

روشن‌شناسی علوم سیاسی از منظر شارحان مکتب صدرایی

سیدامین تقوی‌فر / دکترای علوم سیاسی گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی اهواز

taghavi110@yahoo.com  orcid.org/0000-0002-0164-4233



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۷

چکیده

در دهه‌های اخیر، گسترش مطالعات انتقادی در علم سیاست، پژوهشگران اسلامی را با مسئله‌ای جدی درباره نقش مطالعات فلسفی و روشن‌شناسی‌های گوناگون در هویت‌بخشی به دانش سیاسی و ارتقای آن مواجه ساخته است. این مقاله با استفاده از روش «تحقیق کیفی» به بررسی چپستی، قلمرو و چشم‌اندازهای روشن‌شناسی بر مبنای حکمت صدرایی در مقایسه با سایر روش‌شناسی‌های متعارف پرداخته است. فرضیه اصلی مقاله آن است که روشن‌شناسی‌های گوناگون می‌توانند در تطبیق با یکدیگر و با توجه به جنبه‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی گزاره‌های گوناگون، به ارتقای دانش سیاست کمک کنند. روشن‌شناسی حکمت صدرایی با گسترش منابع، ابزارها و متعلق شناخت، و ترویج نظام ارزشی متعالی، به بازسازی واقعیت در نظریه‌های سیاسی یاری می‌رساند. آنچه این مقاله را متمایز می‌سازد استفاده از آخرین نظریات استادان متأله و شارحان مکتب صدرایی (مانند استاد شهید مطهری، آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی) در این زمینه است.

کلیدواژه‌ها: روشن‌شناسی، مکتب صدرایی، علوم سیاسی، فلسفه سیاسی.

حکمت متعالیه جریان فلسفی است که از ملاصدرا آغاز شده است و تا کنون ادامه دارد. بنابراین، هم بخشی از فلسفه یونان، مشاء و اشراق را که به تأیید صدرالمتألهین رسیده است، هم اندیشه‌های فیلسوفان پس از ملاصدرا و فلاسفه اسلامی معاصر، مانند علامه طباطبائی و شاگردانش، یعنی شهید مطهری، علامه مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی را دربر می‌گیرد (سروش، ۱۳۹۷، ص ۲۹).

در علم‌شناسی و بررسی علوم انسانی - اسلامی می‌توان دو رویکرد کلان را از هم بازشناخت: رویکرد نخست رویکرد منطقی و فلسفی است که دغدغه ارائه تبیینی معقول از چیستی علم و فرایند تولید علم را دارد. در این رویکرد شاخص‌های علوم مطلوب ترسیم و به شبهات و انتقادات پاسخ داده می‌شود و برای تبیین عقلانی روش‌های علمی و در نتیجه یافته‌ها و نحوه مدون‌سازی علوم، تلاش صورت می‌گیرد. رویکرد دوم مطالعات اجتماعی پدیده تولید علم است و می‌کوشد تا موانع اجتماعی تولید علم و عوامل مؤثر در تولید علم را بررسی کند (همان، ص ۱۵۹ و ۱۶۰).

هر جامعه براساس لایه‌های معرفتی خود که ابعاد هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن را شکل می‌دهد اولاً، مسائل و نیازهایش را تعیین می‌کند و می‌شناسد، و ثانیاً، با استفاده از همان مبادی، برای حل مسائل و تأمین نیازهای خود می‌کوشد. از رهگذر این کوشش است که نظریه‌های علمی شکل می‌گیرند (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۲۴۴).

بدین‌روی مراجعه به فلسفه که عهده‌دار مباحث هستی‌شناختی (آن‌تولوژیک) علم است، ضروری می‌نماید. فلسفه در برابر سفسطه، دانش‌های گوناگون را از نسبیت فهم و حقیقت مصون می‌دارد و اصول موضوعی علم منطقی و سایر علوم را تأمین و از این طریق، راه وصول به یقین را هموار می‌کند.

«اصل موضوعی» و «مصادره» دو اصطلاحی هستند که در علوم گوناگون بر مبنای اعتماد به فلسفه و هستی‌شناسی شکل گرفته‌اند؛ ولی «پیش‌فرض» اصطلاحی است که پس از بی‌اعتمادی به ماورای ماده (متافیزیک) و حضور نظریات کانتی و نوکانتی ترویج شده است. این کلمه مفهومی را که اصطلاح «پیشینی» در فلسفه کانت و اصطلاح «فرضیه» در دیدگاه‌های اثبات‌گرایانه داراست، بر ذهن و باور کسانی که آن را به‌کار می‌برند، القا می‌کند (پارسانیا، ۱۳۸۸، ص ۱۲۸-۱۳۱).

«اصل موضوعی» و «مصادره» شأنیت آن را دارند که به صورتی برهانی اثبات و یا ابطال شوند. «پیش‌فرض»‌های حاکم بر هر علم نیز جایگاهی شبیه نقش «مصادره» و «اصل موضوعی» در علوم تجربی را بر عهده دارند، با این تفاوت که نه جزو بدیهیات هستند و نه شأنیت اثبات و ابطال دارند. آنها اصولی غیرعلمی هستند که به دلایل فرهنگی، سیاسی و اجتماعی انتخاب شده‌اند (همان، ص ۱۲۹).

بر این پایه است که در نظریه‌پردازی و توصیف و تولید علوم انسانی و اجتماعی موجود، پیش‌فرض‌ها و معرفت‌الگوواره‌ای (پارادایمی) مؤثرند و در این علوم، الگوواره‌ها و روش‌های گوناگون «تبیینی»، «تفسیری - تأویلی» (هرمنوتیکی)، «انتقادی»، «ساختارگرایی» و «گفتمانی» رایج هستند.

نکته مهم بحث این است که هر روش نوعی خاص از معرفت را به دنبال می‌آورد و هر معرفتی از هر روشی به دست نمی‌آید. بنابراین، «روش» نیز از جمله عوامل دخیل در تعیینات معرفت است. سطوح گوناگون تحقیق، روش‌های گوناگونی می‌طلبند. روش‌هایی که در تحقیقات بنیادین به کار می‌روند با روش‌هایی که در تحقیقات کاربردی استفاده می‌شوند یکسان نیستند (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۱). پیش از این درباره روش‌شناسی صدرایی تحقیقاتی انجام پذیرفته، لیکن تاکنون درخصوص مبانی این روش و سپس تطبیق آن با سایر روش‌شناسی‌ها کاری صورت نگرفته است.

به روش‌شناسی صدرایی قائل هستیم؛ زیرا معتقدیم؛ هیچ‌یک از روش‌های موجود نمی‌تواند مدعی کشف همه واقعیت‌های ناظر به علوم انسانی باشد و قصد داریم سایر روش‌ها را در یک فراروش‌شناسی بررسی کنیم که مبتنی بر عقلانیت محض است.

بنابراین قابل انتقال به غیرمسلمانان هم هست. در این رویکرد پارادایم‌ها و روش‌ها را قیاس‌پذیر می‌دانیم، هرچند که به لحاظ تاریخی روش‌ها متنوع هستند. همین تنوع سبب می‌شود مدعی شویم که روش صدرایی روشی متمایز از سایر روش‌هاست و با استفاده از این فراروش‌شناسی عقلی محض، اعتبار روش اسلامی را در معرفت‌شناسی مبین می‌سازیم. البته روش‌شناسی یک فرایند است که در بخشی از این فرایند، دین می‌تواند نقش داشته باشد. اگر با این روش، نحوه‌ای از کاربست ابزار و منابع هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را برای تولید علم ارائه کردیم که در بخشی از این فرایند، دین نقش داشته باشد، می‌توانیم از «روش‌شناسی دینی» هم سخن بگوییم. بعداً و طبیعتاً علم دینی را هم می‌توان قبول کرد (خسروپناه و پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۳۷).

این مقاله سه بخش دارد: بخش اول تعریف روش‌شناسی، بخش دوم مبانی روش‌شناسی حکمت صدرایی، و بخش سوم تطبیق این روش‌شناسی با سایر روش‌شناسی‌ها.

۱. روش‌شناسی

هر نظریه‌ای به تناسب خود، هم حوزه‌ای را فعال می‌کند و هم روشی را به کار می‌گیرد. بنابراین بحث از «روش» منطقی‌مقدم بر روش‌شناسی است.

«روش» در معنای وسیعش عبارت است از: ابزار کسب دانش. می‌توان دو نوع روش را از هم تمایز داد: روش نظم دادن به تعلیم، و روش یافتن دانش جدید. وجه اشتراک آنها حرکت از معلوم به مجهول است. مفهوم «روش» در پیش گرفتن راهی برای رسیدن به هدف با نظم و توالی خاص است. اصطلاح «روش»، هم به خود راه اشاره دارد و هم به قواعد و ابزارهای رسیدن به آن (حقیقت، ۱۳۹۱، ص ۴۲).

«روش» موضوع درجه اول است (شریفی، ۱۳۹۵، ص ۳۵).

ولی «روش‌شناسی» نوعی معرفت درجه دوم است که از نظر به روش‌های معرفتی پدید می‌آید (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۱).

بحث از فلسفه و غایت روش تحقیق و میزان اعتبار الگوواره‌های روشی گوناگون، از مهم‌ترین مباحث روش‌شناسی است (شریفی، ۱۳۹۵، ص ۳۴ و ۳۵). «روش» به معنای راهی است که محقق در سلوک علمی خود طی می‌کند، اما «روش‌شناسی» یعنی: دانشی که عهده‌دار تحلیل و بررسی میزان موفقیت آن راه در مقایسه با راه‌های بدیل است. بدین‌رو «روش‌شناسی» علم تعیین قواعد، جست‌وجوی حقایق یا دستیابی به حقایق است. «روش‌شناسی» - در واقع - شناخت راه‌های تولید دانش است (همان، ص ۳۵).

«روش‌شناسی» با لحاظ مبانی فلسفی و هستی‌شناختی، ایستمولوژیک و معرفت‌شناختی خود و براساس یا به تناسب نظریاتی که در دامنه یک علم پذیرفته است - از جمله علل مختلف عاطفی و گرایشی یا علمی و یقینی - می‌تواند روش خاصی را شناسایی یا توصیه می‌کند (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۱ و ۱۴۲).

۲. مبانی روش‌شناسی حکمت صدرایی

۲-۱. هستی‌شناسی

برای شناخت مبادی معرفتی یک نظریه، شناخت هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آن حداقل کار است؛ زیرا همین که وارد یک علم می‌شوید، یعنی: یک تعریفی را از شناخت و از علم پذیرفته‌اید. حال این شناخت را چگونه تفسیر می‌کنید؟ آیا این شناخت فقط از راه اثبات و ابطال است یا راه دیگری دارد؟ در حقیقت، علم و نظریه است که بر آن تأثیر می‌گذارد (خسروپناه و پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰).

در حکمت متعالیه، هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی مقدم است. هستی‌شناسی صدرالمآلهین مبتنی بر وجود است و احکام عام و محوری آن (یعنی: اصالت وجود، تشکیک وجود و وحدت وجود) برگرفته از این نظر صدرالمآلهین است که آنچه واقعیت دارد، وجود است (پناهی‌آزاد، ۱۳۹۴، ص ۲۸۶). یکی از نتایج اصالت وجود، تبیین نظام علیت با اختصاص جعل به وجود معلول است (همان، ص ۱۲۳).

۲-۲. معرفت‌شناسی

یکی از بصیرت‌های حاصل از دقت فلسفی در نظریه‌ها، این است که هر نظریه علمی مبتنی بر مجموعه‌ای از مبانی معرفتی است که ارتباطی منطقی بین آن مبادی با نظریه می‌باشد. برخی مبادی عام هستند که هیچ نظریه‌ای از آنها نمی‌تواند فارغ باشد؛ مثل مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی. برخی مبادی خاص‌تری هستند که از علوم جزئی کمک می‌گیرند. بخشی هم مبادی معرفتی هستند که ذخیره معرفتی درون خود علم هستند و در خود آن علم مطرح و اثبات می‌شوند و مقدمه اثبات مسائل بعدی قرار می‌گیرند (خسروپناه و پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۱۶).

«معرفت‌شناسی» از «روش‌شناسی» هم کلی‌تر است؛ زیرا معرفت‌شناسان درگیر بحث از بسترها و محدودیت‌ها و به‌طور خلاصه، ویژگی معرفت هستند (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۱).

بنابراین معرفت فلسفی در سطح فراالگووارهای قرار دارد. بر این اساس معتقدیم: مجموعه الگوواره‌ها را می‌توان با منطق و معرفت‌شناسی ارزیابی و قیاس کرد و درست یا غلط بودن آنها را متوجه شد (خسروپناه و پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۸۸).

مسئله تعیین ارزش و اعتبار معلومات را از جهتی می‌توان اساسی‌ترین مسائل شمرد؛ زیرا راه واقع‌گرایی (رتالیسم) از آرمان‌گرایی (ایده‌الیسم) یا سوفیسم، و راه فلسفه جزمی که *افلاطون*، *ارسطو*، جمیع حکمای دوره اسلامی و عده‌ای دیگر از فلاسفه جدید اروپا پیرو آن بودند، از راه فلسفه شکاکان جدا می‌شود (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۱۵۴).

کسب معرفت مطابق با واقع، مهم‌ترین هدف *صدرالمتألهین* است. این هدف میان دین و حکمت مشترک است. فلسفه صدرایی در این زمینه مجهز به دو نظریه است. *صدرالمتألهین* در مسئله چیستی یا تعریف «صدق» و نظریه «شناخت»، به نظریه «مطابقت» معتقد است و در مسئله «اثبات صدق معرفت»، از نظریه «مبناگرایی» بهره می‌برد؛ یعنی بدیهیات را که منتهی به اولیات هستند، مبنای معارف صادق انسان می‌شمارد (پناهی‌آزاد، ۱۳۹۴، ص ۱۰۱ و ۱۰۰). ایشان مبدأ معرفت را اصل «استحاله اجتماع نقیضین» می‌داند که حتی منکر آن راهی جز اثبات آن ندارد. همه قضایای بدیهی و نظری به این اصل منتهی می‌شوند (همان، ص ۳۵۰).

ارکان کسب معرفت و تولید نظریه و تحلیل در حکمت صدرایی عبارتند از: عقل، شهود و نقل. این سه عناصر اصلی مکتب *صدرالمتألهین* بوده و در همه اضلاع و ارکان حکمت صدرایی حضوری تعیین‌کننده دارند (همان، ص ۳۱۷).

در این میان *ملاصدرا* برای وحی، حاکمیت مطلق قائل است و عقل و شهود را در پرتو قرآن معتبر می‌شمارد (همان، ص ۳۲۳). در نظر *صدرالمتألهین*، حکمت راستین آن است که متکی به وحی و قول معصوم علیه السلام باشد و هر علمی این ویژگی را نداشته باشد قابل اعتنا و اعتماد نیست (همان، ص ۳۲۴).

از مباحث مهم معرفت‌شناسی، بحث «نسبیت شناخت» و به دنبال آن «نسبیت حقیقت» است که از نتایج طبیعی مادی دانستن معرفت است. مطلق بودن شناخت گواه بر مادی نبودن آن است. نسبیت شناخت به این علت خطاست که به شکاکیت و سفسطه منجر می‌شود (پارسانیا، ۱۳۸۸، ص ۹۸).

۳-۲. عقل‌شناسی

«عقل» واژه‌ای است که بار ارزشی دارد و همگان مدعی داشتن آن هستند. از این‌رو معنا و موارد اطلاق آن نزد اصحاب مکاتب متعدد، متفاوت است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۸).

«عقل» در لغت، به معنای «حبس، منع، جمع و ضبط» است و بیشتر معانی دیگر آن به همین معنا برمی‌گردند. اما در اصطلاح، مهم‌ترین معنای آن «ذکاوت، تیزهوشی و عقل‌گریزی» است که ممیز انسان از حیوان است. «عقل» در الهیات و هستی‌شناسی به معنای «فرشته» است. عقل نظری، عقل مورد بحث در کتاب *النفس* و عقل عملی، عقل مورد بحث در اخلاق است (سروش، ۱۳۹۷، ص ۲۸ و ۲۹).

گاهی منظور از «عقل» همان علم یا طمأنینه علمی است که از برهان تجربی محض یا تجربیدی صرف یا تلفیقی از تجربی و تجربیدی حاصل شده باشد. در مقابل، «نقل» همان مدلول معتبر متون دینی (مانند قرآن و روایات) است. مقصود از «عقل فلسفی و کلامی» آن علمی است که توان اثبات وجود خداوند و سایر اسمای حسناى الهی را داراست؛ چنان که بر اثبات وجود وحی، ولایت، عصمت و دیگر معارف توانمند است. رهاورد عقل در همه این مطالب دینی، معقول و مقبول بوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۶).

موارد اطلاق عقل پراکنده و جدای از هم هستند. از این رو از اشتراکات آن به «اشتراک اسمی» یاد شده و همین پراکنده‌گی موجب گردیده است در فصول گونه‌گون حکمت از آن یاد شود، و به معنای نیروی ادراکی نابی است که از گزند وهم و خیال و قیاس و گمان مصون است و پیش از هر چیز گزاره اولی؛ یعنی اصل «تناقض» را به خوبی می‌فهمد و در ظل آن، گزاره‌هایی بدیهی را کاملاً ادراک می‌نماید؛ مانند بطلان جمع دو ضد یا جمع دو مثل. آنگاه سایر مطالب نظری را با ارجاع به بدیهی مبین می‌سازد و شعاع چنین عقل نظری کلی‌نگر و جهان‌بین، حکمت عملی را دربر می‌گیرد؛ زیرا حکمت عملی شامل اخلاق، فقه و حقوق در ردیف علوم جزئی است و تحت اشراف علم کلی و فلسفه اعلاست (همان، ص ۳۰ و ۳۱).

«عقل» معنای دیگری نیز دارد که نه تنها با دین متعارض نیست، بلکه یکی از منابع احکام دینی است. عقل نیرویی است که می‌توان به کمک آن حقایق را شناخت و مجهولات را از خلال امور بدیهی و داده‌های قطعی علوم دیگر معلوم ساخت.

به قضایای بدیهی، «قضایای فطری» هم گفته می‌شود که سرمایه اصلی عقل هستند و به کمک آنها سایر قضایای قطعی در علوم طبیعی، انسانی و اجتماعی نتیجه‌گیری می‌شوند. «عقل» به این معنا، از اختصاصات انسان است، و غیر از عقلانیتی است که بار منفی دارد و ماورای عقل انسان را مردود می‌شمارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۶۷ و ۶۸).

متفکران مسلمان عقل‌گرایند، گرچه دکارتی نیستند و عقل را کافی و خودکفا نمی‌دانند؛ یعنی اولاً، شناخت حسی را انکار نمی‌کنند و ثانیاً، اعتبار گزاره‌های عقلی محتاج به استدلال را بر اعتبار گزاره‌های عقلی بی‌نیاز از استدلال (همچون امتناع تناقض یا رفع تناقض) و اولیات و وجدانیات مبتنی می‌کنند و اعتبار گزاره‌های بدیهی عقلی را ذاتی و یا حاصل شناخت شهودی می‌دانند که خطاناپذیرند؛ زیرا واسطه‌ای در کار نیست و گزاره و واقعیت، هر دو نزد ما حاضرند. بدیهیات ثانویه نیز از بدیهیات اولیه استخراج می‌شوند. پس صدق گزاره‌ها، یا با شهود و بدهت و یا با استدلال منطقی مبتنی بر آنها احراز می‌شود و بسیاری از معارف اصلی بشری، اعم از دینی و غیردینی با همین روش، قابل درک است (رحیم‌پور، ۱۳۸۷، ص ۴۴ و ۴۵).

از این نظر، عقل در کنار نقل منبع معرفت است. اما به معنای آن نیست که عقل و استدلال تجربیدی و حسی و تجربی هم‌تراز با وحی است؛ زیرا مراد از «نقل»، ادراک و فهم بشر از وحی است و نه خود وحی؛ زیرا خود وحی

فقط در دسترس انسان‌های کامل معصوم است. پس آنچه همطرز و در کنار عقل و معرفت دینی قرار می‌گیرد ادراک معتبر و مضبوط بشر از وحی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۱).

۴-۲. ارزش‌شناسی

از نکات مهم در رابطه با حکمت صدرایی مسائل مربوط به ارزش‌ها و ارتباط آنها با واقع است. «مفاهیم ارزشی» مفاهیمی متعلق به قضایای عملی هستند؛ قضایایی که مفاد آن باید و نباید، و خوب و بد نسبت به اعمال اختیاری انسان است. برخی از این قضایا به آداب و رسوم محلی یا قومی برمی‌گردد که هیچ پشتوانه واقعی ندارند؛ اما بخش دیگر اگرچه در اصطلاح «اعتباری» نامیده می‌شوند، اما دارای پشتوانه‌ای واقعی‌اند و به شئون حقیقی زندگی تعلق دارند که نمایانگر مصالح و مفاسد زندگی دنیایی و آخرتی هستند و در خارج وجود واقعی دارند. هرگاه درباره این مسائل با استفاده از جملات امری و قضایای دستوری و شبیه آن صحبت می‌کنیم، به نتایج واقعی اشاره داریم که به سبب انجام یا ترک این افعال ایجاد می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۹۷).

بنابراین احکام تابع مصالح و مفاسد هستند. این ارزش‌های اجتماعی تابع آراء مردم نیستند و شأن آراء مردم - اگر درست باشد - این است که وجود ارزش‌های ثابتی را کشف می‌کنند که در اصطلاح به آنها «مستقلات عقلیه» می‌گوییم. پس ملاک ثبوت یک ارزش «عقل» است، آن هم در صورتی که ناشی از احساسات، عواطف و وهمیات نباشد. پس ارزش‌ها امری واقعی و حقیقی هستند و از همین رو، ارزش‌ها با تغییر ذوق و سلیقه تغییر نمی‌کنند (همان، ص ۱۴۱).

عبارت «واجب است» یا «واجب نیست» به رابطه بین یک فعل و نتیجه‌اش اشاره می‌کند؛ رابطه‌ای که در اصطلاح منطقی، «ضرورت بالقیاس» نامیده می‌شود. فعل «واجب» کاری است که انجام آن با توجه به نتیجه‌اش ضروری است. این امری است که به یک تحلیل منطقی برگشت دارد. پس قضایای ارزشی حقیقی این شأن را دارند که «ارزش‌های انسانی» نامیده شوند. ارزش‌های اصیل انسانی تابع ذوق و سلیقه مردم نیستند، بلکه تابع امری حقیقی هستند. این مفاهیم ارزشی - دست‌کم - به دو حوزه از حوزه‌های شناخت‌های انسانی تعلق دارند: ۱. حوزه حقوق و قانون؛ ۲. حوزه اخلاق (همان، ص ۹۸).

حقوق، نه چون اشیای مادی، ملموس و قابل اشاره‌اند، و نه اعتباری محض هستند، بلکه اعتباراتی هستند که در بیرون منشأ انتزاع دارند. اگر میان ذهن ما و واقعیت تعامل نباشد، حقوق معنادار نخواهد شد. پس درک حقوق و اخلاق قائم به ذهن بشر است؛ اما خود این استحقاق امری عینی است و البته اگر بشر و ذهن بشر نبود، حقوق بشر نه ثبوتاً و نه اثباتاً قابل طرح نبود. پس تعامل میان ذهن و عین است که مفهوم «حق» و «مسئولیت» را تولید و مصداق آن را کشف می‌کند. ذهن بشر باید با واقعیات عینی و علیت‌های حقیقی مرتبط با سعادت و شقاوت بشر، تماس معرفتی یابد تا «کمال» و «نقص» معنادار شود و این رابطه، کاملاً واقعی و غیرقراردادی است؛ یعنی واقعاً عمل فسق موجب شقاوت، و عمل صالح موجب سعادت می‌شود. اخلاق، حقوق و تکالیف ظاهراً اعتباری می‌شوند، ولی واقعاً بر حقیقت انسان و جهان تکیه زده‌اند (رحیم‌پور، ۱۳۹۳، ص ۵۱ و ۵۲).

در این بین ارزش‌های خاصی که به امور اجتماعی و سیاسی مربوط هستند، یعنی ارزش‌هایی که از جهتی در حوزه قدرت و قانون قرار دارند و به حقوق مربوط می‌شوند و از جهت دیگر در حوزه سیاست قرار دارند نیز وجود دارند (مصباح‌زیدی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۱).

حقوق و وظایف، مانند ارزش‌ها اعتباری هستند، لیکن منشأ آنها و آثار دنیوی و اخروی آنها واقعی می‌باشند. پس اعتباراتی مستظهر به واقعیت می‌باشند که در این صورت، حقوق ذاتی معنادار می‌شوند. حقوق بشر پشتوانه می‌باید و همه حقوق اقتصادی، سیاسی و نظام‌های اخلاقی، قابل استدلال و دفاع می‌شوند (رحیم‌پور، ۱۳۹۳، ص ۵۲).

۲-۵. علم‌شناسی

برای واژه «علم» دو معنای اصلی وجود دارد: در معنای اول، «مطلق آگاهی» مد نظر است، اما علم در معنای دوم ناظر به «هویت اجتماعی» است؛ یعنی علم حوزه‌های مطالعاتی است که در آن یافته‌های معرفتی پژوهشگران به صورت مدون گزارش، نقد و بررسی می‌شود. اگر بخواهیم روند تولید و مصرف اطلاعات علمی را مطالعه کنیم باید به علم از سنخ دانش مدون توجه کنیم، نه علم از سنخ آگاهی که امری شخصی برای عالم است (خسروپناه و پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۵۸).

در باب علم به معنای دوم، تمایز میان محتوای معرفتی و کالبد آن دانش ضروری است. منظور از «محتوای معرفتی» این دانش‌ها، مفاهیم و طبقه‌بندی‌ها، نگرش‌ها و دیدگاه‌های منقح یا غیرمنقح، قوانین، نظریه‌ها، مسائل پژوهشی، الگوهای حل مسئله و مانند آن است، و منظور از «کالبد آن دانش» نیز فعالیت علمی و ابزارهای علم‌ورزی پژوهشگران، متون و مدارک علمی تولید شده و درس‌گفتارهاست. در مدیریت و ساماندهی تولیدات علمی آنچه موضوع قرار می‌گیرد خصایص کالبدی علم است، اما هدف اصلی مدیریت محتوای معرفتی دانش برای پاسخ به مسائل علمی است (همان، ص ۱۵۹).

از این رو هرچند علوم سیاسی با فلسفه سیاسی متفاوت است و فلسفه سیاسی بخشی از علوم سیاسی است که به روش «عقلی» انجام می‌شود، لیکن از آنچه گذشت روشن می‌شود که علم براساس بنیان‌های معرفت‌شناختی و مبانی ماورای مادی، تعاریف متفاوتی پیدا می‌کند و این تعاریف در معنا و هویت فلسفه سیاسی تأثیر می‌گذارد.

۳. سایر روش‌ها

پس از بیان شاخصه‌های حکمت‌صدرایی، برای تبیین بهتر روش‌شناسی صدرایی، آن را با چند روش مهم دیگر تطبیق می‌دهیم تا زوایای ناگفته و پنهان آن را بیان کنیم:

۳-۱. اثبات‌گرایی

دیدگاه‌های اثبات‌گرایانه (پوزیتیویستی) نقش محوری در تکوین نظریه‌های علمی را به مشاهدات حسی و آزمون‌های تجربی می‌دهند. بر این اساس، روش علوم امروزی تجربی محض است (خسروپناه و پارسانیا، ۱۳۹۲،

ص ۱۱۵). صورت خام این‌گونه دیدگاه‌ها با اتکا به روش‌های استقرایی، نظریه را حاصل مجموعه قوانینی می‌داند که از طریق احساس‌های مکرر حاصل می‌شود. بیان‌های دقیق‌تر با آنکه به نقش فعال ذهن در تکمیل نظریه‌های علمی توجه کرده‌اند، خصلت علمی نظریه را در بُعد آزمون‌پذیر آن قرار دادند تا از این طریق، امکان اثبات یا ابطال تجربی آن باقی بماند (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۲۴۴).

در رابطه با اثبات‌گرایی، جدی‌ترین اشکال توجه به روش‌شناسی است، در حالی که روش علوم انسانی موجود ترکیبی از روش «تجربی» و مبادی «غیرتجربی» است که سبب شده مکاتب گوناگون در علوم انسانی وجود داشته باشند. پس در مقام ثبوت، روش عام و همگانی نداریم و حوزه علوم انسانی موجود متکثر است. الگوواره‌های سوسیالیستی، لیبرالیستی، پسااستخارگرایی و ده‌ها الگوواره دیگر گواه بر این مدعاست (خسروپناه و پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۳۰).

هرچند برخی از مسائل علوم انسانی به طور حتم تجربی است، اما برخی از آنها تجریدی و مربوط به حوزه عقل نظری بوده و گاهی تجویزی و در حوزه عقل عملی قرار دارد. به طور قطع، باید معرفت حسی و عقلی در هم آمیزند تا علم حاصل شود. پس علم بدون عقل پدید نمی‌آید؛ اما الزاماً هم علم فقط عقلی نیست. بنابراین به حسب موضوع، گاه تجربه و گاه عقل و البته گاهی هم نقل دینی معرفت‌بخش است و در ساماندهی به علم نقش دارد. بنابراین حکمای صدرایی توجه‌شان به علم یقینی بوده است و به همین علت روش «قیاسی - برهانی» را تجویز می‌کردند که می‌تواند مفید یقین باشد (همان، ص ۱۱۵).

برهان الزاماً به معنای معرفت عقلی نیست. سخن حکما این است که معرفت تجربی نیز باید با روش «برهانی» سامان یابد؛ زیرا حس به روش «استقراء» مفید معرفت علمی نیست. علوم و معارف غیربرهانی ظنی هستند و ظنون در علم می‌توانند به فتوای عقل عملی، حجیت داشته باشند، اما جهان را به ما نمی‌شناسانند؛ یعنی با آنها زندگی می‌کنیم؛ مشکلی هم ندارد اگر نتوانیم به یقین برسیم؛ زیرا ما علوم تجربی را برای زندگی و حوزه عمل می‌خواهیم و در آنجا چندان نیازی به یقین نداریم. اما در جایی مانند مالورای ماده و ریاضیات که نیاز به یقین داریم، قابل تحصیل است. اما در علوم طبیعی، سخت و دشوار است (همان، ص ۱۱۶).

بنابراین اگرچه قطع و یقین منطقی در حوزه علوم تجربی به ندرت اتفاق می‌افتد، اما اگر از حد فرضیه و صرف ظن فراتر رفته و به مرز علم‌آوری و یا طمأنینه عقلایی رسیده باشد، حجیت شرعی و مجوز استناد به شارع مقدس دارد. این صحت استناد به خداوند موجب می‌شود در مواردی که محتوای ادله نقلی دین با ادراک معتبر علمی و عقلی بشر ناسازگار باشد، معرفت اطمینان‌آور عقلی و علمی به‌عنوان مخصص لئی ظاهر شود و مراد جدی - که غیر از مراد استعمالی (ظاهر لفظاً) است - از دلیل نقلی بر حسب معرفت علمی رقم بخورد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷).

علوم انسانی و از جمله «تدبیر مدن» که «فلسفه سیاسی» نیز نامیده می‌شود، موضوعاتشان هستی‌های مقدوری است که بعضاً در قلمرو طبیعت قرار دارند و به همین سبب فلسفه سیاسی به تناسب این بخش از موضوعات خود، از حسیات و تجربیات استفاده می‌کند. هستی‌های مقدور بخش عظیمی از مواد خود را از عقل عملی دریافت می‌کند (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷). هرچند فلسفه سیاسی فقط به کلیات و مبانی سیاست می‌پردازد و

حوزه عمل سیاسی را به سایر معارف (مانند شریعت یا فقه) سپرده است، ولی در کل، فلسفه سیاسی یا علم سیاست اگر مبنای اثبات‌گرایانه نمی‌داشت و به ارزش معرفتی عقل عملی نیز قائل می‌بود، از این منابع معرفتی محروم نمی‌ماند و با استفاده از عقل عملی می‌توانست احکام هنجاری و تدبیری نیز بدهد.

۲-۳. هرمنوتیک

واژه «تأویل» گاهی به معنای «تفسیر» است، ولی گاهی مراد از آن حقایقی غیرمادی است که از محدوده درک خارجند. واژه «تأویل» با آنچه امروزه در غرب به نام «هرمنوتیک» مطرح شده، مناسبت دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۵). «تأویل» شاخه‌ای از فلسفه یا معرفت‌شناسی است که شاخه‌های فرعی متعددی دارد. کاربرد اولیه آن درباره متون دینی بوده، سپس گسترش یافته و درباره تفسیر و تأویل سایر متون، از قبیل متون ادبی، تاریخی و مانند آن نیز به کار رفته و متضمن عمل «به فهم درآوردن» است (همان، ص ۵۵).

منظور از «تأویل متون» این است که نمی‌توان برای یک متن، یک معنای مشخص را معتبر دانست و گفت: این لفظ یا این عبارت فقط این معنا را می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۵). مسئله اصلی در تأویل متون، تفاوت گذاشتن بین قطعیات و غیرقطعیات است (همان، ص ۱۶۷)؛ زیرا طرفداران این نظریه معتقدند: مسئله قطعی نداریم و همه چیز مشکوک است.

همچنین از مباحث مرتبط و نزدیک با هرمنوتیک محث «تعدد قرائت‌ها» است. «تعدد قرائت» یعنی: امکان برداشت‌های متفاوت و گاه متضاد از یک عبارت یا متن، که همه آنها صحیح و مقبول است و نمی‌توان هیچ‌یک از آنها را باطل شمرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۳ و ۱۴).

نخستین بار برخی به سبب تعارض اکتشافات علمی با آموزه‌های کلیسا، با طرح بحث «زبان دین» کوشیدند این مشکل را حل کنند. مدعیان تعدد قرائت‌ها باور دارند که مطالب دینی در صورتی با مطالب علمی ناسازگارند است که زبان کتاب تورات و انجیل را واقع‌نما بدانیم، در صورتی که زبان دین نیز مانند زبان نمادین و اسطوره، زبان مخصوصی است و برای بیان واقعیت نیست (همان، ص ۵۰).

به‌طور کلی در نظریه «تعدد قرائت‌ها» همه احتمالات و وجوه تفسیری درست و قابل قبول تلقی می‌شود، حتی اگر وجه جمعی میان آنها نباشد و با یکدیگر ناسازگار باشند (همان، ص ۴۷).

این دیدگاه در باب چستی علم، تفکیک علوم اجتماعی از علوم طبیعی است که دیدگاهی ضداثبات‌گرایانه از تفسیرگرایان (هرمنوتیست‌ها) است. آنان بر این نظرند که تجربه و علم - «علم» به معنای «علوم تجربی» - عبارت است از: فهم پدیده‌ها به وسیله پیش‌فرض‌های عالمان، بدون دغدغه کشف واقع. این یعنی: تفسیرگرایان علم را استقرا و مشاهده نمی‌دانند، فهم پدیده می‌دانند. این دیدگاه سر از نسبی‌گرایی درمی‌آورد؛ زیرا هر کس با پیش‌فرض خود به فهم پدیده می‌پردازد. طبق دیدگاه تفسیرگرایی و نسبی‌گرایانه، دیگر چیزی به نام «جهان علم» نداریم که عالمان به صورت مشترک ببیندند. اینجا دیگر علم که فهم عالم است، قائم به پیش‌فرض‌های افراد است (خسروپناه و پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۴۲).

باید توجه داشت که در فلسفه صدرایی «هرچند تخلیه کامل ذهنیت‌ها و پیش‌داوری‌ها برای همه میسر نیست، با این حال، انسان می‌تواند سعی خود را در طریق اتکا بر اصول بدیهی عقلی به کار گیرد و با توجه به اصول عقلایی محاوره و روش‌های صحیح تفسیر، به تأمل و تدبیر بپردازد. بهترین دلیل امکان آن نیز وقوع همین گفت‌وگو بین ما و طرفداران نظریه «تعدد قرائت‌ها» است که ایشان اعتراف ضمنی دارند که سخن ما را درک می‌کنند؛ چنان‌که ما نیز ادعاهای آنها را می‌فهمیم» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۶۵).

یکی از ادله طرفداران نظریه تعدد قرائت‌ها، تغییر معانی الفاظ در طول تاریخ است. البته اگر منظور قضیه به صورت موجه کلیه باشد، یعنی قول به تغییر جمیع معانی و اینکه همه علوم گذشته معنایشان تغییر کرده است و از آنها هیچ فهمیده نمی‌شود، امری است که هیچ کس به آن قائل نیست و هیچ عاقلی نمی‌پذیرد که تمام علوم گذشته معنایشان تغییر کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۴۶ و ۴۷).

لیکن اگر قضیه به صورت موجه جزئی مطرح شود، یعنی فقط برخی از الفاظ تغییر کند، این چیزی است که در همه زبان‌ها و لغات وجود دارد، ولی قطعاً باید بین معنای سابق و لاحق مناسبتی وجود داشته باشد. در این صورت گاهی لفظ را به کمک قرائن در معنای مجازی استعمال می‌کنند و گاهی لفظ وضع ثانوی پیدا می‌کند. این تغییر تابع شرایطی خاص و محتاج شواهد و قرائن است که می‌توان برای پاسخ، از مبحث «الفاظ» اصول فقه هم بهره گرفت. بنابراین با عنایت به اینکه اصل «عدم تغییر» است، تغییر به کمک قرائن ثابت می‌شود و در گفت‌وگوهای عرف و عقلا هم اصل بر این است که الفاظ دارای معانی مشخصی باشند و گاهی اگر معنای لفظ به سبب عوامل خاصی تغییر کند امکان ندارد که بدون قرینه، لفظی از یک معنا به معنایی دیگر تغییر کند (همان، ص ۴۶ و ۴۷).

بنابراین وجود دو معنا برای یک لفظ امکان، بلکه وقوع نیز دارد. البته منظور دو معنای شناخته‌شده براساس منابع معتبر است؛ یعنی لغت‌شناسان باید این دو معنا را ذکر کرده باشند، به شرط اینکه ضابطه‌مند و براساس قواعد محاوره عقلایی بوده و تعارضی بین دو معنا نباشد. در این صورت معتبر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۷۷). پس پذیرش قرائت‌های متعدد به معنای قرائت‌پذیر بودن همه احکام نیست و فقط در جایی که دلایل ظنی باشد اختلاف نظر پدید می‌آید (همان، ص ۷۸).

موضوع مهم دیگر اینکه معیار شناخت معانی ظاهری متن دو چیز است:

۱. بدیهیات عقلی یا مطالب قطعی عقلی که در حکم قرائن متصل به کلام هستند و در علم اصول آنها را «قرائن لُبّی» می‌نامند.
۲. اصول محاوره عقلایی که مقصود قواعدی است که همه عقلا در مقام تفاهم و انتقال مقاصدشان به وسیله الفاظ، آنها را معتبر می‌دانند (همان، ص ۶۷).

به‌طور کلی نمی‌توان بی‌ضابطه و به دلخواه، دیدگاهی را بر متن تحمیل کرد و نام آن را «قرائن جدید» گذاشت. کسی که در زمینه‌ای اظهارنظر می‌کند باید روش‌شناسی آن را بداند و با مسائل آن آگاه باشد. همچنان‌که پزشک

متخصص در شناخت بیماری‌ها و نحوه معالجه است، متخصص در شناخت احکام اسلام «مجتهد» نامیده می‌شود. علاوه بر آن اختلاف نظرها فقط در مسائل ظنی و مشکوک است، نه در یقینیات و ضروریات (همان، ص ۷۴-۷۶).
با این‌همه حال اگر براساس اصول محاوره عقلایی و قواعد زبان متن، چندین قرائت پدید آمد، بدان معنا نیست که در مقام ثبوت و واقع نیز همه این معانی پذیرفتنی باشد. فقط در صورتی می‌توان به تعدد معنا قائل شد که به صورت ظاهر و باطن، یا تفسیر و تأویل باشد و در میان آنها تعارضی مشاهده نشود (همان، ص ۸۱).
نتیجه اینکه روش صدرایی در رابطه با مباحث قرائت‌های مختلف و مباحث تفسیرگرایی تأویلی از ابزار توانمندی، همچون مبحث «الفاظ» در علم اصول فقه بهره می‌برد و نظریه‌ای که همه معرفت‌ها، از جمله معرفت دینی را در حال تحول و تغییر می‌داند و ثبات و دوام در هیچ معرفتی را نمی‌پذیرد، مردود می‌داند (همان، ص ۶۶).

۳-۳. کثرت گرایی

«پلورالیسم» (pluralism) در لغت، به معنای «جمع گرایی و کثرت گرایی» است و در مقابل «singular» به معنای «مفرد» قرار می‌گیرد. در اصطلاح فلسفه، «پلورالیسم» گرایش به اصول متعدد و در مقابل «monism»، یعنی «وحدت گرایی» است. (نبویان، ۱۳۸۱، ص ۱۵ و ۱۶).

هرچند مبحث ما «کثرت گرایی سیاسی» است، ولی اگر کثرت گرایی را به مثابه روش در نظر بگیریم آنچه مهم است این است که «کثرت گرایی معرفتی و هنجاری» با سایر انواع کثرت گرایی رابطه تولیدی - منطقی دارد (ظهیری، ۱۳۸۴). به همین سبب ناگزیر به فهم و ورود به بحث «کثرت گرایی معرفتی و دینی» هم هستیم.

در مسئله «کثرت گرایی» بین حقانیت فهم‌ها و برداشت‌های کثیر از یک متن خلط می‌شود؛ یعنی محل بحث در رابطه با حقانیت برداشت‌های کثیر است و نه در اصل کثرت. همچنین در کثرت گرایی، گاهی حق را با مفید بودن مطابقت می‌دهند، ولی در اینجا «حق» یعنی: مطابقت با واقع. بنابراین در اینجا در پی اثبات این هستیم که گزاره «همه حق هستند» باطل است.

در حکمت صدرایی تحقق کثرت گرایی مستلزم اعتماد به برخی از گزاره‌های غیرعلمی (نظیر استحاله اجتماع نقیضین) است که درست نیست. همه علوم زیرمجموعه اصل «امتناع تناقض» اند، نه در برابر آن، و اگر این اصل برداشته شود بنیان همه علوم فرومی‌ریزد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۵ و ۳۶).

از نکات مهم دیگر کثرت گرایی بحث «زندگی مسالمت‌آمیز» است که بیشتر موضوعی سیاسی - اجتماعی است. در این رابطه با سه گروه مواجهیم:

۱. قائلان به کثرت گرایی که هم در بحث «حقانیت» و هم در بحث «نجات»، کثرت‌گرا هستند.

۲. انحصارگراها که در بحث «حقانیت» و در بحث «نجات» انحصارگرا هستند.

۳. قائلان به مکتب صدرایی یا شمول‌گراها که در بحث «حقانیت» انحصارگرا هستند، ولی در بحث «نجات»

کثرت‌گرا هستند و اکثریت اهل عالم را اهل نجات می‌دانند.

به‌طور کلی چون جریان‌های فکری وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی دارای چالش‌هایی در عرصه نظر و در عرصه عمل هستند، ضرورت نظریه جایگزین جدی است. تأمل در باب نظریه «ولایت فقیه» ما را به سوی چنین نظریه‌ای سوق می‌دهد. بنابراین از این جایگزین به‌مثابه «وحدت در عین کثرت» نام برده می‌شود. در واقع کثرت‌گرایی سیاسی مانند مسئله «ساختار حکومت» در نظریه «ولایت فقیه» امر پیشینی نیست، بلکه شرایط و مقتضیات هر عصری در تعیین آن تأثیر بسزایی دارد و همین از جمله عناصری است که در کارآمدی سیاسی نظام ولایت فقیه نقش قابل توجهی ایفا می‌کند. در واقع تلاش می‌شود وحدت و کثرت در درون ساختار سیاسی منتخب صورت گیرد (قربانی، ۱۳۹۲).

۳-۴. فمینیسم

نظریه‌های فمینیستی هر ساختار و نظمی را به هم می‌زنند و وضعیتی را ترسیم می‌کنند که انسان تقیدی به چیزی نداشته باشد؛ معرفت را نسبی می‌دانند؛ محدودیت‌های حقیقی و ویژگی‌های طبیعی و ذاتی را از بین می‌برند؛ و آخرین وجه بنیادی را که ممکن است تقیدهایی ایجاد کند (مانند زن یا مرد بودن) مورد انتقاد قرار می‌دهند؛ زیرا معتقدند: این تفاوت‌ها ممکن است در حیات اجتماعی محدودیت‌هایی ایجاد کنند. به‌طور کلی در حوزه مطالعات زنان، ممکن است از فمینیسم استفاده شود، اما داعیه فمینیست‌ها مبنی بر فهم علم مطابق قلمرو آنها، داعیه صحیحی نیست و چنین نیست که نظریات فمینیست‌ها در همه‌جا قابل استفاده باشد (کچوئیان، ۱۳۹۰، ص ۱۳۹). یکی از اصول فمینیست‌ها تأکید بر حق ناشی از انسانیت است. البته حقوقی وجود دارد که متعلق به انسانیت است؛ همانند حق دفاع از خود و یا حق حیات، ولی چنین نیست که چون زن و مرد در انسانیت مشترک‌اند، باید در جمیع حقوق متساوی باشند؛ زیرا اختلافات روحی و جسمی فراوانی بین زن و مرد وجود دارد که موجب اختلاف در حقوق می‌شود و چه‌بسا خصوصیت یک جنس موجب اختصاص حقوق مشخصی به آن جنس شود؛ مثلاً زن دارای جهازی است که می‌تواند حامله شود و طفل را تغذیه کند و مرد فاقد آن است. همین تفاوت جسمانی می‌تواند موجب تفاوت حقوق گردد. برای همین، خدایی که زن را به این جهازات مجهز کرده، حقوق خاصی را برای او وضع نموده است و این اختلافات جسمانی و روحی موجب اختلافات در حقوق می‌گردد. بنابراین برخی از حقوق نیز ناشی از مرد بودن و یا زن بودن است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۳۴).

۳-۵. گفتمان

نظریه «گفتمان» به تحلیل شیوه‌ای می‌پردازد که طی آن نظام‌های معانی یا گفتمان‌ها فهم مردم از نقش‌های خود در جامعه را شکل می‌دهند و بر فعالیت‌های سیاسی آنان تأثیر می‌گذارند. گفتمان‌ها همان ایدئولوژی‌ها به مفهوم سنتی کلمه (یعنی: مجموعه‌ای از ایده‌ها که توسط آن کنشگران اجتماعی به توضیح و توجیه کنش سازمان‌یافته اجتماعی خود می‌پردازند) نیستند. مفهوم «گفتمان» شامل انواع رفتارهای سیاسی و اجتماعی و همچنین نهادها و سازمان‌هاست (مارش و استوکر، ۱۳۹۲، ص ۱۹۵).

نظریه «گفتمان» از علوم تفسیری همچون «تفسیرگرایی تأویلی»، «پدیدارشناسی»، «ساخت‌گرایی» و «شالوده‌شکنی» الهام می‌گیرد. این علوم یا حول تفسیر متن‌های ادبیاتی و فلسفی سازمان یافته‌اند و یا حول تحلیل روشی که طی آن موضوعات و تجارب معنا می‌یابند و شکل گرفته‌اند. رهیافت «گفتمان» با قرار گرفتن در چنین سنتی از تفکر، با شیوه فهم ماکس وبر شباهت‌هایی می‌یابد، با این تفاوت که تحلیلگر گفتمان به بررسی راه‌هایی می‌پردازد که در آن ساختارهای معانی نحوه خاصی از عمل را ممکن می‌سازند. برای این کار تحلیلگر سعی بر درک چگونگی تولید، کارکرد و تحول گفتمان‌هایی می‌کند که فعالیت‌های کارگزاران اجتماعی را شکل می‌دهند. در تلاش برای درک این موضوعات پژوهشی، تحلیلگر گفتمان اولویت را به مفاهیم سیاسی (مانند ضدیت، عاملیت، قدرت و سلطه) می‌دهد (همان، ص ۱۹۶).

نظریه گفتمان در تقابل با نظریه‌های جامعه‌شناسی است که در زمینه‌های گوناگون قابل آزمون هستند (حبیبی، بی‌تا).

با اتخاذ چنین دیدگاه پاسا ساختگرایانه‌ای، لاکلا و موف سعی کرده‌اند با کلیه دیدگاه‌های جوهرگرایانه و میناگرایانه مخالفت کنند. آنها با محتمل و مشروط دانستن همه هویت‌ها و پدیده‌های اجتماعی، به نفی هر گونه عینیت‌گرایی و قطعیت‌گرایی نائسی از دیدگاه‌های اثباتگر، عقلگرا و استعلایی پرداخته‌اند. در این صورت، جهان اجتماعی تنها در قالب گفتمان‌ها قابل فهم است و خارج از قلمرو گفتمان، هیچ حقیقت بنیادین و قابل فهمی وجود ندارد. این گفتمان‌ها هستند که گزاره‌های درست و نادرست را تولید می‌کنند و عاملان و نهادهای اجتماعی را وامی‌دارند براساس این گزاره‌ها عمل کنند (سلطانی‌فر، ۱۳۸۳).

دغدغه اصلی نظریه «گفتمان» این است که چگونه مردم در جوامع خود می‌فهمند و چگونه در جوامع خود عمل می‌کنند. بنابراین پرسش از عاملیت اجتماعی و فردیت اهمیت بسزایی دارد (همان).

یکی از مهم‌ترین معانی «گفتمان»، «گفتمان به‌مثابه روش» است. در «گفتمان» به معنای «روش» ما با یک شیوه نوین تحلیل در عرصه علوم اجتماعی و سیاسی مواجهیم که درصدد بازگو کردن و نشان دادن معانی نهفته و پنهان متن و زمینه متن است. در این سطح از برخورد با موضوع گفتمان، خوانش‌ها، تفاسیر و بازنمایی‌هایی که در رسانه‌ها از یک واقعیت انجام شده است، کشف و رمزگشایی می‌شود. این موضوع هم در اصل خود تناقضی با بنیان‌های دینی ندارد (قمشیان، ۱۳۹۵).

در فلسفه صدرایی صعود انسان از مرحله درک ماهیات به درک اصل وجود، امکان دارد. از مصادیق ماهیات هم می‌توان به مفاهیم یادشده، نظیر گفتمان، تاریخ، زبان و مانند آن اشاره کرد. از این رو انسان می‌تواند به علمی دست یابد که مقید به گفتمان، زبان و زمان نباشد و بنابراین فراتر از گفتمان، به حقیقت وجود دست یابد. رسیدن انسان به این حقیقت فراگفتمانی در ادبیات حکمت صدرایی را با معادلاتی نظیر «مشاهده خیال منفصل» باید جست‌وجو کرد و نرسیدن او به این مقام را نیز می‌توان جزو ادراکات انسان در عالم مثال متصل دانست. درک ماهیات به ذهن مرتبط می‌شود، اما خاصیت وجود این است که به ذهن منتقل نمی‌گردد. بنابراین آنچه در درک

حضوری و عالم مثال منفصل رخ می‌دهد، درک وجود است. آنچه امثال فوکو و دیگر قائلان به نظریه «گفتمان» به آن باور دارند اموری است که ذهن انسان از تاریخ، زبان و مانند آن درمی‌یابد و بنابراین در سطح عالم مثال متصل و ماهیات باقی می‌ماند (همان).

نفی اطلاق و شمول اصل «تولید علم» به‌مثابه یک عمل اجتماعی و نفی تأثیر شرایط و روابط اجتماعی در محتوای علم، به معنای نفی ارتباط عمل اجتماعی با تولید علم و نفی تأثیر شرایط و روابط اجتماعی نسبت به محتوای معرفت بشری به‌طور مطلق نیست؛ زیرا اولاً، هنگامی که معرفت علمی از نفس الامر خود به افق ذهنی و از طریق آن به عرصه فرهنگ وارد می‌شود، این ورود بدون عمل اجتماعی و فرهنگی ممکن نیست. ثانیاً ورود حقایق علمی به عرصه ذهنی افراد، مجرد از عوامل و زمینه‌های اجتماعی نیست، ولی تأثیر این عوامل در حد علل اعدادی است (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۸ و ۱۴۹).

به‌طور کلی بخش‌هایی از نظریه «گفتمان» که به انکار وجود یک حقیقت فراتاریخی و فرامکانی می‌پردازد با آموزه‌های صدرایی و - بالاتر از آن - دینی در تضاد و تعارض کامل قرار دارد. همچنین مباحثی که به نسبیت معرفت و عدم قطعیت اشاره می‌کنند، می‌توانند با ادبیات حکمت اسلامی و فلسفه صدرایی متضاد باشند. رویکرد انتقادی یا اصلاح‌کننده واقع‌گرایی صدرایی در رابطه با نظریه «گفتمان» حضور عقل عملی در عرصه این نظریه است. عقل عملی به تناسب اهدافی که با کمک عقل نظری بر صحت و سقم آنها داوری می‌نماید، مفاهیم و معانی انسانی را نیز ابداع می‌کند. این بخش از ابداعات که با عنوان «اعتبارات اجتماعی» از آنها یاد می‌کند الگوی آرمانی رفتار و زیست انسانی را ترسیم می‌نماید. این الگوی آرمانی مبنایی برای رویکرد انتقادی به واقعیت‌های اجتماعی فراهم می‌آورد؛ زیرا واقعیت‌های اجتماعی غالباً ریشه در اعتباراتی دارند که انسان‌ها براساس تمایلات، تعاملات و مناسبات اجتماعی خود بدان اقدام می‌کنند. حضور عقل عملی مانع آن می‌شود که دانشمندان علوم اجتماعی در ظرف واقعیت‌های موجود و آنچه «فهم عرفی» نامیده می‌شود، محصور بمانند (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۵۴ و ۱۵۵).

نتیجه‌گیری

در شرایطی که تحولات معرفتی در رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی به علل نارسایی در توضیح دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی، اجتناب‌ناپذیر شده، نظریه‌ها و روش‌هایی سر برآورده‌اند که نتوانسته‌اند خلأهای موجود را پر کنند. بدین‌روی مقاله حاضر کوشید گونه‌ای روش‌شناسی ارائه دهد که ابعاد محتوایی و شکلی آن پردازش نظری شده باشد. نتیجه به دست‌آمده این است که روش‌شناسی حکمت صدرایی با فراروی از توصیف محض، به‌طور منسجم، تحلیلی و در عین حال دارای محتوایی سیال است که از فهم تا تبیین را شامل می‌شود. آنچه این مقاله را متمایز می‌کند استفاده از آخرین نظریات استادان متأله و شارحان مکتب صدرایی در این زمینه است. این نظریه در بیشتر موارد به دنبال رد سایر نظریات نیست، بلکه به دنبال اصلاح آنهاست.

منابع

- پارسانیا، حمید، ۱۳۸۸، *علم و فلسفه*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____، ۱۳۸۹، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- پناهی آزاد، حسین، ۱۳۹۴، *فلسفه حکمت صدرایی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
- حیبی، فواد، بی تا، *نظریه گفتمان، ریشه‌ها و کاربرد*، بی جا، بی تا.
- حقیقت، سیدصادق، ۱۳۹۱، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، قم، دانشگاه مفید.
- خسروپناه، عبدالحسین و حمید پارسانیا، ۱۳۹۲، *تولید و تکوین علوم انسانی اسلامی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- رحیم‌پور، حسن، ۱۳۸۷، *پنج گفتار*، تهران، طرح فردا.
- _____، ۱۳۹۳، *علوم اجتماعی و رودریابستی با عقلانیت*، تهران، دفتر نشر معارف.
- سروش، جمال، ۱۳۹۵، *عقل در حکمت متعالیه و مکتب تفکیک*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سلطانی، سیدعلی اصغر، ۱۳۸۳، «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش»، *علوم سیاسی*، ش ۲۸، ص ۱۵۳-۱۸۰.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۵، *روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی*، تهران، آفتاب توسعه.
- ظهیری، سیدمجید، ۱۳۸۴، «تنوع کثرت‌گرایی»، *قیاسات*، دوره دهم، ش ۲۷، ص ۱۵۹-۱۷۴.
- قربانی، مهدی، ۱۳۹۲، «کارآمدی نظریه ولایت فقیه در تبلور وحدت در عین کثرت سیاسی»، *انقلاب اسلامی*، سال دهم، ش ۳۵، ص ۹۳-۱۱۰.
- قمشیان، میثم، ۱۳۹۵، *عرضه نظریه گفتمان بر فلسفه صدرا (مطالعه تطبیقی نظریه گفتمان با مبانی حکمت صدرایی)*، در: www.ricac.ac.ir
- کچوئیان، حسین، ۱۳۹۰، *هویت ما*، قم، کتاب فردا.
- مارش، دیوید و جری استوکر، ۱۳۹۲، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشگاه مطالعات راهبردی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۱، *در پرتو آذرخشن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۲، *تعدد قرآنت‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۶، *چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- نبویان، سید محمود، ۱۳۸۱، *پلورالیسم دینی*، تهران، کانون اندیشه جوان.