



Ontology of social life A missing link in the system of Islamic wisdom discussions

Ebrahim Khani¹ 

1. Assistant Professor, Faculty of Culture and Communication, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.
Email: u.khany@yahoo.com.

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 16 January 2022

Received in revised form: 19
July 2023

Accepted: 28 August 2023

Published online: 25 October
2023

Keywords:

Ontology, ontology of social
life, philosophy of social
sciences, arc of descent and
ascent of existence,
originality of society.

ABSTRACT

The purpose of this article is to explain the exact meaning of the ontology of social life and to prove the necessity and advantage of placing this issue in the system of Islamic wisdom topics for a better understanding of the arc of descent and ascent of creation from a philosophical perspective. For this purpose and with a philosophical-analytical method, firstly, the possibility of locating this problem based on the subject and method of Islamic philosophy is analyzed and investigated, and it is shown that the "ontology" of any subject, including social life, is within the scope of the problems of the first philosophy. Therefore beyond a possibility, it is the duty of a philosopher to declare a position about society from an ontological point of view. Also, the importance and urgency of this topic has been discussed from the perspective of its influence in determining macro-methodological patterns in social sciences. In the final step, by explaining the ontological position of social lives in the arc of descent and ascent of creation, it becomes clear that the knowledge of these two arcs of creation without the ontology of social lives has major philosophical flaws, and on the other hand, by placing this topic in the system of ruling rules, we can get new readings of some of The ruling rules were achieved with the approach of collective authenticity. One of the advantages of this approach is the possibility of explaining the essential movement of social life and dealing with the issue of philosophy of history in the text of philosophical discussions.

Cite this article Khani, E., (2023) Ontology of social life A missing link in the system of Islamic wisdom discussions. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 13(3):1-16.

<https://doi.org/10.22059/JSTMT.2023.336703.1499>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/JSTMT.2023.336703.1499>

هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی؛ حلقه‌ای مفقوده در نظام مباحث حکمت اسلامی

ابراهیم خانی^۱

۱. استادیار دانشکده فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. رایانامه: u.khany@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	هدف از این مقاله، تبیین معنای دقیق هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی و اثبات ضرورت و مزیت جایابی این موضوع در منظومه مباحث حکمت اسلامی برای شناخت بهتر قوس نزول و صعود آفرینش از منظر فلسفی است. به این منظور و با روشی فلسفی-تحلیلی، ابتدا امکان جایابی این مسئله براساس موضوع و روش فلسفه اسلامی تحلیل و بررسی می‌شود و نشان داده می‌شود که «هستی‌شناسی» هر موضوعی از جمله حیات‌های اجتماعی در حیطه مسائل فلسفه اولی است. به این ترتیب فراتر از امکان، این وظیفه فیلسوف است که درمورد جامعه از منظر هستی‌شناختی اعلام موضع کند. همچنین اهمیت و لزوم فعلیت این مبحث از بعد تأثیر آن در تعیین الگوهای کلان روشی در علوم اجتماعی مورد بحث قرار می‌گیرد. در گام پایانی، با تشریح جایگاه هستی‌شناسانه حیات‌های اجتماعی در قوس نزول و صعود آفرینش روشن می‌شود که شناخت این دو قوس آفرینش بدون هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی دچار نواقص عمده‌ای به لحاظ فلسفی است. در مقابل با جایابی این مبحث در منظومه قواعد حکمی می‌توان به خوانش‌های نوینی از برخی از قواعد حکمی با رویکرد اصالت جمعی دست یافت. امکان تبیین حرکت جوهری حیات‌های اجتماعی و پرداختن به موضوع فلسفه تاریخ در متن مباحث فلسفی، از مزایای این نگرش در چینش و طرح قواعد حکمی است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۶	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۴/۲۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۶	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۸/۰۳	
کلیدواژه‌ها: اصالت جامعه، فلسفه علوم اجتماعی، قوس نزول و صعود هستی‌شناسی، هستی‌شناسی، هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی..	

استناد: : خانی، ابراهیم. (۱۴۰۲). هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی؛ حلقه‌ای مفقوده در نظام مباحث حکمت اسلامی. فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران

مسلمان، ۱۳(۳): ۱-۱۶. <https://doi.org/10.22059/JSTMT.2023.336703.1499>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.

<https://doi.org/10.22059/JSTMT.2023.336703.1499>

۱. مقدمه

با پررنگ شدن دغدغه مسائل اجتماعی در تاریخ اندیشه مدرن و نقش‌آفرینی کاملاً فعال و مؤثر انواع مکاتب فلسفی مغرب‌زمین در قبال این دغدغه‌ها و مسائل اجتماعی، طبعاً در مقایسه تطبیقی برای پژوهشگر سنت اسلامی این سؤال پدید می‌آید که نسبت سنت حکمت و فلسفه اسلامی با مسائل و دغدغه‌های اجتماعی چیست. برای پاسخ به این سؤال، اگر به فهرست یا مباحث حکمی در کتاب‌های دست‌اول آن مراجعه شود، اولین پاسخی که به ذهن‌خطور می‌کند این است که مسائل اجتماعی از نظر تخصصی از حیطة مسائل اصلی فیلسوفان مسلمان خارج بوده‌اند. به بیان دیگر، بررسی اعتبارات عملی ناظر به حیات اجتماعی، فاصله بسیاری با دغدغه حقیقت‌پژوهانه فیلسوفان مسلمان در حکمت نظری و بالخصوص فلسفی اولی دارد. از این‌رو در نهایت ردپای مسائل اجتماعی را جز در حاشیه برخی از مباحث فلسفی مانند تبیین فلسفی نیاز به نبی نمی‌توان جست‌وجو کرد (یزدان‌پناه، ۱۴۰۱: ۲۲۶).

با قبول اصل این مرزبندی، تنها نقطه اتصالی که میان فلسفه اسلامی و علوم اجتماعی باقی می‌ماند، تأمین مبادی و مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی علوم اجتماعی است. در این نگاه، هر مکتب و نظریه اجتماعی متکی بر مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی خاصی است که از این منظر، نهایت خدمتی که فلسفه اسلامی می‌تواند به تولید علم اجتماعی اسلامی بکند، تأمین این مبادی و مبانی است. البته این ارتباط و نقش‌آفرینی در جای خود بسیار مهم، کلیدی و تفصیلی است، اما در این مقاله درصدد اثبات این هستیم که ارتباط میان نظام مسائل فلسفی با مسئله حیات اجتماعی بسیار عمیق‌تر و تنگاتنگ‌تر از این تلقی شایع است. می‌توان اثبات کرد فراتر از اتصالی که میان فلسفه و علوم اجتماعی به‌عنوان دو دانش مجزا می‌توان قائل شد، گونه‌ای خاص از پرداختن به امر و مسئله اجتماعی در متن و مرکز ثقل مسائل فلسفی است و آن «هستی‌شناسی حیات اجتماعی» است. در صورت خودآگاهی به این مسئله و فعلیت لوازم آن در منظومه حکمت، تغییرات مهم قالبی و حتی محتوایی در نظام مسائل فلسفی قابل‌رصد و پیگیری است که پیامد آن، فعلیت کامل ظرفیت این موضوع در میان مسائل حکمی و بالطبع اتصال هرچه بیشتر فلسفه اسلامی با مسائل علوم اجتماعی و در نتیجه فراهم‌تر شدن مقدمات تولید علم اجتماعی اسلامی خواهد بود.

به‌منظور روشن‌تر شدن این دعاوی باید در گام نخست اثبات کرد که هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی کاری اصالتاً فلسفی است و خارج از حیطة موضوع و دغدغه فلسفه اولی نیست. در گام دوم باید اهمیت و ضرورت آن را روشن کرد و در گام سوم اثبات کرد علاوه بر اینکه چنین کاری یک کار اصیل فلسفی است، بدون آن نظام مسائل فلسفی گرفتار نقصی مهم خواهد بود؛ بنابراین فراتر از یک امکان، پرداختن به این موضوع در منظومه مباحث حکمی، یک ضرورت مغفول‌مانده است و بدون آن بخش مهمی از ظرفیت‌های حکمت اسلامی مجال فعلیت نمی‌یابند؛ ظرفیت‌هایی که در زمانه کنونی به‌شدت به آن نیازمندیم.

در ادامه، در سه گام مجزا به روش تحلیلی-فلسفی درمورد امکان، اهمیت، ضرورت و نحوه جایابی هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی در منظومه مباحث حکمی بحث و بررسی می‌شود.

۲. بررسی امکان و ضرورت طرح امر اجتماعی در فلسفه اولی

در تقسیم‌بندی علوم به حکمت نظری و حکمت عملی و اقسام آن، آنچه تعیین‌کننده مرز هر علم است موضوع آن علم است؛ موضوعی که در آن علم درمورد مسائلی که مستقیماً مرتبط با آن موضوع می‌شود بحث و بررسی می‌شود. این ملاک تقسیم‌بندی کاملاً منطقی و فلسفی است و نه تاریخی و اجتماعی. به این معنا که در این تقسیم‌بندی نمی‌توان به‌حسب نیازهای زمانه، مرز علوم را جابه‌جا کرد و چیزی را به‌حسب اقتضائات تاریخی در دامنه علمی وارد کرد. از این منظر، زمانی که قرار است نسبت فلسفه اولی با امر

اجتماعی بررسی شود، باید مواظبت کرد که در این بررسی، جانب اقتضائات تاریخی و اجتماعی، ما را به تحمیل تغییرات غیرمنطقی در مرزبندی میان علوم و بالاخص دانش فلسفه نکشاند؛ اتفاقی که به کرات در تاریخ علم غربی رقم می‌خورد و به‌حسب اقتضائات زمانه، فلسفه معانی کاملاً متفاوتی پیدا می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۷: ۲۷-۶۷). به همین سبب اگر در این مقاله مدعی هستیم که هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی می‌تواند به‌عنوان بخش مهمی از فلسفه‌اولی در نظر گرفته شود، ابتدا باید روشن شود این جایابی به‌لحاظ منطقی در دامنه موضوع و مسائل فلسفه‌اولی به معنی دقیق کلمه می‌گنجد و حاوی تحمیلی زائد نیست.

در صورت روشن‌نشدن این موضوع ممکن است برخی از طرفداران حفظ حریم سنت فلسفه اسلامی چنین تلقی کنند که چنین تلاش‌هایی فقط انگیزه‌های تاریخی و اجتماعی دارد. به این معنا که چون در زمانه کنونی بازار مباحث اجتماعی داغ است و انواع مکاتب فلسفی غرب در این زمینه اظهارنظر می‌کنند، برخی با رویکردی تطبیقی و التقاطی می‌خواهند هر طور شده در فلسفه اسلامی نیز چنین محملی فراهم کنند تا از این رقابت تاریخی-اجتماعی عقب نیفتند؛ درحالی‌که سنت فلسفه اسلامی اساساً چنین ظرفیت و دغدغه‌ای ندارد و این‌گونه تلاش‌ها در صورت تأثیر می‌تواند اصالت سنت فلسفه اسلامی را مخدوش کند. در ادامه روشن خواهد شد که چنین اتهامی وارد نیست و این جایابی کاملاً با مراعات ابعاد منطقی و فلسفی تقسیم‌بندی علوم و با تأکید کامل بر حفظ حریم سنت اصیل فلسفه اسلامی صورت می‌گیرد.

از سوی دیگر، مادامی که به موضوع هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی به‌عنوان جزئی لاینفک از نظام مسائل فلسفی نگریسته نشود، امکان فعلیت تام ظرفیت‌های آن وجود ندارد. درواقع در طول تاریخ فلسفه اسلامی، هرگاه بحث یا مسئله‌ای وارد چرخه مسائل اصلی حکمت شده، این فرصت را یافته تا در آموزش‌ها و پژوهش‌های مستمر فلسفی، دائماً منقح‌تر و کامل‌تر شود. اما زمانی که یک مسئله فلسفی از طرح در چرخه و نظام مسائل فلسفی بازماند و صرفاً نقشی حاشیه‌ای و استطرادی داشته باشد، طبعاً مانند سایر مباحث فلسفی محل توجه و رد و اثبات گفتگوهای فلسفی قرار نمی‌گیرد و در نتیجه ظرفیت‌های آن بالفعل نمی‌شده است.

در آثار فلسفی فارابی، مبحث حیات اجتماعی در چرخه اصلی مسائل فلسفی قرار دارد، اما به‌مرور به دلایل مختلف - که در بخش‌های بعدی به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود- این موضوع از چرخه مسائل فلسفی خارج می‌شود؛ به‌گونه‌ای که امروزه در یک دوره تدریس کامل مباحث حکمی در حوزه یا در دانشگاه، معمولاً طلبه یا دانشجو با مباحث هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی به‌طور جدی روبه‌رو نمی‌شود و در مباحثات گرم و عمیق حکمی، مگر به‌ندرت و استطراداً خبری از این موضوع نیست.

درواقع همان‌طور که ملاصدرا با تغییر جایگاه طرح مباحث علم‌النفس از طبیعیات به الهیات نشان داد نفس پیش از آنکه موضوعی برای تحقیقات علوم طبیعی باشد، موضوعی برای تحقیقات هستی‌شناسانه فلسفی است (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۲۵) و با این کار، هستی‌شناسی نفس را بیش از گذشتگان وارد گردونهٔ پرحرارت مباحث فلسفی کرد. باید در یک تحول اساسی در چنین مباحث فلسفی، هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی را نیز وارد گردونهٔ مباحث فلسفی کرد و پرداختن به اندیشهٔ اجتماعی را صرفاً به حکمت عملی و سایر ابعاد سنت علم اسلامی موقوف نکرد.

از این‌رو مادامی که این نقیصه بزرگ رفع نشود، نمی‌توان انتظار داشت تا گروهی در حاشیه و با علایق شخصی، ظرفیت‌های هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی را بالفعل کنند. به بیان دیگر، فعلیت‌یافتن ظرفیت این موضوع نیازمند حرکت جمعی در میان اهالی حکمت است و چنین جنبشی نیز فقط زمانی در میان آن‌ها امکان‌پذیر است که این مسئله از موضع حاشیه‌ای فعلی، به جایگاه یک مسئله اصلی در میانهٔ مباحث حکمت نظری تغییر وضعیت دهد.

پس به‌طور خلاصه اهالی حکمت و سایرین باید بدانند اولاً هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی مانند هستی‌شناسی هر حقیقت دیگری اصالتاً وظیفهٔ فیلسوف است و دوم آنکه نظام مباحث هستی‌شناسانه فلسفی بدون آن، دچار نقصی جبران‌ناپذیر خواهد بود. برای

روشن‌تر شدن این مسائل، ابتدا باید معنای هستی‌شناسانه موضوع و مسائل فلسفه اولی روشن شود تا در گام بعدی بتوان معنای هستی‌شناسی حیات اجتماعی و لزوم جایابی آن را در مسائل فلسفی با دقت تشریح کرد.

۲-۱. حیثیت «هستی‌شناسانه» در مطالعات فلسفی

برای روشن کردن مرز دقیق علم فلسفه باید ابتدا موضوع و روش فلسفه روشن شود تا براساس این ملاک، مرز این علم را مشخص کنیم. توضیح موضوع و روش فلسفه را با یک مثال آغاز می‌کنیم. بسیار اتفاق می‌افتد که موضوع و موجود واحدی از جهات مختلف در علوم مختلف مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد؛ برای مثال، آب موضوع مورد مطالعه علمی واحد نیست، بلکه از جهات گوناگون در علوم مختلف مطالعه می‌شود؛ برای نمونه از حیث ترکیبات تشکیل دهنده در علم شیمی، از نظر نیروشناسی در علم مکانیک سیالات، از حیث آثار دارویی در علم داروسازی و از لحاظ زیباشناسی در علوم هنری مورد مطالعه قرار می‌گیرد. اما آب می‌تواند موضوع مطالعه فلسفی نیز باشد و در واقع نوعی آب‌شناسی فلسفی نیز داشته باشیم. در آب‌شناسی فلسفی، آب از حیث احکام وجودی بررسی می‌شود؛ به‌طور مثال اینکه آیا آب موجودی حقیقی است یا اعتباری که صرفاً حاصل قرار گرفتن دو موجود حقیقی به نام اکسیژن و هیدروژن در کنار یکدیگر است؟ یا این پرسش که آیا آب جوهر است یا عرض؟ یا این پرسش که جایگاه آب در نسبت با مراتب هستی چیست؟ آیا آب صرفاً حقیقتی مادی است یا حقیقتی مثالی یا عقلی یا ترکیبی از آن‌ها است؟ علل طولی وجود آب در نظام هستی چیست؟ و... این‌ها سؤالاتی فلسفی از حقیقت آب هستند که در واقع به بررسی «نحوه هستی آب» می‌پردازند.

موضوع علم فلسفه، موجود بما هو موجود است و تعبیر «بما هو موجود» اشاره به حیثیتی از موجودات است که در این علم بررسی می‌شود (ملاصدرا، بی تا: ۱۳؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۳۸۱). همان‌طور که بیان شد، در هر علم، موجودات از جهت خاصی بررسی می‌شوند و البته اگر موجودی دارای آن بعد خاص نباشد، اساساً خارج از موضوع آن علم قرار می‌گیرد؛ برای نمونه موضوع علم فیزیک، حرکت جسم است و با این حساب، موجودات مجرد که نه جسمانی‌اند و نه دارای حرکت، طبعاً خارج از موضوع علم فیزیک هستند. حال آن بعد از موجودات که در فلسفه مطالعه می‌شود، شامل‌ترین و عام‌ترین بعد قابل فرض است؛ یعنی اصل موجودیت آن‌ها بدون ملاحظه هیچ‌گونه قیدی خاص که آن را محدود به قسم خاصی از موجودات کند. به این ترتیب هیچ موجودی از احکام هستی‌شناسانه فلسفی خارج و مستثنا نیست؛ برای مثال وقتی در فلسفه بررسی می‌شود که موجودی یا علت است یا معلول، یا واحد است یا کثیر، یا بسیط است یا مرکب، یا مادی است یا غیرمادی، یا حقیقی است یا اعتباری و... نتایج این بررسی‌های فلسفی و احکام هستی‌شناسانه شامل هر موجودی می‌شود و مثلاً موجودی نمی‌توان یافت که نه معلول باشد نه علت یا نه بسیط باشد نه مرکب یا نه حقیقی باشد نه اعتباری.

براین اساس در عین آنکه مرز علم فلسفه از مرز سایر علوم کاملاً مجزا است و این مرز با تفکیک موضوع و حیثیت مورد مطالعه فلسفه از موضوع و حیثیت مورد مطالعه سایر علوم برقرار است، فلسفه این حق و بلکه این وظیفه را دارد تا هر موجودی از موجودات عالم را از حیث هستی‌شناسانه مورد مطالعه قرار دهد و اساساً بخشی از مباحث فلسفی از همین طریق سامان یافته است.

به‌طور مثال عدد موضوع علم ریاضی است. در فلسفه نیز از عدد بحث می‌شود، ولی این به معنای تداخل علم فلسفه با علم ریاضی نیست؛ زیرا جهات این بررسی‌ها متفاوت است. در فلسفه، از عدد از لحاظ هستی‌شناسانه بحث می‌شود. به عبارت دیگر هستی عدد مورد بررسی قرار می‌گیرد و به سؤالاتی پاسخ داده می‌شود، نظیر اینکه عدد جوهر است یا عرض یا اساساً آیا عدد موجودی حقیقی است یا اعتباری؛ درحالی‌که علم ریاضی هرگز عهده‌دار پاسخ به این سؤالات نیست و با پیش فرض موجودیت امری به نام عدد، احکام و عوارض کمی آن را بررسی می‌کند (ملاصدرا، بی تا: ۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۰).

مثال دیگر بدن است. بدن معمولاً موضوع علم طب است و در علم طب، بدن از حیث سلامتی و بیماری مورد مطالعه قرار می‌گیرد (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۸۳). در فلسفه هم از بدن بسیار سخن گفته می‌شود، ولی از حیث هستی‌شناسانه. اینکه آیا نفس و حقیقت انسان همان بدن او است یا نه؛ اینکه رابطه روح و بدن چیست؛ اینکه بدن حقیقتی صرفاً مادی است یا می‌توان بدنی برزخی یا اخروی داشت و سؤالات هستی‌شناسانه دیگری در فلسفه در مورد بدن مورد بحث و بررسی تفصیلی قرار می‌گیرد.

۲-۲. معنای هستی‌شناختی حیات‌های اجتماعی

با روشن شدن معنای بعد «هستی‌شناسانه» در فلسفه می‌توان معنای «هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی» را تبیین کرد. در حقیقت در هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی، فیلسوف حیات اجتماعی و پدیده‌های اجتماعی را از حیث وجودی و احکام هستی‌شناسانه مطالعه می‌کند. به بیان دیگر بررسی می‌کند که حیات اجتماعی مشمول کدام یک از قواعد هستی‌شناسی می‌شود؛ برای مثال این سؤال که آیا جامعه امری حقیقی است یا اعتباری؟ یا اینکه جامعه امری مادی است یا فرامادی؟ و اینکه آیا جامعه ورای این ظاهر قابل مشاهده آن، در عوالم فرامادی نیز حظی از وجود دارد یا خیر؟ اگر جامعه دارای ظاهر و باطنی است، احکام وجودی رابطه این ظاهر و باطن چیست؟ نسبت جامعه با نظام هستی و قوس نزول و صعود هستی چیست؟ آیا حیات اجتماعی مشمول حرکت جوهری می‌شود یا خیر؟ آیا اقسام حیات اجتماعی اقسامی حقیقی هستند یا اعتباری؟ این سؤالات متعلق به علمی با نام «هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی» است که نه در علم جامعه‌شناسی تجربی قابل طرح و بررسی است و نه در فلسفه جامعه‌شناسی.

با بیان این توضیحات باید روشن شده باشد که هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی، علمی درجه اول و بخشی از حوزه مسائل فلسفه اولی است و نباید علمی درجه دوم به حساب آید؛ زیرا موضوع پژوهش‌های آن خود حیات اجتماعی است و نه مبادی هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه یا معرفت‌شناسانه آن؛ به‌طور مثال اینکه نسبت روش عقلی و نقلی یا نسبت روش تجربی و روش تفسیری در شناخت پدیده‌های اجتماعی چیست، مسئله این حوزه پژوهشی نیست، بلکه این مسائل در فلسفه جامعه‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی، فیلسوف با تکیه بر مبادی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خاص خودش که در آن طبعاً انواع روش‌های عقلی، نقلی، تجربی، تفسیری و شهودی جایگاهی خاص دارند، به شناخت پدیده اجتماعی می‌پردازد، بدون اینکه الزاماً صحبتی از ارزش و اعتبار روش و مبادی فلسفی خود مطرح کند؛ برای نمونه فیلسوف صدرایی اگر با تکیه بر مبادی هستی‌شناسانه‌ای مانند اصالت وجود و مبانی معرفت‌شناسانه‌ای مانند اتحاد عاقل و معقول و مبانی انسان‌شناسانه‌ای مانند حرکت جوهری به هستی‌شناسی پدیده‌های کلان و خرد اجتماعی بپردازد، حاصل تلاش او نوعی هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی خواهد بود. اما اگر با تکیه بر همین مبادی به بررسی صحت و سقم انواع روش‌های جامعه‌شناسی تجربی بپردازد، کار او جزئی از فلسفه جامعه‌شناسی است.

براین اساس می‌توان هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی را بخشی از مسائل یک نظام فلسفی دانست. حال لازم است تا در ادامه به ضرورت، اهمیت، موانع بر سر راه تحقق چنین امری در تاریخ فلسفه و راه جبران این نواقص پرداخته شود.

۳. اهمیت هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی در روش‌شناسی مطالعات اجتماعی

پیش از توضیح نحوه جایابی این موضوع در میان مسائل فلسفی مناسب لازم است میزان وابستگی علوم اجتماعی در حل مسائل بنیادین خود به این موضوع فلسفی روشن شود. مدعای این بخش آن است که پاسخ به سؤالات هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی، بر حل بسیاری از معضلات بنیادی جامعه‌شناسی و فلسفه جامعه‌شناسی تقدم ذاتی و زمانی دارد. برای توضیح این مدعا، ابتدا از بیان

فیلسوفان مسلمان در مورد رابطه علوم کمک می‌گیریم و سپس نشان می‌دهیم برخی از فیلسوفان معاصر علوم اجتماعی نیز به این حقیقت معترف و متذکرند.

در طبقه‌بندی علوم از منظر فیلسوفان مسلمان، هر علم حقیقی دارای موضوعی است و آن علم به بررسی احکام و عوارض ذاتی این موضوع می‌پردازد (سوزنجی، ۱۳۸۹: ۱۰۲). اما اثبات موضوع یک علم برعهده همان علم نیست. در واقع مبادی تصویری و تصدیقی موضوع هر علم به‌عنوان اصل در آن علم پذیرفته می‌شود و علم با مسلم‌دانستن موضوع خودش، به بررسی احکام و عوارض آن می‌پردازد؛ به‌طور مثال اثبات هستی‌شناسانه وجود بدن از مسائل علم طب نیست، بلکه علم طب با مسلم قرار دادن وجود بدن، به بررسی احکام آن از حیث سلامتی و بیماری می‌پردازد. در این نگاه، اگر موضوع علم امری بدیهی نباشد، اثبات موضوع آن به‌عنوان مسئله در علم برتری مطرح می‌شود و این رابطه طولی اثبات موضوعات علوم، درنهایت به فلسفه اولی منتهی می‌شود. از این منظر، یکی از وظایف و مسائل فلسفی اولی، اثبات مبادی تصویری و تصدیقی موضوعات سایر علوم است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴-۱۵). جالب است که تطورات علم در مغرب‌زمین با اینکه مسیری کاملاً معارض با این مدعا را در قرن نوزدهم و اوایل بیستم پیمود، درنهایت مجبور به اعتراف به این حقیقت شده است.

در قرن نوزدهم، این پندار برای برخی از دانشمندان تجربی پدید آمد که علوم تجربی نیازی به فلسفه و پاسخ‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه ندارند و می‌توان با اتکا بر روش‌های تجربی به پاسخ تمامی سوالات علمی آن دست یافت. اما جالب است که حتی در تجربی‌ترین رشته‌ها مانند فیزیک و شیمی که روش تجربی موفقیت‌های بسیار زیادی به ارمغان آورده بود، به‌مرور در قرن بیستم و با اوج‌گیری تحقیقات تجربی، چالش‌های بنیادینی برای شناخت رفتار فیزیکی و شیمیایی مواد مطرح شد که پاسخ به آن‌ها با طراحی آزمایش‌های تجربی امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین خود دانشمندان فیزیک و شیمی مجبور به فلسفه‌بافی و ارائه پاسخ‌های غیرتجربی و کاملاً هستی‌شناسانه در مورد حقیقت ماده شدند. مثال‌های متعدد این حقیقت را می‌توان در تاریخ فیزیک جدید و از جمله فیزیک کوانتوم مشاهده کرد (گلشنی، ۱۳۸۵: ۳۳-۷۵). به بیان دیگر، در ابتدا موضوع بسیاری از علوم بدیهی انگاشته می‌شوند و گمان می‌شود که نیازی به اثبات آن‌ها در فلسفه اولی وجود ندارد، اما رشد مسائل همان علوم به‌مرور به ظهور مسائل بنیادین و دقیق‌تری منجر می‌شود که پاسخ به آن‌ها با همان درک اولی از موضوع قابل‌ارائه نیست و نیاز به دقت‌های هستی‌شناسانه در شناخت موضوع آن علم دارد.

این مسئله در مورد علم اجتماعی نیز کاملاً صادق است. حیات اجتماعی به‌عنوان امری بدیهی در منظر همه انسان‌ها قرار دارد. شاید در ابتدا گمان شود موضوع علوم اجتماعی نیازی به اثبات فلسفی ندارد، اما رشد فزاینده انواع مسائل و الگوها برای پاسخ به مسائل اجتماعی، به‌مرور این حقیقت را برای اهالی علوم اجتماعی روشن کرده است که مادامی که درک هستی‌شناسانه دقیقی از حقیقت حیات اجتماعی نداشته باشند، در تعیین روش حل مسائل اجتماعی نمی‌توانند موضع قاطع و شفافی اتخاذ کنند. این حقیقت را در بخش بعدی از نظر برخی از اهالی علوم اجتماعی مدرن پی می‌جوئیم.

۳-۱. تعیین الگوهای بنیادین؛ روشی در علوم اجتماعی براساس هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی

با موفقیتی که در قرن هفدهم و هجدهم در علوم طبیعی نظیر فیزیک و شیمی به‌دست آمد، به‌مرور برخی از دانشمندان که دغدغه مسائل اجتماعی داشتند به این فکر افتادند که می‌توان با تقلید و الگوبرداری از روش‌های علوم طبیعی در علوم اجتماعی، علمی اجتماعی با اتقان و موفقیت علوم طبیعی تأسیس کرد. به همین دلیل شخصیت‌هایی نظیر آگوست کنت، اسپنسر و دورکیم با الگوبرداری از روش‌های تجربی در علوم طبیعی، برای تأسیس علم جامعه‌شناسی با رویکرد و روشی تجربی تلاش کردند و اولین مکتب از مکاتب جامعه‌شناسی یعنی مکتب پوزیتیویسم با تلاش آن‌ها پدید آمد (بوریل و مورگان، ۱۳۹۳: ۵۷-۶۲).

اما به‌مرور نواقص و کمبودهای الگوبرداری از روش‌های علوم طبیعی در شناخت پدیده‌های اجتماعی آشکار شد و برخی از فیلسوفان علوم اجتماعی درصدد کشف علت بنیادین این نواقص برآمدند. در این میان برخی از آن‌ها به این نتیجه رسیدند که مشکل اساسی، برآمده از ناکارآمدی الگو و روشی است که آن‌ها برای شناخت پدیده‌های اجتماعی استفاده می‌کنند؛ زیرا روش‌های علوم طبیعی مناسب شناخت موجودات طبیعی است و از آنجا که پدیده‌های اجتماعی تفاوتی بنیادین با موجودات طبیعی دارند، الگوی شناختی موجودات طبیعی برای پدیده‌های اجتماعی کفایت نمی‌کند؛ به‌طور مثال یکی از مقومات بنیادین پدیده‌های اجتماعی، مسئله معنا و قصد کنشگر است که اساساً چنین مقومی در رفتار موجودات طبیعی و روش‌های علوم طبیعی وجود ندارد (بتنون و کرایب، ۱۳۹۵: ۱۴۹).

به‌طور مثال فردی مانند پیتر وینچ که متأثر از ویتگنشتاین دوم و مبحث قواعد بازی بود به این مطلب تأکید کرد که هستی‌شناسی حیات اجتماعی مقدم بر روش‌شناسی مطالعات اجتماعی است؛ زیرا مادامی که مشخص نشود هستی جامعه مشابه یا متفاوت با هستی موجودات طبیعی است، نمی‌توان درمورد اعتبار استفاده از روش‌های طبیعی در علوم اجتماعی اظهار نظر کرد. او با کمک مبادی فلسفی ویتگنشتاین دوم درمورد قواعد بازی تلاش کرد تا هستی‌شناسی نوینی از حیات اجتماعی ارائه کند و بر پایه این هستی‌شناسی، روش مطالعات اجتماعی را تنقیح و اصلاح کند. او با تأکید بر هویت اعتباری و قراردادی حیات اجتماعی بیان می‌کند که روش‌های تجربی برای شناخت حیات اجتماعی ناکارآمدند؛ چرا که این روش‌ها برای شناخت قوانین تکوینی و غیرقراردادی پدیده‌های مادی مناسب‌اند؛ درحالی‌که حیات اجتماعی تماماً از قواعد اعتباری و قراردادی انسان‌ها پدید آمده است. پس تنها راه شناخت قواعد حیات اجتماعی همراه شدن با بازیگران این قواعد اجتماعی و درک معنای قراردادی آن‌ها است و در این راه به هیچ قانون علی و کلی نمی‌توان اعتنا کرد (بتنون و کرایب، ۱۳۹۵: ۱۸۰-۱۹۴؛ سروش، ۱۳۷۶: ۱۲۰).

حال فارغ از صحت و سقم مدعای هستی‌شناسانه پیتر وینچ، آنچه در اینجا اهمیت دارد توجه و اقرار او به تقدم هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی بر روش‌شناسی مطالعات اجتماعی است. درواقع این اقرار او تأییدی بر طبقه‌بندی سنتی فلسفه است که در آن، اثبات مبادی تصویری و تصدیقی موضوع علوم و از جمله موضوع علم جامعه‌شناسی برعهده فلسفه اولی است.

از این منظر اساساً پدیدآمدن مکتب تفسیری در علوم اجتماعی بر پایه نظر هستی‌شناسی متفاوتی است که اهالی این مکتب درمورد حیات اجتماعی ارائه کردند (بوریل و مورگان، ۱۳۹۳: ۱۳-۱۴). در این میان، مکتب انتقادی نیز با تکیه بر یک هستی‌شناسی متفاوت با حیات اجتماعی که متکی بر فلسفه دیالکتیکی هگل معتقد به وجود تضادهای بنیادین در حیات اجتماعی بود، مسائل، اهداف و روش‌های متفاوتی برای شناخت پدیده‌های اجتماعی ارائه کرد (بوریل و مورگان، ۱۳۹۳: ۲۱-۳۵).

تمام مثال‌های مذکور از تقدم هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی بر روش‌شناسی علوم اجتماعی حکایت دارد؛ زیرا تا زمانی که تکلیف نحوه وجود جامعه روشن نشود، روش شناخت آن را هم نمی‌توان با دقت تعیین کرد. از این‌رو جایابی این موضوع در میان مسائل فلسفی فراتر از یک امکان، یک وظیفه حساس فلسفی است که اگر فیلسوفان در آن کوتاهی کنند، ثمرات این کوتاهی دامن‌گیر علوم اجتماعی می‌شود و ابهامات و اغلاط هستی‌شناختی جامعه در ابهامات و خطاهای روش‌شناختی علوم اجتماعی تأثیر مستقیم می‌گذارد.

۳-۲. عدم فعلیت نام ظرفیت هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی فلسفه اسلامی

پس از تشریح معنا و ضرورت موضوع هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی نوبت آن می‌رسد تا درمورد میزان فعلیت این موضوع در سنت فلسفه اسلامی و راهکارهای جبران عقب‌افتادگی‌ها در این زمینه تأمل کرد. در این رابطه می‌توان مدعی شد که این موضوع به قوت

سایر مباحث حکمی در جهان اسلام، ظرفیت‌های خود را بالفعل نکرده است (یزدان‌پناه، ۱۴۰۱: ۲۲۶). البته این مدعا به معنای عدم رشد حکمت عملی و اندیشه سیاسی در جهان اسلام نیست. این موضوع تنها بخشی از دامنه وسیع مطالعات و اندیشه‌های اجتماعی مسلمانان است و سایر بخش‌های اندیشه اجتماعی در جهان اسلام، بعضاً دارای رشد بسیار قابل توجه و متناسب با نیازهای زمانه خود بوده‌اند؛ برای مثال فقه سیاسی در جهان اسلام با بهره‌گیری از منبع معرفتی وحی عملاً تفصیل‌دهنده و فعلیت‌بخش مباحث حکمت عملی در حوزه تدبیر فرد، تدبیر منزل و تدبیر جامعه است؛ یعنی آن قواعد کلی که با روش عقلی-فلسفی در حکمت عملی توسط فیلسوفان مسلمان قابل‌اصطیاد است، در فقه اسلامی و بالاخص فقه شیعه با تکیه بر منبع وحی از عمق و وسعت بسیار بیشتری برخوردار می‌شود و با تکیه بر عقل قدسی، فراتر از گزاره‌های کلی فلسفی، به دستورالعمل‌های کاملاً عملیاتی و جزئی در مورد حیات فردی، خانوادگی و اجتماعی تبدیل می‌شود (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۲۶). به همین دلیل ضعف رشد مباحث هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی به معنای ضعف تمامی جریان اندیشه اجتماعی-سیاسی در تاریخ جهان اسلام نیست.

همچنین این ادعا به معنای نبود سابقه این موضوع در مباحث حکمی نیست. در آثار بیشتر فیلسوفان درجه اول جهان اسلام مانند فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیر و ملاصدرا می‌توان ریشه‌ها، مبادی، مبانی و رگه‌های مباحث هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی را یافت (ابن‌سینا، ۱۳۷۰: ۲۸۸؛ ۱۳۷۵: ۱۴۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۳۸-۳۶۴؛ خواجه نصیر، ۱۳۸۷: ۳۳۳) و در برخی از آن‌ها مانند فارابی می‌توان مدعی شد این موضوع یکی از فروع اصلی مباحث حکمی آن‌ها بوده است. در هر حال همچنان این مسئله محل پرسش است که چرا این موضوع به اندازه سایر مباحث حکمی از رشد و تعالی برخوردار نشده است.

این واقعیت می‌تواند علل تاریخی-اجتماعی فراوانی داشته باشد، اما در این بخش به دنبال بررسی علل منطقی و فلسفی آن هستیم. به بیان دیگر مدعی هستیم علاوه بر علل تاریخی-اجتماعی که مانع فعلیت تام بخش‌های مختلف علوم اسلامی بوده است، نظام مسائل فلسفی و نحوه چینش آن‌ها به گونه‌ای بوده است که مجال ظهور ظرفیت‌های تام حکمت اسلامی در مسئله هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی مهیا نشده است.

همان‌طور که اثبات شد، هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی اصالتاً یک کار فلسفی است و همان‌طور که فیلسوف در سایر مباحث فلسفی به هستی‌شناسی ابعاد مختلف هستی می‌پردازد می‌تواند به هستی‌شناسی امر اجتماع نیز بپردازد. حال یک سؤال اساسی قابل طرح است که چرا این موضوع در نظام مسائل فلسفی در میان سایر سوالات اصیل و مهم فلسفی جایگاهی محوری نیافته است و عمدتاً حاشیه‌نشین بوده است. دو پاسخ می‌توان به این سؤال داد. نخست اینکه فیلسوفان مسلمان طبق طبقه‌بندی مرسوم علوم، حکمت عملی را عهده‌دار مباحث مربوط به حیات اجتماعی می‌دانند و در نتیجه در مباحث حکمت نظری، فقط از مبانی هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه‌ای بحث می‌کنند که عقبه نظری مباحث حکمت عملی را تأمین می‌کند. به علاوه تداوم حکمت عملی در فقه اسلامی و پوشش دادن بسیاری از نیازهای علمی و عملی اندیشه سیاسی توسط علم فقه و سایر علوم وحیانی موجب عدم احساس نیاز برای پرداختن تفصیلی به مباحث حکمت عملی به‌طور عام و مبحث هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی به‌طور خاص شده است (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۲۶). اما پاسخ دوم که دارای ابعاد منطقی-فلسفی عمیق‌تری است و به نظر نگارنده فارغ از ملاحظات تاریخی-اجتماعی علم، یکی از علل اصلی عدم رشد این موضوع این است که دغدغه اصلی فیلسوف در سنت حکمت اسلامی، تفکیک امور حقیقی و واقعی از امور اعتباری، شناخت حقایق عالم و غور در لایه‌های عمیق‌تر هستی است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۷؛ بی‌تا ب: ۴). از آنجا که حیات اجتماعی و انبوه اعتبارات آن مخصوص حیات مادی و پست‌ترین مراتب وجودی انسان و عالم است، به‌طور طبیعی از دایره دغدغه‌ها و مسائل اصلی فیلسوف الهی خارج می‌شود. به بیان دیگر در حیطه حقیقت‌پژوهی فلسفی، اگر جامعه را امری کاملاً اعتباری بدانیم، هیچ سهمی برای بررسی آن باقی نمی‌ماند و اگر هم برای جامعه واقعیت و حقیقتی قائل شویم،

همچنان این حقیقت در قبال حقایق با عظمتی مانند عالم جبروت و لاهوت که مطمح نظر فیلسوف الهی است رنگ می‌بازد و از مرکز ثقل توجهات او خارج می‌شود.

به نظر می‌رسد علت برخی کم‌توجهی‌ها به موضوع هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی در متن مباحث فلسفی، همین دو عامل مذکور باشد. در مقابل به لحاظ منطقی می‌توان اثبات کرد که نظام مسائل هستی‌شناسانه در حکمت نظری بدون دربرداشتن این موضوع دارای نقصی مهم است. براین اساس نمی‌توان بررسی ابعاد هستی‌شناختی این موضوع را موقوف به حکمت عملی کرد و در حکمت نظری و بالاخص در فلسفه اولی از آن سخنی به میان نیاورد. به علاوه اگر دغدغه فلسفه کشف حقایق و جداکردن حقایق از امور اعتباری است، باز شناخت فلسفی جامعه از وجوه قابل توجهی که در ادامه ذکر می‌شود، برای نظام مباحث هستی‌شناختی دارای اهمیت خواهد بود.

تشریح و اثبات این مدعا را در بخش‌های بعدی پی می‌گیریم و براساس آن، چپنشی جدید برای طرح مباحث حکمی پیشنهاد می‌شود که در آن، جایگاه هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی به عنوان یک جزء ضروری روشن تر باشد.

۳-۲. جایگاه هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی در شناخت قوس نزول و صعود هستی

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های تاریخ تفکر فلسفی، کشف رابطه میان وحدت و کثرت است؛ به این معنا که دریابند اولاً در پس این کثرات قابل مشاهده و تجربه، آیا منشأ واحدی وجود دارد و دوم آنکه از آن امر وحدانی، چگونه و در چه فرایندی این کثرات گوناگون صادر می‌شود. سوم اینکه سرانجام این کثرات در نسبت با آن وحدت چیست (طالب‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۲۲-۱۲۹). این‌ها سؤالاتی بنیادین برای تاریخ تفکر فلسفی بوده است و حکمت و عرفان اسلامی نیز در تطورات خود دائماً تلاش کرده تا ابعاد و لایه‌های عمیق‌تری از پاسخ به این سؤالات را روشن کند.

پاسخ به این سؤالات را می‌توان در درکی که مکتب فلسفی یا عرفانی از قوس نزول و صعود آفرینش ارائه می‌کند مشاهده کرد. منظور از قوس نزول، فرایندی هستی‌شناسانه است که در آن، کثرات عالم از حقیقتی وحدانی در سلسله مراحل و مراتبی معین ناشی می‌شوند و قوس صعود نیز فرایندی هستی‌شناسانه است که در آن، این کثرات در مسیری استکمالی به سوی وحدت رهسپار می‌شوند (مطهری، ۱۳۷۳: ۷۲). البته همه مکاتب فلسفی از عهده تبیین قوس نزول و صعود عالم برنمی‌آیند و اساساً ممکن است با نفی وحدت حقیقی یا کثرت حقیقی، مبنای چنین نگرشی به هستی را نفی کنند.

در حکمت صدرایی براساس قاعده تشکیک در وجود، نظام هستی همچون طیفی وجودی است که در یک سر آن شدیدترین و وحدانی‌ترین مرتبه وجود و در سمت دیگر آن ضعیف‌ترین و متکثرترین مرتبه هستی قرار دارد. قوس نزول از شدیدترین مرتبه هستی آغاز و به ضعیف‌ترین مرتبه آن ختم می‌شود. قوس صعود نیز از ضعیف‌ترین مرتبه آغاز و به شدیدترین مرتبه ختم می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۵۹-۶۲؛ همان، ج ۲: ۳۸۱؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۵۶-۱۶۱).

مدعای این بخش آن است که درک و تحلیل کامل چرخه قوس نزول و صعود هستی بدون جایابی هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی در منظومه مباحث حکمی امکان‌پذیر نیست. به این ترتیب این موضوع به عنوان جزئی مهم از مباحث هستی‌شناسی باید در آموزش و پژوهش‌های فلسفی مورد توجه بیشتر قرار گیرد.

۳-۴. حیات اجتماعی در انتهای قوس نزول هستی

فیلسوفان اسلامی پس از تشریح مراتب عالی هستی در قوس نزول، انتهای قوس نزول را مربوط به خلقت عالم ماده و به‌طور مشخص ناظر به هیولای اولی یعنی ماده محض می‌دانند. در مقابل، پیدایش گیاهان، حیوانات و درنهایت انسان را مربوط به قوس صعود می‌پندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۵۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۸۴-۱۸۵). وجه این تبیین نیز روشن است؛ زیرا طبعاً انتهای قوس نزول به‌لحاظ شدت وجودی در پایین‌ترین مرتبه ممکن قرار دارد. در مقایسه میان انسان، حیوان، گیاه و جمادات، ضعف وجودی در جمادات و درنهایت درمورد هیولای اولی که قوه محض است به نهایت خود می‌رسد. در نتیجه هیولای اولی در انتهای قوس نزول قرار می‌گیرد؛ درحالی‌که عارفان در تقریری متفاوت، تا مرحله تحقق و خلقت انسان را مربوط به قوس نزول آفرینش می‌دانند و معتقدند انسان در نهایت قوس نزول پدید می‌آید (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱۰-۶۱۲؛ آملی، ۱۳۸۲: ۴۲۷).

حال در بیان عارفان اسلامی، دقت هستی‌شناسانه‌ای نهفته است که پیوندی با حیات اجتماعی انسان دارد. درواقع اگر ملاک تعیین انتهای قوس نزول هستی، نهایت ضعف وجودی است، این نهایت ضعف وجودی را باید در گونه‌ای از حیات انسانی جست‌وجو کرد که در آن، جز اعتبارات و موهومات غیرواقعی هیچ چیز دیگری صحنه‌گردان نیست. در حقیقت ظاهر حیات اجتماعی انسان که مملو از اعتبارات موهوم انسانی است، کمترین حظ از هستی و واقعیت را دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۰۴-۱۰۷ و ۱۶۲). در نتیجه انسان‌هایی نیز که به این ظاهر حیات اجتماعی دل بسته شوند و غرق در مناسبات آن از هر واقعیت تکوینی غافل شوند، در نازل‌ترین مرتبه هستی قرار دارند. به بیانی دیگر، اگر مسیر قوس نزول حرکت از وحدت به سمت کثرت باشد، نهایی‌ترین سطح این کثرت را نباید در هیولای اولی یا جمادات و نباتات جست‌وجو کرد، بلکه نهایی‌ترین سطح ظهور کثرت و درحجاب‌رفتن وحدت در انتهای قوس نزول از آن حیات اجتماعی و اعتبارات آن است؛ حیاتی که با آمیخته‌شدن با هزاران هزار اعتبار وهمانی، بیشترین فاصله را از مبدأ قوس نزول و عالم حقایق وحدانی می‌گیرد.

این نگرش به انتهای قوس نزول، دارای مؤیدات قابل توجهی در نگاه دینی و بیان قرآن کریم است؛ به‌طور مثال تعبیر الحیوة الدنيا به معنای پست‌ترین حیات در قرآن کریم به حیات دنیوی انسان که جز بازی و سرگرمی به اعتبارات مادی نیست، اطلاق می‌شود یا بازگشت انسان‌ها به سافل‌ترین مرتبه هستی به معنای ورود آن‌ها به حیات دنیوی است.^۱ شایان ذکر است همان‌طور که امام خمینی تأکید می‌کنند، حیات مذموم دنیوی با عالم ماده متفاوت است و حیات دنیوی به معنای پست‌ترین مرتبه هستی حاصل تعلق انسان به دنیا است که با اعتبارات موهوم اجتماعی پیوند وثیقی دارد. بر همین مبنا، اینکه به بیان قرآن کریم کفار از حیوانات نیز پست‌ترند روشن‌تر می‌شود؛^۲ زیرا کفار در حیاتی سراسر موهوم قرار دارند؛ درحالی‌که حیوان به میزان وسع وجودی خود در پیوند با تکوین عالم قرار دارد.

اگر این تقریر از انتهای قوس نزول در متن مباحث فلسفه اسلامی مورد توجه قرار گیرد، طبعاً حیثیت اعتباری حیات اجتماعی به‌لحاظ هستی‌شناختی به‌عنوان مقطعی مهم و تعیین‌کننده از قوس نزول و صعود آفرینش، محل توجه فلسفی بیشتری قرار می‌گیرد. از آنجا که با این نگرش، مسئله هبوط انسان از عوالم مجرد به عالم ماده که در بیان قرآنی ضمن ماجرای هبوط آدم (ع) مورد توجه است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۱۴-۱۵۰)، مجال تحلیل و بررسی فلسفی بسیار بیشتری پیدا می‌کند؛ زیرا با تدقیق در روح معنای

۱. قرآن، سوره مبارکه بقره، آیه ۲۱۲: آل عمران، ۱۴؛ نساء، ۹۴؛ اعراف، ۵۱ و...

«اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ»

۲. «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ»

هبوط می‌توان پیوند وثیق آن با ورود انسان به حیات اعتباری اجتماع را اثبات کرد (خانی، ۱۳۹۵: ۶۴) و در نتیجه درک و تحلیل ماجرای هبوط انسان به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مواقف قوس نزول، ارتباط تنگاتنگی با حیات اجتماعی و نحوه ورود انسان به جهان‌های اجتماعی پیدا می‌کند؛ امری که هنوز در سرفصل‌های رایج آموزش فلسفه اسلامی، جایگاه شایسته خود را نیافته است و بیشتر در میان بحث‌های تفسیری یا جامعه‌شناختی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

شایان ذکر است تأکید بر این مطلب که اعتبارات اجتماعی در انتهای قوس نزول قرار می‌گیرند، به معنای اعتباری محض قلمداد کردن حیات اجتماعی نیست. همین اعتبارات اجتماعی، نقشی کلیدی در شکل‌گیری تدریجی نوعی هویت جمعی اصیل اجتماعی دارند که در تشریح ابتدای قوس صعود آفرینش به آن خواهیم پرداخت.

جالب توجه است که علامه طباطبایی (ره) در رساله‌های انسان قبل الدنیا، فی الدنیا و بعد الدنیا که معجونی از معارف نقلی، عرفانی و فلسفی است، دقیقاً با همین منطق به بررسی قوس نزول و صعود آفرینش انسان می‌پردازد و انتهای قوس نزول و ابتدای قوس صعود او را ناظر به حیات دنیوی و اعتبارات آن تفسیر می‌کند (طباطبایی، بی‌تا الف: ۴۳-۵۲). اما همان‌طور که اشاره شد، این تقریر هنوز در متن کتاب‌های آموزش فلسفه مورد توجه کافی قرار نگرفته است. در نتیجه یک متعلم فلسفه اسلامی در آموزش قوس نزول و صعود آفرینش، معمولاً به‌طور جدی با مسئله هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی درگیر نمی‌شود.

۳-۵. نقش حیات اجتماعی در قوس صعود هستی

هستی‌شناسی حیات اجتماعی نه‌تنها در فهم انتهای قوس نزول هستی‌شناسی بنیادین دارد، بلکه در فهم کیفیت طی کردن قوس صعود هستی نیز از اهمیت زیادی برخوردار است. طبق نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، ادراکات اعتباری نقش واسطه‌ای تعیین‌کننده‌ای میان کمال اولی و کمال ثانوی انسان ایفا می‌کنند (طباطبایی، بی‌تا پ: ۳۴۱ و ۳۴۳). به این معنا که انسان در مسیر حرکت ارادی به سمت غایت و کمال نهایی خلقتش، ضرورتاً نیازمند مکانیسم اعتبارات است و انسان بدون اعتبارات راهی به سوی کمال نمی‌یابد. حال اگر به این مطلب مقدمه‌ای دیگر نیز افزوده شود، جایگاه حیات اجتماعی در قوس نزول مشخص می‌شود و آن اینکه اکثریت قریب به‌اتفاق اعتبارات انسانی در ظرف حیات اجتماعی مجال ظهور یا بلوغ خود را می‌یابند. در نتیجه حیات اجتماعی به‌لحاظ هستی‌شناختی در فعلیت کمال انسانی در قوس صعود نقشی محوری و بی‌بدیل ایفا می‌کند؛ نقشی که قطعاً نباید از دید یک فیلسوف در بررسی قوس صعود هستی نادیده گرفته شود و لازم است فیلسوف در بررسی کیفیت طی کردن قوس صعود آفرینش به تفصیل و دقت، اثر هستی‌شناختی این اعتبارات اجتماعی را مورد بحث و بررسی قرار دهد.

اما فراتر از نظریه اعتباریات، نقش‌آفرینی حیات اجتماعی در قوس صعود آفرینش را می‌توان با اتکا بر اصل «اصالت جامعه» به‌صورت حداکثری بررسی کرد. بر مبنای اصالت جامعه، حیات اجتماعی نه‌تنها بسترساز و علت رشد انسان به سمت غایات وجودی او است، بلکه در دالان اعتبارات اجتماعی و کنش جمعی آن‌ها، به‌مرور نوعی از اتحاد وجودی و هویت جمعی در میان انسان‌ها شکل می‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۱۹؛ خانی، ۱۴۰۱) که در فهم هستی‌شناختی مراتب باطنی‌تر قوس صعود هستی بسیار نقش‌آفرین و کلیدی باشد؛ نقشی که با وجود استعداد فلسفه اسلامی برای پرداختن به آن، هنوز مجال فعلیت کامل آن به‌عنوان یک جزء اساسی در میان مباحث حکمی مهیا نشده است.

درواقع توجه ناکافی به موضوع هستی‌شناسی حیات اجتماعی و نقش آن در قوس نزول و صعود، عملاً سبب شده تا به‌صورت ناخودآگاه، تحلیل بخش‌های عمده‌ای از قوس نزول و صعود آفرینش برای یک متعلم فلسفی با زمینه و رویکرد اصالت فردی فهم شود؛ یعنی گویا هر انسانی قوس نزول و صعودی مجزا دارد؛ درحالی‌که تأمل در مضامین آیات و روایات اسلامی و تلاش برای تحلیل

فلسفی آن‌ها، به‌صورت بسیار شفاف‌ی مؤید این حقیقت است که قوس نزول و صعود آفرینش، هویتی کاملاً جمعی دارد (امام خمینی، بی‌تا: ۱۵-۳۷)؛ یعنی موجودات و از جمله انسان‌ها نه به‌صورت فردی که در قالب امت‌ها و هویت‌ها و جنودی جمعی عوالم قوس نزول را طی کرده‌اند تا به این عالم راه یافته‌اند. دالان اعتبارات اجتماعی نیز مجدداً سکوی پرشی برای شکل‌گیری هویت جمعی و حرکت جمعی آن‌ها به‌سمت مراتب بالاتر هستی است. با تثبیت این نگاه که فقط با جایابی و فعلیت مباحث هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی در میان مباحث حکمی امکان‌پذیر است، به‌جای اینکه مانند وضعیت فعلی آموزش فلسفه، اصولی نظیر حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و اطوار وجودی انسان در عالم ماده و برزخ و قیامت را در زمینه فردگرایانه بحث کنیم یا حداقل مخاطب چنین برداشتی پیدا کند، می‌شود با شفافیت و خودآگاهی کافی و با مبنا قراردادن اصالت جامعه، این موضوعات را با رویکردی جمعی بررسی کرد. اساساً می‌توان مدعی شد برخی از ابعاد قوس صعود هستی جز با توجه به هویت جمعی این حرکت قابل توضیح نیست؛ به‌طور مثال بسیاری از احکام موافق قیامت که مربوط به قوس صعود هستی است، جز با توجه به هویت جمعی امت‌ها که ریشه در کیفیت حیات اجتماعی آن‌ها دارد قابل توضیح نیست (خانی، ۱۳۹۷: ۱۵۶-۱۶۰).

در این نگاه، فراتر از یک استعاره و تمثیل، مشابه تمامی انواع و ذوات فردی، هر نوع و مصداقی از جهان‌های اجتماعی نیز حقیقتی در قوس نزول دارد که اعتبارات اجتماعی آن از آن حقایق ریشه می‌گیرند. همچنین مأل و حقیقتی در قوس صعود دارد که در قالب حرکت جوهری جمعی به‌سمت آن رهسپار است.

فعلیت این نگاه در متن و منظومه مباحث حکمی به تحولات چشمگیر و روشن‌ترشدن ظرفیت‌های بی‌بدیل آن در پاسخ به نیازهای زمانه منجر شده است. از جمله در این رویکرد، فلسفه تاریخ و آغاز و انجام هستی‌شناختی تمدن‌ها و حیات‌های اجتماعی به‌عنوان یک موضوع خارجی یا حاشیه‌ای برای فلسفه اولی قلمداد نمی‌شود، بلکه در این نگاه، مجال جبران جای بسیار خالی فلسفه تاریخ در میان مباحث حکمت اسلامی فراهم می‌شود؛ زیرا درواقع فلسفه تاریخ و اصول و قواعد تطورات وجودی حاکم بر کلیت تمدن‌ها و حیات‌های اجتماعی، جزئی لاینفک از بررسی هستی‌شناختی قوس نزول و صعود محسوب می‌شود.

به‌علاوه در این نگاه، بخش عمده‌ای از ظرفیت‌های اخلاق و عرفان اسلامی که در سنت رایج به تحلیل و تجویز نحوه سلوک فرد انسانی در مسیر قوس صعود می‌پردازد (پارسانیا، ۱۳۹۵: ۵۷-۸۹ و ۱۳۵-۲۱۷) و ظرفیت اجتماعی پیدا می‌کند؛ زیرا با اثبات اصالت جامعه و خودآگاهی به قوس نزول و صعود آن می‌توان فراتر از یک نگاه تمثیلی با بیانی برهانی، بسیاری از قواعد و ظرایف سلوک اخلاقی و عرفانی را به‌عنوان اطوار و مراحل حیات اجتماعی و تمدنی مورد بحث و کنکاش تطبیقی-فلسفی قرار داد و با این کار، عملاً بابتی بسیار موسع برای تولید علم اجتماعی با رویکردی حقیقتاً اصیل و اسلامی فراهم آورد. در این منظر، هرچند اعتبارات اجتماعی منحصر به حیات مادی انسان‌هاست، ثمره این اعتبارات در اتحاد وجودی و شکل‌گیری هویت جمعی تا عمیق‌ترین منازل برزخی و حتی اخروی نیز قابل رصد و توضیح فلسفی می‌شود و از این طریق، حجم بسیار زیادی از آیات و روایات اسلامی که هنوز مجال تفسیر فلسفی آن‌ها فراهم نشده رمزگشایی می‌شود.

شایان ذکر است این خوانش و جایابی هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی در منظومه مباحث فلسفی برای نگارنده تنها در حد یک ایده کلی نیست و نگارنده با همین دغدغه و پس از تأمین مبادی و مبانی متعدد پژوهشی آن، در یک دوره جامع آموزش فلسفه، این ایده را به‌صورت تفصیلی در مقام تدریس عملیاتی کرده و بازخورد موفقیت‌آمیز آن را از نزدیک تجربه کرده است.^۱ در این دوره

۱. صوت تمامی ۱۵۰ جلسه این دوره با عنوان «دوره مجمع‌البیان» به همراه فهرست تفصیلی و اجمالی مباحث آن در وبسایت ویدرس به نشانی <http://www.vdars.com> در دسترس است.

آموزشی، پس از طرح برهان‌های اصالت جامعه و جایگاه هویت جمعی در ابتدای قوس صعود آفرینش، عملاً در بیش از نیمی از دوره با ملاحظه کامل اصالت جامعه و لوازم آن، به بررسی و تحلیل سایر قواعد فلسفی پرداخته شد. در این چپش، عملاً بخش عمده‌ای از چالش‌های بنیادین فلسفه علوم اجتماعی به صورت غیرمستقیم، مجال بررسی از منظر فلسفه اسلامی را پیدا کردند و موضع حکمت اسلامی در قبال دوگانه‌های بنیادین علوم اجتماعی از جمله فردگرایی و کل‌گرایی، عینیت و ذهنیت، نظم و تضاد، عاملیت و ساختار و... بسیار دردسترس و قابل فهم قرار می‌گیرد. در این دوره تجربه شد که می‌شود مخاطب را در متن و نه در حاشیه منظومه قواعد حکمی به صورت مستقیم با هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی آشنا کرد و از این طریق، به صورت بسیار شفاف‌تری پیوند تنگاتنگ مبانی حکمی با مسائل بنیادین علوم اجتماعی را درک کرد. البته اشاره به این تجربه، صرفاً از باب تأکید بر شدنی بودن تحقق این ایده بود.

۴. نتیجه‌گیری

نتیجه اصلی این مقاله، تبیین معنای دقیق هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی و اثبات ضرورت و مزیت جایابی این موضوع در منظومه مباحث حکمت اسلامی برای شناخت بهتر قوس نزول و صعود آفرینش از منظر فلسفی است. به این منظور، ابتدا امکان جایابی این موضوع براساس موضوع و روش فلسفه اسلامی تشریح شد و مشخص شد هستی‌شناسی هر موضوعی از جمله حیات‌های اجتماعی، در حیطه مسائل فلسفه اولی است و بنابراین فراتر از یک امکان، این وظیفه فیلسوف است که در مورد جامعه، از منظر هستی‌شناختی اعلام موضع کند. همچنین اهمیت و لزوم فعلیت این مبحث از بعد تأثیر آن در تعیین الگوهای کلان روشی در علوم اجتماعی مورد بحث قرار گرفت و روشن شد تا زمانی که در قبال هستی جامعه، موضع فلسفی شفاف‌ی اخذ نشود، نمی‌توان الگوهای کلان روشی شناخت پدیده‌های اجتماعی را در علوم اجتماعی به صورت دقیقی تعیین و دنبال کرد. پس از اثبات ضرورت و اهمیت این موضوع، در گام پایانی با تشریح جایگاه حیات‌های اجتماعی در قوس نزول و صعود آفرینش روشن شد که شناخت این دو قوس آفرینش، بدون هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی دچار نواقص عمده‌ای به لحاظ فلسفی می‌شود و در مقابل با جایابی این مبحث در منظومه قواعد حکمی می‌توان به خوانش‌های نوینی از برخی از قواعد حکمی با رویکرد اصالت جمعی دست یافت. از جمله امکان تبیین حرکت جوهری حیات‌های اجتماعی و پرداختن به موضوع فلسفه تاریخ در متن مباحث فلسفی از مزایای این نگرش در چپش و طرح قواعد حکمی است.

۵. منابع

- ابن سینا (۱۳۷۰). *الهیات نجات*. چاپ اول. تهران: انتشارات فکر روز.
- ابن سینا (۱۴۰۴). *الشفاء*. قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
- امام خمینی. روح‌الله (بی‌تا). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- آملی، سید حیدر (۱۳۸۲). *انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه*. قم: نور علی نور.
- بنتون و کرایب (۱۳۸۴). *فلسفه علوم اجتماعی، بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی*. ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد. تهران: آگه.
- بوریل، گیسون و مورگان، گارت (۱۳۹۳). *نظریه‌های کلان جامعه‌شناختی و تجزیه و تحلیل سازمان*. تهران: سمت.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۳). *روش‌شناسی و اندیشه سیاسی*. مجله علوم سیاسی، ۲۸، ۷-۱۶.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۹). *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*. قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۱). *جهان‌های اجتماعی*. قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۵). *اخلاق و عرفان*. قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۷). *علم و فلسفه*. چاپ ششم. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *تبیین براهین اثبات خدا*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*. جلد چهارم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱). *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه*. به کوشش شریف لک‌زایی. دفتر اول. قم: بوستان کتاب.
- خانی، ابراهیم (۱۳۹۵). *جامعه‌شناسی متعالیه: هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- خانی، ابراهیم (۱۳۹۷). *بازخوانی مبانی و ساختار مسئله وجودشناسی در حکمت متعالیه براساس منطق اسفار اربعه عرفانی طبق خوانش قیصری*. پایان‌نامه دکتری. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- خانی، ابراهیم (۱۴۰۱). *ارائه برهانی نوین بر اصالت جامعه متکی بر قاعده فناء عرفانی براساس اندیشه علامه طباطبایی و خواجه نصیر طوسی*. مجله علمی-پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۲۴، ۸۱-۹۹.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*. تهران: وزارت فرهنگ.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). *درس‌هایی در فلسفه علم/اجتماع*. تهران: نشرنی.
- سوزنچی، حسین (۱۳۸۹). *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*. تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
- طالب‌زاده، حمید (۱۳۹۶). *گفت‌وگویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی*. تهران: هرمس.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق). *المیزان*. ج ۱. قم: جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). *اصول فلسفه رئالیسم*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا الف). *الانسان و العقیده*. چاپ دوم. قم: باقیات.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا ب). *نهایه الحکمه*. قم: جامعه مدرسین قم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا پ). *مجموعه الرسائل*. چاپ اول. قم: باقیات.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۷). *اخلاق ناصری*. تهران: بهزاد.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. تهران: سمت.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵). *آراء اهل المدینه الفاضله و مضادتها*. بیروت: مکتبه الهملال.
- قیصری، داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تهران: علمی و فرهنگی.

- گلشنی، مهدی (۱۳۸۵). *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). *مجموعه آثار شهید مطهری*. قم: صدرا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریهه*. بیروت: دار احیاء التراث.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم (بی‌تا). *حاشیه بر الهیات شفا*. قم: بیدار.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۴۰۱). *چیستی و نحوه وجود فرهنگ: نگرشی نوین به فلسفه فرهنگ*. قم: کتاب فردا.