

وجودشناسی اجتماعی علامه طباطبایی

بر اساس اعتباریات*

□ حمید حسنی^۱

چکیده

وجودشناسی اجتماعی، حوزه‌ای ذیل متافیزیک کاربردی است که به بررسی ماهیت و ویژگی‌های هستی‌شناختی اجتماع می‌پردازد. پرسش اصلی وجودشناسی اجتماعی این است که جهان اجتماعی چگونه ساخته شده است که خود شامل دو پرسش است: اجزاء تشکیل‌دهنده جهان اجتماعی چیست؟ و چه عاملی آن را برپا داشته است؟ طباطبایی در مبحث «اعتباریات» و به ویژه «اعتباریات بعد از اجتماع» نظریاتی دارد که به نظر رابطه محکمی با موضوع دارد. در این مقاله کوشیده‌ام پاسخ‌های بالقوه او را به این پرسش از اصطلاح‌شناسی و ساختار مفهومی تفکر او استخراج کنم. در این راستا، نخست به تلخیص دیدگاه طباطبایی در باب شکل‌گیری مقولات اجتماعی، و سپس به مقایسه آراء وی با نظریه‌های موجود پرداختم. به نظر می‌رسد که علامه اجزاء تشکیل‌دهنده اجتماع را اجزایی غیر اجتماعی شامل اعتبارات و حالات ذهنی اعضای جامعه،

نظیر روان‌شناخت‌گرایی می‌داند و عامل برپایی مقولات اجتماعی را یک عامل در مقیاس جامعه (توافق دو استخدام و بیشتر) تلقی می‌کند که لزوماً «توافق» یا «قرارداد» نیست.

واژگان کلیدی: وجودشناسی اجتماعی، علامه طباطبایی، اعتباریات، استخدام، روان‌شناخت‌گرایی، برپایی جمعی.

۱. مقدمه

علامه طباطبایی در برخی آثار خویش نظیر *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، *رسائل سبعه*، *تفسیر المیزان* و *مجموعه رسائل*، از «اعتباریات» یا «ادراکات اعتباری» سخن گفته است. این مجموعه مباحث از جهات مختلف مورد توجه پژوهشگران حوزه‌های مختلف علوم انسانی قرار گرفته است. برخی این سخنان را در ارتباط با اخلاق، اقتصاد و سیاست، یا به طور کلی حکمت عملی مورد بررسی قرار داده‌اند (دباغ، ۱۳۸۸؛ کدخدایی و طحان نظیف، ۱۳۹۵؛ محدر، ۱۳۹۶؛ مدامی و ملایری، ۱۳۹۷؛ معرفی محمدی، ۱۳۹۸؛ فصیحی و رضاپور، ۱۳۹۲؛ رحمتی و حیدریان، ۱۳۹۱؛ جوادی، ۱۳۷۴) و برخی دیگر ارتباط آن را با موضوعات بنیادی‌تر معرفت‌شناختی بحث کرده‌اند (عاشوری و خسروپناه، ۱۳۹۵؛ پورحسن، ۱۳۹۲). همچنین به نظر می‌رسد که اعتباریات به طور کلی، به عنوان یکی از مبانی انسان‌شناسی (راستیان و دیگران، ۱۳۹۹؛ مصلح، ۱۳۹۲) و نیز فلسفه علوم انسانی (پارسانیا و دیگران، ۱۳۹۳؛ میرنصیری و ساجدی، ۱۳۹۶) و به طور خاص علوم اجتماعی (امیدی، ۱۳۹۲؛ آقاجانی، ۱۳۹۳؛ بوذری‌نژاد، ۱۳۹۱) مورد توجه قرار گرفته است.

یکی از حوزه‌های مورد توجه اندیشمندان علوم انسانی که پرداختن به آن منوط به ارائه پاسخی به پرسش‌های فلسفی است، «اجتماع» است. علامه در طرح مسئله اعتباریات در مقاله ادراکات اعتباری و رساله اعتباریات، پس از تبیین منشأ شکل‌گیری ادراکات اعتباری به طور کلی، آن را به دو قسم اعتباریات قبل‌الاجتماع و اعتباریات بعدالاجتماع تقسیم کرده و به نحوه توسعه اعتباریات بعد از اجتماع پرداخته است. ایشان در ادامه به بررسی برخی مقولات اجتماعی، نظیر ملک، کلام (زبان)، ریاست و مرتوسیت، امر و نهی و جزاء و مزد که از نظر ایشان ریشه سایر اعتبارات بعدالاجتماع

هستند، پرداخته است. کار علامه طباطبائی در این قسمت، پاسخی بالقوه به برخی پرسش‌های اصلی در یکی از حوزه‌های جدید متافیزیک کاربردی^۱ تحت عنوان «وجودشناسی اجتماعی»^۲ است.

وجودشناسی اجتماعی عبارت است از مطالعه ماهیت و ویژگی‌های جهان اجتماعی. این حوزه با آن دسته از مقولات مختلف عالم که حاصل تعامل اجتماعی هستند -از جنبه متافیزیکی- سروکار دارد. منظور از مقولات اجتماعی، همان گروه‌های اجتماعی و سایر پدیده‌های اجتماعی نظیر پول، شرکت‌ها، مؤسسات، ملکیت، طبقات اجتماعی، نژادها، جنسیت، زبان و قانون از جمله امور مورد بررسی وجودشناسی اجتماعی هستند (Epstein, 2018). وجودشناسی اجتماعی علاوه بر بررسی امور اجتماعی، به پرسش‌های بنیادی‌تر درباره ماهیت جهان اجتماعی می‌پردازد. یک دسته از این پرسش‌ها مربوط به اجزاء مقوم مقولات اجتماعی هستند. دسته دیگری از پرسش‌ها به این می‌پردازند که مقولات اجتماعی چگونه برپا می‌شوند؟ به وسیله نگرش‌ها یا به وسیله زبان و یا...؟ (Ibid.).

۲. زمینه‌های تاریخی وجودشناسی اجتماعی

اگرچه واژه «وجودشناسی اجتماعی» در سال‌های اخیر رواج پیدا کرده، اما ماهیت امر اجتماعی از دوران یونان باستان مورد سؤال بوده است. پرسش‌های قدما در باب ماهیت مقولات اجتماعی همچنان به قوت خود باقی‌اند. یکی از پرسش‌ها این است که کدام یک از ویژگی‌های عالم، محصول انسان‌ها یا اجتماع است و کدام یک محصول طبیعت است؟ منظور از موجود اجتماعی چیست؟ به همین سان، یکی از موضوعات مورد توجه سوفیست‌ها در یونان باستان عبارت بود از تضاد میان طبیعت (phusis) و عادات، قوانین، یا قرارداد (nomos) (Ibid.).

پیش از دوره معاصر، فلاسفه مطالب بسیاری در خصوص قراردادها، معاهدات، عادات، قوانین، سنت‌ها و امور مشابه نوشته‌اند، بی‌آنکه به جدا کردن آن‌ها از یکدیگر

1. Applied metaphysics.
2. Social ontology.

به طور ویژه توجه کنند. در دوره جدید، این نظریه‌ها به شکل چشمگیری گسترش یافته، مقولات اجتماعی متنوعی مورد بررسی قرار گرفتند. از جمله رویکردهایی که در دوره جدید اروپایی مطرح شدند، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: مقولات اجتماعی به عنوان محصولات قراردادها (هابز، ۱۳۹۶: ۱۶۳-۱۶۴)؛ مقولات اجتماعی به عنوان امور محصول توافق (هیوم، ۱۳۹۷: ۴۶۴)؛ مقولات اجتماعی به عنوان امور مخلوق خدا و طبیعت (لاک، ۱۳۸۷: ۱۳۶)، مقولات اجتماعی به عنوان محصولات ذهن خود افراد (Locke, 1823: 83). برخی فیلسوفان دوره روشنگری مدعی بودند که نظام اجتماعی از مجموع تعامل افراد با یکدیگر حاصل می‌شود، هرچند این افراد طرح قلبی برای این نظام نداشته باشند. از نظر جان استوارت میل، اجتماع مجموع اذهان بشری است و موضوع علوم اجتماعی عبارت است از استخراج قوانین حاکم بر این مجموعه‌ها (Mill, 1843: 1115). با این همه، رویکرد وی به مقولات اجتماعی «روان‌شناختی» است؛ وی مقولات اجتماعی را منحصرأ بر ساخته از حالات روان‌شناختی افراد می‌داند. علامه طباطبایی تعبیر مشابهی در خصوص جامعه دارد. ایشان در *اصول فلسفه*، جامعه را «فکر واحد متراکم» می‌داند (طباطبایی، بی‌تا: ۲۱۳). با این همه در خصوص نحوه ساخته شدن این «فکر واحد متراکم»، دیدگاه متفاوتی از میل دارد.

در راستای نگرش‌های فوق، پژوهشگران حوزه وجودشناسی اجتماعی، به تفکیک این حوزه به دو حوزه پژوهشی متفاوت دست زده‌اند. یک حوزه پژوهشی درباره اجزاء مقوم مقولات اجتماعی است و پژوهش دوم، تحلیل منابع یا علل متافیزیکی انواع یا مقولات اجتماعی است. اما پیش از ورود به دو حوزه پژوهشی وجودشناسی اجتماعی، لازم است به طور خلاصه دیدگاه علامه در باب اعتباریات را مورد ملاحظه قرار دهیم تا بتوانیم پرسش‌های جدید وجودشناسی اجتماعی را به نظریه علامه در باب اعتباریات عرضه کنیم.

۳. اعتباریات

همچنان که گفته شد، دیدگاه علامه در خصوص وجودشناسی اجتماعی را می‌توان ذیل مبحث متافیزیکی و معرفت‌شناختی «اعتباریات» جست‌وجو کرد. سیر بحث

ایشان در اصول، با بررسی استعاره در متون ادبی آغاز می‌شود. ایشان می‌گویند زمانی که شاعر مثلاً محبوب خود را «گل» یا شخص جنگجو را «شیر» می‌خواند، حد (تعریف/ماهیت) «گل» یا «شیر» را به انسان نسبت می‌دهد. از این رو، استعاره نوعی «دروغ» است، اما جای نگرانی نیست، چون این دروغ، دروغ واقعی نیست؛ زیرا دروغ واقعی اثری ندارد، اما دروغ شاعرانه (استعاره) آثار واقعی دارد (همان: ۲۸۵). وی در رسائل می‌گوید که این‌ها یک سری «امور غیر حقیقی هستند که آثار حقیقی دارند و خودشان هم برآمده از امور حقیقی‌اند» (همو، ۱۳۶۲: ۱۲۴). اما منظور از آثار دروغ غیر واقعی چیست؟ و مگر دروغ واقعی آثار واقعی ندارد؟

پاسخ علامه به پرسش نخست این است که اثر دروغ غیر واقعی عبارت است از «برانگیختن احساسات انسان به سمت انجام فعل» (همان). اما باز هم می‌توان پرسید که گاهی و چه بسا اغلب اوقات، دروغ واقعی هم با انگیزه تهییج احساسات مخاطب به کار می‌رود؛ مثلاً کسی برای تهییج احساسات انتقام‌جویی در فردی دیگر نسبت به شخص سوم (الف) به دروغ بگوید: الف بعد از تصادف با ب، او را عمدتاً زیر گرفته است. شاید بتوان گفت که وجه اختلاف دروغ واقعی با دروغ غیر واقعی این است که در دروغ غیر واقعی (استعاره)، نوعی علاقه بین مشبه و مشبه‌به وجود دارد که در دروغ واقعی چنین علاقه‌ای وجود ندارد. نیز شاید بگوییم که دروغ غیر واقعی در متن و زمینه‌ای تحقق می‌یابد که شنونده یا خواننده از دروغ بودن آن آگاه است.

اما علامه نه به این «علاقه» و نه آن «زمینه» اشاره نمی‌کند، بلکه به جای آن‌ها، ویژگی دیگری برای چنین گزاره‌هایی برمی‌شمارد و آن اینکه ظرف این گزاره‌ها - مثلاً انسانی که حد شیر به او داده شده، نه عالم خارج، بلکه ظرف تخیل و توهم است (همو، بی‌تا: ۲۹۶). از این رو، دروغ غیر واقعی (استعاره) در ظرف تخیل و توهم دروغ نیست، بلکه صادق است. پس در مثال فوق، شاعر انسان خاصی را «شیر» فرض و «اعتبار می‌کند»؛ اما مصداق این شیر در ظرف عالم خارج نیست، بلکه در ظرف تخیل است و در آنجا مطابق دارد.

در *نهایة الحکمه* ایشان صریحاً از تعبیر «استعاره» در خصوص اعتباریات استفاده می‌کند؛ به این صورت که اعتباریات را استعاره «به کارگیری مفاهیم نفس‌الامری

حقیقی با حدودشان در مورد اعمالی که برای دستیابی به غایات حیوانی انجام می‌گیرند»، می‌داند؛ همان طور که مفهوم «ریاست» در جامعه، جایگاهی است که -همچون رأس (سر) برای بدن- به تدبیر امور و هدایت اعضا می‌پردازد (همو، ۱۴۰۶: ۲۵۹).

تعبیر دیگر علامه در اصول برای چنین گزاره‌هایی، «معانی وهمی» است که «آثار واقعی دارند» و منظور از آثار واقعی این است که موجب تحریک احساسات انسان و خواست چیزی توسط او می‌شوند (همو، بی‌تا: ۲۸۸). در مثال فوق، «شیر دانستن یک شخص» موجب تحریک احساسات در شنونده / گوینده و میل به جنگ و رشادت در او می‌شود. هرچند در ادامه، گاهی علامه «خود این ادراکات را ناشی از عوامل احساسی در انسان» می‌داند، و اینجا نخستین چیزی که به ذهن خطور می‌کند این است که آیا در جریان حصول این اعتباریات، «دور» رخ می‌دهد؟ شاید مراد علامه از این عبارت را بتوان این دانست که همواره اعتباریات، متوجه یک «خواست» توسط انسان هستند و چنین نیست که چیزی در عالم خارج را بازنمایی کنند. از این رو، این ادراکات ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند (همان: ۲۹۰). به عبارت دیگر، این ادراکات از آن رو «ساخته» می‌شوند که انسان به واسطه آن‌ها به سمت چیزی که متعلق احساسات اوست، حرکت کند و آن را به دست آورد؛ لذا درباره «هست»‌ها چیزی به ما نمی‌گویند و نمی‌توانند مقدمه قیاس برهانی قرار گیرند.

ایشان در *نهایة الحکمه* نیز تصریح می‌کند قیاسی که بر اساس چنین حقایقی تألیف گردد، جدل است؛ چرا که جدل متشکل از مشهورات و مسلمات است که دارای آثار خاصی بر حسب غایت و هدف جدل‌کننده می‌باشند (همو، ۱۴۰۶: ۲۵۹).

۳-۱. منشأ مابعدالطبیعی اعتباریات

در ادامه، علامه به توضیح بیشتر در خصوص منشأ این «احساسات»، «خواست‌ها» و «اقتضائات» که منجر به ادراکات فوق می‌شوند، می‌پردازد. از نظر ایشان، این احساسات برآمده از نیازهای وجودی انسان هستند. نیازهای وجودی انسان در وهله اول، احساسات و خواست‌هایی در انسان ایجاد می‌کنند و همچنان که گفته شد، این احساسات موجب پدید آمدن ادراکات و افکاری در انسان می‌شوند که غایتشان رفع

احتیاجاتِ وجودی انسان است (همو، بی‌تا: ۲۹۰). این نیازها از نظر علامه، همان خواص و آثار طبیعی و تکوینی هستند که به واسطه احساسات و سپس ادراکات فوق، ظهور پیدا می‌کنند (همان: ۳۰۱). ایشان در رسائل تصریح می‌کند که «انسان طبیعتاً نیازمند علم و ادراکی غیر حقیقی است که اراده‌اش را کامل می‌کند و به واسطه آن اراده، کمال حقیقی خویش را به دست می‌آورد» (همو، ۱۳۶۲: ۱۲۷).

علامه در ادامه به ریشه مابعدالطبیعی این نیازها اشاره می‌کند و می‌گوید که اگرچه این نیازهای وجودی و آثار تکوینی همان «کمالات ثانیه» هستند، با این همه، چنین نیست که در تمام موجودات، راه رسیدن به کمالات ثانیه از طریق این ادراکات اعتباری باشد، بلکه این ویژگی منحصر به فاعل‌های علمی است (همان).

فاعل‌های علمی نظیر انسان و برخی موجودات زنده، به افعال خود و ماده‌ای که فعل را با آن انجام می‌دهند، علم دارند (همان؛ همو، بی‌تا: ۳۰۳). به عبارت دیگر، فاعل‌های علمی که کار خود را با ماده انجام می‌دهند - و نه مجردات محض که افعالشان بدون نیاز به ماده است -، قبل از انجام فعل، به غایت افعال و ماده‌ای که فعل خود را با آن انجام می‌دهند، علم دارند. انسان به عنوان یک فاعل علمی، انجام دادن افعال قوای خود را «دوست دارد» و می‌خواهد و در مقابل، امور ناسازگار با افعال خود را نمی‌خواهد (همو، بی‌تا: ۳۰۵-۳۰۶).

۲-۳. نقطه شروع و نحوه گسترش اعتباریات

پرسش بعدی این است که این ادراکات اعتباری از کجا آغاز می‌شود و چه رابطه‌ای بین ادراکات اعتباری وجود دارد؟ علامه تصریح می‌کند که نخستین اعتباری که میان قوای انسان و عمل قوه واسطه می‌شود، اعتباری است که با مفاهیمی چون «باید»، «ضرورت» و «لزوم» بیان می‌گردد. اما این، همان معنا از «ضرورت» که یک امر عینی و خارجی است، نیست. ضرورت خارجی با ضرورت اعتباری متفاوت است. از نظر علامه، اتفاقی که می‌افتد این است که انسان معنای ضرورت خارجی را که در اصل میان علت و معلول قرار دارد، برداشته و میان خودش و صورت علمی احساسی (یعنی آنچه می‌خواهد) می‌گذارد (همان: ۳۰۹-۳۱۰). به عبارت دیگر، «ضرورت» از میان

قوه فعاله و اثر آن برداشته می‌شود و میان انسان و مثلاً سیری (خواهان و خواسته) گذاشته می‌شود. از نظر علامه، این معنا از ضرورت، نخستین اعتبار است. در مثال فوق، چنین است که با این فکر، سیری اعتباراً صفت «وجوب» و «لزوم» پیدا می‌کند (همان: ۳۱۲).

در ادامه، چون سیری بدون فعل «خوردن» ممکن نیست، فعل خوردن هم ضرورت می‌گیرد و از طرفی چون فعل بدون ماده انجام نمی‌شود، ماده نیز که در مثالمان همان غذاست، اعتباراً به صفت ضرورت متصف می‌شود. بار دیگر فعل خوردن را در نظر بگیرید. ما «سیری» را می‌خواهیم، از این رو به سیری اعتباراً صفت وجوب می‌دهیم. سپس می‌بینیم که سیری بدون غذا خوردن و غذا خوردن بدون جویدن و... ممکن نیست. از این رو، صفت وجوب را به همه آن حرکات و موارد نسبت می‌دهیم و از اینجا، دایره اعتباریات به این صورت گسترش می‌یابد (همان: ۱۳۶۲، ۱۳۰).

با توجه به توضیحات فوق، علامه افکاری را که لازمه قوای انسان و هر موجود زنده دیگر است، «اعتباریات بالمعنی الاخص» یا «اعتباریات عملی» می‌نامد (همو، بی‌تا: ۳۱۳). ایشان در ادامه با تقسیم اعتباریات به اعتباریات عمومی و خصوصی، و برشمردن مصادیق آن‌ها، دامنه اعتباریات را توسعه می‌دهد. یک دسته از اعتباریات، عمومی و ثابت که «لازمه نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی نوع» هستند؛ نظیر اراده و کراهت مطلق، حب و بغض مطلق و اعتبار متابعت علم (بازنمایی صورت‌های ذهنی از اشیاء خارجی) و نهایتاً اعتبار اجتماع و اختصاص. در مقابل، اعتباریات خصوصی قرار دارند که تابع احساسات و گرایش‌های خاص و متغیر افراد هستند و لذا این اعتباریات متغیرند؛ نظیر زشتی و زیبایی‌های خاص و شکل‌های مختلف اجتماعات (همان).

۳-۳. استخدام و اجتماع

علامه اجتماع امروزی را حاصل تجمع و روی هم چیده شدن تدریجی معلومات اعتباری می‌داند؛ یعنی افکاری که توسط ما ساخته و واسطه می‌شوند تا ما به انجام افعالی که نیازهای وجودیمان را تأمین می‌کنند، نزدیک شویم. این ویژگی اجتماع -یعنی محصول اعتباریات انبوه بودن- این امکان را به ارمغان می‌آورد که به سرچشمه

اصلی اجتماع نزدیک شویم. از نظر علامه، با جستجوی اجتماعات و افکار اجتماعی ملت‌های ابتدایی که اجتماعات و افکاری نسبتاً ساده دارند و نیز اجتماعات سایر موجودات زنده می‌توانیم معلوماتی راجع به اجتماع به دست آوریم (همان: ۳۱۴).

ایشان معتقد است که هر پدیدهٔ مادی برای بقای خود از عالم خارج استفاده می‌کند. اگرچه مشخص نیست که موجودات غیر زنده، چگونه برای بقای خود از عالم خارج استفاده می‌کنند، اما ایشان تصریح می‌کند که این ویژگی در موجودات زنده روشن [تر] است، و به نظر می‌رسد که مراد ایشان، میل درونی هر موجود مادی به کمالات ثانیه‌اش باشد (همان: ۳۱۹). علامه این ویژگی را یک اصل در تمام موجودات مادی به ویژه موجودات زنده می‌داند و آن را «اصل استخدام» می‌نامد. در مرحله بعد، همین اصل استخدام، زمانی که بین افراد یک نوع - مثلاً دو فرد انسان - حاکم شود، اجتماع شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، «در اثر پیدایش توافق دو استخدام از دو طرف مقابل، اجتماع شکل می‌گیرد» (همان).

اگرچه علامه در اصول صراحتاً اجتماع را حاصل دست کم دو اعتبار استخدام می‌داند، بیان ایشان در رسائل کمی متفاوت است و از «یک اعتبار قائم به طرفین» سخن می‌گوید که موجب حصول کمالی می‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۳۲). به عبارت دیگر، ما یک اعتبار داریم که این اعتبار واحد، متکی به دو یا بیش از دو نفر است. اما در اصول ما دو اعتبار استخدام یا بیشتر داریم که در صورت توافق این استخدام‌ها، اجتماع شکل می‌گیرد.

نهایتاً ایشان معتقد است که طبیعت مستقیماً انسان را به چنین اندیشه‌ای رهبری نمی‌کند (همو، بی‌تا: ۳۲۱-۳۲۲). به عبارت دیگر، چنین نیست که تشکیل جامعه، یک اتفاق خودبه‌خودی و برآمده از طبیعت بدون فکر باشد و برپا شدن مفاهیم اجتماعی، نیازمند امری ورای طبیعت صرف است. آیا نتیجه این سخن، آن است که ما هر جا اجتماعی دیدیم، لزوماً افراد آن اجتماع، اعتبار استخدام یکدیگر را در ذهن داشته‌اند؟ پاسخ منفی است. علامه تصریح می‌کند که چنین نیست که انسان در ارتباط با «هر موجودی»، اولاً بالفعل به دنبال استخدام دیگری و سود خود باشد و ثانیاً در مورد «هموعان خود» به دنبال اجتماع باشد و استخدام را تبدیل به استفاده اشتراکی کند؛

بلکه ایشان میان دو نوع اعتبار و اندیشه استخدام تمایز قائل می‌شود.

ایشان تصریح می‌کند که حب ذات گاهی باعث می‌شود که انسان ممنوع خود را که همانند خود می‌بیند نیز دوست داشته باشد. همین عامل موجب می‌شود که به ممنوعان خود نزدیکی و گرایش پیدا کند و نوعی اجتماع را تشکیل دهد. البته در ادامه تصریح می‌کند که همین نوع تقارب و اجتماع هم یک نوع استخدام و استفاده ناشی از غریزه میل به خود است. اما در مرحله بعد، انسان اگر راهی برای استفاده‌های دیگر از ممنوعان خود پیدا نماید، آن را طی خواهد کرد. چون غریزه در همه هست، اجتماع تشکیل می‌شود و مراد علامه از اجتماع، همین اجتماع تعاونی است که وارد مرحله استخدام آگاهانه شده و احتیاجات افراد توسط یکدیگر تأمین می‌شود (همان: ۳۲۲). به عبارت دیگر، ما یک «استخدام ناآگاهانه» داریم و یک «استخدام آگاهانه». در استخدام آگاهانه، انگیزه آگاهانه برای شکل بخشیدن به اجتماع برای رسیدن به منافع جمع وجود دارد.

نظریه علامه در خصوص وجودشناسی اجتماعی هنوز چندان روشن نیست و یک مرحله تا رسیدن به وجودشناسی اجتماعی علامه باقی مانده است و آن اینکه بینیم از سخنان علامه، چه پاسخی برای پرسش‌های اصلی وجودشناسی اجتماعی قابل استنباط است؟ در بخش بعد، تلاش می‌کنیم با بررسی پرسش‌های اصلی وجودشناسی اجتماعی در مورد ساختار مقولات اجتماعی و مقایسه مهم‌ترین پاسخ‌ها با آراء علامه، به تقریری از وجودشناسی اجتماعی علامه دست یابیم.

۴. دو رویکرد اصلی در پژوهش در باب ساختار مقولات اجتماعی

همچنان که گفته شد، یکی از پرسش‌های اصلی در وجودشناسی اجتماعی این است که مقولات اجتماعی چگونه ساخته شده‌اند. این پرسش را به دو نحوه می‌توان مطرح کرد: نخست اینکه اجزاء^۱ تشکیل دهنده مقولات اجتماعی چیست؟ و دوم اینکه مقولات اجتماعی توسط چه عاملی برپا می‌شوند^۲؟

1. Building blocks.
2. Set up.

۱-۴. اجزاء سازنده اجتماع

از نظر علامه، اجزاء سازنده جهان اجتماعی چیست؟ پیش از پاسخ به این پرسش باید دانست که نظریه‌های ناظر به این پرسش، در دو دسته کلی قرار می‌گیرند: اجزاء سازنده اجتماعی و اجزاء سازنده غیر اجتماعی. در واقع، این تقسیم‌بندی از این پرسش ناشی می‌گردد که آیا مقولات اجتماعی، قابل تحویل به اجزاء غیر اجتماعی هستند یا نه؟ در صورتی که پاسخ مثبت باشد، آیا می‌توان قوانین شناخته‌شده در مورد مقولات غیر اجتماعی را در مورد مقولات اجتماعی هم به کار برد؟ از جمله نظریه‌هایی که قائل به اجزاء سازنده غیر اجتماعی هستند می‌توان به روان‌شناخت‌گرایی درون‌گرایانه اشاره کرد که مقولات اجتماعی را قابل فروگاهی به حالات ذهنی افراد می‌داند. در مقابل، روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه جزء آن دسته از نظریاتی است که مقولات اجتماعی را صرفاً قابل فروگاهی به اجزاء سازنده اجتماعی می‌داند؛ به این صورت که معتقد است حالات ذهنی تشکیل‌دهنده مقولات اجتماعی، خودشان وابسته به واقعیت‌های خارجی اجتماعی هستند. در ادامه به تفصیل به شرح این نظریات و مقایسه آن با آراء علامه خواهیم پرداخت.

۱-۴-۱. اجزاء سازنده غیر اجتماعی

بسیاری از نظریه‌ها، مجموعه‌ای از مقولات غیر اجتماعی را برمی‌شمارند که کاملاً جهان اجتماعی را تعیین می‌بخشند. از این میان، بعضی نظریه‌ها مصرانه مدعی‌اند که مقولات اجتماعی قابل فروگاهی به مجموعه خاصی از مقولات غیر اجتماعی هستند. برخی دیگر، ادعاهای معتدل‌تری دارند، نظیر اینکه مجموعه ویژگی‌های اجتماعی بر مجموعه‌ای از ویژگی‌های غیر اجتماعی به طور جهانی فرآمد^۱ می‌کنند (Epstein, 2018). آیا بر اساس نظر علامه هم مقولات اجتماعی به مقولات غیر اجتماعی قابل فروگاهی یا فرآمد است؟ یک راه برای پاسخ به این پرسش آن است که مهم‌ترین نظریه‌ها در این باب را بررسی کنیم تا دقیقاً روشن شود که منظور از اجزاء سازنده اجتماعی دقیقاً چیست. به همین منظور، با روان‌شناخت‌گرایی و اقسام آن شروع می‌کنیم.

1. Globally supervenes.

۱.۱.۱.۴. روان‌شناخت‌گرایی درون‌گرایانه^۱

روان‌شناخت‌گرایی عبارت است از یک اعتقاد فلسفی که می‌کوشد اصول منطق، متافیزیک و معرفت‌شناسی را به عنوان پدیده‌هایی روان‌شناختی توضیح دهد (Jacquette, 2001: 261). این دیدگاه به شدت توسط کانت، فرگه، هوسرل و دیگران رد شد (Ibid.) و به نظر می‌رسد که علامه نیز چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرد. اما در وجودشناسی اجتماعی، وضعیت کمی متفاوت است. در این حوزه، روان‌شناخت‌گرایی عبارت است از این دیدگاه که واقعیات اجتماعی منحصراً از وضعیت‌های روان‌شناختی^۲ افراد تشکیل می‌شوند (Epstein, 2018). این دیدگاه نخستین بار توسط میل مطرح شد (Ibid.). کارل پوپر نیز زمانی که بحث در مورد اوتولوژی باشد، پیرو این نظر است (پوپر، ۱۳۸۰: ۸۷۲-۸۷۳).

پوپر در کتاب *جامعه باز و دشمنان آن* می‌گوید:

«مدعای محوری اصالت روان‌شناسی [روان‌شناخت‌گرایی] می‌گوید چون جامعه محصول کنش و واکنش روانی افراد با یکدیگر است، قوانین اجتماعی باید نهایتاً به قوانین روانی قابل تحویل باشند و برگردند؛ زیرا رویدادها و قراردادهای در حیات اجتماعی، ناگزیر باید پیامد انگیزه‌های روانی افراد بشر باشند» (همان: ۸۷۱).

روان‌شناخت‌گرایی ادعایی در حوزه وجودشناسی است. البته این دیدگاه با این باور که حالات روان‌شناختی را معلول عوامل غیر روان‌شناختی بدانیم نیز سازگار است. تصور یک فرد راجع به اینکه باد می‌وزد، تا حدی معلول وزش باد است. اما طبق نظر درون‌گرایان،^۳ حالات روان‌شناختی، مربوط به مغز یا سایر حالات درونی هستند و متضمن خود باد نیستند. طبق روان‌شناخت‌گرایی، جهان اجتماعی منحصراً توسط حالات روان‌شناختی تعیین می‌یابد. در مقابل، برون‌گرایان معتقدند که حالات ذهنی به لحاظ وجودشناختی مبتنی بر واقعیتهای عالم خارج‌اند (Epstein, 2018).

دیدگاه علامه در خصوص مقولات اجتماعی - به ویژه خود اجتماع - از چند جهت با

1. Internalist psychologism.
2. Mental states.
3. Internalists.

روان‌شناخت‌گرایی درون‌گرایانه قابل‌مقایسه است. نخست اینکه وی همچون روان‌شناخت‌گرایان درون‌گرایانه، اجزاء سازنده مقولات اجتماعی را غیر اجتماعی می‌داند. وی در *المیزان* بر یک رابطه حقیقی بین فرد و جامعه تأکید می‌کند که این رابطه خواه ناخواه به وجود و کینوتی غیر از وجود افراد منجر می‌شود. ایشان این وجود جدید را «کینونت در مجتمع» می‌خواند، که مطابق قوت و ضعف و وسعت و ضیق است که افراد در وجود و قوایشان و در خواص و آثارشان دارند. «در نتیجه غیر از وجود تک‌تک افراد که فرضاً ده میلیون نفرند، یک وجود دیگری پیدا می‌شود به نام مجتمع، و غیر از خواص و آثاری که تک‌تک افراد دارند، خواص و آثار دیگر و از همه قوی‌تر پیدا می‌شود به نام «آثار اجتماع»» (طباطبائی، ۱۳۶۳: ۱۵۲/۴).

اما زمانی که علامه از فرد سخن می‌گوید، مرادش نوع خاصی از ادراکات فردی است. از نگاه علامه، مقولات اجتماعی و اصل جامعه، متشکل از «ادراکات اعتباری» هستند. به عبارت دیگر، جامعه «فکر واحد متراکم» است. از آنجا که مراد از حالات ذهنی، «افکار، باورها، خواست‌ها، ادراکات حسی و تصاویر هستند» (Pitt, 2020)، در این صورت شاید بتوانیم علامه را در این گروه جای دهیم.

اکنون پرسش این است که اگر نظریه علامه درباره اجزاء تشکیل‌دهنده مقولات اجتماعی را طبق «روان‌شناخت‌گرایی» تفسیر کنیم، کدام یک از دو نسخه اصلی روان‌شناخت‌گرایی، یعنی درون‌گرایی و برون‌گرایی، سازگارتر خواهد بود. به طور کلی، دیدگاه علامه در خصوص ادراک را می‌توان برون‌گرایانه و درون‌گرایانه تفسیر کرد؛ برای مثال، در ادراک حسی، هم می‌توان سخنان علامه را با رئالیسم غیر مستقیم و هم با رئالیسم مستقیم تفسیر نمود، که رئالیسم مستقیم با برون‌گرایی معرفت‌شناختی سازگارتر است. اما در خصوص ادراکات اعتباری چطور؟ علامه در *اصول* تصریح می‌کند که ادراکات اعتباری، مطابقی در خارج ندارند، بلکه مطابقشان ظرف تخیل و توهم است. ظرف تخیل و توهم از نگاه علامه در *اصول*، همان ذهن است. اما ایشان در *نهایه ظرف خیال* را عالم خارج می‌داند که در قسمت مربوط به روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه به آن خواهیم پرداخت (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۲: ۱۱).

چالش دیگری هم پیش روی ما قرار دارد و آن اینکه جامعه یا گروه، تنها بخشی از

مقولات اجتماعی هستند. در مورد سایر مقولات اجتماعی، علامه از اجزاء تشکیل دهنده غیر اجتماعی سخن نگفته است. از این رو، این پرسش همچنان مطرح است که آیا می‌توان تعبیر «فکر واحد متراکم» را به سایر مقولات اجتماعی، که متکی به اصل اجتماع هستند، نظیر پول، ورزش، عزاداری و...، اما علامه از تعبیر «فکر واحد متراکم» در مورد آن‌ها استفاده نکرده هم تعمیم داد؟

همچنان که در قسمت اول گفته شد، ایشان اجتماع امروزی را حاصل تجمع و روی هم چیده شدن تدریجی معلومات اعتباری می‌داند. اما این نکته نیز وجود دارد که ایشان «اعتباریات پس از اجتماع» را از «اعتباریات قبل از اجتماع» تفکیک می‌کند یا اعتبار اجتماع را از اعتباریات ثابت، ولی شکل‌های مختلف اجتماع را از اعتباریات متغیر می‌داند (طباطبایی، بی‌تا: ۳۱۴-۳۱۵). آیا این تفکیک علامه، یک تفکیک ذاتی و جوهری است؟ تلاش برای پاسخ به این پرسش، ما را به مجموعه دیگری از نظریه‌ها در پاسخ به پرسش از اجزاء سازنده مقولات اجتماعی رهنمون می‌کند؛ نظریه‌هایی که اجزاء سازنده مقولات اجتماعی را ذاتاً اجتماعی می‌دانند.

۲-۱-۴. اجزاء سازنده اجتماعی

بسیاری از نظریه‌پردازان وجودشناسی اجتماعی، رویکردهای مورد بحث پیشین را رد می‌کنند. آن‌ها معتقدند که جستجوی اجزاء سازنده غیر اجتماعی برای جهان اجتماعی بی‌ثمر است. با این همه، این بدان معنا نیست که آن‌ها تحلیل امر اجتماعی را کلاً کنار می‌گذارند. بلکه می‌کوشند خاستگاه امر اجتماعی را با تکیه بر سایر اجزاء اجتماعی روشن کنند (Epstein, 2018).

همچنان که گفته شد، علامه اعتبارات را به دو دسته اعتبارات قبل از اجتماع و اعتبارات بعد از اجتماع تقسیم می‌کند. این تقسیم در کنار تحلیل علامه از مقولات اجتماعی در قالب مقولات اجتماعی دیگر، ممکن است این تصور را ایجاد کند که از نظر ایشان، مقولات اجتماعی منحصراً اجزاء تشکیل دهنده اجتماعی دارند. با این همه، عبارات علامه صراحتاً «اعتبار اجتماع» را نوعی «اعتبار استخدام» می‌داند که به نوبه خود یک فکر است، و اگر این یک حالت ذهنی باشد، امر غیر اجتماعی است. فکر

استخدام در راستای تأمین احتياجات وجودی، زمانی که شامل انسان‌های دیگر باشد، «اعتبار اجتماع» شکل می‌گیرد. درباره نحوه شکل‌گیری و برپا شدن اجتماع در قسمت «۲-۴» سخن خواهیم گفت و اینجا صرفاً درباره اجزاء تشکیل‌دهنده اجتماع بحث می‌کنیم. اجزاء تشکیل‌دهنده اجتماع، «ادراکات اعتباری» هستند و به نظر می‌رسد که بین اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع، تفاوت جوهری وجود نداشته باشد؛ چرا که اعتباریات پس از اجتماع، خودشان ریشه در اعتبار استخدام دارند که از نظر علامه جزء اعتباریات ماقبل اجتماع است (طباطبایی، بی‌تا: ۳۱۶). علاوه بر این، یکی از انتقادات اصلی نسبت به «اجزاء سازنده اجتماعی» که می‌کشند تحلیل کاملی از مقولات اجتماعی در قالب اجزاء اجتماعی دیگر ارائه دهند، این است که آیا منجر به دور می‌شوند یا نه؟ (Epstein, 2018). از این رو، بررسی نظریه‌هایی که به اجزاء سازنده اجتماعی قائل‌اند، به صورت جداگانه می‌تواند به روشن‌تر شدن زوایای احتمالی سخن علامه بینجامد.

۱-۲-۱-۴. روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه

همچنان که گفته شد، یکی دیگر از انواع روان‌شناخت‌گرایی، قائل به رویکرد برون‌گرایانه به حالات ذهنی است. برون‌گرایی عبارت از این دیدگاه است که حالات ذهنی به لحاظ وجودی، برآمده از واقعیات عالم خارج هستند؛ از باب مثال، این نظریه معتقد است که محتوای مفهوم آب برای یک فرد، تا حدی وابسته به ساختار واقعی نمونه‌های آب در محیط زندگی فرد مذکور است و به همین سان، محتوای تصور فرد از اجتماع تا حدی وابسته به پدیده خارجی موسوم به اجتماع است.

این نسخه از روان‌شناخت‌گرایی، امر اجتماعی را تماماً تعیین‌یافته از حالات ذهنی برون‌گرایانه^۱ می‌داند. یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه، پتیت است. وی می‌گوید که نظیر روان‌شناخت‌گرایی درون‌گرایانه، مقولات اجتماعی تماماً از حالات ذهنی تعیین یافته‌اند. ولی همین حالات ذهنی تا حدی متشکل از امور خارجی هستند (Pettit, 1993: 117).

1. Externalist mental states.

همچنان که در قسمت روان‌شناخت‌گرایی درون‌گرایانه گفته شد، علامه در اصول قائل به نوعی درون‌گرایی است؛ چرا که از نظر ایشان، مقولات اجتماعی مطابقشان در ظرف تخیل و توهم است که در ذهن است. اما در *نهایه* درباره ادراک حسی و خیالی به گونه متفاوتی سخن می‌گوید و معتقد است که نه تنها ادراک حسی، بلکه ادراک خیالی هم حاصل علم حضوری و مستقیم است؛ به این نحو که صورت‌های حسی و خیالی هر دو قائم به خود هستند و نه قائم به نفس (طباطبایی، ۱۴۰۶: ۲۹۶-۲۹۷). در این صورت، اگر مطابق «ادراکات اعتباری»، ظرف تخیل و توهم باشد، و صورت خیالی امری قائم به خود و نه قائم به نفس باشد، شاید بتوان دیدگاه علامه در *نهایه* درباره ادراکات حسی و خیالی را منجر به نوعی روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه دانست.

از طرف دیگر، علامه در اصول تصریح می‌کند که هر یک از معانی اعتباری، روی حقیقتی استوار است؛ یعنی هر حد وهمی و خیالی را که به مصداقی خارجی تطبیق می‌دهیم، مصداق دیگری در عالم خارج دارد که از آنجا گرفته شده است (همو، بی‌تا: ۲۸۸-۲۸۷). در مثال استعاره شیر، وقتی حد انسانی را شیر قرار می‌دهیم، یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر مختص اوست. اما به نظر می‌رسد که این نکته، خارج از بحث فعلی است. به عبارت دیگر، اینکه پشت هر اعتباری یک حقیقتی وجود دارد، آن حقیقت رابطه تولیدی با آن اعتبار ندارد؛ برای مثال در خصوص رابطه رأس و ریاست جامعه، مفهوم رأس به خودی خود و بما هو رأس، یک مفهوم اجتماعی نیست. در اثر فعالیت قوه خیال است که ما شخص الف را رأس اعتبار می‌کنیم. از اینجا تفاوت روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه با نظر علامه مشخص می‌شود. روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه معتقد است که مفهوم ریاست در ذهن ما، از حقیقت خارجی ریاست که ذاتاً اجتماعی است، وارد ذهن شده و مفهوم ریاست را شکل داده است. از این روست که روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه با اشکال دور مواجه شده است؛ چرا که در غیر این صورت، اشکال دور مطرح نمی‌شد. اگر روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه درست باشد، خاستگاه تعیین جهان اجتماعی را به نوع خاصی از مقولات (تا حدی اجتماعی) تقلیل می‌دهد. با این همه، این نظریه با موانعی مواجه است. از جمله این‌ها اشکال دور است؛ یعنی مقولات اجتماعی وابسته به حالات ذهنی اند و حالات ذهنی از مقولات اجتماعی قوام یافته‌اند (Epstein, 2018).

۴-۲-۱. افراد دارای ماهیت اجتماعی^۱

نوع دیگری از نظریه ذیل اجزاء سازنده اجتماعی وجود دارد که بر اساس آن، مردم یا «خود»ها به نحو اجتماعی قوام یافته‌اند. هوسرل استدلال می‌کند که محتوای تجربه حسی فرد، توسط جامعه افراد آگاه دیگر تعیین می‌یابد. فردیت یک فرد وابسته به بین‌الذهانیت است (Ibid.).

چنین دیدگاهی -درست مانند روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه که در بالا گفته شد- را می‌توان به یک معنا فردگرایانه در نظر گرفت. اگرچه این نظریه مدعی نیست که جهان اجتماعی توسط افراد غیر اجتماعی یا پیشااجتماعی تعیین یافته است، ولی همچنان معتقد است که امر اجتماعی توسط افراد تعیین یافته است. استدلال هوسرل این است که جهان اجتماعی، جامعه‌ای از افرادی است که به نحو بین‌الذهانی قوام یافته‌اند (همان).

بسیاری از دیدگاه‌هایی که «خود» را به نحو اجتماعی قوام یافته می‌دانند، به طور ضمنی «خود» را بر ذهن افراد، آگاهی یا حالات ذهنی‌شان تطبیق می‌دهند. به گفته هگل، خود آگاهی -و لذا وجود خود- به شناخته شدن از دیگران وابسته است (اینوود، ۱۳۹۳: ۶۵).

با این همه، علامه سخنی در خصوص قوام اجتماعی «خود به مثابه حالات ذهنی» ندارد. اما در این زمینه، سایر دیدگاه‌ها بر قوام اجتماعی بدن تمرکز دارند. فوکو قائل به این است که یک نظریه مناسب در خصوص «خود» شامل قوام بدن‌ها به همان اندازه‌ای که شامل قوام حالات ذهنی است، می‌گردد و معتقد است که بدن‌های انسان‌ها تا حد زیادی محصول گفت‌وگو و کاربست قدرت اجتماعی است (فوکو، ۱۳۸۳: ۸۵-۸۶). علامه می‌گوید درست است که ساختمان کالبد انسان با جهاز تغذیه «نسبتاً» اجتماعی مجهز می‌باشد، به این صورت که پستان مادر و دهان کودک به نحوی ساخته شده‌اند که با مکیدن پستان و گرفتن شیر توافق داشته باشند و یا اندام‌های جنسی زن و مرد کاملاً با رابطه جنسی که این امر اجتماعی است، مطابقت دارند و این اندام‌ها و تجهیزات جز

1. Socially constituted individuals.

با اجتماع سر نمی‌گیرند، اما چون این اندام‌ها و تجهیزات دو ویژگی کلی بودن و دائمی بودن را ندارند و نیز انسان بدون واسطه احساسات ادراکی چون شهوت جنسی دست به این روابط نمی‌زند و بعد از مدتی نیز انسان نه نیاز به خوردن شیر از پستان مادر دارد و نه به رابطه جنسی تداوم می‌بخشد، پس در حقیقت، این گونه اجتماع فرع استخدام است و استخدام امری غیر اجتماعی است (طباطبایی، بی‌تا: ۳۲۱-۳۲۲). به عبارت دیگر، حتی اگر بتوان دیدگاه علامه راجع به بدن (طبیعت) را به فردیت انسان تعمیم داد، باز هم از دیدگاه علامه، فردیت انسان را نمی‌توان تعیین دارای ماهیتی اجتماعی دانست؛ ضمن اینکه چنین مباحثی بیشتر به نحوه قوام و برپایی مقولات اجتماعی مربوط‌اند تا اجزای تشکیل دهنده مقولات اجتماعی.

در مجموع می‌توان پاسخ علامه به پرسش از اجزاء تشکیل دهنده مقولات اجتماعی را نزدیک به «روان‌شناخت‌گرایی» دانست. از آنجا که مقولات اجتماعی جزء «ادراکات اعتباری» هستند و ادراکات اعتباری همان افکاری هستند که مطابقشان نه در عالم خارج، بلکه در ظرف تخیل و توهم است، دیدگاه علامه را می‌توان نوعی روان‌شناخت‌گرایی تلقی نمود. اما همچنان که گفته شد، روان‌شناخت‌گرایی دو گونه است؛ روان‌شناخت‌گرایی درون‌گرایانه و روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه. نوع نخست از جمله نظریاتی است که اجزاء تشکیل دهنده اجتماع را غیر اجتماعی می‌داند. تعبیر «کینوتی در مجتمع» در المیزان که کاملاً «غیر از وجود تک‌تک افراد... و یک وجود دیگری» دارد و «غیر از خواص و آثاری که تک‌تک افراد دارند، خواص و آثار دیگر و از همه قوی‌تر... به نام آثار اجتماع» (همو، ۱۳۶۳: ۱۵۲/۴) ایجاد می‌شود و نیز این تعبیر علامه که جامعه، حاصل تجمع و روی هم چیده شدن افکار است، حامی این نتیجه‌گیری است. در مقابل، روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه، اجزاء تشکیل دهنده اجتماع را اجتماعی می‌داند. پس از بررسی روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه به این نتیجه رسیدیم که مقولات اجتماعی اگر در ظرف خیال و وهم وجود داشته باشند، وضعیت بر اساس دیدگاه علامه در اصول و نهاییه کمی متفاوت است.

عمده سخنان علامه در باب مقولات اجتماعی را می‌توان در ذیل پرسش دوم از وجودشناسی اجتماعی طبقه‌بندی کرد؛ یعنی اینکه مقولات اجتماعی چگونه برپا

می‌شوند و عامل تثبیت مقولات اجتماعی چیست؟ لذا در ادامه به بررسی آراء علامه در خصوص نحوه برپا شدن مقولات اجتماعی می‌پردازیم که عمدتاً در کتاب‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم و مقاله «الاعتباریات» از کتاب رسائل سبعه مطرح شده‌اند.

۲-۴. چگونه مقولات و انواع اجتماعی برپا می‌شوند

پژوهش درباره مقومات یا اجزاء جهان اجتماعی، که قبلاً مورد بحث قرار گرفت، حوزه گسترده‌ای است. اما حوزه پژوهش دیگری با مجموعه‌ای از نظریه در وجودشناسی اجتماع ارائه می‌شود؛ یعنی پژوهش درباره اینکه مقولات و انواع اجتماعی چگونه برپا می‌شوند (Epstein, 2018). برای مثال، این واقعیت را در نظر بگیرید که دو نفر در حال بازی فوتبال هستند. اجزاء بازی فوتبال در اینجا دو فرد دارای ادراک و فکر خاصی هستند که بر اساس الگوی خاصی حرکت می‌کنند. اما همچنان می‌توان پرسید که چه چیز باعث می‌شود مقوله بازی فوتبال برپا شود؟ چرا حرکات، چیستی بازی فوتبال را تعیین می‌بخشد و نه جایی که در آن بازی می‌کنند یا برند لباسی که می‌پوشند؟ چه چیزی باعث می‌شود که این بازی فوتبال باشد و نه بسکتبال یا اینکه اساساً ورزش باشد نه تفریح؟

سخنان علامه در خصوص اعتباریات و اعتباریات پس از اجتماع، قبل از هر چیز مربوط به نحوه برپا شدن مفاهیم اجتماعی است. به عبارت دیگر، علامه توضیح می‌دهد که مفاهیم اجتماعی چگونه شکل می‌گیرند، در چه جایگاه وجودشناختی‌ای هستند و چه مطابقی در خارج دارند. همان‌طور که گفته شد، اعتبار اجتماع را حاصل توافق دست‌کم دو اعتبار استخدام می‌داند، یا در رسائل آن را یک اعتبار قائم به طرفین می‌داند.

طبقه بندی‌های مختلفی در این زمینه وجود دارد؛ اما دست‌کم می‌توان نظریه‌های این بخش را در دو دسته کلی قرار داد: نخست نظریه‌هایی که برپایی مقولات اجتماعی را محصول حالات ذهنی هر فرد به تنهایی می‌دانند، و دوم نظریه‌هایی که برپایی مقولات اجتماعی را محصول حالات ذهنی افراد در مقیاس جمع می‌شمارند (Ibid.).

۱-۲-۴. مقولات اجتماعی به عنوان محصول حالات ذهنی هر فرد

بسیاری از سنت‌های فلسفی، این را بررسی می‌کنند که چگونه افراد به صورت ذهنی اشیاء اجتماعی - و اشیاء به صورت کلی‌تر - را ساخته، سازماندهی، طبقه‌بندی یا بازنمایی می‌کنند. برخی دیدگاه‌ها مقولات اجتماعی را مفاهیمی می‌دانند که ذهن افراد برای سازمان بخشیدن به انطباعات ذهنی می‌سازند؛ مثل نظریه «ذوات اسمی» لاک که در مورد مقولات اجتماعی است (لاک، ۱۳۸۷: ۱۳۶). در این نظریه، مقوله اجتماعی بازی فوتبال در یک شخص خاص عبارت است از یک ایده در ذهن او، که از ترکیب‌های انطباعات یا سایر ایده‌های درونی ذهن آن شخص تشکیل شده است (همان).

همچنان که در قسمت اول گفتیم، علامه جامعه را محصول دست کم دو اعتبار می‌داند؛ یعنی برای اینکه مقوله اجتماعی تشکیل شود، نیاز به دو ذهن یا بیشتر هست که اعتبار استخدام را انجام دهند و بعد اعتبار واحد دیگری در اثر این دو اعتبار پدید بیاید که اعتبار اجتماع است. بنابراین در همین ابتدا می‌توان تکلیف این موضوع را تا حدی مشخص کرد و گفت که از نظر ایشان، مقولات اجتماعی محصول حالات ذهنی یک فرد به تنهایی نیست، بلکه محصول حالات ذهنی در مقیاس جمع است. لذا در ادامه صرفاً نظریاتی را بررسی می‌کنیم که مقولات اجتماعی را محصول حالات ذهنی در مقیاس جمع می‌دانند.

۲-۲-۴. مقولات اجتماعی به عنوان محصولات حالات ذهنی در مقیاس جمع

این دسته از نظریه‌ها، به جای اینکه مقولات اجتماعی را محصول ذهن افراد بدانند، معتقدند که آن‌ها محصول اذهان یک اجتماع روی هم رفته‌اند. در ادامه خواهیم دید که احتمالاً دیدگاه علامه در خصوص اعتبارات با این نظریه بیشتر سازگار است. از باب مثال، هیوم استدلال می‌کند که وعده‌ها محصول «قراردادها» هستند. طبق نظر هیوم، ما یک قرارداد داریم از این نوع: لغاتی که طبق یک فرمول خاص ادا می‌شوند، موجب یک تعهد می‌گردد. زمانی که کسی عبارتی از نوع «قول می‌دهم که S» می‌گوید، گوینده متعهد به انجام S می‌گردد. طبق این نظریه، شرایط برای یک عبارت برای اینکه قول محسوب شود، توسط باورها و انتظارات اعضای اجتماع در مقیاس

بزرگ تر رقم می خورد (هیوم، ۱۳۹۷: ۴۶۴-۴۶۵).

نظریه‌ها در این دسته گسترده، رویکردهای مختلفی به نحوه برپا شدن مقولات اجتماعی توسط حالات ذهنی اتخاذ می‌کنند. سؤال اینجاست که آیا سخنان علامه در قالب این رویکردها می‌گنجد یا نه؟ یا به کدامیک از این رویکردها نزدیک‌تر است؟ در این صورت می‌توان چالش‌های پیش روی سخنان علامه در خصوص مقولات اجتماعی و پاسخ آن‌ها را بهتر شناخت. علامه در توضیح نحوه پیدایش اجتماع می‌گوید اصل استخدام، زمانی که بین افراد یک نوع حاکم شود، اجتماع شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، در اثر پیدایش توافق دو استخدام از دو طرف مقابل، «اجتماع» شکل می‌گیرد (طباطبایی، بی‌تا: ۳۲۱-۳۲۲). اما صرف عبارت «پیدایش توافق دو استخدام» شاید فقط نشان دهد که علامه پیدایش مقولات اجتماعی را محصول حالات ذهنی در حالت جمع می‌داند. شاید صریح‌ترین تعبیر علامه که مقولات اجتماعی به عنوان محصول حالات ذهنی در مقیاس جمع از آن قابل استنباط است، عبارت‌هایی از کتاب *رسائل سبعة* است:

«بعد ذلك إذا فرضنا للإنسان بادئ اجتماع مع غيره لبعث الطبيعة إلى تحصيل الواجب غير التام لولا الاجتماع طرء هناك ما يحتاج إليه الاثنان مجتمعين من الاعتبار و كان ذلك أو عمدته أمران... ما يحتاج إليه الكمال من الاعتبار القائم بطرفين فإنتهما إنما بالنسبة إليه سواء أو بالتفات أحدهما مثلاً مؤثر والآخر متأثر» (همو، ۱۳۶۲: ۱۳۱-۱۳۲).

در عبارت فوق، علامه شکل‌گیری اجتماع را نیازمند دست کم دو اعتبار می‌داند که این دو اعتبار فقط در حال اجتماع (مجتمعین) انجام می‌شوند. همچنین می‌گوید وجود اجتماع در گرو کمالی است که از «اعتبار قائم به طرفین» حاصل می‌شود. با وجود این، دقیقاً مشخص نیست که این اعتبار جمعی به لحاظ متافیزیکی در چه قالبی مقتضی مقولات اجتماعی است. آیا افراد جامعه در اعتبار مقولات اجتماعی با یکدیگر توافق^۱ می‌کنند؟ یا آنچه مقولات اجتماعی را برپا می‌کند، یک قرارداد^۲ است؟ یا نگرش‌های جمعی، اجتماع را رقم می‌زنند؟ فرایندی که طی آن، حالات ذهنی در مقیاس جمع مقولات اجتماعی را رقم می‌زند، چیست؟

1. Agreement.
2. Convention.

۱-۲-۲-۴. مقولات اجتماعی برپاشده توسط توافق^۱

بر اساس برخی تئوری‌های تاریخی، توافق منشأ قانون، زبان و دولت است. توافق نقشی در نظریه‌های معاصر در مورد برخی مقولات اجتماعی ایفا می‌کند.

با این همه، دو نکته در خصوص سخن علامه وجود دارد؛ نخست اینکه سخن گفتن علامه از توافق، چقدر با نظریه‌های دیگر که توافق را منشأ برپایی مقولات اجتماعی می‌دانند، سازگار است. علامه در مورد نحوه شکل‌گیری «اصل اجتماع»، از «توافق دو استخدام» سخن می‌گوید. آیا سایر مقولات اجتماعی هم ذیل این تئوری قرار می‌گیرند؛ مثلاً آیا می‌توان در مورد «مجلس عروسی» هم این تئوری را تسری داد؟ نکته بعدی این است که این «توافق» بر اساس دیدگاه علامه، تا چه اندازه منبع متمایزیکی برای برپایی مقولات اجتماعی محسوب می‌شود؟

یکی از مشکلات نظریات مبتنی بر توافق این است که نقش توافق معمولاً برای زمینه‌سازی تعهدات مربوط به مقولات اجتماعی است؛ برای مثال، بر اساس «نظریه اراده‌محور قرارداد»، تعهدات مربوط به توافق، مبتنی بر انتخاب آگاهانه طرفین برای مقید بودن به یک تعهد است. زمانی که بحث در مورد برپایی مقولات اجتماعی باشد، به نظر کمتر محتمل می‌رسد که توافقات بالفعل منابع متمایزیکی آن‌ها باشند (Epstein 2018). در مقابل، حتی نظریه‌هایی که مشهور به توافق‌محور بودن هستند، تمایل دارند برای توافق نقش متفاوتی قائل شوند؛ برای مثال، گوئیر توجیه دعاوی اخلاقی را مبتنی بر آنچه عقلاً با آن موافق‌اند، می‌داند. به عبارت دیگر، توافقات ایده‌آل به جای توافقات بالفعل، به عنوان مبنایی برای مقولات اخلاقی عمل می‌کنند (گوئیر، ۱۳۷۷: ۹۲).

علامه تصریح می‌کند:

«در جوامع وحشی، این طور نبوده که عقلاً نشسته باشند و با فکر و اندیشه به نیازمندی خود به قانون پی برده باشند و سپس برای خود قوانینی جعل کرده باشند؛ بلکه آداب و رسومی داشتند که باعث می‌شده درگیری‌ها و مشاجراتی در آن‌ها پیدا شود و قهراً همه ناگزیر می‌شوند که اموری را رعایت کنند تا بدین وسیله جامعه خویش را از خطر انقراض حفظ کنند و چون پیدایش آن امور، همان طور که گفتیم،

1. Agreement.

بر اساس فکر و اندیشه نبوده، اساس محکمی نداشته و همواره دستخوش نقض و ابطال بوده است» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۷۰/۴).

از این بیان علامه می‌توان چنین برداشت کرد که اعتباریات اجتماعی، مسبوق به جوامع متمدن بوده است. با این همه، چنین نبوده که آن طور که گوتیر می‌گوید، «عقلا بر آن توافق کنند». بنابراین طبق رویکرد علامه، اعتباریات اجتماعی بماهی اعتباریات اجتماعی، منوط به توافق بالفعل یا بالقوه عقلا نیست.

مشکل دیگر اینکه حتی اگر یک مقوله اجتماعی خاص، محصول توافق باشد، مشخص نیست که کدام ویژگی توافق، «تأثیر متافیزیکی» در برپایی مقوله دارد. فرض کنید که ما یک مقوله اجتماعی را در زمان t_1 به کار می‌بریم که محصول توافقی در زمان t_0 بوده است. این مقوله می‌تواند محصول حالات ذهنی شرکت‌کنندگان در t_0 باشد یا محصول بیان یا اجرای مشارکت در زمان t_0 ، یا شاید آنچه مهم است این باشد که حالات ذهنی اعضای اجتماع در زمان t_1 چیست؛ یعنی همزمان بودن توافق است که موجب برپایی مقولات اجتماعی در یک اجتماع در زمان t_0 می‌شود، نه خود توافق (Epstein, 2018).

۴-۲-۲. قرارداد اجتماعی^۱

ممکن است به دنبال برخی اظهارات علامه درباره نقش تراحم و خطر تباهی نوع بشر برای تشکیل بعضی مقولات اجتماعی نظیر قانون، آداب و رسوم، در کنار دیگر اظهارات او در خصوص قیام اعتبارات اجتماعی به طرفین، این ایده به ذهن متبادر شود که علامه مقولات اجتماعی را محصول قرارداد می‌داند. نظریه‌های مبتنی بر قرارداد به طور گسترده برای تبیین بسیاری از مقولات اجتماعی نظیر قوانین رانندگی، آداب، قوانین، زبان، هنجارها، نهادها، اخلاق، جنسیت، کدهای لباس، و پوشش -همچنین هندسه، منطق، صدق و ضرورت- مطرح شده‌اند (Lewis, 1969: 42). گفتن اینکه یک پدیده اجتماعی «قراردادی» است، گاهی معنایش اندکی بیش از این است که آن پدیده اجتماعی است، یا اینکه چیزی راجع به آن پدیده اختیاری یا انتخابی است. با این همه، در وجودشناسی اجتماعی، به دنبال قرائتهایی از تحلیل دیوید لویس از قرارداد یا

1. Social convention.

به دنبال تحلیل‌هایی که رویکرد لوئیس را به چالش می‌کشید، نظریه‌های قراردادگرایانه به نحو دقیق‌تری فهم می‌شوند (Epstein, 2018).

به گفته لوئیس، قراردادها راه‌حلی برای مشکلات برآمده از ناهماهنگی هستند. در موقعیت‌های تعاملی که بیش از یک معادله وجود دارد، برای مثال، جایی که رانندگی در سمت چپ یا رانندگی در سمت راست برای همه ما معقول است، قراردادها این مسئله را که کدام را انتخاب کنیم، حل می‌کنند. طبق تحلیل او، قرارداد نیاز به توافق آشکار یا ضمنی ندارد، بلکه به جای آن، شامل داشتن دیدگاه‌های مختلف توسط اعضای اجتماع، شامل باورها، دانش، انتظارات، و اولویت‌هاست (Lewis, 1969: 41-43). لوئیس قرارداد را چنین تعریف می‌کند:

«یک نظم و قاعده (R) در رفتار اعضای یک جمع (P) زمانی که در وضعیت تکرارشونده (S) عاملیت دارند، یک قرارداد است، اگر و تنها اگر در هر مورد از (S) در میان اعضای (P):

(۱) همه از R پیروی کنند؛

(۲) همه از دیگران انتظار داشتند باشند که از R پیروی کنند؛

(۳) همه ترجیح دهند از R پیروی کنند، مشروط به اینکه دیگران نیز چنین کنند؛ چرا که S یک مشکل مربوط به هماهنگی است و پیروی همگانی از R یک معادله هماهنگی^۱ مناسب در S است» (Ibid.: 42).

از جمله انتقادات از نظریه‌های قراردادگرایانه مشابه لوئیس این است که بسیاری از مقولات اجتماعی به نظر نمی‌رسد که راه‌حلی برای ناهماهنگی باشند، و اینکه این نحوه قراردادها بیش از حد ذهنی هستند، از این جهت که شامل ساختار پیچیده‌ای از باورها، دانش، انتظارات و اولویت‌های جمع هستند، و اینکه آن‌ها قراردادها را به مثابه نظم در رفتار با ویژگی‌های خاص در نظر می‌گیرند و تحلیل حکم می‌کند که قراردادها هر چیزی هستند که در نظم رفتاری تمثیل نیافته است (Epstein, 2018).

در آثار علامه، تصریح به نقش متافیزیکی قرارداد به معنای مورد نظر لوئیس در شکل‌گیری مقولات اجتماعی وجود ندارد. از عبارات علامه در خصوص نقش تراحم

1. Coordination equilibrium.

و خطر تباهی نوع بشر در شکل‌گیری قانون و قبل از قانون، آداب و رسومی که بدون تفکر آگاهانه برای جلوگیری از انقراض جامعه شکل گرفتند، نمی‌توان قراردادگرایی را به علامه نسبت داد. از نظر لوئیس، مشکلات مربوط به ناهماهنگی در رفتارهایی که به بیش از یک نحوه خاص قابل اجرا هستند، موجب قراردادهای خاص - نظیر حرکت از سمت راست جاده - می‌گردند. علامه صرفاً از «توافق دو [اعتبار] استخدام» برای تشکیل اجتماع و «الاعتبار القائم بطرفین» و «ما يحتاج إليه الاثنان مجتمعین من الاعتبار» به منظور «بعث الطبيعة إلى تحصیل الواجب غیر التأم لولا الاجتماع» می‌گوید و «مشکلات مربوط به ناهماهنگی»، نقش مستقیم در این اعتبار جمعی ندارد. لذا به نظر می‌رسد که دیدگاه علامه را بتوان به دسته دیگری از نظریات نزدیک دانست که مقولات اجتماعی را محصول حالات ذهنی در مقیاس جمع می‌دانند، اما علی‌رغم شباهت با نظریات مبتنی بر توافق و قرارداد، مبتنی بر توافق یا قرارداد نیستند.

۴-۲-۳. نگرش‌ها و گرایش‌های جمعی

مجموعه مهم دیگری از رویکردهای نزدیک به قراردادگرایی به جای توسل به ساختارهای نگرش‌های فردی، جهان اجتماعی را برپاشده توسط نگرش‌ها و گرایش‌های جمعی می‌دانند - برخی از این نظریه‌ها نه همه‌شان، نگرش‌های جمعی را در قالب نگرش‌های فردی تحلیل می‌کنند - (Ibid.). از باب مثال، هارت می‌گوید که یک قاعده R در یک جامعه، زمانی قاعده است اگر دو شرط برقرار باشد: اینکه اعضای آن جامعه مطابق با R رفتار کنند و اینکه مجموع اعضای جامعه، R را به عنوان یک استاندارد رفتاری در جامعه بپذیرند (Hart, 1961: 54-55).

نظریه سرل درباره واقعیات اجتماعی تحت عنوان «واقعیات نهادی» نیز در همین دسته جای می‌گیرد. وی دیدگاه هارت را درباره اینکه چه چیز موجب می‌شود اعضای جامعه یک قاعده را بپذیرند، تکمیل می‌کند: اولاً می‌گوید که اجتماع باید آن قاعده را به صورت جمعی^۱ بپذیرد (Searle, 2010: 8). این خاصیت مبتنی بر «حیث‌التفاتی جمعی»^۲

1. Collectively accept.
2. Collective intentionality.

است (Ibid.). ثانیاً وی لازم نمی‌داند که قواعد در رفتار رعایت شوند؛ واقعیات نهادی صرفاً بر حالات ذهنی در جامعه مبتنی هستند، نه التزامات عملی. ثالثاً وی می‌گوید که «قواعد قوم‌بخش» برای واقعیات نهادی، همه یک صورت مشترک دارند؛ آن‌ها نوعی جایگاه هستند که به اشیاء در جهان داده می‌شود. طبق نظر سرل، صورت کلی قواعد قوم‌بخش این است که «X در زمینه C، Y محسوب می‌شود». یک شیء X دارای جایگاه یا کارکرد نمادین Y در زمینه یک اجتماع دانسته می‌شود؛ از باب مثال، یک خط از سنگ‌ها (X) جایگاه کارکردی دیوار مرزی (Y) را در یک روستا (C) دارند. مثال دیگر اینکه یک تکه کاغذ که توسط دفتر چاپ و نشر صادر شده (X)، در ایالات متحده (C) واجد کارکرد پول (Y) محسوب می‌شود. طبق دیدگاه سرل، از جمله واقعیات نهادی، مقولات اجتماعی نظیر پول، مرزها، مهمانی‌ها و دفاتر عمومی هستند (Ibid: 10-13).

دیدگاه علامه با توجه به تفسیر سرل از نحوه برپایی مقولات اجتماعی توسط نگرش‌ها و گرایش‌های جمعی، به دیدگاه سرل شبیه است. همچنین ادراکات اعتباری علامه نیز با واقعیات نهادی سرل قابل مقایسه است. فرمول‌بندی سرل در مورد واقعیات نهادی نیز مشابه تحلیل علامه از ادراکات اعتباری است. طبق دیدگاه علامه، الف «در ظرف تخیل و توهم» ب است. اما این ظرف تخیل و توهم، قبل از اجتماع، ظرف تخیل یک فرد است و پس از اجتماع، ظرف تخیل و توهم اعضای جامعه. اعتبار قائم به طرفین دال بر این است که اعضای جامعه «مجموعاً» الف را «در ظرف تخیل» ب می‌دانند. علامه در تحلیل خود، این مصداق الف در ظرف تخیل را ناشی و برآمده از خواست انسان و میل او به کمالات ثانیه‌اش می‌داند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم به نسخه‌ای از وجودشناسی اجتماعی علامه طباطبایی دست یابیم. بدین منظور پیش از مقایسه سخنان علامه با مسائل اصلی وجودشناسی اجتماعی، نخست فرایند شکل‌گیری مقولات اجتماعی در ذهن افراد را بر اساس مقاله ادراکات اعتباری و رساله‌الاعتباریات تشریح کردیم. بر این اساس، مقولات اجتماعی همان

افکاری هستند که ما برای رسیدن به نیازهای وجودی مان تولید می‌کنیم و در عالم خارج مطابقی ندارند، بلکه مطابقتشان در ظرف خیال است. این افکار اعتباری، از «ضرورت اعتباری» شروع می‌شوند و تا اعتبار استخدام [در خدمت انگاشتن x] پیش می‌روند. زمانی که x یک فرد ممنوع باشد، و زمانی که x هم انسان را در خدمت خود اعتبار کند، اعتبار اجتماع شکل می‌گیرد. البته علامه در رساله الاعتباریات می‌گوید در اینجا یک اعتبار است که قائم به دو طرف است؛ یعنی اعتبار استخدام، اعتبار واحدی است که قائم به -دست‌کم- دو اعتبار استخدام است.

در ادامه، دو پرسش اصلی وجودشناسی اجتماعی ناظر به نحوه ساخته شدن مقولات اجتماعی را پیش کشیدیم. یکی از این دو پرسش، از اجزاء تشکیل‌دهنده مقولات اجتماعی می‌پرسد و دیگری از عامل برپایی و تثبیت مقولات اجتماعی. بعد از بررسی پرسش نخست به این نتیجه رسیدیم که از نظر علامه، جامعه -و به تبع آن سایر مقولات اجتماعی یا همان اعتباریات پس از اجتماع- فکر واحد متراکم هستند. این تعبیر علامه را نزدیک به روان‌شناخت‌گرایی درون‌گرایانه یافتیم که پدیده‌های اجتماعی را متشکل از اجزاء غیر اجتماعی می‌داند که همان حالات ذهنی فرد است. اما در مورد پرسش دوم -که عمده مباحث علامه را می‌توان ناظر به پرسش دوم دانست- عامل برپایی مقولات اجتماعی از نظر علامه را جزء دسته‌ای دانستیم که این عامل را در مقیاس جمع می‌دانند، نه در مقیاس فرد. یعنی مقولات اجتماعی نظیر جامعه، نه محصول حالات ذهنی خود فرد به تنهایی، بلکه محصول حالات ذهنی افراد در مقیاس جمع است؛ چرا که علامه اعتبار اجتماع -و به تبع آن سایر مقولات اجتماعی- را حاصل توافق دو اعتبار استخدام می‌داند و آن را در *رسائل*، یک اعتبار واحد قائم به دو طرف یا بیشتر می‌شمارد. در ادامه، از میان نظریه‌های مختلفی که مقولات اجتماعی را محصول حالات ذهنی افراد در مقیاس جمع می‌دانند، گفتیم که می‌توان نظریه علامه را در زمره نظریه‌هایی دانست که عامل تثبیت و برپایی مقولات اجتماعی را «نگرش‌ها و گرایش‌های جمعی» اعضای جامعه می‌دانند و نه قرارداد، توافق یا امور دیگر. در این راستا، نظریه سرل راجع به مقولات اجتماعی (واقعیات نهادی) تا حدی با دیدگاه علامه قابل مقایسه است.

کتاب‌شناسی

۱. آقاجانی، نصرالله، «علامه طباطبایی و فلسفه علوم اجتماعی»، *فصلنامه معرفت فرهنگی/اجتماعی*، سال پنجم، شماره ۲ (پیاپی ۱۸)، بهار ۱۳۹۳ ش.
۲. امیدی، علی، «رویکردهای سه‌گانه روش‌شناختی در مطالعات علوم اجتماعی و مقایسه آن با نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی»، *فصلنامه حکمت و فلسفه*، سال نهم، شماره ۴ (پیاپی ۳۶)، زمستان ۱۳۹۲ ش.
۳. اینوود، مایکل، *گئورگ ویلهلم فردریش هگل: پدیدارشناسی روح*، ترجمه محمدهادی حاجی‌بیگلر، تهران، زندگی روزانه، ۱۳۹۷ ش.
۴. بوذری‌نژاد، یحیی، «منشأ حیات اجتماعی از نظر علامه طباطبایی»، *دوفصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، سال دوم، شماره ۲ (پیاپی ۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش.
۵. پارسا، حمید، حسن دانایی‌فرد، و سیدابوالحسن حسینی، «دلالت‌های نظریه اعتباریات برای تحول در علوم انسانی»، *فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی*، سال دوم، شماره ۱ (پیاپی ۵)، تابستان ۱۳۹۳ ش.
۶. پوپر، کارل، *جامعه باز و دشمنان آن*، عزت‌الله فولادوند، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
۷. پورحسن، قاسم، «اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن: بازخوانی دیدگاه علامه طباطبایی»، *فصلنامه حکمت و فلسفه*، سال نهم، شماره ۴ (پیاپی ۳۶)، زمستان ۱۳۹۲ ش.
۸. جوادی، محسن، «جاودانگی اصول اخلاقی و نظریه اعتباریات»، *ماهنامه معرفت*، شماره ۱۵، زمستان ۱۳۷۴ ش.
۹. دباغ، سروش، و حسین دباغ، «اعتبار و حقیقت در اخلاق؛ افتراق و اشتراک اخلاق طباطبایی و اخلاق ویتگنشتاین مقدم»، *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت سابق)*، سال هفتم، شماره ۲ (پیاپی ۱۴)، پاییز و زمستان ۱۳۸۸ ش.
۱۰. راستیان، ابراهیم، محمد بیدهندی، و فروغ‌السادات رحیم‌پور، «تقریر انسان‌شناسانه اعتباریات بر اساس ماجرای هبوط انسان از منظر علامه طباطبایی»، *دوفصلنامه فلسفه و کلام اسلامی*، سال پنجاه و دوم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.
۱۱. رحمتی، انشاءالله، و لیلی حیدریان، «اعتباریات در فلسفه اخلاق علامه طباطبایی و مقایسه آن با رویکرد ناشناخت‌گرایی در فرااخلاق»، *دوفصلنامه پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، سال اول، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۱ ش.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، باورقی مرتضی مطهری، تهران، بی‌تا.
۱۳. همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. همو، *رسائل سبعه*، قم، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۳۶۲ ش.
۱۵. همو، *نهایة الحکمه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۱۶. عاشوری، مهدی، و عبدالحسین خسروپناه، «واقع‌نمایی و ارزش معرفتی شناخت‌های ظنی بر مبنای نظریه اعتباریات علامه طباطبایی»، *دوفصلنامه فلسفه و کلام اسلامی*، سال چهل و نهم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.
۱۷. فصیحی، سیدحسین، و محمد رضاپور، «ماهیت اعتباریات و بررسی پیوستگی آن با حقایق اجتماعی»، *پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی (طلوع نور سابق)*، سال یازدهم، شماره ۴۳، بهار ۱۳۹۲ ش.
۱۸. کدخدایی، عباسعلی، و هادی طحان‌نظیف، «ساختار و ماهیت حکومت از منظر غایت و وسیله در پرتو نظریه اعتباریات»، *فصلنامه مطالعات حقوق عمومی*، سال چهل و ششم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۵ ش.

۱۹. کرد فیروزجایی، یارعلی، «حقیقت ادراک حسی از دیدگاه علامه طباطبائی»، *فصلنامه معرفت فلسفی*، سال دهم، شماره ۳ (پیاپی ۳۹)، بهار ۱۳۹۲ ش.
۲۰. گویتیر، دیوید، «قرارداد اجتماعی به عنوان یک ایدئولوژی»، ترجمه علی اکبر عسگری، *فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، سال دوم، شماره ۱ (پیاپی ۵)، تابستان ۱۳۷۷ ش.
۲۱. لاک، جان، *رساله دوم درباره دولت*، ترجمه شهرام ارشدنژاد، تهران، روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۷ ش.
۲۲. محدر، تقی، «توجیه اخلاق بر مبنای نظریه اعتباریات علامه طباطبائی»، *فصلنامه حکمت اسلامی*، سال چهارم، شماره ۳ (پیاپی ۱۴)، پاییز ۱۳۹۶ ش.
۲۳. مدامی، روح‌الله، و موسی ملایری، «لوازم نظریه اعتباریات در حوزه حکمت مدنی و صلح جهانی»، *دوفصلنامه پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، سال هفتم، شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ ش.
۲۴. مصلح، علی اصغر، «اعتباریات علامه طباطبائی» مبنای طرحی فلسفی برای فرهنگ»، *فصلنامه حکمت و فلسفه*، سال نهم، شماره ۴ (پیاپی ۳۶)، زمستان ۱۳۹۲ ش.
۲۵. معرفی محمدی، عبدالحمید، «اقتصاد، اعتباریات و مسئله اخلاق»، *دوفصلنامه معرفت اقتصاد اسلامی*، سال دهم، شماره ۲ (پیاپی ۲۰)، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.
۲۶. میرنصیری، سیدروح‌الله، و ابوالفضل ساجدی، «اعتباریات و علوم انسانی از منظر علامه طباطبائی»، *فصلنامه قیاسات*، سال بیست و دوم، شماره ۸۴، تابستان ۱۳۹۶ ش.
۲۷. هابز، توماس، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، چاپ یازدهم، تهران، نی، ۱۳۹۶ ش.
۲۸. هیوم، دیوید، *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی*، ترجمه جلال پیکانی، تهران، ققنوس، ۱۳۹۷ ش.
29. Epstein, Brian, "Social Ontology", in: Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018, Available at: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/social-ontology>>.
30. Hart, H. L. A., *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
31. Jacqueline, Dake, "Psychologism Revisited in Logic, Metaphysics, and Epistemology", *Metaphilosophy*, Vol. 32(3), 2001.
32. Lewis, David Kellogg, *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.
33. Locke, John, *The Works of John Lock*, A New Edition, Corrected, In Ten Volumes, Vol. IV, London, Printed for Thomas Tegg, 1823.
34. Mill, John Stuart, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, New York, Harper & Brothers, Publishers, 1882.
35. Pettit, Philip, *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society, and Politics*, New York, Oxford University Press, 1993.
36. Pitt, David, "Mental Representation", in: Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, Available at: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/mental-representation>>.
37. Searle, John R., *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford, Oxford University Press, 2010.