



سنن الهی به مثابه قواعد قوام‌بخش در هستی جامعه و تبیین لوازم آن

احمد صادقی^۱ ، محمدعلی عبداللهی^۲ 

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۵ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۳

چکیده

جامعه، از آن حیث که در سلسله ممکنات قرار دارد، در هستی‌اش نیازمند واجب است. خداوند، به عنوان فاعل و خالق عالم ممکنات، هستی جامعه را از طریق اراده‌ها و کنش‌های انسانی به آن اعطا می‌کند، به گونه‌ای که وجود جامعه با عدم آن قابل جمع نیست. سنن الهی، که در ساختارهای وحیانی و عقلانی به آنها معرفت پیدا می‌کنیم، زمینه‌ساز هستی ما و تمام واقعیت‌های دیگر است. همان‌گونه که واقع‌گرایی پیش‌شرط وجود ما و تمام نظریات علمی و عقلی است، سنن الهی نیز به همان میزان و با همان گستردگی زمینه حیات فردی و اجتماعی ما را مهیا می‌کند. بر این اساس، جامعه مجموعه‌ای از سنن الهی است که برای ظهور نیازمند به کنش جمعی است. سنن الهی، به مثابه قواعد قوام‌بخش، نقش علی در تحقق و بقای جامعه ایفا می‌کنند. پذیرش این امر لوازمی به دنبال خواهد داشت، که این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به برخی از آنها می‌پردازد، و از آن جمله است: محوریت یافتن فطرت انسانی در فهم سنن الهی و تکون جامعه، عکس‌الحمل بودن حمل سنت بر جامعه، لزوم تجرد جامعه، دفع نسبی‌گرایی و حفظ اختیار و مسئولیت انسانی.

کلیدواژه‌ها

سنن الهی، فاعلیت خداوند، هستی‌شناسی جامعه، قواعد قوام‌بخش

۱. دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران.

(ahmad.sadeghi@ut.ac.ir)

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

(abdollahi@ut.ac.ir)



Divine Traditions as the Constitutive Principles in the Ontology of Society and Its Consequences

Ahmad Sadeqi¹ , Mohammad Ali Abdollahi² 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2023.04.25

Accepted: 2024.02.02



Abstract

Since society is among the contingent entities, its existence is dependent on Necessary Existence. God, as the agent and creator of the contingent world, grants the existence of society through human wills and actions, in such a way that the existence of society cannot be reconciled with its non-existence. The divine traditions that we can know through the revealed and rational structures are the basis of our existence and all other realities. Just as realism is the precondition of our existence and all scientific and rational theories, divine traditions also -with the same extent and with the same breadth- provide the basis for our individual and social lives. Accordingly, society is a collection of divine traditions and its emergence requires collective action. Divine traditions, as the constitutive principles, play a causal role in the existence and survival of society. This paper, using a descriptive-analytical method, also deals with some consequences of this understanding of society, the most important of which are: the centrality of human primordial nature in perceiving divine traditions and formation of society, reverse predication in predicating tradition upon society, the necessity of immateriality of society, rejecting relativism, and preserving human volition and responsibility.

Keywords

Divine traditions, God's agency, ontology of society, constitutive principles

1. Ph.D. Candidate in Imami Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. (ahmad.sadeghi@ut.ac.ir)

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. (Corresponding Author) (abdollahi@ut.ac.ir)

۱. مقدمه

اخذ مبادی علم با لحاظ خالق و فاعل عالم هستی این امکان را فراهم می‌کند که در تأویل و تفسیر عالم، پدیده‌ها را به ریشه‌های اولی آن یعنی اسماء و صفات الهی برگردانیم. در نتیجه چنین امری معرفت به معنای واقعی آن برای ما حاصل خواهد شد (طباطبایی ۱۴۲۸، ۲۷). جامعه‌شناسی در طول تاریخ خود تلاش کرده است که با تکیه بر تجربه به مقابله با گرایش‌های فلسفی و الهیاتی بپردازد (اسکیدمور ۱۳۹۲، ۱۳). مثلاً رویکردهای اثباتی این امر را برای خود حتمی دانسته که تجربه بدون نظریه تقرر دارد و از آن مستقل است؛ اما حقیقت این است که رویکردهای تجربه محور به علم، ناقص و معیوب هستند؛ زیرا در یک مسیر افقی و برشی سطحی عالم را بررسی می‌کند به گونه‌ای که نه برای طبیعت مبدئی مشاهده می‌کند و نه غایت و فرجامی برای عالم در نظر می‌گیرد. از طرف دیگر، هیچ نسبتی میان علم و دانش خود و فاعلیت و موهبت الهی نمی‌یابد. در این رویکرد، واقعیت هستی مثله و تکه تکه می‌شود و به طبیعت به چشم خلقت نگاه نمی‌شود؛ بلکه صرفاً لاشه و مردار طبیعت مطالعه می‌گردد. در چنین شرایطی علم نیز زاییده پندارها و پیش فرض‌هاست و خروجی آن نیز چیزی جز مردارشناسی نیست، چرا که موضوع مطالعه به دلیل بریدن بال مبدأ فاعلی و مبدأ غایی آن، به چشم یک لاشه و مردار بررسی می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۷، ۱۳۵-۱۳۶). از آنجا که الهیات عقلی و الهیات نقلی از حیث معرفتی مکمل هم هستند، منابع نقلی که در کنار عقل عهده دار کشف وحی و حقیقت هستند، می‌توانند با راهنمایی و روشنگری، مسیرها و تبیین‌هایی را معرفی کنند که عقل به تنهایی نمی‌تواند تصویری روشن و واضح از آن داشته باشد.

جامعه از آن حیث که در سلسله ممکنات قرار دارد، در هستی‌اش نیازمند است. واجب الوجود یا خداوند، هستی جامعه را از طریق اراده و کنش انسانی به او اعطا می‌کند به گونه‌ای که وجود جامعه با عدم آن قابل جمع نیست؛ در این صورت می‌توان مباحث مربوط به جامعه را اعم از رویکردهای فردگرا یا کل‌گرا ذیل حکمت عملی دنبال کرد. علاوه بر حکمت عملی می‌توان در ذیل حکمت نظری از بعد قابلی و علت مادی به تبع مباحث علم النفس به طریق حکمای مشاء در طبیعیات و یا به روش حکمت متعالیه در فلسفه به معنای خاص به آن پرداخت. از طرفی با عنایت به بعد فاعلی و نسبت فاعلیت الهی با جامعه و حقایق اجتماعی می‌توان آن را در الهیات به عنوان مرتبه‌ای از خلقت خداوند و به عنوان فعل الهی مطرح و تبیین کرد؛ با این بیان که آگاهی و اراده انسان که در

طول فاعلیت الهی واسطه در ثبوت برای تحقق جامعه است، خود نیز در سلسله ممکنات جای دارد و چون سخن از امر ممکن بدون توجه به موجب و موجد آن از واقعیت بهره‌ای ندارد، بنابراین در هر صورت جامعه‌شناسی اگر بخواهد مبنای حقیقی پیدا کند لاجرم از حیث مبادی، مبانی و هستی وابسته و بند به فاعلیت الهی است.

از آن جا که نوعی نسبت و ارتباط ارگانیک میان سطوح عقلانیت وجود دارد، پیگیری و بسط واقعیت‌های الهیاتی به شدت در سایر دانش‌ها تأثیر می‌گذارد. توجه به فاعلیت الهی و گستره آن بدون شک افق‌های تازه‌ای برای هستی‌شناسی جامعه و به تبع ارتباط ارگانیک علوم و تأثیر و تأثراتی که از هم می‌پذیرند، بر روی ما می‌گشاید. رنگ و بوی این نگاه توحیدی به هستی جامعه را می‌توان در تمام تحلیل‌های خرد و کلان پدیده‌های اجتماعی و انسانی بسط داد.

الهی بودن معرفت و جامعه شناختی بودن معرفت راه و بیراهه‌ای است که تاریخ علم شاهد آن می‌باشد. پیامد و نتیجه مقید کردن هستی به امر مادی در نهایت این شد که معرفت نیز برساختی صرفاً اجتماعی دارد (Berger & Luckmann 1991, part 3). در حالی که الهیات از حاق و متن واقع سخن می‌گوید و یک علم درجه اول است و تقدمی که بر جامعه‌شناسی دارد از سنخ تقدم یک علم درجه اول بر یک علم درجه اول دیگر است. شأن الهیات بررسی و توجه به افعال الهی است که در مقام کشف واقعیت، جایگاه علوم را بعد از تعیین و تحدید هستی‌شان معلوم می‌کند. اگر علوم مدرن بخواهند از بیراهه‌ای که رفته‌اند برگردند و از کیان علم دفاع کنند الا و لابد باید متافیزیک علم و الهیات را احیا کنند. مسئله اصلی این پژوهش نمونه‌ای از احیای الهیات در زمینه مبانی و علم جامعه‌شناسی است و در پی آن است به این مسائل بپردازد که، وسعت و عمق سنن الهی تا کجاست؟ سنن الهی چه نسبتی با جامعه به عنوان امری ممکن دارند؟ آیا سنن الهی صرفاً اموری تنظیمی و نظام بخش هستند یا اموری قوام بخش که علت پدید آمدن جامعه می‌باشند؟ قوام بخش بودن سنن الهی نسبت به جامعه چه لوازم انسان‌شناختی و معرفتی در پی خواهد داشت؟

در رابطه با مسئله اصلی این پژوهش که عهده‌دار نظریه‌پردازی در باب هستی جامعه از طریق سنن الهی است، هیچ پژوهش مستقلی وجود ندارد. اما به صورت مجزا هم در باب اصالت جامعه و هم در باب سنن تاریخی و اجتماعی با رویکرد الهیاتی آثار متعددی وجود دارد، که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود. علامه طباطبایی با استناد به ادله نقلی و تجربی چون فشار اجتماعی، برای جوامع وجود مستقل، حیات، ممات و احکام

خاصی قائل هستند. ایشان در تفسیر *المیزان* جامعه را یک انسان کبیر می‌دانند که تمام نیازها و اهداف یک انسان صغیر را داراست و بیان می‌دارند که نسبت یک جامعه به جامعه دیگر دقیقاً مانند نسبت یک انسان به انسان دیگر است و چون جامعه از لحاظ عمل و غرض بزرگتر از فرد است، احتیاجش به اموری مانند امنیت و سلامت بیشتر است (طباطبائی ۱۳۹۰، ۹: ۱۸۷). سخن آیت الله جوادی آملی در باب وجود جامعه این است که جامعه هر چند وجودی اعتباری دارد اما نمی‌توان واقعیت آن را صرفاً به وجود تک تک افراد تقلیل داد و بر این امر اینگونه استدلال می‌کنند که امر کثیر و اعتباری، واقعی است. جامعه، امری کثیر و اعتباری است، در نتیجه جامعه امری واقعی است. دلیل ایشان بر واقعی بودن امر اعتباری منشأ اثر بودن امور اعتباری چون ریاست و مالکیت می‌باشد و دلیل‌شان بر واقعی بودن امر کثیر اعم بودن واقعیت نسبت به وحدت و کثرت است (جوادی آملی ۱۳۸۹، ۳۲۴-۳۲۸). شهید صدر نیز در کتاب *السنن التاريخية والفلسفة الاجتماعية فی المدرسة القرآنية* به پرسش‌هایی در مورد فلسفه تاریخ، پاسخ قرآنی می‌دهد. او سنن الهی را به دو دسته سنن الهی فوق تاریخ و سنن الهی تاریخی تقسیم می‌کند و با بیان اینکه قرآن کریم انسان‌ها را به کشف قوانین در تاریخ ترغیب کرده است به تبیین برخی سنت‌های مطرح شده در قرآن می‌پردازد.

۲. وسعت و عمق سنن الهی

فاعلیت الهی که در قالب سنت‌هایی الهی در ساختارهای وحیانی و عقلانی دریافت می‌شوند، زمینه‌ساز هستی ما و تمام واقعیت‌های دیگر است. دقیقاً همان گونه که واقع‌گرایی پیش شرط وجود ما و تمام نظریات علمی و عقلی است، سنن الهی نیز به همان میزان و با همان گستردگی زمینه حیات فردی و اجتماعی ما را مهیا می‌کنند به گونه‌ای که تمام هستی و علم ما با این حقایق احاطه شده است. روشن و واضح است که لحاظ چنین زمینه‌ای ساختارهای معرفتی و جهان‌های اجتماعی ما را کاملاً متحول و زیر خواهد کرد. این تحولات در جامعه شناسی شدت بیشتری خواهد داشت چرا که موضوع این علم یعنی جامعه، امری ایستا و صلب نیست بلکه حقیقتی پویا و متغیر است که هر گونه تغییر معرفت جمعی باعث تغییر خود موضوع خواهد شد.

به بیان عمیق‌تر، اعتقاد و عدم اعتقاد به سنت‌های الهی اعم از آنکه فردی یا جمعی باشند از سنخ یک باور در عرض باورهای دیگر نیست؛ چرا که اعتقاد یا عدم اعتقاد به اینکه عالم فعل خداست مقدم بر تمام باورها و زمینه شکل‌گیری آنهاست. انکار چنین

نقش بنیادین و وسیعی برای سنن الهی به عنوان زمینه تمام باورها و معرفت‌های فردی و جمعی باعث شده که به عینیت الهیات و عقلانی بودن معرفت الهی حمله شود که در نتیجه یا با اسطوره پنداشتن الهیات به نفی آن رأی داده‌اند (آرون ۱۳۹۶، ۱۰۷) و یا نهایتاً با رویکردهای ایمان‌گرایانه آن را حفظ کرده‌اند. حال آنکه عالم هستی عین فعل الهی است و تبیین علی پدیده‌ها و رویدادهای آن تنها با شناخت سنن الهی امکان پذیر است. حقیقتی که تمام نظریات علمی و فرضیه‌های علمی برای آنکه بتوانند واقع‌نمایی خود را حفظ کنند و به سفسطه ختم نشوند لازم است آن را رعایت کنند و تبیین کنند که ریشه‌های فاعلی و غایی یک حقیقت به کجا ختم می‌شود.

۳. قوام‌بخشی سنن الهی در هستی جامعه

با توجه به تبیینی که از وسعت فاعلیت الهی و سنن الهی به محاذات عالم امکان بیان شد، هستی جامعه ذیل دسته‌ای از قواعد قوام‌بخش تحت عنوان سنن الهی تبیین می‌گردد که با کنش‌های جمعی ظهور می‌یابد. برای روشن شدن این تعریف لازم است تفاوت قواعد قوام‌بخش با قواعد نظام‌بخش روشن گردد.

دسته‌ای از قواعد، به فعالیت‌ها و اموری که از پیش موجودند و قوام دارند، نظم می‌دهند؛ برای نمونه قواعد راهنمایی و رانندگی باعث نظم بخشیدن به رانندگی می‌شود، اما رانندگی پیش از وضع یا تحقق این قواعد وجود داشته است و بدون این قواعد هم رانندگی - هر چند با سختی و بی‌نظمی - می‌تواند تحقق داشته باشد. این دسته از قواعد «نظام‌بخش» یا «تنظیمی»^۱ هستند. از سوی دیگر قواعدی وجود دارد که علاوه بر نظام بخشی به یک پدیده امکان تحقق و هستی آن را فراهم می‌کند. قواعدی که بر بسیاری از بازی‌ها و نهادهای اجتماعی حاکم است از این دسته می‌باشد؛ مثلاً بازی شطرنج چیزی جز دسته‌ای از قواعد از پیش تعیین شده یا تعیین یافته نیست. این دسته از قواعد «قوام‌بخش»^۲ هستند (Searle 1997, 21-23). بر خلاف بازی‌ها که معمولاً بازیگران نسبت به آن آگاهی و توجه دارند، در مورد نهادها بسیاری از افرادی که به گونه‌ای با یک نهاد در تعامل هستند ممکن است از ساختار و قواعد آن بی‌خبر باشند.

با تبیین وسعت و گستردگی فاعلیت الهی و تفکیک قواعد نظام‌بخش از قواعد قوام‌بخش، می‌توان جامعه را اینگونه تعریف کرد که جامعه مجموعه‌ای از سنن الهی است که برای ظهور نیازمند کنش‌هایی جمعی است. این سنن الهی به مثابه قواعد قوام‌بخش، نقش علی در تحقق و بقای جامعه ایفا می‌کنند. هر کجا که سنن الهی جمعی تحقق داشته

باشد، جامعه نیز وجود دارد. به بیان دیگر، سنت‌های الهی را می‌تواند از جهت انسانی به دو دسته سنت‌های فردی و جمعی تقسیم کرد و تجلی و تعین سنت‌های جمعی همان جامعه است؛ یعنی دسته‌ای از سنن الهی برای تحقق یافتن و تعین به بیش از یک فرد نیازمندند، که به واسطه آنها جامعه ایجاد می‌گردد. بنابراین تعریف، جامعه تجلی سنت‌های جمعی الهی است که بر اساس آن می‌توان سنت‌شناسی را به عنوان بدیلی برای جامعه‌شناسی معرفی کرد.

جامعه‌شناسی از حیث اصل موضوع وابسته و بند به سنن الهی است. آن دسته از قواعد و ضوابط الهی که ذیل سنت مطرح می‌شود در عین اینکه در بستری اجتماعی اتفاق می‌افتد، هم زمان باعث تکون و ظهور جامعه می‌شوند. از باب تشبیه معقول به محسوس، شبیه به این تمثیل و تبیین قرآنی که می‌فرماید «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا» (رعد: ۱۷). همانطور که وقتی آب از آسمان نازل می‌شود و یک جویبار را خودش ایجاد می‌کند و در بستر آن جویبار جاری می‌شود و با جاری شدن آب اودیه و جویبار نیز ایجاد می‌شود. وقتی خداوند علم به سنت‌ها و طرح‌های خود را با وحی یا ادراک فطری از آسمان و عالم امر نازل می‌کند، هنگام تحقق، اجرا شدن و پیاده شدن این سنت‌ها لاجرم جامعه نیز که مجرا و بستر این سنت‌ها هستند ایجاد می‌شود.

توضیح آنکه دسته‌ای از سنت‌های الهی برای تحقق، لاجرم نیازمند حضور دیگران هستند؛ مثلاً سنت ازدواج، سنت ابتلای به صبر در برابر دروغ و تهمت دیگران، یا سنت نجات بودن صداقت و ... تنها در یک بستر جمعی و ساز و کار گروهی قابل تصورند. تحقق این سنت‌ها لازمه‌اش تحقق جمع و گروهی است که آن سنت را نمود و بروز دهند. در این میان آنچه اصالت دارد همان فاعلیت و سنن الهی می‌باشد که تمام هستی از جمله انسان‌ها در مدار سنت‌ها و قواعد الهی نقش ایفا می‌کنند. این طرح الهی چنان جزئی و دقیق تبیین شده است که هم در مقام توصیف و هم در مقام پیش‌بینی می‌تواند راهگشا باشد.

شناخت و لحاظ سنن الهی تعبیه شده در هستی، امکان ادراک و تفسیر وضعیت را ممکن می‌سازد. علت این امر آن است که ادراک ما وابسته به بسترها و زمینه‌های معرفتی است. ما با توجه به واقعیت‌های زمینه‌ای نه تنها قواعد و وقایع بلکه حتی اشیا را به مثابه انواع معینی از اشیا (چیزها) می‌بینیم (Wittgenstein 1986, 19). در واقع هر موردی از ادراک، نمونه‌ای از «ادراک به مثابه» است؛ یعنی ادراک‌کننده امور ادراک شده را با مقولاتی که از پیش به آنها معرفت داشته است می‌سنجد و می‌شناسد. البته آنچه که در بیان

کسانی مانند ویتگنشتاین بیان می‌شود صرفاً ناظر به زمینه‌های ذهنی و زبانی است؛ اما در اینجا چنین تبیینی با یک توسع همراه است و لایحه‌های هستی‌شناختی را نیز در بر می‌گیرد. وجود زمینه‌هایی که قوام هستی فردی و جمعی انسان به آنها است برای هر گونه تفسیر معناشناختی و ادراکی ضروری است. این ضرورت به قدری جدی و لازم است که می‌توان گفت ادراک و آگاهی در بستر همین زمینه‌ها شکل می‌گیرد. اصطلاح زمینه از این جهت به کار می‌رود که بر اساس نگاه فقری به ممکنات، تمام علل در نقش زمینه و طلبی بیش نیستند که خداوند بر اساس طلب و اقتضای هر زمینه افعال خود را ظهور و تجلی می‌دهد.

افعال الهی و سنت‌های جمعی وقتی در عالم خلق ظهور می‌یابند، به صورت روایتی از زندگی برای ما پدیدار می‌شوند که ما به صورت تجربه‌های زماندار و سلسله وار با آنها مواجه هستیم. این زمینه‌ها، کاربردی پویا و فعال بر مجموعه رویدادهای متوالی و تاریخ مند دارند؛ یعنی در معنادهی، تفهیم و تفسیر پدیده‌ها و کنش‌ها نقشی محوری ایفا می‌کنند. هر جامعه با معرفت و تلقی خاصی که در مورد نحوه عملکرد عالم هستی و قواعد حاکم بر آن دارد کنش‌های خود را تنظیم و تعدیل می‌کند. با لحاظ این امر که هر جامعه‌ای در کدام سنن الهی در حال سیورورت و حیات است، هویت و هستی آن جامعه تعیین می‌یابد و به تبع آن، افراد جامعه را برای کنش‌ها و پیامدهای معینی آماده می‌سازد. در واقع کنش‌های اجتماعی در عین آنکه سنت‌های قوام بخش جامعه را ظهور می‌دهند، از آنها نیز پیروی می‌کنند و توسط سنت‌های الهی به عنوان زمینه و بستر کنش نیز هدایت می‌شوند. به همین دلیل است که کنش‌های اجتماعی خودمفسر نیستند؛ بلکه این فهم سنت‌های قوام بخش یک جامعه است که امکان تفسیر درست سایر پدیده‌های اجتماعی را برای ما فراهم می‌کند.

در ادامه برخی از ابعاد و لوازم قوام بخش بودن سنن الهی در هستی جامعه بیان خواهد شد. از جمله اینکه فهم سنت و آمادگی برای رفتار هماهنگ با سنت‌های قوام بخش جامعه، از طریق فطرت که خودش یکی از افعال الهی در جان آدمی است، امکان پذیر خواهد بود.

۴. تبیین لوازم نظریه

۴-۱. نقش محوری فطرت انسانی در فهم سنن الهی و تکون جامعه
فطرت نوع انسانی در عین آن که مبنای ارتباط و فهم سنن الهی را برای ما فراهم می‌آورد،

هم زمان شیوه مواجهه ما با این معرفت فطری، موضوع آن را نیز دستخوش تغییر قرار می‌دهد. به بیان دیگر، هم زمان با اذعان به اینکه کدام سنت‌های الهی در عالم طبیعی و اجتماعی حکم فرما هستند و از چه طریقی می‌توان به ساز و کار و نحوه عملکرد آنها پی برد، متناسب با مبنایی که اتخاذ می‌کنیم خود را در دل سنتی دیگر خواهیم یافت، زیرا سنن الهی نسبت به علم و جهل و حتی تقصیر کنش‌گر حساسیت دارند و عملکرد متفاوتی بروز خواهند داد.

اگر سنن الهی قواعد قوام‌بخش و هستی‌بخش جامعه هستند، ممکن است سؤال شود که ما چگونه بدون اطلاع و آگاهی کافی از کم و کیف این سنت‌ها، در بستر آنها ذیل یک سنت خاص جمع می‌شویم و یک جامعه خرد یا کلان را تشکیل می‌دهیم؟ به عبارت دیگر، اساساً علم ما به قواعد ذیل یک سنت کلان که به صورت جامعه ظهور پیدا می‌کند به چه صورت است؟ و ما تحت چه ضوابطی اصول هنجاری آن را می‌شناسیم و در بستر آنها عمل می‌کنیم؟

در این رابطه الگوی به کارگیری زبان گفتاری می‌تواند مصداق و مثال دقیقی در تبیین این مسئله باشد. زبانی که فرد با آن سخن می‌گوید نظمی را در برابرش قرار می‌دهد که مستلزم جلوه‌های عینی از زندگی اجتماعی است که زندگی روزمره در قالب آن امور تعیین یافته و معنا پیدا می‌کند. اموری مانند نام‌گذاری اشیاء، بازی‌ها، قراردادهای اجتماعی و ... تمام این امور به وسیله واژگان نظم پیدا می‌کند. بر این اساس زبان، مختصات زندگی فرد را در جامعه نشان می‌دهد و آن را سرشار از موضوع‌های معنادار می‌کند (Searle, 2010, 61). در تبیین علت پیروی از قواعد زبانی معمولاً بیان می‌شود که ما به صورتی ناآگاهانه از این قواعد هنجاری پیروی می‌کنیم؛ حتی برخی مانند چامسکی معتقدند که سنخ این نوع از قواعد زبانی اساساً به گونه‌ای نیست که بتوانیم علت آنها را درک کنیم. چامسکی در تبیین خود از دستور زبان عمومی بیان می‌کند که کودک فقط به این دلیل می‌تواند گرامر یک زبان طبیعی را بیاموزد که به صورتی پیشین و فطری از قواعد دستور زبان عمومی برخوردار است. از نظر او این قواعد به اندازه‌ای ناخودآگاه هستند که راهی وجود ندارد تا کودک بتواند از عملکرد آنها آگاه شود (Chomsky 2007, Part 2).

به همین منوال برای ایجاد روابط اجتماعی از جمله تفاهم جهت تعاون و همکاری جمعی برای تحقق یک هدف و انعقاد یک قرارداد در این باب، بستر و شرایط خاصی لازم است؛ یعنی آنچه که قرارداد نامیده می‌شود در هر ظرف و بستری از واقعیت محقق نمی‌شود؛ بلکه وجود حقایقی مانند وعده و الزام برای تحقق بستر و زمینه قرارداد ضروری

است. به طور کلی در چنین بستری باید اموری ذاتی و دسته‌ای از قواعد حاکم باشند که بر محور آن قواعد ذاتی، امور اعتباری و قراردادی در نسبت با آنها تعریف و ساخته شوند و مبنای کنش‌ها و افعال جزئی‌تر قرار بگیرد. از جمله مفاهیم ذاتی و بنیادی، وجود حقوق و وظایفی است که منطبق با نظام هستی یا همان فعل الهی باشد. این نقش زمینه‌ای و ذاتی به وسیله فطرت درک و دریافت می‌شود. فطرت انسانی زمینه‌ای فراهم می‌کند که به سبب آن بتوانیم از جهان هستی و جهان‌های اجتماعی معرفت خاصی دریافت کنیم و آنها را به گونه‌ای معنادار تفسیر و تبیین کنیم. همین امر ذاتی و مشترک انسانی است که امکان درک مشترک اولیه و فهم بسترهای کنش را برای ما ممکن می‌سازد.

یکی از مهم‌ترین ادعاهای بنیادینی که در باب جامعه وجود دارد این است که ذهنیت مشترک متقابل مرز میان واقعیت زندگی اجتماعی و سایر واقعیت‌های دیگر است. این ذهنیت مشترک متقابل در ساحت اجتماعی باعث می‌شود که فرد این امر را بدیهی قلمداد کند که واقعیت اجتماعی به همان میزان که برای خود فرد، واقعی است برای دیگران نیز واقعیت دارد و در گام بعدی اساساً حالت حقیقی آگاهی همان حالت عرفی آن است و شناخت متعارف شناختی است که در امور جاری و بدیهی روزمره در آن با دیگران شریک هستیم (Searle 1997, 8).

در نقد چنین مبنایی باید گفت با اینکه انسان‌ها در برابر یک امر مشترک ظاهراً کنش‌ها و ارتباط‌های مشترکی دارند اما از آنجا که آگاهی و علم از سنخ وجودند (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۳۹۰) و انسان‌ها در ساحت مختلف وجودی سیر می‌کنند معنا و تفسیر آن امر مشترک برای هر فرد و گروهی وابسته به سعه و ساحت وجودی او و نوع نگاه او به عالم به عنوان نظامی الهی یا الحادی است؛ زیرا اساساً ادراک مفاهیم ریشه در شهود هستی دارد (جوادی آملی ۱۳۸۶-الف، ۳۱۸) از طرف دیگر هرگز با این سنخ از برهمکنش‌ها و ارتباطات به حسب ظاهر یکسان، جامعه تشکیل نخواهد شد، زیرا برای وجود یافتن جامعه یک وحدت وثیق و محکم لازم است، وحدتی که با وجود جامعه در شدت و ضعف مساوق باشد. آن امری که لایه‌های عمیق و پیوندهای محکمی برای تعیین جامعه ایجاد می‌کند، همان لایه‌های عمیق کنش‌های انسانی است و نه ظاهر و قالب کنش و افعال به ظاهر یکسان که در باطن و لایه‌های زیرین متشتت و دارای اختلاف هستند. از این رو آنچه که در جامعه محوریت می‌یابد بیش از آنکه زمان-تاریخ و مکان-جغرافیا باشد پیوندهای باطنی و اعتقادی است؛ هر چند که وحدت مکانی یا زمانی وجود نداشته باشد. در مقام تشبیه می‌توان گفت همان گونه که علم خداوند منشأ پیدایش عالم است

علم انسان‌ها و اشتراک باورهای آنها منشأ وجود جامعه است. با این تفاوت که علم الهی علمی فعلی و پیشینی است ولی علم انسان متأخر و تابع نظام هستی و سنت‌های الهی. حقیقت علم نیز امری مجرد است که نفس با حرکت جوهری‌ای که دارد با صورت‌های مجرد اتحاد پیدا می‌کند. این صور مجرد در مخزن غیبی در فرشتگان علمی وجود دارد و انسان‌ها آن را تولید یا جعل نمی‌کنند؛ بلکه براساس نوع خلقت و فطرت انسانی، آن را کشف می‌کنند. و براساس همین نحوه خلقت، هنگامی که ارتباط انسان با صور مجرد قطع شود سهو و نسیان حادث می‌گردد. (جوادی آملی ۱۳۹۷، ۳۶) جامعه امری نیست که عارض بر نفوس انسانی شود؛ زیرا در این صورت مانند هر امر عرضی دیگر موضوع از آن بی‌نیاز خواهد بود ولی خود عرض نیازمند و محتاج به آن. در اینجا نیز اگر جامعه عارض بر نفوس انسانی تلقی شود، انسان‌ها از آن بی‌نیاز خواهند بود و این در حالی است که انسان خود را نیازمند و محتاج به جامعه می‌بیند. بنابراین عارضی بودن وجود جامعه با نیاز وی به جامعه هم‌خوانی ندارد. از نگاه دینی نیز انسان نیازمند جامعه است؛ زیرا وجود جامعه طرحی الهی برای تحقق مقام عبودیت بعد از هبوط انسان است، تا بتواند به وسیله زندگی اجتماعی سیر تکامل خویش را با موفقیت در ابتلائات و امتحانات طی کند.

در ترسیم نسبت فرد با جامعه برخی اندیشمندان عرصه‌های اجتماعی را با تشبیه جامعه به یک فرد تبیین می‌کنند؛ مثلاً علامه طباطبایی جامعه را «انسان کبیر» می‌داند^۳ (طباطبایی ۱۳۹۰، ۹: ۱۸۷). دورکیم و بسیاری از جامعه‌شناسان بدون آنکه دلیلی ارائه دهند در مقام تبیین سیستمی از جامعه آن را به یک انسان عرفی تشبیه می‌کنند. اما امر واحدی که هویت فرد و جامعه را به خوبی می‌تواند تبیین کند و پیوند معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی میان این دو حقیقت ایجاد کند، سنت‌های الهی است. در نظریه «اصالت سنت» رکن محوری و نقطه وحدت این دو امر در حاکم بودن سنن الهی بر فرد و جامعه می‌باشد. البته همان‌گونه که در مورد فرد انسانی هیچ‌کدام از بدن و روح به صورت متمایز و جداگانه هویت بخش انسان نیست بلکه هم بدن مادی و هم روح مجرد انسان در تشخیص انسان مدخلیت دارند، در تشخیص هر جامعه نیز وحدت و کثرت به تنهایی تشخیص بخش جامعه نیست؛ بلکه نسبت‌های ویژه‌ای که افراد با سنت‌های الهی پیدا می‌کنند یک جامعه خاص را متعین می‌کند. ذکر این نکته لازم است که وحدت و کثرت به دلیل ماهیت نبودن متضاد نیستند (جوادی آملی ۱۳۹۷، ۳۰۲)؛ از این رو اتصاف جامعه به وحدت و کثرت نه تنها امری ممکن بلکه واقعی است.

۲-۴. عکس‌الحمیل در حمل سنت بر جامعه

نگاه فلسفه‌های عرفی که بر مبنای اصالت ماهیت شکل گرفته‌اند در باب علت و معلول به گونه‌ای است که برای هر کدام از طرفین یک ذات جدا از هم و متمایز از یکدیگر قائل هستند؛ اما بنا بر اسیل بودن وجود و رابط بودن معلول، جز فقر و ربط چیزی برای معلول باقی نمی‌ماند. لازمه اینگونه ارتباط معلول با علت این است که بدون لحاظ و نظر به علت، معلول اصلاً دیده نمی‌شود. به بیان دیگر لحاظ استقلال معلول عین ندیدن اوست چرا که از بعد معرفتی نیز علت قیّم معلول است (جوادی آملی ۱۳۸۶-ب، ۳۱۹-۳۲۰). بر این اساس، سنن الهی که علت قوام بخش و هستی بخش جامعه هستند هم تقدم هستی شناختی و هم تقدم معرفت شناختی بر خود جامعه دارند.

این بدان معناست که وقتی می‌گوییم «جامعه ظهوری از سنن الهی است» برخلاف آنچه که در ظاهر نشان می‌دهد، موضوع آن است که از باب عکس‌الحمیل در جای محمول قرار گرفته است. صورت صحیح این گزاره این است که «ظهوری از سنن الهی جامعه است». اما ذهن به دلیل انس معرفتی با جامعه شناسی جاری و غلبه ادبیاتی و گفتمانی، آن را موضوع قضیه قرار می‌دهد در حالی که این تقدم امری ذهنی است و به حسب واقع این سنن الهی است که تقدم خارجی و حقیقی دارند.

در بیان وحی نیز این حقیقت عیان می‌شود؛ آنجا که قرآن کریم وقتی می‌خواهد از جوامع گذشته یاد کند از آنها به عنوان «سنت» یاد می‌کند و می‌فرماید «فَقَدْ مَضَّتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ» (انفال: ۳۸) و «فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ» (فاطر: ۴۳). عنوان سنت اشاره به معنا و حقیقت جامعه دارد و ذکر علت در بیان هویت جامعه بهترین تبیین و شریف‌ترین نوع تعریف آن است.

آنچه اولاً و بالذات واقعی است خداوند است و هر جا که خداوند و صفات و افعال الهی باشد واقعیت و هستی ظهور پیدا می‌کند. از همین رو سنت‌های الهی اموری عین واقعیت هستند و جامعه نیز به دلیل ربطی که با این سنت‌ها پیدا می‌کند امری واقعی و هویت‌مند می‌شود؛ البته سنت‌های الهی بر جامعه تقدم بالحقیه دارند. در تقدم بالحقیه حقانیت و واقعیت یکی بر دیگری تقدم دارد؛ یعنی یکی اولاً و بالذات واقعی است و دیگری ثانیاً و بالعرض. این بدان معنی است که حقانیت و واقعیت جامعه به تبع و معلول حقانیت و واقعیت سنن الهی است. تنوع عوالم طبیعی، انسانی و اجتماعی نیز به دلیل سنخ سنن الهی و تنوع آنهاست. مثلاً سنت‌هایی مانند ابتلاء، ایستادگی و مقاومت یا استدراج و... برای پیدایش و ظهور فقط در دل یک جامعه تحقق می‌یابند.

۳-۴. تجرد جامعه: فرازمانی و مکانی بودن جامعه

با تعریف و تبیین امر مادی و امر مجرد، امری که جامع است نمی‌تواند امری مادی باشد؛ چون ذات امر مادی غیبت اعضا از یکدیگر است و آن امری که همه اعضای جامعه در آن حاضر و جمع هستند و جامعه را تشکیل می‌دهد ضرورتاً امری مجرد و غیرمادی است؛ زیرا لازمه جمع شدن چند امر حقیقی، تجرد و غیر مادی بودن آنها است. اگر انسان حقیقتی مجرد است و نه مادی، پیوند انسان‌ها در کنش‌های جمعی و در قالب جامعه نیز حقیقتی مجرد و غیرمادی خواهد بود.

به بیان دیگر جامعه یا وجود نخواهد داشت یا بنابر حقیقت معنای آن، باید امری مجرد و غیر مادی باشد. در معنای جامعه، جمع شدن حول یک محور واحد که ناگزیر باید امری مجرد باشد، لازم و ضروری است. وقتی که نفوس انسانی با حرکت جوهری در بستر سنن الهی و با محوریت این سنن حرکت و سیر می‌کنند، جوامع خرد و کلانی به ظهور می‌رسند که پیوند و استحکام روابط آن جامعه تابعی از میزان شدت و ضعفی است که افراد در نسبت با سنن الهی ایجاد می‌کنند. چنین رویکردی به جامعه افقی ثابت و مجرد را ترسیم می‌کند چرا که در سنن الهی تحویل و تبدیلی راه ندارد. سنن الهی اموری ثابت هستند، از این جهت جامعه نیز که ظهوری از سنن الهی است، وجهه‌ای از عالم ثبات و تجرد پیدا می‌کند و چون محدود به زمان و مکان نیست، قابلیت جمع شدن افراد در مکان‌های مختلف و زمان‌های مختلف را می‌یابد.

آنچه یک جامعه را با اعضایش پیوند می‌دهد و آن را از سایر جوامع متمایز می‌سازد وحدتی است که به تبع وحدت ادراک و تجرد علم تحقق می‌یابد (پارسانیا ۱۳۹۵، ۱۲۱). حقایق علمی به هیچ وجه قابل اشاره حسی نیست. آنچه که به وسیله آن ادراک واقع می‌شود صورت موجود در آلت ادراکی نیست بلکه شخص مثالی موجود در اعیان خارجی است (طباطبائی ۱۴۱۶، ۲۵۰). معلوم بالذات اصلاً در عالم طبیعت نیست چرا که در هیچ جهتی از جهات طبیعت قرار نمی‌گیرد. آنچه که به حس ادراک می‌شود اعم از ملموسات اولی - که برای نخستین بار با حس ادراک می‌شوند مانند حرارت، برودت، نرمی و زبری - و ملموسات ثانوی - یعنی محسوساتی که به وسیله ملموسات اولی شناخته می‌شوند - صورت علمی آنها در فضای نفس و جان موجود است و به هیچ وجه صور علمی آنها در خارج موجود نیست (جوادی آملی ۱۳۹۷، ۲۴۵، ۱۸۶-۱۹۲).

باید توجه کرد که این تجرد صور علمی مختص به امور کلی عقلی نیست؛ (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۲۳۴)، تا اشکال شود که مردمی که در یک جامعه هستند و اکثراً

متوغل در حس و خیال می‌باشند درکی از امور کلی و معقولات انتزاعی ندارند تا به تبع آن اتحادی بین آنها ایجاد شود؛ بلکه معلوم بالذات مجرد است و هیچ وضع و محاذاتی با اشیاء مادی خارجی ندارد. اساساً امور مادی به هیچ وجه نمی‌توانند با امور مجرد وضع و محاذات فیزیکی داشته باشند. معلوم بالذات و معقول بالذات قائم به نفس است و با آن اتحاد دارد و نفس در هیچ جغرافیا و مکانی از طبیعت جای ندارد. به همین دلیل محسوس بالذات نیز در جایی از عالم طبیعت نیست. بنابراین تمام ارتباط و تعامل جمعی انسان‌ها در جامعه که در یک بستر معرفتی و علمی رخ می‌دهد، به تبع تجرد تمام اقسام علم، مجرد خواهد بود و از ویژگی‌های امر مجرد فرازمانی و مکانی بودن آن است.

۴-۴. دفع نسبی گرایی

هر کدام از افعال خداوند دارای یک کارویژه هستند. وجود این کارویژه‌ها به دلیل حکیم بودن خداوند است؛ بر این اساس تبیین علل غایی و کارکرد آن امری صرفاً مربوط به «ناظر انسانی» نیست. به بیان دیگر اینگونه نیست که عالم هستی خالی از ارزش گذاری ذاتی باشد، بلکه خود عالم از آن جهت که عین فعل الهی است در دو قوس نزول و صعود دارای غایت است و مبنای تمام ارزش گذاری‌ها به فاعلیت الهی برمی‌گردد. در چنین عالمی نسبی‌گرایی کاملاً مردود است چرا که با حکمت و طرح پیشین الهی در تنافی است. در عالم هدف‌های ذاتی وجود دارد و اساساً فعل خداوند، هم در صدور و هم در رجوع محفوف به هدف است.

کنش‌های ما به وسیله سنن الهی قوام می‌یابند به این معنا که جهان هستی، جهان انسانی و جهان اجتماعی در اصل استناد داشتن به سنن الهی واحد هستند. اگر این سنت‌های الهی و قواعد خلقت بر آنها حاکم نبود حتی بی‌نظمی و آشوبی هم در کار نبود زیرا اساساً وجود نداشتند. خداوند حکیم بر اساس حکمت خویش و فاعلیت بالتجلی خود قواعدی را مبتنی بر اسماء و صفاتش تجلی داده است. عالم هستی از آن حیث که مخلوق و فعل خداوند است چیزی جز تجلی فعل و سنن الهی نیست و قبل از فاعلیت الهی وجود مجزائی نداشته است. همان کسی که ساز و کار و سنت‌های قوام بخش این عالم را تعیین کرده، از طریق وحی آنها را به روشنی بیان کرده است. بر این اساس توحید افعالی به این معناست که آثار تمام عوالم اعم از عوالم انسانی و اجتماعی مستند به اوست و بدون او نه تنها هیچ نظمی پیدا نمی‌کنند بلکه هیچ نوع قوام و وجودی نخواهد داشت؛ از این رو هیچ‌گیزی از سنت‌های الهی نیست. ما همیشه در دل سنن الهی هستیم و از سنتی به سنت

دیگر منتقل می‌شویم؛ هرچند از آن تحت عنوان‌هایی چون تغییر جامعه یا فرهنگ تعبیر شود.

توجه به مبدئیت و فاعلیت الهی و تکیه بر گزارش وحیانی از آن به عنوان یک منبع مطمئن و بدون خطا، محدودیت‌های نسبی‌گرایی را - که تبیین کارکردها را در سه حوزه فاعلی، غایی و معناشناختی تابعی از ناظر انسانی قرار می‌دهد - دفع می‌کند و می‌تواند شناخت علمی و ثابتی ارائه بدهد؛ ثابتی که نظریه‌های علمی نه تنها در حوزه علوم انسانی بلکه علوم طبیعی نیز برای حفظ علمی بودن خود نیازمند به آن هستند؛ زیرا با محوریت و اطلاق فاعلیت الهی، علوم طبیعی نیز باید با پاسخ به دو پرسش مهم در باب مبدأ فاعلی و غایی بتوانند شرط لازم علمی بودن را احراز کنند (جوادی آملی ۱۳۹۴، ۱۳۰-۱۳۳). نگاه کاشف بودن علم از حقایق عالم، اعم از علوم طبیعی یا پدیده‌های انسانی، ریشه در منظومه فکری حکیمانی چون فارابی دارد. براساس مبانی جناب فارابی، تمام شاخه‌های علوم انسانی دارای ذات هستند؛ هر چند که موضوع آن علوم، برای ایجاد وابسته به اراده انسان باشد؛ زیرا علم ما به آنچه که اراده‌های انسانی به وجود می‌آورد، مانند علوم طبیعی با کشف و پرده برداری اتفاق می‌افتد و اینگونه نیست که شناخت آنها هم وابسته به اعتبار و برساخت ما باشد. هنگامی که اعتبار و اراده انسان تحقق عینی پیدا می‌کند، مانند همه موجودات خارجی دارای آثاری می‌شود که آثار خارجی و پیامدهای این افعال عینی دیگر تحت کنترل ما نیست و به عنوان موجودات خارجی می‌توان به مطالعه آنها پرداخت. بر اساس چنین نگرشی به هستی است که فارابی علوم را بر اساس موضوعات آنها طبقه بندی می‌کند (فارابی ۱۹۹۶).

نسبی‌گرایی در علوم اجتماعی، که با نفی غایت مندی جوامع پدید آمده است، نه تنها تیشه بر ریشه علم می‌زند بلکه معناداری گزاره‌ها را نیز با چالش مواجه می‌کند. زیرا هر نوع تجویز و توصیه در باب جامعه و علوم اجتماعی و هرگونه اطلاق نقص یا کمال به جامعه یا سایر خصوصیات و ویژگی‌هایی که به نقص و کمال برمی‌گردد بر اساس قاعده «إثبات شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له»، بعد از هستی عینی و معنادار جامعه قابل تصور است.

از طرف دیگر اندیشمندانی که برای جامعه گزاره‌های هنجاری و تجویزی صادر می‌کنند، ابتدا لازم می‌دانند برای توجیه و تبیین گزاره‌های تجویزی خود دست به یک غایت‌شناسی و فرجام‌شناسی بزنند چرا که اساساً برای تبیین و دفاع و یا نقد گزاره‌های تجویزی و هنجاری نیازمند یک فرجام‌شناسی هستیم؛ به گونه‌ای که بدون پذیرش چنین غایتی

گزاره‌های بایستی و هنجاری، مهمل و بی معنا خواهند بود. به همین دلیل کسی مانند مارکس که رویکردی عمل‌گرا برای تغییر جوامع دارد در *مانیفست*، ابتدا دست به یک فرجام‌شناسی و پیشگویی برای جوامع می‌زند (Marx & Engels 2007, 9). در مقابل این رویکرد، طبیعت محوری قرار دارد. نگاه غالب یونان باستان در باب زندگی و جهان این بود که همه امور در یک چرخه تکراری در حال حرکت است؛ تکرار فصل‌ها، تکرار شب و روز و تولد و مرگ جانداران (Lowith 1949, 12). رویکرد طبیعت محور، پدیده‌های اجتماعی را بدون یک پشتوانه معنایی درک می‌کند یعنی نگاهی که به هستی دارد در باب جوامع نیز تسری می‌دهد. از این رو هم در بعد طبیعت و هم در باب رخدادها و تغییر و تحول‌های جامعه، بی دلیل تسلیم خدایان متعدد بودند و برای خود اختیاری قائل نبودند (Lowith 1949, 13). پدیده‌های اجتماعی به تنهایی تهی از معنا هستند حتی توالی این پدیده‌ها آنها را معنا دار نمی‌کند؛ بلکه صحبت از معنای پدیده‌های اجتماعی در صورتی ممکن است که این پدیده‌ها یک هدف و غایت واضحی داشته باشند. تبیین جامعه بر محور سنن الهی و قوام بخش بودن آنها، با طرد هر گونه نسبی‌گرایی، معناداری را نیز برای تبیین‌های اجتماعی به ارمغان می‌آورد و آن را از پوچی و مهمل بودن رویکردهای طبیعت محور می‌رهاند.

۴-۵. حفظ اختیار و مسئولیت انسانی

بعد از بیان نحوه تحقق و ظهور سنن الهی و پدیدار شدن هویتی تحت عنوان جامعه، ممکن است اشکال شود که با چنین سیطره و وسعتی که برای فاعلیت الهی بیان شد، اختیار و اراده انسان جایگاهی نخواهد داشت. کنش مند بودن انسان وقتی معنای محصلی پیدا خواهد کرد که کنش او مبتنی بر آگاهی و اراده‌اش تعریف شود. هر فعل اختیاری دارای فاعلی است که با اراده و اختیار خود فاعل صادر می‌شود. امکان ندارد که فعلی واحد از دو فاعل صادر شود و به هر دو مستند گردد؛ یعنی اگر افعال انسان را مستند به اختیار خودش بدانیم جایی برای استناد آن افعال به خداوند باقی نمی‌ماند و اگر کنش‌های انسانی را مستند به اراده الهی بدانیم باید اراده و اختیار را از انسان نفی کنیم که در این صورت انسان موضوعی بی اختیار برای تحقق افعال و سنن الهی خواهد بود که این همان جبر است.

پاسخ این است که استناد فعل واحد به اراده دو فاعل، در صورتی محال است که هر دو فاعل در عرض یکدیگر، مؤثر در انجام آن، فرض شوند؛ اما اگر دو فاعل در طول

یکدیگر باشند استناد فعل به هر دوی آنها بلامانع است. استناد فعل به فاعل قریب و مباشر و خدای متعال، در دو سطح است و فاعلیت الهی در طول فاعلیت انسان قرار دارد و اینگونه نیست که کارهایی که از انسان سر می‌زند صرفاً باید به انسان یا فقط به خداوند استناد یابد؛ بلکه کنش‌های انسانی در عین آنکه به پشتوانه اختیار و اراده انسان صادر می‌شود در افق بالاتری به خداوند قابل استناد است. به گونه‌ای که اگر تعلق به اراده الهی در کار نباشد هیچ انسان، علم و قدرت، اراده و اختیار، و کار و نتیجه‌ای وجود نخواهند داشت؛ زیرا وجود همگی آنها نسبت به خداوند متعال عین ربط و تعلق و وابستگی است و هیچ نوع استقلالی از خودشان ندارند (مصباح یزدی ۱۳۹۳، ۲: ۳۹۲).

کنش اختیاری و ظهور و تحقق یک سنت الهی به وسیله آن با وصف و قید اختیاری بودن آن کنش، خواسته قضای الهی است و اختیاری بودن آن از مشخصات و از شؤون تقدیرش است. از این رو اگر به صورتی جبری ظهور یابد به معنای تخلف در قضای الهی خواهد بود. ریشه چنین اشکالی، این توهم است که اگر کنشی متعلق قضاء و قدر الهی باشد، دیگر جایی برای اختیار و انتخاب فاعل انسانی وجود ندارد. در حالی که کنش اختیاری، صرف نظر از اراده فاعل انسانی ضرورت نمی‌یابد و هر معلولی تنها از راه اسباب خودش متعلق قدر الهی قرار می‌گیرد.

اساساً فاعل بالقصد در اختیار خودش مضطر است؛ به این معنا که خداوند او را مختار قرار داده است و اختیارش امری حادث است و هر حادثی محدثی دارد. پس خود اختیار ناشی از سببی اقتضاکننده و علتی موجب است که در نهایت منتهی به اختیاری ازلی می‌شود. (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۲۲۴) لازم به یادآوری است که پذیرش یا عدم پذیرش اختیار و حتی نحوه تقرر آن به عنوان یکی از سنت‌های الهی، شیوه معنادهی و تفهیم پدیده‌ها و کنش‌های اجتماعی را زیر و زبر خواهد کرد چرا که ما کنش را متأخر از اراده و اختیار و متکی بر آن تبیین می‌کنیم و اگر یکی از ارکان کنش را حذف کنیم تمام تبیین‌های خرد و کلان دیگر نیز دچار تبدیل و تغییر خواهد شد.

جوامع به تبع سنن الهی قبل از ظهور و عینیت، دارای وجود علمی هستند به گونه‌ای که ارتباط و تعامل تمام اجزای جامعه در وجود علمی کاملاً عیان و معلوم است و ذره‌ای از آن بر خداوند به عنوان خالق و معطی حقایق پوشیده نیست. در پیدایش عینی جامعه، انسان‌ها و افراد به مثابه بخشی از علت هستند که به واسطه اعمال اراده و به عنوان علت زمینه‌ای بر اساس نگاه امکان فقری باعث بروز نوعی از جامعه می‌شوند. عینیت و ظهور جامعه همان عینیت و تحقق سنت‌ها و نسبت‌هایی با هستی است که سنخ آثار،

کیفیت و پیامدهای آنها تحت اراده انسان‌ها نیست. وقتی جوامع ظالم و سنت‌های ویرانگر غلبه پیدا می‌کنند، به گونه‌ای که اراده فردی و انسانی توان و یاری مقابله با تغییر آن را ندارد، خداوند پیامبران را برای مقابله با جامعه به وسیله احیای سنت‌های عادلانه و حیات بخش گسیل می‌دهد تا سنت‌هایی که مانند غل و زنجیر بر گردن افراد سنگینی می‌کند و مانع حرکت آنها می‌شود را بردارد.^۵

بنا بر نحوه ظهور سنت‌ها و پدیدار شدن جوامع و ربط آن به باورها و معرفت انسانی لازم است مسئله جبر و اختیار را از بعد ارادی یا غیر ارادی بودن معرفت و باور نیز مطرح کرد. مبنای کلامی و حدیثی «لا جبرَ وَ لا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» می‌تواند در ساحت معرفت شناختی ما را به ترجیح اختیارگروی غیر مستقیم^۶ در ساحت اخلاق باور برساند. ارتباط ما با سنن الهی رابطه‌ای دو سویه است به این معنا که در عین آنکه ما با باورها و اراده خود سنت‌های خاصی را ظهور و بروز می‌دهیم، در عین حال هر سنت به مثابه بستری معرفتی شرایطی ایجاد می‌کند که باورهای ویژه‌ای در ما شکل بگیرد.

براساس اختیارگروی غیرمستقیم، باور کردن نتیجه و محصول مستقیم اراده نیست و ما قادر نیستیم به طور عادی و صرفاً به واسطه اراده خودمان به چیزی باور پیدا کنیم، زیرا در این صورت باور امری ناظر به واقع محسوب نمی‌شد بلکه وابسته به میل و خواسته ما بود. با این حال اراده نقشی مهم و غیرمستقیم در باور یافتن ما بازی می‌کند (پویمن ۱۳۸۷، ۵۷۶). ما به نحوی غیرمستقیم مسئول بسیاری از باورهایمان هستیم زیرا اگر دست به گزینش دیگری زده بودیم یا اگر به قرائن زمینه‌ای توجه کافی می‌کردیم باورهای متفاوت و به تبع آن کنش‌های متفاوتی می‌داشتیم. به طور کلی بذل توجه در اختیار مستقیم ما قرار دارد و افراد بی توجه و بی دقت از آنجا می‌توانستند باورهای صادقی در اختیار داشته باشند ولی فاقد آن هستند، مسئول باورهای نادرست خود می‌باشند (پویمن ۱۳۸۷، ۵۷۵).

البته درک شهودی و حضوری انسان از اختیار و اراده خود تا به اندازه‌ای است که در دوران مدرن بیش از آنکه جبر مسئله و چالش ایجاد کند، تفویض و احساس استقلال و رهایی مطلق در هستی، مسائلی چون ترس و نگرانی در زندگی را برای انسان به وجود می‌آورد. غفلت انسان از سنن الهی و جایگاه ربوبیت الهی باعث استقلال بخشیدن انسان به خود و مستقل دیدن سایر موجودات جهان می‌شود. چنین نگاهی به عالم باعث می‌شود که انسان در حیات دنیوی به حسب ادارک مقتضی این عالم، تدبیر همه امور و کارهایش را به دست خود بداند و نسبت به آسیب سایر موجودات و پدیده‌ها یا اموری که ممکن

است از دست بدهد و یا به آنها نرسد، همیشه در ناآرامی و ترس باشد.

۵. نتیجه‌گیری

۱. برخلاف رویکرد غالب در جامعه‌شناسی که در طول تاریخ خود تلاش کرده است با تکیه بر تجربه به مقابله با گرایش‌های فلسفی و الهیاتی بپردازد، اخذ مبادی علم با لحاظ خالق و فاعل عالم هستی این امکان را فراهم می‌کند که در تأویل و تفسیر عالم، پدیده‌ها را به ریشه‌های اولی آن یعنی اسماء و صفات الهی برگردانیم. با عنایت به بعد فاعلی و نسبت فاعلیت الهی با جامعه و حقایق اجتماعی می‌توان آن را در الهیات به عنوان مرتبه‌ای از خلقت خداوند و به عنوان فعل الهی مطرح و تبیین کرد.
۲. لحاظ فاعلیت الهی و توجه به سنن الهی به عنوان زمینه‌هایی عینی و معرفتی، ساختارهای معرفتی و جهان‌های اجتماعی را کاملاً متحول و زیر و زبر خواهد کرد. این تحولات در جامعه‌شناسی شدت بیشتری خواهد داشت چرا که موضوع این علم یعنی جامعه امری ایستا و صلب نیست بلکه حقیقتی پویا و متغیر است که هر گونه تغییر معرفت جمعی باعث تغییر خود موضوع خواهد شد.
۳. جامعه مجموعه‌ای از سنن الهی است که برای ظهور نیازمند کنش‌هایی جمعی است. این سنن الهی به مثابه قواعد قوام‌بخش، نقش علی در تحقق و بقای جامعه ایفا می‌کنند. هر کجا که سنن الهی جمعی تحقق داشته باشد، جامعه نیز وجود دارد.
۴. فطرت انسانی زمینه‌ای فراهم می‌کند که به سبب آن بتوانیم از جهان هستی و سنن الهی معرفت خاصی دریافت کنیم و آنها را به گونه‌ای معنادار تفسیر و تبیین کنیم. همین امر ذاتی و مشترک انسانی امکان درک مشترک اولیه و فهم بسترهای کنش را برای ما ممکن می‌سازد.
۵. از آنجا که لحاظ استقلال‌ی معلول عین ندیدن اوست، چرا که از بعد معرفتی نیز علت قیم معلول است، سنن الهی که علت قوام‌بخش و هستی‌بخش جامعه هستند هم تقدم هستی‌شناختی و هم تقدم معرفت‌شناختی بر خود جامعه دارند. این بدان معناست که از باب عکس‌الحمیل می‌گوییم «جامعه ظهوری از سنن الهی است» و الا صورت صحیح این گزاره این است که «ظهوری از سنن الهی جامعه است».
۶. جامعه یا وجود نخواهد داشت یا بنابر حقیقت معنای آن، باید امری مجرد و غیر مادی باشد. در معنای جامعه، جمع شدن حول یک محور واحد که ناگزیر باید امری مجرد باشد، لازم و ضروری است. وقتی که نفوس انسانی با حرکت جوهری در بستر و محور

سنن الهی حرکت و سیر می‌کنند، جوامع خرد و کلانی به ظهور می‌رسند که پیوند و استحکام روابط آن جامعه تابعی از میزان شدت و ضعفی است که افراد در نسبت با سنن الهی ایجاد کرده‌اند

۷. از آنجا که خداوند حکیم است، افعال الهی هر کدام کار ویژه و هدف خاصی را دنبال می‌کنند. توجه به مبدأیت و فاعلیت الهی و تکیه بر گزارش و حیانی از سنن الهی، چالش‌های نسبی‌گرایی را دفع می‌کند.

۸. کنش اختیاری و ظهور و تحقق یک سنت الهی توسط آن، با وصف و قید اختیاری بودن برای آن کنش خواسته قضای الهی است و مختار بودن فاعل از مشخصات و از شئون تقدیری کنش است.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
- اسکیدمور، ویلیام. ۱۳۹۲. تفکر نظری در جامعه‌شناسی. ترجمه گروهی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- آرون، ریمون. ۱۳۹۶. مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی. تهران: علمی و فرهنگی.
- پارسانیا، حمید. ۱۳۹۵. جهان‌های اجتماعی. قم: کتاب فردا.
- پویمن، لوئیس پی. ۱۳۸۷. معرفت‌شناسی (مقدمه‌ای بر نظریه شناخت). تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶-الف. رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، ج. ۳. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶-ب. سرچشمه اندیشه، ج. ۳. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۷. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹. جامعه در قرآن. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۴. اسلام و محیط زیست. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۷. رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، ج. ۷. قم: اسراء.
- صدر، محمدباقر. ۱۴۱۶ ق. السنن التاريخية والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية. قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۹۰. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۱۶ ق. نه‌ایة الحکمة. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم مؤسسة النشر الإسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۲۸ ق. مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی. قم: نشر باقیات.
- فارابی، محمد بن محمد. ۱۹۹۶. إحصاء العلوم. بیروت: دار و مكتبة الهلال.

مصباح یزدی، محمد تقی. ۱۳۹۳. آموزش فلسفه. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. تهران: نشر دانشگاهی.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار
إحياء التراث العربی.

Bibliography

Holy Qur'an

- Al-Sadr, Muhammad Baqir. 1995. *al-Sunan al-Tārīkhiyya wa-l-Falsafa al-Ijtimā'iyyah fī-l-Madrasa al-Qur'āniyya (Historical Traditions and Social Philosophy in the Qur'anic School)*. Qom: Markaz al-Abḥāth wa al-Dirāsāt al-Takhaṣṣuṣiyya li-l-Shahīd al-Ṣadr. (In Arabic)
- Aron, Raymond. 2017. *Main Currents in Sociological Thought*. Translated by a group of translators. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī. (In Persian)
- Berger, Peter L., & Thomas Luckmann. 1991. *The Social Construction of Reality*. Penguin.
- Chomsky, Noam. 2007. *On Language: Chomsky's Classic Works Language and Responsibility and Reflections on Language*. New York: The New Press.
- Fārābī, Muḥammad ibn Muḥammad (al-Farabi). 1996. *Iḥṣā' al-'Ulūm*. Beirut: Dār wa Maktaba al-Hilāl. (In Arabic)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2007a. *Rahiq Makhtum: A Commentary on Transcendent Wisdom*, Vol. 3. Qom: Nashr-i Isrā'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2007b. *The Origin of Thought*, Vol. 3. Qom: Nashr-i Isrā'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2008. *The Status of Intellect in the Geometry of Religious Knowledge*. Qom: Nashr-i Isrā'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2010. *Society in the Quran*. Qom: Nashr-i Isrā'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2014. *Islam and the Environment*. Qom: Nashr-i Isrā'. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah. 2018. *Rahiq Makhtum: A Commentary on Transcendent Wisdom*, Vol. 7. Qom: Nashr-i Isrā'. (In Persian)
- Lowith, Karl. 1949. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Marx, Karl, & Frederich Engels. 2007. *Manifesto of the Communist Party*. New York: International Publisher.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi. 2013. *Teaching Philosophy*. Tehran: Shirkat-i Chāp va Nashr-i Beynulmilal. (In Persian)

- Parsania, Hamid. 2015. *Social Worlds*. Qom: Kitāb-i Fardā. (In Persian)
- Pojman, Louis P. 1995. *What Can We Know? An Introduction to the Theory of Knowledge*. Tehran: Imam Sadiq University. (In Persian)
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1981. *Al-Ḥikma al-Muta‘āliya fī-l-Asfār al-‘Aqliyya al-Arba‘a*. Beirut: Dar Iḥya’ al-Turāth al-‘Arabī. (In Arabic)
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1981. *al-Shawāhid al-Rububiyya fī-l-Manāhij al-Sulūkiyya*. Glosses by Mulla Hadi Sabzavari. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī. (In Arabic)
- Searle, John. 1997. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.
- Searle, John. 2010. *Making the Social World*. Oxford: Ocford University Press.
- Skidmore, William. 2012. *Theoretical Thinking in Sociology*. Translated by a group of translators. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. (In Persian)
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 2007. *Majmū‘a Rasā’il al-‘Allāma Ṭabāṭabā’ī (Collected Treatises of Muhammad Husayn Tabataba’i)*. Qom: Nashr-i Bāqiyāt. (In Arabic)
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1995. *Nihāya al-Ḥikmah*. Qom: Jamā‘at al-Mudarrisīn fī al-Ḥawza al-‘Ilmiyyah bi Qom Mu’assasa al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1985. *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’an*. Beirut: Mu’assasa al-A‘lamī. (In Arabic)
- Wittgenstein, Ludwig. 1986. *Philosophical Investigations*. Translated by Anscombe. Blackwell.

یادداشت‌ها

1. regulative
2. constitutive
۳. فالمجتمع إنسان كبير له من مقاصد الحياة ما للإنسان الصغير، و نسبة المجتمع إلى المجتمع تقرب من نسبة الإنسان الفرد إلى الإنسان الفرد.
۴. التحقیق أن النفس ذات نشئات ثلاثة عقلية و خيالية و حسية و لها اتحاد بالعقل و الخيال و الحس
۵. «و یضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم» (اعراف: ۷).
6. indirect volitionalism