا کند و پرسش از رابطه سیال و ثابت دو چهره با هم، دیگر بار از این طریق بازگردد. اگرچه یقین روان‌شناختی و انس ذهنی، در تبیین این مسئله علمی و برهانی از همراهی بازماند. (همان) در تشریح بیشتر مسئله، دو مفهوم وجودی موافق و منافی مطرح می شود. بنابراین سلب و تغییر فرع بر ثبات است؛ لکن در نگاه هگلی، ثبات و ایجاب فرع بر سلب است.

۵-۸. مناسبات مراتب مختلف هستی

ویژگی موجودهای فراطبیعی این است که بدون زمان و مکان وجود دارند؛ لکن ظهوری در قلمرو طبیعت دارند که به صورت زمان‌مند و مکان‌مند هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۵: ۱۶۰). موجودهای مجرد عقلی نیز به نحو تجلی و نه تجافی در عالم مثال ممثل می گردند (همان، ۷۱۷). در این سپهر فلسفی، عالم طبیعت الگویی از عالم مثال است، عالم مثال نیز الگویی از عالم مجردات تام؛ و عالم مجردات تام نیز الگویی از اسمای حسنای الهی است که فوق تمام است.

(همان، ج ۶، ص ۵۵۲). از این‌رو، صعود به ساحت‌های فراطبیعی امکان تصرف در ساحت طبیعی را فراهم می‌کند (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۶، ۴۶۴). از سویی نیز شناخت عالم طبیعت، می‌تواند شناخت عقلی، وهمی، خیالی و حسی باشد؛ لکن حقیقت طبیعت همان طبیعت محسوس است و ادراک‌های عقلی و وهمی از طبیعت، در واقع ادراک وجود مثالی و عقلی طبیعت است؛ نه خود طبیعت (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ج ۲: ۴۰۳). بنابراین، قواعد عالم طبیعت، براساس الگو و قواعد عالم عقل است که به‌صورت تجلی در عالم مثال منفصل و پس از آن در عالم طبیعت نزول یافته است، بنابراین عالم طبیعت مضبوط به قواعد و ضوابط عالم عقل است؛ نه این‌که انضباط و ضوابط به‌وسیله انسان بر طبیعت اعمال شده باشد.

دلالت‌هایی برای عالم مثال در هستی‌شناسی فرهنگ می‌توان برشمرد که به مجالی دیگر واگذار می‌شود. اما بایستی عنایت داشت که بنابراین انسانی که صالح باشد، راه وی به عالم مثال منفصل باز است؛ اما اگر انسان صالح نباشد، تنها مشهودها، محسوس‌ها و خاطرات قبلی خویش که از مثال متصل به حس مشترک تنزل می‌یابد، شهود خواهد کرد و دست وی از مثال منفصل کوتاه است، تا چه رسد به عوالم بالاتر از مثال منفصل. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۵۴) از این‌رو، صورت‌های گزاف فقط در خیال متصل انسان‌ها نقش بسته و به خیال منفصل راه ندارد و اغواگری‌های هوای نفس و شیطان در این افق صورت می‌پذیرد. بنابراین، اگر وجود جامعه^۱؛ یعنی وحدت جمعی را بپذیریم، فقط جامعه فاضله در افق خیال منفصل وجود دارد، زیرا جامعه فاضله همان سپهر معنایی است که در افق خیال منفصل که رقیقه حقایق عقلی است، شکل می‌گیرد؛ ولی جامعه‌های غیرفاضله که از حق و عقل‌گریزان هستند و با اعوجاج از آن‌ها به‌سر می‌برند، فقط در افق خیال متصل انسان‌ها شکل گرفته‌اند؛ و از آنجا که وجود مجرد مثالی و وهمی دارند، انسان‌ها در این افق با هم متحد می‌شوند. وجودهای مثالی و وهمی که فقط در افق خیال متصل شکل گرفته‌اند، به‌دلیل آن‌که از حقیقت بی‌بهره‌اند و رقیقه عالم عقل و ماسوای آن نیستند، واجد هویت و تمایزاتی نسبت به حقایقی که رقیقه عالم عقل بوده و در

۱. فرهنگ و جامعه به‌سان روح و کالبد هستند، لذا در این مقاله با لحاظ این تفاوت، از دو واژه فرهنگ و جامعه استفاده شده است.

خیال منفصل حضور دارند، خواهند داشت. این تمایزها بین این دو نوع از وجود جامعه؛ یعنی جامعه فاضله و غیرفاضله، باعث خواهد شد که نفسی که با این معانی در جامعه غیرفاضله اتحاد یافته و در این فرهنگ نمو کرده است، در تضاد اجتماعی و فرهنگی با افرادی به سر خواهد برد که در این فرهنگ حضور دارند.

البته خلاقیت‌های انسانی و دیگر مسائل؛ مانند اقتضائات محیط طبیعی و انسانی، در ذیل این دو نظام معنایی کلان قابل تصویر و پی‌جویی است؛ بنابراین باید توجه داشت که خلاقیت‌های انسانی و اقتضائات محیط طبیعی و انسانی نیز در چارچوب این نظام‌های معنایی قرار دارد و تا انسان از هر نظام معنایی عدول نکند، در چارچوب همان نظام، خلاقیت‌ها و سایر مسائل را پی‌جویی خواهد کرد. برای مثال، پوشش از جمله مسائلی است که انسان برای خود برمی‌گزیند؛ ولی نحوه و چگونگی پوشش، علاوه بر این که از اقتضائات جغرافیایی و آب و هوا متأثر است، این اقتضائات جغرافیایی در ذیل نظام معنایی رنگ و بوی خاصی خواهد داشت. برای مثال، شخص به لحاظ پوشش و لباس، هر چند به لحاظ آب و هوای گرم و سرد، نازکی یا ضخامت لباس را لحاظ خواهد کرد؛ ولی این لحاظ نازکی و یا ضخامت متناسب با نظام فرهنگی فاضله یا غیرفاضله خواهد بود. از این رو شاهدیم افرادی که در آب و هوای گرم زندگی می‌کنند و متعلق به جامعه فاضله هستند، نوع پوشش آنها با کسانی که در این آب و هوا قرار دارند؛ و به جوامع غیرفاضله علقه دارند، تفاوت می‌کند.

بنابراین، نظام معنایی مشترک که فرهنگ است و یا نظام روابط اجتماعی که جامعه است؛ یا در خیال منفصل وجود داشته و انسان با آن به واسطه اتحاد عالم و معلوم پیوند دارد و در این سپهر معنایی به واسطه زبان که اعدادی را مهیا می‌سازد، روابط اجتماعی خویش را سامان می‌بخشد؛ و یا در خیال متصل انسان‌های اعراض کرده از حق به هم پیوسته و روابط خویش را سازمان داده‌اند. بنابراین زبان تجلی و نمود نظام معنایی است. عینیت نیز در سطح معانی جستجو می‌شود؛ و نه در زبان.

وجودشناسی متناسب با حکمت متعالیه، دلالت‌ها و لوازمی را در سطح انسان‌شناختی به همراه دارد که برای نقد اندیشه‌های مید توضیحاتی افزوده می‌شود.

۶-۸. وجودشناسی انسان

حکمت متعالیه وجود انسانی را نیز واجد حرکت جوهری می‌داند. انسان از نازل‌ترین مرتبه خود، که مرتبه جسم است، شروع می‌شود و تا به فعلیت رساندن تمامی قوای انسانی ادامه دارد و صورت‌های وجودی، یکی پس از دیگری به‌گونه «لبس فوق لبس» و نه «خلع و لبس» دریافت می‌کند(رک: جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۵: ۴۷۵؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ج ۲: ۴۲۴). در خلع و لبس، تغییر به‌گونه‌ای است که صورت جدید ایجاد و صورت قبلی نابود می‌شود؛ یعنی با رفتن صورت نباتی، صورت حیوانی افزوده می‌شود و با رفتن صورت حیوانی، صورت انسانی افزوده می‌گردد. در لبس فوق لبس، صورت بعدی به صورت طولی بر روی صورت قبلی افزوده خواهد شد؛ یعنی صورت حیوانی بر صورت نباتی؛ و صورت انسانی بر صورت حیوانی با حفظ صور قبلی افزوده می‌شود. بر مبنای «لبس فوق لبس»، تمامی قوای صورت نوعیه قبلی در استخدام صورت نوعیه بعدی قرار می‌گیرد. بنابراین شخصی که واجد صورت انسانی است، قوای حیوانی وی می‌تواند در استخدام صورت انسانی قرار گیرد؛ و همین‌طور قوای نباتی وی نیز در استخدام صورت حیوانی اوست. حکمت متعالیه نیز همچون رویکرد مید، به‌جای کون و فساد و یا تغییر دفعی، به تغییر تدریجی و یا حرکت معتقد است.

نفس نیز با حضور صورت‌های مختلف، وحدت خویش را داراست (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱: ۱۵۷). بنابراین خداوند متعال بیش از روح واحد در انسان نیافریده است و نفس آدمی مرکب از روح نباتی، روح حیوانی، روح انسانی و مانند آن نیست، بلکه انسان واجد روح واحدی است و سایر مراتب به‌سان قوا و درجات گوناگون حقیقت واحد هستند(جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۵: ۴۷۵). کنش‌ها و اعتبارات انسانی را نیز بایستی براساس نگاه هستی‌شناختی فوق‌بازشناسی کنیم، از این‌رو تیپ‌بندی آنها بر این مبنا را می‌توان ترسیم کرد.

۷-۸. سر مراتب مختلف انسان و کنش‌های او

راز این مراحل و مراتب مختلف انسانی در نوع متوسط بودن انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۲: ۲۸۸). انسان واجد هویت واحدی است که این وجود واحد، مراتب متعددی را از قبیل مجاری ادراکی و تحریکی برخوردار است. هماهنگ‌کننده این مراتب نفس انسانی است که در عین حال وحدت جامع درجات متفاوت است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ج ۲: ۴۲۴). انسان در ذیل چنین وحدتی، توانایی دارد تا بین اندیشه علمی و انگیزه عملی ارتباط برقرار کند، در بین مراتب مختلف اندیشه نیز چنین هماهنگی و ارتباطی وجود دارد؛ یعنی در بین مراتب مختلف ادراکی؛ مانند احساس، تخیل، توهم و تعقل هماهنگی ایجاد می‌کند و نیز درجات عملی از جذب و دفع تا شهوت و غضب و یا تولی و تبری را مرتبط کند و در پرتو رهبری عقل عملی هدایت کند و یا همه این سرمایه‌های وجود را در سایه وهم راهبری کرده و به موجودی که پست‌تر از حیوان است، مبدل گردد (همان، ۴۲۵). بنابراین، براساس حرکت جوهری انسان، بدن و طبیعت اعداد و زمینه‌سازی برای ظهور ساحت انسانی خواهد بود؛ و نه تعیین بخش آن.

۸-۸. «خود» و زبان

دانسته شد که انسان مراتب مختلفی دارد؛ لکن «فی وحدتها کل القوی» است. در نتیجه برای هر یک از این مراتب، «خود»ی را می‌توان در نظر گرفت؛ یعنی «خود» نباتی، حیوانی و انسانی. انسان می‌تواند حرکت جوهری خود را در مرحله نباتی نگه دارد؛ و ویژگی چنین انسانی این است که در پی خواب و تغذیه بوده و به دنبال جاه و مقام نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۹: ۵۸۷) بنابراین شناخت و گرایش‌های انسان، به دلیل آن که زندگی نباتی فقط به دنبال بقای خویش به واسطه خوراک و پوشاک و یا بقای نسل به واسطه تولید مثل است، کنش‌های خویش را نیز در این حیطه سامان می‌دهد. فرهنگ یا خرده فرهنگی که در بستر این نوع کنش‌ها شکل می‌گیرد، عقلانیتی در این سطح خواهد بود که به دنبال رفع چنین نیازهایی است. ظرفیت‌های تاریخی و جغرافیایی چنین انسانی در ذیل این نوع از عقلانیت سامان خواهد یافت. بازشناسی این ظرفیت‌ها در ذیل چنین عقلانیتی، باید به مطالعات و کارهای تجربی و میدانی واگذار شود.

چنانچه انسانی از مرحله نباتی نیز عبور کند و ظرفیت‌های حیوانی خویش را فعال کند، ظرفیت‌های شناختی و گرایشی حیوانی وی شکوفا شده است. در بستر این ظرفیت‌های حیوانی عواطف، حب و بغض، شهوت و مقام‌خواهی بروز می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۹: ۵۸۷). از این‌رو، کنش‌های انسانی که در ذیل نفس حیوانی فعلیت یافته است، به لحاظ نوع، وسیع‌تر از زمانی است که فقط نفس نباتی در مدار کنش قرار دارد.

در انسانی که ظرفیت‌های حیوانی فعلیت یافته است، ابعاد عقلانی وی نیز می‌تواند به‌صورت‌های مختلف در تعامل با سطح حیوانی قرار گیرد. در برخی انسان‌ها، عقل وی اسیر نفس حیوانی اوست، در حقیقت «خود حیوانی» بر «خود حقیقی» غلبه کرده و ظرفیت‌های عقل به نفع «خود حیوانی» مصادره شده است. محصول مشتمل چنین غلبه‌ای، درنده‌خویی است و حقیقت انسانی زنده به گور شده است و تنها «خود الهی» است که آسیب می‌بیند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۲: ۲۵۸). در این میدان کارزار بین «خود حیوانی» و «خود الهی»، «خود حیوانی» تنها به منزوی ساختن «خود الهی» یا فطرت و عقل بسنده نمی‌کند، بلکه با اسیر کردن عقل و فطرت آن را در خدمت خود می‌گیرد (همان، ج ۵: ۱۴۴). بنابراین عقل انسانی که تأمین‌کننده آدمیت انسان است، به‌طور کلی از بین نمی‌رود، (همان، ج ۵: ۱۴۵) در این حال قلب و دل انسانی بر اثر کفر و الحاد واژگون می‌شود (همان، ج ۲: ۲۳۵). بنابراین، انسان و ظرفیت‌های انسانی او در رهن وهم و قوای حیوانی قرار می‌گیرد و استعداد‌های انسانی؛ مانند فطرت و عقل، در اسارت و رهن خواهند بود. چنین انسانی در کنش اجتماعی نیز به استخدام و استثمار دیگران می‌پردازد.

زبان نیز اعتباری اجتماعی است که انسان‌ها برای مفاهمه مقاصد و منویات همدیگر سود می‌جویند. دلالت زبان و اشاره‌های صوتی و غیره بر معانی به دلالت عقلی است. اختلاف‌های محیطی و انشعاب‌های قومی و قبیله‌ای افرادی؛ و وضع الفاظ تازه به‌واسطه مواجهه با احتیاج‌های نوین به‌وسیله تکامل زندگی اجتماعی از طرف دیگر و موارد دیگر، موجب اشتقاق واژگان متنوع و بروز و ظهور تهجی‌های گوناگون می‌شود. در همه واژه‌ها، لفظ نماینده معنا شده و در ظرف اعتبار و محیط تفهیم و مفاهمه، خود معنا می‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۲۵-۲۲۲). بنابراین، جایگاه واژه‌ها، بروز و ظهور اسرار نهانی است، الفاظ را نیز بدین‌خاطر کلمه می‌گویند که فاش‌کننده راز

درون‌اند؛ یعنی معانی پوشیده به وسیله این روزنه‌ها بیان می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب، ج ۷: ۳۷۵). «خود» نیز برای دیگری به واسطه زبان بیان و آشکار می‌شود؛ بنابراین پیش از آشکارگی «خود»، انسان به واسطه علم حضوری به نهان خویش عنایت دارد و تنها ویژگی منحصر به فرد زبان این است تا آشکارگی مهیا شود. البته در این آشکارگی مسائل مختلف و متعددی رخ می‌دهد، بنابراین بحث تفسیر عهده‌دار این مسائل است.

۹. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مید براساس هستی‌شناسی نوهگلی که بنیاد نهاده است، تصویری از حرکت جوهری انسان و هستی ارائه داده است. در این تصویر، محرک با متحرک جمع می‌شود، بنابراین هستی به نحو درون‌ذات در دیالکتیک و حرکت است. در این فرایند تغییر تدریجی، انسان به واسطه زبان به خودآگاهی می‌رسد. حکمت متعالیه با نقد رویکرد هگلی و نوهگلی، هستی درون‌ذات را بر نمی‌تابد، بنابراین در بحث حرکت نیز تغییر تدریجی را برای هستی طبیعی قائل است. البته وجهی از ثبات را برای طبیعت به تصویر می‌کشد. انسان نیز به واسطه حرکت جوهری خویش، روابط اجتماعی و فرهنگی خود را سامان می‌دهد که در این فرایند از زبان اعتباری اجتماعی نیز بهره می‌جوید.

منابع

۱. جیمز، ویلیام (۱۳۷۰)، پراگماتیسم؛ ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: علمی و فرهنگی.
۲. فردید، احمد (۱۳۸۷)، دیدار فرهی و فتوحات آخر الزمان، تهران: نشر نظر.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف)، رَحِیقِ مَخْتوم: شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء، ج ۱، ۲-۱، ۳-۱.
۴. _____، (۱۳۸۶ ب)، سرچشمه اندیشه، تنظیم عباس رحیمیان، قم: اسراء.
۵. _____، (۱۳۸۷ الف)، عین‌النضاح (تحریر تمهید القواعد) [ابن ترکه]، محقق حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۶. _____، (۱۳۸۷ ب)، فلسفه صدرا، محقق محمدکاظم بادپا، قم: اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۸)، ادب فنای مقربان، محقق محمد صفایی، قم: اسراء، ج ۲ و ۳.
۸. _____، (۱۳۸۹ الف)، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، تنظیم و ویرایش احمد قدسی، قم: اسراء.

۹. _____، (۱۳۸۹ب)، سیره پیامبران در قرآن، محقق علی اسلامی، قم: اسراء.
۱۰. _____، (۱۳۹۳)، رحيق مختوم: شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء، ج ۱۱ و ۱۲.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار الاحیاء التراث.
۱۲. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۱۳. ---، (۱۳۸۸)، رسائل توحیدی، قم: بوستان کتاب.
۱۴. وال، ژان (۱۳۷۵)، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
15. Mead, G.H. (1938). **Movements of Thought in the Nineteen Century**. In M. H. Moore. (Ed). Chicago: The university of Chicago press.
16. Mead, G.H. (1934). **Mind, Self and Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist**. Ch. W. Morris. (Ed with Introduction). Chicago: The university of Chicago press.
17. Hegel, G.W.F. (1977). **Phenomenology of Sprit**. By A. V. Miller. (Tran). The university of Oxford press.
18. Beiser, F. (2005). **Hegel**. New York and London: Routledge.