

بازخوانی «ثنویت سوژه-ابژه و بازتاب آن در نظریات معنای علوم اجتماعی» از منظر حکمت صدرایی

حسین حاج محمدی^۱

چکیده

در این مقاله بر اساس رابطه «سوژه و ابژه» دیدگاه‌های مختلفی درباره خاستگاه معانی در علوم اجتماعی بازخوانی شده و سپس موضع حکمت صدرایی در این رابطه بیان شده است. در این راستا سه نگرش عمده شناسایی شده که عبارتند از: دیدگاه ابژه‌محور، دیدگاه سوژه‌محور و دیدگاه برساخت‌گرا.

دسته اول، خاستگاه معانی را در «ابژه» جست‌وجو کرده و دسته دوم، خاستگاه معانی را سوژه و آفرینش‌های آن دانسته است. دسته سوم نیز با قائل شدن به مرگ سوژه معنابخش، به دنبال برساخته بودن معانی در دل روابط تاریخی و فرهنگی می‌گردند. در مقابل، از منظر حکمت صدرایی رابطه فاعل شناسا و موضوع مورد شناسایی بر اساس رابطه «سوژه و ابژه» قابل پذیرش نیست. بلکه بر اساس این دیدگاه، انسان هویتی ملکی و ملکوتی دارد که رابطه او با معانی ادراکی‌اش در سطحی، بر اساس قاعده اتحاد عالم و معلوم تبیین شده و در سطحی دیگر، بر اساس مکانیزم استعاره و اعتبار مبتنی بر سرشت مشترک انسانی و با بهره‌مندی از ذخایر معانی حقیقی تبیین شده است. بر این اساس، خاستگاه معنا در افاضه صور از ناحیه حق تعالی دانسته می‌شود و این توانایی برای انسان در نظر گرفته می‌شود که با اقبال یا ادبار نسبت به او، جهان‌های معنایی مختلفی را رقم زند. بازتاب این دیدگاه، این نتایج را در علوم اجتماعی خواهد داشت: عدم تقلیل معانی به سطح حسی، پذیرش وجود نظام‌های معنایی ضروری در خارج از وجود انسان، توجه به هویت واحد انسانی و عدم تقلیل هویت معانی به اموری صرفاً قراردادی و اجتماعی.

واژگان کلیدی: ابژکتیویسم، سوژکتیویسم، برساخت‌گرایی، اعتباریات، حکمت صدرایی.

مقدمه

یکی از مباحث اساسی در فلسفه علوم اجتماعی، «معنا» و پرسش‌های پیرامون آن است. در این راستا، «معنا» از جهات متعددی مورد بحث قرار می‌گیرد؛ به‌عنوان مثال، گاهی از جهت معنای کنش اجتماعی انسان‌ها و اینکه انسان‌ها در کنش‌های خود چه معانی را قصد می‌کنند، مورد بحث قرار می‌گیرد و گاهی از جهت اینکه انسان‌ها چگونه در روابط خود معانی را گسترش داده و عمومی می‌کنند، مورد مذاقه قرار گرفته و گاهی نیز از فرآیند تکوین معنا و نحوه و چگونگی شکل‌گیری آن سخن به‌میان می‌آید. این مباحث، ساحت‌های مختلف نظورری درباره معنا محسوب می‌شوند. در این راستا یکی از مسائل اساسی در ارتباط با معنا، پرسش از «خاستگاه معنا» است. در این پرسش، خود معنا به‌صورت مستقل و فی‌نفسه مورد بررسی قرار می‌گیرد. یعنی فیلسوف اجتماعی معانی را از زاویه اینکه خاستگاه آن کجاست بررسی می‌کند.

متناسب با اینکه خاستگاه معانی کجا تلقی می‌شود، نظریه‌های معنا تفاوت پیدا می‌کنند و دیدگاه‌های متکثری شکل می‌گیرند. بی‌تردید، این دیدگاه‌ها ریشه در مبانی و پیش‌فرض‌های فلسفی خاصی داشته و ذیل یک نظام فکری رشد و نمو یافته‌اند. نظر به تأثیرپذیری این دیدگاه‌ها از مبانی فلسفی، بازخوانی این دیدگاه‌ها متناظر با مبانی فلسفی‌شان، از مسائل اساسی فلسفه علوم اجتماعی به‌شمار می‌آید. در این راستا به نظر می‌رسد تکتک نظریات معنا در علوم اجتماعی، ریشه در مسئله قدیمی رابطه سوژه و ابژه دارد و این دوگانه، دیدگاه‌ها و نظریات مختلفی را در این باب منجر شده است. لذا بازخوانی رابطه سوژه و ابژه و بررسی بازتاب آن در نظریات معنای علوم اجتماعی و سپس بررسی موضع حکمت صدرایی در این زمینه، مسئله اصلی این نوشتار است.

با توجه به آنچه گفته شد، در این مقاله تلاش می‌شود به این سؤال پاسخ داده شود که بر اساس دوگانه سوژه - ابژه، چه دیدگاه‌های کلانی درباره خاستگاه معانی در علوم اجتماعی شکل گرفته است و موضع حکمت صدرایی در این رابطه چیست؟ برای پاسخ به این سؤال ابتدا با استفاده از روش تحلیلی و توصیفی، روایتی از دوگانه سوژه - ابژه ارائه شده و سپس بازتاب آن در شکل‌گیری نظریات مختلف معنا تبیین می‌گردد. در ادامه نیز موضع حکمت اسلامی در این رابطه بیان می‌شود.

مقصود از معنا

پیش از ورود به بحث، بیان مقصود از معنا ضروری است. در فرهنگ اصطلاحات فلسفه و کلام اسلامی، در تعریف واژه معنا آمده است: «چون صورت شیء در ذهن حاصل شود به این اعتبار که مقصود از لفظ اوست، «معنی» گویند» (لاهیجی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۹). در ادبیات فلسفی اروپایی، ریشه لغت معنا «meaning» مشتق از واژه آلمانی «meinen» است که به معنای «در ذهن داشتن» است (فی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۳). در فرهنگ فلسفی کمبریج نیز در توضیح واژه معنا آمده است: «مفهوم و درک عرفی، قراردادی، رایج یا متداول و مورد قبول عام از یک "واژه، عبارت، گفتار یا یک جمله در یک زبان خاص" و نیز مفهوم یک نماد غیرزبانی را معنا می‌گویند. معنا چیزی است که ارائه‌دهنده (گوینده) قصد می‌کند به طریقی (مخصوصاً از طریق زبان) به دیگران برساند یا بفهماند. به بیان دیگر، معنا چیزی است که افراد برای برقراری تعامل و ارتباط با دیگران، از طریق ادای گفتاری خاص قصد می‌کنند» (Robert, 1999, p 545). اگر بخواهیم مقصود مشترکی از «معنا» در فضای فلسفه اسلامی و غربی در نظر بگیریم، می‌توانیم بگوییم هر آنچه به ادراک ما درآید، «مفهوم» است. یعنی به فهم و درک و شناخت ما درآمده است. لذا اگر آنچه که به فهم درمی‌آید، در فرآیند وضع و قرارداد زبانی با نشانه و لفظی طرف پیوند و علقه قرار گیرد (به گونه‌ای که لفظ، نشانه و علامت هادی به سوی آن باشد)، آن مفهوم را «معنا» و مدلول می‌خوانیم؛ زیرا در این صورت آن معلوم، معنای چیزی است، چنان‌که لفظ را «دال» می‌نامیم. اگر آنچه به فهم درمی‌آید نشانه‌ای بر آن قرار ندهیم، مفهوم است، بی‌آنکه «مدلول» و «معنا» باشد. کما اینکه لفظی که پیوندی وضعی با معنایی نداشته باشد، صرفاً صورت یا نقش روی کاغذ است، بی‌آنکه «دال» و نشانه باشد. پس معنا، آن «مدرکی» است که به علاقه وضعی مدلول نشانه زبانی، اعم از ملفوظ و مکتوب، قرار گرفته است (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۸۳-۸۴).

سوژه - ابژه؛ دکارت، هیوم، کانت و نوکانتی‌ها

با ظهور جهان مدرن، جایگاه انسان در هستی و نسبت او با ادراکاتش دست‌خوش مباحث و مناقشات فراوانی قرار گرفت. در این قسمت با بررسی خطوط اصلی این مباحث در آراء دکارت، هیوم، کانت و نوکانتی‌ها، روایت مختصری از دیدگاه‌های مختلف ارائه شده و سپس بازتاب این دیدگاه‌ها در علوم اجتماعی بررسی می‌شود. لذا بدون ورود به جزئیات، تلاش می‌شود نقطه نظرات اصلی اندیشمندان نام‌برده (به عنوان نمایندگان اصلی دیدگاه‌های مختلف) ارائه گردد.

دکارت؛ آغاز ثنویت

مسأله «سوژه» و نسبت آن با «ابژه» در جهان مدرن با دکارت آغاز می‌شود. دکارت انسان را به‌عنوان سوژه^۱ و موضوعی که به شناخت اشیاء می‌پردازد مورد مطالعه قرار می‌دهد و شناخت اشیاء را عرض^۲ و وصف نفس انسانی می‌داند. واژه سوژه (subject) از دو بخش تشکیل شده است: یکی «sub» به معنای «زیر» و دیگری «ject» که به معنای انداختن و نهادن است. در مقابل این لفظ، لفظ «objectum» قرار دارد. «Ob» به معنای «روبه‌رو و در مقابل» و «jacere» به معنای «نهادن» است. در قرون وسطی، مدلول لفظ «objectum» امری ذهنی بود که وجود خارجی نداشت؛ مثل دریای حیوه یا سیمرخ که این مفاهیم «objective» خوانده می‌شدند و گاهی نیز «subjective» معادل معقولات اولی و «objective» معادل معقولات ثانی به‌کار می‌رفت. یعنی لفظ اول بر جواهر و موجودات خارجی دلالت داشت و لفظ دوم مبین مفاهیم ذهنی بود (کاتینگم، ۱۳۹۲، ص ۴۹؛ ضیاء شهابی، ۱۳۷۷، ص ۷۸-۷۷). دکارت نیز از معنای قرون وسطایی این دو لفظ عدول نمی‌کند، ولی تفسیری بی‌سابقه از آن‌ها ارائه می‌دهد که مقدمه معنای جدیدی برای آنها می‌شود. در قرون وسطی همه جواهر خارجی، «subject» خوانده می‌شدند. اما در فلسفه دکارت، «subject» بر یک جوهر خارجی و واقعی دلالت داشت و آن‌هم من یا فاعل شناسا بود. در نتیجه «object» چیزی شد که برای او تمثیل (representation) می‌یابد (دکارت، ۱۳۸۷، ص ۴۵).

در فلسفه دکارت، این دو لفظ هنوز به معنای قبلی خود به‌کار می‌روند؛ البته با تفسیر جدید دکارتی درباره مصادیق آنها. دکارت اصل «cogito» را تأسیس می‌کند و آن را بنیان

1. Subject.
2. Object.

اندیشیدن قرار می‌دهد. با روشن شدن مصداق حقیقی «subject» نزد دکارت — که حرف تازه‌ای است — معنای «object» نیز معین می‌شود. بنابراین معنای واقعی «کوجیتو» دکارت این است که: «من آن هستم که وضع می‌کند و می‌اندیشد». آنکه وضع می‌کند، «من» است. «من» موضوع اصل نخستین است. پس «من» چیز مخصوصی است که در مبنا قرار می‌گیرد. بر این اساس است که از آن به بعد «من» به عنوان «سوژه یا موضوع نفسانی» شناخته شده است (طالب‌زاده، ۱۳۸۷ ص ۶۹-۷۰؛ پازوکی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۵-۱۷۶). به عبارت دیگر در کوجیتو دکارتی، «من» چیزی دانسته شده است که از قبل برای به تمثل آوردن حاضر است.

لذا در فلسفه دکارت، انسان عبارت است از بنیاد مشخصی که موجودات و حقیقت آنها بر مبنای آن متمثل می‌شوند. انسان به معنای دقیق و مشخص کلمه «سوژه» است. یعنی مفهوم «سوژه» در معنای تازه آن، اینک به اسم خاص و کلمه‌ای اساسی برای انسان تبدیل شده است. بدین ترتیب، هر موجود دیگری برای این «سوژه» در حکم «ابژه» خواهد بود و از این پس، واژه «سوژه» دیگر برای حیوانات، نباتات و مواد کانی به کار نمی‌رود.

با این تغییر در جایگاه انسان در عالم هستی، یک اشکال اساسی ایجاد می‌شود؛ اینکه سوژه چگونه موضوعات خارجی را که ابژه ذهنی او هستند می‌شناسد؟ به عبارت دیگر، این پرسش مطرح می‌شود که ابژه چگونه برای انسان حاصل می‌شود و چگونه از طریق انسان، به عنوان کسی که در مقام «سوژه» است به وصف یقین متصف می‌شود؟ دکارت خود متوجه این اشکال، یعنی «مشکل شناخت» می‌شود. او بخشی از این مشکل را از طریق الهیات حل کرد؛ زیرا معتقد بود ادراکاتی که برای او ایجاد شده است، کار خداوند است و خداوند او را فریب نمی‌دهد (دکارت، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵-۱۲۳). اما این مشکل در هیوم و کانت پاسخ دیگری یافت.

هیوم؛ انطباعات حسی و ابژه محوری

مشکلی که دکارت متوجه آن شد، در هیوم استقرار پیدا کرد. هیوم به منظور پاسخ به این مسئله، در یک تقسیم‌بندی، معانی را به ذهنی و خارجی تقسیم می‌کند. بر اساس دیدگاه او، معانی ذهنی از تحلیل و بررسی تصورات ذهنی گرفته شده‌اند و معانی خارجی برگرفته از واقعیات خارجی هستند. به عبارت دیگر، معانی ذهنی یا تحلیلی هستند و یا خارجی. معانی تحلیلی (مثل ریاضیات و تمام بدیهیات عقلی)، قطعی و یقینی‌اند. این قسم از معانی، به صرف عمل تفکر و بدون اتکا به چیز موجود در عالم، قابل کشف هستند. قسم دیگر،

معانی ای هستند که از خارج گرفته شده‌اند (هیوم، ۱۳۸۷، ص ۱۵-۲۶). او بعد از آن، همه معانی خارجی را به دو دسته (نوع) انطباعات و ایده‌ها یا تصوّرات تقسیم نمود.

انطباعات داده‌های بی‌واسطه حواس هستند. آنچه بر اثر تماس مستقیم یکی از حواس ظاهری یا باطنی با شیء حاصل می‌شود، انطباع نام دارد و مادام که این تماس برقرار است، انطباع باقی است. اما تصور عبارت است از به یاد آوردن انطباع، بعد از آنکه تماس از میان می‌رود (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۸۱). لذا هیچ تصویری نیست که مسبوق به انطباعی نباشد. تصویری که انطباعی برای آن یافت نشود، موهوم است. یعنی در واقع، تصور نیست. او با این دیدگاه در باب منشأ تصوّرات، معانی‌ای همچون علیت، جوهر، عرض، نفس و مفاهیم کلی را نقد می‌کند و چون آنها را مسبوق به انطباعی نمی‌بیند، موهوم می‌داند. او بر این اساس، به متافیزیک که بر این معانی استوار است به شدت حمله می‌کند (حکاک، ۱۳۷۷، ص ۹۶).

معانی (خارجی) در خارج قابل استفاده هستند، ولی یقینی نیستند؛ زیرا بعد از بررسی آنها به این نتیجه می‌رسیم که تمام معانی خارجی مبتنی بر یک اصل می‌باشد که آن‌هم اصل علیت است. علیت نیز یک حقیقت موجود در متن خارج نمی‌باشد، بلکه تعقّب و تقارن پدیده‌ها موجب پیدایش عادت و انس ذهنی است که این انس و عادت به علیت و معلولیت تعبیر می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۱۵۱-۱۵۲). به همین خاطر طبق نظر هیوم، معانی خارجی قطعی نیستند. یعنی به طور کلی معانی یا خارجی هستند و یا تحلیلی. اگر خارجی (ترکیبی) باشند از عالم واقع خبر می‌دهند ولی قطعی نیستند و اگر قطعی و ضروری باشند، از عالم واقع (خارج) گزارش نمی‌دهند.

کانت؛ مقولات فاهمه و سوزّه‌محوری

مشکل دکارتی، در کانت امتداد دیگری یافت. کانت خود در مقدمه ویرایش دوم نقد عقل محض، از انقلاب کوپرنیکی‌اش در فلسفه سخن می‌گوید و تصریح می‌کند: اگر در عوض اینکه اعیان را اصل قرار داده و ذهن انسان را با آنها مقایسه کنیم و تطبیق دهیم، ذهن خویش را اساس قرار داده و عین‌ها را با آن هماهنگ سازیم، دراین صورت مسائل و مشکلات موجود را بهتر و آسان‌تر حل و فصل خواهیم نمود (کانت، ۱۳۶۲، ص ۲۷-۲۸). لذا پاسخ کانت مبتنی بر تقسیم امور به فنومن و نومن شکل می‌گیرد.

طبق دیدگاه کانت، نومن (جهان خارج از ذهن انسان) شیء فی‌نفسه‌ای است که از دسترس فاعل شناسا خارج است و تنها ارتباطی که بین فاعل شناسا و شیء فی‌نفسه وجود

دارد این است که فاعل شناسا از طریق حواس ظاهری خود، ماده معرفت را که فاقد هرگونه صورت و مقوله است، از ناحیه شیء فی نفسه دریافت می‌کند. یعنی حواس ظاهری فاعل شناسا در اثر ارتباط با شیء فی نفسه، ماده معرفت را به دست می‌آورد. ماده معرفت نیز پس از آنکه از مجرای حواس ظاهری وارد افق ذهن فاعل شناسا شد، طی دو مرحله با صُوری که ذاتی ذهن هستند ترکیب می‌گردد. در مرحله اول وارد حس استعلایی شده و در آن‌جا با صورت‌های مکان و زمان ترکیب می‌گردد و در مرحله دوم وارد فاهمه شده و پس از ترکیب با صور و مقولات فاهمه، در قالب گزاره یا تصدیق تبدیل به معرفت و علم می‌گردد.

کانت، محصول ترکیب ماده‌ای را که از طریق حواس ظاهری، از شیء فی نفسه دریافت کرده و وارد ذهن شده و با صورت‌های حس استعلایی ترکیب شده است، «فنومن یا پدیدار» می‌نامد. بر اساس دیدگاه کانت شناخت، علم و معرفت که در فاهمه حاصل می‌گردد، تنها به پدیدارها یا فنومن‌ها تعلق می‌گیرد و نومن‌ها یا اشیاء فی نفسه از دسترس شناخت خارج هستند (اشمیت، ۱۳۷۵، ص ۹-۱۰).

لذا او به این نتیجه رسید که قوه ادراک ما، نه خود واقعیت، بلکه شیوه تجلی واقعیت را برای ما خلق می‌کند. او معتقد بود که اشیاء توسط ما شکل می‌گیرند و ما آنها را فقط از طریق مقوله‌های پیشینی می‌توانیم بشناسیم. در واقع از دیدگاه کانت، ابژه محصول مقولات پیشینی سوژه (فاعل شناسا) تلقی شد. از این‌رو کانت «objective» را امری دانست که خارج از حیطه سوژه بوده و متعلق شناسایی یا شیء خارج است. «subjective» نیز در فلسفه او بر امری دلالت دارد که در سوژه بوده و از شئون او محسوب می‌گردد (پازوکی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۵-۱۷۸).

به عبارت دیگر، طبق دیدگاه کانت ما قادر به شناخت «اشیاء فی نفسه» نیستیم و صرفاً قادر هستیم پدیدارها را بشناسیم؛ زیرا فقط پدیدارها هستند که تحت مکان و زمان به‌عنوان صورت ضروری پیشین و شرط امکان تصور پدیدارها قرار می‌گیرند. زمان و مکان، خصلت درونی ذهن ماست و از این‌رو وابسته به ذهن می‌باشند (شرف خراسانی، ۱۳۷۶، ص ۲۵۵). از نظر او، به این دلیل چیزها را می‌شناسیم که خودمان آنها را پدید آورده‌ایم. یعنی صورت آنهاست که توسط ما پدید می‌آید. برای او همه چیز سوژکتیو است؛ زیرا جهان نموداری، مشروط به شرایط خود ماست.

نوکانتی‌ها؛ تاریخ و فرهنگ به مثابه مقولات پیشینی

تأملات کانت درباره ادراکات از مسیر نокانتی‌ها، جریانات فکری مستمری را در طی قرن بیستم به دنبال داشت. کار نокانتی‌ها - به‌طور خلاصه - این است که «صُور شهود» و «مقولات فهم» کانت، جایگاهی برای علوم انسانی شده و مبتنی بر فهم متقابل و فرهنگی مشترک تصور می‌شوند» (بتتون و کرایب، ۱۳۸۹، ص ۳۰۶؛ ضیمران، ۱۳۸۷، ص ۱۴۹). در واقع رویکردهای نокانتی، مقولات فهم کانت را که اموری پیشینی، مشترک و همگانی میان همه انسان‌ها بودند، به مقولاتی اجتماعی و فرهنگی که در روابط میان انسان‌ها بر ساخته می‌شوند، تحویل می‌برند.

بر اساس دیدگاه‌های نокانتی، بر خلاف دکارت که سوژه را کانون شناخت به حساب می‌آورد، سوژه محصول عملکردهای فرهنگی و در پیوند با تاریخ دانسته می‌شود. از این‌رو بر خلاف دکارت و کانت که قائل به سوژه قاهر هستند، سوژه مقهور تلقی می‌شود. به‌عنوان مثال از نظر فوکو، ابژه و سوژه‌شدگی انسان مدرن تابعی از روابط قدرت و دانش هستند. ایشان می‌گوید: بدون شک، فرد ذره خیالی نوعی بازنمایی «ایده‌ئولوژیک» از جامعه است (فوکو، ۱۳۷۸، ص ۲۳۸) و ما باید برای کشف اینکه چگونه سوژه‌ها به تدریج، به‌نحو پیش‌رونده، واقعی و به شکل مادی از طریق کثیری از ارگانسیم‌ها، نیروها، انرژی‌ها، مواد، تمناها، اندیشه‌ها و غیره ساخته می‌شوند تلاش کنیم (فوکو، ۱۳۸۳، ص ۹۷-۱۰۲).

وجه مشترک نظریاتی که ذیل رویکرد نокانتی قرار می‌گیرند، نفی ذات و هویتی مستقل برای سوژه و به تبع آن، ادراکات و تصوراتی است که نسبت به سوژه انسانی بروز و ظهور پیدا می‌کند. صُور ادراکی در این دیدگاه بخشی از محصولات و تولیدات اجتماعی هستند که به سبب کارکردهای دنیوی و این جهانی خود و یا تحت تأثیر انگیزه‌ها و اراده‌های فردی و جمعی تولید می‌شوند. در این دیدگاه، هویت سوژه نیز خود امری تاریخی و فرهنگی است. از این‌رو هویت معنایی از جمله معنای خود انسان نیز امری برساخته تلقی می‌شود.

بازتاب ثنویت سوژه - ابژه در علوم اجتماعی

به نظر می‌رسد نظریات هیوم، کانت و نوکانتی‌ها، در علوم اجتماعی دیدگاه‌های مختلفی درباره خاستگاه معنایی پدید آورده است. این دیدگاه را می‌توان در سه دسته کلی تقسیم کرد؛ دیدگاه ابژه‌محور، دیدگاه سوژه‌محور و دیدگاه برساخت‌گرا (مرگ سوژه معنابخش).

دسته اول به تبع از تجربه‌گرایی هیومی، خاستگاه معنایی را در ابژه جست‌وجو کرده

است. دسته دوم به تبع از سوژه محوری کانت، خاستگاه معانی را سوژه و آفرینش‌های آن دانسته و دسته سوم نیز به تبع از جریان نوکانتی، با قائل شدن به مرگ سوژه معنا بخش، جست‌وجو برای خاستگاه معانی را بیهوده دانسته و قائل به برساخته بودن معانی در دل روابط تاریخی و فرهنگی شده‌اند.

دیدگاه ابژه‌محور؛ ابژه خارجی به مثابه خاستگاه معنا

دیدگاه نخست درباره معانی در علوم اجتماعی، دیدگاه ابژه‌محور است. در این رهیافت ادعا می‌شود که معنا در خود شیء، شخص، تصور یا رویداد موجود در جهان نهفته است و کار زبان این است که مانند آینه، معنای راستین را چنان که در جهان واقع وجود دارد، بازتاباند. بر اساس رویکرد ابژه‌محور در علوم اجتماعی، معنای پدیده‌ها مستقل از آگاهی انسان بوده و در انتظار کشف شدن است. معنا چیزی است که بر مشاهده‌گر مقدم است. نقش محقق نیز آن است که معنا را کشف کند. دیدگاه ابژه‌محور به خاستگاه معنا با پارادایم اثبات‌گرایی در علوم اجتماعی و زیر مجموعه‌های آن، نظیر رویکرد واقعیت اجتماعی و رفتارگرایی پیوند تنگاتنگی دارد و در قالب دو پارادایم «واقعیت اجتماعی» و «رفتارگرایی» ظهور یافته است.

البته باید توجه داشت که اثبات‌گرایی به دلیل محور قرار دادن ابژه به جای تحلیل معانی پدیده‌های اجتماعی، به بررسی ویژگی‌های عینی و فیزیکی پدیده‌های اجتماعی تمایل دارند. لذا بر اساس دیدگاه اثبات‌گرایان، در علوم اجتماعی معانی یا به حساب نمی‌آیند و یا تنها تا آنجا به حساب می‌آیند که در قالب ساختارهای اجتماعی تبلور یابند. از این‌رو تحلیل‌های «علت‌کاوانه»، جایگزین تحلیل‌های «معناکاوانه» و «دلیل‌کاوانه» می‌شوند (کرایب، ۱۳۸۲، ص ۶۲).

اثبات‌گرایان در علوم اجتماعی، حس‌گرایی هیوم را به عنوان سنگ زیرین بنای اندیشه خود پذیرفتند و با استفاده از روش علمی در اثبات نظریه‌های مربوط به اشیاء خارجی، پوزیتیویسم را به وجود آوردند و اصل تحقیق‌پذیری را ترجیح بند آن ساختند تا اینکه در سده نوزدهم واژه «پوزیتیویسم» در مکتب «سن سیمون» به کار رفت و پس از او نیز به‌طور مکرر در نوشته‌های آگوست کنت مطرح شد. اما پیش‌تاز اثبات‌گرایی در علوم اجتماعی، به‌ویژه در قواعد روش جامعه‌شناسی و خودکشی، امیل دورکیم است (دورکیم، ۱۳۷۳، ص ۱۵). از دیگر نحله‌های مهم اثبات‌گرایی در علوم اجتماعی می‌توان به رفتارگرایی اشاره

کرد. رویکرد رفتارگرایی در علوم اجتماعی، مدفن معناست. «اسکینر» شاخص‌ترین نماینده این نحله تلاش کرد تا قواعد رفتاری حاکم بر موجودات زنده را کشف نماید. «نظریه مبادله» نیز از دیگر نظریات شکل‌گرفته ذیل رفتارگرایی است که توسط کسانی چون «هومنز»، «بلاو»، «تیبو» و ... شکل گرفته و بسط یافت (ریتزر، ۱۳۷۷، ص ۴۰۸، ۴۶۶).

دیدگاه سوژه‌محور؛ سوژه انسانی به مثابه خاستگاه معنا^۱

در مقابل دیدگاه ابژه‌محور، دیدگاه سوژه‌محور قرار دارد. بر اساس این دیدگاه، هستی معنا قائم به سوژه پدیدآور آن است. نظریات مختلف و متکثری ذیل این دیدگاه قرار می‌گیرد. اما همه این نظریات در این امر که قصد، نیت و ذهنیت سوژه موجب شکل‌گیری معانی می‌شود مشترک هستند. در نظریات ابتدایی شکل‌گرفته، ذیل این دیدگاه گفته می‌شود که این گوینده یا مؤلف است که معنای منحصر به فرد خود را از طریق زبان بر جهان تحمیل می‌کند. «شلایر ماخر» با اتخاذ این دیدگاه، تأویل معنای نهفته در متون مقدس را قصد می‌کرد. پس از او نیز «دیلتای» روش تأویلی شلایر ماخر را در مورد تاریخ به‌کار می‌برد (شرت، ۱۳۹۰، ص ۲۵، ۴۳). اما این رویکرد در امتداد ایده آلسیم آلمانی، با رویکرد پدیدارشناختی هوسرل مسیر نوینی یافت. شاگردان هوسرل و معاصرانی که از او تأثیر پذیرفته‌اند، نظریه‌های متفاوتی را متأثر از این اندیشه پدید آوردند. در این میان، «هایدگر» و پس از او «گادامر» نظریات قابل توجهی در این زمینه ارائه دادند. دیدگاه گادامر نقطه عطفی در تکوین رویکرد سوژکتویسم به معنا به‌شمار می‌آید. این تأثیر به اندازه‌ای است که می‌توان گفت: در واقع هرمنوتیک قرن بیستم هیچ حرکتی نکرده است که تحت تأثیر نکات اساسی موجود در «حقیقت و روش» نبوده باشد (فی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۴).

دیدگاه سوژه‌گرا به معنا در علوم اجتماعی اگرچه دارای تاریخی طولانی است، اما در خلال دوره تسلط علوم اجتماعی اثبات‌گرا به حاشیه رانده شده بود؛ هرچند از دوره‌ای که به «چرخش زبانی» مشهور است، مجدداً در حوزه علوم اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است (بلیکی و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۴۵). در روش‌های پژوهش اجتماعی مبتنی بر این دیدگاه، گفته می‌شود اشیاء هیچ سهمی در معنای منسوب به خود ندارند، بلکه این معانی را مشاهده‌گر بر آنها تحمیل می‌کند. چنین دیدگاهی (به درجات گوناگون)، مشخصه اکثر

1. Subjectivism.

رویکردهای تأویلی و تفسیری است و پیوند تنگاتنگی با پارادایم تفسیری - پدیدارشناختی در علوم اجتماعی دارد. در اکثر رویکردهای مذکور، از سوی محققان یا مشاهده‌گران بر فرآیند معنابخشی به پدیده‌های اجتماعی تأکید می‌شود (محمدپور، ۱۳۸۹، ص ۲۸۵). مهم‌ترین ویژگی دیدگاه سوژه‌محور این است که حوزه حیات انسانی را حوزه معانی می‌داند و به امور طبیعی ملحق نمی‌کند، لذا در این رویکرد، بر خلاف دیدگاه ابژه‌محور - که موجودات طبیعی به گونه‌ای به‌عنوان ابژه‌های عینی و مستقل از سوژه انسانی معنادار در نظر گرفته می‌شوند - ابژه دارای معنای ذاتی نیست، بلکه تنها منتظر کسی است که به آن معنایی الصاق کند. بنابراین جهان قبل از اینکه هرگونه آگاهی‌ای از دنیای قابل تفسیر وجود داشته باشد، اصولاً بی‌معنا بوده است.

دیدگاه سوژه‌گرا در علوم اجتماعی، در آثار اندیشمندان مختلف انعکاس داشته است. اما الگوی وحدت‌بخش این دیدگاه، تلاش‌های «ماکس وبر» در زمینه کنش اجتماعی است که توسط چشم اندازه‌های نظری «کنش متقابل»، «کنش متقابل نمادین»، «پدیدارشناسی» و «روش‌شناسی مردم‌نگارانه» پیگیری شده است (ریتزر، ۱۳۷۷، ص ۶۳۵). در این رویکرد، انسان موجودی آگاه و معنا‌ساز است که در خلال تعامل با دیگر انسان‌ها، معانی اجتماعی را می‌سازد. بنابراین برای فهم پدیده‌های اجتماعی باید به دنیای ذهنی، ارزشی و در یک کلام نیت کنش‌گران دست یافت. البته این کار نیز مستلزم «معناکاوی» است (کوزر، ۱۳۷۷، ص ۳۰۱).

دیدگاه بر ساختگرا؛ مرگ سوژه معنابخش

دیدگاه سوم درباره معنا، دیدگاه برساخت‌گراست. اگر در دیدگاه دوم (سویژکتیویسم)، این سوژه بود که موجب تکوین معانی می‌شد، در این رویکرد از اساس به‌عنوان پدیده‌ای تاریخی و اجتماعی قلمداد می‌شود که هویتی ثابت و پایدار ندارد. به عبارت دیگر، یکی از وجوه مشترک میان نظریات موجود ذیل این دیدگاه، مرگ سوژه یا مؤلف یا فاعل معنابخش است. لذا از اساس سوژه معنابخشی وجود نخواهد داشت تا بتوان به خلق معنا توسط آن (سویژکتیویسم) معتقد بود. بلکه معنا امری برساخته اجتماعی تلقی می‌گردد. به عبارت دیگر، معنا به‌عنوان امر دارای ذات مورد انکار قرار می‌گیرد و اگر هم سخن از معنا به میان می‌آید، هویت آن چیزی جز تمایزات و افتراقات میان روابط موجود بین دال‌ها (به‌عنوان

مثال روابط متمایز میان کنش‌های انسانی) نخواهد بود (ساراپ، ۱۳۸۲، ص ۱۱-۱۲؛ بتتون و کرایب، ۱۳۸۹، ص ۳۰۹). لذا وجه مشترک نظریاتی که ذیل دیدگاه بر ساخت‌گرا قرار می‌گیرند، نفی ذات و هویتی مستقل برای معانی است. در این رویکرد، «معانی» حقیقتی فراسوی نشانه‌ها ندارند. بلکه بخشی از محصولات و تولیدات تاریخی - فرهنگی هستند که به سبب کارکردهای دنیوی و این جهانی و یا تحت تأثیر انگیزه‌ها و اراده‌ها تولید می‌شوند. در ارتباط با دیدگاه «برساخت‌گرا»، دو روایت یا الگوی اصلی قابل شناسایی است و می‌توان نظریات موجود درباره برساخت معنا را ذیل این دو الگو دسته‌بندی کرد؛ یکی رهیافت ساختارگرایی و دیگری رهیافت پساساختارگرایی است. هر کدام از این دو رهیافت نیز مشتقات فراوانی دارند و اندیشمندان مختلفی با نظریات متفاوت ذیل این رهیافت‌ها قرار می‌گیرند.

رهیافت ساختارگرا درباره تکوین معانی، ریشه در آثار یک زبان‌شناس سوئیسی به نام «فردیناندو سوسور» دارد. وی در کتاب زبان‌شناسی عمومی که عمده دیدگاه‌های خود را در آن بیان کرده است، تأکید می‌کند که خاستگاه و منبع معانی، خود زبان و قراردادهای درون زبان و تمایزات موجود در درون یک سیستم و نظام زبانی است و برای درک معنای کلمات، توجه به ریشه‌های تاریخی یا طبیعی واژگان، عملی بیهوده است. بلکه باید واژگان را به عنوان عناصر به هم مرتبط در کلیت یک سیستم زبانی فرض کرد. در میان نکات زبان‌شناختی که سوسور متذکر می‌شود، این نکته حائز اهمیت است که در زبان، کلمات به طور انفرادی و مستقل از سیستم زبانی دارای معنا نیستند و معنا چیزی جز تفاوت‌ها نیست (سوسور، ۱۳۸۲، ص ۱۷۲-۱۷۳). لذا زبان یک «نظام خود اعتباربخش» است که به وسیله دنیای خارج و جهان اشیاء معین نمی‌شود (همان، ۱۳۸۲، ص ۲۰۵).

رویکرد ساختارگرا به معنا، در علوم اجتماعی برنامه پژوهشی وسیعی را ایجاد کرد که استخوان‌بندی آن تأکید بر ساختارهای پنهانی بود که واقعیات حوزه‌های مختلف (زبان، فرهنگ، شخصیت و ...) را شکل می‌داد. ساختارگرایان بر مبنای آموزه‌های سوسور، معنا را به شکل احاله می‌کنند و معتقدند هرگاه ما با روشی درست به شکل ظهور، یعنی صورت یا شکل و ساختار و شالوده پدیدارهای اجتماعی و فرهنگی دقت کنیم، با همان معناهای درونی و باطنی روبه‌رو خواهیم شد (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۲۵). به عقیده روزنبرگ، مارکس و فروید نیز متفکرانی بودند که در آثار خویش به چنین ساختارهایی متذکر شده بودند و

معنای پدیده‌های اجتماعی و روانی را در ساختارهای پنهان، اما واقعی می‌جستند (Rosenberg, 1988, p, 59-99).

در امتداد زبان‌شناسی ساختارگرا، رهیافت پساساختارگرایی شکل می‌گیرد. پساساختارگرایان نیز مانند ساختارگرایان، زبان را قراردادی می‌دانند که معنا، زاده تفاوت‌های زبانی در اثنا این قرارداد است. اما ایده ساختارهای بنیادین مولد معنا را رد می‌کنند. لذا بر اساس دیدگاه ساختارگرا، معنای صحیحی که روشن، توصیفی و پایدار باشد وجود ندارد. بلکه معنا همواره در نوعی فرآیند است. همان‌طور که گفته شد، سوسور بر تمایز میان دال و مدلول تأکید داشت. او می‌گفت رابطه ساختاری میان دال و مدلول، یک نشانه زبان‌شناختی می‌سازد و زبان، برآمده از این نشانه‌هاست. نشانه‌ها نیز دارای هویتی قراردادی هستند و به‌صورت قراردادی - نه به دلیل ضرورت - به‌جای مدلول می‌نشینند. در این برداشت از نشانه، توازنی متزلزل میان دال و مدلول به چشم می‌خورد. هر دالی ارزش معنایی خود را از رهگذر موقعیت متمایزی که درون ساختار زبان حائز است کسب می‌کند. اما در پساساختارگرایی، مدلول تنزل می‌کند و دال در منزلتی برتر می‌نشیند. این به آن معناست که تناظری یک‌به‌یک میان دال و مدلول وجود ندارد. به‌عنوان نمونه، لاکان از تحول دائمی مدلول (معنا)، به اقتضای دال سخن می‌گوید. «دریدا» نیز اندکی جلوتر می‌رود و از نظام ناب و ساده دال‌های شناور و سیال، بی‌هیچ ارتباط معینی با مدلول‌های فرا زبان‌شناختی صحبت می‌کند (ساراپ، ۱۳۸۲، ص ۱۱-۱۲).

در میان پساساختارگرایان دو چهره از اهمیت بیشتری برخوردارند؛ ژاک دریدا و میشل فوکو. روح دیدگاه دریدا در مفهوم مشهور «واسازی» نمایان است. کانون کار او زبان و شیوه‌ای است که زبان در آن به جهان ما و تجربه ما مربوط می‌شود. او فیلسوف غیاب است. او با فلسفه غیاب خود، از نوعی متافیزیک انتقاد می‌کند؛ متافیزیک مبتنی بر فرض وجود نوعی حضور نهایی که مدلول است. از این‌رو بر خلاف این فرض معتقد است هنگامی که تلاش می‌کنیم معنایی نهایی به واژه‌ای بدهیم، کاری بی‌پایان (و دایره‌وار) را در پیش گرفته‌ایم؛ کار پرسه زدن پیرامون دال‌ها. لذا از دیدگاه وی، معنا همواره جای دیگری بوده و هرگز در واژه‌هایی که به کار می‌بریم نیست و همواره غایب است. ولی بیشتر فلاسفه معنایی را فرض می‌کنند و یا در جست‌وجوی معنایی هستند که حاضر است (بتون و کرایب، ۱۳۸۹، ص ۳۰۹).

انسان و صُور ادراکی از منظر حکمت صدرایی

در مباحث پیشین، رابطه سوژه - ابژه در فلسفه غرب و سپس تأثیرات آن در علوم اجتماعی مورد بررسی قرار گرفت. در ادامه نیز موضع حکمت صدرایی در این رابطه و بازتاب آن در علوم اجتماعی را بررسی خواهیم کرد. از منظر حکمت صدرایی، کل هستی آفریده خدا و جهان همچون مصنوعی عظیم آفریده الهی محسوب می‌شود. انسان در متن هستی تلقی شده است. بنابراین جهان و انسان به مثابه خلقت الهی، از یک سنخ محسوب می‌شوند. بر این اساس، ادراکات و معانی نزد انسان حاصل بازخوانی او از خلقت الهی و محصول فهم و کشف موجودات عالم تلقی می‌شود. جهان با تمامی اجزاء و موجوداتش (چه نشانه‌ها و چه آنچه نشانه‌ها نشان می‌دهند) همچون کلام خداوند و فهم آن، فهم کلام خداوندی است. این در واقع خداوند است که نشانه‌ها را به مثابه آیات الهی، برای درک خود و اسرار هستی عالم در عالم نهاده است. از این رو هر زمان که نشانه‌ای کشف می‌شود و دلالت آن روشن می‌گردد، در واقع سخن خداوندی به انسان منتقل می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۶۵-۷۰).

این دیدگاه هستی‌شناختی سبب می‌شود که نگاه به انسان و متعلقات ادراکی‌اش، اساساً به مثابه سوژه خودبنیاد و ابژه این جهانی (اعم از سوژه دکارتی یا کانتی) قابل فرض نباشد. در مباحث جهان اسلام، بر خلاف فلسفه جدید غرب، هرگز مفهوم ابژه به معلومات و موضوعاتی که متعلق علم هستند اطلاق نشد. اما مسائل مربوط به علم و وجود ذهنی، در باب های مختلف فلسفی و کلامی همواره، مشکلات و مباحث مربوط به خود را به همراه داشته است. در این راستا، صدرالمتألهین با مبانی حکمت متعالیه، طرح نوینی را برای حل مسئله علم و رابطه عالم و معلوم مطرح کرد که به نظر می‌رسد می‌تواند پاسخی نهایی برای پایان دادن به مسئله رابطه انسان و متعلقات شناختش باشد.

اتحاد علم، عالم و معلوم؛ نفی ثنویت سوژه - ابژه

صدرالمتألهین علم را از مدار مقولات و مدار جوهر و عرض خارج می‌کند و به متن وجود باز می‌گرداند. راهی را که او می‌پیماید مبتنی بر اصالت وجود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۹-۳۸)، تشکیک در وجود (همان، ص ۱۲۰)، حرکت جوهری، تجرد و ثبات علم (همان، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۸)، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس (همان، ج ۸، ص ۲۷) و اتحاد علم و عالم و معلوم (همان، ج ۴، ص ۳۴۲) است. او با استفاده از این مبانی و حل مسئله رابطه علم با معلوم، مشکلات رابطه انسان را به‌عنوان سوژه شناسا با

صورت‌های ذهنی‌ای که برای او شکل می‌گیرند، از طریق اصل اتحاد عالم (به‌عنوان فاعل شناسا) با معلوم (ابژه یا متعلق شناسایی) حل کرد (پارسانیا، ۱۳۹۶، ص ۳).

بر اساس دیدگاه حکمت متعالیه، پدیده‌های متکثر در جهان هستی که چیزی غیر از تجلیات هستی بی‌کران نیستند، مراتبی دارند. برخی از این مراتب، حسی و طبیعی، برخی خیالی و مثالی و برخی عقلی هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۳۳-۳۳۴). در این سپهر، عالم طبیعت الگویی از عالم مثال و آیاتی بر معانی مثالی هستند. عالم مثال نیز الگویی از عالم مجردات تام و آیاتی بر معانی تام بوده و عالم مجردات تام نیز الگویی از اسمای حسنا‌ی الهی است که فوق تمام معانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۵۵۲). این مراتب هستی و معانی بر یکدیگر مطابق هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۵۵۲). بر اساس تطابق تجلیات بر یکدیگر، حقیقت و معنای هر پدیده را باید در مراتب مافوق آن جست‌وجو کرد. بنابراین معنای پدیده‌های محسوس و طبیعی را از آنجاکه نشانه هستند، باید در مرتبه مثالی جست و معانی پدیده‌های مثالی را هم به دلیل نشانه بودن آنها باید در مرتبه عقل یافت. حقیقت عقل را نیز باید در مرتبه اسماء و صفات الهی جست. انسان نیز همانند عوالم هستی، دارای مراتب و سطوحی است که از بدن مادی تا روح الهی او امتداد دارد. انسان، اجمال همه عالم است؛ به گونه‌ای که اگر او را شرح دهیم، هم ملکوت مجرد و هم مُلک مادی را داراست. ملکوت وجود انسان، روح الهی و فطرت خداخواهی او و مُلک وجود او نیز همان طبیعت و بدن خاکی اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۵-۱۶۸).

بر اساس این دیدگاه، انسان موجودی جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء و دارای حرکت جوهری است. او در حرکت وجودی خود صُوَر معدنی، نباتی، حیوانی را یکی پس از دیگری طی می‌کند تا آنکه به جهان انسانی وارد می‌شود و از مسیر حرکت جوهری به مرز تجرد رسیده و به عرصه آگاهی وارد می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۲۰). هنگامی که انسان به چیزی یا امری آگاهی می‌یابد، در این جا سه مفهوم صادق است؛ عالم، علم و معلوم. اما در فرآیند علم و ادراک، این سه امر با یکدیگر اتحاد می‌یابند. مقصود از اتحاد عالم و معلوم، اتحاد ماهیت عالم و ماهیت معلوم بالعرض یا اتحاد وجود آنها یا اتحاد وجود یکی و ماهیت دیگری نیست. بلکه اتحاد وجود عالم و وجود «معلوم بالذات» (همان صورت موجود در نفس) مقصود است. یعنی وجود انسان با معلوم بالذات (صورت شیء) یکی می‌شوند. لذا قوه عاقله وقتی تعقل می‌کند، با صورت معقوله یکی شده و قوه حاسه وقتی

احساس می‌کند، با صورت حسی یکی می‌شود. قوه خیال نیز وقتی تخیل می‌کند، با صورت خیالی یکی می‌شود. به بیان دقیق‌تر، انسان وقتی در حرکت جوهری خود به مرتبه ادراک حسی می‌رسد، ابتدا مظهر حقایق حسی می‌گردد و چون به مرتبه ادراک خیالی می‌رسد، مظهر حقایق خیالی می‌گردد و چون مظهریت برای او به صورت یک ملکه درآمد و مراتب خیال را واجد شد، خود مُصدِرِ صُورِ خیالی خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۱۶۷-۱۶۸). در ارتباط با نحوه شکل‌گیری معانی عقلی نیز گاهی از اتحاد نفس با حقایق عقلی‌ای سخن گفته شده است که از عالم عقل و توسط عقل فعال بر جان انسان افزوده می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۸۸). گاهی نیز ادراکات عقلی، همچون صور خیالی و حسی، از انشائات نفس تلقی شده که نفس فاعل آنها بوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۱).

صدرالمتألهین، خود حکمت تفاوت این دو را بیان می‌کند و می‌گوید: «شکی نیست که نفس، مبدأ فاعلی صُور موجود در قوای خویش است. اما پیرامون صور ادراکی عقلی نفس، نفس در ابتدایی که عقلی هیولانی است، تنها قابل و پذیرنده آن صور است و هنگامی که به عقل فعال متصل شد، خودش فاعل و حافظ صور خواهد شد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۲۵۹). در حقیقت چون نفس در ابتدا ضعیف است، بالتبع، در صورت کسب استعداد از طریق ادراکات جزئی، صور عقل باید یکی پس از دیگری از جانب عقل فعال به او افزوده شوند و او با آنها متحد شود. این اتحاد و به تبع آن، اشتداد ادامه می‌یابد تا نفس استعداد اتحاد و اتصال با عقل فعال را بیابد. در این حالت، نفس قدرت می‌یابد تا خود صور عقلی را انشاء نماید.

انسان به تبع ادراک معانی حقیقی، دسته دیگری از معانی کلی را نیز جعل یا اعتبار می‌کند. از این دسته با عنوان اعتباریات یاد می‌شود. معانی اعتباری نیز خود به دو دسته تقسیم می‌شوند. نخست معانی اعتباری بالمعنی‌الاعم و دوم معانی اعتباری بالمعنی‌الخاص.^۱ منظور از معانی اعتباری بالمعنی‌الاعم یعنی آنچه از خارج مأخوذ نمی‌شود ولی عقل، مضطر از اعتبار آنهاست و در قضایای متشکل از این‌گونه امور، «صدق» یعنی مطابقت با خارج،

۱. اعتبارات دسته اول، از جمله اعتبارات عقل نظری دانسته می‌شوند و اعتبارات دسته دوم، از جمله اعتبارات عقل عملی می‌باشند. البته عقل نظری و عقل عملی، دو ساحت و دو حیثیت از یک حقیقت واحد می‌باشند (ر.ک به: پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۹۴-۹۵).

معتبر است؛ مانند مفاهیم وجود، عدم، حرکت، زمان، کلیت، جزئیت، وحدت، کثرت و ... (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۱۴۴). این دسته از اعتباریات همان معقولات ثانویه فلسفی و منطقی می‌باشند و چون این سنخ از معقولات از امور حقیقی نیستند، در رتبه اول از تعقل واقع نمی‌شوند و معقول اولی قرار نمی‌گیرند (همان، ص ۱۴۶-۱۴۷). اما منظور از معانی اعتباری بالمعنی الاخص عبارت است از معانی‌ای که ما انسان‌ها برای رفع احتیاجات خودمان به شیوه‌ای خاص می‌سازیم. به عبارت دیگر، اعتباریات در این کاربرد معانی هستند که در ظرف عمل و به منظور رفع نیازهای انسان در حیات انسانی و اجتماعی جعل می‌شوند. این دسته از معانی را اعتباریات بالمعنی الاخص یا اعتباریات عملی می‌نامند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳). بر خلاف اعتباریات بالمعنی الأعم که انسان در تولید آنها منفعل است، در اینجا نقش انسان فعالانه است و توأم با اراده و آگاهی می‌باشد (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۹۵). در نتیجه از منظر حکمت صدرایی، انسان در یک سطح از طریق اتحاد با سطوح مختلف معانی به درک آنها نائل می‌شود و در سطح دیگر، با بهره‌گیری از ذخایر معانی حقیقی، به جعل و اعتبار معانی اعتباری می‌پردازد.

بازتاب‌های روش‌شناختی دیدگاه صدرایی

با تبیینی که از فرآیند تکوین معانی از منظر حکمت صدرایی صورت گرفت، فاصله و شکاف میان فاعل شناسا و موضوع شناسایی و به عبارت دیگر، مدرک و مدرک برطرف می‌شود. این امر بازتاب‌های متعددی در ابعاد مختلف علوم اجتماعی دارد که پرداختن به آنها مستلزم پژوهشی مفصل و جداگانه است. اما می‌توان متناظر با دیدگاه‌های سه‌گانه اشاره شده در علوم اجتماعی، خطوط اصلی تأثیرگذاری دیدگاه صدرایی را این‌گونه بر شمرد:

۱. بر اساس دیدگاه صدرایی، پذیرش ابژکتیویسم به مثابه خاستگاه معنا پذیرفته نیست؛ چراکه از منظر حکمت متعالیه، همه پدیده‌های متکثر در جهان هستی، آیات الهی تلقی می‌شوند و معانی آنها نیز در نهایت امر در افاضه حق تعالی دانسته می‌شود. همچنین بر اساس این دیدگاه، پدیده‌ها دارای سطوح مختلفی بوده و به تبع آن معانی نیز دارای سطوح مختلفی می‌باشند که در سطح پدیده‌های مادی منحصر نشده است. بلکه از معنای حسی آغاز شده و تا معنای الهی و قدسی امتداد می‌یابد. لذا بر خلاف روش اثبات‌گرایان، نمی‌توان جهت فهم معنا در سطح مادی پدیده (اعم از پدیده طبیعی یا اجتماعی) متوقف شد. بلکه این سطح نازل‌ترین سطح پدیده است و به منظور فهم عمیق‌تر آن می‌بایست

سطوح دیگر مثالی، خیالی و عقلی آن را جست‌وجو کرد. همچنین در فهم معانی پدیده‌ها باید در پی روابط و مناسبات منطقی میان آنها بود؛ زیرا معانی در مقام نفس‌الامر خویش، نسبت به یکدیگر خشتی و بی‌تفاوت نیستند. بلکه تکویناً دارای روابط، مناسبات و احکام مختلفی همچون تناقض، تضاد، تباین، تلازم، ترادف، علیت و ... هستند و هر یک به صورت تکوینی لوازم و آثاری دارند که مربوط به زمان و مکانی خاص نیست. این روابط منطقی، موجب شکل‌گیری نظام‌های معنایی مختلف می‌شوند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۳۵-۱۳۶). از این رو، همان‌گونه که تحلیل‌های معناکاوانه در فهم پدیده‌های اجتماعی دارای اهمیت است، تحلیل‌های علت‌کاوانه نیز به منظور فهم روابط منطقی میان معانی، به صورت توأمان دارای اهمیت خواهند بود.

۲. همچنین بر اساس دیدگاه صدرایی، پذیرش سوژکتیویسم (به مثابه فاعل معنابخش) نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا از منظر حکمت متعالیه، انسان که حقیقتی ملکی و ملکوتی دارد، هرچند ممکن است از حقیقت وجودی خود غافل شده و تنها نظر به نازل‌ترین سطح وجودی خویش داشته باشد، اما غفلت او در سازوکار تکوین معانی خللی وارد نمی‌کند. لذا در سطح معانی حقیقی نقش واسطه در دریافت فیض الهی از سوی واهب‌الصور را ایفا می‌کند و می‌تواند با اقبال به سوی او (در صورت تذکر و فهم جایگاه حقیقی‌اش در عالم هستی) یا ادبار از او (به واسطه غفلت یا رویگردانی از آفریدگار خویش)، نظام‌های معنایی مختلفی را رقم بزند.

همچنین انسان می‌تواند در معانی اعتباری با بهره‌مندی از دخیره معانی حقیقی خود و البته با تکیه بر سرشت مشترک انسانی‌اش، دست به جعل و اعتبار معانی بزند. لذا بر خلاف دیدگاه سوژکتیویسم - که معتقد است طبیعت صامت است و این انسان است که به او معنا بخشی می‌کند - انسان نمی‌تواند صرفاً از جانب خود و بدون توجه به حقیقت هستی (چه در ساحت پدیده‌های طبیعی و چه در ساحت پدیده‌های اجتماعی) به ادراک یا اعتبار معانی دست یابد. به عبارت دیگر، هرچند شکل‌گیری برخی از معانی به دست انسان و جامعه انسانی صورت می‌گیرد، اما ورای انسان نیز روابط منطقی و ضروری میان پدیده‌ها برقرار بوده و معانی نفس‌الامری فارغ از حقیقت انسان در عالم موجود می‌باشد.

۳. اگرچه دیدگاه‌های اژه‌محور و سوزه‌محور تا حدی امکان تداعی در فضای حکمت صدرایی می‌یافتند، اما به نظر می‌رسد دیدگاه برساخت‌گرایان، نقطه تداعی‌کننده‌ای در این

بستر معرفتی نداشته باشد؛ زیرا در برساخت‌گرایی اساساً هویت ثابت انسانی (هرچند به معنای مدرن آن) نفی می‌شود و این نقطه مقابل حکمت صدرایی است که انسان را موجود دارای ذات می‌داند و هویت او را به تاریخ و فرهنگ و امر اجتماعی تقلیل نمی‌دهد. به عبارت دیگر، از منظر حکمت متعالیه، انسان موجودی دارای ذات است که فاعلیت و خالقیت او ذیل فاعلیت الهی تصویر می‌شود که در یک سطح به اتحاد با معانی دست یافته و در سطح دیگر، مبتنی بر سرشت مشترک انسانی (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۱۷۲)، به اعتبار معانی‌ای که به نوعی «ساختنی» تلقی می‌شوند (معانی اعتباری) دست می‌زند. از منظر حکمت اسلامی، خاستگاه این دسته از معانی در انسان (که دارای سرشت مشترک است) و نیازهای او (اعم از نیازهای حقیقی و کاذب) قابل ردیابی است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

دوگانه سوژه - ابژه در تاریخ فلسفه غرب همواره مسائل و استلزامات متعددی در حوزه‌های مختلف معرفتی به همراه داشته است. این دوگانه با شک دستوری دکارت آغاز شد و سپس در هیوم، با تبیین خاص خود - که مبتنی بر بی‌ارزش دانستن معانی غیرتجربی و [تنها] معتبر بودن تصورات و انطباعات حسی ناشی از ابژه خارجی بود - به شکاکیت واقعی درباره نسبت انسان و معانی و ادراکات حاصل شده برایش منجر شد.

کانت تلاش نمود تا با تقسیم امور به نومن و فنومن و انحصار ادراک به پدیدارهای متعین شده توسط مقولات پیشینی فهم، معنابخشی را نزد سوژه انسانی جست‌وجو کند. در ادامه، نوکانتی‌ها با تحویل مقولات فهم به اموری تاریخی و فرهنگی، به مرگ سوژه معنابخش معتقد شدند. این تطورات در باب نسبت سوژه و ابژه در قالب سه دیدگاه اساسی در علوم اجتماعی بازتاب داشته است. دیدگاه نخست که از آن با عنوان دیدگاه ابژه‌محور یا ابژکتیویسم یاد شد، مبتنی بر حس‌گرایی هیوم بر آن است که خاستگاه معانی همان ابژه است. این دیدگاه در علوم اجتماعی در قالب رویکردها و روش‌های پوزیتیویستی امتداد یافته است. دیدگاه دوم، سوژه را خاستگاه معنا می‌داند و معنا را در آفرینش‌های آن جست‌وجو می‌کند. این دیدگاه نیز در پارادایم‌های تفسیری علوم اجتماعی امتداد می‌یابد. اما دیدگاه سوم با نفی سوژه معناآفرین و قائل شدن به هویت تاریخی و اجتماعی برای سوژه، جست‌وجو بر ای خاستگاه معانی را از اساس بی‌ثمر دانسته و قائل به برساخته شدن معانی در طول تاریخ می‌شود.

در مقابل طبق دیدگاه حکمت صدرایی، دوگانه سوژه-ابژه از اساس قابل فرض نیست. در این راستا، صدرا با مبانی حکمت متعالیه و با تبیین قاعده اتحاد عالم و معلوم، طرح نوینی را برای حل مسئله علم و رابطه عالم و معلوم در انداخت. بر این اساس، انسان در یک سطح از طریق اتحاد با سطوح مختلف معانی به درک آنها نائل می‌شود و در سطح دیگر با بهره‌گیری از ذخایر معانی حقیقی، به جعل و اعتبار معانی اعتباری می‌پردازد. با این تبیین، فاصله و شکاف میان فاعل شناسا و موضوع شناسایی و به عبارت دیگر، مدرک و مدرک برطرف می‌شود. این امر بازتاب‌های متعددی در ابعاد مختلف علوم اجتماعی دارد که مهمترین آنها در تناظر با "دیدگاه‌های سه‌گانه اشاره شده" عبارتند از:

۱. عدم تقلیل پدیده‌ها و معانی در سطح مادی و حسی و توجه به سطوح عالی‌تر معانی در فهم پدیده‌ها و همچنین توجه توأمان به تحلیل معناکاوانه و علت‌کاوانه.
۲. غفلت‌زدایی از هویت مُلکی و ملکوتی انسان در تبیین سازوکار تکوین معانی و پذیرش وجود نظام معنایی ضروری و حقیقی در پدیده‌های خارج از وجود انسان.
۳. توجه به هویت واحد انسانی (نفس ناطقه) و عدم تقلیل هویت او به امری تاریخی و فرهنگی و در نتیجه عدم تقلیل هویت معانی به اموری صرفاً قراردادی و اجتماعی.

کتابنامه

۱. احمدی، بابک (۱۳۸۰). ساختار و هرمنوتیک. تهران: انتشارات گام نو.
۲. اشمیت، ریچارد (۱۳۷۵). سرآغاز پدیدارشناسی. ترجمه شهرام پازوکی، فصلنامه فرهنگ. ۹(۱۸)، ص ۳-۲۱.
۳. بلیکی، نورمن و دیگران (۱۳۹۱). پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی. ترجمه و مقدمه از محمدتقی ایمان و همکاران. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. بتتون، تد و یان کرایب (۱۳۸۹). فلسفه علوم اجتماعی، «بنیادهای تفکر اجتماعی». ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد. تهران: نشر آگه.
۵. پارسانیا، حمید (۱۳۹۶). سوژه، ابژه، معنا و جامعه‌شناسان ایرانی: www.mehrnews.com.
۶. _____ (۱۳۹۲). نماد و اسطوره. قم: نشر کتاب فردا.
۷. _____ (۱۳۹۱). جهان‌های اجتماعی. قم: نشر کتاب فردا.
۸. پازوکی، شهرام (۱۳۷۹). دکارت و مدرنیته. فصلنامه فلسفه، ۱(۱). ص ۱۷۰-۲۰۰.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲). رحیق مختوم، «شرح حکمت متعالیه». تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۷). تحریر تمهیدالقواعد. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۸۶). تفسیر تسنیم (ج ۵، ۶). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۴). تفسیر انسان به انسان. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. حکاک، سید محمد (۱۳۷۷). نقد نظریه هیوم در باب منشأ تصورات بر اساس حکمت متعالیه. مجله قیاسات. ۳(۱۰)، ص ۹۰-۱۱۵.
۱۴. دکارت، رنه (۱۳۸۷). تأملات در فلسفه اولی. ترجمه احمد احمدی. تهران: سمت.
۱۵. دورکیم، امیل (۱۳۷۳). قواعد روش جامعه‌شناسی. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. ریتزر، جرج (۱۳۷۷). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۱۷. ساراپ، مادن (۱۳۸۲). راهنمایی مقدماتی بر پسااساختارگرایی و پسامدرنیسم. ترجمه محمد رضا تاجیک. تهران: نشر نی.
۱۸. سوسور، فردیناندو (۱۳۸۲). دوره زبان‌شناسی عمومی. ترجمه کورش صفوی. تهران: انتشارات هرمس.

۱۹. شرت، ایون (۱۳۹۰). فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.
۲۰. شرف خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۶). از برونو تا کانت. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۷). سه رساله فلسفی، «متشابهات القرآن. المسائل القدسیه و اجوبه المسائل. قم: بوستان کتاب.
۲۲. _____ (۱۳۸۲). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه. قم: مکتبه المصطفوی.
۲۳. ضیاء شهابی، پرویز (۱۳۷۷). درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت. تهران: هرمس.
۲۴. ضیمران، محمد (۱۳۸۷). میشل فوکو، «دانش و قدرت». تهران: نشر هرمس.
۲۵. طالب‌زاده، سید حمید (۱۳۸۷). نیچه و اومانیسیم. مجله فرهنگ، شماره ۶۵. ص ۶۵-۹۰.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۲). تفسیر المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. _____ (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم. قم: بوستان کتاب.
۲۸. _____ (۱۴۲۸ ق). مجموعه رسائل الإنسان و العقیده. قم: باقیات.
۲۹. فوکو میشل (۱۳۸۳). اراده به دانستن. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.
۳۰. _____ (۱۳۷۸). مراقبت و تنبیه، «تولد زندان»، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.
۳۱. فی، برایان (۱۳۸۹). فلسفه امروزین علوم اجتماعی. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
۳۲. کاتینگم، جان (۱۳۹۲). دکارت. ترجمه سید مصطفی شهرآیینی. تهران: نشر نی.
۳۳. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲). سنجش خرد ناب. ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران: نشر امیرکبیر.
۳۴. کرایب، یان (۱۳۸۲). نظریه اجتماعی کلاسیک. ترجمه شهناز مسمی‌پرست. تهران: نشر آگه.
۳۵. کوزر، لوییس (۱۳۷۷). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.

۳۶. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه (ج ۵). ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۳۷. لاهیجی، ملا عبدالله (۱۳۹۰). فرهنگ اصطلاحات فلسفه و کلام اسلامی. به کوشش حمید عطائی نظری. تهران: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۸. محمدپور، احمد (۱۳۸۹). روش در روش. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مجموعه آثار (ج ۲، ۹). تهران: انتشارات صدرا.
۴۰. واعظی، احمد (۱۳۹۰). نظریه تفسیر متن. قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۱. هیوم، دیوید (۱۳۸۷). تاریخ طبیعی دین. ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی.
42. Rosenberg, Alexander (1988). *Philosophy of Social Science*. Clarendon Press: Oxford.
43. Audi, Robert (1999). *The Cambridge dictionary of philosophy*, Cambridge University Press, New York.