

A Critical Analysis of the Logic of Social Explanation in John Stuart Mill's Moral Science from the Perspective of Transcendental Wisdom

✉ **Mohammad Vahid Soheili**  / PhD in Philosophy of Social Sciences, Baqir-ul-Ulum University
soheiliv1367@gmail.com

Hamid Parsania / Professor of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran
h.parsania@ut.ac.ir

Mehdi Soltani / Assistant Professor, Philosophy of Social Sciences, Baqir-ul-Ulum University
Received: 2023/11/14 - **Accepted:** 2025/03/10
m.soltani@bou.ac.ir

Abstract

In his book “A System of Logic,” John Stuart Mill proposed a view of the development of moral and social sciences that had specific methodological requirements. Based on the general logic of empiricism, he outlined the path of development of moral and social sciences based on the science of general rules of mind or pure psychology. However, since the general rules of mind were not sufficient for explaining human and social phenomena, the path of scientific explanation needed a mediator to connect this higher-level knowledge to the human and social phenomena. Mill introduced into his model of explanatory logic an area of knowledge called ontology, which acted as a mediator between the upstream science of knowing the human mind and the fluid social and human phenomena. The presence of ontology at the center of Mill's idea of moral sciences has logical and methodological outcomess. He called the logical method of inference in moral sciences the historical method or reverse syllogism. Sadr al-Mutalahin also created the conditions for the realization of a specific type of social science by elevating the issue of science of the soul (ilm al-nafs) from natural sciences to ontology. The ontological foundations of transcendental wisdom will also have a special logic for this social science. Using an analytical-critical comparison, in this article, we will criticize John Stuart Mill's idea as the origin of positivist social science based on the philosophical ilm al-nafs of Sadra'i wisdom.

Keywords: positivism, social explanation, ontology, transcendental wisdom, psychology, social worlds.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل انتقادی منطق تبیین اجتماعی در علوم اخلاقی جان استوارت میل از منظر حکمت متعالیه

soheiliv1367@gmail.com

h.parsania@ut.ac.ir

m.soltani@bou.ac.ir

✉ محمدوحید سهیلی  دکتری فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم

حمید پارسانیا / استاد گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

مهدی سلطانی / استادیار فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰

چکیده

جان استوارت میل در کتاب «نظام منطق» ایده‌ای از تکوین علوم اخلاقی و اجتماعی را پی‌ریزی کرد که لوازم روش‌شناختی ویژه را به‌همراه داشت. وی بر اساس منطق عام تجربه‌گرایی، مسیر تکوین علوم اخلاقی و اجتماعی مبتنی بر علم قواعد عام ذهن یا با کمی تسامح روان‌شناسی محض ترسیم نمود. قواعد عام ذهن برای توضیح پدیده‌های انسانی و اجتماعی به‌تنهایی کفایت نمی‌کردند و از این‌رو مسیر تبیین علمی برای اتصال میان این دانش بالادستی و پدیده‌های انسانی و اجتماعی نیازمند به یک میانجی و حدوسط بود. میل دانشی به نام اتولوژی را به‌مثابه میانجی علم بالادستی شناخت ذهن انسان و پدیده‌های سیال اجتماعی و انسانی وارد الگوی منطق تبیینی خود کرد. حضور اتولوژی در مرکز ایده علوم اخلاقی میل ملازم با پیامدهای منطقی و روش‌شناختی است. وی روش منطقی استنتاج در علوم اخلاقی را روش تاریخی یا قیاسی معکوس نامید. صدرالمآلهین نیز با ارتقای مسئله علم‌النفس از طبیعیات به هستی‌شناسی، شرایط تحقق نحوه خاصی از علم اجتماعی را ممکن نمود. مبانی هستی‌شناسی حکمت متعالیه نیز منطق ویژه‌ای را برای این علم اجتماعی به‌همراه خواهند داشت. در این مقاله با مقایسه‌ای تحلیلی - انتقادی ایده جان استوارت میل را به‌عنوان منشأ علم اجتماعی پوزیتیویستی بر بنیان علم‌النفس فلسفی حکمت صدرایی نقد خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها: پوزیتیویسم، تبیین اجتماعی، اتولوژی، حکمت متعالیه، علم‌النفس، جهان‌های اجتماعی.

مقدمه

علوم اجتماعی مدرن حاصل تغییر بنیان‌های نظام دانش در دوران جدید است. بر همین اساس بنیان‌های فلسفی و روش‌شناختی علوم اجتماعی مهم‌ترین عامل تکوین علوم اجتماعی مدرن است. از مهم‌ترین پرسش‌های حوزه مبانی و روش‌شناسی علم، پرسش از ملاک علمیت علم است. به بیانی دیگر، پرسش از اینکه چه زمانی می‌توانیم ادعا نماییم که یک امر اجتماعی را توضیح و تبیین علمی کرده‌ایم؟ تنوع مبانی معرفتی پاسخ‌های متنوعی را در قالب رویکردهای پوزیتیویستی، تفهیمی، انتقادی برای این پرسش در پیش روی محققان قرار داده است.

واژه «تبیین» برگردان اصطلاح (explanation) به معنای «گشودن»، «اخذ کردن»، «گسترش دادن» و «روشن کردن» است (بیرو، ۱۳۸۰، ص ۱۲۵). برد و میدان تبیین هرچه باشد و ذیل هر دستگاه فلسفی‌ای استعمال شود، همواره از آن معنای برون آوردن چیزی که در محفظه‌ای بسته جای دارد، استفاده می‌شود. به بیانی دیگر تبیین همیشه ناظر به پدیدار شدن امور به‌هم‌پیچیده، شناخت علل آن پدیده و همچنین جای دادن ذیل پوشش قوانین کلی دال بر ماهیت آن پدیده است (بیرو، ۱۳۸۰، ص ۱۲۵).

پیشینه بحث از تبیین را به یونان باستان برمی‌گردانند و حتی نظریه مثل افلاطون را تبیینی نظام‌مند از امور و اشیا و هم درعین حال نظریه‌ای در باب ماهیت تبیین می‌دانند (روبن، ۱۹۲۲، ص ۴۵). در قرون وسطی کندوکاو در تبیین یک پدیده بر وفق ذات معقول آن و غایتی و هدفی که برمی‌آورد انجام می‌شد (باربور، ۱۳۷۴، ص ۱۹)؛ اما در دوران جدید این اصطلاح معنایی خاص‌تر پیدا کرد. آگوست کنت و اولین اصحاب مکتب پوزیتیویسم با دستیازی به چند قانون کلی که امکان پیش‌بینی جریان رویدادها را به‌دست دهند، درصدد تبیین صبرورث اجتماعی برآمدند. امروزه تنها تبیین مورد قبول در علوم اجتماعی، تبیینی نه در جهت پیوند دادن پدیده‌ها با علیت واحد یا قوانین برین؛ بلکه به منظور جای دادن پدیده در یک مجموعه معنادار وسیع‌تر برای شناخت علل آن است. نقش تبیین در جامعه‌شناسی، تعیین، سنجش و تأویل پیوندهای ملموس بین پدیده‌ها و نشان دادن آن است که چگونه برخی از مجموعه‌ها می‌توانند بر یکدیگر اثر نهند، با یکدیگر ارتباط یابند و همچون مفاصل در اندام موجود زنده رابطه‌ای ارگانیک با یکدیگر یابند. از همین روست که امروزه نمی‌توان از یک تبیین منحصربه‌فرد سخن راند؛ بلکه تبیین‌هایی با سطوح مختلف و متوالی بر حسب گوناگونی امور از نظر عمق و وسعت پدید آمده با یکدیگر پیوندهایی قابل توجه به درجه تأویلی که در جمع‌بندی نهایی جست‌وجو می‌شود، برقرار می‌سازند (بیرو، ۱۳۸۰، ص ۱۲۶). هرکدام از این تبیین‌ها نیز شرایط امکان ویژه‌ای دارند و در بستر معرفتی و غیرمعرفتی خاصی ممکن می‌شوند.

در اندیشه اجتماعی پیشادروکیمی به‌عنوان یکی از جامعه‌شناسان مؤسس، گرایش اصلی به سوی تفسیر مستقیم روابط آماری بود، اما دورکیم تأکید کرد ربط آماری بدون رعایت جدی پارهای احتیاط‌ها و توجه به میانجی‌ها نمی‌تواند به‌صورت یک رابطه علی تفسیر شود؛ بلکه باید در قالب یک مکانیسم علی قابل پذیرش باشد. از این دیدگاه تبیین یک

همبستگی آماری عبارت است از: وارد کردن متغیرهای کمکی به گونه‌ای که امکان طراحی مکانیسم علی وجود داشته باشد (مردیها، ۱۳۸۲، ص ۷۸). اما قبل از او میل به منطق تبیین علی به صورت عام در علم و به صورت خاص در علوم اخلاقی توجه داشته است. کارل همپل در مقاله «مطالعاتی در منطق تبیین» مدعی است امکانی که از تبیین ارائه می‌دهد در آثار برخی از متفکران مدرن همچون میل ریشه دارد. همپل مبتنی بر آثار پیشینیان از جمله استوارت میل تبیین را توضیح واقعیت جزئی به عنوان مصداقی از قانون کلی می‌داند (همپل، ۱۹۶۵، ص ۲۵۱). وینچ نیز تصریح می‌کند که آرای میل زیربنای نظریات تعداد زیادی از جامعه‌شناسان کلاسیک و حتی معاصر است؛ هرچند اگر خود آنان به این نکته تصریح نکرده باشند (وینچ، ۱۳۷۲، ص ۶۵). به گواه تاریخ امیل دورکیم به عنوان یکی از پایه‌گذاران علم اجتماعی مدرن در سنت فرانسوی، هربرت اسپنسر و دیگر نظریه‌پردازان علوم اجتماعی متعلق به سنت پوزیتیویستی به صورت مستقیم از نظام منطق علوم اخلاقی او برای ساماندهی علم اجتماعی بهره گرفته‌اند و آن منطق را با اصلاحاتی مبنای نظریه‌پردازی خود قرار داده‌اند. برخی از این گرایش‌های مختلف عبارت از اثبات‌گرایی منطقی، طبیعت‌گرایی، رفتارگرایی و آمارگرایی هستند. همچنین برخی از تفسیرهای نسبتاً پیچیده‌تر علوم اجتماعی به عنوان علم، موقعی به بهترین صورت فهمیده می‌شوند که به مثابه کوششی در جهت اصلاح بعضی از نقایص بسیار بدیهی موضع میل به کار گرفته شوند (وینچ، ۱۳۷۲، ص ۶۵). در این مقاله به روش تحلیلی - انتقادی ابتدا به روش کتابخانه‌ای منطق تبیین اجتماعی را از منظر جان استوارت میل شرح می‌دهیم و سپس با تکیه بر بنیان‌های حکمت متعالیه به ارزیابی انتقادی آن می‌پردازیم.

منطق علوم اخلاقی

جان استوارت میل نویسنده آثار متعدد و تأثیرگذاری در حوزه فرهنگ و اندیشه عصر جدید و به طور ویژه لیبرالیسم است، اما در میان تمامی این آثار کتاب *نظام منطق* (۱۸۴۳) مهم‌ترین اثر اوست، بلکه با ابتدا بر همین کتاب می‌توان او را بنیان‌گذار منطق فهم و تبیین علوم اجتماعی در سنت فلسفه جهان انگلیسی زبان و جریان پوزیتیویستی قلمداد کرد. وی در این اثر تلاش کرده است تا نحوه‌ای از امکان علوم اجتماعی را توضیح دهد. وی در کتاب *نظام منطق* بخش ششم را با عنوان «درباره منطق علوم اخلاقی» آغاز می‌کند. علوم اخلاقی شعبه‌ای از مطالعه و تحقیق پیرامون انسان است که جنبه هنجارین ندارد؛ بلکه بخشی از علوم طبیعی است و صرفاً از الگوی منطقی علوم طبیعی استفاده می‌کند. به طور مثال روان‌شناسی به عنوان شاخه‌ای از علوم اخلاقی، قوانین حاکم بر روابط بین احوال ذهنی را مطالعه می‌کند و فیزیولوژی به عنوان بخشی از علوم طبیعی قوانین حاکم بر حسیات که تقریباً مبتنی بر شرایط بدنی انگاشته می‌شود را دربر می‌گیرد (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۹۵). علوم اخلاقی ناظر به قوانین ذهن و روح است و علوم طبیعی مربوط به قوانین ماده است (تامس، ۱۳۷۹، ص ۹۶). تعبیر اخلاق برای این دسته از علوم از این جهت است که امر اخلاقی، حقیقتی است که تکوین آن وابسته به اراده انسان است. اراده ملازم با ویژگی اختیار است و اختیار با ایده خیر مطلق یا بنیان اخلاق مرتبط است. توضیح آنکه از آغاز پیدایش فلسفه، پرسش از خیر مطلق یا همان بنیاد اخلاق،

مسئله اصلی مباحث نظری محسوب می‌شد. توضیح همین حقیقت نیز منجر به شکل‌گیری فرقه‌ها و مکاتب گوناگون شده است. درواقع فلسفه اخلاق به دنبال تعیین مبنای اخلاق است. علوم اجتماعی نیز از آن جهت از کنش‌های ارادی انسان و فرایندهای تحقق زندگی لذت‌گرایانه سخن می‌گوید، علوم اخلاقی خوانده می‌شود. وظیفه علوم اخلاقی تعیین راه‌های اکتساب ارزش‌های اخلاق فایده‌گرایانه است. به تعبیر دیگر، علوم اخلاقی فرایند تحقق ارزش‌های نظام اخلاقی است که بر بنیاد فایده‌گرایی بنا شده است. این علم اخلاق در دستگاه فلسفی آلمانی به‌عنوان یک سیستم ایدئالیستی و فلسفه روحی نام گرفت و در مقابل علوم طبیعی مهندسی قرار دارد.

میل در کتاب *نظام منطق* بخش ششم را به پرسش‌هایی از امکان علمی در باب طبیعت انسان، نسبت این علم با مسئله جبر و آزادی، در باب قواعد عام ذهن و نسبت آن با اتولوژی و علم اختصاص می‌دهد. در حقیقت بخش ششم و پایانی *نظام منطق* یک گزارش استاندارد از روش‌شناسی علوم اخلاقی یا به تعبیری اجتماعی است و قدرت و انسجام محتوایش از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که او به‌طور مستقیم در مسائل و مباحث علوم مختلف اجتماعی عصر خود، از روان‌شناسی و اقتصاد گرفته تا جامعه‌شناسی که در آن زمان تازه در حال ظهور و تکوین بود، مشارکت داشت.

از منظر میل اصل اولی در منطق تکوین هر نظام دانشی حس و تجربه است. وی از این منظر تفاوتی میان علوم طبیعی و اخلاقی قائل نیست، ولی این نظر برخلاف تصویر ابتدایی، به‌معنای عینیت فرایند استنباط علوم اخلاقی و علوم طبیعی نیست؛ بلکه به این معناست که منطق حاکم بر هر دو سنخ از علوم طبیعی و اخلاقی مبتنی بر شکل‌گیری اصول فاهمه (Understanding) بر پایه شهود حسی است و صورت منطقی تبیین علی و لوازم آن همچون ضرورت در همه علوم به یک معناست. مفهوم وحدت روش میان علوم طبیعی و اجتماعی نیز ناظر به همین وضعیت است. بنابراین شباهت علوم طبیعی و اخلاقی در منطق نظام دانش در صورت قیاس و نیز نقش بنیادین ادراک حسی است. اما بالطبع در منطق مادی میان این دو حوزه دانش به سبب تعایر موضوع مورد مطالعه تفاوتی نیز وجود دارد. این تفاوت خود را در فرایند شکل‌گیری محتوای مقدمه دوم (کبری) تبیین اجتماعی که متضمن ضرورت و کلیت است، نشان می‌دهد. بنابراین پرسش از منطق تبیین، جست‌وجو برای یافتن گزاره‌ای است که امکان اثبات روابط ضروری علی را فراهم می‌سازد. آنچه واجد ضرورت و کلیت است، متضمن ثبات نیز هست. مقدمه اول استدلال - یا همان صغرای قیاس - بر یافته‌های حسی دلالت دارد و این یافته‌های محسوس دربرگیرنده تغییر هستند؛ ازهمین‌رو ترتیب مجموعه‌ای از داده‌های حسی هیچ‌گاه نتیجه‌ای که مشتمل بر ضرورت و کلیت باشد را به‌دست نمی‌دهد. ما در یک استدلال تبیینی نیازمند به امری هستیم که این امور متغیر و نآرام را به امری ثابت پیوند بزنند تا بتوانیم از ضمیمه این دو به یک نتیجه ضروری و کلی دست یابیم.

وجه مسئله‌مندی علوم اخلاقی برای میل دقیقاً دست یافتن به همین وجه ثابت و ضروری است. پدیده اجتماعی در ذات خود واجد نحوی از سیالیت و پویایی است. سیالیت امور را به سوی تکنیکی (singularity) سوق می‌دهد و

این با کلیت و ضرورت متضاد است. به همین دلیل میل خود را موظف می‌داند برای ممکن شدن علمی در باب طبیعت انسان، ابتدا امری ثابت و مشترک را اثبات نماید. وی این امر ثابت را در انسانیت مشترک میان تمام نسل‌ها در تمام زمان‌ها جست‌وجو می‌نماید (یاهودا، ۲۰۱۷، ص ۱۲۷-۱۲۸). مسیر پی بردن به انسانیت کلی با ابتدای شناخت بر ادراک حسی، کلی طبیعی انسان نیست؛ بلکه خود این امر کلی نیز باید در نهایت به امر حسی و تجربی ارجاع یابد. توضیح آنکه میل کلی عقلی را منکر است و معتقد است علم بر پایهٔ شهود حسی سامان می‌یابد. وی حتی تا بدان‌جا پیش می‌رود که منطق و ریاضیات را نیز تجربه بنیان می‌داند. حاصل آنکه حقیقت انسان کلی نیز در تجربهٔ حسی تکوین پیدا می‌کند؛ از این رو باید امری و رای این امور عهده‌دار وجه ثابت و کلی تبیین باشد. در نظام اخلاقی میل این امر ثابت را قواعد عام ذهن یا به تعبیری امروزین روان‌شناسی تأمین می‌کند. میل خود تعبیر از قواعد عام ذهن می‌کند تا مرز آن را با روان‌شناسی به‌عنوان یکی از شاخه‌های علوم اخلاقی مشخص سازد. شکل‌گیری ایدهٔ «قواعد عام ذهن» ریشه در دوآلیسم دکارتی دارد. از منظر دکارت میان جوهر مادی یا همان جسم با جوهر نفس که امری غیرمادی است یک دوگانگی و گسست برقرار است. این دوگانه‌انگاری در روند تاریخ تفکر فلسفی به‌عنوان یک چالش باقی ماند و پاسخ‌های متفاوتی یافت. آگوست کنت در طبقه‌بندی خود از علوم منکر چیزی به نام روان‌شناسی شد و آن را به فیزیولوژی تقلیل داد. اما میل با آنکه بسیار متأثر از کنت است؛ اما اینجا با او مخالفت می‌کند و حقیقت جوهر انسانی را به بدن تقلیل نمی‌دهد؛ بلکه حقیقت انسان را همان ذهن و کوچیتوی دکارتی می‌داند. تمام شاخه‌های دانشی ذیل علوم اخلاقی منطقاً مبتنی بر همین قواعد عام ذهن‌اند.

از سوی دیگر میل می‌داند که پدیدهٔ اجتماعی قابل تقلیل به امور فردی و روان‌شناختی نیست. به همین دلیل پرسش میل در این مرحله، امکان و چگونگی پیوند امر روان‌شناسانه و منفرد با پدیدهٔ اجتماعی است. طبیعی است که به‌صورت مستقیم نمی‌توان از روان‌شناسی یک پدیدهٔ اجتماعی را تبیین کرد؛ پس باید یک میانجی در میان باشد تا این ارتباط و پیوند را ممکن کند. وی این میانجی را اتولوژی می‌نامد (وینچ، ۱۳۷۲، ص ۹۸-۹۹). اتولوژی ترجمهٔ رسایی در فارسی ندارد و چند تعبیر برای آن به کار رفته است. اما به نظر می‌رسد با توجه به اینکه ریشهٔ این لغت اتوس (ethos) به‌معنای خصلت است، اتولوژی را می‌توان با توجه به توضیحات میل شخصیت جمعی دانست (میل، ۲۰۰۹، ص ۱۰۵۵-۱۰۵۷). از این تعبیر روشن می‌گردد ابتدای جامعه‌شناسی به روان‌شناسی به‌معنای نفی استقلال این دو حوزهٔ دانشی دقیق نیست؛ بلکه به‌معنای ابتدای اصول جامعه‌شناختی به میانجی اتولوژی بر اصول کلی روان‌شناسی حسی است. اتولوژی یا همان شخصیت جمعی ملازم با توجه به وجه پویای پدیده‌های اجتماعی است؛ زیرا این تشخیص به‌صورت تدریجی و در بستر زمان محقق می‌شود.

توجه به وجه پویای پدیده‌ها، واجد پرسشی روش‌شناختی و منطقی نیز هست. پرسش این است که یک پدیدهٔ سیال همچون شخصیت جمعی را چگونه می‌توان فهم کرد؟ قواعد منطقی علوم طبیعی با پدیده‌هایی

سروکار دارد که در بستر زمان سیالیت ندارند. آب، آب است در همه مکان‌ها و زمان‌ها، اما قواعد عام ذهن وقتی در بستر زمان قرار می‌گیرند واجد سیلان و تطور می‌شوند.

میل برای پاسخ به این پرسش، روش تاریخی یا در تعبیری ابداعی از خودش «قیاسی معکوس» را برای علوم اخلاقی مطرح کرد. او تلاش‌های فراوانی به خرج داد تا ذیل منطق علوم اخلاقی، برنامه کنت را برای علم اثباتی جامعه‌شناسی در انگلیس ترویج کند. میل به تبعیت از کنت، ایستایی و پویایی اجتماعی را به‌عنوان دو استراتژی برای مطالعه جامعه مورد توجه قرار داد. اولی مربوط به مقایسه وضعیت‌های مختلف جامعه در یک دوره خاص است؛ درحالی که دومی با تغییرات در طول زمان و نحوه شکل‌گیری طبیعت انسان در بستر این تغییرات، سروکار دارد (میل، ۲۰۰۹، ص ۱۱۰۶-۱۱۰۵). ماهیت پاسخ پرسش دوم نقش تعیین‌کننده در شکل‌گیری ماهیت پاسخ اول به‌مثابه یک قضیه علمی دارد و برای این منظور نیاز است تا تاریخ انسانی در کلیت خود تصویر شود (یاهودا، ۲۰۱۷، ص ۱۳۱-۱۳۲). در نتیجه تبیین علمی یک پدیده اجتماعی در لحظه اکنون متفرع بر درک از وجه پویای آن پدیده اجتماعی و جامعه‌ای که آن پدیده در آن رخ داده، است. کشف این قوانین تجربی در نازل‌ترین سطح بر عهده مورخ است و هدف دانشمند علوم اجتماعی تبیین قوانین تجربی تاریخ است. تشخیص جمعی یا اتولوژی وجه تاریخی جامعه است که به‌واسطه آن پدیده اجتماعی در لحظه اکنون امکان تبیین می‌یابد و بدون آن امکان قانونمند تبیین پدیده و توضیح علی آن منتفی است و ما فقط توصیفی از ظاهر پدیده ارائه کرده‌ایم.

تغییر انسان‌ها در طی نسل‌های مختلف همراه با اراده و خلاقیت برای ایجاد تغییر در شرایط، بزرگ‌ترین مشکل برای استنباط نحوه شکل‌گیری طبیعت انسانی در طول زمان یا همان اتولوژی است (یاهودا، ۲۰۱۷، ص ۱۳۱). او از آن جهت که روش‌های معمول در استقرا یعنی روش توافق، روش اختلاف، روش باقی‌مانده‌ها و روش تغییرات هم‌زمان را به‌عنوان روش‌هایی که به‌صورت مستقیم ما را از مشاهده حسی به نتیجه می‌رساند، برای مطالعه وضعیت شکل‌گیری شخصیت سیال انسان در بستر زمان ناکافی می‌دانست و معتقد بود که نتایج روش استدلال علمی حاصل در علوم اخلاقی از ضمیمه اتولوژی، معکوس روش استقرایی معهود است (یاهودا، ۲۰۱۷، ص ۱۲۷). به همین دلیل نیز قوانین علمی در علوم اخلاقی از سطح انتزاع بالایی برخوردار است. همچنین از این جهت که استدلال در علوم اخلاقی مبتنی بر گزارش منطقی از تغییر تاریخی یعنی پیشرفت وضعیت نسل بشر است، روش متناسب با آن را تاریخی نامید (سانچز، ۲۰۱۳، ص ۵۸).

تاریخ پوزیتیویستی

میل یک تجربه‌گرای تمام‌عیار است. او متفطن به این مسئله است که طرح تاریخ نباید او را به ورطه نظریات فلسفه تاریخی بیندازد. بر این اساس نیز او به دنبال امکانی از توضیح پویایی پدیده اجتماعی است که به نحو پیشینی و کلان تاریخ را توصیف نکند و در عین حال ظرفیت تبیینی داشته باشد.

رهیافت‌های گوناگون برای تاریخ را اسکاچ پل شرح می‌دهد. پل راهبردهای ناظر به تاریخ در علوم اجتماعی را به سه گونه تقسیم می‌کند. برخی از اندیشمندان یک الگوی نظری واحد را به نحو پیشینی بر روی داده‌های تاریخی می‌افکنند (اسکاچ پل، ۱۳۸۸، ص ۵۰۰-۵۰۶). نظریات موسوم به فلسفه تاریخ در قرن هجدهم که افرادی مثل ویکو و... طرح کرده‌اند از این سنخ می‌باشد (لالمان، ۱۳۹۹، ص ۵۱). میل از جهت توجه به طرح کلانی از تاریخ با ویکو و این گروه همراه است؛ اما نمی‌خواهد این نظریه نسبتی پیشینی با واقع تاریخی داشته باشد؛ زیرا او در نظام عام منطق خود، گزاره‌های پیشینی را نفی کرد. راهبرد دوم متعلق به جامعه‌شناسان تاریخی تفسیری است که به رهیافت علی میان واقعیت تاریخی بدین هستند و بر فردیت تاریخی تأکید می‌کنند. رهیافت سوم به نام رهیافت تاریخی - تحلیلی شناخته می‌شود که بیشترین تأثیر را از نظام منطق میل پذیرفته است. در نتیجه با ابتدا بر منطق علوم اخلاقی میل، نسبت علم اجتماعی و تاریخ از منظری پوزیتیویستی توضیح می‌یابد. در این بنیان نحوه خاصی از توجه به حیط تاریخی در علم اجتماعی ممکن می‌شود که نه پابندی خود را به فهم پوزیتیویستی از علیت از دست می‌دهد و نه برای صورت‌بندی تاریخ دست به دامن فلسفه‌های تاریخ کلان و پیشینی می‌شود. این نوع تاریخ‌گرایی بنیان فایده‌گرایی را نیز از انتزاعی بودن نجات می‌دهد و آن را در بستر پویاشناختی و تاریخی توضیح می‌دهد (سانچز، ۲۰۱۳، ص ۵۱).

روش‌شناسی متناسب با این تاریخ‌گرایی را میل قیاسی معکوس می‌نامد. این روش برای درک معنای تاریخ بر بنیاد علوم اخلاقی میل راهگشاست. توضیح آنکه قیاس از منظر میل چیزی جز سیر از جزئی به جزئی و صورت‌بندی استقرائات متعدد و متکثر بشری نیست. درواقع یک گونه کدگذاری و تسهیل در استنباط استقرایی است. در این میان صغرای قضیه یافته‌های مشاهداتی است که ناظر به پرسش جمع‌آوری شده و کبرای قیاس قضیه‌ای است که خود محصول تراکم مشاهدات و استقرائات بشر در طول تاریخ و زمان‌های پیشین است. این استقرائات متراکم در قالب یک قضیه صورت‌بندی شده و به‌عنوان یک قضیه کلیه و جهان شمول به صغری ضمیمه می‌شود تا کلیت و ضرورت را در تبیین تأمین نماید. علوم به هر میزان که بیشتر پیشرفت کنند؛ یعنی قضایای کلیه‌ای که به‌مثابه اصل موضوع در تبیین‌ها قرار بگیرند، بیشتر می‌شوند و بنابراین وجه قیاسی و انتزاعی می‌یابند. مثال اعلائی این مسئله هندسه و ریاضیات است. از سویی دیگر میل یکی از این علوم قیاسی - در همین معنایی که گذشت - را در حوزه مطالعات انسانی، اقتصاد سیاسی می‌داند که محصول تلاش‌های اقتصاددان‌های سنت انگلیسی و ازجمله پدر خود اوست. اما از سویی دیگر میل متأثر از اندیشمندان سنت فرانسوی و به‌طور خاص کنت و از جانب دیگر در اثر اشکالات فراوانی که به این اقتصاد سیاسی صورت گرفت، خلأی را یافت که منجر به طرح ایده منطق علوم اخلاقی و مسئله اتولوژی شد. کبرای قیاس استنباط در اقتصاد سیاسی طبیعت انسانی است. گزاره‌های بنیادین در مورد طبیعت انسانی به‌عنوان اصل موضوعه در این علوم عمل می‌کنند. اما همان‌طوری که میل توضیح داد، خود طبیعت انسانی و قواعد عام ذهن

نمی‌تواند مستقیم به‌عنوان کبرای استنتاج علوم اخلاقی بنشیند؛ زیرا این طبیعت انسانی امری واحد است که شمول آن ناظر به تمام انسان‌هاست؛ درحالی‌که ما در مطالعات جوامع انسانی تمایزهای جغرافیایی و همچنین نسلی را به دلیل تغییر مداوم نسل شاهدیم. درنتیجه در هر جامعه‌ای با توجه به سیر تاریخی‌ای که یافته است، گزاره‌ای ویژه به‌عنوان امر کلی و تشخص جمعی آن جامعه ضمیمه به یافته‌های مشاهداتی و جزئی گردد. از همین روی نیز طرح ایده تاریخ او به شرحی که گذشت، توضیح داده شد. بنابراین با توجه به این مقدمات برای تبیین هر پدیده اجتماعی ابتدا باید کبرای کلی‌ای که در استنباط به آن ضمیمه شود را در بستر تاریخ بیابیم؛ یعنی اصل موضوعی عامی برای همه جوامع از پیش مشخص نیست. به تعبیری دیگر در فرایند تحقیق اجتماعی با جمع‌آوری داده‌ها و ضمیمه آن به کبرای مشخص و عمومی که برای مطالعه تمام پدیده‌های اجتماعی ثابت تمام نمی‌شود، بلکه دانشمند اجتماعی باید به‌صورت معکوس از لحظه اکنون که پدیده اجتماعی در آن محقق شده به سمت گذشته حرکت کند و منطق موجود در تاریخ آن پدیده و جامعه را استخراج کند. بعد از استخراج آن و مشخص کردن تعین اجتماعی شخصیت عمومی یک جامعه، آن را به یافته‌های مشاهداتی پیرامون پدیده مورد مطالعه ضمیمه کند تا مسیر تبیین تکمیل گردد. اضافه شدن حرکت معکوس از لحظه اکنون به گذشته برای استنباط اتولوژی که خود بر بنیان مشاهده صورت می‌گیرد، سبب تفاوت اقتصاد سیاسی مرسوم در سنت انگلیسی و علوم اخلاقی میل می‌شود و توجیه‌کننده این نام‌گذاری است.

علم اجتماعی حکمت متعالیه

حکمت و فلسفه نزد صدرالمآلهین و دیگر فلاسفه اسلامی واجد معنایی عام است که به‌معنای مطلق علم و دانش است. فلسفه و حکمت در این معنای عام خود شامل تمامی قوانین علمی جهان می‌شود. این حکمت به‌معنای عام به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. وی فلسفه به‌معنای عام را به استكمال نفس انسانی به‌واسطه معرفت به حقایق موجودات آن‌گونه که هستند از مسیر برهان به میزان توانایی ذاتی انسان تعریف می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۴۷-۴۹). فلسفه به‌معنای عام یا همان نظام دانش در اولین تقسیم به دو گونه نظری و عملی تقسیم می‌شود. خاستگاه هستی‌شناسانه این تقسیم مبتنی بر مرتبه‌مندی وجودی نفس است که نظام دانش برای استكمال آن سامان می‌یابد (صدرالمآلهین، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۴۷-۴۹)؛ چراکه انسان متشکل از دو مرتبه روح و بدن یا جسم و جان است (حسن‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۲۸). مبتنی بر بنیان هستی‌شناسانه انسان، از آن جهت که انسان واجد دو حیث مادی و مجرد است، به دو قسمت کلی یا همان حکمت نظری و عملی تقسیم می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۱). موضوع حکمت نظری اموری است که در هستی و نیستی خود وابسته به اراده انسان نیستند و حکمت عملی از موضوعی صحبت می‌کند که در هستی و نیستی خود به اراده انسان متقوم است. بر این اساس علم اجتماعی از آن جهت که از کنش اجتماعی انسان سخن می‌گوید در نظام طبقه‌بندی سنت فلسفه اسلامی ذیل حکمت عملی قرار می‌گیرد. حکمت عملی خود در بنیان‌های کلان متأثر از حکمت نظری و به‌طور خاص هستی‌شناسی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۱).

نقد منطق عام و علیت

جان استوارت میل حس را مبنای شناخت و معرفت می‌داند؛ بنابراین سقف حقایق ممکن برای انسان و نهایت حرکت او را معلومات حسی است. علیت نیز شرح روابط صوری میان امور حسی است که خود مبتنی بر حس است. به لحاظ هستی‌شناختی وجود را از لحاظ ویژه‌ای به دو قسم علت و معلوم تقسیم می‌کنند. علیت اقسام و گونه‌های فراوانی دارد. در یک تقسیم‌بندی علت را به حقیقی و اعدادی تقسیم می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۹). علت حقیقی در وجود شیء معلول تأثیرگذار است و با توجه به تحلیل رابطه علیت با آن معیت دارد. اما علت اعدادی در ساحت روابط علی مادی فقط زمینه‌ساز و بسترساز برای شکل‌گیری رابطه علی میان دو شیء است و نسبت وجودی مستقیمی با معلول ندارد. همچنین از منظر حکمت متعالیه نسبت وجودی علت و معلول از سنخ وجود رابط و مستقل است (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۲۰). نتیجه این نحوه از تحلیل علیت درهم‌تنیدگی وجودی علت و معلول است؛ بنابراین علیت از آثار و لوازم اصل وجود است. در واقع وقتی از علیت یک موجود نسبت به موجودی دیگر سخن می‌گوییم، از سازوکارهای علی و درونی و لوازم وجودی یک شیء که به ایجاد یک حادثه منجر می‌شود، سخن به میان می‌آوریم. در این نگاه دیگر علیت به تعاقب امور معنی نمی‌شود. در نتیجه علیت در زبان منطقی یک رابطه صوری و قیاسی صرف که حکایتگر از توالی دو پدیده منفص همان گونه که در نظام تبیین پوزیتیویستی مطرح می‌شود، نیست (افروغ، ۱۳۹۴، ص ۲۵).

همچنین این علیت وجودی در یک تقسیم گاهی میان دو امری است که تباین وجودی دارند. در این فرض با دو متن وجودی روبه‌رو هستیم که تأثیر و تأثر و تقدم و تأخر وجودی میان آنها برقرار است و به این قسم علیت خارجی می‌گویند. اما گونه‌ای دیگر از علیت نیز وجود دارد که در آن تباین متن وجودی میان علت و معلول وجود ندارد؛ بلکه علت و معلول به یک متن وجودی تحقق دارند؛ اما در عین حال نوعی از تقدم و تأخر وجودی قابل استناد است. به این گونه علیت تحلیلی می‌گویند. هیچ‌یک از فلاسفه متقدم و متأخر به تقسیم علیت به خارجی و تحلیلی تصریح نکرده‌اند؛ اما در لابه‌لای کتاب‌های فلسفی و منطقی مباحثی وجود دارد که جز با اعتقاد به علیت تحلیلی قابل توضیح نیست. صدرالمتألهین با رد حصرگروی علیت خارجی و زدودن تلازم‌انگاری علیت با کثرت وجودی معنایی تحلیلی از علیت را طرح می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۷، ج ۵، ص ۲۲۱؛ ج ۳، ص ۱۴۴). این توضیح عقلانی از علیت و توجه به شمول آن به تمام ساحت‌های هستی اعم از ذهن و عین دوگانه تبیین و تفسیر را فرومی‌ریزد و نشان می‌دهد در ساحت تفسیر و دلیل نیز نحوی از علیت حاکم است.

نحوه علیت و تأثیرگذاری فاعل هستی‌بخش نسبت به معلول همیشه به یک صورت نیست؛ بنابراین بر اساس نحوه نسبتی که میان فاعل و هستی‌بخش با معلول وجود دارد، اقسام متنوعی از فاعلیت را فلاسفه اسلامی شناسایی کرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۲۲۰-۲۲۵). در یک تقسیم‌بندی می‌توان تمام این اقسام را در دو گروه فاعلیت‌های طبیعی و غیرطبیعی دسته‌بندی کرد. فاعل‌های طبیعی مبتنی بر قوانین طبیعی عمل می‌کنند و معلولی را

متحقق می‌نمایند که به فاعل بالطبع و بالقسر تقسیم می‌شوند. در مقابل فاعل‌های غیرطبیعی همگی مبتنی بر اراده‌اند و نسبت به اینکه چه نحوه علمی در شکل‌گیری اراده و سپس فعل مؤثر است، اقسام مختلف فاعلیت‌ها را رقم می‌زند. فاعلیت طبیعی مبتنی بر نسبتی مکانیکی و غیرعلمی - ارادی میان علت و معلول است. به دلیل ثبات نسبی طبیعت و ذات امور طبیعی و عدم مداخله علم و اراده فعل، همیشه بر این اساس که عامل طبیعی خود اقتضای ذات و طبیعت شیء باشد یا ذات و طبیعت عامل طبیعی بیرونی، یک اثر ثابت و پایدار را از خود بروز می‌دهد. این نحوه از علیت خود را در قالب گزاره‌های کلی «حکم الأمثال فیما یجوز و لایجوز واحد» یا «الاکثری لایکون اتفاقی» به‌عنوان قضایای کلی منضم به یافته‌های حسی ظهور پیدا می‌کند. در نقطه مقابل فاعلیتی است که بر علم و اراده مبتنی است. یک جهت از این بحث در رابطه با مباحث الإلهیات بالمعنی الأخص طرح می‌شود که از موضوع این بحث خارج است، اما از آن جهت که انسان موجودی دارای شعور و اراده است، در علم‌النفس نیز راه می‌یابد. توضیح آنکه حکمای اسلامی یکی از امتیازات انسان نسبت به حیوان را رویه یا تأمل پیرامون کنش می‌دانند (یزدان‌پناه، ۱۴۰۱، ص ۱۰۲). وجه عقلانی و شعوری کنش انسانی به‌معنای بروز کنش‌های انسانی یکسان در موقعیت‌های مشابه نیست. به بیانی دیگر، ابتدائی کنش انسانی بر شعور و عقل عملی کنشگر به‌معنای وجود نسبتی ثابت میان فاعل و فعل یا در اینجا همان کنش نیست. دلیل این امر از سویی به وجود قوای نفسانی مختلف در انسان و نسبت‌های متفاوت آنهاست؛ یعنی در کنار عقل، خیال و دیگر قوا نیز وجود دارند. گاهی نیز ممکن است عقل تحت کنترل قوای دیگر قرار بگیرد. از سویی دیگر احاطه انسان توسط جهان اجتماعی آگاهی و شعور او را هدایت و متعین می‌نماید. به همین دلیل نیز انسان‌ها در موقعیت‌های مشابه می‌توانند کنش‌های مختلفی را از خود بروز دهند. بنابراین بازتاب وجود عاملیت و سیالیت در پدیده‌های اجتماعی، بازتاب دیگری در فرایند تبیین پدیده اجتماعی خواهد داشت. برخلاف تبیین پدیده‌های طبیعی که کبری و میانجی قیاس تجربی به ثبات طبیعت دلالت دارد. در تبیین اجتماعی میانجی و کبرای قیاس می‌باید بر نوعی تاریختی که لازمه عاملیت انسانی و سیالیت کنش‌های انسانی است، دلالت نماید. بر این اساس صدرالمتألهین برخلاف میل که معنای مکانیکی از علیت را به‌عنوان مبنا اخذ می‌کند و در علوم اخلاقی نیز جاری می‌نماید، علیت را واجد معنایی عام می‌داند که متناسب با جهان طبیعی و انسانی و اینکه فاعلیت طبیعی حاکم باشد یا انسانی از منطق اثباتی متمایزی برخوردار می‌شود. به بیانی دیگر میل قواعد عام ذهن، اتولوژی و تاریخ را در علوم اخلاقی بر منطق تبیین پدیده‌های طبیعی توضیح می‌دهد و از این‌رو درکی مکانیکی، ایستا از روابط ضروری در تاریخ عرضه می‌کند؛ درحالی که حکمت متعالیه ضمن قائل شدن به سیطره منطق عام هستی‌شناختی به حکمت عملی اما فرایند تبیینی را متناسب با ویژگی‌های علم‌النفسی متفاوت می‌داند.

نقد قواعد عام ذهن به‌مثابه آغاز از منظر علم‌النفس صدرایی

کنش به‌عنوان موضوع علم اجتماعی با کنشگر ملازم است. کنش نسبت به کنشگر هویت ربطی و غیراستقلالی دارد؛ بنابراین برای درک کنش اخلاقی در مدینه باید به تحلیل کنشگر بپردازیم. بر این اساس نیز نقطه آغاز بحث مسئله

علم‌النفس است. میل نیز نقطه آغاز بحث خود را در علوم اخلاقی بر توضیح ماهیت انسان بنا کرد و خاستگاه را به قواعد عام ذهن ارجاع داد، اما در همین وجه اشتراک نیز تمایز وجود دارد.

در فضای مرسوم فلسفه اسلامی به پیروی از نظام طبقه‌بندی ارسطو مباحث علم‌النفس ذیل طبیعیات طرح شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱). صدرالمتألهین مباحث مربوط به نفس‌شناسی را بر اساس تغییری که در ساختار مباحث فلسفی به‌وجود آورد، از طبیعیات به فلسفه اولی و هستی‌شناسی منتقل کرد؛ بنابراین صدرا ساختار ابواب فلسفه خود را بر اساس سفرهای چهارگانه سامان داد و از این‌رو مباحث علم‌النفس را ذیل سفر چهارم قرار می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۷، ج ۸، ص ۳). اساس این مسئله به دیدگاه فلسفی صدرا پیرامون انسان مربوط می‌شود. در این دیدگاه انسان به‌عنوان عالم صغیر که می‌تواند نمونه مندمج و مینیاتوری از جهان کبیر و همه عوامل و مراتب آن باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۷، ج ۸، ص ۱۰).

در این منظر حقیقت انسانی میانجی میان طبیعت و ماورای طبیعت و محل تلاقی قوس صعود و نزول است که در پرتو نظریه حرکت جوهری و جسمانی بودن حدوث نفس انسانی، ظهور عالم بالا را در قلمرو عناصر امکان‌پذیر می‌سازد. در نظر صدرا هستی انسانی مقدم بر ماهیت اوست؛ در نتیجه تمام مباحث در باب ابعاد و حدود مختلف نوع انسان و از جمله سعادت بر تحلیل هستی او مبتنا دارد.

نسبت اخلاق و علم اجتماعی

حکمت عملی شامل سه شاخه کلان نظام دانشی، یعنی اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن می‌شود. توضیح تدبیر منزل و جایگاه و منزلت آن از عهده این مقاله خارج است، اما برای نقد دیدگاه میل در باب علوم اخلاقی نیاز است تا شرحی از نسبت اخلاق و سیاست مدن به‌دست دهیم.

خاستگاه این تقسیم در آثار و طبقه‌بندی ارسطویی از نظام دانش است. این تقسیم‌بندی خود متأثر از سنت یونانی است. اخلاق ارسطویی هرچند فضایل اشخاص بود؛ اما مناسب اشخاصی که در مدینه یونانی وظایف مدنی خاصی داشتند، یعنی اخلاق برای مدینه بود (داوری اردکانی، ۱۳۹۹، ص ۵۵-۵۴). برخی مثل مسکویه «اخلاق نیکوماخوس» ارسطو را کتابی درباره سیاست دانسته است (داوری اردکانی، ۱۳۹۹، ص ۶۳). اشتروس نیز چنین برداشتی از اخلاق نیکوماخوس را تأیید می‌کند (اشتروس، ۱۳۹۸، ص ۷۱-۷۷). در نتیجه اخلاق گرچه تصمیم شخص منفرد برای عمل در موقعیت مکانی - زمانی خاص است که در روابط با دیگران شکل می‌گیرد؛ اما این تفرّد به‌معنای تباین اخلاق با سیاست مدن و مرزبندی دقیق حوزه اخلاق با امر اجتماعی نیست. جامعه مصدر اخلاق فردی نیست؛ اما عمل اخلاقی در آن صورت می‌گیرد و بدون آن نمی‌تواند تعین یابد. این دیدگاه مبتنی بر دیالکتیک فرد و جامعه و به بیانی دیگر، نسبت خاصی میان فرد و جامعه است (پارسائیان، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰-۱۲۱). از این‌رو شرط اخلاقی بودن درک وضع موجود و آشنایی با امکان‌هایی است که در جهان اجتماعی ظهور و بروز می‌یابد. واژه جهان به شناخت و تجربه ذهنی اشاره دارد؛ از همین‌رو

هویتی معنایی دارد. این اصطلاح در مقابل اصطلاح جهان طبیعی استعمال می‌شود. جهان اجتماعی امری انسانی است که به واسطه کنش انسان قوام می‌یابد. (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۳). حکمت عملی نیز به دنبال تفسیر و تبیین جهان اجتماعی و انسانی است؛ پس می‌توان گفت جهان اجتماعی موضوع مطالعه و متعلق شناسایی حکمت عملی است.

نظام اخلاقی میل هرچند به اخلاق التفات دارد؛ اما عملاً الگوی منطق علوم اخلاقی او اخلاق را به وجدان‌های فردی و شخصی حواله می‌دهد و به نوعی تبعید اخلاق به ناکجاآباد است (داوری اردکانی، ۱۳۹۹، ص ۶۲-۶۳). در این نگاه عاملیت و آزادی تنها زمانی محترم است و به رسمیت شناخته می‌شود که به مرگ باور دینی و معنایی لیبرالیستی از آزادی معتقد باشد و در غیر این صورت صلاحیت اداره جامعه و عمل آزادی مبتنی بر نظامی اخلاقی را ندارد. لیبرالیسم در این بیان معنایی جز اباحت یعنی مباح انگاشتن همه امور در قیاس با انسان ندارد (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۲۱۲-۲۱۴).

روش قیاسی تاریخمند در مقابل روش قیاسی معکوس

بر اساس مبانی حکمت متعالیه جهان اجتماعی همان صورت اجتماعی نفس انسانی است. خوانش اجتماعی از نفس هویت «ما» را می‌سازد، کما اینکه خوانش فردی از آن به هویت فردی «من» رهنمون می‌شود. افراد از طریق علم و عمل با صورت جمعی انسان پیوند پیدا می‌کنند. علم و معرفت مشتمل بر تمام انواع ادراک همچون حسی، خیالی، وهمی و عقلی است. اراده نیز به تبع صور مختلف ادراک می‌تواند شکل‌های متنوع و فراوانی پیدا کند. هرکدام از صور معرفت لوازم وجودی خود را در قالب ساختارها و نظام اجتماعی به دنبال می‌آورد؛ در نتیجه تفاوت ساختاری جهان‌های مختلف از سنخ تمایز نوعی آنهاست.

پرسشی که منطقاً در این مرحله سربر می‌آورد، نحوه توضیح تکوین جهان اجتماعی هر جامعه‌ای است؛ یعنی در مقام اثبات چگونه می‌توان به جهان اجتماعی و صورت جمعی که مجموعه‌ای از انسان‌ها را به وحدت رسانده پی برد؟ آیا منطق ریاضیات و لازمه روشی آن، یعنی روش مطالعه کمی برای به دست آوردن آن روح و صورت جمعی وحدت‌بخش راهگشاست؟ آیا با تکیه بر تمایز جهان‌های اجتماعی می‌توان به مطالعه تاریخی تفردی و روش متناظر با آن، یعنی روش کیفی اکتفا کرد؟ یا باید به دلیل محدودیت‌های هرکدام در حکایتگری از جهان اجتماعی و به فرض موجه بودن روش ترکیبی، سراغ روش‌های ترکیبی رفت؟

رویکردهای کمی بر اساس پیشینه‌ای ویژه به دنبال توضیح پدیده‌های اجتماعی در قالب عدد و با دقت ریاضی هستند. این مسئله با توهم امکان افزایش دقت و عینیت در گزاره‌های علمی بعد از حلقه وین و تسلط رویکردهای آمارگرایی گسترش یافت، اما در عین حال این مسئله توأم با نفی وجه تاریخی امور بوده است. سی رایت میلز از این روش به تجربه‌گرایی انتزاعی تعبیر می‌کند (گیدنز، ۱۳۹۱، ص ۵). به بیانی دیگر، بر اساس مبانی حکمت متعالیه امر اجتماعی از سنخ امور انسانی است؛ یعنی امر اجتماعی توسط موجود آگاه مختار در زمان - مکان متحقق می‌شود. انتزاعی شدن علم اجتماعی منجر به نفی تمام این ویژگی‌ها و تقلیل تمام فرایند تکوین کنش انسانی به نسبت‌ها و

روابط الگوریتمی در منطق محاسبات ریاضی می‌شود. با نگاهی اجمالی به محصولات و رویکردهای حاکم بر مراکز علمی علوم انسانی و اجتماعی در ایران به نظر می‌رسد به واسطه غلبه نوعی روحیه تقلیدی، بیشتر مسائل تکنیکی و مطالعات کاربردی در علوم اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است (پارسانیا و اسکندری نداف، ۱۴۰۰، ص ۱۸۷). بر این اساس نوعی غفلت از مبانی تکوین روش کمی باعث شده تنها تکنیک‌های محاسبه مورد توجه واقع شود و از این رو به سرعت روش‌های محاسبه آماری و مبتنی بر الگوریتم گسترش یافته است؛ درحالی که اگر محققان در قریب به صد سال گذشته از لحظه ورود علوم اجتماعی به ایران جدی‌تر از منطق فهم امر اجتماعی پرسش می‌کردند، آنگاه به تفاوت منطق تبیین میان خود جریان‌های پوزیتیویستی و تلاش برای توجه به تاریخ پی می‌بردند.

جهان اجتماعی بر اساس توضیحی که گذشت، برساخته آگاهی و اراده انسانی و البته بنا بر توحید افعالی ذیل اراده تشریعی حق تعالی است؛ یعنی صورت و معنای علمی به وساطت نفس انسان و گاهی با تصرفی که انسان در آن می‌کند، از سپهر معنوی و ثابت خود به افق زندگی انسانی وارد می‌شود؛ در نتیجه هر فردی در جهانی متولد و با مجموعه معانی تحقق یافته تاریخ خود مواجه می‌شود؛ بنابراین جهان اجتماعی ملازم با هویتی تاریخی است. انتساب تاریخ به هویت، یعنی هویت و نحوه هستی امور تقوم به تاریخ داشته و تاریخمند است. هستی تاریخمند امر اجتماعی با روش تاریخی سنخیت دارد. میل نیز با توجه به وجه پویای زندگی اجتماعی در منطق علم اجتماعی به سراغ روش تاریخی رفت. روش تاریخی او دو ویژگی داشت: اول عمومیت؛ یعنی تاریخ او، منفرد و منحصر نبود؛ بلکه متضمن الگویی تعمیمی بود؛ دوم قیاس معکوس؛ یعنی با توجه به اینکه قواعد عام ذهن به عنوان پایه علوم اخلاقی واجد ثبات است؛ در نتیجه آینده استمرار خطی گذشته است و تاریخ روندی خطی را طی می‌کند. بنابراین برای درک لحظه اکنون باید به صورت معکوس به سمت گذشته حرکت کنیم تا منطق سیر آن را استخراج کنیم و در نتیجه با درصد بالایی از اطمینان آینده را نیز پیش‌بینی نماییم. اما تاریخ صدراپی و برآورده از حکمت متعالیه از وجوه گوناگون با مفهوم تاریخ در میل و بالطبع رویکردهای پوزیتیویستی متفاوت است.

ابتنای جهان اجتماعی بر حرکت جوهری، جهان‌های متنوعی را ایجاد می‌کند. با عبور انسان از یک نظام معنایی و ورود او به نظامی دیگر، هم‌نوع نوینی از انسان پدید می‌آید. تکرار در جهان‌های اجتماعی که می‌توانند رابطه‌ای طولی یا عرضی با یکدیگر داشته باشند، منجر به خطاهای سیر تاریخی متنوعی می‌شود و در نتیجه تاریخی عام و با سیر خط واحد وجود ندارد؛ هرچند این تمایز جهان‌های اجتماعی به معنای قیاس‌ناپذیری آنان نیست. ایده قیاس‌ناپذیری بر برساخت محض امر اجتماعی وابسته است، اما حکمت متعالیه قائل به وجود حقیقی در ورای تمام برساخت‌ها و اعتبارات است و بر این اساس در سطح مطالعات هستی‌شناختی و کلان می‌توان به مقایسه جهان‌های اجتماعی پرداخت. این سطح کلان، فلسفه تاریخ حکمت متعالیه را به معنای مطالعه تاریخ به مثابه مطالعه تاریخ جهان انسانی در کلیت، ممکن می‌نماید. اما این فلسفه تاریخ کفایت برای علم اجتماعی ندارد؛ زیرا فلسفه تاریخ بر اساس نحوه‌های مختلف تحقق انسان، جهان‌های گوناگونی که حتی در تقابل هم هستند را نشان می‌دهد، و هر جهان از مسیر ویژه‌ای برخوردار است.

همچنین تاریخ صدرایی از منطق قیاس معکوس تبعیت نمی‌کند. درک پوزیتیویستی از نسبت آینده و گذشته بسیار متکی بر ایده یکسانی و ثبات جهان انسانی با جهان طبیعت است. بر بنیان حرکت جوهری و ذات ناپایدار جوهر جسمانی حتی طبیعت نیز این پایداری و قراری که در رویکردهای پوزیتیویستی قائل هستند را شاید نداشته باشد. بر این منوال وضعیت جهان انسانی و سیالیت آن روشن‌تر است. جهان اجتماعی در امتداد کنش آگاهانه انسان محقق می‌شود. کنش آگاهانه که از آن به فاعلیت بالقصد تعبیر می‌شود، یک سیر مکانیکی از علم و آگاهی به اراده و تحقق کنش خارجی نیست؛ بلکه در قریب به اتفاق موارد، ورود از آگاهی به شوق به کمک و همراهی طبیعت و یا خلق صورت می‌گیرد. نیز توضیح داده شد، علم اجتماعی به مثابه علم اخلاقی دقیقاً در همین نقطه معنادار می‌شود. انضمام نظام اخلاقی بر اراده انسانی در کنار حفظ خلاقیت انسان امکان‌های گوناگونی را برای فعلیت آینده در تناسب با لحظه اکنون ایجاب می‌نماید. آینده در کلیت خود یا همان چیزی که فلسفه تاریخ نامیدیم وضعیت معینی دارد، اما آینده در مقیاس جهان‌های اجتماعی وابسته به نسبت اراده افراد با نظام اخلاقی است. به تعبیری دیگر، آینده نزدیک بر اساس امکان‌های موجود در لحظه اکنون رقم می‌خورد، و هر امکانی مسیر تاریخی و ویژه‌ای را اقتضا خواهد کرد.

تفاوت دیگر طرح حکمت متعالیه که از آن به تاریخ قیاسی تعبیر کردیم در مقابل قیاس معکوس میل این است که میل در روند کشف گذشته و صورت‌بندی آن بنابر اصول کلی و منطقی تجربه‌گرایی، تنها بر مشاهده تأکید دارد. در مقابل حکمت متعالیه بر عقل تکیه می‌کند. عقل در اینجا به معنای صرفاً عقل ابزاری در رویکردهای پوزیتیویستی نیست؛ بلکه این عقل، عقل متافیزیکی و عقل عملی است. حکمت عملی با استفاده از مبانی و اصولی که با استفاده از سطوح عالی عقل نظری یعنی با استفاده از عقل متافیزیکی تأمین می‌شود، سعادت و کمال انسانی را شناسایی و سپس آن را به حوزه عمل تسری می‌دهد. مشاهدات تاریخی در این معنا ذیل یک عقل کلی‌یاب و متافیزیکی صورت‌بندی می‌شوند. از همین رو علوم اجتماعی عقل بنیان با کمک حس و تجربه و همچنین با در نظر گرفتن وجوه تاریخی تحقق معنا ضمن ارائه شناخت موجه مورد نیاز برای تدبیر امر اجتماعی، قدرت داوری و ارزشی نسبت به مسیر حرکت جوامع را پیدا کرده و توان برخورد انتقادی با آنها را داراست.

در نهایت می‌توان گفت روش اصلی در صورت‌بندی منطقی یک استدلال برای توضیح و تبیین امر اجتماعی، روش تاریخی است. التفات به تاریخ جریان پرسابقه‌ای در علوم اجتماعی و انسانی دارد؛ از فلاسفه تاریخ در قرن هجدهم تا روش تاریخی میل که تلاش کرده نحوه‌ای از توجه به تاریخ را بر بنیان مشاهده و منطق پوزیتیویستی توضیح دهد، تا رویکردهای هرمنوتیکی امثال دیلتای. صدرا نیز با تغییر موقعیت زمان در هستی از امری عارضی به هویتی ذاتی در انسان به واسطه حرکت جوهری در کنار عقلانیت ویژه مبتنی بر منطق نسبت حقیقت و رقیقت امور، نحوه خاصی از تاریخ را ممکن کرد. تاریخ صدرایی تنها با مشاهده و روش تجربی ادراک نمی‌شود؛ بلکه تجربه و مشاهده ذیل اصول عقل نظری و عملی سامان می‌یابند و بر خلاف میل از آن به قیاس تاریخمند تعبیر می‌کنیم.

نتیجه‌گیری

میل به دنبال استقرار بنیان مشاهده و تجربه‌باوری در علم اقدام به پی‌ریزی بنایی عظیم به نام نظام منطق نمود. نظام منطق او دارای دو بخش عمده است: اول، نظام منطق علوم طبیعی که این بخش با توجه به هیمنه فیزیک نیوتنی بر کل نظام‌های دانشی استعلا دارد؛ دوم، نظام منطق علوم اخلاقی که هرچند چارچوب کلی منطق این سنخ از علوم نیز ذیل همان نظام منطق علم است؛ اما با توجه به مختصات ویژه علوم اخلاقی تفاوت‌هایی نیز یافت می‌گردد.

او معتقد بود که علوم اخلاقی و اجتماعی باید از روش تجربی بهره‌گیرد، اما با توجه به محدودیت‌هایی که برخاسته از نحوه وجود موضوعات این دسته از دانش‌هاست، منطق تبیین آن باید تغییراتی بیابد. به لحاظ صوری تفاوت‌چندانی در صورت‌قیاسی تبیین ایجاد نمی‌شود؛ اما به لحاظ محتوا با توجه به ماهیت خاص موضوع علوم اخلاقی تغییراتی باید صورت بگیرد. با توجه به اهمیت کبری در یک قیاس منطقی و نقشی که در تبیین علمی دارد، مسئله اصلی یافتن گزاره‌ای است که به‌عنوان کبری به مشاهدات تجربی در حوزه علوم اخلاقی ضمیمه می‌شود. این محتوای ویژه اتولوژی نام دارد. یافتن آنچه اتولوژی یا شخصیت انسان اجتماعی نامیده می‌شود، لوازم روش‌شناختی را با خود به همراه دارد؛ ازجمله مهم‌ترین تأثیرات روش‌شناختی وارد شدن نحوه‌ای از فهم تاریخ در علم اجتماعی است که با ماهیت علم اجتماعی پوزیتیویستی سازگار باشد. آن نحوه از فهم تاریخی را مطالعات تاریخی - تحلیلی نامیدیم. میل این رهیافت تاریخی خود را گونه‌ای فلسفه تاریخ می‌داند که برخلاف بسیاری از فلسفه‌های تاریخ پیش از خود و قرن هجدهمی؛ همچون تمام معرفت‌ها و دانش‌های بشری بر بنیان مشاهده عمیق و استقرا سامان یافته است. از سوی دیگر، اهمیت منطق علوم اخلاقی در دستگاه فکری او پشتیبانی منطقی از ایده‌های متنوع او در حوزه مباحث بنادین اخلاقی و ایده فایده‌گرایی و همچنین ایده مطرح در کتاب *رساله‌ای در باب آزادی* و همچنین دیگر آثار او پیرامون سیاست، دولت، زن و... است.

حکمت متعالیه بر پایه مبانی چون اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اتحاد علم و عالم و معلوم، هستی‌شناسی خاصی را بنا نهاده و در همین راستا نیز حکمت عملی به‌عنوان جزء جدایی‌ناپذیر از هستی‌شناسی و امتداد آن نیز معنایی ویژه می‌یابد. بعد از مقایسه حکمت عملی بر بنیان منطق صدرایی با علوم اخلاقی میل و توضیح معنای اخلاق در این دو دستگاه معرفتی، آنچه از این تطبیق استنتاج می‌شود، تناظر علم‌النفس صدرایی با شخصیت جمعی یا همان اتولوژی در دستگاه منطق علوم اخلاقی میل است. البته این تناظر در تمام ابعاد نیست و نمی‌خواهیم مباحث علم‌النفس فلسفی را بر قواعد عام ذهن و مطالعات روان‌شناختی تطبیق دهیم. توضیح آنکه علم‌النفس از مباحثی است که نوآوری‌های حکمت متعالیه را نمایان می‌کند. تاکنون برداشت عمومی چنین بوده که علم‌النفس ناظر به انسان فرد است؛ درحالی‌که مباحث صدرایی الزاماً این مطلب

را تأیید نمی‌کند. در طرح علم‌النفس به‌عنوان نقطه آغاز علم اجتماعی توضیح داده شد که علم‌النفس فلسفی مقسمی برای مطالعات روان‌شناختی و اجتماعی است. با این خوانش شروع از علم‌النفس به معنای ابتدای علم اجتماعی بر مباحث روان‌شناختی نیست. علم‌النفس اجتماعی ملازم با ایده جهان‌های اجتماعی است. مهم‌ترین مسئله در علم‌النفس اجتماعی، حرکت جوهری و وحدت نفس در عین تکثر قوا و شئون مختلف است. نمود عینی آن در جهان اجتماعی توجه به وجه سیال و پویای هستی اجتماعی در عین وجه ثبات امر اجتماعی است. این پویایی و سیالی به دلیل بانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه با طرح میل در نسبت وجه ایستاشناسانه و پویاشناختی پدیده‌های اجتماعی متفاوت است. علم‌النفس اجتماعی و نمود عینی آن، یعنی جهان اجتماعی و ساختارهای آن، در حکم حدوسط و میانجی در تبیین اجتماعی است.

این میانجی در عین اینکه واجد وجه سیال است؛ اما بنا بر منطق حرکت جوهری که کثرت در وحدت است، وجه ثابت امور اجتماعی را نیز مورد توجه قرار می‌دهد؛ بنابراین برخلاف روش قیاسی معکوس یا تاریخی میل، در اینجا قیاس تاریخمند داریم. قیاس به وجه ضرورت‌ها و ثبات اشاره دارد و تاریخمندی بر وجه سیالیت. روش قیاس تاریخمند لوازم منطقی را نیز با خود به همراه دارد. نظریه اتحاد علم و عالم و معلوم به‌صورت کلی بسیاری از دوگانه‌های مطرح در علوم اجتماعی را می‌شکند و با واسازی آنها مبتنی بر هستی‌شناسی خود بازسازی عمیق می‌کند. در نزاع میان تفهیم و تبیین، این روش در عین توجه به معنا و وجه تاریخی معانی، از روش تاریخی سخن می‌گوید، اما به دلیل همان توصیفات تاریخ در اینجا امری منفرد و تکینه نیست؛ بلکه ضمن توجه به وجه منفرد امور این وضعیت را باید وجه عام جمع می‌نماید که ذیل نسبت حقیقت و رقیقت موجه می‌شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *شفاء (طبیعیات)*. تصحیح سعید زاید. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- اسکاج پل، تدا (۱۳۸۸). *بینش و روش در جامعه‌شناسی تاریخی*. ترجمه سیدهاشم آقاجری. تهران: نشر مرکز.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۸). *شهر و انسان*. ترجمه رسول نمازی. تهران: آگه.
- افروغ، عماد (۱۳۹۴). *شرحی بر دیالکتیک روی بسکار*. تهران: علم.
- باربور، ایان (۱۳۴۴). *علم و دین*. ترجمه بهاءالدین خرماهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بیرو، آلن (۱۳۸۰). *فرهنگ علوم/اجتماعی*. ترجمه باقر ساروخانی. تهران: کیهان.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۹). *هستی و مبوط*. قم: معارف.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). *جهان‌های اجتماعی*. قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید و اسکندری نداف، علی (۱۴۰۰). *علم جامعه‌شناسی در ایران از منظر جامعه‌شناسان ایرانی*. *مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی/ایرانی*، ۲(۹)، ۱۷۵-۲۰۵.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۹). *اخلاق در زندگی کنونی؛ شرایط/اخلاقی پیشرفت و اعتلای علوم انسانی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختم*. قم: اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۸). *شرح فارسی الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: بوستان کتاب.
- صدرالمتألهین (۱۳۹۷). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: طلیعة نور.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۴). *نهایة الحکمة*. تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری. قم: جامعه مدرسین.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه*. ترجمه جلال‌الدین مجتبوی. تهران: علمی و فرهنگی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۹۱). *جامعه‌شناسی*. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر نی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*. تهران: سمت.
- لامان، میشل (۱۳۹۹). *تاریخ اندیشه‌های اجتماعی*. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: هرمس.
- مردیها، مرتضی (۱۳۸۲). *فضیلت عدم قطعیت در علم شناخت اجتماعی*. تهران: طرح نو.
- تامس، ویلیام (۱۳۷۹). *جان استوارت میل*. ترجمه فاطمه زیباکلام و شیوا نورپناه. بندرعباس: انتشارات دانشگاه هرمزگان.
- وینچ، پیتر (۱۳۷۲). *ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه*. ترجمه سازمان سمت. تهران: سمت.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۴۰۱). *چیستی و نحوه وجود فرهنگ: نگرشی نوین به فلسفه فرهنگ*. قم: کتاب فردا.
- Ruben, David-Hillel (1922). *Explaining Explanation*. London and New York: Routledge.
- Hempel, Car (1965). *Aspects of Scientific Explanation*. New York: The Free Press.
- Mill, John Stuart (2009). *A System Of Logic. Ratiocinative And Inductive*. Eighth Edition :Gutenberg EBook.
- Jahoda, Gustav (2017). Mill versus Durkheim on the Methods. *Athens Journal of Social Sciences*, 4(2), 123-136.
- Sánchez, Rosario López (2013). *Concepts and Historical Contexts in Liberalism's Intellectual Debates: A Study of John Stuart Mill's Moral and Political Thought*, University of Málaga, Department of Philosophy.