

تأثیر آموزه توحید در اصول راهبردی علوم انسانی دستوری از منظر علامه طباطبائی

سیدمحمد معلمی / دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام
s.mohamad.moalemi@gmail.com

a-mesbah@qabas.net

علی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

پذیرش: ۹۴/۶/۱۵

دریافت: ۹۳/۹/۲۹

چکیده

مبانی و پیش فرض‌های علوم انسانی از تأثیر بسزایی در علوم انسانی برخوردارند و در این میان مبانی دینی، و از جمله عقاید دینی، در اسلامی‌سازی علوم انسانی بسیار مؤثرند. در این مقاله به تأثیر آموزه توحید بر اصول راهبردی علوم انسانی دستوری از منظر علامه طباطبائی پرداخته‌ایم. براین اساس، ابتدا مراد خویش را از کلیدواژگان مقاله توضیح داده‌ایم و پس از آن، تأثیرگذاری آموزه توحید را در مبانی علوم انسانی به طور اجمال و در اصول توصیه‌گر علوم انسانی دستوری به طور تفصیلی پیگیری کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: خدامحوری، علوم انسانی دستوری، علامه طباطبائی، اسلامی‌سازی علوم انسانی، اصول توصیه‌گر، فطرت، هدایت.

مقدمه

آموزه توحید، مهم‌ترین رکن دین و اساسی‌ترین اصل اسلامی است که بخش عمده‌ای از معارف قرآن و سنت را به خود اختصاص داده است. علامه طباطبائی در آثار خود همواره بر نقش برجسته توحید در میان معارف دینی تأکید ورزیده و جایگاه این اصل الهی را در اندیشه اسلامی، از ابعاد مختلف بررسی کرده است. ایشان آموزه توحید را اساس همه معارف اسلامی می‌داند؛ به گونه‌ای که اگر همه معارف اسلامی را تحلیل کنیم به مسئله توحید می‌رسیم و اگر تنها آموزه توحید را می‌داشتیم می‌توانستیم به همه معارف اسلامی دست یابیم (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۰۹).

از آنجا که در اسلام، خداباوری و توحید از یکدیگر قابل انفکاک نیستند، در این مقاله، از آموزه توحید با تعبیر «خدامحوری» یاد می‌کنیم و با قید «آموزه»، تأثیر ایمان به توحید در علوم انسانی دستوری را از بحث خارج می‌سازیم. همچنین پیش از بررسی ابعاد مختلف آموزه توحید بایسته است که تعریفی اجمالی از علوم انسانی، تقسیم آن به توصیفی و دستوری، و اصول راهبردی علوم انسانی دستوری ارائه دهیم.

۱. علوم انسانی

علوم انسانی که گاهی از آن به علوم اخلاقی، علوم نفسانی و علوم عقلانی (شاله، ۱۳۴۷، ص ۱۷) یاد می‌شود، عنوانی است که امروزه به دسته‌ای از معارف بشری اطلاق می‌گردد. تعریف این دسته از معارف، در میان دانشمندان بسیار بحث‌انگیز بوده و تاکنون تعاریف مختلفی از علوم انسانی ارائه شده است که از ذکر و بررسی آنها می‌پرهیزیم و به ذکر تعریف مختار خود بسنده می‌کنیم.

به نظر می‌رسد با توجه به جایگاه متمایز علوم انسانی در تقسیم علوم و با در نظر گرفتن مباحثی که درباره موضوع و روش این علوم مطرح شده‌اند، می‌توان تعریفی از علوم انسانی ارائه داد که منظور ما را از علوم انسانی در این مقاله روشن کند؛ گرچه این تعریف نمی‌تواند تعریفی جامع و مانع برای علوم انسانی دانسته شود. براین اساس، علوم انسانی در مقابل علوم طبیعی و علوم پایه قرار دارند و با روش‌های مختلف تجربی، عقلی و وحیانی به مسائل مختلف فردی و

تأثیر آموزه توحید در اصول راهبردی علوم انسانی دستوری از منظر علامه طباطبائی □ ۱۰۹

اجتماعی انسان در دو بعد عمل و نظر می‌پردازند. بنابراین تعریف، فلسفه، منطق، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، حقوق، اخلاق و دیگر علوم دینی مرتبط با انسان در دایره علوم انسانی‌اند (محیطی اردکانی، ۱۳۹۰، ص ۱۰) و علوم اجتماعی بخشی از علوم انسانی به‌شمار می‌آیند.

۲. تقسیم علوم انسانی به دستوری و توصیفی

ارسطو با تفکیک عقل نظری از عقل عملی، مبنایی برای تقسیم علوم بنیان نهاد که در آن، همه علوم، از جمله علوم انسانی، به توصیفی و دستوری تقسیم می‌شوند. علوم توصیفی عبارت‌اند از مجموعه گزاره‌هایی که خبر از هست‌ها و نیست‌ها و صفات آنها می‌دهند و علوم دستوری عبارت‌اند از گزاره‌هایی که بیانگر احکامی انشایی درباره رفتارهای اختیاری انسان هستند و از باید‌ها و نیاید‌ها سخن می‌گویند.

بنابراین علوم انسانی توصیفی، علمی هستند که به دنبال بررسی روابط و آثار انسانی بشوند و از «هست و نیست‌ها» در روابط و آثار انسانی سخن می‌گویند، و علوم انسانی دستوری، علمی‌اند که راه‌های عملی رسیدن به غایات مختلف انسان را شناسایی و توصیه می‌کنند. اساس تعدد این علوم، تعدد غایات است. برای نمونه اگر علمی به دنبال شناخت راه‌های عملی رسیدن به غایت تولید و توزیع ثروت باشد، این علم را علم هنجاری اقتصاد می‌نامند و اگر به دنبال شناخت راه کسب کمال نهایی باشد، علم اخلاق هنجاری نامیده می‌شود.

اثبات امکان علوم دستوری و امکان تأثیر آموزه‌های دینی از جمله توحید بر این علوم و دفع شبهات موجود در این بحث، مجال دیگری می‌طلبد و نیازمند پژوهشی جداگانه است؛ اما آنچه می‌توان به‌منزله نظر علامه طباطبائی ارائه کرد این است که علوم دستوری ممکن هستند و اعتباری بودن آنها لطمه‌ای به ابتدای این علوم بر حقایق نمی‌زند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۵۴؛ ج ۲، ص ۵۴۶؛ مطهری، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۱۵-۴۱۶ و ۴۵۳ و ۴۲۸). همچنین علم و دین در مسائلی که مربوط به سعادت بشر است دارای قلمروی واحد هستند و می‌توانند بر یکدیگر تأثیر بگذارند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۷۲).

۳. اصول راهبردی

مراد از اصول راهبردی در این مقاله، گزاره‌های کلی دستوری‌اند که با توجه به مبانی علوم انسانی، راهکارهای رسیدن به اهداف موردنظر را بیان می‌کنند. نکته درخور توجه این است که این اصول با اینکه راهنمایی عملی برای علوم انسانی دستوری به‌شمار می‌روند، می‌توانند ناظر به مراحل اجرا یا نحوه مواجهه با عوامل و موانع و یا مؤثر در تعیین روش‌ها باشند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۶۷). بنابراین در این مقاله نخست باید به تأثیر آموزه توحید بر مبانی علوم انسانی اشاره‌ای اجمالی کنیم و پس از آن اصول راهبردی‌ای را که از این مبانی استفاده می‌شود و کانون توجه علامه بوده است بیان کنیم.

۳-۱. خدامحوری

مسئله خدامحوری و نقطه مقابل آن، اومانیسیم یا انسان‌محوری، در اندیشه بشر از جایگاهی ویژه برخوردار است؛ به گونه‌ای که می‌توان تاریخ تفکر را بر اساس سیطره خدامحوری یا انسان‌محوری تقسیم کرد. اندیشه علامه طباطبائی هم از این قاعده مستثنا نیست و می‌توان نقش بنیادین خدامحوری را در آثار ایشان به وضوح دید؛ چنان‌که خود ایشان بر محوریت توحید در معارف الهی تصریح می‌کند و در تبیین معارف اسلامی، بر نشان دادن این محوریت اصرار می‌ورزد. برای تبیین مراد خود از خدامحوری و توضیح نظر علامه طباطبائی در این باره، نخست به تعریف این مفهوم و تبیین نقطه مقابل آن یعنی اومانیسیم می‌پردازیم و سپس خدامحوری را از دیدگاه این متفکر بزرگ جهان اسلام و ویژگی‌های مؤثر آن بر علوم انسانی تبیین می‌کنیم.

۳-۱-۱. تعریف خدامحوری

«خدامحوری» یعنی محور دانستن خداوند سبحان در همه حوزه‌های نظری و عملی؛ یعنی اثبات اینکه در عالم تکوین و تشریح، خدا محوریت دارد و همه موجودات مخلوق و مربوط او هستند و همه اراده‌ها باید تابع اراده او باشند. لذا اگر کسی وجود خدا را بپذیرد، ولی قبول نداشته باشد

که معیار در تعیین یا تفسیر قانون، خداست، خدامحور نیست (مشکی، ۱۳۸۸، ص ۷۲-۷۳). به عبارت دیگر «خدامحوری» یعنی اثبات اینکه شریعت و طبیعت، گذشته از علت مادی، صوری و علل اعدادی، دارای علت فاعلی و غایی نیز هستند که از او صادر می‌شوند و به سوی او باز می‌گردند. تفکر خدامحور یعنی تفکری که موجودات مورد مطالعه را دارای مبدأ فاعلی می‌داند و با دیدن آنها می‌پرسد: چه کسی آنها را آفریده و به سوی کدام هدف نهایی هدایت می‌کند؟ کسی که این آموزه را نپذیرفته و جهان را منقطع از اول و آخر می‌نگرد، چه بسا پرسش‌ها و پاسخ‌هایی متفاوت با شخص خدامحور خواهد داشت (جوادی آملی، بی‌تا، ص ۳-۵).

ممکن است از تعبیر «خدامحوری» خدامحور بودن دانشمند به ذهن بیاید؛ به این معنا که دانشمند به منزله فردی متدین به محور بودن خداوند در همه امور ایمان و اعتقاد داشته باشد و این ایمان در فرایند پژوهش‌های علمی او تأثیر بگذارد؛ اما چنانچه بیان کردیم، باید توجه داشت که موضوع پژوهش ما بررسی تأثیرات منطقی آموزه توحید است و به تأثیر ایمان دانشمند بر علوم انسانی کاری نداریم؛ لذا مراد از «خدامحوری» برخی از گزاره‌هایی است که در علم کلام، ذیل عنوان خداشناسی اثبات شده‌اند و بر علوم انسانی مؤثرند.

برای توضیح بیشتر مفهوم «خدامحوری» و جایگاه آن در اندیشه بشر، نقطه مقابل خدامحوری، یعنی انسان‌محوری را هم توضیح می‌دهیم و جایگاه آن را تبیین می‌کنیم.

۲-۳. انسان‌محوری (humanism)

انسان‌محوری به هر نوع اندیشه‌ای گفته می‌شود که انسان را محور و مقیاس همه چیز قرار می‌دهد (لالاند، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۵۶۷؛ دیویس، ۱۳۷۸، ص ۲۸).

از دیدگاه تاریخی، اومانیزم یک جنبش ادبی، فرهنگی، فکری و آموزشی بود که در مراحل بعد جنبه اجتماعی - سیاسی به خود گرفت. به همین دلیل تقریباً همه مکاتب فلسفی، اخلاقی، هنری، ادبی و نظام‌های سیاسی را تحت سیطره خود درآورد (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۸۶-۹۱). انسان‌مداران معتقد بودند منزلت و توانمندی‌های انسان که در دوران روم و یونان باستان کانون

توجه بوده است، در قرون وسطا نادیده گرفته شده و باید در فضایی جدید آنها را احیا کرد. آنان تصور می‌کردند که با اهتمام به احیای تعلیم و تربیت و رواج علوم‌ی مانند ریاضیات، منطق، شعر، تاریخ، اخلاق، سیاست و علوم بلاغی، می‌توان انسان را در وضعیت فعال و پویایی قرار داد که آزادی خود را تجربه کند؛ به همین سبب به کسانی که علوم را تعلیم می‌دادند یا مقدمات تعلیم آن را رواج می‌دادند، اومانیست گفته می‌شد (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۷۰).

بذرهای اولیه تفکر اومانیسم با اعتراضات مارتین لوتر به کلیسا (لاسکی، ۱۳۵۳، ص ۸۳) و تفاسیر ژان کالون از مفاهیم دینی (تاوونی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۶) پاشیده شد و با انقلاب علمی زمینه برای شکل‌گیری بنیان‌های فلسفی این تفکر فراهم آمد (باربور، ۱۳۶۲، ص ۶۱). کسی که توانست اومانیسم را به مثابه مکتبی فلسفی معرفی کند دکارت بود. دکارت در مواجهه با شکاکیت فراگیر قرن شانزدهم طرحی ارائه کرد که بر آینده جهان تأثیری چشمگیر نهاد. وی نخست در همه چیز شک کرد و دایره شک را تا آنجا گستراند که هیچ امری از دایره آن بیرون نماند؛ اما دید که در «شک» و «من شک‌کننده» نمی‌تواند شک کند؛ لذا به سنگ‌بنای معرفت رسید و آن «کوجیتو» بود: «من می‌اندیشم پس هستم». بر این اساس، یگانه سوژه حقیقی، یعنی یگانه موجود خارجی، «من اندیشنده» شد و هر چه غیر از اوست، حتی خداوند سبحان، ابژه یعنی امر ذهنی گردید که تابع ذهن انسان است و برای تحقق یافتن باید از معبر ذهن «من اندیشنده» بگذرد. بر پایه این اندیشه، عقل بشر محوریت می‌یابد که هرچه برایش واضح و متمایز نباشد، در آن شک کند و لذا همه چیز بر محور انسان و یقین او دور می‌زند (مشکی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰-۱۵۵). در امتداد حرکت فلسفی دکارت، کانت جهان را محدود به جهان تجربه ما دانست و ذات و واقعیت خارجی، متکی بر قوای شناختی انسان شد و با این کار انسان‌مداری به اوج خود رسید. لذا ذهن فقط کاشف واقع نبود، بلکه مقوم و سازنده واقع بود (عبداللهی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۱۶-۱۲۲).

به طور خلاصه می‌توان گفت: در این مکتب، ربوبیت الهی انکار شد و انسان به جای خدا نشست و هدف هر گونه فعالیت، خدمت به انسان شد. در این اندیشه، انسان از هیچ کس و هیچ چیز فرمان نمی‌برد، بلکه خودآیین و خودفرمان است و به راهنمایی و هدایت از ماورای خود

تأثیر آموزه توحید در اصول راهبردی علوم انسانی دستوری از منظر علامه طباطبائی □ ۱۱۳

نیازی ندارد. همچنین در این مکتب، بر فرد در برابر جامعه تأکید می‌شود و همه انسان‌ها برابر دانسته می‌شوند و هیچ‌کس بر دیگری ولایت ندارد (مشکی، ۱۳۸۸، ص ۳۶).
در نتیجه این تحولات، شاهد ظهور علوم انسانی هستیم. این علوم برای اداره انسان و جامعه بر اساس اصول اومانستی و بدون اتکا به دین به وجود آمدند و می‌کوشند تا همه مباحث مربوط به انسان را تفسیر مکانیکی و تجربی کنند (همان، ص ۱۶۸-۱۶۹). همچنین علوم دستوری، جنبه قدسی خود را از دست می‌دهند و رنگ و بوی زمینی به خود می‌گیرند؛ بدین معنا که ارزش‌های اخلاقی و علوم دستوری مبتنی بر آنها هیچ منشأ فراطبیعی ندارند و صرفاً برخاسته از تجربه‌های انسانی هستند و با قطع نظر از تجربه‌های انسانی هیچ ارزش اخلاقی‌ای معنا نخواهد داشت. بنابراین مردم به جای اینکه اراده خود را بر اراده خدا منطبق کنند، باید خواست خود را به بهترین نحو بشناسند و به دنبال تحصیل آن باشند (لالاند، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۵۶۹).

۳-۳. خدامحوری از نظر علامه طباطبائی

علامه طباطبائی از جمله اندیشمندانی است که بر اساس تفکر خدامحور به جهان می‌نگرد. خدامحوری علامه بر پایه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ویژه‌ای استوار است:
۱. اثبات اصل واقعیت: علامه همیشه پیش از اثبات وجود خدا، به اثبات واقعیت اجمالی می‌پردازد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۶). ایشان از شک عام سوفسطایی آغاز می‌کند (همان، ص ۵۶-۵۷)؛ اما برخلاف دکارت، تنها معرفت یقینی و سنگ‌بنای دیگر معارف را کوجیتو نمی‌داند، بلکه علم به واقعیتی اجمالی را که ورای ذهن انسان تحقق دارد معرفت یقینی و سنگ‌بنای همه معارف بشری برمی‌شمرد. ایشان در همین راستا و در کنار ابطال شکاکیت سوفسطایی، نظریه نسبیت عام معرفت (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۹-۵۱؛ مطهری، بی‌تا، ج ۶، ص ۸۸-۱۰۶) و پراگماتیسم (طباطبائی، ۱۳۸۷، الف، ص ۵۰-۵۱) را هم رد می‌کند و این دو نظریه را با شکاکیت سوفسطایی، در انکار معرفت یقینی به واقعیت اجمالی یکی می‌داند. علامه برای اثبات اصل واقعیت، از آموزه علم حضوری بهره می‌برد و پس از تبیین ماهیت خطا به چگونگی

امکان معرفت یقینی به واقع می‌پردازد (مطهری، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۷۲-۲۷۴)؛

۲. وجود خدا و صفات کمالیه: معرفت دیگری که به طور مستقیم از اصل واقعیت به دست می‌آید، معرفت یقینی به وجود خداوند سبحان به منزله واقعیت مستقل و واجب‌الوجود (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۰) است و با اثبات وجود واجب‌الوجود، صفات او از جمله توحید (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶) و کمال مطلق (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۹-۵۸ و ۲۹) نیز ثابت می‌شوند؛

۳. هدفمند بودن جهان: از کمال مطلق خداوند برمی‌آید که او در افعال خود مجبور نیست و همه کارهایش اختیاری و دارای غایت است. بنابراین خداوند از روی لهو و لعب این جهان را نیافریده، بلکه غرضی صحیح و جدی از این آفرینش داشته است. دلیل علامه بر غایتمندی جهان و آفرینش الهی این است که وقتی کسی چیزی را از روی لهو و لعب و بدون غرض صحیح می‌سازد، به محض ساختن، ارتباطش با آن قطع می‌شود و دیگر کاری به فساد و صلاحش ندارد؛ ولی اگر صنعتگری چیزی را با منظوری عقلایی بسازد، پیوسته مراقب آن است و به وضعش رسیدگی می‌کند و اگر عارضه‌ای بر آن وارد شود، آن را اصلاح می‌کند. آفرینش جهان به گونه‌ای است که خداوند سبحان با ربوبیت خود همواره در آن دخالت دارد و به آن رسیدگی می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۸۴). بنابراین جهان غایتی دارد و در حرکتی همیشگی به سوی کمال نهایی خود است (همان، ج ۱۴، ص ۱۶۶-۱۶۷).

۳-۴. مؤلفه‌های خدامحوری

۱. انحصار ربوبیت در خداوند: از آنجا که همه مخلوقات به علت هستی‌بخش خود وابستگی وجودی دارند، لذا واجب‌الوجود، مالک همه مخلوقات است (همان، ج ۱، ص ۲۱). با اثبات توحید واجب‌الوجود، مالکیت مطلقه برای خدا ثابت می‌شود؛ به این معنا که همه ابعاد وجودی این عالم، وابسته به خداست و تنها خداست که می‌تواند در همه عالم تصرف کند و تصرف الهی، مقید به هیچ قیدی نیست (همان، ج ۱، ص ۹۴). ربوبیت الهی و انحصار آن، به همین معناست. به

عبارت دیگر تدبیر و تنظیم امور مخلوق، تنها به دست خداست (همان، ج ۱، ص ۲۱) و مقید به هیچ قیدی نیست؛ لذا ربوبیت تکوینی و تشریحی را دربر می‌گیرد (همان، ج ۱، ص ۹۴-۹۵)؛

۲. انحصار هدایت در خداوند: هدایت در لغت به معنای دلالت و ارشاد (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۶، ص ۲۵۳۳؛ ابن‌منظور، ۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۵۳)، و در اصطلاح به معنای برقراری ارتباط خاص میان موجود و کمالش است؛ به گونه‌ای که بتواند با نظمی خاص و صحیح استعدادهای خود را به فعلیت برساند و به کمالی که استعدادش را دارد برسد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۲۱).

انواع هدایت الهی عبارت‌اند از:

الف) هدایت مطلق و فراگیر: میان مبدأ و منتهای هر حرکتی، همواره نظمی ویژه وجود دارد. به این نظم ویژه هدایت مطلق می‌گوییم. بنابراین هیچ حرکتی، چه خوب و چه بد، بدون هدایت نیست. پس آنچه در مقابل ضلالت است، هدایت مطلق نیست (همان، ج ۱۶، ص ۲۲). این هدایت مساوق وجود است و همان‌طور که علت وجود، تنها خداست، هادی در هدایت مطلق هم فقط خداست (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۱-۳۲)؛

ب) هدایت خاص: یعنی هر چیزی به راهی هدایت شود که در پایان به کمال وجودی خویش می‌رسد. در مقابل هدایت خاص، ضلالت است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۲۱).

از آنجا که افعال موجودات به ارادی و غیرارادی تقسیم می‌شوند و بر همین اساس موجودات به مختار و غیرمختار تقسیم می‌گردند، هدایت خاص خداوند، به دو صورت است: هدایت تشریحی که بیان حلال و حرام و اعتقادات حقه و اخلاق حسنه در دین است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۱-۳۲؛ ج ۷، ص ۳۴۶-۳۴۷) و هدایت تکوینی به معنای اعطای همه ابزارهای لازم برای رسیدن به هدف. هدایت تشریحی شامل موجودات مختار و مکلف می‌شود، ولی هدایت تکوینی، همه موجودات، حتی موجودات غیرمختار مانند گیاهان و حیوانات را دربر می‌گیرد (همان، ج ۹، ص ۴۳؛ ج ۷، ص ۳۴۶-۳۴۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۴۷).

ضلالت از ساحت پروردگار به دور است؛ زیرا گمراه کردن انسان ظلم است و هرگز خداوند کامل مطلق به کسی ظلم نمی‌کند. پس هر موجودی که ملکه هدایت خاص را داشته باشد از

هدایت خاص الهی بهره می‌برد و این مقتضی ربوبیت الهی و ظالم نبودن اوست (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۴۶-۳۴۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۴۲-۴۶). بنابراین تنها هادی موجودات خداست؛ زیرا تنها خداست که مالک و رب حقیقی موجودات است و تنها او ربوبیت تکوینی و تشریحی دارد؛ به این معنا که تنها او حق وضع قوانین تشریحی را دارد و تنها او خالق و مالک موجودات و تجهیزاتی است که آنها را به سوی سعادتشان هدایت می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۴۶-۴۷؛ ج ۷، ص ۱۴۴-۱۴۵).

مؤلفه «خدامحوری» در اندیشه علامه طباطبائی صرفاً این قسم از انواع هدایت، یعنی هدایت خاص در خداوند سبحان است؛

ج) هدایت تکوینی پاداشی: نوع دیگری از هدایت در سخنان علامه دیده می‌شود که به بحث «خدامحوری» مربوط نیست، ولی برای اینکه از مغالطه جلوگیری شود به آن اشاره می‌کنیم. کسی که به هدایت تشریحی الهی گوش بسپارد و بر اساس آن عمل کند، خداوند سبحان او را از هدایتی ویژه که پاداش عمل بر طبق هدایت تشریحی است بهره‌مند می‌سازد و آن پاداش، توفیقی است که خداوند به این شخص می‌دهد تا ادامه راه را به آسانی ببیند. در مقابل این هدایت، اضلال الهی است (همان، ج ۷، ص ۶۴-۶۷)؛ بدین معنا که اگر کسی پس از هدایت تشریحی، با خدا به مخالفت پردازد و پس از مهلتی که برای توبه به او داده می‌شود، توبه نکند، توفیق فهم آیات الهی و پذیرش حق از او گرفته می‌شود (همان، ج ۷، ص ۳۴۵ و ۳۴۶-۳۴۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۴۸-۵۱)؛

۳. انحصار حقانیت در خداوند: «حق» به معنای ثبوت واقعی و خارجی اشیاست نه اینکه ذهن یا وهم آنها را ساخته باشد. بنابراین خبر حق، خبر مطابق با واقع است؛ یعنی خبری که در خارج ثبوت واقعی و مستقل از ذهن دارد، و حکم حق، حکمی است که موافق با نظام جاری در عالم تکوین باشد. همچنین حق به معنای اعتبار اختصاص منفعت، زمانی صحیح است که از عالم تکوین انتزاع شده باشد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۳۰۹-۳۱۰). بر همین اساس، اگر حکمی از مصلحت مطلقه اخذ شده باشد، حکم مطلق است و اگر از مصلحت نسبی مأخوذ

باشد، حکم نسبی خواهد بود. لذا وقتی امری به التزام عدل و پرهیز از ظلم می‌کند، این حکم را از این جهت حق می‌داند که نظام تکوین چنین است.

حال که روشن شد حق از نظام تکوین گرفته می‌شود، روشن می‌شود که چون نظام تکوین فعل خدای سبحان است، حق و مصلحت تابع فعل خداوند هستند نه اینکه فعل خداوند پیرو حق باشد. پس خداوند سبحان حق بالذات است و ماسوا به واسطه او حق هستند.

توضیح مطلب: ما آدمیان چون وجودمان ناقص است و با افعال اختیاری تکمیل می‌شود، دست به افعال اختیاری می‌زنیم؛ اما چون همه افعال اختیاری ما را به سعادت نمی‌رسانند، در انجام افعال جانب سعادت را در نظر می‌گیریم؛ یعنی مصلحت را مراعات می‌کنیم. از آنجا که مصلحت به معنای چیزی است که صلاح و سعادت انسان در آن است، بنابراین تبعیت از قوانینی که مراعات جانب مصلحت را کرده‌اند، بایسته است و ما به وجود چنین قوانینی اذعان می‌کنیم و این اذعان منجر به اذعان به وجود واقعی مصالح و مفاسد در ظرف واقع می‌شود. سپس وقتی می‌بینیم که قوانین الهی مانند قوانین انسانی‌اند، حکم می‌کنیم که قوانین الهی نیز باید تابع مصالح و مفاسد باشند؛ درحالی‌که در جای خود توضیح دادیم که قوانین بشری اموری اعتباری هستند و انسان از روی احتیاج به این قوانین آنها را جعل کرده است. افراط و تفریط در همین نکته موجب شد تا در صدر اسلام دو فرقه اشعری و معتزلی شکل بگیرند. معتزلیان مصالح و مفاسد نفس‌الامری را ثابت، و حسن و قبح را واقعیاتی ازلی و ابدی می‌دانستند و آنها را حاکم بر افعال الهی برمی‌شمردند، و اشعریون به کلی حسن و قبح و مصلحت و مفاسد را منکر می‌شدند و می‌گفتند آن چیزی حسن است که امر الهی به آن تعلق گرفته باشد و آن چیزی قبیح است که نهی الهی به آن تعلق گرفته باشد. این اقوال هر دو باطل‌اند؛ چراکه احکام و مصالح و مفاسد و حسن و قبح، همه اموری اعتباری‌اند که بر اساس واقعیتی جعل می‌شوند، و آن واقعیت این است که انسان به نقص خود پی می‌برد و برای کامل و سعادت‌مند شدن، باید به اعمال اختیاری دست بزند؛ لذا برای اینکه اقدام به اراده این اعمال کند، باید به آنها حد‌اشیای خارجی را بدهد؛ از قبیل حسن و قبح و

و خوب؛ و برای این امور، نوعی ثبوت قایل است؛ مانند ثبوتی که برای اشیای خارجی قایل است. اما قوانین خدای سبحان این‌گونه نیستند. خداوند برای اینکه انسان را به عمل وادارد و فاعلیت او را تمام کند، دینش را در قالب قوانین اعتباری انسان ریخت و به آن زبان بیان کرد؛ لذا خود را مانند حاکم در جوامع بشری معرفی کرد و ما را مربوبین خود قرار دارد و برای قوانینش ثواب و عقاب بیان فرمود. لذا قوانین الهی شامل مصالح و مفاسدند، اما تابع آنها نیستند. به عبارت دیگر، قوانین الهی به گونه‌ای بیان شده‌اند که مصالح و جهات حسن آنها را می‌توان دریافت و بیان کرد. با اینکه مصلحت و حسن بر افعال ما حاکم‌اند و در اراده ما مؤثرند ولی در افعال خداوند حاکم نیستند، بلکه محکوم فعل الهی‌اند؛ زیرا مصلحت و حسن و قبح اعتباراتی‌اند که از خارج و تکوین گرفته شده‌اند و تکوین، فعل خداست. بنابراین ما افعال را انجام می‌دهیم و اراده می‌کنیم، چون خیر و سعادت ما در این افعال است؛ لکن خداوند افعال را انجام می‌دهد چون خداست. این سخن به معنای نفی مصلحت و حسن و اثبات مقابله از مفسده و قبح در افعال الهی نیست؛ کما اینکه نفی دیدن از عقل به معنای اثبات کوری برای عقل نیست، بلکه تنزیه از نقص است (همان، ج ۷، ص ۱۱۸-۱۲۳).

بنابراین خداوند حق مطلق است و فعلش در تکوین و تشریح حق است؛ نه به این معنا که با حق باشد، بلکه حق از فعل او گرفته می‌شود و ماسوای خداوند سبحان هیچ‌گونه استقلالی در حقانیت ندارد.

۴. تأثیر آموزه توحید بر مبانی علوم انسانی

پس از روشن شدن ماهیت خدامحوری در اندیشه علامه طباطبائی، به بیان پیامدهای این تفکر در اصول راهبردی علوم انسانی دستوری خواهیم پرداخت؛ اما چنانچه گذشت این اصول متأثر از مبانی علوم انسانی‌اند؛ لذا به تأثیر آموزه توحید بر برخی از مبانی علوم انسانی که بر اصول راهبردی اثرگذار هستند، اشاره‌ای اجمالی می‌کنیم.

۴-۱. تأثیر آموزه توحید در مبانی انسان‌شناسی

یکی از مهم‌ترین مسائل انسان‌شناسی که بر علوم انسانی تأثیری بسزا دارد، مسئله فطرت الهی انسان است. علامه طباطبائی فطرت را مهم‌ترین راهبر انسان به سوی کمال و رفع نواقص وجودی می‌داند و آن را مرکز تلاقی دو اراده تکوینی و تشریحی حق تعالی تلقی می‌کند (همان، ج ۱۶، ص ۱۷۹).

فطرت در لغت از کلمه فطر (بر وزن دهر) به معنای شکافتن (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۵۰) است. کلمه انفطار هم به همین معناست و خلقت الهی به منزله شکافتن پرده عدم و اظهار هستی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۲۳). فطرت بیانگر حالت و چگونگی خلقت است؛ مانند «جلسه» که بیانگر حالت و چگونگی نشستن است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۹۰-۱۹۱). فطرت دو کاربرد عام و خاص دارد: کاربرد عامش در آفرینش موجودات است (همان، ج ۷، ص ۷۳-۸۱)؛ ولی کاربرد خاصش درباره ویژگی خاص انسان است. لذا به ویژگی‌های دیگر حیوانات طبیعت یا غریزه گفته می‌شود، ولی به ویژگی انسان فطرت می‌گویند (خسروپناه، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۱۳).

برای ترکیب «فطرت الهی» چند معنا بیان شده است: الف) فطرت خداشناس؛ ب) فطرت خداگرا؛ ج) آفریده خدا.

مراد علامه طباطبائی از فطرت الهی معنای سوم است؛ یعنی خلقتی که به دست خدا صورت گرفته و تحت ربوبیت الهی است (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۳۳-۳۵). این معنا با خداشناس و خداگرا بودن فطرت منافات ندارد؛ زیرا وقتی آفرینشی به خدا نسبت داده شود و ربوبیت الهی شامل آن گردد، خداوند او را به سوی کمال نهایی‌اش هدایت می‌کند، و چون مصداق کمال نهایی از نظر علامه خداوند است، بنابراین فطرت انسان به سمت خدا گرایش دارد. وقتی فطرت انسان خداگرا باشد، باید بتواند خدا را بشناسد، وگرنه نمی‌تواند به سوی او گام بردارد. لذا انسان فطرتاً خداشناس هم هست. همه این نتایج در سایه آفرینش جهان به دست خدا و ربوبیت او، به دست می‌آیند. آنچه در این مقاله از بحث فطرت باید کانون توجه قرار گیرد «هدایتگری فطرت» است.

چنانچه در بحث «انحصار هدایت در خداوند» به منزله یکی از مؤلفه‌های «خدامحوری» بیان شده، نحوه خلقت هر موجودی، از جمله انسان، بهترین راه برای هدایت او به سوی سعادت است. در هریک از موجودات عالم طبیعت که دقت شود؛ این حقیقت به دست خواهد آمد که در هستی خود، هدف و غایتی دارد که از نخستین روز آفرینش خود به سوی آن هدف متوجه است و از مناسب‌ترین و نزدیک‌ترین راهی که به آن هدف منتهی می‌شود به سوی هدف خود سیر می‌کند و در ساختمان وجودی خود به تجهیزاتی مجهز است که مناسب با هدف خود و منشأ فعالیت‌های گوناگون است. روش آفرینش در هر آفریده جاندار و غیرجاندار همین گونه است و هیچ دلیلی ندارد که درباره انسان استثنا شده باشد؛ بلکه تجهیزاتی وجودی انسان بهترین دلیل بر این است که انسان نیز مانند دیگر انواع آفریدگان، هدفی دارد که سعادت او را دربر دارد و متناسب با تجهیزاتی وجودی خود، راهی به هدف و سعادت خود دارد. بر این حقیقت در آیات پرشماری از قرآن کریم تأکید شده است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۴۳؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۶-۲۸):

﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ۵۰)؛

﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ (اعلی: ۳ و ۲)؛

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس: ۸ و ۷)؛

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (روم: ۳۰).

۲-۴. تأثیر آموزه توحید بر مبانی ارزشی

چنانچه در مسئله «انحصار حقانیت در خداوند» بیان شد، از نظر علامه طباطبائی، اراده تشریحی خداوند به معنای اعتبارات بعدالاجتماعی که انسان جعل می‌کند، نیست و اصلاً محتاج و محکوم چنین اعتباراتی نیست؛ بلکه خداوند برای اینکه انسان را به عمل وادارد و فاعلیت او را تمام کند، دینش را در قالب قوانین اعتباری انسان ریخت و به آن زبان بیان کرد؛ لذا خود را مانند حاکم در جوامع بشری معرفی کرد و ما را محکومان خود قرار داد و برای قوانینش ثواب و عقاب بیان فرمود. چون امور تشریحی اعتباراتی هستند که از خارج و تکوین گرفته شده‌اند و تکوین، فعل

خداست (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۱۸-۱۲۳)، اراده تشریحی الهی به اراده تکوینی اش باز می‌گردد؛ نه به این معنا که برای حقانیت اراده تشریحی خدا باید اوامر الهی به امور تکوینی بازگردند، بلکه بدین معنا که آنچه به عنوان اراده تشریحی خدا در قالب امر و نهی بیان شده است، بازگو کردن راه رسیدن به کمال است که در عالم تکوین به وسیله خداوند طراحی گشته و برای برانگیختن اراده انسان، به صورت قوانین اعتباری بیان شده است. به عبارت دیگر، قوانین تشریحی الهی بیانگر صفات حقیقی و تکوینی انسان هستند (جوادی آملی، بی تا، ص ۹) و رابطه اراده تکوینی خدا با اراده تشریحی اش تلازم است.

براین اساس حقوق طبیعی و حقوق الهی با یکدیگر متحد می‌شوند. توضیح آنکه «حقوق طبیعی» اصطلاحی است که در علم حقوق تفاسیر مختلفی دارد، اما تفسیر قابل قبولی که از آن می‌توان ارائه داد این است که انسان به اقتضای طبیعت و وجود انسانی اش باید حقوقی داشته باشد و این حقوق اقتضای طبیعت انسان است؛ یعنی اگر نباشد انسان بودن انسان دچار مشکل می‌شود و دیگر نمی‌تواند به حیات انسانی اش ادامه دهد و کمالات متناسب با خود را کسب کند (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۱). به عبارت دیگر، انسان از زمان تولد، خود به خود دارای سلسله حقوقی است که لازمه وجود او هستند (همان، ص ۲۳۳-۲۳۴).

«حقوق الهی» حقوقی است برخاسته از فرهنگ خدامحور، و در مقابل حقوق الحادی قرار دارد. به عبارت دیگر، حقوق الهی حقوقی است که دو ویژگی داشته باشد: الف) برای انسان کمال مشخصی را در نظر می‌گیرد و انسان را برای رسیدن به این کمال، به وسیله حقوق و قوانینی، یاری می‌کند که بدون آنها انسان نمی‌تواند به کمالش برسد (همان، ص ۱۰۱-۱۰۵)؛

ب) کمال انسان که همان هدف حقوق است، نباید منحصر در تأمین مصالح دنیوی او گردد، بلکه حقوق الهی این هدف را غایتی میانی برای رسیدن به هدف نهایی که همان هدف اخلاق است می‌داند (همان، ص ۴۶-۴۸).

بر اساس اندیشه خدامحور علامه طباطبائی، حقوق طبیعی هیچ منافاتی با حقوق الهی

ندارند و همه حقوق طبیعی مستند به اراده تشریحی الهی هستند. ایشان با استفاده از آموزه هدایت تکوینی الهی، کل نظام تکوین و حقوق تکوینی را منسوب به اراده تکوینی الهی می‌داند و اراده تکوینی خدا را منشأ اراده تشریحی قلمداد کرده، لذا حقوق طبیعی را همان حقوق الهی برمی‌شمارد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۳۷۲-۳۷۳). بنابراین از منظر علامه، حقوق طبیعی را می‌توان حقوق فطری دانست؛ بدین معنا که بر اساس حکمت الهی و هدف غایی خلقت انسان، خلقت انسان برای رسیدن انسان به کمال نهایی‌اش بوده است و انسان را از سر بازی و بیهودگی نیافریده است. حال که آفرینش انسان دارای هدف است، اگر خداوند زمینه لازم برای دستیابی به این هدف را در اختیار انسان قرار ندهد، دستگاه آفرینش لغو است و نقض غرض می‌شود. انسان برای دستیابی به آن هدف ارزشمند نیازمند ابزار و وسایلی تکوینی و تشریحی است که اگر در تکوین این ابزار را نداشته باشد و تشریحاً از حقوق لازم برخوردار نباشد، نمی‌تواند به هدفش برسد؛ بنابراین باید این حقوق را داشته باشد. پس باید اولاً توان لازم را داشته باشد و ثانیاً مجاز به انجام این اعمال باشد.

۴-۳. تأثیر در اصول راهبردی علوم انسانی دستوری

۴-۳-۱. انسجام میان معارف

علامه یکی از مهم‌ترین اوصاف دین اسلام را ارتباط همه اجزای آن با یکدیگر می‌داند و معتقد است این ارتباط به وحدتی تام میان آنها می‌انجامد. وی از این انسجام به منزله یکی از اصول حاکم بر معارف دین اسلام یاد می‌کند. از نظر علامه، آنچه موجب این وحدت می‌گردد، روح توحید است که در همه معارف دین جریان دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت دین اسلام با تحلیل به توحید برمی‌گردد و آموزه توحید با ترکیب، اخلاق و اعمال اسلامی می‌شود (همان، ج ۴، ص ۱۰۹). این انسجام به گونه‌ای است که اگر برخی از اجزای دین ترک شود، بقیه اجزا هم از اثری که باید بگذارند می‌افتند (همان، ج ۶، ص ۲۱۰-۲۱۱). دلیل این انسجام آن است که چنانچه گذشت، حق به معنای ثبوت خارجی یک اعتقاد و امر ذهنی است و اگر اعتقادی با عالم خارج

تأثیر آموزه توحید در اصول راهبردی علوم انسانی دستوری از منظر علامه طباطبائی □ ۱۲۳

مطابق باشد حق خواهد بود. بنابراین هر گونه حکمی که درباره حق در عالم تکوین باشد، درباره حق در عالم ذهن هم ثابت است. از جمله امور حق خارجی این است که هیچ‌گاه حقی با حق دیگر تعارض نمی‌یابد و در عالم خارج همه چیز از توحید ناشی شده است. بنابراین در عالم ذهن هم اعتقادات حق، هیچ‌گاه با هم تعارض ندارند و همه معارف باید از آموزه توحید ناشی شوند (همان، ج ۱۱، ص ۳۳۹).

علامه طباطبائی با استفاده از این اصل است که تعارض میان برخی آموزه‌های دستوری اسلام در قلمرو علوم انسانی را رفع می‌کند و به تفسیری روشن دست می‌یابد: به عنوان مثال، علامه درباره برخورد با اهل ذمه، لزوم کوچک شمردن اهل ذمه را به معنای گردن نهادن اهل ذمه به حکم دین اسلام و پرداخت جزیه تفسیر می‌کند، و تفسیر آن به لزوم تمسخر و اهانت به اهل ذمه را نمی‌پذیرد. دلیل ایشان بر این تفسیر، اشمال اخلاق اسلامی بر صفت وقار و آرامش است و تمسخر و اهانت دیگران ناسازگار با این حکم اخلاقی است؛ لذا حکم اسلامی نخواهد بود (همان، ج ۹، ص ۲۴۲).

برای استفاده از این اصل باید به این نکته توجه کرد که چون از نظر علامه، رابطه اجزای دین از عقاید آغاز می‌شود، به اخلاق می‌رسد و از اخلاق به احکام سرایت می‌کند، بنابراین ناسازگاری برخی از احکام با اخلاق یا عقاید، یا ناسازگاری اخلاق با عقاید موجب کشف وجود اشتباه در حکم عملی یا اخلاقی است، نه اینکه با ناسازگاری عقاید و اخلاق، حکم به بطلان عقاید کنیم.

۵. لزوم فطری بودن علوم انسانی دستوری

چنانچه در آموزه هدایت الهی (که یکی از مؤلفه‌های خدامحوری بود) بیان شد، راه فطرت بهترین و پابرجاترین راه و رسم زندگی است که آفرینش الهی، انسان را به سوی آن هدایت می‌کند. در هریک از موجودات عالم طبیعت که دقت شود، این حقیقت به دست خواهد آمد که در هستی خود، هدف و غایتی دارد که از نخستین روز آفرینش خود به سوی آن هدف متوجه است و از مناسب‌ترین و نزدیک‌ترین راهی که به آن هدف منتهی می‌شود به سوی هدف خود

سیر می‌کند. روش آفرینش در هر آفریده جاندار و غیرجاندار همین گونه است و هیچ دلیلی ندارد که درباره انسان استثنا شده باشد؛ بلکه انسان نیز مانند دیگر انواع آفرینش هدفی دارد که سعادت او را دربر دارد (همان، ج ۹، ص ۴۳؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۶-۲۸).

از سوی دیگر در مبانی ارزشی تفکر خدامحور علامه طباطبائی بیان کردیم که رابطه اراده تکوینی خدا و اراده تشریحی او رابطه تلازم است؛ بدین بیان که خداوند سبحان در قوانین تشریحی، اراده تکوینی‌اش را در قالب اعتبارات اجتماعی بیان کرده است.

علامه از این دو مقدمه بهره می‌گیرد و اصل مهمی را در علوم انسانی دستوری بیان می‌کند. ایشان هر قانون و حقی را که در نظام تکوین برای رسیدن انسان به سعادت لازم است، از نظر شرعی معتبر می‌داند. این نکته را «لزوم فطری بودن علوم انسانی دستوری» می‌نامیم. توضیح آنکه علامه وجود دو اصل را در تشریح احکام الهی، لازم می‌داند:

۱. سودمند بودن عمل، بدین معنا که عمل بر طبق نوامیس طبیعت اجرا شود؛

۲. تعلق اراده خدا به عمل سودمند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۲۰۱): با توجه به اینکه خدا آفریننده انسان است، پس خضوع در برابر فطرت و عمل بر طبق آن خضوع در برابر خدا و عمل بر طبق اراده خداست (همان، ج ۴، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۳۵).

دلایل فطری بودن علوم انسانی دستوری عبارت‌اند از:

۱. استعدادهای انسان: اگر موجودی استعداد رسیدن به غایتی را نداشته باشد و برای آن غایت آفریده شده باشد، این آفرینش لغو است. بنابراین هر موجودی با داشتن استعدادهای مختلف، در راه رسیدن به غایتش قرار دارد. لذا می‌توان از وجود استعدادهای انسان، پی به راه رسیدن او به سعادتش برد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۱۶۶-۱۶۹):

۲. ماده طبیعی که تصرف در آن مستلزم کمال است: روشن است که رسیدن به کمال، متوقف بر افعالی است و فعل، تصرف در خارج است. لذا برای اینکه آفرینش لغو نباشد، باید مواد خارجی‌ای باشد تا انسان در آنها تصرف کند و به کمالش برسد. بر این اساس، در هنگام وضع قوانین باید به مواد طبیعی که مورد تصرف انسان قرار می‌گیرند توجه داشت (همان، ج ۵، ص ۳۱۰):

تأثیر آموزه توحید در اصول راهبردی علوم انسانی دستوری از منظر علامه طباطبائی □ ۱۲۵

۳. تجهیزات متناسب برای تصرف در ماده: پرواضح است که حتی اگر موادی برای تصرف موجود طبیعی یافت شود ولی انسان تجهیزات لازم برای تصرف را نداشته باشد، نمی‌تواند در آن مواد تصرف کند و به کمالش برسد. این تجهیزات راهنمای خوبی برای کشف راه رسیدن به سعادت‌اند (همان، ج ۷، ص ۱۹۲؛ مطهری، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۱۴).

علامه طباطبائی از این روش در موارد بسیاری استفاده کرده است که می‌توان به تشریح حکم ارث به سبب وجود رَجَم و هم‌خونی میان وارث و مورث (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۲۶-۲۲۸)، تشریح حکم جواز نکاح به علت وجود جهاز تناسلی در مرد و زن (همان، ج ۴، ص ۱۷۸-۱۸۰)، جواز خوردن گوشت ذبیحه به سبب نیاز انسان به خوردن گوشت و ضرر دیدن از استفاده نکردن آن (همان، ج ۵، ص ۱۸۳-۱۸۴)، و اختلاف حق ارث زن و مرد به سبب قوی‌تر بودن جنبه عقلانی در آفرینش مرد اشاره کرد (همان، ج ۴، ص ۲۱۵-۲۱۷).

ایشان توجه به دو نکته را در بازشناسی فطری بودن مسائل علوم انسانی دستوری، مهم می‌داند: ۱. اگر تصرف در ماده به صورتی خاص موجب رسیدن موجود به کمال نهایی‌اش می‌شود، جواز تصرف، مقید به همان صورت خاص است و نمی‌توان آن تصرف را به صورت مطلق جایز دانست (همان، ج ۱۵، ص ۳۱۰؛ ج ۷، ص ۴۶-۴۹)؛

۲. فطری بودن یک حکم یا حق، تنها اصل تشریح حکم یا ثبوت حق را ثابت می‌کند، ولی نسبت به قیودش ساکت است. اصولی مانند مصلحت (همان، ج ۶، ص ۳۵۰-۳۵۲)، اعتدال (همان، ج ۵، ص ۱۸۳-۱۸۴)، روش عقلی (همان، ج ۵، ص ۱۸۴-۱۸۷)، و وحیانی (همان، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲) قیود آن را مشخص می‌کنند؛ اما باید توجه داشت که هیچ‌گاه عقل و وحی حکمی بر خلاف اصل حکم فطرت نمی‌دهند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله مسئله تأثیر آموزه توحید بر اصول راهبردی علوم انسانی دستوری را از منظر علامه طباطبائی بررسی کردیم و گفتیم که مراد از آموزه توحید یا همان خدامحوری، سه مؤلفه انحصار

ربوبیت، هدایت و حقانیت در خداوند است، و مراد از علوم انسانی علمی هستند که در مقابل علوم طبیعی و علوم پایه قرار دارند و با روش‌های مختلف تجربی، عقلی و وحیانی به مسائل مختلف فردی و اجتماعی انسان در دو بعد عمل و نظر می‌پردازند و به دو قسم توصیفی و دستوری تقسیم می‌شوند. همچنین مراد از اصول راهبردی علوم انسانی دستوری آن دسته از گزاره‌های دستوری کلی‌اند که با توجه به مبانی، راهکارهایی برای رسیدن به اهداف را مطرح می‌کنند. پس از بیان این مقدمات، به تأثیرات آموزه توحید بر مبانی و اصول راهبردی علوم انسانی دستوری از منظر علامه پرداختیم. نتیجه این بحث از این قرار است:

علامه طباطبائی آموزه توحید را در مبانی انسان‌شناسی علوم انسانی مؤثر می‌داند و با ارائه نظریه فطرت الهی انسان، تأثیرات فراوانی بر مسائل علوم انسانی و اجرای آن می‌گذارد. مسئله فطرت الهی که برخی از اندیشمندان غربی در آن تشکیک و گاهی انکارش کرده‌اند، انسان را موجودی می‌داند که تحت ربوبیت و هدایت الهی قرار دارد و هیچ بعدی از ابعاد وجود او در مسیری خارج از مسیر سعادت انسان قرار نگرفته است. بر این اساس مبانی ارزشی علوم انسانی هم تحول می‌یابند و همین مسئله، یکی شدن حقوق طبیعی و الهی در اندیشه علامه طباطبائی، و رابطه تلازم میان اراده تکوینی و تشریحی الهی را به ارمغان می‌آورد.

اصول راهبردی متناسب با این مبانی از این قرارند:

۱. انسجام معارف: با توجه به آموزه توحید، همه معارف اسلامی باید با هم انسجام داشته باشند؛ لذا سازگار نبودن یکی از معارف دینی با معرفتی دیگر، روشی برای کشف اشتباه آن معرفت است. این روش، تنها در اخلاق و احکام کارایی دارد و لذا در علوم انسانی دستوری مورد استفاده قرار می‌گیرد؛

۲. لزوم فطری بودن علوم انسانی دستوری: بر اساس آموزه فطرت الهی و رابطه اراده تکوینی و تشریحی الهی، یکی از اصول حاکم بر علوم انسانی دستوری، لزوم فطری بودن علوم انسانی است؛ یعنی آنچه مستند به اراده تشریحی خدا می‌شود، باید مطابق با فطرت باشد.

منابع

- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، ج سوم، بیروت، دارصادر.
- احمدی، بابک، ۱۳۸۰، *معمای مدرنیته*، ج دوم، تهران، نشر مرکز.
- باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- تاوونی، ریچارد هنری، ۱۳۷۷، *دین و ظهور سرمایه‌داری*، ترجمه احمد خزاعی، تهران، نشر مرکز.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران، مدرسه.
- جوادی آملی، عبداللّه، ۱۳۷۸، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم، اسراء.
- ، بی تا، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، *الصحاح*، تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
- خسروپناه، عبدالحسین (به کوشش)، ۱۳۹۰، *علامه طباطبائی فیلسوف علوم انسانی اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دیویس، تونی، ۱۳۷۸، *اومانیزم*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
- زیبیدی، محمدبن محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تصحیح علی شیری، بیروت، دارالفکر.
- شانه، فلیسین، ۱۳۴۷، *شناخت روش علمی یا فلسفه علوم*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج دوم، قم، اسماعیلیان.
- ، ۱۳۸۷الف، *رسالت تشیع در دنیای امروز*، ج دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۷ب، *مجموعه رسایل*، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۸الف، *بررسی‌های اسلامی*، ج دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۸ب، *شیعه در اسلام*، ج پنجم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۸ج، *قرآن در اسلام*، ج سوم، قم، بوستان کتاب.
- ، بی تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، ج ۶.
- عبداللهی، مهدی، ۱۳۸۹، «کمال‌نهایی انسان در انسان‌شناسی غربی و اسلامی» در: دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، *مبانی فلسفی علوم انسانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- لاسکی، هارولد، جی، ۱۳۵۳، *سیر آزادی در اروپا*، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، ج دوم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- لالاند، آندره، ۱۹۹۶م، *موسوعه لالاند الفلسفیه*، ترجمه خلیل احمد خلیل، بیروت، عویدات.
- محیطی اردکانی، حسن، ۱۳۹۰، *نقش آموزه معاد در بازسازی علوم انسانی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته فلسفه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مشکی، مهدی، ۱۳۸۸، *درآمدی بر مبانی و فرآیند شکل‌گیری مدرنیته*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۱، *نظریه حقوقی اسلام* [از مجموعه مشکات]، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.