| تاریخ دریافت:۱۳۹۵/۶/۱۵ | تاریخ پذیرش:۱۳۹۵/۸/۱۸ |

«هستی‌شناسی اجتماعی» در حکمت صدرایی

(بررسی «تکوین جامعه» و «هستی اجتماعی انسان» در حکمت متعالیه)

غلام‌حیدر کوشا

دانش‌آموخته جامعه‌المصطفی؛ دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران.

Gh.koosha@gmail.com

چکیده

«هستی‌شناسی اجتماعی» به نحوه وجود «موضوعات اجتماعی»، «واقعیت‌های اجتماعی» و «فرایندها و رخدادهای اجتماعی» می‌پردازد و به ایده‌هایی در باب مطالعه ماهیت، ویژگی‌ها، ساختار و عناصر خودآگاه در زندگی اجتماعی توجه می‌کند. اصول هستی‌شناختی صدرایی از جمع افراد، صورت نوعی جامعه را بر محور افق‌های معرفتی و معنوی پدید می‌آورد. انسان در اُفق تعامل دیالکتیکی وجودی با ساختارها و عناصر ساختاری جامعه ارتباط می‌یابد و این‌گونه سوژه و اُبژه بر مدار واحدی گرد هم می‌آیند. جامعه، مانند سایر امور وجودی جهان، حاوی «حرکت جوهری» است. عوامل انسانی و کنش‌های نیتمند آنها کلیت جامعه را به سوی کمال یا انحطاط رهنمون می‌کند. انسان که تلاقی امکان‌ها و فعلیت‌هاست، از خلال عمل صالح و ایمان حقیقی حیث امکانی را عبور می‌دهد و به تجرد عقلی و هویت لاهوتی دست می‌یابد. معرفت، امر وجودی و بخشی از فعلیت‌هایی است که انسان مادی را به هستی لایزال مطلق الهی پیوند می‌زند

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

و از این مسیر، سعادت انسانی و حیات طیبه انسانی فرصت بروز می‌یابد. این مقاله درصدد است با بررسی بنیادهای فلسفی حکمت متعالیه، ظهور نظری اندیشه صدرایی را در علوم اجتماعی تحلیل کند. با تحلیل بنیادهای صدرایی علوم اجتماعی، راه بومی‌کردن علوم اجتماعی هموارتر و امید به شکل‌گیری نظریه‌های اجتماعی اسلامی در مقیاس کلان، بیشتر خواهد شد.

کلیدواژگان: هستی‌شناسی اجتماعی، نظریه اجتماعی ملاصدرا، فلسفه اجتماعی ملاصدرا، هستی‌شناسی اجتماعی حکمت صدرایی.

مقدمه

حکمت متعالیه یکی از مکاتب فلسفی تأثیرگذار در اندیشه اسلامی معاصر به شمار می‌رود. ظرفیت‌های نظری حکمت متعالیه در واکاوی مسائل لاینحل فلسفی و کلامی بیش از همه ذهن فیلسوفان و اندیشمندان را به خود معطوف داشته و جایگاه بی‌بدیلی در تأمین نیازهای مبنایی علوم مختلف به خود اختصاص داده است. آمادگی حکمت متعالیه در تدوین و تکوین علوم انسانی متداول امروزی نیز انکارناپذیر است. هرچند بسیاری از علوم انسانی خاستگاه غربی و امروزی دارند، اما حکمت متعالیه با زیرساخت‌های نظری مستحکمی که دارد می‌تواند خلأ معرفت‌شناختی و روش‌شناختی علوم جدید امروزی را پر کند. شاید به این سبب ظرفیت‌های حکمت متعالیه مغفول واقع شده است که جوامع اسلامی تا همین چندی پیش در وضعیت سنتی به سر می‌بردند و معضلاتی که دنیای مدرن به وجود آورده و علوم انسانی در پی حل آن پا گرفته بود، هنوز مسئله علمی به حساب نمی‌آمد. اینک که کشورها و جوامع اسلامی در فرایند مدرنیزه شدن قرار دارند و مسائل جدیدی نظیر شهرنشینی، آسیب‌های اجتماعی، مدیریت فرهنگ، توسعه صنعتی، کنترل رسانه، مدیریت تکنولوژی و سیاست‌های آموزشی و پرورشی اولویت راهبردی یافته‌اند، توجه به زیرساخت‌های فلسفی و نظری حکمت متعالیه بیش از هر زمانی احساس می‌شود. بنا بر مطالعات ابتدایی اهل فن، در میان سنت‌های فلسفی اسلامی، حکمت متعالیه بیش از سایرین، توانایی حمایت نظری و مبنایی از نظریه‌های جدید علوم انسانی را دارد.

سخن از برکات حکمت متعالیه در قلمرو علوم انسانی، کندوکاو نظریه‌های اجتماعی بر پایه این سنت فلسفی را ضرورت می‌بخشد. مطرح‌کردن نظریه‌های اجتماعی - به تعبیر دقیق‌تر جامعه‌شناختی- صدرایی منوط به این است که مسائل فلسفی اجتماعی در سنت حکمت متعالیه تدوین نظری بیابد. بدون تدوین فلسفه اجتماعی مبتنی بر اندیشه صدرایی، نظریه اجتماعی صدرایی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

نه اعتبار لازم را خواهد داشت و نه جذابیت کافی را. مهم‌ترین مسائل فلسفی علوم اجتماعی بررسی بنیادهای هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی حکمت صدرایی است. بنا بر این ضرورت، در این تحقیق بر آن شـده‌ایم که از میان مبانی فلسـفی مذکور، هستی‌شناسـی اجتماعی صدرایی را در حد وسـع بررسـی کنیم و راهی برای تولید، بسط و توسعه نظریه اجتماعی صدرایی بگشاییم.

هستی‌شناسـی اجتماعی از آنرو که به زندگی جمعی انسان‌ها مربوط است، از دو چشم‌انداز به مسـائل هستی‌شـناختی چشم می‌دوزد: نخست از این چشـم‌انداز که، واقعیت اجتماعی چیست؟ و چگونه شـکل می‌گیرد؟ و دوم اینکه، جایگاه هستی‌شـناختی انسـان‌ها در نظام اجتماعی چگونه است و از چه نسبتی با واقعیت‌های اجتماعی برخوردار است؟ در این تحقیق بعد از مرور اجمالی اصول کلی هستی‌شـناختی صدرایی، هستی‌شناسی اجتماعی‌اش در همین دو چشم‌انداز پی گرفته می‌شـود. ما در چشـم‌انداز نخست، هسـتی جامعه، رابطه سـوژه و اُبژه و تحول وجودی جامعه را بررسـی می‌کنیم، و در چشم‌انداز دوم، امکان و فعلیت‌یافتگی نفس انسان، جایگاه معرفت، نسبت کنش و فاعل و جایگاه معنا در زندگی و سعادت نهایی را می‌کاویم.

۱. مفهوم‌شناسی «هستی‌شناسی اجتماعی»

هستی‌شناسـی اجتماعی مرکب از دو مفهوم «هستی‌شناسـی» و «اجتماعی» است. هستی‌شناسی رویکردهای عامی را شـامل می‌شـود که به چیسـتی واقعیت جهان و هسـتی پاسخ می‌دهند؛ نظیر اینکه ماهیت جهان هستی چیست؟ چه چیزی در جهان وجود دارد؟ و هستی‌های مفروض چگونه در جهان ظاهر می‌شـوند؟ ارتباط ما با واقعیت‌های جهان چگونه ترسیم می‌شود؟ (کوشا، ۱۳۹۲، ص۱۲۲). پسوند «اجتماعی»، هستی‌شناسی را از ساحت مطلق بیرون می‌آورد و به سمت مؤلفه‌های اجتماعی هدایت می‌کند. آن‌گونه که جان سـرل[1] توضیح می‌دهد، هستی‌شناسی اجتماعی به نحوه وجـود «موضوعـات اجتماعی»، «واقعیت‌هـای اجتماعی» و «فرایندهـا و رخدادهای اجتماعی» می‌پردازد (Searle, 2006, p. 12-29). هستی‌شناسـی اجتماعی در مکتب رئالیسم انتقادی پرسش از وجه گذرای وجودی جهان اسـت؛ مخصوصاً این پرسـش که: جهان اجتماعی باید چگونه باشد که علم اجتماعی امکان‌پذیر باشـد؟ (افروغ، ۱۳۹۴، ص۴۲). روی بسـکار،[2] بنیان‌گذار رئالیسـم

1. John Searle

2. Bhaskar, Ram Roy

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

انتقادی، پاسـخ این پرسـش را در بررسی هستی‌شناختی عاملان و سـاختارهای اجتماعی و نسبت آن دو پی می‌جوید.

هسـتی اجتماعی با زندگی جمعی انسـان‌های خودآگاه و قصدمند همراه است. از همین حیث اغلب در هستی‌شناسی اجتماعی به ایده‌هایی در باب مطالعه ماهیت، ویژگی‌ها، ساختار و عناصر خودآگاه در زندگی اجتماعی توجه می‌شـود؛ بنابراین در هستی‌شناسـی اجتماعی دو محور بنیادین وجـود دارد: یکی نحـوه وجود جامعه و زندگی اجتماعی و فرایندهای مؤثر در آن و دیگری، جایگاه انسـان و عاملیت انسـانی و جایگاه آن در سـاختار دامن‌گسـتر اجتماعی. اینکه «جهان اجتماعی چیسـت؟»، «چگونه شکل می‌گیرد؟»، «آیا تمام ساختارهای اجتماعی خودساخته‌اند یا کنشگران انسانی نیز دخالت دارند؟» و همچنین «زندگی اجتماعی انسان بر چه سازوکاری استوار است؟»، در ذیل مباحث هستی‌شناسی اجتماعی می‌گنجد.

۲. پیشینه بحث هستی‌شناسی اجتماعی

«هستی‌شناسـی اجتماعـی» هرچند جدیـداً به فرهنگ لغات اجتماعی افزوده شـده اسـت، اما از حیث محتوایی پیشـینه‌ای به درازای مباحث اجتماعی و مطالعات جامعه‌شـناختی دارد. نخسـتین بـار دورکیم[1] میراث «عینیت روش‌شـناختی اجتماعی» - وحدت روش علـوم طبیعی و اجتماعی- آگوسـت کنت[2] را به سـمت «عینیت هستی‌شـناختی اجتماعی» - وحدت موضوع علوم طبیعی و اجتماعی- سـوق داد و از «واقعیت اجتماعی»[3] سـخن به میان آورد و آن را مانند پدیده‌های طبیعی خارجـی و عینـی معرفی کرد (دورکیم، ۱۳۷۳، ص۵۸۱). از آن پس بحث هسـتی و کیفیت وجود جامعه به یکی از بحث انگیزترین مباحث در میان فیلسوفان اجتماعی و جامعه‌شناسان تبدیل شد. در تفکر اسـلامی معاصر نیز به تناسب مباحث فلسـفی و اجتماعی مباحثی با سیاق هستی‌شناسی اجتماعی محل بحث قرار گرفته است. محمدحسین طباطبائی، مرتضی مطهری، محمدباقر صدر، محمدتقـی مصباح یزدی و عبدالله جوادی آملی جزو کسـانی هسـتند که بـه صورت جدی به این بحث پرداخته‌اند.

محمدحسین طباطبائی در بحث روابط اجتماعی انسان وجود حقیقی «مجتمع» را مطرح می‌کند

1. Durkheim
2. Auguste Comte
3. social fact

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

و با تکیه بر اصل وحدت وجود صدرایی می‌پذیرد که اگر از گردهم‌آیی مجموعه‌ای از انسان‌ها آثاری ناشی می‌شود که متفاوت با آثار تک‌تک افراد است پس جامعه واقعاً وجود حقیقی دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج۴، ص۹۶-۹۸). وی برای تأیید قرآنی سخنش به آیاتی اشاره می‌کند که امتی را به جرم نیاکانشان عتاب و توبیخ می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج۴، ص۱۰۸). مطهری نیز در بحث فلسفه تاریخ از «ترکیب حقیقی و طبیعی» جامعه سخن می‌گوید و استدلال می‌کند که جامعه مرکب حقیقی است از نوع مرکبات طبیعی؛ ترکیب روح‌ها، اندیشه‌ها، عاطفه‌ها، خواست‌ها و اراده‌ها نه ترکیب تن‌ها و اندام‌ها. افراد انسان با سرمایه‌ای فطری و اکتسابی وارد زندگی اجتماعی می‌شوند و روح جمعی را به وجود می‌آورند (مطهری، ۱۳۸۷ ب، ص۲۵-۲۴). جوادی آملی وجود عینی جامعه را می‌پذیرد، اما روش‌اثبات طباطبائی - اثبات جامعه از طریق آثار و مستند به آیات قرآن- را ناتمام می‌خواند و استدلال می‌کند که هستی‌شناسی اجتماعی، تعبدی نیست تا بتوان با ظواهر الفاظ قرآن اثباتش کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص۳۱۳). از نظر وی «جامعه منسجم که در عقاید، اخلاق، عادات و آداب و رسوم فرهنگی همتا و همسان بوده و با تعامل متقابل در اندیشه و انگیزه به حیات خود ادامه می‌دهد، همانند درخت طبیعی از وجود عینی برخوردار است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص۳۳۰). البته وحدت وجودی که جامعه را پشتیبانی می‌کند، به معنای مساوقت با وجود نیست تا وجود افراد در معرض پرسش قرار گیرد، بلکه وحدت در مقابل کثرت است. وجود جامعه، مانند اعداد، وجود منسجم است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص۳۲۸).

در این میان مصباح یزدی در نظری متفاوت هویت هستی‌شناختی جامعه را اثبات‌ناپذیر دانسته است. از منظر وی، جامعه وجود حقیقی و شخصیت مستقل از شخصیت‌های افراد خود ندارد. آنچه در جامعه و حقوق، مصالح و منافع جمعی خوانده می‌شود در واقع از آن اکثریت افراد جامعه است (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص۴۲). جمع آثار مختلف افراد ذیل عنوان واحدی به نام «جامعه» فقط در حد وحدت مفهومی و ماهوی پذیرفتنی است، نه حقیقت عینی آن (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص۷۴). وجود الزامات اجتماعی پیش از وجود افراد معنایی جز این نخواهد داشت که الزامات فوق در ذهن آگاه افراد جامعه جای دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص۷۵).

منظومه فکری محمدباقر صدر اقتضا دارد که حقیقتی به نام جامعه قابل تصور است. بحث‌های وی در باب فلسفه تاریخ و سنت‌های اجتماعی، وجود جامعه را مفروض می‌گیرد. چگونه می‌توان از سنت‌های تاریخی سخن گفت و احکامی را به عنصر ورای افراد نسبت داد، اما حقیقت جامعه را انکار کرد؟ از نگاه وی، رفتار منتسب به اجتماع علاوه بر دو بُعد «علت فاعلی» و «غایت» که عناصر ثابت کنش‌های فردی‌اند، بُعد سومی دارد و آن «پژواک اجتماعی» است (الصدر، ۱۴۲۴،

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

ص۷۰). ایجاد پژواک یعنی اینکه وضعیتی جدید غیر از وضعیت افراد وجود دارد (نصری، ۱۳۹۴، ص۵۰۴). نسبت سنت‌های تکوینی همچون حیات و مرگ به «امت» نیز از حقیقی بودن جامعه و پدیده‌های اجتماعی حکایت دارد، وگرنه نمی‌توان آثار تکوینی را به امری اعتباری منتسب کرد (نصری، ۱۳۹۴، ص۵۹). بنابراین محمدباقر صدر همانند طباطبائی و مطهری وجود حقیقی جامعه را می‌پذیرد.

دو کتاب هستی‌شناسی جامعه (شاکرین، ۱۳۹۰) و هستی‌شناسی اجتماعی: درآمدی بر یک نظریه نو (سیدی‌فرد، ۱۳۹۵) همین نظریه‌های پیش‌گفته را بررسی، و به صورت منسجم‌تر صورت‌بندی کرده‌اند. آنچه ما را به تحقیقی جدیدی در چارچوب حکمت متعالیه ترغیب کرده، دلالت‌های نظری و جامعه‌شناختی بحث هستی‌شناسی اجتماعی است. «هستی‌شناسی اجتماعی» که از مباحث کلیدی «فلسفه علوم اجتماعی» به شمار می‌رود فقط به بحث چیستی و هستی جامعه خلاصه نمی‌شود، بلکه بحث‌های کلیدی دیگری نیز وجود دارد که تاکنون مغفول واقع شده و نپرداختن به آن سبب می‌شود اندیشه فلسفی فرصت نیابد به نظریه اجتماعی و جامعه‌شناختی تبدیل شود و راهکارهای خرد و کلان مدیریت فرهنگی و اجتماعی را به دست دهد. «تحلیل کنش»، «تبیین نظام دانش»، «آینده‌پژوهی اجتماعی»، «نحوه تکوین و قوام‌یافتگی جامعه و زندگی اجتماعی»، «تکامل جوامع» و «نظام روابط میان‌فرهنگی جوامع» از مباحثی است که در کنار بحث کلیدی و بنیادی هستی جامعه حیث فلسفی دارد و در چارچوب «هستی‌شناسی اجتماعی» درخور بحث است و اتفاقاً همین مباحث راه ورود ایده‌های فلسفی به آوردگاه نظریه‌پردازی اجتماعی را هموار می‌کند.

۳. بنیادهای متافیزیکی هستی‌شناسی اجتماعی صدرایی

بدون تردید هستی‌شناسی اجتماعی ملاصدرا بر اصول هستی‌شناسی مطلق او استوار است. اصول هستی‌شناختی عام، شیرازه اصلی نظام معرفتی حکمت متعالیه است. بدون فهم اصول عام هستی‌شناختی صدرایی فهم هستی‌شناسی اجتماعی او و نیز کاربرد اندیشه‌های ناب فلسفی این حکیم بزرگ اسلامی در سایر علوم و معارف بشری امکان‌پذیر نخواهد بود. بنابراین پیش از بررسی هستی‌شناسی اجتماعی ملاصدرا، مرور گذرا و مختصر اصول هستی‌شناسی کلان او ضروری است. پنج اصل کلیدی هستی‌شناختی با هستی‌شناسی اجتماعی صدرا ارتباط می‌یابد: ۱. اصالت وجود؛ ۲. تشکیکی بودن وجود؛ ۳. حرکت جوهری؛ ۴. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس؛ و ۵. اتحاد علم و عالم و معلوم.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

۱-۳. اصالت وجود

نخستین مسئله و کلیدی‌ترین اصل در حکمت متعالیه «اصیل بودن وجود» است. اکثر اصول هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی ملاصدرا از همین اصل تغذیه می‌کنند. به دلیل ارزش معرفتی اصالت وجود است که ملاصدرا نخستین مسئله فلسفه را بحث اصالت وجود دانسته و شناخت تمام امور را به شناخت وجود منوط دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج۱، ص۲۹۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ب، ص۱۴). مطهری معتقد است که اصالت وجود، اصل اصیل فلسفه، اصل فوق‌العاده بااهمیت از نظر دخالت در سرنوشت فلسفه و حل‌کننده مسائل وجود و سایر مهمات فلسفه است (مطهری، ۱۳۶۲، ج۵، ص۸۸).

ملاصدرا در این اصل می‌خواهد نشان دهد که واقعیت‌های اصیلی که جهان خارج از آنها تشکیل شده و آثار بیرونی به آنها منتسب‌اند از وجود اشیا نشئت می‌گیرند و تمام واقعیت‌ها از مصادیق وجودند (عبودیت، ۱۳۸۹، ص۲۷). آنچه در خارج می‌بینیم چیزی بیش از وجود نیست، لیکن عقل انسان با پردازش مفهومی واقعیت، آنها را به هستی و چیستی یا ماهیت و ذات تقسیم می‌کند. ملاصدرا در اسفار تصریح می‌کند که «حقیقت هر شیء عبارت است از چیزی که آثار بر او مترتب می‌شود. حقیقت هر شیء همان وجود آن چیز است که منشأ اثر و تحقق‌بخشی است. همه چیز با وجود تحقق می‌یابد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۱، ص۴۹). بر مبنای این اصل، وجود شیء همه چیز آن و محمل جعل جاعل است. ماهیت و لوازم آن اموری اعتباری است که ذهن با ملاحظه حدودی وجود، آن را انتزاع می‌کند.

۲-۳. وحدت تشکیکی و لایه‌بندی وجود

دومین اصل هستی‌شناختی صدرا، «وحدت تشکیکی وجود» است. این اصل بر اصل اصالت وجود متفرع است و از این حکایت دارد که وجود بسیط است و در تمام موجودات حضور دارد. موجودات در وجود داشتن هیچ تفاوتی با هم ندارند. تفاوت موجودات در اصل وجود نیست بلکه تفاوتی که تکثر موجودات را توجیه کند در کمال و نقص و سلسله‌مراتب آن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۸، ص۲۲۸). بنابراین وجود، حقیقتی واحد و دارای مراتب تشکیکی بر حسب کمال و نقص است. هر مرتبه پایین نسبت به مرتبه مافوق، ضعیف است و مراتب بالاتر از شدت وجودی بیشتری نسبت به مراتب پایین‌تر برخوردارند.

بر اساس همین اصل، ملاصدرا از ایده لایه‌بندی بودن جهان دفاع می‌کند. او معتقد است که هستی موجودات در سه لایه تعبیه شده است: لایه نفس‌الامر، لایه نفس و لایه جسم. لایه نفس

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

حلقه واسـط جهان مـادی و طبیعی با جهان مجرد نفس‌الامری اسـت. به گفتـه خود صدرا، نفس دروازه‌ای اسـت که از عالم جبروت به عالم ماده گشـوده شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص۴۵۴-۴۵۰). مطرح کردن عالم نفس انسـانی و پذیرش توان تدبیری آن، گفتمان هستی‌شناختی ملاصدرا را به سـمت هستی‌شناسـی اجتماعی هدایت می‌کند. وی با مطرح کردن لایه‌بندی و دخالت نفس در تحـول جهان طبیعی و هدایت آن به سـمت عالم جبروت، وارد مباحث فلسـفه علوم اجتماعی می‌شود. در تلقی صدرایی، نفس انسانی هم قادر است در طبیعت دست ببرد و هم به عالم لاهوت سـرک بکشـد. او از حیث توسـعه وجودی این ظرفیت را دارد که با شـروع زندگـی طبیعی هویت جبروتی پیدا کند و با همان هویت مجرد و فراطبیعی در دنیای طبیعی و مادی دخالت کند.

۳-۳. حرکت جوهری

ملاصـدرا عالـم را دارای جلوه جوهری و عرضی معرفی کـرده و حرکت و تغییر جوهری را به عنوان اصلی هستی‌شـناختی مطرح ساخته است. حرکت جوهری به این معناست که موجودات با کسب مراتـب وجودی جدید، مدام صورت عوض می‌کنند و چیزی جدید می‌شـوند. سـیلان و گذرایی، عارضی نیست، بلکه از وجوه هستی‌شناختی و جزء ذات موجودات است. بر همین پایه، ملاصدرا ایـن تحـرک و جابه‌جایـی را «وحدت اتصالـی» و «لبس بعد اللبـس» و نیز متمایـز از «لبس بعد الخلـع» معرفـی می‌کند (ملاصـدرا، ۱۳۷۶، ص۲۱، به نقل از: کریمـی و خان‌محمدی، ۱۳۹۳، ص۹۰). معنای لبس بعد اللبس این اسـت که موجودات در طی حرکت و تحول هیچ چیزی را از دست نمی‌دهند، بلکه به مرتبه وجودی قوی‌تر دست می‌یابند و با حفظ مرتبه پیشین، مراتب بعدی را یکی پس از دیگری طی می‌کنند.

سـیال بودن، خصیصه موجودات مادی یا متعلق به مادی اسـت. مجردات تکامل وجود دارند اما حرکت جوهری ندارند. بنابراین انسـان تا هنگامی که به بدنش تعلق، و با آن اتحاد دارد حرکت جوهری را تجربه می‌کند. البته این سـخن به این معنا نیسـت که حرکت در ماده صورت می‌پذیرد. چنان‌که در اصل «اصالت وجود» یادآوری شـد، تمام ویژگی‌ها و آثار خارجی موجودات به وجود منتسـب اسـت، نه ماده و صورت مادی. لذا ملاصدرا در تحلیل اجسـام طبیعی تذکر داده اسـت کـه طبیعـت ماهیتش ثابت اسـت و آنچه متجدد و متصرم اسـت، وجود موجودات طبیعی اسـت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۳، ص۱۳۱).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

۳-۴. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس

اثرگذارترین اصل فلسفی ملاصدرا در تحلیل موضوعات اجتماعی، اصل یا قاعده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس» است. این قاعده به سیر وجودی انسان مرتبط است و نسبت آن را با کرانه‌های مادی و معنوی تبیین می‌کند. حدوث جسمانی نفس حاکی از این است که نفس هم‌زمان با خلقت جسم و تن تکون می‌یابد. نفس در اوان تکون، از همه ویژگی‌های جهان مادی و موجودات جسمانی برخوردار است، اما به مرور زمان با سیر تکاملی، نفس از وابستگی مادی و تعلق جسمانی رهایی می‌یابد و زمینه‌های وصول به جهان مجرد و معنوی برایش فراهم می‌شود. انسان در عنفوان وجود، موجودی مادی و طبیعی است، مثل سایر موجودات طبیعی. جنین انسانی در رحم مادر «نامی بالفعل» و «حیوان بالقوه» است، سپس به «حیوان بالفعل» و «انسان بالقوه» تبدیل می‌شود و آن‌گاه که از قوه ناطقه برخوردار می‌گردد، به «انسان بالفعل» تحول می‌یابد و سیر تکامل عقلانی‌اش آغاز می‌شود. انسان در مسیر تکامل عقلانی، عقل بالهیولی، بالملکه، بالفعل و فعال را یکی پس از دیگری طی می‌کند و با آراسته شدن به صفات کمالیه الهیه به سعادت نهایی دست می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۶، ص۳۸۰ و ج۹، ص۲۲-۲۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ب، ص۲۰۶؛ ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص۳۸۷ و ۴۱۹).

از توضیحات فوق به دست می‌آید که وجود انسان وجودی مادی و ملازم قوه و فعل است. همچنین روشن می‌شود که در حکمت متعالیه اگرچه از لحاظ وجودی عالَم معنوی بر عالَم مادی شرافت و تقدم دارد، اما از حیث تکاملی و سیر وجودی یا تحول هستی‌شناختی انسان، ابعاد مادی مهم‌تر است؛ زیرا تنها راه رسیدن به کمالات مفروض انسانی، عبور از معبر استعدادهای مادی است (قربانی، ۱۳۹۳، ص۳۰). اگر جلوه‌های مادی و استعدادهای جسمانی انسان نباشد، تکامل معنوی و عقلانی انسان تحقق نخواهد پذیرفت و انسداد در سیر وجودی‌اش به وقوع خواهد پیوست.

۳-۵. اتحاد علم و عالم و معلوم

اصل «اتحاد علم و عالم و معلوم» که ملاصدرا در رساله مستقلی از آن تحت عنوان «اتحاد عاقل و معقول» بحث کرده، از ابتکارات ایشان در فلسفه است. او مدعی است که بحث اتحاد عاقل و معقول کم‌وبیش مطرح بوده اما او بوده است که به صورت منقح آن را مطرح و اثبات کرده است. درهرحال فهم این اصل، نیازمند کندوکاو ژرف در مفاهیم و مفردات آن است. این اصل در فلسفه علوم اجتماعی و تحلیل‌های نظری جامعه‌شناختی مانند اصل جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس پیامدهای سودمند بسیاری به دنبال می‌آورد. با اصل اتحاد عالم و معلوم می‌توان به

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

تحلیل مقوله‌های فرهنگی و اجتماعی نشست و تحول فرهنگی در جامعه را تبیین کرد.

به اختصار، در توضیح اصل اتحاد علم و عالم و معلوم سزاوار است یادآوری شود که مراد از «علم» شناخت مفهومی یا ادراک ذهنی نیست، بلکه شناخت حضوری و شهودی است. بنا بر قاعده اصیل بودن وجود، به دلیل اینکه هستی موجودات همان وجود اشیاست نه ماهیت و عوارض ماهوی و وجود در تمام موجودات مشترک و منبسط است، معلوم نمی‌تواند جلوه‌های بیرونی باشد، بلکه حقیقت مجرد و بسیط وجودی است که در نزد نفس حاضر است (عرب مؤمنی، ۱۳۸۰، ص۲۰۸-۱۷۷). عالم به معلومات نیز نفس انسانی است که حضوراً به صورت‌های عقلانی و علمی معلوم دسترسی دارد.

مراد از اتحاد علم و عالم و معلوم اتصال وجودی است که با سازوکار تحول قوه به فعل محقق می‌شود. اتحاد عالم و معلوم مانند ارتباط مراتب شیء واحد متصل و تشکیکی است؛ یعنی نفس انسانی با پذیرفتن صورت علمی مجرد عین آن، و از همین طریق کامل‌تر می‌شود. همان‌گونه که ملاهادی سبزواری توضیح داده، معلوم عین وجود است و با رسیدن نفس انسانی-عالم- به آن وحدت وجودی می‌یابد؛ یعنی معلوم چیز سومی نیست که نفس آن را صید کند، بلکه معلومات بخشی از نفس هستند و نفس با همین معلومات ساخته می‌شود (سبزواری، بی‌تا، ص۳۸).

۴. هستی‌شناسی اجتماعی

۴-۱. نحوه وجود واقعیت‌های اجتماعی

حکمت متعالیه که فلسفه وجودشناختی عمیقی را عرضه داشته و در تمام ساحت‌های حیات بشری مداقّه کرده، نمی‌تواند از کنار مسائل و پدیده‌های اجتماعی بی‌اعتنا عبور کرده باشد. مگر نه این است که حکمت متعالیه حکمت نظری، حکمت عملی و عرفان اسلامی را تلفیق و راه رسیدن به سعادت را بازخوانی کرده است؟ آثار متعدد ملاصدرا از جمله رساله سه اصل، کسر الاصنام الجاهلیة والمظاهر الالهیة نشان می‌دهد که وی به پدیده‌های اجتماعی وقوف داشته و از نحوه تحقق واقعیت‌های اجتماعی، رفتار و کنش‌های انسانی خبر می‌دهد (کریمی و خان‌محمدی، ۱۳۹۳، ص۸۵). ملاصدرا جامعه و اجتماعات انسانی را بستر شکوفایی فعلیت‌های انسانی معرفی می‌کند. او اذعان می‌کند که انسان پله‌های ترقی و تکامل را از طریق تعامل پایدار در اجتماعات بشری طی می‌کند. صدرا روابط اجتماعی انسان‌ها را این‌گونه توضیح می‌دهد:

> بدون تردید انسان به کمالاتی که غایت آفرینش انسان شمرده می‌شود، بدون اجتماعات انسانی دسترسی نمی‌یابد. در اجتماعات بزرگ انسانی، همه در رفع نیازها به هم کمک

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

می‌کنند. اجتماعات انسـانی به این منظور سـامان گرفت که انسان‌ها چیزهایی را که برای ثبات، رشد و تکامل خود نیاز دارد، به دست آرند (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص۴۹۰-۴۸۹).

بنابراین در حکمت صدرایی، امور اجتماعی، روابط انسانی، تعامل میان‌فردی و نظام اجتماعی در حاشـیه نیست. جامعه به عنوان بستر شکوفایی اسـتعدادهای انسانی و توسعه فعلیت‌های نفس حائز اهمیت اسـت. بدون جامعه و بسـترهای اجتماعی رسـیدن به فعلیت‌های تکامل‌یافته میسور نیست.

۱-۱-۴. هست‌بودگی جامعه

مهم‌تریـن بحث در فلسـفه علـوم اجتماعی، هسـتی جامعه اسـت. اصولاً عنوان «هستی‌شناسـی اجتماعی» با مباحث وجود داشـتن و نداشـتن جامعه وارد ادبیات جامعه‌شناسـی شـد. کهن‌ترین نظریـه جامعه‌شـناختی در بـاب وجـود جامعه به دورکیـم باز می‌گـردد. او با مطرح کـردن مفهوم «واقعیـت اجتماعی» و به مثابه اشـیای طبیعی خواندن آن، از این ایـده حمایت کرد که پدیده‌های اجتماعـی واقعیت‌های بیرونـی و الزام‌آورند - نه تصورات فردی و توهمات روان‌شـناختی- و تنها راه تبییـن پدیده‌هـای اجتماعی، تبیین آنها با پدیده اجتماعی دیگری اسـت. در نگاه دورکیم، نه‌تنها میان روش‌های مطالعه پدیده‌های طبیعی و اجتماعی مشـابهت برقرار است، بلکه خود موضوعات اجتماعـی و طبیعـی نیز مشـابه و یکسـان‌اند. وی ادعا می‌کند کـه جامعه واقعیتی عینی اسـت که هیجانـات اجتماعـی را کنترل می‌کند؛ نیروی اخلاقی را توسـعه می‌دهد و احسـاس اتکا، حافظ، حامـی و قیم را برمی‌انگیزد. جامعه اسـت که فـرد را بر فراز خویش ارتقا می‌بخشـد؛ حتی جامعه است که او را می‌سازد؛ زیرا چیزی که انسان را می‌سازد مجموعه خصوصیات فکری و ذهنی است که تمدن را تشـکیل می‌دهد و تمدن اثر جامعه اسـت (دورکیم، ۱۳۸۲، ص۵۸۱؛ دورکیم، ۱۳۷۳، ص۳۷-۲۸؛ کوزر، ۱۳۸۵، ص۱۸۸).

اما جامعه، در اندیشه صدرا بستر کمال انسانی و سپهر اشتداد وجودی نفس است. از این حیث نمی‌تواند عدمی و غیرواقعی باشد. اینکه جامعه چیست و چگونه وجودش اثبات می‌شود، نیازمند بحث و بررسی است، ولی به‌طور کلی مبادی فلسفی صدرا با وجود داشتن حقیقتی به نام جامعه و مترتب بودن آثار عینی بر آن، ناسازگار نیست.

اصل «اصیل بودن وجود»، «بسـیط بودن وجود»، «تشـکیک وجود» و «وحدت وجودی نظام هسـتی» نشـان می‌دهد که تمام هسـتی با وجود، به هم پیوند می‌خورند. وجود در تمام موجودات حضور دارد. موجودات با صور نوعیه و شدت و ضعف وجود از هم متمایز می‌شوند. این همان قاعده

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

«کثـرت در عین وحدت» و برعکس اسـت. درهرحال، چنان‌که یادآوری شـد، در حکمت متعالیه تمام فعل و انفعالات انسـانی و طبیعی رنگ و بوی وجودی دارد. رفتار انسـان، دانش و معرفت آنها و حتی نظام معنایی و زیست‌جهان انسانی وجودی است. این مسئله این مدعا را تقویت می‌کند که جامعه نیز وجود دارد و امری وجودی اسـت. بنا بر اصول هستی‌شناختی صدرایی، وجود با حرکت وجودی جوهری صورت معدنی می‌یابد و سـپس بـه صورت نوعیه نباتی و متعاقباً به صورت نوعیه حیوانی دسـت می‌یابد. حقیقت وجود با طی مراحلی وارد قلمرو حیات انسـانی می‌شود. در همین مرحله، وجود موفق می‌شـود به ادراک صور علمی و معانی و مفاهیم دسـت یابد (آقاسی، ۱۳۹۲، ص۸۵). حرکت جوهری وجود به صورت نوعیه انسـانی متوقف نمی‌شود، بلکه می‌کوشد در افقی والاتـر صورت نوعی جدیدی دسـت‌وپا کند. این صورت نوعی می‌توانـد «صورت نوعی جامعه» باشـد. صورت نوعی جامعه که افراد متکثر را ذیل پوشـش خود وحدت می‌بخشد، صورتی مجرد و روحانی است؛ به همین دلیل افق وحدت و ترکیب اعضای جامعه افق معنوی و معرفتی خواهد بود (پارسـانیا، ۱۳۹۲، ص۱۲۱). همان‌گونه که جوادی آملی تصریح کرده اسـت، وجود جامعه مانند اعداد حقیقتاً وجود عینی و خارجی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص۳۲۸). نشـانه چنین وجودی، چنان‌که طباطبائی و صدرا اشـاره کرده‌اند، آثاری اسـت که بر آن مترتب اسـت؛ آثاری که نمی‌توان نادیده‌اش گرفت و نمی‌توان به افراد منتسـب کرد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج۴، ص۹۶؛ نصری، ۱۳۹۴، ص ۵۰۹). «اصـل حرکت جوهری» و «اشـتدادی بودن حرکت» ایـن ظرفیت را به وجود می‌آورد که حقیقی بودن وجود جامعه در کنار حقیقی بودن وجود افراد توجیه شـود و نسبت رفتار و آثار به‌صورت هم‌زمان به دو سـاحت وجودی معقول جلـوه کند. بنا بر قرائت طباطبائی از حکمت صدرایی، همان‌گونه که انسـان از لحاظ وجودی از اعضا و ابعاضی تشـکیل شده است که هر کدام هویت وجودشـناختی مسـتقل دارد، جامعه نیز از ترکیب مجموعه افراد بـه وجود می‌آید و در کنار افراد هویت وجودشناختی مستقل دارد (شاکرین، ۱۳۹۰، ص۵۹-۵۳).

جامعه، افراد را گرد هم می‌آورد، نسل‌های مختلف را به هم متصل می‌کند و نظام‌های معنایی، آرمان‌هـا، ارزش‌هـا و هنجارها را می‌آفرینـد. کنش‌های اجتماعی افراد با سـازوکارهایی که جامعه تعییـن کرده اسـت به وقوع می‌پیوندد. در بسـتر جامعه اسـت که نظام کنش با نظـام دانش و هر دو توأمان با نظام آفرینش همسو می‌شود. اهتمام به ساحت‌های وجودی اجتماعی به اندازه‌ای اهمیت می‌یابد که شـریعت با زبان بشـری و مفاهیم خلق‌شـده در فرایند کنش متقابل انسانی نازل می‌شود (ر.ک: یوسف: ۲).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

۲-۱-۴. ناثنویت‌گرایی و دیالکتیک وجودی

بررسی سوژه و اُبژه از دیرباز در کانون تحلیل‌های فلسفی و نظریه‌های علوم اجتماعی جای گرفته است. تحلیل مسائل ذهن هرچند از زمان افلاطون محل توجه بوده، اما دوگانه سوژه و اُبژه با رنسانس، به‌ویژه تفکرات دکارت، آغاز شد. دکارت نخستین کسی بود که دوگانگی و تمایز سوژه و اُبژه را مطرح، و از جدایی آن دو دفاع کرد. او در اصل ۶۳ از بخش نخست اصول فلسفه می‌پذیرد که «شیء اندیشنده-ذهن-» امر متمایز از «شیء اندیشیده‌شده- عین-» است. ذهن، غیرجسمانی و غیرمادی است (کاتینگم[1]، ۱۳۹۲، ص۲۱۲). دوگانه‌انگاری‌ای که به شکاف سوژه و اُبژه معروف است، آتش‌های بسیاری به خرمن فلسفه زد تا جایی که جدال سوژه‌انگاری یا اُبژه‌محوری به قلمرو فلسفه علوم اجتماعی و محافل جامعه‌شناختی نیز سرایت کرد. نظریه‌های ذهن‌کاوی همچون پدیدارشناسی و تفسیرگرایی در جامعه‌شناسی پا گرفت و عده‌ای هم «مرگ سوژه» را اعلام کردند. در پی دوگانگی سوژه-اُبژه، دوگانه‌های فراوان دیگری نیز زاده شدند و مدت‌ها ذهن جامعه‌شناسان و فیلسوفان اجتماعی را به خود معطوف داشتند. دوگانه‌های «فرد- جامعه»، «ذهن- عین»، «عامل- ساختار»، «دانش- ارزش»، «خُرد- کلان»، «معنا- کنش» و «دلیل- علت» از آن جمله بود. این دوگانه‌انگاری که خصلت بنیادین اندیشه غرب و مؤلفه هویت‌بخش علوم انسانی سکولار به شمار می‌رود (ایمان و کلاته ساداتی، ۱۳۹۲، ص۴۷۳)، آن‌قدر جدی شده بود که قریب به اتفاق فیلسوفان اجتماعی و جامعه‌شناسان معاصر آن را یکی از موانع جدی فراروی بالندگی حوزه‌های نظری برشمردند و در پی تلطیف، تلفیق و پر کردن شکاف میان دوگانه‌ها برآمدند. آخرین نسخه و به‌روزترین مکتب در فلسفه علوم اجتماعی، یعنی رئالیسم انتقادی، رسالت خود در حوزه فلسفه علوم اجتماعی را عبور از دوگانه‌ها و پر کردن شکاف بی‌حاصل میان آنها می‌داند (نصری، ۱۳۹۴، ص۴۳-۴۰؛ افروغ، ۱۳۹۴، ص۳۴-۳۳).

در حکمت صدرا، دیوار حائل میان سوژه و اُبژه به صورت بسیار هوشمندانه برداشته و همسویی و وحدت آن دو تئوریزه شده است. نگرش ناثنویت‌گرایانه صدرا، که ریشه در اصل وحدت وجود در موجودات دارد، بر این مطلب پای می‌فشارد که «ذهن و بدن»، «فرد و جامعه»، «عامل و معمول»، «علم و معلوم»، «دنیا و آخرت»، «دین و زندگی» و «معنا و واقعیت» به حقیقت واحدی بازگشته و بر حلقه وجودی واحدی استوارند. تمام این دوگانه‌ها از حیث وجودی واحدند؛ تفاوت و تفکیک‌ها صرفاً مفهومی و نظری‌اند (آقاسی، ۱۳۹۲، ص۱۶۱). عقل و عاقل و معقول، علم و عالم و معلوم، و عمل و

1. John Cottingham

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

عامل و معمول همه وحدت دارند. فاعل شناسا در فرایند شناخت، ارتباط ادراکی با شیء شناخته‌شده پیدا نمی‌کند، بلکه اتصال وجودی می‌یابد. هر شـناختی بار وجودشـناختی دارد. شناسنده با هر گام معرفتی که بر می‌دارد توسـعه وجودی می‌یابد و پله‌های کمال وجودی را می‌پیماید. بنابراین ملاصدرا ثنویت‌گرایی را ناتمام می‌داند و به کفایت فلسفی ناثنویت‌گرایی رأی می‌دهد.

صدرا درباره مستقیماً رابطه ساختار و عامل یا فرد و جامعه را بحث نکرده و اصولاً این دوگانه با همین سازوکار مفهومی در زمان صدرا مطرح نبوده، لیکن نظام فکری او به این سمت تمایل دارد که رابطه سـاختار و عاملیت یا فرد و جامعه را به‌صورت دیالکتیکی حل کند. تحلیل دیالکتیکی صدرا در حوزه علوم اجتماعی به پایه‌های دیالکتیکی او در حوزه علوم طبیعی مسـتند اسـت. در فلسـفه طبیعـی صدرایی، جوهـر عالم مادی مدام در حال دگرگونی و تبدیل از قوه به فعل اسـت. وضعیتی نفی می‌شـود و وضعیت جدیدی حاکم می‌گردد. نفی وضعیت‌ها تا رسـیدن به تجرد ادامه می‌یابد. هر وضعیت «بالفعلی»، «بالقوه» است و به تعبیری، هر اثباتی در فرایند حرکت، هویت «نفی‌گونه» دارد. با نفی وضعیت‌های جاری، که از یک حیث بالفعل و از حیث دیگر بالقوه است، صورت‌های آتی فرصت بروز و تحقق می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ص۹۵-۹۴).

بر پایه جهت‌گیری صدرا در فلسفه علوم طبیعی، نگرش او در قلمرو علوم اجتماعی قابل ردیابی اسـت. از نگاه حکمت متعالیه، جامعه مانند سـایر موجودات در حال حرکت است. عوامل انسانی بسـته به میزان بهره‌مندی از هسـتی و وجود، سـیر تحول را تجربه می‌کنند. انسان‌ها با ظرفیت‌های مختلـف وجـودی قادرند در جامعه دخالت کنند و محیط زندگی اجتماعی و زیسـت‌جهان خود را تغییر دهند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج۱، ص۱۵-۱۴). از سـویی تکامل و تحول وجودی انسـان در گرو اعمال و ارزش‌هایی است که در قالب نظام معنایی در جامعه بروز و ظهور می‌یابد. لذا فرد که در حاشـیه زندگی اجتماعی بسط وجودی می‌یابد، توانایی تغییر حیات اجتماعی و ساختن زندگی مطلوب و حیاط طیبه را دارد (لک‌زایی، ۱۳۹۲، ص۳۵-۳۴).

دیالکتیک صدرا، چه در سـاحت طبیعی و چه در سـپهر اجتماعی، بسیار غنی‌تر و پیچیده‌تر از چیزی اسـت که هگل و مارکس معتقد بودند. هگل عناصر دیالکتیکی را امور ذهنی می‌دانسـت و در مقابل، مارکس عناصر مادی را مطرح می‌کرد. اما صدرا دیالکتیک کل نظام هستی را در پیوستار مادی- مجرد به تحلیل می‌نشیند. جهان از قوه محض و هیولای اولی شروع می‌کند و تا رسیدن به تجرد ادامه می‌یابد. این نوع دیالکتیک، ظرفیت‌های نظری بسـیاری برای علوم اجتماعی به ارمغان می‌آورد که بحث از آن مجالی وسیع‌تر می‌طلبد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

۳-۱-۴. تحول جوهری جامعه

حرکت و تحول در موجودات تابع وضعیت بالقوه و بالفعل و تبدیل بالقوه به بالفعل است. بر اساس این تحول، تک‌تک موجودات و در نگاهی عام‌تر، تمام عالم از موقعیت بالقوه به سوی موقعیت بالفعل حرکت می‌کند. اگر حرکت همراه با کسب وضعیت بالفعل باشد، حرکت صعودی و اگر با از دست دادن وضعیت بالقوه باشد، حرکت نزولی خواهد بود. جامعه صورت نوعی معنایی است که از گرد هم آمدن افراد جامعه و اتحاد با صورت‌های آگاهی و علمی هویت بین‌الاذهانی را پدید می‌آورد (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص۱۲۵-۱۱۸). بنا بر اقتضای اصول هستی‌شناختی حکمت صدرایی جامعه ایستا نیست بلکه از طریق الحاق با صورت‌ها، لایه‌ها، جهان‌های اجتماعی متفاوت و نظام‌های معنایی مختلف تحول جوهری را تجربه می‌کند. شاید بتوان در توضیح تحول جوهری جامعه از نظام مفهومی فارابی کمک گرفت. از نظر فارابی، جامعه صورت‌های مختلفی دارد که هر کدام به تناسب عمق معنا و کمالی که برخوردارند، کامل یا ضعیف ظاهر می‌شوند. «جامعه جاهله»، «جامعه فاسقه»، «جامعه ضاله» و «جامعه فاضله» انواع جامعه است که از مراتب وجودی و معنایی مختلفی برخوردارند و حرکت از وضعیتی به وضعیت دیگر میسور و ممکن است (فارابی، ۱۳۶۱، ص۲۹۳-۲۷۰). جامعه با تقویت نظام معنایی می‌تواند به مرحله بالاتر صعود، و با تضعیف نظام معنایی به درجه پایین‌تر سقوط کند. منطق این تحرک و تحول، منطق حرکت جوهری بر مبنای قوه و فعل است. وقتی جامعه تکامل می‌یابد، فعلیت‌های معنایی والاتری را کسب می‌کند و هنگامی که جامعه رو به سقوط می‌رود، استعدادهای تکامل‌بخش خود را یکی پس از دیگری از دست می‌دهد.

آنچه حرکت جوهری جامعه را متمایز می‌کند، دخالت عوامل انسانی است. این موضوع در فلسفه صدرا تحت عنوان «حرکت طبیعی و قسری» بحث شده است. اگر حرکتی بر مقتضای طبیعت چیزی و بدون دخالت عوامل بیرونی صورت پذیرد، حرکت طبیعی و اگر حرکت با دخالت عوامل بیرونی محقق شود، حرکت قسری خواهد بود (مطهری، ۱۳۸۷ الف، ج۵، ص۴۲۳). حرکت قسری جامعه با دخالت انسان صورت می‌گیرد. حق دخالت انسان در تکوین و مدیریت جامعه سنت الهی است. بنا بر تحلیل ملاصدرا، این دخالت مقتضای خلیفه خدا بودن انسان است. خداوند به انسان اجازه داده است که گاه خدایی کند. انسان از آن حیث که خلیفه خدا است مجاز است در «ابداع»، «تکوین»، «تدبیر»، «تسخیر» و «ساختن و بازسازساختن» جهان خودش دخالت کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰الف، ص۱۰۹-۱۰۸). پس تحول جامعه تابع تحول صورت‌های معنایی و متأثر از دخالت‌های عوامل انسانی است. عوامل انسانی با ورود به لایه‌های معنایی فرهنگ و تقویت و تضعیف آن تحول جامعه را موجب می‌شود.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

۲-۴. هستی اجتماعی انسان

بر پایه هستی‌شناسی عام ملاصدرا، انسان بماهو انسان، یکی از موجودات طبیعی است و با دیگر موجودات طبیعی هیچ تفاوتی ندارد. تفاوت انسان با سایر موجودات کمالات نفسانی اوست. مطهری در باب جایگاه نفس در هستی انسانی انسان می‌گوید: «مایه اصلی ابعاد انسانی انسان، اعم از ابعاد اخلاقی، مذهبی، فلسفی، هنری، فنی و عقلی، صورت نوعیه انسان و مبدأ فصل او و نفس ناطقه اوست که با عوامل خلقت تکون می‌یابد» (مطهری، ۱۳۸۷، ج۳، ص۴۰۰). بنابراین برای فهم عمیق‌تر و دقیق‌تر وجوه اجتماعی هستی انسان، سزاوار است نفس انسانی و الگوی فعلیت یافتنش و نیز ارتباطش با حوزه‌های معرفتی‌کنشی و عناصر اجتماعی بررسی شود.

۱-۲-۴. امکان هستی‌شناختی و فعلیت‌یافتگی نفس انسانی

یکی از مباحث بحث انگیز فلسفی، بحث فعلیت یافتن موجودات است. وجوه بالفعل موجودات، اعم از مادی، انسانی و اجتماعی، همیشه کانون توجه بوده است. اغلب فلاسفه کوشیده‌اند در تبیین هستی انسان، ابعاد بالفعل او را برجسته کنند. آنان بر توانایی درک، نقش‌پذیری، دانش و قدرت تدبیر انسان تأکید داشته‌اند. ملاصدرا برخلاف گفتمان غالب ادوار فلسفی، بر امکان هستی‌شناختی بیش از فعلیت‌یافتگی اهتمام می‌ورزد. از دید او، حقیقت انسان فعلیت‌های او نیست بلکه بی‌نهایت امکان‌هایی است که در پیش دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج۳، ص۷۱). شاهدی که ملاصدرا برای اثبات مدعای خود ذکر می‌کند آیه ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسان حينٌ منَ الدَّهْر لَمْ يكنْ شَيئاً مَذْكوراً﴾ (دهر: ۱۰) است. او از این آیه نتیجه می‌گیرد که انسان در قالب نوع خود محصور نشده و با فعلیت‌یافتگی پایان نمی‌پذیرد. انسان مدام در حرکت است و مکرر فعلیت‌های خود را به امکان مبدل می‌کند و لایه‌های فعلیت‌یافتگی جدید را درمی‌نوردد (اعوانی و بیدهندی، ۱۳۸۲، ص۹).

ترجیح امکان بر فعلیت، به صدرا کمک می‌کند ابتکاری‌ترین نظریه خود را در باب نفس مدلل و مبرهن کند. ملاصدرا برخلاف دو طیف فلسفی که نفس را روح مجرد یا پدیده مادی می‌دانستند، بر «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس تأکید می‌ورزد. از نظر صدرا، نفس ابتدا بالفعل نیست بلکه حادث جسمانی است و هویت هیولای اولی دارد. نفس انسانی در پی فعلیت‌های مکرر و تکامل وجودی به تجرد می‌رسد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۸، ص۳۳۲). او از همین قاعده، بحث کلامی قدیم و حادث بودن نفس را پاسخ می‌دهد و استدلال می‌کند که نفس انسانی از آن حیث که نفس است حادث است و با حدوث بدن همراه است اما از آن حیث که روحانی است و در علم الهی حیثیت وجودی دارد، قدیم و ازلی است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص۲۶۴).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

در توضیح قاعده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس»، دو پرسش اساسی وجود دارد: نخست اینکه مراد از جسمانیت چیست؟ و دیگر اینکه، چگونه امری جسمانی به امری روحانی و مجرد تبدیل می‌شود؟ به تعبیر بهتر، سازوکارهایی که این انقلاب درونی را میسر می‌سازد چیست؟ هر دو پرسش معضلی فلسفی را به همراه دارد و آن توجیه فلسفی تبدیل امر مادی به امر مجرد است. ریشه این تأمل نیز به قاعده سنخیت میان علت و معلول باز می‌گردد. وضعیت امکانی به هر نحو، علت صورت‌های بالفعل به شمار می‌رود. در پی همین معضل، برخی بر آن شده‌اند که مراد صدرا از جسمانیت «شدیدالتعلق بودن به جسم» است نه مادی بودن. در پاسخ به پرسش‌های فوق لازم است یادآوری شود که هم بنا بر اقتضای بنیادهای فکری صدرا و هم بر پایه تحقیق محققان، شایسته‌ترین و کامل‌ترین معنا برای «جسمانیت» همان «موجود مادی بودن نفس» است (موسوی و علی‌پور، ۱۳۸۸، ص۱۳۱-۱۵۲).

چگونگی انقلابِ امری مادی به معنوی، با اصل وحدت وجود پاسخ داده می‌شود. اصل وحدت وجود عالم جسمانی را با عالم مجرد و ربانی پیوند می‌زند. مقتضای وحدت وجود این است که امری وجودی از طریق حرکت جوهری با حالت تکامل‌یافته‌اش وحدت اتصالی می‌یابد؛ یعنی در فرایند حرکت جوهری، ماده هر موجودی، با حرکت، تمام کمالات و مراتب پیشین را به همراه می‌برد. تکامل وجودی از سنخ کون و فساد نیست تا سیر نفس از وضعیت مادی به وضعیت روحانی مسئله انگیز شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۱، ص۱۸۸؛ کریمی و خان‌محمدی، ۱۳۹۳، ص۹۰). از دید ملاصدرا، سازوکاری که موجب می‌شود نفس جسمانی چهره رحمانی بیابد، عوامل درونی انسان است. انسان با عمل صالح، تکالیف شرعی و ریاضت به این موهبت دست می‌یابد. وی در رساله سه اصل این سازوکار را این‌گونه توضیح می‌دهد:

> همه دل‌ها [نفوس] به حسب اصل فطرت، بالقوه‌اند، بعضی به وسیله اعمال صالحه و تکالیف و ریاضیات شرعیه از قوه به فعل می‌آیند و بعضی هنوز از قوه به فعل نیامده‌اند ولی بعضی به سبب اعمال قبیحه و اعتقادات ردیئه آن قوه نیز باطل گشته و آن قابلیت که به حسب اصل فطرت بوده از وی سلب می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ص۹۲-۹۱).

بنابراین انسان از حیث تکامل وجودی حدود معینی ندارد و همان‌قدر به کمال وجودی می‌رسد که در مراحل سلوک با اندیشه و عمل آن را محقق می‌سازد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج۳، ص۷۱). وانگهی سیر تحول نزولی نفس با کارهای نادرست و افکار و اندیشه‌های ناصواب به وقوع می‌پیوندد. با افکار و اعمال ناصواب امکان‌های توسعه وجودی از دست می‌رود و دیوارهای وجودی یکی پس از دیگری فرو می‌ریزد تا اینکه همین انسان به وضعیت ﴿أُولئک کالْأَنْعام بَلْ هُمْ أَضَل﴾ (اعراف: ۱۷۹) می‌رسد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

۲-۲-۴. ادراک، معرفت و نظام دانش

بنـا بـر حکمت متعالیـه، موجودات حاضر در نظام هسـتی، از جمله انسـان، متناسـب با اوصاف کمالی خود به مراتب وجودی والاتر دسـت می‌یابند و سـاحت‌های رفیع وجودی را فتح می‌کنند. اوصاف بسـیاری در تکامل وجودی انسـان نقش دارد. مهم‌ترین کمالات وجـودی، «ادراک» یا به تعبیـری «علم و معرفت» اسـت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۱، ص۳۶). برداشـت ملاصـدرا از ادراک و نظام معرفتی این اسـت که فرایند تحقق معرفت در سه گام حسی، خیالی و عقلی صورت می‌گیرد. خاسـتگاه تمام ادراکات بشـری عینیت‌های خارجی اسـت، لیکن بعـد از ورود اطلاعات به ذهن انسـان، به تجرد می‌رسـند. بنابراین ادراک و معرفت به مغز و ساختار فیزیوژلویک آن متکی نیست. ادراکات انسـان مجردند و قرین ذهن. ذهن نیز چیزی جز مجموعه ادراکات معلومات نفس نیست (آقاسی، ۱۳۹۲، ص۸۴).

ملاصدرا غایت علم و معرفت را نه کشف حقیقت بلکه نیل به حقیقت هستی‌شناختی لایزال و مجرد از مادیات می‌داند. علم و معرفت برای این اسـت که انسان به خداوند ملحق شود. این تعبیر نشان می‌دهد که ملاصدرا دانش و معرفت را امری وجودی و مقوله‌ای هستی‌شناختی می‌داند؛ زیرا از دیدگاه او، خود حقیقت نیز امری وجودی است. حتی هنگامی که امری را به صورت حسی درک می‌کنیم، چشـم‌انداز معرفت حسـی ما به حقیقتی ورای امر حسـی منعطف می‌شود. حقیقت فقط خداوند اسـت؛ وجود بیکران و مطلق و افاضه‌دهنده وجود بـه دیگر موجودات. موجودات دیگر از جمله پدیده‌های مادی و حسی جلوه وجود اوست (بیدهندی، ۱۳۸۵، ص۳۱-۱۵).

در نظـام حکمـت صدرایـی، معیـار «مطابقـت بـا واقع» بـرای شـناخت حقیقـت از چرخه معرفت‌شناختی خارج نمی‌شود ولی اعتبار آن بسیار کمتر از چیزی است که دیگر فیلسوفان مبناگرا پذیرفته‌اند. حکمت صدرا مطابقت با واقع را یکی از چهار معنای حقیقت در کنار «وجود مطلق»، «وجـود دائـم» و «خداونـد متعال» معرفـی می‌کنـد (بیدهنـدی، ۱۳۸۵، ص۲۶) و نهایتاً معانی سـه‌گانه را تجمیـع کرده، همـه را به وجود لایزال خداونـد ارجاع می‌دهد. در ایـن تلقی، حقیقت، امری وجودی، و علم و ادراک بخشـی از سازوکار توسـعه وجودی حقیقت قلمداد می‌شود. تجلی هستی‌شـناختی علم و معرفت در قاعده «اتحاد علم و عالم و معلوم» بازتاب می‌یابد. در این قاعده تلاش می‌شود هویت هستی‌شناختی اجتماعی معرفت به رسمیت شناخته شود و همگام با انسان – واجد معرفت– ترقی وجودشناختی بیابد و با معلوم مجرد – حقیقت نهایی– گرد هم آید.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

۳-۲-۴. اتحاد وجودی کنشگر و کنش

کنش، واحد تحلیل پایدار در تحقیقات و نظریه‌های علوم اجتماعی است. در میان نظریه‌های اجتماعی، جایگاه کنش و ساختار به تناسب نظریه و گرایش‌های مکتبی نظریه‌پرداز متفاوت است. نظریه‌هایی که به پارادایم واقعیت‌گرایی تعلق دارند ساختارهای پهن‌دامن را اولویت می‌بخشند. در مقابل، نظریه‌هایی که به پارادایم تعریف نزدیک‌اند، کنش را برای تحلیل اجتماعی سزاوارتر می‌دانند (ریتزر[1] و گودمن[2]، ۱۳۹۰، ص۷۵۸-۷۵۵). نخستین کسی که کنش را موضوع جامعه‌شناسی و مسئله کلیدی جامعه‌شناختی معرفی کرد وبر بود. او در واکنش به غلبه گفتمان دورکیمی در نظریه‌پردازی اجتماعی از این ایده دفاع کرد که جامعه‌شناسی کنش‌های فردی را به عنوان واحد بنیادی - به مثابه اتم نظریه- بررسی می‌کند (Geerth & Mills, 1964, p. 55) و وظیفه پژوهشگر و نظریه‌پرداز اجتماعی جز «نفوذ در ادراکات ذهنی افراد به قصد دسترسی به انگیزش‌های مؤثر در کنش‌های اجتماعی» نیست (Parkin, 1990, p. 19).

در چارچوب مفهومی حکمت صدرایی، «کنش» بخشی از هستی کنشگر و عامل انسانی تلقی می‌شود و تکامل و تنازل وجودی کنشگر با باورهای درونی و کنش‌های بیرونی صورت می‌گیرد. به تعبیر دیگر، ایمان و عمل صالح تعیین‌کننده هویت انسانی و درجه انسانیت او معرفی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ص۹۵-۹۱). این برداشت ملاصدرا برگرفته از آیات قرآن است. در قرآن، گاهی به اشخاص، «عمل» خطاب شده است. این خطاب هیچ‌گونه مجاز و استعاره نیست بلکه بر مبنای حکمت متعالیه، عمل حالت وجودی فرد و بازتابنده هویت جوهری آن است. خداوند در سوره هود فرزند حضرت نوح﵇ را عمل غیرصالح می‌خواند (هود: ۴۶). تفسیر صدرایی آیه این است که عمل فرزند نوح تجلی وجودی اوست و تمام انسان با اعمالش یکی می‌شود و عمل بخشی از وجود او شناخته می‌شود.

۴-۲-۴. معنا، زندگی اجتماعی و سعادت نهایی

در اندیشه حکمت متعالیه، سعادت نهایی انسان که بازتاب توسعه وجودی اوست با زندگی اجتماعی انسان بی‌ارتباط نیست. انسان در خلال زندگی اجتماعی و زیست‌جهان معنایی به سعادت نهایی نائل می‌شود. این برداشت از جسمانی بودن نفس و اولویت امکان و وضعیت‌های بالقوه در حرکت

1. George Ritzer
2. Goodman

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

و تکامل وجودی انسان استنباط‌شدنی است. انسان از آن حیث که مادی است می‌تواند تکامل پیدا کند و به افق‌های مجرد وجودی نائل آید. سعادت حقیقی با ادراک عقلی و رسیدن به صورت‌های معنایی دسترس‌پذیر می‌شود. سعادت انسانی از دو مسیر عقلی و عملی میسر است. از حیث عقلی و نظری کسب معارف الهی و حقیقی و از حیث عملی فرارفتن از خواسته‌ها و اقتضائات مادی و پرورش ملکات فاضله نفسانی زمینه‌ساز رسیدن به سعادت است (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص۳۶۶-۳۶۳). ملاصدرا فرایند تکوین سعادت را این‌گونه ترسیم می‌کند که نفس انسانی نشئت وجودی را طی می‌کند و آن‌گاه که از عالم خلق به عالم امر، و از وجود مادی به وجود مجرد مفارق عقلی برسد کمال انسانی تأمین شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۸، ص۳۹۳).

نکته درخور توجه در نیل انسان به سعادت این است که زندگی اجتماعی و مفاهیم و معانی اجتماعی در سعادت انسان نقش بی‌بدیل دارد. باورها، ارزش‌ها، هنجارها و قواعد و آداب، سعادت را ممکن می‌سازد. باورها، که عمیق‌ترین لایه فرهنگ است، بنیادی‌ترین واحد در ترقی انسانی است و پس از آن ارزش‌ها و هنجارها قرار دارد. باورهای انسان از طریق زندگی جمعی درونی می‌شود و ارزش‌های پایدار اجتماعی در ضمیرش نهادینه می‌گردد. از دل همنوایی با هنجارهاست که ملکات فاضله عادت می‌شود. هرچند باورها، ارزش‌ها و هنجارها از هویت وجودی به ناقص و کامل و درست و نادرست متصف است، ولی در کلیت امر، رسیدن به سعادت یا محروم شدن از سعادت با باورها، ارزش‌ها و هنجارها سامان می‌گیرد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مباحث فلسفی حکمت صدرایی وسیع‌تر از آن است که بتوان در چند صفحه مرور کرد، لیکن مطابق مجالی که در دست است، با مرور هستی‌شناسی اجتماعی صدرایی نکاتی به دست می‌آید که به شرح ذیل است:

ملاصدرا در لابه‌لای بحث‌های مختلف فلسفی به تحلیل عناصر اجتماعی پرداخته است. بنا بر اصول هستی‌شناختی صدرایی، وجود انسانی، که در ابتدا قوه محض است، با حرکت وجودی جوهری به‌ترتیب صورت معدنی، نباتی، حیوانی و انسانی می‌یابد و از جمع افراد صورت نوعی جامعه را بر محور افق‌های معرفتی و معنوی پدید می‌آورد. انسان در جامعه محو نمی‌شود، بلکه رابطه دیالکتیکی وجودی با عناصر ساختاری اجتماعی برقرار می‌کند. ملاصدرا با اتخاذ موضع ناثنویت‌گرا، سوژه و اُبژه را بر مدار واحدی (مدار وجود) گرد هم می‌آورد و از تأثیر و تأثر دوسویه آن دو، دیالکتیک وجودی را نتیجه می‌گیرد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

تمـام جهـان حرکت جوهری را تجربه می‌کند. جامعه نیز از این قاعده مسـتثنا نیسـت. جامعه در عین اینکه حرکت طبیعی دارد، به واسـطه دخالت عوامل انسـانی با حرکت‌های قسری نیز درگیر اسـت. انسـان از آن حیث که فطرت دارد و قصدمند کنش می‌کند، قادر است در تکوین و تدوین و تشریع جامعه و زندگی اجتماعی دخالت کند و کلیت جامعه را به سمت کمال یا انحطاط بکشاند.

نفس انسان ابتدا هویت استعدادی و بالقوه دارد و در تار و پود مادی و جسمانی محصور است اما با حرکت جوهری و توسعه وجودی به صورت عقلی و مجرد مبدل می‌گردد. تبدیل انسان مادی بالقـوه بـه عقل مجرد و لاهوتـی از خلال عمل صالح و ایمان حقیقی میسـر می‌شـود. بنابراین در شـکل‌گیری انسـان امکان‌ها بیشـتر از فعلیت‌ها نقش دارد و فعلیت‌یافتگی اگرچه شرافت وجودی دارد، ولی اولویت تکاملی ندارد.

معرفت، بنیادین‌ترین عنصر در تکامل وجودی نفس انسانی است. این عنصر از امور وجودی و بخشی از فعلیت‌های وجودی انسان است؛ انسان مادی را به هستی لایزال مطلق الهی پیوند می‌زند و تجرد نفس را سـبب می‌شـود. علم و عالم و معلوم در چرخه وجود بر مدار واحدی می‌چرخند و هویت وجودی واحدی به دست می‌آورند.

سـعادت نهایی که سـیر انسان و جوامع انسـانی معطوف به آن اسـت، از دو مسیر عقل عملی و نظـری امـکان تحقـق می‌یابد و همان رسـیدن انسـان به عقل فعـال و تجرد الهی اسـت. غایت جوامع انسـانی نیز حیات طیبه‌ای است که شاخص‌های معنوی‌اش در والاترین مرتبه و ارزش‌های انسانی‌اش در افق حقیقت غایی و ساحت وجودی الهی است. حیاط طیبه جایی است که انسان و خدا به هم می‌رسند و انسان صفات کمالیه الهیه را به صورت رقیق‌تر کسب می‌کند.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. آقاسی، محمد (۱۳۹۲). **فلسفه اجتماعی هنر در اندیشه دکارت و ملاصدرا**. تهران: جهاد دانشگاهی. چاپ اول.
۳. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۷۹). **ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام**. ج۳، تهران: طرح نو. چاپ اول.
۴. اعوانی، غلامرضا، و بیدهندی، محمد (۱۳۸۲). **بررسی و تحلیل هستی‌شناسی تأویلی ملاصدرا**. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان. ۳۴-۳۵، ۱۸-۱.
۵. افروغ، عماد (۱۳۹۴). **شرحی بر آرای دیالکتیک بسکار**. تهران: نشر علم. چاپ اول.
۶. ایمان، محمدتقی، و کلاته ساداتی، احمد (۱۳۹۲). **روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ اول.
۷. بیدهندی، محمد (۱۳۸۵). بررسی و تحلیل مفهوم «حقیقت» در اندیشه ملاصدرا و هایدگر. **خردنامه صدرا**. ۴۵، ۳۱-۱۵.
۸. پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). **جهان‌های اجتماعی**. قم: کتاب فردا. چاپ دوم.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). **رحیق مختوم**. ج۱. قم: اسراء. چاپ اول.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). **جامعه در قرآن**. قم: اسراء. چاپ دوم.
۱۱. دورکیم، امیل (۱۳۷۳). **قواعد روش جامعه‌شناسی**. ترجمه: علی‌محمد کاردان. تهران: دانشگاه تهران. چاپ پنجم.
۱۲. دورکیم، امیل (۱۳۸۲). **صور ابتدایی حیات مذهبی**. ترجمه: نادر سالارزاده. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی. چاپ اول.
۱۳. ریتزر، جرج، و گودمن، داگلاس جی. (۱۳۹۰). **نظریه جامعه‌شناسی مدرن**. ترجمه: خلیل میرزایی و عباس لطفی‌زاده. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان. چاپ اول.
۱۴. سبزواری، ملاهادی (بی‌تا). **شرح منظومه**. تهران: انتشارات علامه.
۱۵. سیدی فرد، سیدعلی، **هستی‌شناسی اجتماعی: درآمدی بر یک نظریه نو**، تهران، سدید، اول، ۱۳۹۵.
۱۶. شاکرین، فاطمه (۱۳۹۰). **هستی‌شناسی جامعه**. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. چاپ اول.
۱۷. الصدر، محمدباقر (۱۴۲۴). **المدرسة القرآنية**. قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر. الطبعة الثانية.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۰). **رساله سه اصل**. تهران: چاپخانه دانشگاه.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ الف). **اسرار الآیات**. تعلیق و ترجمه: خواجوی. تهران: مولا. چاپ اول.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ ب). **شواهد الربوبية**. قم: مطبوعات دینی. چاپ دوم.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). **العرشية**. تهران: مولا.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). **مفاتیح الغیب**. تصحیح: محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی. چاپ اول.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). **المبدأوالمعاد**. تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). **اسفار الاربعة العقلية**. ج۳، ۸ و ۹. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. طباطبائی، محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، دوم، ۱۳۹۰.
۲۶. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۹). **خطوط کلی حکمت متعالیه**. تهران: سمت. چاپ اول.
۲۷. عرب مؤمنی، ناصر (۱۳۸۰). **درباره اتحاد عالم با معلوم**. مطالعات اسلامی. ۵۲-۵۱، ۲۰۸-۱۷۷.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]

۲۸. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۱). **اندیشه‌های اهل مدینه فاضله**. ترجمه: جعفر سجادی. تهران: کتاب‌خانه طهوری. چاپ دوم.
۲۹. قربانی، قدرت‌الله (۱۳۹۳). مناسبات انسان کامل و خلافت الهی در اندیشه ملاصدرا. **حکمت اسراء**. ۲۰، ۴۴-۱۹.
۳۰. کاتینگم، جان (۱۳۹۲). **دکارت**، ترجمه: سید مصطفی شهرآیینی. تهران: نشر نی. چاپ اول.
۳۱. کریمی، محمدکاظم، و خان‌محمدی، کریم (۱۳۹۳). رویکردهای سیاسی‌اجتماعی در فلسفه صدرا. **سیاست متعالیه**. ۵، ۱۰۲-۸۳..
۳۲. کوزر، لوییس (۱۳۸۵). **زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی**. ترجمه: محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی. چاپ دوازدهم.
۳۳. کوشا، غلام‌حیدر (۱۳۹۲). **بررسی انتقادی مبانی جامعه‌شناسان در مطالعه دین**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. قم.
۳۴. لک‌زایی، شریف (۱۳۹۲). فرد و جامعه در حکمت سیاسی متعالیه. **سیاست متعالیه**. ۱ (۳)، ۴۲-۲۵.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۲). **جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن**. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی. چاپ دوم.
۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). **مجموعه آثار** (۶): اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا. چاپ هشتم.
۳۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷ الف). **مجموعه آثار** (۵): شرح منظومه. تهران: صدرا. چاپ پنجم.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷ ب). **مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی** (۵): جامعه و تاریخ. تهران: صدرا.
۳۹. موسوی، هادی، و علی‌پور، مهدی (۱۳۸۸). واژه‌شناسی «جسمانیت» در نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس. **معرفت فلسفی**. ۲۵، ۱۵۲-۱۳۱.
۴۰. نری، آلن (۱۳۹۴). **دیالکتیک و تفاوت؛ رئالیسم انتقادی دیالکتیکی و بنیان‌های عدالت**. ترجمه: عماد افروغ. تهران: نشر علم. چاپ اول.
۴۱. نصری، عبدالله (۱۳۹۴). **صدر اندیشه: سیری در زندگی و آرا و اندیشه‌های سید محمدباقر صدر**. تهران: دفتر نشر اسلامی. چاپ اول.

42. Gerth, H. H., & Mills, C. Wright (1964). ***From Max Weber: Essays in Sociology.*** New York: Oxford University Press.
43. Parkin, Frank (1990). ***Max Weber.*** New York & London: Routledge.
44. Searle, John R. (2006). ***Social Ontology: Some Basic Principles in Anthropological Theory.*** Vol. 6. London and New Delhi: SAGE Publications.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.3.5]