

تبیین سلطه و رهایی در حکمت اسلامی با تأکید بر اندیشه آیت‌الله جوادی آملی

محمد داود مدقق*

سیدحسین شرف‌الدین**

چکیده

سلطه و رهایی از مفاهیم اصلی در فلسفه و علوم اجتماعی است. در حکمت اسلامی نیز این مسائل نیاز به تبیین و تحلیل دارند. مسئله این مقاله تبیین سلطه و رهایی در حکمت اسلامی با تقریر و تبیین آیت‌الله جوادی آملی است. نوشتار حاضر با روش دیالکتیکی همراه با نقد درون‌ماندگار به تبیین مسئله فوق می‌پردازد. مراد از سلطه، سلطه ناشی از عقلانیت ابزاری است که هرچند ابتدا در دنیای مدرن با نشانه‌های چون از خود بیگانگی و شیء‌وارگی نمایان شد، اما اینک سراسر جوامع انسانی را درنوردیده و معضلی برای کل انسانیت به شمار می‌آید. بر مبنای حکمت اسلامی باید ریشه‌های سلطه و رهایی را در دیالکتیک طبیعت و فطرت جستجو کرد. راهکارهای برون رفت از سلطه را نیز در تعامل عقل و نقل در بعد معرفت‌شناختی و برساخت اجتماعی واقعیت بر مبنای تعامل و تعادل فطرت و طبیعت؛ و تعامل عقل و نقل پی‌گیری کرد. از این منظر سلطه اجتماعی ناشی از ساختارهای اجتماعی مبتنی بر طبیعت، توحش‌گرا است و رهایی در صورتی تحقق می‌یابد که ساختارهای اجتماعی ذیل تعادل فطرت و طبیعت مورد نقد درون‌ماندگار بر مبنای خواسته‌های فطری قرار گیرند.

کلیدواژه‌ها: سلطه، رهایی، فطرت، طبیعت، حکمت اسلامی، جوادی آملی.

* دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی. (dawodmodaqeq@yahoo.com)

** استادیار موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره). (تاریخ دریافت: ۹۹/۰۷/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۰/۰۳)

بیان مسئله

ایده رهایی‌بخشی همزاد انسان است و انسان در نظر و عمل همواره به دنبال خوشبختی بوده است. پروژه رهایی‌بخشی در عصر جدید ادامه روندی بود که مبانی فکری آن با دکارت آغاز شد و با لاک، نیوتن و دیگران تکمیل شد و برای روشنگری به‌ارث گذاشته شد. گذشته از اختلافاتی که میان نظریه‌پردازان عصر روشنگری در باب چیستی و ابعاد رهایی‌بخشی وجود داشت، همگی بر ایده پیشرفت مبتنی بر عقلانیت و روش علمی مدرن وحدت نظر داشتند (Nesbit, 1980). ولتر، تورگو و کندرسه در فرانسه و کانت و هگل در آلمان از جمله کسانی بودند که بر آن تأکید داشتند. تصور بر این بود که انسان در مسیر پیشرفت خود به کمک عقلانیت به خیر مطلق دست می‌یابد و از شرّ خرافه و اسطوره رهایی می‌یابد (کاسیرر، ۱۳۷۲: ۱۸۶ و ۱۸۸؛ Gay, 1973, vol. 2, 3). روشنگری دورنمایی از عصر بی‌پایان رفاه و پیشرفت مادی، برچیدن بساط تعصب و خرافه، تسلط انسان بر طبیعت و تسلط عقل خودبنیاد بر سایر قوای انسانی را نوید می‌داد (هال، ۱۳۹۴: ۱۵). به‌همین دلیل کانت روشنگری را به‌خروج انسان از نابالغی خودساخته و ایستادن روی پای عقل تعریف کرد (کانت، ۱۳۷۶: ۱۷). عقلی که روح روشنگری است و هیچ مرزی برای آن نمی‌توان تصور کرد (Black, 1990: 208). این خوش‌بینی افراطی اصحاب روشنگری در باب پیشرفت، رسالتی عظیمی را بر دوش عقل نهاده بود: از بین بردن بی‌عدالتی‌های بجامانده در میان فرهنگ‌های ملل، ایجاد روحیه کمال‌طلبی به‌منظور رهایی بشر از تمامی نابرابری‌ها و به‌ارمغان آوردن خودآیینی برای بشر.

در شرایط اجتماعی - سیاسی سده بیستم رابطه میان پیشرفت فنی و علمی با رهایی از جهات متعدد کم‌کم مورد تردید قرار گرفت. «منتقدان روشنفکر» روشنگری (حلقه فرانکفورت؛ مکتب تأثیرگذار در علوم اجتماعی سده بیستم) نشان دادند که طرح روشنگری در عین خرافه‌زدایی، از دست رفتن معنا را به همراه داشته است (See:)

(Adorno & Horkheimer, 1947; Adorno, 1966; Habermas, 1971 & 1984).
سنت‌ستیزی را همگام با از خود بیگانگی، شی‌وارگی، غلبه عقلانیت‌ابزاری، ناپایداری هویت، بی‌معنایی زندگی، فرهنگ توده‌ای و دیگر ناامنی‌های بنیادین به جلو برده است که اینک اختصاص به انسان و فرهنگ غرب نداشته و تمامی عرصه‌های زندگی انسان معاصر اعم از غربی و غیر غربی را در نور دیده است.

اکنون با بن‌بست نظریات اجتماعی مدرن و ناکارآمدی نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت در برابر سلطه عقلانیت‌ابزاری، پرسش اساسی این است که چگونه از منظر حکمت اسلامی راهی برای برون‌رفت از این معضل جهانی ارایه داد؟ ریشه‌های سلطه از این منظر چیست؟ و مکانیزم‌های رهایی‌بخشی کدامند؟ به دلیل واقعیت تضادآمیز سلطه و رهایی از سویی و پیچیدگی واقعیت انسانی از سویی دیگر، نوشتار حاضر تلاش دارد تا در چارچوب دیالکتیک و روش نقد درون‌ماندگار به توضیح مسئله فوق‌بپردازد؛ ویژگی که اختصاص به روش دیالکتیک دارد و با این روش است که می‌توان کلیت نظام اجتماعی را مورد نقد درون‌ماندگار قرار داد. نوشته حاضر مفروض می‌دارد که تاریخ بشر تاریخ سلطه و از خود بیگانگی است و عقلانیت‌ روشنگری و عقلانیت ارتباطی بر بنیاد عقلانیت خودبنیاد توانسته است بخشی از راه طولانی و دشوار رهایی را بپیماید و از این لحاظ شرط لازم برای رهایی به شمار می‌رود و بسیاری از دست‌آوردهای اطمینان‌آور آن را نمی‌توان در تداوم طرح رهایی‌بخشی نادیده گرفت، اما برای رسیدن به رهایی واقعی هرگز کافی نبوده و نیست. بر بنیاد عقلانیت و حیانی باید تبارشناسی و نقد درون‌ماندگار دیالکتیک سلطه و رهایی را در بُعد انسان‌شناختی در دیالکتیک طبیعت و فطرت انسانی، در بُعد معرفت‌شناختی در دیالکتیک عقلانیت خودبنیاد و عقلانیت و حیانی و در بُعد هستی‌شناختی در دیالکتیک اعتباریات مبتنی بر دو دیالکتیک فوق‌الذکر جستجو کرد.

۱. بنیاد انسان‌شناختی سلطه و رهایی؛ دیالکتیک طبیعت و فطرت

در علوم انسانی مدرن، مباحث انسان‌شناختی از جمله عناصر اصلی هر پارادایم و عامل تمایز آن پارادایم از سایر پارادایم‌ها و یکی از پیش‌نیازهای اساسی نظریه‌رهایی‌بخشی به حساب می‌آیند. (بستان، ۱۳۸۴: ۱۴/۲) با این حال به نظر می‌رسد که برخی از مبانی انسان‌شناختی فراپارادایمی است. ویژگی‌های طبیعی و فطری انسان و دیالکتیک آن‌دو، چنانکه خواهد آمد، از اساسی‌ترین مبانی فراپارادایمی به حساب می‌آیند که بنیاد انسان‌شناختی رهایی‌بخشی را تشکیل می‌دهد.

۱-۱. دیالکتیک خیر و شر در نهاد انسان

خداوند به عنوان خالق انسان در قرآن کریم، اصول متقن سعادت و شقاوت و هدایت و ضلالت بشر، گاهی با صفات پسندیده انسان را ستایش می‌کند و گاهی با صفات نکوهیده به سرزنش او می‌پردازد. قرآن کریم از سویی در آیات بسیاری، انسان را ستایش کرده است و از تعبیری مانند مفطور بودن انسان با فطرت خدایی (روم، ۳۰) و ملهم بودن به خیر و شرّ (اعراف، ۱۷۹) در مورد انسان استفاده می‌کند. از سوی دیگر در بیش از پنجاه مورد در قرآن کریم به مذمت و سرزنش انسان می‌پردازد. در مجموع آیات بیان‌گر نکوهش انسان را می‌توان به سه دسته تقسیم نمود؛ اوصافی بیان‌کننده طبیعت انسان؛ اوصافی ناشی از بهره‌برداری نادرست از طبیعت انسانی؛ اوصافی برخاسته از سوء اختیار انسان (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ج: ۲۳۷-۲۴۲). صفات منفی فوق عوامل اصلی ازخوبیگانگی و ستمگری در حیات انسان به شمار می‌روند. حال پرسش این است که ارتباط این دو نوع صفت متضادّ با ابعاد وجودی و تکوینی انسان چیست؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش باید ابعاد تکوینی انسان را در ارتباط با دیالکتیک خیر و شرّ، سعادت و شقاوت و رهایی و سلطه او بررسی کنیم.

۱-۲. فطرت به مثابه حقیقت انسان

فطرت و مباحث آن «امّ المسائل معارف اسلامی» (مطهری، ۱۳۷۱: ۶۳/۲) به حساب آمده است و طرح فطرت به عنوان حقیقت وجودی انسان به قرآن کریم اختصاص دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ۶۷). شکافتن، ابتدا و اختراع (حسینی زبیدی، ۱۳۸۷: ۱۳/۳۲۵؛ جوهری، ۱۳۶۸: ۷۸۱/۲) از جمله معانی فطرت در لغت به شمار می‌روند. در عرف اصیل عرب زمان نزول قرآن نیز صفاتی چون ابداع و پیدایش آغازین در کاربرد این واژه ملحوظ بوده است (ابن اثیر، بی تا: ۴۵۷/۳). نتیجه آن که هم از نظر لغت و هم از نظر عرف نوعی ایجاد، ابداع و شکافتن ابتدایی در معنای این کلمه لحاظ شده است (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۰/۳۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ۲۴؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۱۹).

فطرت در اصطلاح قرآنی به دو معنای عامّ و خاصّ به کار رفته است. معنای عامّ فطرت عبارت است از مطلق ابداع و خلق ابتدایی که شامل همه ابداعات و ایجادهای خداوند، اعمّ از طبیعی و غیرطبیعی، می‌شود که به وفور در قرآن به کار رفته‌اند. اما فطرت به معنای خاصّ تنها یک بار در قرآن کریم به کار رفته است (سوره روم، آیه ۳۰). مراد از فطرت به معنی خاصّ همان سرشت خاصّ و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری به این معنا، یعنی آن چه که نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک بین همه انسان‌هاست و باعث تمایز انسان از سایر موجودات و جانداران می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ۲۴-۲۵). فطرت همزمان دارای دو حیث انسان‌شناختی و هستی‌شناختی است. فطرت نحوه خاص وجود انسان به ماهو انسان است. نحوه وجودی که از هستی خداوند در او به ودیعه نهاده شده است و همین امر سبب خلیفه الهی انسان از خدا می‌گردد. در کنار این دو حیث، فطرت دارای حیث معرفت‌شناختی نیز می‌باشد که در بحث بینش‌های و گرایش‌های فطری به آن خواهیم

پرداخت. حقیقت انسان همان روح اوست و در حقیقت فطرت الهی بشر همان روح الهی است که خدا در بشر دمیده است.

اکنون سؤال این است که اگر حقیقت انسان را فطرت او تشکیل می‌دهد و فطرت نیز یک امر الهی و سرمنشأ همه فضایل و کمالات انسانی است، پس چرا خداوند در بیش از پنجاه مورد از آیات قرآن به مژمت انسان پرداخته است و تاریخ مملو از استثماری و استخداگری و سلطه‌گری بشر را چگونه باید تبیین کرد؟ پاسخ این پرسش ممکن نیست مگر در سایه بررسی ابعاد تکوینی انسان و رابطه دیالکتیکی آن‌ها.

۱-۳. دیالکتیک مضاعف طبیعت - غریزه - فطرت

از آیات قرآن استفاده می‌شود که انسان دارای سه بعد تکوینی طبیعت، غریزه و فطرت است. تفاوت میان فطرت و طبیعت در این است که طبیعت به بُعد ماقبل حیوانی انسان اختصاص دارد. «غریزه» بُعد غیراکتسابی و نیمه‌آگاهانه در حیوان است که بر اساس آن می‌تواند مسیر زندگی و حیات مادی و حیوانی خود را تشخیص بدهد. فطرت مختص انسان است و انسان از طریق فطرت امور خود را سامان می‌دهد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ب/۳/۵۰). اوصاف متضاد ستایش‌کننده و نکوهش‌کننده انسان در قرآن را باید بر مبنای همین دیالکتیک مضاعف تبیین نمود. اوصاف ستایش‌کننده انسان بیان‌گر ابعاد فطری انسان‌اند و اوصاف نکوهش‌کننده او پرده از ابعاد طبیعی و غریزی او بر می‌دارند. سعادت، رهایی حقیقی انسان و نیل به کمالات انسانی در گرو پیروی از روح و فطرت الهی است و این امر عامل صعود انسان تا مرحله «افق اعلی» (نجم، ۷-۹) می‌گردد که رهایی فوق آن متصور نیست. بر عکس پشت‌کردن به فطرت و رو آوردن به طبیعت و غریزه مایه ضلالت، هلاکت و شقاوت او می‌گردد و باعث هبوط او تا مقام «حیوان و پست‌تر از آن» (اعراف، ۱۷۹) می‌شود که از خودبیگانگی فراتر از آن نمی‌توان تصور نمود.

از دیالکتیک فطرت و طبیعت و فطرت و غریزه نتایج زیر به دست می‌آیند: ۱- نظریه انتقادی و رهایی‌بخش، نظریه‌ی است که در تبیین، تفسیر، نقد و ارائه نسخه‌ی رهایی برای انسان باید به دیالکتیک مضاعف ابعاد سه‌گانه وجودی انسان و خواسته‌های متضاد و متناقض او توجه داشته باشد. ۲- هرگونه تقلیل‌گرایی در این زمینه نه تنها رهایی‌بخش نیست بلکه اولاً با ابعاد تکوینی انسان در تضاد است و ثانیاً خود، نسخه استثمارگری و روشنگری و روشنفکری رهایی به حساب می‌آید. ۳- هر چند بر اساس انسان‌شناسی فطری، نسخه رهایی‌بخشی انسان باید بر اساس بُعد فطری انسان تدوین شود، اما توجه به این واقعیت ضروری است که تحقق کامل خواسته‌های فطری انسان، حداقل در شرایط فعلی و در بافت حیات اجتماعی انسان معاصر دست نیافتنی است. حقایق موجود و تاریخی استخدام‌گری فردی و ساختاری انسان خود مؤید این ادعا است. از این رو، وسواس و افراط در فطرت‌گرایی روی دیگر سکه تقلیل‌گرایی خواهد بود که تقلیل‌گرایی خرد خودبنیاد مدرن، چه در قالب عقلانیت روشنگری، عقلانیت ابزاری هورکهایمری و آدورنوی و چه عقلانیت ارتباطی هابرماسی، به آن دچار گردیدند. ۴- به دلیل پرهیز از هرگونه افراط‌گرایی نظری و التقاط‌گرایی عملی، لازم است که فطرت انسان و خواسته‌های آن در ارتباط با خواسته‌ها و نیازهای طبیعی و غریزی انسان، مبنای رهایی‌بخشی او قرار گیرد. از این منظر دست‌آوردهای اطمینان‌آور علوم بشری مدرن در ارتباط با نیازهای طبیعی و غریزی انسان را باید غنیمت دانست و از آن در مسیر رهایی‌بخشی مبتنی بر حکمت اسلامی استفاده نمود. ۵- نکته آخر اینکه به دلیل هم‌پوشانی خواسته‌های طبیعی و غریزی انسان و رویارویی آن با خواسته‌های فطری او، مفهوم طبیعت و غریزه در ادامه به یک معنا به کار می‌رود و هر گاه سخن از «دیالکتیک فطرت و طبیعت» به میان می‌آید، طبیعت به علاوه غریزه مراد است.

۴-۱. بینش‌ها و گرایش‌های فطری رهایی‌بخش

از لحاظ تقسیم فطرت و طبیعت به بینشی و گرایشی می‌توان انسان را مجموعه‌ای متشکل از هست‌ها و نیست‌ها و باید و نبایدهای فطری و طبیعی دانست که نقش اساسی در سلطه و رهایی او دارند.

۱-۴-۱. بینش‌های فطری رهایی‌بخش

بینش‌های فطری نوعی شناخت‌های شهودی‌اند که از جای دیگر گرفته نشده‌اند. از جمله بینش‌های فطری باورها و اعتقادات دینی‌اند. خودشناسی، خداشناسی، معادشناسی و راهنماشناسی از جمله اساسی‌ترین بینش‌های فطری انسان‌اند که بنیادهای معرفت‌شناختی و نیز هستی‌شناختی علوم انسانی، جامعه و فرهنگ متعالی و رهایی‌بخش را تشکیل می‌دهند. از آن‌جا که دیالکتیک خودشناسی و خودفراموشی مهم‌ترین بنیاد انسان‌شناختی در ارتباط با بحث رهایی‌بخشی به حساب می‌آید، ما در ادامه صرفاً به بررسی آن به عنوان بنیاد قریب مبحث رهایی اکتفا می‌کنیم.

در حکمت اسلامی خودشناسی، پس از خداشناسی، از اهمیت بالایی برخوردار است، زیرا معرفت نفس ریشه همه کمالات و عدم شناخت آن، منشأ همه رذایل به حساب می‌آید (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۷۱۲؛ لیشی واسطی، ۱۳۷۶: ۱۱۸). انسان با شناخت درست نفس می‌تواند بر قوای علمی و عملی خود مسلط شود و در بعد نظر و استدلال، حس و خیال و وهم را تحت سیطره عقل نظری قرار دهد و در بعد عمل نیز شهوت و غضب را تحت سیطره عقل عملی درآورد. در روایات در وصف پیروی از عقل و مخالفت با امور غریزی نفس از تعبیر چون «صلاح الدین»، «ثمره العقل»، «الجهاد النافع»، «الجهاد الاکبر» و غیره استفاده شده است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۴۱). در نتیجه خودشناسی و حاکمیت فطرت و عقل بر خود باعث دوری انسان از هر گونه فرومایگی، پستی، ظلم و ازخوبیگانی می‌شود (همو، ۱۴۱۰: ۱۹۷).

خودشناسی فطری تنها راه درمان ازخوبیگانگی

علی‌رغم دست‌آوردهای مادی و رفاه مادی مدرنیته، اینک انسان مدرن دچار ازخوبیگانگی شده است و با گذر زمان بر ابعاد این مشکل افزوده می‌شود: «امروز، بشر در بُعد معرفتی دچار تحیر علمی و نسبیت‌گرایی و عدم ثبات در آرا و عقاید است و در بُعد روانی، دچار تردید عملی، افسردگی و اضطراب، فقدان آرامش و اطمینان خاطر و از خودبیگانگی و به تعبیری، بی‌خویشتنی است» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۲). ریشه ازخوبیگانگی انسان معاصر در حقیقت به بنیاد انسان‌شناختی روشنگری بر می‌گردد. با ظهور روشنگری تقابل تکوینی فطرت و طبیعت، به نفع طبیعت مصادره شد. در سایه پیروزی عقل خودبنیاد روشنگری بر کلیسا و حاکمیت دیدگاه‌های سکولاریستی، اومانستی، ماتریالیستی و امپریستی در غرب، عملاً ابعاد روحی و فطری انسان به فراموشی سپرده شدند و ماهیت انسان و نیازهای او در حدّ ارضای نیازهای طبیعی و غریزی انسان تقلیل یافت و همین امر نه تنها باعث ازخوبیگانگی او گردید بلکه تا مرز سقوط به نیهیلیسم انسان مدرن را پیش برد.

تبیین ازخوبیگانگی انسان در حکمت اسلامی مبتنی بر این اصل است که انسان خلیفه خداوند است و کرامت او مبتنی بر خلافت اوست و هر دو در فطرت الهی انسان ریشه دارند. لذا خودیابی و ازخوبیگانگی او نیز باید در همین ارتباط تبیین شوند. از این منظر تمام ابعاد وجودی انسان، امانتی الهی نزد اوست. از میان این امانت‌ها، فطرت در مرتبه‌ای ویژه و والا قرار دارد و سایر ابعاد خدمت‌گزار او به حساب می‌آیند. لذا هر بینش و گرایشی که با حقیقت فطری آدمی در تضاد باشد، باعث ازخوبیگانگی انسان می‌شود. جامعه‌ی که در تضاد و تقابل ابعاد ارزشی و ضدّ ارزشی وجود خود، در ذیل شکوفایی فطرت تعادل را رعایت کند به رهایی می‌رسد. در غیر این صورت چیزی جز خسران دنیا و آخرت و ازخوبیگانگی و بی‌خویشتنی در

انتظار آن نخواهد بود. آیات بسیاری در قرآن کریم به این مطلب پرداخته‌اند که در مجموع می‌توان آن‌ها را به ده گروه دسته‌بندی کرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴: ۳۰۶ - ۳۱۴). از مجموع این آیات به دست می‌آید که صور خودداری و ازخودبیگانگی انسان را باید در ذیل دیالکتیک فطرت و طبیعت تحلیل کرد. در این آیات از تعبیری چون ظلم انسان به خویش، خودفرااموشی، خیانت به خویشتن به مثابه نشانه و پیامد خودباختگی انسان یاد شده است. خودباختگی که نتیجه مستقیم تعدی، تجاوز و سلطه و هم بر فطرت نظری در بعد بینشی و غضب و شهوت بر فطرت عملی در بُعد گرایشی به حساب می‌آید.

آیات مذکور در قالب تعبیر چون خودفرااموشی، خدافرااموشی، ظلم به نفس، جهاد اکبر، ارزان‌فروشی و گران‌فروشی نفس، مکر و حيله نسبت به دیگران، خیانت و بدی به دیگران عوامل، نشانه‌ها و شاخص‌های تشخیص ازخوبیگانگی انسان در فرهنگ قرآنی را به تصویر می‌کشند. از این جهت تبیین ازخوبیگانگی در فرهنگ قرآنی درست بر عکس آن در فرهنگ مدرن و علوم انسانی مدرن است. در فرهنگ مدرن، چون انسان به ابعاد طبیعی و غریزی خود تقلیل یافته است، لذا نرسیدن به همه تمایلات و خواسته‌های طبیعی و غریزی متکثر و رنگارنگ به تبع تکثر غرایز و تحول ازمنه، نهایت ازخوبیگانگی انسان است؛ گونه‌هایی ازخوبیگانگی که جنگ‌های طبقاتی در قالب برده و ارباب و پرولتاریا و بورژوا یا تضادهای جنسیتی نمونه‌های از آنند و این تنازع را پایانی نبوده و نخواهد بود.

در فرهنگ قرآنی و با توجه به دیالکتیک طبیعت سرکوبگر و فطرت رهایی‌بخش، این مسئله تبیین دیگری به خود می‌گیرد: «اموری چون شهوت و غضب از يك سو و فطرت ملکوتی از سوی دیگر در وجود آدمی گرد هم آمده و برای هر يك نیز حدّ و حریمی تعیین شده است. هر گاه شهوت و غضب از جایگاه خویش، یعنی

خدمت‌گزاری فطرت، تعدی کند و حریم ملکوتی فطرت را مورد تاخت و تاز قرار دهد، ستمی بزرگ صورت پذیرفته است» (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ب: ۳۰۷). از این جا به دست می‌آید که هرگونه شورش، عصیان و سرکشی نسبت به فطرت، نوعی گردن‌کشی در برابر خلافت الهی انسان به شمار می‌رود و طبق منطق قرآنی این امر بالاترین نوع از خوبیگانگی به شمار می‌رود. «حلّ این مشکل بزرگ و راه بازگشت از خودباختگی به مسیر فطرت الهی، آن است که [انسان] در قلمرو اندیشه‌اش عقل نظری را به فرماندهی وهم و خیال و ظن و... بگمارد و در حوزه عمل خود، امامت را به عقل عملی بسپارد تا از يك سو به منطق انسانی دست یافته و در پرتو عقل نظری از مغالطه مصون ماند و از سوی دیگر به برکت عقل عملی، جهادی بزرگ را آغاز کند ... در دو قلمرو اندیشه و انگیزه، همه زوایای پیچیده و پنهان درون انسان آشکار می‌شود و راه‌های از خودبیگانگی بسته و راه معرفت پروردگار نیز هموار گردد» (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ب: ۳۱۶ - ۳۱۷). در مواردی نیز که دیگر فطرت عقل بشری، به مثابه پیامبر درونی، به طور مستقل کارایی نداشته باشد، خود فطرت ما را به سوی وحی و هدایت پیامبر بیرونی راهنمایی خواهد کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۹۲). با زانو زدن فطرت در برابر مبدء هستی و بهره‌گیری از انوار وحی الهی تمام گنجینه‌های نهفته آدمی و دفینه‌های عقل بشری برای وی شکوفا و هویدا می‌شود (حکیمی، ۱۳۸۰: ۱/ ۲۵۴) به این ترتیب همراهی پیامبر درونی و پیامبر بیرونی در سطح فردی در قالب علم صائب و عمل صالح تجلی می‌یابد و تجلی اجتماعی آن چیزی جز حیات طیب و معقول رهایی‌بخش نخواهد بود.

نتیجه آنکه بر اساس انسان‌شناسی فطری اولاً ارزش‌های انسانی اگر ناشی از فطرت الهی نباشند و صرفاً ناشی از تلاش برای تأمین خواسته‌ها و تمایلات طبیعی و غریزی انسان باشند، ممکن است با تبلیغ رسانه‌ها و با تطمیع و تهدید گفتمان غالب چند

روزی ارزش‌های متعالی ناشی از فطرت انسانی را زندانی کند و آن‌ها را به فراموشی بسپارد، اما ارزش‌های متعالی هرگز نابود نمی‌شوند؛ زیرا ارزش‌های متعالی و بنیادین انسانی فطری‌اند و همواره از درون او را به حرکت وا می‌دارند. ثانیاً بر اساس انسان‌شناسی فطری، می‌توان جامعه و فرهنگ را به فرهنگ حقّ و باطل تقسیم نمود. از این رو، نظریه فطرت می‌تواند بنیاد نظریه انتقادی اجتماعی را فراهم کند. انتقادی که نسخه‌رهایی‌بخشی آن دیگر متکی بر آمال‌ها و آرزوهای طبقه و اکثریت نیست. جامعه‌رهایی‌یافته جامعه‌ای است که بنیادهای ارزشی آن بر خاسته از ارزش‌های متعالی فطری است و خود نیز به عنوان نظام اجتماعی و طبیعت ثانویه نه تنها از خودبیگانه‌کننده نیست بلکه در راستای شکوفایی هرچه بیشتر فطرت عمل می‌کند. در مقابل، جامعه سرکوبگر، جامعه‌ای است برگرفته از اغراض و امیال غریزی و طبیعی انسان که با امامت حس، وهم و خیال تنها در راه تأمین خواسته‌های شهوانی و غریزی انسان حرکت می‌کند. این دسته‌بندی هم در سطح میان فرهنگی و هم در سطح درون فرهنگی قابل کاربست است. ثالثاً انسان مفطور توان مبارزه با هرگونه سلطه و ازخوبیگانگی را دارد و اساساً وظیفه اصلی او در راستای شکوفایی فطرت تلاش در جهت تقویت عوامل شکوفایی فطرت و مبارزه با موانع فطرت است. رابعاً این الگوی مبتنی بر فطرت از آنجا که برگرفته شده از نوعیت انسانی انسان است و وابسته به نژاد، فرهنگ، طبقه، جنس و زمان و مکان خاصی نیست، ظرفیت توانایی ارائه ارزش‌های متعالی و رهایی‌بخشی جهانی را دارد.

۲-۴-۱. گرایش‌های فطری رهایی‌بخش

از منظر اسلام همه بایدها و نبایدها و ارزش‌های مطلوب انسانی «ریشه» در فطرت انسانی دارند (مطهری، ۱۳۹۴: ۳/۴۶۸) و از جای دیگر کسب نشده‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴ الف: ۱۹۷). اصول و بنیادهای ارزشی در فطرت انسانی ریشه دارند (سوره

شمس، آیات ۷ - ۸). این وظیفه انسان است که این نعمت را غنیمت شمرده و به کمک وحی و عقل به شکوفایی آن پردازد و از راه شکوفایی آن، مسیر رهایی خود را هموار سازد.

طبق اصل فطرت نه نفس انسان نسبت به ارزش‌های الهی خشتی است و نه ارزش‌های دینی بر نفس انسانی تحمیل می‌شوند. بلکه واقعیت و حقیقت این است که «جان آدمی فطرتاً حق‌بین و حق‌طلب است و تعلیم معارف الهی به انسان، دادن مطلوب انسان به اوست. وقتی انسان، به ایمان به حقایق الهی دعوت می‌شود در واقع، مطلوب فطری او را فراراهش نصب می‌نمایند و طالب را به مطلوب ذاتی او هدایت می‌کنند» (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ۱۷۳). نتیجه آن که ارزش‌های والای انسانی مطلوب فطری انسان و صورت تفصیلی بینش‌ها و گرایش‌های فطری انسان به حساب می‌آیند. در مقابل، رابطه نفس با ضد ارزش‌ها درست همانند رابطه مزاج و طبیعت آدمی با سموم، یک رابطه تضادگونه است و حالت تحمیلی بر نفس دارد. لذا در شرایط عادی به هیچ وجه نفس انسان به سوی ضد ارزش‌ها نخواهد رفت. به همین دلیل برخی معتقدند آن چه نیاز به تبیین دارد «دین‌گریزی» است و نه «دین‌گرایی».

حقیقت‌خواهی، فضیلت‌جویی، آزادی‌خواهی و کمال‌خواهی از مهم‌ترین بینش‌های فطری انسان به شمار می‌روند (مطهری، ۱۳۹۴: ۳/۴۹۲، ۴۹۵ و ۴۹۶). این گرایش‌های ذاتی انسان اگر تحت سلطه طبیعت قرار بگیرند در قالب سودگرایی، منفعت‌طلبی و استثمارگری بروز و ظهور می‌یابند. اینجاست که عقلانیت هدف‌جو مبنای کنش‌های انسانی قرار می‌گیرد و انسان به چیزی جز منافع شخصی و دنیایی یا منافع جمعی در قالب ملیت، طبقه، نژاد، جنسیت و غیره فکر نمی‌کند. در این رویکرد میزان موفقیت مادی افراد ملاک ارزیابی سعادت آن‌ها قرار می‌گیرد. شهید مطهری تعاون و همکاری، دفاع از مظلوم و ایستادگی در برابر ظالم و ایثار (همان، ۴۹۶) را مهم‌ترین نوع

فضیلت‌جویی اجتماعی می‌داند. به این ترتیب فطرت انسان، خواه مشهور و خواه مستور، خواه مکشوف و خواه محجوب، غیر از بیش جمال، دید دیگری ندارد و غیر از گرایش به کمال، مَنش دیگری نخواهد داشت. در نتیجه فطرت هر چند محجوب باشد و ساختارهای اجتماعی و عوامل فرهنگی سلطه‌آمیز و از خودبیگانه باعث حجاب فطرت او شوند، باز منادی کمال حقیقی و سعادت واقعی خواهد بود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴ الف: ۵۸ - ۶۰؛ امام خمینی، ۱۳۹۴: ۲۸۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱۶۴). نکته مهم اینکه هرچند در کلیت این اصول هیچ تردیدی نیست، اما مشکل تعیین مصداق برای این اصول است که به آن باز خواهیم گشت.

بر اساس حکمت اسلامی، کمال و رهایی حقیقی انسان در گرو توجه به همه ابعاد وجودی، استعدادها و قوای انسانی است و نیازمند نگاه جامع به همه نیازها است. تقلیل توجه به بُعد طبیعی انسان و تقلیل نیازها به نیازهای مادی او مشکل اصلی طرح رهایی‌بخشی روشنگری و نظریه انتقادی بود. توجه افراطی به بُعد طبیعی و غریزی و سرکوب فطرت و خواسته‌های فطری انسان به نوعی زیر سؤال بردن حکمت خالق به حساب می‌رود و این مطلب با اعتدال، میانه‌روی و توجه به کلیت خواسته‌های انسانی مورد نظر اسلام سازگاری ندارد. تاریخ مغرب زمین و تاریخ اسلام همواره از این گونه افراط و تفریط‌ها خسران دیده‌اند. اسلام نه با تفریط رهبانیت از هر نوعی موافق است و نه با افراط مدرنیت، بلکه با نگاه جامع به ساحت‌های وجودی انسان به تدوین برنامه صحیح زندگی فردی و اجتماعی می‌پردازد. بدون در نظر داشت این نگاه به پیامدهایی دچار خواهیم شد که برخی مکاتب فکری در قرون وسطی، مکتب لیبرالیسم، و مکتب سوسیالیسم در غرب و جریان‌های تکفیری و سلفی در جهان اسلام به آن دچار شدند. پس اصل اعتدال و میانه‌روی، جامع‌نگری و اصل تناسب از جمله اصولی هستند که یک نظریه رهایی‌بخشی باید در نظر داشته باشد. از این منظر، رفع نیازهای مادی و

توجه به نیازهای روحی به یک اندازه در نیل به رهایی بشر ضرورت دارد. در غیر این صورت چیزی جز زندگی غیر متعادل و ناهمساز بر بشر حاکم نخواهد شد و این با هدف غایی انسان فاصله خواهد داشت. اسلام همه بینش‌ها و گرایش‌های وجودی انسان را به رسمیت می‌شناسد و تمایلات طبیعی و غریزی انسان را اصالتاً چیز بدی نمی‌داند، اما تفاوتش با مکاتب بشری مدرن در این است که باید از افراط در تأمین غرائز انسانی پرهیز شود و تلاش شود که تأمین این نیازها در سایه هدایت‌های بُعد فطری انسان صورت گیرد.

۲. بنیاد معرفت‌شناختی سلطه و رهایی؛ هماهنگی عقل و نقل

دیالکتیک سلطه و رهایی موجود در دو بُعد تکوینی طبیعت و فطرت، وقتی از حیث معرفت‌شناختی مورد توجه قرارگیرد، در قالب دیالکتیک سلطه و رهایی منابع معرفت نظری و عملی طبیعت و فطرت و معرفت‌های ناشی از آن دو تجلی می‌یابد. لذا از حیث معرفت‌شناختی، چگونگی جمع سالم میان منابع و راه‌های معرفت، کلید حلّ معمای دیالکتیک سلطه و رهایی به شمار می‌رود. در قسمت قبلی فطرت و طبیعت از بعد انسان‌شناختی مورد توجه بودند و در این قسمت از حیث معرفت‌شناختی و به عنوان منابع معرفت.

۲-۱. اعتبار و هماهنگی راه‌های معرفت

چگونگی ارتباط میان منابع معرفت شهودی و حصولی و همچنین میان راه‌های گوناگون معرفت حصولی کلید حلّ معمای تبیین درست سلطه و رهایی انسان در زندگی فردی و اجتماعی به شمار می‌رود. در دوره معاصر یکی از بهترین تلاش‌هایی که بر اساس مبانی حکمت متعالیه صورت انجام شده است، از آن استاد جوادی آملی است. تلاش‌های ایشان در کتاب *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، می‌تواند راه حلّ مناسبی برای برون‌رفت از معضل معرفت‌شناختی مدرن به حساب آید.

از منظر ایشان همه راه‌های معرفت حصولی صحیح برای انسان غیر معصوم به دو چیز خلاصه می‌شوند؛ عقل و نقل. نقل همان مضمون وحی و علم شهودی عاری از خطای معصوم است که در قالب نقل در دسترس انسان‌های غیر معصوم قرار می‌گیرد. عقل دارای معنای عامی است که از عقل تجریدی تا عقل تجربی را در بر می‌گیرد. ظرافت کار ایشان این است که عقل را بخشی از منابع معرفت دینی می‌دانند، نه در مقابل آن. بنابراین، فرض ناساگاری عقل و وحی نامعقول است. آن چه ممکن است در بادی نظر روی دهد تضاد و تنافی عقل و نقل است. در ذیل به توضیح چگونگی تعارض و تعاضد این دو می‌پردازیم. حل این مسئله و اثبات نیازمندی و هماهنگی عقل و نقل کمکی بزرگی به بازسازی طرح‌هایی بخشی از یک سو و بازخوانی میراث اسلامی از سوی دیگر خواهد کرد و به این ترتیب با اثبات نیازمندی و هماهنگی آن دو، زمینه تحقق‌رهایی واقعی انسان فراهم خواهد شد. علاوه بر حوزه نظری، اثبات سازگاری و هماهنگی عقل و نقل تأثیرات بسیار زیادی بر زندگی معقولانه دینی و عقلی و جمع سالم میان دست‌آوردهای علم و دین در حوزه اجتماع و فرهنگ خواهد گذاشت.

۲-۲. همتایی عقل و نقل

بر اساس دیدگاه استاد جوادی آملی، همه راه‌های معرفت بشری به عقل و نقل منتهی می‌شوند که ۱- هر دو جزء منابع معرفت دینی‌اند، ۲- به یک اندازه معتبرند، ۳- با هم سازگارند و ۴- مکمل یکدیگرند. برای تحصیل معرفت نباید به یکی از آن دو اکتفا کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵۲۸). سعادت و خوشبختی انسان دایر مدار علم انسان نیست بلکه دایر مدار عقلانیت او و تبعیت از آن است. کارکرد اصلی عقل مهار نیروهای غرائز انسانی است و باسودان تحت سلطه در حقیقت کسانی هستند که عقل نظری و عقل عملی آنان به اسارت تخیل و اوهام و شهوت و غضب درآمده است: «کم

مِنْ عَقْلِ أُسِيرٍ تَحْتَ هَوَى أَمِيرٍ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۱۱).

پس از حیث انسان‌شناختی و هستی‌شناختی، عقل یکی از نیروها و قوای انسانی و دارای حیثیت وجودی مجردی است که در دیالکتیک فطرت و طبیعت جانب فطرت را گرفته و تلاش دارد اوهام و خیال را در بخش اندیشه و شهوت و غضب را در بخش انگیزه در تحت سیطره خود داشته باشد؛ اما از بعد معرفت‌شناختی، منظور از عقل معنای عامی است که همه مراتب چهارگانه عقل را شامل می‌شود: عقل تجربی، عقل نیمه‌تجربیدی، عقل تجربیدی، و عقل ناب (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ب: ۲۵). مراد از معرفت عقلی، درجه‌ای از معرفت عقلی است که یقینی یا دست‌که اطمینان‌بخش است (علم یا علمی). ملاک معرفت‌بخشی طمأنینه علمی است که از برهان تجربی محض یا تجربیدی صرف یا تلفیقی از تجربی و تجربیدی حاصل شده باشد، نه صرف معرفت یقینی که محصول عقل ناب است (همان، ۲۶). معرفت‌های حاصل از صور چهارگانه عقل علم به شمار می‌آیند و در کنار نقل از اعتبار معرفتی - دینی برخوردارند (همان: ۲۷؛ همو، ۱۳۸۵: ۴۱۹).

۳. استمرار اجتماعی طبیعت و فطرت؛ دیالکتیک اعتباریاتی طبیعی و فطری

از آن چه گذشت این نتیجه به دست آمد که بر مبنای حکمت اسلامی، دیالکتیک طبیعت استثمارگر و فطرت رهایی‌بخش، بنیاد انسان‌شناختی نظریه رهایی‌بخشی به حساب می‌آید. از حیث معرفت‌شناختی حَس، وهم و خیال در بُعد نظر و شهوت و غضب در بُعد عمل رسانه‌های اصلی طبیعت و عقل و نقل رسانه‌های اصلی فطرت به حساب می‌آیند. در این قسمت برآنیم که تداوم اجتماعی - فرهنگی دیالکتیک طبیعت و فطرت و دیالکتیک رسانه‌های هر یک را از مسیر دیالکتیک کنش‌های ابزاری (عمل طالح) مبتنی بر طبیعت و کنش‌های متعالی (عمل صالح) مبتنی بر فطرت به مثابه رسانه‌های اعتباریاتی اجتماعی تبیین نماییم. کلید حلّ معمای سلطه و رهایی‌بخشی

نظام‌های اجتماعی وابسته به پاسخ به این پرسش است که بر مبنای دیالکتیک طبیعت و فطرت، جامعه به مثابه اعتباریات اجتماعی چه نوع اعتباریاتی‌اند؟ آیا جامعه به مثابه اعتباریات، وابسته به اعتبار معتبر است و هیچ حقیقتی ورای اعتبار ندارد یا این که بسته به نوع اعتباریات، هر کدام حقیقت نفس‌الامری خاص خود را دارد؟ به سخن دیگر آیا جامعه نوعی توافقات اجتماعی و حقیقت توافقی از نوع هابرماسی است یا این که دارای منشأ و غایت حقیقی است؟ در این صورت، نفس‌الامر و غایات اعتباریات چیست؟ و ارتباط آن با طبیعت و فطرت انسان در چیست؟

مسئله اساسی در بحث اعتباریات این است که ما نیاز انسان به حیات اجتماعی و هدف از حیات او را چه بدانیم؛ صرف رفع نیازهای مادی و اهداف طبیعی یا شکوفایی بینش‌ها و گرایش‌های فطری. در دیالکتیک فطرت و طبیعت، اگر خواسته‌ها و گرایش‌های فطری را ملاک قرار دهیم، اعتباریات اجتماعی مطابق با حقیقت انسان و در نتیجه رهایی‌بخش خواهند بود؛ اما اگر امیال طبیعی محور قرار دهیم، اعتباریات اجتماعی چیزی جز مشهورات و مقبولات اجتماعی نخواهد بود و فراسویی جز اوهام متکثر به تکثر امیال انسانی نخواهند داشت. چیزی که مبنای رهایی‌بخشی هابرماسی به حساب می‌آید.

در ادامه تلاش می‌کنیم سرکوب‌گری و رهایی‌بخشی اعتباریات اجتماعی را از حیث منشأ، غایت و رسانه‌های ایجادکننده آن‌ها بر مبنای دیالکتیک طبیعت و فطرت بررسی کنیم.

۳-۱. چیستی، منشأ و غایت اعتباریات اجتماعی

مراد از اعتباریات «اعطای حدّ چیزی به چیزی دیگر» است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۵۸؛ همان، ۱۴۲۸: ۳۴۶ - ۳۴۷). اعتباریات در یک دسته‌بندی به اعتباریات قبل‌الاجتماع و بعد‌الاجتماع تقسیم می‌شوند (همو، ۱۳۶۴: ۶/۲۱۳). طرح اعتباریات بالمعنی الاخصّ

پاسخی بود به مسائل عینی جامعه اسلامی معاصر در کشاکش سنت و تجدد. رویارویی سنت و مدرنیته در معنای کلی.

علامه از سه بُعد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی اعتباریات اجتماعی را مورد مذاقه قرار می‌دهد. علامه از یک حیث هستی را به دو قسم هستی حقیقی و هستی اعتباری تقسیم می‌کند. او هستی حقایق اعتباری را نه جهان خارج بلکه جهان ذهن یا جهان اذهان معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۰: ۵) و به صراحت هستی‌های اجتماعی را جزء هستی اعتباری و برساخت انسانی می‌داند (همو، ۱۳۶۴: ۱/۳۴). از حیث معرفت‌شناختی نیز ایشان ادراکات انسانی را به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند. ادراکات حقیقی محصول انفعال ذهن از جهان خارج است و ادراکات اعتباری برساخت ذهن انسان است (همان، ۳۵؛ سوزنچی، ۱۳۹۵: ۹۰-۹۴) و اعتباریات اجتماعی را از نوع دوم به حساب می‌آورد (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۴/۹۲-۹۳ و ۱۲۸، همان: ۱۱/۶۰، همو، ۱۳۶۴: ۲/۲۲۰-۲۳۱). اعتباریات از سوی دیگر واجد بُعد انسان‌شناختی‌اند و از خصایص «اعتبارسازی» نفس انسانی ناشی می‌شوند. از این حیث او انسان را موجود اعتبارساز می‌داند و جهان اجتماعی، ناشی از همین بُعد انسانی است (همو، ۱۳۷۸: ۱۱۷-۱۲۰) و از این حیث اعتبارسازی را یکی از مقومات کنش انسانی می‌داند (همو، ۱۳۶۲: ۱۲۴، ۱۲۹ و ۱۵۴). از این رو، اگر بین اراده و انجام عمل، «اعتبار و خوب» از سوی کنش‌گر نشود، فعل تحقق نمی‌یابد (مطهری، ۱۳۹۴: ۱۳/۷۲۰-۷۲۱) و این نشان از اهمیت اعتباریت در فرایند شکل‌گیری کنش دارد.

علامه اعتباریات اجتماعی و تشکیل جامعه را چنان لازم ملزوم یکدیگر می‌داند که معتقد است تصور هر یک بدون دیگری امکان ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۲۵). به نظر علامه انسان در زندگی خود به طور طبیعی نیازهایی دارد و رفع این نیازها به صورت فردی ممکن نیست. لذا انسان به صورت طبیعی به سوی دیگران کشانده می‌شود

(همو، ۱۹۹۹: ۱۹۲). از آن جا که انسان «مستخدم بالطبع» است، او با اعتبار استخدام و اعتبار وسیله به دیگران، وارد اجتماع می‌شود و دیگران را همچون ابزار در راستای رفع نیازهای خود به خدمت می‌گیرد (همو، ۱۴۲۷: ۲ / ۳۹). به این ترتیب، اعتباریات اجتماعی یکی پس از دیگری در جهت رفع نیازهای انسان ایجاد می‌شوند. هر اعتباری باعث به وجود آمدن اعتبار دیگری می‌شود. به قول مارکس، رفع هر نیازی باعث سربرآوردن نیازهای بعدی می‌شود. تا جایی که با پیچیده شدن جوامع انسانی نظامی از اعتباریات به وجود می‌آید که در عرصه‌های مختلف برای رفع نیازهای انسانی به کار می‌روند (یزدانی مقدم، ۱۳۹۵: ۱۹۰). چون در ادامه حیات اجتماعی، انسان با استخدام متقابل روبرو می‌شود، ناچار از خودخواهی دست برمی‌دارد و تلاش می‌کند برای حفظ نظام اجتماعی، خواسته‌های دیگران را نیز در نظر بگیرد و در تعامل آراء و خواسته‌های دیگران اعتبارهای جدیدی را ایجاد نماید. بر اساس نظریه اعتباریات، زندگی اجتماعی، ساختار، فرهنگ، نظام و نهادهای اجتماعی گونه‌ای از هستی‌های ثانوی هستند که پس از شناخت صحیح و درست انسان و در ارتباط با ابعاد وجودی، نیازهای واقعی، ارزش‌ها، حرکت استکمالی، غایات و اهداف انسانی اعتبار می‌شوند. هدف از وضع اعتباریات ترتیب آثاری است که در راستای تأمین نیازهای انسان بر آن مترتب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۶). حال سوال اساسی این است که منشأ، نفس‌الامر و غایات آن چیست؟ پاسخ به این پرسش نقش تعیین‌کننده در تعیین جامعه‌رهایی یافته یا سلطه‌آمیز دارد.

منشأ اعتباریات، عوامل احساسی است (همان) و انسان به واسطه رسانه وهم و خیال به چنین کاری دست می‌زند (همو، ۱۳۶۲: ۳۴۷). به نظر علامه طباطبایی هر چند که اعتباریات بر اساس غایات واقعی بر ساخته می‌شوند، اما فی حدّ نفسه دارای نفس‌الامری حقیقی به جز ذهن فردی و ذهن جمعی نیستند. از این‌رو روش‌های جدلی

و خطابی یگانه روش‌های مهم در بحث اعتباریات اجتماعی به حساب می‌آیند. انسان در اجتماع به وسیلهٔ وهم دست به اعتباریاتی می‌زند که بین ذات فاقد کمال او و کمالات لازمی که باید کسب کند واسطه می‌شوند (همو، بی‌تا: ۱۹۴).

از اینجا به دست می‌آید که علامه هیچ واقعیّتی فراسوی تطابق، توافق، هماهنگی و اجماع آراء عقلاء برای اعتباریات اجتماعی قائل نیست. حقایق اجتماعی نوعی حقایق توافقی هابرماسی به شمار می‌روند. اعتباریات اجتماعی از حیث معرفتی جزء گزاره‌های مشهوره، مقبوله و مسلمه‌ای قرار می‌گیرند که نفس‌الامری و رای توافقی اجتماعی ندارند (همو، ۱۴۱۶: ۲۵۹). گذشته از حیث منشأ، از حیث معرفتی و روش‌شناختی نیز علامه تصریح می‌کند که اعتباریات اجتماعی و اصولاً حکمت عملی نه یقینی‌اند و نه برهان‌پذیر و لذا نمی‌توان با روش برهانی به سراغ اعتباریات اجتماعی رفت، بلکه یگانه روش ایجاد و بررسی آن‌ها توافق عقلاء است و مبنای توافق‌شان هرچند برطرف کردن نیازی از نیازهای اجتماعی واقعی است اما روش آن چیزی غیر از جدل و خطابه نمی‌تواند باشد (همان). با توجه به اینکه میان توافق اجتماعی و ضرورت نفس‌الامری رابطه از نوع تناقض نیست، لذا به نظر می‌رسد که پذیرش این دیدگاه علامه مشکل می‌نماید. تفصیل این مطلب نیازمند فرصت دیگری است.

در نتیجه، با این که طرح مبتکرانه علامه طباطبایی در باب اعتباریات باب تازه‌ای را در فلسفه علوم اجتماعی و برساخت فرهنگ و ساختار اجتماعی باز می‌کند، اما مسائل ناشی از این دیدگاه کمتر از نظریه‌های مدرن نیست. اگر خصوصیت ذاتی استخدام و استثماری را مبنای زندگی اجتماعی و رفع نیازهای متکثر و متضاد طبیعی آدمی را هدف آن بدانیم، شکی نیست که عقلانیت ابزاری و کنش عقلانی هدف‌جو یگانه معیار رفتار آدمی در عرصهٔ اجتماع خواهند بود. از این‌رو سلطه‌گری در ذات روابط اجتماعی نهفته‌اند و سخن از نظم، هماهنگی و رهایی بی‌معناست. انسان‌ها تا جایی که توافق تن

در می‌دهند که منافع شخصی و گروهی آن‌ها تأمین شود. اصولاً در این صورت توافق نیز هر چند به ظاهر رنگ توافق همگانی را به خود می‌گیرد، اما در باطن پوششی خواهد بود برای توجیه قوانین برخاسته از امیال طبقه حاکم و از این رو از خوبیگانگی آن کمتر از ایدئولوژی در نظریه مارکس، قفس آهنین در نظریه وبر و شی‌وارگی در نظریه لوکاج نخواهد بود. در نتیجه، اعتباریاتی که در سطح فردی معلول و هم‌اند و در سطح اجتماعی محصول ذهن جمعی و توافق اجتماعی‌اند و نفس‌الامری غیر از مقبولات و مشهورات اجتماعی ندارند، پیامدهای بسیار سختی از حیث هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی برای نسخه‌رهایی در علوم اجتماعی به بار خواهند آورد. از حیث هستی‌شناسی، اعتباریاتی ساخته و پرداخته ذهن جمعی به معنای هابرماسی است و هیچ بهره‌ای از حقیقت و وجود نفسی ندارند. از حیث معرفت‌شناختی نیز صدق‌پذیر نیستند و برخاسته از وهم و تخیل جمعی‌اند؛ نه عقل و نه نقل. از حیث روش‌شناختی نیز در حوزه جدلیات، مقبولات و مسلمات قرار می‌گیرند. در نتیجه نظم اجتماعی حاکم بر جامعه نیز نظمی برخاسته از امیال طبقه حاکم است و آزادی و رهایی نیز بر مبنای خواسته‌های این طبقه تعریف خواهد شد.

به دلیل کاستی‌های فوق است که شاگردان ایشان، شهید مطهری، استاد مصباح‌یزدی و استاد جوادی‌آملی، تلاش کرده‌اند این نظریه را بر مبنای حکمت اسلامی مورد بازاندیشی قرار دهند. به دلیل محوریت مسئله تحقیق، سلطه و رهایی اجتماعی، نگارنده بر آن است که بر مبنای تداوم اجتماعی دیالکتیک طبیعت و فطرت به تکمیل کاستی‌های این نظریه بپردازد. به نظر نگارنده تداوم اجتماعی دیالکتیک فوق، توانایی رفع کاستی‌های نظریه اعتباریاتی و استخدام علامه را دارد. این تکمله نوعی رویکرد نقد‌درون‌ماندگار در نظریه علامه به حساب می‌آید.

۴. بازخوانی نظریه اعتباریات بر مبنای دیالکتیک فطرت و طبیعت

علامه طباطبایی در نظریه اعتباریات دیدگاهی را مطرح می‌کند که با سایر مبانی ایشان سازگاری ندارد و از این رو بهتر است که بحث اعتباریات را نوعی متشابهات دیدگاه علامه در نظر گرفت که باید ذیل مبانی محکم و متقن او در سایر موارد، مورد بازاندیشی قرار گیرد. راه حلّ قضیه در این است که بر محور دو بعد طبیعت و فطرت و رسانه‌های هر یک، به بازخوانی و تکمیل نظریه استخدام علامه بپردازیم. بر مبنای دیالکتیک طبیعت و فطرت و برخی مبانی چون «اصل حرکت» و «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن حقیقت آدمی نمی‌توان پذیرفت که تمامی خواسته‌ها و اهداف اجتماعی انسان در خواسته‌های طبیعی او خلاصه شوند و از این رو، تنها طبیعت و رسانه‌های طبیعی منشأ و ملاک اعتباریات اجتماعی به حساب آیند. اگر انسان در یک حرکت تکاملی از خاک سر برافراشته و با طی تعدد مراتب و منازل در ساحت اقدس الهی سکنی می‌گزیند و رهایی واقعی او قرب به خداوند است و اساساً معنای حرکت تکاملی انسان در قوس صعود چیزی غیر از این نمی‌تواند باشد، چگونه می‌توان منشأ و هدف زندگی اجتماعی او را در طبیعت و خواسته‌های طبیعی او خلاصه کرد؟ از این منظر، چاره‌ای نیست جز این که سلطه‌آمیز بودن و رهایی بخش بودن اعتباریات اجتماعی را بر مبنای حاکمیت خواسته‌های طبیعی سلطه‌گر و فطری رهایی بخش مورد بازاندیشی قرار داد. از این رو، بهتر است که اعتباریات اجتماعی را به دو قسم اعتباریات طبیعی و فطری تقسیم کرد و میان اعتباریات محض و اعتباریات با پشتوانه تکوینی تفاوت قائل شد که با توجه به حاکمیت هر کدام، جامعه متفاوت داشت.

۴-۱. حاکمیت اجتماعی طبیعت و فراگیری سلطه

بر مبنای نظریه استخدام، چون انسان با استخدام متقابل از سوی سایر انسان‌های هم‌نوع مواجه می‌شود، ناگزیر به خدمت متقابل تن می‌دهد. این کنش و کنش متقابل

مبنایی می‌شود برای شکل‌گیری قانون تا مانع توحش و استخدام‌گری افراد شود. مشکل این جاست که با جهان‌بینی طبیعی و اصل استخدام‌گری ممکن نیست انسان قوانینی را اعتبار کند که تأمین‌کننده اهداف حقیقی انسان باشد. چه دلیلی وجود دارد که استخدام‌گری در توافقات اجتماعی کنار گذاشته شود. نتیجه حاکمیت طبیعت این است که «انسان مادام که در بند طبع و تابع شهوت و غضب است جز به استخدام، استعباد، استعمار، استحمار و استثمار دیگران نمی‌اندیشد. او در این مقام، هلوغ، قنور و بالاخره ظلوم و جهول است. طبع فزون‌طلب در صورت حاکمیت، تمامی قوای عملی و علمی را در صورت همراهی به استخدام و در صورت مقابله و رویارویی به اسارت می‌کشاند، به این ترتیب تنها خیال و وهم نیست که در خدمت هواها و خواسته‌های طبع بشر در می‌آید، بلکه عقل و فطرت نیز به اسارت او کشیده می‌شوند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۳۸۹). انسانی که با محوریت طبیعت به جامعه وارد شود، عقل او تحت سیطره هوا و هوس او قرار می‌گیرد و از عقلانیت انسان چیزی عقلانیت ابزاری سلطه‌گر باقی نخواهد ماند. پس با این فرایند ما جامعه‌رهایی یافته نخواهیم داشت.

۲-۴. حاکمیت فطرت و تحقق‌رهایی

انسان اگر بر محور بینش‌ها و گرایش‌های فطری به زندگی اجتماعی روی آورد و دو رسانه عقل و نقل را مبنای وضع اعتباریات خود قرار دهد، قضیه کاملاً بر عکس می‌شود. قوانینی وضع شده از سوی فطرت قوانینی نیست که بر اساس رضایت غریزه و پای‌بندی شهوت یا بت‌های مختلف تنظیم شده باشند؛ بلکه قوانینی‌اند در راستای تأمین نیازهای حقیقی انسان و نیل انسان به سعادت حقیقی و در نتیجه هیچ‌گاه به سلطه منجر نخواهد شد. انسان در سایه فطرت با «استعانت از عقل و آگاهی است که کمال حقیقی و در نتیجه مربی و تربیت واقعی خود را برای رهایی از نقص می‌شناسد

و در نهایت از بند شهوت و از اسارت بت‌های گوناگون رهایی پیدا می‌کند و به موطن خلقت و مأمّن فطرت خود باز می‌گردد» (همان: ۳۸۸). آدمی اگر بر محوریت فطرت و عقل وارد جامعه شود ناگزیر نقص اعتباریات مبتنی بر طبیعت و وهم را متوجه می‌شود و دوری و فاصله آن از کمال حقیقی خودش را درک خواهد کرد. عقل از آن جا که خودش آگاه است که این راه پر پیچ و خم را به تنهایی نمی‌تواند طی کند و هر آئی امکان دارد از جاده منحرف شود و سر از ناعقلانیت، عقلانیت ابزاری و هدف - وسیله‌ای درآورد، لذا تن به شاگردی وحی می‌دهد و خودش را در پرتو نور وحی و رسالت پیامبر بیرونی مورد بازاندیشی مستمرّ قرار می‌دهد. تعامل میان عقل و نقل می‌تواند پیروزی فطرت در کشمکش و نزاع میان فطرت و طبیعت را رقم زند؛ پیروزی که پیامد آن نه نابودی طبیعت و خواسته‌های طبیعی، بلکه جهت دهی و تعدیل آن بر مبنای خواسته‌های متعالی فطری است. تنها با این چرخش مبنایی است که انسان می‌تواند از مرحله توحش و تبعیت از شهوت و غضب فاصله گرفته و به نور مدنیت و عقلانیت درآید. تنها در سایه توجه به کمالات و اهداف نامحدود فطرت است که راه وحی به روی انسان باز می‌شود و انسان می‌تواند از نعمت بیکران هدایت‌های وحی در راستای وضع قوانین اجتماعی و فردی خود بهره‌مند شود و از سلطه عقلانیت ابزاری رهایی یافته و به تأمین خواسته‌های طبیعی ذیل هدایت‌های عقل نایل آید.

۳-۴. دیالکتیک سلطه طبیعی و رهایی فطری

از آن چه گذشت نتیجه می‌شود که بر محور حکمت اسلامی مسئله اعتباریات اجتماعی باید از دو حیث منشأ و غایت مورد بازخوانی قرار گیرد. اعتباریات اجتماعی باید در ارتباط با متوحش - مستخدم بالطبع بودن انسان و تمدن بالفطره بودن او از حیث منشأ و چگونگی تفسیر اجتماع و مدنیت و تمدن از حیث غایت مورد کنکاش قرار گیرد. اگر «تمدن به معنای دینداری و عدل‌محوری باشد»، طبیعت بهره‌کش و استخدام‌گر

انسان نمی‌تواند منشأ جامعه و تمدن به معنای مدنیت و عدل‌محور باشد. مدینه (شهر) به عنوان بستر زندگی اجتماعی از ریشه دین به عنوان مهد تمدن و دین‌مداری است؛ اما اگر جامعه را صرف زندگی جمعی و تأمین راحت‌تر نیازهای مادی انسان و بدون در نظر داشت ابعاد ارزشی و تعالی انسان بدانیم، در این صورت طبیعت و قوای طبیعی انسان تنها ملاک اعتباریات اجتماعی خواهد بود. از این رو اصل استخدام و اصل اخف است که انسان را به سوی هم‌نوعان می‌کشاند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۴۳) و بر مبنای اصل کمترین هزینه و بیشترین منفعت، علم ابزاری یگانه علم انسانی خواهد بود و تأمین هر چه بیشتر لذایذ مادی بالاترین نوع رهایی خواهد بود.

بر مبنای حکمت اسلامی انسان نه خیر محض است مانند فرشتگان و نه حیوان صفت محض است (تحریم، ۶)، بلکه هم‌زمان دارای هر دو ویژگی است. در نتیجه «انسان از جنبه طبیعت یعنی همان حماً مسنون و طین، مستثمر بالطبع است؛ اما روح او مدنی بالطبع است و بین این دو گرایش همواره جهاد اکبر برپاست، پس انسان، طبعاً باید در جامعه به سر ببرد؛ ولی این گرایش به اجتماع، غیر از قانون‌مداری، عدل‌محوری و حق‌طلبی اوست، بنابراین اصل زندگی جمعی انسان مقتضای طبع اوست؛ لیکن تمدن بودن، عدل‌خواهی و حق‌طلبی مقتضای فطرت اوست نه طبع او» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۴۴). اگر در نزاع طبیعت - فطرت جان اسیر تن گردد، شکست نیست که انسان متوحش بالطبع می‌شود و با همان خصیصه و ویژگی به سوی دیگران رو می‌آورد و نتیجه آن جز بهره‌کشی دیگران نخواهد بود. اینجاست که همه چیز، از جمله دین و علم به عنوان مقدس‌ترین ارزش، وسیله‌ای می‌شود برای استخدام‌گری او. توصیف دین به مثابه افیون توده‌ها و توجیه نظام سلطه توسط مارکس حکایت از همین واقعیت دارد.

چنین انسانی «در عمل و علم خود در حدّ وهم و خیال که همان حدّ حیوانیت

است به فعالیت می‌پردازد و از این جهت وی را مختال می‌خوانند یعنی در حدّ خیال بالفعل واقع است، گر چه عاقل بالقوه خواهد بود ولی فعلیت اختیال او و شدّت خیال‌گرایی وی مانع به فعلیت رسیدن عقل او می‌باشد» (همو، ۱۳۸۶ الف: ۳۹۲ - ۳۹۳). این دسته از افراد در حدّ ادراک حیوانی به سر می‌برند و ادراک حیوانی نیز از سطح وهم تعدی نمی‌کند. لذا علم این افراد از محدوده وهم و خیال و عمل آنها از محدوده شهوت و غضب فراتر نمی‌رود. لذا تمام اعتباریات آنها در همین محدوده متوقف می‌ماند. اما بر عکس اگر از حدّ حیوانیت گذر کرده و به تعقل برسد، اینجاست که رابطه بر عکس شده و وهم و خیال او در بخش اندیشه و شهوت و غضب او در بخش انگیزه زیر نظر فطرت و قوای فطری او قرار می‌گیرد و رهایی واقعی او رقم می‌خورد.

تضادّ درونی فوق سر منشأ تمام تعارضات و تضادها در حیات بشری است و سراسر زندگی فردی و زندگی اجتماعی انسان صحنه نبرد دائمی است میان دو نیروی فطرت و طبیعت. این صحنه نبرد اگر با پیروزی طبیعت به پایان برسد، اولاً تمام گرایش‌های فطری انسان زنده به‌گور می‌شوند و ثانیاً زندگی انسان به صحنه کشاکش گرایش‌های متضادّ و رنگارنگ خواسته‌ها و امیال حیوانی تبدیل می‌شود؛ اما اگر صحنه درگیری به نفع فطرت و گرایش‌های فطری خاتمه یابد، انسان به یک انسجام حقیقی دست می‌یابد که در ذیل بینش‌ها و گرایش‌های فطری خود به تنظیم و تعدیل قوای طبیعی و فطری از یک سو و خواسته‌های آن دو از سوی دیگر نایل می‌آید و همین امر سرچشمه‌ای می‌شود برای رهایی اجتماعی.

از آنچه گذشت دانسته می‌شود که جوامع انسانی در سایه حاکمیت هر یک از دو بعد تکوینی خود به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف) باقی ماندن در توخّش طبعی: این گروه در مرحله حیوانی خود به سر می‌برند

و زندگی آنان نیز چیزی فراتر از حیات و حش نیست. سلطه‌گری این افراد مرزی نمی‌شناسد.

ب) گروهی که تا اندازه‌ای توخ‌ش طبعی خود را مهار کرده‌اند: این گروه به زندگی جمعی روی می‌آورند و به استخدام متقابل و تأسیس قوانین نیز تن می‌دهند. لکن مبنای همه اعتباریات این دسته همان نیازهای طبیعی است و از این‌رو قانون نیز ابزاری است برای تأمین هر چه بیشتر منافع شخصی و طبقاتی.

ج) تعدیل طبیعت در سایه فطرت: این دسته کسانی هستند که برای تأمین کمالات عقلی و اغراض فطری خود به زندگی اجتماعی روی می‌آورند. عقل و وحی منشأ اعتباریات این دسته از افراد از زندگی است. این دسته در تلاش هستند با تحکیم فطرت و عمل به قوانین فطری - الهی به رهایی حقیقی نائل آیند. هدف این گروه شکوفایی فطرت در سایه عقل و وحی است. از این‌رو در یک رابطه تشکیکی و سلسله مراتبی قرار می‌گیرند: عده‌ای با محوریت «عدل و احسان متقابل» به استخدام همدیگر می‌پردازند. گروهی دیگری از این دسته کسانی‌اند که هدفشان از زندگی اجتماعی «ایثار و احسان» به دیگران است. این گروه متمدن‌های بالفطره‌ای هستند که از توخ‌ش طبعی بیرون آمده و با شکوفایی فطرت خویش به چشمه جوشانی تبدیل شده‌اند که همه تشنگان را سیراب می‌کنند (همو، ۱۳۸۶ الف: ۳۹۱ - ۳۹۳). این چنین خواسته‌های طبیعی آنان نیز در سایه شکوفایی فطرت تعدیل شده و سمت و جهت تازه‌ای می‌یابند.

نتیجه‌گیری

طرح‌های بخشی‌نه در سایه عقلانیت «انانیت» محور روشنگری ممکن است و نه در ذیل عقلانیت «نحنانیت» محور مارکسی - هابرماسی. تقلیل عقلانیت خودبنیاد به عقلانیت ابزاری مسئله اصلی طرح‌های بخشی‌نه روشنگری بود و بن‌بست طرح‌های بخشی‌نه سنت روشنفکری نیز از گرفتار شدن در چنبره همین عقلانیت ناشی می‌شود. برجسته شدن «طبیعت انسان و خواسته‌های طبیعی» او را باید ام‌المسائل این دو سنت به حساب آورد. از این رو، سلطه طبیعت بر فطرت و دست به دست هم دادن کل مظاهر تمدن مدرن در خدمت به طبیعت و تلاش برای تحریک خواسته‌های متکثر و بی‌پایان طبیعی انسان و به محاق بردن فطرت او را باید ریشه اصلی از خودیگانگی در دنیای معاصر در نظر گرفت.

عبور از این بن‌بست نیازمند تغییر پارادایم است که باید در سطوح زیر اتفاق بیفتد: ۱- فرانظری: تغییر پارادایم از عقلانیت خودبنیاد به عقلانیت و حیانی و انتخاب این مفهوم به عنوان مفهوم پایه در برابر عقلانیت ابزاری هورکهایمری و آدورنوی و عقلانیت ارتباطی هابرماسی و تعریف سایر فرایندهای رهایی‌بخش در ذیل همین مبنا، ۲- انسان‌شناختی: بازسازی طبیعت سلطه‌گر به عنوان حقیقت انسان در طرح‌های بخشی‌نه بر مبنای فطرت رهایی‌بخش و تبیین سلطه و رهایی بر مبنای دیالکتیک جنود عقل و جهل یا جنود فطرت و طبیعت. نظریه انتقادی و رهایی‌بخش، نظریه‌ی است که در تبیین، تفسیر، نقد و ارائه نسخه‌ی رهایی برای انسان باید به دیالکتیک طبیعت و فطرت و خواسته‌های متضاد او توجه داشته باشد. هرگونه تقلیل‌گرایی در این زمینه نه تنها رهایی‌بخش نیست بلکه اولاً با ابعاد تکوینی انسان در تضاد است و ثانیاً خود، نسخه استثمارگری و دامی برای بهره‌کشی بیشتر خواهد بود. همین امر یکی از دلایل اصلی شکست نسخه روشنگری و روشنفکری رهایی

به حساب می‌آید، ۳- معرفت‌شناختی: بازسازی عقل تجربی و عرفی (معرفت تجربی) طرح‌هایی بخشی بر مبنای تعامل عقل و نقل (معرفت وحیانی). اگر تقلیل‌گرایی معرفتی و تقلیل معرفت به معرفت ابزاری برخاسته از طبیعت و تأمین‌کننده خواسته‌های آن را مشکل اصلی طرح‌هایی بخش در بعد معرفتی بدانیم، بازسازی آن در ذیل عقلانیت وحیانی - عقل و نقل - یگانه راه عبور از این بحران است، ۴- دیالکتیک عاملیت و ساختار (زیست جهان و نظام): بازسازی رابطه عاملیت و ساختار بر مبنای دیالکتیک طبیعت متوحش و فطرت متمدن. از این منظر استثمارگر بودن و رهایی بخش بودن ساختارهای اجتماعی ارتباط مستقیمی دارد با منشأ اعتباری اعتباریات اجتماعی. اگر منشأ اعتباریات اجتماعی طبیعت متوحش و رسانه طبیعت (وهم و خیال / شهوت و غضب) باشد، در این صورت سخن از رهایی بی‌معنا است. مشکل اساسی طرح‌هایی بخشی نیز به ابتدای اعتبارسازی آن بر همین مبنا بر می‌گردد. اعتبارسازی بر مبنای دیالکتیک فطرت و طبیعت و تعدیل قوای طبیعی ذیل قوای فطری، یگانه راه بازسازی طرح‌هایی بخشی در این بعد به حساب می‌آید. تنها با این تغییرات بنیادین است که می‌توان به رهایی از سلطه سامان‌مند عقلانیت ابزاری برخاسته از طبیعت استخدام‌گر و استثمارگر امید بست.

منابع

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، بی تا، **النهايه فی غریب الحدیث و الاثر**، دار احیاء الکتب العربیه، قاهره.
۲. امام خمینی، روح الله، ۱۳۹۴، **آداب الصلوه**، موسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران.
۳. بستان، حسین و همکاران، ۱۳۸۴، **گامی به سوی علم دینی**، زیر نظر محمود رجبی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)، **تصنیف غرر الحکم و درر الکلم**، تحقیق مصطفی درایتی، ضریح آفتاب، مشهد.
۵. _____ (۱۴۱۰)، **غرر الحکم و درر الکلم**، دارالکتب الاسلامی، قم.
۶. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۴ الف)، **فطرت در قرآن**، محقق: محمد رضا مصطفی پور، نشر اسراء، قم.
۷. _____ (۱۳۸۴ ب)، **حیات حقیقی انسان در قرآن**، محقق: غلام علی امین دین، اسراء، قم.
۸. _____ (۱۳۸۵)، **سرچشمه اندیشه**، ج ۲، محقق: عباس رحیمیان محقق، اسراء، قم.
۹. _____ (۱۳۸۶ الف)، **شریعت در آینه معرفت**، محقق: حمید پارسانیا، اسراء، قم.
۱۰. _____ (۱۳۸۶ ب)، **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**، محقق: احمد واعظی، اسراء، قم.
۱۱. _____ (۱۳۸۷)، **دین شناسی**، محقق: محمد رضا مصطفی پور، اسراء، قم.
۱۲. _____ (۱۳۸۹ الف)، **انتظار بشر از دین**، محقق: محمد رضا مصطفی پور، اسراء، قم.
۱۳. _____ (۱۳۸۹ ب)، **تسنیم**، محقق: احمد قدسی، اسراء، قم.
۱۴. _____ (۱۳۸۹ ج)، **تفسیر انسان به انسان**، محقق: محمد حسین الهی زاده، اسراء، قم.

۱۵. _____ (۱۳۸۹د)، انسان از آغاز تا انجام، محقق: سید مصطفی موسوی
تبار، اسراء، قم.
۱۶. _____ (۱۳۸۹ه)، جامعه در قرآن، محقق: مصطفی خلیلی، اسراء، قم.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۶۸)، صحاح اللغه، انتشارات امیری، قم.
۱۸. حسینی زبیدی، سید محمد مرتضی (۱۳۸۷)، تاج العروس، دار الهدایه، بیروت.
۱۹. حکیمی، محمدرضا و دیگران (۱۳۸۰)، الحیة، ترجمه احمد آرام، نشر فرهنگ
اسلامی، تهران.
۲۰. سوزنجی، حسین (۱۳۹۵)، «نگاهی متفاوت به خاستگاه و ثمرات بحث اعتباریات
علامه طباطبایی»، نشریه علوم انسانی صدرا، شماره ۱۹. ۹۵-۹۰.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳)، شرح أصول الکافی، صدرا، تهران.
۲۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، بوستان کتاب، قم.
۲۳. _____ (۱۴۳۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، جامعه مدرسین، قم.
۲۴. _____ (۱۴۱۶)، نهاییه الحکمه، چاپ دوازدهم، جامعه مدرسین، قم.
۲۵. _____ (۱۴۲۸)، مجموعه رسائل العلامة الطباطبایی، نشر باقیات،
قم.
۲۶. _____ (۱۳۶۲)، رساله الاعتبارات، رسائل سبعة، بنیاد علمی و
فکری استاد علامه، قم.
۲۷. _____ (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، صدرا، تهران.
۲۸. _____ (۱۴۲۷)، تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن،
دارالتعارف للمطبوعات، بیروت.
۲۹. _____ (۱۹۹۹)، الرسائل التوحیدیه، موسسه النعمان، بیروت.
۳۰. کاسیرر، ارنست (۱۳۷۲)، فلسفه روشن اندیشی، ترجمه نجف دریابندی، خوارزمی،
تهران.
۳۱. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۶)، «در پاسخ به پرسش روشن نگری چیست؟» در: ارهارد بار،
روشن نگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها، ترجمه سیروس آرین‌پور، نشر آگه،
تهران.
۳۲. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶)، عیون الحکم و المواعظ، دارالحدیث، قم.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱)، دروس فلسفه اخلاق، انتشارات اطلاعات، تهران.

۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی؛ انسان و ایمان*، انتشارات صدرا، قم.
۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۹۴)، *مجموعه آثار*، انتشارات صدرا، قم.
۳۶. هال، استوارت (۱۳۹۴)، *درآمدی بر فهم جامعه‌ی مدرن* (کتاب یکم: صورت‌بندی‌های مدرنیته)، ترجمه محمد نبوی، نشر آگه، تهران.
۳۷. یزدانی مقدم، احمدرضا (۱۳۹۵)، «مبانی انسان‌شناسی نظریه‌ی اعتباریات»، فصلنامه علوم انسانی صدرا، شماره ۱۸، ۱۸۹-۱۹۴.

38. Adorno, T. W. 1966, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton, Routledge, London.
39. Adorno, T. W. and Horkheimer, M. 1947, *Dialectics of Enlightenment*, Allen Lane, London.
40. Black, J. 1990, *Eighteenth Century Europe 1700-1789*, Macmillan, London.
41. Gay, P. 1973, *The Enlightenment: an Interpretation*, vol. 2: *the Science of Freedom*, Wildwood House, London.
42. Habermas, J, 1971, *Knowledge and Human Interests*, Trans by: Jeremy J. Shapiro. Heinemann Press, London.
43. Habermas, J. 1984, *The Theory of Communicative Action*, Vol 1 & 2, Translated by Thomas McCarthy, Beacon Press, Boston.
44. Nesbit, Robert, 1980, *History of the Idea of Progress*, Basic Books, New York.