

از علم النفس صدرایی تا فلسفه الاجتماع صدرایی: بررسی وجوه ضرورت و مزیت استفاده از الگوی انسان‌شناسی حکمی برای تمهید علم اجتماعی اسلامی

ابراهیم خانی*

هیئت علمی دانشگاه فرهنگیان قم، ایران.

mail.cfu.ac.ir

چکیده

هدف این مقاله اثبات ضرورت بهره‌گیری از علم النفس صدرایی به‌عنوان یک الگوی جامع و برهانی برای بازسازی علم اجتماعی اسلامی است. به این منظور در سه بخش مجزا با روش توصیفی-تحلیلی و روش دلالت‌پژوهی وجوه ضرورت، جامعیت و وجاهت برهانی این الگو مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در بخش نخست پس از ذکر چالش‌های بنیادین علوم اجتماعی در فهم رابطه انسان و طبیعت با ذکر ادله مختلفی نشان داده شده که این الگوی معرفتی می‌تواند به‌نحو بنیادین این مسئله را حل نماید و امکان تبیین و تفسیر و نقد ظاهر و باطن پدیده‌های اجتماعی را به‌صورت منسجم و هم‌افزا فراهم آورد. در بخش دوم توضیح داده شده که چرا برخلاف سایر الگوهای استعاره‌ای که برای شناخت جامعه استفاده می‌شوند این الگو به‌خاطر داشتن جامعیت می‌تواند تمامی ابعاد تبیینی، تفسیری و انتقادی پدیده‌های اجتماعی را در خود پوشش دهد و ما را دچار تقلیل‌گرایی در فهم پدیده‌های اجتماعی نکند و در بخش سوم توضیح داده شده است که دلالت‌های حاصل از این الگوی روشی تنها در حد یک تمثیل، اعتبار ظنی ندارند بلکه می‌توان با اتکا بر مباحث اصالت جامعه برهانی بودن دلالت‌های آن و نحوه تسری قواعد علم النفس به علوم اجتماعی را روشن و میرهن ساخت و از این طریق پای بسیاری از قواعد علم النفس صدرایی را به شناخت پدیده‌های اجتماعی به‌گونه‌ای برهانی و اثرگذار باز نمود. کلیدواژه‌ها: علم النفس صدرایی، فلسفه علوم اجتماعی، الگوی نفس و بدن، روش‌شناسی علوم اجتماعی، اصالت جامعه.

مقدمه

استعاره فراتر از یک فن بلاغی برای زیبا کردن سخن، یکی از وجوه و شیوه‌های معرفتی انسان است که در ساختار معرفتی او به‌طور عام و در ساختار و شاکله علوم به‌طور خاص نقش آفرینی می‌کند. (لیکاف و جانسون، ۱۳۸۰، ص ۱۳۱؛ دباغ، ۱۳۹۳، ص ۴) استفاده از انواع استعاره‌ها همچون استعاره ماشین، استعاره موجود زنده، استعاره کولاژ و... در علوم اجتماعی امری رایج است و برخی از مهم‌ترین نظریه‌های علوم اجتماعی با الهام از چنین استعاره‌هایی پدید آمده‌اند (هچ، ۱۳۸۷، ص ۹۲؛ جوانعلی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۰-۱۸۴). به بیان دیگر نقش استعاره‌ها در علم صرفاً یک نقش فرعی و مکمل نیست و گاه دلالت‌ها و رویکرد برآمده از استعاره‌ها با نفوذ در عمیق‌ترین لایه‌های بنیادین یک علم، به‌عنوان استعاره‌هایی ریشه‌ای تمام هویت یک علم و یا یک مکتب و جریان علمی را مشخص و متعین می‌نمایند (هچ، ۱۳۸۷، ص ۹۲).

دراین میان استفاده از الگوی بدن برای تبیین احکام حیات اجتماعی امری رایج و مسبوق به سابقه است (بوریل و مورگان، ۱۳۹۳، ص ۷۷). در اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان نیز از فارابی تا علامه طباطبایی و شهید مطهری نیز می‌توان ردپای استفاده از الگوی نفس و بدن را به‌وضوح مشاهده نمود (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۲۳؛ خواجه نصیر، ۱۳۸۷، ص ۳۸۰-۳۸۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۰۵). اما به‌نظر می‌رسد هنوز خودآگاهی و توجه کاملی نسبت به اهمیت و محوریت این الگوی معرفتی در پژوهشگران بومی پدید نیامده و شاید هنوز تلقی رایج‌تر این باشد که استفاده از این الگو صرفاً کارکردی حاشیه‌ای در اندیشه اجتماعی اسلامی و فهم پدیده‌های اجتماعی دارد. به‌علاوه از حیث اتقان علمی نیز استفاده از این چنین الگوهای تمثیلی حاوی دلالت‌های ظنی و غیریقینی ارزیابی می‌شود (خواجه نصیر، ۱۳۶۱، ص ۳۳۶) و در نتیجه از اعتبار آن کاسته می‌شود. همچنین ممکن است به استفاده از این الگوی معرفتی این ایراد وارد شود که هر الگوی استعاری هر چند به‌لحاظ منطقی و روشی از جهاتی مقرب و تسهیل‌کننده فهم امر اجتماعی است اما نمی‌تواند تمام ابعاد حیات اجتماعی را در خود ممثل و آشکار نماید و به‌لحاظ تاریخی اصرار بیش‌از‌حد بر شناخت پدیده‌های اجتماعی متکی بر یک الگوی استعاری نظیر ماشین یا متن عملاً منجر به خطای در فهم و انواع تقلیل‌گرایی‌ها شده است.

درحالی‌که این مقاله درصدد اثبات این مدعاست که اولاً نه‌تنها استفاده از الگوی رابطه روح و بدن در علم‌النفس صدرایی جایگاهی حاشیه‌ای ندارد بلکه برای رسیدن به علم اجتماعی اسلامی محور قرار دادن این الگو و پیگیری لوازم محتوایی و روشی آن می‌تواند بسیار راهگشا باشد و ثانیاً این الگو به‌خاطر جامعیت و ذوابعاد بودنش می‌تواند به‌طور هم‌افزا امکان تبیین، تفسیر و نقد ظاهر

و باطن پدیده‌های اجتماعی را به پژوهشگر بدهد و ثالثاً می‌توان با اتکا بر علم النفس صدرایی و اثبات اصالت جامعه به صورت برهانی از اعتبار این الگو دفاع نموده و در نتیجه اعتبار روشی این الگو در حد ظنون تمثیلی و یا حتی ظنون عقلایی حاصل از استقرانات تجربی نیست و دارای پشتوانه و اعتباری برهانی و یقینی است و با اتکا به آن می‌توان چهارچوب فلسفه علم اجتماعی اسلامی را با استحکامی برهانی تنظیم نمود.

از این رو در ادامه این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و روش دلالت‌پژوهی در گام نخست به تشریح وجوه ضرورت استفاده از این الگو پرداخته می‌شود؛ سپس در گام دوم جامعیت این الگو در تبیین، تفسیر و نقد وجوه مختلف حیات اجتماعی مورد بررسی قرار می‌گیرد و در نهایت در گام سوم اعتبار برهانی دلالت‌های این الگوی روشی تشریح می‌شود. لازم به ذکر است در روش دلالت‌پژوهی که الهام گرفته از مقاله‌ای با همین موضوع از دکتر حسن دانایی فرد است، تلاش می‌شود از مفاهیم و نظریات بنیادین یک رشته در موضوعات پژوهشی دیگر استفاده کند. به بیان دیگر دلالت‌پژوهی به این معناست که یک پژوهشگر قصد دارد از یک چهارچوب یا نظریه یا یک ایده بنیادین در رشته‌های مختلف، رهنمودها و دلالت‌هایی استخراج کند و آن را در حوزه تخصصی خود به کار گیرد.

۱. ضرورت بهره بردن از این الگو در علوم اجتماعی

ضرورت استفاده از الگوی رابطه نفس و بدن در فلسفه علوم اجتماعی را از جوانب مختلف می‌توان بررسی و اثبات نمود که در ادامه به طور مجزا به برخی از این وجوه پرداخته می‌شود.

۱-۱. فهم رابطه ظاهر و باطن پدیده‌های اجتماعی براساس الگوی نفس و بدن

یکی از اصلی‌ترین چالش‌های تاریخ علوم اجتماعی را می‌توان تقلیل‌های ظاهرگرایانه یا باطن‌گرایانه در فهم پدیده‌های اجتماعی دانست. به طور مثال در مکتب اثباتی با نوعی تقلیل‌گرایی مواجه هستیم که تنها به ظاهر کمی و فیزیکی پدیده‌های اجتماعی توجه می‌کند و در این رویکرد ابعاد معنایی و اعتباری آن را در حجاب می‌برد (بوریل و مورگان، ۱۳۹۳، ص ۵۷؛ بنتون و کرایب، ۱۳۹۶، ص ۳۷ و ۵۶؛ پارسانیا، ۱۳۸۹ الف، ص ۶۱) و در مقابل در مکتب تفسیری در مواردی با توجه افراطی به ابعاد کیفی، اعتباری و معنایی پدیده‌ها، ابعاد کمی یا روابط علی معلولی ظاهری آنها مورد غفلت قرار می‌گیرد (بوریل و مورگان، ۱۳۹۳، ص ۳۰۷-۳۱۲).

حال در برابر این افراط و تفریط‌ها ما نیازمند الگویی روشی هستیم که اولاً تاب‌وتوان تحلیل

توأمان ظاهر و باطن پدیده‌های اجتماعی را داشته باشد و ثانیاً در دسترس و قابل فهم برای همگان باشد. به بیان دیگر در مواجهه با افراط و تفریط‌های روشی مکاتب علوم اجتماعی مسئله مهم این است که به لحاظ روشی آیا الگوی جامعی وجود دارد که بتوان با اتکا به آن به درک متعادل و جامعی از ظاهر و باطن پدیده‌های اجتماعی دست یافت و از افراط و تفریط ظاهرگرایان و باطن‌گرایان مصون ماند؟ الگویی که اگر براساس آن به ظاهر پدیده‌ها توجه کردیم از باطن آنها غافل نشویم و اگر به باطن آن توجه کنیم از ظاهرش غافل نشویم. پاسخی که این مقاله درصدد تبیین آن است این است که الگوی رابطه نفس و بدن براساس مبانی حکمت اسلامی از چنین توانایی در تبیین و تفسیر و نقد توأمان ظاهر و باطن پدیده‌ها برخوردار است. از این رو بدون فهم صحیح رابطه نفس و بدن امکان فهم صحیح رابطه ظاهر و باطن پدیده‌های اجتماعی نیز بسیار دشوار می‌شود و ما اگر بتوانیم رابطه ذوابعاد و پیچیده متافیزیک و فیزیک را ابتدائاً در قالب رابطه روح و بدن به صورت انفسی و برهانی و همه‌جانبه درک کنیم می‌توانیم در گام بعدی با تسری دادن احکام این ارتباط به پدیده‌های اجتماعی به درک روشمند و جامعی از پدیده‌های اجتماعی نائل شویم و در نقطه مقابل اگر رابطه روح و بدن به درستی تبیین نشود امکان دستیابی به درکی جامع از پدیده‌های اجتماعی نیز بسیار دشوار و بلکه ناممکن می‌شود. از این رو در فروع بعدی در مورد جامعیت و عدم ظاهرگرایی و باطن‌گرایی الگوی نفس و بدن در حکمت صدرایی و همچنین روش تسری دادن احکام این الگو به پدیده‌های اجتماعی بحث خواهیم کرد.

۲-۱. فراگیر بودن الگوی انسان‌شناسی در مکانیزم معرفتی بشر

لزوم بهره بردن از الگوی رابطه نفس و بدن در تبیین، تفسیر و نقد پدیده‌های اجتماعی پیش از آنکه یک گزاره هنجاری و توصیه‌ای باشد یک گزاره توصیفی است؛ یعنی می‌توان ادعا نمود هر اندیشمند اجتماعی چه بداند و چه نداند، چه حتی بخواهد یا نخواهد به طوری فراگیر از درکی که از رابطه روح و بدن خود دارد در اندیشه اجتماعی‌اش متأثر است و به بیان دیگر انسان‌شناسی هر اندیشمندی به طور مستقیم یا غیرمستقیم در اندیشه اجتماعی او تبلور می‌یابد. این حقیقت گاه در مجموعه آثار و افکار اندیشمندی کاملاً واضح و خودآگاه است و گاه مستور و ناخودآگاه است. به طور مثال در نظام فکری فیلسوفان مسلمان بالأخص جناب فارابی و علامه طباطبایی نحوه تأثیر روشمند انسان‌شناسی در اندیشه اجتماعی آنها تا حدود زیادی قابل رصد و پیگیری است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۴-۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۰۵).

به همین وزن می‌توان ریشه تحلیل‌های کاملاً مادی از پدیده‌های اجتماعی در برخی از مکاتب

علوم اجتماعی مدرن را به‌طور کاملاً واضحی در انسان‌شناسی مادی انگارانه آنها جست‌وجو کرد. در واقع اگر انسان صرفاً موجودی مادی و تکامل یافته در فرآیند داروینستی باشد که زیربنای تمامی کنش‌های او نهایتاً به اموری نظیر ترشحات هورمونی یا واکنش‌های عصبی ختم شود تبعاً تبلور این انسان‌شناسی در علوم اجتماعی نیز بروز انواع نظریاتی خواهد بود که زیربنای پدیده‌های اجتماعی را صرفاً در ابعاد مادی جامعه از جمله ابزار تولید یا روابط قدرت جست‌وجو می‌کنند. حاصل این نوع انسان‌شناسی مادی انگارانه این است که حتی اگر معنا، اراده و نحوه اعتبارسازی او هم مورد توجه قرار گیرد باز در نهایت علة العلل و نحوه ساخت این معانی و اعتبارات به ساختارهای کاملاً مادی عالم فیزیک و شیمی و زیست‌بازمی‌گردد (پارسانیا، ۱۳۸۹ ب، ص ۲۰-۲۵؛ بوریل و مورگان، ۱۳۹۳، ص ۵۷-۶۲؛ چالمرز، ۱۳۹۴، ص ۱۰۷-۱۵۷؛ قائمی‌نیک، ۱۴۰۰، ص ۸۹-۱۲۰).

برای روشن‌تر شدن اصل مدعا می‌توان گفت از زمانی که رابطه روح و بدن به‌عنوان دو جوهر کاملاً مجزا در فلسفه دکارت به‌لحاظ هستی‌شناختی در هاله‌ای از ابهام قرار گرفت (کاپلستون، ۱۳۸۴، ص ۱۵۶) تا زمانی که به‌لحاظ معرفت‌شناختی در فلسفه کانت امکان شناخت متافیزیک و رابطه آن با فیزیک توسط عقل ناب مورد انکار قرار گرفت (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۲۴۹) در واقع ریشه‌های علم اجتماعی جدیدی در حال تکون بود که در آن امکان درک توأمان نقش‌آفرینی طبیعت و روح انسان در شکل‌گیری پدیده‌های اجتماعی وجود ندارد (قائمی‌نیک، ۱۴۰۰، ص ۵۷-۹۴) و در نتیجه در اکثر مکاتب علوم اجتماعی غربی یا باطن‌معنایی، کیفی و ارادی پدیده‌های اجتماعی به‌ظاهر طبیعی یا ساختاری یا علی معلولی آن تقلیل داده می‌شود یا برعکس ابعاد کمی و فیزیکی و تکوینی پدیده‌های اجتماعی به ابعاد اعتباری و ارادی و معنایی آن تقلیل داده می‌شود.

به‌بیان‌دیگر ریشه افراط و تفریط‌های موجود در علوم اجتماعی مدرن را باید ابتدائاً در انسان‌شناسی مدرن جست‌وجو کرد (پارسانیا، ۱۳۸۹ ب، ص ۱۸-۲۵) و مادامی که رابطه روح و بدن یا ظاهر و باطن انسان به‌درستی شناخته و تحلیل نشود و الگوی جامع آن ارائه نشود امکان تکوین یک علم اجتماعی متعادل و الگوی روشی جامع نیز وجود ندارد.

البته لازم‌به‌ذکر است به‌مرور و با آشکار شدن افراط و تفریط مکاتب مختلف اثباتی و تفسیری برخی از متأخرین همچون بریایان فی درصدد برآمده‌اند تا با پرهیز از این افراط و تفریط‌ها به درکی توأمان و جامع از پدیده‌های اجتماعی راه یابند (برایان فی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۶-۴۰۵). اما واقعیت این است که تا زمانی که مبانی انسان‌شناسی آنها تصحیح نشود امکان‌رهایی بنیادین و منطقی از چالش‌های مذکور را ندارند و همچنان به‌صورت ناخودآگاه گرفتار افراط و تفریط‌هایی خواهند بود که از آن فراری‌اند. به‌طور مثال برایان فی در کتاب فلسفه امروزی علوم اجتماعی تلاش می‌کند

با تشریح یک سو به انگاری مکاتب مختلف وجه جمعی میان اقوال مختلف پیدا کند که در نقطه اعتدال باشد (برایان فی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۶-۴۰۵). در حالی که با دقت در جمع بندی های او می توان دید اولاً او توانایی حل بنیادین و منطقی این افراط و تفریط ها را ندارد و ثانیاً خود نیز در موارد متعددی به صورتی مرموزتر همچنان گرفتار افراط و تفریط هایی است که ناخواسته از مبانی انسان شناسی او بر او تحمیل می شود.

۳-۱. علم النفس صدرایی نقطه اعتدال انسان شناسی در حکمت اسلامی

برخلاف تاریخ فلسفه غرب که در آن به مرور رابطه متافیزیک و فیزیک و رابطه روح و بدن در هاله ای از ابهام فرومی غلتد و عناصر متافیزیکی و روحانی به نفع عناصر فیزیکی و جسمانی در حجاب می روند در تطورات و مسیر تکاملی فلسفه و حکمت اسلامی اولاً دائماً درک برهانی از قواعد متافیزیکی و روحی بیشتر می شود و ثانیاً ابعاد و لوازم رابطه متافیزیک و فیزیک و روح و بدن روشن تر می شود (یزدان پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۴-۶۰). ثمره و نقطه اوج این تطور تاریخی را می توان در حکمت صدرایی مشاهده نمود (خانی، ۱۳۹۷، ص ۴۲-۴۵ و ۹۰ و ۱۳۸) و در علم النفس صدرایی می توان میوه رسیده فهم عمیق رابطه متافیزیک و فیزیک را در تشریح رابطه روح و بدن انسان مشاهده نمود (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۹۵؛ پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۵۸). در انسان شناسی صدرایی نه احکام روح به خاطر توجه افراطی به احکام بدن در حجاب می رود و نه احکام بدن به خاطر توجه افراطی به احکام روح مورد غفلت واقع می شود بلکه در هستی شناسی رابطه روح و بدن سهم هریک در تشخیص و شکل گیری هویت انسان به دقت و عمق تشریح می شود و در نتیجه این الگوی انسان شناسی می تواند الگوی جامعی برای درک رابطه متعادل انسان و طبیعت در علوم اجتماعی قرار گیرد.

برای درک بهتر این مدعا لازم است تا در دو فرع بعدی به اجمال به برخی از دستاوردهای علم النفس صدرایی در فهم متعادل رابطه روح و بدن اشاره شود.

۱-۳-۱. رابطه هستی شناسانه نفس و بدن در علم النفس صدرایی

ثمره اثبات قاعده «اصالت وجود» و «تشکیک در وجود» در هستی شناسی صدرایی این است که مرزهای قاطع ماهوی میان اشیا، در نفس الامر عالم کم رنگ تر می شود و به جای اینکه موجودات عالم به مثابه جزایر ماهوی، کاملاً جدای از یکدیگر تلقی شوند در یک نظام طولی از مراتب وجود جای می گیرند. در این نظام طولی رابطه مراتب هستی با یکدیگر بسیار تنگاتنگ

است و اختلاف میان این مراتب تنها از حیث شدت و ضعف وجودی و به صورت طیفی است و نه صفر و یک و کوانتومی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۲۷-۴۴۶؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۷۰). حال در این نظام هستی‌شناسانه رابطه نفس و بدن از سنخ رابطه دو ماهیت و یا دو جوهر کاملاً مجزای از یکدیگر نیست بلکه از سنخ رابطه دو مرتبه از مراتب هستی است که در یک رابطه طولی با یکدیگر متصلند. از این منظر به وزن نظام خلقت که دارای مراتب مادی، مثالی، عقلی است، انسان نیز قامتی کشیده در تمامی مراتب هستی دارد و رابطه بدن او با نفس او یک نمونه عینی از رابطه متافیزیک با فیزیک و رابطه عوالم مثالی و عقلی با عالم ماده است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۹۵). در این نگاه نفس و بدن هرچند به لحاظ ماهوی با یکدیگر تفاوت جوهری دارند اما از حیث وجودی مراتب یک حقیقتند و شقاقی هستی‌شناسانه میان نفس و بدن وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳-۵۵۴؛ و ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۵؛ ج ۸، ص ۱۲۴ و ۲۲۲). براین اساس حقیقت مجرد نفس اگر در مراتب مادون هستی ظهور یابد همان بدن می‌شود و اگر بدن به سمت مراتب برتر خود فعلیت یابد همان نفس مجرد می‌شود.

به همین دلیل در انسان‌شناسی صدرایی اثبات می‌شود که «النفس فی وحدتها کل القوی» یعنی در عالی‌ترین مراتب حقیقت نفس، تمام کمالات و قوای متکثر نفس بدون تمایز از یکدیگر به طور متحد با یکدیگر موجودند و همین وجود وحدانی هنگامی که در مراتب مادون خود ظهور می‌کند قوا و کمالات او به نحو تفصیل یافته و جدای از یکدیگر ظاهر می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۱؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۲۰). این تبیین از حقیقت انسان در عین اینکه از ادبیات بسیار فنی و برهانی برخوردار است با درک عینی و شهودی ما از خود نیز همراهی می‌کند. به طور مثال هرچند قوای متعدد وجودی ما مانند قوه بینایی، شنوایی، خیال، عقل، محرکه، شهویه، غضبیه و ... هرکدام در عضوی مجزا و متفاوت از اجزای بدنمان ظهور و بروز دارند اما در عین حال ما این قوای متعدد را این گونه تعبیر می‌کنیم که بینایی من، شنوایی من، عقل من، قوه خیال من، قدرت حرکتی من، غضب من و ... در واقع به طور عینی و شهودی می‌یابیم که تمامی این قوای متکثر و تفصیل یافته در اجزای بدن، به یک حقیقت واحد به نام «من» تعلق دارد و از آن نشأت می‌گیرد و این من بدون اینکه در ذات خود دارای تکثر باشد و به بیان دیگر بدون اینکه این من به چندین من و یا چندین جزء در ذات خود قابل تقسیم باشد تمامی این صفات را به خود منتسب می‌یابد و این دقیقاً همان فهم شهودی از قاعده برهانی مذکور یعنی قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» است. یکی دیگر از قواعد مهم در تبیین رابطه نفس و بدن قاعده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسان» در حکمت صدرایی است. طبق این قاعده نطفه انسان در یک حرکت جوهری

اشتدادی از مرتبه جمادی به مرتبه نباتی و حیوانی و در نهایت به مرتبه انسانی راه می‌یابد و هر چند از حیث ماهوی در هر یک از این مراتب، ماهیتی مجزا دارد اما از حیث وجودی یک حقیقت وجودی واحد و سیال تمامی این مقاطع ماهوی را در مراتب استکمالی خود طی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۳۶؛ ۱۳۶۰، ص ۲۲۱) نکته قابل توجه این است که این قاعده تنها در مورد ابتدای تکون و آفرینش انسان نیست بلکه در طول حیات انسان نیز همچنان مسیر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء استمرار دارد و ابعاد مادی وجود انسان از طریق افعال بدنی به سمت ابعاد مثالی و عقلی وجود او راه می‌یابند.

با همین بیان اجمالی روشن می‌شود که هیچ‌گونه شقاق هستی‌شناسانه میان نفس و بدن در نظام حکمت صدرایی وجود ندارد، به علاوه لوازم رویکرد تنزیهی و تشبیهی در فهم این مسئله کاملاً ملحوظ و جمع شده است یعنی در عین اثبات نهایت تجرد و نزاهت حقیقت نفس از مادی بودن که ناظر به رویکرد تنزیهی نفس است؛ رابطه تنگاتنگ نفس با تمامی قوا و مراتب مادون وجودی و از جمله با مرتبه مادی و بدنی نیز روشن می‌شود که مربوط به حیثیت تشبیهی نفس است.

۲-۳-۱. رابطه معرفت‌شناسانه نفس و بدن در علم النفس صدرایی

زمانی که شقاقی هستی‌شناسانه میان متافیزیک و فیزیک و بالتبع میان نفس و بدن وجود نداشته باشد تبعاً شقاق معرفت‌شناسانه نیز میان آنها پدید نمی‌آید؛ چنانچه در نقطه مقابل نیز به نظر می‌رسد شقاق معرفت‌شناسانه میان نومن و فنومن در فلسفه کانت (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۲۴۹) ثمره شقاق هستی‌شناسانه‌ای است که پیش از او در درک رابطه متافیزیک و فیزیک در میان فلاسفه مسیحی و مدرن پدید آمده بود. (قائم‌نیک، ۱۴۰۰، ص ۲۹-۸۹)

در حکمت اسلامی و به‌طور خاص نظام حکمت صدرایی از اصل، چنین شقاقی میان نومن و فنومن وجود ندارد. در حکمت اسلامی و حتی پیش از حکمت صدرایی انسان قبل از آنکه از طریق فنومن و پدیدار ذهنی درکی مفهومی و حصولی از واقعیت پیدا کند با علمی حضوری که مساوق با واقعیت خارجی است به درک واقعیت نائل می‌شود (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۵۶؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۹-۴۶).

درواقع توجه به دوگانه علم حضوری و علم حصولی در حکمت اسلامی، شقاق هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه میان نومن و فنومن را به‌طور بنیادین مرتفع می‌کند زیرا انسان پیش از آنکه از طریق صور ذهنی مفاهیم بنیادینی همچون اصل واقعیت، اصل علیت، اصل استحاله تناقض، وحدت نفس، علم، ضرورت، امکان، حالات نفسانی نظیر شادی و غم و... را دریابد تمامی این حقایق را

در متن علم حضوری خود که در واقع همان نحوه وجود عینی و نه ذهنی خود اوست درمی‌یابد و لذا در صدق این حقایق نمی‌تواند دچار تردید شود زیرا او مفاهیمی متخذ از واقعیت را درک نکرده است تا در مورد انطباق آنها با واقعیت تردید کند بلکه او خود واقعیت خارجی این حقایق را در متن وجود خارجی خود درک کرده است و لذا اساساً امکان تردید در صدق آنها وجود ندارد. به همین دلیل برخلاف علم حصولی، دوگانه نومن و فنومن در علم حضوری مطرح نیست و از آنجاکه بنیاد معرفت انسان بر علم حضوری است مبانی معرفتی انسان از محظورات و چالش‌های دوگانه نومن و فنومن رهایی می‌یابد (پارسانیا، ۱۳۹۷، ص ۸۲).

از سوی دیگر براساس اصل اتحاد عالم و معلوم در حکمت صدرایی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۷) انسان یک حقیقت ماهوی جدا افتاده از سایر اجزای عالم نیست تا امکان درک حقیقت سایر اجزای عالم برای او محال باشد بلکه انسان در مراتب مجرد و فراطبیعی خود دارای سعه و شدت وجودی قابل توجه و همچنین قابل افزایشی است که می‌تواند با اتحاد وجودی با سایر حقایق به درک جمیع اجزای خلقت راه یابد. از این منظر وجود بالفعل و اکتونی انسان تنها در عالم ماده موجود نیست تا درک او از عوالم فرامادی صرفاً انتزاعی، مفهومی و حصولی باشد بلکه به وزان مراتب مادی، مثالی، عقلی عالم، وجود انسان نیز دارای مراتب مادی، مثالی، عقلی است و در نتیجه تحلیل هر فعل و کنش انسانی وابسته به شناخت تأثیر و تأثر تمامی مراتب وجودی انسان در تحقق آن فعل است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۹۵)؛ البته در طی این مسیر رابطه دوطرفه علم حصولی و علم حضوری ملحوظ است و در نتیجه حکمت صدرایی در عین به رسمیت شناختن معرفت حضوری از کارکرد مهم علم حصولی غافل نیست. امری که پرداختن به ابعاد متعدد آن خارج از غرض این پژوهش است و باید در حوزه معرفت‌شناسی اسلامی تفصیلاً پیگیری شود.

پس به طور خلاصه می‌توان گفت زمانی که به لحاظ هستی‌شناسانه میان متافیزیک و فیزیک و میان نفس و بدن شقاق و شکافی وجود نداشته باشد تبعاً به لحاظ معرفت‌شناسانه نیز می‌توان از شقاق میان نومن و فنومن گذر نمود. در این نگاه نفس و بدن و همچنین متافیزیک و فیزیک از یکدیگر جدا و منززل نیستند تا امکان معرفت آنها به یکدیگر وجود نداشته باشد بلکه اتصال وجودی شدید آنها به یکدیگر امکان معرفت آنها به یکدیگر را فراهم می‌آورد. چنانچه متافیزیک و نفس با حضور و سریان وجودی در جمیع مراتب مادون فیزیک و بدن به آن علم حضوری دارند و مراتب مادون فیزیک و بدن نیز با عین‌الربط بودن به مراتب برتر در حد وسع وجودی خود به مراتب برتر هستی علم حضوری و حصولی می‌یابند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۵ و ۱۰۲).

۴-۱. ضرورت بهره بردن از این الگو از منظر مباحث معرفت‌النفس

علاوه بر ظرفیت‌های علم‌النفس فلسفی، در مباحث معرفت‌النفس عرفانی و دینی نیز تحلیل‌ها و شواهد متعددی ناظر به تلازم انسان‌شناسی و عالم‌شناسی وجود دارد به این معنا که هر کس خود را هرگونه شناخت، عالم را نیز همان‌گونه خواهد شناخت. در روایت متعددی که بر محوریت و اهمیت معرفت‌النفس تأکید می‌کنند به این حقیقت تصریح شده است که کسی که خودش را شناخت همه چیز را می‌شناسد و کسی که به خودش جاهل بود به همه چیز جاهل است^۱ (آمدی، ۱۳۶۷، ص ۲۳۳).

حقیقت مذکور در عرفان اسلامی موردتوجه قرار گرفته است و عارفان به تفصیل نشان داده‌اند که اساساً تفاوت عوالم در تفاوت ظهور اسماء الهی است و چگونه در منازل مختلف سلوک با غلبه اسمی از اسماء الهی در حالات انفسی سالک درک او از جمیع پدیده‌های عالم کاملاً متفاوت می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۹؛ کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۰-۱۴۷)؛ البته این تحلیل عارفان در عین تشریح امکان تکرر در انکشاف ابعاد و وجوه مختلف حقیقت به هیچ‌وجه به سمت نسبی‌گرایی‌های قدیم و جدید در دنیای غرب میل پیدا نمی‌کند و به‌گونه‌ای هوشمندانه و منطقی میان نهایت وحدت و نهایت کثرت را جمع می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۱۶۱).

اما این دست روایات دینی یا بیانات عرفانی در حوزه معرفت‌النفس معمولاً تنها موردتوجه سالکان و عارفان قرار گرفته است درحالی‌که این معارف مشتمل بر نکات بسیار مهمی برای تمامی اهل علم در حوزه روش و معرفت‌شناسی است. در واقع روایات و مباحث عرفانی در باب معرفت‌النفس شاهدی گویا بر مدعای این بخش از مقاله است که شناخت همه انسان‌ها از پیرامون خود و از جمله پدیده‌های اجتماعی کاملاً متفرع و متأثر از شناخت آنها از خود است.

ازاین جهت می‌توان در قالب پژوهش‌های نوینی نشان داد که چگونه اندیشه‌های اجتماعی متفکرین معاصر ریشه در انسان‌شناسی آنها دارد و چگونه هرگونه نقص یا افراط و تفریطی در فهم رابطه نفس و بدن در انسان‌شناسی آنها ثمره‌اش را در اندیشه اجتماعی آنها هویدا نموده است.

۵-۱. در دسترس بودن درک انفسی از این الگوی روشی

یکی از اصلی‌ترین وجوه برتری، تمایز و ضرورت بهره بردن از الگوی رابطه نفس و بدن این است که این تنها الگویی است که علامه بر تقریرهای برهانی و بین‌الذاهانی در علم‌النفس فلسفی همه انسان‌ها به صورت حضوری و انفسی نیز به آن دسترسی دارند و فراتر از مطالعات نظری و

۱. قال امیرالمؤمنین (ع): مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَهُوَ لِغَيْرِهِ أَعْرَفُ مَنْ جَهِلَ نَفْسَهُ كَانَ بِغَيْرِ نَفْسِهِ أَجْهَلُ.

آفاقی می‌توانند در متن وجود خود نحوه رابطه ظاهر و باطن و ماده و مجرد را شهود و درک نمایند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۷۱). این حقیقت یعنی در دسترس بودن حقایق متافیزیکی در متن ادراک انفسی انسان‌ها می‌تواند یکی از اصلی‌ترین چالش‌های تولید علوم اجتماعی اسلامی را مرتفع نماید؛ زیرا یکی از اصلی‌ترین چالش‌های علم اجتماعی اسلامی برای بهره بردن از قواعد حکمی و متافیزیکی، دشوار بودن فهم آن برای عموم انسان‌هاست. به‌طورمثال ما اگر بخواهیم بسیاری از مضامین و قواعد عرفانی و حکمت متعالیه را در تبیین و تفسیر و نقد پدیده‌های اجتماعی به‌کار گیریم مخاطب این نوع مباحث به افراد نادری محدود می‌شوند که آشنایی قلبی و تفصیلی با معارف متافیزیکی و عرفانی-فلسفی داشته باشند درحالی‌که استفاده از الگوی رابطه نفس و بدن و مباحث معرفت النفس این مسیر دشوار و طولانی را سهل و نزدیک می‌کند و می‌توان بسیاری از غوامض و لطایف متافیزیکی را با ارجاع به معرفت انفسی افراد با دقت بالا ولو به‌طور اجمالی به آنها منتقل نمود و در نتیجه در عین پابندی به قواعد عمیق متافیزیکی دامنه مخاطبان را به عموم جامعه علمی و حتی غیرعلمی گسترش داد.

لازم‌به‌ذکر است این روش در تاریخ علوم اسلامی بسیار پرسابقه است و عارفان و فیلسوفان معمولاً با بهره بردن از الگوی نفس و بدن و درک انفسی مخاطبان عام، عمیق‌ترین معارف حکمی عرفانی را با آنها در میان گذاشته‌اند (حسینی، ۱۳۹۷).

به همین دلیل به‌طور خلاصه باید گفت یکی از وجوه ضرورت استفاده از الگوی نفس و بدن در علم اجتماعی اسلامی این است که تنها با اتکا بر این الگو می‌توان قواعد عمیق و دشوار عرفانی و فلسفی را برای مخاطبان عام قابل فهم نمود و امکان بهره‌گیری از آن را در فهم پدیده‌های اجتماعی فراهم نمود.

لازم‌به‌ذکر است تأکید این فرع بر امکان درک حضوری این الگو به‌معنای شخصی و ذوقی بودن آن نیست؛ زیرا مبادی و قواعد این الگو ابتدائاً در علم النفس صدرایی به‌صورت برهانی اثبات می‌شوند ولی مزیت این الگو در این است که علاوه بر تقریر برهانی و بین‌الذهانی امکان درک انفسی و شخصی آن نیز برای عموم فراهم است و می‌توان از این طریق سرعت و کیفیت انتقال و تفهیم این قواعد به غیر متخصصین فلسفی را افزایش داد.

۲. جامعیت و ذوابعاد بودن الگوی رابطه نفس و بدن

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد یکی از آفات استفاده از الگوهای استعاره‌ای این است که این الگوها هرچند شناخت ابعادی از پدیده‌های اجتماعی را تسهیل می‌کنند اما از جهات دیگر

می‌توانند منشأ خطاهای روشی و معرفتی شوند. به‌طور مثال اگر جامعه را شبیه ماشین تصور کنیم برخی از حیثیات مکانیکی و کارکردی اجزاء جامعه قابل فهم می‌شوند (جوانعلی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۰-۱۶۴) اما اگر اصرار داشته باشیم که تنها از دریچه این الگو به جامعه بنگریم بسیاری از ابعاد حیات اجتماعی از جمله ابعاد معنایی، ارادی و اعتباری آن از چشم ما دور می‌ماند. از همین رو در تاریخ علوم اجتماعی مدرن الگوهای زیستی از جمله بدن معمولاً مورد توجه رویکردهای اثباتی قرار گرفته است زیرا روابط تکوینی و علی-معلولی اجزای بدن الگوی خوبی برای مطالعات اثباتی است و در مقابل جریان‌های تفسیری که به دنبال پیگیری ابعاد معنایی و اعتباری جامعه هستند این الگو را برای شناخت پدیده‌های اجتماعی مناسب نمی‌بینند (بوریل و مورگان، ۱۳۹۳، ص ۵۹).

در حالی که اگر به جای الگوی «بدن» به الگوی «رابطه نفس و بدن» براساس علم النفس صدرایی توجه کنیم این الگو به خاطر جامعیت و ذوابعد بودنش توانایی حکایت گری از تمامی ابعاد تبیینی، تفسیری و انتقادی حیات‌های اجتماعی را دارد زیرا که در الگوی علم النفس حکمت اسلامی، همان‌طور که ابعاد علی-معلولی رابطه نفس و بدن به تفصیل مورد کنکاش‌های هستی‌شناسی قرار گرفته است، ابعاد معنایی و ارادی و اعتباری رابطه نفس و بدن نیز مورد توجه بوده است؛ بعلاوه توجه به لایه‌ها و مراتب طولی نفس و قوای متعدد آن و حرکت جوهری نفس و مسئله تعادل و عدم تعادل در این حرکت جوهری (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۹۵) بهترین بستر و مبانی را برای داشتن یک رویکرد انتقادی فراهم آورده است. در واقع از منظر علم النفس صدرایی در تحلیل یک کنش انسانی هم‌زمان هم امکان بررسی علل جسمی و روحی و تأثیر و تأثر دوطرفه آنها بر یکدیگر فراهم است و هم امکان تفسیر آن کنش براساس لایه‌های آگاهی و معنایی و ارادی کنشگر فراهم است و هم می‌توان براساس احکام مراتب وجودی انسان و قوای مختلف او نقدی جامع از ارزش و برآیند آن کنش ارائه نمود.

در نتیجه در صورت تسری دادن دستاوردهای الگوی نفس و بدن به حوزه علوم اجتماعی می‌توان از الگوی جامعی بهره برد که امکان هم‌زمان تبیین، تفسیر و نقد پدیده‌های اجتماعی را در نسبت‌سنجی ظاهر و باطن آنها فراهم آورد و برخلاف سایر الگوهای استعاری ما را به یک بعد یا جانب پدیده‌ها محدود نمی‌نماید. به بیان دیگر برخلاف الگوی ماشین که فقط ظرفیت‌های تبیینی دارد یا الگوی متن که فقط ظرفیت‌های تفسیری دارد الگوی رابطه نفس و بدن هم‌زمان ظرفیت پوشش ظرفیت‌های تبیینی و تفسیری را داراست. علاوه بر توضیحات مذکور، در مبانی انسان‌شناسی حکمی-عرفانی مؤیدات قابل توجهی برای این ادعا وجود دارد که در فرع بعدی اجمالاً به آن اشاره می‌شود.

۱-۲. کون جامع بودن انسان شاهدهی بر جامعیت این الگوی روشی

در عرفان اسلامی انسان به‌عنوان «کون جامع» یگانه موجودی است که تمامی مراتب و ابعاد هستی از عالم ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت در وجود او نمونه‌ای دارد و وجودش نمونه‌ای کامل از تمامی هستی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۲ و ۱۱۹ و ۳۳۵؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۹۵). از این منظر انسان جام جهان‌نمایی است که هر بعد و گوشه‌ای از وجود او حکایتگر بعد و گوشه‌ای از هستی است. این حقیقت در فلسفه اسلامی نیز مورد توجه است زیرا انسان یگانه موجودی است که برخلاف موجودات کاملاً مادی دارای روحی مجرد و عقلانی است و از سوی دیگر برخلاف مجردات تام دارای بدن و حیثیت مادی و جسمانی است (مطهری، بی تا، ج ۱۱، ص ۲۳۴). براین اساس در وجود انسان قوانین و احکام تمامی مراتب و ابعاد هستی از عالم خاک تا مافوق عرش را می‌توان جستجو کرد.

حال همین جامعیت وجودی انسان باعث می‌شود تا در الگو قرار گرفتن برای شناخت پدیده‌های اجتماعی ظرفیت نشان دادن بسیاری از ابعاد و ابعاد حیات اجتماعی را دارا باشد و محدود به یکی از لایه‌ها و ابعاد حیات اجتماعی انسان نشود.

۲-۲. جامعه ظهور تفصیلی قوا و مراتب وجودی انسان

مناسب بودن الگوی نفس و بدن برای شناخت حیات اجتماعی را در قالب برهانی دیگر می‌توان تبیین نمود. حیات اجتماعی به‌عنوان حاصل اراده و کنشگری جمعی از انسان‌ها چیزی جز ظهور و بروز قوا و مراتب وجودی انسان‌ها در ظرف اجتماع نیست و اگر به گونه‌ها و نهاد‌های مختلف حیات اجتماعی دقت نماییم می‌یابیم که هرکدام از آنها در واقع ظهور و بروز بعدی از ابعاد وجودی انسان هستند. به‌طور مثال در تقسیم‌بندی جوامع از منظر فارابی می‌توان دریافت که ظهور اجتماعی و افراطی هر یک از قوای انسان از جمله قوه شهویه، غضبیه و واهمه به ترتیب منجر به شکل‌گیری مدینه خست، تغلیبیه، کرامیه و بداله و جماعیه می‌شود و در مقابل ظهور اجتماعی قوه عاقله انسان و اعتدال سایر قوا در پناه تدبیر عقلانی منجر به شکل‌گیری مدینه فاضله می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۷-۱۲۹). همین‌طور به وزن هر یک از اعضای زیستی بدن که در خدمت قوه‌ای از قوای نفس قرار دارند در جامعه نیز هر یک از نهادها و ساختارها در خدمت ظهور اجتماعی قوه‌ای از قوای وجودی انسان هستند؛ مانند نهاد علم، نهاد اقتصاد، نهاد هنر، نهاد امنیت و... که در هر یک از آنها مرتبه و قوه‌ای از قوای انسان‌ها به‌صورت اجتماعی ظهور و بروز یافته است و همان‌طور که سلامت یک فرد درگرو تعادل میان قوای جسمانی و روحانی اوست سلامت و سعادت یک جامعه

نیز درگرو تعادل میان این نهادها و قوای فرهنگی منطوری در آنهاست (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۲۳). دقت در حقیقت جامعه روشن می‌کند که در واقع جامعه چیزی جز ظهور تفصیلی انسان در متن یک اعتبار جمعی نیست. به بیان دیگر جامعه همچون پرده نمایشی است که احوالات و اطوار گوناگون درونی وجود انسان را به تدریج بر روی خود تفصیلاً آشکار می‌کند و از این رو ما اگر بخواهیم مبادی، گونه‌ها و مراحل تطور حیات‌های اجتماعی را تبیین، تفسیر و نقد نماییم الگوی نفس و بدن و گونه‌ها و مراحل تطور آنها بهترین و واقعی‌ترین الگوی شناختی است. به‌طور مثال حیات تمدنی مدرن در واقع ظهور تفصیلی احکام و مراتب قوای انسانی است که در نگاهی اومانستی از اتصال به غیب و بندگی به حق تعالی روی‌گردان شده است (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳-۱۲۶) و بدون مبالغه می‌توان تمامی اطوار و حالات و احکام و آثار این تمدن را در حالات شخصی چنین انسانی جستجو و ریشه‌یابی کرد. به همین وزن تمدن اسلامی نیز جز ظهور تفصیلی احکام و مراتب وجودی یک انسان موحد نیست و تبیین و تفسیر و نقد چنین اجتماعی جز با درک عمیق از مراتب، حالات، اطوار و ابتلائات وجودی یک انسان موحد و رابطه قوا و مراتب وجودی او امکان‌پذیر نیست.

۳. وجاهت برهانی این الگو در دلالت‌های جامعه‌شناختی

پس از تبیین ضرورت و جامعیت الگوی نفس و بدن در شناخت پدیده‌های اجتماعی، بررسی وجاهت و اعتبار این الگوی معرفتی بسیار لازم و ضروری است. الگوهای استعاری به‌لحاظ منطقی مشتمل بر استدلال‌های تمثیلی هستند که دلالت‌هایشان مفید یقین نیست و نهایتاً در حد یک ظن عقلایی اعتبار دارند (خواجه نصیر، ۱۳۶۱، ص ۳۳۶).

در مقابل می‌توان اثبات نمود استفاده از الگوی نفس و بدن در شناخت پدیده‌های اجتماعی فراتر از یک الگوی استعاری-تمثیلی دارای وجاهت و اعتبار برهانی-یقینی است و در نتیجه تسری دادن بسیاری از احکام این الگو به حیات‌های اجتماعی به‌لحاظ روشی مفید دستاوردهایی یقینی است.

اثبات برهانی بودن دلالت‌های این الگو درگرو اثبات شباهت وجود حیات اجتماعی با وجود انسان است. در واقع اگر بتوانیم اثبات کنیم حیات اجتماعی نیز مانند فرد انسانی دارای روح و بدنی حقیقی است می‌توان قوانین هستی‌شناسانه رابطه روح و بدن را از علم‌النفس فلسفی به حوزه شناخت پدیده‌های اجتماعی و رابطه روح و بدنه آنها منتقل نمود و از آن استفاده شایانی نمود. اما اثبات این حقیقت که جامعه نیز همچون فرد انسان دارای روح و بدن است امری است

که در مسئله اصالت جامعه در دهه‌های اخیر مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است و مبادی و براهین لازم برای اثبات این مدعا به مرور فراهم و شفاف شده‌اند. فارغ از ریشه‌های بسیار عمیق و گسترده مبحث اصالت جامعه در میراث دینی و فلسفی-عرفانی اسلام، در دوره معاصر مبحث اصالت جامعه ابتدا در آثار علامه طباطبایی مورد توجه قرار گرفت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۹۶) و سپس در آثار شهید مطهری مجال بسط بیشتری یافت (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۱۸-۲۷) و با اتکا بر مبانی فلسفه اسلامی به مرور مسیر برهانی کردن و پیگیری برخی از لوازم آن توسط افرادی مانند استاد پارسانیا فراهم تر شد (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹ و ۱۲۰) و روشن گردید که جامعه و رای افراد تشکیل دهنده آن دارای یک حقیقت اصیل است که همچون روحی در بدنه ساختارها و نهادها و کنش‌های اجتماعی ساری و جاری است. این مقاله درصدد بازخوانی این براهین نیست اما با اتکا بر حد وسط‌هایی نظیر اتحاد عالم و معلوم، اتحاد محب و محبوب، یا اتحاد مطیع و مطاع (خانی، ۱۴۰۱، ص ۸۱-۹۹) می‌توان به صورت کاملاً برهانی اصالت جامعه را اثبات نمود. حاصل این براهین به طور خلاصه این است که در ورای اجتماع اعتباری و ظاهری انسان‌ها به مرور روح انسان‌های یک اجتماع نیز در لایه‌های فرامادی به واسطه علم، محبت یا اطاعت‌های واحد با یکدیگر پیوند و اتحادی وجودی برقرار می‌کنند و این اتحاد روحی به مثابه روح جمعی جامعه در کالبد تمامی ساختارها، هنجار و نهادهای اجتماعی حضور و سریان می‌یابد.

پس از اثبات هویت جمعی جامعه می‌توان با اتکا به روش روح معنا^۱ نشان داد روح معنای بسیاری از قوانین و ضوابط هستی‌شناسانه رابطه نفس و بدن حقیقتاً و بدون هیچ‌گونه استعاره‌ای در رابطه میان روح جمعی جامعه با کالبد‌های ساختاری و اعتباری آن منطبق است و در نتیجه بسیاری از دستاوردهای ظریف و جدید علم النفس صدرایی می‌توانند در شناخت امر اجتماعی نیز به کار گرفته شوند. به‌طور مثال همان‌گونه که در علم النفس صدرایی و در تشریح رابطه روح و بدن از اصل جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء استفاده می‌شود و اثبات می‌شود که جسم و بدن انسان در

۱. طبق نظریه روح معنا الفاظ برای ارواح معانی فارغ از خصوصیات خاص مصادیق، وضع شده‌اند و تعبیر روح معنا اشاره به معنای خالص شده از خصوصیات مصادیق دارد (امام خمینی، بی‌تا، ص ۳۹؛ شیواپور، ۱۳۹۴، ص ۷۰). در واقع معانی که توسط قوه عقله انسان درک می‌شوند از حیث مادی و یا مثالی دارای مصادیق متعدد و گوناگون هستند و معمولاً انس انسان‌ها با مصادیقی خاص در عالم ماده باعث می‌شود تا میان خصوصیات این مصادیق خاص با آن معنای عقلی خلط نمایند و خصوصیات آن مصادیق خاص را داخل در آن معنای عقلی بپندارند. مثلاً مصادیق معنای عقلی ترازو، چراغ و اسلحه در گذشته با مصادیق این معانی در زمان حال کاملاً متفاوتند به‌گونه‌ای که شاید هیچ شباهت ظاهری میان آنها وجود نداشته باشد. ولی ما همان‌طور که شمشر را فردی حقیقی از معنای سلاح می‌دانیم بمب اتم را نیز فرد حقیقی همین معنا می‌دانیم و علت آن این است که می‌توانیم میان معنای سلاح یعنی ابزاری برای جنگیدن و خصوصیات مصادیق متفاوت آن تمایز قائل شویم (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰؛ شیواپور، ۱۳۹۴، ص ۳۵۳).

یک حرکت جوهری اشتدادی به سمت وجود نفسانی و روحی حرکت می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۲۱) می‌توان این قانون فلسفی را به حوزه شناخت پدیده‌های اجتماعی تطبیق نمود و نشان داد که در رابطه میان کالبد ساختاری و روح جمعی جامعه نیز چنین نسبتی برقرار است و کنشگری در قالب ساختارهای اعتباری به‌مرور در یک حرکت جوهری منجر به شکل‌گیری تدریجی روح جمعی میان عاملان و کنشگران اجتماعی می‌شوند. وجوه متعدد این‌گونه تطبیقات روشمند قواعد علم‌النفس بر حیات اجتماعی را می‌توان در کتابی با عنوان جامعه‌شناسی متعالیه مشاهده نمود (خانی، ۱۳۹۵).

۱-۳. از فلسفه الاجتماع تا علم الاجتماع صدرایی

امروزه در مباحث فلسفه علوم اجتماعی تأثیر مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی در شکل‌گیری انواع مکاتب علوم اجتماعی امری روشن است (بوریل و مورگان، ۱۳۹۳، ص ۱۳-۳۵) اما تأثیر این مبادی معمولاً به‌صورت مستقیم نیست و مبادی عمیق هستی‌شناسی و انسان‌شناسی به‌واسطه لوازم متعدد و تودرتو تأثیر خود را در علم اجتماعی می‌گذارند و در نتیجه برای برخی از اهالی علوم اجتماعی بالأخص مبتدیان تأثیر این مبادی ناشناخته و مبهم باقی می‌ماند؛ اما یکی از وجوه اهمیت استفاده از الگوی نفس و بدن در شناخت امور اجتماعی این است که در این روش به‌جای اینکه مبانی انسان‌شناسی تنها مبادی دور و باواسطه‌ای برای شناخت امر اجتماعی باشند کاملاً از نزدیک در متن شناخت پدیده‌های اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ زیرا در این روش قوانین علم‌النفس صدرایی تنها مبادی و مبانی دور و باواسطه قوانین اجتماعی نیستند بلکه طبق نظریه روح معنا قوانین اجتماعی دقیقاً فرد و مصداقی از همان قوانین علم‌النفس هستند که در صحنه‌ای وسیع‌تر یعنی در عرصه اجتماعی ظهور و بروز یافته‌اند. بر این مبنا قوانین انسان‌شناسی فلسفی تنها مبادی دور مباحث علوم اجتماعی به حساب نمی‌آیند تا برای بسیاری از اهالی علوم اجتماعی مطالعه و درک آنها غیر ضروری قلمداد شود بلکه در واقع قوانین حیات اجتماعی چیزی جز بسط و ظهور اجتماعی همان قوانین علم‌النفس نیست و قوانین اجتماعی به معنای دقیق کلمه مصداقی حقیقی برای روح معنای قوانین علم‌النفس محسوب می‌شوند.

حقیقت مذکور پیوند میان علوم اجتماعی با مبادی انسان‌شناسی را به حداکثر شفافیت و وضوح می‌رساند و اتصال میان مبانی فلسفی و مسائل علوم اجتماعی را که یکی از اصلی‌ترین چالش‌های تولید علم دینی است به بهترین شکل ممکن برقرار می‌نماید.

۲-۳. عمومیت بهره‌گیری از این الگو در تلاش برخی از متأخرین

از شواهد صدق مدعیات این پژوهش در تبیین ضرورت و محوریت این الگوی روشی این است که تقریباً در اکثر نکات بکر و عمیقی که در هستی‌شناسی اجتماعی در پژوهش‌های متأخرینی همچون علامه طباطبایی، شهید مطهری و استاد پارسانیا ظهور یافته است ردپای تأثیر و استفاده از همین الگوی روشی و بسط قواعد علم النفس صدرایی به حوزه علوم اجتماعی قابل رصد و پیگیری است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۰۵؛ مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۳۶ و ج ۱۵، ص ۴۳ پارسانیا، ۱۳۸۹ ب، ص ۵۸) البته اثبات تفصیلی این مدعا و تجمیع و ارائه شواهد متعدد آن نیازمند پژوهش‌های دیگری است و به نظر می‌رسد مادامی که چنین پژوهش جامعی صورت نگیرد و به صورت روشمند استفاده‌های صریح و مضمّن این اندیشمندان از این الگو فهرست و جمع‌بندی نشود این روش را اهالی علوم اجتماعی جدی نمی‌گیرند و حداکثر آن را در سطح یک تمثیل قلمداد می‌کنند. ولی این اساتید خود به این حقیقت تصریح کرده‌اند و در موارد متعددی بیان می‌کنند در حالی که اگر به دقت کلام این اندیشمندان را بررسی نماییم می‌تواند اثبات نمود که استفاده آنها از الگوی علم النفس صدرایی بسیار فراتر از یک تمثیل حاشیه‌ای هویتی کاملاً برهانی و محوری در اندیشه آنها دارد.

حتی استاد یزدان‌پناه نیز که اخیراً کتابی در تشریح چیستی و نحوه وجود فرهنگ منتشر نموده‌اند با اینکه در چند جای کتاب الگوی نفس و بدن را برای شناخت هستی فرهنگ غیرکافی یا تمثیلی قلمداد می‌کنند (یزدان‌پناه، ۱۴۰۱، ص ۸۳ و ۲۶۲ و ۲۹۶) اما حتی در متن همین کتاب نیز می‌توان نشان داد هر جا ایشان بیان دقیقی در هستی‌شناسی فرهنگ ارائه نموده است کاری جز بسط و تسری همان قواعد علم النفس صدرایی به حوزه هستی‌شناسی پدیده‌های اجتماعی انجام نداده‌اند (همان، ص ۱۵۸ و ۲۶۱ و ۳۱۱ و ۵۳۷ و ۵۵۶) به طور مثال تمام تأکید ایشان بر هویت مجرد فرهنگ در عین حضور و سریان آن در تمامی ساختارها و اجزای عینی و ظاهری جامعه تنها زمانی بیان فلسفی روشن خود را می‌یابد که از نحوه حضور و سریان و احاطه نفس در بدن در عین تجرد ذات نفس کمک گرفت (همان، ص ۵۵۷ و ۵۶۷ و ۵۶۹) و بدون وام‌گیری از این الگوی روشی هستی‌شناسی فرهنگ با تکیه بر مبانی حکمی امکان‌پذیر نیست.

لازم به ذکر است استفاده ایشان از الگوی نفس و بدن برای توضیح هستی جامعه و فرهنگ حتی اگر در حد ربایش فرضیه برای تفسیر هستی جامعه بود باز محوریت این الگو را در اثر ایشان نشان می‌داد هر چند با دقت در نحوه استدلال‌های این کتاب روشن می‌شود که فراتر از مرحله فرضیه‌سازی در مقام استدلال در مورد نحوه وجود جامعه و فرهنگ همچنان از ادبیات و

براهین علم النفس استفاده می‌شود. به بیان دیگر ایشان بدون اینکه تصریح نمایند در حال انتقال روح معنای بسیاری از قواعد علم النفس به حوزه هستی‌شناسی جامعه هستند.

نتیجه‌گیری

نتیجه و حاصل این پژوهش دعوت پژوهشگران علوم اجتماعی به جدی گرفتن هرچه بیشتر الگوی علم النفس صدرایی به عنوان یک الگوی ضروری، جامع و برهانی در شناخت پدیده‌های اجتماعی است. به بیان دیگر قصد اصلی از نگارش این مقاله توجه دادن به محوریت الگویی است که در میراث علم اسلامی رشد یافته و به بلوغ قابل توجهی رسیده است و در تاریخ اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان نیز در مواردی مورد استفاده قرار گرفته است اما هنوز خودآگاهی کاملی به وجوه ضرورت استفاده از این الگو برای رهایی یافتن از چالش‌های بنیادین علوم اجتماعی در میان پژوهشگران علوم اجتماعی پدید نیامده است و در نتیجه بخش اعظمی از ظرفیت‌های آن فعلیت نیافته باقی مانده است. در واقع اگر به وجوه ضرورت و جامعیت و اتقان برهانی این الگو توجه کافی شود می‌تواند با تسری دادن بسیاری از لطایف و قواعد علم النفس حکمی-عرفانی به علوم اجتماعی تمهیدات تولید علم اجتماعی اسلامی را به‌طور کامل فراهم آورد. الگویی که به خاطر جامعیت هستی‌شناختی توانایی تشریح هم‌زمان ابعاد تبیینی، تفسیری و انتقادی حیات اجتماعی را داراست و به خاطر درک انفسی همه انسان‌ها از آن می‌تواند میانبری برای انتقال مبانی عمیق و لطیف اسلامی به حوزه علوم اجتماعی باشد و با فعال کردن آن می‌توان بخش عمده‌ای از ظرفیت‌های انسان‌شناسی اسلامی از جمله اخلاق و عرفان عملی را به سمت مسائل جامعه‌شناسی سرازیر نمود.

کتابنامه

۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی. ۱۳۶۶. تصنیف غررالحکم و درر الکلم. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. امام خمینی. بی تا. مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳. برایان فی. ۱۳۹۳. فلسفه امروزین علوم اجتماعی. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نشر طرح نو.
۴. بنتون و کرایب. ۱۳۸۴. فلسفه علوم اجتماعی، بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی. ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد. تهران: نشر آگه.
۵. بوریل، گیسیون و گارت مورگان. ۱۳۹۳. نظریه‌های کلان جامعه شناختی و تجزیه و تحلیل سازمان. تهران: سمت.
۶. پارسانیا، حمید. ۱۳۸۹ الف. روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی. قم: کتاب فردا.
۷. _____ . ۱۳۹۱. جهان‌های اجتماعی. قم: انتشارات کتاب فردا.
۸. _____ . ۱۳۸۹ ب. هستی و هیوط. قم: دفتر نشر معارف.
۹. _____ . ۱۳۸۹ ح. حدیث پیمانہ. قم: دفتر نشر معارف.
۱۰. _____ . ۱۳۹۷. علم و فلسفه. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. جوانعلی، مرتضی. ۱۳۹۱. سیمای سازمان از نگاه اسلام در پرتو استعاره امانت، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۲. حسینی، سیدباقر. ۱۳۹۷. «رابطه متقابل عرفان اسلامی و ادبیات فارسی». نخستین همایش ملی اخلاق و عرفان در ادب فارسی. زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد زاهدان.
۱۳. خانی، ابراهیم. ۱۳۹۵. جامعه‌شناسی متعالیه: هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی براساس مبانی فلسفه و عرفان اسلامی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۴. خانی، ابراهیم. ۱۳۹۷. بازخوانی مبانی و ساختار مسئله وجودشناسی در حکمت متعالیه براساس منطق اسفار اربعه عرفانی طبق خوانش قیصری. رساله دکتری. اصفهان، دانشگاه اصفهان.
۱۵. خانی، ابراهیم. ۱۴۰۱. «ارائه برهانی نوین بر اصالت جامعه متکی بر قاعده فناء عرفانی براساس اندیشه علامه طباطبایی و خواجه نصیر طوسی». نظریه‌های اجتماعی متفکرین مسلمان. ش ۲۴، بهار، ص ۸۱-۹۹.
۱۶. دانایی فرد، حسن. ۱۳۹۵. «روش‌شناسی مطالعات دلالت‌پژوهی در علوم اجتماعی و انسانی: بنیان‌ها، تعاریف، اهمیت، رویکردها و مراحل اجرا». روش‌شناسی علوم انسانی. صص ۳۹-۷۱.
۱۷. دباغ، حسین. ۱۳۹۳. مجاز در حقیقت ورود استعاره‌ها در علم. تهران: انتشارات هرمس.

۱۸. سبزواری، ملاحادی. ۱۳۸۳. اسرار الحکم. قم: مطبوعات دینی.
۱۹. سجادی، سیدجعفر. ۱۳۷۹. فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ.
۲۰. شیواپور، حامد. ۱۳۹۴. نظریه روح معنا در تفسیر قرآن. چ ۱. قم: دانشگاه مفید.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. ۱۴۱۷. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین. ۱۳۶۱. اساس الاقتباس. چ ۳. تهران: دانشگاه تهران.
۲۳. طوسی، خواجه نصیرالدین. ۱۳۸۷. اخلاق ناصری. تهران: انتشارات بهزاد.
۲۴. عبودیت، عبدالرسول. ۱۳۸۵. درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت.
۲۵. فارابی، ابونصر. ۱۴۱۳. الاعمال الفلسفیه. بیروت: دارالمناهل.
۲۶. فارابی، ابونصر. ۱۹۹۵. آراء اهل المدینه الفاضله و مضادتها. بیروت: مکتبه الهلال.
۲۷. فارابی، ابونصر. ۱۹۹۶. السیاسة المدینه. بیروت: مکتبه الهلال.
۲۸. قائمی نیک، محمدرضا. ۱۴۰۰. تعامل علوم طبیعی و علوم انسانی: چارچوبی برای سیاست‌گذاری علم. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۲۹. قیصری، داوود. ۱۳۷۵. شرح فصوص الحکم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۳۰. کاپلستون، فردریک. ۱۳۸۴. تاریخ فلسفه، از دکارت تا لایب نیتس. ترجمه غلامرضا اعوانی. تهران: انتشارات سروش.
۳۱. کاپلستون، فردریک. ۱۳۸۰. تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات سروش.
۳۲. کاشانی، عبدالرزاق. ۱۳۸۵. شرح منازل السائرین. قم: انتشارات بیدار.
۳۳. مطهری، مرتضی. ۱۳۸۱. مجموعه آثار شهید مطهری. قم: انتشارات صدرا.
۳۴. مطهری، مرتضی. ۱۳۷۵. جامعه و تاریخ. تهران: انتشارات صدرا.
۳۵. ملاصدرا. ۱۳۵۴. مبدأ و معاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۶. ملاصدرا. ۱۳۶۰. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح و تعلیق، سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۳۷. ملاصدرا. ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۸. ملاصدرا. ۱۹۸۱. الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث.
۳۹. هج، ماری جو. ۱۳۸۷. تئوری سازمان. ترجمه حسن دانایی‌فرد. تهران: نشر افکار.
۴۰. یزدان‌پناه، سیدیدالله. ۱۴۰۱. چیستی و نحوه وجود فرهنگ: نگرشی نوین به فلسفه فرهنگ. قم: کتاب فردا.
۴۱. یزدان‌پناه، سیدیدالله. ۱۳۹۵. فلسفه: تأملاتی در فلسفه اسلامی. قم: انتشارات کتاب فردا.