

صورت‌بندی کنش اجتماعی از منظر آیت الله جوادی آملی

حسین حاج محمدی*

چکیده

صورت‌بندی کنش‌های اجتماعی یکی از مباحث اساسی در فلسفه اجتماعی است. آیت‌الله جوادی آملی، با اتکا به مبانی حکمت متعالیه، رویکردی نوین در این زمینه ارائه می‌دهد که بر فطرت الهی انسان به‌عنوان مبنای اصلی زیست اجتماعی تأکید دارد. وی اجتماع را نه صرفاً حاصل ضرورت‌های طبیعی، بلکه تجلی حرکت جوهری و فعلیت یافتن مراتب فطری انسان می‌داند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ایشان، اجتماع را نه صرفاً پاسخ به نیازهای طبیعی، بلکه عرصه‌ای برای تحقق کمالات فطری و الهی انسان می‌داند. بنابراین اجتماع می‌تواند در دو سطح طبیعی و فطری تحقق یابد: سطح طبیعی که مبتنی بر رقابت و منافع فردی است، و سطح فطری که بر عدالت، تعاون و تعالی معنوی استوار است و نوع جامعه‌ای که شکل می‌گیرد وابسته به نحوه مواجهه انسان با طبیعت یا فطرت خویش است. مقاله با صورت‌بندی چهارگانه کنش اجتماعی، تصویری جدید از جامعه انسانی بر پایه حکمت اسلامی ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

فلسفه اجتماعی، طبیعت، فطرت، کنش اجتماعی، حکمت متعالیه.

* استادیار دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (h.hajmohamadi@ut.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۲؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۶؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷)

□ حسین حاج محمدی، (۱۴۰۴). صورت‌بندی کنش اجتماعی از منظر آیت الله جوادی آملی، *فصلنامه حکمت اِسرائ*، ۳ (۵۰)، ۷۷-۹۸.

مقدمه

یکی از مباحث اساسی در حوزه فلسفه اجتماعی، تبیین صورت‌بندی کنش اجتماعی است. این پرسش که در دل خود مبتنی بر پاسخ به دو پرسش دیگر است: «بنیاد اجتماع چیست و منشأ کنش‌های اجتماعی انسان کدام است»، همواره مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته و پاسخ‌های متعددی را در مکاتب گوناگون به همراه داشته است. درک این مسئله بر فهم عمیق از فرایند شکل‌گیری اجتماع بشری و نیز کنش‌های اجتماعی انسان نقشی بنیادین ایفا می‌کند.

بیان مسئله و سوالات پژوهش

مسئله منشأ اجتماع و کنش‌های اجتماعی، از یونان باستان تا متفکران مسلمان همواره مورد توجه بوده است. بسیاری از فیلسوفان همچون ارسطو، فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالمتألهین، به ضرورت زندگی اجتماعی انسان پرداخته‌اند و دیدگاه‌هایی ارائه داده‌اند که اغلب مبتنی بر نیازهای مادی، امنیتی و نقص‌های طبیعی انسان بوده است (ارسطو، ۱۳۶۴، ص. ۱۲؛ فارابی، ۱۳۶۱، ص. ۲۵۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۴۴؛ خواجه نصیر، ۱۴۰۵، ج. ۳، ص. ۳۷۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص. ۴۲۲). علامه طباطبایی با طرح نظریه «اصل استخدام» تلاش کرد تا تبیینی دقیق‌تر از چرایی و چگونگی شکل‌گیری اجتماع انسانی ارائه دهد، اما همچنان محوریت تحلیل او بر ضرورت‌های طبیعی و زیستی باقی ماند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۱۷۲).

در ادامه‌ی جریان فلسفه اسلامی از فارابی تا علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملی با اتکا به مبانی حکمت متعالیه صدرایی، کوشیده است تا نظریه‌ای جامع و اصلاح‌شده درباره نسبت انسان و اجتماع ارائه دهد. دیدگاه او نه صرفاً بازخوانی سنت فلسفی، بلکه تلاشی برای بازاندیشی در برخی مفاهیم کلیدی مانند «اصل استخدام» و تبیین دوباره مدنیت انسان بر پایه فطرت الهی است. به‌ویژه با طرح نظریه‌ی «مدنی بالفطره و توحش بالطبع»، جوادی آملی کوشیده است ریشه‌های فطری و اخلاقی زیست اجتماعی انسان را برجسته کند و آن را از

نیازمندی صرف مادی فراتر ببرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج، ص. ۳۸۳).

آیت‌الله جوادی آملی در آثار خود همچون شریعت در آینه معرفت (۱۳۸۶، ج)، فلسفه حقوق بشر (۱۳۷۵)، تفسیر تسنیم (۱۳۸۶، ب) و فطرت در قرآن (۱۳۸۷، ج) به تفصیل درباره این مسئله بحث کرده است. او معتقد است که انسان به دلیل ویژگی‌های فطری خود، به زندگی اجتماعی گرایش دارد و این امر ناشی از نیازهای او نیست، بلکه بخشی از سرشت انسانی اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ب، ص. ۲۴). وی با تفکیک میان «طبیعت» و «فطرت» انسان، معتقد است که انسان به لحاظ طبیعت مادی، گرایش‌هایی فردگرایانه و سلطه‌جویانه دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج، ص. ۳۸۳؛ ۱۳۸۷، ب، ص. ۲۴)، اما به اعتبار فطرت الهی، موجودی مدنی و اجتماعی است که بر پایه تعاون، ایثار و اخلاق به زندگی اجتماعی روی می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج، ص. ۳۸۳). از نظر ایشان، مدنیت انسانی تنها در پرتو حرکت جوهری و شکوفایی فطرت الهی تحقق می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج، ص. ۱۲۱) و اجتماع بشری صرفاً محصول اجبارهای بیرونی یا نیازهای مادی نیست، بلکه ریشه در سرشت متعالی انسان دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص. ۴۵).

از این‌رو، پرسش اصلی این پژوهش آن است که: بنیاد اجتماع و منشأ کنش‌های اجتماعی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی چیست و چه تفاوتی با دیدگاه‌های پیشینیان دارد؟ پاسخ به این پرسش، می‌تواند مبنایی برای بازخوانی جامعه‌شناسی معاصر با رویکردی دینی فراهم آورد. در این نوشتار، تلاش می‌شود تا با استناد به تحلیل آیت‌الله جوادی آملی از حقیقت انسان و هستی‌شناسی او، به پرسش اصلی این پژوهش پاسخ داده شود. پاسخ به این پرسش از طریق تحلیل سه محور اصلی حاصل می‌شود: ۱. هستی‌شناسی انسان در منظومه‌ی فکری آیت‌الله جوادی آملی (تحلیل مراتب وجودی، حرکت جوهری، صورت‌های نوعیه و جایگاه انسان در هستی). ۲. دیدگاه انسان‌شناختی آیت‌الله جوادی آملی و بنیاد اجتماع (تبیین نسبت عقل، فطرت، طبیعت و کنش‌گری اجتماعی). ۳. دسته‌بندی انواع کنش انسانی (تبیین چهار نوع کنش مبتنی بر فطرت و طبیعت و نسبت آن با اجتماع).

اهمیت و نوآوری پژوهش

اهمیت و نوآوری این پژوهش در پاسخ به شکاف نظری موجود میان فلسفه اسلامی و نظریات اجتماعی مدرن نهفته است. در اغلب نظریات اجتماعی معاصر (از ویر تا تیلور) منشأ اجتماع و کنش انسانی، بر پایه‌ی عقلانیت ابزاری، سودگرایی، یا نیاز طبیعی انسان تبیین می‌شود (Weber, 1978; Taylor, 1989). در مقابل، در فلسفه اسلامی نیز اگرچه متفکرانی چون فارابی، ابن‌سینا و علامه طباطبایی به ضرورت زندگی اجتماعی پرداخته‌اند، اما تحلیل آنان غالباً بر جنبه‌های طبیعی، زیستی و کارکردی اجتماع متمرکز مانده است. این امر موجب شده است که بُعد فطری و الهی کنش اجتماعی انسان در چارچوب فلسفه اسلامی، به‌ویژه در نسبت با مبانی حکمت متعالیه، به‌صورت نظام‌مند واکاوی نگردد. نوآوری این پژوهش در آن است که با تکیه بر منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی، برای نخستین‌بار تلاش می‌کند بنیاد اجتماع و منشأ کنش‌های اجتماعی را بر مبنای دوگانه‌ی فطرت و طبیعت بازسازی نماید و از رهگذر آن، چارچوبی فلسفی برای تبیین کنش اجتماعی در بستر حکمت اسلامی ارائه کند. این رویکرد، شکافی را پر می‌کند که تاکنون میان تحلیل فلسفی از انسان در آثار فیلسوفان اسلامی و تحلیل جامعه‌شناختی از کنش اجتماعی در علوم اجتماعی مدرن وجود داشته است. به‌ویژه، با تحلیل مفاهیمی چون «مدنی‌الطبیع و متوحش‌الطبیع»، «حرکت جوهری انسان»، و «نقش فطرت در مدنیت» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲۴)، پژوهش حاضر گامی در جهت ایجاد پیوند معرفتی میان فلسفه وجودی انسان و نظریه کنش اجتماعی برمی‌دارد. همچنین پژوهش حاضر می‌تواند مبنای تدوین چارچوبی بومی برای علوم اجتماعی اسلامی باشد و از این رهگذر، به بازسازی انسان‌شناسی اجتماعی از منظر حکمت اسلامی باری رساند.

روش پژوهش

این پژوهش از نوع مطالعات نظری و تحلیلی است و با رویکرد کتابخانه‌ای انجام شده است. در این روش، داده‌ها از طریق مطالعه و تحلیل آثار مکتوب به‌ویژه آثار آیت‌الله جوادی آملی گردآوری شده‌اند. مراحل انجام پژوهش به صورت زیر سامان یافته است: ۱. گردآوری منابع: در گام

نخست، آثار اصلی آیت‌الله جوادی آملی در حوزه انسان‌شناسی و اجتماع‌شناسایی و استخراج شد. محور اصلی تحلیل، کتاب شریعت در آینه معرفت (۱۳۸۶ج) قرار گرفت. ۲. بررسی و تحلیل متون: آثار دیگر ایشان همچون تفسیر تسنیم (۱۳۸۶ب)، ریحیق مختوم (۱۳۸۶الف)، تحریر تمهیدالقواعد (۱۳۸۷الف)، نسبت دین و دنیا (۱۳۸۷ب)، توحید در قرآن (۱۳۸۹)، و حیات حقیقی انسان در قرآن (۱۳۸۴ب) نیز به صورت موضوعی و مقایسه‌ای بررسی شدند تا مبانی فلسفی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی نظریه وی درباره اجتماعی بودن انسان تبیین گردد. ۳. تحلیل و استنتاج نظری: پس از تحلیل محتوای آثار، یافته‌ها بر اساس یک چارچوب منطقی و تحلیلی تنظیم شد تا ابعاد مختلف نسبت انسان و اجتماع در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی آشکار گردد. ۴. هدف نهایی این پژوهش، تبیین نظام‌مند دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره نسبت انسان و اجتماع و استخراج دلالت‌های آن برای تحلیل انواع کنش‌های اجتماعی انسان است.

یافته‌های پژوهش

۱. هستی‌شناسی انسان در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی

در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی که بر مبانی حکمت متعالیه استوار است، تبیین نسبت انسان و اجتماع مستلزم درکی عمیق از حقیقت و مراتب وجودی انسان است. در این چارچوب، سه محور کلیدی ساختار انسان را شکل می‌دهند: نخست، قاعده‌ی «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» که بر حرکت تدریجی نفس از ماده به سوی تجرد و مراتب عالی‌تر هستی دلالت دارد؛ دوم، نظریه‌ی «نوع متوسط بودن انسان» که سیالیت، تحول‌پذیری و نقش علم و عمل را در تکوین هویت انسانی برجسته می‌سازد؛ و سوم، تبیین «دوگانه فطرت و طبیعت» که تعادل میان جنبه‌های مادی و ملکوتی انسان را نشان می‌دهد. این منظومه انسان‌شناختی، زمینه‌ساز فهمی جامع و هستی‌محور از جایگاه انسان در نظام اجتماعی است.

۱-۱. هویت مراتب‌مند انسان در پرتو قاعده‌ی جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء

جوادی آملی معتقد است که شناخت جایگاه اجتماعی انسان بدون درک صحیح از ماهیت او

امکان‌پذیر نیست. این دیدگاه، مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه و به‌ویژه برهانی است که از قاعده‌ی «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» انتزاع می‌شود؛ قاعده‌ای که در تبیین نحوه‌ی تحقق وجود انسان در مراتب هستی نقشی محوری دارد. بر اساس این تلقی، انسان دارای هویتی واحد و یکپارچه است که از مبدأ خاکی آغاز می‌گردد و به سوی منتهای قرب الهی سیر می‌کند. او نه موجودی بسیط و تک‌ساحتی، بلکه حقیقتی ذومراتب و چندلایه است که در قوس صعود و نزول وجود، از عالم ماده تا عالم عقل و از نشئه‌ی طبیعت تا حضرت الهی امتداد دارد. در این منظومه‌ی فکری، انسان مظهر جامع تمامی عوالم وجود است و به تعبیر دیگر، نسخه‌ی فشرده‌ی عالم کبیر به شمار می‌رود؛ چنان‌که ساحت ملکوت در وجود او به‌واسطه‌ی روح الهی و فطرت توحیدی متجلی است و ساحت مُلک به‌واسطه‌ی طبیعت جسمانی و بدن خاکی او نمود می‌یابد. این تبیین، ناظر به سنخیت وجودی انسان با نظام هستی است، به‌گونه‌ای که همان مراتبی که در عالم خارجی از ماده تا مثال و از عقل تا اله تحقق دارد، در ساختار وجودی انسان نیز عینیت می‌یابد. بر این اساس، مراتب چهارگانه‌ی وجود انسان - مادی، مثالی، عقلی و الهی - با مراتب هستی بیرونی در تطابق و تناظر کامل قرار دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۱۶۵-۱۶۸).

۲-۱. سیر تکوینی انسان در پرتو حرکت جوهری و افاضه‌ی صور نوعیه

بر پایه‌ی نظریه‌ی «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»، وجود انسانی در آغاز ظهور خویش چیزی جز نحوی از وجود مادی نیست و تنها از رهگذر اشتداد وجودی در بستر حرکت جوهری است که به مرتبه‌ی تجرد می‌رسد و صورتی روحانی می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج. ۸، ص. ۳۲۰). در این دستگاه فلسفی، نفس انسانی حقیقتی جوهری و سیال تلقی می‌شود که سیر تکوینی آن از ساحت مادیت آغاز گشته و در امتداد صعودی خویش به مراتب بالاتر هستی، به ساحت تجرد تام نائل می‌گردد. بر این مبنا، انسانیت انسان نه امری دفعی و ایستا، بلکه فرآیندی تدریجی و پیوسته است که از مرتبه‌ی جسمانی آغاز شده و با عبور از لایه‌های هستی، به مرتبه‌ی روحانیت و تجرد از ماده می‌رسد. نفس، در بدایت وجودی خویش، عین ماده است؛ اما در بستر حرکت جوهری و از طریق

تحولات مستمر وجودی، به مرتبه‌ی تجرد و فراروی از طبیعت صعود می‌کند. در این چارچوب، رابطه‌ی نفس و بدن، نه پیوندی صرفاً عَرَضی یا مکانیکی، بلکه اتحادی وجودی و وحدتی در عین تکثر است. از این‌رو، انسان حقیقتی بسیط در عین داشتن مراتب گوناگون است و میان نفس و بدن تعامل و تأثیری متقابل برقرار است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج. ۸، ص. ۳۲۹).

بر این اساس، انسان حقیقتی است که هویت او نه امری ایستا و ثابت، بلکه ماهیتی سیال و متحرک در طول مراتب وجودی است. وجود انسانی از مرتبه‌ای آغازین که صرفاً جوهری مادی است، با بهره‌گیری از حرکت جوهری، به سوی مراتب بالاتر هستی اشتداد می‌یابد. در نخستین مرحله از این سیر تکاملی، صورت نباتی بر جوهر جسمانی انسان افزوده می‌شود و زمینه‌ی تحقق حیات و تغذیه و رشد فراهم می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج. ۲۶، ص. ۲۴۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج. ۸، ص. ۵۴). پس از حصول کمالات مربوط به ساحت نباتی، صورت حیوانی بر وجود انسان افزوده می‌گردد. این مرتبه، حاوی قوا و استعدادهایی است که انسان را به ادراک و تحرک فعالانه قادر می‌سازند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج. ۸، ص. ۵۶-۵۵).

در امتداد سیر تکاملی وجود، صورت حیوانی پس از وصول به مرتبه‌ی کمال و فعلیت یافتن قوا و استعدادهای خویش، آماده‌ی دریافت صورت انسانی می‌گردد. این صورت، نقطه‌ی عطفی در مراتب وجود انسان است و با افزای آن، انسان به مرتبه‌ای از هستی نائل می‌شود که مختص به او و ممیز از سایر موجودات است. صورت انسانی واجد دو قوه‌ی اساسی است که در حکمت متعالیه از آن‌ها به «علامه» و «عماله» تعبیر می‌شود. قوه‌ی علامه منشأ ادراکات عقلی همچون تصور، تصدیق، و شکل‌گیری باورهای راست و ناراست نسبت به مدرکات است که به آن عقل نظری اطلاق می‌شود. در مقابل، قوه‌ی عماله متکفل جهت‌دهی به افعال و رفتارهای ارادی انسان در عرصه‌هایی نظیر صناعات و افعال عملی است که از آن به عقل عملی تعبیر می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۵۱۵؛ ۱۳۷۵، ص. ۱۹۹). انسان در عین برخورداری از مراتب گوناگون وجودی، حقیقتی واحد و یکپارچه است. قوا و شئون نفس، گرچه در ظاهر متکثر و متنوع‌اند، همگی مظاهر و

تجلیات همان حقیقت بسیط و ذومراتب‌اند. بنابراین، تمایز میان قوای نفسانی به معنای انفصال و گسست وجودی نیست؛ بلکه قوا در ذات نفس مندمج‌اند و اتحاد وجودی میان آن‌ها برقرار است. در همین راستا، هرگونه تحول در قوا، مستقیماً بر نفس انسانی تأثیر می‌گذارد و خود نفس نیز از رهگذر این تحولات، مسیر کمال را می‌پیماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص. ۲۰۰).

۳-۱. انسان؛ نوع متوسط و حقیقتی در حال تکوّن در منظومه حکمت متعالیه

از منظر حکمت متعالیه، وجود انسان دارای مراتب تشکیکی است که در پرتو حرکت جوهری و بر اساس قاعده‌ی «لُبْسُ فَوْقَ لُبْسٍ» به تدریج از صورت‌های مادون به صورتی مافوق ارتقاء می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۴۲۴). این قاعده ناظر بر این معناست که صورت‌های نوعیه‌ی لاحق، نه به جای صورت‌های پیشین، بلکه به طور طولی و در قالبی استعلایی بر آن‌ها عارض می‌شوند؛ به گونه‌ای که صورت نباتی در مرتبه‌ای فرودین قرار می‌گیرد، سپس صورت حیوانی بر آن افزوده می‌شود، و در ادامه، صورت انسانی به مثابه مرتبه‌ی اعلی، با حفظ مراتب سابق، بر کل بنای وجودی انسان حاکم می‌گردد. در این نظام مراتب، صورت لاحق نه تنها ناسخ صورت سابق نیست، بلکه حاکم بر آن و مستعلی نسبت به آن است؛ به این معنا که تمامی قوای موجود در مراتب پایین‌تر، در استخدام صورت برتر قرار می‌گیرند و بدین ترتیب، نظامی هماهنگ و مراتب‌مند از قوا پدید می‌آید. از این رو، انسانی که به مرتبه‌ی صورت انسانی رسیده است، قوا و استعداد‌های حیوانی او در تحت تدبیر عقل عملی و نظری انسانی قرار می‌گیرند، و به همان قیاس، قوای نباتی نیز در خدمت قوای حیوانی خواهند بود. علی‌رغم تنوع صور و تکرر قوا، نفس انسانی وحدت هویتی خویش را در تمامی این مراتب حفظ می‌کند و به منزله‌ی حقیقتی بسیط و واحد، جامع تمامی شئون و مراتب پیشین خویش است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج. ۱، ص. ۱۵۷).

هر انسانی برخوردار از قابلیت درونی شکل‌دهی به هویت وجودی خویش است و از امکان انتخاب میان مسیر کمال و طریق انحطاط بهره‌مند می‌باشد. حرکت جوهری به منزله‌ی محرک بنیادین این پویایی درونی، انسان را از مرتبه‌ی محسوس و طبیعی فراتر می‌برد و مسیر تعالی او را

تا مراتب مثالی، عقلانی و در نهایت الهی هموار می‌سازد. در بستر این صعود وجودی، اتحاد انسان با مراتب برتر هستی - اعم از حقایق مثالی، عقلانی و الهی - تحقق می‌یابد، و این اتحاد، به مثابه وجهی از گسترش وجودی انسان، ظرفیت وجودی او را فزونی می‌بخشد. گسترش وجودی به این معناست که انسان می‌تواند از مرتبه‌ی وجودی بسیط و محصور خویش، عبور کرده و به ساحت جامعیت و احاطه‌ی وجودی دست یابد، به گونه‌ای که از موجودی صغیر به مرتبه‌ی «عالم کبیر» ارتقاء یابد. عالم کبیر، حقیقتی است که به واسطه‌ی سعه‌ی وجودی خویش، جمیع مراتب و شؤون مادون خویش را در بر گرفته و در خود مستهلک می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ج. ۳، ص. ۱۶۶). در افق چنین نگرشی، انسان نه نوع اخیر و نهایی، بلکه نوع متوسط است؛ ماهیتی که در میانه‌ی سیر وجودی خویش قرار دارد و از سرشت بسته و ثابت برخوردار نیست. ماهیت انسانی، محدود به حدی معین و از پیش تعیین شده نمی‌باشد، بلکه در پرتو علم و عمل خویش، صورت وجودی او تکوین می‌یابد. در این چارچوب، علم و عمل، عوارضی زائد بر ذات انسان تلقی نمی‌شوند، بلکه مقومات و مُعَرِّفات ذات انسانی‌اند که هویت نهایی او را شکل می‌دهند. انسان در جریان حرکت جوهری می‌تواند ماهیتی را وانهد و ماهیتی نوین را اتخاذ کند؛ امری که مبین قابلیت تحول‌پذیری جوهری وجود انسانی است.

۴-۱. دوگانه فطرت و طبیعت؛ بُعد ملکوتی و مادی در ساختار وجودی انسان

در بیانی دیگر، آیت‌الله جوادی آملی با استناد به آموزه‌های اسلامی و بر مبنای تفکر حکمی متعالی، انسان را دارای دو بُعد طبیعت و فطرت می‌داند. طبیعت انسان به جنبه‌های حیوانی و زیستی او تعلق دارد و به‌طور عمده تحت تأثیر نیازهای غریزی و طبیعی شکل می‌گیرد. در مقابل، فطرت ناظر به بُعد الهی و عقلانی وجود انسان است، که در آن جاذبه‌ای برای کمال و رشد معنوی و فکری وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۴۲۴). این دو بُعد در تعامل با یکدیگر، حقیقت انسانی را شکل می‌دهند و انسان را قادر می‌سازند تا از ساحت طبیعت فراتر رفته و در مراتب بالاتر عقل

و الهییت تعالی یابد.

آیت‌الله جوادی آملی فطرت انسانی را دارای دو بُعد «بینش» و «گرایش» می‌داند؛ بدین معنا که انسان از یک سو به صورت شهودی حقیقت قدسی هستی را درک می‌کند و از سوی دیگر، میل درونی به سوی خداوند دارد. این ویژگی ذاتی، هویت انسان را به گونه‌ای خاص شکل می‌دهد و در هر دو بُعد معرفتی و تمایلی، نقش آفرین است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۲۴). در این چارچوب، فطرت انسانی نه یک مفهوم ذهنی و حصولی که مستعد خطا باشد، بلکه واقعیتی عینی و جهت‌دار تلقی می‌شود که از انحراف و خطاپذیری به دور است. برخلاف طبع انسان که ممکن است تحت تأثیر امیال نفسانی دچار افراط، تفریط یا طغیان گردد، فطرت همواره گرایشی اصیل و پایدار به سوی هدایت، حقیقت و کمال دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۲۴).

در این دیدگاه، با وجود تفاوت‌های ظاهری و ویژگی‌های فردی متنوع، نوع بشر از یک سرشت مشترک و بنیادین برخوردار است. این سرشت مشترک دربرگیرنده اصولی عقلانی نظیر امتناع اجتماع نقیضین، ارزش‌های اخلاقی همچون عدالت‌دوستی و ظلم‌ستیزی، و گرایش‌های درونی مانند حقیقت‌طلبی و میل به کمال است که در میان همه انسان‌ها به طور طبیعی قابل شناسایی است. در این میان، فطرت و طبیعت دو ساحت اصلی این سرشت را تشکیل می‌دهند: فطرت، گوهر باطنی و مرتبه‌ای متعالی از وجود انسان است که با ساحت روح و ادراک قدسی مرتبط است؛ در حالی که طبیعت، سطحی پایین‌تر و ناظر به جنبه‌های مادی و تدبیر بدن است که وظایف زیستی و طبیعی را به عهده دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۲۵۷).

فطرت انسانی از ویژگی‌های مادی همچون زمان‌مندی، مکان‌مندی و تغییرات میراست؛ از این رو، در مرتبه‌ای فراتر از طبیعت مادی قرار می‌گیرد. این تمایز، جایگاه متعالی فطرت را به عنوان حقیقتی ثابت، غیرمتحول و بنیادین در وجود انسان نشان می‌دهد که بر خلاف طبیعت، دستخوش دگرگونی‌های محیطی و جسمانی نمی‌شود (همان، ۱۳۸۷، ص. ۵۸). طبیعت انسان به بُعد مادی و

جسمانی او مربوط می‌شود و از آن‌رو که تحت تأثیر محدودیت‌ها و کاستی‌های عالم ماده است، امکان نقص و انحراف در آن وجود دارد. در مقابل، فطرت انسانی از سنخ روح و متصل به عالم ملکوت است؛ از همین‌رو از آغاز برخوردار از کمال، اعتدال و استواری در خلقت است. این استواری، ریشه در الهام الهی دارد که بر اساس آیه «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» به صورت شهودی و حضوری در جان انسان نهاده شده است. چنین علمی، از سنخ علم حضوری است که پیش از هر تجربه‌ی آموزشی یا آموزشی، در عمق وجود انسان جای می‌گیرد و به دلیل ارتباط مستقیم با ذات انسانی، یقینی و تردیدناپذیر است. بر این اساس، آگاهی از خیر و شر، همراه با گرایش درونی به سوی نیکی و گریز از بدی، در نهاد ملکوتی انسان تثبیت شده و بنیاد کنش‌های فردی و اجتماعی او را شکل می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۳۹۵-۳۹۷).

۲. دیدگاه انسان‌شناختی آیت الله جوادی آملی و بنیاد اجتماع

دیدگاه انسان‌شناختی آیت‌الله جوادی آملی، که بر پایه مفهوم حرکت جوهری انسان استوار است، دلالت‌های مهمی در فهم چگونگی شکل‌گیری اجتماع انسانی دارد که در ادامه به اهم آنها اشاره می‌شود.

۱-۲. حرکت جوهری انسان؛ بنیاد شکل‌گیری اجتماع

رویکرد انسان‌شناختی حکمت متعالیه بر این حقیقت دلالت دارد که حرکت جوهری انسان، تنها در ساحت درونی و فردی رخ نمی‌دهد، بلکه امتداد حرکت جوهری انسان در راستای نیل به کمالات انسانی، نیازمند دیگر انسان‌ها و حضور در اجتماع انسانی است و همین امر منشأ شکل‌گیری اجتماع انسانی می‌شود؛ براساس حرکت جوهری، ادامه حرکت انسانی در بستر ارتباط با دیگران رخ می‌دهد و اجتماع انسانی به‌عنوان بستری ضروری برای تحقق این تکامل عمل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۱۹۶).

بر اساس این نگرش، انسان موجودی پویا و متکامل است که تکامل او صرفاً در عرصه فردی محقق نمی‌شود، بلکه نیازمند حضور در جمع و تعامل با دیگران است. حرکت جوهری انسان،

که معنای تغییر و ارتقا در ذات و وجود او را در بر می‌گیرد، در بستر ارتباط با دیگر انسان‌ها ادامه می‌یابد و همین امر موجب شکل‌گیری انواع اجتماعات می‌شود. به بیان دیگر، اجتماع انسانی نه تنها پاسخی به نیازهای مادی و طبیعی انسان است، بلکه بستری برای تحقق کمالات معنوی و رشد جوهری او محسوب می‌شود.

۲-۲. از طبیعت تا فطرت: اجتماع و تمدن انسانی در اندیشه جوادی آملی

اجتماع نه تنها ابزاری برای رفع نیازهای انسان، بلکه بستری برای رسیدن او به کمال نهایی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۱۶۶). آیت‌الله جوادی آملی اجتماع را نه تنها یک ضرورت طبیعی، بلکه تجلی‌ای از حقیقت وجودی انسان می‌داند. از منظر آیت‌الله جوادی آملی، انسان در مسیر تکاملی خود، باید از سطح طبیعت عبور کرده و به فطرت الهی خویش بازگردد که این فرآیند در تعامل اجتماعی او متجلی می‌شود. بر اساس این دیدگاه، تفاوت اصلی انسان با سایر موجودات زنده، برخوردار بودن او از اختیار و اراده است. این اختیار به انسان امکان می‌دهد که مسیر خود را میان طبیعت و فطرت انتخاب کند. براساس نگاه ایشان می‌توان نتیجه گرفت که انسان در دو سطح می‌تواند در اجتماع حضور یابد:

سطح طبیعت: در این سطح، انسان اجتماع را صرفاً ابزاری برای تأمین نیازهای مادی خود می‌بیند و روابط اجتماعی او بر اساس غلبه بر دیگران و کسب منافع بیشتر شکل می‌گیرد.

سطح فطرت: در این سطح، انسان اجتماع را بستری برای تحقق کمالات معنوی و الهی خود می‌بیند و در آن، روابط انسانی بر مبنای تعاون، ایثار و تحقق عدالت شکل می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۳، ص. ۳۹۰).

این دیدگاه نشان می‌دهد که جوامع انسانی می‌توانند در دو سطح شکل گیرند: سطح طبیعت که مبتنی بر رقابت و منافع فردی است و سطح فطرت که بر عدالت، تعاون و تعالی معنوی استوار است؛ بنابراین، اساس و کیفیت اجتماع بستگی به جهت‌گیری انسان‌ها به سوی طبیعت یا فطرت دارد. به عبارت دیگر اجتماع می‌تواند دو بُعد داشته باشد: ۱. بُعد طبیعی که در آن اجتماع، انسانها

به دنبال رفع نیازهای زیست جسمانی خود هستند. ۲. بُعد فطری که در آن اجتماع، انسان‌ها در مسیر تحقق کمال خویش قرار می‌گیرند. انسان در مسیر حیات اجتماعی خود، یا به سمت رشد و تعالی حرکت می‌کند و جامعه‌ای مبتنی بر عقلانیت و معنویت می‌سازد، یا در دام طبیعت و تمایلات حیوانی خود گرفتار می‌شود که نتیجه آن شکل‌گیری جوامعی بر اساس ظلم و فساد است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۱۶۶).

بر اساس این دیدگاه، جامعه‌ای که تنها بر اساس نیازهای طبیعی شکل بگیرد، به رقابت، استثمار و سلطه‌جویی می‌انجامد، اما اگر بر پایه فطرت انسانی بنا شود، می‌تواند بستری برای رشد و تکامل همگان باشد. اگر انسان به طبیعت خویش تکیه کند، زندگی اجتماعی او بر اساس رقابت، سلطه‌جویی و منفعت‌طلبی شکل خواهد گرفت؛ اما اگر مسیر فطرت را در پیش گیرد، جامعه‌ای مبتنی بر عدالت، تعاون و تعالی معنوی خواهد ساخت. این دو مسیر، دو نوع اجتماع را نیز رقم می‌زنند: اجتماع طبیعی که در آن اصل رقابت حاکم است و اجتماع فطری که در آن اصل تعاون و هم‌گرایی جریان دارد.

اجتماع زمانی به شکوفایی حقیقی می‌رسد که انسان‌ها به فطرت الهی خود بازگردند و از سطح تعاملات طبیعی و مادی عبور کنند. به عبارت دیگر، اجتماع بشری تنها زمانی می‌تواند به سعادت برسد که بر پایه ارزش‌های فطری و الهی بنا شود و نه صرفاً بر اساس منافع فردی و استخدام دیگران. بر اساس این نظریه، اجتماع انسانی نیز مانند فرد، دارای حرکت جوهری است و می‌تواند از مراتب نازل اجتماعی به مراتب متعالی‌تر حرکت کند. در نتیجه، جوامع انسانی نیز باید از سطح طبیعت که در آن روابط اجتماعی بر پایه منافع شخصی و استخدام دیگران است، عبور کرده و به سطح فطرت که در آن روابط انسانی بر پایه کرامت، معنویت و عدالت اجتماعی بنا می‌شود، دست یابند.

۲-۳. حرکت جوهری اجتماع انسانی به عنوان تبلور حرکت جوهری فرد

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره اجتماع تنها بر پایه ضرورت بیرونی و رفع نیازهای مادی تحلیل نمی‌شود، بلکه اجتماع انسانی نیز به مثابه موجودی زنده و دارای حرکت جوهری مستقل تلقی

می‌گردد که تداوم و تعالی آن، بازتابی از حرکت جوهری فردی انسان‌هاست. بر این اساس، اجتماع واجد نوعی حیات و پویایی درونی است که از مسیر عبور انسان‌ها از طبیعت به فطرت، معنا و جهت می‌یابد. به بیان دیگر، همچنان‌که فرد انسانی از طریق اختیار، اراده و انتخاب میان طبیعت و فطرت، مسیر تکامل را طی می‌کند، اجتماع نیز با تجمیع و جهت‌گیری اراده‌های انسانی، وارد حرکت جوهری می‌شود و می‌تواند از سطح نازل طبیعت (اجتماع طبیعی) به سطح متعالی فطرت (اجتماع فطری) عبور کند. این حرکت درونی و تدریجی جامعه، بیانگر آن است که جامعه نه صرفاً ساختاری اعتباری و قراردادی، بلکه یک پیکره زنده و متحرک در مسیر کمال است. بر اساس این نگاه، «اجتماع» دیگر نه صرفاً معلول تعامل انسان‌ها، بلکه محملی برای تحقق جمعی فطرت و تجلی اراده‌های متکامل انسانی است. به عبارت دیگر، اجتماع واجد غایتی فراتر از کارکردهای ابزاری خود است و می‌تواند با قرار گرفتن در مسیر فطرت، در قالب یک کل متحرک به سوی تعالی معنوی و عدالت اجتماعی حرکت کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۱۹۶؛ ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۱۶۶ و ۳۹۰).

۳. دسته‌بندی انواع کنش انسانی

بر اساس آنچه تاکنون در زمینه نسبت فطرت، طبیعت، و بنیاد اجتماع گفته شد، می‌توان انسان‌ها را در نسبت با منشأ کنش‌های اجتماعی‌شان به چهار دسته تقسیم کرد. این دسته‌بندی نه تنها بیانگر سطوح مختلفی از تعامل اجتماعی است، بلکه نشان می‌دهد که هر سطح چگونه با یکی از دو منشأ اصلی (طبیعت یا فطرت) پیوند دارد. از نگاه حکمت متعالیه و به‌ویژه بر اساس تبیین آیت‌الله جوادی آملی، انسان موجودی است دارای مراتب وجودی، که از نشئه طبیعت تا مرتبه عقل و فطرت سیر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۳۸۱). بنابراین کنش‌های او نیز می‌توانند بازتابی از مرتبه‌ای باشند که در آن قرار گرفته است.

۱-۳. کنش طبیعی خودمحور (توحش مطلق)

نخستین دسته، کسانی‌اند که کنش اجتماعی آنان تنها بر پایه طبیعت حیوانی و منافع شخصی

شکل گرفته است. اینان نه تنها قانون‌گریز، بلکه به تعبیر قرآن کریم، از حیوان نیز گمراه‌ترند: «أُولَئِكَ لَئِذَا لَأَنعَمَ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹). جوادی آملی این افراد را «وحشی بالطبع» می‌نامد که نه تنها به قوانین الهی و حتی قواعد مدنی پایبند نیستند، بلکه غریزه‌ی سودجویی و سلطه‌طلبی آن‌ها چنان شدید است که به استثمار و استعمار گسترده می‌انجامد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۱). در اینجا، کنش اجتماعی اساساً بر مبنای تجاوز، بهره‌کشی و سلطه بر دیگران است. این کنش محصول طبیعت انسان بدون هدایت فطرت است و از آن می‌توان به «تمدن طبیعی وحشی» تعبیر کرد. این گروه شامل افرادی است که به هیچ قانونی پایبند نیستند و تنها در پی استخدام و استثمار دیگران هستند. چنین افرادی، حتی اگر در جامعه حضور داشته باشند، واجد ویژگی‌های اجتماعی نیستند، زیرا اجتماع انسانی بر پایه تعاون متقابل شکل می‌گیرد.

۲-۳. کنش طبیعی عقلانی (استخدام متقابل حیوانی)

دسته دوم، کسانی هستند که گرچه هنوز در چارچوب طبیعت حیوانی‌اند، اما به نوعی استخدام متقابل تن می‌دهند. آن‌ها حیات اجتماعی را در سطحی پایین و حیوان‌وار تجربه می‌کنند؛ به تعبیر جوادی آملی، همچون برخی حیوانات که به زندگی اجتماعی خو گرفته‌اند اما از عقل و فهم متعالی بهره‌ای ندارند. این گروه «حیات جمعی» دارند اما نه در پرتو عقل برهانی یا معارف و حیوانی، بلکه صرفاً برای تأمین منافع متقابل و رفع نیازهای حیوانی. در این سطح، کنش اجتماعی از «خودمحوری صرف» فاصله می‌گیرد و به سطحی از تعامل عقلانی ابزاری می‌رسد، اما همچنان در دایره‌ی طبیعت محصور است. جوادی آملی این نوع زندگی را «حیات حیوانی جمعی» می‌نامد که از اندیشه‌ی توحیدی، غایت‌گرایی و نگاه به ابدیت محروم است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۱-۳۹۲). این شکل از رابطه اجتماعی را می‌توان مشابه دیدگاه توماس هابز در نظریه قرارداد اجتماعی دانست؛ جایی که انسان‌ها به منظور اجتناب از وضعیت طبیعی آکنده از هرج و مرج و ناامنی، با یکدیگر بر سر قواعدی توافق می‌کنند، اما در نهایت، انگیزه‌ی اصلی آنان از پذیرش قانون، حفظ منافع شخصی و بقای فردی است (Hobbes, 1996, 1651). جوادی آملی بر این

باور است که این نوع تعامل اجتماعی، اگرچه بر اساس قراردادهای اجتماعی تنظیم می‌شود، اما همچنان در چارچوب نیازهای حیوانی انسان قرار دارد و فاقد انگیزه‌های عقلانی و اخلاقی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ج، ص. ۳۹۱-۳۹۲).

۳-۳. کنش فطری عقلانی (استخدام متقابل مؤمنانه)

دسته سوم کسانی‌اند که کنش اجتماعی آن‌ها از فطرت الهی انسان سرچشمه می‌گیرد. آنان با هدف تأمین کمالات عقلی و اغراض فطری وارد اجتماع می‌شوند و تلاش می‌کنند قوانین الهی را در تعاملات خود پیاده کنند. در این سطح، عدالت و احسان متقابل هنوز وجود دارد، اما هدف از این تعامل‌ها چیزی فراتر از منافع دنیوی است. این گروه شامل افرادی است که علاوه بر پذیرش قراردادهای اجتماعی، به عقلانیت و عدالت نیز توجه دارند. آن‌ها تنها به استخدام و منفعت متقابل نمی‌اندیشند، بلکه به دنبال استقرار عدالت در جامعه هستند. این افراد معتقدند که سعادت انسانی تنها در پرتو عقل و قوانین الهی تحقق می‌یابد. بنابراین، کنش‌های اجتماعی آن‌ها نه تنها از روی اضطرار بلکه بر اساس آگاهی و درک از ضرورت نظم اجتماعی صورت می‌گیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ج، ص. ۳۹۱-۳۹۲).

به تعبیر جوادی‌آملی، اینان با رعایت حدود الهی و با بهره‌گیری از آموزه‌های وحیانی، به دنبال سعادت ابدی هستند. رفتار اجتماعی این گروه شاید ظاهری مشابه گروه دوم داشته باشد، اما مبنا و انگیزه‌ی آن‌ها متفاوت است. این گروه «اجتماع فطری عقلانی» را نمایندگی می‌کنند که عقل را در خدمت فطرت قرار داده‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ج، ص. ۳۹۲). از منظر جوادی‌آملی، این گروه در نقطه مقابل گروه نخست قرار دارند، چراکه آن‌ها نه برای استخدام دیگران بلکه برای تحقق عدالت اجتماعی فعالیت می‌کنند.

۴-۳. کنش فطری الهی (ایثار و احسان خالص)

در بالاترین سطح از تعاملات اجتماعی، گروهی قرار دارند که نه تنها به استخدام دیگران و عدالت بسنده نمی‌کنند، بلکه هدف آن‌ها خدمت و ایثار در راه خداست. این گروه بر اساس فطرت الهی خود، کنش‌هایشان را در جهت خیر عمومی و رضایت الهی شکل می‌دهند. دسته چهارم

افرادی‌اند که نه تنها از فطرت خود پیروی می‌کنند، بلکه در قله‌ی اخلاق الهی جای دارند. اینان وارد جامعه نمی‌شوند برای سود شخصی یا حتی عدالت متقابل؛ بلکه برای احسان، ایثار، و خدمت به خلق به جامعه روی می‌آورند. کنش این دسته برخاسته از وجه الهی انسان است و نمود آن را می‌توان در گفتار و رفتار پیامبران، اولیای الهی و مؤمنان مخلص یافت. جوادی آملی این دسته را کسانی می‌داند که در «خدمت برتر از عدالت» قرار دارند و کنش اجتماعی آن‌ها از جنس «وجه‌اللّهی» است. این سطح از کنش اجتماعی نه تنها مبتنی بر فطرت است، بلکه اوج تجلی آن در وجود انسان کامل محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶ج، ص. ۳۹۲).

از نظر جوادی آملی، این افراد جامعه‌ای مبتنی بر تعاون، اخوت و مهرورزی ایجاد می‌کنند که در آن روابط انسانی بر پایه محبت و فداکاری شکل می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ج، ص. ۱۴۳-۱۴۵). چنین نگرشی به اجتماع، که مبتنی بر فطرت الهی، کرامت ذاتی انسان و گرایش درونی به خیر است، با ایده‌ی «مدینه فاضله» در فلسفه‌ی فارابی همخوانی دارد؛ جامعه‌ای که در آن انسان‌ها با هدایت عقل و وحی، به غایت کمال و سعادت نائل می‌شوند (فارابی، ۱۳۶۱).

نتیجه‌گیری

یکی از مسائل اساسی در علوم اجتماعی، تبیین نسبت انسان و اجتماع و تحلیل کنش اجتماعی است؛ موضوعی که در مکاتب مختلف با پاسخ‌های گوناگون مواجه شده و در فلسفه اسلامی نیز از متقدمین تا معاصران پی‌گیری شده است. آیت‌الله جوادی آملی با بهره‌گیری از مبانی حکمت متعالیه صدرایی، نظریه‌ای متمایز درباره منشأ اجتماع و کنش‌های انسانی ارائه می‌دهد. ایشان با نقد رویکردهای مادی‌گرایانه و طبیعت‌محور پیشینیان، فطرت الهی انسان را بنیاد واقعی زیست اجتماعی می‌داند و بر نقش حرکت جوهری و رشد عقل عملی در تحقق کنش‌های اخلاقی و اجتماعی تأکید می‌کند.

براساس یافته‌های این پژوهش، انسان در منظومه فکری جوادی آملی موجودی ذومراتب و در حال تکوّن است که هستی او از ماده آغاز و با حرکت جوهری به مراتب تجرد و روحانیت ارتقاء می‌یابد. انسان «نوع متوسط» است که هویت او در مسیر صعودی هستی و در پرتو علم و عمل شکل می‌گیرد؛ این سیر تکوینی با افاضه صور نوعیه و تحقق مراتب وجود، امکان تحقق اجتماعی و معنوی انسان را فراهم می‌سازد. دو بُعد طبیعت (مادی و غریزی) و فطرت (ملکوتی و الهی) در انسان، مبنای تعادل و تکامل اوست و تفسیر اجتماعی از انسان بر همین اساس معنا دار می‌شود. بر اساس دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، شکل‌گیری اجتماع انسانی ریشه در حرکت جوهری انسان دارد و تنها در بستر روابط اجتماعی به تکامل می‌رسد. اجتماع، عرصه‌ای برای تحقق کمالات فطری و الهی انسان است و می‌تواند در دو سطح تحقق یابد: سطح طبیعی مبتنی بر رقابت و منافع فردی، و سطح فطری که بر عدالت، تعاون و تعالی معنوی استوار است. بدین ترتیب، نوع جامعه‌ای که شکل می‌گیرد، به میزان بازگشت انسان به فطرت الهی و عبور از سطح طبیعی بستگی دارد.

دسته‌بندی چهارگانه کنش اجتماعی از منظر آیت‌الله جوادی آملی، مبتنی بر دوگانه طبیعت و

فطرت، طیفی از سطوح تعامل انسانی را نشان می‌دهد: از کنش‌های خودمحور و سلطه‌گر (توحش مطلق) تا تعامل عقلانی مبتنی بر منفعت متقابل (استخدام حیوانی)، و از همکاری فطری عقلانی برای تحقق عدالت (استخدام مؤمنانه) تا ایثار خالصانه و کنش وجه‌اللّهی. این مراتب، نه تنها بازتاب مراتب وجودی انسان‌اند، بلکه نشان می‌دهند چگونه رشد اخلاقی و معرفتی، بنیان نوع کنش اجتماعی را دگرگون می‌سازد و جامعه را از عرصه استعمار به سوی مدینه فاضله هدایت می‌کند.

منابع

۱. افلاطون. (۱۳۷۴)، جمهور (ترجمه فؤاد روحانی)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ابن خلدون. (۱۳۷۵)، مقدمه (ترجمه محمد گنابادی)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴). النجاة، تهران: مکتب مرتضویه.
۴. ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.
۵. ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵)، الشفاء، قم: نشر البلاغه.
۶. ارسطو، (۱۳۶۴)، اخلاق نیکوماخوسی (ترجمه رضا مشایخی)، تهران: انتشارات دهخدا.
۷. خمینی. روح الله. (۱۳۸۰)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵)، فلسفه حقوق بشر، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ الف)، تفسیر انسان به انسان، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ ب)، حیات حقیقی انسان در قرآن (تحقیق غلامعلی امین)، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ الف)، ریح مختوم؛ شرح حکمت متعالیه (تدوین حمید پارسانیا)، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ ب)، تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ ج)، شریعت در آینه معرفت (چاپ پنجم)، قم: نشر اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ الف)، تحریر تمهید القواعد، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ ب)، نسبت دین و دنیا، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ ج)، فطرت در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹)، توحید در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۸. حاج محمدی، حسین. (۱۴۰۳)، چیستی علوم انسانی اسلامی از منظر آیت الله جوادی آملی، فصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسراء، ۱۶(۳)، ۳۳-۶۰.
۱۹. خواجه نصیرالدین طوسی، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، قم: نشر البلاغه.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۵ ق)، تلخیص المحصل، قم: نشر البلاغه.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۵ ق)، اخلاق ناصری، قم: مکتبه الداوری.

۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب (مقدمه و تصحیح محمد خواجوی)، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵)، شواهد الربوبیه (در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تحقیق حامد ناجی اصفهانی)، تهران: حکمت.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۸)، الشواهد الربوبیه، قم: بوستان کتاب.
۲۶. صدرالدین شیرازی، (۱۳۸۸)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، قم: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۷. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۵۳)، قرآن در اسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۵۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم (با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری)، قم: صدرا.
۲۹. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۲)، تفسیر المیزان (ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. فارابی، ابونصر. (۱۳۶۱)، آراء اهل المدینه الفاضله، تهران: کتابخانه طهوری.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷ب)، مجموعه آثار (جلد ۱۳: نقدی بر مارکسیسم)، تهران: انتشارات صدرا.
32. Hobbes, T. (1996). *Leviathan* (R. Tuck, Ed). Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published 1651)
33. Rousseau, J. J. (2002). *The Social Contract*. New York: Cambridge University Press.
34. Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
35. Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds). Berkeley: University of California Press.

