

بررسی فطرت با تکیه بر تفسیر المیزان

دکتر حسن سعیدی*
محمدرضا محمدی طیب**

چکیده

شناخت انسان یکی از محورهای اساسی معارف بشری است. اندیشمندان بسیاری از روزگار کهن در خصوص نوع ساختار انسان به بحث و کاوش پرداخته و هر یک کوشیده- اند تا با پاسخ به پرسش‌های اساسی در این عرصه، از اضطراب‌ها و احساس رنج درونی بشر بکاهند. پرسش‌هایی مانند اینکه: آیا آدمی ساختاری صرفاً مادی دارد؟ آیا موجودی دو سرشتی است که علاوه بر بعد جسمانی، دارای بن‌مایه‌های وجودی درونی (امور فطری) نیز می‌باشد که از آن رهگذر از موجودات دیگر متمایز می‌شود؟ آیا پذیرش نظریه درون ساختاری به معنای آن است که پاره‌ای امور را بالفعل دارد؟ و یا اینکه منفعل محض است که هر نقشی به او داده می‌شود می‌پذیرد؟ وجه تمایز امر فطری از غیر فطری چیست؟ رسالت اصلی این مقاله تبیین دیدگاه علامه طباطبایی مفسر بزرگ معاصر بر اساس تفسیر گرانسنگ المیزان در خصوص پرسش‌های فوق است (گرچه در فرایند کاوش، دیدگاه اندیشمندان دیگر نیز مطرح شده است). در بررسی نظر علامه به این حقیقت دست می‌یابیم که وی در چگونگی شناخت‌های فطری، دیدگاهی متمایز از دیگران ارائه کرده است. مسئله فوق از مسائلی بنیادین است که بر حوزه‌هایی مانند: مدیریت، اقتصاد، فرهنگ، سیاست و ... اثرگذار است.

h-saeidi@sbu.ac.ir

تاریخ پذیرش: 89/9/30

* استادیار دانشگاه شهید بهشتی
** کارشناس ارشد دانشکده الهیات دانشگاه شهید بهشتی
تاریخ دریافت: 89/4/1

واژگان کلیدی: انسان، فطرت، طبیعت، غریزه، شناخت.

مقدمه

شناخت راز هستی و حقیقت انسان دو محور اساسی تفکرات و مجاهدت‌های علمی و عملی اندیشمندان، عرفا و فلاسفه به شمار می‌رود. به اذعان بسیاری در فرایند شناخت انسان با پدیده-ای همسان با سایر پدیده‌ها رو به رو نیستیم و نمی‌توان آدمی را همچون ماشینی پیچیده یا اندکی فراتر از حیوان دانست.

دعوت به شناخت این موجود پنهان و پیچیده از اساسی‌ترین تعالیم بسیاری از ادیان و مکاتب فلسفی و عرفانی به شمار می‌آید.

امروزه علوم و رشته‌های متعددی انسان را محور مطالعه و تحقیق قرار داده و هر یک به جنبه خاصی از ابعاد وجودی وی پرداخته‌اند. اعتبار هر یک از این علوم و رشته‌ها نیز در مقایسه با یکدیگر تابع اهمیت جنبه و بعدی است که هر علم به مطالعه و بررسی آن همت گماشته است که منزلت دانش را نیز تعیین می‌کند.

هر شاخه از معرفت که به گونه‌ای به شناخت بعد و جنبه‌ای از انسان می‌پردازد، در واقع به شناخت انسان مربوط است و شایسته عنوان انسان‌شناسی است.

اسلام با توجه به جامعیت خود بر شناخت همه پدیده‌ها و از جمله انسان تأکید ویژه دارد و بر حسب برخی از احادیث و آموزه‌های دینی، معرفت نفس، راهی مطمئن به سوی درک حقیقت مطلق و وجود پاک حق تعالی است.

پرسش‌ها در مورد انسان

در طبقه‌بندی پرسش‌های مربوط به انسان می‌توان آن را به دو گونه تقسیم کرد:

1. برخی از آنها کلیت انسان را در نظر داشته، پرسش‌های اساسی و محوری در باره آدمی مطرح می‌کنند.

2. نوع دوم پرسش‌هایی هستند که نسبت به نوع اول جزئی‌تر و ناظر به جنبه‌های خاصی از انسان می‌باشند. همانند پرسش‌هایی که برای یک جامعه‌شناس یا روان‌شناس مطرح می‌شود.

پرسش‌های نوع اول، نوعاً فلسفی و متافیزیکی‌اند، لذا پاسخ به آنها تعیین‌کننده چارچوب کلی نگرش به انسان و پیش‌درآمدی بر بسیاری از مطالعات و بررسی‌های مربوط به انسان خواهد بود؛ مانند اینکه آیا انسان موجودی کاملاً مادی است که فعالیت‌های روانی او قابل تبیین فیزیولوژیکی باشد یا اینکه فعالیت‌های روانی او ماهیتی غیر مادی داشته، به جوهری غیر مادی به نام نفس یا روح او مرتبط است؟

آیا انسان‌ها دارای سرشتی واحد و مشترک‌اند؟ چه نوع گرایش‌هایی در وجود انسانی هست که با نحوه وجود فطری انسان ارتباط دارد؟ اصولاً آیا انسان چنین گرایش‌ها و شناخت‌هایی را با خود دارد یا خیر؟ کمال انسان در چیست؟ چگونه و با چه اسبابی می‌توان به آن رسید؟

نوشتار حاضر به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص پرسش‌های پیش‌گفته با توجه به تفسیر گرانسنگ‌المیزان می‌پردازد.

از آنجا که قرآن کتاب و حیانی الهی است و با جامعیت خود گویای همه معارف و ارزش‌هایی است که در تأمین سعادت بشر نقش عمده دارد؛ «و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء...».

بدیهی است اگر قرآن بخواهد معارف و ارزش‌هایی را که در تحصیل سعادت بشر نقش دارد بیان کند ممکن نیست خود انسان را به وی معرفی نکند.

قرآن حکیم انسان را موجودی دو بعدی که دارای جسمی مادی و روحی مجرد است معرفی می‌نماید (طباطبایی، المیزان، ج 18، ص 373-374؛ ترجمه المیزان، ج 18، ص 591-592).

یکی از بهترین راه‌ها برای شناخت حق، شناخت انسان از رهگذر درون است. قرآن در مورد شناخت انسان پیوسته به او آگاهی بخشیده؛ گاهی او را به طور اجمال و زمانی او را به تفصیل معرفی کرده است.

گرچه گذشت زمان و تکامل دانش‌ها و اندیشه‌ها و دستیابی به گنجینه‌هایی تازه از علوم، غالباً نظریات و اندیشه دانشمندان پیشین را پیرامون جهان و انسان به دست فراموشی می‌سپارد یا لاقلاً از ارزش آنها می‌کاهد، اما در این میان اندیشه‌هایی وجود دارد که مرور زمان نه تنها از ارزش آنها نکاسته بلکه بر عظمت آن نیز افزوده است. به عنوان نمونه،

می‌توان مسائل خود شناسی را یادآور شد. تا آنجا که می‌گویند: روزی سقراط بر سر در معبدی در یونان دید که نوشته است «خود را بشناس» و این جمله او را به خود جذب کرد که فلسفه را از آسمان به زمین فرود آورد (فروغی، ج 1، ص 16) و افزود: «دانش سودمند این است که بدانیم چه هستیم؟ برای چه آفریده شده‌ایم؟ سعادت ما در چیست؟ چه کنیم که برای خود و دیگران سودمند باشیم». او پیوسته می‌گفت:

بالاترین دانش‌ها، خود شناسی و علم و اخلاق است (همان، ص 18؛ سبحانی، ص 181-182).

قرآن مجید هم به جهان طبیعت و نیز به انسان می‌نگرد (طباطبایی، المیزان، ج 18، ص 373-374) و هر دو را در کنار هم یادآور می‌شود و به مطالعه و بررسی شگفت‌های هر دو دعوت می‌کند.

و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون
و در زمین آیاتی برای جویندگان یقین است و در وجود خود شما [نیز آیاتی است] آیا نمی‌بینید (ذاریات/ 21-20).

سنزیم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق
به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آنها نشان می‌دهیم تا برای آنان آشکار گردد که او حق است (فصلت/ 53).

با نگاهی غایتمندانه به انسان شناسی در اسلام باید گفت که نگاه به انسان از دو منظر می‌تواند صورت گیرد.

1. شناخت انسان، بهترین راه شناخت خداوند است و در حقیقت انسان‌شناسی مقدمه خداشناسی است از این رو شناخت انسان پلی به شناخت حقیقت متعالی و مبدأ هستی است.

قرآن مجید پیوند انسان را با مقام ربوبی آن چنان محکم و استوار می‌سازد که غفلت از خدا را مایه غفلت از خود انسان می‌داند (طباطبایی، المیزان، ج 19، ص 220-219؛ سبحانی، ص 226) و در این باره می‌فرماید:

و لا تکنوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم اولئک هم الفاسقون
همچون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز آنها را به «خود فراموشی» گرفتار نمود آنها فاسقاند (حشر/ 19).

انسان به حکم اینکه معلول و مخلوق خداست واقعیتی جز وابستگی به علت پدیدآورنده خود ندارد و نادیده گرفتن این اصل، جز نادیده گرفتن حقیقت خویش نیست و حذف این پیوند معادل با حذف خود انسان است.

2. شناخت انسان به منظور برآوردن نیازهای مادی و معنوی وی

این بخش از شناخت است که می‌تواند مقدمه‌تصمیم‌گیری و وسیله‌شناخت بایدها و نبایدها و جهت بخشیدن به ایدئولوژی انسان باشد و اصولاً هیچ مکتبی بدون داشتن تصویری درست از انسان نمی‌تواند برای او تکلیف و وظیفه‌ای معین یا برای او نظام حقوقی، سیاسی، اقتصادی پی-ریزی کند و یا نظام خانوادگی خاص و شیوه حکومتی را پیشنهاد نماید.

هر نوع باید و نبایدی برای تعالی و بالا بردن مقام اوست، پس شناخت انسان به صورت شناختی پایه‌ای برای تعیین برنامه زندگی او لازم و ضروری است و البته بحث در باره همه ابعاد وجودی انسان این «موجود ناشناخته» به مجال گسترده نیاز دارد؛ از این رو از دیدگاه علامه طباطبایی قلمرو این کاوش به «بعد درونی و فطری انسان» محدود است.

فطرت و فطریات انسانی

فطرت

یکی از موضوع‌های مورد توجه فیلسوفان و روان‌شناسان این است که آیا اعمالی که از انسان صادر می‌شود، فقط با انتخاب و اراده اوست یا اموری دیگر نیز در آن مؤثر است؟ آیا تمامی معلومات و اطلاعات او اکتسابی است یا برخی اکتسابی و برخی نیز غیر اکتسابی‌اند؟

قرآن کریم انسان را اساساً موجودی مختار و آزاد و علوم او را اکتسابی دانسته (گرچه احیاناً دارای برخی علوم موهبتی نیز می‌باشد) که اختیار و اراده‌اش در افعال وی و از جمله کسب علوم مؤثر است.

از این رو، وحی الهی انسان را در ابتدای تولد فاقد علم دانسته و خداوند، تنها ابزاری برای تحصیل علم در آفرینش وی به ودیعت نهاده است (نحل/78). لیکن آنچه در شناخت نفس انسانی، پایه و اساس به شمار می‌آید وجود قابلیت‌ها و توانایی‌های ذاتی در نفس انسان است که در تمامی حرکت‌های او تأثیر داشته که اگر این قابلیت‌ها در انسان وجود نداشت، اکتساب هیچ

علمی برای وی امکان پذیر نبود. در خصوص اینکه آیا انسان دارای - طبیعت - فطرت و گرایش‌های درونی و ذاتی است یا فاقد آن، دو نظریه مطرح شده است :

الف . برون ساختاری (نفی فطرت)

نظریه اول این است که هیچ نیاز و گرایش ذاتی در درون انسان وجود ندارد و طبیعت انسانی در ابتدای حیات چونان ظرفی خالی و بی شکل است که هر آنچه جامعه یا خود فرد در آن بریزد، می پذیرد. امیل دورکهمیم و ژان پل سارتر از طرفداران این دیدگاه هستند.

به نظر دورکهمیم، جامعه فرد را می سازد و تمامی مسائل مربوط به ابعاد وجودی انسان ساخته و پرداخته محیط است و بس. باید گفت وی از اصالت فطری انسانی که ناشی از تکامل ذاتی انسان در متن طبیعت است غفلت ورزیده است (رک. مطهری، جامعه و تاریخ، ص 324 - 313).

ژان پل سارتر نیز با اینکه جبر اجتماعی امیل دورکهمیم را قبول ندارد، هیچ گونه نیاز ذاتی و فطری را برای انسان نمی پذیرد. از نظر سارتر احساسات ساخته اعمال ماست، یعنی در ضمیر آدمی، تمایلی فطری به خوب و بد وجود ندارد.¹

ب . درون ساختاری (نظریه فطرت)

طرفداران این نظریه معتقدند که طبیعت انسان چون ظرفی خالی و تهی نیست که هر گونه که فرد بخواهد ساخته شود یا تحت تأثیر اجتماع قرار گرفته و شکل پیدا کند، بلکه در وجود انسان نیازها و گرایش‌هایی نهفته است که انسان بر اساس آن نیازها و گرایش‌ها زندگی می کند و اگر این نیازها و گرایش‌ها در شرایطی مساعد قرار گیرند شکوفا می شوند (نصری، ص 161).

معنا شناسی فطرت

فطرت از ماده « فُطِرَ » سرچشمه گرفته به مفهوم ابداع و خلق کردن است و به یک معنا آن را نوآوری و آفرینش بدون سابقه می دانند (الراغب الاصفهانی، ص 396).

ابن اثیر، در نهایت در توضیح ماده فطرت که در حدیث نبوی « کل مولود یولد علی الفطره » (کلینی، ص 44) به کار رفته می گوید :

فطر به معنای ابداع و اختراع است و فطره، حالت آن ابداع و اختراع را بیان می‌کند مانند «جلسه» و «رکبه» یعنی نوعی خاص از نشستن و سوار شدن و معنای حدیث این است که هر فردی بر نوعی خاص از صفات جبلی و طبیعی متولد می‌شود، به طوری که آماده پذیرش دین الهی می‌گردد و اگر او را با همان صفات واگذارند پیوسته بر آن صفات استمرار دارد و از آنها مفارقت نمی‌کند و همانا علت عدول انسان‌ها از آن، آفتی از آفات بشری یا تقلیدی است که از غیر در آنها اثر می‌گذارد ...» (ابن اثیر، ص 457).

در فرهنگ *اقترب الموارد* نیز فطرت این چنین معنا شده است:

الفطرة هي الصفة التي يتصف بها كل مولود في اول زمان خلقته.

فطرت عبارت از صفتی است که هر انسانی در آغاز آفرینش خود به آن متصف می‌شود (البنانی الخوری، ص 933).

واژه «فطر» و مشتقات آن به شرح زیر در سوره‌های مختلف قرآن به کار رفته است:

«فطرت» (روم/30)، «فطرکم» (اسراء/5)، «فطرننا» (طه/72)، «فطرنی» (هود/51؛ یس/22؛ زخرف/27)، «فطرن» (انبیاء/56)، «فطور» (ملک/3)، «فطر» (انعام/79؛ روم/30)، «منفطر به» (مزمل/18)، «انفطرت» (انفطار/1) و «فاطر» (انعام/41؛ یوسف/101؛ ابراهیم/10؛ فاطر/1؛ زمر/46؛ شوری/11) که در همه این موارد به معنای ابداع و آفرینش بدون سابقه است.

علامه طباطبایی در تفسیر *گرانسنگ المیزان* در ذیل آیه مبارکه 51 سوره شریفه هود در

تفسیر واژه «فطر» می‌گوید:

راغب اصفهانی می‌گوید که اصل فطر جدا شدن از طول است. ... تا آنجایی که گوید «فطر الله الخلق» یعنی ایجاد و ابداع یک شیء از طرف خدا به هیئت که آماده کاری از کارها باشد و بنابراین «فطره الله التي فطر الناس عليها» (روم/30) اشاره می‌کند به سرشتی که خدا در نهاد مردم سرشته و پدید آورده و متمرکز ساخته یعنی معرفت خودش. فطرت خداوند همان نیرویی است که خدا در آدمی جایگزین کرده که شخص به وسیله آن معرفت، ایمان پیدا می‌کند و همین است که در آیه: «ولئن سئلتم من خلقهن ليقولن الله» بدان اشاره شده است (*المیزان*، ج 10، ص 310؛ ترجمه *المیزان*، ج 10، ص 453).

استاد محمد تقی جعفری نیز در توضیح معنای فطرت می‌گوید:

فطرت عبارت است از جریان طبیعی و قانونی نیروهایی که در انسان به وجود می‌آید. بنابراین برای هر یک از نیروهای غریزی و مغزی و روانی، فطرتی وجود دارد که جریان طبیعی و منطقی آن نیرو می‌باشد (ص 141).

بنابر آنچه در تعاریف فطرت گفته شد می‌توان گفت که فطرت عبارت است از صفات و خصوصیتی که لازمه خلقت انسان بوده که از ابتدای آفرینش انسان در سرشت وی، نهاده شده است.

امور فطری

همان‌گونه که پیش از این گفتیم شناخت صحیح انسان و بیان جهت گیری‌های او بستگی به این دارد که از تمامی اجزا و نیروهای تشکیل دهنده جسم و نفس او آگاهی داشته باشیم و بدانیم خداوند برای حرکت در راه کمال چه قابلیت‌ها و توانمندی‌هایی را در انسان به ودیعت نهاده است.

با این شناخت از انسان، فلسفه بسیاری از انتظاراتها و اهداف دینی روشن می‌شود و همچنین می‌توان به هماهنگی و سازگاری دین با حیات بشری نیز پی برد.

قرآن کریم از زبان موسی نقل می‌کند که او به پروردگار خویش گفت:

ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی (طه / 50).

علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌گوید هدایت مورد نظر آیه، مربوط به تمامی موجودات است یعنی هر موجودی را به سوی کمال مخصوص به خودش هدایت نمود و او را برای حفظ و بقای خود به اعمال مخصوص به خودش سوق داده، چه آن موجود دارای شعور باشد و چه نباشد (المیزان، ج 14، ص 168-166؛ ترجمه المیزان، ج 14، ص 252).

مقایسه فطرت، طبیعت و غریزه

در نگاه نخست این سه واژه از نظر معنایی نزدیک به هم به نظر می‌رسند و یا حداقل تصور می‌شود که تفاوتی اساسی با یکدیگر ندارند؛ بنابراین توجه به حوزه معنایی هر یک ضروری است.

طبیعت

واژه طبیعت یا طبع در مورد بی جان‌ها و یا ویژگی‌های وجودی جانداران به کار برده می‌شود، به طور مثال می‌گوییم: طبیعت آتش سوزاندن است، طبیعت آب رطوبت و سیلان است و یا در مورد جانداران می‌گوییم طبیعت شیر، درندگی و طبیعت گوسفند، رام بودن است. در فلسفه قدیم، واژه طبیعت برای نشان دادن خاصیت اشیا و امتیاز آنها از یکدیگر به کار برده می‌شد.

غریزه

«غریزه» با فطرت رابطه‌ای نزدیک دارد. شهید مطهری (ره) معتقد است که ماهیت غریزه روشن نیست و کسی نتوانسته آن را درست توضیح دهد. غریزه بیشتر در مورد حیوانات به کار می‌رود و گویای ویژگی‌های درونی حیوانات است که راهنمای زندگی آنهاست. به موجب این حالت غیر اکتسابی که نیمه آگاهانه است، جانداران می‌توانند مسیر خویش را تشخیص دهند، بسیاری از حیوانات بدون آموزش و یادگیری بعد از تولد کارهایی را انجام می‌دهند که برای بسیاری دیگر، امکان پذیر نیست (مطهری، مجموعه آثار، ص 464)؛ بنابراین «غریزه» آن حال ریشه دار و ثابتی است که به صورت نیاز در ضمیر جانداران اعم از انسان و حیوان آشکار می‌شود و نیازمند معلم نیست و موجودات را به سوی هدف‌های خاص می‌کشاند (سبحانی، ص 233-230).

ماهیت و ویژگی‌های امور فطری

امر فطری چیست؟ دارای چه ویژگی‌هایی است؟ اصولاً چگونه می‌توان مرز میان امر فطری و غیر فطری را تعیین نمود؟ در اینجا به چند نکته اساسی (که می‌توان آنها را از وجوه تمایز امر فطری از غیر فطری نیز شمرد) باید توجه کرد:

اولاً: از آنجا که شناسایی امور فطری مربوط به نفس و روح انسان است؛ قابل شناسایی

تجربی نمی‌باشد و هر فردی با علم حضوری می‌تواند امور روحی را درک کند.

ثانیاً: چون امور فطری بی جا و غیر مکانی هستند لذا قابل اندازه گیری نمی‌باشند.

ثالثاً: امور فطری قابل رؤیت نیستند ، بلکه فقط از رهگذر آثارشان می توان آنها را درک کرد .

ویژگی های امر فطری

امر فطری دارای ویژگی هایی است که می توان امور فطری را از غیر آن باز شناخت :

1. امور فطری فراگیر و همگانی هستند همانند گرایش به خداوند (فطرت خدا جویی)؛
2. اموری فطری در ابتدا بالقوه و استعداد محض بوده و بر اثر عوامل و شرایط گوناگون فعلیت می یابند .
3. گرایش های فطری انسان انعطاف پذیرند مثلاً اگر در شرایط نامساعد قرار گیرند از رشدشان کاسته می شود و عواملی چون تعلیم و تربیت، محیط اجتماعی، اختیار و انتخاب خود و ضربه های روحی، در ظهور و عدم ظهور گرایش فطری نقش تعیین کننده ای دارند؛
4. امور فطری اگر ارضا نشوند یا با مانعی برخورد کنند، واپس رانده شده و به وسیله یکی از مکانیسم های دفاعی جبران می گردند(نصری، ص 170؛ سبحانی، 232-231).

انواع امور فطری

با توجه به اینکه نفس انسان دارای قوای ادراکی و غیر ادراکی است از این رو، می توان امور فطری را به دو گونه تقسیم نمود :

1. شناخت ها؛
2. تمایلات و خواست ها.

شناخت فطری

در باره شناخت فطری، نظرات متفاوتی ارائه شده است .

الف. نظر افلاطون

افلاطون معتقد است که روح انسان پیش از تولد و پیش از تعلق به بدن در عالم دیگر وجود دارد که وی آن را «عالم مُثُل»² نامیده است لکن پس از تعلق روح به بدن و ورود به عالم طبیعت و ماده³ آنچه را پیش از این یاد گرفته بود از یاد می‌برد، اما از طریق دیالیک تیک (گفتگو) آنچه را از یاد برده دوباره به یاد می‌آورد (رک. فروغی، ج 1، ص 23؛ مطهری، مجموعه آثار، ص 475 و نیز پورجوادی، ص 126). براین اساس، از نظر افلاطون، علم یادآوری (تذکار) است و نه یادگیری.

ب. نظر تجربه‌گرایان

جان لاک و هیوم معتقدند که همه ادراکات و معلومات انسان اکتسابی است و انسان در ابتدای خلقت، همچون لوح نانوخته‌ای است که هیچ امری بر آن حک نشده است و فقط با حواس پنجگانه می‌توان به شناخت و معلومات دست یافت (فروغی، ج 2، ص 150-115؛ مطهری، مجموعه آثار، ص 476 و نیز پور جوادی، ص 184-183 و ص 189-187).

کانت معتقد است انسان بعضی از معلومات را در خود دارد که آنها را از حس و تجربه دریافت نکرده است مانند قضایای ماتقدم «*periori*» که وی اصطلاح «قضیه تحلیلی» و «قضیه تبیینی» را در مورد آنها به کار برده است. به نظر او اصولاً احکام تحلیلی همه معلومات پیشینی‌اند. از این رو، این معلومات، لازمه ساختمان ذهن انسان و پیش از تجربه‌اند که به واسطه آن می‌توان در باره قضایا حکم داد (مطهری، مجموعه آثار، ص 476؛ پورجوادی، ص 191؛ فروغی، ج 2، ص 204-202).

دیدگاه علامه طباطبایی

در باره چگونگی شناخت و معلومات انسان، قرآن می‌فرماید که انسان در ابتدای تولد هیچ معلوم ذهنی ندارد و قوه محض است:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

و خداوند شما را در حالی از مادر بزاد که هیچ چیز نمی‌دانستید و برای شما، گوش و چشم و عقل قرار داد تا شکر نعمت او را به جا آورید! (نحل/78)

علامه در توضیح این آیه می‌گوید: این آیه نظریه روان‌شناسان را تأیید می‌کند که می‌گویند لوح نفس بشر در آغاز خلقتش از هر نقشی خالی است و سپس به تدریج چیزهایی در آن نقش می‌بندد (المیزان، ج 12، ص 312؛ ترجمه المیزان، ج 12، ص 474).

نامبرده در ادامه، علم به خویشتن را از مصداق «لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» جدا کند، چرا که عرفاً علم به خویش را «یعلم شیئاً» نمی‌گویند. سپس در پاسخ کسانی که علم حضوری انسان به خویش را نیز از ابتدا منکرند می‌گوید: عموم آیه شریفه منصرف به علم‌های حصولی است و شاهد آن، این است که ادامه آیه «وَجَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ» به مبادی علم اشاره دارد که خدای متعال به عنوان نعمت به انسان بخشیده است. قرآن در این آیه «حس» و «فؤاد» را نام برده که هر یک مبدأ و سرچشمه یک نوع معرفت‌اند؛ زیرا «مبدأ تصورات» آدمی حس است و مهم‌ترین حس‌ها «حس بینایی و شنوایی» است که قرآن آنها را به عنوان سرآمد حواس مطرح کرده است و از سویی «مبدأ فکر» انسان نیز فؤاد است (المیزان، ج 12، ص 431. ترجمه المیزان، ج 12، ص 474، ذیل آیه نحل / 78).

همان‌طور که گفته شد این آیه اشاره دارد که لوح نفس انسانی از کلیه معلومات، در آغاز تولد و پیدایش تهی و خالی است، ولی در ادامه معلومات از طریق حواس و فکر به صورت تدریجی پدید می‌آیند. بنابراین، انسان در آغاز به هیچ چیزی که مبدأ آن حس یا عقل باشد علم حصولی ندارد بر این اساس نفس انسانی در آغاز پیدایش هیچ تصور و تصدیق فطری و نیز هیچ ارزش یا گرایش فطری ندارد، بلکه هر گرایش اعم از فطری و غیر فطری پس از علم نفس به غایت آن و ارزشمندی آن غایت برای انسان حاصل می‌شود. تنها چیزی که انسان در آغاز و نیز در کهنسالی داراست علم حضوری نفس به خود می‌باشد.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه 70 سوره شریفه نحل «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا...» نیز به این مطلب تصریح کرده و ادعای خالی بودن ذهن انسان در آغاز پیدایش را همان چیز می‌داند که روان‌شناسان بر آن تأکید کرده‌اند (همانجا).

شهید مرتضی مطهری اصول تفکر انسانی را فطری دانسته و در توضیح آیه 78 سوره نحل بیان می‌کند که انسان بعضی امور را بالفطره می‌داند و این امور که آدمی در این دنیا متوجه آن می‌شود و اصول تفکر انسانی را تشکیل می‌دهند و در همه انسان‌ها مشترک است، فطری می‌باشند ... البته این امور اندک‌اند. گرچه در دانستن اینها به معلم و قیاس ترتیب دادن و برهان نیاز ندارد بلکه صرفاً عرضه آنها برای درک آنها کافی است ایشان در توضیح آیه می‌گوید:

قرآن از یک طرف می‌فرماید: « وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. » در این حال می‌فرماید [ذهن] نوزاد وقتی به دنیا می‌آید مانند لوح صاف و پاک است، ولی در عین حال قرآن مسائلی را طرح می‌کند که انسان متوجه می‌شود که ذهن انسان بی‌نیاز از استدلال است، این چگونه جور در می‌آید؟ مثلاً خود مسئله توحید در قرآن نشان می‌دهد که یک امر فطری است. بنابراین خدا را در نهاد خویش قبول داشتن با « لا تعلمون شیئاً » چگونه جمع می‌شوند و جور در می‌آیند؟ ... فطریاتی را که قرآن قائل است از نوع فطریاتی که افلاطون می‌گوید نیست، بلکه این است که استعداد اینها در هر کسی هست طوری که همین قدر بچه به دنیا آمد و رسید به مرحله‌ای که بتواند اینها را تصور بکند، تصدیقش فطری است، بعد از تصور، تصدیقش فطری است، بنابراین اینها با یکدیگر منافات ندارد (مجموعه آثار، ص 479-476).

بنابراین، دانش فطری آن است که انسان در مسیر رشد خود به مرحله‌ای برسد که بدون نیاز به آموزش و استدلال بتواند طرفین حکم یعنی موضوع و محمول را تصور و ارتباط آنها را تصدیق کند.

آیات دال بر وجود امور فطری

همان طور که گفته شد امور فطری شامل دو بخش ادراکات و تمایلات و خواسته‌ها می‌شوند، اما با نگرش به آیات قرآن برخی آیات هستند که دلالت بر وجود تمایلات فطری در انسان دارند؛ مثلاً آیه 21 سوره شریفه غاشیه « فذکر انما انت مذکر » این معنا را القا می‌کند که گویی انسان اموری را در آغاز تولد و پیش از آن می‌دانسته است.

در برخی آیات استفهام تقریری به کار رفته و پرسش‌هایی بدون جواب مطرح شده است و چنین به نظر می‌رسد که جواب آنها بر همگان آشکار و فطرتاً معلوم است.

در سوره مبارکه شمس نیز آیات 7 و 8، به « الهام فطری فجور و تقوی» تصریح کرده و آن را فعل الهی می‌داند (المیزان، ج 20، ص 298-297؛ ترجمه المیزان، ج 20، ص 694-692 و همچنین ر.ک. المیزان، ج 16، ص 283 و سبحانی، ص 231).

و نفس و ما سواها * فالهمها فجورها و تقواها

و قسم به جان آدمی و آن کس که آن را [آفریده و] منظم ساخته. سپس فجور و تقوا (شر و خیرش) را به او الهام کرده است.

در آیه 30 سوره شریفه روم واژه فطرت را به کار می‌برد و «ابتنای دین بر فطرت و سرشت انسان» را یادآور می‌شود و خلق و آفرینش را دگرگون ناشدنی معرفی می‌کند (المیزان، ج 16/ ص 190-186؛ ترجمه المیزان، ج 16، ص 282 و همچنین ر.ک. مصباح یزدی، ص 32).

فاقم وجهک للدين حنیفا فطره الله التي فطر الناس علیها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم
و لكن اكثر الناس لا يعلمون

پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست؛ این است آیین استوار؛ ولی اکثر مردم نمی‌دانند!

آیه میثاق نیز بر نوعی پیمان بر پرستش خداوند و نپرستیدن شیطان دلالت دارد.

و إذ أخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا

ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين

و [به خاطر بیاور] زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آنها را برگرفت و آنها را گواه بر خویشتن ساخت [و فرمود: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» گفتند: «آری، گواهی می‌دهیم!» [چنین کرد مبادا] روز رستاخیز بگوئید: «ما از این غافل بودیم [و از پیمان فطری توحید بی‌خبر ماندیم]» (اعراف / 172).

علامه (ره) در ذیل آیه 213 سوره شریفه بقره، در خصوص منفعت طلبی انسان در یک مرتبه و گرایش وی به زندگی اجتماعی و بروز اختلاف به عنوان امری طبیعی، در مرتبه‌ای بالاتر و حرکت او به سوی عدالت اجتماعی، در مرتبه‌ای از مراتب قبلی، گویای سیر تدریجی آدمی به سوی کمال و التزام تکوینی وی به لوازم هر مرتبه خواهد بود. طبیعی است در هر مرتبه،

فطریات از لوازم ذات آن مرتبه خواهند بود، به گونه‌ای که خود آن مرتبه و فعلیت یافتن آن در شکوفایی آن امری فطری کافی است. اما در غیر فطریات، تأمل و نظر نیز لازم است (المیزان، ج 2، ص 111؛ ترجمه المیزان، ج 2، ص 153).

ارتباط دین با نیازها و ذاتیات انسان

مطلب دیگر آنکه اختلافات افراد و اجتماع صرف، مولد و خاستگاه دین نیست بلکه نیازهای معنوی فردی انسان نیز در مسیر رشد و تکامل او را نیازمند دین می‌سازد همچنین اتصاف انسان به داشتن طبعی ظلم، جهول، هلوع و غیره گویای لوازم ذاتی انسان در مرتبه معینی از وجود است. این مرتبه اولاً، در طول سایر مراتب و مقامات انسانی قرار دارد؛ ثانیاً، شرط لازم شکوفایی مراتب بعدی است.

در آیه 72 سوره شریفه/حزاب اتصاف انسان به «ظلم و جهول» مصحح عرضه امانت الهی، یعنی ولایت الهیه و کمال عبودیت از ناحیه اعتقادی و عمل صالح و سلوک راه کمال معرفی شده است، زیرا موضوعی که قابل ظلم و جهل است می‌تواند متصف به دو وصف عدل و علم شود و در مسیر رشد و تعالی به مرتبه‌ای نایل گردد که تدبیر امرش را به دست خداوند بسپارد و ولایت الهیه شامل حال او گردد (المیزان، ج 16، ص 373-370؛ ترجمه المیزان، ج 16، ص 549-545).

در آیات 19-25 سوره شریفه معارج: «ان الانسان خلق هلوعاً * اذا مسه الشر جزوعاً * و اذا مسه الخیر منوعاً * الا المصلین * الذین هم علی صلاتهم دائمون * و الذین فی اموالهم حق معلوم * للسائل و المحروم، هلوع بودن انسان از جمله صفاتی معرفی شده که به اقتضای حکمت الهی و به منظور هدایت او به سوی خیر و سعادت بدان متصف شده است، زیرا این صفت تنها وسیله‌ای است که انسان را به سعادت و کمال می‌رساند، مشروط بر اینکه از این صفت سوء استفاده نکند و آن را در شمار صفات رذیله قرار ندهد. لذا استثنای انسان‌های نمازگزار نه به این معناست که صفت هلوع در این دسته از انسان‌ها وجود ندارد، بلکه به این معناست که اینان این صفت را در همان جنبه کمالی و مثبت آن یعنی تنها وسیله صعود به مراتب بالاتر و رسیدن به لوازم ذاتی آن نگه داشته و آن را به یک صفت رذیله مبدل نکرده‌اند. انسان در حالی که طفل است خیر و شر خود را به وسیله تجهیزات غریزی تشخیص می‌دهد و بر همین حال است تا به

مرحله بلوغ و رشد عقلانی برسد و قادر بر ادراک حق و باطل شود. در این هنگام، بسیاری از مصادیق خیر و شر در نزد وی تغییر می‌یابند. اگر بر همان مسیر قبلی، یعنی پیروی از هواهای نفسانی و مشتهیات، اصرار ورزد، از پیروی حق غافل می‌گردد و فطرت فعلیت یافته خود را مسدود می‌کند. (المیزان، ج 20، ص 123-120؛ ترجمه المیزان، ج 20، ص 142-137؛ سبحانی، ص 276).

تمایز امر فطری و غریزی

با نظر به آنچه گذشت، با رسیدن انسان به بلوغ عقلانی است که به اولین منزل و مرتبه ویژه انسانیت گام می‌نهد و از این منزل است که نسیم روح بخش فطرت وزیدن آغاز می‌کند و ویژگی‌هایی که در مورد فطریات به عنوان وجه فارق فطری از غریزی برشمردیم آشکار می‌شود.

معلوم بودن فجور و تقوی به الهام فطری که در آیات 7 و 8 سوره شمس، در آیه «فالهَمها فجورها و تقواها»، با فاء تفریع و پس از آیه «و نفس و ما سواها» آمده است؛ به تسویه نفس و تفریع الهام فطری فجور و تقوی بر تسویه نفس و تعدیل قوای آن اشاره دارد) (المیزان، ج 20، ص 297؛ ترجمه المیزان، ج 20، ص 692).

بنابراین الهام تقوی و فجور از سوی خداوند به انسان پس از تسویه نفس و تعدیل قوای انسان صورت می‌گیرد، به گونه‌ای که اگر انسانی از تسویه و تعدیل قوا برخوردار نگردد به مقام و مرتبه دریافت الهام فطری فجور و تقوی نیز نایل نمی‌شود. تا زمانی هم که به این مقام نایل نشده است خیر و شر خویش را به وسیله تجهیزات غریزی تشخیص می‌دهد و هنگامی که به مرحله بلوغ و رشد عقلانی رسید، ادراک فجور و تقوی به الهام فطری بر وی معلوم می‌شود. حفظ این مقام و پیروی حق نیز به حفظ مقام تسویه و تزکیه خویش است و گرنه چنانچه بر پیروی از هوای نفسانی و مشتهیات حیوانی اصرار ورزد از پیروی حق غافل می‌شود و تنزل وجودی می‌یابد و به مرحله پیش از الهام و تسویه بازگشت می‌نماید و تجهیزات غریزی فرمانروای او می‌گردند. در همین راستا می‌فرماید: «قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها».

بررسی آیه میثاق

آیه میثاق یکی از آیاتی است که با بحث فطرت و وجود امور فطری در انسان ارتباطی وثیق دارد. مفسران در خصوص این آیه، سه تفسیر ارائه کرده‌اند.

1. خداوند، پس از آفرینش آدم به صورت انسان، نطفه‌هایی را که در صلب او تکون یافته و سپس فرزندان بلافصل او می‌شدند، بیرون آورد آنگاه هر یک از این ذرات را به صورت انسانی تام الخلقه همانند انسان دنیوی، که آن ذره جزئی از این بود درآورد و همه را جان داد و به همه گوش، چشم، عقل و ادراک بخشید. سپس خود را به ایشان معرفی کرد و از ایشان در باره ربوبیت خویش اقرار گرفت؛ سپس آنها را به موطن اصلی‌شان، که همان اصلااب است برگرداند و همگی در حالی که به ربوبیت خداوند معرفت داشتند در صلب آدم جمع شدند.

براساس این دیدگاه، نطفه‌ها، همچنان در اصلااب وجود دارند تا اجازه ورود به دنیا به آنها داده شود و به دنیا بیایند، در حالی که معرفت به ربوبیت خداوند را همراه دارند و با مشاهده ذات خود حکم می‌کنند که محتاج رب و مالک و مدبری هستند تا امور آنان را اداره کند (المیزان، ج 8، ص 316-315؛ ترجمه المیزان، ج 8، ص 466-465).

2. بر اساس دیدگاه دوم این پرسش و جواب، ربوبیت خداوند سبحان، مربوط به همین عالم دنیاست؛ یعنی خداوند، پس از اینکه هر فردی از افراد انسان را از اصلااب و ارحام به سوی مرحله انفصال و جدایی از پدران سوق می‌دهد، آنها را متوجه خود می‌گرداند این میثاق در سراسر دنیا و تا آنگاه که انسانی به وجود می‌آید ادامه دارد و جریان خواهد داشت.

3. طرفداران نظریه سوم معتقدند خداوند سبحان در عالمی با انسان میثاق بسته که به حسب زمان هیچ انفکاک و جدایی از نشئه دنیوی ندارد، اما سابق [البته سبق رتبی و نه زمانی] و محیط بر آن است، زیرا انسان علاوه بر زندگانی دنیا، دارای زندگانی دیگری در عوالم برزخ و قیامت است و عالم برزخ محیط بر عالم دنیا و عالم قیامت محیط بر عالم برزخ است. همچنین بنا بر آیه «و ان من شیء الا و عندنا خزائنه و ما

ننزله الابقدر معلوم» و این چنین، ملکوت آسمانها و زمین [و حکومت مطلقه خداوند بر آنها] را به ابراهیم نشان دادیم؛ [تا به آن استدلال کند] و اهل یقین گردد (حجر/21)، انسان دارای یک سابقه وجودی وسیع و نامحدود در نزد خداوند و در خزاین اوست که پس از نازل شدن به این نشئه محدود شده است و آن سابقه وجودی و این وجود محدود دنیوی دو وجه یک شیء اند و عالم انسانی، با همه وسعتی که دارد، مسبوق به نشئه انسانی دیگر، به وجود جمعی در نزد خداوند متعال است. در آن نشئه، هیچ فردی از ذات احدیت منقطع نیست؛ حتی یک لحظه او را غایب نمی‌بیند و همواره به وجود او اعتراف می‌کند (المیزان، ج 8، ص 320-321؛ ترجمه المیزان، ج 8، ص 470-471).

بر این اساس، هر موجود مادی، از جمله انسان، دارای دو وجه است؛ یکی وجهی که رو به خداوند دارد و دیگری وجهی که روی آن به دنیا است. وجهی که روی آن به خداوند است بدون تدریج است یعنی دفعتاً پدید می‌آید که با کلمه «کن» و بدون تدریج، یعنی دفعتاً بیان می‌شود؛ یعنی هر چه را لازم است در همان اولین مرحله ظهورش داراست و خداوند از این حقیقت در وحی به ملکوت تعبیر کرده است:

و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين

و خزائن همه چیز، تنها نزد ماست؛ ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی‌کنیم!

(انعام/75).

اما آن وجهی که رو به دنیا دارد، به تدریج، از قوه به فعل و از عدم به وجود می‌آید و از آن به «فیکون» تعبیر شده است. این وجه به تکامل خود ادامه می‌دهد تا از این عالم مفارقت کند و به سوی خداوند باز گردد (المیزان، ج 8، ص 323-321؛ ترجمه المیزان، همان، ص 474-471).

بررسی دیدگاهها

علامه طباطبایی دیدگاه سوم را پذیرفته و دو نظر دیگر را مردود دانسته است و آن را مخالف عقل و نقل می‌داند و به نقد آن دو دیدگاه می‌پردازد:

1. در نقد دیدگاه اول می‌گویند که با توجه به اینکه حجت عقلی و نقلی قطعی وجود دارد که انسانیت انسان به نفس اوست (نفس امری مجرد اما حادث به حدوث جسم است)؛ در این صورت، چگونه می‌توان تصور کرد که مثلاً یک ذره از ذرات بدن زید عیناً خود زید و دارای عقل و ادراک و گوش و چشم باشد و از او عهد و میثاق گرفته شود، حجت بر او تمام گردد و مورد توجه و تکلیف و به دنبال آن، مورد ثواب و عقاب واقع شود، به خصوص آنکه زوال عقل این ذره و به طور قطع، در هنگام طفولیت تا رسیدن به حد بلوغ، تمامیت این دلیل را دچار اختلال می‌سازد.

2. در نقد دیدگاه دوم نیز می‌گویند که خطاب در آیه مورد نظر، متوجه ما شنوندگان و مخاطبان آیات قرآن است و ظرف وقوع آن نیز همین زندگی دنیایی ما و یا زندگی نوع بشر و مدت اقامت او در زمین است و ظرف داستان مورد بحث آیه، عین ظرف وجود انسان در دنیا است.

به این ترتیب با پذیرش دیدگاه سوم، نه تنها هیچ منافاتی بین نظریه فطرت و آیه میثاق دیده نمی‌شود، بلکه این دو با یکدیگر در یک جهت قرار دارند (المیزان، ج 8، ص 317-315، ترجمه المیزان، ج 8، ص 467-465).

نتیجه

نظریه فطرت گرچه به عنوان نظریه درون ساختاری مطرح شد، اما این نظریه به معنای آن نیست که انسان در بدو تولد، پاره‌ای از ادراکات یا گرایش‌ها را به صورت بالفعل دارد، همچنان که به این معنی نیست که انسان در آغاز تولد پذیرا و منفعل محض باشد به گونه‌ای که هر نقشی به او داده شود؛ بپذیرد، بلکه انسان موجودی است که دارای ساحت‌های گوناگون وجودی است؛ و در هر مرحله از مراحل رشد و شکوفایی‌اش، در مرتبه-ای از مراتب انسانی واقع می‌شود و متناسب با آن مرتبه، لوازم آن مرتبه را دارا می‌گردد.

بدین ترتیب، گرایش به اموری مانند علم، خیر اخلاقی، جمال و زیبایی، تقدیس و پرستش و امثال آن از جمله گرایش‌های انسانی است که در مراحل گوناگون رشد و نمو انسان، به تدریج و البته متناسب با معرفت انسان در باره متعلق هر یک از این گرایش‌ها، شکوفا می‌شود تا انسان

به معرفت عقلانی نایل آید و او را از نفوذ جبری این گرایش‌ها و میل‌های مادی و طبیعی، مانند میل به غذا، خواب، امور جنسی و چون آن آزاد نماید. از این رو، اگر انسان در قرآن از سویی، به عنوان خلیفه خدا در زمین، دارای فطرتی خدا آشنا، آزاد، مستقل، امانت دار و ملهم به الهام فطری فجور و تقوی معرفی شده است و از سوی دیگر، ظلوم، جهول، طغیانگر و عجول توصیف شده نه به این دلیل است که انسان موجودی دو سرشتی است که نیمی از آن متعالی و ستودنی و نیمی از آن پست و نکوهیدنی است، بلکه به این جهت است که انسان کمالات مذکور را بالقوه دارد و این خود اوست که باید سازنده و معمار آنها باشد البته ایمان، تقوی و عمل صالح در وصول به این کمالات نقش اساسی دارد (مطهری، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، انسان در قرآن، ص 253).

توضیحات

1. برای توضیح بیشتر رک. سارتر، ص 45 و نیز دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ص 420-419 و 435 به بعد.

1. idea
3. material

منابع

قرآن کریم.

ابن اثیر، مجدالدین، *النهاییه فی غریب الحدیث و الاثر*، الجزء الثالث، بیروت، المكتبة الاسلامیه، بی تا.

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *روان‌شناسی و نقد آن*، ج 2، تهران، سمت، 1372.
الراغب، الاصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفیاض القرآن*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.

پورجوادی، نصرالله، *درآمدی به فلسفه فلسطین*، ج 3، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، 1378.

جعفری، محمد تقی، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج 1، تهران، حیدری، 1337.
سارتر، ژان پل، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر،

1384

- سبحانی، جعفر، منشور جاوید، ج 4، قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1364.
- البنانی الخوری، سعید، اقرب الموارد، ج 2، النصر، بی تا.
- شیرازی، صدر الدین محمد، تفسیر قرآن الکریم، ج 7، قم، بیدار، 1361.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج 20-18، 16، 14، 12، 10، 8، 2، چ 3، بیروت، مؤسسه الاعلمی، 1393ق/ 1973 م.
- _____، المیزان، ترجمه سید محمد باقر همدانی، ج 20-18، 16، 14، 12، 10، 8، 2، چ 6، قم، نشر بنیاد، 1376.
- فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ج 2، 1، تهران، کتابفروشی زوار، 1344.
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج 4، ترجمه و شرح شیخ محمد باقر کمره‌ای، چ 6، قم، اسوه، 1383.
- مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، ج 3-1، قم، در راه حق، 1367.
- مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ، تهران، صدرا، بی تا.
- _____، انسان در قرآن، چ 12، تهران، صدرا، 1376.
- _____، مجموعه آثار، ج 3، فطرت، چ 2، تهران، صدرا، 1374.
- نصری، عبدالله، مبانی انسان شناسی در قرآن، تهران، مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی فیض کاشانی، 1372.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی