

مقدمه

اعتباریات از مسائل مهم فلسفه جدید اسلامی و علم اصول است. توجه به امور اعتباری و قراردادهای و قواعد اجتماعی، نه تنها به عنوان یکی از مسائل اساسی فلسفی و از جمله ضروریات ناگزیر زندگی اجتماعی بشر، مورد توجه علامه طباطبائی (و برخی از شاگردان ایشان)، با رویکرد توحیدگرا و هستی‌شناسی توحیدی قرار گرفته است، بلکه موضوع مورد مطالعه مکاتب مختلف فکری علوم انسانی و اجتماعی مغرب‌زمین نیز بوده است. تفسیرگرایی را می‌توان از برجسته‌ترین آنها به‌شمار آورد.

پیتر وینچ، فیلسوف بریتانیایی، یکی از نظریه‌پردازان این سنت است که پربحث‌ترین دفاع‌ها را از روش هرمنوتیکی علوم اجتماعی به عمل آورده است. بحث‌های وی در خصوص بازی‌های زبانی، قواعد سازنده کنش و نظام معانی و... به‌روشنی نماینگر کیفیت نگرش تفسیرگرایی به اعتباریات اجتماعی است. از سوی دیگر، علامه طباطبائی با طرح ابتکاری نظریه ادراکات اعتباری در فلسفه اسلامی، اعتباریات اجتماعی را با مبنای هستی‌شناسی توحیدی تبیین نموده است. روشن است تأثیر تفاوت این دو تلقی بر نوع درک ما از انسان، کنش انسانی، جامعه و قراردادهای اجتماعی و حتی مبانی تغییر و الگوبخشی آنها بسیار مهم می‌باشد.

این پژوهش، با مرور مبانی روش‌شناختی این دو اندیشمند، به مطالعه اعتباریات اجتماعی در دستگاه‌های نظری متفاوت وینچ و علامه طباطبائی، با نظر به ریشه‌های فکری، فلسفی و نوع هستی‌شناسی ایشان پرداخته و در نهایت، با مقایسه این دو رویکرد مختلف به اعتباریات، به دنبال پاسخ‌گویی به این سؤال است که نقاط افتراق و اشتراک علامه طباطبائی و وینچ، با توجه به مبانی اندیشه‌ای متفاوت ایشان در بحث اعتباریات اجتماعی چیست؟

پیتر وینچ

وینچ متفکر تفسیری انگلیسی قرن بیستم است که دارای نقشی جدی در نظریه‌پردازی و پردازش سنت هرمنوتیک علوم اجتماعی بوده است. وی با پذیرش تفاوت علوم طبیعی و علوم اجتماعی، کشف معنای رفتار کنشگر بر اساس قواعد فرهنگی حاکم بر کنش او را دنبال می‌کند (ابراهیمی پور، ۱۳۹۰). «وینچ از اولین کسانی بود که از فلسفه زبان عادی بریتانیا به عنوان بنیانی برای تفسیر هر آنچه اجتماعی معنا می‌شد، الهام گرفت. در این فرایند، بخش اعظم داعیه‌های وی، متکی بر دو مفهوم «بازی زبانی» و «شکل زندگی» ویتگنشتاین بود» (محمدپور، ۱۳۹۰، ص ۳۵۶). در بریتانیا، پیتر وینچ با کتاب معروف خود، *ایده علم اجتماعی*، در سال ۱۹۵۸، ترکیبی از نظرات

امور اعتباری در توحیدگرایی و تفسیرگرایی:
مقایسه اعتباریات اجتماعی در اندیشه علامه طباطبائی و پیتر وینچ

mehrabanifar@yahoo.com

کح حسین مهربانی فر / دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم

محمدحسین شعاعی / دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق

دریافت: ۱۳۹۴/۴/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۲۵

چکیده

اعتباریات و نقش آن در زندگی اجتماعی انسان مورد مطالعه رویکردهای گوناگون حوزه علوم انسانی و اجتماعی واقع شده است. رویکرد توحیدی سنت اسلامی و رویکرد تفسیری در علوم اجتماعی نوین غربی، از جمله این رویکردهاست. این پژوهش، با بررسی نظرات ابتکاری و تفصیلی علامه طباطبائی در اعتباریات اجتماعی، به عنوان حکیمی توحیدگرا و رویکرد تفسیرگرایانه پیتر وینچ، به دنبال شناخت کیفیت توجه به اعتباریات در این دو رویکرد و وجوه تشابه و تمایز آن می‌باشد. مطالعه مبانی روش‌شناختی این دو اندیشمند، واکاوی رویکرد ایشان به اعتباریات اجتماعی و مقایسه آن با یکدیگر، این نتیجه به دست می‌آید که با توجه به مبانی و مبادی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی این دو متفکر، می‌توان تفاوت‌های عمیقی از قبیل توجه مبانی به فطرت و کمال فطری در بحث اعتباریات علامه طباطبائی، در مقابل بازی‌های زبانی وینچ و نسبی‌گرایی مورد نظر وی، مطرح کرد.

کلیدواژه‌ها: اعتباریات، وینچ، علامه طباطبائی.

ویر و ویتگنشتاین را عرضه نمود که موجب شکل‌دهی مرحله جدید عبور از سنت کلاسیک در حوزه جامعه‌شناسی بوده است. در این کتاب، وی با استفاده از منطق ویتگنشتاین سعی می‌کند تا ایده رایج علوم اجتماعی را که هنوز در کودکی هستند، پس زند (ترنر، ۲۰۰۹، ص ۶۸).

مبانی روش‌شناختی

۱. هستی‌شناسی

وینچ واقعیت را امری ذهنی می‌داند. افراد، واقعیت را از راه‌های مختلفی تجربه می‌کنند؛ یعنی آنچه مردم فکر، احساس می‌کنند یا می‌بینند. این واقعیت از طریق زبان مشخص می‌شود. او بیان می‌دارد: «ایده ما از آنچه که به حوزه واقعیت تعلق دارد در زبانی که به کار می‌بریم به ما داده می‌شود. جهان برای ما آن چیزی است که از طریق مفاهیم بازنمایی می‌شود. هیچ راهی برای بیرون رفتن از مفاهیمی که در قالب آنها پیرامون جهان می‌اندیشیم، وجود ندارد» (وینچ، ۱۹۹۰، ص ۱۵).

از این رو، می‌توان هستی‌شناسی وی را هستی‌شناسی تفسیرگرا دانست که مبتنی بر نسبی‌گرایی است؛ زیرا وینچ در اینکه واقعیت توسط زبان ساخت می‌یابد، از ویتگنشتاین پیروی کرد؛ موضعی که در آن نظام‌های قاعده‌زبانی مختص اشکال عینی زندگی تلقی شده است و مستلزم نسبی‌گرایی بود. آنچنان‌که فهم و ایده علوم اجتماعی گادامر در یک منظر محافظه‌کارانه، از ظرفیت تفسیری علوم اجتماعی، که برای همیشه زمینه‌مند و بافت‌مدار است، ریشه دارد (هاچینسن و همکاران، ۲۰۰۸، ص ۱۱۴).

۲. معرفت‌شناسی

وینچ، فلسفه زبان ویتگنشتاین را با جامعه‌شناسی ماکس وبر ترکیب کرد تا راست‌کیشی اثبات‌گرایی را نقد کند. استدلال اصلی او این بود که علوم اجتماعی، باید بیشتر به فلسفه نزدیک باشد تا علوم طبیعی؛ چیزی که آماج حمله وینچ قرار داشت و مفهوم اثباتی علم اجتماعی مورد نظر دورکیم، میل و ویلفردو پارتو بود (دلانتی، ۱۳۷۹). به عقیده وی، هنگامی که از جهان سخن می‌گوییم، راهی برای برون رفتن از آنچه ما در میان خود اعتبار نموده، و با آن به جهان معنی می‌بخشیم، نیست (دلانتی، ۲۰۰۳، ص ۱۵۶).

آن هنگام که اثبات‌گرایی و خردگرایی انتقادی (پوپر) در جهان انگلیسی زبان حاکم بلامنزاع بودند، وینچ بیان می‌دارد که قرار دادن بنیان علوم اجتماعی بر علوم طبیعی در اصل اشتباه بوده است؛ زیرا فهم جامعه هم از نظر مفهومی و هم به لحاظ منطقی، از فهم طبیعت متفاوت است (محمدپور، ۱۳۹۰، ص ۳۵۶). تفاوت آنها هم روش‌شناختی است و هم هستی‌شناختی؛ زیرا جامعه و طبیعت دو موجود

کاملاً متفاوتند. به عقیده وی، نقش علم اجتماعی این است که اشکال گوناگون زندگی را مورد بررسی قرار می‌دهد. وینچ معتقد است: مفاهیم علمی اجتماعی، ریشه در زندگی روزمره دارند. از این رو، نمی‌توان نسبت به آنها یک موضع بیرونی اتخاذ کرد (دلانتی، ۱۳۷۹).

وینچ در پاسخ به چیستی جامعه، مهم‌ترین عنصری را که در جامعه به رسمیت می‌شناسد، قاعده‌مندی یا تبعیت از قاعده در روابط اجتماعی است. به نظر وی، معقول ساختن یعنی قابل فهم عقلی ساختن. او به پیروی از ویتگنشتاین، چیزی را معقول می‌داند که زبان معقول می‌پندارد؛ بدین معنا که عقل انتزاعی نبوده و در زبان قابل تجلی است. در نظر او، شناخت زبان، شناخت جامعه است (لطیفی، ۱۳۸۹). از این دیدگاه، ابژه‌های اجتماعی پیچیده هستند؛ زیرا آنها شامل ویژگی‌های خاص مفهوم، معنی و قاعده هستند که با تحلیل پدیده‌های طبیعی متفاوت می‌شوند. ایده‌هایی مانند معنی، قاعده، دلیل و نه واقعیت، قانون و علت برای فهم ابژه علم اجتماعی و کنش انسانی به کار می‌روند (موتنسکی، ۲۰۰۳، ص ۱۶-۱۵).

به زعم وی زبان‌های متفاوت، واقعیت‌های متفاوتی را مشخص می‌کنند و ما بدون زبان به هیچ واقعیت خارجی دسترسی نداریم. هر زبان، هر شیوه مشاهده جهان، شیوه متفاوت تلاش برای قابل فهم کردن جهان است (بتتون و کرایب، ۱۳۹۱، ص ۱۸۱ و ۱۸۲). ما با بودن زبان نمی‌توانیم به واقعیت بیرونی دست یابیم. لذا زبان‌های مختلف واقعیت‌های مختلفی را تعریف می‌کنند (بتتون، ۲۰۰۱، ص ۹۴). «به نظر وینچ، فلسفه به پرسش‌های مفهومی و علم به پرسش‌های تجربی پاسخ می‌دهد. کار فلسفه، تصریح مفهوم‌پذیری یک واقعیت از طریق رفع ابهامات و کاربرد صحیح زبان است» (لطیفی، ۱۳۸۸، ص ۸۹).

۳. انسان‌شناسی

از دید وینچ، انسان موجودی اعتبارساز است. این اعتبارسازی وجه تمایز او با حیوان است. رفتار حیوانات، همانند حیات طبیعی محکوم قوانین است. درحالی‌که حیات اجتماعی، انسان را قواعد احاطه نموده است و تنها تفاوت رفتار افراد، هنگامی نمایان می‌شود که قواعد فرهنگی حاکم بر رفتار آنها متفاوت شود؛ زیرا درست است که افراد در رفتارهای خود از قواعد پیروی می‌کنند، اما آنچه قاعده را تشکیل می‌دهد، کاربرد جمعی آن از سوی ماست. پیروی از قاعده، روشی عمومی است که با توافق، آداب و رسوم و آموزش تثبیت می‌شود. از این رو، قواعد مستقل از ما نبوده و معیاری وادارنده نیستند که از خارج روش‌های پیروی از قواعد را بر ما تحمیل کرده باشند. وینچ اضافه می‌کند که شیوه‌های زندگی مانند دستور زبان، مرزهایی دارد که شخص در آن چارچوب، محکوم به رعایت قواعد است.

فرد نمی‌تواند این قواعد را نقض کند، مگر اینکه از دایره آن صورت زندگی خارج شود. فرد در این محدوده، حق هیچ‌گونه انتخابی ندارد (وینچ، ۱۳۷۲، ص ۵۴).

۴. روش‌شناسی

وینچ، یکی از چالش‌برانگیزترین دفاع‌ها را از روش هرمنوتیکی علوم اجتماعی کرده است. او با کاربرد تبیین علی در علوم اجتماعی مخالف بود و یک رویکرد تفسیری را مطرح کرد که بر بازخوانی نظریه ماکس وبر استوار بود. رویکرد وبر، با تأکیدی که بر تفهیم تفسیری کنش اجتماعی داشت، جایگزینی را برای اثبات‌گرایی ارائه داد. به نظر وینچ، اشکال کار وبر این بود که نتوانست این موضوع را درک کند که کنش اجتماعی اساساً به وسیله زبان تعریف می‌شود. وینچ در برابر فردگرایی روش‌شناختی وبر استدلال می‌کند که کنش اجتماعی معنی‌دار، تنها در صورتی درک می‌شود که با نظام قواعد زبان مرتبط باشد. او با استفاده از مفهوم «شکل زندگی» ویتگنشتاین و نظریه‌ای که می‌گوید معنی در «بازی‌های زبان» ایجاد می‌شود، استدلال کرد که کنش اجتماعی در داخل یک شکل زندگی عینی تابع قاعده است: زبان ما و روابط اجتماعی ما دو روی یک سکه هستند (دلانتی، ۱۳۷۹).

وینچ در اینکه واقعیت توسط زبان ساخت می‌یابد، از ویتگنشتاین پیروی کرد. این نظریه مستلزم نسبی‌گرایی بود؛ زیرا نظام‌های قاعده‌زبانی، مختص اشکال عینی زندگی تلقی می‌شد. مفهوم «علم اجتماعی» او، مانند گادامر، ریشه در یک دیدگاه محافظه‌کارانه قابلیت تفسیری علم اجتماعی داشت؛ دیدگاهی که همیشه وابسته به زمینه بود. با وجود این، اهمیت وینچ در این است که او مسئله زبان را در علم اجتماعی مطرح کرد. هرچند این دیدگاه او که علوم اجتماعی باید به فلسفه نزدیک‌تر باشد تا علوم طبیعی، مورد نزاع است، ولی او اهمیت رویکرد تأویلی را در علوم اجتماعی به شدت تثبیت کرد. افزون بر این، مفهوم‌سازی او درباره علوم طبیعی، به عنوان علوم اثباتی نیز دیدگاهی است که توسط نظریه‌های جدیدتر علم مورد چالش قرار گرفته است. سایر فلاسفه علم، نظیر ریکو، پل و هابرماس مفهوم تأویلی را در مسیر متفاوتی توسعه داده‌اند و از نسبی‌گرایی آشکار وینچ احتراز کرده‌اند (همان). این جمله که زبان‌های متفاوت، واقعیت‌های متفاوتی را مشخص می‌کنند، به روشنی گزاره‌های فوق را تأیید می‌کند (بتون و کرایب، ۱۳۹۱، ص ۱۸).

در همین زمینه، روشی را که وینچ برای تحقیق در علوم انسانی برمی‌گزیند، روش «همدلی» یا «تفهم» است. در این روش، محقق باید سعی کند رفتارها و عملکردهای موجود در موضوع تحقیق خود را بر اساس موازین و ارزش‌های موجود در متعلق تحقیق خود مورد ارزیابی قرار دهد

(ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۷۸). در واقع، وینچ به محققان اجتماعی کمک می‌کند تا برای فهم و شناخت مسائل و روابط اجتماعی، از فنونی بهره بگیرند که زبان‌محور باشند. مصاحبه‌های عمیق و روش‌های زبان‌محور دیگری مانند تحلیل‌های روایتی، گفتمانی، نشانه‌شناختی و نظایر آن از جمله این فنون است (محمدپور، ۱۳۹۰، ص ۳۵۸).

بنابراین، تمایز روش‌شناسی علوم اجتماعی و علوم طبیعی، پیوند میان علوم اجتماعی و فلسفه، وارد کردن و استفاده از مفاهیم بازی‌های زبانی و شکل زندگی ویتگنشتاین به عرصه تحقیق اجتماعی، استفاده از منطق تابعیت - قاعده در بررسی کنش‌های اجتماعی، در نظر گرفتن پدیده‌های اجتماعی وسیع‌تر مانند نظم اجتماعی، نهادها و نظام به مثابه برساخته‌های زبانی - اجتماعی که تابع قاعده هستند، تلقی زبان به عنوان پدیده‌ای محاط بر جهان اجتماعی و درهم‌تنیدگی زبان و روابط اجتماعی را می‌توان از نکات و اشارت‌های کلیدی در روش‌شناسی وینچ به‌شمار آورد (همان).

اعتباریات اجتماعی در تفسیرگرایی وینچ

وینچ با اصالت دادن به زبان به عنوان مشخص‌کننده واقعیات و عامل دسترسی به آن، بر این باور است که معانی مورد کاربرد در زندگی جمعی، اعتباری‌اند. تفاوت انسان با سایر موجودات در این است که رفتار انسان معنی‌دار است. هدف وینچ از معنی‌داری افعال این است که محفوف و مشتمل اعتبارند (سروش، ۱۳۶۶، ص ۴۶).

اگر مدل انسانی را زبان بدانیم (مطابق نظر وینچ)، برای فهم رفتار انسان‌ها، اولین کار وارد شدن به عالم اعتبارات و ارزش‌های آنهاست. از این‌رو، دیگر تماشا بودن و برکناری علمی صحیح نیست. دلیل اصلی وینچ برای اینکه علوم انسانی روش تفهیم و بازیگری است، نه این است که انسان‌ها زبان خصوصی دارند، بلکه به این دلیل که انسان موجودی است اعتبارساز و زندگی امری است آمیخته به اعتبار و قاعده (همان، ص ۴۷-۴۸).

وینچ معتقد است: بازی‌هایی وجود دارند که با زبان انجام می‌شود (مانند دستور دادن، سلام دادن و غیره) و اندیشه بازی‌های زبانی ساخته شده، فرهنگ‌های متفاوت را گسترش داد. هر یک از این بازی‌ها قواعد، اعتباریات یا ملاک‌های خاص خود را دارد. کنش انسانی، شبیه سخن گفتن، یک عنصر ارتباط است که قواعدی بر آن حاکم است. به عبارت ساده‌تر، کنش انسانی از طریق نظام معناها که - ویتگنشتاین آن را «بازی زبانی» می‌نامد - که بدان تعلق دارد، معنادار

است. درک نظام معناها (هنجارهای فرهنگی و نهادی، قواعد سازنده کنش و غیره)، هدف درون فهمی است (شوانت، ۱۳۸۷، ص ۷).

وینچ سه قضیه برجسته برای درک کنش انسانی در سطح فردی مطرح می‌کند که عبارتند از:

۱. اصل قواعد: درک کنش‌های انسانی مستلزم دیدن قواعد یا آدابی است که کنش‌ها مطابق با آنها به وجود می‌آیند و نه فقط شناسایی ترتیبات شکل‌گیری کنش‌ها؛
۲. اصل کارایی: درک کنش انسانی تنها این نیست که به عقاید عقلانی رایج پی ببریم، بلکه باید با نگاهی ژرف‌تر به شناخت موقعیت عملی کنش‌گران دست یازیم؛
۳. اصل مشارکت: درک کنش‌های انسانی، دست‌کم در تخیل، مستلزم مشارکت جست‌وجو در جامعه‌ی عاملان است، نه کنار ایستادن و رصد کردن اینکه کدام کار را انجام می‌دهند (پتیت، ۲۰۰۴، ص ۶۴).

اصل قواعد وینچ، حکایت از نقش بنیادین اعتباریات در اندیشه اجتماعی وی دارد. توضیح آنکه به عقیده وینچ، برای فهم چیزهایی که یک فرد انجام می‌دهد، نه فقط چیزهایی که در موردش فکر می‌کند یا حرف می‌زند، ما باید قواعد و اعتباریاتی را که بر افکار و کلماتشان حاکم است، بدانیم: قواعدی که مفاهیم افراد را معین و مشخص می‌کنند. ما نیاز داریم آنچه را که درستی یا نادرستی فکر و اندیشه و نیز گفتار ایشان را تعیین می‌کند، بشناسیم. در غیر این صورت، ما نمی‌توانیم ایشان را به عنوان متفکر یا گوینده قابل فهم و درک در نظر بگیریم و اساساً ایشان را نمی‌فهمیم (همان، ص ۶۵).

وینچ می‌گوید: معانی از چیزهای اختراعی انسان‌ها هستند و از جنس «مفروضات» هستند. به عبارت دیگر، بیشتر «هست»‌های ما، هست نیست، بلکه «مفروض» است. براین اساس، عالم اعتباریات با عالم طبیعت متفاوت می‌باشد. او خاطر نشان می‌سازد که فلسفه باید برای ما روشن کند که در کجا کار می‌کنیم. این فلسفه است که به ما می‌گوید: عالم انسانی ما، عالم اعتباریات است و با اعتباریات کار می‌کنیم، نه در عالم حقایق (اکرمی و هاشمی، ۱۳۸۵).

وینچ معتقد است که فهم اعتباریات به واسطه قانون محال است؛ زیرا برای امور اعتباری، قانون وجود ندارد. از این رو، برای فهم اعتباریات باید به درون جامعه رفت تا دید که آنها برای امور چه اعتباری را قبول کرده‌اند و چه قراردادی را درخصوص پدیده‌ها وضع کرده‌اند. در صورت پذیرش ادعای وینچ، تمام زندگی آدمیان یک زندگی اعتباری است و لذا باید نتیجه گرفت که انسان بدون اعتباریات به زندگی کردن قادر نخواهد بود (همان).

از نظر وی، امور اعتباری آزمون‌پذیر نیستند؛ زیرا اساساً از جنس قوانین علمی و طبیعی نمی‌باشند که با مشاهده یک مورد خلاف، ساقط شوند. اعتباریات به رفتار معنی می‌دهد. رفتار و فهم آن، همیشه با استناد به قاعده صورت می‌گیرد؛ خواه خلاف قاعده باشد و خواه موافق آن. او نتیجه می‌گیرد که در امور اعتباری، نفی و ابطالی مصطلح در علوم طبیعی وجود ندارد. براین اساس، کفایت علی و توسل به علت و معلول پیش نمی‌آید و کاربرد ندارد؛ چراکه تخلف از قاعده به نوبه خود، به رفتار معنی می‌بخشد. همچنان‌که تبعیت از قاعده چنین خاصیتی دارد (سروش، ۱۳۷۶، ص ۵۶).

وینچ در این خصوص می‌گوید:

ایده پیروی از یک اعتبار و قاعده به طور منطقی از ایده خطا نمودن و اشتباه کردن، جدانشدنی است. صحبت درباره فردی که از قاعده‌ای پیروی می‌کند، به این معناست که می‌توان سؤال نمود که آیا آنچه که آن فرد انجام می‌دهد، به درستی انجام می‌دهد یا خیر؛ چه اینکه در غیر این صورت، پایگاه و جای پای در رفتار او وجود ندارد. پس هیچ حس و دریافتی در توصیف رفتار او در آن طریق و شیوه، وجود نداشته و هر آنچه که او انجام می‌دهد، با سایر اموری که امکان انجام آن را داشته و انجام نداده، از لحاظ خوبی برابری می‌کند، درحالی‌که نکته‌ای که در مورد قاعده و اعتبار وجود دارد، این است که ما را قادر می‌سازد تا آنچه را که در حال انجام شدن است، ارزیابی نموده و بسنجیم... یک خطا و اشتباه، تخلفی است از آنچه که به عنوان امر درست و صحیح بنیان نهاده شده است (وینچ، ۱۹۹۰، ص ۳۲).

در مجموع از نظر وینچ، ماهیت فکری یا اجتماعی بودن امور اجتماعی، کاملاً به تعلق آنها به شکلی خاص، به یک نظام فکری و یا شیوه زندگی بستگی دارد و تنها با اشاره به اعتباریات، قواعد و معیارهای حاکم بر نظام فکری و یا شیوه زندگی است که آنها به عنوان رخدادهای فکری و یا اجتماعی موجودیت پیدا می‌کنند (شریف‌زاده، ۱۳۹۲).

بنابراین، از نظر وینچ موجودیت پدیده‌های اجتماعی به هیچ وجه مستقل از بافت اجتماعی و چارچوب قواعد و اعتباریات آن نمی‌باشد؛ بی‌معناست که گفته شود پیش از آن بافت اجتماعی نیز وجود داشته‌اند.

علامه طباطبائی

۱. مبانی روش‌شناختی

هستی‌شناسی علامه طباطبائی را می‌توان هستی‌شناسی توحیدگرا دانست. شهید مطهری، در تعریف هستی‌شناسی توحیدی بیان می‌دارد:

جهان‌بینی توحیدی یعنی درک اینکه جهان از یک مشیت حکیمانه پدید آمده است و نظام هستی بر اساس خیر و جود و رحمت و رسانیدن موجودات به کمالات شایسته آنها استوار است. جهان‌ماهیت

از اویی (إنا لله) و به سوی اویی (إنا الیه راجعون) دارد، موجودات جهان با نظامی هماهنگ به یک سو و به طرف یک مرکز، تکامل می‌یابند. آفرینش هیچ موجودی عبث و بیهوده و بدون هدف نیست، جهان با یک سلسله نظامات قطعی، که «سنن الهیه» نامیده می‌شود، اداره می‌شود. انسان در میان موجودات از شرافت و کرامت مخصوص برخوردار است و مسئول تربیت خود و اصلاح جامعه خویش است. جهان مدرسه انسان است و خداوند به هر انسانی بر طبق نیت و کوشش صحیح و درستش پاداش می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۱۶).

از این رو، تعریف انسان در مکتب توحیدی در ارتباط با کل هستی بوده و به عنوان «خلیفه‌الله» معرفی می‌گردد.

در هستی‌شناسی توحیدگرا، برخلاف هستی‌شناسی فردگرا، انسان در صورتی می‌تواند محور باشد و به غایات مرتبط با قوه و جوهرش نایل آید که تکیه‌گاه داشته باشد. از این منظر، نفی تکیه‌گاه یعنی نفی خود و ذات، یعنی نفی غایت و هیچ‌انگاری و فروکاهیدن حقیقت به باور و تجلیات ناگوار تاریخی آن (افروغ، ۱۳۹۳، ص ۱۵۳).

مطابق این هستی‌شناسی، علامه طباطبائی معتقد است: رابطه انسان با خدا، که نگاهی از جهت معلول به علت است، سراسر فقر و احتیاج است. انسان در همه چیز محتاج راهنمایی و هدایت خالق خود است (نوروزی و کشانی، ۱۳۸۹). به نظر علامه، آفرینش جهان از پروردگار هدفمند بوده است. به‌طور کلی، حرکت‌های جزئی و تکاملیه عالم نظیر حرکت تکاملی جنین است که همگی غایتی خاص دارند و آن بازگشت به سوی خدای سبحان است (همان).

علامه طباطبائی از انسان‌شناسی منسجمی برخوردار است. او در سه رساله *انسان قبل از دنیا*، *انسان در دنیا* و *انسان بعد از دنیا*، مفهوم انسان‌شناسی خود را بیان کرده است. آنچه در این آثار اهمیت دارد، انسان در دنیا است. وی معتقد است: انسانی که فطرت خدادادی او سالم و شعور و اراده‌اش پاک است و با او هام و خرافات لکه‌دار نشده، انسان فطری است. چنین انسانی که ترکیبی از روح و جسم است، خود را جزئی از آفرینش تصور می‌کند. انسان در بُعد جسمانی ملکاتی دارد که با قوای حیوانی و نباتی او ملایمت کامل دارد و به لحاظ بُعد روحانی، موجودی نامتناهی است که نابودی و تباهی ندارد. آدمی موجودی مختار است که توانایی تسخیر همه چیز را دارد. زندگی انسان بر اساس احساسات خاص و اندیشه‌های ویژه‌ای است که از فطرت او سرچشمه می‌گیرد. فطرت انسان، تأمین‌کننده هر دو نیاز مادی و معنوی اوست. خوشبختی و سعادت، که شکلی از زندگی‌ای است که انسان در طلب آن است، به عقیده طباطبائی فطری است (پزشکی، ۱۳۸۵).

علامه طباطبائی، عالم واقع را به موجودات مادی تقلیل نمی‌دهد، بلکه سه عالم ماده، مثال و عقل را به تصویر می‌کشد که ترتیب طولی دارند؛ یعنی اول عالم عقول، پس از آن، عالم مثال و پس از آن، عالم ماده قرار دارد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۰). ایشان وجود را نیز به سه قسم اعتباری، ذهنی و خارجی تقسیم می‌کند. طرح این موضوع، نشان می‌دهد که علامه هم به عالم واقع و هم به لایه‌های رقیق‌تری از آن توجه داشته‌اند. این نوع ویژه‌ای از رئالیسم است که ایشان را از دیگران متمایز نموده است (جوادی‌آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۴).

از این رو، در مورد معرفت‌شناسی علامه طباطبائی، همچون سایر اندیشمندان توحیدگرای دنیای اسلام، می‌توان گفت: برخلاف تفسیرگرایی چون وینچ که معتقد به غلبه فرهنگ بر علم هستند، دیدگاه مبتنی بر رویکرد عقلانی و وحیانی به علم از سوی علامه، حکایت از غلبه علم بر فرهنگ و هویت مستقل علم دارد. در این رویکرد، عقل، شهود و وحی، نظیر حس، به عنوان منابع معرفتی به رسمیت شناخته می‌شوند. از این رو، دانش علمی به گزاره‌های آزمون‌پذیر محدود نمی‌شود و علم، ساحت‌های دیگر معرفت را نیز که در حوزه فرهنگ، ناگزیر حضور دارند، در معرض نظر و داوری خود قرار می‌دهد؛ یعنی علم می‌تواند نسبت به ارزش‌ها، هنجارها، آرمان‌ها و دریافت‌های کلان از عالم و آدم و عواطف، انگیزه‌ها و گرایش‌ها نیز نظر داده و داوری نماید و از صدق و کذب و یا صحت و سقم آنها خبر دهد. به همین دلیل، همه فرهنگ در همه حالات، نه تنها در معرض داوری علم قرار می‌گیرد، بلکه علم می‌تواند نسبت به صورت‌هایی از فرهنگ که غیر واقعی‌اند، یعنی به عرصه واقعیت انسانی قدم نگذارد و حتی در قالب آرمان‌های فرهنگی، به صورت فرهنگ آرمانی در نیامده‌اند، داوری کرده و از حقیقت و یا بطلان آنها خبر دهد (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۵۱). با مرجعیت قائل شدن برای سه منبع معرفتی حس، عقل و وحی، می‌توان گفت: چنین معرفتی «اولاً ضمن پذیرفتن ابعاد تجربی دانش اجتماعی، آن را به معانی و گزاره‌های آزمون‌پذیر محدود نمی‌گرداند. ثانیاً، با حفظ هویت جهان‌شناختی دانش اجتماعی، رویکرد انتقادی آن را نه با استناد به فهم عرفی، که هویتی تاریخی و صرفاً فرهنگی دارد، بلکه با استفاده از دو منبع یعنی عقل عملی و وحی حفظ می‌کند (همان، ص ۱۵۷).

۲. اعتباریات از منظر علامه طباطبائی

در فلسفه اسلامی سنتی، «اعتباریات» به صورت مستقل مورد بحث قرار نمی‌گیرد. علامه طباطبائی در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* آن را مطرح می‌کند. در علم اصول هم، صرفاً مجموعه مباحثی

پراکنده در این زمینه وجود دارد که تحت عنوان واحدی مطرح نشده است و آن مباحث هم عمق کافی ندارد. در دوران معاصر، مرحوم شیخ محمدحسین اصفهانی، به این مسئله توجه خاص نشان داده است. وی در شرح *کفایة الأصول*، به تناسب طرح احکام وضعیه، به شرح مفاهیم حقیقی و اعتباری و اصطلاحات آن پرداخته است (صرامی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۴).

نظریه ادراکات اعتباری، اصول اعتبارسازی دستگاه اندیشه را توضیح می‌دهد و قوانین حاکم بر اعتباریات و زمینه‌های مرتبط با آنها را در اختیار می‌نهد. بنابراین، راه درست اندیشیدن در زمینه قانون‌سازی را به ما می‌آموزد. از سوی دیگر، روش نقد و بررسی قوانین اعتباری را به ما می‌آموزد، تا بتوانیم از قوانین و آداب و رسوم ناکارآمد خلاصی یابیم (هاشمی، ۱۳۸۷).

مفهوم اعتباریات

واژه «اعتباریات» در فضای اندیشه توحیدی اسلامی دو معنا دارد:

الف. اعتباریات بالمعنی الاعم: در این معنا، فیلسوفان مسلمان همه مفاهیمی را که اصطلاحاً «معقول ثانی» نامیده می‌شوند، اعتباری می‌دانند. ویژگی این مفاهیم این است که انتزاعی هستند و به اصطلاح عروضشان در ذهن است و در مقابل مفاهیم ماهوی یا معقولات اولیه قرار می‌گیرند.

ب. اعتباریات بالمعنی الاخص: این ادراکات لازمه قوای فعال انسان یا موجودات زنده هستند که برای انجام افعال خود، سلسله ادراکات یا مفاهیمی را واسطه قرار می‌دهند. در بحث اعتباریات، مقصود علامه طباطبائی، اعتباریات بالمعنی الاخص است؛ یعنی ادراکاتی که به وجهی متعلق قوای فعاله آدمی قرار گرفته، نسبت «باید» را در آنها تصور می‌کنیم. ازاین‌رو، آنها را «اعتباریات عملی» نیز می‌نامیم (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۱۶۶).

علامه در تفاوت امور انتزاعی (معقولات ثانی)، با اعتباریات معتقد است که در امور انتزاعی، بحث معروفی وجود دارد که آیا خود نسبت دارای واقعیت است، یا خیر. برخی نام این نسبت را وجود رابط گذاشته‌اند؛ در مقابل عرض که رابطی است. عده‌ای هم منکر وجود نسبت‌اند. در مورد امور انتزاعی، چنین اختلافی وجود دارد. اما در مورد امور اعتباری این چنین نیست. قطعاً امور اعتباری وجود واقعی ندارند. وجود اعتباری، نوعی ابداع ذهنی است که ذهن انسان به چیزی، حد چیز دیگری را بدهد؛ «لباس شیء حد شیء آخر». مثلاً زید را از لباس انسانیت برهنه می‌کند و لباس اسدیت را به او می‌پوشاند. لذا اعتبار هیچ نوع واقعیتی در عالم خارج ندارد (مددی، ۱۳۸۸، جلسه ۳۹). دیگر اینکه، چون امور اعتباری خلاف واقع است، باید از

طرف کسی صادر شود که اعتبار به دست اوست، یا منتهی به چنین کسی شود. هزار اعتبار از طرف کسی که چنین صلاحیتی را ندارد، هیچ ارزشی ندارد. ازاین‌رو، مکلف به‌عنوان مکلف حق جعل قانون ندارد. اما در انتزاع چنین صلاحیتی لازم نیست. امر اعتباری، چون یک امر ابداعی و قراردادی است، حتماً باید مصحح جعل وجود داشته باشد. اما در امور انتزاعی، به منشأ انتزاع نیاز داریم، نه مصحح (همان).

علامه طباطبائی در رساله *الولایه* (۱۳۶۰، ص ۵ و ۶) به بیان چگونگی آثار تکوینی و حقیقی اعتباریات پرداخته است و اساس مطالب رساله خویش را بر این مهم، بنیان نهاده که خلاصه آن چنین است:

بر متبع روشن است که تمامی معانی مربوطه به آدمی همچون ملکیت، ریاست اموری اعتباری و مفاهیمی ذهنی هستند که لازمه حیات اجتماعی می‌باشند و اما آن روی این امور اعتباری، که لازمه حیات اجتماعی می‌باشد، حقیقتی نهفته است که در واقع این امور اعتباری حافظ آن نظام طبیعی و تکوینی است و آدمی برحسب ظاهر بر اساس نظام اعتباری ولی در حقیقت بر اساس نظام طبیعی و تکوینی زیست می‌نماید و ازآنجا که این نظام اعتباری، لازمه زندگی و حیات اجتماعی است و در عوالم سابق بر این نشئه دنیوی و نیز عوالم مسبوق آنکه بعد از مرگ آغاز می‌گردد- زندگی اجتماعی معنایی ندارد و از این عبارات نیز خبری نیست (لاریجانی، ۱۳۸۴).

به اعتقاد علامه، هیچ یک از ادراکات اعتباری عناصر جدید و مفهومات تازه‌ای در مقابل ادراکات حقیقی نیستند که عارض ذهن شده باشند، بلکه حقیقت این است که هر یک از مفاهیم اعتباری، بر پایه حقیقتی استوار است؛ یعنی یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و نسبت به آن مصداق، حقیقت است. عارض شدن آن مفهوم برای ذهن، از راه همان مصداق واقعی است. اما پس از آن، ما برای رسیدن به منظور و مقصودهای عملی خود در ظرف توهم خود، چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم. این مصداق تنها در ظرف توهم ما مصداق آن مفهوم است. در حقیقت، این عمل خاص ذهنی که نامش را «اعتبار» گذاشته‌ایم، یک نوع بسط و گسترشی است که ذهن بر اساس عوامل احساسی و دواعی حیاتی در مفهومات حقیقی ایجاد می‌کند. البته فرق این فعالیت و تصرف ذهنی، با تصرفاتی که ذهن در ادراکات حقیقی می‌کند، این است که این تصرف تحت تأثیر تمایلات درونی و احتیاجات زندگی (به طور ارادی یا غیرارادی) واقع می‌شود و با تغییر آنها تغییر می‌کند. بر خلاف آن تصرفات که از نفوذ این عوامل آزاد است. در امور اعتباری، رابطه بین دو طرف قضیه همواره فرضی و قراردادی است و اعتبارکننده، این رابطه فرضی را برای وصول به هدف و مصلحت و غایتی اعتبار می‌کند. تنها مقیاس عقلانی که

در سنجش اعتباریات به کار برده می‌شود، لغویت و عدم لغویت اعتبار است؛ یعنی اعتبار اگر بخواهد صحیح باشد، باید منحصر به داشتن دواعی احساسی و عملی باشد؛ زیرا در غیر این محدوده، اعتبار کردن بی‌فایده و لغو است. ولی به هر حال یک اعتبار است. پس اعتبار کردن، همه جا دایرمدار تطبیق با نیازهای عملی است. البته در این جهت خصوصیت اعتبارکننده را باید در نظر گرفت. برای نمونه، اگر اعتبار، خیالی و وهمی است، مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر گرفت و اگر اعتبار، عقلی است، مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر داشت. همچنین تفاوت است بین اعتبارات قانونی یک فرد بشر و اعتبارات قانونی که به وسیله «وحی الهی» تعیین می‌شود (سلیمانی، ۱۳۸۵). از این رو، در شرح مفاهیم اعتباری، باید از معنای حقیقی‌ای، که قرین و مصاحب آن است، یاری جست و بلکه راه دیگری غیر از این متصور نیست؛ چراکه این مفاهیم خود فی‌نفسه دارای معرف حدی و رسمی مستقل نبوده و نمی‌توان از آن تعریفی مستقل دست داد، مگر از طریق تعریف به منشأ.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت: حکم اعتباریات به نسبت حقایق، به سان حکم وجودات حرفی و لا نفسی (وجودات رابطی)، به نسبت وجودات مستقل اسمی است که وجودات حرفی، نفس تعلق بوده و بدون لحاظ وجودات مستقل اسمی، نمی‌توان برای آنها وجودی لحاظ نمود. بنابراین، مفاهیم اعتباری از متن اقتباس شده‌اند، بدون اینکه رابطه تولیدی و زاینده بین آنها وجود داشته باشد: «دومی اولی را بزاید»، بلکه همان‌طور که مرحوم علامه طباطبائی نیز تصریح نموده‌اند: «این ادراکات و مفاهیم، ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند» (طباطبائی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۶۱).

علامه، با اعتقاد به وجود حقایق ثابت و نفی نسبی‌گرایی و بر اساس تفصیل و تقسیمی که در افکار و معلومات انسان قائل است، در پاسخ به این اشکال، که اصولاً افکار و معلومات انسان تحت تأثیر محیط زندگی او، همواره در حال تغییر و تحول بوده، از این رو نمی‌توان از حقایق علمی ثابت و دائم سخن گفت، چنین می‌گوید:

وصف مزبور (تغییر) مخصوص به یک سلسله ویژه‌ای از معلومات و ادراکات است که مطابق خارجی آنها اجزای اجتماعی است که خودمان به وجود می‌آوریم و ناچار با تغییراتی که خودمان در اجزا و شرایط اجتماع ایجاد می‌دهیم، ادراکات ویژه آنها تغییر می‌پذیرند. اما یک سلسله ادراکاتی که مطابق آنها خارج از ظرف اجتماع می‌باشد و با فرض وجود و عدم انسان مجتمع یا هر جانور زنده اجتماعی، به وصف تحقق و وجود موصوفند، یعنی بود و نبود حیوان مدرک در واقعیت آنها مؤثر نمی‌باشد، آنها با اختلاف محیط زندگی و تربیت و تلقین اختلاف پیدا نمی‌کنند (همان، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۴۵).

در تغییر اعتباریات، موارد ذیل تأثیرگذار می‌باشد:

- شرایط اقلیمی و محیط زندگی موجب عادت‌های خاصی می‌گردند. آن عادت‌ها اعتبارات خاصی را به دنبال می‌آورند.

- هنگامی که اعتبارات خاصی پیوسته از طریق تلقین یا عادت و یا تربیت نصب‌العین گردد، آدمیان به اعتبارات دیگر توجه نمی‌کنند. در این صورت، خواهی نخواهی همان افکار (یعنی همان اعتبارات خاص)، منطقی و صحیح و خوب به نظر خواهند آمد و خلاف وی غیرمنطقی جلوه می‌کند. در این صورت توارث افکار (تلقین، اعتیاد، تربیت)، در تثبیت افکار اجتماعی و ادراکات اعتباری نقش مهمی بازی خواهند کرد.

- گسترش دانش بشر و در نتیجه، دستیابی به امکانات جدید موجب تغییر در اعتبارات زندگی می‌گردد؛ چراکه آدمی گرایش دارد که از سازگار به سازگارتر و از آسان به آسان‌تر حرکت کند.

- گسترش یک اعتبار موجب ایجاد اعتبارات جدید می‌شود.

- یک اعتبار می‌تواند اعتبارات دیگر را ساقط نماید.

لازم به یادآوری است که علامه طباطبائی، در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تنها به سه مورد اول اکتفا می‌کند و اظهار می‌دارد که تغییرات دیگری نیز بجز تغییرات سه‌گانه نامبرده می‌توان پیدا کرد. ولی نوع تغییرات به همان بخش‌های سه‌گانه نامبرده منتهی می‌گردد، ولی در رساله *اعتباریات* از کتاب *رسائل سبعة* دو مورد آخر را نیز اضافه می‌کند.

اقسام ادراکات اعتباری

علامه طباطبائی، در مورد اقسام اعتباریات می‌فرماید:

چون اعتباریات عملی مولود احساساتی هستند و احساسات نیز دوگونه هستند: احساسات عمومی لازم نوعیت نوع انسان و تابع ساختمان طبیعی (مانند اراده، کرامت مطلق و مطلق حب و بغض) و احساسات مخصوص قابل تبدیل و تغییر؛ از این جهت باید گفت: اعتباریات عملی نیز دو قسم هستند:

۱. اعتباریات عمومی ثابت غیرمتغیر، همان احساسات عمومی و لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص.

۲. اعتباریات خصوصی قابل تغییر، مانند زشتی‌ها و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۰۰).

علامه، در یک تقسیم‌بندی دیگر، اعتباریات را به پیش از اجتماع و بعد از اجتماع تقسیم می‌کند. وی اعتباریات پیش از اجتماع را شامل وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و

اجتماع و اصل متابعت علم و اعتباریات؛ و پس از اجتماع را شامل اصل کلیت، کلام و سخن، ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها، امر و نهی و جزا و پاداش می‌داند (همان، ص ۲۰۳). از نظر علامه، احساسات برانگیزاننده اعتباریات عملی، می‌توانند هم مبتنی بر ابعاد بنیادین فطرت باشند (نظیر بُعد کمال‌خواهی و خصوص در برابر موجود کامل، حقیقت‌جویی، زیبایی‌دوستی و...) و هم می‌توانند برخاسته از حالات و خلقیات متغیر فردی باشند. به همین دلیل، به تناسب ویژگی مبادی این احساسات، اعتباریات برخاسته از آنها نیز متفاوت خواهد بود؛ احساساتی که تکیه بر گرایش‌های فطری دارند، عمومی، ثابت و متناسب با ساختمان طبیعی انسان هستند؛ چراکه فطرت و گرایش‌های فطری در همه انسان‌ها ثابت و همگانی است. احساساتی که برخاسته از حالات و خلق‌و‌خوهای شخصی هستند، متغیر و فردی خواهند بود.

جدول ۱. اقسام ادراکات اعتباری

عمومی: متأثر از احساسات طبیعی انسان		خصوصی: تحت شرایط خاص محیطی	
ثابت		متغیر	
پیش از اجتماع و جوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و اجتماع و اصل متابعت علم	پس از اجتماع	معلوم نیاز یک طرفه: سخن / نیاز شخص برای ایفای	معلوم نیاز دو طرفه
		تساوی طرفین: عقود و عهود	

منشأ، خاستگاه و کیفیت شکل‌گیری اعتباریات

به عقیده علامه، انسان اجتماعی هیچ‌گاه نمی‌تواند اجتماعی زندگی کند، مگر اینکه از قوانین و اعتباریاتی برخوردار باشد و فقدان قانون سبب اختلاف در جامعه و هرج‌ومرج می‌گردد. این قوانین و اعتباریات، گزاره‌هایی کلی و عملی هستند که مصالح اجتماعی را به دنبال دارد و تبعیت از آنها، موجب اصلاح جامعه می‌گردد. در نتیجه، در این قوانین مصالح و مفاسد اعمال مد نظر قرار می‌گیرد. بالجمله این اعتبارات دائماً به لحاظ کثرت احتیاجات، دامنه وسیع‌تری می‌یابد تا اینکه در جمیع شئون کلی و جزئی مربوط به انسان اجتماعی سرایت می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۵۵).

خاستگاه عمل اعتبار این است که آدمی در مسیر زندگی خود، به دنبال ادامه حیات و رسیدن به سعادت است. اما او در طی طریق چنین راهی ناقص است و باید نخست نواقص خود را جبران کند. این جبران نقص، با اعمال اجتماعی برخاسته از اراده انجام می‌پذیرد. به این ترتیب، آدمی ناچار از توصیف اعمال و اموری است که رفتارهایش را در جهت نیل به نهایت سعادت همراهی می‌کند. به نظر او، ریشه اعتباریات در این حقیقت نهفته است که هدایت تکوینی آدمی، به شکل علم و فکر صورت

می‌پذیرد؛ به گونه‌ای که افکار او میان طبیعت او و آثار و خواص طبیعی‌اش واسطه می‌شود. از این رو، نیازی طبیعی، به دانش اعتباری و غیرحقیقی می‌یابد. آدمی در کنار این اعتباریات بشری، که برخاسته از قدرت عقل فطری است، به وسیله اعتباریات برخاسته از وحی الهی نیز یاری می‌شود. از این رو، اندیشه‌های اعتباری، طریقی هستند که فعالیت و حرکت استکمالی انسان را هموار می‌کنند و کمالات ثانویه و انسانی او به وسیله و با وساطت این افکار اعتباری سامان می‌یابد. از آنجاکه طبیعت نوع انسانی در مسیر کمال خود، به گونه‌ای است که نیازمند اندیشه‌های پنداری (اعتباری) است، ساختمان طبیعی آدمی اساس چنین اندیشه‌هایی را تشکیل خواهد داد (پزشکی، ۱۳۸۵).

به بیان دیگر، علامه بر این باور است که انسان برای دستیابی به کمالات خویش، مجبور به اجتماع، تعاون و تمدن است. به همین دلیل، زبان و اعتباریات را خلق می‌کند. این مفاهیم و اعتباریات، هرچند در ادامه حیات خویش، وابسته به اعتبار معتبران است، اما به دلیل درونی شدن و شیوع در میان افراد اجتماع، منجر به شکل‌گیری عقاید، باورها، ارزش‌ها و هنجارهایی می‌شود که افراد را مجبور به عمل در همان قالبی می‌کند که در ادبیات جامعه‌شناسی، تحت عنوان «فرهنگ» از آن یاد می‌شود. استمرار این فرهنگ، در طول نسل‌ها و بازتولید آن در رفتار افراد، آن را نیرومند ساخته و از نیرویی برخوردار می‌سازد که دیگر در زمره معانی وهمیه و سرابیه تلقی نمی‌شوند، بلکه اموری حقیقی و بیرونی به نظر می‌رسند. در نهایت، علامه با پذیرش وجودی مستقل برای جامعه، ویژگی‌ها و قوانین خاصی برای آن قایل است که عمر، آگاهی، فهم، عمل، طاعت و معصیت از آن جمله است. هرچند استنباط وجود حقیقی جامعه از کلام ایشان کار آسانی نیست (ابراهیمی‌پور، ۱۳۹۰).

به نظر علامه، اختلاف در فهم حقیقت زندگی دنیا و آغاز و انجام آن، موجب اختلاف در سنن اجتماعی می‌گردد. دلیل آن این است که سنت‌ها و اعتبارات وضع شده، تابع شیوه تفکر و اندیشه آنان خواهد بود. برای نمونه، چنان‌که شیوه تفکر انسان‌ها درباره حقیقت زندگی، مبتنی بر اصول مادی و دنیوی باشد و درباره آغاز و انجام جهان بر این باور باشند که در دار هستی جز اسباب مادی چیز دیگری دخالت ندارد، بی‌تردید هنگامی که درصدد برمی‌آیند تا برای اجتماعی خود قوانینی وضع کنند، به گونه‌ای عمل می‌کنند که تنها خواست‌ها و کمالات این نوع زندگی آنان را تأمین نماید. اما انسان‌های برخوردار از نگرش توحیدی و معتقد به مبدأ و معاد، قوانین زندگی دنیای خود را به گونه‌ای قرار می‌دهند که هم سعادت دنیوی تأمین شده و هم سعادت اخروی‌شان تضمین گردد (طباطبائی، بی‌تا، ص ۶۱ و ۹۹).

از دید علامه، انسان هنگامی به آن کمال و سعادت حقیقی خود نایل می‌شود که اجتماع صالح را - که در آن قوانین صالح حاکم است- بنا نماید و این قوانین، که قضایای اعتباری و عملی است، واسطه‌ای بین نقص و کمال او و تابع مصالح اوست و این مصالح، همان کمال و کمالاتی است که مطابق فطرت او برایش در نظر گرفته شده است. کمالاتی که اموری حقیقی و واقعی است که با نواقصی که هر یک مصداق یکی از حوائج حقیقی انسان است، سازگار و هماهنگ می‌باشد؛ قوانین کلیه‌ای که در اسلام وضع شده و مطابق فطرت بشر و مقتضای سعادت او هم وضع شده، در هیچ عصری مختلف و دستخوش تحول نمی‌شود و صرف پیدایش ماشین، به جای الاغ و یا وسیله‌ای دیگر به جای وسایل قدیمی، موجب تحول آن قوانین کلیه نمی‌گردد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۰۱).

به عبارت دیگر، علامه طباطبائی منشأ امور اعتباری از قبیل سلطنت و مالکیت و امثال آنها را فطرت می‌داند و معتقد است: از آنجاکه فطرت هم متکی بر تکوین است، قهراً این امور و افعال و نتایجی که از این امور به دست می‌آید، هر یک از آنها با آثار و نتایجش ارتباط خاصی دارد (همان، ج ۲، ص ۵۴۵). از نظر ایشان، فطرت انسان در اعتبارسازی به قدری دخیل است که انسان حتی در اطاعت از امور فطری نیز با کمک همان اعتباریات فطری عمل می‌کند. وی امور و احکام فطری را مشمول اعتبار ریاست می‌کند و بر این باور است که حتی پیروی از مسائل فطری نیز به نوعی، تحت اعتبار ریاست قرار دارد. ایشان گفته‌اند:

و همچنین یک سلسله اموری را که فطرت به لزوم آنها قضاوت می‌کند و صلاح جامعه که توأم با صلاح و تکامل فردی است در آنها می‌باشد، «احکام و اوامر عقلیه» نامیده و انجام دادن آنها را اطاعت اوامر عقلیه (یا اطاعت از امر وجدان) می‌دانیم و در مورد آنها مجازاتی از ستایش و نکوهش معتقدیم (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۲۲۲).

علامه، سعادت حقیقی فرد و جامعه را در پیروی از قوانین و اعتباریات برخاسته از تعالیم وحی و مبتنی بر نگرش توحیدی می‌داند، که منطبق با فطرت انسان و در جهت سیر استکمال حقیقی آن است. او بیان می‌دارد:

قرآن کریم اساس قوانین را بر توحید فطری و اخلاق فاضله غریزی بنا کرده و ادعا می‌کند که تقنین قوانین و وضع اعتباریات، باید بر روی بذر تکوین و نوامیس هستی جوانه زده و رشد کند و از آن نوامیس منشأ گیرد، ولی دانشمندان و قانون‌گذاران، اساس قوانین خود را و نظریات علمی خویش را بر تحول اجتماع بنا نموده، معنویات را به کلی نادیده می‌گیرند، نه به معارف توحیدی کار دارند و نه به فضایل اخلاق. به همین جهت، سخنان ایشان همه بر سیر تکامل اجتماعی مادی و فاقد روح فضیلت دور می‌زند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۹۹).

بنابراین، از دید علامه می‌توان به داوری درباره ارزش‌های اعتبار شده توسط افراد و مکاتب پرداخت که فطرت به عنوان هدایت طبیعی از ملاک‌های داوری است. وی خاطر نشان می‌کند که دیدگاه ما درباره فطرت، می‌تواند معیاری برای سنجش فضایل و رذایل باشد؛ بدین‌سان تنها صفات و رفتارهایی فضیلت خواهند بود که در راستای کمال فطری و من حقیقی آدمی باشد. تنها وضع و اعتباری موجه است که از یک‌سو، به استثمار و بردگی نینجامد و با کرامت ذاتی و برابری آدمیان تضاد نداشته باشد. از سوی دیگر، با فضایل فطری انسان‌ها منطبق بوده، آدمی را چون دستگامی بی‌اراده و قالب خورده در نظر نگیرد. اصولی موجه است که بر اساس «هدایت طبیعت و تکوین» اعتبار شده باشند (طباطبائی، ۱۳۶۵، ص ۳۲۳).

مقایسه نظرات وینچ و علامه طباطبائی

با توجه به آنچه گذشت، تفاوت‌های عمیق میان این دو متفکر در تفسیر اعتباریات اجتماعی وجود دارد. البته روشن است آنچه این اختلاف نظر را پرنسپل می‌سازد، نوع نگاه این دو اندیشمند به جهان (هستی‌شناسی) و انسان (انسان‌شناسی) می‌باشد که به نوبه خود، دستگاه نظری و معرفت‌شناختی متفاوتی را رقم زده است. در پارادایم علامه، توحید و فطرت الهی مفهومی کلیدی است که زیربنای نگاه وی به بحث اعتباریات اجتماعی و اهمیت آن در زندگی اجتماعی بشر است. اما در نگاه تفسیرگرایی وینچ، زبان برجسته شده و همه واقعیات از ورای زبان نگریسته می‌شود؛ زیرا زبان، اندیشه، معنی، واقعیت، قاعده و اعتبار از کلیدواژه‌های محوری مباحث تفسیری وینچ است. اما معنی مورد نظر وی اساساً تفاوت بنیادین با معنی مد نظر علامه دارد. شاید بتوان گفت: با این نگاه وینچ، به نوعی معنی‌زدایی از معنی صورت گرفته است؛ چراکه معنی در نگاه علامه به عالم قدسی و شهودی در لایه‌های هستی و معرفت‌شناسی تعلق دارد؛ نه اینکه آنچنان‌که وینچ باور دارد، به دلیل بافت‌مند بودن معنی، شاهد نسبی‌گرایی آن باشیم (افروغ، ۱۳۹۰).

علاوه بر این، در نقد اعتباریات وینچ از منظر علامه، می‌توان عدم ارجاع کل و کلیت اعتباریات جامعه به اصلی محوری، محافظه‌کارانه بودن نظریه و عدم لحاظ نقش قدرت و قدرتمندان در عرصه جامعه و وضع قاعده و انتقادی نبودن آن و... را برشمرد (همان). وینچ، علی‌رغم اینکه اعتبار و معنی‌بخشی و فهمی را در انسان منحصر می‌سازد، اما اشاره‌ای به امتیاز یا کرامت انسانی انسان،

بما هو انسان نمی‌کند. به نظر می‌رسد، این موضوع از نقاط اصلی افتراق وی با علامه می‌باشد. همچنین با توجه به نسبی‌گرایی و تکثرگرایی که از اقتضانات تفکر هرمنوتیک است، وینچ هیچ‌گونه ملاک و اصول ثابتی برای داوری اعتباریات، بما هو اعتباریات قائل نیست. در حقیقت، نظر او در این خصوص به اعتباری بودن و نسبی بودن ملاک‌ها و اصول اولیه اخلاق منتهی می‌شود. درحالی‌که در نزد علامه، اصول حقیقی، ثابت و اولیه‌ای وجود دارد که تغییرناپذیرند و تنها اعتباریات و احکام ثانویه و آداب و رسوم است که متغیر می‌باشند.

بر مبنای نظر علامه، خطای وینچ این است که تمامی ادراکات بشری را اعتباری می‌داند. واقعیت آنچنان‌که وینچ می‌پندارد، «فاقد کلید» نیست. واقعیت کلیدهای متعدد نیز ندارد. واقعیت کلید یگانه‌ای دارد که همان ادراک حقیقی است. به‌علاوه، باید سخاوتمندانه با جامعه‌شناسی برخورد کرد و عرصه‌های بیشتری برای پژوهش در آن در نظر گرفت (کلاتری، ۱۳۸۶، ص ۸۳).

جدول ۲. نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه علامه و وینچ

پتر وینچ	علامه طباطبائی
تفاوت‌ها	
همه‌جایی (شمول) بودن قواعد و اعتباریات	لحاظ اعتباریات تنها در بخشی از زندگی انسان
لحاظ اعتباریات فقط برای انسان	تسری اعتباریات به موجود زنده
انسان = موجود اعتبارساز	انسان = خلیفه‌الهی
توجهی به مصداق خارجی ندارد	رابطه اعتبار و عین خارجی مهم است
	اهمیت نیاز برای انسان
نقش کلیدی زبان و بی‌توجهی به فطرت (زبان عامل ساخت واقعیت)	ارجاع اعتباریات و نیازها به فطرت
بی‌توجهی به مراتب متعالی عقل (عقل قدسی و عقل شهودی) و نقش آن در تعیین اعتباریات	اهمیت تمایز لایه‌های هستی و مادی معرفت‌شناسی (حس، توهم، عقل و قلب) و نیز علم حصولی، حضوری/عقل نظری و عملی
اعتباریات، صرفاً در متن اجتماع/موجودیت پدیده‌های اجتماعی در بافت اجتماعی منحصر به فرد خود	قائل به وجود اعتباریات پیش از اجتماع
نسبی‌گرایی و تکثرگرایی در مورد اعتباریات	قائل به ملاک و معیار داوری در مورد اعتباریات با نظریه فطرت انسان (کمال فطری و من حقیقی آدمی)
شبهات‌ها	
توجه به جایگاه و نقش فلسفه در ارتباط با معرفت و علم	
عنایت به ضرورت اعتباریات در زندگی اجتماعی انسان	
معنابخشی اعتباریات به کنش افراد جامعه	
بررسی ارتباط جامعه و محیط با شناخت و علم	

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، مبانی فکری و فلسفی علامه طباطبائی و پیترو وینچ، به عنوان نماینده دو رویکرد توحیدگرا و تفسیرگرا مورد مطالعه قرار گرفت. اعتباریات اجتماعی در نگاه این دو اندیشمند، با توجه به هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی ایشان، با یکدیگر مقایسه شد.

حاصل آنکه علامه طباطبائی، با هستی‌شناسی توحیدی، تفسیری توحیدگرایانه از انسان و قواعد و اعتباریات زندگی اجتماعی ارائه می‌دهد. او با مبنا قرار دادن فطرت الهی در نهاد انسان، به عنوان خلیفه‌الله معتقد است که زندگی انسان بر اساس احساسات خاص و اندیشه‌های ویژه‌ای است که از فطرت او برمی‌خیزد. فطرت انسان، تأمین‌کننده هر دو نیاز مادی و معنوی اوست. اعتباریات واضعه در اجتماع می‌باید در جهت استكمال انسان و هدایت نیازهای اصیل فطری او در مسیر صحیح خود باشد. انسان و در حالت کلی افراد جامعه، هنگامی به سعادت حقیقی خود نایل می‌شوند که اجتماعی صالح را - که در آن اعتباریات و قواعدی صالح حاکم است - بنا کنند. از این‌رو، علامه در عین اعتقاد به تکثر در اعتباریات و قواعد اجتماعی در جوامع مختلف، متناسب با شرایط اقلیمی و محیط زندگی و نیازهای جاریه و...، معتقد به وجود اصول و حقایق محوری و ثابت در پس اعتباریات است. بنابراین، از نگاه علامه می‌توان به داوری درباره ارزش‌های اعتبار شده توسط افراد و مکاتب پرداخت که فطرت به عنوان هدایت طبیعی از ملاک‌های داوری است. مطابق با این نگاه، قواعدی را می‌توان موجه دانست که بر اساس «هدایت طبیعت و تکوین» اعتبار شده باشند؛ وضع و اعتباری که با فضایل فطری انسان‌ها منطبق بوده و با کرامت ذاتی آدمیان و برابری ایشان در تضاد نباشد.

اما وینچ متأثر از فلسفه تحلیلی و زبان‌ویژگشت‌تازین، با رویکردی تفسیری و با دغدغه درک کنش و رفتار انسان‌ها، اعتباریات و قواعد اجتماعی را مطرح می‌کند. او بر مبنای نظام معانی و بازی‌های زبانی، معانی را از امور اختراعی انسان‌ها دانسته، اعتقادی به امور حقیقی ثابت ماورای اعتباریات نداشته، اساساً هیچ‌گونه ملاک و معیار برای داوری نفس اعتباریات یک جامعه خاص، قائل نیست. وی اعتباریات را تنها به عنوان راهی برای فهم و درک صحیح کنش آدمیان مورد مطالعه قرار می‌دهد. از این‌رو، نسبی‌گرایی و تکثرگرایی در تفکر او، به عنوان متفکر سنت هرمنوتیک علوم اجتماعی برجسته می‌شود.

در عین حال، عنایت به ضرورت اعتباریات در زندگی اجتماعی انسان و نقش جدی آن در معنابخشی به رفتارها و کنش انسان‌ها و اینکه انسان اساساً بدون اعتباریات قادر به زندگی کردن نخواهد بود و بررسی ارتباط جامعه و محیط، با شناخت و علم را می‌توان از نقاط اشتراک علامه طباطبائی و پیترو وینچ در بحث از اعتباریات قلمداد نمود.

منابع

- ابراهیمی پور، قاسم، ۱۳۹۰، «روش‌شناسی اندیشه اجتماعی دورکیم، وینچ و علامه طباطبائی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال دوم، ش ۴، ص ۱۰۳-۱۲۴.
- افروغ، عماد، ۱۳۹۰، *جزوه درسی فلسفه علوم اجتماعی*، دانشگاه امام صادق، دانشکده فرهنگ و ارتباطات، چاپ نشده.
- _____، ۱۳۹۳، *توحیدگرایی و صلح*، تهران، علم.
- اکرمی، میرجلیل و تورج هاشمی، ۱۳۸۵، «هرمنوتیک دریچه‌ای به سوی شناخت»، *فلسفه و کلام*، ش ۱۰، ص ۱-۳۴.
- بتون، تد و یان کرایب، ۱۳۹۱، *فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران، آگه.
- پارسا، حمید، ۱۳۸۹، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- پزشکی، محمد، ۱۳۸۵، «تحلیلی بر منظومه فکری و بنیان‌های اندیشه سیاسی علامه طباطبائی»، *پگاه حوزه*، ش ۱۹۵، ص ۱۳.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تحریر تمهید القواعد*، قم، الزهراء.
- دلانتی، گراد، ۱۳۷۹، «تأویل و تفسیر در علوم اجتماعی»، ترجمه محمدعزیز بختیاری، *معرفت*، ش ۳۵، ص ۱۰۹-۱۱۷.
- ذکاوئی قراگزلو، علیرضا، ۱۳۷۸، «روش‌شناسی علوم انسانی از بیکن تا وینچ»، *نامه فلسفه*، ش ۶، ص ۱۰۹-۱۲۷.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۶۶، *تفرج صنع*، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۷۶، *درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع*، تهران، نشر نی.
- سلیمانی، فاطمه، ۱۳۸۵، «جایگاه ادراکات اعتباری در زندگی بشری»، *مشکوٰۃ النور*، ش ۳۲ و ۳۳، ص ۳۳-۵۵.
- شریف‌زاده، رحمان، ۱۳۹۲، «اشیاء فکری، اشیای فیزیکی: پیتر وینچ و توماس کوهن»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، سال نوزدهم، ش ۷۴ و ۷۵، ص ۶۹-۸۹.
- شوانت، توماس، ۱۳۸۷، «تفسیرگرایی و هرمنوتیک»، ترجمه محسن ناصری‌راد، *روزنامه اعتماد*، ش ۱۷۱۱، ص ۷.
- صرامی، سیف‌الله، ۱۳۸۵، «جایگاه ادراکات حقیقی و اعتباری در علم اصول فقه نزد علامه طباطبائی»، *پژوهش و حوزه*، ش ۲۷ و ۲۸، ص ۲۳۶-۲۸۷.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۶۵، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، دفتر اسلامی.
- _____، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۶، *بدایه الحکمه*، ترجمه علی شیروانی، قم، دارالعلم.
- _____، ۱۳۸۸، *انسان از آغاز تا انجام*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، *بی‌تا، الکبائر و الصغائر*، گردآوری و تحقیق قاسم هاشمی، بیروت، موسسه الأعلمی للمطبوعات.
- کلانتری، عبدالحسین، ۱۳۸۶، *معنا و عقلانیت در آرای علامه طباطبائی و پیتر وینچ*، قم، کتاب طه.
- لاریجانی، محمدصادق، ۱۳۸۴، «استدلال در اعتبارات»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، دوره ششم، ش ۴(۲۴)، ص ۴-۳۰.
- لطیفی، غلامرضا، ۱۳۸۹، «بررسی تطبیقی آراء روش‌شناختی ماکس وبر و پیتر وینچ»، *علوم اجتماعی*، ش ۶، ص ۷۵-۱۰۵.

مددی، احمد، ۱۳۸۸، «جلسات خارج فقه مکاسب»، جلسه ۳۹، به نقل از www.ostadmadadi.ir.

محمدپور، احمد، ۱۳۹۰، *روش در روش: درباره ساخت معرفت در علوم انسانی*، تهران، جامعه‌شناسان.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، *جهان‌بینی توحیدی*، تهران، صدرا.

نوروزی، رضاعلی و مهدیه کشانی، ۱۳۸۹، «هستی‌شناسی از دیدگاه علامه طباطبائی و آثار و نتایج تربیتی آن»، *حکمت و فلسفه*، سال ششم، ش ۲، ص ۱۱۹-۱۳۸۹.

هاشمی، حمیدرضا، ۱۳۸۷، «نظریه ادراکات اعتباری و نتایج علمی و عملی آن»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۲۰۵، ص ۱۲۵-۱۵۷.

وینچ، پیتر، ۱۳۷۲، *ایده علم اجتماعی*، تهران، سمت.

Benton, Ted, ۲۰۰۱, *Philosophy of Social Science (the Philosophical foundations of social Thought)*, Great Britain:Palgrave.

Delanty, Gerand, ۲۰۰۳, *Philosophies of Social Science "the classic and contemporary readings"*, England:Open University press.

Hutchinson, & et al, ۲۰۰۸, *There is no such thing as a social science: in defence of Peter Winch*, Great Britain: Ashgate Publishing Limited

Moutnschi, Eleonorn, ۲۰۰۳, *The Objects of Social Science*, London, Continuum.

Pettit, Philip, ۲۰۰۰, Winch's double-edged idea of a social science, *History Of The Human Sciences*, Sage Publications, v. ۱۳, N. ۱, p. ۶۳-۷۷.

Turner, Bryan, ۲۰۰۹, *Social Theory*, Wiley-Blackwell.

Winch, Peter, ۱۹۹۰, *The Idea Of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London, Routledge.