

ویژگی‌های پارادایمی موضوع علوم انسانی اسلامی از نگاه علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۲۸ تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۳/۰۵

قاسم ترخان*

چکیده

هر یک از پارادایم‌های اثبات‌گرایی، تفسیری و انتقادی تصویر خاصی از موضوع علوم انسانی ارائه کرده و به صورت مانع‌الجمع عناصری را در آن دخیل دانسته‌اند. در نوشتار حاضر با تبیین عناصر پارادایمی دخیل در موضوع علوم انسانی بر اساس نگاه علامه طباطبایی و بیان تفاوت‌های مفهوم‌شناختی و وجودشناختی آنها با پارادایم‌های سه‌گانه موجود، انسان موجودی برخوردار از عقل و عقلانیت، جنبه‌های ثابت (فطرت) و متغیر، توان اعتبارسازی، خلاقیت و اختیار نسبی در مقابل جبر و تفویض و قابلیت ضلالت و گمراهی، انحراف‌پذیری که می‌تواند تحت سلطه نسبی عوامل بیرونی در آید، دانسته می‌شود.

واژگان کلیدی: عقل و عقلانیت، فطرت و شاکله، اراده و اختیار، هدایت و ضلالت، پارادایم اثبات‌گرایی، پارادایم تفسیری، پارادایم انتقادی.

درآمد

موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزی که در آن علم از احوال و عوارض ذاتی آن بحث می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۹). موضوع علوم انسانی از چند جهت می‌تواند مورد بحث قرار گیرد. گاهی پرسش آن است که موضوع علوم انسانی چیست؟ انسان* یا رفتارهای انسانی، یا رفتارهای ارادی نه غیرارادی و غیرآگاهانه، یا رفتارهای اجتماعی نه فردی و اجتماعی؟ و... اخذ هر یک از عناوین فوق، دیدگاه خاصی را در پاسخ به پرسش فوق، رقم زده است. زمانی نیز پرسش آن است که پارادایم‌های موجود علوم انسانی، چه عناصری را در تعریف انسان- به عنوان جزء موضوع یا همه موضوع- دخیل کرده‌اند؟ بی‌گمان بازپژوهی و شناخت فلسفی** و پارادایمی این عناصر ضروری به نظر می‌رسد.

برای واژه پارادایم، کاربرد و معانی فراوانی نقل شده است؛ اما مقصود از آن در نوشتار حاضر، معنای عام آن، یعنی مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی و روش‌شناختی که حد واسط میان فلسفه و علم قرار می‌گیرند، می‌باشد.*** این پیش‌فرض‌ها هرچند محتوای فلسفی دارند، به دلیل آنکه به معرفت علمی ناظر به واقعیت تجربی می‌پردازند، فلسفی محض نیستند (ر.ک: ایمان، ۱۳۸۸، صص ۲۲-۲۳ و ۲۵۴). به بیانی دیگر معنای عام پارادایم عبارت است از چارچوب‌ها و اصول فکری که بر بینش انسان نسبت به جهان و آدمی تأثیر می‌گذارد. این چارچوب‌ها انواع و اقسامی دارند و به صورت منطقی شامل موارد زیر می‌شوند:

* بر اساس این دیدگاه، علوم انسانی افزون بر عهده‌داری رفتارشناسی انسان‌ها- اعم از ارادی و غیرارادی، آگاهانه و غیرآگاهانه- و احکام آن، به انسان‌شناسی نیز می‌پردازد و از این جهت موضوع علوم انسانی را در عام‌ترین سطح تلقی می‌کند.

** در جای خود به تفصیل بحث شده که مبادی تصویری و تصدیقی علوم انسانی، مانند تعریف انسان، اثبات موضوعات این علوم و پرداختن به مباحثی مانند چگونگی جمع‌علیت با اختیار، ضرورت غایت‌مندی، ذات‌گرایی، ترکیب انسان از نفس و بدن و اصل فطرت و... بر عهده فلسفه است.

*** از این جهت پارادایم‌ها صرفاً شامل مبادی قریبه یا وسیطه (وسیطه‌ای که به قریبه ملحق می‌شوند) علوم انسانی می‌شوند.

چارچوب‌های معرفت‌شناختی ← چارچوب‌های فلسفی ← چارچوب‌های مکتبی (ناظر به بایدها و نبایدها در حوزه مبانی و اهداف) ← چارچوب‌های روش‌شناختی. پارادایم‌های ناظر به روش خود به اقسامی تقسیم می‌شود که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: پارادایم‌های تبیینی، تفسیری و انتقادی (ر.ک: خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۲، ج ۱، صص ۵۷۱-۵۷۳، ۵۹۵ و ۶۰۴-۶۰۸).

بر این اساس مراد از علوم انسانی، علمی خواهد بود که معرفت تجربی را راجع به انسان از آن جهت که انسان است یا رفتارهای انسانی یا رفتارها و پدیده‌های اجتماعی در اختیار ما قرار می‌دهد.

عناصر پارادایمی دخیل در موضوع علوم انسانی

پارادایم‌های مختلف بر اساس چارچوب‌های نظری مورد پذیرش خود، عناصر خاصی را در موضوع علوم انسانی مطرح کرده‌اند. در پارادایم اثبات‌گرایی، انسان‌ها افرادی منفعت‌طلب و عقلانی هستند که نیروهای بیرونی به آنها شکل می‌دهند. در پارادایم تفسیری، انسان‌ها موجود اجتماعی، برخوردار از آگاهی و اختیار، اعتبارساز و معناآفرین می‌باشند که پیوسته فهمی از دنیای خود دارند. در پارادایم انتقادی، انسان‌ها افرادی خلاق، انطباق‌پذیر و دارای قابلیت‌های ناشناخته می‌باشند که با فریب و استثمار به دام افتاده‌اند (ر.ک: همان، صص ۸۱-۸۷).

از منظر انسان‌شناسی اسلامی، عناصری مانند فطرت، عقل و عقلانیت، اراده و اختیار و هدایت و ضلالت، کرامت ذاتی، مسئولیت، برخورداری از روح ملکوتی و نفس، و... مورد توجه قرار می‌گیرد که در جای خود از عناصر تأثیرگذار و مهم در علوم انسانی به شمار می‌آیند؛ اما به جهت عدم طرح همه آنها در پارادایم‌های سه‌گانه و رعایت اختصار، در نوشتار زیر سعی خواهد شد بر اساس نگاه علامه طباطبایی به ذکر چهار عنصر کلیدی دخیل در موضوع این علوم انسانی، یعنی فطرت، عقل و عقلانیت، اراده و اختیار و هدایت و ضلالت، بسنده و تلقی از و انحصار بر ویژگی‌های مطرح‌شده در هر

یک از پارادایم‌های یادشده، نقد و تلقی جدیدی از موضوع علوم انسانی ارائه شود. از این عناصر اگرچه عقل و عقلانیت از سوی پارادایم اثبات‌گرایی پیش از همه طرح شده است، به جهت اینکه از منظر اسلامی عقل و عقلانیت در ذیل فطرت معنا می‌یابد، بعد از آن آمده است.

۱. فطرت و شاکله

بر اساس انسان‌شناسی اسلامی، انسان موجودی است برخوردار از دو جنبه ثابت که از آن به فطرت تعبیر می‌شود و متغیر که هرگونه تطور روانی و اجتماعی و همچنین تنوع فرهنگی گسترده میان افراد، گروه‌ها و جوامع انسانی به آن ارجاع داده می‌شود. علامه طباطبایی در ذیل آیه سی سوره روم (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ) «فطر» را به معنای ابداع و ایجاد می‌داند* و ضمن پذیرش جنبه‌های متغیر آدمی، فطرت را همان ویژگی‌های ثابت انسان بر شمرده که دین الهی با آن هماهنگ و بر اساس آن نازل شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۷۸-۱۹۳). برخی بر این باورند که علامه با خروج از چارچوب فکری فیلسوفان پیشین** و با کنارگذاشتن تمایز واقعی و متافیزیکی میان وجود و ماهیت،***

* البته وی در فرق فطرت و خلقت، فطرت را امری ابداعی و بدون ماده پیشین و خلقت را نوعی ترکیب و صورت‌پردازی در ماده موجود می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۲۹۹).

** ملاصدرا هرچند مانند ابن‌سینا و فلاسفه ماقبل برای ماهیت، مابازای خارجی قایل نیست، وجود و ماهیت را دو حیث متافیزیکی متغایر می‌داند و ماهیت را ظهور و شبح عینی و بالعرض وجود معرفی می‌کند؛ بنابراین تمایز واقعی و متافیزیکی وجود و ماهیت را پذیرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۲، ج ۳، ص ۲۵۷ و ج ۶، ص ۲۸۲).

*** علامه تمایز وجود و ماهیت را صرفاً ذهنی و منطقی می‌داند که دستگاه مفهوم‌سازی ذهنی فاعل شناسا برای شناسایی عالم به طور منطقی ساخته شده است. ذهن در برخورد با واقعیت خارجی که فقط وجود مقید است و با لحاظ حدود و قیود این واقعیت موجود خارجی، ماهیت را اعتبار می‌نماید؛ بنابراین تمایز وجود از ماهیت، صرفاً منطقی و معرفت‌شناختی است نه واقعی و متافیزیکی (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۲۳۹). وی می‌گوید: دانستیم که حقیقت خارجی، همان وجود است و بس و امور دیگر، مانند ماهیات، اموری انتزاعی و ذهنی می‌باشند که در خارج تحقق ندارند، مگر به عرض وجود (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۲).

مبنایی اتخاذ کرد که نقطهٔ عزیمت و جدایی او از دیگران محسوب شد و بر سراسر نظام فلسفی و نظریات ایشان سایه افکند. این مبنا در بحث فطرت و ادراکات فطری نیز تأثیر بسزایی داشت و باعث ارائهٔ تفسیری جدید از فطریات گردید. در این دیدگاه، ادراک فطری بشر، ادراک حضوری* همان وجود مقید است که به محض ادراک این تقید، به وجود مطلق در دار هستی اعتراف می‌نماید که تبیین حصولی آن با داده‌های حسی در دستگاه مفهومی انسان ممکن می‌شود (ر.ک: اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷/ اکبریان و مقدم، ۱۳۹۲، ص ۸۸).

نگارنده اگرچه این تلقی را جامع نمی‌داند و در مقالهٔ دیگری که به همایش المیزان ارائه کرده است، دقیق‌تر به موضوع فطرت پرداخته و نگاه علامه به فطرت را به صورت جامع تبیین کرده است؛ اما می‌پذیرد که علامه بر اساس همین نگرش، توحید ذاتی را اولین ثمرهٔ ادراک فطری** این وجود مقید و وابسته به وجود مطلق دانسته و در قدم‌های بعد به اثبات اسما و صفات خدای متعال پرداخته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۳۰۰ و ج ۸، ص ۳۴۹-۳۵۰). وی در جای دیگر توحید ذاتی، ولایت مطلقه و نبوت عامه را فطری می‌داند؛ با این توضیح که توحید ذاتی بیان‌شده امری است که انسان با شهود تام و ساده آن را می‌یابد؛ زیرا انسان به مقتضای فطرت، وجود را ذاتاً درک می‌کند و نیز درک می‌کند که هر تعینی از یک اطلاق و بی‌قیدی ناشی می‌گردد؛ زیرا مشاهدهٔ مقید بدون مشاهدهٔ مطلق نیست و نیز مشاهده می‌کند که هر تعینی - خواه در خودش و یا در دیگری - ذاتاً وابسته و متکی به اطلاق است؛ در نتیجه مطلق تعین وابسته و قائم به اطلاق تام و کامل خواهد بود؛ همچنین لزوم فروتنی و خضوع و

* شایان گفت است که برخی فطری بودن خداشناسی را به علم حصولی انسان نسبت به خدا تفسیر می‌کنند؛ مانند اینکه پلانتنیکا و آلستون «قضیهٔ خدا وجود دارد» را جزو قضایای پایه و بی‌نیاز از استدلال می‌دانند (ر.ک: هیک، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷-۱۹۶). فردی مانند کانت اعتقاد دارد که حقیقت وجودی خداوند از امور مسلّم و اصول موضوعهٔ عقل عملی است (ر.ک: همو، ۱۳۸۱ (الف)، ص ۱۶۷-۱۷۵).

** وی در ذیل آیات ۱۷۲-۱۷۳ سورهٔ اعراف می‌گوید: توحید، میثاقی فطری است که انسان آن را در اعماق وجود خود نسبت به مبدأ هستی ادراک می‌کند: «فَإِنَّ الْإِنْسَانَ مِفْطُورٌ عَلٰی تَوْحِيدِهِ تَعَالٰی وَ مَا يَهْتَفُ بِهٖ تَوْحِيدِهِ، وَهَذَا عَهْدٌ عَاهَدْتَهُ الْفِطْرَةَ وَ عَقَدْتَهُ» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۳۴۲).

تلاش، تعینش برای اطلاق خود و نیز خوبی امور خوب و بدی امور بد را در خود می‌یابد؛ همچنین درک می‌کند که تکلیف، نیاز به بیان دارد. امور سه‌گانه فوق، همان توحید ذاتی، ولایت مطلقه و نبوت عامه می‌باشد و آیین اسلام است که بر این امور به‌طور تام و کامل استوار است (همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۳۳-۳۴).

از دیدگاه علامه درک امور اخلاقی از دیگر امور فطری می‌باشد. قرآن در آیه ده سوره شمس می‌فرماید: «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» که دلالت دارد بر اینکه بدی و خوبی رفتارها و اعمال، به انسان الهام می‌شود. 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 (همو، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۴۴).

در بعد گرایشی نیز علامه بر اساس دیدگاه گفته‌شده بر این باور است که عشق به جمال و زیباپسندی از امور فطری بشر است و به جهت عدم استقلال موجودات و آیه‌بودن آنها، کمال و جمال مطلق، مقصد و نهایت گرایش انسان‌ها به شمار می‌آید.* وی به‌صراحت بیان می‌کند که انسان مفطور بر قبول حق و خضوع باطنی در برابر آن است، هرچند در ظاهر اظهار مخالفت کند.** وی با تأکید بر فطری‌بودن حقیقت‌جویی، عدم پیروی از حق را ناشی از پیروی از شیطان و هوی و هوس ارزیابی می‌نماید.***

* وی می‌گوید: «الإنسان مفطور علی حب الجمیل... و لایجب إلا ربه، و لایخضع قلبه إلا لوجهه فإین هذا العبد لایعثر بشیء، و لایقف علی شیء و عنده شیء من الجمال و الحسن إلا وجد أن ما عنده أنموذج یحکی ما عنده من کمال لاینفد و جمال لایتناهی و حسن لایحد، فله الحسن و الجمال و الکمال و البهاء، و کل ما کان لغيره فهو له، لأن کل ما سواه آیه له لیس له إلا ذلک، و الآیه لا نفسیه لها، و إنما هی حکایة تحکی صاحبها و هذا العبد قد استولی سلطان الحب علی قلبه، و لایزال یستولی، و لاینظر إلی شیء إلا لأنه آیه من آیات ربه، و بالجملة فیقطع حبه عن کل شیء إلی ربه، فلا یحب شیئا إلا لله سبحانه و فی الله سبحانه (همان، ج ۱، ص ۳۷۴)

** وی می‌گوید: «الإنسان مفطور علی قبول الحق و الخضوع له باطنا و إن أظهر خلافه ظاهراً» (همان، ص ۴۳۰).

*** وی می‌گوید: درک حق و خضوع در برابر آن فطری انسان است. اگر حق را برایش بیان کنند و

گاه افزون بر گرایش‌های ذکر شده، امیال دیگری نیز به عنوان امیال فطری معرفی می‌شود. میل به زندگی اجتماعی از گرایش‌هایی است که موجب شده جامعه‌گرایانی بر این ویژگی انسان تأکید ورزیده، گاه انسان را موجودی اجتماعی یا قانون‌گذار تعریف کنند (ر.ک: دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۹۹-۱۰۹).

بی‌تردید انسان موجودی اجتماعی است؛ اما اینکه اجتماعی بودن امر فطری است یا خیر، در میان اندیشمندان اختلاف نظر هست. از نظر علامه طباطبایی زندگی اجتماعی انسان فطری ثانوی است، نه فطری اولی. از این دیدگاه فطرت اولیه وی این است که ذاتاً مستخدم است؛ یعنی میل دارد اشیا و اشخاص را به خدمت خود در آورد. این میل فطری انسان او را به سوی اجتماع و زندگی اجتماعی سوق می‌دهد. البته وی اختلاف انسانی را نیز ناشی از همین زندگی اجتماعی دانسته و بر اساس آیه ۲۱۳ سوره بقره یکی از فواید و ضرورت بعثت انبیا را آوردن قانون برای اجتماع و از بین بردن اختلافات و فساد اجتماعی می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۶-۱۲۰).

از منظر علامه از لوازم زندگی اجتماعی و عدالت اجتماعی، اعتبار ریاست و ملک و فرمانروایی است؛ لذا از ویژگی‌های انسان جعل اعتباریات است. وی می‌گوید: انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد- اعتبار استخدام- و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد- اعتبار اجتماع- و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد- اعتبار حسن عدالت و قبیح ظلم (همو، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۰۸). وی اعتباریات را به بخش‌هایی تقسیم کرده که از آن جمله تقسیم اعتباریات، به اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع است؛ برای نمونه اعتبار ملک،

مخصوصاً از راهی که با آن راه مانوس است روشن سازند، بدون درنگ آن را می‌فهمد و وقتی فهمید فطرتش به آن اعتراف می‌کند و ضمیرش در برابر آن خاضع می‌گردد، هر چند عملاً خاضع نشود و پیروی از هوی و هوس یا هر مانع دیگر از خضوع عملی‌اش مانع شود (فی‌ان الإنسان مفسطور علی صلاحیه إدراک الحق و الخضوع له...) (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۹۵). ایشان در ذیل آیه ۳۷ سوره زخرف می‌گوید: «فإن الإنسان بطبعه الأولى مفسطور علی الميل إلی الحق و معرفته إذا عرض علیه ثم إذا عرض علیه فأعرض عنه اتباعاً للهوی و دام علیه طبع الله علی قلبه و أعمى بصره و قیض له القرین فلم یر الحق الذی تراءى له و طبق الحق الذی یمیل إلیه بالفطرة علی الباطل الذی یدعوه إلیه الشیطان فیحسب أنه مهتد و هو ضال و یخیل إلیه أنه علی الحق و هو علی الباطل» (همان، ج ۱۸، ص ۱۰۲).

ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها از اعتباریات بعد از اجتماع به شمار می‌آیند (ر.ک: همان، ص ۱۳۸-۲۳۹).

در هر حال از منظر علامه بر خورداری انسان از فطرت خداشناسی (اعراف: ۱۷۲/ روم: ۳۰) و فطرت اخلاقی (شمس: ۷-۸) و فطرت خداگروی (زخرف: ۳۷) و بر خورداری از توان اعتبارسازی در رفع نیازها، از مهم‌ترین ویژگی‌های انسان می‌باشد که به رغم تنوع چشمگیر افراد بشر از نظر ویژگی‌های مادی و معنوی، همه آنها از این جوهر مشترک و تغییرناپذیر برخوردارند. بر این اساس دیدگاه متفکران اگزیستانسیالیست که ویژگی ثابتی را برای انسان منکرند و انسان را خودآفرین می‌دانند (ر.ک: سارتر، ۱۳۸۰، صص ۲۸ و ۴۹/ آدلر، ۱۳۷۹، صص ۲۴۲-۲۵۱) یا مکاتبی که انسان را تابعی از جامعه و شرایط اجتماعی یا تاریخی می‌دانند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۷، صص ۴۷-۱۱۰) یا نظریاتی که انسان را ذاتاً دیوسرشت می‌انگارند (ر.ک: گرامی، ۱۳۸۴، صص ۱۱۱-۱۱۲)، نمی‌توانند تلقی به قبول شوند.

البته لازم است تذکر داده شود که بنا بر تفسیر علامه از آیه ۷۸ سوره نحل (وَ اللَّئِئُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَاتَعْلَمُونَ شَيْئاً) انسان در هنگام ولادت از هیچ علم حصولی برخوردار نیست، اگرچه در همان زمان علم حضوری دارد و این آیه در صدد نفی آن نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، صص ۳۱۱-۳۱۲). بر این اساس مفهوم اسلامی فطرت لزوماً به معنای واجدیت بالفعل نیازها، قابلیت‌ها، ادراکات، گرایش‌ها یا خواسته‌ها آن‌گونه که در مفهوم دکارتی و کانتی ارائه شده است، نیست (ر.ک: همو، ۱۳۶۴، صص ۱۴-۱۹). از سویی دیگر تنزل آن به امور بالقوه نیز صحیح نمی‌باشد؛ زیرا- آن‌گونه که مشاهده شد- بسیاری از امور فطری مانند فطرت خداشناسی و فطرت اخلاقی مشترک بین انسان‌ها، جنبه متعین و بالفعل دارند؛ اگرچه امور فطری از نظر وضوح و خفا و شدت و ضعف یکسان نیستند و امر فطری واحد در طول زمان، ممکن است از این جهات دچار نوسان شود، یا به جهت دخالت هوی و هوس و عوامل بیرونی، خطایی در تطبیق صورت گیرد (همو، ۱۴۱۷، ج ۹، صص ۴۳-۴۴).

نکته غیر قابل انکار آن است که انسان‌ها دارای ابعاد ناهمسان و تحول‌پذیر فراوانی

می‌باشند. علامه می‌گوید: این اختلاف امری است ضروری و وقوعش در بین افراد جامعه‌های بشری حتمی است؛ زیرا خلقت به جهت اختلاف مواد مختلف است، هرچند همگی به حسب صورت انسان‌اند و وحدت در صورت تا حدی باعث وحدت افکار و افعال می‌شود، ولی 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 مختلف‌اند و اختلاف در احساسات و ادراکات سبب می‌شود هدف‌ها و آرزوها هم مختلف شود و اختلاف در اهداف باعث اختلاف در افعال می‌گردد و آن نیز سبب اختلال نظام اجتماع می‌شود (همو، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۸).

به نظر می‌رسد بر اساس مبنای علامه در حرکت جوهری و استکمالی انسان (طباطبایی، [بی‌تا]، صص ۱۰۵ و ۲۰۷-۲۱۰)،* می‌توان این اختلافات را با حفظ هویت واحد به درجات انسانیت و انتقال به صورت جدید با حفظ صورت قبلی، نه زوال صورتی و جایگزینی صورتی دیگر، ارجاع داد. در این صورت تبدلی در ماهیت پدید نمی‌آید؛ همچنان‌که حرکت تکاملی نطفه و عبور از مراحل مختلف (علقه، مضغه، عظم و...) تا رسیدن به مرحله انسان‌شدن از باب انقلاب ماهیت نیست. بر این اساس می‌توان در عین پذیرش فطرت، خصوصیات ویژه‌ای را نیز پذیرفت که هر انسانی برای خود دارد؛ خصوصیتی که می‌تواند ناشی از جامعه یا امور دیگر باشد و شاکله جدیدی را برای وی رقم زند. عوامل مختلف مانند اعمال نیک و بد می‌تواند 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 بر می‌گزیند و افعالی که

* مرحوم سبزواری در حاشیه خود بر اسفار می‌گوید: «فإن الفصول فی صراط الإنسان إلى الفصل الأخير علی سبیل التغير الاستکمالی - لا علی سبیل الخلع و اللبس فلیس هنا خسران و ریح بل ریح ثم ریح و لا فقدان ثم وجدان بل وجدان ثم وجدان» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۹۵). وی به بیانی دیگر می‌گوید: «فإن الترفیات الطولیة تغیرات استکمالیة و الاستکمال فی الطول لیس بالخلع و اللبس کما فی الانقلاب إلا خلع النقص و الحد بل للتالی کمال المتلو مع شیء زائد فهو لبس ثم لبس فالقوی التی فی الإنسان الطبیعی کلها فی الإنسان النفسانی بأضعافها - و فی الإنسان العقلی بأضعاف أضعافها (همان، ج ۹، ص ۱۰۰).

انجام می‌دهد، حاصل می‌شود. تفاوت این نگاه با دیدگاه اگزستانسیالیسم آن است که آنها هیچ‌گونه سرشت اولیه مشترک را برای انسان نمی‌پذیرند؛ حال آنکه ما 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 می‌گیرد و موجب تعیین ماهیت او می‌گردد و در واقع معیار ثواب و عقاب انسان در قیامت مرتبه وجودی همین ماهیتی است که خودش شکل داده است؛ لذا نفوس انسانی اگرچه به حسب فطرت اولیه از یک نوع‌اند، به حسب فطرت ثانویه انواع و اجناس مختلف خواهند شد* (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، صص ۱۹-۲۱ و ۲۹۳-۲۹۵). علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۸۴ سوره اسراء (کل یعمل علی شاکلته) آیه را این‌گونه معنا می‌کند که هر انسانی بر اساس شخصیت روحی خود عمل می‌کند و مقصود از شاکله نیز آن شخصیتی است که انسان با توجه به اعمال و ملکات خود به دست می‌آورد؛ بنابراین فطرت اولیه با شاکله انسان تفاوت دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۹۰-۱۹۴). از منظر علامه انسان در جهان هستی جایگاهی بر اساس استعدادها و قابلیت‌های خویش دارد که به همان جنبه‌های طبیعی و مشترک نوعی او باز می‌گردد و جایگاهی نیز بر پایه انتخاب‌ها و گزینش‌هایش در حوزه اعتقادات، اخلاقیات و رفتارهای خویش دارد. وی بر این باور است که انسان طبیعی اگرچه بر آفریده‌های جسمانی که در جهان طبیعت هستند، برتری دارد، از این حیث هیچ برتری بر ملائکه ندارد. بلکه انسان حقیقی یا الهی که همان انسان کامل است، به مقتضای آیات بسیاری از قرآن بر همه مخلوقات حتی فرشتگان و ملائکه مقرب بارگاه الهی برتری دارد. بر این اساس می‌توان این انسان را هدف و غایت برپایی جهان هستی دانست و انسان طبیعی را غایت جهان طبیعی (همان، ج ۱۰، ص ۱۵۱-۱۵۳ و ج ۱۳، ص ۱۵۵-۱۶۷).

* ملاحظه می‌گردد: «و هذا المذهب أي كون النفوس الإنسانية في أوائل فطرتها من نوع و صیورونها فی الفطرة الثانیة أنواعا و أجناسا كثيرة و إن لم یکن مشهورا من أحد من الحكماء - لکنه ما ألهمنا الله تعالی و ساق إليه البرهان و یصدقہ القرآن» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۲۰). بر این اساس شهید مطهری معتقد است دو نوع انسان داریم: انسان فطری و انسان مکتسب که در سیر صعودی یا نزولی صفات و ملکاتی را کسب کرده است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۱۴-۳۱۸ و ۳۸۲، ج ۱۳، ص ۴۹۲).

نتیجه مهمی که از نکته بالا به دست می‌آید، اولاً 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 سطح‌های عالی یا دانی انسانیت‌اند (ر.ک: بستان، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶-۲۵). ثانیاً لحاظ این پیش‌فرض در مقام تبیین است که انحرافات اعتقادی و عملی از اموری هستند که تحت تأثیر شرایط بیرونی بر انسان عارض می‌شود و تمایل اصلی انسان‌ها معطوف به هنجارشکنی نیست (ر.ک: جوادی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۴۲-۴۳). ثالثاً ضرورت توجه به این نکته که با اصل فطرت رویکرد نسبی‌گرایانه پارادایم تفسیری نیز مورد خدشه قرار خواهد گرفت. توضیح اینکه بر اساس پارادایم تفسیری به جهت ویژگی موضوع علوم انسانی، نظریه‌ها باید در خلال فرایند تحقیق و بر اساس تفاسیر کنشگران از واقعیت و رفتارهای خویش ساخته شوند. با اتخاذ چنین رویکردی از سوی افرادی مانند پیتر وینچ اگرچه رهیافت پوزیتیویستی رد شده، در جای خود توضیح داده‌ایم که به جهت ابتدایی این رویکرد بر انکار هویت مشترک انسانی (فطرت)، به نسبت انجامیده است و از این‌رو مورد پذیرش پارادایم علوم انسانی اسلامی نیست.

۲. عقل و عقلانیت

بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی خصلت تعقل یا خردورزی از مهم‌ترین ویژگی انسان می‌باشد. عقلانی بودن انسان - که در پارادایم اثبات‌گرایی اثبات شده بود - در پارادایم علوم انسانی اسلامی نه تنها مورد انکار قرار نمی‌گیرد، بلکه با شمول نسبت به عقل نظری و عملی، به پیروی از معیارهای عقل نظری و عملی معنا می‌شود و از این جهت گسترده‌تر از مفهوم عقلانیت ابزاری* (انتخاب بهترین وسیله برای رسیدن به هدف)

* عقلانیت (Rationality) از دو معنای هنجاری و توصیفی برخوردار است. معنای دوم نیز با وصف باورها و گزاره‌هاست که به معنای دلیل یا دلایلی معتبر بر پذیرش یک باور است یا وصف کنش‌ها (عقلانیت ابزاری).

خواهد بود. توضیح اینکه علامه طباطبایی در ذیل آیه ۱۷۹ سوره اعراف* درباره کسانى که قرآن مجید آنها را مانند چارپایان، بلکه گمراه‌تر از آنها معرفی کرده است، می‌فرماید: جمله «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» به آن جهت است که آنها آنچه را که مایه امتیاز انسان از سایر حیوانات است (تمییز میان خیر و شر و نافع و مضر در زندگی سعید انسان، به وسیله چشم، گوش و فؤاد) از دست داده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۳۶). وی در جای دیگر منظور از فؤاد را همان «نفس انسان» می‌داند که دارای قدرت تعقل است.**

ایشان در ذیل آیه ۲۴۲ از سوره بقره «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» عقل انسان را بخشی از ساختار وجودی و سرشت انسان، یعنی بخشی از فطرت او می‌داند و عقلانیت را به هماهنگی با فطرت و حرکت در مسیر طبیعی آن معنا می‌کند.*** وی با ذکر شواهد قرآنی توضیح می‌دهد که مراد از تعقل در قرآن، ادراک توأم با سلامت فطرت است، نه تعقلی که از غرایز و امیال نفسانی تأثیر پذیرفته است. وی می‌گوید: قرآن عقل را به نیرویی تعریف کرده که انسان در دینش از آن بهره‌مند شود و به وسیله آن، راه را به سوی حقایق معارف و اعمال صالحه پیدا نموده و پیش بگیرد، پس اگر عقل انسان در چنین مجرای قرار نگیرد و قلمرو علمش به خیر و شرهای دنیوی محدود گردد، دیگر عقل نامیده نمی‌شود (همان، ج ۲، ص ۲۵۰).

بر اساس توضیح علامه مجموعه قوای انسانی که بدان وسیله انسان خود را و محیط خود را می‌شناسد و درباره مسائل عملی، حکم عملی صادر می‌کند؛ یعنی قوه تشخیص

* وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ.

** ... «المعنيان جميعاً - التعقل و السمع - في الحقيقة من شأن القلب اي النفس المدركة فهو الذي يبعث الانسان الي متابعة ما يعقله او سمعه من ناصح مشفق...» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۳۸۸-۳۸۹) و «و آيات أخرى كثيرة تدل على أنه تعالى سلبهم عقولهم و أعينهم و آذانهم ...» (همان، ج ۱۰، ص ۱۹۱).

*** «... لفظ العقل على ما عرفت يطلق على الادراك من حيث ان فيه عقد القلب بالتصديق، على ما جبل الله سبحانه الانسان عليه من ادراك الحق و الباطل فى النظريات، والخير و الشر و المنافع و المضار فى العمليات حيث خلق الله سبحانه خلقه يدرك نفسه... كل ذلك جريا على المجرى الذى تشخصه له فطرته الأصلية، و هذا هو العقل» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۴۷-۲۴۹).

حقایق، حواس ظاهری مانند چشم و گوش و... و حواس باطنی مانند اراده و حب و بغض و امید و... همه در دایره فطرت انسان می‌گنجند و «عقلانیت» به سلامت فطرت وابسته است. انسانی که ظاهراً بهره‌مند از عقل است، آن‌گاه که غرایز و امیال درونی‌اش طغیان نموده یا عینک محبت یا خشم یا حرص یا... به چشم عقل خود بسته، گرچه انسان و عاقل خوانده می‌شود، از حکم به حق ناتوان است و اساساً هر حکمی که می‌کند، باطل است، ولو اینکه احکام خود را خردمندانه و از سر عقل بداند؛ مانند قاضی‌ای که بر اساس مدارک باطل و شهادت دروغ حکم صادر می‌کند. اینچنین قاضی‌ای در حکمش از مرز حق منحرف می‌شود، هرچند مراقبت بسیار کند که به باطل حکم نکند، اما نمی‌تواند. این قاضی در عین حال که در مسند قضا نشسته، اما قاضی نیست. بر این اساس عقل خواندن چنین عقلی، استعمال مجازی و مسامحه‌آمیز است نه واقعی.* علامه آیاتی را در تأیید سخن خود می‌آورد که از آن جمله است: «وَ قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰) و «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج: ۴۶) و «وَ مَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِنْ آتَا مِنْ سَفَاهَةٍ نَفْسُهُ» (بقره: ۱۳۰).** بدین ترتیب اگر در سایه حب به دنیا و غفلت‌زدگی، قلمرو تشخیص عقل به مصالح و مفاسد دنیوی و خیرات و شرور این جهانی محدود شود- دقیقاً همان عقلانیتی که علم‌زده‌گان و سکولارها در نظر دارند- دیگر عقل نامیده نمی‌شود؛ لذا انسان برای اینکه در مسیر درست فطرت قرار گیرد و در نتیجه بدان وسیله انسانیت او حفظ شود، لازم است در سایه تقوا، حق همه قوا و غرایز را به اندازه‌اش ادا کند و از افراط و تفریط بپرهیزد تا فطرت او سالم بماند و در سایه این فطرت سالم، عقل او از انحراف و کژروی مصون و محفوظ بماند.*** علامه با طرح منطق احساس و منطق تعقل، دنیاگرایی و

* «لكن ربما تسلط بعض القوى على الإنسان بغلبته على سائر القوى كالشهوة ... و ان سمى عمله ذلك عقلاً بنحو المسامحة، لكنه ليس بعقل حقيقة لخروج الانسان عند ذلك عن سلامة الفطرة و سنن الصواب» (همان، ص ۲۵۰).

** علامه این آیه را به منزله عکس نقیض این حدیث می‌داند که «العقل ما عبد به الرحمن» (همان، ص ۲۵۰).

*** اعتبار التقوی لرد النفس الإنسانية المدركة إلى استقامتها الفطرية... فالمعارف الحقة و العلوم لا تتم للانسان الا اذا صلحت اخلاقه و تمت له الفضائل الانسانية القيمة، هو التقوى (طباطبایی، ۱۴۱۷،

دنیابینی را مبتنی بر منطق احساس می‌داند نه منطق تعقل. منطق احساس در زبان علامه طباطبایی بیان دیگری از عقلانیت حاکم بر دنیای جدید است که ریشه در انسان‌مداری و شاخه در سکولاریسم دارد؛ اما منطق تعقل انسان را به عملی راهنمایی می‌کند که حق را در آن می‌بیند.* این، همان عقلانیت مبتنی بر فطرت سالم انسان که در مبدأ و در مقصد، خدامحور است و پیروی از حق را سودمندترین عمل می‌داند، خواه سود مادی با آن همراه باشد، خواه نباشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۱۲-۱۱۴ و ۱۳۸۷، ص ۹۳). پس می‌توان گفت عقلانیت در نظر علامه عقلانیتی واقع‌نما و واقع‌گراست و از شک‌گرایی و نسبی‌گرایی فاصله دارد.

علامه در کتاب *قیم المیزان* از دو گونه ادراک سخن می‌گوید: الف) ادراک حقایق که مربوط به هست‌ها و نیست‌ها می‌شود. ب) ادراک خیرات و شرور یا خوبی‌ها و بدی‌ها که مربوط به باید‌ها و نبایدها می‌شود. به سخن دیگر می‌توان گفت علوم و تصدیقاتی که انسان‌ها دارای آن می‌باشند، بر دو قسم‌اند: قسم اول علوم و تصدیقاتی‌اند که به رفتار انسان‌ها ربطی ندارند و تنها واقعیاتی را در خارج کشف نموده، از آنها خبر می‌دهند، چه انسانی موجود باشد و اعمالی را انجام دهد یا خیر؛ مانند «چهار زوج است»، «یک نصف دو است»، «علم موجود است» و... البته این ادراکات خود به بخش‌هایی تقسیم می‌شود: ۱. ادراکی که از طریق حس است؛ یعنی تصورها و تصدیق‌هایی که تنها از راه فعل و انفعال مغزی حاصل می‌شود؛ یعنی ماده خارجی مانند آب و زمین وقتی در برابر حس ما و ادوات ادراکی ما قرار می‌گیرد، حس ما منفصل شده، می‌فهمیم که آن، آب و این، زمین است. ۲. علم حضوری به خود که از مشاهده نفس خود و حضور نفس، یعنی همان که از آن به «من» تعبیر می‌کنیم، نزد خود برای ما حاصل می‌شود. ۳. درک کلیات عقلی که نه اراده‌ای در ما ایجاد می‌کنند و نه باعث صدور عملی از ما می‌شوند، بلکه تنها چیزهایی که در خارج است برای ما حکایت می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۴-۱۱۵).

ج ۵، ص ۲۶۸-۲۶۹).

* علامه طباطبایی (ره) برای منطق تعقل به دو آیه ۵۲ و ۱۲۱ سوره توبه استناد می‌کند.

قسم دوم ادراک‌هایی است که تنها به رفتار و وسیله به دست آوردن کمال یا مزایای زندگی مربوط است و به کشف از خارج نظر ندارد. این علوم، احکام و مقررات و سنن اعتباری هستند که در اجتماع جریان می‌یابد؛ مثلاً در باب تصدیقات، اینکه کارهایی زشت و کارهایی دیگر خوب است، کارهایی هست که نباید انجام داد و کارهای دیگری هست که باید انجام داد و در باب تصورات تصور مفهوم ریاست و مرئوسیت، عبدیت و مولویت و امثال آن از قبیل ادراکات عملی می‌باشند. این ادراکات برخاسته از احساسات باطنی اند** و به الهام فطری و الهی حاصل شده‌اند (همان، ج ۵، ص ۳۰۸-۳۱۴ و ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۶).

علامه طباطبایی با توجه به دو قلمرو یادشده در شناختنی‌ها به وجود دو عقل نظری و عقل عملی در انسان معتقد است. عقل نظری عقلی است که درباره حقیقت اشیا و هستی و نیستی آنها و کیفیت فی نفس آنها، با قطع نظر از اینکه در دایره رفتار انسانی قرار دارند یا نه، حکم و داوری می‌کند و عقل عملی عقلی است که درباره رفتار انسان و خیر یا شربودن یا نافع یا ضاربودن آن حکم و داوری می‌کند: «العقل الذی یدعو الی ذلک ای الی الحق و یأمر به هو العقل العملی الحاکم بالحسن و القبح، دون العقل النظری المدرک لحقایق الاشیاء» (همان، ج ۲، ص ۱۴۸). همان‌گونه که ملاحظه شد، وی ادراکات نظری را به دو دسته تقسیم کرده است: الف) دسته‌ای از ادراکات نظری مربوط

* اگرچه اعتباریات به قلمرو انشا ملحق شده، سخن از صدق و کذب و برهان‌پذیری در آنها راه ندارد، به لحاظ مفید یا مضر بودن می‌توان آنها را ارزیابی کرد؛ به عبارت دیگر معیار مقبولیت- و به اعتباری معیار عقلانیت- استدلال‌های مربوط به این ادراکات، آن است که واجد اثر شایسته‌ای در غایت مورد نظر باشند.

** البته این احساسات خود مولود اقتضایی است که قوای فعاله ما و جهازات عامله ما دارد و ما را وادار به اعمالی می‌کند؛ مثلاً قوای گوارشی ما یا قوای تناسلی ما اقتضای اعمالی را دارد که می‌خواهد انجام یابد و نیز اقتضای چیزهایی را دارد که باید از خود دور کند و این دو اقتضا، سبب پیدایش صورت‌هایی از احساسات از قبیل حب و بغض، شوق، میل و رغبت می‌شود. آن‌گاه این صور احساس ما را و می‌دارد علوم و ادراکاتی از معنای حسن و قبح و سزاوار و غیرسزاوار و واجب و جایز و امثال آن اعتبار کنیم، سپس آن علوم و ادراکات را میان خود و ماده خارجی واسطه قرار دهیم و عملی طبق آن انجام دهیم تا غرض ما حاصل گردد.

به اشیای خارجی می‌باشند که راه رسیدن به این دسته از ادراکات، احساس آن اشیا می‌باشد و انسان با اندیشیدن دربارهٔ آنها می‌تواند گزاره‌هایی راجع به آنها تشکیل دهد (علوم تجربی). ب) دسته دیگری از ادراکات نظری وجود دارند که نه ربطی به خواص اشیای خارجی دارند و نه ربطی به خوب و بد اعمال انسان‌ها. این دسته از ادراکات نظری - علوم کلی از جمله بدیهیات - از طریق حس برای انسان حاصل نمی‌شوند، بلکه خداوند آنها را به نحو تسخیر و اعطا به انسان‌ها می‌دهد. ایشان پس از بیان اینکه منشأ به‌دست‌آوردن ادراکات اعتباری الهامات الهی است، آن 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 می‌کند. وی می‌گوید انسان در صورتی می‌تواند علوم عملی ملهم از خداوند متعال در انجام اعمال صالح بهره‌مند شود که ادراکات نظری قسم دوم را به‌درستی تحصیل کرده باشد و متحقق به آنها شود؛ زیرا اگر در اثر عواملی از درک این کلیات عقلی ناتوان بماند و نتواند حق را از باطل تشخیص دهد، نمی‌تواند الهامات الهی را به‌درستی دریافت کند. کسی که معتقد به زندگی اخروی نیست، چگونه ملهم به انجام کارهایی می‌شود که نتیجه آن را در آخرت می‌تواند ببیند؟ از طرف دیگر کسی که در مرحلهٔ عمل راه نادرستی را در پیش گرفت و قوای شهودی و غضبی و... از مسیر تعادل خارج شدند، قوهٔ ادراک نظری‌اش را تحت الشعاع قرار می‌دهند و آن را از کارکرد صحیح باز می‌دارند. بدین ترتیب تعامل دوجانبه‌ای بین عقل عملی و عقل نظری مشاهده می‌شود (همان، ج ۵، ص ۳۱۱ - ۳۱۲ / فیروزجایی، ۱۳۸۳، ص ۶۵-۸۰ / بستان، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۷-۱۹).

نتیجه اینکه بر اساس دیدگاه علامه اولاً منفعت‌طلبی و عقلانی بودن انسان - که در پارادایم اثبات‌گرایی اثبات شده بود - معنای دیگری می‌یابد. ثانیاً عقلانیت با شمول نسبت به عقل نظری و عملی، به پیروی از معیارهای عقل نظری و عملی معنا می‌شود؛ لذا گسترده‌تر از مفهوم عقلانیت ابزاری (انتخاب بهترین وسیله برای رسیدن به هدف) خواهد بود.

۳. اراده و اختیار

از دیرباز گرایش به جبر و فقدان اراده و اختیار در انسان مطرح بوده است؛ البته جبرگرایی گاهی مادی و زمانی الهی بوده است؛ یعنی گاهی بر عوامل مادی تأکید و جبر اجتماعی و جبر زیستی و فیزیولوژیک مطرح و زمانی با طرح علم پیشین الهی و توحید افعالی و فهم نادرست از دین، اراده و اختیار انسان نفی شده است. جامعه‌گرایانی مانند دورکیم نقش اساسی را در شکل‌گیری شخصیت انسان، به جامعه داده، اراده و تصمیم انسان را تابع شرایط اجتماعی معرفی می‌کنند. در این دیدگاه، استقلال هرچند نسبی افراد در برابر جامعه انکار و هویت انسان به‌طور کامل محصول و آفریده جامعه پنداشته می‌شود (ریتزر، ۱۳۸۷، ص ۵۷)، از منظر زبان‌شناسی ساختارگرای میشل فوکو، کنشگران صرفاً حاملان یک نظام گفتمانی‌اند که خود مخلوق آن نیز هستند (ر.ک: فی، ۱۳۸۳، ص ۹۵). برخی دیگر با گرایش به جبر زیستی، تمام کارها و اوصاف روانی انسان مانند لذت و درد، اشتیاق و تنفر، خواستن و نخواستن و نیز اراده، تصمیم و انتخاب را محصول تغییرات الکتروشیمیایی در مغز و سلسله اعصاب دانسته و بر این باورند که اگر بتوان شرایط ویژه را به دقت اندازه‌گیری کرد، انتخاب و اراده انسان به‌سهولت قابل پیش‌بینی است.

علامه طباطبایی با نقد انواع مذکور جبر، انسان را موجودی مختار و انتخاب‌گر می‌داند. وی اگرچه بر این اعتقاد است که لازمه رابطه حقیقی شخص و اجتماع، به‌وجودآمدن یک سلسله قوا و خواص اجتماعی نیرومند می‌باشد که وقتی بین فرد و اجتماع، تعارض و تضاد در می‌گیرد- مانند شورش‌های اجتماعی و...- قوای اجتماع بر قوای فرد غلبه می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۶۰) اما از بیانات دیگر ایشان به دست می‌آید که نه تنها جبر فلسفی، بلکه جبر اجتماعی نیز قابل پذیرش نیست.* وی اگرچه فرد را تابع جامعه قرار داده است، اما این تابعیت را به گونه‌ای نمی‌داند که اختیار اعضا

* ممکن است نظریه‌پردازی انسان را به لحاظ فلسفی دارای قدرت انتخاب بدانند، اما بر این باور باشد که انسان‌ها به گونه‌ای درون ساختارهای اجتماعی ذوب می‌شوند که از آن پس با اراده خود انتخاب کنند و پیامدهای ناشی از ساختار حاکم بر جامعه را بپذیرند.

را از آنها گرفته، مجبور به جبر فلسفی کند یا اعضا را مجبور به پذیرش همیشگی ساختارهای حاکم بر جامعه نماید. بنابراین غلبه قوای اجتماع بر قوای فرد اکثری است و جبر اجتماعی مورد پذیرش نیست (ر.ک: همو، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۹۷ و ج ۱۳، ص ۱۸۹-۱۹۴). آیه ۱۱ سوره رعد (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) به خوبی دلالت می‌کند که برای تغییر در سطح کلان جامعه، تغییر در آگاهی‌ها و اراده‌های فردی شرط لازم است (ر.ک: همان، ج ۵، ص ۱۳-۱۴، ج ۱۱، ص ۳۱۰ و ج ۱۸، ص ۵۹) و تا زمانی که اراده انسانی برای تغییر در امور مهیا نباشد، تغییری در وضع اجتماعی او نیز اتفاق نخواهد افتاد و این مطلب حاکی از اهمیت اراده انسانی در تحقق امور و تغییر ساختارهای اجتماعی دارد که در نظریه‌های ساختارگرایان کم اهمیت جلوه کرده است.

بر اساس سخن علامه طباطبایی در تحلیل نقش معدی و تهیی بدن برای نفس (ر.ک: همو، [بی تا]، ص ۳۹) فعل و انفعالات شیمیایی در حالت‌هایی روانی مانند ترس و... مورد پذیرش است؛ اما استناد این حالت‌ها به امور صرفاً مادی قابل قبول نیست؛ زیرا هنگامی که انسان در مواجهه با شرایطی خاص دچار ترس و دلهره می‌شود، درک این شرایط و به دنبال آن، حالت ترس مربوط به روح است، اگرچه به دنبال این حالت، فعل و انفعالات شیمیایی در بدن رخ می‌دهد و موجب آثار جسمانی مانند رنگ پریدگی و حتی ایجاد ترس و وحشت بیشتر می‌گردد؛ بنابراین ارتباط بین بدن و روح دوسویه است و جبر زیستی نیز اساسی ندارد.

علامه طباطبایی^(۲) درباره رابطه نفس و بدن می‌گوید: نفس به بدن تعلق تدبیری دارد؛ نفس در ذات خود مجرد و از جهت فعل متعلق به بدن است که با قوا و ادوات بدنی کارهایی انجام داده و به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهد و متوجه سرمنزل کمالی خود می‌شود و اما تأثیر متقابل نفس و بدن - اگر این تعبیر درست باشد؛ زیرا بدن ماده نفس است فعلاً و کار ماده تأثر و استعداد است نه تأثیر و فاعلیت: بدن در حرکت‌های وجودی خود برای نفس استعدادهای کمالی گوناگون تهیه می‌کند و نفس بدن را با فعلیت خود نگاه می‌دارد (ر.ک: همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱۸-۱۱۹).

علامه با طرح این مطلب که علیت برخی از پدیده‌های جهان نسبت به بعضی دیگر

در طول علیت خداوند نسبت به آنها قرار دارد (همو، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۶۵-۱۸۰)، هم علیت و فاعلیت خداوند نسبت به هر چیزی که بر آن شیء صدق می‌کند را اثبات کرده: «قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (رعد: ۱۶) و هم علیت انسان نسبت به افعالش را پذیرفته و با تصویر صحیح توحید افعالی به دلیل مهم جبرگرایان الهی خدشه وارد کرده است (ر.ک: همو، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۲۹۳-۳۰۲). البته وی با استناد به قیومیت خداوند (همان ج ۲، ص ۳۴۸) جهان و انسان را در حدوث و بقا محتاج خداوند می‌داند. در نتیجه با ارجاع علیت به تجلی و تشأن، جهان را چیزی جز جلوه و ظهور خداوند تلقی نمی‌کند (ر.ک: همو، ۱۴۱۵، ص ۱۰۱-۱۰۶).

علامه با استناد به حدیث «امر بین الأمرین» و نفی جبر و تفویض بر این اعتقاد است که خداوند متعال اراده کرده انسان فعل را «عن إرادة» و با اراده خود به جا آورد؛ یعنی از جمله مقدمات فعل اختیاری، صفت اختیار فاعل است و زمانی که مجموع اجزای علت تامه فعل محقق شود، فعل ضروری و حتمی الوقوع خواهد شد. از این جهت قضا و قدر نیز در تنافی با اختیار نیست (ر.ک: همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۳۸-۱۴۲).

بر این اساس با نقد جبر اجتماعی و زیستی و نقد دو دلیلی که برای جبر مورد ادعای اشاعره اقامه شده است، انسان موجودی مختار و انتخاب‌گر تصویر می‌شود که کنش‌هایش صرفاً تابعی از عوامل و محرک‌های خارجی نمی‌باشد؛ به عبارت دیگر انسان صرفاً موجودی منفعل نیست و نه تنها قادر است بر خود اثر بگذارد که از طریق ارتباطی که با دیگران برقرار می‌کند، می‌تواند شرایط اجتماعی را نیز تغییر دهد؛* لذا یافتن روابط علی در زمینه رفتارهای انسان، بدون فهم صحیحی از معانی و انگیزه‌های کنش با موفقیت توأم نیست و از این جهت پارادایم پوزیتیویستی با چالش مواجه است.

* بی‌گمان مفهوم آزادی به معنای سلب مسئولیت از انسان نیست؛ زیرا انسان اگرچه از جهت تکوینی آزاد است، اما از آن جهت که باید دلیل عقلانی و منطقی برای انجام یا عدم انجام کارهای خود داشته باشد، بع نوعی ملازمه بین این دو مفهوم وجود دارد.

۴. هدایت و ضلالت

مقتضای برخورداری انسان از اراده و اختیار آن است که انسان‌ها می‌توانند نقش اساسی در پیمودن مسیر گمراهی داشته باشد. از میان آیات و روایات فراوانی که به موضوع هدایت و ضلالت اشاره دارند، می‌توان به آیه شریفه‌ای استناد کرد که می‌فرماید: «وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ» (فصلت: ۱۷). علامه طباطبایی در معنای این آیه می‌گوید: «و اما قوم تمود فدللناهم علی طریق الحق و عرفناهم الهدی بتمییزه من الضلال فاختاروا الضلال الذی هو عمی علی الهدی الذی هو بصر» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۷۷).

بر این اساس توانایی انتخاب بین حق و باطل و امکان پیش‌روی و هدایت و پس‌روی و ضلالت و انحراف و برخورداری از قوه ابتکار و خلاقیت از ویژگی‌های انسان است؛ لذا در پارادایم اسلامی همانند انتقادی قابلیت کج‌فهمی و گمراهی در انسان‌ها مفروض گرفته می‌شود، اگرچه مصادیق کج‌فهمی در این دو متفاوت است؛ زیرا در پارادایم انتقادی گرایش بشر به دین (دین‌باوری) آگاهی کاذب است؛ اما در پارادایم اسلامی - همان‌گونه که در اصل فطرت دانسته شد - عین هدایت است (بستان، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۵).

نتیجه‌گیری

از آنجاکه انسان در موضوع علوم انسانی به عنوان جزء یا همه موضوع اخذ شده است، شناخت فلسفی و پارادایمی آن ضروری به نظر می‌رسد. در هر یک از پارادایم‌های اثبات‌گرایی، تفسیری و انتقادی تصویر خاصی از موضوع این علوم ارائه شده است. در پارادایم اثبات‌گرایی، انسان‌ها افرادی منفعت‌طلب و عقلانی‌اند که نیروهای بیرونی به آنها شکل می‌دهند. در پارادایم تفسیری، انسان‌ها موجود اجتماعی، برخوردار از آگاهی، اختیار، اعتبارساز و معناآفرین می‌باشند که پیوسته فهمی از دنیای خود دارند. در پارادایم انتقادی، انسان‌ها افرادی خلاق، انطباق‌پذیر و دارای قابلیت‌های ناشناخته

می‌باشند که با فریب و استثمار به دام افتاده‌اند. بر اساس نگاه علامه طباطبایی انسان موجودی است برخوردار از عقل و عقلانیت، جنبه‌های ثابت (فطرت) و متغیر، خلاقیت و اختیار نسبی در مقابل جبر و تفویض و قابلیت ضلالت و گمراهی، انحراف‌پذیر و تحت سلطه نسبی عوامل بیرونی. برخی از این ویژگی‌ها اگرچه در یک پارادایم خاص مورد توجه قرار گرفته است، از دو حیث مفهوم و وجودشناختی با پارادایم علوم انسانی اسلامی متفاوت خواهد بود:

از حیث مفهوم‌شناختی دو تفاوت اساسی در عناصر دخیل در موضوع علوم انسانی از منظر پارادایم‌های سه‌گانه و پارادایم علوم انسانی اسلامی مشاهده می‌شود: گاهی با پذیرش عنصر دخیل معنای تازه‌ای از آن ارائه و زمانی دیگر در مفهوم آن توسعه و تزیینی داده می‌شود؛ برای نمونه منفعت‌طلبی و عقلانی‌بودن انسان که در پارادایم اثبات‌گرایی اثبات شده بود، معنای دیگری یافته، با شمول نسبت به عقل‌نظری و عملی، گسترده‌تر از مفهوم عقلانیت ابزاری معنا می‌شود، یا امکان انحراف، کج‌فهمی و گمراهی انسان‌ها که از سوی پارادایم انتقادی مطرح شده بود، مصداق متفاوتی بر اساس اصل فطرت یافته، معنای جدیدی از آن ارائه شده است.

از حیث وجودشناختی گاهی عنصری انکار و زمانی دیگر اثبات و درنهایت ترکیبی از عناصر، پیشنهاد شده است؛ برای نمونه عنصر تابعیت از شرایط اجتماعی و بیرونی که در پارادایم اثبات‌گرایی مطرح شد، به صورت نسبی پذیرفته و عنصر جبر انکار شد یا تطورات روانی، اجتماعی و تنوع فرهنگی که در پارادایم تفسیری مطرح شده بود، پذیرفته شد؛ اما به جنبه متغیر انسان‌ها ارجاع داده و در کنار آن از عنصر فطرت و جنبه مشترک انسان‌ها سخن گفته شد که بر اساس آن، رویکرد نسبت‌گرایانه پارادایم تفسیری مورد انکار قرار گرفت؛ از این‌رو در پارادایم علوم انسانی اسلامی عناصری جدیدی مانند عنصر فطرت، پیشنهاد و بر آن تأکید شد یا عنصر برخوردارگی از انگیزه، اختیار و اراده و اعتبار‌سازبودن انسان تلقی به قبول شد و بر اساس آن با همسان‌نینگاشتن موضوع علوم انسانی با علوم طبیعی، رفتارهای انسان به امور فیزیکی تقلیل داده نشد و فهم معنای رفتار و دلایل آن تأیید گردید؛ با این حال ناظر به

عناصری دیگری مانند فطرت و شاکلهٔ انسان، تبیین علل رفتار نیز مورد غفلت پارادایم علوم انسانی اسلامی نخواهد بود.

در نهایت با نگاهی به آثار علامه طباطبایی با تأکید بر این پیش‌فرض که انسان‌ها فطرتاً خداشناس و اخلاقی و خداگرا هستند، لحاظ چهار عنصر مطرح‌شده به صورت ترکیبی در موضوع علوم انسانی اسلامی قابل پیشنهاد است. این نوع نگاه به موضوع علوم انسانی، آثار و برکات فراوانی در تعیین روش، هدف و غایت و نظریه‌های علوم انسانی در پی خواهد داشت که باید در مقال دیگری بدان پرداخت.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الاشارات و التنبیها؛ ج ۱، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲. آدلر، مورتیمر جروم؛ ده اشتباه فلسفی؛ ترجمه ان شاء الله رحمتی؛ تهران: الهدی، ۱۳۷۹.
۳. اکبریان، رضا؛ «فلسفه اسلامی، امکان و وقوع آن»؛ نشریه روش‌شناسی علوم اسلامی، ش ۵۸، بهار ۱۳۸۸.
۴. اکبریان، رضا و غلامعلی مقدم؛ «ادراک فطری از دیدگاه علامه طباطبایی»؛ آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۲.
۵. ایمان، محمدتقی؛ مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.
۶. بستان، حسین (نجفی)؛ گامی به سوی علم دینی، ج ۲؛ ج ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
۷. خسروپناه، عبدالحسین و همکاران؛ در جستجوی علوم انسانی اسلامی؛ ج ۱، چ ۱، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۲.
۸. جوادی آملی، عبدالله؛ فطرت در قرآن؛ ج ۱۲ (تفسیر موضوعی قرآن)؛ تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی پور؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
۹. دیرکس، هانس؛ انسان‌شناسی فلسفی؛ ترجمه محمدرضا بهشتی؛ تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۰.
۱۰. ریتزر، جورج؛ نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ چ ۱۳، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۷.
۱۱. سارتر، ژان پل؛ اگزستانسیالیسم و اصالت بشر؛ ترجمه مصطفی رحیمی؛ تهران: نشر قطره، ۱۳۸۰.

۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۲، تهران: صدرا، ۱۳۶۴.
۱۴. —؛ الرسائل التوحیدیة؛ ج ۱، بیروت: مؤسسه النعمان، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۶. —؛ بررسی های اسلامی؛ ج ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ب.
۱۷. —؛ رسائل توحیدی؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ الف.
۱۸. —؛ روابط اجتماعی در اسلام؛ ج ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)؛ ۱۳۸۷.
۱۹. —؛ نهاية الحکمة؛ ج ۱۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم؛ [بی تا].
۲۰. فیروزجایی، رمضان (نویسنده آقای «یار علی کرد» می باشد که به اشتباه رمضان چاپ شده است)؛ «عقلانیت در نظر علامه طباطبائی (ره)»؛ فصلنامه ذهن، ش ۱۷، بهار ۱۳۸۳.
۲۱. فی، برایان؛ پارادایم شناسی علوم انسانی؛ ترجمه مرتضی مردیها؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۳.
۲۲. گرامی، غلامحسین؛ انسان در اسلام؛ ج ۳، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۴.
۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی؛ جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
۲۴. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۳، چ ۷، تهران: صدرا، ۱۳۸۲.
۲۵. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۲، چ ۱۱، تهران: صدرا، ۱۳۸۳.
۲۶. هیک، جان؛ اثبات وجود خداوند؛ ترجمه عبدالرحیم گواهی؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱ الف.
۲۷. هیک، جان؛ فلسفه دین؛ ترجمه بهزاد سالگی؛ ج ۳، تهران: الهدی، ۱۳۸۱ ب.