



چگونگی بازتولید فلسفه‌های علوم انسانی با تکیه بر فلسفه اسلامی

حسین سوزنچی*

چکیده

امروزه اثبات اینکه بسیاری از آموزه‌های علوم انسانی مدرن، با آموزه‌های اسلامی ناسازگار است و تحول در این علوم، امری ضروری است، کار دشواری نیست. آنچه دشوار است تبیین این نکته است که چگونه می‌توان این تحول را، نه با نگاه خام و گذاشتن چند آیه و روایت در کنار متون جدید، بلکه با استمداد از علوم و اندیشه‌های اسلامی‌ای که حاصل قرن‌ها تلاش علمی اندیشمندان مسلمان بوده و در تعاملی پویا با اندیشه‌های معاصر، رقم زد. اگرچه این تحول بخشی نیازمند استمداد از بسیاری از دانش‌های سنتی مسلمانان است، اما هدف مقاله حاضر، این است که فقط شیوه و میزان کمک «فلسفه اسلامی موجود» به تحول‌آفرینی در علوم انسانی مدرن را مورد بحث قرار دهد.

در طبقه‌بندی‌های سنتی علوم، به دلیل پذیرش ماهیت سلسله مراتبی دانش‌ها، «فلسفه اولی» مادر علوم شمرده می‌شد، و به لحاظ معرفت‌شناختی، شایستگی این را دارد که پشتوانه تمام علوم دیگر قرار گیرد. با انحطاط مابعدالطبیعه در دوران جدید و القای بن‌بست در عرصه وجودشناسی، فلسفه به مثابه علم وجودشناسی رسماً کنار زده شد، و تقدم فلسفه بر سایر علوم زیر سؤال رفت؛ اما در پس پرده، وجودشناسی ماتریالیستی زیربنای علوم گردید و با غلبه یافتن پیش‌فرض‌هایی همچون مادی و متباین دانستن وجود انسان‌ها و کنار گذاشتن مبحث علیت غایی در تحلیل واقعیات انسانی، استقلال و اصالت فلسفی بسیاری از مباحث علوم انسانی زیر سؤال رفت و فضای قراردادانگاری و تبعیت از اعتباریات بی‌ضابطه غلبه یافت و مباحث این دسته از علوم، به یک سلسله مباحث حسی و قراردادی آمیخته با پیش‌داوری‌های ماتریالیستی در باب ماهیت انسان، فروکاسته شد.

* استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع).
پایان

این مقاله می‌کوشد با تبیین الگوی مطالعه وجودشناختی در بررسی امور خاص، نشان دهد که چگونه «وجودشناسی مضاف» می‌تواند الگوی موجهی برای تحقیق در عرصه «فلسفه‌های مضاف» (فلسفه روان‌شناسی، فلسفه اقتصاد، ...) باشد؛ و نیز اینکه چگونه تحول‌آفرینی در علوم انسانی مدرن، نیازمند بهره‌مندی از چنین «فلسفه‌های مضاف»ی است. همچنین با نشان دادن مصادیقی از تحقق یافتن چنین وجودشناسی‌های مضافی در تاریخ اندیشه اسلامی، و ارائه مصادیقی از ورود این گونه مباحث در نقد و اصلاح علوم انسانی جدید، امکان عملی چنین الگویی را آشکارتر سازد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه اسلامی، فلسفه مضاف، فلسفه علم، وجودشناسی، علوم انسانی، فلسفه علوم انسانی، طبقه‌بندی علوم.



مقدمه

تعارض بین بسیاری از آموزه‌های حاصل از علوم انسانی^۱ مدرن با آموزه‌های برگرفته از متون اسلامی، مدت‌ها است که دغدغه‌هایی را در میان متفکران جامعه ما پدید آورده است. از آنجا که هم علوم انسانی جدید، ادعای شناسایی، برنامه‌ریزی و مدیریت تمامی عرصه‌های زندگی انسان را دارد و هم معارف و احکام اسلامی در تمامی عرصه‌های زندگی انسان خود را نشان می‌دهد، تعیین نسبت این دو و رسیدن به دانشی که هم آموزه‌های اسلامی در باب عالم و آدم را جدی بگیرد و هم نسبت به دستاوردهای علوم جدید بی‌اعتنا نباشد، بحث‌های فراوانی را برانگیخته است. امروزه اثبات ضرورت تحول در این علوم برای متناسب کردن آنها با وضعیت جامعه ما کار دشواری نیست. آنچه دشوار است تبیین این نکته است که چگونه می‌توان این تحول را، نه با نگاه خام و گذاشتن چند آیه و روایت در کنار متون جدید، بلکه به عنوان یک اقدام معرفتی موجه و با استمداد از علوم و اندیشه‌های اسلامی‌ای که حاصل قرن‌ها تلاش علمی اندیشمندان مسلمان بوده و در تعاملی پویا با اندیشه‌های معاصر، رقم زد.^۲ اگرچه این تحول بخشی نیازمند استمداد از بسیاری از دانش‌های سنتی مسلمانان و

۱. در باب اینکه علوم انسانی یا علوم اجتماعی چه تفاوتی دارد و آیا آنها یکی هستند یا خیر، اختلاف نظر وجود دارد. در تقسیم‌بندی پوزیتیویستی (که مبنای طبقه‌بندی دانش‌ها در ISI قرار گرفته) علوم که صبغه تجربی دارند، علوم اجتماعی (Social science) و دانش‌هایی که قابل بررسی تجربی نیستند و عنوان بر آنها صدق نمی‌کند، علوم انسانی (یا به تعبیر دقیق‌تر: انسانیات Humanities) نامبردار شده‌اند. در اینجا وارد این نزاع نشده‌ایم و اجمالا تمامی دانش‌هایی که موضوع آنها «کنش انسانی» است، مد نظر می‌باشد.

۲. بحثی که امروزه گاه تحت عنوان «علم دینی» یا «علوم انسانی اسلامی» از آن یاد می‌شود، بحثی است که چالش‌های متعددی را در جامعه برانگیخته است. اگرچه برخی از دیدگاه‌های مطرح شده با این نام، غیر منطقی و غیر قابل دفاعند، اما تصویر معقول و قابل دفاع از این مطلب نیز وجود دارد. نگارنده معنا، امکان و لوازم این فرآیند را همراه با نقد و بررسی دیدگاه‌های مهمی که در این زمینه وجود دارد، قبلاً به تفصیل مورد بحث قرار داده است. خلاصه تصویری که نگارنده از معنای صحیح «علم دینی» دارد، این است که علم دینی، علمی است که (۱) مبادی و پیش‌فرض‌های آن، مورد



برقراری تعاملی بین آنها و علوم انسانی مدرن است. مقاله حاضر، می‌کوشد نوع استفاده‌ای را که می‌توان از «فلسفه اسلامی موجود» برای تحول‌آفرینی در علوم انسانی مدرن به عمل آورد، مورد بحث قرار دهد.

در طبقه‌بندی‌های سنتی علوم، به دلیل پذیرش ماهیت سلسله‌مراتبی دانش‌ها، «فلسفه اولی» مادر علوم شمرده می‌شد، و به لحاظ معرفت‌شناختی شایستگی این را داشت که پشتوانه تمام علوم دیگر باشد. با انحطاط مابعدالطبیعه در دوران جدید و القای بن‌بست در عرصه وجودشناسی، فلسفه به معنای وجودشناسی رسماً کنار رفت؛ اما در پس پرده، وجودشناسی ماتریالیستی زیربنای علوم، به‌ویژه علوم انسانی گردید و مباحث این دسته از علوم، به یک سلسله مباحث حسی و قراردادی آمیخته با پیش‌داوری‌های ماتریالیستی در باب ماهیت انسان فروکاسته شد. اگر ایمان به غیب، و باور به مقام خلیفه‌اللهی انسان در اندیشه‌های دینی را جدی بگیریم، احیای آن نوع نگاه به انسان، می‌تواند زیربنای معرفتی لازم را برای رفع این بحران تدارک بیند.

اما احیای این نگاه چگونه باید باشد؟ آیا صرف اینکه ما مسلمان‌ها چنین اعتقاداتی در باب انسان داریم، می‌تواند مجوز ورود این مباحث در عرصه علم باشد؟ اگر مسئله در این حد تنزل یابد، علم از علم بودن خارج می‌شود و صرفاً رنگ‌وبوی فرهنگی به خود می‌گیرد و می‌دانیم که لازمه دیدگاه پاره‌ای از «فلاسفه علم» قبول این ادعا و انکار علم بودن علم است و برخی از متفکران در کشور ما نیز ورود گزاره‌های دین به عرصه علم را

قبول دین است، (۲) علاوه بر مجموع دستاوردهای ادراکی معتبر خود بشر (مانند آنچه حاصل تجربه یا برهان عقلی است)، مجموع آموزه‌های ارائه شده در آیات و روایات را نیز به عنوان منبع معرفت‌زا به رسمیت می‌شناسد، و (۳) در راستای غایات دین واقع می‌شود. ضمناً دینی بودن آن مستلزم نقدنپذیری آن نیست؛ بلکه همان‌گونه که علم فقه یک علم دینی است اما فقها همواره به نقد و بررسی ورد و قبول دیدگاه‌های یکدیگر می‌پردازند، در اینجا نیز امکان رد و قبول وجود دارد (معنا امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، ص ۳۳۳ - ۳۴۸). بحث حاضر تبیینی بر چگونگی تحقق بند اول از سه بند فوق می‌باشد.

با همین منطقی توجیه می‌کنند. اما واضح است که چنین تبیینی از ماهیت علم سرانجامی جز نسبی‌گرایی نخواهد داشت و نسبی‌گرایی بنیاد علم را درهم می‌شکند. به نظر می‌رسد می‌توان از ورود معرفتی این دسته از مبانی (و نه صرفاً پذیرش فرهنگی آنها) نیز سخن گفت و الگویی برای ورود معرفتی مبانی اسلامی در عرصه علوم انسانی ارائه داد. امروزه مبادی، مبانی، روش‌ها و فرایندهای حاکم در هر علمی در رشته‌ای تحت عنوان «فلسفه آن علم» (اصطلاحاً: فلسفه مضاف) بحث می‌شود. آیا این گونه فلسفه‌های مضاف، صرفاً پس از علم پیدا می‌شود و قابل بحث است؟ آیا نمی‌توان فلسفه مضاف پیشینی داشت؛ فلسفه‌ای که از مبانی و مبادی یک علم خاص بحث کند و بر اساس تحلیل‌های منطقی، توصیه‌های روش‌شناختی برای دانشمندان آن علم ارائه نماید؟ علاوه بر این، منبع معرفتی و توجیه‌گر گزاره‌های فلسفه مضاف چه باید باشد؟

به نظر می‌رسد با تبیین الگوی مطالعه وجودشناختی در بررسی امور خاص، می‌توان نشان داد که اولاً چگونه «وجودشناسی مضاف» - که مبتنی بر مباحث برگرفته از «وجودشناسی مطلق» (= فلسفه اولی) تدوین می‌شود - می‌تواند الگوی موجهی برای تحقیق در عرصه «فلسفه‌های مضاف» (فلسفه روان‌شناسی، فلسفه اقتصاد، ...) باشد، و ثانیاً چرا تحول‌آفرینی موجه در علوم انسانی مدرن، نیازمند بهره‌مندی از چنین «فلسفه‌های مضاف»ی است. این بدان معنا است که اگر ما بتوانیم متناسب با هر یک از رشته‌های علوم انسانی، تبیین‌های مناسبی از وجودشناسی انسان ارائه دهیم، نه تنها توان عظیمی در نقد و هضم تحلیل‌های علوم انسانی مدرن خواهیم یافت؛ بلکه تدوین این چنینی فلسفه‌های علوم انسانی، می‌تواند طلیعه تحولی جدی در عرصه علوم انسانی شود.

این دیدگاه ریشه در نگاهی دارد که در طبقه‌بندی‌های سنتی علوم، وجود داشت. در این نگاه، هر علمی به یک علم برتر از خود وابسته است، که به دلیل اثبات اصول موضوعه‌اش در آن علم، آن را پشتوانه معرفتی خود به حساب می‌آورد، و این سلسله منتهی می‌شود به فلسفه اولی، که در اثبات مسائل خویش به هیچ مبدهی جز بدیهیات تکیه نمی‌کند. اما چنان‌که می‌دانیم امروزه نه تنها وابستگی معرفتی علوم مختلف به

فلسفه اولی انکار می‌شود، بلکه فلسفه‌های مضاف به علوم (مانند فلسفه روان‌شناسی، فلسفه فیزیک، فلسفه اقتصاد) نیز به نحوی مطرح می‌شوند که گویی در تبیین مسائل خویش، هیچ نیازی به فلسفه اولی ندارند.

از آنجا که این ادعا، مستلزم پذیرش یک نظام سلسله‌مراتبی بین دانش‌ها است و در فضای مدرن، ادعایی نامأنوس و احتمالاً با استیحاخاش مخاطبین توأم است، ناگزیر باید ابتدا با اشاره‌ای به استدلال‌های این دیدگاه، اصل ادعا تبیین شود و سپس با توجه به شیوع دیدگاه مخالف، ریشه‌های تاریخی تلقی جدیدی که از نسبت علم و فلسفه اولی و فلسفه مضاف پدید آمده، معلوم گردد تا بتوان بر این استیحاخاش غلبه کرد. پس از آن می‌توان به تبیین جایگاه معرفتی و امکان تحقق عینی وجودشناسی مضاف پرداخت و با نشان دادن مصادیقی از این بحث، هم در فلسفه اسلامی و هم در فلسفه‌های جدید غربی، نمونه‌هایی از این نوع ورود را به مسئله در اختیار مخاطب قرار داد.

۱. رابطه منطقی بین فلسفه اولی، علوم و فلسفه‌های مضاف

در طبقه‌بندی‌های سنتی علوم، کلیه دانش‌ها به دو دسته حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم، و هرکدام به نوبه خود به چند شاخه تقسیم می‌شوند. عامل جمع شدن مسائل مختلف در یک علم، و به تعبیر دیگر، محور و مبنای دسته‌بندی علوم و معیار هویت‌بخشی به هر علمی، «موضوع» آن علم بود، و در این میان، «فلسفه اولی» مادر علوم شمرده می‌شد و بین علوم، نظام سلسله‌مراتبی برقرار بود.^۱

در نگاه رئالیستی به علم، ساختار دانش‌ها سلسله‌مراتبی است: اثبات مسائل در هر علمی، نیازمند استدلال است و معتبرترین شیوه استدلال، قیاس (برهان) است و هر قیاسی مقدماتی دارد و این مقدمات یا باید بدیهی باشد یا نظری. پس حل مسائل هر

۱. عنوان «فلسفه» که عنوان جامع دانش‌ها بود و به عنوان مقسم علوم به کار می‌رفت، وقتی به صورت مطلق می‌آمد، به معنای فلسفه اولی استعمال می‌شد تا اینکه به تدریج در این معنای اخیر متعین گشت، به نحوی که امروزه از این اصطلاح، عموماً این معنای خاص متبادر می‌شود، نه آن معنای عام.

علمی نیازمند مقدماتی است که آن مقدمات خود بر مقدماتی دیگر تکیه می‌کند و این سلسله در اغلب علوم، نه به بدیهیات، که به اصول موضوعه‌ای ختم می‌شود، که تکلیف آن اصول موضوعه باید در علم اعلی و برتر از این علم تعیین گردد. لذا منطقا هر علمی به یک علم برتر از خود تکیه دارد که، به دلیل اثبات اصول موضوعه آن علم، پشتوانه معرفتی او به حساب می‌آید. این سلسله منتهی می‌شود به فلسفه اولی، که موضوعش «موجود بماهو موجود» است، یعنی واقعیت از آن جهت که واقعیت است و بدون اینکه تعین و جلوه خاصی از واقعیت مدنظر باشد. طبیعی است که علمی که موضوع خود را احکام عام واقعیت قرار داده است، در اثبات مسائل خویش به هیچ مبدئی جز بدیهیات نباید تکیه کند و بدین‌سان، می‌تواند پشتوانه تمام علوم دیگر شود.

اما مسئله مهم در اینجا، تبیین معرفتی اعتبار بدیهیات است. از آنجا که ناتوانی عده‌ای در تبیین معرفتی این مسئله، موجب شد در سلسله‌مراتبی نظام علوم تردید کنند، به نظر می‌رسد لازم است به اختصار در باب این مسئله به نکاتی اشاره شود:

برای به دست آوردن ضابطه بدیهی بودن یک قضیه، باید ماهیت استدلال - یعنی آنچه که یک قضیه غیربدیهی بدان نیاز دارد - را تحلیل کرد. استدلال، کمک گرفتن از یک واسطه معرفتی برای پذیرش یک گزاره است و با ساده کردن هر گزاره در قالب «موضوع - محمول - فعل ربط» می‌توان نشان داد که این واسطه معرفتی، واسطه‌ای برای حمل محمول بر موضوع (اصطلاحاً: حد وسط) است. پس بدیهی، قضیه‌ای است که تصور موضوع و محمول برای حمل محمول بر موضوع کفایت کند و نیازمند حد وسط نباشد. اگر چنین قضیه‌ای پیدا شود، صحیح، خودبسنده، واضح و غیرقابل انکار است. پس بدیهی در جایی یافت می‌شود که موضوع و محمول، بتوانند بی هیچ واسطه‌ای برهم منطبق گردند.

بسیاری از اندیشمندان غربی، به پیروی از هیوم، گمان می‌کنند که این حالت فقط در جایی است که موضوع مفهوما در دل محمول نهفته باشد، و این جز در قضایای تحلیلی (قضایای توتولوژیک یا این‌همانی) یافت نمی‌شود و از آنجا که این قضایا نسبت به

عالم خارج ساکت‌اند و خارج از ذهن را حکایت نمی‌کنند، ابتدای قضایای ناظر به واقعیت عینی را بر این دسته از قضایا، ناممکن می‌دانند. اما این مسئله هم در فلسفه ارسطو تا حدودی (در عرصه حمل مفاهیم ماهوی) و هم در فلسفه اسلامی تا حدود بسیار بیشتری (در عرصه مفاهیم عام وجودشناسی) حل شده است:

ارسطو در عرصه مفاهیم ماهوی، نشان داد که اگرچه در منطق تعریف (باب ایساغوجی)، ذاتی فقط در جایی است که اندراج مفهومی در کار باشد (که ثمره آن فقط تولید قضایای تحلیلی می‌شود؛ مانند «چهار عدد است»)، اما در منطق استدلال (باب برهان)، ذاتی منحصر به ذاتی باب ایساغوجی نیست، بلکه اگر در جایی «عرض ذاتی» (یعنی اعم از ذاتی ایساغوجی و عرض لازم، و در مقابل عرض مفارق) وجود داشته باشد، حتی اگر اندراج مفهومی محمول در موضوع در کار نباشد، صرف تصور موضوع و محمول برای حمل کفایت می‌کند (که در این صورت اخیر قضیه ترکیبی ضروری تولید می‌شود؛ مانند «چهار زوج است»)^۱.

در فلسفه اسلامی معلوم شده است که می‌توان موارد دیگری از جایی که تصور موضوع و محمول برای حکم کردن کافی باشد، یافت که خارج از رابطه ماهوی (عرض ذاتی) است. این فیلسوفان نشان دادند که مفاهیم، منحصر در مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) نیست؛ بلکه دسته دیگری از مفاهیم وجود دارد که از نوعی عمومیت و

۱. دقت شود که مفهوم «زوج»، برخلاف مفهوم «عدد» در دل مفهوم «چهار» وجود ندارد و لذا کودکی که تازه شمردن را یاد گرفته، مفهوم چهار را که درک می‌کند، حتماً آن را به عنوان عدد درک می‌کند؛ اما با اینکه مفهوم چهار را درک کرده، زوج بودن آن را هنوز درک نکرده است. پس (در منطق تعریف) زوجیت برای چهار ذاتی (ذاتی باب ایساغوجی) نیست، اما از آنجا که اگر کسی مفهوم چهار و مفهوم زوجیت را درک کند، کافی است تا دومی را بر اولی حمل کند و حد وسطی نیاز ندارد، (در منطق استدلال) زوجیت برای چهار ذاتی (ذاتی باب برهان = عرض لازم = عرض ذاتی) است. ۲. گفته شد «برخی از آنها» زیرا ظاهراً با ترکیب آنها می‌توان معقولات ثانیه جدیدی به دست آورد و این دسته اخیر حاصل عمل ذهن (ترکیب مفاهیم) است، نه مستقیماً برآمده از علم حضوری.

شمول برخوردار است، و به آن معقولات ثانویه گفته می‌شود. با تحلیل این دسته از مفاهیم، معلوم می‌شود که ضابطهٔ بدیهی بودن، اعم از عرض ذاتی بودنِ محمول برای موضوع (در اصطلاح ارسطویی) است، بلکه در این عرصه مفاهیمی یافت می‌شود که - اگرچه، چون مفهوم ماهوی نیستند، نمی‌توان عبارت ذاتی و عرضی به معنای ارسطویی را در مورد آنها به کار برد، و نیز هیچیک اندراج مفهومی در دیگری ندارد - سرشت آنها (به خاطر ریشه داشتن آنها در علم حضوری) به گونه‌ای است که تصور طرفین و تصور نسبت بین آنها، حمل بی واسطه آنها بر همدیگر و تصدیق ضروری را به همراه دارد.

معقولات ثانیه بر دو قسم‌اند؛ معقولات ثانیة منطقی (مانند کلی و جزئی، و جنس و فصل) و معقولات ثانیة فلسفی (مانند علیت و وجود). در معقولات ثانیة منطقی چون رابطهٔ بین مفاهیم ذهنی بررسی می‌شود و ذهن احاطه کامل بر موضوع و محمول دارد، قضایای بدیهی به دست می‌آید (مانند: انسان کلی است). این قضایا ساختار و هویت علم منطقی را رقم می‌زنند و لذا روابط منطقی بر هر استدلالی حاکم است. اما معقولات ثانیة فلسفی دسته‌ای از مفاهیمی است که اگرچه ناظر به واقعیت خارجی است، برخی از آنها^۱ به نحوی از علم حضوری اخذ شده‌اند^۲ و لذا برخی از این مفاهیم می‌توانند بدون واسطه بر هم منطبق شوند. در چنین مواردی، حمل آنها بر همدیگر قضیهٔ بدیهی ایجاد می‌کند، آن هم نه قضیهٔ تحلیلی، بلکه قضیه‌ای ناظر به عالم خارج. مهم‌ترین عرصهٔ چنین حملی در میان معقولات ثانیة فلسفی، جایی است که رابطهٔ مساوقت وجود دارد. دو مفهوم مساوق، دو مفهومی است که مفهوم آنها واقعا متفاوت است (و لذا اندراج مفهومی ندارند)، اما مصادیقشان کاملا بر هم منطبق است. یعنی گاه مابازای عینی دو مفهوم کاملا متمایز، چنان نسبتی با همدیگر دارند که بدون اینکه یکی به لحاظ

۱. علامه طباطبایی در مقاله پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم، به تفصیل درباره چگونگی پیدایی این گونه مفاهیم در ذهن بحث کرده‌اند. نکته اصلی در تبیین ایشان توضیح این مسئله است که ذهن ما برای حصول برخی از این معقولات ثانیه فلسفی، چگونه علم حضوری را به علم حصولی تبدیل می‌کند.

مفهومی مندرج در دیگری باشد، تصور آنها و تصور نسبت آنها انسان را به حمل قطعی آنها بر همدیگر سوق می‌دهد؛ مانند «معلول» و «وجود امکانی» (ممکن الوجود موجود). اولی، یعنی «آنچه نیازمند علت است»، و دومی یعنی «موجودی که در مقام هویت خویش، نسبتش با وجود و عدم مساوی است» (یا به تعبیر دیگر: موجودی که می‌توانست موجود نشود) و لذا رابطه مفهومی این دو تصور، رابطه تباین است؛ در عین حال، رابطه مصداقی این دو تساوی است، و انسان به محض تصور این دو، و تصور نسبت بین این دو، این نسبت را اذعان می‌کند که هر وجود امکانی ای معلول، و هر معلولی، ممکن الوجود است.

این گونه است که «بدیهی» به لحاظ معرفت‌شناسی، امری ممکن و بلکه محقق است، و از آنجا که نسبت بین مفاهیم عام وجودی (که همان معقولات ثانی فلسفی است)، احکام عام واقعیت است و لذا احکام وجودشناسی (واقعیت‌شناسی) در مورد هر واقعیتی صادق است، مسائلی که با این گونه مفاهیم درباره واقعیت بیان می‌شود، مسائل عام وجودشناسی است نه مسائل علوم جزئی. از همین رو است که فلسفه اولی (وجودشناسی) می‌تواند به منزله مادر علوم قرار گیرد و همه علوم در این نظام سلسله‌مراتبی، محتاج فلسفه می‌گردند.

با این مقدمه اجمالاً معلوم می‌شود که زمانی علوم جزئی اعتبار معرفتی لازم را دارند که بر مبانی درست فلسفی استوار باشند و ابتدای منطقی تمامی دانش‌های جزئی بر فلسفه اولی، امری انکارناپذیر است.

۲. ریشه تلقی‌های امروزی از رابطه فلسفه اولی با علوم و فلسفه‌های مضاف

چنان‌که اشاره شد امروزه ارتباط منطقی و وابستگی معرفتی علوم خاص به فلسفه اولی (تقدم منطقی وجودشناسی بر علوم خاص) انکار می‌شود. عده‌ای با تأکید بر تمایز علم و فلسفه، عرصه این دو را کاملاً از هم جدا می‌کنند، و عده‌ای هم با ارائه تصویر شبکه‌ای از رابطه کل دانش‌ها (از جمله رابطه علوم و فلسفه) مدعی‌اند ترتب علوم

یک‌سویه نیست و همهٔ علوم محتاج همدیگرند. در حالی که طبق تبیین فوق، همهٔ علوم خاص محتاج فلسفهٔ اولی هستند و علی‌القاعده، آن دانشی که قرار است حد واسط این دو قرار گیرد، همان فلسفه‌های مضاف است و این فلسفه‌های مضاف، تنها در صورتی که بر فلسفهٔ اولی تکیه داشته باشند، می‌توانند مبانی صحیحی در اختیار علوم مربوط به خود قرار دهند. اما امروزه فلسفه‌های مضاف به علوم (مانند فلسفه روان‌شناسی، فلسفه فیزیک، فلسفه اقتصاد، و...)، به نحوی مطرح می‌شوند که نه تنها ربط و نسبتی با اسلوب برهانی ندارند و عمدتاً بر تحلیل‌های تاریخی - جامعه‌شناختی متکی‌اند، بلکه گویی فقط بحث ثانوی دربارهٔ علوم‌اند و در تبیین مسائل خویش، منطقاً نیاز مهمی به فلسفه (به معنای وجودشناسی) ندارند، و حداکثر آن است که گاهی از تحلیل‌های فلسفی (به معنای عام روش عقلی) در مباحث خود استفاده می‌کنند.

قبل از بیان ریشه‌های تاریخی تلقی جدید، نخست لازم است دربارهٔ برخی مناقشه‌هایی که بر دو تلقی پیش‌گفته (عدم ترتب منطقی علوم بر فلسفه، و رابطه شبکه‌ای علوم) وارد است، گفت‌وگو شود تا معلوم گردد که این دو تلقی منطقاً قابل دفاع نیست، و آنگاه بررسی شود که چرا این دو تلقی ناصواب از ماهیت منطقی علم، چنین شیوعی پیدا کرده است.

۱. تلقی تمایز روشی علم از فلسفه، بر این باور است که این دو نمی‌توانند در یک عرصه معرفتی واحد وارد شوند.^۱ دو اشکال منطقی بر این تلقی وارد است: یک. ناتوانی

۱. اگر تفکیک روشی علوم صرفاً به معنای تقسیم کار اجتماعی باشد، بدین معنا که در یک پژوهش جمعی، عده‌ای از محققان به این روش و عده دیگری به روش دیگری مشغول کار باشند، با اشکالی مواجه نیست. اما به نظر نمی‌رسد مدعیان این دیدگاه به همین مقدار راضی باشند. از نظر آنها تفکیک روشی بدین معنا است که نمی‌توان با مباحثی که حاصل روش عقلی است، در باب مباحثی که حاصل روش تجربی است، قضاوت کرد و بالعکس (علم چیست، فلسفه چیست، ص ۲۰ - ۵۰) و بر همین اساس است که مثلاً بر شهید مطهری اعتراض می‌کنند که چرا در مباحث خویش، با دستاوردهای جامعه‌شناسی فلسفی، قصد نقد مدعیات جامعه‌شناسی تجربی را دارد (ر.ک: درس‌هایی در فلسفه علم/اجتماع).

از تبیین چگونگی امکان انتاج از ترکیب دو گزاره حسی و عقلی؛ دو. پارادوکس تکثر معرفت‌شناختی حقیقت:

۱-۱. امکان انتاج از ترکیب دو گزاره حسی و عقلی: امروزه چنین القا می‌شود^۱ که «علم» آن چیزی است که با روش تجربی حاصل می‌شود و فلسفه، محصول روش عقلی است. این تفکیک روشی، عرصه‌های مختلف معرفت (به روش تجربی و غیر آن) پشتوانه منطقی معتبری ندارد؛ زیرا اگر صورت استدلال مد نظر باشد، به لحاظ منطقی، استقرا علم‌آور نیست و به لحاظ تحقق تاریخی علم نیز معلوم شده است که علوم تجربی امروزی، صرفاً حاصل استقرا نیست؛ اما اگر ماده استدلال مد نظر باشد، منطقا هیچ دلیلی وجود ندارد که در یک قیاس، یک مقدمه حسی را نتوان کنار یک مقدمه معرفتی غیرحسی قرار داد. لذا هر منبری که بتواند به ما معرفت و گزاره معرفتی بدهد (حس باشد یا شهود یا برهان فلسفی یا وحی) منطقا (و نه فقط به لحاظ فرهنگی) حق حضور در عرصه علم را دارد. بدین شرح:

در منطق، هر استدلالی یک صورت دارد و یک ماده. صورت استدلال به حصر عقلی، یا تمثیل (حرکت معرفتی از جزئی به جزئی) است یا استقرا (حرکت معرفتی از جزئی به کلی) یا قیاس (حرکت معرفتی از کلی به کلی، یا از کلی به جزئی). صورت استدلالی معتبر، قیاس است. ماده استدلال نیز یا باید بدیهی باشد یا نظری. نظری آن است که به بدیهی ختم شود، و بدیهی نیز اقسامی دارد که یکی از آنها بدیهیات اولیه است، که همگی از سنخ قضایای عام وجودشناختی و غالبا به عنوان مصادیق معروف قضایای عقلی شناخته می‌شوند. یک قسم مهم دیگر، محسوسات است؛ یعنی آنچه با ابزار حس به دست می‌آید. نکته محل بحث ما این است که منطقا هیچ اشکالی ندارد

۱. در ادبیات رایج غربی (چه پوزیتیویستی و چه پست‌پوزیتیویستی) روش تجربی، عنصر ذاتی علم قلمداد شده است و پوزیتیویست‌ها بر همین اساس، دانش‌های غیرتجربی را علم نمی‌دانند و پست‌پوزیتیویست‌ها بر همین اساس خلوص آنچه را که به نام علم تجربی مطرح است، زیر سؤال می‌برند و منکر هرگونه علمی هستند.

که در یک استدلال منطقی، یک گزاره از بدیهیات اولیه (یا گزاره های نظری برگرفته از این بدیهیات) در کنار یک گزاره از محسوسات (یا گزاره های برگرفته از محسوسات، مثل مجربات) بنشینند و از ترکیب این دو، قیاسی تشکیل شود و نتیجه ای به دست آید. نتیجه چنین قیاسی، منطقی معتبر است. اکنون این نتیجه، حاصل روش تجربی است یا روش عقلی یا هر دو؟ اینجا است که معلوم می شود تمایز روش تجربی از روش عقلی، معنای موجهی ندارد. همان گونه که برخی تصریح کرده اند، «تجربه، روشی در مقابل روش قیاسی [عقلی] نیست و علاوه بر اینکه خودش مشتمل بر یک قیاس عقلی است، می تواند یکی از مقدمات قیاس های دیگر را تشکیل دهد.» (آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۱)

۱-۲. پارادوکسیکال بودن تکثر معرفت شناختی حقیقت: در تفکیک روشی علم و فلسفه، ادعا می شود که نتایج حاصل از روش عقلی، نمی تواند و نباید درباره نتایج حاصل از روش تجربی ادعایی بکند و بالعکس؛ اما سؤال این است که اگر روش تجربی به نتیجه «الف ب است» رسید و روش عقلی به نتیجه «الف ب نیست» رسید، آنگاه کدام از این دو قضیه درست است؟ آیا می توان هر دو را درست دانست به این دلیل که روش های مختلف ما را به این دو مدعای نقیض رسانده اند؟ آیا لازمه این سخن (تکثر معرفت شناختی حقیقت)، پذیرش تناقض نیست؟ به تعبیر دیگر، اگر حقیقت و واقعیت را واحد می دانیم - که می دانیم - پس: اگر الف ب است، آنگاه «الف ب نیست» نادرست است و بالعکس؛ اما اگر تفکیک روشی معرفت ها را بپذیریم و معتقد شویم که محصولات معرفتی حاصل از روش عقلی نمی تواند و نباید در عرصه علوم حاصل از روش تجربی به کار گرفته شود و بالعکس، لازمه این سخن این است که معتقد شویم که در آن واحد، واقعیت به گونه ای است که هم الف ب هست و هم الف ب نیست!^۱

۱. توجه شود که تفکیک حیثیات «الف ب است» از «الف ب نیست» در اینجا مشکلی را حل نمی کند؛ زیرا تفکیک حیثیات زمانی رافع مشکل است که حیثیات خود شیء خارجی دو گونه باشد، نه اینکه شناخت ما از شیء واحد با حیثیات واحد دو گونه باشد. به تعبیر دیگر، اگر در پاسخ سخن

۲. دربارهٔ تلقی رابطه شبکه‌ای بین دانش‌ها، باید گفت که ارتباط شبکه‌ای و تأثیرگذاری طرفینی علوم، به جهتی (مثلا به معنای ترابط و تأثیرگذاری پسینی علوم) صحیح و قابل دفاع است. آنچه ناممکن و ناصواب و محل بحث ما است، رابطهٔ شبکه‌ای منطقی (وابستگی معرفتی طرفینی) بین علوم خاص و فلسفهٔ اولی است؛ بدین معنا که در عین حال که مباحث فلسفهٔ اولی تقدم منطقی (به معنای تقدم مقدمات استدلال بر نتیجه استدلال) بر مباحث علوم خاص دارد، مباحث برخی از علوم خاص نیز بر برخی از مباحث فلسفهٔ تقدم منطقی داشته باشد و لذا رابطه آنها نه رابطه سلسله‌مراتبی، بلکه رابطه شبکه‌ای باشد. محال بودن رابطهٔ شبکه‌ای، امری نیست که نیازمند توضیح باشد؛ چرا که دوری بودن آن (ترتیب برخی از مسائل بر خودشان، و لذا مصادره به مطلوب بودن مدعیات) واضح است. آنچه نیاز به توضیح دارد، بیان معانی صحیح از رابطهٔ شبکه‌ای است که غالبا با تمسک به آنها و خلط آنها با تصویر فوق ادعای رابطهٔ شبکه‌ای مطرح می‌شود. لاقلاً دو معنای صحیح برای رابطهٔ شبکه‌ای قابل تصویر است که با معنای فوق منافاتی ندارد: یکی آنکه در عین اینکه تقدم منطقی مباحث فلسفهٔ اولی بر علوم خاص را بپذیریم، اما بگوییم ممکن است علمی برای فلسفهٔ اولی، سؤال و مسئلهٔ پژوهشی جدید ایجاد کند. به تعبیر دیگر، از اینکه علوم خاص می‌توانند برای فلسفهٔ اولی مسئلهٔ جدید ایجاد کنند و به این معنا زمینه‌ساز تحول و رشد فلسفه می‌شوند (که سخن قابل دفاعی است)، منطقا نمی‌توان نتیجه گرفت که برخی از مباحث علوم، تقدم منطقی (به معنای تقدم مقدمات استدلال بر نتیجه



ما گفته شود از یک جهت الف ب است و از جهت دیگر الف ب نیست، می‌گوییم اگر این دو جهت دو جهت واقعی است که اصلاً از محل بحث ما خارج است؛ اما فرض و محل بحث ما (به دلیل اینکه گفته شد اینها حق مداخله در مباحث همدیگر را ندارند) در جایی است که موضوع بحث واحد است و تفاوت فقط ناشی از این است که همان موضوع واحد (الف ب است) را با روش تجربی و نقیض آن (الف ب نیست) را با روش عقلی به دست آورده باشیم.

استدلال) بر برخی از مباحث فلسفه دارند و رابطه آنها شبکه‌ای است، نه سلسله‌مراتبی. همچنین اگر کسی تفکیک علوم را کاملاً اعتباری و قراردادی بداند، پذیرش رابطه شبکه‌ای بین علوم (به معنای تقدم منطقی برخی از مسائل علم الف بر برخی از مسائل علم ب، و همزمان تأخر منطقی برخی دیگر از مسائل علم الف از برخی از مسائل علم ب) محذوری ندارد. اما در عین حال که تفکیک اعتباری علوم بر اساس اغراض اجتماعی ممکن است، محل بحث ما نیست؛ بلکه بحث ما تفکیک حقیقی فلسفه اولی از علوم خاص است.

با توجه به وضوح دور باطل در باور به رابطه شبکه‌ای علوم، به نظر می‌رسد این باور ناشی از ضعف طرفدارانش در تبیین مسئله بدیهیات و چگونگی ترتب منطقی دانش‌ها بر یکدیگر از سویی، و خلط بین تقدم منطقی با سایر اقسام تقدم (مثل تقدم آموزشی، تقدم روان‌شناختی یا تقدم ارزشی) می‌باشد.

اکنون می‌توان این سؤال را مطرح کرد که اگر چنین تفکیکی بین علم و فلسفه و نیز رابطه شبکه‌ای بین علوم، توجیه منطقی ندارد، چرا امروزه این اندازه شیوع یافته است؟ به نظر می‌رسد ریشه این شیوع در دیدگاهی است که با ظهور کانت در فلسفه غرب تثبیت شد. بدین شرح:

پس از وقوع اختلافات جدی بین راسیونالیست‌ها و آمپریست‌ها، کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) نزاع را چنین خاتمه داد که روش عقلی نمی‌تواند درباره واقعیت خارجی سخنی بگوید و فقط می‌تواند در عرصه شناخت و مکانیسم‌های ذهن اظهار نظر کند. درباره واقعیت خارجی نیز تنها بر اساس داده‌های حسی می‌توان سخن گفت. کانت از طرفی همچون راسیونالیست‌ها (با تسامح: عقلگرایان) خواستار درک کلی از حقیقت و دستیابی به یک متافیزیک جامع بود و از طرفی هم اگرچه اشکالات هیوم او را از خواب جزمیت بیدار کرده بود، اما نمی‌توانست به شکاکیت هیومی تن دردهد. او که آشنایی ناچیزی با فلسفه‌های جدی قرون وسطی، مانند فلسفه آکویناس، داشت و عمدتاً

دستاوردهای دکارت و فیلسوفان راسیونالیست و آمپریست پس از وی را مصداق فلسفه و مابعدالطبیعه می‌دانست (تاریخ فلسفه، ج ۴، پاورقی ۱۶۱)، می‌خواست به این سؤال، پاسخ دهد که چرا فلسفه [به این معنا] این اندازه متوقف شده و در ضدونقیض‌گویی‌ها حیران مانده، اما علوم [تجربی] چنین رو به رشدند؛ خصوصاً با توجه به اینکه تجربه‌گرایی محض (هیوم) به شکاکیت می‌انجامد و نمی‌تواند معرفت‌زایی علوم را توجیه کند. وی گفت: اگر همه معرفت ما با تجربه آغاز شود، بالضرورة لازم نمی‌آید که همه آن از تجربه نشأت گرفته باشد، بلکه یک صور قبلی و عناصری از قبل در ذهن ما هست که داده‌های حسی در ترکیب با آنها فهم می‌شود و اینها تا زمانی درست عمل می‌کنند که در مورد داده‌های حسی به کار گرفته شوند، اما در امور غیرحسی، علم ایجاد نمی‌کنند و حاصل آن تنها قضایای جدلی الطرفین خواهد بود و چنین کوششی محکوم به شکست است. از همین رو است که علوم تجربی روبه رشدند، اما پیشرفتی در فلسفه‌های مابعدالطبیعی حاصل نمی‌شود. (تمهیدات، ص ۲۰۲ - ۲۰۷) ثمره تحلیل وی، عدم امکان هرگونه معرفت حقیقی درباره امور ماورای حس، و حصر «معرفت به واقع» در معرفت تجربی بود و نهایتاً به این دیدگاه رسید که تنها مابعدالطبیعه «علمی» که می‌تواند موجود باشد، مابعدالطبیعه معرفت یا تحلیل عناصر قبلی تجربه انسانی است. بنابراین فلسفه حق ورود در مباحث وجودشناسی را ندارد و فقط می‌تواند به معرفت‌شناسی پردازد.^۱ بدین ترتیب، در طول تاریخ معرفت، اولین بار شاهد آنیم که در یک تحلیل فلسفی، «علم» و «شناخت واقعی» منحصر به شناخت‌هایی است که از راه تجربه و حس به دست آمده است و تنها روش صحیح شناخت، روش تجربی است، و هرگونه شناخت غیرحسی از عالم و آدم ناممکن است. اگر کسی نیک تأمل کند، رد پای تمامی

۱. این مسئله قدری برای او مهم بود، که مدتی بعد از تألیف اثر معروفش (نقد عقل محض)، کتابی نوشت با همین دغدغه، به نام: «تمهیدات»، مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود».

جریان‌ات فلسفه علم در قرون بعدی را می‌تواند در آثار کانت بیابد. او در عین اینکه شناخت عالم را تنها به روش تجربی ممکن می‌دانست (حرفی که بعدها پوزیتیویست‌ها، خصوصاً پوزیتیویست‌های منطقی بر آن اصرار ورزیدند)، با این حال تبیینی از ماهیت علم ارائه داد که بر اساس آن، همین روش تجربی نیز واقعیت را در اختیار ما قرار نمی‌دهد، بلکه واقعیت خارجی را با مقوله‌های ذهنی خویش درمی‌آمیزد و عالم را از پس عینک ذهنی خویش می‌نگرد. (و این سخنی است که تقریباً در عموم مکاتب پس‌پوزیتیویستی مشاهده شده، با این تفاوت که کانت، این مقوله‌های ذهنی را در میان همگان مشترک می‌دید، ولی بعدی‌ها این‌ها را یک سلسله مقوله‌های تحت تأثیر فرهنگ‌ها دیدند که بر اثر تفاوت‌های محیطی و فرهنگی، تفاوت می‌کند).

در چنان فضایی، رشد علوم طبیعی با رویکرد بیکنی^۱ ادامه یافت و کم‌کم سیر دنیاگرایی و تسلط بر طبیعت، زمینه‌ساز شکل‌گیری علوم انسانی نیز شد؛ علمی نه در قالب حکمت عملی (تعیین بایسته‌های مطلوب زندگی متعالی) یا حکمت نظری (کشف حقیقت انسان و جایگاه و روابط وی در عالم)، بلکه در قالب مدیریت انسان‌ها و تسلط بر دیگران است. طبیعی است که این علوم نیز راه علوم طبیعی را پیماید. بیراهه نیست که اگوست کنت (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷) را هم پدر جامعه‌شناسی می‌دانند، هم پدر

۱. بیکن بر مطالعه تجربی و استقرایی طبیعت، به منظور افزودن قدرت انسان و سیطره او بر جهان طبیعت، تأکید می‌کرد (تاریخ فلسفه، ج ۴، ص ۲۱) و جمله معروف او «دانایی، توانایی است» از واژگونی رابطه علم و قدرت حکایت می‌کرد و از این پس آنچه قداست داشت قدرت بود، و علم که تا چندی پیش چنان معنای عامی داشت که «سیاست مدن» را هم شامل می‌شد و حق داوری درباره ارزش‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی را دارا بود. از آن پس به وسیله و روشی برای کسب قدرت تبدیل شد، قدرتی که دیگر معیار خود را در علم جستجو نمی‌کرد. «حکایت واژگونی علم و قدرت را در مقایسه دو عبارت زیر می‌توان دید. عبارت حکیم ابوالقاسم فردوسی (توانا بود هر که دانا بود) و عبارت فرانسیس بیکن (دانایی توانایی است). در عبارت نخست توانایی فرع بر دانایی است و در عبارت دوم توانایی اصل و دانایی متفرع بر آن است.» (علم و فلسفه، ص ۱۵۷)

پوزیتیویسم و هم پدر اومانیسم. وی بر این باور بود که روش علمی بر تجربه و مشاهده استوار است و این روش را می‌توان در عرصه‌های علوم انسانی به کار بست. این توصیه هم مسیر علوم انسانی جدید را تغییر داد و هم مکاتب اصلی علم‌شناسی را دگرگون کرد و هم به تدریج فلسفه علم را جایگزین فلسفه‌های تجربه‌گرای پیشین کرد. در واقع، فلسفه علم در برهه‌ای که فلسفه اولی و وجودشناسی اعتبار خود را از دست داده بود، وارد میدان شد و خواست نقش آن را بر عهده بگیرد؛ با این تفاوت که این بار این فلسفه، نه مادر علوم، بلکه صریحا خادم علوم شده بود و از ابتدا تفاوت ماهوی علم و غیرعلم را به برخورداری از روش تجربی و عدم آن می‌دید و از آنجا که خود نیز از روش تجربی بهره نمی‌جست، هیچگاه قطعیت خود را همچون قطعیت علوم تجربی ندید.

علاوه بر این، همواره آنچه اولاً به عنوان علم معرفی می‌شد، علوم طبیعی‌ای بودند که ظاهراً با روش تجربی حاصل آمده بودند و کُنْت و دیگران خواستند علوم انسانی و اجتماعی را نیز با همان الگوی علوم طبیعی تجربی سامان دهند. لذا این فلسفه علم که به بازسازی عقلانی جریان پیشرفت علم تظاهر می‌کرد و الگوی اصلی خود را در این مسیر، علوم طبیعی می‌دانست، کوشید تلقی خود را از ماهیت علم، بر علوم انسانی - که همواره دچار عدم قطعیت جدی‌تری نسبت به علوم طبیعی بود - حاکم کند و لذا موج پوزیتیویسم و تحلیل‌هایی که بر روش تجربی و مشاهدتی صرف تأکید داشت، در علوم انسانی بسیار شدیدتر شد؛ چرا که در عرصه علوم طبیعی، عالمان جدا از توصیه فیلسوفان علم، به کار خود مشغول بودند، اما در عرصه علوم انسانی که از ابتدا در «اعتبار» و «علمی» بودن آنها تردید بود، تلاش می‌شد با تقلید از آنچه «روش علمی» خوانده می‌شد، اعتباری برای این عرصه مهیا شود، و طبیعی است که افراط و نابخردی در مقلدان، همواره بیشتر است.

بدین ترتیب، تعریف ماهیت علم به روش تجربی، چنان محوریت یافت که پسینیان همواره در همین فضا حرف زدند و حتی بعدها که در برخی جوامع اسلامی مسئله «علم دینی» مطرح شد، همواره مهم‌ترین سؤالی که در پیش روی خود داشت، این بود که آیا

در این علم قرار است از روشی غیر از روش تجربی استفاده شود؟ (راهی به راهی، ص ۵۸) جالب اینجا است که در عمده نقدهایی که جریان‌های مابعداثبات‌گرا (post positivism) مطرح کردند - از امثال کوهن و فایرابند گرفته تا مکتب ادینبورا - همگی با مراجعه به دستاوردهای «عینی» دانشمندان نشان دادند که «علم» در واقعیت، چنین «تجربه‌محور» و «حس‌محور» نیست، بلکه هم مملو از گزاره‌های مابعدالطبیعی است و هم مشحون از ارزش‌ها؛ اما دوباره هرکس خواست ماهیتی برای علم مطرح سازد، یا در دام نسبی‌گرایی و قراردادگرایی و انکار واقع‌نمایی در باب علم افتاد و مرزی بین علم و غیرعلم باقی نگذاشت^۱، یا دوباره روشی مشاهده‌تی و تجربی را با پیچ‌وخم‌های فراوان، به عنوان معیار علمی بودن به میدان آورد.^۲ در این فضا است که هایدگر (۱۹۶۰-۱۸۸۹) به خوبی تشخیص داد که یکی از ویژگی‌های ماهیت علم در دوره مدرن - و نه ماهیت علم به نحو مطلق - تأکید افراطی بر مسئله «روش‌شناسی» است (عصر تصویر جهان، ارغنون، ۱۳۷۵، ص ۵).^۳

در واقع، جریان پوزیتیویسم منطقی در صدد تحلیلی منطقی از ماهیت علم بود. پوزیتیویست‌ها، به ویژه پس از ظهور ویتگنشتاین (۱۹۵۱-۱۸۸۹) و نگارش کتاب «رساله فلسفی - منطقی»، سخن او را سرلوحه کار خود دانستند که قضایای فلسفی را بی‌معنا معرفی

۱. مثلاً سعید زبیاکلام، به تبع مکتب ادینبورا با نشان دادن ابعاد غیرتجربی متعدد در علوم روز، نتیجه می‌گیرد: وقتی هر عالمی پیش فرض‌ها و ارزش‌های خود را در علم داخل می‌کند، چرا ما چنین نکنیم؟ (ر.ک: تعلقات و تقویم دینی علوم)

۲. مثلاً خسرو باقوری چنین رویکردی در پیش گرفته است. وی در حالی که در فصل اول کتاب خود به شدت بر رویکردهای پوزیتیویستی حمله می‌کند و وجود و تأثیر مؤلفه‌های غیرتجربی را در علم امری گریزناپذیر معرفی می‌کند، در فصل پایانی کتاب خود علم دینی را علمی می‌داند که در مقام الهام‌بخشی (یعنی همان مقام گردآوری) از گزاره‌های دینی استفاده می‌کند و فرضیه می‌سازد، اما این فرضیه‌ها را به محک تجربه می‌گذارد و با روش تجربی آنها را بررسی می‌کند. (هویت علم دینی، ص ۲۵۰ - ۲۵۲)

۳. برای بحثی تفصیلی در باب چگونگی استقرار تفکیک روشی در علم، ر.ک: (جایگاه روش در علم، راهبرد فرهنگ، ۱۳۸۷).

می‌کرد.^۱ براین اساس، معتقد شدند که روش درست در شناخت، صرفاً روش تجربی است^۲ و به این نتیجه رسیدند که «تمامی گزاره‌های حقیقی یکی از این دو صورت را دارند: یا تحلیلی (همان‌گویانه) اند و یا قابل اثبات تجربی؛ و جمله‌هایی که نه تحلیلی و نه قابل اثبات تجربی باشند، حقیقتاً بی‌معنا یا مهمل هستند.»^۳ (Philosophy and Philosophers, p261). اما مسئله مهم این بود که همین تحلیل‌ها در باب فلسفه علم، نه قضیه تحلیلی بود و نه قضیه تجربی، و لذا باب مناقشات گشوده شد، و به تدریج نگاه معرفت‌شناسانه و تحلیل منطقی - فلسفی از علم، جای خود را به نگاه فرهنگی و تحلیل تاریخی - جامعه‌شناختی از علم داد و این گونه بود که تلقی‌های شبکه‌ای از علوم به تدریج جایگزین تلقی سلسله‌مراتبی از رابطه علوم گردید. در این فضا، دیگر واژه علم به جای اینکه به بحث از «کشف واقع» اطلاق

۱. «غالب قضایا و مسئله‌هایی که در آثار فلسفی دیده می‌شود، کاذب نیست؛ بلکه بی‌معنی است. بنابراین ما به مسئله‌هایی از این دست نمی‌توانیم پاسخ دهیم؛ بلکه تنها می‌توانیم اثبات کنیم که بی‌معنی است. غالب قضایا و مسئله‌های فلاسفه ناشی از عدم درک ما از منطق زبان خویش است.» (رساله منطقی - فلسفی، گزاره ۴۰۰۳)

۲. «روش درست در فلسفه در واقع چنین خواهد بود: چیزی نگویی مگر آنکه بشود گفت؛ یعنی قضایای علم طبیعی؛ یعنی چیزی که هیچ ربطی به فلسفه ندارد و هرگاه که کسی بخواهد چیزی مابعدالطبیعی بگوید، برایش اثبات کنی که نتوانسته به برخی علائم در قضایایش معنی بدهد؛ هر چند که این کار آن فرد را راضی نخواهد کرد [او احساس نخواهد کرد که فلسفه به او می‌آموختیم]. این روش تنها روش اکیداً درست است.» (رساله منطقی - فلسفی، گزاره ۶۵۳).

۳. البته بعدها و شاید متأثر از اثر بعدی ویتگنشتاین (تحقیقات فلسفی) که در آن تحولی در نظریه معنی‌داری مطرح شده بود، پوزیتیویست‌ها بین بی‌معنایی شناختی (cognitive meaninglessness) و «بی‌معنایی عاطفی» (emotive meaninglessness) فرق گذاشتند و معنی‌داری عاطفی را برای گزاره‌های غیرتجربی پذیرفتند. (هویت علم دینی، ص ۲۱)

شود، صرفاً به بحث از کار گروه خاصی از جامعه که اصطلاحاً «دانشمند» نامیده می‌شوند، معطوف گردیده بود و لذا فیلسوفان علم بعدی، همچون لاکاتوش، کوهن و فایرابند، رویکرد معرفت‌شناسانه و تحلیل منطقی - فلسفی از ماهیت علم را کنار گذاشتند و به تحلیل‌های جامعه‌شناختی از علم روی آوردند. در واقع، صورت مسئله عوض شده بود. مسئله اصلی این بود که آیا دستگاه ادراکی انسان، و فرد انسانی، توانایی شناخت واقع را دارد، و اگر دارد، این توانایی چگونه است و با چه روش‌هایی حاصل می‌شود و اعتبار معرفتی‌اش چگونه تضمین می‌شود؛ اما اینک مسئله به عنوان یک مسئله فرهنگی و اجتماعی تلقی می‌شد: «دانشمندان مدرن چگونه حضور نظریه‌ها را در عرصه مباحثات خود تحمل می‌کنند یا نمی‌کنند؟»^۱ پاسخ به این سؤال ما را به سمت معنای موجهی از رابطه شبکه‌ای علوم می‌برد که در بحث فوق بدان اشاره شد؛ اما معلوم است که هیچ پاسخی به سؤال دوم، منطقیاً مشکل سؤال اول را حل نمی‌کند.

واضح است که هر تحلیل تاریخی - جامعه‌شناختی، در بن‌مایه‌های خود بر یک مبنای فلسفی مبتنی است و تا تکلیف مبنای فلسفی خویش را معلوم نکنیم، تحلیل‌های ما منطقیاً نمی‌توانند توصیه‌های روش‌شناختی معتبری در پی داشته باشند. چنانکه اشاره شد، مبنای تحلیل‌های مکاتب پست‌مدرن فلسفه علم، همان مبنای کانت در باب ناممکن بودن شناخت واقعیت است، و یکی از خطاهای استراتژیک در ارائه راهکار برای تحول در علوم انسانی، این است که انسان این مبنای شکاکانه را زیربنای کار خود قرار دهد. این مبنا اگرچه توان عظیمی در نقد رویکردهای غربی در علوم انسانی به ما می‌دهد، اما چون بنیاد معرفت را نابود می‌سازد، هیچ محملی برای حرکت صحیح باقی نمی‌گذارد، و علوم انسانی‌ای را که قرار است با جدی گرفتن مبنای اندیشه اسلامی به دست آید، همانند اسلاف غربی خود، کاملاً آمیخته با ارزش‌دواری‌های غیرمعرفتی

۱. برای مشاهده نمونه‌ای از اصالت دادن به هویت فرهنگی و تحلیل جامعه‌شناختی به جای هویت معرفت‌شناسانه و تحلیل منطقی در مورد علم (ر.ک: تفرج صنع، ص ۱۸۳ - ۱۸۶).

معرفی می‌کند.^۱ اما چنانکه در مقدمه اشاره شد، با ارائه تبیینی از ماهیت سلسله‌مراتبی علوم و ابتدای منطقی آنها به فلسفه اولی، می‌توان در عین نقد علوم انسانی مدرن، از فروافتادن در ورطه نسبیّت و شکاکیت در امان ماند.

۳. نگاه وجودشناسانه و امکان وجودشناسی مضاف

اگر نگاه سلسله‌مراتبی به دانش‌ها را بپذیریم، چگونه می‌توان از بحث‌های عام وجودشناسی، به بحث‌های خاص علوم انسانی جدید، نقب زد؟ به نظر می‌رسد در اینجا نیازمند یک حلقه واسطه هستیم که بتواند بحث‌های عام فلسفی (وجودشناسی) را ناظر به یک حوزه خاص گرداند، و این امر میسر نمی‌شود مگر اینکه بتوان از «نگاه وجودشناسانه به اشیای خاص» سخن گفت.

در مواجهه اول، در ادبیات فلسفه اسلامی و حتی فلسفه صدرایی، شاید تعبیر «وجودشناسی اشیاء»، تعبیری پارادوکسیکال به نظر برسد: ظاهراً وجودشناسی (Ontology) با موجود بماهو موجود سر و کار دارد و فقط شامل بحث‌های پیرامون مطلق واقعیت می‌شود (یعنی همان فلسفه اولی (Metaphysic))، در حالی که اشیای تعینات خاص وجودند و بررسی آنها، دیگر نه بررسی احکام عام واقعیت (احکام موجود بماهو موجود)، بلکه بررسی عرصه‌های خاص واقعیت (شبهه طبیعیات در مقابل مابعدالطبیعه) خواهد بود؛ اما در یک تحلیل عمیق، معلوم می‌شود که وجودشناسی می‌تواند علاوه بر ارائه محتوا، به مثابه روش نیز به کار گرفته شود و با نگاه وجودشناسانه به اشیای خاص هم نگریند.^۲

۱. برخی از مدافعان «علم دینی» همچون سعید زیباکلام و فرهنگستان علوم اسلامی، از این منطقی تبعیت می‌کنند و به نظر می‌رسد ضربه‌ای که در درازمدت از جانب این طرز تفکر، به اندیشه اسلامی وارد می‌شود، به هیچ عنوان کمتر از ضربه سکولارها نخواهد بود. برای نقد این دو جریان از همین منظر، (ر.ک: معنا امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، ص ۲۰۵ - ۲۲۳ و ۲۵۸ - ۲۷۴).

۲. شاید این تلقی (محدود کردن نگاه وجودشناسی به مسائل فلسفه اولی) یکی از عوامل رکود فلسفه اسلامی در دوره اخیر و عدم بهره‌گیری از آن در حوزه سایر مطالعات بوده است. نگارنده بر پایه همین مبنا مقاله‌ای تحت عنوان «وجودشناسی خانواده» نوشته و نشان داده است که چگونه ورود این نوع

توضیح مطلب اینکه بررسی پدیده‌ها در سه رده (و با سه رویکرد) معرفی می‌باشد: يك. رویکرد مصداقی و تجربی به پدیده‌ها (extensional approach). پدیده‌ها، (که این تعبیر شامل انسان‌ها هم می‌شود) یک حیثیت تجربی و مصداقی دارند؛ حیثیتی که موجودیت آنها غالباً در روابط حسی و مادی آنها با سایر اشیا لحاظ می‌گردد. وقتی می‌گوییم «آب در دمای صد درجه می‌جوشد»، «نور با سرعت x در فضای y حرکت می‌کند»، «سلول‌های عصبی، داده‌های حسی را به مغز منتقل می‌کنند»، «بیکاری x درصد در شیوع اعتیاد به مواد مخدر مؤثر است» و... در مقام صحبت از حیثیت تجربی و مصداقی پدیده‌هاییم. این گزاره‌ها که نمونه‌هایی از گزاره‌های رایج در علوم تجربی (اعم از علوم طبیعی و انسانی) هستند، همگی به حیثیت مصداقی پدیده مورد نظر، یعنی به آن پدیده از حیث رابطه‌ای که در عالم مادی و تجربی با سایر اشیا (یا انسان‌ها) برقرار می‌کند، توجه دارد. با توجه به همین حیثیت پدیده‌ها است که علوم تجربی دستمایه‌ای برای تولید فناوری فراهم می‌سازد.

دو. رویکرد مفهومی و ماهوی به اشیا (intentional approach). تمامی پدیده‌ها ذات و ماهیتی دارند که می‌توان آن را فی حد نفسه و جدا از روابط و تأثیر و تأثراتی که با سایر اشیا برقرار می‌کند، مورد ملاحظه قرار داد. ارسطو در تحلیل‌های منطقی‌اش وقتی از حد و برهان سخن می‌گفت، دنبال این ساحت از شناخت اشیا بود و به نظر می‌رسد پدیدارشناسی هوسرل نیز با مبانی‌ای کاملاً متفاوت دنبال چنین نگاهی به پدیده‌ها است. در این نگاه، روابط اشیا و تأثیر و تأثرات جزئی و حسی بین آنها نفی



نگاه می‌تواند تحولی جدی را در تحلیل‌های رایج روانشناسان و جامعه‌شناسان در باب خانواده پدید آورد و بلکه زمینه شکل‌گیری رشته جدیدی در باب مطالعات خانواده را که این مسئله را از منظر سومی (نه دو منظر روانشناسی و جامعه‌شناسی) مورد بررسی قرار دهد مهیا سازد. (وجودشناسی خانواده، ج ۲، ص ۳۶۴ - ۳۷۵)

نمی‌شود، بلکه داخل پراتنز قرار می‌گیرد و تلاش می‌شود ذات و ماهیت خود شیء مورد تحلیل قرار گیرد. به تعبیر هوسرل، در این ملاحظه، از وجود خارجی (به معنای حیثیت مصداقی اشیا) صرف‌نظر شده، پژوهشگر درصدد دست یافتن به ذات موضوع موردنظر خویش است.^۱ ماهیت و ذات انسان چیست؟ ماهیت کاغذ چیست؟ ماهیت حرکت چیست؟ و... . برخی بر این باورند مؤسس رویکرد ذات‌گرایی (essentialism) ارسطو است، و این اقدام وی سد باب تفکر عمیق فلسفی (یعنی سطح بعدی تفکر) گردید (Basic Writings from Being & time to the task of thinking, p42).

سه. رویکرد وجودی یا وجودشناختی پدیده‌ها. در این مرحله دوباره به حقیقت اشیا برمی‌گردیم اما این حقیقت نه در حد مرتبه حسی آنها (که اغلب در رابطه مادی اشیا با

۱. «اصل بنیادی پدیدارشناسی این است که بدون اتکا به هر نوع گواه تجربی ممکن است به ماهیت حقیقی اشیا دست یافت. هیچ تجربه‌ای یا مشاهده‌ای علمی، من جمله روانشناسی، نمی‌تواند این ماهیات را ابطال (یا تصدیق) کند؛ زیرا آنها مقدم بر تمامی تجارب هستند. ... آنچه محقق انجام می‌دهد روشی است که هوسرل نامش را اپوخه (Epoche) یا «در پراتنز گذاشتن» می‌گذارد: محقق محتوای آگاهی را آنچنان که ظاهر می‌شوند، مد نظر قرار می‌دهد، اما قضاوت در این باره را که آیا آنها حقیقی یا کاذب هستند، به حال تعلیق درمی‌آورد. به عبارت دیگر، محقق تجربه را، نه به عنوان تجربه، بلکه صرفاً به عنوان شکلی ناب از آگاهی مد نظر قرار می‌دهد. افزون بر این، هوسرل معتقد بود که این تجارب شامل اشکال ناب یا ماهیات هستند؛ زیرا محقق مستمراً چیزها را به عنوان کلیات مد نظر قرار می‌دهد، درحالی‌که واقعیت تجربی همواره خود را به صورت جزئیات نشان می‌دهد. به عنوان مثال، زمانی که کسی دو شیء را می‌بیند که هر دو سرخ هستند، درمی‌یابد که آنها دارای یک رنگ هستند، هرچند هیچ راهی وجود ندارد که این امر از خود تجربه استنتاج شود، زیرا تجربه همواره با اتکاء به برخی اشیای خاص رخ می‌دهد، و آدمی قادر نیست که دو چیز را با یکدیگر مقایسه کند و آنها را سرخ بداند، مگر اینکه از قبل برداشتی کلی و عام از سرخ داشته باشد و آن را به آن دو شیء اطلاق کند. بدین ترتیب، هوسرل بر آن شد که همه ماهیات ناب را فهرست کند، ماهیاتی که ساختار مطلق این جهان را تشکیل می‌دهند. هرچند او روش تجربه‌گرایی را در مفهوم معمول آن رد کرد، با این حال اصطلاحاً «به گونه تجربی» عمل نمود. فیلسوف پیشاپیش نمی‌داند که این ماهیات چیستند. او با در پراتنز نهادن یک شکل از تجربه پس از شکل دیگر باید آن ماهیات را بیابد و سپس یافته‌ها را فهرست کند.» (جامعه‌شناسی آگاهی، ارغنون، ۱۳۷۷)

همدیگر تجلی می کند و موضوع پژوهش های مصداقی و تجربی است) می باشد و نه ناظر به ماهیت و ذات ماهوی اشیاء (که محل تباین و افتراق هر ذاتی از ذات دیگر است)؛ بلکه درك این حقیقت، ناشی از کنکاش در وجود حقیقی اشیا و به تعبیر دیگر، حقیقت وجودی اشیا جدا از حتی تعینات ماهوی آنها است. در اینجا است که مثلاً تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت، به عنوان امری فراتر از تمایز منطقی (= مفهومی) وجود و ماهیت، رخ می نماید (رک: حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر) و همین شاید ممیزه اصلی فلسفه اسلامی در قبال فلسفه های یونانی، به ویژه فلسفه ارسطویی^۱ است.^۲ با این تحلیل، وقتی نوبت به ملاصدرا می رسد، معلوم می شود موضوع حقیقی فلسفه اولی (یعنی موجود بماهو موجود) همان وجود محض (وجود بماهو وجود) است، (الشواهد الربوبیه، ص ۱۴؛ تعلیقه هیدجی بر اسفار، ج ۱،

۱. در فلسفه ارسطویی چنین تمایزی وجود ندارد و تمایز وجود و ماهیت فقط یک تمایز مفهومی است. در این فلسفه، موجود بماهو موجود به عنوان جوهر نگریسته می شود: «در واقع، آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده و همیشه مایه سرگشتگی است، این است که وجود چیست و این بدان معنا است که جوهر چیست.» (متافیزیک، ص ۲۰۸) بر همین اساس است که خدا نیز به عنوان يك جوهر مورد بحث قرار می گیرد (جوهر در فلسفه ارسطو، کیهان فرهنگی، ۱۳۸۴)؛ در حالی که اگر تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت پذیرفته شود، معنی دارد که خداوند موجود باشد، اما وجود او وجود جوهری نباشد. در واقع، فرض وجود ذات و هویتی که ماهیت ندارد، فرض ممکن می گردد. بدین رو در فضای فلسفه اسلامی، خداوند ذات و هویت و تعین و تشخیص دارد، اما ماهیت ندارد.
۲. به نظر می رسد علت اینکه ابن سینا می گوید «چهل بار مابعدالطبیعه ارسطو را خواندم و نفهمیدم تا شرح فارابی بر آن (الإبانه عن غرض ارسطاطالیس فی کتاب مابعدالطبیعة) را خواندم و فهمیدم» (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، مقاله ۵۹۹)، همین نکته باشد. در مابعدالطبیعه ارسطو ردپایی از تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت مشاهده نمی شود و لذا خالقیت به مفهوم عمیق فلسفی آن (= ایجاد مطلق و مسبوقیت تام اشیاء به خداوند) ممکن نیست و در حد ایجاد صورت در ماده اولیه ای است که این ماده از قبل موجود است و وجودش نیازمند علت نیست؛ اما با این تمایز که فارابی اول بار مطرح کرد، خالقیت، تبیین فلسفی پیدا می کند و رابطه خدا با عالم، از حد رابطه يك جوهر با جواهر دیگر (که در برهان حرکت ارسطو مطرح می شود)، به حد رابطه واجب الوجود با ممکن الوجود (برهان وجوب و امکان) ارتقا می یابد.

ص ۲۴ و ۲۷؛ ریحی مختوم، ج ۱، ص ۱۷۳) و فلسفه اسلامی، رهایی از نگاه ماهوی به اشیاء را - که با طرح فارابی درباره تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت شروع شده بود - با اصالت وجود ملاصدرا، به اوج خود رساند. در این مرتبه از شناخت، انسان می‌خواهد وجود بماهو وجود را بشناسد و البته قطعاً مقصود از وجود بماهو وجود، مفهوم وجود نیست؛ بلکه حقیقت عینی وجود است (الشواهد الربوبیه، ص ۶) و قطعاً مقصود از حقیقت عینی وجود، وجهه مادی موجودات نیست. ملاصدرا با طرح مسئله اصالت وجود در برابر اصالت ماهیت^۱، نشان می‌دهد که نه فقط خود وی، بلکه هر فیلسوفی (همچون ابن سینا که اصلاً این بحث‌ها برایش مطرح نبوده و حتی شیخ اشراق که متهم به طرفداری از اصالت ماهیت است)^۲ وقتی به حوزه فلسفه اولی و وجودشناسی گام می‌نهد، ناگزیر است از عرصه رویکرد ماهوی بالاتر رود و به حقیقت وجودی اشیا نظر کند. به نظر نگارنده، وقتی هایدگر «تقدم وجودشناختی پرسش از وجود» (The ontological priority of the question of Being) را مطرح می‌کند، در حال گذر از رویکرد ماهوی هوسرل و ارسطو است و وقتی «تقدم وجودی پرسش از وجود» (The ontic priority of the question of Being) را مطرح می‌کند، درصدد طرح نگاه وجودشناختی به اشیای

۱. توجه شود که در اصالت وجود، با تک تک موجودات عینی مقابل خود (که مرکب از وجود و ماهیتند) سر و کار داریم، نه با مفهوم وجود یا وجود کلی سعی.
۲. بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت در زمان شیخ اشراق مطرح نبوده است. شیخ اشراق استدلالاتی در باب اعتباریت وجود دارد (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۶۴ - ۶۶) که بعدها عده‌ای آن را شاهدهی بر طرفداری وی از اصالت ماهیت قلمداد کرده‌اند؛ در حالی که بحث وی بحث در باب اعتباریت مفهوم وجود است و این مطلبی است که خود ملاصدرا نیز بدان قائل است (الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ص ۶۴ - ۶۵). حقیقت این است که خود شیخ اشراق نیز با همین نگاه وجودشناسانه به تحلیل امور عالم می‌پردازد و مثلاً حقیقت نفس را کاملاً وجودی تحلیل می‌کند و تصریح دارد که «النفس و مافوقها انیات محضه و وجودات صرفه» (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲). وجود چنین جمالتی نشان می‌دهد اتهام اصالت ماهوی زدن به وی اتهام نادرستی است.

خاص (انسان) است (Basic Writings from Being & time to the task of thinking, pp45-58).^۱ به هر روی، اگر این نوع ورود ملاصدرا در عرصه وجودشناسی را جدی بگیریم، شاید بتوان گفت این تلقی که «وجودشناسی با وجود بماهو وجود سر و کار دارد، در حالی که اشیا تعینات خاص وجودند و بررسی آنها، دیگر بررسی وجود بماهو وجود نخواهد بود»، یکی از عوامل اصلی رکود فلسفه اسلامی در دوره اخیر و عدم بهره‌گیری از آن در حوزه سایر مطالعات بوده است.^۲

۴. مصادیقی از تحقق عرصه‌های وجودشناسی مضاف

این نوع نگاه وجودشناسی به اشیا، سخن جدید و بی سابقه‌ای نیست و می‌توان به مصادیقی از این وجودشناسی‌های مضاف که در تاریخ فلسفه، با همین رویکرد فوق حاصل شده‌اند و می‌توانند شاهی بر امکان تحقق وجودشناسی مضاف به عنوان حلقه رابط بین فلسفه اولی و علوم خاص باشند اشاره کرد:

۱. اثبات مبادی علوم بر عهده فلسفه اولی است، و به تعبیر دیگر در نظام شبکه علوم، هر علمی مبادی تصویری و تصدیقی‌ای دارد که اثبات آنها بر عهده علم اعلای آن است و این سلسله به فلسفه اولی ختم می‌شود. پس با استمداد از مباحث فلسفه اولی لا اقل می‌توان موضوع سایر علوم را اثبات کرد. (الهیات شفا، فصل اول؛ الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۲۵) آیا بحث از مبادی علوم (خصوصاً موضوع هر علم) بحث از یک پدیده خاص نیست؟

۱. برای توضیح بیشتر تفاوت این دو نگاه، رک: پاورقی‌های David Farrell Krell بر کتاب Basic Writings from Being & time to the task of thinking, pp53-54.

۲. نگارنده بر پایه همین مبنا مقاله‌ای تحت عنوان «وجودشناسی خانواده» تالیف کرده و نشان داده که چگونه ورود این نوع نگاه می‌تواند تحولی جدی را در تحلیلهای رایج روانشناسان و جامعه‌شناسان در باب خانواده پدید آورد و بلکه زمینه شکل‌گیری رشته نوینی در باب مطالعات خانواده را که این مسئله را از منظر سومی (نه دو منظر روانشناسی و جامعه‌شناسی) مورد بررسی قرار دهد مهیا سازد. (وجودشناسی خانواده، ص ۳۶۴ - ۳۷۵)

۲. قداما قبل از ورود در طبیعیات، فصلی می‌گشوده‌اند تحت عنوان «فن سماع طبیعی». در این فصل به بیان احکام عامی می‌پرداخته‌اند که از طرفی سطح آن فراتر از سطح عمومی علم طبیعیات بوده و حاوی تحلیلهای فلسفی است، و از سوی دیگر، فروتر از احکام وجودبماهو وجود بوده و مثلاً شامل تمام موجودات (مثلاً مجردات) نمی‌شده است. به نظر می‌رسد «فن سماع طبیعی» نمونه‌ای از یک «فلسفه علوم طبیعی» است که مبتنی بر فلسفه اولی و متمایز از خود علم طبیعی تدوین شده است.

۳. همواره فلسفه اسلامی و بویژه فلسفه صدرایی بلافاصله از بحث فلسفه اولی به مبحث الهیات (الهیات بالمعنی الاخص) کشیده شده است. برخی سعی کرده‌اند این مطلب را با یک تفسیر غیرمعرفتی حل کنند و بگویند فقط گرایش‌های کلامی فیلسوفان مسلمان موجب چنین رویکردی شده است. اما به نظر می‌رسد این اظهارنظر ناشی از عدم درک صحیح مسئله فلسفی، و مبتنی بر مغالطه انگیزه و انگیزه باشد. البته دغدغه کلامی فیلسوفان مسلمان موجب گردیده که سراغ موضوعی به نام «خدا» بروند، اما اتفاقاً در همین جا کاملاً همان استدلالها و بحثهای وجودشناختی که در فلسفه اولی بحث شده، حضور دارد، به نحوی که غالباً انسان نمی‌تواند بین حیثیت وجودشناختی و الهیاتی یک بحث تفکیک کند. اینجا همانجاست که فلاسفه مسلمان، برخلاف متکلمان، درباره موضوع خدا به نحو وجودشناختی بحث می‌کنند و نه با رویکرد ماهوی. در اینجا شاید اشکال شود که خدا ماهیت ندارد و بحث ماهوی درباره او ممکن نیست. اما دقیقاً همین جمله محل بحث است: اینکه خدا - در فلسفه، و نه در عرفان - یک موجود خاص و مشخص است ولی در عین حال ماهیت ندارد، و لذا باید به نحو وجودشناختی درباره‌اش بحث کرد، نشان می‌دهد که برخی از امور خاص و مشخص (لااقل خدا) در عالم یافت می‌شود که نه تنها می‌توان، بلکه چاره‌ای نیست جز اینکه با رویکرد وجودشناختی مورد بررسی قرار گیرد و وجودشناسی در حیطه‌های خاص هم ممکن است. اتفاقاً بحثهای متکلمان کاملاً حکایت از آن دارد که آنها رویکردی ماهوی در خداشناسی داشته‌اند و لذاست که امثال فخر رازی صریحاً از ماهیت داشتن خداوند

(ماهیت مجهولة‌الکنه) دفاع می‌کنند، چرا که درک و تلقی‌ای از رویکردی و رای رویکرد ماهوی نداشته‌اند.

۴. وقتی ملاصدرا بحث اصالت وجود را مطرح کرد، معلوم گردید که باید بسیاری از موضوعاتی که ناخودآگاه به خاطر غلبه نگاه ماهوی در ذیل مباحث دیگر مطرح می‌شدند، به دایره مباحث اولی فلسفه وارد شوند. نمونه بارز آنها مباحث نفس، علم و حرکت می‌باشد؛ که این سه قبلا ذیل اقسام ماهوی موجودات (یعنی اولی ذیل مبحث جوهر، و دومی ذیل مبحث کیف نفسانی و سومی به عنوان یکی از مقولات نه‌گانه عرضی) مورد بحث قرار می‌گرفتند؛ اما ملاصدرا نشان داد که همه آنها مستقیما قابل بحث و بررسی وجودشناختی هستند. آنچه در این چند مثال مهم است این است که پرداختن وجودشناسانه به یک موضوع، نافی بحثهای ماهوی در باب مراتبی از آن موضوع نیست. مثلا در فلسفه صدرایی، اگرچه علم یک نحوه وجود است و تبیین کاملا وجودشناختی از علم ارائه می‌گردد، اما این منافاتی ندارد که مراتبی از علم آدمیان را کیف نفسانی بدانیم و درباره این مرتبه از حیث کیف نفسانی نیز بحثهای مربوطه را داشته باشیم. این گونه است که ورود این سبک تحلیل وجودشناسانه در بسیاری از اوقات موجب می‌شود، در عین حفظ تمامی بحثها در مرتبه خویش، با عوض کردن نگاه کلان به موضوع، سطح بحث عوض شود؛ و بسیاری از سخنانی که قبلا در یک افق مطرح می‌شد، با ورود در افق جدید، معنای تازه‌ای پیدا کند، که مهمترین شاهد آن در بحثهای ملاصدرا، تحولی است که پس از تحلیل علیت و تاویل آن به تشان در تمامی بحثهای قبلی وی پدید می‌آید؛ تا حدی که بزرگانی همچون علامه طباطبایی چنین تعبیر کرده‌اند که با این تحلیل، تمامی استدلالهای قبلی اگرچه به قوت خود باقی‌اند اما افق آنها عوض می‌شود. (توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، ص ۱۷۲)

۵. جالب اینجاست که در آثار برخی از غربیان نیز می‌توان نمونه‌هایی از این نوع ورود به مسئله را یافت. مثلا بحثهای هایدگر می‌تواند مصداق خوبی از این بحثها باشد:

هایدگر در پی تحلیل حقیقت انسان است. او اگرچه به يك معنا خود را وامدار پدیدارشناسی هوسرل می‌داند، اما برخلاف هوسرل، نه تنها وجود انسان را داخل پرانتز نمی‌گذارد، بلکه تمام تحلیل خود را ناظر به وجود انسانی (Dasein) می‌کند.^۱ علت این است که آن وجودی که هوسرل داخل پرانتز می‌گذاشت وجود حسی و تجربی موجودات (و در واقع به منظور فرا رفتن از تحلیل مصداقی و تجربی اشیاء) بود؛ نه حقیقت وجودی اشیاء که هوسرل به آن سطح از تحلیل نرسید. بدین سان است که هایدگر اصرار دارد بر اینکه وجود انسان غیر از ماهیت اوست و می‌خواهد با شیوه وجودشناختی به بررسی حقیقت انسان پردازد.

نکته مهمی که در اینجا باید اشاره شود این است که اساساً این نگاه وجودشناختی کاملاً سایه خود را بر دو رویکرد قبلی می‌گذارد. یعنی ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، چه متوجه باشیم و چه نباشیم، یک نگاه وجودشناختی به عالم داریم. فلسفه برای ما نگاه وجودشناختی ایجاد نمی‌کند، بلکه تلاشی است برای اصلاح و منقح کردن نگاه وجودشناختی ما به عالم، و سپس انتخاب رویکردهای ماهوی و مصداقی مناسب. مثلاً اگر رویکرد وجودشناختی ما رویکرد ماتریالیستی شد (یعنی موجود بماهو موجود منحصر در موجود مادی گردید) آنگاه طبیعی است که در رویکرد مصداقی، تنها مصداق هر مفهوم و ماهیت را حیثیت مادی و حسی آن قلمداد خواهیم کرد.^۲

۱. هایدگر تصریح می‌کند که اساساً فهم وجود در گروی تعیین وجودی دازاین است: "Understanding (Basic Writings from Being & time) of Being is itself a determination of Being of Dasein".

(to the task of thinking, pp54

۲. با این توضیح، اکنون می‌توان آن سخن ابتدای مقاله را درباره رویکرد مصداقی تصحیح کرد که آن توضیحی که در آنجا گذشت براساس نگاه ماتریالیستی است که علوم تجربی جدید نهفته است و گرنه بررسی مصداقی اشیاء منحصر در بررسی حسی آنها نمی‌شود و همین سخن می‌تواند مدخلی باشد برای تحول‌آفرینی در علوم جدید.

۵. نمونه‌هایی از تأثیر وجودشناسی بر انسان‌شناسی

اکنون بهتر می‌توان مقصود از وجودشناسی مضاف را فهمید: یعنی می‌خواهیم امری خاص (مثلاً انسان، یا حتی برخی شئون وجودی وی، که موضوع هر یک از علوم انسانی قرار گرفته) را از منظر وجودشناختی مورد ملاحظه قرار دهیم و با احکام عام وجود، تکلیف خود را در قبال حقیقت آن معلوم کنیم تا به تبع آن، درک درستی از حقیقت انسان داشته باشیم و در پی آن در رویکرد مصداقی زمینه تحقق علم تجربی مناسبی در باب آن حیطة از حیطة‌های انسان‌شناسی را فراهم آوریم. در واقع تعبیر صحیح‌تر این است که ما درصدد بررسی وجودشناختی حقیقت انسان هستیم، منتها از این منظر که این وجود خاص، حیثیت و شأن ویژه‌ای پیدا می‌کند؛ یعنی مسئله ما این است که آیا این وجود خاص انسانی، یک حیثیت وجودی ویژه، مثلاً حیثیت اجتماعی دارد، یا صرفاً در همان حیثیت شخصی و فردی وجود خویش و روابطی عرضی با دیگران خلاصه می‌شود.^۱

برای اینکه درک کاربردی‌تری از وجودشناسی مضاف در فلسفه صدرایی (در عرصه علوم انسانی) به دست آید، مناسب است تحلیلی از نگاه ماتریالیستی به انسان، و به تعبیر دیگر، جایگاه انسان از منظر وجودشناسی ماتریالیستی مطرح شود.

اولین نکته در این زمینه، آن است که یکی از اقتضائات وجودشناسی ماتریالیستی، تباین بین همه امور است. در واقع، آنچه عامل اتصال حقیقی بین اشیاست، بُعد مجرد

۱. برای وضوح بیشتر این مسئله، می‌توان به یکی از مسائل مبنایی مهم در حوزه جامعه‌شناسی اشاره کرد و آن بحث پیرامون اصالت جامعه است. عده‌ای قائلند که فقط فردیت در انسان اصالت دارد و جامعه صرفاً یک مفهوم انتزاعی است؛ برخی هم اصالت را به جامعه می‌دهند؛ و عده‌ای از فلاسفه اسلامی (مانند علامه طباطبایی و استاد مطهری) بر این باورند که هم فرد اصالت دارد و هم جامعه. به هر حال، آنچه بیشتر در فضای فلسفه اسلامی محل بحث واقع شده، این است که آیا علاوه بر اصالت فرد می‌توان از اصالت جامعه نیز سخن گفت. برای مروری بر اهم مناقشات در این مسئله، ر.ک: (اصالت فرد یا اصالت جامعه یا هردو، قبسات، ۱۳۸۵) و (روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، ص ۱۸۱-۲۰۶)

اشیاست؛ و هر امر مادی بماهو امر مادی هیچ ارتباط وجودشناختی با امر مادی دیگر ندارد؛ یعنی هر امر مادی در مرتبه وجود مادی خود کاملاً بیگانه از ذات و وجود مادی سایر اشیاست و حداکثر ارتباطی که بین آنها می‌توان فرض کرد نوعی تاثیر و تاثر از سنخ حرکت‌زایی می‌تواند باشد و بس^۱. وقتی این پیش فرض وجودشناختی در عرصه انسان‌شناسی مدرن (اومانیزم) وارد می‌شود، حقیقت انسان‌ها را کاملاً مستقل و متباین از همدیگر می‌بیند و از دل این تفکر است که فردگرایی (individualism) در مفهوم مدرن آن زاده می‌شود.

نکته دوم آن است که اگر عالم منحصر در ماده باشد، سخن از غایت واقعی برای اشیاء نمی‌توان به میان آورد؛ چراکه غایت فرع بر هدفمندی است و هدفمندی، فرع بر شعور و حکمت است؛ و ماده بما هو ماده فاقد درک و شعور است. بدین ترتیب، اگر بر اساس وجودشناسی ماتریالیستی، انسانها هم مادی محض هستند، پس به‌ناچار تحت شمول این قاعده قرار می‌گیرند؛ یعنی هیچ غایت واقعی برای انسانها در کار نیست. بر این اساس، در عین حال که به لحاظ فلسفی، فعل ارادی بی‌غایت ناممکن است، اما چون محملی برای غایات حقیقی وجود ندارد، غایات (وبه تبع آن) ارزش‌ها و اعتباریات اجتماعی امری بی‌ضابطه و صرفاً یک مطالبه کور که تحت تاثیر عادات فرهنگی پدید می‌آید قلمداد خواهند شد؛ و در این فضا، اگر غایتی مطرح باشد، صرفاً احساسات و علائق بی‌ضابطه شخصی و سلیقه‌ای افراد است که هیچ محمل وجودشناختی حقیقی ندارد.

این گونه است که «فردگرایی مدرن» با «نفی اعتقاد به هرگونه غایت حقیقی برای وجودات انسانی» گره می‌خورد، و پذیرش این دو اصل، تمام مباحث علوم انسانی را

۱. ظاهراً بدین خاطر است که طبیعیات مدرن (خصوصاً علومی همچون شیمی، فیزیک، و زیست‌شناسی) عمدتاً بر اساس نگاه اتمیستی بنا شده است، مبنایی که نه تنها در فلسفه‌های دوره اسلامی، بلکه در فلسفه ارسطویی نیز مورد مناقشه جدی قرار گرفته بود.

تحت الشعاع خود قرار می‌دهد. مثلاً در فلسفه سیاسی به لیبرالیسم و نفی هرگونه ولایت، در فلسفه اقتصادی به یوتیلیتاریسم و نفع‌گرایی محض، و در فلسفه فرهنگ، به سکولاریسم و نفی هرگونه شریعت برای زندگی منجر می‌شود:

بنیان لیبرالیسم بر این وجودشناختی اومانستی مبتنی است که اولاً هر فرد انسانی کاملاً متمایز از فرد دیگر و به لحاظ وجودشناختی برابر با دیگری است و ثانیاً هیچ ارزش و غایتی ورای خواسته‌های شخصی و گروهی انسانها وجود ندارد: ارزشها چیزی نیستند جز خواسته‌های افراد؛ و اگر این خواسته‌ها، محمل حقیقی ندارند و صرفاً سلیقه‌ای می‌باشند، هیچیک بر دیگری برتری ندارد؛ پس هر انسانی در پیگیری هر خواسته‌ای از خواسته‌های خود مطلقاً آزاد است و فقط از آنجا که بین اعمال خواسته‌های انسانها درگیری پیش می‌آید، برای راحتی بیشتر، و صرفاً برای راحتی بیشتر و نه به خاطر هیچ دلیل مبتنی بر یک حقیقت عینی، آزادی هرکس محدود می‌شود به حریم آزادی دیگران؛ و لذا تنها مبنای روابط مختلف انسانی، قرارداد اجتماعی است، یعنی توافق طرفین برای رعایت قواعدی در روابط با همدیگر که در مجموع مطلوبیت (Utility) و احساس رضایت بیشتری حاصل شود.

همین‌جا فلسفه اقتصادی زندگی نیز رقم می‌خورد. اگر عالم منحصر در عالم ماده، و انسان موجودی «رها شده در عالم» و بدون هیچ هدف واقعی‌ای که مبتنی بر پذیرش ماورایی برای انسان باشد، قلمداد شود، به تدریج^۱ مهمترین ضابطه رفتار آدمی، «اصالت

۱. تعبیر «به تدریج» را بدین جهت آوردیم که برخی صاحب‌نظران غربی مدعی‌اند لیبرالیسم در اشکال اولیه خود لزوماً با لذت‌گرایی توأم نبوده و «لیبرالیسم کلاسیک انسانها را از تعقیب «لذت‌پرستی» و پیروی از مسلك «لذت‌گرایی» بی‌ریشه‌پوچی که آخرین مرحله فردگرایی نامحدود است، از راه دین، اخلاقیات و قانون برحذر می‌داشت» (در سراسیبه به سوی گومورا، لیبرالیسم مدرن و افول آمریکا، ص ۲۹). اما حقیقت این است از نظر خود همین افراد هم «لیبرالیسم همیشه گرایش به مدرن‌تر شدن داشته» و «اقتضای لیبرالیسم مدرن هم شدت یافتن فردگرایی است [که لذت‌پرستی را به دنبال می‌آورد]» (در سراسیبه به سوی گومورا، لیبرالیسم مدرن و افول آمریکا، ص ۲۲ و ۲۸) و لذا



لذت» یا «فایده‌گرایی»^۱ می‌شود: در مورد هر انسانی، دلخواه‌هایش باید معیار رفتارهایش باشد و لذا امیال و رسیدن به آنچه که نسبت بدان احساس نیاز می‌کند تنها آزمون سودمندی و خوشبختی است. در این مبنا، هدف هر فرد از هر کاری، آن است که وی را به لذت و آسایش هرچه بیشتر در دنیا برساند. از آنجا که سلايق افراد با هم متفاوت است، لذتها، و به تبع آن، اهداف انسانها نیز با هم متفاوت می‌شود و در نتیجه، هیچ هدف عینی و قطعی برای جامعه وجود ندارد؛ بلکه جامعه مطلوب جامعه‌ای است که در مجموع، بیشترین لذت و آسایش برای بیشترین تعداد افراد حاصل شود.^۲

در این منطق، بهترین نظام اجتماعی، نظام «لیبرال دموکراسی» است (The End of History and the Last Man) که نظامی کاملاً سکولار است؛ یعنی هیچ قانونی را فوق امیال افراد به رسمیت

خواه‌ناخواه لیبرالیسم به سوی لذت‌گرایی کشیده می‌شود. در واقع، نکته‌ای که گاه مورد غفلت قرار می‌گیرد این است که در جوامع بشری، يك مکتب فکری در ابتدای کار با تمامی لوازم عملی خویش بروز نمی‌کند و لذاست لوازم عملی يك مکتب گاه بعد از گذشت قرن‌ها خود را نشان می‌دهد و عدم بروز آن لازمه در دوره‌های قبل، دلیل عدم پیوند بین آن مکتب و آن لازمه نیست، چنانکه در همین جملات پروفیسور بورك هم علت عدم بروز لذت‌گرایی را در لیبرالیسم کلاسیک، پیوند آن با دین و اخلاق، و به تعبیر دقیقتر، پیدا شدن آن در جامعه‌ای بوده که آن جامعه هنوز دینی و اخلاقی بوده و اینها اجازه نمی‌داده‌اند لیبرالیسم تمام لوازم خویش را بروز دهد.

۱. Utilitarianism دیدگاهی است که اول بار جرمی بنتام به طور رسمی آن را مطرح کرد. مهم‌ترین اثر او «مقدمه‌ای بر اصول اخلاقیات و قانونگذاری» (Introduction to Principles of Morals and Legislation) است، که در سال ۱۷۸۹ منتشر شد. وی در این کتاب از اصالت فایده‌گرایی دفاع می‌کند و عقیده دارد هدف قانونگذار باید این باشد که حداکثر خوشی و آسایش را برای حداکثر افراد تأمین نماید.

۲. «فلسفه بنتام را در چهار مطلب می‌توان خلاصه کرد: (۱) میزان ارزشگذاری هرچیز و یا هر عملی درجه سودمندی آن است، (۲) اخلاقیات بر اساس جلب نفع شخصی، استوار است، (۳) لذت، تنها مظهر خیر است و درد، تنها مظهر شر، و لذت و درد، علت رفتار انسان و مقیاس ارزشگذاری آن است، (۴) مسرت بیشتر، از آن گروه بزرگ تر است.» (آشنایی با دو مکتب فکری، دوماهنامه حدیث زندگی، ۱۳۸۳)

نمی‌شناسد، و هیچ «مدینه فاضله»‌ای را از پیش برای انسانها تعریف نمی‌کند، بلکه صرفاً توافقات و قراردادهای افراد جامعه (یا به تعبیر صحیحتر، قراردادها و توافقات اکثریت جامعه) را حرمت می‌نهد و، لاقلاً در ادعا، می‌کوشد بیشترین آزادی عمل را برای بیشترین تعداد افراد جامعه فراهم آورد. (لیبرالیسم و دموکراسی، ص ۵۱ - ۵۳) در این منطق، هر کس که یک هدف خاص را برای کل جامعه ضروری بداند، حتماً مستبدی است که می‌خواهد با استفاده از خشونت، خلاف آزادی‌های انسان‌ها و دلخواه‌های آنها رفتار کند؛ و لذا «مطلق‌گرایی» حتماً به استبداد و خشونت می‌انجامد! و مهمترین گناه محسوب می‌شود!^۲ بدین ترتیب، ضابطه تمامی روابط انسان با دیگران، قراردادها و توافقات وی خواهد بود و حتی دین و شریعت الهی نیز تنها در صورتی که مورد توافق یک جامعه قرار بگیرد، و نیز آن اندازه که مورد توافق قرار بگیرد، اعتبار دارد. در چنین فضایی است که دیگر خدا قرار نیست برای انسان تعیین تکلیف کند، بلکه خود انسانها هستند که تعیین می‌کنند خدا و شریعت تا چه اندازه وارد عرصه زندگی آنها بشود یا نشود، و این همان چیزی است که امروزه از آن به سکولاریسم تعبیر می‌کنند. در نگاه سکولاریستی، این گونه نیست که حتماً با آموزه‌های دینی مخالفت شود، اما این آموزه‌ها اعتبار خود را صرفاً از قرارداد و توافق مردم برای رعایت آنها می‌گیرند، نه از منبعی ماورای انسان، و نه حتی از تحلیل وجودشناختی انسان و نیاز واقعی وی برای رسیدن به کمال. در این منظر تفاوتی ماهوی بین

۱. البته اینکه چقدر در این ادعا صادق باشند، و اینکه آنچه به عنوان خواسته اکثریت مطرح می‌شود، آیا واقعاً خواسته اکثریت است یا خواسته اقلیت صاحب قدرت و ثروتی که به دلیل در اختیار داشتن رسانه‌ها، هم خواسته‌های خود را به دیگران تلقین می‌کنند و هم آراء دیگر را تحت الشعاع آراء خود قرار می‌دهند، بحثهایی است که اگرچه به عنوان نقد بر این دیدگاه قابل ذکر است، اما خارج از حوصله بحث حاضر است.

۲. کارل پوپر در سال ۱۹۴۷ در انستیتوی هنرهای بروکسل، سخنرانی‌ای با عنوان *Utopie und Gewalt* (اتوپیا و خشونت) ایراد کرد که دقیقاً همین تصویر فوق را ارائه می‌کرد. این سخنرانی پوپر نخستین بار در *The Hibbert Journal*، جلد ۴۶ در سال ۱۹۴۸، منتشر شد و سپس در کتاب "حدسها و ابطالها" به طبع رسید.

تعالیم شریعت با کفر و خرافه وجود ندارد: آنچه ظاهراً مورد قبول افراد جامعه باشد، معتبر است، ازدواج شرعی باشد یا همجنس‌گرایی؛ و آنچه خوشایند صاحبان رسانه‌ها^۱ نیست، اعتبار ندارد؛ تعدد زوجات باشد یا روسپیگری^۲.

اگر در بحث قبل، از ثمرات روش‌شناختی اصالت وجود (= تاثیرگذاری در نوع مطالعه هستی) سخن گفتیم، اکنون باید یادآوری کنیم که در فلسفه صدرایی، مسئله اصالت وجود، علاوه بر کارکرد روش‌شناختی، ثمره محتوایی نیز داشته است. در این فلسفه، با اثبات اصالت وجود و به تبع آن، وحدت تشکیکی وجود، معلوم می‌شود که تمامی اجزای عالم به هم مرتبطند و این ارتباط یک ارتباط حقیقی در مقام وجود و هویت حقیقی اشیاست (وحدت در عین کثرت) نه فقط در حد روابط خارجی و بیرونی اشیا. (الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ص ۷۰ - ۷۱ و ۴۳۳؛ تعلیقه سیزواری بر اسفار، ج ۱، ص ۴۲۹؛ تعلیقه طباطبایی بر اسفار، ج ۱، ص ۴۳۱ - ۴۳۲)^۳ در نگاه وحدت در عین کثرت، در عین اینکه هویت افراد مورد تاکید است، اما انسانها کاملاً مستقل و متباین از همدیگر نیستند

۱. یک نکته مهم در دنیای مدرن این است که خوشایند و بدآیند مردم و رضایت و ناخرسندی آنها را چه کسی تعریف می‌کند. اولاً چه مقدار از آنچه مردم بیان می‌کنند خواسته واقعی آنهاست یا تحت تاثیر رسانه‌ها شکل گرفته؟ آیا اصلاً سخن توده‌های اجتماعی شنیده می‌شود یا آنچه شنیده می‌شود صرفاً سخن سرمایه‌داران و صاحبان رسانه است که خواست خود را به اسم خواست مردم در بوق و کرنا می‌کنند؟ ظاهراً این مطلب در طول تاریخ همواره سابقه داشته و قرآن از این صاحبان رسانه با عنوان «ملاً» (= افراد صاحب نفوذ و چشم‌پُرکن) یاد می‌کند که غالباً مخالفت خود با انبیا را به عنوان خواسته مردم مطرح می‌کرده‌اند. (سوره شعراء، آیه ۱۱۰؛ سوره مؤمنون، آیات ۲۴ و ۳۳ و ۳۴)

۲. در برخی از جوامع غربی، اگرچه هرگونه روابط جنسی که با رضایت طافین باشد، آزاد است اما روسپیگری به عنوان یک شغل چون با مخالفت مردم مواجه شده، ممنوع شده است. و البته روسپیگری همانقدر ممنوع است که تعدد زوجات.

۳. بر اساس فلسفه صدرایی، بین موجودات هستی، نه تنها رابطه تشکیکی طولی، بلکه رابطه تشکیکی عرضی نیز برقرار است. برای تفصیل بحث و اثبات این مدعا، (ر.ک: ماجرای وحدت وجود در حکمت متعالیه، فصل پنجم).

و لذاست که در مراتب عالی بحث، هدایت انسانها نیز به هدایت مفهومی و رابطه تاثیر و تاثرگذاری خارجی و ذهنی منحصر نمی‌شود، بلکه هدایت تکوینی (هدایت به امر) نیز مطرح می‌گردد، یعنی ارتباطی وجودشناختی بین دو وجود انسانی که یکی تحول وجودی در دیگری را رقم می‌زند؛ و بر این اساس، دیگر جایی برای فردگرایی به معنای مدرن کلمه (individualism) باقی نمی‌ماند.

از طرف دیگر، در فلسفه اسلامی یکی از تقسیمات اولیه وجود (یعنی از مباحث ناظر به وجود بماهو وجود) تقسیم وجود به علت و معلول است و یکی از اقسام اصلی علت، علت غایی است. (الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعه، ج ۲، ص ۲۷۰) با فرا رفتن از نگاه ماتریالیستی به وجود، علت غایی امکان‌پذیر می‌شود و آنگاه این علت در تمامی اجزای عالم ساری و جاری می‌گردد و بدین ترتیب این علت غایی نه فقط در ابعاد روحانی وجود آدمی، بلکه در ابعاد جسمانی وجود او نیز حاضر است. به تعبیر دیگر، براساس باور به توحید، عالم منحصر در عالم مادی نیست؛ بلکه عوالمی فوق این عالم وجود دارد که همگی تحت تدبیر خداوندی است که حکیم است، و هم اوربویت انسانها را برعهده دارد. پس انسانها نه موجوداتی صرفاً مادی هستند، و نه در عالم «رهاشده» اند؛^۱ وجود آنها وجودی مخلوق است، نه ناشی از تصادف؛ و چون پای خلقت (در مقابل تصادف) باز شود، غایتمندی و حکیمانه بودن وجود آنها نیز آشکار می‌گردد.^۲ در این تحلیل، چون نظام علت غایی برقرار است، همه اشیا غایت حقیقی دارند، اما تفاوت انسان با سایر موجودات، بهره‌مندی از امر وجودی بسیار پیچیده‌ای به نام «اختیار» و به تبع آن توان عظیمی به نام «اعتبار کردن» است که نظام تکوینی وجود انسان را از نظام تشریحی و اعتباری وجود وی جدا می‌کند: انسان تنها موجودی است که غایت حقیقی دارد، و حرکت به سمت غایت خویش را با اراده خود انجام می‌دهد، اما

۱. ﴿يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ (سوره قیامت، آیه ۳۶)

۲. ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (سوره مؤمنون، آیه ۱۱۵)

می‌تواند (اختیار دارد) که به سمت غایت حقیقی خویش حرکت نکند. يك اسب از ابتدا اسب است و این سخن، نه فقط در مورد سایر جانداران دنیا همچون حیوانات و گیاهان، بلکه در مورد فرشتگان و عوالم برتر وجود نیز برقرار است. اما يك انسان، از ابتدا، فقط به صورت بالقوه يك انسان است، اما بالفعل طیف وجودی گسترده‌ای در پیش روی او برقرار است که می‌تواند از بهائم، درندگان و حتی شیاطین، پست‌تر، و یا از فرشتگان برتر شود (الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعه، ج ۹، ص ۹۳) و توان این را دارد که هریک از این غایات اعتباراً برای خود غایت فرض کند، که اگر آن غایت واقعی را اعتبار کند، اعتبارش رواست و اگر غایت محدودکننده را برای خود اعتبار کند، اعتبارش نارواست و وقتی که پرده از حقایق عالم کنار رود، هدر رفتن تمام تلاش‌های خود را مشاهده خواهد کرد. پس براساس این وجودشناسی از انسان، اگرچه انسان «اختیار» نرفتن به سمت غایت حقیقی خویش را دارد، اما «حق» آن را ندارد؛ زیرا «حق» ریشه در «حقیقت» دارد و حق وی، رسیدن به غایت حقیقی خویش است نه از خود بیگانگی. اینجاست که براساس این وجودشناسی، ریشه حقوق انسانها، خواسته‌ها و امیال ظاهری آنها نیست، بلکه خواسته وجودی عمیق وی است که گاه خواسته‌های سطحی انسان با آن طلب وجودی ناسازگار می‌افتد. این گونه است که با پذیرش رحمانیت خالق، نیاز انسان به تشخیص راه‌های اشباع آن خواسته عمیق وجود در قالب فلسفه نبوت، پاسخ می‌یابد؛ لذا سکولاریسم رنگ می‌بازد، چرا که انسان خود خواهان آن می‌شود که هدایت الهی (شریعت) عهده‌دار تامین و تبیین چگونگی رفتارها و روابط وی گردد و البته این هدایت الهی کاملاً بر نظام فطرت آدمی، یعنی همان ساختار وجودشناختی وی، منطبق است، به نحوی که وقتی این ساختار وجودی معلوم گردد، می‌توان مبنای حقوق انسان در اسلام را نیز درک کرد. (مجموعه مقالات مطهری، ص ۶۵-۷۴)

۶. نمونه‌ای از کاربرد فلسفه اسلامی در تولید فلسفه حقوق

اکنون می‌توان ثمرات این نوع وجودشناسی مضاف را عرصه‌های مختلف زندگی انسان

(که موضوع علوم انسانی است) ردیابی کرد. مثلاً براساس غایت شناختی وجودی انسان، فرد بماهو فرد، یک غایت حقیقی دارد که از آن به «رسیدن به حقیقت محض» یا «لقاء الله» تعبیر می‌شود و محور مسائل عملی فردی انسان (علم اخلاق) باید دست‌یابی به این غایت باشد^۱ و لذا تمامی غایات فردی انسان در خدامحوری و اخلاق توحیدی جستجو می‌شود، نه فقط حسن رابطه با دیگران^۲. روابط وی با جامعه نیز باید بر اساس این وجودشناسی سامان‌دهی گردد و عدالت به عنوان معیاری برای روابط اجتماعی، یک مبنای وجودشناختی پیدا می‌کند، که پذیرش این مبنا ثمرات مهمی در مباحث حقوقی دارد که در اینجا به برخی از ثمرات آن اشاره می‌شود:

بر اساس این مبنا، قرارداد و توافق بین افراد، نه اولین مبنای حقوق انسان، که آخرین قید در حقوق وی قلمداد می‌شود؛ قیدی که تنها در صورت رعایت حقوق غایی و فاعلی، قابل طرح است. توضیح مطلب اینک: اگر حق یک رابطه اعتباری بین دو موجود است، یک بحث این است که آیا اعتبار محض ممکن است یا هر اعتباری باید ریشه در واقعیت داشته باشد؟ اگر اثبات شود که ابداع مطلق برای انسان محال است و هر اعتباری ریشه در واقعیت دارد، آنگاه باید عمیق‌ترین ریشه‌های اعتبار را شناسایی کرد تا معلوم شود اعتبارات مورد نظر ما تا چه اندازه اعتبار جامع و کارآمدی است و براساس میزان جامعیت

۱. برخلاف علم اخلاق مدرن که چون زیربنای آن فردگرایی و در نتیجه لیبرالیسم است، تمامی بایسته‌های کشف‌های انسانی را ناظر به رسیدن به لذت حداکثری در عین عدم تجاوز به حریم خصوصی دیگران جستجو می‌کند و لذا در بعد توصیه‌های اخلاقی، تماماً ناظر به روابط انسان با دیگران می‌شود و مهمترین قاعده اخلاق را «هر آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم پسند» می‌داند.

۲. این مطلب به قدری مهم است که برخی از فیلسوفان معاصر مسلمان ریشه فعل اخلاقی را «عبودیت» معرفی کرده‌اند. (فلسفه اخلاق، ص ۱۱۵-۱۳۷). در قرآن کریم نیز، «خوب بودن» خوبان و نیکوکاران، ناشی از این دانسته شده، که ذره‌ای از عبودیت مخلصان در جام شراب نیکوکاران ریخته شده است: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا * عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ (سوره انسان، آیات ۵ - ۶) به یقین ابرار و نیکان از جامی می‌نوشند که با عطر خوشی آمیخته است؛ آن عطر از چشمه‌ای است که بندگان خدا از آن می‌نوشند و جاریش می‌کنند.

و کارآمدی اعتبارات می‌توان در باب آنها قضاوت کرد.^۱ هر اعتباری در عالم انسانی برای رسیدن به هدفی است پس یک بحث مهم این است که آیا اهداف واقعی برای انسان درکار هست یا اهداف صرفاً حاصل دلخواه‌های سلیقه‌ای (توهمی) افراد است. اگر در تحلیل وجودشناسی، علیت غایی در عالم (که لازمه حکیمانه بودن و عبث نبودن عالم است) اثبات شود، آنگاه انسان نیز موجودی هدفمند است و هدفی واقعی و وجودی در پیش رو دارد که این هدف واقعی با تحلیل وجودی خود انسان قابل شناسایی است (مسئله فطرت و وجود فطریات به همین معناست)؛ آنگاه اعتباری اعتبار روا خواهد بود که برای وصول به این هدف واقعی طراحی شود. این گونه است که حقوق غایی اصیل‌ترین حقوق انسان خواهد بود و بر هر قرارداد دیگری مقدم می‌گردد. پس، اولین حق هر کس، حقوق غایی اوست که در نظام خلقت برای او قرار داده شده است و هر نظام قانونگذاری ابتدا باید اینها را مدنظر قرار دهد. بر این اساس، مثلاً نه تنها همه انسانها حق بهره‌مندی از خوراک و پوشاک و مسکن دارند، (و لذا تامین اشتغال، یک حق واقعی مردم نسبت به حکومت است) بلکه چون حفظ و رشد عقل آدمی جزء حقوق غایی اوست، شراب‌خواری، شراب‌سازی و خرید و فروش شراب، خلاف حقوق غایی اوست و لذا ممنوعیت آن صرفاً یک امر توافقی و سلیقه‌ای نیست، بلکه این حرمت، در ناهماهنگی و تضاد آن با هدف غایی واقعی وجود انسان ریشه دارد.

۱. دقت شود که در این نگاه، کارآمدی نیز به یک معنا به واقعیت ختم می‌شود. با این توضیح که کارآمدی مراتبی دارد، و عالی‌ترین مرتبه کارآمدی مدنظر است که باید نسبت خود را با تمام عرصه‌های واقعیت نشان دهد. به تعبیر دیگر، هرگاه درباره ناکارآمدی یک اعتبار و تصمیم قضاوت می‌شود، بر اساس ملاحظه بالاترین هدفش این قضاوت انجام شده؛ و گرنه اگر لهو و لعب را جدی بگیریم، هیچ اعتبار ناکارآمدی وجود نخواهد داشت. اگر این مطلب درست فهمیده شود، آنگاه هر اعتباری که در مدتی کارآمد باشد، اما عملاً سرمایه‌های عظیمی از آدمی را هدر دهد، به ناکارآمدی نزدیکتر است و اگر سرمایه معنویت و زندگی اخروی انسان را در عرصه کارآمدی جدی بگیریم (که اینها به عنوان اموری واقعی در دین بحث می‌شود) آنگاه قضاوت درباره کارآمدی اعتبارات مختلف (از جمله شریعت) صرفاً بر مدار فایده مادی فوری آن نخواهد بود.

پس از حق غایی، نوبت به حقوق فاعلی می‌رسد؛ یعنی در شرایطی که رابطه غایی صحیحی بین انسان و امری برقرار باشد، نسبتی که فرد با عمل واقعی خود و حاصل دسترنج خود برقرار می‌کند نسبتی است که بر قراردادهای و توافقات طرفینی مقدم است. این نسبت، منشا بهره‌مندی وی از حقوقی می‌شود که از آنها به حقوق فاعلی یا حقوق اکتسابی نیز می‌توان تعبیر کرد. بر اساس همین مبناست که سخن گفتن از «قرارداد ظالمانه» ممکن می‌شود؛ یعنی با اینکه قرارداد و توافق رخ داده، اما احتمال ظلم و فریب منتفی نیست. مثلاً اگر به خاطر نیاز شدید کارگر، قرارداد و توافقی منعقد گردد که دستمزد کارگر، بسیار کمتر از تلاش و فعالیت واقعی وی باشد، هرچند که وی توافق کرده، اما این قرارداد ظالمانه محسوب می‌شود. اینجا نیز شاهد امری مقدم بر توافق و قرارداد هستیم که توافق زمانی معتبر است که این حقوق فاعلی و اکتسابی را هم رعایت کند. نمونه معروف این مسئله در فقه اسلامی، مسئله «غرر» است که ولو شخص با رضایت، مبلغی برای جنس مورد نظر خویش پرداخت کرده، اما چون این مبلغ با قیمت واقعی آن جنس، تناسب ندارد؛ وی حق دارد معامله را فسخ کند.^۱ بر اساس بحث فوق

۱. با تحلیل وجودشناسی از مسئله حق به عنوان یک رابطه، تقدم حقوق غایی و فاعلی بر قراردادی را از زاویه دیگری نیز می‌توان مطرح کرد: حق یک رابطه اعتباری بین ذی‌حق و متعلق حق است. رابطه اعتباری زمانی رواست که ریشه در رابطه حقیقی داشته باشد. اکنون سوال این است که رابطه‌های حقیقی‌ای که مصحح و مجوز این رابطه اعتباری هستند کدامند؟ در تحلیل فلسفی، رابطه حقیقی در عالم، منحصر در رابطه علی و معلولی است (این مسئله قریب به بدیهی است. هر جا رابطه حقیقی برقرار می‌شود حداقلی از تاثیر و تاثر در کار است و تاثیر و تاثر همان علیت است)؛ و علیت هم از چهار قسم (= علل اربعه: غایی، فاعلی، صوری و مادی) خارج نیست. دوتای آخر (علل صوری و مادی) به رابطه درونی شیء (رابطه شیء با خودش) برمی‌گردد، که خارج از محل بحث است؛ پس فقط رابط غایی و فاعلی باقی می‌ماند. رابطه غایی یک رابطه ذاتی است چون غایت هر چیز در ذات او قرار داده شده، اما رابطه فاعلی، یک رابطه عرضی است، چون رابطه اکتسابی‌ای است که پس از عمل انسان، حاصل می‌شود؛ پس رابطه غایی بر رابطه فاعلی تقدم دارد. پس در مقام قانون‌گذاری و تعیین حقوق اعتباری، در درجه اول باید رابطه‌های غایی و در درجه بعد باید رابطه‌های فاعلی مدنظر قرار گیرد و در فضایی که رعایت این دو دسته جدی گرفته می‌شود، نوبت به قراردادهای و توافقات می‌رسد.

معلوم شد که این حقوق اکتسابی نیز تنها در صورتی که حقوق غایی را مراعات نمایند، معتبرند. بر همین اساس است که اگر کسی شراب بسازد، حق مالکیت نسبت به آن پیدا نمی‌کند و اگر کسی شراب وی را ضایع کند، مدیون نمی‌شود.

پس از این است که نوبت به قراردادهای محض (توافقات) می‌رسد و حقوق قراردادی هم تنها در صورت رعایت حقوق غایی و فاعلی محترم است؛ چنانکه در نظام حقوقی اسلام هر گونه توافقی در خرید و فروش شراب بی اعتبار است و معامله مذکور معامله باطلی است.

توجه جدی به وجودشناسی انسان، حتی می‌تواند نشان دهد که ضوابط حقوقی حاکم بر خانواده تفاوت ماهوی بر ضوابط حاکم بر روابط خانوادگی دارد. مثلاً در عین حال که اصل عدالت حقوقی (به معنای تعیین حد و مرزها و ممانعت از تعدی به این مرزها) اصلی بسیار مهم و اساسی در روابط انسانی است، اما آیا باید همین «عدالت»، اصل اولی در طراحی روابط خانوادگی نیز باشد؟ یا ممکن است اقتضای روابط انسانی در زن و مرد چنان متفاوت باشد که اصل اولی در طراحی حقوق خانوادگی اصل دیگری (مثلاً اصل مودت و رحمت، به معنای تلاش حقوقی برای رفع مرزها و غلبه دادن ایثار و گذشت در روابط) در کار باشد و اصل عدالت صرفاً در شرایط اضطرار (زمانی که مودت و رحمت شکل نگیرد و کار به جدایی برسد) به کار آید؟

توضیح مطلب اینکه گاه روابط انسانی، رابطه دو فرد به لحاظ وجودی کاملاً همسان است که در حوزه غایت مشترکشان، به لحاظ وجودی، نسبت کاملاً یکسانی با همدیگر دارند و می‌خواهند یک مشارکت ساده برای رسیدن به منفعتی بیشتر داشته باشند. در اینجا طبیعتاً، ضابطه اولی عدالت است که از طریق آن تعیین حد و مرزها ناظر به قراردادها و توافقات اجتماعی، و با رعایت حقوق غایی و فاعلی حاصل می‌شود. مثلاً اینکه یک انسان کارگر باشد یا کارفرما، معلم باشد یا شاگرد، به لحاظ وجودشناختی هیچ تفاوتی نمی‌کند و در درجه اول حاصل امور اکتسابی و در درجه دوم حاصل

قراردادها و توافقات اجتماعی است،^۱ لذا بسیاری از شرکت‌ها، سازمان‌ها و نهادهای مدنی براساس این قراردادها و توافقات اجتماعی شکل می‌گیرند و براحتهی جایگاه و نقش افراد در این شرکت‌ها و نهادها جابجا می‌شود. اما گاهی واقعیت وجودی دو انسان متفاوت است و به لحاظ وجودی نسبت کاملاً مشابهی با یکدیگر ندارند. در انسان‌شناسی اسلامی، به نظر می‌رسد این مطلب در دو جا بروز می‌کند، یکی در رابطه ولایی مومنان (به تبع هدایت، به معنایی که در بحث قبل گفته شد)؛ و دوم در رابطه خانوادگی، که اکنون محل بحث است.

زن و مرد، اگرچه به لحاظ مفهوم ماهوی انسان (قرار گرفتن در ذیل نوع انسان) تفاوتی با همدیگر ندارند (= انسانیت آنها برابر است) اما به لحاظ وجودشناختی، تفاوت‌های واقعی بین آنها برقرار است. این تفاوتها که از تفاوت‌های جسمانی شروع می‌شود و تا برخی تفاوت‌های روانشناختی ادامه می‌یابد،^۲ کارکردها و غایات وجود شناختی بعضاً متفاوتی را در این دو جنس ایجاد می‌کند و اگر علیت غایی را در عالم جدی بگیریم، باید در تحلیل وجودشناختی زن و مرد در خانواده، این تفاوتها را جدی بگیریم. به تعبیر دیگر، تامل جدی در رده اول مطالعه زن و مرد (مطالعه مصداقی و تجربی) دلالت‌هایی را در رده سوم مطالعه آنها (مطالعه وجودشناختی) به همراه می‌آورد. این تفاوت‌های زن و مرد، که حاصل مطالعات مصداقی و تجربی است، شاهد و سند خوبی هستند بر اینکه به لحاظ غایت‌شناختی، هریک از وجود زن و وجود مرد فی‌نفسه وجود ناقصی است و يك حیثیت تعلق و ارتباط حقیقی در وجود هر يك از زن و مرد نسبت به دیگری نهفته است، به صورتی که زن و مرد مکمل همدیگرند و پاره‌ای از کمالات وجودی انسان

۱. به تعبیر دیگر، در تحلیل عمیق عدالت، قراردادها و توافقهایی معتبر است که ابتدا با حق غایی (= غایات وجودی) و سپس با حق فاعلی (= حاصل امور اکتسابی) انسانها هماهنگ باشد. برای تفصیل بحث، (ر.ک: بیست گفتار، ص ۶۱ - ۸۰).

۲. برای تحلیلی از این تفاوتها، (ر.ک: نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۹۹ - ۲۲۰).

(مثل تولید نسل و تربیت آن) جز با اینکه این دو، نقش مکمل همدیگر را در عالم وجود ایفا کنند، میسر نمی‌شود. بدین ترتیب، حیثیت خانوادگی انسان، یک حیثیت وجودشناختی واقعی است که از يك اصالت حقیقی در وجود آدمی برقرار است؛ و با توجه به ضابطه اصلی وحدت تشکیکی وجود (یعنی تحقق وحدت در عین کثرت) وجود این حیثیت اصیل، منافاتی با اصالت حیثیت فردی انسان ندارد.^۱

این امر اقتضائات خاصی در روابط بین زن و مرد پدید می‌آورد که برای ارتقای وجودی حقیقت انسان باید آنها را جدی گرفت. مثلاً اگر علیت غایی در تمامی نظام عالم سریان دارد (حتی در بُعد جسمانی انسانها) و اگر فیزیولوژی زن و مرد به گونه‌ای است که در عمل جنسی، اساساً ساختار وجودی زن به صورت منفعل و ساختار وجودی مرد به صورت فاعل طراحی شده است، پس براساس این حیثیت غایت‌شناختی، روابط همجنس‌گرایانه ناصحیح است و حتی اگر عده‌ای به آن تمایل داشته باشند، این تمایل یا ناشی از القائات فرهنگی و محیطی است یا ناشی از اختلالات هورمونی و ژنتیکی. به تعبیر دیگر، این تفاوت واقعی در نظام طبیعت با توجه به کارویژه‌ای که این تفاوت ایجاد کرده (تولید نسل و بقای نوع) نشان می‌دهد اگر تمایلی در به‌کارگیری این توانایی در مسیری کاملاً ناهماهنگ با آن هدف طبیعت پیدا شده، آن تمایل نابجا و کاذب است و یک انحراف در تمایلات می‌باشد. به تعبیر سوم، این تحلیل وجودی، نشان می‌دهد که در نظام طبیعت یک تمایل اصیل و معتبر وجود دارد و تمایلات خلاف آن، تمایلات کاذب و انحرافی هستند هرچند که در بررسی مصداقی و تجربی شواهدی بر وجود چنین تمایلاتی در برخی افراد فعلاً پیدا نشود.

۱. این مطلب را که چگونه با پذیرش وحدت تشکیکی وجود، می‌توان بین این دو اصالت جمع کرد قبلاً در مقاله‌ای به تفصیل، در باب نحوه جمع اصالت فرد و اصالت جامعه توضیح داده‌ام. (ر.ک: اصالت فرد یا اصالت جامعه یا هر دو، بررسی تطبیقی آراء استاد مطهری و استاد مصباح یزدی، قیسات، ۱۳۸۵).

اینجاست که کم‌کم معلوم می‌شود هویت خانوادگی انسان، آن‌گونه که در مکاتب لیبرالیستی و فمینیستی ترویج می‌شود، کاملاً تابع قراردادها و توافقات افراد نیست. اگر به لحاظ غایت‌شناختی، وجود زن و مرد مکمل همدیگرند، پس اصل اولی در تشکیل خانواده، صرفاً مشارکتی برای سود بیشتر و رسیدن به خواسته‌های بیشتر (همانند وضع شکل‌های سازمانی و روابط بین دو انسانی که به لحاظ وجودی نسبت کاملاً یکسانی دارند) نیست که اصل حاکم بر آن اصل عدالت حقوقی (تعیین حد و مرزها) باشد، بلکه از آنجا که هدف اصلی از این رابطه «یکی شدن» و «توسعه وجودی» (عاشق شدن، و مرزی بین خود و معشوق ندیدن و او را جزیی از خود دیدن) است، اصل اولی، ایجاد مودت و رحمت است که این مکمل بودن را تثبیت کند؛^۱ و اینجاست که برخی فیلسوفان معاصر بر این باورند که «چیزی که بیش از زندگی ماشینی تاثیر مخربی بر اساس [پیوند] خانوادگی داشته است برخی فلسفه‌ها و فرضیه‌ها و معیارهایی است که به عنوان راه علاج پیشنهاد شده است» (یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۵، ص ۳۵).

جمع‌بندی

فلاسفه مسلمان، فلسفه اولی را در رتبه برتر و ضامن معرفتی بنیانهای همه علوم قرار می‌دادند. با انحطاط مابعدالطبیعه در دوران جدید و عطف توجه فیلسوفان از مباحث وجودشناسی به مباحث معرفت‌شناسی، به طور ناخودآگاه وجودشناسی ماتریالیستی زیربنای این علوم گردید. با مادی و متباین دانستن وجود انسانها و کنار گذاشتن مبحث علیت غایی در تحلیل واقعیات انسانی و جایگزینی تحلیلهای جدیدی از انسان، که تحت عناوینی همچون اومانیزم، ایندیویژوالیزم، لیبرالیسم، یوتیلیتاریسم و سکولاریسم از آنها یاد می‌شد، استقلال و اصالت فلسفی انسان نادیده گرفته شد و بتدریج، تمامی مسائل مربوط به این حوزه، به مباحث حسی و اعتبارات قراردادی

۱. برخی از ثمرات این نگاه، در مقاله «وجودشناسی خانواده» مطرح شده است.

فروکاسته شد. به نظر می‌رسد غلبه این نوع نگاه، نقشی اساسی در پیدایش و گسترش بحران در علوم انسانی دوره مدرن داشته باشد و احیای آن نوع وجودشناسی از انسان، که توانایی تبیین اصالت هویت انسان را داشته باشد، می‌تواند زیربنای معرفتی لازم برای رفع بحران علوم انسانی در زندگی معاصر را تدارک بیند. این کار نیازمند است که بتوانیم از فلسفه مطلق به فلسفه مضاف راهی باز کنیم و بر اساس وجودشناسی توحیدی، نگاه مبنایی خود به عالم و آدم را سامان دهیم.

در این مقاله پس از تبیین معرفتی تلقی سلسله‌مراتبی از علوم و نشان دادن خطاهای منطقی و تاریخی دیدگاه‌های معارض، امکان مطالعه وجودشناختی در خصوص پدیده‌های خاص، و در واقع، استفاده از وجودشناسی به عنوان یک روش در مطالعه امور و چگونگی استفاده از آن در بررسی امور خاص، مطرح گردید؛ و «وجودشناسی مضاف» به عنوان روش موجهی برای پژوهش در عرصه فلسفه‌های مضاف به علوم معرفی شد. در گام بعد شواهدی ارائه شد از اینکه وجود چنین فلسفه‌های مضافی که نقش واسطه بین علوم جزئی و فلسفه اولی را ایفا می‌کنند امر نامانوسی نیست و در تاریخ فلسفه سابقه دارد. سپس مثالهایی کاربردی از ورود چنین فلسفه مضافی به عرصه بحث از مبانی علوم انسانی مطرح شد تا به عنوان شواهدی بر امکان تدوین وجودشناسانه فلسفه‌های مضاف ارائه گردد. در این زمینه، با بیان برخی از خطوط کلی دو نگاه وجودشناختی ماتریالیستی و وجودشناختی صدرایی به «انسان»، علاوه بر ارائه نمونه‌هایی از نقد مبانی برخی علوم انسانی نوین، نمونه‌ای از ارائه مباحث فلسفه حقوق مبتنی بر فلسفه اسلامی برای تحقیقاتی که بخواهند وارد این عرصه شوند، ارائه گردید.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن علی (بی‌تا)، الهیات شفاء، تصحیح ابراهیم مدکور. بی‌نا.
۳. ارسطو (۱۳۶۶ش)، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.
۴. اکبریان، رضا (۱۳۸۶ش)، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۵. باقری، خسرو (۱۳۸۲ش)، هویت علم دینی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. باقری بروجردی، مهدی (۱۳۸۳ش)، «آشنایی با دو مکتب فکری» در: دو ماهنامه حدیث زندگی، سال سوم، شماره ۱۶.
۷. بویو، نوربرتو (۱۳۷۶ش)، لیبرالیسم و دموکراسی، ترجمه بابک گلستان، تهران: چشمه.
۸. بورك، رابرت اچ (۱۳۸۵ش)، در سرایشی به سوی گومورا، لیبرالیسم مدرن و افول آمریکا، ترجمه الهه هاشمی حائری، با مقدمه حسین غفاری، تهران: حکمت.
۹. بیهقی، ابوالفضل (۱۹۴۶م)، تمه صوان الحکمه، به کوشش محمد کرد علی، دمشق: ۱۹۴۶؛ به نقل از دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، مقاله ۵۹۹ (نسخه اینترنتی).
۱۰. پارسانیا، حمید (۱۳۹۰ش)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا.
۱۱. _____ (۱۳۸۳ش)، علم و فلسفه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۵ش)، حدسها و ابطالها، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵ش)، رحيق مختوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. دیباجی، سید محمد علی (۱۳۸۴ش)، جوهر در فلسفه ارسطو، کیهان فرهنگی، ش ۲۲۷.
۱۵. زیباکلام، سعید (۱۳۸۵ش)، تعلقات و تقویم دینی علوم» در: سید حمیدرضا حسنی و دیگران، دیدگاه‌ها و ملاحظات علم دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۶. سبزواری، هادی (۱۴۱۰ق)، تعلیقه بر: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰ش)، تفرج صنع، گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی، تهران: سروش.
۱۸. _____ (۱۳۷۶ش)، درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع، تهران: نشر نی.
۱۹. _____ (۱۳۷۵ش)، علم چیست؟ فلسفه چیست؟ تهران: صراط.
۲۰. سوزنچی، حسین (۱۳۸۵ش)، «اصالت فرد یا اصالت جامعه یا یا هردو، بررسی تطبیقی آراء استاد مطهری و استاد مصباح یزدی» در: فصلنامه قیسات، ش ۴۳.
۲۱. _____ (۱۳۸۷ش)، جایگاه «روش» در علم، تاملی انتقادی در باب ماهیت علم در فرهنگ جدید، فصلنامه علمی - پژوهشی راهبرد فرهنگ، ش ۴.
۲۲. _____ (۱۳۸۹ش)، ماجرای وحدت وجود در حکمت متعالیه، تهران: دفتر نشر دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
۲۳. _____ (۱۳۸۹ش)، معنا امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
۲۴. _____ (۱۳۹۱ش)، وجودشناسی خانواده، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی بزرگداشت روز جهانی فلسفه ۲۰۱۰، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ج ۲، ص ۳۶۴-۳۷۵.
۲۵. سه‌روردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۳ش)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. _____ (۱۳۶۰ش)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۲ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با پاورقی‌های مرتضی مطهری، تهران: صدرا.

۲۹. _____ (۱۴۲۰ق)، الانسان والعقیده، قم: فدک.
۳۰. _____ (۱۴۱۰ق)، تعلیقه بر: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. _____ (۱۴۱۰ق)، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان سیداحمد کربلایی و شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی)، به ضمیمه محاکمات و تزییلات علامه طباطبایی بر سه مکتوب اول سید و شیخ و تزییلات سید محمد حسین طهرانی بر چهار مکتوب آخر سید و شیخ، تهران: حکمت.
۳۲. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰ش)، تاریخ فلسفه، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، انتشارات سروش.
۳۳. کالینز، رندل (۱۳۷۷ش)، «جامعه‌شناسی آگاهی: هوسرل، شوپس، گارفینکل، ترجمه شهرام پرستش» در: فصلنامه ارغنون، سال پنجم، ش ۱۷.
۳۴. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۷ش)، تمهیدات، مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۳ش)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۲ش)، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰ش)، بیست گفتار، تهران: انتشارات صدرا.
۳۸. _____ (۱۳۷۲ش)، فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات صدرا.
۳۹. _____ (۱۳۵۹ش)، مجموعه مقالات، تهران: انتشارات جهان‌آرا.
۴۰. _____ (۱۳۶۹ش)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: انتشارات صدرا.
۴۱. _____ (۱۳۸۰ش)، یادداشت‌های استاد مطهری، تهران: انتشارات صدرا.
۴۲. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱ش)، راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، تهران: نگاه معاصر.
۴۳. ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۷۱ش)، رساله منطقی - فلسفی، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.

۴۴. هایدگر، مارتین (۱۳۷۵ ش)، «عصر تصویر جهان»، ترجمه یوسف اباذری، در: فصلنامه ارغنون، سال سوم، ش ۱۲ و ۱۱، ص ۱ - ۲۱.

۴۵. هیدجی، محمد (۱۴۱۰ ق)، تعلیقه بر صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

46. Heidegger, Martin, **Basic Writings from Being & time (1927) to the task of thinking** (1964), Ed. David Farrell Krell, trans. Joan Stambaugh & J. Glean & D. F. Krell, New York: Harper & Raw, publishers, Inc. 1977.

47. Shand, John, **Philosophy and Philosophers**, London: University College London, 1993.

48. Fukuyama, Francis, **The End of History and the Last Man**, New York: Free Press, 1992





نقد و بررسی مبانی تجربه‌گرایی در علوم انسانی

علی مصباح*

چکیده

«تجربه‌گرایی» به عنوان اولین رویکرد در علوم انسانی، مورد توجه دانشمندان این عرصه قرار گرفت، و هنوز هم، با وجود نقدها و رقیب‌های جدی، روش غالب در تحقیقات علوم انسانی و اجتماعی است. موافقان و مخالفان تجربه‌گرایی در علوم انسانی از شیوه‌ها و راهبردهای مختلفی برای اثبات نظر خویش و ابطال نظریات مخالف بهره برده‌اند: از تغییر در موضوع علوم انسانی، تا تحول در هدف آنها، تا دگرگونی در مبانی هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی آنها. به نظر می‌رسد نکته‌ای کلیدی که منتقدان تجربه‌گرایی در علوم انسانی از آن غفلت ورزیده‌اند، بررسی و تحلیل ماهیت موضوع علوم انسانی و لوازم روش‌شناختی آن است. توجه به این نکته می‌تواند برخی کاستی‌های تجربه‌گرایی را آشکار کند.

نقطه‌ی عزیمت این مقاله را این اصل روش‌شناختی تشکیل می‌دهد که روش هر علم وابسته به موضوع آن است، و ماهیت موضوع است که نوع روش تحقیق مناسب را تعیین می‌کند. بر این اساس، سعی می‌شود تا ماهیت موضوع علوم انسانی، تحلیل، و عدم تناسب روش تجربی با آن نشان داده شود. راهبرد این نوشتار برای این کار، تحلیل منطقی مفاهیمی است که در موضوعات مسائل علوم انسانی به کار می‌روند تا نشان دهد این موضوعات شامل مفاهیمی از سنخ معقولات اولی، معقولات ثانیة منطقی، و اعتباریات محض‌اند و مطالعه هر دسته از آنها نیازمند روشی ویژه و منحصر به فرد می‌باشد. از این رو، پیشنهاد نوشتار حاضر، آن است که روش تجربی هرچند در بررسی و مطالعه برخی از موضوعات علوم انسانی، کارایی محدود و مناسب خود را دارد، لکن نمی‌تواند به عنوان تنها روش مطلوب و مفید در این علوم مورد تأکید و توجه قرار گیرد؛ بلکه عمده مسائل علوم انسانی به روش‌هایی دیگر نیازمندند تا بتوانند همه موضوعات خویش را بررسی کرده، به اهداف خود دست یابند.

کلیدواژه‌ها: علوم انسانی، تجربه‌گرایی، روش‌شناسی، نقد، معقولات اولی، معقولات ثانیة، اعتباریات.

* دانشیار مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی (ع.ج.ع).

مقدمه

از آغاز پیدایش علوم انسانی و اجتماعی در غرب، این علوم با شعار جایگزینی برای راه حل‌های قدیمی‌تر مسائل اجتماعی پا به میدان گذاشت. راه‌حل‌های پیشین عمدتاً مبتنی بر اعتقادات، ارزش‌ها، و دستورالعمل‌های مذهبی بود؛ به‌ویژه آنچه به مسیحیت نسبت داده می‌شد. مبانی معرفت‌شناختی، و در نتیجه، روش‌شناسی تلاش‌های علمی جدید در این زمینه‌ها از جوّ حس‌گرایی و تجربه‌گرایی حاکم بر جوامع علمی قرن هیجدهم اروپا الهام می‌گرفت؛ وضعیتی که هنوز فضای علمی و عملی علوم اجتماعی را تحت نفوذ و سیطره خود دارد. حس‌گرایی (Empiricism)، به مثابه دیدگاهی معرفت‌شناسانه، از یک سو بر رویکردی هستی‌شناسانه به نام طبیعت‌گرایی (Naturalism) مبتنی است و از دیگر سو، به روش‌شناسی خاصی به نام تجربه‌گرایی (Experimentalism) می‌انجامد. منظور از طبیعت‌گرایی، دیدگاهی هستی‌شناختی است که وجود را در موجودات محسوس مادی محدود کرده، وجود - و حتی امکان وجود - غیرمادی و مجرد را نفی می‌کند. حس‌گرایی (یا به تعبیر تد بتون: طبیعت‌گرایی معرفت‌شناختی (Epistemological naturalism)) (Naturalism in Social Science, "Routledge Encyclopedia of Philosophy, CD Version 1.0.") به این نظریه معرفت‌شناختی اشاره دارد که «هیچ معرفت‌تصوری قابل فهم نیست، و هیچ معرفت‌تصدیقی قابل اثبات منطقی نیست مگر آنکه از طریق حواس پنج‌گانه درک یا اثبات شود.» و «تجربه‌گرایی» (یا به تعبیر بتون، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی (Methodological naturalism)) (Ibid) به این باور اشاره دارد که «تجربه تنها منبع دانش است و هر ادعای معرفتی باید از صافی آزمایش تجربی بگذرد و از قواعد آن تبعیت کند تا به عنوان حقیقتی صادق قابل پذیرش باشد.» این مثلث هستی‌شناختی - معرفتی - روش‌شناختی در طول تاریخ علوم جدید همیشه همراه یکدیگر بوده و پایه‌های علوم طبیعی و علوم انسانی و اجتماعی را طی قرون گذشته تا حال پی‌ریخته‌اند، و به نوعی معرّف و شاخص «علم» تلقی شده‌اند. این واقعیت علی‌رغم تلاش‌های مختلفی است که در این

مدت، به‌ویژه در قلمرو علوم انسانی و اجتماعی، برای نقد این مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی آن، از سوی اندیشمندان و فیلسوفان گوناگون به عمل آمده است.

در دهه‌های اخیر، گفتگو بر سر مبانی معرفت‌شناختی علوم اجتماعی و انسانی به موضوعی اساسی و جنجالی تبدیل شده است، تا آنجا که برخی ادعا کرده‌اند: «تاریخ جامعه‌شناسی در قرن بیستم چالشی دامنه‌دار با پوزیتویسم است، که از یک‌سو، تلاش می‌شود میراث پوزیتویستی جامعه‌شناسی تثبیت شود، و از سوی دیگر، سعی در نفی آن

است.» («*Positivism in the Twentieth Century*», pp. 371-385)

تجربه‌گرایی در علوم طبیعی و انسانی

تجربه‌گرایی دارای ریشه‌هایی تنومند در اعماق فلسفه غرب است. چهره‌های برجسته این نحله فکری از قرن هفدهم میلادی شهرتی جهانی دارند؛ کسانی چون جان لاک (John Locke (1632-1704)، جورج بارکلی (George Berkeley (1685-1753)، دیوید هیوم (David Hume (1711-1776)، و ویلیام جیمز (William James (1842-1910) در قلمرو دانش‌های نوین‌پدید اجتماعی (یا اخلاقی)، می‌توان برخی تجربه‌گرایان دوآتشه را چون ژولین لامتری (Julien Offray de La Mettrie (1709-1751)، کلاود - آدریان هلوسییوس (Claude-Adrien Helvétius (1715-1771)، و پاول - هنری دولباخ (Paul-Henri Thiry Baron d'Holbach (1723-1789) را مثال زد. تجربه‌گرایی، به معنای اعم، در طول تاریخ فلسفه شکل‌های مختلفی به خود گرفته که از پوزیتویسم (تحصل‌گرایی) (Positivism) تا ابطال‌گرایی (Falsificationism)، و از استقراگرایی (Inductivism) تا تأییدگرایی (Verificationism) را شامل می‌شود. آنچه طبقه‌بندی همه این نحله‌ها تحت یک مقوله را توجیه می‌کند، وفاداری همه آنها به اصول مشترک حس‌گرایی و روش تجربی است. از این‌رو، آنچه در این مقاله ملاک تحلیل و نقد خواهد بود، همان نقاط مشترک است، و نه نقاط افتراق آنها.

تا آنجا که به علوم اجتماعی و انسانی مربوط می‌شود، پذیرش تجربه‌گرایی به عنوان

روش فهم و تحقیق در این علوم، بر نظریاتی مبنایی استوار است که می‌توان آنها را این‌گونه خلاصه کرد:

۱. تنها یک واقعیت وجود دارد و آن طبیعت است، و انسان (و جامعه) بخشی از این طبیعت‌اند؛

۲. موضوع علوم اجتماعی و علوم انسانی چیزی نیست جز همان رفتارهای مشاهده‌پذیر و قابل اندازه‌گیری؛

۳. آگاهی ما از واقعیت (خواه طبیعت باشد، یا انسان، یا جامعه) در یک نوع آگاهی خلاصه می‌شود؛

۴. روش علوم اجتماعی دقیقاً همان روش تجربی آزمایشی است که در علوم طبیعی اعتبار دارد؛

۵. تفاوت میان علوم اجتماعی و دیگر علوم طبیعی، مانند تفاوتی است که میان شاخه‌های علوم طبیعی وجود دارد، که آن هم ناشی از ویژگی‌های خاص موضوعات آنهاست (Social Science under Debate, p. 10); & (The Idea of Science, " in Midwest Studies in Philosophy, XV, pp. 62-63)) بدون آن‌که به اختلافی اساسی میان آنها منجر گردد؛

۶. هدف علوم اجتماعی تفاوتی با هدف علوم طبیعی ندارد. همان‌گونه که هدف نهایی علوم طبیعی «مهندسی طبیعی» (یعنی مهار، تغییر، و به کارگیری طبیعت برای ارضای نیازها و برآوردن اهداف انسان) است، هدف نهایی علوم اجتماعی هم «مهندسی اجتماعی» است؛ یعنی به کارگیری دانش علمی درباره پدیده‌های اجتماعی برای مهار، تغییر، و جهت‌دهی رفتار فردی و اجتماعی انسان‌ها برای پاسخگویی به نیازها و برآوردن اهدافی خاص.

به عنوان نمونه، ویلیام جیمز (William James (1842-1910))، فیلسوف پراگماتیست و روان‌شناس مشهور امریکایی، در کتاب اصول روان‌شناسی تصریح می‌کند: «روان‌شناسی یک علم طبیعی است.» (The Principles of Psychology, vol. 1 (NY, Dover Publications, 1918), p. 183) نمونه گویای دیگری از این طرز فکر را می‌توان در نوشته‌های کارل گوستاو همپل، به عنوان سخن‌گوی قرن

بیستمی این نحله مشاهده کرد؛ آنجا که می‌نویسد:

... ماهیت فهم، به این معنا که «تبیین» ما را به فهم یک پدیده تجربی رهنمون می‌شود، در همه زمینه‌های تحقیق علمی اساساً یکسان است، و... مدل قیاسی و احتمالی تبیین قانون‌مدار دامنه وسیعی را شامل می‌شود، و به جای آن که تنها دلایل تبیینی مکانیک کلاسیک را پوشش دهد، به‌ویژه، به‌خوبی با مختصات تبیین‌هایی [در علوم انسانی] تطبیق می‌کند که با تأثیر سنجش عقلانی، انگیزه‌های آگاهانه و نیمه‌آگاهانه، و باورها و ایده‌آل‌ها بر شکل‌دهی پدیده‌های تاریخی سروکار دارند. بنابراین، به نظر من، طرح ما جنبه‌ای مهم از وحدت روش‌شناختی همه علوم تجربی را نشان می‌دهد. (*Explanation in Science and in History*, In *The Philosophy*)

(*of Science*, by P.H. Nidditch (ed.), p. 79

منتقدان تجربه‌گرایی در علوم اجتماعی

با صرف نظر از نقدهایی که بر حس‌گرایی به عنوان زیرساخت معرفت‌شناختی علوم طبیعی وارد شده است، به اصطلاح «تجاوز علمی» (*Scientific invasion*) (Ted Benton,) طبیعی وارد شده است، به اصطلاح «تجاوز علمی» (*Naturalism in Social Science*) تجربه‌گرایی به علوم انسانی با مقاومت سرسختانه گروهی از فیلسوفان علوم اجتماعی، از جمله رومانتیسیست‌ها (Romanticist)، تاریخی‌نگرها (Historicists)، هرمنوتیست‌ها (Hermeneuticists)، و اصحاب واقع‌گرایی انتقادی (*Critical realists*) روبرو شده است. ایشان معتقدند عدم تجانس میان پدیده‌های طبیعی و انسانی، بسیار اساسی‌تر و بیش از آن است که بتوان هر دو را با یک روش، آن هم روش تجربی آزمایشی مطالعه کرد و فهمید. با وجود این، در تعیین چرایی و چگونگی این تفاوت، نحله‌های مختلف ضدتجربه‌گرا با یکدیگر اختلافاتی اساسی دارند. برای نمونه، در میان تاریخی‌نگرها، کُنْدُرسه (Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat de Condorcet (1743-94) را می‌توان دید که از نسل دوم فیلسوفان فرانسوی قرن ۱۸ و یکی از برجسته‌ترین ریاضی‌دانان فرانسه در عصر خود بود. وی در کتاب *طرحی برای به‌تصویرکشیدن پیشرفت تاریخی*

ذهن بشر (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1795))، تحلیلی تاریخی و سکولار از پویایی و متحول بودن پیشرفت بشر، از دوران «طبیعی» و «ماقبل اجتماعی» تا جوامع مدرن اروپا در نه مرحله ارائه کرد. تاریخی نگرها بر اساس ایدئالیسم مطلق (Absolute Idealism) هگل، ماهیت تاریخی و زمان مند بودن پدیده‌های انسانی را علت تفاوت علوم انسانی با علوم طبیعی می‌انگارند که به زعم ایشان موجب می‌شود تا واقعیت‌های انسانی بدون پیروی از قوانینی ثابت، مانند قوانین طبیعی ثابتی که بر واقعیات مکانیکی و شیمیایی حاکم است، در معرض تحول دائم و غیرقابل پیش‌بینی قرار گیرند. (Contemporary Philosophy of Social Science, pp. 155-156) از سوی دیگر، برخی از فیلسوفان آلمانی نوکاتی و هرمنوتیست‌ها مانند ویلهلم ویندل‌باند (Wilhelm Windelband (1848-1915))، هانریخ ریکرت (Heinrich Rickert (1863-1936))، و ویلهلم دیلتای (Wilhelm Dilthey (1833-1911))، به عنوان مشهورترین پیش‌گامان در میان منتقدان تجربه‌گرایی در علوم انسانی، بر تفاوت اساسی علوم انسانی و علوم طبیعی در «موضوع و هدف» پای فشرده‌اند که نتیجه آن در تفاوت در روش هم ظاهر می‌شود. این گروه بر این باورند که موضوع مطالعات علوم انسانی، «رفتار معنادار» است، و این علوم در پی فهم معنای رفتارها هستند، و نه در صدد کشف قوانین حاکم بر آنها (حتی اگر چنین قوانینی وجود داشته باشد). به اعتقاد آنان، میان «تبیین» (Explanation)، به مثابه هدفی مناسب برای علوم طبیعی، با «تفهم» (Verstehen (understanding))، به مثابه نوعی از فهم که شایسته علوم انسانی است، تفاوتی عظیم وجود دارد، و این دو به هیچ‌وجه با روشی واحد فراچنگ نمی‌آیند. از این رو، اینان تعمیم روش تجربی به علوم انسانی و اجتماعی را بی‌پایه و بی‌فایده می‌دانند. برخی دیگر چونان پیتر وینچ (Peter Winch (1926-1997)) با پیروی از چرخش زبانی در فلسفه غرب، پدیده‌های اجتماعی و انسانی را نوعی بازی زبانی پنداشته‌اند که تنها با دنبال کردن «قواعد» (Rules) قراردادی قابل مطالعه‌اند و نه با پیدا کردن «قوانین» (Laws) ثابت و غیرقابل تغییر. (The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy, pp. 40-65)

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، مکاتب ضدتجربه‌گرا در علوم انسانی و اجتماعی بر اساس مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی بسیار متفاوت، و گاه متضاد، به این دیدگاه رسیده‌اند، و در روش‌های جای‌گزینی که پیشنهاد کرده‌اند نیز با یکدیگر بسیار اختلاف دارند. ما نقد مشکلات مربوط به مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی این نحله‌ها، یا بررسی راه‌حل‌های جای‌گزینی را که برای مشکل روش‌شناسی علوم اجتماعی ارائه داده‌اند، به مجال دیگری وامی‌گذاریم؛ آنچه در اینجا بدان خواهیم پرداخت نکته‌ای کلیدی است که به نظر می‌رسد منتقدان تجربه‌گرایی از آن غفلت کرده‌اند، و آن بررسی ماهیت موضوع (یا موضوعات) علوم اجتماعی و لوازم روش‌شناسانه آن است که می‌تواند علت ناکافی و نامناسب بودن روش تجربی برای مطالعه این موضوعات را آشکار سازد. از آنجا که نظریات ضدتجربه‌گرا در علوم انسانی و روش‌های جای‌گزینی که معرفی کرده‌اند، با نگاهی منطقی به موضوع ننگریسته‌اند، قوت لازم را برای حل مشکل علوم انسانی ندارند. این نظریات نه‌تنها از چنین مشکلی مبنایی رنج می‌برند، بلکه این برخورد اشتباه آنان با مسئله موجب شده است که پیشنهادهای جای‌گزین آنها نتواند همهٔ زمینه‌های گونه‌گون علوم انسانی و اجتماعی را دربرگیرد، و موضوعات بسیار متنوع آنها را پوشش دهد.

ما در این مقاله استدلال خواهیم کرد که نقطهٔ معقول برای شروع بحث دربارهٔ روش‌شناسی مطالعهٔ یک موضوع، بررسی ماهیت مفاهیمی است که در موضوع و محمول قضایای یک علم به‌کار رفته که به‌طور منطقی مستلزم روشی خاص برای مطالعه آن است. با مطالعهٔ موضوع علوم انسانی است که متوجه خواهیم شد، روش تجربی برای شناخت آن مناسب نیست یا دست کم کافی نیست. به‌علاوه، از آنجا که قلمرو موضوعاتی که در علوم انسانی و اجتماعی مورد مطالعه قرار دارند، بسیار وسیع و متنوع است، نمی‌توان همهٔ آنها را تحت یک مقوله گنجانید و با یک روش مطالعه کرد. بنابراین شایسته است از «روش‌ها»ی علوم انسانی سخن بگوییم.

منطق روش‌شناسی علوم

برخلاف دیدگاه پوزیتیویستی که دانش را در اطلاعات حسی خلاصه می‌کند و عقل را منبعی قابل اعتماد و معتبر نمی‌شمارد، نقش عقل در تصورات کلی، تصدیقات، حل مسئله، و درک قوانین کلی انکارناپذیر است.^۱ این بدان معنا است که عقل در حوزه تصورات می‌تواند برخی مفاهیم و معقولات را بدون نیاز به حس و تجربه تولید کند، و به وسیله آنها برخی حقایق را قابل فهم سازد. (رک: آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۰۳ - ۲۰۴) به علاوه، در حوزه تصدیقات نیز حقایق وجود دارد که اثبات یا نفی قطعی آنها تنها به مدد عقل ممکن است؛ خواه این اثبات یا نفی تنها از طریق مقدمات عقلی ممکن گردد، یا از مقدمات حسی نیز کمک گرفته شود. از این رو، با شناخت انواع معقولات و مفاهیم کلی که موضوع علوم مختلف قرار می‌گیرند، و الزامات روش‌شناختی آنها می‌توان روش‌شناسی مناسب برای ادراک و قضاوت نسبت به آنها را کشف کرد. روش‌شناسی یک موضوع یا رشته علمی چیزی نیست که تابع وضع و قرارداد یا مُد و دل‌خواه افراد باشد، بلکه بستگی کامل به ماهیت موضوع مورد مطالعه و نوع مفاهیمی دارد که در موضوع و محمول قضایای آن علم به کار گرفته می‌شوند.

بر اساس تقسیم‌بندی‌های رایج در منطق و معرفت‌شناسی اسلامی، مفاهیم حقیقی (که از آنها به «معقولات» تعبیر می‌شود) به سه دسته مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی، مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیة فلسفی، و مفاهیم منطقی یا معقولات ثانیة منطقی تقسیم می‌شوند. از آنجا که معقولات ثانیة منطقی اختصاص به مفاهیم منطقی دارند و مصداق آنها تنها مفاهیم ذهنی است، در مبحث علوم انسانی کاربرد مستقیم ندارند، و به همین دلیل از بررسی آنها چشم می‌پوشیم.

۱. فیلسوفان مسلمان، علاوه بر فیلسوفان و معرفت‌شناسان غربی، به تفصیل به این مسئله پرداخته و زوایای آن را کاویده‌اند. برای مطالعه بیشتر (رک: آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۸۸ - ۱۹۰؛ منطق و شناخت‌شناسی از نظر حضرت آیت‌الله مصباح یزدی، ص ۲۶۹ - ۲۷۰).

محور مسائل علوم انسانی را افعال و انفعالات انسانی^۱ (از آن جهت که انسانی‌اند)^۲ تشکیل می‌دهد، و هدف این علوم شناخت ماهیت، علت‌یابی، و بررسی آثار و تبعات این موضوعات و ارزش‌گذاری و جهت‌بخشی به آنها^۳ است. از این‌رو، برای تعیین روش بررسی و مطالعه موضوعات علوم انسانی باید ویژگی منطقی مفاهیم حاکی از افعال و انفعالات انسانی را یک به یک بررسی کرده، دلالت‌های روش‌شناختی آنها را مطالعه کرد.

حالات و انفعالات

هرچند انفعالات انسان با علم حضوری درک می‌شود (ر.ک: آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۵۴)، بازتاب آنها در ذهن به صورت علمی حصولی و مفاهیمی تصویری است. این مفاهیم خود بر دو نوع‌اند:

یک. مفاهیمی که مستقیماً از حالات و انفعالات نفسانی حکایت می‌کنند و از قبیل مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی، به شمار می‌آیند. به عنوان نمونه، مفهوم درد یا شادی

۱. گفتمانی است که منظور از «انفعالات» در این تعریف، معنای روان‌شناختی آن نیست که در حالات روانی منفی همچون خشم و نفرت منحصر است، بلکه مراد معنای فلسفی آن است که شامل هرگونه تأثیرپذیری نفس انسانی می‌شود. از جمله این تأثیرپذیری‌ها حالات مثبت یا منفی است که در روح حاصل می‌شود؛ همچنین برخی انواع علم (مانند علم به محسوسات) که بنا بر نظر برخی از فلاسفه، از نوع انفعال به حساب می‌آیند، در چارچوب این تعریف قرار می‌گیرند.

۲. این قید از آن جهت اضافه شده است تا مشخص شود که افعال و انفعالات انسان به خودی خود، و از آن جهت که حرکتی فیزیکی یا انفعالی فیزیولوژیک هستند (مانند آنچه در علوم پزشکی، فیزیولوژی، و مکانیک مورد بحث قرار می‌گیرد) موضوع علوم انسانی قرار نمی‌گیرند.

۳. ارزش‌هایی که با فعل و انفعالات انسانی در ارتباطند، از رابطه این فعل و انفعالات با مطلوب انسانی حکایت می‌کنند. شناخت مطلوب حقیقی، سلسله مراتب مطلوب‌ها، و نوع رابطه افعال و انفعالات انسان با آنها بخشی از علوم انسانی را به خود اختصاص می‌دهد که در نهایت به شکل‌گیری علوم انسانی دستوری یا هنجاری منجر می‌شود.

۴. نگارنده در جای خود به تفصیل به نقد و بررسی تعریف‌های رایج از علوم انسانی و علت انتخاب این تعریف پرداخته است. (ر.ک: درآمدی بر فلسفه علوم انسانی)

حاکمی از احساسات و حالاتی نفسانی اند که با علم حضوری درک شده، و این مفاهیم انعکاس ساده ذهنی آن حالات اند. همان گونه که در معرفت شناسی تبیین شده است، معقولات اولی (یا مفاهیم ماهوی) در صورتی که حاکمی از موجودی محسوس باشند، راه شناخت و حکم درباره آنها نیز حس و تجربه خواهد بود، و در صورتی که حاکمی از معلومات حضوری باشند، راه دستیابی به معنای آنها رجوع به حقایق است که با علم حضوری یافت می شوند. هنگامی که به محکی های این سنخ از مفاهیم در علوم انسانی (انفعالات نفسانی) مراجعه می کنیم، درمی یابیم که آنها واجد خواص محسوسات (از قبیل ابعاد سه گانه) نیستند و از این رو، روش تجربی در این زمینه ناکارآمد خواهد بود. راه دستیابی به این گونه مفاهیم، و نیز شناخت و ارزیابی گزاره هایی که موضوع یا محمول شان از این دسته از مفاهیم تشکیل شده باشد، رجوع به علم حضوری است. حتی اگر چنین روشی را با تأسی به ویلیام جیمز، تجربه درونی نام نهیم، ماهیت آن تغییر نمی کند و باز هم تفاوتی اساسی با روش تجربی آزمایشگاهی و متعارف در علوم طبیعی خواهد داشت. روشن است که مفاهیم وجدانی حاکمی از «افعال» بی واسطه نفس (مانند اراده) نیز همین حکم را دارند.

دو. مفاهیمی که از حالات و انفعالات انسان حکایت می کنند و از معقولات ثانیه فلسفی به حساب می آیند؛ زیرا چنین عناوینی تا هنگامی که با امور مشابه یا اضدادشان مقایسه نشوند، قابل فهم و انتزاع نیستند. از این رو، این موضوعات به صورت جفت های مفهومی که دایرمدار نفی و اثبات اند، ادراک شده و تقابل آنها از نوع تقابل «عدم و ملکه» است که شأنیت موضوع در آنها لحاظ شده است. از سوی دیگر، این مفاهیم دارای مراتبی است که ممکن است از جهات و حیثیت های مختلف بر مصداق واحدی صادق باشند. مثلاً مفهوم «کمال» (و نقص) درجاتی دارد که یک درجه آن در مقایسه با درجات پایین تر کمال به حساب می آید و در مقایسه با درجات بالاتر نقص محسوب می شود؛ همچنین است مفاهیم خوشبختی بدبختی، راحتی ناراحتی، و مانند آنها. مجموع این ویژگی ها (نیاز به مقایسه برای انتزاع مفهوم، ذومراتب بودن صدق مفاهیم

بر مصادیقشان، و صدق دو مفهوم متقابل بر یک مصداق از دو جهت و دو حیثیت) از مؤلفه‌های معقولات ثانی است (آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۷۷ - ۱۷۸). از آن جهت که اتصاف این مفاهیم خارجی است، یعنی حقایقی و رای مفاهیم ذهنی دارند، از سنخ مفاهیم فلسفی (معقولات ثانیه فلسفی) اند. این مفاهیم تشکیکی بوده، بر درجات مختلف مصادیق خود قابل حمل‌اند؛ همان‌گونه که مفهوم «وجود» بر درجات تشکیکی وجود در موجودات مختلف به یک نحو صادق است.

فهم معقولات ثانیه فلسفی از عهده حس و تجربه بیرون است. نیرویی که می‌تواند این دسته از مفاهیم را درک و فهم کند، عقل (به عنوان نیرویی برای درک برخی از تصورات) است. بنابراین نتیجه‌ای که تا اینجا می‌گیریم آن است که ابزار حس و روش تجربی برای درک مفاهیم تصویری مربوط به موضوع این دسته از مسائل علوم انسانی هم کارایی ندارد.

آثار فیزیک و شیمیایی، و زیست‌شناختی حالات انسان

حالات درونی انسان، آثاری محسوس در دستگاه‌های مختلف بدن برجای می‌گذارند، که از آن جمله است تغییرات هورمونی، تحریک‌های عصبی، حرکت‌های ماهیچه‌ای و مفصلی، و نتایجی که برای ارگانیزم زنده به عنوان یک کل به بار می‌آورد. ممکن است میان این آثار نیز رابطه علی و معلولی وجود داشته باشد و یکی از آنها علت پیدایی دیگری باشد، مانند این‌که عصبانیت موجب ترشح یک هورمون شده، و زیاد شدن این هورمون در خون، موجب سرعت گردش خون می‌گردد. کشف رابطه علی میان حالات درونی با این‌گونه آثار بدنی تنها با تجربه حسی امکان‌پذیر نیست؛ چرا که یک سوی این رابطه (که همان حالات درونی باشد) تنها با علم حضوری قابل درک است. اما رابطه میان سطوح مختلف آثار بدنی با یکدیگر را می‌توان با تجربه کشف کرد؛ ولی کشف رابطه میان مثلاً ترشح یک هورمون با سرعت گردش خون اصالتاً مسئله علوم انسانی نیست، بلکه به قلمرو علوم زیستی تعلق دارد که از علوم طبیعی به‌شمار می‌رود. آنچه

باعث می‌شود این‌گونه مسائل به حیطه علوم انسانی راه یابند، ارتباط علی و معلولی آنها با حالات درونی است، و همان‌طور که گذشت، فهم این رابطه از قلمرو تجربه حسی خارج است.

نمودهای عینی حالات انسان

حالات درونی انسان، نمودهایی بیرونی و تجلیاتی عینی دارند. مثلاً نمود بیرونی حالت خوشحالی، انبساط چهره و لبخند است. لبخند، معلول حالت خوشحالی است، و آن حالت درونی علت معدّ برای پیدایی لبخند بر لبان شخص است که اگر دیگر اجزای علت تامه‌اش نیز فراهم باشد، موجب پیدایش معلول می‌شود. هرچند ممکن است لبخند به ترکیبی از کیفیات جسمانی گفته شود، ولی از یک حالت درونی و روانی انسان حکایت می‌کند که همان خوشحالی است. حکایت لبخند از خوشحالی، از قبیل حکایت یک لفظ از معنایش نیست؛ زیرا همان‌گونه که خواهیم گفت، حکایت لفظ از معنا امری قراردادی است، در حالی که در اینجا چنین نیست. لبخند نمودی عینی از یک حالت نفسانی است و به دلیل رابطه ویژه‌ای که با آن دارد از آن حکایت می‌کند. رابطه حالات نفسانی با نمودهای عینی آنها را به سه صورت، و به عبارتی در سه سطح و مرحله، می‌توان تصور کرد:

مرحله اول آن است که رابطه شخصی موجود میان لبخند خود را با خوشحالی خویش درک کنیم. گرچه شخص برای درک لبخند زدن خویش، نیازمند به‌کارگیری ابزارها و ادراکات حسی است، و دست‌کم باید اعصاب حسی صورت و پوست او تغییرات چهره‌اش را به مغز مخابره کنند تا ادراک حسی حاصل شود؛ ولی درک رابطه میان آن با خوشحالی از قلمرو حواس و تجربه خارج است. فهم این رابطه جزئی «دلالت و حکایت» نیازمند مراجعه به علم حضوری است. شخص هم خوشحالی خویش (به عنوان یک انفعال نفسانی) را با علم حضوری می‌یابد، و هم رابطه علی و معلولی میان آن با لبخندش را.

مرحله دوم این است که رابطه شخصی میان لبخند فردی دیگر را با خوشحالی همان فرد درک کنیم؛ به این معنا که از لبخند زدنش به خوشحالی‌اش پی ببریم. این نیز (مانند فرض اول) ادراک یک مفهوم جزئی است که یکی از مقدماتش (دیدن لبخند دیگری) با تجربه حسی فراهم می‌شود؛ ولی فهم رابطه آن عمل حسی با حالت درونی فرد مورد نظر و نیز درک حالت درونی وی نیازمند نوع دیگری از ادراک است. هر فردی ابتدا در مورد خودش با علم حضوری درمی‌یابد که هنگامی می‌خندد که خوشحال باشد (اگر خنده واقعی و طبیعی باشد)؛ یعنی رابطه علی و معلولی میان این دو را با علم حضوری درک می‌کند. در مرحله بعد، وقتی همین اثر (لبخند) را در دیگری می‌بیند، او را به خودش تشبیه کرده، نظیر حالت خود را به او نسبت می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که «اگر او لبخند می‌زند، پس حتما خوشحال است.» این گونه نسبت دادن حالات درونی به شخص دیگر، یک مفهوم تصویری جزئی نیست، بلکه تصدیقی جزئی و نتیجه چند قیاس است. بنابراین از آنجا که چنین تصدیقاتی جزئی‌اند، در زمره قضایای علمی محسوب نمی‌شوند، و از آنجا که نیازمند استدلال‌اند، به استفاده از عقل (به عنوان مدرک کلیات و نیروی استدلال‌گر) محتاج‌اند، و در هر صورت، با تجربه حسی محض به دست نمی‌آیند.

مطابق تعریف رایج از «علم»^۱، ادراکات مربوط به این دو مرحله را نمی‌توان بخشی از علوم انسانی شمرد؛ زیرا هر دو جزئی‌اند و براساس تعریف رایج از «علم»، تصورات جزئی موضوع گزاره‌های علمی قرار نمی‌گیرند.^۲ اگر دیده می‌شود که گاهی در علوم

۱. واژه «علم» دارای اصطلاحات مختلفی است که اصطلاح رایج آن، که به رشته‌ای خاص از دانش اشاره دارد، به معنای مجموعه‌ای از قضایای کلی است که محور خاصی برای آنها لحاظ شده است. برای آگاهی از دیگر اصطلاحات علم. (ر.ک: آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۶۱ - ۶۲)

۲. البته طبق اصطلاحی عام‌تر، مواردی مثل شرح حال نویسی یا تاریخ‌نگاری نیز ممکن است در زمره علوم قرار داده شوند.

انسانی (یا دیگر علوم) از تصورات جزئی استفاده و یا به قضایای شخصی استناد می‌شود، از باب مقدمه و برای رسیدن به نتایج کلی است؛ وگرنه قضایای جزئی بخشی مستقل از علوم به حساب نمی‌آیند. اصولاً قواعد کلی‌اند که مجموعه‌ای از گزاره‌ها را به جرگه علوم پیوند می‌دهند. اساس علم بر قوانین کلی است که بتوان به مدد آنها حکم موارد ناشناخته و حتی غیرموجود را تعیین کرد و در مورد آنها دست به پیش‌بینی زد.

اما مرحله سوم در سلسله مراتب فهم رابطه میان نمودهای عینی و حالات درونی این است که بخواهیم یک رابطه کلی از نوع رابطه علی میان خنده با خوشحالی (با صرف نظر از شخص، زمان، مکان، و سایر شرایط خاص) برقرار و حکمی کلی درباره رابطه این دو با یکدیگر صادر کنیم؛ به گونه‌ای که بتوانیم حکم موارد مشکوک را به عنوان مصادیقی از آن اصل کلی تعیین نماییم. برای اثبات این رابطه کلی، باید قیاسی برهانی تشکیل داد که کبرای آن ریشه در علم حضوری دارد؛ زیرا براساس یافت حضوری، شخص درمی‌یابد خنده او معلول خوشحالی او است و نتیجه می‌گیرد که «خوشحالی علت خنده است.» اگر چنین تعمیمی درست باشد، در نتیجه، هر جا معلول (خنده) را در کسی ببینند، وجود علت (خوشحالی) را نتیجه می‌گیرد. البته این نتیجه‌گیری، فرع بر آن است که خوشحالی علت تامه و منحصر به فرد خنده باشد، که چنین نیست! تنها در صورتی رابطه علیت میان این دو برقرار می‌گردد که شخص همه شرایط و علل ناقصه دیگری را نیز که موجب خنده می‌شود، درک کرده، مجموعه آنها را علت تامه خنده به‌شمار آورد و در حکم کلی خویش لحاظ کند؛ و سپس در هر مصداق مشکوکی، با توجه به قرائن موجود در مورد دیگران قضاوت کند. اگر بخواهیم در چنین فرضی، از روش مناسب برای مطالعه این مرحله بحث کنیم، باید گفت که در این مرحله:

أ. برای ادراک حالت درونی خویش و ادراک رابطه علیت میان آن حالت با نمودها و تجلیات ظاهری و عملی آن، علم حضوری دخالت دارد.

ب. برای تصور مفهوم خوشحالی، مفهوم علیت و نیز برای انتزاع مفهوم لبخند، علم حصولی تصویری دخالت دارد. این تصورات به وسیله قوه عاقله (به معنای قوه ادراک

صور کلی) به دست می‌آید؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، این مفاهیم از قبیل معقولات ثانیة فلسفی‌اند.

ج. حکم به وجود رابطه علیت میان خوشحالی و خنده، به وسیله عقل (به معنای مُدرک کلیات و حکم‌کننده در تصدیقات کلی) صادر می‌شود. از آنجا که میان خوشحالی و خنده عوامل مادی واسطه‌ای (مانند فعالیت‌های هورمونی - عصبی - عضلانی) وجود دارند، برای استنباط و اثبات این احکام کلی باید از تجربه نیز کمک گرفت تا با مشاهده مصادیق متعدد، و وضع و رفع عوامل احتمالی دخیل در ایجاد آنها، ذهن آماده حکم کلی به رابطه علیت میان یک عامل (یا دسته‌ای از عوامل که روی هم علت تامه را تشکیل می‌دهند) با معلول شود.

د. در نهایت، برای تصدیق رابطه علیت میان علل مادی با خنده خود از یک سو، و نیز یافتن مصادیق جزئی برای حکم کلی (ج) در موارد قابل مشاهده در دیگران، تصدیق حصولی جزئی لازم است که نیازمند به‌کارگیری حواس مختلف و نیز استفاده از روش تجربی است. بنابراین، حس و تجربه در برخی مراحل مربوط به این‌گونه قضایای علوم انسانی، کارآیی دارند.

علل و عوامل مؤثر بر حالات انسان

بخشی از مسائل علوم انسانی که با حالات انسان در ارتباط است، به کشف علل و عواملی می‌پردازد که موجب پیدایی حالاتی خاص در انسان می‌شوند، یا از پیدایی آنها جلوگیری می‌کنند. این عوامل انواعی دارند؛ مثلاً یک حالت می‌تواند حالتی دیگر را موجب شود؛ مانند اینکه احساس شکست موجب غم می‌شود، یا سرزدن فعلی از انسان ممکن است حالتی را در خود او برانگیزاند، مانند اینکه کمک‌کردن به نیازمند، موجب شادی او می‌گردد، و یا برخی عوامل طبیعی یا اجتماعی می‌تواند باعث به‌وجود آمدن حالتی در انسان گردد؛ مانند اینکه کمبود نور خورشید در زمستان موجب افسردگی می‌شود، یا تشویق دیگران موجب احساس رضایت می‌شود. اگر این رابطه علی میان دو

حالت انسانی باشد، درک هر یک از حالات و نیز درک رابطه علی میان آنها به وسیله علم حضوری ممکن می‌شود و حس و تجربه در آنها راه ندارد. اما در دو مورد دیگر، روش تجربی برای کشف رابطه علی فی الجمله مفید و کارساز است.

نمادهای زبانی

حالات انسان علاوه بر آنکه به صورت مفاهیم در ذهن منعکس می‌شود، غالباً دارای نمادهایی زبانی به نام الفاظ است که انسان‌ها در محاورات خود با آنها از آن حالت‌ها حکایت می‌کنند. به عنوان مثال، در زبان فارسی واژه «خوشحالی» وضع شده است تا از حالتی نفسانی حکایت کند. برای حکایت از همین حالت، در زبان‌های مختلف الفاظ دیگری وضع شده است: در عربی: فرح و سرور؛ در انگلیسی: happiness؛ در فرانسوی: bonheur؛ در آلمانی: Glück، و... این رابطه اختصاص به حالات و انفعالات ندارد و شامل رابطه نمادهای زبانی با افعال نیز می‌شود و میان افعال و انفعالات از این جهت تفاوتی نیست. رابطه حکایت‌گری میان الفاظ و حالت‌های نفسانی (یا افعال انسانی) تابع وضع و قراردادهای زبانی است و امری صددرصد اعتباری به شمار می‌آید. اطلاع از این اعتبارات و قراردادهای زبانی برای پی‌بردن به محکی این الفاظ، ضروری است.

نمادهای زبانی نقشی گسترده در علوم انسانی دارند. از یک سو، انسان‌ها به وسیله زبان با یکدیگر به تفاهم یا ارتباط می‌پردازند، حالات و خواسته‌های خود را بیان می‌کنند، و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند.^۱ از این جهت، در این علوم - که روابط انسانی در مرکز توجه آنها است - مطالعه واژگان زبانی و مسائل مربوط به درک و فهم معنای زبان از اهمیت بالایی برخوردار است. از سوی دیگر، علوم انسانی از آن جهت که علمی حصولی‌اند و با مفاهیم و تصورات کلی و جزئی سروکار دارند، ناگزیر از به‌کارگرفتن ابزار زبان‌اند؛ ابزاری که تنها راه نفوذ به دنیای ذهنی اشخاص هدف و تنها راه مفاهمه با

۱. نمونه این تأثیرگذاری‌ها را می‌توان در انشائیات، مانند امر و نهی دید.

مخاطبان است. از این‌رو، آگاهی یافتن، پژوهش، و استفاده از یافته‌های مربوط به جنبه‌های مختلف زبان و فهم آن، یکی از دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌های صاحب‌نظران در علوم انسانی است؛ تا آنجا که برخی بر آنند که روش علوم انسانی در روش تفسیری و هرمنوتیکی خلاصه می‌شود.

رابطه میان الفاظ و معنای آنها، رابطه‌ای بسیار پیچیده و شگفت‌انگیز است. متخصصان و صاحب‌نظران در علوم متعددی مباحث مختلف مربوط به جنبه‌های گوناگون این رابطه را به کاوش و تبیین نشسته‌اند؛ علوم از قبیل زبان‌شناسی (Linguistics)، فقه‌اللغه (لغت‌شناسی) (Philology)، نشانه‌شناسی (Typology)، معناشناسی (Semantics)، دستور زبان (Grammar)، معانی و بیان (Rhetoric)، اصول فقه (مباحث الفاظ)، منطق (Logic) (مبحث الفاظ)، تفسیر (Exegesis)، و هرمنوتیک (Hermeneutics). بسیاری از این علوم، بخشی از علوم انسانی را تشکیل می‌دهند.

همان‌گونه که اشاره شد، رابطه نمادهای زبانی با معنای آنها رابطه‌ای کاملاً اعتباری و قراردادی است. چنین رابطه‌ای نه با روش تجربی، قابل کشف و درک است و نه روش عقلی محض در اینجا کارآیی دارد. فهم معنای واژه‌ها و کشف روابط میان آنها، تنها با استفاده از روش تفسیری (هرمنوتیک) امکان‌پذیر است؛ به این معنا که باید قراردادهای زبانی جامعه‌ای را که این الفاظ و جملات در آن به کار رفته، آموخت و بر اساس دستور زبان و قواعد محاوره‌ای حاکم بر آن فرهنگ، به رمزگشایی از کلمات و جملات پرداخت تا به مقصود گوینده پی‌برد. بنابراین روش تجربی در این زمینه به هیچ وجه کارآیی ندارد.

فعل معنادار

تا اینجا به بررسی انفعالات و حالات انسان، به عنوان بخشی از موضوعات علوم انسانی پرداختیم. بخشی دیگر از موضوعات علوم انسانی به افعال انسان مربوط است. برخی افعالی که در علوم انسانی درباره آنها مطالعه و تحقیق می‌شود، از این قرار است: انتخاب، تعهد، حکومت، رقابت، مالکیت، دادوستد، انتقال، انفاق، تولید، مصرف،

قضاوت، تربیت، تدریس، یادگیری، ازدواج، همکاری، آشوب، ارتکاب جرم، میانه‌روی، گرویدن، باور داشتن، پرستیدن، تعارض، تقلید، مسالمت، بدرفتاری، کناره‌گیری، از خود گذشتن و عقده گشودن. این موضوعات از قبیل مفاهیم ماهوی نیست و حرکات و سکنات خاصی را نشان نمی‌دهند؛ بلکه آنچه موجب می‌شود چنین افعالی مورد توجه و مطالعه علوم انسانی قرار گیرند، عناوینی است که از افعال خاصی انتزاع می‌شوند. به تعبیر ویلهلم دیلتای (C.f. *Le Monde de l'esprit*, p. 271-272) به نقل از نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، ص ۷۷) و ماکس وبر (Max Weber (1864-1920))، «رفتار معنادار» است که موضوع علوم انسانی و اجتماعی قرار می‌گیرد و نه هر رفتاری که از انسان سر می‌زند. وبر کلمه «کتش» را برای این دسته از رفتارها برگزیده است که شامل رفتارهایی می‌شود که «شخص فاعل معنایی ذهنی و شخصی به آن ضمیمه کند.» (88) *The Theory of Social and Economic Organisation*) البته میان صاحب‌نظران درباره منشأ معناداری برخی رفتارها اختلاف نظر وجود دارد و ما در اینجا قصد ورود به آن را نداریم.

این‌گونه افعال دارای ویژگی‌هایی است؛ از جمله آنکه اولاً با آگاهی و اختیار همراهند و هدفمند هستند؛ ثانياً اهداف و غایات موجب می‌شوند که افعال انسان عناوین خاصی به خود بگیرند، و حتی ممکن است یک عمل در دو موقعیت مصداق دو مفهوم متضاد یا متناقض قرار گیرد. مثلاً لبخند زدن یک رفتار است که ممکن است برای ابراز خوشحالی یا خوشنودی از امری باشد، یا به منظور تشویق فردی برای انجام یا ادامه کاری صورت پذیرد، و یا حتی ممکن است برای تمسخر یا تحقیر شخصی یا به‌منظور بازداشتن او از انجام عملی به‌کار رود.

این‌گونه عناوین برخاسته از یک مقایسه ذهنی میان عمل و غایت آن است، و از سوی دیگر، به اصطلاح هرچند اتصافشان خارجی است، ولی مابازای خارجی ندارند، و به‌علاوه، از یک فعل در شرایط مختلف می‌توان عناوینی متضاد برداشت کرد. اینها ویژگی‌های معقولات ثانیه فلسفی است. بر این اساس، باید اذعان داشت که رفتار معنادار را نمی‌توان با روش تجربی محض مطالعه کرد؛ بلکه فهم و بررسی آنها نیازمند

توجه به منشأ انتزاع «معنا» و «عنوان» آنها است که با تأمل عقلانی و ذهنی همراه است. البته در مواردی که این عناوین وابسته به قراردادهای اجتماعی باشند، برای فهم آنها باید قراردادهای فرهنگی و اجتماعی مربوط را شناخت، و در مواردی که وابسته به قصد فاعل باشند، باید با شناخت ذهنیات و انگیزه‌های فاعل به آنها دست یافت؛ ولی مسلّم آن است که هیچ یک از این نوع شناخت‌ها با روش تجربی فراچنگ نمی‌آیند.

از آنجا که میان هدف یک فعل با عنوانی که از آن انتزاع می‌شود، رابطه‌ای تولیدی وجود دارد، عنوان مربوط به آن فعل می‌تواند هدف از آن را به ما نشان دهد و از آن حکایت و بر آن دلالت کند؛ همان‌گونه که معلول می‌تواند از علت خودش پرده بردارد. به تعبیری دیگر، و البته با قدری تسامح، می‌توان گفت: رابطه‌ی یک فعل اختیاری با هدفش، مانند رابطه‌ی یک واژه است با معنایش. همان‌گونه که یک لفظ، به دلیل رابطه‌ای که با محکمی خود پیدا کرده است، از معنایش حکایت می‌کند، فعل اختیاری هم به دلیل ارتباطی که با هدفش دارد، از آن حکایت می‌کند و ما را به آن رهنمون می‌شود. از سوی دیگر، همان‌گونه که برخی الفاظ مشترک‌اند و مصادیق متفاوتی را نشان می‌دهند، یک فعل اختیاری نیز ممکن است از مصادیق بسیار متفاوتی حکایت کند. همان‌گونه که اشتراک در معنای یک لفظ، می‌تواند معنوی یا لفظی باشد، یک فعل هم می‌تواند از وجه اشتراک اهداف متفاوت حکایت کند، یا از هر یک از آنها جداگانه حکایت نماید؛ بدون وجود هیچ‌گونه وجه اشتراک میان آنها. همان‌طور که در فهم معنای صحیح مشترک لفظی نیازمند قرینه‌ایم، در فهم صحیح یک رفتار اختیاری از این نوع هم باید به قرائن مراجعه کنیم. بنابراین برای فهم یک رفتار از این نوع، باید معنای آن را کشف کرد، و برای فهم معنای آن باید فرایندی تفسیری (شبیبه به فرایند تفسیر یک متن) را پیمود. البته نباید از تفاوت میان این دو نوع معنا غفلت کرد. تفاوت میان معنای الفاظ و معنای افعال آن است که رابطه‌ی میان الفاظ و معنای آنها همیشه تابع قرارداد و جعل است؛ درحالی که معنای افعال و عناوینی که از آنها انتزاع می‌شود، گاهی تابع قرارداد و گاه

برخاسته از رابطه حقیقی یک فعل با هدف طبیعی آن است. اینکه گذاشتن دست بر سینه معنای «احترام» بدهد، تابع قرارداد است، ولی اینکه اخم کردن به معنای ناخشنودی است، ناشی از رابطه علی و معلولی میان آن فعل با این حالت است؛ رابطه‌ای که قابل تغییر نیست.

در هر صورت، وقتی فاعل برای رسیدن به هدفی، و رساندن معنایی به مخاطبان خود، عملی را انجام می‌دهد، معنای حقیقی یا اعتباری آن را قصد می‌کند. هدفی که از یک فعل اختیاری قصد می‌شود، اصطلاحاً «دلیل» آن فعل نامیده می‌شود. دلیل انجام یک فعل همان علت غایی و یکی از اجزای علت تامه صدور آن است، و به همین دلیل، تفاوتی که معمولاً در علوم اجتماعی میان این گونه «دلیل»ها با «علت» رفتارها (مانند عوامل فیزیکی، عصبی، و زیست‌شناختی) گذاشته می‌شود، درست نیست؛ چراکه آنچه در علوم به عنوان علل حرکت و رفتار شناخته می‌شود، تنها علل معده‌اند. به عبارت دیگر، وجود این عوامل تنها امکان حرکت اختیاری را به وجود می‌آورد و شرط لازم تحقق آن است. اما آنچه حرکت اختیاری را «موجب» می‌شود، و سرزدن یک رفتار را حتمی می‌سازد و شرط کافی برای تحقق آن است، پیوست جزء اخیر علت تامه است که همان اراده است، که آن هم به نوبه خود ناشی از تصور هدف و غایت فاعل است. عناوینی که از افعال انسانی، انتزاع می‌شود، در بسیاری از موارد تابع همین جزء علت تامه است، که وابستگی تام به انگیزه درونی و قصد فاعل دارد. به همین دلیل، برای فهم این مطلب که یک رفتار انسانی تحت کدام عنوان می‌گنجد و مصداق کدام مفهوم روان‌شناختی، اقتصادی، جرم‌شناختی، و... است، فهم انگیزه و قصد فاعل نقشی اساسی دارد. لذا کسانی مانند وینچ که رابطه میان فعل و قصد فاعل را نادیده می‌گیرند و آن را در علوم انسانی و اجتماعی بی‌ربط تلقی می‌کنند، در اشتباهند.

نیز گفتنی است که یک فعل می‌تواند اهدافی متوالی و مترتب بر یکدیگر داشته باشد. یک فعل اختیاری هدفی بی‌واسطه و نزدیک دارد که فاعل با انجام کاری قصد دارد به آن دست یابد. در طول این هدف اولیه و بی‌واسطه، شخص غالباً اهداف

درازمدت‌تر و راهبردی‌تری را در نظر می‌گیرد که نتیجه فعل اول می‌تواند مقدمه رسیدن به اهداف بالاتر را فراهم آورد. این اهداف میانی یا متوسط می‌توانند بسیار متعدد و مختلف باشند که هر کدام وسیله و مقدمه‌ای برای تحقق اهداف عمیق‌تر به حساب آیند. بر همین اساس، معنای یک فعل نیز، تا آنجا که به هدف و نیت فاعل بستگی دارد، می‌تواند دارای مراتب باشد: یک معنای بی‌واسطه که از فعل فهمیده می‌شود، و معنایی متوسط که هر یک مدلول معنای پایین‌تر و دال بر معنای بالاترند، و یک معنای غایی که دیگر دال بر معنایی بالاتر از خود نیست. فاعل یک فعل ممکن است در همه افعال خود نسبت به همه این مراتب معنایی فعل خود آگاهی یا توجه کامل نداشته باشد، و چه بسا ممکن است برای کشف و فهم آن معانی به روش‌هایی چون روان‌تحلیلی نیاز افتد.

آثار رفتار معنادار

افعال انسانی به تناسب عناوین مختلفی که بر آنها مترتب می‌شود، آثار اجتماعی و روانی متفاوتی پیدا می‌کنند. یکی از آثار افعال اختیاری که به واسطه عناوین انتزاع شده از آنها تحقق می‌یابد، ارزش‌گذاری آنها است. برداشتن مال دیگری اگر به این نیت باشد که قیمت آن پرداخت نشود، دزدی نامیده می‌شود و «بد» و «ممنوع» است، درحالی که برداشتن همان مال اگر با نیت پرداخت قیمت آن باشد، خرید نام دارد و «خوب» است؛ لبخند زدن به قصد تشویق «خوب» و «ممدوح» است، درحالی که لبخند زدن به قصد تحقیر «بد» و «ممنوع» می‌باشد؛ راست‌گویی به قصد هدایت «خوب» و «واجب» است، ولی راست‌گویی به قصد دوه‌هم‌زنی میان دو مؤمن «بد» و «حرام» و... این بخش از آثار رفتارهای اختیاری و عناوین منتزع از آنها در علوم انسانی توصیه‌ای یا کاربردی مورد استفاده بسیار دارد.

افعال اختیاری گاه آثار خواسته یا ناخواسته‌ای نیز بر خود فاعل یا دیگر انسان‌ها بر جای می‌گذارند. بررسی، تحلیل و تبیین این آثار جزئی از مباحث علوم انسانی است.

این آثار جدا از آثار فیزیکی و فیزیولوژیکی افعالند. نواختن سیلی بر گوش کسی، آثار فیزیکی و فیزیولوژیکی محتملی دارد؛ آثاری همچون سرخ شدن بناگوش، خون‌مردگی احتمالی، احساس درد، یا اختلال شنوایی. ولی این آثار موضوع بحث و مطالعه در علوم انسانی نیست. آثاری که این علوم متکفل بررسی آنهایند، آثار انسانی و اغلب اجتماعی افعال است؛ آثاری از قبیل خجالت‌زدگی، عبرت‌گیری، یا احساس دشمنی برای شخص کتک‌خورده و تأدیب، تشفی خاطر، یا پشیمانی برای سیلی‌زننده. ترتب این آثار هم متوقف بر درک عناوینی است که از این افعال انتزاع و بر آنها مترتب می‌شود. اگر در درک این عناوین اختلالی رخ دهد، و به غلط فهمیده شوند، آثار ناخواسته و گاه نامطلوبی را به بار می‌آورند. و ممکن است موجب سوء تفاهم شوند یا حتی عکس‌العمل‌های فردی یا اجتماعی غیر قابل پیش‌بینی را موجب شوند. در هر صورت، آثار اجتماعی افعال تابع عناوینی است که از آنها اراده یا درک می‌شود، و اینجا است که اهمیت این عناوین بیشتر ملموس و آشکار می‌شود.

مفاهیمی که در این دسته از موضوعات گزاره‌های علوم انسانی به کار می‌روند نیز از جنس معقولات ثانیه فلسفی‌اند و فهم آنها از دایره حس و تجربه بیرون است؛ زیرا در همان حال که رفتارهای خارجی به آنها متصف می‌شود، خود این مفاهیم از مقایسه رفتارها با منشأ یا نتایج آن رفتارها انتزاع می‌شوند و بدون چنین مقایسه‌ای این مفاهیم قابل حمل بر آن رفتارها نیست.

اهمیت عناوینی که از افعال انتزاع می‌شوند، در روابط اجتماعی و اهمیت آنها در مطالعات علوم انسانی موجب شده است تا افعال غیراختیاری نیز در جایی که منشأ انتزاع مفاهیمی مشابه می‌شوند، موضوع تحقیقات این علوم قرار گیرند. توضیح آنکه گاهی فعلی غیر اختیاری از شخص سرمی‌زند - و به همین دلیل از زاویه نگاه خود فاعل، رفتاری بی‌معنا تلقی می‌شود - ولی همین رفتار در جامعه و از دید محققان یا تماشاگران و ناظران، منشأ انتزاع یک عنوان می‌شود که می‌توان آن را «معنای عرفی» آن عمل نامید. گاه همین معنایی که دیگران از رفتار یا گفتار یا منش انسان درک می‌کنند و به آن نسبت می‌دهند، منشأ تأثیر

می‌شود و روابط میان افراد را تعیین می‌کند؛ هرچند در ذهن و خیال فاعل هم نیامده باشد. بنابراین به‌خصوص در مطالعه آثار اجتماعی رفتارهای انسان، معنای عرفی نقشی به‌سزا دارد و مطالعه آن بسیار بااهمیت تلقی می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، تلاش شد تا انواع مفاهیمی که در قضایای علوم انسانی به‌کار می‌روند، طبقه‌بندی شده، با تحلیل منطقی آنها به لوازم روش‌شناسانه آنها راه یابیم. بر اساس این تحلیل روشن شد مفاهیمی که در علوم انسانی به‌کار می‌روند، یا حقیقی‌اند یا اعتباری محض، و مفاهیم حقیقی به‌کاررفته در این علوم از دو دسته معقولات اولی و معقولات ثانیة فلسفی خارج نیست. معقولات اولی در علوم انسانی عمدتاً منتزع از علوم حضوری است که مستمسکی برای استفاده از روش تجربی به دست نمی‌دهند. معقولات ثانیة فلسفی نیز مستقیماً با تجربه و حس سروکار ندارند؛ هرچند گاه تجربه برای کشف رابطه علی و معلولی میان طرفین انتزاع این دسته از مفاهیم کارآیی دارند. اما آنجا که با مفاهیم اعتباری محض روبرو هستیم، تنها وظیفه علوم انسانی، کشف معنا و فهم و تفسیر آنها است، که تجربه حسی در این موارد نیز به‌کار نمی‌آید. از این‌رو، تجربه‌گرایی در علوم انسانی فاقد مبانی منطقی خواهد بود.

منابع

۱. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۸ش)، منطق و شناخت‌شناسی از نظر حضرت آیت‌الله مصباح یزدی به ضمیمه روش‌شناسی علوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
۲. فروند، ژولین (۱۳۸۵ش)، نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۴ش)، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
4. Benton, Ted. "Naturalism in Social Science," in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, CD Version 1.0.
5. Bunge, Mario. *SOCIAL SCIENCE UNDER DEBATE: A Philosophical Perspective*. Toronto, Buffalo, & London: University of Toronto Press, 1998.
6. Dilthey, Wilhelm. *Le Monde de l'esprit*. Trans. Michel Remy, Paris: Aubier-Montaigne, 1947.
- Fay, Brian. *Contemporary Philosophy of Social Science; a Multicultural Approach*. UK: Blackwell, 1996.
7. Halfpenny, Peter. "Positivism in the Twentieth Century," in George Ritzer and Barry Smart (eds.), *HANDBOOK OF SOCIAL THEORY*. London, Thousand Oaks, California, New Delhi: SAGE Publications, 2001), pp. 371-385.
8. Hempel, Carl Gustav. "Explanation in Science and in History," In *The Philosophy of Science*, by P.H. Nidditch (ed.), London: Oxford University Press, 1968, pp. 54-79.
9. James, William. *The Principles of Psychology*, vol. 1, NY: Dover Publications, 1918.
10. Putnam, Hilary. "The Idea of Science," in *Midwest Studies in Philosophy*, XV, pp. 62-63.
11. Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organisation*. Trans. Talcott Parsons, Free Press, 1997.
12. Winch, Peter. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. London, UK: Routledge, 1994.



انعکاس فلسفه فلوطین در حکمت صدر المتألهین

محمد مهدی گرجیان *

نرجس رودگر **

چکیده

فلوطین از حکمای یونان باستان است و کتابش *اثولوجیا* تأثیرات فراوانی بر فلسفه اسلامی نهاده است. در بین حکمای مسلمان، صدر المتألهین بیشترین استفاده را از آراء و نظریات او کرده است؛ به طوری که بسیاری از نظریات خاص حکمت متعالیه، ریشه در آرای فلوطین دارد. برخی از آرای فلوطین عبارتند از: اعتقاد به ذمراتب بودن هستی، قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء، قاعده الواحد، اعتقاد به ذمراتب بودن نفس و حضور مراتب وجودی در نفس آدمی، اعتقاد به حضور تمام موجودات عالم ماده در عوالم برین و... . اما دو فلسفه فلوطینی و صدرایی دارای چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی است؟ نوشتار پیش رو درصدد است ضمن معرفی آراء و نظریات اساسی فلسفه فلوطین و صدر المتألهین، موارد مشابهت و افتراق این دو فلسفه را نشان دهد. از جمله نتایج این تطبیق و مقایسه، کشف و درک میزان تأثیرپذیری حکمت متعالیه از فلسفه فلوطین است.

کلیدواژه‌ها: فلوطین، اقانیم ثلاث، احد، عقل، نفس، صدر المتألهین.

* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم.

** دانشجوی دانشگاه باقرالعلوم.

زندگی نامه فلوطین

پلوتئوس، افلوپین یا فلوطین که ترجمه عربی نام او است، در ۲۰۵ قبل از میلاد در مصر متولد شد. (internet Encyclopedia of philosophy, p. 337)

فلوطین را مؤسس مکتب نوافلاطونی می‌نامند. (The Encyclopedia of philosophy, v. 5, p27)

فلسفه‌ای که افلوپین از استاد خود آمونیوس ساکاس آموخته بود و به شاگردش تعلیم داد، به نام فلسفه نوافلاطونی معروف شد. (هستی در اندیشه فیلسوفان، ص ۷۰)

نوافلاطونیان در کنار عقل از عناصری چون شهود، جذب و خلسه برای رسیدن به حکمت نام می‌بردند. (تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ۳۵۰) به دلیل مشرب متفاوت نوافلاطونی است که برخی معتقدند فلوطین نه یک متفکر متافیزیکی به معنای دقیق کلمه، بلکه متفکری عارف است.

از نظر او راه فلسفه، شهود درونی و اندیشیدن دیالکتیکی با سود جستن از مفهوم‌های ناب در کنار تزکیه و پاک ساختن روح است. بنابراین معنی و غایت فلسفه، شناختن هستی و جهان نیست، بلکه عروج روح از طریق شناخت و تزکیه می‌باشد. او آشکارا تجربه عرفانی را منتهای فضیلت و کمال فیلسوف حقیقی می‌داند و تفکر نظری به عنوان هدف نهایی در رأی او خودنمایی نمی‌کند. (تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۵۲۳)

تأثیر و تأثرات فلسفه فلوطین

محققان، فلوطین را از حکمای التقاطی شمرده‌اند؛ بدین معنی که وی در آرای خود بین نظریات افلاطون و ارسطو و رواقیان و عرفان جمع کرده است. (سیر حکمت در اروپا، ص ۷۲)

فارغ از تأثیرپذیری‌ها، او در فیلسوفان پس از خود نیز تأثیر ماندگاری داشته است؛ به طوری که فلسفه و عرفان جامعه مسیحی و مسلمان، هر یک به گونه‌ای ژرف و بنیادین وامدار چشم‌اندازهای عرفانی و قواعد حکمی فلوطین است. در فلسفه اسلامی، سه مشرب معروف مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، هر یک به گونه‌ای، از حکمت فلوطین ارتزاق کرده‌اند. آغاز آشنایی مسلمانان با آرای فلوطین، به عصر ترجمه آثار حکمای

یونان در قرن ۷ و ۸ بازمی‌گردد. اتفاق درخور توجه در تاریخ این آشنایی، سوء تفاهمی است که درباره کتاب فلوطین، *اثولوجیا* پیش آمده است. کتاب *اثولوجیا* که به «معرفه الربوبیه» یا «الهیات» و یا «فلسفه اولی» ترجمه شد، اثری در دست مسلمانان بود که آن را تفسیر فروریوس بر کتاب ارسطو می‌دانستند و اولین بار به همت مترجم مسیحی، عبدالملیح بن عبدالله بن ناعمه الحمصی (متولد ۲۲۰ هـ. ق ۸۳۵ م) برای ابویوسف یعقوب بن اسحق الکندی (۱۸۵ - ۲۶۰ ق) از سریانی به عربی، به نام ارسطو ترجمه شده است. سپس معلوم شد که *اثولوجیا*، یک سوم میانی تاسوعات فلوطین است. (فلسفه فلوطین، ص ۴۶)

ابن سینا نیز آرای ارسطو و فلوطین را تلفیق نمود؛ چراکه آن را از ارسطو می‌دانست. در نتیجه تأثیرات اشراقی آن در الهیات سینوی و نظریه فیض قابل مشاهده است. (*The Encyclopedia of philosophy*, v.5, p.338؛ سیر حکمت در اروپا، ص ۷۳)

همچنین این کتاب به علت سازگاری با ذوق اشراقی در بسیاری از اصول و قواعد حکمی، منشأ الهام شیخ اشراق قرار گرفته است. (ر.ک: درآمدی بر فلسفه افلوطین، ص ۱۲۲) از آنجا که هر یک از مکاتب فلسفی مشاء اسلامی و اشراق، همچون رودهایی در اقیانوس حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی به هم می‌رسند، حاصل تمام این تأثرات را می‌توان به گونه‌ای تکامل یافته در آثار ملاصدرا یافت. صدرالدین، صاحب *اثولوجیا* را عارفی الهی و واصل به مقامات والای معنوی و بهره‌ور از کشف و شهود و علم حضوری می‌داند. (*الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، ص ۱۰۹ - ۱۱۱ و ج ۱، ص ۶)

به دلیل شباهت جدی بین آرای فلوطین و اندیشه‌های صوفیه و عرفان مشرق‌زمین، برخی وی را پدر همه انواع عرفان نظری نامیده‌اند. (فلوطین، ص ۸ و ۱۴۳؛ سیر حکمت در اروپا، ص ۷۲) البته برخی دیگر بر استقلال عرفان اسلامی از تمام مکاتب عرفانی یونانی پای می‌فشارند. (درآمدی بر فلسفه افلوطین، ص ۱۲۳؛ وحدت وجود به روایت ابن عربی و مابتر اکهارت، ص ۱۲۸) یاسپرس فلوطین را پدر همه انواع عرفان نظری دانسته، می‌گوید: «هیچ کس تاکنون نتوانسته است بر او پیشی بگیرد.» (فلوطین، ص ۱۴۳)

با وجود این برخی بر استغنا و استقلال تصوف و عرفان اسلامی از تمام مکاتب فلسفی و نحله‌های یونانی و به طور کلی غیراسلامی پای می‌فشارند و ادعای تأثیر مکتب نوافلاطونی را بر عرفان، از روی عناد یا شتابزدگی می‌دانند. (درآمدی بر فلسفه افلوپین، ص ۱۲۳؛ وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ص ۱۲۸)

طرح کلی هستی در فلسفه فلوطین

فلوطین هستی را دارای مراتب می‌داند. قول به ذومراتب و تشکیکی بودن هستی، برگرفته و البته تکمیل نظریه افلاطون در مورد وجود دو عالم معقول و محسوس است که در نظریه فلوطین، تعدد بیشتری یافت. فلوطین بین عالم معقول و محسوس، واسطه‌ای به نام روح قائل شد و البته «طبیعت» را مرتبه‌ای بین روح و ماده دانست و حتی تشکیک را در دل عالم محسوس نیز وارد کرد. به این شکل که صور را در مرتبه فوق ماده طبقه‌بندی نمود. غیر از عقل، نفس، طبیعت و ماده، فلوطین قائل به «احد» است که برتر از هستی است. لذا از مراتب هستی شمرده نمی‌شود؛ بلکه فوق هستی است. بنابراین می‌توان گفت در نظام فلسفه فلوطین، ۵ اصل مطرح می‌شود: «احد، عقل، روح، طبیعت،

ماده». (فلوطین، ص ۱۶؛ *Encyclopedia of philosophy*, p. 457)

او واحد، عقل و نفس را «اقانیم ثلاث» می‌نامد. اقنوم (hypotasis) که گاه از آن به جوهر (substance) و اصل (principle) هم یاد می‌شود، جوهری است که خصوصیتی را که باید داشته باشند، ذاتا دارا است. خصوصیات هر اقنوم، ذاتی و لایعلل است و نمی‌توان از چرایی آنها پرسید. (*Encyclopedia of philosophy*, p.457)

بر این اساس، عالم محسوس، اصل و اقنوم نیست. با وجود این از مراتب هستی است؛ البته نه هستی حقیقی، بلکه هستی ظاهری. (ر.ک: فلسفه فلوطین، ص ۵۷ - ۵۸ و ۳۵۸ - ۳۵۹)

روابط اقانیم و مسئله وحدت وجود

کثرتی که فلوطین در اقانیم ثلاث و مراتب هستی، ارائه می‌دهد، کثرت محض نیست؛

زیرا نوعی وحدت بر تمام آنها مسلط است. این وحدت، به رابطه بین اقانیم بازمی‌گردد. اولین نکته در رابطه اقانیم «مسئله فیضان» است. واحد، حقیقتی است که از فرط پری و امتلا همچون چشمه‌ای فیاض می‌جوشد و از پرتو این فیضان، نشئه یا اقوم عقل پدید می‌آید. همراه با اقوم عقل است که وجود، حیات، علم و کثرت معقولات، ظاهر می‌شود. از فیضان نشئه عقل، اقوم نفس حاصل می‌شود و جهان محسوس نیز خود پرتوی از نفس کلی است که نفوس جزئی پرتوهایی از وجود اویند. بنابراین هر چه از واحد دورتر می‌شویم، از وحدت کاسته و به کثرت افزوده می‌شود؛ کثرتی که ناشی از فیضان و صدور نشئات برتر است. (درآمدی بر فلسفه افلوطین، ص ۱۴)

نکته دیگری که رابطه اقانیم را به تصویر می‌کشد، «بساطت» اقانیم است. فلوطین معتقد است در مراتب اقانیم و هستی، مراتب بالاتر از تقسیم‌ناپذیری و بساطت بیشتری برخوردارند و مرتبه‌ای که بسیط باشد، به نوعی مراتب پایین‌تر را در خود دارد. (اثولوجیا، ص ۷۴) واحد، همه نشئات را در خود دارد؛ چنانچه واحد در همه اعداد سریان دارد و عقل که علت نفس است، معلول را در خود دارد و معالیل و مراتب مادون نفس نیز به نحوی در وجود نفس، تحقق و حضور دارند. از این مسئله به «اتحاد یا وحدت اقانیم» تعبیر می‌شود. (درآمدی بر فلسفه افلوطین، ص ۱۴)

فلوطین به پیروی از افلاطون بر آن است که اشیای جهان محسوس، اعم از جمادات، نباتات، حیوانات و انسان‌ها تصاویر و سایه‌های موجودات حقیقی و هستی‌های راستینی به نام مُثُل و صور معقوله می‌باشند و همه صوری که در جهان محسوس‌اند، از آن جهان آمده‌اند. (دوره آثار فلوطین، ج ۲، ص ۷۸۶)

تصویر بودنِ عوالم پایین برای عوالم بالا، لوازمی را نیز در پی دارد؛ از جمله اینکه همچنان که تصویر، همواره در تحقق خود محتاج صاحب تصویر است، فقر و احتیاج مراتب پایین‌تر به بالاتر نیز دائمی است. لازم دیگر، آن است که تصویر نیز همچون صاحب تصویر قدیم است و آغاز زمانی ندارد. لذا فلوطین معتقد است هیچ زمانی

نبوده که در آن، جهان محسوس نبوده باشد. (همان، ج ۱، ص ۳۰۵) دیگر اینکه همچون تصویر که مطابق بر صاحب تصویر است، عالم محسوس نیز مطابق عالم معقول است. فلوطین از مطابقت عالم محسوس با عالم معقول، با عنوان «اصل تقدیر» یاد کرده است. (ر.ک: همان، ص ۳۳۹ و ۳۳۸ و ۳۲۵)

مسئله اتحاد اقانیم و رابطه عینیت در عین غیریت فیض و مستفیض، حاکی از اصل وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است که سنگ بنای هر نظریه وحدت وجودی است. بسیاری فلوطین را وحدت وجودی (pantheist) می خوانند؛ بدین معنا که او حقیقت را واحد می داند و احدیت را اصل و منشأ کل وجود می شمارد و تمام موجودات را تراوش و فیضانی از مبدأ نخستین و مصدر کل می انگارد و غایت وجود را هم بازگشت به سوی همان مبدأ می پندارد. بنابراین تمام موجودات پرتوی از حقیقت احدند و همو مبدأ و غایت موجودات در قوس نزول و صعود است. (سیر حکمت در اروپا، ص ۶۷)

البته برخی هم معتقدند نمی توان افلوطین را بی قید و شرط، وحدت وجودی خواند؛ چراکه گرچه او خلق از عدم را رد می کند، اما فیضان کاملاً وحدت وجودی خدا در مخلوقات فردی را هم که نوعی خودپراکنی خدا است، نمی پذیرد. به عبارت دیگر وی می کوشد تا راه میانه ای بین آفرینش توحیدی از یک سو و نظریه وحدت وجود از سوی دیگر پیش گیرد. (تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۵۳۸)

این اختلاف، ناشی از معانی متفاوتی است که میان اندیشمندان برای «وحدت وجود» رقم خورده است. وحدت وجود در معنایی کلی، نظریه ای در باب رابطه خدا و جهان هستی است. (تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ۲۱۹ - ۲۱۵) به طور کلی سه تقریر عمده از وحدت وجود عبارتند از: ۱. وحدت انگاری محض و یکسانی خدا و جهان یا وحدت وجود و موجود؛ ۲. نایکسانی همراه با نوعی اتحاد که تحت عنوان حلول، اتحاد و نیز وحدت وجود و کثرت موجود از آن تعبیر شده است؛ ۳. یکسانی در عین نایکسانی یا وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت. (وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت، ص ۹۸)

تعبیر مشهور و البته اشتباه وحدت وجود یا پانتئیسم، تقریر اول است که وحدت

وجود افلوطین از جهات مختلف با این تقریر در تقابل است. چنان‌که در بحث احد خواهد آمد، اَحَدِ فلوطینی مطلقاً متعالی است و تعالی او تا بدانجا است که او را فوق هستی می‌نامند.

اصالت وحدت

فارغ از مسئله وحدت وجود، مفهوم «وحدت» امری محوری در نظریه فلوطین است. هر مرحله از نظام تشکیکی فلوطین به نحوی خصوصیتی وحدانی دارد. احد، عامل و منشأ وحدت سایر موجودات معرفی می‌شود. موجود بودن در حقیقت واصل، واحد بودن است. هر چه وحدت شدیدتر باشد، وجود شدیدتر است. فلوطین، چینش، نظم و زیبایی جهان را برخاسته از وحدت آن می‌داند. از نظر او هر چند وحدتی که در جهان محسوس آشکار است، به مراتب از وحدت کامل و اصیل، دور است، اما همین وحدت است که به این جهان، واقعیت می‌بخشد. (Encyclopedia of philosophy, p.457)

گویا فلوطین وحدت را مقوم تمام حقایق می‌داند و وحدت در نزد او حتی بر وجود مقدم است؛ چراکه او اولین اقنوم را که مبدأ سایر اقانیم بلکه مبدأ سایر اقانیم و کثرات است، «احد» که ناظر به وحدت است نامید و آن را برتر از هستی دانست و هستی را از اقنوم متأخر از او، یعنی عقل آغاز کرد. همین «او» سبب شده است که نظریه فلوطین «اصالت وحدت» به شمار آید. ژیلسون می‌گوید اینکه فلوطین امر فوق هستی را واحد می‌نامد، بیانگر آن است که وی وحدت را ملاک حقیقت می‌داند؛ چه آنکه خود او گفته است: «به کثیر و مرکب، نتوان گفت هست» اما در عین حال، او وحدت‌انگاری یا همه‌خداانگاری را از ساحت مکتب فلوطینی به دور می‌داند. (هستی در اندیشه فیلسوفان، ص ۷۰)

اقنوم اول، احد

اقنوم اول، احد یا واحد است و دارای احکام زیر:

۱. فوق هستی است. «احد» خود وجود نیست و از همین رو است که می‌تواند منشأ همه موجودات باشد. او واحد را فراتر از هستی می‌داند. برهانش آن است که هر چه

هستی دارد، از شکلی خاص برخوردار است؛ اما او بی شکل است. پس هستی نیست. هستی باید به نحوی باشد که بتوان درباره اش گفت: «این»؛ یعنی محدود باشد، ولی او را نمی توان با «این» مورد اشاره قرار داد. (دوره آثار فلوطین، ج ۲، ص ۷۲۷)

کاپلستون فوق هستی بودن احد را چنین توجیه می کند: «اما این بدان معنا نیست که واحد، هیچ یا غیر موجودات است؛ بلکه به این معنی است که برتر از هر وجودی است که ما از آن تجربه ای داریم. مفهوم وجود از متعلقات تجربه ما مأخوذ است، اما واحد از همه آن اشیا و متعلقات برتر است و در نتیجه از مفهومی هم که بر آن اشیا مبتنی است، برتر و متعالی است.» (تاریخ فلسفه غرب، ص ۵۳۶)

از نظر ژیلسون، فلوطین موجود بودن را با وحدت صرف بودن ناسازگار می بیند و معتقد است چون قرار است احد، وحدت محض باشد، نباید موجود باشد؛ چون موجود، واحد است نه وحدت. بدین ترتیب، تنزلی اساسی در جایگاه هستی صورت می گیرد و وجود در نظام عالم، نه اول، بلکه دوم خواهد بود. (هستی در اندیشه فیلسوفان، ص ۷۱)

۲. توصیف ناپذیری (الهیات سلبی) (negathve theology). افلاطون، ایده نیک محض را دارای دو گونه صفات متقابل ثبوتی و سلبی می دانست؛ اما فلوطین بر آن است که آدمی صرفاً می تواند بگوید که ذات بسیط و مطلق فوق هستی، چه چیزی نیست؛ ولی نمی توانیم بگوییم چیست. (دوره آثار فلوطین، ج ۲، ص ۷۰۶) نمی توان از احد سخن گفت و اسمی را بر او نهاد؛ چون هر چیز که پذیرنده اسم باشد، در حد آن اسم، مقید می گردد؛ اما ما چون با عالم اشیا خو گرفته ایم و به هر چیز اسمی می نهیم، بر او نیز - به قول افلوطین - ناگزیریم اسمی نهیم. لذا افلوطین او را به چند اسم می خواند: احد، واحد، اول، خیر مطلق، اصل، فوق هستی. اما در عین حال تأکید می کند این اسنادها، واقعی نیست؛ بلکه تعبیرهای مجازی است. (تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ۳۴۶)

این سخنان، الهیات فلوطین را در جرگه الهیات سلبی وارد می کند که به معنای «امتناع سخن گفتن ایجابی درباره خداوند و اوصاف او و انتخاب شیوه سلبی به عنوان تنها شیوه صحیح سخن گفتن از خدا است.» (آینه های نیستی، الهیات سلبی در آثار مولانا و مایستر اکهارت، ص ۳۰ - ۲۶)

۳. وحدت غیر عددی. به گفته فلوطین، او واحدی است یکتا، اما نه به عدد، بلکه وحدتش مطلق و منزّه از شمار و تعداد است. (ر.ک: فلسفه فلوطین، ص ۱۳۵)
۴. احاطه ناپذیری. ذات واحد نخستین به دلیل اطلاق و بساطت (pure simplicity) محض، فوق هستی است و لازمه فوق هستی بودن، محیط بودن بر سایر اشیا است؛ چنان که فلوطین گفته است: «کسی نمی تواند بر او احاطه (Covering) یابد؛ اما او به مادون محیط است.» (دوره آثار فلوطین، ج ۲، ص ۷۲۷ - ۷۲۸)
۵. مبدأ المبادی (origin of origins) و غایه (End of Ends) الغایات بودن. «فلوطین به پیروی از افلاطون، احد را مصدر و مبدأ و منشأ هستی می خواند که در قوس نزول از او نشأت گرفته اند و در قوس صعود همه چیز به او بازمی گردد و می کوشد تا با احد متحد گردد.» (همان، ص ۷۱۷ - ۷۱۸)
- به نظر او فوق هستی، مصدر و بالقوه همه چیز است؛ اما بالفعل، هیچیک از آنها نیست. (همان، ج ۲، ص ۷۱۷) از دیگر صفات واحد، عدم مکانمندی، حضور همه جایی و نگنجیدن در ذهن به دلیل بساطت است. (همان، ج ۲، ص ۷۳۱؛ ر.ک: فلسفه فلوطین، ۱۷۸ و ۱۷۵ و ۱۵۸)
۶. علم احد. علم احد از مواضع چالش برانگیز نظام فلوطین است. او صفاتی چون عقل، علم و حیات را مادون مرتبه احد می داند. او ذات احد را نه مصداق علم و نه مصداق جهل می خواند. بنابراین اولین اصل متمایز او در باب علم آشکار می شود. از نظر فلوطین، احد نه عالم است نه جاهل، اما عقل، عالم است. این نظر فلوطین برخی از جمله کاپلستون را بر آن داشته است که حتی منکر علم احد به خویشتن شود. (تاریخ فلسفه غرب، ص ۵۳۶) اما نظر دیگر آن است که آنچه از احد نفی شده است، علم حصولی است؛ چراکه فلوطین جهل را نیز از احد نفی می کند. (هویت فلسفه اسلامی، ص ۵۷) احتمال دیگر آن است که منظور فلوطین از نفی علم و جهل از احد، ناظر به محدودیتی است که هر وصفی برای موصوف به دنبال دارد؛ همانطور که در عرفان اسلامی از مقام ذات، به عنوان مقام «لا اسم ولا رسم» تعبیر می شود.

۷. فاعلیت. مسئله مهم نزد نوافلاطونیان - از فلوطین گرفته تا پیروان او - توضیح نحوه ربط وحدت به کثرت و کیفیتِ انتشای موجودات متعدد از واحد محض است. فلوطین در برابر نظریهٔ خلق از عدم، نظریه فیضان یا صدور را مطرح می‌کند. او هر گونه فاعلیت را مستلزم انفعال و در نتیجه ترکیب و منافی وحدت و بساطت احد می‌داند. از سوی دیگر احد، خاستگاه تمام موجودات است. برون‌رفت از این مشکل، طرح نظریه‌ای است که بعدها «فیضان» (Emanation) نامیده شد. علت فیضان، نه ارادهٔ فیاض و نه قابلیتِ مستفیض، بلکه امری قهری و اجتناب‌ناپذیر است. فرایند فیضان در سخنان فلوطین تنها در قالب استعاراتی بیان شده است: «چون چشمه‌ای که از غایت امتلا سرریز شده است یا همچون خورشید که نور می‌پراکند یا برف که سرما می‌پراکند و یا زبانهٔ آتش که نور ساطع می‌کند...» (دوره آثار فلوطین، ج ۲، ص ۶۶۸؛ درآمدی بر فلسفه افلوطین، ص ۱۴)

گاه صدور کثرت از وحدت، تولید نامیده می‌شود و تولید نیز نتیجه و حاصل نگرش و نظر است. منظور از تولید و ایجاد فرود آمدن و نزول است. (فلوطین، ص ۲۳) اندیشیدن به شیء برابر با ایجاد آن است. معالیل از طریق فکر و اندیشه، همچون تصاویری ایجاد می‌شوند؛ اما متفکر وقتی صورت را ایجاد می‌کند که آنها را در خود داشته باشد. بنابراین در فرایند فیض معالیل از قبل، تحقق دارند و در این فرایند صرفاً فرود می‌آیند.

(*Encyclopedia of philosophy*, p.690)

فلوطین، فرایند فیض را ذومراتب و مشکک وصف می‌کند و در صدر این مراتب، فیض یا عقل یا صادر نخستین را می‌نشانند. (دوره آثار فلوطین، ج ۳، ص ۷۲۸ و ۷۲۷) در جای دیگر وی تنها فیض بلاواسطهٔ فوق هستی (احد) را که ضرورتاً از ذات او صادر گردیده و در مرتبهٔ پس از او قرار دارد، «هستی» بلکه «همهٔ هستی» می‌داند. (همان، ص ۷۱۷ و ۷۱۸)

۸. اراده. دیدگاه‌های متفاوتی در مورد اراده احدِ فلوطینی وجود دارد. دیدگاه اول، احد را از نظر فلوطین، فاقد اراده و اختیار می‌داند و فیضان را فرایندی قهری و ضروری و عاری از هرگونه خودآگاهی و قصد می‌داند؛ چنان‌که فلوطین گفته است: «این جهان محسوس، در نتیجه اندیشیدنی که ضرورت موجود شدن آن را آشکار ساخته باشد پدید

نیامده، بلکه بدان جهت پیدا شده است که ضروری بود که طبیعتی دوم موجود باشد.» (همان، ج ۱، ص ۳۰۷)

بر این اساس بسیاری از محققان، فیض ضروری فلوطین را منافی اختیار و توانایی احد می‌دانند؛ چرا که ضروری است هر اقلومی از خود بهره‌ای به دیگری بدهد. دیدگاه دیگر آن است که منظور فلوطین از سلب اراده، سلب اراده تشبیهی و فاعلیت بالقصد است که مستلزم نوعی نقص می‌باشد؛ وگرنه نوعی اراده ذاتی به معنای محبت او نسبت به ذات خود را برای احد ثابت می‌کند و ذات احد را عین اراده‌اش می‌داند. (هویت فلسفه اسلامی، ص ۶۲ - ۶۶) همچنین می‌توان نفی اراده را به دلیل نفی هرگونه صفت محدودکننده از مقام لاحدی احد دانست.

اقلوم دوم، عقل

فلوطین در اقلوم دوم شدیداً متأثر از نظریهٔ مُثُل افلاطونی است. وی به پیروی از افلاطون، بر آن است که هر یک از موجودات دیدنی یا نادیدنی، دارای صورت اصلی و حقیقی در عالمی به نام عالم معقول می‌باشند و هر یک از موجودات جهان محسوس، در جهان دیگری نیز به عنوان ایده‌ها و ذرات معقول وجود دارند. عقل کلی به عنوان اقلوم دوم و صادر بی واسطه فوق هستی، جایگاه تمام صور معقوله و مثل است که با آن متحدند و در حقیقت همان علم و آگاهی عقل کلی به خویشتن خویش می‌باشند. عقل، تصویر احد است. عقل، اولین مرتبهٔ هستی و اساساً خود هستی است. حقیقت عقل چیزی جز هستی نیست. هیچ حجاب و ظلمتی در عالم معقول وجود ندارد. در قلمرو جهان معقول، هر موجودی در عین اینکه موجودی خاص است، کل موجودات نیز می‌باشد. (اثولوجیا، ص ۲۸۲، ۶۶۵، ۷۶۱)

اما متعلق اندیشهٔ عقل، تنها احد نیست؛ بلکه عقل، خود را نیز می‌اندیشد. این، در حالی است که هستی‌اش جز اندیشه نیست. بنابراین عقل و عاقل و معقول یک چیزند. (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت). جهان معقول، حیات بی‌رنج است. عالم معقول

بالفعل است و بالقوه نیست. البته فلوطین معتقد است جهان معقول، مانند جهان محسوس، دارای ماده است. منتها ماده جهان معقول، معقول است و ماده جهان محسوس، محسوس است و به تبع ماده، کثرت در جهان معقول راه می‌یابد. (همان، ص ۲۰۳، ۲۲۷، ۷۴۱ و ۷۶۱) فلوطین، عقل را بیرون از زمان و مکان می‌داند و در این نظر نیز متأثر از افلاطون است. (Encyclopedia of philosophy, p. 459)

اقنوم سوم، نفس

نفس‌شناسی فلوطین، ورق‌های زرینی را از نوشته‌های او تشکیل می‌دهد. از جمله ویژگی‌های آن، ارائه نظریه‌ای همه‌جانبه و جامع نسبت به حقیقت نفس، جایگاهش در هستی، نحوه پیدایش نفس و کیفیت فرجام آن است.

فلوطین مطابق آنچه در مورد رابطه اقایم و مراتب هستی عنوان کرده بود، نفس را انگاره، عکس و تصویر مرتبه بالای خود یعنی عقل می‌داند. نفس از عقل می‌تراود و عقل آن را پرورش می‌دهد و تدبیر می‌کند. (دوره آثار فلوطین، ص ۶۶۵ - ۶۶۴)

بخش قابل توجهی از اتولوجیا به اثبات تجرد نفس اختصاص دارد. از نظر فلوطین، روح، جوهر است و هستی‌اش موقوف به هستی جسم نیست، بلکه پیش از آنکه در کالبد جسمانی درآید، وجود دارد. (همان، ص ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰ و ۶۴۸) هستی عقل، تفکر صرف و اندیشه محض است، اما هستی روح، تفکر محض نیست؛ بلکه علاوه بر اندیشیدن، فعالیت دیگری مانند تدبیر بدن و تصرف در آن و تهذیب ذات خود و هبوط از عالم معقول و عروج به موطن اصلی خویش را نیز بر عهده دارد. (همان، ص ۶۴۳)

نفس در ذات خود دارای تشکیک و مراتب است. نفس دارای مراتبی طولی است که بالاترین مرتبه آن مرتبط با عقل در عالم بالا است. (oxford, p.690)

با توجه به آنکه فلوطین، نفس را امری مجرد از عالم بالا می‌داند که قبل از تعلق به کالبد جسمانی وجود داشته و سپس به این عالم هبوط کرده است، مشکلات رابطه نفس مجرد با بدن، دامنگیر فلسفه او نیز می‌شود. اینکه چگونه نفس مجرد با بدن ممتد رابطه

دارد و چطور می‌تواند در جهان با امتداد جسمانی عمل کند و نامتقسم باقی بماند و چطور نفس مجرد، در بدن ممتد حاضر است، اما یکی تقسیم‌پذیر است و دیگری چنین نیست، فلوطین راه‌حل‌های نافرجام و ناکامی برای این مسائل ارائه داده است. (Routledge Encyclopedia of philosophy, p. 459) وی قائل است به دلیل بساطت نفس و مجرد او از ماده، از اشیای مادون خود متأثر و منفعل نمی‌شود و حتی وقتی بدن مادی را به عنوان ابزار و آلتی برای رسیدن به اهداف خویش به کار می‌گیرد، هرگز منفعل نمی‌شود. (دوره آثار فلوطین، ص ۴۵؛ فلسفه فلوطین، ص ۴۷۷ - ۴۷۸)

فلوطین نفس را مسافری می‌داند که از مبدأ خویش جدا شده و به عالم مادون سفر کرده و در پست‌ترین مراتب کون، گرفتار شده است و حال باید درصدد برآید که این راه را مجدداً طی کند. (درآمدی بر فلسفه افلوطین، ص ۶۲) هبوط از نظر فلوطین همان اتحاد نفس با بدن است. (تاریخ فلسفه غرب، ص ۵۳۹) اقامیم و مراتب هستی با هم متحد و متصل و مرتبطند. این پیوستگی و اتصال، امکان سیر صعودی نفس را به مراتب بالا میسر می‌سازد. (همان، ص ۴۹ و ۵۰)

سومین توضیح این امکان، وجود اقامیم سه‌گانه در روح آدمی علاوه بر جهان خارج است. فلوطین قائل است: «اقامیم همان‌گونه که در خارج موجودند در ما نیز حضور دارند» اما اکثر انسان‌ها از وجود آن در درون خود آگاه نیستند. این امر امکان بازگشت نفس به عالم بالا و اتحادش با احد را فراهم می‌سازد. (دوره آثار فلوطین، ص ۶۷۴)

اولین مرحله در فرایند رهایی، تطهیر و تزکیه و آزاد کردن خویشتن از سلطه جسم و حواس است. این مرحله، همه فضیلت‌های اخلاقی معمول و متداول را شامل می‌شود. مرحله بعد، اندیشه، عقل و فلسفه است. او فلسفه را وسیله‌ای برای انتقال و بازگشت نفس به ریشه‌های عقلانی می‌داند. در مرحله سوم، نفس از اندیشه فراتر رفته به شهودی از نفوس می‌رسد. اما همه اینها تنها مقدمه‌ای است برای مرحله عالی و نهایی که اعتلا یافتن به احد مطلق از راه خلسه و وجد، و جذب و حالت بی‌خودی است که طی آن به گونه‌ای عارفانه با خدا یکی گردد. نفس در این مرحله از بیرون به خدا نمی‌نگرد بلکه با

خدا یکی می‌شود. به طوری که نفس همان خدا می‌شود. (تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ۳۴۹) فلوطین قائل به بقای نفس است. نفس واقعی است و آنچه واقعی است، از بین نمی‌رود. (تاریخ فلسفه غرب، ص ۵۳۹) اما سرنوشت نفوس در ابدیت متفاوت است. او در حقیقت نفوس کامل، وحدت و اتصال با احد و درباره نفوس ناقص، نوعی تناسخ را طرح می‌کند که شبیه نظریه افلاطون است.

به گفته فلوطین، نفس در صورت عدم تهذیب، به کالبد یکی از حیواناتی که با صفات مکتسبه او تناسب دارد، وارد خواهد شد و ارواح عادل و متقی که فضایل مزبور را از طریق تعقل تحصیل نکرده‌اند، وارد ابدان زنبور عسل و مورچگان خواهند شد. (همان، ص ۴۸۳ - ۴۸۴) فلوطین به پیروی از افلاطون قائل به نوعی تجسم اعمال نیز هست. (دوره آثار فلوطین، ج ۱، ص ۲۵۰، ۵۱۱)

ماده

رأی فلوطین در مورد ماده، ترکیبی از اندیشه‌های افلاطونی و ارسطویی و ارفه‌ای و نوفیثاغورثی است. ماده، نهایت چیزی است که از واحد صادر می‌شود. از این نظر ماده، ظلمت است، اما از آن جهت که پایین‌ترین مرحله جهان را تشکیل می‌دهد و در ترکیب اشیای مادی دخالت دارد، نمی‌توان گفت تاریکی محض است. (تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۵۴۱) ماده از این جهت که هیچ وصف ایجابی ندارد، شبیه احد است. قوه محض است. خودش دستخوش تغییر نمی‌شود، اما مقوم هر تغییری است. (Encyclopedia of philosophy, p. 460) فلوطین، تحت تأثیر نوفیثاغوریان، ماده را اصل شر می‌خواند. (دوره آثار فلوطین، ج ۱، ص ۳۹۰) شر بودن ماده به معنای شر بودن عالم ماده نیست؛ بلکه صرفاً اشاره‌ای است به جهت فقدان و نقصان آن. همچنین فلوطین قائل است جهان محسوس تصویر و رونوشتی است از جهان معقول و لذا مطابق آن است. جهان ماده تصویر عقل است؛ اما به لحاظ مرتبه وجودی نازلش نمی‌توان انتظار داشت که همتای عقل باشد؛ چرا که در این مرتبه از هستی جهانی بهتر از این عالم نمی‌توانست تحقیق یابد. (رک: تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۵۴۱) از دیگر نتایج این مطابقت، قول به قدم عالم ماده به عنوان رونوشتی از عالم عقل می‌باشد. (همان، ج ۱، ص ۳۰۵)

صدر المتألهین

صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی، مشهور به صدر المتألهین و ملاصدرا (۹۷۹ یا ۹۸۰) در شیراز به دنیا آمد. او مؤسس حکمت متعالیه و از شارحان بزرگ مکتب مشایی و اشراقی است و عمق مدعای عرفان را فهم کرده و بر متون دینی و مذاق شریعت، مسلط و آگاه است.

مقایسه آرای دو فیلسوفی که بیش از ۱۴ قرن با یکدیگر تفاوت زمانی دارند، قیاس مع الفارق است؛ اما آنچه نام این دو فیلسوف را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد، نظریات بدیع و مخصوصی است که در هر دو فیلسوف، مشترک است. در یک کلام، ملاصدرا در بسیاری از اندیشه‌های خاص حکمت متعالیه که نظام فلسفی او است، تحت تأثیر نویسنده کتاب *اثولوجیا* است؛ گرچه در اندیشه‌های عام فلسفی به شدت از ابن سینا و به تبع از ارسطو متأثر است. (درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۴۳؛ ر.ک: حکمت متعالیه؛ بررسی و نقد حکمت صدر المتألهین، ص ۱۶ - ۴۹) وی در بیان بسیاری از نظریات خود به کرات به کتاب *اثولوجیا* ارجاع می‌دهد؛ از جمله:

۱. طبیعت جسم، سیلان و فنا است و بقا و قوام او به نفس است. (*الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۳، ص ۱۱۱)
۲. در خصوصیات عالم عقل و اینکه عالم اعلی حی و تام است و اختلافش به قرب و بعد نسبت به عقول اولی است. (همان، ص ۳۴۰)
۳. اتحاد عقل و عاقل و معقول. (همان، ص ۴۲۷)
۴. رابطه صنم و مثل. (همان، ج ۶، ص ۲۷۷)
۵. صفات همه اشیا در عقل یافت می‌شود. (همان، ص ۲۸۱)
۶. ما هو و لم هو در مفارقات، شیء واحد است و نفس حقیقتشان، نفس کمالشان است. (همان، ج ۷، ص ۶، ج ۱، ص ۸۸)
۷. قاعده امکان اشرف. (همان، ص ۲۴۴)

۸. قاعده امکان اخس. (همان، ص ۲۵۸)
۹. «الواحد المحض هو علة الاشيا كلاً وليس بشيء من الاشياء...». (همان، ج ۷، ص ۳۳)
۱۰. عدم رویت و فکر و علم ارتسامی در باری تعالی. (همان، ص ۵۵)
۱۱. ترکیب عالم از هیولی و صورت. (همان، ص ۱۴۷)
۱۲. هر جرم غلیظ یا لطیف، علت وحدانیت و اتصال خود نمی‌تواند باشد؛ بلکه نفس، علت اتصال جرم است. (همان، ص ۱۵۰)
۱۳. فی أن العقل کل الاشياء وان لیس فی العقل شیء الا و هو مطابق لکون شیء آخر. (همان، ص ۲۸۱)
۱۴. در اثبات صور و مثل. (همان، ص ۱۷۵)
۱۵. اشاره به شهودات شیخ یونانی و خلع بدن. (همان، ص ۲۱۸)
۱۶. در سلوک نفس از عالم اسفل به عالم اعلی. (همان، ص ۲۸۱)
۱۷. در حشر نفوس نباتی. (همان، ص ۳۳۳)
۱۸. در باطن انسان عنصری، انسانی نفسانی و حیوانی برزخی است و اثبات انسان عقلی، فرس عقلی و نبات عقلی. (همان، ص ۲۴۰)
۱۹. نویسنده اثولوجیا، از وجوب بالذات به سکون و از وجوب بالغير، به حرکت تعبیر کرده است.
۲۰. ممکنات همگی نزد مبدأ اول ضرورتاً حاضرند و تجدد و تغییر و تعاقب برخی از آنها تنها در مقایسه با برخی از اوعیه وجود است. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹)
۲۱. در نظریه تجلی و فیض و ظهور و اینکه ممکنات، آینه‌های ظهور حق و محل تجلی اویند و حق تجلی و ظهور واحدی دارد که آن نزول وجود واجبی در قالب تعینات است. (همان، ج ۲، ص ۳۵۷)
۲۲. قاعده الواحد. (همان، ج ۷، ص ۲۷۳)
۲۳. صدور مستقیم و با واسطه از واحد. (همان، ج ۶، ص ۲۷۸ و ۲۷۹ و ج ۷، ص ۲۷۲)

۲۴. سرآغاز قوس نزول و پایان قوس صعود بودن مبدأ اول. (همان، ج ۶، ص ۲۷۹)

۲۵. قول به مراتب سه گانه عقل و نفس و جسم در عالم. (همان)

موارد مذکور، تماماً نظریات حکمت متعالیه است که صدر المتألهین ضمن ارجاع به *اثولوجیا* و نقل قول مؤلف آن، به توصیه و توضیح بیشتر آنها پرداخته است. آنچه از مطالعه این فراها به ذهن تبادر می کند، تأثیر شایان توجه نظریات *اثولوجیا* بر صدر المتألهین است؛ به طوری که بسیاری از ناب ترین و مشهورترین آرای فلسفی حکمت متعالیه را به گونه ای روشن و غیرقابل انکار، ریشه در *اثولوجیای* فلوطین دارد.

طرح کلی حکمت متعالیه و مقایسه آن با فلسفه فلوطین

حکمت متعالیه بر دو رکن اصالت وجود و تشکیک وجود استوار است. برخلاف فلوطین که وجود را در مراتب حقایق عالم تنزل داد، در حکمت متعالیه، وجود اصل و حقیقت هر چیز است. (*الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ص ۶) فلوطین، وحدت را مقوم تمام حقایق دانست؛ چنان که احد را که مقوم اصلی اش وحدت است، اقنوم اول و در صدر مراتب حقایق معرفی نمود و بدین ترتیب او وحدت را مقدم بر وجود دانست. اما در حکمت متعالیه، وحدت، مساوق و به وزان وجود است؛ یعنی وجود و وحدت، مفهوماً متغایر و در عین حال، متحدند. هر امری تا تشخیص نیافت، وجود نمی یابد. لذا هرچه وجود قوی تر و شدیدتر باشد، وحدت نیز چنان است. (*وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، ص ۲۴) اما هر دو نظام در مسئله ذومراتب بودن عالم با هم مشترکند. فلوطین، مراتب هستی در قول افلاطون را به سه عالم عقل و نفس و حس رساند. صدرا نیز هستی را امری ذومراتب دانست و تفاوت در شدت و ضعف را از خواص حقیقت وجود شمرد. (*تعلیق بر شفا*، ج ۲، ص ۱۰۷۲)

از آن مهم تر روابطی را که فلوطین بین مراتب هستی و اقانیم به طور کلی برقرار دانسته و آنها را به نوعی متحد با هم و سایه و تصویر مراتب بالاتر از خود شمرده است، در حکمت متعالیه کاملاً مورد پذیرش و بسط و گسترش قرار گرفته است. صدر المتألهین

مراتبِ پایین‌تر هستی را تنزل‌یافته و رقیقه حقایق بالا دانسته است و حقایقِ عوالمِ بالا را وجوداتِ برتر و جمعی خوانده که تمام حقایقِ مادون را به نحو اعلی و اشرف در خود دارند. (شرح اصول کافی، ص ۲۷۵)

اینکه مراتب بالاتر وجود از بساطت بیشتری برخوردارند، پس وجود جمعی و محیط بر مراتب پایین‌ترند، مسائلی است که عینا در هر دو فلسفه تکرار شده است. آنچه در حکمت متعالیه تحت عنوان رقیقه بودنِ عوالمِ پایین‌تر نسبت به حقایق بالاتر، یعنی رابطه حقیقت و رقیقت بین مراتب هستی آمده است، همان چیزی است که فلوطین از آن تعبیر به رابطه تصویر و سایه و صاحب تصویر و سایه کرده است. بیانات خود صدرالمتألهین که پیشتر بدان اشاره شد، نشان می‌دهد این نقطه مشترک یک امر اتفاقی نیست؛ بلکه مطالعه افکار فلوطین زمینه‌ساز این دسته از نظریات در حکمت متعالیه بوده است. بحث تشکیک با توضیحات پیش‌گفته، مبدأ و خاستگاه بسیاری از نظریات ابتکاری و خاص صدرالمتألهین می‌باشد. (ر.ک: وحدت وجود در حکمت متعالیه، ص ۲۹۳ - ۳۱۲)

مهم‌ترین لازمه تشکیک، بحث وحدت وجود است که فلوطین را در شمار فیلسوفان وحدت وجودی قرار داده است. در حکمت متعالیه نیز دو تقریر از وحدت وجود، یعنی وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود به عنوان روح حاکم بر این نظام فلسفی، مطرح می‌شود. (ر.ک: مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۱۵۶ - ۲۰۶؛ ر.ک: ریح مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، ص ۵۶۱)

گذشت که طبق نظر فلوطین مراتب بالاتر وجود به دلیل وحدت و بساطت بیشتر از هر گونه کثرت و ترکیب بری است. از آثار بساطت و نفی ترکیب، برخوردار از کمالات مادون است و فلوطین بدین نکته نیز متفطن بود. او واحد و سپس عقل را در بردارنده کمالات همه اشیا می‌داند.

ملاصدرا این نکته اساسی را از اتولوجیا بهره برد و در قالب قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس بشی منها» پروراند. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۷، ص ۳۳) معنای قاعده فوق آن است که تمام اشیا و موجودات، به نحوی با بسیط الحقیقه

متحدند و لذا بر آن حمل می‌شوند. از سوی دیگر بسیط الحقیقه هیچ یک از آنها نیست. در مورد نوع حمل، دو نظر وجود دارد. ۱. به حمل شایع، منظور از اشیا وجود الهی آنها است؛ ۲. منظور، وجود خاص موجودات است که به حمل حقیقه و رقیقه بر آن حمل می‌شود؛ چرا که تنها جهات وجودی و ایجابی اشیا می‌توانند بر بسیط الحقیقه حمل گردند. (نهایة الحکمه، ص ۳۳۵ - ۳۳۸؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۱۶۸؛ بسیط الحقیقه از دیدگاه ملاصدرا و منادشناسی لا ینبتیز، ص ۲۰۰) قسمت دوم قاعده که سلب حمل است، در واقع سلب نقایص اعدام و بنابر نظر دوم سلب وجود خاص اشیا است. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶، ص ۱۱۰ - ۱۱۷)

ملاصدرا در موارد متعددی از قاعده فوق، بهره برده است که برخی از آنها به این شرح است: ۱. اثبات اینکه واجب الوجود کل اشیا است و به وجود جمعی خویش همه کمالات وجودی اشیا را دارا است و از این رو کمال مطلق است؛ ۲. اثبات سریان صفات ذاتی حق در همه موجودات عام، متناسب با مراتب خاص وجودی هر کدام؛ ۳. اثبات توحید و وحدت حقه حقیقه حق؛ ۴. اثبات قاعده «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است»؛ ۵. اثبات علم اجمالی حق تعالی به اشیا در عین کشف تفصیلی؛ ۶. اثبات توحید و رد شبهه ابن کمونه؛ ۷. اثبات اتحاد نفس ناطقه با همه قوای خویش و... (بسیط الحقیقه از دیدگاه ملاصدرا و منادشناسی لا ینبتیز، ص ۲۱۸)

مبدأشناسی حکمت متعالیه و مقایسه آن با احد فلوطینی

گذشت که فلوطین، احد را سرچشمه و مبدأ و منشأ همه موجودات می‌داند؛ اما در عین حال، آن را برتر از هستی می‌شمارد؛ اما به طور کلی در فلسفه اسلامی، ذات باری تعالی که احد و واحد است، اصل وجود و کامل‌ترین موجودات است. این مسئله در حکمت متعالیه با طرح مسئله «اصالت و تشکیک وجود» قوت بیشتری می‌یابد. مفهوم «موجود» بر خداوند و ممکنات به اشتراک معنوی حمل می‌شود؛ اما این مسئله از قدر و منزلت حضرت الوهیت نمی‌کاهد؛ چراکه برخلاف فلوطین که وجود را منحصر در موجودات

متعین و محدود می‌دید، وجود دو گونه است: محدود و نامحدود و وجودات، علی‌رغم وحدت و اشتراک مفهومی، در وجود خارجی شدت و ضعف دارند که شدیدترین مرتبه وجودی واجب الوجود است.

فلوطین گاه احد را خدا نیز خوانده است؛ اما خدای او با خدای ادیان بسیار متفاوت است. احد، خدای زنده کتاب مقدس نیست. به خشم نمی‌آید و به آدمیان رحمت و عنایت نمی‌کند. خدای فلوطین موضوع عشقی بی‌نهایت است؛ ولی خود او به آفریدگان، عشق نمی‌ورزد. برای این خدای یکتا نه تشریفات مذهبی هست و نه جامعه مذهبی. (فلوطین، ص ۴۰ - ۴۱) در نتیجه خدای فلوطین بسیار متفاوت از خدای ادیان است؛ برخلاف حکمت متعالیه که می‌کوشد کمال تطابق را بین واجب الوجود و متون دینی در مورد خداوند رعایت کند.

همچنین برخلاف الهیات سلبی فلوطین، خداشناسی در حکمت متعالیه به دلیل تمسک به منابع و متون دینی وجهه بسیار مترقی‌تری نسبت به الهیات ماقبل خود گرفته است. در این نظام، به استناد قرآن کریم صفات ایجابی‌ای چون علیم، قدیر، مالک، خالق، باری، مصور و... به حق تعالی نسبت داده می‌شود و در کنار آن، سخن از صفات سلبی است که او را از هر گونه نقصی منزّه می‌دارد. (لیس کمثله شیء)

البته صفات سلب نیز به نوعی به صفات کمالیه و ثبوتیه بازمی‌گردد. در نتیجه خدای صدرا شناختنی‌تر از احد فلوطین است. گرچه برخی ناشناختنی بودن احد را ناظر به غیرقابل شناخت بودن ذات الهی دانسته و از این جهت، قائل به نوعی تقارب بین نظر فلوطین و آرای حکمای مسلمان در این مورد شده‌اند: ﴿سُبْحٰنَهُ وَتَعٰلٰی عَمَّا یَقُولُوْنَ غُلُوًّا کَبِیْرًا﴾ (سوره اسراء، آیه ۴۳) (ر.ک: درآمدی بر فلسفه فلوطین، ص ۲۱)

نظریه فیض

نظریه فیض در حکمت متعالیه، با ابتنا بر اصول اصالت و تشکیک وجود، وجود ربطی بودن معلول نسبت به علت و اضافه اشراقی، به بالاترین حد فخر و غنای خود در تاریخ

فلسفه دست یافت. در برابر نظریه خلقت که علت و معلول را دو وجود متباین می‌داند که یکی باعث ایجاد دیگری می‌شود، در حکمت متعالیه علت و معلول نه دو وجود متباین، بلکه یک وجود به علاوه ربط و وابستگی‌اند. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶، ص ۳۱۹، ج ۱، ص ۸۰ - ۸۱)

در نظامی که ملاصدرا ارائه می‌دهد و ریشه در آرای فلوطین دارد، علیت رابطه‌ای بین مؤثر و اثر نیست، بلکه رابطه‌ای است درونی در یک وجود و ذات واحد که به یک لحاظ، اثر است و به لحاظ دیگر مؤثر. (A Companion to world philosophers. p. 500)

همچنین ملاصدرا خصوصیات را برای فیض برمی‌شمارد؛ از جمله اینکه: فیض ضروری و غیرقابل انفکاک از فیاض است؛ چراکه از لوازم ذات فاعل است. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۲، ص ۲۲۶)

فیض نسخه تنزل یافته فیاض است؛ چراکه هر کمال وجودی که در فیض تحقق دارد، به نحو اعلی و اشرف در علتش وجود دارد. وی یادآور می‌شود که این نکته برای نخستین بار در اثولوجیا مطرح شده است. (همان، ج ۷، ص ۱۱۲)

از دیگر ابعاد نظریه فیض، چگونگی انتشای کثرت از وحدت است. این نظریه فلوطین، از جمله مواردی است که در فلاسفه پس از او بسیار مورد توجه قرار گرفت. ملاصدرا این قاعده را از اثولوجیا نقل و آن را موافق طبع سلیم می‌داند، (همان، ص ۲۷۳) و تأکید می‌کند که اولین چیزی که بلاواسطه از واحد محض منتشی شده است، عقل است و سایر اشیاء چنان که مؤلف اثولوجیا تأکید دارد، با واسطه او پدید آمده است. (همان، ج ۶، ص ۲۷۸ - ۲۷۹) فلاسفه دیگر نیز ضمن پذیرش این قاعده، آن را بدیهی و بی‌نیاز از اقامه برهان دانسته و هرگونه مخالفت با این قاعده را غفلت از معنای وحدت حقیقیه شمرده‌اند. (اساس التوحید، ص ۵۶)

هرچند ملاصدرا در مباحث تعلیمی و رسمی از عقل اول به عنوان صادر اول یاد کرده است، اما با عنایت به مسلک عرفانی‌اش در نهایت وجود منبسط را به عنوان اولین صادر از حق تعالی معرفی کرده است. وی خواننده آثارش را در مورد این نظریات به

کتاب اثولوجیا ارجاع می‌دهد. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص ۳۵۷)

اراده خداوند در نظر ملاصدرا و مقایسه آن با اراده احد فلوطینی

گرچه برخی کوشیده‌اند نفی اراده احد در اثولوجیا را، به نفی اراده تشبیهی و فاعلیت بالقصد، تعبیر و توجیه کنند، اما مسلم است که فلوطین نتوانسته است بین نظریه فیض و اراده احد جمع کند و از آن تبیین قابل قبولی به دست دهد. این، در حالی است که ملاصدرا هیچ تنافی‌ای بین فیض و اراده نمی‌بیند، بلکه ضرورت فیضان را ضرورتی فلسفی می‌داند که با اختیار نیز سازگار است؛ چراکه این ضرورت به معنای اضطرار نیست؛ هر چند فاعل مدام آن را به کار بندد. در نتیجه استعاره‌هایی را که در اثولوجیا در مورد کیفیت فیض آمده است، نمی‌پذیرد. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص ۲۱۶)

وی، اراده واجب را امری ذاتی و مساوق وجود و محبت و بهجت نسبت به ذات خود می‌داند. (همان، ج ۶، ص ۳۴۰) و محبت و اراده در مقام فعل را بر سبیل افاضه و ابداع می‌داند و لوازم اراده و محبت امکانی را که همان شوق و انفعال است، از او نفی می‌کند. (همان، ص ۳۵۵)

بحث اراده ملازم بحث غرض است. در فلسفه فلوطین حتی اگر بتوان اراده را برای احد اثبات کرد، اما احد، منزله از هر گونه غرض در افعالش می‌باشد. در تاریخ فلسفه اسلامی، حکما نفی مطلق غرض را در خود حکمت و علم حق ندانسته و لذا بین غایت فعل و غایت فاعل فرق گذاشتند. (ر.ک: فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، ص ۱۸۶) اما غایت فعل نیز مستلزم نظر و التفات عالی به سافل است که از نگاه صدرالمتألهین و حکما، نقص به شمار می‌آید. لذا حتی این گونه غایت نیز از باری تعالی نفی می‌شود. در نهایت از نظر ملاصدرا، غرض افعال الهی چیزی جز ذات الهی نیست. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، ص ۳۶۷) در جای دیگر، غرض و دلیل فیضان را خیریت ذاتی آفریننده، قلمداد می‌کند؛ یعنی لازمه آن ذات، جود و افاضه خیر است. (همان، ص ۳۳۳)

علم الهی نزد ملاصدرا و مقایسه آن با علم احد

گذشت که فلوطین علم و به نظر برخی مفسران، علم حصولی را از احد نفی می‌نماید و احد را ورای خودآگاهی می‌یابد؛ در حالی که نوعی شهود و یافت بی‌واسطه را که فراتر از علم است، برای احد ثابت می‌داند. اما صدر المتألهین در بحث علم، علاوه بر ابتکارات ارزنده‌ای که دارد، نظرات سایر فلاسفه را تصحیح و جمع می‌کند. علم ذات به ذات، علم مع الفعل به اشیا، علم پیشین مغایر ذات به اشیا و علم پیشین عین ذات بر اشیا از تقسیمات علم است که هر یک را با ارائه براهینی ثابت می‌نماید. (ر.ک: درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۲۴۱ - ۳۳۳)

وحدت غیر عددی، احاطه ناپذیر بودن، مبدأ المبادی و غایة الغایات بودن، عدم مکانمندی، حضور همه‌جایی و چندی از این قبیل صفات، که عمودهای نظام الهیاتی صدرا را تشکیل می‌دهند، همگی ریشه در اثولوجیا دارد و یا به نحوی با آن مشترک است.

عقل

آنچه فلوطین به عنوان ویژگی‌های اقنوم دوم، یعنی عقل مطرح می‌کند، همان خصوصیات عالم عقل در حکمت متعالیه است. نکته بدیع دیگر، مساوقت اندیشه با هستی و در پی آن اتحاد عقل و عاقل و معقول است که ملاصدرا با نبوغی که در فهم درست و تبیین آن به عمل آورد، معرفت‌شناسی حکمت متعالیه را بر آن بنیان نهاد. (ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶، ص ۱۸۱)

نفس

نفس‌شناسی صدرا و فلوطین در پاره‌ای نقاط مشترک و در برخی نقاط متفاوت از یکدیگر است. فلوطین، نفس را اقنومی مستقل و جداگانه می‌داند. اما برخلاف فلوطین که نفس را مجرد و به تبع افلاطون قائل به ثنویت و دوگانه‌انگاری در جسم و روح است، صدر المتألهین نفس را گوهری برکشیده از درون جسم می‌داند که در سیر تکاملی خویش مراتب تجرد را می‌پیماید. (همان، ج ۸، ص ۳۲۶ و ۳۲۹)

قول جوهر مستقل مجرد بودن نفس، فلوطین را در تنگنای کیفیت رابطه نفس و بدن قرار می‌دهد که این مسئله در نظام صدرایی با طرح قاعده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» و صورت بودن نفس برای بدن و البته طرح ابدان مختلف در عوالم مختلف برای نفس حل شده است. (ر.ک: قیسات، ۱۳۸۹، ص ۸۵ - ۱۱۳) همچنین در حکمت متعالیه تناسخ به نحو تعلق روح انسان به بدن حیوان یا نبات و... که فلوطین در مورد برخی نفوس قائل است، رد شده است. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۴، ص ۲۶)

فارغ از تفاوت‌ها در بسیاری از موارد، شباهت‌هایی عمیق و جدی در نفس‌شناسی این دو متفکر وجود دارد: نخست اینکه صدرا نیز همچون فلوطین، نفس را حقیقتی ذومراتب و دارای مراتبی طولی می‌داند که ریشه در خاک دارد و سر در عالم افلاک. اعتقاد به بقای نفس، لزوم تهذیب نفس برای رسیدن به سعادت، تجسم اعمال، اعتقاد به رجوع نفس به سمت احد و فنا و اتحاد با خدا از دیگر مشترکات آنها است. (ر.ک: الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، ص ۱۷۹ - ۳۳۶) نقطه مشترک قابل توجه دیگر وجود تمام مراتب هستی و به بیان فلوطین حضور تمام اقانیم در نفس آدمی است که همین امر، سبب گرایش او به احدیت می‌شود.

علم النفس فلسفی در حکمت متعالیه به دلیل بهره‌گیری از مبانی اصالت و تشکیک وجود در جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، به رشد و بالندگی درخوری دست یافت و بسیاری از مباحث و ابهامات در این باب به قلم و اندیشه صدرالمتألهین روشن شد. جریان دادن بحث حرکت از اعراض به جوهر و ذات نفس، بحث حرکت اشتدادی نفس، حقیقت قوای نفس، بحث معاد جسمانی و... در همین شمار و قطار است.

ماده

رأی صدرالمتألهین در مورد ماده، در امتداد نظریات فلوطین است. او نیز معتقد است ماده در پایین‌ترین مراتب هستی، یعنی ظلمت است؛ گرچه تاریکی محض نیست. قوه محض است. اصل شرّ و فقدان است. تنها تفاوت چشمگیر در این عرصه، آن است که فلوطین قائل است چون ماده تصویر و رونوشتی از عالم عقل است، اولاً

همچون عالم عقل نظامی احسن و تماما خیر است؛ ثانیاً مطابق آن عالم است و ثالثاً - که نقطه اختلاف است - قدیم و لایزال است. این، در حالی است که از ظاهر کلمات ملاصدرا برمی آید نشان می دهد که وی قائل به حدوث تدریجی عالم ماده و متصرم بودن آن طبق اصل حرکت جوهری می باشد. (ر.ک: رساله فی الحدوث، ص ۱۱۲) آری؛ ممکن است بتوان بین حدوث بدین معنا با قدم به معنای مقصود فلوطین جمع نمود؛ چراکه این دو در مقابل یکدیگر نیستند.

نتیجه گیری

بررسی و مطالعه تاریخ فلسفه، نشان دهنده چگونگی ظهور و بروز نظریات فلسفی و تعاملاتی است که هر مکتب فلسفی با مکاتب فلسفی قبل و بعد خود داشته است. معمولاً آنچه در پیشینه حکمت متعالیه بیشتر مورد توجه قرار می گیرد، تأثیر حکمایی چون ابن سینا و شیخ اشراق و عرفایی چون ابن عربی است، اما مطالعه آثار فلوطین از یک سو و بررسی استشادات مکرر صدر المتألهین به آرای او، نشانگر نقش اساسی آرای وی در شکل گیری ارکان حکمت متعالیه است. گرچه هنر صدر المتألهین در فهم و یافتن و برکشیدن رگه های حقیقت از لابلای سخنان حکمای قبل از خود، فرصت استفاده از *اثولوجیا* را در اختیار وی گذاشته است. او فلوطین را عارفی الهی و واصل به مقامات والای معنوی می داند و عباراتش را نورانی توصیف می کند. (*الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۱، ص ۶۸؛ همان، ج ۹، ص ۷۱ و ۱۰۱ - ۱۱۱)

غیر از خصلت آزاداندیشی و تتبع علمی قابل توجه و قدرت فهم حقیقت آرای دیگر متفکران، استفاده از بزرگ ترین سرمایه معرفتی، یعنی قرآن کریم و سنت معصومین علیهم السلام به علاوه کشف و شهودات شخصی، فلسفه صدر المتألهین را در جایگاهی بلند قرار داده است. شایان توجه است که استشادات صدرا به *اثولوجیا* لزوماً بدان معنا نیست که تمامی آرای وی صرفاً برگرفته از نظریات فلوطین است؛ بلکه این احتمال نیز وجود دارد که وی حداقل در برخی از موارد، از آرای فلوطین برای آوردن مؤیداتی بر آنچه خود با عقل و یا قلب بدان رسیده است، سود جسته است.

منابع

۱. آشتیانی، مهدی (۱۳۷۷ ش)، اساس التوحید، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲. استیس، (۱۳۸۶ ش)، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، عمران، قم: ناشر انتشارات دانشگاه مفید، چ ۲.
۳. _____، (۱۳۵۸ ش)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سروش، چ ۱.
۴. بحرانی، اشکان، (۱۳۸۹ ش)، آینه‌های نیستی، الهیات سلبی در آثار مولانا و مایستراکهارت، تهران: نشر علم.
۵. پور جوادی، نصرالله (۱۳۵۸ ش)، درآمدی بر فلسفه افلوپین، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۶. حسن زاده، حسن (۱۳۷۹ ش)، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، قم: تشیع.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵ ش)، رَحِیقِ مَخْتوم؛ شرح حکمت متعالیه، ج ۱، قم: انتشارات اسراء.
۸. رحمانی، غلامرضا (۱۳۹۰ ش)، فلسفه فلوطین، قم: بوستان کتاب.
۹. رحیمیان، سعید (۱۳۸۳ ش)، هویت فلسفه اسلامی، قم: بوستان کتاب.
۱۰. _____، سعید (۱۳۸۱ ش)، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، قم: بوستان کتاب.
۱۱. زکوی، علی اصغر (۱۳۸۴ ش)، بسیط الحقیقه از دیدگاه ملاصدرا و مناد شناسی لایبنتز، قم: بوستان کتاب.
۱۲. ژیلسون، اتین (۱۳۸۵ ش)، هستی در اندیشه فیلسوفان، دکتر سیدحمید طالب زاده، تهران: حکمت.
۱۳. سوزنجی، حسین (۱۳۸۹ ش)، وحدت وجود در حکمت متعالیه، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۴. صدرالمتألهین (۱۳۶۰ ش)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز الجامع للنشر.

۱۵. _____ (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت: داراحیاء التراث.
۱۶. _____ (۱۳۶۱ش)، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
۱۷. _____ (۱۳۹۱م)، شرح اصول کافی، تهران: مکتبه المحمودی.
۱۸. _____ (بی تا)، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
۱۹. _____ (۱۳۷۸ش)، رساله فی الحدوث، تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۲ه)، نهایه الحکمه، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۹ش)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱ و ۲، تهران: سمت.
۲۲. فلوطین (۱۳۷۸ش)، اثولوجیا، مترجم عربی ابن ناعمه حمصی، مترجم و شارح فارسی حسن ملکشاهی، ج ۱، تهران: انتشارات سروش.
۲۳. _____ (۱۳۶۶ش)، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱ و ۲، تهران: خوارزمی.
۲۴. فروغی، محمدعلی (۱۳۷۷ش)، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، تهران: نشر البرز.
۲۵. کاپلستون (۱۳۶۸ش)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه سید جلال الدین مینوی، تهران: انتشارات سروش.
۲۶. کاکایی، قاسم (۱۳۸۱ش)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت، تهران: مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها، انتشارات هرمس.
۲۷. گرجیان، محمد مهدی و رودگرنرجس (۱۳۸۹ش)، سه اقلیم بدن، قیسات، شماره ۵۸.
۲۸. موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۶۹ش)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران.
۲۹. یاسپرس، کارل (۱۳۶۳ش)، فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۳۰. یزدان پناه، یدالله (۱۳۸۸ش)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۳۱. یثربی، یحیی (۱۳۸۹)، حکمت متعالیه؛ بررسی و نقد حکمت صدرالمتألهین، تهران: انتشارات امیرکبیر.

منابع انگلیسی

32. A Companion to world philosophers, Eliot Deutsch and Ron bontekoe, Blach well , 1999.
33. Routledge Encyclopedia of philosophy , Vol. 7. Editor Edward caraig , London and new york , 1998.
34. Paul Edwards , The Encyclopedia of philosophy , V. 5.
35. Edward moore, Internet Encyclopedia of philosophy.
36. Concise Routledge Encyclopedia of philsofphy, 2000.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی