

اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن؛ بازخوانی دیدگاه علامه طباطبائی

قاسم پورحسن*

چکیده

نظریه «اعتباریات»، یک ابداع نظری و ابتکاری معرفت‌شناسانه است که با رویکرد روانشناسی - معرفت‌شناختی تدوین شده است. علامه طباطبائی اعتباریات را افکار عملی و اجتماعی انسان بر می‌شمارد که آدمی به کمک عوامل احساسی می‌کوشد تا میان دو جهان حقیقی، وساطت برقرار سازد. علامه طباطبائی به مثابه طرحی بدیع، نظریه اعتبارات را تدوین کرد. ادراکات اعتباری در افتراقی از ادراکات حقیقی، بخشی از نظام معرفتی است که تا پیش از علامه در فلسفه اسلامی پیشینه‌ای ندارد. گرچه فیلسوفان اسلامی از اعتباریات بالمعنی‌الاعم (معقولات ثانیه) سخن گفته‌اند، اما اعتباریات بالمعنی‌الاخص (یا اعتباریات اجتماعی) از ابتکارات بدیع علامه طباطبائی محسوب می‌شود.

اعتباریات که در آثار مختلف علامه به‌ویژه در المیزان، اصول فلسفه، برهان، رساله اعتباریات مطرح شد، عمدتاً ناظر به ساحات اجتماعی و عملی است، اما در عین حال بخش مهمی از معرفت‌شناسی است. علامه در مقاله‌های سوم تا پنجم اصول فلسفه از ادراکات حقیقی و در مقاله ششم از ادراکات اعتباری سخن به میان آورده است. اعتباریات نه همچون ادراکات حقیقی رابطه توالدی و استنتاجی دارند و نه برهانی‌اند. اساس طرح اعتباریات، نظریه «انسان‌شناسی» علامه طباطبائی است. این نظریه هم می‌تواند به شناخت صحیح از انسان، نیازها و پرسش‌ها و نیز غایات و اهداف او کمک کند و هم اسباب شکل‌گیری نظامات جمعی و زندگی اجتماعی، بنیان‌های حقوق و اخلاق جمعی را شرح دهد. نتایج معرفتی اعتباریات را هم می‌توان در مسأله ملک و

*. دانشیار فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی؛ ghasemepurhasan@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۵؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۳/۰۲/۰۱]

حکومت اجتماعی ملاحظه کرد که قدرت سیاسی را امری انسانی بر می‌شمارد و هم در کشمکش‌های امروزی علوم انسانی دید. اعتباریات، قلمروی روشن از درک مناسبات و روابط اجتماعی انسان، نیازهای اساسی آدمی، اهداف و اغراض او در حرکت استکمالی و بالأخره چارچوبی نیرومند از نظریه‌پردازی در علوم انسانی، اخلاق و قدرت سیاسی عرضه می‌کند. در نوشتار حاضر در صدیم تا وجوه ابداعات علامه در اعتباریات را بررسی کرده و نتایج و پیامدهای معرفتی آن را مورد توجه قرار دهیم.

واژگان کلیدی: علامه طباطبائی، ادراکات اعتباری، حقیقی، نظام معرفتی، ملک، علوم انسانی.

مقدمه

از زمانیکه علامه طباطبائی نظریه ادراکات اعتباری را در آغاز دهه سی طرح کرد، تاکنون خوانشی مطلوب و شرحی سزاوار پیدا نکرد. برخی آن را واکنشی در مقابل جریان‌های چپ دهه بیست و دهه سی تلقی و تصور کردند. علامه کوشید تا با تفکیک دو نوع ادراکات، نشان دهد که تمامی ادراکات آدمی از یک سنخ نبوده و هر کدام واجد خصلت‌های ویژه‌ای است. تغییر و دگرگونی در ادراکات حقیقی که دائمی و ضروری‌اند با توجه به امکان دستیابی به معرفت یقینی راه پیدا نمی‌کند؛ بلکه تغییر ویژگی خاص ادراکات اعتباری است. گروهی دیگر بر این تلقی شدند که علامه درصدد طرح اعتباریات به معنی عام و وسیع آن است. این نوع از اعتباریات که با فارابی در الحروف آغاز شده (و البته برخی به نادرست آن را به سهروردی نسبت داده‌اند)، تأثیر نیرومندی در مفاهیم‌سازی سنت فلسفه اسلامی داشته و علامه پس از طرح ادراکات حقیقی در سه مقاله سوم و چهارم و پنجم می‌کوشد تا آن را در مقاله ششم تبیین نماید.

حقیقت آن است که طرح اعتباریات از سوی علامه، یک ابداع تئوریک و ابتکاری معرفت‌شناسانه است که با رویکرد روانشناسی - معرفت‌شناختی تدوین شده‌است. این دیدگاه آنچنان تأثیر ژرف بر حوزه‌های انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، حقوق، علم اخلاق، قدرت سیاسی و نظام حکومتی و بالأخره ماجرای بی‌فرجام علوم انسانی در ایران خواهد داشت که بسیاری از تلقی‌ها و بنیادها را در معرض دگرگونی قرار می‌دهد. بدون فهم صحیح مفاهیم، رویکرد و روش بحث و پایه‌های اساسی آن و نیز تقسیمات بی‌بدیلی که علامه عرضه می‌کند، نمی‌توان از اهمیت و جایگاه این بحث آگاهی پیدا کرد. بدین منظور باید روش دقیق و صحیح علمی را در این تحقیق به درستی رعایت کرد تا نتایج مورد انتظار را روشمندان استخراج نمود.

ایضاح مفهومی اعتباریات

سه تلقی اشتباه در باب اعتباریات صورت پذیرفته است: **تلقی اول** بر ذهنی بودن محض اعتباریات تأکید دارد. طبق این دیدگاه، اعتباریات صرفاً مفاهیمی ناواقع و تهی لحاظ می‌شوند که نسبتی با واقعیات خارجی و عینی ندارند. در **تلقی دوم** اعتباریات را مساوی معقول ثانی (اعم از منطقی یا فلسفی) اخذ کرده و آن را در ذیل اعتباریات بالمعنی‌الاعم قرار دادند. **تلقی سوم** آن است که اعتباریات مفروضات و انتزاعات ذهنی است، اما نسبتی با واقع دارد لیکن این نسبت حقیقی نبوده و بیشتر جنبه فرضی و اعتباری دارد. این نسبت نمی‌تواند سبب مؤثریت و مداخلیت اعتباریات در حقایق عینی گردد.

هیچکدام از سه تلقی مزبور توجه شایسته‌ای به دغدغه اصلی علامه طباطبائی در طرح اعتباریات نداشتند. علامه تأکید دارد که اعتباریات گرچه فرض ذهنی‌اند، اما روی حقیقتی استوار هستند. این معانی در عین حال که غیرواقعی هستند، ولی آثار واقعیه دارند، پس این معانی هیچگاه لغو نخواهد بود (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، بی‌تا، صص ۲۸۸-۲۸۷).

علامه اعتباریات را همان افکار آدمی اما افکار عملی و اجتماعی انسان بر می‌شمارد، یعنی آدمی به کمک عوامل احساسی می‌کوشد تا میان دو جهان حقیقی وساطت برقرار سازد، «نیاز به علم» متعلق به جهان حقیقی است. «حصول علم» جهان دوم حقیقی است. صرف این نیاز زیستی و طبیعی کافی نیست که آدمی آن را حاصل کند. تا انسان «باید و ضرورت» و نیز «خواستن و ارزش نهادن» آن را اعتبار نکند، در پی کسب دانش نخواهد رفت. پس «باید، خواستن و ارزش» اعتباریاتی است که مودی به عمل و کنش آدمی شده و او را می‌دارد تا دانش را به‌دست آورد. از این‌رو آدمی حد چیزی را به چیز دیگری اعطا می‌کند تا آثار مترتب بر آن را که نسبت نیرومندی با عوامل احساس درونی دارد، انتظار داشته باشد (همان، ص ۲۸۶). علامه اعتباریات را افکاری بر می‌شمارد که منشأ اراده و عمل در انسان می‌شود و ارزش و اهمیت آنها به مرحله کنش آدمی باز می‌گردد. البته این افکار، واسطه بی‌بدیل در دستیابی به اغراض و اهداف حیات می‌باشند:

«ادراک‌های اعتباری، ادراک‌هایی هستند که بخواهیم به‌کارش برده و آنها را واسطه و وسیله به‌دست آوردن کمال و مزایای زندگی خود قرار دهیم. هیچ فعلی از افعال، خالی از این ادراکات نیست (طباطبائی، ترجمه و تفسیر المیزان، ج ۳، ۱۳۷۵ و ج ۲، ص ۱۷۴).

چنین به نظر می‌رسد که اعتباریات را باید جزء استعارات بدانیم. استعاره نوعی تمثیل است و در ذیل تشبیهات قرار می‌گیرد. حال اینکه استعاره از شئون الفاظ باشد یا معانی، اختلاف نظر وجود دارد. اگر از شئون الفاظ باشد بدین معنی است که تنها لفظی را به‌جای لفظی دیگر به دلیل مشابهت بین دو چیز به‌کار بردیم، اما اگر همچون برخی ادبا نظیر "سکاک" استعاره را از شئوون معانی بدانیم؛ در آن صورت صرفاً با جایگزینی الفاظ روبرو نیستیم؛ بلکه استعاره عملی نفسانی و ذهنی خواهد

بود. علامه تصریح می کند که اعتباریات ساخته ذهن هستند، اما ذهن یکباره و بدون توجه به واقعیات و حقایق هیچگاه نمی تواند از جانب خود مفهومی را بسازد پس اعتباریات باید مبتنی بر خارج باشند و با حقایق خارجی نسبتی داشته باشند، روند شکلگیری اعتباریات دلالت بر این دارد که با لحاظ واقع و نگریستن در حقایق است که ذهن می تواند معانی و مفاهیمی را شکل دهد، مفاهیمی که بدون آن حیات عملی و اجتماعی انسان ناممکن خواهد بود (طباطبائی، *انسان از آغاز تا انجام*، ۱۳۶۹، صص ۴۲-۴۳).

حقیقت آن است که سازوکار کنش آدمی، طبق آراء علامه بر اعتبار استوار است. این گونه نیست که تنها زندگی اجتماعی انسان بدون اعتباریات ناممکن باشد؛ بلکه هر شخصی در حرکت به سوی کمال و برآوردن نیازهای بنیادین چاره‌ای جز روی آوردن به ادراکات اعتباری ندارد. بدون اعتباریات، هیچ عمل مختارانه‌ای از انسان سر نخواهد زد (طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۱۳۶۷، ج ۲، ۱۸۱). اعتباریات از آنجایی که با سیر کمالی انسان در پیوند است موجب می شود که آدمی از طبع اولیه به سوی طبع ثانویه خود حرکت کند. پس اعتباریات بسان یک واسطه خواهد بود، واسطه‌ای که آدمی بر حسب ساختمان وجودیش برای رسیدن به حیات اجتماعی، ناگزیر از آن است (طباطبائی، *المیزان*، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۹۸). علامه در مجموعه *رسائل سبعة* تعریف خوبی از اعتباریات به دست می دهد. وی می نویسد: «اعتبار بدان معنی است که حد یا حکم چیزی را به چیز دیگری ببخشیم و امر دوم را همچون امر اول از حیث معنا دانسته و به کار بگیریم. این اعتبارسازی با وهم و ذهن آدمی انجام می شود. اعتبار میان دو جهان حقیقی است. جهان حقیقی نخست همان نیاز زیستی است مانند نیاز به آب و جهان حقیقی دوم یک اثر حقیقی است مانند نوشیدن آب. بدون وساطت اعتبار ممکن نیست که نوشیدن آب صورت پذیرد. همین مثال را می توان درباره مالکیت و ریاست آورد. ریاست، اعتباری است اما اثر حقیقی به نام فرمان دادن دارد، همانطور که مالکیت به رغم اعتباری بودن اثر حقیقی به نام سلطه و تصرف دارد (طباطبائی، *مجموعه رسائل سبعة*، ۱۴۲۸، صص ۳۴۷-۳۴۹).

علامه ادراکات اعتباری را تصدیقاتی بر می شمارد که می تواند صادق یا کاذب باشد، اگر اعتباری با اهداف و اغراض مورد نظر سازگار باشد و بتواند ما را به مقاصد برساند، صادق یا صحیح و در غیر این صورت کاذب است. این صدق و کذب البته به معنای مطابقت با واقع نیست؛ بلکه به معنای «لغویت و عدم لغویت» است^۱، بنابراین، اعتباریات بدون معیار و مقیاس نیستند. علامه دو معیار درباره اعتباریات ذکر می کند: الف) لغویت و عدم لغویت؛ ب) جدلی بودن استدلال در اعتباریات.

طبق معیار نخست، اعتباریات براساس نیاز انسان برای دستیابی به اغراض و غایاتی ساخته می شوند. هر چیزی که ما را بهتر به اهدافمان برساند، اعتبار می کنیم. اعتباریات متناسب با اهداف را پذیرفتن و ناسازگار با آن را لغو می دانیم. از آنجایی که اعتباریات از مشهوراتند و در اعتباریات می کوشیم تا با توجه به هدف و غایت، استدلال نماییم، بنابراین هر امری را که سازگار با اهدافمان باشد، ارزشمند دانسته و در غیر این صورت آن را رها می کنیم. جدل نیز با توجه به هدف شکل می گیرد، بنابراین مبتنی بر تسالم است. اعتباریات بر تسالم بر اغراض استوار است.

علامه سه ساحت را برای آدمی لحاظ می‌کند:

الف) آگاهی و ادراک؛

ب) استخدام و تسخیر اشیاء و امور؛

ج) اعتبارسازی

انسان به کمک ساختن اعتباریات است که می‌تواند دست به استخدام اشیاء برای اغراض خود بزند. ادراکات اعتباری ساخته شده انسان است نه اینکه در خارج وجود داشته باشد، اما سبب تصرف او در جهان و زندگی می‌شود. به کمک اعتباریات است که انسان می‌تواند رابطه استخدام و تسخیری با امور داشته و برای حرکت استکمالی خود آنها را به کار بندد (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۳۶۷، ج ۲، ۲۲۱). اعتباریات هم مولود نیاز فرد و هم اجتماع بشری است. این مفاهیم بر حقایق و جهان خارج مبتنی بوده و دارای آثار واقعی‌اند. از آنجایی که نیازها و احساسات درونی انسان‌ها، موجب ساختن اعتباریات می‌شود، با تغییر آنها اعتباریات نیز دگرگون می‌شوند. تغییر شرایط، زمان، تحولات محیطی و نیازها موجب تغییر در اعتباریات می‌شوند.

گونه‌شناسی اعتباریات

علامه بحث اعتباریات را در آثار مختلف خود همچون اصول فلسفه و روش رئالیسم (مقاله ۶)، الاعتبارات، تفسیرالمیزان، نه‌ایة‌الحکمة، رساله انسان فی‌الدنیا، حاشیه بر کفایة و مجموعه رسائل سبعة مورد توجه قرار داد. گاهی تنها به تقسیم اعتباریات به اعتباریات قبل‌الاجتماع و بعد‌الاجتماع می‌پردازد و اقسام هر یکی را برشمرده و شرح می‌دهد. گاهی اعتباریات را به دو نوع اعم و اخص تقسیم کرده و قسم دوم را اعتباریات اجتماعی می‌داند و بالأخره گاهی آن را به عمومی و غیرعمومی دسته‌بندی نموده و دسته اول را ثابت و دسته دوم را متغیر تلقی می‌کند. در اصول فلسفه تقسیم‌بندی جامعی ذکر می‌شود که در گونه‌شناسی اعتباریات این تقسیم‌بندی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

ابتدا علامه اعتباریات را دو دسته می‌کند:

الف) اعتباریات بالمعنی‌الاعم که همان معقولات ثانیه است؛

ب) اعتباریات بالمعنی‌الاخص که مقسم ادراکات اعتباری می‌باشد.

علامه تصریح دارد نباید میان این دو خلط کرد. دسته اول همان است که از ابتدا از جانب فلاسفه اسلامی در باب مفاهیم ماهوی و غیرماهوی طرح شد، اما قسم دوم، به این اثر اختصاص داشته و سابقه‌ای میان متفکران ندارد. علامه این دسته را مبنای بحث از اعتباریات می‌داند.

در مرحله دوم اعتباریات بالمعنی‌الاخص را که گاهی از آن تعبیر به اعتباریات عملی می‌کند، در دو قسم عمومی (ثابت) و فردی (متغیر) جای می‌نهد. خود اعتباریات عمومی در طبقه‌بندی به دو طبقه و گونه پیش از اجتماع و بعد از اجتماع تقسیم می‌شوند. «ضرورت و وجوب»، «حسن و قبح»، «استخدام و

اجتماع»، «پیروی از علم» و «اصل ساده‌ترین» از اقسام طبقه نخست می‌باشد که اصل استخدام و اجتماع مهمترین قسم تلقی می‌شود. مالکیت و ملک (به ضم میم)، کلام- سخن، ریاست و امر و نهی از اقسام بعد از اجتماع است و علامه بیشترین نوآوری را در ذیل ملک و ریاست طرح می‌کند. (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ششم، بی‌تا، صص ۳۳۳-۳۳۵) پیش از آنکه اقسام اعتباریات را مورد بررسی قرار دهیم باید به چند نکته اساسی در خصوص اعتباریات عملی توجه کنیم.

نکته اول:

به باور علامه محور بحث‌ها و مناقشات در اعتباریات تنها متوجه اعتباریات بعدالاجتماع نیست؛ بلکه اعتباریات ثابت قبل‌الاجتماع نیز مورد توجه و نیز نزاع فکری است. به طور کلی اعتباریات عملی، اعتباریات جمعی است و حاصل تفکر و حتی پذیرش جمعی می‌باشد. گرچه این اعتبارات غیرحقیقی‌اند، اما در پیوند با ضرورت‌های طبیعی و اجتماعی حیات بشری است. (طباطبائی، ۱۳۶۹، انسان از آغاز تا انجام، ص ۴۳)

نکته دوم:

ضرورت زندگی اجتماعی، آدمی را سوق داد تا اعتباریات را شکل دهد. حیات فردی و جمعی به باور علامه بدون این اعتباریات ممکن نخواهد بود. آدمی همواره در جستجوی کمال و بالندگی است. لازمه حرکت استکمالی که همان سیر از طبع اولیه به طبع و کمال ثانویه است، بهره‌بردن از اعتباریات عملی به عنوان وسائط می‌باشد. فعل ارادی و تحقق آن بدون اعتباریات ممکن نیست. ادراکات اعتباری، منشأ اراده و عمل در انسان می‌باشد. ارزش اعتباریات نیز به مقام کنش و فعل مربوط بوده و برای دستیابی به اغراض و اهداف حیاتی زندگی بشری، ساخته می‌شوند (طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ۱۳۷۵، ص ۱۷۴).

نکته سوم:

علامه، ترقی و کمال و پیشرفت جامعه را بر اساس کثرت و پیچیده‌تر بودن اعتباریات ارزیابی می‌کند. جامعه ساده و بدوی نیاز چندانی به اعتباریات ندارد، اما جامعه پیشرفته بر طبق اعتباریات، شکل گرفته و عمل می‌کند. لازمه مدنیت، وجود استخدام متقابل است. استخدام متقابل بدون قانون و روابط عادلانه میسر نیست. هر سه امر از اعتباریات اجتماعی است. به باور علامه، عدالت و قانون، قرارداد مشترک اجتماعی است که هم از انحراف و فروپاشی اجتماع جلوگیری می‌کند و هم موجب ترقی و پیشرفت و نیز بقاء و استمرار می‌گردد (طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، بی‌تا، ج ۱۲، صص ۳۳۰-۳۳۱). باور علامه این است که فطرت و جهاز طبیعی آدمی به نحوی است که وی را به سوی کمال و پیشرفت، سوق

می‌دهد. اما این سیر بدون اعتبارسازی ممکن نخواهد بود. به هر میزانی که جامعه بشری رشد کند و کمال یابد و تمدن پیچیده‌تر شود نیازهای آدمی نیز دچار تطور و تحول شده و افزون‌تر می‌گردد. این امر به اعتباریات پیچیده‌تر و کامل‌تری نیاز دارد. به تعبیر علامه، انسان بدون اعتبار مانند ماهی بدون آب است (طباطبائی، *انسان از آغاز تا انجام*، ۱۳۷۱، ص ۴۷).

نکته چهارم:

بیان کردیم که اعتباریات دارای ویژگی پر اهمیتی به نام متغیر بودن هستند. اعتباریات مولود احساس درونی انسان و قوای فعاله او است و بر نیازها و اقتضائات استوار است. شرایط اجتماعی و نگرش‌ها و نیازها تغییر می‌یابند، از این‌رو متناسب با اهداف فردی و جمعی، دچار تحول می‌شوند. با توجه به معیار لغویت و عدم لغویت، اعتباریاتی که متناسب با اغراض (با توجه به عقل جمعی) باشند، مطلوب و در غیر این صورت بیهوده خواهد بود. بنابراین اعتباریات در پیوند با کارآمدی، ترقی و پیشرفت و تحول و تطور نیازها و نگرش‌ها است. همین مسأله به ما گوشزد می‌کند که تغییر اعتباریات مبتنی بر شرایط اجتماعی است (طباطبائی، *ترجمه تفسیر المیزان*، ج ۳، ۱۳۷۵، ص ۵۳). اعتباریات برای وصول به هدف و غایت، فرض می‌شوند. همین امر موجب می‌شود که قائل به مقیاس برای آنها باشیم. این مقیاس عقلانی همان لغویت و عدم لغویت اعتبار است. با توجه به نکات مزبور می‌کوشیم تا گونه‌های اعتباریات را بررسی کنیم. علامه در ذیل شاخه‌های اعتباریات، پس از بیان اینکه تمامی اقسام را باید در ذیل اعتباریات بالمعنی الاخص یا اعتباریات عملی جستجو کرد، می‌نویسد:

«و از راه دیگر در نوع انسان که روزگارهای دراز و سده‌های متراکم از تاریخ پیدایش وی که به ما تاریخ است گذشته و به واسطه تکاثر تدریجی جهات احتیاج فردی و نوعی، هر روز اعتباریات و افکاری تازه‌تر و پیچیده‌تر به گذشته افزوده شده است... اجتماع امروزه ما با معلومات اعتباری و اجتماعی به تدریج و به مرور زمان روی هم چیده شده است» (طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، بی تا a، ۳۱۴).

اعتباریات قبل الاجتماع

از دیدگاه علامه اعتباریات با نخستین تقسیم به دو قسم می‌شوند: ۱. اعتباریات پیش از اجتماع؛ ۲. اعتباریات بعد از اجتماع. قسم نخست به شخص متکی‌اند، اما نوع دوم بر جمع استوار است. وی سپس اقسام پنجگانه قسم اول را با عنوان «اعتباریات قبل الاجتماع» ذکر می‌کند که ما به اختصار آنها را مورد توجه قرار می‌دهیم:

۱. وجوب/باید

علامه ضرورت را نخستین اعتبار آدمی در به کار انداختن قوای فعاله می‌داند که میان خود و صورت احساسی وضع می‌کند به نحوی که بدون این ضرورت هیچ فعلی تحقق نخواهد یافت:

«نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان می‌تواند بسازد همان نسبت وجوب است و این اولین حلقهٔ دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت گرفتار آن می‌شود. اعتبار وجوب، اعتباری عمومی است که هیچ فعلی از وی استغناء ندارد» (همان، صص ۳۱۵-۳۱۶).

تفسیر درست بیان علامه این است که میان جهان طبیعی و جهان آدمی تفاوتی اساسی وجود دارد. جهان طبیعی، قلمرو امکان است که هیچگاه مؤدی به کنش نمی‌شود، اما جهان آدمی توأم با ادراک، آگاهی، استخدام و اعتبار است. علامه با بحث ضرورت به خوبی به تشریح جهان آدمی و کیفیت کنشگری آدمی می‌پردازد. کنش‌های آدمی برخاسته از عنصر آگاهی و ادراک است که خود مشتمل بر میل، اراده، گرایش و انتخابگری است. همواره انسان میان دو جهان حقیقی که یکی نیاز طبیعی و زیستی اوست و دیگری مرتفع شدن این نیاز است، وسائلی را که منشأ در میل و اختیار و آگاهی او دارد، وضع می‌کند. این هر دو جهان حقیقی در قلمرو «امکان» قرار دارند. بدون اعتبار «باید و ضرورت» هیچ کنشی صورت نمی‌پذیرد. همهٔ رفتارهای انسان مبتنی بر ضرورت و وجوب اعتباری است، اما این الزام اعتباری برای مرتفع شدن نیازهای اساسی طبیعی می‌باشد. این الزام، سه ویژگی اساسی دارد: آگاهانه بودن؛ اختیاری بودن؛ غایتمدار بودن.

اعتباریات گرچه الزام‌های ذهنی‌اند و خصلت عینی ندارند، ولی ریشه در ادراکات حقیقی انسان دارند. همین امر نشان از ربط اعتباریات با حقایق دارد. اما نکتهٔ مهم این است که علامه باور دارد که به واسطهٔ اصل ضرورت/باید، هیچ کنشی از انسان بدون اعتباریات تحقق نمی‌یابد (طباطبائی، تفسیر/المیزان، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۷۳).

۲. اصل حسن و قبح

علامه این اصل را ناشی از اصل ضرورت دانسته و آن را نوعی ملائمت و سازگاری و عدم ملائمت با قوهٔ مدرکه تلقی می‌کند. آدمی افعال خود را به سبب اینکه سازگار با قوه فعاله است، خوب قلمداد می‌کند و ترک آن را ناسازگار می‌یابد. اما وجه تمایز رأی علامه با دیگران در این است که خوبی و بدی را در نسبت با ما (اعم از وجه ادراکی یا حیث کنشی) دانسته و تصریح می‌کند که خوبی و بدی مطلق نداریم و نباید به آنها واقعیت مستقل و مطلق داد، بنابراین این امور اعتبار انسان‌ها در مناسبات زندگی و جمعی است. امکان دارد فعلی ذاتاً قبیح و زشت باشد، اما فاعل و کنشگر آن را حسن و خوب برشمارد. بر این

اساس باید گفت که انسان بر مبنای سازگاری وجودی خویش، از حسن و قبح دریافت خاصی دارد. بدین نحو که ممکن است به سبب اعتباریات اجتماعی، حسن و قبح وی در معرض دگرگونی قرار بگیرد و چیزی را که ذاتاً حسن است قبیح تلقی کند و بالعکس. بنابراین اصل حسن و قبح و حتی اعتباریات عام، متأثر از اعتباریات اجتماعی می‌باشد. چیزی را که در دوره‌ای زشت می‌دانستند حال زیبا تلقی می‌کنند. بنابراین صدور فعل از انسان بدون اعتبار حسن بودن آن فعل، ممکن نیست همانطور که با اعتبار قبیح بودن امری از سوی اعتبارکننده است که مؤدی به ترک آن می‌شود (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۳۵۰، ج ۶، ص ۴۳۲).

علامه معتقد است که اصل حسن و قبح را انسان به اضطراب اعتبار می‌کند، بدین معنی که بسیاری از امور را چون خوب می‌دانیم دوست داریم و امور دیگر را چون بد می‌دانیم، دشمن داریم. وی تصریح می‌کند که از این بیان نتیجه گرفته می‌شود که خوب و بد یا «حسن و قبح در افعال» دو صفت اعتباری‌اند که در هر فعلی خواه فردی و خواه اجتماعی، معتبرند. علامه حسن را مانند وجوب بر دو قسم می‌داند:

الف) حسنی که صفت فعل است فی نفسه؛ ب) حسنی که صفت لازم فعل صادر است. با این بیان می‌توان گفت که فعلی به حسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود، ولی صدورش ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، بی‌تا، صص ۳۱۷-۳۱۸).

۳. انتخاب اخف و اسهل

قوای فعاله در صورت مواجه شدن با دو فعلی که از جهت نوع مشابه اما از جهت صرف قوه و انرژی مختلف باشند به نحوی که یکی دشوار و پررنج و دیگری آسان باشد ناچار قوه فعاله به سوی آسان تمایل پیدا می‌کند. تأثیر این اصل را هم در سایر اعتباریات فردی و جمعی و هم بر عادات و رسوم و زبان و لغات می‌توان دید.

۴. اصل استخدام و اجتماع

این اصل بنیادی‌ترین اعتبار اجتماعی است که اساس تمام اعتباریات را فراهم می‌سازد. علامه سه نتیجه پراهمیت از این اصل ارائه می‌کند:

الف) انسان مدنی‌الطبع به معنای ضرورت زندگی جمعی (و نه فطرتاً) است؛

ب) اساس استبداد و استثمار استخدام یک طرفه است؛

ج) تمام نظام عادلانه اجتماعی و اهتمام به قانونگذاری منشأ در استخدام متقابل دارد.

این سه پیامد را باید به درستی بررسی و تحلیل کرد.

الف) مدنی الطبع بودن انسان

دو تفسیر از مدنی الطبع بودن انسان در اندیشه سیاسی مسلمانان وجود دارد: یکی آن را به معنی سرشتی و فطری می‌داند که آدمی حسب ذات اجتماعی است و این دیدگاه بیشتر در میان فیلسوفان مدنی ظهور کرد؛ رویکرد دوم آن را به اضطرار و عادت تفسیر می‌کند که تا پیش از "ابن خلدون" که آن را در کتاب *العبر* ذکر کرد، کسی بدان توجه جدی نداشت. علامه تفسیر دوم را برگزیده و تبیین می‌کند.

از نظر علامه روی آوردن انسان به اجتماع اضطراری است. اضطرار (به معنی دقیق گذار از استخدام یک طرفه است) بشر را مجبور کرد که به زندگی جمعی و سپس قوانین اجتماعی روی بیاورد. به باور علامه در صورتی که اضطرار نبود هیچگاه آدمی اختیار و آزادی خود را محدود نمی‌کرد. اضطرار انسان را واداشت که به مدنیت و زندگی اجتماعی و سپس قوانین و عدالت اجتماعی روی بیاورد. علامه در *المیزان* تصریح می‌کند بدون زندگی اجتماعی، عدالت و تعاون اجتماعی سست می‌شد و هیچ حقی مراعات نمی‌گردید و آدمیان بر اساس اصل استخدام یک طرفه به ظلم و تعدی دست‌زده و همه روزه شاهد رنج و بهره‌کشی می‌بودیم (طباطبائی، ترجمه *المیزان*، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۷۶).

گرچه علامه انسان را موجودی اجتماعی تلقی می‌کند (طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بی تا، ج ۴، ص ۹۲) و تصریح دارد که آدمی حسب الزامات طبیعی دارای جهازاتی است که وی را به زندگی اجتماعی سوق می‌دهد (طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۵)، اما باور دارد که حیات جمعی اقتضاء طبیعت اولیه انسان نیست. اگر اضطرار نبود انسان به تعبیر علامه زیر بار قوانین و قواعد اجتماعی نمی‌رفت. اقتضاء طبیعت اولیه انسان آن است که دست به استخدام و بهره‌کشی و سلطه بزند. آدمی بر اساس اصل استخدام است که ورود به حیات و زندگی جمعی می‌کند، از این رو طبیعت انسان را مستقیماً به اجتماع رهنمون نمی‌سازد؛ بلکه او را به سوی استخدام می‌برد (طباطبائی، *المیزان*، ۱۳۷۵، ص ۱۷۶). وی در ذیل نتیجه معرفتی اعتباریات از خصلت‌های سه‌گانه آدمی یعنی تفکر، استخدام و تسخیر و تسلط؛ و بالأخره اعتباریات یا ادراکات عملی سخن به میان آورده و تصریح دارد که تمامی علوم اعتباری در پیوند با رویکرد تسخیر و سلطه بر اجتماع است. این استخدام و تسخیر ناشی از اضطرار طبیعی انسان می‌باشد. همین امر وی را به مدنیت و مناسبات صحیح اجتماعی رهنمون می‌سازد. نتیجه‌گیری علامه این است که این اضطرار طبیعی موجب می‌شود، آدمی به قوانین و عدالت در اجتماع روی آورده و دست به تشریح بزند. در پرتو قانونگذاری و عدالت اجتماعی، جامعه صالح شکل می‌گیرد که منشأ در بعثت انبیاء و دعوت و مبارزه آنها دارد (طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بی تا، ج ۴، ص ۹۳). آدمی به واسطه عدالت و قانون، واجد شکوفایی و کمال می‌گردد. بالندگی و کمال یابی در کنار نیاز طبیعی در انسان، سبب روی آوردن او به مدنیت و حیات اجتماعی می‌شود که تأثیرات ژرف اخلاقی و روحی و معنوی نیز خواهد داشت (همان، صص ۹۵-۹۷).

ب) استخدام یکطرفه و استبداد

تبیین صحیح این مسأله نیازمند جستجوی دقیق در آراء انسان‌شناسی علامه طباطبائی است که ریشه‌اش در انسان‌شناسی قرآنی است. علامه با توجه به بنیادهای انسان‌شناسی قرآنی می‌کوشد تا ضمن تبیین حقیقت انسان، ویژگی‌های پیچیده او، حرکت استکمالی و مسأله اختیار، رویکردی بدیع از انسان و اعتباریات به‌ویژه اصل استخدام به‌دست دهد. از سویی علامه، انسان را واجد فطرت کمال‌جویی می‌داند که در آیه ۳۰ سوره روم بدان تصریح شده است. علامه در تفسیر المیزان در شرح این آیه بیان می‌دارد که قرآن، انسان را دارای فطرتی خاص بر می‌شمارد که وی را به سنت خاص حیات و مسیری ویژه که مؤدی به غایتی معین است، رهنمون می‌سازد (طباطبائی، تفسیر المیزان، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ۲۶۸). هدف بنیادین این زندگی چیزی جز دستیابی به کمال نیست، اما این حرکت استکمالی بدون اختیار و آزادی میسر نیست. انسان به‌واسطه برخورداری از عقل و نیز اختیار می‌کوشد تا دست به تسخیر و تسلط بزند (همان، ج ۱۰، ص ۳۸۷). استخدام یکطرفه ناشی از میل او به تصرف و به استخدام در آوردن همه امور می‌باشد. انسان می‌کوشد تا طبیعت و اجتماع و انسان‌های دیگر را از طریق سلطه، برای دستیابی به اغراض خود، استخدام نماید. این سلطه و استخدام موجب بهره‌کشی و استثمار خواهد شد که علامه استخدام یکطرفه را نه تنها مذموم تلقی می‌کند؛ بلکه ریشه بت‌پرستی و شرک می‌داند که سبب بعثت انبیاء گردید (طباطبائی، المیزان، بی تا، ج ۴، ص ۹۲).

استخدام یکطرفه تنها موجب بهره‌کشی و سلطه نمی‌شود؛ بلکه به دنبال آن آشفتگی و ناهنجاری اجتماعی و حتی فروپاشی مناسبات را در پی خواهد داشت. علامه گاهی از آن تعبیر به مکر، حيله و قدرت و سیطره می‌کند. به‌واسطه استخدام، غالب به بهره‌کشی و استثمار مغلوب می‌پردازد و ضعیف نیز با خدعه و مکر واکنش نشان می‌دهد، اما هر دو کنش با آشفتگی اجتماعی نسبت داشته و مانع مدنیت و تشریح می‌شود. نکته مهم در تعبیر علامه این است که استبداد، استبداد است خواه از جانب ظالم باشد یا مظلوم. چاره این نیست که مغلوب جایگزین ظالم و غالب شود؛ بلکه تنها راه علاج، روی آوردن به مدنیت، قانونگذاری و روابط عادلانه است که مانع استبداد و سلطه خواهد شد. مدنیت و روابط عادلانه، با مقتضیات حیات جمعی و زندگی و اجتماع صالح سازگاری دارد (همان، ج ۱۶، ص ۱۹۲). استخدام یکطرفه به باور علامه هم سبب شکلگیری ریاست مطلقه یا استبداد و غلبه می‌شود و هم موجبات بت‌پرستی را فراهم خواهد ساخت. تحلیل علامه این است که استخدام در اندیشه بشر دگرگونی را سبب می‌شود به اینکه شخص غالب و مسلط را به‌مثابه خدا جلوه داده و رابطه خدایگان و بندگان را شکل می‌دهد. همین امر به ریاست مطلقه و استبداد مؤدی شده و زمینه بت‌پرستی را در اجتماعات اولیه انسانی فراهم نمود (همان، ج ۹۳، ص ۴). به باور علامه بعثت انبیاء و دعوت انسان‌ها به توحید، همان مبارزه با بت‌پرستی و استخدام و غلبه بوده و سبب توجه به روابط عادلانه اجتماعی و استخدام متقابل گردید. پیامبران در دعوت به توحید، با رابطه خدایگان و بنده و مظاهر استبداد مبارزه کرده و توجه به بنیاد عدالت اجتماعی و قانونگذاری را موجب شدند (همان، ج ۱۲، ص ۲۹۳).

ج) نظام قانونگذاری و روابط عادلانه

علامه اضطراب را عامل اصلی روی آوردن انسان به قانون و زندگی اجتماعی و گسست از استخدام یکطرفه و غلبه و اهتمام به استخدام متقابل و روابط عادلانه برشمرد. وی اعتبارکنندگان اصلی را عقلایی تلقی می کند که واجد فطرت مشترک بوده و حسب طبع و فطرت مشترکشان در پی خیر و منفعت می باشند و می کوشند تا از طریق اعتبارات از شرور و ضرر جلوگیری نمایند. قانون و روابط جمعی بنابر این دیدگاه بر آمده از نیازهای بنیادین زندگی اجتماعی انسان بوده و اعتبارات بر مبنای آن نیازها شکل می گیرد (طباطبائی، مجموعه رسائل سبعة، ۱۴۲۸، ص ۳۵۱).

علامه در اصول فلسفه چهار مسأله را در ذیل اصل استخدام و اجتماع و تبیین علل روی آوردن آدمی به قانونگذاری و روابط عادلانه طرح می کند:

۱. روش استخدام مستقیما و بلاواسطه مقتضای طبیعت بوده و طبیعت ابتدا انسان را به سوی استخدام هدایت می کند و انسان نیز استخدام را اعتبار می کند؛
۲. اندیشه اجتماع و روی آوردن به قانونگذاری فرع بر استخدام بوده و در اثر پیدایش توافق دو استخدام از دو طرف متقابل می باشد نه اینکه طبیعت انسان را مستقیما به چنین اندیشه و نظامی رهبری کند؛

۳. انسان ابتدا و همواره از همه، سود خود را می خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم). به عبارت دیگر فرد انسان به طور ویژه، حب ذات را داشته و خود را دوست دارد و هممنوع خود را همان خود می بیند و از این راه احساس انس در درون وی پدید آمده و نزدیک شدن و گرایش به هممنوعان خود را می خواهد و به اجتماع فعلیت می دهد (تقارب و اجتماع)؛

۴. نباید از کلمه استخدام سوءاستفاده کرد و تفسیر ناروا نمود. ما نمی خواهیم بگوییم انسان بالطبع روش استثمار و اختصاص را دارد و نیز نمی خواهیم بگوییم چون انسان بالطبع مدنی و اجتماعی است تنی چند در پس پرده فریبده انترناسیونالیسم به نام رفع تضادهای داخلی، افکار انسانی را کشته و یک گله انسان بی فکر بی اراده بار آورند که کوچکترین دخالتی در خوب و بد و باید و نباید جهان نداشته باشند؛ بلکه ما می گوییم طبیعت، آدمی را ابتدا به سوی اعتبار استخدام و سپس اعتبار اجتماع رهبری می کند (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، بی تا، صص ۳۱۹-۳۲۴).

از آنجایی که استخدام منجر به بهره کشی، سیطره و غلبه می شود، انسان پی برد که برای جلوگیری از هرج و مرج و آشفتگی باید اجتماع را اعتبار کند و اجتماع مدنی شکل دهد. پس از اعتبار اجتماع در پی تشکیل و دوام آن شد، بنابراین به نظام قانونگذاری روی آورد و کوشید تا حق و عدالت را اساس این نظام قرار دهد. توجه به حق، مؤدی به مناسبات و روابط عادلانه گردید و بدین سان اجتماع بر عدالت اجتماعی استوار شد (طباطبائی، ترجمه تفسیرالمیزان، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۷۶).

به روشنی تفاوت دو اعتبار استخدام و محذورات آن و اجتماع و نتایج آن را نشان دادم و بیان کردم که

به سبب محذورات استخدام، اصل اجتماع را اعتبار کرده و برای دوام آن دست به قانونگذاری و توجه به مبنای عدالت کردیم. حال می‌خواهم مسأله اضطرار را کمی شرح دهم. آیا رویگردانی از استخدام و اهتمام به اجتماع، امری ارادی و طبیعی است؟ توجه به مدنیت موجب کاهش سلطه، اختیار و آزادی بشر و سودجویی و نفع می‌شود. با این وصف چرا انسان باید از خصلت طبیعی‌اش که حب ذات و نفع خود است دست بکشد و به اعتبار اجتماع روی آورد؟ علامه اصطلاح «اضطرار» را طرح می‌کند. تفسیری که علامه از الانسانی مدنی‌الطبع بر مبنای اصل اضطرار می‌کند، تفاوت اساسی با تفسیر فیلسوفان مدنی به‌ویژه اسلامی دارد. فلاسفه و متفکران مدنی، تفسیری سرشتی و فطری از بالطبع داشته و اعتقاد دارند که فطرت و طبیعت انسان به‌گونه‌ای است که هم در قوام وجودی خود و هم در نیل به کمالات اعلیٰ، نیازمند حیات جمعی است.^۲

به همین سبب است که خیر افضل و کمال نهایی را در اجتماع مدنی که موافق طبیعت و سرشت انسان است، جستجو می‌کردند. ابن‌خلدون در «العبر و دیوان المبتدا و الخبر» همین نکته را متذکر شده و گوید مراد از بالطبع نه حسب فطرت بلکه حسب عادت باید تفسیر می‌شد.

علامه طباطبائی رویکرد اضطرار را طرح می‌کند و در جلد دوم *تفسیرالمیزان* و مقاله *ششم اصول فلسفه* تصریح دارد که روی آوردن انسان به قانون و روابط متعادل و کنارزدن سیطره و استخدام و اهتمام به اعتبار اجتماع حکمی است که اضطرار، انسان را واداشت تا آن را بپذیرد. اگر اضطرار در میان نمی‌آمد انسان هیچگاه مایل نبود که اراده و آزادی و غلبه و تصرف و اختصاص خود را واگذار کند یا از آن بکاهد. اضطرار انسان را وادار کرده که اصل اجتماع را اعتبار کند، به زندگی اجتماعی روی آورد، مدنیت را شکل داده و نظام قانونگذاری را تدوین کند و به عدالت اجتماعی اهتمام ورزد. (طباطبائی، *تفسیرالمیزان*، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۷۶). انسان به سبب توجه به نفع، حسب طبیعت می‌خواهد آزادی نامحدود داشته، از دیگران بهره‌کشی کرده و تنها نفع خود را بجوید و به‌واسطه استخدام بر سایرین غلبه کرده و تصرف نماید. این هم وضعیت طبیعت آدمی است و هم موافق اقتضائات اولیه است، اما استثمار، زور، سیطره و بهره‌کشی منجر به هرج‌ومرج و آشفتگی اجتماعی شده و همه منافع او تبدیل به مضرات می‌گشت، از این رو به ناچار و اضطراراً به قانون و مدنیت روی آورد و برای دوام آن، عدالت اجتماعی را شکل داد.

گونه‌های اعتباریات بعدالاجتماع

اعتباریات بعدالاجتماع، اعتباریات اجتماعی به معنای خاص می‌باشند. وجود این اعتباریات وابسته به اجتماع است و بر اساس اهداف اجتماعی پدید آمده و تأثیرات و هویات واقعی داشته و موجب پدیدآمدن هویت‌های دیگر اجتماعی می‌شوند. اصل ملک، کلام- سخن، ریاست و مرئوسیت، امر و نهی و تساوی طرفین اعتباریات بعدالاجتماع هستند. در تحلیل اینگونه اعتباریات می‌توان نتایج معرفتی ذیل را به‌دست داد:

۱. مهم‌ترین این گونه‌ها، اصل ملک یا اختصاص است و پس از آن اصل ریاست قرار دارد. به تعبیر علامه انسان در مقام فعل، اعتبار اختصاص را شکل می‌دهد. اصل مالکیت یکی از فروع اختصاص مطلق می‌باشد. تمامی حقوق اعتباری و زوجیت نیز از شعب اصل اختصاص است (طباطبائی، بی‌تا، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۳۳) اصل اختصاص بعدها به صورت ملک تکمیل شده و دارای اثر خاصی است که جواز همه گونه تصرفات می‌باشد. اینگونه اختصاصات «حقوق» نامیده می‌شوند. انسان اختصاص حق را به معنای «ملک فائده» نامیده و ملک را اختصاص یعنی اعتبار کرده است.

۲. اعتبار ملک قابلیت تبدیل، تبادل و تأثیرگذاری دارد. هویت‌های اعتباری مانند معاملات، اجاره، پول، نقل و انتقال، مقیاس طلا و نقره و اسکناس و چک و اوراق بهادار و غیره به‌واسطه این ویژگی اصل ملک شکل گرفته‌اند (همان، ۲۳۴). به بیان علامه زمانی که انسان در ماده‌ای عمل می‌کند آن ماده را به خود اختصاص می‌دهد که ما به آن ملکیت اعتباری گوئیم، این ملکیت سبب تصرف می‌شود. اصل ملکیت دگرگونی بنیادینی را در جامعه سبب شد که اصل ریاست به عنوان یکی از مهم‌ترین اصل‌ها و اعتباریات بعدالاجتماع از آن منشأ یافت.

علامه در رساله نسان از آغاز تا انجام از تبدیل در اصل ملک سخن گفته و معتقد است که این تبدلات، موجب تنوع و تغییر در رفتارهای انسان می‌شود. تعدی، ظلم و مناسبات عادلانه، نیاز به قوانین را پیش کشیده و قوانین موجب اعتدال جامعه می‌شود. حفظ این قوانین و پشتوانه برای آن، اعتبار ریاست و مرسوم و قانون را شکل می‌دهد (طباطبائی، انسان از آغاز تا انجام، ۱۳۷۱، ص ۴۶).

۳. اعتباریات بعدالاجتماع، دو سنخ متفاوت‌اند. یا اعتباریات دائمی و ثابت‌اند و تنها در وجوه و مصادیق تغییر می‌یابند، مانند اصل مالکیت، اصل ریاست، اصل کلام- سخن که دائماً در جوامع بشری وجود دارند، اما وجوه و اشکال آن تغییر می‌یابند و یا اعتباریاتی متغیرند که حسب شرایط و اعتبار دگرگون می‌شوند مانند هنجارهای اجتماعی، سبک‌های جامعه و مناسبات جمعی. به‌علاوه هر جامعه اعتباریات خاص خود را دارد، بنابراین اعتباریات با توجه به نیازها، اهداف، اقتضات و باورهای جامعه تغییر پیدا می‌کند (طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، ۱۳۷۵، ج ۸، صص ۶۳-۶۴).

۴. با توجه به بحثی که دربارهٔ استخدام و منجر شدن آن به بت‌پرستی و ضرورت بعثت انبیاء برای مقابله با آن و اینکه دعوت به توحید در واقع دعوت به مدنیت و روابط عادلانه اجتماعی است، در اینجا نیز علامه نقش دین در توجه دادن جوامع به اعتدال و عدالت اجتماعی را مهم برشمرده و معتقد است که عدالت، صلاح، اخلاق فضیلت‌محورانه و سعادت و نیکبختی از ثمرات بعثت انبیاء است که جوامع مترقی بشر مرهون آنهاست (همان، ج ۲، ص ۲۲۶).

۵. علامه اعتباریات را قابل انتقال از جامعه‌ای به جامعه‌دیگر از نسلی به نسل دیگر و از قلمرو تفکری به قلمرو تفکر دیگر می‌داند. این خصلت دربارهٔ کشمکش کنونی علوم انسانی بسیار پراهمیت بوده و بر اساس خوانش صحیح از اعتباریات اجتماعی می‌توانیم رویکرد تازه‌ای را در علوم انسانی طرح کنیم و

اهتمام خود را متوجه «پارادایم انتقادی» نماییم که آن را محصول عقل جمعی بشر برای اهداف و غایات حیات جمعی تلقی می‌کند.

اعتباریات و مسأله قدرت سیاسی

پیشتر دیدیم که در پی اعتبار نفع شخصی به واسطه اصل استخدام به اضطرار اصل اجتماع را اعتبار کرده، مدنیت را شکل داده و به نظام قانونگذاری و روابط عادلانه متقابل روی آوردیم. بر این اساس اجتماع یک اعتبار جمعی برای زندگی اجتماعی است. علامه هم حقوق و قانون، هم عدالت و روابط عادلانه و هم حکومت و قدرت سیاسی را در درون اعتباریات جمعی و عملی قرار می‌دهد.

توجه علامه به قدرت سیاسی منشأ در تقسیم‌بندی‌های او از استخدام یکطرفه و استخدام متقابل دارد. بررسی این اقسام و نتایج آن از دستاوردهای مهم معرفتی اعتباریات در دیدگاه علامه است. علامه بیان داشت که طبیعت و جهاز طبیعی آدمی وی را به سود خود و غلبه و تصرف سوق می‌دهد. این نوع استخدام به ظلم، تعدی و استبداد منجر خواهد شد. مقابله با ستم و استبداد ما را به اعتبار اجتماعی و عدالت اجتماعی رهنمون کرد که به اضطرار آن را اعتبار کردیم. از این رو باید ملک یا قدرت سیاسی را به دو قسم ظالمانه و جائزانه تقسیم کرد. اما پیش از آن علامه دست به یک تقسیم‌بندی دیگری زده و ملک و حکومت را به طور کلی در دو دسته حقیقی و اعتباری قرار داده و سپس ملک اعتباری را به ملک اعتباری اجتماعی یا عقلایی و جمعی و ملک ظالمانه و استبدادی تقسیم کرد (طباطبائی، تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن، ۱۳۸۳، ج ۲، صص ۱۹۱-۱۹۳)

با توجه به اهمیت نتایج این دیدگاه، آن را در چند مسأله بررسی خواهیم کرد:

مسأله اول: عقل جمعی و حکومت

می‌دانیم که علامه پیوندی نیرومند میان شکلگیری زندگی اجتماعی و قرارداد مشترک جمعی قائل می‌شود. عقل جمعی انسان‌ها را به سوی مدنیت، عدالت و حکومت رهنمون می‌کند. بدون حاکم شدن عقل جمعی، هرج و مرج اجتماعی بروز می‌کند و زور و استبداد حاکم بود، اما نفع جمعی که منشأ در عقل دارد، انسان‌ها را به نظام جمعی، قرارداد اجتماعی و حیات مبتنی بر روابط متعادل فرا خواند. این دو شکل از حکومت یعنی حکومت استبدادی و جائزانه و حکومت اجتماعی و عادلانه در مقابل یکدیگر بوده و رابطه خطی و روندی دارند. مبنای نوع اول، نفع شخصی، سیطره و عقل فردی یا سودجویی فردی است، ولی بنیاد نوع دوم بر روابط متقابل، عقل جمعی و نفع اجتماعی است. علامه قسم دوم از حکومت را هم مبتنی بر عدالت و مدنیت می‌داند، هم آن را قرارداد مشترک انسان‌ها بر می‌شمارد و هم از اعتبار عقلانی بودن آن دفاع به عمل می‌آورد (همان، ص ۱۹۲).

حکومت به باور علامه متفرع بر زندگی اجتماعی و اعتبار عدالت اجتماعی است. نخستین وظیفه حکومت، تحقق عدالت، رفع جور و ستم و شکل دادن نظامات عقلانی برای دستیابی به سعادت است (طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۳۰). حکومت با اهتمام به مسأله حق و احقاق حقوق انسان‌ها از ظهور استبداد و ستم ممانعت کرده و در برابر سلطه و غلبه ایستادگی می‌کند. علامه عدم تحقق حقوق و عدالت را به مثابه شکست بنیان‌های حکومت عقلایی دانسته که موجبات فروپاشی و آشفتگی زندگی اجتماعی را فراهم می‌سازد. در صورتی که حکومت بتواند به احقاق حقوق اقدام ورزد، عدالت شکل گرفته و از آن پس مدنیت ظهور می‌کند. تمدن انسانی و ترقی و پیشرفت جوامع در پرتو عدالت، حق و مدنیت خواهد بود (همان، ج ۳، ۱۴۵، ج ۴، صص ۱۲۱-۱۲۴). این دیدگاه نزدیک به خطبه ۲۱۶ *نهج‌البلاغه* است که خطبه سیاسی، اخلاقی و اجتماعی است و آن را در صفین ایراد فرمود. در ابتدای خطبه امیرالمؤمنین پس از حمد و ثنای الهی می‌فرماید: «خداوند برای من به جهت حکومت حقی قرار داده و برای شما نیز همانند حق من، حقی تعیین فرموده است». سپس می‌فرماید: «در میان حقوق الهی، بزرگترین حق، حق حاکم بر مردم و حق مردم بر حاکم است حقی که خداوند آن را عامل پایداری الفت و پیوند حاکم و مردم و عزتمندی دین قرار داد. هرگاه حق و حقوق در جامعه عزت یابد، راه‌های دین پدیدار، نشانه‌های عدالت برقرار و سنت پیامبر استوار می‌گردد و در پرتو آن جامعه و حکومت و زندگی اصلاح می‌شود» (*نهج‌البلاغه*، ۱۳۹۲، خطبه ۲۱۶).

علامه طباطبائی با بهره‌گیری از دیدگاه «امام علی (ع)» در خصوص اهمیت جایگاه حق و حقوق، عدالت اجتماعی و انسان‌ها (به‌ویژه در نامه ۵۳ *نهج‌البلاغه*) تأکید دارد که دوام و قوام زندگی اجتماعی بر تحقق عدالت و روابط عادلانه است. عدالت می‌تواند هم مؤدی به احقاق حق و هم زندگی عقلانی گردد که مانع بروز استبداد، سلطه و غلبه و از بین رفتن حقوق انسان‌ها گردد. علامه در *المیزان* مهم‌ترین بنیاد حکومت را ابتناء بر عقل جمعی و قرارداد مشترک و برقراری عدالت اجتماعی برمی‌شمارد که در پرتو آن هم زندگی جمعی مبتنی بر روابط متعادل و عادلانه شکل می‌گیرد و هم سعادت انسان‌ها تحقق می‌یابد (طباطبائی، *المیزان*، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۳۰).

استخدام یکطرف	اراده جمعی و استخدام متقابل
اراده شخصی و فردی	قرارداد مشترک
غلبه و تصرف	عقل جمعی
حکومت استبدادی	اعتبار اجتماع
	زندگی اجتماعی
	عدالت اجتماعی
	حکومت انسانی

علامه می‌پذیرد که دین نسبی نیرومند با حکومت در حکومت‌های دینی دارد، اما ملک و حکومت را از احکام تأسیس اسلام نمی‌داند. علامه حکومت را از احکام امضایی اسلام برشمرده و بنیان‌های عقل

جمعی و قرارداد مشترک انسان‌ها را پذیرفته و البته تحولاتی در آن صورت داده است. علامه در جلد چهارم/المیزان بیان می‌دارد که حکومت یا ملک اجتماعی، اعتباری بشری است. دین و بعثت انبیاء در مبارزه با بت‌پرستی نقشی مهم در اصلاح جامعه در گذار از وضع استبدادی به روابط عادلانه داشت. دعوت انبیاء به مبارزه با ستم و حکومت‌های جائزانه، سهم شایانی در تقویت ملک اجتماعی و روابط متقابل جمعی داشت. دین با دعوت به توحید و مبارزه با جور و استبداد، ملک و استخدام فردی و یکطرفه را مذمت کرده و با آن به مخالفت برخاست و اعلان کرد که حکومت حق شخصی و فردی نیست. این دعوت، بنیادهای حکومت اجتماعی و استخدام متقابل را نیرومند ساخته و به عقل جمعی و قرارداد مشترک، اعتبار بخشید. علامه معتقد است دین اسلام و آیات قرآن کریم، ملک اجتماعی را تقریر کرده و از آن دفاع به عمل آوردند (همان، ج ۲، صص ۱۲۲-۱۲۵).

مسأله سوم: شالوده‌های قدرت سیاسی و اعتباریات اجتماعی

عقل، دین، قرارداد مشترک و عدالت اجتماعی، پایه‌های اصلی ملک اجتماعی در تفکر علامه هستند. به باور وی ملک یا قدرت سیاسی پس از اعتبار ورزیدن اجتماعی انسان شکل می‌گیرد. عقل، چنین اعتباری را وضع می‌کند، دین آن را تقویت کرده یا در اصلاح و تکامل آن می‌کوشد، قرارداد مشترک، بقای آن را تضمین می‌کند و عدالت موجب تداوم اجتماع شده و بدان نظام و ثبات می‌بخشد. ملک و اجتماع نزد علامه از حیات جمعی انسان‌ها بر می‌خیزد. انسان‌ها با تحلیل عقل آن را بر هرچومرج ترجیح داده‌اند. وظیفه دین و پیامبران، هدایت و اصلاح اجتماع و ملک است. تربیت جوامع و انسان‌ها بر عهده دین می‌باشد، از این رو باید میان این دو، یعنی تأسیس ملک یا قدرت سیاسی توسط مردم و هدایت و اصلاح و تکمیل و تربیت انسان‌ها و اجتماع توسط پیامبران و دین، تفکیک قائل شد (همان، ج ۳، صص ۱۲۲-۱۲۴).

پایه اصلی قدرت سیاسی نزد علامه، عقل جمعی و زندگی انسان‌هاست. بشر به حکم رفع آشفتگی و نظام بخشیدن به حیات اجتماعی، به زندگی جمعی و سپس ملک روی آورد و برای آن احکام و ویژگی‌هایی تدوین کرد. قدرت سیاسی به حکم عقل، ضرورت اصلی زندگی اجتماعی است، بنابراین اعتبار ملک به اعتبار اجتماع وابسته است. قدرت سیاسی یا تابع اراده شخصی است که به ملک جائزانه و استبداد مؤدی می‌شود و یا تابع رأی و حکم عقلی و اجتماعی است که به ملک اجتماعی منتهی می‌گردد. عقل، ملک اجتماعی را برای نفع جمعی، مصلحت عموم و پیشرفت اعتبار کرده و آن را بر سایر اشکال قدرت سیاسی ترجیح داده است. بنابراین ملک اجتماعی در وهله اول، انسانی است و به همین دلیل پایه‌های اجتماعی و جمعی دارد و تدبیر و نظام آن بر مبنای عقل جمعی و به تعبیر علامه مشورت اجتماعی و شورا خواهد بود (همان، ج ۱۸، ص ۶۳). علامه دو مسأله ملک اجتماعی و نسبت آن با شریعت و نیز جایگاه عقل و مشورت جمعی را به خوبی و با دغدغه‌ای خاص مورد بررسی و توجه قرار می‌دهد. نخست آنکه علامه از ملک اجتماعی یا انسانی سخن گفته و هیچ‌جا از عبارت ملک دینی تعبیری ندارد.

حتی علامه در تفسیر *المیزان* از اسلام نیز با عنوان دین اجتماعی یا دینی که صبغه و شاکله اجتماعی دارد یاد می‌کند (همان، ج ۴، ص ۱۲۲). دیگر اینکه ملک اجتماعی را قابل تغییر بر اساس نیازهای انسانی و تحولات حیات جمعی می‌داند، درحالیکه آموزه‌های دینی ثابت و غیرمتغیرند. مسأله سوم این است که بنیاد ملک اجتماعی، نه بر دین یا آموزه‌های شریعت بلکه بر استخدام متقابل و عقل جمعی و اعتباریات انسانی استوار است، بنابراین قدرت سیاسی، سراسر بشری است و در چارچوب روابط متقابل و قرارداد مشترک شکل می‌گیرد. چهارم آنکه دین و بعثت انبیاء نه برای تقویم و شکل‌دهی بلکه برای اصلاح و تکامل ملک اجتماعی و تربیت انسان‌ها است. دین به تعبیر علامه انسان‌ها را به نظام عادلانه، روابط و مناسبات اجتماعی و زندگی جمعی دعوت می‌کند، اما خود ملک اجتماعی از شئون اجتماعی و انسانی است (همان، ج ۳، ص ۱۴۸).

با این تمهیدات باید تأکید کرد که علامه «ملک اجتماعی دینی» را می‌پذیرد، ولی تعریفی از این نسبت به دست می‌دهد. اجتماع و سپس ملک را عقلانی دانسته و خاستگاه آن را بشر تلقی می‌کند، بنابراین می‌گوید حکومت متعلق به انسان است، اما دینی بودن ملک از آن‌روست که انسان‌های این ملک، دیندار یا مسلمان‌اند و حاکم یا حاکمانش دیندار بوده و هم در صدد مقابله با ملک فردی و استبدادی و جور و ظلم‌اند و بالأخره می‌کوشند تا ضمن دفاع از دین، آموزه‌های دینی را در جامعه محقق نمایند. به باور علامه تحقق عدالت اجتماعی و تداوم آن با پشتوانه دین میسرتر بوده و داعیه اصلی دین نیز مبارزه با استبداد و ستم و دفاع از عدالت و حقوق انسانی است (همان، ج ۹، ص ۱۱۵). علامه بحثی را راجع به بیعت، شورا و مشورت در ملک اجتماعی طرح می‌کند که نوشته مستقلی را می‌طلبد، ولی باید دانست که مراد وی از مشورت، تنها اهل حل و عقد یا گروه و طبقه‌ای خاص نیستند؛ بلکه با توجه به صبغه اجتماعی بودن قدرت سیاسی، شورا یعنی مراجعه به آراء عموم شهروندان یا افراد انسانی در آن حکومت است.

اعتباریات و روابط تولیدی یا غیرتولیدی

می‌دانیم مهم‌ترین ویژگی ادراکات حقیقی، استنتاج از یکدیگر است. معلومات تصدیقی واجد نوعی از رابطه و پیوستگی هستند که به توالد و بارآوری مادی شباهت دارند. تصدیقات منفک از یکدیگر نبوده و همچون رشته‌ها و رج‌های فرش، ساختاری بافتاری دارند، اما اعتباریات از این خصلت برخوردار نیستند. علامه معتقد است این ادراکات و معانی چون زائیده عوامل احساسی هستند، دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند. همانطور که یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌توان اثبات کرد، بنابراین تقسیمات معانی حقیقیه مانند تقسیم به بدیهی و نظری و یا به ضروری و ممتنع و ممکن درباره اعتباریات صادق نخواهد بود. گرچه می‌توان قائل به روابط تولیدی میان اعتباریات بود (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، بی‌تا، صص ۲۸۹-۲۹۱).

ارتباط توالدی به چه معناست؟ شاید بتوان دو ویژگی اساسی را در ارتباط تولیدی لحاظ کرد:
الف) ساختار منسجم پدیدآوری تصدیقات و گزاره‌ها؛

ب) ابتناء فکر بر معلومات پیشین

اگر فرایند شکل‌گیری گزاره‌ها را نظام‌مند بدانیم، باید قائل شویم که این روند در درون شبکه‌ای از باورها، برهان‌ورزی‌ها و استنتاج‌ها پدید می‌آید. ذهن آدمی اتفاقی واجد معلومات نمی‌شود. گزاره‌ها در روند طبیعی شکل‌گیری به مصاف تصدیقات نوظهور می‌روند و پس از پذیرش سنخیت یا سنخیت بخشی، آنها را پذیرفته و به تدریج ساختاری که شاکله بافتار را دارد، پدید می‌آورد. پس در ادراکات حقیقی با شبکه‌ای منسجم و نظام‌مند از گزاره‌ها که به واسطه سنخیت و بارآوری در هم بافته شده‌اند، مواجه هستیم. به علاوه ذهن آدمی می‌تواند از معلومات پیشین برای فهم و پذیرش مجهولات بهره برده و بدین‌سان ادراکات را گسترش دهد. این گسترش نه ابداعی است و نه بدون نظام خواهد بود. انسان به واسطه تصرف و بهره‌بردن از معلومات پیشین ذهن است که می‌تواند توسعه‌ای را در معلومات سامان داده و واجد ادراک یا ادراکات جدید شود. سنخیت و پیوند معلومات قبلی با بعدی که از طریق عمل ذهنی و تفکر حاصل شده به توالد و بارآوری شباهت دارد، از این‌رو مدعی می‌شویم که میان ادراکات حقیقی، ارتباط تولیدی برقرار است. این در حالی است که میان اعتباریات و ادراکات حقیقی چنین رابطه‌ای را نمی‌توان شکل داد.

اعتباریات محصول احساسات آدمی برای دست یافتن به اغراضی‌اند. این احساسات هم می‌توانند تغییر یابند و هم فاقد ویژگی برهانی بوده و با خصلت درونی - روانی یا احساسی در تناسب‌اند. به عبارت دیگر گزاره‌های برهانی از ویژگی‌هایی همچون ضرورت، کلیت و نیز ذاتی بودن و بالأخره استنتاجی بودن برخوردارند، در حالیکه به باور علامه اعتباریات این ویژگی را ندارند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵). علامه در *نهایة‌الحکمه* تصریح می‌کند که میان قضایایی که از ضرورت و کلیت برخوردارند و قضایایی که فاقد آنها هستند، نمی‌توان رابطه تولیدی ایجاد کرد (طباطبائی، *نهایة‌الحکمه*، ۱۳۸۵، ص ۲۷۷)

اعتباریات به دلیل اینکه در معرض دگرگونی بوده و از احساسات متغیر آدمی سرچشمه می‌گیرند، نمی‌توانند واجد ذاتیت باشند. امر ذاتی همواره باید از ثبات برخوردار باشد. ادراکات حقیقی این ویژگی را دارند، اما اعتباریات به لحاظ خصلت دگرگونی‌پذیری، ثباتی ندارند. ضرورت هم با یقین و هم با تغییرناپذیری در پیوند است. اعتباریات نه از یقین برخوردارند (یقین چیزی جز ثبات محمول برای موضوع نیست. در حقیقی این ثبات وجود دارد بخلاف اعتباریات) و نه در آنها محمولات نسبت به موضوع واجد ثبات و دوام هستند. این مطلب را علامه در «برهان» می‌آورد (طباطبائی، برهان، ۱۳۸۷، صص ۱۱۱-۱۱۳). هرچه واجد ذاتیت و ضرورت نباشد، بی تردید کلیت نیز نخواهد داشت. با این توضیح روشن شد که دو تفاوت اساسی میان ادراکات حقیقی و اعتباریات در خصوص رابطه توالدی وجود دارد:

الف) میان ادراکات حقیقی رابطه توالدی است بخلاف اعتباریات. این ویژگی سبب می‌شود که اعتباریات را نتوان از گزاره‌های حقیقی استنتاج کرد، گرچه عکس آن نیز صادق است. یعنی به هیچ‌روی

نمی‌تواند مقدمات حقیقی شکل داد و از آن اعتباریات را نتیجه گرفت یا از مقدمات اعتباری، نتیجه‌ای حقیقی به دست آورد. از این رو با دو قلمرو کاملاً متفاوت روبرو هستیم. تعبیر علامه در استدلال به این مطلب این است که ادراکات حقیقی منشأ در واقع دارند، در حالیکه اعتباریات خاستگاه‌شان احساسات آدمی‌اند. حقایق با برهان و یقین در پیوند هستند، اما اعتباریات تابع احساس و نیازهای درونی اعتبارکننده است، از این رو دائماً در حال دگرگونی است (طباطبائی، اصول فلسفه، بی تا، ۲۹۰)

ب) هیچ یک از احکام ادراکات حقیقی، بر اعتباریات صدق نخواهد کرد. مبنای ادراکات حقیقی، برهان‌ورزی و استنتاج است از این رو؛ امتناع تسلسل و دور، ابتناء استنتاجی‌ها بر بدیهیات، تفاوت بدیهیات اولی از ثانوی، نقش کلیدی اولیات در رسیدن به معرفت یقینی، امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، امتناع تقدم شیء بر نفس و نظایر آن روبرو هستیم، در حالیکه محال نیست که در اعتباریات هیچ کدام از این احکام جاری نباشد. می‌تواند در اعتباریات اجتماع مثلین یا ضدین را دید و شاهد موضوع بدون عرض یا تقدم معلول بر علت بود (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۳۷۴، ج ۱ و ۲، ص ۱۷۳).

نتایج معرفتی اعتباریات در علوم انسانی

دغدغه‌های کنونی متفکران ایرانی در باب علوم انسانی گرچه به فرجام نرسید و شاید گاهی به بیراهه می‌رود، اما در خور توجه است. بیشترین کشمکش در این حوزه نه بر سر روش‌ها یا رویکردها بلکه در باب پارادایم‌ها و نسبت آن با مواضع معرفت‌شناسانه و پیوندش با ساحات هستی‌شناسی است. به‌طور کلی در علوم انسانی با چهار پارادایم اساسی مواجه هستیم:

الف) پارادایم متافیزیکی؛

ب) پارادایم اثبات‌گروانه؛

ج) پارادایم هرمنوتیکی؛

د) پارادایم انتقادی

با توجه به مناقشات صورت گرفته در دو پارادایم سوم و چهارم می‌توانیم رویکردی بدیع از طرحی در علوم انسانی بر اساس نظریه اعتباریات علامه طباطبائی، عرضه نماییم. سه پرسش اصلی در علوم انسانی نسبت به سایر پرسش‌ها متمایز است:

۱. پرسش نخست: نسبت این علوم با نیازهای بنیادین انسان چیست و چه تمایزی با علوم طبیعی دارد؟

۲. پرسش دوم: علوم طبیعی با معرفت علمی و قطعی مواجه است. علوم انسانی چگونه با علوم اعتباری که برخاسته از احساسات طبیعی و درونی انسان می‌باشد پیوند دارد؟

۳. پرسش سوم: با توجه به سه ویژگی‌ای که علامه درباره اعتباریات برشمرد، یعنی فقدان ذاتیت، کلیت و ضرورت؛ چگونه می‌توان از این ویژگی‌ها در پی‌ریزی علوم انسانی سازگار با نیازهای متنوع با توجه اهداف و اغراض مطلوب بهره برد؟

پارادایم هرمنوتیکی بر نقش کنشگران، افق و زیست جهان آدمی، سنت و تاریخ، زبان و زبانمندی، گسترش جهان مفسر یا آدمی به مرزهای گذشته و موارث و ودایع و جذب آن جهت امروزین ساختن سنت، تأکید بر رابطه من- تو و اهتمام بر تاریخ مؤثر و آگاهی از تاریخ اثرات، تعامل بین کنشگران، تجربه زیسته و حیات و زندگی آدمی و بالأخره توجه به نیازهای متنوع و تغییرپذیر انسان پای می‌فشارد. این رویکرد از تمایزاتی در ساحت هستی‌شناسی برخوردار است که مهمترین آن نقش انسان و اغراض او در ظهور دادن پدیدارهای اجتماعی، تعامل انسان‌ها در زندگی جمعی برای دست یافتن به اهداف، گسست از استخدام یکطرفه و سود فردی و توجه به قوانین و نظامات مطلوب اجتماعی و منافع گروهی و جمعی و تأکید بر عقل جمعی در رفتارها، قوانین و نظامات می‌باشد. آنچه در این دیدگاه از اهمیت اساسی‌تری برخوردار است. نقش کنشگران در شکل‌دهی روش‌ها و علوم به منظور دستیابی به اهداف اجتماعی است.

رویکرد انتقادی نیز به انسان، اقتضائات و نیازهای متنوع او، اعتباریات آدمی و نقش آن در زندگی اجتماعی، انسانی‌بودن حیات و قوانین، بالش و پرورش توانش انسانی و ضرورت تغییرات در حیات اجتماعی توجه جدی دارد. در این دیدگاه عبور از نفع و عمل فردی و اهتمام به منافع و مصلحت جمعی و نقش کنش‌های جمعی در روابط متعادل و عادلانه اجتماعی حائز اهمیت است.

با توجه به نکات اجمالی فوق می‌توانیم نتایج مهمی را در حوزه علوم انسانی بر اساس ادراکات اعتباری علامه طرح کنیم:

۱. مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی در علوم انسانی تفاوت بنیادینی با سایر علوم به‌ویژه علوم طبیعی دارد. عدم‌التفات به این تمایزات ممکن است ما را به خلط مهملکی به نام «شباهت‌سازی دستاوردها و نتایج» در دو علوم سوق دهد. خلطی که در ایران کمابیش وجود دارد. بسیاری به نادرست باور دارند که باید تلاش‌هایی صورت پذیرد تا علوم انسانی همانند سایر علوم به نتایجی ملموس و عینی و حتی سودآور (با عنوان تجاری‌سازی علوم انسانی) دست یابد. گاهی از کارآمدی علوم انسانی به‌مثابه نتایج علوم تجربی سخن به میان می‌آید.

۲. علوم انسانی اساساً بشری و دستاورد عقل جمعی است. تا زمانی که نیازها و پرسش‌های آدمی به‌درستی فهم نشود نمی‌توان تحلیلی صحیح از کنش‌ها و رفتارهای انسان در توجه به زندگی اجتماعی و استخدام منابع و ابزارها برای دستیابی به اغراض خاص به دست داد. انسان نیازهای متنوع و البته دگرگون‌پذیر دارد. از سوی دیگر نمی‌تواند همه آنها را اشباع نماید، بنابراین در دستیابی به اهداف خاص برخی از آنها را بر دیگری ترجیح می‌دهد. این ترجیح را بنا بر حکم عقل جمعی صورت می‌دهد. انسان فرا می‌گیرد که حیات جمعی با نظامات و الزامات اجتماعی سازگار است از این‌رو با تعدیل در نفع فردی، منافع جمعی را اساس حیات اجتماعی قرار می‌دهد. این نظامات به‌تمام اعتبارات بشری است، گرچه دین می‌تواند در اصلاح یا تکمیل آن نقش داشته باشد. سخن‌گفتن از بشری بودن علوم انسانی آنچنان اهمیت دارد که فهم آن می‌تواند بسیاری از معضلات کنونی در این باب را حل نماید و فقدان آگاهی از آن، سبب انسداد افزون‌تر خواهد شد.

۳. علوم انسانی منشأ یافته از نیازهای تغییرپذیر انسان است، از این رو فاقد ذاتیت، کلیت و ضرورت است. این فقدانها نه نقیصه بلکه خصلتی پراهمیت و بنیادین است. با توجه به دیدگاه علامه که اعتباریات اجتماعی را فاقد این سه اصل می‌داند، می‌توان از آن در ویژگی خاص علوم انسانی بهره برد که مطابق با سنت، فرهنگ، زبان و تاریخ، ودایع و مآثر و بالأخره اغراض و اهداف، دگرگونی می‌یابد.

علامه اعتباریات را تابع غایات و ارزش‌ها دانسته و ازسویی این غایات را تحت‌تأثیر نیازهای او می‌داند. انسان به باور علامه موجودی است که برای حرکت استکمالی خود، دست به تصرف و استخدام می‌زند. لازمه این تفکر و کنش، نظامی از دانش‌هاست که هم با نیازها و هم با غایات او سازگار باشد. این علوم، بی‌تردید علوم عملی یا اعتباریات اجتماعی است. اعتباریات هم واسطه‌ای برای برقراری پیوند انسان با جهان عینی و واقعی است و هم این اعتباریات اعم از اخلاقی، حقوقی، اجتماعی یا حتی فردی، با نظام معرفتی و مابعدالطبیعی او نسبت دارد. به هر روی نیازهای انسان متنوع و در عین حال دگرگون‌پذیر است. علوم اعتباری علمی هستند که هم با توجه به این نیازها شکل گرفتند و هم در دستیابی انسان به اغراض و اهداف مؤثرند. درک این مسئله می‌تواند ما را به واقع‌گرایی در علوم انسانی رهنمون کرده و از افراطها جلوگیری نماید.

۴. موضوع علوم انسانی، انسان و مناسبات فردی و جمعی اوست. مراد از انسان همان تفکر و اندیشه‌ورزی است. تعاریف اساسی علامه از انسان، زندگی اجتماعی، عقل جمعی، استخدام، اختصاص و اجتماع، رابطه غلبه و تصرف یکسویه و روابط جمعی، متعادل و عادلانه و بالأخره نسبت میان نیازهای انسان با غایات و اغراض او در سیر استکمالی، زمینه‌های اصلی نظریه‌پردازی درباره علوم انسانی است. علوم انسانی با عقل و تعقل انسانی از یکسو و با زندگی اجتماعی و مناسبات جمعی از سوی دیگر روبروست. انسان چاره‌ای جز اعتبار کردن اصولی که با زندگی و روابط او در پیوند است، ندارد. علوم اعتباری بنیان نیازها و اهداف انسان در انجام رفتارها و کنش‌ها در نیل بدان را شکل می‌دهند. سه ساحت بشری بودن علوم انسانی، منطبق بودن این علوم با نیازها و پرسش‌ها و اغراض و غایات و بالأخره متغیر بودن علوم، اساسی‌ترین وجه در مطالعه نسبت میان ادراکات اعتباری و علوم انسانی است. **اولاً؛** این مطالعه می‌تواند ما را در اتخاذ پارادایمی از پارادایم‌های چهارگانه مدد رساننده و میزان سازگاری آن را با دغدغه‌های ما در علوم انسانی سامان دهد. **ثانیاً؛** مدل و رویکرد پژوهش در علوم انسانی حسب ایضاح‌های مفهومی و تمایزات اساسی را موجب می‌شود. **ثالثاً؛** جایگاه عقل و تعقل بشری در شکل دهی و انتقال بخشی علوم انسانی را معین می‌سازد و **رابعاً** به ما کمک می‌کند تا تغییراتی اساسی در علوم انسانی حسب خاستگاه معرفتی، نیازهای انسان مسلمان و غایات و اهداف او صورت دهیم.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی نه در واکنش به جریانات فکری دهه بیست و سی و نه به منظور پاسخ به شکاکیت بلکه به مثابه طرحی بدیع، نظریه اعتبارات را تدوین کرد. ادراکات اعتباری در افتراقی از ادراکات حقیقی، بخشی از نظام معرفتی است که تا پیش از علامه در فلسفه اسلامی پیشینه‌ای ندارد. گرچه فیلسوفان اسلامی از اعتباریات بالمعنی‌الاعم (معقولات ثانیه) سخن گفته‌اند، اما اعتباریات بالمعنی‌الاخص (یا اعتباریات اجتماعی) از ابتکارات بدیع علامه طباطبائی محسوب می‌شود. اعتباریات که در آثار مختلف علامه به‌ویژه در *المیزان*، *اصول فلسفه*، *برهان*، *رساله اعتباریات* مطرح شد، عمدتاً ناظر به ساحات اجتماعی و عملی است اما در عین حال بخش مهمی از معرفت‌شناسی است. علامه در مقاله‌های *سوم تا پنجم اصول فلسفه* از ادراکات حقیقی و در *مقاله ششم* از ادراکات اعتباری سخن به‌میان آورده است. اعتباریات نه همچون حقیقی رابطه توالدی و استنتاجی دارند و نه برهانی‌اند.

اساس طرح اعتباریات، نظریه انسان‌شناسی علامه طباطبائی است. این نظریه هم می‌تواند به شناخت صحیح از انسان، نیازها و پرسش‌ها و نیز غایات و اهداف او کمک کند و هم اسباب شکل‌گیری نظامات جمعی و زندگی اجتماعی، بنیان‌های حقوق و اخلاق جمعی را شرح دهد. نتایج معرفتی اعتباریات را هم می‌توان در مسأله ملک و حکومت اجتماعی ملاحظه کرد که قدرت سیاسی را امری انسانی برمی‌شمارد و هم در کشمکش‌های امروزی علوم انسانی دید. اعتباریات حسب تنوع و تغییرپذیری نیازهای انسانی، متغیرند. آدمی از اعتباریات، ضرورت کنش‌ها را وضع می‌کند. بدون وجوب، هیچ فعلی از انسان صادر نخواهد شد لذا اعتباریات واسطه و پلی میان دو جهان حقیقی زیستی می‌باشند. زندگی اجتماعی بدون اعتباریات بی‌معنا است. انسان‌ها دارای حرکت استکمالی‌اند. این حرکت نیازمند اعتباریاتی است که با توجه به نیازها و پیوند آن با اغراض، شکل می‌گیرد. جامعه ساده از اعتباریات اندکی برخوردار است، اما جوامع پیشرفته واجد اعتباریات به مراتب افزونترند. بدون اعتباریات زندگی جمعی و روابط متعادل، متعامل و عادلانه ممکن نیست. نظامات اخلاقی و حقوقی و نیز سیاسی برخاسته از این اعتباریات است. با درک بشری بودن قدرت سیاسی و بنیادهای علوم انسانی، می‌توان از اعتباریات در فهم این حوزه‌ها و بنیان‌ها بهره برد و معضله‌های کنونی را بهتر تحلیل کرد و نقش انسان را در آنها نیرومندتر ساخت. اعتباریات، قلمروی روشن از درک مناسبات و روابط اجتماعی انسان، نیازهای اساسی آدمی، اهداف و اغراض او در حرکت استکمالی و بالأخره چارچوبی نیرومند از نظریه‌پردازی در علوم انسانی، اخلاق و قدرت سیاسی عرضه می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. (ر.ک: *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مطهری، ج ۲، چاپ اول، قم، دارالعلم، ۱۳۵۰،

ص ۳۹۵)

۲. (ر.ک: فارابی، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه سیدجعفر سجادی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، تابستان ۱۳۷۹، فصل ۲۶، صص ۲۰۵-۲۰۷).

فهرست منابع

قرآن کریم

- نهج البلاغه** (۱۳۹۲) ترجمه محمد دشتی، انتشارات پیام عدالت، چاپ دوم، خطبه ۲۱۶.
طباطبائی، سید محمدحسین، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، شرکت سهامی عام، بی تا a، بی جا، صص ۳۱۷-۳۱۸.
- (۱۳۶۷) **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، مقدمه و پاورقی از مرتضی مطهری، قم: انتشارات صدرا، ج ۲.
- (۱۳۵۰) **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، مقدمه و پاورقی مطهری، ج ۲، چاپ اول، قم: دارالعلم، ص ۳۹۵.
- (۱۳۶۷) **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، چاپ پنجم، تهران: صدرا، ج ۲، ص ۱۸۱.
- (۱۳۶۹) **انسان از آغاز تا انجام**، ترجمه صادق آملی لاریجانی، بی جا، الزهراء.
- (۱۳۷۱) **انسان از آغاز تا انجام**، ترجمه صادق لاریجانی، تهران: الزهراء، ص ۴۶.
- (۱۳۷۴) **تفسیرالمیزان**، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۶۸.
- (۱۳۷۵) **ترجمه و تفسیرالمیزان**، محمدباقر موسوی همدانی، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲، ص ۱۷۴.
- (۱۳۸۳) **تفسیرالبیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن**، ترجمه اصغر ارادنی، قم: دفتر تنظیم و نشر آثار علامه طباطبائی، ج ۲، ۱۳۸۳، صص ۱۹۱-۱۹۳.
- (۱۳۸۵) **نهایه الحکمه**، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ص ۲۷۷.
- (۱۳۸۷) **برهان**، ترجمه و تصحیح مهدی قوام صفری، قم: بوستان کتاب، ص ۱۱۵.
- (۱۴۲۸ق) **مجموعه رسائل سبعة**، الصباح الربیعی، قم: شارع معلم، ص ۳۵۱.
- فارابی، (۱۳۷۹) **اندیشه های اهل مدینه فاضله**، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، فصل ۲۶، صص ۲۰۵-۲۰۷.