

بررسی و نقد نظریه پی‌یر بوردیو بر مبنای حکمت صدرایی

تاریخ دریافت: ۹۴/۸/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۲/۲

حسن خیری^۱

چکیده

در مقاله حاضر، نخست مبنای نظری حکمت صدرایی به‌عنوان ملاک ارزیابی تشریح می‌شود و آنگاه منظومه فکری بوردیو مطرح و به نقد دیدگاه او مبادرت می‌گردد. در مبنای نظری بحث اصالت وجودی فرد و جامعه، حرکت جوهری، حقیقت انسان، منابع شناخت، فطرت‌گرایی و تکامل‌گرایی از دیدگاه ملاصدرا بیان شده است. در رویکرد انتقادی بوردیو، مباحث زیر مورد توجه بوده است: تلاش برای از میان برداشتن ضدیت کاذب میان عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی، بررسی طبیعت ثانوی ۲ و تجارب جامعه‌شناسان درون عرصه‌ها به‌عنوان جهانی علمی و آکادمیک، عاملان اجتماعی را نه "شناسا"یی دانستن را شناسایی دانستن که از دلایل پیروی می‌کنند و نه محکومان نیروهای مکانیکی و انتخاب‌گران خودآگاه و اعتقاد به اینکه طبیعت ثانویه در درون فضاها و عرصه‌ها شکل می‌گیرد و عرصه‌ها، ساختارهایی هستند که استراتژی‌ها و مبارزه‌ها در آن رخ می‌دهد. و اعتقاد به اینکه طبیعت ثانوی در درون عرصه‌ها شکل می‌گیرد که استراتژی‌ها و مبارزه در درون آنها رخ می‌دهد. ناتوانی در تلفیق عاملیت-ساخت و برداشت ناتمام از جامعه سنتی و مدرن و منطبق رفتار در این جوامع، ارائه راهی برای برون‌رفت از جبرگرایی و تعینات اجتماعی از جمله مواردی است که در نقد بوردیو مورد توجه قرار گرفته و در پایان تلاش شده است با ارائه نظریه هویت فضا، غلبه احساسات؛ غلبه تعلقات اجتماعی و گزینش عقلایی و ارائه مدل حرکت فرد و جامعه، گزارش دقیق‌تری درباره فرایند تحولات جامعه انسانی ارائه گردد.

کلیدواژه‌ها: حکمت صدرایی، طبیعت ثانوی، عرصه‌ها، عاملیت-ساخت، عاملان اجتماعی، تعین اجتماعی، گزینش عقلایی، اعتباریات

۱ استادیار دانشگاه آزاد اسلامی hassan.khairi@gmail.com

مقدمه

بی‌تردید نقد رویکردهای رایج، اقدام واسطی است که علوم گرفتارآمده در تقلید و ازخودبیگانه را به تولید اندیشه بومی و مبتنی بر مبانی مورد تأیید نظریه‌پرداز سوق می‌دهد. حکمت صدرایی با داشتن ظرفیت درهم‌تنیده‌ای از ساحت‌های مبناشناختی و جامعیت نگرش به فرد و جامعه در حوزه هستی‌شناختی می‌تواند محک مناسبی برای ارزیابی مبانی نظریه‌ها و اندیشه‌های رایج باشد. ملاصدرا در حکمت متعالیه، فلسفه‌ای عقلایی، عرفانی و وحیانی تدوین کرده است که خاستگاه بسیاری از آراء و اندیشه‌ها و رفتارهای جمعی شده است. انقلاب اسلامی را از آن جمله می‌خوانند و اینک با طرح مباحث بومی‌سازی و تولید دانش انسانی اسلامی، این حکمت از مجاری فیاض آن محسوب می‌شود.

از نظریه‌های ممتاز و قابل‌اعتنایی که در جهان غرب ارائه شده و ذهن اندیشمندان حوزه علوم اجتماعی را به خود معطوف کرده است، نظریه پی‌یر بوردیو است. او تلاش می‌کند با تلفیق عاملیت- ساخت، خوانش جدیدی از رابطه فرد و جامعه ارائه دهد. رویکرد تلفیق عاملیت- ساخت از رویکردهای رایج در اندیشه‌های اجتماعی است. در برخی از این رویکردها نظیر دیدگاه گیدنز عامل‌گرایی نسبت به ساختارگرایی و در برخی نظیر دیدگاه بوردیو، ساخت‌گرایی غلبه دارد.

پی‌یر بوردیو (۱۹۳۰-۲۰۰۲) تحت تأثیر نظریه مارکسیستی و اندیشه‌های ژان پل ساتر و کلود لوی اشتروس است و واکنش در برابر زیاده‌روی‌های ساختارگرایی از اهداف بنیادینش است. مشهورترین گرایش فکری بوردیو، تأکید بر عملکرد و علاقه‌اش به تلفیق نظریه و عملکرد در جامعه‌شناسی است. رد پای نفوذ نظریه‌پردازان دیگر مانند وبر و دورکیم را نیز در می‌توان در آثار او مشاهده کرد. بوردیو افکارش را طی گفتگویی انتقادی تکامل بخشید. او جامعه‌شناسی را یک ورزش مبارزه می‌داند. شهرت او به دلیل ماجراجویی و رهبری دانشجویان شورشی در سال ۱۹۶۸ و کتاب میراث‌خواران اوست. او طرفدار یک علم هدفدار و متعهد است. او به دلیل اعتراض به کیفیت آموزشی و ساختار اقتدارگرای آن، موفق به اتمام رساله خود نشد. او دانشجوی لوی اشتراوس و دستیار ریمون آرون و رقیب آلن تورن در تصاحب کرسی ریمون آرون بود. او مخالف سرسخت نئولیبرالیسم بود و اعتقاد داشت جامعه پیش از هر چیز یک نظام سلطه است که برای بازتولید خود، سازوکارهای بی‌شماری را پدید می‌آورد. آثار او بیشتر به ساختارگرایی گرایش دارد و او را نظیر فوکو مابعدساختارگرا می‌پندارند. نظریه او را می‌توان

نظریه تولید و بازتولید قدرت خواند. او به بررسی فرایندی می‌پردازد که نظم اجتماعی از طریق آن سعی میکند استبداد خود را پوشیده نگه دارد. او را می‌توان فرانوگرا دانست، زیرا عقلانیت روشنگری را شدیداً نقد می‌کند. با جهانی شدن در قالب ساختار بازار مخالف است، تنوع فرهنگی را باور دارد و با غرب‌محوری مخالف است.

"بوردیو دوگانه‌بینی را فاجعه‌آمیز می‌داند. دوگانه‌بینی دانش‌ورزی محض و دانش متعهد. "بوردیو دو گانه بینی دانش ورزی محض و دانش متعهد را فاجعه آمیز می‌داند. به اعتقاد او برای اینکه یک دانش پژوه متعهد، واقعاً مشروعیت داشته باشد، باید علم خود را به دانش متعهد تبدیل کند» (توسلی، ۱۳۸۳: ۳). او از یک سو در واقع‌گرایی، پیرو دورکیم است و عینیت را سرلوحه کار خود می‌داند و از سوی دیگر، ذهن‌گرا است و تحت تأثیر متدلوزی ویری است. مارکسیسم سومین جریانی است که بر اندیشه او تأثیر گذاشته است و وی به روابط و مناسبات قدرت در منازعه و مبارزه گروه‌ها در طول تاریخ تأکید می‌کند (همان، ۴). «او مهم‌ترین فرایندهای پردازش معاصر بوده و بی‌تردید اندیشه او در جامعه‌شناسی فرهنگی در پایان قرن بیستم بی‌همتا است» (لش، ۱۳۸۳: ۲۸۳). به گمان او تبیین زندگی اجتماعی نه فقط بر ساخت، بلکه بر کنش‌های فردی و معانی بینذهنی استوار است و حتی در این میان نباید در واکنش به ساخت‌گرایی، واقعیت آن را به پدیدارهای بینذهنی و فردی تقلیل داد. تحلیل یکپارچه کارگزاری-ساختی، مبین تبیین همزمان و توأمان کنش افراد و زمینه ساختی بروز آنها است. (محمدی اصل، ۱۳۸۸: ۲۴۷).

در مقاله حاضر، با بهره‌گیری از مبانی حکمت صدرایی به بررسی و نقد نظریه بوردیو پرداخته می‌شود. گرچه در آثار متعددی، مبانی صدرایی درباره فرد و جامعه و در کتب نظریه‌های جامعه‌شناختی و برخی مقالات، آراء بوردیو بیان شده است، اما نقد بوردیو بر مبنای حکمت صدرایی، امری بدیع است و پیشینه‌ای ندارد. در پژوهش حاضر، روش توصیفی-تحلیلی و انتقادی مورد استفاده قرار گرفته است.

پرسش‌های پژوهش حاضر عبارت است از: ۱) بوردیو چگونه عاملیت-ساخت را تلفیق کرده است و بر اساس حکمت صدرایی چه نقدهایی می‌توان به آن مطرح کرد؟ ۲) منطق بوردیو برای تفکیک ادوار علوم چیست و چه نقدهایی بر اساس حکمت صدرایی بر آن وارد است؟ ۳) منطق بوردیو برای تفکیک جوامع چیست و بر اساس حکمت صدرایی چه نقدی بر آن وارد

است؟ ۴) دیدگاه بورديو درباره تعين اجتماعى معرفت چيست و بر اساس حكمت صدرائى چه نقدى بر آن وارد است؟

هدف پژوهش حاضر اين است كه بر اساس حكمت صدرائى، نظريه بورديو و آراء وى در خصوص تلفيق عامليت- ساخت، منطق تفكيك ادوار علوم و جوامع و ديده‌گاه او درباره تعين اجتماعى مورد بررسى و نقد قرار گيرد و از اين رهگذر، زمينه‌اى براى طرح اندیشه‌هاى اسلامى و نمايش توان آنها براى رويارويى با اندیشه‌هاى رايج فراهم شود.

چارچوب مفهومى

كنش، كردارى مبتنى بر طرحى از پيش‌تصور شده است. همين طرح، كنش را از ديده‌گاه كنشگر اجتماعى معنى‌دار مى‌كند (ريترز، ۱۳۸۳، ۳۵۱). كنش، رفتار داراى قصد و نيت است و افراد در كنش اجتماعى، دليل و انگيزه دارند.

مفهوم عامليت، نظير مفهوم كنش بيانگر بعد انگيزشى، قصد و آگاهى عامل است و عامل مى‌تواند كنشگران انسانى يا گروه‌ها و سازمان‌ها باشد. ساخت يا ساختار، نحوه چينش اجزاء يك كل است و ساخت‌گرآيى بدين معنا است كه روابط و مناسبات بين اجزاء، نقشى تعيين‌كننده در وضعيت فرد و اجتماع دارد. فطرت انسان، يعنى ويژگى‌هاى در اصل خلقت و آفرينش انسان (مطهرى، ۱۳۷۴: ۱۹). «فطرت انسانى نوعى آزادى به انسان مى‌دهد كه او را براى ايستادگى و مخالفت در برابر تحميلات اجتماع توانمند مى‌كند» (مطهرى، ۱۳۷۴: ۲۷) مطهرى، ۱۳۷۴، مجموعه آثار، ج ۱۳ همان، ۲۷). اصالت: مفهوم فلسفى اصالت در ميان جامعه‌شناسان اين است كه آيا فرد وجود حقيقى دارد و جامعه وجود اعتبارى يا به عكس است. مفهوم فلسفى اصالت بدين معنا است كه کدام يك از فرد و جامعه داراى وجود حقيقى و کدام يك داراى وجود اعتبارى است.

اصالت وجود: مراد از اصالت وجود اين است كه موجود بالذات و منشأ آثار در خارج، وجود اشياء است، نه ماهيت آنها (صدرالدين شيرازى، ۱۴۱۹، ج ۱: ۳۸-۳۹). تشكيك وجود: بر اساس تشكيك وجود، عالم هستى مراتبى دارد كه مرتبه بالا نسبت به پايين از شدت وجودى بيشترى برخوردار است (همان، ج ۳: ۳۶۳؛ ج ۷: ۲۵۵-۲۵۶). حركت جوهرى: حركت ذاتى و درونى اشياء مادى است كه بر اساس آن، همه موجودات عالم ماده، سيلان وجودى دارند و به سوى كمال وجودى سير مى‌كنند (هم، ج ۳: ۱۰۳). از آنجاى كه جوهر حركت، حركت استكمالى و اشتدادى

دارد، نفس انسانی و سایر موجودات عالم با یک حرکت استکمالی، به طور مستمر، قوای خود را به فعلیت می‌رسانند و این حرکت سرانجام به نقطه پایان می‌رسد که در آن همه کمالات هر نوع، به فعلیت می‌رسد (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه: ۲۱۲). (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۱۲)

طبیعت ثانوی: «مفهوم طبیعت ثانوی و عرصه، دو مفهوم کلیدی در جامعه‌شناسی بوردیو است. از دیدگاه بوردیو، مفهوم طبیعت ثانوی را به نحوی می‌توان ساخت‌های اجتماعی ذهنی شده‌ای دانست که از طریق تجارب نخستین فرد به ذهن او منتقل می‌شود و شکل می‌گیرد (نهادهای نخستین)، سپس تجربیات بزرگسالی (نهادهای ثانوی) بدان اضافه می‌شود» (توسلی، ۱۳۸۳: ۶).

عرصه‌ها: در اندیشه بوردیو «عرصه یا زمینه‌ها، ساختار بیرونی عامل‌های درونی را تشکیل می‌دهند. عرصه‌ها، فضاهای زندگی اجتماعی‌اند که به تدریج از یکدیگر مستقل شده و در فرایند تاریخی به محور روابط اجتماعی و نتایج ویژه‌ای شکل یافته‌اند. افراد در عرصه‌های مختلف اجتماعی به دلیل واحدی فعالیت نمی‌کنند. عرصه هنری، عرصه اقتصادی، عرصه سیاسی، عرصه مطبوعاتی، عرصه دانش، هر کدام عرصه‌ای است که نیروها و استعدادها را به آزمون می‌گذارد. عرصه‌ها در عین حال میدان‌های مبارزه و منازعه اجتماعی هستند که برای حفظ قدرت یا تنظیم روابط فرادستان و فرودستان میدان رقابت بین کنشگران یا بازار رقابت در این عرصه‌ها، از سازوکارهای ویژه "سرمایه‌ای کردن" منابع مشروع و مشخص است. بر همین اساس، بوردیو به تعداد سرمایه‌های اجتماعی اشاره دارد. در عرصه اجتماعی و در بازار ثابت، فقط یک نوع سرمایه به کار گرفته نمی‌شود. بلکه علاوه بر سرمایه اقتصادی، سرمایه اجتماعی، هنری، مذهبی و اختصاصاً سرمایه‌های نمادین (سمبلیک) حضور دارند» (همان، ۷). عرصه‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند: عرصه‌های تنگ‌دامنه و عرصه‌های پهن‌دامنه. در عرصه‌های تنگ‌دامنه، محصولات برای سایر تولیدکنندگان تولید می‌شود، ولی در عرصه‌های پهن‌دامنه محصولات برای میدان اجتماعی وسیع‌تری تولید و عرضه می‌شود.

یافته‌های پژوهش

قبل از نقد نظریه بوردیو بر اساس حکمت صدرایی، به معرفی مختصر حکمت صدرایی، عناصر لازم این حکمت متناسب با بحث پیش‌روی و نظریه تلفیق‌گرای بوردیو و ویژگی‌های آن پرداخته خواهد شد.

حکمت صدرایی

حکمت متعالیه، به اصالت وجود، حرکت جوهری، وحدت در عین کثرت، و تشکیکی بودن وجود اعتقاد دارد و انسان را نوع متوسط می‌داند و برای اعتباریات حظی از وجود قائل است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۲۶). در ادامه برخی از معتقدات این حکمت را بیان می‌کنیم که می‌تواند ما را در ارزیابی نظریه بوردیو یاری کند.

الف) اذعان به اصالت فرد

ملاصدرا، انسان را یک حقیقت وجودی با ابعاد و مراتب متعدّد می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۴: ۱۵۸-۱۵۶). (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۴: ۱۵۸-۱۵۶) در انسان‌شناسی صدرایی، اراده و آزادی، بارزترین وجه تمایز انسان از سایر موجودات، و از وجوه تشبّه انسان به خداوند است (پناهی، ۱۳۸۳: ۲۳)؛ بر اساس این رویکرد «چه بسیار [اتفاق] می‌افتد که انسان کارهایی را به واسطه عادت [طبیعت ثانوی] یا نادانی یا عصبیت و مانند آنها انجام می‌دهد، در حالی که خود می‌داند کاری غیرلازم یا بی‌خود و یا ناشایسته و نکردنی است» (علامه طباطبایی، بی تا: ۳۱۶). پس غلبه ساختار بر عامل وجود ندارد. این موضوع در معرفت‌شناسی اسلامی تفکیک ادراکات به ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری اعتباریات به دو قسم قبل از اجتماع و بعد از اجتماع تبیین شده است. این موضوع در معرفت‌شناسی اسلامی به ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری تقسیم شده و ادراکات اعتباری نیز به ادراکات قبل از اجتماع و ادراکات بعد از اجتماع تقسیم شده است.

«ملاصدرا همانند ارسطو برای عقل بشری دو مرتبه نظری و عملی قائل است. کمال انسانی در مرتبه عقل نظری را رسیدن به عقل مستفاد می‌داند و برای عقل عملی نیز مراتبی قائل است که رتبه اول، تهذیب ظاهر با التزام به تکالیف و احکام شریعت است و مرتبه دوم، تهذیب باطن و تطهیر قلب‌ها از صفات ناپسند، و مرتبه سوم نورانی نمودن نفس یا صور علمی و معارف ایمانی و مرتبه چهارم، فنای نفس از ذات خود و قطع نظر از غیر خداست. وی سفر کمال و باطن انسان را دارای سه مرحله از خلق به حق و در حق و از حق به خلق می‌داند. ملاصدرا در شواهد الربوبیه، کمال عقل نظری را مهم‌تر از کمال عقل عملی می‌داند، از این رو، اندیشیدن را برترین عبادت تلقی می‌کند، زیرا انسان با تفکر به خدا می‌رسد» (خسروپناه، ۱۳۸۰: ۲۵۰). بر این مبنا می‌توان به نقد طبیعت ثانوی (عادت‌واره‌ها) به‌عنوان محرک رفتار آدمی در اجتماع پرداخت.

اذعان به فطرت داشتن آدمی هم اذعان به اصالت فرد است و هم اذعان به اینکه آمادگی‌های مکتسبه از اجتماع نیست که آدمی را در جایگاه عامل اجتماعی می‌نشانند، همان طور که در باور بوردیو نیز خواهد آمد. زیرا بر اساس آن، آدمی دارای سرمایه‌ای نهفته در وجودش است. گرچه در آموزه‌های فلسفی ملاصدرا، واژه فطرت تصریح نشده، ولی با طرح مباحث زیر به چنین امری اذعان داشته است:

«طبق انسان‌شناسی صدرایی، انسان یک ظرف توخالی و بدون اقتضاء نیست که بتواند با هر نظام معنایی به راحتی و با آرامش زندگی کند، بلکه مطابق نظریه فطرت، انسان از ادراکات و گرایش‌های فطری برخوردار است. از این رو، دلدادۀ یک نظام معنایی خاص است. تنها یک حوزه معنایی با فطرت و جان انسان پیوند تکوینی دارد و انسان تا وقتی که به آن نرسد، دچار سیلان، سرگردانی و بی‌قراری است. بحران معنا، اضطراب، استرس، و... توصیف انسانی است که به حوزه‌های معنایی متحد شده که منطبق بر فطرت و حقیقت او نیستند و آرامش ندارند» (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۴۹) در انسان‌شناسی صدرایی، اراده و آزادی، بارزترین وجه تمایز انسان از سایر موجودات، و از وجوه تشبیه انسان به خداوند است (پناهی، ۱۳۸۳: ۲۳).

ب) اذعان به اصالت جامعه در حکمت صدرایی

بر اساس حکمت متعالیه، اعتباریات مانند امور حقیقی، آثار واقعی دارند و از امور حقیقی گرفته می‌شوند و می‌توانند منشأ حرکت‌های تکوینی شوند (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۶۰/۲ و رک به همو، ترجمه تفسیر المیزان: ج ۱۸ / ۴۷۱-۴۷۲). (طباطبایی، بی‌تا، ۲: ۱۶۰). بنابراین غیر از شکل قراردادی، شأن وجودی دارند و آثار و خواصی از خود بر جای می‌گذارند. پس جامعه هم دارای شأن وجودی و آثار و خواص ویژه خویش است. آیه‌الله جوادی آملی معتقد است «با استفاده از عبارت "الوجود مساوق للوحده و الوحده مساوق للوجود" می‌توان استنباط کرد که ملاصدرا در حکمت متعالیه قائل به وجود حقیقی داشتن جامعه است، البته همان طور که وجود، حقیقت ذات مراتب است... وجودات حقیقیه یکسان نیستند... بالاخره بر اساس تشکیک، نباید توقع داشت که وجودات از یک سنخ باشند. پس می‌توانیم بگوییم جامعه وجود دارد. وقتی جامعه وجود داشت قانون نیز این گونه است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵).

از منظر ملاصدرا، همان طور که جهان طبیعت نوعی وحدت در عین کثرت دارد، جامعه نیز به منزله موجود واحد و یگانه‌ای است که در خارج کثرت دارد و دارای مصادیق متعددی است (مطهری، مجموعه آثار، ۳۷۵/۲) (مطهری، ۱۳۸۹، ۲: ۳۷۵)

بر اساس این مکتب، هویت انسانی فرد در درون با تحریک محرک خارجی از قوه به فعل درمی‌آید. هویت بر مبنای صدرائیان با تأثیر علل و عوامل خارجی از گوهر ذات او پدید می‌آید و آن محرک بیرونی می‌تواند فرد دیگر یا جامعه باشد. آن فرد می‌تواند معصوم یا غیرمعصوم و عادل یا غیرعادل و آن جامعه می‌تواند صالح یا طالح باشد.

بر این اساس، «طرح اصالت جامعه به معنای اثرگذاری در پیدایش هویت انسانی نسبت به فرد بر مکتب صدرایی به‌عنوان یک احتمال و در حدّ فی الجمله نه بالجمله بجاست، زیرا جامعه بر این مبنا می‌تواند در تعیین مسیر هویت‌یابی فرد سهیم باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۲۳-۳۲۲)

«از نظر او [ملاصدرا] کمال فرد در کمال جامعه مؤثر است» (طباطبایی، بررسی‌های اسلامی، ۱۰۳/۱). (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۱: ۱۰۳). «پس انسان و جامعه همراه با یکدیگر و متقابلاً به رشد و تکامل نائل می‌شوند و اجتماع انسانی به موازات علوم و اراده انسان‌ها همواره در حال تغییر و تکامل است، هر چه کمالات مادی و معنوی انسان بیشتر شود، جامعه انسانی نیز به سوی کمال حرکت می‌کند» (طباطبایی، بی‌تا، ۱۴۵: ۴) (طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ۴/ ۱۴۵) و اجتماع انسانی از احکام طبیعی انسان تأثیر پذیرفته است و بر اساس کمال نوعی انسان، تکامل می‌یابد (همان، ۵۶۸).

ج) قدرت و معرفت در حکمت صدرایی

در رویکرد صدرایی، قدرت اولین موضوعی است که باید با معرفت صحیح عجین گردد و بر پایه ملاک درست و نادرست و نه دوست و دشمن پی‌ریزی شود. نیاز به رهبری از چنین شناختی مطرح می‌شود. مشروعیت در نظام دینی به خداوند و مقبولیت به آگاهی انسان‌های متدین منتهی می‌شود. برگشت حکمت عملی به حکمت نظری بر این اساس ارائه می‌شود: «از نگاه صدرالمتألهین، همان طور که انسان دارای بعد حیوانی و عقلایی است، جامعه نیز این گونه است. بعضی جوامع واقعاً در حیوانیت به سر می‌برند و برخی از جوامع انسانی‌اند. از دیدگاه صدرالمتألهین، سیاست متعالیه اختصاص به جوامعی دارد که واقعاً انسانی‌اند؛ اما ایشان برای

جوامعی که حیوانی‌اند، به این صورت قائل به سیاست نیست. صدرالمتألهین در بحث رهبری، بیشترین اهمیت را برای تنظیم حقایق و نیازهای سیاسی قائل است و می‌فرماید: آن موضوعاتی که به جان مردم، عقاید و مسائل فرهنگی آنها مربوط است، در اولویت است، پس از آن، مسائل بهداشتی، تغذیه و اقتصاد که به تأمین بدن مردم مربوط است، در جایگاه دوم قرار می‌گیرد. موضوعاتی که به مسائل رفاهی و اموال مردم مربوط است نیز در مرتبه سوم جای می‌گیرد. بنابراین مصوبات مجلس، دستگاه‌ها و وزارتخانه‌ها و نیز برنامه ریزی بودجه، باید به گونه‌ای تنظیم شود که در مرحله اول به بخش فرهنگی، در مرحله دوم به بخش بهداشت و درمان و در مرحله سوم به توسعه اقتصادی توجه شود و بر این اساس کشور اداره شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴)

ملاصدرا در جلد هشتم حکمت متعالیه به بررسی منابع معرفتی پرداخته و از دیدگاه ایشان منابع معرفتی عبارتند از: حس، خیال، وهم، عقل نظری، عقل عملی و شهود. هر یک از منابع مزبور با سطحی از واقعیت، مواجه هستند و معرفتی مناسب با همان سطح را پدید می‌آورد.

معرفت‌های حسی، خیالی و وهمی به لحاظ زمانی مقدم بر سایر انحاء معرفت هستند، ولی معرفت عقلی، شرط لازم دانش علمی است، یعنی تا زمانی که دانش‌های حسی خیالی و وهمی با معرفت عقلی، قرین و همراه نشوند، دانش علمی متولد نمی‌شود. عقل، بخشی از معرفت علمی را از طریق مواجهه مستقیم با واقعیت‌های عقلی، و بخش دیگری از معرفت علمی را با کمک حس و خیال ایجاد می‌کند. ضرورت حضور معارف عقلی برای تکوین دانش حسی، استقرایی و تجربی، بیانگر ابعاد تئوریک شناخت علمی انسان درباره جهان طبیعت و مظاهر مشهود و طبیعی زندگی انسانی و اجتماعی است (پارسانیا، ۱۳۸۷: ۲۴).

ملاصدرا به نفس‌الامر داشتن معرفت علمی اعتقاد دارد و معرفت‌های علمی، جنبه کاشفیت و کشف حقیقت دارند. این به معنای نفی مطلق تأثیرپذیری معرفت از روابط و مناسبات اجتماعی و نفی مطلق تعیین اجتماعی داشتن معرفت نیست. «زیرا اولاً هنگامی که معرفت علمی از نفس‌الامر خود به افق ذهن و معرفت دانشمند، وارد می‌شود و از طریق آن به عرصه فرهنگ، وارد می‌گردد، ورود آن به عرصه فرهنگ، بدون عمل اجتماعی و فرهنگی ممکن نیست و دوم اینکه، ورود حقایق علمی به عرصه ذهنی افراد، مجرد از عوامل و زمینه‌های اجتماعی نیست، ولی تأثیر این عوامل در حد علل اعدادی است. شرایط و روابط اجتماعی با زمینه‌های تربیتی و یا نیازها و فرصت‌های اجتماعی که به وجود می‌آورند، زاویه خاصی را برای ذهن افراد برای دریافت حقایق علمی از مبادی آسمانی معرفت و یا در جهت تصرفات و اعتبارات عملی، نسبت

به آن مفاهیم فراهم می‌آورد. این زاویه با آنکه محدوده علم را به تناسب کارکردها و آثار اجتماعی مفاهیم و معانی مشخص می‌گرداند، در محتوای درونی معرفت به لحاظ ارزش معرفتی و جنبه کاشفیت آن‌ها اثر نمی‌گذارد. صحت و سقم یک معرفت از زاویه گرایش، عواطف و یا منافع فردی و یا جمعی افرادی که به آن روی می‌آورند، رقم نمی‌خورد» (همان: ۲۵). ملاصدرا با تبیین معرفت‌های بدیهی که بین همه انسان‌ها مشترک است و قائل شدن به وجود نفس‌الامر برای معرفت به ارزش‌های جهان‌شمول اذعان نموده است.

د) فرهنگ از منظر حکمت صدرایی

به طور خلاصه، می‌توان فرهنگ را از دیدگاه حکمت صدرایی چنین تعریف کرد: «صورتی از آگاهی (اعم از عقلی، وهمی یا خیالی)، که به وساطت برخی انسان‌ها از آسمان وجودی خود نازل شده و به عرصه آگاهی مشترک اجتماعی آنان راه یافته و اراده و رفتار عمومی آنان را تحت تسخیر و تصرف خود در آورده است» (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۲۳). فرهنگ، در حقیقت صورت تنزل‌یافته معنا به عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش‌های اجتماعی است. معانی در این مقام از زاویه ذهن و گوشه رفتار فرد، خارج می‌شود، به متن زندگی و رفتار اجتماعی وارد می‌گردد و باورها، عادت‌ها، نهادها و کنش‌های اجتماعی را شکل می‌دهد. (همان، ۱۲۴).

توجه به نکات فوق، ظرفیت انتقادی نظریه فرهنگ صدرایی را نیز یادآور می‌شود؛ زیرا می‌توان از یک سو علم، به معنای کشف واقع، را به‌عنوان معیار شناخت نظام معنایی عقلی از نظام‌های وهمی و خیالی معرفی کرد و از سوی دیگر، اتحاد با نظام معنایی عقلی را برای انسان‌ها تجویز کرد. به عبارت دیگر، بر اساس نظریه فرهنگ صدرایی، می‌توان از تمایز فرهنگ حق و باطل سخن گفت و مجاهدت برای تحقق فرهنگ حق در تاریخ را به انسان‌ها توصیه کرد. در رویکرد مذکور، فرهنگ حق، فرهنگی خواهد بود که در سنجش‌های علمی، صحیح و صادق باشد و فرهنگ باطل، فرهنگی است که با ارزش‌گذاری علمی، کاذب و باطل محسوب شود (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۵۱ به نقل از خورشیدی، ۱۳۹۰: ۱۵۰).

نظریه تلفیق‌گرای بوردیو

«بوردیو شاید بیش از هر کس دیگر در گشودن گره‌هایی از مسأله رابطه ساختار و عاملیت سهم بسیاری داشته است» (لش، ۱۳۸۳: ۳۶۳). «نظریه‌پردازان اروپایی بسیار بیشتر از نظریه‌پردازان آمریکایی به فلسفه علاقه‌مند بوده و فلسفه از دیرباز به قضیه عاملیت انسانی توجه داشته است. نظریه‌پردازان اروپایی، فلسفه عاملیت را بنا گذاشتند و بعد ساختاری را به آن افزودند» (ریتزر، ۷۵۰).

«محرک نظریه بوردیو، علاقه‌اش به از میان برداشتن آن چیزی است که خودش آن را ضدیت کاذب میان عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی و یا به تعبیر او ضدیت بیهوده میان فرد و جامعه می‌انگارد» (بوردیو، ۱۹۹۰: ۳۱؛ ریتزر، ۱۳۸۳: ۷۱۵). او منتقد واقعیت اجتماعی دورکیم، ساختارگرایی سوسور، لوئی اشتروس و ماکسیست‌های ساختارگرا است؛ زیرا آنها بر عینیت ساختار تأکید می‌کنند و فراگرد اجتماعی کنش کنشگر و ادراک کنشگر را نادیده می‌گیرند... بوردیو طرفدار موضعی است که در عین ساختارگرا بودن، عوامل انسانی را نیز در نظر داشته است» (ریتزر: ۷۱۵). به اعتقاد وی دیدگاه‌هایی نظیر پدید‌شناسی شوٲس، نظریه کنش متقابل نمادین بلومر، روش‌شناسی مردم‌نگارانه گارفینگل، نمونه‌های ذهنیت‌گرایی محسوب می‌شوند که بر عاملیت تأکید می‌کنند و ساختار را نادیده می‌گیرند.

«او بر رابطه دیالکتیکی میان ساختارهای عینی و پدیده‌های ذهنی تأکید می‌کند» (همان: ۷۱۶). «او به جهت‌گیری نظری‌اش عنوان "ساختارگرایی ساختارگرایانه"^۱، ساخت‌گرایی ساختاری^۲ یا "ساختارگرایی تکوینی"^۲ می‌دهد» (همان: ۷۱۶). «بوردیو ساختارهای عینی را مستقل از آگاهی و اراده عاملان انسانی می‌انگارد، عاملانی که می‌توانند عملکردها یا صورت‌های ذهنی‌شان را هدایت کنند و آنها را مقید سازند. او هم‌زمان موضع ساختارگرایانه نیز اتخاذ می‌کند که همین امر به او اجازه می‌دهد تکوین طرح‌های ادراک اندیشه و کنش را نیز مانند ساختارهای اجتماعی بررسی کند. "ساخت‌ها" در یک معنا از خلال تکوین اجتماعی منبعت از رابطه میان "طبیعت ثانوی" فرد و عرصه "اجتماع" تولید می‌شوند. این اندیشه او محل التقاط ایده‌الیسم و رئالیسم است» (توسلی: ۵).

به اعتقاد بوردیو، هدف نظریه‌پردازی ورود به جامعه‌شناسی نیست؛ بلکه برای آزادسازی جامعه‌شناسی از فشارهایی است که بر آن تحمیل شده است. او تلاش می‌کند تأثیرات عوامل خارجی بر کارش را بکاهد؛ اما آگاه است که چنین تلاشی محدود است «او امیدوار است که جامعه‌شناسان از خشونت نمادین که از سوی جامعه‌شناسان مقتدرتر بر آنها اعمال می‌گردد، آزاد شوند» (ریتزر، ۲۰۰۰: ۴۶۰). بوردیو «دانشمند اجتماعی را همان قدر درگیر کشاکش زندگی هر روزی می‌داند که هر کنشگر دیگری را» (لش، ۱۳۸۳: ۳۶۴). بنابراین «از نظر او شخص جامعه‌شناس نیز از دام تعیین اجتماعی معرفت رها نیست». دریافت کامل‌تر واقعیت توسط

1 Construtivis structuralism

2 Genetic structuralism

جامعه‌شناس به دو عامل بستگی می‌یابد: نخست، علاقه‌اش به شناخت و فهمیدن و فهماندن حقیقت و دوم، امکان و ظرفیتی که برای بازتولید واقعیت دارد. به اعتقاد او «فقط دانشی که با شیوه‌های سنتی قطع رابطه کرده باشد، می‌تواند به چنین هدفی نزدیک شود. از نظر او یک اصل مهم و اساسی وجود دارد و آن اینکه واقعیت اجتماعی کشف می‌شود، ساخته می‌شود و تصدیق می‌شود» (توسلی: ۸-۹). «او همچنین به بی‌توجهی جامعه‌شناس به گفتمان‌های عامیانه و نهادها و سازمان‌هایی که استنتاجات عینی به نفعشان نیست، خرده می‌گیرد» (همان: ۹). «بنابراین بوردیو اصول راهبردی حاکم بر علم جامعه‌شناسی را که با دانش عامیانه یا فهم عام (عقل سلیم) قطع ارتباط کند، مورد توجه خاص قرار می‌دهد» (همان: ۱۰-۱۱).

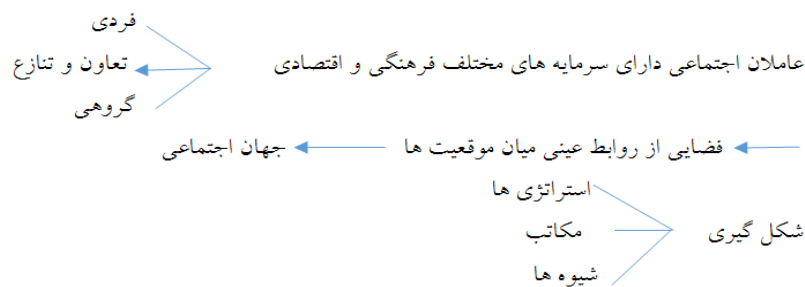
بوردیو به دنبال ردپای فیلسوف معروف لودویک ویتگنشتاین و مورس مرلو پونتی نقطه عزیمت خود در جامعه‌شناسی را کنش بر مشی و نگرش روشنفکری متکی می‌کند. بر پایه نگرش روشنفکری استوار می‌کند. به عبارت دیگر عرصه کنش را به نظرگاه روشنفکری تقلیل می‌دهد. روشنفکر کنش را مشاهده و تبیین می‌کند، بر عکس کنشگر که کنش را انجام می‌دهد. بنابراین روشنفکر مآبی نوعی عینیت‌گرایی است که کنش را امری انضمامی به مثابه شیء مورد شناخت می‌شناسد، بدون آنکه به رابطه کنشگر با کنش او توجه کند. یکی از پیامدهای این عینیت‌گرایی روشنفکر مآبانه این است که تقدم را به شخصی می‌دهد که از بیرون به آن نگاه می‌شود و توسط جامعه‌شناسی تجزیه و تحلیل می‌گردد.

الف) عاملیت در اندیشه بوردیو

از دیدگاه بوردیو «عاملان اجتماعی نه محکوم نیروهای مکانیکی و نه انتخابگران خودآگاه هستند. بلکه آنها شناسایی هستند که از دلایل پیروی می‌کنند» (بوردیو، ۱۳۸۱: ۶۳). بنابراین هم از کنشگرایی محض و هم از ساختارگرایی افراطی خود را برحذر می‌داند و معتقد است عاملان اجتماعی کنشگرایان فعال و شناسایی هستند که به احساس راهیابی عمل (استراتژی) مجهزند و بر مبنای آن نظامی از ترجیح‌ها و اصول نگرش به امور و طبقه‌بندی آنها را ارائه می‌دهند و از ساختارهای معرفتی پایدار پیروی می‌کنند که خود محصول ذهنی شدن جمعی ساختارهای عینی است و الگوهای عمل که به درک موقعیت و پاسخ به آن جهت می‌دهد. عاملان اجتماعی نیازی ندارند که مقاصد رفتارهای خود را به‌عنوان غایت مورد توجه قرار دهند. آنان درون فضای اجتماعی بر اساس استراتژی عمل می‌کنند.

به اعتقاد او «عاملان اجتماعی، دارای سرمایه‌های متفاوت فرهنگی و اقتصادی هستند و در نتیجه از ساختارهای عینی و ذهنی متفاوتی برخوردارند و این تفاوت ساختاری، آنان را در موقعیت‌های اجتماعی متفاوت قرار می‌دهد و تعامل آنها در موقعیت‌های متفاوت، موجب بازتولید ساختارهای ذهنی و عینی می‌گردد. بنابراین هر یک از عاملان برای وجود داشتن مجبور به شرکت در بازی است که انبوهی از تلاش‌ها و فداکاری‌ها را به او تحمیل می‌کند» (همان: ۶۶)

«جهان اجتماعی که آثار فرهنگی عرصه ادبی، هنری، علمی و غیره در درون آن تولید می‌شود؛ فضایی از روابط عینی میان موقعیت‌ها ایجاد می‌کند. مثلاً موقعیت هنرمند مقدس و غیرمقدس. بر این مبنا آگاهی از آنچه در ضمن یک تولید فرهنگی صورت می‌گیرد، فقط در صورتی ممکن است که عامل یا مؤسسه را در شبکه روابط ببایم که هر یک به صورت استراتژیک عمل می‌کند» (همان: ۹۰).



ب) ساخت‌گرایی در اندیشه بوردیو

«عرصه‌های بوردیو ساختارهایی هستند که استراتژی‌ها و مبارزات در آن رخ می‌دهد. مدرنیزاسیون فرایند تمایزبایی و خودمختار شدن "میدان‌های تنگ‌دامنه" حقوقی، سیاسی، فکری، هنری و... از عرصه‌های قدرت عمومی‌تر (عرصه‌های پهن‌دامنه) است. مدرنیزاسیون فقط از طریق مبارزات تحقق می‌یابد. نبرد نوکیشی با کهن‌کیشی فقط برای دگرگونی نیست، بلکه برای کسب خودمختاری هر عرصه معینی از عرصه قدرت نیز است. عرصه قدرت بر مبنای منطق کارل اشمیت به گونه "دوست/ دشمن" عمل می‌کند، در حالی که عرصه‌های محدودی که رو به خودمختاری (تنگ دامنه) می‌روند، به طور فزاینده‌ای همراه با پیشرفت فرایند مدرنیزاسیون بر مبنای منطق "درست/ نادرست" عمل می‌کنند. این منطق درست/ نادرست در کل عرصه‌هایی حاکم است که رو به خودمختاری می‌روند. به این معنا که گزاره‌های زیباشناختی، علمی-

می‌شود و طبیعت ثانوی، زمینه‌ساز فهم این موضوع است که رفتارهای بی‌طمع، خالی از شائبه منفعت‌جویی شخصی وجود دارد» (همان: ۲۲۲).

د) نفی ارزش‌های جهان‌شمول

بوردیو بر مبنای پذیرش تأثیر پذیرش بوردیو بر مبنای پذیرش تأثیر آدمی از عرصه‌ها و شکل‌گیری طبیعت ثانوی، ارزش‌های جهان‌شمول را مورد تردید قرار می‌دهد، زیرا «همه ارزش‌های جهان‌شمول در حقیقت ارزش‌های خاصی هستند که جهان‌شمول شده‌اند و از این رو، در معرض تشکیک و سؤ‌ظن هستند» (بوردیو، ۱۳۸۱: ۲۲۵). «او با رویکرد انتقادی و تضادگرایانه خویش بر آن است که اصولاً ارزش‌های جهان‌شمول چیزی است که ساخته و پرداخته فرهنگ مسلط‌ها است و آن‌ها می‌بایست امر جهان‌شمول (حقوق، اندیشه، خدمات همگانی، اندیشه منفعت عمومی و غیره) را علم می‌کردند و اگر اشتباه نکنم، آن‌ها اساساً برای اینکه به سلطه برسند، می‌بایست مبلغ امر جهان‌شمول می‌شدند» (همان: ۲۲۷).

ه) فرهنگ مبنای ادغام عامل - ساخت

«بوردیو برای ادغام ساخت و کارگزاران (عاملان) زندگی اجتماعی می‌کوشد فرهنگ را به مرکز جامعه‌شناسی منتقل کند تا بتواند به تحلیل پویایی ابعاد زندگی اجتماعی نائل آید. به گمان او فرهنگ مبین بخش یکپارچه سازمان اجتماعی است که خاستگاه عملکرد سیاسی، کنترل تولید و چرخش معانی به شمار می‌رود و هر گونه نابرابری اجتماعی به واسطه دسترسی نامساوی به سرمایه‌های آن صورت می‌بندد... از دیدگاه بوردیو، فرهنگ چونان مجموعه‌ای از نمادها و معانی و کالاهای هنری (موسیقی، ادبیات، منزل آرائی، فراوری غذا) همواره نقش طبقه اجتماعی را دارد» (محمدی اصل: ۲۴۹). «در مدل انتقادی بوردیو از فرهنگ، این پدیده شامل عناصری مانند هنر و ادبیات و موسیقی است که می‌توان قدر و ارزش آنها را جدا از منافع و قدرت و صرفاً به‌عنوان موضوعاتی زیبایی‌شناختی در نظر گرفت. علاوه بر این، به اعتقاد بوردیو همه کردارهای فرهنگی در قلمرو ستیز اجتماعی و مناسبات قدرت قرار دارند. پس اولاً فرهنگ تافته‌ای جدابافته از جامعه نیست؛ دوم اینکه، فرهنگ به ایدئولوژی طبقاتی تحویل نمی‌شود و سوم اینکه، فرهنگ وسیله خنثی‌سازی یا مشروع‌سازی نابرابری‌های طبقاتی در عرصه اجتماع نیست.

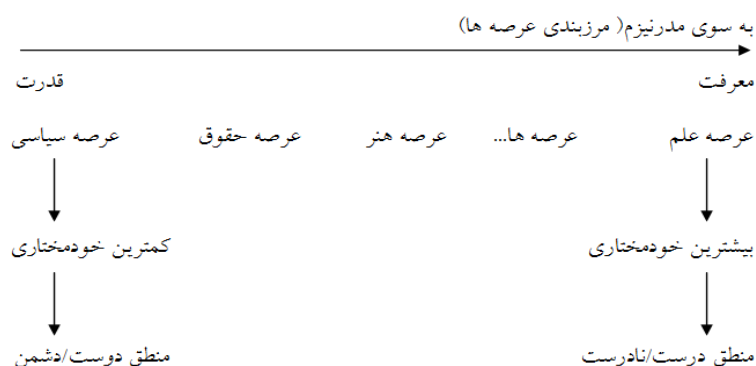
در این صورت باید به عملکرد فرهنگ در بازتولید فرهنگی طبقات توجه کرد و به عبارتی تولید طبقاتی فرهنگ و بازتولید فرهنگی طبقه را مورد توجه قرار داد» (همان: ۲۵۰).

و) قدرت و معرفت در اندیشه بوردیو

پس جوامع به سوی تفکیک عرصه‌ها حرکت می‌کنند. عرصه‌هایی که داعیه خودمختاری دارند و از این رو، عرصه‌های تنگ‌دامنه شکل می‌گیرند. در این خصوص بحث قدرت و معرفت در مباحث بوردیو جای خود را می‌یابد. بر اساس نگرش بوردیو، عرصه‌های مختلف بر اساس میزان خودمختاری در طیفی قرار می‌گیرند که از عرصه سیاسی به‌عنوان دارنده کمترین خودمختاری و پهن‌دامنه‌ترین عرصه و در نتیجه دارای منطق دوست/ دشمن آغاز می‌گردد و به عرصه علم می‌انجامد که دارای بیشترین خودمختاری و تنگ‌دامنه‌ترین عرصه است که تولیدات آن برای تولیدگران و دانشمندان عرضه می‌گردد و دارای منطق درست/ نادرست است. در وسط طیف نیز عرصه حقوق، هنر و غیره قرار می‌گیرد.

به اعتقاد بوردیو قدرت مدرن از رابطه میان عرصه‌ها و مصرف‌کنندگان ناشی می‌شود، در حالی که قدرت در جوامع پیشامدرن از رهگذر سلسله مبادله‌های بی‌واسطه میان فاعلان انسانی تحقق می‌یابد و با این تفکر از لوی اشتراوس فاصله می‌گیرد.

قدرت/ معرفت



ز) استراتژی ایستا و مبارزه جوامع

به اعتقاد بوردیو، جوامع سنتی از استراتژی ایستا و جوامع مدرن از استراتژی مبارزه نوکیش و کهن‌کیش و مبارزه برای خودمختاری عرصه‌ها از عرصه دین برخوردارند. به اعتقاد بوردیو،

جوامع سنتی دارای استراتژی ایستا بوده و جوامع مدرن دارای استراتژی مبارزه میان نوکیشان و کهن کیشان هستند و در این جوامع عرصه‌ها در تلاش اند خود را از عرصه دین رهانیده و به خودمختاری برسند. جهان ایمان، شاخصه جوامع سنتی و جهان گفتمان، شاخصه جوامع مدرن و برهم‌ریختگی مجدد عرصه‌ها، شاخصه جهان پست مدرن است.

نقد نظریه بوردیو بر اساس حکمت صدرایی

الف) ناکامی در تلفیق عاملیت - ساخت

تلاش بوردیو برای تلفیق عاملیت و ساخت ناکام مانده و به سمت ساختارگرایی متمایل گردیده و کنشگر را درگیر جبری ساختاری دیده است. این مبنا با رویکرد صدرایی متفاوت است که خاستگاه‌ها و استعداد‌های فطری و نه صرفاً استعداد‌های مکتسبه از ساختار اجتماعی برای آدمی قائل است. بر اساس حکمت صدرایی می‌توان گزاره‌های فرااجتماعی و فراتعلقات محیطی قائل شد که محک و ملاک درست و نادرست و سره و ناسره در همه دوران‌ها است. پس بوردیو گرچه مبنای کار خویش را گذار از ساختارگرایی عینیت‌گرا و به طور خاص گذار از اندیشه‌های لوی اشتراوس قرار داده است که ساختارهای ذهنی را تبلور ساختارهای عینی می‌داند، ولی در تلفیق عاملیت و ساختار توفیق چندانی نداشته و با وجود طرح عملیات استراتژیک و رقابت با طرح فضا‌های اجتماعی و عملیات درونی عرصه‌ها، توفیقی برای رهایی از ساختارگرایی نداشته است.

ب) مناقشه در ملاک تفکیک علوم

بی‌تردید جهان به‌ویژه در قرن بیستم به سمت تفکیک عرصه و تجزیه علوم به عناوین مختلف رو آورد و تلاش کرد تحت عنوان علمی و غیرعلمی خواندن یافته‌های بشری، مرزی میان یافته‌های علمی و غیرعلمی بیابد. اما ملاکی که برای این مهم به کار گرفت، با خودبینی تمامیت‌خواه، ناشی از درکی از علم بود که از جامعیت و مانعیت روشی برخوردار نیست. علوم مشاهدتی و تجربی نه برای تولید دانش قادرند همه پدیده‌های ناظر به انسان و اجتماع را تبیین و معرفی نمایند و نه همراه نمودن آن با تفهم، آدمی را از شناخت بسیاری از مسائل مورد نیاز بی‌نیاز می‌کند. بنابراین باید گفت که روح و عمق مرزبندی علوم جدید نه بر منطق درست و نادرست که بر پیش‌فرض و پیش‌داوری و سوءگیری استوار است که سایر آراء را بر نمی‌تابد.

بنابراین روح این منطق به همان منطق دوست و دشمن باز می‌گردد. آنچه را که از این منبع شناختی برخوردار نیست، غیرعلمی تلقی می‌کند و حاضر به شنیدن استدلال آن و به رسمیت شناختن آن نیست. در حالی که در منطق صدرایی، اولاً موضوع شناخت، تعیین‌کننده منبع شناخت است و دوم اینکه، با ارائه استدلال شفاف نیاز به وحی و نقل را به اثبات رسانده و با ترسیم حدود و ثغور حقیقت از غیر آن، راه حقیقت‌نمایی و خرافات را بسته است و با آزادگی و شجاعت، آغوش خویش را برای استماع هر گونه استدلال گشوده است.

گرچه پست مدرن، مجدد به برهم زدن مرزبندی ساختگی مدرن دست می‌زند و آن را مورد تردید قرار می‌دهد، ولی به دلیل عدم ابتناء بر منطق و نقطه عزیمت منطقی و مستحکم، به فروپاشی همه یافته‌های بشری منجر می‌شود و چیزی در قبال آن ارائه نمی‌دهد. روشنفکری بی‌ریشه و بی‌خانمانی تولید می‌کند که همه معارف و دستاوردهای بشری را یک جا به حاشیه می‌راند.

ج) مناقشه در تفکیک گفتمان جوامع

اینکه در جامعه سنتی، گفتمان ایمان حاکم است و معرفت بیشتر در معرض دخالت مستقیم قدرت قرار دارد نیز واجد کلیت و فراگیری نیست. اینگونه درباره جامعه سنتی قضاوت کردن بر پیش داوری و منطق دوست و دشمن مبتنی است. منطقی که مدعی بودند ویژگی جوامع سنتی است ولی خود در قضاوت بدان گرفتار شده‌اند. این رویکرد یک کاسه دیدن، بر همان رویکرد منفی و پیش‌داوری و تسلط منطق دوست و دشمن بر این نوع نگاه استوار است که در مطالب پیشین بیان گردید. پاره‌ای از علوم در جهان سنتی به ویژه آن بخشی از آن که به طور مستقیم تحت تأثیر ادیان راستین همانند اسلام بوده است، دارای منطق مستحکم درست و نادرست بوده و اصولاً پیش‌فرض هر دانشی بر این منطق استوار بوده است. بر این اساس، علوم و دانش‌های مستحکمی در فلسفه و انسان‌شناسی و ... شکل یافته که هنوز نیز از استدلال و برهان محکم برخوردار است و اندیشه‌های نو را به چالش می‌کشد. در بینش صدرایی قدرت و سیاست علی‌الاطلاق از آن خداوند است و با توجه به اهمیت مضاعف آن بیش از عرصه‌های دیگر به منطق درست و نادرست مبتنی است. بر این قاعده است که امامت جامعه بر اصول و قواعد بسیار دقیق و حساسی مبتنی است و مدینه‌های فاضله ترسیم شده از این اصول نظیر مدینه فاضله فارابی و اندیشه‌های اجتماعی بزرگانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی از ارکان جامعه مطلوب

سیاست و راهبری جامعه دانسته شده است. بر این اساس ضرورت پالایش عرصه سیاست، مقدم بر پالایش هر عرصه‌ای دیگر است.

از پیامدهای مرزبندی علوم، تجزیه انسان و ناقص کردن فهم او از خود و جامعه خویش بوده است. رفع این نقیصه با به هم ریختگی پست مدرن انجام نمی‌شود؛ زیرا فاقد منطق مبنایی و نقطه عزیمت و قدرت شناخت جامع از انسان و محیط اوست. این کاستی فقط از رهگذر نظام معرفتی میسر است که قادر به شناخت جهان و انسان به عنوان یک کل به هم پیوسته بوده و خود را از ابزارهای شناختی متناسب با موضوع نظیر تجربه و وحی و نقل و ... محروم نکرده باشد. به اعتقاد بوردیو بین استراتژی و مبارزه تفاوت وجود دارد. استراتژی را افراد به عنوان شیوه‌های مأنوس در پیش می‌گیرند و در پی انباشت سرمایه نمادین هستند و وجود متن و زمینه (عرصه و فضا) فرهنگی - اجتماعی ایستا و معینی را فرض می‌گیرد، در حالی که مبارزه میان جماعت‌های نوکیشی و کهن‌کیشی درگیر در جریان است و می‌تواند به تغییر اجتماعی - فرهنگی بینجامد.

با سامان دادن به بحث شناخت‌شناسی، دیگر نیازی به تفکیک میزان قدرت مانور کنشگران در جامعه سنتی و مدرن با طرح بحث اقدام استراتژیک در جامعه سنتی و استراتژی و مبارزه در جامعه مدرن نیست. چه اینکه با پذیرش میزانی از انتخاب و گزینش ورای ساختارهای محیطی کنش به لحاظ ماهیت در جوامع مختلف یکسان است، ولی به لحاظ میزان وابستگی آدمی به ساختارها تفاوت دارد. بی‌تردید در جوامع امروزی با کاهش تعلقات اجتماعی بر قلمرو کنش کنشگران افزوده شده و امکان آگاهی افراد افزایش یافته است.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که تمایز مواجهه جوامع با محیط‌شان به میزان خودآگاهی فردی و اجتماعی آنها بستگی دارد. در این خصوص تفاوتی ماهوی میان جوامع قدیم و جدید وجود ندارد. در صدر اسلام با تمایز دینی شاهد منازعه درون خانوادگی و قبیله‌ای هستیم که بر اساس معیار بوردیو، قابل تبیین شفافی نیست. همان‌طور که امروز «استحصال تمایز مذهبی، نتیجه یک نوع آگاهی است که در پرتو آن منافع و خصومت‌ها مجدداً تعریف می‌شوند» (محمدی، ۱۳۸۲: ۱۵۲) و این تمایز امروز هم «تمایز معنی‌داری میان خود و غیرخود در ذهن مشترک این جوامع پدید آورده است» (همان: ۱۵۶). بر این اساس تمایزبخشی بین جوامع سنتی و جوامع مدرن در هویت رفتارها به عنوان دوست و دشمن و درست و نادرست چندان موجه تلقی نمی‌شود. منطق و برهان‌گرایی در فرهنگ و تمدن‌سازی اسلامی از ملاک‌های اساسی محسوب می‌شود و

بر مدار آن، صلابت علمی- منطقی درست و نادرست- همراه با مدارای رفتاری - پرهیز از منازعات مذهبی و دینی به طوری که این خصلت، تمدن اسلامی را از سایر تمدن‌ها از جمله تمدن غربی که دست به ایجاد گتو برای غیرخودی‌ها می‌زدند، متمایز کرده است - تمدنی پدید آورد که ویژگی ایمانی آن نه بر جهانی ایستا، بلکه بر پویایی و توسعه علوم و فنون اعجاب‌انگیزی استوار بوده است.

د) دو منطق جاری در طول تاریخ

مطالعات تمدن به‌ویژه مطالعه تمدن اسلامی نشان می‌دهد که همواره دو جریان در طول تاریخ تاکنون وجود داشته است. یکی جریان‌های قبیله‌گرای مبتنی بر منطق دوست و دشمن که نمود مذهبی آن در جریان‌های سلفی‌گری از صدر اسلام تاکنون و از خوارج تا داعش و نمودهای علمی آن از خرافه‌گرایی و تصلب قرون وسطایی تا جریان‌های اعدام‌کننده دانشمندان مانند گالیله تا جریان‌های افراطی تجربه‌گرا و معاند با روش‌های معرفتی عقلی و وحیانی قابل مشاهده است. دیگری، جریان‌های عقل‌گرا مبتنی بر منطق درست و نادرست و استدلال‌گرا که نمودهای آن در سیره انبیای الهی و دانشمندان از قدیم تاکنون قابل عرضه است.

ه) نقد به تعیین اجتماعی معرفت

بورديو معتقد است که دانشمند اجتماعی همان قدر درگیر کشاکش زندگی هر روزه‌ای است که هر کنشگر دیگر. بر این اساس او نیز در قید و بند ساختارها و طبیعت ثانوی در عرصه‌ها است و اسیر قید و بندهای بازارهای نمادین است. پس نمی‌توان انتظار کنش بی‌غرض را داشت، زیرا کنش در درون ساخت‌ها و عرصه‌ها انجام می‌شود و شخص جامعه‌شناس نیز از دام "تعیین اجتماعی معرفت" رها نیست. راهی که او برای برحذر داشتن جامعه‌شناس از این تعیین ارائه می‌کند، علاقه به شناخت در جامعه‌شناس و امکان بازتولید واقعیت از سوی اوست. ولی چگونه علاقه او به شناخت، او را از دام تعیین اجتماعی می‌رهاند. چگونه می‌توان مطمئن شد که جامعه‌شناس از تعیین اجتماعی رها شده است؟ بورديو در این باره ملاکی ارائه نمی‌کند. هابرماس تلاش کرد این مشکل را با طرح کنش ارتباطی ممکن‌الحدوث در جامعه مدرن رفع نماید و لوکاچ نیز معتقد است که فقط در جامعه مدرن، امکان آگاهی طبقاتی درباره امر اجتماع ممکن است. گیدنز نیز معتقد است که در جامعه مدرن امکان تأمل کنشگران درباره قواعد اجتماعی به صورت عقلایی (و نه مستتر و ضمنی) وجود دارد.

این موضوع هم به رویکرد ساختارگرایی بوردیو باز می‌گردد و هم اینکه تلاش او برای رهایی جامعه‌شناس از جبر اجتماعی را بی‌اثر می‌کند و در نهایت، راهی برای برون‌رفت از موضوع و موجه نمودن نظر کارشناسی جامعه‌شناس ارائه نمی‌کند. برای حل این مسئله باید به بحث شناخت‌شناسی بازگشت و راهی برای مرزبندی معرفت نسبی و معرفت مطلق یافت که این تلاش در شناخت‌شناسی اسلامی انجام شده است، از این رو، خوانندگان را به بحث اعتباریات علامه طباطبایی به‌عنوان شاگرد مکتب صدرایی ارجاع می‌دهم. (علامه طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ششم) بر اساس این رویکرد «چه بسیار [اتفاق] می‌افتد که انسان کارهایی را به واسطه عادت [طبیعت ثانوی] یا نادانی، عصبیت و مانند آنها انجام می‌دهد، در حالی که خود می‌داند کاری غیرلازم یا بی‌خود و یا ناشایسته و نکردنی است» (علامه طباطبایی، بی تا: ۳۱۶). پس غلبه ساختار بر عامل، به نحوی که مورد نظر بوردیو است، وجود ندارد. این موضوع در معرفت‌شناسی اسلامی، تفکیک ادراکات به ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری اعتباریات به دو قسم قبل از اجتماع و بعد از اجتماع تبیین شده است. این موضوع در معرفت‌شناسی اسلامی در قالب تفکیک ادراکات به ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری و تقسیم ادراکات اعتباری به ادراکات اعتباری پیش از اجتماع و اعتبارات بعد از اجتماع مورد تبیین شده است. از جمله اعتباریات قبل از اجتماع، انتخاب اخف و سهل است. به این معنا که افراد به سوی اموری گرایش دارند که برای آنها راحت‌تر است. توجیه رفتار مرد الجزایری برای ازدواج با دخترعموی خود با این معیار این است که او آگاهانه تصمیم می‌گیرد با دخترعموی خود ازدواج کند؛ زیرا دنبال دردمس نمی‌گردد. پس «تأثیر این اصل در عادات و رسوم و لغات در انسان بسیار روشن است. انسان پیوسته می‌خواهد با سرمایه کم، سود بسیار برد و با تلاش سبک‌تر، کاری سنگین‌تر انجام دهد» (علامه طباطبایی، بی تا: ۳۱۸). علامه در پاسخ به این پرسش که آیا «حقایق علمی، مخلوق و تابع خود ما [زندگی انسانی و اجتماعی] است و ثبوت غیرقابل تغییری ندارد» (علیزاده، ۱۳۸۳: ۴۵۴) پاسخ می‌دهد که «وصف مزبور (تغییر) مخصوص به سلسله ویژه‌ای از معلومات و ادراکات است که مطابق خارجی آنها، اجزای اجتماعی است که خود ما به وجود می‌آوریم، و ناچار با تغییراتی که خود ما در اجزا و شرایط اجتماعی ایجاد می‌دهیم، ادراکات ویژه آنها نیز تغییر می‌یابد. اما سلسله ادراکاتی که مطابق آنها خارج از ظرف اجتماع است و با فرض وجود و عدم انسان مجتمع یا هر جانور زنده اجتماعی به وصف تحقق و وجود موصوفند؛ یعنی بود و نبود حیوان مدرک در واقعیت آنها مؤثر نیست، آنها با

اختلاف محیط زندگی و تربیت و تلقین اختلاف پیدا نمی‌کنند» (همان: ۴۵۴). بنابراین «علامه نشان داده‌اند که اگر نظریه اعتباریات با نظریه فطرت گره نخورد، به نسبت اخلاق نفی اخلاقیات می‌انجامد» (سوزن‌چی، ۱۳۸۹: ۱۱۳) «بدین ترتیب علوم مربوط به آدمی به دو دسته علوم نظری و عملی (حکمت نظری و حکمت عملی) تقسیم می‌شود. حکمت نظری، علوم مربوط به واقعیت نفس‌الامری وجود (از جمله وجود آدمی) است و حکمت عملی، علوم مربوط به عملی کردن و تدبیر و برنامه‌ریزی عملی و امور اعتباری... گزاره‌های تجویزی و حکمت عملی ریشه در گزاره‌های توصیفی و حکمت نظری خواهند داشت و آنگاه توصیه‌هایی که در علوم انسانی وارد می‌شود، قابلیت بررسی معرفتی و صدق و کذب پیدا می‌کنند» (همان: ۱۱۴-۱۱۵).

و) نقد نفی ارزشهای جهان شمول

با اذعان به تأثیرپذیری آدمی از عرصه‌ها و شکل‌گیری طبیعت ثانوی، و بر اساس رویکرد انتقادی او ارزش‌های جهان‌شمول مورد تردید قرار می‌گیرد. در حالی که با معیارهای ارائه شده در معرفت‌شناسی از سوی اندیشمندان مسلمان، امکان شناخت مطلق و پیش از تعلقات و تعینات اجتماعی میسر است و بر مبنای عقل و فطرت می‌توان به ارزش‌هایی که همچون گزاره‌های منطقی و ریاضی نمی‌توان در درستی آن تردید کرد، در حوزه ارزش‌های اجتماعی ارائه کرد. بر مبنای عقل و فطرت می‌توان به ارزش‌هایی دست یافت که همچون گزاره‌های منطقی و ریاضی در صحت آنها تردید روا نیست.

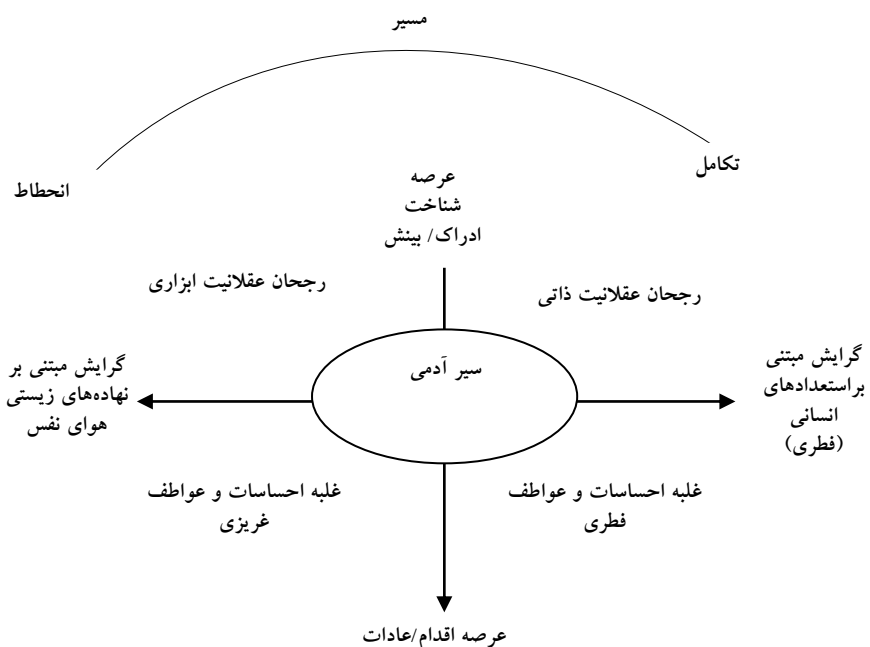
آنچه از حکمت صدرایی و مبانی انسان‌شناسی اسلامی و مطالعات اجتماعی و تاریخی می‌توان استنباط کرد، این است که روند کلی جهان‌انسانی به سوی افزایش آگاهی‌ها در حرکت است. این فرایند را می‌توان در قالب فضا و هویت "فرایند غلبه احساسات؛ تعلقات اجتماعی و گزینش عقلایی" تحلیل کرد.^۲ بر اساس این مدل، تحلیلی از واقعیات جامعه انسانی در مراحل نخستین زندگی فردی و اجتماعی بر پایه غلبه احساسات شکل می‌گیرد و به مرور با رنگ‌پذیری از محیط اجتماعی، تعلقات اجتماعی معیار و محرک رفتاری قرار می‌گیرد و با افزایش

۱ برای اطلاع بیشتر به بحث اعتباریات علامه و پاورقی‌های شهید مطهری بر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم مراجعه شود.

۲ ر.ک. به خیری، ۱۳۸۹، فصل هویت، فضا "فرایند غلبه احساسات؛ تعلقات اجتماعی و گزینش عقلانی"

آگاهی‌های انسانی و برگشت حقیقی به خویش، گزینش‌های عقلایی ملاک نوع رفتار خواهد بود. در طول تاریخ ادیان آسمانی و غیرتحریفی تلاش کردند آدمی را به فطرت خویش ارجاع دهند. فطرتی که به عقل بها داده و آدمی را از هوای نفس، که زاینده کینه و دشمنی و تنازعات بی‌پایه و اساس است، برحذر داشته است. ابتدای رفتارهای فردی و جمعی بر هوای نفس و دوری از فطرت و عقل، امروز بیش از گذشته منطق اعمال را مبتنی بر دوست و دشمن قرار داده است. همان طور که در گذشته همراهی با عقل و فطرت، زاینده تمدنی بوده که منطق درست و نادرست را ملاک تشخیص حق و باطل قرار داده است.

با توجه به مباحث مذکور، می‌توان مسیر و سیر آدمی را به شرح زیر ترسیم کرد:



نتیجه‌گیری

از اقداماتی که می‌توان بر پایه اصول و مبانی مستحکم اسلامی، برای دستیابی به نظریه‌های جامعه‌شناختی انجام داد، بازخوانی اندیشه‌های رایج و نقد آن بر اساس اندیشه‌های اندیشمندان مسلمان است. حکمت صدرایی، بانفوذترین و جامع‌ترین حکمتی است که در بردارنده ظرفیت پی‌ریزی اندیشه‌های ناب اجتماعی اسلام است. این فلسفه امروزه به عنوان شالوده طرح نظریه

انقلاب اسلامی، در مرکز اندیشه بومی‌سازی دانش و ارائه الگوهای پیشرفت اسلامی قرار دارد. درهم‌آمیختگی فلسفه و شریعت به‌عنوان شالوده و ساختار نظام اجتماعی اسلام این حکمت را متمایز نموده است.

از سوی دیگر، پی‌یر بوردیو نظریه‌پرداز برجسته‌ای است که آراء او در کنار آرای هابرماس و گیدنز به‌عنوان مهم‌ترین نظریه‌پردازان دوران معاصر در کانون توجه پویندگان مطالعات اجتماعی قرار دارد.

در مقاله حاضر تلاش گردید با تشریح اصولی‌ترین ارکان نظریه بوردیو در جامعه‌شناس فرهنگ با سنگ محک حکمت صدرایی نقادی شود. در این مقال تلاش شد با بهره‌گیری از حکمت صدرایی نظریه‌کنش بوردیو نقد شود. با این هدف، رویکرد تلفیقی بوردیو درباره عاملیت و ساخت و دیدگاه او درباره تفکیک دانش و جوامع و موضوع اسارت در تعیین اجتماعی مورد بررسی قرار گرفت. محصول این مطالعه عبارت است از:

گرچه بوردیو تلاش کرده است در رویارویی با لوی اشترواس، عاملان اجتماعی را دارای استراتژی در عمل نشان دهد که محصور در ساخت‌های اجتماعی نیستند، اما در این راه توفیق چندانی نداشته و کفه ترازوی او به سمت ساخت‌گرایی سنگینی کرده است، زیرا عاملان ترسیمی او نه کاملاً آزاداند که بر اساس تفهم، معانی رفتار آنها شناخته شود و نه صرفاً مطیع ساختارهای اجتماعی که با روش تبیینی، راه شناخت آنها هموار گردد؛ ولی بوردیو با طرح اسارت در تعیین‌های اجتماعی و آمادگی‌های مکتسبه برخاسته از عرصه‌ها، عملاً پیشرفتی در تبیین موضوع نداشته است. در حالی که در اندیشه‌های اسلامی از جمله در حکمت صدرایی با طرح نظریه فطرت و جایگاه عقل در نظام معرفتی و بحث انواع اعتباریات ما قبل و مابعد اجتماعی راه برای اذعان به عاملیت انسانی هموار است.

بوردیو تلاش کرده است در روند دانش و توسعه عرصه‌ها، منطق حاکم بر ادوار را تشریح کند و در این مسیر حرکت از منطق دوست و دشمن به سوی منطق درست و نادرست را تبیین کند. این در حالی است که او از این موضوع غفلت کرده که روح دانش محروم شده از منبع عقل و وحی به سمت قضاوت غیرمنطقی و غیرواقع‌بینانه از دانش‌های دیگر گرایش یافته و تنها خود را برخوردار از ملاک درست و نادرست توصیف کرده و با دیگران به دشمنی پرداخته است. در حالی که با مبانی حکمت صدرایی منابع شناخت به تناسب موضوعات توسعه یافته و اذعان به نفس‌الامر او را برخوردار از منطق و محک برای قضاوت درباره درستی و نادرستی

دانش قرار داده است. و پذیرش وجود نفس الامر، معیار مناسب و متقنی برای قضاوت درباره درستی و نادرستی پدیده های دانشی ارائه کرده است. در این رهگذر، تکلیف تفکیک جوامع بوردیو نیز روشن می‌گردد. به طوری که نه بر مدار ایستایی و پویایی، بلکه بر مدار دو جریان حاکم در طول تاریخ می‌توان جوامع را طبقه‌بندی نمود و ترسیم مدینه‌های فاضله و غیرفاضله بر مدار عناصر فراتاریخی و فرامکانی نیز با این هدف انجام شده است.

منابع

- اله‌بداشتی، علی (۱۳۸۰)، انسان شناسی صدر المتالیهین، مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۹ (۱۰)، ۶۵-۴۵
- بوردیو، پی‌یر، (۱۳۸۱)، نظریه کنش، دلایلی عملی و انتخاب عقلانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: انتشارات نقش و نگار.
- پاتنام، رابرت و دیگران (۱۳۸۴)، سرمایه اجتماعی؛ اعتماد، دموکراسی و توسعه، به کوشش کیان تاجبخش، ترجمه افشین خاکباز و حسن پویان، تهران: نشر شیرازه.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، تهران: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۹)، روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۷)، رئالیسم انتقادی حکمت صدرایی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۴۲، ۳۰-۹.
- پناهی، محمدحسین (۱۳۸۳)، بررسی زمینه‌ها و اهداف انقلاب اسلامی ایران بر اساس شعارهای انقلاب، فصلنامه علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبایی، شماره ۱۱ و ۱۲، ۸۴-۶۳.
- توسلی، غلامعباس (۱۳۸۳)، تحلیلی از اندیشه پی‌یر بوردیو درباره فضای منازعه آمیز، نامه علوم اجتماعی، ۲۳، ۲۵-۱
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، جامعه در قرآن، تفسیر موضوعی قرآن، تحقق: مصطفی خلیلی، قم: انتشارات اسراء.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، سیاست حکمت متعالیه، نشریه پگاه حوزه، ۲۲۹، ۶-۵.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۶) تبیین آیت الله جوادی‌آملی از وجود سیاست در حوزه حکمت متعالیه، نشریه پگاه حوزه - شماره ۲۱۶، ۵-۴
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۰)، گستره شریعت، تهران: نشر معارف.
- خواجه نصیری‌الدین طوسی (۱۳۶۰)، اخلاق ناصری، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی - علیرضا حیدری، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

- خورشیدی، سعید (۱۳۹۰)، صورت‌بندی نظریه فرهنگ صدرایی (با الهام از دیدگاه‌های استاد حجت‌الاسلام پارسانیا)، معرفت فرهنگی-اجتماعی، ۱، ۱۵۲-۱۲۹
- خیری، حسن (۱۳۸۹)، دین، رسانه، ارتباطات اجتماعی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ریتزر، جرج (۱۳۸۳)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات علمی.
- سوزنچی، حسین (۱۳۸۹)، معنا، و راهکارهای تحقق علم دینی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۳)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد ۱، ۳، ۴. قم: منشورات مصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۶۰)، اسرارالایات، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: انتشارات دفتر نظر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲)، نهایه الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷)، بررسی‌های اسلامی، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی تا)، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی، ج ۲، ۴، ۱۰، ۹، ۱۶، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- علیزاده، عبدالرضا و اژدری‌زاده، حسین و کافی مجید (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی معرفت؛ جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش اجتماعی و معرفت بشری، قم: مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۱)، آراء اصل المدینه الفاضله، چاپ ششم، بیروت: دارالمشرق.
- کسل، فیلیپ (۱۳۸۳)، چکیده آثار آنتونی گیدنز، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: انتشارات ققنوس.
- لش، اسکات (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی پست مدرنیسم، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر مرکز.
- محمدی‌اصل، عباس (۱۳۸۸)، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- محمدی، رحیم (۱۳۸۲) درآمدی بر جامعه‌شناسی عقلانیت، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹) مجموعه آثار، ج ۱۳ تهران: صدرا.
- Ritzer, George, (2000) Classical Sociological, McGraw-Hill Com,

