

بنیان‌های معرفت‌شناختی مشروعیت جامعه‌شناختی به کمک بررسی تطبیقی زیست‌جهان هوسرلی و مرتبه وجودی ملاصدرا

مهدی فدایی مهربانی^۱

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

سامان رحمانی

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱۸ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۴/۳)

چکیده

دو نکته اصلی، هدف و شالوده مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد. نخست اینکه به‌زعم بسیاری، استخوان‌بندی اصلی فلسفه صدرا، اتولوژیک است و در حوزه اپیستمولوژی حرف چندان برای گفتن ندارد. به نظر می‌رسد برخلاف این عقیده مشهور می‌توان استنتاج‌های عمده‌ای را در حوزه معرفت‌شناسی و به‌ویژه بین‌الذهانیت از فلسفه او داشت. دوم نسبت‌شناسی این استنتاج‌ها با مفاهیمی چون زیست‌جهان در پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر است. می‌توان نشان داد که اشتراک‌های زیادی میان مراتب وجودی ملاصدرا و زیست‌جهان هوسرلی و هایدگری وجود دارد. بر این اساس، هیچ یک از دو مکتب فلسفی، به‌طور مستقیم درباره فلسفه سیاسی سخن نگفته‌اند، اما برپایه استنتاج‌های مذکور می‌توان از آنها به فهمی متفاوت از بنیان‌های اپیستمولوژیک مشروعیت سیاسی جامعه‌شناختی دست یافت.

واژگان کلیدی

اتحاد عالم و معلوم، تشکیک، علیت، ناخودآگاه جمعی، وحدت وجود.

مقدمه

فلاسفۀ اسلامی گرچه کمتر به‌طور مستقیم درباره‌ی مفهوم مشروعیت سیاسی سخن گفته‌اند، گه‌گاه به‌عنوان مبحثی فرعی، در مباحث فلسفی خود، نیم‌نگاهی بدان داشته‌اند. آنچه تاکنون از آثار ایشان در زمینه‌ی مقولۀ مشروعیت سیاسی، ذیل عنوان فلسفۀ سیاسی اسلامی به ما رسیده است، در ادبیات سیاسی معاصر، «مشروعیت فلسفی» خوانده می‌شود. نظریه‌های مشروعیت فلسفی برآنند که با استفاده از استنتاج‌های فلسفی، می‌توان به‌نحو «هنجاری» بایدهای یک نظام سیاسی و معیارهای «حقانیت» آن را تعیین کرد (هیوود، ۱۳۹۴: ۳۰۵). در همین زمینه، نظریه‌ی مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی را می‌توان از بارزترین انواع نظریه‌ی مشروعیت فلسفی اسلامی دانست. فارابی در نظام فلسفی خود مشروعیت را صرفاً مختص عقل مستفاد (کامل‌ترین درجه‌ی عقل بشری) می‌داند (کَرین، ۱۳۷۳: ۲۳۱-۲۳۰). نکته‌ی شایان توجه در این نظریه آن است که از نظر فارابی، عقل مستفاد فارغ از اینکه در عمل حاکمیت را بر عهده داشته باشد یا نه، دارای مشروعیت (حقانیت) است و حکام غیر او غاصب این مقام‌اند (قادری، ۱۳۹۱: ۱۴۵). مشابه چنین نظریه‌ای را ابن‌سینا نیز در مورد مشروعیت نبی و خلفای شایسته‌ی او داراست (ابن‌سینا: ۴۴۱). همچنین خواجه نصیرالدین طوسی قائل به مشروعیت عقل مستفاد، نبی یا امام منصوب از سوی نبی است، خواه حاکم باشد و خواه کسی به او التفاتی نکند (قادری، ۱۳۹۱: ۱۸۰).

اما در برابر مشروعیت فلسفی، فهم دیگری از مفهوم مشروعیت وجود دارد که به واکاوی علل پذیرش حاکمیت یک نظام سیاسی از سوی جامعه، فارغ از حقانیت آن می‌پردازد. این تلقی از مشروعیت که با اصطلاح «مشروعیت جامعه‌شناختی» شناخته می‌شود (هیوود، ۱۳۹۴: ۳۰۵)، تقریباً هیچ جایگاهی در اندیشه‌ی فیلسوفان اسلامی گذشته نداشته است. اما مقاله‌ی حاضر بر آن است که علی‌رغم این خلأ تئوریک، از خلال نظریه‌های فلاسفۀ اسلامی، مباحثی را استنتاج کند که می‌توان از آنها به‌مثابه‌ی سرآغاز نظریه‌پردازی پیرامون مشروعیت جامعه‌شناختی بهره جست. در این زمینه سعی می‌شود به کمک نظریه‌ی زیست‌جهان هوسرلی و مقایسه‌ی تطبیقی آن با نظریه‌ی مرتبه وجود صدرالمتألهین، خوانشی متفاوت و انضمامی از فلسفۀ تشکیکی صدرارائه شود تا بتوان از این طریق، این فلسفه را به حوزه‌های کاربردی معرفت‌شناختی علوم و فلسفه‌های مضاف وارد کرد. بدیهی است در پایان مقاله نیز سعی اساسی بر آن است که با استفاده از چنین خوانشی از صدرارائه، مبانی معرفت‌شناختی مشروعیت جامعه‌شناختی به‌عنوان یکی از دستاوردهای این بحث فلسفی واکاوی شود. برای تحقق این هدف، نظریه‌ی وبر درباره‌ی مشروعیت، مبنای تحقیق حاضر قرار گرفته و نتایج فلسفی و معرفت‌شناختی مباحث زیر بر منابع سه‌گانه مشروعیت از نظر وی، یعنی سنت، کاریزما و قانون به‌دقت بررسی شده است.

پیشینه تحقیق

گرچه تا کنون آثار متعددی هم درباره فلسفه هوسرل و هم ملاصدرا نگاشته شده است، بهترین اثری را که می‌توان پیش‌زمینه تحقیق حاضر دانست، کتاب «حيث التفاتی و حقیقت علم در پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه اسلامی» اثر سید محمدتقی شاکری است (ر.ک: شاکری، ۱۳۹۳). البته این کتاب به هیچ‌وجه وارد دوره سوم اندیشه هوسرل که در آن اصلی‌ترین مباحث مرتبط با زیست‌جهان ابراز شده است، نمی‌شود، بلکه آنچنان که از نامش پیداست، تأکید اصلی بر مفهوم حیث التفاتی در اندیشه هوسرل و مقایسه آن با مفهوم اضافه اشراقیه در فلسفه ملاصدراست. اما در مقاله حاضر سعی شده است تا این تأکید به مقایسه زیست‌جهان هوسرلی (و تا حدی هایدگری) با مفاهیم «اتحاد عالم و معلوم» و نیز «مراتب وجود» در فلسفه ملاصدرا تغییر یابد. از این‌رو سیر بحث بدین گونه خواهد بود که در ابتدا معرفی اجمالی از اندیشه هوسرل و مفهوم زیست‌جهان صورت خواهد گرفت و پس از آن به تشریح فلسفه صدرا و جایگاه زیست‌جهان در آن می‌پردازیم.

بخش اول. زیست‌جهان در اندیشه هوسرل

هوسرل اصطلاح زیست‌جهان^۱ را نخستین بار در دست‌نوشته‌هایش به کار برد، اما تا زمان انتشار کتاب «بحران علم اروپایی و پدیده‌شناسی استعلایی» در ۱۹۳۶ بحث وسیعی از معنای پدیده‌شناختی آن عرضه نکرد. او به این امید بنیاد پدیدارشناسی را پی افکند که خود را از ورطه نسبی‌انگاری‌های روان‌شناسی تجربی، نوپوزیتیویسم، زیست‌انگاری و طبیعت‌گرایی معاصرش برهاند (هوسرل، ادموند، ۱۳۷۲، ۴۱ و ۴۴). اما طرح مقوله زیست‌جهان عملاً شکست او را در این آرمان نشان داد.

هوسرل در ابتدا در نظر داشت که پدیدارشناسی را همچون «علم کلی» یا «علم دقیق» به کار برد (خاتمی، محمود، ۱۳۸۱: ۹۸). در حقیقت پدیدارشناسی هوسرل در اصل، فلسفه آگاهی است و این فلسفه آگاهی سرانجام به خودشناسی (Husserl, Edmund, 1970: 15) می‌انجامد. این مهم در واقع با تحلیل محتوای آگاهی صورت می‌گیرد، به گونه‌ای که مسئله پدیدارشناس دیگر نه انطباق داده‌های ذهنی بر دنیای خارج، بلکه تحلیل خود داده‌هاست. هوسرل این موضوع را «بازگشت به خود اشیا» (Husserl, Edmund, 1993: 157) می‌نامد. از نظر او آگاهی همواره آگاهی از چیزی است و همواره با قصدمندی همراه است اعم از آنکه آن چیز واقعی یا تصویری یا مبتنی بر تخیل باشد (Gurvich, 1966: 124). این نسبت ماهیت التفاتی آگاهی را نشان می‌دهد. این نسبت التفاتی در باطن هر بیانی که با تجربه روانی رابطه‌ای داشته باشد، نهفته است؛ برای

1. The life-world

مثال ادراک چیزی، به خاطر آوردن چیزی، تفکر درباره چیزی، امید به چیزی، ترس از چیزی و... (جمادی، ۱۳۹۲: ۱۱۹). در حقیقت این که ما همواره از چیزی آگاهیم، همان التفات است (Husserl, 1994: 75-77).

هوسرل برای بازگشت به خود اشیا از «اپوخه» یا «تعلیق» بهره می‌گیرد. انسان در طی اپوخه، فقط خود را می‌یابد و از آن طریق، جهان را که در واقع جهانی است در ذهن ما بازمی‌یابد (Filmer & Philpson, 1972). از آنجا که پدیدارشناسی به بررسی تجارب محض و آگاهی بشر از ایزه می‌پردازد، باید در آن از شهود بی‌واسطه آغاز کرد، بدون آنکه پیش‌فرض خاصی لحاظ شود (Husserl, 1983: 33-34). در واقع پدیدارشناسان سراسر جهان تجربی را در پرانتز می‌گذارند تا به جوهر آگاهی دست یابند (ریترز، جورج، ۱۳۸۶: ۳۲۹). نخستین پیش‌فرضی که در این حال باید به کنار نهاد، «دیدگاه طبیعی» است. دیدگاه طبیعی، به‌طور خلاصه، عبارت است از این فرض متعارف که جهان خارج و مستقل از آگاهی من همچنان است که آنجاست. همین حکم به وجود عالم خارج است که در آغاز باید در پرانتز شک قرار گیرد و تعلیق شود (Husserl, 1977: 312). او پس از آن از طریق «روش تغییر خیالی» سعی بر کشف ماهیت ذاتی پدیده‌ها داشت. در این روش سؤال این بود که در میان همه تغییراتی که در تخیل و به دلخواه می‌توان در مورد شیء تصور کرد، آن عنصر یا خصلت نامتغیری که در شیء یا رویداد مزبور می‌توان تصور کرد کدام است؟ آن‌گاه آن عنصر تغییرناپذیر همان ماهیت شیء محسوب می‌شود (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۹۰)؛ اما نقش ذهن در این ماهیت بخشی، درآمدی شد برای ورود هوسرل به مقوله زیست‌جهان؛ چه برای هوسرل، صورت یا ماهیت، فرامد خود آگاهی‌اند که طی فرایند ماهیت‌بخشی حاصل می‌آید (خاتمی، ۱۳۸۲: ۷۵). این امر بدین معناست که برخلاف آرمان اولیه هوسرل، پژوهش‌های بعدی وی نشان داد که چیزی ذاتی به‌عنوان ماهیت برای پدیده‌ها قابل دسترس نیست، بلکه همواره این ذهن است که با استفاده از پیش‌فرض‌های خود و التفات به پدیده‌ها، بدان‌ها معنا و ماهیت می‌بخشد.

چنانکه هوسرل در بحران نشان می‌دهد زیست‌جهان مفهومی بسیار پیچیده و مبهم است. عام‌ترین برداشت از زیست‌جهان آن را به‌عنوان جهان تجربه روزمره، جهان انضمامی و جهان واقعی معرفی می‌کند. افزون بر این، زیست‌جهان، جهان مشترک، یعنی جهانی است که سوژه‌های دیگر در آن به سر می‌برند (سیاوشی، ۱۳۹۵: ۳۸). این مفهوم عام زیست‌جهان به‌عنوان جهان تجربه روزمره و به‌معنای جهان سوژکتیو است که سوژه در آن زندگی می‌کند و دیگران را که سوژه تشخیص داده می‌شوند نیز در بر می‌گیرد:

«به‌عنوان منی شخصی و بی‌واسطه فعال در بدن منحصر به فردم متقوم شده‌ام ... و نیز سوژه یک زندگی قصدی انضمامی، سوژه یک حوزه روان‌شناختی‌ام که با خودش و با جهان

ارتباط دارد. همه این ساخت‌ها، با گونه‌بندی‌شان که در زندگی تجربی شکل گرفته است، و با صور آشنای جریان یافتن و ترکیبشان، در اختیار ما قرار دارند. ما قصدیت‌های بسیار پیچیده‌ای را که این ساخت‌ها را متقوم کرده‌اند مطالعه نکرده‌ایم. اینها حوزه وسیعی از پژوهش‌های ویژه را تشکیل می‌دهند که بر آن درنگ نکرده‌ایم و نمی‌توانسته‌ایم درنگ کنیم» (هوسرل، ۱۳۸۱: ۱۷۱).

همچنین این برداشت از زیست‌جهان، این مفهوم ضمنی را با خود دارد که زیست‌جهان وابسته به جهان فرهنگی نیز است. جهانی سرشار از معناست، اما معنایی که قرابت و بی‌واسطگی آن مسلم انگاشته می‌شود. به‌وضوح چنین جهان فرهنگی‌ای، جهانی نسبی است که در آن افرادی با فرهنگ مشترک زندگی می‌کنند. به عقیده لیوتار، هوسرل خود به تأثیر این نسبی‌گرایی تاریخی در جلد دوم بحران علوم اروپایی که از دیدگاه جامعه‌شناسی فرهنگی نوشته شده، اقرار داشته است (لیوتار، ۱۳۷۵: ۴۲). نقطه شروع جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه وجوه عینی است، لیکن این وجه عینی پدیده‌های اجتماعی در جریان میان ذهنی، ما را به ساخت معنایی پدیده رهنمون می‌کند (Schutz: 143).

تحت تأثیر علم مدرن که توسط گالیله آغاز شد، جهان به‌طور عینی حقیقی و معتبر علم، که در اندیشه انسان غربی جدید به‌عنوان واقعیت قلمداد می‌شد جانشین زیست‌جهان یعنی جهان تجربه مشترک، شده است. با این همه هوسرل چنین نظری را کاملاً غیر قابل قبول می‌داند. از آنجا که عالم علم به‌عنوان رشته‌ای از ساخت‌های مثالی یا به گفته هوسرل فراساختار نظری-منطقی مشخص می‌شود، مفهوم و ادراک آن ماهیتی یکسان با هر نوع ایده نامتناهی از قبیل ایده‌های هندسی دارد (سیاوشی: ۳۹).

هوسرل بر این باور است که «عملکردهای قصدی تجربه، که به لطف آن‌ها اعیان صرفاً حاضرند... به لطف کارکردی پنهان ساخته می‌شوند که مرحله به مرحله شکل می‌گیرد، اما ما فقط نتایج آن را می‌بینیم» (هوسرل، ۱۳۸۱: ۱۷۱). این کارکرد پنهان در حقیقت ساخت عالم علم را به‌عنوان یک دستاورد ذهنی مثالی‌سازی شده در می‌آورد. به‌وضوح مثالی‌سازی نیز مستلزم فرض اموری است که مثالیت یابند. بنابراین عالم علم برحسب معنای درونیش به‌مثابه فراساختار باید اساسی داشته باشد که بتواند بر آن تکیه کند و براساس آن ساخته شود. این اساس چیزی جز زیست‌جهان و بداهت تجربه مشترک نیست. در این بین این رسالت تاریخی فیلسوف است که با درک این مهم که می‌توان زیست‌جهان را به گونه‌های مختلفی معنابخشی کرد، «معنای تاریخی پنهان در نظام مفهومی رسوب‌کرده را که امری مسلم و داده‌شده مبنای کار خصوصی و غیرتاریخی او قرار می‌گیرد از نو زنده کند» (Husserl, 1970: 283).

به نظر هوسرل، حتی نتایج دقیق و انتزاعی علمی در بداهت ذهنی-نسبی‌ای که به‌صورت شهودی در زیست‌جهان داده ریشه دارد: «امر ذهنی-نسبی... منبع بداهت و منبع تصدیق

است؛ آنچه در نهایت اعتبار وجودی منطقی نظری را برای هر گونه تصدیق عینی بنیاد می‌نهد» (Ibid: 126).

واژه بداهت نزد هوسرل به حضور «به‌شخصه» یا خود بازنمایی شیء مورد نظر دلالت دارد. اعتبار و توجیه نهایی تمام حقیقت نظری اعم از منطقی، ریاضی، علمی در بداهت‌های زیست‌جهان ریشه دارد. بنابراین جایگاه ممتازی که هوسرل به بداهت‌های زیست‌جهان در نسبت با بداهت‌های نظریه عینی و علمی می‌دهد، به‌معنای زیرینا بودن بداهت‌های زیست‌جهان است. هوسرل زیست‌جهان را «قلمرو بداهت‌های اولیه» می‌داند. در توصیف او «نظریه عینی به‌معنای منطقی آن و به‌طور کلی علم به‌مثابه تمامیت نظریه حملی، نظام عباراتی که به «نحو منطقی» به‌مثابه «گزاره‌های فی‌نفسه»، «حقایق فی‌نفسه» در نظر گرفته می‌شوند و به این معنا از نظر منطقی به هم مرتبط‌اند، در زیست‌جهان و در بداهت‌های اولیه متعلق به آن ریشه دارند و بر حسب این ریشه داشتن، علم عینی به جهانی که ما همیشه در آن زندگی می‌کنیم ارجاع معنایی همیشگی دارد» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۵۶۲ و ۵۶۳). به بیان روشن‌تر، زیست‌جهان نقش «معنای اعتباربخشی دائمی» را برای نظریه‌های علمی فراهم می‌کند که دانشمند همه فرض‌های بدیهی‌اش را از آن به‌دست می‌آورد. «جهان زندگی برای ما که با بیداری در آن زندگی می‌کنیم همیشه هم‌اکنون حاضر است، از قبل برای ما وجود دارد و زمینه همه پراکسیس نظری یا فوق نظری را تشکیل می‌دهد... چیزها، اعیان، اصولاً فقط به‌نحوی که ما از آنها به‌عنوان چیزها یا اعیانی در درون افق جهان آگاهی داریم» (Husserl, 1970: 142, 143) برای ما معنا می‌یابند.

از آنجا که زیست‌جهان قبل از هر تفکر علمی داده شده است، مسئله اصلی یافتن شیوه وجود زیست‌جهان اولیه است (Husserl, 1970: 123). به بیان دیگر پرسش اصلی اینجاست که چگونه در تجربه عادی، ما به‌مثابه موجودات انسانی خود را در زیست‌جهان می‌یابیم؟ هوسرل برای پاسخ به این پرسش به طرح کلی منتظم ساخته‌ای زیست‌جهان مبادرت می‌ورزد. بی‌خبری از این ساخت‌ها به‌طور کامل برای زندگی روزمره موجه و پذیرفتنی است؛ ما در زندگیمان به‌هنگام بیداری، کار، تفریح، دست‌وپنجه نرم کردن با کسالت و نگرانی، یا صرفاً به‌هنگام وقت‌گذرانی نیازی به فهمیدن این موضوع نداریم که چگونه زیست‌جهان در نقش «خاک زیرین» برای حقایق نظری عمل می‌کند (Husserl, 1970: 124). با این همه، هوسرل چنین تحقیقی را ضروری می‌داند و معتقد است که ما به چیزی نیاز داریم که حقیقتاً «اول»، حقیقتاً «اولیه» و در واقع فراعلمی باشد. آنچه ضروری است مطالعه «شهود صرفاً ذهنی - نسبی جهان زندگی ماقبل علمی» است (Husserl, 1970: 125). برای مواجه شدن با این مسئله باید رشته‌ای از اپوخه‌ها طی شود که هر یک گامی برای ورود به ژرفای مسئله پیش رو را فراهم می‌کند. نخستین گام این نوع جدید علم مستلزم «اپوخه همه علوم عینی» است؛ یعنی خودداری از «تمام علائق عینی، نظری، کل اهداف و کنش‌هایی که مخصوص ما به‌مثابه دانشمند عینی یا

حتی صرفاً به‌عنوان علاقه‌مند به علم هستند» (Husserl, 1970: 135). البته اپوخه نه‌تنها به نظریه‌ها و نتایج خاص، بلکه به خود ایده علم عینی نیز مربوط می‌شود. ما بدون اینکه بصیرت نسبت به این ایده به‌مثابه نیروی محرکه‌ای در حیات فرهنگی‌مان را از دست بدهیم، باز هم باید از برانگیخته شدن و متعین شدن توسط آن پرهیز کنیم (Gurwitsch, 2009: 476-477).

اما دقیقاً در همین جا، یعنی تعیین ساخت‌های زیست‌جهان که زیربنای فهم ما تلقی می‌شوند به بن‌بست می‌رسد. درحالی که به نظر می‌رسد به کمک مفهوم مرتبه وجودیه در فلسفه صدرا می‌توان توضیح منسجمی از این ساخت‌ها ارائه داد که نوعی جبر حاکم بر معرفت‌اند. در ادامه به توضیح این مهم می‌پردازیم.

بخش دوم. معرفت‌شناسی صدرای

۱. نگاه ملاصدرا به مقوله علم

اصولاً هنگامی که سخن از علم و معرفت به میان می‌آید، سه مقوله ادراک، مدرک و مدرک به ذهن متبادر می‌شوند. ملاصدرا به‌عنوان فیلسوفی وجودشناس که مباحث معرفت‌شناسی را مطرح می‌کند، از اصل هستی (مدرک) آغاز می‌کند، و پرداختن به ادراک و مدرک از فروع نگاه او به هستی قلمداد می‌شود. تمرکز بر اصل هستی و ویژگی‌های آن نظیر وحدت، بساطت، و صرافت، داوری خاصی را نسبت به نوع معرفت از آن در اختیار می‌گذارد و سبب می‌شود که تمایز ویژه‌ای میان بود و نمود، یا به‌عبارت آشناتر ظاهر و باطن قائل شد. ملاصدرا در یکی از تعاریف خود درباره علم می‌گوید: علم امری سلبی همانند مجرد از ماده نیست و نیز امری اضافی یا بالقوه نمی‌باشد، بلکه امری بالفعل وجودی است؛ و نه هر وجود بالفعلی، بلکه وجود (بالفعل) خالصی که غیرمشوب به عدم است، و شدت علم بودنش به همان اندازه خلوصش از عدم است (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۲۹۷). و در برخی موارد نیز می‌گوید: علم امر مجرد نزد جوهر ادراک‌کننده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۰). این سخن ملاصدرا دائر مدار نظریه انقلاب معرفتی اوست. ملاصدرا در مقابل فلسفه مشاء به انقلابی عظیم در معرفت، دست یافته است؛ به این معنا که اگر تا قبل از او در فلسفه ارسطویی-اسلامی، مسیر معرفت از خارج به ذهن بود و ذهن آینه‌ای منفعل یا لوح نانوخته‌ای بیش نبود، در نظر ملاصدرا، به تعبیر خود او دقیقاً عکس این مطلب برقرار است (علمی سول و لعل صاحبی، ۱۳۹۲: ۸۹). از نظر او، نفس انسان به‌گونه‌ای خلق شده است که توانایی ایجاد صور اشیای مادی و مجرد را در درون خود دارد. زیرا نفس از سنخ ملکوت و عالم قدرت است و در نتیجه می‌تواند صورت‌های اشیای را نه منعکس، بلکه در خود انشا کند (شاکری: ۲۴۵). برای فهم چگونگی این انشا، ضروری است که با بررسی سیر

استدلالی صدرا آنچه را که در اصطلاح آشنایان با فلسفه صدرا، اتحاد عاقل و معقول خوانده می‌شود بررسی کنیم.

۲. سیر استدلالی صدرا المتألهین

۲.۱. استدلال اول: کاوش در رابطه علی

به‌طور خلاصه اساس استدلال صدرا در مسئله علیت به اثبات وحدت علت و معلول از طریق تحلیل ربطی است. اگر بپذیریم که علت چیزی است که به معلول وجود می‌دهد، باید پذیرفت که این امر بدون نحوه‌ای از ارتباط میان این دو محال است. چه اگر علت هیچ ارتباطی با معلول نداشته باشد، چگونه می‌تواند بر آن تأثیر بگذارد. از طرفی فرض هر گونه ارتباط مستلزم تناقض است؛ چراکه پیش از به وجود آمدن معلول، هنوز معلولی وجود ندارد که علت، امکان ارتباط با آن را داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۳۷). به عبارت دیگر هر ارتباطی مستلزم وجود دو طرف است؛ اما در علیت، طرف دوم پیش از تحقق علیت هنوز وجود ندارد. بنابراین متوقف کردن تکوین علیت (به وجود آمدن معلول) بر ارتباط علت و معلول از اساس دارای تناقض است. این استدلال نتیجه تکان‌دهنده‌ای در پی خواهد داشت: اینکه معلول نه شیئی مستقل، بلکه صرفاً جزئی (افاضه‌ای) از ذات علت است (عبودیت، ۱۳۸۷: ۱۷۳)؛ (زیرا برقراری رابطه با معدوم و اثرگذاری بر آن محال است) (عبودیت، ۱۳۸۷: ۱۷۳). از این رو صدرا تنها راه قائل شدن به این «وحدت در کثرت» (یکی بودن علت و معلول در عین دوگانگی آنها) و در عین حال نیفتادن در ورطه جزء و کل را در «تشکیکی» دانستن رابطه علت و معلول می‌بیند (اکبریان، ۱۳۸۶: ۵۸۴). تشکیک به معنای قائل شدن به غیریت نه از طریق دوانگاری و ثنویت، بلکه از طریق شدت و ضعف است در یک شیء واحد است (الطباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۹)؛ یعنی گرچه معلول چیزی جز علت نیست، وجود آن ضعیف‌تر و در واقع تجلی و پرتوی از علت است (عبودیت، ۱۳۸۷: ۱۷۳). صدرا این ضعف را با اصطلاح «حد زدن به وجود علت» تبیین می‌کند.

۲.۲. استدلال دوم: وحدت وجود، نتیجه انتولوژیک تحلیل رابطه علی صدرا

با فرض صحت تحلیل صدرا از علیت، اگر بتوانیم ثابت کنیم که در جهان تنها یک سلسله علی - معلولی وجود دارد، با توجه به وحدت علت و معلول (که در مباحث بالا شرح آن رفت) به راحتی می‌توان وحدت وجود را در جهان استنتاج کرد. در این زمینه استدلال صدرا را به ساده‌ترین وجه ممکن شرح می‌دهیم:

باید پذیرفت که در جهان حداقل یک موجود مستقل غیر معلول وجود دارد، چراکه در غیر این صورت، همه موجودات معلول خواهند بود و چون ثابت شد که معلول اساساً وجود

خارجی ندارد و چیزی جز همان علت (لیک در مرتبه‌ای ضعیف‌تر) نیست، قائل شدن به معلول بودن همه چیز مستلزم قائل شدن به محض نبودن جهان است. حال این موجود مستقل از دو حال خارج نیست. یا کامل مطلق است (یعنی هر کمال وجودی را داراست - به یک معنا خداست) یا کامل مطلق نیست. در صورت دوم، می‌توان فرض کرد که ممکن است موجود کامل‌تر از آن نیز موجود باشد (به این معنا که عین کمالات آن شیء مستقل را داشته و افزون‌بر آن کمالات دیگری نیز داشته باشد). در این صورت ممکن است (بلکه قطعاً) آن موجود کامل‌تر که عین کمالات این شیء مستقل جزئی از ذات آن است، علت آن باشد. این یعنی ممکن است آن شیء مستقل، معلول شیء کامل‌تر از خود باشد؛ حال آنکه ما می‌دانیم شیء مستقل ممکن نیست معلول چیز دیگری باشد. بنابراین هر موجود مستقل در جهان، کامل مطلق نیز است (مصباح یزدی: ۴۲). از طرفی می‌توان ثابت کرد که در جهان بیش از یک کامل مطلق وجود ندارد، چراکه اگر وجود داشته باشد، این امر مستلزم آن است که همه آنها همه کمالات یکدیگر را داشته باشند (وگرنه کامل مطلق نیستند) در نتیجه همه آنها عین یکدیگرند و این نیز یعنی همه آنها یکی هستند و هیچ تفاوتی بین آنها نیست (مصباح یزدی: ۳۷۸). از سوی دیگر، چون هر مستقلی کامل مطلق است و در جهان تنها یک کامل مطلق داریم، در جهان تنها یک موجود مستقل داریم که معلول چیز دیگری نیست. واضح است که با این بیان (اثبات یکتا بودن مستقل کامل مطلق) وحدت وجود را ثابت کرده‌ایم؛ چراکه بنابر بیان‌های گذشته، هر آنچه غیر آن یکتای مستقل باشد معلول آن خواهد بود و هر معلول چیزی جز جلوه و پرتوی از ذات آن علت نیست و هیچ استقلال وجودی از آن ندارد.

۳.۲. استدلال سوم؛ نتایج اپیستمولوژیک تحلیل صدرا

بخش سوم این سیر استدلالی در حقیقت بسط استدلال اول و دوم در حوزه اپیستمولوژیک است. برای ارائه استدلال سوم (نتایج اپیستمولوژیک تحلیل صدرا) ذکر این نکته ضروری است که این استدلال به هیچ وجه در آثار خود صدرا موجود نیست، بلکه قرائت مقاله حاضر از فلسفه او امکان طرح آن را فراهم آورده است:

واضح است که هر علمی برای موجود شدن، نیازمند ذهن عالم، وجود معلوم و برقراری نسبت میان این دو است. در واقع نه وجود معلوم صرف و نه ذهن عالم به‌تنهایی نمی‌توانند موجب ایجاد علم شوند. اما قائل شدن به این گزاره واضح تناقضی را پدید می‌آورد؛ چراکه هر معلولی در حقیقت عین علت خود است (و تفاوت تنها در نوع تجلی است)؛ چراکه معلول هیچ جزء مستقلی از علت ندارد. با این وصف، وقتی می‌گوییم معلوم خارجی، علت علم در ذهن ماست، این بدین معنا خواهد بود که علم ما نه تصویری از معلوم، بلکه عین معلوم

خارجی است. در واقع ما در ادراک با دو شیء، یکی علم و دیگری معلوم مواجه نیستیم، بلکه معلوم عین علم است و «حاصل شدن علم برای ما در حقیقت به معنای حاصل شدن معلوم برای ماست، زیرا علم عین معلوم بالذات است، چراکه ما برای علم هیچ معنایی جز حصول معلوم برای خود متصور نیستیم و حصول و حضور شیء چیزی جز وجودش نیست» (الطباطبایی، ۱۳۳۱: ۱۷۴). بنابراین از آنجا که هر معلولی در حقیقت خود علت است، علم علت به معلول از سنخ علم شیء به خودش است (شیروانی، ۱۳۸۸: ۵۸).

این مبحث آنچنان که پیش از این گفته شد، تحت عنوان «اتحاد عاقل و معقول» شناخته می‌شود. اتحاد عاقل و معقول، بیانگر تلازم ذاتی عاقل و معقول به یکدیگر و انفکاک‌ناپذیری آنهاست؛ به گونه‌ای که می‌توان آن دو را یک شیء واحد انگاشت (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸: ۱۸۶). صدرا خود نحوه پیدایش علم را در ذهن از طریق اتحاد وجودی با یک موجود عقلانی جامع همه معقولات می‌داند:

«... پس مشخص شد که مفیض صورت‌های جزئی علمی جوهری مثالی و جدای از ماده است که همه صورت‌های مثالی جزئی به صورت علم اجمالی نزد آن است و نفس به مقدار استعدادش با آن متحد می‌گردد (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸: ۱۸۶).

در حقیقت معنای مورد قبول ملاصدرا از اتحاد، سیوروت موجود است، به نحوی که مفهوم یا ماهیتی که در ابتدا بر آن صادق نبوده، در اثر استکمالی که در آن پدیدآمده بر آن صدق کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۳۲۵). به نحو مختصر می‌توان گفت بنابر این عقیده، نفس حقیقتی ذومراتب است؛ و تعدد و تکثری بین نفس و قوای نفسانی و صور ادراک‌شده وجود ندارد و این گونه نیست که سخن از سه شیء مستقل مدرک، مدرک و ادراک باشد، بلکه: ۱. اثبات می‌شود که جوهر نفس با قوای نفسانی تباینی ندارد (وحدت مدرک و ابزار ادراک) (صدرالدین شیرازی، ج ۸: ۲۲۱)؛ ۲. نسبت هر قوه به صورت ادراکی مانند ماده است به همان صورت، نه مانند جوهر به عرض. یعنی این گونه نیست که نفس یک امر متحصّل باشد، بلکه نفس با پذیرفتن صورت مدرک در هر مرتبه ادراکی عین آن مرتبه می‌شود؛ و در واقع نفس به آن صورت مستکمل می‌شود (وحدت مدرک و مدرک) (مطهری، ۱۳۷۸: ۷۷).

در توضیح مطلب اول باید گفت که در تشریح مراتب مختلف نفس نسبت به ادراک، می‌توان گفت صورت انگاشتن علم برای نفس از مبنای دیگر ملاصدرا پیرامون نفس و بدن منشأ می‌گیرد. به این ترتیب که از نظر او نفس در ابتدای حدوث امری/ صورتی مادی است که می‌تواند پذیرای صورت‌های گوناگونی باشد. نفس از دیدگاه ملاصدرا همانند دیگر جواهر مادی پیوسته در مسیر حرکت به سمت تجرد است؛ با این تفاوت که نفس در مسیر خود که هنوز در حکم ماده است با پذیرش علم که امری مجرد است از قوه به فعلیت مبدل می‌شود و

در واقع سرعت حرکت او بیشتر می‌شود (علمی سول، ۱۳۹۲: ۹۱). لحظه آغاز تجرد (کسب اولین صورت علمی) لحظه تولد فاعل شناسا (ذهن) و توانایی خلاقیت و انشاء اوست؛ یعنی پس از آنکه ذهن مجرد شد و فعلیت یافت، توانایی خلاقیت می‌یابد و میزان وصول به مقام خلاقیت، مرتبه آن محسوب می‌شود. به این ترتیب وجود، از قوه به فعلیت تبدیل می‌شود و ارتقا می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۷: ۲۶۴ و ۲۹۲). این فعلیت در اولین مراتب، حسی است و سپس خیالی و در نهایت عقلانی (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۱۵۱). به این معنا که نفس با حرکت خویش به سمت تجرد، به تدریج فعال می‌شود و مراتب حسی، خیالی و حتی عقلی را طی می‌کند. ملاصدرا از این مراتب با عنوان عوالم خیالی یا مثالی و عقلی نفس نام می‌برد. بنابر آنچه تاکنون بیان شد، حصول صور عقلی و خیالی حکایت از تحول ذاتی نفس می‌نمایند (بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۳۶). در اندیشه ملاصدرا، نفس امری متحصّل و محقق نیست، بلکه امری مادی است که با اولین ادراک، فعلیت یافته و عالم می‌گردد و پس از آن، نسبت هریک از مراتب نفس که عین خود اوست با هر صورت ادراکی به منزله یک ماده و صورت است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۴۵). بنابراین هر ادراک و علمی به منزله یک ماده و صورت متمایز است و از آنجا که وجود علم، همان وجود عالم است و عالم همان وجود نفس است، مطابق با اصل «جسمانیة الحدوث» و «روحانیة البقاء» نفس و حرکت جوهری، از جسمانیت خارج می‌شود و در هر لحظه با هر ادراک، صورت خاصی می‌یابد و پیوسته در حال تکامل است؛ می‌توان نتیجه گرفت که ادراکات هر فرد برای خود آن فرد نیز در هر لحظه، متمایز از لحظه قبل و متکامل است (علمی سول، ۱۳۹۲: ۹۴). در تشریح اثر ماده و خواص آن قبل از حصول علم، باید گفت که ماده نقش «علت معده» را در ایجاد علم دارد، به نحوی که با عدم وجود ماده خارجی صورت حسی نیز ایجاد یا افاضه نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰: ۹۵). به عقیده او متحد بودن جوهر محسوس با قوه حسی و صورت متخیله با قوه خیال و معقول با عقل نیز به وحدت نفس خلدشه‌ای وارد نمی‌کند و این از شگفتی‌های اسرار وجود است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۲۵).

از طرفی صدرا معتقد است که هر فرد می‌تواند با صعود در مراتب وجودی (سیر الی الله) به تدریج محدودیت‌های وجودی خود را کمتر کند و از نظر مرتبه به آن وجود یکتا نزدیک شود، تا جایی که به مرتبه «عقل مستفاد» برسد که مرتبه رفع حجاب‌های مادی و آگاهی به همه معقولات است (شیروانی، ۹۸). در واقع عقل مستفاد مرتبه‌ای است که در آن استعداد عقل نظری انسان به فعلیت می‌رسد و به مشاهده معقولات دست می‌یابد (ن.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰).

با این بیان راه برای مقایسه زیست‌جهان هوسرلی با مفهوم مرتبه وجودی در فلسفه صدرا گشوده می‌شود؛ چراکه مطابق آنچه گفته شد، می‌توان از ایده زیست‌جهان برای درکی انضمامی‌تر و کاربردی‌تر از مرتبه وجودیه بهره برد. چنین درکی با واکاوی اثرات

معرفت‌شناختی مرتبه وجودی هر فرد بر دستگاه معرفتی وی ممکن می‌شود. توضیح اینکه همه ما در طول زندگی با مفاهیم کلی و عامی سر و کار داریم (که در بحث فعلی می‌توان هر سنت. قانون یا حتی آرمان‌گرایی را مصداقی از آن دانست) که برای ادراک آنها هم با اشتراک نظر و هم با اختلاف نظر مواجهیم. برای مثال واژه‌هایی چون عدالت و آزادی، در وهله اول به صورت مفاهیمی کلی برای همه قابل درک‌اند، اما وقتی به تفسیر جزئیات و انطباق مصادیق آنها نوبت می‌رسد، اگر نگوییم به‌ازای هر فرد، حداقل به‌ازای هر گروه اجتماعی یا مکتب تفاسیر متفاوتی از آنها ارائه می‌شود.

حال پرسش اساسی اینجاست که چنین اختلافاتی در مفاهیم کلی علی‌رغم اشتراک نظر اولیه، از لحاظ تفهیمی ناشی از چیست؟ مطابق آنچه گفته شد، فهم هر کس از معقولات به میزان استعداد وی در ادراک افاضات عقل اول است که این استعداد نیز خود تابعی است از مرتبه وجودیه. یعنی این استعداد فرد است که میزان فهم او را در اتحاد با عقل اول و کیفیت تجلی آن رقم می‌زند (الطباطبایی، ۱۴۳۱). حال می‌توان این پرسش را مطرح کرد که این استعداد دقیقاً چیست و چگونه در هر فرد پدید می‌آید؟

با پذیرش این امر مهم، یعنی این‌همانی استعداد معرفت و مرتبه وجودیه، پرسش دیگری مطرح می‌شود: مرتبه هر فرد و به‌تبع آن آگاهی او را چه چیزی تعیین می‌کند؟ برای پاسخ به این پرسش باید سیر آفرینش نفس را بررسی کرد. به نظر می‌رسد مرتبه نفس در مرحله آغازین آفرینش خود، به‌نحوی غیرارادی در مرتبه‌ای خاص خود انشا می‌شود؛ چراکه هر گونه اثرگذاری پیشینی اراده نفس بر مرتبه اولیه‌اش، مستلزم وجود آن پیش از آفرینش است که تناقض چنین امری بدیهی است.^۱ اما در مراحل بعد (همان‌طور که گفته شد)، هر مواجهه نفس با هستی در سیر رتبی آن اثرگذار خواهد بود. در حقیقت، پس از آفرینش اولیه، پس از هر انفعال، نفس نه صرفاً از لحاظ آگاهی که از لحاظ وجودی نیز تغییر می‌یابد و رتبه وجودی آن دچار صعود و نزول می‌شود. این که تغییر وجودی دقیقاً به چه میزان و چگونه است، طبعاً مشخص نیست. ممکن است انفعال نفس در هنگام مشاهده یک خودکار اثرات وجودی متفاوتی نسبت به انفعال آن در هنگام مشاوره یک صحنه گناه‌آلود داشته باشد. اما آنچه طبق مقدمات یادشده تردیدی در آن نیست، این است که هر تجربه زیستی اثرات وجودی بر رتبه فرد در هستی و به‌تبع آن استعداد وی در ادراک هستی دارد.

۱. شاید این مفهوم را بتوان با مفهوم «پرتاب‌شدگی»، «افکنندگی» و یا «بودگی دازاین» در اندیشه هایدگر مقایسه کرد که از نوعی فهم ماقبل‌شناختی سخن می‌گوید. ر.ک جمادی، همان، ص ۱۸۱.

چنینی قرائتی از ارتباط میان تجربه زیستی، مرتبه وجودی و معرفت دو نتیجه بسیار مهم دارد:^۱

نخست اینکه بر پایه چنین استنتاجی باید پذیرفت که آگاهی بشر متأثر از نوعی ناخودآگاه برآمده از تجربیات زیستی وی است که به نحو گریزناپذیری بر مرتبه وجودی او و در نتیجه استعداد وی در ادراک هستی اثرگذار است. زیرا براساس مطالب گفته شده، هر فرد از پس مرتبه وجودی خود - که خود برآمده از تجربه زیستی اوست - با معقولات و مفاهیم اتحاد وجودی یافته و به آنها علم می‌یابد. از این منظر، مرتبه وجودی صدرایی در پیوند نزدیکی با زیست‌جهان هوسرلی قرار می‌گیرد. مشخصی اصلی زیست‌جهان هوسرلی نه در اثرپذیری معرفت از تجربه زیسته بلکه در ناخودآگاهی و گریزناپذیری این اثرپذیری است. در واقع می‌توان مرتبه وجودی را از حیث معرفت‌شناختی مجموعه‌ای از رسوبات ذهنی دانست که موجب می‌شود فرد به نحوی گریزناپذیر تنها برشی از هستی را که استعداد درک آن را دارد به نظاره بنشیند و تنها از جایگاه خود در هستی بتواند به جهان معنابخشی کند. بر این اساس می‌توان مطابق جدول زیر، میان مرتبه وجودیه و زیست‌جهان فردی نسبت برقرار کرد:

مرتبه وجودیه	زیست‌جهان	
حقیقت معلوم هرگز برای عالم قابل درک نیست، بلکه ممکن است عالم در هر مرتبه از وجود درکی متفاوت از حقیقت معلوم داشته باشد	معلوم تنها در چارچوب زیست‌جهان برای عالم قابل درک است.	نسبت عالم با معلوم از لحاظ شناختی
میان عالم و معلوم اتحاد برقرار می‌شود. براساس تفسیر تشکیکی از علت و معلول، معلوم در حقیقت وجود مستقلی نیست، بلکه پرتوی از وجود عالم است.	عالم به معلوم التفات می‌کند. جدایی عالم از معلوم غیرممکن است و این دو بدون هم بی‌معنایند.	نسبت عالم با معلوم از لحاظ وجودی
مرتبه وجودیه هر فرد، خودآگاهی است که هر فرد در پرتو آن جهان را ادراک می‌کند و چون به ماورای آن دسترسی ندارد، فهم او از پیش صحیح فرض می‌شود و مبنای هر فهمی است.	بخشی از معنای هر پدیده، ناشی از معنای از پیش بدیهی انگاشته شده است که بر صحت آنها استدلال نمی‌شود. این معنای همان زیست‌جهان‌اند.	معنابخشی به پدیدارها
در دایره علم حصولی صدق و کذب صرفاً در چارچوب زیست‌جهان دارای معناست. تنها دریچه برای رسیدن به حقیقت علم حضوری است.	صدق و کذب تنها در چارچوب هر زیست‌جهان دارای معناست، اما در زیست‌جهان‌های مختلف قابل داوری نیست.	امکان رسیدن به حقیقت معانی (معناداری صدق و کذب)

۱. باز هم تأکید بر این مهم ضروری است که دو استنتاج یادشده را نمی‌توان به صدرا نسبت داد، بلکه صرفاً ناشی از خوانش نگارنده از فلسفه صدرایی در مقاله حاضر است.

دومین نتیجه قرائت زیست‌جهانی از مرتبه وجودیه، گشوده شدن امکان سخن گفتن درباره «مرتبه وجودیه گروهی» است. اگر مرتبه وجودیه چیزی جز تجربه زیسته فرد و انفعال و اتحاد وی با وجوه مختلف هستی نیست، باید انسان‌هایی که از تجربیات زیستی «تا حدی مشترکی» برخوردار بوده‌اند، از «مرتبه وجودی تا حدی مشترک» نیز برخوردار باشند. ترجمان این گزاره از منظر معرفت‌شناختی، امکان وجود نوعی «ناخودآگاه مشترک گروهی خواهد بود که امکان معرفت‌بین‌الادهانی را پدید می‌آورد. این ناخودآگاه مشترک در حقیقت رسوبات ذهنی است که از تجربیات جمعی افراد یک گروه پدید می‌آیند. در حقیقت این ناخودآگاهی جمعی در همدلی تفهیمی - به معنای وبری - افراد برای عضویت در گروه‌های ملی، قبیله‌ای، ایدئولوژیک و ... تأثیر مستقیم، غیرارادی و تعیین‌ناپذیر دارد.

توجه به این نکته ضروری است که منظور از اشتراک نسبی در مرتبه وجود، صرفاً زندگی در یک جغرافیای مشترک نیست. بلکه هرگونه تجربه زیستی مشترک اعم از جغرافیایی، فرهنگی و روانی را شامل می‌شود. به همین دلیل ممکن است دو فرد در دو جغرافیای کاملاً متفاوت در مرتبه مشابهی از وجود بوده و حیات روانی به نسبت مشابهی - حداقل از برخی ابعاد - داشته باشند. این تلقی از مرتبه وجودی جمعی تشابه بسیار زیادی با مفهوم «وحدت روحی» در آثار هوسرل دارد. وحدتی که جمله زیر نمونه بارزی از آن است:

«ما می‌پرسیم: شکل روحی اروپا را چگونه باید خصلت‌شناسی کرد؟ منظور ما از اروپا، اروپای جغرافیایی نیست ... در اینجا عنوان اروپا آشکارا به وحدت روحی زندگی، فعالیت، خلاقیت، با همه غایات، علایق، دغدغه‌ها و تلاش‌هایش، با فراورده‌های هدفمندش، با نهادها و سازمان‌هایش ارجاع دارد. در اینجا انسان‌های منفرد در بسیاری جوامع در سطوح مختلف به عمل می‌پردازند: در خانواده‌ها، در قبیله‌ها، در ملت‌هایی که همگی از درون و به‌طرزی روحی و همان‌طور که گفتیم در وحدت یک شکل روحی به هم پیوند یافته‌اند» (Husserl, 1970: 273-274).

نتیجه

در اینجا برای بررسی ثمره مباحث یادشده سعی می‌شود نتایج قائل شدن به نوعی مرتبه وجود جمعی در فهم معرفت‌شناختی مشروعیت جامعه‌شناختی بررسی شود. از آنجا که در مقاله حاضر نظریه وبر پیرامون مشروعیت مبنا قرار داده شده است، انگاره‌های پیش‌گفته را درباره هر یک از منابع مشروعیت از منظر وی یعنی کاریزما، سنت و قانون می‌آزماییم.

۱. کاریزما و قرائت زیست‌جهانی از مرتبه وجودیه

نتیجه‌گیری مهم معرفت‌شناختی از مباحث قبل در مورد کاریزما، امکان‌پذیر شدن بروز اختلاف قرائت‌ها درباره سیره رهبران کاریزماتیک پس از مرگ آنهاست. به نظر می‌رسد این پرسش اساسی را که چرا حلقه نزدیک یاران یک رهبر کاریزماتیک (با اینکه تقریباً همگی به یک اندازه او، مواضع و سیره‌اش را درک کرده‌اند) پس از او، انتزاع خاص خود را نسبت به مفاهیم کلی مستتر در سیره او دارند و عَلم فرقه جدیدی را بر می‌افزایند، بتوان به کمک قرائت زیست‌جهانی از مرتبه وجودیه پاسخ گفت؛ به گونه‌ای که می‌توان تجربه زیستی مشترک و به‌تبع، مرتبه وجودی مشترک هر فرقه را در قرائت ایشان از آرمان‌های رهبر مؤثر دانست.

۲. سنت و قرائت زیست‌جهانی از مرتبه وجودیه

بارزترین وجه تأثیر ناخودآگاهی جمعی را می‌توان در گرایش‌های قومی، قبیله‌ای و نژادی دانست. اینکه بدون هیچ دلیلی در مقاطع مختلف تاریخی، نژاد سفید خود را برتر از سیاهان می‌پنداشته است، اینکه فارغ از هر مباحثه استدلالی جدی و فلسفی، از میان اقوام اروپایی تنها نژاد ژرمن به این نتیجه می‌رسد که شایسته حکمفرمایی بر جهان است (و به استناد همین نتیجه‌گیری جنگ جهانی دوم را به بشریت تحمیل می‌کند) و سرانجام اینکه ملل عرب حتی پس از گذشت صدها سال، هنوز گرایش به تفکیک عرب و عجم را در خود حفظ کرده‌اند، جملگی در ناخودآگاه جمعی ریشه دارند. باید توجه کرد که منظور از ناخودآگاه جمعی، تأکید بر این نکته اساسی است که چرا بخشی از سنت، در عصری خاص و میان برخی جوامع از عقلانیت و حقانیت بیشتری برخوردار می‌شود؟ اگر نوعی ناخودآگاه جمعی برآمده از تجربیات زیستی مشترک انگیزه ریشه‌ای تولید این عقلانیت نیست، چرا همه افراد آن جامعه در عصری خاص فارغ از میزان علم و دانش چنین گرایش‌هایی را عقلانیتی را می‌دانند؟

در حقیقت اثر اصلی این ناخودآگاه جمعی بر تلقی اجتماع از سنت، نه در اثبات عقلانی بودن آنها بلکه در از بین بردن انگیزه‌های کاوش عقلانی در مورد آنهاست؛ به گونه‌ای که اجتماع (فارغ از نقش اقشار مختلف) نوعی میل به بدیهی‌انگاری این سنت‌ها می‌یابد. ریشه این میل جمعی را جز در حیات روانی افراد آن اجتماع و وجود نوعی ناخودآگاه جمعی که از پس آن ادراک جهان صورت می‌گیرد نمی‌توان یافت. این ناخودآگاه جمعی نیز از لحاظ انتولوژیک چیزی جز مرتبه وجودیه گروهی نیست.

۳. قانون و قرائت زیست‌جهانی از مرتبه وجودیه

چالش اصلی که درک زیست‌جهانی از مرتبه وجودیه برای آنچه وبر مشروعیت قانونی یا عقلانیت بوروکراتیک می‌نامد، پدید می‌آورد، پیرامون این مسئله مهم است که چرا قوانینی که توسط افراد یک جامعه نهاده شده است، در همان جامعه اختلاف تفسیر ایجاد می‌کند؟

به عبارت دیگر، منشأ نیاز نظام‌های سیاسی به نهادهای مفسر قانون چه بوده و چرا توده مردم هرگز نمی‌توانند در عمل در مورد مفاهیم کلی قانونی اجماع کنند؟ به نظر می‌رسد نیاز دائمی به نهادهای مفسر قانون، نمادی آشکار از عجز بشر در تفسیرناپذیر نمودن مفاهیم کلی است. بدیهی است که پیشتر درباره علت اپستیمولوژیک این ناتوانی در مبحث افاضه مفاهیم کلی از عقل اول و اتحاد وجودی افراد با ذوات معقولات به میزان سعه مرتبه وجودیشان توضیح داده شد. در حقیقت افراد به سبب اشتراک وجودی در حقیقت هستی، از نوعی اشتراک مبهم در درک مفاهیم کلی آگاه‌اند؛ اما به سبب اختلاف در مراتب وجودی دچار نوعی اختلاف فهم پایان‌ناپذیر و خارج از اراده خود می‌شوند که ناشی از نبود اتحاد کامل با عقل اول و احاطه بر معقولات است. در پایان اشاره به این نکته ضروری است که ارتباط دادن مقوله تفسیر و فهم زیست‌جهانی از مرتبه وجودیه، گستره فراخی را در زمینه بررسی رابطه بین فلسفه صدرا و مباحث هرمنوتیک معاصر پدید می‌آورد که جز در مقامی شایسته‌تر پرداختن بدان بایسته نیست.

منابع

الف) فارسی

۱. ابن‌سینا (بی‌تا)، الشفاء (الالهیات). تحقیق ابراهیم مدکور، نشر ناصر خسرو.
۲. اکبریان، رضا (۱۳۸۶). مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. بهایی لاهیجی (۱۳۷۲). رساله نوریه در عالم مثال، با مقدمه، تعلیقات و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: دفتر مطالعات دینی.
۴. جمادی، سیاوش (۱۳۹۲). زمینه و زمانه پدیدارشناسی، تهران: ققنوس.
۵. خاتمی، محمود (۱۳۸۱). «پدیدارشناسی دین؛ زمینه‌ها»، نشریه قیسات، سال هشتم، ش ۲۷.
۶. خاتمی، محمود (۱۳۸۲). پدیدارشناسی دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. خسروپناه، عبدالحسین؛ و پناهی آزاد، حسن (۱۳۸۸). نظام معرفت‌شناسی صدرا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴). هوسرل در متن آثارش، تهران: نشر نی.
۹. ریتزر، جورج (۱۳۸۶). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۱۰. سیاوشی، لیلیا (۱۳۹۵). «طرح علم زیست‌جهان در اندیشه متأخر هوسرل»، نشریه پژوهش‌های فلسفی، ش ۱۸.
۱۱. شاکری، سید محمدتقی (۱۳۹۳). حیث التفاتی و حقیقت علم در پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه اسلامی، تهران: بوستان کتاب.
۱۲. شیروانی، علی (۱۳۸۸). ترجمه و شرح نهایی‌الحکمه، جلد ۳، قم: بوستان کتاب.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۹۰). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۵. صدرالمآلهین (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ج ۱، تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

۱۶. صدرالمتألهین (۱۳۸۷). رساله اتحاد عاقل و معقول، ترجمه علی بابایی، تهران: مولی.
۱۷. الطباطبایی، السید محمدحسین (۱۴۱۶). نهایه الحکمه، قم المشرفه، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۱۸. الطباطبایی، السید محمدحسین (۱۴۳۱). بدایه الحکمه، قم المشرفه، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۱۹. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷). فلسفه مقدماتی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۰. علمی سول، محمد کاظم و لعل صاحبی، طوبی (۱۳۹۲). «نگاه وجودی ملاصدرا به علم»، *دوفصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های هستی‌شناختی*، ش ۳.
۲۱. قادری، حاتم (۱۳۹۱). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: سمت.
۲۲. کورین، هانری (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر.
۲۳. لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۷۵). *پدیده‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۹). *آموزش فلسفه*، قم: نشر بین‌الملل.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *شرح مختصر منظومه*، تهران: صدرا.
۲۶. هوسرل، ادموند (۱۳۷۲). *ایده پدیده‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: علمی فرهنگی.
۲۷. هوسرل، ادموند (۱۳۸۱). *تأملات دکارتی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۲۸. هیود، اندرو (۱۳۹۴). *سیاست*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: نشر نی.

ب) خارجی

29. Husserl, Edmund (1970). **The Crisis Of European Sciences and Transcendental Phenomenology**, trs, D.Carr, Evanston, Northwestern University Press.
30. Husserl, Edmund (1993). **Cartesian Meditations**, trs. Cairns, Boston.
31. Gurvich, Aron (1966). **Phenomenology and Psychology**, Evanston, iii, Northwestern University Press.
32. Husserl, Edmund (1994). **Phenomenology**, trans. J. J. Kocelman in Husserl's Phenomenology, Indiana.
33. Paul, Filmer & Philpson Michael (1972). **New directions in Sociological Theory**, Published by Collier Macmillan Ltd, United Kingdom.
34. Husserl, Edmund (1983). **Ideas**, trs. W.B. Gibson, Boston.
35. Husserl, Edmund (1977). **Phenomenological Psychology**. trans. J. Scanlon, Nijhoff.
36. Schutz, Alfred, *The Phenomenology Of Social World*, Introduction, XVII, tran buy, G.Walsh & al III, Northwestern, University, Press.
37. Gurwitsch, A. (2009). **The Collected Works on Aron Gurwitsch**, Fred Kersten, Volume 2, Springer.