

فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبائی و برآیند آن در علوم انسانی

قاسم ترخان¹

چکیده

هدف: بازپژوهی چستی و نشان دادن برایندهای فطرت در علوم انسانی، به عنوان یکی از پیش فرضهای انسان‌شناختی مهم در اندیشه اسلامی، از اهداف نوشتار حاضر بوده است. **روش:** پژوهش پیش رو در گردآوری اطلاعات، از روش کتابخانه‌ای و در استنتاج دیدگاه، از روش توصیفی تحلیلی و در کارکردها و برایندها، از روش اجتهادی بهره برده است. **یافته‌ها:** نوشتار حاضر ضمن تبیین جامع فطرت و امور فطری از نگاه علامه طباطبائی، برآیند این مبنا را در سه حوزه معرفت‌شناختی، غایت‌شناختی و روش‌شناختی نشان داده است. **نتیجه‌گیری:** بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی، انسان موجودی فطرت‌مند است؛ به این معنا که از ساختمان ویژه و جنبه ثابتی برخوردار است که دین الهی با آن هماهنگ و بر اساس آن نازل شده است. علامه اگرچه به بخشی از امور فطری تصریح نکرده است، اما می‌توان امور فطری را به گونه‌ای جامع در سه حوزه بینش، گرایش و توانش دسته‌بندی و دیدگاه وی را در این باره بررسی کرد. بر اساس چنین نگاهی، فطرت می‌تواند چنان منبعی برای معرفت و معیاری برای سنجش آن و تنها راه حل چالش نسبیّت در علوم توصیفی و هنجاری به شمار آید (حیث معرفت‌شناختی)؛ تکامل فطرت تنها یا مهم‌ترین غایت علوم انسانی اسلامی معرفی شود (حیث غایت‌شناختی) و همراهی نقل در کنار عقل و تجربه را برای شناخت انسان، ایجاب کند (حیث روش‌شناختی).

واژگان کلیدی: فطرت، خداشناسی، ارزشهای اخلاقی، روش علوم انسانی، نسبیّت، خداجویی.

◇ دریافت مقاله: 95/04/01؛ تصویب نهایی: 95/11/02.

1. کارشناس ارشد فلسفه و کلام از دانشگاه قم، عضو هیئت علمی و استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی / نشانی: قم؛ بلوار 15 خرداد، کوچه شهید میثمی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، گروه کلام / نامبر: 02537603013 / Email: tarkhan86@gmail.com

الف) مقدمه

درباره فطرت از سوی اندیشمندان اسلامی به ویژه حکما و مفسران، مطالب فراوان و البته پراکنده‌ای ارائه شده است. علاوه بر این، به آثار این مبنا در علوم انسانی پرداخته نشده است. در این بین، «فطرت در قرآن» اثر آیت‌الله جوادی آملی و «فطرت» نوشته استاد مطهری، در تبیین فطرت و امور فطری حائز اهمیت‌اند. در باره تأثیر فطرت در علوم انسانی، اثر شایسته‌ای مشاهده نشد و نگارنده بعد از نگارش این مقاله و در مرحله ارزیابی، به مقاله‌ای از آقای غفوری‌نژاد با عنوان «نظریه فطرت و علوم انسانی؛ کنشهای متقابل» چاپ شده در فصلنامه عقل و دین، دست یافت که اگرچه حاوی نکات سودمندی بود، اما ارتباط چندانی با آنچه در این نوشتار در صدد بیان آن بودیم، نداشت.

نوشتار حاضر بر آن است که با بررسی فطرت و امور فطری بر اساس نگاه علامه طباطبائی، برآیند آن را در علوم انسانی تبیین کند. بدین سبب، مقاله در دو بخش سامان یافته است: در بخش نخست، تلاش شده است نگاه علامه درباره فطرت و امور فطری به گونه‌ای جامع مورد فهم قرار گیرد، حتی اگر وجه ارتباط این مباحث با علوم انسانی در ابهام باشد و در این مقاله نخواهیم به آنها بپردازیم. در بخش دوم، از میان آثار فراوانی که نظریه فطرت در علوم انسانی دارد، به جهت اختصار، برآیند معرفت‌شناختی، غایت‌شناختی و روش‌شناختی بررسی خواهد شد.

ب) فطرت و امور فطری از نگاه علامه طباطبائی

انسان موجودی فطرت‌مند است. فطرت به معنی سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری یعنی آنچه؛ اولاً، نوع خلقت و آفرینش ویژه انسان اقتضای آن را داشته و اکتسابی نیست؛ ثانیاً، مشترک بین همه انسانهاست؛ ثالثاً، تبدیل یا تحویل‌پذیر نیست، گرچه شدت و ضعف را می‌پذیرد. (ر.ک: جوادی آملی، 1384: 24-23؛ طباطبائی، 1417، ج 9: 44-43)

برخورداری انسان از این جنبه ثابت که دین الهی با آن هماهنگ و بر اساس آن نازل شده، از جمله مباحثی است که بارها از سوی علامه طباطبائی بر آن تأکید شده است. (ر.ک: طباطبائی، 1417، ج 16: 193-178)

این آفرینش ویژه، در سه بُعد شناختی، گرایشی و توانشی قابل دسته‌بندی است که با وجود تنوع چشمگیر مادی و معنوی افراد بشر، در همه آنها ثابت و تغییرناپذیر است.

1. امور فطری در بُعد شناخت

علامه طباطبائی در یکی از مکتوبات خود، سه معنا برای معلومات فطری ذکر می‌کنند: الف) معلوماتی که در اولین مرتبه پیدایش انسان به همراه وی پیدا می‌شوند؛ ب) قسم دوم از معلومات شش‌گانه بدیهی که

فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبائی و برابند آن در علوم انسانی 83

قضایا قیاساتها معها نیز نامیده می‌شوند؛ چ (معلوماتی که آفرینش ویژه انسان او را بدان هدایت می‌کنند. ایشان در ادامه، فطری بودن دین و شناخت خدا را در قالب معنای سوم از فطرت تحلیل می‌کنند. (زیری، 1383: 216)

به نظر می‌رسد معنای اول که از سوی علامه طباطبائی مورد انکار قرار گرفته، همان معنایی است که از آن به خاصیت ذاتی عقل تعبیر می‌شود و افرادی مانند دکارت و راسیونالیست‌ها (عقل‌گرایان) به آن قائل شده و آمپرست‌ها (حس‌گرایان) به انکار آن پرداخته‌اند.

معنای دوم همان است که از آن به تصورات و تصدیقات عمومی و یکسان تعبیر می‌شود و خود می‌تواند به دو گونه باشد: گاهی مقصود درک روشن و بی‌نیاز از استدلال است مانند اصول اولیه تفکر همانند امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین و... و گاهی مقصود از آن قضایایی است که برهان‌شان همواره همراه آنهاست و هیچ وقت در نفس حضور آن قضایا، از حضور براهین و قیاسات آنها منفک نیست. این همان قسم دوم از اقسام شش‌گانه بدیهیات (قضایا قیاساتها معها) است و در باب برهان منطقی مطرح می‌شود. (رک: ابن‌سینا، منطق شفا و اشارات؛ طوسی، اساس الاقتباس، بحث برهان، فطریات)

علامه با انکار تصورات ذاتی عقل به معنای دکارتی، تصورات و تصدیقات عمومی و یکسان را برای همه بشر اثبات کرده‌اند. (رک: طباطبائی، 1364، ج 2: 27). به بیانی دیگر؛ ایشان هر چند تصوراتی مقدم بر تصورات حسی را انکار می‌کنند¹ و از این جهت مفهوم دکارتی و کانتی از فطرت (داشتن تصوراتی که هیچ‌گونه استنادی به غیر عقل ندارند) را نمی‌پذیرند (طباطبائی، 1417، ج 12: 311-312)، ولی به معنای دوم، تصورات و تصدیقات مقدم بر تجربه را می‌پذیرند. علامه، تردید یا انکار تصدیقات مقدم بر تصدیقات تجربی را مساوی با سوفسطائی‌گری تلقی می‌کنند. (رک: همو، 1364، ج 2: 14-27)

بر این اساس؛ علامه بر خلاف راسیونالیست‌های غرب، به هیچ معرفت‌حصولی که در ذات و سرشای انسان نهاده شده باشد و انسان آن را از حین تولد به همراه داشته باشد، معتقد نیستند. به اعتقاد ایشان، مفاهیم و تصورات، مابعد حسی و پسینی‌اند و معرفت با حس و تجربه آغاز می‌شود. ایشان بر اساس اعتقاد حکمایی مانند ارسطو، ابن‌سینا، ملاصدرا و دیگران بر این عقیده پافشاری می‌کنند که هرکسی حسی را از دست دهد علم مربوط به آن حس را از دست خواهد داد و بر این اساس، معتقدند علم از حس آغاز می‌شود، ولی در حس نمی‌ماند، بلکه در فرایند معرفت به معرفت عقلی منتهی می‌شود. تصدیقات بدیهی نیز گرچه ذاتی

1. لازم است دانسته شود که پذیرش تصورات بدیهی عقلی از سوی اندیشمندان مسلمان به معنای این نیست که آنان این تصورات را فطری و ذاتی عقل می‌دانند؛ زیرا آنان قائلند که آن بدیهیات بتدریج برای ذهن حاصل می‌شوند و ذهن آنها را از تصورات حسی انتزاع می‌نماید. پس تمام معقولات حتی بدیهیات اولیه - یک نوع وابستگی به محسوسات دارند.

نفس آدمی نیستند، اما پذیرش آنها بدیهی یا با واسطه استدلال حاضر در خودشان است.¹ از این رو در باره بدیهیات عقلی باید گفت که اینگونه از معارف فطری، لازمه کار عقل می‌باشند که بعد از ظهور زمینه لازم، تصور اجزای تشکیل دهنده آنها برای دریافت و تصدیقشان کافی است.

بر اساس نظر علامه طباطبائی، علوم و تصدیقات انسان گاهی به رفتار انسانها ربطی ندارند و تنها واقعیاتی را در خارج کشف کرده، از آنها خبر می‌دهند و زمانی تنها به رفتار و وسیله به دست آوردن کمال یا مزایای زندگی مربوط است و به کشف از خارج نظر ندارد. قسم اول به ادراک حضوری و حصولی (حسی و ادراک کلیات عقلی) تقسیم شده (طباطبائی، 1417، ج 2: 114-115) و قسم دوم به ادراکات عملی مربوط است که برخاسته از احساسات باطنی اند و به الهام فطری و الهی حاصل شده‌اند (همان، ج 5: 308-314؛ ج 2: 113-116 و 148). البته ایشان دریافت درست الهامات را متوقف بر درستی و راستی علوم عقلیه کلیه (بدیهیات) و درستی علوم عقلیه را نیز متوقف بر سلامت عقل و فطرت (با تمسک به تقوای دینی) ارزیابی می‌کنند. (همان، ج 5: 312-311)

علامه طباطبائی ذیل آیه 242 سوره بقره: «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»، عقل انسان را بخشی از ساختار وجودی و سرشت انسان؛ یعنی بخشی از فطرت او می‌دانند و می‌گویند: خدای سبحان انسان را فطرتاً اینچنین آفریده که در مسائل فکری و نظری، حق را از باطل و در مسائل عملی، خیر را از شر و نافع را از مضر تشخیص دهد. ایشان در ادامه می‌گویند: به جهت غلبه قوایی مانند شهوت و خشم، چشم عقل نمی‌تواند حقیقت را درک کند؛ در نتیجه حکم بقیه قوای درونی اش باطل یا ضعیف می‌شود و انسان از مرز اعتدال خارج می‌شود و آن وقت عقل آدمی نظیر آن قاضی می‌شود که طبق مدارک باطل و شهادتهای کاذب و منحرف و تحریف شده، حکم می‌کند و در این صورت، عقل خواندن چنین عقلی، استعمال مجازی و مسامحه آمیز است نه واقعی. (همان، ج 2: 250-247)

یک) فطری بودن شناخت خدا

با نگاهی به معنای برگزیده علامه طباطبائی (معنای سوم فطرت: آفرینش ویژه انسان، او را بدان هدایت می‌کند) و آثارشان، می‌توان گفت که ایشان، فطری بودن شناخت دین و خداشناسی را در دو حوزه شناخت حصولی و حضوری مطرح می‌کند.

علامه اگرچه شناخت حصولی دین و خدا را فطری می‌دانند، اما آن را به معنای ذاتی عقل (فطری به معنای اول)، بدیهی² و قضایایی که قیاس خود را به همراه دارند، نمی‌دانند؛ بلکه از سنخ شناخت حصولی و

1. بدیهی بودن تصدیقاتی که از گونه دوم هستند، به معنای این است که استدلالشان در خودشان منظوری است.

2. گفتنی است که برخی فطری بودن خداشناسی را به علم حصولی انسان نسبت به خدا تفسیر می‌کنند؛ مانند اینکه پلاتینگا (رک: پلاتینگا، آلوین؛ مقاله «آیا اعتقاد به خدا معقول است؟» ترجمه احمد نراقی، در مجموعه کلام فلسفی، چاپ اول) و آلستون، «قضیه خدا وجود دارد» را

فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبائی و برابند آن در علوم انسانی

قضایای استدلالی می‌دانند که مقتضای ساختمان ویژه انسان است؛ یعنی امکانات فکری و ذهنی انسان از این توان برخوردارند که به آسانی بدان دست یابند؛ مانند تنظیم استدلال از طریق مشاهده نظم (یربی، 1383: 216)، یا علم به ثبات واقعیت (ر.ک: طباطبائی، 1388 الف: 95-96)، یا احساس احتیاج به مبدء. به عنوان نمونه در توضیح استدلال اخیر، بر این باورند که انسان با کمترین توجهی، فقر و نیاز خویش به امری خارج از خود را احساس می‌کند و خواهد فهمید که از هر جهت به بیرون از خود محتاج است. این احساس و یافتن اگرچه حضوری است، اما بر اساس آن استدلالی تنظیم می‌شود که پس خدایی هست که همه نیازها را بی‌واسطه یا با واسطه رفع می‌کند. (ر.ک: طباطبائی، 1417، ج 1: 44-45؛ یربی، 1383: 216)

علامه با ذکر روایتی از امام باقر(ع) در تفسیر آیه فطرت: «فَطَرَتَ اللّٰهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» که فرمودند: «هو لا إله إلا الله محمد رسول الله - على أمير المؤمنين ولي الله إلی هاهنا التوحيد» (تمی، 1404، ج 2: 155)، درباره معنای آن می‌گویند: هر انسانی بر اعتراف به خدا و به اینکه شریک ندارد، مفسور است؛ زیرا با وجدان خود درمی‌یابد که به اسبابی احتیاج دارد که آن اسباب نیز سبب می‌خواهند و این همان توحید است و نیز مفسور به اعتراف بر نبوت نیز هست؛ زیرا به وجدان خود احساس می‌کند که ناقص است و این نقص او را نیازمند به دینی کرده که تکمیلش کند و این همان نبوت است و نیز مفسور به ولایت و اعتراف به آن نیز می‌باشد؛ زیرا به وجدان خود در می‌یابد که اگر بخواهد عمل خود را بر طبق دین تنظیم کند، جز در سایه سرپرستی و ولایت خدا نمی‌تواند و فاتح این ولایت در اسلام همان علی بن ابی‌طالب(ع) است. البته معنای گفتار ما این نیست که انسانها، حتی انسانهای اولی به فطرتشان، متدین به این سه شهادت بوده‌اند. ایشان در ادامه بیان می‌کنند: استعداد پذیرش اصول عقاید و کلیات شرایع الهی، استعدادی است نزدیک به فعلیت، اما راه یافتن به خصوص عقاید حق و تفصیل شرایع الهی و جزئیات آن، منوط به هدایت خاص الهی و از طریق نبوت خواهد بود و عقل فطری به آن جزئیات راه نمی‌یابد. (ر.ک: طباطبائی، 1417، ج 16: 188-187؛ همو، 1388 ب: 34-33). بر این اساس، با تفکیک دو سطح از هدایت (هدایت فطری و هدایت تشریحی، معضل تفسیری هدایت بودن قرآن برای متقین و لزوم دور را حل می‌کنند. (همو، 1417، ج 1: 43-45)

علامه بر این باور است که عقلانیت مبتنی بر فطرت سالم، در مبدء و مقصد، خدامحور است و پیروی از حق را سودمندترین عمل می‌داند؛ خواه سود مادی با آن همراه باشد، خواه نباشد (همان، ج 4: 114-112؛ همو، 1387 الف: 93) و از انحراف و کزروی مصون و محفوظ است. (همو، 1417، ج 5: 268-269)

در هر حال، تا اینجا سخن از علم حصولی و استدلال ساده عقلانی و اعم دانستن فطرت از عقل بود و

جزو قضایای پایه و بی‌نیاز از استدلال می‌دانند (ر.ک: هیک، 1381 ب: 169-167). فردی مانند کانت اعتقاد دارد که حقیقت وجودی خداوند از امور مسلم و اصول موضوعه عقل عملی است. (ر.ک: همو، 1381 الف: 175-167)

اینکه این استدلالها مقتضای ساختمان ویژه انسان است. اما به نظر می‌رسد علامه در مواضع متعدد، گونه دیگری از شناخت فطری (شناخت حضوری فطری) را نیز مطرح می‌کنند. ایشان با توجه به احاطه حضوری خداوند نسبت به هر چیزی، چنین نتیجه می‌گیرند که خداوند نیز برای موجودات، بالذات معلوم است؛ یعنی علم موجودات به حضرت حق، حضوری و بدون واسطه مفاهیم و صورتهای ذهنی است. وی معتقد است تنها چیزی که حقیقتاً بدون واسطه و بذاته برای هر چیزی شناخته می‌شود، حضرت حق است و سایر اشیا به واسطه او شناخته می‌شوند (طباطبائی، 1387:ب: 155-156). علامه در استدلال دیگری بیان می‌کند که انسان بالفطره هستی خویش را درک می‌کند و می‌داند که هر تعینی از یک اطلاق ناشی می‌شود؛ زیرا شهود متعین، خالی از شهود مطلق نیست. بنابر این، توحید ذاتی قابل شهود فطری است (طباطبائی، 1415: 17). به بیانی دیگر؛ هر تعینی، ذاتاً وابسته و متکی به اطلاق است و از این جهت، وجود مقید نسبت به وجود مطلق، ادراک حضوری دارد (طباطبائی، 1388:ب: 33-34) که تبیین حصولی آن با داده‌های حسی در دستگاه مفهومی انسان ممکن می‌شود. (رک: اکبریان، 1388: 107؛ همو و مقدم، 1392: 88؛ غفوری‌نژاد، 1391: 106-128)

علامه طباطبائی بر اساس نگرش یادشده، توحید ذاتی را اولین ثمره ادراک فطری وجود مقید و وابسته به وجود مطلق می‌داند و در قدمهای بعد به اثبات اسماء و صفات خدای متعال می‌پردازد (طباطبائی، 1417، ج 8: 349-350؛ ج 7: 300؛ ج 11: 342). وی حدیث مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را بر اساس عین الربط بودن نفس به ذات حق اینگونه تفسیر کرده‌اند: شهود نفس که معلول حق است و در مقابل او هیچ‌گونه استقلالی ندارد، بدون مشاهده حضرت حق محقق نمی‌شود. (طباطبائی، 1388:ج 74)

دو) فطری بودن شناخت امور اخلاقی

از جمله اموری که در فطری بودن آنها بحث است، امور اخلاقی است و مقصود از آن در این نوشتار، خلیقات و ملکات نفسانی است؛ مانند شجاعت و جبن و همچنین اعمال خوب و بد و به تعبیری؛ برخی ارزشهای حقوقی که آدمی مستقل از دین و شرع، به خوبی و بدی آنها پی می‌برد.

دو دیدگاه اساسی در میان اندیشمندان مسلمان درباره ادراک فطری ارزشها، وجود دارد: برخی بر این باورند که قضایای ارزشی راجع به حسن عدل و قبح ظلم، نه از سنخ یقینیات، بلکه از سنخ مشهوراتند؛ 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 به خودی خود آنها را درک نمی‌کردند (طوسی، 1375، ج 1: 220؛ غروی اصفهانی، 1375، ج 2: 314-311). بر این اساس، برخی بین ارزشهای اخلاقی و حقوقی، فرق گذاشته و 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

فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبائی و برابند آن در علوم انسانی

ظلم جاری ندانسته‌اند. (ر.ک: مظفر، 1400: 297-294؛ همو، 1386، ج 1: 229-225)

برخی علاوه 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 و لذا می‌توان از آنها در مقدمات برهان بهره گرفت (سیحانی، 1420: 45؛ خرازی، 1418، ج 1: 116-115). بر این اساس، عقلای عالم اگرچه در مصادیق عدل و ظلم اختلاف دارند، اما نسبت به 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.

علامه طباطبائی ادراکات فطری را نه تنها در حوزه هست و نیست‌ها که بیان آن گذشت، بلکه در حوزه باید و نبایدها نیز سرایت می‌دهد. از منظر وی بر اساس آیه 10 سوره شمس: «وَلَا تَسْأَلُهَا فَاَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»، درک ارزشهای اخلاقی از دیگر امور فطری است. بر این اساس، قرآن کریم در کنار پافشاری بر اینکه هر انسانی به فطرت خود می‌فهمد چه معارفی را باید معتقد باشد، درک چه کارهایی را باید به منظور دستیابی به سعادت انجام دهد نیز بر او پوشیده و مخفی نمی‌داند. (طباطبائی، 1417، ج 9: 44)

به نظر می‌رسد علامه بر اساس تفسیری که از اعتباریات و اضطرابی دانستن حکم به مدنیت و عدالت اجتماعی (اگر اضطراب نبود، انسانها هرگز به حسن عدل و قبح ظلم حکم نمی‌کردند) ارائه کرده، تا حدودی به دیدگاه نخست نزدیک شده است (ر.ک: بستان، 1390، ج 2: 61). اما همان گونه که خواهد آمد، این سخن ایشان به معنای نفی فطری بودن احکام ارزشی نیست.

2. امور فطری در بُعد گرایش

در بُعد گرایشی نیز اموری مانند عشق به جمال و زیبایی (طباطبائی، 1417، ج 1: 374)، قبول حق و خضوع باطنی در برابر آن (همان: 430؛ ج 18: 102؛ ج 19: 195) و حقیقت‌جویی (طباطبائی، 1387: 70-67) و ... فطری قلمداد شده است که در ادامه به برخی اشاره می‌شود.

یک) فطری بودن گرایش به خدا

به نظر می‌رسد که عشق به مبدء عالم و گرایش به خداوند متعال، از مهم‌ترین و اصیل‌ترین گرایشهای فطری انسان است. در برخی سخنان، این عشق از ثمرات عشق به کمال مطلق دانسته شده است؛ به این معنا که اگرچه انسان به دنبال چیزهای مختلف است، اما در واقع همه آنها به دنبال یک چیزند و آن کمال مطلق است. انسانی که به دنبال زیبایی و جمال است، وقتی جمال و زیبایی را در کسی یافت، به او دل می‌بندد، اما اگر پس از مدتی شخص زیباتری دید، به او یا به هر دو دل می‌بندد... به بیان دقیق‌تر؛ کمال، حیثیت

تقیبندی هر نوع تعلق خاطری است، اما باید توجه داشت که عشق اصیل آدمی به کمال مطلق است و جستجوی کمالهای محدود و حتی وصال به آنها، او را از بی‌قراری نمی‌رهاند. (ر.ک: امام خمینی، 1380: 184-182؛ طباطبائی، 1389: 43-42؛ ج 8: 77-78؛ مطهری، ج 3: 521-519)

علامه طباطبائی در بیانی با فطری دانستن عشق به جمال و زیباپسندی، به جهت مملوکیّت و آیت بودن ماسوی الله، حسن و جمال را از آن خداوند دانسته و حکایت‌کننده از زیبایی مطلق خداوند می‌داند. از این رو، بنده‌ای که سرپای وجودش را محبت صاحب آیت پر کرده، رشته محبت خود را از هر چیزی بریده و منحصر در پروردگارش خواهد کرد و به غیر از خدای سبحان و جز در راه خدا محبت نخواهد داشت. (طباطبائی، 1417: 1: 374)

دو) فطری بودن گرایش به اخلاق

علامه طباطبائی بر این اساس که معرفت به توحید را از نوع شهود فطری می‌داند، بر این باور است که از نتایج این شهود فطری، خضوع و خشوع و تصدیق و تسلیم در برابر حق، گرایش به زیبایی‌ها و گریز از زشتی‌ها و همچنین درک اینکه تکلیف، نیاز به بیان دارد، است. (ر.ک: طباطبائی، 1415: 19-17)

گفتنی است که نسبت به امور اخلاقی و ارزشی، برخی امور از فطریات مشترک میان همه انسانها شمرده می‌شوند مانند گرایش انسان به آنکه در حقش نیکی می‌ورزد (این‌شعبه حرانی، 1363: 37؛ کلینی، 1407: ج 8: 152). البته خلیقات بر اساس روایتی، دو دسته‌اند؛ دسته‌ای در خمیرمایه انسان نهاده شده‌اند (سجیه) و آدمی نمی‌تواند آن را نداشته باشد و دسته‌ای دیگر با اراده به دست آمده و اکتسابی‌اند (کلینی، 1407: ج 2: 101). نکته مهم آن است که این سجایا با اختیار منافاتی ندارد؛ یعنی سجایا علت تامه برای عمل بر طبق آن نیستند، بلکه علت ناقصه‌اند و اراده آزاد انسان بر این سجایا حاکم است.

علامه طباطبائی در تفسیر آیه 84 سوره اسراء: «کل يعمل علی شاکلته» آن را اینگونه معنا می‌کند که هر انسانی بر اساس شخصیت روحی خود عمل می‌کند و مقصود از شاکله نیز شخصیتی است که انسان با توجه به غرایز، مزاج، ملکات خود و عوامل خارجی مانند آداب و سنن و رسوم و عاداتهای تقلیدی، به دست می‌آورد. ارتباط اعمال و ملکات آدمی و میان اوضاع و احوال فضای زندگی او و عوامل خارج از ذات او اغلب تا حد اقتضاست، ولی گاهی به مرور زمان، ملکات (فضایل یا رذایل) آن‌چنان در قلب رسوخ پیدا کرده و ریشه‌دار و پابرجا می‌شود که دیگر امیدی به از بین رفتن آن نمی‌ماند. با این حال، باز صحت تکلیف و صحت اقامه حجت علیه چنین افراد و دعوت و انذار و تبشیر آنان صحیح است؛ زیرا این امتناع زمینه‌های اختیاری داشته است. در هر حال آدمی به هر شاکله‌ای که باشد و هر صفت روحی که داشته باشد، اعمالش طبق همان شاکله و موافق با فعلیات داخل روحش از او سر می‌زند. (ر.ک: طباطبائی، 1417: ج 13: 190-194). وی در موارد متعددی (همان، ج 8: 109-95، 306-331؛ ج 3: 14-19؛ ج 7: 60-59) به تبیین این نکته می‌پردازد که اگرچه خلقت بر اساس طینت است و طینت در عالم ذر و میثاق مشخص بوده، اما به جهت اینکه به نحو

فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبائی و برابند آن در علوم انسانی

محو و اثبات است و به واسطه غلبه سبب قوی تری، امکان حصول بداء وجود دارد، جبری لازم نمی آید.

سه) میل به زندگی اجتماعی

از نظر علامه طباطبائی، انسان ذاتاً مستخدم است و میل دارد اشیا و اشخاص را به خدمت خود در آورد. این فطرت اولیه و میل فطری، انسان را به سوی اجتماع و زندگی اجتماعی و جعل اعتباریات (ر.ک: شریعی سبزواری، 1387، ج 2: 216-217) سوق می دهد. ایشان اساس اجتماع بشری را خانواده می دانند و آن را هم به یک امر تکوینی؛ یعنی میل به ازدواج و جنس مخالف ارجاع می دهند. البته اختلاف انسانی را نیز ناشی از همین زندگی اجتماعی دانسته و بر اساس آیه 213 سوره بقره، یکی از فواید و ضرورت بعثت انبیا را آوردن قانون برای اجتماع و از بین بردن اختلافات و فساد اجتماعی می دانند. (طباطبائی، 1417، ج 2: 116-120؛ همو، 1364، ج 2: 239-138)

علامه می گوید: این اختلاف امری است ضروری و وقوعش در بین افراد جامعه‌های بشری حتمی است؛ زیرا خلقت به خاطر اختلاف مواد مختلف است، هر چند همگی به حسب صورت، انسانند و وحدت در صورت تا حدی باعث وحدت افکار و افعال می شود. اما اختلاف در مواد هم اقتضایی دارد و آن، اختلاف در احساسات و ادراکات و احوال است. پس انسانها در عین اینکه به وجهی متحدند، به وجهی هم مختلفند. اختلاف در احساسات و ادراکات باعث می شود که هدفها و آرزوها هم مختلف شود و اختلاف در اهداف باعث اختلاف در افعال می شود و آن نیز باعث اختلال نظام اجتماع می شود (طباطبائی، 1417، ج 2: 118). بنابر این، وی می پذیرد که انسانها دارای ابعاد ناهمسان و تحول پذیر فراوانی اند. به نظر می رسد بر اساس مبنای علامه در حرکت جوهری و استکمالی انسان (طباطبائی، 1416: 105، 210-207)، می توان این اختلافات را با حفظ هویت واحد به درجات انسانیت و انتقال به صورت جدید با حفظ صورت قبلی (لبس پس از لبس)، نه زوال صورتی و جایگزینی صورتی دیگر، ارجاع داد. در این صورت، تبدلی در ماهیت پدید نمی آید؛ همچنان که 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 می توان در عین پذیرش فطرت، خصوصیات ویژه‌ای را نیز پذیرفت که هر انسانی برای خود دارد؛ خصوصیتی که می تواند ناشی از جامعه یا امور دیگر باشد و شاکله جدیدی را برای وی رقم زند. به بیانی دیگر؛ عوامل مختلفی مانند اعمال نیک و بد می تواند موجب تغییر انسان شود؛ یعنی اعمال نیک، شکوفایی فطرت پاک و خداگونه انسان را در پی داشته باشد و اعمال بد او نیز سبب افول فطرتش شود. بر این اساس، انسان دارای یک رتبه وجودی اولیه است، اما رتبه‌های وجودی ثانوی با توجه به مسیری که برمی‌گزیند و افعالی که انجام می دهد، حاصل می شود. تفاوت این نگاه با دیدگاه اگزستانسیالیسم، آن است که آنها هیچ گونه سرشت اولیه مشترک را برای انسان نمی پذیرند، حال آنکه بر اساس ادله‌ای که بیان شد، معتقدیم چنین سرشتی وجود دارد. در عین حال بر این باوریم که اعمال و ملکات انسانی در نفس انسان جای می گیرد و موجب تعیین ماهیت او می شود 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 نوع‌اند، اما به حسب فطرت ثانویه، انواع و اجناس مختلف خواهند شد. ¹(ر.ک: صدرالدین شیرازی، 1981، ج 9: 21-19، 295-293)

3. امور فطری در بعد توانش

علامه طباطبائی، اگرچه به روشنی در آثار خود به فطری بودن امور توانشی پرداخته است، اما چون ایشان فطرت را به معنای آفرینش ویژه انسان گرفته‌اند، لذا این دسته از امور قابل استناد به ایشان به عنوان امور فطری خواهند بود. بر این اساس می‌توان امور ذیل را از آن جهت که گفته می‌شود انسان دارای توانایی‌هایی است که هیچ موجودی دیگری ندارد، فطری دانست:

1. توانایی غلبه بر نفس و خواهشهای درونی و ساختارهای بیرونی و اجتماعی (ر.ک: طباطبائی، 1417، ج 4: 97؛ ج 7: 302-293؛ ج 13: 189-194؛ همو، 1364، ج 3: 180-165). انسان بر خلاف حیوانات می‌تواند با وجود خواسته‌های درونی‌اش، تصمیم بگیرد و عمل کند.

2. توانایی قرب ربوبی یا توانایی ایجاد ارتباط و تقرب به خدا. به جرئت می‌توان گفت هر نعمت درونی و بیرونی که خداوند در اختیار وی نهاده، ابزاری برای به فعلیت درآوردن این توانایی مهم است.²

3. توان اعتبارسازی. از مباحث گذشته به اجمال دانسته شد که توانایی انسان نسبت به اعتبارسازی ریشه در امر فطری دارد.

4. توانایی سخن‌گویی، تفهیم و تفاهم.

علامه طباطبائی در کلامی ناظر به بند 3 و 4 به فطری بودن این توانایی‌ها تصریح کرده و می‌گوید: «اللّه سبحانه خلق الإنسان و فطره فطره تودیه إلى الاجتماع المدني ثم إلى وضع اللغة بجعل اللفظ علامة للمعنى بحيث إذا ألقى اللفظ إلى سامعه فكأنما يلقى إليه المعنى ثم إلى وضع الخط بجعل الأشكال المخصوصه علائم للألفاظ فالخط مكمل لغرض الكلام، و هو يمثل الكلام كما أن الكلام يمثل المعنى» (طباطبائی، 1417، ج 19: 96-95، ذیل آیه 4-1 سوره الرحمن)

5. توانایی یادگیری و درک، خلاقیت و نوآوری. (ر.ک: گرامی، 1384: 127-121)

1. بر این اساس، شهید مطهری معتقد است دو نوع انسان داریم: انسان فطری و انسان مکسب که در سیر صعودی یا نزولی، صفات و ملکاتی را کسب کرده است. (مطهری، 1383، ج 2: 318-314؛ همو، 1382، ج 13: 492)

2. قرآن اگرچه ذیل آیه 8 و 9 سوره نجم: «مَنْ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» به مراتبی از این قرب اشاره دارد (ر.ک: طباطبائی، 1417، ج 19: 28-29) که از اختصاصات پیامبر عظیم الشان اسلام است، اما برخورداری همه انسانها از این توانایی، پیش‌فرض همه دستوراتی است که در اسلام وارد شده است و گرنه دستورات داده شده لغو می‌شد. اگرچه قرب به خداوند درجاتی دارد و به مراتب ایمان انسانها از درجات برخوردار است. (ر.ک: همان، ج 12: 9؛ ج 19: 121-120)

فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبائی و برابند آن در علوم انسانی 91

نتیجه اینکه، اموری فطری از سه جنبه معرفتی، گرایشی و توانشی، قابل شمارش و پیگیری‌اند. برخی از امور فطری عبارتند از: الف) شناخت خداوند، گرایش به خدا و توانایی قرب به باری تعالی؛ ب) شناخت ملکات و اعمال ارزشی، گرایش به امور اخلاقی و توانایی غلبه بر هوای نفس و مقابله با ساختارها و عوامل بیرونی و اجتماعی، برای کسب فضایل؛ ج) میل به زندگی اجتماعی و توان اعتبارسازی. به این امور از آن جهت اشارتی شد که در علوم انسانی تأثیرگذار و از اهمیت برخوردارند.

ج) برابند مبنای فطرت‌مندی انسان در علوم انسانی

باور به فطرت‌مندی انسان، در مقابل دیدگاه متفکران اگزستانسیالیست که ویژگی ثابتی را برای انسان منکرند و انسان را خودآفرین و خود هویت‌ساز می‌دانند (ر.ک: سارتر، 1380: 28 و 49؛ آدلر، 1379: 251-242) یا افرادی مانند جان لاک، بارکلی و هیوم که نفس انسان را به هنگام تولد همچون لوح سفید می‌دانند و بر آنند که همه معرفتها با تجربه و اکتساب در این لوح نقش می‌بندد (ر.ک: کاپلستون، 1362، ج 5: 233، 290) یا مکاتبی که انسان را تابعی از جامعه و شرایط اجتماعی یا تاریخی می‌دانند (ر.ک: مصباح یزدی، 1378: 110-47)، یا نظریاتی که انسان را ذاتاً دیوسرشت می‌انگارند (ر.ک: گرامی، 1384: 112-111)، قرار دارد.

با وجود اینکه برخی از منکران بومی‌سازی (ملکیان، 1386) و اسلامی‌سازی علوم انسانی (ر.ک: سروش، 1373: 57-53، 71-72، 105-92)، از ویژگی مشترک انسانها در این مسئله سود جسته و از جوهری نبودن اختلاف انسانها و جوامع، به عدم تفاوت موضوع علوم طبیعی و انسانی حکم کرده‌اند، اما باور به عنصر فطرت و ارجاع تفاوتها به شاکله انسانها که بر اساس اختیار ساخته خواهد شد، نه تنها منافاتی با اسلامی‌سازی علوم انسانی ندارد، بلکه تأثیر شگرفی بر آن خواهد داشت که به اجمال به بخشی از آنها اشاره می‌شود.

1. برابند معرفت‌شناختی

از مباحث پیشین دانسته شد که عقل انسان بخشی از ساختار وجودی و سرشت انسان؛ یعنی بخشی از فطرت او و منشأ به دست آوردن ادراکات اعتباری و علوم عملی، الهامات الهی است.

همچنین فطرت، معیاری برای سنجش معرفت است؛ به این معنا که فطرت به عنوان سنجه، صدق و کذب گزاره‌ها را ارزیابی خواهد کرد. از این رو، اگر گزاره‌ای در تقابل با امر فطری تلقی شد، می‌توان به کذب آن حکم کرد. نگارنده، تفصیل این بحث را در جای دیگر پی گرفته است، اما مناسب است در این بحث به یکی از چالشهایی اشاره شود که علوم انسانی با آن درگیر است و آن مشکل نسبیت است. برگشت مشکل نسبیت به این است که معیار ثابتی برای داوری در ادراکات نظری و عملی وجود ندارد و از این جهت به نظر می‌رسد حل این مشکل، تنها با ارجاع گزاره‌های هستانی و بایدی به فطرت امکان‌پذیر باشد.

توضیح اینکه، بر اساس آنچه تا کنون نوشته شد، از منظر علامه طباطبائی ادراکات و بالتبع گزاره‌های علمی به نظری (ناظر به واقع و خارج) و عملی (اعتباری) قابل تقسیم است. از این رو مشکل نسبیّت را باید در دو حوزه ادراکات نظری و عملی پی گرفت.

یک) نفی نسبیّت در ادراکات نظری

به نظر می‌رسد راه نجات از نسبیّت در گونه اول، بر اساس دیدگاه علامه، با ارجاع قضایا به بدیهیات امکان‌پذیر باشد. پیش از این بیان شد که علامه اگرچه منکر تصورات ماتقدم بر تجربه حسی است، اما تصدیقات مقدم بر تصدیقات تجربی را می‌پذیرد و بر این باور است که تردید یا انکار آن به ویرانی کاخ علم می‌انجامد (طباطبائی، 1364، ج 2: 23-25). توضیح اینکه علامه طباطبائی در حوزه معرفت‌شناسی، میناگرا و واقع‌گرا است؛ زیرا از سویی، سبب توجیه ادراکات نظری را ابتنای آنها بر بنیادهای بدیهی می‌داند؛ یعنی معیار پذیرش و تن در دادن به ادراکات نظری این است که یا باید بدیهی و خود به خود آشکار باشند، به طوری که انسان مجالی برای تشکیک در مطابقت آنها با خارج و واقع نداشته باشد - مگر اینکه به گونه‌ای بیمار باشد - یا باید در قالب برهان صحیح منطقی بر بدیهیات مبتنی باشند و از سوی دیگر، ادراکات نظری را بر گرفته از واقعیتهای خارجی و حاکی از آنها می‌داند و به همین سبب است که می‌توان آنها را به صدق و حقانیت توصیف کرد. بر این 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، با لحاظ معنای دوم معلومات فطری که پیش از این بیان شد و اینکه 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، راه حل مشکل نسبیّت در مسئله فطرت نهفته است. این مطلب با نگاهی به توضیح علامه ذیل آیه 242 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، 1417، ج 2: 247-250؛ ج 4: 114-111؛ ج 5: 268-269؛ همو، 1387/الف: 93)، و صوح بیشتری می‌یابد.

گفتنی است که با لحاظ سایر مبانی علامه در بحث علم حصولی می‌توان تقریر دقیق‌تری از حل مشکل نسبیّت بر اساس دیدگاه ایشان سامان داد و آن اینکه علامه اگرچه علم حصولی را مورد پذیرش قرار داده و علم حصولی را همان علم حضوری نمی‌داند، اما آن را بر اساس نظر عمیق به علم حضوری ارجاع می‌دهند. از این منظر در علم حصولی سه عنصر وجود دارد: معلوم مادی خارجی که معلوم بالعرض است، معلوم بالذات که معلوم حضوری است و صورتی که از عنصر دوم اخذ می‌شود و علم حصولی است (طباطبائی، 1416: 245). بر این اساس، در این تلقی با دو علم حضوری در علم حصولی مواجهیم که خطا در

فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبائی و برابند آن در علوم انسانی 93

آنها راه ندارد. البته علم حصولی به دسته حقیقی و اعتباری قابل تقسیم است که عدم اخذ علم حصولی از معلوم بالعرض خارجی به حقیقی آن اختصاص دارد. لذا نسبت بین علم حضوری و حصولی حقیقی عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر جا علم حصولی حقیقی یافت شود، علم حضوری نیز یافت می‌شود بدون عکس. (ر.ک: فیاضی، 1386، ج 4: 922؛ حیدری، 1431: 104-76)

حاصل دیدگاه ایشان درباره چگونگی حصول علم حصولی آن است که علم حصولی با اتصال به عالم مادی پدید می‌آید (صدرالدین شیرازی، 1981، ج 1: 284). انسان در کنار نیرویی که با آن علم حضوری را درک می‌کند، مجهز به قوه‌ای است که به محض حدوث علم حضوری در نفس (حضور نفس در نزد موجود مجرد مثالی یا عقلی) به صورت اضطراری از آن صورتی را بر می‌دارد و آن صورت را بر واقع مادی تطبیق می‌کند و با این تطبیق علم حصولی پدید می‌آید. (طباطبائی، 1416: 238-236؛ صدرالدین شیرازی، 1981، ج 3: 454)

اگر این سخنان به بحث فطرت از منظر علامه ضمیمه شود، نتیجه آن خواهد شد که حل مشکل نسبتی حتی با ارجاع معلومات نظری به بدیهیاتی مانند اولیات و فطریات (قیاساتهما معهما) در گرو توجه به علم حضوری است. بر این اساس، نه تنها می‌توان در باره فطری بودن مصادیقی مانند خداشناسی و ... از علم حضوری سخن گفت که خطا در آن راه ندارد، بلکه علوم حصولی نیز مبتنی خواهند شد بر پایه‌ای فطری که حضوری است و خطا در آن راه ندارد؛ اگرچه ممکن است از حیث ارتباط با خارج و حیث حصولی خطایی صورت گیرد، اما از جهت ارتباط با صور عقلی یقیناً خطایی تصور ندارد.

دو نفی نسبت در ادراکات عملی

در بحث نسبت‌گرایی ارزشی و برخورداری علم از ویژگی عینیت (عینیت به معنای بی‌طرفی ارزشی)، نگاه حاکم بر نظریه‌های علوم اجتماعی در مکاتب گوناگون قابل بررسی است. بسیاری از طرفداران اثبات‌گرایی و اندیشمندان متأثر از پسامدرنیسم با پیش‌فرض نسبت‌گرایی ارزشی یا انکار عقلانیت ارزشها به بررسی مسئله رابطه علم و ارزش پرداخته‌اند و دخالت ارزشها را در علم، انکار کرده یا پذیرفته‌اند. این امر اختصاص به پارادایم‌های گفته شده ندارد، بلکه پارادایم تفسیری نیز از آن جهت که باور دارد نظریه‌ها باید در خلال فرایند تحقیق و بر اساس تفاسیر کنشگران از واقعیت و رفتارهای خویش ساخته شوند، به نسبت می‌انجامد. اگر چه دیدگاههایی در تقابل با دیدگاههای مزبور 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، 1384: 168)، یا دیدگاه هابرماس که تلاش کرده است با به کارگیری هنجار به جای ارزش، برای اشاره به اندیشه‌ها، انتظارات و قواعد مشترک میان عاملان اجتماعی، بر این مشکل فائق آید (بویمان، 1994:

190؛ بستان، 1390، ج 2: 60-59)، اما به نظر می‌رسد تنها راه نجات از نسبیّت ارزشی، مفروض گرفتن ارزشهای فطری مورد تأکید ادیان الهی است.

بر اساس آنچه گفته شد، ادراکات عملی و بایدی دو گونه‌اند: برخی اخلاقی و ارزشی‌اند و برخی حقوقی. بی‌گمان برخی از سخنان علامه صراحت دارد که بایدهای اخلاقی به فطرت ارجاع داده می‌شوند؛ مانند آنچه ذیل آیه 10 سوره شمس از وی نقل شد. بر این اساس، خداوند در نفس همه انسانها، حسی درونی تعبیه کرده که زشتی و زیبایی افعال را درک می‌کند. از این رو، اختلافاتی در قواعد کلی ارزشها پیدا نمی‌شود، اگرچه ممکن است به جهت دخالت عادت‌ها و عواطف گوناگون آدمیان و... اختلافاتی در مصادیق پیدا شود. بله در برخی دیگر از سخنان علامه طباطبائی که ناظر به بایدهای اخلاقی و حقوقی است، نه تنها نمی‌توان چنین صراحتی را دید، بلکه با نگاهی به دو دیدگاه عمده درباره ارزشهای حقوقی گمان می‌شود که وی تا حدودی به دیدگاه نخست (سنخ قضایای راجع به حسن عدل و قبح ظلم فطری و یقینی نیست و لذا نمی‌توان از آنها در مقدمات برهان بهره گرفت) نزدیک شده است؛ زیرا وی 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. لذا تفسیری از آن ارائه کرده است که برخی از اشکالات وارد بر دیدگاه نخست متوجه این تفسیر نیز خواهد بود. بنابر این، باید به این بحث پرداخت که طبق مبنای علامه در بحث اعتباریات، چگونه می‌توان از نسبیّت نجات یافت؟ اما پیش از هر چیز لازم است تذکر داده شود که علامه در قلمرو ادراکات اعتباری نیز واقع‌گراست؛ زیرا اعتباریات در منظر علامه طباطبائی اگرچه برگرفته از حقایق خارجی و حاکی از آنها نیستند، بلکه محصول جعل و اعتبار ذهن انسان‌اند، اما برای تحصیل کمال واقعی جعل و انشا می‌شوند و به لحاظ آثاری که در مقام عمل به بار می‌آورند، واقعیت می‌یابند. بر این اساس، انسان با وضع احکام و ادراکات اعتباری (که دسته‌ای از آنها درباره مقاصد عمومی بشر است، مانند وجوب تشکیل اجتماع و خوبی عدالت و بدی ظلم و مانند آن، و از این جهت محلّ اختلاف نیست)، با خارج ارتباط برقرار کرده و در صدد برطرف کردن کمبودها و کاستی‌های خود و پیش رفتن در مسیر کمال وجودی و حقیقی خویش است (طباطبائی، 1417، ج 8: 55-54). این دسته از ادراکات، اگرچه به جهت عدم حکایت از خارج، برهان‌پذیر نیستند، اما استدلالهای مربوط به این ادراکات، این است که واجد اثر شایسته‌ای در غایت مورد نظر باشند. مصلحت و غایت صحیحی که هماهنگ با فطرت سالم است، در زندگی باشند و لغو و باطل نباشند یا در تضاد با کمال اصیل انسان قرار نگیرند. (طباطبائی، 1416: 259)

به نظر می‌رسد توضیح علامه جوادی آملی از سخنان استاد خودشان، می‌تواند پاسخ مناسبی به

فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبائی و برابند آن در علوم انسانی 95

اشکالات مطرح شده باشد. معظم‌له با بیان اینکه حسن عدل و قبح ظلم گاهی در حکمت نظری، مانند علم کلام¹ و گاهی در حکمت عملی، مانند اخلاق و حقوق و فقه مطرح می‌شود؛ حسن و قبح در حکمت عملی را بر مدار تلائم و تنافر با نظام هماهنگ فطرت مشترک انسانی معنا می‌کنند. بر این اساس، اعتبارهای حکمت عملی پشتوانه حقیقی خواهند داشت و به اعتضاد آن مبادی حقیقی، قابل اثبات یا سلب برهانی‌اند. ایشان حسن و قبح مورد اشاره علامه طباطبائی را در اصول فلسفه (ج 2: 191) بر اساس این مسئله تبیین می‌کنند که انسان قبل از هر چیز با محسوسات انس دارد و لذا معانی حسّی را بیش از دیگر مفاهیم ادراک می‌کند و در هنگام رشد به مرحله برتر، همان معانی منتزع از محسوسها را تجرید می‌کند و به مفاهیم وهمی و آنگاه به معارف عقلی توسعه می‌دهد. در ادامه نتیجه می‌گیرد که محور بحث علامه در مورد 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 نسبت به 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 است خلط کرد؛ زیرا معیار حسن امری اخلاقی و عقلی، ملایمت آن با غرض نوع انسان است و چون این تلائم برای وصفی مانند عدل دائمی است، لذا تصریح فرموده‌اند که عدل همیشه هماهنگ با اغراض اجتماعی است (طباطبائی، 1417، ج 5: 9-11) و این یعنی عدل دائماً حسّی است.² (جوادی آملی، 1386: 292-324)

در هر حال، اگرچه در «نظری اعتباریات» علامه طباطبائی، رابطه تولیدی بین بایدها و هست‌ها نفی شد (طباطبائی، 1387: ج 116)، اما اصل وجود رابطه بین گزاره‌های اعتباری با واقعیت پذیرفته شده است (رک: مطهری، 1383، ج 6: 370-456). بر این اساس، ارزشها هم، به جهت امکان ارجاع آنها به یک امر عینی، قابل بررسی علمی و معرفتی‌اند 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 به عنوان مبنایی‌ترین آموزه و بینش که ریشه در هویت وجودی انسان 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 در علوم عملی (بایدها و نبایدها) این‌گونه قضایا دو گونه‌اند: برخی اخلاقی و ارزشی‌اند؛ که طبق نظر علامه به فطرت ارجاع داده می‌شوند، اما محل بحث در بایدهای حقوقی است که طبق مبنای علامه

1. 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 برمی‌گردد؛ نه وجوب و حرمت اعتباری. وقتی گفته می‌شود صدور کار حسّی از خداوند واجب است، منظور از وجوب در اینجا همان ضرورت فلسفه و کلام است که امری است تکوینی و تخلف ناپذیر.

2. بیان دیگر استدلال فوق، استدلال از طریق ملاک اطلاق و نسبییت ارزشهاست. (رک: مصباح یزدی، 1380: 255)

چگونه باید از نسبیّت نجات یافت؟ به نظر می‌رسد قرائت آیت‌الله جوادی می‌تواند مشکل را به وجه مناسبی حل کند؛ زیرا بایدها اگر براساس نیاز مادی و حسی جعل شده باشند، این بایدها نسبی‌اند و مثالهای علامه در مواردی که به نسبی بودن تصریح دارد، ناظر به این قسمت است و اشکالی نیز بر چنین نسبیّتی وارد نیست. قسم دیگر، بایدهایی است که در نیازها عقلانی ریشه دارند. این بایدها به جهت مشترک بودن در همه انسانها و فطری بودن از نسبیّت خلاصی پیدا می‌کنند. در هر حال، برای رهایی از نسبیّت اگر کسی ضرورت بالقیاس و رابطه تولیدی را بین بایدها و هست‌ها پذیرا باشد، چندان مؤونه‌ای برای نجات از نسبیّت ندارد، اما اگر رابطه تولیدی نفی شد، این نفی به معنای نفی هر نوع رابطه‌ای نیست. بنابر این، اگر بر اساس یک نیاز فطری و عمومی، «بایدی» جعل شده باشد، به نسبیّت نمی‌انجامد.

2. برآیند غایت‌شناختی

درباره هدف علوم انسانی، دیدگاههایی تاکنون رایج بوده است: پوزیتیویست‌ها معتقد بودند هدف اصلی از پژوهشهای علمی در علوم انسانی، تبیین پدیده‌ها و کشف روابط علیّی بین آنها به منظور پیش‌بینی و کنترل آنها برای ارضای نیازهای انسانی است. بر این اساس باید به همسانی رویکرد و غایت علوم تجربی طبیعی و انسانی حکم کرد. هرمنوتیست‌ها با تأکید بر اینکه موضوع علوم انسانی؛ یعنی رفتارهای انسانی بر خلاف علوم طبیعی اموری معنادار است، هدف این علوم را فهم اعتبارات و معانی و انگیزه‌های نهفته در کنش افراد می‌دانستند. برخی دیگر با تلفیق علت‌گرایی و دلیل‌گرایی، علت‌یابی در علوم رفتاری را متشکل از سه جنبه متفاوت و در عین حال مرتبط می‌دانستند: شناسایی عوامل و شرایط خارجی تحقق کنش، شناسایی دلایل و انگیزه‌های کنشگر به لحاظ اینکه از علل معده رفتار به شمار می‌روند و شناسایی عوامل خارجی شکل‌گیری باورها و ارزشها (دلایل و انگیزه‌ها) در ذهن کنشگر (رک. به: وبر، 1382: 126-120؛ پستان و همکاران، 1384، ج 1: 42-34؛ مو، 1390، ج 2: 43-41). صاحب‌نظران مکتب انتقادی با تأکید بر لزوم در پیش گرفتن موضع انتقادی و ارزش‌گذارانه در علوم اجتماعی روش نقدی- دیالکتیکی را توصیه و هدف این علوم را رهایی مطرح می‌کنند. (سروش، 1374: 209-206)

از منظر علامه طباطبائی، از آنجا که انسان از توان انتخابگری برخوردار است و کنشهایش صرفاً تابعی از عوامل و محرکهای خارجی نیست، یافتن روابط علیّی در زمینه رفتارهای انسان، بدون فهم صحیح از معانی و انگیزه‌های کنش با موفقیت توأم نیست. از سوی دیگر، به دلیل برخورداری انسان از ویژگی‌های ثابت، می‌توان حتی در حوزه مباحث انگیزه‌شناسی و معناشناسی نیز تبیین‌های علیّی و کارکردی را مطرح کرد و گفت: اهداف و انگیزه‌های انسان مانند دیگر امور طبیعی مشمول قوانین علیّی است، هرچند دست یافتن به قوانین عام در حوزه امور روان‌شناختی بسیار دشوارتر از دستیابی به قوانین طبیعت خارجی است. بنابر این، کشف دلایل و انگیزه‌های فاعلان و کاویدن ذهنیات آنان هیچ‌گاه علوم انسانی را از کشف علل و عوامل خارجی که موجب شکل‌گیری آن انگیزه‌ها و ذهنیات در ذهن فاعلان می‌شود، بی‌نیاز نمی‌سازد. بر

فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبائی و برابند آن در علوم انسانی

این اساس، به نظر می‌آید که با تلفیقی از دیدگاه‌های معناگرایی و علت‌گرایی می‌توان از کشف روابط علی و ساختن قوانین عام با توجه به سه جنبه مترابط یاد شده (شناسایی علت کنش، فهم دلایل آن و شناخت علت دلایل) به عنوان اهداف قریبه علوم انسانی یاد کرد که به منظور شناخت صحیح واقعیات موجود جامعه مورد توجه می‌باشند و در ادامه می‌توان تحلیل انتقادی مبتنی بر مدل‌سازی هنجاری را بر اساس رسالت دین مطرح کرد؛ یعنی برای شناخت واقع نیاز به تبیین و فهم داریم - برای شناخت واقع نیاز به تبیین علل و برای تبیین علل نیاز به فهم رفتارهای انسانی است - این دو برای آن است که رفتارها را پیش‌بینی و کنترل کنیم، اما کنترل و پیش‌بینی به منظور نقد و اصلاح اوضاع اجتماعی است. این هدف جلوه‌ای از حل مشکلات واقعی زندگی بشر است. همه این اهداف به منظور تحقق انسان شایسته و رسیدن به کمال نهایی است. با توضیحاتی که داده شد، می‌توان کمال نهایی انسان را در شکوفایی فطرت در همه ابعادش دانست (ر.ک: طباطبائی، 1353: 18-3) و از این جهت تکامل فطرت انسان در ابعاد شناختی، گرایشی و توانشی می‌تواند تنها یا مهم‌ترین غایت نهایی علوم انسانی اسلامی معرفی شود.

2. برابند روش شناختی

از قرن هفدهم و هیجدهم که علوم طبیعی به پیشرفتهای شگرفی رسید، در میان متفکران غربی درباره روش‌شناسی علوم انسانی و تفاوت آن با علوم طبیعی، نظرات متفاوتی ابراز شده است. برخی به علوم انسانی، همانند علوم طبیعی نگریسته و تنها راه جبران عقب‌ماندگی علوم انسانی را در آن دانسته‌اند که از روش علوم طبیعی پیروی کند. پوزیتیویست‌ها بر این باور بودند که علم، مجموعه‌ای از گزاره‌های منسجم حول محوری خاص است که بر اساس آزمونهای تجربی قابل اثبات است و علوم انسانی و اجتماعی چنانچه بخواهند شأن علمی بیابند، باید از روشهای علوم تجربی طبیعی بهره گیرند. در مقابل، گروهی دیگر امکان تأویل پدیده‌های انسانی به پدیده‌های فیزیکی را منکر بودند و روش آزمایش فیزیکی را در علوم انسانی ناکارآمد تلقی می‌کردند. اینان می‌گفتند نمی‌توان به مدد اصول علم مکانیک به تبیین انسان پرداخت. نتیجه این جریان به استقلال علوم انسانی از علوم طبیعی و متفاوت بودن روش این دو علم انجامید (ر.ک: فروند، 1372: 8-9). دیلتای و ماکس وبر، از جمله کسانی بودند که جریان اخیر را دنبال می‌کردند.

به نظر می‌آید اولاً: بر اساس مطالب مطرح شده در اهداف علوم انسانی، تلفیق روشهای علت‌یابی و دلیل‌یابی را باید در علوم انسانی توصیه کرد. از این جهت، مخالفت رویکردهای تفسیری با ساختن نظریه‌های عام و تطبیق نظریه‌های از پیش طراحی شده بر موضوع تحقیق و قائل شدن به اینکه نظریه‌ها باید در خلال فرایند تحقیق و بر اساس تفاسیر کنشگران از واقعیت و رفتارهای خویش ساخته شوند، به صورت کلی قابل دفاع نخواهد بود.

ثانیاً: این پیش‌فرض باید در مقام تبیین لحاظ شود که انحرافات اعتقادی و عملی از اموری‌اند که تحت

تأثیر شرایط بیرونی بر انسان عارض می‌شوند و تمایل اصلی انسانها معطوف به هنجارشکنی نیست. (ر.ک: جوادی، 1384، ج 12: 43-42)

ثالثاً: از نتایج روش شناختی مهمی که از مطالب مطرح شده در بحث فطرت به دست می‌آید، لزوم توجه به درجات انسانیت در مقام تبیین است؛ به این معنا که نظریه‌پرداز اجتماعی در مقام تبیین باید دو دسته مفروضات را از هم تفکیک کند: مفروضات عامی که ناظر به سطح متعارف انسانیت است و تقریباً در همه انسانها مشترک‌اند و مفروضات خاص که ناظر به سطوح عالی یا دانی انسانیت‌اند (ر.ک: بستان، 1390، ج 2: 25-16). در این بحث، توجه به متفاوت بودن فطرت اولیه با شاکله انسان، می‌توان آثار زیادی در علوم انسانی داشته باشد.

رابعاً: از آنجا که فطرت‌مندی از ویژگی‌های مهم انسان به شمار می‌آید، برای شناخت انسان نمی‌توان به روشهای تجربی بسنده کرد و ضروری است برای شناخت ماهیت انسان، در کنار عقل و تجربه، از نقل نیز یاری گرفت.

د) نتیجه‌گیری

مقاله حاضر در دو بخش «نگاه علامه طباطبائی درباره فطرت» و «برایند معرفت‌شناختی، غایت شناختی و روش شناختی این نگاه در علوم انسانی» سامان یافته است.

1. چیستی فطرت از نگاه علامه در موارد ذیل خلاصه می‌شود:

الف) انسان موجودی فطرت‌مند و به عبارتی؛ برخوردار از جنبه ثابت است که دین الهی با آن هماهنگ و بر اساس آن نازل شده است. از این رو، فطرت به آفرینش ویژه انسان اشاره دارد.

ب) فطرت در سه بعد شناختی، گرایشی و توانشی قابل دسته‌بندی است.

ج) برخی از امور فطری عبارتند از: شناخت خداوند، گرایش و توانایی قرب به باری تعالی؛ شناخت ملکات و اعمال ارزشی، گرایش به امور اخلاقی و توانایی غلبه بر هوای نفس و مقابله با ساختارها و عوامل بیرونی و اجتماعی، برای کسب فضایل؛ میل به زندگی اجتماعی و توان اعتبارسازی.

2. برایند مبنای انسان‌شناختی فطرت در علوم انسانی را می‌توان به شرح ذیل ارائه کرد:

الف) اعتقاد به سرشت مشترک انسانی، فرض با اهمیتی برای علوم انسانی به شمار می‌آید که بدون آن، امکان شناخت انسانها و جوامع از میان می‌رود.

ب) در ادراکات نظری و عملی، فطرت چونان منبعی برای معرفت به شمار می‌آید.

ج) فطرت معیاری برای سنجش معلومات است و با آن می‌توان صدق و کذب گزاره‌ها را ارزیابی کرد.

فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبائی و برابند آن در علوم انسانی 99

همچنین به حل مشکل نسبت در علوم توصیفی و هنجاری پرداخت که بدون باورمندی به آن، چنین امری میسر نخواهد بود.

(د) بر اساس باور به فطرت، نباید موضوع علوم انسانی همسان با علوم طبیعی انگاشته شود.¹

(ه) همه اهداف مطرح شده در علوم انسانی به منظور تحقق انسان شایسته و رسیدن به کمال نهایی است. بر آنچه گفته شد، می توان کمال نهایی انسان را در شکوفایی فطرت در همه ابعادش دانست.

(و) فطرت در انتخاب روش علت گرایی، معنا گرایی، یا تلفیقی، نقش تعیین کننده ای دارد. بر این اساس، نمی توان بر روش تجربی اصرار ورزید و تنها معرفت حاصل آمده از روش تجربی را علم تلقی کرد.



1. اگر چه به صورت مستقیم بخش مستقلی به برابند موضوع شناختی اختصاص نیافت، اما بر محقق فاضل مخفی نیست که تفاوت در روش و اهداف و غایات هم ناشی از نوع نگاهی است که به موضوع وجود دارد و فطرت در این میان نقش اساسی بازی می کند.

منابع

- قرآن کریم.
- اکبریان، رضا؛ نشریه روش شناسی علوم اسلامی، «فلسفه اسلامی، امکان و وقوع آن»، شماره 58، بهار 1388 ه.ش.
- اکبریان، رضا و مقدم، غلامعلی؛ آموزه های فلسفه اسلامی، «ادراک فطری از دیدگاه علامه طباطبائی»، شماره 13، پاییز زمستان 1392 ه.ش.
- آدلر، مورتیمر جروم (1379). ده اشتباه فلسفی. ترجمه ان شاء الله رحمتی. تهران: الهدی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (1363). تحف العقول عن آل الرسول (ص)، قم: جامعه مدرسین، چ دوم.
- امام خمینی، سید روح الله (1380). شرح چهل حدیث. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- بستان، حسین (نجفی) و همکاران (1384). گامی به سوی علم دینی، ج 1. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بستان، حسین (نجفی) (1390). گامی به سوی علم دینی، ج 2. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- تریگ، راجر (1384). فهم علم اجتماعی. ترجمه شهناز مسمی پرست. تهران: نی.
- جوادی آملی، عبدالله (1384). تفسیر موضوعی، ج 12: فطرت در قرآن. محمدرضا مصطفی پور، قم: اسراء، چ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (1386). سرچشمه اندیشه، ج 4. عباس رحیمیان محقق. قم: اسراء، چ دوم.
- حیدری، کمال (1431 ه.ق). شرح نهاییه الحکمه العقل و العاقل و المعقول. قم: دار فراقه للطباعه و النشر.
- خرازی، سید محسن (1418 ه.ق). بدایه المعارف الالهیه فی شرح عقائد الامامیه. قم: النشر الاسلامی.
- سارتر، ژان پل (1380). اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر. ترجمه مصطفی رحیمی. تهران: قطره.
- سبحانی، جعفر (1420 ه.ق). رساله فی التحسین و التقیح. قم: مؤسسه الامام الصادق.
- سروش، عبدالکریم (1373). تفرج صنع. تهران: صراط، چ سوم.
- سروش، عبدالکریم (1374). درسهایی در فلسفه علم الاجتماع، تهران: نی.
- شریعتی سبزواری، محمدباقر (1387). تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: بوستان کتاب؛ چ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (1981 م)؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ سوم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (1388/ج). اسلام و انسان معاصر. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (1387/ج). اصول فلسفه رئالیسم. قم: بوستان کتاب، چ دوم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (1364). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا، چ دوم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (1415 ه.ق). الرسائل التوحیدیه. بیروت: النعمان.
- طباطبائی، سید محمدحسین (1417 ه.ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چ پنجم.

فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبائی و برابند آن در علوم انسانی ❖ 101

- طباطبائی، سید محمدحسین (1387/د). تعالیم اسلام. محقق و مصحح: خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سید محمدحسین (1388/ب). رسائل توحیدی. قم: بوستان کتاب، چ دوم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (1389). رساله لب اللباب. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سید محمدحسین (1387/الف). روابط اجتماعی در اسلام. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سید محمدحسین (1387/ب). شیعه. خسروشاهی. قم: بوستان کتاب، چ دوم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (1388/الف). شیعه در اسلام. قم: بوستان کتاب، چ پنجم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (1353). قرآن در اسلام. تهران: دار الکتب الاسلامیه، چ دوم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (1416 هـ.ق). نهایه الحکمه. قم: النشر الاسلامی، چ دوازدهم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (1375). شرح الاشارات و التنبیها للمحقق الطوسی. قم: نشر البلاغه.
- غروی اصفهانی، محمدحسین (1375). نهایه الدرایه فی شرح الکفایه. تحقیق رمضان قلی زاده مازندرانی. قم: سیدالشهدا.
- غفوری نژاد، محمد (1391). «نظریه خداشناسی و دین فطری در آراء علامه طباطبائی». آینه معرفت، ش 33.
- فروند، ژولین (1372). نظریه‌های مربوط به علوم انسانی. علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ دوم.
- فیاضی، غلامرضا (1386). تعلیق بر نهایه الحکمه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ چهارم.
- قمی، علی بن ابراهیم (1404 هـ.ق). تفسیر القمی. قم: دارالکتاب، چ سوم.
- کاپلستون، فردریک (1362). تاریخ فلسفه. ترجمه جلال‌الدین مجتوبی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (1407 هـ.ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه، چ چهارم.
- گرامی، غلامحسین (1384). انسان در اسلام. قم: دفتر نشر معارف، چ سوم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (1378). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (1380). نظریه سیاسی اسلام، ج 2. نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (1382). مجموعه آثار، ج 13. تهران: صدرا، چ هفتم.
- مطهری، مرتضی (1383). مجموعه آثار، ج 2. تهران: صدرا، چ یازدهم.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج 3، 1378، انتشارات صدرا، تهران.
- مطهری، مرتضی (1383). مجموعه آثار، ج 6. تهران: صدرا، چاپ دهم.
- مظفر، محمدرضا (1386 هـ.ق). اصول الفقه. نجف: دارالنعمان.
- مظفر، محمدرضا (1400 هـ.ق). المنطق. بیروت: دارالتعارف.
- ملکیان، مصطفی (1386). «مفهوم علم بومی خطاست». دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، 8 خرداد.
- هیک، جان (1381/الف). اثبات وجود خداوند. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- هیک، جان (1381/ب). فلسفه دین. ترجمه بهزاد سالگی. تهران: الهدی، چ سوم.

- وبر، ماکس (1382). روش‌شناسی علوم اجتماعی. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر مرکز.
- یثربی، یحیی (1383). عیار نقد / 2. قم: بوستان کتاب.
- **Holy Quran.**
- Adler, Mortimer Jerome (2000). **Ten Philosophical Mistakes**. Persian Translation by Inshaallah Rahmati. Tehran: Al-Huda.
- Al-Gharawi al-Isfahani, Muhammad Huseyn (1996). **Nahayah al-Dirayah fi Sharh al-Kifayah**. Research: Ramazan Qolizadeh Mazandarani. Qom: Seyyed al-sHuhada.
- Bohman, James (1994). **New Philosophy of Social Science**. Cambridge: Polity Press
- Bostan, Hosein (Najafi) and the Coleagues (2005). **Gami be Suye Elme Dini** (Step towards Religious Science), Vol. 1. Qom: Research Institute of Hawzah and Universities.
- Bostan, Hosein (Najafi) and the Coleagues (2011). **Gami be Suye Elme Dini** (step towards Religious Science), Vol. 2. Qom: Research Institute of Hawzah and Universities.
- Copleston, Frederick (1983). **History of Philosophy** (Persian Title: Tarikhe Falsafe). Persian Translation by Jalaloddin Mojtabavi. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Fayyazi, Gholamreza (2007). **Ta'liqiyeh bar Nahayah al-Hikmah**. Qom: Moassese Ammoozeshi va Pajuheshi Imam Khomeyni, Forth ed.
- Freund, Julien (1993). **Les Théories des Sciences Humaines** (Persian title: Nazariyyehaye marbut be olume ensani). Persian Translation: Ali-Mohammad Kardan. Tehran: Markaze Nashre Daneshgahi, Second Ed.
- Gerami, Gholamhosein (2005). **Ensan dar Eslam (Human in Islam)**. Qom: Daftare Nshre Ma'aref, 3rd ed.
- Ghafourinezhad, Mohammad (2012). "Nazariyyeye Khodashenasi va Dine Fetri dar Araye Allame Tabataba'i" (the Theori of Theology ans Innate Religion in the Ideas of Allameh Tabataba'i). *Ayeneye Ma'refat Magazine*, No. 33.
- Heydari, Kamal (1431 LC). **Sharh Nahayah al-Hikmah al-'Aql wa al-'Aqil va al-Ma'qul**. Qom: Dar Faraqad liltaba'a va al-Nashr.
- Hick, John (2002). **Philosophy of Religion** (Persian title: Falsafeye Din); Persian Translation by Behzad Saleki. Tehran: Al-Hoda, 3rd ed.
- Hick, John (2002). **The Existence of God** (Ethbate Vojooode Khodavand). Persian Translation by Abdorrahim Govahi. Tehran: Daftare Nashre Farhange Eslami.
- Ibn Shu'ba al-Harrani, Hasan bin Ali (1984). **Tuhaf al-'Uqul 'an 'Al al-Rasul (S)**. Qom: Jame'eye Modarresin, second edition.

- Imam Khomeyni, Seyyed-Roohollah (2001). **Sharh Chehel Hadith** (Explanation of Forty Hadiths). Qom: Moassese Tanzim va Nashr Athar Imam Khomeyni.
- Javadi-Amoli, Abdollah (2005). **Tafsir Mouzou'i, Fetrat dar Quran (Subjective Interpretation, Fitrah in the Holy Quran); 12th vol.** Mohammad-Reza Mostafapour. Qom: Nashr Asra, Third ed.
- Javadi-Amoli, Abdollah (2007). **Sarcheshme Andisheh** (Source of Thought). 4th vol., Abbas Rahimiyan. Qom: Nashr Asra, second ed.
- Kharrazi, Seyyed-Mohsen (1418 LC). **Bidayah al-Ma'arif 'Ilahiyyah fi Sharh 'Aqa'id al-Imamiyyah.** Qom: al-Nashr al-Islami.
- Koleyni, Muhammad bin Ya'qub bin Ishaq (1407 LC). **Al-Kafi.** Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 4th ed.
- Malekian, Mostafa (2007). **"Mafhume Elme umi Khata ast"** (the Notion of Native Science is Wrong). *Social Sciences Faculty of the University of Tehran.*
- Mesbah-Yazdi, Mohammad Taqi (1999). **Jame'e va Tarikh az Didgahe Quran** (Society and History from the View of Quran). Tehran: Sazmane Tablighate Eslami.
- Mesbah-Yazdi, Mohammad Taqi (2001). **Nazariyyeye Siyasi Eslam** (Political Theory of Islam); Qom: Moassese Ammoozeshi va Pajuheshi Imam Khomeyni, 2nd ed.
- Motahhari, Morteza (2003). **Majmu'e Athar** (Complete works), 13th Vol. Tehran: Sadra, 7th ed.
- Motahhari, Morteza (2004). **Majmu'e Athar** (Complete works), 2nd vol. Tehran: Sadra, 11th ed.
- Motahhari, Morteza (2004). **Majmu'e Athar** (Complete works), 6th vol. Tehran: Sadra, 10th ed.
- Muzaffar, Muhammad Reza (1400 LC). **Al-Mantiq.** Beirut: Dar al-Ta'afuf.
- Muzaffar, Muhammad Reza (1386 LC). **'Usul al-Fiqh.** Najaf: Dar al-Nu'man.
- Qomi, Ali bin Ibrahim (1404 LC). **Tafsir al-Qomi.** Qom: dar Al-kitab, 3rd ed.
- Sadruddin Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1981). **Al-Hikmah Al-Muta'aliyah fi Asfar Al-A'qliyah Al-Arba'ah.** Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, third ed.
- Sartre, Jean-Paul (2001). **Existentialism and Humanism.** Persian Translation by Mostafa Rahimi. Tehran: Qatreh.
- Shari'ati-Sabzevari, Mohammad-Baqer (2008). **Tahriri bar 'Osul Falsafe va Raveshe Realism** (a writing on the principles of Philosophy and the method of realism). Qom: Bustan Ketab; Second Ed.
- Sobhani, Ja'far (1420 LC). **Risalah fi al-Tahsin va al-Taqbih.** Qom: Moassessa al-Imam al-Sadiq.
- Soroush, Abdolkarim (1994). **Tafarroje Son'** (A Panorama on Technique). Tehran: Serat, Third ed.

- Soroush, Abdolkarim (1995). **Darshayi dar Falsafeye 'Elm al-Ijtima'** (Lessons on the Philosophy of Social Science). Tehran: Nashr Ney.
- Tabatabaei, Seyyed-Mohammad-Hosein (1415 LC). **Al-Rasa'il al-Tawhidiyyah**. Beirut: al-Nu'man.
- Tabatabaei, Seyyed-Mohammad-Hosein (1416 LC). **Nahayah al-Hikmah**. Qom: al-Nashr al-Islami; 12th ed.
- Tabatabaei, Seyyed-Mohammad-Hosein (1417 LC). **Al-Mizan fi Tafsir al-Quran**. Qom: Daftare Entesharate Eslami Hame'e Modarresin Houzeye Elmiyye Qom, 5th ed.
- Tabatabaei, Seyyed-Mohammad-Hosein (1974). **Quran dar Eslam** (Quran in Islam). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Second ed.
- Tabatabaei, Seyyed-Mohammad-Hosein (1985). **'Osul Falsafeye Realism (Principles of the philosphy of Realism)**. Tehran: Sadra, Second Ed.
- Tabatabaei, Seyyed-Mohammad-Hosein (2008). **'Osul Falsafeye Realism** (Principles of the philosphy of Realism). Qom: Bustane Ketab, Second Ed.
- Tabatabaei, Seyyed-Mohammad-Hosein (2008). **Ravabete Ejtema'i dar Eslam** (Social Relations in Islam). Qom: Bustane Ketab.
- Tabatabaei, Seyyed-Mohammad-Hosein (2008). **Shi'a**. Qom: Bustane Ketab, second Ed.
- Tabatabaei, Seyyed-Mohammad-Hosein (2008). **Ta'alime Eslam** (Islamic teachings). Researcher and Proofs: Khosroshahi; Qom: Bustane Ketab.
- Tabatabaei, Seyyed-Mohammad-Hosein (2009). **Eslam va Ensane Mo'aser (Islam and the contemporary human)**. Qom: Daftare Entesharate Eslami.
- Tabatabaei, Seyyed-Mohammad-Hosein (2009). **Rasa'ele Towhidi**. Qom: Bustane Ketab, second Ed.
- Tabatabaei, Seyyed-Mohammad-Hosein (2009). **Shi'a dar Eslam (Shi'a in Islam)**. Qom: Bustane Ketab, fifth Ed.
- Tabatabaei, Seyyed-Mohammad-Hosein (2010). **Resaleye Lob al-Lobab**. Qom: Bustane Ketab.
- Trigg, Roger (2005). **Understanding Social Science**. Persian translation by Shahnaz Mosamma-Parast. Tehran: Nashr Ney.
- Tusi, Nasir al-Din(1996).**Al-Isharat va Al-Tanbihat**.Qom:Nashr al-Blaghah.
- Weber, Max (2003). **The Methodology of the Social Sciences** (Persian title: Ravesh Shenasai Olume Ejtemaei). Persian Translation by Hasan Chovoshian. Tehran: Nashre Markaz.
- Yathrebi, Yahya (2004). **Ayare Naqd (Criterion of Criticism)**; Qom: Boostane Ketab.

