

رویکردهای سه‌گانه روش شناختی در مطالعات
علوم اجتماعی و مقایسه آن با نظریه ادراکات
اعتباری علامه طباطبائی

علی امیدی*

چکیده

بعضا برخی مضامین اندیشه‌های فلسفی جدید را می‌توان در آثار فلاسفه بزرگ ایران زمین جستجو کرد. در یک تقسیم‌بندی با مسامحه، مهم‌ترین تحول معرفت‌شناختی انسان را می‌توان به اثبات‌گرا، فرا اثبات‌گرا و تکوین‌گرا تقسیم کرد. فلسفه "علامه طباطبائی" هرچند با این سه رویکرد تفاوت اساسی دارد، ولی واجد برخی از مضامین آنها می‌باشد. یکی از نوآوری‌های فلسفه علامه، «نظریه اعتباریات» است که به نظر می‌رسد، دارای وجوه تشابه با رویکردهای فرا اثبات‌گرایی و تکوین‌گرایی باشد که این مقاله آن را می‌کاود. جمع‌بندی مقاله حاضر این است که هرچند علامه برای برخی پدیده‌های اجتماعی شأن اعتباری قائل است، ولی معرفت بر این پدیده‌ها را نسبی نمی‌داند و امکان شناخت بی‌طرفانه برای پدیده‌های اجتماعی اعم از عینی و اعتباری قائل است؛ از این جهت اندیشه علامه از اندیشه‌های پساتجددگرایی زاویه می‌گیرد.

واژگان کلیدی: نظریه اعتباریات علامه طباطبائی، اثبات‌گرایی، فرااثبات‌گرایی، تکوین‌گرایی.

*. استادیار علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان. al.omidi@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۳/۱۳؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۳/۰۲/۰۱]

مقدمه

در محافل فلسفی، هر از گاهی عنوان می‌شود که فلسفه علامه طباطبایی از چنان جامعیتی برخوردار است که می‌توان رگه‌های اندیشه‌های فرا نظری جدید مانند پسا اثبات‌گرایی (post-positivism) و تکوین‌گرایی (constructivism) را در آن جستجو کرد. همگان اذعان دارند که تکاپوی علامه طباطبایی در نمودن ضعف‌های معرفت‌شناسانه مارکسیسم یکی از تلاش‌های «مسأله‌محور» ایشان به‌شمار می‌آید که در جهان مدرن و در عرصه معرفت‌پژوهی نمودار شده بود. "علی پایا" معتقد است که بحث پرمضمون مرحوم علامه طباطبائی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم در باب «اعتباریات» حدود ۲۰ سال پیش از آن صورت گرفت که "دیوید لوییس"، فیلسوف آمریکایی در کتاب اعتباریات (Conventions) در مغرب زمین آن را مطرح کرد. به نظر وی، مرحوم طباطبائی همچنین حدود ۴۰ سال پیش از آن که امثال "جان سرل" بحث مربوط به برساختن اجتماعی واقعیت و نسبت معرفتی ما را با این برساخته‌ها مطرح کنند، به این موضوع توجه و درباره آن نکات درخوری را عنوان کرده است (پایا، ۱۳۹۱). برخی دیگر نیز معتقدند علامه طباطبائی نظریات اعتبارات را در مواجهه با جریان اثبات‌گرایی فلسفه غرب مطرح کرد.

با وجود این، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی یکی از مسائل مهم فرانظری می‌باشد که در هر مکتب فلسفی مورد توجه است و فلسفه علامه از آن مستثنی نیست. در معرفت‌شناسی، چگونگی اکتساب و امکان حصول آن و همچنین صحت و سقم معرفت، مورد پرسش واقع می‌شود. اگر هستی‌شناسی به‌دنبال این است که چه چیزی وجود دارد و مظاهر آن چیست؛ معرفت‌شناسی از چگونگی معرفت به آن هستی می‌پرسد. بدین ترتیب درحالی‌که هستی‌شناسی راجع امر واقع (The fact) و ماهیت وجودی پدیده‌های اجتماعی و فیزیکی است، معرفت‌شناسی راجع به فاعل شناسا (subject) می‌باشد. معرفت‌شناسی علمی است که درباره شناخت‌های انسان، ارزشیابی انواع و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۴). از این رو ضرورت معرفت‌شناسی بدین جهت است که دستیابی به جهان‌بینی جامع و فراگیر، بلکه هر نوع نگرشی، بر مباحث زیربنایی و زیرساختاری معرفتی مبتنی خواهد بود (مطهری، ۱۳۶۸، صص ۱۳-۱۶).

مهم‌ترین رهیافت‌های مطرح در مقوله معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی علوم اجتماعی را می‌توان به سه دسته اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم)، فرااثبات‌گرایی (پساپوزیتیویسم یا پسامدرنیسم) و تکوین‌گرایی (یا سازه انگاری) تقسیم کرد. در میان محققان اختلاف است که مکتب تکوین‌گرایی اساساً تحت رهیافت مستقلی قابل تقسیم‌بندی است یا نه؛ ولی این مقاله آن را در دسته مستقلی قرار می‌دهد. فرضیه نگارنده این است که در دنیای اسلام، علامه طباطبائی با ارائه نظریه اعتبارات یک افق جدیدی در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی علوم انسانی باز کرده است که در مواردی با مباحث فرااثبات‌گرا و تکوین‌گرا همپوشانی دارد؛ نگارنده خصوصاً این همپوشانی را با مکتب تکوین‌گرایی قابل توجه می‌داند، ولی معتقد است فلسفه

علامه از جهت معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی با هر سه رویکرد متفاوت است. در این مقاله، دیدگاه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی رویکردهای سه‌گانه مذکور بطور مختصر شرح داده می‌شود و سپس با بیان دیدگاه علامه در خصوص اعتبارات، نقاط پیوند برقرار شده میان رویکردهای مزبور، خصوصاً تکوین‌گرایی و نظریه علامه در پایان مقاله نشان داده می‌شود.

رهیافت‌های عمده مطالعات علوم اجتماعی: اثبات‌گرا، فرا اثبات‌گرا و تکوین‌گرا

در یک تقسیم‌بندی تقلیل‌گرا، مهم‌ترین رویکردهای معرفتی انسان را می‌توان به اثبات‌گرا، فرااثبات‌گرا و تکوین‌گرا تقسیم کرد. معرفت‌شناسی اثبات‌گرا، قائل به امکان شناخت، وجود قوانین عام تغییر ناپذیر، عینی و قابل کشف، نفی دانش پیشینی و کاربرد خرد و تجربه در شناخت است و اما در مقابل آن نیز معرفت‌شناسی فرا اثبات‌گرا و پست مدرن، قائل به عدم امکان شناخت بیطرفانه و عدم وجود قوانین عام تغییرناپذیر و عینی است و واقعیت را امری نسبی می‌داند. با این ادعا هر کدام از معرفت‌شناسی اثبات‌گرا و فرا اثبات‌گرا به‌گونه‌ای می‌کوشند که به ترتیب یا جهان اجتماعی را به ابعاد مادی آن تقلیل دهند و یا با تقلیل کنش انسانی به امری مطلقاً گفتمانی و معنایی و با تأکید بر رابطه قدرت و گفتمان به نتایج دیگری می‌رسند که براساس آن امکان نیل به شناخت فی‌الواقع اساساً نفی می‌گردد.

اثبات‌گرایی بر «هستی‌شناسی بنیادگرایانه» (Foundationalist ontology) استوار است. از این‌رو معتقد است جهان، مستقل از شناخت ما از آن وجود دارد. بدین ترتیب علوم طبیعی و علوم اجتماعی قابل قیاس‌اند. می‌توان با استفاده از یک نظریه که فرضیه‌ای را فراهم می‌کند، یعنی از راه مشاهده مستقیم، آزمون‌پذیر باشد، روابط قاعده‌مندی بین پدیده‌های اجتماعی برقرار نمود. از این دیدگاه، ساختارهای ژرفی که مشاهده پذیر نباشند، وجود ندارند. به‌طور معمول، اثبات‌گرایی ادعا دارد که هیچ دوگانگی (Dichotomy) بین ظاهر (Appearance) و واقع (Reality) و شناسنده و شناخت‌شونده وجود ندارد؛ جهان واقعیت دارد و برساخته‌ای اجتماعی نیست. از این‌رو شیوه‌های تجربی می‌تواند به‌عنوان آزمونی مستقل برای بیان معتبر بودن یک نظریه در اختیار باشد (Furlong, and Marsh, 2002, p.22).

در اثبات‌گرایی، به‌ویژه طرفداران شاخه «پوزیتیویسم منطقی» قائل به اصل «تحقیق‌پذیری» می‌باشند. بدین معنی که تنها گزاره‌هایی دارای معنی می‌باشند که برای آنها ما به‌ازای خارجی به‌دست آید (باربور، ۱۳۶۲، صص ۲۷۸-۲۷۹). "راسل" در این باره، پای انطباق گزاره‌های بسیط را با عالم خارج پیش کشیده است که این نظریه به «اتمیسیم منطقی» معروف است (راسل، ۱۳۴۸، صص ۶۵-۷۱). البته، او این گزاره‌ها را سنگ بنای جملات مرکب معنی‌دار دانست و بدین‌گونه معنی‌داری را برآیند تحقیق‌پذیری شمرد، نه خود آن را. همزمان با راسل، می‌توان از رساله «منطقی-فلسفی» ویتگنشتاین نام برد که سرمشق مهم دیگری به دست پوزیتیویسم منطقی داد (ویتگنشتاین، ۱۳۷۹، صص ۴۲؛ مگی،

۱۳۷۷، صص ۵۳۶-۵۳۷). علاوه بر این پوپر نیز در مقابل اصل تحقیق‌پذیری به اصل ابطال‌پذیری قائل شد که بر اساس آن، معنی‌داری وصف گزاره‌هایی است که چه از راه حس و چه از راه منطق، قابل نقض و به عبارت دیگر همچنان که محتمل صدق است، محتمل کذب باشد و تنها در این صورت این گزاره‌ها علمی خواهد بود (پوپر، ۱۳۶۳، صص ۶۷-۷۰).

طبق تعریف معرفت‌شناسان اثبات‌گرا، معرفت عبارت است از: «باور صادق موجه» True Justified Belief^۱ نظر آنان وقتی می‌توان گفت «آ» (فاعل شناسا Subject) می‌داند که «ب» (گزاره Statement) صادق است، که سه شرط احراز شده باشد: اولاً «ب» صادق و مطابق با واقع باشد؛ ثانیاً «آ» باور داشته باشد که «ب» و به عبارت دیگر «آ» به مطابقت «ب» با واقع یقین داشته باشد؛ ثالثاً باور «آ» به «ب» موجه باشد؛ یعنی «آ» بتواند با سبب استدلالی نشان دهد که از چه راهی به این باور رسیده است، به دیگر سخن باور او نتیجه استدلال بوده باشد (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۱۳۰).

برای اثبات گرایان، هدف علوم اجتماعی، صدور «احکام علی» (Causal statements) است؛ از این نظر برقرار کردن روابط علی میان پدیده‌های اجتماعی، امکان‌پذیر است و باید در این راستا کوشش نمود. همچنین استدلال می‌کنند که پرسش‌های تجربی را - که دربارهٔ چیستی‌اند - می‌توان از پرسش‌های هنجاری - که به آنچه باید باشد مربوط‌اند - جدا کرد. بنابراین هدف علوم اجتماعی، جستجوی پرسش‌های تجربی است؛ در حالیکه فلسفه، متافیزیک یا مذهب به دنبال پرسش‌های هنجاری‌اند. از آنجا که می‌توان پرسش‌های تجربی را از هنجاری جدا ساخت، برای علوم اجتماعی، امکان عینی بودن و رهایی از ارزش‌ها وجود دارد (Furlong, and Marsh, 2002, pp.22- 23).

رهیافت اثبات‌گرایی با سه ویژگی اساسی شناخته می‌شود:

- دانش ذاتا بیطرف است؛

- تنها روش علمی، روش علوم طبیعی است؛

- روش‌های دقیق علوم طبیعی باید مورد استفادهٔ دانشمندان علوم اجتماعی نیز قرار گیرد (ادیبی و

انصاری، ۱۳۵۸، ص ۱۳۹).

اثبات‌گرایی منکر وجود نیرو یا جوهره‌ای است که فراسوی واقعیت و قوانین محقق علوم است و می‌خواهد با تکیه بر علوم طبیعی، سایر معارف بشری را زاید نشان بدهد. اثبات‌گرایی وظیفهٔ فلسفه را صرفاً یافتن اصول کلی مشترک بین تمام علوم می‌داند. بنابراین دیدگاه، کوشش‌های مبتنی بر کشف، شهود و درون‌کاوی در راه شناخت مطرود می‌باشند و مکتب‌هایی چون پدیدارشناسی، تأویل‌گرایی، تفهیمی و به‌طور کلی هر مکتب یا آیینی که بر ابعاد کیفی، ذهنی و ارزشی پدیده‌های اجتماعی تکیه می‌کند، از دیدگاه این مکتب بی‌اعتبار است (ساروخانی، ۱۳۸۱، ص ۳۱). پس این رهیافت، از معرفت‌شناسی فهم عینی حمایت می‌کند. اثبات‌گراها معتقدند که می‌توان جهان را از طریق تجربه و مشاهده درک نمود و حقیقت یا عدم حقیقت یک گزاره را از طریق مشاهدهٔ تجربی مشخص کرد. آنها به تدقیق و ارزیابی داده‌های موجود می‌پردازند و مدعی تولید قضایای عام و پایدار هستند (مارش و استوکر، ۱۳۷۸، ص ۳۹) و (Terriff, 1999, p.100).

متأثر از همین اثبات‌گرایی بود که اندیشمندان حوزه علوم اجتماعی سعی داشتند با تکیه بر نظریه‌های علوم طبیعی، نظم اجتماعی را توضیح دهند و به نظریه‌پردازان توصیه می‌کردند که از لحاظ ارزشی بی‌طرفی را رعایت کنند. همین تجربه‌گرایی یا علم‌گرایی بود که در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ به نام «انقلاب رفتاری» وارد علوم اجتماعی شد و از این پس روش‌های سنتی که متکی بر تاریخ و فلسفه بود را غیر علمی معرفی و طرد کرد (مشیرزاده، ۱۳۸۶، ص ۱۰). مطالعه رفتاری بر هستی‌شناسی بنیادگرایانه، معرفت‌شناسی اثبات‌گرا و اغلب روش‌شناسی کمی و آماری مبتنی بود. عقیده بر این بود که «علم» اجتماعی در صورتی امکان‌پذیر است که محقق از روش علمی پیروی کند؛ فرضیه‌ها از نظریه گرفته شود و سپس در کوششی برای ابطال آنها آزمایش شوند. بنابراین پژوهشگران به اندازه‌گیری عینی پدیده‌های اجتماعی و متغیرهای آن نیازمند بودند؛ بدین ترتیب باید به‌جای داده‌های نرم (مثلاً مصاحبه‌ها و مشاهده مشارکت‌کنندگان)، بر داده‌های سخت (مثلاً آمار و ارقام دولت‌ها) تمرکز می‌شد (Furlong, and Marsh, 2002, p.23).

انتقاداتی که بر اثبات‌گرایی وارد می‌شوند، براساس دو رشته استدلال صورت می‌گیرند:

گروه نخست؛ به شکل وسیع استدلال می‌کند که اثبات‌گرایان (با پیروی از روش‌های علوم طبیعی) این گزاره را که علوم در واقع چگونه تداوم می‌یابند، بد تفسیر می‌کنند. در این باره دو موضع اهمیت داشته است: نخست؛ موضع عمل‌گرایانه "ویلارد کواین" (Willard Van Orman Quine) که دو انتقاد مهم درباره اثبات‌گرایی را توسعه داده است: کواین استدلال می‌کند که هرگونه شناختی که ما از حواس پنج‌گانه به‌دست می‌آوریم با میانجیگری مفاهیمی که برای تحلیل آنها به‌کار می‌بریم، حاصل می‌شود. از این رو هیچ راهی برای رده‌بندی و یا حتی توصیف تجربه بدون تفسیر آن وجود ندارد. این به معنای آن است که نظریه و تجربه به آسانی جداسازی نیستند، به‌جای این نظریه هم بر واقعیت‌هایی که بر آن تمرکز می‌کنیم و هم بر چگونگی تفسیر ما از آنها تأثیر می‌گذارد. این، به نوبه خود بر نتایج تأثیر می‌گذارد که اگر واقعیات در جهت ابطال نظریه ظاهر شوند، ترسیم می‌کنیم. به این ترتیب اگر ما واقعیت‌هایی مشاهده کنیم که با نظریه ناسازگارند، ممکن است به‌جای اشتباه بودن نظریه در مورد اشتباه بودن واقعیات تصمیم بگیریم. چنین استدلالی این برداشت را که مشاهده به‌تنهایی می‌تواند در خدمت ابطال نظریه باشد، تضعیف می‌کند. دوم؛ دیدگاه "توماس کوهن" (Thomas Kuhn) است که علوم در هر زمانی در چنبره پارادایم ویژه‌ای قرار دارند که سؤال‌ناشدنی است و بر پرسش‌هایی که دانشمندان می‌پرسند و روش تفسیر مشاهداتشان تأثیر می‌گذارد (Hollis & Smith, 1990, pp.55-61). در نتیجه بررسی‌های علمی چندان که اثبات‌گرایی نشان می‌دهد «باز» نیست؛ بلکه نتایج مشخصی، اغلب اندیشه‌ناپذیرند. تغییر پارادایم هنگامی روی می‌دهد که مشاهدات تجربی فراوانی، برخی دانشمندان دلیر را بر آن می‌دارد که پارادایم مسلط را به سؤال کشند، اما تا آن هنگام و برای بیشتر بخش‌ها، دانشمندان مشاهداتی که متناسب نیست را بی‌اعتبار می‌دانند (این انتقاد به روشنی با دومین انتقادی که در بالا از کواین نقل شد، همسان است) و از نتایجی که پارادایم را تثبیت می‌نمایند، استقبال می‌کنند.

دومین جریان اصلی نقادی اثبات‌گرایی به علوم اجتماعی اختصاص بیشتری دارد. این جریان استدلال می‌کند که تفاوت‌های روشنی بین پدیده‌های اجتماعی و فیزیکی یا طبیعی وجود دارد که «علم» اجتماعی را امکان‌ناپذیر می‌سازد. فرا اثبات‌گرایی منکر امکان حصول به معرفت علمی بی‌طرفانه و غیرارزشی در علوم اجتماعی است و بر ساخته شدن گفتمانی واقعیت تأکید دارد و ضمن تقلیل‌دهی هستی‌شناسی به زبان و گفتمان معتقد به امر «ساخته شدن پدیده‌های اجتماعی» می‌باشند؛ برخلاف روش تبیین‌گرایی اثبات‌گرایی، روش تفسیرگرایی فرا اثبات‌گرایی دوگانگی‌ها را رد می‌کند. از دید این مکتب، عمده مشکل رویکرد معرفت‌شناسی اثبات‌گرا در بعد هستی‌شناسی، ماده‌گرایی افراطی آن است؛ در حالیکه مکتب فرائبات‌گرا به معناگرایی اهمیت می‌دهد. فرا اثبات‌گرایی رویه بازاندیشانه را پیش می‌کشد و معتقد است که «اثبات‌گرایی در خدمت سلطه و تثبیت وضع موجود در آمده است» (علیخواه، ۱۳۷۶، ص ۴۲). به نظر فرا اثبات‌گرایی، واقعیتی عینی اجتماعی وجود ندارد که بتوان آن را به واسطه عقلانیت و استدلال کشف کرد؛ بلکه واقعیت بیشتر، حاصل تعامل سوژه و ابژه بوده و این دانش نیز به‌طور اجتماعی ساخته شده است. از دید فرا اثبات‌گرایان، تئوری‌ها یک عنصر اصلی از ساختار اجتماعی واقعیت هستند و بدین دلیل نیز یک نقش اصلی در درک ما از جهان و شکل دادن به دانش و تعریف آن ایفاء می‌نماید. این گروه معتقدند تأکید اثبات‌گرایان بر واقعیت عینی باعث می‌شود که روابط قدرت و روابط اجتماعی که «ساختارهای طرد و جذب» (Structures of inclusion and exclusion) را شکل می‌دهند، پوشیده و مخفی بمانند. در حالیکه وظیفه نظریه‌پردازها آن است که این ساختارها را آشکار کنند (Terriff, 1999, p.182).

فرا اثبات‌گرایی مفروضات اثبات‌گرایی را به باد انتقاد می‌گیرد و بیان می‌کند که اثبات‌گرایی ادعا دارد که متدولوژی آن روشی توصیفی-تبیینی و نه تجویزی است؛ یعنی بین نظریه و جهان خارج تفکیک قائل شده و با فرض جهان خارج به‌عنوان طبیعت، صرفاً به تقریر اوضاع و تحولات جهان می‌پردازد، بدون اینکه بپذیرد مشاهده‌گر ذهنیت و علائق خود را در تقریر امور جهان دخالت می‌دهد. فرا اثبات‌گرایی معتقد است مگر می‌توان جهان را به‌صورتی بی‌طرفانه مشاهده و گزارش کرد؟ مگر این‌گونه نیست که ما نسبت به امری که گزارش‌اش می‌کنیم، بی‌طرف نمی‌توانیم بود؟ (چالمرز، ۱۳۸۷، ص ۱۲). آیا شیوه تفکر ما، امر مورد گزارش ما را تعریف نمی‌کند؟ (زیباکلام، ۱۳۷۸، ص ۲۹۷). فرا اثبات‌گرایان معتقدند واقعیت تنها یک ساخته اجتماعی است که در آن مردم آگاه، معنایی ذهنی به کنش‌های خود می‌دهند و موقعیت خود و دیگران را تفسیر می‌کنند. مردم کارگزارانی غیرفعال نیستند؛ بلکه فعالانه در ارزیابی کنش‌های خود و دیگران دخالت دارند. آنها دنیا را شکل می‌دهند، همانگونه که دنیا آنان را شکل می‌دهد. دنیای معانی که دارای ساخت اجتماعی است، سست و همواره در حال تغییر است (مارش و استوکر، ۱۳۷۸، ص ۲۳۰). بنابراین از نظر هستی‌شناختی، فرائبات‌گرایان یک موضع‌گیری بنیادستیزانه دارند. بدین معنی است که پدیده‌های اجتماعی مستقل از تفسیر ما از آنها، هستی ندارند. به‌جای این، تفسیر/فهم پدیده‌های اجتماعی است که بر پیامدها اثر می‌گذارد. به این ترتیب، تفاسیر/معانی پدیده‌های اجتماعی اهمیت دارند؛ تنها تفاسیر/معانی اند که می‌توانند در چارچوب یک گفتمان یا سنت، دریافت و فهمیده

شوند. در نتیجه ما باید بر شناسایی گفتمان‌ها و سنت‌ها تمرکز یابیم و تفاسیر و معانی را که آنها به پدیده‌های اجتماعی می‌دهند، دریابیم و تئوری‌های به‌اصطلاح علمی را از طریق فرایند ساختار شکنانه، به نقد بکشیم. با وجود این، ما باید بدانیم که تحلیل «عینی» امکان‌ناپذیر است، «دانشمندان» اجتماعی ممتاز نیستند؛ بلکه ایشان هم در چارچوب گفتمان یا سنت خاصی عمل می‌کنند. در نتیجه، شناخت به شکل نظری و یا گفتمانی باور شده است. از این‌رو فرائیبات‌گرایان موضع هرمنوتیک مضاعف را می‌پذیرند (Furlong, and Marsh, 2002, p.26).

برای فرا اثبات‌گرایان تنها دانشی وجود دارد که به‌طور اجتماعی ساخته شده است و واقعیت‌پنداری (Perceived Facts) و واقعیات حقیقی (Real Facts)، یکسان هستند، چراکه مقولات اندیشه‌ای (معنایی) بر مقولات مادی برتری دارند. بنابراین از آنجا که واقعیت‌ها به‌طور اجتماعی ساخته شده‌اند، تئوری نیز بخشی بنیادی از آن است. در نتیجه نمی‌توان بین تئوری و عمل تفکیک قایل شد چون هیچ جهان عینی شناخته‌شده وجود ندارد. گیدنز می‌گوید: «همه اشکال زندگی اجتماعی تاحدی به‌وسیله دانش و شناخت بازیگران از خودشان، ساخته شده است. اگر دانش، بخشی از واقعیت است که به‌طور اجتماعی ساخته شده، در نتیجه می‌توان گفت که حقیقت عینی وجود ندارد؛ بلکه حقایق به‌طور اجتماعی تعریف شده‌اند. بنابراین تجربه و تجربه‌گرایی در این روند نقشی نداشته و نمی‌توان تمایزی بین مشاهده‌کننده و مشاهده‌شونده قائل شد همانگونه که تئوری و عمل از هم جدا نیستند» (Terriff, 1999, p. 101). از جمله پیامدهای این موضع این است که حقیقت اجتماعی عینی وجود ندارد، جهان برساخته‌ای اجتماعی و نقش دانشمندان اجتماعی، مطالعه برساخت‌های اجتماعی است. روش‌های کمی، ابزارهای کند و دست‌وپاگیری هستند و ممکن است داده‌های گمراه‌کننده‌ای فراهم آورند. برعکس، به روش‌های کیفی (مصاحبه‌ها، گروه‌های مباحثه و یادداشت‌ها و مانند آن) نیاز داریم تا ما را یاری کنند که در یابیم مردم جهان، خود را چگونه می‌فهمند (برگر و لاکمن، ۱۳۸۳، صص ۱۶ و ۲۴۵).

انتقادات به سنت فرا اثبات‌گرایی نیز عمدتاً از سوی اثبات‌گرایان مطرح شده‌اند. از نظر اثبات‌گرایان، مواضع تفسیرگرایی این سنت، برداشت‌ها یا داوری‌های ذهنی درباره جهان ارائه می‌کند. از این‌رو هیچ‌مبنایی برای داوری و روایی ادعاهای معرفتی ایشان وجود ندارد. دیدگاه هر شخص درباره جهان و روابط بین پدیده‌های اجتماعی در آن، به‌خوبی دیدگاه شخص دیگری است. برای بسیاری از اثبات‌گرایان این به این معنای آن است که این‌گونه پژوهش‌ها مانند تاریخ و یا حتی داستان است؛ حال آنکه آنان سودای دانش اجتماعی را دارند. البته برای کسی که به سنت فرا اثبات‌گرایی تعلق دارد پاسخ به این اتهام بسی دشوار است؛ زیرا این ایراد بر دیدگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی کاملاً متفاوتی مبتنی است و در نتیجه نگرشی متفاوت درباره موضوع علوم اجتماعی را بازتاب می‌دهد.

انتقادات فوق‌باعت شد که تفکر دیگری موسوم به تکوین‌گرایی سر برآورد که موضع میانه روانه دارد. تمرکز اصلی تکوین‌گرایی بر «هوشیاری» و «آگاهی انسانی» و تأثیر آن بر پدیده‌های اجتماعی

است. تکوین‌گرایان همانند پسامدرن‌ها استدلال می‌کنند که بسیاری از واقعیات اجتماعی عینی و خارجی نیستند. آنها معتقدند که دنیای سیاسی و اجتماعی همانند دنیای فیزیکی یا مادی نیست که خارج از آگاهی انسان وجود داشته باشد. پدیده‌های اجتماعی همانند منظومه شمسی نیست که در خارج وجود داشته باشد. دنیای اجتماعی و سیاسی قائم به ذات نیست؛ بلکه فقط به‌مثابه آگاهی بین‌الذهانی بین مردم معتقد به آن وجود دارد. دنیای سیاسی و اجتماعی یک نوع اختراع و اعتبار انسانی است و جنس آن از نظر فکر و نظری است. دنیای اجتماعی، مجموعه‌ای از ایده‌ها، افکار و هنجارهاست که توسط تعدادی از مردم در زمان و مکان خاصی ایجاد شده است. اگر اندیشه‌ها و ایده‌های جدید برای تغییر مناسبات اجتماعی ایجاد شوند؛ آن وقت خود اجتماع نیز تغییر می‌کند؛ زیرا ماهیت اجتماع در وهله اول حاصل افکار و ایده‌هاست و ماهیت بین‌الذهانی دارد (Jackson & Sorensen, 2003, pp.253-254).

اندیشه تکوینی‌گرایی یک دیدگاه جدیدی نیست و آثار آن به اندیشه‌های "ویکو" (ایتالیایی) می‌گردد. طبق نظر ویکو، جهان طبیعی توسط خدا و جهان تاریخی را انسان آفریده است. تاریخ یک پروسه تکاملی روبه جلو نیست که خارج از حیطه انسانی باشد. تاریخ را انسان می‌سازد. انسان‌ها همچنین دولت‌ها را که یک ماهیت (سازه) تاریخی است، ساخته‌اند. روابط انسانی اساساً متأثر از اندیشه‌ها و افکار است نه نیروهای شرایط مادی (Ibid, pp. 253-254). طبق فلسفه تکوین‌گرایی، جهان مادی یک واقعیت مفروض نیست و مستقل از افکار و اندیشه‌هایی که انسان‌ها درگیر آن هستند، است. جهان اجتماعی یک واقعیت بیرونی نیست که از طریق دیده‌های اثبات‌گرایان آن را کشف کرد یا آن را توضیح داد. جهان سیاسی و اجتماعی بخشی از طبیعت نیست. تاریخ یک فرآیند تکاملی بیرون از اندیشه و افکار انسان‌ها نیست. جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی یا تاریخ نمی‌تواند یک علم عینی همانند علوم اثباتی باشد. هر چیزی در جهان اجتماعی توسط انسان‌ها، مردان و زنان ساخته می‌شود. جهان اجتماعی جهان آگاهی انسان‌هاست؛ به عبارتی مجموعه‌ای از اندیشه‌ها، اعتقادات، افکار، تصورات، علایم و فهم‌هایی است که انسان‌ها و به‌خصوص گروهی از انسان‌ها مانند دولت - ملت‌ها بدان معتقدند (Ibid, pp.253-254).

تکوین‌گرایان واقعیات فیزیکی جهان اجتماعی را رد نمی‌کنند. از نظر آنها، جهان اجتماعی تاحدودی از واقعیات فیزیکی ساخته می‌شود. اما این ایده‌ها و عقاید است که به این اشیاء مادی بهاء و معنا می‌دهند و آن را با اهمیت می‌کنند. مثلاً امنیت یک کشور، متشکل از سرزمین، سلاح و چیزهای فیزیکی است. اما این اندیشه‌ها و فهم‌ها است که این اشیاء عینی و خارجی را قابل درک و سازماندهی می‌کند و آنها را در نیروهای مسلح قابل استفاده می‌کند. به‌هرحال، این عناصر مادی یک امر ثانویه است و این اذهان است که آنها را سازماندهی می‌کند و آنها را به سمت‌وسوی خاص سوق می‌دهد. اگر این افکار و اندیشه‌ها نباشند، این اشیاء مادی هیچ مفهومی از خود ندارند. اما از جهت معرفت‌شناسی، تکوین‌گرایان به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای با نفی استقلال امر عینی از ذهنیت، امکان شناخت بیطرفانه و رها از ارزش را در مورد پدیده‌های اجتماعی رد می‌کنند و در مقابل معتقد است

که جهان اجتماعی برساختهٔ انسان‌هاست، شناخت نیز نه فقط انفعال ذهن؛ بلکه در مشارکت فعالانه آن با دنیای اجتماعی به‌دست می‌آید. این ذهن نیز، به نوبهٔ خود امری تکوین یافته است و در چهارچوب جامعه و تاریخ و هویت خود، جهان را می‌سازد و به شناخت دست می‌یابد (Lesser, 2000, pp.24-48). در این چهارچوب، انسان نیز به‌عنوان موجودیتی زمینه‌مند درک می‌شود که گرچه جهان اجتماعی را می‌سازد، ولی ماهیت خود نیز در جامعه شکل می‌گیرد. بنابراین تکوین‌گرایی در نفی ذات‌گرایی (Essentialism) شکل می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، سوژه امری ثابت نیست که قادر به کشف ذات جهان باشد. تکوین‌گرایی، سوژه را امری شکل گرفته در تاریخ و زمینه (Context) می‌داند. این گروه از تکوین‌گرایان، ماده‌گرایی را نیز به‌مثابه دیدگاهی ذات‌انگار به واقعیت اجتماعی نفی می‌کنند و از این‌جهت با اثبات‌گرایان درگیر می‌شوند و تلقی آن از واقعیت را به‌عنوان امری مستقل از انسان، که قواعد آن توسط سوژه قابل شناخت است، نفی می‌کنند (Gergen, 2001, pp.7-8 & 93-98).

اما گروهی دیگری از تکوین‌گرایان، از جمله "الکساندر ونت"، دیدگاه حد واسط اثبات‌گرایی و پسا اثبات‌گرایی را مطرح می‌کند. از نظر ونت هر چند تفاوت هستی‌شناختی میان انواع طبیعی (آب، چوب، اتم و ...) و انواع اجتماعی (خانواده، دولت و ...) وجود دارد، اما از نظر او این تفاوت منتهی به معرفت‌شناسی متفاوتی نمی‌شود؛ بلکه می‌تواند مستلزم روش‌های متفاوتی باشد. دانشمندان در هر دو قلمرو مطالعات طبیعی و اجتماعی به تبیین این امر می‌پردازند که چرا چیزی به چیزی دیگر منتهی می‌شود و به فهم این مسأله توجه دارند که چگونه چیزها با هم جمع می‌شوند تا رابطه علیت را بیان کنند (Wendt, 1999, p.372). از نظر ونت اینکه واقعیت مستقل از انسان‌ها وجود دارد تردیدی نیست، ولی ممکن است این واقعیت به‌صورت غیرمادی و ناملموس باشد. اما ابعاد فکری و معنوی واقعیت مانع از شناخت آن نیست (مشیرزاده، پیشین، ص ۳۳۷). او معتقد است هر چند انسان یا به یک دلیل (for a reason) یا با یک دلیل (with a reason) کاری را انجام می‌دهد که دومی به معنای تکوینی علل و دلایل افعال انسان‌هاست؛ ولی این امر مانع از این نیست که شناخت علمی و بیطرفانه غیرممکن است. ونت معتقد است برای شناخت پدیده‌های اجتماعی از دو شیوه «تفهم» و «تبیین» استفاده کرد. انگاره‌ها، فرهنگ و ارزش‌ها مقوله‌ای نیستند که صرفاً بتوان به شیوه‌های تبیینی مورد مطالعه قرار داد. معنایی که مردم به رفتار سیاسی می‌دهند، می‌تواند اطلاعات خوبی برای مشاهده علمی در اختیار محقق قرار دهد. از این‌رو، تبیین علی به بررسی چراها و چگونگی حوادث است و تبیین تکوینی (تفهمی) به شرح خصوصیات یک چیز و چگونگی شکل‌گیری این خصوصیات می‌پردازد. شرط صدق گزاره‌ها و نظریات نیز انطباق با واقعیت، انسجام منطقی و ابطال‌پذیری است (همان، ص ۳۳۷). او معتقد است آموزه‌های بین‌الذهانی که در فرایند اجتماعی تکوین می‌یابند به نوبهٔ خود محرک و مولد رفتارند و از این جهت می‌توان با متدولوژی علمی آن را مورد مطالعه قرار داد (همان، ص ۳۴۰).

معرفت‌شناسی و نظریه اعتباریات علامه طباطبائی

مباحث معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی به طور اعم و در فلسفه علامه به طور اخص جایگاه ویژه‌ای دارد. از نظر علامه، شناخت و معارف انسانی دسته‌بندی‌های مختلفی می‌یابند: فطری و غیرفطری (طباطبائی، *المیزان*، ج ۵، ص ۳۱۲)، بدیهی و نظری (پیچیده) (طباطبائی، *المیزان*، ج ۵، ص ۲۶۳)، نظری و عملی (طباطبائی، *تفسیر المیزان*، ج ۲، صص ۱۷۲-۱۷۳)، کلی و جزئی (طباطبائی، *المیزان*، ج ۵، ص ۳۱۱)، وحیانی و غیروحیانی. ابزارهای شناخت، در نظر علامه، عبارت‌اند از: حس، عقل، دل و وحی (طباطبائی، *المیزان*، ج ۵، صص ۲۶۲-۲۶۳) و *تفسیر المیزان*، ج ۱۰، صص ۴۳۲-۴۳۳ و *المیزان*، ج ۲۰، ص ۲۹۷ و *تفسیر المیزان*، ج ۲، ص ۲۲۹). در نگاه علامه طباطبائی، همه معارف انسانی با داشتن ویژگی «انطباق» با واقع، واجد «ملاک صدق» می‌شوند (طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۹، ص ۲۷۱). مبانی منطقی صدق و کذب شناخت انسان، به «معرفت بدیهی» برمی‌گردد؛ اصول «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین»، معیار صدق قضایای نظری و دو اصل «حسن عدل» و «قبح ظلم» معیار صدق قضایای عملی است (طباطبائی، *المیزان*، ج ۱، ص ۴۹ و *نهایه الحکمه*، ۱۳۶۲، صص ۲۲۳-۲۲۴). علامه طباطبائی (ره) معرفت‌های بدیهی را «خودمعیار» می‌داند و معتقد است این دسته معارف، تأیید صدق و روایی خود را از «بدهات عقل» کسب می‌کند (اژدری‌زاده، ۱۳۸۲، صص ۱۱۱-۱۱۳).

علامه در دنباله‌روی از سنت فلسفه اسلامی، عقل را دوگونه می‌داند: عقل نظری و عقل عملی. مقصود این است که قوه ادراکی انسان دو نوع محصول فکر و اندیشه دارد که مبادی آن با یکدیگر متفاوت است: افکار و اندیشه‌های نظری، و افکار و اندیشه‌های عملی (سجادی، ۱۳۸۰، ص ۴۸۳). عقل نظری همان است که مبنای علوم طبیعی و ریاضی و فلسفه است. این علوم همه در این جهت شرکت دارند که کار عقل در آن علوم قضاوت درباره واقعیت‌ها است که فلان شیء اینطور است و یا آنطور؟ فلان اثر و فلان خاصیت را دارد یا ندارد؟ آیا فلان معنا حقیقت دارد یا ندارد؟ علامه معتقد است هر چند عقل در معرفت حصولی نقش مهمی ایفا می‌کند، ولی معرفت حقیقی از حقایق عالم هستی از راه کشف و شهود میسر است (طباطبائی، *الولایه*، ۱۳۶۶، ص ۷۹). اما عقل عملی آن است که مبنای علوم زندگی و به قول قدما مبنای علم اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن است. علامه طباطبائی در *المیزان* یک تقسیم‌بندی دیگر از عقل نظری و عملی عنوان نموده است که طبق آن هر دو عقل مدرک کلیات هستند؛ بدین معنا که عقل نظری تنها در امور جزئی ادراک ندارد، زیرا این قوه مدرک کلیات مربوط به حسن و قبحی است که مربوط به اختیار انسان نیست و ذاتاً آنها حسن و یا قبح دارند، ولی عقل عملی مدرک کلیاتی است که به افعال اختیاری انسان مربوط است (طباطبائی، *المیزان*، ج ۲، صص ۲۴۹-۱۴۸).

ادراکات اعتباری یکی از نظریه‌های ابتکاری علامه طباطبائی در فلسفه اسلامی است که در مقوله عقل عملی می‌گنجد. این نظریه، قابل کاربرد در حوزه‌های فلسفه اخلاق و علوم اجتماعی است. علوم و ادراکات اعتباری، گرچه از جهاتی با جهان واقع نسبت و ارتباط دارند؛ اما از خارج حکایت نمی‌کنند، بلکه

مقام آنها مقام جعل، اعتبار، قرارداد و فرض است و از این جهت، با استعاره مشابهت دارند. از تحلیل علامه طباطبائی به دست می‌آید که احکام و قوانین ناظر به فرد انسان و ارتباط او با جهان مادی خارج ثابت و احکام و قوانین ناظر به ارتباط انسان با جامعه و احکام و قوانین اجتماعی که در جامعه متحقق می‌گردند، اعتباری، متغیر و پویا هستند (طباطبائی، *المیزان*، ج ۳، صص ۱۸۱-۱۸۲؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲: ۲۱۷-۲۱۸، *المیزان*، ج ۴، ص ۹۷؛ *تفسیر المیزان*، ج ۱۴، ص ۵۵؛ ج ۱۹، ص ۶۲۲، ج ۹، ص ۲۷۵-۲۷۴ و ج ۱۰، ص ۵۶۰-۵۶۱، *المیزان*، ج ۶، ص ۸۷؛ ج ۱۳، ص ۱۹۰ و ج ۱۱، ص ۶۰؛ *تفسیر المیزان*، ج ۲، ص ۱۷۷؛ ج ۱۳، ص ۱۹۰؛ *المیزان*، ج ۴، ص ۱۲۸؛ ج ۱۳، ص ۱۹۲). بدین سان، علامه علم به وجود آمده از مدرکات عقل عملی را علوم اعتباری می‌نامد که رابطه میان انسان و رفتارهای عملی او را در زندگی اجتماعی تعیین می‌کند. البته، با این وصف که علوم اعتباری در تحلیل نهایی بر یک حقیقت استوارند، همانطور صنایع تشبیه و استعاره در ادبیات چنین هستند (شریعتی سبزواری، ج ۲، ۱۳۸۷، ص ۱۹۱). بنابراین، از نظر علامه طباطبائی گزاره‌های مربوط به عقل عملی در مقوله اعتباریات می‌گنجند و اعتباریات ساخته و پرداخته و هم انسانی است. علامه در تعریف **اعتبار** می‌گوید: «اعتبار عبارت است از دادن تعریف چیزی یا حکم آن به چیزی دیگر که این تصرف با وهم انجام می‌شود» (طباطبائی، *رسائل سبعة و حکمت*، ۱۳۶۳، ص ۱۲۹). علامه در *رساله الانسان فی الدنيا* این مطلب را چنین تقریر می‌کند: «معانی یا صورت‌های علوم ذهنی دو قسم‌اند: یکی معانی‌ای که بر موجودات خارجی واقع می‌شوند و با آنها مطابق هستند؛ چنانکه آن موجودات خارجی فی‌نفسه چنان هستند که این معانی را «حقایق» می‌نامیم. دیگری معانی‌ای که آنها را بر امور خارجی حمل می‌کنیم؛ لکن طوری که با قطع نظر از تعقل و تصور در خارج تحقق ندارند و این معانی غیر از حقایق هستند؛ زیرا در خارج حقیقت ندارند؛ بلکه حقیقت آنها در ذهن است» (طباطبائی، *التوحیدیه*، ۱۸۹ و ۱۹۰).

علامه طباطبائی در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم ویژگی‌های در تفاوت ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی این‌گونه بیان می‌کند: «ادراکات اعتباری مقابل ادراکات حقیقی است. ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات ذهنی است؛ اما ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر سروکاری ندارد. ادراکات حقیقی را می‌توان در براهین فلسفی یا علمی، طبیعی یا ریاضی جا داد و نتیجه علمی یا فلسفی گرفت و همچنین می‌توان از یک برهان فلسفی یا علمی ادراکات حقیقی تحصیل کرد، ولی در مورد اعتبارات نمی‌توان چنین استفاده کرد و به عبارت دیگر، ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارد و ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارد. ادراکات حقیقی تابع احتیاجات حقیقی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست. ادراکات حقیقی قابل تطور و نشو و ارتقا نیست، اما ادراکات اعتباری یک سیر تکاملی و نشو و ارتقا را طی می‌کنند. به طور مثال «زمین به دور خورشید می‌گردد» و یا «اسید سولفوریک آهن را حل می‌کند» و نظایر آنها که تصدیقات حقیقی هستند مشمول نسبیت و تغییر و مطلوبیت یا عدم مطلوبیت قرار نمی‌گیرند و از جامعه‌ای به جامعه‌ای یا زمانی به زمانی دیگر تغییر نمی‌کنند. البته در اینجا منظور آن نیست که احکام علمی و حقیقی تغییر نمی‌کنند؛ زیرا تغییر احکام علمی

واقعیتی در تاریخ علم محسوب می‌شود و این تغییر ناشی از کشف خطاست» (شریعتی سبزواری، پیشین، ۱۳۸۷، ص ۱۹۱).

بر طبق نظر علامه، اعتبارسازی مولود نیازهای زندگی اجتماعی و قوای فعاله انسان است. این اعتبارات خود نیز دو دسته هستند: آنهایی که لازمه نوعیت نوع و انسانیت انسان هستند و مقتضای ساختمان طبیعی وجود آدمی‌اند. دسته دیگر معلول زندگی اجتماعی هستند و وجود آنها وابسته به وجود انسان‌های دیگر است. اعتبارات اولی «قبل الاجتماع» و اعتبارات دومی «بعد الاجتماع» نام دارند. مهم‌ترین اعتبارات قبل الاجتماع عبارتند از: اعتبار وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، استخدام و اجتماع و متابعت علم. مهم‌ترین اعتبارات بعد الاجتماع - که قائم به نوع جامعه‌اند، نه فرد- عبارتند از: اصل مالکیت، سخن (کلام)، ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها و غیره. علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌نویسد: «انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) و در نتیجه فطرت انسانی حکمی که با الهام طبیعت و تکوین می‌نماید، قضاوت عمومی است و نه اینکه خاص باشد» (طباطبائی و مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۲۰۲). از نظر علامه بسیاری از پدیده‌های اجتماعی مانند حکومت، قانون، آیین و رسوم و غیره مقتضای زندگی اجتماعی است و توسط انسان‌ها اعتبار و وضع می‌گردد و وجود بلاواسطه عینی ندارد. از نظر علامه، حتی احکام اسلامی نیز به زبان اعتبار بیان شده‌اند، ولی در نهایت مبتنی بر حقایق دیگری است (طباطبائی، الولا به، ۱۳۶۶، صص ۳۰-۳۱) از این رو، برخی پدیده‌های اجتماعی وجود عینی ثابت ندارند. بنابراین احکام و قوانین ناظر به فرد انسان و ارتباط او با جهان خارج ثابت و احکام و قوانین ناظر به ارتباط انسان با جامعه و احکام و قوانین اجتماعی که در جامعه متحقق می‌گردند، متغیر و پویا هستند. بنابراین از نظر علامه، بسیاری از پدیده‌های اجتماعی موجودیتی همانند اشیاء عینی ندارند تا بتوان به شیوه‌های پوزیتیویستی مورد مطالعه قرار داد. از فحوای استدلال علامه چنین بر می‌آید که پدیده‌های اجتماعی بسته به نوع اجتماع به شیوه‌های متفاوتی ممکن است اعتبار و وضع گردد؛ از این رو باید به شیوه‌های تفهیمی به استنباط آن مبادرت نمود. از این جهت است که عده‌ای از نویسندگان معتقدند که علامه اعتقاد به «رئالیسم تعاملی» در پدیده‌های اجتماعی دارد. به این معنا که گفتگو و تعاملات اجتماعی در فرایند فهم و ادراک تاثیر می‌گذارد و ممکن است تفکر انفرادی به آن فهم و ادراک بین‌الذهانی منجر نگردد (یزدانی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۱). از فحوای آثار علامه در خصوص نظریه اعتبارات چنین بر می‌آید که او حتی نهاد رهبری جامعه اسلامی را امری قراردادی و محصول اعتبار جامعه مسلمین می‌داند که وظیفه هدایت جامعه اسلامی به سوی اهداف اسلامی را به دوش می‌کشد (همان، ص ۱۳۶). او انواع نظام‌های سیاسی مانند دیکتاتوری و دموکراسی را محصول انواع فرایند اصل استخدام که یک امر اعتباری است می‌داند که ممکن است بر جامعه انسانی تحمیل شود (همان، ص ۱۳۲). بنابراین رهبری‌های مادام‌العمر و دموکراتیک هیچ قداست و حقیقت فی‌الذات ندارند (همان، ص ۱۳۲).

با توجه به استدلال‌های فوق، ممکن است این پرسش پدید آید که اعتباریات علامه، نسبی‌گرایی را دامن می‌زند و حال آنکه در سنت فلسفه اسلامی، آموزه یقین و برهان غالب است. به‌رغم پذیرش مقوله اعتباریات درباره پدیده‌های اجتماعی، علامه طباطبائی «نسبی‌گرایی» را در معرفت‌های کلی نظری، به‌طور کلی و در معرفت‌های کلی عملی، به‌طور محدود نفی می‌کند و در باب ادراکات حسی، به‌طور مطلق به «نسبیت» باور دارد (طباطبائی، *تفسیر المیزان*، ج ۱، ص ۵۶۳ و ج ۵، ص ۱۰ و ج ۶، ص ۲۵۶-۲۵۷ و ج ۴، ص ۱۱۹-۱۲۰). علامه در تفسیر المیزان صراحتاً می‌گوید: «نباید به سخن آن کسی گوش داد که می‌گوید: حسن و قبح کلی دائمی نیست و همواره در تغییر و دگرگونی است، زیرا این‌گونه مفهوم را با مصداق خلط کرده است» (طباطبائی، *المیزان*، ج ۵، ص ۱۰) از منظر علامه، نظریه اعتباریات به نسبیت مطلق در شناخت نمی‌انجامد، زیرا اعتباریات علامه از یکسو به قصد و نیت اعتبارکننده و از سوی دیگر به «واقع» ارجاع می‌یابد. اما از این جهت که اعتبارات ممکن است از جامعه‌ای به جامعه دیگر فرق نماید، می‌توان برچسب نسبیت را بر اعتبارات وارد نمود، نه معرفت بر آن را. بنابراین باید آنرا در کنار ادراکات واقعی یا ماهوی درک کرد، زیرا ذهن هرگز نمی‌تواند خالق صور مطلق (بدون ارجاع به جهان خارج) باشد. آنچه محتوای ذهن را تشکیل می‌دهد خود، محصول عین است و در نهایت منشأ انتزاع آن به عین برمی‌گردد. همانطور که بیان شد، از نظر علامه هر یک از مفاهیم اعتباری که در نظر گرفته می‌شود، بر روی حقیقتی استوار است؛ یعنی مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و نسبت به آن مصداق حقیقت است. در حقیقت، مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی حسی یا انتزاعی اقتباس شده است، در نتیجه اعتبارگرایی موضوعی و هستی‌شناسانه ممکن است درست باشد، اما نسبی‌گرایی معرفتی در اینجا موضوعیت ندارد. علامه در مقدمه *نهایه‌الحکمه* بر بداهت وجود موجودات جهان تأکید می‌کند و در بخش یازدهم این اثر به رد چهار گروه از سوفسطائیان می‌پردازد. او انسان را قادر به درک موجودات اعم از اعتباری و حقیقی می‌داند و این دیدگاه سوفسطائیان یا ایده‌آلیست‌های جدید (ذهن‌گرایان) یا پسامدرن‌ها که انسان محصور در زبان و فرهنگ است و درک بی‌طرفانه حقایق عالم اعم از اجتماعی و تجربی امکان‌پذیر نیست رد می‌کنند (طباطبائی، *نهایه‌الحکمه*، صص ۲۵۶ و ۴۵۳) و حسامی‌فر، ۱۳۸۴، صص ۸۵-۹۰). البته باید خاطر نشان گردد که تحولات مربوط به فلسفه زبان در دوره حیات علامه چنان نبود که ایشان با زبان فیلسوفان زبان به نفی نسبیت‌گرایی معرفت‌انسانی مبادرت نمایند. بنابراین تمام کوشش ایشان نفی استدلالی دیدگاه‌های سوفسطائیان و ایده‌آلیست‌ها گردید. ایشان در مقاله اول و دوم کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، نسبی‌گرایان و ایده‌آلیست‌ها را صرفاً در زبان منکر واقعیت می‌دانند و در زندگی عملی آنها را رئالیست می‌دانند (حسامی‌فر، ۱۳۸۴، ص ۹۶). با این وصف، علامه نقش محیط اجتماعی، فرهنگ، هوش، و سایر متغیرها را در معرفت با اهمیت قلمداد می‌کنند، ولی آنها را مانع معرفت حقیقی یا دلیل انکار واقعیات نمی‌دانند (یزدانی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴). علامه علوم تجربی اعم از حوزه‌های طبیعی و انسانی را یقینی نمی‌دانند؛ زیرا این علوم بیشتر به‌خاطر نتایج عملی و قوای حسی برآمده است؛ نتایج عملی دلیل بر درست بودن و انطباق با واقع ندارد و مضافاً اینکه قوای حسی نیز خطا می‌کند (امید، ۱۳۸۰، ص ۳۲).

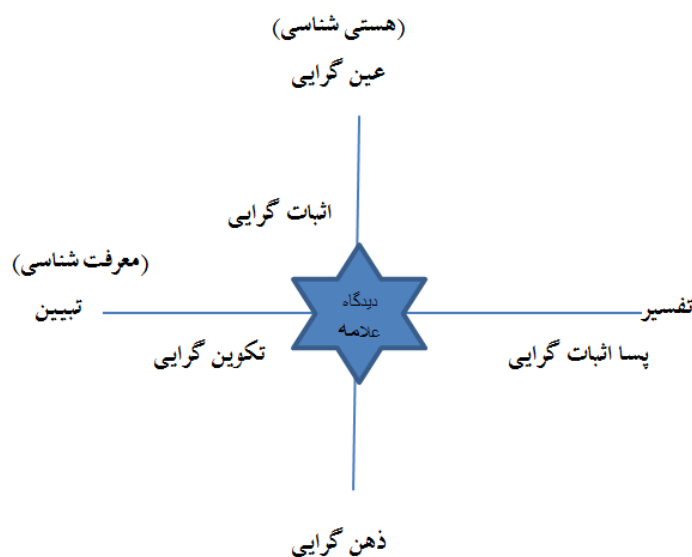
جمع‌بندی و مقایسه

همان‌گونه که در متن مقاله استدلال شد در علوم اجتماعی سه رویکرد متفاوت روش شناختی نسبت به پدیده‌های اجتماعی وجود دارد که درخصوص ماهیت جهان اجتماعی (هستی‌شناسی) و رابطه معرفت ما با این جهان (معرفت‌شناسی) اختلاف نظر دارند. در فلسفه علم این نحله‌های مختلف با توجه به ملاحظات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به عین‌گرایی (objectivism) و ذهن‌گرایی (subjectivism) نیز تقسیم می‌کنند. عین‌گرایان که بسیاری از اثبات‌گرایان را شامل می‌گردد، قائل به تفاوت جهان اجتماعی (ابژه) و فاعل شناسا (سوژه) و امکان شناخت صادق از این جهان بیرونی هستند. اما ذهن‌گرایان، جهان اجتماعی را مجموعه‌ای از ایده‌ها، مفاهیم و اعتبارات قلمداد می‌کنند که گروهی از انسان‌ها برای سازماندهی زندگی اجتماعی خود به‌وجود می‌آورند. این به‌وجود آمدن توسط زبان، ایده‌ها و مفاهیم صورت می‌گیرد. پسا مدرن‌ها یا پسا‌اثبات‌گرایان در طیف دوم قرار می‌گیرند. بنابراین یک پیوستار معرفت‌شناختی در علوم انسانی وجود دارد که در یک سر طیف آن کسانی معتقدند که شناخت بیطرفانه علمی از جهان خارج امکان‌پذیر نیست و به‌جای تبیین، باید متوسل به تفسیر جهت ادراک پدیده‌های اجتماعی مبادرت کرد. در سر دیگر هم که پوزیتیویست‌ها هستند که معتقدند پدیده‌های اجتماعی را می‌توان همانند پدیده‌های فیزیکی مورد مطالعه بیطرفانه قرار داد. برخی دانشمندان امکان تلفیق این دو تفکر را به دلیل مبانی و مفروضات متفاوت غیرممکن می‌دانند. اما در تاریخ علوم اجتماعی، برخی دیگر عملاً به این کار مبادرت کردند که شاخص‌ترین آنها "ماکس وبر" است. ماکس وبر در تعریف جامعه‌شناسی می‌گوید: «عملی که سعی دارد از طریق فهم تفسیری پدیده‌های اجتماعی، به تبیین علی آن پدیده‌ها، روند و پیامدهای آن مبادرت نماید.» از نظر وبر، فهم پدیده‌های اجتماعی مقدمه پژوهش علمی است. ولی اهمیت فهم پدیده‌های اجتماعی مانع از ایجاد فرضیه و نظریه در این خصوص نیست. بنابراین، محقق اجتماعی مجبور به انتخاب دو گزینه ذهن‌گرایی و عین‌گرایی یا فهم (understanding) و تبیین (explanation) نیست؛ بلکه می‌توان آنها را همزمان در مطالعات اجتماعی بکار بست.

تکوین‌گرایان به‌رغم اینکه بیشتر به متدولوژی پسامدرن‌ها بر سر مهر هستند، ولی امکان کاربست متدولوژی علمی را برای شناخت پدیده‌های اجتماعی امکان‌پذیر می‌دانند. تفاوت آنها با ماکس وبر در آن است که تکوین‌گرایان به ابعاد ذهنی و غیر مادی پدیده‌های اجتماعی بیش از ماکس وبر اهمیت می‌دهند و ماهیت پدیده‌های اجتماعی را بیشتر به صورت «شدن»، «وضع»، و «ساخته شدن» می‌بینند، درحالی‌که ماکس وبر بین فهم و تبیین و ماده و معنویت شأن متعادلی قائل است.

نگاه علامه طباطبایی نیز نگاه بینابینی است؛ ولی با یک تفاوت اساسی. علامه به‌رغم اینکه معتقد است بسیاری از پدیده‌های اجتماعی ماهیت وضعی و اعتباری دارد و در اینجا از جهت هستی‌شناسی به تکوین‌گرایان نزدیک می‌شود، ولی معتقد است که ذهن انسان قدرت درک بیطرفانه این اعتبارات اجتماعی را دارد. البته علامه معتقد است که پدیده‌های اجتماعی فقط ماهیت اعتباری ندارند؛ بلکه

بسیاری از پدیده‌های اجتماعی ماهیت عینی دارند که از این جهت به هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اثبات‌گرایان نزدیک می‌شود. ولی همانطور که در متن مقاله استدلال شد معرفت‌شناسی علامه با اثبات‌گرایان تفاوت اساسی داشته و طبق سنت فلسفه اسلامی راه‌های مختلف شناخت وجود دارد که اثبات‌گرایان آنها را مردود می‌شمارند. بنابراین نظریه علامه در خصوص اعتبارات، در بعد هستی‌شناسی به نظریه تکوین‌گرایی نزدیک می‌شود و با آن بیشتر بر سر مهر است. ولی از جهت معرفت‌شناسی، بین نظریه علامه و تکوین‌گرایان هرچند همپوشانی‌هایی مشاهده می‌شود، ولی در اساس متفاوت هستند. علامه اعتقاد ندارد که تفکیک سوژه از ابژه غیرممکن است و بدین ترتیب امکان شناخت بیطرفانه وجود ندارد. حداقل در آثار علامه به چنین چیزی اشاره نشده است و از این جهت علامه نسبی‌گرایی را در معرفت رد می‌کند. در اینجا فلسفه علامه از پس‌پوزیتیویست‌ها و برخی از تکوین‌گرایان زاویه می‌گیرد. به‌رغم اینکه، علامه از جهت هستی‌شناسی برخی از آرای تکوین‌گرایان را می‌پذیرد، اما از جهت معرفت‌شناسی از تکوین‌گرایان زاویه می‌گیرند.



همانطور که در شکل فوق مشاهده می‌شود، فلسفه علامه واجد برخی عناصر هر سه رهیافت مورد بحث در این مقاله می‌باشد. از این جهت که قائل به وجود جهان خارج از ذهن و امکان درک و تبیین آن است به رهیافت اثبات‌گرا نزدیک می‌شود، ولی از این جهت که به جهان فراتر از ماده و راه‌های غیرپوزیتیویستی شناخت معتقد است از اثبات‌گرایی فاصله می‌گیرد. اما از این جهت که بسیاری از

پدیده‌های اجتماعی را وضع و اعتبار می‌داند به پسااثباتگرایی و تکوین‌گرایی نزدیک می‌شود؛ اما از این جهت که اعتباریات را در نهایت به یک واقعیت بیرونی ربط می‌دهد از پسااثباتگرایی و تکوین‌گرایی فاصله می‌گیرد. همچنین از این جهت که معتقد است که ذهن انسان قادر است به‌طور بیطرفانه جهان بیرونی و اعتباری را درک کند از پسا اثباتگرایی فاصله می‌گیرد. ولی علامه معتقد است که متون نیاز به تفسیر دارند تا بهتر درک شوند در اینجا به پسا اثباتگرایی نزدیک می‌شود و کتاب *تفسیر المیزان*، نمونه بارز این دیدگاه است. در این میان، فلسفه علامه قرابت زیادی با رهیافت تکوین‌گرایی، خصوصاً قرائت الکساندر ونت دارد که به وجود ابعاد ذهنی و عینی پدیده‌های اجتماعی و امکان درک بیطرفانه آن قائل است، اما از این جهت که علامه برای واقعیات بیرونی بیش از اعتباریات شأن وجودی قائل است از تکوین‌گرایی نوع ونتی آن فاصله می‌گیرد. با این وصف، علامه روش‌شناسی ونت مبنی بر رویکرد علمی به پدیده‌های اجتماعی را حداقل در اثر خود مسکوت گذاشتند، ولی نمی‌توان گفت که ضرورتاً با آن مخالف باشند. بنابراین، علامه هرچند به وجود اعتباری برخی پدیده‌های اجتماعی صحه می‌گذارد، ولی در نهایت معتقد است که معرفت بر این پدیده‌ها امکان‌پذیر بوده و می‌تواند بیطرفانه باشد. از فحوای آثار علامه چنین بر می‌آید که اگر ایشان در قید حیات می‌بودند، پسااثباتگرایی را در زمره ایده‌آلیست‌ها و سوفسطائیان قرار می‌دادند و از جهت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی از آنها زاویه می‌گرفتند. ولی دیدگاه پسااثباتگرایی در نقش فرهنگ و متغیرهای اجتماعی در معرفت بشری را رد نمی‌کردند.

قدردانی: در تدوین مقاله حاضر از دستیاری و کمک‌های آقای "حسین دالوند" دانشجوی دکتری علوم سیاسی بهره گرفتیم که بدین وسیله از ایشان قدردانی می‌گردد.

فهرست منابع

- ادیبی، حسین و عبدالمعبود انصاری (۱۳۵۸). *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: انتشارات جامعه. اسمیت، استیو، بلیس، جان (۱۳۸۳). «رویکردهای واکنش‌گرا و تئوری سازه‌نگاری در نظریه روابط بین‌الملل»، *جهانی‌شدن سیاست: روابط بین‌الملل در عصر نوین (موضوعات بین‌المللی در آینده)*، ترجمه ابوالقاسم راه‌چمنی، ج ۱، تهران: انتشارات مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.
- باربور، ایان (۱۳۶۲). *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بیرو، آلن (۱۳۷۰). *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
- پوپر، کارل (۱۳۶۳). *حدس‌ها و ابطال‌ها*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- چالمرز، الن. اف (۱۳۸۷). *چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۵). *روش‌شناسی علوم سیاسی*، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- راسل، برتراند (۱۳۴۸). *علم ما به عالم خارج*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۴). *نظریه‌های جامع‌شناسی در دوره معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- ساروخانی، باقر (۱۳۸۱). *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، جلد ۱ و ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سجادی، جعفر (۱۳۸۰). *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران: امیرکبیر.
- سیف‌زاده، سید حسین (۱۳۸۴). *نظریه‌ها و تئوری‌های مختلف در روابط بین‌الملل فردی - جهانی شده: مناسبت و کارآمدی*، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- شریعتی سبزواری (۱۳۸۷). *تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین و مرتضی مطهری (۱۳۶۵). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵). *المیزان*، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین، دفتر انتشارات اسلامی.
- (۱۳۶۶). *الولایه*، ترجمه همایون همتی، تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۶۵). *الرسائل التوحیدیه*، قم: بنیاد علمی - فکری علامه طباطبائی.
- (۱۳۶۳). *رسائل سبعة*، قم: چاپ حکمت.
- (۱۳۶۲). *نهایه الحکمه*، قم: جماعه المدرسین بقم، مؤسسه النشر الاسلامی، دارالتبلیغ الاسلامی.
- لیتل، دانیل (۱۳۷۳). *تبیین در علوم اجتماعی (درآمدی به فلسفه علم/اجتماع)*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- مارش، دیوید و استوکر، جری (۱۳۷۸). *روش و نظریه در علوم اجتماعی*، ترجمه امیرمحمد حاجی‌یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۶). *تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل*، تهران: انتشارات سمت.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷). *مسأله شناخت*، تهران: انتشارات صدرا.
- مگی، برایان (۱۳۷۷). *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

نزه، ژاک (۱۳۵۷). **بحران ۱۹۲۹**، ترجمه یوسف قریب، تهران: انتشارات توکا.

هاملین، دیوید (۱۳۷۴). **تاریخ معرفت‌شناسی**، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

های، کالین (۱۳۸۵). **درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی**، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی.

ونت، الکساندر (۱۳۸۴). **نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل**، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۷۹). **رساله منطقی - فلسفی**، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌السلطانی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

مجلات

اژدری‌زاده، حسین (تابستان ۱۳۸۲). «تعیین اجتماعی معرفت‌های وحیانی در اندیشه علامه طباطبائی، **حوزه و دانشگاه**، شماره ۳۵.

امید، مسعود (۱۳۸۰). «علامه طباطبائی - کانت: نکاتی در معرفت‌شناسی مقایسه‌ای»، **فلسفه و کلام**، دوره اول، پاییز، شماره ۱.

اندیشه علامه طباطبائی، **حوزه و دانشگاه**، شماره ۳۵.

برگر، پیتر و توماس لاکمن (۱۳۸۳). «ساختار اجتماعی واقعیت»، **فصلنامه راهبرد**، شماره ۳۱.

پایا، علی (چهرم اردیبهشت ۱۳۹۲). «افول فیلسوفان مسلمان، زمینه‌ساز رشد بنیادگرایی»، **روزنامه بهار**.

حسامی‌فر، عبدالرزاق (۱۳۸۴). «فلسفه اسلامی و ایده‌آلیسم»، **دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز**، بهار، شماره ۱۹۴.

زیباکلام، سعید (۱۳۷۸). «آیا علوم اجتماعی باید از ارزش‌های علوم طبیعی تبعیت کند؟»، **مجله نقد و نظر**، شماره اول و دوم، سال پنجم.

علیخواه، فردین (۱۳۷۶). «هابرماس و علوم اجتماعی: نظریه شناخت و روش‌شناسی»، **فصلنامه راهبرد**، شماره ۱۴.

فلاحی، علی (۱۳۸۰). «سازنده‌گرایی در سیاست خارجی»، **فصلنامه راهبرد**، شماره ۲۱.

مون، ادگار (۱۳۶۹ بهار). «روش شناخت؛ مقدمه کلی»، ترجمه علی اسدی، **مجله دانشنامه**، شماره ۳۳.

نصری، قدیر (۱۳۸۵). «فهم کنستراکتیویستی امور سیاسی»، **فصلنامه مطالعات راهبردی**، شماره ۳۴.

یزدانی‌مقدم، احمدرضا (۱۳۸۷). «حرکت جوهری و ادراکات اعتباری با نگاه به اندیشه فلسفی-سیاسی علامه طباطبائی»، *دانشگاه اسلامی*، شماره ۳۹.

----- (۱۳۸۷). «مردم‌سالاری دینی در پرتو ادراکات اعتباری علامه طباطبائی»، *حکومت اسلامی*، شماره اول، سال چهاردهم.

Burchill, Scott (2001) *Theories of International Relations*, London, Palgrave.

Der Derian, James (1995) *International Theory, Critical Investigations*, New York: Macmillan Company.

Furlong, Paul and Marsh, David (2002) "A Skin not a Sweater: Ontology and Epistemology in Political Science", in: *Theory and Methods in Political Science*, Palgrave Macmillan.

George, Jim (1994) *Discourses of Global Politics: A Critical Reintroduction to International Relations*, Boulder: Lyme Reiner.

Giddens, Anthony (1984) *the Constitution of Society, Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity publisher.

Gergen, Kenneth, j (2001) *Social Construction in Context*, Swarthmore College: Sage Publication.

Griffiths, Martin (1992) *Realism, Idealism, and International Politics: a Reinterpretation*, London: Routledge.

Hay, Colin (2003) *Political Analysis: A Critical Introduction*, New York: Palgrave.

Hollis Martin, Smith Steve (1990) *Explaining and Understanding International Relations*, London: Oxford University Press.

Jackson, Robert and Georg Soresen (2003) *Introduction to International Relations*, Oxford University Press.

Lapid, Yosef (1996) *Cultures Ship: Returns and Departures in International Relations Theory*, London and Boulder Press.

Lesser, Eric (2000) *Knowledge and Communities*, Boston: Butterworth Press.

Onuf, Nicholas (1989) *Worlds of Our Own Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations*, Colombia: University of South Carolina Press.

Ruggie, John (1998) *Constructing the World Polity: Essays on International Institutionalization*, London & New York: Rutledge.

Smith, Anthony (1995) *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge: Polity Press.

Smith, Stive (2001), *Reflectivist and Constructivism Approach in International Theory*, Columbia: University of South Earolina Press.

Terriff, Terry (1999), *Security Studies Today*, USA: Blackwell, Publisher: Polity Press.

Thomson, D (1996), “The Self Contradiction of Postmodernist Feminism”, in Bell, D and Klein, R, *Reality Speaking: Feminism Reclaimed*, London: Zed.

Wendt, Alexander (1999), *Social Theory of International Politics*, Cambridge: