

ظرفیت اعتباریات علامه طباطبایی برای تولید علوم انسانی و اقتضائات آن

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۰۶

حسن خیری^۱

چکیده

نقد علوم انسانی رایج و ظرفیت مبانی فلسفی و انسان‌شناختی اسلامی برای تولید علوم انسانی از موضوعاتی اساسی است که به‌رغم قدمت آن هنوز محل بحث و مناقشه است. علامه طباطبایی از جمله اندیشمندانی است که با طرح اعتباریات به نقد زیرساخت‌های علوم انسانی غربی مبادرت کرده است. تقسیم اعتباریات به ثابت و متغیر و اعتباریات پیش از اجتماع و پس از اجتماع، ساختار دانش را بر حقیقت‌گرایی و ملاحظه علم و رای فرهنگ استوار کرده است به‌نحوی که ظرفیت تولید علوم انسانی را دارد. در این مقاله با تشریح اعتباریات علامه طباطبایی، به ارزیابی علوم انسانی رایج و ظرفیت این اندیشه در تولید علوم انسانی و اقتضائات آن با تأکید بر بحث فطرت پرداخته شده است. در این نوشتار از روش‌های توصیفی، تحلیل محتوا، مقایسه و استنتاج استفاده شده است. اذعان به قلمرو حقیقی و اعتباری، متمایز شدن رویکرد فطری از فرهنگی و اقتضائات اعتراف به فطرت و وجود ساحت اعتباریات حقیقی و پیش از اجتماع و علوم انسانی متعهد، ارائه دانش انسانی جهان‌شمول مبتنی بر فطرت، علم مستقل از فرهنگ، رد دیدگاه اثبات‌گرایی و عینیت‌گرایی محض از مباحثی است که در این مجال بدان پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: اعتباریات، فرهنگ‌گرایی، فطرت‌گرایی، علوم انسانی متعهد.

مقدمه و بیان مسئله

نظام معرفتی جامعه ایران که در دو‌یست سال گذشته در معرض تحولات ناشی از ورود به دوران جدید قرار گرفته است، تا حدودی با پدیده «ازجاکنندگی معرفتی» مواجه شده و تاکنون تلاش‌هایی برای فهم این پدیده و برون‌رفت از آن انجام شده است. علامه طباطبایی یکی از نخستین و در زمان خود، جدی‌ترین مواجهه را با این وضعیت جدید داشته است (طالب‌زاده، ۱۳۹۳: ۶۶). در این زمینه، تأملات فلسفی در حوزه شکل‌گیری فرهنگ و گزاره‌های هستی‌شناختی و ارزشی و بحث فرهنگ نقطه آغاز رویارویی اندیشه و علوم انسانی-اسلامی با علوم انسانی سکولار به‌شمار می‌رود.

نسبیت‌گرایی و ارجاع علوم انسانی به بحث فرهنگ به‌عنوان دستاورد بشری زیربنای علوم انسانی رایج است که از خاستگاه اومانستی ناشی شده و بر پایه‌های رویکردهای اثبات‌گرایی و تفسیرگرایی و انتقادی و شکل‌گیری مکاتب مارکسیستی و اگزیستانسیالیستی و امثال آن، بر عرصه اخلاق و حقوق و سیاست و فرهنگ سایه افکنده است. فلسفه‌های مضاف به‌عنوان امتداد تفکرات بنیادین اومانستی و راهبران اصلی قلمروهای زیست انسانی در این شالوده فکری نسبی‌گرایی اومانستی به‌عنوان نقطه عزیمت هم‌رأی‌اند و جز آن را بر نمی‌تابند.

نسبیت‌گرایی موضوعی محوری است که علامه طباطبایی هدف نقد خویش قرار می‌دهد. با طرح بحث اعتباریات و تقسیم آن به پیش و پس از اجتماع، بنیان جدیدی از فلسفه فرهنگ مبتنی بر ساختمان طبیعی انسان -فطرت- ارائه و کثرت فرهنگی با زیرساخت طبیعی و بنیانی را مورد اذعان قرار می‌دهد.

از امتیازات بحث ایشان این است که هم از نظر نقطه آغاز بحث و هم از نظر روش‌شناسی، از استشادهای برون‌دینی بهره می‌برد؛ به نحوی که امکان مفاهمه قطع نظر از برداشت‌های دینی فراهم می‌شود.

بحث فطرت شهید مطهری در امتداد بحث اعتباریات علامه طباطبایی ظرفیت اندیشه اسلامی را برای ارائه نظریه‌ای در علوم انسانی با رویکرد اسلامی فراهم می‌کند و دست به هم دادن این مباحث با نظریه استخلاف شهید صدر می‌تواند اندیشمندان را برای رسیدن به نظریه‌ای جامع یاری رساند.

امروزه به ضرورت تولید علوم انسانی مبتنی بر خاستگاه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و روش‌شناسی صحیح و متقن بیش‌ازپیش توجه شده است و شاهد خودباوری اندیشمندان در این عرصه هستیم. بی‌تردید اندیشه‌های علامه طباطبایی به‌ویژه نوآوری‌های ایشان در بحث اعتباریات، قابلیت و ظرفیت مناسبی را برای نقد دیدگاه‌های علوم انسانی رایج و تأسیس دانش انسانی جدید فراهم کرده است.

در این مقاله نخست به واکاوی بحث اعتباریات می‌پردازیم و آنگاه اقتضانات آن برای تولید دانش علوم انسانی را تشریح می‌کنیم.

هدف

شناخت ظرفیت‌های اندیشه اعتباریات علامه طباطبایی برای تولید دانش انسانی است.

پرسش‌های تحقیق

۱. ظرفیت‌های نظریه اعتباریات علامه طباطبایی برای تولید دانش انسانی چیست؟
۲. اقتضانات پذیرش اعتباریات با خوانش علامه طباطبایی چیست؟

پیشینه پژوهش

بحث اعتباریات از زمان طرح آن تاکنون محل بحث و واکاوی بوده است و مقالات و نشست‌های علمی بسیاری به موضوع از ابعاد مختلف پرداخته‌اند. توسعه طرح مباحث درباره فطرت به‌ویژه از سوی شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی را در این عرصه می‌توان ارزیابی کرد. در این نوشتار فقط به برخی از آن‌ها که ارتباط بیشتری با موضوع دارد اشاره می‌کنیم.

حمید پارسانیا و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله «دلالت‌های نظریه اعتباریات برای تحول در علوم انسانی» بر آن است که نظریه اعتباریات با تمایزی که میان ادراکات حقیقی و اعتباری قائل می‌شود، از یک سو علوم حقیقی را از گزند خطاهای معرفت‌شناسانه حفظ می‌کند و از سوی دیگر، خلأ تئوریکی را که میان ذخایر غنی فلسفه اسلامی و علوم اجتماعی کاربردی شکل گرفته است، پر می‌کند. پیوند اعتباریات با حقائق از مهم‌ترین اجزای این نظریه است که تمایز جدی آن با رویکرد اثبات‌گرا و معناگرا را نشان می‌دهد (پارسانیا، ۱۳۹۳: ۲۳). نویسنده بر این باور

است که با تحلیل اعتباریات هریک از علوم انسانی و علوم اجتماعی و بازگرداندن این اعتباریات به مبانی و مبادی پشتیبان، می‌توان به شناختی دقیق از این علوم رسید (همان: ۴۳).

حسین کچوئیان و همکاران (۱۳۹۰) در مقاله «علوم اجتماعی قاعده‌مدار است یا قانون‌مدار؟ بازخوانی آرای علامه محمدحسین طباطبایی»، به بررسی علوم اجتماعی با دو رویکرد قانون‌مداری و علوم اجتماعی با رویکرد دلیل‌گرا و قاعده‌مدار پرداخته و معتقد است از نظر علامه دو نوع علوم اجتماعی داریم: ۱. علوم اجتماعی تفسیری و دلیل‌کاو و قاعده‌مدار، ۲. علوم اجتماعی علت‌کاو و قانون‌مدار.

علی‌اصغر مصلح (۱۳۹۲) در مقاله «اعتباریات علامه طباطبایی مبانی طرحی فلسفی برای فرهنگ» بر این عقیده است که نباید اعتباریات را صرفاً به قلمرو معرفت‌شناسی محدود کرد. به اعتقاد مصلح، علامه طباطبایی این بحث را در پی درکی نو از انسان و جهان و با تنفس در فضای فکری عالم معاصر مطرح و برای کشف چنین دریافتی باید به‌جای تمرکز ذهن بر ادراکات اعتباری، به قلمرو «اعتباریات» توجه کرد.

امین اسدپور (۱۳۹۶) در یادداشت «ظرفیت‌های نظریه اعتباریات علامه طباطبایی» با طرح حکمت عملی معتقد است که قدما حکمت عملی را برهانی و بالطبع حقیقی می‌دانستند، ولی مرحوم علامه، حکمت عملی و تمام زیرشاخه‌های غیرمحمصور آن را اعتباری و برهان‌ناپذیر می‌داند. در حکمت عملی مبتنی بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، بین اعتبارات و رفتارهای فردی محض در قالب اعتبارات قبل‌الاجتماع و اعتبارات فرد در درون جامعه و حتی اعتبارات ساختارهای کلان جامعه و تمدن، تفکیک کامل صورت گرفته است. از این‌رو امتداد حکمت و فلسفه در حکمت عملی و اعتباریات نیز تصویر می‌شود و از سوی دیگر، با تحول روش حکمت عملی و توجه به روش‌های تحلیلی و توجه به قیاسات جدلی، شعری، خطابی، ظرفیتی برای احیای حکمت عملی گشوده می‌شود که این در مطالعه انتقادی علوم انسانی مدرن بسیار کارآمد و راهگشا خواهد بود.

انشاءالله رحمتی و لیلی حیدریان (۱۳۹۱) در مقاله «اعتباریات در فلسفه اخلاق علامه طباطبایی و مقایسه آن با رویکرد ناشناخت‌گرایی در فرااخلاق عقیده دارند که علامه برخلاف ناشناخت‌گرایان، انشایی‌بودن را به معنی «بی‌معنی‌بودن» نمی‌دانند. در نظریه ناشناخت‌گرایان،

جملات ارزشی عین ظهور عواطف اند نه معلول عقلانی عواطف و نه معنایی بیانگر عواطف. درحالی که در اعتباریات علامه، ادراکات اعتباری و بیان «خوب» و «بد» تابع دواعی و نیازهای ما هستند، نه عین آن‌ها.

مقاله «نظریه اعتباریات به مثابه فرانظریه اجتماعی نزد علامه طباطبایی و محقق عراقی» به وسیله سید حمیدرضا حسنی ارائه شده است و هادی موسوی (۱۳۹۵) این موضوع را پیگیری می‌کند که علامه طباطبایی با کاوشی فلسفی به بررسی بنیادهای اعتبار پرداخته است و از این طریق اصول روش‌شناختی اعتبار را مطرح کرده است؛ به طوری که نظریه کلان اجتماعی را در خصوص واقعیت‌های اجتماعی به نمایش گذاشته است.

مقاله «تحلیل هستی‌شناختی نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی (ره)» را فاطمه سلگی (۱۳۹۴) ارائه کرده است و در آن به بررسی نسبت اعتباریات و حقایق پرداخته و معتقد است از نظر علامه طباطبایی (ره) محصور و محدود شدن انسان به معانی وهمی و پنداری ظاهر حیات دنیا همان گرفتار شدن وی در خدعه اعتباریات و غفلت از حقیقت باطنی واقعی آن‌ها خواهد بود.

«امور اعتباری در توحیدگرایی و تفسیرگرایی: مقایسه اعتباریات اجتماعی در اندیشه علامه طباطبایی و پیتر وینچ» عنوان مقاله‌ای است که حسین مهربانی‌فر و محمدحسین شعاعی (۱۳۹۵) ارائه کرده‌اند و توجه مبنایی به فطرت و کمال فطری در بحث علامه در مقابل بازی‌های زبانی وینچ و نسبی‌گرایی را مهم‌ترین تفاوت‌های این دو اندیشه دانسته‌اند.

صادق لاریجانی (۱۳۸۵) در مقاله «استدلال در اعتباریات» در ضمن بحث اصول فقه به بحث اعتباریات پرداخته و معتقد است برخلاف نظر علامه و شهید مطهری استدلال منطقی در اعتباریات جاری است.

مقاله «بازخوانی نظریه اعتباریات اجتماعی علامه طباطبایی و نسبت آن با جاودانگی نفس» حسن قاسم‌پور و علیرضا کلبادی‌نژاد (۱۳۹۹) با هدف شناخت صحیح انسان، غایات و اهداف او از طریق طرح نظریه اعتباریات علامه طباطبایی نگارش شده است و نتیجه می‌گیرد که صنع خدا حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و آنچه عقل جمعی بر آن اضافه می‌کند مانند سلطنت، ثروت، عزت و احترام سراب و موهوماتی هستند که آدمی آن‌ها را روی اضطراب معتبر شمرده است.

سید حمیدرضا حسنی (۱۳۹۱) در مقاله «ساخت و عامل در نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و نظریه ساخت‌یابی گیدنز» عقیده دارد که گرچه هر دو نظریه در تلاش‌اند نوعی جهان‌بینی از عمل انسان را در اجتماع ارائه دهند، اما حداقل در مقام تبیین، جهان‌بینی که علامه در نظریه اعتباریات و پایه‌های فلسفی آن در اختیار می‌نهد، از بنیان مستحکم‌تری نسبت به نظریه گیدنز برخوردار است. نظریه علامه علاوه بر بنیان فلسفی‌اش، یک گام به جلو نیز محسوب می‌شود؛ زیرا نظریه ساخت‌یابی گیدنز فقط در پی تبیین اعمال اجتماعی افراد است؛ درحالی‌که نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، به مطلق عمل انسان چه در جامعه و چه به شکل فردی ناظر است. حمیدرضا دهقانیان و حسن خیری در مقاله «نظریه کنش انسانی در اندیشه استاد مطهری» و حسن خیری در مقاله «فطرت‌گرایی و اقتضائات اجتماعی آن» بحث فطرت را واکاوی کرده‌اند. مقالات و آثار علمی از زوایای مختلف به بازخوانی اندیشه علامه طباطبایی مبادرت ورزیده‌اند. وجه امتیاز این مقاله آن است که تلاش شده است در متن نظریه فطرت و با بهره‌گیری از استشهادات قرآنی و روایی و رویکرد حکمی به‌ویژه علم النفس به خوانش نظریه اعتباریات مبادرت شود.

مفهوم‌شناسی

اعتبار در لغت به معنای آبرو، ارزش، قدر، منزلت به‌کار رفته است (فرهنگ معین) و از نظر اصطلاحی می‌توان تعاریف اعتبار را در پنج دسته خلاصه کرد:

۱. اعتبار در مقابل حقیقت؛ معقولات ثانی فلسفی و منطقی در مقابل معقولات اولی از این سنخ هستند.

۲. اعتباری در مقابل اصالت؛ اصالت وجود در مقابل اعتباری بودن ماهیت ناظر به این اصطلاح است.

۳. اعتباری به معنای وجود وابسته مانند فرض بالاتر بودن یک شیء نسبت به اشیای پایین‌تر از آن.

۴. اعتباریات در مفاهیم اخلاقی و حقوقی؛ در این عرصه، اعتباریات به معنای بایدها و نبایدهایی است که امر مهمی موجب ضرورت و وجوب موضوع باید و نباید شده است؛ مانند آنکه

امنیت مستلزم الزام به رعایت حرکت از دست راست است. این حرکت از دست راست به خودی خود موضوعیت ندارد؛ بلکه به نسبت به ایجاد نظم و امنیت ضرورت می‌یابد. آنچه مبنای این ضرورت است ممکن است حقایق باشد که در این صورت این ضرورت‌ها و تجویزها و باید‌ها و نبایدها بیانگر نفس‌الامر و کاشف حقایق است. نظیر باید انشایی پزشک که حاوی خبر از حقیقتی است که در تأثیر داروی خاص بر بیماری نهفته است.

۵. اعتبار به معنای ضرورتی که در هنگام صدور فعل رخ می‌دهد. مراد علامه از اعتباریات از این سنخ است. «مفهوم «باید» همان نسبتی است که میان قوهٔ فعاله و میان اثر وی موجود است» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۶۹-۳۵۱). «ادراک‌های اعتباری ادراک‌هایی هستند که بخواهیم به‌کار ببریم و آن‌ها را واسطه و وسیلهٔ به‌دست‌آوردن کمال و مزایای زندگی خود قرار دهیم. هیچ فعلی از افعال، خالی از این ادراکات نیست (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۷۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۳).

پس «باید، خواستن و ارزش» اعتباریاتی هستند که مؤدی به عمل و کنش آدمی می‌شوند و او را وامی‌دارند تا دانش را به‌دست آورد. از این‌رو آدمی حد چیزی را به چیز دیگری اعطا می‌کند تا آثار مترتب بر آن را که نسبت نیرومندی با عوامل احساس درونی دارد، انتظار داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۸۶). این اعتبارسازی با وهم و ذهن آدمی انجام می‌شود. اعتبار میان دو جهان حقیقی است. جهان حقیقی نخست همان نیاز زیستی است مانند نیاز به آب و جهان حقیقی. دوم، اثری حقیقی است مانند نوشیدن آب. بدون وساطت اعتبار ممکن نیست که نوشیدن آب صورت پذیرد. همین مثال را می‌توان دربارهٔ مالکیت و ریاست به‌کار برد. ریاست، اعتباری است، اما اثر حقیقی به نام فرمان‌دادن دارد؛ همان‌طور که مالکیت به‌رغم اعتباری بودن اثر حقیقی به نام سلطه و تصرف دارد (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۴۷-۳۴۹). پس اعتبار به معنی دادن حد چیزی به چیز دیگر است. سر مصداق واقعی بدن است، اما آنگاه که آن را به رئیس سازمان، گروه یا جامعه نسبت می‌دهیم، اعتباری است؛ یعنی موقعیت این فرد به این سازمان، گروه یا جامعه مانند موقعیت آن سر است نسبت به بدن. یا شیر به‌عنوان حیوان شجاع حقیقتی است که آن را برای یک انسان به‌کار می‌بریم و او را شیر می‌خوانیم. این بحث در علم بلاغت در بحث حقیقت و مجاز بحث می‌شود. این اعتبار با باید‌های فقهی و اخلاقی از این نظر متفاوت است

که این باید مربوط به ضرورت در حین صدور فعل است، ولی بایدهای فقهی-حقوقی و اخلاقی مربوط به صفت فعل فی‌نفسه است؛ مانند آنکه دوری از فحشا و منکرات صفت نماز است و دوری از فحشا و منکرات «باید» نماز را انشا می‌کند. بدین ترتیب این باید استنتاجی است که از رابطه علیت موجود بین فعل و نتیجه آن به دست می‌آید که یک رابطه ضروری است و به همین جهت از آن تعبیر به ضرورت بالقیاس می‌شود. بایدهای اخلاقی و حقوقی بیانگر رابطه علی بین کار و هدف حقوقی یا اخلاقی متعلق آن باید است؛ برای مثال، وقتی گفته می‌شود باید مجرم مجازات شود، این باید بیانگر رابطه بین مجازات و تأمین امنیت اجتماعی است که به‌عنوان هدف اعتبار این باید در نظر گرفته می‌شود یا گزاره اخلاقی امانت را باید به صاحبش رد کرد. باید بیانگر رابطه بین ادای امانت با کمال نهایی انسان است؛ بنابراین مفاد باید اخلاقی و حقیقی بیانگر رابطه ضرورت بالقیاس بین فعل و نتیجه آن است و از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۰۴-۲۰۵)، اما اینکه انسان با دیدن پرندگان شوق به پرواز در او ایجاد می‌شود، باید به این آرزو جامه عمل بپوشاند و درنهایت هواپیما اختراع می‌کند. این باید اعتباری مورد بحث علامه طباطبایی است و این آرزو موجب خلاقیت انسان و شکل‌گیری انواع فرهنگ‌ها و تمدن‌ها می‌شود یا احساس گرسنگی و شکل‌گیری باید سیرشدن که او را به تکاپو وامی‌دارد و اقتصاد و اشکال آن را شکل می‌دهد.

علامه تصریح می‌کند که اعتباریات ساخته ذهن هستند، اما ذهن یکباره و بدون توجه به واقعیات و حقایق هیچ‌گاه نمی‌تواند از جانب خود مفهومی را بسازد. پس اعتباریات باید مبتنی بر خارج و با حقایق خارجی نسبتی داشته باشند. روند شکل‌گیری اعتباریات دلالت بر این دارد که با لحاظ واقع و نگریستن در حقایق است که ذهن می‌تواند معانی و مفاهیمی را شکل دهد؛ مفاهیمی که بدون آن، حیات عملی و اجتماعی انسان ناممکن خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۴۲-۴۳).

اعتباریات از آنجا که با سیر کمالی انسان در پیوند است، موجب می‌شود آدمی از طبع اولیه به سوی طبع ثانویه خود حرکت کند. پس اعتباریات مانند یک واسطه خواهد بود؛ واسطه‌ای که آدمی برحسب ساختمان وجودی‌اش برای رسیدن به حیات اجتماعی، ناگزیر از آن است (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۹۸).

از منظر علامه طباطبایی این باید منشأ شکل‌گیری انواع باورها و ارزش‌ها و هنجارها شده است که بدان فرهنگ می‌گوییم.

روش تحقیق

روش مطالعه در این نوشتار روش ترکیبی است. برای شناخت اندیشه به توصیف اندیشه مبادرت شده است و برای استحصال دانش اجتماعی به تحلیل محتوایی اندیشه و مقایسه با دیگر اندیشه‌ها روی آورده است و با عرضه مفاهیمی نظیر کنشگری و فرهنگ‌گرایی و فطرت‌گرایی به اعتباریات علامه، دیدگاه ایشان استنتاج می‌شود. استنتاج روشی است که مفاهیم علمی به متون و آرا عرضه شده است و با استفاده از آن‌ها، نظرگاه آن صاحب‌نظر درباره موضوع ارائه شده استنباط می‌شود.

یافته‌های تحقیق

۱. ظرفیت اندیشه اعتباریات برای تولید علوم انسانی

علامه بر این باور است که ساختمان وجودی انسان و حیوانات نیازمند آفریده شده است. انسان‌ها هم نظیر حیوانات نیازمند تغذیه‌اند و باید از خویش دفاع کنند، اما تفاوت انسان با حیوانات این است که انسان دارای دو قلمرو است: حقیقی و اعتباری. در قلمرو حقیقی آدمی، متناسب با ساختمان وجودی‌اش اموری را درک و احساس می‌کند و متناسب با آن اموری را اعتبار می‌کند و برای تحقق این نیازها و اعتباریات به اقتضای شرایط محیطی متفاوت بایدهای متفاوت می‌آفریند. پس آفرینندگی و خلاقیت از ویژگی‌های انسانی است. از این منظر علامه دو گونه اعتباریات را بازشناسی می‌کند: ثابت و متغیر. آنچه متناسب با ساختمان طبیعی است، ثابت بوده و پیش از اجتماع در او به ودیعه نهاده شده و دیگر متغیر و شکل یافته متناسب با شرایط محیطی است که پس از اجتماع تکون می‌یابد. این ظرفیت آفرینندگی و اقدام اقتضایی متناسب با شرایط موجب شکل‌گیری فرهنگ‌های متکثرشده و آدمی را از حیوانات متمایز می‌سازد؛ بنابراین انسان همواره براساس طبیعت و براساس آنچه خود آفریده است، زندگی می‌کند (نک: مصلح، ۱۳۹۱: ۱۶). از این منظر علوم فرهنگی نسبی‌اند، اما آنچه این بحث را از علوم انسانی متمایز می‌کند، ابتدای این

اعتباریات و متکثرات بر اعتباریات ثابت و پیش از اجتماع است که خاستگاه اصلی این متغیرات محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، تکثرات فرهنگی تابع و محصول امتداد اعتباریات ثابت است که در نهاد آدمی و ساختمان و ساختار وجودی حقیقی نهاده شده است. انسان دارای نیازها و غایات و تمایلاتی است که در اجتماع متبلور می‌شود. این ساختمان وجودی انسان حقیقتی است که بدان فطرت می‌گوییم. پس با تأثیر احساسات و با انگیزه برآوردن نیازها، انسان فعالیت خود را آغاز می‌کند. علوم و ادراکات اعتباری حاصل این فرایند است.

علامه طباطبایی (۱۳۶۰: ۵ و ۶) در رساله شریف‌الولایه نیز به بیان چگونگی آثار تکوینی و حقیقی اعتباریات پرداخته و اساس مطالب رساله خویش را بر این مهم، بنیان نهاده است که خلاصه آن چنین است: «بر متبوع روشن است که تمامی معانی مربوطه به آدمی مانند ملکیت، ریاست و غیره اموری اعتباری و مفاهیمی ذهنی هستند که لازمه حیات اجتماعی هستند، اما آن روی این امور اعتباری که لازمه حیات اجتماعی است، حقیقتی نهفته است که در واقع این امور اعتباری حافظ آن نظام طبیعی و تکوینی است و آدمی برحسب ظاهر براساس نظام اعتباری، ولی در حقیقت براساس نظام طبیعی و تکوینی زیست می‌کند» (لاریجانی، ۱۳۸۴: ۶). از این مبنا دو حقیقت آشکار می‌شود: یکی آنکه کمال انسانی به پیروی از اموری است که از خاستگاه تکوینی و فطری انسان به دست آید و دوم اینکه علم مستقل از فرهنگ معنادار می‌شود. «از این رو در مورد معرفت‌شناسی علامه طباطبایی (نظیر سایر اندیشمندان توحیدگرای دنیای اسلام) می‌توان گفت برخلاف تفسیرگرایایی مانند وینچ که معتقد به غلبه فرهنگ بر علم هستند، دیدگاه مبتنی بر رویکرد عقلانی و وحیانی به علم از سوی علامه، حکایت از غلبه علم بر فرهنگ و هویت مستقل علم دارد. در این رویکرد، عقل، شهود و وحی، نظیر حس، به عنوان منابع معرفتی به رسمیت شناخته می‌شوند. از این رو دانش علمی به گزاره‌های آزمون‌پذیر محدود نمی‌شود و علم، ساحت‌های دیگر معرفت را که در حوزه فرهنگ، ناگزیر حضور دارند، در معرض نظر و داوری خود قرار می‌دهد؛ یعنی علم می‌تواند نسبت به ارزش‌ها، هنجارها، آرمان‌ها و دریافت‌های کلان از عالم و آدم و همچنین عواطف، انگیزه‌ها، گرایش‌ها نیز نظر بدهد و داوری کند و از صدق و کذب یا صحت و سقم آن‌ها خبر دهد» (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۵۱).

احتیاجات + احساسات نهاده شده درون انسان و وجود اعتباریات ثابت ← آغاز فعالیت انسان ← شکل‌گیری اعتباریات پس از اجتماع پذیرش اعتباریات پیش از اجتماع و نیازها و تمایلات و غایات نهفته در نهاد هستی انسان مستلزم آن است که نخست اینکه اعتباریات روی حقیقتی استوار است و امر سلیقه‌ای نباشد، بلکه بیانگر رابطه میان فعل و اهداف مطلوب جامعه بشری باشد. دوم، قسمی از اعتباریات را عمومی ثابت و غیرمتغیر بدانند. سوم، اساس اعتباریات را قوای فعاله طبیعی بدانند که به اعتباریاتی پیش از اجتماع قائل باشد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۸۸-۱۸۹). چهارم، اعتباریاتی که پس از شروع زندگی جمعی پدید می‌آیند، متحول‌اند و دگرگون می‌شوند، ولی اعتباریاتی که ناشی از ساختمان وجود انسان است و حتی پیش از پیدایش زندگی جمعی بوده‌اند، ثابت‌اند و دگرگونی نمی‌پذیرند. پنجم، می‌توان از قلمرو حقایق و امور مطلق غیرنسبی به‌عنوان متبوع و زیربنای امور نسبی فرهنگی سخن گفت. اموری که به انسان شأنیت آفرینندگی بخشیده و خداوند از طریق خود انسان و مشارکت آدمی راه کمال مطابق فطرت و ساختمان وجودی‌اش را پیش‌روی او نهاده است. موجودی محتاج، اما دارای ساختمان وجودی دارای قابلیت برآوردن نیازها و رسیدن به غایات وجودی و تأمین‌کننده تمایلات درونی.

علامه با بررسی جوامع ابتدایی و ملاحظه تطورات بازگشت به انسان اولیه اعتباریاتی ثابت و پیش از اجتماع را شناسایی کرده است که برخی از آنان عبارت‌اند از: وجوب (اعتبار باید برای صدور فعل)، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و اجتماع، اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم، اصل متابعت علم، اعتبار ظن اطمینانی، اعتبار اختصاص، اعتبار فایده و غایت در عمل (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۰۳). از آنجا که فطرت متکی بر تکوین است، قهراً این امور و افعال و نتایجی که از این امور به‌دست می‌آید، هریک از آنها با آثار و نتایجش ارتباط خاصی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۴۵). ایشان مهم‌ترین و نخستین اعتبار را اعتبار باید می‌دانند که عام‌ترین و فراگیرترین اعتباریات در افعال انسانی است. بر این اساس، قبل از اراده انسان اعتبار باید و ضرورت وجود دارد. اعتبار مالکیت، امتداد روحیه استخدام‌گری انسان است؛ همان‌طور که گرایش به ساده‌تر شدن ضوابط و مقررات بر مدار انتخاب اخف و اسهل نهفته در درون انسان محقق می‌شود و اعتنا به بنای عقلا، بر پایه اعتبار عمل به گمان صورت می‌پذیرد. اعتبار سخن و

شکل‌گیری زبان و انتقال کلامی و تلاش برای عدالت‌گستری و قبیح‌دانستن ظلم در فطرت آدمی نهفته است (ر.ک: مقاله ششم در کتاب *فلسفه رئالیسم*). ایشان می‌گویند: « باید اذعان کرد ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش است، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته باشد و به‌عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع کند و با بقا، زوال و تبدل عوامل احساسی یا نتایج مطلوب، زایل و متبدل شود» (علامه طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۷۱ و ۱۷۲).

پذیرش اعتباریات ثابت و متغیر، فهم ما را درباره تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری مستدل می‌کند. علوم حقیقی گرچه برای تحقق و شکل‌گیری نیازمند مواجهه خارجی است، ولی به علم حضوری و مرتبط با ساختمان طبیعی انسان بازمی‌گردد؛ بنابراین در زیر معنای حکمت در سوره جمعه و نیز در زیر آیات مربوط به فطرت در سوره روم اعتباریات یعنی سنن و ضوابط اجتماعی را ضروری زندگی انسان معرفی می‌کند.

با این رویکرد، انسان دارای تمایلات، نیازها و غایاتی است که در فطرت آدمی نهفته و به‌فعلیت رسیدن این‌ها مبتنی است بر گونه‌های مختلف جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و ربط انسان و جهان. از این‌رو علوم انسانی مختلف به وجود می‌آید. شهید مطهری در خصوص شکل‌گیری این گونه‌های مختلف می‌فرماید: «اینکه می‌گویند مقتضیات زمان تغییر می‌کند، راست می‌گویند. علت تغییرکردنش هم همین جهت است که با طرز خلقت انسان مربوط است. مقتضیات زمان برای حیوان عوض نمی‌شود، ولی برای انسان عوض می‌شود» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۱: ۳۷).

۲. اقتضانات پذیرش اعتباریات علامه طباطبایی

الف) تمایز «فطرت‌گرایی» و «فرهنگ‌گرایی» به‌عنوان خاستگاه علوم انسانی

همان‌طور که گذشت علامه از ساختمان وجودی انسان به‌عنوان متبوع اعتباریات یاد می‌کند. این ساختمان وجودی در ادبیات درون دینی فطرت خوانده می‌شود. فطرت اصطلاحی قرآنی است که به معنای شکافتن است؛ مانند هسته‌ای که می‌شکافد و تبدیل به درخت می‌شود. پس نیاز به شکافنده و پرورش‌دهنده دارد. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام تلاش انبیا را ادای میثاق فطرت و

یادآوری نعمت‌های فراموش شده و استخراج گنجینه‌های عقول دانسته‌اند^۱ که بیانگر این است که انسان در بدو خلقت دارای سرمایه انسانی است؛ نظیر هسته و دانه گیاهی که استعداد خاصی در او نهفته است و مهیا بودن شرایط می‌تواند آن را به کمال طبیعی‌اش برساند و فراهم‌نبودن شرایط از جمله باغبان فهیم هسته را از رسیدن به کمال طبیعی محروم می‌کند. شعر متناسب به امیرالمؤمنین نیز گویای این مهم است که فرمود: گمان می‌کنی تو جرم کوچکی هستی و حال آنکه در تو دنیای بزرگی نهفته است. درد تو در درون توست و بدان بصیرت نداری و دوایت نیز در درون توست و بدان آگاهی نداری.^۲ پس خودشناسی و انسان‌شناسی در تعالی انسان نقش‌آفرین است. بدین معنا اشعار دارد حدیث نبوی که فرمود: کودک با فطرت - استعداد‌های انسانی - به دنیا می‌آید و این پدر و مادر - کنایه از اجتماع - است که او را یهودی و مسیحی و مجوسی می‌کنند.^۳ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۱) یعنی پذیرش فرهنگ‌های باطل محصول اعتباریات غلطی است که در اجتماع می‌پذیرد. در غیر این صورت فرد براساس فطرتش به کمال می‌رسید. با پذیرش فطرت می‌توان به وجود یک سلسله ارزش‌های انسانی اذعان کرد. «یعنی همه آن چیزهایی که امروز مسائل انسانی و ماورای حیوانی نامیده می‌شوند و اسم آن‌ها را «ارزش‌های انسانی» می‌گذاریم، از نظر معارف اسلامی ریشه‌ای در نهاد و سرشت انسان دارد (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۳۷).

فطریات انسان امر تکوینی، خاصیتی بالقوه، مختص انسان، مشترک بین همه انسان‌ها، آگاهانه، مقدس، ثابت و راهنمای تکامل انسان‌اند (ر.ک. همان، ص ۷۲-۷۱). معتقدان به علوم انسانی معناگرا و غیراثباتی را می‌توان به دو دسته فرهنگ‌گرایان و فطرت‌گرایان تقسیم کرد.

۱. امیرالمؤمنین می‌فرماید: لَيْسَتْ أَدْوَاهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يَذَكِّرُوهُمْ مَنَسَى نِعْمَتِهِ... وَ يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ؛ نهج البلاغه، خطبه اول.

۲. ابیات زیر به علی علیه‌السلام نسبت داده شده است:

أَتَزَعُمُ أَنْتَ جَرْمٌ صَغِيرٌ وَفِيكَ انطوى العالمُ الأكبرُ

وَ أَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ الَّذِي بِأَحْرَفِهِ يَطْهَرُ الْمُضْمَرُ

دَوَائِكَ فِيكَ وَ لَا تَعْلَمُ وَ دَائِكَ مِنْكَ وَ لَا تَشْعُرُ

۳. كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّىٰ يَكُونَ أَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَ يُنَصِّرَانِهِ وَ يمجسانه

در زبان انگلیسی به فرهنگ کالچر گفته می‌شود. کالچر در معنای لغوی یعنی کاشتن. این معنا بیانگر آن است که در زمین یا زمینه‌ای چیزی خارجی کاشته و نهاده می‌شود. به عبارت دیگر، در آن زمین چیزی نیست از بیرون بذری کاشته می‌شود. پذیرش این معنا موجب شده است تا در دیدگاه سوبجکتیویسم و اگزیستانسیالیسم، انسان در بدو خلقت بدون سرمایه تلقی شود. این جامعه است که در انسان هرچه بکار، برداشت می‌کند؛ بنابراین به نسبت به ذات و طبیعت انسان ملاکی حقیقی یا سعادت حقیقی در مقابل سعادت غیرحقیقی معنا ندارد؛ چرا که انسان لوحی سفید و زمینی بیش نیست. اعتباریات و باورها، ارزش‌ها و هنجارها که اصطلاحاً فرهنگ گفته می‌شود، موجودی خارج از طبیعت آدمی و قراردادی است و خوب و بد آن به دست معتبر آن است. این در حالی است که در دیدگاه فطرت‌گرایان انسان ذاتاً دارای استعداد‌های خاصی است و کمال او بستگی دارد به اینکه دارایی و توان بالقوه او شناسایی و زمینه به بار نشستن آن فراهم شود. از این جهت، شهید مطهری در تقابل با اندیشه تقدم وجود اجتماعی انسان بر وجود فردی (تقدم جامعه‌شناسی انسان بر روان‌شناسی آن) این نظر را ناشی از عدم درک این اصل انسان‌شناسی (فطرت) می‌داند که پایه و اساس شخصیت انسانی که مبنای تفکرات او و گرایش‌های متعالی اوست، در متن خلقت انسان و با دست عوامل آفرینش نهاده شده است (مطهری، ۱۳۸۹: ۳۹۵). در باب وجود اجتماعی انسان نیز، ایشان وجود استعداد‌های غیرمتشابه و غیرهم‌سطح را در نوع انسان، اساس شکل‌گیری زندگی اجتماعی می‌داند که از آن به فطرت اجتماعی انسان یاد می‌کند (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۶۰). ایشان مسیر حرکت جوهری عمومی جهان را بر پایه فطرت تحلیل می‌کند که مسیر حرکت تاریخ را تعیین می‌کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹: ۳۸۱). بر این مبنای روان‌شناسی انسان بر جامعه‌شناسی آن تقدم دارد و جامعه‌شناسی انسان از روان‌شناسی وی مایه می‌گیرد (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۰۶). مطابق نظریه فطرت انسانیت یک طرح، یک الگو و برنامه‌ای دارد که انسان، به حسب فطرت و نیروی درونی دینامیکی خویش به آن سو در حرکت است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹: ۸۲۵).

بر این مبنای است که در قرآن کریم، انسان به دانه‌ای تشبیه شده است که با باغبانی درست به درخت تنومندی تبدیل می‌شود که تعجب کشاورزان -متخصصان- را برمی‌انگیزد (فتح: ۲۹).

ب) تمایز خاستگاه معرفتی (فطرت‌گرایی و غریزه‌گرایی محض)

روانکاوانی مانند زیگموند فروید به ضرورت ارضا و اشباع‌گرایی برای سلامت روانی انسان باور دارند و معتقدند باید از نهادینه‌کردن من اجتماعی غیرهمسو با غرایز، پرهیز کرد تا فرد با مشکلات روانی در اثر ناسازگاری این دو و ایجاد سرخوردگی روبه‌رو نشود. این نسخه‌ای است که در غرب پیچیده شد و مبنای اعتباریات اجتماعی قرار گرفت، ولی نتیجه آن نه فقط سبب کاهش آسیب‌ها و بیماری‌های روانی نشد، بلکه امروز آمار و اطلاعات مشکلات جوامع عمل‌کننده به این نسخه بیشتر شده است. امروز، بیش از گذشته، شاهد عرفان‌های نوظهور هستیم. آمار خودکشی و استفاده از قرص‌های روان‌گردان و خشونت و جنایت بیش از گذشته است. این گواه اشتباه‌بودن دانش روانکاوانه در قلمرو علوم انسانی است و دلیل محکمی است بر نادیده‌گرفتن بعد فطری آدمی که در ادبیات دینی آرامش با آن حاصل می‌شود و عمل به غریزه بدون ملاحظات فطری تولید سرابی می‌کند که آب‌نمایی است که بر تشنگی افزوده و از حقیقت بهره‌ای ندارد^۱ (نور: ۳۹).

از خودبیگانگی اصطلاحی است که تقریباً در همه نظریات اجتماعی بدان پرداخته شده است. در ادبیات مارکسیستی از خودبیگانگی بیانگر نداشتن آگاهی راستین به منافع خویش به وسیله طبقه بدون ابزار تولید است. این اصطلاح در ادبیات ماکس وبر با عنوان «قفس آهنین» پیامد عقلانیت معطوف به هدفی است که در جهان افسون‌زدای صنعتی بوروکراتیک غربی شکل می‌گیرد و آدمی در ماشینی که خودساخته است؛ مانند قفس گرفتار می‌شود و ارزش‌های انسانی کم‌رنگ می‌شود و آدمی به بن‌بست می‌رسد. عینیت‌یافتگی فرهنگی مفهومی است که زیمل برای بیان این واقعیت استفاده می‌کند. او هم با طرح دوگانه‌ها به این نتیجه می‌رسد که انسان با فراهم‌شدن آزادی دست به تولید صنعت می‌زند و از این پس این فرهنگ صنعت است که بر او حکم می‌شود و او خود را در مواجهه با فرهنگ ناتوان می‌یابد. تفردیافتگی فرهنگی نیز عبارتی

۱. وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَقِيَعَةٍ يَحْسَبُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَ لَمْ يَجِدْهُ سَيْئًا وَجِدَّاهُ عِنْدَهُ، فَوَاهٍ حَسَابُهُ
ترجمه آیه: کسانی که کافر شدند، اعمالشان همچون سرابی است در یک کویر که انسان تشنه از دور آن را آب می‌پندارد، اما هنگامی که به سراغ آن می‌آید چیزی نمی‌یابد و خدا را نزد آن می‌یابد که حساب او را به‌طور کامل می‌دهد.

است که برای بیان این واقعیت به کار رفته است؛ بدین معنا که انسان با اصالت فردی که رهاورد او مانسیم به نظر می‌رسید، دنیایی ساخت که به سلب آزادی خودش انجامید و انسان به‌عنوان موجود مختار صاحب‌رأی و اندیشه مسخ شد؛ به‌نحوی که او در این دنیای پیچیده از ضوابط و قوانین و کنترل و نظارت، هویت مستقل و قائم به خویش ندارد. دیگر راهبر در اصطلاح رایزن نیز به این معنا اشعار دارد. ^۱ همان‌طور که مباحث هویتی با طرح اصطلاحاتی نظیر هویت تا اطلاع ثانوی ^۲ و بی‌کاشانه‌شدن ^۳ نیز حاوی این وضعیت از خودبیگانگی است.

براساس فطرت‌گرایی، انسان براساس شاکله خود عمل می‌کند. ^۴ این شاکله ممکن است منطبق یا غیرمنطبق با فطرت باشد. ^۵ پس بیگانگی با حقیقت و ذات او ارتباط دارد و از خودبیگانگی بالذات محصول نداشتن معرفت به خویش است. حدیث امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام به این معنا دلالت دارد که فرمود: تعجب می‌کنم از کسی که دنبال گمشده می‌گردد و حال آنکه خودش را گم کرده است ^۶ (غررالحکم، ح ۴۵۲۲). همچنین آیاتی که درباره خودفراموشی در مقابل خودشناسی بیان شده است به این مضمون اشاره دارد.

ج) تمایز در سطح معرفت (علوم انسانی فطرت‌مدار و نقد رفتارگرایی و روانکاوی فرویدی)

حکمت متعالیه با بازشناسی انواع نفس آدمی، اقتضائات فطرت‌گرایی و پذیرش اعتباریات مبتنی بر ساختمان وجودی انسان و فطرت برای تولید علوم انسانی و نقد علوم انسانی رایج را به شایستگی تبیین می‌کند.

۱. رایزن سه دوره ارتباطاتی را شناسایی می‌کند: سنت راهبر، خودراهبر و دیگرراهبر و وضعیت جوامع مدرن

امروزی را دیگرراهبر می‌داند.

۲. اصطلاح گیدنز درباره وضعیت هویتی امروز جوامع.

۳. اصطلاح پیتر برگر در کتاب بی‌خانمان درباره وضعیت هویتی امروز جوامع.

۴. اصطلاحی قرآنی است برای بیان هویت‌یافتگی انسان؛ کل یعمل علی شاکلته (اسراء: ۸۴).

۵. ادبیات اسلامی آدمی را در دوراهی توصیف می‌کند که یا با کشف عناصر ذاتی و بهره‌گیری از دین راه تعالی را می‌پیماید یا در سراسیمگی سقوط قرار می‌گیرد و از حقیقت انسانی محروم و مثل چارپایان یا پست‌تر می‌شود (کالانعام بل هم اضل؛ اعراف: ۱۷۹).

۶. عجبت لمن ینشد ضالته و قد اضل نفسه فلا یطلبها؛

از دیدگاه علم النفس حکمت متعالیه انسانیت انسان به هویت وجودی او و هویت وجودی او به نفس ناطقه اوست و نفس دارای سه مرتبه و مقام حسی، خیالی و عقلی است. سعادت انسان در تعالی او در معرفت عقلی و معارف حقیقی و تلاش او در طاعت الهی، اخلاق عملی و تهذیب نفس مقدمه اشراق معارف الهی بر قلب او و درجه انسان از حیث مقامات معنوی متناسب با تشبه او به باری و معرفت او به اسما و صفات و افعال الهی است؛ بنابراین خودشناسی و حب دنیا (صدوق، ۱۴۰۳، ۲۰)^۱ و پیروی از هوای نفس بزرگترین مانع انسان در رسیدن به کمال و ارزش‌های انسانی است.^۲ (حدید: ۲۰)

از منظر فلاسفه با فکر و اندیشه که قوه نفسانی است، آدمی از مراتب حیوانی فاصله می‌گیرد. اولین درجه انسانی، مرتبه محسوسات است (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۳۴۷). پس از این درجه، مرتبه تخیل قرار دارد. شائش این است که از چیزی که یک بار زیان دیده است، می‌گریزد و تا از چیزی زیانی تجربه نکرده باشد، در نمی‌یابد که باید از آن دوری جوید (همان: ۲۴۷). رفتارگرایان که معتقدند انسان براساس تجربه زیستی و نظیر حیوانات با شرطی شدن می‌آموزد و شخصیتش شکل می‌گیرد؛ انسان را در این حد دیده و مراتب بالاتر انسان را درک نکرده‌اند.

پس از این مرتبه، مرتبه امور موهوم قرار دارد. این مرحله مشترک بین انسان و غیر انسان است. مانند هنگامی که یک اسب شیری را می‌بیند هرچند یک‌بار هم از آن متضرر نشده باشد، فرار می‌کند. گریز اسب از شیر به زیانی که از آن دیده است مربوط نیست، بلکه به حکم غریزه است؛ مانند گرایش نوزاد به مادر و مکیدن شیر که بدون تجربه زیستی او اتفاق می‌افتد. این مرحله همان است که مورد توجه روانکاوان فرویدی قرار گرفته است؛ یعنی غریزه و سائقه‌های محرک رفتاری درون موجود زنده که وجه مشترک بین انسان و حیوان است. اینان از فطرت به‌عنوان بعد ممتاز انسان غافل شده‌اند؛ از این‌رو اشباع غرایز را رویکرد فرویدی موجب آرامش و کاهش مشکلات روانی می‌داند، ولی اسلام توجه به این بعد و غفلت از اشباع فطرت را سراب و ضد آرامش می‌داند (نور: ۳۹). قرآن کریم علاوه بر استفاده از اصطلاح فطرت برای بیان هسته و سرمایه انسانی، از نفس ملهمه هم سخن می‌گوید که بیانگر این است که خیر و شر

۱. حب الدنيا رأس كل خطيئه

۲. اعلمو انما الحیاة الدنيا لعب و لهو و زینة و تفاخر بینکم و تکاثر فی الاموال و الاولاد.

به نفس آدمی الهام شده است (شمس: ۱۰)؛ بدین معنا که انسان پیش از اجتماع وجداناً مدرک خیر و شر خویش است؛ همان‌طور که از غرایز فعال در آدمی با عنوان نفس اماره پرده‌برداری می‌کند (یوسف: ۵۳). کارزار خیر و شر در آدمی و تسلیم‌شدن در برابر غرایز و فهم خیر و شر ملامت درونی نسبت به رفتار ناشایست با عنوان نفس لوامه به‌همراه دارد (قیامت: ۱-۲) و حاکمیت مطلق فطرت و عقل با تحت انقیاد قراردادن غرایز، زمینه شکل‌گیری مرتبه دیگری از نفس استکمال‌پذیر انسانی به‌عنوان نفس مطمئنه می‌شود و در این مرتبه آدمی به مقام معصومیت نسبت به رفتار مبتنی بر غریزه می‌رسد (فجر: ۲۷-۳۰).

د) تمایز در مجاری معرفتی (نقد تجربه‌گرایی محض)

بر مبنای اعتبار و جوب علامه، اقدام به عمل بیانگر آن است که تلقی ضرورت انجام در نفس آدمی است. و نفس آدمی دارای سطوح مختلف دانی و عالی است. فرایند تعالی و سطوح مختلف نفس آدمی زیباشناختی متفاوت انسان‌ها را به‌همراه دارد که منشأ حرکت و کنشگری انسان می‌شود. منشأ رفتاری از جهت منفی نفس مسووله یعنی نفسی که کار زشت را برای آدمی زیبا جلوه می‌دهد، معرفی شده است.^۱ بر این اساس، فقط مشاهده و استفاده از امور حسی برای معرفت کافی و وافی نخواهد بود، بلکه بدترین انسان‌ها آنان هستند که گوش دارند و نمی‌شنوند و چشم دارند، ولی نمی‌بینند و دل (قوة ادراکی) دارند، اما نمی‌فهمند و این‌ها از حیوانات پست‌ترند (انفال: ۲۲). بر این مدار مشاهده و تجربه بدون رعایت مؤلفه‌های انسانی و به‌فعلیت‌رساندن فطرت و استعداد‌های انسانی معرفت‌افزا نخواهد بود. بدین ترتیب در ادبیات و معارف اسلامی تأکید شده است که باید از مجاری تصورات و تخیلات خویش محافظت و قلوب و مجاری ادراکی را به ایمان مزین کرد «زَيِّنُوا قُلُوبَكُمْ بِالْإِيمَانِ». ملاصدرا پاک‌کردن ظاهر و باطن، و نورانی‌ساختن درون و قلب و توجه به فنای نفس را برای این مهم مطرح می‌کند (ر.ک: صدرالمتالهین، ۱۳۸۷، ۲۱۷).

صدرالمتالهین بعد از برشمردن موانعی نظیر: الف) موانع معرفت حقیقی (دریافت معقولات)؛ ب) نقصان طبیعی که مربوط به ذات و جوهر نفس انسان می‌شود؛ ج) خباثت و ظلمت نفس که

۱. این عبارت در مورد کار زشت برادران یوسف (یوسف: ۱۰) و ساخت گوساله و دعوت به گوساله‌پرستی سامری (طه: ۹۶) به‌کار رفته است.

به واسطه کثرت معاصی حاصل می‌شود؛ (د) بی‌توجهی به معقولات؛ (ه) حجاب تقلید و تعصب؛ (و) جهل به طریق کسب معارف. وی می‌گوید: این‌ها اسبابی هستند که مانع نفس ناطقه در معرفت حقایق امور است و الا هر نفسی به‌حسب فطرت اصلی‌اش شایسته شناخت حقایق اشیا است؛ زیرا نفس ذاتاً امری قدسی است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹: ۱۳۶-۱۳۸) و آنچه در روایت آمده که «اگر چنین نبود که شیاطین بر قلوب آدمیان احاطه کرده‌اند، هرآینه انسان‌ها ملکوت آسمان‌ها را می‌دیدند»^۱ (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ۲، ۱۲۵) اشاره به این قابلیت ذاتی انسان است. پس وقتی این حجاب‌ها و موانع از قلب انسان برداشته شد، صورت ملک و ملکوت در آن تجلی پیدا می‌کند و ذاتش را در بهشتی می‌بیند که عرضش آسمان‌ها و زمین و وسعت مملکت هرکسی در بهشت به میزان وسعت معرفت او و تجلی ذات و صفات و افعال حق در ذات اوست (صدرالمতالهین، ۱۴۱۰، ۱۳۹).

ه) تمایز در ارزش‌گذاری

از اقتضانات پذیرش اعتباریات با قرائت علامه آن است که می‌توان فرهنگ را به حق و باطل تقسیم کرد در صورتی‌که اعتباریات پس از اجتماع که فرهنگ را شکل می‌دهد، مبتنی بر ساختمان طبیعی و فطری انسان باشد. فرهنگ حق تحقق می‌یابد و علوم ناشی از آن مفید و موجب استکمال خواهد بود و در غیر این صورت فرهنگ باطل شکل می‌گیرد؛ زیرا با نیازها، غایات و تمایلات فطری و طبیعی انسان مطابق نیست و زمینه کمال و سعادت انسان راه فراهم نمی‌کند. براساس پذیرش مرام تفکری علامه طباطبایی علوم یا لغوند یا غیرلغو (ر.ک: علامه طباطبایی، ۱۳۶۴ ۲۹۳). در صورتی‌که زمینه به فعلیت رساندن نیازها و غایات و تمایلات فطری را تأمین کنند مفید و در غیر این صورت لغو خواهند بود.

پذیرش فطرت، به معنای نقطه عزیمت و قابل‌اتکایی است که داشتن علوم تجویزی را توجیه‌پذیر می‌کند؛ بدین معنا که با قبول سرمایه انسانی، فطرت برای آدمی و بذر انسان شدن باید برای تضييع نکردن این سرمایه و به‌بارنشاندن هسته و بذر، از دستورات آشنای به این استکمال

۱. رسول خدا صلی‌الله علیه و آله: لولا أن الشَّيَاطِينَ يَخُومُونَ عَلَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى مَلَكُوتِ السَّمَاءِ؛ اگر شیاطین، گرد دل‌های آدمیان نمی‌چرخیدند، هر آینه آنان ملکوت آسمان‌ها را می‌دیدند.

پیروی کرد. پیروی از تجویزات زمینه‌ساز رشد و شکوفایی را فراهم می‌کند. بر این اساس، معیار قضاوت در مورد درستی و نادرستی راه طی شده است و دانش به‌کارگرفته شده فراهم می‌شود. پذیرش فطرت آدمی و ضرورت رویکرد تجویزی و داشتن معیار مشخص برای رسیدن به کمال هسته‌ی آدمی، تعهد و مسئولیت در قبال این سرمایه را پیش پا می‌نهد. این همان استخلاف و جان‌شینی است که قرآن کریم مطرح می‌کنند و شهید سیدمحمدباقر صدر از آن دو عنصر استخراج می‌کند: یکی مسئولیت و تعهد آدمی و دیگر امانت‌داری. پایبندی به این دو آزادی و حریت نسبت به غیرخدا که انسان را جان‌شین خود قرار داده است، ضروری نشان می‌کند و تعهد مستلزم تلاش است و در وهله‌ی نخست باید تلاش برای آمادگی روحی-روانی و معرفتی انسان تحقق یابد که آن تلاش و جهاد اکبر است و دیگری تلاش برای تعهد انسان در مقابل عوامل معارض بیرونی است که آن جهاد اصغر است. این رویکرد، علوم انسانی را به سمت دانش جهت‌دار و متعهد پیش می‌برد. فلسفه و علوم را به هم پیوند می‌زند و دانش و ارزش لازمه‌ی علم نافع و سودمند می‌شود. پس هم فقه‌های مضاف در حریم علوم انسانی جای خود را می‌یابد و هم فلسفه‌های مضاف ضرورت مطالعاتی زیرساختی می‌یابد و این امور با هم دانشگاه اسلامی را می‌سازند. انقطاع و گسست این‌ها از هم، موجب نقصان در کمک به فرایند تولید دانش فردی و اجتماعی مفید می‌شود.

و) تمایز در خوانش از «عاملیت و ساخت» و «تضاد و وفاق»

با پذیرش ابتدای اعتباریات بر دستگاه طبیعی درونی انسان این نتیجه نیز حاصل می‌شود که در علوم انسانی عنصر انتخاب‌گری و کنشگری از اهمیت بیشتری نسبت به ساختارگرایی برخوردار است. اعتباریات برساخته‌ی عقل عملی‌اند و تابع ساختمان وجودی انسان و براساس حقایق ساخته می‌شوند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۴۷). اعتباریات ساختاری به‌عنوان ساختار از طریق عمل فرد ساخته می‌شود و عمل فرد درون اعتباریات ساختاری محقق می‌شود (حسنی، ۱۳۹۱: ۱۵۳). از این منظر، علوم انسانی مبتنی بر اعتباریات علامه از انسان شناخته می‌شود و ابژه دانش فاصله می‌گیرد و اصالت جامعه نظیر آنچه در دیدگاه‌های مارکسیستی و ساختارگرایان کارکردی کلاسیک مطرح است، طرد می‌شود. همان‌طور که از رویکردهای اگزیستانسیالیستی که انسان را

صرفاً محصول و تبلور محیطی می‌دانند، دور می‌شود. شهید مطهری نیز با اذعان به اراده و تعقل در فرد انسانی و نوعی اصالت برای جامعه، تعامل این دو را نوعی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت می‌داند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۴۵). ایشان در بحث رابطه ایده و کنش انسانی نیز ضمن دخیل دانستن بستر اجتماعی هم در تحقق ایده و کنش، این دو را دارای رابطه علی و معلولی متقابل می‌داند. به عبارت دیگر، هرکدام هم علت دیگری واقع می‌شوند و هم معلول آن (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۵۶۹).

پذیرش این دیدگاه اثبات‌گرایی را نیز طرد می‌کند؛ چرا که با پذیرش اعتباریات متغیر جهان‌شمولی فرهنگ حاصل از این اعتباریات نفی می‌شود و باید برای شناخت علوم فرهنگی به اقتضانات محیطی توجه شود. این به معنای نداشتن معیار برای شناخت فرهنگ حق از باطل نیست؛ چرا که آن با محک ترابط این علوم با ساختمان طبیعی و فطری مورد سنجش قرار می‌گیرد. آن دسته از اعتباریات که مبتنی بر نیازها و غایاتی است که ثابت و ناشی از فطرت انسانی است. اعتباریات عام و جهان‌شمول‌اند به شرط آنکه حاصل یک انسان‌شناسی و هستی‌شناسی دقیق، صحیح و منطبق بر خلقت الهی باشند. از سوی دیگر، این اندیشه با اعتقاد به وجود حقایق فطری از رویکردهای تفسیرگرا نیز متمایز می‌شود. به علاوه آنکه بر مبنای دیدگاه علامه غایات و نیازها و تمایلات نهفته در فطرت آدمی متغیر نیستند و بر این اساس علامه مقصد و کمال را اعتباری و قراردادی نمی‌دانند و می‌توان از جهان‌شمولی غایی انسان سخن گفت.

موضوع تضاد و وفاق نیز مفاهیم خاص خویش را می‌یابد. تضاد صرفاً محصول روابط و مناسبات اجتماعی نیست، بلکه در متن کنشگری و مواجهه کنشگر با خود و خاستگاه اراده او از نظر نفس واهمه یا متخیله یا ناطقه شکل می‌گیرد. عالم نفس واهمه و متخیله، عالم تکثرات و تراحم است. برخلاف نفس ناطقه که مأمّن وحدت و یکپارچگی است.^۱ خاستگاه متفاوت اعتبار و جوب در کنشگر زمینه شکل‌گیری تضاد درون او و در ارتباطات اجتماعی را فراهم می‌سازد. این خاستگاه می‌تواند نفس واهمه، متخیله یا ناطقه باشد. چنین است که نفس مسؤله منشأ رفتار خواننده می‌شود و طبق بیان قرآن کریم برخی گمان می‌کنند کار خوب انجام می‌دهند و حال

۱. این معنا از آیه شریفه نیز استنباط می‌شود که قلوب متکثر به علت عدم تعقل است. قلوب هم شتی ذلک بانهم قوم لا یعقلون (حشر: ۱۴).

آنکه چنین نیست. «يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ» (کهف: ۱۰۴). بر این اساس می‌توان درون انسان و در جامعه شاهد وفاق یا تضاد بود.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی با طرح اعتباریات، خوانش جدیدی در بحث شکل‌گیری فرهنگ ارائه می‌کند که برمبنای آن، خاستگاه نظام هنجاری به نیاز، غایات و تمایلات درونی و فطری انسان بازمی‌گردد. این عناصر درونی پیش از اجتماع، در ساختمان وجودی انسان وجود دارد و منشأ و خاستگاه آفرینش فرهنگ می‌شود. رویارویی این عناصر درونی با محیط‌های متفاوت، به آن نیازها و تمایلات و غایات رنگ می‌دهد و موجب شکل‌گیری فرهنگ‌های مختلف می‌شود. تابعیت این نظام هنجاری از سرمایه درونی آدمی امکان قضاوت درباره فرهنگ را فراهم می‌کند. بدین روی چنین نیست که فرهنگ‌ها نسبت به انطباق با نیاز انسانی و تعالی او لایشرط باشند؛ بنابراین پذیرش فطرت و ساختمان طبیعی انسان به‌عنوان خاستگاه شکل‌گیری اعتباریات هم حاوی رویکرد رئالیستی و هم بیانگر این است که برای اراده انسان قائل به طریقت است نه موضوعیت. بر این مبنا «همه فرهنگ‌ها از اصالت و اعتبار یکسان برخوردار نیستند» (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ۴۹۲).

از این منظر، قریحه استخدام، طریقی است که ممکن است انسان را به زندگی اجتماعی و عدالت اجتماعی برساند. «انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظالم)» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۰۷). چنین است که علامه از اصل ریاست و ملک به‌عنوان اصل بعد اجتماعی مبتنی بر اصل استخدام، به نبوت به‌عنوان مؤثرترین الگوی حکمرانی ظلم‌ستیز و عدالت‌محور می‌رسد: «در این میان، نبوت در مبارزه علیه ظلم و ستم اجتماعی و سیاسی و اصلاح حکومت و فرمانروایی نقش اساسی و تعیین‌کننده داشته و دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷۹).

بحث اعتباریات در مقابل لزش‌ها و تکانه‌های معرفتی نسبی مارکسیستی و اگزستانسیالیستی ظهور کرد. علامه طباطبایی برای این رویارویی، به بازخوانی فلسفه اسلامی

مبادرت ورزید و با طرح تابع بودن اعتباریات نسبت به ساختمان وجودی انسان، جایگاه ثابت و مطلق برای اعتباریات تبیین کرد و در مباحث درون‌دینی خود، تفسیر آیات، از اصطلاح قرآنی فطرت برای بیان این ساختمان وجودی انسان، استفاده و فرایند تکامل انسانی را در قالب چنین نگرشی تفسیر کرد. نگرشی که انسان را مانند هسته‌ای می‌داند که «در فرایند تکامل خود، به تدریج شکوفا می‌شود و به صورت عقل (قوه نطقیه) درمی‌آید تا در تعادل با دو قوه شهویه و غضبیه، زمینه رسیدن وی به غایت و سعادت فراهم شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۵۸-۵۵۹). از این جهت مباحث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی انسان و علم‌النفس پیش از مطالعات جامعه‌شناختی اهمیت و ضرورت می‌یابد و دانش متعهد و راهبر جزء حتمی و لاینقطع این تفکر تلقی می‌شود. فهم این معنا می‌توانست محققان را به سوی پی‌ریزی دانش مبتنی بر فطرت و بررسی اقتضائات آن رهنمون شود؛ درحالی‌که بیشتر علامه‌پژوهان هنوز در مرحله بازخوانی این اندیشه و پاسخ به نسبی‌گرایی یا قائم به شخص بودن اعتباریات توقف کرده است و راه چندان برای تولید دانش انسانی بر پایه این زیربنای محکم طی نکرده‌اند. موضوعی که شهید مطهری به‌خوبی به آن واقف بود و به پله دوم بحث یعنی تبیین فطرت صعود کرد. کمی توجه به این معنا موجب شده است تا بحث اعتباریات علامه نتواند از مؤیدات قرآنی و روایی بهره لازم را ببرد و به نظریه درون‌دینی تبدیل شود و با پیوند با نظریاتی مانند فطرت و استخلاف منظومه‌ای نظری از دانش علوم انسانی اسلامی بیافریند.

خوانش اعتباریات علامه با ملاحظه ساختمان تکوینی انسان (بخوانید فطرت) زمینه طرح مباحثی نظیر جهان‌شمولی ارزش‌ها و هنجارها، وجود معیار، تقدم علم بر فرهنگ، نیاز به دین، محرک رفتاری انسان و جایگاه عقل، حکمت عملی و بحث سعادت و راهبری انسان را فراهم می‌کند. بر مبنای پذیرش فطرت، اعتباریات پیش از اجتماع، دارای پشتوانه وجه مشترک انسان‌ها و سرمایه‌ای تلقی می‌شود که امکان سنجش و ارزیابی و قضاوت درباره تعالی فرد و جامعه فراهم می‌شود.

در این خوانش دوگانه‌هایی مانند عینیت و ذهنیت، تضاد و توافق، عاملیت و ساختار، دانش و ارزش، دانش محض و دانش متعهد، به شکلی که در علوم انسانی رایج مطرح است، رنگ می‌بازد و مسائلی مانند جایگاه عقل و اراده به‌عنوان محرک رفتاری انسان، وحدت در کثرت و

کثرت در وحدت رابطه‌ عاملیت و ساخت، علوم حقیقی و علوم غیرحقیقی، قلمرو نسبیّت و مطلق، حد و مرز جهان‌شمولی دانش و شناخت مصادیق اعتبارات پیش از اجتماع و چگونگی سنجش اعتبار آن‌ها قابلیت فحص و بحث می‌یابد. در ادبیات شکل‌گرفته در علوم انسانی اسلامی می‌توان از اعتباریات، فطرت، استخدام و استخلاف راهی برای تکون نظری دانش بومی انسانی اسلامی گشود و با ارائه مدل انسان، خدا و جهان، شالوده جدیدی از دانش انسانی را پی‌ریزی کرد. در این پی‌ریزی، دانش متعهد و راهبر دارای جایگاه ویژه خواهد بود.

منابع

- قرآن کریم
- فرهنگ معین
- اژدری‌زاده، حسین (۱۳۸۸). *جامعه‌شناسی معرفت*. فصل چهاردهم: علامه طباطبایی و جامعه‌شناسی معرفت. چاپ سوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- اسدآبادی، امین (۱۳۹۶). ظرفیت‌های نظریه اعتباریات علامه طباطبایی. *فصلنامه صدر*، ۲۱، برگر، پیتز (۱۳۸۱). *ذهن بی‌خانمان و نوسازی و آگاهی*. ترجمه محمد ساوجی. تهران: نشر نی.
- بوذری‌نژاد، یحیی (۱۳۹۱). منشأ حیات اجتماعی از نظر علامه طباطبایی. *فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، ۲(۲)، ۴۱-۶۲.
- بوذری‌نژاد، یحیی و مرندی، الهه (۱۳۹۴). نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و نظام حقوقی سیاسی جامعه. *فصلنامه مطالعات حقوق عمومی*، ۴۵(۱۲۲)، ۱-۱۰۷.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۹). *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*. قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید و همکاران (۱۳۹۳). دلالت‌های نظریه اعتباریات برای تحول در علوم انسانی. *فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی*، ۲(۱)،
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷). *فطرت در قرآن*. گردآوری محمدرضا مصطفی‌پور. چاپ هشتم. قم: مؤسسه اسراء.
- حسنی، سید حمیدرضا و موسوی، سید هادی (۱۳۹۱). ساخت و عامل در نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و نظریه ساخت‌یابی گیدنز. *دو فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، ۲، حسنی، سید حمیدرضا و موسوی، سید هادی (۱۳۹۵). نظریه اعتباریات به‌مثابه فرانظریه اجتماعی نزد علامه طباطبایی و محقق عراقی. *نشریه حکمت اسلامی*، ۹، ۱۰۱-۱۳۵.

- خیری، حسن (۱۳۹۴). فطرت و اقتضائات آن در نظام هنجاری اسلام، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. دوفصلنامه اسلام و علوم اجتماعی، ۷(۱۳)،
- خوانساری، سید جمال (۱۴۱۰). غررالحکم و دررالکلم. محقق و مصحح: سید مهدی رجائی. قم: دارالکتاب الاسلامی.
- دهقانی، حمیدرضا و خیری، حسن (۱۳۹۶). نظریه کنش انسانی در اندیشه استاد مطهری، انجمن مطالعات اجتماعی. دوفصلنامه اسلام و مطالعات فرهنگی اجتماعی حوزه، ۱(۲)،
- راموز، ادریس (زمستان ۱۳۹۶). امور اعتباری در توحیدگرایی و تفسیرگرایی: اعتباریات اجتماعی در اندیشه علامه طباطبایی. دوفصلنامه مطالعات فرهنگی-اجتماعی حوزه، ۱(۲)،
- رحمتی، انشاءالله و حیدریان، لیلی (۱۳۹۱). اعتباریات در فلسفه اخلاق علامه طباطبایی و مقایسه آن با رویکرد ناشناخت‌گرایی در فرااخلاق. دوفصلنامه پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ۱(۲)،
- رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۱). گفت‌مان فلسفی نوصدرایی، در مرزبان وحی و خرد: یادنامه مرحوم علامه سید محمدحسین طباطبایی. قم: بوستان کتاب.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰). تفرج صنع، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سلگی، فاطمه (۱۳۹۴). تحلیل هستی‌شناختی نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی (ره). حکمت صدرایی، ۳(۱)، ۵۵-۶۸.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۷). شواهد الربوبیه. ترجمه علی بابایی. تهران: مولی.
- صدوق، محمد (۱۴۰۳). النخصال. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طالب‌زاده، سید حمید، قانع‌راد، محمدامین، توکل، محمد و مرشد، ابوالفضل (۱۳۹۳). شرایط امکان علوم اجتماعی در فلسفه اجتماعی علامه طباطبایی در پرتو مقایسه تطبیقی با فلسفه اجتماعی کانت. فصلنامه علمی-پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۴(۱)، ۵-۸۶.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۵). اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: انتشارات دفتر اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۵). المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. چاپ هفتم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۸ ق). مجموعه رسائل سبعة. الصباح الربیعی. قم: شارع معلم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۹). انسان از آغاز تا انجام. ترجمه صادق آملی‌لاریجانی. بی‌جا: الزهراء.

- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۵). *ونهایه‌الحکمه*. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲). *البرهان (از رسائل سبعة)*. قم: بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمدحسین طباطبایی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. چاپ دوم. جلد دوم. تهران: صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. جلد دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). *روابط اجتماعی در اسلام*. قم: بوستان کتاب.
- فیض کاشانی، ملا محمدمحسن (۱۳۸۳). *المحجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء*. چاپ دوم. تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- پورحسن، قاسم و کلبادی‌نژاد، علیرضا (۱۳۹۹). بازخوانی نظریه اعتباریاتی اجتماعی علامه طباطبایی و نسبت آن با جاودانگی نفس. *فصلنامه علمی-پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، ۱۰(۲)، ۲۰۵-۲۲۹.
- کچوئیان، حسین، و همکاران (۱۳۹۰). علوم اجتماعی قاعده‌مدار است یا قانون‌مدار؟ بازخوانی آراء علامه محمدحسین طباطبایی، *دوفصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، ۱(۱)، کلینی، محمد (۱۳۸۷). *الکافی*. قم: دارالحدیث.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۲). *تجدد و تشخیص در جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*. ترجمه ناصر موفقیان. چاپ دوم. تهران: نشر نی.
- لاریجانی، محمدصادق (۱۳۸۴) استدلال در اعتباریاتی. *مجله پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ۴(۲۴)، ۳۰-۴.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحارالأنوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *فلسفه اخلاق، مجموعه مشکات*. جلد هفتم. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۹۲). «اعتباریاتی علامه طباطبائی» مبنای طرحی فلسفی برای فرهنگ. *نشریه حکمت و فلسفه*، ۹(۴).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). *فطرت*. چاپ دوم. تهران: صدرا.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *یادداشت‌های استاد مطهری*، ج ۱۰، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). *جامعه و تاریخ*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۰). مقاله جاودانه و اخلاق. *یادنامه استاد شهید مطهری*. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- مهربانی‌فر، حسین و شعاعی، محمدحسین (۱۳۹۵). *امور اعتباری در توحیدگرایی و تفسیرگرایی: مقایسه اعتباریات اجتماعی در اندیشه علامه طباطبائی و پیتر وینچ*. معرفت فرهنگی-اجتماعی، ۷(۲)،
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی .