

## نظریه اعتباریات به مثابه نظریه‌ای انسان‌شناختی

محمدتقی کریمی قهی\*

### چکیده

در این مقاله با هدف گشودن باب گفت‌وگو درباره علوم انسانی و اجتماعی بومی به مسئله تأثیر پیش فرض‌های انسان‌شناختی و روش‌شناختی در نظریه پردازی‌های علوم انسانی می‌پردازیم. تأکید فیلسوفان مسلمان بر مسئله علم و ادراک کلیات در تعریف انسان با رویکرد قیاسی برای پی‌افکندن علوم انسانی بومی ناکافی دانسته شده است. نظریه اعتباریات علامه طباطبایی به عنوان رویکردی متفاوت که از سوی بر عنصر اراده، عمل و وجود غریزه استفاده در فهم انسان تأکید می‌کند و از سوی دیگر، برای اثبات آن به رویکردهای استقرایی و شهودی توسل می‌شود، چونان تجربه‌ای متفاوت در بنیان‌گذاری علوم انسانی بومی معرفی گردیده است. توانایی این نظریه در فهم و توجیه امر اجتماعی در مقایسه با رویکردهای پیشین فلسفی امتیاز ویژه این نظریه است. در مقابل دیدگاه مشهور فیلسوفان که مدنی بودن انسان را به اقتضای طبیعت انسان می‌دانند، بر اساس نظریه اعتباریات، مدنی بودن انسان از باب اضطرار است. همچنین بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی، تفاوت‌های فرهنگی را می‌توان به تفاوت در ادراکات اعتباری که برآمده از اراده‌های انضمامی است مستند کرد.

### کلیدواژه‌ها

اعتباریات، اجتماعی بودن، بومی سازی علم، علامه طباطبایی، استخدام.



## بیان مسئله

نسبت فلسفه با علوم اجتماعی از مسائل مهم در فلسفه علوم اجتماعی به شمار می‌رود. چرایی تفاوت میان اندیشه‌ها و نظریه‌های اجتماعی، به تفاوت‌ها در مبانی انسان‌شناختی و وجود شناختی ارجاع داده می‌شود (بلیکی، ۱۳۹۳: ۲۰). در واقع اختلاف در نظریه‌های علوم اجتماعی به اختلاف در مبانی فلسفی بازگشت می‌کند. با نگاهی به فراوانی نظریه‌های جامعه‌شناسی، اختلاف نظرها در میان جامعه‌شناسان را می‌توان به دلیل اختلاف در تعریف انسان و همچنین اختلاف در مبانی روش شناختی و معرفت‌شناختی دانست.

یکی از پرسش‌های مهم علوم انسانی و اجتماعی، چرایی سترون‌بودن علوم انسانی - اجتماعی در ایران است. درباره چرایی ناکارآمدی سنت فکر ایرانی در حوزه علوم انسانی، دیدگاه‌ها و نظریه‌های مختلفی بیان شده است، ولی پیش از پاسخ به چرایی ناتوانی ایرانیان از تفکر درباره امر اجتماعی و امر انسانی، این پرسش مطرح است که چرا از سنت فکری ایرانی - اسلامی انتظار می‌رود تا در حوزه تفکر ناظر به علوم اجتماعی و علوم انسانی بدرخشد و رقیب علوم انسانی و اجتماعی غربی باشد؟ نگاهی به نقش و پیشینه فکری و فلسفی ایرانیان گواه آن است که ایرانیان در تفکر فلسفی و نظری پیشینه‌ای روشن و تأثیرگذار داشته‌اند. وجود فیلسوفانی همچون ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا نقش ایرانیان را از شارح روایتگر فلسفه یونانی فراتر برده و نقش احیاگر و مولد را در حفظ و باز تولید تفکر بشری برجسته ساخته است؛ حتی برخی شواهد تاریخی گواه وجود مکتب‌های فلسفی در ایران باستان، پیش و یا هم‌زمان با پویایی فلسفه در یونان باستان است (محمدی و سلطانی، ۱۳۸۸: ۴۴). این مهم از آن جهت قابل تأمل است که بسیاری از متفکران حوزه علوم انسانی - اجتماعی تحولات و بالندگی را معلول و مرهون نظریه‌های فلسفی دانسته‌اند.

اگر این پیش‌فرض را بپذیریم سترونی فکر فلسفی ایرانی - اسلامی از بنیان‌گذاشتن علوم انسانی - اجتماعی و یا بازیگری در این میدان یا معلول نبود تفکر فلسفی درباره انسان است و یا به دلیل وجود گونه‌ای از تفکر فلسفی درباره انسان است که در عمل راه را بر نظریه‌پردازی و نوآوری در حوزه علوم انسانی - اجتماعی می‌بندد. این فرض که فلسفه اسلامی به تفکر نظری درباره انسان نپرداخته باشد قابل دفاع نیست، زیرا این فلسفه



دست کم به عنوان وارث تفکر فلسفی یونان به ناچار به سنت فکر فلسفی یونانی درباره انسان ادامه داده است.

به نظر می‌رسد فکر فلسفی اسلامی از گونه‌ای تفکر درباره انسان، روابط انسانی و فهم اجتماعی باز مانده است. گواه این سخن آنکه بخش مهمی از میراث یونانیان که به حکمت عملی مرسوم بوده و علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست را شامل می‌شده است، جز موارد معدودی و به ندرت از سوی فیلسوفان مسلمان پاس داشته نشده است؛ برای مثال، سهم تدبیر منزل در دائره المعارف عظیم شفا تنها فصلی از مقاله دهم این کتاب است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۷).

در این مقاله ضمن مواجهه انتقادی با فلسفه اسلامی در مبنا قرار گرفتن برای علوم اجتماعی بومی، با بررسی برخی تلاش‌های موفق در این رهگذر، به امکان‌ها و قابلیت‌های نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی برای انجام دادن این رسالت خواهیم پرداخت. در این مقاله برآنیم تا با مروری تاریخی ریشه ناکارآمدی فلسفه اسلامی را معلول نگاه تقلیل‌گرایانه آن به انسان دانسته و با مروری بر نظریه ادراکات اعتباری علامه قابلیت‌های این نظریه را بر اساس خوانش این مقاله برای ایده‌پردازی معطوف به انسان و در نتیجه، طراحی دیدگاه‌های خاص و امروزی در حوزه علوم اجتماعی - انسانی بررسی کنیم.

## ۱. مرور تاریخی

قدیمی‌ترین تعریف فلسفی از انسان تعریف کلاسیک انسان به حیوان ناطق است. در این تعریف از انسان که اساساً تعریفی فلسفی - منطقی است، بر اساس سنت ارسطویی تقسیم ماهیات به جوهر و عرض و تقسیم جوهر به جسم و غیر جسم و تقسیم جوهر جسمانی به نامی و غیر نامی و تقسیم جوهر نامی به حساس و غیر حساس و تقسیم جوهر جسمانی نامی حساس به ناطق و غیر ناطق، انسان مصداق موجود ناطق دانسته شده است (شیرازی، بی تا: ۱۳۵؛ ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۰۷).

بررسی‌های فراوانی درباره کارآمدی این تعریف صورت گرفته است، ولی نکته قابل توجه آن است که این تعریف و نیز بسیاری از تعریف‌های دیگر فلسفی از انسان اساساً با



نظر  
مقدم

سال بیستم، شماره ۸۰، زمستان ۱۳۹۴

هدف تمایز نهادن میان انسان و دیگر حیوانات صورت گرفته است. انسان و حیوان (انواع گوناگون حیوانی) به عنوان موجوداتی که در جنس حساس (متحرک به اراده بودن) اشتراک دارند، به یک عامل جدا کننده به عنوان فصل نیاز دارند. فصل، در حقیقت امری وجودی است که برای انسان و هر کدام از حیوانات به صورت جداگانه وجود دارد. فرض بر این بوده که چون فصل امری وجودی است، به محض ایجاد تمایز میان انسان و حیوان و به طور کلی میان انواع گوناگون، به تمام ماهیت آن نوع (مثلاً انسان) فهم حاصل شده است و این فهم، کلی و به گونه‌ای قیاسی است.

اما چرا ناطق را فصل انسان دانسته‌اند؟ به نظر می‌رسد شرافت علم و علم کلی در فرهنگ یونانی باعث گردیده است که ناطق یا همان مدرک کلیات به عنوان فصل انسان در نظر گرفته شود، زیرا هیچ‌گونه برهانی بر هیچ کدام از فصل‌ها نیست و چنان که ابن سینا گفته است بسیاری از فصول از قبیل بیان اعراض اند و شبه فصل هستند (ابن سینا، ۱۳۸۴).

اما به نظر می‌رسد در کنار توجه به ناطقیت در سنت فلسفی یونانی، تلاش‌های دیگری هم برای تعریف‌های فلسفی از انسان البته به صورت استقرایی تر و انضمامی تر انجام پذیرفت. از آنجا که یکی از مسائل جامعه آنتی منظم ساختن امور سیاسی و مدیریت دولت شهر یونانی بود، ناکامی‌های یونانیان آنتی از طراحی چنین نظامی آنها را به اندیشه‌ورزی درباره انسان و ماهیت پیچیده او وادار می‌کرد. البته باز هم مسئله تمایز انسان از غیرانسان یا همان حیوان کلید اصلی حل معما بود. یکی از تفاوت‌های اساسی انسان با دیگر موجودات، امکان زیست اخلاقی است. در مقایسه با حیوانات که اساساً بر اساس غریزه - و نه هدف - زندگی می‌کنند، انسان‌ها می‌توانند معطوف به فضیلت‌های سازگار با طبیعت خرد عمل کنند و یا با دوری گزیدن از این طبیعت، به عمل غیراخلاقی مرتکب شوند.

ماهیت انسان، به دلیل جایگاهی که در ساحت طبیعت دارد و توانی که برای تغییر آن دارد، همواره مورد توجه فیلسوفان بوده است. وضعیت‌های دشواری که پیش روی انسان در برهه‌های مختلف تاریخی ایجاد شده، چنین تلاش‌های فکری را افزایش داده و ماهیت انسان را محل پرسش‌های فلسفی جدی قرار داده است. از جمله پس از آشوب چندین ساله‌ای که تحت تأثیر جنگ آتن و اسپارت رخ داده بود، سقراط، افلاطون و





سپس ارسطو و شاگردانشان را بر آن داشت تا نگاه‌های فلسفی دقیق‌تری به چنین ماهیت دشواری بیندازند و تحلیل دقیق‌تری از وضعیت انسان‌ها به منظور منظم‌ساختن امور سیاسی دولت شهر ارائه کنند. بنابراین، می‌توان ریشه مباحثی را که انسان در خصوص جایگاه خود در ارتباط با دیگران ارائه کرده است، به میراث فلسفی یونان بازگرداند.

مهم در این برهه، تمایز میان فهمی است که بشر از خود در مقایسه با دیگر موجودات غیرانسانی داراست. سرشت متفاوتی که انسان دارد، این امکان را برای او فراهم می‌سازد که بتواند کیفیت زندگی خود را بر اساس غایت‌های اخلاقی منظم سازد. اخلاق، تنها در مورد انسان صادق است و دیگر موجودات به حکم غریزه‌هایشان، عمل طبیعی خود را دارند. انسان است که می‌تواند از طبیعت با فضیلت خود دور شود و طریق عمل دیگری را دنبال کند. از این منظر، علوم انسانی علمی اخلاقی‌اند که از کیفیت تحقق خواست انسانی متناسب با فضیلت‌های اخلاقی بحث می‌کنند. هدف اصلی نیز سامان‌دهی به اوضاع کلی انسان‌ها و نظم اجتماعی است که در قالب علم «سیاست» از آن بحث می‌شود. همان‌گونه که ارسطو به صراحت در ابتدای اخلاق نیکوماخوس اشاره می‌کند، معتبرترین دانش‌ها برای تنظیم امور اجتماعی انسان، سیاست است. به نظر وی «چنین می‌نماید که آن غایت باید موضوع مهم‌ترین و معتبرترین دانش‌ها باشد و چنین می‌نماید که این دانش، دانش سیاست است، زیرا دانش سیاست معین می‌کند که در جامعه کدام دانش‌ها باید موجود باشند و هر طبقه‌ای از شهروندان کدام دانش‌ها را تا چه حد باید بیاموزند. از این گذشته، خود می‌بینیم که محترم‌ترین هنرها و توانایی‌ها، مانند لشکرکشی و اقتصاد و بلاغت و فنون و هنرهای دیگر، تابع دانش سیاست‌اند» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۴).

بر اساس تعریفی که از انسان در این مقام صورت می‌گیرد، چگونگی تحقق خواست و تمایل انسانی است که ضرورت برخورداری از علم اخلاق را برای منظم‌ساختن اعمال انسانی ضرورت می‌بخشد. به بیان دیگر، ماهیت انسان به اراده او و چگونگی تحقق آن بستگی دارد و در حوزه سیاست نیز به عنوان اشرف علوم انسانی، لازم است از قواعدی بحث شود که چنین امکانی را برای انسان فراهم می‌سازند. بر اساس چنین برداشتی، افلاطون هم تنها فیلسوفان را زمامداران شایسته در عالم انسانی

برای تنظیم امور اجتماعی و سیاسی برمی شمرد، زیرا «فیلسوف چنان کسی است که می تواند هستی تغییرناپذیر سرمدی را دریابد، درحالی که دیگران از آن توانایی بی بهره اند و در عالم کثرت و دگرگونی سرگردان» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۱۵). وظیفه اصلی فلسفه به مثابه مادر تمامی دانش های معتبر در حوزه علوم انسانی، درک غایت های نیک و فضیلت های کاملی است که راهبر انسان در مقام تنظیم امور اجتماعی است. افلاطون فضایل و نیکی ها را حقایق جاودانی می شمرد که فیلسوف با آن آشنا می شود و دیگران را نیز به سمت آن راهبری می کند. وی به صراحت «نیکی» را به مثابه خورشید می داند که دارای واقعیتی فراتر از زندگی روزمره است و به وسیله آن می توان دیگر اشیا را دید. «هنگامی که از تصویر نیک سخن می گفتم، منظورم خورشید بود، زیرا خود نیک به معنی حقیقی، آن را به صورت خود آفریده است تا تصویر او باشد. از این رو، همان نقشی را که نیک در جهان معقول در مورد خرد و آنچه به وسیله خرد دریافتنی است به عهده دارد، همان نقش خورشید را در جهان محسوسات در مورد حس بینایی و چیزهای دیدنی دارد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۴۸-۱۰۴۹).

جدال بر سر ماهیت انسان و اعمال او، در دوره های بعدی تحت تأثیر میراث فیلسوفان یونان قرار داشت. از جمله فیلسوفان مسلمان کوشیدند تا بتوانند با لحاظ کردن غایتی قدسی برای عمل انسانی، همان منطق را متناسب با آموزه های اسلامی مطرح کنند. یکی از مهم ترین تلاش ها در این راستا که تأثیر آن تا امروز قابل مشاهده است، فارابی است. وی در آرای اهل مدینه فاضله در پی طرح غایتی سراسر خیر است که می تواند زمینه را برای شکل گیری مدینه فاضله به عنوان برترین و کامل ترین نوع اجتماع انسانی فراهم سازد. بر اساس این الگوها، اخلاق واجد حقیقتی جاودان و مطلق است که فیلسوف یا حکیم در صدد کشف آن و تبیین آن در حوزه انسانی است. الگوهای تجویزی که از دل چنین سیاستی بیرون می آید، بیانگر آن است که کلیت علوم انسانی، ماهیتی اخلاقی دارد و شأنی جز آن نمی توان برای فیلسوف در مقام فهم انسان و کیفیت نظام های اجتماعی مبتنی بر آن قایل شد. این نوع نگاه به انسان، در میان دیگر فیلسوفان مسلمان نیز رواج داشت. به صورت کلی، انسان ها با توجه به فضیلت های جاودان،





می‌توانند به زندگی خود نظام و اعتدال ببخشند. فیلسوف نیز در بحث از انسان، شأن راهبر و تجویزگر به سمت چنین غایت‌هایی را دارد.

فارابی پس از بحث از سیر مراتب هستی، به توضیح نفس واحد انسانی که می‌رسد، مرز وجودی میان او و دیگر موجودات را در فصل بیست و سوم اراده و اختیار او می‌داند که می‌تواند زمینه را برای رساندن او به سعادت رقم زند. از سوی دیگر، به سبب احتیاج انسان به اجتماع و تعاون با دیگران، لازم است تا خداوند زمینه را برای به سعادت رساندن او در وضعیت‌های اجتماعی نیز فراهم آورد (نک: فارابی، ۱۳۶۱: فصل ۲۵). از فصل بیست و هشتم وی از ویژگی‌های رئیس مدینه‌ای که وی آن را زمینه‌ساز تحقق فضایل اخلاقی در ابعاد اجتماعی می‌داند بحث می‌کند که به تبع آن افراد نیز می‌توانند شخصیت کامل خود را محقق سازند. بر این اساس، سیاست مدن با تدبیر و ریاست «نبی» می‌تواند هم تعاون با دیگران و هم تحقق اخلاق فردی را مهیا سازد. در اینجا ماهیت متمایزکننده اخلاق و چگونگی تحقق اراده از ابعاد سیاسی تا فردی است (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۶-۳۵).

حکمت عملی، اصطلاح عامی است که تحت تأثیر میراث فلسفی یونان در میان مسلمانان نیز همراه با اصلاحات اساسی رواج یافت و منظور از آن معارفی است که به شیوه عمل انسانی در سطوح مختلف سیاست مدن، تدبیر منزل و اخلاق می‌پردازد. اخلاق در این بخش به حوزه فردی مربوط است و هدف آن، شکوفا کردن فضیلت‌های شخصیتی است. البته تمایز میان حکمت نظری و عملی، به موضوع آنها باز می‌گردد که در حکمت عملی، به بحث از اراده و اختیار انسان می‌پردازد و از این جهت، ماهیت تمامی بخش‌ها و اجزا (اعم از سیاست مدن و تدبیر منزل) اخلاقی است، اما منظور از «اخلاق» به عنوان بخشی از آن، به اخلاق فردی باز می‌گردد و به دلیل پرداختن تمامی بخش‌های آن به اراده و اختیار انسان و عوارض آن منافاتی با ماهیت اخلاقی حکمت عملی ندارد.

با توجه به جایگاه وحی و شئون «نبی» در میان مسلمانان، حقایق جاودان در نظر فیلسوفان مسلمان، تقریرهای متفاوتی می‌یابد، گرچه منطبق حاکم بر بحث تفاوت اساسی نمی‌یابد. انسان‌ها در الگوی فیلسوفان مسلمان نیز همچون فیلسوفان یونانی، واجد قدرت انتخاب در مقام عمل هستند که لازم است ذیل الگوهای عام اخلاقی و فضیلت‌های

ارائه شده از سوی نبی قرار گیرند. در اینجا، نبی تنها شخص واجد صلاحیت به منظور عهده‌داری امور حکومتی و سیاسی قلمداد می‌شود که می‌تواند وظیفه هدایت و رهبری شئون مختلف اجتماعی را عهده‌دار باشد. در این نوع نگاه، مدبر اصلی خداوند است که خالق انسان‌ها و عالم به طبایع آنها و فطرتشان است. نبی نیز از سوی او جهت هدایت ابنای انسانی وظیفه جهت‌دهی به سمت کمال را عهده‌دار است. آنچه در بحث فیلسوفان مسلمان تمایز می‌یابد، مداخله وحی از جانب خداوند است. قرابت و مداخله‌ای که بحث فلسفی در باب جایگاه انسان و چگونگی نظام‌مند کردن امور اجتماعی او با سویه‌های کلامی می‌یابد از این باب است. حجیت داشتن نبی که از سوی خداوند مبعوث شده، راه رسیدن به فضایل مطلق را نیز تعیین می‌کند. فیلسوف در مقام هدایتگری است که به مبدأ وجود و آموزه‌های او پای‌بند است.

در این نوع نگاه نیز به‌رغم تفاوت‌های اشاره شده، الگوی اصلی تبعیت شده در منطق بحث فیلسوفان یونانی ادامه دارد. انسان موجودی است که واجد قدرت انتخاب است و فیلسوف در مقام حکیمی که به مدد منطق و برهان‌های منطقی، به طریق کسب معرفت معتبر آشناست و می‌تواند گونه شناخت سره از ناسره را تشخیص دهد، او را به سمت خیر مطلق رهنمون می‌شود؛ خیری که در حقیقتی و حیانی ریشه دارد که یا از جانب او تشریح شده و یا به امضای او رسیده است.

عمل انسانی، قواعدی مستقل از چگونگی تحقق میل او ندارد. آنچه اهمیت دارد، هدایت کردن یا جهت‌بخشیدن به آن برای استوار کردن اجتماع و پیراستن آن از کاستی‌ها و شرور است. بر این اساس، تربیت و پرورش انسان‌ها به شیوه‌های حکیمانه، جایگاه برجسته‌ای در بحث فیلسوفان مسلمان و پیشینیان آنها داراست. حکیم مرتبی انسان‌ها برای رسیدن حداکثری به فضایل مطلق نیز هست. گرچه اعتبار اعمال انسانی به‌میزان نزدیکی و دوری آنها از فضیلت‌های یادشده است و حجیت فضیلت‌ها از چگونگی عمل انسانی ناشی نمی‌شود، اما شیوه‌های تربیتی که می‌تواند متناسب با هر گروه اجتماعی به کار گرفته شود تا زمینه تحقق هرچه بهتر خصایل را فراهم آورد، اهمیت می‌یابد.







هنرها از جمله ابزارهایی هستند که می‌توانند زمینه را برای رهنمون‌شدن انسان‌ها به فضیلت‌ها را فراهم سازند. هم از نگاه فلسفه و هم هنر، غایت‌های جاودانی زمینه اصلاح و هدایت عمل انسانی را فراهم می‌کنند. تربیت از این جهت، شیوه‌های محدود کردن اعمال انسانی برای کاربست هرچه بهتر فضیلت‌ها در سطوح سه‌گانه سیاست مدن، تدبیر منزل و اخلاق است. سطح نخست به تمامی اعمالی که حاکم با هدف منظم کردن امور اجتماعی به کار می‌گیرد اشاره دارد. سطح دوم به چگونگی داد و ستد و تعامل‌های اقتصادی انسان‌ها برای رفع نیازمندی‌ها باز می‌گردد و در سطح سوم اخلاق به منزله طریق اصلاح نفوس افراد مورد نظر فیلسوفان عمل می‌کند.

به تدریج در فضای علوم اجتماعی معاصر، بحث از انسان و چگونگی نظام‌مند کردن امور اجتماعی وضعیت متفاوتی از الگوی فلسفی پیشین به خود گرفت. این نوع اندیشه‌ورزی هم گرچه همچنان تحت استیلای سنت فلسفی است، اما تلاش می‌کند تا بتواند با ارجاع به وضعیت‌هایی بیرون از اراده‌ها و خواست انسان، نظام‌مندی آن را توجیه کند. به بیان دیگر، در دوره علوم اجتماعی پسا فلسفی، فهم چگونگی اجتماع‌های انسانی، همچنان اخلاقی است، اما زمینه‌هایی برای بررسی وضعیت‌های عینی نیز در نظر گرفته می‌شود. تلاش‌های فیلسوفان در این دوره، متوجه وضعیت‌های درونی است تا بتوانند با اتکای به آنها، قوانین مربوط به نظام‌های اجتماعی را توجیه کنند. وجه مشترک میان این نوع نگاه به انسان در مقایسه با دوره فلسفی پیشین، فرض کردن سطحی مستقل از انسان‌هاست که با تکیه بر آن می‌توان عمل انسانی را تنظیم کرد و اجتماع‌ها را سامان بخشید.

نقطه تمایز بخش آن است که غایت یادشده نه در سطح مثل یا ورای واقعیت روزمره، بلکه درون آن نهفته است. انسان‌ها در اثر وضعیت خاصی که یا به لحاظ غریزی (هابز، ۱۳۹۱: ۱۱۳-۱۰۴) و یا با توجه به شرایط محیطی که آنها را احاطه کرده دارند (مونتسکیو، ۱۳۹۲: ۴۸۱)، هرگونه که بخواهند نمی‌توانند عمل کنند. آنچه اعمال انسانی را منظم می‌کند، توجه به مداخله این عوامل یا سوانق است. به هر ترتیب، در الگوی معاصر برخلاف الگوی پیشین آن، نمی‌توان از دستیابی به فضیلت‌ها به نحو مطلق بحث کرد، بلکه همیشه موانعی در طبیعت او موجود است که چنین سیری را ناممکن می‌سازد. فهم

قواعد اجتماعی، به فهم کلیه شرایط و موانعی بستگی دارد که لازمه عمل و به خدمت گرفتن قوای طبیعی انسان برای رسیدن به سویه‌های اخلاقی خیر و شر است. ماهیت اخلاق به عنوان دانش متولی بحث از انسان، در میان فیلسوفان معاصر نیز بحث‌های بسیاری برانگیخت. فیلسوفانی از جمله کانت دغدغه ماهیت اخلاق را داشتند. اخلاق از این منظر، تنها فهم معتبر درباره عمل انسانی است که می‌تواند فارغ از هر وضعیت خاص فرهنگی یا اجتماعی، توجیه عقلانی داشته باشد و عمومیت پیدا کند. جنس این مسئله همچنان مشابه همان نزاعی است که افلاطون نیز در زمان خود داشت. آن‌گاه که از نیکی‌ها یا فضیلت‌ها یاد می‌کنیم، از جنبه اخلاقی سخن می‌گوییم که فارغ از اعتبار انسان‌ها می‌تواند در غایتی معتبر ریشه داشته باشد. این غایت گرچه از نگاه فیلسوفان به سطح متافیزیکی و از منظر اندیشمندان اجتماعی معاصر به محدودیت‌های درون وضعیت‌های اجتماعی باز می‌گردد، اما همیشه مبنایی بوده است که بر اساس آن امکان قضاوت فراهم می‌شده است. کانت در تمایز میان کاربرد نظری و عملی عقل می‌گوید:

کاربرد نظری عقل فقط به موضوعات قوه شناختاری اهتمام داشت و بررسی انتقادی درباره عقل به لحاظ این نحوه کاربرد آن، حقیقتاً فقط به همان قوه محض شناخت می‌پرداخت... ممکن است این عقل به راحتی پا را از حدود خویش فراتر بگذارد و در میان موضوعات دست‌نیافتنی یا حتی مفاهیم متناقض، سردرگم بماند. در مورد کاربرد عملی عقل، وضع کاملاً متفاوت است. در این مورد، عقل به مبادی ایجاب اراده اهتمام دارد که این اراده، قوه‌ای است یا برای ایجاد موضوعاتی منطبق با تصورات یا برای موجب ساختن خویش در جهت ایجاد این قبیل موضوعات؛ یعنی قوه‌ای برای موجب ساختن علیت ما، زیرا در اینجا عقل دست کم می‌تواند وافی به ایجاب اراده بوده و همیشه تا آنجا که فقط خواست مورد بحث است، دارای واقعیت عینی باشد (کانت، ۱۳۸۵: ۲۷-۲۸).

گفت‌وگو درباره ماهیت انسان در سده نوزدهم و بیستم نیز ادامه یافت. در واقع از نیمه دوم سده نوزدهم به این سو، بیشترین تلاش نظریه پردازان معطوف به این بود که بر اساس تعریفی از انسان و پیش فرض قراردادن آن بتوانند پدیده‌های اجتماعی را به نحو



حداکثری تبیین کنند؛ برای نمونه، ماکس وبر بر اساس تعریف انسان به موجودی که اساساً خالق معنا و مفسر معناست، جامعه‌شناسی تفسیری را بنیان می‌گذارد و مارکس با برجسته کردن کار و وجه امتیاز قرارداد آن میان انسان و حیوان، نظریه زیربنا بودن اقتصاد و استیلای سرمایه‌داری را مطرح می‌کند و هابرماس با پذیرش کنش ارتباطی در فهم انسان، نظریه متمایز خود را ارائه می‌دهد (کرایب، ۱۳۷۸: ۳۰۲).

## ۲. ادراکات اعتباری و تصویر انسان در نگاه علامه طباطبایی

یکی از تلاش‌های مهم در طراحی انسان‌شناسی فلسفی، دیدگاه‌های علامه طباطبایی است. نظریه ادراکات اعتباری ایشان یکی از معروف‌ترین نوآوری‌ها در فلسفه اسلامی است. بنابه برداشت این مقاله، این نظریه به بیان مبانی انسان‌شناختی معطوف است و این تفسیر، نظریه اعتباریات را قادر می‌سازد که به‌عنوان مبانی فلسفی برای گونه‌ای از دانش اجتماعی و نظریه اجتماعی در نظر گرفته شود؛ همچنان که این نظریه آثاری چشمگیر در پاسخ‌گویی به مسائل کلامی و اعتقادی دارد.

نظریه اعتباریات علامه طباطبایی به‌مثابه نظریه‌ای انسان‌شناختی، با حفظ انسجام، در آثار وی به‌طور پراکنده مطرح شده است. آثاری که در این مقاله بر آن تمرکز خواهد شد، نخست رساله اعتباریات علامه است. این رساله در مجموعه رسائل وی به تفسیر دیدگاه وی درباره نظریه اعتباریات اختصاص دارد. افزون بر این رساله، در تبیین دیدگاه علامه به مباحث علامه در تفسیر المیزان درباره این نظریه نیز خواهیم پرداخت. قرآن می‌فرماید: «مردم امتی یگانه بودند، پس خداوند پیامبران را نوید آور و بیم‌دهنده برانگیخت و با آنان کتاب (خود) را به حق فرو فرستاد تا در میان مردم میان آنچه اختلاف داشتند داوری کند» (بقره: ۲۱۳). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه به چندین بحث مهم درباره انسان از جمله بحث اعتباریات، موضوع اجتماعی بودن انسان و در نهایت ضرورت وجود تشریح و بعثت پیامبران می‌پردازد. این نظریه در اصول فلسفه رئالیسم نیز آمده است که بدان خواهیم پرداخت. این اثر علامه طباطبایی امروزه با حواشی مرتضی مطهری و با ویرایش اندک با عنوان اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز در دسترس می‌باشد.



نظریه

سال بیستم، شماره ۸۰، زمستان ۱۳۹۴

تمام موجودات خواه مجرد یا مادی بجز انسان و حیوانات کمالاتی دارند که یا برای آن‌ها بالفعل موجود است (عقول مجردة) و یا بر اساس غریزه و طبیعت خود به سوی آن کمالات در حرکت‌اند (مانند جمادات و نباتات). در این میان، انسان و حیوان ویژگی متفاوتی دارند. از یک سو، در ذات خود کامل نیستند و از سوی دیگر، رسیدن به کمالات به اقتضای طبیعت‌شان نیست. رسیدن به کمالات ثانویه برای حیوان و انسان بر وجود اراده مبتنی است و این اراده باید مبتنی بر نوعی ادراک و اذعان به ضرورت انجام عمل باشد.

پس عنصر اصلی در فهم انسان و حیوان و وجه امتیاز این دو از نبات و جماد، وجود کمالاتی است که رسیدن به آنها به اقتضای طبیعت‌شان نیست و رسیدن به آن در گرو وجود اراده (تحریک به اراده) است. لازمه فرض اراده برای رسیدن به کمالات ثانویه فرض وجود مراتب کمال و تنوع کمالات است.

شبهه این بیان را علامه طباطبایی در تفسیر المیزان آورده است. انسان مورد خطاب در قرآن نوعی است که در اصل خلق شده است، نه اینکه برآمده از تکامل انواع پیشین باشد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۲). این نوع انسانی از ابتدای آفرینش مرکب از دو جزء جسمانی و روحانی (نفس یا روح) است که در عالم مادی همراه یکدیگرند (همان: ۱۱۳). یکی از ویژگی‌های انسان شعور و آگاهی او در مقابل دیگر موجودات است. یکی دیگر از ویژگی‌های او که خداوند در او به ودیعه نهاده، ارتباطی بودن انسان است، به گونه‌ای که می‌تواند با ارتباط با دیگران و یا ابزار قراردادن آنها به اهداف و منافع خود برسد (همان: ۱۱۴). قابلیت انسان برای برقراری ارتباط و استفاده ابزاری از دیگران ویژگی سوم و شگفت‌انگیزی را به انسان اعطا می‌کند و آن توانایی انسان برای ساختن علوم و ادراکات اعتباری است. این قابلیت ابزار انسانی برای ورود در مرحله ارتباط، تصرف انسانی و اجتماعی شدن اوست (همان: ۱۱۴).

از این ویژگی انسانی که کمالات انسانی به اقتضای ذات نیست و در گرو فرض وجود اراده در انسان است، علامه طباطبایی بر وجود ادراکات اعتباری در انسان برهان اقامه می‌کند. انسان نیازمند ادراک و اذعانی است که منشأ اراده باشد. متعلق این اراده، یعنی ادراک نمی‌تواند امری حقیقی باشد، زیرا در اذعان و ادراک حقیقی میان ادراک و متعلق





ادراک یک نسبت مطابقت وجود دارد که خواه این نسبت صادق باشد، مانند «انسان متعجب است» یا اینکه نسبتی کاذب باشد، مانند «اسب ناطق است»، چنین رابطه‌ای برقرار است. چنین ادراک و اذعانی نمی‌تواند منشأ اراده باشد، زیرا نسبت‌های حقیقی ثابت هستند و مواجهه انسان در برابر امر ثابت نمی‌تواند متغیر باشد. اراده در جایی شکل می‌گیرد که انسان میان یک عمل که انجام دادن آن در واقع یا کمال و یا واسطه در رسیدن به کمال اوست و میان یک ادراک غیر حقیقی ارتباطی می‌بیند. نتیجه اینکه انسان (و حیوان) ادراکاتی دارند که این ادراکات غیر حقیقی هستند و جریان اراده در انسان و حیوان را ممکن می‌سازند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۴۵). بنابراین، اگر در اهداف و کمالات انسانی تفاوت وجود داشته باشد، در ادراکات اعتباری او نیز تفاوت هست.

یکی از مفاهیم مهم در فهم نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، مفهوم استخدام است. انسان برای رسیدن به کمالات ثانیه خود نیازمند آن است که دیگران را به استخدام خود درآورد. این ادراک و اعتبار نسبت به ادراکات و اعتبارات دیگر تقدم دارد و ادراکات و اعتباریات دیگر در راستای تحقق بخشیدن حداکثری به گزینه و فطرت استخدام است و حالت ثانویه برای انسان دارد. انسان برای رسیدن به غرایز مادی خود و استخدام دیگران با محدودیتی به نام خواست استخدامی متقابل دیگر انسان‌ها مواجه می‌شود و در راستای حفظ منافع خود به تعاون و تعاضد با دیگران مبادرت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۰، ۱۱۷ و ۱۲۴).

اما ادراکات اعتباری چیستند و چگونه ساخته می‌شوند؟ علامه طباطبایی در اصول فلسفه رئالیسم و نیز در رساله اعتباریات و تفسیر المیزان به تفصیل به این پرسش پرداخته است. ادراکات اعتباری یا ادراکات عملی مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مفاهیم هستند که در مقام عمل و رفتار و با تصور عمل به مثابه یک کمال ثانوی یا واسطه‌ای برای رسیدن به کمال حقیقی توسط نفس و با استعاره از واقعیت‌های جهان خارج یا استعاره از اعتبارات پیشین ساخته می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۲۳). وی اعتباریات را به دو قسم اعتباریات عمومی که ثابت و غیرمتغیرند، مانند اعتبار متابعت اجتماع و متابعت علم، و اعتباریات خصوصی که قابل تغییرند، مانند زشت یا زیبا دانستن یک پدیده خاص تقسیم می‌کند. اعتباریات از منظر اجتماعی بودن یا غیر اجتماعی بودن به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. اعتباریات قبل

الاجتماع؛ مانند اعتبار و جوب، اعتبار حسن و قبح، اعتبار اخف و اسهل، اعتبار استخدام و اجتماع و اعتبار متابعت از علم؛ ۲. اعتباریات بعد الاجتماع، مانند اعتبار ازدواج، ملک ریاست و مرئوسیت و ... (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۲۵).

گرچه علامه طباطبایی ادراکات اعتباری را از ادراکات حقیقی متمایز می‌داند و در واقع آن را از ساخته‌های نفس و قوه ادراکی انسان برمی‌شمارد، بنابر مبانی معرفت‌شناختی فلسفه اسلامی نفس انسانی بدون کمک گرفتن از خارج نمی‌تواند هیچ ادراک و اذعانی، چه حقیقی و چه اعتباری، داشته باشد. از سوی دیگر، ادراکات اعتباری نمی‌توانند به طور مستقیم به خارج استناد داده شوند، زیرا در این صورت در حکم ادراکات حقیقی خواهند بود که تغییرناپذیرند (درحالی که تغییرپذیری یکی از ویژگی‌های ادراکات اعتباری است). پس ادراکات اعتباری در واقع، ادراکات حقیقی را دستمایه قرار داده و با تصرف در مبانی حقیقت ساخته می‌شوند (طباطبایی، بی‌تا: ۳۴۶). در حقیقت، اعتبار با قراردادن حکم یک امر حقیقی به یک امر غیرحقیقی ساخته می‌شود.

علامه طباطبایی برای توضیح فرایند ساخت ادراکات اعتباری نوعی برهان شهودی و استقرایی اقامه می‌کند. هر کدام از ما اگر آغاز خود را در نظر گیریم یا کودکی را بدو تولد در نظر آوریم، در این حالت انسان هیچ معرفتی جز برخی گزاره‌های بدیهی ندارد. در این حالت، انسان (طفل) تنها شناختی از اعضای بدنش دارد که بین فرد و اعضای او احساس وحدت می‌کند؛ یعنی به هنگام گرسنگی مثلاً احساس گرسنگی را در کل وجود خود احساس می‌کند و به سمت غذا حرکت می‌کند. در واقع، حرکت به سمت غذا را نه پاسخ به نیازهای قوای هاضمه، بلکه پاسخ به نیازهای خود و کمال ثانویه خود فرض می‌کند. در واقع کمالات اجزای بدن کمالات بدن فرض می‌شوند و این در واقع، بیانی برای فهم فرایند ساخت اعتباریات از سوی انسان است (طباطبایی، بی‌تا: ۳۴۸).

توضیحی که علامه درباره بداهت وجود گزاره‌های اعتباری می‌آورد، درعین حال روش‌شناسی او در این زمینه را نیز روشن می‌سازد. هر انسانی اگر در مقام فاعل شناسا قرار گیرد و از این امر که خود یک انسان است فراغت یابد، یعنی انسان را به‌عنوان یک متعلق شناسایی در نظر آورد، مشاهده می‌کند که در میان ادراکات فراوان انسانی که گاه





کثرت آنها انسان را به وحشت می‌اندازد، دو گونه ادراک قابل‌بازشناسی است: ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری. از اینجا به بعد، بیان علامه طباطبایی درباره ادراکات اعتباری مانند بیان او در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و رساله‌الاعتباریات است. در اینجا چند نکته درباره تقریر علامه طباطبایی از چیستی انسان قابل توجه است:

در تقریر علامه طباطبایی از تفاوت میان انسان و حیوان بر قوه فکر (ادراک) و اراده به گونه‌ای یکسان تأکید شده است و ترجیحی بر هیچ کدام از این دو مبنی بر امتیاز انسان یا حیوان بر یکدیگر نیست. همچنان که وجود قوه تفکر ادراک و معلومات حقیقی را سبب شده است، وجود قوه اراده، ارتباط و استخدام هم ادراکات اعتباری را سبب شده است و این دست ادراکات واسطه و ابزار میان انسان و افعال ارادی او هستند. علامه طباطبایی در عبارت‌های بسیاری فعل انسان را هم‌زمان به شعور و اراده مستند می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۳۹).

علامه طباطبایی برای توضیح و تبیین ادراکات اعتباری از گونه‌ای استدلال شهودی و درعین حال استقرایی استفاده می‌کند. هر انسانی در مقام فاعل شناسا می‌تواند انسان را در مقام متعلق شناسا در نظر بگیرد و گوناگونی ادراکات او را تشخیص دهد. به نظر می‌رسد در این بیان علامه طباطبایی، نوعی فاصله‌گرفتن از شیوه رایج فیلسوفان مسلمان در تعریف انسان و بیان گونه‌های ادراکی او از شیوه‌ای قیاسی و مفهومی به شیوه استدلال استقرایی و شهودی مشاهده می‌شود.

بی‌گمان در مورد اعتباریات نمی‌توان دست‌توقیع به سوی برهان دراز کرد، زیرا مورد جریان برهان حقایق است و بس و از راه دیگر، در نوع انسان؛ برای مثال، روزگارهای دراز و سده‌های تاریخی بسیاری بر ما گذشته است و به واسطه تکاثر تدریجی جهان، نیازمندی‌های فردی و نوعی و اعتباریات و اندیشه‌های تازه‌تر و پیچیده‌تری به گذشته افزوده است که نمی‌توان از میان انبوه توده‌های مترام اعتبار ریشه‌های اصلی را پیدا کرد، ولی مهم این است که اجتماع امروزه ما با معلومات اعتباری و اجتماعی به تدریج بر هم چیده شده است و از این روی ما می‌توانیم با سیر قهقرایی به سرچشمه اصلی این زاینده‌رود نزدیک‌تر شویم. همچنین با کنج‌کاوی در

اجتماع و اندیشه‌های اجتماعی ملت‌های عقب مانده که اجتماع‌ها و اندیشه‌هایی به نسبت ساده دارند و یا بررسی اجتماع‌های دیگر جانوران زنده معلوماتی به دست آوریم و نیز در فعالیت‌های فکری و عملی نوزادان خودمان دقیق شویم و ریشه‌های ساده اندیشه‌های اجتماعی یا فطری را به دست آوریم (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۲۵).

باتوجه به این عبارت‌ها، می‌توان تأکید کرد که علامه طباطبایی اندیشه فلسفی درباره انسان و به‌ویژه انسان اجتماعی را در روش‌های قیاسی و برهانی منحصر نمی‌داند. اگرچه وی این مطلب را در توضیح ادراکات اعتباری بیان می‌کند، اما توجه به آن در کنار تصویری که از انسان اجتماعی و رابطه آن با ادراکات اعتباری ارائه می‌دهد، پرداختن به روش‌های غیرقیاسی را در فهم امر اجتماعی برجسته می‌سازد. در عبارت بالا علامه طباطبایی بر مجموعه روش‌های روان‌کاوانه، رویکردهای جامعه‌شناسی تاریخی و مطالعات تطبیقی و انسان‌شناسانه برای گفت‌وگو و فهم ادراکات اعتباری تأکید می‌کند. آنچه مورد تأکید رویکرد این مقاله است فهم انسان‌شناسانه از نظریه اعتباریات است که با تأکید جدی بر نقش اراده معطوف به کمالات ثانیه انسان صورت‌بندی می‌شود. قرائت‌های دیگر از این نظریه مانند این تصور که علامه طباطبایی در پی ارائه معیارهایی برای خلط‌نشدن ادراکات اعتباری با ادراکات حقیقی است (لاریجانی، ۱۳۸۴)، ضمن اینکه با متن رساله اعتباریات سازگار نیست، تبیینی فلسفی از چرایی ساخت ادراکات اعتباری به دست انسان ارائه نمی‌دهد. از سوی دیگر، تقریر متمایز علامه طباطبایی به صورت‌بندی انسان‌شناختی از این نظریه معطوف است، در حالی که همت پیشینیانی همچون ابن سینا یا محمدحسین اصفهانی به تفکیک میان گزاره‌ای حقیقی از گزاره‌های اعتباری معطوف است؛ گو اینکه سهم ویژه علامه طباطبایی در این زمینه نیز مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است (مطهری، ۱۳۸۰؛ لاریجانی، ۱۳۸۴).

به همین دلیل، در صورت‌بندی علامه طباطبایی از ماهیت انسان و برجسته‌سازی عنصر استخدامی بودن و ارتباطی بودن او و به تبع صورت‌بندی او از تقسیم ادراکات به حقیقی و اعتباری برخی پیامدهای نظری به آسانی قابل پیگیری است که علامه خود به آن توجه کرده است و بی‌گمان این توانایی در آرای پیشینیان علامه طباطبایی وجود





ندارد. از جمله اینکه یکی از نتایج نظریه اعتباریات، تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری است.

### ۳. برخی پیامدهای نظریه اعتباریات در حوزه اندیشه اجتماعی

یکی از ویژگی‌های نظریه اعتباریات - همچنان که از آن توقع می‌رود - توانایی آن در صورت‌بندی و تبیین برخی واقعیت‌های اجتماعی و برخی گزاره‌های اعتقادی است. در ادامه پیامدهای دیدگاه علامه طباطبایی را در فهم جدید از دو مسئله مدنی بالطبع بودن انسان و مسئله تفاوت‌های فرهنگی بررسی می‌کنیم.

#### اجتماعی‌بودن انسان

اجتماعی‌بودن انسان یا مدنی‌الطبع بودن او از جمله گزاره‌های معروف در اندیشه‌های فلسفی یونانی - اسلامی است. توضیح این که بیشتر فیلسوفان مسلمان پیش از علامه طباطبایی، تأکید می‌کنند که چون انسان‌ها به تنهایی قادر به رفع نیازهای خود نیستند، برای برآورده کردن نیازهایشان خود به تعاون و اجتماع احتیاج دارند. یکی از برهان‌های ابن سینا و دیگر فیلسوفان بر وجوب ارسال پیامبران از سوی خدا، ضرورت وضع قوانین در جوامع انسانی است که بر اساس ضرورت تعاون شکل می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۳۵؛ همو، ۱۴۰۴: ۴۴۱).

علامه طباطبایی بر اساس مبانی پیش گفته خود در بحث اعتباریات، با تأکید بر قوه ادراک و رابطه تسخیری انسان‌ها با یکدیگر و واسطه بودن ادراکات اعتباری برای امکان وجود رابطه تسخیری میان انسان‌ها (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۴) و اینکه انسان‌ها همه چیز و همه کس را برای رسیدن به کمالات خود به استخدام در می‌آورند (همان: ۱۱۶)، به معضلی به نام تعارض اراده‌های معطوف به استخدام می‌رسد؛ بدین معنا که هر کدام از افراد بشر این مسئله را درمی‌یابد که کمال دیگر افراد نوع آدمی نیز در گرو استخدام دیگران است. در نتیجه، ضرورت تشکیل مدینه و اجتماع مبتنی بر تعاون شکل می‌گیرد. در واقع، رضایت انسان‌ها به تشکیل مدینه و اجتماع نه از باب تعاون و رفع حاجت، بلکه از باب اضطرار و موازنه میان اراده‌های متقابل معطوف به استخدام است (همان: ۱۱۷).



نظریه

سال بیستم، شماره ۸۰، زمستان ۱۳۹۴

علامه طباطبایی نتیجه می‌گیرد که هرگاه انسان‌ها از این احساس ضرورت فاصله بگیرند، تعلق خاطرشان به مدینه و اجتماع ضعیف می‌شود و گذشت تاریخ نیز همین مطلب را تأیید می‌کند (همان). از آنجا که مطلوبیت عدالت اجتماعی برای انسان‌ها به اقتضای ضرورت و محاسبات بشری است و در طبیعت انسان‌ها ریشه ندارد، ملاحظه می‌شود که عدالت در بیشتر جوامع وجود ندارد (همان). وجود قوه استخدام در وجود انسان در کنار وجود اختلاف نظرهای فراوان میان انسان‌ها همچون اختلاف در آفرینش، سرزمین، عادت‌ها و اخلاق فرهنگی و در نتیجه، توان‌مندی‌های مختلف میان انبای بشر، سبب تعارض منافع و نیز انحراف از عدالت اجتماعی می‌شود. در واقع تا اختلاف میان انسان‌ها وجود دارد، تمایل قوی‌تر به استخدام ضعیف‌تر وجود دارد (همان: ۱۱۸). به باور علامه طباطبایی پیامبران آمده‌اند تا این اختلاف‌ها را برطرف کنند. آنچه در اینجا دیدگاه علامه طباطبایی را از آزادی دیگر فیلسوفان اسلامی جدا می‌کند، آن است که ضرورت وجود پیامبران به ضرورت وجود اختلاف میان انسان‌ها بازگشت می‌کند. انسان‌ها ذاتاً به استخدام و بهره‌کشی از دیگران تمایل دارند و برای مهار چنین موجود استیلاطلبی، وجود شریعت و پیامبران ضروری می‌نماید، حال آنکه در تبیین فیلسوفان پیشین با فرض وجود حسن تعاون و همکاری برای رفع نیازها، ضرورت وجود پیامبر احساس نمی‌شود.

وجه دیگر متفاوت بودن نظریه علامه طباطبایی، توجه به غلبه رذیلت‌ها در جامعه بشری در فرض نبود شریعت است. گویا ایشان نفس وجود تشریح را نیز برای غلبه فضیلت‌ها بر رذیلت‌ها کافی نمی‌داند، زیرا در اصل دین و تشریح نیز میان انسان‌ها به دلایل پیش گفته اختلاف و تعارض وجود دارد (همان: ۱۲۰). آنچه کلام علامه طباطبایی را در این زمینه قدرتمند می‌سازد، ارجاع او به تاریخ بشری و معرفت شهودی افراد است: «ونحن نشاهد ما یقاسیه ضعفا الملل من الامم القویه وعلی ذلک جری التاریخ ایضا الی هذا الیوم الذی یدعی انه عصر الحضاره والحریه» (همان: ۱۱۷). البته این برداشتی از نظریه علامه طباطبایی است. ایشان در جای دیگر می‌گویند:

البته نباید از کلمه «استخدام» سوء استفاده کرد و تفسیر ناروا نمود. ما نمی‌خواهیم بگوییم انسان بالطبع روش استثمار و اختصاص را دارد... مراد ما اینها نیست، بلکه





ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد: «اعتبار استخدام»، و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد: «اعتبار اجتماع» و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد: «اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم»، و در نتیجه فطرت انسان حکمی که با الهام طبیعت و تکوین می‌نماید، قضاوت عمومی است و هیچ‌گونه کینه خصوصی با طبقه‌ای ندارد، بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف قرائح و استعدادات تسلیم داشته و روی سه اصل نامبرده می‌خواهد هر کسی در جای خودش بنشیند (همو، ۱۳۸۲: ۱۳۴).

البته به نظر می‌رسد تفسیر استاد مطهری از آرای علامه طباطبایی نیز با برداشت ما مطابق است، زیرا وی در نقدی به علامه طباطبایی می‌گوید: «یک فرق اساسی در چگونگی تکامل انسان هست که انسان در جنبه سفلی و فردی مشترک خود مانند انسان و نبات است، ولی در جنبه علوی و اجتماعی، تکامل خود را به صورتی جست‌وجو می‌کند که از آن به ارزش و فضیلت تعبیر می‌شود... به نظر ما در این مقاله به جنبه علوی توجه نشده است» (مطهری، ۱۳۶۰: ۴۲۱).

با بررسی آرای علامه طباطبایی مشخص می‌شود مدنی بودن انسان برای انسان از باب ضرورت است، نه از باب اقتضای طبیعت اولیه انسانی، زیرا اقتضای اولیه و حالت فطری برای انسان میل به استخدام و استیلای حداکثری است.

### تفاوت‌های فرهنگی

یکی از مباحث مهم در علوم اجتماعی نسبت میان جامعه و امر اجتماعی است. آیا عوامل اجتماعی می‌تواند فهم‌های گوناگون را رقم بزند؟ آیا شرایط اجتماعی می‌تواند گونه‌های مختلف معرفت را رقم زند؟ اگر پاسخ به پرسش‌های گذشته مثبت باشد، یک پرسش فلسفی مهم‌تر مطرح می‌شود که آیا بر این اساس می‌توان با کسانی که در فرهنگ و سنتی دیگر زندگی کرده‌اند، فهمی همدلانه داشت؟ مسائل دسته اول به حوزه جامعه‌شناسی معرفت تعلق دارد و مسائل دسته دوم دغدغه مشترک فلسفه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی معرفت است. هر دو حوزه معرفتی، از حوزه‌های جدید علوم انسانی به شمار می‌آید.

در سنت فلسفه یونانی و فلسفه اسلامی و همچنین پارادایم پوزیتیویسم منطقی، به طور کلی در ناحیه فاعل شناسا (سوژه) و متعلق شناسا (ابژه) بر اتمیسم منطقی تأکید می‌شود. در واقع فرایند شناخت، فرایندی است که بین فرد و موضوع شناخت در آن رابطه برقرار می‌شود. مراد از فرد همان فاعل شناسا (سوژه) شخصیت‌زدایی شده است که با چشم‌پوشی از موقعیت‌های زمانی و مکانی و به شرط داشتن شرایط پایه کسب معرفت به‌عنوان فاعل در نظر گرفته می‌شود. از سوی دیگر، متعلق شناسا (ابژه) نیز امری مستقل از زمان و مکان است (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۲۰).

در پی ایده‌های فلسفی کانت و با تأملات نظری جامعه‌شناسان معرفت‌به‌ویژه شلر، مانهایم، برگر و لاکمن ایده اجتماعی بودن معرفت قوت گرفت. مراد از اجتماعی بودن معرفت آن است که معرفت از ساختار خود جدا نمی‌شود. معرفت به کنش ارجاع داده می‌شود و کنش با مفاهیمی چون عمل و عادت‌واره فهم می‌شود (همان: ۲۶). روی دیگر اجتماعی دانستن معرفت، پذیرش فرض اختلاف در گزاره‌های معرفتی از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر و از یک زمان به زمان دیگر است. به نظر می‌رسد نظریه اعتباریات علامه طباطبایی هم اجتماعی بودن معرفت را می‌پذیرد و هم آن را تبیین می‌کند.

گفته شد که در نگاه علامه طباطبایی اساساً دو گونه معرفت قابل تمایز گذاری است:

۱. معرفت‌ها یا ادراکات حقیقی؛ ۲. ادراکات اعتباری. در واقع متعلق معرفت در ادراکات حقیقی امر واقعی است که در عالم خارج دارای ما بازاء است، در حالی که امور اعتباری مابازائی در عالم خارج ندارند و هیچ منشأیی غیر از اعتبار ندارند. این ادراکات از آنجا که از تصور وضع موجود با وضع مطلوب ساخته می‌شوند، بر اساس آنکه وضع مطلوب را چه بدانیم، تغییر می‌کنند (طباطبایی، بی‌تا: ۳۴۵). وی تغییر در اعتباریات خاص را در آثار گوناگون‌شان شرح و بسط می‌دهد، اما به همین جا بسنده نمی‌کند و تغییر در اعتباریات عمومی را نیز منتفی نمی‌داند. وی معتقد است گرچه اعتبارات عامه تغییر پذیر نیستند، ولی از راه برخی از آنها در مورد برخی دیگر می‌شود تصرف کرد و به وجهی اعتبارات عمومی را از کار انداخت (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۴۱). البته اصول اعتبارات عامه پیوسته وجود دارند و تنها مصداق‌های آنها تغییر می‌کنند. وی از این بیان نتیجه می‌گیرد که «تغییر اعتبارات، خود



یکی از اعتبارات عمومی است» (همان: ۱۴۲).

اما نکته‌ای که علامه طباطبایی در توضیح چرایی تغییر در اعتبارات ارائه می‌دهد بسیار مهم است، زیرا در برخی عبارات دیدگاه‌های وی به نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت بسیار نزدیک می‌شود. اقلیم‌های متفاوت به دو دلیل می‌تواند منشأ تفاوت و یا تغییر در ادراکات اعتباری شوند: یکی اینکه به دلیل تفاوت‌های اقلیمی نیازهای اجتماعی و فردی متفاوت خواهد بود و در نتیجه، اعتبارات متفاوت وضع خواهد شد و دیگر اینکه تفاوت در اقلیم‌ها سبب تفاوت در احساسات، افکار و اخلاق اجتماعی می‌شود (همان). علامه طباطبایی برای میدان (در معنای بوردیوی) نیز نقش قابل توجهی در تفاوت ادراکات اعتباری قائل می‌شود تا جایی که معتقد است بین نوع شغل و احساسات نیز نوعی سازگاری ایجاد می‌گردد.

همچنین تراکم تجربه، دانش بشری و در معرض اندیشه‌های متفاوت و متعارض قرار گرفتن، در ادراکات اعتباری تغییر ایجاد می‌کند. توجه به این امر وقتی اهمیت می‌یابد که در نظر داشته باشیم در سنت فلسفه اسلامی اساساً تفاوت در دیدگاه‌ها هرچند پذیرفته شده است، ولی مشروع نیست. در واقع، یک معرفت معیار وجود دارد که معرفت‌های دیگر را می‌توان با آن سنجید. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان پا را از این فراتر می‌گذارد و معتقد است گاهی منافع افراد در فهم آنها و ادراکات اعتباری آنها تأثیر می‌گذارد: «لیکن اختلاف در مواد هم اقتضایی دارد، و آن اختلاف در احساسات و ادراکات و احوال است، پس انسانها در عین اینکه به وجهی متحدند، به وجهی هم مختلفند، و اختلاف در احساسات و ادراکات باعث می‌شود که هدفها و آرزوها هم مختلف شود، و اختلاف در اهداف باعث اختلاف در افعال می‌گردد، و آن نیز باعث اختلال نظام اجتماع می‌شود.» (همو، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۱۸).

## نتیجه‌گیری

در این مقاله قرائتی انسان‌شناختی از نظریه اعتباریات علامه طباطبایی ارائه گردید؛ نظریه‌ای که هرچند نوآوری علامه طباطبایی نبوده، ولی ایشان شرح و بسط بسیاری بدان



داده است و در رساله‌ها و مقالات بسیاری به آن پرداخته است. البته نظریه اعتباریات هم در اجزاء و هم در جهت‌گیری کلی مخالفانی دارد؛ همچنان‌که استاد مطهری در مقام شارح کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، از شرح و حاشیه‌نویسی مقاله ششم که ناظر به ادراکات اعتباری است، امتناع کرده است و حواشی منتشر نشده او گویای فاصله عمیق او با نظریه ادراکات اعتباری است (سروش، ۱۳۶۰: ۴۱۹). این بحث را دیگر شاگردان علامه طباطبایی نیز مسکوت گذارنده‌اند، هرچند در میان نسل بعد از شاگردان علامه، انتقادهای جدی به این نظریه وارد شده است (لاریجانی، ۱۳۸۴)؛ همچنان‌که نزد گروهی از اندیشمندان نظریه ادراکات اعتباری دارای بصیرت‌های فراوانی در فلسفه و اندیشه اجتماعی است (داوری، ۱۳۶۳: ۱۳۳).

در این میان، از چندین نکته مهم غفلت شده است: نخست آنکه همچنان‌که گذشت رویکرد علامه طباطبایی و نقطه عزیمت اصلی وی در نظریه اعتباریات رویکردی انسان‌شناختی است. علامه طباطبایی بر پرهیز از رویکرد بیشتر فیلسوفان پیشین در سنت فلسفه اسلامی که بر مسئله ادراک کلیات در فهم انسان تأکید داشتند، بر اهمیت اراده و نیز برخی امیال همچون میل به استخدام حداکثری در روابط اجتماعی تأکید دارد و اساساً کنش‌ها و روابط انسانی و بلکه اساس شکل‌گیری اجتماع را برگرفته از اراده معطوف به استخدام می‌داند. این رویکرد که از تقلیل‌گرایی پیشین فلسفه اسلامی فاصله گرفته است، فهم جدید و تقریرهای رقیبی را برای برخی از مسائل فکری در علم الاجتماع ممکن می‌سازد؛ همچنان‌که علامه طباطبایی راه را بر نظریه‌های دیگر انسان‌شناسانه نمی‌بندد. وی در توجیه و استدلال نظریه اعتباریات از نوعی استدلال شهودی و استقرایی بهره می‌گیرد که از شیوه مرسوم استدلال‌های فلسفی اسلامی فاصله دارد. اگرچه شبیه آن را می‌توان در آرای ابن‌سینا درباره انسان معلق در فضا یافت. توجه به برخی تجربه‌ها و شهودهای همگانی شاید همچنان‌که خود علامه طباطبایی اشاره دارد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۴۰)، خروج از رویه فیلسوفان پیشین در تمسک به امر برهانی است، اما از قابلیت‌های این روش تنوع یافته‌ها و امکان همراه‌ساختن افراد بیشتر است، زیرا در این‌گونه استدلال‌ها گونه‌ای از ارجاع به امر وجدانی وجود دارد.



یکی از تمایزهای نظریه علامه طباطبایی با پیشینیانش توجه به واقعیت‌های اجتماعی و امور انضمامی در نظریه‌های فلسفی است. علامه طباطبایی همچنان که پیش‌تر اشاره شد، در فهم انسان و آینده او، توجه به واقعیت موجود را اساس قرار می‌دهد. بر این اساس، تاریخ انسان‌ها تاریخ استیلا، غلبه و اختلاف است؛ درحالی‌که در رویکرد فیلسوفان مسلمان مانند فارابی روند عمومی تاریخ، اگر به مقتضای طبیعت انسان بنیاد گذاشته شود، روایت‌گر فضیلت‌ها و امور اخلاقی خواهد بود؛ درحالی‌که در اندیشه علامه طباطبایی بدون وجود پیامبران و شریعت روند عمومی تاریخ حرکت انسان را بر مدار فضیلت‌ها رقم نمی‌زند.

باید گفت نظریه اعتباریات قابلیت تبیین و توضیح فراوان‌تری برای فهم واقعیت‌های اجتماعی ایجاد می‌کند. مسائلی مانند اجتماعی‌بودن فهم انسان، تفاوت‌های فرهنگی و هنجاری جوامع از جمله این واقعیت‌هاست. همچنان‌که مسئله امکان فهم دیگری و بسیاری از مسائل اندیشه اجتماعی در تقریر علامه طباطبایی قابلیت بازسازی دوباره را می‌یابد. با این حال، توانایی این نظریه در صورت‌بندی برخی باورهای مذهبی دو چندان به نظر می‌رسد. تبیین ضرورت وجود پیامبران و شریعت و نیز تبیین برخی از باورهای دینی در حوزه مسائل مربوط به خانواده در پرتو نظریه اعتباریات رنگ و بوی دیگری می‌یابد که در جای خود باید به آنها پرداخته شود.

همچنان‌که از فحوای این مقاله برمی‌آید میان تقریری از نظریه اعتباریات که در رساله اعتباریات صورت‌بندی شده و تقریر دیگری از این نظریه که در اصول فلسفه رئالیسم مطرح شده است، باید تفکیک قائل شد. فهم اصول فلسفه رئالیسم اساساً بر فهم رساله اعتباریات وابسته است و ادراکات اعتباری مانند برخی مسائل بحث‌شده در این مقاله، از ثمره‌های فرض وجود اراده در انسان به‌عنوان عنصری تعیین‌کننده در شناخت انسان است.



نظریه

سال بیستم، شماره ۸۰، زمستان ۱۳۹۴

## کتابنامه

- \* قرآن کریم (۱۳۸۶)، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق)، الشفاء: الالهيات، قم: منشورات مکتبه آية الله العظمى المرعشي النجفی.
  ۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، النجاه من الغرق في بحر الضلالات، تصحيح محمد تقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
  ۳. ارسطو (۱۳۸۹)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
  ۴. افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ج ۲ (جمهوری)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
  ۵. طباطبایی، محمد حسین (بی تا)، مجموعه الرسائل، چاپ اول، قم: باقیات.
  ۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: نشر اسماعیلیان.
  ۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
  ۸. طباطبایی، محمد حسین و مرتضی مطهری (۱۳۸۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
  ۹. داوری، رضا (۱۳۶۳)، «ملاحظاتی درباره ادراکات اعتباری»، دومین یادنامه علامه طباطبایی، چاپ اول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
  ۱۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۶۰)، یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
  ۱۱. شیرازی، صدرالدین (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: بیدار.
  ۱۲. محمدی، مقصود و محمد سلطانی (۱۳۸۸)، «درآمدی بر سهم ایرانیان در پیدایش و گسترش فلسفه»، حکمت و فلسفه، ش ۲.
  ۱۳. بلیکی، نورمن (۱۳۹۳)، پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی، ترجمه حمیدرضا حسنی و همکاران، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
  ۱۴. فارابی، ابونصر (۱۳۶۱)، آراء اهل المدينة الفاضله ومضاداتها، نسخه الکترونیکی مکتبه المصطفی، در: [www. al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com).
  ۱۵. کانت، امانوئل (۱۳۸۵)، نقد عقل عملی، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: ثقلین.
  ۱۶. کرایب، یان (۱۳۷۸)، نظریه اجتماعی مدرن، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر آگه.





۱۷. لاریجانی، صادق (۱۳۸۴)، «استدلال در اعتباریات»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۱.  
۱۸. مونتسکیو، بارون دو (۱۳۹۲)، روح القوانين، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، تهران: مؤسسه  
امیرکبیر.

۱۹. هابز، توماس (۱۳۹۱)، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.



۱۵۶

نظر  
مهر

سال بیستم، شماره ۸۰، زمستان ۱۳۹۴