

## مبانی فلسفی نظم اجتماعی در فلسفه اسلامی

محمد پزشگی<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۷/۱۲/۲۳

تاریخ دریافت: ۹۷/۹/۱۶

فصلنامه‌ی مطالعات راهبردی ناجا / سال سوم / شماره دهم - زمستان ۱۳۹۷ \* ۲۳ - ۴۵

### چکیده

هدف نوشته حاضر ارائه بنیان‌های حکمی «نظم اجتماعی» از منظر حکمت اسلامی است. مدعای نویسنده این است که هر نوع نظریه‌پردازی یا کنشگری درباره «نظم اجتماعی» قبل از هر چیز متأثر از نگاه حکمی و فلسفی نظریه‌پرداز و کنشگر است. بنابراین پیش از هر چیز لازم است با روش استدلالی بنیان‌های انسان‌شناختی، اجتماع‌شناختی و نظام‌هنجاری شناخته شود تا بر اساس آن معنا، محتوا، مدل و سازمان‌طراح و اجراکننده «نظم» را بتوان ارائه کرد. این نوشته تلاش کرده است انواع سرشت‌های انسان، اجتماع و گونه‌های متفاوت نظام‌هنجاری مطرح‌شده در «حکمت اسلامی» را نشان دهد. از دستاوردها و نتایج این نوشته می‌توان برای پژوهش‌های بنیادی، توسعه‌ای و کاربردی مربوط به «نظم اجتماعی» و سایر موضوعات جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی بهره برد.

### واژگان کلیدی

نظم اجتماعی، حکمت اسلامی، نظریه‌پردازی، فلسفه اسلامی

## مقدمه

«نظم»<sup>۱</sup> یکی از مفاهیمی است که در تعریف «حکمت»<sup>۲</sup> به کار رفته است؛ آنجا که گفته می‌شود: «فلسفه [یا حکمت] عبارت است از [...] ساماندهی جهان به سامان عقلی به اندازه توان بشری» (الشیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰). منطق‌دانان می‌گویند تعریف یک مفهوم به وسیله مفهومی صورت می‌گیرد که برای شنونده از مفهوم مورد تعریف آشکارتر باشد. بنابراین تعریف شدن مفهوم «فلسفه» به وسیله مفهوم «نظم» بدین معنی است که این مفهوم از مفهوم «فلسفه» آشکارتر است. اما عبارت فوق تعریفی از «نظم اجتماعی»<sup>۳</sup> ارائه نمی‌کند. مدعای نگارنده این است که «نظم اجتماعی» مفهومی است که محتوای معنایی و شاخص‌های آن بر اساس آموزه‌های متفکران مختلف یا مکاتب حکمی گوناگون تفاوت می‌کند و به صورت پسینی پذیرفته شده است. این بدان معنی است که «نظم اجتماعی» مفهومی است که در ارتباط با مفاهیم اساسی هم‌جوار خود «معنا» می‌یابد و «مدل‌سازی» می‌شود. پیش‌فرض اصلی چنین مدعایی آن است که مفاهیم اجتماعی مانند «نظم اجتماعی» نسبت به مکاتب فلسفی پسینی هستند. ابوالحسن حسینی پیش‌فرض حاضر را این‌گونه توضیح می‌دهد: «شیوه‌های متنوع زندگی با نظام‌های متنوعی از نیازها ملازم‌اند. معنایی که برای زندگی تعریف می‌شود، در تعریف نیاز و جایگاه آن در حیات انسانی، مبنای اصلی به شمار می‌رود. بنابراین حکیم متعالیه، نیازها و جایگاه نیازها را بر اساس معنایی تعریف می‌کند که حکمت متعالیه برای زندگی انسانی تعریف می‌کند» (حسینی، ۱۳۹۰: ۹۷).

بر اساس این سخن، نیاز بشری خاستگاه اصلی پیدایش مفهوم «نظم اجتماعی» است؛ اما همین نیاز (و به تبع آن مفهوم نظم اجتماعی) را مکتب فلسفی متعالیه تعریف و جایگاه آن را مشخص می‌کند. به عبارت دیگر معنای نظم اجتماعی و مدل مفهومی آن را حکمت متعالیه ارائه می‌کند. نگارنده برای بررسی مدعای خود می‌کوشد با استدلال فلسفی، پس از نشان دادن پسینی بودن معنا و مدل «نظم اجتماعی» در کلام متفکران و مکاتب فلسفی مختلف به ارائه محتوای معنایی و مدل فلسفی «نظم اجتماعی» بر اساس آموزه‌های فلسفه اسلامی بپردازد.

- 
- 1 . Order
  - 2 . Philosophy
  - 3 . Social Order

### ۱. پسینی بودن «نظم اجتماعی» در نظریه‌های اجتماعی

مدعای نگارنده آن است که داوری متفکران و نویسندگان درباره «نظم اجتماعی» مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی حکمی است که به صورت پسینی پذیرفته شده است و به این ترتیب پیش‌فرض‌های مذکور مشخص‌کننده محتوای معنایی مفهوم نظم اجتماعی بوده‌اند. در این بخش با مروری بر کتاب نظم اجتماعی در نظریه‌های جامعه‌شناسی، ادبیات موضوع مورد بحث را مرور می‌کنیم. با توریق این کتاب می‌توان موارد متعددی یافت که شاهد صدق مدعای نگارنده است. امیل دورکیم، بنیان‌گذار جامعه‌شناسی، نظم اجتماعی را محصول اصول و قواعد اخلاقی ثابتی می‌داند که عنصر اساسی تداوم زندگی اجتماعی است (ورسلی، ۱۳۷۸: ۱۷-۱۶). این سخن برخاسته از ایده خودبسندگی جامعه برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی است. اما ماکس وبر نظم اجتماعی را دستاورد سازمان جامعه و ایستارهایی می‌داند که با تمایلات فردی روابط نظام‌یافته و در هم تنیده‌ای دارد (ورسلی، ۱۳۷۸: ۳۸).

همانند بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی، تعالیم هواداران «وفاق‌گرایی» و «تضادگرایان» نیز مدعای پسینی بودن نظم اجتماعی را اثبات می‌کند. کارکردگرایان بر خلاف دو متفکر بنیان‌گذار جامعه‌شناسی پیشین، دل‌مشغول خاستگاه پیدایش نظم اجتماعی نیستند، بلکه وجود آن را به عنوان یک پیش‌فرض می‌پذیرند و بعد از آن در پی تبیین چگونگی آن در یک نظام اجتماعی هستند. آنها نظم اجتماعی را نتیجه کارکرد به سامان دو نهاد «مذهب» و «قشربندی اجتماعی» می‌دانند و معتقدند این دو نقش بسیار اساسی در تأمین یکپارچگی نظام اجتماعی دارند (ورسلی، ۱۳۷۸: ۶۳-۶۲).

موضع کارکردگرایان نیز همانند دورکیم و وبر بر پیش‌فرضی فلسفی استوار است که بر اساس آن جامعه همانند نظام‌های ارگانیک، متشکل از اجزایی است که هر کدام از آنها در بقای نظام اجتماعی نقش و کارکردی خاص ایفا می‌کنند. پس نظم اجتماعی در منظر کارکردگرایان، سازوکار حفظ یکپارچگی و بقای نظام اجتماعی است. در ادبیات جامعه‌شناسی به طور معمول «تضادگرایان» در مقابل «وفاق‌گرایانی» مانند کارکردگرایان و تحصیل‌گرایان قرار می‌گیرند که زندگی اجتماعی را بر مفهوم اساسی «تغییر اجتماعی» و نه «نظم اجتماعی» تحلیل می‌کنند. از نظر این دسته از متفکران اجتماعی، در جامعه اساساً نظم اجتماعی نهادین وجود ندارد، بلکه آن را نهادهای سیاسی مستقر ایجاد می‌کنند تا قدرت را بر توده‌های مردم اعمال کنند (ورسلی، ۱۳۷۸: ۱۰۹-۱۰۸). بنابراین نظم اجتماعی برای این دسته از مکاتب

مفهومی فرعی است و آنها مایل‌اند به جای آن به بررسی مفهوم «تحول اجتماعی» بپردازند. در اینجا نیز آشکارا صحت مدعای نویسنده مبنی بر پسینی بودن محتوای معنایی و مدل نظم اجتماعی مشاهده می‌شود؛ زیرا آموزه فلسفی اصالت تضاد و ستیز جایگاهی فرعی و ایستاری منفی به مفهوم نظم اجتماعی می‌دهد.

مدعای پسینی بودن نظم اجتماعی نسبت به آموزه‌های فلسفی یک مکتب اجتماعی تنها محدود به نظریه‌های اجتماعی کلاسیک یا هواداران وفاق‌گرایی یا تضادگرایان نیست، بلکه صحت آن مدعا را می‌توان در نظریه‌های جدیدتر نیز یافت که مفهوم اساسی آنها نه «وفاق» یا «ستیز» بلکه «کنش متقابل» است. نظم اجتماعی از نظر نظریه‌پردازان کنش متقابل‌نمادین، «فرایند مستمر کنش متقابل بین اعضای جامعه است. کنش متقابل میان کسانی که وضعیت‌ها را در نظر می‌گیرند و به آنها عکس‌العمل نشان می‌دهند» (ورسلی، ۱۳۷۸: ۱۵۳). بدیهی است خلق چنین محتوای معنایی از نظم اجتماعی مرهون نقد و طرد پیش‌فرض کارکردگرایانه درباره «درونی کردن ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی» است (ورسلی، ۱۳۷۸: ۱۵۲). جرج هربرت مید به جای پذیرش ایده جبرگرایانه فوق‌معتقد است که «فرد صرفاً در هنجارهای رفتاری که درونی کرده است خلاصه نمی‌شود. انسان همیشه ممکن است به طور خودانگیخته و خلاق به شیوه‌ای که از جامعه نیاموخته است عمل کند» (ورسلی، ۱۳۷۸: ۱۵۲). به عبارت دیگر در نظریه کنش متقابل‌نمادین، بنیان فلسفی جبرگرایی اجتماعی به نظریه معتدل‌تری تبدیل می‌شود که بر اساس آن انسان نه به طور مطلق از قید قواعد اجتماعی رهاست و نه به طور کامل در بند آنهاست. به همین نحو، دیدگاه معتقدان به «روش‌شناسی مردمی» متأثر از یک آموزه هستی‌شناختی است که بر اساس آن «تجربه جهان به عنوان مکانی مبتنی بر نظم و قابل فهم که در آن امور به شیوه‌های مورد انتظار و واضح اتفاق می‌افتد، تولید می‌شود» (ورسلی، ۱۳۷۸: ۱۷۹). بنابراین روش‌شناسان مردمی نظم اجتماعی را روش‌ها و رویه‌هایی تعریف می‌کنند که افراد یک جامعه به کار می‌برند تا بفهمند که در جامعه آنها چه چیزی روی می‌دهد (ورسلی، ۱۳۷۸: ۱۷۹).

خلاصه آنکه بررسی پیترو ورسلی از نظم اجتماعی به خوبی مؤید اتکای محتوای معنایی نظم اجتماعی به مکاتب فلسفی پشتیبان آن است. در دوره‌ای که جامعه‌شناسی درگیر تحلیل فردگرایانه یا جامعه‌گرایانه بود، محتوای نظم اجتماعی و مدل‌های آن حول و حوش این ایده مرکزی شکل گرفت. اما در دوره‌ای دیگر که جامعه‌شناسی درگیر اصالت وفاق یا اصالت تضاد

است، نظم اجتماعی بر اساس این دو ایده اساسی تعریف و مدل‌بندی می‌شود. به همین صورت با تغییر نگرش فلسفی متفکران اجتماعی از اختیارگرایی یا جبرگرایی به سوی ایده «نه جبر و نه اختیار» نظم اجتماعی به صورت متفاوتی تعریف و مدل‌بندی می‌شود. به این ترتیب پسینی بودن تعریف نظم اجتماعی و مدل‌های آن بر مکاتب فلسفی به خوبی در کتاب ورسلی نشان داده شده است. این ایده مورد پذیرش نگارنده نیز هست و در این نوشته تلاش می‌شود بر اساس آن محتوای معنایی نظم اجتماعی و مدل آن از منظر فلسفه اسلامی استخراج شود.

## ۲. نظریه «اعتباریات» به مثابه چارچوب تحلیل فلسفی واقعیت‌های اجتماعی

سید حمیدرضا حسنی و هادی موسوی مدعی هستند: «از جمله مباحث مشهوری که در نظریات علامه [طباطبایی] وجود دارد و دارای این ظرفیت است که کنش فردی و اجتماعی انسان‌ها را به طور فلسفی توضیح دهد، «نظریه اعتباریات» است. این نظریه به دلیل اینکه عهده‌دار تبیین کنش‌های انسانی است، قادر است از کنش‌های اجتماعی و بالطبع واقعیت‌های اجتماعی، جهان‌بینی‌های تازه‌ای پیش روی اندیشمندان جدید قرار دهد و زمینه‌های تحقیقی تازه را برای ما به ارمغان آورد» (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵: ۱۱۴).

ادعای حسنی و موسوی هم‌راستای پیش‌فرض نگارنده مبنی بر پسینی بودن محتوای معنایی مفاهیم اجتماعی از جمله مفهوم نظم اجتماعی بر مکاتب فلسفی است؛ از این رو نگارنده از نظریه «اعتباریات» محمدحسین طباطبایی و شاگردان شارح او به عنوان چارچوبی فلسفی برای تعریف مفهوم نظم اجتماعی و مدل‌سازی آن بهره می‌برد.

نظریه اعتباریات بر محور «افکار» و «ادراکات» عملی می‌چرخد. بر اساس این نظریه، این نوع افکار و ادراکات برای رفع نیازهای انسانی و تأسیس نهادها و سازمان‌ها یا انجام کنش‌های فردی و اجتماعی ضروری هستند. آنها واسطه میان نیازهای مذکور و محیط پیرامونی قرار می‌گیرند و موجب انجام یک «کنش انسانی» یا تأسیس یک «واقعیت اجتماعی» می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱۵). طباطبایی انگیزه تأسیس واقعیت‌های اجتماعی یا کنش‌های فردی و اجتماعی بشر را «نفع‌طلبی» و «میل به بقای حیات» می‌داند و می‌نویسد: «[آدمی اذعان دارد که] باید به هر صورت ممکن برای جلب سود خود و تداوم زندگی‌اش از دیگر موجودات بهره برد» (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱۶). «نفع‌طلبی» مد نظر در اینجا در چارچوب پیش‌فرض دیگری تفسیر می‌شود که بر اساس آن اساساً انسان به طور فطری

موجودی «کمال‌گرا»ست. در توضیح این پیش‌فرض لازم است یادآوری شود که از منظر هستی‌شناختی، هر موجودی که «موجود» شده است به واسطه «موجود» شدنش بهره‌ای از «هستی» برده است. اما ارتباط یک چیز با هستی یا ارتباطی ضروری است، به طوری که خلاف آن متصور نیست یا ارتباط آن چیز با هستی به صورت «امکان» قابل تصور است. اگر یک چیز با هستی ارتباطی ضروری و تخلف‌ناپذیر بیابد، آن چیز «واجب الوجود» است. واجب الوجود یعنی چیزی که هستی برای آن تخلف‌ناپذیر است. چنین موجودی عین هستی و کمال فرض می‌شود. اما چیزهایی که امکان هست شدن آنها با امکان هست‌نشدن‌شان برابر است، هستی ذاتی ندارند و فاقد کمالی به نام «هستی» هستند و به همین دلیل آنها را «ممکن الوجود» می‌گویند. از این رو فیلسوفان مسلمان هر آنچه را که از هستی امکانی برخوردار است به واسطه برخورداری از «هستی» دارای کمال اول می‌دانند. به این بیان «هستی» هر چیز کمال اول آن چیز است. بنابراین آدمی نیز به واسطه «ممکن الوجود» بودنش نخستین کمالش همان خلقتش است. به همین دلیل گزینه «صیانت نفس» و «نفع‌طلبی» نخستین گام‌های «کمال‌طلبی» در نظر گرفته می‌شود و از آنجا که انسان به لحاظ ذاتی موجودی است که وجودش ممکن است، بنابراین «کمال‌طلبی» در او یک امر ذاتی و جزئی از «فطرت» (کیفیت وجودی) اوست. آدمی پس از کسب نعمت «هستی» به عنوان کمال نخست، به واسطه فطرت کمال‌طلب و گزینه نفع‌طلبی خود کمالات دیگری به دست می‌آورد که «ادراکات عملی» مهم‌ترین عامل در کسب این کمالات است (حایری یزدی، ۱۳۶۱: ۸۹-۸۸).

نیازهای متنوع و پیچیده آدمی مستلزم تأسیس نهادها، سازمان‌ها و کنش‌های فردی و اجتماعی بیشتر و پیچیده‌تری از گذشته است؛ از این رو به موازات نیازهای مذکور «ادراکات» و «افکار» عملی پیچیده و پیچیده‌تری ایجاد و به «شبکه ادراکات» عملی بشر افزوده می‌شود. نگارنده در اینجا ناگزیر از اشاره به دو نکته است که حسنی و موسوی در توضیح نظریه اعتباریات تأکید می‌کنند. نخست آنکه روابط طولی ثابتی میان آنها برقرار است، به طوری که برای نمونه ابتدا اعتبارهای پیش از تأسیس «اجتماع» و سپس اعتبارات «پسا اجتماعی» شکل می‌گیرند؛ همان‌طور که میان اعتبارات دسته نخست نیز ابتدا اعتبار «وجوب» و بعد اعتبار «نیکی و بدی» شکل می‌گیرد. نکته دوم آنکه نظریه اعتباریات نظریه‌ای ساختاری است؛ بنابراین خالی از محتوای ارزشی یا ضد ارزشی است (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵: ۱۲۹-۱۲۸). اعتبارات مختلف قابل ترکیب شدن با یکدیگرند و می‌توان اعتبارات جدیدی به دست آورد.

از آنجا که نهادها، سازمان‌ها و کنش‌های اجتماعی تنها از اعتبارات مذکور ایجاد می‌شوند، بنابراین نهادها، سازمان‌ها و کنش‌های اجتماعی جدید عامل فهم مشترک آدمیان هستند (حسینی و موسوی، ۱۳۹۵: ۱۳۰-۱۲۹).

### ۳. «شبکه اعتباریات» عملی و عناصر طولی و عرضی آن

«شبکه اعتباریات» به لحاظ ساختاری متشکل از دو دسته کلی از اعتباریات عملی است: نخست، عناصری که برای تأمین «نیازهای» پیشا اجتماعی آدمی ساخته و پرداخته می‌شوند و به ساخت «نهادهای پیشا اجتماعی» از قبیل خانواده و نهادهای مدنی از یک سو و کنش‌های فردی از سوی دیگر می‌انجامد. دسته دوم «اعتباریات اجتماعی» است که در شبکه اعتباریات عملی وجود دارد. منظور از قید «پیشا اجتماعی» و «اجتماعی» در اینجا ترتب زمانی آنها نیست؛ به عبارت دیگر، این‌گونه نیست که زندگی بشری دوره‌ای را سپری کرده است که اجتماعی وجود نداشته و پس از آن دوره‌ای در زندگی انسانی پیش آمده که دوره اجتماعی زندگی او به شمار می‌رود. بنابراین منظور از دو قید «پیشا اجتماعی» و «اجتماعی» بودن ترتب ذاتی دو شیوه زندگی بشری است.

### الف) زیرشبکه اعتباریات پیشا اجتماعی

«زیرشبکه» اعتباریات پیشا اجتماعی، آن‌طور که طباطبایی به ما معرفی می‌کند، شامل پنج اعتبار «وجوب، خوبی و بدی، انتخاب گزینه سبک‌تر و آسان‌تر، به کارگیری هم‌نوعان و تشکیل اجتماع و پیروی از دانش» است. بر اساس اعتبار «وجوب»، هیچ کنشی وجود ندارد که بدون اعتقاد کنشگر به لزوم و وجوب انجام آن تحقق یابد (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۵: ۴۳۱). همان‌طور که پیش از این گفته شد، «شبکه اعتباریات» از ساختاری سلسله مراتبی برخوردار است و این اعتبار نخستین و عمومی‌ترین اعتباری است که میان نیازهای انسانی و محیط زندگی او قرار می‌گیرد. بر اساس اعتبار «خوبی و بدی» که پس از اعتبار وجوب شکل می‌گیرد، اعتبار «خوبی و بدی» است. بر اساس این اعتبار نیازهایی که مورد خواست آدمی است «خوب» تلقی می‌شوند و بر عکس احتیاجاتی که مورد نفرت او هستند «بد» تلقی می‌شوند (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۵: ۴۳۲-۴۳۱). شایان ذکر است این اعتبار با «خوبی و بدی» ذاتی کنش‌ها تفاوت دارد؛ زیرا اعتبار عملی «خوبی و بدی» بیانگر خوب بودن و بد بودن



یک کنش از نظر کنشگر است؛ مانند اعتبار «خوب» بودن دزدی برای یک سارق هر چند عمل دزدی به خودی خود عملی «بد» است. از این رو به اعتبار عملی مورد بحث «خوبی و بدی» از نظر کنشگر گفته می‌شود، در صورتی که نوع دوم از «خوبی و بدی» با در نظر گرفتن خود «کنش» است. اعتبار «انتخاب گزینه سبک‌تر و راحت‌تر» پس از اعتبار وجوب و خوبی و بدی، در سومین ستون شبکه اعتباریاتی عملی قرار می‌گیرد. آدمی به واسطه این اعتبار هر کنشگر، برای رفع نیازهای خود سعی می‌کند سبک‌ترین و آسان‌ترین گزینه از گزینه‌های فرا روی خود را انتخاب کند (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۵: ۴۳۳-۴۳۲). طباطبایی در چهارمین لایه از لایه‌های طولی اعتباریاتی عملی سه اعتبار هم‌عرض را معرفی می‌کند: اعتبار «استخدام»، «جامعه» و «عدالت». این اعتبارها گرچه در چهارمین لایه از «زیرشبکه» اعتباریاتی پیشا اجتماعی هستند، اما سه اعتبار متفاوت و هم‌عرض نسبت به یکدیگرند. «اعتبار استخدام» با اذعان به توان محدود آدمی، اشاره به بهره‌گیری آدمی از ظرفیت محیط پیرامونی (جمادات، نباتات و انسان‌های دیگر) برای رفع نیازهای روزافزونش می‌کند (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۵: ۴۳۴). به دنبال اندیشه استخدام در ذهن آدمی اندیشه تأسیس «جامعه» شکل می‌گیرد که به معنای گردهمایی آدمیان و ایجاد یک زندگی جمعی است تا با همکاری یکدیگر بتوانند نیازهای خود را آسان‌تر و راحت‌تر رفع کنند (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۵: ۴۳۴). اما از آنجا که ممکن است زندگی جمعی آدمی از مسیر خود خارج و به یک تجمع بردگی با شیوه زندگی استثماری تبدیل شود، آدمی دست به اعتبار «عدالت» می‌زند. «عدالت» در چهارمین لایه شبکه پیشا اجتماعی به معنای پیگیری زندگی «تعاونی» افراد است (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۵: ۴۳۴). در نهایت پنجمین لایه در شبکه پیشا اجتماعی اعتباریاتی عملی اعتبار «حجیت دانش» و لزوم پیروی از آن است. این اعتبار به غریزه واقع‌گرایی آدمی اشاره دارد (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۵: ۴۳۸).

با توجه به آنچه گفته شد، شبکه اعتباریاتی پیشا اجتماعی شامل دسته‌ای از اعتباریاتی است که نسبت به یکدیگر در رابطه طولی و عرضی قرار دارند. اگرچه طباطبایی از پنج لایه طولی و سه اعتبار هم‌عرض در چهارمین لایه طولی سخن به میان می‌آورد، اما خود معترف است که اعتباریاتی که مورد اشاره او قرار گرفته‌اند، نمونه هستند و قابلیت گسترش دارند.



## ب) زیرشبکه اعتباریات اجتماعی

دومین «زیرشبکه» از شبکه اعتباریات عملی مربوط به آن دسته از اعتباریاتی است که پس از تأسیس «جامعه» در ذهن آدمی شکل می‌گیرند. طباطبایی در این بخش از شبکه اعتباریات به چهار اعتبار اشاره می‌کند: مالکیت، زبان، سیاست و مدنیت، هر چند لایه‌های اعتباریات پسا اجتماعی بسیار بیشتر از چهار اعتبار مذکور است. طباطبایی می‌گوید: «مفاهیم اعتباری که انسان اجتماعی امروزه از قالب ذهن خود درآورده به اندازه‌ای زیاد است که شاید تمیز و طبقه‌بندی و شمردن آنها فراتر از توانایی فکر است. اگر چه همه آنها ساخته فکر و اندیشه هستند، پیوسته انسان به حسب پیشرفت اجتماع و تکامل فکر خود، مفاهیم تازه‌ای می‌سازد و هر روز یک یا چند نمونه تازه به معرض نمایش می‌گذارد. از همین‌ها نیز می‌فهمیم که اگر به قهقرا برگردیم و به انسان اولی اجتماعی نزدیک‌تر شویم، این ساخته‌های فکری کمتر می‌شوند و به ریشه‌هایی که محل انشعاب شاخه‌ها هستند نزدیک‌تر خواهند گشت» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۵: ۴۴۴).

بر این اساس جوامع ساده‌تر لایه‌های کمتری از جوامع پیچیده‌تر دارند. به این ترتیب چهار لایه معرفی شده به وسیله طباطبایی از باب نمونه هستند و با پیچیده شدن جوامع و افزایش سلسله اعتباریات طولی و عرضی اعتباریات پسا اجتماعی نهادها، سازمان‌ها و کنش‌های اجتماعی پیچیده‌تر می‌شوند.

اعتبار اجتماعی «ملکیت» صورت پیچیده‌تر شدن اعتبار پسا اجتماعی «اختصاص» است که اینک پس از تأسیس جامعه، «حقوق» نامیده می‌شود. بشر با تمایزگذاری میان «عین» یک چیز و «فایده» آن، اعتبار «حق» را (که همان اختصاص پیشرفته است) به معنای ملکیت فایده‌شناسایی کرد. در لایه پس از این اعتبار، اعتبار «تبدیل» قرار می‌گیرد که برخاسته از نیاز افراد یک اجتماع به دارایی‌ها یا املاک دیگران است. به این ترتیب اعتبارات دیگری مانند اعتبار «پول» پا به عرصه زندگی اجتماعی بشر گذاشت (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۵: ۴۴۵-۴۴۶). اعتبار «زبان» در لایه دیگری از اعتباریات پسا اجتماعی قرار دارد که بر اساس آن «زبان» ابزاری برای برقراری ارتباطات اجتماعی میان افراد اجتماع به کار گرفته می‌شود. طباطبایی تصریح می‌کند که «زبان» نیازهای انسانی، انتخاب شیوه‌های راحت‌تر و ساده‌تر سخن‌گویی و پیچیده‌تر شدن ساختار زبان به تنوع گویش‌های زبانی می‌انجامد (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۵: ۴۴۷). در لایه دیگری از شبکه اعتبارات پسا اجتماعی «افکار» و «ادراکاتی»

جای دارند که «کنش‌های سیاسی» را سامان می‌دهند. به رغم تنوع بسیار این نوع از کنش‌ها، همگی آنها از این نظر همانند یکدیگرند که عنصر «اقتدار» در مرکز آنها قرار می‌گیرد. «اقتدار» آن عنصری است که موجب می‌شود کنش‌های سیاسی به صورت کنش‌هایی جلوه کنند که در یک سوی آن فرادستی و فرمان‌روایی و در سوی دیگرش فرودستی و فرمان‌بری تعریف شده است. از این رو اعتبار مذکور همان‌طور که طباطبایی تصریح می‌کند، با اعتبار «استخدام» رابطه طولی مستقیم دارد؛ زیرا هم در جوامع ساده و هم در جوامع دارای ساختار اجتماعی پیچیده همواره «اراده حاکمه» مشخص‌کننده کنش سیاسی از غیر آن است (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۵: ۴۴۸). اما با توجه به این واقعیت که هر چه جوامع از سادگی به سوی پیچیدگی ساختاری پیش می‌روند ماهیت این «اراده» از «قدرت» (اجبار فیزیکی) به «اقتدار» (اجبار ساختاری) حرکت می‌کند، اعتبارات سیاسی در شبکه اعتبارات پسا اجتماعی پس از دو اعتبار «اجتماع» و «عدالت اجتماعی» قرار می‌گیرد (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۵: ۴۴۸) و خود موجب پیدایش اعتبارات دیگری از جمله نهادهای سیاسی مانند قوه مجریه، قوه تقنینیه و قوه قضاییه می‌شود. پیدایش دو قوه اخیر از آنجا برمی‌خیزد که سرشت فرادستی و فرودستی کنش‌های سیاسی مستلزم آن است که کنترل آن به وسیله اعتبار «عدالت» برای وضع چارچوب‌هایی جهت کنترل اراده حاکمه و اعتبار «نظارت» برای مقایسه کنش‌های سیاسی با چارچوب‌های قانونی برای اجرای اراده حاکمه انجام گیرد (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۵: ۴۵۰-۴۴۹). در نهایت طباطبایی آخرین لایه زیرشبکه اعتبارات پسا اجتماعی را اعتبارات «مدنی» معرفی می‌کند. این اعتبارات در مقایسه با اعتبارات مربوط به کنش‌های سیاسی از این جهت تفاوت می‌یابند که در مرکز کنش‌های مدنی روابطی قرار دارند که طرف‌های کنش آن نسبت به یکدیگر از توان و ظرفیت برابری برخوردارند و از این رو عنصر اساسی اعتبارات مدنی را «نفوذ» و نه «اقتدار» تشکیل می‌دهد (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۵: ۴۵۰-۴۴۹).

با توجه به آنچه در این قسمت از نوشتار بیان شد، نیازهای انسانی، کنش‌های بشری و افکاری که سازنده کنش‌های مذکور و برطرف‌کننده نیازهای یادشده هستند، به صورت شبکه‌هایی ظاهر می‌شوند که عناصر درونی آنها نسبت به یکدیگر از روابط طولی و عرضی برخوردارند. همچنین شبکه‌های نیازها، اعتبارات و کنش‌ها به صورت موازی و متناظر یکدیگر قرار می‌گیرند. طباطبایی گر چه عناصری از شبکه‌های مذکور را به خوانندگان خود معرفی می‌کند، اما این عناصر بر حسب سادگی و پیچیدگی نیازهای بشری و ساختارهای کنش انسانی در جوامع مختلف تفاوت می‌یابند.

آنچه تا کنون از نظریه «اعتباریات» طباطبایی بیان شد برای نگارنده فضا و چارچوب تحلیل موضوع مورد بررسی این مقاله یعنی «نظم اجتماعی» را فراهم می‌کند و در ادامه تلاش خواهد شد با توجه به چارچوب فوق «نظم اجتماعی» تحلیل شود.

#### ۴. مبانی «نظم اجتماعی»

«نظم اجتماعی» چیست؟ محتوای معنایی آن کدام است؟ الگوی نظم اجتماعی چگونه است؟ این پرسش‌ها و پرسش‌های مشابه دیگری وجود دارند که متولیان رسمی فراهم‌کننده این «خدمت اجتماعی» می‌کشند پاسخ‌هایی برای آنها بیابند تا بتوانند چگونگی انجام وظیفه خود را مشخص کنند. اما با توجه به انگاره این نوشته مبنی بر پسینی بودن مفهوم نظم اجتماعی نسبت به بنیان‌های حکمی آن باید گفت پرسش‌های فوق پس از مشخص شدن پاسخ «حکمت اسلامی» نسبت به «انسان»، «سرشت جامعه» و «نظام ارزش‌ها» مشخص خواهد شد. از این رو نگارنده در ادامه بحث به بررسی هر یک از بنیان‌های فوق می‌پردازد.

#### الف) انسان

همان‌طور که گفته شد، «اعتبارات» اجتماعی از جمله نظم اجتماعی زاینده نیازهای آدمی است و برای شناخت «نیاز» چاره‌ای نیست جز داشتن تصویری از «ساختار وجودی آدمی» و ارائه معیاری که «نیازهای آدمی» را بتواند تقسیم‌بندی کند و نیاز صادق را از نیاز کاذب، نیاز اولیه را از نیاز ثانویه و ... جدا سازد.

«نیاز»<sup>۱</sup> مفهومی اساسی در حکمت اسلامی است؛ زیرا «انسان» در این حکمت «وجودی رابطی» است (عبودیت، ۱۳۹۲: ۲۰۲). این بدان معنی است که اگر چیزی به نام «انسان» موجود باشد، این هستی ضرورتاً وابسته به «هستی مطلق» خواهد بود، به طوری که واقعیت انسان عین وابستگی به آن هستی تلقی می‌شود. در حکمت اسلامی برای اشاره به این مطلب از مفهوم «غیر مکتفی» استفاده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۲۷). شناسایی «انسان» به عنوان موجودی که فقیر ذاتی است به صراحت مخالف مفهوم «اومانیسیم» است. از این رو مفهوم «نیازی» که در نظریه اعتبارات به عنوان نقطه آغاز تحلیل حکمی به کار گرفته می‌شود با مفهوم مشابه آن (برای مثال) در نظریه‌های روان‌شناسی که از «نیازهای اولیه و ثانویه»

1 . Need

سخن می‌گویند، بسیار متفاوت است؛ زیرا مفهوم «نیاز» مورد اشاره نظریه‌های مذکور آن چیزی است که در حکمت اسلامی آن را «نیاز» یا «وابستگی» عرضی می‌گویند. «انسان» بر اساس آموزه «اومانیسیم» موجودی مستقل است، به طوری که در ذات خود به واقعیت دیگری وابستگی ندارد، زیرا عصاره اومانیسیم «خودبنیادبودگی» آدمی است. بدیهی است اگر چنین انسانی به واقعیت دیگری وابستگی پیدا کند، در آن صورت این وابستگی موجودیت مستقل او را از بین نمی‌برد، بلکه برقراری ارتباط بین دو موجودیت مستقل به شمار می‌رود. به این ترتیب انسانی را که حکمت اسلامی به ما می‌شناساند موجودی است که به دلیل نیاز ذاتی‌اش به دیگران، کمال طلب و در پی رفع نواقصش است.

کمال‌طلبی آدمی یکی دیگر از ویژگی‌های ساختار وجودی آدمی و نوع آفرینش خاص اوست که به دنبال مفهوم اساسی «نیاز» انسانی مطرح می‌شود. کمال‌طلبی یکی از ویژگی‌های ساختار وجود انسانی است که به آن «فطرت» گفته می‌شود. با بررسی فطرت به دومین عنصر از عناصر انسان‌شناختی آدمی در حکمت اسلامی می‌رسیم که در نوشته حاضر مورد توجه قرار می‌گیرد. مفهوم فطرت به معنای «آفرینش» بشری است و به دو قسمت تقسیم می‌شود: فطرت مخموره و فطرت محجوبه. امام خمینی فطرت مخموره را این‌گونه تعریف و اقسام آن را بیان می‌کنند: «حق - تبارک و تعالی - با عنایت و رحمت خود، به ید قدرت خود که طینت آدم اول را مخمّر فرمود، دو فطرت و جبلّت به آن مرحمت نمود: یکی اصلی، و دیگری تبعی که این دو فطرت، بُراق سیر و رُفرع عروج او است به سوی مقصد و مقصود اصلی، و آن دو فطرت، اصل و پایه جمیع فطریاتی است که در انسان مخمّر است و دیگر فطریات، شاخه‌ها و اوراق آن است» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۷۸).

از دو فطرت یادشده، عشق به کمال، خیر و سعادت مطلق «فطرت اصلی» و تنفر از نقص، شر و شقاوت «فطرت فرعی» و تبعی است. در واقع کمال‌طلبی خصیصه ذاتی همه افراد بشر است و آدمی به تبع این ویژگی از نقصان گریزان است. دو فطرت یادشده «فطرت مخموره غیر محجوبه» خوانده می‌شوند؛ زیرا زنگار مادیت آنها را فرا نگرفته و ویژگی اصلی خود یعنی روحانیت خود را حفظ کرده‌اند و دچار حجاب مادیت نشده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۷۹). اما اگر فطرت مذکور زنگار مادیت به خود گرفت، به «فطرت محجوبه» تبدیل می‌شود؛ زیرا غبار «مادیت» نورانیت و معنویت آن را از بین می‌برد و آن را به حجاب مادیت و نقصان فرو می‌برد. چنین نگاهی به «انسان» موجب می‌شود «حکمت اسلامی» از ذیل فلسفه یونانی

خارج شود؛ زیرا «انسان» در آموزه‌های یونانی به «حیوان ناطق» تعریف می‌شود، اما در سایه تفسیر فوق از «انسان»، «حکمت اسلامی» انسان را «زنده خداجو» تعریف می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۱۴۹). در این تعریف حکمت اسلامی از «انسان» مفهوم «زنده» در بطن خود معنای «حیوان ناطق» را دربرمی‌گیرد و علاوه بر آن مفهوم «خداجو» را به تعریف یونانی «انسان» می‌افزاید (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۱۵۰). بنابراین «انسان» با توجه به ساختار وجودی اولیه و دست‌نخورده‌اش، موجود زنده خداجو تعریف شده است.

وجود دو نوع فطرت «مخموره» و «محبوبه» نشان‌دهنده تغییر ساختار وجودی آدمی است و این حقیقت بیانگر سومین عنصر از عناصر انسان‌شناختی مد نظر نوشته حاضر است. به عبارت دیگر تبدیل شدن خلقت پاک و دست‌نخورده اولیه آدمی به خلقتی دستکاری‌شده نشان‌دهنده یک ویژگی ساختاری وجودی دیگری در آفرینش انسان است که همانا قابلیت «حرکت ذاتی» او برای حرکت بین بی‌نهایت مثبت تا بی‌نهایت منفی است. انسان تنها موجود میان مخلوقات آفرینش است که می‌تواند در مسیر تمایل فطری خود مبنی به رسیدن به «کمال» در تشخیص مصداق آن انتخاب درست یا اشتباه داشته باشد و در نتیجه مصداق انتخابی خود را تا بی‌نهایت پیگیری کند؛ به طوری که ارزش وجودی خود را به پایین‌ترین مراتب هستی (پست‌تر از جمادات) یا برترین مراتب آن (برتر از فرشتگان) برساند. این ویژگی آدمی را «جامعیت» ذاتی هستی آدمی می‌نامند (پزشگی، ۱۳۹۵: ۱۱۹-۱۱۸). صدرالدین شیرازی در توضیح این ویژگی آدمی می‌نویسد: «نفس انسانی مجمع بحرین است؛ بدین معنا که گوهر نفس به لحاظ شرافت در نخستین مرتبه فطرتش جهان جسمانی و در آخرین مرتبه هستی‌اش به لحاظ کمال آغاز جهان عقلی است. از این جهت نفس صورت‌ها در جهان مادی و ماده مواد در جهان دیگر است» (الشیرازی، ۱۳۸۱: ۴۴۶-۴۴۷).

در پرتو این توضیح مشخص می‌شود حکمت اسلامی به جای یک «انسان» از انواعی از انسان‌ها سخن می‌گوید که هر یک از آنها بنابه جایگاه وجودی خود می‌توانند ویژگی‌ها و کنش‌های متفاوتی داشته باشند.

جامع بودن وجود انسان نشان‌دهنده عنصر «تحول» و «دگرگونی» در نهاد آدمی است؛ زیرا به طور ضمنی نشان می‌دهد که آدمی در حال حرکت از پست‌ترین مراتب هستی تا برترین مراتب آن است. اما همین «تحول نهادی» آدمی ویژگی دیگری از «انسان» است که در این نوشته به عنوان آخرین ویژگی انسان‌شناختی حکمت اسلامی بدان پرداخته می‌شود. بر اساس

آموزه‌های این حکمت، «خود» آدمی در آغاز زندگی خود بیشتر با ویژگی‌های مادی زندگی آشنا می‌شود و به تدریج که ابعاد وجودی خود را گسترش می‌دهد به سوی ویژگی‌های معنوی زندگی جلب می‌شود. بر اساس آموزه‌های صدرالدین شیرازی، با فراهم آمدن شرایط تکامل مادی، آدمی از بند زندگی مادی رهایی می‌یابد و واجد بخش دیگری از ابعاد زندگی خود می‌شود که واجد نازترین شرایط زندگی عقلی می‌گردد. در صورت تداوم این شرایط به تدریج نهاد آدمی به سوی مراحل کامل‌تری از شرایط معنوی زندگی خود پیش می‌رود و به این ترتیب از زندگی مادی، ساده و ابتدایی خود جدا می‌شود و به سمت یک زندگی معنوی حرکت می‌کند که یک زندگی پیچیده‌تر و کامل‌تر به شمار می‌رود (پزشگی، ۱۳۹۵: ۱۱۷-۱۱۶).

نتیجه بحث «انسان‌شناسی» برای نوشته حاضر آن است که برای دستیابی به محتوای معنایی نظم اجتماعی بر اساس حکمت اسلامی باید به دیدگاه این حکمت به انسان توجه کرد؛ زیرا نظم اجتماعی پدیده‌ای است که به دست «انسان» و برای محیط انسانی ساخته و پرداخته می‌شود. در این نوشته به ویژگی‌های نهادی آدمی اشاره شد. نیاز عنصر نهادی هستی آدمی است. نهادی آدمی می‌تواند به شکل دست‌نخورده خود عشق به رسیدن به معنویت را داشته باشد، اما در صورت دستکاری شدن تمایل ذاتی مذکور، به سمت مادیات جلب می‌شود. بنابراین نهاد آدمی موجودیتی تحول‌پذیر است و به لحاظ نهادی می‌تواند در زندگی خود دست به انتخاب هنجارها و ارزش‌هایی بزند که میان بی‌نهایت منفی تا بی‌نهایت مثبت در نوسان است. اما باید توجه کرد که نهاد انسان‌ها در مراحل ابتدایی وجودی خود موجودیتی ساده و متمایل به ابعاد زندگی مادی دارد و به تدریج که توسعه وجودی می‌یابد، به سمت ابعادی معنوی زندگی جلب می‌شود.

### ب) اجتماع

دومین عنصری که در این نوشته به عنوان بنیان حکمی پدیده نظم اجتماعی مطرح می‌شود تصویری است که حکمت اسلامی از «اجتماع» ارائه می‌دهد. حکیمان مسلمان «حکمت مدنی» را با این گزاره آغاز می‌کنند که «انسان به مقتضای طبیعت خود مدنی است» (الفارابی، ۱۴۰۳: ۶۱-۶۲). طباطبایی در توضیح این گزاره می‌گوید: «آدمی هنگامی که دیگر افراد هم‌نوع خود را مشاهده می‌کند در می‌یابد که آنها همانند خود او آنچه را که آنها از او می‌خواهند او نیز همان را از دیگران مطالبه می‌کند. بنابراین به ناچار می‌پذیرد که دیگران از او به همان اندازه

بهره‌مند شوند که او از آنها سود می‌برد و این درک نقطه آغاز ایجاد مدنیت و اجتماع تعاونی است» (الطباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱۷).

جوادی آملی می‌گوید که بهره‌مندی آدمی از هم‌نوعان خود «استخدام» است و نه «اجتماع» و اعتبار نخست زمانی به دومی تبدیل می‌شود که بهره‌مندی افراد انسانی به استخدام‌های دو و چندجانبه تبدیل شود؛ به این ترتیب یک هماهنگی میان فطرت محجوبه آدمی و اعتبار استخدام از یک سو و فطرت مخموره با اعتبار اجتماع از سوی دیگر مشاهده می‌شود. جوادی آملی از تحلیل مذکور نتیجه می‌گیرد که «انسان به مقتضای طبع خود مدنی نیست بلکه وحشی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ب: ۳۸۴-۳۸۵). اما آنچه بشر در بند «طبیعت» را که پیرو قوای «شهوت» و «غضب» است از بند طبیعت خارج می‌کند همان توان «عقل» یا «فطرت» اوست که بنابر ذات خود، دو قوه مذکور را کنترل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ب: ۳۸۹). این نکته نیز با تمایل فطری آدمی برای حرکت به سوی کمال هماهنگ است. بنابراین، در پرتو توضیحات جوادی آملی می‌توان آموزه طباطبایی را در این گزاره اساسی خلاصه کرد که «حاکمیت طبیعت به گسترش توحش می‌انجامد و حاکمیت عقل به استقرار تمدن». این نتیجه‌گیری نیز با نظریه «فطرت» حکمت اسلامی سازگار است.

ایده «توحش طبعی و تمدن فطری» بشر در مرحله بعد به خوبی توضیح می‌دهد که چرا بعد از اعتبار «اجتماع»، اعتبار «عدالت اجتماعی» ضروری است. همان‌طور که طباطبایی خود تصریح می‌کند، آنچه موجب می‌شود آدمی متوجه شود که شرایط پیشا اجتماعی نمی‌تواند وضعیتی پایدار و مطلوب باشد همانا قوه «عقل» و «فطرت» آدمی است (الطباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱۷). بنابراین فطرت آدمی به هر میزان که بر اساس سرشت نهادین خود پیش می‌رود، به حرکت در مسیر کمال رغبت بیشتری می‌یابد و انسانی که از فطرت پاک و اولیه خود برخوردار است بنیان اجتماع خود را از رفع نیازهای شخصی به سوی برقراری کنش‌های متقابل و عادلانه سوق می‌دهد. با این توضیح، نگارنده خطر می‌کند و مدعی می‌شود که سه اعتبار استخدام، اجتماع و عدالت اجتماعی که هر سه در یک لایه از لایه‌های شبکه اعتبارات قرار گرفته‌اند، نشان‌دهنده اعتبار سه نوع اجتماع ساده، متوسط و پیچیده هستند. به این بیان اگر در نظریه اجتماعی و جامعه‌شناسی جدید معیار طبقه‌بندی اجتماع را سادگی یا پیچیدگی ساختار اجتماعی، نقش‌ها و کارویژه‌های آن تشکیل می‌دهد، در «حکمت اسلامی» وضعیت ساده یا پیچیده فطرت و نهاد بشری است که سادگی یا پیچیدگی ساختار اجتماعی و سرشت



جامعه را مشخص می‌کند. به این ترتیب فطرت محبوب به ساخت اجتماعی با معیار استخدام ختم می‌شود، در حالی که فطرت مخموره به تأسیس اجتماعی با محوریت «عدالت» خواهد انجامید. بین این دو نوع از اجتماعات طیف وسیعی از اجتماعات قرار می‌گیرند که می‌توانند در طیف مذکور از یک سوی طیف به سوی دیگر آن حرکت کنند.

اگر در پرتو تفسیر حاضر «مدینه» شناسی حکیمان کلاسیک مانند فارابی مورد توجه قرار گیرد، آنگاه مشخص می‌شود که از نظر حکیمان مزبور پاره‌ای از اجتماعات انسانی در طیف اجتماع‌شناسی طباطبایی بین اعتبار استخدام و اجتماع قرار دارند. این اجتماعات بر اساس ادبیات به کاررفته به وسیله فارابی عبارت‌اند از: اجتماعات «ضروری» (مدینه ضروریه)، «ثروت‌اندوز» (مدینه نذاله) و «رفاه‌طلب» (مدینه خست). بر همین اساس می‌توان اجتماعات شوکت‌طلب (مدینه کرامتیه)، چیره‌طلب (مدینه تغلبیه) و آزادی‌طلب (مدینه حریه) را در زمره اجتماعاتی قرار داد که بین اعتبار «اجتماع» و اعتبار «عدالت اجتماعی» قرار می‌گیرند. در طرح اجتماع‌شناسی (مدینه‌شناسی) این حکیمان تنها اجتماعات سعادت‌طلب (مدینه فاضله) بین اعتبار «اجتماع» و اعتبار «عدالت اجتماعی» قرار دارند. نگارنده آموزه‌های حکیمان کلاسیک را در جدول زیر خاصه کرده است.

جدول ۱- اجتماع‌شناسی حکمت مدنی

ردیف	نوع اعتبار	مبدأ اعتبار	نوع اجتماع	ارزش اجتماعی غالب
۱	عدالت اجتماعی	قوه عقل	اجتماع فاضله اولی	کمال‌طلبی
۲	عدالت اجتماعی	قوه عقل	اجتماع فاضله تابعه مماثل	کمال‌طلبی
۳	عدالت اجتماعی	قوه عقل	اجتماع فاضله سنت	کمال‌طلبی
۴	اعتبار اجتماع	قوه شهوت	اجتماع آزادی‌خواه	آزادی‌خواهی
۵	اعتبار اجتماع	قوه شهوت	اجتماع چیره‌گرا	چیرگی بر سایر اجتماعات
۶	اعتبار اجتماعی	قوه شهوت	اجتماع رفاه‌طلب	رفاه‌طلبی
۷	اعتبار اجتماع	قوه شهوت	اجتماع شهرت‌طلب	شهرت و شوکت‌طلبی
۸	اعتبار استخدام	قوه غضب	اجتماع ثروت‌اندوز	ثروت‌اندوزی
۹	اعتبار استخدام	قوه غضب	اجتماع ابتدایی	ضروریات اولیه

بر اساس این جدول، هر چه از ردیف نخست به ردیف آخر حرکت کنیم، از یک سوی طیف اجتماع‌شناسی (اعتبار عدالت اجتماعی) به سوی دیگر آن (اعتبار استخدام) منتقل می‌شویم. همان‌طور که مشاهده می‌شود، سه نوع اجتماع در اجتماع‌شناسی حکمت مدنی کلاسیک شناسایی می‌شود که همگی بر اساس ادراکات عقلی اعتبار می‌شوند و اساس آن اجتماع «کمال‌طلبی» ذاتی آدمی است. اما چهار اجتماع بعدی بر اساس اعتبار اجتماع شکل می‌گیرند که نیازهای شهوانی آدمی عامل تأسیس آنهاست؛ از این رو اساس نظام هنجاری‌شان را شهرت‌طلبی، افزون‌خواهی، رفاه‌طلبی و آزادی‌طلبی تشکیل می‌دهد. دو اجتماع آخر در جدول بالا اجتماعاتی هستند که عامل اعتبارشان غضب آدمی است و تأمین ضروریات زندگی و ثروت‌اندوزی ارزش‌های اساسی تشکیل‌دهنده آنها را می‌سازند.

از نظر نگارنده، لازم است دو نکته دیگر درباره جدول بالا گفته شود: نخست اینکه هر یک از اجتماعات بالا ویژگی‌های اجتماعات پایین‌تر از خود را دارند؛ اما همان‌طور که معلوم است، برای مثال خواست «لذت‌طلبی» در اجتماع شوکت‌طلب در دل خود خواست ثروت‌طلبی (اجتماع ثروت‌اندوز) و تأمین نیازهای ضروری (اجتماع ضروریه) را دارد (الفارابی، ۱۹۶۴: ۸۹)؛ همان‌طور که پست‌ترین اعتبارات از انگیزه‌ها و نیازهای قوه غضب و سپس قوه شهوت برمی‌خیزند و برترین اعتبارات محصول قوه عقل هستند. از این رو حکیمان (همان‌طور که در تعریف «حکمت» در آغاز این نوشته بیان شد) آن را به نظم‌بخشی و ساماندهی بشری به سامان و نظم عقلی (و نه سامان شهوی یا غضبی) تعریف می‌کنند.

اما نکته دوم که باید یادآور شد این است که آدمی و اجتماعات او در طول حیات‌شان امکان حرکت رو به بالا و پایین در جدول بالا را دارند. از این رو یک اجتماع اولیه امکان تبدیل شدن به اجتماعات بالاتر از خود را دارد؛ همان‌طور که احتمال تنزل رتبه یک اجتماع در این جدول وجود دارد. خلاصه آنکه اجتماع‌شناسی دومین عنصر بنیادین برای ارائه یک نظریه درباره نظم اجتماعی است.

### ج) نظام هنجاری

سومین عنصری که در این نوشته به عنوان بنیان حکمی پدیده «نظم اجتماعی» مطرح می‌شود «نظام هنجاری» است. اگر ادعای حسنی و موسوی (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵: ۱۲۴-۱۲۳) را بپذیریم که نظریه «اعتبارات عملی» طباطبایی نظریه‌ای ساختاری است، در آن صورت وارد کردن این عنصر به معنای خارج شدن از نظریه اعتبارات است. به عبارت

دیگر، بررسی پدیده نظم اجتماعی علاوه بر عناصر ساختاری (که از نظریه اعتبارات گرفته می‌شود)، نیازمند عناصر محتوایی مانند نظام هنجاری است. اما باید توجه کرد که حکیمان و دانشمندان علم اخلاق دسته‌بندی‌های گوناگونی از نظام‌های هنجاری ارائه کرده‌اند؛ بنابراین ما شاهد صورت‌بندی نظام‌های هنجاری متفاوتی هستیم. به این علت نگارنده در اینجا سعی می‌کند یک نظام هنجاری ساده و بسیار رایج از منظر «اخلاق مدنی» را برای بررسی خود به کار گیرد. نظام مذکور که مورد پذیرش بیشتر حکیمان مدنی مسلمان نیز قرار گرفته است شامل چهار دسته نظام هنجاری فاضله، جاهله، ضالّه و فاسقه می‌شود. در این دسته‌بندی نظام هنجاری فاضله شامل مجموعه‌ای از عناصر می‌گردد که کاربست آنها در اجتماع موجب رسیدن به «سعادت» است (الفارابی، ۱۹۹۱: ۱۱۸). در برابر این نظام هنجاری، سه نظام هنجاری قرار دارند که همگی آنها ناتوان از رساندن اجتماع بشری به «سعادت» هستند. نخستین نظامی که در این دسته جای می‌گیرد نظام هنجاری «جاهله» است. این نظام هنجاری نه «سعادت» را می‌شناسد و نه به آن «عقیده» دارد؛ از این رو این نوع از نظام هنجاری نظامی ناآگاه نسبت به «فضیلت» نام نهاده شده است. اما دومین نظام هنجاری در اینجا نظام هنجاری «فاسق» است. به این نوع از نظام هنجاری از آن جهت «فاسق» گفته می‌شود که گرچه در بخش «دانشی» و «بینشی» مانند نظام هنجاری «فاضله» است، به گونه‌ای که بر دانش‌ها و بینش‌های سعادت‌محور صحنه می‌گذارد، اما در بخش «کنشی»، تجویزات نظام هنجاری «جاهل» را دارد. همان‌طور که معلوم است، اصطلاح «فاسق» به کسی گفته می‌شود که در «عمل» و نه در «عقاید» دچار قصور و کوتاهی است. بالاخره سومین نظام هنجاری که مقابل نظام هنجاری «فاضل» قرار می‌گیرد نظامی است که آن را نظام هنجاری «ضال» گویند. کلمه «ضال» به معنای گمراه است. در واقع این نظام هنجاری حالت منحرف‌شده نظام هنجاری «فاضله» است. به این بیان، این نوع از نظام هنجاری از آن جهت نظام هنجاری گمراهان به شمار می‌رود که سه بخش «دانشی»، «بینشی» و «کنشی» آن از «سعادت» به عنوان هدف عالی زندگی بشری رو برگردانده‌اند (الفارابی، ۱۹۹۱: ۱۲۶-۱۲۱).

جدول ۲- نظام‌های هنجاری

ردیف	نوع نظام هنجاری	نام نظام هنجاری	دانش‌ها	بینش‌ها	کنش‌ها
۱	فاضله	فاضله	+	+	+
۲	غیر فاضله	جاهله	-	-	-
۳	غیر فاضله	فاسقه	+	+	-
۴	غیر فاضله	ضاله	+	-	-

در جدول بالا علامت مثبت زیر عناصر دانشی، بینشی و کنشی به معنای آن است که این عناصر همسو با «سعادت» نهایی بشری هستند و بر عکس علامت منفی نشان‌دهنده ناهمسوئی آن نظام هنجاری با «سعادت» مد نظر است.

#### ۵. نظم اجتماعی: محتوای معنایی، الگو و سازمان اجرایی

پس از آنکه بنیان‌های انسان‌شناختی، اجتماع‌شناختی و هنجارشناختی پدیده نظم اجتماعی از منظر «حکمت مدنی» توضیح داده شد، لازم است تمهیدات لازم برای حرکت به سوی نظریه‌پردازی درباره نظم اجتماعی از منظری بومی بیان شود. گفتنی است وقتی صحبت از تمهید مقدمات برای رسیدن به یک نظریه بومی می‌شود منظور آن نیست که تلاش نگارنده بر آن است که می‌خواهد چنین نظریه‌ای را ارائه دهد؛ زیرا این کار علاوه بر بنیان‌های حکمی که تا کنون در این نوشته اصول کلی آن انجام شده (و نیازمند تکمیل است)، مستلزم انجام مطالعات میدانی و استفاده از دستاوردهای نظریه‌های اجتماعی در ارتباط با موضوع است که از حوصله این نوشته و نگارنده خارج است؛ اما آنچه در اینجا نیاز به تأکید دارد آن است که با توجه به مطالب ارائه‌شده می‌توان دستاوردهای زیر را برای نظریه‌پردازی درباره «نظم اجتماعی» بومی برشمرد:

۱. از منظر حکمت مدنی به پدیده نظم اجتماعی مانند هر پدیده دیگر باید نگاهی پویا (دینامیک) داشت؛ از این رو به جای سخن گفتن از یک نظم اجتماعی باید به طیفی از نظم‌های اجتماعی اندیشید که در قالب یک نظریه تبیین‌پذیر باشند. همان‌طور که بررسی بنیان‌های پدیده نظم اجتماعی نشان داد، این نوع از نگاه که در حکمت متعالیه نگاه «اشتدادی» گفته می‌شود، تأثیر خود را در سرشت انسان، انواع اجتماعات و نظام‌های هنجاری نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، وقتی سخن از نه یک نوع انسان بلکه از انسان‌ها می‌شود و هنگامی که نه از

یک قرارداد اجتماعی بلکه قراردادهای اجتماعی باشد و وقتی به جای یک نظام هنجاری به نظام‌های هنجاری فکر شود، طبعاً نظریه‌ای هم که از نظم اجتماعی ساخته و پرداخته می‌شود خود حاوی تحلیل نظم‌های اجتماعی خواهد بود. بنابراین نظریه نظم اجتماعی مد نظر باید بتواند آن را در انواع انسان‌ها، اجتماعات و نظام‌های هنجاری توضیح دهد.

۲. نگاه «اشتدادی» به پدیده‌های اجتماعی بلافاصله مسئله «اشتداد» در محتوای معنایی نظم اجتماعی را به ذهن متبادر می‌کند. در توضیح باید گفت اگر یک نظریه اجتماعی بنیان نظم را تنها در ترس از مجازات و نظریه دیگر بنیان مذکور را در امید به پاداش و نظریه سوم در وجود هنجارهای مشترک می‌داند، نگاه اشتدادی حکم می‌کند که نظریه بومی باید بتواند هر سه فاکتور ترس، پاداش و هنجار مشترک را در یک نظریه تبیین کند. با توجه به آنکه حکمت مدنی سرشت آدمی را در طیفی تعریف کرد که میان موجودی پست‌تر از جمادات تا موجودی برتر از فرشتگان قرار می‌گیرد (و به همین دلیل صدرالدین شیرازی انسان را موجودی جامع می‌خواند)، بنابراین نظم اجتماعی هر یک از مراتب مذکور با مراتب دیگر به لحاظ محتوا تفاوت خواهد داشت. به همین ترتیب اجتماعی که موجودی انسانی در مراتب پایین وجودی می‌سازد (اجتماع استخدامی) با اجتماعی که انسانی با مراتب وجودی بالا تأسیس می‌کند (اجتماع عدالت‌محور) به لحاظ طراحی نظم و برقراری آن تفاوت خواهند داشت. در نهایت بدیهی است نظام هنجاری سعادت‌محور نظمی را تجویز خواهد کرد که مغایر نظام هنجاری غیر فاضله باشد.

۳. نگاه اشتدادی حکمت متعالیه علاوه بر تولید نظریه و مدل نظم اجتماعی، در بعد اجرایی نیز تأثیرات شگرفی به جای خواهد گذاشت. طراحی سازمان‌های متناسب با این نگاه، تربیت نیروهای همخوان با بنیان‌های سه‌گانه پیش‌گفته و اجرای نظریه نظم مدنی منتخب نیز نیازمند مهندسی، طراحی، تربیت و در یک کلام ریاضت‌سازمانی عظیمی است که لازم است متولیان نظم اجتماعی جامعه کمر همت خود را برای نیل بدان ببندند.

## نتیجه‌گیری

مدعای نگارنده در این نوشته آن است که هر گونه نظریه‌پردازی، مدل‌سازی و اقدام عملی درباره پدیده نظم اجتماعی مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی حکمی است که به صورت پسینی پذیرفته شده است. برای بررسی این مدعا ابتدا برخی از نظریه‌های مربوط به نظم اجتماعی بررسی شد که در مکاتب جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی بیان شده است. نگارنده در این قسمت تلاش کرد پسینی بودن محتوای معنایی و الگوی ارائه‌شده درباره نظم اجتماعی را با فلسفه پشتیبان آنها نشان دهد.

در ادامه مطلب از نظریه «اعتباریات» محمدحسین طباطبایی به عنوان چارچوب راهنمایی برای بررسی بنیان‌های حکمی نظم اجتماعی استفاده شد. بر اساس نظریه طباطبایی مشخص شد اعتبارات اجتماعی از سلسله مراتب طولی و عرضی تبعیت می‌کنند و از این جهت سازنده یک شبکه هستند که جایگاه هر یک از اعتبارات پیشا و پسا اجتماعی در آن به روشنی مشخص می‌شود.

در مرحله بعد سه بنیان انسان‌شناسی، اجتماع‌شناسی و نظام‌هنجاری مورد توجه قرار گرفت و تلاش شد «اشتدادی» بودن موجودیت انسانی، اجتماع او و نظام‌هنجاری‌اش به نمایش گذاشته شود. بنیان‌های مذکور نشان می‌دهد از منظر «حکمت مدنی متعالی» همه عناصر انسانی و اجتماعی به صورت مقولاتی طیف‌بندی و پویا دیده می‌شوند و در نتیجه درباره سرشت انسان یا اجتماع نه از یک سرشت، بلکه از سرشت‌ها سخن به میان می‌آورد؛ همان‌طور که به جای یک نظام‌هنجاری طیفی از چنین نظام‌هایی را برای زندگی آدمی نشان می‌دهد. بدیهی است نظریه‌پرداز یا کارگزاری که با چنین نگرشی به انسان و اجتماع و هنجارهای اجتماعی می‌نگرد، در طراحی نظری، مدل‌سازی و عملیاتی کردن وظیفه سازمانی خود در زمینه نظم اجتماعی به مسئله اشتداد توجه ویژه خواهد کرد.

نوشته حاضر درصدد بیان معنایی و مفهومی نظم اجتماعی نبود و همچنین نمی‌خواست مدلی برای نظم اجتماعی ارائه دهد، زیرا انجام چنین کاری نیازمند مهارت‌های دیگری غیر از مهارت‌های حکمی و فلسفی است که موضوع نوشته حاضر است. از این رو این نوشته تنها می‌تواند بخشی از موادی را برای نظریه‌پرداز اجتماعی و کارگزاران رسمی ساماندهی اجتماعی فراهم کند که بتوانند با افزودن مهارت‌های نظری و تجارب عملی خود یک نظریه یا مدل یا سازمان طراحی و تأسیس کنند که بتواند نمونه‌ای از نظم اجتماعی مطلوب را در نظر و عمل به جهانیان نشان دهد.

## منابع فارسی

- [امام] موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۹۲)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، چ ۱۵، تهران: نشر مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- پزشکی، محمد (۱۳۹۵)، «حکمت صدرایی: الگوی فلسفی علم سیاست»، فصلنامه حکمت اسلامی، س ۳، ش ۳ (پیاپی ۱۰).
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف)، تفسیر انسان به انسان: نظریه جدید پیرامون معرفت‌شناسی انسان، تحقیق و تنظیم محمدحسن الهی زاده، چ ۳، قم، نشر: مرکز چاپ و انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ب)، نظریه علامه طباطبایی در باب توخّش طبعی و تمدن فطری انسان در شریعت در آینه معرفت: بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، چ ۵، قم، نشر: مرکز نشر و انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه: دفتر اول نشست‌ها و گفتگوها، به اهتمام شریف لک‌زایی، قم، نشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حایری یزدی، مهدی (۱۳۶۱)، کاوش‌های عقل عملی، تهران، نشر: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حسنی، ابوالحسن (۱۳۹۰)، حکمت سیاسی متعالیه، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حسنی، سید حمیدرضا و هادی موسوی (۱۳۹۵)، «نظریه اعتباریات به مثابه فرانظریه اجتماعی نزد علامه طباطبایی و محقق عراقی»، فصلنامه حکمت اسلامی، س ۳، ش ۲ (پیاپی ۹)، تابستان.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۱)، المبدأ و المعاد، تهران، نشر: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، محمد حسین و مرتضی مطهری (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، ج ۲، چ ۴، تهران: نشر صدرا.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی: هستی‌شناسی و جهان‌شناسی، ج ۱، چ ۵، تهران: نشر سازمان سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- ورسلی، پیتر (۱۳۷۸)، نظم اجتماعی در نظریه‌های جامعه‌شناسی، ترجمه سعید معیدفر، تهران: نشر مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.



## منابع عربی

- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، م ۱، ط ۲، بیروت: منشورات دار الاحیاء التراث العربی.
- الفارابی، ابو نصر محمد (۱۴۰۳)، تحصیل السعاده، تحقیق الدكتور جعفر آل یاسین، بیروت: منشورات دار الاندلس.
- الفارابی، ابو نصر محمد (۱۹۶۴)، السیاسه المدنیه، تحقیق و تعلیق الدكتور فوزی متری نجار، بیروت، منشورات: مطبعه الکاثولوجیه.
- الفارابی، ابو نصر محمد (۱۹۹۱)، آراء اهل المدینه الفاضله، تحقیق الدكتور البیر نصری نادر، بیروت: منشورات دارالمشرق.
- الطباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۵)، المیزان فی تفسیر القرآن، ط ۵، قم: منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه فی قم.





پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی