

## شرایط امکان علوم اجتماعی در فلسفه اجتماعی علامه طباطبایی در پرتو مقایسه تطبیقی با فلسفه اجتماعی کانت

سید حمید طالب‌زاده<sup>۱</sup>

محمدامین قانع‌راد<sup>۲</sup>

محمد توکل<sup>۳</sup>

ابوالفضل مرشدی<sup>۴</sup>

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۰/۰۵

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۶/۰۷

### چکیده

در مقاله حاضر، برون‌رفت علوم اجتماعی از وضعیت پروبلماتیک در تمدن اسلامی به مواجهه نظام معرفتی و متافیزیکی این تمدن با «ازجاکنندگی معرفتی» دوران جدید منوط شده است. در تبیین این موضوع، آرای علامه طباطبایی به محک آرای ایمانوئل کانت برده شده است. کانت در مواجهه با پدیده یادشده، با انتقال خدا از حوزه شناخت به حوزه اخلاق و تبدیل انسان به موجود «خودآیین» و قرار دادن «دین در محدوده صرفاً خرد»، تحول بزرگی را در متافیزیک مغرب‌زمین ایجاد کرد که حاصل آن، ارائه دریافتی جدید از جامعه انسانی (جامعه به عنوان هستی خودبنیاد و مستقل) بود و همه این‌ها به فراهم شدن «شرایط امکان» علوم اجتماعی جدید، یعنی امکان «درک منطق پدیده‌های اجتماعی در استقلال خود» منجر شد. اما علامه در مواجهه با پدیده «ازجاکنندگی معرفتی» هر چند با آغاز کردن فلسفه خود با «انسان» و به‌ویژه با طرح مفهوم «اعتباریات»، قلمرو آفرینش‌گری عقل انسان را گسترش داد، با «ناقص» دانستن عقل و فطرت انسان، تبدیل شدن انسان به موجودی «خودآیین» را ناممکن و بنابراین، قلمرو دین را محیط بر قلمرو عقل دانست. حاصل این نگاه، ارائه دریافتی از جامعه به عنوان هستی غیرخودبنیاد و غیرمستقل بود. با این حال، وی با ارائه دریافتی عقلایی از کلام و الهیات اسلامی، خطوط کلی اما مقدماتی را برای تحول پارادایمی در دریافت از «انسان» و رابطه او با خدا و شکل‌گیری سنت مستقل علوم اجتماعی در جهان اسلام فراهم کرد.

**کلیدواژه‌ها:** ازجاکنندگی معرفتی، اعتباریات، ایمانوئل کانت، شرایط امکان علوم اجتماعی، علامه طباطبایی، متافیزیک.

۱. دانشیار دانشکده فلسفه دانشگاه تهران

۲. دانشیار، عضو هیأت علمی مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور

۳. استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

۴. عضو هیأت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه یزد، نویسنده مسئول، ab\_morshedi59@yahoo.com

## مقدمه

علوم اجتماعی جدید، به‌ویژه جامعه‌شناسی را فرزند روشنگری و کوشش تجدد (مدرنیته) برای خودشناسی و محصول بلوغ آن در مغرب‌زمین دانسته‌اند. تجدد به بلوغ نرسید، مگر از راه به‌مفهوم درآوردن رخدادهای آغازگر دوران جدید. علوم اجتماعی نیز به دنبال همین تلاش‌های مفهومی گسترده در مغرب‌زمین سر برآورد. به بیان دیگر، در اثر «رخداد» انقلاب کیهان‌شناختی و «گذر از جهان بسته به کیهان بی‌کران» و «ریاضیاتی و هندسی شدن جهان» (کویره، ۱۳۸۹) انسان غربی دچار «ازجاکنندگی معرفتی»<sup>۱</sup> گردید و دامنه آن تا عالی‌ترین سطح معرفتی مغرب‌زمین، یعنی متافیزیک گسترش یافت، به طوری که می‌توان گفت این پدیده بیش از هر جای دیگری در بحران متافیزیک و الهیات مدرسی و به‌پرسش کشیده شدن نسبت «خدا»، «انسان» و «جهان» و به‌ویژه جایگاه انسان در نظام هستی ظهور یافت (آرنت، ۱۹۹۸؛ باریور، ۱۳۸۴؛ برت، ۱۳۸۰؛ کاسیرر، ۱۳۸۰؛ ترن‌بل، ۲۰۰۶).

کل فلسفه جدید مغرب‌زمین را می‌توان تلاشی برای برون‌رفت از این وضعیت ازجاکنندگی معرفتی و پیامدهای متافیزیکی آن دانست. به عبارت دیگر، فیلسوفان آغاز عصر جدید کوشیدند از یک سو، با جستجوی تکیه‌گاهی مستحکم، امکان معرفت مورد اطمینان و یقینی را دوباره برای بشر فراهم کنند، و از سوی دیگر، با درانداختن طرح‌هایی نو در متافیزیک، بحران به‌وجودآمده در متافیزیک غرب را حل کنند. در این میان، ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م.) نقش بی‌بدیل و دوران‌سازی را ایفا کرد، به طوری که می‌توان گفت فلسفه وی حاصل یکی از جدی‌ترین مواجهه‌ها با پدیده ازجاکنندگی معرفتی و کوشش سرنوشت‌ساز برای برون‌رفت از این وضعیت است.

در واقع، پدیده «ازجاکنندگی معرفتی» به عنوان میراث عصر روشنگری در زمان کانت به صورت مشخص در نزاع بین «خردگرایان جزمی» و «تجربه‌گرایان شکاک» ظهور یافت: خردگرایان جزمی معتقد بودند برج معرفت بشری می‌تواند به طور نامحدود بالا رود، به طوری که شناخت عقلایی و قابل‌اعتماد از خدا و جهان و انسان دست‌یافتنی است. در مقابل،

۱. مفهوم «ازجاکنندگی» (Disembedding) یکی از مفاهیمی است که آنتونی گیدنز (۱۹۹۰) برای توصیف تجدد و تحولات اجتماعی عصر جدید استفاده می‌کند. در اینجا، با الهام از مفهوم ازجاکنندگی گیدنز و بسط آن به خارج از حوزه‌های اجتماعی، به جعل مفهوم «ازجاکنندگی معرفتی» برای توضیح تحولات معرفتی آغاز دوران تجدد پرداخته‌ایم.

تجربه‌گرایان شکاک که هر گونه بنای معرفت قابل اعتماد را دور از دسترس و خارج از توان بشر می‌دیدند، استدلال در حوزه متافیزیک و الهیات، از جمله بحث درباره وجود خدا را از اساس بی‌ارزش می‌دانستند. کانت که بسیار تحت تأثیر ازجاکنندگی معرفتی زمانه خود، به‌ویژه تحت تأثیر شکاکیت دیوید هیوم قرار گرفته بود، درصدد برآمد ضمن صورت‌بندی مفهومی این وضعیت، راه برون‌رفتی از آن بیابد (کاسیرر، ۱۹۸۱؛ گایر، ۱۹۹۲). برای این امر، کانت به جای ورود به نزاع بین دو گروه پیش‌گفته، به سنجش مهم‌ترین ابزار شناخت یعنی «خرد» پرداخت و تحولی را در حوزه شناخت، و سپس در حوزه اخلاق و غایت‌شناسی پدید آورد که خود نام «انقلاب کوپرنیکی» بر آن نهاد (کانت، ۱۳۶۲).

اما کانت همزمان به عنوان میراث‌دار «نوزایش سده دوازدهم»، یعنی جریان تحول در الهیات مسیحی که با توماس آکویناس آغاز شده بود و از جریان اصلاح دینی گذشته بود (طباطبایی، ۱۳۸۲؛ گیلسپی، ۲۰۰۸)، با حملاتی مواجه بود که از سوی «مادی‌گرایان، طبیعی‌گرایان و جبری‌گرایان» (کانت، ۱۳۹۰: ۲۱۸) به خدا و جایگاه آن می‌شد. کانت در برابر این حملات، کوشید در چارچوب انقلاب کوپرنیکی در حوزه معرفت و با «پس‌زدن دانش، جایی برای ایمان به خدا باز کند» و «به‌شیوه سقراطی ... به همه اعتراض‌ها علیه اخلاق-آیینی و دین برای همه زمان‌ها پایان دهد» و «ریشه مادی‌گری، تقدیرگرایی، خدا‌ناباوری، ناباوری آزاداندیشانه، تعصب و خرافات را ... کاملاً قطع کند» (کانت، ۱۳۶۲: B xxxi). حاصل تلاش کانت در این زمینه، ایجاد تحولی عمده در متافیزیک مغرب‌زمین بود.

اما ازجاکنندگی معرفتی در زمان کانت در اندیشه اجتماعی نیز ظهور یافت و کانت کوشید به این پدیده نیز واکنش نشان دهد. در زمان وی، تحت تأثیر تحولات گسترده اجتماعی، سیاسی و اقتصادی از جمله وقوع انقلاب امریکا و فرانسه و پیدایش نظام سرمایه‌داری (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۲۱)، این پرسش که مبنای نظم اجتماعی چیست و چگونه می‌توان جامعه و نظم آن را به فهم (مفهوم) درآورد و به عبارتی، «علم اجتماعی چگونه ممکن است؟»، به یکی از پرسش‌های مهم زمانه تبدیل شده بود. این پرسش مورد توجه کانت نیز قرار گرفت. بنابراین، او کوشید با مبنایی که در فلسفه انتقادی خود بنیان گذاشته بود، به آن پاسخ گوید. هر چند تا پیش از کانت، تلاش‌های قابل توجهی در اندیشه سیاسی و اجتماعی صورت گرفته بود، اما می‌توان گفت اول بار کانت بود که با تحولی که در منطق معرفتی مغرب‌زمین به‌وجود آورد و با تثبیت دستاوردهای پیشینیان خود در اندیشه سیاسی و اجتماعی، «شرایط امکان» علم اجتماعی جدید، یعنی «درک

منطق پدیده‌های اجتماعی در استقلال خود» را فراهم آورد (گلدمن، ۱۳۸۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۹). مبتنی بر این شرایط امکان، علوم اجتماعی جدید در مغرب‌زمین رشد کرد و در فرایندی تاریخی تثبیت گردید.

اما علوم اجتماعی جدید در جوامع غیرغربی از جمله در ایران به دلیل «غیردرون‌زا» بودن، وضعیتی مسئله‌دار (پروبلماتیک) دارد، به طوری که تقریباً همه در ایران بر عدم کارایی و استقلال لازم این علوم و عدم پیوند آن با نیازها و مسائل اصلی جامعه اتفاق نظر دارند و از «آشفته‌نگی نظری»، «وضعیت آنومیک»، «استقرار وارونه»، «بی‌هویتی نظری»، «رنجوری» و «تُنک‌مایگی» این علوم سخن می‌گویند (نگاه کنید به قانع‌راد، ۱۳۸۹؛ پایا و همکاران، ۱۳۹۴). این وضعیت علوم اجتماعی باعث شده است از یک طرف، جریان‌های نظری ایجاد شده در مغرب‌زمین هر از چندگاهی به صورت گردبادهایی نظری در ایران ظاهر شود و به سادگی کل سامان این علوم در کشور را دچار آشفته‌نگی و سراسیمگی کند (همچنان که می‌کند) و از سوی دیگر، این علوم همواره به عنوان «دیگری» از سوی حداقل بخش‌هایی از جامعه طرد شود.

اگر ریشه این وضعیت را در «عدم رشد درون‌زای» این علوم بدانیم، می‌توان گفت راه‌حل استقرار و مشروعیت‌یافتن این علوم، درون‌زا شدن آن است. اما تحقق این مهم، به پیوند مبانی معرفتی این علوم با نظام معرفتی جامعه ما و ایجاد نسبت معینی بین آن‌ها منوط است. به بیان دیگر، تا مبانی معرفتی این علوم با مبانی معرفتی جامعه ما پیوند نخورد، این علوم همواره متزلزل و شکننده خواهد بود. بر همین اساس، دسته‌ای از اهل نظر برای تأمین مقدمات معرفتی به منظور تأسیس «علوم انسانی/ اجتماعی اسلامی»، جستجو در سنت نظری و عملی حکما و فلاسفه اسلامی را در دستورکار خود قرار داده‌اند (پارسانیا، ۱۳۹۰ ب؛ خسروپناه، ۱۳۸۸ و ۱۳۹۳؛ کیاشمشکی، ۱۳۹۰). هر چند توجه جدی این جریان به بنیان‌های معرفتی علوم اجتماعی، گامی اساسی و راه‌گشا است، اما ظاهراً برخورد گاه غیرسنجش‌گرانه (غیرنقادانه) این جریان با نظام معرفتی شکل‌یافته در تمدن اسلامی و عدم توجه کافی به «رخداد»های آغازگر دوران<sup>۱</sup> جدید و پیامدهایی که این رخدادها برای نظام معرفتی عصر جدید داشته است، می‌تواند تلاش‌های این جریان را به ورطه «غیرمرتبط بودن»<sup>۲</sup> بکشاند.

اندیشمندان هر عصری، آرای خویش را مبتنی بر «اپیستمه»<sup>۱</sup> (فوکو، ۲۰۰۵) یا «تصویر واپسین» (برت، ۱۳۸۰) عصر خود از جهان و «فضای عقلی» (آرکون، ۱۳۸۸: ۲۴) یا «متافیزیک» (اشمیت، ۲۰۰۵) حاکم بر زمانه خود و در افقی سامان داده‌اند که «رخدادهای» دوره آن‌ها، پیش رویشان قرار داده است. متفکران و فیلسوفان مسلمان قرون پیشین نیز از این قاعده مستثنا نیستند (آرکون، ۱۳۸۸ و ۱۳۹۲؛ جابری، ۱۳۸۷ و ۱۳۹۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۹؛ فیرحی، ۱۳۸۶؛ عبدالکریمی، ۱۳۹۲) و به نظر نمی‌رسد با اتکای صرف به بنیان معرفتی اندیشمندان گذشته و عدم پالایش و سنجش اساسی اندیشه آنان، و بدون اینکه مبانی معرفتی آنان را به مصاف مبانی معرفتی دوران جدید ببریم، بتوان راه به جایی برد و از «سنت مستقل در علوم اجتماعی»<sup>۲</sup> سخن گفت. برای این کار، مراجعه به سرچشمه‌های شکل‌گیری علوم اجتماعی جدید و توجه به چگونگی فراهم شدن «شرایط امکان» این علوم در مغرب‌زمین، و نیز توجه به بسترهای بالقوه برای پیدایش «شرایط امکان» در نظام معرفتی ایران ضرورت دارد. در پژوهش حاضر، قصد بررسی این موضوع را داریم.

در پژوهش حاضر برای تحقق هدف مذکور، نقطه‌های آغاز دوران جدید در مغرب‌زمین و کشور ایران را مورد واکاوی قرار می‌دهیم و به مقایسه دو تحول عمده می‌پردازیم: تحولی که در مبانی معرفتی مغرب‌زمین رخ داد و به پیدایش «شرایط امکان» علوم اجتماعی جدید منجر گردید، و تغییرات احتمالی که در کشور ما در حوزه مبانی معرفتی آغاز شده و مسیری که تاکنون برای شکل‌گیری علوم اجتماعی طی گردیده است. بدین ترتیب، ظرفیت‌های احتمالی و شرایط امکان به‌وجود آمده برای ظهور سنت مستقل علوم اجتماعی در ایران را شناسایی و برجسته می‌کنیم. برای این منظور، مقایسه آرای سید محمد حسین طباطبایی (مشهور به علامه طباطبایی) و ایمانوئل کانت<sup>۳</sup> را کانون توجه قرار می‌دهیم.

## 1. Epistme

۲. این اصطلاح از سید حسین العطاس است (نگاه کنید به ریاض حسن، ۱۳۸۹).

۳. مهدی حائری یزدی تقارن خاصی بین فلسفه اسلامی و فلسفه کانت مشاهده می‌کند: «فلسفه کانت نه تنها در بسیاری مسائل با فلسفه اسلامی همفکری یا لااقل تقارن فکری دارد، بلکه در سبک و روش نیز شاید بتوان گفت در قرن‌های اخیر این فلسفه تنها فلسفه اروپایی است که در جهت فکری فلسفه اسلامی قرار گرفته و شایسته است یکی را به دیگری تطبیق و مقایسه نماییم» (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۲۱۰). داود فیرحی نیز علامه طباطبایی را به مناسبت طرح مبحث «ادراکات اعتباری» کانت جدید ایران می‌نامد (فیرحی، ۱۳۸۷).

### پرسش‌های پژوهش

- بر اساس مطالب مذکور، پرسش‌های محوری پژوهش حاضر به شرح زیر است:
- ساختار مفاهیم اجتماعی کانت و علامه با چه ساختار متافیزیکی متناظر است؟ به بیان دیگر، کانت و علامه چه نقشی برای خدا و انسان در بنیان نظم اجتماعی قائل‌اند؟
  - کانت چگونه «شرایط امکان» علوم اجتماعی جدید را فراهم کرد؟
  - آیا علامه «شرایط امکان» سنت مستقل علوم اجتماعی را فراهم کرده است؟ چگونه؟

### ملاحظه روش‌شناختی

روش مورد استفاده در پژوهش حاضر، روش تحلیلی- تطبیقی است؛ به طوری که تحلیل و تطبیق آرای ایمانوئل کانت و علامه طباطبایی درباره رابطه نظم اجتماعی و متافیزیک مورد توجه است. ابتدا با مراجعه به آثار اصلی کانت و مفسران اصلی وی، چگونگی تحول در متافیزیک و صورت‌بندی جدید رابطه خدا و انسان در آرای کانت، واکاوی و دریافت جدید وی از جامعه انسانی تبیین گردید. سپس، ضمن تشریح «تکانه‌های معرفتی» در زمان علامه و نوع مواجهه وی با این تکانه‌ها، با مراجعه به آثار اصلی علامه طباطبایی و مفسران اصلی این آثار، ضمن بررسی آرای وی در بخش حکمت عملی (ادراکات عملی) تغییرات احتمالی بررسی گردیده که علامه در متافیزیک اسلامی، به‌ویژه رابطه خدا و انسان و ایجاد کرده است. سپس، با بهره‌گیری از آن و ضمن شرح فلسفه اجتماعی علامه، میزان و چگونگی فراهم شدن «شرایط امکان» علوم اجتماعی جدید نزد وی تبیین گردیده است. در شرح آرای علامه، همواره مفهوم «اعتبار» به عنوان «مفهوم آبتن» سنت مستقل علوم اجتماعی در کانون توجه و بررسی بوده است.<sup>۱</sup>

---

۱. در سال‌های اخیر، مطالعات تطبیقی متعددی بین آرای متفکران اسلامی از جمله علامه طباطبایی با آرای متفکران غربی انجام شده است که در جای خود ارزشمند است. اما چنانچه این مطالعات تطبیقی بدون توجه به مبانی فکری این دو دسته از متفکران انجام شود، مقایسه‌ها به استخراج شباهت‌ها و اختلاف‌های ظاهری محدود می‌ماند و به نظر نمی‌رسد این کار حاصل‌چندانی داشته باشد (برای نمونه نگاه کنید به اولیایی، ۱۳۸۹). همچنین، این مقایسه‌ها نمی‌تواند مثمر ثمر باشد، مگر آنکه آرای فیلسوفان و متفکران غربی در دوران جدید در نسبتشان با «رخدادهای» آغازگر دوران جدید و «ازجاکندگی‌های» متناظر با آن مورد توجه قرار گیرد (برای نمونه نگاه کنید به یزدانی‌مقدم، ۱۳۹۱).

### ملاحظه نظری: تحول در متافیزیک و «شرایط امکان» علوم اجتماعی جدید

اگر علوم اجتماعی جدید را برآمده از ساختار مفاهیم اجتماعی و سیاسی عصر روشنگری (که در آرای فلاسفه آن دوره، به‌ویژه کانت، متجلی بود) بدانیم، می‌توان گفت این علوم با ساختار متافیزیکی که در آن عصر پی‌ریزی شد، تناظر (و به عبارتی، در آن ریشه) دارد. کاسیرر در تبیین دستاوردهای عصر روشنگری، بر همین معنی تأکید دارد. وی اعلان استقلال خرد و طبیعت و ارائه اصل درون‌ماندگار محض در مورد آن دو را از مهم‌ترین دستاوردهای فلسفه روشنگری در حوزه شناخت طبیعت دانسته است که راه را برای ظهور علوم طبیعی جدید، یعنی «درک پدیده‌های طبیعی در استقلال خود» باز کرد: «فلسفه روشنگری می‌کوشد در یک فراگرد رهایی خرد، هم استقلال طبیعت و هم استقلال خرد را نشان دهد. اکنون باید هم طبیعت و هم خرد را به مثابه اصل شناخت و آن دو را به هم پیوند داد. از این رو، هر میانجی میان این دو که بر پایه قدرتی متعالی یا وجودی متعالی باشد، زائد می‌شود... متافیزیک مداخله خدا ... هم عمل مستقل طبیعت و هم فرم مستقل ذهن را فدای قدرت مطلق الهی علت نخستین کرده بود. در تقابل با این بازگشت به امر متعالی، فلسفه روشنگری اصل درون‌ماندگار محض را هم در مورد طبیعت و هم در مورد شناخت اعلام می‌کند. هم طبیعت و هم شناخت را باید با کمک ماهیت خودشان درک کرد. این ماهیت «چیزی» تاریک و مرموز نیست که برای خرد نفوذناپذیر باشد. این ماهیت بیشتر از اصولی تشکیل یافته که برای ذهن انسان کاملاً دریافتنی‌اند، زیرا ذهن می‌تواند آن‌ها را از خود استخراج نماید و به طور نظام‌مند بیان کند» (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۴-۱۱۳).

اما این دستاورد عصر روشنگری فقط به قلمرو شناخت طبیعت منحصر نبود. بلکه قلمرو تاریخ و جامعه را نیز در برمی‌گرفت. دلیل این امر را می‌توان چنین توضیح داد که در عصر روشنگری، ارتباط تنگاتنگی میان مفهوم «جهان فیزیکی» و «جهان معنوی» برقرار بود و مفهوم «طبیعت» به عنوان مفهومی رایج در آن دوره، دربرگیرنده هر دو جهان یادشده بود. بر این اساس، علوم طبیعی و علوم انسانی در قرن هفدهم دارای سرنوشت واحدی بود و جدا از هم و در تقابل با هم دیده نمی‌شد (همان، ۳۷۶). در عصر روشنگری اگر ریاضیات الگوی شناخت دقیق در حوزه علوم طبیعی بود، تاریخ نیز الگوی روش‌شناسی برای علوم انسانی بود. بنابراین، در این سده همان‌گونه که درباره «شرایط امکان» شناخت طبیعت پژوهش شد، درباره «شرایط

امکان» شناخت تاریخ نیز تحقیق صورت گرفت، هر چند فقط خطوط کلی و مقدماتی این شرایط امکان تعیین گردید (همان، ۶-۳۱۵). البته بدیهی است که رابطه روشنگری با قلمرو شناخت تاریخی، به سادگی و روشنی رابطه آن با قلمرو شناخت طبیعت نبود. گام‌های قطعی در قلمرو شناخت طبیعت برداشته شده بود و کسی مانند گالیله، استقلال اندیشه علمی را اعلام و اعتبار علم فیزیک را اثبات کرده بود. اما در مورد تاریخ کاری دشوار در پیش بود، زیرا ماهیت شناخت پدیده‌های تاریخی با ماهیت شناخت پدیده‌های طبیعی مقایسه‌پذیر نبود. لازم بود که جهان تاریخ را در فرایند اندیشه به تسخیر درآورد و در همان فرایند آن را به طور مفهومی بنیان نهاد. این کار دشوار به یکباره انجام نگرفت، بلکه مستلزم تمهیدات فراوانی بود که از سوی فیلسوفان دوره روشنگری به تدریج فراهم شد.

در اینجا نیز گام نخست این بود که علوم انسانی از سیطره الهیات [مدرسی] آزاد شود (همان، ۳۲۰؛ دیلتای، ۱۳۸۸: دفتر دوم). کاسیرر نقش پیر بل<sup>۱</sup> در این زمینه را اساسی دانسته، به طوری که نقش او در شناخت تاریخ را قابل مقایسه با نقش گالیله در شناخت طبیعت ارزیابی کرده است: همان‌گونه که گالیله به دنبال استقلال کامل تفسیر پدیده‌های طبیعی از کتاب مقدس بود و آن را با روش خویش محقق و توجیه کرد، پیر بل نیز چنین خواسته‌ای را در قلمرو تاریخ تحقق بخشید. او در قلمرو علم تاریخ به «انقلاب کوپرنیکی» دست زد: بل تاریخ را از قید الهیاتِ مدرسی آزاد ساخت و آن را بر شالوده مستغلی قرار داد. او دیگر «حقیقت» تاریخی را بر اساس محتوای کتاب مقدس یا تعالیم کلیسا قرار نمی‌داد، بلکه بیشتر به سرچشمه‌های ذهنی و شرایط ذهنی این حقیقت ارجاع می‌داد. هر چند بل پژوهش خویش را با انتقاد از سنت الهیات آغاز کرد، اما از آن فراتر رفت و کل تاریخ غیرمذهبی را نیز در بر گرفت (همان، ۳۱-۳۲۸). کار پیر بل توسط اخلافتش تکمیل و تثبیت گردید و به حوزه علوم اجتماعی نیز بسط یافت. در مسیر تکمیل این پروژه، کانت نقشی مهم ایفا کرد که در ادامه توضیح داده می‌شود.

### کانت: تثبیت متافیزیک سوژه

همان‌طور که بیان گردید، کانت به عنوان کسی که «کاخ اندیشه سیستماتیکِ او شکوه نهایی روشنگری را نمایان ساخت و آن را تحت‌الشعاع خود قرار داد» (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۴۱۷)، نقش مؤثری در تثبیت و پیشبرد دستاورد پیش‌گفته روشنگری داشت و او بود که با ارائه یک نظام



فلسفی بزرگ، این دستاوردها را به مفهوم درآورد و عصر خود را به راه جدیدی سوق داد. در واقع، کانت با ارائه دریافتی درون‌ماندگار از شناخت، «متافیزیک سوژه» را تثبیت و تحکیم کرد. مجموع تلاش کانت در این محور، باعث فراهم شدن «شرایط امکان» علوم طبیعی و علوم اجتماعی جدید گردید.

می‌توان رئوس تلاش‌های کانت در پروژه انقلاب کوپرنیکی و فلسفه استعلایی و نتایج مترتب بر آن را به شرح زیر بیان کرد: کانت در مواجهه با «ازجاکنندگی معرفتی»، پیش از هر کاری، ابزار شناخت یعنی «خرد» را مورد «سنجش» قرار داد و کوشید «خاستگاه، دامنه و اعتبار عینی شناخت‌ها» را تعیین کند. او در این سنجش نشان داد که ذهن انسان علاوه بر قوه پذیرندگی<sup>۱</sup> از یک قوه خودانگیختگی<sup>۲</sup> نیز برخوردار است و شناخت، حاصل عملکرد توأم این دو قوه است. در واقع، در فرایند شناخت، خرد با «طرح و نقشه‌ای» به سراغ موضوع می‌رود و فقط چیزهایی را در موضوع می‌یابد که خود در آن نهاده است. به بیان دیگر، خرد در نقش «قاضی» ظاهر می‌شود که شاهدها را ملزم می‌کند «فقط به پرسش‌هایی پاسخ دهند که خود او در برابر آن‌ها نهاده است» (کانت، ۱۳۶۲).

از نتایج بااهمیت دیگر انقلاب کوپرنیکی کانت، صورت‌بندی «متافیزیک سوژه» یا محوریت یافتن انسان است. نزد کانت، این انسان است که به واسطه قوه فاهمه خود، قوانین کلی طبیعت و تاریخ و بنابراین، خود طبیعت و تاریخ را متعین می‌کند: «مرجع اعلاّی قانون‌گذاری برای طبیعت می‌باید در خود ما، یعنی در فاهمه ما باشد ... [به بیان دیگر،] فاهمه قوانین پیشینی خود را از طبیعت نمی‌گیرد، بلکه آن‌ها را برای طبیعت مقرر می‌دارد». همچنین این انسان است که به واسطه «قوه حکم»<sup>۳</sup> خود غایت‌مندی را به طبیعت و تاریخ «اسناد» می‌دهد (کانت، ۱۳۷۷). بالاتر از همه این‌ها، انسان به واسطه خودانگیختگی نابی که خرد از خود نشان می‌دهد و از این طریق می‌تواند به فراسوی داده‌های حسی برود و نظم خاص خود را بر اساس «ایده‌ها» ایجاد کند، به عنوان موجودی «خودآیین»<sup>۴</sup> و «خود-قانون‌گذار»<sup>۵</sup> ظاهر می‌شود. در واقع انسان یگانه موجودی است که قادر است غایات خود را خودش تعیین کند و بدون اتکاء به بیرون، آن را از درون خود برآورد و طبیعت (درون و بیرون) را در جهت این غایات به کار گیرد و از این طریق، به

- 
1. Receptivity
  2. Spontaneity
  3. Judgment
  4. Aoutonomos
  5. Self-Legislator

غایت نهایی خلقت تبدیل شود (کانت، ۱۳۷۷). انسان به واسطه این خصلت اساسی، مکلف است تلاش کند در مسیر پایان‌ناپذیر کسب شایستگی و پیشرفت، به سوی ایجاد اراده قدسی در خود قرار گیرد و بکوشد صورت معقول<sup>۱</sup> را بر جهان محسوس<sup>۲</sup> بپوشاند و به عبارت دیگر، خیر/اعلا<sup>۳</sup> را تحقق بخشد (کانت، ۱۳۸۹؛ کرسگارد، ۱۹۹۸).

به موازات برساخته‌شدن «متافیزیک سوژه»، کانت خدا را از حوزه شناخت به حوزه اخلاق منتقل ساخت و آن را از اصل متعارف<sup>۴</sup> خرد نظری به اصل موضوعه<sup>۵</sup> خرد عملی تبدیل کرد. با این کار، الهیات نظری جای خود را به الهیات اخلاقی داد. در این راستا، کانت هر نوع اظهارنظر درباره خدا را خارج از توان خرد نظری دانست. بنابراین، توسل خرد نظری به موجودی برتر به نام خدا را برای تبیین پدیده‌های عالم، خدشه‌ای بر منطق درونی شناخت ارزیابی و رد کرد (کانت، ۱۳۷۷). در واقع، کانت در قلمرو خرد نظری خداوند را به مثابه اصل تنظیمی خرد می‌داند که به ما کمک می‌کند پدیده‌ها را ذیل وحدتی نظام‌مند توضیح دهیم (کانت، ۱۳۶۲: A 619, B 647). اما در قلمرو خرد عملی، وی بر این موضع تأکید کرد که خرد عملی، ضرورتاً انسان را به سوی مفروض گرفتن خداوند به عنوان ضامن تحقق خیر اعلاء سوق می‌دهد (کانت، ۱۳۸۹). بر اساس کاربرد درون‌ماندگار الهیات اخلاقی، هر چند تحقق غایت قوانین اخلاقی، ما را به یک «قانون‌گذار اخلاقی متعال» می‌رساند، اما مُحق نیستیم قوانین اخلاق را مشتق‌شده از این وجود متعالی بدانیم و این قوانین را از آن جهت الزامی بدانیم که از سوی خدا وارد شده است؛ بلکه به‌عکس، قوانین اخلاقی، به عنوان آنچه از درون ما را ملزم می‌کند، نقطه آغازی است که ما را به فرض پیشینی قانون‌گذاری فرزانه سوق می‌دهد. بر این اساس، انسان نمی‌تواند در آغاز به فیض و عنایت الهی متوسل شود، بلکه باید طوری برای کسب فضیلت و لیاقت سعادت‌مندی تلاش کند که گویی همه بار مسئولیت بر دوش خودش است و فقط در این صورت می‌تواند به بهره‌مندی از فیض و عنایت الهی «امید» داشته باشد (همان).

کانت با تثبیت «متافیزیک سوژه» نتایج تعیین‌کننده‌ای را در قلمرو طبیعت و شناخت پدید آورد و با این کار، «شرایط امکان» علم طبیعی را فراهم کرد. در واقع، کانت تصویری از طبیعت ارائه کرد که مطابق آن، طبیعت یک هستی مستقل با قوانین درون‌ماندگار و قابل شناخت به‌وسیله

- 
1. Intelligible
  2. Sensible
  3. Summum bonum
  4. Axiom
  5. Postulate

ذهن انسان است، زیرا با کاربرد درون‌ماندگارِ مفاهیم و مقولات فاهمه آدمی است که قوانین کلی طبیعت به طبیعت فرافکنده می‌شود. همچنین از این به بعد مشیت الهی و غایت عینی در طبیعت برای انسان قابل تشخیص نیست و برای شناخت طبیعت، انسان فقط می‌تواند خداوند را به مثابه اصل تنظیمی خرد لحاظ کند و اصل غایت‌مندی طبیعت را به عنوان یک اصل اکتشافی<sup>۱</sup> به کار بگیرد (کانت، ۱۳۷۷).

اما نتایج فلسفه استعلایی کانت فقط به قلمرو طبیعت و شناخت طبیعت محدود نگردید، بلکه دامنه پیامدهای آن به قلمرو تاریخ، جامعه و شناخت این قلمرو نیز گسترش یافت. کانت در مقاله «ایده تاریخ کلی از منظر جهان‌وطنی» (کانت، ۱۹۹۶b) دریافتی مستقل و خودبسنده از تاریخ و جامعه را صورت‌بندی کرد، یعنی تلاش کرد «انقلاب کوپرنیکی» پیر بل در تاریخ را تکمیل و تثبیت کند (کاسیرر، ۱۹۸۱)<sup>۲</sup>. وی در این مقاله با بازتعریف نسبت الهیات با تاریخ و جامعه، این دو را به عنوان پدیده‌هایی درون‌ماندگار و مستقل، که توسط انسان برساخته می‌شوند، تعریف کرد. با این حال، همان طور که وی مفروض گرفتن خداوند را ضامن تحقق خیر اعلاء دانست، آن را ضامن تحقق «اجتماع اخلاقی» یا آنچه وی «مملکت غایات» می‌نامد نیز قلمداد کرد: (نگاه کنید به: توکل و مرشدی، ۱۳۹۳: ۸-۶). به بیان یول، از دیدگاه کانت «در تحلیل نهایی، ایده خدا ضمانت می‌کند که نوع بشر قادر است وظیفه برتر او را انجام دهد: یعنی به عنوان نوع جدیدی از خالق عمل کند که جهان اخلاقی را درون جهان داده‌شده، خلق می‌کند و بنابراین، غایت نهایی خلقت خودش را از بالقوه به بالفعل تبدیل می‌کند» (یوول، ۱۹۸۳: ۲-۸۱).

در واقع، کانت با ارائه تصویری جدید از رابطه خدا و انسان، صورت‌بندی خاصی از نوع رابطه انسان‌ها با یکدیگر و ماهیت اجتماع انسانی پیش رو قرار داد و این قطعاً دلالت‌های گسترده و عمیقی را برای جامعه جدید و درک آن مطرح کرد. در واقع کانت، با ارائه تصویری از جامعه به مثابه پدیده‌ای درون‌ماندگار و مستقل، مسیر «درک منطق پدیده‌های تاریخی و اجتماعی در استقلال خود» را، به عنوان بنیان علوم اجتماعی جدید، هموار کرد و راه را به طور اساسی برای شکل‌گیری علوم اجتماعی جدید باز کرد.

### 1. Heuristic Principle

۲. کاسیرر مقاله «ایده تاریخ کلی از منظر جهان وطنی» را برای بسط درونی ایده‌آلیسم آلمانی دارای اهمیتی هم‌تراز با کتاب نقد خرد ناب می‌داند (کاسیرر، ۱۹۸۱: ۲۲۳).

در ادامه، ضمن بررسی مواجهه علامه طباطبایی با تکانه‌های معرفتی زمان خود، نوع دریافت وی از رابطه خدا و انسان و نیز دریافت وی از جامعه انسانی بررسی و نسبت وی با علوم اجتماعی جدید واکاوی می‌شود.

### علامه طباطبایی و تکانه معرفتی

نظام معرفتی جامعه ایران در ۲۰۰ سال گذشته که 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. می‌توان بیان کرد که علامه طباطبایی یکی از نخستین و، در زمان خود، جدی‌ترین مواجهه‌ها را با این وضعیت جدید داشته است. البته با توجه به تفاوت در گستره و عمق تحولات معرفتی که در زمانه کانت و علامه طباطبایی وجود دارد، نمی‌توان از پدیده «ازجاکنندگی معرفتی» در زمانه علامه سخن گفت، اما به هر حال نظام معرفتی جامعه ایران در زمان علامه با ورود مؤلفه‌های مختلف تجدد و به‌ویژه حضور جریان مارکسیستی در ایران، دچار «لرزش»ها و «تکانه»های قابل توجهی شده بود. علامه طباطبایی به عنوان میراث‌دار جریان فلسفه اسلامی و به ویژه فلسفه صدرایی، در زمان خود جزء معدود حوزویانی بود که به این لرزه‌ها و تکانه‌ها پی برد و به آن واکنش نشان داد و در واقع، تلاش کرد راه‌حلی برای آن فراهم کند. لرزش‌ها و تکانه‌های معرفتی در زمان علامه عمدتاً در مبحث «نسبی بودن» معرفت که از سوی مارکسیست‌های وطنی طرح می‌شد، ظهور و بروز یافت. علامه طباطبایی در پاسخ به این مسأله، به جای اینکه همانند کانت راه‌حل را در صورت‌بندی «انقلاب کوپرنیکی» در معرفت بیابد، راه‌حل را در بازپرداخت فلسفه اسلامی و صورت‌بندی مجدد بخش‌های معرفت‌شناختی آن و به تعبیری، ارائه «فلسفه نوصدرایی» (رشاد، ۱۳۸۱) جستجو کرد. وی در بازخوانی آرای پیشینیان خود، برخی مسائل، مانند مبحث طبیعیات و فلکیات قدیم، که تحت تأثیر تحولات علمی و فکری جدید، آشکارا به پرسش کشیده شده بود و دیگر وجهی برای بیان آن‌ها نمانده بود را وانهاد. اما شاید مهم‌تر از این اقدام علامه، دستیابی او به این باور بود که، به بیان مطهری، «تا ذهن را نشناسیم، نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم» (مطهری، ۱۳۷۱ ب: ۴۶۰). در واقع، تحت تأثیر تحولات جدید، معرفت برای علامه به عنوان یک «مسئله فلسفی» ظهور کرد: بر این اساس، علامه پنج مقاله نخست از کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* را به این موضوع اختصاص داد. مروری بر آرای علامه در مقالات

مذکور حاکی از آن است که علامه، به‌ویژه در مقاله پنجم، در ارائه تصویری فعال از ذهن در شناخت محسوسات، تا حدی جا پای کانت گذاشته است (امید، ۱۳۸۰ و ۱۳۸۴).  
علامه همچنین در زمان خود با رواج اندیشه‌های الحادی و علم‌زدگی و نگرش‌های جبرگرایانه برگرفته از آن روبرو بود. وی در واکنش به این اندیشه‌ها تلاش کرد بازپرداختی از الهیات و متافیزیک اسلامی ارائه کند و به‌ویژه طرحی از ارتباط خدا، انسان و جهان از دیدگاه اسلامی را به صورت نو ترسیم کند.

### خدا در اندیشه علامه: صانع و علت مطلق هستی

هرچند علامه و کانت در دریافتشان از نحوه کار قوه فهم (در نسبت با محسوسات) به یکدیگر نزدیک می‌شوند (امید، ۱۳۸۰ و ۱۳۸۴)، دریافت آن‌ها از سایر اجزاء قوای شناختی انسان بسیار از هم فاصله می‌گیرد: در حالی که کانت فراتر از فهم، از «خرد» به عنوان قوه‌ای نام می‌برد که معطوف به حوزه عمل است و در حوزه شناخت، فقط کارکرد تنظیمی (نه مقوم) دارد، دریافت علامه از عقل<sup>۱</sup> و «فطرت» انسان این است که قادرند به فراتر از داده‌های حسی نیز دست یابند. این دو درک از ساختار وجودی انسان، باعث تفاوت‌های بنیادین علامه و کانت در دریافتشان از خدا و انسان شده است.

علامه، همانند کانت، انسان را متمایل به متافیزیک، به‌ویژه خدا و بحث درباره او می‌داند، اما بر خلاف کانت این تمایل را نشانه و دلیلی برای امکان اثبات خدا ارزیابی می‌کند: «اگر فطرت ما راهی برای اثبات یا نفی این موضوع [خدا] نداشت، هرگز این فکر را به خود راه نمی‌داد» (علامه، ۱۳۸۷ الف: ۱-۲۸۰ و ۱۳۷۴ ج ۱۳: ۲۱۲). در واقع، علامه بر خلاف کانت، فقط محسوسات را حوزه شناخت انسان نمی‌داند، بلکه اعتقاد دارد انسان قادر است هر چند «به صورت کلی»، از «حقایق» جهان از جمله خدا، ذات جهان و ذات نفس انسان، شناخت حاصل کند (سروش، ۱۳۷۹: ۲۲۴). وی راه این شناخت (به‌ویژه شناخت خدا) را عقل و «فطرت»<sup>۲</sup>

---

۱. با توجه به تفاوت‌های بنیادینی که کانت و علامه درباره عقل آدمی دارند، در این مقاله برای شرح این مفهوم نزد کانت مفهوم «خرد» و نزد علامه مفهوم «عقل» را به کار برده‌ایم.

۲. علامه در جاهای مختلف مفاهیم «فطرت»، «عقل»، «نفس (ناطقه)»، «قلب»، «ادراک»، «شعور» و ... را به جای هم به کار برده است، اما به نظر می‌رسد مفهوم «فطرت» در دیدگاه علامه، جایگاه محوری و فراگیرتری نسبت به سایر مفاهیم دارد.

می‌داند. هر چند علامه در هیچ یک از آثار خود بحثی کافی درباره معنی فطرت نداشته است، اما از عبارات متعدد علامه برمی‌آید که وی فطرت انسان را «ساختار وجودی و تکوینی» می‌داند که خالق هستی، انسان را بر اساس آن سرشته است تا او را به سوی غایت و کمال نهایی خود سوق دهد (غفوری‌نژاد، ۱۳۹۱). البته علامه از رشد و شکوفا شدن فطرت در انسان سخن می‌گوید و فطرت شکوفا شده در انسان را همان عقل و مرحله بالاتر آن را تقوی می‌خواند (علامه، ۱۳۷۴ ج ۱۵: ۳۶۸). علامه ادراکات نظری و عملی و قدرت شناخت حقایق مربوط به جهان خارج و تشخیص خیر از شر را به فطرت و عقل انسان نسبت می‌دهد و همین را فصل ممیزه انسان از سایر حیوانات می‌داند (علامه، ۱۳۷۴ ج ۲: ۳۷۵).

براساس دریافت علامه از عقل و فطرت آدمی، وی در مقابل کانت، شناخت خدا را امری ممکن و این حکم را که «خدا وجود (عینی و خارجی) دارد» اثبات‌پذیر می‌داند. علامه موجودات این جهان را فقط به شرط وجود یک «واقعیت مطلق و بی‌قید و شرط»، واقعیت‌دار و در نبود این شرط، آن‌ها را بی‌واقعیت و نابود می‌داند. تبیینی که علامه از کل عالم هستی و نیز عالم طبیعت و عالم انسانی ارائه می‌دهد، مبتنی بر حکم زیر است: خداوند همه موجودات را آفریده و سپس هر موجودی را به سوی کمال و تمامیت خاصی هدایت می‌کند که برای آن مقدر کرده است و همواره بر آن‌ها افاضه فیض دارد. به بیان دیگر، خداوند برای هر موجودی تقدیری در نظر گرفته و ذات او را به گونه‌ای سامان داده است که آن موجود در تفصیل وجودی خود، به سوی آن تقدیر، که همانا کمال وی است، در حرکت است (علامه، ۱۳۸۸ الف: ۵۷).

### انسان در اندیشه علامه: انسان خداآیین

بیان گردید که کانت انسان را به سبب برخورداری از خرد و قانون اخلاقی برآمده از آن، غایتی فی‌نفسه و خودبسنده می‌داند و بر این اساس، او را نه فقط تابع قانون اخلاق، بلکه خاستگاه و آفریننده آن قلمداد می‌کند. بدین ترتیب، «خودآیینی» ایده بنیادی فلسفه اخلاقی کانت را تشکیل می‌دهد و وی همه فلسفه‌های اخلاق پیش از خود را به عنوان «دگرآیینی» رد می‌کند. علامه نیز برخلاف اسلاف خویش در فلسفه اسلامی، آغاز فلسفه خود را «انسان» قرار می‌دهد (طالب‌زاده، ۱۳۸۹، اکبریان ۱۳۸۹) و به‌ویژه شناخت «ذهن» را برای هر گونه فلسفه‌ورزی ضروری می‌داند. همچنین وی بر «فعال بودن» ذهن در مرحله شناخت محسوسات تأکید می‌کند (امید، ۱۳۸۰ و ۱۳۸۴). با این حال، دامنه تلاش علامه برای صورت‌بندی مجدد فلسفه اسلامی، به قلمرو

حکمت عملی نیز امتداد یافت. ایشان با طرح مفهوم «ادراکات عملی» در این حوزه، ظرفیت‌هایی بیشتری را در ارائه تصویری «فعال» از انسان در متافیزیک اسلامی و نقش‌آفرینی وسیع‌تر او در جهان فراهم کرد. در ادامه، شرحی از تلاش علامه در این حوزه بیان می‌گردد:

در دیدگاه علامه، انسان از فطرت بسیطی برخوردار است که در فرایند تکامل خود، به تدریج شکوفا می‌گردد و به صورت عقل (قوه نطقیه) درمی‌آید تا در تعادل با دو قوه شهویه و غضبیه، زمینه نیل وی به غایت و سعادت فراهم شود (علامه، ۱۳۷۴ ج ۱: ۹-۵۵۸). به بیان دیگر، انسان در وهله اول یکی از اجزاء جهان طبیعت است که از «حکم عمومی و نظم همگانی، مستثنا نیست» (علامه، ۱۳۸۲: ۹۰)، یعنی مانند سایر اجزاء جهان، متوجه غایت و کمالی است که ناموس هستی برایش در نظر گرفته و او را به جهازات و قوایی مجهز کرده است تا به سوی آن حرکت کند (همان، ج ۲: ۴-۲۳۳). اما جهازاتی که انسان در اختیار دارد و به تبع آن، غایاتی که نظام تکوین برای انسان در نظر گرفته است، با سایر موجودات تفاوت دارد. انسان تا آنجا که موجودی طبیعی است، با سایر موجودات طبیعی تفاوتی ندارد و تحت حاکمیت نظام ضروری و جبری طبیعت قرار دارد (همان، ۸-۱۱۷). با این حال، جهازات طبیعی که انسان از آن برخوردار است، برای منظوری که نظام تکوین برای وی در نظر گرفته است، کفایت نمی‌کند و انسان از این جهت از یک نقص ذاتی طبیعی رنج می‌برد. اما از آنجا که بنا بر «سنت الهی»، هر موجودی باید در جهت غایت و کمالی حرکت کند که برایش در نظر گرفته شده است، نظام تکوین جهازیه دیگری به نام «عقل» و «فطرت» در انسان قرار داده است تا تکمله‌ای بر سایر جهازات طبیعی او باشد (همان، ۱۵۶).

### اعتباریات عملی

وجود عقل و فطرت در انسان باعث می‌شود که هم در مواجهه با جهان خارج و هم در هر عملی که انجام می‌دهد، نوعی ادراکات در ذهن شکل بگیرد. علامه از دو نوع ادراکات نظری و ادراکات (اعتباریات) عملی سخن می‌گوید. در حالی که ادراکات نظری از امور خارجی حکایت می‌کند که منفصل و جدا از ماست، اعتباریات عملی، ادراکاتی ساخته و پرداخته ذهن ما و معطوف به قصد و نیت ما برای عمل هستند. علامه در توضیح اعتباریات عملی تصریح می‌کند که همواره ادراکات و اندیشه‌هایی واسط میان انسان و آثار وی قرار می‌گیرد و انسان به واسطه این ادراکات و اندیشه‌هاست که می‌تواند عمل کند. به بیان دیگر، این نوع اعتباریات مابین همه

احساسات (شامل میل، رغبت، شوق، کراهت، تنفر و ...) برآمده از قوای فعاله انسان و اعمال او قرار می‌گیرند (نگاه کنید به یزدانی مقدم، ۱۳۸۳ و ۱۳۹۰).

یکی از اولین و مهم‌ترین اعتباریات عملی نزد علامه، اعتبار «وجوب» است. این اعتبار آنقدر مهم و محوری است که علامه اساساً آن را ضابطه اعتباری بودن این نوع ادراکات می‌داند (همان، ۳-۱۲۲). بر این اساس، انسان به هنگام به کار انداختن قوای فعاله خود، یک سلسله مفاهیم و افکار اعتباری فراهم می‌کند که متصف به «باید» و «وجوب» است. برای مثال، وقتی ما گرسنه می‌شویم، از سوی قوای گوارشی ما صورتی از احساس میل و رغبت به غذا در ما پدید می‌آید. اما در ما انسان‌ها این احساس میل و رغبت بی‌واسطه، ما را به خوردن وانی دارد، بلکه قبل از آغاز به خوردن، ادراکی در ذهن ما نقش می‌بندد، با این مضمون که «من باید این غذا را بخورم». «باید»ی که در اینجا به کار می‌رود، جنبه حقیقی ندارد، بلکه چیزی است که فرد برای خود اعتبار کرده است و بنابراین، می‌تواند لغو شود و حتی حالت معکوس به خود بگیرد و به این صورت درآید: «نباید این غذا را بخورم». به هر حال، وقتی انسان هر یک از قوای فعاله خود را به کار می‌اندازد، «باید»ی متناسب با آن قوه اعتبار می‌شود.

براساس اینکه هر یک از قوای فعاله انسان، «وجوب» و «بایدی» را در جهت آرمان و غایتی اعتبار می‌کنند که برای آن در انسان تعبیه شده‌اند، می‌توان گفت عقل و فطرت انسان نیز که برای به کمال رسیدن و «تمامیت»<sup>۱</sup> یافتن انسان در او تعبیه شده است، «وجوب» و «بایدی» را در جهت تمامیت یافتن نوعی انسان، به این صورت اعتبار می‌کند: «باید به تمامیت برسی» (طالب‌زاده، ۱۳۸۹). در واقع، این اعتبار عام‌ترین بایدی است که شالوده «باید»های حیات طبیعی انسان قرار می‌گیرد و آن‌ها را به سوی مقاصد تکوینی هدایت می‌کند (همان، ۴۲). این اعتبار، که برآمده از عقل و فطرت بشر است، در وهله اول باعث می‌شود انسان از سایر موجودات طبیعی عالم متمایز شود، یعنی از عالم ضرورت و وضع طبیعی خارج گردد و به اختیار و وضع اعتباری پا گذارد (علامه در جایی انسان در وضع اول را «انسان وحشی» و در وضع دوم «انسان فطری» می‌خواند). به بیان دیگر، این «اعتبار» پلی پیش روی انسان برای گذر از وجوب طبیعی (جبر و ضرورت) به وجوب اعتباری (اختیار و «حریت») و «انسانی‌ساختن جهان» است (مصلح، ۱۳۹۲:

---

۱. اصطلاح «تمامیت انسان» در اینجا معادل «کمال انسان» است و علامه معمولاً این دو مفهوم را به جای هم به کار می‌برد. از جمله نگاه کنید به (علامه، ۱۳۷۴ ج ۲: ۱۹۶) که درباره «عنایت خدای تعالی به هدایت بشر به سوی تمامیت خلقتش» سخن گفته است.



۵۵): توضیح اینکه، در وضع طبیعی، همه موجودات تحت «ضرورت» هستند و فقط از آن چیزی تبعیت می‌کنند که از طبیعت (چه طبیعت درونی و چه طبیعت بیرونی) بر آن‌ها تحمیل می‌شود. در این میان، فقط انسان از قوه‌ای برخوردار است که می‌تواند ضرورت و وجوب را به معنای تازه‌ای اعتبار کند و از وضع طبیعی به وضع اعتباری عبور کند؛ یعنی به جای اینکه صرفاً تابع طبیعت باشد، بر اساس اعتبارها و «باید»هایی عمل کند که خود برای خود ایجاد کرده است و در راستای غایت‌ها و آرمان‌هایی حرکت کند که برای خود در نظر گرفته است (نگاه کنید به: مصلح ۱۳۹۲: ۸-۳۷). در واقع، این خصلت آدمی برخاسته از چیزی است که علامه از آن به «جهاز حریت» تعبیر می‌کند (علامه، ۱۳۷۴ ج ۴: ۱۸۳).

با این همه، قوه عقل و فطرت انسان و اعتبار «باید به تمامیت برسی»، فقط معطوف به بقای طبیعی و فرهنگی او نیست، بلکه به تمامیت متعینی که نظام تکوین در «عالم بالا» برایش در نظر گرفته است و به بسط وجودی او در راستای «مقاصد حقیقی روحیش» نیز معطوف است (علامه ۱۳۷۴ ج ۸: ۶۴). به بیان دیگر، این اعتبار انسان را در سازگار شدن هر چه بیشتر با غایت هستی و سازمان آفرینش و در نتیجه، رسیدن به تمامیتی که خداوند برای انسان مقرر کرده است، یاری می‌کند: «هدایت تکوینی در مورد وی [انسان] به صورت علوم و افکار جلوه خواهد کرد ... که با به‌کار بستن آن‌ها با سازمان آفرینش توافق پیدا کند» (علامه، ۱۳۸۸ ه: ۹-۱۵۷) و با این «وجوب» و «باید» مربوط به عقل و فطرت، انسان عملاً به قلمرو اخلاق و دین وارد می‌شود: «خدای سبحان این علوم و ادراکات را به ما الهام کرده تا ما را برای قدم نهادن در مرحله عمل مجهز کند، و ما شروع کنیم به تصرف در عالم، تا آنچه را که خدا می‌خواهد، بشود» (علامه، ۱۳۷۴ ج ۲: ۱۷۴) و «چون آدمی خلیفه او [خداوند] است، باید با اخلاق خود صفات او را نمایش دهد» (همان ج ۱: ۵۳۶). از این به بعد، انسان با «باید»ها و «وجوب»هایی مواجه است که چون با کمال و «تمامیت» او مرتبط است، و این کمال و تمامیت او در نظام تکوین تعیین یافته است، با بایدها و سایر وجوب‌ها متفاوت است و به‌ویژه در مراتب عالی هستی، دارای عینیت و تحقق است و بنابراین، به صفت «فی‌نفسه» و «ذاتی» متصف می‌شود. بدین ترتیب، هر چند اعتباریات عملی مربوط به حیات طبیعی و فرهنگی او از واقعیت خارج اخذ نمی‌شوند و به بیان علامه، با ادراکات نظری «ارتباط تولیدی» ندارند، اعتباریات عملی مرتبط با مقاصد غایی و تکوینی انسان، یعنی تمامیت او، با نظام تکوین پیوند می‌یابد و عینیت خود را از مطابقت با آن نظام اخذ می‌کند. بنابراین، به تعبیر علامه، «این نظام انسانی، از طریق معانی وهمی و امور اعتباری که ظاهر آن،

نظام اعتباری و در باطن و ماورای آن، نظام طبیعی قرار دارد، حفظ می‌شود. انسان ظاهراً با یک نظام اعتباری زندگی می‌کند، اما در حقیقت و بر حسب باطن، در یک نظام طبیعی به سر می‌برد» (علامه، ۱۳۸۷ ب: ۲۸). به تعبیر دیگر، می‌توان گفت به میزانی که ادراکات عملی هم‌راستا با غایت حقیقی انسان و در راستای دستیابی او به این غایت بیرونی باشد، از صفت مطابقت با واقع و نفس‌الامر برخوردارند (فیروزجانی، ۱۳۸۳؛ مصلح، ۱۳۹۲: ۶۳-۶۰).

بدین ترتیب، می‌توان نظر علامه را این‌گونه جمع‌بندی کرد که فطرت و عقل انسان در مقام «پیغمبر باطنی» بر انسان حکم می‌کند که «باید» اسباب و جهازات خاص و اضافه بر جهازات طبیعی خود را برای رسیدن به غایت و کمال و تمامیتی به خدمت بگیرد که نظام تکوین برای او در نظر گرفته است و موافق با نظام اسباب و علل هستی حرکت کند و خود را به انسان خداآیین<sup>۱</sup> تبدیل سازد (علامه، ۱۳۷۴ ج ۴: ۱۸۱). به بیان دیگر، انسان باید از فطرت و قدرت تعقل خود بهره‌گیرد و با خداآیین‌ساختن خویش، خود را از «انسان لائسان» به «انسان انسان» تعالی دهد (علامه، ۱۳۸۲: ۸۴).

با این حال، علامه عقل و فطرت را برای نیل انسان به تمامیت و کمال غایی او کافی نمی‌داند و وجود «نظام تشریح» به عنوان مکمل «نظام تکوین» و «نبی» یا پیغمبر ظاهری به عنوان «مُعین» پیغمبر باطنی انسان را ضروری می‌داند. نخستین دلیل نیاز بشر به وحی و نبی این است که انسان زمانی می‌تواند کمال و تمامیت واقعی خود را بشناسد و به حسن و قبح ذاتی افعال و باید و نباید مرتبط به تمامیت خود به طور کامل پی‌برد که بتواند به امور کلی مادی و ماورای مادی، یعنی «جهان غیب» دسترسی داشته باشد (علامه، ۱۳۷۴ ج ۵: ۵۰۸). اما عقل و فطرت انسان جز «به طور کلی» نمی‌تواند درباره جهان ماوراء و غیب اطلاع یابد و بنابراین در این زمینه به «مُعین» نیاز دارد. دومین دلیل این است که همواره امیال و غرایز انسان به مانند حجابی عمل می‌کنند که نمی‌گذارند فطرت و عقل و تقوی در آدمی به طور تام و تمام ظهور و بروز یابد و بنابراین، انسان به دستگیری در این زمینه نیاز دارد (علامه، ۱۳۷۴ ج ۲: ۲۲۲). بدین ترتیب، نبی در بعد نظری نقش گسترش افق انسان به جهان فرامحسوس و در بعد عملی نقش کمک به ایجاد اعتدال در قوای نفس و رفع موانع حرکت فطرت بشری به سوی «تمامیت» را بر عهده دارد.

۱. در این رساله این اصطلاح در برابر اصطلاح «خودآیین» وضع شده است.

نیاز انسان به وحی، علامه را با مسأله چگونگی رابطه اراده خدا و اراده انسان مواجه می‌کند. در واقع، کانت با صورت‌بندی متافیزیک سوژه و استوار کردن بنیان‌های آزادی انسان در خود انسان، یعنی ارائه تصویری رادیکال از خودآیینی انسان، عملاً صورت مسئله «نسبت اراده خدا و اراده انسان» را پاک می‌کند. اما این موضوع برای علامه که مبتنی بر متافیزیک خدامحور می‌اندیشد، همواره به عنوان مسأله‌ای اصلی باقی می‌ماند و در جای جای آثار خود می‌کوشد راه‌حلی برای آن بیابد: علامه از یک‌سو انسان را دارای اراده و اختیار و از سوی دیگر، اراده خدا را محیط بر کل عالم، از جمله همه اعمال و افکار انسان می‌داند. راه‌حل علامه، همان راه‌حل مشهور در سنت اسلامی یعنی «امر بین‌الامرین» است که وی آن را به «رابطه طولی اراده خدا با اراده انسان» تعبیر می‌کند (علامه، ۱۳۸۷ الف: ۱۸۷؛ همچنین نگاه کنید به علامه، ۱۳۷۴ ج ۱: ۱۶۸ و ج ۲۰: ۳۳۸). اما نکته مهم این است که علامه تصویری عقلایی و قابل شناخت از اراده خدا ارائه می‌کند. در واقع، اراده خدا در نظام تکوین به صورت قوانین طبیعت یا «سنت‌های الهی» در جوامع انسانی ظاهر می‌شود که انسان با سه روش عقلی و شهودی و وحیانی، می‌تواند درباره آن‌ها شناخت حاصل کند (علامه ۱۳۷۴ ج ۱) حتی معجزات را نیز خارج از قوانین طبیعی نمی‌داند. همچنین اراده خدا در نظام تشریح به صورت معارف و احکام دینی تجلی می‌یابد که چون خداوند در تشریح آن‌ها مانند یک «قانونگذار عقلایی» عمل کرده است، اهداف این احکام می‌تواند برای انسان‌ها شناخت‌پذیر باشد (علامه، ۱۳۷۴ ج ۱: ۸-۱۴۷).

### اجتماع انسانی و شرایط امکان علم اجتماعی نزد علامه

پیش از این دیدیم که کانت چگونه در امتداد پروژه سنجش (نقد) خود، تحت تأثیر تحولات اجتماعی زمان خود، با کنار نهادن غایت‌مندی عینی و مشیت الهی برای تاریخ و جامعه انسانی و با خودآیین و خودقانونگذار دانستن انسان، تاریخ و جامعه را به عنوان برساخت بشری - که دارای قوانین کلی درون‌ماندگار و شناخت‌پذیر برای انسان است - مطرح و از این طریق، شرایط امکان علم اجتماعی را فراهم کرد. حال، با شرحی که از آرای علامه دادیم، آیا می‌توان گفت علامه در اینجا نیز جای کانت گذاشته و شرایط امکان علم اجتماعی در سنت اندیشه اسلامی را فراهم کرده است؟ ما پاسخ به این پرسش را از خلال شرح آرای علامه درباره اجتماع انسانی و تاریخ می‌جوئیم.

علامه طباطبایی که گویا تحت تأثیر تحولات اجتماعی و سیاسی زمانه‌اش و بحث‌های نظری مرتبط با آن‌ها به این بینش دست یافته بود که باور فلسفی سنتی «مدنی بالطبع بودن» انسان نمی‌تواند مبنای نظری کافی برای نظم اجتماعی باشد، مبانی نظم اجتماعی را مورد تأمل مجدد قرار داد و ظاهراً به واسطه این تأمل، دریافتی تا حدی نو از تاریخ و اجتماع انسانی را ارائه داد و از این طریق، برخی از مفردات «شرایط امکان» علم اجتماعی را فراهم کرد.

### تمامیت انسان در گرو اجتماع

بیان گردید که علامه نوع انسان را همانند سایر اجزاء جهان آفرینش، متوجه تمامیتی می‌داند که ناموس هستی برایش در نظر گرفته است و با جهازاتی که در اختیار دارد، رو به سوی آن دارد. اما وی تفاوت انسان با سایر موجودات را آن می‌داند که «تمامیت» یافتن و به کمال رسیدن انسان جز در اجتماع تحقق نخواهد یافت: «بی‌تردید، انسان ... برای رسیدن به آرمان تکوینی خود، ناچار است در اجتماع و به صورت دسته‌جمعی به سر برده، هدف وجودی خود را به دست آورد» (علامه، ۱۳۸۲: ۷۳ و ۸۹) و «فطرت اقتضا دارد که تمامی نوع بشر در یک مجتمع گرد هم آیند» (علامه، ۱۳۷۴ ج ۴: ۱۹۷ و ج ۸: ۸-۵۷). در واقع، هر چند از نگاه علامه غرض خلقت و آفرینش در وهله اول، فرد انسان و سعادت و کمال او است، اما تحقق این هدف جز از راه شکل‌گیری اجتماع انسانی میسر نیست (علامه، ۱۳۷۴ ج ۱: ۵۶۶ و ۵۷۰).

اکنون که تشکیل اجتماع انسانی، شرط به تمامیت رسیدن انسان است، «خلقت... تک‌تک انسان‌ها را مجهز به ادوات و قوایی کرده که با آن بتواند در استکمال خویش بکوشد، و بتواند در ظرف اجتماع برای خود جایی باز کند» (علامه، ۱۳۷۴ ج ۱: ۵۷۰). از اولین این ادوات و قوای تعبیه‌شده در انسان، جهازهای طبیعی «نسبتاً» اجتماعی از جمله جهاز تغذیه و جهاز تناسلی است (علامه، ۱۳۷۴ ج ۴: ۶-۱۴۵). اما این دو جهازیه، اسباب مناسب و کافی برای تثبیت و پایداری اجتماع انسانی، به‌ویژه در بلندمدت نیستند (علامه، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۲). بر این اساس، بنیان دیگری برای شکل‌گیری و تثبیت اجتماعی لازم است. علامه نظریه «بالطبع بودن» جامعه را رد و تصریح می‌کند «چنین نیست که طبیعت، انسان را مستقیماً به چنین اندیشه‌ای رهبری نماید» (همان، ۱۳۲). وی در عوض، از نقش‌آفرینی اعتبار «استخدام» در شکل‌گیری اجتماع انسانی سخن می‌گوید، به طوری که اجتماع را فرع استخدام و حاصل پیدایش توافق دو استخدام از دو طرف متقابل می‌داند.

در تبیین این موضع، علامه همه موجودات زنده را دارای غریزه «حب ذات» می‌داند (همان، ۱۳۳) که برای حفظ بقاء خود از سایر موجودات استفاده و از آن‌ها بهره‌کشی می‌کنند (همان، ۱۲۹). علامه این خصلت را شامل حال انسان نیز می‌داند. یگانه تفاوت انسان با حیوان این است که در انسان استخدام از سایر موجودات و بهره‌گیری از آن‌ها با واسطه نوعی ادراک عملی انجام می‌شود که علامه آن را «اعتبار اختصاص» می‌نامد (همان، ۱۴۰-۱۳۹). اما انسان این خصلت را فقط درباره موجودات غیرهمنوع خود به کار نمی‌گیرد، بلکه در مواجهه با هم‌نوع خود نیز به استخدام و بهره‌گیری می‌پردازد (همان، ۱۳۰). بدین ترتیب، انسان قبل از اینکه روحیه اجتماعی و میل طبیعی به اجتماع داشته باشد، دارای روحیه «اختصاص» و مایل به استخدام درآوردن و بهره‌گیری از دیگران است (همان، ۱۳۳). انسان «دست به استخدام هم‌نوع خود می‌زند و به هر طریقی که برایش ممکن باشد، آنان را به خدمت می‌گیرد، در هستی و کار آنان تا آنجا که ممکن باشد، تصرف می‌کند» (علامه، ۱۳۷۴ ج ۲: ۱۷۵).

در واقع، از آنجایی که این اعتبار که «باید دیگران را به استخدام درآوری» برای همه افراد بشر صادق است، هر انسان ناگزیر می‌شود، بپذیرد همان‌طور که او می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند، باید اجازه دهد دیگران هم به همان اندازه از او بهره‌کشی کنند (علامه، ۱۳۷۴ ج ۲: ۱۷۵). همین آگاهی، نقطه آغاز جامعه و، به تعبیر علامه، «اجتماع تعاونی» است. همین آگاهی انسان را متوجه این موضوع می‌کند که دوام اجتماع، منوط به این است که اجتماع به گونه‌ای استقرار یابد که هر صاحب حقی به حق خود برسد، و مناسبات و روابط متعادل باشد، یعنی عدالت اجتماعی برقرار گردد (علامه، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۴). بدین ترتیب، هر چند علامه معتقد است که سوق یافتن انسان به سمت تشکیل جامعه، امری تکوینی و مطابق غایت نظام آفرینش است، اما این امر به صورت «طبیعی» و مستقیم تحقق نمی‌یابد، بلکه بر حسب «اضطرار» بشر برای دوری از فراگیری سلطه و ستم، و از طریق «تبع» او برای جلوگیری از آن و با واسطه تعبیه ویژگی استخدام‌گری در انسان تحقق می‌یابد (علامه، ۱۳۷۴ ج ۲: ۱۷۶).

### تحقق اجتماع انسانی در گرو فیض الهی

همان‌طورکه بیان گردید، علامه عقل و فطرت آدمی را هادی او به سوی «حق» و «خیر» می‌داند. اما با توجه به مطالب فوق مشخص گردید که به اعتقاد علامه، انسان دارای خوی «استخدام» و «بهره‌کشی» دیگران نیز است و این یعنی اینکه انسان همزمان باعث ایجاد فساد و «شر» نیز

می‌شود: «نوع بشر به حسب طبع بهره‌کش است، و این بهره‌کشی و استخدام فطری ... کار او را به اختلاف و فساد هم می‌کشاند» (علامه، ۱۳۷۴ ج ۲: ۱۹۶). بر این اساس، می‌توان گفت علامه فطرت آدمی را همزمان سوق‌دهنده به سوی «خیر» و «شر» می‌داند<sup>۱</sup> و همین امر را باعث ناتوانی انسان در تشکیل، تثبیت و تداوم جامعه می‌داند. به اعتقاد علامه، فطرت آدمی همزمان که باعث شکل‌گیری جامعه و همبستگی میان انسان‌ها می‌شود، آن‌ها را به سمت کشمکش و نزاع نیز سوق می‌دهد. در این وضعیت تناقض‌آمیز و دشوار که برآمده از فطرت و «شعور فکری» اوست، علامه اقتضای «عنایت خدای تعالی به هدایت بشر به سوی تمامیت خلقتش» (علامه، ۱۳۷۴ ج ۲: ۱۹۶) را این می‌داند که «شعور باطنی و مرموز» را در انسان تعبیه کند و آن را در برخی از افراد خاص، یعنی انبیاء، فعال کند تا راهی برای برون‌رفت از این وضعیت باشند: «درست است که تشکیل اجتماع و مدنیت به حکم فطرت، و آنگاه ایجاد اختلاف آن هم به حکم فطرت دو حکم متنافی است از فطرت؛ و لیکن خدای تعالی این تنافی را به وسیله بعثت انبیا و بشارت و تهدید آن حضرات، و نیز به وسیله فرستادن کتاب‌هایی در بین مردم و داوری در آنچه با هم بر سر آن اختلاف می‌کنند، برداشته است» (علامه، ۱۳۷۴ ج ۲: ۱۸۷ و ۱۹۵).

### تکامل اجتماع انسانی؛ از وضعیت طبیعی تا «امت الهی» مبتنی بر فطرت و وحی

پیش از این بیان گردید که علامه انسان را موجودی «رو به تمامیت» می‌داند. از آنجایی که تمامیت یافتن انسان، به تدریج و با گذشت زمان اتفاق می‌افتد، می‌توان گفت علامه همزمان «هویت تاریخی و زمانمند» انسان را نیز به رسمیت شناخته است (طالب‌زاده، ۱۳۸۹: ۴-۳۳). در واقع، علامه با طرح مبحث اعتباریات، عملاً مفهوم «تاریخ» را وارد حکمت عملی اسلامی کرد. وی این مسیر را در بحث درباره اعتبار «اجتماع» پی می‌گیرد و اجتماع انسانی و روند «تکوین» آن را از منظری تاریخی مورد توجه قرار می‌دهد. علامه بر اساس دریافتی که از سرشت انسان دارد، و در بالا مختصری از آن بیان شد، سیر تاریخ بشر را از «وضعیتی طبیعی» به سوی «وضعیتی اعتباری» و سپس به سوی وضعیتی اخلاقی، یعنی تشکیل «امت الهی» مبتنی بر فطرت و وحی می‌داند. در واقع، علامه به گونه‌ای از سیر بشر سخن می‌گوید که گویی فرهنگ بر دین

۱. این تفسیر از علامه هم‌سو با تفسیر مطهری از علامه است، آنجا که بر نظریه استخدام علامه خرده می‌گیرد و مبانی اندیشه علامه را همخوان با این باور می‌داند که انسان از دو نوع من، «من علوی» و «من سلوی» برخوردار است (مطهری، ۱۳۷۱ ج: ۷۳۸؛ همچنین نگاه کنید به غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹، فصل نهم).

تقدم دارد؛ ابتدا انسان طبیعی وجود داشته که دست به ایجاد اعتبارهای مختلف زده است (و به عبارتی، به موجودی فرهنگی تبدیل شده) و بعد از آن بوده که به موجودی دینی تبدیل شده است (مصلح، ۱۳۹۲: ۴-۹۲). وی سیمای بشر اولیه را در وضعیتی طبیعی ترسیم می‌کند که در آن انسان‌ها با آرامش کامل و در اتحاد و اتفاق و بدون هر گونه اختلافی می‌زیستند (علامه، ۱۳۷۴ ج ۴: ۶-۱۴۵). اما به سبب وجود «قریحه استخدام» در وجود بشر، همواره تخم اختلاف و تفرقه در اجتماع اولیه بشر نیز وجود داشته است (همان، ج ۲: ۱۸۷). بر اساس همین ناتوانی بشر در ساماندهی اجتماع، خداوند انبیاء الهی را به سوی بشر فرستاد و از این طریق، انسان را متوجه منافع و مصالح اجتماع کرد (همان، ج ۴: ۱۴۷). در واقع انبیاء و ادیان در طول تاریخ با تأکید بر فطرت بشری و دعوت به عدل و ممانعت از ظلم، نقش مؤثری در شکل‌گیری، اصلاح و تکمیل اجتماع انسانی داشته‌اند (همان، ج ۳: ۲۲۹). با همه تلاش انبیای الهی، جامعه آرمانی مورد نظر محقق نشده و علت آن نیز بیش از هر چیز، قدرت قریحه استخدام تعبیه شده در بشر و میل انسان به سلطه‌جویی و برتری‌طلبی بوده است و این قریحه با رسوخ در میان متولیان دین، حتی منجر به اختلاف و تفرقه در دین نیز شده است. با این همه، در دیدگاه علامه، از آنجایی که اراده خداوند بر تمامیت یافتن انسان بوده است و تحقق این امر نیز در گرو شکل‌گیری جامعه انسانی آرمانی است، فطرت انسانی در معیت وحی الهی، که آخرین آن بر نبی اسلام وارد شده است، سرانجام جامعه انسانی را به سوی این جامعه آرمانی سوق خواهد داد.

در واقع، علامه اجتماع انسانی را از اصل تکامل که بر اساس آن همه هستی‌ها و پدیده‌های جهان آفرینش رو به سوی کمال خود هستند، مستثنا نمی‌داند. یعنی وی نه تنها نوع انسان، بلکه نوع جامعه انسانی را نیز رو به سوی تکامل می‌داند (علامه، ۱۳۷۴ ج ۱: ۷۰-۵۶۶).

به هر حال، از نگاه علامه عنایت و فیض خداوند بر این قرار گرفته است که جامعه در فرایند تکامل خود به جامعه‌ای تبدیل شود که تمامیت انسان بتواند در آن محقق شود. البته توجه به این نکته اساسی، ضروری است که علامه غرض آفرینش را «معاد» و حیات جاویدان انسان در جهان آخرت می‌داند و همه حیات انسان در دنیا را در مقابل زندگی او در آخرت، «زندگی موقت» و گذرا ارزیابی می‌کند. بر این اساس، تمامیت «حقیقی» انسان را نیز جز در معاد تحقق‌پذیر نمی‌داند و آنچه را در این دنیا محقق خواهد شد، مقدمه‌ای برای تمامیت یافتن او در جهان آخرت قلمداد می‌کند (علامه، ۱۳۷۴ ج ۲: ۴-۲۲۳). با این همه، به نوعی از تمامیت یافتن انسان در این جهان، نیز سخن می‌گوید و معتقد است در این جهان جامعه‌ای تشکیل خواهد شد

که در آن «انسان به همه خواسته‌های فطری خود» می‌رسد و همه با صلح و آرامش کامل و بر اساس روابط عادلانه در کنار یکدیگر به زندگی خود ادامه می‌دهند (علامه، ۱۳۷۴ ج ۱: ۵۷۰). البته علامه بین «کمال جسمانی (مادی)» و «کمال معنوی (انسانی)» جامعه تمایز قائل می‌شود و تمامیت یافتن انسان را فقط در جامعه‌ای ممکن می‌داند که جامعه به لحاظ مادی و معنوی تکامل یافته باشد. وی چه بسا تحقق کمال مادی بدون کمال معنوی جوامع را عین هلاکت و افول آن می‌داند. به باور او، هر چند کمال مادی و جسمانی جوامع انسانی به دست خود انسان و با هدایت نظام تکوین، یعنی از طریق فطرت و عقل انسان تحقق‌پذیر است (در اینجا علامه جوامع توسعه‌یافته غربی را مورد توجه دارد) اما کمال معنوی جوامع، بدون هدایت نظام تشریح و معیت وحی ناممکن است (علامه، ۱۳۷۴ ج ۲: ۴-۲۲۳).

علامه نه فقط نوع انسان و جوامع انسانی، بلکه دین را نیز، تا زمان دین خاتم یعنی دین اسلام، در حال تکامل می‌داند و معتقد است دین در روند تکاملی خود، اهتمام جدی‌تری به اجتماع انسانی نشان داده است تا جایی که در آخرین دین، اجتماع انسانی بنیان قرار گرفته و این دین همه احکام خود را بر اساس آن سامان داده است. به باور علامه، هر چند انسان‌ها در همه دوره‌های تاریخ، همواره اجتماع تشکیل داده‌اند، اما فقط بعد از ظهور آخرین دین، یعنی دین اسلام بود که اجتماع به عنوان هویت و موجود مستقل به رسمیت شناخته شد و از این لحاظ، «تحویلی جوهری و ریشه‌دار در تاریخ بشریت» حاصل گردید (همان، ج ۹: ۵۲۵؛ ج ۴: ۳-۱۵۲؛ و نیز نگاه کنید به مطهری، ۱۳۷۱ الف: ۵-۳۴۰ و پارسانیا، ۱۳۹۰). بر این اساس، علامه معتقد است اسلام «روح اجتماع» را در کالبد همه احکامش دمیده و مهم‌ترین احکام و شرایع خود را بر اساس اجتماع قرار داده است و «ضمانت اجرای همه احکامش (چه احکام مربوط به عقاید و چه احکام مربوط به اخلاق و اعمال) را بر عهده اجتماع گذاشته است» (علامه، ۱۳۷۴ ج ۴: ۹-۱۵۴).

به هر حال، علامه بنیان نظم اجتماعی را مبتنی بر دو پایه فطرت و عقل بشری و نیز وحی الهی قرار می‌دهد و از آنجایی که هر دو را سرچشمه گرفته از سوی خدا (یکی در قالب نظام تکوین و دیگری در قالب نظام تشریح) می‌داند، این دو پایه را مکمل یکدیگر ارزیابی می‌کند. بر این اساس، در حالی که کانت تاریخ و اجتماع انسانی را مستقل و «خودبنیاد» می‌داند و بنیان نظم اجتماعی را در «خودآیینی» و «خودقانونگذاری» انسان جستجو می‌کند، علامه نظمی «خدا-بنیاد» را، اما با واسطه انسان و توانایی او در اعتبارسازی، برای جامعه مطرح می‌کند. با این حال،



از آنجا که فطرت انسان در درون انسان تعبیه شده و اعتبار «اجتماع» (با شرحی که پیش از این مطرح گردید) از آن سرچشمه گرفته است، در آرای علامه نقش انسان در شکل‌دهی و برساختن نظم اجتماعی برجسته می‌شود، هر چند این نقش همواره در ذیل چتر (و در «ارتباط طولی» با) اراده الهی قرار دارد.

در واقع، بر خلاف کانت که ارتباط جامعه و تاریخ را با اراده و مشیت الهی قطع می‌کند، علامه همچنان این ارتباط را محفوظ نگه می‌دارد و هر چند انسان را به سبب خصلت «اعتبارسازی» که دارد، دارای نقشی مهم در برساختن جامعه و تاریخ قلمداد می‌کند، اما به سبب نقص فطرت و عقل بشری، اساس بنیان نظم اجتماعی را متکی بر اراده و قدرتی مافوق انسانی می‌داند. علامه فراتر از هویت‌های فردی، برای جامعه نیز هویت قائل می‌شود، اما با در نظر گرفتن «طاعت»، «معصیت» و «عقاب» برای جامعه، همچنان نظم اجتماعی را ذیل چارچوب دین فهم‌پذیر می‌داند و آن را خارج از موضوعاتی می‌داند که بتواند به طور کامل به شناخت انسان درآید. بر همین اساس، وی از یک سو درباره روابط میان پدیده‌های اجتماعی در عالم محسوس و از سوی دیگر، درباره روابط میان پدیده‌های اجتماعی با حقایقی فراتر از عالم محسوس سخن می‌گوید و قلمرو علم اجتماعی را فقط در محدوده روابط نوع اول می‌داند: «وظیفه علوم اجتماعی فقط این است که از روابط اجتماعی که میانه حوادث اجتماعی هست، بحث کند، و اما حقایق خارج از حومه ماده، و بیرون از میدان عملیات آن، حقایقی که محیط به طبیعت و خواص آن است، و همچنین ارتباط معنوی و غیرمادی آن با حوادث عالم، و اینکه آن حقایق چه ارتباطی با عالم محسوس ما دارد، وظیفه علوم طبیعی و اجتماعی نیست، و این علوم نباید در آن مسائل مداخله کند و به لا و نعم در آن‌ها سخنی بگوید» (علامه، ۱۳۷۴ ج ۱: ۳-۴۴۲).

### جمع‌بندی

در پژوهش حاضر، شکل‌گیری «سنت مستقل علوم اجتماعی» در جهان اسلام به مواجهه نظام متافیزیک این جهان با «ازجاکنندگی معرفتی» در دوران جدید منوط شده است. برای بررسی وضعیت این مواجهه در ایران، آرای علامه طباطبایی به محک آرای کانت برده شده است. کانت در مواجهه با «ازجاکنندگی معرفتی»، با تبدیل انسان به موجودی خودانگیخته در حوزه شناخت و موجودی «خودآیین» در حوزه اخلاق، و صورت‌بندی الهیات اخلاقی و درون‌ماندگار که طی آن

خدا از حوزه شناخت به حوزه اخلاق منتقل گردید، تحول بزرگی را در متافیزیک مغرب‌زمین ایجاد کرد. در همین راستا، وی با درون‌ماندگار دانستن تاریخ و جامعه و ارائه تصویری خودبنیاد از آن‌ها، زمینه را برای به‌مفهوم درآمدن تاریخ و جامعه و شناخت آن‌ها فراهم ساخت و در نتیجه، «شرایط امکان» علمی را فراهم کرد که طی آن «منطق پدیده‌های تاریخی و اجتماعی در استقلال خود» درک می‌شود.

علامه نیز با قرار دادن «انسان» در کانون نظر و نقطه آغاز فلسفه، به‌ویژه با طرح مفهوم «اعتباریات»، خطوط کلی تحول در متافیزیک جامعه ما را ترسیم کرد؛ وی از یک‌سو در بخش حکمت نظری، با اقرار به نقش ذهن در عمل «اعتبار کردن»، عملاً نقش فعال و تقریباً خودانگیخته ذهن انسان در حکمت نظری را تصدیق کرد، و از سوی دیگر، در حکمت عملی با سخن از نقش فعال ذهن در «اعتبار کردن» «باید»ها گامی به سوی به‌رسمیت شناختن «خودآیینی» انسان برداشت. در واقع، علامه تا اینجا همان راهی را طی کرد که کانت در ارائه تصویری خودانگیخته و خودآیین از انسان پیموده است.

با این حال، راه علامه و کانت در حوزه اخلاق و دین جدا می‌شود: در حالی که کانت خودانگیختگی و، به تعبیر علامه، «اعتبارسازی» انسان را چنان گسترش می‌دهد که انسان یک‌سره به موجودی «خودقانونگذار» در قلمرو اخلاق تبدیل می‌شود، علامه برای خودانگیختگی و «اعتبارسازی» انسان حدی قائل می‌شود و قلمرو اخلاق و دین را به عنوان سرزمین نفس‌الامرها، از محدوده اعتباریات خارج می‌داند و به عبارتی، برای بنا و ساختمان اعتباریات انسان، سقفی به نام قلمرو اخلاق و دین قائل می‌شود. به بیان دیگر، در حالی که کانت محدوده «فراغ شرع» را تا حد نهایی خود گسترش می‌دهد، به طوری که تماماً «دین در محدوده صرفاً خرد» قرار بگیرد، علامه بر این گسترش حد قرار می‌دهد و محدوده عقل و دین را در کنار هم تعیین می‌کند. حد قرار دادن علامه برای عقل انسان و اعتبارسازی او برگرفته از دریافتی است که وی از انسان و «نقص» و «خطاپذیری» عقل و فطرت او دارد. بدین ترتیب، در حالی که کانت مسأله نسبت اراده خداوند و انسان را با محوریت دادن به انسان و تثبیت «متافیزیک سوژه»

دنبال کرد، علامه راه حل مشهور در سنت اسلامی یعنی «امر بین الامرین» را در پیش گرفت و به تعبیری، انسان را «سوژه باواسطه»<sup>۱</sup> معرفی کرد.

در واقع، علامه با اهمیت قائل شدن به جنبه فعال ذهن در قلمرو شناخت، و به ویژه با تلقی کردن «اجتماع» به عنوان یک ادراک اعتباری، زمینه را برای به مفهوم درآمدن آن فراهم کرد. وی در همین راستا، جامعه را برای اولین بار در سنت حکمت عملی اسلامی به صورت جدی مورد توجه قرار داد و به بررسی روند تکوین تاریخی آن پرداخت. با این حال، وی بر خلاف کانت تاریخ و جامعه را نه به عنوان پدیده‌های خودبنیاد و مستقل، بلکه به عنوان پدیده‌هایی مطرح کرد که بنیان آن‌ها همزمان مبتنی بر فطرت و عقل انسانی و نیز وحی الهی است. علامه با ارائه تصویری از خداوند به عنوان موجودی که همواره بر اساس «اسباب» و «سُنن» عمل می‌کند و حتی به تشریح شریعت بر حسب موازین عقلی می‌پردازد، راه را برای کشف قواعد و قوانین حاکم بر پدیده‌های اجتماعی هموار کرد.

در مجموع، می‌توان بیان کرد هر چند کانت در مواجهه با ازجاکنندگی معرفتی، نقش بسیار مهمی برای خداوند در حوزه اخلاق حفظ کرد و مفروض گرفتن خداوند را در تحقق جامعه اخلاقی بااهمیت دانست، اما با حذف خدا از حوزه شناخت، زمینه را برای علوم اجتماعی جدید فراهم کرد که خدا در آن اصلاً فاقد جایگاه است یا جایگاهی کمرنگ و حاشیه‌ای دارد. اما علامه طباطبایی در مواجهه با ازجاکنندگی معرفتی، راه نزدیک شدن به دریافتی اعتزالی از دین و ارائه تصویری عقلایی از اراده خداوند را در پیش گرفت و با طرح مفهوم «اعتباریات» دامنه کنشگری انسان را به گونه شایان توجهی گسترش داد.

بدین ترتیب، می‌توان بیان کرد که مفهوم «اعتباریات» نزد علامه، «مفهوم آبتن» علوم اجتماعی است، اما این مفهوم هنوز باید بسیار بیش از این در «کوره الهیات اسلامی»<sup>۲</sup> آبدیده شود تا بتواند در مصاف با رخدادهای دوران جدید و ازجاکنندگی معرفتی ناشی از آن، سربلند بیرون آید. پس از آن خواهد بود که می‌توان امید داشت این مفهوم بتواند فراهم‌کننده شرایط امکان پیدایش سنت مستقل علوم اجتماعی در جهان اسلام شود.

---

۱. این اصطلاح را وحدت (۱۳۸۳) برای توصیف آرای اندیشمندان دینی نیم سده اخیر ایران به کار می‌برد. این مفهوم بیانگر انسانی است که خودش، اما با اتکاء بر خداوند، امورات خود را سامان می‌دهد.

## منابع

- اکبریان، رضا (۱۳۸۹). نسبت میان نظر و عمل در فلسفه ملاصدرا، جاویدان خرد، دوره جدید، ۱.
- امید، مسعود (۱۳۸۰). علامه طباطبایی-کانت: نکاتی در معرفت‌شناسی مقایسه‌ای، فلسفه و کلام، (۱)۱.
- امید، مسعود (۱۳۸۴). گامی در رفع تعارض معرفت‌شناسی فلاسفه اسلامی و کانت: «ادراکات فطری»، معرفت فلسفی، ۲(۳).
- اولیایی، منصوره (۱۳۸۹). واقعیت اجتماعی و اعتباریات از دیدگاه علامه طباطبایی و جان سرل، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- آرکون، محمد (۱۳۸۸). اعاده اعتبار به اندیشه دینی (گفتگوی هاشم صالح و محمد ارکون)، ترجمه محمد جواهر کلام، تهران: نگاه معاصر.
- آرنت، هانا (۱۳۸۹). وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- باربور، ایان (۱۳۸۴). علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ چهارم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- برت، ادوین آرثر (۱۳۸۰). مبادی مابعدالطبیعه علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۰ الف). چیستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری، در: روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، تهران: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۰ ب). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، تهران: کتاب فردا.
- پایا، علی، ابراهیم‌آبادی، حسین، آروین، بهاره (۱۳۹۴). آسیب‌شناسی نقادانه علوم انسانی و اجتماعی در ایران، تهران: طرح نقد.
- توکل، محمد و مرشدی، ابوالفضل (۱۳۹۳). خودآیینی و جامعه اخلاقی در فلسفه اجتماعی کانت، نشریه فلسفه، ۲(۲)۴۲.
- جابری، محمدعابد (۱۳۸۷). ما و میراث فلسفی مان، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: نشر ثالث.
- جابری، محمدعابد (۱۳۹۱). خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: نشر ثالث.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). کاوش‌های عقل نظری، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳). در جستجوی علوم انسانی اسلامی، جلد اول: تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - اجتهادی در تولید علوم انسانی اسلامی، تهران: دفتر نشر معارف.

- خسروپناه، عبدالحسین و پناهی آزاد، حسن (۱۳۸۸). نظام معرفت‌شناسی صدرایی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۸). مقدمه بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر دره‌بیدی، تهران: ققنوس.
- دیویس، چارلز (۱۳۸۷). دین و ساختن جامعه؛ جستارهایی در الهیات جامعه، ترجمه حسن محدثی و حسین باب‌الحوائح، تهران: نشر یادآوران.
- رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۱). گفتمان فلسفی نو صدرایی، در مرزبان وحی و خرد: یادنامه مرحوم علامه سید محمدحسین طباطبایی، قم: بوستان کتاب.
- حسن، ریاض (۱۳۸۹). بومی و جهانی: تغییرات اجتماعی در آسیای جنوب غربی، ترجمه ابوالفضل مرشدی، تهران: پژوهشکده مطالعات اجتماعی و فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹). قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی، چاپ هفتم، تهران: مؤسسه صراط.
- طالب‌زاده، سید حمید (۱۳۸۹). نگاهی دیگر به ادراکات اعتباری، امکانی برای علوم انسانی، جاودان خرد، دوره جدید، ۱.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۹). ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۲). جدال قدیم و جدید، تهران: نشر نگاه معاصر.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان (۲۰ جلد)، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۲). شیعه: مذاکرات و مکاتبات پرفسور هانری کربن با علامه سید محمد حسین طباطبایی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۶). قرآن در اسلام، به کوشش هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷ الف). اصول فلسفه رئالیسم (جلد ۱)، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷ ب). رساله الولایه، ترجمه همایون همتی، در مجموعه رسائل علامه طباطبایی (۲ جلد)، جلد ۲، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷ ج). روابط اجتماعی در اسلام به ضمیمه چند رساله دیگر، ۱ جلد، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷ د). نه‌ایه‌الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، ۳ جلد، قم: بوستان کتاب.

- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷ ه). وحی یا شعور مرموز، در مجموعه رسائل علامه طباطبائی، (۲ جلد)، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸ الف). انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاریجانی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸ ب). بدایه‌الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، ۴ جلد، قم: بوستان کتاب
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸ ج). بررسی‌های اسلامی (۲ جلد) جلد دوم، چاپ دوم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸ د). زندگی من، در قرآن در اسلام (طبع جدید) (۱ جلد)، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸ ه). مسأله ولایت و زعامت، در بررسی‌های اسلامی (۲ جلد)، جلد ۱، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۴). المیزان فی تفسیرالقرآن، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۲). نظریه اجتماعی و متافیزیک، وبلاگ عبدالکریمی به آدرس: <http://abdolkarimi.blogfa.com/post/97>
- غفوری‌نژاد، محمد (۱۳۸۹). تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی، آیینہ معرفت، ۲۴.
- غفوری‌نژاد، محمد (۱۳۹۱). نظریه خداشناسی و دین فطری در آرای علامه طباطبائی، آیینہ معرفت، ۳۳.
- فوکو، میشل (۱۳۷۰). درباره روشنگری چیست اثر کانت، ترجمه همایون فولادپور، فصلنامه کلک، ۲.
- فیرحی، داود (۱۳۸۶). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، چاپ ششم، تهران: نشر نی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۷). نصوص دینی و فلسفه سیاسی، سخنرانی در نشست «بررسی میزان تأثیرپذیری فیلسوفان مسلمان از قرآن و سنت»، به نقل از سایت فیرحی به آدرس <http://www.feirahi.ir/?article=134>
- فیروزجانی، رمضان (۱۳۸۳). عقلانیت در نظر علامه طباطبائی، ذهن، ۱۷.
- قانع‌راد، محمدامین (۱۳۸۴). جامعه‌شناسی رشد و افول علم در ایران، تهران: مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور.
- قانع‌راد، محمدامین (۱۳۸۹). مرور انتقادی بر تلاش‌های ایرانی برای توسعه جامعه‌شناسی‌های دگرواره، مجله جامعه‌شناسی ایران، ۱۱(۱).
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۰). رساله‌ای در باب انسان: درآمدی بر فلسفه فرهنگ، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۹). فلسفه روشنگری، ترجمه یدا... موقن، تهران: نیلوفر.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲). سنجش خرد ناب، میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۷). نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰). صلح پایدار، ترجمه محمد صبوری، تهران: نشر به‌باوران
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۹). نقد عقل عملی، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ سوم، تهران: نورالثقلین و سوفیا.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۰). تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چاپ پنجم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸). دین در محدوده عقل تنها، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار.
- کویره، الکساندر (۱۳۸۷). گذر از جهان بسته به کیهان بی‌کران، ترجمه علیرضا شمالی، تهران: نشر نگاه معاصر.
- کیاشمشکی، ابوالفضل (۱۳۹۰). کاربرد نظریه اعتباریات علامه طباطبایی در علوم انسانی، در: علامه طباطبایی فیلسوف علوم انسانی - اسلامی، عبدالحسین خسروپناه (به کوشش)، جلد دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گلدمن، لوسین (۱۳۸۱). کانت و فلسفه معاصر، ترجمه پرویز بابایی، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۹۲). ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و فلسفه فرهنگ، تهران: روزگار نو.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱ الف). مجموعه آثار، ج ۲ (کتاب جامعه و تاریخ)، چاپ سیزدهم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱ ب). مجموعه آثار، ج ۶ (کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم)، چاپ اول، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱ ج). مجموعه آثار، ج ۱۳، چاپ اول، تهران: صدرا.
- وحدت، فرزین (۱۳۸۲). رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: نشر اختران.
- یزدانی‌مقدم، احمدرضا (۱۳۹۰). فلسفه سیاسی علامه طباطبایی و ایران معاصر، رساله دکتری علوم سیاسی، قم: دانشگاه باقرالعلوم (ع).

- یزدانی مقدم، احمدرضا (۱۳۸۳). ادراکات اعتباری و اندیشه اجتماعی سیاسی علامه طباطبایی، پایان نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی، قم: دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- یزدانی مقدم، احمدرضا (۱۳۹۱). انسان‌شناسی و پیامدهای آن در اندیشه سیاسی هابز و علامه طباطبایی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- Cassirer, Ernest (1981). *Kant's Life and Thought*, translated by James Haden, Yale University.
- Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Gillespie, Michael Allen (2008). *The Theological Origins of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Guyer, Paul (ed.) (1992). *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jane Kneller and Sidney Axinn, (eds.) (1998) *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*, New York: State University of New York Press, Albany.
- Kant, Immanuel (1996b). *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, in: R. Geuss and Q. Skinner (eds.) *Kant: Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1996c). *Religion within the boundaries of mere reason*, Translated by George di Giovanni, in: A. W. Wood and G. D. Giovanni (eds.) *Religion and Rational Theology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine (1998). *The Kingdom of Ends as a Social Philosophy Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. Edited by Jane Kneller and Sidney Axinn. New York: State University of New York Press.
- Schmitt, Carl (2005). *Political Theology: Four Chapters on The Concept of Sovereignty*, translated by George Schwab, Chicago: The University of Chicago Press.
- Turnbull, Neil (2006) *the Ontological Consequences of Copernicus :Global Being in the Planetary World*, *Theory Culture Society*, 23: 125.
- Yovel, Yirmiah (1980). *Kant and the philosophy of history*. Princeton: Princeton University Pre.