

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال یازدهم، تابستان ۱۳۹۸، شماره مسلسل ۴۰

نظریه فطرت؛ به مثابه مبنای معرفت‌شناختی علوم انسانی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۲/۲۱

قاسم ترخان *

بر اساس دیدگاه اندیشمندان اسلامی، انسان موجودی فطرت‌مند است؛ به این معنا که جنبه ثابتی دارد که دین الهی با آن هماهنگ بوده، بر اساس آن نازل شده است. از این رو، فطرت به آفرینش ویژه انسان اشاره دارد که در سه بعد شناختی، گرایشی و توانشی قابل دسته‌بندی است.

پذیرش مسئله فطرت به عنوان یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی در علوم انسانی اسلامی، آثار فراوانی از خود به جای می‌گذارد. نوشتار حاضر تلاش کرده است بر این مبنای معرفت‌شناختی بررسی کند. اینکه فطرت می‌تواند چونان منبعی برای معرفت و معیاری برای توجیه و سنجش آن، و تنها راه حل چالش نسبیت در علوم توصیفی و هنجاری به شمار آید، از جمله دستاوردهای پژوهش حاضر تلقی می‌شود.

واژگان کلیدی: فطرت، خداشناسی، ارزش‌های اخلاقی، روش علوم انسانی،

نسبیت، معیار عام توجیه.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (tarkhan86@gmail.com).

۱. درآمد

فطرت از جمله موضوعاتی است که اندیشمندان اسلامی آثار مهمی در تبیین آن نگاشته‌اند، اما تا کنون اثری که تأثیر نظریه فطرت را در علوم انسانی واکاوی کند و به بیان کلیات بسنده نکند، مشاهده نشده است. نوشتار حاضر در تلاش است تا به کارکرد معرفت‌شناختی نظریه فطرت در علوم انسانی بپردازد. از این نظر، ضروری می‌داند از سه موضوع زیر به عنوان درآمد بحث ذکری به میان آورد:

۱-۱. چیستی فطرت و فطریات

اندیشمندان اسلامی نوعاً با پذیرش ذات‌گرایی^۱ انسان را موجودی فطرت‌مند می‌دانند. فطرت از ماده «فطر» است، به معنای شکافتن (واسطی، بی‌تا، ج ۱۳: ۳۲۵)، گشودن شیء و ابراز آن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۵۱۰)، ابتدا و اختراع (جوهری، بی‌تا، ج ۲: ۷۸۱) و شکافتن از طول، ایجاد و ابداع (راغب، ۱۴۱۲ق: ۳۹۶)، و از آنجا که آفرینش و خلقت الهی به منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی امکانی است، یکی از معانی این کلمه، آفرینش و خلقت است؛ البته آفرینشی که ابداعی و ابتدایی باشد. کلمه «فطرت» بر وزن «فعله» است که بر نوع ویژه دلالت می‌کند و از این نظر، فطرت به معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، یعنی آنچه اولاً مقتضای آفرینش انسان است و اکتسابی نیست. ثانیاً در عموم افراد وجود دارد و همه انسان‌ها از آن برخوردارند. ثالثاً ثابت و پایدار است و تبدیل یا تحویل‌پذیر نیست؛ گرچه شدت و ضعف می‌پذیرد (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶: ۱۷۸-۱۹۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۳-۲۴).

۱. نظریه ذات‌گرایی، صفات و ویژگی‌های انسان را به ذاتی و عرضی تقسیم کرده، ویژگی‌هایی را که مقتضای ذات انسان است و از او جدانشدنی است، ذاتی می‌داند.

براین اساس، فطرت به معنای خاص آن، که در مقابل طبیعت و غریزه است،^۱ به ویژگی خاص روح انسان اشاره دارد که در درون او نهفته است و اکتسابی نیست. این معنا می‌تواند از سنخ حقیقت تکوینی، مانند شناخت شهودی که از سنخ علم حضوری است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۴) یا مفاهیم تصویری و یا تصدیقی باشد که معلوم به علوم حصولی هستند. ملاک فطری بودن مفاهیم یا قضایا در مسائل مربوط به حکمت نظری (ادراک بود و نبوده‌ها و هست‌ها و نیست‌ها) و حکمت عملی (ادراک باید‌ها و نباید‌ها)، بدیهی و اولی بودن آنهاست؛ یعنی ذهن بشر آن‌گاه که به مرحله ادراک رسید، در فهم آنها به فراگیری از غیر نیازمند نیست. بی‌گمان امتناع تناقض در حکمت نظری و حسن عدل و قبح ظلم در حکمت عملی را می‌توان از اصول بدیهی برشمرد (نک: همان: ۲۸-۳۲).

نکته قابل توجه آن است که انسان در کنار ادراکات و گرایش‌های فطری، از برخی توانش‌ها برخوردار است. این توانایی‌ها از آن نظر که به انسان اختصاص دارد و به‌رغم تنوع چشمگیر افراد بشر از نظر ویژگی‌های مادی و معنوی، در همه انسان‌ها ثابت و تغییرناپذیر هستند، فطری دانسته شده‌اند (نک: گرامی: ۱۳۸۴)؛ مانند توانایی غلبه بر نفس و خواهش‌های درونی و ساختارهای بیرونی و اجتماعی؛ توانایی قرب ربوبی یا توانایی ایجاد ارتباط و تقرب به خدا؛ توانایی سخنگویی، تفهیم و تفاهم؛ توانایی اعتبارسازی در رفع نیازها؛ یا برخورداری انسان از قوه تعقل و توان درک کلیات. البته آن‌گونه که اشاره شد، محصول این

۱. فطرت به معنای عام، شامل طبیعت و غریزه می‌شود (برای توضیح بیشتر، نک: جوادی، ۱۳۸۴:

قوه در دو حوزه نظر و عمل در احکام بدیهی به دلیل بدیهی بودن فطری محسوب شده^۱ و احکام او حتی در قضایای غیربدیهی نیز از آن‌رو که تشخیص حق از باطل و خیر از شر (حرکت در مسیر فطرت) از کارکردهای اوست، احکام فطری شمرده می‌شوند (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۲۴۷-۲۵۰).

براین اساس، می‌توان فهرستی از امور فطری را در حوزه‌های سه‌گانه ادراکات، گرایش‌ها (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۵۷-۶۰؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳: ۵۷۶-۵۷۷) و توانش‌ها ارائه کرد که از جمله مهم‌ترین آنها عبارت خواهند بود از: شناخت خدا (اعراف: ۱۷۲؛ روم: ۳۰)، امور اخلاقی (شمس: ۷-۸) و قوانین اولیه تفکر، مانند قاعده امتناع تناقض (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۱۲) در بعد ادراکات، و گرایش به خدا (زخرف: ۳۷) و امور اخلاقی و عشق به خیر در بعد گرایش‌ها، و توان اعتبارسازی در رفع نیازها و... در بعد توانش‌ها.

۲-۱. مباحث معرفت‌شناختی

معرفت در معنای عام عبارت است از باور صادق موجه^۲. مقصود از «باور»، یقین یا ظن اطمینانی است که در برابر شکاکیت قرار دارد. واژه «صادق» به مطابقت اندیشه با واقع اشاره دارد که مربوط به معنا و چیستی صدق است. منظور از «موجه» بودن هم توجیه معرفت است. براین اساس، باور، ناظر به حالت فاعل شناسا، و صدق، ناظر به واقعیت خارجی، و توجیه، ناظر به نحوه اثبات یا روش است. از منظری دیگر، در معرفت‌شناسی پس از فرض معناداری و

۱. برای توضیح بیشتر در خصوص فطری بودن اصول اولیه تفکر نک: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۸۲.

۲. در این نوشتار اگرچه تعریف یادشده مبنای بحث قرار گرفته است، تذکر این نکته ضروری است که چنین تعریفی برگرفته از نگاه معرفت‌شناسان غربی است؛ وگرنه، در نگاه معرفت‌شناسی اسلامی، معرفت به گزاره اختصاص ندارد و شامل مطلق آگاهی می‌شود؛ چه به علم حضوری باشد یا حصولی.

واقع‌نمایی گزاره‌ها، از صدق و کذب گزاره‌ها بحث می‌شود. ناظر به صدق و کذب گزاره‌ها، بحث از معیار ثبوتی (مطابقت، انسجام یا...) و اثباتی (توجیه = تعیین منابع + روش + سنجش) گزاره‌ها از مباحث کلان این حوزه به شمار می‌آیند:

الف) درباره معیار ثبوتی یا تعریف صدق (truth) دیدگاه‌های متفاوتی مانند مطابقت (correspondence theory)، انسجام (coherence) و عمل‌گرایی (pragmatic theory) وجود دارد (نک: جوادی، ۱۳۷۴: ۳۸-۵۱). بی‌گمان یکی از پیش‌فرض‌های بنیادین علوم انسانی اسلامی آن است که در باب صدق گزاره‌ها، نظریه مطابقت با واقع را بپذیرد و این خود مستلزم پذیرش اصل وجود واقعیت و نفی شکاکیت عام است.

ب) ناظر به جنبه اثباتی، از عقلانیت^۱ (rationality) گزاره‌ها بحث می‌شود که در بردارنده دو بحث مهم روش و معیار توجیه (justification) و عام یا خاص بودن آن است. در بحث اول دو رویکرد اساسی میناگروی (foundationalism)، انسجام‌گروی (coherentism) مطرح است و در بحث دوم، تاکنون دیدگاه‌های عقلانیت مطلق و عقلانیت نسبی ارائه شده است؛ البته عقلانیت مطلق خود شامل رویکردهای عقل‌گرایی (rationalism)، تجربه‌گرایی (empiricism) و عقل‌گرایی انتقادی می‌شود.

در اندیشه فیلسوفان مسلمان، میناگروی عقل‌گرایانه اصلی مسلم تلقی شده است (برای آگاهی بیشتر، نک: بستان و همکاران، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۲-۳۳)، اگرچه برخی

۱. عقلانیت در اینجا وصف باورها و گزاره‌ها بوده، به معنای دلیل یا دلایلی معتبر بر پذیرش یک باور

است؛ یعنی معنای توصیفی دارد.

در معیار صدق افزون بر مبنای گروهی، انسجام و کارکرد را هم مطرح کرده‌اند؛ یعنی معنای صدق را صرفاً مطابقت با واقع دانسته‌اند، نه انسجام و عمل‌گرایی، اما در معیار اثباتی صدق و توجیه معرفت، از نظریه ترکیبی (ترکیبی از بداهت، انسجام و کارکرد) دفاع کرده‌اند (نک: خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۰۱-۶۰۲).

بر اساس توضیحات داده‌شده، نوشتار حاضر در صدد است ناظر به بحث توجیه صدق و کذب گزاره‌ها، به این پرسش‌های اساسی و کلیدی در معرفت‌شناسی پاسخ دهد که: آیا فطرت می‌تواند منبعی برای حصول معرفت در علوم انسانی به شمار آید و همچنین در نقش معیار ظاهر شود و با آن صدق و کذب قضایا ارزیابی گردد و آیا اساساً حل چالش نسبت در علوم انسانی بدون باورمندی به فطرت امکان‌پذیر است؟

۳-۱. چیستی علوم انسانی

از «علوم انسانی» بسته به توسعه و تضییقی که در موضوع، روش و هدف این علوم داده می‌شود، تعریف‌های گوناگونی ارائه شده است که تفصیل آن را باید در جایی دیگر جست، اما به طور خلاصه می‌توان گفت گاهی مراد از آن، علوم اجتماعی است که رفتارهای اجتماعی انسان را صرفاً با روش تجربی مورد بحث قرار می‌دهد، و زمانی مجموعه مباحث درباره رفتارهای انسان‌ها و مناسبات میان آنها (اعم از فردی و اجتماعی و ارادی و غیرارادی) یا افزون بر آن، مطالعه بینش‌ها، منش‌ها و کشش‌ها، علوم انسانی دانسته می‌شود و در نهایت اینکه، برخی هر آنچه را درباره انسان یا مرتبط با انسان است، علوم انسانی می‌دانند.

بررسی نقش فطرت بر علوم انسانی اگرچه می‌تواند هر یک از معانی اخص، خاص، عام و اعم پیش‌گفته را دربرگیرد، اما سه معنای عام، خاص و اخص به دلیل اهمیت و کاربرد فراوان، می‌تواند محور پژوهش این نوشتار باشد.

۲. نقش معرفت‌شناختی باورمندی به فطرت

با نگاهی به تعریف ارائه‌شده از فطرت و آنچه در مباحث معرفت‌شناسی بیان شد، نوشتار حاضر بر این نکته تأکید می‌ورزد که عنصر فطرت می‌تواند به عنوان مبنای معرفت، منبع معرفت، ابزار حصول معرفت از دیگر منابع، ابزار توجیه معرفت و ابزار سنجش معرفت، نقش معرفت‌شناختی در علوم انسانی ایفا کند.

۲-۱. فطرت چونان منبعی برای معرفت

اندیشمندان اسلامی از چهار منبع بنیادی (عقل، وحی، طبیعت و دل) شناخت و معرفت نام می‌برند. پرسش اساسی آن است که: فطرت چه جایگاهی در این میان دارد و آیا می‌تواند منبعی برای معرفت باشد یا نه؟ پاسخ به این پرسش خود درخور مقاله‌ای مستقل است، اما با دقت در دو نکته می‌توان تبیین روشنی از مسئله ارائه کرد:

الف) علوم و تصدیقات انسان از آن نظر که گاه به رفتار انسان‌ها ربطی ندارد و تنها واقعیاتی را در خارج کشف می‌کند و از آنها خبر می‌دهد، و زمانی تنها به رفتار و وسیله به دست آوردن کمال یا مزایای زندگی مربوط است و به کشف از خارج نظر ندارد، به «نظری» و «عملی» تقسیم می‌شود.

ب) منبع بودن فطرت در ادراکات عملی به بحث جدی نیاز ندارد؛ زیرا شواهدی از متون دینی بر این نکته گواه‌اند که این‌گونه از ادراکات برخاسته از احساسات باطنی‌اند و به الهام فطری و الهی حاصل شده‌اند (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ص ۳۰۸ - ۳۱۴ و ج ۲: ۱۱۳-۱۱۶)، اما درباره ادراکات مربوط به حوزه نظر باید گفت که به ادراک حضوری و حصولی تقسیم شده‌اند. ادراکات حصولی نظری، شامل دو دسته از ادراکات هستند: (۱) دسته‌ای که از طریق حس و فکر کردن درباره آنها حاصل می‌شوند (علوم تجربی)؛ (۲) دسته دیگری که خداوند

آنها را به نحو تسخیر و اعطا به انسان‌ها می‌دهد (علوم کلی از جمله بدیهیات) (نک: همان، ج ۲: ۱۱۴-۱۱۵ و ج ۵: ۳۱۱-۳۱۲).

براین اساس، می‌توان گفت افزون بر منبع بودن طبیعت در علوم انسانی که به واسطه ابزار حس دست‌یافتنی است، به دلیل اشمال این علوم بر ادراکات نظری و گرایش‌های انسانی، از منابعی مانند عقل و دل نیز در این علوم استفاده می‌شود. بنا بر توضیحات پیش از این درباره جایگاه عقل و اینکه این نیرو، بخشی از ساختار وجودی و سرشت انسان است و احکام آن، احکام فطری است و اینکه شناخت فطری به شناخت حضوری اختصاص ندارد، منبع بودن فطرت برای ادراکات حصولی از توضیح بیش از این بی‌نیاز است.

۲-۲. فطرت معیاری برای توجیه و سنجش معرفت

فطرت معیاری برای توجیه و سنجش معرفت به شمار می‌آید؛^۱ به این معنا که با فطرت می‌توان به توجیه گزاره‌ها پرداخت و به عنوان سنجه‌ای صدق و کذب گزاره‌ها را ارزیابی کرد. از این رو، با ارجاع قضایا به امور فطری، اگر گزاره‌ای در تقابل با امر فطری تلقی شد، می‌توان به کذب آن حکم کرد یا آن را ناموجه دانست. تفصیل این بحث را باید در جای دیگر جست، ولی مناسب است اشاره کنیم که غالب دانشمندان اسلامی، از سویی در چیستی صدق قائل به مطابقت هستند و از سوی دیگر، در معیار اثباتی صدق مبنایا شمرده می‌شوند؛ یعنی

۱. تفاوت مرحله توجیه با سنجش این است که مرحله توجیه، پیش از تولید معرفت و سنجش، مربوط به مرحله پس از تولید است. همچنین ممکن است یک ابزار، در توجیه کارایی نداشته باشد، اما در مقام سنجش معرفت تولیدشده، کارایی داشته باشد؛ مثلاً معیار انسجام، در مقام توجیه کارایی ندارد، چون به نسبت می‌رسد؛ در حالی که در مقام سنجش معارف تولیدشده، می‌توان با مشاهده عدم انسجام، به نقص یکی از مراحل تولید معرفت حکم کرد.

سبب توجیه را ابتدای گزاره‌ها بر بنیادهای بدیهی می‌دانند (نک: فارابی، ۱۴۰۵ق: ۱۰؛ جوادی، ۱۳۷۴: ۳۸-۵۱). در این صورت، معیار پذیرش گزاره‌ها این است که یا باید بدیهی و خودبه‌خود آشکار باشند، به طوری که انسان مجالی برای تشکیک در مطابقت آنها با خارج و واقع نداشته باشد - مگر اینکه به گونه‌ای بیمار باشد - و یا باید در قالب برهان صحیح منطقی بر بدیهیات مبتنی باشند. به بیانی دیگر، ادراکات نظری برگرفته از واقعیت‌های خارجی و حاکی از آنهاست و به همین سبب می‌توان آنها را به صدق و حقانیت توصیف کرد. براین اساس، برای آنکه انسان گزاره‌ای را تأیید و تصدیق کند، باید به مطابقت آن با واقع پی برده باشد. فهم مطابقت با واقع در «بدیهیات» مشکلی ندارد و انسان با تصور درست طرفین گزاره، بی‌درنگ آن را مطابق با واقع می‌یابد و تصدیق می‌کند، اما فهم مطابقت «گزاره‌های اکتسابی» با واقع، در روند استدلال برهانی اتفاق می‌افتد. در هر حال، سیر منطقی و قواعد استدلال و استنتاج امری است که هر انسانی بالفطره با آن آشناست و به آن عمل می‌کند و از ویژگی‌های ثابت انسانی است. این مطلب با نگاهی به توضیح علامه طباطبائی ذیل آیه ۲۴۲ از سوره بقره (كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) که عقل انسان را بخشی از ساختار وجودی و سرشت انسان می‌داند و اینکه اگر قوایی مانند شهوت و خشم غلبه نکند، چشم عقل می‌تواند حقیقت را درک کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۲۴۷-۲۵۰ و ج ۴: ۱۱۲-۱۱۴ و ج ۵: ۲۶۸-۲۶۹؛ همو، ۱۳۸۷الف: ۹۳) و ضوح بیشتری می‌یابد.

۲-۳. فطرت معیاری عام برای معرفت

یکی از چالش‌هایی که علوم انسانی با آن درگیر است، مشکل نسبیّت و نبود معیار عام است. بر اساس عقلانیت نسبی، معیار عمومی و ثابتی برای داوری در ادراکات نظری و عملی وجود ندارد. به نظر می‌رسد حل این مشکل، تنها با

ارجاع گزاره‌های هستانی و بایدی به فطرت امکان‌پذیر باشد. براین‌اساس، از آن نظر که ادراکات و بالتبع گزاره‌های علمی به نظری (ناظر به واقع و خارج) و عملی (اعتباری) قابل تقسیم است، باید مشکل نسیت را در دو حوزه ادراکات نظری و عملی پی‌گرفت.

۱-۳-۲. نفی نسیت در ادراکات نظری

در ادراکات نظری ادعا شده است که مؤلفه‌های غیر معرفتی در فرایند شناخت، اثرگذار هستند و همچنین بدون توجه به بسترهای زمانی و مکانی، تبیین پدیده‌های انسانی امکان‌پذیر نیست. بی‌گمان انکار معیار مشترک برای توجیه گزاره‌ها (عقلانیت نسبی) و گرایش مطلق به بسترگرایی به عنوان یک مبنای معرفت‌شناختی به نسیت می‌انجامد.

برای درمان نسیت، پیش از هر چیز مروری به سه نوع از رئالیسم (رئالیسم هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی) می‌تواند راهگشا باشد. اندیشمندان مسلمان در وهله اول، رئالیسم هستی‌شناختی را در مقابل ایدئالیسم مطرح کرده، بر این باورند که واقعیتی در خارج از ذهن وجود دارد.

در مرحله دوم با طرح رئالیسم معرفت‌شناختی، معرفت و شناخت مطابق با واقع را ممکن می‌دانند و در بحث صدق انسجام‌گرایی، پراگماتیسم (سودگرایی و فایده‌گرایی) را انکار می‌کنند و ملاک صدق را مطابقت با واقع برمی‌شمارند، اما اینکه چه مقدار از واقع دریافت می‌شود، برخی مانند سروش، ملکیان و پایا با نفی رئالیسم خام، از رئالیسم پیچیده دفاع کرده‌اند. اینان با پذیرش دیدگاه پوپر در فلسفه علم، گمان کرده‌اند خروج از معرفت‌شناسی اثبات‌گرایی و ابطال‌گرایی، و ردّ رئالیسم خام و رئالیسم پیچیده، مستلزم غلتیدن در نسبی‌گرایی و ایدئالیسم است. این دیدگاه با نقدهایی مواجه شده و بر آن اساس، با یک مفهوم نمی‌توان

تمام یک واقعیت را درک کرد، ولی یک مفهوم می‌تواند حیثیتی از واقعیت را به درستی نشان دهد و مفهوم دیگر، حیثیت دیگر و مفهوم سوم، حیثیت دیگر را و همین‌طور. لذا دیگر نزدیک شدن به واقع مطرح نیست؛ بنابراین، نه رئالیسم خام قابل دفاع است، نه رئالیسم پیچیده (نک: خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۲۰-۱۳۲).

در مرحله سوم، غالب اندیشمندان مسلمان از حیث روش‌شناختی بر این باورند که چنین معرفتی با روش مبنای استدلالت پذیر است (امکان مدلل‌سازی معرفت مطابق با واقع) و معیار عامی نیز برای توجیه معرفت وجود دارد (نفی عقلانیت نسبی، جانبداری از عقل‌گرایی).

توضیح دیدگاه آنان این است که در علوم تجربی فی‌الجمله می‌توان به یقین رسید؛ زیرا وصول به یقین و نیز اثبات کلیت گزاره‌های تجربی فقط به استناد عقل امکان‌پذیر است،^۱ آن هم با ارجاع تصورات و تصدیقات نظری به بدیهی، و اینکه بدیهیات معیار برای نظریات‌اند و علم مقیاس علم است (برای توضیح بیشتر نک: مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۵: ۴۱۹-۴۲۰)؛ یعنی روش تجربی و یافته‌های برآمده از آن، اعتبار مستقل ندارد و اعتبار آنها به یک سلسله گزاره‌های عقلی به عنوان اصول متعارفه و بدیهیات وابسته است. با این بیان که اگر علم حضوری باشد، خطایی در آن راه ندارد و همیشه درست است و اگر علم حصولی باشد، علم نظری

۱. آنچه مسلم است اینکه، استقراء هیچ‌گاه نمی‌تواند یقین منطقی به بار آورد؛ به گونه‌ای که تحقق نقیض گزاره استقرایی از نظر عقل محال باشد، اما می‌تواند به یقین روان‌شناختی بینجامد، بلکه بر پایه راه حل شهید صدر، می‌تواند نوع خاصی از یقین را افاده کند که وی عنوان «یقین موضوعی» را درباره آن به کار می‌برد (نک: صدر، ۱۴۰۲ ق: ۳۲۲-۳۳۵).

منتهی به علم بدیهی می‌شود. ریشه همه بدیهیات، اصل امتناع و استحاله اجتماع نقیضین است و حتی پذیرش روش وحی به عنوان یک روش معرفت‌زا از طریق عقل اثبات می‌شود؛ با این توجیه که حس و عقل به‌تنهایی نمی‌توانند کل هستی را برای ما بشناسانند.

در هر حال به نظر می‌رسد راه نجات از نسبیّت در گونه اول از ادراکات، با ارجاع قضایا به بدیهیات امکان‌پذیر باشد. ارتباط این بحث به فطرت به نکاتی که پیش از این بیان شد برمی‌گردد که اولاً، فطری بودن در مفاهیم حصولی به معنای بدیهی بودن است و ثانیاً، سیر منطقی و قواعد استدلال و استنتاج امری است که هر انسانی بالفطره با آن آشناست و به آن عمل می‌کند و از ویژگی‌های ثابت انسانی است.

اما آیا می‌توان به نوعی از بسترگرایی معتقد شد که در عین توجه به نظریه‌های اجتماعی بومی، واقع‌گرایانه باشد و مسئله فطرت خدشه‌دار نشود؟ در پاسخ باید گفت با لحاظ دو دسته از ویژگی‌های عمومی و اختصاصی جوامع و افراد، باید بین صورت‌گرایی و بسترگرایی تلفیق کرد و در این صورت است که از نسبیّت‌گرایی در امان خواهیم ماند. توضیح اینکه، اگرچه دین بر اساس فطرت الهی نوعی از انسان‌شناسی (انسان‌شناسی عمومی) را ارائه و انسان بایسته و شایسته را توصیف و توصیه می‌کند، اما در علوم انسانی رفتاری و اجتماعی، انسان تحقیق‌یافته مورد بررسی قرار می‌گیرد و انسان‌های تحقیق‌یافته در جوامع مختلف، متنوع‌اند (نک: خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۰۳-۶۰۴). به بیانی دیگر، اگرچه وجود فطرت به عنوان ویژگی مشترک انسان‌ها امری مسلم است، نباید شاکله و فطرت ثانویه آنان نادیده انگاشته شود. مقصود از شاکله بر اساس بیان

علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۸۴ سوره اسراء (کل يعمل علی شاکلته؛ هر انسانی بر اساس شخصیت روحی خود عمل می‌کند) آن شخصیتی است که با توجه به غرایز، مزاج و ملکات خود، و نیز عوامل خارجی مانند آداب و سنن و رسوم و عادت‌های تقلیدی در انسان شکل می‌گیرد (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۱۹۰-۱۹۴ و ج ۲: ۱۱۸). بنابراین، انسان‌ها با اینکه از ویژگی‌های ثابت و همسان برخوردارند، ابعاد ناهمسان و تحول‌پذیر فراوانی نیز دارند. به نظر می‌رسد بر اساس مبنای حرکت جوهری و استکمالی انسان، می‌توان این اختلافات را با حفظ هویت واحد به درجات انسانیت و انتقال به صورت جدید با حفظ صورت قبلی (لبس پس از لباس)، نه زوال صورتی و جایگزینی صورتی دیگر ارجاع داد. در این صورت، تبدلی در ماهیت پدید نمی‌آید؛ همچنان‌که حرکت تکاملی نطفه و عبور از مراحل مختلف (علقه، مضغه، عظم و...) تا رسیدن به مرحله انسان شدن از باب انقلاب ماهیت نیست. از این رو، می‌توان در عین پذیرش فطرت، خصوصیات ویژه‌ای را نیز پذیرفت که هر انسانی برای خود دارد؛ خصوصیات که می‌تواند ناشی از جامعه یا امور دیگر باشد و شاکله جدیدی را برای وی رقم زند. تفاوت این نگاه با دیدگاه اگزستانسیالیسم آن است که آنها هیچ‌گونه سرشت اولیه مشترک را برای انسان نمی‌پذیرند؛ حال آنکه بر اساس توضیحاتی که بیان شد، چنین سرشتی وجود دارد. در عین حال، اعمال و ملکات انسانی در نفس انسان جای گرفته است و موجب تعیین ماهیت او می‌گردد و در واقع معیار ثواب و عقاب انسان در قیامت، مرتبه وجودی همین ماهیتی است که خودش شکل داده است؛ لذا نفوس انسانی اگرچه به حسب فطرت اولیه از یک نوع هستند، به حسب فطرت ثانویه انواع و اجناس مختلف خواهند شد (برای توضیح بیشتر نک:

صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳: ۹۵ و ج ۹: ۱۰۰ و ص ۱۹-۲۱ و ۲۹۳-۲۹۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق: ۱۰۵ و ۲۰۷-۲۱۰).

به هر حال اکنون می‌توانیم تصویر روشنی از این مطلب به دست آوریم که علوم دینی با اینکه بسترگرا هستند و عناصر غیر معرفتی را در نظر می‌گیرند، به دلیل بهره‌مندی از پیش‌فرض‌های مدلل و مطابق با فطرت، مانند استحاله اجتماع نقیضین و... از عینیت (عینیت به معنای مطابقت با واقع)^۱ برخوردارند.

۲-۳-۲. نفی نسبیت در ادراکات عملی

در بحث نسبیت‌گرایی ارزشی و برخورداری علم از ویژگی عینیت (عینیت به معنای بی‌طرفی ارزشی)، نگاه حاکم بر نظریه‌های علوم انسانی و اجتماعی در مکاتب گوناگون قابل بررسی است. بسیاری از طرفداران اثبات‌گرایی و اندیشمندان متأثر از پسامدرنیسم، با پیش‌فرض نسبیت‌گرایی ارزشی یا انکار عقلانیت ارزش‌ها به بررسی مسئله رابطه علم و ارزش پرداخته‌اند و دخالت ارزش‌ها را در علم، انکار کرده یا آن را پذیرفته‌اند. برای نمونه، در پارادایم تفسیری، از آن نظر که نظریه‌ها باید در خلال فرایند تحقیق و بر اساس تفسیر کنشگران از واقعیت و رفتارهای خویش ساخته شوند، به نسبیت می‌انجامد. اگرچه دیدگاه‌هایی در تقابل با دیدگاه‌های یادشده ارائه شده است، مانند دیدگاهی که وجود مبانی ارزشی عام، مثل انسانیت طبیعی را مفروض گرفته و آن را مبتنی بر عقیده به وحدت سرشت انسانی دانسته است (تریگ، ۱۳۸۴: ۱۶۸) یا دیدگاه هابرماس که تلاش کرده است با به‌کارگیری هنجار به جای ارزش، برای

۱. عینیت به‌عنوان ویژگی علم در یکی از معانی مطابقت با واقع، بی‌طرفی ارزشی و آزمون‌همگانی به

اشاره به اندیشه‌ها، انتظارات و قواعد مشترک میان عاملان اجتماعی بر این مشکل فایق آید (Bohman, 1994: p.190)، اما به نظر می‌رسد تنها راه نجات از نسبیت ارزشی، مفروض گرفتن ارزش‌های فطری مورد تأکید ادیان الهی است. متکلمان شیعی اگرچه در بحث حُسن و قبح عقلی، در مقابل متکلمان اشعری، احکام را تابع مصالح و مفاسد می‌دانند، درباره ادراک فطری ارزش‌ها، دو دیدگاه اساسی را طرح کرده‌اند: برخی مانند شیخ‌الرئیس، خواجه نصیرالدین طوسی و غروی اصفهانی، بر این باورند که قضایای ارزشی راجع به حسن عدل و قبح ظلم، نه از سنخ یقینات، بلکه از سنخ مشهورات‌اند؛ یعنی واقعیتی جز توافق و تطابق آرای عقلا ندارند و در نتیجه، کاربرد جدلی خواهند داشت و نمی‌توانند در مقدمات برهان به کار روند. این قضایا از سوی عقلای عالم برای تنظیم روابط اجتماعی و حفظ مصالح عمومی وضع شده و از طریق تربیت اجتماعی از نسلی به نسل بعد انتقال یافته و اگر چنین تربیتی در کار نبود، انسان‌ها به‌خودی‌خود آنها را درک نمی‌کردند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۲۰؛ غروی اصفهانی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۱۱-۳۱۴). براین اساس، برخی بین ارزش‌های اخلاقی و حقوقی فرق گذاشته، ادراک فطری ارزش‌ها را به ارزش‌های اخلاقی، مانند حسن شجاعت و قبح بخل اختصاص داده و آن را در ارزش‌های حقوقی، مانند حسن عدل و قبح ظلم جاری ندانسته‌اند (نک: مظفر، ۱۴۰۰ق: ۲۹۴-۲۹۷؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۲۵-۲۲۹).

برخی افزون بر فطری بودن ارزش‌های اخلاقی، قضایای ارزشی راجع به حسن عدل و قبح ظلم را هم از سنخ قضایای فطری و یقینی می‌دانند که با قطع نظر از اینکه تحت تربیت اجتماعی قرار گرفته باشد، به آنها حکم می‌کند؛ لذا می‌توان از آنها در مقدمات برهان بهره گرفت (سبحانی، ۱۴۲۰ق: ۴۵؛ خرازی، ۱۴۱۸ق،

ج ۱: ۱۱۵-۱۱۶). براین اساس، عقلای عالم اگرچه در مصادیق عدل و ظلم اختلاف دارند، درباره قضایای کلی مربوط به عدل و ظلم توافق دارند. تأثیر عامل تربیت نیز منافاتی با فطری بودن آنها ندارد؛ زیرا عوامل تربیتی، نه در اصل پیدایش این ارزش‌ها، بلکه در گسترش و تعمیق آنها ایفای نقش کرده‌اند.

در این میان، برخی از اندیشمندان مانند علامه طباطبائی، اگرچه ادراکات فطری را در حوزه هست و نیست‌ها پذیرفته‌اند، به نظر می‌رسد در حوزه باید و نبایدها - بر اساس تفسیری که علامه از اعتباریات ارائه کرده است^۱ - تا حدودی به دیدگاه نخست (سنخ قضایای راجع به حسن عدل و قبح ظلم فطری و یقینی نیست؛ لذا نمی‌توان از آنها در مقدمات برهان بهره گرفت) نزدیک شده‌اند (نک: *بستان، ۱۳۹۰، ج ۲: ۶۱*)، اما این سخن ایشان به معنای نفی فطری بودن احکام ارزشی نیست. بی‌گمان برخی از سخنان علامه صراحت دارد که بایدهای اخلاقی به فطرت ارجاع داده می‌شوند؛ زیرا بر اساس توضیحات وی در فطرت اخلاق‌شناسی ذیل آیه دهم سوره شمس (*طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹: ۴۴*) استفاده می‌شود که خداوند در نفس همه انسان‌ها، حسی درونی تعبیه کرده که زشتی و زیبایی افعال را درک می‌کند. این حس که از آن با عناوینی همچون «عقل عملی»، «وجدان» و «فطرت اخلاقی» یاد می‌شود، اگرچه موهبتی الهی است، می‌تواند دچار شدت و ضعف شود. بر اساس این حس درونی، اختلافاتی در قواعد کلی

۱. علامه بر اساس تفسیری که از اعتباریات ارائه داده، بر این باور است که مدنیت و عدالت اجتماعی، حکمی است که از باب اضطرار به آن حکم می‌شود و اگر این اضطرار نبود، انسان‌ها هرگز به حسن عدل و قبح ظلم حکم نمی‌کردند. بر اساس این تفسیر، برخی از اشکالات وارد بر دیدگاه نخست متوجه این تفسیر نیز خواهد بود.

ارزش‌ها پیدا نمی‌شود؛ اگرچه ممکن است به دلیل دخالت عادت‌ها، عواطف گوناگون آدمیان و... اختلافاتی در مصادیق پیدا شود. اینجاست که نقش اساسی دین در شناسایی، شفاف کردن و بارور ساختن ارزش‌های فطری آشکار می‌گردد. بله، در برخی دیگر از سخنان علامه طباطبائی نمی‌توان چنین صراحتی را مشاهده کرد، اما به نظر می‌رسد طبق مبنای ایشان در بحث اعتباریات نیز می‌توان از نسبت نجات یافت؛ زیرا اعتباریات در منظر علامه طباطبائی اگرچه برگرفته از حقایق خارجی و حاکی از آنها نیستند، بلکه محصول جعل و اعتبار ذهن انسان‌اند، برای تحصیل کمال واقعی جعل و انشاء می‌شوند و به لحاظ آثاری که در مقام عمل به بار می‌آورند، واقعیت می‌یابند. براین اساس، انسان با وضع احکام و ادراکات اعتباری - که دسته‌ای از آنها درباره مقاصد عمومی بشر است؛ مانند وجوب تشکیل اجتماع، خوبی عدالت، بدی ظلم و مانند آن، و از این نظر محل اختلاف نیست - با خارج ارتباط برقرار کرده، درصدد برطرف کردن کمبودها و کاستی‌های خود و پیش رفتن در مسیر کمال وجودی و حقیقی خویش است (همان، ج ۱: ۵۴-۵۵). این دسته از ادراکات، اگرچه به دلیل عدم حکایت از خارج، برهان‌پذیر نیستند، استدلال‌های مربوط به آنها، این است که واجد اثر شایسته‌ای در غایت مدنظر باشند (مصلحت و غایت صحیحی که هماهنگ با فطرت سالم است)، در زندگی باشند، لغو و باطل نباشند و یا در تضاد با کمال اصیل انسان قرار نگیرند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق: ۲۵۹).

به نظر می‌رسد توضیح علامه جوادی آملی از سخنان استاد خود، می‌تواند پاسخ مناسبی به اشکالات مطرح‌شده باشد. ایشان با بیان اینکه حسن عدل و قبح

ظلم گاهی در حکمت نظری، مانند علم کلام^۱ و گاهی در حکمت عملی، مانند اخلاق، حقوق و فقه مطرح می‌شود، حسن و قبح در حکمت عملی را بر مدار تلائم و تنافر با نظام هماهنگ فطرت مشترک انسانی معنا می‌کند. براین‌اساس، اعتبارهای حکمت عملی پشتوانه حقیقی خواهند داشت و به اعتضاد آن مبادی حقیقی، قابل اثبات یا سلب برهانی‌اند.^۲ وی بر اساس توضیح علامه طباطبائی در *اصول فلسفه* (ج ۲، ص ۱۹۱) نتیجه می‌گیرد که محور بحث علامه در نسبی بودن و مطلق نبودن حسن و قبح، خصوص محسوسات است که مورد اشتراک انسان و حیوان می‌باشد؛ لذا با تفاوت سلسله اعصاب حسّی، ممکن است زشتی و زیبایی درباره آنها تفاوت کند، و نسبی بودن زشتی و زیبایی حسّی یا شخصی و فردی، مستلزم نسبی بودن حسن و قبح اخلاقی نخواهد بود و نباید بین حسن و قبح حسّی با عقلی، و حسن و قبح فردی با نوعی خلط کرد. معیار حسن امری اخلاقی، ملایمت آن با غرض نوع انسان است و چون این تالیم برای وصفی مانند عدل دائمی است، تصریح فرموده‌اند (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۹-۱۱) عدل همیشه با اغراض اجتماعی هماهنگ است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۹۲-۳۲۴).^۳

۱. حسن و قبحی که در کلام مورد بحث قرار می‌گیرد، به کمال وجود حقیقی و نقص آن برمی‌گردد و باید و نباید آن هم به ضرورت و امتناع فلسفی بازمی‌گردد که امری تکوینی و تخلف‌ناپذیر است، نه وجوب و حرمت اعتباری.

۲. لذا وی رخنه کردن اختلاف را در مقام اثبات حسن و قبح در حکمت عملی (اینکه چه چیزی با نظام فطری هماهنگ است و چه چیزی نیست) ممکن می‌شمرد؛ زیرا معیار تشخیص بر اساس تفاوت‌هایی که در جهان‌بینی (حکمت نظری) وجود دارد، مختلف خواهد بود.

۳. بیان دیگر استدلال فوق، استدلال از طریق ملاک اطلاق و نسبیت ارزش‌هاست (برای توضیح

بیشتر، نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۵۵).

در هر حال، اگرچه در «نظریه اعتباریات» علامه طباطبائی رابطه تولیدی میان بایدها و هست‌ها نفی شده،^۱ اصل وجود رابطه میان گزاره‌های اعتباری با واقعیت پذیرفته شده است (نک: مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶: ۳۷۰-۴۵۶) و براین اساس، مرزهای دانش و ارزش فرومی‌ریزد و دیگر نمی‌توان گفت ارزش‌هایی داریم که از آن خودمان است و دیگران ارزش‌هایی دیگر که مال خودشان است و هیچ‌کدام ارزش معرفتی ندارند؛ زیرا ارزش‌ها هم به دلیل امکان ارجاعشان به امری عینی، قابل بررسی علمی و معرفتی هستند و می‌توان بر اساس آن برهان ساخت و خاستگاه نهایی ارزش‌های اخلاقی را در نسبت عبودیت انسان با حقیقت مطلق الهی دید و درک توحید را به‌عنوان مبنایی‌ترین آموزه و بینش که در هویت وجودی انسان ریشه دارد، مبنای اخلاق دانست و اینجاست که می‌توان گفت با اشراب ارزش‌های دینی علوم انسانی هنجاری، گونه دیگری از آن علوم تولید خواهد شد که با علوم هنجاری متداول متفاوت است.

اما درباره عینیت به معنای آزمون همگانی باید گفت مهم‌ترین مشکل معرفتی در باب علم دینی بنا بر ادعای برخی، مشکل حجیت است. این اشکال از فقدان عینیت به معنای آزمون‌پذیری همگانی ناشی می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۰: ۶۱-۶۲). مدافعان علم دینی در پاسخ به این اشکال معمولاً بر عینیت علی‌الاصول گزاره‌های دینی که به بحث فلسفی عقلانیت دین بازمی‌گردد، تأکید می‌کنند (نک: رجبی، ۱۳۷۸: ۱۰)؛ یعنی با پذیرش این پیش‌فرض که عقلانیت و حقانیت دین با براهین عقلی قابل اثبات است، می‌توان گزاره‌های علم دینی یادشده را

۱. علامه طباطبائی می‌گوید: این ادراکات و معانی (ادراکات اعتباری) چون زائیده عوامل احساسی

هستند، دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند (طباطبائی، ۱۳۸۷: ب: ۱۱۶).

علی‌الاصول عینی و برای همگان معتبر دانست. در هر حال، معرفت حاصل برای دانشمند. با فرض مطابقت با فطرت و به دلیل روش مند بودن و نیز امکان انتقال پیش فرض‌ها به دیگران - عینیت‌پذیر بوده، قابل انتقال به دیگران نیز می‌باشد و می‌توان به ذهنیتی بین‌الذهانی رسید و پدیده‌ها را پیش‌بینی کرد.

برخی با پیشنهاد مرزبندی میان دو سطح تجربی و فراتجربی، کوشیده‌اند مصالحه‌ای میان دو دسته از دیدگاه پدید آوردند: دیدگاهی که به معیار بودن تجربه در مقام داوری پایبند است و دیدگاهی که این را قبول ندارد و در کنار تجربه، روش‌های عقلی و وحیانی را نیز به رسمیت می‌شناسد. در سطح فراتجربی علم دینی، گزاره‌های معتبر دینی یا عقلی که ذاتاً تجربه‌پذیر نیستند؛ مانند گزاره‌های متافیزیکی فلسفی و ارزشی (شامل شناخت آرمان‌های اجتماعی، قواعد و احکام شریعت و مبانی انسان‌شناختی غیرتجربی که معمولاً به‌عنوان اصول موضوعه و پیش‌فرض‌های علوم اجتماعی قلمداد می‌شوند) یا با وجود تجربه‌پذیر بودن، هنوز بالفعل تجربه نشده‌اند و قرار است بدون استناد به تجربه و صرفاً بر پایه ایمان دینی پذیرفته شوند، مطرح می‌گردند. معیار داوری در این سطح، عقل و وحی خواهد بود که برای شناخت آرمان‌ها و مبانی انسان‌شناختی از دو روش عقلی (فلسفی) و نقلی (فقهی - تفسیری)، و برای شناخت قواعد و احکام شریعت، تنها از روش دوم استفاده می‌شود. در سطح تجربی که فقط شامل گزاره‌های آزمون‌پذیر و مستند به روش تجربی است، تفکیک مقام داوری و گردآوری پذیرفته، و مشکل فقدان عینیت در علم دینی با این توجیه که در این سطح معیار داوری، تجربه است و براین اساس، قابل آزمون همگانی است، حل می‌شود. بله، در سطح فراتجربی برای حل مشکل عینیت باید به عینیت

علی‌الاصول گزاره‌های دینی تمسک جست (نک: *بستان و همکاران*، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۳۰-۱۵۱؛ *بستان*، ۱۳۹۰، ج ۲: ۴۸-۵۲).

نکته قابل توجه آن است که تصویر ارائه‌شده از علم دینی در این دیدگاه (استخراج فرضیه‌ها و نظریه‌ها از متون دینی و معیار بودن تجربه در سطح تجربی)، در خصوص نفی تلازم منطقی میان اصل معیار بودن تجربه در مقام داوری، نه گردآوری و نفی علم دینی و تحقق اصل آزمون‌پذیری همگانی (عینیت به معنای سوم) راهگشاست، ولی ناظر به بی‌طرفی ارزشی (معنای دوم عینیت) چندان کارساز نیست؛ زیرا دیدگاه یادشده با وجود تأکید بر جلوگیری از دخالت ارزش‌ها در توصیف و تبیین واقعیت‌های عینی، امکان آن را با تردید جدی مواجه می‌داند (همان، ج ۲: ۵۸). در این صورت، بر تفکیک یادشده چه اثری در حل مشکل نسبت ارزشی مترتب است؟! حل مشکل آن‌گونه که بیان شد، با تفکیک ارزش‌های حقیقی و کاذب و ارجاع ارزش‌های حقیقی به واقعیت و امور فطری میسر است؛ چه تفکیک مقام داوری را از گردآوری بپذیریم یا نپذیریم.

نتیجه‌گیری

حاصل و آورده پژوهش درباره برون‌داد معرفت‌شناختی فطرت در علوم انسانی به شرح زیر است:

۱. انسان موجودی فطرت‌مند و به بیانی دیگر، برخوردار از جنبه ثابت است که دین الهی با آن هماهنگ بوده، بر اساس آن نازل شده است. با نگاهی دقیق می‌توان آفرینش ویژه انسان را در سه بعد شناختی، گرایشی و توانشی دسته‌بندی کرد.

۲. در ادراکات نظری و عملی، فطرت چونان منبعی برای معرفت به شمار

می‌آید.

۳. فطرت معیاری برای توجیه و سنجش معلومات است و با آن می‌توان صدق و کذب گزاره‌ها را ارزیابی نمود.

۴. حل مشکل نسبیت در علوم انسانی، اعم از توصیفی و هنجاری، در گرو باورمندی به فطرت است و بدون آن نمی‌توان مبنای محکم و ثابتی برای حل چالش یادشده یافت؛ زیرا در گزاره‌های علمی ناظر به واقعیت و خارج، راه نجات از نسبیت، با ارجاع قضایا به بدیهیاتی مانند اولیات و فطریات (قیاسات‌ها معها) است و در گزاره‌های ناظر به باید و نباید، در گزاره‌های اخلاقی و ارزشی اختلافی نیست که به فطرت ارجاع داده می‌شوند، اما در بایدهای حقوقی اگرچه بحث‌هایی وجود دارد، باید توجه داشت که بایدها اگر بر اساس نیاز مادی و حسی جعل شده باشند، نسبی‌اند و اشکالی نیز بر چنین نسبیتی وارد نیست، ولی اگر در نیازهای عقلانی ریشه داشته باشند، به دلیل مشترک بودن در همه انسان‌ها و فطری بودن، از نسبیت خلاصی پیدا می‌کنند. در هر حال برای رهایی از نسبیت، اگر کسی ضرورت بالقیاس و رابطه تولیدی میان بایدها و هست‌ها را پذیرا باشد، چندان زحمتی برای نجات از نسبیت ندارد، اما اگر رابطه تولیدی نفی شد، این نفی به معنای نفی هر نوع رابطه‌ای نیست. براین اساس، اگر «باید»ی بر اساس یک نیاز فطری و عمومی «بایدی» جعل شده باشد، به نسبیت نمی‌انجامد.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- بستان، حسین (نجفی) (۱۳۹۰)، گامی به سوی علم دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- _____ و همکاران (۱۳۸۴)، گامی به سوی علم دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- تریگ، راجر (۱۳۸۴)، فهم علم/اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: نشر نی.
- جوادی، محسن (۱۳۷۴)، «نظریه‌های صدق»، حوزه و دانشگاه، سال ۱، شماره ۴.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، تفسیر موضوعی (فطرت در قرآن)، نگارش محمدرضا مصطفی‌پور، قم: اسراء، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، نگارش عباس رحیمیان محقق، قم: اسراء، چاپ دوم.
- جوهری (بی تا)، صحاح اللغة، بیروت: دارالعلم للملایین.
- خرازی، سیدمحسن (۱۴۱۸ق)، بدایة المعارف الالهیة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- خسرویناه، عبدالحسین و همکاران (۱۳۹۲)، در جست‌وجوی علوم انسانی/اسلامی، قم: دفتر نشر معارف، چاپ اول.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق/بیروت: دارالعلم/الدار الشامیة، چاپ اول.
- رجیبی، محمود (۱۳۷۸)، «امکان و چگونگی علم دینی»، حوزه و دانشگاه، شماره ۲۱.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۰ق)، رساله فی التحسین و التقبیح، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- صدر، محمدباقر (۱۴۰۲ق)، الأسس المنطقیة للاستقراء، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷ب)، اصول فلسفه رئالیسم، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۷الف)، روابط اجتماعی در اسلام، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول.
- _____ (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

- _____ (۱۴۱۶ق)، *نهایه الحکمه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوازدهم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغه، چاپ اول.
- غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۵)، *نهایه الدراییه فی شرح الکفایه*، تحقیق رمضان قلی‌زاده مازندرانی، قم: سیدالشهداء.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق)، *کتاب الجمع بین رأی الحکیمین*، تهران: انتشارات الزهراء.
- گرامی، غلامحسین (۱۳۸۴)، *انسان در اسلام*، قم: دفتر نشر معارف، چاپ سوم.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، *نظریه سیاسی اسلام*، نگارش کریم سبحانی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، *مجموعه آثار*، ج ۲، تهران: صدرا، چاپ یازدهم.
- _____ (۱۳۸۲) *مجموعه آثار*، ج ۳، تهران: صدرا، چاپ دهم.
- _____ (۱۳۸۳) *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران: صدرا، چاپ دهم.
- _____ (۱۳۸۲) *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران: صدرا، چاپ هفتم.
- _____ (۱۳۹۰) *مجموعه آثار*، ج ۱۵، تهران: صدرا، چاپ هفتم.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۶ق)، *اصول الفقه*، نجف: دار النعمان.
- _____ (۱۴۰۰ق)، *المنطق؛ بیروت: دار التعارف*.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰)، *راهی به رهایی*، تهران: نگاه معاصر.
- واسطی زبیدی حنفی (بی‌تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار الفکر.
- Bohman, James (1994), *New Philosophy of Social Science*, Cambridge: Polity Press.