

Comparative analysis between rationality and civilizational creativity in both modern and Islamic paradigms (based on (transcendent wisdom

Shahram basity *

Received: 2020/05/06

Saeed ashiri **


Accepted: 2020/08/11

Abstract

Rationality is a human ability and talent at the disposal of discovering and applying rules and regulations in the social world. The result is the stabilization of social life. Creativity is also a human talent and ability to change the social world. The notion of culture and cultural theory will determine the meaning and theory of civilization. In both cultural theories and definitions and theories about civilization, the duality of creativity-rationality has been prominent and important. In modern paradigms, different interpretations of these two designs have been proposed. The analysis of these theories, and more importantly, the conceptual and analytical formulation of this duality based on paradigmatic and fundamental ideas in transcendent wisdom, will open a new conceptual path and framework for theorizing in the field of modern Islamic civilization. In this paper, by summarizing the views of transcendent wisdom about the existence of society and the relationship of the individual with society, the areas of transcendent social thought, the existence of culture and civilization, the social world, the emergence and continuity of culture and civilization, the originality of human behavior or action, and the result of a theory about the duality of creativity and rationality have been proposed with the transcendent wisdom approach.


Keywords: Creativity, Rationality, Modern Islamic Civilization, Theorizing, Transcendent Wisdom, Mulla Sadra.

* Assistant Professor, Faculty Member, Department of Social Sciences, Payame Noor University, Tehran, Islamic Republic of Iran
shahram.basity@gmail.com

 0000-0002-0220-2680

** Master, Cultural Studies, Payame Noor University, Damghan, Iran (Corresponding Author)

Saeed.ashiri@gmail.com

 0000-0002-1740-1033

تحلیل تطبیقی میان عقلانیت و خلاقیت تمدنی در دو پارادایم مدرن و اسلامی (مبتنی بر حکمت متعالیه)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۲۱

شهرام باسیتی*

سعید اشیری**


چکیده

عقلانیت، توان و استعدادی انسانی است در خدمت کشف و به‌کارگیری قواعد و قوانین در جهان اجتماعی و پیامد و نتیجه‌ی آن تثبیت و پایداری زندگی اجتماعی است و خلاقیت نیز استعداد و توانمندی انسانی است برای تغییر و تحول در جهان اجتماعی. تلقی از فرهنگ و نظریه‌ی فرهنگی، تعیین‌کننده‌ی معنا و نظریه‌ی تمدنی خواهد بود؛ و هم در نظریه‌های فرهنگی و هم تعاریف و نظریه‌ها درباره‌ی تمدن، دوگان خلاقیت — عقلانیت برجسته و مهم بوده است. در پارادایم‌های مدرن، تفاسیر مختلفی از این دو، طرح شده است. تحلیل این نظریه‌ها و مهم‌تر از آن، صورت‌بندی مفهومی و تحلیلی از این دوگان مبتنی بر اندیشه‌های پارادایمی و بنیادین در حکمت متعالیه، مسیر و چارچوب مفهومی نوینی را برای نظریه‌پردازی در حوزه‌ی تمدن نوین اسلامی خواهد گشود. در این مقاله، با طرح چکیده‌ی دیدگاه‌های حکمت متعالیه درباره‌ی هستی جامعه و نسبت فرد با جامعه، ساحات اندیشه‌ی اجتماعی متعالیه، هستی فرهنگ و تمدن، جهان اجتماعی، پیدایی و تداوم فرهنگ و تمدن و اصالت رفتار یا کنش انسانی، نهایتاً برآیند نظریه‌ای درباره‌ی دوگان خلاقیت و عقلانیت با رهیافت حکمت متعالیه طرح شده است.

واژگان کلیدی: خلاقیت، عقلانیت، تمدن نوین اسلامی، نظریه‌پردازی، حکمت متعالیه، ملاصدرا.


* استادیار و عضو هیئت علمی گروه علوم اجتماعی دانشگاه پیام نور، تهران، جمهوری اسلامی ایران.

shahram.basity@gmail.com

 0000-0002-0220-2680

** کارشناس ارشد، مطالعات فرهنگی، دانشگاه پیام نور، دامغان، جمهوری اسلامی ایران (مسئول).

Saeed.ashiri@gmail.com

 0000-0002-1740-1033

طرح مسئله

به‌طور کلی در نظریات علمی در حوزه‌ی علوم انسانی (جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، علوم سیاسی و...) از دو توانایی بزرگ در انسان حکایت می‌کنند؛ این دو توانایی، یکی عقلانیت است که در خدمت کشف و به‌کارگیری قواعد و قوانین در جهان اجتماعی و برای تثبیت و پایداری زندگی اجتماعی است و دیگری، خلاقیت است که برای تغییر و تحول در جهان اجتماعی است. بحث و گفتگو درباره‌ی خلاقیت و عقلانیت، نه تنها همواره یکی از مهم‌ترین جدال‌های مفهومی در نظریه‌های اجتماعی بوده است بلکه در مباحث تمدن‌شناختی نیز این منازعه، تسری پیدا کرده است.

پرسش اصلی و اساسی ما در این مقاله، ناظر به این نکته است که با رهیافت (Attitude) حکمت متعالیه، چگونه می‌توان در نظریه‌ی تمدن نوین اسلامی، جایگاه خلاقیت و عقلانیت را صورت‌بندی کرد؟ به سخنی دیگر، با توجه به جایگاه برجسته و تعیین‌کننده‌ی این دو مفهوم، چه تحلیلی می‌توان از تعریف و نسبت میان این دو مفهوم برقرار کرد، به‌نحوی که در فرآیند نظریه‌ی کلان تمدن نوین اسلامی، جایگاه متناسبی را دریابد؟

۱. پیشینه تحقیق

توجه به خلاقیت و عقلانیت به‌مثابه دو توان و قوه‌ی کلیدی در جهان‌های اجتماعی انسان، در شناسایی و تعریف کلیدی‌ترین مفاهیم زندگی آدمی تأثیری مهم داشته است. فهرستی از تعاریف مهم و پرکاربرد از تمدن، ناظر به کاربرد انگاره‌ی خلاقیت و عقلانیت در تعریف تمدن است. به عنوان نمونه:

• دکتر علی‌اکبر ولایتی تمدن را پیامد و نتیجه‌ی تعالی فرهنگی و پذیرش

نظم اجتماعی دانسته است (ولایتی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲)؛

- این رویکرد در بنیاد و تعریف از تمدن در کار برجسته و مهم ویل دورانت نیز مطرح است؛ از نگاه او تمدن، نظامی اجتماعی است که پیامد آن، امکان‌پذیری و تحقق خلاقیت فرهنگی است (دورانت، ۱۳۶۵، ص ۵)؛
 - آرنولد توین‌بی و هنری لوکاس نیز تمدن را مرحله‌ای از فرهنگ دانسته‌اند که در عصر و دوره‌ای معین، محقق یافته و نتیجه‌ی نبوغ اقلیتی است که اهل ابتکار و نوآوری است (توین‌بی، ۱۳۷۶، ص ۴۸ و لوکاس، ۱۳۶۶، ص ۱۶)؛
 - از نگاه گولد و کولب در فرهنگ علوم اجتماعی، تمدن، دامنه‌ای از خلاقیت انسانی در پیوند با نظام فناوری و علم است (گولد و کولب، ۱۳۷۶، ص ۲۶۷)؛
 - دارسن نیز تمدن را پیامد نتیجه‌ی فرآیند ویژه‌ای از خلاقیت فرهنگی می‌داند که بر اساس کار گروهی خاص از مردم جامعه است (مولایی، ۱۳۸۴، صص ۱۲۷-۱۲۸)؛
 - عبدالحسین بینش در بازشناسی و تعریف تاریخ تمدن اسلامی، آن در دو جنبه بیان کرده است: یکی ناظر به خلاقیت و ابتکار مسلمانان در پرتو معارف الهی و وحیانی اسلام و دیگری تداوم میراث تمدنی پیشینیان (بینش، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶).
- اهمیت کاربرد انگاره‌ی خلاقیت و عقلانیت در تعریف تمدن، از این حیث برجسته‌تر می‌شود که بدانیم همواره عوامل و مؤلفه‌های طرح‌شده در تعریف، همان عواملی هستند که در تداوم و آینده‌ی تمدن‌ها نیز مؤثر خواهند بود (نک: استنفورد، ۱۳۸۲؛ توین‌بی، ۱۳۷۶).
- با رویکردی ساختاری، پیروزمند و خورشیدی به مؤلفه‌های تمدن‌سازی اسلامی

توجه کرده‌اند و به مجموعه‌ای از عوامل منسجم اشاره کرده‌اند که با ترکیب مطلوب و تنظیم روابط منطقی آن‌ها با یکدیگر، شبکه‌ی روابط عناصر در نظام تمدنی شکل می‌گیرد. در این پژوهش، مؤلفه‌های اصلی بُعد ساختاری تمدن‌سازی اسلامی با عناوین: حکومت‌مداری اسلامی، فضای بین‌الملل اسلامی، جامعه‌ی کارآمد اسلامی، شکل‌گیری انقلاب اسلامی و نظام‌سازی اسلامی بیان شده‌اند (پیروزمند و خورشیدی، ۱۳۹۸).

۲. چارچوب مفهومی

از حیث هستی‌شناختی، عقلانیت، خصیصه‌ای انسانی است که بیشتر بر ابعاد عقلانی و استفاده از ظرفیت‌های فکری و استدلال‌های عقلانی بهره می‌گیرد. بر این اساس، عقلانیت، تمایل دارد تا سازه‌هایی کلی را طراحی کند که فعالان اجتماعی در درون این سازه‌ها به تعامل بپردازند. با این توضیح، عقلانیت، نظریه‌مدار است و خصیصه‌ی نظریه‌مداری نیز بر قیاس میان پدیده‌ها و رویدادها استوار است که در آن، تمایز، شفافیت و قضاوت کردن مطرح است. بر اساس این تمایز است که مدل‌ها و سازه‌های ساختاری ارائه می‌شوند و آنگاه که چندین مدل با یکدیگر تشریک مساعی معرفتی داشته باشند، به نظریه‌ی اجتماعی منتهی می‌شود. این دیدگاه بر نظام (System) ساخت‌وساز تأکید می‌کند و در پی ارائه‌ی قوانین عام و فراگیری است که نظام ساختاری یا سیستمی را به رسمیت بشناسد؛ لذا «نظم» اصالت پیدا می‌کند. در برابر عقلانیت، در خلاقیتِ هستی‌شناختی، نه جامعه و نظام‌های اجتماعی بلکه این عواملان اجتماعی هستند که اصالت دارند و اصالت آنها نیز بر این اساس است که بسیاری از تغییرات ساختاری در تاریخ را فعالان و کُشگران فردی انجام داده‌اند و این امر به‌رغم محافظه‌کاری و تأکید نظام‌ها به حفظ نظم، به وجود آمده است. تایلور و کلاهان، خلاقیت را در پیوند با معنویات نیز مطرح می‌کنند و آن را به بسیاری از جوانب زندگی و حیات انسانی پیوند می‌دهند.

«خلاقیت، جنبه‌ای از توسعه‌ی فیزیکی، اجتماعی، شناختی و حتی معنوی است که یادگیری و عملکرد فردی، گروهی، فرآیندی و سازمانی را ارتقا می‌بخشد» (تایلور و کالاهان، ۲۰۰۵م، ص ۲۴۷)؛ بنابراین در خلاقیت هستی‌شناختی، اصالت با فرد است و مهم‌ترین ابزار وی هم خلاقیت است. خلاقیت انسانی، حوزه‌ای بی‌حد و حصر از ساخت‌وساز اجتماعی است. خلاقیت‌ها بر اساس نظریه‌های از پیش مطرح‌شده به وجود نمی‌آیند بلکه بر اساس عمل کنشگران اجتماعی و مبتنی بر درک، فهم و تفسیر آنها از واقعیت و در فضای متن عمل اجتماعی محقق می‌شوند. عقلانیت، فرآیند آگاهانه و بازاندیشانه است که تفکر انسانی را در سطح خطی، تعادلی و اطمینانی، پایدار می‌سازد و ناظر به جنبه‌ی تعیین‌شده، محدود و مستقرشده‌ی طبیعت انسان است؛ در حالی که خلاقیت، فرآیند فعالیت خودآگاهانه و خودبازاندیشانه است که تفکر انسانی را به سطحی بالاتر از تفکر تقلیل‌گرایانه و خطی می‌رساند. خلاقیت، جنبه‌ی تعیین‌نشده و نامشخص طبیعت بشری است. انگاره‌های عقلانیت و خلاقیت در نگاه اسلامی، معنای متمایز و دقیق‌تر دارند. عقلانیت پارادایمی در اسلام به اراده‌ی خداوند متعال وابسته است و هیچ‌کس قادر نیست این اراده و برنامه‌ی راهبردی (سنت‌الله) را تغییر دهد و هدف علم و دانش نیز کشف همین قواعد است که شامل قوانین طبیعی و اجتماعی می‌شود؛ بنابراین عقلانیت هستی‌شناختی اسلامی ارجاع به وجهی هستی‌شناختی دارد که ماهیت نظم کائنات، نسبت انسان با این نظم و میزان تأثیر آدمی در هستی را نشان می‌دهد. در اسلام، انسان موجودی عقلانی است و به همان نسبت نیز از خصیصه‌ی خلاقیت بهره‌مند است و این ویژگی، انسان را در میان دیگر موجودات متفاوت کرده است. خلاقیت انسانی در اسلام به این معناست که انسان تا چه حد مختار است و قادر است در ساخت‌وسازهای انسانی در هستی و کائنات و جهان اجتماعی خود منشأ اثر و عامل تغییر باشد. در اسلام، خلاقیت خصیصه‌ای الهی و کمک‌کننده به یکی از

مهم‌ترین ویژگی‌های انسانی، یعنی خصلت کمال‌جویی اوست (ایمان و کلاته‌ساداتی، ۱۳۹۲، صص ۵۴۹-۵۶۰). دوگانه‌ی عقلانیت و خلاقیت در اندیشه‌های اجتماعی، بیش از همه برآمده از ارتباط معنایی و مفهومی میان مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی در سطح پارادایم‌های فکری است.

۳. روش تحقیق

پرسش اصلی و اساسی ما در این مقاله، ناظر به این نکته است که با رهیافت (Attitude) حکمت متعالیه، چگونه می‌توان در نظریه‌ی تمدن نوین اسلامی، جایگاه خلاقیت و عقلانیت را صورت‌بندی کرد؟ به سخنی دیگر، با توجه به جایگاه برجسته و تعیین‌کننده‌ی این دو مفهوم، چه تحلیلی می‌توان از تعریف و نسبت میان این دو مفهوم برقرار کرد، به‌نحوی که در فرآیند نظریه‌ی کلان تمدن نوین نوین اسلامی، جایگاه متناسبی را دریابد؟

در این مقاله با روش تحلیل مضمونی (Thematic analysis) و با رویکرد مقایسه‌ای و تطبیقی (approach Comparative)، تلاش کرده‌ایم در شبکه‌ای مضمونی مرتبط با عقلانیت و خلاقیت، برآیند نظریه‌ی فرهنگی - تمدنی مبتنی بر حکمت متعالیه را ارائه کنیم.

۴. یافته‌های پژوهش

۴-۱. تمدن نوین اسلامی

تمدن نوین اسلامی در تعریف، ظهور و بروز مادی و معنوی پیشرفت‌های هدفمند، نظام‌مند و نوظهور امت اسلامی با محوریت [انقلاب اسلامی] ایران، بر اساس تعالیم اسلامی در تمامی عرصه‌های اجتماعی است که شکلی معنادار و منضبط را به خود گرفته است و جامعه‌ی اسلامی را به مقاصد خود نزدیک می‌کند (غلامی، ۱۳۹۶، ص ۴۳). در این تعریف بر روی چند عنصر و مؤلفه تأکید شده است: دو جنبه‌ی توأمان مادی و معنوی در تمدن نوین اسلامی؛ پیشرفت‌های نوظهوری که تا

حدی مرز ما با تمدن تاریخی را مشخص می‌کند؛ محوریت ایران که محور و کانون تمدن نوین اسلامی است؛ تعالیم اسلامی که درون‌مایه و جهت تمدن نوین اسلامی را معین می‌کند؛ تمامی عرصه‌های اجتماعی که از طریق آن، حرکت تمدن نوین اسلامی به سمت تمدن‌های تک‌ساحتی یا مادی‌گرا نفی می‌شود (همان).

۲-۴. تحلیل دوگان خلاقیت - عقلانیت در پارادایم‌های مدرن

عقلانیت، توان و استعدادی انسانی است در خدمت کشف و به‌کارگیری قواعد و قوانین در جهان اجتماعی و پیامد و نتیجه‌ی آن تثبیت و پایداری زندگی اجتماعی است و خلاقیت نیز استعداد و توانمندی انسانی است برای تغییر و تحول در جهان اجتماعی. در پارادایم‌های متعارف و اصلی غرب مدرن، به‌علت نقصان‌هایی که در مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آن حاکم است، اشکال و اختلالاتی در تعریف از این دو توانایی بزرگ و مهم پدید آمده است:

- در پارادایم اثباتی، با تمرکز بر نظم طبیعی و تبعیت عقلانیت انسانی از آن، دچار تفکر سخت و ابزارمند از انسان روبرو هستیم؛
- در پارادایم تفسیری، با رجوع و اصالت‌بخشی به ذهنی‌گرایی انسان، دچار نسبی‌گرایی شدید، اختیار مطلق انسان و در نتیجه به اصالت خلاقیت در برابر عقلانیت مواجهیم؛
- در پارادایم انتقادی، با استفاده‌ی هدفمند از خلاقیت جمعی انسان در قالب جبریت تاریخ، با نوعی جبرگرایی پویا و هدفمند و در نتیجه اصالت عقلانیت در برابر خلاقیت انسان روبرویم (ایمان و کلاته‌ساداتی، ۱۳۹۲، صص ۵۴۶-۵۴۷).

دوگانه‌ی عقلانیت و خلاقیت، از سویی برخاسته از دوگانه‌ی فلسفی و الهیاتی جبر و اختیار است که در تداوم بحث به مباحث جامعه‌شناختی و مسائل جهان‌های اجتماعی، منشأ مسئله‌ی دیرینه و پررنگ دوگانه‌ی ساختار و عاملیت است. از نگاه

کالین های، مناسبات ساختار و عاملیت در جهان اجتماعی، مسئله‌ی محوری در نظریه‌های اجتماعی و سیاسی است که بر نسبت کنش فرد بر ساختارهای اجتماعی متمرکز است دارد و دست‌کم متناظر با این دوگانه، سه نظریه‌ی عاملیت‌گرایی، ساختارگرایی و نظریه‌ی تلفیقی مطرح شده است (های، ۱۳۷۸، ص ۳۲۶).

گیدنز مبتنی بر نظریه‌ی ساختاربندی (Structuration) معتقد است زندگی اجتماعی چیزی است بیش از رفتارهای انفرادی تصادفی و اتفاقی و تنها نباید با نیروهای اجتماعی شناخته و توصیف شود. عامل انسانی و ساخت اجتماعی هر دو با هم در ارتباطند و تکرار کنش‌های افراد، ساخت اجتماعی را به‌طور مداوم بازسازی می‌شود (گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۱۸). او تلاش می‌کند تا دوگانه‌ی ساختار – عاملیت را پایان ببخشد. از نگاه او ساختار، به‌مثابه قوانین و منابعی است که کنشگران اجتماعی در متن‌ها تعامل می‌کنند، متن‌هایی که در طول زمان و مکان توسعه می‌یابند؛ در این شیوه، استفاده از قوانین و منابع، کنشگران ساختارها را در زمان و مکان حفظ کرده و بازتولید می‌کنند. بر این اساس، این داوری را می‌توان مطرح کرد که در نظریه‌ی ساختاربندی، به نوعی ساختار ارجح است و نقش عاملان اجتماعی را بازتولید این ساختارها معرفی می‌کند (ایمان و کلاته‌ساداتی، ص ۵۴۸).

از دیگر جامعه‌شناسان برجسته در مدرنیته‌ی متأخر، بوردیو نیز مبتنی بر اصول روش‌شناختی خاصی که بیان کرده است، تلاش کرده چالش مفهومی و نظری دوگانه‌ی ساختار – عاملیت را حل و فصل کند. او با قرار دادن فرهنگ در مرکز جامعه‌شناسی برای تحلیل پویای سلطه‌ی اجتماعی و نیز با طرح مفهوم عادت‌واره (Habitus)، نظریه‌ی خود را برای غلبه بر دوگانگی عینی‌گرایی و ذهنی‌گرایی بیان کرده است؛ در این نظرگاه، عادت‌واره، هم برآمده و نتیجه‌ی ساختار اجتماعی و هم ایجادگر ساختار اجتماعی است؛ در عین حال هم مفهومی

خُرد (در سطح عاملیت‌ها) و هم مفهومی کلان (در سطح ساختارها) است. هر چند در نظرگاه بوردیو نیز ساختار اجتماعی نقطه‌ی عزیمت تحلیل اجتماعی بوردیو است (سیدمن، ۲۰۰۴م، صص ۱۹۵-۱۹۸).

بر اساس آنچه مطرح شد، دست‌کم دو نتیجه‌ی مهم قابل استنتاج است: نخست آنکه همواره در نظریه‌های جامعه‌شناختی مدرن، میان ساختار و عاملیت، نوعی از تعارض، دوگانگی و تقابل مفهومی و دیرینه وجود داشته است، به نحوی که نهایتاً دوگانگی عاملیت - ساختار را در یک فضای قطبی معنایی قرار داده است؛ دو دیگر آنکه هر چند در دوره‌ی مدرنیته‌ی متأخر، جامعه‌شناسانی همچون گیدنز و بوردیو تلاش کرده‌اند این دوگانگی را رفع کنند و نوعی همگرایی و تعامل را میان این دو برقرار کنند اما هر دو، جانب ساختار را در برابر عاملیت‌ها گرفته‌اند.

این دو نتیجه را البته باید در تفوق و حاکمیت عمیق اندیشه‌ی بنیادین ایدئالیسم در مبانی این نظریه‌های جامعه‌شناختی نگریست. ایدئالیست‌ها، همواره به جانب ساختارهای فراتر از اختیارگرایی عاملیت‌ها سوق و تمایل پیدا کرده‌اند.

در فلسفه‌ی ایدئالیسم و از دکارت به بعد، علم و آگاهی بر وجود، تقدم یافته، هستی به آگاهی تحویل می‌گردد. فیلسوفان ایدئالیست همواره در این اندیشه بوده‌اند که از طریق بیان ساختار «علم» در معنای خاصی که از آن مراد می‌کنند، ساختار معقول هستی را نیز توضیح دهند. این اندیشه با کانت، اینگونه به اوج رسید که در فلسفه‌ی او، حیث وجودی یا ثبوتی عالم، به حیث شناختی یا اثباتی آن، فروکاسته شد. در مجموع، داعیه‌ی اصلی ایدئالیست‌ها - به‌ویژه از کانت به بعد - این است که شناخت به‌هیچ‌وجه از دایره‌ی تجربه و آنچه به‌واسطه‌ی تجربه به آگاهی داده شده است، بیرون نمی‌رود و هرگز به مابعدالطبیعه، یعنی قلمرو هستی خارج از آگاهی، و همان امر متعالی از تجربه‌های زمانی و مکانی بازمی‌گردند (رجبی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۳).

توضیح این نکته، از این جهت مهم و برجسته است که از نگاه ریترز، بحث درباره‌ی دوگانه‌ی عاملیت – ساختار، «ریشه‌های محکم‌تری در فلسفه» دارد و نزاع و اختلاف درباره‌ی این دوگانه را باید در «تفاوت‌های ریشه‌ای نظری» یافت (ریترز، ۱۳۹۱، ص ۷۰۷).

۳-۴. تحلیل دوگان خلاقیت – عقلانیت در پارادایم متعالیه

آفرینش انسان هدفمند و در هماهنگی کامل با غایت هستی است و سنت‌های الهی بر زندگی انسان حاکم است (همان)؛

با رهیافت حکمت متعالیه، دوگانه‌ی عقلانیت – خلاقیت و به تبع، دوگانه‌ی ساختار – عاملیت به نحو دیگری مورد بحث و نظریه‌پردازی قرار می‌گیرد. مبادی و براهین دیدگاه این پارادایم، در چند حوزه و به تفکیک مورد بحث بوده‌اند و در اینجا جمع‌بندی آنها را متناسب با این مسئله، مطرح می‌کنیم؛ از جمله دیدگاه این پارادایم درباره‌ی اختیارگرایی و جبرگرایی، هستی جامعه و نسبت فرد با جامعه، دیدگاه پارادایمی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی و اصالت رفتار یا کنش.

الف. هستی جامعه و نسبت فرد با جامعه

حکمت متعالیه، اصول و قواعدی را بنا می‌نهد که بر اساس آن می‌توان به اثبات وجود جامعه (فراتر از جمع و اجتماع افراد) پرداخت؛ این اصول عبارتند از: (۱) اصالت وجود؛ (۲) حرکت اشتدادی وجود؛ (۳) جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس؛ (۴) تجرد ادراکات بشری؛ (۵) اتحاد علم، عالم و معلوم؛ (۶) اتحاد عامل، عمل و معمول. بر اساس این اصول، حیات انسانی با حرکت وجودی و جوهری خود، صور معدنی، نباتی و حیوانی را یکی پس از دیگری طی می‌کند تا آنکه به جهان انسانی وارد می‌شود و در قلمرو حیات انسانی به ادراک صور و معانی متنوعی دسترسی پیدا می‌کند که در قلمرو حیات انسانی قابل وصول است. صور

معرفتی، به علت مجرد بودن به امور مادی مقید نیستند و در آنها تغییر و حرکت راه ندارد و نفوس انسانی با حرکت خود به سوی آنها رهسپار می‌شوند. نفوس انسانی، مبتنی بر اصل «اتحاد عالم با علم و معلوم»، با متحد شدن به صور علمی، از یک سو آنها را به عرصه‌ی زندگی و حیات انسانی وارد می‌کنند و از دیگر سو، از طریق وحدت با معلوم خود، با یکدیگر وحدت و یگانگی پیدا می‌کنند. آن صور علمی که در حوزه‌ی زندگی مشترک انسان‌ها قرار می‌گیرند، نقطه‌ی اتصال وحدت و یگانگی انسان‌هایی می‌شوند که با آنها وحدت پیدا می‌کنند و به بیان دیگر، این صور در حکم روح و جان واحد برای نفوس متعددی می‌شوند که با آنها اتصال وجود پیدا می‌کنند (پارسانیا، ۱۳۹۱، صص ۱۱۷-۱۲۱).

رابطه‌ی فرد و جامعه، دالّ بر استقلال فرد است و انسان‌ها در جبر محیطی جامعه، گرفتار و مسلوب‌الاختیار نیستند، اما جامعه نیز دارای حیات، قانون، سنت، وجدان و مانند آن است. در این دیدگاه، رابطه‌ی انسان‌ها با یکدیگر - که در حقیقت همان رابطه‌ی فرد با جامعه است - منجر به یک «کینونت جدید» یعنی وجود جدید می‌شود شبیه به ترکیب‌های طبیعی - و نه دقیقاً عین آن - که اگر دو ماده با یکدیگر ترکیب شوند، ترکیبی حقیقی رخ می‌دهد (یعنی روی یکدیگر اثر واقعی می‌گذارند) و از برآیند این تأثیر، یک شیء جدید از این دو به وجود می‌آید؛ بنابراین تأثیر افراد در یکدیگر سبب به وجود آمدن یک واقعیت جدید است به نام جامعه (طباطبائی، ۱۳۶۱؛ نیز نک: مطهری، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۵). بر اساس منطق قرآن نیز انسان، بالطبع و به حسب خلقت و فطرت، اجتماعی است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۵) و آیات متعددی دالّ بر حقیقی بودن (و نه اعتباری بودن) ترکیب جامعه است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۴، صص ۷۸۵ - ۷۹۰).

بر اساس منطق قرآن، وحدت جامعه، یک وحدت واقعی است نه یک وحدت اعتباری. جامعه، یک کلّ اعتباری نیست؛ و معنی این قضیه این است که همین‌طور

که در طبیعت اجزاء طبیعت با یکدیگر در می‌آمیزند و در اثر تأثیر و تأثر (تأثیر کردن در دیگری و متأثر شدن از دیگری) به اصطلاح فلاسفه یک «صورت» واحد پیدا می‌کنند، افراد در جامعه‌ی انسانی در یکدیگر تأثیر و تأثر می‌کنند؛ یعنی در یکدیگر تأثیر می‌کنند و از یکدیگر متأثر می‌گردند و این تأثیر و تأثرها به روحیه‌ها وحدت می‌بخشد و در نتیجه مجموع امور روحی که به یک جامعه تعلق دارد - که فرهنگ جامعه نامیده می‌شود - یک وحدت خاص و یک واقعیت خاص پیدا می‌کند که افراد را تحت تأثیر خودش قرار می‌دهد؛ یعنی جامعه و این کل دارای یک روح، یک وحدت، یک ذوق خاص، یک احساس خاص، یک سلسله حساسیت‌های خاص و دارای طرز تفکر خاص و قهراً دارای اراده‌ی خاص و وجدان خاص می‌شود. پس روی این نظریه، ما علاوه بر وجدان افراد یک وجدان اجتماعی داریم و علاوه بر اراده‌ی افراد، یک اراده‌ی کلی و اراده‌ی اجتماعی داریم قاهر و غالب بر اراده و وجدان افراد (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۷۹۵).

ب. ساحات اندیشه‌ی اجتماعی متعالیه

در حکمت متعالیه، نشئه‌ی دنیا، محلّ اجرای همه‌ی شرایع الهی (فردی و اجتماعی) است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۵۷۲) و در تفسیر «الدنیا مزرعه‌ الأخره»، از باب ضرورت عقلی، تدبیر و اصلاح دنیا را ضروری می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۳۷۲).

در اندیشه‌ی فلسفی ملاصدرا، در موارد متعدد و مکرری واژه‌ی «السیاسه» به کار رفته است و پی‌جویی و کاربردشناسی این واژه از سوی مؤلف، برخی زمینه‌های اندیشه‌ی فرهنگی و اجتماعی ملاصدرا را نشان خواهد داد. نکته‌ی مهم این است که واژه‌ی «السیاسه» در این متون، به معنای امروزی و متعارف سیاست (Politics) نیست بلکه آنچنان که علامه طریحی (درگذشته‌ی ۱۰۸۵ق) در مجمع البحرین گفته است: مقصود از آن، معنای اصطلاحی سیاست و به معنای «تدبیر

امور اجتماعی و عام در زندگی و حاکم شدن بر امور جامعه و اداره‌ی آن است (طریحی، ۱۰۷۹ق، ص ۷۸). با این وصف، گزاره‌ها و آموزه‌های اجتماعی در فلسفه‌ی صدرایی را باید از رهگذر کاربردشناسی این واژه پی گرفت.

ملاصدرا اندیشه‌های اجتماعی و تدابیر امر جامعه را در دو ساحت معرفی کرده است: **ساحت الهی و ساحت انسانی**. اندیشه‌ها و تدابیر اجتماعی در ساحت الهی، مجموعه‌ای از تدابیر است که از سوی شارع مقدس برای اصلاح حیات اجتماعی انسان آمده است؛ به تعبیر او در *الشواهد الربوبیه*: «لا بُدَّ من شارع یعیّن لهم منهجاً یسلکونه لانتظام معیشتهم فی الدنیا» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۳۶۰)؛ و انبیاء الهی و امامان معصوم دوازده‌گانه (علیهم‌السلام) متولیان حقیقی این ساحت هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲ الف، ص ۲۳). واژگانی از جمله «سیاسة عادله»، «سیاسة قاهره»، «سنت عدل» و «قانون عدالت» به این ساحت از حوزه‌ی اندیشه اشاره می‌کنند (مهاجرنیا، ۱۳۸۷، ص ۲۳۲).

تدابیر اجتماعی در ساحت انسانی در نظام فکری ملاصدرا، تلاش عقلانی انسان برای کشف حقایق و قانون‌مندی‌های حاکم بر پدیده‌های ارادی است که با تدبیر، حیات جمعی بشر را از وضع موجود به وضع مطلوب رهنمون می‌شود (همان).

ملاصدرا تأکید می‌کند نباید در تدابیر اجتماعی، ساحت جامعه را از ساحت الهی منفک کرد. در کتاب دیگری از او، شرح *اصول کافی* و ذیل فلسفه‌ی امامت آمده است: «انسان در وجود و بقایش ناگزیر از مشارکت است و مشارکت تمام نمی‌شود جز به تعامل با دیگران؛ و تعامل با دیگران، ناگزیر از سنت الهی و قانون عدل است؛ و سنت و عدل نیز مستلزم سنت‌گذار و قانون‌گذار عادل است و روا نیست مردم را با آراء و هوس‌هایشان در آن چاله رها کنند تا به اختلاف منجر شود و هر که آنچه به نفعش است عدل پندارد و آنچه به ضررش است، ظلم و جور بداند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۹۲).

او در صفحات دیگری از این کتاب بر «مشارکت همه‌ی مردم جامعه در فرآیند تدبیر امور» تأکید می‌کند و می‌گوید: «انتظام امر عموم الناس علی وجه یؤدی الی صلاح الدین و الدنیا یفتقر الی رئاسة عامه فیها»؛ «نظام یافتن حکومت در یک جامعه - به صورتی که به مصلحت دین و دنیای آنها منجر شود - نیازمند ریاست بر تمامی مردمان آن اجتماع است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۷۱).

ملاصدرا با استفاده از قواعد کلامی و عقلی و با استناد به قاعده‌ی لطف به این اشاره می‌کند که خداوند بر خود لازم می‌داند برای سیر تکاملی انسان در نشئه و عالم دنیا، هدایت و تدبیر لازم را در اختیار او قرار دهد تا تدابیر اجتماعی در ساحت انسانی، حریم شریعت را پاس بدارد و آلاً تدابیر اجتماعی بدون شریعت، پیکره‌ای بدون روح است؛ به تعبیر دقیق ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیه: «السیاسة المجردة عن الشرع کجسد لا روح فیہ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۶۴).

چکیده‌ی براهین و دیدگاه ملاصدرا در بیان فلسفه‌ی فرهنگی و اجتماعی حکمت متعالیه را می‌توان اینگونه بازگفت:

- دنیا، مقدمه‌ی آخرت و آخرت، تداوم دنیا است؛
- انسان، به مقام خلیفه‌ی خداوند بودن نامبردار است؛
- انسان، مدنی بالطبع است و گرایش اجتماعی دارد؛
- انسان، ناگزیر از مشارکت و تعامل با دیگر انسان‌ها است؛
- تعامل با دیگران، ناگزیر از سنت الهی و قانون عدل است؛
- سنت و عدل نیز مستلزم سنت‌گذار و قانون‌گذار عادل است؛
- بر اساس قاعده‌ی لطف الهی، خداوند اسباب هدایت و سعادت انسان (از جمله سنت‌گذاری و قانون‌گذاری) را فراهم می‌کند؛

- ادای حق خلیفه‌اللهی و اصلاح حیات اجتماعی، جز با تدبیر امور اجتماعی زندگی امکان‌پذیر نیست؛
- اصلاح دنیا، ضرورتی عقلی است.

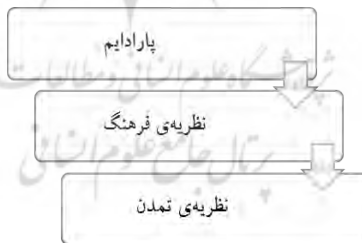
ج. هستی فرهنگ و تمدن

مبتنی بر نظریه‌ی «وحدت وجود» و لوازم آن و همچنین قاعده‌ی «اتحاد عاقل و معقول» و بر اساس براهینی که درباره‌ی هستی جامعه و ساحات اندیشه‌ی اجتماعی متعالیه بیان شد، راه برای توضیح درباره‌ی هستی فرهنگ و تمدن گشوده خواهد شد.

مبتنی بر دیدگاه اصالت وجود، فرهنگ جامعه یک کلیت انتزاعی نیست بلکه کلیتی است که حقیقتاً در عالم خارج با حفظ وحدت وجود خود در افراد متعدد اجتماع، حاضر و ساری است و در حقیقت، فراتر از مشابهت افراد اجتماع، نشانگر اتحاد وجودی آنان در یک حقیقت سعی و فرامادی است. در این معنا، در عین اصالت و فردیت افراد، افراد اجتماع در مراتب فرامادی وجود خویش با دستیابی به سعی وجودی عالم مثال و بالاتر از آن، سعی وجودی عالم عقل، از موجودیت مقید به تعینات فردی خود فراتر می‌روند و به تبع سعی وجودی آن عوالم، موجودیتی از خویش را درک می‌کنند که منافی حضور سایر افراد در همان موطن نیست لذا افراد متعدد جامعه، در عین تعدد بدن مادی و تفاوت در دیگر شئون مثالی و عقلی، به لحاظ بار یافتن به سعی این حقیقت عقلی یا مثالی مشترک، حقیقتاً با یکدیگر اتحاد وجودی یافته‌اند؛ این اتحاد وجودی، حاکی از امری است که بدان «فرهنگ» می‌گوییم. در این توضیح، فرهنگ از باطن جامعه خبر می‌دهد، باطنی که فراتر از یک وحدت مفهومی ذهنی و انتزاعی است. فرهنگ در تفرری فرامادی در ساحات مثالی و عقلی عالم، حقیقتاً دارای وحدتی سعی است و درک این حقیقت، تلقی ما را از جامعه و فرهنگ به مثابه یک امر اعتباری محض و محدود به عالم ماده به

امری ذومراتب تغییر می‌دهد؛ پیوستاری که پایین‌ترین مرتبه‌ی وجودی آن، اعتبارات مادی است و باطنی‌ترین مراتب آن تا عوالم عقلی و بلکه بالاتر از آن قابل امتداد است (خانی، ۱۳۹۵، ج ۱، صص ۱۲۹-۱۳۰). بر این اساس، هستی تمدن به مراتب وجودی مادی و وجوه تحقق‌یافته‌ی فرهنگ ناظر است. تلقی و تعریف ما از فرهنگ، برسازنده‌ی تعریف ما از تمدن خواهد بود. به سخنی دیگر، تمدن به معنای حیاتی اجتماعی است که مبتنی بر فرهنگ و روح مشترک یک جغرافیای وسیع، به صورت چندفرهنگی در یک عصر معین، تحقق یافته است. در این تعریف، روح جامعه، همان فرهنگ است و کالبد آن تمدن است که در حقیقت صورت تجسد یافته و عینیت یافته‌ی فرهنگ است (جهان‌بین، ۱۳۹۸، ص ۲۸)

بر این اساس، تلقی و تعریف از فرهنگ، همواره تعیین‌کننده‌ی نظریه‌ی تمدن‌سازی خواهد بود. نظریه‌های فرهنگ و اندیشه‌ورزی درباره‌ی فرهنگ نیز در فضای معنایی و چارچوب پارادایم‌ها زاده و استوار می‌شوند و گزاره‌های تجویزی روش‌شناختی، همواره از عناصر هویت‌ساز در تولید نظریه‌های فرهنگی و تمدنی محسوب می‌شوند.



نمودار (۱). ترتیب و نسبت میان پارادایم، نظریه‌ی فرهنگ و نظریه‌ی تمدن

د. جهان اجتماعی

در رهیافت حکمت متعالیه، جهان اجتماعی به تقدیر الهی برساخته‌ی آگاهی و اراده‌ی انسانی است. انسان که بر مبنای حرکت جوهری و به بیان بهتر، حرکت

وجودی خود، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است، از مسیر حرکت به عرصه‌ی آگاهی وارد می‌شود و در آنجا با صور علمی که حقایق مجرد و غیر مادی هستند اتحاد وجود - و نه مفهومی یا ماهوی - پیدا می‌کند. به دنبال آن، نفس آدمی چون با حفظ وحدت خود دارای مراتب است و مشتمل بر همه‌ی قوای ادراکی و تحریکی است، پس از اتحاد با صور مجرد علمی، به اقتضای آن صور، رفتار خود را سامان می‌دهد. به بیان دیگر، صورت علمی را از مسیر وجودی خود به افق رفتار و از آنجا به عرصه‌ی کنش‌های روزانه وارد می‌کند. معانی‌ای که انسان در حرکت جوهری با آنها متحد می‌شود چون به‌لحاظ وجودی انتولوژیک، مجرد و غیر مادی هستند با فراگیری آنها، اولاً بر دامنه‌ی تجرد و کمال خود می‌افزاید و ثانیاً به‌رغم کثرتی که در جهان مادی و فردی دارد، به علت اتحادی که افراد آن با یک وجود دارند، با یکدیگر وحدت و اتحادی پیدا می‌کنند که منافی کثرت و تعدد آنها نیست. افراد انسانی به مقداری که با معانی اتحاد وجودی پیدا می‌کنند به معنا، اجازه‌ی ورود به عالم طبیعت و حضور در صحنه‌ی کثرت را می‌دهند. حضور معنای واحد در متن امور متکثر، از باب حضور یا ظهور وحدت در کثرت است؛ این امر سبب پدید آمدن نظام و ساختاری واحد در متن حقایق متکثر می‌شود. این نظم و ساختار قابل تقلیل و ارجاع به موجودات متکثر نیست (پارسانیا، ۱۳۹۱، صص ۱۸۳-۱۸۴).

در رهیافت حکمت متعالیه، جهان اجتماعی، جهانی توحیدی است. اعتقاد به توحید مانع از این می‌شود که موجودات، مستقل از علم، قدرت، اراده و دیگر اوصاف کمالی خداوند باشند؛ زیرا استقلال دیگر موجودات نیز به‌معنای محدود بودن او خواهد بود. همه‌ی هستی، آیات و نشانه‌های خداوند تعالی هستند؛ این آیات و نشانه‌ها از اویند و به‌سوی او نیز بازمی‌گردند. انسان، بزرگ‌ترین آیت و نشانه‌ی خداوند است؛ یعنی موجودی است که بیش از دیگر موجودات می‌تواند نام‌ها و صفات خداوند نامحدود را آشکار سازد. در این نگاه، خلقت، خالق بودن حق را

نشان می‌دهد و مخلوقات، حکیمانه و بر اساس حکمت آفریده شده‌اند. اولین مخلوق در این جهان، عقل است و نظام جهانی نیز عقلانی است (پارسانیا، ۱۳۹۱، صص ۲۶۹-۲۷۰).

ه. پیدایی و تداوم فرهنگ و تمدن

در پارادایم حکمت متعالیه، تتبع درباره‌ی نحوه‌ی تداوم نیز حاوی نکات عمیق و نوآورانه‌ای است که در افق‌گشایی در حوزه‌ی علوم اجتماعی و تکوین و تکامل نظریه‌ی فرهنگی برجسته و مهم خواهد بود. در این پارادایم و بنا بر اصل «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن علوم و ملکات نفسانی، به همهی ملکات و کمالات، از جمله ملکات و کمالات علمی پرداخته اند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۱، ص ۲۹۹). مبتنی بر این اصل، می‌توان درباره‌ی پیدایی و پدیداری جسمانی جامعه و مانایی و بقای فرهنگی آن سخن گفت. در این دیدگاه، پیدایش جامعه، به پیوستگی و همبستگی و اتحاد چند انسان با سلسله‌ای از معانی رخ می‌نماید که آن معانی، در حکم روح واحد و نفس مشترک و هموند آنها قرار می‌گیرد. به سخنی دیگر، آغاز زایش (حدوث) جامعه، آن و لحظه‌ای است که بیش از یک انسان با همدیگر و بر پایه‌ی یک نظام معنایی متحد و پیوسته می‌شوند. چون این پیوستگی و اتحاد با معانی - یعنی علم و ادراک انسان‌ها - در آن و زمانی ویژه و همچنین در جای و مکانی ویژه رخ می‌دهد از این روی، لحظه و حدوث جامعه، پیدایشی جسمانی و تن‌مایه است. آشکار و هویدا است که مادی و این جهانی بودن، جز در دیوار و باروی زمان و مکان، معنایی ندارد و آنچه رهیده از پرچین این گیتی است، فرامادی و مینایی است. جامعه نیز از سویی بر پایه‌ی روح‌ها و جان‌های پیوسته بر تن و بدن انسان‌ها به زمان و مکان، وابسته است و از سوی دیگر و بر اساس پیوستگی و اتحاد با سپهر معانی (فرهنگ)، فراتر از زمان و مکان است. مانایی و دوام جامعه، وابسته به فرهنگ خواهد بود، یعنی تا آن‌گاه که چندی از انسان‌ها در سایه و همبسته‌ی با سپهر معنایی و فرهنگی‌شان حرکت کنند،

دوام و مانایی آن جامعه نیز مستدام خواهد بود؛ اگر در چنین وضعی، افراد یک فرهنگ، از سپهر معنایی آن رویگردان شوند و به سپهر و نظام معنایی دیگری بپیوندند، جامعه‌ی نوینی زاییده و پیدا خواهد شد (لبخندق، ۱۳۹۷ریال ص ۲۶۲).

و. اصالت رفتار یا کنش انسانی

در برخی رویکردها از جمله رویکرد رفتارگرایانه، نظر بر این است که انسان نیز همچون حیوانات، بر اساس محرک بیرونی رفتار می‌کند و ارزیابی آن نیز با همین رویکرد انجام می‌شود؛ در مقابل و در رویکرد کنش‌گرایانه، انسان در هنگام مواجهه با رویدادها و پدیده‌ها به تفسیر آنها می‌پردازد و بر اساس آن تفسیر، واکنش انجام می‌دهد؛ بنابراین دوگانه‌ی رفتار (Behavior) یا کنش (Action)، ناظر به وجه اختیاری انسان در برابر محیط پیرامونی مطرح است. در ادامه‌ی مباحث روش‌شناختی در حوزه‌ی اصالت رفتار یا کنش، این اصل روش‌شناختی نیز مطرح است که در فضای معنایی دوگانه‌ی رفتار - کنش، «نمود رفتارها یا کنش‌های انسانی» چگونه است. اگر در فرآیند پژوهش و نظریه‌پردازی، اصالت را به بازخورد (Feedback) بدهیم، ناگزیر همه‌ی رفتارهای انسانی را متأثر از عوامل محیطی قلمداد کرده‌ایم؛ و در مقابل، در اصالت به بازتاب (Reflection) یا انعکاس، انسان با تفسیر درونی خود، رفتارهایی را در محیط انجام می‌دهد؛ و با این وصف، ما با بازتاب تفسیرهای انسانی روبرو هستیم که متمایز از اصالت بازخورد (در پارادایم اثباتی) است، بدین معنا که انسان‌ها بر اساس تفسیر خود از محیط، به کنش، ارزیابی و واکنش می‌پردازند (ایمان و کلاته‌ساداتی، ۱۳۹۲، ص ۶۰۲).



نمودار (۲). تقابل اصالت رفتار (بازخورد) با اصالت کنش (بازتاب)

در فرآیند پژوهش و نظریه‌پردازی، بازتاب یا انعکاس، باعث می‌شود تأثیر کنش (اقدام) در بینش و رفتار کنشگران و شرکت‌کنندگان در تحقیق، روشن شود؛ بنابراین در انعکاس یا بازتاب، آنچه رخ می‌دهد یک فرآیند رفت و برگشت چرخشی یا دیالکتیکی میان «فکر» و «عمل» است. حاصل این فرآیند می‌تواند تغییر توأم با تعالی و رشد باشد. انعکاس یا بازتاب نسبت به عمل، باعث می‌شود موارد مختلف برای انسان، بامعنا شود و از این طریق قدرت انسان در تشخیص و مواجهه با مسائل افزایش می‌یابد (برایک و همکاران، ۱۹۹۳م، به نقل از ایمان، ۱۳۹۱، ص ۱۰۷).

ویژگی بازتابندگی موجب تقویت دیدگاه رابطه‌ای (Relation view)

می‌شود؛ بدین معنا که رابطه‌ی فکر و عمل به‌خوبی تبیین می‌شود؛ و رابطه‌ی میان افراد برای استفاده از فرصت‌ها برای یادگیری و ارتقای بیشتر، شفاف می‌گردد (برایک و همکاران، ۱۹۹۳م، به نقل از ایمان، ۱۳۹۱، ص ۱۰۷).

مهم‌ترین نکته در تحلیل مقوله‌ی بازتابندگی، شناخت و ارزیابی منشأ آن است. به‌لحاظ مبانی تحلیلی، قائل بودن به اصالت بازخورد یا بازتاب، نقش اساسی و مهمی را در مباحث روش‌شناختی خواهد داشت. در بنیاد اندیشه‌ی مدرن، دکارت «اندیشه» را بر «وجود» مقدم کرد و بر این بنیاد، امکان شناخت در بستر وجود را

محال و مرتفع کرد؛ در نتیجه در این دیدگاه، «خداوند»، «جهان» و «انسان» به تصور و ایده مبدل گردیدند. با این مبنا و در برابر پرسش از چگونگی شناخت خدا، جهان و انسان و پدیدارهای انسانی، تنها راهی را که دکارت برای حصول شناخت مطرح کرد «بازتاب» در ایده‌های فکر، امتداد و کمال بود که از نگاه او، از مسیر شهود عقلانی محقق می‌شود. پس از دکارت، این بنیاد و میراث فکری، باقی ماند و پس از او جانمایه‌ی اندیشه‌ای بنیادین برای کسانی چون جان لاک، ایمانوئل کانت و فیخته شد (نک: معماری و طالب‌زاده، ۱۳۹۴، سراسر مقاله).

در مباحث روش‌شناختی مدرن و در پارادایم‌های اثباتی و تفسیری، با توجه به تلقی از عمل یا کنش انسانی، دوگانه‌ی بازخورد یا بازتاب نیز طرح و بسط شده است و در هر دو، مسئله‌ی اصلی «نمود رفتارها یا کنش‌های انسانی» موضوع بحث و پرسش بوده است. در نگاهی مبنایی به این دوگانه و با اشاره‌ای که به مبنای اندیشه‌ی دکارتی شد، به نظر می‌رسد هر دو نگاه به نمود رفتار و کنش انسانی، تحت تأثیر نوعی ایدئالیسم دکارتی (Descartes's idealism) (مبنی بر مضمون تقدم اندیشه بر وجود) است. دکارت بر اساس همین مبنا، اصل مهم و روش‌شناختی دیگری را مطرح کرد با عنوان «دوگانه‌گرایی» (Dualism)؛ او قائل به وجود دو جوهر مستقل نفس و بدن است (نک: دکارت، ۱۳۶۱).

در پارادایم اثبات‌گرایی و در نگاهی کلی، هر چند بر اصالت عینی‌گرایی تمرکز می‌شود و همواره این پارادایم رئالیستی در نقطه‌ی مقابل پارادایم ایدئالیستی مطرح بوده است اما در پارادایم اثبات‌گرایی، تنها به «واقعیت برابر با طبیعت» توجه شده است؛ پرسش این است چرا در این پارادایم، طبیعت به‌مثابه تمام هستی انگاشته شده است؟ پاسخ این است که در این پارادایم نیز ایده و انگاره‌ی «طبیعت، همه‌ی هستی است» حاکم است، یعنی هم ایده و اندیشه را بر وجود مقدم دانسته‌اند و هم وجود را به طبیعت فروکاسته‌اند.

در پارادایم تفسیری، این نکته به نحو دیگری قابل پی‌جویی است. این پارادایم با تغییر نگرش نسبت به عالم واقع بصورت بیرونی (Objective) به درون سوژه و ذهن انسان و محوریت دادن به آگاهی، کشف حقیقت را منوط به دقت بر ذهن انسان، جدای از محتویاتش می‌داند. هوسرل با گذار از ایدئالیسم دکارتی که در آن عالم واقع بدون ذهن بی‌معنا بود، ذهن‌گرایی (Subjectivism) جدیدی را بنا کرد که بر اساس آن، هر ابژه برای آگاهی انسان ابژه است؛ به سخنی دیگر، اصل بنیادین فلسفه‌ی پدیدارشناسی، همین است که اشیاء در مقابل آگاهی انسان وجود دارند. بنا به تصریح هوسرل، ذهن انسان قوام‌دهنده و قائم بر اشیاء عالم خارج است (هوسرل، ۱۳۹۰). با این مبنا و در پارادایم تفسیرگرایی، «دنیای اجتماعی را می‌توان به‌لحاظ ذهنی تجربه کرد نه به‌لحاظ عینی که مستقل از رفتار روزانه‌ی مردم باشد» (ایمان، ۱۳۹۱، ص ۵۵)؛ در این پارادایم نیز با تأکید بر وجود ذهنی شناخت و نفی شناخت عینی و تأکید بر امکان شناخت از طریق ادراک و ذهنیت انسانی، تقدم «اندیشه بر وجود» هویدا است.

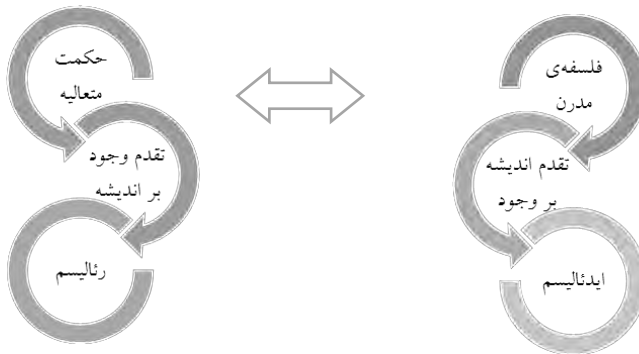
در برابر انگاره‌ی بنیادین «تقدم اندیشه بر وجود»، در حکمت متعالیه، انگاره‌ی «اصالت وجود» و «تقدم وجود بر اندیشه» مطرح است. ملاصدرا در جلد نخست از *سفر اربعه* می‌گوید: «از آنجا که حقیقت هر پدیده‌ای عبارت است از خصوصیت وجودی که برای آن پدیده اثبات می‌کنیم، باید خود وجود، برای حقیقت داشتن، اولویت داشته باشد؛ چنانکه خود سفیدی به صفت سفید، اولی و شایسته‌تر از چیزی است که با عروض سفیدی، مصداق صفت «سفید» قرار می‌گیرد. بنابراین، وجود، درهر پدیده‌ای، خودش موجود است و ماهیت این پدیده‌ها که غیر از وجودشان است، خودشان موجود نیستند، بلکه به وسیله‌ی وجودشان موجودند. در نتیجه، آنچه واقعیت دارد، همین وجود است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ج ۳۸).

مبانی بر این مبنا، وجود بر اندیشه تقدم دارد و حقیقت اندیشه و علم به وجود وابسته است؛ چراکه علم، همان وجود است؛ و وجود، گُنه علم است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۱؛ نیز نک: خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸، ص ۴۹). مبنای این اندیشه، منشأ طرح فلسفه و مبانی رئالیسم و در تقابل و تضاد با فلسفه و مبانی ایدئالیسم است.

این مبنا در فضای جهان اجتماعی و متناسب با گُنش‌های انسانی نیز قابل تداوم و توسعه است. در فضای کنش انسانی، با دو مقوله‌ی اختیار و خودآگاهی انسان روبرو هستیم. از سوی دیگر، میان «عالم، علم و معلوم» ترکیبی اتحادی برقرار است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۲۷۴). باید توجه داشت که در فهم نسبت انسان با مقوله‌ی اختیار، انسان دارای لایه‌های وجود متفاوتی است (اصل مراتب تشکیکی وجود) که از مراتب مادی شروع می‌شود و سپس تا مراتب برزخی و عقلی ادامه می‌یابد و گستره‌ی اختیار انسان، بسته به اینکه به کدامین مراتب وجودی خویش خودآگاهی یافته باشد، متفاوت خواهد بود. در واقع، انسان هر قدر که خودآگاهی بیشتری نسبت به لایه‌های عمیق‌تر وجود خویش داشته باشد از اختیار بیشتری بهره خواهد برد زیرا اختیار بر محور خودآگاهی معنا می‌یابد و تا موجودی، درکی از خود نداشته باشد، اختیار و انتخاب نیز برای او اساساً بی‌معنا است و از آنجا که انسان دارای مراتب متعدد وجودی است، متناسب با خودآگاهی از آن مراتب، عمق اختیار او نیز متفاوت خواهد بود (خانی، ۱۳۹۵، صص ۱۶۸-۱۷۰).

بر این اساس باید میان گستره‌ی اختیار و عمق اختیار انسان و جامعه تفکیک قائل شد. «گستره‌ی اختیار» انسان و جامعه، ناظر به امکان بهره‌مندی از انواع داشته‌ها در هر مرتبه‌ی وجودی است و «عمق اختیار» انسان و جامعه ناظر به خودآگاهی انسان و جامعه به سلسله مراتبی وجودی و شناخت جایگاه خود در آن

مراتب است.



نمودار (۳). تقابل بنیادین میان فلسفه مدرن و فلسفه اسلامی (حکمت متعالیه)

بنابراین متناسب با اعتقاد به اختیار و آزادی فرد در جهان اجتماعی متعالیه، مسئله‌ی بازخورد و طبیعت‌واره بودن انسان، به کلی منتفی است. اما متناسب با مقوله‌ی بازتاب و انعکاس که در پارادایم تفسیری مورد توجه است، چالش مفهومی دیگری ناظر به اختیار و اراده‌ی فرد در جهان اجتماعی مطرح است؛ اینکه آیا افراد تحت جبر اجتماعی قرار دارند یا خیر؟ این محدود چه هویتی دارد و مراتب و سطوح آن چگونه است؟ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

باید در نظر داشت اعتقاد به رئالیسم و ذات‌گرایی در جهان اجتماعی، منافات و تعارضی با اختیار و اراده‌ی افراد ندارد. آنچه به عنوان مدار اتحاد وجودی افراد در یک جامعه مطرح است، معارف و ملکات مشترک افراد آن جامعه است و روشن است (مبتنی بر قاعده‌ی اتحاد عالم، علم و معلوم) این معارف و ملکات، در عین آنکه سبب اتحاد وجودی افراد یک جامعه در ساحات فرامادی است، با اختیار آنها متعارض نیست؛ چون اولاً دستیابی به این معارف و ملکات مشترک از مسیر اعتباراتی می‌گذرد که ملازم با اراده‌ی انسان‌هاست؛ ثانیاً با دستیابی به آن غایات و

تعیینات فردی و اجتماعی، ضرورت بروز آثار آن غایات نیز با اختیار افراد جامعه در تعارض نخواهد بود زیرا که انسان‌ها با خودآگاهی به این ملکات فردی و اجتماعی و با میل خویش، آثار آن را از خود بروز می‌دهند؛ ثالثاً از آنجا که انسان دارای مراتب مختلف وجودی است حتی در صورت متعین شدن به ذاتی خاص در حیات فردی یا اجتماعی، می‌تواند با افزایش خودآگاهی فردی و اجتماعی، از این تعیین فعلیت‌یافته نیز رهایی یابد و به‌سوی تعیینی دیگر حرکت کند؛ بر این اساس اختیار و اراده‌ی انسان، در هیچ‌کدام از این مراحل، با شرایط و موقعیت اجتماعی متعارض نیست. افزون بر این در جهان اجتماعی متعالیه، تمامی ابعاد وجودی فرد (و عضو یک جامعه)، ذیل باطن و مدار اتحاد وجودی جامعه نیست؛ چراکه در این صورت «اصالت جامعه» موضوعیت پیدا می‌کرد و فرد محصور در همه‌ی مراتب و شئون جامعه بود؛ اما در این نگرش، همانگونه که ساحات جامعه قابل تقلیل به ساحات فردی نیست، ساحات فردی نیز قابل انتقال و اضمحلال در ساحات اجتماعی نخواهد بود و بر این اساس، هویت اجتماعی جامعه، محیط بر تمامی شئون حیات فردی نیست بلکه جامعه محیط به آن دسته از اموری است که فرد با اختیار و خودآگاهی، بر مدار اتحاد وجودی جامعه قرار گرفته است (خانی، ۱۳۹۵، صص ۱۹۷-۱۹۹).

در جمع‌بندی از این مباحث و در پاسخ به پرسش درباره‌ی اصالت رفتار یا کنش — «در جهان اجتماعی متعالیه، اصالت با رفتار است یا کنش؟» — پاسخ این است که رفتار، اقدامی طبیعت‌واره از سوی انسان است که این تلقی در پارادایم اثبات‌گرایی تعریف شده است؛ و کنش نیز اقدامی ذهنی‌گرایانه از سوی انسان است که در پارادایم تفسیرگرایی، پدید آمده است؛ هر دو تلقی، به‌لحاظ مبنایی با رئالیسم حاکم بر حکمت متعالیه در تعارض است و در حیات اجتماعی متعالیه، «انسان مختار» اصیل است؛ بر این مبنا نیز شئون فرهنگی انسانی، شامل: بینش‌ها، منش‌ها،

کشش‌ها و کردارهای مختارانه‌ی انسان اصالت خواهد داشت. جامعه نیز مبتنی بر همین شئون اختیاری انسان، وحدت و انسجام و قوام می‌گیرد و بنا بر دلایلی که گفته‌ایم، جبر اجتماعی علیه انسان مختار، وجود ندارد و رابطه‌ی انسان با جامعه و پیرامون، مبتنی بر نوعی «تعامل وجودی» است.

این توضیح، مبنایی می‌شود برای پاسخ گفتن به پرسش از اصالت بازخورد یا بازتاب — «در جهان اجتماعی متعالیه، اصالت با بازخورد است یا بازتاب؟» — و پاسخ را باید در نمود انسان مختار در جهان اجتماعی متعالیه نگریست؛ این نمود، نه مبتنی بر بازخورد در پارادایم اثباتی، انسان را مجبور در برابر عوامل محیطی می‌داند و نه بر اساس بازتاب در پارادایم تفسیری و مبتنی بر ذهنی‌گرایی، انسان را فاعل و کنشگر مطلق می‌خواند؛ نمود انسان مختار در جهان اجتماعی متعالیه: اولاً صرفاً در سطح کردارها نیست بلکه همه‌ی شئون فرهنگی انسان را شامل می‌شود، یعنی بینش‌ها، منش‌ها، کشش‌ها و کردارها؛ ثانیاً همه‌ی این شئون، مختارانه است؛ ثالثاً با حیات و فرهنگ جمعی غیر متعارض است بلکه در تعامل و همراستا با آن است؛ بنابراین نمود شئون فرهنگی انسان، از سنخ «تجلی مختارانه» انسان است؛ تجلی مختارانه‌ی انسان، بر اساس اصل اتحاد «عامل، معلوم و عمل» به دست آمده است.

جدول (۱). مضامین کلیدی در پارادایم‌های مدرن و اسلامی

پارادایم:	اثباتی (مدرن)	تفسیری (مدرن)	متعالیه (اسلامی)
هویت انسان:	مجبور (طبیعت‌گرا)	مختار (ذهنی‌گرا)	مختار (عینی‌گرا)
رابطه‌ی انسان با محیط:	رفتار	کشش	تعامل وجودی
نمود انسان در جامعه:	بازخورد	بازتاب	تجلی مختارانه
نظریه‌ی بنیادی:	رفتارگرایی	ذهنی‌گرایی	عینی‌گرایی

نتیجه گیری

برآیند نظریه‌ی فرهنگی — تمدنی متعالیه درباره‌ی دوگانه‌ی عقلانیت و خلاقیت را می‌توان در چند بند بیان کرد:

یک. تحقق وجودی جامعه به وجود و حضور افراد جامعه وابسته است؛ جامعه، وجودی جدای از افراد انسان‌ها و مغایر با آنها ندارد بلکه جامعه ترکیبی اتحادی با انسان‌ها دارد و افراد در حکم ماده‌ای هستند که از طریق معرفت و عمل با صورت نوعی جامعه وحدت پیدا می‌کنند.

دو. صورت نوعی جامعه صورتی مجرد و روحانی است و بر همین اساس، افق وحدت و ترکیب اعضای جامعه، افقی معرفتی و معنوی است؛ دلیل اصلی تأکید بر آرمان‌ها و ارزش‌های اخلاقی و معنوی و... در همین نکته نهفته است که هر چقدر مبنای وحدت جامعه، متعالی‌تر باشد، ارزش و مرتبه‌ی وجودی آن جامعه نیز متعالی‌تر خواهد بود.

سه. ترکیب اتحادی جامعه با افراد آن، هر چند ترکیبی حقیقی است و جامعه نوعی «کینونت و بودن جدید» است اما این ترکیب، مانند ترکیب‌های شیمیایی نیست که عناصر نخستینه در فرآیند ترکیب، هویت و هستی خود را از دست بدهند؛ در این ترکیب، اجزای مادی (افراد)، ذیل صورت معنوی و در استخدام آن، کاملاً مختارانه، فعال می‌شوند و صور مشترک علمی (نظیر آرمان‌ها، ارزش‌های اصلی و هنجارهای مهم اجتماعی)، مسیر اراده و عمل افرادی را تعیین می‌کنند که به تناسب درجه و شدت اتحاد افراد با آن صور مشترک علمی متحد شده‌اند.

چهار. در حیات اجتماعی متعالیه، «انسان مختار» ذیل سنن الهی حاکم بر هستی اصالت دارد؛ بر این مبنا نیز شئون فرهنگی انسانی، شامل: بینش‌ها، منش‌ها، کشش‌ها و کردارهای مختارانه‌ی انسان اصالت خواهد داشت. جامعه نیز مبتنی بر

همین شئون اختیاری انسان، وحدت و انسجام و قوام می‌گیرد و بنا بر دلایلی که گفته‌ایم، جبر اجتماعی علیه انسان مختار، وجود ندارد و رابطه‌ی انسان با جامعه و پیرامون، مبتنی بر نوعی «تعامل وجودی» است. به سخنی دیگر، افراد نه تنها پس از اتحاد با آن صور مشترک علمی، مضمحل و نابود نمی‌شوند بلکه در حرکت به سوی آن صور، به گونه‌ای مختار و فعال برخورد می‌کنند و تا هنگامی که در عالم طبیعت به سر می‌برند امکان بازگشت و اعراض از آن صور را دارند.

پنج. افراد انسانی به دلیل اتحاد عالم و معلوم و اتحاد عامل و معمول، از طریق اتحاد با هر مجموعه از این معانی (علم و عمل) که از لایه‌ها، سطوح و اجزای مرتبط برخوردارند، ضمن آنکه هویت خود را نشان می‌دهند، راه ورود آن مجموعه را به عرصه‌ی زندگی اجتماعی، فرهنگ‌سازی و تمدن‌سازی هموار می‌کنند. مبتنی بر این اصل، افراد با اتحادی که با آن صور مشترک علمی پیدا می‌کنند، نوعی علم را که با آنها به لحاظ وجودی متحد است، می‌آفرینند؛ پیش‌تر این علم را فرهنگ گفته‌ایم. فرهنگ، از طریق وحدت افراد در ساحت جامعه حاصل می‌شود و تداوم آن به وجود و حضور افراد جامعه است؛ بر این اساس، فرهنگ، با سیطره و حضوری که در مقام کثرت به هم می‌رساند، ساختار و روابطی را ایجاد می‌کند که فرع بر حضور آن است؛ یعنی ساختار، که وجودی رابط و تعلق دارد به هستی جامعه باز می‌گردد و وجود جامعه به ساختار، قابل ارجاع نیست.

شش. جامعه، از اتحاد وجودی افراد حاصل می‌شود؛ و در بستر جامعه نیز فرهنگ متولد می‌شود، «فرهنگ در حقیقت صورت تنزل‌یافته‌ی معنا به عرصه‌ی فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش‌های اجتماعی است»؛ تجلی و تعیین فرهنگ در فضای عمومی جامعه (و در مقام کثرت) دارای نوعی روابط قوام‌دهنده در فضای اجتماعی است (ساختار)، با این وصف، ساختار، حیثیت و ویژگی فرهنگ است نه قوام‌دهنده‌ی آن؛ قوام‌بخش فرهنگ، جامعه است و قوام جامعه نیز از افراد است.

بنابراین تقابل و تعارضی میان فرد (عاملیت) با جامعه و فرهنگ (ساختار) وجود ندارد و سیر حرکت فرد و توان و امکان فردی (اخلاقیت) نیز در تقابل و تعارض با نظم و ساختار جامعه (عقلانیت) نیست.

جدول (۲). دوگانه‌ی عقلانیت و اخلاقیت در پارادایم‌های مدرن و اسلامی

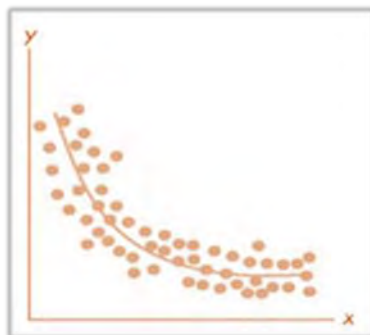
اصالت عقلانیت در برابر اخلاقیت	پارادایم اثباتی (مدرن)
اصالت اخلاقیت در برابر عقلانیت	پارادایم تفسیری (مدرن)
اصالت عقلانیت در برابر اخلاقیت	پارادایم انتقادی (مدرن)
تعامل مثبت (زوجیت) اخلاقیت با عقلانیت	پارادایم متعالیه (اسلامی)

هفت. رابطه‌ی میان اخلاقیت با عقلانیت در فضای رابطه‌ی انسان با جامعه و فرهنگ و تمدن و همچنین رابطه‌ی میان عاملیت‌ها با ساختارها، مبتنی بر نوعی «تعامل وجودی» است و نه «تقابل و تعارض ذاتی».

هشت. جوامع با وجود پاره‌ای تفاوت‌ها، تحت تأثیر سنن الهی و قوانین تکوینی مشترک و فراگیر هستند؛ مختار بودن انسان نیز یکی از سنت‌های الهی است. متناسب با این نکات، همچنان که پیش‌تر درباره‌ی اصالت میان فرآیند و نتیجه نیز این نکته مطرح شده بود، در نظریه‌ی فرهنگی – تمدنی متعالیه نیز رابطه‌ی میان اخلاقیت با عقلانیت، رابطه‌ای تعاملی، مثبت و تعاضدی است (الگوی ب)؛ هرچند در پارادایم‌های غربی و روش‌شناسی‌های اثباتی، تفسیری و انتقادی، عمدتاً رابطه‌ی میان اخلاقیت با عقلانیت، بر اساس دوگانه‌ی تضاد، نوعی رابطه‌ی قطبی و تقابلی را طرح کرده‌اند (الگوی الف).



الگوی ب. رابطه‌ی میان خلاقیت (X) و عقلانیت (Y) در پارادایم متعالیه (اسلامی)



الگوی الف. رابطه‌ی میان خلاقیت (X) و عقلانیت (Y) در پارادایم‌های اثباتی، تفسیری و انتقادی (مدرن)

نمودار (۴). رابطه‌ی میان خلاقیت و عقلانیت در پارادایم‌های مدرن و اسلامی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

- استنفورد، مایکل (۱۳۸۲)، *درآمدی بر فلسفه‌ی تاریخ*، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نی.
- ایمان، محمدتقی و کلاته ساداتی، احمد (۱۳۹۲)، *روشن‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۹۱)، *فلسفه‌ی روش تحقیق در علوم انسانی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بینش، عبدالحسین (۱۳۸۸)، *آشنایی با تاریخ تمدن اسلامی*، قم: زمزم هدایت.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۱)، *جهان‌های اجتماعی*. قم: کتاب فردا.
- پیروزمند، علیرضا و خورشیدی، محمد (۱۳۹۸)، *مؤلفه‌های ساختاری تمدن‌سازی اسلامی (با رویکرد آینده‌پژوهی)*. مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، ۲ (۱)، ۳۵۸-۳۲۹.
- توین بی، آرنولد (۱۳۷۶)، *خلاصه‌ی دوره‌ی دوازده جلدی بررسی تاریخ تمدن*، ترجمه محمدحسین آریا، تهران: امیرکبیر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، *تسنیم (تفسیر قرآن کریم)*. قم: نشر اسراء.
- جهانبین، فرزاد (۱۳۹۸)، *درس‌گفتار تمدن نوین اسلامی (اولین دوره‌ی تربیت مدرس تمدن نوین اسلامی)*. انتشارات آفتاب توسعه.
- خانی، ابراهیم (۱۳۹۵)، *جامعه‌شناسی متعالیه (هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی بر مبنای فلسفه و عرفان اسلامی)*، جلد ۱. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام).
- خسروپناه، عبدالحسین، پناهی آزاد، حسن (۱۳۸۸). *نظام معرفت‌شناسی صدرایی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.

دکارت، رنه (۱۳۶۱)، تأملات در فلسفه‌ی اولی. ترجمه‌ی دکتر احمد احمدی. تهران: نشر مرکز دانشگاهی.

دورانت، ویل (۱۳۶۵)، مشرق‌زمین گاهواره تمدن، ترجمه احمد آرام، ع. پاشایی، امیرحسین آریان‌پور، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

رجبی، احمد (۱۳۹۱)، تحویل هستی به آگاهی، مفهوم حقیقت در ایدئالیسم پس از کانت. سوره‌ی اندیشه، شهریور و مهر ۱۳۹۱، شماره‌ی ۶۲ و ۶۳، صص ۱۸۲ - ۱۸۵.

ریتزر، جورج (۱۳۹۱)، نظریه‌ی جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه‌ی محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.

سیدمن، استیون (۲۰۰۴م). کشاکش آرا در جامعه‌شناسی. ترجمه‌ی هادی جلیلی. تهران: نشر نی، چاپ دهم (۱۳۹۸).

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران: چاپ جلال‌الدین آشتیانی.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) (۱۳۶۲). رسائل فلسفی، قم: چاپ جلال‌الدین آشتیانی.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) (۱۳۶۷)، شرح اصول الکافی (جلد ۲). تصحیح محمد خواجه‌ی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) (۱۳۸۶)، الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، قم: چاپ جلال‌الدین آشتیانی.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، لبنان: بیروت.

طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۶۱)، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، قم: جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۰۷۹ق). *مجمع البحرین*. به تحقیق احمد حسینی اشکوری. تهران: مکتبه‌ی المرتضویه (۱۳۷۵).

غلامی، رضا (۱۳۹۵). *درنگی در دو راهی اسلام و غرب در اندیشه پیشرفت*. دومین همایش ملی تمدن نوین اسلامی (چیستی، چرایی و چگونگی). اسفندماه ۱۳۹۵.

گولد، جولوس و ویلیام کولب (۱۳۷۶). *فرهنگ علوم اجتماعی*، تهران: مازیار. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴). *مسائل محوری در نظریه‌ی اجتماعی*. ترجمه‌ی محمد رضایی. تهران: انتشارات سعادت.

لبخندق، محسن (۱۳۹۷)، *حدوث جسمانی جوامع و بقای فرهنگی آنها*. قیسات، شماره‌ی ۸۷، بهار ۱۳۹۷، صص ۲۴۳ - ۲۷۲.

لوکاس، هنری (۱۳۶۶)، *تاریخ تمدن*، ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ، تهران: کیهان. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱)، *فلسفه‌ی تاریخ* (مجموعه‌ی آثار، جلد ۴). تهران: انتشارات صدرا.

معماری، زهره و طالب‌زاده، حمید (۱۳۹۴)، *رفلکشن و سیر تطور مفهومی آن در تفکر فیثته*. نشریه‌ی فلسفه، سال ۴۳، شماره‌ی ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۴، صص ۹۷ - ۱۱۵.

مولایی، یوسف (۱۳۸۴)، *حاکمیت و حقوق بین‌الملل*. تهران: علم. مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۷)، *روش تفکر سیاسی در حکمت متعالیه*. در: روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی (به کوشش: داود فیرحی). قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.

ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۲)، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، تهران: وزارت امور خارجه.

های، کالین (۱۳۷۸)، ساختار و کارگزار. در: روش و نظریه‌ی علوم سیاسی. دیوید مارش و جری استوکر. ترجمه‌ی امیرمحمد حاجی یوسفی. تهران: انتشارات پژوهشکده‌ی مطالعات راهبردی.

Taylor, M. A., & Callahan, J. L. (2005). *Bringing Creativity into Being: Underlying Assumptions That Influence Methods of Studying Organizational Creativity*. *Advances in Developing Human Resources*, 7(2), 247-270

