

ماهیت‌شناسی پدیده‌های اجتماعی از منظر یک پارادایم تأسیسی

دکتر سید حمیدرضا حسنی*

دکتر مهدی علی‌پور**

چکیده

یکی از مشخصات هر پارادایم علمی، موضع آن در قبال چیستی پدیده‌های اجتماعی و به تعبیر دقیق‌تر، ماهیت‌شناسی و هستی‌شناسی امور اجتماعی به مثابه یکی از پیش‌فرض‌های بنیادین علوم انسانی است. در این نوشتار، ضمن بازخوانی پاسخ سه پارادایم عمده در علوم انسانی به این پرسش، به پاسخ «پارادایم اجتهادی دانش دینی» (پاد) پرداخته، آن را تحلیل و تبیین و ویژگی‌های آن در پرتو پارادایم‌های رقیب بیان می‌کنیم.

از دیدگاه این نوشتار، در پارادایم اجتهادی، پدیده‌های اجتماعی بر خلاف دیدگاه پوزیتیویستی (که آنها را عینی و مستقل می‌شمارد) و بر خلاف پارادایم انتقادی (که آنها را بر پایه زیرساخت‌های غیر عینی و غیر ثابت تحلیل می‌کند) و بر خلاف پارادایم تفسیری (که آنها را ذهنی و غیر مستقل می‌خواند)، اموری عینی و حقیقی اما غیر مستقل‌اند. پارادایم اجتهادی ضمن توجه به برخی عوامل انسانی و اجتماعی تاریخی بر آن است که تا حد امکان، عوامل انگیزشی انسانی، اجتماعی و تاریخی را در پژوهش علمی کنار گذارد تا به واقعیت عینی مستقل از آدمیان دست یابد.

به نظر می‌رسد نوشتارهایی از این دست، زمینه عرضه پارادایم جدیدی از دانش را فراهم می‌سازد و وجوه امتیاز آن را می‌نمایاند و در نهایت، به تبیین بهتر و مقبول‌تری از امور انسانی و اجتماعی می‌انجامد.

واژه‌های کلیدی: پارادایم پوزیتیویستی، پارادایم تفسیری، پارادایم انتقادی، پارادایم اجتهادی، پدیده‌های اجتماعی، عینیت، اعتبار

مقدمه

گرچه دانشمندان تلقی‌های گوناگونی از پارادایم‌محور بودن علم دارند که گاه، کاربردهای گوناگون واژه «پارادایم» را به اشتراک لفظی سوق می‌دهد، اصل موضوع پارادایم‌محور بودن علوم به نوعی محل اتفاق است؛ به همین دلیل، متفکران به پارادایم‌های گوناگونی برای تولید دانش توجه کرده‌اند که متداول‌ترین و مشهورترین آنها سه پارادایم پوزیتیویستی، تفسیری و انتقادی هستند. همواره اندیشمندان مختلف کوشیده‌اند پارادایم‌های رقیب دیگری نیز تأسیس و فرآیند معتبر و مقبول جدید دیگری از تولید و اکتشاف دانش عرضه کنند. این نوشتار در پی کوششی برای تأسیس پارادایمی جدید، به یکی از عناصر کلان پارادایمی می‌پردازد و نظرگاه خاص پارادایم جدید را درباره آن بیان می‌کند. آنگاه منظر پارادایم تأسیسی جدید را با نظرگاه‌های پارادایم‌های متداول در مورد ماهیت‌شناسی پدیده‌های اجتماعی مقایسه می‌کند. روشن است که هر پارادایمی، در آغاز باید، به مبانی و عناصر کلان پارادایمی (خواه درون‌پارادایمی و خواه برون‌پارادایمی) مانند مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی بپردازد. آنچه در این نوشتار تحقیق شده است، پاسخ پارادایم تأسیسی نگارندگان به مسئله و عنصر جامعه‌شناختی این پارادایم یعنی ماهیت‌شناسی پدیده‌های اجتماعی است که به پارادایم اجتهادی دانش دینی (پاد) موسوم است.

نگاه‌های مختلف پارادایمی به ماهیت پدیده‌های اجتماعی، مسیرهای گوناگونی برای ورود به واقعیت و درک نظری و نیز روش‌های مختلف تحقیق ایجاد می‌کند. انواع تبیین واقعیت در پارادایم‌های غالب در علوم انسانی، به سه نوع روش‌شناسی متفاوت منجر شده است که می‌توان آنها را در دو رویکرد کلی روش‌شناسی‌های کمی و کیفی تحقیق دسته‌بندی کرد.

ماهیت پدیده‌های اجتماعی در نگاه پارادایم پوزیتیویستی

در پارادایم پوزیتیویستی، پدیده‌های اجتماعی به مثابه امری شیئی‌واره و مستقل و خارج از ذهن انسان دانسته می‌شوند که کاملاً عینی، نظم‌یافته و توسط قوانین طبیعی و تغییرناپذیر اداره می‌شوند. به این معنا که این واقعیت نه تنها بر اثر خواست و اراده آدمی تغییر نمی‌کند، بلکه خود را بر خواست و اراده آدمی تحمیل می‌کند؛ به گونه‌ای که

انسان می‌تواند وجود مستقل از ذهن و خواست و اراده محیط و پدیده‌های اجتماعی را احساس کند. این واقعیت مستقل از ذهن انسانی، عینی (مستقل از برداشت‌ها و تفسیرهای انسان‌ها)، الگویافته و دارای نظم است و نظم حاکم بر آن را با بهره‌گیری از روش تجربی می‌توان شناسایی کرد (نیومن، ۱۹۹۷، ص ۶۴).

از این‌رو، تنها راه انتظام زندگی اجتماعی، کشف نظام پدیده‌های اجتماعی است؛ زیرا نظم‌پذیری و الگومندی پدیده‌های اجتماعی، ناهنجاری و بی‌نظمی‌های رویدادهای اجتماعی و رفع آنها را ممکن می‌کند. در واقع، وظیفه علم پوزیتیویستی کشف نظم و قوانین طبیعی در جامعه است؛ قوانین ثابتی که به دلیل برخورداری از ثبات، مدل‌سازی رفتار انسانی را برای کنترل و پیش‌بینی آن در آینده ممکن می‌سازند. بنابراین اصالت نظم، تعادل و پایداری، عناصر و پارامترهایی هستند که هویت و چیستی پدیده‌های اجتماعی را در پارادایم پوزیتیویستی مشخص می‌کنند.

امیل دورکهایم (۱۳۴۳، ص ۲۴-۲۵) در تبیین خارجی بودن و عینیت داشتن پدیده‌های اجتماعی توضیح می‌دهد که موجودیت امور اجتماعی، از اراده و اختیار اعضای جامعه خارج است؛ یعنی زاده فکر و احساس فرد یا افراد معینی نیست. در جامعه، اصول و مقرراتی وجود دارند که از نسل‌های گذشته به جای مانده و از خارج (و بسا بر خلاف میل اعضای جامعه) بر آنها تحمیل می‌شوند و افراد ناگزیر و ملزم به رعایت آنها هستند؛ به گونه‌ای که پذیرش و سازگاری افراد جامعه با فرهنگ اطرافشان از مشخصات عمده طبیعت آدمی به شمار می‌رود.

وی تحمیلی و جبری بودن و خارج بودن از اراده و اختیار افراد را دال بر خارجی بودن پدیده‌های اجتماعی می‌داند. البته از آنجا که غالباً افراد جامعه با رضامندی امور اجتماعی را رعایت می‌کنند، جبری بودن این امور احساس نمی‌شود؛ اما اگر افراد جامعه بخواهند از آنها سرپیچی کنند، به دلیل وجود ضمانت‌های اجرایی درونی (مثل شرم و پشیمانی) و بیرونی (مثل مجازات و عقوبات وضع شده در هر اجتماع) تحت فشار قرار می‌گیرند و سرپیچی از آنها آسان نیست (همان، ص ۲۶).

دورکهایم همچنین، عمومیت داشتن و فراذهنی بودن را از دلایل و نشانه‌های خارجی بودن پدیده‌های اجتماعی می‌داند. امور اجتماعی از باب اینکه از خارج، بر تک‌تک اعضای جامعه تحمیل می‌شوند، صورت جمعی پیدا می‌کنند و از این‌رو عمومیت دارند؛ البته باید توجه داشت که چون عمومیت برخی امور طبیعی و ذهنی از

جمعی بودن آنها ناشی نیست، نمی‌توان آنها را از امور جمعی دانست و در حوزه فردی باقی می‌مانند. واقعۀ اجتماعی آن است که در عین برخورداری از وجود مخصوص و مستقل از حالات فردی، در سراسر جامعه معینی عام باشد (همان، ص ۳۶). از این‌رو، به لحاظ معرفت‌شناختی باید گفت از دیدگاه پارادایم پوزیتیویستی، مفاهیم جامعه‌شناختی، مفاهیمی هستند که بر پدیده‌های اجتماعی به مثابۀ اموری حقیقی و عینی دلالت می‌کنند؛ از این‌رو، از سنخ مفاهیم حقیقی هستند؛ نه اعتباری.

پدیده‌های اجتماعی در نگاه پارادایم تفسیری

پارادایم تفسیری، بر خلاف پارادایم پوزیتیویستی، پدیده‌های اجتماعی خارج از انسان و مستقل از آگاهی او را قبول ندارد، بلکه بر آن است که پدیده‌های اجتماعی در فرآیند تعاملات اجتماعی انسان‌ها و کنش متقابل آنان، در قالب مفاهیمی ساخته شده، معنا می‌یابند و فهمیده می‌شوند. بر این اساس، از نظر کنش‌گران اجتماعی، پدیده‌های اجتماعی اموری عینی نیستند، بلکه فرآیندی ذهنی و مفهومی بوده، فقط از منظر انسان‌ها قابل تشخیص و بر همان قابل حمل هستند (هاگز، ۱۹۹۰، ص ۹۳-۹۷).

از این‌رو، از نگاه پارادایم تفسیری این‌گونه نیست که انسان‌ها در واقعیاتی پیشینی قرار گرفته، تحت روابط درونی قدرتمند اجتماع و فرآیند جامعه‌پذیری نهادهای اجتماعی، رفتارهای اجتماعی خاصی بکنند، بلکه خود انسان‌ها واقعیات و زندگی اجتماعی خود را می‌سازند. پدیده‌های اجتماعی چیزی جز حاصل عملکرد انسان‌ها در تعاملات اجتماعی شان نیستند؛ از این‌رو، نگاه این پارادایم بر خلاف منظر پوزیتیویستی، رئالیستی نیست. از این منظر، پدیده‌های اجتماعی اموری نیستند که باید متخصص کشف کند؛ بلکه هر لحظه، کنشگران در حال ایجادشان هستند. اجتماع همان چیزی است که مردم آن را ایجاد کرده، به آن معنا می‌بخشند و انسان‌ها آن را درک و تجربه می‌کنند.

پارادایم تفسیری، با توجه به اینکه پدیده‌های اجتماعی را پدیده‌هایی معنادار می‌داند که انسان‌ها آنها را از طریق کنش‌های اجتماعی، خلق می‌کنند، بر آن است که نه تنها ممکن است انسان‌ها این پدیده‌ها را تفسیر کنند و به آنها معنا دهند، بلکه انسان‌ها همواره می‌توانند در آنها دگرگونی پدید آورند. پدیده‌های اجتماعی، اموری سیال و انعطاف‌پذیرند که تابع انسان هستند؛ نه متبوع قوانین عام خارج از انسان. این عمده‌ترین تفاوت پارادایم پوزیتیویستی با پارادایم تفسیری (و نیز با پارادایم انتقادی) است.

به بیان دیگر، بر خلاف پارادایم پوزیتیویستی که رفتارها و واقعیات اجتماعی را بر اساس پدیده‌های محیطی توضیح می‌دهد، پارادایم تفسیری بر چگونگی ایجاد محیط اجتماعی بر اساس واقعیت فرهنگی و اجتماعی انسان‌ها تأکید دارد. البته روشن است که با این فرض، تحلیل‌های تفسیری، نسبی خواهند بود؛ بر خلاف تحلیل‌های پوزیتیویستی که بر قوانین عام اجتماعی متکی هستند. البته باید توجه داشت که در رهیافت تفسیری، واقعیت اجتماعی در نتیجه کنش‌های اجتماعی بین انسان‌هاست که در قالب سیستم معانی مشترک بین آنان شکل می‌گیرد؛ یعنی این‌گونه نیست که هر کنش فردی، واقعیتی اجتماعی پدید آورد، بلکه صرفاً نقش اجتماعی با معناست که در یک برهم‌کنش جمعی، واقعیت اجتماعی را می‌سازد.

بنابراین، در پارادایم تفسیری، انسان‌ها در قبال پدیده‌های مشابه اجتماعی، به دلیل اینکه تفسیرهای مختلف و در نتیجه معانی گوناگونی دارند، نه به مثابه واقعیتی واحد که تحت قوانین محیطی قرار دارد، بلکه به سان واقعیت‌هایی متعدد و مختلف برخورد می‌کنند؛ از این‌رو، برای شناخت انسان‌ها و دنیای اجتماعی آنها باید به زندگی روزمره آنان و تأثیر فرهنگ در آن رجوع کرد. البته همان‌گونه که بیان شد، باید توجه داشت که رهیافت تفسیری، عینی‌گرا نیست و به همین دلیل، در آن برای شناخت انسان‌ها و دنیای اجتماعی‌شان نمی‌توان از روش‌های کمی پوزیتیویستی استفاده کرد.

پدیده‌های اجتماعی در نگاه پارادایم انتقادی

از منظر پارادایم انتقادی، پدیده‌های اجتماعی از سنخ واقعیت‌هایی نیستند که به سادگی دیده و تجربه شوند و به این معنا عینیت داشته باشند، بلکه پدیده‌های ظاهر اجتماعی در واقع، معلول زیرساخت‌های مشاهده‌ناپذیری هستند که تنها می‌توان آنها را با تعمق در پیامدها و آثارشان و با بهره‌گیری از یک نظریه انتقادی شناسایی کرد. ساختارهای حاکم اجتماعی، اموری واقعی و اصیل نیستند، بلکه زیرساخت‌ها اصالتاً واقعیت دارند و روساخت‌ها فقط، ظواهر و تجلیات زیرساخت‌های اجتماعی‌اند. این زیرساخت‌ها که علت اصلی تحول ساختارهای اجتماعی هستند، از تضادها و تعارضات درونی مشاهده‌ناپذیر مملو هستند و فقط با سؤالات مستقیم و عمیق، تحت یک نظریه مناسب می‌توان از چگونگی و نحوه تأثیر آنها در دنیای اجتماعی مشاهده‌ناپذیر آگاه شد.

پارادایم انتقادی چون بر آن است که پدیده‌های اجتماعی، واقعیتی خارج از انسان دارند که باید کشف شود، بسان پارادایم پوزیتیویستی، واقع‌گراست؛ اما در این پارادایم ادعا آن

است که مشارکت انسان‌ها در ایجاد پدیده‌های اجتماعی، بر سنت‌های تاریخ مبتنی است که زیرساخت واقعی و پنهان اجتماع را شکل می‌دهند (نیومن، ۱۹۹۷، ص ۷۵).

واقعیت در رویکرد انتقادی ویژگی تاریخی دارد که عوامل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، به صورت پیوسته، آن را شکل می‌دهند. به همین لحاظ است که واقعیت، پیچیده در زمان است که ممکن است ظاهر فریب‌گونه داشته باشد؛ در حالی که ساخت واقعی آن مشاهده‌ناپذیر و لایه زیرین سطح ظاهر است. تاریخی و فرآیند بودن واقعیت انتقادی آن را از واقعیت اثباتی مجزا و نقش انسان را در آن فعال می‌سازد؛ به همین لحاظ، واقعیت اجتماعی همواره در حال دگرگونی است که در نقش‌ها، تضادها و تناقضات موجود در روابط یا نهادهای اجتماعی ریشه دارد. پس طبیعت، واقعیت اجتماعی را نمی‌سازد، بلکه مردم در ساخت آن دخالت دارند. البته این ساخت و ساز، فردی نیست، بلکه مردم قدرتمندی با هدف تغییر موقعیت و شستشوی مغزی دیگران برای تسخیر ذهن آنان در راستای حفظ منافع خود آن را می‌سازند. بالاتر از این، واقعیت با اصالت نظم تعریف نمی‌شود، بلکه تضاد، تنش و تناقض ماهیت واقعیت مد نظر انتقادیون است که همین امر نیروی محرکه تحولات اجتماعی است (ایمان، ۱۳۸۷، ص ۶۶).

پدیده‌های اجتماعی از منظر مدل تأسیسی پارادایم اجتهادی دانش دینی (پاد)

از آنجا که بحث در باب پدیده‌ها و امور اجتماعی مانند دیگر امور، از رهگذر مفاهیم مربوط به آن عرضه و تحلیل می‌شود، به نظر می‌رسد ابتدا، باید مفاهیم اجتماعی را بررسی کنیم. بحث از مفاهیم و سپس پدیده‌های اجتماعی، پیچیده است؛ از این‌رو، برای تبیین آن لازم است به مباحثی مقدماتی اشاره کنیم.

اول: فیلسوفان مسلمان در یک نظر ابتکاری، مفاهیم کلی علوم عقلی را به سه دسته تقسیم کرده‌اند: مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی (مثل مفهوم انسان، درخت و سیاهی)، مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانی فلسفی (مانند مفهوم علت، معلول، وجوب و امکان) و مفاهیم منطقی یا معقولات ثانی منطقی (مانند مفاهیم جنس، نوع، فصل، عکس مستوی). مفاهیم ماهوی را عموماً مفاهیمی می‌شمارند که عروض و اتصافشان خارجی هستند. عروض معقولات ثانی فلسفی ذهنی؛ ولی اتصاف آنها خارجی است. معقولات ثانی منطقی عروض و اتصافشان ذهنی‌اند.

از آنجا که تعاریف و تعابیر یادشده هم ابهام دارند و هم بین دانشمندان بر سر آنها اختلاف است، برخی صاحب‌نظران تعبیر دیگری از این سه دسته مفهوم ارائه کرده‌اند (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳).

از این دیدگاه، مفهوم کلی را یا بر امور عینی می‌توان حمل کرد (مانند مفهوم انسان که بر حسن و حسین حمل می‌گردد) یا فقط بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی حمل می‌شود (مانند مفهوم کلی و جزئی که اولی صفت برای مفهوم انسان و دومی صفت برای زید می‌شود). دسته دوم را که فقط بر امور ذهنی حمل می‌شود، مفاهیم منطقی یا معقولات ثانی منطقی می‌نامند. مفاهیمی که بر اشیای خارجی حمل می‌شوند، دو دسته‌اند: مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی که انتزاع آنها به کندوکاو ذهنی نیاز ندارد، و معقولات ثانی فلسفی که انتزاع آنها به کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر نیاز دارد (همان، ص ۱۹۸-۲۰۰).

این دیدگاه گرچه دقت بیشتری دارد، عاری از تسامح نیست. این گفته که مفهوم کلی را یا می‌توان بر امور عینی حمل کرد یا نه، متسامحانه است؛ چون همواره، هر مفهوم کلی و اصلاً هر مفهومی فقط بر امور ذهنی حمل می‌شود؛ به دلیل اینکه مفهوم از سنخ امور ذهنی است و امر ذهنی تنها بر امر ذهنی حمل می‌شود. آری تفاوت این دو دسته مفاهیم این است که معقولات اولی یا معقولات ثانی فلسفی، مفاهیمی هستند که بر صورت‌های ذهنی‌ای حمل می‌شوند که در خارج مابازاء یا منشأ انتزاعی دارند؛ یعنی اولاً و بالذات موضوع آن امری ذهنی است؛ منتها به واسطه آن با تسامح و بالعرض گفته می‌شود که موضوع بالعرض آن خارجی است. مثلاً در گزاره «حسن انسان است» در واقع، انسان بر صورت ذهنی حسن حمل شده است؛ منتها چون این صورت ذهنی از یک شیء خارجی (حسن خارجی) حکایت می‌کند، مفهوم انسان از این طریق، از وصف انسان برای حسن در خارج حکایت می‌کند. البته در معقولات ثانی منطقی، اعم از صورت ذهنی و محکمی صورت ذهنی، همگی در ذهن حضور دارند و فرآیند حمل به‌طور کلی، در ذهن صورت می‌گیرد.

شاید این تعبیر برخی دیگر از فیلسوفان مسلمان دقیق‌تر باشد که: معقولات اولی مفاهیمی هستند که مابازای خارجی دارند و معقولات ثانی فلسفی مفاهیمی هستند که مابازای خارجی عینی ندارند؛ ولی منشأ انتزاع خارجی دارند و به تعبیر دیگر، مابازای خارجی عینی منحاظ و مستقل ندارند؛ اما در خارج، به وجود موضوعاتشان

موجودند.^۱ اما معقولات ثانی منطقی، نه مابازای خارجی عینی دارند و نه منشأ انتزاع عینی (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۴۴-۴۶؛ مطهری، ۱۳۷۴، ص ۳۶۴-۳۶۹).

در کنار این مفاهیم کلی عقلی که بر پایه تقسیمات اهل فلسفه پیدا شده‌اند، مفاهیم کلی دیگری در علوم گوناگون و از جمله، در علوم انسانی (از جمله در علم اخلاق، علم حقوق و علوم اجتماعی) داریم که در مورد چیستی و چگونگی این مفاهیم کلی و نسبت آنها با دسته‌بندی پیش‌گفته، در ادامه سخن خواهیم گفت.

دوم: از دیگر مسائل مهم در میان محققان کلاسیک و اسلامی، اطلاقات گوناگون ارائه شده برای واژه «اعتبار» است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۲-۲۳).

این تقسیمات ملاک واحدی ندارند و هر یک، از حیث خاصی انجام شده است؛ از این رو، اعتباری بودن در هر اطلاقی لزوماً، به معنای واقعی یا خارجی و عینی نبودن نیست. مثلاً بی‌شک معقولات ثانی فلسفی، واقعی هستند؛ منتها از آن رو که از امور عینی انتزاع شده‌اند، به آنها اعتباری اطلاق شده است.

به نظر می‌رسد برای پرهیز از هر گونه خلط و تسامحی لازم است مفاهیم به چهار دسته کلی تقسیم شوند: مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی، معقولات ثانی منطقی، معقولات ثانی فلسفی و مفاهیم اعتباری.

مفاهیم دسته نخست (مفاهیم ماهوی)، مابازای خارجی مستقل دارند. مفاهیم دسته دوم (معقولات ثانی منطقی) نه مابازای خارجی دارند و نه منشأ انتزاع خارجی. معقولات ثانی فلسفی گرچه مابازای خارجی منحاز و مستقل ندارند، منشأ انتزاع خارجی و بهره‌ای از واقعیت دارند. مفاهیم اعتباری، بر پایه احساسات و سلاقی محض یا برخی استحسانات عرفی شکل می‌گیرند و می‌توان آنها را دو دسته کرد: مفاهیم اعتباری محض که تنها بر پایه تخیلات بی‌پایه‌اند و مفاهیم اعتباری که بر پایه برخی استحسانات و مصالح عرفی شکل می‌گیرند.

به نظر می‌رسد تقسیم اخیر تا حدی دقیق‌تر است؛ زیرا اولاً با توسعه‌ای که در تقسیم داده شد و تنقیح ملاک تقسیم، تمامی مفاهیم در ذیل این تقسیم‌بندی می‌گنجند؛ در حالی که تقسیم‌های دیگر به دلیل عدم تنقیح ملاک، یا مفاهیم اجتماعی و اخلاقی و

۱. این تعبیر دوم درباره معقولات ثانی فلسفی را برخی محققان بر پایه دستگاه صدرایی مطرح کرده‌اند؛ برای نمونه می‌توان به مباحث علامه طباطبایی در بحث مفهوم امکان و وجود در کتاب *نهایة الحکمه*، مرحله چهارم، مواد قضایا ص ۴۴-۴۶ و نیز مجموعه آثار مطهری، ج ۹ و نیز، مباحث مطرح در کتاب *فلسفه صدر* ج ۱ (تلخیص کتاب رحیتی مختوم) اثر آیت‌الله جوادی آملی، ص ۳۱۸-۳۲۱ اشاره کرد که این بیان در ضمن مباحث آنان استفاده می‌شود.

مانند آنها را در بر نمی‌گیرند یا بر پایه اشتراک لفظی و اطلاقات گوناگون از مفهوم اعتبار، آنها را از سنخ اعتباریات می‌شمرند که ملاک واحدی برای این امر وجود ندارد. ثانیاً بر پایه نکته گفته شده، با تدقیق در ملاک تقسیم، از هر گونه خلط و مغالطه‌ای جلوگیری می‌شود. ثالثاً با تبیین و تعیین مفاهیم اعتباری محض و تقسیم آن به اعتباریات از سنخ اعتباریات محض و اعتباریات از سنخ استحسانات تلاش شده است انواع مفاهیم اعتباری بر پایه ملاک مشخص شوند و با اطلاقات دیگر اعتباری که تنها بر پایه اشتراک لفظی هستند، خلط نشوند. در این نوشتار اطلاقات دیگر اعتبار را به کار نمی‌بریم تا زمینه چنین مغالطات و خلط‌هایی پیش نیاید.

سنخ‌شناسی مفاهیم اجتماعی

اکنون پرسش این است که مفاهیم کلی اخلاقی، حقوقی و اجتماعی، از کدام سنخ از چهار دسته یادشده هستند؟ در آغاز، دیدگاه‌های محققان اسلامی را در این زمینه بررسی می‌کنیم.

مفاهیم اجتماعی از دیدگاه محقق عراقی

محقق عراقی در دو کتاب *مقالات الاصول و نهاییه الافکار*، بین اعتبارات محض و اعتبارات واقعی تفکیک نهاده است. وی بر آن است که در عرض تکوینیات محض یا انتزاعیاتی که منشأ تکوینی دارند و نیز در عرض حقایق ادعایی، پدیده‌های دیگری هم وجود دارند که منشأ آنها جعل یا به تعبیر وی اعتبار است؛ اما پس از جعل، جزء حقایق عالم می‌شوند. در واقع، واقعیت این امور جعلی و اعتباری به صرف ادعا نیست که حد چیزی به چیز دیگری به‌طور تنزیلی نسبت داده شود. بنابراین، از نظر او اموری در عالم وجود دارند که گرچه در حدوث، به جعل جاعل و معتبر قائم هستند، پس از جعل، در بقا، به جاعل و معتبر قائم نیستند. پس از نگاه عراقی امور عالم دو قسم‌اند:

دسته‌ای منشأ تکوینی دارند و از اعتبار و جعل بی‌نیازند؛ مثل درخت. قسمی دیگر در عین اینکه واقعی هستند، منشأ تکوینی ندارند و به جعل و اعتبار نیاز دارند؛ مثل ملکیت. در واقع، حقیقت این نوع اعتبار، واقعیتی بین واقعیات محض و حقایق ادعایی است. از یک جهت به واقعیات شبیه است و از جهت دیگر به اعتبارات ادعایی. اعتباریات از این حیث که به اعتبار حادث شده‌اند، با حقایق تکوینی تفاوت دارند؛ اما در این جهت که در بقا به اعتبار نیاز ندارند، با آنها یکسان هستند.

محقق عراقی مفاهیم اجتماعی مانند مفهوم ملکیت، زوجیت را جعلی و اعتباری می‌شمرد؛ اما بر این باور است که دیدگاه‌ها در خود آنها اختلافی ندارند، بلکه اختلاف در سبب انتزاع آنهاست. در واقع، اختلاف عرف در ملکیت، به اختلاف در سبب و خطاشمردن نظرها برمی‌گردد. وقتی عرف در جایی ملکیت را درنیابد، نظر شرع یا عرف دیگر را که به ملکیت قائل است، نادرست می‌شمرد؛ زیرا سبب صحیح را موجود نمی‌بیند. چنین انکاری در واقع، مانند انکار در امور واقعی، خطاشمردن نظر و لحاظ است؛ نه اعتبار نکردن ملکیتی که دیگران اعتبار کرده‌اند^۱ (ر.ک: عراقی، ۱۴۲۸، ص ۶۲-۶۳؛ بروجردی نجفی، ۱۴۱۷، ص ۲۶-۲۷).

۱. محقق عراقی در حواشی خود بر تقریرات محقق نائینی، موسوم به *فوائد الاصول*، بر خلاف دیدگاه خود در دو کتاب *نهایه الافکار و مقالات الاصول* که معتقد است امور اعتباری به مثابه برزخ بین امور تکوینی محض و اعتبارات ادعایی هستند و واقعیت دارند، در نقد نظر محقق نائینی بیان می‌کند که امور اعتباری متقوم به ذهن هستند. محقق عراقی در این رویکرد معتقد است که اعتبار به هر معنایی که گرفته شود، همواره به لحاظ معتبر نیازمند است و اعتبار بدون لحاظ معتبر معقول نیست؛ علاوه بر اینکه هر اعتباری متقوم به انشا و قصد ثبوت آن معنا برای توسل به آن معنا در خارج است. برای مثال متباین با انشا و قصد ثبوت ملکیت، ملکیتی اعتباری را پدید می‌آورند. از این رو موطن امور اعتباری ذهن است؛ چون آنچه اولاً و بالذات متعلق لحاظ واقع می‌شود، امور ذهنی است. در اعتبار، به لحاظ و جعل نیاز داریم و متعلق جعل و لحاظ نیز امور ذهنی هستند و موطن آنها ذهن است؛ منتها امور ذهنی‌ای که فانی در خارج‌اند و نه بما هو ذهنی. پس امور اعتباری به‌سان؟؟؟ انتزاعیات ذهنی هستند و وجود خارجی ندارند. موجودی خارجی است که بدون لحاظ لائحظ موجود باشد؛ در حالی که اعتباریات بدون لحاظ نمی‌توانند موجود باشند. او شاهد بر این مدعا را عروض برخی از امور اعتباری بر کلی بما هو کلی می‌داند؛ برای مثال در باب خمس، معروض ملکیت، طبیعی و کلی فقیر است؛ با وجود این اگر ملکیت، امری خارجی باشد، نمی‌تواند به طبیعی و کلی فقیر قائم باشد. از منظر محقق عراقی، با اینکه در ملکیت، انشای قولی یا فعلی وجود دارد و انشا، امری خارجی است، غیر از ملکیت بوده، تنها مصحح اعتبار ملکیت است؛ همان‌طور که انتزاعیات مانند فوقیت و تحتیت و علیت و معلولیت نیز مصحح انتزاع دارند. از این رو، مفهوم ملکیت می‌تواند انتزاعی باشد؛ اما انتزاع از اعتباریات و نه از خارج. با ایجاب و قبول متباین و اعتبار معتبرین، فردی از ملکیت به حمل شایع پدید می‌آید که از آن مصداق اعتباری می‌توان مفهوم «ملکیت» را انتزاع کرد؛ منتها فرق آن با دیگر امور انتزاعی این است که در انتزاعیات دیگر مانند فوقیت و تحتیت، امری تکوینی منشأ انتزاع است و نه جعلی و انتزاع فوقیت و تحتیت از آن قهری است. اما در باب ملکیت، منشأ انتزاع جعل جاعل است؛ یعنی این جعل، مصحح اعتباری می‌شود که منشأ انتزاع ملکیت است (نک: کاظمی خراسانی، ۱۴۱۷، ص ۳۸۲).

به نظر می‌رسد گرچه برای انشا، باید مفهوم ملکیت را لحاظ و ایجاد آن مفهوم را قصد کرد، ملکیت اعتباری نه نفس این مفهوم، بلکه چیزی است که با این انشا و قصد پدید می‌آید؛ همچنان که برای نوشتن کتاب، لحاظ و قصد لازم است؛ اما کتاب مساوی با آنچه در ذهن بوده، نیست و نمی‌توان گفت کتاب چیزی است که متعلق لحاظ است؛ پس ذهنی است. در اعتبارات عقلایی علاوه بر لحاظ، انشا لازم است و انشا، امری خارجی و نیازمند ابراز است؛ از این رو، ملکیتی که به سبب انشا پدید می‌آید، غیر از مفهومی است که متعلق لحاظ است. آنچه متعلق لحاظ است، معنا و مفهوم ملکیت است و نه واقع ملکیت. واقع ملکیت پس از لحاظ و انشا پدید می‌آید.

اگرچه بدون لحاظ، اعتباری به وجود نخواهد آمد، این مستلزم ذهنی‌بودن اعتبار نیست. با انشا و جعل چیزی پدید می‌آید که منشأ انتزاع ملکیت است؛ پس محقق عراقی معتقد است با اعتبار و جعل، واقعیتی در خارج پدید می‌آید. گفته شد در این بحث، نزاع بر سر لفظ «اعتبار» نیست؛ بلکه مهم این است که آیا در عالم خارج با انشا و اعتبار، واقعیتی پدید می‌آید یا نه؟ محقق اصفهانی و دیگران چنین واقعیتی را انکار می‌کنند. محقق عراقی دلیل قانع‌کننده‌ای نیاورده است. افزودن تعداد واقعیات عالم دلیل می‌خواهد و دلیلی که او آورده، بنا بر اعتباریت محض هم توجیه نمی‌شود.

ملاحظات بر دیدگاه محقق عراقی

در توضیح دیدگاه محقق عراقی به دو نکته باید توجه داشت: اول اینکه ویژگی علم به امور تکوینی، خطاپذیری آنهاست؛ در حالی که در امور اعتباری ادعایی، خطاپذیری نظری متصور نیست؛ چون حقیقت آن به لحاظ معتبر است. محقق عراقی چون معتقد است ملکیت و زوجیت به واسطه جعل واقعیت می‌یابند، بر آن است که خطاپذیری در ملکیت هم معنا دارد و ریشه خطاشمردن یک عرف نسبت به عرف دیگر، یا شرع نسبت به عرف در این است که آن عرف یا شرع، ملکیت را از منشأ صحیح آن انتزاع نکرده است.^۱

دوم اینکه محقق عراقی بر آن است که گرچه ملکیت به انشا و جعل حاصل می‌شود، نمی‌توان رفع آن را به صرف اعتبار پذیرفت. اگر همه از اعتبار ملکیت خود غفلت کردند، اعتبار ملکیت از بین نمی‌رود و حتی اعتبار آن نیز فایده‌ای ندارد؛ در حالی که اعتبارات محض، صرفاً به لحاظ معتبر وابسته‌اند و با انقطاع اعتبار، از بین می‌روند.^۲

استدلال عمده محقق عراقی در این بحث، بر امور ارتکازی مبتنی است. محقق عراقی در اصل این نکته که مفاهیم اجتماعی و حقوقی مانند ملکیت و زوجیت واقعی هستند، برحق است؛ اما اینکه او منشأ این مفاهیم را اعتباری و جعلی می‌داند، محل تأمل است. در ضمن تبیین دیدگاه مورد نظر این نوشتار، دلایل نادرستی این دیدگاه را

۱. این در حالی است که محقق اصفهانی در چند جا استدلال می‌کند اموری مثل ملکیت و زوجیت نمی‌توانند واقعیتی داشته باشند؛ چون عرف و شرع در اینها اختلاف دارند و عرف حتی در میان خود، در مورد آنها اختلاف دارد؛ در حالی که دیده‌ها در امور واقعی متفاوت نیستند. در امور واقعی، اختلاف دید راه ندارد؛ ولی در اعتبارات این‌گونه نیست؛ برای مثال کسی که نزد عرفی رئیس است، نزد عرف دیگر رئیس نیست (اصفهانی، ۱۴۲۷، ص ۲۵-۳۷).

۲. صادق لاریجانی در نقد این دیدگاه محقق عراقی بر آن است که اگر همه عقلا فانی شوند و متبایعین هم اعتبار نکنند، اعتبار ملکیت باقی نمی‌ماند. اگر همه معتبران بمیرند، دیگر ملکیتی نخواهیم داشت. البته نمی‌توان تردیدی داشت که در حین غفلت، اعتبار ملکیت ارتکازاً موجود است؛ اما این، مدعای محقق عراقی را که می‌گوید در این صورت، ملکیت دارای واقعیتی است، اثبات نمی‌کند؛ زیرا وجودات ارتکازی همه این‌گونه هستند. همه علومی که ارتکازاً نزد ما حاضرند، همین‌طور هستند. اعتبار از سنخ تصدیق است و همان‌طور که تصدیق می‌تواند به خزانه نفس رود و سپس ظاهر شود و ما به آن علم پیدا کنیم، اعتبارات هم همین‌طور هستند (ر.ک: جزوات دروس خارچ اصول صادق لاریجانی).

اما به نظر می‌رسد این نقد نیز از دلیلی فراتر از ارتکاز سود نجسته است. استدلال محقق عراقی برای اینکه اعتبار ملکیت به مثابه یک امر واقعی پس از اعتبار نخستین، همواره باقی است، بر ارتکاز مبتنی است. وی بر پایه این ارتکاز معتقد است که اگر همه عقلا فانی شوند یا متبایعان بعدی نیز اعتبار ملکیت نکنند، ملکیت همچنان به عنوان یک حقیقت نفس‌الامری در عالم باقی خواهد ماند. در مقابل، صادق لاریجانی بر آن است که در چنین فرضی، اعتبار ملکیت باقی نمی‌ماند و دیگر ملکیتی نخواهیم داشت. استدلال لاریجانی نیز چیزی جز ارتکاز نیست. فارغ از درستی یا نادرستی ارتکاز مدعای محقق عراقی یا ارتکاز مدعای لاریجانی به نظر می‌رسد صرف ادعای ارتکاز مفید نیست.

بیان خواهیم کرد. به علاوه، اینکه محقق عراقی می‌گوید ریشه خطاشمردن عرفی نسبت به عرف دیگر، یا شرع نسبت به عرف در این است که مثلاً آن عرف یا شرع ملکیت را از منشأ صحیح آن انتزاع نکرده است، جای تأمل بیشتر دارد. پرسش این است که این منشأ انتزاع مفهوم ملکیت، واقعی و عینی است یا اعتباری؟ به نظر می‌رسد انتساب امکان خطا به عرف یا شرع، به وضوح، از واقعی بودن خاستگاه‌های انتزاع حکایت دارد. در این صورت، الزاماً مفهوم ملکیت، اعتباری و جعلی نخواهد بود، بلکه مانند دیگر معقولات ثانی می‌تواند از منشأ خارجی خود انتزاع شود. اما اگر محقق عراقی، خاستگاه‌های این مفاهیم را نیز اعتباری بداند، تصور امکان خطا در مورد آن دشوار خواهد بود.

مفاهیم اجتماعی از دیدگاه محقق نایینی

محقق نایینی امور عالم را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. امور متأصل عینی (اعم از مادی و مجرد) که در عالم خارج مقرر هستند.
۲. امور انتزاعی مانند فوقیت، تحتیت، علیت، معلولیت^۱ و غیره که در برابرشان امر عینی در خارج وجود ندارد و تنها به تقرر منشأ انتزاع خود موجودند.
۳. متأصلات در عالم اعتبار مثل ملکیت و زوجیت که در عالم اعتبار، متأصل و مقرر هستند.

محقق نایینی امور اعتباری را از امور انتزاعی تفکیک می‌کند. امور انتزاعی تنها به واسطه منشأ انتزاعشان مقرر دارند؛ اما امور اعتباری در ظرف اعتبار ثبوت دارند. (کاظمی خراسانی، ۱۴۱۷، ص ۳۸۱).

همان‌گونه که اشاره شد، از دیدگاه محقق عراقی، مقصود از ظرف اعتبار، ظرف عالم خارج است و وی بین ظرف عالم اعتبار و ظرف عالم عینی تفاوتی نمی‌گذارد. همان‌طور که در عالم عین، برخی امور مبدأ تکوینی دارند، بعضی امور مبدأ تشریحی داشته، با تشریح داخل در عالم عین می‌شوند. از سوی دیگر، از منظر محقق اصفهانی و علامه طباطبایی، اعتبار، چیزی به عالم عین اضافه نمی‌کند؛ در حالی که از دیدگاه محقق نایینی، امور اعتباری در ظرف اعتبار دارای تأصل و تقرر هستند و خارجیت آنها همان

۱. باید توجه داشت که گرچه فوقیت و تحتیت و علیت و معلولیت، هر دو از سنخ مفاهیم انتزاعی هستند، فوقیت و تحتیت از مقولات ماهوی عرضی به شمار می‌روند و علیت و معلولیت از سنخ معقولات ثانی فلسفی.

وجود اعتباری و انشائی آنهاست. وی ملکیت اعتباری را از مراتب ملکیت حقیقی می‌داند. از نظر وی، پس از ملکیت خداوند نسبت به امور عالم و ملکیت انسان نسبت به امور نفسانی‌اش، و در مرتبه بعد، ملکیت پیامبر و امامان معصوم، علیهم‌السلام، در مرتبه سوم، ملکیت اعتباری انسان بر اشیا و اموال خود قرار دارد. محقق نایینی در مرتبه چهارم، جده را که از مقولات نه‌گانه است، ضعیف‌ترین مراتب ملکیت به شمار می‌آورد (همان، ص ۳۸۳).

ملاحظات بر دیدگاه محقق نایینی

دقیقاً روشن نیست که در نظر محقق نایینی، با اعتبار و انشا، واقعاً چیزی به عالم عین اضافه می‌شود یا نه؟ آیا مراد وی از ایجاد امور اعتباری به انشا و اعتبار این است که آنها در عالم واقع پدید می‌آیند یا اینکه تنها در بستر اعتبار موجود می‌شوند؟^۱ به نظر می‌رسد ظاهر کلام محقق نایینی مانند نظر محقق عراقی است که امور اعتباری، به انشا و اعتبار، تقرر و واقعیتی در خارج دارند؛ گرچه این احتمال نیز وجود دارد که از نظر او امور اعتباری، جز در ظرف اعتبار تحقیقی ندارند.

مفاهیم اجتماعی از دیدگاه محقق اصفهانی

محقق اصفهانی مفاهیم حقوقی و اجتماعی مثل ملکیت و زوجیت را از سنخ مفاهیم اعتباری به معنای حقیقی کلمه می‌داند. وی برای تبیین اینکه چرا چنین دیدگاهی را در باب این مفاهیم پذیرفته است، احتمالات دیگر را در این زمینه مطرح، سنجش و نقد می‌کند. محقق اصفهانی منکر این قول است که ملکیت از مقولات عرضی (به هر معنایی) است؛ خواه به معنای جده، یا به معنای اضافه، و خواه به معنای سلطنت مساوق با هر گونه تصرفی در عین (که در این صورت، از مقوله کیف خواهد بود). وی بر بطلان مقوله عرضی بودن ملکیت سه دلیل می‌آورد:

دلیل اول: مقوله چیزی است که در خارج، صورت و مطابق عینی دارد یا از حیثیاتی است که مطابق آن به وجود خارجی منشأ انتزاع آن، موجود است (مانند مقوله اضافه)؛ از این رو، وجود استقلالی نمی‌تواند داشته باشد. حال آنکه واضح است پس از وجود عقد، مثلاً چیزی به وجود نمی‌آید که مطابقی در خارج داشته باشد و نیز ذات مالک و

۱. یعنی این‌گونه نیست که اعتبار، طریق و واسطه برای ثبوت معتبر باشد؛ بلکه اعتبار، تنها واسطه در عروض است و معتبر واقعیتی جز اعتبار ندارد.

مملوک نیز دارای حیث وجودی خاصی نمی‌شوند، بلکه بر همان حال پیش از عقد خود باقی هستند؛ از این‌رو، صدق مقوله بر چنین امری، بدون وجود مطابقی در خارج یا متحیث‌شدن آن به یک حیثیت واقعی نامعقول است.

دلیل دوم: مقولات به دلیل واقعی بودنشان با اختلاف آرا، مختلف و متفاوت نمی‌شوند؛ برای مثال سقف، نسبت به آنچه در پایین آن است، در همه دیدگاه‌ها فوق است و همین‌طور سقف در اضافه به آسمان در همه اعتبارات تحت است؛ در حالی که معاطات مثلاً مفید ملکیت عرفی است؛ اما (در برخی دیدگاه‌ها) ملکیت شرعی را افاده نمی‌کند.

از این‌رو، از دیدگاه عرف، کسی که بر پایه معاطات چیزی می‌گیرد، مالک، و شئی که به واسطه معاطات گرفته می‌شود، مملوک خوانده می‌شود؛ اما شرع چنین اثری را بار نمی‌کند. در حالی که اگر ملکیت حیثیت خارجی عرضی واقعی داشت، مثل فوقیت و تحتیت به اختلاف دیده‌ها، مختلف نمی‌شد.

دلیل سوم: بنا بر نظر فیلسوفان، عرض عبارت است از ماهیتی که وجود فی‌نفسه‌اش، همان وجود آن برای موضوعش است؛ زیرا وجود عرض، نحوه‌ای از وجود است که غیر خود را وصف می‌کند؛ از این‌رو، عرض به موضوعی محتاج است که در خارج، محقق باشد. این در حالی است که اجماع فقها بر این است که تملیک کلی بر ذمه در بیع سلف و مانند آن صحیح است و روشن است که تقدیر وجود در ذمه، مستلزم تقدیر وجود ملکیت است؛ نه ملکیت محقق در خارج. همچنین مشهور فقها قائل‌اند که طبیعی فقیر، مالک زکات است و حال آنکه در نمونه یادشده، وجود خارجی متشخص موضوع، اعتبار نشده است یا حتی ممکن است موضوع در خارج، موجود نباشد (اصفهانی، ۱۴۲۷، ص ۲۷).

سپس علامه اصفهانی این نظر را که ملکیت عرفی و شرعی از سنخ امور و مقولات انتزاعی است که به وجود منشأ انتزاعش موجود است، بررسی و تحلیل می‌کند و با برشمردن سه منشأ انتزاع احتمالی، هر یک از آنها را محل اشکال می‌داند و نمی‌پذیرد. آنگاه به‌طور خاص تبیین می‌کند که ملکیت از سنخ سه مقوله ماهوی جده، اضافه و کیف نیست. وی در نهایت نشان می‌دهد که ملکیت از سنخ معقولات ثانی منطقی مانند جنسیت و فصلیت و نوعیت نیست؛ زیرا معروضات معقولات ثانی اموری ذهنی‌اند و نه خارجی و حال آنکه واضح است که در بحث ما، مالک شرعی و عرفی شخص خارجی است و مملوک شرعی و عرفی نیز خانه خارجی است (همان، ص ۲۶-۳۰).

در نهایت، محقق اصفهانی دیدگاه خود را در باب ماهیت مفاهیم عرفی و شرعی چنین تبیین می‌کند:

این‌گونه مفاهیم به وجود اعتباری‌شان موجودند؛ نه به وجود حقیقی‌شان. یعنی این معانی و مفاهیم از سنخی هستند که اگر در خارج به وجود خارجی‌شان موجود می‌شدند، یا جوهر به حمل شایع (مصدقی از جوهر) بودند، یا کیف به حمل شایع بودند و یا عرض اضافه و یا عرض جده به حمل شایع بودند. اما این معانی به وجود خارجی موجود نشدند، بلکه اعتبارکنندگان آن را به وجود اعتباری‌اش ایجاد می‌کنند. برای مثال شیر به معنای حیوان درنده معنایی است که اگر به وجود حقیقی‌اش در خارج موجود شود، مصداق و فردی از ماهیت جوهر خواهد بود. اما زید به اعتبار شیر است؛ زیرا اعتبارکنندگان او را شیر اعتبار کرده است یا مثلاً معنایی است که اگر در خارج حقیقتاً موجود شود، از سنخ مقوله اضافه خواهد بود؛ اما اعتبارکنندگان علم زید را بیشتر از علم عمرو اعتبار کرده‌اند.

در باب ملکیت نیز همین‌طور است؛ یعنی ملکیت معنایی است که اگر به وجود حقیقی‌اش در خارج وجود یابد، از سنخ مقوله جده یا اضافه خواهد بود. اما ملکیت به وجود خارجی‌اش محقق نشده است؛ بلکه به وجود اعتباری‌اش با اعتبار مالکیت شرعی یا عرفی معامله‌کنندگان و مملوکیت شرعی یا عرفی عین موجود شده است. این اعتبار موضوع برای احکام و آثار شرعی و عرفی واقع می‌شود؛ از این‌رو، مثلاً یک شیء خارجی گاهی جده (ملکیت) خارجی حقیقی‌اش برای زید است و جده (ملکیت) اعتباری‌اش برای عمرو است (همان، ص ۳۰).

سپس محقق اصفهانی به این بحث می‌پردازد که مفهوم ملکیت اعتباری به معنای گفته شده، اعتبار جده بودن ملکیت اعتباری است یا اعتبار اضافه بودن آن و یا اعتبار جده ذات اضافه بودن است؟ و خود در نهایت، این قول را برمی‌گزیند که اعتبار ملکیت از سنخ اعتبار مقوله اضافه است^۱ (همان، ص ۳۱-۳۲).

۱. محقق اصفهانی در *نهایة الدرایة*، این بحث را به بیان دیگری نیز تبیین می‌کند که خلاصه آن به شرح زیر است. مجعولات و اعتبارات شارع سه دسته‌اند:

۱. اعتبار مواردی از قبیل بعث و زجر؛

۲. اعتبار مواردی از قبیل ملکیت، زوجیت و قضاوت؛

۳. اعتبار اینکه اماره (یا مؤذنا) در اصل همان واقع است.

از این منظر در قسم اول، اعتباری به معنای نوعی ادعا صورت نمی‌گیرد. بعث و زجر دو عنوان متزعم از انشا به داعی جعل داعی یا به داعی زجر است. در قسم دوم (یعنی در مفاهیمی مثل ملکیت و زوجیت) اعتبار به معنای حقیقی رخ

ملاحظات بر دیدگاه محقق اصفهانی

اولاً به نظر می‌رسد بیان محقق اصفهانی بر پایه ادبیات فلسفی اصالت ماهوی است که چندان دقیق و مطلوب نیست؛ از این رو بایسته است کسانی که در این بحث تحقیق می‌کنند، مانند برخی دیگر از مباحث فلسفی بکوشند ادبیاتی دقیق و بایسته بر پایه دستگاه فلسفی مقبول رایج پی‌ریزی کنند.

ثانیاً محقق اصفهانی در اشکال دوم، به اختلاف دیدگاه‌ها پرداخته، وجود اختلاف دید در امری را نشانه اعتباری بودن آن و نبود اختلاف دید را نشانه واقعی و ماهوی بودن آن دانسته است و در نتیجه، ملکیت را به دلیل وجود اختلاف نظر در آن، اعتباری شمرده است که خود، اول کلام است که در ادامه، این نکته را می‌گشاییم. افزون بر اینکه اگر نبود اختلاف دید در امری دلیل بر واقعی بودن آن باشد، مستلزم مقولی بودن آن نخواهد بود، بلکه این احتمال نیز وجود دارد که از سنخ معقولات ثانی غیر منطقی باشد.

ثالثاً این نکته باید روشن باشد که محقق اصفهانی در نفی واقعی بودن مفهوم ملکیت، فقط از سنخ مقولات جوهری یا عرضی بودن آن و از سنخ معقولات ثانی منطقی بودن آن را نفی می‌کند؛ اما اشاره نمی‌کند که چرا مفهوم ملکیت و دیگر مفاهیم حقوقی و اجتماعی از سنخ معقولات ثانی غیر منطقی نیستند؟ همچنین باید توجه داشت که بحث وی در پاسخ به دیدگاهی که به انتزاعی بودن مفهوم ملکیت باور دارد، مربوط به مفاهیم انتزاعی مقولی ماهوی است؛ نه انتزاعی از سنخ معقولات ثانی.

به هر روی روشن نیست که چرا محقق اصفهانی احتمال معقول ثانی غیر منطقی بودن مفهوم ملکیت را نادیده گرفته است؟ و چرا بر این باور است که واقعی شمردن ملکیت

می‌دهد؛ یعنی در آنها مفهومی به طور ادعایی بر غیر مصداق خود صدق می‌کند. در واقع در این قسم، اعتبار به معنای تطبیق مفهومی به غیر مصداقش است و این همان معنایی است که علامه طباطبایی به کار می‌گیرد. در این موارد، اعتبارکننده برای مثال معنای ملکیت تکوینی و زوجیت تکوینی (مثلاً اقتران واقعی) را بر غیر مصداقش حمل می‌کند. نکته مهمی که باید به آن توجه کرد، این است که در قسم دوم، اعتبار به خودی خود مورد اثر است؛ نه اینکه اعتبارکننده بخواهد اثر واقع را با اعتبار به مصداق غیر واقعی تسری دهد. برای مثال ملکیت واقعی که مورد ادعای ماست، اثر مجعولی ندارد که اعتبارکننده بخواهد آن را به رابطه بین مالک و ملک تسری دهد و «مثل» آن اثر را برای این رابطه جعل کند، بلکه در اینجا، خود همین «ادعا» موضوع آناری است که پیش از این شارع یا عقلاً جعل کرده‌اند و ادعای ملکیت در جایی، موضوع آن آثار را محقق می‌کند. برای مثال عقلاً یا شارع به‌طور کلی، این اثر را برای هر ملکیتی جعل کرده‌اند که «هرکس ملک داشته باشد، می‌تواند در ملک خویش تصرف کند و دیگران نمی‌توانند در ملک او تصرف کنند». حال اگر شارع ادعا کند: «من حاز ملک»، این یک اعتبار است و با این اعتبار، موضوع اثر اول را محقق می‌کند. تنها اثر این اعتبار، تحقق موضوع اثر دیگری است؛ یعنی موضوع اثر دیگری را محقق می‌سازد و گرنه ملکیت واقعی، اثری مجعول ندارد که بخواهیم مماثل آن را در ناحیه «مُنزَل» جعل کنیم؛ یعنی کاری که در نوع سوم از اعتباریات رخ می‌دهد و محقق اصفهانی آن را تنزیل می‌نامد (رک: اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۲۲).

منحصر در این است که آن را از سنخ یکی از مقولات سه‌گانه جده، اضافه یا کیف بدانیم و از آنجا که ملکیت هیچ یک از این مقولات سه‌گانه نیست، اعتباری است؟

مفاهیم اجتماعی از دیدگاه مصباح یزدی و تحلیل و سنجش آن

مصباح یزدی، در تعلیق بر *نهایة الحکمة*، ضمن بازشماری اطلاقات گوناگون اعتبار، نوع سوم از اعتبار را اطلاق از آن می‌داند که در باب مفاهیم اخلاقی یا ارزشی به کار می‌رود. از دیدگاه وی، در این اطلاق، مفاهیم اخلاقی یا ارزشی (و برخی از مفاهیم حقوقی) مفاهیمی هستند که از حقایق عینی و ذهنی گزارش نمی‌کنند؛ بلکه به مثابه اوصاف برای افعال، اعتبار می‌شوند؛ مانند حسن و قبح در اعمال و وجوب و اباحه و مانند آنها که به علم اخلاق و فقه و سایر علوم عملی مرتبط هستند. این مفاهیم گاهی، با توسعه‌بخشیدن در مفاهیم حقیقی از سنخ آنها محسوب می‌شوند (مانند حسن اشیای محسوس و قبح آنها بنا بر اینکه حسن و قبح، دو امر حقیقی باشند). یا با توسعه در مقولات ثانی فلسفی (مثل ضرورت ملحوظ بین علت و معلول) از سنخ مقولات ثانی فلسفی هستند.

وی اطلاق چهارم اعتباری را به مفاهیم اجتماعی‌ای مربوط می‌داند که حیات اجتماعی متوقف بر آنهاست؛ مانند ریاست، مالکیت، زوجیت و معانی دیگری که موضوعات مسائل و سایر علوم عملی را برمی‌سازند و ریشه‌اش به استعاره مفاهیم حقیقی برای تأمین اغراض جامعه و مجتمع بازمی‌گردد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۳). به نظر می‌رسد در دیدگاه مصباح، ملاک تفکیک بین اطلاق اعتبار در مفاهیم اخلاقی و حقوقی، با اطلاق اعتبار در مفاهیم اجتماعی روشن نیست؛ افزون بر اینکه وی در باب مفاهیم اخلاقی روشن نکرده است که آیا این دسته از مفاهیم، اعتباری از سنخ مقولات ثانی هستند یا اعتباری محض که از هیچ حقیقت ذهنی یا عینی حکایت نمی‌کنند؟ به علاوه، اینکه مفاهیم اخلاقی با توسعه در مفاهیم حقیقی از سنخ آنها به شمار روند، مبهم است؛ زیرا مشخص نمی‌کند که حقیقی بودن این مفاهیم به چه معناست؟ آیا مراد مفاهیم حقیقی ماهوی است (که به احتمال قوی این نیست). یا مقولات ثانی؟

مصباح در کتاب *آموزش فلسفه*، به صورت مستقل و دقیق‌تر به این مبحث پرداخته است. از دیدگاه او، مفاهیم اخلاقی، حقوقی و اجتماعی^۱ از قبیل مفاهیم ماهوی نیستند؛

۱. البته مصباح در این بحث، فقط از مفاهیم اخلاقی و حقوقی صحبت کرده و از عنوان مفاهیم اجتماعی استفاده نکرده است؛ منتها همان‌گونه که اشاره شد، ملاک این مفاهیم با مفاهیم اخلاقی یکسان است. افزون بر اینکه همان‌گونه که

یعنی به اصطلاح، مابازای عینی ندارند. برای مثال مفهوم دزد صفت برای یک انسان واقع می‌شود؛ ولی نه از آن جهت که دارای ماهیت انسانی است؛ بلکه از این حیث که «مال کسی را ربوده است». هنگامی که مفهوم مال را در نظر می‌گیریم، مشاهده می‌کنیم که بر طلا و نقره اطلاق می‌شود؛ اما نه از آن جهت که فلزهای خاصی هستند، بلکه از آن جهت که «مورد رغبت انسان قرار می‌گیرند» و می‌توانند ابزاری برای رفع نیازمندی‌های او باشند. از سوی دیگر، اضافه‌ی مال به انسان نشانه‌ی مفهوم دیگری به نام مالکیت است که آن نیز مابازای خارجی ندارد؛ یعنی با اعتبار کردن عنوان مالک برای انسان و عنوان مملوک برای طلا، در ذات یا طلا تغییری انسان پدید نمی‌آید (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۰۲).

به بیان دیگر اجمالاً می‌توان گفت غالب این مفاهیم، از مفاهیم ماهوی و فلسفی عاریت گرفته شده و به مقتضای نیازهای عملی انسان در زمینه‌های فردی و اجتماعی، در معانی قراردادی به کار رفته‌اند.^۱ مثلاً به‌طور کلی، با توجه به لزوم کنترل غرایز و خواست‌ها و رعایت محدودیت‌هایی در رفتار، حدودی در نظر گرفته شده و خروج از آنها ظلم و طغیان، و نقطه‌ی مقابل آن عدل نامگذاری شده است؛ چنان که با توجه به لزوم محدود شدن تصرفات انسان در دایره‌ی اموالی که از مجرای خاصی به چنگ آورده، تسلطی اعتباری و قراردادی بر پاره‌ای از اموال لحاظ شده و مالکیت نام گرفته است. مصباح در تحلیل معرفت‌شناختی مدلول این مفاهیم بر آن است که این‌گونه نیست که مفاهیم اجتماعی فقط بر اساس خواست‌های فردی یا گروهی قرار داده شده و هیچ رابطه‌ای با حقایق عینی و مستقل از تمایلات افراد یا گروه‌های اجتماعی نداشته باشند و طبعاً نتوان آنها را تحلیل عقلانی کرد، بلکه می‌توان برای آنها پایگاهی در میان حقایق عینی و واقعیت‌های خارجی جستجو و آنها را بر اساس روابط علی و معلولی تحلیل و تبیین کرد. این مفاهیم گرچه قراردادی و به معنای خاصی اعتباری هستند، چنین نیست که به کلی، با حقایق خارجی بی‌ارتباط و بیرون از حوزه‌ی قانون علیت باشند، بلکه اعتبار آنها بر اساس نیازهایی است که انسان برای رسیدن به سعادت و کمال خود تشخیص

خود وی از مفاهیمی مانند مالکیت و مانند آن در کنار مفاهیم اخلاقی سخن گفته است که گرچه از یک حیث، با مفاهیم حقوقی در ارتباط هستند، بی‌شک دانستن آنها به مثابه مفاهیم اجتماعی، قوی‌تر است. همان‌گونه که او در تعلیقه علی‌نهایه الحکمه، مفهوم مالکیت را در کنار مفاهیم ریاست و زوجیت، از سنخ مفاهیم اجتماعی برشمرده است. ۱. در تعلیقات علی‌نهایه الحکمه نیز آمده است: «و مألها إلى استعارة المفاهیم الحقیقیه لتأمین اغراض المجتمع» (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۳).

می‌دهد؛ تشخیصی که مانند موارد دیگر گاهی، مطابق با واقع است و زمانی هم خطا. به همین جهت است که می‌توان درباره آنها بحث و کاوش کرد و پاره‌ای از نظریات و قراردادها را پذیرفت و پاره‌ای دیگر را نپذیرفت و برای هر کدام دلیل آورد. اگر این قراردادها فقط نمایشگر تمایلات شخصی و به مثابه سلیقه‌های فردی در انتخاب رنگ لباس بوند، هرگز سزاوار ستایش یا نکوهش نبودند و تأیید یا رد آنها، جز اظهار موافقت یا مخالفت در سلیقه معنایی نداشت.

حاصل سخن مصباح این است که اعتبار این مفاهیم گرچه در گرو جعل و قرارداد است، نمادی برای روابط عینی و حقیقی میان افعال انسان و نتایج مترتب بر آنها در نظر گرفته می‌شود؛ روابطی که باید کشف شوند و در رفتار انسان به آنها توجه شود. در حقیقت، آن روابط تکوینی و مصالح حقیقی، پشتوانه این مفاهیم تشریحی و قراردادی هستند^۱ (همان، ص ۲۰۵-۲۰۷).

بنابراین از دیدگاه مصباح، محمولات اخلاقی و حقوقی (مانند باید و واجب اخلاقی و حقوقی) از سنخ معقولات ثانی فلسفی هستند. اما وی تصریح نمی‌کند که موضوعات اخلاقی و حقوقی و اجتماعی از سنخ معقولات ثانی هستند، و بیشتر آنها را به معنای خاصی اعتباری می‌داند؛ اما روشن نیست که مرادش کدام سنخ از معانی اعتباری است. با توجه به اینکه معقولات ثانی نیز به یک لحاظ اعتباری‌اند، آیا مراد وی اعتباری به معنای معقولات ثانی فلسفی است؟

از سوی دیگر، کلام مصباح در تعلیقات *علی نهایة الحکمة* نیز مبهم است. وی در این کتاب، معنای سوم و چهارم اعتباری را (که عبارت‌اند از مفاهیم اعتباری و ارزشی و مفاهیم اجتماعی) از سنخ معقولات ثانی نمی‌شمارد؛ زیرا بر آن است که مفاهیم اخلاقی از حقایق عینی و ذهنی حکایت نمی‌کنند. او احتمال ارجاع این مفاهیم به مفاهیم ثانی فلسفی را نیز نمی‌پذیرد؛ اما در خصوص مفاهیم اجتماعی، آنها را از سنخ استعاره مفاهیم حقیقی برای تأمین اغراض اجتماعی می‌شمارد.

مصباح در کتاب *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن* (ص ۱۲۷)، در خصوص مفهوم جامعه کلامی دارد که معقول ثانی فلسفی بودن این مفهوم را نشان می‌دهد. وی می‌گوید گرچه جامعه وجود حقیقی ندارد و مفهوم جامعه انتزاعی و اعتباری است، منشأ انتزاع

۱. مصباح در کتاب *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن* (ص ۱۲۷) می‌گوید جامعه وجود حقیقی ندارد و مفهوم آن انتزاعی و اعتباری است؛ اما منشأ انتزاع این مفهوم، وجود عینی خارجی دارد و به اعتبار همین منشأ انتزاع موجود در خارج است که قوانین اجتماعی، حقیقی و عینی هستند.

این مفهوم، وجود عینی خارجی دارد و به اعتبار همین منشأ انتزاع موجود در خارج است که قوانین اجتماعی، حقیقی و عینی هستند. همان‌گونه که این عبارت نشان می‌دهد، مفهوم جامعه از دیدگاه مصباح، از سنخ معقولات ثانی فلسفی است. شاید بر همین اساس بتوان ادعا کرد که از دیدگاه وی، مفاهیم و موضوعات اخلاقی و اجتماعی دیگر نیز از سنخ معقولات ثانی فلسفی هستند.

دیدگاه پیشنهادی در باب مفاهیم اجتماعی

به گمان ما، مفاهیم اجتماعی در پارادایم اجتهادی از سنخ معقولات ثانی فلسفی هستند؛ به این معنا که گرچه مابه‌ازای خارجی مستقل ندارند، منشأ انتزاع آنها در خارج است.^۱ در واقع مراد ما این است که گرچه مفاهیم اجتماعی و حقوقی از سنخ معقولات ماهوی، خواه جوهری یا عرضی، اعم از اضافه یا کیف یا جده، و نیز معقولات ثانی منطقی نیستند، از سنخ مفاهیم اعتباری نیز نیستند؛ زیرا معقول ثانی غیر منطقی بودن این مفاهیم دلیل کافی برای خود دارد. طبعاً با تبیین این نکته، اشکال محقق اصفهانی منسی بر اینکه به دلیل اختلاف دید در مفاهیمی مثل ملکیت، آنها از سنخ مفاهیم اعتباری‌اند و نه ماهوی، رفع می‌شود. زیرا تبیین ذیل نشان می‌دهد که مفاهیم یادشده بر پایه اختلاف نظرها و سلیقه‌ها مبتنی نیستند؛ در عین حال، از سنخ مفاهیم ماهوی نیز نیستند، بلکه از معقولات ثانی به شمار می‌روند.

همان‌گونه که تا کنون روشن شده است، مفاهیم حقوقی و اجتماعی، از منشأهای واقعی خارجی انتزاع شده، بیرون از حوزه قانون علی و معلولی نیستند. در واقع، نیازهای واقعی انسان و امور تکوینی که آدیان برای رسیدن به سعادت و کمال خود در نظر می‌گیرند، زمینه انتزاع چنین مفاهیمی هستند و از آنجا که این منشأها همچون نیازهای آدمی و امور مشابه دیگر، تکوینی و واقعی هستند، مفاهیمی که از آنها انتزاع می‌شود نیز واقعی هستند؛ منتها نه به مثابه مفاهیم ماهوی (حتی نه همچون مقولاتی مانند اضافه و جده)؛ بلکه از سنخ مفاهیم انتزاعی ثانوی؛ یعنی معقولات ثانی غیر منطقی، به معقولات ثانی فلسفی شبیه هستند. از

۱. اینکه مفاهیم اجتماعی را اعتباری نخوانده‌ایم، اولاً به این دلیل است که مطابق تقسیم‌بندی مفاهیم، آنها در واقع از سنخ معقولات ثانی هستند. اعتباری‌بودن در یکی از معانی آن دقیقاً، به همین معنای معقول ثانی بودن است؛ اما چون مفهوم اعتباری کاربردهای گوناگونی دارد (هفت کاربرد برای آن شمرده‌اند. رک: مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۲-۲۳)، به کارگیری آن برای معرفی مفاهیم اجتماعی گمراه‌کننده و ابهام‌آفرین است؛ به‌ویژه که اعتباری‌بودن در برخی از معانی آن به معنای اموری است که هیچ‌گونه واقعیتی در برابر آنها وجود ندارد.

همین‌رو، وجود خارجی غیر مستقل و وابسته به منشأ انتزاع خود (یا به بیان دیگر، وجود خارجی انضمامی) دارند و به همین دلیل، با اختلاف دیدها و سلیقه‌ها تغییر نمی‌کنند. شاهد بر این مدعا آن است که می‌توان دیدگاه فردی یا گروهی (یا نظریه‌ای) را در انتزاع چنین مفاهیمی خطا شمرد و در مقابل، دیدگاه دیگری را درست خواند و بر این تکذیب و تصدیق، دلیل آورد. منتها همچون همه معقولات ثانی غیر منطقی، دلایل بر صحت و خطای نظریه با توجه به منشأ انتزاع این معقولات آورده می‌شوند؛ به این معنا که اگر کسی بر این باور باشد که یکی از این سنخ مفاهیم را از منشأیی واقعی انتزاع کرده است، برای تشخیص صحت یا سقم این دیدگاه به منشأیی که وی ادعا کرده است، رجوع و کاوش می‌کنیم که آیا چنین منشأ انتزاعی در خارج وجود دارد یا خیر؟ و در فرض وجود، آیا آن منشأ برای انتزاع چنین مفهومی درست است؟ به این معنا که آیا محکی آن مفهوم انتزاعی در دل این منشأ خارجی، به صورت غیر مستقل وجود دارد یا خیر؟ این نکته به وضوح نشان می‌دهد که اگر مفاهیم اجتماعی و حقوقی تنها نشان‌دهنده تمایلات شخصی یا امور اعتباری و قراردادی که بر پایه برخی استحسانات عقلی به انضمام ابراز سلیقه‌های فردی یا جمعی بودند، هرگز قابل تصدیق و تکذیب معرفتی نبودند و تأیید یا تکذیب آنها جز موافقت یا مخالفت با دیگر سلاقی معنایی نداشت.

از مباحث گفته شده می‌توان دریافت که اشکال محقق اصفهانی مبنی بر اینکه برای مثال در مفهوم ملکیت، شارع چیزی را ملکیت فرض می‌کند که عرف آن را ملکیت‌آور نمی‌داند و برعکس، پاسخ داده می‌شود؛ به این ترتیب که در همه آن مواردی که شارع نفی ملکیت عرفی یا اثبات ملکیتی می‌کند که عرف در آنجا ملکیت نمی‌بیند، در واقع، شارع در مقام تخطئه ملکیت یا اثبات واقعی ملکیتی خاص است؛ یعنی مثلاً چیزی واقعی و خارجی را که منشأ ملکیت است، بیان می‌کند که عرف به دلیل محدودیت‌های معرفتی خویش، یا اصلاً به آن امر خارجی به مثابه منشأ انتزاع ملکیت ننگریسته بود یا تصور می‌کرد که آن نمی‌تواند ملکیت‌آور و منشأ انتزاع ملکیت باشد. همچنین در مواردی، عرف به دلیل همین محدودیت‌های بشری چیزی را ملکیت‌آور می‌شمرد که شارع با نفی ملکیت‌آوری آن نشان می‌دهد که آن امر در خارج، حقیقتاً منشأ واقعی برای انتزاع ملکیت نیست و عرفاً، توهم منشئیت ملکیت آن امر را داشته است.

نکته بیان شده در خصوص اختلاف آرا در این‌گونه مفاهیم، در عرف‌های مختلف نیز وجود دارد و آن اختلاف‌ها را توجیه معرفتی می‌کند. در واقع، اختلاف عرف‌های

گوناگون و اندیشمندان مختلف در خصوص این مفاهیم حقوقی و اجتماعی، دقیقاً همانند اختلاف آنان در دیگر مقولات واقعی و خارجی است؛ یعنی همان‌گونه که آدمیان در امور نظری و اکتسابی دیگر، بر پایه براهین واقعی، در وجود یا فقدان امری یکدیگر را تخطئه یا تصدیق می‌کنند، در مفاهیم اجتماعی نیز چنین است و با استدلال واقعی می‌توانند به تصدیق یا تکذیب دیدگاه یکدیگر بپردازند.

سنخ‌شناسی پدیده‌های اجتماعی

از آنجا که بحث از حقایق و پدیده‌های عالم و از جمله، پدیده‌های اجتماعی و معرفت به آنها، از طریق مفاهیم و اندیشه‌ها صورت می‌گیرد، طبعاً با سنخ‌شناسی مفاهیم اجتماعی و نحوه حکایت‌گری و ارتباط آن با پدیده‌های اجتماعی روشن می‌شود که محکی این پدیده‌ها چگونه اموری بوده، آیا بهره‌ای از عینیت و خارجی بودن دارند؟ به گمان ما لازم است هر پارادایمی برای تبیین پدیده‌های اجتماعی و عینی بودن یا نبودن آن، از همین رهگذر عمل کنند و گرنه، راهی برای انتقال به پدیده‌های اجتماعی و شناخت آنها وجود ندارد؛ از این‌رو، هر ادعایی در باب آنها بدون طی چنین فرآیندی ناموجه می‌نماید.

بحث ما در باب مفاهیم اجتماعی نشان داد که پدیده‌های اجتماعی، اموری واقعی و تکوینی هستند که به منشأ انتزاع خود موجودند؛ یعنی در ضمن منشأ انتزاع خود به وجود غیر منحاز و غیر مستقل، واقعاً وجود دارند.

نتیجه‌گیری

از نوشتار حاضر برمی‌آید که اول، پدیده‌های اجتماعی از دیدگاه ما، اموری عینی و حقیقی؛ اما غیر مستقل‌اند. بر خلاف دیدگاه پارادایم پوزیتیویستی که آنها را عینی و مستقل می‌شمارد و بر خلاف پارادایم انتقادی که واقعیت را بر پایه اموری روبنایی و زیرساخت‌های غیر عینی و غیر ثابت تحلیل می‌کند و به جای معیارهای ثابت و عینی، از تحولات و انقلاب‌های دائمی اجتماعی و سیاسی و تاریخ برای تبیین پدیده‌های اجتماعی بهره می‌گیرد، پارادایم اجتهادی ضمن توجه به برخی عوامل انسانی و اجتماعی تاریخی بر آن است که باید تا جای ممکن، عوامل انگیزشی انسانی، اجتماعی و تاریخی را در پژوهش علمی کنار گذاشت تا به واقعیت عینی مستقل از آدمیان، به

صورتی ناب‌تر دست یافت. طبعاً دیدگاه پارادایم تفسیری نیز در باب پدیده‌های اجتماعی که آنها را ذهنی می‌خواند، مقبول این پارادایم اجتهادی نخواهد بود. دوم به نظر می‌رسد که پارادایم‌های گوناگون در پاسخ به سنخ‌شناسی و عینی یا ذهنی بودن پدیده‌های اجتماعی روشمند عمل نکرده‌اند. در مقابل، در این نوشتار کوشیده‌ایم سنخ‌شناسی پدیده‌های اجتماعی را در یک فرآیند روشمند و با سنجش دیدگاه‌های موجود کشف کنیم.

منابع

- اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴). *نهایة الدراية فی شرح الکفایه*، قم، انتشارات سید الشهداء.
- _____ (۱۴۲۷). *حاشیه کتاب المکاسب (رساله حق و حکم)*، قم، ذوی‌القربی.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۸۷). *مبانی پارادایمی رویکردهای کمی و کیفی تحقیق در علوم انسانی*، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بروجردی نجفی، محمدتقی (۱۴۱۷). *نهایة الافکار (تقریرات ابحاث محقق عراقی)*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *فلسفه صدرا (تلخیص کتاب ریحیق مختوم)*، قم، انتشارات اسراء.
- دورکهایم، امیل (۱۳۴۳). *قواعد و روش جامعه‌شناسی*، ترجمه دکتر علی محمد کاردان، تهران. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶). *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- کاظمی خراسانی، محمدعلی (۱۴۱۷). *فوائد الاصول (تقریرات ابحاث اصولی محقق نایینی)*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- لاریجانی، صادق، جزوات دروس خارج اصول.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸). *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۴۰۵). *تعلیقه علی نهایة الحکمه*.
- _____ (۱۳۸۳). *آموزش فلسفه*، تهران، مؤسسه انتشاراتی امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *مجموعه آثار*، قم، انتشارات صدرا.
- Hughes, John A (1990). *The Philosophy of Social Research*, Longman group UK limited.
- Neuman, L. W (1997). *Social Research Methods, Qualitative and Quantitative Approach*, UK: Allyn and Bacon Press.