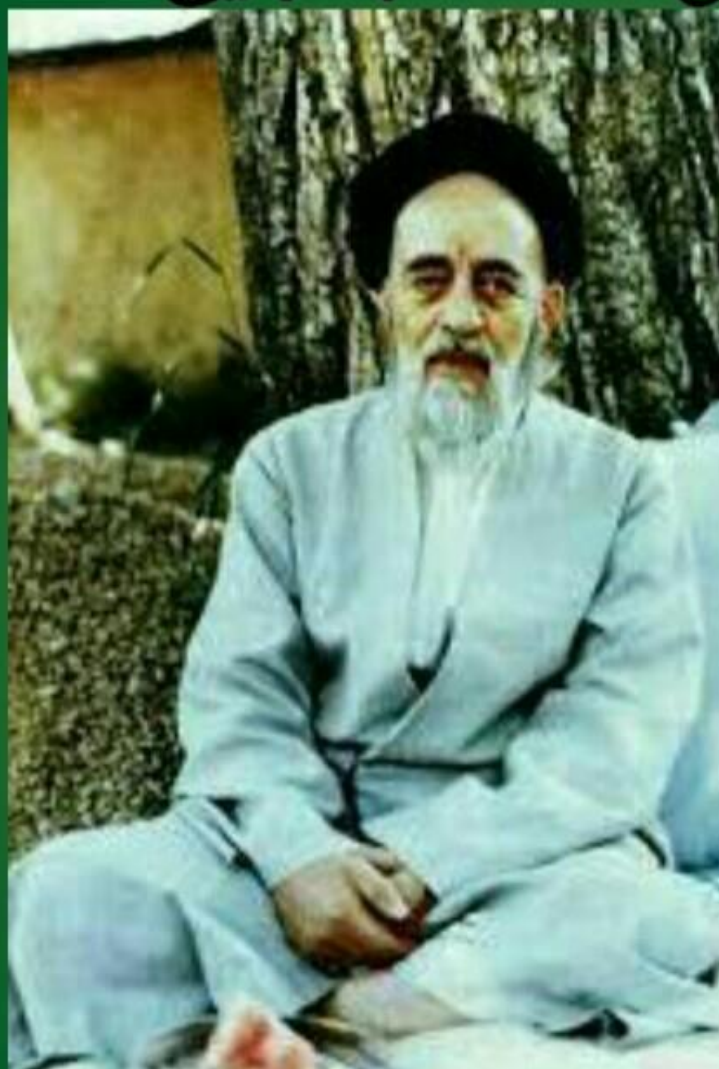




سمینار بین المللی "فلسفه و ادراکات اعتباری در خوانش علامه طباطبائی"



انجمن جامعه‌شناسی ایران
گروه جامعه‌شناسی کشور های اسلامی



۱. رضا داوری
۲. محمد توکل
۳. الشیخ شفیق جرادی
۴. الشیخ احمد جابر
۵. الشیخ محمد حسن زراقط
۶. قاسم پورحسن
۷. حسین کلیاسی
۸. سید سلمان صفوی
۹. علی اصغر مصلح
۱۰. غلامرضا جلالی
۱۱. حمید پارسائی
۱۲. رضا سلیمان حشمت
۱۳. سید حسین حسینی
۱۴. محمد جواد ادبی
۱۵. حسن محدثی
۱۶. عبدالحسین خسروپناه
۱۷. غلامرضا زکیانی
۱۸. مزدک رجبی
۱۹. ابوالفضل مرشدی
۲۰. مالک شجاعی جشوقانی
۲۱. محمد حسین بادامچی
۲۲. سجاد رضوی
۲۳. امین ایمانلی
۲۴. علاء الدین مالیکف
۲۵. رحیم محمدی
۲۶. رضا ملایی
۲۷. اسماعیل گیبادولین
۲۸. قادر فاضلی
۲۹. حسین حجت پناه
۳۰. سیدجواد میری



@seyedjavadmiri

@mojenoolumeensani

زمان: چهارشنبه ۱۵ بهمن ۱۳۹۹ (۲۰ جمادی الثانیه ۱۴۴۲)

ساعت: ۹:۰۰ الی ۲۰:۰۰

سمینار بین المللی

«فلسفه و ادراکات اعتباری در خوانش علامه طباطبائی»

دیران علمی هایش:

دکتر سید جواد میری

دکتر حسین حجت پناه

کمیته اجرایی هایش:

دکتر سید جواد میری

دکتر حسین حجت پناه

اکبر شجاعی علی آبادی

حدیه مکریمی غریب دوست

فاطمه نیکویی

بهمن ماه ۱۳۹۹

«پیشینه و رساله اعتباریات علامه طباطبایی»

دکتر حمید پارسانیا^۱

اعتباریات اموری هستند که از دو بعد هستی شناختی و معرفت شناختی محل بحث و گفتگو قرار می گیرند .

پیشینه مباحث هستی شناختی اعتباریات به تقسیم علوم یا حکمت و فلسفه به علوم و حکمت نظری و عملی بازمی گردد این امر در یونان و جهان اسلام مورد بحث بوده است .

بعد معرفت شناختی اعتباریات در کتاب شعر از مباحث مواد منطق و در بخشی از مباحث علم النفس که به قوه متصرفه انسانی می پردازد به بحث گذارده می شده است .

علم اصول نیز مباحث گسترده ای را درباره اعتباریات دارد و مرحوم محقق اصفهانی استاد علامه طباطبایی نوآوری هایی را در این باب داشته است .

رساله اعتباریات علامه طباطبایی بیشتر متوجه بعد معرفت شناختی اعتباریات است .

مباحث اعتباریات علامه در ایران از دو جهت دنبال شده است .

اول در امتداد فلسفه و اندیشه اسلامی و دوم در حاشیه فلسفه مدرن غرب .

شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی در امتداد فلسفه اسلامی بر ادبیات این بحث افزودند شهید مطهری ابعاد معرفت شناختی بحث اعتباریات را ادامه داده است و آیت الله جوادی آملی بعد هستی شناختی آن را امتداد بخشیده است .

در تاریخ فلسفه جدید غرب مباحث اعتباریات با مباحث علم و اراده پیوند خورده است تقدم اراده بر علم در فلسفه های قرن نوزدهم و بیستم ابعاد معرفت شناختی و نیز هستی شناختی اعتباریات را تحت تاثیر قرار داده است. بخشی از ذهنیت ایرانی که در حاشیه فلسفه غرب قرار گرفته است از این منظر به قرائت نظریه اعتباریات علامه پرداخته است .

^۱استاد دانشگاه تهران

Truth Validity of Concepts: Some Notes on ‘Allameh Tabatabai and

Nelson Goodman

Sajjad Rizvi^ʻ

While much of the debate on conceptual knowledge in the thought of ‘Allameh Tabatabai has focused on the ethical realm (and even public ethics), it seems that there are clear implications for the theory of truth validity and the way in which we make our conceptual world. What I propose in these notes is to suggest a productive dialogical relationship between his perspective and truth validity and world making in the thought of the modern analytic philosopher Nelson Goodman.

**Associate professor of Islamic Intellectual History^ʻ
University of Exeter England**

«بحث از نسبت میان اعتباریات علامه طباطبائی و خویشکاری»

دکتر رضا سلیمان حشمت^۳

یکی از دویپارگی (dichotomy) های بازمانده از یونان باستان در تاریخ فلسفه دویپارگی طبیعت و امر طبیعی (phusis, phusei) و وضع و امروضعی (thesis, thesei) بوده است که در ادوار مختلف فلسفه به تعبیر و صورتهای گوناگون در آمده است.

جماعتی در یونان باستان (سوفسطائیان) با استناد به اختلاف مواضعات و اعتباریات در میان یونانیان و بربرها و بر اساس گونگونی نوامیس و قوانین نوشته و نانوشته در میان ولایات مختلف یونانی بر نسبیت امور بشری حکم کردند. جریان اصلی فلسفه بر اساس نظم ازلی عالم و ثبات طبایع نوعی توانست مقابل نسبی انگاری اطلاق یافته (relativism absolutized) منطوی در این نظر بایستد. به این ترتیب پیش از دوره جدید با قول به تقدم جهانشناسی (cosmology) بر جانشناسی (psychology) و طبیعت بر مواضعات ترقی و پیشرفت مورد تایید اهل نظر از باب مثال لوکرسیوس محدود و مهار می شد.

در تجدّد سابق هنوز این تقدم حفظ شده بود و متجدّدان در آن دوران بر اساس علیت طبیعی و موجبیت علی و برخی انفعالات نفسانی (assionsp) همچون حبّ نفس و آرزوی بقا یا میل سیری ناپذیر به قدرت و کوشش بی وقفه برای تحصیل آن قائل شدند که می توانند اصول و مبادی عدالت و حق طبیعی را تعیین کنند. اما مشکل آن است که تجدّد در واقع نسبت میان طبیعت و مواضعات را معکوس ساخته بود زیرا به نزدیک آنان به عوض تبعیت از نظم ازلی عالم و طبیعت، عقلانیت ورای طبیعت و علیت طبیعی است که ضامن آزادی بشر و ترقی او تلقی می شود. این طرز تلقی قول به خویشکاری انسان را پدید آورد اما خطر آن بود که فقدان قول به تقدم طبیعت بر مواضعات به موضوع انگاری مطلق (vismsubjecti absolute) و مواضعه انگاری (conventionalism) بیانجامد. تجدّد برای رفع این خطر به اندیشه ترقی و از آنجا در تجدّد لاحق به سیر محتوم و موجب تاریخ و فرجام شناسی دنیوی شده (eschatology secular) متوسل شد. این وجهه نظر در عوض جانشناسی قوه مدار (psychology based faculty) به عقل و علم تاریخی به مثابه اساس آگاهی

^۳ استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

موضوع بشری شناسایی (subject knowing human) قائل می شود که البته به نوبه خود خویشکاری را در معرض تهدید قرار می دهد اما عقل حلولی (reason immanent) می تواند سر و ته شود و از ماده انگاری تاریخی (materialism historical) مارکس سر بر آورد تا وجه بشری و خویشکارانه اش قوی تر و شدیدتر گردد. لیکن نکته آن است که چنین وجهه نظری خود فقط در افق ایده آلیسم طرح شدنی است.

بر این وجه این خویشکاری از لوازم فکر جدید است که در تاریخ مابعدالطبیعه پس از طرح و بیان اسطوره ای افلاطون در "مرد سیاسی" که اخلاق و سیاست برخلاف دوران کروئوس به خود آدمی واگذار شده در گشت بعدی و پس از انتفاء تقدم طبیعت بر مواضعه و معکوس شدن این نسبت به منصفه ظهور در آمده. مرحله و وجه سوم و شرط سوم در امکان خویشکاری قول به آزادی و اختیار مطلق بشر و نفی سرنوشت ازلی است که با احتیاط توسط اراسموس بیان می شد حال آن که همین نظر از سوی پلاگیوس پیشتر در شوراها کلیسایی رد شده بود و این بار از سوی لوتر شدت بر اساس اعتقاد مسیحی به گناه نخستین و هبوط آدمی و نیز رستگاری و نجات از طریق فدیة رد و نفی گردید اما البته مذهب پروتستان در گشت بعدی از این مخالفت عدول کرد. این معنا همان است که هیدگر از آن به "بخود وانهادگی" بشر جدید تعبیر کرده است.

در نهضت پدیدارشناسی برنتانو با از نو درکار آوردن حیث التفاتی (intentionality) از دو سوی موضوع و متعلق شناسایی هم با متعلق انگاری (ivismobject) نحله تحصلی (positivism) و هم با ایده آلیسم آلمانی بویژه هگل به مخالفت برخاست. وی ضمن ردّ نفی وجود خارجی مستقل از آگاهی بشری در مقابله با نفی و انکار اگوست کنت از مشاهده درونی (observation inner) هرگونه علم و ادراک از متعلق آگاهی را منوط به علم ثانوی از خود تلقی کرد. امری که در گشت بعدی پدیدارشناسی به نزد هوسرل به خود استعلایی (ego transcendental) در برابر خود طبیعی (ego natural) بدل شد.

عجیب آنست که علامه طباطبائی نیز همچون برنتانو با رد ایده آلیسم (سفسطه به تعبیر وی) تحت عنوان رئالیسم و سبق و تقدم علم حضوری بر علم حصولی و قول حکما به اتحاد عاقل و معقول ضمن قبول تحول و تغیر در اعتباریات و مواضعات بر آن است که این تحولات با نظم و عدل موجود در عالم محدود می شود و قائل است که در تکوین و تشریع و در امر سرنوشت آدمی علم و اراده و قدرت حق تعالی در کار است و این یعنی نفی خویشکاری و بخود وانهادگی بشر و به این ترتیب احتراز انسان از تاریخ انگاری و قول به تعطیل (agnosticism) و نسبی انگاری مطلق شده جملگی ممکن و میسر می گردد.

"چند پرسش از کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»"

رحیم محمدی^۴

کتاب پنج جلدی «اصول فلسفه و روش رئالیسم» که تقریباً ۷۰ سال از نخستین زمان تدریس و تألیف آن گذشته است، آغاز وجهی از کشاکش و مجادله یک فیلسوف قدمایی شیعه با فلسفه مدرن اروپایی یا برخی شاخه‌های آن بود که وی به آن دسترسی و آشنایی داشت. البته وجوهی از این کشاکش از قبل به صورت پراکنده در دنیای مسلمانی و از سوی دیگر روحانیون اسلام آغاز شده بود. اما علامه طباطبایی هم حجّت فلسفی بالاتری در زمان خود کسب کرده بود و هم تا حدودی منسجم‌تر از پیشینیان و هم عصرانش این کشاکش و مجادله را پروراند. به همین خاطر او توانست شیوه‌ها و سبک‌های دیگر را به محاق ببرد و پیروان و علاقه‌مندان این کشاکش را به سبک خود محدود و محصور سازد.

من در این محدوده چند پرسش از این اثر طرح می‌کنم:

پرسش‌ها:

- آیا «اصول فلسفه و روش رئالیسم» در این مدت ۷۰ ساله توانسته است، طریق یک سنت فلسفی جدید در میان روحانیت شیعه ایران (حوزه علمیه) باز کند که امکان گفتگو با فلسفه مدرن فراهم شده باشد؟ یا برعکس این طریق را بسته و اتفاقی رخ نداده است؟

- آیا علامه در زمان خود توانسته بود درکی صحیح یا نزدیک به صحت از فلسفه مدرن یا برخی شاخه‌های آن پیدا کند؟

^۴ جامعه شناس و عضو انجمن جامعه شناسی ایران

- آیا مبحث ادراکات و شناخت علامه به طور کلی و مبحث ادراکات اعتباری او به طور خاص برای باز کردن باب فهم فلسفه مدرن توانست مؤثر باشد؟

- آیا با این اثر، راه گفتگوی قدیم و جدید و آشنایی فلسفه قدمایی و مدرن باز شده یا بیشتر بسته شده است؟

- آیا اگر مباحث علامه آغاز نشده بود، می توانست طریق و شیوه دیگری مثل طریق شریعت سنگلجی تداوم و توسعه یابد؟

من البته قصد ندارم در این سخنرانی پاسخی دقیق به پرسش ها پیدا کنم، بلکه بیشتر خواهم کوشید که این پرسش ها را تدقیق کنم و امکان پرسیدن از اثر علامه را بسط دهم و اندکی کار او را از طریق پرسش بسنجم.

«اعتباریات بر پایه واقعیات»

حسین کلباسی اشتری^۵

به رغم آنکه در برخی از نوشته ها، نظریه اعتباریات علامه طباطبائی را به نوعی دیدگاه نسبی انگارانه و حتی عرفی انگاری تقریر و تحویل کرده اند، صاحب این نظریه خود در بسیاری از آثار و مواضع به پیوند و مناسبت میان اعتباریات و حقایق تصریح کرده و اعتباریات را حکایتگر و مستند به حقایق خوانده اند، از جمله در رساله الولایه و در عنوان فصل نخست آمده است: "فی الظاهر هذا الدین باطنا و لصورته الحق حقایق" و در همین فصل، پس از تقسیم موجودات به حقیقی و اعتباری می فرماید: "و قد برهنا فی کتاب الاعتبار علی ان کل اعتبار فهو متقوم بحقیقه تحتها". سپس در چند سطر بعدی می نویسد:

"فالمعارف المشروحه فی الدین المتعلقة بها تحکی عن حقائق اخر بلسان الاعتبار". بنابراین در نظر ایشان، اعتباریات چیزی جز حکایت گری از حقایق ثابت و امور نفس الامری نیستند.

این تصریح و نیز تصریحات بعدی، نظر قطعی حضرت علامه را در باره موقعیت احکام و گزاره ای اعتباری روشن ساخته و هرگونه نسبی انگاری معرفتی را نفی می کند. شواهد متعدد دیگر در این زمینه در نوشته تفصیلی خواهد آمد.

^۵ استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

«الأصداء والترددات العربية لنظرية الإدراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي»

محمد حسن زراقط^٦

خلاصة المداخله

يمكن دون مبالغه عدّ العلامة الطباطبائي مجدد الفلسفه الإسلاميه فى القرن الماضى وباعث نهضتها الحديثه. وقد طرح رحمه الله عدداً من الأفكار الجديده التى لفتت نظر الباحثين والمهتمين ونال تراثه اهتمامهم وعنايتهم. وقيض الله له عدداً من الطلاب الذين ربّاهم عملوا على نشر أفكاره وترويج تراثه فى الحوزه وخارج الحوزه ونجحوا فى هذا المجال إلى حدّ كبير. ومن النظريات التى نالت الاهتمام الكبير نظريّته فى الإدراكات الاعتباريه، فقد كان لهذه النظرية التى وضعت بذورها الأولى فى علم الأصول كما يرى عددٌ من الباحثين فى تراث السيد العلامة أصداء فى وردود فعلٍ بين مؤيّد ومعارض، والملفت أنّ أحد حوارى العلامة كان أوّل أو على الأقل من أوائل من بدأوا بمناقشتها والالتفات إلى آثارها السلبيه فى مجالات عدّه على رأسها أنّها تفضى إلى نسيه الأخلاق الأمر الذى لا ينسجم مع الرؤية الأكثر شهرة فى التراث الإسلامى فى النظرة إلى الأخلاق والاعتقاد بكونها مطلقه لا تقبل التقييد والاختلاف من زمان إلى آخر أو من مكان إلى غيره.

وقد ترجمت نظرية العلامة إلى اللغة العربيه وتفاعل معها بعض الكتاب العرب من البيئه الحوزويه بين شارح ومناقش. ما أرغب فى الحديث عنه فى مداخلتى هو البحث عن القنوات التى تعرّف الباحثون العرب من خلالها على نظرية الإدراكات الاعتباريه للنظر فى دقة الترجمة التى استندوا إليها، والتأمل فى إشكالاتهم التى أوردوها على النظرية وحجم تأثيرهم بالشهيد مرتضى مطهرى أو غيره فى هذه المناقشات.

^٦ أستاذ محاضر فى الفقه الإسلامى وأصوله فى جامعه المعارف،

وأستاذ الدراسات الإسلاميه فى جامعه القديس يوسف فى لبنان

«ادراکات اعتباری علامه طباطبایی به مثابه جامعه شناسی انتقادی فقه»

محمدحسین بادامچی^۷

در تاریخ معاصر ایران عمده خوانندگان و شارحان و از جمله شهید مرتضی مطهری، کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم را دفاع فاخر و دندان شکن مهمترین نماینده فلسفه اسلامی یک قرن اخیر، علامه طباطبایی، از عقاید دینی در برابر هجمه الحادی علوم جدید و فلسفه های مدرن غربی تلقی می کنند. کتابی که به جرأت می توان آنرا پایه گذار سنتی دانست که فلسفه اسلامی را به عنوان دژ مستحکم عقیدتی برای دفاع در مقابل هجمه فرهنگی غرب که بویژه از ناحیه علوم، فلسفه و علوم انسانی وارد ایران می شد مطرح کرد و چارچوبی پدید آورد که به همت شاگردان علامه طباطبایی تا همین امروز الگوی اصلی نظام آموزش عقیدتی، تبلیغ دینی و نوعی کلام دولتی و ملی است و همچنان هسته نرم افزاری اصلی عمده موسسات آموزشی و پژوهشی حوزوی و دانشگاهی اسلامی را تغذیه می کند.

با این حال به نظر می رسد مقاله ششم این کتاب با عنوان «ادراکات اعتباری» چنان از افق متفاوتی سخن به میان آورده که حتی مرتضی مطهری را نیز که با شور و حرارت حاشیه های بسیاری بر فصلهای دیگر کتاب افزوده، به سکوتی معنادار واداشته است. اهمیت این بخش اما به اعتقاد نگارنده بسیار بیشتر از یک فصل از یک کتاب بزرگ است و می توان و باید آن را به مثابه کلیدی برای فهم کل کتاب و باقی آثار علامه طباطبایی تلقی کرد. در مطالعه دقیق این فصل و مقایسه آن با آراء فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی است که آشکار می شود آنچه علامه طباطبایی به آن سفسطه می گوید و در مقایسه با فلسفه نظری بر آن مهر بطلان می زند کل قلمرویی است که فارابی به آن «مدینه»، یونانیان و رومیان به آن «پلیس»، و در دوره جدید به آن «عرصه عمومی» می گویند و دانش و عمل سیاست، اخلاق، حقوق، فرهنگ، تربیت، آموزش، موسیقی، هنر و به طور کلی مدنیت فراسوی خانواده (منزل) و اقتصاد (تدبیر منزل) را در برمی گیرد. علامه طباطبایی البته به همین اکتفا نمی کند و نه تنها

پژوهشگر و مدیر اندیشکده راهبردی مهاجر دانشگاه شریف^۷

دامنه ادراکات اعتباری را به کل فرهنگ و زبان و احساسات و ارزشها و زیست‌جهان فردی و جمعی گسترش می‌دهد، بلکه بر پایه نوعی جانورشناسی علمی و داروین‌یسم اجتماعی می‌کوشد به منطق طبیعی زیربنایی شکل‌گیری این گزاره‌ها و گفتمانها و ساختارهای موهوم دست یابد و به این ترتیب بحث خود را به نوعی روش‌شناسی انتقادی افشای زیرساخت مادی همه گزاره‌های ارزشی (شامل باید) تبدیل می‌کند. به تصریح علامه طباطبایی فقه به عنوان دانشی عملی و ارزش‌بار، همچون شعر، گزاره‌های قانونی یا حتی اخلاقیات وجدانی بخشی از همین پیکره ادراکات اعتباری است که بر پایه قواعدی که وی استخراج می‌کند قابل کدگذاری و تحلیل انتقادی است. اگرچه طباطبایی تصریحی به این ندارد که چرا و چگونه گزاره‌های نظری درباره «هست»ها (چه فلسفی، چه علمی، چه ریاضی، چه فنی) از تحلیل انتقادی ادراکات اعتباری مستثنا می‌شوند اما شاید بر پایه مقالات دیگر کتاب بتوان چنین استنباط کرد که بخشهایی از عقاید دینی که به گزاره‌های علمی و متافیزیکی بازگشت دارد، ثابت و در زمره بدیهیات غیرقابل تغییر است، اما علی‌القاعده تمام بخشهای هنجاری و ارزشی معارف دینی مشمول تیغ نقاد علم جامعه‌شناسی دین علامه طباطبایی قرار می‌گیرد. به علاوه با توجه به عدم تفکیک میان حیوان و انسان سیاسی، اجتماع حیوانی و مدینه، و غایت بقا و غایت فضیلت به شیوه فیلسوفان متقدم، مشخص نیست که آیا تاریخ اجتماعی نیهیلیستی و ساخت بهره‌کشی سوداگرایانه جوامع انسانی که علامه طباطبایی روایت می‌کند وضعیت ذاتی و سرنوشت محتوم جوامع بشری است و علامه طباطبایی تنها فیلسوفان نظری منزوی از شهر را رستگار می‌بیند یا با توجه به اشاره به تز حرکت تکاملی جوهری ملاصدرا به تعبیر هانا آرنتی، از نوعی پیشاتاریخ زیستی-اجتماعی سخن می‌گوید که با رهایی از چرخه شوم ضرورت می‌تواند در آینده به آرمانشهری مدنی و سیاسی دست یابد؟

«فلسفه‌ورزی انتقادی؛ نگاهی روش شناختی به کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم»

دکتر سید حسین حسینی^۸

«فلسفه ورزی» از سه مولفه پایه‌ای برخوردار است:

۱. کلی‌نگری؛ در مقابل جزئی‌نگری

۲. نگاه بنیادی و عمیق به مسائل؛ در مقابل سطحی‌نگری

و ۳. رویکرد عقلانی؛ در مقابل رویکردهای غیر استدلالی و غیر برهانی.

چنانچه بپذیریم این سه ویژگی، از «شروط لازم» مطالعات فلسفی قلمداد می‌شوند، معنای سخن آن است که با فقدان این نشانه‌های متدیک، اندیشه‌ورزی فلسفی شکل نگرفته و متعاقباً به گستره گونه‌های دیگری از اندیشه‌ورزی روی آورده‌ایم. اما آیا فلسفیدن، مولفه دیگری نیز به خود می‌بیند تا در این نوبت از «شروط کافی» نام آوریم و آیا می‌توان در این قلمرو، از فلسفه‌ورزی انتقادی یاد کرد؟

آنچه در عصر جدید، فلسفه‌ورزی ما را به دوران معاصر متصل و همراه می‌سازد، همانا فلسفه‌ورزی انتقادی است. در این منظر حتی اگر رویکرد انتقادی را از ویژگیهای یک مکتب فلسفی ندانیم اما بایسته است آن را از خصوصیات سبک فلسفه‌ورزی به حساب آورد و بر همین مبنا می‌توان برای آن، ساختارهایی روش‌شناختی ترسیم نمود مانند:

۱. نظام‌مندی به معنای ضرورت انسجام و نظم منطقی در اندیشه‌ورزی.

۲. الگومداری و برخورداری از چارچوب‌های معین و تعریف شده یک مدل انتقادی.

۳. جامعیت در: حل و تحلیل مساله، نقد درونی و بیرونی، و همچنین نقد شکلی و محتوایی.

^۸ عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۴. رویکردهای تحلیلی در برابر رویکردهای توصیفی و تبیینی صرف.

۵. رویکردهای تطبیقی و مقایسه‌ای.

۶. تمییز امتیازات از کاستی‌ها و تفکیک اشتراکات از اختلاف‌ها.

۷. نسبت سنجی‌های انتقادی بین مبانی و پیش فرض‌ها با آثار و نظریه‌ها.

۸. رویکرد اجتماعی ناظر به مسائل زمان در برابر نگاههای صرفاً تجربیدی محض.

۹. ضابطه و معیار مندی در نقد.

۱۰. استمرار در نقد و تداوم ارزیابی‌های انتقادی.

۱۱. خلاقیت و نوآوری در نقد.

پرسش پیش روی مقاله آن است که چنانچه علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به مولفه‌های پایه‌ای فلسفه‌ورزی (از جهات مطالعات روش‌شناختی) پای‌بند است اما، تا چه حد و اندازه بر مدار مولفه‌های فلسفه‌ورزی انتقادی پیش رفته است؟

این پژوهش با استناد به مقاله «تحلیل الگوی مفهوم نقد علمی»، پس از تبیین مولفه‌های پایه‌ای سه‌گانه و ساختارهای یازده‌گانه پیش‌یاد، به تحلیل مسأله می‌پردازد. تردیدی نیست که این دست پرسش‌ها، امکان تحلیل انتقادی سنت پیشین فلسفی و متون کلاسیک فلسفه را فراهم کرده و می‌تواند دیروز را در جایگاه امروز و سپس فردا بنشانند.

«تحولات نظریه اعتباریات پس از علامه طباطبایی»

رضا ملایی^۹

نظریه اعتباریات علامه طباطبایی از ظرفیت های فراوانی در حل مسائل دانش فقه، اصول فقه، اخلاق، علوم اجتماعی، فلسفه و مابعدالطبیعه برخوردار است. ظرفیت های فراوان این نظریه، آن را در کانون توجه اندیشمندان پس از علامه طباطبایی قرار داده، بحث و گفت و گوهای وسیعی پیرامون آن شکل داده است. این بحث ها پیامدهایی برای این نظریه در پی داشته اند. از سویی نقاط ضعف این نظریه را نمایان کرده و از آنها کاسته اند و در نتیجه به پویایی و تکامل آن تداوم بخشیده اند، اما از سوی دیگر تصویری نامتوازن از این نظریه ارائه کرده و بخش هایی از آن را مورد توجه و از دیگر بخش ها و ظرفیت های فراوان آن غفلت کرده اند، و در نهایت تفاسیری از نظریه اعتباریات ارائه کرده اند که فهم این نظریه را در دههای کنونی به مخاطره انداخته و این سوال را به طور جدی طرح کرده است که نظریه اعتباریات علامه طباطبایی براستی منطبق با کدام یک از این تفاسیر است؟ نوشتار پیش روی به توصیف این تحولات روی آورده است، و این توصیف را در دو بخش رویکردهای انتقادی و رویکردهای تفسیری به نظریه اعتباریات دنبال کرده است.

^۹ فارغ التحصیل دکتری فلسفه علوم اجتماعی از دانشگاه باقرالعلوم (ع)

عضو شورای علمی گروه همکاری های حوزه و دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
سرپرست حوزه تربیت و یادگیری حکمت و معارف اسلامی سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی

"علامه طباطبایی، سید محمدحسین" و طرح «مفاهیم آبستن» مفاهیم جدید» در سنت اسلامی

ابوالفضل مرشدی^{۱۰}

علامه طباطبایی به عنوان فیلسوفی که از یک سو به سنت "فلسفه اسلامی" تعلق دارد و از سوی دیگر، در معرض دنیای جدید و مواجهه با آرا و اندیشه‌های نو قرار دارد، مانند هر اندیشمند دیگری، در معرض تفسیرهای مختلف در جامعه "ایران" قرار گرفته است. اما آن‌چه تفسیرپذیری علامه را بیشتر کرده سکوت‌ها، ساده‌نویسی‌ها و گاه ناسازگاری‌هایی در آرای وی است. می‌توان خوانش‌های صورت گرفته از علامه را در سه دسته جای داد:

(۱) علامه، نشانه و تاییدی بر «امتناع اندیشه»

"امتناع اندیشه" در سنت: بر اساس یکی از خوانش‌های از علامه طباطبایی، وی با آن‌که در موقعیت تاریخی و اندیشه‌ای مهمی قرار داشت و می‌توانست راه اندیشه اسلامی را به دنیای جدید باز کند، برعکس با خوانشی که از "فلسفه اسلامی" ارائه کرد، هرگونه راه را به دنیای جدید بست. مهم‌ترین مدافع این تفسیر سید جواد طباطبایی است. این جریان هر چند به‌دورستی اهمیت و ضرورت بحث در مبانی را مطرح می‌سازد، اما با نگاهی سراسر بدبینانه و مبتنی بر «امتناع» و با یک‌دست و غیر متکثر دیدن سنت، هر گونه کوششی را برای احیای سنت اندیشه اسلامی از پیش ناکام و شکست‌خورده می‌داند و به این ترتیب، هرگونه توان جستجو و دریافتن ظرفیت‌های نهفته در اندیشه معاصر "ایران" از جمله اندیشه علامه طباطبایی را از خود سلب می‌کند. حاصل این نگاه طبعاً چیزی جز نادیده گرفتن «خود» اندیشه‌ای و فرهنگی و به عبارتی، «خود» را سراسر به «دیگری» سپردن و در نتیجه، فروپاشی «خود» نخواهد بود.

(۲) علامه، نشانه اعوجاج و تذبذب سنت در مواجهه با عصر جدید:

^{۱۰} هیأت علمی دانشگاه یزد

"عصر جدید" خوانشی دیگر از علامه، در عین حال که "علامه طباطبایی" را فیلسوفی سنتی تلقی می‌کند اما بر آن است که وی در مواجهه با "عصر جدید" و تحت تأثیر جاذبه برخی از متفکران جدید از جمله داروین، مارکس، راسل و ...، آرایشی را مطرح ساخته که به دور از مبانی نظری وی و ناهمخوان با بخش عمده دیگر نظرات او است. این جریان مبحث "ادراکات اعتباری" «و به ویژه "نظریه استخدام"» علامه را جزو این دسته از آرای وی دسته بندی و آن را نشانهٔ اعوجاج و تذبذب در اندیشهٔ او تلقی میکند. دریافتِ کسانی مانند مطهری و سروش از مبحث "اعتباریات عملی" علامه ذیل این جریان قرار میگیرد.

۳) علامه، ارائه "مفاهیم آبستن" مفاهیم جدید» در سنت: بر اساس این خوانش، هر چند مبحث «ادراکات اعتباری» «اعتباریات» علامه متأثر از قرار گرفتن علامه در میدان جاذبهٔ "دوران" جدید است اما این نه نشانهٔ اعوجاج و تذبذب علامه، بلکه نشانهٔ تلاشِ ایجابی، و احتمالاً آگاهانه هر چند ناتمام، وی برای ظرفیت‌سازی در سنت اندیشهٔ اسلامی و باز کردن افقی نو در این سنت برای پل زدن به دوران جدید است. به بیان دیگر، علامه در مبحث اعتباریات، به دنبال طرح "مفاهیم آبستن" مفاهیم جدید» در سنت بوده تا زمینه را برای باز کردن «جعبهٔ سیاه» "فلسفهٔ اسلامی" و ایجاد تحول از درون سنت و گفتگو و پیوند آن با تجدد فراهم کند.

در این مقاله، ضمن واکاوی و نقد سه خوانش بالا از علامه، تفسیر سوم به عنوان موضع مختار نویسنده به صورت تفصیلی تبیین خواهد شد.

«ادراکات اعتباری و فلسفه سیاسی»

سید سلمان صفوی^{۱۱}

علامه سید محمد حسین طباطبایی در مقاله های سوم تا پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم راجع به ادراکات حقیقی و در مقاله ششم راجع به ادراکات اعتباری نظریه پرداز کرده اند.

در این سخنرانی نکاتی پیرامون فلسفه سیاسی با توجه به نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی بیان می نمایم.

بر اساس نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی، نظام های سیاسی جزو امور اعتباری هستند و اصول نظری صحت، سلامت و کارآمدی آنها منوط به نیازهای زمان و مکان متغیر است در عین حالی که همیشه دارای یک هسته ثابت ارزشی هستند.

بر خلاف نظریه «فاندامنتالیست» ها که فقط یک نظام سیاسی را تا ابد معتبر برای اداره جامعه می دانند، با توجه به نظریه ادراکات اعتباری می توان از جهت فلسفی قائل شد که نظام های سالم متنوع بر اساس نیازهای زمان و مکان با تکیه بر مبانی کلی ارزشهای حکمت خالده می توان نظریه پردازی نمود.

با تغییر مناسبات اقتصادی، فرهنگی و تمدنی نظام های سیاسی برای تامین نیازهای جامعه ملزم به بازاندیشی صورت و محتوا یا ظرف و مظروف خود می گردند. نظریه ای که مطابق نیازهای هر عصری خود را بازسازی ننماید از چرخه تمدن و فرهنگ پویای جهانی حذف می شود. در هر گونه نظریه نظام های سیاسی سالم، عدالت قاعده حاکم در روابط بین حکومت و مردم است. روابط ارباب و رعیتی از مشخصات جامعه و تمدن دوره فئودالیت است اما در دوره تمدن دیجیتال، عدم توزیع قدرت، عدم امکان نظارت بر قدرت و نقد قدرت، عدم پاسخگویی قدرت به جامعه و عدم امکان چرخش مسالمت آمیز قدرت از نشانه های حکومت های خلاف عقل سلیم و جامعه سالم در تمدن دوره معاصر است.

^{۱۱} آکادمی مطالعات ایرانی لندن

«معرفت‌شناسی در پرتو اعتباریات»

غلامرضا زکیانی^{۱۲}

بیان مسئله

یک امر ظاهراً بدیهی در معرفت‌شناسی فلاسفه‌ی مسلمان، تفکیک ذهن و عین از یک سو و پذیرش نظریه مطابقت صدق از سوی دیگر و مواجهه با مشکلات عدیده در نظریه صدق از سوی سوم است.

با تفکیک عین و ذهن و تعریف عین به امر غیرذهنی، مشکلاتی حاصل می‌شود؛ مثلاً اموری چون سلبیات، ممتنعات، حقایق نامحسوس، بی‌نهایت‌ها و حقیقیه‌ها از دایره‌ی شمول امور مطابق خارج می‌شوند زیرا این قبیل امور مطابقی در عالم عین ندارند تا مشمول نظریه مطابقت صدق گردند. به عنوان مثال، امور ممتنع (محال بودن دور)، امور سلبی (امروز جمعه نیست)، امور بی‌نهایت (بزرگترین عدد اول وجود ندارد)، گزاره‌ی حقیقیه (هر معلولی علتی دارد) مطابقی در عالم خارج از ذهن ندارند تا مشمول نظریه‌ی مطابقی صدق شوند؛ فلاسفه‌ی مسلمان برای رفع این مشکل بنیادین، تئوری نفس‌الامر را پیش کشیده‌اند. این تئوری (به طور خلاصه) دایره‌ی عالم واقع را گسترش می‌دهد و آن را شامل امور خارجی و ذهنی می‌کند تا مشکلات فوق برطرف گردد.

یکی دیگر از اموری که مطابق عینی ندارند و لذا همواره از دایره‌ی صدق مطابقی فلاسفه‌ی مسلمان بیرون بوده‌اند، جامعه‌ی انسانی و متفرعات آن است. یکی از دلایلی که مسائل مربوط به جامعه‌ی انسانی - از جمله سیاست، تعلیم و تربیت و اخلاق - هیچ‌گاه به نحو جدید مورد بحث فلاسفه‌ی مسلمان قرار نگرفته، همین ابهام در ماهیت اجتماع انسانی بوده است؛ یعنی جامعه‌ی انسانی نه مثل امور ماهوی مابازاء خارجی داشته تا معقول اول (مقولات ده‌گانه) بشمار آید و نه منشأ انتزاع از امور عینی داشته تا جزو مقولات ثانی فلسفی محسوب شود و نه وصف مقولات ثانی فلسفی در ذهن است تا معقول ثانی منطقی بشمار آید.

این مشکل هنگامی مضاعف می‌شود که بدانیم اغلب قریب به اتفاق مسائل ما، همان مسائل مربوط به اجتماع هستند. و از آنجا که هویت اجتماع برای فلاسفه‌ی مسلمان در هاله‌ای از ابهام بوده، لذا فیلسوفان مسلمان غالباً به این قبیل مسائل نپرداخته‌اند. اشاره‌ای به این دسته از مسائل، عظمت مشکل و عمق فاجعه را نمایان می‌کند:

اعتبارات انسانی

^{۱۲} رئیس انجمن حکمت و فلسفه

- مالکیت، مبادله، پول، بانک، بیمه، گمرک، بورس، اجاره، رهن، قسط، چک سفته، مالیات، عرضه، مصرف، تولید، ربا، معامله، سود، زیان

- ریاست، سلسله مراتب، رهبر، رئیس جمهور، نخست وزیر، انتخابات، وزیر، مدیر، معاون، وکیل، نماینده، قاضی، دادستان، قائم مقام، معاون، کارشناس، حسابدار، دیوان محاسبات، سازمان بازرسی، دادگاه، اداره (دیوانسالاری، سازمان، نهاد، ارگان، بنیاد، دولت، موسسه

- ملیت، کشور، استان، شهرستان، شهر، بخش، ده، محله، طائفه، قبیله، قاره،

- مذهب، ادیان، فرقه، مکتب، پرستش، گناه، آمرزش، توبه، کافر، ایمان، تقوا

- زبان، خط، فعل، اسم، کلمه، حرف، نحو، صرف، ترجمه، گویش، نماد، دستور، گفتار، آهنگ، جمله، بند، متن، تفسیر، مباحثه

- ورزش، فوتبال، حرفه‌ای، فیفا، باشگاهی، ملی، المپیک، قوانین فوتبال، برنده، بازنده،

- بازی، فردی، گروهی، تفریحی، قهرمانی،

- هنر، فیلم، خط، نقاشی، معماری، تعزیه، اذان

- ربا، عجب، نفاق، دروغ، فرهنگ، تمدن، اخلاق، باید

- اصالت جمع یا فرد، اتم یا شبکه، مدرن، جنگ، زن، انقلاب، جوان، میانه رو، فقیر، فرهنگ، تمدن، حوزه، دانشگاه، دانشکده، رسانه، انجمن، تشکل، مدرک، لیسانس، انقلاب، گفتمان، فلسفه، علوم انسانی، تحول علوم انسانی، مدرنیته، پست مدرنیسم، قبض و بسط شریعت، روش‌شناسی، هرمنوتیک، قرارداد اجتماعی، پروتکل، ازدواج، سرقت علمی، مالکیت معنوی، پلورالیسم، بومی‌سازی

روشن است که این حوزه‌ی وسیع از مسائل مهم و مبتلابه (که به دلیل ابهام ماهیت امر اجتماعی از دایره‌ی کاوش‌های فلسفه‌اسلامی خارج مانده‌اند) قابل چشم‌پوشی نیستند.

فرضیه این نوشتار

چرا واقعیت عینی را بدین نحو (هر امر غیرذهنی) تعریف کرده‌ایم تا این همه مشکل پیش بیاید؟

اگر واقعیت را هر امر دارای تاثیر واقعی تعریف کنیم، دایره‌ی واقعیت گسترش می‌یابد و بسیاری از مشکلات معرفت‌شناختی برطرف می‌گردد.

در این صورت اغلب اموری که در فراز قبلی جزو مشکلات معرفت‌شناسی بشمار آمدند، جزو واقعیت‌ها محسوب شده و متعلق معرفت قرار می‌گیرند. با این توضیح که واقعیت‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند: واقعیت انسانی و واقعیت غیرانسانی.

مقصود از واقعیت غیرانسانی، همان واقعیت‌های غیرذهنی یا محسوس هستند که معمولاً در فلسفه از آنها تحت عنوان عینیت یاد می‌شود؛ مانند درخت، جنگل، کوه، زمین، آسمان و غیره

مقصود از واقعیت‌های انسانی همه‌ی اموری هستند که با اعتبار انسانی به وجود آمده‌اند. بنابراین اموری که تحت عنوان اعتبارات انسانی ذکر شدند، واقعیت انسانی بشمار می‌آیند.

نکات:

- واقعیت انسانی از تعامل انسان با واقعیت غیرانسانی شکل می‌گیرد

- مهمترین واقعیت غیرانسانی برای انسان، انسان‌های دیگر هستند که از تعامل متقابل آنها اجتماع شکل می‌گیرد

- اغلب اعتبارات انسانی در تعامل با انسان‌های دیگر (اجتماع) شکل می‌گیرد

نتیجه‌گیری:

با اینکه مباحث حکمت عملی - اخلاق، تعلیم و تربیت و سیاست - توسط ابن‌سینا و عامدانه از فلسفه‌ی اسلامی به شریعت واگذار شده (دلایل این واگذاری در متن مقاله ذکر خواهد شد) و لذا توسط همه‌ی فلاسفه‌ی مسلمان به ویژه ملاصدرا مورد بی‌مهری قرار گرفته است، ولی نظریه ادراکات اعتباری - با خوانشی که در این نوشتار ارائه شد - می‌تواند بستر مناسبی برای توجه جدی فیلسوفان مسلمان به حکمت عملی و سایر مسائل مبتلابه اجتماعی فراهم می‌سازد.

«خوانشی معرفت‌شناسانه از اعتباریات اجتماعی در فلسفه علامه طباطبایی»

قاسم پورحسن^{۱۳}

سخن نخست

نظریه اعتباریات، یک رهیافت ابداعی در فهم سیر و تطور جوامع انسانی با منظر معرفت‌شناسانه است که به تامل فلسفی در باب تکوین و ترقی مناسبات اجتماعی می‌پردازد. علامه طباطبایی 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 طباطبایی 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 بالمعنی الاعم (معقولات ثانیه) سخن گفته‌اند اما اعتباریات بالمعنی الاخص (یا اعتباریات اجتماعی) از ابتکارات بدیع علامه طباطبایی محسوب می‌شود.

اعتباریات که در آثار مختلف علامه به ویژه 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 طباطبایی 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 مسئله ملک و حکومت اجتماعی ملاحظه کرد که قدرت سیاسی را امری انسانی برمی‌شمارد 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 نظریه پردازی در علوم انسانی، اخلاق و قدرت سیاسی عرضه می‌کند.

دانشگاه علامه طباطبایی^{۱۳}

از زمانی که 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 کردند 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 خصلت های ویژه ای است. تغییر و دگرگونی در ادراکات حقیقی که دائمی و ضروری اند با توجه به امکان دستیابی به معرفت یقینی راه پیدا نمی کند بلکه تغییر ویژگی خاص ادراکات اعتباری است. گروهی دیگر معتقد شدند که علامه در صدد 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 داده اند)، تأثیر نیرومندی در مفاهیم سازی سنت فلسفه اسلامی داشته و علامه پس از طرح ادراکات حقیقی در سه مقاله سوم و چهارم و پنجم، می کوشد تا آن را در مقاله ششم تبیین نماید.

حقیقت آن است که طرح اعتباریات از سوی علامه، یک ابداع تئوریک و ابتکاری معرفت شناسانه است که با رویکرد روانشناسی-معرفت شناختی تدوین شده است. این دیدگاه آنچنان تأثیر ژرف بر حوزه های انسان شناسی، جامعه شناسی، حقوق، علم اخلاق، قدرت سیاسی و نظام حکومتی و بالأخره ماجرایی بی فرجام علوم انسانی در ایران خواهد داشت که بسیاری از تلقی ها و بنیادها را در معرض دگرگونی قرار میدهد. بدون فهم صحیح مفاهیم، رویکرد و روش بحث و پایه های اساسی آن و نیز تقسیمات بی بدیلی که علامه عرضه می کند، نمی توان 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.

سه تلقی اشتباه در باب اعتباریات شکل گرفت. تلقی اول بر ذهنی بودن محض اعتباریات تأکید دارد. طبق این دیدگاه، اعتباریات صرفاً مفاهیمی ناواقع و تهی لحاظ می شوند که نسبتی با واقعیات خارجی و عینی ندارند. در تلقی دوم اعتباریات را مساوق معقول ثانی (اعم از منطقی یا فلسفی) اخذ کرده و آن را در ذیل اعتباریات بالمعنی الاعم 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 نمی تواند سبب موثریت و مداخلیت اعتباریات در حقایق عینی گردد.

هیچکدام از سه تلقی مزبور توجه شایسته ای به دغدغه ی اصلی علامه طباطبائی در طرح اعتباریات نداشتند. علامه تأکید دارد که اعتباریات گرچه فرض ذهنی اند اما روی حقیقتی استوار هستند. این معانی در عین حال

که غیر واقعی هستند اما آثار واقعیه دارند پس این معانی هیچگاه لغو نخواهد بود. (طباطبایی، بی تا a، ۲۸۸-۲۸۷). علامه اعتباریات را همان افکار آدمی اما افکار عملی و اجتماعی انسان بر می شمارد یعنی آدمی به کمک عوامل احساسی می کوشد 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 می دارد تا دانش را به دست آورد. از اینرو آدمی حد چیزی را به چیز دیگری اعطا می کند تا آثار مترتب بر آن را که نسبت نیرومندی با عوامل احساس درونی دارد، انتظار داشته باشد. (همان، ۲۸۶)

علامه اعتباریات را افکاری بر می شمارد که منشأ اراده و عمل در انسان می شود و ارزش و اهمیت آنها به مرحله کنش آدمی باز می گردد. البته این افکار، واسطه بی بدیل در دستیابی به اغراض و اهداف حیات می باشند:

"ادراک های اعتباری، ادراک هایی هستند که بخواهیم به کارش برده و آنها را واسطه و وسیله به دست آوردن کمال و مزایای زندگی خود قرار دهیم. هیچ فعلی از افعال، خالی از این ادراکات نیست. (طباطبایی، سید محمدحسین، ترجمه و تفسیر المیزان، محمدباقر موسوی همدانی، ج ۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵، ج ۲، ۱۷۴). چنین به نظر می رسد که اعتباریات را باید جزء استعارات بدانیم. استعاره نوعی تمثیل است و در ذیل تشبیهات قرار می گیرد. حال اینکه استعاره از شئوون الفاظ باشد یا معانی، اختلاف نظر وجود دارد. اگر از شئوون الفاظ باشد بدین معنی است که تنها لفظی را به جای لفظی دیگر به دلیل مشابهت بین دو چیز، به کار بردیم اما اگر همچون برخی ادبا نظیر سکاکی، 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 شکل گیری اعتباریات دلالت بر این دارد که با لحاظ واقع و نگرستن 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. (طباطبایی، سید محمدحسین، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق آملی لاریجانی، بی جاء، الزهراء، ۱۳۶۹، ۴۲-۴۳)

حقیقت آن است که ساز و کار کنش آدمی، طبق آراء علامه، بر اعتبار استوار است. اینگونه نیست که تنها زندگی اجتماعی انسان بدون اعتباریات ناممکن باشد، بلکه هر شخصی در حرکت به سوی کمال و برآوردن نیازهای بنیادین چاره ای جز روی آوردن به ادراکات اعتباری ندارد. بدون اعتباریات، هیچ عمل مختارانه ای از انسان سر نخواهد زد. (طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ پنجم، تهران، صدرا، 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، واسطه ای که آدمی بر حسب ساختمان وجودیش برای رسیدن به حیات اجتماعی، ناگزیر از آن است. (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۵، ج ۲، 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. (طباطبایی، سید محمد حسین، مجموعه رسائل سبعة، قم، شارع معلم، ۱۴۲۸، ۳۴۷-۳۴۹)

اساس طرح اعتباریات، نظریه انسان شناسی علامه طباطبایی است. این نظریه هم می تواند به شناخت صحیح از انسان، نیازها و پرسشها و نیز غایات و اهداف او کمک کند و هم اسباب شکل گیری نظامات جمعی و زندگی اجتماعی، بنیان های حقوق و اخلاق جمعی را شرح دهد. نتایج معرفتی اعتباریات را هم می توان در مسئله ملک و حکومت اجتماعی ملاحظه کرد که قدرت سیاسی را امری انسانی بر می شمارد و هم در کشمکش های امروزین علوم انسانی دید. اعتباریات حسب تنوع و تغییر پذیری نیازهای انسانی، متغیرند. آدمی از اعتباریات، ضرورت کنش ها را وضع می کند. بدون وجوب، هیچ فعلی از انسان صادر نخواهد شد لذا اعتباریات واسطه و پلی میان دو جهان حقیقی زیستی می باشند. زندگی اجتماعی بدون اعتباریات بی معنا است. انسانها دارای حرکت استکمالی اند. این حرکت نیازمند اعتباریاتی است که با توجه به نیازها و پیوند آن با اغراض، شکل می گیرد.

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، می توان از اعتباریات در فهم این حوزه ها و بنیان ها بهره برد و معضل های 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 نظریه پردازی در علوم انسانی، اخلاق و قدرت سیاسی عرضه می کند.

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، بهره بردن از اعتباریات عملی به عنوان وسائط می باشد. فعل ارادی و تحقق آن بدون اعتباریات ممکن نیست. ادراکات اعتباری، منشا اراده و عمل در انسان می باشد. ارزش اعتباریات نیز به مقام کنش و فعل مربوط بوده و برای دستیابی به اغراض و اهداف حیاتی زندگی بشری، ساخته می شوند. (طباطبایی، سید محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، محمد باقر موسوی، ج ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵، ۱۷۴)

نکته سوم:

علامه، ترقی و کمال و پیشرفت جامعه را بر اساس کثرت و پیچیده تر بودن اعتباریات ارزیابی می کند. جامعه ساده و بدوی نیاز چندانی به اعتباریات ندارد اما جامعه پیشرفته بر طبق اعتباریات، شکل گرفته و عمل می کند. 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 می کند و هم موجب ترقی و پیشرفت و نیز بقاء و استمرار می گردد. (طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، بی تا، ج ۱۲، ۳۳۰-۳۳۱)

باور علامه این است که فطرت و جهاز طبیعی آدمی به نحوی است که وی را به سوی کمال و پیشرفت، سوق می دهد. اما این سیر بدون اعتبارسازی ممکن نخواهد بود. به هر میزانی که جامعه بشری رشد کند و کمال یابد

و تمدن پیچیده تر شود نیازهای آدمی نیز دچار تطور و تحول شده و افزون تر می گردد. این امر به اعتباریات پیچیده تر و کامل تری نیاز دارد. به تعبیر علامه، انسان بدون اعتبار مانند ماهی بدون آب است. (طباطبایی، انسان از آغاز تا انجام، صادق لاریجانی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۱، 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 نگرش ها و نیازها تغییر می یابند از این رو متناسب با اهداف فردی و جمعی، دچار تحول می شوند. 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 نگرش ها است. همین مسئله به ما گوشزد می کند که تغییر اعتباریات مبتنی بر شرایط اجتماعی است. (طباطبایی، سید محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵، ۵۳)

اعتباریات برای وصول به هدف و غایت، فرض می شوند. همین امر موجب می شود که قائل به مقیاس برای آنها باشیم. این مقیاس عقلانی همان لغویت و عدم لغویت اعتبار است.

با توجه به نکات مزبور می کوشیم تا گونه های اعتباریات را بررسی کنیم. علامه در ذیل شاخه های اعتباریات، پس از بیان اینکه تمامی اقسام را باید در ذیل اعتباریات بالمعنی الاخص یا اعتباریات عملی جستجو کرد، می نویسد:

"و از راه دیگر در نوع انسان که روزگارهای دراز و سده های متراکم از تاریخ پیدایش وی که به ما تاریک است گذشته و به واسطه تکاثر تدریجی جهات احتیاج فردی و نوعی، هر روز اعتباریات و افکاری تازه تر و پیچیده تر به گذشته افزوده شده است... اجتماع امروزه ما با معلومات اعتباری و اجتماعی تدریجا و به مرور زمان روی هم چیده شده است". (اصول فلسفه، طباطبایی، بی تا a ، ۳۱۴)

فرجام

علامه طباطبایی 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 پیشینه ای ندارد. گرچه فیلسوفان اسلامی از

اعتباریات بالمعنی الاعم (معقولات ثانیه) سخن گفته اند اما اعتباریات بالمعنی الاخص (یا اعتباریات اجتماعی) از ابتکارات بدیع علامه طباطبائی محسوب می شود. اعتباریات که در آثار مختلف علامه به ویژه در المیزان، اصول فلسفه، برهان، رساله اعتباریات مطرح شد، عمدتاً ناظر به ساحات اجتماعی و عملی است اما در عین حال بخش مهمی از معرفت شناسی است. علامه در مقاله های سوم تا پنجم اصول فلسفه از ادراکات حقیقی و در مقاله ششم از ادراکات اعتباری سخن به میان آورده است. اعتباریات نه همچون حقیقی رابطه توالدی و استنتاجی دارند و نه برهانی اند.

علامه ادراکات اعتباری را تصدیقاتی برمی 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. (ر. ک.: اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مطهری، ج ۲، چاپ اول، قم، دارالعلم، ۱۳۵۰، ۳۹۵)

بنابراین اعتباریات بدون معیار و مقیاس نیستند. علامه دو معیار درباره اعتباریات ذکر میکند: الف) لغویت و عدم لغویت، ب) جدلی بودن استدلال در اعتباریات. طبق معیار نخست، اعتباریات بر اساس نیاز انسان، برای دستیابی به اغراض و غایاتی ساخته می شوند. هر چیزی که ما را بهتر به اهدافمان برساند را 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 لذا هر امری را که سازگار با اهدافمان باشد را ارزشمند دانسته و در غیر این صورت آن را رها می کنیم. جدل نیز با توجه به هدف شکل می گیرد لذا 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 می تواند 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 می شود. به کمک اعتباریات است که انسان می تواند رابطه استخدام و تسخیری با امور داشته و برای حرکت استکمالی خود آنها را به کار بندد. (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی از مرتضی

مطهری، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۷، ج ۲، ۲۲۱). اعتباریات هم مولود نیاز فرد است و هم اجتماع بشری. این مفاهیم بر حقایق و جهان خارج مبتنی بوده و دارای آثار واقعی اند. از آنجاییکه نیازها و احساسات درونی انسانها، موجب ساختن اعتباریات می شود، با تغییر آنها اعتباریات نیز دگرگون می شوند. تغییر شرایط، زمان، تحولات محیطی و نیازها موجب تغییر در اعتباریات می شوند.

گونه شناسی

علامه بحث اعتباریات را در آثار مختلف خود همچون اصول فلسفه و روش رئالیسم (مقاله ۶)، الاعتبارات، تفسیر المیزان، نهایی الحکمه، رساله انسان فی الدنيا، حاشیه بر کفایه و مجموعه رسائل سبعة مورد توجه قرار داد. گاهی تنها به تقسیم اعتباریات به اعتباریات قبل الاجتماع و بعد الاجتماع می پردازد و اقسام هر یکی را بر شمرده و شرح می دهد. گاهی اعتباریات را به دو نوع اعم و اخص تقسیم کرده و قسم دوم را اعتباریات اجتماعی می داند و بالأخره گاهی آن را به عمومی و غیرعمومی دسته بندی نموده و دسته اول را ثابت و دسته دوم را متغیر تلقی می کند. در اصول فلسفه تقسیم بندی جامعی ذکر می شود که در گونه شناسی اعتباریات، این تقسیم بندی از اهمیت ویژه ای برخوردار است.

ابتدا علامه اعتباریات را دو دسته می کند:

الف) اعتباریات بالمعنی الاعم که همان معقولات ثانیه است.

ب) اعتباریات بالمعنی الاخص که مقسم ادراکات اعتباری می باشد.

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 غیر ماهوی طرح شد اما قسم دوم، به این اثر اختصاص داشته و سابقه ای میان متفکران ندارد. علامه این دسته را مبنای بحث از اعتباریات می داند.

در مرحله دوم اعتباریات بالمعنی الاخص را که گاهی از آن تعبیر به اعتباریات عملی می کند، در دو قسم عمومی (ثابت) و فردی (متغیر) جای می نهد.

خود اعتباریات عمومی در طبقه بندی به دو طبقه و گونه پیش از اجتماع و بعد از اجتماع تقسیم می شوند. "ضرورت و وجوب"، "حسن و قبح"، "استخدام و اجتماع"، "پیروی از علم" و "اصل ساده ترین" از اقسام طبقه نخست می باشد که اصل استخدام و اجتماع مهمترین قسم تلقی می شود. 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. (طباطبایی، اصول فلسفه، مقاله ششم، بی تا، ۳۳۳-۳۳۵)

تأملات

نکته اول:

به باور علامه محور بحث ها و مناقشات در اعتباریات تنها متوجه اعتباریات بعد الاجتماع نیست بلکه اعتباریات ثابت قبل الاجتماع نیز مورد توجه و نیز نزاع فکری است. به طور کلی اعتباریات عملی، اعتباریات جمعی است و حاصل تفکر و حتی پذیرش جمعی می باشد. گرچه این اعتبارات غیر حقیقی اند اما در پیوند با ضرورت های طبیعی و اجتماعی حیات بشری است. (طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۹، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق آملی لاریجانی، بی جا، الزهراء، ۴۳)

«جستار در باب اعتباریات»

مزدک رجبی^{۱۴}

در این جستار به نقد نظر محمد حسین طباطبایی در باب اعتباریات یا ادراکات اعتباری خواهیم پرداخت. در چند دهه اخیر به اهمیت این نظر موکدا پرداخته شده است. چرا و از چه نگاهی؟ این نظر از چه دستگاه مفهومی بیرون آمده است؟ این دو پرسشی است که در جستار به آنها پرداخته و به آنها پاسخ داده میشود.

اساس بخش نخست کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم مساله تقابل رئالیسم و ایدئالیسم است و پاسخ متن به این مساله بر این پایه استوار است که ایدئالیسم معادل سفسطه فرض گرفته میشود. از همین پایه است که شاخ و برگهای مفهومی کتاب شکل می گیرد. همین فهم است که پایه نقد ایده آلیسم هگلی و سپس نقد دیالکتیک مارکسی قرار میگیرد. پس از توضیح و بررسی چگونگی شکل گیری این برداشت از ایدئالیسم و دیالکتیک در فلسفه جدید که به نقد آن دو منجر شده توضیح خواهیم داد که چگونه متن تاخیر و ناهمزمانی nachchronisma تاریخی دارد و از فهم، مشارکت و گفت و گوی موثر و سازنده با فلسفه جدید و به تبع آن جهان جدید ناتوان است. تاخیر تاریخی این فهم آن را از واقعیت‌های حیات معاصر چنان منتزع میکند که با وجوه گوناگون حیات و تفکر معاصر بیگانه باقی می ماند و در دایره بسته مفاهیم، روش و چشم انداز پیشاپیش حقیقی و مطلق انگاشته اش برخی از مهمترین وجوه فلسفه جدید را نه نقد بلکه نفی میکند. آن چه موجود است قابل نقد است ولی قابل نفی نیست زیرا هر پدیده ای توان و نیرویی دارد. از معضلات برخی جریانهای فکری ایران معاصر اینست که نفی جهان جدید و فلسفه جدید را با نقد آن یکی می انگارند و خود این نفی نیز با تاخیر تاریخی صورت میگیرد به این معنی که گویی با سلاحی از پیش آماده و مجهز پدیده ای را شکار میکنیم و باکی نیست که این پدیده چیست، چه توانی دارد و وجوه گوناگون آن چگونه قابل فهم و البته در گام بعدی حتما قابل نقد است. هیچ جهان و هیچ تفکری مطلق و نامتناهی نیست ولی پیش از نقد باید آن را شناخت. نفی پیشاپیش پدیده نه به نقد آن که به بی نسبت شدن خود کنش نفی با آن پدیده می انجامد. متن مورد نظر ما در چنین کنشی تکوین یافته است.

^{۱۴} پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دال مرکزی متن در بخش نخست و سپس در بخش مورد توجه ما که ادراکات اعتباری است رئالیسمی متافیزیکی است که از نسبت برقرار کردن با جهان جدید و فهم آن بازمانده و به هیچ وجه توانایی توضیح جهان جدید را ندارد؛ به سخن دیگر متن و مفاهیم آن از معاصرت بازمانده است. نظر ادراکات اعتباری بر این پایه استوار شده و جستار ما تلاش می کند نشان دهد چگونه فهم نوصدرایی در چند سده اخیر از درکی تازه و نو شونده از جهان جدید ناتوان است و چگونه در دهه های اخیر خود به منزله یک جریان فکری نازا و ناتوان به پدیده ای مانع در فهم جهان جدید بدل شده است. ادراکات اعتباری با چه مفاهیمی برساخته شده و این مفاهیم چه موضوعی را توضیح می دهند و توضیح خود را تا کجا پیش می برند؟ به این پرسشها در جستار پاسخ داده خواهد شد.

«رویکرد فلسفه علوم انسانی به نظریه ادراکات اعتباری»

مالک شجاعی جشوقانی^{۱۵}

هرچند طبق تقسیم بندی مشهور در تاریخ فلسفه اسلامی، از ادوار سه گانه حکمت مشاء، اشراق و متعالیه به نمایندگی ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا سخن گفته اند و علامه طباطبایی «ره» ذیل مکتب حکمت متعالیه فهم می شود، اما باید گفت که ایشان صرفاً در حدّ یک شارح یا مفسر ملاصدرا نبوده و در بسیاری از مواضع، دیدگاههای مستقل فلسفی خود (اعم از تکمیلی، تصحیحی و انتقادی) را داشته اند.

ایشان در اصول فلسفه و روش رئالیسم، به ویژه جلد سوم، به مسائلی پرداخته اند که ظاهراً هیچ گونه سابقه ای در تاریخ فلسفه اسلامی نداشته بلکه کاملاً نو و جدید است؛ مسائلی چون: پیدایش کثرت در ادراکات بشری و ادراکات حقیقی و اعتباری که به صورت تفصیلی به این دو موضوع مهم پرداخته شده است. برخی تفاسیر از نظریه ادراکات اعتباری، از نگاه به آن از زاویه فلسفی و نسبت سنجی آن با مبانی صدرایی علامه طباطبایی همچون اصالت وجود، حرکت جوهری و تشکیک وجود و ... غفلت نموده و این نظریه را بیشتر حاشیه ای بر فلسفه ایشان و عمدتاً متأثر از مباحث مطرح در اصول فقه دانسته و آن را بیشتر از زاویه دغدغه های اصولی، کلامی و یا فلسفه اخلاق مورد توجه قرار داده اند. از سوی دیگر به دلیل غلبه ذهنیت معرفت شناسانه ناشی از حضور پررنگ گفتمان فلسفه تحلیلی در ایران معاصر، کمتر قرائتی وجودشناسانه از این نظریه ارائه شده است. چنانکه پاره ای از تحقیقات معاصر هم نشان داده، اهمیت نظریه اعتباریات علامه، بردن بحث به سطحی است که «کفِ تفکر» است و با این مبنا، می توان با مباحث فلسفه علوم انسانی بویژه مباحثی که از افق فلسفه های قاره ای (به ویژه فلسفه های حیات) وارد گفت و گو شد. آغاز بحث از اعتباریات، در واقع آغاز کردن از کف انسان، یعنی از جایی است که از صرف وجود طبیعی فرامی رود و فرهنگ (به مثابه بنیاد علوم انسانی به معنای عام کلمه) آغاز می شود. معهداً سنت فلسفه صدرایی به روایت علامه طباطبایی «ره»، صرف نظر از تفاوت های بنیادی در مبانی هستی شناختی، معرفت شناختی و انسان شناختی (که ادبیات نسبتاً قابل اعتنایی در زبان فارسی در جهت تبیین این تفاوت ها وجود دارد) حداقل دو تفاوت پارادایمی با فلسفه علوم انسانی تکوین یافته

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی^{۱۵}

در غرب دارد ؛ نخست تفاوت در متافلسفه و نوع تلقی در باب عینیت و دوم بحث تاریخت . این گفتار در صدد تحلیل مبانی و لوازم این تفاوت هاست .

«خود» در کتاب «اصول فلسفه رئالیسم»^{۱۶}

دکتر علی اصغر مصلح^{۱۶}

علامه طباطبائی که در کتاب «اصول فلسفه^{۱۶} رئالیسم» بیش از همه خود را متکفلِ نقد ایدئالیسم و سفسطه می‌داند، تمامی استدلالهای خویش را بر «اصل واقعیت» بنا می‌نهد. اما اصل واقعیت، متکی بر اصل وجود «خود»ی در مقابل «جهان» است. علامه با طرح اصل واقعیت، تفکر فلسفی خود را در آستانه^{۱۶} دوران مدرن و پرسش دکارتی و همین‌طور معطوف به مهمترین پرسش‌های فلسفه قرن بیستم قرار می‌دهد، اما از هستی و چیستی «خود» نمی‌پرسد. در حالی که فلسفه مدرن و معاصر بیش از همه در پی یافتن «خویشتن» است. بزرگترین فلسفه‌های معاصر به خصوص در حوزه فلسفه فرانسوی را می‌توان به نحوی معطوف به پرسش از «واقعیت» و «خود» دانست. اما علامه و شاگردان مستقیم ایشان، با لوازم طرح اینگونه «رئالیسم» روبرو نشدند. می‌توان با تأمل در بحث «اعتباریات» و بسط استعدادهای آن، از این «رئالیسم» خام فراتر رفت و زمینه‌ای برای تفکر عمیق‌تر درباره «واقعیت» در جهان معاصر فراهم کرد.

^{۱۶} دانشگاه علامه طباطبائی

«فلسفه یا جزم‌اندیشی کلامی: نقدی به کتاب "فلسفه و روش رئالیسم"»

حسن محدثی گیلوایی^{۱۷}

وقتی به عنوان علاقه‌مند به مباحث فلسفی (یعنی در مقامی مادون شاگرد فلسفه)، کتاب "اصول فلسفه و روش رئالیسم" را گشودم (می‌دانم که در این مقام، صلاحیت سخن گفتن ندارم، اما از حق سخن گفتن بهره می‌برم تا به این بهانه خود را در معرض نقد قرار دهم و بیش‌تر بیاموزم)، با شگفتی دریافتم که نویسندگان آن (علامه طباطبایی و آیت‌الله مطهری) از دست‌گاه فکری موسوم به "فلسفه‌ی اسلامی" به سراغ دست‌گاه فکری به کلی بیگانه‌ای رفته‌اند و به جای فهم و دریافت آن، تفکر فلسفی جدید را به امر به کلی متفاوتی از آن چه هست، تبدیل کرده‌اند و بر اساس چنین تبدیل و تبدلی آن را صورت‌بندی نموده‌اند.

به نظر می‌رسد آنان فلسفه را تقلیل داده‌اند به بحث از آگزیوم وجودشناختی، زیرا بر آن‌اند که "بحث فلسفی بحثی است که به اثبات وجود و عدم اشیاء می‌پردازد" (طباطبایی، ۳۵) و هر آن‌که نگاهی ایده‌آلیستی (در کتاب مزبور ظاهراً معادل نومی‌نالیستی است) داشته باشد را سوفسطایی خوانده‌اند و فیلسوف را الزاماً رئالیست دانسته‌اند (همان: ۳۵). مکاتب فلسفی را نیز به دو نوع متافیزیک ("مکتب ماوراءالطبیعه") و ماتریالیسم تقلیل داده‌اند (همان: ۴۶) و "مکتب ماتریالیستی" را نیز مبحثی در تاریخ فلسفه دانسته‌اند که از نظر فلسفی و "پیش کسی که بی‌بحث و انتقاد پرداخته و هدف آرمانی بجز تمیز حق از باطل و جدا کردن راست از دروغ ندارد، ارزش زیاد ندارد" (همان: ۳۷).

از این رو، به نظر می‌رسد ما در کتاب "فلسفه و روش رئالیسم" با کژشناسی فلسفی فلسفه‌های مدرن مواجه‌ایم؛ با نوعی جزم‌اندیشی کلامی ذیل عنوان فلسفه‌ی موسوم به "اسلامی".

به نظر می‌رسد فقدان شناخت پارادایم‌های فلسفی موجود در تفکر فلسفی مدرن، و ناآشنایی با زبان و مفاهیم و مبانی و تاریخ فلسفه‌ی مدرن، به همراه نوعی جزم‌اندیشی کلامی، سبب این کژشناسی فلسفی شده است.

دانشگاه آزاد اسلامی تهران^{۱۷}

«امکانات و امتناعات نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی»

حسین حجت پناه^{۱۸}

نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی به شرطی برای امروز ما مفید خواهد بود که توسط خواننده نکته سنج، نکات بدیع آن استخراج گردد و امکانات و امتناعات نظری آن مشخص شود. این نظریه به دلیل ویژگی های ذیل می تواند دارای تضمینات جامعه شناختی باشد.

۱- نظریه ادراکات اعتباری با طرح مفهوم (اعتباریات اجتماعی) تا حد زیادی به سنت جامعه شناسی معرفت نزدیک شده است.

۲- (جامعه شناسی معرفت) برای اولین بار توسط ماکس شلر ابداع شد و دارای سنت های شلری، مانهایمی، مارکسیستی و... می باشد. نظریه ادراکات اعتباری با پذیرش (اعتباریات حقیقی) به سنت شلری نزدیک تر است. و اتفاقاً فاصله زمانی طرح جامعه شناسی معرفت از سوی شلر تا نوشتن رساله اعتباریات علامه اندک است.

۳- نظریه ادراکات اعتباری دارای مبانی هستی شناسی، معرفت شناسی و انسان شناسی فلسفی می باشد.

۴- نظریه ادراکات اعتباری به چگونگی پیوست و گسست حوزه های معرفتی مانند دین و فلسفه و علم اشاره دارد.

۵- نظریه ادراکات اعتباری با طرح مفهوم (فطرت) و تاثیر آن بر چگونگی کنش انسان، امکانات صحیحی را برای نظریه پردازی فراهم می آورد. اصالت فطرت وجه ممیزه نظریه ادراکات اعتباری از مکتب کنش متقابل نمادین می باشد.

این سویه های جامعه شناسی ادراکات اعتباری به خصوص با بیان روابط حوزه های معرفتی و هم چنین مفهوم (فطرت) در نظریه ادراکات اعتباری دلایل کافی را برای تامل و بازاندیشی فراهم می کند.

^{۱۸} دبیر گروه جامعه شناسی کشورهای اسلامی در انجمن جامعه شناسی ایران

یکی از مهم ترین انتقادهای برخی پست مدرن ها به نظریات مدرن، کران مندی نظریه های مدرن می باشد. نظریه ادراکات اعتباری نوری را برای رهایی از این کران مندی روشن می کند.

نظریه ادراکات اعتباری مانند هر تفکر دیگری باید مورد تامل و بازاندیشی قرار گیرد تا شاید بتواند برای اکنونیت جامعه مفید باشد. برای این بازاندیشی توجه به نکات زیر ضروری است:

۱- علامه طباطبائی و مرتضی مطهری (نویسنده پاورقی های اصول فلسفه و روش رئالیسم) اطلاعات اندکی از فلسفه و علم غربی داشتند. مواجهه روش مندانه نظریه ادراکات اعتباری با نحله های غربی نقاط ضعف این نظریه را مشخص می سازد.

۲- نظریه ادراکات اعتباری، استعداد نظام سازی های تئولوژیک را دارد. بدین جهت باید از هر گونه مغلطه پرهیز نمود.

«بازسازی ادراکات اعتباری علامه طباطبایی در چارچوب "سوشیال تئوری"»

سید جواد میری^{۱۹}

ادراکات اعتباری علامه غالباً به عنوان مفهومی حکمی در سنت فلسفه اسلامی مورد خوانش قرار گرفته است. به نظرم فی نفسه چنین خوانشی اشکال نداشته باشد ولی تحدید امکان های این مفهوم ذیل یک "امکان" توان های نظری دیگر یک مفهوم را محدود می کند. به سخن دیگر، پروژه من این است که "ادراکات اعتباری" علامه طباطبایی را به مثابه یک امکان مفهومی انتقادی در سنت سوشیال تئوری مورد خوانش قرار دهم و این سخن من به این معناست که "اعتباریات" لحاظ کردن نظری امکانات بالقوه در مدنیت و جامعه انسانی است. به تعبیر دیگر، جوامع هر قدر "توانش" اعتباراتشان عمیق تر و گسترده تر می شود به همان نسبت هم قدرت تصرفشان در هستی بیشتر می شود و جوامعی که "میدان" اعتباریاتشان محدودتر است به همان نسبت هم "موجودیشان" در عالم محدودتر می گردد. اگر از این منظر به توان صورت بندی مفهومی ادراکات اعتباری علامه طباطبایی بنگریم آنگاه او را صرفاً یک شارح صدرایی یا مفسر حکمی در سنت فلسفه اسلامی نمی توان طبقه بندی کرد بل باید چشم انداز فلسفی او را ذیل مقولات معاصر مورد بازخوانی قرار داد. به نظر من، نظریه ادراکات اعتباری در نزد فیلسوفان و متالیهین ایرانی به نوعی دچار سرکوب نظری شده است و شاید اغراق نباشد اگر ادعا کنیم که ما با نوعی *undertheorization* در نسبت با نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی روبرو هستیم. مفهوم "آندرتئوریزیشن" بدین معناست که چارچوب مفهومی و صورت بندی نظری علامه دارای استحکام تئوریک بالایی است اما در صحنه نظریه پردازی مورد استنطاق در اقلیم متفاوت قرار نگرفته است و این موجب "تحیف شدن نظری" این نظریه در ساحت علوم انسانی گردیده است و محققین معمولاً آنرا به مثابه یک "بحث شاذ" در فلسفه اسلامی (در معنای محدود آن) در نظر می گیرند.

به تعبیر دیگر، مساله این است که متفکرین منتقد معاصر تلاش می کنند جایگاه این مبحث را در فلسفه اسلامی به معنای "اسلامی" و نه "فلسفی" آن بیابند ولی نمی یابند و این موجب شده است که آنها با این پرسش بنیادین روبرو شوند که ادراکات اعتباری علامه قرار است کدام مسئله را "حل" کند و چون به این نتیجه می رسند که مسائل فلسفه اسلامی با آن قابل حل نیست پس از "خیر" آن تاکنون گذشته اند اما نکته اینجاست که

^{۱۹} دانشیار در جامعه شناسی و مطالعات ادیان پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

این تنها "امکان" مواجهه نظری با ادراکات اعتباری علامه نیست و من قائل به "مواجهه های متکثر تئوریک" با نظریه ادراکات اعتباری هستم.