

«اعتباریات علامه طباطبائی» مبنای طرحی فلسفی برای فرهنگ

علی اصغر مصلح*

چکیده

«ادراکات اعتباری» علامه طباطبائی در مسیر بحثی معرفت‌شناسی به اندیشه درمی‌آید، اما موضوع ادراکات اعتباری را نباید به قلمرو معرفت‌شناسی محدود کرد. به نظر می‌رسد که علامه طباطبائی این بحث را در پی درکی نواز انسان و جهان و با تنفس در فضای فکری عالم معاصر مطرح کرده‌اند. برای کشف چنین دریافتی باید به‌جای تمرکز ذهن بر ادراکات اعتباری، به قلمرو «اعتباریات» توجه کرد. اگر مقاله ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم را با توجه به سیر افکاری که در غرب شروع شده و به تأملات فلسفی درباره «فرهنگ» منجر شده، مطالعه کنیم، درستی این برداشت آشکارتر می‌شود. اگر به زمینه پیدایش اندیشه متفکرانی چون "ویکو"، "روسو" و "هردر" درباره تمدن و فرهنگ توجه کنیم و نحوه تقرب این متفکران به حوزه فرهنگ را دنبال کنیم، آنگاه بهتر می‌توان به سبب تقرب علامه طباطبائی به پرسش‌هایی که ادراکات اعتباری پاسخی برای آنهاست، پی برد. اگر با این شیوه، نظریه ادراکات اعتباری را قرائت کنیم و به شباهت‌های دریافته‌ها و در عین حال زمینه‌های تاریخی متفاوت توجه داشته باشیم، امکان آغاز گفتگویی جدید در مورد «فرهنگ و مقومات آن»، بین تفکر اسلامی و تفکرات برخاسته از فرهنگ اروپایی فراهم می‌شود. برداشت اصلی این مقاله آن است که بحث اعتباریات با توجه به لوازم و نتایج آن، می‌تواند به‌عنوان نظریه‌ای

*. دانشیار فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی: aamosleh@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۲۴؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۳/۰۲/۰۱]

بدیل در کنار سایر نظریات فلسفی دربارهٔ فرهنگ مطرح شود. به بیان دیگر نظریهٔ اعتباریات علامه می‌تواند مبنایی برای پاسخ به پرسش‌های به اندیشه درآمده در حوزهٔ «فلسفه فرهنگ» باشد.

واژگان کلیدی: علامه طباطبائی، ادراکات اعتباری، اعتباریات، فرهنگ، فلسفه فرهنگ.

مقدمه

برای آغاز شدن تأملات فلسفی دربارهٔ «فرهنگ»، باید زمینه‌هایی فراهم می‌شد. تحولات بزرگ قرن هجدهم و به خصوص توجه فلسفی به تاریخ، مهم‌ترین زمینه‌های تأملات فلسفی دربارهٔ فرهنگ بود که بعد «فلسفه فرهنگ»^۱ نامیده شد. در عوالم ماقبل مدرن و پیش از آشنایی ملموس فرهنگ‌ها با تکثرات فکری - فرهنگی، متفکران هر فرهنگ به اقتضاء سنت‌های فکری و فلسفی درون فرهنگشان، اصول و مبانی اقامه می‌کردند که جهت‌گیری غالب در آنها، اثبات دریافت‌ها و اعتقادات قوم بود. اما پس از آشنایی عمیق متفکران هر قوم با اندیشه‌های دیگران، لاقلاً این اندیشه به ذهن آنها خطور می‌کرد که بکوشند که اسباب تکثر فکر و فرهنگ‌ها را دریابند و برخی به این دریافت می‌رسیدند که انسان را موجودی ببینند که به صورت‌های مختلف و متفاوتی می‌تواند به درک از خویش و جهان برسد و رفتارهای مختلفی از خود بروز دهد. در عالم تفکر معاصر ایران، علامه طباطبائی (ره) شخصیتی بی‌نظیر است که ضمن تضلع بر فلسفه و علوم اسلامی، با مسألهٔ تکثر ادراکات و فرهنگ‌ها به‌طور جدی روبرو شده و سعی در عرضهٔ طرحی فلسفی برای پاسخ‌دادن به آن داشته است. بحث ادراکات اعتباری ایشان را هم با این جهتگیری بهتر می‌توان فهمید.

کار مرحوم علامه در این بحث گستردن مبانی فلسفهٔ اسلامی به‌منظور فهم عالم مدرن و معاصر و مناسبات حاکم بر آن است. قرار گرفتن بحث ادراکات اعتباری در ادامه بحث «پیدایش کثرت در ادراکات»، نشان‌دهندهٔ مواجهه آن متفکر با یکی از بزرگترین مسائل دورهٔ مدرن، یعنی درک اسباب تکثر در فرهنگ‌ها، ارزش‌ها و هنجارهای غالب در تاریخ و عالم انسانی است.

علامه طباطبائی تشنه آشنایی با عوالم متفاوت بود. گسترهٔ عالم انسانی را بسیار وسیع‌تر و متنوع‌تر از دیگر استادان و محققانی که در سنت‌های فلسفی و عرفانی و کلامی رشد کرده بودند، می‌دید. به همین جهت باید بر مبنای سنتی که بدان تعلق خاطر داشت، زمینهٔ گشوده‌شدن و درک دیگران را فراهم می‌کرد. علامه طباطبائی بیش از هر متفکر معاصر دیگر قدرت التزام به هویت خویش و در عین حال خروج از اعتقادات و التزامات خود داشت و می‌توانست با دیگران همراهی کند تا به مناطق فکری مشترک برسد. توان علامه برای تفکر در مناطق مشترک فکر بی‌نظیر است.

تجربه علامه طباطبائی باعث می‌شد که وی دست به ابداع و ابتکار بزند. برخلاف نظر مرحوم "مطهری" که می‌گوید عیب کار علامه در نظریه اعتباری آن است که این نظریه در آثار قدما سابقه ندارد، این را می‌توان مزیت کار علامه طباطبائی دانست.^۲ "مطهری" دغدغه جاودانگی اخلاق و دین داشت که البته دغدغه کلامی مهمی است، اما علامه دغدغه تنوع و تکثر اخلاق و دین و فرهنگ دارد که دغدغه فلسفی است. اگر این دغدغه پاسخی بیابد، دغدغه جاودانگی هم صورت دیگری پیدا می‌کند.

اهمیت نظریه علامه، بردن بحث به منطقه‌ای است که کف تفکر است و با این مبنا می‌توان با هر متفکر دگراندیشی وارد گفتگو شد. آغاز بحث از اعتباریات، آغاز کردن از کف انسان و از جایی است که فرهنگ شروع می‌شود. با توجه به زمینه‌های پیدایش تفکر فلسفی درباره فرهنگ که از قرن هجدهم آغاز شد، می‌توان بحث اعتباریات علامه را هم آغازی برای ورود به فلسفه فرهنگ دانست. برای آغاز چنین بحثی باید بپذیریم که «قلمرو اعتباریات» همان «قلمرو فرهنگ» است. اگر این اصل پذیرفته شود، راه برای اجزاء بحث هموار می‌شود. به همین جهت مهمترین بخش بحث، توجه به قلمرویی است که در سنت تفکر اروپایی، «فرهنگ» نامیده می‌شود.

انسان از کجا آغاز می‌شود؟

یکی از پرسش‌های مهمی که در نظام‌های متافیزیکی ماقبل مدرن اغلب مورد تأمل قرار نمی‌گیرد، آغاز انسان است. در این گونه نظام‌های فکری اغلب با تعریفی عقلی - مفهومی از انسان، به این پرسش مقدر پاسخ داده می‌شود. مشهورترین تعریف از انسان همان است که به "ارسطو" نسبت داده شده که انسان را حیوان ناطق دانسته است. جدای از همه شرح و تفسیرهایی که درباره این تعریف شده، این تعریف منطقی و متافیزیکی است؛ یعنی همه خصوصیات انسان به خصوصیتی کلی و فراگیر بازگردانده شده است. آیا انسان با درک کلی و نطق آغاز می‌شود؟ اصل اینگونه کوشش را چقدر تأیید می‌کنیم؟ یعنی آیا انسان را می‌توان بر اساس مفاهیم کلی به طور کامل توصیف کرد. به بیان منطقیان آیا این تعریف حد جامع و مانع انسان است؟ اصلاً آیا می‌توان انسان را تعریف منطقی و تحدید کرد؟ تعریف منطقی و مفهومی با فرض استقرار انسان و بروز آثار فکری و عملی او صورت می‌گیرد. آیا انسان با نطق آغاز می‌شود؟ پرسش متافیزیکی با فرض وجود ذات و طبیعت و نفس‌الامری یا حقیقتی مطرح می‌شود و متفکر می‌خواهد به این ذات و حقیقت برسد. به نظر می‌رسد که وجود ذات و حقیقت، خود مهم‌ترین پرسشی است که متافیزیک از آن نمی‌پرسد.

سنت‌های فلسفی پدید آمده در فرهنگ‌های مختلف هر کدام به نحوی به حقیقت و ذات برای امور، از جمله انسان و جهان قایل بوده‌اند. در این سنت‌ها متفکر با فرض امکان رسیدن به حقیقت آغاز می‌کند و معمولاً حقیقت را مطابق با اقتضائات فرهنگ، تعلقات و التزامات زندگی خود تعریف و توصیف می‌کند. در سنت فلسفه غربی از اوائل دوره جدید به صورت‌های مختلفی عدم کفایت این روش و برداشت مطرح

شده است و کوشش شده به «چشم انداز» و «جا»ی متفکری که درصدد بیان حقیقت است، توجه داده شود. این توجه تازه در قرن بیستم و با "نیچه" مورد توجه جدی و صریح قرار گرفت و در متفکران بعدی در هر کدام به گونه‌ای انعکاس یافت. اگر متفکر پس از پیدایش این التفات باز دغدغه حقیقت داشت، ابتدا باید آغاز تفکر خود را به خوبی بیان کند. او باید بتواند منطقه‌الفراغ و ناحیه‌ مشترکی نشان دهد که متفکران مختلف با نسبت و ربط‌های مختلف فرهنگی بتوانند در آنجا گفتگو کنند و سپس مسیر اندیسیدن خود را نشان دهد. با این مقدمه به نظر می‌رسد که طرح ادراکات اعتباری، می‌تواند کوششی برای آغاز کردن از ناحیه‌ مشترک و نقطه‌ صفر تفکر باشد. متفکری که با تصور انسان در طبیعت آغاز می‌کند، در واقع، با تصور عدم فکر و فرهنگ‌های متکثر و متنوع آغاز کرده است. انسان با طبیعت آغاز می‌شود و در اصل موجودی طبیعی است. تازه در مراحل دیگر فکر، کنش، ارزش، اعتقاد، هویت و اخلاق پدید می‌آید.

طرح ادراکات اعتباری کوشش برای بردن تفکر تا نقطه‌ صفر انسان است. انسان باید تصور کند که بدون تعلقات و تقیدات کنونی چگونه آغاز شده، چگونه فرهنگ‌ها و اعتقادات و ارزش‌های متکثر پدید آمده است. تفاوت ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری را به گونه‌ دیگری هم می‌توان فهمید. فرض در همه قائلان به ادراکات حقیقی ثبات آنهاست. به نظر می‌رسد متفکری که به ادراکات حقیقی قائل است در واقع دریافت و درک خود را اصالت می‌بخشد و داشته و پنداشته خود را ثابت و اصیل می‌داند. این گونه کوشش البته طبیعی می‌نماید. هر انسانی هویت و داشته خود را بالاترین و برترین می‌داند. اگر چنین نبود کسی دلسته‌ هویت خویش نبود. کوشش برای اثبات حقایق ثابت و ازلی از سوی کوششی عقلی برای اثبات امور نفس‌الامری است؛ اما از سوی دیگر کوشش انسان برای اثبات هویت و داشته و دریافت خویش است. متفکری که نقطه‌ شروع تفکر را تأمل در انسان طبیعی، قوا، جهازات او و نحوه‌ پیدایش ادراکات اعتباری قرار داده است یا به حقایق ثابت قایل نیست و یا ضمن قایل بودن به حقایق ثابت، توان فاصله گرفتن از تعلقات و دریافت‌ها و داشته‌های خویش را دارد. این متفکر با سیر در انسان در بسیط‌ترین و ساده‌ترین صورت‌های آن، به گونه‌ دیگری ثبات و اصالت حقایق خود دریافته را ثابت می‌کند. شروع از ادراکات اعتباری، شروع کردن از انسان، در حالت صورت نیافته و بسیط است.

بازخوانی نظریه‌ ادراکات اعتباری از وجهی دیگر

از دو وجه می‌توان به نظریه‌ ادراکات اعتباری علامه طباطبائی پرداخت: از یک وجه؛ این موضوعی اصلا و اساسا در حوزه‌ معرفت‌شناسی است و باید به آن به عنوان نظریه‌ای جدید در این حوزه پرداخت. اما از وجهی دیگر موضوعی مربوط به انسان، فرهنگ و مبنایی برای توجه یافتن به قلمرو فرهنگ است که البته وجه ادراکی هم دارد. بر اساس برداشت دوم؛ درست است که ابتدا با دو دسته ادراکات روبرو هستیم، ولی این دو دسته ادراکات مربوط به دو قلمرو مختلف از زندگی هستند. یعنی در اصل با

دو قلمرو امور حقیقی و امور اعتباری روبرو هستیم. بر اساس این برداشت، در مرحله بعد باید ببینیم که این دو قلمرو به کدام تقسیم‌بندی در فلسفه‌های مدرن نزدیک است. از آنجایی که در بحث‌های فلسفی درباره فرهنگ، همه بحث‌ها با پذیرش تقابل «طبیعت» و «فرهنگ» آغاز می‌شود. در اینجا هم نزدیکترین شباهتی که به ذهن متبادر می‌شود، آن است که قلمرو اعتباریات را همان قلمرو فرهنگ و قلمرو حقایق را طبیعت بدانیم. روشن است که مراد از طبیعت تنها طبیعت بیرونی و عالم حیوانات و نباتات نیست. انسان هم در ابتدا و در اصل موجودی طبیعی است و قوا، جهاز طبیعی و غرایز وی مهم‌ترین نمود طبیعت در زندگی انسان است. اما از سوی دیگر انسان همواره بر اساس طبیعت و براساس آنچه که خود آفریده زندگی می‌کند. با تعریفی که در فلسفه فرهنگ رواج یافته، به تعبیر هردر^۳، فرهنگ همان آفریده ثانوی انسان است که با آن زندگی می‌کند و نیازهای خود را برآورده می‌کند (نک: مصلح، ۱۳۹۱، ص ۱۶).

این گونه بازخوانی نظریه اعتباریات علامه طباطبائی، به نظر می‌رسد که در کلیت‌اش نامربوط نباشد. اگر کلیت این برداشت و مقایسه را بپذیریم، در مرحله بعد باید به‌طور دقیق‌تر عالم حقایق را با طبیعت و عالم اعتباریات را با فرهنگ مقایسه کنیم. از رهگذر چنین مقایسه‌ای به شرط ملایمت این خوانش با متن، باید با تأمل دقیق‌تر در امور اعتباری، اساس پیدایش و قوام اعتباریات را که همان فرهنگ است، بررسی کنیم. از طرف دیگر باید نحوه برآمدن امور حقیقی از طبیعت را بررسی کرد. آیا می‌توان امور ثابت و حقیقی را همان خصوصیات ثابت در نهاد آدمی دانست؟ اگر چنین است این ثابتات چیست و در انسان فرهنگ‌ها و تاریخ‌های مختلف چگونه به ظهور رسیده است. در مرحله بعد می‌توان نسبت طبیعت و فرهنگ، به تعبیر دیگر نسبت امور حقیقی و امور اعتباری را به‌گونه‌ای دقیق‌تر بررسی کرد. اخلاق، اساطیر، هنر، فلسفه، دین، نهادهای اجتماعی و اقتصادی چگونه پدید آمده و گسترش یافته است. سپس می‌توان بر همین مبنا به نسبت فرهنگ‌ها با یکدیگر پرداخت. اگر مبنای نظریه اعتباریات مجال دهد، با توجه به خصوصیت تاریخی بودن امور اعتباری و فرهنگ، می‌توان از قواعد حاکم بر تطور فرهنگ پرسید و به مبانی‌ای برای نقد آنها اندیشید.

باید توجه داشت که در سنت فلسفه اسلامی مهم‌ترین شأن انسان علم، عقل و ادراکات اوست. به همین جهت همه خصوصیات و عوارض انسان به علم و ادراک، به‌خصوص عقل باز می‌گردد. یکی از تبعات این دریافت آن است که عمل آدمی نیز در ذیل علم و ادراک قرار می‌گیرد. عمل انسان با جهت یافتن اراده، آن هم تحت هدایت علم، تحقق پیدا می‌کند. بر همین اساس ادراکات اعتباری حاصل یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه انسان است. به بیان دیگر انسان ساختمان و ساختار وجودی خاصی دارد و در عین حال احتیاجاتی که باید برآورده شود. احساساتی در انسان نهاده شده و انسان باید در خارج عمل کند. پس با تأثیر احساسات و با انگیزه برآوردن نیازها، انسان فعالیت خود را آغاز می‌کند. علوم و ادراکات اعتباری حاصل این فرآیند است.

این ادراکات به دو دسته «اعتباریات عمومی ثابت» که احساسات عمومی لازمه نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی انسان است و «اعتباریات خصوصی تغییرپذیر» که همان احساسات خصوصی قابل تغییر

و تبدیل است، تقسیم می‌شود. از وجهی دیگر اعتباریات به دو دسته «پیش از اجتماع» و «پس از اجتماع» تقسیم می‌شود. به نظر می‌رسد که این بحث را بتوان اینطور هم تقریر کرد که اعتباریات پیش از اجتماع، همان اعتباریات عمومی و ثابت باشند و ریشه در ساختار وجود آدمی دارند و اعتباریات پس از اجتماع، اعتباریات خصوصی باشند که متعلق آنها آفریده‌های آدمی است و تغییر می‌کنند. (علامه، ۱۳۶۲، صص ۱۸۸-۱۸۹) پس اعتباریاتی که پس از شروع زندگی جمعی پدید آمده، متحول‌اند و دگرگون می‌شوند ولی اعتباریاتی که ناشی از ساختمان وجود انسان است و حتی پیش از پیدایش زندگی جمعی بوده‌اند، ثابت‌اند و دگرگونی نمی‌پذیرند. نکته مهمی که برای پی‌گرفتن این بحث باید مورد تأمل بیشتری قرار گیرد، معنای اجتماع است. منظور علامه از اجتماع می‌تواند انسان در «هیئت جمعی» باشد. منظور ایشان معنای مدرن اجتماع آنگونه که در علم جامعه‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد، نیست. به تعبیری که در فلسفه‌های غربی مثلاً در "هگل" یا "مارکس" سراغ داریم، باید معنای فلسفی آن مورد نظر باشد. اجتماع وجود دارد و مراد فیلسوفی که از اجتماع بحث می‌کند، وجود و ماهیت اجتماع است و وی از وجهی یا خصوصیتی از این وجود سخن می‌گوید.

شاید بتوان به گونه‌ای دیگر هم این معنا را به اندیشه درآورد. اگر اساس اعتباریات را انسان بدانیم، انسان می‌تواند در هیئت فردی و یا هیئت جمعی به اندیشه درآید. انسان در هیئت فردی و با نظر به صرف ساختار وجودش، دارای اعتباریاتی است که به نظر علامه ثابت و دگرگونی‌ناپذیرند. اما انسانی که وارد هیئت جمعی شد دارای اعتباریات دیگری است که نسبتی با امور متغیر بیرونی دارد، از این‌رو این دسته از اعتباریات متغیر و دگرگونی‌پذیرند. علامه در اشاره به اعتباریات ثابت از مفاهیمی چون وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و اجتماع، اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم، اصل متابعت علم، اعتبار ظن اطمینانی، اعتبار اختصاص، اعتبار فایده و غایت در عمل، تغییر اعتبارات نام می‌برد. برای تأمل در این مفاهیم باید توجه داشته باشیم که این مفاهیم از سویی وجهی معرفتی دارند. یعنی اساس معرفت‌هایی در حوزه شناخت هستند، اما از سوی دیگر نقش اصلی آنها پیدایش قلمرو امور اعتباریات، یعنی قلمرو فرهنگ و به تعبیر خود علامه قلمرو زندگی اجتماعی است. پس با این وصف اعتباریات ثابت قبل از اجتماع، بنیان پیدایش فرهنگ و اجتماع‌اند. بر این بنیان فرهنگ و اجتماع و اجزاء آنها از جمله اخلاق شکل می‌گیرد. علامه طباطبائی در اشاره به اعتباریات متغیر پس از اجتماع به مفاهیمی چون اصل ملک، کلام، ریاست و مرئوسیت، اعتبار امرورنه‌ی و جزاء و مزد اشاره می‌نند. می‌توان نظریه علامه را این‌گونه جمع کرد که اساس پیدایش فرهنگ و جامعه در خود انسان (اعتباریات ثابت) نهاده است. بر اساس اعتباریات نهاده در ساختمان وجود آدمی (در طبیعت انسان)، اعتباریاتی پدید می‌آید که دگرگون‌شونده هستند. این اعتباریات تحت تأثیر عوامل مختلفی هستند که علامه از جمله به محیط جغرافیایی، اشتغالات انسان، مرحله تکامل مادی و معنوی انسان، توارث، تربیت، تلقین و عادت اشاره می‌کنند.

بحث نسبت ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری از سویی بحثی معرفتی و از سوی دیگر بحثی درباره نسبت طبیعت و وجوه ثابت انسان است؛ به بیان دیگر نسبت قلمرو ثابتات وجود طبیعی آدمی با

قلمرو فرهنگ و آفریده‌های او. انسان ساختاری وجودی دارد و همین ساختار به او توان و استعداد رفع نیازهایش را داده است. علامه طباطبائی به‌عنوان یک حکیم، حکمت الهی را در همین ساختمان وجودی انسان می‌بیند. انسان نیازمند آفریده شده، اما قدرت و جهازات رفع نیازهایش در درون او تعبیه شده است (همان، صص ۱۶۳-۱۷۱). این دریافت علامه بسیار شبیه دریافت هردر و تا حدی رمانتیک‌های قرن نوزدهم آلمان از انسان است. براساس این دریافت، در نقشه آفرینش هستی، آفریننده، در قلمرو انسان به‌وسیله خود انسان طرح را به پیش برد. پس گویی که طبیعت و یا به بیان الهی، خداوند از طریق خود انسان و با مشارکت انسان در آفرینش، مقصود خود را به پیش می‌برد. این تفسیر از نظریه علامه را این‌گونه می‌توان خلاصه کرد: انسان موجودی محتاج است. اما ساختمان وجود او طوری طراحی شده که می‌تواند بر اساس قوا و جهازاتی که در وی تعبیه شده و به سائق احساساتش، نیازهای خود را رفع کند. ادراکات اعتباری نمود و ظهور چنین کوششی است، یعنی اعتباریات قلمرو آفریده‌های انسان برای رفع نیازهایش است. با فعالیت انسان در عرصه واقعیت و جهان خارج عرصه عالم اعتباریات (فرهنگ) پدید می‌آید و بدین طریق غایت خلقت و طبیعت هم به انجام می‌رسد.

مرحوم مطهری درباره طبیعت چنین نوشته است: «طبیعت در ذات خودش اغراضی دارد که به‌سوی آنها حرکت و تکاپو می‌کند. در جمادات، در نباتات و در حیوانات در حدی که کارهای غریزی را انجام می‌دهند و در انسان در حوزه طبیعت انسان و نه در حوزه کارهای ارادی و اختیاری، این طبیعت است که به‌سوی مقصد خودش حرکت می‌کند. ... انسان دو دستگاه دارد، یک دستگاه طبیعت و یک دستگاه اراده و اندیشه و این دستگاه اراده و اندیشه در استخدام دستگاه طبیعی او است و می‌خواهد هدف‌های طبیعت را تأمین کند و تأمین کردنش به این شکل است که آن هدف و آن غایت به صورت یک نیاز در روح انسان منعکس می‌شود، مثلاً میل به غذا در او پیدا می‌شود» (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۳۸۷). این بحث در فلسفه مدرن بسیار مهم است و به‌خصوص در مباحث انسان‌شناسی و فرهنگ انعکاس داشته است. نگاه علامه طباطبائی به طبیعت، همانطور که مرحوم مطهری هم شرح داده‌اند، می‌تواند مبنایی برای ورود به چنین بحثی باشد.

مروری کوتاه در مقاله ششم

علامه طباطبائی بعد از تمهید مقدمه‌ای، اصل نظریه خود درباره اعتباریات را چنین معرفی می‌کنند: «با تأمل در اطراف بیان گذشته باید اذعان نمود به اینکه ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به‌عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و با بقاء، زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوبه، زایل و متبدل شود.» (علامه، ۱۳۶۲، ص ۱۷۱ و ۱۷۲) براساس

این عبارات علامه برای انسان و دیگر موجودات زنده به توان و استعدادی قایل اند که می‌توانند بر پایهٔ امور، احوال درونی و بنا به نیازها و به تناسب ساختار وجودی، افکار و ادراکاتی بسازند. این‌گونه امور و ادراکات تا وقتی بقا و دوام دارند که نیاز بدان‌ها برقرار باشد و پس از رفع نیاز چه‌بسا زایل شوند. این بحث هر چند در ابتدا در قالب بحثی شناخت‌شناسی آغاز می‌شود، اما می‌تواند مبنایی برای توضیح چگونگی پیدایش و بسط فرهنگ و تمدن باشد. علامه بحث خود را از موضوعی ساده دربارهٔ زبان آغاز می‌کنند، اما بحث به سمت قلمرویی پیش می‌رود که عمده ادراکات و رفتار آدمی مربوط بدان است.

علامه ویژگی‌های موجودات زنده را توصیف می‌کنند. این موجودات برای حفظ و دوام خویش باید کوشش‌های خاصی از خود بروز دهند. از درختان تا حیوانات و انسان هر کدام به نسبتی که دارای شعور بیشتری هستند، کوشش بیشتر و پیچیده‌تری از خود نشان می‌دهند. این کوشش‌ها از طبیعت انسان بر می‌خیزد. گویی علامه می‌خواهد بر اساس ساده‌ترین صورت حیات آدمی، آنچه را که از انسان برای حفظ و بقای خویش سر می‌زند بیان کند. «...یک فرد انسان عیناً وضعیت ذاتی یک موجود طبیعی را مانند درخت دارد و هر فرد انسانی هر که و هر وقت و هر کجا باشد، اعم از شاه و گدا، مرد و زن، اعم از عاقل و دیوانه، اعم از بیابانی و شهری، اعم از دانشمند و نادان یک واحد طبیعی است که در دایرهٔ هستی خود یک سلسله خواص و آثار طبیعی را از قبیل تغذیه و تنمیه و تولید مثل به حسب طبیعت و تکوین جبرا انجام می‌دهد و چندی بدین‌سان زندگی خود را ادامه داده و سپس از میان‌رفته و آثار وی نیز از میان می‌روند. این یک جنبه وجود موجود زنده (مثلاً انسان) است...» (همان) در اینجا علامه از وجه طبیعی انسان سخن می‌گوید. به تعبیر دیگر گویی که به کف انسان اشاره می‌شود؛ یعنی انسان فارغ از تعینات و تخصصاتی که بعد پیدا می‌کند، این وجه طبیعی اوست. علامه در ادامه وجه فرهنگی انسان را شرح می‌دهند:

«گاهی که به صحنهٔ ممتد زندگی خود تماشا می‌کنیم و از طریق دیگر و جنبهٔ دیگر زندگی خود را مورد بررسی قرار می‌دهیم، می‌بینیم دمی که کودک خردسالیم در برابر دیدگان پر از احساسات نغز و تازه ما همان مهر و عطوفت مادر بوده و فکری به جز نازیدن و یازیدن به کنار مادر و مکیدن پستان و خوردن شیر و خوابیدن و التذاذ از راه چشم و گوش و دهان نداریم...» (همان، ص ۱۷۹) این وجه دوم انسان با اولین احساس‌های سادهٔ انسانی و اولین همجواری‌ها با انسانی دیگر آغاز می‌شود. فرهنگ امری است که از طریق پیشینیان به فرد انسان منتقل می‌شود. فرهنگ امری جمعی و اکتسابی است. علامه با تفصیل برخی از این اکتسابات انسانی را با قلمی شاعرانه شرح می‌دهند. انسان با همین اکتسابات و با فرهنگ است که در کنار دیگران تعین و تشخیص پیدا می‌کند. علامه تأکید می‌کند که به‌رغم افتادگی آدمی در عالم احساسات و اندیشه‌ها و پندارها، طبیعت و سازمان طبیعی هم کار خود می‌کند. یعنی همواره انسان میانه دو وجه طبیعی و فرهنگی خود سیر می‌کند و ادامهٔ حیات می‌دهد.

با این وصف علامه انسان را دارای دو وجه طبیعی و اعتباری (به بیان دقیق‌تر فرهنگی) معرفی کرد. انسان بنا به وجه طبیعی موجودی طبیعی با ساختاری از پیش تعیین شده است که نیازهای بسیاری دارد و برای رفع نیازها و برای حفظ و دوام خویش باید بکوشد. اما از سوی دیگر بنا به وجه فرهنگی‌اش، با تولد یافتن، به ناگزیر رنگ محیط و شرایط و تربیت و خصوصیات احساسی، ادراکی و رفتاری خاصی به خود می‌گیرد. این وجه با تربیت در یک فرهنگ خاص آغاز می‌شود. بعد از طرح چنین تفکیکی علامه می‌پرسد که کدام یک از این دو وجه تابع و کدام متبوع است؟ کدام مستقل و دیگری طفیلی است؟ علامه در پاسخ اجمالی می‌نویسد: «کاوش علمی؛ بلکه معلومات بسیط ابتدایی انسان به این پرسش پاسخ می‌دهد که سازمان طبیعت و تکوین، متبوع و سازمان اندیشه و پندار تابع و طفیلی او می‌باشد.» (همان، ص ۱۸۵) پس با این بیان طبیعت اصل است و فرهنگ و امور اعتباری فرع. علامه از این هم فراتر می‌رود و می‌نویسد: «پس همان طبیعت انسانی است مثلاً که این اندیشه‌ها را برای دریافت خواص و آثار خود به‌وجود آورده و از راه آنها به هدف و مقصد طبیعی و تکوینی خود می‌رسد.» (همان) بر این اساس طبیعت، تکوین مقصود و مقصدی دارد که پیدایش فکر و فرهنگ و سایر مقولات از این دست راهی برای رسیدن به مقصود است. انسان دارای طبیعتی است و به اقتضاء آن خواص و آثار از او بروز می‌کند. بین طبیعت انسانی و آثار و خواص طبیعی، ادراکات و افکاری وساطت می‌کنند. مهم‌ترین فراز بحث بیان چگونگی این ادراکات و افکار است. این ادراکات همان اعتباریات است که طبیعت با آنها خواست خود را محقق می‌سازد.

علامه در ادامه نحوه عمل طبیعت برای رسیدن به مقصود را توضیح می‌دهند. طبیعت در انسان قوای فعاله‌ای قرار داده که احساساتی را در ما ایجاد می‌کنند. علامه از تولید مثل و شیر دادن مثال می‌آورد و اینکه انسان در ضمن پرداختن به این امور دارای احساسات و ادراکاتی متناسب با این امور و مقاصد است. انسان برای رسیدن به مقاصد که در طبیعت اوست، دارای احساساتی چون خواستن و نخواستن، دوست داشتن و دشمن داشتن یا خوش آمدن و بد آمدن می‌شود. در همین جهت است که انسان دارای صورت‌های ادراکی می‌شود. انسان با قوای فعاله است که به صورت‌های ادراکی و اولین صورت‌های شناخت می‌رسد. مفهوم کلیدی «باید» در همین جا پیدا می‌شود. به‌نظر علامه «باید» به قوه فعاله برمی‌گردد. «مفهوم «باید» همان نسبتی است که میان قوه فعاله و میان اثر وی موجود است.» (همان، ص ۱۹۲)

سپس علامه نمونه دیگری از ادراکات اعتباری را شرح می‌دهند که از امری طبیعی پدید می‌آید. خوردن فعلی طبیعی است که با گرسنگی ظاهر می‌شود. اما خود این پدیده طی فرآیندی به‌نحوی ادراک تبدیل می‌شود. انسان در ادراک خوردن خود را خواهان و آنچه را که می‌خواهد به‌عنوان خواسته درک می‌کند که همراه با احساسی درونی است. انسان سیری را به‌عنوان یک خواسته تصور می‌کند و می‌خواهد که این خواسته را به‌وجود آورد. در اینجا «باید» به‌عنوان نسبتی میان قوه فعاله و حرکت او وساطت می‌کند که برای رفع گرسنگی انجام می‌شود. این ادراک اعتباری است. انسان درمی‌یابد

که برای رفع گرسنگی باید غذا تهیه کند، دست دراز کند، بگیرد، ببلعد، بچود... همه این‌ها و درک نسبت ضرورت و وجوب و درک این امر که تنها با این امور است که سیری حاصل می‌شود، از زمره امور اعتباری است و بدون اینها انسان نمی‌تواند گرسنگی خود را برطرف کند و به سیری برسد. امور اعتباری همه از همین سنخ هستند. انسان تصورات، مفاهیم، ارزش‌ها و باورهایی می‌سازد تا به مقصودی که از طبیعت است برسد. علامه پس از آوردن این مثال‌ها یک‌بار بحث را کوتاه مرور می‌کند:

• انسان با قوای فعاله خود سلسله‌ای از مفاهیم و افکار می‌سازد؛

• متعلق ادراکات اعتباری قوای فعاله طبیعت است؛

اعتباریات دو قسمند:

۱. اعتباریات بالمعنی‌الاعم که مقابل مہیات است؛

۲. اعتباریات بالمعنی‌الاخص یا اعتباریات عملی که لازمه قوای فعاله انسان (یا دیگر موجودات زنده) است.

محل بحث ما قسم دوم یعنی اعتباریات عملی است که مولود احساسات مناسب با قوای فعاله است. یعنی به طبیعت و قوای برخاسته از آن در انسان بازمی‌گردند. به همین جهت در بقا و زوال یا ثبات و تغییر تابع احساسات درونی است. همین اعتباریات عملی دوگونه هستند:

۱. اعتباریات عمومی مربوط به احساسات عمومی انسان (یا یک نوع) و تابع ساختمان طبیعی آن نوع؛ مانند اصل دوستی و دشمنی یا اراده و کراهت؛

۲. اعتباریات خصوصی که مربوط به افراد نوع و یا گروهی از نوع است که قابل تغییر و تبدل است، مانند زشتی و زیبایی‌های خصوصی.

پس علامه به اعتباریاتی قائل‌اند که در نوع انسان مشترک است. بقای نوع به اینگونه امور اعتباری است. مثلاً اصل زندگی اجتماعی یا خوب و بد بودن امور انسانی از اعتباریات عمومی است، ولی سبک زندگی اجتماعی و یا تعیین مصداق خوب و بد، می‌تواند متفاوت باشد. علامه در ادامه به پرسش مهم نحوه پیدایش و بسط اعتباریات اشاره می‌کند و دشواری بیان این امور را توضیح می‌دهند. ایشان با این بیان اذعان می‌کنند که انسان در طول زمان همواره بین خود (قوای فعاله) و افعال و حرکات خود، سلسله ادراکات و علومی را واسطه قرار داده است. این وساطت البته از سر ناگزیری بوده است. انسان بدون وساطت امور اعتباری نمی‌توانسته نیازهای خود را رفع کند. این توجه و توضیح می‌تواند درست اشاره به خصوصیت فرهنگی بودن انسان و تاریخی بودن انسان و فرهنگ باشد. تاریخ چیزی جز آفرینش و بسط فرهنگ نیست؛ همان که با تعبیر وسایط میان انسان و افعال او از آن یاد شده است. سپس علامه دشواری توضیح اعتباریات را که می‌توانیم آن را اجزاء و مقومات فرهنگ بنامیم، مورد اشاره قرار می‌دهند و بطور کوتاه برخی از آنها را معرفی می‌کنند. ایشان ابتدا نحوه تأثیر این ادراکات را در انجام فعل انسان مورد اشاره قرار می‌دهند. انسان با توجه به وجه طبیعی‌اش دارای قوای فعاله‌ای است. این قوای فعاله منشأ فعالیت‌های طبیعی و تکوینی انسان است. اما این فعالیت‌های انسان بر اساس

ادراکات اعتباری صورت می‌گیرد. یعنی انسان احساسات ادراکی خود را واسطه قرار می‌دهد. مثلا احساس‌هایی چون دوستی و دشمنی، یا خواستن و نخواستن واسطه می‌شوند تا انسان متعلق فعل خود را تعیین کند. علامه در تحکیم این تحلیل خود به مطالعاتی که در مورد افراد انسان صورت گرفته اشاره می‌کنند.

از نظر علامه تاریخ نیز این نظریه و مبنا را تأیید می‌کند. وضع آغاز تاریخ را نمی‌دانیم، ولی انسان در طول تاریخ احتیاجات متنوع و بسیاری داشته و به تناسب همین نیازها اعتباریات تازه‌تر و پیچیده‌تری ساخته و آفریده است. تعیین ریشه اصلی این اعتبارات دشوار است، اما امر مسلم آن است که آفرینش اعتباریات به مرور زمان صورت گرفته و تنوع و تکثر پیدا کرده است (همان، ص ۲۰۱). نکته دیگری که مقصود این نوشته یعنی اعتباریات را بیان می‌کند و تأییدی برای «فرهنگ» دانستن آن است، کوشش علامه برای رفتن به سرچشمه‌های اعتباریات (فرهنگ) است. علامه هم مانند متفکرانی چون روسو و هردر به این نتیجه رسیده‌اند که برای بررسی ژرف فرهنگ باید به ریشه‌ها رجوع کرد و صورت‌های بسیط فرهنگ را مورد مطالعه قرار داد. برای رفتن به ریشه‌ها از چند دهه قبل مطالعات انسان‌شناسان و روان‌شناسان به‌خصوص روانکاوان به کمک آمده است. جالب توجه است که مرحوم علامه هم چنین نیازی را تشخیص داده‌اند. «...با کنجکاوی در اجتماع و افکار اجتماعی غیرمترقیه که اجتماعات و افکاری نسبتا ساده دارند... و همچنین در فعالیت‌های فکری و عملی نوزادان خودمان باریک شده و ریشه‌های ساده افکار اجتماعی یا فطری را تحصیل نماییم.» (همان، ص ۲۰۲) این عبارتها نشان‌دهنده آن است که علامه درصدد درک و فهم صورت‌های بسیط و ساده فرهنگ و تمدن است و مطالعات محققان حوزه‌های دیگر، به‌خصوص مردم‌شناسی، انسان‌شناسی و روان‌شناسی را راه‌گشا می‌دانند.

علوم حقیقی و علوم اعتباری

نکته‌ای که در ذیل این عنوان قابل طرح است، تفاوت علوم اعتباری با علوم حقیقی است. علوم اعتباری حاصل نسبت انسان با خارج است. آیا علوم حقیقی هم این چنین هستند؟ به نظر می‌رسد اساس پیدایش علم چه حقیقی و چه اعتباری، نسبت داشتن با خارج باشد. اما علوم اعتباری به‌طور کلی وابسته و منوط به خارج است و به‌نحوی پیوند با عمل انسان دارد، ولی علوم حقیقی هر چند در شکل‌گیری منوط به نسبت داشتن با خارج باشند، ولی اساس آن علم حضوری انسان به خویش است. یعنی از آنجاکه بدون ابتدا کردن از حس، علمی پدید نمی‌آید (من فقد حسا فقد فقد علما) باید انسان مراتب اولیه علم را احراز کند تا به مراتب بالاتر به‌خصوص مراتب علوم عقلی برسد. پس بنا به موضع مختار علامه، علوم و ادراکات حقیقی متعلق و مبنا و مبداء دیگری دارند. هر چند در شروع پیدایش، این ادراکات و ادراکات اعتباری از منطقه مشترکی بر می‌خیزند.

دو دسته اعتباریات

علامه در یک تقسیم‌بندی اولیه اعتباریات را به دو دسته اعتباریات پیش از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع تقسیم می‌کند. این تفکیک باز می‌تواند دلیلی برای نظر فلسفی علامه درباره فرهنگ تلقی شود. فرهنگ امری است که در زندگی اجتماعی پدید می‌آید و بسط پیدا می‌کند، اما از این ملازمه نباید یکسانی فرهنگ و اجتماع و مترادف بودن «اجتماعی بودن» با «فرهنگی بودن» را نتیجه گرفت. امور اعتباری و فرهنگ اعم از امور اجتماعی است. به همین جهت علامه که اساس اعتباریات را قوای فعاله طبیعی می‌داند به اعتباریاتی پیش از اجتماع قائل‌اند. «یک دسته از ادراکات اعتباری، بی‌فرض "اجتماع" صورت‌پذیر نیست مانند افکار مربوط به اجتماع و تربیت اطفال و نظایر آنها...» (همان) به بیان دقیق‌تر اینها «اعتباریاتی هستند که انسان در هر تماس که با فعل می‌گیرد از اعتبار آنها گزیری ندارد، یعنی اصل ارتباط طبیعت انسانی با ماده در فعل، آنها را به وجود می‌آورد. از این‌رو هیچگاه از میان نرفته و تغییری در ذات آنها پیدا نمی‌شود.» (همان، ص ۲۱۳) در ادامه علامه برخی از اعتباریات پیش از اجتماع را مورد بحث قرار می‌دهند. علامه طباطبائی اعتباریات را منحصر به اصول پنج‌گانه‌ای نمی‌داند که در مقاله شمرده‌اند. چه بسا اعتباریات دیگری هم بتوان یافت. مثلاً ایشان به «اختصاص، فایده و غایت در عمل» اشاره می‌کنند. اصل مالکیت و دارایی یکی از شعبه‌های اصل اختصاص است.

به نظر علامه طباطبائی اعتباریات عمومی همواره در بنیان اعتباریات منشأ تأثیرند، اما در اقوام مختلف و جوامع بشری به صورت‌های مختلفی ظهور و بروز خواهند داشت. حتی از این فراتر می‌گویند: «تغییر اعتباریات خود یکی از اعتباریات عمومی است.» (همان، ص ۲۱۴) پس علامه با اصل تطور دائمی در قلمرو اعتباریات موافق‌اند. به بیان دیگر اصل تاریخ و یا زمانی بودن فرهنگ و تطور دایمی آن را می‌پذیرند. اما بعد به‌طور کوتاه و اشارتی برخی اسباب پیدایش تکثر در حوزه اعتباریات را می‌شمارند؛ مثلاً به اختلاف اقالیم و تفاوت شرایط سرزمین‌های مختلف اشاره می‌کنند. اختلاف دو منطقه از نظر سرما و گرما در احتیاجات مردمی که در آنجا زندگی می‌کنند و در نتیجه در نحوه کوشش آنها و همین‌طور در احساسات درونی، افکار و اخلاق اجتماعی و در نتیجه در ادراکات اعتباری (فرهنگ) آنها تأثیر دارد. ایشان مثال ملموسی می‌زنند: «در منطقه استوایی در اغلب اجزاء سال برای انسان یک لنگ که به میان ببندد لازم و زیاده بر آن خرق عادت و شگفت‌آور بوده و قبیح شمرده می‌شود و در منطقه قطبی درست به عکس است. اختلافات فاحشی که در افکار اجتماعی و آداب و رسوم سکنه منطقه‌های مختلف زمین مشهود است، بخش مهمی از آنها از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد.» (همان، ص ۲۱۵)

بعد به تأثیر محیط عمل در اختلاف افکار و ادراکات می‌پردازند؛ مثلاً به تفاوت باغبان و بازرگان و کارگر اشاره می‌کنند. اما کثرت اشتغال به اموری، باعث انیس با برخی افکار، اندیشه، احساسات و دور ماندن از دیگران می‌شود. این موضوع آنقدر مهم است که گاهی باعث می‌شود که فکری را

منطقی و صحیح بدانیم و جز آن را رد کنیم. علامه در این نظرات خود بسیار از موضع خاص فرهنگ خویش فاصله گرفته و کوشیده‌اند نحوه پیدایش تکثر در فرهنگ‌ها را تبیین کنند. در ادامه باز به صورت دیگری علامه بر خصوصیت انباشت اعتباریات تأکید می‌کنند، هر چند این انباشت لزوماً در جهت تکامل نباشد.

از مجموع این نظریات آشکار می‌شود که مرحوم علامه طباطبائی ضمن اینکه در صدد توضیح اسباب تکثرند، می‌خواهند ریشه‌های مشترک فرهنگ‌ها را هم توضیح دهند. اغلب متفکران دوره مدرن که به موضوع تکثر به خصوص تکثر فرهنگ‌ها پرداخته‌اند، در عین حال دغدغه وحدت انسانیت را هم داشته‌اند. مهم‌ترین نمونه این توجه در هر دو دیده می‌شود.

بنا به اصولی که قبلاً شمرده شد، علامه فرهنگ را گونه‌ای از گشوده‌شدن امکانات وجود خود آدمی می‌بیند. یعنی انسان با آفریدن فرهنگ و بسط آن به کمال می‌رسد. «انسان با پیمودن این سه مرحله، خود را به حقایق یعنی به خواص واقعی خود ارتباط داده و به عبارت دیگر علوم ساخته خود را توسط نموده و با حقایق کمالی خود استکمال می‌ورزد.» (همان، ص ۲۲۴) در مقاله دو موضوع اول مورد بحث قرار گرفت. علامه می‌خواهد به‌طور اشارتی و مجمل موضوع سوم را در اینجا بیان کند. باید توجه داشته باشیم که در دو موضوع اول اصل جهتگیری مشترک برای طرح مسئله اهمیت داشت. اما در موضوع سوم مبانی خاص علامه برای ورود به حوزه فلسفه فرهنگ اهمیت بیشتر دارد. در این بخش می‌توان زمینه گفتگوی دیگری میان ایشان و متفکرانی که با مبانی دیگری وارد بحث فلسفی درباره فرهنگ شده‌اند، فراهم کرد؛ هر چند این دریغ را باید ابراز کرد که بحث ایشان بسیار مجمل و کوتاه است.

علامه طباطبائی بر اساس مبانی‌ای که در دیگر آثار به خصوص در شرح آراء "صدرالمتألهین" بیان کرده‌اند، معتقدند که همه موجودات در حال تغییر و انجام فعلی هستند. براساس این اصل که برآمده از نظریه حرکت جوهری است، «هر موجودی دارای فعالیت در دایره هستی خود بوده و موجود غیر فعال نداریم.» (همان) این فعالیت، ذاتی موجودات است. یعنی اینطور نیست که موجودات باشند و سپس فعلی از آنها سرزنند؛ بلکه وجود آنها عین فعلی است که از آنها سرمی‌زند. این قاعده به خصوص در مورد انسان و آنچه از او سرمی‌زند اهمیت دارد. اما جهت این فعل در درجه اول صیانت از خویش و کوشش در جهت نفع خود است. موجودات با حرکت ذاتی‌شان در واقع هستی خود را تکمیل می‌کنند. گروهی از موجودات مانند انسان این سیر را با علم و آگاهی پیش می‌برند. البته این سخن به معنای آن نیست که همه حرکات طبیعی و ارادی انسان با علم و از راه علم باشد. هر چند برخی از اعمال البته لزوماً باید بر مبنای علم باشد. علامه اعمال را دو بخش می‌کنند: «...در تأمل ابتدایی بی‌تردید فرقی واضح میان فعالیت دستگاه داخلی تغذیه و تنمیه و میان سخن گفتن و نگاه کردن و غذا خوردن می‌یابیم، زیرا در قسم اول اگرچه گاهی علم به وجود عمل پیدا می‌کنیم ولی بود و نبود علم، کمترین تأثیری در عمل ندارد، ولی در قسم دوم با از میان رفتن علم، وجود فعل از میان می‌رود.» (همان، ص ۲۲۵)

علامه در این تفکیک در واقع بین عمل طبیعی و عمل طبیعی فرهنگی فرق می‌گذارند. فعالیت داخلی تغذیه و تنمیه صرفاً طبیعی است. دستگاه گوارش کار خود می‌کند، خواه بدان علم داشته باشیم و خواه نداشته باشیم. غذا خوردن و نگاه کردن در اساسش طبیعی است، ولی صورت فرهنگی پیدا کرده است. یعنی انسان در اصل غذا خوردن فعلی طبیعی انجام می‌دهد، اما در کیفیت انتخاب غذا یا کیفیت غذا خوردن فرهنگ و اعتباریات دخالت دارد. عمده فعالیت‌های انسان از سنخ دوم است. یعنی بیشترین فعلی که از انسان سر می‌زند، دو منشأ طبیعی و فرهنگی دارد. اساس آن طبیعت است، اما بنا به علم و درک و تجربه صورت خاصی پیدا کرده و به‌خصوص تحت تأثیر عوامل مختلف مثل اقلیم و تاریخ، تکثر و تنوع پیدا کرده‌است.

در ادامه علامه نکته دیگری را که قبلاً کوتاه‌مورد توجه داشتند، اینجا به‌صراحت بیان می‌کنند و باب بسیار مهمی را برای تأمل در باره اجزاء و عناصر فرهنگ می‌گشایند. به‌نظر ایشان آن علمی که وسیله استکمال عملی انسان را فراهم می‌کند، اعتباریات است. «علمی که مستقیماً و بلاواسطه وسیله استکمال فعلی انسان و سایر حیوانات است، اعتباری است و نه علم حقیقی.» (همان) بیان دقیقتر این مطلب آن است که «خواهش قوای فعاله انسان مظاهر احتیاج و استکمال هستند...» یعنی طبیعت با تعبیه قوای فعاله در انسان، راه استکمال را نشان داده است. اما برای رسیدن به کمال باید علمی ساخته و آفریده شود. این علوم همان اعتباریات هستند. به بیان دیگر کمالی که طبیعت از انسان می‌طلبد، جز با آفرینش خاصی از سوی انسان که همان فرهنگ است، حاصل نمی‌شود.

اینجا نقطه اتصال دیگری هم هست. علوم اعتباری هر چند آفریده خود آدمی است، اما بی‌ربط و بدون وابستگی به علوم حقیقی نیست. انسان می‌تواند علمی بنیادی در باره اصل و اساس واقعیت، فارغ از زندگی و عمل خود، داشته باشد. این علوم همان حقیقیات هستند. علوم حقیقی وابسته به آفرینش و عمل انسان نیستند. شاید بتوان چنین تقریر کرد که طبیعت و انسان و همه موجودات ریشه‌ها و بنیان‌هایی دارند که هرچه در عالم تکوین سر می‌زند، از آنجاست. این بنیان‌ها و ریشه‌ها همان حقایق هستند و علوم حقیقی متعلق به این حقایق‌اند. در سنتی که علامه طباطبائی می‌اندیشند، اساس فکر و فلسفه همین حقایق‌اند.

نکته‌ای درباره ساختار مقاله ششم بسیار قابل تأمل است. در نوشته‌هایی که از علامه طباطبائی مانده است، نوشته دیگری سراغ نداریم که این اندازه خلاصه و اشارتی باشد. علاوه بر آن برخی مطالب چند بار تکرار شده و حداقل سه بار تمام مطالب جمع‌بندی شده است. این نکته می‌تواند حکایت از توجه خاص علامه طباطبائی به این مقاله داشته باشد. محتوای رساله بسیار بدیع است. علامه این مطالب را اولین بار بر مبنای سنتی فلسفی نوشته‌اند. طرح مسایل بدیع فلسفی از این جهت دشوار است که متفکر برای بیان رسا و روان دریافت‌هایش مخاطب می‌خواهد. به‌نظر می‌رسد علامه در طرح دریافت‌های خود در این رساله هنوز مخاطبی نداشته‌اند. این‌گونه مسایل در حوزه‌های رسمی درس فلسفه که در حوزه‌های علمیه آن زمان تشکیل می‌شده است، زمینه طرح و بحث نداشته است. دلیل این سخن، نحوه مواجهه برخی

شاگردان استاد با همین نوشته است. مرحوم مطهری به عنوان برجسته‌ترین شاگرد علامه که با گروه‌های دانشگاهی و به خصوص استادان فلسفه غرب هم تماس داشتند، این بحث را چندان جدی نگرفتند و برخی از مطالب را از اصل نپذیرفتند. شاید به همین جهت بود که علامه طباطبائی بعد از سال‌ها که از نگارش مقاله گذشت و در حیات بودند، این مطالب کوتاه و مجمل را بسط ندادند و حتی پاسخ مستقیم به اشکالات وارد شده ندادند.

تفاوت مبانی علامه با متفکران مدرن

با توجه به تقریر خاص علامه از اعتباریات، به وجود اختلافی اساسی میان علامه طباطبائی با متفکران مدرن اروپایی می‌رسیم. فلسفه مدرن با نحوی چشم پوشی از ادراکات حقیقی، راه خود را طی کرده است. سوپژکتیویسم غالب بر فلسفه اروپایی اجازه پذیرش عرصه حقیقیات به معنایی که علامه طباطبائی مطرح می‌کنند، نمی‌دهد. در کانت عرصه ادراکات حقیقی غیر قابل دسترسی است. اگر هم انسان بدان راه یابد، نمی‌تواند حکم معتبری در باره آن صادر کند. در هگل هر چند فکر به سمتی است که ایده مطلق و بنیان‌های اندیشه و واقعیت را درک کند، اما این سیر بسیار سوپژکتیو است. در فلسفه بعد از هگل، نشانه‌های اندکی از تمایل به درک چنین قلمرویی دیده می‌شود.

اهمیت نظر علامه طباطبائی در این سنت فلسفی آن است که ضمن تأکید بر ادراکات حقیقی، استکمال انسان را منوط به ادراکات اعتباری کرده‌اند. انسان باید برای کمال یافتن، عمل توأم با علمی داشته باشد که خود ساخته است. به بیان دیگر انسان تنها با فرهنگ به کمالات می‌رسد. اما چون اعتباریات و فرهنگ باعث تکثر می‌شود، پس راه‌های مختلف و متفاوتی برای نیل به کمال، پیش روی انسان قرار می‌گیرد. علامه با این گونه طرح مسأله، بر تکثر راه‌هایی که انسان برای کمال جویی می‌جوید، صحنه می‌گذارد. به بیان دیگر انسان به محض وجود یافتن بر اساس خصوصیت ذاتی‌اش باید برای رفع نیازهایش بکوشد. این کوشش البته باعث کمال او خواهد شد. انسان برای چنین کوششی باید بسازد و بیافریند. این گونه ساختن و آفرینش نمی‌تواند آزاد از شرایط باشد. قلمرو اعتباریات و فرهنگ تحت تأثیر شرایط است و برای تعیین یافتن باید محدود شود. این محدودیت باعث تکثر می‌شود. بنابراین از تکثر صورت‌های دانستن و زیستن و باور داشتن و عمل کردن گریز و گزیری نیست؛ انسان است و طبیعت واحد، اما فرهنگ‌های متفاوت.

جمع‌بندی و تحلیل نظر علامه

بر اساس تقریر علامه طباطبائی از ادراکات اعتباری و نسبت این ادراکات با طبیعت می‌توانیم بگوییم که ایشان فی‌الجمله دو قلمرو طبیعت و امور اعتباری را از هم جدا می‌کنند و ریشه امور اعتباری و ادراکات متعلق به آن را در طبیعت می‌بینند. یعنی امور اعتباری بر اساس ساختمان و قوای طبیعی انسان شکل گرفته‌اند. با این تقریر علامه مانند متفکرانی که مرجع بحث‌های در باب فرهنگ

هستند، ابتدا تصور انسان طبیعی کرده و نحوه پیدایش تمدن و فرهنگ را توضیح داده‌اند. همان‌طور که مثلا روسو و هردر چنین کردند.^۴ بر همین اساس انسان موجودی در اصل طبیعی است که بنا به نیازهایی که برای ادامه زندگی دارد، خود باید بکوشد و بیافریند. امور اعتباری و ادراکات اعتباری حاصل همین کوشش است. پس انسان موجودی طبیعی است که بدون وجه فرهنگی و بدون تکیه بر اعتباریات نمی‌تواند ادامه حیات دهد. انسان موجودی طبیعی- فرهنگی است. وجهی طبیعی دارد و وجهی فرهنگی-تمدنی. انسان در پیدایش طبیعت نقشی نداشته است. اما قلمرو اعتباریات را خود ساخته است. طبیعت بدون انسان هم وجود داشته؛ انسان با همه آثارش از طبیعت است و باز بدان باز می‌گردد. از سوی دیگر قواعد و قوای طبیعت بر انسان هم حاکم است و انسان هرگز از دایره قوا و قواعد طبیعت خارج نمی‌شود. حتی ریشه و اساس اعتباریات هم طبیعت است. یعنی انسان براساس نیازهایی که به طور طبیعی دارد و بر اساس قوایی که طبیعت در اختیار او قرار داده، آفریننده امور اعتباری می‌شود.

اما پرسشی که با این تقریر از ادراکات حقیقی و اعتباری به وجود می‌آید، این است که خاستگاه ادراکات و مفاهیم حقیقی کجاست. این پرسش را می‌توان به دو صورت مورد تأمل قرار داد و به دو گونه پاسخ داد. یکی بر اساس روشی که از صورت اولیه تقریر به ذهن می‌رسد؛ یعنی همان روش متعارف در استادان فلسفه اسلامی و دیگری بر اساس روش مرسوم در حوزه «فلسفه فرهنگ» و «فلسفه میان فرهنگی». همان‌طور که سیر بحث کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* نشان می‌دهد، اصل بحث شناخت‌شناسی است و در ضمن بحث از انحاء معرفت و نحوه پیدایش آنها به بحث ادراکات اعتباری می‌رسیم. در این بحث اصل شناخت، انحاء شناخت و مراتب آن و میزان اعتبار این مراتب مورد بحث قرار گرفته است. یکی از مباحث مورد تأکید این کتاب شناخت عقلی و ادراکات یقینی و ثابت است. به طوریکه یکی از مباحث مهم و مورد مناقشه به خصوص در این دو مقاله، تفاوت ادراکات ثابت حقیقی با ادراکات متغیر اعتباری است. اگر با این رویکرد بخواهیم به این پرسش پاسخ دهیم، بر اساس اعتباری که برای عقل قائل‌ایم، وجود اصول عقلی ثابت را دلیل وجود مدرکات و امور ثابتی در عالم وجود می‌دانیم. یعنی اصل وجود ثابتات و امور حقیقی را بر اساس عقل و قول به وجود عقل در قوای ادراکی ثابت می‌کنیم و بدان پاسخ می‌دهیم. در این گونه بحث پایه بحث قول به وجود عقل به عنوان میزان و ملاک هر حکم است. البته در این تفکر از خود عقل پرسش نمی‌شود.

اما گونه دیگر بحث، آغازکردن از انسان بسیط و طبیعی است. یعنی انسان را ابتدا در حالت بسیطی که مهم‌ترین مسأله‌اش برآوردن نیازهای حیاتی است در نظر می‌گیریم و بعد تازه نحوه پیدایش و شکل‌گیری ادراکات و قوای مختلف و مناسبات و نهادها و مهارتها و از جمله آیین‌ها و اساطیر و شعر و هنر و ارزش‌ها و اخلاق را بررسی می‌کنیم. اگر با این شیوه وارد تفکر شویم، باید توجه داشته باشیم که خود تفکر عقلی و فلسفی هم در ضمن تطور و تکامل فرهنگ و قلمرو اعتباریات پدید آمده است. به همین جهت در تاریخ برخی فرهنگ‌ها شاهدیم که اصلا عنصر و جزیی با عنوان فلسفه با این خصوصیات پدید نیامده است.

اگر به سبک دوم وارد بحث شویم و در صدد پاسخگویی برآییم، می‌توانیم قول به ادراکات حقیقی و متعلق آن یعنی امور حقیقی را هم یکی از امور اعتباری در فرهنگی خاص تفسیر کنیم. ابتدا توجه کنیم که طرح ادراکات و امور اعتباری برای تبیین چگونگی پیدایش کثرت در عالم انسانی و ادراکات است. از جمله تبعات نظریه ادراکات اعتباری، داشتن مبنایی برای توضیح تکثر در هیئت‌فردی و هیئت‌جمعی است. از جمله تبعات کثرت فرهنگ‌ها، پیدایش کثرت در اندیشه‌ها و از جمله کثرت مبنای نظری و فلسفه‌هاست. این که متفکری چون علامه طباطبائی به ادراکات حقیقی و ثابتی قائل است و به گونه خاصی این نظریه را شرح می‌دهد، خود نمود درک و دریافت برخاسته از یک فرهنگ در زمانی خاص است. متفکران بسیاری در فرهنگ‌های دیگر و یا در زمان‌های دیگر به چنین اصولی لاقلاً با این تقریر قایل نیستند. چنان که مرحوم مطهری در شرح و پاورقی‌ها بسیاری متفکران و فلاسفه‌ای را شمرده‌اند که به این گونه ادراکات قایل نیستند. پس در روش دوم پاسخ، قول به وجود ادراکات حقیقی را صورتی از درک و دریافت در درون یک فرهنگ، یعنی در قلمرو خاصی از اعتباریات پدید آمده در تاریخ یک قوم می‌دانیم.

اما باز با همین دو سبک می‌توان پاسخ را به‌گونه دیگری بسط داد. از نظر حکمای اسلامی از جمله مرحوم علامه طباطبائی، می‌توان طبیعت را به معنایی عام‌تر در نظر گرفت. طبیعت در حکمایی چون "ابن سینا" هم گاهی به معنایی که جهان به طور کلی مراد می‌شود، مورد بحث قرار می‌گیرد. در این صورت ریشه ادراکات حقیقی طبیعت است. طبیعت دارای مبدایی است و این مبداء قواعد و اصولی ثابت دارد. آنچه در انسان به صورت قوا و غرایز و نیازها ظاهر می‌شود، تنها بخشی و ظهوری از طبیعت به معنای گسترده آن است. هر چه در عالم وجود دارد، از ساده و کوچکترین آنها تا پیچیده و بزرگترین آنها تحت همین قواعد و اصول قرار دارند. انسان با اینکه خود موجودی در درون طبیعت و مسخر قواعد و اصول حاکم بر طبیعت است، اما موجودی خاص است که می‌تواند به اصول و قواعد حاکم بر عالم وجود آگاه شود. انسان می‌تواند اصول و مفاهیم ثابت هستی را درک کند. انسان موجود برخوردار از عقل است و با واسطه همین عقل می‌تواند مدرکات ثابت را درک کند و حتی بالاتر از آن با این مدرکات یگانه شود. این موضوع در کتاب *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت* شرح داده شده است. متفکران اسلامی طبیعت را دارای مبادی ثابتی می‌دانند که انسان هم به‌رغم تغییر در ادراکات و نفسش می‌تواند با این مبادی یگانه شود (نصر، ۱۳۷۷، ص ۳۹۹).

اما نکته دیگری که یکی از نیازهای زمان ماست، توان متفکر برای رفت‌وبرگشت در فرهنگ خویش و دیگران است؛ یعنی اینکه متفکر بتواند ضمن ایستادن در «جا»ی فرهنگی خویش، توان خروج از آن و واقع شدن در میانه فرهنگ‌ها و سرکشیدن در دیگر فرهنگ‌هایی که موضع و درک و دریافت متفاوتی نسبت به او دارند، داشته باشد. این انتظار تنها برای درک دیگران به قصد نقد آنها و دفاع از موضع خویش نیست؛ بلکه برخوردی همدلانه برای درک نحوه پیدایش و شکل‌گیری درک و دریافت دیگران است. به نظر می‌رسد که چنین رویکردی هر چند در آثار علامه مطرح نشده است، اما این‌گونه استعداد در فضای فکری که وی ترسیم کرده، وجود دارد. اصل طرح نظریه در باره ادراکات

اعتباری، نشان‌دهنده فاصله گرفتن علامه طباطبائی از اصول و مبانی نظری شکل گرفته در فرهنگ خاصی است که ایشان در آن رشد کرده‌اند. این توان بسیار مهمی برای متفکر است که بتواند در چنین جایگاه میانه‌ای قرار گیرد. اما پس از این سیر، انتظار می‌رود که متفکر به درون فرهنگ خویش بازگردد و موضع خاص برخاسته از درون فرهنگی خویش را بیان کند. آنچه را که علامه درباره ادراکات حقیقی و ثبات و شمول آن بیان کرده است، می‌توان شرح و بیان دریافت خاص فرهنگی دانست که خود علامه بدان وابسته است.

نکته دیگر در باره امور اعتباری و فرهنگ آن است که چگونه با این نظریه، زمینه گفتگو با دیگران فراهم می‌شود و راه نقد فرهنگ گشوده می‌شود. برای گشودن چنین راهی گام اول التفات به «جا»ی خود در نسبت با دیگران است. به نظر می‌رسد با این‌گونه تقریر از اعتباریات و به‌خصوص تأکید علامه بر پیدایش کثرت در ادراکات گام اول برداشته شده است. گام بعد التفات خودآگاهانه به جای خویش است. یعنی اینکه من هم به‌عنوان یک متفکر به امور اعتباری خاصی که با آن تربیت شده‌ام و بدان خو گرفته‌ام التفات پیدا کنم و بتوانم به داشته‌های خویش و آنچه من را از دیگران متمایز می‌کند، بیندیشم. این‌گونه التفات به نظر می‌رسد نیاز به تجاربی در ضمن زندگی دارد که در طول زمان، زمینه‌های آن فراهم شده است. یعنی خود این‌گونه درک و دریافت، از سنخ ادراکات اعتباری است که تازه در زمان و به اقتضاء شرایط جدیدی که در آن به سر می‌بریم، پدید آمده است.

نتیجه‌گیری

اگر استنباط این مقاله از اعتباریات علامه طباطبائی را بپذیریم، می‌توانیم بگوییم که ایشان در بنیان «فرهنگ» سیر کرده و نحوه شکلگیری فرهنگ را مورد تأمل قرار داده‌اند. از تقریر علامه در مقاله ششم کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، می‌توان مبنایی فلسفی برای درک فرهنگ فراهم کرد. بر این اساس فرهنگ صورت بسط یافته وجود خاص انسان است. انسان در طول زمان و بنا به نیازهایش می‌کوشد و می‌آفریند. در این کوشش وجود خود و توان و استعدادهای آن را به ظهور و فعلیت می‌رساند. فرهنگ حاصل به فعلیت رسیدن استعدادهای آدمی در طول زمان و به تناسب نیازهایی است که به تدریج آشکار شده است. با این تفسیر فرهنگ قلمرو آفریده‌های آدمی است که تمامی اجزاء و مقومات آن تاریخی‌اند. از نتایج این‌گونه تفسیر فرهنگ، درک اسباب تنوع و تکثر صورت‌های زندگی و تکثر فرهنگ‌هاست.

شاید از متفکر چنین نظریه‌ای انتظار رود که به گونه‌ای نسبی‌گرایی تمایل داشته باشد. اگر هم چنین باشد، باید توجه داشت که این نسبی‌گرایی سفسطه نیست؛ بلکه نشانه آن است که متفکر به تعلقات فرهنگی و تاریخی‌اش که مضمون حکم تکثر است، وقوف یافته و از خود مطلق‌بینی فاصله گرفته است. تنها با کنار رفتن خود مطلق‌بینی است که اعتدال در تفکر ظاهر می‌شود. علامه طباطبائی از این حیث در کمال اعتدال است. پس از چنین دریافتی، متفکر می‌فهمد که جهان و انسان نمی‌تواند بدون ثابتاتی

باشد. این گونه اندیشیدن نقص در تفکر نیست؛ بلکه نشانه کمال اعتدال و همه‌جانبه‌نگری است. متفکر به اصل تکرر و تنوع فرهنگ‌ها و قلمروهای زندگی انسانی پی برده است و در عین حال به انسانیت می‌اندیشد. فرهنگ‌ها و فکرها و فلسفه‌ها به‌رغم تنوع و تکررشان باید اساسی برای وحدت و یگانگی داشته باشند؛ یعنی تکرر و تنوع کنونی نمی‌تواند بدون ریشه‌ای وحدانی باشد. این دریافت سبب پرسش از ثابتات برای ادراک می‌شود. تفکر درباره ثابتات که در همه فرهنگ‌ها سابقه دارد، این گونه قابل فهمتر است. با این رویکرد تقابل ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی هم معنا و دلالت درست خود را پیدا می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. کتاب‌های درباره فلسفه فرهنگ به زبان انگلیسی هنوز اندک است، اما در زبان آلمانی ده‌ها کتاب در این باره نوشته شده است. یکی از آخرین کتاب‌ها که آن را می‌توان مدخل بسیار خوبی برای ورود به این حوزه دانست، کتاب "کنرزمَن" است (نک: Konersman).
۲. برخی از استادان فلسفه اسلامی معاصر بر این نظرنند که ریشه اندیشه علامه طباطبائی در آثار قدما وجود دارد و مرحوم علامه ب‌راساس مبانی فلسفی موجود در حکیمان سلف، این نظریه را تقریر کرده‌اند. برای توضیح این نظر مقاله سیدحمید طالب‌زاده را ببینید. (نک: طالب‌زاده)
۳. درباره هر دو هنوز منابع اندکی در فارسی و حتی انگلیسی وجود دارد. علاوه‌بر دو منبعی که از نگارنده در فهرست منابع آمده، می‌توانید به منبع انگلیسی که در فهرست آمده رجوع کنید.
۴. نگارنده این مقاله در جای دیگری نحوه تغییر رویکرد انسان‌شناسی در دوره مدرن را توضیح داده است (نک: مصلح، ۱۳۹۱ ب).
۵. مرحوم علامه طباطبائی در رساله الولایه با التزام به مبانی قوم، نسبت ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی را به گونه‌ای دیگر شرح داده‌اند که این تقریر بی‌نظیر است (نک: طباطبائی، ۱۳۶۰)

فهرست منابع

طباطبائی، علامه سید محمدحسین (۱۳۶۲). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.

----- (۱۳۶۰ ه. ق.). *رساله الولایه*، تهران: قسم الدراسات

الاسلامیه.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۰). مقاله "جاودانگی و اخلاق" در: *یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری*. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

طالب‌زاده، سیدحمید (۱۳۸۹). "نگاهی دیگر به ادراکات اعتباری، امکانی برای علوم انسانی". *فصلنامه جاویدان خرد*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، شماره ۱۷، زمستان.

مصلح، علی اصغر (۱۳۹۱). *جست‌وجو و گفت‌وگو*. جستارهایی در فرهنگ، تهران: انتشارات علم.

----- (۱۳۹۱-ب). "انسان‌شناسی فلسفی درآمدی بر فلسفه فرهنگ"، در مجله *اصلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۷۲.

نصر، سید حسین (۱۳۷۷). *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*. تهران: انتشارات خوارزمی.

Konersmann, Ralf: *Kulturphilosophie*. Zur Einführung, Junius, Hamburg, 2003

Herder, J. G. (2004), *Another Philosophy Of History And Selected Political Writings*, Translated By Ioannis D. Evringenis And Daniel Pellerin, Cambridge.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی