

عقلانیت و داوری سایر فرهنگ‌ها از منظر علامه طباطبایی

*
داود رحیمی سجاسی

**
زهرا فلسفین

چکیده

عقلانیت به‌عنوان دالی محوری در حکمت اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. در نوشتار پیش‌رو، عقلانیت مد نظر علامه طباطبایی ناظر به شناخت سایر فرهنگ‌ها ردیابی شده است. روش مد نظر در این مقاله، تحلیلی - توصیفی و رجوع به منابع مستقیم و غیرمستقیم این حکیم مسلمان است. تاسیس اعتباریات توسط علامه و طرح منطقه‌الفراغی جهت تحلیل حوزه فرهنگ و ارزیابی آن به‌نحوی که دچار نسبیّت معرفتی نشود، الزامات خاصی را به دنبال دارد. این نظریه با تمایزی که میان ادراکات حقیقی و اعتباری قائل می‌شود، از یک‌سو علم را از خطاهای معرفت‌شناسی دور می‌کند و از سوی دیگر خلأ موجود میان حکمت اسلامی و فرهنگ‌شناسی را پر می‌کند. پیوند اعتباریات با حقایق از ویژگی‌های انحصاری این نظریه است و تبیین علامه، بستر مناسبی جهت تحول علوم انسانی بر مبنای حکمت اسلامی است. علامه معتقد است حقایقی در عالم وجود دارد که قابل ادراک هستند و می‌توان از ارزش‌ها و هنجارهای ثابت و به‌عبارت دیگر «غیرنسبی و فرافرنگی» صحبت کرد.

کلیدواژه‌ها

علامه طباطبایی، ادراکات اعتباری، اعتباریات، معرفت‌شناسی فرهنگ

* عضو هیات علمی جامعه المصطفی و مدیر گروه مطالعات اجتماعی موسسه آموزش عالی علوم انسانی قم
d.rahimisojasi@yahoo.com

** دانشجوی دکترای فلسفه دانشگاه قم و مدرس بنت الهدی (جامعه المصطفی)
z.Falsafin@yahoo.com

بیان مسئله

به نظر می‌رسد به رغم ادعای جهانی شدن و مفهوم دهکده جهانی که انسان‌ها را در سرتاسر جهان به یکدیگر شبیه‌تر و نزدیک‌تر می‌کند، اما باورها، ارزش‌ها، هنجارها و آداب و رسوم مختلف و به عبارتی فرهنگ‌های گوناگون نتوانسته‌اند به این نزدیکی و شباهت دست یابند؛ در نتیجه انسان‌ها به لحاظ احساس و عقیده، همچنان متفاوت از یکدیگر به سر می‌برند. این تفاوت‌های فرهنگی - که مجموعه‌ای از رویکردهای متفاوت به ارزش‌ها، نظام‌ها و موارث معنوی است - خود سبب ایجاد دیدگاه‌های مختلف درباره نگرش و نحوه تلقی از انسان و جهان شده است و همین امر سبب گشته است تا ضرورت یک بازنگری همه‌جانبه در مبانی و بنیان‌های فرهنگ و تمدن‌های گوناگون، برای جلوگیری از تضاد و تعارض روزافزون، بیشتر احساس شود.

بر این اساس فرهنگ‌ها وارد دورانی شده‌اند که نمی‌توانند با مطلق‌انگاری خویش و نفی دیگران به حیات خود ادامه دهند و چه بسا فهم فرهنگ خویش نیز منوط به داشتن رویکردی بین فرهنگی است؛ زیرا حقیقت، در همه فرهنگ‌ها منتشر است. میراث هیچ فرهنگی، مطلق نیست. هنر، علم، فلسفه و پدیده‌های هر فرهنگ، تنها در بستر همان فرهنگ قابل فهم است و آینده در انحصار هیچ فرهنگ خاصی نیست.

با شرایط ذکر شده، بستری مهیا شد، تا رویکردهای تفسیری، مباحث مهمی را در این حوزه مطرح کنند و عقل و عقلانیت را اسیر چارچوب‌های فرهنگی، قومی و ذهنی بدانند که گفتمان، پارادایم و ساختارهای اجتماعی آن را مهار کرده‌اند و به عبارتی عقلانیت، به افق تاریخ و فرهنگ تقلیل یافته است. دین مبین اسلام نیز که مدعی مبنایی بنیادی در حوزه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی است و رویکردی فراتاریخی و فراملی نسبت به جهان و انسان دارد، در این حوزه، قابل تأمل است. حکمت اسلامی به عنوان منبعی غنی با طرح عقلانیتی فرافرهنگی که از ابداع علامه طباطبایی تحت عنوان «اعتباریات» قابل استنتاج است، راهکاری بدیع در شناخت سایر فرهنگ‌ها ارائه کرده است که به نسبت منجر نشده و در عین سیالیت، استقلال خود را حفظ می‌کند. در مقاله حاضر سؤال اصلی این است که عقلانیت فرافرهنگی منتزع از اعتباریات علامه طباطبایی چه ویژگی‌هایی دارد و چه الزامات و ابداعاتی در شناخت سایر فرهنگ‌ها به همراه دارد؟

مقدمه

عقل‌گرایی در جهان اسلام، دارای ریشه‌های دینی و نظری و در غرب دارای مبانی عرفی و عملی است و همین اختلاف در مبانی، شکافی عمیق بین عقلانیت غربی و عقل‌گرایی اسلامی در سطوح نظری و عملی، پدید می‌آورد. ماهیت عقلانیت در شرایط فکری و فرهنگی جهان اسلام، مرتبط به امتداد جریان رکود و انحطاطی است که تمدن اسلامی آن را تجربه کرده است و در میانه این نزول تحمیلی متجددانه از تمدن غرب، گسستی عمیق بر آن وارد کرد که به ابعاد عملی منتهی نشد و تمدن غرب غالب گردید. اگر چه جریان احیای فکر دینی که در ذات خود با تجدد ناسازگار بود، در نقاط مختلف جهان ظهور یافت که پیدایش انقلاب اسلامی ایران را می‌توان تداوم این جریان ریشه‌دار برشمرد.

در منابع اسلامی، بحث پر دامنه حسن و قبح ذاتی که در علم کلام اسلامی طرح گردید، ثمره مباحثی همچون جبر، اختیار و عدالت بود که به مباحث عقل، منجر شد و در نهایت این سؤال مطرح شد که حدود صلاحیت عقل در شناخت حسن و قبح افعال و اشیاء تا کجاست؟ آیا عقل به تنهایی و بالاستقلال، توان ادراک حُسن و قبح را دارد یا بدون کمک و راهنمایی شریعت و نقل فاقد چنین صلاحیتی است؟ به تعبیر دیگر، حسن و قبح، یک مسئله شرعی است یا عقلی؟ ورود مباحث عقل در دانش‌های کلامی، فقهی و اصول فقه موجب گردید تا تعاریف، تقسیمات، حدود صلاحیت، ماهیت عقل و ادراکات عقلی مورد کنکاش در عرصه‌های علم کلام، فلسفه، فقه و اصول قرار گیرد. علامه طباطبایی به عنوان حکیم و فیلسوف، این مضمون را در فلسفه ردیابی کرده و موفق به تاسیس مقوله‌ای کلیدی شد که راه‌گشای مسائل علوم انسانی می‌باشد.

علامه طباطبایی و عقلانیت

در عصر حاضر بحث عقلانیت سرچشمه مباحث گوناگونی در عرصه‌های فقهی، حقوقی، معرفتی، اعتقادی و جامعه‌شناسی بوده است و در عین حال با ابهام و اختلاف دیدگاه‌های فراوانی همراه است. پرسش و ابهام‌های عمده، عبارتند از اینکه عقلانیت چیست؟ از چه ملاک‌هایی پیروی می‌کند؟ آیا عقلانیت علمی، قابلیت تسلط بر همه حوزه‌ها را دارد، یا هر

حوزه‌ای عقلانیت ویژه‌ای دارد و یا فراعقلانیتی قابل طرح است؟ عصر جدید را عصر عقلانیت جدید نیز نامیده‌اند؛ به گونه‌ای که بحث عقلانیت گویا به صورت معیار و محکی برای حقانیت همه فرهنگ‌ها، جوامع و علوم در آمده است. در تجزیه عقلانیت، به باور و کنش عقلانی و غیر عقلانی می‌رسیم، اما در حکمت اسلامی علاوه بر کنش و باور، صفت عقلانیت برای انسان نیز به کار می‌رود. اینکه آیا این کاربرد به واسطه همان باور و کنش، یا مستقل از آن‌ها است، قابل بحث است؛ زیرا اگر عقلانیت فرد به واسطه باورها و کنش‌هاست، برای احراز عقلانیت او نیز باید سراغ باور و کنش رفت که به دو روش کمی و کیفی قابل بررسی است. البته به نظر می‌رسد عقلانیت انسان، بیش از عقلانیت باورها و کنش‌های اوست و با نگرشی استراتژیک، کلیت زندگی باید معقول باشد. برای ترسیم یک زندگی معقول، نظامی جامع ضروری به نظر می‌رسد که علامه این نظام را از منظر حکمت اسلامی با ابداع اعتباریات و طرح منطقه‌الفراغی که متناسب با سیالیت فرهنگ است، طراحی نموده است که عقلانیتی جامع‌نگر از آن قابل استنتاج است. در ادامه مولفه‌های این منظومه عقلانیت توضیح داده می‌شوند.

علامه طباطبایی با طرح بحث اعتباریات در مقابل حقیقیات، تمایز میان علوم طبیعی و انسانی را، در نسخه‌ای دیگر با عنوان تمایز علوم حقیقی و علوم اعتباری طرح 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، هنجارها، روش‌ها، قوانین، حقوق، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و... برعکس است (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: مقاله ششم). او در ادامه ریشه اعتباریات را در حقیقیات می‌داند و لذا نتایج واقعی نیز دارند.

دو سر فصل مهم مرتبط با بحث عقلانیت، انسان‌شناسی و مسئله ادراکات علامه است که زمینه پاسخ‌گویی به سوال‌های تحقیق را مهیا می‌کند. علاوه بر مباحث این اندیشمند، الزامات فرهنگی و جامعه‌شناختی این اقوال نیز مد نظر قرار می‌گیرد تا پیامدهای این رویکرد فلسفی و حکمت اسلامی را در حوزه فرهنگ ردیابی کنیم؛ اگر چه بیان استلزامات فرهنگی آرا فلسفی متناقض ناست، اما وینچ این مسیر ما را با اقتباس از ویتگنشتاین پیموده است و زمینه تصرفات ما را تسهیل نموده است.

(۱) انسان‌شناسی

انسان‌شناسی علامه که بر محور دستاوردهای تجربی تاملات فلسفی و دریافت‌های قرآنی شکل گرفته است، محور اصلی مباحث علامه است؛ به حیثی که مباحث ادراکات و اجتماعیات بر آن مبتنی است.

الف: انسان نوعی مستقل و دو بعدی

علامه با رد نظریه تبدیل انواع داروین که انسان‌شناسی ماتریالیستی را گسترش می‌داد، نظریه ثبات انواع را مطرح کرد. به نظر وی، انسان نوعی مستقل از سایر انواع است که از نوع دیگری جدا نشده و از روی قانون تحول و تکامل طبیعی به وجود نیامده است؛ بلکه خداوند آن را مستقیماً از خاک آفرید (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۵۴). البته علامه منکر تبدلات تاریخی این نوع نبوده است، لکن حقیقت نوعی آن ثابت است و همه تبدلات در چارچوب نوعیت این نوع صورت گرفته است. بنابراین اگر نوع انسان را تبارشناسی کنیم، به یک جفت از نوع انسانی (آدم و حوا) می‌رسیم که خلقت آنها نیز به خاک باز می‌گردد (پیشین، ج ۴: ۲۴۴-۲۴۳). به عقیده علامه، تمامی تفاوت‌های زیستی و اجتماعی که در میان انسان‌ها در طول تاریخ وجود داشته و دارد نیز، مانع از آن نمی‌شود که آنها را از یک حقیقت واحد (حقیقت انسانی) بدانیم (پیشین، ج ۳: ۴۲۷).

علامه در کتاب انسان از آغاز تا انجام که انسان قبل از دنیا و در دنیا و بعد از دنیا را مورد مذاقه، قرار می‌دهد، پس از تفکیک عالم خلق از عالم امر معتقد است؛ انسان از هر دو عالم، حصه‌ای در خود دارد. ودیعه عالم خلق، بدن است که مشترک بین انسان و حیوان است و ودیعه عالم امر، روح است که مختص انسان است. خداوند متعال هنگام آفرینش، انسان را مرکب از دو جزء و دارای دو جوهر قرار داد؛ یکی جوهر جسمانی که ماده بدنی اوست و دیگر جوهر مجرد که روح و روان اوست که پیوسته در زندگانی دنیوی همراه و ملازم یکدیگرند و هنگام مرگ، روح زنده از بدن جدا شده و سپس انسان به پیشگاه پروردگار باز می‌گردد (پیشین، ج ۲: ۷۰). روح با وجود مغایرت با بدن، در این دنیا به نحوی متحد است که صدق هویت میان آن دو می‌شود. روح بعد از اتحاد با بدن و واجدیت

اعضاء و جوارح بدن، صاحب قوه سامعه و باصره و متفکره عاقله می‌گردد و این جهات در وی تمام می‌گردد. این امور، همگی از افعال جسمانی‌ای هستند که روح، بدون واجدیت اعضاء و جوارح بدنی قادر به انجام آنها نیست. خداوند جمیع تصرفات جسمانیه در عالم اختیار را برای انسان میسر ساخت و شب و روز و خورشید و ماه و آنچه در زمین و آسمان است [را] مسخر وی نمود و تسخیر و تدبیر متعلق به امر و نه خلق است و شان خلق که عالم اجسام است، عبارت از آلیت و اداتیت است (طباطبایی، ۱۳۶۹ ب: ۲۰). در نهایت این ابعاد حیوانی و روحانی، نیازهای حقیقی خاصی را همراه دارند که مبنای تمامی اعتباریات قرار می‌گیرد.

ب: انسان موجودی اعتبارساز و اجتماعی

انسان نه تنها فی‌الجمله توانایی ادراک امور حقیقی را داشته و بر این اساس علوم حقیقی را که مابه‌ازاء خارجی دارند، شکل می‌دهد؛ بلکه بر اساس خصیصه اعتبارسازی، توانسته دنیای پیچیده اعتباریات را شکل بخشد. انسان بر خلاف نباتات، پاره‌ای از نیازهایش به‌واسطه شعور، ادراک، میل و لذت مرتفع می‌شود و اعتباریات از همین منشأ بر می‌خیزند.

به عقیده علامه، اجتماعی‌بودن از فطریات هر فرد^۱ است. علاوه بر آنکه مستندات تجربی - تاریخی و آثار باستانی که از قرون و اعصار گذشته حکایت می‌کنند، چنین نشان می‌دهند که انسان همیشه در اجتماع و به صورت دسته‌جمعی زندگی می‌کرده است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۵۷ و پیشین، ج ۱: ۴۷۳-۴۷۲). غیر از چنین شواهدی، تأمل در جدول وجودی انسان نشان می‌دهد که کمال نوعی انسان تمام نمی‌شود و سعادت آدمی و هدف متعالی‌اش جز با اجتماع و جمع شدن افرادی دور هم فراهم نمی‌شود و یک نفر نمی‌تواند همه امور را انجام دهد و به سعادت برسد (همان، ج ۱: ۲۴۵). علامه، اولین واحد اجتماعی را خانواده می‌داند که بر مبنای یک نیاز واقعی (تناسل) شکل گرفته است. بنابراین انسان و نیازمندی‌هایش، نظامی را ترسیم می‌کنند که بر مبنای آن سعادت رقم می‌خورد که برای

۱. به تعبیری مدنی بالاستخدام.

رسیدن به آن احکامی صادر می‌شود. به عقیده علامه، قرآن آنچه را که مخصوص سعادت روح است، مثل دانش و... از سعادت‌های انسان می‌داند و همچنین اموری را که سعادت جسم و روح را توأمان متضمن است، مثل اموال و اولاد که مشروط به عدم غفلت است و نیز نعمت‌هایی که در حوزه جسم و بدن ناملایمت بوده و لکن در ناحیه روح سعادت شمرده می‌شود، مانند شهادت یا انفاق (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۷-۱۶).

۲) ادراکات

علامه معتقد است؛ اصل وجود، واقعیت بدیهی است و مکاتبی که متعرض وجود شده‌اند را بر اساس نوع موضع‌گیری به فلسفه (رنالیسم) و سفسطه (ایده‌آلیسم) تقسیم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۵۰). سوفسطائیان، واقعیت جهان هستی خارج از ما یا اصل واقعیت را باور ندارند و البته چون گزاره «واقعیتی نیست» با این مبنا در تضاد قرار دارد، عده‌ای این گزاره را تغییر دادند و مدعی‌اند علم به واقعیت در مقابل سفسطه است؛ فلسفه، اعتقاد به کاشفیت علم از دنیای خارج است. بر این اساس، این‌همانی سفسطه با ایده‌الیسم و فلسفه با رنالیسم مشخص می‌شود. به تعبیر شهید مطهری «ایده‌آلیست» کسی است که جهان خارج از ظرف ذهن را منکر است و رنالیست، فارغ از ذهنیت افراد، جهان را واقعیت می‌شمارد (مطهری، ۱۳۸۱: ۶۱-۶۰).

علامه اگر چه تمامی تلاش‌هایی که جهت اثبات عالم خارج صورت گرفته است را پیشاپیش مفروض به وجود واقعیت دانسته و لذا این تکاپو را تلاش‌هایی بی‌ثمر می‌داند، اما تصریح می‌کند: کسانی که واقعیت خارج را اثبات می‌کنند، نباید در صف ایده‌آلیست‌ها قرار داده و سوفسطی نامید (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۶۳). علامه، بارها متذکر می‌شود واقعیتی وجود دارد و این واقعیت قابل شناخت است و ادراک ما با واقعیت، مطابقت دارد و این ادعا با این واقعیت که بسیاری از تصورات ما، مابه‌ازاء خارجی نداشته و یا آنچه موجود می‌دانیم، وجود حقیقی ندارند و یا این واقعیت که بسیاری از شناخت‌های ما باطل هستند، مغایرتی ندارد و اصولاً فعالیت فلسفی به اعتقاد علامه پس از پذیرفتن اینکه واقعیتی فی‌الجمله وجود دارد، آن است که موجودات حقیقی و واقعی به اصطلاح فلسفی را از موجودات پنداری (اعتباریات و وهمیات) تمیز دهد (پیشین: ۳۸). علامه، افاده جزم و یقین را تنها از طریق

برهان ممکن می‌داند و معتقد است صرفاً اعتقاد یقینی، پرده از سیمای واقعیت برمی‌گیرد (پیشین: ۳۱-۳۲).

به نظر علامه؛ مسائل فلسفه کلی و درباره مطلق وجود از حیث کلی است (پیشین: ۳۲) و لذا براهین فلسفی، لمّی نیستند (سیر از علت به معلول) که به وسیله علت، معلول اثبات گردد؛ بلکه برهان ائی‌اند که بر دو قسم است: یک قسم که از معلول به علت سیر می‌شود و به وسیله معلول، وجود علت اثبات می‌گردد که اصطلاحاً، دلیل می‌گویند و اتفاقاً این قسم از برهان ائی مفید یقین نیست و قسم دوم، برهانی است که در آن بر ملازمات عامه تکیه می‌شود و از یک ملازم، وجود ملازم دیگر اثبات می‌شود که این قسم از برهان انی مفید یقین است و در فلسفه تنها همین قسم از برهان به کار می‌رود (پیشین: ۳۸-۳۹) در مقابل در رابطه با علوم دیگر، یک یا چند موجود را مفروض‌الوجود گرفته و سپس به جستجوی آثار آن پرداخته می‌شود. هیچ علمی غیر از فلسفه بیان نمی‌کند که فلان موضوع، موجود است یا وجودش چگونه وجودی است؛ بلکه خواص و احکام موضوع مفروض‌الوجودی را بیان کرده و وجود و چگونگی وجود آن را به حس یا برهان فلسفی، احاله می‌نمایند (طباطبایی، ۱۳۸۱ ب: ۴۱-۳۹). در حالی که فلسفه متکی به بدیهیات و بر اساس برهان به کار گرفته می‌شود و نتایجش ارزش یقینی دارند؛ علم تجربی بر تجربه^۱ و استقراء^۲ تکیه داشته و لذا دستاوردهایش ارزش یقینی ندارند و اساساً بر فرضیه استوار است (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۵۰ و طباطبایی، ۱۳۸۱ ب: ۴۸).

علامه این مباحث را در کتب *بداية الحکمه و نهاية الحکمه* و *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، به ضمیمه پاورقی‌های شهید مطهری و تفسیر *المیزان* و رساله *اعتباریات* و رساله *الولایه* ذکر کرده است. این بحث به عنوان تحقیق حاضر، در چستی پدیده‌های اجتماعی، رابطه علم و ارزش، رابطه علوم طبیعی و اجتماعی، نسبت فرهنگی، عقلانیت و چگونگی بسط اجتماع جریان دارد که الزامات فرهنگی و اجتماعی از آن قابل انتزاع است. برای

۱. تجربه در نظر حکمای اسلامی، از اقسام بدیهیات است و با تجربه در فلسفه غرب، و علم جدید، متفاوت است.

۲. مراد، استقراء ناقص است.

دستیابی به فهمی جامع از اینکه مکانیزم تطابق ادراک ما با واقعیت چگونه است؛ گریزی از شناخت اعتباریات نداریم.

۳) چیستی اعتباریات

برای فهم چیستی اعتباریات، علامه به ادبیات^۱ متوسل شده است. در شعر، هدف از استعارات، تشبیهات و کنایات، تهییج احساسات درونی است و از این تمثیل‌های احساسی نتایج عملی اخذ می‌شود؛ در حالی که اگر اشعار 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. علامه بر آن است که شاعر با استعاره‌های تمثیلی یا تخیلی خود در صدد نتایج عملی است (پیشین: ۱۶۲). بنابراین دنیای شاعرانه، وضعی و قراردادی است و چه بسا اعتباری خاص یا خصوصی داشته باشد؛ همان نکته‌ای که «وینچ» منکر آن است. در این صورت تنها آشنایی با جهان شعر و ادبیات و اعتبارات عمومی کافی نیست؛ بلکه باید ذهنیت شاعر و اعتبارات خصوصی او را هم دریافت.

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 نفس‌الامر است^۲ و البته صدق و کذب بعد از کاشفیت طرح می‌شود و در حوزه عقلانیت نمی‌باشد. اما ادراکات اعتباری، فرض‌هایی هستند که ذهن به منظور رفع نیازهای حیاتی آنها را ساخته و جنبه قراردادی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر ارتباطی ندارد.

با این توضیحات، ادراکات اعتباری، قسمت 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 تعبیری بخش عمده فرهنگ را شامل می‌شود که در ادامه مورد کنکاش قرار می‌گیرد.

۱. تمسک علامه به ادبیات (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۱۶۰).

۲. با این تفسیر، احتمالاً تعبیر عقلانی برای ادراکات حقیقی و تعبیر عقلایی برای ادراکات اعتباری مناسب‌تر باشد.

الف: پیدایش اعتباریات

ذات انسان پس از موجود شدن به واسطه لواحق و عوارضی تکامل می‌یابد. این جریان تکاملی که اقتضاء ذات است به نحوی 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 (پیشین: ۴۴). به هر حال صور ادراکی خاصی در ذهن نقش می‌بندد که متصف به باید می‌شود و آن را «علم اعتباری» می‌گویند؛ به بیان دیگر، انسان و هر حیوانی به واسطه وضع خاص ساختمان بدنی و جهازات طبیعی که دارند پاره‌ای از نیازهای طبیعی خود را با میانجی شدن اندیشه، اراده، میل و لذت رفع می‌کنند؛ درحالی که نباتات، وضع ساختمان وجودی‌شان به گونه‌ای است که نیازمند به میانجی شدن این امور نیست (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۷۹). علامه جهت دریافت سرچشمه اعتباریات، رجوع به جوامع ابتدایی و یا افعال طفل را طرح می‌کند. طفل باید سیر شود، که به صورت گریه ابراز می‌شود و سایر باید‌ها، مثل باید غذا را بخورم و باید غذا را بلعم و...، که صفت وجوب و لزوم و ضرورت می‌دهد (پیشین: ۲۰۱). بنابراین پیرامون این قوای فعاله، دستگاهی از اعتباریات شکل گرفته است که در جامعه‌شناسی به آنها «نهاد» می‌گوییم.

ب: ویژگی‌های اعتباریات

۱) مفاهیم تصویری و گزاره‌های تصدیقی اعتباری در واقع و نفس‌الامر مطابق ندارند و تنها در ذهن مطابق دارند (پیشین: ۱۶۳). این تاکید بر بین‌الذهانی بودن واقعیت اجتماعی در پارادایم تفسیرگرایی و تعریف اجتماعی، قابل طرح است. به طوری که پارادایم واقعیت اجتماعی و ادعای عینیت پدیده‌های اجتماعی در تقابل با این رویکرد است. به نظر علامه؛ اعتباریات اجتماعی از این حیث که تأثیر واقعی دارند، به طور یقین توهمات اجتماعی نیستند؛ علاوه بر اینکه علامه وجود را به ماده تقلیل نمی‌دهد بلکه وجود موجودات مجرد را نیز اثبات می‌کند. بنابراین واقعیت که همان وجود است، مادیات و مجردات را توأمان در بر می‌گیرد و همچنان که ذکر شد، صور ادراکی از سنخ مجردات‌اند. بنابراین ادراکات اعتباری علی‌رغم اینکه مابازاء خارجی ندارند، وجود حقیقی داشته و از سنخ واقعیات هستند، اگر چه واقعیات ذهنی باشند. لذا اعتباریات اجتماعی و فرهنگی نیز واقعیت دارند.

فلسفه فرهنگ، اگر بر سیاق عالمان طبیعی به مطالعه اعتباریات اجتماعی یا پدیده‌های اجتماعی پردازد، تنها دستاوردش آن است که تشخیص دهد آنها مطابق خارجی ندارند؛ در حالی که اگر عزم فهم عمیق دنیای اجتماعی و فرهنگی را دارد، باید اعتباریات را بشناسد. با این رویکرد، انسان موجودی اعتبارساز است که جهت برآورده شدن نیازهایش، اعتباراتی را وضع کرده است و البته بعید نیست که انسان با نگرش طبیعی اعتباریات را عینی و حقیقی ملحوظ کند، اما در هر صورت اعتباریات، اعتباری‌اند، حتی اگر انسان اعتبارساز، آنها را حقیقی اعتبار کند.

علامه معتقد است؛ ما کم و بیش اعمال و رفتار یکدیگر را درک می‌کنیم؛ زیرا در یک جامعه به دنیا آمده و تحت تأثیر اعتباریات تقریباً یکسانی هستیم که آنها را درونی کرده‌ایم؛ البته علامه اشاره دارد که خرده فرهنگ‌ها، طبقات و حتی گروه‌های شغلی مختلف درون یک جامعه ممکن است، اعتباریات متفاوت از یکدیگر داشته باشند (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۲۱۵)، اما این نکته مانع از آن نمی‌شود که افراد معنای ذهنی کنش‌های یکدیگر را درک نکنند و حتی ملل و اقوام غریبه که اعتباریات متفاوتی از ما دارند نیز قابل فهم‌اند، هم‌چنان که ما کتاب‌های آنها را ترجمه می‌کنیم و برای خود قابل فهم می‌سازیم. لذا می‌توانیم به فهم سایر اعتباریات هم امیدوار باشیم.

۲) ادراکات اعتباری تا آنجایی که عوامل وجودی‌شان وجود دارند، وجود خواهند داشت و با تبدیل و حذف آنها دگرگون و مضمحل می‌شوند (پیشین: ۱۶۴). به‌عنوان نمونه، شاعری روزی بر اساس احساسات شاعرانه، معشوقه را سرو و روز دیگر با تبدل احساسات وی را ماه می‌نامد. یا مردم زمان گذشته بنا بر نیازهای خود، قواعد خاصی را برای ازدواج اعتبار می‌کردند که با دگرگونی آن شرایط، اعتبارات نیز دگرگون می‌شود. در مجموع اعتباریات شعری از اعتباریات اجتماعی و اخلاقی متغیرتر است؛ لذا برخی منتقدین سرمایه‌داری به زیبایی‌شناسی انتقادی و بالخصوص ادبیات و همچنین منتقدین فرهنگی به نقد ادبی متوسل شده‌اند. اگرچه اعتباریات اجتماعی و اخلاقی، متصلب‌تر هستند و گاهی حتی شرایط وجودی خود را بازتولید می‌کنند. بنابراین در حوزه فرهنگ‌شناسی و جامعه‌شناسی نه تنها می‌توانیم پیرامون عوامل موجد اعتباریات اجتماعی تحقیق کنیم؛ بلکه عوامل تغییردهنده و بازتولیدکننده آنها را نیز مشخص کنیم. اگر چه جریان غالب بر سر کشف

علل و بر سیاق علوم طبیعی و علت کاوانه است و معنا کاوی، تفسیر، دلیل یابی و تاویل، جایگاهی ندارد؛ زیرا بحث بر سر علت اعتبار و نه فهم معنای اعتبار است (سروش، ۱۳۷۶: ۳۸۱-۳۷۹). همچنان که مارکس بر همین اساس عوامل موجد مالکیت خصوصی و عوامل دگرگون کننده و بازتولید کننده آن را بررسی کرد و همین طور سایر جامعه شناسان که به بررسی و علل پیدایش اعتباریات گوناگون (پول، آداب و رسوم، ازدواج و...) پرداخته اند.

ادراکات حقیقی و اعتباری

مسئله نسبیّت در حوزه های علمی مختلف هویدا می گردد و به مسئله ای جدی تبدیل شده است. شهید مطهری در این رابطه بیان می دارد:

آزمایش های متوالی نشان می دهد که محیط زندگی انسان در افکار وی دخیل می باشد و اختلاف معلومات و افکار با اختلاف منطقه و محیط زندگی حتی در یک فرد انسان به حسب دو زمان و به موجب اختلاف شرایط، روشن و غیر قابل انکار است و همچنین می توانیم با تربیت های گوناگون در انسان، افکار گوناگونی ایجاد کنیم. بنابراین حقایق علمی مخلوق و تابع خودمان است و یک ثبوت غیر قابل تغییری ندارند (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۴۴).

علامه طباطبایی در پاسخ به این مسئله دو نوع ادراک حقیقی و اعتباری را از یکدیگر جدا می کند؛ ادراکات حقیقی که ادعای کاشفیت از واقع و نفس الامر را دارند و حال آنکه ادراکات اعتباری چنین نیستند و به طور کلی خارج از ظرف توهم، مصداق ندارند؛ حتی بهتر است که در دایره ادراکات حقیقی، میان علوم یقینی و برهانی، همچون فلسفه، ریاضی و علوم غیر یقینی و تجربی تمایز قائل شویم. نکاتی که از توضیحات علامه در مورد این ادراکات قابل برداشت است، عبارتند از:

۱) ادراکات اعتباری به مقتضای طبیعت انسانی، مابین قوای فعاله انسان و آثار طبیعی و تکوینی آنها حائل می شوند و انسان بدین طریق احتیاجات حیاتی خود را مرتفع می کند که طریقه برطرف کردن این احتیاجات به شرایط محیطی بستگی دارد؛ لذا ادراکات اعتباری بر اساس اصل انطباق با محیط یا اصل انطباق با احتیاجات دگرگون می شوند (پیشین: ۱۷۷)، اما ادراکات حقیقی چنین نیستند. علوم برهانی بر بدیهیات اولیه و قوانین منطقی استوارند که

هیچ کدام با تغییر شرایط محیطی یا نیازهای انسانی دگرگون نمی‌شوند. علوم تجربی نیز با آنکه یقینی نبوده و فرضی هستند به دلیل اینکه ادعای کاشفیت از نفس الامر دارند و روابط حاکم بر این عرصه روابط ضروری و نه امکانی است، اعتباری محسوب نمی‌شوند. علاوه بر اینکه هر چند ممکن است، مسائل این علوم بر اساس احتیاجات انسانی ظاهر شوند، اما محتوای آن بر خلاف علوم اعتباری بر اساس این احتیاجات سامان نمی‌گیرد.

در نهایت ادراکات حقیقی، تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیطی تغییر نمی‌کند، اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها، تغییر می‌کند (پیشین: ۱۴۴).

۲) هر یک از ادراکات اعتباری بر ادراکی حقیقی استوارند و هر حد و همی را که به مصداقی نسبت می‌دهیم، مصداق واقعی دیگری نیز دارد که از آن گرفته شده است. مثلاً اگر انسانی را شیر خطاب کردیم، یک شیر واقعی نیز وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۱۶۵-۱۶۶). شهید مطهری در حاشیه این ایده علامه می‌فرماید:

ممکن است بعضی چنین بپندارند که مفاهیم اعتباری مثل مفهوم مالکیت و مملوکیت، مفاهیمی فرضی و قراردادی‌اند و ما بازاء خارجی ندارند، پس صرفاً ابداعی و اختراعی هستند؛ درحالی که قوه مدر که چنین قدرتی ندارد که از پیش خود تصویری بسازد؛ اعم از آنکه آن تصویر، مصداق خارجی داشته باشد (حقایق) یا نداشته باشد (اعتباریات). مادامی که قوه مدر که با یک واقعی، اتصال وجودی پیدا نکند، نمی‌تواند تصویری از آن بسازد و فعالیتی که ذهن از خود نشان می‌دهد، عبارت است از انواع تصرفاتی که در آن تصویرات می‌نماید؛ از قبیل: حکم، تجرید، تعمیم، تجزیه، ترکیب و انتزاع. بنابراین هیچ‌یک از ادراکات اعتباری، عناصر جدید و مفهومات تازه در مقابل ادراکات حقیقی نیستند که عارض ذهن شده باشند؛ بلکه حقیقت این است که هر یک از مفاهیم اعتباریه را که در نظر بگیریم، خواهیم دید بر حقیقتی استوار است. یعنی یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و نسبت به آن مصداق، حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است و فقط ما برای وصول به منظور و مقصودهای عملی در ظرف توهم خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۶۸).

چه بسا با همین تبیین درک شود که چرا در گذشته متفکرین جهت رفع نیازهای عملی جامعه را به بدن تشبیه می‌کردند و روابط اجتماعی اعتباری را بر اساس آن سامان می‌دادند و یا امروزه جامعه را به سیستم الکترونیکی که بر روابط سایبرنتیکی مبتنی است، تشبیه می‌کنند. (۳) به عقیده علامه؛ ما گریزی از وضع اعتباریات اجتماعی بر مبنای ادراکات حقیقی نداریم و نمی‌توان امیدوار بود که در عرصه اعتباریات اجتماعی واژگان یا گزاره‌هایی خلق شوند که به گونه‌ای به حقیقت احاله نشوند؛ هم‌چنان که شاعر نیز نمی‌تواند واژگانی مستقل از واژگانی که در عرصه واقع به کار می‌بریم، استخدام کند و نهایت انتزاع همان سیمرغ است که موجودی خیالی و مرکب از گاو، شتر و پلنگ است که وامداری‌اش به ادراکات حقیقی هویداست.

(۴) ادراکات اعتباری با آنکه غیر واقعی هستند، آثار واقعیه دارند و بی‌اثر نیستند که این نکته، ملاک مناسبی برای مجزا کردن دروغ و غلط از اعتباریات است (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۱۶۶-۱۶۷). به‌عنوان مثال: حجاب چادر، اعتباری است که متدینین وضع کرده‌اند؛ حال نتیجه این اعتبارات چیست؟ طبیعی‌ترین نتیجه و اثر این اعتبار، افزایش مصرف پارچه مشکی و کشت گیاهان خاصی برای تولید رنگ مشکی، واردات پارچه مشکی، شکل‌گیری طبقه بوژوازی تجاری و تأثیرات روانی حجاب بر روی افراد، تفاوت تعاملات اجتماعی، ایجاد اعتبارات و قواعد جدید و... را می‌توان ردیابی کرد. بدین ترتیب هر اعتباری را که در نظر بگیریم، آثار واقعی متعددی در سطوح مختلف فردی، اجتماعی، خانوادگی، و قومی، قبیله‌ای و جهانی و حوزه‌های گوناگون طبیعی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بر آن مترتب است و آثار یا به تعبیر جامعه‌شناختی و با تسامح، کارکرد آشکار و پنهان، مثبت و منفی، نیت‌مندانه و غیرنیت‌مندانه قابل طرح است. طرح بحث اعتباریات بر مذاق علوم طبیعی نیز قابل تامل است؛ اینکه اعتباریات اجتماعی (علت)، چه آثار واقعی (معلول) دارند؟ هم‌چنان که مارکس، تأثیر پول را بر حیات اجتماعی و دورکیم، تأثیر همبستگی اجتماعی متفاوت را بر نرخ خودکشی و زیمیل، تأثیر اعتباریات اجتماعی مختلف را بر آزادی فردی بررسی کرده‌اند و ادبیات علوم اجتماعی، خصوصاً جامعه‌شناسی مشحون از تحقیقاتی است که به بررسی تأثیرات واقعی اعتباریات اجتماعی پرداخته‌اند (سروش، ۱۳۷۶: ۳۴۷-۳۴۸).

بنابر مباحث فوق، تحقیقات علت‌کاو، علوم طبیعی‌محور و تحقیقات معناکاو، قاعده‌محور هستند و به عبارتی بررسی خود اعتباریات و بررسی علل پیدایش اعتباریات و تأثیرات واقعی آنها قابل طرح است.

۵) از تمثیل علامه به اعتباریات ادبی و شاعرانه، چنین استنباط می‌شود که به‌منظور ترتیب آثاری که با عوامل احساسی ارتباط دارند، می‌توان با اعتبار عوامل احساسی را حد چیزی قرار داده و به چیز دیگری نسبت دهیم. این ادراکات و معانی، چون زاییده نیازها و احتیاجات انسانی‌اند، ارتباطی با ادراکات علوم حقیقی ندارند و در این صورت معانی حقیقه مانند بدیهی، ممکن و ممتنع در مورد این معانی وهمیه جاری نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۱۶۹-۱۶۷)، زیرا کاشف از واقعیت نیست و اساس جنبش عقلانی ذهن، روابط واقعی و نفس‌الامری محتویات ذهنی است و چون مفاهیم حقیقی در ذات خود با یکدیگر مرتبط هستند، ذهن می‌تواند، قیاس و براهین منطقی را شکل دهد و از برخی حقایق، حقایق دیگری را معلوم سازد اما در اعتباریات، همواره روابط موضوعات و محمولات، وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی و یا یک مفهوم اعتباری دیگر، رابطه واقعی و نفس‌الامر ندارد و لذا زمینه تحرک عقلانی ذهن در مورد اعتباریات فراهم نیست.

به عبارت دیگر ما نمی‌توانیم با دلیلی که اجزاء آن را حقایق تشکیل داده (برهان)، یک مدعای اعتباری را اثبات کنیم و نیز نمی‌توانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده، حقیقتی از حقایق را اثبات کنیم و یا از مقدمات اعتباری، تشکیل برهان داده و یک امر اعتباری نتیجه بگیریم (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۷۲) و در واقع نتایج اعتباری که از مقومات اعتباری به دست می‌آید، قیاس جدلی یا خطایی و غیر برهانی است (سروش، ۱۳۷۶: ۳۷۹).

این ویژگی اعتباریات، پیامدهای بی‌شماری در حوزه اجتماعیات و شناخت فرهنگ‌ها دارد. علاوه بر تفاوت اعتباریات اجتماعی و قوانین طبیعی، هیچ‌یک از اوصاف ذاتیت، ضرورت، کلیت و ابدیت که قوانین طبیعی دارند و ادراکات حقیقی را بدان متصف می‌کنیم، درباره اعتباریات اجتماعی مصداق ندارند و اگرچه اعتباریات ثابت و متغیر قابل تمایز است. بنابر این، سخن‌راندن از قوانین اجتماعی صحیح نخواهد بود؛ زیرا مستلزم شیء‌وارگی حیات اجتماعی است و حتی ثابت‌ترین عناصر حیات اجتماعی نیز در طول

تاریخ اعتباری هستند. لذا بحث قوانین و قواعد اجتماعی اساساً دو رویکرد متمایز به حیات اجتماعی است و بر مقدماتی استوار است که تبعات متفاوتی دارد. نیوتن، قانون جاذبه را بر اساس نیازهای ما شکل نداد و این قانون بر این اساس نیز دگرگون نخواهد شد؛ بلکه قانونی، ابدی و ضروری است. اما آیا قوانین اجتماعی بر اساس نیازهای ما و یا طبق رویکرد انتقادی بر مبنای نیازهای قدرت شکل نگرفته‌اند؟ و آیا ضروری و نفس‌الامری هستند؟ بر طبق رویکرد قاعده‌مدار و یا اعتبارمحوارانه به حیات اجتماعی، منتقدان سرمایه‌داری امیدوار به تغییر می‌شوند؛ زیرا آنها اعتباریات، بدیل را به مردم نشان می‌دهند که نتیجه آن تخریب طبیعت نیست و از خودبیگانگی را از بین می‌برد. هابرماس نیز نگاهی قاعده‌مدارانه به حیات اجتماعی دارد و آن را اعتباری می‌داند و امیدوار است در پرتو گسترش حوزه عمومی، اعتباریات به دور از هرگونه عنصر قدرت شکل بگیرند که البته فوکو آن را ناممکن می‌داند.

۶) نکته دیگر اینکه اعتباریات را نمی‌توان با تکیه بر ادراکات حقیقی، مستدل و مبرهن ساخت. بنابراین تلاش‌های کارکردگرایان با توجه به ویژگی‌های طبیعی افراد که نظام اعتباری قشربندی را توجیه می‌کنند، علاوه بر انتقادات وارده از منظر اخیر مردود است؛ زیرا بر مبنای طبیعت افراد، مدعی ضروری بودن نظام قشربندی‌اند و استدلال خود را برهانی می‌دانند و حال آنکه بر فرض صحت مواد قضایا و صورت منطقی آن، قیاسی جدلی است و چیزی را مبرهن نمی‌کند.

۷) با الهام از ادراکات، ممکن است معانی وهمیه‌ای را اصل قرار دهیم و معانی وهمیه دیگری از آنها بسازیم و به واسطه ترکیب و تحلیل کثرتی در آنها پیدا شود. هم‌چنان که عالمان اجتماعی، جامعه را مثل اندام انسانی اعتبار کرده‌اند و عده‌ای را سر و عده‌ای را قلب و عده‌ای را پا و عده‌ای را دست پنداشته‌اند و بر این مبنای حقوق، وظایف، کارکردها و... را اعتبار کرده‌اند و بدین ترتیب انبوهی از اعتباریات شکل گرفت و علاوه بر اینکه انسان‌ها علاوه بر اعتبارسازی، اعتبارزدایی، نیز می‌کنند.

۸) ویژگی دیگر اعتباریات، معیار عقلانی بودن (عقلانیت) اعتباریات است. شهید مطهری؛ یگانه مقیاس عقلانی که در اعتباریات کاربرد دارد را، لغویت و عدم لغویت اعتبار معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۷۴).

بر مبنای این مقیاس، اگر شاعری قصد دارد هیبت کسی را نشان دهد و خوف ایجاد کند، عقلانی نیست که از استعاره موش استفاده کند؛ زیرا اعتبار، زمانی عقلانی است که اثر قصد شده را داشته باشد.

اگر به این تفسیر اکتفاء کنیم، عقلانیت ابزاری نیز به رسمیت شناخته می‌شود؛ در حالی که بعید است حکمت اسلامی به هدف بی‌توجه باشد و ارزیابی اهداف و ارزش‌ها مد نظر نباشد. به نظر می‌رسد کلید حل این معما در تمایز میان عقل نظری و عقل عملی و رابطه میان ادراکات نظری و ادراکات عملی است.

علامه طباطبایی و پیروی از ایشان، شهید مطهری، تمایز میان عقل نظری و عقل عملی را در تفاوت ماهوی متعلق ادراک آنها می‌دانند. ادراکات عقل نظری که همان ادراکات حقیقی است، حکایت از واقع و نفس‌الامر دارند؛ در حالی که ادراکات عقل عملی، جعلی و اعتباری هستند و حکایت‌گری ندارند. گزاره‌های نظری از جنس ادراکات حقیقی است (احساس گرسنگی، انسان نیازمند غذاست)، اما گزاره‌های انشائی (انسان باید غذا بخورد)، کلی یا جزئی که ما بازاء خارجی ندارند (ادراکات اعتباری)، توسط عقل عملی ادراک می‌شوند و البته باید متذکر شد که اعتبار محض نداریم و هر اعتباری حقیقی است و اعتباریات آن‌چنان که نسبی‌گرایان می‌پندارند، انشائی محض نیستند؛ بلکه مثلاً در گزاره "باید غذا بخورم" باید موجود در آن را از رابطه حقیقی و ضروری میان قوه‌غذیه و آثار واقعی آن (رابطه علی و معلولی) اعتبار کرده‌ایم^۱. بنابراین کسی که معتقد است؛ انسان باید غذا بخورد، پیشاپیش باور دارد که انسان، نیازمند غذا است. گزاره‌های اعتباری همواره در پس خویش، گزاره‌های حکایت‌گر حقیقی را به همراه دارند و لذا برای ارزیابی گزاره‌های اعتباری باید چنین گزاره‌های حقیقی را آشکار ساخت و ارزیابی کرد (عقل نظری) و سپس لغویت و عدم لغویت اعتبار را مورد ارزیابی قرار داد. به بیان دیگر عقلانی‌بودن اهداف، مقدم بر عقلانیت ابزار است و لذا مباحث هستی‌شناسی و انسان‌شناسی در حکمت اسلامی مورد تأکید است.

به عقیده علامه در ادراکات حقیقی، برای ارزیابی ارزش ادراکات علاوه بر ارزیابی

۱. رجوع شود به رساله اعتباریات و منامات علامه.

صحت صورت استدلال باید به ارزیابی محتوای مقدمات نیز پرداخت. بر این مبنای فلسفه از آنجا که بر بدیهیات استوار است و با روش قیاسی پیش می‌رود، ارزش یقینی دارد؛ در حالی که علوم تجربی به علت آنکه عموماً مقدماتش فرضی است و ارزش یقینی ندارد، حتی اگر روش قیاسی و نه استقرائی پیشه کند، نتایجش ارزش یقینی نخواهد داشت. بنابراین برای ارزیابی ادراکات اعتباری، به‌ناچار به ارزیابی ادراکات حقیقی کشیده می‌شویم و در نتیجه به دام نسبیت‌گرایی برخی از تفسیر‌گرایان، دچار نمی‌شویم.

با مباحث گذشته، می‌توانیم استنتاج کنیم که اولاً کنش قبیله خاص با رقص باران به وسیله معیارهای عام عقلانی قابل ارزیابی است. ثانیاً تنها لغویت و یا عدم لغویت اعتبار مطرح نیست؛ بلکه به صورتی بنیادی‌تر، باید ادراکات حقیقی را نشانه رویم. به‌طور مثال فردی که جهت اطفاء شهوت به غیر از طریق زناشویی اقدام می‌ورزد با عقل ابزاری، کنشی عقلانی انجام می‌دهد، به‌ویژه اگر توجیهی داشته باشد؛ اما اگر نظر وی را به طبیعت خویش و فطرت انسانی معطوف کنیم و ادراک حقیقی را هویدا سازیم، مذموم شمرده می‌شود. بر همین مبنای علامه معتقد است:

آزادی انسان که موهبتی طبیعی است، در حدود طبیعت می‌باشد و البته هدایت طبیعت، بسته به تجهیزاتی است که ساختمان نوعی، دارای آنها می‌باشد و از این رو، هدایت طبیعت (حکام فطری) به کارهایی که با اشکال و ترکیبات جهازات بدنی وفق می‌دهد، محدود خواهد بود. لذا هیچ‌گاه تمایل جنسی غیر از طریق زناشویی تجویز نخواهد شد و همچنین تربیت اشتراکی نوزادان و الغای نسب و وراثت و ابطال نژاد، مورد تحسین نخواهد بود؛ زیرا ساختمان مربوط به ازدواج و تربیت با این قضایا وفق نمی‌یابد و همین‌طور فرد بت‌پرست در اعتقادش و یا قربانی در پای بت حتی بر فرض رعایت صورت استدلال نیز بر خطاست و عقلانی نیست (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۲۰۹).

فارغ از مباحث گذشته، با توجه به اینکه اعتباریات به‌طور مرتب در حال دگرگونی‌اند، اعتباری عقلانی است که با صرف هزینه کمتر ما را به نتیجه مورد نظر برساند. بنابراین کسی که برای سفر علمی، علی‌رغم هیچ‌منع و هدفی پیاده مسافرت می‌کند، اعتبار عقلانی پیشه نکرده است و کنش وی غیرعقلانی است. بنابراین، ملاک تنها لغویت و عدم لغویت

نیست؛ زیرا این ملاک تنها به اصل اعتبار باز می‌گردد؛ بلکه از آن‌جا که انتخاب اخف و اسهل از اعتبارات لایتنیغیر قبل‌الاجتماع است، عقلانی بودن اعتبارات و کنش‌های کلامی و غیر کلامی وابسته به آن، به رعایت این اصل باز می‌گردد؛ لذا عقلانی بودن در این مرحله نسبی می‌گردد.

۴) تقسیم‌بندی اعتباریات

علامه؛ به یک اعتبار کلی، اعتباریات بالمعنی‌الخاص یا اعتباریات عملی را از اعتباریات بالمعنی‌الاعم جدا کرده است. آنچه در ادامه ذکر خواهد شد، تقسیم‌بندی اعتباریات عملی است.

الف: اعتباریات عملی: اعتباریات ثابت و متغیر

اعتبارات عملی، تابع احساسات و مناسب قوای فعاله هستند و از جهت ثبات، تغییر، بقا و زوال، تابع آن احساسات درونی‌اند و احساسات نیز دو گونه‌اند: احساسات عمومی که لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی هستند. مثل اراده و کراهت مطلق و مطلق حب و بغض و احساسات خصوصی قابل تغییر. بنابراین اعتبارات عملی نیز دو قسم است:

۱) اعتبارات عمومی ثابت غیرمتغیر (اعتبارات ثابته)، مثل اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع.

۲) اعتباریات خصوصی قابل تغییر (اعتباریات متغیره)، مثل زشتی‌ها و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۰۰).

ملاحظه می‌شود که، معیار تمایز اعتباریات ثابته و متغیره، به مبانی انسان‌شناختی علامه باز می‌گردد. وی به نوعیت انسان، قائل است؛ بدین معنا که انسان نوعی است مجزا از سایر انواع، با ویژگی‌های ذاتی خویش که علی‌رغم حرکت در خلال زمان و مکان و تغییرات متعدد و متنوع، هم‌چنان ویژگی نوعی خود را داراست. انسان اگر چه لوح سفید است، اما طبیعت، خطوطی را بر این لوح سفید نگاشته است که همان نوعیت آن است و البته صفحاتی را نیز سفید گذارده تا با دست مختار انسان رقم و ورق بخورد و طبیعت بشر تماما در اجتماعات و قواعد و بازی‌های زبانی و قدرت شکل نمی‌گیرد. انسان در هر گفتمان،

ساختار، هر بازی زبانی و هر فرم‌اسیون اجتماعی و هر زمان و مکانی، یک‌سری حوائج ثابت دارد که گریزی جز رفع آنها ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۹ الف: ۱۸۰ و المیزان، ج ۶: ۳۵۸).

ب: اعتباریات پیش از اجتماع و بعد از اجتماع

اعتباریات پیش از اجتماع (قبل الاجتماع): انسان در هر تماس که با فعل می‌گیرد، از اعتبار آن‌ها، گریزی نیست. علامه پنج نوع از این گونه اعتباریات را، توضیح می‌دهد:

یک. وجوب

نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی، که انسان می‌تواند بسازد، همان نسبت وجوب است. او معتقد است؛ اعتبار وجوب (باید)، اعتباری است عمومی، که هیچ فعلی از آن استغناء ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر شود، با اعتقاد وجوب (باید) صادر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۰۲-۲۰۳-۲۱۳). علامه مدعی است؛ حیوان و به‌طور خاص انسان، ساختمان بدنی و جهازات طبیعی‌اش به گونه‌ای است که نیازمند است پاره‌ای از احتیاجات خود را با میانجی شدن اندیشه و اراده و میل و لذت رفع کند (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۷۹). درحالی‌که برخی دیگر احتیاجات انسان، بدون واسطه شدن چنین مقولاتی برطرف می‌شود. علامه ادامه می‌دهد؛ که در پس هر کنش که بابت نیاز با واسطه اندیشه و اراده و لذت رفع می‌شوند، اعتبار وجوب نهفته است و همچنین این ادعا درباره کنش‌هایی که از سر عادت، نادانی و عصبیت انجام می‌شود نیز، به اندازه کنش‌های آگاهانه صادق است (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۲۰۳). بنابراین چنین استنتاج می‌شود که در پس هر کنش ما، وجوبی (بایدی) نهفته است؛ وجوبی که البته اعتباری است و لذا چنین استنباط می‌شود که کنش‌ها، مشتق از اعتباریات‌اند و به تبع آن، کنش‌های اجتماعی، تجلی اعتباریات اجتماعی‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۳ ج: ۴۷۲-۴۷۳). اگر اعتباریات دگرگون شوند، کنش‌ها دگرگون می‌شوند که نقطه مقابل تفکر عمل‌گرایان است و اگر اعتباریات ثابت بمانند، کنش‌ها ثابت می‌مانند و کنش‌ها تنها در پرتو اعتباریات معنا می‌یابند. علاوه بر اینکه همچنان که ما برای فهم معنای استعارات مورد نظر یک شاعر، مجبوریم اعتبارات عمومی و خصوصی وی را بشناسیم، برای فهم کنش نیز باید اعتباریات عرصه اجتماع و نیز اعتباریات خصوصی را شناخت. کنش‌ها را باید در متن

اجتماع فهمید و چون اعتباریات تمامی جوامع یکسان نیست، نمی‌توان آنها را بر اساس اعتباریات خود فهمید.

دو. نسبت هست و باید

این بحث، تحت عناوین مختلف: رابطه حکمت نظری و عملی و رابطه جهان‌بینی و ایدئولوژی و رابطه گزاره‌های خبری و انشایی و رابطه هست و باید و رابطه دانش و ارزش مطرح شده است.

از زمان‌های قدیم، اکثر دانشمندان معتقد بودند؛ اعتباریات از حقایق سرچشمه می‌گیرند (ضیایی، ۱۳۷۸: ۱۴۵). سرآغاز انتقاد به این رای و ادعای جدایی این دو معرفت به هیوم باز می‌گردد که توسط کانت پیگیری شد. آنها معتقد بودند؛ که به هیچ وجه گزاره‌های انشایی و دستوری را نمی‌توان از گزاره‌های خبری استنتاج کرد. اما علامه طباطبایی اگر چه قائل به نظریه اعتبار است و برهان را در اعتبارات جاری نمی‌داند و حتی رابطه منطقی و استنتاجی بین حقایق و اعتباریات را نمی‌پذیرد، اما وجود هر نوع رابطه‌ای میان آنها را رد نمی‌کند (معلمی، ۱۳۸۰: ۲۷۵). مثلاً انسان گرسنه را در نظر بگیرید، که بین غذا خوردن و سیر شدن یک رابطه حقیقی می‌یابد و سپس این رابطه حقیقی و ضروری بین قوه غاذیه و آثارش را که رابطه‌ای علی است، بین خود و فعل خوردن که رابطه‌ای امکانی است، به صورت وجوب و ضرورت اعتبار می‌کند. روشن است که این جعل اعتبار، بی‌ملاک نیست و مبنا و اساس دارد. بدین معنا که جعل و اعتبار بر اساس یک رابطه واقعی و حقیقی است. لذا برای سیر شدن نمی‌توان جعل باید، نسبت به دویدن داشت؛ بلکه جعل باید، نسبت به غذا خوردن منطقی است. پس باید و نبایدها، انشاء محض نیستند که هیچ رابطه‌ای با واقعیت نداشته باشند؛ بلکه مبتنی بر واقع هستند و به لحاظ همان واقعیت‌ها قابل تحقیق و بررسی هستند (پیشین: ۲۷۶). به بیان علامه، روابط وضعی اعتباری، باید نهایتاً به روابط حقیقی وجودی بازگشت کنند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۲).

سه. حسن و قبح

سابقه حسن و قبح در یونان به آنجا باز می‌گردد که گروهی در زمینه امور اخلاقی

وارزشی، (فردی و اجتماعی) الفاظ و جملات اخلاقی را الفاظی بی‌معنا می‌دانستند (اسکندری، ۱۳۷۹: ۹). این مسئله در دوران اسلامی دو زحله فکری را به جریان انداخت:

الف) عدلیه (امامیه و معتزله) که معتقد به حسن و قبح عقلی هستند.

ب) اشاعره که منکر حسن و قبح عقلی هستند.

علامه طباطبایی معتقد به حسن و قبح عقلی است، اما کسانی مانند محقق اصفهانی معتقدند حسن و قبح، اعتباری و غیر حقیقی است. البته حقیقی و برهانی نبودن آن، به معنای این نیست که اعتبارات، تاما به اعتبار کننده وابسته است و بر هیچ مبنایی استوار نیست؛ بلکه روابط وضعی اعتباری، بالاخره بر روابط حقیقی وجودی بازگشت می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۴۴). علامه، حسن و قبح را مولود بلافصل اعتبار و جوب عام می‌داند که همانند اعتبار و جوب برای انسان قبل الاجتماع و بعد الاجتماع متصور است و زندگی نوع انسان بدون حسن و قبح ممکن نیست. آنچه موجب می‌شود فعلی را خوب یا بد بدانیم، ملایمت یا موافقت یا عدم آنها با قوه مدر که می‌باشد و چون هر فعلی اختیاری ما، با استعمال نسبت و جوب انجام می‌گیرد، پس هر فعلی را که انجام می‌دهیم با اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعاله است، انجام می‌دهیم؛ یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم و ترک را ناسازگار می‌دانیم (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۲۰۴). بنابراین، مطلق حسن و قبح و نوع اعتباریاتی که صورت می‌گیرد، بر مبنای انسان‌شناسی استوار است و بر این مبنا محک می‌خورد.^۱

چهار. نسبت اخلاقی

تأکید بر اعتباری بودن حسن و قبح، بر شائبه نسبت‌گرایی اخلاقی دامن می‌زند. در واقع نیز اگر کسی این بحث را فارغ از بحث‌های انسان‌شناسی و چگونگی پیدایش اعتباریات و رابطه ادراکات اعتباری و حقیقی در نظر بگیرد، چنین نتیجه‌ای منطقی خواهد بود؛ اگر حسن و قبح اعتباری است، بنابراین هر فرهنگ و جامعه‌ای، حسن و قبح بومی و خاص خود را خواهد داشت و علاوه بر اینکه میان چنین اعتباریاتی نمی‌شود قضاوت و ارزیابی

۱. شاید به همین جهت در حوزه فرهنگ نیز که مشحون از اعتبارات است، مردم‌شناسان ورود جدی‌تری دارند.

کرد و یا شناختی مشترک یافت و به ورطه نسبیّت گرایي اخلاقی که به نحوی تفسیر گرایان نیز گرفتار آن هستند، دچار می‌شویم اما علامه معتقد است؛ انسان بر خلاف نباتات، پاره‌ای از نیازهایش را به واسطه ادراکاتی اعتباری مرتفع می‌سازد. بنابراین در هر سطحی این ادراکات، در صدد برآوردن احتیاجاتی هستند و از سوی دیگر، انسان یک‌سری نیازها و احساسات ثابت دارد که لازمه نوعیت انسان است و هر فرد انسان برای وجود و بقاء خود، محتاج منافع و کمالاتی است که لازم است آنها را تحصیل کند (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۵۳۴). علامه بر این اساس معتقد است؛ که اصول چهارگانه ملکات فاضله یعنی عفت، شجاعت، حکمت و عدالت، مقتضای طبیعت فردی انسان است (پیشین: ۵۳۵).

علامه درباره اخلاق اجتماعی (اخلاق انسان بعد الاجتماع) نیز همین رویکرد را دارد و برخی از حسن و قبح‌ها را ثابت دانسته و برخی دیگر را در ازمنه و امکانه مختلف، متفاوت می‌داند. البته علامه، منکر این نکته نیست که در طول تاریخ، جوامعی حسن و قبح‌های ثابت را زیر پا گذاشته و می‌گذارند؛ اما معتقد است که هر قانون و سنت قومی، مادامی که در نفوس بشر، ضمانت اجرایی نداشته باشد، دوام پیدا نمی‌کند. قوانین در بقای خود از قوا و غرایز طبیعی انسان کمک می‌گیرند و بالعکس که غرایز از قوانین استمداد نمایند و قوانین بتوانند غرایز را به کلی باطل کنند و البته اگر غرایز باطل شود، نظام اجتماع باطل می‌شود (پیشین، ج ۱۳: ۱۵۲). به نظر علامه؛ اخلاق اجتماعی باید بر مبنای اصول کلی اخلاق فردی تنظیم شود؛ زیرا اجتماع همان انعکاس مقتضیات طبیعی و فطری افراد است (طباطبایی، ۱۳۶، ج ۱: ۵۳۸).

بنابراین وقتی که ثابت شد افراد انسان به مقتضای طبیعت نوعی خویش، ملکات فاضله (عفت، شجاعت، حکمت، عدالت) را پیگیری می‌کنند، معلوم می‌شود که افراد در ظرف اجتماع نیز واجد این صفات هستند؛ چه اینکه اجتماع هیچ‌گاه مقتضیات طبیعت فردی را از بین نمی‌برد. اجتماع چیزی جز وسیله برای تسهیل نیل به تکامل افراد از راه تعاون و همکاری نیست، جایی که افراد در حد ذات و در ظرف اجتماع، دارای این حالت باشند. البته نوع انسان هم در اجتماع، واجد چنین صفاتی خواهد بود. یعنی نوع هم باید به صورت معتدلی که موجب فساد اجتماع نگردد، از خود دفاع کند و دنبال منافع برود و به تحصیل علم پردازد، رعایت عدالت اجتماعی کند و هر کسی را به حق خود رسانده و از ستمگری

و ستم‌پذیری باز دارد. لذا باید گفت؛ این اصول چهارگانه به حکم اجتماع مطلق، همواره جزء فضائل اند و دارای حسن و نقطه مقابل آنها، زشت و ناپسند است (پیشین: ۵۳۵-۵۳۶).

علامه همچین بیان می‌دارد: برخی چیزها به‌طور ثابت و دائمی خوب است؛ زیرا همیشه با هدف و غرض اجتماع موافقت دارد. مانند: عدل و برعکس چیزهایی وجود دارد که به‌طور ثابت و دائمی بد است؛ زیرا هیچ‌گاه با غرض اجتماع موافق نیست. مثل ظلم؛ اما یک‌سری اموری نیز وجود دارد که بر حسب اختلاف احوال، اوقات، امکان و یا بر حسب اختلاف اجتماعات، در خوبی و بدی مختلف است. مثل: خنده و شوخی که در مجالس دوستان، خوب است اما در برابر بزرگان، خوب نیست و یا در محافل سرور و شادمانی، خوب است اما در ماتم و عزا، معابد و مساجد خوب نیست (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۵: ۱۳) و یا مصادیق شوخی و خنده که در فرهنگ‌ها متفاوت است.

بنابراین علامه بر اساس انسان‌شناسی خود معتقد است؛ که نه تنها انسان به صورت فردی (فارغ از اجتماع)، اموری از حسن و قبح ثابت دارد، بلکه اجتماع نیز چون بر مبنای طبیعت انسانی بنا شده است، یک‌سری تمایلات و اهداف و غایات مشخصی دارد که بر آن مبنای حسن و قبح‌های ثابتی را می‌آفریند. اعتباری بودن این حُسن و قبح‌ها، دلیل آن نمی‌شود، که ملاک عقلانی برای قضاوت درباره درستی یا نادرستی آنها وجود نداشته باشد؛ بلکه ملاک و معیار بررسی چنین اعتباریاتی، تامین کمالات و نیازهای طبیعی انسانی است. اگر چه مفهوم این کلام، مرتبط بودن ملاک حُسن و قبح اعمال با اغراض و اهداف است، اما هر هدف و تصویری از انسان، مورد پذیرش علامه نبوده و بلکه باید مطلوب جهان‌بینی باشد. در ادامه نمونه‌ای از نظر علامه را، در این مورد مرور می‌کنیم:

اینکه می‌گویند؛ اخلاق عبارت است از صفاتی که راه را برای وصول به هدف مرام اجتماعی باز می‌کند و بنابراین خوب و بد آن مربوط به طرز مرام اجتماعی و موافقت و عدم موافقت با آن است، مغالطه واضحی است. این عده در درک معنی اجتماع، اشتباه عجیبی کرده‌اند. اجتماع، عبارت است از هیئتی که از تأثیر مجموعه قوانین و نوامیس طبیعی که بر افراد حکومت می‌کنند، به وجود آمده و چیزی جز این نیست. بدیهی است چنین اجتماعی اگر دچار اختلال و بی‌نظمی شود، سعادت افراد را تامین نخواهد کرد؛ زیرا همان‌طور که دانستیم، این اجتماع، همان انعکاس

مقتضیات طبیعی و فطری افراد است و از نظر معنای مطلق، همواره ثابت است و تغییر و تبدل راه ندارد و احکام آثاری از قبیل حسن و قبح و فضیلت و غیر فضیلت دارد که لاینفک از آن است. اما مرام، عبارت است از مجموعه فرضیاتی که به منظور ایجاد یک نوع اجتماع جدید و تحمیل آن بر افراد اجتماع وضع شده است. بنابراین اجتماع و مرام اجتماع از نظر فعلیت وجود و قوه (تحقق و فرض تحقق)، با هم مغایرت دارد و حُسن و قبح و ردائلی که در اجتماع مطلق، بنا به اقتضای طبیعت انسان حکومت می‌کند، با مقتضیات مرام‌ها - که فرضیاتی بیش نیستند - یکی نخواهد بود و اگر کسی بگوید اجتماع طبیعی، خودبه‌خود حکم و مقرراتی دارد و این مرام‌های اجتماعی هستند که احکامی را به وجود می‌آورند، مخصوصاً مرامی که از فرضیاتی متناسب با سعادت افراد تشکیل یافته است؛ در پاسخ چنین کسی باید منشأ پیدایش حسن و قبح و فضائل و ردائل را بحث کنیم که تمامی اینها از مقتضیات طبیعی انسان است. از طرفی، اگر حسن و قبح و ردائل و فضائل و سایر مقررات اجتماعی را که اصولاً تمام احتیاجات و استدلالیات اجتماعی بر پایه آن استوار است، تابع مرام‌های اجتماعی بدانیم، هرج و مرج عجیبی از نظر استدلالیات اجتماعی پیدا می‌شود که نتیجه آن، عدم تفاهم در میان اجتماعات مختلفه خواهد بود؛ زیرا معمولاً مرام‌های متناض و متباین در جهان وجود دارد و فرض این است که هر یک اقتضائاتی دارد و حسن و قبح و ردائل و فضائل و نیکی و بدی جداگانه‌ای برای خود دارد. این اجتماعات حق هیچ‌گونه اعتراضی به یکدیگر ندارند و نمی‌توانند هیچ نوع استدلالی برای ترجیح مرام خود در مقابل دیگران اقامه کنند. به این ترتیب، تقدم‌جستن یک مرام و موفقیت آن فقط باید در سایه زور و قدرت باشد؛ یعنی به جای منطق عقلانی، منطق زور قضاوت می‌کند. آیا می‌توان باور کرد که طبیعت انسانی، افراد خود را به اجتماعاتی سوق داده که هیچ‌گونه تفاهم و حکم مشترکی میان آنها وجود ندارد جز حکم و منطقی که اثر آن نابودی و به هم‌ریختن اساس اجتماع است؟ آیا این مطلب جز تناقض زنده‌ای در حکم طبیعت و اقتضای وجودی آن است؟ (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۵۳۹-۵۳۸).

پنج. انتخاب اخف و اسهل

علامه معتقد است؛ قوای فعاله انسانی (قوه غاذیه، قوه جنسی و...)، کارهای خود را به واسطه ادراکات اعتباری به انجام می‌رساند. آنچه برای قوه فعاله، اصالت دارد، انجام فعل است. بنابراین هر قوه فعاله طبیعی، هرگاه با دو فعل مواجه شود که از جهت نوع، مشابه، اما از جهت صرف قوه و انرژی، مختلف است، یعنی یکی دشوار و پررنج و دیگری آسان و بی‌رنج بوده باشد، ناچار قوه فعاله به سوی کار بی‌رنج تمایل کرده و کار پررنج را ترک خواهد کرد (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۲۰۴).

البته انسان تنها یک قوه فعاله نداشته و کمال وی در یک بعد خلاصه نمی‌شود. لذا گاهی اعتباریات یکدیگر را مقید می‌کنند. به عنوان مثال اگر چه برای ما راحت‌تر است هر روز غذای ثابتی را که در دسترس است برای رفع گرسنگی بخوریم، اما در این صورت پس از مدتی آسیب جدی به اندام بدن می‌رسد و یا برخی قوا از کار می‌افتند و حتی در جامعه تنافر اعتباریات بیشتر می‌شود. مثلاً در جامعه‌ای که اعتبار مالکیت وجود دارد، نمی‌توان غذای شخص دیگری را که در دسترس است، استفاده کرد.

علامه، معتقد است با اصل انتخاب اسهل، ما شاهد تطور و تحول در همه اعتباریات هستیم و اعتباریات از میان تراحمات گوناگون، مسیر اخف و اسهل را انتخاب می‌کند (پیشین: ۲۰۵).

(۵) منشأ تغییر اعتباریات

علامه معتقد است؛ تغییر اعتباریات یکی از اعتبارات، عمومی است که در جریان این تغییر، اعتباریات عمومی همچنان باقی می‌مانند و تنها موارد و مصادیق آنها دگرگون می‌شود، اما سایر اعتبارات ممکن است، به صورت شالوده‌ای دگرگون شوند (طباطبایی، ۱۳۶۳ ج ۲: ۷۰۹). در هر حال علامه؛ چهار منشأ تغییر را مشخص می‌کند که تمامی تغییرات به آنها باز می‌گردد و یا ترکیبی از این منابع هستند که عبارتند از:

الف. تفاوت جغرافیایی (طبیعی)

به نظر علامه؛ منطقه‌های گوناگون جغرافیایی که از جهت گرما و سرما و دیگر خواص

و آثار طبیعی مختلف می‌باشند، تأثیرات مختلف و عمیقی در طبایع افراد انسان داشته و از این راه در کیفیت و کمیت احتیاجات، تأثیر به‌سزایی دارند و همچنین در احساسات درونی و افکار و اخلاق اجتماعی و پیرو آنها، ادراکات اعتباری آنها، از هم جدا خواهد بود (پیشین: ۲۱۴). جامعه‌شناسان نیز به تأثیر این عامل در تنوعات فرهنگی و در تکوین فرهنگ‌ها، ارزش‌ها و هنجارها اذعان داشته‌اند و البته امروزه جامعه‌شناسان توافق دارند که با پیشرفت و تسلط انسان بر طبیعت، از میزان اهمیت طبیعت کاسته شده است.

ب. محیط عمل

علامه معتقد است؛ محیط عمل در اختلاف افکار و ادراکات اعتباری دخیل است. لذا یک باغبان و یک بازرگان و یک کارگر و کارفرما از جهت فکری یکسان نیستند؛ زیرا احساساتی که گل و بهار و درخت و آب به وجود می‌آورند، غیر از احساساتی است که مال‌التجاره و داد و ستد لازم دارد، که این اختلاف احساسات، اختلاف ادراکات اعتباریه را مستلزم می‌باشد (پیشین: 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 با یکدیگر را مشاهده می‌کنیم (پیشین: ۲۱۵).

د. کثرت افکار

به نظر علامه؛ توارث افکار، تلقین و تربیت در تثبیت و تغییر افکار اجتماعی و ادراکات اعتباری نقش مهمی بازی خواهد کرد (پیشین: ۲۱۵). البته علامه معتقد است؛ زبان خصوصی نیز وجود دارد که این نظرگاه، علامه را از ویتگنشتاین و وینچ دور ساخته و به وبر نزدیک می‌کند. اگر چه علامه، فهم کنش‌ها در اجتماعات و واژگان در ادبیات را منوط به شناخت اعتباریات حاکمه بر هر یک از این حوزه‌ها می‌داند، اما اعتباریات را تنها اعتباریات اجتماعی نمی‌داند و به اعتباریات خصوصی نیز معتقد است و چون اعتبار اجتماعی و خصوصی داریم، لذا معنای عمومی و خصوصی نمایان می‌شود. این نگرش،

ریشه در انسان‌شناسی علامه دارد که انسان تنها نیز انسان است و اعتباریاتی، نظیر انتخاب اخف و اسهل و اصل استخدام و... را رقم می‌زند و به کنش‌های وی معنا می‌دهد.

فهم کنش سایر فرهنگ‌ها از منظر علامه

علامه دو نوع ادراک و دو نوع رفتار در انسان را از هم تمیز می‌دهد. به نظر او سلسله‌ای از نیازهای انسان بدون وساطت ادراک و اندیشه اطفاء می‌شوند و دسته‌ای دیگر از نیازها تنها با وساطت ادراک و اندیشه اطفاء می‌شوند؛ در نتیجه رفتارهای نوع اول که از دریچه ذهن انسان نمی‌گذرد، معنای خود را از بیرون به صورت ادراک حقیقی توسط عالمان تجربی باز می‌یابند و رفتارهای نوع دوم که کنش‌اند، از درون معنا می‌یابند و معنای خود را از اعتباریات مورد اتکای خویش باز می‌یابند. به نظر علامه، هیچ کنشی بدون وساطت فکر و اندیشه صورت نمی‌گیرد.

علامه، به انسان فارغ‌الاجتماعی معتقد است که اعتباریات خاص خود را دارد و در نتیجه معنای ذهنی انفرادی و زبان خصوصی نیز داریم و لذا ایشان پدیده‌های انسانی را اعم از پدیده‌های اجتماعی می‌داند و هر دو معنا دارند و همچنین پدیده‌هایی که در ظرف اجتماعی رخ می‌نمایند، تنها موضوع ادراکات اعتباری نیستند؛ بلکه موضوع ادراکات حقیقی نیز واقع می‌شوند. اگر چه اجتماعیات اعتباری‌اند، اما همیشه ریشه در حقیقیات دارند و تحت شرایطی، حقیقی هستند و نیز تأثیراتی واقعی (طبیعی یا اجتماعی) به همراه دارند. لذا اگر چه اعتباریات از حیث اعتباری بودن، از پدیده‌های طبیعی جدا می‌شوند، اما از این جهت که معلول سلسله‌ای از شرایط حقیقی‌اند و از سویی دیگر علت تأثیرات مشخص‌اند به پدیده‌های طبیعی نزدیک می‌شوند. بنابراین تا آنجا که با اجتماعیات و پدیده‌های انسانی فارغ از علت موجد و تأثیرات آنها سروکار داریم، آنها از درون و فی‌نفسه بر مبنای اعتبارات مورد اتکا معنا دارند، اما زمانی که با علت موجد و تأثیرات آنها سروکار داریم، آنها از بیرون و بر مبنای قوانین مکشوفه معنا می‌یابند. علامه، اجتماعیات را از جنس اعتباریات می‌داند و معتقد است؛ رابطه ضروری موجود در ادراکات حقیقی، در اعتباریات جایی ندارد و رابطه‌ای ممکن و قراردادی است و علوم اجتماعی در این قالب، معنا کاو و اعتبار کاو است، اما از سویی دیگر، معتقد است که بین اعتباریات و اجتماعیات

و علت موجدشان و نیز آثار حقیقی شان، رابطه علی و ضروری وجود دارد که می تواند علوم اجتماعی علت کاو و تبیینی را نیز طرح کرد.

علامه، فهم معنای کنش دیگران را و عقلانیت منضم به آن را، موکول به فهم اعتبارات حاکم بر کنش های آنها می داند، البته، اعتبارات خصوصی را نیز به اعتبارات اجتماعی، ضمیمه می کند، هم چنان که معنای استعارات ادبی نیز تنها با ارجاع به قواعد ادبی و نه مبنای علمی قابل درک است و بر همین سیاق، معنای کنش های اعتباری دینی را، تنها با ارجاع به اعتبارات حاکم بر زندگی دینی، می توان درک کرد. بنابراین به نظر علامه، در صورتی می توان کنش های دیگران را درک کرد که با اعتبارات خصوصی و اجتماعی حاکم بر کنش های آنها آشنا شد.

وصف عقلانی و غیرعقلانی، زمانی مطرح می شود که با رفتار معنادار و نه رفتار بازتابی برخاسته از محرکات خارجی و بدون هیچ گونه معنای ذهنی مواجه شویم. وصف عقلانی و غیرعقلانی، وصف ادراکات مندرج در کنش هاست و سپس خود کنش ها را شامل می شود.

علامه، علی رغم اعتباری بودن کنش های انسانی معتقد است: اولاً بر مبنای معیارهای عقلانیت ابزاری، هر یک از اعتباریات باید بتوانند به اهداف مورد ادعای خود برسند و ثانیاً این اعتبارات با توجه به اهدافی که مد نظر دارند، قابل ارزیابی اند. وی به قیاس ناپذیری اهداف، اعتقادی ندارد و معتقد است؛ چنین اهدافی ریشه در طبیعت^۱ وجود انسان دارند و لذا می توان با ارجاع به طبیعت وجود آدمی آنها را ارزیابی کرد. این دو معیار، تنها معیارهای ارزیابی کنش های انسانی و به طور کلی اعتباریات هستند.

ایشان، تأکید دارد که انسان بالقوه، موجودی عقلانی است. به نظر وی چنین استعدادهایی در انسان تعبیه شده است که می تواند تمامی ادراکات و کنش هایش را بر محور معیارهای عقلانیت تنظیم کند. چنین تنظیمی در ادراکات اعتباری، ابتدا با ارزیابی اهداف و نیازهای مورد نظر و میزان حقیقی بودن آنها صورت می گیرد و در مرحله بعد با ارزیابی وسایل دسترسی به چنین اهدافی صورت می پذیرد. بدین ترتیب با عقلانی شدن

۱. احتمالاً طبیعت مورد نظر علامه، به بحث فطرت نیز قابل تعمیم باشد که در ادامه طرح خواهیم کرد.

اهداف و نیازها و عقلانی شدن ابزارهای دسترسی به چنین اهدافی، انسان می‌تواند تمامی کنش‌هایش را عقلانی کند، اگر چه این حالت آرمانی کنش‌هاست. علامه نیز معتقد است که انسان‌ها بالفعل کنش‌های غیر عقلانی نیز از خود بروز می‌دهند. انسان‌ها گهگاه هدف‌ها و نیازهای کاذبی برای خود می‌تراشند و نیز علی‌رغم وجود اهداف و نیازهای واقعی، وسایل نامناسبی جهت دستیابی به آنها تعبیه می‌کنند.

علامه که عقل‌گراست، معیارهای فرافرهنگی و فراتاریخی را می‌پذیرد. به نظر وی، در هر زمان و مکان باید ابتدا بررسی کرد که آیا اهداف مورد نظر در کنش (اعتباریات)، اهدافی حقیقی‌اند؟ ثانیاً آیا اعتبارات جعل شده، بهترین وسیله در جهت نیل به این اهداف هستند؟ البته به نظر علامه، تمامی فرهنگ‌ها در طول تاریخ، بر این مبنا که آیا اعتبارشان جهت دستیابی به اهداف عقلانی است یا خیر، ارزیابی می‌شوند، و این معیار فرافرهنگی مانع آن نمی‌شود که هر فرهنگی با توجه به شرایط اختصاصی خود نیز مورد ارزیابی قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

علامه معتقد است؛ ادراکات و علوم به میزانی که توانایی انکشاف واقعیت را داشته باشند، معقول خواهند بود و حقیقت در این رویکرد ماب‌ازاء بیرونی دارد؛ حتی اعتباریات نیز به دو قسم «ذاتی» و «عرضی» تقسیم می‌شوند اما در امور اجتماعی، ادراکات از نوع اعتباری است و در ادراکات اعتباری ماب‌ازاء بیرونی وجود ندارد. البته برخی از ادراکات، ماب‌ازاء بیرونی دارد و حاکی از حقیقت است. این حقایق یا از طریق عقل، قابل ادراک است. همانند: «عدل» یا از طریق شرع بیان شده است. همانند: وجوب نماز و روزه که تخطی از آن‌ها جایز نمی‌باشد.

علامه طباطبایی، بر مبنای «عقلانیت و حیانی»، جامعه‌ای را مطلوب می‌پندارد که «خدا» محور عالم است و عالم معنی‌دار است؛ بدین معنی که خدا، خالق عالم است و این عالم برای رسیدن به هدفی خلق شده است. معنای عالم در باور به «ربوبیت» خدا، رسالت محمد ﷺ از سوی خدا، پذیرش قرآن، به‌عنوان «نص»، برپایی قیامت و رسیدگی به حساب و کتاب انسان‌ها، مندرج است. در اندیشه علامه، حقیقت، ماب‌ازاء بیرونی دارد.

بنابراین، رسالت انسان‌ها کشف حقایق است و ماهیت دین، عمل به حقایق است. بنابراین هر شخصی که به ادراک حقیقت رسید، موظف است رفتار خویش را با حقیقت منطبق نماید.

به عبارت دیگر؛ در واقع مبنای تئوریک علامه طباطبایی که به سرتاسر اندیشه تفسیری وی سایه افکنده، همان بحث ادراک است که وی آن را به دو گونه «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم می‌کند. مفهوم ادراک حقیقی در عرصه اجتماعی، حاکی از وجود حقایق قابل ادراک برای انسان‌ها است. پس اگر اولاً حقایقی در عالم وجود داشته باشد و ثانیاً این حقایق، قابل ادراک باشد، می‌توان از ارزش‌ها و هنجارهای ثابت و به عبارت دیگر «غیرنسبی و فرافرهنگی» صحبت کرد؛ به عبارتی در اندیشه علامه، اعتباریات اجتماعی به دو قسم ذاتی و اعتباری تقسیم می‌شود. به عنوان نمونه؛ ازدواج زن و مرد به شکل ناهمجنس یک امر اعتباری از نوع حقیقی و مبتنی بر تکوین است. بنابراین، همجنس‌گرایی، ذاتاً ناهنجار است. رعایت مقررات رانندگی، همانند حرکت از سمت راست یک هنجار اعتباری بوده و ذاتی نیست؛ بلکه بستگی به مقررات وضعی و قراردادی دارد. اعضای جامعه می‌توانند بنابر مصلحت عامه، جهت برآورده ساختن بیشترین منفعت، این مقررات را تغییر بدهند. حتی در یک جامعه واحد، ممکن است در برخی جاده‌ها حرکت از سمت راست و در برخی دیگر حرکت از سمت چپ به عنوان هنجار وضع گردد.

کتابنامه

۱. اسکندری، مصطفی (۱۳۸۰)، گزاره‌های اخلاقی از سقراط تا علامه طباطبایی، تهران: مه‌راندیش.
۲. سروش، عبدالکیم (۱۳۷۶)، درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع، تهران: نشر نی، چاپ اول.
۳. ضیائی، محمدرضا (۱۳۶۸)، بحث پیرامون سه مسئله عمده فلسفی در آرا علامه طباطبایی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۰ الف)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، تهران: صدرا، چاپ دوازدهم.
۵. _____ (۱۳۸۰ الف)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج اول، تهران: صدرا، چاپ نهم.
۶. _____ (۱۳۶۹)، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقات: صادق لاریجانی آملی، قم: الزهراء، چاپ اول.
۷. _____ (۱۳۶۳)، تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، ج ۲، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۸. _____ (۱۳۶۳)، تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، ج ۳، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۹. _____ (۱۳۸۱)، نه‌ایة الحکمه، ترجمه و شرح: علی شیروانی، ج ۳، قم: بوستان کتاب قم، چاپ پنجم.
۱۰. مطهری، مرتضی (حاشیه نویسنده) (۱۳۸۱)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، تهران: صدرا، چاپ نهم.
۱۱. _____ (۱۳۸۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، تهران: صدرا، چاپ دوازدهم.
۱۲. معلمی، حسن (۱۳۸۰)، مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، تهران: مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.