



Research Article
**A Critical Study of Durkheim's Genetic Logic of
Social Science from the Perspective of
Transcendental Wisdom**

Sadegh Meshkati¹

Mahdi Soltani²

Received: 10/06/2021

Accepted: 23/06/2022

Abstract

The basis and fundamental of the formation of various sciences is based on logic and methods that determine how to analyze realities. One of them is the developmental logic that Durkheim claims to use in his social science. In other words, in the study of social realities, it is necessary to start from the simplest manifestation of social phenomena in order to achieve the development of complex realities in simple components. This brings up a different approach by looking at the philosophical principles of transcendental wisdom (Hikmah). The present paper uses the library method and the documentary method to express the point that although attention to developmental logic is important in transcendental wisdom, ignoring other levels of knowledge that play a significant role in the

1. M. A in Philosophy of Social Sciences, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. Corresponding author meshkatisadegh65@yahoo.com.

2. Assistant Professor, Baqir al-Olum University, Qom, Iran m.soltani@bou.ac.ir.

* Meshkati, S., & Soltani, M. (1401 AP). A Critical Study of Durkheim's Developmental Logic of Social Science from the Perspective of Transcendental Wisdom. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(37), pp. 70-95. DOI: 10.22081 / JISS.2021.61131.1819.

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

production and development of science, causes reductionism, relativism etc. In transcendental wisdom, due to the longitudinal correlation of perceptions, methodological diversity, attention to the intention of actors, attention to rational principles and the close connection of science with metaphysics, the stability of science and its truth-centeredness is guaranteed by returning to basic beliefs.

Keywords

Genetic logic, social science, existential logic, transcendental wisdom.

مقاله پژوهشی

بازخوانی انتقادی منطق تکوینی علم اجتماعی دورکیم از منظر حکمت متعالیه

صادق مشکاتی^۱ مهدی سلطانی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۸

چکیده

پایه و بنیان شکل‌گیری علوم مختلف مبتنی بر منطق و روش‌هایی است که چگونگی تجزیه و تحلیل واقعیت‌ها را مشخص می‌سازند؛ از جمله آن‌ها منطق تکوینی است که دورکیم در علم اجتماعی خویش مدعی استفاده از آن است. به این معنا که در تحقیق واقعیت‌های اجتماعی لازم است از ساده‌ترین نمود پدیده‌های اجتماعی آغاز کرد تا از این طریق بتوان به انکشاف واقعیت‌های پیچیده در اجزای ساده دست یافت. این امر با نگاه به اصول فلسفی حکمت متعالیه رویکرد متفاوتی را رقم می‌زند. مقاله پیش‌رو با استفاده از روش کتابخانه‌ای و به شیوه اسنادی در صدد بیان این نکته است که هرچند توجه به منطق تکوینی در حکمت متعالیه موضوعیت دارد، اما نادیده گرفتن سایر سطوح معرفتی که نقشی پررنگ در تولید و پیشرفت علم دارند، باعث تقلیل‌گرایی، نسبی‌گرایی و ... می‌شود. در حکمت متعالیه با توجه به همبستگی طولی ادراکات، تنوع روشی، توجه به قصد کنشگران، توجه به اصول عقلی و ارتباط وثیق علم با متافیزیک، ثبات علم و حقیقت‌محوری آن با بازگشت به باورهای پایه تضمین می‌گردد.

کلیدواژه‌ها

منطق تکوینی، علم اجتماعی، منطق وجودی، حکمت متعالیه.

۱. کارشناسی ارشد فلسفه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول).
meshkatisadegh65@yahoo.com

۲. استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.
m.soltani@bou.ac.ir

✳ مشکاتی، صادق؛ سلطانی، مهدی. (۱۴۰۱). بازخوانی انتقادی منطق تکوینی علم اجتماعی دورکیم از منظر حکمت متعالیه. فصلنامه علمی-پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰(۳۷)، صص ۷۰-۹۵.

DOI: 10.22081/JISS.2021.61131.1819

مقدمه

دورکیم با برساخته نمودن مقولات اندیشه‌ای، توانست بر دوگانگی موجود در اندیشه کانتی که در قالب جهان پدیداری و جهان فی‌نفسه ظهور یافته بود فائق آید. وی با عبور از متافیزیک، علمی مستقل و ناظر بر واقعیت‌های اجتماعی بنیان‌گذاری نمود و منطق این علم را منطق تکوینی (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۱۴۷) نامید؛ به این معنا که در تحقیق واقعیت‌های اجتماعی لازم است از ساده‌ترین نمود پدیده‌های اجتماعی آغاز کنیم تا از این طریق بتوان به انکشاف واقعیت‌های پیچیده در اجزای ساده پرداخت.

دورکیم معتقد است: «کشف موجودات تک‌یاخته‌ای، تصور ما را از حیات دگرگون ساخته است. از آنجا که در این موجودات بسیار ساده، حیات به ویژگی‌های بنیادی خود تقلیل داده می‌شود، می‌توانند به راحتی قابل درک باشند. ادیان ابتدایی نیز نه تنها در جداسازی عناصر تشکیل‌دهنده دین به ما کمک می‌کنند، بلکه همچنین این برتری را دارند که به توضیح فهم این عناصر سهولت بخشند» (دورکیم، ۱۳۸۲، ص ۹). بنابراین از منظر دورکیم، علم اجتماعی زمانی در یک پایه منطقی قرار می‌گیرد که در وهله نخست در ارتباط با متن واقعیت‌ها باشد و در وهله دوم تجزیه و ترکیب پدیده‌های اجتماعی و رسیدن به قوانین و قواعد اجتماعی در صورتی امکان‌پذیر است که در فرایند تحقیق، به واقعیت‌های ساده و نموده‌های اولیه آن ملازم با منطقی عینی توجه شود. با این توضیحات و با نظر به حکمت متعالیه که مباحث فلسفی آن بر محوریت «اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت» تجمیع شهود، قرآن و برهان است، در حوزه‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی رویکردی متفاوت شکل می‌گیرد، به گونه‌ای که تحلیل‌های ناظر بر امور انسانی و واقعی و بالتبع جهان‌های اجتماعی و تاریخی، حول وجود موجودات مطرح می‌شود. حال با توجه به تأثیرگذاری حکمت متعالیه در اندیشه اسلامی و با هدف تأمین نیازهای مبنایی علوم مختلف و حل چالش‌ها و نواقص فکری‌ای که در اندیشه امیل دورکیم وجود دارد، این مقاله با استفاده از روش کتابخانه‌ای و به شیوه اسنادی با بهره‌گیری از آرای نو صدراییان در صدد پاسخ‌گویی به

این مسئله است که بر اساس اصول فلسفی حکمت متعالیه، چه مواجهه انتقادی می‌توان با منطق تکوینی علم اجتماعی دورکیم داشت؟

۱. مقولات اجتماعی و عبور از متافیزیک

دورکیم معتقد است که مقولات و مفاهیم از زندگی اجتماعی انسان‌ها سرچشمه می‌گیرند (کوزر، ۱۳۷۷، ص ۲۰۰). به عبارت دیگر، جامعه باعث می‌شود تا آدمیان در هر لحظه‌ای از زمان در باب فکرت‌های اساسی با یکدیگر توافق داشته باشند و به مقولات مشترک برسند که اگر این توافق در تلقی آنان از زمان، مکان، علت و ... همسان نمی‌بود، هرگونه حیات مشترک انسانی ناممکن می‌شد (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۲۳) و با منتفی شدن حیات مشترک به علت نبود توافق عمومی، شکل‌گیری و تکوین علم محال می‌گردید. بنابراین جامعه با فشاری که بر اعضای خویش می‌آورد، از بروز هرگونه جدایی در افکار و اندیشه‌های بنیادین جلوگیری می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۲۳). شاهد مثال او این است که اگر می‌بینیم مفاهیم در عمل، اغلب از فکرت‌های کلی‌اند و اگر بیشتر بیانگر مقولات و طبقات هستند تا اشیای خاص، برای این است که خصلت‌های منفرد و متغیر باشندگان، به‌ندرت مورد توجه جامعه قرار می‌گیرد. در واقع، سرشت جامعه به‌گونه‌ای است که به چیزها اغلب در قالب حجم‌های انبوه و کلی‌ترین جنبه‌هایشان می‌نگرد (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۶۰۳). وی نه تنها مقولات بلکه حتی محتوای مقولات را هم بر ساخته جامعه می‌داند و معتقد است محتوای مقولات، جنبه‌های متفاوتی از وجود اجتماعی‌اند. به‌عنوان مثال، مقوله نوع از جایی آغاز شده است که تمایزی میان آن و مفهوم گروه بشری وجود نداشته است و یا پیش‌نمونه مفهوم نیروی مؤثر که عنصر اساسی مقوله علیت می‌باشد، از نیروی جمعی گرفته شده است (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۴۱۱).

دورکیم در میان مقولات مطرح‌شده، اساسی‌ترین مقوله که در واقع همان جنس الاجناس باشد را مفهوم کل می‌داند و معتقد است که مفهوم کلیت در واقع همان صورت‌های انتزاعی مفهوم جامعه هستند. جامعه همان جنس تامی است که هیچ چیزی برون از آن وجود ندارد. بنابراین می‌توان بر اساس نظام فکری دورکیم استنباط کرد که

وی با بر ساخته نمودن مقولات و مفاهیم اندیشه‌ای، نوعی کانت‌گرایی جامعه‌شناختی را به وجود آورده و تلاش دارد تا نشان دهد که منشأ مقولات اساسی فکر و اندیشه که کانت آن‌ها را وضع کرده، در جامعه قرار دارد (گیدنز، ۱۳۶۳، ص ۷۴).

دورکیم در مقابل این موضع تلاش می‌کند تا از ثنویت‌گرایی کانتی خارج شود و امکان وصول به واقعیت و عینیت را از طریق بازسازی منطق استعلایی کانت و عبور از متافیزیک در قالب منطق تکوینی فراهم آورد که شرح آن در ادامه خواهد آمد.

۲. منطق تکوینی^۱

مجموعه‌های معرفتی همواره از روش و منطقی تبعیت می‌کنند که مهم‌ترین مسئله در هر رشته علمی است؛ چراکه پیشرفت هر علمی تابعی از میزان پیشرفت منطق آن است. دورکیم که از مهم‌ترین چهره‌های جامعه‌شناسی است، در علم اجتماعی خویش مدعی استفاده از منطق تکوینی است که در نقطه مقابل منطق قیاسی قرار دارد. وی منطق قیاسی را مورد نقد قرار داده و معتقد است که روش‌های قیاسی به علت اینکه علل مسائل جزئی را از دانش‌ها و تئوری‌های موجود و کلی اشتقاق می‌کنند، امکان تبیین عینی واقعیت‌های اجتماعی را منتفی می‌سازند. بر این اساس، او معتقد است که در تحقیقات اجتماعی لازم است تصورات و احکام پیش‌ساخته یا پیش‌داوری‌ها را از خود دور کرد و متناسب با واقعیت‌های اجتماعی، منطق فهم آن‌ها را نه در تئوری‌های کلی و فرایندهای ذهنی، بلکه در وضعیت تکوینی‌شان جستجو نمود.

دورکیم در این باب بیان می‌دارد: «به تدریج چگونگی پیچیدگی تدریجی و تصاعدی پدیده‌های اجتماعی دنبال می‌شود؛ چراکه از این طریق هم عناصر سازنده واقعیت اجتماعی مشخص می‌شود و هم میدان مقایسه وسعت می‌یابد» (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۱۴۷). وی این روش را «روش تکوینی» می‌نامد (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۱۴۷). روشی که به جای مراجعه به قواعد ذهنی، تلاش دارد متناسب با واقعیت‌های اجتماعی، منطقی را برای فهم و

1. geneticque

بررسی آن‌ها ایجاد کند. این منطق که در دیالکتیک با واقعیت‌های اجتماعی نضج و تکوین می‌یابد، منطق تکوینی نامیده می‌شود. به عبارت دیگر در نظر دورکیم، آنچه در تبیین علمی واقعیت‌های اجتماعی ضرورت دارد، معین کردن شماری از نشانه‌های قابل تشخیص ساده و ظاهری است؛ چراکه این مسئله محقق را قادر می‌سازد تا از این طریق پدیده‌های پیچیده را مشاهده کند و بتواند از آن‌ها تبیین علمی ارائه نماید (سالارزاده امیری، ۱۳۸۸، صص ۱۴۰-۱۵۹). بنابراین برای تبیین دقیق و علمی واقعیت‌های اجتماعی لازم است که هر یک از پدیده‌های اجتماعی را در وضعیت تکوینی‌شان ملازم با منطقی عینی مورد بررسی قرار داد. بر این اساس، دورکیم در مقام نقد جامعه‌شناسی عصر خویش معتقد است که جامعه‌شناسی کم‌ویش منحصرأ به‌جای بررسی اشیاء، به تحقیق در مفاهیم و معانی پرداخته و به‌جای اینکه از واقعیت شروع کند و کار را به شیوه استقرایی و تکوینی ادامه دهد، گویا یک تفکر را در مقابل تفکر دیگر قرار داده و به شکل قیاسی در صدد رسیدن به نتایج است، درحالی‌که از نظر دورکیم منطق حاکم بر پدیده‌ها، به‌سادگی منطق حاکم بر استدلال قیاسی (دورکیم، ۱۳۹۷، ص ۷۳) و پدیده‌های روانی نیست. به این معنا که نمی‌توان نمودهای اجتماعی را بر اساس معنایی که بدان‌ها نسبت می‌دهیم درک و فهم کرد، درحالی‌که ما به آزادی ذهن نیاز داریم و برای این کار باید از نگاه و قضاوتی که به عادت دیرینه در ما ریشه‌دار شده است، دست برداریم (دورکیم، ۱۳۹۶، ص ۳۹). برای رهایی از این امر، دورکیم اولین قاعده روش‌شناختی خویش، یعنی شیء‌انگاری پدیده‌های اجتماعی را مطرح می‌کند.

شیء‌انگاری حقایق اجتماعی، یعنی تجریدی که باید انجام داد تا به وجود جامعه و استقلال آن از هر فرد خاص پی برده شود و از این طریق بتوان جامعه را با روش‌های مشاهده عینی بررسی کرد (گیدنز، ۱۳۶۳، ص ۳۱). برای وی قاعده شیء‌انگاری وقایع اجتماعی اساس هرگونه روش علمی است (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۵۳)؛ چراکه به جامعه‌شناس می‌آموزد تا خود را از سلطه مفاهیم عامیانه خارج نماید.

دورکیم تأکید می‌کند که اصل شیء‌انگاری پدیده‌های اجتماعی جنبه سلبی داشته و چگونه بررسی کردن ایجابی آن‌ها را مشخص نمی‌سازد. وی در این زمینه، کار اصلی

جامعه‌شناس را تعریف‌اشیایی می‌داند که مطالعه می‌کند تا خود و دیگران بدانند که موضوع چیست؟ این امر در نظر وی نخستین و ضروری‌ترین شرط در هرگونه برهان و اثبات است (آرون، ۱۳۹۶، ص ۴۱۴)؛ زیرا کوتاهی در تعریف موضوع مورد بررسی، خطا در جامعه‌شناسی را به ارمغان می‌آورد (تامپسن، ۱۳۸۸، ص ۱۵۷). بنابراین برای جلوگیری از خطا و گرفتارشدن در توهمات ذهنی، تعریف عینی اشیا لازم و بایسته است.

دورکیم معتقد است هیچ نظریه‌ای را نمی‌توان کنترل کرد، مگر آنکه پدیده‌های مورد بحث آن از هم متمایز باشند. علاوه بر این، موضوع علم چون با همین تعریف اولی ساخته می‌شود، بنابراین شیء بودن و یا نبودن وقایع، وابسته به تعریفی است که از آن‌ها داده می‌شود (تامپسن، ۱۳۸۸، ص ۴۱۴). به عبارت دیگر، تعریف عینی موضوع‌هاست که ما را در رسیدن به واقع و نمودها یاری می‌رساند. برای این منظور لازم است که پدیده‌ها را از روی صفات ذاتی آن‌ها بیان کرد و نه از روی تصورات ذهنی. به بیان دیگر، باید آن‌ها را به مدد عنصری که جزو ساختمان طبیعی آن‌هاست مشخص کرد، نه از روی مطابقت‌شان با مفهومی کم‌وبیش کمالی (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۵۵) و مورد انتظار.

دورکیم بیان می‌دارد که عناصر تعاریف ابتدایی را (مفاهیم) باید مستقیماً از محسوسات اخذ کرد (تامپسن، ۱۳۸۸، ص ۶۲) تا بتوان یک نظام مفهومی عینی داشت. به عبارت دیگر، لازم است از تجلیات منفرد واقعیت‌های اجتماعی دور شد و توجه خود را معطوف به مختصات عینی پدیده‌های اجتماعی کرد. بدین منظور، وی مبحث نوع اجتماعی را به میان می‌کشد که جامع دو معنا است: یکی وحدت که از لوازم هر نوع تحقیق علمی است و دیگری اختلاف که در وقایع مشهود است (تامپسن، ۱۳۸۸، ص ۹۴). وی جامعه را مشتمل بر انواع و گونه‌ها می‌داند (بوریل و مورگان، ۱۳۸۳، ص ۶۰) و برای او طبقه‌بندی گونه‌های اجتماعی بسیار با اهمیت است؛ چراکه این امر باعث می‌شود تا از یک سو به جای گرفتار آمدن در امور منفرد و موارد مجزا، امکان آزمون فرضیه‌هایی در ارتباط با پدیده‌های اجتماعی فراهم آید (آزادارمکی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۷) و از سویی دیگر، تیپ‌های اجتماعی و طبقه‌بندی آن‌ها باعث می‌شود تا از نزاع‌های مفهومی نجات پیدا

کنیم و بتوانیم به جهان خارج که ذاتاً مبهم و متکثر است دست یابیم. در این باب یکی از انواع اجتماعی که دورکیم بدان توجه نشان داده است، تفکیک نوع بهنجار از ناهنجار است. وی با این تمایز در صدد است تا جنبه تجویزی و عملی علم اجتماعی خویش را نشان دهد؛ چراکه از نظر دورکیم، اگر علم درباره آنچه ما باید بخواهیم چیزی نیاموزد و حکمی صادر نکند و صرفاً در حد مشاهده و تبیین باشد، در این صورت تأثیر عملی خود را از دست داده و دلیل مهم وجودی خویش را نقض کرده است. در نظر وی، اگر پژوهش‌ها و تحقیقات فقط سود نظری داشته باشند، بی‌ارزش‌اند و حتی یک ساعت هم نباید صرف آن‌ها کرد (دورکیم، ۱۳۹۶، ص ۳۶).

دورکیم بعد از اینکه در قالب تیپ‌های اجتماعی شرط لازم و مهم برای تحقق جامعه‌شناسی علمی را نشان می‌دهد معتقد است برای یافتن قوانین اجتماعی باید به صورت جداگانه، هم علت فاعلی موجد وقایع اجتماعی و هم فونکسیون که پدیده اجتماعی را بر عهده دارد، مد نظر قرار داد. به عبارت دیگر، در نظر دورکیم تبیین واقعیت‌های اجتماعی دارای دو وجه است: یک وجه اینکه باید در جستجوی علت فاعلی در پدیده‌های اجتماعی باشیم، یعنی در بستر واقعیت‌های اجتماعی پیشین، پدیده‌های اجتماعی را مورد تحقیق قرار دهیم و وجه دیگر اینکه در جستجوی کارکرد واقعیت‌های اجتماعی در ارتباط با کل جامعه برآییم؛ به این معنا که توجه کنیم چگونه واقعیت اجتماعی به ادامه حیات جامعه کمک می‌کند (یان کرایب، ۱۳۹۶، ص ۷۳). وی در ابتدا روش تبیینی‌ای که جامعه‌شناسان عصر خویش از آن تبعیت می‌کردند را مورد توجه قرار داده و بیان می‌کند که این روش اساساً روشی روان‌شناسانه است؛ چرا که در نظر ایشان همه چیز از فرد سرچشمه می‌گیرد که ضرورتاً تبیین آن‌ها نیز باید بر اساس و بر محوریت فرد باشد. بنابراین از این منظر، قوانین جامعه‌شناسی موجود، نتیجه منطقی قوانین کلی‌تر روان‌شناسی خواهد شد (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳). همان‌طور که آگوست کنت اذعان نموده که پدیده‌های اجتماعی روی هم‌رفته و اصولاً همان رشد و تطور ساده بشریت است و بس (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳)؛ به همین مضمون نیز اسپنسر معتقد است که محیط مادی و ساختمان جسمانی و اخلاقی فرد، دو عامل نخستین پدیده‌های اجتماعی

است. این در حالی است که از نظر دورکیم زمانی می‌توان به تبیین درست و دقیقی از حیات اجتماعی رسید که به عامل فعال یعنی محیط بالاخص انسانی (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۱۲۵) توجه شود. از این منظر، وی منتقد آگوست کنت و مارکس است، به این علت که بیشتر کوشیده‌اند تا بر آینه‌های اصلی تحول تاریخی و مراحل پیشرفت فکری، اقتصادی و اجتماعی بشریت را تعیین کنند (آرون، ۱۳۹۶، ص ۴۱۷) تا اینکه به دنبال یافتن علت واقعه اجتماعی در محیط انسانی باشند. بنابراین طبق نظر دورکیم، کنت و مارکس و ... نتوانسته‌اند جامعه‌شناسی علمی را تحقق بخشند؛ چراکه در مقام بحث‌های انتزاعی باقی مانده و محیط انسانی را که قوه‌تطور و تحولات بوده است را از جایگاه اصلی به مقام فرعی تنزل داده‌اند. بنابراین برای قرارگرفتن در جایگاه اصلی باید نمودهای اجتماعی را به واسطه محیط اجتماعی به صورت حرکت از خاص به عام یا از ساده به پیچیده به وسیله روش تغییرات متقارن جستجو کرد. توضیح مطلب اینکه هرگاه دو پدیده از لحاظ ارزش موازی باشند، به شرط آنکه عدة موارد موازی کافی و این موارد به قدر کافی متنوع باشد، این توازی دلیل بر این است که میان دو پدیده مذکور رابطه‌ای وجود دارد (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۱۴۱). یعنی می‌توان از طریق مقایسه کردن موارد حاضر و غیاب متقارن نشان داد که آیا تغییرات پدیده‌های اجتماعی در اوضاع و احوال متفاوت حاکی از آن است که یکی تابع دیگری است یا نه؟ (آرون، ۱۳۹۶، ص ۴۱۹) اگر نشان داده شود که تغییرات یکی تابع دیگری است، در این صورت حکم به رابطه علی میان آن‌ها می‌شود.

۳. حکمت متعالیه

نظام فلسفی ملاصدرا تعبیر به حکمت متعالیه می‌شود. این نظام فلسفی در واقع یک دستگاه انسان‌ساز است. «إن الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقایق الموجودات علی ما هی علیها و الحكم بوجودها تحقیقا بالبراهین لا أخذًا بالظن و التقليد، بقدر الوسع الانسانی» (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰).

حکمت متعالیه مشتمل بر اصول مهمی از قبیل اصالت وجود است که دلالت دارد

بر اینکه واقعیت‌های اصیلی که جهان خارج از آن‌ها تشکیل شده است و آثار بیرونی بدان‌ها منتسب است، از وجود اشیا نشئت می‌گیرد و تمام وقایع از مصادیق وجودند (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۱، صص ۸۴-۸۵). به عبارت دیگر، آنچه در خارج می‌بینیم، چیزی جز وجود نیست.

ملاصدرا در این باب بیان می‌دارد که وجود، واقعیتی خارجی است؛ به این معنا که بر هر واقعیتی به حمل هوهو قابل حمل است^۱ (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۴۰). نتیجه اینکه ماهیت در حکمت صدرایی ذاتاً اصالت ندارد، بلکه بالتبع وجود دارای واقعیت می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۵۱). اصل دیگر، وحدت تشکیکی است که طبق این اصل تفاوت موجودات نه در اصل وجود، بلکه در سلسله مراتب آن است. از این رو وجود، حقیقتی واحد و مراتبی گوناگون دارد. اصل مهم دیگر، حرکت جوهری است که دلالت دارد بر اینکه سیلان و گذرایی، عارضی نیست بلکه از وجود 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 (کوشا، ۱۳۹۸، ص ۱۵).

حکمت متعالیه با توجه به اصول فلسفی مهمی که بعضاً در بالا ذکر شد، نظر به حیات اجتماعی انسان‌ها دارد و از این جهت با حقیقتی به نام جامعه و مترتب‌بودن آثار عینی بر آن ناسازگار نیست، لکن بر خلاف دورکیم افق وحدت و ترکیب اعضای جامعه را معرفتی و معنوی می‌بیند. همین مسئله نوع مواجهه حکمت متعالیه با پدیده‌های اجتماعی را مشخص می‌کند که بالتبع، منطق خاصی که وجهه تکوینی نیز دارد را معرفی می‌نماید. بنابراین بر اساس ظرفیت‌ها و افق‌های معرفتی‌ای که در حکمت متعالیه وجود دارد می‌توان به نقد منطق تکوینی علم اجتماعی دورکیم پرداخت که در ادامه شرح داده می‌شود.

۱. «ان لمفهوم الوجود المعقول الذی من اجلی البديهيات الاولية مصداقا فی الخارج و حقیقه و ذاتا فی الاعیان. و اما الماهیه، فهی لیست... موجوده بذاتها إلا بالعرض».

۴. نقد مبنای هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دورکیم

۴-۱. جایگاه متافیزیک در اثبات وجود جامعه

حکمت متعالیه با اصالت‌دادن به اصل وجود، فهمی از فلسفه را در ارتباط با علوم جزئی و حصولی ایجاد می‌کند که بر اساس آن می‌توان گفت که اگر فلسفه بعد از بهره‌گیری از سرمایه‌های نخستین، به پیشینه خود که ریشه در اصل وجود و هستی دارد پشت نکرده باشد، در مسیر شناخت حصولی به پیش می‌رود و در این راه مبادی علوم جزئی مختلف را تأمین می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۳۶). با این توضیح اگر فلسفه و متافیزیک از اعتبار ساقط شود، مسیر تردهای علمی و همچنین اصول موضوعی و قضایای حاکمی که در تکوین علوم مؤثرند، با ازدست‌دادن ارتباط خود با واقع و نفس الامر، صرفاً به صورت انگاره‌های پیشین و یا پیش‌فرض‌هایی متزلزل در می‌آیند که نه تنها راه به واقع نمی‌برند، بلکه خود حجاب واقع می‌شوند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۸)؛ به‌عنوان مثال، از جمله قضایایی که پایه و بنیان علوم بشری است، اصل امتناع تناقض است. صدرالمألهین می‌گوید: آنچه مسلماً اولی است، همان قضیه‌ای است که دو نقیض در نفی و اثبات جمع نمی‌شوند و ... (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۸۴).

علامه طباطبایی نیز در این باب بیان می‌دارند: یا ایجاب، راست است و سلب دروغ و یا سلب، راست است و ایجاب دروغ. این قضیه، منفصله حقیقه است که هیچ قضیه‌ای اعم از نظری و بدیهی بدون آن نمی‌تواند علمی را افاده کند و نیازمندی کلیه قضایا به این قضیه که اول الاوائل نامیده می‌شود در حدی است که قضایای اولیه دیگر نیز بدون آن مفید علم نتواند بود (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۱).

آیت‌الله جوادی آملی نیز چنین بیان می‌دارند: اصل امتناع تناقض، اصلی است که توسط عقل به معنای نیروی ادراکی ناب فهم می‌شود و در ظل آن، گزاره‌های بدیهی ادراک شده و آن‌گاه سایر مطالب نظری با ارجاع به بدیهی مبین می‌شود و شعاع چنین عقل نظری کلی‌نگر، حکمت عملی را در بر می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۳۱). بنابراین اگر نقش عقل، فلسفه و اصول عقلی‌ای چون اصل امتناع تناقض نادیده گرفته و یا در منطبق تکوین علوم مورد تردید واقع شود، در این صورت می‌توان در تمام گزاره‌ها

و گزارش‌های علمی شک و تردید کرد. این در حالی است که دورکیم با بر ساخته نمودن مقولات و مفاهیم سعی دارد نشان دهد مفهوم و یا اصلی خارج از جامعه وجود ندارد. بیان وی این گونه است: مقولات تصوراتی اساساً جمعی و بیانگر احوالات روحی اجتماع هستند. به عبارتی دیگر، بیانگر وجود جامعه‌اند (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۲۲). وی با چنین عبارتهایی تضاد خویش با متافیزیک را نشان می‌دهد و معتقد است که این اصول، عقلی نمی‌باشند و محصولات اجتماعی هستند. نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که دورکیم از هستی و واقعیت‌های اجتماعی سخن می‌گوید؛ در حالی که بحث هستی‌شناختی دربارهٔ جامعه به دو دلیل خارج از حیطهٔ جامعه‌شناسی است: نخست اینکه هیچ علمی متکفل اثبات موضوع خود نیست، بلکه صرفاً به احوال و عوارض آن می‌پردازد و دیگر اینکه، مباحث به کاررفته در عرصهٔ هستی‌شناسی اجتماعی از قبیل وجود، وحدت و حقیقت همگی مفاهیمی فلسفی هستند و نه جامعه‌شناسی (شرف‌الدین و مدقق، ۱۳۹۲). بنابراین در حیطهٔ جامعه‌شناسی نمی‌توان به اثبات جامعه پرداخت. این مسئله اهمیت و جایگاه متافیزیک را در اثبات موضوع جامعه‌شناسی و در ارتباط با تأمین مواد و مصالح علم اجتماعی گوشزد می‌کند. امری که در نگاه دورکیم تقلیل به جامعه‌شناسی شده و در رتبه‌ای متأخرتر از علم قرار گرفته است.

۲-۴. وجودی بودن جامعه

حکمت متعالیه در بعد هستی‌شناسی نشان می‌دهد که تمام واقعیت‌های انسانی و طبیعی رنگ و بوی وجودی دارد. در حکمت متعالیه بر اساس قواعد و اصول فلسفی، حیات انسانی با حرکت وجودی جوهری، صور معدنی، نباتی و حیوانی را یکی پس از دیگری طی می‌کند تا آنکه وارد جهان انسانی می‌شود و در قلمرو حیات انسانی، به ادراک صور و معانی متنوعی که در قلمرو حیات انسانی قابل وصول است، دسترسی پیدا می‌کند. صور علمی و معنا به دلیل تجرد خود، مقید به امور مادی نیستند و در آن‌ها حرکت و تغییری راه ندارد و نفوس انسانی با حرکت خود به سوی آن‌ها راه می‌سپارند. نفوس انسانی به دلیل اصل «اتحاد عالم و معلوم» با متحد شدن با صور علمی، از یک

سو آن‌ها را در عرصه زندگی انسانی وارد می‌کنند و از سویی دیگر از طریق وحدت با معلوم خود، با یکدیگر وحدت پیدا می‌کنند. صور علمی که در حوزه زندگی مشترک انسان‌ها قرار می‌گیرند، نقطه اتصال و وحدت میان انسان‌هایی می‌شوند که با آن‌ها وحدت و اتصال پیدا می‌کنند (پارسانیا، ۱۳۹۵، ص ۱۲). بنابراین انسان‌ها به علت اتحادی که با صورت‌های مجرد و علمی حاصل می‌کنند، انواع اجتماعی و تیپ‌های اجتماعی را به وجود می‌آورند. توضیح مطلب اینکه ما انسان‌ها ایجادکننده صورت‌های علمی نیستیم، بلکه صرفاً در حرکت جوهری خویش به واسطه تکامل معرفتی و ادراکی‌ای که به دست می‌آوریم، بدان‌ها دست می‌یابیم و با آن‌ها متحد می‌شویم و از این طریق با مراتب مافوق وجود مادی، یعنی وجود نفس الامری که در فلسفه ملاصدرا با اثبات تشکیک وجود مطرح می‌شود، پیوند می‌یابیم. در حکمت متعالیه بر خلاف نگاه دورکیم، جامعه چه وجود حقیقی داشته باشد یا اعتباری، در ارتباط با افراد و تأثیرگذاریش در پیدایش هویت انسانی به عنوان یک احتمال و در حد فی‌الجمله مورد قبول است؛ چراکه جامعه بر این مبنا می‌تواند در تعیین مسیر هویت‌یابی فرد سهیم باشد و چون انسان بر مبنای حکمت متعالیه صدرایی، نوع متوسط است و نه نوع اخیر، می‌تواند با حرکت جوهری به یکی از آن‌ها برسد که در حقیقت نوع اخیرند؛ هر نوع تحول جوهری به وسیله محرک بیرونی در آن ممکن است؛ اما نمی‌توان تمام تغییرها را بر عهده جامعه دانست (جوادی آملی، ۱۳۸۷ب، ص ۳۲۲). به عبارتی دیگر، واقعیت انسان هرچند در بستر زمان، مکان، ماده و استعداد تحقق می‌یابد، اما به دلیل اصل مهم تحول و ناآرامی نهاد طبیعت خویش، می‌تواند مدارج کمال و تحول را در حدی طی کند تا مراتب مافوق وجود مادی خویش را درنوردد. مهم‌ترین عنصر در این تحول عبارت است از حقیقت نفسانی یا روح انسانی که بر پایه معرفت، به رشدی قابل توجه دست می‌یابد. نکته مهم دیگری که با توجه به مبانی فلسفی صدرایی در باب نقد هستی‌شناختی دورکیم می‌توان بیان کرد این است که بر اساس اصالت وجود و تشکیک در هستی، هستی عالم میان هستی محض و هیولای محض در سیلان است و هرچه از هیولا فاصله می‌گیرد و به هستی مطلق نزدیک‌تر می‌شود، شدت وجودی بیشتری می‌یابد. به عبارت دیگر، اساساً

هستی و وجود این عالم عین ربط و تعلق به هستی مطلق و وجود مطلق است، به گونه‌ای که اساس هستی بدون وجود او معنایی ندارد. بنابراین با توجه به این مطلب، منحصر کردن واقعیت‌های عالم به هستی مادی که در نگاه دورکیم محقق شده، به نوعی تقلیل‌گرایی است.

حکمای صدرایی با وجود اینکه بیان می‌دارند پدیده‌های اجتماعی هویت وجودشناختی مستقلی دارند، اما در عین حال معتقدند که اراده و خلاقیت عامل‌های انسانی ذیل واقعیت‌های اجتماعی هضم و مضمحل نمی‌گردد. بنابراین می‌توان گفت که انسان‌ها با ظرفیت‌های مختلف وجودی قادرند در جامعه دخالت کنند و از این طریق زیست جهان خویش را تغییر دهند و صورت‌های اجتماعی جدیدی را به وجود آورند. هرچند ممکن است فرع بر این مسئله، ساختارها و واقعیت‌های اجتماعی تأثیرگذار بر افراد شکل بگیرد. نکته‌ای که در این باب باید بیان کرد این است که واقعیت‌های اجتماعی، اصالتی به معنای آنچه دورکیم تصور نموده ندارد؛ چراکه در نگاه دورکیم هر آنچه در عالم وجود دارد مانند فکر، اندیشه، مفهوم، تحولات اجتماعی، فرد و ...، همه و همه به عنوان اشیای اجتماعی و برساخته جامعه تلقی می‌شوند؛ درحالی که در حکمت متعالیه ضمن توجه به اشیای اجتماعی، پدیده‌های اجتماعی، واقعیاتی معنامند هستند که به واسطه کنشگرانی آگاه و با مقصودی مشخص هستی می‌یابند؛ زیرا افراد موصوف به صفاتی چون توجه، آگاهی، اراده و ... هستند. این امور در واقع در حکمت متعالیه به واقعیت نفسانی انسان‌ها ارتباط دارد و نه به هستی اجتماعی آن‌ها به صورت مطلق. بنابراین واقعیت‌های اجتماعی ضمن اینکه اصالت مطلق ندارند، در عین حال نمی‌توانند تهی از معنا باشند.

دورکیم معتقد است که اخلاق به عنوان دستگاه واقعیات تحقق‌یافته، هم در تاریخ و هم تحت تأثیر علل تاریخی شکل می‌گیرد (دورکیم، ۱۳۹۶، ص ۳۶). به عبارتی، یعنی اخلاق در بستری تاریخی و اجتماعی وجود پیدا می‌کند؛ به صورتی که اگر اجتماعی نباشد، شکل‌گیری تمدن و اخلاق غیر ممکن می‌شود. در نظر وی، «انسانیت» محصول تمدن و اجتماع است. با این بیان که انسان خارج از اجتماع چیزی جز میل، گزینه و توحش

نیست و در اجتماع نیز محصول و برساخته آن است. نگاه این چینی به انسان، اراده و خلاقیت ایشان را هضم و مضحمل در واقعیت‌های اجتماعی می‌کند. در این نگاه انسان هر چه هست، صرفاً در دو بعد خلاصه می‌شود: از یک سو دارای بدن، میل و اشتهاست و از سویی دیگر، شخصیتی اجتماعی دارد که در جامعه تحقق یافته است. بنابراین جامعه، انسان را کامل و متمدن می‌کند (کوزر، ۱۳۷۷، ص ۱۹۶). این در حالی است که در حکمت متعالیه با اثبات وجود نفس، مجرد نفس و قائل شدن به فطرت در نهاد انسانی، فهمی از هویت و حقیقت انسان شکل می‌گیرد که می‌توان بر اساس آن با مبنای انسان‌شناختی دورکیم مواجهه انتقادی داشت؛ چراکه واقعیت‌های تاریخی در طول زمان نشان می‌دهد که انسان‌ها این‌گونه نبوده که همواره به‌طور دربست عنان اختیارشان در دست اجتماع باشد.

آیت‌الله جوادی آملی می‌فرمایند که انسان‌ها به‌رغم تنوعات مادی و معنوی، دارای هویت واحد، ثابت، مشترک و تغییر ناپذیرند که در سرشت ایشان تعبیه شده است که از آن با نام فطرت تعبیر می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۶). فطرت که در مقابل گزینه و طبیعت است، به ابعاد ثابت انسان اشاره دارد و اموری چون قوای نفسانی شامل حس، خیال، عقل، اراده و خلاقیت و ادراکاتی مانند اصول اخلاقی و خواسته‌هایی مانند کمال‌خواهی و خداجویی را دربرمی‌گیرد (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۵۴). بنابراین، این واقعیت عالی که در انسان تعبیه شده و او را به موجودی فعال تبدیل کرده، چیزی نیست که در بستر تاریخ و اجتماع شکل گرفته باشد. هرچند عوامل بیرونی به‌صورت علل معده در فعلیت‌بخشیدن به این امور نقش مهم و برجسته‌ای دارند، اما این‌گونه نیست که محصول اجتماع و جامعه باشند؛ چراکه اثبات روح و فطرت در وجود انسانی ملازم پذیرش این امور در نهاد انسانی و قرین وجود است. همان‌طور که خداوند متعال می‌فرماید: «ان الله لایغیر ما بقوم حتی ینقضوا ما بانفسهم» (رعد، ۱۱). آیه مذکور، محصول اجتماع بودن انسان را به‌گونه‌ای که حقیقت انسانی و همه کمالات وجودی او برساخته جامعه باشد، غیر واقع‌بینانه و در عین حال تقلیل‌گرایانه می‌داند. این مسئله نقطه‌ضعف جدی دورکیم است؛ چراکه تبیین علمی و واقعی از پدیده‌های اجتماعی که توسط انسان‌ها هستی

می‌یابند، در صورتی ممکن است که هویت حقیقی عاملان واقعیت‌های اجتماعی مشخص شود.

۵. نقد مبنای معرفت‌شناختی دورکیم

۵-۱. مقولات وجودی

مبدأ حصول معرفت در حکمت متعالیه، حس و عالم خارج (که حیات اجتماعی بخشی مهمی از آن است) می‌باشد؛ اما فهم حاصل از محیط اجتماعی و واقعیت‌های خارجی صرفاً محصول ارتباط مستقیم با واقعیت‌های حسی نیست، بلکه علاوه بر این واقعیت‌ها، مفاهیم و مقولات منطقی و فلسفی نیز نقش برجسته‌ای در حصول آن دارند؛ مفاهیمی که انسان‌ها و یا محیط اجتماعی آن‌ها را ایجاد نمی‌کنند، بلکه با توجه به حرکت وجودی بدان‌ها دست می‌یابند. به عبارت دیگر، اعتبارات عقلی نظری، مقولات ثانی فلسفی و یا منطقی هستند. اعتبارات عقلی نظری، همانند مقولات اولیه و شبیه معانی و مفاهیمی هستند که از طریق حواس آدمی به دست می‌آیند؛ یعنی این مفاهیم، با عزم و اراده انسان پدید نمی‌آیند و آدمی خلاق و وضع‌کننده آن‌ها نیست، بلکه تنها شناسا و دریافت‌کننده آنان است (پارسانیا، ۱۳۹۵، ص ۹۵)؛ به عنوان مثال، دورکیم در باب علیت معتقد است که مفهوم نیروی مؤثر که عنصر اساسی در مقوله علیت است، از نیروی جمعی گرفته شده است (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۴۱۱). در این بیان مفهوم علیت، صورت انتزاعی واقعیت‌های بیرونی است که انسان‌ها آن را جعل و وضع کرده‌اند؛ درحالی‌که بر اساس اصول معرفت‌شناختی حکمت متعالیه، فهم ما از مقوله علیت هرچند نسبتی با عالم خارج دارد، به این صورت که عالم خارج به صورت علت معده در فهم ما از این مفهوم دخالت دارد، لکن در حرکت وجودی، مفهوم علیت و مفاهیم دیگر را وضع نمی‌کنیم، بلکه دریافت می‌کنیم؛ چراکه این مفاهیم از حقیقتی برخوردارند، نه اینکه همه مفاهیم مقولات غیر حقیقی و اعتباری باشند.

دورکیم بر خلاف کانت، مقولات داوزده‌گانه را به‌مثابه زمینه و چارچوب روان‌شناختی معرفت‌شناختی شناخت آدمی نمی‌داند (امید، ۱۳۸۸، ص ۴۶۲)، بلکه آن‌ها را

ذیل جامعه تفسیر و معنا می‌کند. توضیح اینکه دور کیم نه تنها شاکله تفکر بشری، بلکه محتوای مقولات را هم بر ساخته جامعه می‌داند. طرز تلقی دور کیم نسبت به این مسئله در واقع به انسان‌شناسی وی باز می‌گردد؛ زیرا وی به قابلیت و استعداد بالقوه‌ای که در انسان تعبیه شده باشد قائل نیست و از این جهت عامل استعدادها و خلاقیت‌های بشری را جامعه می‌داند. در این نگاه انسان فاقد استعداد و قوه‌های نفسانی است و هر آنچه کمال انسانی محسوب می‌شود، در سایه وجود جامعه است. اما در حکمت متعالیه انسان به نحو دیگری ترسیم می‌شود؛ چرا که اقتضای اصل «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» این است که نفس در ابتدا با خلقت جسم تکون پیدا می‌کند. نفس در اوان تکون، از همه ویژگی‌های جهان مادی و موجودات جسمانی برخوردار است، اما به مرور زمان با سیر تکاملی خویش، از تعلقات جسمانی رها می‌شود و زمینه‌های وصول به جهان مجرد و معنوی برایش فراهم می‌آید. بنابراین انسان در ابتدای وجود، وجودی مادی و طبیعی دارد. به این صورت که جنین انسانی در رحم مادر، «نامی بالفعل» و «حیوان بالقوه» است، سپس به «حیوان بالفعل» و «انسان بالقوه» تبدیل می‌شود و آن‌گاه که از قوه ناطقه برخوردار می‌شود، به انسان «بالفعل» تحول می‌یابد و از اینجا 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، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۳۸۰). اقتضای عبارات مذکور این است که انسان وجودی ملازم قوه و فعل است (کوشا، ۱۳۹۸، ص ۱۷). انسان‌ها در حکمت متعالیه دارای قوه و استعداد هستند و در سیر جوهری خویش که با صورت‌های اجتماعی اتحاد وجودی پیدا می‌کنند، استعدادها و قوه‌ها را به فعلیت می‌رسانند. بر این اساس توجه به حکمت متعالیه و اصول عمیق فلسفی، ما را در نقد آرای دور کیم یاری می‌رساند؛ زیرا انسان‌شناسی وی به دلیل اینکه انسان را خلاصه در جامعه و واقعیت‌های عینی می‌داند، اجازه ظهور و بروز روابط طولی ادراک و شناخت را در عرصه معرفت‌شناختی نمی‌دهد. این امر موجب می‌شود تا دور کیم تمام مفاهیم هر مرتبه از معرفت و شناخت را بر ساخته اجتماع بداند. همان‌طور که اشاره شد، معقولات ثانیه که اوصاف ذهنی

معقولات اولیه هستند، چه از نوع منطقی و چه از نوع فلسفی، برای ما ابزار شناخت و حالات همان معقولات نخستین در ذهن هستند، نه به گونه‌ای که آن‌ها اموری مستقل باشند؛ چرا که اگر این‌ها هر کدام عنصری مستقل بودند و ارتباطی با جهان خارج نداشتند، چگونه فهم واقعیت‌های خارجی و اجتماعی امکان‌پذیر می‌شد؟ بنابراین معقولات ثانیه با سعه وجودی، همان معقولات اولیه‌اند؛ به عبارتی همان مفاهیم کلی هستند که در فرایند تکامل ادراک به دلیل هم‌بستگی طولی شناخت شکل می‌گیرند. با توجه به این مطلب، در حکمت متعالیه انواع گوناگونی از مفاهیم شکل می‌گیرد.

۵-۲. منطقی وجودی

حکمای صدرایی با دوگانه‌انگاری در منبع شناخت، تفسیری متفاوت از شناخت جهان ارائه داده‌اند. بر این اساس آنچه در مسئله شناخت جهان خارج دارای اهمیت است، توجه به دو منبع عقل و تجربه است. بدین گونه که نفس انسان ابتدا در ارتباط با واقعیات اشیا صورت‌هایی از اشیا را در می‌یابد. در این عکس‌برداری توسط قوه مدرکه، دو نوع علم صورت می‌گیرد: از طرفی واقعیات اشیا نزد نفس حاضرند، یعنی نفس با واقعیات اشیا اتصال وجودی پیدا کرده و آن‌ها را حضوراً درک می‌کند و از طرف دیگر، نفس نسبت به صورت‌هایی برگرفته از اشیا، علم حصولی دارد. بدین معنا که علم نفس به واقعیت صور ذهنی علم حضوری است، اما برای شناخت اشیا خارجی نیازمند عین صور است. از این رو «قوه مدرکه که به قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی نامیده می‌شود، صورتی از آن می‌سازد و در حافظه بایگانی می‌کند و به اصطلاح آن را با علم حصولی پیش خود معلوم می‌سازد» (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۴۴). به بیانی دیگر، حرکت نفس به واسطه معادلات خارجی شکل می‌گیرد و از این طریق از عالم شهادت و حس به عالم معنا انتقال می‌یابد و بر اساس استعدادی که از ناحیه معادلات خارجی به وجود می‌آید، معنا و صورتی را واجد می‌شود. بر این اساس، نفوس انسانی در حکمت متعالیه در حرکت وجودی با صورت نوعی جدیدی به نام جامعه متحد

می‌شوند؛ اتحادی که افق آن عقلانی و روحانی است. از این منظر، فهم واقعیت‌های اجتماعی و حیات اجتماعی، منطقی متناسب با خود را اقتضا می‌کند. نکته‌ای که باید گفت اینکه در منطق وجودی صدرا هرچند وجهه تکوینی و مراجعه به پدیده‌های اجتماعی، مبدأ معرفت به عالم خارج و توجه به نمودهای اولیه است؛ اما در عین حال بر اساس تعریفی که از انسان و مصنوعات اجتماعی شکل می‌گیرد، توجه به نمودهای اولیه پدیده‌های اجتماعی که ملازم با منطقی حس محور است، تبیین اجتماعی را به وجود نمی‌آورد؛ بلکه در واقع مفاهیم فلسفی، اصول عقلی و ... زمینه تبیین درست و حقیقی آن‌ها را مهیا می‌نمایند. بنابراین تبیین وقایع اجتماعی در انحصار منطق تکوینی باقی نمی‌ماند. برای فهم بهتر ابتدا لازم است تا تصویری از منطق تکوینی دورکیم ارائه گردد.

دورکیم معتقد است تبیین پدیده‌های اجتماعی در صورتی ممکن است که تحول آن‌ها را گام‌به‌گام در انواع اجتماعی جستجو نماییم. از این رو، وی تبیین علی و کارکردی پدیده‌های اجتماعی را فقط به وسیله وقایع اجتماعی ممکن می‌داند و معتقد است که منشأ نخستین هر جریان اجتماعی را باید در ساختمان محیط اجتماعی درونی جستجو کرد (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۱۴۷). حال با توجه به مبانی حکمت متعالیه، هرچند تحقق منطق تکوینی بر اساس توجه به محسوسات، اتحاد وجودی با صورت‌های اجتماعی و منشأ معرفت از حس امکان‌پذیر است، اما در منطق وجودی صدرا سایر لایه‌های معرفتی موضوعیت جدی و مهم دارند. به این بیان که هرچند عالم خارج در تکوین معرفت تقدم دارد، لکن سطوح معرفتی بالاتر اگر نباشند و یا مورد غفلت قرار گیرند، نظام علمی دچار چالش‌هایی جدی می‌شود. بنابراین منطق وجودی صدرا به دلیل برخوردار بودن از ظرفیت‌های بالاتر از حس همچون عقل و ...، جنبه‌های شناختاری علم، معرفت و جهت صدق و کذب آن‌ها را محفوظ می‌دارد. علاوه بر این، حکمت متعالیه روش ارزیابی علمی مراتب غیر تجربی معرفت را نیز تبیین نموده و بر این اساس، هم به تفاوت‌های ارزشیابی علمی و غیر علمی بنیان‌های دانش تجربی اشاره دارد و هم قدرت نقادی را به علم اعطا می‌کند (پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۲۳)؛ چرا که وقتی گزاره‌های علمی به گزاره‌های

آماری و آزمون‌پذیر محدود شوند و منطق علم در این محدوده تعریف شود، در این صورت گزاره‌های ارزشی به علت آزمون‌پذیر نبودن، هویت علمی خود را از دست داده و نمی‌توانند در معرض داوری علمی قرار گیرند (پارسانیا، ۱۳۹۵، ص ۲۳۵). نکته مهمی که در ارتباط با علوم در حکمت متعالیه مطرح است، ارجاع علوم حصولی به باورهای پایه و علم حضوری است. از این منظر، در منطق تکوینی علم اجتماعی دورکیم ضمن آنکه جدا بودن از متافیزیک، بی‌توجهی به معنا و قصد کنشگران، ضعف در درک سطوح معرفتی و ارتباط این سطوح با یکدیگر قابل فهم است، عدم توجه به باورهای پایه و مبنایی نیز دیده می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی در مباحث ناظر به رابطه علم و معرفت دینی و سز دگرگونی تاریخی علوم، از نقش مصادره‌ها، اصل‌های موضوعی و فرضیه‌ها در علوم تجربی بحث می‌کنند. بر این اساس که فرضیه‌ها که مبدأ مسائل علوم تجربی قرار می‌گیرند و وسیله توسعه و رشد علوم می‌شوند، سلسله قضایایی هستند که نه بدیهی‌اند و نه در جای دیگر به اثبات رسیده و نه نظر به اثبات و عدم اثبات آن وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۱). ایشان دلیل اخذ این قضایا در علوم را با وجود یقینی نبودن آن‌ها، نتایج و کاربردهای عملی آن‌ها به سبب آثار خیالی و وهمی‌شان می‌دانند که به‌مثابه پای ثابت پرگار، منظومه‌های معرفتی بر محور آن‌ها ساخته شده‌اند که نتیجه این امر، بی‌ثباتی و تغییرپذیری دائمی نظام‌های معرفتی مبتنی بر فرضیه‌های متزلزل است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۲). بنابراین حضور معارف عقلی و سطوح معرفتی بالاتر در تکوین دانش‌های حسی، استقرایی و تجربی لازم و بایسته است. نکته‌ای که باید اشاره کرد این است که در همه پژوهش‌های تجربی، سیر ذهن از احکام جزئی به احکام کلی با اتکا به یک سلسله اصول کلی و غیر تجربی است، اما با استعمال این اصول کلی در همه جا و استفاده خودکار ذهن از آن‌ها شخص تصور می‌کند که فقط با عامل مشاهده و تجربه از جزئی به کلی و از دانی به عالی سیر و قوس صعود را طی کرده است، اما در حقیقت این سیر و صعود با کمک اصول کلی‌تر است. بنابراین تصدیق‌های تجربی مؤخر است بر سلسله‌ای از مبانی غیر تجربی که بدون آن محال است ذهن به تصدیق واقعیت‌های خارجی دست یابد.

نتیجه‌گیری

دورکیم ضمن اثبات واقعیت‌های اجتماعی معتقد است که منطق تکوینی، تبیین علمی و عینی پدیده‌ها را به ارمغان می‌آورد. وی در بررسی و تحقیق واقعیت‌های اجتماعی معتقد است باید تصورات و احکام پیش‌ساخته را از خود دور کرد و هر پدیده اجتماعی را در وضعیت تکوینی‌اش مورد توجه قرار داد. از این حیث، شیوه تبیینی‌ای که ارائه می‌دهد، کاملاً جدا از اصول عقلی است. در حکمت متعالیه بر اساس اصول دقیق فلسفی نشان داده می‌شود که بحث از وجود جامعه نخست باید در جایگاه واقعی خویش طرح شود و سپس باید به نقش بی‌بدیل متافیزیک و اصول عقلی در ارتباط با علوم و تکوین آن‌ها برای دوری از تقلیل‌گرایی و نسبی‌گرایی و ... توجه جدی شود. در عرصه انسان‌شناسی نیز با اثبات وجود نفس، تجرد نفس و قائل شدن به فطرت در نهاد انسانی، فهمی از هویت و حقیقت انسان شکل می‌گیرد که ملازم با قوه و فعل است و این‌گونه نیست که انسان عنان اختیارش به‌طور کامل و مطلق در دست جامعه باشد. همچنین در حوزه معرفت‌شناختی، هرچند خاستگاه تمام ادراکات بشری عینیت‌های خارجی است، لکن بعد از ورود اطلاعات به ذهن انسان، داده‌ها به تجرد می‌رسند. بنابراین ادراک و معرفت به ساختارهای فیزیولوژیک و امور اجتماعی متکی نیست؛ چراکه ادراکات انسان مجردند. بنابراین در حکمت متعالیه بر اساس تعریفی که از انسان و مصنوعات اجتماعی شکل می‌گیرد، نمودهای اولیه صرفاً بارقه‌ای هستند که نفس با تکامل معرفتی و فعل و انفعالات خاص خود آن‌ها را تکمیل می‌نماید. از این منظر، تبیین وقایع اجتماعی در انحصار منطق تکوینی باقی نمی‌ماند و یک نوع تنوع روشی در مواجهه با پدیده‌های اجتماعی شکل می‌گیرد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. آرون، ریمون. (۱۳۹۶). مراحل اساسی سیراندیشه در جامعه‌شناسی (مترجم: باقر پرهام، چاپ دهم). تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۲. آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۹۳). درس‌گفتارهایی درباره جامعه‌شناسی امیل دورکیم و وبر (چاپ اول). تهران: نشر علم.
۳. امید، مسعود. (۱۳۸۸). مقایسه معرفت‌شناختی کانت و مطهری (چاپ اول). تهران: نشر علم.
۴. پارسانیا، حمید. (۱۳۸۷). رئالیسم انتقادی حکمت صدرایی. فصلنامه علوم سیاسی، ۱۱(۴۲)، صص ۹-۳۰.
۵. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۲). علم و فلسفه (چاپ ششم). قم: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۵). جهان‌های اجتماعی (چاپ سوم). قم: نشر کتاب فردا.
۷. تامپسن، کنت. (۱۳۸۸). امیل دورکیم (مترجم: مسمی پرست، چاپ اول). تهران: نشر نی.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). معرفت‌شناسی در قرآن (چاپ اول). قم: نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ الف). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی (محقق و تنظیم: احمد واعظی، چاپ سوم). قم: نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ ب). جامعه در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم) (محقق و تنظیم: مصطفی خلیلی، چاپ اول). قم: نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). جامعه در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم). قم: نشر اسراء.
۱۲. دورکیم، امیل. (۱۳۸۲). صور ابتدایی حیات مذهبی (مترجم: نادر سالارزاده امیری). تهران: نشر دانشگاه علامه طباطبائی رحمته‌الله‌علیه.

۱۳. دورکیم، امیل. (۱۳۸۳). صور بنیانی حیات دینی (مترجم: باقر پرهام، چاپ اول). تهران: نشر مرکز.
۱۴. دورکیم، امیل. (۱۳۸۵). قواعد روش جامعه‌شناسی (مترجم: علی محمد کاردان، چاپ هفتم). تهران: نشر دانشگاه.
۱۵. دورکیم، امیل. (۱۳۹۶). تقسیم کار اجتماعی (مترجم: باقر پرهام، چاپ هفتم). تهران: نشر مرکز.
۱۶. دورکیم، امیل. (۱۳۹۶). صور بنیانی حیات دینی (مترجم: باقر پرهام، چاپ هفتم). تهران: نشر مرکز.
۱۷. دورکیم، امیل. (۱۳۹۷). روسو و منتسکیو (مترجمان: اکبری و زمانی مقدم، چاپ اول). تهران: انتشارات تیسرا.
۱۸. سالرزاده امیری، نادر. (۱۳۸۸). بررسی تطبیقی روش‌شناسی مارکس و دورکیم در فرایند شناخت، فصلنامه علوم اجتماعی، ۱۶(۴۶)، صص ۱۳۹-۱۵۹.
۱۹. شرف‌الدین، سیدحسین؛ مدقق، محمد داوود. (۱۳۹۲). روش‌شناسی نظریه اجتماعی دورکیم، مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، ۵(۱)، صص ۴۳-۷۰.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۲). اللمعات المشرقیه فی فنون المنطقیه (مترجم: عبدالمحسن مشکوة‌الدینی). تهران: نشر آگه.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۴). حکمت متعالیه در اسفار اربعه (مترجم: محمد خواجوی، چاپ سوم). تهران: انتشارات مولی.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۴۱۹ق). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۶). اصول فلسفه و روش رئالیسم (چاپ پانزدهم). قم: نشر صدرا.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸). نهایت الحکمه (مترجم: علی شیروانی، چاپ ششم). قم: بوستان کتاب.

۲۵. کرایب، یان. (۱۳۹۶). نظریه اجتماعی کلاسیک (مترجم: شهناز مسمی پرست). تهران: نشر آگه.
۲۶. کوزر، لیوئیس. (۱۳۷۷). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی (چاپ هفتم). تهران: انتشارات علمی.
۲۷. کوشا، غلام حیدر. (۱۳۹۸). هستی‌شناسی اجتماعی، مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی، چاپ اول). تهران: نشر آفتاب توسعه.
۲۸. گیسون، بوریل؛ گارت، مورگان. (۱۳۸۳). نظریه‌های کلان جامعه‌شناختی و تجزیه و تحلیل سازمان: عناصر جامعه‌شناختی حیات سازمانی (مترجم: محمد تقی نوروزی، چاپ اول). تهران: نشر سمت.
۲۹. گیدنز، آنتونی. (۱۳۶۳). دورکیم (مترجم: یوسف ابادری، چاپ اول). تهران: نشر خوارزمی.
۳۰. مصباح، محمد تقی. (۱۳۸۴). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، چاپ پنجم). تهران: نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). باورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم (چاپ پانزدهم). قم: نشر صدرا.

References

* The Holy Quran

1. Aaron, R. (1396 AP). *The basic steps of thought course in sociology*. (Parham, B, Trans. 10th ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publication. [In Persian]
2. Azad Aramaki, T. (1393 AP). *A lesson on the sociology of Emile Durkheim and Weber*. (1st ed.). Tehran: Ilm Publications. [In Persian]
3. Coser, L. (1377 AP). *The lives and thoughts of great sociologists*. (7th ed.). Tehran: Scientific Publications. [In Persian]
4. Craib, J. (1396 AP). *Classical social theory*. (Musamaparast, Sh, Trans.). Tehran: Aghah Publications. [In Persian]
5. Durkheim, E. (1382 AP). *Elementary forms of religious life*. (Salarzadeh Amiri, N. Trans.). Tehran: Allameh Tabatabaei University Publication. [In Persian]
6. Durkheim, E. (1383 AP). *The basic forms of religious life*. (Parham, B. Trans. 1st ed.). Tehran: Publishing Center. [In Persian]
7. Durkheim, E. (1385 AP). *Rules of Sociological Method*. (Kardan, A. M., Trans. 7th ed.). Tehran: University Press. [In Persian]
8. Durkheim, E. (1396 AP). *Division of social work*. (Parham, B. Trans., 7th ed.). Tehran: Nahr-e-Markaz. [In Persian]
9. Durkheim, E. (1396 AP). *Rousseau and Montesquieu*. (Translators: Akbari & Zamani Moghadam, Trans., 1st ed.). Tehran: Tisa Publications. [In Persian]
10. Durkheim, E. (1396 AP). *The basic forms of religious life*. (Parham, B. Trans., 7th ed.). Tehran: Nahr-e-Markaz. [In Persian]
11. Gibson, B., & Garrett, M. (1383 AP). *Macrosociological theories and organization analysis: sociological elements of organizational life*. (Norouzi, M. T. Trans., 1st ed.). Tehran: Samt Publishing House. [In Persian]
12. Giddens, A. (1363 AP). *Durkheim*. (Abazari, Y. Trans., 1st ed.). Tehran: Kharazmi Publishing House. [In Persian]
13. Javadi Amoli, A. (1378 AP). *Epistemology in the Qur'an*. (1st ed.). Qom: Esra Publications House. [In Persian]

14. Javadi Amoli, A. (1379 AP). *Society in the Qur'an. (thematic interpretation of the Holy Qur'an)*. Qom: Esra Publishing House. [In Persian]
15. Javadi Amoli, A. (1387a AP). *The dignity of reason in the geometry of religious knowledge* (Vaezi, A. Ed., 3rd ed.). Qom: Esra Publishing House. [In Persian]
16. Javadi Amoli, A. (1387b AP). *Society in the Qur'an. (thematic interpretation of the Holy Qur'an)*. (Khalili, M. Ed., 1st ed.). Qom: Esra Publishing House. [In Persian]
17. Kousha, Q. (1398 AP). *Social Ontology, Proceedings of the Fourth International Congress of Islamic Humanities*, (1st ed.). Tehran: Aftab Tose'eh Publications. [In Persian]
18. Misbah, M. T. (1384 AP). *Society and history from the perspective of the Qur'an*, (5th ed.). Tehran: Organization of Islamic Propaganda Publications. [In Persian]
19. Motahari, M. (1386 AP). *Footnote of principles of philosophy and the method of realism*, (15th ed.). Qom: Sadra Publications. [In Persian]
20. Omid, M. (1388 AP). *Epistemological comparison of Kant and Motahari*. (1st ed.). Tehran: Ilm Publications. [In Persian]
21. Parsania, H. (1387 AP). The critical realism of Hikmat Sadraei. *Political Science Quarterly Journal*, 11(42), pp. 9-30. [In Persian]
22. Parsania, H. (1392 AP). *Science and philosophy*. (6th ed.). Qom: Publication of Islamic Culture and Thought Research Institute. [In Persian]
23. Parsania, H. (1395 AP). *Social worlds* (3rd ed.). Qom: Farda book publication. [In Persian]
24. Sadr al-Din Shirazi, M. (1362 AP). *Al-Lomaat Al-Masharqiyyah fi Fonoun Al-Manteqiyah*. (Meshkat al-Dini, A. Trans.). Tehran: Agah. [In Persian]
25. Sadr al-Din Shirazi, M. (1384 AP). *The transcendental wisdom in Asfar Arba'ah* (Khajawi, M. Trans., 3rd ed.). Tehran: Mowla Publications. [In Persian]
26. Sadr al-Din Shirazi, M. (1419 AH). *Al-Hikmah al-Muttaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]

27. Salarzadeh Amiri, N. (1388 AP). A comparative study of Marx and Durkheim's methodology in the cognitive process, *Journal of Social Sciences*, 16(46), pp. 139-159. [In Persian]
28. Sharafuddin, S. H., & Madghaq, M. D. (1392 AP). Methodology of Durkheim's social theory, *Journal of Social Cultural Knowledge*, 5(1), pp. 70-43. [In Persian]
29. Tabatabaei, S. M. H. (1386 AP). *Principles of philosophy and the method of realism*. (15th ed.). Qom: Sadra Publications. [In Persian]
30. Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *Nahayah al-Hikmah*. (Shirvani, A. Trans. 6th ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
31. Thompson, K. (1388 AP). *Emile Durkheim*. (Mosamaparast, Trans., 1st ed.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]