

دلالت‌های نظریه اعتباریات علامه طباطبایی به مثابه

یک نظریه فرهنگی

احمد واعظی^۱ سید محمدحسین هاشمیان^۲ علی‌رضا حسین‌زاده دیلمی^۳

چکیده

از آنجاکه جامعه و فعل اجتماعی در دامان فرهنگ شکل می‌گیرد، سیاست‌گذاری با هدف هدایت فعل اجتماعی به سمت‌وسوی خیر و منفعت عمومی نیز در واقع سیاست‌گذاری فرهنگی و محتاج رهنمودهای یک نظریه فرهنگی است. آن‌گاه اگر جامعه ایرانی نخواهد کنش و واکنش خود در جهان پیرامون را در چهارچوب افکار، الگوها و مفاهیمی که نظریه‌های فرهنگی معاصر صورت‌بندی می‌کنند سامان دهد، نیازمند زبان مشترکی برای فهم فرهنگ و دلالت‌های اجتماعی آن در چهارچوب سنت حکمی و فلسفی خودش خواهد بود. به همین منظور، در این مقاله، نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، با در نظر گرفتن مضامین مشترک نظریه‌های فرهنگی مورد بازخوانی قرار گرفته است. گردآوری اطلاعات در این راستا، به روش اسنادی انجام شده و تحلیل محتوایی در چهارچوب روش‌شناسی بنیادین صورت پذیرفته است و نتایج به‌دست‌آمده حاکی از آن است که نظریه اعتباریات علامه، علاوه‌بر فراهم نمودن امکان توصیف ماهیت فرهنگ و دلالت‌های اجتماعی آن برای کنش انسانی، چهارچوبی برای صورت‌بندی یک نظریه فرهنگی متمایز ارائه می‌کند.

واژگان کلیدی

فرهنگ؛ اعتباریات؛ کنش اجتماعی؛ سیاست‌گذاری فرهنگی.

۱. استاد گروه فلسفه‌های مضاف دانشگاه باقرالعلوم (ع). vaezi@bou.ac.ir.

۲. استادیار گروه مدیریت راهبردی دانشگاه باقرالعلوم (ع). [hashemian@bou.ac.ir](mailto.hashemian@bou.ac.ir).

۳. دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی دانشگاه باقرالعلوم (ع). [ah.deylami@gmail.com](mailto.ah.deylami@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۸

۱. مقدمه

پیشرفت به مثابه یک فعل اجتماعی، وقتی بخواهد با یک الگوی فرهنگی متمایز اتفاق بیفتد و تاریخ و تمدنی نو بیافریند،^۱ از جمله نیازمند این است که دانسته شود فعل اجتماعی مورد نظر چه نسبتی با فرهنگ دارد. این پرسشی است که هر پاسخ صریح یا ضمنی به آن، بر درکی از ماهیت فرهنگ و دلالت‌های آن برای جامعه و کنش جمعی استوار می‌شود. نظریه اعتباریات علامه طباطبایی که به مثابه یک مرجعیت (وحید و صفار، ۱۳۹۵: ۱۳-۱۵) می‌تواند رابطه میان واقعیت وجودی و واقعیت اجتماعی را از رهگذر تبیین چگونگی کنش اجتماعی انسان برقرار کند، برای پاسخ به این پرسش و زمینه‌سازی برای صورت‌بندی آن در قالب یک نظریه فرهنگی، مناسب به نظر می‌رسد.

۲. پیشینه پژوهش

سوابق پژوهشی مرتبط با دلالت‌های نظریه اعتباریات برای فرهنگ و کنش اجتماعی، در سه دسته عمده می‌گنجد (جدول شماره ۱)، که از میان آن‌ها، چند مورد به خاطر مناسبت بیشتر، در اینجا قابل ذکرند. در عین حال، هیچ‌یک از موارد مذکور به مضامین سه‌گانه نظریه‌های فرهنگی از منظر اسمیت و رایلی نپرداخته‌اند؛ کاری که پژوهش حاضر درصدد انجام آن است و به سبب تلاش برای صورت‌بندی دلالت‌های نظریه اعتباریات به مثابه یک مرجعیت (وحید و صفار، ۱۳۹۵: ۱۵) برای سیاست‌گذاری فرهنگی، می‌تواند واجد نوآوری باشد.

۱. پیشرفت با الگوی اسلامی ایرانی که باید از اسلام سرچشمه بگیرد و از نیازها و سنت‌های ایرانی بهره‌بردار (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۵/۱۵)؛ به قول داوری اردکانی (۱۳۹۱، ۲۸-۴۰): «به معنی اندیشیدن به آغاز تاریخی دیگر است».

جدول شماره ۱. معرفی سوانیق پژوهشی مرتبط

تفاوت	مضامین مرتبط	محل انتشار	سال انتشار	نویسنده	نوع اثر	عنوان اثر	ردیف	دسته
نبردانستن به چگونگی کنش اجتماعی	معرفی نظریه اعتباریات به‌عنوان مبنایی برای تأمل درباره فرهنگ و فهم کثرت فرهنگی	حکمت و فلسفه	۱۳۹۲	علی‌اصغر مصباح	مقاله	ادراکات اعتباری علامه طباطبائی و فلسفه فرهنگ	الف-۱	
مکمل شدن صورت‌بندی جامعه و تاریخ از منظر حکمت معالیه به تدقیق و پژوهش بیشتر درباره رابطه جزئی و کلی، اصالت هم‌زمان فرد و جامعه، واقعیت تاریخ، رابطه آگاهی و اراده	بررسی آرای علامه طباطبائی در خصوص اصل استخدام، وجود جامعه، اعتباریات، تاریخ	نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان	۱۴۰۱	محمد رضا قائمی‌نیک	مقاله	حکمت جامعه و تاریخ از منظر حکمای نوصدرایی؛ علامه طباطبائی و شهید مطهری	الف-۲	الف. آثاری که با رویکرد شناختی به توصیف و تبیین مفولاتی مثل فرهنگ، تاریخ، جامعه و کنش انسانی از دیدگاه علامه پرداخته‌اند
نبردانستن به چگونگی حکمرانی الهی برای سامان دادن به اعتبارات اجتماعی	معرفی مسیر تاریخ در اندیشه علامه با محوریت اصل استخدام و عاملیت نبوت انبیا الهی در حرکت جامعه	نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان	۱۳۹۲	احمد رهدار و یحیی عبداللهی	مقاله	محصر ک تاریخ از دیدگاه علامه طباطبائی	الف-۳	
عدم بسط سوبه کاربردی نظریه مراتب ملکوت در علوم انسانی و در زمینه چگونگی پیدایش رفتار	تحلیل نحوه تجلی و جاری شدن ملکوت در عالم خلق	پژوهشنامه قرآن و حدیث	۱۴۰۱	عبداحمید واسطی	مقاله	شبکه روابط در ملکوت با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی در تفسیر المیزان	الف-۴	
نبردانستن به چگونگی تبیین پدیده‌های اجتماعی	واکاوی نظریه اعتباریات در دیدگاه علامه و محقق عراقی با توجه به نوآوری‌های ممتاز علامه	حکمت اسلامی	۱۳۹۵	سید حمید رضا حسینی و هادی موسوی	مقاله	نظریه اعتباریات به‌مثابه فرا نظریه اجتماعی نزد علامه طباطبائی و محقق عراقی	ب-۱	ب. آثاری که با رویکرد تطبیقی به توضیح و تشریح دیدگاه علامه در زمینه ادراکات اعتباری در مقایسه با دیدگاه‌های دیگر اندیشمندان پرداخته‌اند و در عین حال، اشارات قابل استفاده و قابل استنادی برای تبیین کنش از دیدگاه علامه دارند

دسته	ردیف	عنوان اثر	نوع اثر	نویسنده	سال انتشار	محل انتشار	مضامین مرتبط	تفاوت
ب. آثاری که با رویکرد تطبیقی به توضیح و تشریح دیدگاه علامه در زمینه ادراکات اعتباری در مقایسه با دیدگاه‌های دیگر اندیشمندان پرداخته‌اند و در عین حال، اشارات قابل استفاده و قابل استنادی برای تبیین کنش از دیدگاه علامه دارند.	۲-ب	امور اعتباری در توحیدگرایی و تفسیرگرایی: مقایسه اعتبارات اجتماعی در اندیشه علامه طباطبائی و پیتر وینچ	مقاله	حسین مهربانی فر و محمدحسین شجاعی	۱۳۹۵	معرفت فرهنگی اجتماعی	تمايز مبنايي اعتباريات در نظريه توحيدى علامه و نظريه تفسيرى وينچ	نبرداختن به نسبت‌های احتمالی دو نظریه در تبیین کنش اجتماعی با محوریت منطق تابعیت - قاعده و در ارتباط با دو اصل قواعد و کارایی
	۳-ب	مؤلفه‌ها و ویژگی‌های متن اجتماعی؛ یا تأکید بر نظریه اعتباریات و دلالت‌های آن در تفسیر پدیده‌های اجتماعی	مقاله	احمد واعظی و سید محمد معلمی	۱۳۹۸	معرفت فرهنگی اجتماعی	تبیین اعتباری بودن هویت رفتار ارادی یا حدوث فردی و بقای بین‌الاندهای	نبرداختن به نسبت قواعد بین‌الاندهای با ارزش‌های ثابت
	۱-ج	کنش متقابل اجتماعی از منظر علامه طباطبائی	مقاله	قاسم ابراهیمی پور	۱۳۹۳	معرفت فرهنگی اجتماعی	ارائه تبیینی متفاوت از کنش شامل اختیاری، اکراهی، اضطراری، ناشی از ملکات، عادات و عواطف	نبرداختن به چگونگی پیش‌بینی رفتار و سیاست‌گذاری برای الگوهای رفتاری مطلوب
ج. آثاری که به بازخوانی و تحلیل نظریه اعتباریات با محوریت مسأله کنش اختصاص یافته‌اند	۲-ج	«تحلیل کنش اجتماعی مبتنی بر نظریه اعتباریات علامه طباطبائی»	رساله دکتری	محمد رضا روحانی	۱۳۹۵	دانشگاه تهران	تبیین مزیت نظریه اعتباریات نسبت به مکاتب جامعه‌شناسی مدرن، در استفاده توانمند از عقلانیت جزئی و عقلانیت قدسی و توانایی حفظ معاداری جهان‌اجتماعی در هر دو وجه خلقی و ربی	نبرداختن به چگونگی حفظ کنش عمومی در مسیر تکامل وجودی
۳-ج	فلسفه عمل با نگاهی به دیدگاه علامه طباطبائی در رساله المنامات و النبوات	مقاله	ابوالفضل کیاشمشکی	۱۳۹۶	فصل نامه قیاسات	تبیین کارآمدی دو گانه‌نگاری تنبیهی و مرآتی نظریه اعتباریات علامه برای تحلیل و تبیین کنش انسان در مقایسه با گانه‌نگاری تقلیل‌گرایی رویکرد پوزیتیویستی و دو گانه‌نگاری تبیینی و تنگنشینان	نبرداختن به چگونگی ایجاد تعادل و توازن بین توجه‌های فردی و جمعی	

۳. چهارچوب مفهومی و روش تحلیل

سیاست فرهنگی به‌عنوان محصول سیاست‌گذاری فرهنگی، بسته به تعریفی که از فرهنگ ارائه می‌شود، می‌تواند دامنه‌ای محدود (شامل برخی محصولات و فعالیت‌های مرتبط با هنر، میراث، صنایع و خلاقیت‌ها) یا گسترده (به‌مثابه فضا و زیرساخت ادراکی جامعه برای زندگی و توسعه پایدار) داشته باشد (وحید و صفار، ۱۳۹۵: 18-16؛ Robin, 2002: 202-225). همچنین در عبارت سیاست‌گذاری فرهنگی، سیاست‌گذاری گاه برای توسعه فرهنگ است و گاه بر نقش مرکزی فرهنگ در توسعه تأکید می‌شود (اشترین، ۱۳۸۱: ۱۰). اما اگر همچون دای، سیاست‌گذاری را شامل همه تصمیم‌های حکومت بینگاریم (Dye, 2005: 1)، چون هر تصمیمی یک بُعد فرهنگی دارد (الوانی و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۹۲)، سیاست‌گذاری هم از جهتی همواره فرهنگی است و اگر به سیاق شهید مطهری دین به‌مثابه معنویات مذهبی را در شمول فرهنگ به‌مثابه معنویات به‌طور کلی (جمشیدی ۱۳۹۳: ۳۷) ببینیم، سیاست‌گذاری بر پایه مبانی دینی و در راستای غایات دینی، البته فرهنگی خواهد بود. چندان‌که اگر مطابق دیدگاه هانری کرین، بپذیریم که واقعه دینی به فرهنگ معنوی شکل می‌دهد (پارسانیا، وکیلان، ۱۳۹۳: ۳۹)، آن‌گاه با افزودن قیدهایی به دیدگاه دین‌شناس آلمانی (تیلیش، ۱۳۷۶: ۵۰)، می‌توانیم بگوییم در جامعه دین‌مدار، دین جوهر فرهنگ و فرهنگ صورت انسانی و اجتماعی دین است. با این توصیف‌ها، سیاست‌هایی که جمهوری اسلامی ایران در جهت ارائه الگویی از یک نظام دینی (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۴) اتخاذ می‌کند، مصداق سیاست فرهنگی هستند.

از منظر فلسفی نیز سیاست‌گذاری با حوزه عمومی و فعل اجتماعی سروکار دارد و فعل اجتماعی به‌واسطه وجود اجتماع تحقق می‌پذیرد (طباطبائی، ۱۳۸۹ ج ۴: ۱۹۷). جامعه و فعل اجتماعی در دامان فرهنگ به‌مثابه یک ساختار معنایی (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۲۳ و ۱۲۶ و همو، ۱۳۹۵: ۷۵) شکل می‌گیرد. به‌این ترتیب، فرهنگی بودن سیاست‌های معطوف به فعل اجتماعی و لزوم پیروی این سیاست‌ها از یک نظریه فرهنگی روشن است. به‌علاوه، رابطه سیاست فرهنگی و نظریه فرهنگی یکی از حوزه‌های پیشنهادی برای پژوهش سیاست فرهنگی است که می‌تواند رهنمودهایی برای بازنمایی و فرمول‌بندی اجتماعی سیاست‌های دولت داشته باشد (Scullion & Beatriz, 2005).

نظریه‌های فرهنگی به‌عنوان نمونه قرن بیستمی نظریات توسعه (کچویان، ۱۳۸۶: ۵۹-۸۴) و بدیل نظریه‌های اجتماعی (کرم‌اللهی و دهقانی، ۱۳۹۳: ۱۰۳)، یا به تعبیر میلنر و بروایت، «شکلی پسامدرن از این نظریه‌ها» (هاشمیان و نامخواه، ۱۳۹۴: ۴۶-۴۷)، به‌مثابه منظومه‌ای از افکار، الگوها و مفاهیم که می‌توان از طریق آن‌ها به جهان اطراف به‌صورت آگاهانه واکنش نشان داد (حسینی، پارسانیا و خان‌محمدی، ۱۳۹۹: ۹)، ابزارهای تبیین ماهیت فرهنگ و دلالت‌های آن برای جهان اجتماعی (اسمیت، ۱۴۰۱: ۲۰) معرفی شده‌اند. اما تفاوت مؤثر مشرب‌های سیاستی ذیل عقلانیت انقلاب اسلامی (حسین‌زاده و مهربانی‌فر، ۱۴۰۰: ۱۰۰-۱۰۲) نشان می‌دهد که طی دهه‌های اخیر، نظریه یا نظریه‌هایی از این خاستگاه مکتبی برنیامده‌اند (جوادی و همکاران، ۱۳۹۵: ۵۶۳) که توانسته باشند زبان مشترکی برای فهم فرهنگ و دلالت‌های آن برای جهان اجتماعی در جامعه ایرانی فراهم آورند. در عین حال، مراجعه به دیدگاه‌های اندیشمندان این جغرافیای فرهنگی تنها راه دستیابی به این هدف است.

در میان اندیشمندان اسلامی معاصر، علامه طباطبایی تنها متفکر طراز اولی است که در تناظر با اندیشه‌های غربی (مصلح، ۱۳۹۳: ۳۱۵-۳۱۸)، زمینه مواجهه نظری با فرهنگ در معنای اصطلاحی امروزی آن را فراهم کرده است. علامه شاید نظریه فرهنگی به معنای مصطلح^۱ ارائه نکرده باشد، اما می‌توان از میراث معنوی او که در نظریه اعتباریات هم متبلور است، برای تبیین فرهنگ و سیاست فرهنگی استفاده کرد. این نظریه افزون بر کارکردهای وجودشناختی و معرفت‌شناختی، در واقع عهده‌دار تبیین کنش‌های انسانی است (طارمی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۵) و این ظرفیت را دارد که آن را به‌طور فلسفی توضیح دهد (حسینی و موسوی، ۱۳۹۵: ۱۱۴) و چهارچوبی برای صورت‌بندی یک نظریه فرهنگی ارائه کند. برای این منظور، از روش بنیادین جهت بازخوانی نظریه اعتباریات استفاده می‌شود. این روش سیر تکوین نظریه را در سه جهان، شامل «مبانی و اصول موضوعه نظریه»، «زمینه‌های فردی و اجتماعی ظهور نظریه» و «نحوه تعامل نظریه با محیط معرفتی و اجتماعی خود» بررسی می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۵: ۱۳-۲۰). همچنین با توجه به نقش تعیین‌کننده‌ای که چهارچوب‌های مفهومی به‌عنوان عامل ربط میان

۱. نظریه‌ای که به قول افروغ، متکفل تبیین مبنا، مؤلفه‌ها، شرایط پیدایش، بازتاب‌ها و پیامدهای فرهنگ و رابطه آن با مقولات غیرفرهنگی باشد (افروغ، ۱۳۹۴: ۸) یا به قول پارسانیا، چستی فرهنگ و چگونگی رابطه آن با دیگر جنبه‌های حیات بشری، نظیر اقتصاد، سیاست، صنعت و فناوری، روان‌شناسی و زیست‌شناسی را توضیح دهد (پارسانیا، وکیلیان، ۱۳۹۳: ۳۴).

دلالت‌ها در یک دانش وام‌دهنده و مضامین و موضوعات در یک دانش وام‌گیرنده ایفا می‌کنند (دانایی فرد، ۱۳۹۵: ۵۵)، با استفاده از الگوی مفهومی اسمیت، دلالت‌های نظریه اعتباریات برای مضامین مشترک نظریه‌های فرهنگی، شامل «ساختمان فرهنگ»، «دلالت‌های اجتماعی فرهنگ» و «رابطه فرهنگ با کنش انسانی» (اسمیت و رایلی، ۱۴۰۱: ۱۹-۲۱)، بازسازی و در قالب چند مثال، با سیاست‌های فرهنگی تطبیق داده خواهد شد.

۴. یافته‌ها

یافته‌های این تحقیق شامل زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی یا انگیزشی نظریه اعتباریات، زمینه‌های وجودی معرفتی حاکم بر نظریه مزبور و دلالت‌های نظریه اعتباریات برای مضامین نظریه‌های فرهنگی هستند که در ادامه به آن‌ها پرداخته شده است.

۴-۱. زمینه‌های انگیزشی نظریه اعتباریات علامه طباطبایی (نظریه اعتباریات در جهان دوم)

یکی از شواهدی که به کمک آن می‌توان به زمینه‌های ذهنی علامه در بحث اعتباریات نقبی زد، مذاکرات ایشان با هانری کربن است. این گفت‌وگوها البته سال‌ها پس از تدوین نظریه اعتباریات انجام شده، اما دیدگاه علامه را درباره اثرگذاری مسئله اعتباریات بر نوع مواجهه اسلام با پدیده «ترقی» آشکار می‌کند. علامه ضمن تقریر نظر کربن درباره متروک شدن معنویات انسانی در غرب تحت تأثیر تعلیم کلیسایی «حلول»، متقابلاً وضع نامطلوب جامعه اسلامی را هم به حلول دادن الوهیت اسلامی در کرسی خلافت و حواشی آن در قرن‌های اولیه اسلامی مربوط می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۹۹-۲۱۸) و بازتاب این انحراف را در انصراف جامعه اسلامی از پیشرفت فرهنگی آشکار می‌کند (همان: ۲۱۰-۲۱۵، ۲۱۹ و ۲۲۸-۲۳۶). با حلول الوهیت اسلامی در نهاد مادی خلافت، از یک سو حقیقت، اعتبار انگاشته شد و از سوی دیگر، اعتبارات رسمی، مقدس خوانده شدند و هرگونه بحث انتقادی و کنجکاوی آزاد ممنوع و محدود شد. این‌گونه اسلام نبوی به یک سنت اجتماعی تاریخی تنزل یافت و جامعه اسلامی با از دست دادن استقلال فکری، در برابر مدنیت غربی خود را ناگزیر از تقلید دید و نتیجه چنین شد (همان: ۲۰۲، ۲۰۸-۲۰۹ و ۲۱۵-۲۲۱): «هر وضع غربی که مشتمل بر ماده فساد بود، در جامعه ما بر فساد افزود و هر وضعی هم که جنبه صلاح و اصلاح در بر داشت، چون ما آماده پذیرش آن نبودیم، موجب فساد و تباهی حال ما شد.» به این ترتیب، علامه طباطبایی در صدد بود تا با ارائه تبیینی کامل تر از نقش میانجی آرای پنداری در کنش کمال جویانه انسان (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۴۰-۳۴۱) و ارتباط دو ساحت مجرد و مادی

وجود او (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۱۴۹)، نسبت صحیح میان دو نوع مواجهه عقلی با واقعیت را که یکی به شناخت آن (با عقل نظری) و دیگری به ساخت آن (با عقل عملی) می‌انجامد، مشخص کند و زمینه‌ای برای پیوند این فلسفه با عمل و فعل اجتماعی فراهم آورد.

به قول طالب‌زاده، علامه طباطبایی با ارائه نظریه اعتباریات، با رویکردی وجودی به نظر و عمل نگریسته و آن‌ها را در منظری وجودی به هم پیوند داده و برای نخستین بار، از جایگاه وجودی انسان، حکمت نظری و حکمت عملی را به هم مرتبط کرده است (طالب‌زاده، ۱۳۸۹: ۲). می‌توان گفت نظریه اعتباریات همچنان که علامه تصریح نموده است (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۱۵۳ و ۲۰۱)، در امتداد حکمت متعالیه، تبیین نحوه حرکت انسان از مسیر جهان مادی را هدف گرفته است. با این وصف، نظریه اعتباریات دقیقاً به رابطه نظر و عمل و به بیان دقیق‌تر، به پیوند دو ساحت حقیقی و اعتباری انسان معطوف است؛ چراکه پیشرفت تمدن و ساختار زندگی حاصل تکثیر اعتبارات (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۱۰۱) در ساحت اجتماع و محصول کنش جمعی انسان است که سرنوشت ابدی او را اعم از سعادت یا شقاوت رقم می‌زند.

۴-۲. زمینه‌های معرفتی نظریه اعتباریات علامه طباطبایی (نظریه اعتباریات در جهان اول)

مبانی و مبادی معرفتی، نه تنها مجرای آشنایی با بنیان‌های فلسفی نظریه‌ها هستند (ایمان و کلاته‌ساداتی، ۱۳۹۲: ۴۳۱-۴۳۰) که به‌عنوان عمیق‌ترین لایه‌های فرهنگ نیز مطرح‌اند (پارسانیا، ۱۳۹۵: ۵۴). بر این اساس، در ادامه با بررسی نظریه اعتباریات از منظر این مبانی و مبادی، کوشش می‌شود به فهم دلالت‌های آن راه پیدا گردد.

۴-۲-۱. مبانی انسان‌شناختی کنش اجتماعی

آیا کنش انسان محصول اراده اوست یا واکنشی در برابر فشار محیط است؟ پاسخ‌ها به این پرسش، به‌طور عمده، پیرامون دوگانه ساختار - عاملیت سامان یافته‌اند (جلالی‌پور و محمدی، ۱۳۹۴: ۴۷۷-۴۷۸). تأکید بیشتر بر نقش یکی از این دو در کنش اجتماعی انسان، به اتخاذ طیفی از رویکردهای جبرگرایانه نظیر مارکسیسم و کارکردگرایی تا اختیارگرانه مثل رویکرد کنش متقابل نمادی و نظریه مبادله انجامیده است (سیدمن، ۱۳۹۵: ۱۹۰)، تا جایی که در یک سر طیف، انسان موجودی فاقد شعور و صرفاً پاسخ‌گو به محرک‌های محیطی انگاشته می‌شود و در سر دیگر، این اراده انسان است که به‌رغم عوامل محیطی، در تصمیم و اقدام او حرف آخر را می‌زند. همچنین در دو سوی یک دوگانه دیگر، جوهرگرایان همه انسان‌ها را فارغ از اختلاف در زبان و

آداب و رسوم و اسطوره‌ها، در یک سطح بنیادین ذهنی از ویژگی‌های مشترک برخوردار می‌دانند و رفتارهای آن‌ها را به علل مشابهی نسبت می‌دهند (جلائی‌پور و محمدی، ۱۳۹۴: ۴۷۷-۴۷۸)، اما تکوین‌گرایان معتقدند انسان هیچ ذاتی ندارد (دانایی‌فرد و جوانعلی‌آذر، ۱۳۹۸: ۱۶۹-۱۷۰) و افراد به قول ویتگنشتاین (پایا، ۱۳۸۲: ۲۶۴)، همچون ظروف توخالی هستند که محتوای آن‌ها در جوامعی که به آن تعلق دارند پر می‌شود. در عین حال، نظریه پردازانی هم با اجتناب از رویکردهای عامل‌گرا و ساختارگرا، عاملیت و ساختار را وجوه مختلف کلیه اعمال اجتماعی در نظر می‌گیرند (سیدمن، ۱۳۹۵: ۱۹۲).

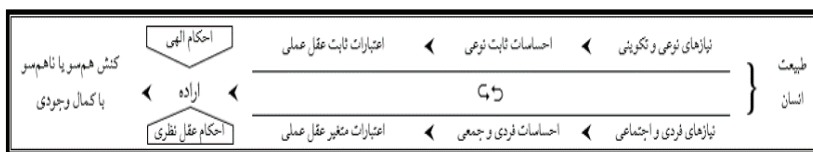
دیدگاه انسان‌شناختی علامه طباطبایی مانع از نگاه تک‌بعدی به کنش اجتماعی می‌شود. علامه فضای کنش‌گری انسان را در میانه دو جنبه وجودی، یکی «جبری» و دیگری «ارادی» ترسیم می‌کند. جنبه جبری و اصیل وجود انسان سازمان طبیعت و تکوین اوست که قوای جسمی و روانی انسان، نیازها، خواص و آثار مترتب بر آن‌ها را در بر می‌گیرد. جنبه ارادی و تغییرپذیر وجود انسان سازمان اندیشه و پندار اوست که به صورت شیوه‌های متنوع و متغیری که انسان‌ها برای رفع نیازهای‌شان خلق می‌کنند و به کار می‌گیرند، آشکار می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۷: ج ۲: ۱۷۶-۱۸۵). به زعم علامه، همین شیوه‌های ابتکاری متفاوت، جوامع گوناگون را از یکدیگر متمایز می‌کند و منشأ تفاوت‌های تاریخی و فرهنگی آن‌ها است (طارمی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۹).

در عین حال، چون احساسات درونی انسان دو گونه‌اند (مطابق تصویر شماره ۱)، اعتبارات انسانی هم دو قسم‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۷: ج ۲: ۲۰۰، ۲۱۳-۲۲۳)؛ یکی معطوف به رابطه طبیعت و عمل انسانی با جهان ماده^۱ و دیگری معطوف به رابطه انسان با هم‌نوعانش در جهان اجتماعی^۲. در اینجا دو نکته مهم وجود دارد؛ یکی اینکه تغییر در موارد و مصادیق اعتبارات اجتماعی از راه برخی اعتبارات نوعی، اگرچه خود یکی از اعتبارات عمومی است، اما تنها تغییراتی مشروع تلقی

۱. ساختن یک صورت ذهنی از کاری و آن صورت ذهنی را همان کار لازم، خوب، شدنی، نافع، خیر، مطابق واقع، اختصاصی، نتیجه‌بخش یا خلاف این‌ها انگاشتن برای ارتباط روح مجرد انسان با عالم ماده و فعالیت در آن گریزناپذیر است. از این‌رو، اعتباراتی مانند «جواب»، «خوبی و بدی»، «انتخاب سبک‌تر و آسان‌تر»، «استخدام و اجتماع»، «متابعت علم»، «اختصاص» و «فایده»، قبل از ورود به اجتماع با هر شخصی وجود دارند. اما از حیث کمیت و کیفیت مصادیق، در اثر عواملی نظیر جغرافیا، توارث، تربیت، تکامل، عادت و مانند این‌ها، دستخوش تغییر می‌شوند.

۲. اعتباراتی مانند ملک، کلام، ریاست، امر و نهی و اشکال گوناگون تعاملات اجتماعی که در هر جامعه متناسب با همان جامعه پدیدار می‌شوند، ساخته فکر و اندیشه یا به تعبیری برساخت‌های میان‌ذهنی از واقعیت هستند که انسان اجتماعی در امتداد اعتبارات ثابت عمومی برای تأمین مقاصد خود در جامعه و در ارتباط با سایر هم‌نوعان تدارک می‌کند و پیوسته به‌واسطه پیشرفت اجتماع و تکامل فکر بشر در حال تغییر و تحول‌اند.

می‌شود که در جهت رفع بهتر نیاز واقعی او باشد و نیازهایی که نفس انسان آن را مطالبه کند اما عقل از تصدیق آن رو بگرداند، نیاز واقعی به حساب نمی‌آید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۸۸؛ طارمی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۷). دیگر اینکه وقتی اراده جامعه با اراده فرد، در تعارض و تضاد قرار گیرد، غلبه قدرت جامعه می‌تواند قوه ادراک و فکر را از افراد بستاند (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۶۰). در این حالت، عاملیت انسان اگرچه از میان نمی‌رود اما فاعل انسانی از سطح فاعل ارادی فعل اختیاری به سطح فاعل ارادی فعل اجباری نزول می‌کند (همان: ۱۶۹-۱۷۱). بنابراین ساختار اجتماعی اگر عامل انسانی را به انتخاب معقول آنچه مقتضای واقعیت وجودی اوست سوق ندهد، او را در مسیر کمال نوعی خود به چالش می‌کشد،^۱ هرچند راه کامیابی‌های مادی برایش گشوده و هموار بماند.



تصویر شماره ۱. ساختار انسان‌شناختی کنش در نظریه اعتبارات

چنین است که در دیدگاه علامه، پیشرفت جامعه مانند سایر ویژگی‌های انسانی که با دو نیروی «علم» و «اراده» ارتباط دارند، تکاملی تدریجی هم‌گام با کمالات مادی و معنوی انسان است و به‌واسطه همراهی او با نظام سرپرستی الهی ضمانت شده است و تمدن مدرن مانند همه مرام‌های غیردینی تاریخ، چیزی جز شکل اجتماعی و پیچیده بت‌پرستی فردی و ابتدایی گذشته نیست (همان: ۵۰-۵۳ و ۷۲).

۴-۲-۴. مبانی هستی‌شناختی کنش اجتماعی

آیا کنش انسان‌ها منشأ بیرونی و خارج از ذهن دارد یا تنها زاینده ذهن افراد است؟ پاسخ‌ها به این پرسش، به‌طور عمده، در قالب دوگانه عینیت‌گرایی ذهنیت‌گرایی جای گرفته‌اند. از دید رویکردهای عینیت‌گرا نظیر اثبات‌گرایی، توصیفی از واقعیت پذیرفته است که ذاتیات آن را بازنمایی کند، چون واقعیت‌های اجتماعی مستقل از آگاهی و التفات انسان‌ها وجود دارند. اما در رویکردهای ذهنیت‌گرا، تعاملات و تفسیرهای انسان‌ها واقعیت‌های اجتماعی را می‌سازند و تعیین می‌بخشند (امیدی، ۱۳۹۲: ۱۰۲-۱۰۶). در این میان، کسانی هم واقعیت را جایی میان ذهنیت

۱. البته تغییر ساختار اگرچه سخت است، اما ناممکن نیست و توضیح این مطلب ذیل مبانی ارزش‌شناختی کنش اجتماعی آمده است.

و عینیت جست‌وجو کرده‌اند.^۱ علامه در نظریه اعتباریات، از یک سو افکار و مفاهیم واسط میان نیازهای وجودی انسان و اراده و عمل او را وهمی و ساخته ذهن معرفی می‌کند،^۲ و از سوی دیگر، دو نسبت با واقعیت برای آنها در نظر می‌گیرد:

نسبت پیشینی: هر حد وهمی که به صورت ذهنی (اگرچه فرضی یا حتی خطا) به مصداقی تعلق می‌گیرد، مصداقی واقعی در جهان خارج هم دارد که آن حد در حقیقت از آن اوست (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۱۶۵-۱۶۷ و همو، ۱۳۹۱: ۵۰-۵۱؛ جوادی‌آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۲۴).

نسبت پسینی: معانی اعتباری آثار عینی به جا می‌گذارند (علامه طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۶۶) چندان که «مثلاً دو معنای «ملک» و «ریاست» عین و اثری خارج از تعقل و تصور آدمی ندارند، در عین حال، دارای آثار بسیارند» (علامه طباطبایی، ۱۳۹۱: ۵۰). همچنین به حسب انجام یا ترک نوامیس الهی در نتیجه این اعتبارات اجتماعی، واقعیتی به نام ولایت که متضمن سعادت یا شقاوت اخروی است در انسان محقق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۵۷-۱۵۸).

۷۵

به علاوه، هویت‌های اعتباری و معانی ذهنی با تثبیت و بقای بین‌الذهانی (واعظی و معلمی، ۱۳۹۸) یا همان پذیرش عمومی (اولیائی، ۱۳۸۹: ۱۲۷ و ۲۳۰) یا به واسطه آنچه اتحاد میان ذهنی افراد حول محور معنا خوانده می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۸۴)، در من جمعی^۳ انسان حضور می‌یابند و این هویت جمعی با «موجودیت مستقل و احکام خاص» خود، همه قوای ادراکی و تحریکی انسانی را در بر می‌گیرد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۱: ۵۲-۵۴؛ همو ۱۳۹۷، ج ۲: ۱۸۷-۲۲۵).

باین وصف، اعتبار یک ادراک غیرحقیقی در میانه دو ساحت حقیقی است (کرمی‌قهی و جنگ، ۱۳۹۶: ۲۲-۲۳؛ مصلح، ۱۳۹۲: ۳۹-۴۰): یکی نیازهای تکوینی انسان با حدود و حقوق و اهداف معین (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۲۰۹ و همو، ۱۳۸۲: ۱۵۷) و دیگری همان آثار و نتایج سازنده حیات مادی و ابدی انسان (همان: ۱۵۶-۱۵۷). نظریه اعتباریات از آن جهت که اعتبارات ذهنی را برآمده از واقعیت‌های وجودی و منتج به آثار عینی و واقعی می‌داند و سازگاری با مبادی

۱. جان سرل معتقد است: «ساختار واقعیت اجتماعی را نه می‌توان صرفاً از منظر پدیدارشناسی درونی بررسی کرد، چون باید آن‌گونه که هستند و به نظر می‌رسند، بررسی شوند؛ نه می‌توان آن را از منظر رفتارگراییانه بیرونی توضیح داد، زیرا توضیح رفتار آشکار مردم، به همان پول، مالکیت و نظایرشان می‌انجامد و ساختار اساسی زمینه‌ساز رفتار، فراموش می‌شود» (اولیائی، ۱۳۸۹: ۴۱).

۲. مفاهیم اعتباری به سبب ایجادشان توسط شخص اعتبارکننده، اعتباری نام می‌گیرند و از آن جهت که تصور آن‌ها در ذهن، با قوه و اهمه صورت می‌پذیرد، وهمی خوانده می‌شوند (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۰۳۱۲۴).

۳. من جمعی و من فردی بر مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود، دو مرتبه یا دو شان از حقیقت وجودی واحد انسان هستند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۵۱۱۵۳).

وجودی را به عنوان یک شرط اساسی برای مجاز بودن و ختم به خیر شدن اعتبارات ذهنی مطرح می کند (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۷۳-۸۰)، ذات گرا است و از آن روی که معانی اعتباری را تنها راه ارتباط انسان با نظام طبیعی خود معرفی می کند (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۵۶) و انعکاس این معانی در عینیت اجتماعی را تنها از طریق تعقل و تصور انسان ها ممکن می شمارد (اولیائی، ۱۳۸۹: ۲۱۰-۲۱۱)، ذهنیت گراست. اما در عین برخی اشتراک نظرها (امیدی، ۱۳۹۲: ۱۱۲) با رویکرد ذهن گرایان در خصوص «ماهیت ذهنی پدیده های اجتماعی» و همچنین با رویکردهای عین گرا درباره «وجود جهان خارج از ذهن»، از هر دو رویکرد فاصله می گیرد،^۱ چراکه جهان اجتماعی را مقطعی از حیات ممتد انسان در میان جهان قبل از حیات اجتماعی و جهان بعد از حیات اجتماعی در نظر می گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۵۱-۱۵۸؛ همو، ۱۳۹۱) و واقعیت اجتماعی و آثار عینی و مادی آن را با بنیادهای پیشاذهنی و بازتاب های حقیقی اش تا فراسوی عالم ماده مرتبط می داند (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۱۶۵-۱۶۶ و همو، ۱۳۸۲: ۱۵۷).

۴-۲-۳. مبانی معرفت شناختی کنش اجتماعی

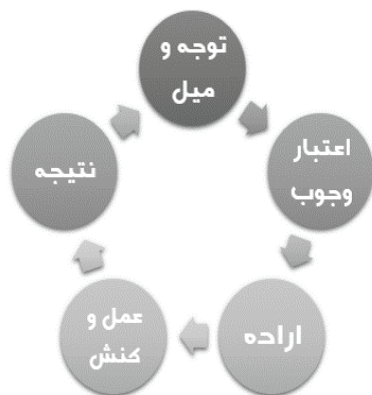
آیا کنش اجتماعی انسان به نسبت یابی ذهن با واقعیت مستقل بیرونی و بازنمایی میان ذهنی آن معطوف است یا سازه های اجتماعی بین الادهانی و اقتضات آن ها درک انسان از واقعیت را شکل می دهند و او را به کنش و او را می دارند؟ بررسی این مسئله از آنجاکه به رابطه شناخت انسان با مابازای شناخت مربوط می شود، موضوع دانش معرفت شناسی است و پاسخ های متفاوت به این مسئله، معرفت شناسی را هم به دامان رویارویی دو جریان عین گرایی و ذهن گرایی کشانده است.^۲ عین گرایان، با فرق گذاشتن میان جهان اجتماعی (به مثابه یک ابژه) و فاعل شناسا (سوژه)، شناخت صادق از جهان خارج از ذهن را ممکن می دانند و به همین اعتبار، رئالیست یا واقع گرا خوانده می شوند. در مقابل، ذهن گرایان یا ضدواقع گرایان برای جهان اجتماعی واقعیتی و رای ایده ها، مفاهیم و تفسیرهای ذهنی قائل نیستند (امیدی، ۱۳۹۲: ۱۱۲).

۱. مثلاً در نظریه ساخت اجتماعی واقعیت، برگر و لاکمن منکر ساختار اولیه و ثابت در سرشت انسان و در زندگی بشرند و حتی خاستگاه جامعه را هم ذهن می دانند (Berger & Luckmann, 2011). یا در نظریه ساخت واقعیت اجتماعی، جان سرل واقعیت طبیعی یعنی «ماده» و واقعیت مادی (نظیر کاغذ) را صرفاً از آن جهت بر واقعیت اجتماعی (مثل پول) مقدم می شمارد که ماده ظرفی برای نمایان شدن کارکرد پایگاهی پول است که حیث التفات جمعی و پذیرش جامعه آن را ایجاد می کند و هیچ عامل ماورایی در ساخت آن حضور ندارد (اولیائی، ۱۳۸۹: ۴۰، ۶۲، ۸۲، ۲۲۶ و ۲۳۱).

۲. عینیت و ذهنیت در هستی شناسی، الگوهایی از وجود را تعریف می کنند. دردها به حسب احساس فاعلان، هویت های ذهنی هستند، اما کوهها که مستقل از هر وضع و حالت ذهنی وجود دارند، عینی به حساب می آیند. در معنای معرفت شناختی، عینیت می تواند گزاره ای حامل ادراک یک هویت وجودی ذهنی، مثل گزاره «من درد دارم» باشد و ذهنیت می تواند گزاره ای باشد حامل قضاوت درباره یک هویت وجودی عینی مثل گزاره «آن کوه از این کوه زیباتر است».

رویکرد معرفت‌شناختی علامه، به‌طور کلی، واقع‌گرایانه است. علامه تصریح می‌کند «سروکار ما در صحنه فعالیت در همهٔ مراحل، با خود واقعیت هستی است، زیرا به‌حسب فطرت و غریزه، رئالیست و واقع‌بین هستیم. پس به‌ناچار به علم، اعتبار واقعیت داده‌ایم؛ یعنی صورت ادراکی را همان واقعیت خارج می‌گیریم و آثار خارج را از آن علم و ادراک می‌شماریم» (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۲۱۰). به‌این ترتیب، «حجیت علم» که از اعتبارات نوعی عمومی است (همان: ۳۴ و ۲۱۱) و کمال‌جویی در انسان، مقرون به آن است، نه با علم به واقع که با نوعی شبیه‌سازی ذهنی واقعیت (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۵۲-۵۴؛ همو ۱۳۹۷: ۱۸۷-۲۲۵) در مسیر شناخت حاضر است. عقل عملی، به‌عنوان مبدأ اراده، با ساختار مفهوم‌سازی خود (وجوب اعتباری) هماهنگ یا ناهماهنگ با عقل نظری، وجود یک فعل را بر عدم آن ترجیح می‌دهد (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵: ۱۱۶-۱۱۹) و انسان در همهٔ شئون اجتماعی خود، اعم از کلی و جزئی، به‌واسطهٔ علم و اراده، به معانی خیالی استعانت می‌جوید؛ یعنی هرگاه که اراده می‌کند یا ترک می‌گوید، ابتدا صورت ادراکی و مفهومی آن چیزی را که مظهر احتیاج و استکمال اوست در ذهن فراهم می‌کند، سپس از میان کارهای مختلف ممکن، آن کاری را که با صورت ذهنی او از هدف مطابق است به انجام می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۴۰؛ همو، ۱۳۹۱: ۵۵-۵۶).

این یعنی برخلاف کنش طبیعی که علت تامه و ضرورت حقیقی، فعل را ایجاب و ایجاد می‌کند، ضرورت در کنش ارادی، تابعی از توجه فاعل به کنش موردنظر از یک سو و تصدیق ضرورت یا میزان ضرورت انجام کنش از سوی دیگر است (کیاشمشکی، ۱۳۹۶: ۱۱۲-۱۱۳):



تصویر شماره ۲. مراحل کنش انسانی در نظریه اعتباریات

پس میزان قوت و شدت علم به ضرورت عمل، کیفیت کنش انسان را تعیین می‌کند و شدت علم تابعی از میزان توجه به آن عمل است که هم از نیازهای طبیعی انسان و هم عادات اجتماعی حاکم بر محیط پیرامون او ناشی می‌شود و قوت و ضعف توجه نیز، از میزان رضایتمندی انسان نسبت به نتیجه کنش‌های قبلی متأثر است (همان: ۱۱۴-۱۲۰). از این رو، جای تأمل دارد که انسان برای تصدیق توجه‌های خود به چه مرجع صدقی رجوع می‌کند.

طبق نظر علامه، اعتبار نه با نفس الامر (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۱۷۴) که با مقصود اعتبار کننده (نک: جوادی‌آملی، ۱۳۹۵: ۵۱۸) قابل تطبیق است. از این رو، یگانه مقیاس عقلانی و معرفت‌شناختی در همه اعتبارات، لغویت و عدم لغویت اعتبار است (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۷۴) و از آنجاکه غیر از سعادت نهایی، چیزی نزد انسان واجب مطلق نیست، اعتبار وجوب برای یک فعل با مبنای حقیقی یا ظنی، به شرطی پذیرفته است که آن فعل با کمال وجودی و خیر و سعادت انسان موافق (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۵۱ و ۱۰۳) و در چهارچوب روش‌های عمومی اسلام باشد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۵۰-۲۵۱).

به این ترتیب، در رویکرد علامه، علم به معنای شناخت واقع‌نما، بر علم به مثابه بازنمایی واقعیت، احاطه دارد و همه بازنمودهای آن را در معرض داوری قرار می‌دهد و این داوری که باید به ارزیابی این‌همانی‌های ادعایی^۱ میان «فاعل و فعل» از سویی و «فعل و غایت» از دیگر سو (واعظی و معلمی، ۱۳۹۸: ۱۳) بپردازد تا ضامن حرکت جامعه بر محور اعتدال و تأمین هم‌زمان سعادت اخروی و دنیوی (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۵۲۱۵۳؛ همو، ۱۳۸۹: ۵۰۷۰) باشد، با رجوع توأمان به دو اصل ممکن می‌شود (تصویر شماره ۳):

۱. اصل تناسب در رابطه فاعل با فعل

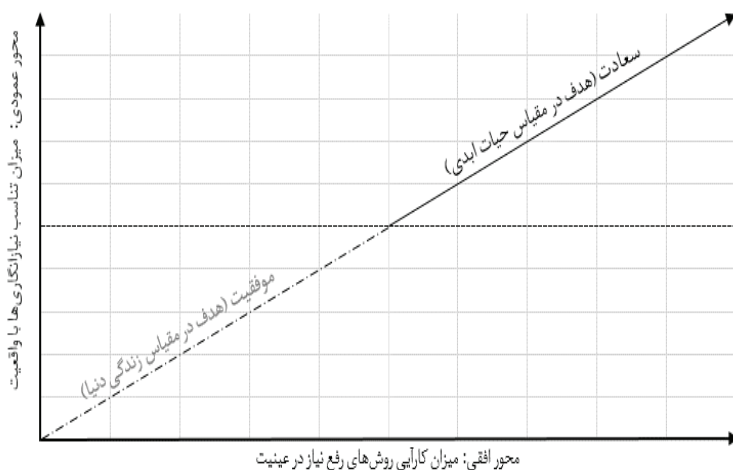
لزوم تناسب و هم‌نوایی حکمت عملی با حکمت نظری، جلوه‌ای از عقل‌گرایی فلسفه سیاسی فیلسوفان مسلمان است (واعظی، ۱۳۹۵: ۹۵-۹۸). اما در چهارچوب نظریه اعتبارات، این تناسب را نه در مقام اثبات که در مقام ثبوت می‌توان یافت (واعظی، ۱۳۹۹: ۱۷۴)؛ یعنی این‌طور نیست که بتوان درستی یا نادرستی اعتبار را با قیاس برهانی مبتنی بر مقدمات یقینی نتیجه گرفت، اما قصد و غرض اعتبار کننده از یک اعتبار را حتماً می‌توان با مقتضای حق و واقع سنجید. به تعبیر لاریجانی (لاریجانی، ۱۳۸۴: ۲۷)، «استدلال‌ها به مبادی و اغراض قابل ترجمه‌اند».

۱. همانند انگاشتن دو چیز ناهمسان، به‌عنوان معادل «اعتبار» مطرح شده است (ن.ک: کیشمشکی، ۱۳۹۵: ۱۷۲۷).

براساس رویکرد واقع‌گرایانه علامه، انسان ابتدا در پی کشف واقعیت است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۹۱) و از راه مطابقت با واقع تلاش می‌کند به هستی و هویتی خارج از خود یقین پیدا کند. اما در مرحله دوم، در مقام ساخت واقعیت می‌کوشد هویت و آثاری سازگار با نظام واقعی وجود بیافریند و از اعتبار باطل دوری کند (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۱۰۱-۱۰۳). «إعطاء حد الشيء أو حكمه لشيء آخر» نظیر آنچه در استعاره اتفاق می‌افتد (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۱۵۷-۱۶۴)، نوعی مدل‌سازی یا انتقال ذهنی ویژگی‌ها از یک جا به جایی دیگر است (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵: ۱۲۰) که اگر بخواهد پایه‌ای در حقیقت داشته باشد، آن حقیقت همان تمامیت وجودی و کمال و سعادت است که انسان در ذات خود، اقتضای آن را دارد (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۱۲۵-۱۲۹) و تبعیت از دین و نبوت الهی تنها ضامن اجتماعی آن است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۲۶).

۲. اصل کارآمدی در رابطه فعل با غایت

براساس این اصل، مشابه آنچه نظریه معرفت‌شناختی کاربرد در باب صدق مطرح می‌کند (پناهی‌آزاد و احمدوند، ۱۳۹۲: ۱۳۸) و شبیه آنچه در دوره دوم فلسفه ویتگنشتاین مشاهده می‌شود (پایا، ۱۳۸۲: ۲۶۰-۲۶۲)، اعتباری که به تحقق هدف نینجامد، بیهوده و در مقابل، اعتباری خوب یا خوب‌تر است که برای تأمین بهینه مقصود، سودمندتر باشد و نتیجه مطلوب‌تری به همراه آورد. با پذیرش این نکته که هر اعتبارکننده‌ای در اعتبار خود غایت و هدفی را می‌جوید و اگر چیزی را برای مقصد خاصی اعتبار کرد، ممکن نیست چیز دیگری را اعتبار کند که او را از وصول به آن مقصد دور کند (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۱۷۴)، پذیرش این نکته لازم می‌آید که در میان اعتبارات سازگار با هدف، آن اعتباری ممتاز خواهد بود که در ایجاد هم‌سوایی و هم‌افزایی میان قوا و احساسات درونی فرد و نیز در ایجاد هم‌سوایی و هم‌افزایی میان فرد و جامعه از کارآمدی بیشتری برخوردار باشد.



تصویر شماره ۳. محور تعادل در اعتباریات

بنابراین اگرچه اعتبارات برهان‌بردار نیستند و قیاس جاری در آن‌ها جدل است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۴۳۶)، اما حتی ارزیابی عقلایی اعتباریات اجتماعی تابع اصول حقیقی مشخصی است که تنها با ارجاع به آن‌ها می‌توان دریافت یک اعتبار باز نمود واقعیت یا همان حق (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۱۰۳) است یا خیر. از این رو، لازمه پیشرفت، پیوند میان دو ساحت نظری و عملی فرهنگ به واسطه ارزیابی اعتبارات با تضارب آزاد و منطقی آرا است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۲۸-۲۳۶) که خود حاکی از مرجعیت نظام‌مند انواع علوم و دانایی‌های بنیادی و کاربردی در فرمانروایی فراگیر اجتماعی^۱ است.

۴-۲-۴. مبانی ارزش‌شناختی کنش اجتماعی

مهم‌ترین دوگانه‌ای که در حوزه ارزش‌شناسی در علوم اجتماعی می‌توان در مورد آن صحبت کرد، دوگانه قراردادگرایی - واقع‌گرایی است. قراردادگرایان، ارزش‌ها را صرفاً حاصل توافق اعضای یک جامعه می‌دانند، حال آنکه واقع‌گرایان صدق یا معقولیت ارزش‌ها را فارغ از نظرات اعضای جامعه، با حقایق می‌سنجند (دانایی‌فر و جوانعلی‌آذر، ۱۳۹۸: ۱۸۱-۱۸۰).

۱. در نظریه اعتباریات، اصل استخدام عامل تشکیل اجتماع و نیز عامل بروز اختلافات اجتماعی معرفی شده (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۴۲) و حل این اختلافات از کارکردهای ادیان الهی و از شئون رهبران آسمانی است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۵۲-۵۳). از همین واقعیت می‌توان دریافت که برای تضمین توافق طرفینی (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۲۰۷) یا بقای بین‌الذهانی (واعظی و معلمی، ۱۳۹۸: ۱۵۱۶) اعتبارات اجتماعی استخدام‌کنندگان، با اصول سازگاری و کارآمدی، نهادهایی مثل قانون و حکمرانی لازم‌اند که به تعبیر علامه، بسان یک سازمان فرمانروایی و فرمان‌برداری اجتماعی، بیرون و درون تمام ادراکات اجتماعی و به تبع آن، جریان اراده عمومی را فرا می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۲۰۶۲۲۳).

رویکرد ارزش‌شناختی علامه نیز چندان که گذشت، واقع‌گرایانه است. در این رویکرد، حق و واقع یعنی همان جهان تکوین (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۹۷)، اولین چیزی است که در برابر شعور و فطرت واقع‌بین انسان نمایان می‌شود و متناظر با آن، اولین واجب برای انسان و جامعه، به انجام رساندن عملی است که این واقع‌بینی اقتضای آن را دارد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۸۸-۸۹). وجه مشترک همه جوامع انسانی همان هویت واقعی انسانی است که حاصل ترکیب منسجم و متوازن تمام قوای بدنی و ذهنی انسان است و تنها در سایه گرایش متعادل انسان به انبوه نیازهای گونه‌گون و گاه متضاد زیستی و روانی، به اعتدال بایسته‌اش می‌رسد و از انحراف دور می‌ماند (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۷۵-۸۱؛ کیاشمشکی، ۱۳۹۶: ۱۲۰-۱۲۲). اما از یک سو باید‌ها و نباید‌هایی که انسان و جامعه به کارها نسبت می‌دهند و خوبی‌ها و بدی‌هایی که به تبع این باید‌ها و نباید‌های پنداری اعتبار می‌کنند، چه بسا برخلاف حسن و قبح ذاتی کارها صورت بپذیرد (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۲۰۳-۲۰۴). از سوی دیگر، آنچه در نهایت به کنش می‌انجامد، سرشت نیک و بد کارها نیست که هم وجود واقع‌بین انسان بر حق بودنشان گواه است و هم دین الهی، انسان را به تطبیق زندگی مادی خود با آن‌ها فرا می‌خواند (همان: ۸۹-۹۰ و ۱۵۲۱۵۳)، بلکه ذهنیت مشترک جامعه درباره خوب و بد امور است که هم از اراده اثر می‌پذیرد، هم بر آن اثر می‌گذارد و در فرهنگ^۱ (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۹۹۵۰۰) تبلور پیدا می‌کند و هویت اجتماعی انسان را در موافقت یا مخالفت با ارزش‌های وجودی شکل می‌دهد.

در اینجا تغییر آگاهی است که اگر به تغییر اراده و کنش منجر شود، نوع رفتار و به دنبال آن، نوع ساختار و نظام اجتماعی را دگرگون می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۷۲). اما آگاهی برای آنکه در مقیاس اجتماعی به هیئت فرهنگ درآید و به تغییر بینجامد، باید از مرز معانی دریافتی عقل نظری عبور کند و در چهارچوب مفاهیم و مصادیق برساختی عقل عملی، قابلیت اشتراک ذهنی و تجربی در سطح اجتماعی را پیدا کند تا بتوان به تعبیر شهید مطهری ذیل آیه «زینا لكل امة

۱. فرهنگ به‌مثابه «صورت‌نزل‌یافته معنا به عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش‌های اجتماعی»، در میان مراتب سه‌گانه ذکر شده برای صورت‌حقایق علمی (پارسانیا، ۱۳۹۵: ۱۲۵۱۲۶)، در مرتبه نخست، یعنی مرتبه ذات و حقیقت این صورت که همواره از دخل و تصرف فکر بشر مصون است، یافت نمی‌شود. بلکه قلمرو فرهنگ جایی است که معنا با عبور از مجرای اراده آدمی، پذیرای صورت‌های شخصی و اجتماعی می‌شود؛ ابتدا در مرتبه دوم که صورت علمی به واسطه ذهن آدمی در عرصه اندیشه حضور می‌یابند و سپس مرتبه سوم که این معانی و صورت با هویتی بین‌الذات و عمومی در متن زندگی و رفتار اجتماعی ظهور پیدا می‌کنند و آثاری حقیقی بر جای می‌گذارند. انسان‌ها از مسیر آگاهی و اتحاد علمی وجودی با برساخت‌های ذهنی متعدد و متغیر اما غیرمتضاد از هستی‌های واقعی و ثابت، یک نفس جمعی واحد را پدید می‌آورند (همان: ۱۲۵). پس آنچه با ظهور در نفس جمعی، رفتار جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دهد همین فرهنگ است.

عملهم»، از شکل‌گیری یک فضای اجتماعی و ذائقه‌آدرایی با معیارهای خاص (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۹) سخن گفت. یعنی برای تغییر، فراتر از آگاهی نظری نسبت به ارزش‌های حقیقی، یک ساختار نهادی با چهارچوب‌هایی متمایز شبیه به آنچه سرل «قواعد قوام‌بخش» می‌خواند (سرل، ۱۴۰۱: ۱۰۲، ۱۰۶۱۱۷، ۲۳۴۲۴۸) نیاز است تا برای گفت‌وگو و تعامل در جهت تغییر صورت‌بندی اجتماعی متناسب با ارزش‌های واقعی (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۷۳۸۱؛ کیاشمشکی، ۱۳۹۵: ۲۳)، زمینه‌ای نو پدیدار شود.

۳-۴. بازیابی دلالت‌های نظریه اعتباریات برای مضامین نظریه‌های فرهنگی

با روشن شدن ابعاد ادراکات اعتباری در اندیشه علامه، می‌توان نظریه اعتباریات را با مضامین نظریه‌های فرهنگی مواجه ساخت. همچنان که پیش‌تر اشاره شد، اسمیت و رایلی مباحث مطرح‌شده در چهارچوب نظریه‌های فرهنگی را پیرامون سه قضیه کانونی قابل بررسی و سامان‌دهی می‌دانند (اسمیت و رایلی، ۱۴۰۱: ۲۰-۲۱) که می‌توان آن‌ها را در قالب چند پرسش اصلی، به نظریه اعتباریات عرضه کرد:

۳-۴-۱. ساختمان فرهنگ از منظر نظریه اعتباریات

پرسش: فرهنگ به‌مثابه کنش یا شیوه عمل، محصول عمل عامل انسانی است یا به‌مثابه یک قاعده یا متن، بر عامل انسانی حاکمیت ساختاری دارد؟

پاسخ: حد فاصل میان ادراکات حقیقی و کنش اجتماعی انسان که اراده آدمی آنجا ظهور می‌کند، قلمرو بروز تکثر و تنوع فرهنگی به حساب می‌آید. پس می‌توان گفت فرهنگ محصول اراده و عمل انسان‌ها است. اما همین فرهنگ وقتی به‌صورت یک زمینه یا بافت اجتماعی در می‌آید، بر هویت جمعی جامعه و دوری یا نزدیکی آن نسبت به «واقعیت» به معنای حق (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۱۰۳) اثر می‌گذارد. بنابراین فرهنگ و کنش انسانی در یک رابطه تأثیر و تأثر قرار دارند. هویت‌های فرهنگی با تثبیت و بقای بین‌الذهانی یا همان پذیرش عمومی، یک من جمعی را شکل می‌دهند. این هویت جمعی که از مجرای اتحاد وجودی افراد با همان ادراکات ذهنی و اعتباری تشکیل می‌شود، همه قوای ادراکی و تحریکی انسانی را در بر می‌گیرد. به این ترتیب، فرهنگ در میان افرادی که آن را در زندگی اجتماعی خود بازنمایی می‌کنند، نظم و ساختاری را برقرار می‌سازد که جامعه و فعل اجتماعی جز در دامان آن نظم و ساختار، امکان شکل‌گیری نخواهد داشت. به بیان دیگر، فرهنگ شامل معانی شناختی و برساختی، هم محصول خردورزی و کنش

اجتماعی انسان است، هم‌کنش‌های انسانی را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. اعتبارات متنوع و متغیری که انسان‌ها از سراراده برای رفع نیازهای‌شان خلق می‌کنند و به کار می‌گیرند، منشأ تفاوت‌های تاریخی و فرهنگی جوامع است. اما همین هویت‌های اعتباری که با تثبیت و بقای بین‌الذنهانی در فرهنگ حضور پیدا می‌کنند، به جامعه و فعل اجتماعی نظم و ساختار می‌بخشند و بر قوای ادراکی و تحریکی انسان اجتماعی اثر می‌گذارند. همچنین چون دامنه‌ی آگاهی و عمل انسان، همه‌ی مراتب عالی و دانی حیات را شامل می‌شود و علم و عمل انسان به‌خاطر اتحاد وجودی با او، در تکوین هویت و حقیقت او دخیل‌اند (پارسانیا، ۱۳۹۵ الف: ۱۴۴-۱۴۵)، صورت‌های متنوع اجتماعی با خیر و شر انسان ارتباط پیدا می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۷۳-۸۱؛ کیشمشکی، ۱۳۹۵: ۲۳) و در واقعیت وجودی او انعکاس می‌یابند.

چیزی که نقش انسان و کنش او را در رابطه‌ی تعاملی با فرهنگ و صورت‌ساختاری آن تضعیف یا تقویت می‌کند، میزان ضعف یا قوت توجه او به یک نحو عمل است. چندان‌که انسان به‌خاطر شدت توجه به عمل موردنظرش، ممکن است ساختار و نظم غالب آن را برنتابد و به قیمت از دست دادن جانش در برابر آن بایستد.

مثال: در راستای فهم فرهنگ و ویژگی ساختاری آن در نسبت با عاملیت انسان، مثال‌های متعددی را می‌توان از دل تاریخ دور و نزدیک اسلام و ایران بیرون کشید. همچنان‌که از منظر فوکو، خود انقلاب اسلامی به‌مثابه‌ی اولین شورش بزرگ علیه ساختار مدرن شناخته می‌شود و اعطای نقش اساسی به کارگزاران، فصل مشترک رهیافت‌های فرهنگی در تحلیل انقلاب اسلامی مردم ایران است (سوری لکی و سوری، ۱۳۹۵: ۶۶). اما به‌عنوان یک نمونه‌ی آشنا که کمتر در هاله‌ی حساسیت‌های ایدئولوژیک و سیاسی فرو رفته است، از «تختی» می‌شود نام برد. خط‌مشی فرهنگی در دوره‌ی پهلوی دوم، بر مدار آنچه ناسیونالیسم مثبت خوانده شده است (ملک‌زاده و بقایی، ۱۳۹۵: ۹۲)، درصدد است ساختاری هم‌سو با جریان تجدد را بر فرهنگ و شیوه‌ی زندگی ایرانیان حاکم کند. در این راستا، سینما، تلویزیون، مطبوعات، نهادهای فرهنگی اجتماعی (علویان و نیک‌روش رستمی، ۱۴۰۰: ۱۷۰-۱۷۸) و رویدادهایی مثل مسابقه‌ی دختران شایسته (کوثری و تفرشی، ۱۳۹۶: ۱۶۹-۱۷۲)، همه ابزارهایی برای معرفی و تکریم الگوها و اسطوره‌های تجددگرایی و تجددمآبی مطلوب در جامعه‌ی ایرانی هستند. در چنین شرایطی، شخصیت محبوبی مثل جهان‌پهلوان تختی، هویت ملی و مذهبی خود را در کنشی ناهم‌سو با سیاست‌های حاکم و در هم‌زیستی با جامعه و

طبقات فرودست، ظرفیتی را برای بازنمایی کهن‌الگوهای مرتبط با فرهنگ جوانمردی نظیر پوریای ولی در میان چهره‌های مشهور و جامعه آشکار می‌کند. اما اسطوره شدن تختی، با سیاست‌های فرهنگی نظام سیاسی حاکم مطابق نیست (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۴۰۰). در عین حال، تختی به‌رغم ناهم‌سویی ساختار حاکم، به‌عنوان شخصیتی محبوب و اثرگذار در فرهنگ ایرانی ماندگار شده است. همچنین می‌توان برجسته شدن بسیاری از کهن‌الگوها و الگوهای موفق در گذشته و امروز ایران در پیوند هنرمندانه و موزون با یکدیگر را برای گسترش فرهنگ کارآفرینی، فرهنگ وقف و نظایر این‌ها در جامعه، در چهارچوب یک خط‌مشی فرهنگی توصیه کرد. از این منظر، سیاست‌های حاکم بر جایزه‌های ملی، سیاست‌های رسانه‌ای، سیاست‌های مرتبط با مبلمان شهری و مدیریت فضاهای عمومی همگی قابل بازخوانی و بازسازی هستند. برای روشن شدن جای خالی این خط‌مشی در فضای عمومی و اجتماعی، کافی است به در و دیوار شهرهایمان نگاه کنیم؛ تا چه اندازه تصاویر و نشانه‌های متنوع از نمونه‌های آرمانی جامعه‌ساز و جامعه‌پذیر سراغ داریم که با ترکیب منسجم و هماهنگ کهن‌الگوهای ملی و میهنی، هنر فاخر اسلامی ایرانی و ارزش‌های مکتبی، در قاب تابلوهای محیطی بازنمایی شده‌اند؟

۴-۳-۲. دلالت‌های اجتماعی فرهنگ از منظر نظریه اعتباریات

پرسش: سازوکارهای پیشنهادی برای نفوذ فرهنگی در سطوح خرد و کلان کدام‌اند؟ نقش فرهنگ در ایجاد ثبات و هم‌بستگی اجتماعی یا ایجاد و تداوم نابرابری‌ها چیست؟

پاسخ: انسان در همه‌ی شئون اجتماعی خود، به‌واسطه‌ی وجوب اعتباری یا ضرورت تصدیقی، به انجام یا ترک فعل مبادرت می‌کند؛ یعنی علمی که پیرو اراده، پای عاملیت انسان را در امور اجتماعی باز می‌کند، نوعی شبیه‌سازی ذهنی واقعیت با کمک قوه‌ی واهمه است. وجوب اعتباری به‌عنوان ساختار مفهوم‌سازی عقل عملی مطرح است. عقل عملی به مدد معانی خیالی و با نوعی مدل‌سازی نظیر استعاره، ویژگی‌های حقیقی را به مصادیق عینی منتقل می‌کند. معانی برساختی، با پذیرش اجتماعی، در ذهنیت مشترک و فرهنگ جامعه هویدا می‌شوند. آن‌گاه فرهنگ شامل عادات اجتماعی و درک حاصل از نتایج کنش‌های قبلی به‌مثابه‌ی یک هستی میان‌ذهنی که در ظرف تخیل و توهم افراد جامعه مطابق دارد، توجه و تصدیق‌های بعدی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در عین حال، چون هر حد و همی که به‌صورت ذهنی به مصداقی تعلق می‌گیرد، در میانه‌ی یک ساحت حقیقی پیشینی و یک ساحت حقیقی پسینی واقع است، همه‌ی حالات این فرهنگ باید در معرض

داوری علم قرار گیرد. از این‌رو، عقل نظری با ارزیابی تناسب و کارآمدی، باز نمود واقعیت و خیر را از غیر آن تمیز می‌دهد.

شکل‌گیری مکمل این خردورزی نظری و عملی و تعیین این دوجوهی شناخت - برساخت در فرهنگ، به‌گونه‌ای که توجه و تصدیق جامعه را به حرکت آهسته و پیوسته در مسیر تمامیت وجودی و سعادت همگانی معطوف دارد، اولاً با نظام شریعت و نبوت الهی و ثانیاً با تضارب آزاد و منطقی آرا بر محور واقع‌گرایی و واقع‌نمایی ضمانت شده است.

در مرحله دوم، چهار چوبی نهادین برای ارزیابی این‌همانی‌های ادعایی میان فاعل و فعل، و فعل و غایت از طریق تضارب آزاد و منطقی آرا، بر پایه دو رکن «تناسب» و «کارآمدی» لازم است تا اول عقلای جامعه که با خرد جمعی اعتباریات اجتماعی را اعتبار می‌کنند و سپس عموم مردم که با پذیرش خود زمینه بقای اعتبارات اجتماعی را فراهم می‌سازند، از فرهنگ معقول متأثر باشند. در غیر این صورت، خودخواهی به‌جای خیرخواهی، بر ساختار حل اختلافات اجتماعی غالب می‌شود و در هیئت یک سازمان فرمانروایی و فرمان‌برداری، بیرون و درون تمام ادراکات اجتماعی و به تبع آن، جریان اراده عمومی را فرا می‌گیرد و اعتدال جای خود را به نزاع قدرت در میان چیره‌دستان می‌سپارد و استثمار فرودستان توسط فرادستان، جای اجتماع تعاونی را خواهد گرفت.

مثال: یک نمونه مثال‌زدنی در این خصوص، خطمشی متخذه در قبال مسئله حجاب است. در حالی که گذشته تاریخی ایران بر بازنمایی‌های متنوع از واقعیت حجاب در انواع قالب‌های زیبایی‌شناختی و محصولات کاربردی و قابل تفاخر متناسب با اقتضات قومی و سرزمینی گواه است، خطمشی جاری نتوانسته است زمینه چنین بازنمایی‌هایی را متناسب با شرایط امروزین، در چهارچوب رقابت آزاد و منطقی فراهم کند و در حالی که بازنگری خطمشی حجاب همچنان محل بحث است (امامی، ۱۳۹۲: ۱۱۵-۱۱۷)، چه‌بسا جریان جاری مصرف در بازار پوشاک ایران، بیش از همه با منافع صادرکنندگان خارجی پوشاک به کشورمان و شبکه وابسته به آن‌ها سازگار است (پیری، ۱۴۰۲). از سوی دیگر، خطمشی‌های حجاب به‌عنوان خروجی نظام سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری کشور، سنگ محکی برای ارزیابی قابلیت سازوکارهای جاری به حساب می‌آید. اینکه این خطمشی‌ها تا چه اندازه به نقطه تعادل میان دو اصل تناسب و کارآمدی نزدیک یا از آن دورند، می‌تواند محور این ارزیابی باشد. آیا اساساً فرایند طراحی، تدوین، اجرا و ارزیابی خطمشی‌های حجاب در کشور، از مسیر توافق عقلایی در این دو محور عبور کرده است؟ آیا در بحث از تناسب اهداف در خطمشی‌های حجاب با

مقاصد عالی مورد نظر برای پیشرفت و سعادت جامعه، سازوکار تشخیص عدم مغایرت شرعی در فرایند قانون گذاری کشور در حد کفایت است و توانسته از نسبت معنادار میان اهداف متخذه با ذهنیت مشترک جامعه از خیر و سعادت اطمینان حاصل کند؟ یا در بحث از کارآمدی ابزارهای برگزیده، چه مراحل برای حصول توافق عقلایی درباره سودمندی این ابزارها برای تحقق و تعیین اهداف مطلوب در بازنمایی‌های متنوع از حجاب که هم متضمن اقتضانات زمینه‌ای صاحبان نیاز و هم سازگار با واقعیت انسانی و وجودی این نیاز باشد، سپری شده است؟

۴-۳-۳. رابطه فرهنگ با کنش انسانی از منظر نظریه اعتباریات

پرسش: عوامل برانگیزاننده یا بازدارنده و شیوه‌های شکل دهنده به هویت، انگیزه و کنش فرد کدام‌اند؟

پاسخ: حق و واقع اولین چیزی است که در برابر شعور و فطرت واقع بین انسان نمایان می‌شود و متناظر با آن، اولین واجب برای انسان و جامعه، به انجام رساندن عملی است که این واقع بینی اقتضای آن را دارد. اما آنچه در نهایت به کنش می‌انجامد، ذهنیت مشترک جامعه درباره خوب و بد امور است که در فرهنگ تبلور پیدا می‌کند و ممکن است هویت اجتماعی انسان را در موافقت یا مخالفت با سرشت حقیقی او شکل دهد. این هویت جمعی وقتی با اراده فرد در تعارض و تضاد قرار گیرد، ممکن است بر قوای فرد غلبه یابد و حتی قوه ادراک و فکر را از افراد بستاند. در این حالت عاملیت انسان اگرچه از میان نمی‌رود و فعل فاعل انسانی همچنان ارادی است، اما فاعل انسانی از سطح فاعل فعل اختیاری به سطح فاعل فعل اجباری نزول می‌کند. آن‌گاه ساختار اجتماعی که برابند اراده جمعی و نیروی غالب در جامعه است، به جای آنکه عامل انسانی را به انتخاب آنچه متضمن کمال نوعی او است سوق دهد، از کمال نوعی خود دور می‌سازد، هرچند راه کامیابی‌های مادی را برایش گشوده نگه دارد. هر تغییری در این نظم ساختاری نیازمند آگاهی از واقعیت و به اشتراک گذاشتن آن در یک چهارچوب نهادی متمایز برای بازآفرینی روایت اجتماعی است. در اینجا نقش تاریخی کنشگرانی برجسته است که یک نظم ساختاری خاص را به خاطر عدم سازگاری با واقعیت به معنای حق بر نمی‌تابند و نوعی عاملیت را در برابر ساختار به رخ می‌کشند. عاملیتی که اگرچه ممکن است در وهله تاریخی خود بر ساختار غلبه پیدا نکند، اما امکان ظهور اراده مخالف در برابر سلطه ساختار را نمایان می‌کند و همین اراده مخالف اگر به صورت جمعی درآید، به تغییر ساختار می‌انجامد.

مثال: در این خصوص می‌توان به همه سیاست‌هایی بین‌المللی و ملی اشاره کرد که امکان انتخاب‌های مناسب و مفید برای سلامت جسم، آرامش روان، کشف و پرورش استعدادها و تعالی وجودی انسان، خانواده و جامعه را به حداقل می‌رسانند و در زمینه‌هایی مثل مهاجرت‌های ناگزیر از موطن خانوادگی و سکونت در اطراف شهرهای بزرگ برای تأمین شغل و کسب درآمد، تن دادن به کیفیتی نصف‌ونیمه از لباس و پوشش برای هم‌رنگی با گروه‌های مرجع و موج‌های رسانه‌ای، مصرف خوراکی‌های صنعتی سهل‌الوصول به‌جای غذاهای سالم و مغذی، اکتفا به آموزش‌های رسمی و رایج در تعلیم‌وتربیت به‌جای کشف و پرورش استعدادها و امتیازهای فردی متناسب با نیازهای اجتماعی و نظایر این انتخاب‌های غیرسازنده و مخرب، خلق امکان‌های جدید و جذاب برای انتخاب‌های جایگزین ضرورت دارد. به‌رحال انسان و جامعه، چندان‌که مشخص شد، به‌نحو طبیعی و به اقتضای طبع، به جانب انتخاب آنچه سبک‌تر و آسان‌تر است گرایش دارد. اهداف سیاستی مثل تقویت پایبندی به حجاب، اهتمام به فرزندآوری، گرایش به کارآفرینی و مانند آن، زمانی اقبال بیشتری برای تحقق دارند که هریک به‌طور خاص به‌واسطه انگاره عمومی از منزلت اجتماعی، کیفیت زندگی و امنیت و ثبات شغلی پشتیبانی شوند.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در چهارچوب نظریه اعتباریات، می‌توان یک مرجعیت فرهنگی مستقل را با مبانی معرفتی متمایز و دلالت‌های انضمامی خاص خود برای سیاست‌گذاری صورت‌بندی کرد. در این رویکرد، معادله کنش اجتماعی در رابطه متوازن میان ساختار و عاملیت به توازن می‌رسد. چه از یک سو، ساختار وجود تنها به‌واسطه ادراک و اراده عاملان انسانی مجال بازنمایی اجتماعی پیدا می‌کند، ازسوی دیگر، ادراک و اراده عامل انسانی تنها به شرطی که مجال سازگاری با ساختار وجود را پیدا کند، قادر به بازنمودن آن در ساختار اجتماعی مناسب و مفید برای سعادت خواهد بود. همچنین امر اجتماعی در قاب‌بندی نظریه اعتباریات، واقعیتی چندوجهی با منشأ ذاتی، آثار عینی دنیوی و اخروی و فرایند بازنمایی ذهنی و نضج تکوینی است. این ویژگی‌ها هریک دلالت‌های بسیار مهمی برای ارزیابی محتوایی و فرایندی سیاست‌های عمومی دارند که از ضرورت و اهمیت پژوهش‌های بعدی در این خصوص حکایت می‌کند.

سرانجام می‌توان براساس تحلیل ارائه‌شده در این مقاله، برخی دلالت‌های مبنایی نظریه اعتباریات برای فرهنگ و سیاست‌های فرهنگی را چنین برشمرد:

۱. تکامل وجودی انسان نیازمند مساعدت اجتماعی و فرهنگی برای انتخاب‌های مناسب و کارآمد است.

۲. فرهنگ به‌مثابه شناخت‌ها و برساخت‌های اجتماعی، با تضارب آزاد و منطقی آرا به واقعیت نزدیک می‌شود.

۳. سیاست‌های عمومی بدون داشتن پاسخ روشن برای دو پرسش اصلی، فاقد جاهت فرهنگی خواهند بود؛ اینکه ذهنیت مشترک اجتماعی چگونه می‌تواند اهداف و عوارض سیاستی را براساس واقعیت بازنمایی کند و اینکه دولت چگونه از این بازنمایی‌ها در مسیر طراحی و اجرای سیاست بهره‌مند می‌شود.

۵. منابع

۱. اسمیت، فیلیپ، رایلی، الگزندر، ۱۴۰۱، *نظریه فرهنگی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر علمی.
۲. اشتریان، کیومرث، ۱۳۸۱، *روش سیاست‌گذاری فرهنگی*، تهران، کتاب آشنا.
۳. افروغ، عماد، ۱۳۹۴، چند پرسش اساسی پیرامون فرهنگ و نظریه فرهنگ، *فصلنامه علمی پژوهشی دین و سیاست فرهنگی*، ش ۴، صص ۷۲۲.
۴. الوانی، سید مهدی، توکلی، عبدالله، باقری فرد، محمدحسین، ۱۳۹۴، *سیاست‌گذاری فرهنگی در دولت دینی، فصلنامه علمی پژوهشی حکومت اسلامی*، ش ۷۵، صص ۱۷۳۲-۰۶.
۵. امامی، سید مجید، ۱۳۹۲، چهارچوبی انتقادی برای خط‌مشی‌پژوهی مسئله حجاب در جمهوری اسلامی ایران؛ منطبق بر نظریه و الگوی عرفی شدن جامعه ایران، *فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی*، س ۱، ش ۱، صص ۱۱۴۱-۳۴.
۶. امامی، محمدحسن، ۱۴۰۲، ارزیابی تأثیرات اجتماعی بازنگری سیاست حجاب در جمهوری اسلامی ایران، *فصلنامه علمی تخصصی فرهنگ پژوهش*، ش ۵۵، صص ۳۴۶-۶۵.
۷. امید، علی، ۱۳۹۲، رویکردهای سه‌گانه روش‌شناختی در مطالعات علوم اجتماعی و مقایسه آن با نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی، *فصلنامه علمی پژوهشی حکمت و فلسفه*، س ۹، ش ۴، صص ۹۹۱-۱۱۸.
۸. اولیائی، منصوره، ۱۳۸۹، *واقعیت اجتماعی و اعتباریات از دیدگاه علامه طباطبایی و جان سرل*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۹. ایمان، محمدتقی، کلاته ساداتی، احمد، ۱۳۹۲، روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان: مدلی روش‌شناختی از علم اسلامی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. پارسانیا، حمید، ۱۳۹۵ الف، جهان‌های اجتماعی، قم، کتاب فردا.
۱۱. پارسانیا، حمید، ۱۳۹۵ ب، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، کتاب فردا.
۱۲. پارسانیا، حمید، و کیلیان، سید آرش، ۱۳۹۳، هانری کربن و تمهید علم فرهنگ معنوی، دوفصلنامه علمی پژوهشی دین و سیاست فرهنگی، ش ۳، ص ۳۳-۶۳.
۱۳. پناهی‌آزاد، حسن، احمدوند، ولی محمد، ۱۳۹۲، تبیین و نقد پراگماتیسم، فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی، ش ۸۸، صص ۱۲۹-۱۵۰.
۱۴. پیری، ف، ۱۴۰۲، ۱۷ مهر، ورود سالیانه ۳.۵ میلیارد دلار پوشاک قاچاق به کشور. برگرفته از لینک <https://www.irna.ir/news/85252754>
۱۵. تیلش، پل، ۱۳۷۶، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکت‌زاد، تهران، انتشارات طرح نو.
۱۶. جلالی‌پور، حمیدرضا، محمدی، جمال، ۱۳۹۴، نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی، چاپ ششم، تهران، نشر نی.
۱۷. جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، تحریر رساله الولایه شمس‌الوحوی تبریزی سید محمدحسین طباطبایی، جلد ۱ حمیدرضا ابراهیمی (تحقیق و تدوین)، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۸. جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۹۵، ریحی مختوم: شرح حکمت متعالیه، جلد ۱۶، حمید پارسانیا (تنظیم و تدوین)، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۹. جوادی، علی، ملک‌محمدی، حمیدرضا، کلانتری، عبدالحسین، ۱۳۹۵، مناشی و بنیادهای فلسفی فرهنگ از منظر حکمت متعالیه، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، د ۶۹، ش ۴، صص ۵۶۳-۵۸۲.
۲۰. جمشیدی، مهدی، ۱۳۹۳، نظریه فرهنگی استاد مطهری، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. حسینی، سید حمیدرضا، موسوی، هادی، ۱۳۹۵، نظریه اعتباریات به مثابه فرانظریه اجتماعی نزد علامه طباطبایی و محقق عراقی، مجله علمی پژوهشی حکمت اسلامی، س ۳، ش ۲، صص ۱۰۱۱۳۵.
۲۲. حسین‌زاده دیلمی، علیرضا، مهربانی فر، حسین، ۱۴۰۰، مطالعه مقایسه‌ای عقلانیت انقلاب اسلامی در اندیشه و عمل شهید بهشتی و آیت‌الله مصباح یزدی، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، س ۱۱، ش ۳۹، صص ۹۷-۱۲۱.
۲۳. حسینی، سید عباس، پارسانیا، حمید، و خان‌محمدی، کریم، ۱۳۹۹، بازتاب فطرت در نظریه فرهنگی آیت‌الله جوادی‌آملی، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، س ۸، ش ۳۰، صص ۸۳۴.
۲۴. دانایی‌فرد، حسن، ۱۳۹۵، روش‌شناسی مطالعات دلالت‌پژوهی در علوم اجتماعی و انسانی: بنیان‌ها، تعاریف، اهمیت، رویکردها و مراحل اجرا، فصلنامه علمی _ پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی، س ۲۲، ش ۸۶، صص ۳۹۷۱.

۲۵. سرل، جان، ۱۴۰۱، *ساخت واقعیت اجتماعی*، جواد عابدینی (ترجمه و تعلیق)، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۶. سوری لکی، محمدعلی، سوری، ایرج، ۱۳۹۵-۱۳۹۴، *روند نوسازی، تعارضات فرهنگی مذهبی و فروپاشی حکومت پهلوی دوم*، ژرفاپژوه، س ۲ و ۳، ش ۴ و ۱، صص ۴۹۷۰.
۲۷. سیدمن، استیون، ۱۳۹۵، *کشاکش آرا در جامعه‌شناسی*، ترجمه هادی جلیلی، ج ۶، تهران، نشر نی.
۲۸. طارمی، سارا، مصلح، علی صغر، کیاشمشکی، ابوالفضل، ۱۴۰۰، *نقد تکنولوژی‌های نوین ارتباطاتی با نظر به آرای انتقادی فینبرگ و مبتنی بر نظریه ادراکات اعتباری*، نشریه ذهن، ش ۸۷، صص ۱۹-۴۵.
۲۹. طالبزاده، سید حمید، ۱۳۸۹، *نگاهی دیگر به ادراکات اعتباری، امکانی برای علوم انسانی، جاویدان خرد*، س ۸، ش ۱، ص ۲۹۶۳.
۳۰. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۷، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد ۲، تهران، انتشارات صدرا، ج ۲۷.
۳۱. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۱، *انسان از آغاز تا انجام*، صادق لاریجانی (ترجمه و تعلیقات)، سید هادی خسروشاهی (گردآوری)، قم، بوستان کتاب.
۳۲. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، سید محمدباقر موسوی همدانی (ترجمه)، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۲، *شیعه: مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری کرین با علامه سید محمدحسین طباطبایی*، تهیه و تنظیم: علی احمدی میانجی و هادی خسروشاهی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۴. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۹، *روابط اجتماعی در اسلام*، محمدجواد حجتی کرمانی (ترجمه)، سید هادی خسروشاهی (گردآوری)، قم، بوستان کتاب.
۳۵. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۸، *رساله الولاية (سفرنامه سلوک)*، قم، مطبوعات دینی، ج ۳.
۳۶. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۲۸ق، *مجموعه رسائل العلامة الطباطبایی (الاعتباریات)*، تحقیق: الشیخ صباح الریعی، قم، باقیات.
۳۷. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۰۱، *النبوات و المناجات*، سعید حسنزاده و امیرحسین سلیمانی (تصحیح و ترجمه)، تهران، فیض فرزانه.
۳۸. علویان، مرتضی، نیک‌روش رستمی، ملیحه، ۱۴۰۰، *گذری بر هویت ملی در عصر پهلوی دوم (۱۳۲۰-۱۳۵۷)*؛ سیاست‌ها و ابزارها، *جستارهای انقلاب اسلامی*، س ۳، ش ۵، صص ۱۵۰۱۸۳.
۳۹. کچویان، حسین، ۱۳۸۶، *نظریه‌های جهانی شدن: پیامد چالش‌های فرهنگ و دین*، تهران، نشر نی.

۴۰. کرم‌اللهی، نعمت‌الله، دهقانی، روح‌الله، ۱۳۹۳، روش‌شناسی بنیادین نظریه فرهنگی استوارت هال با رویکرد انتقادی، نشریه دین و سیاست فرهنگی، س اول، ش ۳، صص ۱۲۹۱۵۵.
۴۱. کرمی قهی، محمدتقی، جنگ، عباس، ۱۳۹۶، اعتباریات اجتماعی و ضرورت عدالت، مجله علمی پژوهشی نقد و نظر، د ۲۲، ش ۲، صص ۴۳۴.
۴۲. کوثری، مسعود، تفرشی، امیرعلی، ۱۳۹۶، هویت زنانه در گفتمان پهلوی دوم، مطالعه موردی مجله زن روز و سخنرانی‌های محمدرضاشاه درباره زنان، فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات فرهنگی ایران، د ۱۰، ش ۱، صص ۱۴۵-۱۷۵.
۴۳. کیشمشکی، ابوالفضل، محمدی، علی، ۱۳۹۵، نظریه اعتباریات یا این‌همان‌انگاری بهترین مدل مطالعات انسانی، نشریه علوم انسانی صدا، ش ۱۹، صص ۱۷-۲۷.
۴۴. کیشمشکی، ابوالفضل، ۱۳۹۶، فلسفه عمل با نگاهی به دیدگاه علامه طباطبایی در رساله المنامات و النبوات، قیاسات، س ۲۲، صص ۱۰۵-۱۲۴.
۴۵. لاریجانی، محمدصادق، ۱۳۸۴، استدلال در اعتباریات، پژوهش‌های فلسفی کلامی، د ۶، ش ۴، صص ۴-۳۰.
۴۶. مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۴۰۰، زلزله بوئین‌زهرا و روایتی از محبوبیت جهان‌پهلوان تختی. <https://irdc.ir/fa/news/7132>
۴۷. مصلح، علی‌اصغر، ۱۳۹۲، اعتباریات علامه طباطبایی، مبنای طرحی فلسفی برای فرهنگ، مجله علمی پژوهشی حکمت و فلسفه، س ۹، ش ۴، صص ۲۷-۴۶.
۴۸. مصلح، علی‌اصغر، ۱۳۹۳، فلسفه فرهنگ، تهران، نشر علمی.
۴۹. ملک‌زاده، الهام، بقایی، محمد، ۱۳۹۵، درآمدی تحلیلی بر سیاست‌های فرهنگی مذهبی پهلوی اول و دوم، گنجینه اسناد، س ۲۱، ش ۲، صص ۷۶-۹۵.
۵۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، جلد ۵، جامعه و تاریخ، تهران، انتشارات صدا.
۵۱. میرزایی، ح. (نویسنده)، مؤمن‌زاده، م. (نویسنده)، مولانیا، ج. (کارگردان)، ۱۴۰۲. مد و لباس (روایت شانزدهم). بلیغ، ا. (تهیه‌کننده)، زارعی، ا. (تهیه‌کننده)، جامعه‌گردی. تهران، شبکه ۴ سیما، گروه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۲. واعظی، احمد، ۱۳۹۵، درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵۳. واعظی، احمد، ۱۳۹۹، زبان فقه و حقوق، قم، بوستان کتاب (با همکاری دانشگاه باقرالعلوم)، ج ۲.
۵۴. واعظی، احمد، معلمی، سید محمد، ۱۳۹۸، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های متن اجتماعی؛ با تأکید بر نظریه اعتباریات و دلالت‌های آن در تفسیر پدیده‌های اجتماعی، نشریه علمی-پژوهشی معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۳۹، صص ۷۲۴.

۵۵. وحید، مجید، صفار، محمد، ۱۳۹۵، مبانی مطالعه تطبیقی سیاست‌گذاری فرهنگی با محوریت مرجعیت‌ها، فصلنامه علمی پژوهشی سیاست‌گذاری عمومی، د ۲، ش ۲، صص ۹-۲۷.
۵۶. هاشمیان، سید محمدحسین، نامخواه، مجتبی، ۱۳۹۴، جایگاه نظریه فرهنگی امام در فهم انقلاب اسلامی، مطالعات انقلاب اسلامی، ش ۴۲، صص ۴۵-۶۲.
۵۷. یثربی، سید یحیی، ۱۳۸۹، حکمت متعالیه: بررسی و نقد حکمت صدرالمتألهین، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
58. Berger, Peter L; Luckmann, Thomas, 2011, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Doubleday, 1966.
59. Dye, Thomas R, 2005, *Understanding Public Policy*, Eleventh Edition, New Jersey, Pearson Prentice Hall.
60. Festinger, L, 1957, *A theory of cognitive dissonance*, Stanford university press.
61. Scullion, Adrienne & García, Beatriz. 2005, 'WHAT IS CULTURAL POLICY RESEARCH?', *International Journal of Cultural Policy*, Vol. 11, No. 2, pp. 113-127.
62. Trotter, Robin. 2002, Cultural Policy. In E. Quinn & R. Ghosh(Ed) *Year's Work in Critical & Cultural Theory* (Vol 10, Issue 1, pp.202-225). The English Association University of Leicester.