

جامعه‌شناسی متعالیه

هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی
بر بنیان فلسفه و عرفان اسلامی

جلد ۱

ابراهیم خانی

انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام)
تهران: بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت
تلفکس: ۸۸۳۷۰۱۴۲
صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵
E-mail: isu.press@yahoo.com
www.ketabesadiq.ir: فروشگاه اینترنتی



جامعه‌شناسی متعالیه: هستی‌شناسی حیات‌ها، اجتماعی و مبنای فلسفه و عرفان اسلامی ■ تألیف: ابراهیم خانی
به اهتمام مرکز رشد دانشگاه امام صادق (ع) ■ نشر: دانشگاه امام صادق (ع) - مرکز رشد
چاپ اول: ۱۳۹۵ ■ شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه ■ چاپ: صحنی: برتر ■ شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۱۴-۵۱۲-۳

قیمت: ۸۰/۰۰۰ ریال

همه حقوق محفوظ و متعلق به ناشر است.

بیرشنامه: خانی، ابراهیم، ۱۳۶۷-
عنوان و نام پدیدآور: جامعه‌شناسی متعالیه: هستی‌شناسی حیات‌ها
اجتماعی و مبنای فلسفه و عرفان اسلامی / تألیف: ابراهیم خانی؛ به
مرکز رشد دانشگاه امام صادق (ع).
مشخصات نشر: تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری: ج: ۱؛ ۳۱۷ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۱۴-۵۱۲-۳-۳
شناسه افزوده: دانشگاه امام صادق (ع)، مرکز رشد
شناسه افزوده: دانشگاه امام صادق (ع)
شماره کتابشناسی ملی: ۴۳۱۵۸۱۹

فهرست مطالب

سخن مرکز رشد | ۱۵

مقدمه | ۱۹

۱. چیستی و معنای «جامعه‌شناسی» | ۱۹
۲. نسبت جامعه‌شناسی متعالیه با سایر مکاتب جامعه‌شناسی | ۲۶
۳. جامعه‌شناسی متعالیه در تراز و افق اندیشه امام خمینی (ره) | ۳۰
۴. اشراق انسان‌شناسی قرآنی در جامعه‌شناسی متعالیه | ۳۲
۵. نسبت فلسفه و عرفان اسلامی در این پژوهش | ۳۳

فصل اول: انسان‌شناسی توحیدی مبنای جامعه‌شناسی متعالیه | ۳۹

۱.۱. مقدمه | ۴۱

- ۲.۱. ماجرای هبوط انسان: حلقه اتصال انسان ایدئال با انسان متعارف | ۴۲
- ۳.۱. تبلور حقیقت و مراحل خلقت انسان در ماجرای هبوط حضرت آدم (ع) | ۴۴
- ۴.۱. ماجرای تعلیم اسماء به حضرت آدم (ع) و نسبت آن با مقام خلافت انسان | ۴۵
- ۵.۱. همخوانی نگاه عرفان اسلامی به حقیقت انسان با ماجرای تعلیم اسماء الهی | ۴۷
- ۶.۱. نسبت خلافت ارضی انسان با مقام خلافت مطلق الهی | ۵۰
- ۷.۱. نسبت تمامی انسان‌ها با ماجرای تعلیم اسماء الهی | ۵۵
- ۸.۱. تبیین فطرت الله و هماهنگی آن با ماجرای تعلیم اسماء | ۵۶

- ۹،۱. حقیقت شجره‌ی ممنوعه و علت فریب خوردن حضرت آدم علیه السلام توسط ابلیس | ۵۹
- ۱۰،۱. عهد میثاق و نسبت فراموشی آن با هبوط به حیات زمینی | ۶۲
- ۱۱،۱. هبوط دوم و نسبت آن با حیات اجتماعی | ۶۴
- ۱۳،۱. هبوط سلامی و هبوط غیرسلامی | ۶۷
- ۱۴،۱. الحیاة الدنیا حاصل حیات اجتماعی در بستر هبوط غیرسلامی | ۶۸
- ۱۵،۱. تدریجی بودن مراحل هبوط در فرد و اجتماع انسانی | ۶۹
- ۱۶،۱. مراحل تدریجی هبوط در فرد فرد انسان‌ها | ۷۰
- ۱۷،۱. مراحل تدریجی هبوط در بستر حیات اجتماعی | ۷۲
- ۱۶،۱. حیات اجتماعی مقدمه فعلیت و ظهور تامّ مقام خلافت الهی انسان | ۷۴
- ۱۷،۱. حیات اجتماعی بآمده از هبوط سلامی: محل ظهور تفصیلی مقامات انسان کامل | ۷۶

فصل دوم: هستی‌شناسی ارکرد اعتباریات در ساختار حیات

اجتماعی | ۷۹

- ۱،۲. مقدمه: حیات ارضی بستر ظهور تفصیلی اراده‌ها | ۸۱
- ۲،۲. تبیین فلسفی-عرفانی کارکرد اعتباریات و تعلات بخشیدن به تعینات مختلف | ۸۱
- ۳،۲. هستی‌شناسی حداقلی و حداکثری اعتباریات | ۸۸
- ۴،۲. اعدادی بودن نقش اعتباریات و عدم منافات این بشر با توحیدی | ۹۲
- ۵،۲. ضرورت تحقق حیات اجتماعی برای کارآمدی نظام اعتبارات | ۹۴
- ۶،۲. اعتبارات اجتماعی تصنع روابط حقیقی عالم | ۹۵
- ۷،۲. اعتباری در قبال حقایق عالم | ۹۷
- ۸،۲. نسبت اعتباریت اجتماع با ساختار لغوی اجتماع | ۹۸
- ۹،۲. تفکیک میان اعتبارات ریشه‌ای و اغراض ریشه‌ای در شناخت هویت‌های اجتماعی | ۹۹
- ۱۰،۲. رابطه طولی اراده‌ها و اعتبارات ناشی از آن در بستر حیات اجتماعی | ۱۰۰
- ۱۱،۲. تقلید و الگوبرداری لازمه اعتبارات حیات اجتماعی | ۱۰۱
- ۱۲،۲. نسبت کلی حیات اجتماعی با خودآگاهی | ۱۰۳

۱۳،۲. عدم کفایت تنظیم مناسب اعتبارات فردی و اجتماعی در دستیابی به غایات فردی و اجتماعی| ۱۰۶

۱۴،۲. روش دو بعدی جامعه‌شناسی متعالیه در هستی‌شناسی جوامع مختلف| ۱۰۹

۱۵،۲. تلازم نظام اعتباریات با عبودیت و شریعت| ۱۱۰

۱،۱۵،۲. نسبت دین اسلام با فطرت الله| ۱۱۱

۲،۱۵،۲. حنیف بودن دین اسلام و نسبت آن با فطرت الله| ۱۱۲

۱۵،۲. تعیین‌های مختلف حیات‌های اجتماعی مستعد ظهور اله حقیقی و یا الهه‌های دروغین| ۱۱۳

۱۵،۲. ظهور ولایت حق و ولایت طاغوت در بستر تاریخ حیات‌های اجتماعی| ۱۱۵

فصل سوم: تبیین فلسفی هویت اصیل حیات‌های اجتماعی| ۱۱۷

۱،۳. مقدمه| ۱۱۹

۲،۳. مبانی فلسفی نیاز ری تبیین ابعاد اصیل جامعه| ۱۲۰

۱،۲،۳. اصالت وجود| ۱۲۱

۲،۲،۳. نحوه‌ی تفریع کلیت یسعی بر اصالت و خود| ۱۲۳

۳،۲،۳. اتحاد عاقل و معقول| ۱۲۵

۳،۳. تبیین اصالت وجود جامعه| ۱۲۶

۱،۳،۳. عدم اختصاص برهان فلسفی به جوامع توحید| ۱۲۷

۲،۲،۳. نقش کلیت یسعی در هستی‌شناسی فرهنگ| ۱۲۹

۴،۳. تبیین مقام وحدت و کثرت فرهنگ بر اساس مقام وحدت و کثرت نفس| ۱۳۲

فصل چهارم: تبیین عرفانی هویت اصیل حیات‌های اجتماعی| ۱۳۹

۱،۴. مقدمه| ۱۴۱

۲،۴. تبیین تمایز ادوار تاریخی بر اساس اسماء الهی| ۱۴۲

۳،۴. انحصار ظهور برخی از اسماء الهی در حیات‌های اجتماعی| ۱۴۳

۱،۳،۴. عین ثابت باطن حیات اجتماعی| ۱۴۳

۴،۴. نسبت ارواح کلیه با ارواح جزیی و نقش آن در اثبات حیثیت وجودی اجتماع| ۱۴۴

۵،۴. محوریت معرفت انفسی در تحقق و تبیین اتحاد وجودی حیات‌های اجتماعی| ۱۴۵

۱،۵،۴. مقدمه| ۱۴۵

- ۲,۵,۴. عوالم انسانی عرضی و طولی|۱۴۶
- ۳,۵,۴. دامنه‌ی معرفت انفسی امامان حق و کفر: مدار اتحاد وجودی جوامع حق و باطل|۱۴۸
- ۴,۵,۴. همخوانی معنای «تشیع» در مکتب امامیه با تبیین عرفانی از نسبت امام و امت|۱۴۹
- ۵,۵,۴. شناخت تعین وجودی یک اجتماع از طریق شناخت تعین وجودی رهبر آن|۱۵۰
- ۶,۴. تأثیر روح کلی حاکم بر اجتماع در تشدید آثار وجودی اجتماع|۱۵۱
- ۱,۶,۴. تحقق عبادات جمعی و آثار تصاعدی آن|۱۵۲
- ۱,۴. ابعاد اعتبارات در تذکر و توجه به دارایی‌های وجودی|۱۵۳
- ۸,۱. اعتباری بودن عوالم مادون در قیاس با اراده‌های کلان عالم‌آفرین|۱۵۶

فصل پنجم: تبیین فلسفی هویت تمدن|۱۵۹

- ۱,۵. مقدمه|۱۶۰
- ۲,۵. نحوه‌ی وجود اعتبارات بعد از تحقق غایت آن‌ها|۱۶۲
- ۱,۲,۵. تبدیل اعتباریات به اموری ضروری و حقیقی|۱۶۴
- ۳,۵. جایگاه محوری اختیار در مذهب معنای متعالیه|۱۶۵
- ۴,۵. نسبت سه‌گانه‌ی اختیار، خوداگاه‌ی و لایه‌های وجودی انسان|۱۶۸
- ۵,۵. تبیین فلسفی حقیقت تمدن|۱۷۱
- ۱,۵,۵. برهانی بر برتریت مطلق تمدن ایدئال اسلامی|۱۷۳

فصل ششم: تبیین هستی‌شناسانه احکام عمومی و بیادتهای اجتماعی|۱۷۷

- ۱,۶. مقدمه|۱۷۹
- ۲,۶. نقش نظام ماده و صورت در تبیین دو بعد مادی و فرامادی موجودات ارضی|۱۸۰
- ۳,۶. ظهور صور به تناسب ماده‌ی مستعد آن|۱۸۲
- ۱,۳,۶. بحث تطبیقی در مورد جامعه|۱۸۲
- ۲,۳,۶. طرح یک شبهه و پاسخ به آن|۱۸۳
- ۴,۶. نحوه‌ی اتحاد ماده و صورت|۱۸۳
- ۱,۴,۶. بحث تطبیقی در مورد جامعه|۱۸۴
- ۵,۶. شیئیت شیء به صورت آنست|۱۸۶
- ۱,۵,۶. بحث تطبیقی در مورد اجتماع|۱۸۷

- ۶,۶. حیات نفسانی و تدبیر صورت نسبت به ماده|۱۸۸
- ۱,۶,۶. بحث تطبیقی در مورد جامعه|۱۸۹
- ۲,۶,۶. طرح یک شبهه و پاسخ آن|۱۹۰
- ۷,۶. انقلاب در ذات و تحولات اجتماعی|۱۹۱
- ۸,۶. نحوه‌ی حدوث حیات اجتماعی و مقایسه آن با حدوث نفس|۱۹۲
- ۱,۸,۶. بحث تطبیقی در مورد اجتماع: الاجتماع الحقیقی، اعتباریة الحدوث و حقیقیة البقاء|۱۹۴
- ۲,۸,۶. تفاوت بنیادین حیات‌های اجتماعی از همان بدو شکل‌گیری|۱۹۵
۶. م. منافات ذات‌گرایی در حیات اجتماعی با اختیار و اراده‌ی افراد اجتماع|۱۹۷
- ۱۰,۶. تحقیق از انواع مزاج و عرضی برای حیات‌های اجتماعی|۱۹۹
- ۱۱,۶. بررسی حیات نباتات و حیوانی جوامع به عنوان وجه مشترک حیات‌های اجتماعی|۲۰۱
- ۱۲,۶. ابعاد جمادی اجتماع|۲۰۱,۶
- ۱۳,۶. حیات نباتی اجتماع|۲۰۱,۶
- ۱,۱۳,۶. فراتر بودن نظام اجتماع از یک ترکیب صناعی|۲۰۵
- ۱۴,۶. حیات حیوانی اجتماع|۲۰۶
- ۱,۱۴,۶. حاکمیت وهم بر حیات حیوانی|۲۰۸
- ۲,۱۴,۶. بحث تطبیقی در مورد اجتماع|۲۰۹
- ۳,۱۴,۶. تنوع ترکیبی ساخت حیوانی حیات‌های اجتماع|۲۱۱
- ۴,۱۴,۶. مقایسه و ارزیابی تقسیم‌بندی قارابی از حیات‌های اجتماعی|۲۱۱
- ۱۵,۶. تفاوت بدن عنصری و بدن برزخی و مقایسه‌ی آن با حیات اجتماع|۲۱۴
- ۱,۱۵,۶. بدن عنصری و طبیعی|۲۱۵
- ۲,۱۵,۶. بدن مثالی و برزخی|۲۱۶
- ۳,۱۵,۶. بدن برزخی تجلیگاه آثار شدید نفس|۲۱۷
- ۴,۱۵,۶. بحث تطبیقی در مورد اجتماع|۲۱۹
- ۵,۱۵,۶. تشدید تصاعدی آثار حیات اجتماعی با غلبه‌ی بدن برزخی حیات اجتماعی بر بدن عنصری آن|۲۲۰
- ۶,۱۵,۶. عدم امکان تقلیل حیات اجتماعی به نهادهای اجتماعی|۲۲۱
- ۷,۱۵,۶. عدم امکان تقلیل حیات فردی در ذیل حیات اجتماعی|۲۲۲

- ۸,۱۵,۶. مباحث تمدنی نگرشی توأمان به بدن عنصری و بدن برزخی جوامع| ۲۲۵
- ۱۶,۶. فصل اخیر هویت‌های اجتماعی مدارامتحانات و ابتلائات الهی در آن اجتماع| ۲۲۶
- ۱۷,۶. تحقق اخروی ابعاد باطنی حیات‌های اجتماعی| ۲۲۸
- ۲,۱۷,۶. نقش تفکیک بدن عنصری از بدن مثالی اجتماع در تبیین حیات اخروی اجتماع| ۲۳۴
- ۳,۱۷,۶. اشتداد وجودی کفار مبنای هویت جمعی حیات آن‌ها| ۲۳۵
- ۴,۱۷,۶. تنگی سجن وجودی کفار در عین اشتداد وجودی آن‌ها| ۲۳۵
- ۱۸,۶. تبیین هستی‌شناسانه‌ی جاذبه و دافعه در عرصه‌ی حیات اجتماعی| ۲۳۷
- ۱,۶. تفاوت بی‌بیماری‌های حیات‌های اجتماعی گوناگون| ۲۳۹
- ۲۰,۶. حیات اجتماعی برتر مستعد بیماری‌های پیچیده‌تر| ۲۴۰

فصل هفتم: حیات شیطانی اجتماع| ۲۴۳

- ۱,۷. مقدمه| ۲۴۵
- ۲,۷. شناخت ذاتیات و لوازم ذاتیات شیطانی براساس جایگاه شیطان در ماجرای هبوط انسان| ۲۴۶
- ۱,۲,۷. حجاب خودبینی فصل اخیر حیات شیطانی| ۲۴۷
- ۳,۲,۷. ناامیدی از رحمت الهی و کینه‌توزی نسبت به انسان دو شاخصه‌ی حیات شیطانی| ۲۵۰
- ۴,۲,۷. تفکیک میان قوه‌ی واهمه و حیات شیطانی| ۲۵۱
- ۳,۷. حربه‌ها و مجال‌های نفوذ حیات شیطانی در انسان| ۲۵۱
- ۱,۳,۷. امکان بروز عجب و خودبینی در انسان علت نفوذ حیات شیطانی در انسان| ۲۵۳
- ۲,۳,۷. بروز شرک و تغییر یافتن ملاک کرامت و بزرگی در حیات شیطانی| ۲۵۵
- ۳,۳,۷. حیات شیطانی آشکار و پنهان به تبع شرک آشکار و پنهان| ۲۵۷
- ۴,۳,۷. افراط و تفریط در کسب فضایل دو مجال نفوذ حیات شیطانی| ۲۵۹
- ۱,۴,۳,۷. تقابل عقل و جهل و نه علم و جهل| ۲۶۰
- ۲,۴,۳,۷. حقیقت عقل در حیطه‌ی معارف نظری| ۲۶۲
- ۳,۴,۳,۷. حقیقت عقل در حیطه‌ی عمل| ۲۶۲
- ۵,۳,۷. حسد نسبت به مقام ولایت: عمیق‌ترین راه بروز حیات شیطانی در انسان| ۲۶۴
- ۶,۳,۷. زینت دادن حیات دنیوی| ۲۶۶

- ۱,۶,۳,۷. نقش قوه‌ی واهمه در زینت دادن حیات دنیوی و فراموشی قیامت توسط شیطان| ۲۶۷
- ۷,۳,۷. نحوه‌ی اتحاد وجودی شیطان با بشر و القاء وسوسه‌های درونی| ۲۷۱
- ۸,۳,۷. نسبت عهد ربوبی و عهد عدم پرستش شیطان| ۲۷۲
- ۴,۷. نقش حیات اجتماعی در فعلیت و رشد کامل حیات شیطانی در بستر تاریخ| ۲۷۵
- ۱,۴,۷. تبیین هستی‌شناسانه ولایت طاغوت| ۲۷۵
- ۲,۴,۷. نهایت فعلیت یافتن حیات شیطانی در بستر حیات اجتماعی بشر| ۲۷۶
- ۲,۴,۷. تحذیر هویت انسانی بشر در حیات شیطانی اجتماع| ۲۷۸
- ۴,۲,۷. اهمیت یافتن اعتبارات بدون پشتوانه‌ی حقایق در حیات شیطانی جوامع| ۲۷۹
- ۵,۴,۷. امور یحیی بن علی قوام اعتبارات در حیات شیطانی| ۲۸۱
- ۶,۴,۷. سرانجام حمایت شیطانی از انسان‌های تحقیر شده در راستای تحقق بیشتر اهداف خود| ۲۸۳
- ۸,۴,۷. سقف وجودی تمدن غرب: حیات حیوانی شیطانی جوامع| ۲۸۶
- ۱,۸,۴,۷. هماهنگی فرااعتباری اجزاء تمدن غرب: عامل اصلی موفقیت مقطعی مدیریت‌ها در این تمدن| ۲۹۱
- ۹,۴,۷. نفاق شاخصه حیات شیطانی جوامع| ۲۹۲

در جلد دوم کتاب: معرفی رویکرد عام کلان در بررسی حیات

انسانی اجتماع| ۲۹۷

- ۱,۸. مقدمه| ۲۹۹
- ۲,۸. محوریت تعریف نهایی انسانیت در تبیین حیات انسانی اجتماع| ۲۹۹
- ۱,۲,۸. تفاوت تعریف انسان در فلسفه و عرفان اسلامی| ۲۹۹
- ۲,۲,۸. معنای حیات انسانی اجتماع بر اساس هویت نهایی انسان| ۳۰۱
- ۳,۲,۸. مساوقت تمدن ولایی با حیات انسانی جامعه| ۳۰۲
- ۳,۸. تبیین علمی از جایگاه محوری مودت در دستیابی به تمدن ولایی| ۳۰۳
- ۴,۸. تبیین جایگاه وجودی تمدن ولایی بر اساس مبحث فناء افعالی در عرفان اسلامی| ۳۰۴
- ۵,۸. تبیین فراتمثیلی نسبت انسان کامل با تمدن ولایی در قالب نسبت روح و بدن| ۳۰۴

۶،۸. تبیین برکات تمدن ولایی به صورت نظام‌مند و براساس مبانی فلسفی و عرفانی

مطرح شده|۳۰۵

۷،۸. تطبیق ابعاد وجودی تمدن ولایی با ابعادی از انقلاب اسلامی ایران و پیگیری

مبانی و لوازم آن|۳۰۷

منابع|۳۱۱

www.ketab.ir

سخن مرکز رشد

بیشتر سی سال از تجربه دانشگاه امام صادق علیه السلام می‌گذرد. این دانشگاه در اولین سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی و در پاسخ به نیازهای گریزنایز این انقلاب، به همت و مساعی بی‌دری مرحوم حضرت آیت‌الله مهدوی‌کنی رحمته الله تأسیس شد. اسلامی نظامی که به گونه‌ای اسلامی تشکیل شده است، متوقف برداشتن برنامه‌ای برآمده از اسلام و مجریان و مسئولانی آگاه به مانی اسلامی است و بدون این دو امر، حکومت اسلامی به مرور از درون تهی شده و به سوی حکومتی که صرفاً ظواهری اسلامی دارد، حرکت خواهد کرد. بیشترین چیزی که در سال‌های اول این دانشگاه انتظار می‌رفت، تعلیم و تربیت دانش‌آموختگان آشنا و مؤمن به معانی دین مبین اسلام و همچنین آگاه به علوم انسانی و اجتماعی روز دنیا بود. در سه دهه گذشته، دانش‌آموختگان دانشگاه امام صادق علیه السلام با توشه‌ای که از خرمن عالم اخلاق، فقیه و اصول گرفته‌اند، مرحوم حضرت آیت‌الله مهدوی‌کنی رحمته الله برچیده بودند و با تسلطی که بر مبانی اسلامی و علم اجتماعی یافته بودند، در بخش‌های مختلف کشور مشغول به خدمت شدند و سعی کردند تا حدی نیازهای انقلاب و ایران اسلامی را برآورده کنند.

با گذشت زمان و تعمیق و تفصیل نیازهای انقلاب اسلامی، از سویی شدت نیاز به نیروی انسانی قدری کاهش یافت و از سوی دیگر، نیاز به تولید علوم انسانی و اجتماعی متناسب با تعلیم و آموزه‌های قرآن و سنت شدت گرفت. مرحوم حضرت آیت‌الله مهدوی‌کنی رحمته الله که در سیره علمی، عملی و مدیریتی خود، توجه به «نیازهای روز» جامعه اسلامی را سرلوحه مساعی خود قرار داده بودند، در سال‌های اخیر و به ویژه پس از دیدار دانشجویان و اساتید دانشگاه امام صادق علیه السلام با مقام معظم رهبری دامت برکاته، وزن و اهمیت بیشتری را به موضوع تولید علم و مرجعیت علمی اختصاص دادند.

آنان که دانشگاه امام صادق (علیه السلام) و دانش‌آموختگان آن را می‌شناسند، به خوبی می‌دانند که ظرفیت تربیتی و علمی این نهاد برآمده از انقلاب اسلامی بسیار بیش از دستاوردهای موجود آن است. دانشگاه امام صادق (علیه السلام) در بین دانش‌آموختگان خود، افرادی مستعد و توانمند برای پیگیری و پیشبرد مسیر طولانی و سخت علمی را تربیت می‌کند، اما این افراد، پس از دانش‌آموختگی، مسیر و جایگاهی را برای پیگیری دغدغه‌ها و به ثمر نشاندن همت‌های خود نمی‌یابند. با اینکه تعداد زیادی از این دانش‌آموختگان کوشای دانشگاه، سال‌های تحصیل را در فهم علوم اسلامی و تتبع در حوزه‌های تخصصی علوم اجتماعی طی می‌کنند و در پایان نامه‌های پژوهشی خود، ظرفیت شخصیتی و فکری خود را برای ادامه این مسیر به ثبت می‌رسانند، با مسیرها و سازمان‌ها - اعم از علمی یا اجرایی - مواجه می‌شوند که با دغدغه‌های نسبت بسیار سطحی‌تر، پاسخ‌گویی به نیازهایی دیگر را بر آنها تحمیل می‌نماید.

به نظر می‌رسد همان‌گونه که پاسخ‌گویی به نیازهای دهه‌های قبل انقلاب اسلامی، چندان از طریق الگوهای دانشگاهی و حوزوی مرسوم، اثربخش و موفق نبود و مرحوم حضرت آیت الله مهدوی کنی (رحمه الله) عمر خود را در ایجاد الگوهای جدید صرف کرد؛ ثمردهی فرآیند تولید علم و مرجعیت علمی نیز با تبعیت و تقلید از الگوهای مرسوم و مرسوم پژوهشی ممکن نباشد. از سویی دانش‌آموختگان دانشگاه برای تمرکز و تأمل بر نیازهای علمی کشور و تولید دانش و نرم‌افزارهای مطلوب، راهی زمان‌بر، طولانی و پربه‌خ و پرمخ‌رو دارند و از سوی دیگر، نظام اجرایی و علمی کشور که سال‌ها از نرم‌افزارهای موجود مرسوم غربی کپی‌برداری کرده است، به آماده‌خوری، هزینه نکردن و دم‌غنیمت‌شماری خوک‌دست است. از یک طرف، برای تولیدات و محصولات علوم انسانی اسلامی دانش‌آموختگان دانشگاه، تقاضایی وجود ندارد و از طرف دیگر، برای نیازهای پیچیده و باعجله کشور، عرضه‌ای موجود نیست.

همین دغدغه، تنی چند از فرزندان مرحوم حضرت آیت الله مهدوی کنی (رحمه الله) را بر آن داشته است تا با طراحی مرکزی - موسوم به مرکز رشد - گامی در مسیر حل این چالش بردارند. مرکز رشد، هم برای حل معضلات پیش‌گفته و هم به منظور ابتناء بر اندیشه‌های تربیتی و مدیریتی اسلام، لازم بوده است تا الگوهای جدید سازمانی و تعامل علمی و تربیتی را طراحی و اجرا نماید که این معجل مجال بسط و تشریح آن نیست. مرکز رشد دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، برای پاسخ‌گویی به نیازهای پیش‌گفته در علوم انسانی و اجتماعی، راهی

جز تربیت، حفظ و معرفی «نظریه پردازان» علوم انسانی و اجتماعی اسلامی سراغ ندارد، و این تربیت، حفظ و معرفی را چیزی بسیار بالاتر و متعالی تر از حمایت ها یا استخدام ها یا پروژه های پژوهشی مرسوم می شمارد.

آنچه پیش روی شماست یکی از اولین کتبی است که ثمره شروع این مسیر پربرکت است. در این کتاب کوشش شده است تا از گنجینه متراکم معارف الهی در حوزه فلسفه و عرفان اسلامی، برای تولید علوم انسانی اسلامی استفاده شود؛ و به طور خاص، رابطه این مبانی با شناخت اجتماع، که از مبادی اولیه علوم اجتماعی است، مورد بررسی قرار گیرد. نیت پژوهشگر این بوده است که با پرهیز از کلی گویی، به نحو تفصیلی و جزء به جزء، در تمامی مراحل «همچنین» «توسعه» جامعه ایدئال و راه های دستیابی به آن، از مبانی فلسفی و عرفانی حداکثر استفاده را بیاورد. ظرفیت این مبانی را - که تا حدود زیادی در حوزه علوم اجتماعی مورد غفلت قرار گرفته است - آشکار نماید. امید آن داریم که این کوشش، از سویی سبب شود تا سایر اهالی حوزه فلسفه و عرفان، با جدیت بیشتری به مسائل و مبانی حوزه علوم اجتماعی ورود کنند و از سویی دیگر موجب شود تا شاخه های مختلف علوم اجتماعی نیز با آشنایی از قوت بنیادها و مبانی اسلامی، بیشتر و بهتر از این شجره طیبه منتفع شوند.

مرکز رشد دانشگاه امام صادق (ع) مشتاقانه منتظر نتایج و مساهمات های خوانندگان این مجموعه است تا بتواند آن ها را در حرکت ها و کوشش های باطنی، چراغ راه خود گرداند.



مقدمه

۱. چیستی و معنای «جامعه‌شناسی متعالیه»

شاید اولین سؤال که در برخورد با این کتاب در ذهن مخاطب شکل می‌گیرد چیستی و معنای «جامعه‌شناسی متعالیه» است. به خصوص از آنجا که میان جامعه‌شناسی، فلسفه و عرفان اسلامی در عنوان، روش و محتوای این کتاب پیوند وثیقی برقرار شده است، طبیعتاً این سؤال پدید خواهد آمد که چه نسبتی میان جامعه‌شناسی و فلسفه و عرفان اسلامی می‌تواند وجود داشته باشد. شاید بسته به پیش‌زمینه‌های علمی مختلف مخاطبین، پیش‌داوری‌های متفاوتی نیز در این زمینه رخ دهد و حتی برخی این تلاش را تلاشی تصنعی در اتصال دو علم مختلف که ربطی با یکدیگر ندارند تلقی نمایند. به خصوص این‌که در علم جامعه‌شناسی متعارف، از فوائد مندرجی آن هم قواعد فلسفه و عرفان اسلامی هرگز استفاده نمی‌شود و حتی چنین استفاده‌هایی خلاف روش علمی تلقی می‌گردد. همچنین در میان اکثر فیلسوفان و حکیمان اسلامی نیز پرداختن تفصیلی به جامعه‌شناسی امری مرسوم نبوده است و به دلیلی که در ادامه ذکر می‌گردد، اساساً تفاوت روش و موضوع این علوم اجازه‌ی اتصال و ارتباط زیادی را میان آن‌ها نمی‌داده است. به همین دلیل در مقدمه باید پیش از هر بحث دیگری نسبت صحیح و دقیق فلسفه و عرفان اسلامی با جامعه‌شناسی و نیاز جامعه‌شناسی به بهره‌بردن از قواعد متافیزیکی مشخص شود تا به تبع آن روشن شود که «جامعه‌شناسی متعالیه» یک اصطلاح دقیق علمی است که به نوعی خاص از جامعه‌شناسی قابل اطلاق است و جای خالی آن را هیچ‌گونه روش و متد دیگری در جامعه‌شناسی نمی‌تواند پر کنند.

برای درک نسبت فلسفه و عرفان اسلامی با جامعه‌شناسی باید ابتدا به نحوی بنیادین نسبت موجودات حقیقی و موجودات اعتباری را دریافت. در این رابطه حکیمان اسلامی صراحتاً و یا تلویحاً در یک تقسیم‌بندی کلان موجودات را به موجود حقیقی و موجود اعتباری تقسیم‌بندی می‌کنند. منظور از موجود حقیقی، موجودی است که فارغ از درک مدرک و اعتبار او، در خارج تقرّر و ثبوت داشته باشد و در مقابل، موجود اعتباری موجودی است که وجود او وابسته به اعتبار و قرارداد مدرک است^۱ و با این تعریف تبعاً جامعه و لوازم متعدد آن از قسم موجودات اعتباری خواهد بود. از سوی دیگر نیز تمامی تمرکز و علاقه علمی و عملی حکیمان اسلامی معطوف به موجودات حقیقی و شناخت حصولی و حضوری آن‌هاست. همان‌طور که دیگر حکیمان در همان ابتدای مسیر کسب دانش، معرفت را به حسب متعلق از که وجود حقیقی و یا اعتباری باشد به دو قسم و دو راه مجزا تقسیم می‌نمایند و آنگاه با علاقه وافر و همتی استوار و نبوغ و دقتی مثال‌زدنی وارد مسیر معارف مربوط به موجودات حقیقی می‌شوند. از همان ابتدای راه، مسیر خود را از مسیر معرفت به موجودات اعتباری جدا می‌کنند. آن‌ها حتی در پیمودن مسیر معارف حقیقی و فرا اعتباری نیز دائماً با گذر از لایه‌های سطحی عالم به لایه‌های عمیق‌تر آن دست می‌یابند و در هر مرتبه و مرحله مراتب مادیون را نسبت به مراتب برتر، اعتباری و غیر حقیقی می‌یابند و در نتیجه شوق آنان در مسیر دستیابی به معرفت حقیقی‌ترین حقیقت یعنی حق تعالی افزون می‌گردد. حال در چنین وضعیتی که حکیمان اسلامی در تعلق علمی و عملی خود دائماً از موجودات اعتباری فاصله می‌گیرند، هرگز نمی‌توان انتظار داشت که آنان در حوزه مسائل نظری جامعه‌شناسی و سیاست ورودی جدی و قدرت‌مند داشته باشند و اگر هم به حسب نیاز زمانه و اقتضائات آن، گاه جهت ورود آنان به این عرصه تلاشی شود جز ثمراتی موضعی و نکاتی کلی در پی نخواهد داشت و هرگز از آن همه نظام‌سازی‌های با عظمت و عمیق و دقیق فلسفی و عرفانی در این حوزه بهره‌ای وافر حاصل نمی‌گردد.

اما شاید گفته شود که جز این هم انتظاری نباید باشد و در واقع نباید توقع داشت تا حکیم و عارف به مسائل نظری علوم اجتماعی و یا سیاسی ورود پیدا کند، بلکه حکیم و فیلسوف تنها باید مبانی و اصولی را اثبات و تبیین نماید که در علوم اجتماعی به عنوان پیش‌فرض

مورد استفاده قرار می‌گیرد^۱ و همان‌گونه که انتظار نمی‌رود حکیمان اسلامی ورودی به مباحث پزشکی داشته باشند نباید انتظار ورود آنان به مباحث نظری علوم اجتماعی را نیز داشت. اما در مورد همین مثال اخیر باید گفت که موضوع پزشکی، بدن و ارگان‌های زیستی آنست و از این منظر انتظاری نیست که فیلسوف و عارف سخنی در مورد مسائلی نظیر فشار خون و کارکرد دستگاه تنفسی و... داشته باشد، اما از سویی دیگر حکیمان اسلامی در مباحث عمیق و دقیق خود در مبحث علم النفس و بررسی احکام آن، به مباحث هستی‌شناسانه‌ی بدن پرداخته‌اند و دستاوردهای چشمگیری نیز داشته‌اند و علت آن نیز این بوده است که آنان نفس و بدن را دو موجود بی‌ربط و جدای از یکدیگر نپنداشته‌اند، به طوری که حتی با تطور و پیشرفت ماسه فلسفی در این زمینه، حکمت متعالیه بدن را ظل، شعاع و ظهور نفس دانست^۲ و این نظر احکام و قواعد متعدّد فلسفی در تبیین نسبت نفس و بدن بیان نمود و خود به بخشی از مباحث حکمت متعالیه تبدیل شد.

به بیان دیگر گرچه همت و انگیزه‌ی حکیم و فیلسوف اسلامی شناخت نفس و هویت آن بوده است، اما از آنجا که این نویسندگان ابعاد گوناگون با بدن نسبتی تنگاتنگ دارد، به مباحث هستی‌شناسانه‌ی بدن از آن حیث که ارتباط با نفس است به نحو تفصیلی پرداخته شده است.

در عرفان اسلامی نیز گرچه تمامی همت عارف به شناخت حق تعالی معطوف است، اما از آنجا که تمامی عالم ظهور حق تعالی است، عارف از این منظر به شناخت عالم نیز همت می‌گمارد و نتایج آن نیز در عرفان نظری و در تبیین ظهور حق تعالی در مراتب عالم به وضوح قابل مشاهده است.

به بیان آیت‌الله جوادی آملی همان‌گونه که طبق سخن گهربار امیرالمؤمنین (علیه السلام) در مورد حق تعالی و نسبت او با مخلوقات «الحق داخل فی الاشياء لا بالممازجه و خارج عنها لا بالمباينة»^۳ حق تعالی داخل در اشیاء است، اما نه به معنای ممازجت و مخلوط بودن حسی و ظاهری، و خارج از اشیاء است، اما نه به معنای مبانیت و تعاند و فاصله‌ای حسی و ظاهری؛ در مورد رابطه نفس و بدن نیز می‌توان گفت که «النفس داخل فی البدن

۱. رک. مصاحبه با آیت‌الله جوادی آملی در کتاب: سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، به کوشش لک‌زایی، شریف، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۱، دفتر اول، ص ۷۷-۱۲۲.

۲. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳-۵۵۴؛ ملاصدرا، الأسفار الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۵، ج ۸، ص ۱۲۰ و ۱۲۴ و ۱۴۷ و ۲۲۰ و ۲۲۲.

۳. ابن بابویه، محمد بن علی، آمالی الصدوق، بیروت: انتشارات اعلمی، ۱۴۰۰، ص ۳۴۲.

لا بالممازجه و خارج عنها لا بالمباینه^۱ و در حقیقت طبق این دو حقیقت عمیق و بلند است که اگر عارف همتش شناخت حق تعالی است و یا حکیم همتش شناخت نفس است، برای تحقق و تکمیل این معارف، عارف به عالم و فیلسوف به بدن نیز توجه می‌کند و از حیث ظهور حق تعالی در عالم و نفس در بدن به بررسی احکام متعدّد و عمیق و دقیق آن‌ها می‌پردازد.

حال، بیکرد کلان این پژوهش آنست که بگوید همان نسبتی که میان حق تعالی و عالم و میان نفس و بدن برقرار است در حوزه مسائل اجتماعی و در میان موجودات حقیقی و موجودات اعتباری، در این عرصه نیز برقرار است و در واقع می‌توان گفت که «الحقیقی داخل فی الاعتباری» بالممازجه و خارج عنها لا بالمباینه و با اثبات و تبیین تفصیلی این حقیقت در حوزه مسائل اجتماعی، سدّ محکم میان موجودات اعتباری و حقیقی را شکسته و اجازه دهیم تا «ریای» معارف فلسفی و عرفانی به روی دشت معارف اجتماعی جاری شود و بسیار فراتر از آنچه که آن معرفت که فلسفه و عرفان می‌تواند در حوزه مسائل اجتماعی نقش آفرینی کند اثرگذر شود.

تبیین و اثبات این حقیقت که «الحقیقی داخل فی الاعتباری لا بالممازجه و خارج عنها لا بالمباینه» نشان می‌دهد که عالم اعتباریات، در واقع ظهور عالمی حقیقی و اصیل است که آن باطن اصیل، داخل در آن اعتباریات است، اما نه به نای ممازجت و مخلوط بودن ظاهری و خارج از عالم اعتباریات است، اما نه به معنای «عانت» فاصله‌ای که هرگونه ربط میان آن دو را منتفی داند. در حقیقت عالم اعتباریات بسته به ظهور آن باطن شده است و مبدا و منتهای عوالم اعتباری، عوالمی باطنی است که از آن ظاهر می‌یابند و با شدت گرفتن خود مجدداً به آن رجوع می‌نمایند. امری که به تفصیل در این کتاب به شرح آن پرداخته شده است.^۲

۱. ر. ک. مصاحبه با آیت‌الله جوادی آملی در کتاب سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، به کوشش لک‌زایی، دفتر اول، ص ۱۲۹

۲. البته این حقیقت نیز که موجود اعتباری در قیاس با موجود حقیقی، اعتباری قلمداد می‌شود و گرنه خود فی نفسه موجودی حقیقی است مورد توجه حکیمان بوده است (ر. ک. مصاحبه با آیت‌الله جوادی آملی در کتاب سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، به کوشش لک‌زایی، دفتر اول، ص ۱۰۴-۱۰۷ و ۱۶۲) و آنان تذکر داده‌اند همان‌گونه که تقسیم وجود به خارجی و ذهنی و یا تقسیم آن به بالفعل و بالقوه، در قیاس موجودات با یکدیگر صورت می‌پذیرد و وجود ذهنی و وجود بالقوه نیز سهمی از خارجیت و فعلیت خواهند داشت؛ در تقسیم وجود به وجود حقیقی و اعتباری نیز از آنجا که وجود مساوی با حقیقت است، وجود اعتباری نیز سهمی ناچیز از حقیقت خواهد داشت، اما در قیاس با سایر موجودات حقیقی از شدت وجودی ناچیزی برخوردار است لذا اعتباری تلقی می‌شوند، اما صرف نظر از این که تفاوت در شدت و ضعف وجودی مناط کاملی برای تقسیم موجودات به حقیقی و اعتباری نیست و در حقیقت

البته این حقیقت گاه با رویکردی ناظر به روایات - نه از منظر قاعده‌ی مذکور - مورد توجه حکیمان اسلامی بوده است و ایشان برای اعتبارات شرعی مبدا و منتهایی حقیقی قائل بوده اند.^۱ حال آن‌که در این پژوهش به تفصیل بیان خواهد شد که اولاً این نسبت فراتر از تصورات معمول، طبق قاعده مذکور همچون نسبت ظاهر و باطن و قواعد حاکم بر آنست و ثانیاً این نسبت تنها در مورد اعتباریات شرعی صادق نیست و همان‌گونه که باطن و حقیقت اعتبارات شرعی بهشت و رضوان الهی است، هر اعتباری نیز باطنی به حسب خویش دارد. راز جمله باطن برخی اعتباریات غیر شرعی، جهنم الهی است و بر این اساس هر اجتماع با توجه به کیفیت نظام اعتباریات آن باطنی متفاوت خواهد داشت.

آنچه تاکنون بیان شد از بعدی دیگر بیانگر این واقعیت است که پیشینه‌ی مباحث جامعه‌شناسی و جامعه‌مبحث مهم تمدن‌سازی در مباحث فلسفه و عرفان اسلامی، به دلایلی که ذکر شد پیشینه‌ای در خور عظمت فلسفه و عرفان اسلامی و حکیمان و عارفان اسلامی نبوده است. البته این حقیقت به این معنا نیست که حکیمان اسلامی هرگز به مباحث اجتماعی نپرداخته‌اند؛ زیرا آنان در این حوزه نکات عمیق و قابل توجهی ذکر نموده‌اند که گاه بعد از سال‌ها تلاش علمی قابل فهم خواهد گردید، اما در عین حال هیچگاه نظام معرفتی آنان و دستاوردهای عظیم آن، و ردی نظام‌مند و تنومند در این حوزه نداشته است و نکاتی که آنان در این حوزه بیان نمودند - از یک نظام مشخص و تفصیلی به مبانی هستی‌شناسانه‌ی آنان ارجاع داده نشده است - و بر مبنای آن استخراج نگردیده است.

حال اگر رویکرد ما نسبت به اعتباریات تغییر نماید و آن‌ها را بر مبنای حقایق تلقی ننماییم و بدانیم همان‌طور که تبیین هستی‌شناسانه‌ی بدن وابسته به فهم باطن انسان نفسی است، طبیعتاً فهم هستی‌شناسانه‌ی اعتباریات نیز وابسته به فهم باطن آن‌هاست و نمی‌توان از همان ابتدای فهم نظامات اعتباری در مباحث اجتماعی و سیاسی مسیر معرفتی آن را از معارف حقیقی جدا و بی‌نیاز دانست، در چنین شرایطی جایگاه رفیع و کلیدی فلسفه و عرفان اسلامی در حیطه‌ی مباحث علوم اجتماعی و سیاسی روشن می‌گردد و بسیار فراتر

عنصر اراده و عمل تعیین‌کننده مناطق تقسیم مذکور است که تفصیلاً به این موضوع در فصل دوم خواهیم پرداخت. این توجه حکیمان اسلامی برای ورود دستاوردهای فلسفی عرفانی به مباحث علوم اجتماعی و سیاسی هرگز کافی نیست و همچنان منجر به رویکردی حداقلی از تأثیر فلسفه و عرفان در علوم اجتماعی خواهد شد.

۱. ر. ک. مصاحبه با آیت‌الله جوادی آملی در کتاب سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، به کوشش لک‌زایی، دفتر اول، ص ۱۱۲ و ۱۱۳، دفتر سوم، ص ۱۲۸.

از آنچه تا کنون گمان می‌شده است، فلسفه و عرفان اسلامی در تنظیم نظام معرفتی علوم اجتماعی وظیفه‌ای خطیر بردوش خواهد داشت.

در حقیقت با این رویکرد است که از حکیم اسلامی با آن قدرت درک حقایق کلی و فراجزیی، انتظار می‌رود تا در تبیین باطن اعتبارات اجتماعی، از مرحله‌ی اثبات وجودی آن‌ها تا تبیین انواع، مراتب و احکام هستی‌شناسانه‌ی آن‌ها و همچنین نسبت این بواطن با اعتبارات اجتماعی در مراحل گوناگون تطورات اجتماعی، با تمام توان پا پیش گذارد و خود را خارج از مرکه نپندارد، بلکه با تمامی عقبه‌ی عمیق فلسفی و عرفانی خود در این زمینه اظهار نظر نماید و از انواع احکام مطلق و مقید هستی‌شناسانه در این رابطه تا حد ممکن استفاده نماید.

نگارنده در این پژوهش تلاش نموده است تا با اثبات و تبیین این رویکرد در مورد عالم اعتباریات اولاً در حیطه تبیین هسته‌ی وجودی اجتماع که از سوی فیلسوفان متأخر همواره مورد تردید و یا مناقشه بوده است، یعنی روشن و برهانی ارائه نماید و از منظرهای فلسفی و عرفانی هویت فرااعتباری جامعه را لحاظ ابعاد مختلف آن تبیین و اثبات نماید و ثانیاً با تثبیت این گام، به بررسی احکام عمومی حیات‌های اجتماعی و طبقه‌بندی آن‌ها از منظری فلسفی عرفانی پردازد و در نهایت نیز ارتباط را با یک ورود قوی فلسفی عرفانی به مبحث تمدن ایدئال اسلامی فراهم آورد.

حال بر اساس توضیحات ارائه شده از نسبت صحیح جامعه و عرفان اسلامی با جامعه‌شناسی، می‌توان درک دقیقی از معنای «جامعه‌شناسی متعالیه» داشت، اما پیش از بیان این معنا، بار دیگر مقصود خویش را در قالب مثالی تبیین می‌نمایم.

روشن است که بدن انسان را از حیثیات مختلف می‌توان مورد بررسی و شناسایی قرار داد و نتایج حاصل از آن را حقیقتاً نوعی بدن‌شناسی دانست. به عنوان مثال شناخت ارگان‌های زیستی بدن و انواع روابط و لوازم آن نوعی بدن‌شناسی است که در علم پزشکی مورد مطالعه است. اما بدن‌شناسی محدود به علم پزشکی نیست و از منظری دیگر فیلسوف نیز در مباحث علم النفس به بدن‌شناسی می‌پردازد اما در این بدن‌شناسی، هستی‌شناسی بدن از منظری وجودی مورد بررسی قرار می‌گیرد و مشخص می‌شود که بر اساس قواعد متافیزیکی

عالم، رابطه نفس و بدن چیست و بدن دارای چه احکام وجودی است و نتایج فراوان و قابل توجه آن نیز حقیقتاً نوعی بدن شناسی است که به لحاظ منظر وجودی و متافیزیکی آن می توان این بدن شناسی را بدن شناسی متعالی دانست.

حال در مورد جامعه شناسی نیز همین امر جاری و صادق است. نوعی از جامعه شناسی که همچون بدن شناسی پزشکان، مستقیماً به سراغ مشاهده و تحلیل انواع رفتارهای اجتماعی می پردازد، جامعه شناسی مرسوم و موجود است، اما نوعی دیگر از جامعه شناسی که به هستی شناسی حیات های اجتماعی می پردازد و رابطه ی عالم حقایق و عالم اعتبارات و رستر حیات های اجتماعی را تفصیلاً مورد بررسی قرار می دهد، گونه ای دیگر از جامعه شناسی است که به دلیل افق و منظر متافیزیکی آن باید «جامعه شناسی متعالیه» نامیده شود. این کتاب در صدد ارائه تفصیلی جامعه شناسی متعالیه به این معنا خواهد بود. البته برای آن که مخاطب در اولین برخورد با این کتاب بتواند معنا و مقصود از جامعه شناسی متعالیه را حاضر بزند، در عنوان کتاب «هستی شناسی حیات های اجتماعی» نیز قرار گرفته است که شارح اجمالی بر همین مطلب است.

لازم به ذکر است این روش دقیق در تقسیم بندی حیطه ی علوم، در فلسفه ی اسلامی رایج بوده است؛ هر چند این روش در تحقق جامعه شناسی متعالیه فعلیت نیافته است. بدین صورت که ابن سینا و ملاصدرا در تحدید مباحثی بلم فلسفه و مسائل آن، «منظر هستی شناسانه» را ملاک حیطه ی مسائل فلسفه دانستند. به طور مثال ابن سینا توضیح می دهد اگر در فلسفه از مقدار و کیف و یا موجودات مادی سخن گفته می شود از منظر هستی شناسانه و لوازم و احکام وجودی آن ها بحث می شود، نظیرین که بقدا، جوهر است یا عرض و یا مقدار، مخصوص موجودات مادی است یا خیر و ... اما در علم ریاضی مقدار از حیث روابطی چون جمع و تفریق و ... مورد بررسی قرار می گیرد.

پس به طور خلاصه حیثیت و منظر پرداختن به یک حقیقت، حیطه ی علمی و روش های مورد نیاز آن پژوهش را مشخص می نماید. چنانچه اگر به طور مثال آب را از حیث احکام فیزیکی آن مورد بررسی قرار دهیم در علم مکانیک سیالات مورد بحث قرار می گیرد و اگر از حیث ساختار اتمی، آن را مورد بررسی قرار دهیم در علم شیمی قرار می گیرد و اگر از حیث

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الهیات شفا، قم: مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴، ص ۱۰ تا ۱۳ و ۲۳ و ۲۴؛ ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۲ تا ۲۵

احکام وجودی، آن را مورد بررسی قرار دهیم در حیطه‌ی علم فلسفه قرار می‌گیرد و اگر از حیث این‌که آب مظهر کدام یک از اسماء الهی است و در قوس نزول و صعود آفرینش چه مصادیقی دارد، مورد بررسی قرار گیرد در حیطه‌ی علم عرفان نظری قرار می‌گیرد. در عین حال روشن است که همه‌ی این گونه‌های بررسی، حقیقتاً آب‌شناسی هستند.

البته در مورد ارتباط این منظرهای مختلف علمی چند نکته محل توجه است. اولاً شناخت جامع یک حقیقت در گرو بهره بردن از تمامی این منظرهاست و هر مشربی که شناخت یک حقیقت را محدود به یکی از این منظرها نماید غیرعالمانه و غیرعاقلانه عمل کرده است. ثانیاً در عین تفاوت منظرها، دستاوردهای مختلف آن‌ها نمی‌توانند با یکدیگر متنافر باشند. گونه‌ای از انسجام عرضی و طولی میان دستاوردهای آنان وجود دارد. ثالثاً این حیثیات و منظرها در معتلّف همگی در عرض یکدیگر نیستند بلکه روابطی طولی و حتی روابط شبکه‌ای میان آنها برقرار است و لذا تقدم‌های رتبی و زمانی در فهم این حیثیات وجود دارد به گونه‌ای که یک عمیق ساحت فیزیکی یک حقیقت منوط به درک ساحات متافیزیکی آن است.

۲. نسبت جامعه‌شناسی متعالیه با سایر کتاب جامعه‌شناسی

با معنایی که برای جامعه‌شناسی متعالیه بیان گردید، سؤال مهم دیگری قابل طرح است و آن این‌که نسبت جامعه‌شناسی متعالیه با سایر جامعه‌شناسی‌های مرسوم چیست؟ اگر از این تقسیم‌بندی چنین تلقی شود که این دو نوع جامعه‌شناسی ربطی با یکدیگر ندارند یقیناً دچار خطا شده‌ایم. زیرا همان‌گونه که در عالم واقع آثار شیء متفرع از تجزیه وجود آنست، در حیطه‌ی نظر نیز منطق ایجاب می‌کند که تحلیل رفتار و آثار یک شیء - در جمله حیات اجتماعی - متفرع بر هستی‌شناسی آن باشد.

برای بررسی دقیق این مسئله ناچار باید به حجابی تاریخی که در فضای علمی جهان غرب پدید آمده است و سایه‌ی آن هنوز بر اکثر اهالی علم سنگینی می‌کند اشاره نماییم. پس از رنسانس و پس از آن‌که برخی دانشمندان علوم تجربی مانند فیزیک، با کنار گذاشتن مباحث متافیزیکی و بررسی مستقیم پدیده‌های فیزیکی به موفقیت‌های چشمگیری دست یافتند، این موفقیت‌ها آنچنان در اچشمان سایر اندیشمندان جهان غرب، غبطه‌آور بود که آنان نیز در یک جریان علمی-فرهنگی خاص به مرور تصمیم گرفتند تا برای دستیابی به

موفقیت‌هایی مشابه در علوم خود، بدون درگیر شدن با مباحث متافیزیکی و دشواری‌های فراوان آن، مستقیماً با روش تجربی و قابل اندازه‌گیری به مطالعه‌ی موضوعات مختلف پیردازند. در این میان ضعف و تشنگت فراوان در مبانی متافیزیکی فلسفه‌های مغرب‌زمین نیز بر سرعت تثبیت این نگاه افزود و این روش با قرائت‌های مختلف آنچنان در فرهنگ علمی دنیای غرب و سپس جهان رسوخ یافت که اساساً پرداختن به مباحث متافیزیکی حتی در علم انسانی نیز روشی غیر علمی تلقی گردید و هنوز نیز سایه سنگین این برداشت فضای علمی عالم انسانی را در بر گرفته است.

اما اگر بزنیم فارغ از این فضای علمی با صرافت طبع و منطقی اولیه به این موضوع بنگریم واضح است که تفکیک متافیزیک از فیزیک در شناخت موجودات کاری خطاست و در این میان از آنج که انسان آمیخته‌ترین و ترکیبی‌ترین معجون آفرینش است، طبیعتاً تمامی احکام متافیزیکی فیزیکی، اتم در تکتون و همچنین شناخت او دخیل هستند و برخلاف پندار رایج، بسیار طبیعی است که تحلیل حیات اجتماعی چنین موجودی نیز وابسته به درک توأمان قواعد متافیزیکی و فیزیکی باشد؛ لذا اگر افق اندیشه خود را از فضای علمی حاکم فراتر آوریم خواهیم دید که اتفاقاً هم استفاده از قواعد متافیزیکی در شناخت انسان و پدیده‌های انسانی امری بسیار غریب و دور از روش علمی است. به بیان دیگر بر مبنای حکمت متعالیه مرزی قاطع میان هستی‌شناسی انسان و تحلیل رفتار او وجود ندارد و لذا نمی‌توان حتی عمیق‌ترین قواعد متافیزیکی را با ظاهر و زین رفتارهای انسانی بی‌ارتباط دانست و بدون توجه به آن قواعد، در پی تحلیل عمیق این رفتارها بود.

استقرار این مبنای روشی در حکمت متعالیه در حالی است که بسیاری از مکاتب علمی غرب با نادیده گرفتن قواعد متافیزیکی، صرفاً با روش‌هایی تجربی و ارائه نظریاتی تخمینی، به تحلیل رفتار فردی و یا جمعی انسان‌ها می‌پردازند. البته این نقد به معنای نفی روش‌های تجربی در علوم و از جمله علم جامعه‌شناسی نیست بلکه در ضمن پاسداشت روش‌های تجربی، تأکیدی بر ضرورت استفاده‌ی توأمان از روش‌های تجربی و مبانی عقلی و هستی‌شناسانه در درک حیات فردی و جمعی انسان‌ها است. به بیان دیگر تفکیک میان ذات‌شناسی انسان و رفتارشناسی او و آن‌گاه اختصاص علوم انسانی به بررسی رفتارهای

انسان بدون آن‌که تحلیلی عمیق از ذات انسانی داشته باشیم یک خطای فاحش و بنیادین است که متأسفانه انواع علوم انسانی در تمدن غرب گرفتار آنست و به نظر می‌رسد تمامی سردرگمی، شکاکیت و نسبیت‌گرایی حاصل از این علوم، ناشی از همین خطای بنیادین است.

بعلاوه آن‌که حقیقتاً امکان تفکیک قواعد متافیزیکی و ذات‌شناسی انسان از رفتارشناسی او وجود ندارد. حتی زمانی که گمان می‌شود بدون پرداختن به قواعد متافیزیکی به شناخت پدیده‌ها پرداخته‌ایم، باز بدون آن‌که متوجه باشیم گونه‌ای خاص از قواعد متافیزیکی دخیل در حل مسائل خواهند بود، اما به دلیل سیطره‌ی آن قواعد هستی‌شناسانه بر فضای اندیشه‌ی ما، یا به تعبیر علمی، تأثیر شدید آن قواعد بر تمامی مسائل مورد بررسی، در حجاب می‌رود و شناخت ما گمان می‌کنیم که بدون تأثیر از قواعد متافیزیکی به رفتارشناسی انسان پرداخته‌ایم.

به بیان دیگر از کسانی که نمایند این نوع جامعه‌شناسی را محکوم به ایدئولوژیک بودن می‌کنند باید پرسید کدام نوع از جامعه‌شناسی و یا هر نوع دیگر از علوم انسانی وجود دارد که مبتنی بر متافیزیک و جهان‌شناسی خاصی نباشد؟ در صورتی که حتی زمانی که مبتنی بر تجربه و آزمایش در صدد شناخت رفتار انسان هستیم باز نوعی خاص از قواعد متافیزیکی اعم از هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و... به صورت انواع پیش‌فرض‌ها، دخیل در نحوه‌ی آزمایش و برداشت ما از نتایج آن خواهد بود. حتی این سخن که مبنای متافیزیکی نباید در جامعه‌شناسی دخالت نماید و روش علمی به روش‌های تجربی محدود است، خود مبتنی بر نوعی خاص از هستی‌شناسی است؛ هستی‌شناسی که یا عوالم فراتر از عالم ماده را قبول ندارد و یا در عین قبول ظنی آن، اثری برای آن عوالم در عالم ماده قائل نیست و گمان می‌کند عالم ماده و تمامی پدیده‌های موجود در آن را بدون داشتن درکی از عوالم برتر هستی می‌تواند شناسایی نماید. بر این اساس فرق این نوع جامعه‌شناسی از حیث بهره‌بردن از قواعد متافیزیکی آنست که از ابتدا به نحوی کاملاً خودآگاه نسبت به مبانی متافیزیکی، وارد جامعه‌شناسی می‌شود و مخاطب را به نسبت میان عمیق‌ترین دلالت‌های متافیزیکی با ظاهری‌ترین رفتارهای اجتماعی متوجه می‌کند و از این منظر شفافیت بسیار بیشتری نسبت به سایر انواع جامعه‌شناسی‌ها خواهد داشت.