

چکیده

تاریخ‌نگاری مدرن با وجوه متمایز خاصی نسبت به تاریخ‌نگاری سنتی مشخص می‌شود. تاریخ‌مدرن علاوه بر روایی بودن و وجه تحلیلی و تبیینی در تلاش است ضمن مطالعه گذشته به فهم جریان‌ات اثرگذار و شکل‌دهنده وضعیت حال و تحولات آینده دست یابد. یکی از این وجوه تحلیلی و تبیینی، فهم رابطه میان کنش‌های فردی و ساختارهای اجتماعی، به عنوان عنصر اساسی تبیین در مطالعات تاریخ اجتماعی است. در میان متفکرین علوم اجتماعی و تاریخی سه رویکرد متمایز به ساختار/کنش شامل: نظریات کنش‌گرا، نظریات ساختارگرا و نظریات ساختارگرایی تکوینی را می‌توان ردیابی نمود؛ اما تاکنون شاهد تلاشی منسجم در ارائه نظریه‌ای بومی و مبتنی بر ریشه‌های تفکر اسلامی در این زمینه نبوده‌ایم. بر این اساس در این مقاله سعی شده رویکرد خاص مطالعات تاریخی اجتماعی علامه طباطبایی (ره) در نسبت با مهم‌ترین رویکردهای علوم اجتماعی تبیین گردد. نتیجه این بررسی نشانگر آن است که رویکرد اجتماعی علامه در میان دیدگاه‌های ساختارگرا و ذهنیت‌گرا، شکل خاصی از ساختارگرایی تکوینی مبتنی بر نگاه تاریخی و نهادی است. پایه‌های اساسی این رویکرد به نظریه اعتباریات از یک‌سو و نظریه اصالت جامعه در دیدگاه علامه از سوی دیگر باز می‌گردد. جمع میان اعتبار و اصالت امورات اجتماعی که از پیچیدگی‌های دیدگاه علامه به حساب می‌آید، مبحثی است که تاکنون کمتر بدان پرداخته شده است. تاریخ واسطه میان شکل‌گیری ساختارها و نهادهای اجتماعی از کنش‌های فردی است. از سوی دیگر پس از تثبیت ساختارهای اجتماعی، شاهد غلبه ساختارها بر کنشگری فردی هستیم. در این میان نهادهای اجتماعی را باید واسطه این رفت‌و برگشت دانست.

■ واژگان کلیدی

علامه طباطبایی (ره)، تاریخ اجتماعی، ساختارگرایی تکوینی، نهادگرایی، نظریه اعتباریات،

اصالت جامعه

تبیین مبانی روش‌شناسی در نظریه

اجتماعی-تاریخی علامه طباطبایی (ره):

چگونگی جمع میان اعتبار و اصالت امورات اجتماعی

علی قربانی حساری

دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی، دانشگاه

تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول) (ali.qorbanihesari@gmail.com)

شهین ابروآنی

دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی، دانشگاه تهران،

تهران، ایران (siravani@ut.ac.ir)

مرضیه عالی

استادیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی، دانشگاه

تهران، تهران، ایران (aali.hm@gmail.com)

مهدی سپهری

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران

(ma.sepohri@isu.ac.ir)

۱- مقدمه و بیان مسئله

بدون نظریه ساختمندگرا^۱ درباره جامعه و کنش، جایی برای تاریخ وجود ندارد و بدون تاریخ هیچ‌گونه تبیین جامعه‌شناختی اصیلی وجود ندارد (لوید، ۱۳۹۶: ۳۴۰). تاریخ همچون فلسفه یکی از بنیادهای اصلی علوم انسانی است اما به همان نسبت نیز محل بحث و نزاع بوده است. همان‌طور که گیمونت به درستی اشاره می‌کند، تحقیقات روش‌شناسی علوم «اگر ابعاد تاریخی» نداشته باشد عملیاتی نخواهد بود. ما فقط وقتی می‌توانیم مسائل یک حوزه رشته خاص را بفهمیم و برای آن به پاسخ‌هایی برسیم که آن را به صورت کل سیستمی ببینیم و بستر تحولات مستمر و فرآیندهای توسعه آن را بشناسیم. اینجا است که اهداف تعیین شده از سوی دانشمندان آن رشته را درک خواهیم کرد و می‌توانیم بفهمیم آن اهداف توسط ما چگونه بازسازی شده و چگونه می‌توانیم به این اهداف دست‌یابیم یا موانع را برطرف کنیم (Topolsky, 1976: 61).

یکی از مواردی که در روش‌شناسی مطالعات تاریخی باید به دقت مورد توجه قرار گیرد پیش‌فرض‌های نظری رویکرد پایه‌ای است که مطالعه تاریخی و اجتماعی مبتنی بر آن صورت گرفته و جهت‌گیری سایر علوم اجتماعی وابسته به خود را نیز تعیین می‌کند. این تمایز تا حدی است که در اغلب کتاب‌های روش‌شناسی تاریخ با تفکیک میان الگوهای شکل گرفته در کشورها و حوزه‌های فکری-جغرافیایی به بررسی تأثیر رویکردهای اختصاصی مطالعه تاریخ اجتماعی بر تحولات علمی و اجتماعی خاص آن جوامع پرداخته‌اند.^۲ رویکرد تاریخ‌نگاری در آمریکا با فلسفه اجتماعی پراگماتیسمی همان قدر پیوند دارد که در فرانسه مکتب آنال با رویکردهای اجتماعی و فلسفی خاص جامعه خودش. در آلمان چه پیش از جنگ‌های جهانی و چه پس از آن با الهام از فلسفه

۱. کریستوفر لوید اصطلاح «ساختمندگرایی روش‌شناختی» [methodological structurism] را با الهام از آثار رم هاره [Rom Harre] در مقابل دو رویکرد فردگرایی و کل‌گرایی روش‌شناختی به کار می‌برد.

۲. نگاه کنید به:

-Iggers, Georg, (2005), *Historiography in the Twentieth Century from Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Wesleyan University Press, Middletown.

-Topolsky, Jerzy, (1976), *methodology of history*, translated by Olgierd Wojtasiewicz, D. reidel publishing company, Hingham.

-Claus, Peter & Marriott, John, (2017), *History: an introduction to theory, Method and practice*, London and new York: Routledge.

-Iggers, Georg & Wang, Edward, (2008), *A Global History of modern histography*, London and New York: Routledge.

نوکانتی جریان‌های خاصی در تاریخ‌نگاری به وجود آمد؛ در روسیه به ویژه در دوره شوروی سابق مبتنی بر فلسفه اجتماعی مارکسیست-لنینیستی دیدگاه روش‌شناسی ویژه‌ای در تاریخ ظهور یافت که در همه این موارد تأثیر پیش‌فرض‌ها بر نوع مطالعات و تأثیر مطالعات بر تغییر و تحولات اجتماعی قابل بررسی است.

عموم مطالعات تاریخ اجتماعی در ایران نه تنها دارای روشی متناسب با مطالعه بستر خاص فرهنگی جامعه ایران نیستند، بلکه حتی قابل دسته‌بندی در رده مطالعات تحلیلی نیز نمی‌باشند. بسیاری از مطالعات تاریخی در ایران همچنان در حوزه تاریخ روایی کلاسیک محسوب می‌شود و از مسیر علمی که آن را قابل استفاده برای تحلیل‌های ساختاری و به تبع آن علوم کاربردی انسانی نماید فاصله دارد (مولائی، ۱۳۹۰: ۸۸) و در بخش دیگری که پا به عرصه مطالعات تاریخ تحلیلی نهاده‌اند، در انتخاب رویکرد لازم برای نگاه به مسئله، انتخاب منابع، مسیر تحلیل داده‌ها و ارائه نتایج، با انتخاب‌هایی محدود مواجه هستیم که بعضاً نوع پیش‌فرض‌های روشی با منابع انتخاب شده و نحوه تحلیل داده‌ها و نتایج حاصل از پژوهش در تضاد است.

دیدگاه‌های اجتماعی علامه طباطبایی (ره) در حوزه اعتبارات و امورات اجتماعی حائز بسسترهایی مناسب برای پاسخ‌گویی به نیازهای فوق است و ظرفیت‌هایی را در کنار هم تدارک دیده که امکان ارائه رویکردی روشمند برای مطالعات تاریخ اجتماعی و گفتگوی با علوم انسانی جدید را فراهم می‌نماید. برای ایجاد بستر گفتگوی نظریه‌ی تاریخ اجتماعی علامه طباطبایی با ادبیات علمی این حوزه (مطالعات تاریخ اجتماعی) که از اواخر قرن نوزدهم و به ویژه پس از جنگ جهانی اول به لحاظ روشی سامان یافت، باید به بنیان‌های اصلی این رویکردها درباره تاریخ و امورات اجتماعی بپردازیم. ما ذیل دو عنوان اصلی «کنش/ساختار» و «عینیت/ذهنیت» به ارائه دیدگاه‌های علامه طباطبایی در این زمینه پرداخته و به تناسب بحث، با مقایسه این دیدگاه با رویکردهای اصلی مطالعات تاریخ اجتماعی در ادبیات علمی این حوزه، الگوی مطالعاتی مأخوذ از دیدگاه ایشان را تحلیل خواهیم نمود.

۲- دیدگاه علامه طباطبایی در زمینه ساختارها و عاملیت انسانی

رویکرد علامه طباطبایی (ره) در زمینه ماهیت امر اجتماعی و تاثیر آن بر کنش انسانی، دارای جوانبی بسیار گسترده است و عموماً محققین رشته‌های مختلف از منظر خاص رشته خود به این رویکرد توجه یافته‌اند. چنین مواجهه‌ای هر چند باعث شرح دیدگاه ایشان در حوزه‌هایی همچون علوم اجتماعی، علوم تربیتی و روانشناسی شده است، اما به نظر فاقد جامع‌نگری لازم برای شرح دیدگاه علامه درباره «انسان» است. برای درک بهتر ابعاد این مسئله که از یک سو به کنش‌گری افراد انسانی و از دیگر سو به نسبت این کنشگری با واقعیت اجتماعی مربوط می‌شود، ضروری است ضمن تشریح این دوگانه و بررسی مشهورترین رویکردهای موجود در علوم اجتماعی و انسانی جدید جایگاه دیدگاه علامه طباطبایی (ره) را در میان این رویکردها مشخص نماییم.

۲-۱- دوگانه کنش/ ساختار در رویکردهای اصلی علوم اجتماعی

مطالعات تاریخی در گذشته بیش از هر چیز ثبت وقایع و به ویژه رویدادهای مربوط به حیات و کنش حاکمان و افراد مطرح جامعه بوده است و کمتر حیات جمعی ملت‌ها و اقوام را مورد نظر قرار می‌داد؛ اما در قرن هفدهم و پس از عصر روشنگری و با شکل‌گیری دولت‌های ملی و اهمیت یافتن حاکمیت‌های مردمی و مجالس ملی در اروپا، نگاه‌هایی متفاوت و انتقادی به تاریخ مطرح شد. از این دوره به بعد رفته‌رفته نه صرفاً کنش‌های فردی بلکه تاریخ قوم و ملت و نحوه کنش‌های جمعی نیز مورد توجه قرار گرفت. پس از انقلاب فرانسه و آغاز به کار آرشیو ملی فرانسه در سال ۱۷۹۰. م به مرور اهمیت تاریخ و نهادهای بایگانی مدرن ملی برای وحدت‌بخشی فعالیت مردم ذیل دولت وحدت‌یافته ملی مشخص شد (King, 2012: 15).

تحول مطالعات حوزه تاریخ و اثرات دیدگاه‌های فلسفی به تاریخ بشری، برنامه مطالعات ساختاری تاریخی را ایجاد نمود که بسیاری از سرچشمه‌های اصلی علم جامعه‌شناسی جدید نیز در همین مطالعات نهفته بود. موضوع مطالعات ساختاری، یافتن وجوه ذاتی جوامع مختلف یا نوع انسانی به صورتی است که در طول تاریخ شکل یافته و از این طریق بتوان نحوه رفتار آن جامعه را تحلیل و حتی آینده آن را پیش‌بینی نمود. توپولسکی (۱۹۷۶) چالش اصلی میان دو رویکرد ساختارگرا و کنش‌گرا را که به نوعی چالش میان جامعه‌شناسی نظری و جامعه‌شناسی تاریخی نیز محسوب می‌شد، چالش رویکرد

دینامیک^۱ و رویکرد استاتیک^۲ به تاریخ و جامعه می‌نامد. رویکردهای کنش‌گرا صرفاً به توالی‌های تاریخی توجه دارند (جریان دینامیک) و آنچه در دل تاریخ ساخته می‌شود و دارای عینیت و ذات است (ساختارهای ایستا) برای آنان معنادار نیست؛ بنابراین امکان تبیین علمی، تعمیم‌پذیری و پیش‌بینی یا تجویز که از اصول اساسی علم جدید است از تاریخ زدوده می‌شود. از سوی دیگر رویکردهای صرفاً ساختارگرا نیز دچار ایستایی هستند و صرفاً به خصلت‌های ذاتی جوامع توجه می‌یابند و کنش‌گری افراد و توالی‌های تاریخی که از آن پدید می‌آید نیز برایشان بی‌معنا خواهد بود. برخی از متفکرین در تقابل میان این دو رویکرد به دنبال رویکردهایی تعامل‌گراتر^۳ که بتواند مشکلات هر سویه را حل نماید بودند. نتایج این تلاش‌ها ایجاد رویکرد سومی بود که توپولسکی نام آن را دیدگاه دیالکتیکی یا تکامل‌گرا^۴ به تاریخ می‌نامد؛ دیدگاهی که قائل به شکل‌یابی ساختارهای اجتماعی و تحول آن در دل تاریخ و از طریق کنشگری افراد است. در ادامه، همین ساختارها به صورت دوسویه و دیالکتیکی بر شکل‌گیری کنش افراد نیز اثرگذار است (Topolsky, 1976: 125).

با وجود تمایزات درونی که در اندیشه اندیشمندان ساختارگرا یا اندیشمندان کنش‌گرا وجود دارد در یک دسته‌بندی کلی می‌توان پیش‌فرض‌های اساسی این سه رویکرد را به جامعه و تاریخ، بدین صورت دسته‌بندی کرد:

رویکردهای کنش‌گرا: ساختارهای اجتماعی واقعیتی عینی نیستند، بلکه امری بینادهنیتی هستند و کنش‌های فردی و تعاملات است که به آن‌ها شکل می‌دهد. اصل اساسی در تبیین اجتماعی بر اصالت کنش افراد است. فرآیندهای تاریخی اجتماعی را نیز باید در کنش افراد دریافت و توضیح داد و هیچ واقعیت اجتماعی وراء افراد و کنش آنان وجود عینی تاریخی ندارد که قابل تبیین باشد یا برای پیش‌بینی آینده اجتماعی بتوان از آن بهره برد.

رویکردهای ساختارگرا: ساختارهای اجتماعی واقعیتی عینی و خارجی هستند و کنش فردی نیز بر اساس قواعد ساختاری شکل می‌گیرد؛ بنابراین آنچه در جامعه اصالت دارد، ساختارهای اجتماعی است نه کنش‌های فردی. تاریخ نیز، بستر تکامل و اثرگذاری

1. dynamic approaches
2. static structural approach
3. interactionism
4. evolutionist approach

این ساختارهاست و برای تبیین تاریخی باید به ساختارهای اجتماعی توجه یافت و در پیش‌بینی وقایع آتی نیز می‌توان از این شناخت ساختاری بهره برد.

رویکردهای ساختارگرایی تکوینی: هر رویکردی که تاریخ را صرفاً عرصه اصالت فرد یا اصالت جامعه بداند، با چالش‌های لاینحلی مواجه است. ساختارهای اجتماعی هر چند واقعیتی عینی‌اند، اما ساخته و پرداخته کنش‌های فردی هستند و تحول در این ساختارها نیز از طریق همین کنش‌ها رقم می‌خورد. بورديو معتقد است: «اصلاً نمی‌شود پدیده‌ای معاصر را بدون در نظر گرفتن تاریخ تکوینی و جامعه‌شناسی‌اش مورد مطالعه جامعه‌شناسی قرار داد. آن جامعه‌شناسی که من قبول دارم یک ساختارگرایی تکوینی^۱ یا تولدی ساختاری است. ایده‌ی قائل شدن مرز بین جامعه‌شناسی و تاریخ هیچ معنایی ندارد» (بورديو، ۱۳۹۹: ۲۱). در واقع تفاوت اصلی «ساختارگرایی» با «ساختارگرایی تکوینی» در این نگرش است که ساختارگرایی تکوینی، ساختارهای فرهنگی را امری پیشینی نمی‌بیند، بلکه آن را شکل گرفته در طی تاریخ حیات یک قوم یا ملتی خاص می‌بیند.

با توجه به این دسته‌بندی سه‌گانه و اصول پیش‌فرض آن باید مشخص نمود دیدگاه اختصاصی مطالعه تاریخ اجتماعی از منظر علامه طباطبایی (ره) چیست و در کدام یک از این سه دسته قرار می‌گیرد.

۲-۲- کنش/ساختار در دیدگاه علامه طباطبایی (ره)

نگاه علامه به دوگان کنش/ساختار نگاهی نسبتاً پیچیده است. بخش اول دیدگاه علامه به این مسئله را باید از نظریه اعتباریات او بازجست. نظریه اعتباریات را می‌توان علاوه بر مقاله ششم اصول فلسفه، در رساله اعتباریات، رساله انسان در دنیا، رساله الوالیه، رساله منامات و النبوات و دیگر آثار ایشان بررسی کرد. این بخش از دیدگاه‌های علامه بیش از هر چیز متمرکز بر مسائلی است که می‌توان آن را در بحث اخیر، حول کنشگری انسان تعریف نمود.

علامه طباطبایی بحث اعتباریات را در میان همه علوم به علم النفس شبیه‌تر می‌داند (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۴۱) و به عبارتی می‌توان آن را نظریه‌ای انسان‌شناختی دانست چیزی که کمتر مورد توجه بوده است. از آنجا که این نظریه در عین اینکه عقبه‌ای در میان عالمان علم اصول پیش از علامه داشته است می‌توان آن را نظریه‌ای جامع در تبیین

1. genetic structuralism

کنش‌های فردی و اجتماعی انسان محسوب کرده و آن را یک نظریه کنش-شناختی برای علوم انسانی دانست (حسینی و موسوی، ۱۳۹۸: ۳).

از سوی دیگر، نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی (ره) از نظر برخی، نوعی واکنش به مباحث معرفتی زمان خویش بوده است. شهید مطهری، شارح اصول فلسفه و روش رئالیسم، نظر علامه را حرفی بسیار جدید و آخرین نظری دانسته که امروز غربی‌ها درباره اخلاق ارائه کرده‌اند و آن را با نظرات راسل و از برخی جهات با نظریه تکامل داروین مقایسه کرده و آنها را یکی دانسته است (مطهری، بی‌تا، ج ۱۳، صص ۷۲۷-۷۲۲) برخی آن را ذیل نظریات تکامل‌گرایانه علمی قرار داده‌اند (سروش، ۱۳۵۹: ۲۷۶-۲۵۷) یا در یک مقایسه از جهتی مشابه نظریه کارل مارکس و از جهاتی شبیه نظریات هیوم دانسته‌اند (همان، ۱۳۶۶: ۳۶۵-۳۴۳) و برخی هم در پاسخ به برداشت‌های ناصواب از این نظر به توضیح و تفسیر و دفاع از آن پرداخته‌اند (داوری اردکانی، ۱۳۶۳: ۱۳۳-۱۷۵). به نظر می‌رسد عدم توجه به بعد هستی‌شناسی در عمده این قرائت‌ها از نظریه اعتباریات به چشم می‌خورد و البته برخی متأخرین به این مهم توجه کرده‌اند (سلگی، ۱۳۹۴؛ همان: ۱۳۹۳). بدون توجه هم‌زمان به بعد هستی‌شناختی و انسان‌شناختی^۱ اعتباریات در نظریه علامه طباطبایی، چگونگی جمع بین فردی و اعتباری بودن اجتماع از یک‌سو و حقیقی و جمعی بودن اجتماع از سوی دیگر به ثمر نمی‌رسد.

نیمه دیگر دیدگاه اجتماعی علامه به نظریه «اصالت جامعه» مربوط می‌شود که بیش از هر اثر دیگری در میزان و به ویژه در تفسیر آیه ۲۰۰ سوره مبارکه آل عمران طرح شده است. از آنجا که علامه نسبت یک به یکی میان ابعاد وجودی فرد و جامعه ترسیم کرده‌اند اثر دیگری که در شکل‌گیری اصالت جمعی می‌توان به آن توجه داشت، رساله المنامات و النبوات است که در شرح شکل‌گیری ملکات انسانی از امورات نسبی و اعتباری تحریر شده و از همین منظر می‌توان شکل‌گیری اصالت جمعی و وجود عینی جامعه را نیز از طریق ملکات اجتماعی توضیح داد. این نیمه دوم را می‌توان مباحثی دانست که علامه دیدگاه خود پیرامون ساختارهای عینی اجتماعی را مطرح نموده‌اند.

اما عنصر اصلی که کنشگری و ساختارهای خاص اجتماعی ذیل آن ایجاد شده و تکامل می‌یابند، نوعیت انسانی به عنوان بنیانی مشترک است. کنش‌های انسانی همه

۱. از جمله مباحث تحلیلی علامه در حوزه اعتباریات که از منظر هستی‌شناختی و انسان‌شناختی مطرح شده است مربوط به رساله الولایه (۱۴۰۲.ق) و رساله نبوات و منامات (بی‌تا) می‌شود.

در قالب اعتبارات فردی و اجتماعی مشخصی ایجاد می‌شود که ظرف این اعتبارات برای همه انسان‌ها مشترک است. از سوی دیگر همین کنش‌ها رفته رفته واقعیتی عینی در جامعه ایجاد می‌کند که همان اصالت جامعه یا ملکات خاص هر جامعه انسانی است؛ این ملکات اجتماعی خاص نیز با اینکه ممکن است در میان جوامع مختلف متفاوت باشد؛ اما بر بسترهای ذاتی موجود در نوع انسانی و نیازهای طبیعی او شکل می‌گیرند.

۲-۳- ساختارهای نوعی بشری در دیدگاه علامه طباطبایی (ره)

شروع بحث ابعاد وجودی انسان در دیدگاه علامه را از دو منظر فلسفی و منظر قرآنی می‌توان مطرح کرد. علامه رساله‌ی انسان پیش از دنیا را با این دو منظر آغاز می‌کنند: هر موجودی در عالم ماده علتی در عالم مثال دارد و آن علت نیز علتی اعلی در عالم عقل. انسان نیز وجودی عالی در عالم مثال و وجودی اعلی و کلی در عالم عقل دارد. همین بحث فلسفی در بیان تفسیری علامه به تفاوت میان عالم خلق و عالم امر برمی‌گردد: هر موجودی در عالم خلق، حقیقتی اعلی در عالم امر دارد که عالم غیر تدریجی و مطلق است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۲-۱۹). این حقیقت در تفسیر المیزان به بیان ساده‌تر نوعیت مطلق انسانی بیان شده است. نوعیت انسانی وجودی مطلق است که خلقت به آن تعلق نمی‌گیرد اما خصلت‌های ذاتی، طبیعی و مشترک افراد و جوامع انسانی به آن مرجع واحد ارجاع دارد؛ بنابراین نوعیت به عنوان یک وجود مجزا از حوزه مطالعات تجربی خارج است؛ اما به عنوان خصلت‌های مشترک فطری و طبیعی در میان بشریت قابل مطالعه تجربی است: آیا همه انسان‌ها و همه انواع جوامع انسانی خصلت‌های ذاتی مشترک با یکدیگر دارند؟ پاسخ به این پرسش به لحاظ عقلانی از نظر علامه مثبت است و از نظر تجربی هم در دیدگاه ایشان این مسئله قابل اثبات است. در این مسئله به صراحت دیدگاه علامه در تقابل با داروینیسم، داروینیسم اجتماعی و تکامل‌گرایی است که نافی خلقت انواع و ذاتیات مشترک بین افراد بشری هستند.

دو قاعده «تنازع در بقا» و «انتخاب طبیعی» باعث منحل شدن کثرت و متلاشی شدن اجتماع است و این دو قاعده، جامعه را به (بیانی که می‌آید) به وحدت می‌کشاند، برای اینکه هر یک از دو طرف نزاع می‌خواهد به وسیله نزاع طرف دیگر را فاسد نموده، آنچه او دارد ضمیمه خودش کند، یعنی وجود او و مزایای وجودی او را ضمیمه وجود خود کند، این مقتضای قاعده اول است. قاعده دوم هم اقتضا دارد که از این دو طرف نزاع آن که

قوی‌تر و شریف‌تر است بماند و آن دیگری فدای او شود. پس نتیجه دو قاعده نامبرده، این می‌شود که از دو طرف نزاع یکی بماند و دیگری از بین برود و این با اجتماع و تعاون و اشتراک در زندگی که مطلوب فطری انسان است و غریزه‌اش او را به سوی آن هدایت می‌کند تا زمین به دست این نوع آباد شود منافات دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۴۶۳). اما نسبت نوعیت با فرد و جامعه انسانی چگونه است؟ آیا نوعیت فقط مربوط به فرد می‌شود یا جوامع انسانی هم از نظر علامه خصلت‌های ذاتی مشترک دارند؟ در دیدگاه علامه هم فرد و هم جامعه انسانی (البته در تعریفی که در ادامه از شکل‌گیری جامعه واقعی خواهیم داشت) مربوط و متصل به یک نوع مشترک و خصلت‌های ذاتی آن است. «غرض خلقت اولاً و بالذات متعلق به طبیعت انسان فرد شده و ثانیاً و بالتبع متعلق به اجتماع انسانی شده است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۶۶). این طبیعت نوعیه که از طریق توالد و تناسل از فردی به فرد دیگر منتقل می‌شود، به همین صورت در بعد اجتماعی نیز از نسلی به نسل بعدی انتقال می‌یابد و این طبیعت نوعیه است که باقی می‌ماند، هر چند افراد یا نسل‌ها دچار نابودی شوند (همان، ۵۶۷).

۱۹۳

۲-۴- کنشگری در بستر ساختارهای نوعی بشری

پس از تشریح رابطه میان «فرد» با «نوعیت انسانی»، باید به مسئله شکل‌گیری کنش در فرد پرداخت. محور شکل‌گیری کنش در انسان از دیدگاه علامه به «وجود رو به تمامیت»^۱ او باز می‌گردد؛ اینکه انسان وجودی تمامیت یافته نیست، بلکه از طریق عمل، توسعه وجودی و کسب کمالات لازمه‌ی وجودی خود به سمت این تمامیت در حرکت است. انسان قوای فعاله‌ای دارد که رسیدن به کمال از طریق افعال این قوا حاصل خواهد شد.

خدای تعالی برای انسان سنجی از وجود اختیار کرده که قابل ارتباط با تمامی اشیاء عالم است و می‌تواند از هر چیزی استفاده کند، چه از راه اتصال به آن چیز و چه از راه وسیله قرار دادن برای استفاده از چیز دیگر. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۱). انسان برای انجام افعال خود مجهز به دو نوع ادراک است: یکی ادراکات درونی که نیاز به انجام افعال را در او ایجاد می‌کند که اعتباریات خوانده می‌شود و یکی دیگر ادراکاتی حقیقی

۱. این مسئله در آثار مختلف ایشان از جمله رساله انسان در دنیا، تفسیر المیزان ج ۲ و ج ۸ و رساله المنامات و النبوات تشریح شده. طالب‌زاده (۱۳۸۹) در مقاله «نگاهی دیگر به اعتباریات، امکانی دوباره برای علوم انسانی» شرحی هستی‌شناسانه بر این نظریه علامه و مبتنی بر مقاله ششم کتاب اصول فلسفه رئالیسم نوشته است.

که از اشیاء بیرونی دارد تا با تطبیق آن با میل درونی بتواند از آن اشیاء برای انجام افعال مورد نیاز قوای خود استفاده نماید. این دو ادراک در یک نقطه که کنش انسانی وابسته به آن است به هم پیوند می‌خورند و آن «توجه» است. توجه بدین معنا که انسان برای رفع نیاز قوای خود که از درون حس می‌کند، به دنبال پاسخ آن در جهان واقع است و هر شیئی که در پاسخ‌دهی به این نیازها و رفع نقص‌ها مؤثر باشد، بدان «توجه» یافته و به دنبال استفاده از آن یا به تعبیر دیگر «استخدام» آن شی در جهت تکمیل خود خواهد بود. توجه به هر شی که برای پاسخ به نیاز خاصی است، به منزله سلب توجه از سایر اشیاء و در واقع سلب توجه از سایر نیازهای درونی است؛ یعنی انسان در لحظه توجه به یک نیاز و پاسخ بیرونی آن تا حدودی از سایر نیازهای درونی و توجه به سایر اشیاء خالی می‌شود. در این لحظه انسان آماده‌ی کنش و استخدام آن شیء خارجی است. از این رو در دیدگاه علامه، تبیین نقطه شروع کنش انسانی به دو اصل مرتبط است، «اصل توجه» و «اصل استخدام» که هر دو از خواسته انسان برای رفع نیازها و تکمیل وجودی‌اش برمی‌خیزد.

«پس این سلسله از علوم و ادراکات است که واسطه و رابطه میان انسان و عمل در ماده می‌شود و از جمله این افکار و ادراکات تصدیقی، تصدیق به این معنا است که: واجب است هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است استخدام کند و به عبارتی دیگر، این اذعان است که باید به هر طریقی که ممکن است به نفع خود و برای بقای حیاتش از موجودات دیگر استفاده کند» (همان: ۱۷۵).

این استخدام از اشیاء ساده پیرامونی آغاز شده و تا استخدام هم‌نوعان ادامه می‌یابد. اصل استخدام در شکل خاص استفاده از هم‌نوعان در دیدگاه علامه به اصل اجتماع تبدیل می‌شود؛ زیرا در این حالت خاص، برای استخدام دیگران، خود نیز باید تن به استخدام دهد. پس کنش در انسان به واسطه‌ی میل به کمال و توسعه وجودی رقم می‌خورد و مسیر این توسعه وجودی، استخدام و به کارگیری هر چیزی است که انسان آن را وسیله‌ای برای رسیدن به کمال می‌بیند. در این تحلیل، کمال‌گرایی انسان هر چند یک ساختار نوعی بشری است، اما امکان کنشگری‌های متفاوت را فراهم می‌آورد که نشانگر وجود نوعی اراده و آزادی در رفتار انسان است. تنوع رفتارها به تنوع خوانش از کمال (ادراکات درونی) و مسیرهای توسعه وجودی (ادراکات خارجی) مرتبط می‌شود که با امورات نسبی و اعتباری در آمیخته است.

۲-۵- کنشگری در قالب اعتبارات اجتماعی

همان طور که گفتیم حرکت انسان برای انجام افعال و کمال تدریجی وابسته به ادراکات اعتباری است؛ ادراکاتی که معادل واقعی خارجی ندارند؛ اما انسان با توجه به احساسات و دریافت‌های درونی خود که از قوای فعاله‌اش ناشی می‌شود، این علوم را خلق و ایجاد می‌کند تا بتواند اشیاء و هموعان را استخدام کرده و با توسعه وجودی به تمامیت وجود خود نزدیک‌تر شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۶۵).

مباحث اصلی علامه درباره امکان کنشگری آزادانه بشر و شکل‌گیری بخش دینامیک و پویای جامعه‌شناسی و تاریخ مربوط به همین بخش از نظریه اعتباریات می‌شود. اعتباریات اموراتی ذاتی و حقایقی خارجی و عینی نیستند، بلکه مربوط به حیات ذهنی و فکری و احساسی بشر می‌شود که منشأ گوناگونی و نسبیت‌ها نیز به آن برمی‌گردد. علامه عوامل ایجاد کننده اختلاف ادراکات اعتباری در میان جوامع مختلف انسانی را به این صورت دسته‌بندی کرده‌اند:

تفاوت‌های اقلیمی و جغرافیایی: که اثرات عمیقی بر طبع انسان و احتیاجات زیستی او می‌گذارد.

توارث افکار، تلقین و تربیت: که باعث می‌شود یک فکر و نیاز خاص، پیش چشم انسان قرار گیرد و در به کارگیری اعتبارات از سنت فکری خاصی پیروی کند و کمتر بتواند به شکل‌های مقابل آن فکر کند.

توسعه علوم و تجربیات: انسان هر روز با تجربه‌اندوزی و توسعه علوم نسبت به دنیای اطرافش، خودش و رفع نیازهایش آگاهی‌های تازه می‌یابد و از این آگاهی‌ها در اصلاح عمل استفاده می‌کند. خود این مسئله یکی از ریشه‌های تحول اعتبارات در میان جوامع است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۴۴-۱۴۲).

در بحث از اعتباریات باید بر این نکته نیز تأکید داشت که در کنار این بخش نسبی و دارای اختلاف، «البته در این میان اعتباریات دیگری هم هست که هیچ یک از جوامع و طبقات در آن اختلاف ندارند و آن احکامی است که عقل درباره مقاصد عمومی بشر دارد، مانند وجوب تشکیل اجتماع و خوبی عدالت و بدی ظلم و امثال آن» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۶۵). همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، ملاک وحدت یا اختلاف و نسبیت در اعتباریات به مقاصد بشری برمی‌گردد: آنجا که اهداف و مقاصد متفاوت باشد، اعتباریات و کنش‌های بشری نیز دارای نسبیت و گوناگونی است، اما آنجا که اهداف و مقاصد ذاتی

و مشترک باشد، هیچ تفاوت و تمایزی در اعتبار و کنش حاصل از آن وجود ندارد. در ادامه بحث اعتباریات باید به تقسیم‌بندی و انواع اعتباریات نیز اشاره‌ای داشته باشیم. اعتباراتی که انسان برای رسیدن به فعل خود خلق می‌کند، در نگاه علامه در دو گونه کلی قابل تقسیم است: اعتباراتی که وابسته به جامعه نیست و فرد به تنهایی هم آنها را برای فعل و کنش خود ایجاد می‌کند (اعتبارات پیش از اجتماع)؛ دسته دوم اعتباراتی که وابسته به وجود جامعه است و انسان صرفاً در تعامل با دیگران آن را ایجاد می‌کند (اعتبارات پس از اجتماع) (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۲۵). آنچه محور بحث ما در مطالعات اجتماعی و تاریخی خواهد بود، پیش از هر چیز اعتبارات اجتماعی است. اعتبارات اجتماعی بسیار گسترده و پیچیده هستند؛ اما با ساده‌سازی آنها و برگشت به عقب می‌توان به چند اعتبار اولیه رسید که سایر اعتبارات امروزی و پیچیده برآمده از آن هستند. علامه (۱۳۸۸) در مقاله ششم اصول فلسفه رئالیسم چهار مورد از اعتبارات اجتماعی را به عنوان این بنیان‌های اولیه بر شمرده‌اند: اعتبار مالکیت (حقوق)، اعتبار زبان (هرگونه ارتباط و انتقال معانی از طریق علائم تعریف شده)، اعتبار ریاست و مرئوسیت (قدرت و سلسله‌مراتب اجتماعی)، برابری طرفین.

۲-۶- رویکرد ساختارگرایی تکوینی علامه طباطبایی

بر اساس آنچه گفته شد نگاه علامه طباطبایی در حوزه هستی‌شناسی اجتماعی و خوانش تاریخ آن را باید نوعی ساختارگرایی تکوینی دانست. از یک سو علامه قائل به نوعیت انسانی و ساختارهای طبیعی آن است که به کنش فردی و جمعی جهت‌دهی می‌کند و از سوی دیگر، در بستر همین ساختارهای نوعی و بر اساس خوانش متفاوت از نیازهای درونی و مصادیق بیرونی پاسخ به این نیازها، کنش‌های انسانی می‌تواند گوناگون و مبتنی بر نوعی اراده باشد؛ اما ما تا بدین جا فقط به ساختارهای نوعی و کنشگری فردی پرداخته‌ایم و هنوز بحثی از ساختارهای اجتماعی نشده است که لفظ «تکوینی» بودن در رویکردهای ساختارگرایی تکوینی به آن اشاره دارد. در واقع باید ساختارهای اجتماعی را حد واسط میان کنشگری افراد و ساختارهای صلب و جهان‌شمول نوعی دانست؛ این ساختارها هر چند وجهی‌تصلب و تعیین‌مسیر کنشگری‌ها را دارند، اما برخلاف ساختارهای نوعی بشری که از پیش داده شده‌اند، این ساختارها به مرور زمان

و بر اثر کنشگری افراد و گروه‌ها ایجاد می‌شوند. در دیدگاه علامه نیز در میانه نوعیت انسانی و کنشگری فردی، ساختارهای اجتماعی وجود دارد که برای توضیح آن باید به مسئله عینیت‌یابی امورات اجتماعی و نقش تاریخ در آن بپردازیم.

۳- دیدگاه علامه طباطبایی (ره) در زمینه عینیت یا ذهنیت امور اجتماعی

در امتداد دوگانه ساختار/عاملیت از دوگان دیگری با عنوان عینیت/ذهنیت امور اجتماعی نیز می‌توان بحث نمود. این دوگانه نیز عامل دیگری در تقسیم‌بندی اندیشمندان علوم اجتماعی است که بر اساس آن عده‌ای از متفکرین قائل به واقعیت خارجی امور اجتماعی همچون پدیده‌های طبیعی هستند و عده‌ای دیگر امر اجتماعی را صرفاً ناشی از تشکیل امری بیناذهنی میان افراد می‌دانند. با وجود آنکه این دوگانه را به صورتی متمایز از دوگانه اول مورد بحث و تحلیل قرار می‌دهیم اما در واقع تفکیکی کامل میان آنها برقرار نیست.

یکی از چالش‌های اساسی در تشریح نظریه اجتماعی علامه طباطبایی (ره) نیز مشخص نمودن جایگاه ایشان در میانه طیف اندیشمندان عینیت‌گرایان و ذهنیت‌گرا (یا نام‌گرایان) در امر اجتماعی است. هر چند ایشان در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم به صراحت از «اعتبار اجتماع» و اعتباری بودن امورات اجتماعی بحث می‌کند، اما در جای‌جای تفسیر المیزان شاهد مباحثی هستیم که بر عینیت امر اجتماعی اشاره دارد. این مسئله باعث جریاناتی متفاوت در میان شارحین و مفسرین دیدگاه اجتماعی علامه طباطبایی (ره) شده است. ما در ادامه بحث، پس از شرح دقیق‌تر دوگان عینیت/ذهنیت امر اجتماعی، دیدگاه علامه در این زمینه را نیز تشریح خواهیم نمود.

۳-۱- دوگانه عینیت/ذهنیت در رویکردهای اصلی علوم اجتماعی

دوگان عینیت/ذهنیت، دوگان محوری دیگر در مباحث علوم اجتماعی است. متفکرین علوم اجتماعی از زمان آگوست کنت تاکنون، دیدگاه‌های مختلفی را در زمینه عینی یا ذهنی بودن پدیده‌های اجتماعی مطرح نموده‌اند. از یک سو کنت، دورکیم و سایر طرفداران جامعه‌شناسی اثباتی، تأکید بر «عینیت پدیده‌های اجتماعی» داشتند. کنت به وجوه نوعیت بشری و عناصر طبیعی قابل بررسی در تمامی جوامع بشری توجه داشته است؛ اما دورکیم به مسائل فرهنگی توجهی عمیق‌تر داشته و در عین توجه به تنوعات

موجود، به ویژه تنوع میان جوامع سنتی و مدرن، به خصلت‌هایی که در فرآیندی تاریخی در جوامع تثبیت شده و وجه عینی می‌یابد نیز توجه داشته است.^۱

نقد دیدگاه‌های اثبات‌گرا به جامعه نیز بیش از هر چیز رنگ تاریخی داشته است. متفکرین حوزه تاریخ اجتماعی یکی دانستن موضوع و روش علوم اجتماعی با علوم طبیعی را چه در جامعه‌شناسی و چه در ارائه تبیین تاریخی به چالش کشیدند. در طی دهه‌های ۱۸۹۰ تا ۱۹۳۰ جریانی از متفکرین نوکانتی حوزه تاریخ و جامعه‌شناسی همچون دیلتای، کروچه، زیمل، ریکرت و وبر، با فهم وجه سوژکتیو ادراکات انسانی و تمایز میان مسائل فرهنگی و عینیت‌های طبیعی، رویکردی ضد اثبات‌گرا در خوانش تاریخ اجتماعی را مطرح نمودند. به عقیده آنان آنچه جهان انسانی را از جهان پدیده‌های عینی طبیعی تفکیک می‌نماید، «ارزش‌ها، روح و عمل انسانی» است که اثبات‌گرایان به این تمایز توجه ندارند. در رویکرد دیلتای^۲، تفهم تاریخی بسیار توسعه‌یافته و پیچیده می‌شود. به عقیده او هر مورخی، برای خود تصویری سوژکتیو از گذشته با نظام ارزش‌های امروزی می‌سازد. دو روش برای به دست آوردن دانشی از فکت‌ها در پیوند با هم وجود دارد: تجربه^۳ (که در مورد خود شخص صادق است)، تفهم^۴ (که در مورد دیگران صدق می‌کند). تفهم عملی است که در آن ما بر پایه تجربیات زیسته خودمان، در تجربه شخصی دیگر زیست خواهیم کرد. کروچه^۵ در امتداد این دیدگاه، فکت‌های تاریخی را مربوط به ذهن مورخ و مربوط به زمان حال و نه گذشته می‌داند. نتیجه این دیدگاه کروچه این بود که دست‌یابی به هیچ دانش اُبژکتیوی از گذشته برای ما مقدور نیست (Topolsky, 1976: 129-130).

۱. مطالعات تاریخی دورکیم از جمله مطالعه او در حوزه تحول نظام مشاغل و تقسیم کار اجتماعی و همچنین مطالعه او پیرامون تحولات نظام تربیتی فرانسه به خوبی نشانگر بررسی نحوه تثبیت خصلت‌های فرهنگی و ارزشی در جوامع غربی است. در این زمینه بنگرید به: دورکیم. امیل (۱۳۸۱). جامعه‌شناسی تربیتی. ترجمه محمد مشایخی، تهران: سهامی انتشار. دورکیم. امیل (۱۳۹۶). درباره‌ی تقسیم‌کار اجتماعی. ترجمه باقر پرهام، تهران: سهامی مرکز.

2. Dilthey

3. experience

4. Understanding/ Verstehen

5. Croce

تفکرات انتقادی و بر ساخت‌گرا در امتداد همین اندیشه‌ها و با ترکیب آن با رویکردهای مارکسیستی و پدیدارشناسی صورت‌بندی شدند. کارهای برگر^۱ و لاکمن^۲ که ایده‌های شوتس^۳ را بسط دادند نمونه ویژه‌ای از رویکردهای تفهیمی و پدیدارشناسی، به ویژه در نوع نگاه به تاریخ اجتماعی است. مفهوم محوری «نهادی شدن»^۴ که آنان در مقابل «تشکیل عادت»^۵ که فرایندی فردی است مطرح می‌کنند. در واقع به نهادینه شدن امورات فرهنگی در طول تاریخ و تاریخی شدن^۶ و عینیت یافتن نهادها در جوامع توجه دارد. برگر و لاکمن رویکردی را ارائه می‌دهند که به زعم خودشان نه در مقابل عینیت‌گرایی دورکیمی و نه ذهنیت‌گرایی وبری، بلکه جمع‌کننده این هر دو با هم و به واسطه تاریخ‌مندی است (برگر و لوکمان، ۱۳۹۹: ۲۹).

در ادامه این نوشتار ابتدا دیدگاه علامه درباره دوگان عینیت/ذهنیت در قالب دو اصل «ترکیب» و «تاریخ‌مندی ملکات اجتماعی» توضیح و سپس نسبت آن با دیدگاه‌های اساسی مطرح شده در نظریات علوم اجتماعی تحلیل خواهد شد.

۳-۲- اصل ترکیب: تکوین واقعبیت اجتماعی

دیدگاه جامعه‌شناختی علامه طباطبایی، دیالکتیکی میان امر واقع و امور ذهنی و اعتباری است که از برهم‌کنش فرد و گروه‌های اجتماعی برمی‌خیزد. در بخش قبلی مباحث این توضیح داده شد که علامه از یک سو قائل به ساختارها و وجوه مشترک نوعی بشری است (همچون نظریه‌ی طبیعت بشری کنت) که چارچوب کلی کنش‌ها را تعیین می‌کند و این ساختارها وجه طبیعی و عینی دارد و از سوی دیگر در درون این چارچوب مشترک، کنش‌های فردی و گروهی بر اساس امورات اعتباری رقم می‌خورد که حد واسط بین ذات خالی از کمال و کمالات ممکن برای انسان است که به واسطه به کار انداختن قوای فعاله می‌تواند بدان‌ها دست یابد (طباطبایی، ۱۴۲۸. ق: ۳۴۰). از این رو وظیفه دانشمند علوم اجتماعی نیز یافتن همین رابطه میان امر اعتباری و امر طبیعی و عینی خارجی است.

1. Berger
2. Luckmann
3. Schütz
4. Institutionalization
5. habitualization
6. historicization

برای جامعه‌شناس و اهل بحث، در مباحثی که ارتباط با جامعه‌شناسی دارد، جای هیچ شکی نیست که وظائف اجتماعی و تکالیف اعتباری‌ای که منشعب از آن وظائف می‌شود، سرانجام باید منتهی به طبیعت شود، چون این خصوصیت توان طبیعی انسان بود که از همان آغاز خلقتش او را به تشکیل «اجتماع نوعی» هدایت کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴ ج ۲، ص ۴۱۲).

تا بدین جا بحث علامه درباره عینیت طبیعی و نوعی است، نه عینیت منتسب به جوامع خاص که با یکدیگر متمایز هستند. برای فهم بهتر این تمایز می‌توان به تفاوت میان الگوی عینیت اجتماعی کنت و دورکیم توجه نمود. در حالی که کنت به «عینیت طبیعی، پیشینی و مشترک همه جوامع» توجه دارد، دورکیم به فرآیند عینی شدن و ترکیب یک جامعه خاص توجه می‌یابد که «عینیتی اجتماعی، پسینی و غیرمشترک در میان جوامع» است.

عینیت مدنظر علامه دارای دو سطح متفاوت است؛ یکی سطح طبیعی و مشترک که تا بدین جا توضیح داده شد؛ و سطح دوم عینیت فرهنگی و اجتماعی که خاص هر جامعه و غیرمشترک است. برای ورود به بحث دوم باید از تحلیل واژه‌ی «امت» آغاز کنیم. اصل کلمه (امت) از ماده «ام- یام» گرفته شده که به معنای قصد است و اگر بر جماعت اطلاق شده بر هر جماعتی اطلاق نشده، بلکه بر جماعتی اطلاق می‌شود، که افراد آن دارای یک مقصد و یک هدف باشند و این مقصد واحد، رابطه واحدی میان افراد باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۸۵).

اصل این بحث در تفسیر آیه ۲۰۰ سوره آل عمران مطرح شده که با بیان «برهان ترکیب» به مسئله اصالت جامعه می‌پردازد که بر اساس همین وحدت آرمان اجتماعی، امت یا جامعه‌ای شکل می‌گیرد که واقعیتی خارجی است و آثاری بیش از مجموع افراد خود را دارا است.

این معنا در سراپای عالم صنع به چشم می‌خورد که نخست اجزایی ابتدایی خلق می‌کند که آن اجزا هر یک برای خود آثار و خواص خود را دارد و سپس چند جزء از آن اجزا را با هم ترکیب نموده (با همه تفاوت‌ها و جدایی‌ها که در آنها هست) هماهنگ و هم آغوششان می‌سازد و از آن هم آغوش شده فوایدی نو اضافه بر فوایدی که در تک تک اجزا بود به دست می‌آورد مثلاً وقتی انسانی کامل شد می‌تواند مقداری از ماده خودش را از خود جدا کند و آن را با تربیت انسان تمام‌عیاری مانند خود بسازد، انسانی که مانند

پدرش عمل کند، هر چه از افعال مادی و روحی که از پدرش سر می‌زند از او هم سر بزند. همین مسئله عیناً درباره جامعه انسانی نیز برقرار است و بر اساس همان اصل «وحدت هدف و آرمان»، افراد انسانی در یک گروه اجتماعی می‌توانند با یکدیگر پیوند یافته و از ترکیب آنها کلی ایجاد شود که خواص و فوایدی بیش از مجموع خواص تک‌تک افراد داراست.

به همین جهت قرآن کریم غیر از آنچه برای افراد هست وجودی و عمری و کتابی و حتی شعوری و فهمی و عملی و اطاعتی و معصیتی برای اجتماع قائل است، مثلاً درباره عمر و اجل امته‌ها می‌فرماید: «و لكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة و لا يستقدمون». از این رو علامه در تحلیل اجتماعی خود از پیکره واحد اجتماعی بحث نموده و با تشبیه جامعه به یک پیکره جسمانی حائز حیات، اجزاء مختلف آن را نیز به اندام‌ها و سلول‌های بدن تشبیه می‌کند که در عین مجزا بودن اما هدفی واحد را در یک پیکره زنده محقق می‌نمایند:

«تن انسان مجموعه‌ای است مرکب از اعضا و قوایی چند که همه به نوعی دست به دست هم داده و وحدتی حقیقی تشکیل داده‌اند که ما آن را انسانیت می‌نامیم، و این وحدت حقیقی باعث می‌شود که تک‌تک آن اعضا و آن قوا در تحت استقلال مجموع، استقلال خود را از دست داده و در مجموع مستهلک شوند، چشم و گوش و دست و پا و ... هر یک عمل خود را انجام بدهد و از عملکرد خود لذت ببرد، اما نه بطور استقلال، بلکه لذت بردنش در ضمن لذت بردن انسان باشد... این وضع اجزای یک انسان است که می‌بینم دست به دست هم داده و در اجتماع سیر می‌کنند و همه به یک سو در حرکتند، افراد یک جامعه نیز همین حال را دارند، یعنی اگر تفکرشان تفکر اجتماعی باشد، خیر و شر، فساد و صلاح، تقوا و فجور، نیکی کردن و بدی کردن و ... یک یک آنها در خیر و شر مجتمعتشان تاثیر می‌گذارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۶۶-۱۵۲).

برهان ترکیب علامه طباطبایی (ره) در دیدگاه اجتماعی، شباهت تامی به دیدگاه دورکیمی دارد. دورکیم قائل به این مسئله است که «هدف مشترک» است که مجموعه‌ای از افراد مجزا را به یک کل واحد تبدیل می‌کند که در صورت حفظ این هدف مشترک در طی نسل‌ها، این کل واحد، امتداد تاریخی نیز می‌یابد (Durkheim, 2008). نیز در بحث از فرآیند شکل‌گیری «وجدان جمعی» از اصطلاح «ترکیب» بهره می‌برد.

در سلول زنده چیزی جز مولکول‌هایی از مواد خام وجود ندارد. لکن این ملکوت‌های خام در داخل سلول زنده با هم ترکیب شده‌اند و همین با هم ترکیب‌شدگی علت نمودهای تازه‌ای است که مشخص‌کننده‌ی حیات‌اند که حتی نطفه‌اش را هم در هیچ یک از عناصر مجزا از هم نمی‌توان پیدا کرد. علت این است که کل همان حاصل جمع اجزاء خود نیست، کل چیزی دیگر است که خواص آن با خواص اجزای متشکل آن فرق دارد. حیات اجتماعی از همین تلفیق نتیجه می‌شود و بنابراین همین تلفیق تبیین‌کننده‌ی آن است. روان‌های فردی، با جمع شدن، در هم متداخل شدن و در هم آمیختن خود موجب پیدایش وجودی تازه می‌شوند (آرون، ۱۳۹۶: ۴۲۱).

۳-۳- اصل تاریخ‌مندی و خلق ملکات اجتماعی: تبدیل امورات ذهنی اجتماعی به

امورات عینی

۲۰۲

وقتی از «برهان ترکیب» در دیدگاه علامه طباطبایی (ره) بحث می‌نماییم، منظور فرآیندی است که طی آن مجموعه اجزایی پراکنده، به وحدتی واقعی رسیده و کلی را تشکیل می‌دهند که تا پیش از این وجود نداشته است. این فرآیند، فرآیندی زمان‌مند و غیر دفعی است. برای فهم بهتر این زمان‌بندی می‌توان از قواعد امور فردی آغاز کرده و به قواعد ترکیب اجتماعی سیر نمود زیرا علامه نسبت یک به یکی میان فرد و جامعه انسانی و ساختار وجودی آن‌ها قائل است.

جامعه مانند فرد است و امور اجتماعی نظیر امور فردی در همه احوال وجودی مثل هم هستند، مثلاً همان‌طور که یک فرد از انسان حیات و زندگی و مرگ و افعال و آثاری دارد؛ جامعه نیز برای خود حیات و ممات و عمر و اجلی معین و افعال و آثاری دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۳۴).

فرد انسانی برای رسیدن به کمال، از طریق رفتارهایی که متکی بر ادراکات اعتباری شکل می‌گیرند، کنش خود را آغاز کرده که در ابتدا حالتی گذرا در نفس دارد. علامه این مرحله از امورات فردی را که غیر زمان‌مند و دفعی هستند را «حال» می‌نامد. پس از تکرار «عمل»، همین حالت در درون انسان به عادت‌مانندگاری تبدیل شده و صورت علمی واقعی را در نفس شکل می‌دهد که «ملکه» نام دارد (طباطبایی، بی‌تا: ۵۲-۵۱). در درون جامعه نیز امورات تثبیت شده فرهنگی و نهادی به همین صورت شکل می‌گیرند. شروع کنش‌های اجتماعی به صورت اعتباری و گذراست، اما همین امورات پس از تکرار

و تثبیت در دل جامعه، به اموراتی نهادینه و فرهنگی مبدل می‌گردند. تفاوت اصلی میان امورات فردی و اجتماعی در این زمینه، به مفهوم زمان و عمر بازمی‌گردد. عمر اجتماع با عمر فرد تفاوت دارد و یک روز از نظر جامعه‌شناس برابر با یک عمر در نظر سایر افراد است، روز اجتماع همان است که قرآن کریم درباره‌اش فرموده: «و تلک الایام نداولها بین الناس». منظور از این روزگار همان عصر و قرنی است که در هر قرنی مردمی بر مردم دیگر غلبه می‌کنند (همان: ۶۴۷).

بنابراین جوامع با «تاریخی‌سازی» امورات اجتماعی خود، روابط نهادی را شکل می‌دهند که حکم «ملکات اجتماعی» را داشته و علاوه بر اینکه برای تسهیل اجرای امورات جامعه ایجاد شده‌اند، تغییر در آنها نیز بسیار دشوار است. همچنان که از این گفتار برمی‌آید، نگاه علامه طباطبایی در حوزه هستی‌شناسی اجتماعی را بیش از آنکه فردگرا یا جمع‌گرا بدانیم باید نهادگرا دانست. همین رویکرد است که پیوند بیشتری میان مباحث اجتماعی و تاریخی ایجاد می‌کند. رویکرد نهادگرا در عین اینکه قائل به واقعیت‌یابی ساختارهای اجتماعی در شکل نهادی ست، نقش رفتار و کنش عاملین در ایجاد و تحول این نهادها و ساختارها را نیز مدنظر دارد. چنین نظریه‌ای را همچنان که پیش‌تر گفته شد در طیف نظریات ساختارگرا و کنش‌گرا، باید در میانه این طیف یعنی رویکردهای ساختارگرایی تکوینی قرار داد.

مزیت یا برتری برداشت ساختارگرایی تکوینی در آن است که تعریف آن از ساختار اجتماعی ساختاری در تعامل با کنش افراد و تاریخ اجتماعی است؛ «ساختاری که با اندیشه و رفتار انسان‌ها رابطه‌ای دیالکتیکی و متحول‌شونده دارد، نه رابطه‌ای صرفاً تعیین‌کننده. مع ذلک در این تعریف، جامعه هنوز از هویتی عینی و واقعی برخوردار است، اگرچه عینیت یا واقعیت آن نسبت به تعریفی که از آن در سیستم کل‌گرا ارائه می‌شود کمتر است» (لوید، ۱۳۹۶: ۳۱۳).

دیدگاه ساختارگرایی تکوینی اجتماعی به ویژه تلاقی جدی با نظریات ساخت‌گرایانه برگر و لاکمن پیدا می‌کند اما تمایز جدی رویکرد اجتماعی علامه با این نظریه به مسئله عینیت برمی‌گردد؛ زیرا عینیت مدنظر برگر و لاکمن، عینیتی ست که در دل نظریه‌ای ایدئالیستی شکل گرفته و هیچ‌گاه فارغ از سوژه و ذهنیت بشری نیست.

این شکل‌بندی‌ها با کسب سرشت تاریخی، کیفیت بسیار مهم دیگری نیز کسب می‌کنند، یا به بیان دقیق‌تر کیفیتی را کامل می‌سازند که وقتی «آ» و «ب» به

نمونه‌سازی‌های متقابل اعمال خویش آغاز کردند شکل ابتدایی داشت: این کیفیت همانا عینیت است. این امر بدان معنی است که نهادهایی که اکنون متبلور شده‌اند، چنان تلقی می‌گردند که گویی در ورای وجود افرادی که در آن لحظه «اتفاقاً» آنها را تجسم می‌بخشند وجود دارند. به بیان دیگر نهادها اینک چنان به تصور می‌آیند که گویی از واقعیتی خاص خود برخوردارند، واقعیتی که با فرد به عنوان امری خارجی و ضروری مواجه می‌شوند (برگر و لوکمان، ۱۳۹۸: ۸۷).

اما در مقابل، علامه به صراحت قائل به نظریه‌ای واقع‌گرا در هستی‌شناسی اجتماعی است و حتی وجه تاریخی نیز صرفاً برای تکوین این واقعیت عینی و تکمیل جوهری آن است نه اینکه آن را به ذهنیت افراد بشری واگذارد: «این رابطه‌ی حقیقی که بین فرد و جامعه وجود دارد، خواه‌ناخواه به وجود و کینونتی دیگر منجر می‌شود، کینونتی در مجتمع و مطابق قوت و ضعف و وسعت و ضیق که افراد در وجودشان و قوایشان در خواص و آثارشان دارند و در نتیجه غیر از وجود تک‌تک افراد که فرضاً ده میلیون نفرند، یک وجود دیگری پیدا می‌شود بنام مجتمع و غیر از آثار و خواصی که تک‌تک افراد دارند خواص و آثار دیگر و از همه قوی‌تر پیدا می‌شود به نام آثار اجتماع» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۵۲).

۳-۴- ایجاد تغییرات در روابط نهادی و واقعیات اجتماعی

همچنان که شکل‌گیری «ملکات» در فرد، برای تسهیل و تسریع امورات روزمره او است و رفته رفته به بخشی از وجود او مبدل می‌گردد، در جامعه نیز، روابط نهادی و امورات تثبیت شده اجتماعی، برای تسهیل و تسریع در زندگی اجتماعی شکل می‌گیرد تا جامعه بتواند رشد و تکامل خود را سرعت بخشد و عوامل مخل در این مسیر را دفع نماید. از این رو، این روابط نهادینه و تثبیت شده بر بنیان هدف مشترک جمعی شکل گرفته‌اند و تغییر در آنها بسیار دشوار است تا حدی که علامه، بیش از آنکه قائل به کنشگری فرد برای تغییر جامعه باشد، قائل به غلبه روابط نهادینه جمعی بر کنشگری فرد است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۵۲)؛ امری که در دیدگاه‌های جامعه‌شناختی به دیدگاه دور‌کیمی شباهت دارد. هرگاه فردی بخواهد در مقابل ملکات جمعی ایستادگی نموده و اعتباری جدید را جایگزین روابط اعتباری پذیرفته شده در جامعه نماید، این مسئله به عنوان عاملی مخل رشد طبیعی جامعه نگرسته شده، آحاد جامعه در مقابل او

ایستادگی خواهند کرد؛ اما همچنان که راه تغییر ملکات فردی در بیشتر موارد بسته نیست، ملکات جمعی را نیز، هر چند بسیار دشوار، اما طی فرآیندی تاریخی می‌توان تغییر داد. نقطه شروع ایجاد ملکه، «توجهات جمعی» به امری خاص برآمده از نیازهای اجتماع و «اراده» و «کنش» متناسب با آن بود. پس از اینکه این کنش در جهت توجه جمعی شکل گیرد، به طور متقابل «توجه جمع» به آن امر خاص را تقویت نموده و رفته رفته به یک صورت علمی تثبیت شده در نفس تبدیل می‌شود که به بیان علامه آن را ملکه نامیدیم؛ بنابراین ملکه حاصل تقویت و تشدید توجهات جمع به یک امر خاص است. حال اگر قرار باشد، ملکه جمعی تغییر نماید، باید توجهات جمعی از امورات اولیه سلب و رفته رفته به امر دیگری معطوف شود.

۲۰۵

«ساقط شدن اراده، فقط به سبب ضعف علم است که این ضعف ناشی از ضعف توجه نفس است.. نفس با برداشتن توجه از یک صورت، به صورت دیگر متوجه می‌شود؛ زیرا نفس از اراده خالی نیست.» (طباطبایی، بی‌تا: ۴۷).

این «سلب توجه» و «جلب توجه» تازه نیز از طریق افراد و گروه‌های درون جامعه و به طور ویژه از طریق مراجع ساخت اجتماعی رقم می‌خورد. «ممکن است امری در زمانی قطعی بوده و ثبوتش بدون شک باشد و همان امر در زمان دیگر بطلانش قطعی و بدون شک باشد. این انتقال از حالتی به حالتی دیگر فقط به سبب وقوع امری اتفاقی است که موجب انصراف [و متوجه شدن] یکی از انسان‌ها به آن می‌گردد. سپس به صورت تدریجی بقیه انسان‌ها به مسیر او وارد می‌شوند...» (همان: ۶۱).

تغییر الگوهای نهادی معمولاً باید از طریق «کنشگری جمعی» صورت گیرد؛ یعنی گروهی از افراد یک جامعه با «هدف و آرمانی» متفاوت با الگو و هدف از پیش تعیین شده، در اعتبارات موجود تحول ایجاد کنند و به مرور بر دایره گروهی و کنشگری خود بیفزایند. این تلاش تنها در صورتی به تغییر نهادی و ساختاری منتهی می‌شود که وجه تاریخی و بین نسلی یافته و تغییر در «هدف مشترک» و «ترکیب اجتماعی» را تثبیت کند؛ بنابراین در دیدگاه تاریخی- اجتماعی علامه، بررسی «کنشگری در وجه جمعی و تاریخی» دارای اهمیت است؛ کنشگری که در مقابل کنشگری‌های فردی و کوتاه‌مدت قرار می‌گیرد. به همین دلیل است که در نظر ایشان بررسی تاریخ امت‌ها اهمیتی بیش از بررسی تاریخ اشخاص (همچون پادشاهان و رؤسای جوامع) دارد (همان). این کنشگری‌های جمعی به سه صورت می‌تواند «اهداف و ارزش‌های جمعی» را دچار تغییر نموده و ایده‌هایی دیگر

را جایگزین روابط موجود نهادی و اجتماعی نماید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۲۵):
 وراثت: اولین طریق، وراثت از نسل‌های پیشین است. اهداف و ارزش‌های جدید ممکن است از طریق الگوهای روابط نهادی که در گذشته‌ی جامعه موجود بوده است دوباره به کار گرفته شود.

سرایت: گاهی ممکن است جامعه‌ای یک رفتار جدید را از جامعه‌ای دیگر فراگیرد و عادات نسل‌های پیشین خود را کنار بگذارد. این حالت در بیان علامه سرایت نام دارد. هر چند علامه در تفسیر المیزان صرفاً از همین دو الگو برای شکل‌گیری تحولات اجتماعی بحث نموده است، اما برخی مصادیق تحولات اجتماعی که معمولاً با عنوان نوآوری شناخته می‌شوند، نه امری سرایت یافته از جوامع دیگر هستند و نه در سنت پیشینیان جایگاهی داشته‌اند. در تحلیل این دسته از تحولات باید به تحلیل علامه در رساله منامات و نقل‌قول‌هایی که اشاره نمودیم توجه داشته باشیم و گونه‌ی سومی را نیز در کنار دو گونه اول تحولات اجتماعی تعریف نماییم.

بداعت^۱: مدل سوم که به نوعی در مقابل دو نوع تقلیدی فوق قرار می‌گیرد از طریق نوآوری‌های افراد در جامعه ایجاد می‌شود که کمیاب‌تر و سخت‌تر از دو گونه دیگر است؛ اما گاهی اوقات فردی در جامعه توان توجه به امری مخالف عادات اجتماعی را پیدا می‌کند که اگر او بر این توجه و فعل جدید اصرار ورزد، رفته رفته بر اطرافیان خود اثر گذاشته و این جریان ممکن است ملکه و عادت‌ی جدید را در جامعه ایجاد کند (طباطبایی، بی‌تا: ۶۲).

۳-۵- تبیین پدیده‌های اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)

وقتی از عینیت/ذهنیت در علوم اجتماعی بحث می‌کنیم، یکی از مهم‌ترین مسائل مرتبط با آن نحوه‌ی تبیین است. همچنان که در ابتدای بحث اشاره نمودیم رویکردهای اثبات‌گرا، بیشتر تمایل به تبیین‌های علی از جنس قوانین طبیعی دارند؛ حال آنکه رویکردهای ایدئالیستی و ذهنیت‌گرا، چنین تبیین‌هایی را خاص علوم تجربی و طبیعی می‌دانند. در دیدگاه آن‌ها، در علوم اجتماعی از شکل‌های دیگری از تبیین همچون «شهود»، «تفهم»، «تفسیر» و «تبارشناسی» باید بهره برد. دلیل این مسئله، عدم وجود روابط علی و معلولی میان پدیده‌های اجتماعی است که نقش تاریخ و تفسیر را پررنگ می‌نماید.

۱. لفظ «بداعت» با این مضمون در آثار علامه مورد استفاده قرار نگرفته است. ما مضمون مدنظر علامه را با توجه به عناوین پیشین -سرایت و وراثت- «بداعت» نامیدیم.

از آنجا که در دوگان عینیت/ذهنیت، رویکرد اجتماعی علامه را رویکردی در رده ساختارگرایی تکوینی دانستیم که قائل به تبدیل امورات ذهنی و اعتباری به امورات نهادینه شده جمعی در فرآیندی تاریخی است، ارائه تبیین تاریخی و اجتماعی نیز در دو الگوی متفاوت قابل بررسی است. از آنجا که شروع کنش‌های اجتماعی، به صورت روابط اعتباری ست، علامه، در مورد بررسی این مرحله و این سطح از پدیده‌ها و روابط اجتماعی، تبیین علی- معلولی را ناکارآمد دانسته و سیر قهقرا -یا خوانش تاریخ شکل‌گیری اعتبارات از اکنون به گذشته- را پیشنهاد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸).

علامه در این بخش از روش‌شناسی بررسی اعتبارات، به طور خاص توجه به تاریخ اجتماعی و نوعی «تبارشناسی^۱» خلق و تحول امور اعتباری اشاره دارد. همچنین علامه در ابتدای رساله‌ی اعتبارات، روش دیگری مشابه روش‌های تفهیمی و شهودی^۲ با عنوان «توهم مجرد» را برای بررسی امورات اعتباری مطرح می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۴۰). منظور از توهم مجرد نوعی آزمایش ذهنی و قرار دادن خود در جای اشخاصی ست که ما در موقعیت آنان قرار نداریم. به طور خاص وضعیت‌های ویژه‌ای که ما را در فهم نوع رفتار انسانی به طور عموم یا در آن وضعیت تعیین شده آگاه می‌سازد. این مسئله در مطالعه تاریخی و موقعیت‌های خاص انسان در ساخت امورات اعتباری نیز برقرار است. این روش تا حدودی نزدیک به دیدگاه‌های شهودی و تفهیمی محسوب می‌شود.

اما الگوی دوم تبیینی، مربوط به بررسی عینیات اجتماعی است که خود بر دو گونه امورات طبیعی و نوعی بشری و امورات و ملکات اجتماعی خاص، تقسیم می‌گردد. در مورد این امورات عینی، علامه قائل به روابط علی- معلولی و قوانین علمی ست. ایشان در تفسیر المیزان به بحثی چالشی در زمینه قیاس میان قوانین طبیعی و قوانین اجتماعی و جریان علیت در هر یک از این دو حوزه می‌پردازند. هر چند در این تحلیل شباهت‌های بسیاری میان قوانین طبیعی و اجتماعی وجود دارد اما این دو نوع قوانین را به نوعی باید از یکدیگر متمایز دانست. تفاوت اصلی این دو نوع قوانین در «قطعی بودن» یا «حداکثری بودن» تبیین پدیده‌هاست.

1. genealogy
2. intuition

علل و اسبابی که امور و حوادث اجتماعی به آن‌ها مستند است تأثیرشان صد در صد نیست، بلکه تأثیرش حدود هشتاد درصد است، در نتیجه ما نیز نتایج هشتاد درصد را می‌جوئیم و وقتی اراده می‌کنیم اسبابی را فراهم می‌کنیم که باز تأثیرش اغلبی و هشتاد درصد است نه دائمی و قطعی و صد درصد، چیزی که هست در همه این موارد احتمال خلاف را که همان بیست درصد است به حساب نمی‌آوریم و اما علت‌های تامه و صددرصدی که معلول‌های آنها از آنها جدا نمی‌شوند تنها در عالم طبیعت یافت می‌شوند و باید از راه علوم حقیقیه که پیرامون حقائق خارجی بحث می‌کنند آنها را کشف نمود (همان: ۶۴۳).

بنابراین تبیین تاریخی-اجتماعی در چارچوب نظری اعتبارات در پی تبیین علل و اسباب اجتماعی است که هر چند منتهی به پدیده‌هایی واقعی می‌شود، اما این امور واقعی رابطه علی طبیعی با هم ندارند، بلکه رابطه علی اجتماعی دارند که حداکثری است، نه قطعی و صددرصدی. همین مسئله است که امکان تحول و تکوین تدریجی را برای پدیده‌های اجتماعی و انسانی فراهم می‌آورد و امکان ارتباط امور واقعی و ذهنیات اعتباری را فراهم می‌کند. در پژوهش پیرامون سرمنشأ رفتارهای نهادی در جامعه در واقع ما در پی بررسی همین امورات اعتباری و تثبیت و نهادینه شدن آنها در جامعه هستیم.

جمع‌بندی

به دلیل وجود دو دیدگاه کاملاً متفاوت «اعتباریات» و «اصالت جامعه»، برای رسیدن به دیدگاه جامع علامه، پیچیدگی‌هایی وجود دارد که مربوط به اتصال میان امر اعتباری و امر واقعی و اصیل در ارتباطات اجتماعی است. ما در این زمینه از «واسطگی تاریخ و آرمان اجتماعی» در تفسیر میزان بهره بردیم تا این چالش رفع گردد.

به واسطه همین اجتماع میان اعتبار و اصالت، چالش دیگری در زمینه «تبیین اجتماعی و تاریخی» مطرح شد: آیا از «تبیین‌های علی» برای پدیده‌های تاریخی و اجتماعی می‌توان بهره برد یا صرفاً مدل‌های تفهیمی و شهودی، یا «تبارشناسی اعتبارات» است که مورد استفاده قرار می‌گیرد؟ بر اساس همان قاعده قبلی یعنی «واسطگی تاریخ» تا زمانی که با امورات اعتباری در مطالعه تاریخی و اجتماعی مواجه هستیم باید از روش‌های بررسی تبارشناختی (سیرقهقرایی)، یا تفهیمی (توهم‌المجرد) بهره‌گیریم، اما وقتی در طی تاریخ و در گذر چند نسل، آرمانی به اشتراک گذاشته و تثبیت شده باشد و بر اساس آن رفتارها

و اموراتی نهادینه شود، از قوانین و تبیین‌های علمی اجتماعی نیز می‌توان بهره برد. بر اساس این مبانی اولیه به طور خلاصه، می‌توان اصول روشی ذیل را بیان کرد:

۱- اصل توجه و اراده: کنش انسانی بر اساس احساس انسان در رفع نیاز قوای درونی خود از یک سو و توجه یافتن به اشیاء بیرونی به عنوان پاسخ نیازهای درونی از سوی دیگر شکل می‌گیرد. بدین معنی نفس هیچ‌گاه خالی از اراده نیست؛ آنچه اراده‌ی انسان را جهت می‌دهد «توجهات» او است.

۲- اصل محوریت استخدام در کنش بشری: توجه انسان که از میل او به رفع نقص یا کمال یافتن نشئت می‌گیرد او را به استخدام یا استفاده از اشیاء عالم می‌کشاند و این حکم کلی را در وجود او فعال می‌سازد که «هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است استخدام کند».

۳- اصل استخدام اجتماعی: شکل خاص استخدام، به کارگیری هم‌نوعان برای «کمال خود» است. از اینجا شروع کنشگری اجتماعی انسان است. این استخدام بر بنیاد فهمی از «خود» و «دیگری» رقم می‌خورد که حدود آن قابل تغییر است.

۴- اصل اخذ سایر اعتبارات اجتماعی از اعتبار استخدام: علاوه بر اینکه «استخدام»، خود نوعی اعتبار است، سایر اعتبارات اجتماعی نیز برای انجام درست استخدام اجتماعی شکل می‌گیرند و اگر استخدام اجتماعی نبود هیچ یک از اعتبارات بعدی شکل نمی‌گرفتند. این اعتبارات عبارت‌اند از: ایجاد ارتباطات از طریق «سخن»، اختصاص اشیاء و افراد به خود از طریق «مالکیت»، و گسترش وجود فعاله خود از طریق «ریاست»؛ پذیرش برابری حقوق افراد در جامعه با اعتبار «تساوی طرفین» که بر علیه رئیس و له مرئوس ایجاد می‌شود.

۵- اصل وحدت بخشی وجود فعاله از طریق مراجع اجتماعی: با پذیرش ضرورت زندگی اجتماعی از طریق ارتباط با یکدیگر (سخن) از هدف و قصد یکدیگر مطلع شده و از طریق رهبران یا مراجع اجتماعی که استخدام را به صورت گسترده و در یک جهت به کار می‌گیرند، بدنه جامعه به وجود فعال آنها تبدیل گشته و نوعی رابطه سر و بدن شکل می‌گیرد.

۶- اصل ترکیب و تکوین واقعیت اجتماعی: اگر جامعه از طریق ارتباط با یکدیگر و توسعه وحدت فعاله از طریق رهبران به آرمان و هدفی واحد میل نماید، نوعی ترکیب افراد در

دل پیکره واحد جمعی شکل گرفته که به پیوندی حقیقی در جامعه منجر شده و کلی واحد را شکل می‌دهد. این پیوند ممکن است به تناسب وحدت هدف مشترک، یک جمع کوچک خانوادگی تا گستره‌ای عظیم از جوامع بشری را در برگیرد.

۷- اصل تاریخ‌مندی و خلق ملکات اجتماعی: وقتی واقعیت اجتماعی تکوین یابد، مانند فرد انسانی به کنش برای ادامه حیات خود می‌پردازد و این رفتارها به مرور زمان و گذر تاریخ، خصلت‌هایی را در این جامعه خاص شکل می‌دهد که همچون ملکات فردی برای جامعه است. جامعه‌ای بر اساس اعمال خشونت ممکن است با غلبه ملکه خشونت مواجه شود؛ و همچنین جوامعی دیگر با ملکه عقلانیت، شهوت، شجاعت، حکمت و سایر خصلت‌های بشری ممکن است رشد یابند. این ملکات بیش از هر چیز در نوع روابط نهادی جامعه و نوع رفتارشان با سایر جوامع قابل بررسی است.

۸- اصل تغییرپذیری ملکات اجتماعی و روابط نهادی: تغییر الگوهای نهادی معمولاً باید از طریق «کنشگری جمعی» صورت گیرد؛ یعنی گروهی از افراد یک جامعه با «هدف و آرمانی» متفاوت با الگو و هدف از پیش شکل گرفته، در اعتبارات موجود تحول ایجاد کنند و به مرور بر دایره گروهی و کنشگری خود بیفزایند. این تحول در «آرمان مشترک» و «سازوکارهای نهادینه» شده به سه صورت ممکن است رقم خورد: از طریق «وراثت» الگوهایی که پیش‌تر در همان جامعه موجود بوده است؛ از طریق «سرایت» اندیشه‌ها و الگوهای اعتباری از جوامع دیگر؛ از طریق «نوآوری» (اصل سرایت، وراثت و نوآوری).

منابع

۱. آرون، ریمون (۱۳۹۶). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی. ترجمه باقر پرهام، تهران: علمی فرهنگی.
۲. اتکینسون، آراف (۱۳۹۸). فلسفه تاریخ: نگاهی به دیدگاه‌های رایج در فلسفه معاصر تاریخ. در: حسینعلی نوذری (ویراستار)، فلسفه تاریخ. روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، (صص ۲۳-۶۵). تهران: طرح نو.
۳. استنفورد، مایکل (۱۳۹۸). مدخلی بر فلسفه تاریخ: گذشته، حال، آینده. در: حسینعلی نوذری (ویراستار)، فلسفه تاریخ. روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری. (صص ۶۹-۱۰۶). تهران: طرح نو.
۴. برگر، پیتر و لوکمان، توماس (۱۳۹۹). ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت. ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. بوردیو، پیر (۱۳۹۹). درباره دولت؛ کلاسهای کالج فرانسه. ترجمه: سروش قرائتی، تهران: مولی.
۶. حسنی سید، حمیدرضا، و موسوی، هادی (۱۳۹۸). انسان‌کنش‌شناسی اعتباری: ظرفیت‌شناسی انسان‌شناسی عالمان علم اصول و علامه طباطبایی برای علوم انسانی. قم: ناشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۳). ملاحظات در باب ادراکات اعتباری. دومین یادنامه علامه طباطبایی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. دورکیم، امیل (۱۳۸۱). جامعه‌شناسی تربیتی. ترجمه محمد مشایخی، تهران: سهامی انتشار.
۹. دورکیم، امیل (۱۳۹۶). درباره‌ی تقسیم‌کار اجتماعی. ترجمه باقر پرهام، تهران: سهامی مرکز.
۱۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۵۹). دانش و ارزش. تهران: انتشارات یاران.
۱۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۶۶). تفرج صنع. تهران: انتشارات سروش.
۱۲. سلگی، فاطمه (۱۳۹۴). تحلیل هستی‌شناختی نظریه‌ی ادراکات اعتباری علامه طباطبایی (ره). حکمت صدرایی، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ۴(۱)، ۵۵-۶۸.
۱۳. سلگی، فاطمه (۱۳۹۳). نظریه‌ی معرفه‌ی النفس علامه طباطبایی (ره) و تأثیر آن بر فلسفه اخلاق ایشان. رساله دکتری، دانشگاه قم: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۱۴. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). انسان از آغاز تا انجام. قم: بوستان کتاب.
۱۵. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). اصول فلسفه رئالیسم. قم: بوستان کتاب.
۱۶. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۲۸. ق). مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی (ره). قم: مکتبه فدک.
۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین (بی‌تا). تصحیح و ترجمه رساله نبوات و منامات. ترجمه امیرحسین سلیمانی و سعید حسن‌زاده، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۸. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۰۲ ه.ق). رساله الولایه (متن عربی). قم: موسسه اهل‌بیت (علیهم‌السلام).
۱۹. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. لوید، کریستوفر (۱۳۹۸). تبیین تاریخ ساختارهای اقتصادی و اجتماعی: رابطه اقتصاد و تاریخ. در: حسینعلی نوذری (ویراستار)، فلسفه تاریخ. روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، (صص ۲۵۳-۳۶۰). تهران: طرح نو.
۲۱. مطهری، مرتضی (بی‌تا). مجموعه آثار. ج ۱۳، تهران: صدرا.
۲۲. یوسفیان، نوید، و موسوی، میر سعید (۱۳۸۹). سازه‌نگاری معرفتی و برساخت‌گرایی اجتماعی. جامعه پژوهی فرهنگی، ۱(۱)، ۱۲۹-۱۴۳.

۲۳. یورگنسن، ماریون و فیلیپس، لوئیز (۱۳۸۹). نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.
24. Durkheim, Emile (2008). Course in Social Science- Inaugural Lecture. *Organization & Environment*, 21 (2).
25. Iggers, Georg (2005). *Historiography in the Twentieth Century from Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Middletown : Wesleyan University Press.
26. Iggers, Georg., Wang, Edward (2008). *A Global History of modern historiography*. London and New York: Routledge.
27. King, Michelle (2012). Working with/in the archives. in Simon Gunn & Lucy Faire. *Research methods for history*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
28. Topolsky, Jerzy (1976). *methodology of history*. translated by Olgierd Wojtasiewicz, Hingham :D. reidel publishing company.