

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

غلام حیدر کوشا

دانش آموخته 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 افق 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 کشش‌های 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

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 بومی کردن 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. مطرح کردن 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

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 شده‌ایم که از میان مبانی فلسفی مذکور، هستی‌شناسی اجتماعی صدرایی را در حد وسع بررسی کنیم و راهی برای تولید، بسط و توسعه نظریه اجتماعی صدرایی بگشاییم.

هستی‌شناسی اجتماعی از آنرو که به زندگی جمعی انسان‌ها مربوط است، از دو چشم‌انداز به مسائل هستی‌شناختی چشم می‌دوزد: نخست از این چشم‌انداز که، واقعیت اجتماعی چیست؟ و چگونه شکل می‌گیرد؟ و دوم اینکه، جایگاه هستی‌شناختی انسان‌ها در نظام اجتماعی چگونه است و از چه نسبتی با واقعیت‌های اجتماعی برخوردار است؟ در این تحقیق بعد از مرور اجمالی اصول کلی هستی‌شناختی صدرایی، هستی‌شناسی اجتماعی‌اش در همین دو چشم‌انداز پی گرفته می‌شود. ما در چشم‌انداز نخست، هستی‌جامعه، رابطه سوژه و اُبژه و تحول وجودی جامعه را بررسی می‌کنیم، و در چشم‌انداز دوم، امکان و فعلیت یافتگی نفس انسان، جایگاه معرفت، نسبت کنش و فاعل و جایگاه معنا در زندگی و سعادت نهایی را می‌کاویم.

۱. مفهوم‌شناسی «هستی‌شناسی اجتماعی»

هستی‌شناسی اجتماعی مرکب از دو مفهوم «هستی‌شناسی» و «اجتماعی» است. هستی‌شناسی رویکردهای عامی را شامل می‌شود که به چیستی واقعیت جهان و هستی پاسخ می‌دهند؛ نظیر اینکه ماهیت جهان هستی چیست؟ چه چیزی در جهان وجود دارد؟ و هستی‌های مفروض چگونه در جهان ظاهر می‌شوند؟ ارتباط ما با واقعیت‌های جهان چگونه ترسیم می‌شود؟ (کوشا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۲). پسوند «اجتماعی»، هستی‌شناسی را از ساحت مطلق بیرون می‌آورد و به سمت مؤلفه‌های اجتماعی هدایت می‌کند. آن گونه که جان سرل^۱ توضیح می‌دهد، هستی‌شناسی اجتماعی به نحوه وجود «موضوعات اجتماعی»، «واقعیت‌های اجتماعی» و «فرایندها و رخداد‌های اجتماعی» می‌پردازد (Searle, 2006, p. 12-29). هستی‌شناسی اجتماعی در مکتب رئالیسم انتقادی پرسش از وجه گذرای وجودی جهان است؛ مخصوصاً این پرسش که: جهان اجتماعی باید چگونه باشد که علم اجتماعی امکان‌پذیر باشد؟ (افروغ، ۱۳۹۴، ص ۴۲). روی بسکار^۲ بنیان‌گذار رئالیسم

1. John Searle

2. Bhaskar, Ram Roy

انتقادی، پاسخ این پرسش را در بررسی هستی‌شناختی عاملان و ساختارهای اجتماعی و نسبت آن دو پی می‌جوید.

هستی اجتماعی با زندگی جمعی انسان‌های 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 می‌شود؛ بنابراین در هستی‌شناسی اجتماعی دو محور بنیادین وجود دارد: یکی نحوه وجود جامعه و زندگی اجتماعی و فرایندهای مؤثر در آن و دیگری، جایگاه انسان و عاملیت انسانی و جایگاه آن در ساختار دامن‌گستر اجتماعی. اینکه «جهان اجتماعی چیست؟»، «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

«هستی‌شناسی اجتماعی» هرچند جدیداً به فرهنگ لغات اجتماعی افزوده شده است، اما از حیث محتوایی پیشینه‌ای به درازای مباحث اجتماعی و مطالعات جامعه‌شناختی دارد. نخستین بار دورکیم^۱ میراث «عنیت روش‌شناختی اجتماعی» - وحدت روش علوم طبیعی و اجتماعی - آگوست کنت^۲ را به سمت «عنیت هستی‌شناختی اجتماعی» - وحدت موضوع علوم طبیعی و اجتماعی - سوق داد و از «واقعیت اجتماعی»^۳ سخن به میان آورد و آن را مانند پدیده‌های طبیعی خارجی و عینی معرفی کرد (دورکیم، ۱۳۷۳، ص ۵۸۱). از آن پس بحث هستی و کیفیت وجود جامعه به یکی از بحث‌انگیزترین مباحث در میان فیلسوفان اجتماعی و جامعه‌شناسان تبدیل شد. در تفکر اسلامی معاصر نیز به تناسب مباحث فلسفی و اجتماعی مباحثی با سیاق هستی‌شناسی اجتماعی محل بحث قرار گرفته است. محمدحسین طباطبائی، مرتضی مطهری، محمدباقر صدر، محمدتقی مصباح یزدی و عبدالله جوادی آملی جزو کسانی هستند که به 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

و با تکیه بر اصل وحدت وجود صدرایی می‌پذیرد که اگر از گردهم‌آبی مجموعه‌ای از انسان‌ها آثاری ناشی می‌شود که متفاوت با آثار تک‌تک افراد است پس جامعه واقعاً وجود حقیقی دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۹۶-۹۸). وی برای تأیید قرآنی سخنش به آیاتی اشاره می‌کند که امتی را به جرم نیاکانشان عتاب و توبیخ می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۰۸). 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، ص ۲۵-۲۴). جوادی آملی وجود عینی جامعه را می‌پذیرد، اما روش اثبات طباطبائی - اثبات جامعه از طریق آثار و مستند به آیات قرآن - را ناتمام می‌خواند و استدلال می‌کند که هستی‌شناسی اجتماعی، تبعیدی نیست تا بتوان با ظواهر الفاظ قرآن اثباتش کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۳). 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، ص ۳۳۰). 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، ص ۳۲۸).

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، ص ۴۲). 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، ص ۷۴). 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، ص ۷۵).

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،

ص ۷۰). ایجاد پژوهش‌ها یعنی اینکه وضعیتی جدید غیر از وضعیت افراد وجود دارد (نصری، ۱۳۹۴، ص ۵۰۴). 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، ص ۵۹). بنابراین محمدباقر صدر همانند طباطبائی و مطهری وجود حقیقی جامعه را می‌پذیرد.

دو کتاب هستی‌شناسی جامعه (شاقرین، 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 میان فرهنگی 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 صدر 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.

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، ج ۱، ص ۲۹۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ب، ص ۱۴). مطهری معتقد است که اصالت وجود، اصل اصیل فلسفه، اصل فوق‌العاده با اهمیت از نظر دخالت در سرنوشت فلسفه و حل‌کننده مسائل وجود و سایر مهمات فلسفه است (مطهری، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۸۸).

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، ص ۲۷). 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، ج ۱، ص ۴۹). 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 تکرار موجودات را توجیه کند در کمال و نقص و سلسله‌مراتب آن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۸). 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 نفس الامر، لایه نفس و لایه جسم. لایه نفس

حلقه واسط جهان مادی و طبیعی با جهان مجرد نفس الامری است. به گفته خود صدرا، نفس دروازه‌ای است که از عالم جبروت به عالم ماده گشوده شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۵۴-۴۵۰). مطرح کردن عالم نفس انسانی و پذیرش توان تدبیری آن، گفتمان هستی‌شناختی ملاصدرا را به سمت هستی‌شناسی اجتماعی هدایت می‌کند. وی با مطرح کردن لایه‌بندی و دخالت نفس در تحول جهان طبیعی و هدایت آن به سمت عالم جبروت، وارد مباحث فلسفه علوم اجتماعی می‌شود. در تلقی صدرا، نفس انسانی هم‌قادر است در طبیعت دست ببرد و هم به عالم لاهوت سرک بکشد. او از حیث توسعه وجودی این ظرفیت را دارد که با شروع زندگی طبیعی هویت جبروتی پیدا کند و با همان هویت مجرد و فراطبیعی در دنیای طبیعی و مادی دخالت کند.

۳-۳. حرکت جوهری

ملاصدرا عالم را دارای جلوه جوهری و عرضی معرفی کرده و حرکت و تغییر جوهری را به عنوان اصلی هستی‌شناختی مطرح ساخته است. حرکت جوهری به این معناست که موجودات با کسب مراتب وجودی جدید، مدام صورت عوض می‌کنند و چیزی جدید می‌شوند. سیلان و گذرایی، عارضی نیست، بلکه از وجوه هستی‌شناختی و جزء ذات موجودات است. بر همین پایه، ملاصدرا این تحرک و جابه‌جایی را «وحدت اتصالی» و «لبس بعد اللبس» و نیز متمایز از «لبس بعد الخلع» معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۶، ص ۲۱، به نقل از: کریمی و خان‌محمدی، ۱۳۹۳، ص ۹۰). معنای لبس بعد اللبس این است 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.

سیال بودن، خصیصه موجودات مادی یا متعلق به مادی است. مجردات تکامل وجود دارند اما حرکت جوهری ندارند. بنابراین انسان تا هنگامی که به بدنش تعلق، و با آن اتحاد دارد حرکت جوهری را تجربه می‌کند. البته این سخن به این معنا نیست که حرکت در ماده صورت می‌پذیرد. چنان‌که در اصل «اصال وجود» یادآوری شد، تمام ویژگی‌ها و آثار خارجی موجودات به وجود منتسب است، نه ماده و صورت مادی. لذا ملاصدرا در تحلیل اجسام طبیعی تذکر داده است که طبیعت ماهیتش ثابت است و آنچه متجدد و متصرف است، وجود موجودات طبیعی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۳۱).

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. چنین 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، ج ۶، ص ۳۸۰ و ج ۹، ص ۲۲-۲۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۰۶؛ ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۳۸۷ 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 عالم معنوی بر عالم 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، ص ۳۰). 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. در هر حال 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

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، ص ۲۰۸-۱۷۷). 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، ص ۳۸).

۴. هستی‌شناسی اجتماعی

۴-۱. نحوه وجود واقعیت‌های اجتماعی

حکمت متعالیه که فلسفه وجودشناختی عمیقی را عرضه داشته و در تمام ساحت‌های حیات بشری مذاقه 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 الاضنام الجاهلیة والمظاهر الالهية 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، ص ۸۵). 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

می‌کنند. اجتماعات انسانی به این منظور سامان گرفت که انسان‌ها چیزهایی را که برای ثبات، رشد و تکامل خود نیاز دارد، به دست آرند (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۴۹۰-۴۸۹). بنابراین در حکمت صدرایی، امور اجتماعی، روابط انسانی، تعامل میان فردی و نظام اجتماعی در حاشیه نیست. جامعه به عنوان بستر شکوفایی استعدادهای انسانی و توسعه فعلیت‌های نفس حائز اهمیت است. بدون جامعه و بسترهای اجتماعی رسیدن به فعلیت‌های تکامل‌یافته میسر نیست.

۱-۱-۴. هست‌بودگی جامعه

مهم‌ترین بحث در فلسفه علوم اجتماعی، هستی جامعه است. اصولاً عنوان «هستی‌شناسی اجتماعی» با مباحث وجود داشتن و نداشتن جامعه وارد ادبیات جامعه‌شناسی شد. کهن‌ترین نظریه جامعه‌شناختی در باب وجود جامعه به دورکیم باز می‌گردد. او با مطرح کردن مفهوم «واقعیت اجتماعی» و به مثابه اشیای طبیعی خواندن آن، از این ایده حمایت کرد که پدیده‌های اجتماعی واقعیت‌های بیرونی و الزام‌آورند - نه تصورات فردی و توهمات روان‌شناختی - و تنها راه تبیین پدیده‌های اجتماعی، تبیین آنها با پدیده اجتماعی دیگری است. در نگاه دورکیم، نه تنها میان روش‌های مطالعه پدیده‌های طبیعی و اجتماعی مشابهت برقرار است، بلکه خود موضوعات اجتماعی و طبیعی نیز مشابه و یکسان‌اند. وی ادعا می‌کند که جامعه واقعی عینی است که هیجانات اجتماعی را کنترل می‌کند؛ نیروی اخلاقی را توسعه می‌دهد و احساس اتکا، حافظ، حامی و قیم را برمی‌انگیزد. جامعه است که فرد را بر فراز خویش ارتقا می‌بخشد؛ حتی جامعه است که او را می‌سازد؛ زیرا چیزی که انسان را می‌سازد مجموعه خصوصیات فکری و ذهنی است که تمدن را تشکیل می‌دهد و تمدن اثر جامعه است (دورکیم، ۱۳۸۲، ص ۵۸۱؛ دورکیم، ۱۳۷۳، ص ۳۷-۲۸؛ کوزر، ۱۳۸۵، ص ۱۸۸).

اما جامعه، در اندیشه صدرای 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 صدرای با وجود داشتن حقیقتی به نام جامعه و مرتب بودن آثار عینی بر آن، ناسازگار نیست.

اصل «اصیل بودن وجود»، «بسیط بودن وجود»، «تشکیک وجود» و «وحدت وجودی نظام هستی» نشان می‌دهد که تمام هستی 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

«کثرت در عین وحدت» و برعکس است. در هر حال، چنان که یادآوری شد، در حکمت متعالیه تمام فعل و انفعالات انسانی و طبیعی رنگ و بوی وجودی دارد. رفتار انسان، دانش و معرفت آنها و حتی نظام معنایی و زیست جهان انسانی وجودی است. این مسئله این مدعا را تقویت می‌کند که جامعه نیز وجود دارد و امری وجودی است. بنا بر اصول هستی‌شناختی صدرایی، وجود با حرکت وجودی جوهری صورت معدنی می‌یابد و سپس به صورت نوعیه نباتی و متعاقباً به صورت نوعیه حیوانی دست می‌یابد. حقیقت وجود با طی مراحل وارد قلمرو حیات انسانی می‌شود. در همین مرحله، وجود موفق می‌شود به ادراک صور علمی و معانی و مفاهیم دست یابد (آقاسی، ۱۳۹۲، ص ۸۵). حرکت جوهری وجود به صورت نوعیه انسانی متوقف نمی‌شود، بلکه می‌کوشد در افقی والاتر صورت نوعی جدیدی دست‌وپا کند. این صورت نوعی می‌تواند «صورت نوعی جامعه» باشد. صورت نوعی جامعه که افراد متکثر را ذیل پوشش خود وحدت می‌بخشد، صورتی مجرد و روحانی است؛ به همین دلیل افق وحدت و ترکیب اعضای جامعه افق معنوی و معرفتی خواهد بود (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱). همان‌گونه که جوادی آملی تصریح کرده است، وجود جامعه مانند اعداد حقیقتاً وجود عینی و خارجی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۳۲۸). نشانه چنین وجودی، چنان که طباطبائی و صدرا اشاره کرده‌اند، آثاری است که بر آن مترتب است؛ آثاری که نمی‌توان نادیده‌اش گرفت و نمی‌توان به افراد منتسب کرد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۹۶؛ نصری، ۱۳۹۴، ص ۵۰۹). «اصل حرکت جوهری» و «استدادی بودن حرکت» این ظرفیت را به وجود می‌آورد که حقیقی بودن وجود جامعه در کنار حقیقی بودن وجود افراد توجیه شود و نسبت رفتار و آثار به صورت هم‌زمان به دو ساحت وجودی معقول جلوه کند. بنا بر قرائت طباطبائی از حکمت صدرایی، همان‌گونه که انسان از لحاظ وجودی از اعضا و ابعاضی تشکیل شده است که هر کدام هویت وجودشناختی مستقل دارد، جامعه نیز از ترکیب مجموعه افراد به وجود می‌آید و در کنار افراد هویت وجودشناختی مستقل دارد (شاکرین، ۱۳۹۰، ص ۵۹-۵۳).

جامعه، افراد را گرد هم می‌آورد، نسل‌های مختلف را به هم متصل می‌کند و نظام‌های معنایی، آرمان‌ها، ارزش‌ها و هنجارها را می‌آفریند. کنش‌های اجتماعی افراد با سازوکارهایی که جامعه تعیین کرده است به وقوع می‌پیوندد. در بستر جامعه است که نظام کنش با نظام دانش و هر دو توأمان با نظام آفرینش همسو می‌شود. اهتمام به ساحت‌های وجودی اجتماعی به اندازه‌ای اهمیت می‌یابد که شریعت با زبان بشری و مفاهیم خلق‌شده در فرایند کنش متقابل انسانی نازل می‌شود (ر.ک: یوسف: ۲).

۲-۱-۴. ناثویت‌گرایی 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^۱، ۱۳۹۲، ص ۲۱۲). 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، ص ۴۷۳)، آن قدر 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، ص ۴۳-۴۰؛ افروغ، ۱۳۹۴، ص ۳۳-۳۴).

در حکمت صدررا، دیوار حائل میان سوژه و اُبژه به صورت بسیار هوشمندانه برداشته و همسویی و وحدت آن دو تثویز شده است. نگرش ناثویت‌گرایانه صدررا، 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، ص ۱۶۱). عقل و عاقل و معقول، علم و عالم و معلوم، و عمل و

عامل و معمول همه وحدت دارند. فاعل شناسا در فرایند شناخت، ارتباط ادراکی با شیء شناخته شده پیدا نمی کند، بلکه اتصال وجودی می یابد. هر شناختی بار وجودشناختی دارد. شناسنده با هر گام معرفتی که بر می دارد توسعه وجودی می یابد و پله های کمال وجودی را می پیماید. بنابراین ملاصدرا ثنویت گرایی را ناتمام می داند و به کفایت فلسفی ناثنویت گرایی رأی می دهد.

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 ساختار و عاملیت یا فرد و جامعه را به صورت دیالکتیکی حل کند. تحلیل دیالکتیکی صدرا در حوزه علوم اجتماعی به پایه های دیالکتیکی او در حوزه علوم طبیعی مستند است. در فلسفه طبیعی صدرایی، جوهر عالم مادی مدام در حال دگرگونی و تبدیل از قوه به فعل است. وضعیتی نفی می شود و وضعیت جدیدی حاکم می گردد. نفی وضعیت ها تا رسیدن به تجرد ادامه می یابد. هر وضعیت «بالفعلی»، «بالقوه» است و به تعبیری، هر اثباتی در فرایند حرکت، هویت «نفی گونه» دارد. با نفی وضعیت های جاری، که از یک حیث بالفعل و از حیث دیگر بالقوه است، صورت های آتی فرصت بروز و تحقق می یابد (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ص ۹۵-۹۴).

بر پایه جهت گیری صدرا در فلسفه علوم طبیعی، نگرش او در قلمرو علوم اجتماعی قابل ردیابی است. از نگاه حکمت متعالیه، جامعه مانند سایر موجودات در حال حرکت است. عوامل انسانی بسته به میزان بهره مندی از هستی و وجود، سیر تحول را تجربه می کنند. انسان ها با ظرفیت های مختلف وجودی قادرند در جامعه دخالت کنند و محیط زندگی اجتماعی و زیست جهان خود را تغییر دهند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵-۱۴). از سویی تکامل و تحول وجودی انسان در گرو اعمال و ارزش هایی است که در قالب نظام معنایی در جامعه بروز و ظهور می یابد. لذا فرد که در حاشیه زندگی اجتماعی بسط وجودی می یابد، توانایی تغییر حیات اجتماعی و ساختن زندگی مطلوب و حیاط طیبه را دارد (لک زایی، ۱۳۹۲، ص ۳۵-۳۴).

دیالکتیک صدرا، چه در ساحت طبیعی و چه در سپهر اجتماعی، بسیار غنی تر و پیچیده تر از چیزی است که هگل و مارکس معتقد بودند. هگل عناصر دیالکتیکی را امور ذهنی می دانست و در مقابل، مارکس عناصر مادی را مطرح می کرد. اما صدرا دیالکتیک کل نظام هستی را در پیوستار مادی - مجرد به تحلیل می نشیند. جهان از قوه محض و هیولای اولی شروع می کند و تا رسیدن به تجرد ادامه می یابد. این نوع دیالکتیک، ظرفیت های نظری بسیاری برای علوم اجتماعی به ارمغان می آورد که بحث از آن مجال وسیع تر می طلبد.

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، تک تک موجودات و در نگاهی عام تر، تمام عالم از موقعیت بالقوه به سوی موقعیت بالفعل حرکت می کند. 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 صورت های آگاهی و علمی هویت بین الاذهانی را پدید می آورد (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۵-۱۱۸). بنا بر اقتضای اصول هستی شناختی حکمت صدرایی جامعه ایستا نیست بلکه از طریق الحاق با صورت ها، لایه ها، جهان های اجتماعی متفاوت و نظام های معنایی مختلف تحول جوهری را تجربه می کند. شاید بتوان در توضیح تحول جوهری جامعه از نظام مفهومی فارابی کمک گرفت. از نظر فارابی، جامعه صورت های مختلفی دارد که هر کدام به تناسب عمق معنا و کمالی که برخوردارند، کامل یا ضعیف ظاهر می شوند. «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 میسر و ممکن است (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۹۳-۲۷۰). جامعه با تقویت نظام معنایی می تواند به مرحله بالاتر صعود، و با تضعیف نظام معنایی به درجه پایین تر سقوط کند. منطق این تحرک و تحول، منطق حرکت جوهری بر مبنای قوه و فعل است. وقتی جامعه تکامل می یابد، فعلیت های معنایی و بالاتری را کسب می کند و هنگامی که جامعه رو به سقوط می رود، استعداد های تکامل بخش خود را یکی پس از دیگری از دست می دهد.

آنچه حرکت جوهری جامعه را متمایز می کند، دخالت عوامل انسانی است. این موضوع در فلسفه صدرای 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، ج ۵، ص ۴۲۳). حرکت قسری جامعه با دخالت انسان صورت می گیرد. 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 بازساختن» جهان خودش دخالت کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۰۹-۱۰۸). پس تحول جامعه تابع تحول صورت های معنایی و متأثر از دخالت های عوامل انسانی است. عوامل انسانی با ورود به لایه های معنایی فرهنگ و تقویت و تضعیف آن تحول جامعه را موجب می شود.

۴-۲. 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، ج ۳، ص ۴۰۰). بنابراین برای فهم عمیق‌تر و دقیق‌تر وجوه اجتماعی هستی انسان، سزاوار است نفس انسانی و الگوی فعلیت یافتنش و نیز ارتباطش با حوزه‌های معرفتی کنشی 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، ج ۳، ص ۷۱). شاهی که ملاصدرا برای اثبات مدعای خود ذکر می‌کند آیه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» (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، ص ۹).

ترجیح امکان بر فعلیت، به صدر 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 صدر، 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، ج ۸، ص ۳۳۲). 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، ص ۲۶۴).

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، ص ۱۳۱-۱۵۲).

چگونگی انقلاب 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 تکامل یافته‌اش 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، ج ۱، ص ۱۸۸؛ کریمی و خان‌محمدی، ۱۳۹۳، ص ۹۰). 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، ص ۹۲-۹۱).

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، ج ۳، ص ۷۱). 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 «أولئک کالأنعام بل هم أضل» (اعراف: ۱۷۹) می‌رسد.

۲-۲-۴. ادراک، معرفت و نظام دانش

بنا بر حکمت متعالیه، موجودات حاضر در نظام هستی، از جمله انسان، متناسب با اوصاف کمالی خود به مراتب وجودی والاتر دست می‌یابند و ساحت‌های رفیع وجودی را فتح می‌کنند. اوصاف بسیاری در تکامل وجودی انسان نقش دارد. مهم‌ترین کمالات وجودی، «ادراک» یا به تعبیری «علم و معرفت» است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶). برداشت ملاصدرا از ادراک و نظام معرفتی این است که فرایند تحقق معرفت در سه گام حسی، خیالی و عقلی صورت می‌گیرد. خاستگاه تمام ادراکات بشری عینیت‌های خارجی است، لیکن بعد از ورود اطلاعات به ذهن انسان، به تجرد می‌رسند. بنابراین ادراک و معرفت به مغز و ساختار فیزیولوژیک آن متکی نیست. ادراکات انسان مجردند و قرین ذهن. ذهن نیز چیزی جز مجموعه ادراکات معلومات نفس نیست (آقاسی، ۱۳۹۲، ص ۸۴).

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 است 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، چشم‌انداز معرفت حسی ما به حقیقتی ورای امر حسی منعطف می‌شود. حقیقت فقط خداوند است؛ وجود بیکران و مطلق و افاضه‌دهنده وجود به دیگر موجودات. موجودات دیگر از جمله پدیده‌های مادی و حسی جلوه وجود اوست (بیدهندی، ۱۳۸۵، ص ۳۱-۱۵).

در نظام حکمت صدرایی، معیار «مطابقت با واقع» برای شناخت حقیقت از چرخه معرفت‌شناختی خارج نمی‌شود ولی اعتبار آن بسیار کمتر از چیزی است که دیگر فیلسوفان مبنای پذیرفته‌اند. حکمت صدرا مطابقت با واقع را یکی از چهار معنای حقیقت در کنار «وجود مطلق»، «وجود دائم» و «خداوند متعال» معرفی می‌کند (بیدهندی، ۱۳۸۵، ص ۲۶) و نهایتاً معانی سه‌گانه را تجمیع کرده، همه را به وجود لایزال خداوند ارجاع می‌دهد. در این تلقی، حقیقت، امری وجودی، و علم و ادراک بخشی از سازوکار توسعه وجودی حقیقت قلمداد می‌شود. تجلی هستی‌شناختی 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.

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^۱ و گودمن^۲، ۱۳۹۰، ص ۷۵۸-۷۵۵). 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، ص ۹۵-۹۱). 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 (علیه السلام) را عمل غیر صالح 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

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، ص ۳۶۶-۳۶۳). 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، ج ۸، ص ۳۹۳).

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 به ترتیب 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 ناثویت‌گرا، سوژه و ابژه را بر مدار واحدی (مدار وجود) گرد هم می‌آورد و از تأثیر و تأثر دوسویه آن دو، دیالکتیک وجودی را نتیجه می‌گیرد.

تمام جهان حرکت جوهری را تجربه می‌کند. جامعه نیز از این قاعده مستثنا نیست. جامعه در عین اینکه حرکت طبیعی دارد، به واسطه دخالت عوامل انسانی با حرکت‌های قسری نیز درگیر است. انسان 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 بکشانند. 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 بالقوه به عقل مجرد و لاهوتی از خلال عمل صالح و ایمان حقیقی میسر می‌شود. بنابراین در شکل‌گیری انسان امکان‌ها بیشتر 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 مجرد نفس را سبب می‌شود. علم و عالم و معلوم در چرخه وجود بر مدار واحدی می‌چرخند و هویت وجودی واحدی به دست می‌آورند.

سعادت نهایی که سیر انسان و جوامع انسانی معطوف به آن است، از دو مسیر عقل عملی و نظری امکان تحقق می‌یابد و همان رسیدن انسان به عقل فعال و مجرد الهی است. غایت جوامع انسانی نیز حیات طیبه‌ای است که شاخص‌های معنوی‌اش در والاترین مرتبه و ارزش‌های انسانی‌اش در افق حقیقت‌غایی و ساحت وجودی الهی است. حیات طیبه جایی است که انسان و خدا به هم می‌رسند و انسان صفات کمالیه الهیه را به صورت رقیق‌تر کسب می‌کند.

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. ج ۳، 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. پارسا، حمید (۱۳۹۲). جهان‌های اجتماعی. قم: کتاب فردا. چاپ دوم.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). ریح مختوم. ج ۱. قم: اسراء. چاپ اول.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). جامعه در قرآن. قم: اسراء. چاپ دوم.
۱۱. دورکیم، امیل (۱۳۷۳). قواعد روش جامعه‌شناسی. ترجمه: علی محمد 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: مركز 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 الآيات. تعلیق و ترجمه: خواجه‌ی. 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). مفاتيح الغیب. تصحیح: محمد خواجه‌ی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی. چاپ اول.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). المبدأ والمعاد. تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). اسفار الاربعة العقلية. ج ۳، ۸ و ۹. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه 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.

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 سیاسی اجتماعی 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.