


ظرفیت‌های حکمت اسلامی در شناخت و ارزیابی مفاسد اخلاقی در جامعه*

داود رحیمی سجاسی / استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه شاهد

d.rahimisojasi@yahoo.com  orcid.org/0000-0001-7428-3005

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۶ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۲  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

رشد و ارتقای مادی و معنوی در جامعه اسلامی منوط به رعایت نظم و ایفای متعهدانه و مسئولانه نقش‌ها و رعایت مقررات و هنجارهای قانونی و عرفی است. هرگونه اختلال در این فرایند منجر به بی‌تعادلی و کژکارکردهایی می‌شود که با نبود مدیریت، به آسیب‌های اجتماعی و در صورت گسترش، به مسئله و بحران اجتماعی تبدیل می‌شود. با توجه به تمایز فرهنگ‌ها، هر جامعه‌ای از ارزش‌ها و باورهای خاصی تبعیت می‌کند و اخلاق و مفاسد اخلاقی را در همان گفتمان معنا می‌کند. نوشتار حاضر درصدد شناخت و ارزیابی مقوله «مفاسد اخلاقی» به‌منابه کژکارکردهای مختل‌کننده نظم قانونی و عرفی جامعه اسلامی با الهام از نظریه «اعتباریات» حکیم مسلمان علامه طباطبائی است. به نظر می‌رسد این نظریه با توجه به انسان‌شناسی اسلامی و توجه به غایت و فطرت به‌عنوان رویکردی بومی با زیست جهان ایرانی - اسلامی سازگارتر است. روش تحقیق در این نوشتار اسنادی و توصیفی - تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: حکمت اسلامی، اعتباریات، آسیب‌شناسی، مفاسد اخلاقی، جامعه اسلامی.

تاریخ ظهور مسئله و آسیب اجتماعی استمراری بیش از دو قرن ندارد، اگرچه مفاصل اخلاقی یا مشکلات اجتماعی به اندازه عمر بشریت قدمت دارند. درحالی‌که متفکران اجتماعی به تحولات معرفتی و اجتماعی عصر جدید به‌مثابه علت‌های این اتفاق اشاره کرده‌اند، نقبی به عصر نوزایی (رنسانس) و قرون میانه نشان می‌دهد پس از عصر نوزایی، اندیشه انسان در چرخشی الگوواره (پارادایمیک) به عالم محسوس متمرکز گردید، به‌عکس قرون میانه که در سبزه متافیزیک بود. بنابراین برای حل مشکلات زندگی روزمره و حتی اجتماعی و اخلاقی، از این تاریخ به بعد، به مدد اندیشه و عقل و با خلاصی از سنت‌های محتوم و اجباری و لاینحیث الهی اقدام می‌شد.

درحالی‌که در الگوواره سنت توجه به دنیا مذموم بود و تقدیرگرایی غلبه داشت و با منزلت‌ترین فعالیت تفکر در امور قدسی بود (روس، ۱۹۸۵، ص ۲۵)، در دنیای نوین، این نوع تفکر و تحلیل نقد گردید و زندگی دنیوی و لذت‌های محسوس و ملموس در کانون توجهات قرار گرفت و حتی گفتمان سابق در دوره جدید، دوره تاریکی و جهل قلمداد گردید (براود، ۱۹۷۵، ص ۶).

بی‌شک این تفکر سکولاریستی و تمرکز مستمر بر زندگی دنیوی یکی از عوامل پیشرفت و توسعه به معنای غربی آن بود که در ادامه، به انقلاب‌های صنعتی و انقلاب ارتباطات و فناوری منجر شد. این سوبه تمدن مادی غرب که با سبزه بر علوم طبیعی حاصل شده بود، برای همه طبقات اجتماعی قابل فهم بود و بدین‌روی به جریان اجتماعی مطالبه‌گر در دو ساحت عمومی و نجبگانی در حوزه علوم انسانی نیز تبدیل شد؛ بدین معنا که اگر روش‌های موفق علوم طبیعی به عرصه علوم انسانی نیز تعمیم یابد شاهد رشد و بالندگی این حوزه نیز خواهیم بود.

بنابراین ابتدا نامحسوس‌ها و متافیزیک در عرصه معرفت بشری به محقق رفت و سپس نوع معرفت و ارزیابی و نگاه به جهان و انسان و زندگی متحول شد. در این تحول الگوواره از سنت به صنعت و از قرون میانه به عصر نوزایی، روش قیاسی که در سنت اسلامی نیز مدنظر بود، به حاشیه رفت و استقرا جای آن را گرفت که در آن تکرار محور اصلی بود و به پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه و مبانی توجهی نمی‌شد.

تقسیم معروف آگوست کنت درباره سیر تفکر بشر و دگرگونی‌های آن در این زمینه قابل توجه است. او معتقد بود تاریخ تحول اندیشه به سه دوره قابل تقسیم است: (۱) مرحله ربانی؛ (۲) مرحله متافیزیکی؛ (۳) مرحله اثباتی که در مرحله علمی یا اثباتی بشر به دنبال کشف علل پدیده‌هاست و به متافیزیک یا اسطوره‌ها و اعتباریات و انتزاعیات مراجعه نمی‌کند (آرون، ۱۳۶۴، ص ۸۶؛ پارسانیا، ۱۳۷۹، ص ۲۹).

تحولات معرفتی و علمی و اجتماعی به مدد دانش‌ها و غلبه بر محیط طبیعی و جبری طبیعت و کنترل و مدیریت بسیاری از بیماری‌ها و بلایای طبیعی و مرگ و میره‌ها، رفاه نقد را بر سعادت اخروی مقدم ساخت. به عبارت دیگر، اولویت انسان امروزی این جهان شد و فارغ از اینکه منکر آخرت باشد یا بدان معتقد باشد، ربط دو جهان از هم گسسته شد و انسان جای خدا نشست و توقعات روزبه‌روز افزون گردید. این چارچوب جدید ذهنی انسان امروزی در رویگردانی از متافیزیک و توجه به امر مادی می‌تواند نقطه عطف آغاز مسئله اجتماعی باشد.

تصرف و مداخلات بشر در محیط پیرامون و طبیعت و مقوله اوقات فراغت و لذت و تفریح به انضمام خودآگاهی و بیداری از شرایط موجود و انقلاب‌ها و اعتراض‌ها، نوعی آشفتگی و تغییر نظم سابق مستقر در جهان سنت را رقم زده بود، درحالی‌که هنوز نظم جدید استقرار نیافته بود. به عبارت دیگر، فقدان هنجارهای قانونی و عرفی نوعی شرایط ناهنجاری برای سازمان اجتماعی نوین ایجاد کرده بود. بنابراین مسئله نظم کانون توجه متفکران مدرن و سنتی شد، درحالی‌که در دوره سنت، این نظم را تقریباً مذهب و الهیات و تفکرات متافیزیکی راهبری می‌کرد (تیلجر، ۱۹۳۰، ص ۴۱-۴۲)، جامعه‌شناسان نیز مدعی پیامبری دوران جدید شدند تا راه‌حلهایی را با قالب‌های معرفت‌شناختی جدید ارائه کنند.

اما در این میان، جهان اسلام و سنت الهیاتی اسلامی و نه یهودیت و مسیحیت تحریف‌شده و نه ادیان غیرآسمانی، از ابتدای تأسیس تجدد، با آن فاصله ذاتی احساس می‌کردند و تأملات و رویکردهای خاص خود را داشتند که با وجود پذیرش علوم تجربی و استقرار، همچنان که در آثار ابوریحان (ماللهند) و ابن‌خلدون (مقدمه ابن‌خلدون) قابل ردیابی است، به قیاس و برهان نیز توجه داشته‌اند (آثار فارابی و ابن‌سینا).

این توجه و عدم کرنش و فقدان تقلیل‌گرایی به مبانی هستی‌شناختی (آنتولوژیک) و معرفت‌شناختی (اپیستمولوژیک) و انسان‌شناختی متفکران مسلمان و گفتمان اسلامی بازمی‌گشت که متمایز از تعریف سکولاریستی بود. رویکرد متمایز به ارزش‌ها و هنجارها به مثابه نقطه نقل در فرهنگ هر جامعه، از مؤلفه‌های کلیدی نظم در گفتمان اسلامی بود که نظرگاه‌های ویژه‌ای را در شناخت «مسئله اجتماعی» و «مفاسد اخلاقی» ایجاد می‌کرد و وجه کلیدی متمایزکننده سنت سکولار و اسلامی است.

در پژوهش حاضر نگارنده با تمرکز به ظرفیت‌های حکمت اسلامی و علامه طباطبائی درصدد پاسخ به این سؤال آغازین است که ارزیابی و شناخت مفاسد اخلاقی و اجتماعی ذیل مفهوم «اعتباریات اجتماعی» علامه چگونه صورت‌بندی می‌شود؟ پاسخ به سؤال مدنظر با روش «توصیفی - تحلیلی» و جمع‌آوری داده‌ها نیز به روش «سنادی» خواهد بود.

۱. «مسئله اجتماعی» و «فساد اخلاقی» در جامعه دینی

در رشته جامعه‌شناسی مصطلح و مرسوم، شناخت و ارزیابی مسئله اجتماعی و بحران‌های اجتماعی ذیل حوزه «جامعه‌شناسی انحرافات» یا مسائل اجتماعی مطرح می‌شود. در رویکردهای کارکردگرایی، مردم‌شناسان و جامعه‌شناسانی مثل دورکیم، مرتن، نیرت، پارسونز و انتقادی‌ها نظریه‌های مهم این حوزه، قابل استخراج است (معیدفر، ۱۳۷۹، ص ۲۲-۵۷).

دال محوری نگرش کارکردگرایانه، ارزش‌هاست که برای شناخت مسئله اجتماعی مدنظر قرار می‌گیرد. از منظر پدیدارشناختی، ارزش‌های اجتماعی مقبول جامعه یا مربوط به حوزه متافیزیک هستند و از این رو لایتغیر و ثابت، و یا ارزش‌های عرفی و تابع تاریخ و جغرافیا و زمانمند و مکانمند و اعتباری و نسبی هستند. اگرچه فرهنگ سکولار در

حوزه قدرت و اجتماع - همچنان که ذکر آن گذشت - متافیزیک را به حاشیه رانده و صرفاً ارزش‌های مقبول عرفی و اعتباری و نسبی را مدنظر قرار می‌دهد، اما ارزش‌های الهیاتی و دینی به‌طور خاص در سنت اسلامی به سبب اتصال به امر الهی و تأثیر در عقبا، مهم‌تر از ارزش‌های عرفی و محدود دنیوی است و البته در ادبیات دینی، دنیا مزرعه آخرت بوده و زمانی از اوقات روزانه بدان اختصاص داده شده است و هرگز دنیا مطرود نبوده و بالتبع ارزش‌های عرفی نیز مذموم نیست، لیکن در این گفتمان ارزش‌های عرفی نیز، یا پیوند وثیقی با عقبا دارد و یا در دایره مباهات قرار دارد و منعی از توجه به آنها نیست، بجز ارزش‌هایی که متضاد با دین اسلام است.

مفاسد اخلاقی، مثل غیبت یا دروغ چه‌بسا برای جامعه‌شناسی مصطلح مسئله نباشد، درحالی‌که از منظر متفکران اجتماعی مسلمان می‌تواند، مسئله باشد. به عبارت دیگر، ملاک مسئله اجتماعی بودن نزد جامعه‌شناسان، کثرت و کمیت و یا حساسیت مردم است؛ اما متفکر اجتماعی مسلمان به سویه‌های اخلاقی و متافیزیکی واقعیت اجتماعی یا رخداد و حادثه نیز توجه دارد و همچنین جامعه‌شناس نگاه خود را به ارزش‌های موجود جامعه متمرکز می‌کند؛ اما متفکر اجتماعی مسلمان از منظر دینی، به ارزش‌های غایی و منتج از عقل و نقل وحیانی نیز توجه دارد تا جامعه را به فطرت انسانی نزدیک کند.

در حوزه مسئله عینی اجتماعی نیز چه‌بسا قبح واقعیتی برای عامه و توده مردم، به سبب جهل یا غفلت مشخص نباشد و یا حتی بسیار پنهان و مخفی باشد. متفکر اجتماعی با چشم‌انداز الهیاتی آن را برجسته و به‌عنوان مسئله اجتماعی معرفی می‌کند، درحالی‌که از منظر جامعه‌شناس چه‌بسا اصلاً مسئله نباشد.

در جامعه معاصر ایران، به‌ویژه بعد از انقلاب اسلامی که سویه دینی در جامعه و حکمرانی پررنگ‌تر شده، مسئله‌شناسی و ارزیابی اجتماعی امروزی کمتر راهگشا بوده و نیازمند مسئله‌شناسی دینی هستیم و بدین‌روی نظریه‌پردازی جامعه‌شناسی بومی (ایرانی - اسلامی) که ارزش‌های دو فرهنگ انضمامی ایرانی اسلامی را دریافته باشد، ضرورت می‌یابد.

بنابراین «مسئله اجتماعی» و «فساد اخلاقی» تعریف متمایزی خواهند داشت که ارزش‌های مطلق و دینی و فطری و نسبی در آن مدنظر قرار می‌گیرند و هرگونه ارزیابی و تفسیر نیز سویه‌ای الهیاتی و نفس‌الامری و غایت‌گرایانه و ناظر به اوامر الهی خواهد داشت. به عبارت دیگر مطلوب و نامطلوب در سویه مطلق‌گرایانه، در همه‌جا یکی است و در گذر از جامعه‌ای به جامعه دیگر و فرهنگی به فرهنگ دیگر تغییر نخواهد کرد. برای مثال، همجنس‌گرایی در همه جوامع از این منظر مطرود است، لیکن از منظر جامعه‌شناسی در هلند مجاز است.

در مراجعه به متون دینی، توجه به هر دو دسته ارزش‌ها را می‌بینیم. فطری بودن دین اسلام و خطاب‌های قرآنی مثل «یاایها الناس» که شمول دارد و مقید به تاریخ و جغرافیای خاصی نیست، بر ارزش‌های مطلق تأکید می‌نماید، و از سوی دیگر دین اسلام چون برای ارتقای جامعه و اجتماع ظهور کرده و در خلأ نبوده، به افراد و فرهنگ و آداب و رسوم آنها نیز توجه داشته که همان ارزش‌های نسبی و متغیر و به عبارت دیگر، توجه به سویه متغیر فرهنگ‌هاست.

۲. اعتباریات اجتماعی

به نظر می‌رسد به‌رغم فرایند جهانی شدن و سیطره مفاهیم دهکده جهانی که درصد استانداردسازی و شبیه کردن انسان‌ها به یکدیگر است، ارزش‌ها و هنجارها و آداب و رسوم گوناگون و به عبارت دیگر، فرهنگ‌های گوناگون نتوانسته‌اند به‌طور تام به این شباهت دست یابند. این تفاوت‌های فرهنگی که مجموعه‌ای از رویکردهای متفاوت به ارزش‌ها و تلقی از انسان و جهان شده، موجب گردیده است ضرورت یک بازنگری همه‌جانبه در مبانی معرفت‌شناسی این تمایزات مدنظر قرار گیرد.

دین مبین اسلام نیز که مدعی مبنایی بنیادی در حوزه‌های هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی است، رویکردی فراملی و فراتاریخی نسبت به جهان و انسان دارد. حکمت اسلامی به‌مثابه منبعی غنی، با طرح معیارهای فرافرهنگی در این حوزه قابل تأمل است.

ابداع علامه طباطبائی با عنوان «اعتباریات» در عین سیالیت، مانع نسبی‌گرایی مصطلح در شناخت و ارزیابی است. ایشان با طرح بحث «اعتباریات» در مقابل «حقیقیات»، تمایز میان علوم طبیعی و انسانی را در نسخه‌های دیگر با عنوان تمایز علوم حقیقی و علوم اعتباری مطرح کرد. به اعتقاد ایشان نظم و توالی موجود در حیطه حقیقیات، به اعتبار کنشگران باز نمی‌گردد؛ مثل جاذبه زمین که ربطی به اعتبار کنشگران ندارد؛ اما در عرصه اعتباریات، آداب و رسوم و هنجارها و روش‌ها و قوانین، حقوق، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و مانند آن برعکس است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، مقاله ششم).

۳. چپستی اعتباریات

برای فهم چپستی «اعتباریات»، علامه طباطبائی به ادبیات متوسل شده است (همان، ص ۱۶۰). در شعر، هدف از «استعارات، تشبیهات و کنایات»، تهییج احساسات درونی است و از این تمثیل‌های احساسی نتایج عملی دریافت می‌شود (همان، ص ۱۶۲)، درحالی‌که اگر شعرها را به دقت فلسفی، به مطابقت یا عدم مطابقت مفاهیم و تشخیص صدق و کذب مترتب کنیم، احتمالاً غیرمطابق با واقع و یا کاذب تشخیص داده می‌شود. بنابراین دنیای شاعرانه وضعی و قراردادی است و چه‌بسا اعتباری خاص یا خصوصی داشته باشد.

خلاصه آنکه مفاهیم تصویری و احکام تصدیقی که مطابق خارجی ندارند و تنها در ظرف توهم مطابق دارند، ادراکات اعتباری‌اند و مفاهیم تصویری و تصدیقی که کاشف از واقعیت هستند، ادراکات حقیقی‌اند که انکشاف و انعکاس‌های واقع و نفس‌الامرند. به عبارت دیگر، ادراکات اعتباری فرض‌هایی هستند که ذهن به منظور تأمین نیازهای حیاتی انسان‌ها می‌سازد و جنبه قراردادی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر ارتباطی ندارد. ادراکات اعتباری - درواقع - بخش اعظم زندگی را شامل می‌شود؛ همانند زبان نوشتاری، گفتاری، بدنی، نمادها، علائم، اخلاق (حسن و قبح) و ایدئولوژی (باید و نباید)، هنجارها، آداب و رسوم، عرف، حقوق و به تعبیر دیگر، بخش عمده فرهنگ را شامل می‌شود (همان، ص ۱۶۰).

۴. پیدایش اعتباریات

ذات انسان پس از موجود شدن، به واسطه لواحق و عوارضی تکامل می‌یابد. این جریان تکاملی که اقتضای ذات است، به گونه‌ای است که انسان بین ملائم و غیرملائم، با علم و ادراک تمیز می‌دهد و سپس به سوی ملائم حرکت می‌کند و از منافر دوری می‌جوید (طباطبائی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۴).

به عبارت دیگر صور ادراکی خاصی در ذهن نقش می‌بندد که متصف به باید می‌شود و به آن «علم اعتباری» می‌گویند. به بیان دیگر انسان و هر حیوانی به واسطه وضع خاص ساختمان بدنی و جهازات طبیعی که دارد، برخی از نیازهای طبیعی خود را با میانجی شدن اندیشه، اراده، میل و لذت تأمین می‌کند، درحالی که نباتات وضع ساختمان وجودی‌شان به گونه‌ای است که نیازمند میانجی شدن این امور نیست (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۷۹).

۵. ویژگی‌های اعتباریات

الف. مفاهیم تصویری و گزاره‌های تصدیقی اعتباری درواقع و نفس‌الامر مطابق ندارند و تنها در ذهن مطابق دارند (همان، ص ۱۶۳). به نظر علامه، اعتباریات اجتماعی از این حیث که تأثیر واقعی دارند، به یقین توهمات اجتماعی نیستند. علاوه بر آن، ایشان وجود را به ماده تقلیل نمی‌دهد، بلکه وجود موجودات مجرد را نیز اثبات می‌کند. به عبارت دیگر ادراکات اعتباری با اینکه مابازای خارجی ندارند، وجود حقیقی دارند و از سنخ واقعیات هستند، اگرچه واقعیات ذهنی باشند. بنابراین اعتباریات اجتماعی و فرهنگی نیز واقعیت دارند.

علامه معتقد است: انسان موجودی اعتبارساز است که برای برآورده شدن نیازهایش، اعتباراتی را وضع کرده است. همچنین انسان‌ها کم و بیش رفتار یکدیگر را درک می‌کنند؛ زیرا در یک جامعه به دنیا آمده و تحت تأثیر اعتباریات تقریباً یکسانی هستند که درونی شده است. البته ایشان اشاره دارد که خرده‌فرهنگ‌ها، طبقات و حتی گروه‌های شغلی گوناگون درون یک جامعه ممکن است اعتباریاتی متفاوت از یکدیگر داشته باشند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱۵)؛ اما این نکته مانع از آن نمی‌شود که افراد معنای ذهنی کنش‌های یکدیگر را درک نکنند و از این رو ملل و اقوام غریبه که اعتبارات متفاوتی از ما دارند نیز قابل فهم‌اند و همچنان که ما کتاب‌های آنها را ترجمه و برای خود قابل فهم می‌سازیم، می‌توانیم به فهم سایر اعتباریات، از جمله ارزش‌ها و هنجارها و مفاسد اخلاقی و در ادامه به ارزیابی آنها امیدوار باشیم.

ب. ادراکات اعتباری تا آنجا که عوامل وجودی‌شان وجود دارند، موجودند و با تبدل و حذف آنها مضمحل و دگرگون می‌شوند (همان، ص ۱۶۴). برای مثال در روزگار گذشته برای ازدواج قواعد خاصی تنظیم شده بود که با دگرگونی شرایط، اعتباریات دیگری حاکم گردید. به عبارت دیگر ظرفیت امکانی برای ارزش‌های متغیر در این سازوکار نظری وجود دارد و ادراک اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می‌کند (همان، ص ۱۴۴).

ج. ادراکات اعتباری با آنکه غیرواقعی هستند، آثار واقعی دارند و بی‌اثر نیستند (همان، ص ۱۶۶-۱۶۷). برای

مثال، حجاب چادر اعتباری است که در جامعه اسلامی ایران اعتبار شده است. نتیجه این اعتبار، افزایش مصرف چادر مشکی، کشت گیاهان خاص برای تولید رنگ مشکی، واردات پارچه مشکی، شکل‌گیری طبقه تاجران سرمایه‌دار، تأثیرات روانی حجاب بر افراد، تفاوت در تعاملات اجتماعی و عمومی‌سازی عفت و حیا و طرح چادر به‌عنوان نماد دینداری است.

بدین‌روى هر اعتباری را در نظر بگیریم، آثار واقعی متعددی در سطوح گوناگون فردی، اجتماعی، خانوادگی، قومی و قبیله‌ای و جهانی و حوزه‌های گوناگون طبیعی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بر آن مترتب است. این آثار در تعبیر جامعه‌شناختی و با تسامح به کارکرد آشکار و پنهان، مثبت و منفی، با نیت و بدون نیت قابل تقلیل است. اعتباریات اجتماعی علاوه بر تفاوت با قوانین طبیعی، هیچ‌یک از اوصاف ذاتیت، ضرورت، کلیت و ابدیت درباره‌شان صدق نمی‌کند، اگرچه اعتباریات ثابت و متغیر قابل تمایز است.

د. «عقلانی بودن اعتباریات» ویژگی دیگر آن است. شهید مطهری یگانه مقیاس عقلانی را که در اعتباریات کاربرد دارد، لغو بودن و لغو نبودن اعتبار معرفی می‌کند (همان، ص ۱۷۴). همین معیار برای ارزیابی بسیاری از مفاسد اخلاقی راهگشاست. همچنین غایتمندی و توجه به اهداف نیز قابل استنتاج است؛ زیرا چه‌بسا رویدادی یا رفتاری بدون غایت لغو محسوب شود.

۶. منشأ تغییر اعتباریات

علامه طباطبائی چهار منشأ را مشخص می‌کند که تمام تغییرات به آنها بازمی‌گردد و یا ترکیبی از این منابع هستند که عبارتند از:

الف. تفاوت طبیعی و جغرافیایی: علامه معتقد است: منطقه‌های گوناگون جغرافیایی که از حیث گرما و سرما و دیگر خواص و آثار طبیعی متفاوتند، تأثیرات متفاوت و عمیقی بر طبایع افراد انسان دارند و از این‌رو در کیفیت و کمیت احتیاجات تأثیر بسزایی دارند. همچنین در احساسات درونی و افکار و اخلاق اجتماعی و - پیرو آنها - در ادراکات اعتباری آنها از یکدیگر جدا خواهند بود (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۲۰، ص ۲۱۴). جامعه‌شناسان نیز به تأثیر این عامل در تنوعات فرهنگی و در تکوین فرهنگ‌ها و ارزش‌ها و هنجارها اذعان داشته و امروزه معتقدند: با پیشرفت علم و تسلط بر طبیعت از اهمیت طبیعت کاسته شده است.

ب. محیط عمل: علامه معتقد است: محیط عمل در اختلاف افکار و ادراکات اعتباری دخیل است. از این‌رو یک باغبان و یک بازرگان و یک کارگر و یک کارفرما از لحاظ فکری یکسان نیستند؛ زیرا احساساتی که گل و بهار و درخت و آب به وجود می‌آورد غیر از احساساتی است که مال‌التجاره و داد و ستد لازم دارد. این اختلاف احساسات مستلزم اختلاف ادراکات اعتباری است (همان، ص ۲۱۵).

ج. تفاوت زمان: با توجه به اینکه زندگی گذشته با احتیاجات امروزی وفق ندارد، با شتاب گرفتن زمان و نگاه به گذشته، جایگزینی خوب و بد را با یکدیگر مشاهده می‌کنیم (همان).

د. کثرت افکار: به عقیده علامه توارث افکار، تلقین و تربیت در تثبیت و تغییر افکار اجتماعی و ادراکات اعتباری نقش مهمی ایفا می‌کنند (همان).

۷. یافته‌های تحقیق

۱. مبنای نظری علامه طباطبائی که بر سراسر اندیشه ایشان نیز سایه افکنده، بحث «ادراک» است که ایشان آن را به دو گونه «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم می‌کند. مفهوم «ادراک حقیقی» در عرصه اجتماعی حاکی از وجود حقایق قابل ادراک برای انسان‌هاست. پس اگر اولاً، حقایقی در عالم وجود داشته باشد و ثانیاً، این حقایق قابل ادراک باشد، می‌توان از ارزش‌ها و هنجارهای ثابت و غیرنسبی سخن گفت. به عبارت دیگر، در اندیشه علامه، اعتباریات اجتماعی به دو قسم «ذاتی» و «اعتباری» تقسیم می‌شوند. برای نمونه ازدواج زن و مرد به شکل ناهمجنس یک امر اعتباری مبتنی بر تکوین از نوع حقیقی است؛ ولی همجنس‌گرایی ذاتاً ناهنجار است. یا رعایت مقررات رانندگی (همانند حرکت از سمت راست) یک هنجار اعتباری است و نه ذاتی، بلکه بستگی به مقررات وضعی و قراردادی دارد و اعضای جامعه می‌توانند بنا بر مصلحت عامه، به منظور برآوردن بیشترین منفعت، این مقررات را تغییر دهند.

۲. متفکر اجتماعی مسلمان به سویه‌های اخلاقی و متافیزیکی واقعیت اجتماعی یا رخداد و حادثه نیز توجه دارد و از منظر دینی، به ارزش‌های غایی و منتج از عقل و نقل وحیانی نیز نظر می‌کند، تا جامعه را به فطرت انسانی نزدیک سازد.

۳. حکمت اسلامی به‌مثابه منبعی غنی، با طرح معیارهای فرافرهنگی و به‌طور خاص، ابداع علامه طباطبائی با عنوان «اعتباریات» در عین سیالیت، مانع نسبی‌گرایی مصطلح در شناخت و ارزیابی است.

۴. ادراکات اعتباری بخش اعظم زندگی را شامل می‌شود که همان «فرهنگ» و عناصر اصلی آن، یعنی ارزش‌ها و هنجارهاست که در این دستگاه فکری در قالبی الهیاتی و مبتنی بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی اسلامی وجود دارد.

۵. در رویکرد مدنظر علامه، تکاملی که اقتضای ذات است، به گونه‌ای است که انسان بین ملائم و غیرملائم، با علم و ادراک تمیز می‌دهد و سپس به سوی ملائم حرکت می‌کند و از منافر دوری می‌جوید. «ذات‌گرایی» مدنظر ایشان در مقابل «برساخت‌گرایی» علوم جدید محرز می‌شود که نوعی آماده‌سازی برای طرح مقوله «فطرت» است. به عبارت دیگر فطرت توحیدی بشر را به سمت امور اخلاقی و الهی سوق می‌دهد و این ذات در مقابله با تمنیات متضاد با خود و مکاتبی است که ضد ذات‌گرایی هستند.

۶. از نظر علامه، چون انسان‌ها تحت تأثیر اعتباریات تقریباً یکسانی قرار دارند که درونی شده است، همدیگر را درک می‌کنند. البته ایشان اشاره دارد که خرده‌فرهنگ‌ها، طبقات و حتی گروه‌های شغلی گوناگون درون یک جامعه ممکن است اعتباریاتی متفاوت از یکدیگر داشته باشند. اما این نکته مانع از آن نمی‌شود که افراد معنای ذهنی

کش‌های یکدیگر را درک نکنند و از این رو ملل و اقوام غریبه که اعتبارات متفاوتی از ما دارند فهم اعتباراتشان، از جمله ارزش‌ها و هنجارها و مفاسد اخلاقی‌شان ممکن و حتی با ملاک‌هایی قابل ارزیابی است.

۷. علامه تفاوت‌های طبیعی و جغرافیایی و محیط عمل و زمان و کثرت افکار را به رسمیت شناخته و در عین حال معتقد است: این تمایزها مانع شناخت و ارزیابی نیست. به عبارت دیگر با توجه به ذات‌گرایی و غایت‌گرایی علامه، شرایط گوناگون مانع ارزیابی و شناخت نیست.

۸. علامه معتقد است: اولاً، هریک از اعتبارات باید به اهداف ادعایی خود برسد و ثانیاً، این اعتبارات با اهداف مدنظر قابل ارزیابی است. ایشان به قیاس‌ناپذیری اهداف اعتقادی ندارد؛ زیرا ریشه اهداف را در طبیعت وجود انسان می‌داند و با ارجاع به طبیعت وجود و فطرت، آنها را قابل ارزیابی می‌شمارد. به عبارت دیگر قیاس‌ناپذیری الگوواره‌ها که توماس کوهن طرح می‌کرد در تفکر علامه مطرود بود و با تکیه بر اهداف همسو با فطرت و ذات برای رسیدن به کمالات انسانی نگاه متمایزی داشت.

در نهایت، مفاسد اخلاقی در جامعه اسلامی برخلاف نظر جامعه‌شناسان مبتنی بر واکنش جامعه یا کژکاردهای آن تعریف نمی‌شود، بلکه هرگونه فاصله از فطرت توحیدی و یا غایات انسانی و یا لغو بودن رفتار می‌تواند ذیل «مفاسد اخلاقی» قرار گیرد و به شکل مطلوب یا نامطلوب ارزیابی شود.

نتیجه‌گیری

الف. در جامعه اسلامی ایران از تربیت متفکران اجتماعی مسلمان که حامل ادبیات توحیدی مسئله‌شناسی و همچنین ارزیابی آن هستند، گریزی نیست، درحالی‌که بیشتر رشته‌های دانشگاهی موجود فاقد چنین ظرفیتی بوده و دغدغه‌مندان این حوزه نیز به حیث کمی و کیفی در اقلیت هستند.

ب. بازشناسی و بازخوانی و واکاوی آراء اجتماعی متفکران مسلمان^۹ ناظر به مسائل اجتماعی معاصر جامعه اسلامی ایران از حیث روش‌شناسی و مسئله‌یابی، می‌تواند به‌مثابه نقطه آغازین قلمداد شود. همچنین نهضت ترجمه این آثار برای استفاده دانشجویان غیرآشنا به ادبیات عرب نیز باید در دستور کار قرار گیرد و علاوه بر این بازنویسی این آثار در ادبیات معاصر فارسی نیز ضروری است.

ج. دستگاه نظری تأسیسی علامه طباطبائی با عنوان «اعتباریات» ظرفیت طرح علوم انسانی اسلامی را دارد و امکان گفت‌وگو با ادبیات غربی را ممکن می‌سازد. این طرح نظری ضمن پوشش نیازهای اولیه انسانی، آنها را در مسیر عقلانی و غایت‌مند فطرت قرار می‌دهد و بر همین مبنا به ارزیابی آنها نیز می‌پردازد و از تکیه صرف بر نقل بدون توجه به شرایط اجتماعی یا احتیاجات انسانی فاصله می‌گیرد و نوعی فلسفه مضاف و مقرون به فرهنگ و زندگی را مطرح می‌کند.

د. این دستگاه نظری ارزش‌های ثابت و متغیر را لحاظ کرده است که بخش اعظم فرهنگ را تشکیل می‌دهد و در نتیجه فضایی برای بسط فرهنگ اسلامی در محافل آکادمیک در حوزه فرهنگ‌شناسی و فلسفه فرهنگ ایجاد می‌شود و طرح این نظریات در عرصه‌های اجتماعی افق‌هایی را برای جوامع معاصر اسلامی ایجاد می‌کند.

منابع

- آرون، ریمون، ۱۳۶۴، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
پارسانیا، حمید، ۱۳۷۹، *علم و فلسفه*، چ دوم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۳، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
_____، ۱۳۸۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوازدهم، تهران، صدرا.
_____، ۱۳۸۱، *نهایه الحکمه*، ترجمه و شرح علی شیروانی، چ پنجم، قم، بوستان کتاب.
معیذفر، سعید، ۱۳۷۹، *جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی معاصر در ایران*، تهران، سرزمین ما.

Braude, I, 1975, *Work and Workers*, New York, Praeger.

Rose, M., 1985, *Reworking the work Ethic: Economic Values and Socio- cultural politics*, London, schocken.

Tilgher, A., 1930, *Home Faber: work through the Age*, Translated by D.C.Fishwr, New York, Harcourt Brace.

