

بررسی بنیادهای نظری - فلسفی «روش‌شناسی بنیادین» و دلالت‌های آن در تکوین نظریه (تبیین مبانی نظری نسبت واقعیت و اندیشه)

m.soltani@bou.ac.ir

مهدی سلطانی / استادیار فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم ☞

☞ صدیقه قربانی / دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه باقرالعلوم ☞

s.ghorbani82@gmail.com

id orcid.org/0000-0002-4058-6259



دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۸ <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

استاد پارسانیا در «روش‌شناسی بنیادین» شیوه شکل‌گیری نظریات علمی را دنبال می‌کند، درحالی‌که از منظر ایده‌آلیست‌ها معرفت، هستی را رقم می‌زند. نمونه‌هایی از تلفیق مارکسیست‌ها هستی را مقدم می‌دانند و در نگاه نوکانتی‌ها نحوه‌ای از تعامل هستی و اندیشه در تکوین نظریه توضیح داده می‌شود. استاد پارسانیا براساس بنیادهای نظری صدرالمآلهین، قائل به حضور هستی و اندیشه - با هم - در شکل‌گیری و تحقق نظریه است. مسئله این پژوهش آن است که روش‌شناسی بنیادین مبتنی بر کدام مبنای نظری از حکمت متعالیه، «تکوین لحظه حال» (نظریه مُحَقَّق‌شده) را به این نحو توضیح می‌دهد؟ و نحوه ارتباط این دو عامل را چگونه تبیین می‌کند؟ حکمت متعالیه با چه ظرفیتی می‌تواند این نظریه را تفسیر نماید؟ روش این مقاله توصیفی - تحلیلی بوده و در نهایت نشان داده است: «نفس‌الامر» نظریات اجتماعی که روش‌شناسی بنیادین از آن سخن می‌گوید «هستی‌های اعتباری» است که در نتیجه اعتبارات انسانی و حرکت جوهری تحقق می‌یابد. این هستی‌های اعتباری در مرتبه نفس عالم و مرتبه فرهنگ (جهان اجتماعی) به یک وجود موجودند و بنا بر نوع تعامل نظر و عمل در «نوع اخیر مُحَقَّق» و «جهان اجتماعی»، امکان‌های مختلفی از نسبت هستی و مفهوم در نظریه به وجود می‌آید.

کلیدواژه‌ها: حکمت متعالیه، روش‌شناسی بنیادین، نظر و عمل، هستی و اندیشه، جهان اجتماعی.

استاد پارسانیا در نظریه خود با عنوان «روش‌شناسی بنیادین» به بررسی نحوه شکل‌گیری و تکوین نظریات علمی می‌پردازد که به مدعای این روش‌شناسی، هر نظریه در مسیر شکل‌گیری و تکوین، از برخی مبانی معرفتی و نیز زمینه‌های غیرمعرفتی بهره می‌برد. ایشان با این دیدگاه - در واقع - در میانه دو رویکرد متعارف درباره نحوه شکل‌گیری نظریات علمی می‌ایستد؛ رویکردی که شکل‌گیری نظریه را محصول صرف عوامل نظری و اندیشه‌ای می‌داند و در مقابل، رویکردی که نظریات علمی را برآمده از زمین فرهنگ و عوامل روانی و غیرنظری و غیرثابت می‌داند، قرار دارد. ایشان در تحقق نظریه، هر دو عامل را موثر می‌داند؛ عوامل وجودی معرفتی و نیز عوامل وجودی غیرمعرفتی که برآمده از ساختارهای اجتماعی و عوامل روانی و شخصیتی فردی است.

ایشان مدعی است: این دو عامل نه به نحو وحدت انضمامی یا غیرمستقیم، بلکه در تعامل با یکدیگر در فرایند شکل‌گیری نفس‌الامر نظریه و تحقق نظریه در فرهنگ مؤثرند و بستری که این دو عامل را به یکدیگر پیوند می‌دهد نفس عالم و جهان اجتماعی محقق است.

ایشان در مقاله «نسبت علم و فرهنگ» (پارسانیا، ۱۳۸۷) به بررسی نوع رابطه علم و فرهنگ می‌پردازد. در یک رابطه، تعامل علم و فرهنگ تعاملی بیرونی است. از نظر ایشان این تعامل متأثر از تعریف اثبات‌گرایانه (پوزیتیویستی) از علم است که در این تعریف، «علم» نظام معرفتی روشمندی است که - دست‌کم - در مقام کشف، همواره مستقل از محیط فرهنگی خود است. در این تعامل، فرهنگ مشتمل بر معارفی است که به حسب ذات خود فاقد هویت علمی است.

نوع دوم رابطه که متأثر از رویکرد فیلسوفان پست مدرن به علم است، قائل به غلبه فرهنگ بر علم است. در این نوع ارتباط علم همراه جزئی از فرهنگ بوده است و در بیرون از فرهنگ، مقام و جایگاهی برای آن نمی‌توان تصور کرد و هویت و روشی مستقل از فرهنگ نیز نمی‌تواند داشته باشد. دیدگاه مختار ایشان که مبتنی بر رویکرد عقلانی و وحیانی به علم است، احاطه علم بر فرهنگ است. در این ارتباط، هویت مستقل علم محفوظ است، ولی علم تنها به گزاره‌های آزمون‌پذیر محدود نمی‌شود و ساحت‌های دیگر معرفت را که در حوزه فرهنگ هم حضور دارند، در معرض نظر و داوری خود قرار می‌دهد. براساس این مبنای نظری، ایشان در مقاله «نظریه و فرهنگ» دیدگاه روش‌شناسی خود را در تکوین نظریات علمی تشریح می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۲ ب).

«روش‌شناسی بنیادین» شیوه تکوین نظریات علمی را دنبال می‌کند. به نظر ایشان هر نظریه برای شکل‌گیری و تکوین تاریخی خود، از برخی مبانی معرفتی و نیز زمینه‌های غیرمعرفتی بهره می‌برد. بررسی روابط معرفتی و منطقی یک نظریه علمی با توجه به عناصر و اجزای درونی و بیرونی آن، غیر از بررسی روابط فرهنگی و تاریخی نظریه با زمینه‌ها و عوامل اجتماعی آن است که این بررسی از دو منظر متفاوت انجام می‌شود:

نخست. نظریه علمی را در مقام نفس‌الامر و در جهان نخست بررسی می‌کند، با صرف‌نظر کردن از ظرف آگاهی فردی و اجتماعی.

دوم، نظریه را در ظرف آگاهی و معرفت عالیم (یعنی در جهان دوم)، بلکه در ظرف فرهنگ و آگاهی جمعی (یعنی در جهان سوم) مدنظر قرار می‌دهد و عوامل وجودی و یا زمینه‌های بروز و حضور آن را در جامعه علمی شناسایی می‌کند. به عبارت دیگر، ایشان در «روش‌شناسی بنیادین» یک نظریه، هم به مبادی منطقی و معرفتی نظریه توجه می‌کند (یعنی مبادی تصویری و تصدیقی نظریه) و هم به سبب پیدایش نظریه در جامعه و فرهنگ؛ عوامل و شرایط اجتماعی که نظریه در آن شرایط متولد می‌شود و امکان می‌یابد.

استاد پارسانیا به‌عنوان حکیم متعالیه، بنیان‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفتی‌شناختی صدرایی را بنیادهای نظری نظریه مذکور می‌داند و به‌طور خاص به نظریه «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن معرفت» اشاره می‌کند و این مدعا را جزو مبادی تصدیقی تکوین نظریه خود می‌داند. ولی بجز این اشارات مختصر به بنیان‌های نظری، به‌ویژه بنیان‌های برآمده و امتداد یافته از حکمت صدرایی، به مبانی نظری دیگری اشاره نمی‌شود و نحوه استنباط این نحوه از روش‌شناسی، از این مبانی فلسفی در این مقاله ایشان طرح نشده است.

مسئله این پژوهش ابتدائاً آن است که روش‌شناسی بنیادین با تکیه بر کدام بنیادهای نظری می‌تواند «تکوین لحظه حال» را (نظریه محقق شده) به این نحو توضیح دهد؟ و با چه ظرفیتی از حکمت متعالیه شکل‌گیری نظریه را در تعامل دو عامل وجودی معرفتی و غیرمعرفتی می‌داند؟ همچنین نحوه ارتباط این دو عامل براساس این مبانی چگونه قابل توضیح است؟ «لحظه حال» چه نسبتی با گذشته (ابعاد تاریخی - اجتماعی) و یا احیاناً چه نسبتی با آینده دارد؟

هدف از تدوین این مقاله، بررسی مبانی فلسفی «روش‌شناسی بنیادین» در نسبت بین مفهوم (مبادی معرفتی) و وجود (شرایط اجتماعی) در تکوین و تحقق نظریات علمی است و به عبارت دیگر، تبیین نظری مبتنی بر بنیان‌های حکمت صدرایی از چپستی نفس‌الامر نظریات اجتماعی.

روش این مقاله نیز توصیفی - تحلیلی است. سؤال اصلی بدین قرار است: مبانی فلسفی روش‌شناسی بنیادین چیست؟ و این نظریه مبتنی بر کدام بنیادهای نظری قابل تبیین است؟ مسئله اصلی این مقاله تبیین نظری «روش‌شناسی بنیادین» است که طبق مدعای نظریه‌پرداز، بنیان‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی حکمت صدرایی است. مؤلف در مقاله «نظریه و فرهنگ» به بیان نظریه پرداخته، ولی متعرض بیان مبانی آن و تبیین بنیادهای نظری نشده است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ب).

نظریه «روش‌شناسی بنیادین»

موضوع «روش‌شناسی بنیادین» - همان‌گونه که اشاره شد - خود نظریه از حیث نحوه تکوین آن است. به‌عبارت دیگر، شیوه شکل‌گیری نظریات علمی را دنبال می‌کند. برای تکوین یک نظریه و مستقر شدن آن در حوزه فرهنگ، چه مسیری طی می‌شود؟ و به این دوگانه پاسخ می‌دهد که آیا نظریات صرفاً در نتیجه شیوه‌های منطقی

متولد می‌شوند یا عوامل تاریخی اجتماعی نیز در فرایند تکوین آنها اثرگذارند؟ در قبال «روش‌شناسی بنیادین»، «روش‌شناسی کاربردی» قرار دارد. «روش‌شناسی کاربردی» شیوه کاربرد یک نظریه علمی در حوزه‌های معرفتی مرتبط با آن نظریه را شناسایی می‌کند، درحالی‌که روش‌شناسی بنیادین ناظر به روشی است که نظریه در مسیر آن تولید می‌شود. بنابراین «روش‌شناسی بنیادین» متقدم از نظریه، و «روش‌شناسی کاربردی» متأخر از نظریه است (پارسانیا، ۱۳۹۲ ب).

در ساختار معرفتی هر نظریه در کنار بررسی مبادی، رویکردها، ساختار درونی نظریه (شامل مفاهیم و علل و عوامل اصلی و ساختار معرفتی نظریه) و «روش‌شناسی بنیادین نظریه» و همچنین «روش‌شناسی کاربردی نظریه» هم بررسی می‌شود.

اما خود «روش‌شناسی بنیادین» در طیفی قرار دارد که یک سر آن - به تعبیری - «روش‌شناسی منطقی» و سر دیگر آن «روش‌شناسی جامعه‌شناختی» قرار دارد. در «روش‌شناسی منطقی»، تکوین نظریه‌ها صرفاً منطقی است و با شیوه‌های منطقی (از جمله استقراء، قیاس و برهان) پدید می‌آیند. «روش‌شناسی جامعه‌شناختی» عوامل مؤثر بر شکل‌گیری نظری را عوامل جامعه‌شناختی می‌داند و تکوین نظریات را با عوامل تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و یا روان‌شناختی تبیین می‌کند.

در ادامه و در بخش مرور نظری، برخی نظریه‌های اصلی که در این طیف قرار گرفته‌اند بررسی می‌شوند. این نظریات عمدتاً در نظریات جامعه‌شناسی معرفت و یا فلسفه علم مطرح شده‌اند؛ زیرا می‌توان مدعی شد هسته اصلی و مرکزی «نظریه روش‌شناسی بنیادین» از نسبت بین واقعیت و آگاهی سخن می‌گوید. موضوع «جامعه‌شناسی شناخت» نیز بررسی مناسبات دیالکتیکی بین انواع گوناگون شناخت و اقسام جریان‌های نمادین و نهادینه‌شده اجتماعی است و «شناخت» (رابطه بین وجود و فکر) عبارت است از: «جریان دیالکتیکی بین پویش‌های عینی و ذهنی واقعیات و فعالیت‌های نظری و عملی (تئوریک و پراتیک) انسان‌ها» (آشتیانی، ۱۳۹۹، ص ۲۴).

مرور نظری

در این بخش مروری بر اصلی‌ترین نظریات در باب شکل‌گیری نظریه خواهیم داشت تا امکان مقایسه نظریه «روش‌شناسی بنیادین» با سایر نظریات با این مدعا فراهم شود.

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های هر نظریه در دوران جدید، اتصاف به مفهوم «عینیت» است. مفهوم «عینیت» چندی است که در فلسفه، فلسفه علوم اجتماعی و نیز فلسفه علم مدنظر قرار گرفته و بحث‌های روش‌شناسانه چندی، به‌ویژه در یکی دو سده اخیر حول آن شکل گرفته است. البته «عینیت» هم در رویکردهای گوناگون معنای یکسانی ندارد. «عینیت» یکی از مسائل اصلی در نظریه شناخت «پسیستمولوژی» است که نتیجه تردید در شیوه‌های جزم‌گرایانه معرفت و شناخت بود. «شناخت‌شناسی» بحث از شرایط امکان شناخت و معرفت است که به دنبال رفع بی‌اطمینانی و غلبه بر ناآرامی‌های تردیدهای دوران جدید از طریق تحلیل سوژه بود.

مشاجرات عمده نظریه «شناخت» در قرن هفدهم به دو دیدگاه بدیل عمده (عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی) که در تقابل یکدیگر بودند، منتهی می‌شد. ازیک‌سو، در جریان فلسفه خردگرایانه فرانسه و آلمان از دکارت به لایبنیتس و از سوی دیگر، در شناخت‌شناسی معطوف به روان‌شناسی هابز، لاک، بارکلی و هیوم به‌طور کامل پدیدار گردید. فصل مشترک این دو جریان، آغاز آنها از ذهن شناسنده یا عامل‌شناسایی بود که به نحوی واسطه‌تری در دسترس به نظر می‌آمد تا موضوع شناسایی که در نتیجه، تعبیرها و تفسیرهای ناهمگون بسیاری که از آن شده، دستخوش ابهام گردیده است (مانهایم، ۱۳۹۲، ص ۵۰).

شکل‌گیری مکتب «اثبات‌گرایی» که نتیجه غلبه دیدگاه‌های تجربه‌گرایان بود، با یکی انگاشتن علوم طبیعی و علوم اجتماعی، جزمیت و قطعیت علوم طبیعی را در علوم اجتماعی دنبال می‌کردند و علم و حقیقت را امری غیرشخصی و غیروابسته به شرایط و بستر اجتماعی می‌دانستند و تلاش آنها ارائه روش‌های دقیق برای دستیابی به عینیت در علوم اجتماعی بود.

توسل شناخت‌شناسی (اپیستمولوژی) به ذهن شناسنده، روان‌شناسی و از جمله روان‌شناسی اندیشه را ممکن ساخت و در امتداد این دو نظریه، دو روش «مطالعه پدیده‌های فرهنگی» (یعنی روش مبتنی بر شناخت‌شناسی) و روش مبتنی بر روان‌شناسی هرچه بیشتر آماده شدند. وجه مشترک این دو روش این بود که مشترکاً می‌کوشیدند تا معنی را از لحظه تکوین آن در ذهن توضیح دهند، و اینکه در سیر تکوین معنا، فرد مشخصی مدنظر است یا ذهن کلی به‌خودی‌خود به این اندازه اهمیتی ندارد، که در هر دو مورد ذهن یا اندیشه فردی به‌منزله چیزی جدا از گروه انگاشته می‌شد. جامعه‌شناسی شناخت نتیجه ورود این مؤلفه مغفول به شناخت‌شناسی بود و تلاشی برای تبیین این واقعیت که شناخت در شالوده کلی جامعه ریشه می‌گیرد (مانهایم، ۱۳۹۲، ص ۶۶).

مانهایم در کتاب *اتوپیا و ایدئولوژی* نسبت این دو عامل در شکل‌گیری نظریه و شیوه فهمیدن را تبیین کرده، ولی به صورت دقیق‌تر در مقاله «مسئله جامعه‌شناسی شناخت» به آن پرداخته است. وی به دنبال بررسی تاریخ اندیشه است و به‌طور خاص سؤالش را این قرار داده که چه شد مسائل جامعه‌شناسی شناخت یا اندیشه در زمانه ما ظهور یافته و مسائل شناخت‌شناسی به صورت موقت محو شده‌اند؟

مانهایم در تمام این بررسی، درصدد نحوه بررسی عوامل فکری و نیز حیاتی (یعنی عوامل مربوط به زندگی عملی و اجتماعی) و نسبت این دو است. در واقع، در جامعه‌شناسی اندیشه، عوامل تاریخی (عوامل حیاتی و عوامل مربوط به زندگی) در بررسی مسائل و ظهورشان اهمیت پیدا می‌کنند. برخلاف این، در مسائل شناخت‌شناسی عمدتاً توجه بر عوامل فکری بوده است. از این نظر، جامعه‌شناسی شناخت و بررسی سیر تکوین تاریخی‌اش برای ما اهمیت می‌یابد؛ زیرا در این سیر اولاً، عوامل تاریخی یا عوامل غیرذاتی و وابسته به زندگی عملی در تاریخ اندیشه و تحقق نظریات علمی مدنظر قرار می‌گیرد و به آنها به‌مثابه یک اثرگذار نگاه می‌شود. ثانیاً، در نظریات متعددی که در این حوزه شکل گرفته، به بررسی نسبت عوامل فکری و عوامل تاریخی در شکل‌گیری اندیشه و تاریخ اندیشه توجه شده است.

مانهایم ابتدا جامعه‌شناسی شناخت را به‌عنوان یک اندیشه بررسی کرده و به دنبال عوامل فکری و عملی است که موجب ظهور مسائل جامعه‌شناسی شناخت می‌شود. ولی در ادامه مقاله‌اش دیدگاه‌های نظری در جامعه‌شناسی شناخت را نیز برمی‌شمارد. نخستین امری که به نظر او موجب پدید آمدن مسائل جامعه‌شناسی اندیشه می‌شود، بررسی فلسفی و کشف تقابل بین «هستی» و «اندیشه» است، ولی نه به‌عنوان علتی کافی؛ زیرا این نسبت‌سازی اندیشه را پدیده‌ای منحصر به عصر جدید نمی‌داند (مانهایم، ۱۳۸۹، ص ۲۲۰).

امر دوم را براساس تحولات واقعی اجتماعی تبیین می‌کند، در مبارزاتی که وظیفه‌اش را متلاشی کردن حکومت سلطنتی و سنت دین‌سالارانه و دستگاه روحانیت حامی‌اش می‌دانست؛ تحولاتی که در نهایت منجر به پدیده «نقاب‌زدایی» می‌شود؛ به این معنا که کارکرد اجتماعی - روانی عقیده یا گزاره، بی‌نقاب می‌گردد، نه اینکه آن گزاره تکذیب یا محل تردید قرار گیرد. به تعبیر خود مانهایم، اتفاق دقیق‌تر «فرروپاشی گزاره» است. پیدایش تمایل ذهنی به «نقاب‌برداری» بر چیزی از بنیادی تازه دلالت دارد، آن هم به سبب نحوه فراتر رفتن از درون‌ماندگاری نظری (theoretical immanence).

مبارزه عملی طبقات اجتماعی موجب پیدایش نوع تازه‌ای از نگرش به عقاید شد که در آغاز فقط درخصوص چند عقیده منتخب به‌کار بسته شد و سپس به‌طورکلی به صورت نمونه اصلی شیوه جدید فراتر رفتن از درون‌ماندگاری نظری درآمد (مانهایم، ۱۳۸۹، ص ۲۲۴) و در نتیجه آن، نوع زندگی اجتماعی (هستی) در نسبت با اندیشه به یکی از مسائل تبدیل شد.

نظریه مارکسیستی اولین تلاشی بود که بر نقش موضوع طبقاتی و منافع طبقاتی در اندیشه تأکید کرد و این مسئله را به سبب سرچشمه گرفتن از مکتب هگلی، فراتر از سطح روان‌شناختی مورد تجزیه و تحلیل قرار دارد. ولی به نظر مانهایم این اندیشه در انحصار اندیشمندان سوسیالیست باقی نماند؛ اندیشه‌ای که در آلمان، ماکس وبر، زومبارت و ترولچ از پیشگامان آن بودند.

درواقع مارکس در ادامه اندیشه‌های هگل و به‌عنوان یک هگلی جوان، فلسفه هگل را واژگون کرد. هگل آخرین فیلسوف مسیحی پیش از گسست بین فلسفه و مسیحیت (کارلوویت، ۱۳۸۷، ص ۸۵)، آنچه را از تضادهای ذاتی بین هستی و اندیشه، درون و بیرون، فلسفه دولت و دولت، فلسفه مذهب و مذهب بود در نظام فلسفی خود به وحدت رساند و قائل به توافق ذاتی بین آنها شد. به نظر هگل، تاریخ فلسفه فرایندی در امتداد یا در خارج از جهان نیست، بلکه «قلب تاریخ جهان» است (همان، ص ۶۱).

فلسفه هگل به‌مثابه چنین دانشی، تصدیق و آشتی با «آنچه هست» شمرده می‌شود. تمام «عینیت» موجود به یک عینیت بدل شده که «خود^۱ هستی‌بخش» (Self-begetting) است (همان، ص ۷۳ و ۷۴). جمله معروف هگل در پیشگفتار کتاب *فلسفه حق* دیدگاه وی در نسبت بین هستی و مفهوم، امر بیرونی و امر درونی را نشان می‌دهد: «هر آنچه عقلانی است واقعی است، و هر آنچه واقعی است عقلانی است»؛ یعنی واقعیت (wirklichkeit) وحدت بی‌واسطه (بدون میانجی) هستی درونی و وجود بیرونی است.

هگل با تشریح ایده «واقعیت عقلانی» از طریق ایجاد تمایز بین «نمود» و «هستی»، بین «بیرونی رنگارنگ» و «نیروی محرک درونی»، بین وجود عارضی بیرونی و واقعیت ضروری درونی، بر این گسست غیرمنطقی (hiatus irraionalis) پل می‌کشد (همان، ص ۸۱-۸۲) و مارکس دقیقاً آنچه را هگل بدان وحدت بخشیده بود، از هم جدا کرد و آشتی بین خرد و واقعیت را بر هم زد (همان، ص ۲۰۱).

بعد از مقدمه‌ای که گذشت، در ادامه مشخصاً سه دیدگاه نظری را که به نسبت بین عوامل فکری و عوامل حیاتی در تاریخ اندیشه توجه کرده‌اند، مطرح می‌کنیم:

اول. «پدیدارشناسی جامعه‌شناسی شناخت» که ماکس شلر از آن سخن گفته است؛

دوم. دیدگاه «نسبت‌گرایی» مانهایم؛

سوم. دیدگاه وبر.

اهمیت این سه دیدگاه از این نظر است که این سه دیدگاه نماینده سه جهت‌گیری اصلی اندیشه‌ای و تعیین‌کننده در تاریخ جامعه‌شناسی به‌شمار می‌آیند. دکتر آشتیانی این سه جریان فکری اصلی را این‌گونه توصیف می‌کند: جریان اول که سویه تعیین‌کننده‌اش نسبت معنویت و اندیشه است، از کنت تا شلر را شامل می‌شود. جریان دوم از مارکس تا مانهایم، مادیت و حیات^۱ محور بحث‌هایشان است، و جریان سوم از وبر تا گورویچ به تلفیقی دیالکتیکی بین دو گرایش اول اندیشه‌ای گرایش دارد (آشتیانی، ۱۳۹۹، ص ۲۴).

شلر به‌عنوان یک کاتولیک سعی کرده است مضمون‌های مکتب «پدیدارشناختی» جدید را با عناصر سنت کاتولیک تلفیق کند. شلر به نظر مانهایم کوشیده است تا امور جامعه‌شناختی را از دیدگاه بی‌زمانی و امور پویا را از دیدگاه نظامی ایستا تجزیه و تحلیل کند. به نظر او «جامعه‌شناسی شناخت» بخشی از «جامعه‌شناسی فرهنگی» است. نظریه او مبتنی است بر کوششی در جهت تشخیص ویژگی‌های جاودانه و بی‌زمان انسان، و توصیف هر موقعیت تاریخی مشخصی به‌عنوان مجموعه‌ای از این ویژگی‌ها.

مانهایم در تشریح دیدگاه شلر قائل است که شلر در نسبت بین عوامل پویا و عوامل ثابت باز، به سمت یک نظام ایستا متمایل است و نمی‌تواند نظریه‌ای تاریخی ارائه دهد. شلر ذوات واقعی را فراتاریخی می‌داند و تاریخ^۲ این ذوات را احاطه کرده است. ممکن است در دوره‌هایی به این ذوات نزدیک‌تر شوند و دوره‌هایی از آنها فاصله بگیرند. هر دوره و هر تمدنی دارای «تصور رسالت‌مندانه»^۳ی خاصی است که متضمن بستگی نزدیک با مجموعه معینی از ذوات در هر مورد است. شلر از اصل «دسترسی» سخن می‌گوید. برخی از ذوات سرمدی اساساً فقط برای یک گروه فرهنگی قابل دسترسی‌اند و برخی دیگر برای گروهی دیگر. در نتیجه «ترکیب سازی تاریخی» عبارت است از: تلفیق همه ذوات‌هایی که در جریان تاریخ کشف شده‌اند (ر.ک: مانهایم، ۱۳۸۹).

مانهایم که دیدگاه خود را جزو دسته نظریات تاریخ‌گرایی می‌داند، وظیفه واقعی «جامعه‌شناسی شناخت» را کشف تمام مسیرهای تحول از طریق دنبال کردن سیر تکوین دیدگاه‌های گوناگون می‌داند. از نظر وی نسبت بین

ذوات و امور ثابت با تاریخ و امور غیر ثابت به این گونه است که امری و رای امر تاریخی نمی‌توانیم قائل باشیم. وی می‌گوید: به عقیده تاریخ‌گرا، ذوات و جوهرها جدای از فرایند تاریخی وجود ندارند. آنها در فرایند تاریخی هستی می‌یابند و خود را محقق می‌سازند و منحصرأ از طریق آنها قابل فهم می‌شوند.

به نظر وی در فلسفه و در علوم تاریخی - فرهنگی که رابطه نزدیکی با فلسفه دارند، پدیده «تغییر معنا» امری ذاتاً ضروری است. هر مفهومی در این حوزه‌ها معنای خود را در جریان زمان به ناچار تغییر می‌دهد. او این تغییر معنا را به ورود پیوسته معنا به نظام‌های تازه‌ای می‌داند که به اصول بدیهی جدیدی وابسته‌اند. معنا در این حرکت تاریخی از نظامی به نظامی دیگر وارد می‌شود و به نظر او، این پیشروی در این جهت نیست که یک معنای منحصرأ درست درباره مفهوم باشد.

او از پدیده «تصعید» سخن می‌گوید که عبارت است از اینکه هر نظام بعدی و برتر در این حوزه‌ها، نظام‌های پیشین و روابط کارکردی قبلی و همچنین یکایک مفهوم‌های متعلق به آن نظام‌ها را در هم می‌آمیزد. در نتیجه ترکیب‌سازی تاریخی را نه فقط بر هم افزودن تک‌بعدی پدیده‌هایی می‌داند که در پی هم ظاهر می‌شوند، بلکه به نظر او عبارت است از: کوششی همواره تجدیدشونده برای گنجاندن ذوات یا حقایق به‌دست‌آمده از گذشته در نظامی تازه. این الگو تکامل اندیشه را - که البته با الگوی تکامل در علوم طبیعی مغایر است - به نام الگویی «دیالکتیکی» توصیف می‌کند. بدین‌سان *مانه‌پیم* در بررسی یک اندیشه، این‌گونه نسبت عوامل ذاتی و ایستا را با عوامل تاریخی و غیرایستا برقرار می‌کند تا نشان دهد که معنا در سیر و پیشروی خود در تاریخ چه از سر می‌گذراند و البته *مانه‌پیم* تلاش می‌کند که در چاله نسبی‌گرایی نیفتد.

استعاره زیبایی که *مانه‌پیم* در مقایسه دیدگاه خود و تاریخ‌گراها با دیدگاه *شلر* در پدیدارشناسی جامعه‌شناسی شناخت به کار می‌برد، ارزش بیان دارد. او می‌گوید: طبق عقیده ما، چشم خدا بر فرایند تاریخی است (یعنی این فرایند بی‌معنا نیست)، و حال آنکه *شلر* احتمالاً به‌طور ضمنی می‌فهماند که او با چشم خدا به جهان می‌نگرد. با این حال *مانه‌پیم* قائل است که هیچ‌یک از این دو آموزه نتوانسته است بر تنازع‌های نهفته در آن به‌طور کامل فائق آید. *شلر* که ذات مطلق را در آغاز قرار می‌دهد، هرگز به پویایی دست نمی‌یابد (نمی‌تواند شکاف بین پویا و ایستا را پر کند) و براساس استنباط دیگر، که با نشان دادن واقعی یک دیدگاه به جای دیدگاه دیگر آغاز می‌شود، نمی‌توان به ذات مطلق راه یافت.

و بر ربط علی یک‌طرفه بین پدیده‌های اجتماعی را رد کرد و به جای «رابطه علی»، از «علیت کافی» سخن گفت. وی در پایان کتاب *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری* می‌گوید:

البته که قصد من این نیست که یک تفسیر علی معنوی یک‌جانبه از فرهنگ و تاریخ را [تفسیر هگلی] جایگزین تفسیر علی ماده‌گرایانه [تفسیر مارکسیستی] یک‌بعدی کنم. امکان مساوی برای هر یک از این علل وجود دارد؛ ولی اگر نه به‌منزله نقطه آغاز، بلکه به‌عنوان نتیجه نهایی تحقیق تلقی شوند، هیچ‌کدام خدمتی به حقیقت تاریخی نمی‌کنند (وبر، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴).

«خویشاوندی انتخابی» (Elective affinity = Wahlverwantschaft) یا «قربان گزینشی» یکی از ابزارهای اصلی وبر در تفسیر تاریخی است. «خویشاوندی انتخابی» عبارت است از: ارتباط سازگاری کارکردی میان دو شکل اجتماعی. از این رو، فرض وجود چنین ارتباطی به معنای طرح ادعا درباره تقدم علی شکل بر شکل دیگر نیست (کالینیکوس، ۱۳۹۷، ص ۲۹۲). اهمیت این اصطلاح بدین سبب است که در برابر اصطلاح‌های «دیالکتیک هگل، «ماتریالیسم دیالکتیکی» مارکس قرار دارد و مبتنی بر عدم پذیرش تمامیت، ضرورت و مطلق‌انگاری مناسبات اجتماعی و تاریخی در دستگاه نظری - فکری وبری است (سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۵).

در تبیین امور تاریخی - با تعریفی که وبر از آن ارائه می‌دهد - وبر قائل است که ابتدا براساس علاقه تاریخی مان دست به گزینش و انتخاب می‌زنیم. در فرایند تبیین، نیاز نیست به همه مؤلفه‌ها و علل آن توجه کنیم، بلکه تاریخ منحصرأ در پی تبیین علی عناصر و جنبه‌هایی از رخداد‌های مذکور است که معنا و اهمیت کلی دارند (وبر، ۱۳۹۰ الف، ص ۲۴۷). در واقع وبر به دنبال فهم و توضیح این ادعاست که چگونه اندیشه‌ها به صورت نیروهای مؤثر در تاریخ شکل می‌گیرند. وی به‌عنوان یک نوکانتی، مدعی است: این نیروها (یعنی صورت‌های اجتماعی - تاریخی) به صورت علیت کافی، واقعیت و وضعیت موجود (یعنی لحظه حال) را ایجاد کرده‌اند و نه به صورت علی - معلولی متداول (سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۷). این ارتباط الزاماً ارتباط یا وابستگی متقابل نیست، ولی خویشاوندی انتخابی (قربان گزینشی) بین این دو در یک لحظه به واسطه علیت کافی، به همدیگر چفت شده و واقعیت منفرد و شخصی را رقم زده‌اند (همان، ص ۱۲۰).

در ادامه به واکاوی بنیادهای نظری - فلسفی نظریه «روش‌شناسی بنیادین» می‌پردازیم و تلاش داریم تا چنین مبنایی نظری از نسبت نظر و عمل را (واقعیت و آگاهی که در این نظریه بیان شده است) واکاوی کنیم. استاد پارسایا برای نظریه، سه جهان را مطرح نموده است. ابتدا تحلیل آن را پی‌جویی می‌کنیم؛ زیرا فهم این سه جهان و بررسی نسبت بین آنها کلید فهم نحوه تعامل هستی و مفهوم در این نظریه است.

جهان اول یا نفس‌الامر نظریات اجتماعی

«روش‌شناسی بنیادین» شیوه شکل‌گیری نظریات علمی را دنبال می‌کند. نظریات علمی گاهی مربوط به علوم طبیعی است و گاهی علوم اجتماعی. بدان علت که نحوه هستی موضوع هریک از این علوم با دیگری متفاوت است، موضوع علوم طبیعی واقعیت‌های طبیعی است. موضوع علوم اجتماعی واقعیت‌ها و وجودهای انسانی - اعتباری است.

در این بخش به اختصار درصدد توضیح موضوع علوم اجتماعی هستیم و اینکه بر مبنای حکمت متعالیه، موضوع علوم اجتماعی چگونه تکوین می‌یابد؟ با این دلیل مهم که جهان اول یا نفس‌الامر نظریه‌های اجتماعی را بتوانیم به لحاظ بنیادهای نظری در فلسفه صدرایی توضیح دهیم.

حکمت متعالیه در یک تقسیم‌بندی، وجود را به دو قسم «اعتباری» و «حقیقی» تقسیم می‌کند؛ «الموجود إما حقیقی و إما اعتباری» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۸۸). «وجود اعتباری» وجودی است که تحققش به اعتبار و اراده انسانی است. در مقابل، «وجود حقیقی» وجودی است که تحققش به اعتبار و اراده انسان وابسته نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، ص ۶). بدین‌روی وجود اعتباری نیز جزو تقسیم‌بندی وجود است و حظی از وجود را دارد و احکام مربوط به وجود شامل آن نیز می‌شود. از جمله احکام وجود، مساوقت علم و وجود است که در نظریه آق و نهایی ملاصدرا طرح می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱-۴، ص ۹۵). از سوی دیگر، حکمت متعالیه برای وجود، اعم از حقیقی و اعتباری، وحدت تشکیکی قائل است. بنابراین، مرتبه‌ای از وجودهای اعتباری در تشکیک طولی، درجه وجودی بیشتری نسبت به مراتب دیگر دارند.

از سوی دیگر، انسان واجد صورت‌های «لبس فوق لبس» است و هریک از این صورت‌ها نحوه‌ای از وجودهای اعتباری را به لحاظ مطلوبیت یا عدم مطلوبیت اعتبار می‌کند. چون این صورت‌ها دارای مراتب تشکیکی است، معانی اعتباری این ساحت‌ها نیز مراتب تشکیکی دارد. معانی اعتباری که به واسطه ساحت گیاهی انسان تشکیل یافته، با معانی اعتباری که به واسطه ساحت حیوانی انسان و یا معانی اعتباری که به واسطه ساحت انسانی انسان تکوین می‌یابد، واجد مراتب متفاوت تشکیکی است.

معانی و وجودهای اعتباری در ساحت‌های سه‌گانه وجود انسان (گیاهی، حیوانی و انسانی) می‌تواند به صورت‌های گوناگونی با یکدیگر در ارتباط قرار گیرد که سه صورت ارتباط متصور است: یا نسبت این معانی به صورت استخدام بالطبع توسط یکی از این ساحت‌های معانی است، یا به صورت استخدام متقابل بین رتبه‌های گوناگون است و یا در وحدت حقیقی، در تسخیر صورت انسانی قرار می‌گیرد، و این در جایی است که فطرت فعلیت یابد. در نتیجه برای هریک از این حالت‌ها، عمل و کنش یا اشکال گوناگون اجتماعی قابلیت تحقق و ظهور دارد. این بدان علت است که انسان نوع متوسط است و قابلیت تحقق انواع گوناگون و متعددی از نوع اخیر در ذیل آن را واجد است که این سیر از نوع متوسط به نوع اخیر به واسطه حرکت جوهری انجام می‌شود.

انسان براساس حرکت جوهری که عمر حقیقی‌اش را تشکیل می‌دهد، به سوی تجرد و فعلیت در حرکت است، و به واسطه اینکه نوع متوسط است قابلیت کسب صورت‌های متعددی از انواع را دارد. در این مسیر حرکت انسان به سوی تجرد بیشتر، به افاضه فاعل حقیقی و نیز زمینه‌سازی خود انسان به واسطه کارها و کنش‌هایش، قابلیت صورتی جدید پیدا می‌کند. درواقع انسان در نتیجه اعمالش، زمینه پیدایش ملکه‌ای از ملکات نفسانی، اعم از ملکه علمی یا عملی را برای خود فراهم می‌کند که در ابتدای امر، به صورت حال و در انتهای حرکت جوهری خود، به صورت ملکه و یا فصل مقوم وجودی محقق می‌گردد. به تعبیر دیگر، ملکات نفسانی نیز به تدریج از حدّ عَرَض و کیف نفسانی گذر کرده، با رسوخ در جان آدمی، با روح وی متحد می‌گردد و صورت و فعلیتی برای نفس انسان می‌شود.

آنچه در تجرد به لحاظ وجودی تحقق می‌یابد این است: یا انسان و نظام معنایی اعتباری متأله شکل می‌گیرد، و یا انسان و نظام معنایی اعتباری غیرمتأله. بنابراین به نسبت حرکت جوهری که انسان از نوع متوسط به نوع اخیر دارد، نظام‌های معنایی اعتباری - اجتماعی قابلیت تحقق دارند و نوع خاصی از انسان و نظام معنایی اعتباری ممکن می‌شود، و به واسطه ایجاب و وجوبی که پیدا می‌کند، موجود می‌شود. از این رو، به سبب ایجاب و وجودی که یافته است، نحوه دیگر در لحظه تحقق و وجود، ممتنع می‌گردد.

انسان می‌تواند در مرحله نباتی و ساحت زیست گیاهی توقف داشته باشد و کنش‌های خود را در جهت این سطح از غایت وجودی شکل دهد. نظام معنایی نیز که در بستر این کنش‌ها تحقق می‌یابد، عقلانیتی در این سطح خواهد بود که در پی تأمین چنین نیازهایی است. چنانچه از مرحله گیاهی عبور کند و به مرحله حیوانی وارد شود، عواطف، حُب و بغض، شهوت و مقام‌خواهی‌اش بروز می‌یابد و به نسبت این ظرفیت‌های حیوانی که فعلیت یافته، کنش‌هایش سامان می‌یابد و ابعاد عقلانی وی نیز به صورت‌های گوناگون در تعامل با سطح حیوانی قرار می‌گیرد. انسانی که در این مرحله تحقق می‌یابد، عقل و فطرت را نیز در خدمت خود می‌گیرد. چنین انسانی در کنش اجتماعی، به استخدام و استثمار دیگران می‌پردازد.

انسان در سیر جوهری خود، مراتب متفاوتی از استخدام و تحقق معانی گوناگون اعتباری را در ذیل آنها ایجاد می‌کند و در برخی از انسان‌ها که به وحدت حقیقی در بین گرایش‌ها و قوای خود دست یابند، سنخ دیگری از معانی اعتباری تکوین می‌یابد. این بحث در ساحت نظام معنایی اعتباری - اجتماعی نیز قابل صدق است. بنابراین مجموعه‌ای از معانی اعتباری به واسطه انسان‌های متعدد و متنوع در ساحت نظام معنایی اعتباری ایجاد می‌شود.

با توجه به قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» در حکمت متعالیه، ساحت‌های معانی گوناگون انسانی به یکی از سنخ‌های «استخدام بالطبع»، «استخدام متقابل» یا «وحدت حقه حقیقه» در وحدتی قرار دارند، ولی برخی از این ساحت‌ها در عالم طبیعت و نیز جسم حضور دارند. برخی ساحت‌ها در مرتبه تجرد برزخی و برخی نیز در ساحت تجرد عقلی‌اند. این ظهورهای گوناگون در ساحت‌های متنوع که به سبب حضور وحدتی در لحظه خاص تحقق یافته است، موضوع علم قرار می‌گیرند، چه در ساحت مصداق شخصی و جزئی (مثل سعید، علی و جواد) و چه در نظام معنایی اعتباری اجتماعی.

معانی اعتباری در تعامل با معانی حقیقی و معانی دیگر اعتباری شکل می‌گیرند. انسان مدام در ساحت‌های گوناگون، معانی متنوعی را تکوین نموده، سیر جوهری خود را ادامه می‌دهد. این معانی می‌توانند به صورت انباشتی و در ربط منطقی با سایر معانی تکوین یابند و یا در غیر روابط منطقی متحقق شوند. در این حالت به میزان منافرتی که بین معانی وجود دارد، به سوی ازمهم‌گسیختگی بین معانی اعتباری پیش می‌روند و گسست شکل می‌گیرد.

در برخی نظام‌های معنایی، امکان تعالی معنایی برای رسیدن به انسجام و وحدت حقیقی وجود دارد و در برخی دیگر صرفاً تناوردگی معنایی رخ می‌دهد، بدون آنکه تعالی در بین آنها وجود داشته باشد. در سنخ وحدت حقیقی

فطری، تعالی نیز علاوه بر تناوردگی وجود دارد. نهایت اینکه موضوع علوم اجتماعی در حکمت متعالیه، همان نظام معنایی موجود به وجود اعتباری است که با مساوت وجود و واقعیت، می‌توان گفت: همان واقعیت اعتباری است (سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۲۳۰-۲۵۱).

عمل و کنش انسان نیز به صورت حی‌مُتَبَرِ مَعَدِّ در تکوین اعدادی آن نقش دارد. این نظام معنایی اعتباری ساحت‌های گوناگون و متنوعی دارد که به صورت کلّ، بسته به نوع تعامل ساحت‌های گوناگون - همان‌گونه که در سطور فوق توضیح داده شد - کل‌ها و مجموعه‌های گوناگونی قابلیت تحقق دارند. واقعیت در فضای مفهومی صدرایی، مجموعه نظام معانی، اعم از حقیقی و اعتباری است که در ذیل نوع اخیر مُحَقَّق گردیده و موضوع علوم اجتماعی بخش اعتباری این معنا (یعنی نفس‌الامر در قوس صعودی) است که در تحقق آن، فهم و نظر انسان در کنار عمل و کنش انسان دخیل است. بدین‌رومی‌توان گفت: هویت جهان اول نظریه‌های اجتماعی، هویتی است که نظر - عمل را واجد است. البته مقصود از آن، نظر - عمل انسانی است که به صورت اعدادی رقم زده است. البته باید توجه داشت که نفس‌الامری و رای قوس صعود، در قوس نزول وجود دارد که حکمت متعالیه آن را توضیح می‌دهد و نفس‌الامر نظریه اجتماعی در قوس صعود است که در ارتباط تنگاتنگی با آنچه در قوس نزول است، وجود دارد. تبیین این ارتباط و اثبات اصل وجود این دو نحوه نفس‌الامر بر عهده فلسفه است و اینجا تنها آنچه برای نظریه اجتماعی مطرح نظر است نفس‌الامر در قوس صعود است.

بنابراین در توضیح جهان نفس‌الامر نظریه اجتماعی، باید ابعاد وجودی (یعنی غیرمعرفتی) را در کنار ابعاد معرفتی (یعنی نظری) لحاظ کرد؛ بدین علت که اساساً جهان اول یا نفس‌الامر نظریه اجتماعی واجد این دو بُعد است. جهان نفس‌الامر در نظریه اجتماعی، همان نفس‌الامر در قوس صعودی است که در آن، واقعیت اجتماعی به واسطه انسان تکوین می‌یابد، و نظریه اجتماعی درصدد توضیح مفهومی این نحوه از وجود است.

معنا و نظام‌های اعتباری در جهان دوم و سوم

همان‌گونه که در تبیین جهان اول و نفس‌الامر نظریات اجتماعی گفته شد، نفس‌الامر این نظریه‌ها، واقعیات اعتباری اجتماعی است که در نسبتی با واقعیات و وجودهای حقیقی و اراده انسانی تحقق می‌یابند. بنابراین نفس‌الامر نظریات اجتماعی که واقعیات اجتماعی هستند، نحوه‌ای از ارتباط مفهوم (یعنی نظر) و هستی (یعنی عمل) هستند. استاد پارسائیا علت این امر را این‌گونه توضیح می‌دهد: انسان در قلمرو اعتبارات عقل نظری، شنونده و مستمع، و در قلمرو اعتبارات عقل عملی، خلاق و سازنده است (پارسائیا، ۱۳۹۲ الف، ص ۹۵).

نفس‌الامر نظریات اجتماعی که مرتبه ذات و حقیقت‌های صور علمی (نظام‌های اعتباری) است، در مرتبه دوم افراد انسانی، با مناظره، گفت‌وگو، تفکر، تمرین و سرانجام با حرکت و سلوک جوهری خود، به آن معانی راه می‌برد، و براساس «اتحاد عالم و معلوم» با آنها متحد می‌شود. صور علمی پس از اتحاد با افراد، بدون آنکه موطن و جایگاه

نخست خود و احکام آن را از دست دهند، در مرتبه و جایگاه دوم (یعنی در عرصه ذهن و اندیشه) و به دنبال آن، به سبب وحدتی که فرد با عمل و اراده خود دارد، در عرصه عمل و رفتار انسان قرار می‌گیرد (همان، ص ۱۲۵). این مرتبه را استاد پارسانیا با عنوان «جهان دوم» نام‌گذاری کرده است که با این توضیحات، روشن شد جهان دوم از نظر ثبوتی و تحقیقی، منفک از جهان اول نیست؛ زیرا انسان به‌عنوان حی مُعْتَبِرِ مُعَدِّ سازنده نفس الامر یا جهان اول در ارتباط با مفاهیم اخذشده از عقل نظری بوده است.

اما در مرتبه سوم که جهان سوم مشارالیه در نظریه «روش‌شناسی بنیادین» است، معانی و صور علمی به وساطت افراد انسانی به عرصه زندگی مشترک آدمیان وارد شده، هویت بین‌الذهانی و عمومی پیدا می‌کند. معانی در این مقام از زاویه ذهن و گوشه رفتار فرد خارج شده، به متن زندگی و رفتار اجتماعی وارد می‌شوند و باورها، عادت‌ها، نهادها و کنش‌های اجتماعی را تسخیر می‌کنند. این مرتبه، مرتبه «فرهنگ» جهان سوم است. فرهنگ - در حقیقت - صورت تنازل یافته معنا به عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش‌های اجتماعی است (همان، ص ۱۲۶).

براین اساس معلوم می‌شود که جهان اول، دوم و سوم جدای از هم نیستند. هستی‌های اعتباری - انسانی که به واسطه حرکت جوهری انسان، ذیل نوع اخیر ایجاد می‌شوند، دارای مراتبی سه‌گانه‌اند که ذات و حقیقت آن، مرتبه اول و نفس الامر نظریات اجتماعی است. مرتبه دوم که به عرصه ذهن و اندیشه و نیز عمل و رفتار انسانی راه می‌یابد جهان دوم است. و صورت نازل شده این معانی به عرصه فهم عمومی مرتبه سوم است که «جهان سوم» یا «جهان اجتماعی» نامیده شده است.

تا کنون نسبت جهان اول (نفس الامر نظریات اجتماعی) با جهان دوم و سپس جهان سوم توضیح داده شد. برای تبیین بهتر، به مسیر عکس هم اشاره‌ای می‌شود؛ یعنی از نقطه جهان اجتماعی تا جهان اول. جهان سوم یا جهان اجتماعی حوزه زندگی مشترک انسان‌هاست که به واسطه صور علمی که با وجود عالم طبق اصل «اتحاد عالم و معلوم» متحد شده، نقطه اتصال وحدت و یگانگی انسان‌هایی می‌شوند که با آنها وحدت پیدا می‌کنند (همان، ص ۱۲۰).

هر پدیده‌ای که به این جهان وارد می‌شود دو عرصه دیگر هم به‌طور همزمان دارد. به‌عبارت دیگر، برای هر پدیده فرهنگی، سه عرصه و ساحت می‌توان تصور کرد:

اول. عرصه فرهنگ که هویت بین‌الذهانی دارد.

دوم. عرصه فرد که در محدوده معرفت فردی و شخصی قرار می‌گیرد.

سوم. عرصه واقعیت نفس الامر شیئی.

هر پدیده در هریک از عرصه‌های سه‌گانه فوق، از احکام ویژه مربوط به خود برخوردار است. نفس الامر نیز به نوبه خود، دارای مراتب و اقسامی است (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۴۳، به نقل از: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۳-۱۸۰).

درباره قسمی از نفس الامر که مربوط به اعتبارات انسانی و نفس الامر نظریات اجتماعی می‌شود، تاکنون سخن گفته‌ایم.

سوآلی که می‌توان در اینجا طرح کرد این است که هستی و مفهوم به چه نحوی در ارتباط با یکدیگر قرار می‌گیرند و نحوه چفت و بستشان چگونه است؟ در ادامه بدان خواهیم پرداخت:

مناسبات عوامل معرفتی (مفهوم) و عوامل غیر معرفتی (هستی)

در دو بخش قبل به اینجا رسیدیم که موضوع علوم اجتماعی و نظریات اجتماعی چیست و نفس الامری که نظریه «روش‌شناسی بنیادین» از آن سخن می‌گوید، چیست. توضیح داده شد که این نفس الامر^۱ هستی‌های اعتباری است که در نتیجه حرکت جوهری انسانی و اعتبارات انسانی تحقق می‌یابد. نفس الامر اجتماعی را اگر مرتبه ذات و حقیقت موضوعات اجتماعی در نظر بگیریم که نظام‌های اعتباری اجتماعی انسانی هستند، دو مرتبه دیگر هم به‌طور همزمان محقق می‌شوند: مرتبه نفس عالی و مرتبه سوم که همان معانی اعتباری است که در عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک انسان محقق است.

همچنین بیان شد که این معانی اعتباری که مربوط به خلاقیت‌ها و اعتبارات ابعاد عملی انسان است، در تعامل با معانی حقیقی که عقل نظری شنونده آنهاست و نیز معانی دیگر اعتباری شکل می‌گیرند که در نظام صدایی این معانی علاوه بر تناوردگی، امکان تعالی نیز دارند.

حال سوآلی که در این بخش درصدد پاسخ به آن هستیم، این است که مفاهیم (برآمده از بُعد نظری) و هستی (برآمده از اعتبارات بُعد عملی) به چه نحوی با یکدیگر چفت و بست پیدا می‌کنند و چه مناسباتی با یکدیگر برقرار می‌سازند تا واقعیت اجتماعی - اعتباری تحقق یابد و نیز نظریه اجتماعی متناسب با خود را سامان بخشند؟

معلوم شد که جهان اجتماعی انسانی که موضوع علم اجتماعی است، واجد ابعاد نظر - عمل است، و از سوی دیگر، جهان نیز در نسبت با نحوه‌ای از نوع اخیر تحقق یافته قرار دارد. از این رو، هویت نوع اخیر مُحقق با هویت و ماهیت جهان اجتماعی انسانی، نسبتی وثیق و بنیادین دارد و به نوع نسبت انسان مُحقق وابسته است. از این رو، ظرفیتی که در حکمت متعالیه در توضیح نحوه چفت و بست مفاهیم و هستی وجود دارد، به انسان‌شناسی مدنظر صدرالمُتألهین برمی‌گردد. نتیجه آنکه ماهیت و هویت نوع اخیر تحقق یافته با ماهیت و هویت جهان اجتماعی به همدیگر وابسته‌اند و از همدیگر منفک نیستند و به یک وجود موجودند که به لحاظ مفهومی به دو مفهوم «نوع اخیر مُحقق» و «جهان اجتماعی» از آن یاد می‌کنیم.

بر مبنای حکمت مشاء، صور جمادی، گیاهی و حیوانی، هریک از واقعیتی ثابت برخوردار بوده، با کون و فساد، معدوم و موجود می‌شوند، لیکن براساس حرکت جوهری، آنچه امروز جماد است پس از چندی گیاه و یا برتر از آن می‌شود و تعین جمادی، گیاهی، حیوانی تنها از ناحیه مرزبندی ذهن انسان معنا پیدا می‌کند (جودای آملی،

۱۳۹۰ الف، ج ۲-۱، ص ۱۵۰)، و این حقیقت نشان از آن دارد که انسان یک وجود است که واجد مراتب و حیثیات متفاوت است و از نوع متوسط است و امکان تکوین انحرافی گوناگون در ذیل آن وجود دارد.

دانسته شد که حکمت متعالیه به واسطه ظرفیتی که از حرکت جوهری پیدا می‌کند، برخلاف حکمت مشاء، انسان را نوع اخیر نمی‌داند. در حکمت متعالیه انسان نوع متوسط است و انواع گوناگون دیگری زیرمجموعه آن قرار دارند و انواع دیگری در طول آن پدید می‌آیند. این نوع اخیر براساس نحوه ارتباط مراتب گوناگون نفس (قوای نفسانی که سه ساحت گیاهی، حیوانی و انسانی هستند) محقق می‌شود. توضیحات این نوع ارتباط در قسمت اول این بخش بیان شد. بنابراین نحوه چفت و بست مفاهیم و هستی ذیل نوع اخیر، امکان‌های گوناگونی پیدا می‌کند. از این رو، برای توضیح نحوه تکوین نوع اخیر، باید به این ابعاد مفهوم و هستی توجه جدی شود و نوع اخیر به واسطه گونه‌ای خاص از اندماج مفهوم (یعنی نظر)، و هستی (یعنی عمل) رقم می‌خورد.

نظریه اجتماعی نیز که روایت و توضیح مفهومی از موضوع اجتماعی و جهان اجتماعی انسانی است، واجد ابعاد نظر - عمل است؛ به این دلیل که موضوع واجد این ابعاد است. به سبب تفاوت نوع اخیر محقق که جهان اجتماعی ذیل آن محقق شده، نحوه ارتباط و نسبت نظر و عمل در هر جهان اجتماعی انسانی متفاوت است. بنابراین نوع تعامل نظر و عمل در ماهیت و تکوین نظریه اجتماعی متنوع خواهد بود. به عبارت دیگر، نسبت عوامل معرفتی و غیرمعرفتی در هر نظریه بنا به اینکه در کدام جهان اجتماعی و ذیل کدام نوع محقق انسانی تکوین پیدا کند، قابل تحلیل است.

در نتیجه، این نسبت‌مندی نظر و عمل در ساحت موضوع و علم اجتماعی در دستگاه حکمی صدرایی پابرجاست، لیکن نکته‌ای که صدرالمآلهین بدان می‌افزاید این است که در هر جهان اجتماعی انسانی و به تبع آن، در نظریه اجتماعی متعلق به آن جهان اجتماعی، نسبت‌مندی فوق، متفاوت و متنوع خواهد بود.

چون هر دستگاه فلسفی امکانی از مفاهیم را در علوم مهیا می‌سازد، دستگاه فلسفی صدرایی نیز چنین امکانی را در پیشگاه علوم فراهم می‌کند. بدین‌روی، نمی‌توان همچون دستگاه ایده‌آلیسم یا مارکسیسم و نیز دستگاه نوکانتی‌ها - طبق توضیحاتی که در اوایل مقاله در نوع نسبت مفهوم و هستی بیان شد - در دستگاه صدرایی دآوری نمود. در بیان صدرایی، انسان در لحظه حال امکانی از امکان‌های نوع اخیر تحقق یافته که در نسبت‌مندی خاص مرتبط با شرایط گوناگون، این انسان جهان اجتماعی اعتباری مختص خویش را رقم زده است. این نحوه از جهان اجتماعی امکانی از امکان‌های موجود برای انسان است و امکان تحقق نحوه دیگر در آینده نیز برای آن، به نسبت امکانی که در شرایط حال و با توجه به میراثی که از آن برخوردار است، وجود دارد. اما آنچه صدراییان بر آن تأکید دارند این است که طور بعدی یا صورت بعدی بر روی صورت قبلی قرار می‌گیرد و امکان تخریب و واسازی صورت قبلی به تمام و کمال وجود ندارد؛ زیرا حرکت جوهری را اثبات کرده است و نه کون و فساد را.

«وضعیت اکنون» نظام معنایی در صورتی که در نظام معنایی اعتباری فاصله روی دهد، دارای وحدت و انسجام واقعی است. در سایر نظام‌های معنایی، براساس نشانه‌ها و اماره‌هایی، می‌توان لحظه حال را در نسبت با نظام معنایی اعتباری فاصله سنجید و در نتیجه، میزان انسجام یا عدم انسجام را تحلیل و تفسیر کرد. چون نظام معنایی اعتباری قائم به فرد انسانی است و چون «انسان کامل» در حکمت متعالیه موجود است، نظام اعتباری فاصله نیز موجود است و علمی مثل فلسفه و نیز فقه (به معنای عام) به‌مثابه دستگاه مفهومی حکمت نظری و عملی، متکفل ترسیم نظام معنایی فاصله هستند.

ولی نوکاتی‌ای مانند وبر در نحوه نسبت نظر و عمل لحظه حال انسان نوع اخیر خویش اظهار می‌دارد که این نوع از جهان اجتماعی، واجد ویژگی «منظومه» (Constellation = Konstellation) است. «منظومه» نحوه‌ای کُلّ است که نسبت خاصی بین اجزای آن برقرار است که به واسطه علیت کافی و نیز «قرابت‌گزینی» تعیین یافته است. این توضیحات درباره جهان اجتماعی لحظه حال انسان وبری، تعییناتی است که در علوم توضیح داده می‌شود و فلسفه امکان‌تکوین این نحوه را تبیین می‌کند.

نتیجه‌گیری

این مقاله درصدد بررسی بنیان‌های فلسفی نظریه «روش‌شناسی بنیادین»، شیوه شکل‌گیری نظریات علمی را دنبال می‌کند و مدعی است: در فرایند تکوین نظریات علمی، هم عوامل وجودی معرفتی اثرگذارند و هم عوامل وجودی غیرمعرفتی، و هر نظریه برای تکوین تاریخی خود از برخی مبانی معرفتی و نیز زمینه‌های غیرمعرفتی بهره می‌برد. این ادعا در مقایسه با دیدگاه‌های بدیلی که به نسبت نظریه و فرهنگ پرداخته‌اند، مطرح شده است و تمایز خود از این دیدگاه‌ها را بیان می‌کند.

استاد پارسائیا در مقاله «نسبت علم و فرهنگ» دو دیدگاه بدیل را مطرح کرده است. این مقاله با هدف بررسی مبناهای فلسفی نظریه «روش‌شناسی»، نحوه تبیین ادعای روش‌شناسی بنیادین از نفس‌الامر نظریات اجتماعی براساس بنیان‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی حکمت صدرایی را تبیین کرد. در گام اول بنیادهایی که وجود دو عامل معرفتی و غیرمعرفتی در شکل‌گیری نظریات را تبیین کند، بیان گردید و در گام دوم چگونگی مناسبات این دو زمینه وجودی مبتنی بر مبانی حکمت متعالی توضیح داده شد.

برای مقدمه یا پیشینه، ابتدا برخی از نظریات بدیل و اصلی در باب نحوه تکوین و شکل‌گیری نظریه توضیح داده شد و سه دیدگاه نظری به‌عنوان نماینده سه جهت‌گیری موجود در باب نسبت بین عوامل فکری (نظر) و زندگی (عمل) در اندیشه بیان گردید: دیدگاه *شُلر*، *مانهایم* و *وبر*. *شُلر* نماینده تفکری است که به نظرش، اندیشه است که هستی را رقم می‌زند و در نسبت بین عوامل پویا (زندگی) و عوامل ثابت (نظر) به نقش‌دهی به عوامل

ایستا تمایل دارد. در مقابل، دیدگاه‌هایی که اندیشه مارکس نمونه خوبی از آنهاست، محوریت را به عوامل مادی (هستی) در مقابل اندیشه می‌دهند. وبر بر تلفیق بین این دو گرایش تلاش داشته است.

توجه به این سه دیدگاه، تمایز آن با نظریه «روش‌شناسی بنیادین» را روشن می‌کند که در عین حال که ظرفیت ارائه نظریه تاریخی را دارد، به نسبت با نفس‌الامر نظریه نیز توجه دارد و شکل‌گیری نفس‌الامر نظریات اجتماعی را با نظام‌های اعتباری در قوس صعود توضیح می‌دهد.

بعد از این مقدمه نشان داده شد که هستی‌های اعتباری‌ای وجود دارند که انسان به‌عنوان حی مُعْتَبِر مُعَدِّ در قوس صعود، آفریننده و خالق آنهاست و این هستی‌ها نفس‌الامر نظریات اجتماعی‌اند. این همان نقطه‌ای است که نسبت نظر و عمل را تعیین می‌کند که با وجود نقش انسان در خلق هستی‌های اعتباری، این وجودات در تعامل با دریافت‌های عقل نظری که از اتحاد و اتصال با عقل فعال به‌دست می‌آیند، خلق می‌شوند. براساس نوع متوسط بودن انسان در حکمت متعالیه، می‌توان در هر لحظه نوع اخیر مُحَقَّقی داشت که مبتنی بر تعاملات نظر و عمل و اعتبارات انسانی شکل گرفته است.

ذیل این نوع محقق در لحظه اکنون، جهان اجتماعی متناسب با آن نیز شکل می‌گیرد و سه جهان اول یا جهان نفس‌الامر (که همان اعتبارات انسانی است)، جهان دوم (جهان ذهنی عالم) و جهان سوم (جهان اجتماعی و عرصه فرهنگ به‌طور هم‌زمان و مندمج با هم) شکل گرفته‌اند.

در توضیح نسبت این سه جهان و نحوه تعامل و نسبت بین نظر و عمل در جهان اجتماعی که عرصه شکل‌گیری نظریات اجتماعی است، بیان شد که بسته به نوع وحدت و انسجامی که بین مراتب گوناگون نفس انسانی شکل گرفته است، می‌توانیم چفت و بست میان عوامل وجودی معرفتی و عوامل وجودی غیرمعرفتی را توضیح دهیم، به این صورت که هرچه نسبت بین ساحت‌های گوناگون انسانی در نسبت نزدیک‌تری با نظام اعتباری فاصله باشد، از وحدت و انسجام بیشتری برخوردار است و به همین دلیل، مناسبات بین نظر و عمل، نه صرفاً یک امکان خاص، بلکه بنا به نوع مُحَقَّق، امکان‌های متعددی می‌تواند داشته باشد. این نوع تعامل بین نظر و عمل تمایز «روش‌شناسی بنیادین» در توضیح شکل‌گیری نظریه را با نظریات دیگر روشن می‌کند.

درواقع، طبق این نظریه ما نسبت واحدی بین نظر و عمل نداریم و بنا به نوع اخیر انسان، نوع محقق که در آن نسبت مراتب نفس انسانی مشخص می‌شود، در یک جهان اجتماعی چفت و بست متناسب با این وحدت بین عوامل معرفتی و غیرمعرفتی نظریه وجود دارد. از این‌رو، براساس این تبیین است که نظریه «روش‌شناسی بنیادین» می‌تواند دو بعد وجودی معرفتی و غیرمعرفتی را هم‌زمان در شکل‌گیری نظریه لحاظ کند. به سبب پیوستگی بین نظر و عمل و هم‌زمانی جهان‌های سه‌گانه و با یک وجود موجود بودن سه جهان اول، دوم و سوم، نظریه «روش‌شناسی بنیادین» درگیر توضیح غیرمنسجم و التقاطی از حضور این دو عامل در تکوین نظریه نمی‌شود.

منابع

- آشتیانی، منوچهر، ۱۳۹۹، *درآمدی بر تاریخ جامعه‌شناسی شناخت*، تهران: پگاه روزگار نو.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۸۷، «نسبت علم و فرهنگ»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۲، ص ۵۱-۶۴.
- _____، ۱۳۹۰، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم: کتاب فردا.
- _____، ۱۳۹۲، الف، *جهان‌های اجتماعی*، قم: کتاب فردا.
- _____، ۱۳۹۲، ب، «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۲۳، ص ۲۸۷.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، الف، *رحیق مختوم*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چ چهارم، قم: اسراء.
- _____، ۱۳۹۰، ب، *رحیق مختوم*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چ چهارم، قم: اسراء.
- _____، ۱۳۹۳، *تحریر تمهید القواعد*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چ سوم، قم: اسراء.
- سلطانی، مهدی، ۱۳۹۷، *بازخوانی انتقادی مفهوم مدرن زمان در علم اجتماعی ماکس وبر از منظر حکمت متعالیه*، رساله دکتری، قم، دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء*، تصحیح نجفقلی حبیبی و سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- کارلوویت، کارل، ۱۳۸۷، *از هگل تا نیچه: انقلاب در اندیشه سده نوزدهم*، ترجمه حسن مرتضوی، مشهد: نیکا.
- کالینیکوس، آکس، ۱۳۹۷، *درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی*، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی، چ پنجم، تهران: آگه.
- مانهایم، کارل، ۱۳۸۹، *مقاله‌هایی درباره جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: ثالث.
- _____، ۱۳۹۲، *ایدئولوژی و اتوپیا: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه فریبرز مجیدی، چ دوم، تهران: سمت.
- وبر، ماکس، ۱۳۹۰، الف، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، چ چهارم، تهران: نشر مرکز.
- _____، ۱۳۹۰، ب، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، چ پنجم، تهران: سمت.