

نقش نظریه اعتباریات در جایگاه‌شناسی علم انسان‌شناسی

هادی موسوی*

سید حمیدرضا حسنی**

چکیده

«انسان‌شناسی» واژه‌ای است که، به رغم فراگیرشدن استفاده از آن در مجامع علمی، هنوز نگاه روشنی در خصوص نحوه‌های دخالت آن در علوم انسانی وجود ندارد. در این نوشتار، به منظور نشان دادن مناسبات بین مباحث فلسفی و علوم انسانی و نشان‌دادن چگونگی دگرگونی علوم انسانی با ایجاد تغییر در مبانی فلسفی آن، به سراغ بخشی از انسان‌شناسی محمدحسین طباطبایی رفته‌ایم که در صدد بیان مقولات عقل عملی یا همان نظریه اعتبارات است. اینکه مفهوم اعتباری، مفهومی است که در لحظه عمل یا فعل پدید می‌آید، موجب شده این دست مفاهیم به کلی با عقل نظری بیگانه انگاشته شود و روش‌شناسی کشف آنها بر عهده روش‌های کیفی قرار گیرد که عموماً در انسان‌شناسی از آنها استفاده می‌شود. همین نکته مهم در نظریه اعتبارات موجب شده است تصویری که فلسفه اسلامی از علم «انسان‌شناسی شناختی» دارد، ساختار تازه‌ای به خود بگیرد، به نحوی که محدوده موضوع علم انسان‌شناسی شناختی به شناخت گونه‌های مختلف اعتبارات محدود شود.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی، طباطبایی، اعتباریات، مقولات عقل عملی، انسان‌شناسی شناختی.

* استادیار گروه فلسفه علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (نویسنده مسئول: mousavihadi3@gmail.com)

** استادیار گروه فلسفه علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۴/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۱۰

مقدمه

اصطلاح «انسان‌شناسی» امروزه تبدیل به واژه‌ای شده که کاربردهای گوناگونی دارد. گاه از آن برای اشاره به دانشی تجربی استفاده می‌شود که با روش‌های پدیدارشناسی، بوم‌شناختی و قوم‌شناختی مطالعه می‌شود؛ گاه مراد از آن اشاره به مباحث فلسفی و گاه نیز اشاره به مبانی زیست‌شناختی و زبانی انسان و جوامع انسانی است. این همه جدای از دغدغه‌هایی است که برای تحول علوم انسانی در کشور، بررسی مبانی علوم انسانی رایج و نحوه تأثیرگذاری مبانی انسان‌شناختی این علوم بر فرآیند تولید علم، از جمله روش‌شناسی علوم، پدید آمده است. شاید از همه مهم‌تر همین بحث اخیر باشد که روشنگری در آن، هم زمینه‌های بحث درباره مبانی علوم انسانی را فراهم می‌کند و هم توصیه‌هایی برای علم انسان‌شناسی به عنوان یکی از شاخه‌های علوم انسانی دارد. از آنجایی که علم انسان‌شناسی معاصر دچار پیچیدگی‌هایی شده است، به نظر می‌رسد صرفاً با اتخاذ موضع فلسفی مناسب می‌توان از آن رهایی یافت.

از منظر نویسندگان این نوشتار، با ملاحظه آرای مختلف طباطبایی در بخش‌های مختلف نظام فلسفی‌اش، به‌ویژه مباحث اعتباریات، می‌توان راه روشنی برای نقاط انفکاک و اشتراک مباحث مربوط به مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی از یک سو و علم انسان‌شناسی از سوی دیگر مشخص کرد، و از طرف دیگر با اتخاذ مبانی انسان‌شناختی، برای برنامه‌ریزی‌های کلان علم انسان‌شناسی توصیه‌هایی داشت.

نگاهی تاریخی به شاخه‌های مختلف علم انسان‌شناسی

اولین کاربرد واژه «انسان‌شناسی» (anthropology) برای تعریف رشته‌ای علمی حدوداً به اوایل قرن شانزدهم میلادی باز می‌گردد. سپس نویسندگان اروپای میانه، این واژه را برای اشاره به آناتومی و فیزیولوژی، و در واقع برای اشاره به بخشی از آن چیزی به کار می‌بردند که بعدها به عنوان انسان‌شناسی فیزیکی یا زیستی مطرح شد. در قرن هفدهم و هجدهم میلادی، الهی‌دانان اروپایی نیز این واژه را برای اشاره به ویژگی‌های انسانی شبیه به خدا استفاده می‌کردند. در اواخر قرن هجدهم، برخی نویسندگان روسی و استرالیایی از واژه آلمانی «انسان‌شناسی»

(anthropologie) برای توصیف صفات قومی مختلف استفاده کردند که البته تا مدت‌ها دانشمندان دیگر حوزه‌ها این واژه را در این معنای خاص استفاده نکردند.

در قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم دانشمندان واژه «قوم‌شناسی» (ethnology) را برای مطالعه تفاوت‌های فرهنگی و نیز شناخت انسانیت مشترک مردم جهان به کار می‌بردند. این واژه هنوز در اروپا و آمریکا کاربرد دارد. در انگلستان و بیشتر بخش‌های انگلیسی‌زبان دنیا از تعبیر «انسان‌شناسی اجتماعی» (social anthropology) استفاده می‌شود. با این وصف، اصطلاح «انسان‌شناسی اجتماعی» به مکتب انسان‌شناسی انگلیس اطلاق می‌شود (Bernard, 2004: 1-2; Morris, 2012: 29).

در اروپا واژه «انسان‌شناسی» (anthropology) هنوز به «انسان‌شناسی فیزیکی» گرایش دارد و «انسان‌شناسی اجتماعی» به عنوان مترادفی برای واژه «قوم‌شناسی» به کار می‌رود. در آمریکا واژه قوم‌شناسی (ethnology) مترادف با «انسان‌شناسی فرهنگی» (cultural anthropology) استعمال می‌شود. در آلمان دو واژه Völkerkunde و Völkskunde دو استفاده متفاوت دارند که مترادفی در انگلیسی برای آنها نیست. اولی برای مطالعه رسوم فولکلور و داخلی از جمله صنایع دستی یک کشور استفاده می‌شود و دومی در معنای وسیع‌تری کاربرد دارد که البته به جای آن گاه از واژه ethnologie استفاده می‌شود. البته «انسان‌شناسی» و «قوم‌شناسی» زمینه کاری واحدی نیستند. همچنین، به راحتی نمی‌توان گفت که دو حیطه کاری‌اند. هر کدام معنای واحدی که در باب آن اتفاق نظر باشد، ندارند.

در آمریکا و کانادا انسان‌شناسی برای اشاره به چهار زمینه فرعی به کار می‌رود:

۱. انسان‌شناسی زیستی (biological anthropology)؛ که متکفل بررسی جوانب نوع انسان است و گاه به آن physical anthropology نیز گفته می‌شود. البته گاه در آناتومی و آناتومی تطبیقی نیز از این اصطلاح استفاده می‌شود.

۲. باستان‌شناسی (archaeology)؛ که نسل‌های کهن انسان و جوامع کهن انسانی را مطالعه می‌کند.

۳. انسان‌شناسی زبانی (anthropological linguistic)؛ که به مطالعه زبان با ملاحظه تنوع آن می‌پردازد. این رشته بیشتر با دیدگاه نسبیت‌گرایی در انسان‌شناسی فرهنگی در ارتباط است که در ابتدای قرن بیستم چشم به جهان گشود (انسان‌شناسی فرانز بوآز).

۴. انسان‌شناسی فرهنگی (cultural anthropology)؛ این رشته، که گسترده‌ترین شاخه انسان‌شناسی است، به مطالعه تنوع فرهنگی، جست‌وجوی کلیات فرهنگی، گشودن ساختار اجتماعی، تفسیر نمادگرایی و مشکلات متعدد دیگر می‌پردازد. این رشته با همه رشته‌های فرعی دیگر ارتباط برقرار می‌کند. لذا، به رغم اینکه اغلب انسان‌شناسان مشهور آمریکای شمالی همین یک رشته را به کار می‌برند، بسیاری از انسان‌شناسان آمریکای شمالی بر حفظ یکپارچگی علم انسان‌شناسی تأکید دارند. به طور خلاصه، شاید بتوان گفت انسان‌شناسی کاربردی نه یک رشته فرعی، بلکه به عنوان بخشی از هر کدام از این چهار زمینه، مطرح است؛ زیرا هر کدام از چهار زمینه کاری فوق، کاربردهای مهمی در اجتماع بشری دارند (Bernard, 2004: 2-4).

انسان‌شناسی به مثابه انسان‌پژوهی

اصطلاحات پیش‌گفته همگی ناظر به علم انسان‌شناسی بود. در حالی که انسان‌شناسی علاوه بر اشاره به علم انسان‌شناسی، کاربردهای دیگری نیز دارد. گرچه برخی از این کاربردها با روش‌های رایج قوم‌نگاری مطالعه می‌شوند، اما تا حدودی به مباحث فلسفی نزدیک‌تر می‌شوند که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم. بنابراین، مناسب است میان اصطلاح «انسان‌شناسی» و «انسان‌پژوهی» تمایزی قائل شد.

علاوه بر آنچه در عنوان قبلی ذکر شد، انسان‌شناسی شاخه‌های دیگری نیز دارد، مانند «انسان‌شناسی شناختی» (cognitive anthropology) که به مطالعه قوم‌نگارانه کارکردهای ذهن می‌پردازد؛ به‌ویژه اینکه چگونه فرهنگ‌های مختلف، مقولات را صورت‌بندی، و بر آنها استدلال می‌کنند. به طور کلی، انسان‌شناسی شناختی رویکرد زیست‌شناختی‌تری در این زمینه دارد تا مثلاً انسان‌شناسی اجتماعی، و اشتراک کمتری با علوم انسانی دارد (Morris, 2012: 41).

شاخه‌های دیگری نیز برای انسان‌شناسی وجود دارد که عموماً از فروع انسان‌شناسی اجتماعی و فرهنگی محسوب می‌شوند، مثل: انسان‌شناسی سیاسی، انسان‌شناسی شهری، انسان‌شناسی روستایی، انسان‌شناسی اقتصادی، انسان‌شناسی روان‌شناختی، انسان‌شناسی گفت‌وگویی (dialogical anthropology) یا مثلاً انسان‌شناسی انتقادی. انسان‌شناسی‌های انتقادی با رویکردی نقادانه با توجه به زمینه و دیدگاه آنها [مثلاً دیدگاه‌های فمینیستی یا گونه‌های

مختلف نگاه مارکسیستی] متفاوت می‌شوند. انسان‌شناسی انتقادی برای تشکیک در فرضیات غربی و نقد آن به هنگام توصیف جوامع دیگر است (See: Ibid: 52, 55, 57, 67, 77).

انسان‌شناسی اخلاقی

انسان‌شناسی اخلاقی (moral anthropology) نوعی دیگر از انسان‌شناسی است که سابقه چندانی ندارد. به نظر می‌رسد ریشه کانتی اصطلاح «انسان‌شناسی اخلاقی» از همان ابتدا مبهم بوده است. اغلب این‌گونه تلقی می‌شود که کانت در کتاب *مابعدالطبیعه/اخلاق* این اصطلاح را برای تعریف پروژه فلسفه اخلاق عملی (applied ethics) (کاربردی) به عنوان نقطه مقابل رویکرد تجربی (به شناخت اخلاق) برای «متافیزیک محض» ابداع کرده است. کانت در این زمینه می‌گوید انسان‌شناسی اخلاقی، اخلاقی کاربردی برای انسان‌ها است؛ البته او هرگز توصیفی جامع از این بخش از فلسفه عملی خود عرضه نکرده است (see: Allison, 2011: 18-19). وی در کنفرانسی این‌گونه توضیح می‌دهد که «بخش دوم اخلاق» دقیقاً سازمان‌هنجاری است به منظور تحقق بخشیدن به قوانین اخلاقی مد نظرش. در این معنا، انسان‌شناسی، ابزاری برای پیاده‌سازی اخلاق در ارتباط با انسان‌ها است، بدون اینکه ربطی به افراد و فرهنگ‌ها داشته باشد؛ یعنی چیزی که عموماً تلقی می‌شود موضوع انسان‌شناسی است. در مقابل، این نوع انسان‌شناسی با «نوع انسانی» به طور کامل مرتبط است و دستاورد آن در راه پیشرفت اخلاقی به کار می‌آید. این انسان‌شناسی در ماهیت خود، کلی است.

در زبان امروزی علمی، وقتی اصطلاح «انسان‌شناسی اخلاقی» ابراز می‌شود، اساساً پروژه‌ای متفاوت (اگر نگوییم ضدکانتی، حداقل غیرکانتی) مد نظر است. این تلقی از انسان‌شناسی اخلاقی را می‌توان به عنوان برنامه عملی دورکیمی یا وبری (به رغم تفاوت‌هایی که دارند) دانست. امیل دورکیم در مقدمه چاپ اول کتاب *تقسیم‌کار/اجتماعی تلقی عام خود از مطالعه «زندگی اخلاقی مطابق روش‌های علوم اثباتی»* را عرضه می‌کند که به جای رویکردی توصیه‌ای از رویکردی توصیفی دفاع می‌کند. او می‌گوید: «ما تمایلی نداریم اخلاق را از علم استنباط کنیم، بلکه می‌خواهیم علم اخلاق را پایه‌گذاری نماییم و این دو مطلب با هم تفاوت دارند. حقایق اخلاقی، پدیده‌هایی مانند دیگر پدیده‌ها هستند» (دورکیم، ۱۳۵۹: ۳۹).

در واقع، این جامعه‌شناس فرانسوی، که قبل از اتمام کتاب بزرگ خود، با عنوان *درباره اخلاق*، درگذشت، دیدگاه‌هایی را جمع به «قواعد عمل» و «قوانینی برای تبیین آنها» داشت که به نظر او ممکن است ما در آنها مشترک نباشیم. این ایده در میان انسان‌شناسان اخلاقی جاری است که احتمالاً ما هنوز بتوانیم طرفدار این ایده دورکیم باشیم که اخلاق، موضوعی است که می‌تواند مانند دیگر موضوعات مطالعه شود (Fassin, 2012: 1-2). چنین رویکردی به انسان‌شناسی از آموزه وحدت روش علمی در علوم تبعیت می‌کند؛ آموزه‌ای که بر وفق آن همه علوم باید با روش‌های علوم تجربی طبیعی مطالعه شوند.

انسان‌شناسی فلسفی

انسان‌شناسی فلسفی (philosophical anthropology) یکی دیگر از کاربردهای اصطلاح انسان‌شناسی است. انسان‌شناسی فلسفی، گاهی فلسفه انسان‌شناختی (anthropological philosophy) نیز خوانده می‌شود. این انسان‌شناسی «رشته‌ای است مرتبط با سؤالاتی درباره متافیزیک و پدیدارشناسی شخص انسانی و روابط میان فردی»^۱.

انسان‌شناسی فلسفی از زمان توسعه‌اش در دهه ۱۹۲۰، در آلمان، تبدیل به رشته‌ای فلسفی شد و با دیگر زیرشاخه‌های فلسفه مثل معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، متافیزیک و زیبایی‌شناسی به رقابت پرداخت. این رشته تلاشی بود برای متحدکردن راه‌های مختلف فهم رفتار انسان، هم به عنوان خالق محیط اجتماعی خود و هم خالق ارزش‌های خود. گرچه در طول تاریخ بسیاری از فلاسفه، انسان‌شناسی فلسفی متمایزی داشته‌اند، اما انسان‌شناسی فلسفی به عنوان رشته‌ای خاص در فلسفه در اواخر دوره مدرن به عنوان حاصل پیشرفت روش‌های فلسفی، مانند پدیدارشناسی و

۱. در برخی از آثار فارسی، این رشته به‌اشتباه شاخه‌ای از انسان‌شناسی عمومی دانسته شده و در توضیح آن گفته‌اند: «انسان‌شناسی فلسفی در میان نظریه و تجربه، رسالت علمی خود را، که همان تفسیر فلسفی از نتایج به دست آمده است، دنبال می‌کند. انسان‌شناسی فلسفی، شاخه‌ای از فلسفه نیست، بلکه رشته‌ای است که بر پایه مباحث جدید در حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، و حقوقی وضع شده است» (فرخ‌نیا و قائمی، ۱۳۹۱: ۷). با این حال، رجوع به مطالب فلسفی ذکرشده در منبع مذکور به‌روشنی منافات میان این توضیح و مطالب نقل‌شده از فلاسفه به عنوان انسان‌شناسی فلسفی را آشکار می‌کند. زیرا مطالب مذکور در آن کتاب صرفاً در فضای فلسفی مطرح می‌شوند (نک: همان).

اگرستانسیالیسم، مطرح شد (http://en.wikipedia.org/wiki/Philosophical_anthropology). به عبارت دیگر، انسان‌شناسی فلسفی را می‌توان این‌گونه توضیح داد: واژه «انسان‌شناسی» می‌تواند به علم به انسان ارجاع شود، با این حال می‌تواند به مفهوم یا برنامه وجود انسانی نیز از نظر فردی و خودمختاری (self determination) [= اراده آزاد انسانی] بازگردد. چنین برنامه‌ای را می‌توان به دلیل تأملی بودن، واجد استدلال تحلیلی بودن و تبعات برهانی تعمیم‌پذیری که دارد، «فلسفی» نامید. مطابق این تبیین، معنای انسان‌شناسی فلسفی می‌تواند به عنوان اندیشه‌ای در میان فلسفه عملی [به معنای نگاهی متافیزیکی] و برنامه‌ای تجربی از شناخت انسان [به معنای نگاهی علمی] باشد (Hinze, 2006: v).

نقش نظریه اعتبارات^۱ طباطبایی در تفکیک جایگاه علم انسان‌شناسی از دیگر شاخه‌ها

طباطبایی در برخی آثارش، مانند کتاب *الانسان قبل الدنيا فی الدنيا بعد الدنيا* و *تفسیر المیزان* به مباحث عقلی و نقلی درباره ماهیت انسان پرداخته است. در این مباحث، که عموماً در رده مباحث انسان‌شناسی فلسفی قرار می‌گیرد، از روش‌های فلسفی استفاده می‌شود. هنگامی که از مبانی متافیزیکی یا فلسفی علوم انسانی سخن می‌گوییم منظور از مبانی انسان‌شناختی، همین نوع مباحث است. اما در این مرحله دو پرسش عمده پیش می‌آید:

۱. انسان‌شناسی به عنوان مبادی علوم انسانی چه رابطه‌ای با علم انسان‌شناسی دارد؟
 ۲. آیا در فضای فلسفه اسلامی می‌توان میان انسان‌شناسی به مثابه مبانی، با علم انسان‌شناسی رابطه برقرار کرد و توصیه‌هایی متناسب با مبانی فلسفه اسلامی برای آن مطرح کرد؟
- از دیدگاه نویسندگان این نوشتار، به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش، مثبت است. شاید این پاسخ مثبت را فقط در نظریه طباطبایی بتوان یافت؛ زیرا گرچه مباحث انسان‌شناختی به مثابه مبانی علوم انسانی، در عبارات عموم فلاسفه مسلمان دیده می‌شود، اما نحوه ارتباط مبانی

۱. نظریه اعتبارات با نام نظریه اعتبارات نیز شناخته شده است. دلیل این امر نیز استفاده علامه طباطبایی از هر دو اصطلاح در ضمن توضیح نظریه خود بوده است. با این حال به نظر می‌رسد در عبارات علامه طباطبایی هنگامی که از واژه «اعتبارات» استفاده می‌شود اشاره به حیثیتی از این نظریه دارد که متمرکز بر عمل «اعتبار» و «اعتبارسازی» در مقابل حقیقت و معرفت حقیقی است و هنگامی که از «اعتباریات» استفاده می‌شود اشاره به خود معانی «اعتباری» دارد؛ آن دست معانی که حاصل فرایند اعتبار هستند. (نک: طباطبایی، ۲۰۰۷: ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۴۸، ۳۵۰).

انسان‌شناختی علوم انسانی با علم انسان‌شناسی به عنوان یکی از شاخه‌های علوم انسانی را نمی‌توان در آنها یافت. طباطبایی با مطرح کردن نظریه اعتباریات قبل‌الاجتماع و بعدالاجتماع راه را برای ارتباط میان مبانی علوم انسانی و علم انسان‌شناسی گشود.

پیش از ورود به این بحث، لازم است تلقی این نوشتار از جایگاه نظریه اعتباریات نزد طباطبایی توضیح داده شود. زیرا به نظر می‌رسد آن بخش از نظریه اعتباریات، که در مقاله ششم از *اصول فلسفه و روش رئالیسم و رساله اعتباریات* آمده، درصدد توضیح مقولات عقل عملی است و این نکته کلیدی بحث ما است.

ماهیت‌شناسی اعتبار در نظریه اعتباریات طباطبایی

به نظر می‌رسد نظریه اعتباریات طباطبایی می‌تواند در بخش‌های مختلفی از دانش، از جمله در مباحث فلسفی، تفسیری، اصولی و نیز در مباحث علوم اجتماعی، کاربرد داشته باشد. البته مراد ما از نظریه اعتباریاتی که درصدد بحث از آن هستیم، نظریه اعتباریات طباطبایی است که در مقاله ششم از کتاب *اصول فلسفه و رئالیسم و نیز رساله اعتباریات* از آن بحث شده است.

از آنجایی که واژه «اعتبار» مفهومی مشترک است و ممکن است خوانندگان و نویسندگان مواجه با این اصطلاح را با ابهام معنایی مواجه کند، پیش از ورود به تبیین این دیدگاه، مشخص کردن جایگاه و هویت مفاهیم اعتباری ضروری می‌نماید. به نظر طباطبایی، «اعتباری» در مقابل «حقیقی» در چهار معنا استفاده می‌شود:

۱. «حقیقی» به معنای نفس واقعیت خارجی و تحقق عینی، مانند تحقق عینی وجود که اصیل است؛ و «اعتباری» مقابل آن، معنایی است برخلاف آن؛ مانند ماهیت که در خارج، تحقق عینی و اصالت ندارد، بلکه موجودیت آن عارض وجود است.

۲. «حقیقی» به معنای ماهیت موجود با وجود مستقل و منحاز، مانند ماهیات جوهری که موجودیت مستقل و منحاز دارند و «اعتباری» مقابلش به معنای ماهیتی است که موجودیت مستقل و منحاز ندارد؛ مثل مقوله اضافه که آن را اعتباری گویند، یعنی وجودش خارج از طرفین اضافه نیست.

۳. «حقیقی»، یعنی آنچه در مرحله وجود خارجی، آثار بر آن مترتب می‌شود و در مرحله وجودی ذهنی آثار مربوطه بر آن مترتب نمی‌شود، مانند همه ماهیات حقیقیه، و «اعتباری» مقابلش یعنی آنچه از خارج مأخوذ نمی‌شود، ولی عقل، مضطر است که وجود را در خارج برای آن اعتبار کند. در قضایای تألیف‌شده از این‌گونه فقرات و عقود که مشتمل بر آن هستند، صدق (یعنی مطابقت با خارج) معتبر است، مانند وجود و واحد و نظیر آنها.

۴. «حقیقی»، یعنی آنچه عقل نظری ناچار است به تحقق آن اذعان کند، مانند انسان و مالکیت آن بر قوای خویش و نظیر آن. در مقابل آن، «اعتباری» یعنی آنچه عقل عملی برای نیازمندی انسان در معیشت اجتماعی می‌سازد، مانند عناوین ریاست و مرئوسیت و مالکیت و زوجیت و نظایر اینها در سطح زندگی اجتماعی، که عقل نظری برای این‌گونه معانی هیچ‌گونه تحقق و اثری نمی‌بیند، ولی عقل عملی در مستوای معیشت و جامعه برای آنها فرض وجود می‌کند و بر این موجودات اعتباری آثار ویژه‌ای را ترتیب می‌دهد.

مراد طباطبایی از «اعتبار» در نظریه اعتباریاتی که در مقاله ششم *اصول فلسفه و روش رئالیسم* توضیح داده، همین معنای چهارم است (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۴۴). با این وصف، در این مرحله صرفاً به جایگاه و لوازم این بخش از اعتباریات خواهیم پرداخت.

مراد از «اعتبار» در نظریه اعتباریاتی که به نظر می‌رسد در علوم انسانی و مباحث فلسفه این علوم نقش مهمی دارد، اموری هستند که عقل عملی برای رفع نیازمندی انسان در معیشت اجتماعی می‌سازد. به جرئت می‌توان گفت تاکنون در فلسفه اسلامی نظریه‌ای که بتواند چنین نظام‌مند، مفاهیم برساخته عقل عملی را سامان دهد، وجود نداشته است. طباطبایی در این نظریه ضمن تبیین این مفاهیم، اقسام مختلف و شاخه‌های آن و برخی قواعد و ویژگی‌های آنها و همچنین روش‌شناسی کشف آنها را برشمرده است.

بنابراین، در نظریه اعتباریات با آن سنخ مفاهیمی که عموماً در فلسفه و منطق با آنها سر و کار داریم مواجه نیستیم. این مفاهیم اعتباری، نه از معقولات اولیه ماهوی‌اند و نه معقول ثانی فلسفی و منطقی. گرچه در مباحث آتی شواهدی عرضه خواهیم کرد مبنی بر اینکه اعتباریات در نظر طباطبایی مقولات عقل عملی‌اند. اما بیان تقسیم‌بندی مذکور از طباطبایی، که اعتباریات را در رده مفاهیم عقل عملی قرار داده است، کافی است تا اعتباریات در نظر وی را

«مقولات عقل عملی» بدانیم. بنابراین، در این نوشتار، عنوان «اعتباریات» فقط به این حیث از نظریه اعتباریات که مربوط به عقل عملی است و در عبارات طباطبایی عنوان «اعتبارات عام» به خود گرفته است، اشاره دارد.

ویژگی‌های معانی اعتباری از دیدگاه طباطبایی

تبیین ویژگی‌ها، کارکردها، مبادی و حیطة عمل معانی اعتباری در موجودات، اهمیت بحث از آنها را مشخص می‌کند. از دیدگاه طباطبایی این ویژگی‌ها به شرح زیر است:

۱. اعتبارات، «ساختار» مفهوم‌سازی عقل عملی هستند.^۱

بر این اساس، هر گاه در افعال فردی و اجتماعی، سخن از «ساختار» به میان می‌آید، منظور ساختاری است که عقل عملی هنگام ایجاد «باید» در افعال فردی و اجتماعی از آن تبعیت می‌کند. نظریه اعتباریات طباطبایی صرفاً ناظر به جنبه صوری این علوم غیرحقیقی [=اعتباریات] است. این نظریه در این مرحله به هیچ وجه درباره محتوای درست و غلط این معانی اعتباری سخن نمی‌گوید.^۲

۲. اعتبارات، آرائی وهمی‌اند (همان: ۳۴۳).

۳. اعتبارات، هم در انسان‌ها وجود دارند، هم در حیوانات و هم در هر موجود دارای اراده (همان: ۳۴۴).

۴. اعتباریات، معانی غیرحقیقی‌اند (همان: ۳۴۱). قوه واهمه همیشه اموری را درک می‌کند که: اولاً، معنا باشند نه صورت^۳، و ثانیاً، در خارج از انسان یا حیوان حقیقتی ندارند (به این معنا که محکی خارجی ندارند، نه به شکل مستقل، نه وابسته و نه حتی مانند مقوله اضافه که وابسته به طرفین اضافه است).

۵. اعتباریات، بر اساس معانی حقیقی ساخته می‌شوند (همان: ۳۴۶).

۱. این ویژگی به تفصیل در ادامه تحت عنوان «اعتباریات، مقولات عقل عملی» بیان خواهد شد.

۲. از همین‌رو، اعتبار حسن و قبح مذکور در نظریه اعتباریات طباطبایی، منشأ آرای اخلاقی نیست.

۳. منظور از صورت در اینجا تصاویر و ادراکاتی است که قوای پنج‌گانه ظاهری برای انسان به بار می‌آورند. این ادراک صوری در مقابل ادراک معانی، مثل احساس دوستی، دشمنی، ترس، نفرت و ... است که درک آنها در حیطة کارکردهای قوه واهمه است.

این بدین معنا نیست که اعتباریات در خارج، منشأ انتزاع دارند، بلکه ذهن انسان این معانی را مبتنی بر حقایق خارجی می‌سازد. این ابتننا، در آنها گونه‌ای ثبات ایجاد می‌کند.

۶. بر اعتبارات (علوم غیرحقیقی) امور حقیقی مترتب می‌شود (همان: ۳۴۱).

این ویژگی بدین معنا نیست که معانی اعتباری دارای آثار حقیقی‌اند تا این اشکال پیش بیاید که چگونه امر غیرحقیقی موجب امر حقیقی می‌شود، بلکه منظور این است که حقایق بر این معانی اعتباری مبتنی می‌شوند. زیرا ابتننای امر حقیقی بر غیرحقیقی مانعی ندارد، چه بسا انسان بر اساس مفاهیم کاملاً ساختگی غیرواقعی، افعال و برنامه‌ریزی‌های بزرگی انجام می‌دهد و امور واقعی را بر آنها مبتنی می‌کند. آنچه به آن اشکال می‌شود این است که خود آن امر غیرحقیقی، آثار حقیقی داشته باشد.

۷. صدق اعتباریات بر جهان خارج، دائمی است (همان: ۳۴۶). زیرا بر پایه حقایق ساخته می‌شوند.

۸. اعتباریات، معانی برساخته عقل عملی‌اند (همان: ۱۴۴).

۹. عقل عملی، معانی اعتباری را در ظرف قوه واهمه می‌سازد (همان: ۱۴۸).

۱۰. گرچه معانی اعتباری ثابت‌اند، اما مصادیق آنها با تغییر نیازها، زمان‌ها، فرهنگ‌ها و

محیط جغرافیایی تغییر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ب: ۱۴۱-۱۴۲).

۱۱. در اعتباریات، برهان جریان ندارد (همان: ۱۲۴).

۱۲. اعتباریات، هم در زندگی فردی جاری است و هم در زندگی اجتماعی (همان: ۱۲۵).

۱۳. مشاهده رفتار، زندگی و نحوه تعامل انسان‌ها، یکی از عناصر مهم در کشف اعتباریات است (همان).

فقرات ۱۰، ۱۲ و ۱۳ که طباطبایی برای اعتباریات برمی‌شمارد زمینه‌های علمی بسیار مناسبی برای سیاست‌گذاری‌های کلان در علم انسان‌شناسی ایجاد می‌کند.

اعتباریات؛ مقولات عقل عملی

پیش از این بیان شد که طباطبایی مفاهیم اعتباری را از سنخ مفاهیم عقل عملی می‌داند. از منظر وی، اعتباریات به کلی با عقل نظری بیگانه‌اند و این مفاهیم را نمی‌توان در

دسته‌بندی‌های مقولات عقل نظری محسوب کرد. علاوه بر سخنان وی راجع به «برساخته بودن» اعتباریات به واسطه عقل عملی، وجوه فلسفی دیگری را نیز می‌توان در تأیید این نظر که اعتباریات، مقولات عقل عملی‌اند، برشمرد^۱. زیرا اعتباریات، اموری هم‌سنخ با عقل عملی هستند و اصلاً کار عقل عملی، ایجاد معانی غیرحقیقی از سنخ اعتباریات برای عمل آدمی است. وی در این باره می‌گوید:

عقلی که ما در آن گفت‌وگو می‌کنیم عقل عملی است که موطن عمل آن عمل آدمی است، از جهت اینکه آیا صحیح است یا نه، جایز است یا باطل و هر معنایی که از این قبیل باشد، امری اعتباری است که در خارج از موطن تعقل و ادراک، تحقق و واقعیتی ندارد، و همین ثبوت و تحقق ادراکی به‌عینه فعل عقل است و قائم به خود عقل، و معنای حکم و قضا همین است. به خلاف عقل نظری که موطن عمل آن، معانی حقیقی و غیراعتباری است، چه اینکه عمل عقل در آنها تصور آنها باشد و یا تصدیق؛ چون این‌گونه مدرکات عقلی برای خود ثبوت و تحقق مستقل از عقل دارند، و دیگر برای عقل در هنگام ادراک آنها عملی باقی نمی‌ماند جز اخذ و حکایت، و این همان ادراک است و بس، نه حکم و قضا^۲.

با این وصف، هر چه «هست» را عقل نظری، و هر چه «باید» را عقل عملی درک می‌کند. این اعتبارات را انسان در لحظه «عمل» می‌سازد و به نحوی که در دسته‌بندی‌های کلی

۱. در فلسفه اسلامی افعال عقلانی، وجه تمایز انسان از حیوان شمرده می‌شود. عقل نظری به دلیل اینکه در مقام مجرد است، نسبت به همه امور جزئی نسبت یکسانی دارد و تخصصی که نسبت به انجام‌دادن بعضی از افعال و ترک بعضی دیگر می‌بینیم چون تخصص در موجودات جزئی است در مقام مجرد عقل نظری راه ندارد. در نتیجه این تخصص به واسطه عقل عملی صورت می‌گیرد. حاجی سبزواری در حاشیه اسفار در این باره می‌گوید: «النظری أجل من أن يتعلق بذاته بالفعل لتجرده التام و سعته و استواء نسبته إلى جميع الأفعال و عدم التخصص من قبله» (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج: ۶، ۳۴۱).

۲. أن العقل الذي كلامنا فيه هو العقل العملي الذي موطن عمله العمل من حيث ينبغي أو لا ينبغي و يجوز أو لا يجوز، و المعاني التي هذا شأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج عن موطن التعقل والإدراك، فكان هذا الثبوت الإدراكي بعينه فعلاً للعقل قائماً به و هو معنى الحكم والقضاء، و أما العقل النظري الذي موطن عمله المعاني الحقيقية غير الاعتبارية تصوراً أو تصديقاً فإن لمدرکاته ثبوتاً في نفسها مستقلاً عن العقل فلا يبقى للعقل عند إدراكها إلا أخذها و حکايتها و هو الإدراك فحسب دون الحكم والقضاء (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج: ۱۴، ۹۸).

تنظیم‌پذیر هستند، یا به عبارت دیگر، قابلیت این را دارند که مقوله‌بندی شوند^۱. از همین رو است که طباطبایی اعتبارات را در دسته‌بندی‌های منظم [= مقولات] معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۶-۱۵۴). این تبیین وی از پیدایش اعتبارات و مقوله‌بندی آنها دلیلی ترکیبی^۲ بر این مدعا است که اعتبارات، مقولات عقل عملی‌اند.

لزوم مطالعه جوامع اولیه در شناخت اعتباریات

تاکنون از مبانی فلسفی اعتبارات بحث کردیم، اما طباطبایی در تبیین نظریه خود صرفاً به مباحث فلسفی اکتفا نمی‌کند، بلکه قدم آن سوتر می‌گذارد و پای تحقیقات علمی را برای توسعه نظریه اعتباریات باز می‌کند؛ بدین نحو که گرچه از ریشه‌های اعتبارات، نحوه تکثر و حقیقت وجودی اعتبار در فلسفه بحث می‌شود، اما از آنجا که این اعتبارات در لحظه عمل ساخته می‌شوند، نمی‌توان در عقل نظری و با برهان فلسفی گونه‌های مختلف آن را به دست آورد، بلکه باید در محیط عمل انسان به دنبال این اعتبارات بود. هرچند ریشه‌های فلسفی اعتبارات، و پرسش از اینکه چرا اعتبار ساخته می‌شود و از نظر فرآیند معرفتی چه رخدادی هنگام اعتبار اتفاق می‌افتد را می‌توان با مباحث تحلیلی فلسفی کشف کرد، اما برای شناسایی گونه‌های مختلف اعتبارات باید به اعمال انسان‌ها در زمان‌ها و مکان‌های مختلف مراجعه کرد. مطالعه زندگی انسان‌های ابتدایی یکی از مهم‌ترین این زمینه‌های مطالعه است. طباطبایی در این باره می‌گوید:

مفاهیم اعتباری که انسان اجتماعی امروز از قالب ذهن خود درآورده، به اندازه‌ای زیاد است که شاید تمیز و طبقه‌بندی و شمردن آنها بالاتر از توانایی فکر بوده باشد. اگرچه همه آنها ساخته فکر و اندیشه می‌باشند. با این همه پیوسته انسان به حسب پیشرفت اجتماع و تکامل فکر خود، مفاهیم تازه‌ای ساخته و هر روز یک یا چند نمونه تازه به معرض نمایش می‌گذارد. و از همین

۱. از همین رو است که طباطبایی آنها را ذیل عناوین عامی مثل استخدام، انتخاب اخف و اسهل، کلام، ریاست و مرئوسیت و ... می‌گنجاند.

۲. ترکیبی بودن این استدلال از آن رو است که از سویی تحلیل و ترکیب فلسفی است مبنی بر اینکه اعتبارات در هنگام عمل به واسطه انسان ساخته می‌شوند (و ما این را در عنوان پیدایش اعتبارات بحث کردیم) و از سوی دیگر، استقرای تجربی برای برشمردن انواع و مقولات مختلف اعتبارات است.

جا نیز می‌فهمیم که به قهقرا برگشته و به انسان اولی اجتماعی نزدیک‌تر شویم این ساخته‌های فکری کمتر شده و به ریشه‌هایی که محل انشعاب شاخه‌ها هستند نزدیک‌تر خواهند گشت (همان: ۱۴۴-۱۴۵).

از همین‌رو است که در مقاله «اعتبارات» و رساله «اعتبارات صرفاً به ریشه‌های اعتبارات می‌پردازد و تفصیل آنها را بر عهده مطالعات تجربی انسان‌شناختی می‌گذارد.

نظام فلسفی طباطبایی و علم انسان‌شناسی

«انسان‌شناسی مطالعه علمی انسان، خصوصاً ریشه، توسعه، نژادها، عادات و عقاید او است. در معنایی وسیع‌تر، انسان‌شناسی مطالعه همه وجوه انسان از جمله جامعه‌شناسی انسان‌های "اولیه" است» (Sharma & Sharma, 1997: 1). ذیل عنوان «انسان‌شناسی»، در ابتدای مقاله به تفصیل گونه‌های مختلف انسان‌شناسی و از جمله انسان‌شناسی شناختی را بیان کردیم. همان‌گونه که گذشت، نظریه اعتباریات طباطبایی، همان مقولات عقل عملی است. مقولات عقل عملی نیز ساختار عمل انسان در رفتار فردی و اجتماعی او را نشان می‌دهد. این تبیین از نظریه اعتباریات، می‌تواند توصیه‌هایی اساسی به علم «انسان‌شناسی شناختی» داشته باشد و نقشه راه را برای آن رشته به عنوان علم تجربی ترسیم کند. طباطبایی در نظریه اعتباریات بین مقولات عقل عملی و مقولات عشر (که برای شناخت موجودات است) تفاوت قائل می‌شود و همین تفاوت، مسیر درست این انسان‌شناسی را با تفاوت‌نهادن میان کشف مقولات عقل عملی و مفاهیم عقل نظری و مقولات عشر ترسیم می‌کند. در یک مرحله، دسته‌بندی (مقوله‌بندی) ذهن برای شناخت موجودات را عقل نظری به عهده دارد و در مرحله‌ای دیگر، دسته‌بندی (مقوله‌بندی) مفاهیم برساخته انسان در مرحله عمل است که مربوط به عقل عملی است.

البته خدماتی که نظریه اعتباریات ساختاری و علم انسان‌شناسی می‌توانند به یکدیگر بدهند دوسویه است. انسان‌شناسی می‌تواند در یافتن ریشه‌های اعتباریات ساختاری به نظریه اعتباریات (با ملاحظه وجهه فلسفی آن) کمک کند و نظریه اعتباریات نیز در قاعده‌مندی و نشان‌دادن مسیر عملکرد انسان‌شناسی به آن یاری می‌رساند. طباطبایی برای کشف اعتباریات به چهار روش اشاره می‌کند که دو روش ابتدایی آن مربوط به علم انسان‌شناسی است:

روش اول: سیر قهقرایی از جوامع کنونی به جوامع گذشته تا بدین وسیله به سرچشمه‌های اعتباریات برسیم.

اجتماع امروزه ما با معلومات اعتباری و اجتماعی تدریجاً و به مرور زمان روی هم چیده شده است. از این‌رو می‌توانیم با سیر قهقری به عقب برگشته و به سرچشمه اصلی این زاینده‌رود اگر هم نرسیدیم، دست‌کم نزدیک شویم (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۵).

روش دوم: مطالعاتی که امروزه عموماً با نام مطالعات انسان‌شناسانه یا قوم‌شناسی معروف است؛ مطالعاتی که علم انسان‌شناسی عهده‌دار آنها است. با این وصف، از دیدگاه طباطبایی علم انسان‌شناسی کارکرد قابل قبولی برای شناخت منشأ اجتماع دارد. «و همچنین: با کنجکاوای در اجتماع و افکار اجتماعی ملل غیرمترقی که اجتماعات و افکاری (نسبتاً) ساده دارند» (همان).

روش سوم: مطالعات جانورشناسی، البته نه به شکل زیست‌شناسی، بلکه مطالعات اجتماعات حیوانات. «و یا بررسی اجتماعات سایر جانوران زنده معلوماتی به دست آوریم» (همان).

روش چهارم: مطالعات تجربی بر روی نوزادان انسانی؛ زیرا این نوزادان هنوز درگیر پیچیدگی‌های افعال انسان‌ها و اجتماعات انسانی نشده‌اند. «و همچنین: در فعالیت‌های فکری و عملی نوزادان خودمان دقیق شده و ریشه‌های ساده افکار اجتماعی یا فطری را تحصیل نماییم» (همان).

تغییر اعتبارات، روادید فلسفی انسان‌شناسی

طباطبایی هنگامی که اعتبارات قبل از اجتماع را برمی‌شمارد، در انتهای این رده از اعتبارات از اعتباری با نام «تغییر اعتبارات» یاد می‌کند. ورود این اعتبار در زمره اعتبارات حاکی از آن است که گرچه مقولات اصلی اعتبارات، ثابت‌اند اما قانونی کلی که حاکی از تحوّل اعتبارات است بر نظریه اعتبارات حاکم است. طباطبایی در این باره می‌گوید: «تغییر اعتبارات، خود یکی از اعتبارات عمومی است» (همان: ۱۴۲). وی در ادامه، تغییر اعتبارات را در سه بخش عمده دسته‌بندی می‌کند که اولین بخش آن در واقع، روادیدی فلسفی برای تحقق علم انسان‌شناسی صادر می‌کند؛ بدین معنا که با این تبیین، علم انسان‌شناسی مبنایی فلسفی در فلسفه اسلامی پیدا می‌کند.

تغییر اعتبارات را در بخش‌های زیر می‌توان تلخیص کرد:

۱. منطقه‌های گوناگون زمین که از جهت گرما و سرما و دیگر خواص و آثار طبیعی مختلف می‌باشد تأثیرات مختلف و عمیقی در طبایع افراد انسان داشته و از این راه در کیفیت و کمیت احتیاجات تأثیر بسزایی می‌کنند و همچنین در احساسات درونی و افکار و اخلاق اجتماعی، و در پیرو آنها ادراکات اعتباری آنها از هم جدا خواهد بود؛ مثلاً احتیاجات گرما و سرمایی منطقه استوایی نقطه مقابل احتیاجات منطقه قطبی بوده و از همین جهت از حیث تجهیزات، مختلف می‌باشند. در منطقه استوایی در اغلب اوقات سال برای انسان یک لنگ که به میان بیندند لازم و زیاده بر آن خرق 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 مختلفه زمین مشهود است، بخش مهمی از آنها از همین جا سرچشمه می‌گیرد.

۲. ...

۳. ... (همان: ۱۴۲).

اختلاط مقولات گوناگون در مطالعات انسان‌شناسانه

به نظر می‌رسد یکی از خطاهای انسان‌شناسی از گذشته این بوده است که در این علم بین مقولات ارسطویی (که برای دسته‌بندی موجودات بوده) و بین مقولات عقل عملی (که برای دسته‌بندی مفاهیم برساخته انسان در مقام عمل بوده) خلط شده است. از جمله تلاش‌های انسان‌شناسی برای مقوله‌بندی مفاهیم انسانی می‌توان به کار مشترک دورکیم و شاگردش مارسل ماوس (Marcel Mauss) در کتاب *دسته‌بندی ابتدایی (Primitive Classification)* اشاره کرد. آنها در این کتاب به این پرسش پرداختند که چگونه ذهن انسان امور را دسته‌بندی می‌کند (Bernard, 2004: 64)؛ دسته‌بندی یا مقوله‌بندی‌ای که هم می‌تواند در دانش‌هایی مثل فلسفه تأثیرگذار باشد، هم در درجه‌بندی و ساختار علوم طبیعی و انسانی. آنها مدعی شدند: «جامعه، منبع همه مقولات فکر انسان است» (Durkheim & Mauss, 1963: Back cover).

مطلبی که در ادامه از مارسل ماوس نقل می‌کنیم یکی از شواهد خلط میان کارکرد مقولات عشر و مقولات عقل عملی و اصول عقل نظری و علم‌النفس در نوشته‌های پیش‌آهنگان علم انسان‌شناسی است. البته مطالب پیش رو با این ذهنیت کامل می‌شوند که انسان‌شناسی از مفاهیمی مانند خانواده، جامعه، ریاست و ملکیت و مفاهیمی از این دست نیز که از دیدگاه

طباطبایی مفاهیم اعتباری‌اند سخن می‌گوید (Barnard, 2004). بیان مارسل ماوس، از شاگردان و همکاران دورکیم، چنین است:

مطلب امروز راجع به چیزی نیست جز اینکه توضیح دهیم مقولات ذهن انسانی، ایده‌هایی که باور داریم ذاتی انسان‌اند، چگونه ایجاد شده و در طول قرون بسیار از راه فراز و نشیب‌های متعدد توسعه یافته است. بنابراین، حتی امروزه نیز غیردقیق است، ظریف و شکستنی است، چیزی که تبیین بیشتری می‌خواهد (3: Carrithers, Collins & Lukes, 1985).

در ادامه می‌گوید:

اصول این نوع از تحقیق:

در چنین عملکردی شما مثالی از کار مکتب فرانسوی جامعه‌شناسی را خواهید دید، چیزی که توقع آن را نداشته‌اید. ما به‌ویژه بر تاریخ اجتماعی مقولات ذهن انسانی تمرکز کرده‌ایم. ما می‌کوشیم یک به یک آنها را با گذر موقت و ساده توضیح دهیم، نقطه عزیمت ما مقولات ارسطویی است (Ibid).

سپس در ادامه این عبارت درباره مقولات «زمان» (time)، «مکان» (space)، «علت» (cause)، «کل» (whole) و «جنس» (genus)، که در تحقیقات دیگر انسان‌شناسان آمده، سخن می‌گوید. سپس تمرکز خود را بر مقوله «خود» (self) می‌گذارد و تغییراتی را که این مقوله در اقوام مختلف به خود گرفته است توضیح می‌دهد. در بخش آخر نوشته خود می‌گوید:

کانت پرسشی را مطرح کرد، اما آن را حل نکرد، آیا «خود»، مقوله است؟ فیخته کسی بود که نهایتاً به این پرسش پاسخ داد که هر کنش آگاهی، کنش «خود» است؛ کسی که همه علوم و همه کنش‌ها را بر «خود» مبتنی کرد. کانت قبلاً آگاهی فردی را ویژگی مقدس شخص انسانی می‌دانست، که شرط عقل عملی است. این فیخته بود که بر اساس آن مقوله «خود» را ساخت؛ شرط آگاهی و علم عقل محض (Ibid: 22).

مطالعات تجربی درباره نحوه ساخت مفاهیم زمان، مکان، علت، کل، جنس، مقولات عشر، خانواده، ریاست، «خود»، و ... ، که هر کدام مربوط به بخش متفاوتی از تفکر است، موجب سردرگمی و درهم‌ریختگی در یک علم می‌شود. تفکیک‌نکردن قاعده‌مند آن مفاهیم، مطالعه درباره آنها را سخت و نتایج به‌دست‌آمده را نامعتبر می‌کند. زیرا مقولات عشر دسته‌بندی ذهن برای شناخت موجودات است. علیت، مفهومی از عقل نظری است، و خانواده و جامعه و ریاست، مفاهیم برساخته عقل عملی هستند و «خود»، مفهومی برآمده از تجربه شهود درونی است. با

ملاحظه فلسفه اسلامی، درهم‌ریختگی این مفاهیم در فلسفه فیخته موجب درهم‌ریختگی مطالعات در علم انسان‌شناسی نیز شده است.

راه‌حل پیشنهادی نظام فلسفی طباطبایی

مفاهیمی که در عنوان قبلی به آنها اشاره شد، از جمله اصلی‌ترین مفاهیمی هستند که در هر نظام فلسفی مطالعه می‌شوند. «زمان»، «مکان»، «علت»، «کل»، «جنس» و «خود» همگی از آن دست مفاهیمی هستند که طبق نظام‌های فلسفی گوناگون تفاسیر مختلفی به خود می‌گیرند. از این‌رو جایگاه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی متفاوتی در نظام‌های فلسفی گوناگون پیدا می‌کنند. چنان‌که توضیح داده شد، علم انسان‌شناسی، به‌ویژه «انسان‌شناسی شناختی»، به اعتراف بزرگان خود در تعریف موضوع و ساختار خود تحت تأثیر فلسفه کانت و فیخته است. همین تأثیرپذیری باعث شده است انسان‌شناسی شناختی به طور غیرقاعده‌مند مفاهیم بسیار متفاوتی را به عنوان موضوعات تحقیق خود برگزیند. اگر بخواهیم این مفاهیم را بر مبنای نظام فلسفی طباطبایی سامان‌دهی کنیم، شاهد انتظام متفاوتی در انسان‌شناسی شناختی خواهیم بود. همه اینها به این نکته برمی‌گردد که هویت‌شناسی هر کدام از مفاهیم پیش‌گفته روش‌شناسی خاصی را نیز برای مطالعه آنها پیشنهاد می‌کند.

به طور کلی در فلسفه اسلامی، و به طور خاص در اندیشه طباطبایی، شاهد چند دسته مفاهیم هستیم. نخستین دسته از مفاهیم، که در عقل‌نظری به عنوان مقولات ماهوی از آنها یاد می‌شود، مفاهیم مقولات عشر هستند. این مقولات، شامل ۱۰ مقوله یا ده دسته از مفاهیم می‌شود؛ مفاهیم: ۱. جوهر؛ و ۲. که عرض که عبارت‌اند از: ۲. کم؛ ۳. کیف؛ ۴. آن‌ی‌فعل؛ ۵. آن‌ینفعل؛ ۶. ملک؛ ۷. آن‌ین؛ ۸. متی؛ ۹. وضع؛ ۱۰. جده.

دسته دیگر، مفاهیمی هستند که با نام مفاهیم اعتباری و اعتبارات قبل‌الاجتماع و بعد‌الاجتماع از آنها یاد کردیم. طباطبایی اصول و فروع این دسته از مفاهیم را برمی‌شمرد. اعتبارات قبل از اجتماع عبارت‌اند از: ۱. وجوب؛ ۲. حسن و قبح (خوبی و بدی)؛ ۳. انتخاب اخف و اسهل (سبک‌تر و آسان‌تر)؛ ۴. استخدام و اجتماع؛ ۵. متابعت علم و ... (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۶-۱۳۶).

اعتبارات بعد از اجتماع عبارت‌اند از:

۱. اصل ملک
- ۱.۱. حقوق
- ۱.۱.۱. عین (عین)
- ۱.۱.۲. حق (فایده)
- ۲.۱. تبدیل (مبادله)
- ۱.۲.۱. اختلافات نوعی مالک
- ۱.۲.۱.۱. واجد شرایط تصرف
- ۱.۲.۱.۲. غیرواجد
- ۲.۲.۱. اختلاف نوعی اعیان مملوکه
- ۱.۲.۲.۱. انسان برده
- ۱.۲.۲.۲. حیوان
- ۱.۲.۲.۳. نبات
- ۱.۲.۲.۴. جماد
- ۱.۲.۲.۴.۱. املاک قابل نقل و انتقال
- ۱.۲.۲.۴.۲. املاک غیرقابل نقل و انتقال
- ۱.۲.۲.۵. عدم تعادل نسب میان مواد مورد مبادله
- ۱.۲.۲.۵.۱. پول
- ۱.۲.۲.۵.۱.۱. دستگاه وضع پول
- ۱.۲.۲.۵.۲. طلا
- ۱.۲.۲.۵.۳. نقره
- ۱.۲.۲.۵.۴. اسکناس
- ۱.۲.۲.۵.۵. چک
- ۱.۲.۲.۵.۶. دیگر اوراق بهادار

۲. کلام، سخن^۱
۳. ریاست و مرئوسیت (فرع استخدام)
 - ۳.۱. امر (مولوی)
 - ۳.۱.۱. وجوب
 - ۳.۱.۱.۱. معصیت
 - ۳.۱.۱.۲. اطاعت
 - ۳.۱.۲. نهی (مولوی)
 - ۳.۱.۲.۱. حرمت
 - ۳.۱.۳. جزا
 - ۳.۱.۴. مزد
۴. اعتبارات در خصوص تساوی طرفین
 - ۴.۱. اقسام مبادله‌ها
 - ۴.۲. ارتباطها
 - ۴.۳. حقوق متعادل اجتماعی
 - ۴.۴. امر و نهی (ارشادی)

چنان‌که در مباحث پیشین توضیح داده شد، طباطبایی اصول این اعتبارات را همان مقولات عقل عملی می‌داند. از سوی دیگر، در مباحث فلسفی می‌بینیم که وی مفاهیمی مانند «خود»^۲، «زمان» (همو، ۱۴۱۶: ۲۱۴) و «مکان» (همان: ۱۲۹) را صرفاً با روش‌هایی مطالعه می‌کند که ذیل روش‌های فلسفی می‌گنجند. با تفکیکی که طباطبایی در مباحث فلسفی خود میان مقولات عقل عملی و نظری و مقولات عشر و مطالعه وجود «خود» می‌گذارد، روش‌هایی که متناسب با مطالعه هر کدام از این

۱. طباطبایی فرعی برای اعتبار کلام ذکر نکرده است.
 ۲. طباطبایی اثبات «خود» به عنوان نفس انسانی را از راه برهان فلسفی می‌داند. همچنین، استخراج ویژگی‌های انسان مانند ماهیت نفس و ویژگی‌های نفس را نیز از راه استدلال فلسفی روا می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۸-۵۹؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۵۲ و ج ۱۰: ۱۱۸).

مفاهیم باشد نیز پیشنهاد می‌شود. بر این اساس، مطالعات استقرایی و انسان‌شناسانه شناختی، محدود به مطالعات مقولات عشر و مقولات عقل عملی می‌شود. درباره روش در کشف اعتباریات گفته شد که مطالعاتی از سنخ مطالعات انسان‌شناسانه برای کشف ریشه‌های مفاهیم اعتباری معتبر است. اما مقولات عشر گرچه عمدتاً در فلسفه بحث می‌شود، با این حال به دلیل استقرایی بودنِ عدد و دسته‌بندی‌های مقولات عشر، بخشی از آن را می‌توان در علم انسان‌شناسی و با روش‌های آن مطالعه کرد. طباطبایی درباره روش مشاء برای شمارش مقولات، تصریح به استقرایی بودن آن می‌کند و می‌نویسد:

بیشتر مشائیان معتقدند مقولات ده تا هستند، که عبارت‌اند از: جوهر، کم، کیف، وضع، این، متی، جده، اضافه، آن‌ی‌فعل و آن‌ینفعل؛ و دلیل آنها بر آنچه ذکر کرده‌اند استقراست؛ و برهانی مبنی بر اینکه بالاتر از اینها مقوله‌ای نیست اقامه نکرده‌اند؛ مقوله‌ای که اعم از همه یا اعم از بعض آنها باشد^۱ (همو، ۱۴۱۶: ۸۸).

این تفکیک‌های مفهومی، روش‌شناسی‌های گوناگون و در نتیجه ساختارهای علمی متفاوتی را برای مطالعه طلب می‌کند. نمی‌توان اعتبارات را به روش مطالعه زمان و مکان بررسی کرد. همچنین، مقولات عشر را نمی‌توان به روش مطالعه «خود» یا مباحث علم‌النفسی شناسایی کرد. هر دسته از این مفاهیم روش‌های فلسفی و علمی خاص خود را می‌طلبند، به نحوی که نه مطالعه صرفاً فلسفی از عهده شناخت آنها برمی‌آید و نه شناخت صرفاً تجربی.

نتیجه

با ملاحظه مطالب گذشته، به نظر می‌رسد بر مبنای تفکیک‌هایی که در فلسفه طباطبایی شاهد آنیم، می‌توان علم انسان‌شناسی شناختی را ساختاری نو بخشید و با ساختاربندی جدید، علم انسان‌شناسی شناختی متناسب با فلسفه اسلامی را بنیاد نهاد، همچنان که دانش انسان‌شناسی معاصر بر مبنای فلسفه کانت و فیخته بنا شده است.

۱. ثم إن جمهور المشائين على أن المقولات عشر- و هي الجوهر والكم والكيف والوضع- و أين و متی والجدة والإضافة- و أن يفعل و أن ينفعل- والمعول فيما ذكره على الاستقراء- و لم يقم برهان على أن ليس فوقها مقولة- هي أعم من الجميع أو أعم من البعض.

مقولات ده‌گانه، آن دسته مفاهیمی بودند که عقل نظری به واسطه آنها ماهیات جهان خارج را شناسایی می‌کرد. در طرف دیگر، اعتباریات آن دسته مفاهیمی بودند که انسان در هنگام عمل، آنها را می‌سازد و از آنها استفاده می‌کند. از آنجا که این دسته مفاهیم مربوط به عمل انسانی هستند و با تغییر «عمل» یا «فعل» انسان دگرگون می‌شوند، در سرزمین‌ها و زمان‌های گوناگون و با اهداف و عادات و جغرافیای مختلف انسانی دگرگون می‌شوند. با این حال، اصول این اعتبارات دست‌نخورده باقی می‌ماند و به عنوان ساختارهای مشترک جوامع بشری برقرار است. برای مثال، گرچه ملکیت ممکن است گونه‌های مختلفی در سرزمین‌های مختلف داشته باشد اما اصل ملکیت از جوامع بشری رخت بر نمی‌بندد.

هرچند اصول عقل نظری و اصول عقل عملی در همه انسان‌ها مشترک است، اما در عقل عملی به دلیل اختلاف اهداف و افعال و جغرافیا، نحوه‌های عمل متفاوت می‌شود. بنابراین، مطالعه عمیق‌تر مقولات عقل عملی نیاز به مطالعه زندگی‌های گوناگون با فرهنگ‌ها و جغرافیا و حتی زمان‌های مختلفی دارد. زیرا چنان‌که در بخش پیدایش مفاهیم اعتباری تبیین شد، مفاهیم اعتباری با تغییر فعل، تغییر پیدا می‌کنند. این دست مفاهیم، مفاهیمی هستند که مربوط به عمل انسان می‌شوند. از همین‌رو است که یکی از اصول اعتبارات، «تغییر اعتبارات» است؛ و بالأخره از آنجا که تغییر اعتبارات به واسطه شرایط جغرافیایی و زمان و مکانی مختلف، خود یکی از اصول اعتبارات است، بنابراین، مطالعه گونه‌های مختلف اعتبارات در خود نظریه اعتباریات گنجانده شده است. راه‌حلی که نظریه اعتبارات طباطبایی برای علم انسان‌شناسی شناختی توصیه می‌کند، زمینه‌های تحقیق این علم را به مطالعه مفاهیم اعتباری محدود می‌کند. در عین حال، مقولات اصلی آن را مشخص می‌کند و ملاک روشنی برای تفکیک مفاهیم این علم عرضه می‌کند. بدین نحو که مفاهیم نامربوط به عمل انسان، روایدی برای مطالعه در این علم نخواهند داشت؛ مفاهیمی مثل «زمان» و «مکان» یا «خود» را، از آن‌رو که مفاهیمی صرفاً نظری هستند و با نحوه عمل ما دست‌خوش تغییر نمی‌شوند، نمی‌توان در انسان‌شناسی شناختی مطالعه کرد. بنابراین، این دست مفاهیم که با عمل انسان دگرگون نمی‌شوند خارج از موضوع انسان‌شناسی هستند.

منابع

- دورکیم، امیل (۱۳۵۹)، *تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه حسن حبیبی، تهران: انتشارات قلم.
- الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث، الطبعة الثالثة.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: اسماعیلیان، چ ۲.
- _____ (۱۳۸۷ الف)، *مجموعه رسائل علامه طباطبایی*، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۷ ب)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- _____ (۱۴۱۶ ق)، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوازدهم.
- فرخ‌نیا، رحیم و علیرضا قائمی (۱۳۹۱)، *انسان‌شناسی فلسفی*، تهران: جامعه‌شناسان، چاپ دوم.
- Allison, Henry E. (2011), *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Moral*, first edition, New York: Oxford University Press, 2011.
- Barnard, Alan (2004), *History and Theory in Anthropology*, United Kingdom: Cambridge.
- Carrithers, Michael; Collins, Steven, Lukes, Steven (1985), *The Category of the Person-Antropology, Philosophy, History*, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Durkheim, Emil; Mauss, Marsel (1963), *Primitive Classification*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Fassin, Didier (2012), *A Companion to Moral Anthropology*, Maldern-Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hinze, Eike (2006), *The Outline of Philosophical Anthropology*, Germany: Norderstedt, third edition.
- http://en.wikipedia.org/wiki/Philosophical_anthropology
- Morris, Mike (2012), *Concise Dictionary of Cultural and Social Anthropology*, India: Willey & Blackwell.
- Sharma (1997), *Ram Nath; Sharma, Rajendra Kumar*, Anthropology, Delhi: Atlantic Publishers and Distributers.