

طرح کلی دین در منظومه فکری علامه طباطبایی*

میثم قاسمی^۱

چکیده

نظام فکری به منزله زیرساخت منظومه فکری و حلقه اتصال میان مبانی کلان و خرده مبانی و قواعد و نیز نظریات تخصصی و اختصاصی است، آثار و مکتوبات مرحوم علامه طباطبایی به عنوان اندیشمندی که برخوردار از دستگاہ فکری است و با بهره‌گیری از عناصر معقول و منقول در اندیشه به بلوغی وصف‌ناشدنی در اندیشه‌ورزی دینی رسیده است، منبعی ارزشمند از رویکردها و دیدگاه‌های دینی است که می‌تواند تا اعصار متمادی سرچشمه الهام و اثربخشی در باب پاسخگویی به نیازهای بشر در عصر مدرن و پس از آن باشد. یکی از موضوعات قابل پژوهش در منظومه فکری علامه طباطبایی ترسیم جغرافیای مفهومی از طرح کلی دین در اندیشه ایشان است، برای استحصال این طرح از منظومه فکری ایشان لازم است که پس از تعریف دین و صورت ابتدایی از طرح کلی دین، عناصر دخیل در نظام اندیشه ایشان تبیین گردد و طرح تفصیلی و کلی از دین با توجه به ترابط زنجیره عناصر منظومه فکری ایشان تحلیل شود. در این مقاله با نگاهی کل‌نگر به مهم‌ترین عناصر اندیشه وی که می‌توان آن را نماینده نظام فکری ایشان دانست به تبیین تصویر کلی ایشان از دین خواهیم پرداخت و برای این هدف از تفسیرهای جزیره‌ای و تک‌بعدی و یا دیدگاه‌های خرد ایشان در موضوعات مختلف صرف نظر خواهیم کرد. گرچه علامه طباطبایی مانند بسیاری از اندیشمندان اسلامی، به سه‌گانه اعتقادات و اخلاق و احکام برای طرح کلی دین تصریح نموده است اما نقطه امتیاز او در تشریح و تفصیل مبانی و اعتقادات و هم‌چنین اخلاق و نظامات اجتماعی، تاکید بر عنصر واقع‌بینی انسان فطری و اهتمامی است که ایشان برای سریان عقلانیت دینی در عرصه‌های

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۴

۱. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی گرایش اخلاق اسلامی (gh30144@gmail.com).

مختلف دین انجام داده‌اند، گرچه محتمل است که رویکرد ایشان به تحلیل عناصر دین، به پیشنهاد طرح نوینی برای کلّیت دین نیز بیانجامد.

واژگان کلیدی

طرح کلی دین، علامه طباطبایی، طبیعت، عقلانیت دینی.

مقدمه

مرحوم علامه طباطبایی از متفکران برجسته و تأثیرگذار در جهان اندیشه اسلامی است که هم‌چنان با وجود گذشت دهه‌ها از فقدان وی دیدگاه‌ها و آرای او مورد توجه اندیشه‌ورزان و اندیشمندان عرصه‌های مختلف علوم انسانی است و کارآمدی بسیاری از نظریات وی بسیاری از پژوهشگران را به بازخوانی دیدگاه‌های او واداشته است.

منظومه فکری علامه طباطبایی مجموعه‌ای عظیم و پربسامد از موضوعات مختلف و متنوع است که جمع‌آوری احصاء آن نیز نیازمند نگارش مجلداتی پژوهشی است، در این مقاله برآنیم که طرح کلی دین در فکر ایشان را با مروری سریع و در عین حال علمی به نگاه اندیشه مخاطبان فرهیخته تقدیم کنیم و ربط آن را با عناصر اصلی و تأثیرگذار در نظام فکری ایشان تبیین نماییم.

تعریف دین

دین در اندیشه علامه طباطبایی عبارت است از روش زندگی، روشی خاص که در زیستن انسان که علاوه بر تامین صلاح زندگی دنیوی با زیست دائمی و حقیقی او نزد پروردگار نیز همساز باشد، چنین روشی ناگزیر است که برای تامین معاش و روش زندگی دنیوی نیز به قدر احتیاج برنامه داشته باشد.^۱ ما عمده سخن در این است که اگر دین برنامه و روش زندگی برای انسان است، نمی‌تواند خارج از چارچوب فطرت و خلقت انسانی، به هدایت و راهبری او برای تامین صلاح دنیا و آخرت او اقدام کند، چرا که اساساً صلاح و فساد نسبت به اصل ذات و هویت انسان معنا پیدا می‌کند، از این رو بنیان دین‌شناسی با زیرساخت‌ها و مبانی انسان‌شناسی پیوند وثیقی پیدا می‌کند.

ایشان به صراحت مخاطب دین را انسان طبیعی و فطری می‌داند و دین را بر پایه به رسمیت شناختن نیروی خرد و تعقل تعریف می‌کند:

انسان طبیعی یعنی انسانی که فطرت خدادادی را داشته و شعور و اراده او پاک باشد و با اوهام و خرافات لکه‌دار نشده باشد که ما او را انسان فطری می‌نامیم. هرگز نمی‌شود تردید کرد که امتیاز نوع انسانی از حیوانات دیگر تنها به این است که انسان به نیروی

۱. حد الدین و معرفه، و هو أنه نحو سلوك في الحياة الدنيا يتضمن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخرى، و الحياة الدائمة الحقيقية عند الله سبحانه، فلا بد في الشريعة من قوانين تتعرض لحال المعاش على قدر الاحتياج. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲، ۱۳۰)

خرد مجهز است و در پیمودن راه زندگی «عقل و فکر» به کار می‌بندد؛ در حالی که حیوانات دیگر از این نعمت خدادادی بهره‌مند نیستند... روی همین اساس و نظر به این‌که تربیت کامل هر نوعی باید با پرورش امتیازات و مشخصات همان نوع انجام گیرد، اسلام اساس تعلیم و تربیت خود را روی اساس «تعقل» گذاشته است نه عاطفه و احساس! و از همین جاست که دعوت دینی در اسلام به سوی يك سلسله عقاید پاك و اخلاق فاضله و قوانین عملی است که انسان فطری با تعقل خدادادی خود و خالی از شائبه اوهام و خرافات، صحت و واقعیت آنها را تأیید می‌کند. (طباطبائی، ۱۳۸۸ ب: ج ۱، ۷۷-۷۸)

نکته قابل توجه و مهم در تعریف دین در اندیشه علامه طباطبائی و نقش بی‌بدیل مبانی انسان‌شناسی در دین‌شناسی وی این است که ایشان مجموعه احکام و قوانینی که انسان برای زندگی خویش به آنها محتاج است را به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم می‌کند: احکام و قوانین ثابت درباره موضوعاتی است که حافظ منافع حیاتی انسان از آن منظر که در همه اعصار و مناطق مشترک است و ناظر به زندگی دسته‌جمعی انسان است، این دسته از احکام و قوانین که اعتقادات را نیز به عنوان احکام عام در برگرفته است همان چیزی است که به آن دین گفته می‌شود و احکام متغیر که به تبع تمدن و تکنولوژی و مدنیت و اقتضائات آنها پدید می‌آید، دین نام نمی‌گیرد. (همان: ۷۹-۸۱)

البته ایشان این قسم از مقررات را به نام دین نام‌گذاری نمی‌کند اما آنها را نیز خارج از هیمنه و سیطره احکام ثابت نمی‌داند و با تبیین جایگاه ولی امر در امتداد بخشی به احکام ثابت تا عرصه متغیّرات مقتضیات زندگی بشر، میان احکام ثابت و دین و مدیریت ابعاد مختلف زندگی بشر پیوندی میدانی و عملیاتی ترسیم می‌کند و از این رهگذر پویای دین نسبت به اعصار مختلف و شرایط تمدنی و اقتضائات آن را نیز بیان می‌کند. (همان: ۸۵-۸۹)

طرح کلی دین در اندیشه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی به سان قدمای از اندیشمندان اسلامی قائل به سه‌گانه اعتقادات، اخلاق و احکام است:

اسلام در مرحله تشخیص تفصیلی همین نظر (نجات بخش بودن عبودیت و توحید در زندگی)، یک سلسله اعتقادات و یک رشته اخلاق و یک عده قوانین به عالم بشریت پیشنهاد نموده است و آنها را حق لازم‌الاتباع معرفی نموده و دین غیرقابل تغییر و تبدیل آسمانی نام می‌گذارد. البته در عین حال که اجزای هر یک از این سه مرحله:

اعتقاد، اخلاق و احکام، با اجزای دیگر و مرحله‌های دیگر کمال ارتباط را دارد و با دستگاه عظیم آفرینش نیز کاملاً منطبق است. (همان: ۸۴؛ طباطبائی، ۱۳۷۱: ج ۴، ۱۹۲)

اما آنچه که به این سه‌گانه در منظومه فکری علامه طباطبائی روح جدیدی بخشیده است، نه مقیاس تقسیم و چرایی این سه‌گانه، که تلاشی است که ایشان برای اثبات هم‌خوانی مجموعه کلان دین با چینش هستی‌شناسانه و آفرینش انسان در جهان متغیّرهای واقعی است، دغدغه‌ای ارزشمند که چه بسا بتوان ادعا کرد که ایشان در همه منظومه فکری و مجموعه آثاری که نگاشته‌اند، آزاد اندیشانه در پی اثبات آن بوده‌اند، دغدغه واقع‌بینی و دور شدن از شعارزدگی و رسیدن به انسان فطری و گفتگو با انسان طبیعی ویژگی کم‌یاب و امیدآفرینی است که تفصیل طرح کلان دین را از منظر ایشان با دیگران متمایز می‌سازد. واقع‌بینی کلیدواژه‌ای مهم برای تبیین طرح کلان دین در اندیشه علامه طباطبائی است که از این پس تلاش خواهیم کرد با تبیین نظام اندیشه وی آن را به عنوان نقطه امتیاز دین‌شناسی علامه با دیگران بیان کنیم:

کسی که به مدارك حقیقی آیین مقدس اسلام - که کتاب و سنت (قرآن و حدیث) می‌باشد - مراجعه کند تردید نخواهد داشت که جمله به جمله براساس واقع‌بینی انسان استوار است. اسلام از این اصل واقع‌بینی يك حکم وجدانی دیگری را استنتاج می‌کند و آن این است که انسان باید در هر حال از حق پیروی نماید، یعنی اگر از راه نظر حقیقی برای وی مکشوف شد، بی‌این‌که چشم‌پوشی نماید، خود را تسلیم آن قرار دهد و در مرحله عمل نیز انسان باید کاری را انجام دهد که به حسب واقع موافق مصلحت اوست، اگرچه مخالف دلخواه وی باشد. (طباطبائی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۹۰)

التزام به واقع‌بینی انسان و لزوم پیگیری رشد و رسیدن به صلاح دنیا و آخرت از رهگذر، توان خرد و اندیشه انسان و تقویت نیروی اراده‌ای که در واقع برانگیخته شده از ملاحظه شرایط واقعی است، همان ویژگی است که می‌تواند صورت نوینی از اعتقادات و صور دانشی در روان و نیز نمودی واقعی و انسانی از اخلاق و هم‌چنین نفس‌الامری قابل تبیین برای اندیشه انسان طبیعی از مقررات و قوانین فراهم آورد.

در این مقاله با این رویکرد به تبیین موادّی از منظومه فکری علامه طباطبائی خواهیم پرداخت که در تبیین واقع‌بینانه طرح کلی دین از منظر ایشان، می‌تواند مورد توجه واقع شود، بر این اساس به مبانی اندیشه‌ای و برخی از گزاره‌های نظری در دیدگاه ایشان خواهیم پرداخت

که در نقش زیربنا و سازه بنیادین منظومه فکری ایشان ظاهر شده است.

اعتقادات

تصویر انسان از خداوند و نقش او در هستی و نیز هستی و قواعدی که پدیده‌ها بر آن اساس به وجود می‌آیند و نیز درک عمیق و دقیق از چیستی و چگونگی انسان در مختصات زیست دنیوی و اخروی، مجموعه اعتقاداتی است که خط مشی زندگی را در ابعاد فردی و اجتماعی روشن می‌کند، این مجموعه که در دانش و مباحث نظری اعتقادات نام می‌گیرد در واقع متعلقات ایمان و باور قلبی است و تا به موطن قلب وارد نشود نخواهد توانست در ناحیه عمل به طور شایسته‌ای اثرگذار باشد، در نگاه علامه طباطبایی که اندکی بعد با آن آشنا می‌شویم همواره این ویژگی لحاظ شده است که قالب تشریح اعتقادات باید متناسب با سازوکار اندیشه و تحلیل قابل درک برای انسان طبیعی باشد، این بسته محتوایی از باورها اگر به جایگاه شایسته خود در هدایت انسانی نائل شود، خواهد توانست نظام ارزش‌های اخلاقی یا به تعبیر دیگر مبانی ارزش‌شناسانه را سامان دهد و در نهایت به سامان‌یابی نظام اجتماعی یا جامعه‌شناسانه دین خواهد انجامید.

سه‌گانه اعتقاد، اخلاق و احکام در واقع بازتابی از مجموعه باورها و اعتقادات است که توانسته است به نظام اخلاقی و احکام زندگی فردی و اجتماعی منجر شود، از این رو پرداختن به این سیر از اعتقادات به نظام اجتماعی، وافی به مقصود در باب طرح سه‌گانه عناصر دین نیز خواهد بود.

مبانی الهیاتی

در میان مبانی الهیاتی و خداشناسانه دو مبنا در تاسیس منظومه فکری ایشان و امتداد اندیشه وی تا طراحی خط مشی زندگی فردی و اجتماعی تأثیرگذارتر است، یکی قیومیت الهی و دیگری ربوبیت تکوینی و تشریحی.

قیومیت الهی

اولین جلوه حقیقت و واقعیت که انسان با همه قوا ادراکی خویش با آن مواجه است، جهان پیرامونی او و فعل و انفعالاتی است که در اطراف خود به عیان مشاهده می‌کند و بدون تردید از آن جایی که همگان درک وجود و هستی را بی‌پیرایه‌ترین بدیهی می‌پندارند، هر دیده واقع‌بین آن را حقیقتی غیر قابل انکار می‌داند.

اعتقاد به توحید به معنای تصدیق وحدانیت خداوند و لوازم آن، برای پوشیدن لباس ایمان و ورود به عرصه ایجاد محرکیّت و انگیزه، باید نسبت خود را با واقعیت و حقیقت روشن کند و الا از اساس از مقوله ایمان خارج خواهد بود؛ نه باور راسخ خواهد شد و نه به سبب جدا انگاشته شدن از متن واقع به عمل همسو خواهد انجامید؛ چنین ذهنیاتی ممکن است تنها به عنوان گزاره‌ای که در مخاطب اهل دین رایج است و یا کارآیی دنیوی برای حفظ مصالح مادی دارد در ذهن باقی بماند.

این چنین است که لزوم تطبیق هستی آن چنان که ما می‌پنداریم با آن چنان که هست، براساس حقایقی که دین در اختیار آدمی می‌گذارد، ما را به وادی تأمل درباره صفت قیومیّت الهی می‌کشاند که از یک سو بازگشتگاه همه صفات اضافی و برآمده از مقام فعل پروردگار (طباطبایی، بی تا ه: ۲۸۳) است و در سوی دیگر جهان پیرامونی انسان نیز در فرهنگ اسلام، در این حوزه الهی و وجودشناختی تعریف می‌شود:

کلمه قیوم بنابر آنچه گفته شده است، بر وزن «فیعول» است و صفتی است که بر مبالغه دلالت دارد، و قیام بر هر چیز به معنای حفظ و انجام دادن و تدبیر و تربیت و مراقبت و قدرت یافتن بر آن است، معنایی جامع بر این معانی از قیام استفاده می‌شود، چون قیام به معنای ایستادن است، و عادتاً بین ایستادن و همه این معانی ملازمه هست، از این رو از کلمه قیوم همه آن معانی استفاده می‌شود... خدای تعالی از آن جا که مبدا هستی است، و وجود هر چیز و اوصاف و آثارش از ناحیه او آغاز می‌شود، و هیچ مبدئی برای هیچ موجودی نیست مگر آن که آن مبدا هم به خدا منتهی می‌شود، پس او قائم بر هر چیز و از هر جهت به معنای واقعی قائم است، یعنی قیامش آمیخته با سستی و رخوت نیست، و هیچ موجودی به غیر از خدا قیامی ندارد، مگر این که به خدا قائم است... (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۲، ۳۳۰-۳۳۱)

مرحوم علامه برای تقریب به ذهن مفهوم قیومیّت الهی، به انسان و قیام عوارض و افعال انسانی به او اشاره می‌کند به این بیان که اگر به صفات خود، مراجعه کنی، می‌یابی که: تو عالم هستی، در حالی که خودت، خودت هستی؛ قادر هستی، در حالی که خودت، خودت هستی؛ شنوا، بینا، چشمنده، بوینده و لمس کننده‌ای، حال آن که تو، تویی. پس هیچ یک از صفات تو بیرون از خودت نیست؛ این همان یگانگی صفات شما در ذات شماست.

حال اگر به خودت بازگردی، مشاهده می‌کنی که خودت هستی، و جز تو چیزی در آن جا نیست؛ با آن که صفات فراوانی داری، ولی آنها در این مرحله، محو و ناپدیدند؛ این همان مقام

احدیت ذات شماست.

و آن‌گاه اگر بر این مقدار بیفزایید و مرتبه خیالی که بر صورت‌های خیالی جزئی گسترش یافته است و بعد صورت‌های خیالی خاص خود را تصور کنید و سپس به مرحله افعال فرو آیید و خودتان را با آنها در نظر بگیرید، خواهید دانست که همه آنها قائم و وابسته به شماست و خالی از شما نمی‌باشد؛ و اگر خوب و دقیق، در این مثال بیندیشید، می‌توانید نتیجه براهین قیام موجودات به خداوند را درک کنید. (طباطبایی، بی‌تا ج: ۴۵-۴۶)

البته همان‌طور که افعال صادره از ما دروغ و وهم محض نیست؛ بلکه آنها به صورت علمیه قائمه به نفس ما موجود هستند، همین‌طور موجودات و اشیاء خارجی به تمام صحیح و درست و به جای خود بوده؛ غایب الامر مطلب در این است که: چگونه افعال ما ظهوری از نفوس ما هستند؛ و شعاعی از نور وجودی ما، و اصالت و صمدیت و مصدریت با ماست؛ به همان‌گونه موجودات خارجی شعاع و تلالو نور وجود، و ظهور فعلی حضرت حق می‌باشند. آنها صمد (تو پُر نیستند) منشأ و مصدر و قیَم خود نیستند؛ وجودی که در آنها مشاهده می‌شود، صمدیت و منشأیت و مصدریت و قیومیت ذات اقدس حق متعال است. اوست که به طور استقلال و حصر، صمدیت را برای خود برداشته؛ و در نتیجه ما سوای او از عالم ملک تا اعلا، و از ریزترین ذره، تا بزرگ‌ترین کهکشان‌ها، از معنای صمدیت به هیچ وجه من‌الوجه بهره‌ای ندارند. (طباطبایی، بی‌تا ب: ۲۵۶)

ربوبیت تشریحی و تکوینی

پس از شناخت معنای قیومیت گاه این سؤال است که جزئیات معارف الهی و احکام پرتعداد شرعی و رهنمودهای پرشمار دینی در عرصه‌های مختلف چه پیوندی با این نقشه راه کلان یعنی حفظ کلمه توحید و تسلیم در برابر پروردگار برقرار می‌کنند، به عبارت دیگر اجزاء محتوای دین هر کدام برخوردار از چه خصوصیتی هستند که پایبندی به آن، سعادت انسان را با تحقق بخشیدن به عملی همسو با توحید و دیگر اسباب مادی تضمین می‌کند و سبب رستگاری انسان در دنیا و آخرت می‌گردد؟

گرچه پاسخ به پرسش بالا از منظر منظومه فکری علامه طباطبایی می‌تواند ما را به وادی تأملات فکری ایشان در باب اعتباریات بکشاند، لکن در این جا به تناسب مقام اشاره به این نکته خالی از لطف نیست که:

شرایع الهی به ویژه شرع مقدس اسلام در جمیع احکام جزئی و کلی خود، به همان هدف

اصلی و اساسی که عبارت از توجه انسان‌ها به خداوند و صرف همت آنان در راه خداست نظر دارند. و راه رسیدن به این هدف همان ایجاد ملکات و حالاتی است که با این هدف مقدس مناسبت دارند و طریق ایجاد ملکات و احوال نیز، دعوت به اعتقادات درست و اعمالی است که طهارت و پاکی نفس در انسان پدید می‌آورند. این معنا برای کسی که در کتاب و سنت به جست‌وجو و کاوش بپردازد به نیکی و وضوح تمام آشکار می‌گردد. این نیز واضح است که معیار در تمامی اعمال و عقاید، همانا اطاعت و تمرد از فرمان‌ها و دستورهای حق و قرب و بعد از خداوند سبحان است.

و باز از واضحات است که آنچه خداوند در شرع مقدس و در کتاب شریف خویش و به زبان پیامبرش ﷺ از مقامات و کرامات و غیر آن وعده فرموده است و مقامات و منازلی که شریعت مقدس اسلام، در معارف مربوط به مبدا و معاد تبیین کرده است، جملگی بر طبق همان ملکات و احوالی است که با نفس پیوند و ارتباط مشخص دارند و... این معارف که در شرع بیان گشته‌اند، دارای حقایق و بواطنی هستند که فوق وصف و بیان و فراتر از علم و ادراک عوام مردم و فهم اندک آنان است. (طباطبایی، بی تا: ج ۲، ۴۶-۴۷) (زیرا) نشأت و عوالم سابق بر وجود اجتماعی انسان، و نشأت بعد از مرگ - چون هیچ‌گونه اجتماع مدنی در آن تحقق ندارد - هیچ خبری هم از این معانی اعتباری در آنها نیست.

یعنی معارفی که در دین وارد شده، تمامی از حقایق دیگری به لسان اعتبار حکایت می‌کنند و این مرحله، مرحله احکام است. پس دین الهی، امور مربوط به نشئه دیگر را مترتب بر مرحله احکام و اعمال و حقیقت مربوط به منوط بدان‌ها می‌داند، و وجود ارتباط و پیوند حقیقی میان دو چیز، موجب اتحاد آن دو، در نوع وجود و سنخ آن می‌گردد... و از آن جا که موجودات، اموری حقیقی و خارجی هستند، پس این پیوندها و نسبت‌ها، بین آنها و بین حقایقی که در ورای این امور اعتباری هستند، تحقق دارد نه در خود اشیاء. و بدین ترتیب ثابت می‌شود که ظاهر این دین، باطنی دارد و همین مطلوب ماست. (همان: ۲۹)

مبانی هستی‌شناسانه

تردیدی نیست که هستی‌شناسی فلسفی علامه طباطبایی بر نظام تشکیک خاصی صدرائی استوار است؛ تصویری از هستی که مراتب تشکیکی وجود را در قالب یک نظام طولی علی و معلولی تصویر می‌کند که هر موجود و یا پدیده‌ای بنابر میزان بهره‌مندی از وجود در یکی از حلقه‌های طولی این نظام تشکیکی واقع می‌گردد. این تفسیر فلسفی نه تنها ابزاری مناسب

برای تبیین اختلاف مفهوم مشترک معنوی وجود و سریان آن در اقسام موجودات است بلکه تحلیلی استوار برای چگونگی پیدایش کثرات و سازگاری طیف گسترده‌ای از گزاره‌های فلسفی مانند «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» با متن واقع و هستی است. (ر.ک: طباطبائی، بی تا ه: ۱۷ و ۳۱۵)

علامه با الهام از آیات قرآنی و در نظر گرفتن امکان تحقق خطا و عیوب براساس تاثیرات محیطی بر انسان، تقسیم دیگری برای عوالم وجود با دو مرحله عالم خلق و عالم امر، بیان می‌کند، ویژگی عالم امر غیر تدریجی بودن است و به این معنا است که همه موجودات مادی از عالم خلق محسوب می‌شوند و البته همین موجودات در مرتبه وجودیشان در عالم عقل و مثال در حیطه عالم امر محسوب می‌شوند. موجودات عالم امر چون غیر تدریجی هستند مقدم بر موجودات عالم خلق و به دلیل غیر زمانی بودن بر آنها محیط هستند. (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف: ۱۹-۲۲) موجودات امری به این دلیل که از تدریج منزّه هستند و همگی تنها به امر الهی قوام دارند و جز به مراتب تنزل محدود نمی‌شوند، حجابی برای آنان متصور نیست و همگی به نحو اعلی و در حد سعه وجودی خویش کامل و از هر نقص وجودی مبرا هستند؛ به همین دلیل است که عالم امر عالم موجودات پاک و منزّه از خطا و عیب است. (همان: ۲۳-۲۵)

در تصویری که با توجه به این استدلال می‌توان از عالم خلق ارائه کرد، نکته محوری تدریجی و زمانی بودن پدیده‌های عالم خلق است؛ این ویژگی مستلزم ایجاد موانعی برخاسته از تحقق زمانی فرآیندهای کمال است، به این معنا که تحقق کمال و تنزه از نقص در موجودات عالم امر دفعی و بدون هیچ‌گونه مدخلیت عناصر زمانی رخ می‌دهد.^۱ از این رو درباره موجودات عالم امر سخن از آنچه که هست و آنچه که باید باشد معنادار و سخن از «حرکت زمانی»^۲ و استکمال وجودی مطرح نیست. برخلاف عالم خلق که لاجرم همه پدیده‌های موجود در آن باید در یک فرآیند زمانی و مرحله به مرحله پدیدار گردند و حرکت زمانی و استکمالی موجودات خلقی، امری ناگسستنی از وجود مادی آنان است و این خصوصیت با لحاظ بستر این حرکت در عالم ماده که حرکت در آن مستلزم بهره‌گیری و ایجاد چرخه‌های انعدام و تولد ناشی از این تنازع بقا و کمال است، بی‌تردید سبب آفرینش کارزاری به وسعت همه عالم ماده خواهد بود،^۳

۱. «و ما أمزنا إلاّ واجدة کلّمجّ بالیصر» (قمر: ۵۰).

۲. البته سخن از حرکت در مجردات و یا حرکت دهری در زمان دهری که پرونده آن هم چنان در مجامع علمی مفتوح است بی‌تردید خارج از حیطه حرکت زمانی است و خروج از قوه به فعلیت است.

۳. به نظر می‌رسد این نگاه به جهان مادی زمینه هستی‌شناختی برخی مبانی انسان‌شناختی علامه مانند اصل استخدام و

پیکاری که هر موجود مادی برای بقا و یا طی کردن مراحل کمال خویش، ناگزیر به بهره‌کشی از دیگر موجودات و به تبع آن وقوع تنازع بقا و کمال است.

هستی‌شناسی انسان

انسان نیز یکی از مخلوقات الهی است که با توجه به دربردارندگی عنصر روح^۱ که به تصریح قرآن^۲ و نیز تفسیر فلسفی، حقیقتی از عالم امر است، در این ویژگی‌ها با دیگر موجودات عالم امر مشترک است؛ یعنی از هر عیب و نقصی مبرا است و به همه کمالات حقیقی (متناسب با خود) مزین گشته است. (همان: ۳۱) لکن ویژگی کلیدی^۳ که آن را از دیگر موجودات عالم امر و یا به تعبیری از ملائکه متمایز می‌کند این است که «با همه این احوال می‌تواند از عالم خویش تنزل نموده و با اجسام به نحوی اتحاد یافته و بدون واسطه در جمیع انحاء جسمیت و جهات استعدادی تصرف نماید، به خلاف ملائکه که وجودشان محدود به عالم امر است و از افق عالم مثال پا فراتر نمی‌نهند». (همان)

تعبیر فوق از هبوط روح به عالم ماده، بیانگر این موضوع است که موجودی کامل عیار، از عالم امر این توانایی و قابلیت را می‌یابد که با اجسام مادی با واسطه و یا بدون واسطه، اتحاد پیدا کند و آنها را به ابزار کنش‌های مادی خویش بدل سازد و در هر زمینه‌ای که امکان حرکت و استعداد به فعلیت رسیدن، وجود داشته باشد تصرف کند و البته کنشگری با ابزار مادی در دایره قوانین تکوینی حاکم بر ماده بالاخص قانون تدریج و حرکت در زمان خواهد بود، در چنین بستری، اقتضانات مادی حجاب و مانعی در راه به ثمر رسیدن به کمالات حقیقی از رهگذر تصرفات و اقدامات انسان است.

مبانی انسان‌شناسانه

دو ساحتی بودن انسان

دو ساحتی بودن انسان و دوگانه‌انگاری در باب روح و بدن از مسلمات دینی نزد

مسئله اعتباریات است.

۱. درباره روح و دوگانگی وجود انسان و رابطه تعاملی روح و بدن در قسمت‌های بعدی بیشتر سخن خواهیم گفت. آنچه در این جا مقصود است بهره‌گیری از این حقیقت در تبیین هستی‌شناختی رفتار اخلاقی است.

۲. اسراء: ۸۵.

۳. مرحوم علامه سه امتیاز برای روح برمی‌شمارد که آنان را از ملائکه و به طور کلی موجودات عالم امر متمایز می‌کند لکن به نظر می‌رسد این سه ویژگی در حقیقت به یک امتیاز اساسی و آن هم سعه وجودی روح است قابل تحلیل باشد.

عامه (اشعری، بی تا: ۳۳۱) و خاصه (ابن بابویه، ۱۳۸۹: ۱۰۹) است و از منظر حکمی نیز براهین متعددی بر این مدعا دلالت می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ج ۸، ۲۶۰-۳۰۳)، این همگرایی بین عقل و نقل ما را بر آن می‌دارد که از تفصیل و زیاده‌گویی درباره اصل مدعا و بیان ادله و براهین بحث خودداری کنیم.

همان‌گونه که در مباحث هستی‌شناسی اشاره شد، روح حقیقتی از عالم امر است که با وجود برخوردار از همه امتیازات موجودات امری، می‌تواند تا جهان ماده نیز امتداد یابد و در چارچوب مناسبات مادی نیز به کنشگری بپردازد.

برخی اشارات انسان‌شناسانه علامه را باید در تفسیر آیات مربوط به خلقت انسان و شرح وقایع نقل شده در جریان سجده ملائکه به انسان جست‌وجو کرد که در این مقاله مجال پرداختن به آن نیست اما تفسیر وی نسبت به این تعبیر قرآنی که ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (بقره: ۱۳۱) تا حدودی می‌تواند انسان را از منظر رویکرد تفسیری ایشان تبیین کند، وی این گزاره را نشانگر عمومیت همه اسماء در تعلیم به آدم می‌داند و این موضوع را بیان می‌کند که هر چیزی که می‌تواند مسما‌ی نامی قرار بگیرد به انسان آموخته شده است و این به این معنا است که انسان می‌تواند به خزانه دانش غیبی خداوند دسترسی داشته باشد، (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۱۱۷-۱۱۸) همان مخزنی که همه موجودات از آن نازل می‌گردند و هر کدام براساس مقدرات خویش خلق می‌شوند.^۱ به همین دلیل، روایاتی که دانش اسماء را دانستن نامهای زمینی و اشیاء و موجودات مادی بیان کرده است با توجه به این تحلیل صحیح خواهند بود. (همان: ۱۲۰) و این توانایی انسان ناشی از دمیده شدن روح الهی در او است، از این رو این‌که خداوند فرمود از روح خود به او دمیدم (ص: ۷۲) اجمال همان نکته امکان و توانایی یادگیری اسماء توسط آدم است. (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۴۲)

آدم به عنوان اولین انسانی که ارتباطی عینی با جهان ماده و ماوراء آن داشته، بهترین مورد مطالعه انسان‌شناسی است که داده‌های دریافتی برآمده از تجربیات وی، با تکیه بر حکایت بی‌واسطه پروردگار، از تأثیرات تاریخ و زمانه و قرائت‌های ناقص بشری در امان است. مرحوم علامه کلید رفع این ابهامات را در تعبیر «شیطان وسوسه‌شان کرد» تا آنچه برای آنان پنهان شده بود را آشکار کند.^۲ می‌داند.

۱. ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر: ۲۱)

۲. ﴿لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا﴾ (اعراف: ۲۰)

بنابر آنچه گذشت خلقت انسان از ابتدا با ترکیب ابعاد مادی و معنوی، بدن مادی - روح، و با لحاظ مختصات زندگی مادی و زمینی صورت گرفته بود، از این رو بی تردید عاقبت محتوم او هبوط به زمین و زندگی دنیوی بوده است، ولی به رغم وجود بعد مادی، حضور در جهان قدس و نورانیت سبب شده بود، وی با غفلت از تن مادی خود، نتواند تصور صحیحی از ابعاد مادی و کشش‌ها و تمایلات طبیعی داشته باشد؛ گویا با زندگی در جهان غیر مادی، عیوب زندگی دنیوی پوشیده شده بود.

هدف از زندگی و اسکان دادن آدم در بهشت^۱ با وجود نهادینه بودن تمایلات مادی، فرصت دادن به آدم با ایجاد فضایی برای پوشانده ماندن جنبه‌های نقص و عیب وجود مادی بود، چه این که اگر او از این عیب و نقص آگاهی تفصیلی نمی‌یافت و با دوام یاد خدا از نزدیک شدن به درخت ممنوع خودداری می‌کرد به گرفتاری دنیا و زندگی در آن گرفتار نمی‌شد، ولی تقدیر بر این قرار گرفته بود که او با فاصله گرفتن از فضای قدس آغاز خلقت به بعد مادی خویش التفات کند و با انتخاب اختیاری خود که برخاسته از ویژگی خلقت او بود به دنیا گام گذارد که مرحوم علامه از آن به عصیان ذاتی (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف: ۴۴) تعبیر می‌کند.

انتخاب واژه «عصیان ذاتی» در ظاهر ترکیبی متناقض نما، به این دلیل است که از یک سو این سرپیچی ممکن بود واقع نشود و آدم درباره فعل و یا ترک آن، مجبور نبود و از اختیار بهره می‌برد، لکن تمایلات مادی که در خلقت او لحاظ شده بود، برافروخته شدن میل به بهره‌های مادی را اقتضا می‌کرد و سرپوش گذاشتن بر آن بدون مهارت و آگاهی تام و تفصیلی از عواقب میل و کشش‌های مادی میسر نمی‌شد.

با این تفسیر، رفتار آدم در خوردن از درخت ممنوع، در حقیقت به معنای انتخاب گزینه فرودست و قبول تحمّل آثار آن به معنای همه تبعات شناخته شده آن کنش است و در گفتمان دانش کلام، خارج از دایره عصیان مصطلح و به معنای عبور از نهی ارشادی پروردگار است، (طباطبائی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۱۳۰)^۲ و البته تقدیر پروردگار در طرح‌ریزی ورودی این چینی به جهان ماده، دارای حکمتی بسیار ارزشمند است.

آن‌گونه که گذشت آدم به دلایلی که اندکی بعد به آن خواهیم پرداخت به رفتاری دست

۱. این بهشت به تعبیر مرحوم علامه بهشت خلد نیست و سکونت در بهشت به معنای اسکان در بهشتی با خصوصیات عالم مثال است.

۲. البته عدم منافات این سرپیچی با عصمت انبیاء دامنه گسترده‌تری از این اشاره مختصر دارد که به سبب ماهیت کامل کلامی آن بیش از این در این رساله جای پرداختن ندارد.

یازید که خروجی آن ورود به زندگی سخت دنیا و مواجه شدن با تبعات نامطلوب عملکرد او بود، این واقعه بیش از هر مفهومی تداعی کننده حقیقت ظلم به خویشتن است، پس وی با لمس این واقعیت که به خود ظلم کرده است وارد زمین شد.

حصول این پشیمانی و روبرو شدن با عواقب ناگوار یک انتخاب، سبب دریافت راه توبه و ایجاد زمینه تجلی رفت الهی و ارتباط با عالم غیب و توجه به یاد خدا شده و وی از همان بدو ورود به این جهان، زندگی مرکب از حیات مادی و معنوی پیدا کرد، در حالی که اگر بدون این مقدمات، به زمین راه می یافت این گونه نبود و راه عبودیت و یاد خدا برای او تسهیل نمی شد، (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۱۳۵) و به سبب نداشتن درک عمیقی از میزان تنافر و ناسازگاری میان متعلقات مادی با رسیدن به حیات معنوی، عبور از ظواهر مادی و رسیدن به بعد معنوی حیات دنیوی به این سادگی میسر نبود.

نکته ارزشمندی که تکمیل کننده مباحث پیشین است و می تواند ابهام ابتدایی درباره ناسازگاری مقام آدم با عصیان او را تا حدود زیادی مرتفع کند و به ژرف نگری هر چه بیشتر در داستان خلقت آدم و انسان شناسی برآمده از آن بیانجامد این است که مرحوم علامه، در بیان عهد خداوند با آدم که فرمود که عزمی برای او در این زمینه نیافتیم،^۱ چرا که وی به آن پایبند نماند، پس از بررسی احتمالات مختلف آن را پیمان خداوند برای دوام یاد او و تحقق زندگی دشوار برای رویگردانندگان از آن، دانسته است.^۲

بر این اساس، نقض این پیمان، به منزله زندگی سخت و شقاوت و بدبختی در دنیا است که نمودی عینی از فراموش کردن ربوبیت پروردگار و غفلت ناشی از توجه به زینت های دنیوی است. همین نکته انسان را به این صرافت می اندازد که گویا آدم (که به تازگی با ابعاد معنوی خویش آشنا شده بود، گمان نمی کرد عاملی بتواند آن فضای روحانی را از وی سلب کند از این رو) تلاش می کرد با نزدیک شدن به این درخت که از قبل آشکار بود که در آن سختی و رنج زندگی دنیا است، بین استفاده از دنیا و تمتعات مادی و یاد و ذکر خدا جمع کند ولی نتوانست و گرفتار نسیان و فراموشی یاد خدا شد، اما پس از آن، خداوند با توبه این مصلحت از دست رفته یعنی یاد و ذکر الهی و زندگی در آرامش را برای او تدارک کرد، چرا که حال انسان ها در همین زندگی دنیوی نیز بر دو گونه است عده ای با تکیه بر پروردگار تنها او را موثر در وجود می بینند و

۱. ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَنِی وَ لَمَّ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ (طه: ۱۱۵)

۲. ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ (طه: ۱۲۴)

همه پدیده‌ها را از او می‌دانند برای اینها ناراحتی و افسردگی و رنج معنا ندارد، زیرا در افعال و تصرفات مالک اختیار خود دخالت نمی‌کنند و تنها به پروردگار خویش مشغولند، این است حیات طیبه‌ای که سختی در آن نیست و سروری است که غمی با آن نیست و نوری است که ظلمتی با آن نیست و همه اینها به واسطه پروردگار محقق می‌گردد.

ولی در نقطه مقابل انسان کافر چون از مقام ربوبیت خداوند غافل است همه چیز را دارای استقلال در اثر می‌پندارد و دائماً با ترس از آنچه می‌ترسد از دست بدهد و یا خوف از آنچه در آینده بر سر او خواهد آمد در رنج و ناراحتی دائمی خواهد بود، پس منشاء سختی در دنیا همان فراموشی میثاق الهی است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۱۲۸-۱۳۰) با این تحلیل امکان رسیدن به حیات طیبه در این دنیا نیز با یاد خدا فراهم است و یاد خدا می‌تواند آسایش و نیکروزی که انسان در عالم امر از آن بهره می‌برد تدارک کند.

دیدگاه استخدام

با لحاظ آنچه در مباحث هستی‌شناسی گذشت، جهان ماده عالم تنازع بقا در بستر تدریج و بهره‌گیری از امکانات مادی به وسیله ابزار مادی است، بستری که همه موجودات برای به فعلیت رساندن توانایی‌های بالقوه خویش، از پشت پرده زمان و تدریج و در جدال با عوامل غیرقابل کنترل، هنگامی به پیروزی می‌رسند که بتوانند ابزارهای بیشتری را برای رسیدن به اهداف خود سامان‌دهی کنند، از این رو یکی از اصول رسیدن به موفقیت براساس مناسبات حاکم بر جهان مادی، بدون شک استفاده از ابزارهای کارآمد برای تضمین بقای مادی است، همان‌گونه که ساختمان بدن انسان نیز برای برطرف کردن نیازهای خود در باب خوردن و آشامیدن و پوشش و تولید مثل نیازمند استفاده ابزاری از دیگر موجودات است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۳۰)

مناسبات حاکم بر جهان ماده و نیز وابستگی ساختمان بدن به ابزارهای رفع نیاز و همچنین کنش‌های پی‌درپی آدمی در استفاده از ابزارهای متعدد در طول زندگی و از بدو تولد، باور به لزوم ابزارانگاری دیگران را به صورتی فراگیر نسبت به همه موجودات اعم از انسان و غیر آن را در نفس، رسوخ می‌دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۲، ۱۱۵) و همه این زنجیره درهم تنیده از ویژگی‌های هستی و انسان، او را کاملاً مستعداً این معنا می‌کند که او را موجودی «طاغی بالطبع» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۱۰) بدانیم. با تکیه بر این تحلیل است که وی روش استخدام را مقدم بر مدنیت و پیش از آن می‌داند و مدنیت را نیز فرع بر آن و نوعی از استخدام می‌داند

که ناشی از نیاز به دیگران برای رفع نیاز و شیوع این نیاز در همه افراد بشر سبب پدید آمدن اجتماعات بشری شده است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۳۱-۱۳۳)

بدیهی است اگر انسان بر حالت طبع اولیّه و طبیعی خویش باقی بماند، به جای رواج عدل و احترام به دیگران، به کارگیری قدرت و اصالت غلبه در جامعه نهادینه خواهد شد همان‌گونه که امروزه که همگان ادعای تمدن و پیشرفت دارند شاهد آن هستیم. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۲، ۱۱۷) بنابراین آنچه تا به این جا از تبیین اصل استخدام شاهد آن هستیم تبیین توصیفی و البته آسیب‌شناسانه از ترکیب خصوصیت‌های مناسبات حاکم بر دنیا و ویژگی‌های انسانی است که براساس خلقت و حدوث جسمانی خویش در بعد ادراک و کنش به ماده، وابستگی بسیاری دارد.

نظریه استخدام در نگاه علامه طباطبایی از منظر ارزشی نه به تمام معنا مثبت و نه به تمام معنا منفی است، چرا که استخدام از منظر ایشان واقعیتی غیرقابل انکار است که به وضوح در نوع خلقت انسان و دیگر موجودات نهادینه شده است و از عالم ماده غیرقابل تفکیک است، بنابراین هیچ موجودی که ریشه در این طبیعت دارد را یارای رهایی از آن نیست؛ ولی با این همه، اگر بخواهیم با توجه به مباحث گذشته در این موضوع تحلیلی مقدّماتی داشته باشیم باید بگوییم دیدگاه استخدام و لزوم آن، از آثار زندگی مادی و سختی و شقاوت حیات دنیوی است که گرچه در ذات خود غیرقابل اجتناب است، ولی باید برای کم‌کردن آسیب‌های آن به دنبال حیاتی مرکب از زیست مادی و معنوی بود و انحصار و تمرکز بر زیست مادی بی‌تردید برای انسان نتیجه‌ای جز گرفتار شدن به آسیب‌های این نگرش در پی نخواهد داشت و دیدگاه استخدام از این منظر یک نگاه کلان انسان‌شناسانه به حقایق زندگی آدمی است که تبیین دقیق آن و تطبیق آن بر آراء اخلاقی و روانشناختی و لحاظ آن در تربیت و درمانگری اخلاق آثار ارزشمندی برجای خواهد نهاد و غفلت از این ویژگی و سرکوب آن، هرگونه پژوهشی در باب انسان را از واقعیت و حقیقت دور می‌سازد.

حلقه مفهومی از مباحث اصل استخدام که کم‌توجهی به آن می‌تواند سبب ارزشی پنداشتن این دیدگاه گردد، غایاتی ارزشی است که مرحوم علامه با مطرح ساختن این اصل انسان-شناسی در پی آن است که در یک جمع‌بندی می‌توان به این نتایج ارزشی مترتب بر اصل

۱. به عنوان مثال تحمیل ایثار بر نفس و در مراحل ابتدایی تربیت و اخلاق و نادیده گرفتن لزوم برطرف کردن نیازهای عاطفی و... با ابزار دیگران و توصیه به عزلت و گوشه‌گیری برای سطح عمومی متریبان، از عواملی است که منجر به سرکوب طبیعت انسان می‌گردد و آثار ناگواری به همراه خواهد داشت.

استخدام اشاره کرد:

الف) با به رسمیت شناختن اصل استخدام نهادینه شده در طبیعت، بر این نکته تاکید می‌شود که آزادی انسان که موهبتی طبیعی است در حدود هدایت طبیعت می‌باشد. و البته هدایت طبیعت بسته به تجهیزاتی است که ساختمان نوعی دارای آنها می‌باشد و از این روی هدایت طبیعت «احکام فطری» به کارهایی که با اشکال و ترکیبات جهازات بدنی وفق می‌دهد محدود خواهد بود؛ مثلاً از این راه ما هیچ گاه تمایل جنسی را که از غیرطریق زناشویی انجام می‌گیرد - مرد با مرد، زن با زن، زن و مرد از غیرطریق زناشویی، انسان با غیر انسان، انسان با خود، تناسل از غیرطریق ازدواج - تجویز نخواهیم نمود. (و) مثلاً تربیت اشتراکی نوزادان و الغاء نسبت و وراثت و ابطال نژاد و... را تحسین نخواهیم کرد، زیرا ساختمان مربوط به ازدواج و تربیت با این قضایا وفق نمی‌دهد. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۳۴-۱۳۵)

ب) از رهگذر بازشناسی آسیب‌های التزام به اصل استخدام و از طرفی دیگر ضرورت طبیعی این ویژگی در انسان که مورد انکار و تردید هیچ کس واقع نمی‌گردد، باید به دنبال پیشگیری و رفع این آسیب از زندگی بشر بود. مکاتب بشری برای رفع آسیب نگاه ابزاری به دیگران در متن اجتماع، به دو دسته تقسیم می‌گردند، یک گروه بر این عقیده‌اند که باید با ابزار قدرت و وضع قوانین سختگیرانه، انسان‌ها از تعدی به حقوق دیگران بازداشت و استخدام‌گری آدمی را براساس هدایت‌های حقوقی تعدیل کرد و سامان بخشید و دسته دوم بر این اعتقاد پافشاری می‌کنند که راه کنترل این ویژگی انسان، تربیت و آموزش و انتقال آموزه‌های تربیتی و اخلاقی (البته به معنای اخلاق بشری و نه الهی) به مردم، تقویت سطح آگاهی و شعور آنها براساس احترام متقابل و بهره‌مندی همگانی از مواهب زندگی است؛ ولی هر دو گروه در انتخاب راهکار تعدیل نیروی استخدام‌گری انسان به خطا می‌روند زیرا مثل اینان مثل کسانی است که در سفری بسیار طولانی با یکدیگر هم سفر شده‌اند و برای در امان ماندن اثاثیه سفر و زاد و توشه - ای که به صورت عمومی و همگانی در اختیار آنان است، از تعدی و ظلم همسفران یک گروه از آنان پیشنهاد می‌کنند که خوب است در این منزل و محل استراحت‌گاه که توقف داریم قانونی تصویب کنیم که با متخلفان برخورد عبرت‌آموز شود و همه با هم همه امکانات و زاد و توشه خویش را در همین استراحتگاه بین یکدیگر تقسیم کنیم و به مصرف برسانیم و گروه دوم نیز با تاکید بر لزوم آگاهی بخشی و تربیت اخلاقی همسفران براساس این مکانیزم به استفاده از همه امکانات در این منزلگاه مبادرت می‌کنند، در حالی که شایسته است که این همسفران، غایت سفر و رسیدن به مقصد را مدنظر داشته باشند و به آن اصالت بدهند و براساس میزان توشه‌ای

که برای رسیدن به آن مقصد نیاز دارند به استفاده از زاد و راحله خویش اقدام کنند و کلام صحیح این است که کسی از میان این قافله بگوید که ای همسفران آنچه از این زاد و توشه که برای امشب شما نیاز دارید به مصرف برسانید و بدانید که در غیر این صورت عاقبت شما جز تباهی چیزی نخواهد بود.

برای رفع این اختلاف است که خداوند متعال قوانینی براساس توحید و اعتقاد و اخلاق پی- ریزی نمود و برای مردم تشریح کرد و به عبارت دیگر خداوند بنا بر این نهاد که مردم را نسبت به حقیقت زندگیشان از مبداء تا معاد آگاه سازد و به آنان بیاموزد که چگونه باید زندگی کنند که برای زیست فردای شان مناسب باشد، پس تشریح و تقنین الهی تنها بر علم استوار شده است و نه چیز دیگر؛ و معاد آگاهی انسان مستلزم آن است که آدمی زندگی خویش را بر زیست عابدانه و مبتنی بر عبودیت پایه ریزی کند و قرآن پر است از دعوت به علم و در این باره همین بس که قرآن عهد پیش از اسلام را عهد جاهلیت می خواند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۱۱۹-۱۲۰)

فطرت

فطرت در دانش لغت رساننده معنای حدیثی و مصدری (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ۶۴۰) ماده فَطَرَ است که برخی از لغویون هیئت آن را دال بر مصدر نوعی، از ماده پیش گفته می دانند (زمخشری، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ۳۹)؛ برای این ماده لغوی معانی متعددی ذکر شده است که برخی از آنها عبارت است از: ۱. خلقت: (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ۲۸۶؛ جوهری، ۱۳۷۶ق: ج ۲، ۷۸۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۴، ۵۱۰). ۲. ابراز (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۴، ۵۱۰). ۳. حلب به معنای دوشیدن شیر (همان) ۴. اختلال (راغب، ۱۴۱۲ق: ج ۵، ۶۴۰). ۵. شکافتن. (جوهری، ۱۳۷۶ق: ج ۲، ۴۹۹)

گرچه ممکن است با برخی از تأملات لغوی بتوان به معنایی جامع برای این گستره مفهومی دست یافت؛^۱ لکن با توجه به توافق اصحاب لغت بر دربردارندگی مفهوم خلقت، درباره ماده فطر می توان مفهوم واژه فطرت را با لحاظ هیئت و مفهوم و موارد استعمال آن بر ویژگی خاصی که برخاسته از چگونگی خلقت است حمل نمود. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱۶، ۱۷۸)

زیباترین تلاقی گاه اخلاق و دین، اخلاق فطری و جهان شمول دینی است که از یک سو

۱. احداث و ایجاد تحولی که ناقض حالت اولیه (قبل الاحداث) است؛ مثلاً تحولاتی که بعد از خلقت اولیه انسان صورت می گیرد و او را از دیگر موجودات تمییز می دهد، فطرت نامیده می شود. زیرا در این معانی تحولی در انسان حادث می شود که ناقض حالت سابقه او است و یا استعمال این لغت در معانی ابراز و حلب (دوشیدن شیر) مخلوط شدن همین گونه است؛ زیرا در این معانی نیز يك حالت جدید که ناقض حالت سابق است، احداث می شود. (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ج ۹، ۱۱۲)

بیانی است برای جهانی بودن اخلاق فطری و از سوی دیگر دین را به عنوان شاهد صادقی بر خلقت آدمی دارای نقشی غیرقابل انکار در پی بردن به فطریات انسان می‌داند. نگاه منظومه محور به مبحث فطرت در آراء علامه طباطبایی اقتضاء دارد که این مباحث در چارچوب استعمالات این مفهوم در اندیشه ایشان و در پیوند با دیگر دیدگاه‌های وی به عرضه گذاشته شود و از داوری‌های موردی و ارزیابی‌های مقطعی مبتنی بر پیش‌فرض‌های خارج از موضوع خودداری شود.

دیدگاه مرحوم علامه درباره فطرت، دارای نقشی چنان پررنگ و اثرگذار در منظومه فکری و آراء اخلاقی وی است که برخی از پژوهشگران را بر آن داشته است که ایشان را در زمره طبیعت‌گرایان اخلاقی براساس تفسیر ارسطویی از سنت فلسفی یونان و قرائت آکوینی از آن بدانند، تفسیری از طبیعت‌گرایی اخلاقی که در صدد اصالت دادن به سرشت انسان و ظرفیت‌های طبیعی او برای فهم سعادت آدمی است، این معنا از طبیعت‌گرایی، سعادت آدمی را که غایت اخلاق است با شناخت ظرفیت‌ها و قوای طبیعی انسان دنبال می‌کند که بر پایه عناصر هدایت تکوینی و آگاهی و شناخت عملی و نیز خیرات طبیعی و پایه، استوار است. (رک: دیوانی و دهقان، ۱۳۹۴) اما به هر روی تأکید ایشان بر احکام فطرت و لزوم توجه به خلقت انسان و بیم‌ها و امیدهای اقتضانات طبیعی انسان به اندازه‌ای هست که نقش فطرت به عنوان نقشه راه سعادت را، عنصری کلیدی در دیدگاه اخلاقی علامه طباطبایی به شمار آوریم. در یک تعبیر کلی، مفهوم فطرت در اندیشه طباطبایی، به گستردگی مفهوم لغوی آن و به معنای همه ویژگی‌هایی است که با واسطه و یا بدون آن در خلقت انسان و یا اقتضانات محیطی آن ریشه دارند و از این رو حتی در موارد بسیاری فطرت با طبیعت همسان دانسته شده است. (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب: ج ۱، ۵۸-۵۹ و ۶۲-۶۳؛ همو، ۱۳۸۳: ج ۴، ۲۹۷؛ ج ۲، ۴۱۲؛ همو، بی تا د: ج ۱، ۱۸۷ و...)

با در نظر گرفتن پیش‌درآمد بالا روشن است که مفهوم فطرت و یا امور موصوف به فطری، از آن منظر که صنع الهی است از خلقتی نیکو بر مدار حکمت برخوردار است^۱ و مرحوم علامه نیز با همین رویکرد، فطرت و نوع خلقت انسان را حقیقتی دربردارنده همه اسباب سعادت و مجهز به همه تجهیزات رستگاری می‌داند که انسان را به کامل کردن نواقص خود و رفع احتیاجات او راهنمایی می‌نماید و آنچه را که در طول زندگی برای او مفید و یا مضر است به او گوشزد می‌کند

۱. ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (سجده: ۷)

(طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱۶، ۱۷۸) و یا حتی حقیقت ایمان به خدا را فطری می‌داند. (همان: ج ۱، ۳۱۱)

با این همه نباید از نظر دور داشت که مباحث فطرت و اقتضائات طبع انسان که همگی در نوع خلقت او ریشه دارد، ناظر به انسان دو ساحتی است و مطالعه منظومه‌ای اندیشه مرحوم علامه و آنچه پیش از این در باب انسان‌شناسی و چگونگی خلقت انسان گذشت، ما را به این دستاورد می‌رساند که سخن از فطرت و ویژگی‌های آن همگی ناظر به نشئه دنیوی انسان دو ساحتی است و فطرت دربردارنده نقشه سعادت جامع دنیا و آخرت است، پس به همان مقدار که انسان براساس فطرت، خداجو و خدا باور است بر همان اساس نیز حب ذات در او ویژگی - هایی برای تضمین سعادت دنیوی و بقای زندگی مادی، به ودیعت نهاده است که هلوع و حریص بودن^۱ نسبت به منافع از آثار این خصوصیت فطری است.

ابعاد مادی فطرت گرچه همگی براساس حکمت و مصلحت نهادینه شده، لکن به سبب خاستگاه فساد خیز مادی در معرض خطر انحراف و طغیان است، در نتیجه ساحت نفس انسان همواره آوردگاه کشمکش فطریات تغییر مسیر داده شده با طبیعت اولیّه و فطریات اصیل و حق نما است. مرحوم علامه ریشه این اختلاف را در خلط خیر واقعی و خیر غیر واقعی می‌داند خیر واقعی همان است که به ساحت روح انسانی بازگشت می‌کند و سعادت اخروی و رضای پروردگار در آن است و خیر غیر واقعی نفع زودگذر دنیوی است که پیروی کنندگان از هوای نفس ابزار و امکانات فطری خویش را به جای به کارگیری در مسیر جلب خیر واقعی در راه تعدی به حقوق دیگران و جلب هرچه بیشتر منافع مادی به کار می‌گیرند و بر خلاف ارشادات عقل که تضمین‌کننده استفاده صحیح از فطرت است، نعمت الهی فطرت را به نعمت و عذابی برای خود و دیگران مبدل می‌سازند. (ر.ک: همان: ج ۲، ۱۴-۱۵)

پس انسان براساس نوع خلقتش که عقل عملی نیز بخشی از آن است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۵۰۰)، بر پایه طبع اولیّه و صفا و جلاء نفس می‌تواند حق را درک کند و بین حق و باطل و تقوا و فجور تمیز دهد و رفتار زشت انسان، نقش‌ها و صورت‌هایی بر دل آدمی برجای می‌گذارد که مانع این درک متعالی می‌گردد. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۲، ۲۳۴) بنابراین فطرت انسان به رغم این که موهبتی بی‌بدیل برای سعادت وی محسوب می‌گردد ولی برای اثرگذاری حداکثری بر سرنوشت او دست کم با دو چالش اجمالی بودن (طباطبایی، ۱۳۸۳: ج ۷، ۱۰۴) و احتمال

۱. ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ (معارج: ۱۹)

خطا در تطبیق و مصداق یابی (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۲۰، ۱۳) روبرو است.^۱ با در نظر آوردن آنچه که تاکنون در باب مباحث انسان‌شناسی علامه طباطبایی گذشت، فطرت در اندیشه وی معنای جامعی از خصیصه‌های مشترک بشری است، که در پرتو بازشناسی آن، امکان تحلیل و ریشه‌یابی همه افعال و ملکات انسان میسر می‌گردد، به این بیان که آدمی با وجود ساختار الهی و روحانی و خلقت ربوبی بی‌نقص در فضای دنیا با سوء اختیار خویش و با ابزار دریافت‌های فطری و گرایش‌های مفطور، از حدود فطریات خویش تجاوز می‌نماید و به استخدام ظالمانه و بی‌حد و حصر از دیگران و طبیعت می‌پردازد در حالی که گرایش فطری به استخدام می‌تواند به رشد جمعی انسان‌ها منجر گردد. از سوی دیگر نیروی فطرت اگر خالص و بی‌غش باقی بماند و نیروی هدایت و روشنایی بخش آن فروزان گردد، به اندازه‌ای سعادت آفرین است که عالی‌ترین مراحل رشد اخلاق انسان در پرتو نور آن محقق خواهد شد.

توحید ذاتی، امری است که انسان، با شهود تام و ساده، آن را می‌یابد؛ زیرا انسان به مقتضای اصل فطرت، وجود را ذاتاً درک می‌کند و نیز درک می‌کند که هر تعینی از یک اطلاق و بی‌قیدی‌ای، ناشی می‌گردد، زیرا مشاهده مقید، بدون مشاهده مطلق نیست. و نیز مشاهده می‌کند که هر تعینی - خواه در خودش و یا در دیگری - ذاتاً وابسته و متکی به اطلاق است؛ در نتیجه، مطلق تعین وابسته و قائم به اطلاق تام و کامل خواهد بود. و هم‌چنین، لزوم فروتنی و خضوع و تلاش، تعینش برای اطلاق خود، و نیز خوبی امور خوب و بدی امور بد را در خود می‌یابد؛ و هم‌چنین درک می‌کند که تکلیف، نیاز به بیان دارد. امور سه‌گانه فوق، همان توحید ذاتی، ولایت مطلقه و نبوت عامه می‌باشد؛ و آیین اسلام است که بر این امور به طور تام و کامل، استوار است: روی به جانب آئین اسلام آور و پیوسته از طریق دین خدا، که فطرت مردمان را بر آن، آفریده است، پیروی کن که هیچ تبدیلی در خلقت خداوند نیست.^۲

نظام اخلاقی

رکن و پایه اندیشه اخلاقی علامه طباطبایی و سامان فرااخلاقی در منظومه فکری وی، براساس تحلیل روان بر پایه اعتباریات روان‌شناختی شکل گرفته است، دیدگاهی که بیش از آن

۱. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: وجدانی و دهقان، «پایه‌های فطری اخلاق در نظریه علامه طباطبایی و اصول تربیتی مبتنی بر آن»، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، تابستان ۱۳۹۱، شماره ۱۵، ۱۸-۱۹.
 ۲. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰)

که به موشن اصلی خود یعنی تحلیل روان انتساب پیدا کند پس از ایشان بیشتر از منظر معرفت‌شناسانه نقد و تحلیل شده است. اعتباریات در واقع دیدگاهی است که پیش از هر چیز روش اندیشه عملی و سازوکار شکل‌گیری شاکله انسانی را تحلیل می‌کند و برای تبیین چگونگی کنش انسان در عرصه واقعیت و عینیت طراحی شده است، بر این اساس باید مروری سریع و اجمالی بر تحلیل وی از دستگاه اعتباریات عملی داشت باشیم:

مختصات واقعی دستگاه اعتبارسازی انسان

طبق تحلیل وجودشناختی از چگونگی تصمیم‌گیری انسان و مقایسه آن با کنش‌های طبیعی دیگر موجودات، دستگاه اعتبارسازی انسان، جهازی طبیعی است که بر پایه درک و تحلیل ذهنی عمل می‌کند؛ مرحوم علامه در یک بیان کلی در توصیف وجودشناسانه دستگاه اعتباریات می‌گوید:

همان‌گونه برای گیاه نظام طبیعی مشتمل بر سلسله عوارض منظم طبیعی وجود دارد که جوهره آن را با تغذی، نمو و تولید مثل حفظ می‌کند، همین‌طور برای انسان نیز نظامی طبیعی از عوارض وجود دارد که جوهره انسان را در ارکانش حفظ می‌کند با این تفاوت که این نظام با معانی وهمی و امور اعتباری حفظ می‌گردد که متن آن نظام اعتباری و زیربنای آن نظام طبیعی است. انسان به حسب ظاهر با نظام اعتباری و به حسب باطن و حقیقت به واسطه نظام طبیعی زندگی می‌کند. (طباطبایی، بی تا الف: ۲۰۶)

با این وصف، نظام اعتباری که در حقیقت پوششی برای نظام طبیعی است و همان کنش و واکنش‌های طبیعی و مبتنی بر متن واقع است که در عالم اعتباریات نمود پیدا می‌کند، و «عالم تکوین متبوع و عالم اعتبار طفیل و تابع آن است.» (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۹) حال این معمای شگفت‌انگیز چگونه قابل رمزگشایی است؟ به نظر می‌رسد سه ویژگی حقیقی در فرآیند اعتباریات انسان که پس از این به آنها خواهیم پرداخت، چنان نقشی در هماهنگی طبیعت با دستگاه ادراکی انسان دارند که با پی‌بردن به آن، تعابیری از این دست که از مرحوم علامه نقل شد قابل دفاع خواهد بود.

الف) نقص وجودی معتبر: آن‌گونه که در مباحث رویکرد وجودشناختی به علم‌النفس شاهد آن بودیم، خاستگاه همه حرکات ارادی انسان، گریزگاهی برای نقص وجودی ادراک شده است و همه اعتبارات در راستای حب ذات و حرکت از کمال به سوی نقص سامان یافته است، تا جایی‌که بنا بر اندیشه علامه طباطبایی، خودکشی در جهان هستی مصداق ندارد. زیرا امکان

ندارد هیچ موجودی از وجود خود، عدم خود را بخواهد و یا از قوه‌ای از قوای خود بطلان آن را خواستار شود. (همان: ۱۴۱) بلکه با غلبه دادن اعتباری در مسیر کمال خود، بالمآل سبب بطلان خود و یا قوای خود می‌شود.

این خصوصیت، کاملاً در بستر حقایق محقق می‌گردد و همه مختصات آن واقعی است، و از اساس، انسان امکان نادیده گرفتن آن در اذعان‌های خود را ندارد، بلکه قوی‌ترین عامل کنش در انسان همین نیرو است، بله ممکن است کسی، بر اثر توجه نفس به برخی از اقتضائات طبیعی در تشخیص مصداق و گزینه اقدام، دچار خطا شود ولی هیچ‌گاه نمی‌تواند این ویژگی طبیعی و تکوینی را انکار کند، با این بیان، همه اعتبارات انسانی، دستکم از این منظر حکایت‌گر نقصی ادراک شده در عالم واقع هستند و نمی‌توانند خود را از این چارچوب خلاصی بخشند، این حکایت‌گری به قدری قدرت‌مند است که همه مناسبات و پیوستگی اعتباریات بر این پایه سامان می‌گیرد و هر کنش اعتباری در حقیقت آینه نقصی است که منشاء بروز این اعتبار شده است.

ب) تقوّم اعتباریّات به حقایق در محتوا (منطق استدلال واقع‌گرایانه): ویژگی دیگری که اعتباریّات را با حقایق پیوند می‌دهد، خصوصیتی است که مرحوم علامه از آن به «تقوّم اعتباریّات به حقایق پیشینی» (طباطبایی، بی تا الف: ۲۰۵) تعبیر می‌کند، به این معنا که:

انتزاع معانی و امور اختیاریه، تصویری باشد یا تصدیقی، ناگزیر باید به امور حقیقه بازگشت کند، چرا که نفس در ذات خود بدون وام‌گیری از خارج نمی‌تواند آنها را انشاء نماید، و اگر چنین نبود صدق آن بر خارج غیر متغیر نبود، مانند کلام که دائماً بر صداها با لحاظ شروط مخصوصی حمل می‌شود، پس بین آنها و امور حقیقیه نسبتی هرچند اندک وجود دارد، و این نسبت در خارج نیست بلکه در ذهن است و هم‌چنین انشاء بدون مبداء نفس نیز نیست، بلکه با مبدائیت و مشارکت معانی حقیقیه تحقق یافته است چرا که بدون این مشارکت ارتباطی میان معانی شکل نمی‌گیرد و مراد ما از مشارکت، نوعی از اتحاد است، پس آنها (اعتباریّات) معانی حقیقیه با اندک تصرّفی از سوی وهم انسان است و اگر (تصرّف و اهمه) نبود معانی اعتباری بایکدیگر متحد نمی‌شدند و یا اختلاف پیدا نمی‌کردند (بلکه از امتزاج این معانی با معانی حقیقیه است) که اتحاد و اختلاف معانی اعتباری (از دو منظر) پدید می‌آید. (طباطبایی، بی تا د: ۳۴۶)

ج) سوگیری به سمت کمال واقعی: تلاش دستگاه ادراکی انسان گرچه کاملاً ذهنی و درونی است ولی ثمره این فرآیند، الزاماً نمودی عینی و حقیقی می‌یابد و غایت آن ذهنی و وهمی

نیست، بلکه پس از تبدیل شدن به کنش اختیاری، بخشی از پدیده‌های حقیقی جهان خواهد شد که بنا دارد سبب عروض حالتی برای انسان شود که نیازی را از او برطرف سازد و یا کمالی را برای وی حاصل کند؛

فلسفه وجودی اعتباریات، ضرورت در مقام عمل است و عمل همان غایت ادراک عملی است که کمالی را باید به همراه داشته باشد. پس از اساس، تولد یک معنای وهمی و اعتباری به جهت و با غایت کمال مرتبط با آن که حقیقی و عینی است صورت می‌پذیرد، پس این کمال واقعی است که به عمل تعیین می‌دهد و سنخ آن را مشخص می‌کند و با تعدد آن عمل نیز متعدد می‌شود. (همان)

از این رو اعتبار عملی، بیش از هر چیز نمایانگر کمالی است که در پی آن است، چرا که بنیاد ادراک عملی، تصویری از غایتی است که انسان آن را با تکیه بر درک خویش از واقعیت‌های دریافت شده خود، در دستگاه واهمه خویش پرورش داده و با اعتبار و جوب، به لزوم ایجاد آن، در جهان واقع حکم می‌کند و این در حقیقت حکمی درونی است بر این مدّعی اعتباری که یافته دستگاه عملی انسان پس از بدل شدن به حقیقت عینی، ایجادکننده کمالی برای انسان است و همه دستگاه حقیقت و اندوخته‌های تجربی به این حقیقت ادّعایی او شهادت می‌دهند، از این رو اعتبار عملی انسان همواره بر پایه حقایق پسینی خود تعریف می‌شود و گوئی نفس الامر این ادراکات، متأخر از تحقق خود آنها است و البته صدق و کذب در این دسته از ادراکات رنگ و بوی تجویزی می‌گیرند و به درست و نادرست تعبیر می‌شوند.

پس مراد از نفی رابطه تولیدی میان حقایق و اعتباریات، نفی رابطه تولید اعتباریات از حقایق است. زیرا تصرف و هم در ادراکات نظری و تبدیل آن در فرآیند اعتبار سازی، مابازاء پیشینی معانی وهمی را همانند آنچه در ادراکات نظری است، منتفی می‌کند و از این رو تنها می‌توان مابازاء منتظره و یا پسینی برای اعتباریات در نظر گرفت و آن کمال واقعی بودن و انطباق آن بر مختصات است که در واهمه تصویر شده است.

روشن است که درک تحقق کمال و یا حقیقی و غیرحقیقی بودن کمال به وجود آمده، دیگر گزاره‌ای عملی نیست، بلکه گزاره‌ای شناختی و نظری است که ممکن است در دستگاه تحلیل انسان فرآیند عملی شدن را به سبب تجربی بودن طی نماید؛ به هر حال، توجه به پیوند عمیق ادراک عملی و غایت خارجی است که شهید مطهری را بر آن داشت که تنها معیار در اعتباریات را «لغویت و عدم آن» (مطهری، ۱۳۹۶: ج ۲، ۱۶۸) بداند چرا که شایسته‌ترین تعبیر برای سازوکار عملی انسان، چنانچه در رسیدن به اهداف خودناکام باشد تعبیر لغویت است، که

می‌توان با توجه به آنچه گذشت، ترجمان ایجابی آن را با واژه کارآمدی بازشناسی نمود و به این ترتیب «کارآمدی» را معیاری اساسی در تحلیل ارتباط اعتباریات با حقایق دانست. حال با در نظر گرفتن نکات بالا می‌توان بهتر به عمق این عبارت از علامه طباطبایی پی برد که:

پس بدان همان‌گونه که در قضایای حقیقیه (علوم حقیقیه) یعنی آنهایی که مطابق با وجودند، صادق و کاذب و مطابق با نفس الامر و غیر مطابق با آن وجود دارد و مطابق با آن به قضایای ضروریه بلکه اولیه و همگی به قضیه اول الاوائل یعنی اجتماع نقیضین، برمی‌گردند، حال قضایای اعتباریه نیز از همین دست است، پس برخی از آنها با نظام (تکوین) موافق است و برخی از آنها با آن موافقت ندارد، اولی را حق و دوم را باطل می‌نامیم و هر حق بالغیر به حق بالذات منتهی می‌گردد تا این که به حق الحقایق برسد و آن در این باب یعنی حق مطلق چیزی است که واجب‌الفعل است. (طباطبایی، بی تا د: ۴۰۴)

دیدگاه اخلاق توحیدی

یکی دیگر از دستاوردهای اخلاقی علامه طباطبایی، طرح دیدگاه اخلاق توحیدی برای نخستین بار است. این نظریه که به نظر می‌رسد عصاره اخلاقی منظومه فکری وی باشد، دانش اخلاق را در معیار ارزش اخلاقی و بازشناسی رذائل و فضائل و نیز راهبردهای اصلاح و تربیت اخلاقی متحول می‌سازد و علم اخلاق را از دانشی ایستا به علمی پویا و مرحله‌ای مبدل می‌کند، البته به میزان این گستره تغییرات، با چالش‌هایی بزرگ در حوزه تبیین و تعریف مؤلفه‌ها و تبدیل آنها در قالب گفتمان رایج اخلاقی مواجهه است. نظریه‌ای بس ارزشمند که به اقرار مؤلف آن، جز به اجمال و اختصار بیان نشده است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۳۷۵) و به رغم هم‌نوازی با منظومه فکری ایشان، هنوز از پس پرده اجمال خارج نشده و آن چنان که باید پس از وی صورت علمی پذیرفته شده‌ای نیافته است.

اخلاق توحیدی از این منظر که ملکات و افعال انسان را از جنبه ارزشیابی و اصلاح آنها مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد، بی‌تردید در حوزه دانش اخلاق تعریف می‌گردد (همان: ۳۵۴)، ولی تفاوت اساسی این نگرش به اخلاق با بدیل‌های دیگر، ترسیم غایتی فرانسانی برای اخلاق است که در پیوند با معارف توحیدی متجلی می‌گردد.

براساس طرحی که وی در *تفسیرالمیزان* (همان: ۳۵۴-۳۶۱) پی‌ریزی کرده است می‌توان اخلاق را براساس غایت محرک و انگیزه‌بخش به دو قسم اخلاق انسانی و فرانسانی یا توحیدی

تقسیم کرد. اخلاق انسانی اخلاقی است که غایت اخلاق را در محدوده وجودی انسان و تحقق فضائی جستجو می‌کند که او را به سعادت می‌رساند، به تعبیر دیگر اخلاق با غایت انسانی درصدد است ابعاد انسان موجود را متعادل سازد و او را از رهگذر اصلاح موردی کثری‌ها و ناهنجاری‌ها به ابعاد یک انسان سعادت‌مند درآورد، در حقیقت این گونه از نگرش اخلاقی، سعادت را در تهذیب و ساماندهی گسل‌های اخلاقی می‌بیند، او را با تمام ابعاد وجودیش به رسمیت می‌شناسد و انسان شدن را نهایت سعادت می‌داند.

اخلاق انسانی به تفسیری که گذشت به هیچ وجه یک تعبیر مڈمت‌آمیز و منفی نیست، چرا که هر رویکردی که در پی سامان‌دادن به ملکات و رفتار انسان باشد ارزشمند و قابل توجه است. خواه سعادت را مانند اخلاق فلسفی و میراث قدماء یونانی، دنیوی و در دایره آراء محموده بشری و به غایت ستایش مردمان شناسایی کند و یا همانند آنچه در ادیان آسمانی آمده است، آن را کمال واقعی انسان در دنیا و آخرت قلمداد نماید و از طریق طرح اهداف اخروی و فرامادی، مانند بیان ثواب و عقاب اخروی و نیز گوشزد کردن قضا و قدر الهی، برای اصلاح شخصیت او اقدام نماید؛ به همین دلیل در شریعت اسلامی از این دو راه نیز برای تکامل اخلاقی بهره‌برداری شده است. (طباطبایی، بی تا ج: ۱۸-۱۹) گرچه در خصوص قرآن کریم شواهدی بر انحصار استفاده از غایات دنیوی برای بهسازی اخلاق مشاهده نمی‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۳۵۵)

آنچه خارج از طرح بالا می‌توان در تبیین این رویکرد مطرح کرد، این است که در این نگاه به اخلاق، مبدا و مسافت و مقصد حرکت اخلاق، در مختصات انسانی تعریف می‌شود، گویی برای انسان حدودی تعریف شده است که او موظف است براساس آن خود را ریخت‌شناسی کند و به اصلاح زوایای نامتناسب وجودی خود بپردازد او در این فرآیند همواره خود را می‌بیند، خود را داوری می‌کند و خود را اصلاح می‌کند و غایتش تصاحب کمالاتی برای خود است؛ کمالاتی که پیش از این، قالب‌های اجتماعی و یا فرامادی برای او تعریف کرده‌اند، از این رو او همواره در پی احراز مقام شایسته خود در بین مردم و یا در سرای آخرت است؛ با این نگاه کلی است که اعتدال قوای درونی، توجیه‌پذیر می‌گردد و هر ملکه‌ای بر مبنای آن ارزش‌یابی می‌شود و نقصان هر رفتاری ریشه‌یابی می‌گردد، بنابراین شاید بتوان ادعا کرد زیربنایی‌ترین گزاره مبنایی دانش اخلاق رایج بر این نگرش استوار است، و به سبب همین ارتکاز علمی است که همراهی با نگاه فراانسانی از اخلاق مشکل می‌نمایند.

اما در نقطه‌ای متعالی و نه‌الزاماً متقابل با دیدگاه انسانی به اخلاق، رویکرد توحیدی به

اخلاق قرار دارد، محوریت توحید در اخلاق یعنی خروج از حصار انسان محوری و بسنده کردن به تلاش برای کسب فضائل انسانی، در این نگاه به اخلاق، هیچ چیز جز همت گماردن برای جلب رضایت خداوند، نمی‌تواند برای آدمی، غایت و هدفی پذیرفته شده تلقی گردد و از آنجایی که غایت اخلاق نقش تعیین‌کننده در مبادی تحلیلی، دانش اخلاق دارد، این غایت الهی نیز به تناسب ظرفیت بالای معرفتی و شناختی سبب تغییر حدود مؤلفه‌های اخلاق خواهد شد. (همان: ۳۷۳)

در این رویکرد به اخلاق که مخصوص قرآن کریم است و در هیچ یک از کتب آسمانی دیگر که به ما رسیده است و نیز در تعالیم انبیاء سابق وجود ندارد، با سرمایه‌گذاری بر ابعاد شناختی انسان از حقایق هستی، و با به‌کارگیری علوم و معارف الهی، موضوع تحقیق رذائل در نفس انسان باقی نمی‌ماند، و یا به تعبیر دیگر صفت‌های ناپسند انسان با دفع (پیشگیری) و نه رفع (درمان) نابود می‌گردد، در یک بیان جامع، قرآن کریم سرشار از اوصافی است که دلالت بر حاکمیت مطلق خداوند در همه عرصه‌ها بر وجود دارد، حال اگر این باور بر وجود انسان مستولی گردد، دیگر برای غیر خداوند استقلالی قائل نخواهد شد و پیگیری مطامع و لذت‌های دنیوی را کار بی‌هوده‌ای می‌داند و با این اوصاف، جایی برای رذائل اخلاقی مانند ربا و سمعه و ترس از غیر خدا و... باقی نمی‌ماند، بلکه این صفات جای خود را به فضائل اخلاقی مانند تقوا و خودکنترلی و عزت‌مندی و مناعت طبع به واسطه خداوند و دیگر صفات اخلاقی پسندیده خواهد داد. (همان: ۳۵۸-۳۵۹)

شاید بتوان ملاک انحصار روش اخلاقی بالا در آموزه‌های قرآنی را در همان جنبه‌ای دانست که این کتاب آسمانی را از دیگر کتب مقدس الهی متمایز می‌سازد و آن تکاملی است که در ابعاد هدایتگری انسان پدید آورده است و خداوند از آن به «مهمین» بودن بر دیگر کتب آسمانی یاد می‌کند.^۱

چرا که آنچه از معارف حقه که در کتب پیشین آمده است مورد تصدیق قرآن است و البته به علت همین ویژگی، این کتاب می‌تواند برخی از شرایع و احکام ادیان پیشین را نسخ کند و تکمیل‌کننده هدایت الهی نیز باشد. (طباطبائی، ۱۳۷۱: ج ۵، ۳۴۹) این هدایت در بعد القاء معارف حقه در قرآن به صورت‌های مختلفی جلوه کرده است و هرکس که اندک انسی با آیات قرآن داشته باشد، فضای مفهومی قرآن را کاملاً در راستای جهت‌دهی به اندیشه انسان و تغییر

۱. «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ» (مائده: ۴۸)

باورهای رایج مادّی به نگرش و جهان بینی توحیدی ارزیابی می‌کند.

تعابیری که در برخی موارد جز با بهره‌گیری از نگاه عرفانی ناب قابل درک نیست، نمونه بارز این مصادیق را می‌توان در تعابیری یافت که حاکمیت مطلق و قدرت بی‌نهایت و دیگر ابعاد وجودی را در خداوند منحصر می‌کند، این سازمان مفهومی در قرآن، گرچه به خودی خود، گزاره‌های ناظر به اخلاق دستوری و هنجاری نیست، ولی بی‌تردید در پی ایجاد ساخت ذهنی متناسب در مجموعه باورهای مؤمنان است و هیچ جای تردید نیست که رسوخ این تفکرات و باورها در نفوس انسانی، تاثیر سرنوشت‌سازی در کنش‌ها و منش‌های آدمیان برجا خواهد نهاد، این حقیقت آشکار است که علامه طباطبایی را برآن داشته است که روش قرآنی را شیوه تربیت توحیدی بداند و البته ادّعی انحصار این روش را در این کتاب مقدّس داشته باشد.

طرح‌واره اخلاقی بالا هنگامی تکمیل می‌شود که با مکانیسم اثرگذاری این تفکر نیز آشنا شویم. مرحوم علامه تصریح می‌کند که اثرگذاری این معارف به واسطه تغییر توجّه انسان از کثرات مادّی به خداوند تبارک و تعالی صورت می‌گیرد به این معنا که انسان کامل که جز خداوند را نمی‌بیند و انسان مستکمل و به دنبال رشد، نیز شایسته نیست که به جز خدا توجّه کند و لازم است با توجّه و ذکر دائمی خود را متوجّه خداوند سازد و همین تغییر نقطه مورد توجّه نفس در انسان، سبب تغییر ملکات او و رفع رذائل اخلاقی خواهد شد. (طباطبایی، بی‌تا ج: ۱۸)

البته این تغییر توجّه نفس محصول نیروی شگفت‌انگیز و بسیار قدرتمند عشق و حبّ الهی است که «به مرور زمان و پس از پاگرفتن و اشتداد یافتن ایمان در آدمی شکل می‌گیرد، ایمانی که او را به فکرکردن درباره خداوند و به یاد آوردن نام‌های او و اوصاف زیبا و دل‌ربای پرورگار وادار می‌کند و این دلدادگی ادامه می‌یابد، تا جایی که گویی خدا را می‌بیند، چرا که فطرت انسان بر دلدادگی به زیبایی‌ها سرشته شده است... تا جایی که چنان این محبّت بر او مستولی می‌شود که از همه علایق و محبّت‌های خویش جدا می‌گردد و تنها به خداوند عشق می‌ورزد و چیزی را دوست نمی‌دارد، مگر برای خدا و در راه خدا... اما در ناحیه عمل نیز او جز خدا و رضایت او را اراده نمی‌کند، پس او جز برای خدا و در راه خدا، نه طلب می‌کند و نه قصد می‌کند و نه امید دارد و نه می‌ترسد و... پس انگیزه او با انگیزه دیگر مردمان متفاوت است و هدف رفتار او متبدّل می‌گردد، چرا که او تا پیش از این کارها را براساس این که کمال او است و فضیلت انسانی است انتخاب می‌کرد و یا به سبب این که رذیلتی انسانی است ترک می‌کرد، اما او اکنون رضایت پروردگار را می‌خواهد و دغدغه‌ای درباره فضیلت و رذیلت ندارد و دل مشغولی به نیک‌نامی و ستایش (مردم) ندارد بلکه التفاتی به دنیا و آخرت و بهشت و جهنّم نیز ندارد، و

تنها همت او پروردگارش است و توشه او خاکساری او و راهنمای او عشق او است». (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۳۷۴)

این دیدگاه اخلاقی اگر منحصر به این عبارت باشد، نخبه‌گرایانه و بیان قلّه‌ای از کمال انسانی محسوب می‌گردد، ولی دیدگاه اخلاق توحیدی امتدادی فراگیر در منظومه فکری علامه طباطبایی بالآخر مسائل علم‌النفس ایشان دارد و اشارات متعددی در کلام وی بر این مدعا وجود دارد که اخلاق توحیدی یک نظام اخلاقی همه‌جانبه با زیرساخت‌های عقلی و نقلی متناسب با خود است و چه بسا مخاطبان فرهیخته که از ابتدا با این پژوهش همراه بوده‌اند، برخی از این نکات را اصطیاد کرده‌اند، لکن شرح و بسط این ویژگی و رابطه این دیدگاه اخلاقی با بدیل‌های آن و به دست آوردن نکاتی در باب اخلاق دینی و همگانی و روش‌های اصلاحی و تربیتی آن، نیازمند تبیین مراحل بعدی این پژوهش است که در جای خود خواهد آمد.

نظام اجتماعی

علامه طباطبایی برای جامعه به موازات فرد اصالت قائل است و جامع را متعلق احکام و اوصاف مختص به آن می‌داند، همان‌گونه که افراد به دنیا می‌آیند و حیات مادی آنان پایان می‌پذیرند و هر کس اجلی دارد جوامع و امت‌ها نیز روزی به پایان می‌رسند از این رو جامعه دارای هویتی منحاز از هویت افراد آن است (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص: ۸۶)، وی به صراحت تمام اسلام را دینی اجتماعی دانسته است:

اسلام دینی است اجتماعی که رهبانیت و عزلت را الغا نموده، کسانی که به تهذیب نفس و تکمیل ایمان و خداشناسی مشغول هستند کمال را در متن اجتماع با مشارکت با دیگران باید به دست آورند. تربیت‌شدگان ائمه هدی علیهم‌السلام نیز در صدر اسلام همین رویه را داشته‌اند. سلمان که درجه دهم ایمان را داشت، در مداین حکومت می‌کرد و اویس قرنی که ضرب‌المثل کمال و تقوی بود، در جنگ صفین شرکت کرد و در رکاب امیرالمؤمنین علیه‌السلام شهید شد. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۱۷۶)

موضوعی که به روشنی امتداد دیگر مبانی ایشان تا عرصه اجتماع را روشن می‌کند این است که رویکرد تربیتی و توحیدی حضرت علامه به هیچ روی با ابعاد زندگی اجتماعی انسان بیگانه نیست و اخلاق واقع‌گرایانه و تربیت دینی در منظر ایشان در بستر تجربیات فردی و اجتماعی رقم می‌خورد، از این منظر همان‌گونه که گذشت نه تنها رهبانیت و عزلت و گوشه‌نشینی در مهندسی رشد و تعالی انسان در اسلام مطرح نیست بلکه اجتماع در این نگاه گاهواره رشد و و تعالی است.

وی در مقاله ارزشمند محمد ﷺ رشد و تعالی را در بستر کنش‌گری اجتماعی تبیین نموده است:

در آیین مقدس اسلام روش زندگی طوری تنظیم شده که زندگی اجتماعی و مادی انسان به منزله گاهواره‌ای است که زندگی معنوی در آن پروریده می‌شود. نورانیت معنوی يك فرد مسلمان که دستورات اسلامی را اجرا می‌کند نورانیتی است که همه اعمال فردی و اجتماعی، وی را نورانی ساخته، پاک می‌کند. وی در حالی که با مردم است، با خدای خود است و در حالی که در میان جمع است در خلوت‌تنگه راز به سر می‌برد و در حالی که برای مقاصد مادی خود در تکاپو و تلاش می‌باشد و گرفتار يك سلسله پیش‌آمدهای شیرین و تلخ، گوارا و ناگوارا و زیبا و زشت و پایبند حوادث این جهان پراشوب است، دلی دارد آزاد و در جهانی است آرام و به هر سو که روی می‌آورد، جز روی خدای خود نمی‌بیند. (همان: ۴۰)

وی جامعه‌ای بر این اساس به اطاعت از اوامر و هدایت‌های الهی روی کرده است را «جندالله غالب» دانسته است که بر همه موانع پیروز خواهد شد. (طباطبائی، ۱۳۷۱: ج ۱۷، ۱۷۷)

نتیجه‌گیری

طرح کلی دین در اندیشه علامه طباطبایی، گرچه همانند بسیاری از اندیشمندان دیگر در قابت سه‌گانه «اعتقادات، اخلاق و احکام» تصویر شده است، اما این سه‌گانه به هیچ روی خارج از چارچوب انسان طبیعی و فطری ترسیم نشده است، دین در اندیشه علامه طباطبایی نه یک اعتقاد تقلیدی و یا منشی صرفاً تعبدی که انسان را از واقعیات زندگی به کناری بکشد و جهانی محصور در ذهن و پیش‌فرض‌های اعتقادی بسازد، که روشی برای زیستن در جهان عینی و مشترک میان همه انسان‌ها است.

دین در اندیشه علامه طباطبایی ناظر به ثوابتی است که حیات انسان را تضمین می‌کند و او را به حقایقی که در پیرامون می‌گذرد آگاه می‌کند و از آن سو انسان نیز به گونه‌ای آفریده شده است که توان درک این حقایق را با نیروی اندیشه و توان اعتبار کردن یافته است، دیدگاه اعتباریات در اندیشه علامه طباطبایی نقطه کانونی چگونگی عملیاتی شدن دین واقع‌بینانه است که میان نیازها و امیال و نیز اهداف رابطه‌ای در ذهن فردی و ذهن جمعی و اجتماعی ترسیم می‌کند و اعتقادات را به اخلاق و احکام پیوند می‌زند و هم‌چنین روش تربیت دینی را با تاکید بر به رسمیت شمردن نیروی آگاهی و اراده انسان تأمین می‌کند.



اعتقادات و اخلاق و احکام در تصویری که علامه طباطبایی از دین رسم نموده است همگی جهانی برای انسان می‌سازد که بیش از هر روش زندگی دیگر، با حقیقت انسان و هستی انطباق می‌یابد و می‌تواند به روشی مورد تفاهم عقل جمعی انسان طبیعی بدل شود. دین در واقع سریان توحید در همه ابعاد زندگی است خواه در قالبی باشد که به آن اعتقادات و اخلاق و احکام بگوییم یا در هر تقسیم دیگر، آنچه مهم است این که هستی و انسان فطری را درست به تصویر بکشیم و او را در متن زندگی به سوی بایدها و بایسته‌های حقیقی رهنمون شویم.

تحلیل و ارزیابی

موضوع طرح کلی دین از منظر علامه طباطبایی با توجه به آنچه در این مقاله آمد، ظرفیت بازنگری در برآیند طرح کلی علامه برای دین را روشن می‌کند، ایشان گرچه به صراحت از سه‌گانه اعتقاد، اخلاق و احکام سخن گفته است اما این تقسیم هیچ‌گاه به صورت یک معیار برای تقسیمات دانشی وی مورد استفاده قرار نگرفته است، بلکه محور نگاه وی به کلیت دین، بیشتر با دوگانه اعتقاد و عمل براساس آنچه در اعتباریات عملی به عنوان بن مایه مباحث تحلیل در باب سازوکار اندیشه انسان آمده، سازگار است و ممکن است به عنوان تقسیمی منطبق بر دیدگاه ایشان مطرح شود.

در این صورت، طرح سه‌گانه فوق تنها مشی بر ممشای مشهور خواهد بود و تقسیم دین براساس دو عنصر اعتقادات و عملیات در دستگاه اندیشه علامه طباطبایی، بیشتر مقبول خواهد افتاد، در این تفسیر که با آیات^۱ و روایات^۲ نیز بیشتر سازگار است، اعتقادات دین در قالب باورها و متعلقات ایمان، بروز خواهد یافت و اخلاق و احکام نیز با حفظ وحدت در ماهیت که چیزی جز اعتباراتی ریشه دار در حقیقت نیستند، در این مورد تفاوتی غیر ماهوی دارند که در اعتبار بعدالاجتماع، اهداف اجتماع نیز دخیل است و احکام فردی نیز چیزی جز اخلاقیات ضروری و حیاتی در شریعت نیست و تمایز مرسوم میان اخلاق و فقه نیز در این تصویر، محل مناقشه خواهد بود.

۱. ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ مَكْرُ أَوْلَئِكَ هُوَ يُبْورُ﴾ (فاطر: ۱۰)

۲. سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَةٍ وَلَا مَعْرِفَةً إِلَّا بِعَمَلٍ وَمَنْ يَعْمَلْ دَلَّتْهُ الْمَعْرِفَةُ عَلَى الْعَمَلِ وَمَنْ لَمْ يَعْمَلْ فَلَا مَعْرِفَةَ لَهُ إِنَّمَا الْإِيمَانُ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ. (برقی، ۱۳۷۱: ۱۹۸)

منابع

قرآن کریم

١. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۹)، *الاعتقادات*، قم، مؤسسه الامام الهادی علیه السلام.
٢. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، اول.
٣. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر، سوم.
٤. اخوان الصفا (۱۴۱۲ق)، *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*، بیروت، دارالاسلامیه، اول.
٥. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، اول.
٦. اشعری، علی بن اسماعیل (بی تا)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، بیروت، دارالنشر فرانزشتاینر.
٧. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، قم، دارالکتب الإسلامیة، دوم.
٨. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، *شمس الوحی تبریزی*، محقق: علیرضا روغنی، قم، نشر اسراء، پنجم.
٩. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، *الصحاح*، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملاییین، اول.
١٠. دیوانی، امیر؛ رحیم، دهقان (۱۳۹۴)، «اخلاق مبتنی بر طبیعت در اندیشه علامه طباطبایی»، *اخلاق و حیانی*، سال سوم، ش ۲.
١١. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم، اول.
١٢. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷ق)، *الفائق فی غریب الحدیث*، بیروت، دارالکتب العلمیة، اول.
١٣. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۱ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان، دوم.
١٤. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷)، *اصول فلسفه رئالیسم*، قم، بوستان کتاب، دوم.
١٥. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۸)، *انسان از آغاز تا انجام*، قم، بوستان کتاب، دوم.
١٦. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۸)، *بررسی های اسلامی*، قم، بوستان کتاب، دوم.
١٧. طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)، *الإنسان والعقیده*، قم، باقیات، دوم.
١٨. طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)، *الرسائل التوحیدیة*، بیروت، النعمان، اول.
١٩. طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)، *توحید علمی و عینی*، تحقیق و تدوین: محمد حسین حسینی تهرانی، مشهد، علامه طباطبایی، دوم.
٢٠. طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)، *مجموعه رسائل العلامة الطباطبایی*، تحقیق: صباح

- ربيعی، قم، باقیات، اول.
۲۱. طباطبائی، سید محمدحسین (بی تا)، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، دوازدهم.
۲۲. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۳)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه: سید محمدباقر حسینی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
۲۳. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دارالکتب العلمیة، سوم.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، اول.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۹۶)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، صدرا.
۲۶. ملا صدرا، صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، سوم.
۲۷. وجدانی، فاطمه؛ ایمانی، محسن؛ اکبریان، رضا؛ صادق زاده قمصری، علیرضا (۱۳۹۱)، «پایه های فطری اخلاق در نظریه علامه طباطبائی و اصول تربیتی مبتنی بر آن»، *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، شماره ۱۵.