

# تأملی در آفاق فکری علامه طباطبایی (ره)

نوشته مسعود امید



## مقدمه

علامه طباطبایی یکی از متفکران و محققان برجسته و عالیقدر دوره معاصر است. ایشان را می‌توان نقطه عطفی در تاریخ تفکر ایران قلمداد نمود. در نوشتاری که در پی می‌آید، نظری داریم به زندگی، احوال، آثار و برخی از آرای فلسفی، کلامی ایشان.<sup>۱</sup>

## از تولد تا دوره اول تحصیل

محمدحسین طباطبایی معروف به علامه طباطبایی در سال ۱۲۸۱ شمسی در خانواده‌ای علم‌دوست، در تبریز بدنیا آمد. محمدحسین در سن پنج سالگی مادر و در سن نه سالگی پدر خود را از دست می‌دهد و به همراه برادر کوچکتر خود تحت سرپرستی وصی پدر قرار می‌گیرد. ایشان کمی پس از درگذشت پدر به مکتب و آنگاه به مدرسه رفته و نیز توسط معلم خصوصی که به منزل می‌آمد، تعلیمات ابتدایی را فرا می‌گیرد. این دوره تحصیلی مربوط می‌شود به سال‌های ۱۲۹۰ تا ۱۲۹۶. در این دوره شش ساله ایشان به آموختن قرآن کریم، گلستان، بوستان مشغول بوده است.

### دوره دوم تحصیل

در سال ۱۲۹۷ ایشان وارد رشته‌های علوم دینی شده و تا سال ۱۳۰۴ به آموختن علوم عربی و فقهی و اصولی و نیز منطق و کلام و فلسفه می‌پردازد. علامه در مورد این دوره از تحصیل خود چنین می‌نگارد: «در اوایل تحصیل که به صرف و نحو اشتغال داشتم علاقه زیادی به ادامه تحصیل نداشتم و از این روی هر چه می‌خواندم، نمی‌فهمیدم و چهار سال به همین نحو گذرانیدم. پس از آن یکباره عنایت خدایی دام‌نگیرم شده، عوضم کرد. و در خود یک نوع شیفتگی و بیتابی نسبت به تحصیل کمال حس نمودم. به طوری که از همان روز تا پایان ایام تحصیل که تقریباً هفده سال طول کشید هرگز نسبت به تعلیم و تفکر درک خستگی و دل‌سردی نکردم و زشت و زیبای جهان را فراموش نموده و تلخ و شیرین حوادث را برابر می‌پنداشتم. بساط معاشرت غیر اهل علم را به کلی برچیدم. در خور و خواب و لوازم دیگر زندگی به حداقل ضروری قناعت نموده، باقی را به مطالعه می‌پرداختم. بسیار می‌شد و به ویژه در بهار و تابستان که شب را تا طلوع آفتاب با مطالعه می‌گذرانیدم و همیشه درس فردا را شب پیش مطالعه می‌کردم و اگر اشکالی پیش می‌آمد با هر خودکشی بود حل می‌نمودم و وقتی که به درس حضور می‌یافتم از آنچه استاد می‌گفت قبلاً روشن بودم و هرگز اشکال و اشتباه درسی را پیش استاد نبردم».

### دوره سوم تحصیل، اقامت در نجف

علامه در باب این دوره می‌فرماید: «سال ۱۳۰۴ برای تکمیل تحصیلات خود عازم حوزه نجف گردیدم و به مجلس درس مرحوم آیه‌الله محمدحسین اصفهانی حاضر شده یک دوره خارج اصول که تقریباً شش سال طول کشید و چهار سال نیز خارج فقه معظم‌له را درک نمودم و همچنین هشت سال در خارج فقه مرحوم آیه‌الله نایینی و یک دوره خارج اصول معظم‌له حضور یافتم». از دیگر اساتید علامه در این دوره می‌توان از سیدابوالحسن اصفهانی (در خارج فقه)، حجت کوه کمری (در علم رجال)، سید حسین بادکوبی (در فلسفه) و خوانساری (در ریاضیات) نام برد.

### دوره اقامت در تبریز

در مورد این دوره نیز علامه می‌فرماید: «سال ۱۳۱۴ در اثر وضع معاش ناگزیر به

مراجعت شده به زادگاه اصلی خود برگشتم و ده سال و اندی در آن سامان بسر بردم که حقیقاً باید این دوره را در زندگی خود دوره خسارت روحی بشمارم. زیرا در اثر گرفتاری ضروری به معاشرت عمومی وسیله تامین معاش (که از طریق کشاورزی بود) از تدریس و تفکر علمی جز مقداری ناچیز بازمانده بودم و پیوسته با یک شکنجه درونی بسر می بردم.

### دوره اقامت در قم

ایشان می گویند: «در سال ۱۳۲۵ از سر و سامان خود چشم پوشیده زادگاه اصلی را ترک گفتم و متوجه حوزه قم گردیده بساط زندگی را در این شهر گستردم و دوباره اشتغالات علمی را از سر گرفتم». علامه طباطبایی در سال ۱۳۶۰ در قم فوت کرد.

### آثار علامه<sup>۲</sup>

الف - آثار منتشر شده

به زبان فارسی:

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم (قبل از سال ۱۳۳۲ شمسی)
۲. تذییلات و محاکمات بر سه مکتوب اول سید احمد کربلایی و شیخ محمد حسین غروی اصفهانی در مورد بیعتی از شیخ عطار.
۳. شیعه، مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کربن فرانسوی (۱۳۳۸ شمسی).
۴. رسالت تشیع در دنیای امروز، گفتگویی دیگر با هانری کربن.
۵. شیعه در اسلام.
۶. قرآن در اسلام.
۷. آموزش دین برای کودکان و نوجوانان.
۸. بررسی های اسلامی، جلد اول.
۹. اسلام و انسان معاصر (جلد دوم بررسی های اسلامی).
۱۰. بررسی های اسلامی، جلد سوم.
۱۱. اشعار.

## به زبان عربی:

۱. رسایل سبعة، شامل: البرهان، المغالطه، التركيب، التحليل، الاعتباريات، المنامات و النبوات، القوة و الفعل.
۲. سنن النبی.
۳. رسایل التوحیدیه، شامل: التوحید، الاسما، الافعال، الوسایط، الانسان قبل الدنيا، الانسان في الدنيا، الانسان بعد الدنيا.
۴. حاشية الكفاية.
۵. تعليقه على بحار الانوار.
۶. تعليقه على الاصول من الكافي.
۷. تعليقه واحده على مرآة العقول.
۸. تعليقه على الاسفار الاربعه.
۹. على و الفلسفه الالهيه.
۱۰. رساله في التوحيد.
۱۱. رساله في العلم.
۱۲. بداية الحكمة (۱۳۹۰ هـ ق).
۱۳. الميزان في تفسير القرآن، ۲۰ جلد (پایان تألیف ۱۳۹۲ هـ ق).
۱۴. نهاية الحكمة (۱۳۹۵ هـ ق).
۱۵. رساله الولایه.
۱۶. رساله في علم النبی (ص) والامام (ع) بالغیب

## ب - آثار منتشر نشده

۱. رساله ای در مبدأ و معاد.
۲. رساله ای در نبوت.
۳. رساله ای در عشق.
۴. رساله ای در مشتقات.
۵. حاشیه بر مکاسب شیخ انصاری.
۶. سلسله انساب طباطبایان در آذربایجان.
۷. منظومه ای در خط نستعلیق.

### شرایط فرهنگی خاص و اولویت یافتن علوم فلسفی و تفسیری

شرایط فرهنگی و اجتماعی که علامه در آن می‌زیست شرایط مناسبی از جهت فکری و فرهنگی نبود. در هنگام ورود به قم، بدون آن که تحت تأثیر روش و محتوای آموزشی رایج قرار بگیرد، درصدد ارزیابی نیازها و شرایط موجود فرهنگی آن روز و کمبودها و خلأهای مشهود برمی‌آید و در نهایت برخلاف سنت آموزشی و پژوهشی حوزه قم و حتی نجف که جهت آموزشی و پژوهشی خود را صرفاً به‌جانب فقه و اصول معطوف داشته بود، به تدریس فلسفه و تفسیر روی می‌آورد. تدریس فلسفه توسط ایشان و فعالیت فلسفی ایشان در قم از طرف مرجع زمان - مرحوم آیت‌الله بروجردی - مورد سؤال واقع می‌شود و ایشان عدم رغبت خود را نسبت به علنی بودن تدریس فلسفه اظهار می‌دارد. علامه در پاسخ به سوال و نیز عدم رغبت مرجعیت نسبت به تدریس علنی فلسفه چنین می‌فرماید: «من که از تبریز به قم آمده‌ام فقط و فقط برای تصحیح عقاید طلاب بر اساس حق و مبارزه با عقاید باطله مادیین و غیر ایشان می‌باشد. در آن زمان که درس فلسفه به صورت مخفی و خصوصی خوانده می‌شد، طلاب و قاطبه مردم به حمدالله مومن و دارای عقیده پاک بودند و نیازی به تشکیل حوزه‌های علنی اسفار نبود، ولی امروزه هر طلبه‌ای که وارد دروازه قم می‌شود با چند چمدان پر از شبهات و اشکالات وارد می‌شود. و امروز باید به‌درد طلاب رسید و آنها را برای مبارزه با ماتریالیستها و مادیین بر اساس صحیح آماده کرد».<sup>۳</sup>

در حوزه‌های درسی آن زمان تدریس فلسفه امری ناپسند و مکروه پنداشته می‌شد و از طرف دیگر تدریس تفسیر نیز دلیل بی‌اطلاعی و کم‌مایگی مدرس قلمداد می‌شد. یکی از مراجع بزرگ نجف در مورد تدریس تفسیر علامه بیان داشته بود: «آقای طباطبایی (با صرف وقت در تفسیر) خود را قربانی کرد و از نظر شخصیت اجتماعی ساقط شد».<sup>۴</sup>

### نظری به شرایط فرهنگی آن دوره

عصر علامه، عصری بود که عوامل متعددی دست بدست هم داده و موقعیت فرهنگی خاص را بوجود آورده بودند. برخی از این عوامل که فضای فرهنگی آن دوره را به‌حالت ضعف و بیماری و ناهماهنگی در می‌آورد عبارت بود از ترویج گسترده مارکسیسم که توأم با جوسازی‌های سیاسی و اجتماعی بود، مطرح شدن تدریجی

آرای فلاسفه غربی، ضعف و فتور حوزه‌ها، هم از جهت آموزشی و هم محتوای آموزش.

در مورد بند اخیر باید گفت در آن دوره حوزه‌های علمی از پرداختن به مسایل جدید نظری و عملی بازمانده بودند، حرکتی به جانب جذب آرای جدید و نقد و بررسی آنها و ارائه طرق نظری و عملی نو وجود نداشت از این رو تمام مشکلاتی که از طرف مارکسیست‌ها مطرح می‌شد بی‌جواب می‌ماند و سبب گسستن روزافزون دانش پژوهان و مردم از سنت فکری و فرهنگی خود می‌شد.<sup>۵</sup>

در این گیر و دار، علامه بر خود لازم دانست که به احیای سنت دینی و عقلی، با زبان جدید و در قالب و محتوایی نو، بپردازد و حاصل این کار آثار گرانقدر و وزینی بود که در علوم مختلف عقلی و نقلی تالیف کرد.

#### نکاتی در روش تدریس علامه و اخلاق علمی وی<sup>۶</sup>

این نکات عبارت‌اند از: اجتناب از پراکنده‌گویی و متمرکز نمودن سخن درباره موضوع مورد بحث، بیان مطالب عالی در عبارات کوتاه و رسا و پرهیز از لفاظی و عبارت‌پردازی، روشن نمودن موضوع بحث بطور کامل، پرهیز از سخنان شعری در بحث‌های عقلی و فلسفی و بهره‌گیری از استدلال برهانی، تکریم مقام دانشمندان و احترام مقام علمی آنان و ملامت نکردن حتی نسبت به کسانی که سخن آنان را نقد می‌کردند، توجه کامل به اشکال شاگردان و رعایت احترام آنان، فروتنی و متانت در پاسخ به اشکالات و شتاب نکردن در جواب‌گویی و ابا - نداشتن از اعتراف به نداشتن پاسخ.

برخی از ویژگی‌های اخلاق علمی علامه از این قرار است:

۱. حقیقت‌طلبی ایشان بیش از آن که به دنبال منویات و یا جریان‌های رایج حاکم باشد، به دنبال حقیقت بود.

۲. کنجکاو و حساسیت نسبت به مسایل جدید. یکی از خوشه‌چینان محضر علامه می‌نویسد «من در آن ایام نوشته‌های یونگ را زیاد می‌خواندم و در آن زمان در کتاب انسان و جستجوی روان غرق بودم. استاد خواست بدانند که کتاب درباره چیست، در دو کلام برایش لب مطالب کتاب را شرح دادم. اصل مطالب این بود که در حالی که قرون وسطا روح جوهری و جهانی را موعظه می‌کرد، قرن نوزدهم توانست

روانشناسی فارغ از روح را بوجود آورد. استاد چنان از این نکته به وجود آمده بود که خواست کتاب حتماً به فارسی ترجمه شود و افزود: باید جهان را شناخت، ما نمی‌توانیم خود را در برج‌های عاج مان محصور و منزوی کنیم.<sup>۷</sup>

۳. علاقه به استفاده از متون وزین و مهم جهان. یکی از شاگردان ایشان در این باب می‌نویسد «ما با او تجربه‌ای را گذرانیدیم که احتمالاً در جهان اسلامی یگانه است، پژوهش تطبیقی مذاهب جهان؛ به هدایت و ارشاد مرشد و علامی ایرانی، ترجمه‌های انجیل، ترجمه فارسی اوپانیشادها، سوترهای بودایی، و تایوته‌چینگ را بررسی می‌کردیم. استاد با چنان حالت کشف و شهودی به تفسیر متون می‌پرداخت که گویی خود در نوشتن این متون شرکت داشته است.»<sup>۸</sup>

۴. انحصاری ندانستن حقیقت. علامه حقیقت را در انحصار خود یا دیگران نمی‌دید. حقیقت بهره‌ای است که می‌تواند در تور و ظرف اندیشه و دل دیگران نیز قرار بگیرد. صیادان حقیقت منحصر به انسان‌های خاص با طبقه یا نژاد خاص نیستند. با توجه به این باور بود که علامه از تکریم و بزرگداشت اندیشه‌ها و آرای که در مسیر حقیقت برداشته شده‌اند، ابایی نداشت، هر چند که این گامها به توسط افراد غیر مسلمان برداشته شده باشند. استاد مطهری در خاطره‌ای این جنبه از شخصیت علامه را چنین بیان می‌دارد: «از چند هزار سال پیش در شرق آسیا افکار و اندیشه‌های بسیار بلندی وجود داشته که الان هم کتاب‌های بسیار قدیمی هندی، که به فارسی هم ترجمه شده، وجود دارد، مثل اوپانیشادها که کتبی فوق‌العاده عالی است. استاد بزرگوار ما علامه طباطبایی سلمه‌الله تعالی، وقتی در چندین سال پیش برای اولین بار اوپانیشادها را خوانده بودند، خیلی اعجاب داشتند و می‌گفتند که مطالب بسیار بسیار بلندی در این کتابها هست که کمتر مورد توجه است.»<sup>۹</sup>

۵. انصاف علمی. آقای طباطبایی در بیان آرای مخالفین انصاف و امانت را مراعات می‌نمود و عقاید و نظرات ایشان را همان‌گونه که صاحبان آراء در نظر داشتند مطرح و آنگاه نقد و بررسی می‌کرد، حتی اگر این آراء مربوط به مخالفین رسمی دین مانند مارکسیست‌ها می‌بود. (یکی از شاگردان ایشان در این رابطه می‌گوید: «پس از انتشار نخستین جزء از کتاب اصول فلسفه و روش ریالیسم، مارکسیست‌های ایران با تشکیل جلساتی تصدیق کردند که مؤلف در نقل مطالب آنان کمال امانت را رعایت کرده و کوچکترین تحریفی رخ نداده است.»<sup>۱۰</sup>

### برخی از نوآوری‌های اساسی و پرثمر در رشته‌های مختلف

علامه طباطبایی دارای برخی از نوآوری‌های خاص در حوزه‌های مختلف معرفتی است که پی آمدها و آثار پربار و اساسی برای آن حوزه‌ها در برداشته است و یا با به کار بردن آنها، بدنبال خواهد داشت. برخی از این نوآوری‌های اساسی از این قرارند: در فلسفه، عنایت به نگارش مطالب فلسفی به زبان فارسی و توأم با ساده نویسی و پرهیز از مغلق نویسی، طرح مباحث معرفت‌شناسی و مقدم داشتن آن بر مباحث هستی‌شناسی، نشان دادن امکان دیالوگ فلسفی با دستگاه‌های فلسفی غربی و شرقی، احیای سنت فلسفی با تقریر و تحلیل جدید از سنت فلسفی، طرح و تألیف فلسفه در قالب اصلی موضوعی (آکسیوماتیک)، احیای روش مشایی در طرح و تألیف مباحث فلسفی و پیرایش فلسفه از دخالت دادن گزاره‌های غیر فلسفی (شعری، خطابی، دینی، عرفانی)، تلاش برای تفکیک حقایق از اعتبارات در مباحث فلسفی. در علم کلام نیز می‌توان به مواردی از قبیل آشکار ساختن خلط حقایق و اعتباریات در تاریخ کلام و مباحث کلامی، پرداختن به مباحث جدید کلامی از قبیل حقوق زن، برده‌داری در اسلام، تکامل انسان، نظام اجتماعی و سیاسی اسلام، دین و علم و طرح موضوعات جدید کلامی، اشاره داشت.

در تفسیر، احیای روش تفسیری قرآن با قرآن، اهمیت دادن به تفسیر و احیای سنت تفسیر قرآن در حوزه‌ها، عنایت به دیالوگ قرآن با مسایل جدید فردی و اجتماعی و یافتن پاسخ قرآن در باب این مسایل، عنایت به سازگاری دین با عقل و علم در فعالیت تفسیری خود، پیرایش پیش‌فرض‌ها در هنگام تفسیر در فقه نیز می‌توان برای مثال به طرح نظریه اساسی وجود قوانین ثابت و متغیر در دین، طرح مسأله دخالت زمان و مکان در تغییر احکام و نیز توجه به مسأله 'مصلحت' و دخالت آن در قوانین و... اشاره داشت.

در اخلاق نیز علامه با طرح ایده 'مکتب خاص اخلاقی قرآن' و تمایز آن از مکاتب اخلاقی 'عقلی' و 'دینی عام'، اخلاق را از قالب سنتی و بی‌روح آن درآورده است. محرک این نوع اخلاق 'حب' و 'عشق' است و غایت آن 'ذات مقدس الهی' است.



## معرفت شناسی

### معرفت شناسی چیست؟

وقتی در فلسفه اسلامی سخن از معرفت شناسی یا شناخت شناسی می رود اساساً آن را دانشی می داند که درباره شناخت های انسان و ارزشیابی انواع آنها و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می کند.<sup>۱۱</sup>

در این نوع معرفت شناسی مباحثی از قبیل تعریف علم، اقسام علم، نحوه وجود علم، رابطه عالم و معلوم، واقع نمایی ادراکات، ملاک صدق و کذب قضایا، حقیقت و خطا مورد بحث واقع می شود. این گونه معرفت شناسی معمولاً در لسان معرفت شناسان با عنوان 'معرفت شناسی پیشین' و درجه اول خوانده می شود و در ابواب متافیزیک و فلسفه اولی جای می گیرد. در مقابل از نوعی معرفت شناسی دیگر با عنوان معرفت شناسی پسینی یا درجه دوم نام برده می شود که موضوع و متعلق آن شاخه های دانش است نه تصورات و نه تک گزاره های ساکن در ذهن بلکه مجموعه ای از تصدیقات و تصورات که بر روی هم علمی از علوم را می سازند مانند هندسه، طب، فلسفه.<sup>۱۲</sup>

علامه طباطبایی عمدتاً در باب معرفت شناسی نوع اول بحث نموده است لیکن در باب نوع دوم معرفت شناسی نیز تأملاتی دارد که در مباحث بعدی ذکر خواهد شد. معرفت شناسی علامه را می توان به این ترتیب بیان داشت:

### نفی ایده آلیسم هستی شناختی

نخستین گام در مباحث معرفت شناسی پذیرش اصل واقعیت و هستی و نیز پذیرش واقعیات خود و خارج از خود است. ما می یابیم که خود هستیم و واقعیتی وارد ما موجود است.

### بدهات 'وجود' و 'مفهوم' علم

انسان وجود و هستی علم و آگاهی و نیز مفهوم شناخت و معرفت و علم را با وجدان نزد خود می یابد و این امور نزد او آشکارند. به بیان دیگر ما هم هستی علم را نزد خود با وجدان می یابیم و هم معنای آگاهی برای ما بدهات دارد و مفهوم علم نزد ما بدیهی

است و بی‌نیاز از تعریف منطقی.<sup>۱۳</sup>

### تعریف علم

در عین تعریف ناپذیری منطقی علم می‌توان آن را بدین صورت توصیف کرد که، علم عبارت از حضور امر مجرد از ماده برای موجود مجرد دیگر است.<sup>۱۴</sup>

### نحوه وجود علم

علامه معتقد است که علم دارای نحوه وجود غیرمادی است. روش ایشان در اثبات مجرد ادراک نیز عمدتاً همان روش فلاسفه پیشین اسلامی است به این صورت که نخست اوصاف اساسی ماده مطرح می‌شود و آنگاه «علم» را از داشتن آن صفات بری و مجرد می‌داند. تمام اقسام استدلال علامه را با توجه به روش ایشان می‌توان به‌اجمال چنین ترتیب داد:

عدم گنج‌انیده شدن شیء بزرگ در شیء کوچک در مادیات و نه در ادراکات جزئی، انقسام‌پذیری در مادیات و نه در ادراکات، تحول و تغییر در مادیات و نه در ادراکات، انطباق‌پذیری در مادیات و نه در ادراکات، وجود اجزاء در مادیات و نه در ادراکات، وجود قوه و آنگاه ماده، در مادیات و نه در ادراکات، وجود انفصال و عدم پیوستگی در مادیات و نه در ادراکات، زمانمندی در مادیات و نه در ادراکات.<sup>۱۵</sup>

### ابتکار در اثبات مجرد ادراک

علامه علاوه بر به‌کار بردن روش سنتی در اثبات مجرد ادراک، راه مبتکرانه و جدیدی را نیز ابداع کرده است. ایشان این روش را در پاسخ به مارکسیست‌ها که درصدد تفسیر ادراک براساس فرمول  $\text{تذ} + \text{آنتی‌تذ} = \text{سنننز}$  (جزء ماده + جزء مغز = ادراک) بودند به‌کار برده است. علامه معتقد است فرض ادراک توسط مغز و مادی ساختن صرف ادراک چیزی جز ایده‌آلیسم، شکاکیت و نسبیت به بار نخواهد آورد و چون این هر سه باطل است پس مادی بودن ادراک نیز باطل خواهد بود. خلاصه استدلال ایشان را می‌توان بدین ترتیب بیان داشت:

قیاس رفع تالی بدینگونه که اگر ادراک مادی باشد آنگاه لازمه آن ایده‌آلیسم، شکاکیت و نسبیت خواهد بود. لکن ایده‌آلیسم، شکاکیت و نسبیت باطل و مردود

است. پس، ادراک امری مادی نمی‌باشد و غیرمادی و مجرد است.<sup>۱۶</sup>

### تقسیم علم به حصولی و حضوری

علم به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. علم حصولی عبارت از حضور ماهیت معلوم نزد عالم یا علمی است که در آن واقعیات را به صورت صورت‌هایی در ذهن خود می‌یابیم. علم حضوری نیز حضور وجود و واقعیت معلوم پیش عالم است مانند علم به ذات و نفس خود که عین تشخیص بوده و امر شخصی و غیر قابل صدق بر کثیرین و امور متعدد است (برخلاف مفاهیم و تصاویر ذهنی) و از طرف دیگر تشخیص مساوی وجود بوده و به واسطه وجود حاصل تواند شد. پس علم به ذات خود، علم به وجود خود و نفس است.<sup>۱۷</sup>

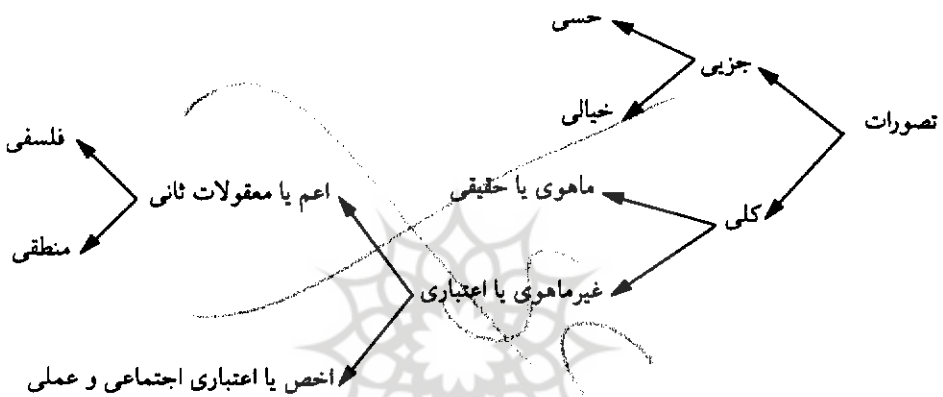
### اقسام علم حضوری و حصولی

اقسام علم حضوری عبارت‌اند از، علم هر جوهر مجرد به خود، علم به کارهایی که در دایره وجود انسان اتفاق می‌افتد، علم نفس به قوا و ابزارهایی که به وسیله آنها کارهای خود را انجام می‌دهد، علم حضوری به آنچه در قوای احساسی ما منطبق می‌شود، علم علت ایجاددی به معلول خود، علم معلول به علت ایجاددی، علم یکی از دو معلول علت واحد به همدیگر. علم حصولی تقسیم می‌شود به تصور و تصدیق. تصور، آن صورت ذهنی حاصل از معلوم است که به تنهایی و بدون ایجاب و سلب در ظرف ادراک ما موجود می‌شود مانند تصور آتش. تصدیق صورتی ذهنی است که توأم با ایجاب و سلب و حکم به ثبوت یا عدم ثبوت محمول برای موضوع است.<sup>۱۸</sup>

### تصورات

تصورات یا کلی‌اند (قابل صدق بر کثیرین) و یا جزئی (غیر قابل صدق بر کثیرین). تصور جزئی، یا حسی است و یا خیالی. تصور کلی بر دو قسم‌اند: یک قسم حقیقی یا ماهوی یا معقولات اولی، مفاهیمی که هم در خارج موجوداند و هم در ذهن مانند درخت، قسم دیگر غیر ماهوی یا اعتباری که خود بر دو قسم‌اند اعتباری اعم و اعتباری اخص. مفاهیم اعتباری اعم نیز دو دسته‌اند، دسته اول معقولات ثانی فلسفی که حیثیت مصداقشان در خارج بودن است مانند وجود و صفات حقیقی آن از قبیل علت

و معلول، و یا حیثیت مصداقشان در خارج نبودن است مانند عدم. معقولات ثانی منطقی، مفاهیمی که حیثیت مصداقشان در ذهن بودن است مانند جنس و فصل. اعتباریات اخص یا اعتباری اجتماعی و عملی که در راستای حیات اجتماعی حاصل می‌شوند، مفاهیمی هستند که از اعطای حد چیزی به چیزی دیگر، به موجب نیازهای زندگی به وجود می‌آیند مانند مالکیت، ریاست.<sup>۱۹</sup> این تقسیم‌بندی را می‌توان به صورت نمودار چنین نمایش داد:



### علت کلیت و جزیت مفاهیم یا تصورات

هر تصویری اعم از عقلی، خیالی و حسی، فی نفسه قابل صدق برکثیرین است لیکن رمز و سرّ جزیت تصورات حسی و خیالی را باید ارتباط آنها با ماده دانست. تصورات حسی بنا بر ارتباط بی‌واسطه و تصورات خیالی بنا بر ارتباط با واسطه، از طریق حس، با ماده متصف به جزیت می‌شوند.<sup>۲۰</sup>

### تصدیقات

هر تصدیق یا قضیه منطقی هرگاه در قالب هلیات مرکبه باشد، یعنی قضیه‌ای باشد که محمول آن چیزی غیر از وجود موضوع بوده باشد مانند «انسان عالم است»، در حالت ایجابی تنها از سه جزء تشکیل شده است که عبارتند از: موضوع، محمول، حکم. باید افزود «نسبت حکمیه» یعنی نسبت محمول به موضوع، جزئی از قضیه نیست و نیاز قضیه به آن از آن روست که حکم از آن جهت که یک فصل نفسانی است، برای تحقق

این فصل نفسانی نیازمند بدان می‌باشد، نه از آن جهت که نسبت حکمیه جز قضیه است.

در هلیه مرکبه، در حالت سلبی، قضیه تنها از دو جزء موضوع و محمول تشکیل می‌یابد. ذهن در قضیه سالبه حکمی درست نمی‌کند و این حکم نساختن را مانند حکم ساختن خود در قضایای موجبه می‌پندارد و یک نسبت پنداری بنام «نیست» درست می‌کند که در برابر نسبت حقیقی «است» می‌باشد.

در قضایای هلیه بسیطه، یعنی قضایایی که محمول آنها موجود یا وجود است، در حالت ایجابی مانند قضیه «انسان موجود است» قضیه از سه جز موضوع، محمول و حکم تشکیل می‌شود. در این قضایا نسبت حکمیه وجود ندارد زیرا نسبت، یک وجود رابطه است و معنا ندارد یک وجود در غیر و رابط که همیشه قایم به دو طرف است، میان شیء و خودش (وجودش) که در حالت وحدت کامل بوده و مغایرتی در کار نیست، متخلخل واقع گردد. پس در این قضایا نسبت حکمی حتی به عنوان جزء لازم (و نه اصلی) قضیه نیز ضرورتی ندارد. در قضایای هل بسیطه سالبه قضیه تنها از دو جزء موضوع و محمول تشکیل شده است و اساساً نه از حکم خبری است و نه از نسبت حکمیه.<sup>۲۱</sup> در باب اقسام قضایا باید گفت علامه مانند فلاسفه پیش از خود قایل به تقسیمات رایج قضیه از قبیل تقسیم آن به بدیهی و نظری، هل بسیطه و مرکبه، اولی و شایع می‌باشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رجوع و تکیه علم حصولی به علم حضوری اوم انسانی

از بیانات علامه می‌توان دو تعبیر را در مراد ایشان از رجوع و تکیه علم حصولی بر علم حضوری بدست آورد: الف - علوم عقلی و خیالی در نهایت هر یک به نحوی از انحا به علوم حسی منتهی می‌شوند. ادراکات حسی نیز نخست در بدن متحد با نفس نقش می‌بندند و آنگاه تمام این ادراکات با نفس متحد می‌گردند. به بیان دیگر ارتباط بدن با صور محسوس یا اعراض عین اتحاد آنها با نفس است. این اتحاد عین علم حضوری نفس به صور حسی است. بنابراین تحقق ادراک حصولی عقلی، خیالی و حسی برمی‌گردد و متصور است بر اتحاد صور حسی با نفس و حضور صور حسی نزد نفس.<sup>۲۲</sup> ب - تمام علوم حصولی ما در واقع نوعی یافت حضوری ضعیفی است که نسبت به عالم عقل و عالم مثال داریم و هر آنچه که این معلومات حضوری از ماوراء خود، در

خارج از نفس و در جهان طبیعت مکشوف می‌سازند به اعتبار عقل است و بنابراین علم حصولی در اصل علم حضوری به‌رویدادها و واقعیات عقلی و مثالی است و دانش حصولی که کاشفیت از ماوراء خود دارد فقط یک اعتبار است که عقل مضطر به آن می‌باشد.<sup>۲۳</sup>

### علم حصولی و خاصه کاشفیت آن

در علم حصولی اگرچه پیوسته، علم دستگیر ما می‌شود و نه معلوم ولی پیوسته علم با خاصه خود دستگیر ما می‌شود نه بدون کاشفیت و گرنه علم نخواهد بود. واقعیت علم واقعی نشان دهنده و بیرون‌نما و کاشف از خارج از خود می‌باشد و فرض علم کاشف بدون داشتن مکشوف، فرض محال است. علم نمایشگر است و البته نمایشگر ماهیت و حدود و اوصاف واقعیات.<sup>۲۴</sup> به نظر می‌رسد بتوان به نحوی این بیان علامه را در هماهنگی با آرای از هوسرل و سارتر یافت. هوسرل معتقد است که «آگاهی همواره آگاهی از چیزی» است. آگاهی فقط وقتی آگاهی است که متوجه چیزی باشد (حیث التفاتیت). ادراک همواره ادراک چیزی است. ادراک بیش از خودش محتوی دارد، ما در ادراک، ماهیت چیزی را ادراک می‌کنیم که ادراک نیست، ما همان معنای جهان را درک می‌کنیم و می‌یابیم.<sup>۲۵</sup> سارتر نیز می‌گوید: «ادراک بدون وقفه به سوی جهان می‌شکافت».<sup>۲۶</sup>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رساله جامع علوم انسانی

ملاک یا نحوه تحقق علم حضوری در کار حصولی حاصل می‌تواند شد که پای وجود جمعی در کار باشد یعنی بین عالم و معلوم فواصل زمانی و مکانی در کار نبوده و اتصال وجودی حاکم باشد و واقعیت معلوم از عالم پنهان نباشد. حال یا واقعیت عالم و معلوم وحدت حقیقی دارند مانند علم حضوری نفس به خود و یا معلوم، فرع و وابسته وجودی عالم باشد مانند علم حضوری نفس به صور علمی خود.<sup>۲۷</sup>

### چگونگی تحقق علم حصولی

در باب چگونگی تحقق علم حضوری دو دیدگاه را می‌توان در آثار علامه یافت. در دیدگاه اول نظر بر این است که محسوسات نخست با بدن متصل می‌شوند و از آنجا که

نفس نیز با بدن اتحاد و اتصال دارد، پس نفس نیز با آنها متحد می‌گردد و آنها را با علم حضوری می‌یابد. پس از این، قوه خاصی بنام خیال این یافت حضوری به محسوسات را تبدیل به علم حصولی و تصویری می‌کند و آنگاه به حافظه می‌دهد. پس از این مرحله یعنی تشکیل صور حسی و خیالی، ذهن با عملیات ویژه‌ای مانند مقایسه و تجرید صورت‌های کلی و عقلی را می‌سازد.<sup>۲۸</sup>

در دیدگاه دوم فعالیت بدن در تماس با اشیاء و محسوسات زمینه‌ساز و مُعَدِّد نفس برای درک حضوری ضعیف نسبت به عالم مثال و عالم عقل است. پس از این نفس این یافت حضوری خود را از روی اضطرار و ناچاری (برای فعالیت‌های نظری و عملی) تبدیل به علم حصولی می‌کند و در قالب آگاهی‌های حسی، خیالی و عقلی درمی‌آورد.<sup>۲۹</sup>

به طور کلی علامه فرایند کلی ادراک حصولی را در سه گام کلی می‌داند. وجود یک سلسله از عوامل خارجی، انجام یافتن فعالیت‌های خاص عصبی و غیره در بدن، وقوع و انجام یافتن یک سلسله قوانین و فعالیت‌های روحی و نفسانی.<sup>۳۰</sup>

### تعریف حقیقت و بسط آن و خطا

حقیقت وصف ادراکات است از لحاظ مطابقت با واقع و نفس‌الامر.<sup>۳۱</sup> حقیقی بودن و مطابق با واقع بودن ادراکات انسان فی‌الجمله بدیهی است یعنی همه معلومات بشر صددرصد خطا و موهوم نیست.<sup>۳۲</sup> در حالی که معیار و میزان تشخیص حقیقت از خطا منطقی (منطق صورت و ماده) است.<sup>۳۳</sup> یک فکر از یک حیث و یک جهت محال است هم حقیقت و صحیح باشد و هم خطا و غلط.<sup>۳۴</sup> مطابقت مفاهیم و محتویات ذهنی با واقع و نفس‌الامر (در صورت تطابق) ابدی است و اختصاص به یک لحظه معین از زمان ندارد. مانند این که ارسطو شاگرد افلاطون بود.<sup>۳۵</sup> هر یک از حقایق را در نظر بگیریم، خواه جزئی، خواه کلی، خواه مربوط به امور مادی، خواه غیر مادی، همیشه و در همه زمان‌ها به یک نحو و به یک منوال صادق است و اساساً معنی ندارد که به تدریج صادق‌تر شود و درجه حقیقی بودنش بالاتر رود و حقیقت‌تر شود.<sup>۳۶</sup> تمام حقایقی که بشر درک می‌کند، نسبی نیستند بلکه یک رشته از مسایل است که ذهن می‌تواند با کمال جزم و یقین و اطمینان به حقیقی بودن آنها به نحو مطلق فتوی دهد. پس حقایق مطلقه نیز وجود دارد که مقید به زمان و مکان و اشخاص نیستند.<sup>۳۷</sup> علامه چهار مرحله ادراک

را مطرح و مسأله خطا را مربوط به مرحله چهارم می‌داند. این مراحل بدین قرارند:  
مرحله عمل طبیعی اعضای حسی و تأثیر عضو حسی، انجام یافتن ادراک حسی و درک خواص فیزیکی و هندسی شیء، حکم در متن ادراک حسی پیش از تطبیق به خارج، مرحله انطباق نسبت و حکم و مقایسه با خارج.<sup>۳۸</sup>

### رابطه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی

معرفت‌شناسی علامه امر گسسته از هستی‌شناسی ایشان نیست، بلکه ایشان از مباحث، تحلیل‌ها و نتایج هستی‌شناختی، در مواضع و آرای معرفت‌شناختی خود سود می‌برند، برخی از این موارد بدین قرارند:

الف - تحلیل هستی‌شناختی واقعیت و هستی به «وجود» و «ماهیت» مبنای حصول و تحقق معرفتی خاصی در انسان، یعنی دانش ماهوی و حصولی، می‌گردد.

یا از طرف دیگر می‌توان گفت آنگاه که هستی به دو قسم «عینی» و «ذهنی» تقسیم می‌گردد و از آن بر وجود عینی و وجود ذهنی نام می‌برند، این وجود ذهنی است که تحقق ماهیات اشیاء را در ذهن فراهم آورده و سبب تحقق علم حصولی و ماهوی به اشیا خارجی و موجودات عینی می‌گردد.<sup>۳۹</sup>

ب - از نظر علامه تحقق ادراک حسی، خیالی و عقلی مسبوق و متکی بر وجود عوالم ماده، مثال و عقل است.<sup>۴۰</sup>

ج - نحوه وجود غیرمادی نفس و تجرد، پشتوانه و سبب حل معضلات مهم معرفت‌شناختی مانند ایده‌الیسم، شکاکیت و نسبیت است.<sup>۴۱</sup>

### تقدم معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی

از آرای علامه چنین برمی‌آید که پیش از پرداختن به فلسفه و هستی‌شناسی باید درصدد ورود به مباحث معرفت‌شناسی برآمد. به بیان دیگر «اولین وظیفه هر فیلسوف این است که به ذهن و اندیشه‌های ذهنی توجه کند و طرز اندیشه‌سازی ذهن را بشناسد. ما تا ذهن را نشناسیم نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم».<sup>۴۲</sup>

### مباحثی در فلسفه علم

علامه طباطبایی علاوه بر تأمل در معرفت‌شناسی رایج نزد فیلسوفان، که معطوف



به تحلیل و بررسی در باب تصورات و تصدیقات بوده است، به تأمل در باب برخی مباحث علم‌شناسی که مربوط به مجموعه‌ای از تصورات و تصدیقات بوده و بر روی هم علمی از علوم مانند فلسفه، کلام، هندسه را می‌سازند، پرداخته است. در فلسفه علم موضوع تحقیق و تفحص خود علوم می‌باشد، هرگاه متفکری موضوع تفکر و تأمل خود را خود علوم قرار دهد، در حوزه فلسفه علم قرار گرفته است. فلسفه علم در دوره معاصر دامنه وسیعی یافته است و مسایل متعدد، متنوع و متکثری را مورد بحث و بررسی قرار داده است. برخی از مسایل فلسفه علم را می‌توان بدین ترتیب نام برد: تعریف مفاهیم، قوانین، طبقه‌بندی، روش‌ها و تمایز علوم، ترابط علوم، تحول علوم، رشد معرفت، اصول موضوعه نظریات، بحث علیت، استنتاج در علوم، تاثیر اجتماعی علوم.<sup>۴۳</sup>

در این جا به پاره‌ای از آرای علامه که از طرف خود ایشان یا شارحین آرای ایشان مطرح شده است، اشاره می‌شود.

### تعریف علم

علم - در علوم برهانی مانند فلسفه، منطق - عبارت از مجموعه قضایایی است که در آنها از احوال و خصوصیات موضوع واحدی بحث می‌شود. این موضوع واحد در 'حدود' موضوع‌های مسایل و محمول‌های آنها اخذ می‌گردد. هر علمی - برهانی - ناچار باید موضوعی داشته باشد و موضوع یک علم موضوع تمام مسایل آن علم است. موضوع علم چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود. مراد از عوارض ذاتی نیز آن محمولاتی هستند که بدون واسطه بر موضوع خود عارض شوند و به گونه‌ای باشند که یا موضوع در حد آنها اخذ شود و یا بالعکس آنها در حد موضوع اخذ شوند و از هم دیگر انفکاک‌ناپذیر باشند. برای مثال وقتی می‌گوییم، 'موجود یا واحد است و یا کثیر'، موضوع در حد محمول اخذ شده است. یا در قضیه 'واجب موجود است'، محمول در حد موضوع اخذ شده است.<sup>۴۴</sup>

باید افزود که از نظر علامه برهان (که مبنای علوم برهانی است) قیاسی است که از مقدمات یقینی ترکیب یافته و نتیجه یقینی می‌دهد.<sup>۴۵</sup>

### تقسیم علوم

بر مبنای نظر علامه می‌توان سه تقسیم‌بندی کلی را در باب علوم ترتیب داد: نخست، تقسیم علوم به برهانی و غیربرهانی. علوم برهانی علمی هستند که با شرایط خاصی که قبلاً گذشت، حاصل می‌شوند و علوم غیر برهانی از غیر این طریق حاصل می‌گردند مانند علوم طبیعی، تاریخی.<sup>۴۶</sup>

دوم، تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری. علوم حقیقی علمی است که حاصل ادراکاتی است که انکشافات و انعکاس‌های ذهنی واقع و نفس‌الامر است و واجد مطابق یا مطابق‌هایی در خارج و نفس‌الامر می‌باشد. ولی علوم اعتباری مجموعه اعتباریاتی است که مطابقتی خارج از توهم ندارند و حد و ماهیتی برای آنها متصور نمی‌باشد و در مورد آنها برهان جاری نمی‌شود.<sup>۴۷</sup>

سوم، تقسیم علوم به نظری و عملی. علم نظری علمی است که مربوط به امور تکوینی است و نیز علمی است که خودبخود عملی را لازم نمی‌آورد هر چند که عمل متوقف بر آن باشد و بدون آن تحقق نمی‌یابد. علم عملی مربوط است به آنچه شایسته و ناشایسته است و نیز متضمن حکم به وجوب تبعیت و التزام به علم نظری است.<sup>۴۸</sup>

### تمایز علوم

علامه برای تمایز ساختن علوم از همدیگر نقطه شروع خود را علوم برهانی قرار می‌دهد. حاصل سخن علامه این است که در علوم برهانی موضوعی داریم که محمول از آن انفکاک‌ناپذیر است و آن محمول به گونه‌ای است که با وضع موضوع، موجود بوده و با رفع موضوع منتفی می‌باشد. بر این اساس روشن می‌شود که نقش اساسی را در تمایز علوم همانا موضوع آنها به عهده دارد لیکن باید در این تمایز ضرورتاً رابطه محمول با موضوع ملحوظ گردد. بر این اساس می‌توان گفت علامه روشی را رایج داده است تا سبب تمایز علوم برهانی از غیر برهانی گردد، روشی که البته در رابطه با «موضوع» علم است. حاصل سخن آن که از نظر ایشان هرگاه در مساله‌ای، محمول از موضوع انفکاک‌ناپذیر بود آن مساله به علوم برهانی تعلق دارد و الا نه.<sup>۴۹</sup>

### رابطه موضوع و روش علم

موضوع هر علم از دو حیث منشاء تحقق روشی است، نخست وقتی که رابطه موضوع

را با معمولاتی در نظر گرفته و ویژگی ذاتی بودن و انفکاک ناپذیری را بین آنها می‌یابیم. در این حالت این ملاک موجود روش خاص برهانی و در حیطه روش برهانی است.<sup>۵۰</sup> می‌توان این رابطه موضوع و معمولات را رابطه منطقی نامید. دوم، هنگامی است که به رابطه معرفتی میان انسان و واقعیت و نحوه وجود موضوع توجه داریم. در این حالت نیز نحوه وجود موضوع، نوع روش و ارتباط فکری انسان را با آن موضوع مشخص می‌کند، برای مثال اگر شیء از اجسام باشد ناچار باید ارتباط انسان با آن جسمانی و مادی بوده و از روش آزمایش عملی و تجربی در کشف اوصاف آن سود برد.<sup>۵۱</sup>

### تقسیم‌بندی مفاهیم علوم

یکی از مباحثی که در فلسفه علم مطرح می‌شود اقسام کلی مفاهیم علوم است. قبلاً در بحث معرفت‌شناسی با تقسیم‌بندی کلی مفاهیم از دیدگاه علامه آشنا شدیم. در این جا به اوصاف مفاهیم مهم از نظر ایشان اشاره می‌شود:<sup>۵۲</sup>

الف - مفاهیم حقیقی یا ماهوی: مفاهیمی که هم در خارج موجود می‌شوند و هم در ذهن. مانند درخت، انسان.

ب - مفاهیم یا معقولات فلسفی:

حیثیت مصداق‌شان یا در خارج بودن است مانند وجود و اوصاف حقیقی آن و یا در خارج نبودن است مانند عدم. مفاهیمی که هم بر واجب‌الوجود و هم بر ممکن‌الوجود حمل شوند مانند علم، حیات، مفاهیمی که بر بیش از یک مقوله حمل شوند مانند حرکت، دارای حد منطقی (جنس و فصل) نیستند و به عنوان جنسی برای ماهیات قرار نمی‌گیرند.

ج - مفاهیم منطقی: مفاهیمی که حیثیت مصداق‌شان در ذهن بودن است. مانند جنس، فصل، قیاس.

د - مفاهیم اعتباری اجتماعی و عملی:

این مفاهیم حاصل فعالیت استعاری ذهن هستند که عبارت از عاریت‌گرفتن مفهومی حقیقی و به کار بردن آن در حوزه اعمال است، برای غایات عملی و زندگی به عاریت گرفته شده و تحقق پیدا می‌کنند، دارای حدود منطقی نمی‌باشد و در باب آنها برهان جاری نمی‌شود، برخلاف مفاهیم ماهوی مطابقی در خارج ندارند، تعبیری که از این مفاهیم حاصل می‌آید، صدق و کذب‌پذیر نیستند بلکه در باب این تعبیر از

مقبولیت (هنگام تامین غایات) و مردودیت (هنگام عدم تامین غایات) آنها می‌توان سخن گفت.

### ارتباط علوم

در باب مسأله رابطه علوم با همدیگر توجه علامه به‌طور عمده به رابطه فلسفه و علوم دیگر (تجربی و انسانی) معطوف است. از همین جهت خاص باید گفت قضایای علوم می‌توانند به عنوان صغرای استدلال‌های فلسفی قرار گیرند. فلسفه از طریق خاصی از علوم دیگر سود می‌برد. نیز فلسفه از یافته‌های علوم در برخی مباحث خود، به عنوان اصول موضوعه استفاده می‌کند. از طرف دیگر باید توجه داشت که علوم در اثبات موضوع خود نیازمند فلسفه هستند، همچنین برخی از اصول موضوعه علوم در فلسفه اثبات و مورد تحقیق قرار می‌گیرند.<sup>۵۳</sup>

### تحول علوم

در بحث از تحول علوم نظر خود را به تحول ارتقایی و تکاملی علوم معطوف می‌سازیم. کلاً می‌توان تحول تکاملی علوم را به دو قسم تکامل عرضی و تکامل طولی تقسیم کرد و تکامل طولی را نیز در دو مقام علوم غیر فلسفی و علوم فلسفی بررسی نمود. یک معنا از تکامل به معنای توسعه اطلاعات ما راجع به موضوعات علوم می‌باشد. بدین معنی که گزاره‌های ما نسبت به موضوعات مورد پژوهش در علوم متعدد، تدریجاً افزوده می‌گردد. این نوع از تکامل و ارتقاء را «توسعه تدریجی و یا تکامل عرضی» باید نامید که شامل فلسفه و جمیع شعب علوم می‌شود.

تکامل و ارتقای طولی نوع دیگری از تحول است که در علوم اتفاق می‌افتد. علمی که عهده‌دار بالا بردن پایه‌های حیات مادی و زندگی دنیوی انسان می‌باشند و در صدد رام کردن طبیعت و محیط انسان هستند مانند ریاضیات، طبیعیات و به معنایی، علوم غیر فلسفی دچار این نوع تحول می‌باشند. برای مثال در علوم تجربی این تحول ارتقایی طولی عبارت از سیر جای‌گزینی تئوری‌های کامل‌تر بجای ناقص‌تر می‌باشد. در سیر علوم هر تئوری که با تجربیات بیشتر و دقیق‌تر منطبق بوده و بتواند پدیده‌ها و حوادث طبیعت را بهتر توجیه کرده و توانایی تصرف فزونی‌تری را برای انسان فراهم کند جایگزین تئوری می‌شود که از همه یا برخی از این ویژگی‌ها برخوردار نیست. این روند

جای‌گزینی تئوری‌ها را می‌توان تکامل طولی علوم تجربی نامید. در علوم فلسفی و فلسفه نیز تحول ارتقایی رخ می‌دهد. مهمترین عامل تحول در فلسفه، تغییر در اصول موضوعه دستگاہ‌های فلسفی است. نو بودن اصول اساسی و موضوعه در نظام فلسفی سبب تحول آن می‌گردد. تحول ارتقایی در فلسفه به معنای حصول تفسیرهای دقیق‌تر و عمیق‌تر از هستی و احوال آن در پرتو اصول موضوعه جدید است. برای مثال وقتی که ما در باب «امکان» از امکان ماهوی به امکان فکری می‌رسیم، معنای دقیق‌تر و تفسیر عمیق‌تری را که در سایه اصول موضوعه جدید مانند اصالت وجود و غیره حاصل شده است، یافته‌ایم و این همان معنای تکامل تفکر فلسفی محسوب می‌شود.<sup>۵۴</sup>

#### غیر یقینی بودن علوم تجربی

علت یقینی نبودن علمی که مستند به تجربه هستند این است که فرضیاتی که در علوم ساخته می‌شود دلیل و گواهی، غیر از انطباق با عمل و نتیجه عملی دادن ندارد و نتیجه عملی دادن دلیل بر صحت یک فرضیه و مطابقت آن با واقع نمی‌شود، زیرا ممکن است که یک فرضیه صددرصد غلط باشد ولی در عین حال بتوان از آن عملاً نتیجه گرفت.

دلیل دیگر بر غیر یقینی بودن علوم تجربی این است که علوم تجربی بالأخره منتهی به محسوسات هستند و حسن هم خطا می‌کند.<sup>۵۵</sup>

#### فلسفه‌شناسی

برخی از آرای علامه را در فلسفه‌شناسی می‌توان بدین ترتیب بیان داشت.<sup>۵۶</sup>

#### تعریف و غایت فلسفه

فلسفه علمی است که از احوال و احکام موجود بماهو موجود بحث می‌کند. فلسفه از جهت آن‌که موضوع آن عامترین موضوعات است، عام‌ترین دانش بشمار می‌رود. فلسفه به دنبال تأمین سه هدف است:

۱. شناخت موجودات به نحو کلی یا آشنایی با احکام کلی وجود ۲. تشخیص موجودات حقیقی از غیر حقیقی (اعتباری و وهمی) ۳. شناخت علل عالی هستی و

بالأخص علت اولی. فلسفه به یکی از نیازهای مهم انسان یعنی نیاز به تشخیص امور حقیقی از امور غیر حقیقی و پنداری، با تکیه بر بیان احکام کلی وجود، پاسخ می‌دهد.

### روش فلسفه

روش فلسفه روش قیاس برهانی است. برهین فلسفه از نوع برهین ائی از نوع خاص (انّ مطلق) هستند و نه لمّی. در این نوع برهان ائی، بر ملازمات عام تکیه می‌شود و از وجود یک ملازم به ملازم دیگر می‌رسند.

برای مثال می‌گوییم: ماده متغیر است.

هر متغیری زمانمند است.

پس ماده زمانمند است.

در این استدلال بین تغیر و زمان تلازم است و از ثبوت مکرر بر ثبوت دیگری حکم می‌کنیم. این نکته را نیز باید افزود که بر این اساس، مباحث فلسفی به صورت اصل موضوعی تدوین و تألیف می‌شوند.

### مبادی تصویری و تصدیقی فلسفه

مبادی تصویری فلسفه را به طور عام مقولات ثانی فلسفی تشکیل می‌دهند که در میان آن مفهوم وجود اساسی‌ترین این مقولات است. این مبادی، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف منطقی هستند. مبادی تصدیقی فلسفه، از قبیل تصدیق به وجود موضوع فلسفه و اصول متعارفه آن و نیز برخی از اصول موضوعه نیز بدیهی می‌باشند. در فلسفه از اصول موضوعه‌ای که بدیهی نباشد نیز سود می‌برند مانند اصل موضوع اصالت ماهیت.

### محمولات قضایای فلسفی

محمولات قضایای فلسفی یا باید به تنهایی مساوی با موضوع فلسفه یعنی وجود مطلق باشند (مانند وجود از حیث وجودش بالفعل است) و یا به ضمیمه مقابلشان مساوی با موضوع باشند (مانند محمول قضیه 'موجود علت است' که محمول 'علت' با مقابلش یعنی 'معلول' با هم، مساوی موضوع هستند).

نیز باید گفت قضایای فلسفی در واقع به نحو عکس‌العمل هستند. بدین معنی که هر

چند «موجود» در این قضایا محمول واقع می‌شود لیکن در واقع باید موضوع قضیه را تشکیل دهد. برای مثال به جای «واجب موجود است» باید گفت: «واجب است».

### فلسفه، علم آلی یا اصالی

فلسفه یک علم آلی و ابزاری نیست بلکه مطلوب بالذات است. فلسفه مانند علم منطق، اصول، حساب و هندسه نیست که ابزار و وسیله‌ای در خدمت علوم دیگر باشد به گونه‌ای که غرض اصلی از فراگیری آن آمادگی برای فراگیری علوم دیگر باشد، بلکه فراگیری فلسفه فی‌نفسه مطلوب است.

### تکامل در فلسفه

تکامل در فلسفه در دو حیطة صورت می‌گیرد: نخست این که گزاره‌های آن افزایش می‌یابند. این افزایش گزاره‌ها، حاصل افزایش اطلاعات در مورد موضوع واحد و یا افزایش مسایل و مباحث در فلسفه است. دوم این که مباحث و مسایل مورد بحث در فلسفه در سایه اصول موضوعه جدید دارای تفسیرهای دقیق‌تر و عمیق‌تری می‌شود، مانند تفسیرهای کلامی، مشایی و صدرایی در باب حدوث زمانی عالم یا علیت.

### فلسفه و خطاهای فلاسفه

تاریخ فلسفه شاهد لغزش‌ها و خطاها و اشتباهات فلاسفه می‌باشد. لیکن این امور نباید دلیلی بر نادرست بودن خود فلسفه بشمار آید. کار فلسفی و تعقل امری درست و مقبول است هر چند که فلاسفه دچار خطاها و اختلافات نیز شده‌اند. در غیر این صورت باید تمام علوم را به دلیل وجود خطا و اختلاف در نزد علما، اموری باطل و نادرست بدانیم، در حالی که چنین نیست.<sup>۵۷</sup>

### فلسفه و علوم

علوم از دو حیث نیازمند فلسفه‌اند. ۱. از جهت اثبات وجود موضوع (مانند ماده) ۲. از جهت برخی اصول موضوعه‌ای که متکی بر آنها می‌باشند (مانند اصل علیت) و در فلسفه مورد اثبات و تحلیل واقع می‌شوند. علامه به دو نکته نیز در رابطه فلسفه و علوم

اشاره کرده است: نخست این که یک گزاره و دعوی علمی هرگز یک نظریه فلسفی (خالص) را ابطال یا اثبات نمی‌کند. دوم این که نفی و اثبات علوم در حوزه ماده مورد قبول است و نمی‌تواند به حوزه وجود مطلق مربوط باشد یعنی شامل ماده و غیرماده شود، لیکن دعوی مثبت یا منفی فلسفه اطلاق داشته و مخصوص قسم خاصی از وجود نیست. فلسفه نیز در مباحث خاصی - مباحث غیرخالص و غیرناب فلسفی - مانند بحث مقولات از علوم استفاده می‌برد بدین معنی که نتایج حاصل از علوم می‌توانند به عنوان مقدمات برخی از استدلال‌های فلسفی واقع شوند و از این رو برخی از نتایج فلسفی، حاصل استفاده از مقدمات علمی است.<sup>۵۸</sup>

### فلسفه و کلام

اختلاف و اشتراک فلسفه و کلام را می‌توان بدین ترتیب بیان داشت نخست اختلاف: موضوع فلسفه موجود بماهو موجود است لیکن موضوع کلام اصول معارف اسلامی و یا معارف حقه دینی است؛ غایت کلام «اثبات حقانیت معارف دینی و معارف حقه» و «دفاع از حقانیت این معتقدات» است، در حالی که فلسفه چنین غایتی ندارد. و دیگر اشتراک: اثبات مبدأ هستی که یک کار کلامی است عیناً یکی از غایات فلسفه نیز می‌باشد؛ این نکته را باید در نظر داشت که در عین حال که غایت اساسی فلسفه معرفت هستی و احکام آن است، لیکن امکان آن که این دانش هستی، در راه اثبات، تبیین و توضیح مسایل و مباحث کلامی به کار برده شود، وجود دارد.<sup>۵۹</sup>

### فلسفه اجتماعی و سیاسی

فلسفه اجتماعی و سیاسی را - آن گونه که در اینجا مورد نظر است - می‌توان بررسی عقلانی، فلسفی و تحلیلی مبادی و غایات زیست اجتماعی و فعالیت سیاسی و نیز تأمل فلسفی در بنیادهای اندیشه سیاسی دانست. برخی از مسایل مهمی که در فلسفه سیاسی مورد بررسی و تأمل قرار می‌گیرد عبارتند از مسأله حکومت، حکومت ایده‌آل، حکومت و فضیلت، آزادی، قانون، عدالت، حق، حاکمیت، مشروعیت، اقتدار و قدرت، مصلحت عمومی، برابری و ایدئولوژی.<sup>۶۰</sup> بخشی از تلاش فکری علامه مربوط به تأمل در مباحث بنیادین اجتماع و سیاست است. این تلاش در دو جهت دینی و فلسفی انجام گرفته است. در اینجا نخست به تأملات و دیدگاه‌ها و تفسیرهای دینی



ایشان اشاره می‌شود و آنگاه، به صورت موضوعی به دیدگاه‌های تحلیلی ایشان خواهیم پرداخت.

### نظری اجمالی به فلسفه اجتماعی و سیاسی اسلام<sup>۶۱</sup>

۱. انسان موجودی اجتماعی است و برای زندگی اجتماعی به نظم، امنیت، تعاون، عدل و داد نیاز دارد تا بتواند با هموعان خویش دارای روابط سالم باشد و با تعاون و معاضدت به زندگی جمعی خود ادامه دهد. البته تأمین این امور جز با ایجاد یک قدرت مدیر و مدبر که ما نام آن را حکومت گذاشته‌ایم، ممکن نیست.
۲. نظام‌های سیاسی فاسد، مولد نابسامانی‌ها و فساد در جامعه بشری هستند، و انسان‌های صالح برای اصلاح خود و اجتماع خویش ناگزیر از ازاله این نظام‌ها از صحنه اجتماع بشری می‌باشند و این از مهمترین رسالت‌های پیامبران و پیشوایان الهی بوده است که سیره و تاریخ زندگی آن بزرگواران نشانگر این واقعیت است.
۳. تحقق عدالت اجتماعی، روابط و مناسبات سالم انسانی و حفظ کیان و کرامت آدمی، جز در پرتو احکام الهی ممکن نیست.
۴. اجرای احکام اسلامی به‌ویژه احکامی چون حدود و تعزیرات و انفال و ایجاد امنیت عمومی و اقامه عدالت اجتماعی، تنها در سایه حاکمیت الهی و اسلامی ممکن است.
۵. حاکمیت اساساً از آن خداست و متصدی امر حکومت او میان انسانها، پس از انبیا در مرحله نخست اولیای معصوم خدا هستند، که طبق نصوص معتبر، دوازده نفرند.
۶. در زمان غیبت امام معصوم، امر حکومت به دست مسلمین است و این وظیفه آنهاست که با در نظر گرفتن روش و سنت رسول خدا(ص) که روش امامت بوده است، حاکمی را انتخاب کنند. این مقام باید به فردی سپرده شود که در تقوی دینی، حسن تدبیر و اطلاع بر اوضاع سیاسی و اجتماعی جهان از دیگران ممتاز باشد و نیز در کشورداری از مشورت افراد خبره سود برد.
۷. اگر در نقاط مختلفی از سرزمین‌های مسلمانان، حکومت‌های متعدد اسلامی تشکیل شود، الزامی وجود ندارد که این حکومت‌ها زیر نظر یک حکومت مرکزی و مقام واحد اداره شوند، یا اینکه، در برابر، خود دارای مدیریت و حاکمیت مستقل

باشند، بلکه این امور تابع شرایط و مصالح اسلام و مسلمین است.

۸. شکل اداره جامعه اسلامی، تابع سه ماده ثابت شرعی است: احکام الهی، مصلحت مسلمین و وحدت امت اسلامی.

۹. دو نوع احکام ثابت و متغیر در اسلام، منشا قانونگذاری برای اداره جامعه اسلامی است.

۱۰. گرچه علاقه به وطن و ملیت، امری طبیعی است اما این دل بستگی هرگز نباید موجب تحقیر، استعمار و استثمار سایر ملت‌ها گردد، بلکه نسبت به اصلاح و نجات آنها باید احساس مسؤلیت نمود، زیرا مرز ملت اسلام با سایر ملت‌ها، عقیده و ایمان است.

### ماهیت جامعه

علامه طباطبایی جامعه را دارای یک شخصیت واحد و حقیقتی دارای خواص و آثار می‌داند.<sup>۶۲</sup> بدین معنی که جامعه، خود یک روح واحد و مستقلی است که واجد شعور و تفکر خاصی می‌باشد. در این حالت جامعه یک مرکب حقیقی ویژه‌ای است ولی ترکیب جامعه، مواد و ابدان انسانها نیست بلکه ترکیب روح‌ها و اندیشه‌ها و عاطفه‌ها و خواست‌ها و اراده‌ها و بالاخره ترکیب فرهنگی است، نه ترکیب تن‌ها و اندامها.<sup>۶۳</sup>

### اصالت فرد یا جامعه

حداقل سه معنا از اصالت متصور است: اصالت به معنای حقوقی (اولویت و تقدم حقوق و مصالح)، اصالت به معنای روان‌شناختی اجتماعی (تاثیر و نفوذ عمیق و همه جانبه)، اصالت به معنای فلسفی (وجود حقیقی داشتن).<sup>۶۴</sup> آنچه در این مبحث مورد توجه می‌باشد به طور عمده معنای سوم اصالت است. در این مقام باید گفت هم جامعه امری عینی و دارای خواص و آثار است و هم فرد حقیقتی عینی و دارای خواص و آثار می‌باشد. بر این اساس هم فرد اصیل است و هم جامعه. این نظریه از آن نظر که وجود اجزای جامعه (افراد) را در وجود جامعه حل شده نمی‌داند و برای جامعه وجودی یگانه مانند مرکبات شیمیایی قایل نیست، اصالت فردی است. اما از آن جهت که نوع ترکیب افراد را از نظر مسایل روحی و فکری و عاطفی از نوعی ترکیب خاص می‌داند که در آن جامعه از حیات مستقل از حیات فردی برخوردار است، هر

چند این حیات جمعی وجود جدایی ندارد و در افراد پراکنده شده و حلول کرده است، اصالت اجتماعی است.<sup>۶۵</sup>

### رابطه فرد و جامعه

حال که روشن شد هم جامعه و هم افراد، هر یک از حیات و هویت مستقلی برخوردارند و رابطه‌ای انداموار مانند رابطه سلول‌های بدن با همدیگر و با روح و روان دارند، و نه رابطه‌ای مانند اجزای یک ماشین با همدیگر و با کل ماشین (یعنی رابطه‌ای مکانیکی و ماشین‌وار)، پس می‌توان نتیجه گرفت که رابطه بین فرد و جامعه یک رابطه حقیقی است و نه قراردادی و غیر حقیقی مانند کتاب‌های یک قفسه یا مهره‌های بازی شطرنج. لازمه رابطه حقیقی شخص و اجتماع نیز این است که یک سلسله قوا و خواص اجتماعی نیرومند به وجود آید که وقتی بین فرد و اجتماع، تعارض و تضاد درگرفت (مانند شورش‌های اجتماعی)، قوای اجتماع (اکثراً) بر قوای فرد غلبه یابد.<sup>۶۶</sup>

### قانون

منشأ پیدایش قانون زندگی جمعی است. از آنجا که زندگی جمعی سبب ایجاد ممانعت و مزاحمت افراد را برای همدیگر فراهم می‌آورد و چاره‌ای جز شرکت در امکانات مشترک و اصطکاک در این بهره‌برداری، وجود ندارد، بنابراین قانون پا به عرصه وجود می‌نهد. پس می‌توان تعریف قانون را چنین بیان نمود که قانون در حقیقت آن چیزی است که با محدود کردن اراده و کار مردم، مزاحمت و زد و خورد را از میان مردم بردارد و خواست و عمل مردم را تعدیل کند. چنین قانونی، قانون متعارفی است که در میان انسانها ایجاد می‌شود.

آگاهی و درک نیاز به قانون در جوامع ابتدایی پس از مشاجرات و نزاع‌ها و جنگ‌ها حاصل شده و از بنیاد و پشتوانه محکمی نیز برخوردار نیست. لیکن در جوامع متمدن، بی‌نزاع و بر اساس سطح آگاهی بالاتر انجام می‌گیرد و انسان‌ها با تمرکز بخشیدن به قدرت، اجرای مفاد و مواد قانون را بر عهده مرکز قدرت قرار می‌دهند و پشتوانه محکمی برای قانون ایجاد می‌کنند. این قانون متعارف که به دنبال تامین منافع دنیوی افراد جامعه و صرفاً در صدد سعادت دنیوی آنهاست از نقاط ضعف و کاستی‌هایی برخوردار است که عبارت‌اند از:

۱. افراد جامعه‌ای که قانون در آن حکومت می‌کند و این حقوق اجتماعی بر آن حاکم است، در ماورای قانون آزادند. یعنی در حوزه دین و معارف برین الهی و نیز اخلاق کاملاً آزادند (چرا که این قانون و حقوق اجتماعی در حیطه دین و اخلاق وارد نمی‌شود و اقتضای ورود در این حوزه را ندارد).

۲. عدم توجه به حقایق برین هستی مانند زندگی اخروی انسانها و عدم دخالت این عنصر در قانونگذاری.

۳. تابعیت دین و اخلاق نسبت به قانون و مصالح متغیر اجتماع، که لوازم ناگواری در پی دارد. به بیان دیگر تحقق و سیطره محض قانون و حقوق متعارف انسانی در جامعه سبب وقوع دو امر غیر قابل قبول می‌گردد. نخست سبب می‌شود که دین، دیر یا زود، به صورت یک سلسله آداب و رسوم ظاهری درآید که به هیچ وجه دارای صفات معنوی نباشد و فاقد روح و معنا و معنویت ویژه دین و اخلاق باشد، به بیان دیگر در قالب خشک حقوق و قانون تحقق یابد. دوم این که دین را بازپچه‌ای در دست سیاست قرار می‌دهد و لگام دین را در دستان سیاستمداران، که تعیین کننده حقوق و مصالح جامعه‌اند، می‌گذارد و اینان هر روز معامله‌ای با دین می‌کنند که با روز دیگر تفاوت دارد.

۴. هر چند ضمانت اجرایی قانون بر عهده قدرتی است که در فرد یا افرادی متمرکز شده است لیکن خود این ضمانت اجرایی به سبب امکان دیکتاتوری و خروج از جاده عدل، ضمانت اجرایی ندارد.

۵. نقض قانون توسط افراد بر قوه مجریه مخفی می‌ماند و یا از سیطره قدرت او

خارج می‌شود، در این حالت برای رفع این نقایص چه پیش‌بینی وجود دارد؟  
از نظر علامه طباطبایی قانون معنای اصلی خود و کمال خویش را در تفکر اسلامی می‌یابد. بدین معنی که اولاً اسلام برای زندگی انسان تنها غایات مادی و سعادت دنیوی را در نظر نمی‌گیرد و اساساً باید گفت از نظر اسلام زندگی اخروی که حیات واقعی است، مدار زندگی انسان می‌باشد. و زندگی دنیوی نیز در سایه زندگی اخروی مورد توجه قرار می‌گیرد. ثانیاً بنیاد قوانین از نظر اسلام توحید است و اخلاق فاضله. بر این اساس تعریف قانون در این دیدگاه صرفاً تعدیل کننده اراده و کار مردم نیست بلکه علاوه بر این چنین قانونی در بردارنده اعمال عبادی، معارف حق و برین و اخلاق فاضله است.

چنین قانونی دارای دو ضمانت اجرایی نیز هست نخست از طرف حکومت اسلامی (با توجه به شرایط خاصی که حکومت و حاکم دارد) و دوم از طرف خود جامعه. این دو عنصر با تکیه بر دو گام اساسی «تعلیم و تربیت صحیح» و «امر به معروف و نهی از منکر» پشتوانه اجرایی قوانین را فراهم می‌آورند.

دین اسلام واجد دو دسته از قوانین است قوانین ثابت که در آن طبیعت انسانی اعم از شهری، بیابانی، زرد، سفید در نظر گرفته شده است. به بیان دیگر در این نوع قوانین اوصاف مشترک و جاودانی انسان و انسانیت مورد لحاظ است و قوانین متغیر یعنی مقرراتی که قابل تغییر است و به حسب مصالح مختلف زمان‌ها و مکان‌ها اختلاف پیدا می‌کند، این مقررات به عنوان آثار ولایت عامه، منوط به نظر نبی اسلام و جانشینان و منصوبین از طرف اوست، که در شعاع مقررات ثابت دینی و به حسب مصلحت وقت و مکان، آن را تشخیص می‌دهند و اجراء می‌کنند. البته این‌گونه مقررات به حسب اصطلاح دین، احکام و شرایع آسمانی محسوب نمی‌شود و دین نامیده نشده است.<sup>۶۷</sup>

## آزادی

حریت و آزادی دارای منشأ تکوینی است، وجود اراده در انسان منشأ آزادی است و نیز انسان بر این اساس میل دارد تا آزاد باشد. لیکن انسان از آنجا که میل به تعاون و تشریک مساعی نیز دارد آزادی خود را در قالب قانون اعمال می‌کند و الا می‌داند که در غیر این صورت جامعه تعاونی او از هم خواهد پاشید.

آزادی در دو مقام قابل بررسی است آزادی مبتنی بر کسب حداکثر تمتع و بهره‌برداری از مادیات و لذا ید مادی و دنیوی و آزادی مبتنی بر دیدگاهی دینی. آزادی نوع اول عامل از بین رفتن روح انسانیت و ملکات فاضله و تنزل انسان به حد حیوانیت است. آزادی نوع دوم، در عین حال که تامین‌کننده آزادی مدنی، آن هم با حدود و قیود خاص، می‌باشد، از طرف دیگر در کنار این آزادی مدنی و اجتماعی، تامین‌کننده آزادی از قید بندگی غیر خدا نیز می‌باشد که از آن می‌توان با عنوان آزادی معنوی نام برد. در باب آزادی عقیده و فکر نیز باید گفت:

«اسلام در اساس خود اتکا به حفظ معارف خاص الهی خود دارد و در عین حال هم به مردم آزادی کامل در فکر داده است. بازگشت مطلب به این است که بر مسلمانان لازم است که در زمینه حقایق دینی به فکر پردازند و در فهم معارف آن کوشش کنند ولی تفکر و کوشش آنها باید به‌طور دسته‌جمعی و

با ارتباط با یکدیگر باشد. و اگر در یک قسمت از معارف و حقایق دینی برای شان شبهه‌ای پیدا شد، یا مطلبی مخالف با این حقایق در نظرشان جلوه کرد، باید مطلب را با تدبیر در یک بحث دسته‌جمعی بر کتاب (قرآن) عرضه کرد و اگر بدین ترتیب هم درد دوا نشد، مطلب را بر پیغمبر یا کسی که جانشین پیغمبر است عرضه کنند تا شبهه از بین برود و یا چنانکه آن مطلب براستی باطل باشد، بطلانش واضح گردد. آزادی فکر و عقیده به این ترتیب که مابیان کردیم، غیر از این است که هر کسی، مردم را به نظر و عقیده خود دعوت کند و آن را پیش از آن‌که در معرض تجزیه و تحلیل قرار دهد، بین مردم منتشر سازد زیرا چنین کاری منجر به اختلاف می‌شود و اختلاف مردم، اساس یک مجتمع پایدار را فاسد می‌سازد. این بهترین راهی است که با حفظ زندگی شخصی، اجتماع درهای ارتقای فکری را به‌روزی مردم می‌گشاید و این کار مهم اجتماعی را با تدبیر خاصی انجام می‌دهد. ساحت حق و دین صحیح منزله از آن است که راضی شود و یا به‌طور قانونی از آن ناپدید کند که عقیده را بر مردم تحمیل کنند و دلها را قفل و مهر بزنند و با توسل به قهر و زور و نازیانه و شمشیر یا تکفیر و دوری گزیدن و ترک معاشرت، گزینه تفکر را در آدمی بکشند. این یک خصلت مسیحی‌گری غیر اصیل است. تاریخ کلیسا پر است از گفتارها و رفتارهای تحکم‌آمیزی که در این زمینه انجام داده است، کارهایی که حتی در شنیع‌ترین و تساوت‌بارترین اعمالی که به‌دست زورگویان و دیکتاتورها انجام یافته، دیده نشده است.<sup>۶۸</sup>

### اکثریت و حق

خلاصه نظر علامه این است که انسان اساساً تابع واقعیت و حق است و می‌توان این نکته را دریافت که بین انسان و تبعیت از اکثریت ضرورتی وجود ندارد. تمایل عمده انسان به پیروی از حق است (و حتی زمانی که به نظر می‌رسد از اکثریت تبعیت می‌کند، در واقع از آنجا که حق را در قول اکثریت یافته است، از آنها تبعیت می‌کند). نیز باید افزود که بین رای اکثریت و حق رابطه‌ای ضروری و قطعی برقرار نیست، به گونه‌ای که هر رای اکثریت ضرورتاً حق بودن آن را لازم آورد و مطابق با واقع باشد.<sup>۶۹</sup>

### عرفان شناسی

علامه طباطبایی از نظر عرفان علمی (نظری) و عملی در درجه بسیار ممتازی قرار داشت. کتاب‌های تمهید القواعد ابن تَرکه و فتوحات مکیه محیی الدین عربی و شرح فصوص الحکم قیصری را به‌دقت خوانده و هضم کرده بود. علاوه بر این زیر نظر استاد بزرگی مانند حاج میرزا علی آقای قاضی به‌سیر و سلوک پرداخته بودند. علامه کتاب

خاصی در مورد عرفان ندارد. رساله‌ای با عنوان رساله لب‌اللباب که در آداب سیر و سلوک است، حاوی مضمون آراء و تعلیمات ایشان می‌باشد و از طرف یکی از شاگردان ایشان تدوین و چاپ شده است. علامه مباحث عرفانی را در جای جای آثار متعدد خود، به اجمال یا به تفصیل، مورد اشاره قرار داده است، با توجه به این متون، برخی از آراء عرفان شناختی ایشان را می‌توان بدین ترتیب بیان داشت.

### راههای کشف حقیقت

نخستین گام در عرفان شناسی روشن شدن این مساله است که آیا انسان ابزار و استعدادی دارد که حقایق عرفانی را برای او مکشوف سازد و چنین امکانی برای او فراهم آورد. در پاسخ به این پرسش علامه با اشاره به راه‌های کشف حقیقت این امکان را می‌پذیرد. ایشان معتقد است راه‌های کشف حقیقت از سه طریق کلی است.

۱. راه عقلی به معنای مسایل و مقدمات بدیهی یا مبتنی بر بدیهیات.

۲. راه تصفیه نفس یا ولایت و کشف و شهود.

۳. ظواهر دینی یا امر و نهی‌های دینی یا ارشاد مولوی.<sup>۷۰</sup>

### وجود حقیقی کمالات باطنی و مقامات معنوی برای انسان

کمالات معنوی و مقامات معنوی انسان یک رشته واقعیت‌های حقیقی بیرون از واقعیت طبیعت است و عالم باطنی که موطن معنوی است، جهانی است بسی اصیل‌تر و واقعیت‌دارتر و پهناورتر از جهان ماده و حس.

مقامات معنوی، واقعیت‌ها و موقعیت‌های حیاتی اصیلی هستند برای انسان و هرگز از قبیل مفاهیم تشریفاتی و مقامات و مناصب و عناوین وضعی و قراردادی اجتماعی نیستند.<sup>۷۱</sup>

### علل ظهور عرفان و سلوک عرفانی در جهان اسلامی

۱. دین و دینداری در اسلام، فی‌نفسه، هرگاه با ذوق و محبت و شوق آمیخته و توأم گردد، انسان را بسوی عرفان سوق می‌دهد.

۲. نفوذ و سرایت تعلیمات معنوی اهل بیت (ع) و در رأس آنها حضرت علی (ع).

۳. بیان حقایق معنوی و عرفانی توسط جمعی که تربیت یافته مکتب اهل بیت

بوده‌اند.

۴. گرفتاری‌های دوران بنی‌امیه، ستمگری فزون از حد و بی‌بندوباری عمال حکومت که در زمین شرایط روی‌گردانی از امور دنیوی و توجه به امور معنوی را در عده‌ای از مردم فراهم آورد.

علامه در ادامه می‌افزاید یک دلیل بر این که عرفان و ظهور آن ناشی از تعلیم و تربیت ائمه شیعه می‌باشد، این است که از میان بیست و پنج سلسله کلی تصوف، غیر از یک طایفه، همه آنها، سلسله طریقت و ارشاد خود را به پیشوای اول شیعه، علی (ع) منتسب می‌سازند.<sup>۷۲</sup>

#### روند تاریخی عرفان و تصوف در جهان اسلام

سلسله‌های طریقت از میان اهل تسنن شروع شد و پس از آشنایی با تعالیم اهل بیت (ع) معارف اعتقادی و عملی ایشان، ترکیبی از حقایق راستین و امور غیر حق را تشکیل داد. روح تشیع در مطالب عرفانی این گروه‌ها دمیده شده بود، لیکن مانند روحی که در پیکر آفت دیده‌ای جای‌گزیند و نتواند برخی از کمالات درونی خود را به طوری که شاید و باید از آن ظهور بدهد. از این رو سران طریقت دست به بیان دستورات گوناگون زدند که سابقه‌ای در دین نداشت. و به دنبال این مساله، جدایی طریقت از شریعت طرح شد. مشی و طریق عرفانی و معنوی و حتی علمی اقلیت شیعه نیز به سبب تاثیر چنین اکثریتی در اجتماع، تحت الشعاع مشی و روش اهل سنت قرار گرفت و عرفان شیعی نیز به رنگ طریقت اهل تسنن درآمد.<sup>۷۳</sup>

لازم به ذکر است که در قرون اخیر یعنی از قرن دهم هجری به این طرف عرفان شیعه به تدریج به سرچشمه‌های اصیل خود بازگشته و در مشی عرفانی، خود را تابع محض اهل بیت (ع) قرار داده است.<sup>۷۴</sup>

#### تفاوت عرفان اسلامی با عرفان‌های غیراسلامی

در عین حال که عرفان برآمده از اسلام و خود اسلام و نیز عرفان‌های ادیان دیگر مانند عرفان و دین هندی جز یک توحید دقیق و بسیار عمیق مقصدی ندارند، لیکن قالب‌های بیانی اسلام با آنها متفاوت است. بیانات اسلام نسبت به مطالب عالی عرفانی از سنجیدگی، نزاکت و دقت خاصی برخوردار است به گونه‌ای که سبب



پرده‌داری و بی‌پردگی، که خود موجب بدفهمی و انحراف در افهام عامه می‌شود، نمی‌باشد. خلاصه زبان اسلام زبان نرم و مطبوع است و از بی‌باکی و دریدگی دوری می‌گزیند. لیکن زبان عرفان‌های دیگر مانند عرفان هندی که در کتبی مانند کتاب مقدس 'ودا' بیان شده است و یا با بیان زرتشتی و مسیحی که از متون این آیین‌ها به دست می‌آید، زبان و بیانی دریده، بی‌پرده، ناسنجیده و بی‌باکانه و نامطبوع است، به گونه‌ای که در همین زبان بی‌پرده و آشکار در هر یک از سه عرفان سبب سوء فهم‌ها و برداشت‌های غلطی گردیده است. عرفان و آیین هندی در نزد پیروان خود به آیین بت‌پرستی مبدل شده است. عرفان زرتشتی ره به تقدیس فرشتگاه و قدیسان بشر و عناصر، به ویژه آتش، برده است. عرفان مسیحی نیز در دام تثلیث، که متأثر از تثلیث بت پرستان است، افتاده است. تمام این آفات ناشی از زبان ناهموار و بیانات ناسنجیده این متون است.

دستوراتی که عرفان‌های هندی، مجوسی برای سالکین و پیروان خود بیان می‌کنند حالت سلبی و منفی دارند. به بیان دیگر دستورات و فرامین آنها، دستور به پرهیز و دوری از اوصاف و افعالی خاص است. انسان برای اوج گرفتن و تعالی یافتن باید خود را با تکیه بر فرامین این آیین‌ها از امور متعدد و بسیاری محروم سازد بدون آن که امکان جایگزینی اعمال مشروعی که با تعالی او تعارضی ندارند، مورد توجه و امر قرار گرفته باشد، و به بیان دیگر جنبه اثباتی و مثبت داشته باشد. در حالی که در عرفان اسلام هم جنبه سلبی و منفی وجود دارد و دستوراتی در محروم ساختن نفس از اعمال و اوصاف خاص صادر شده است و هم جنبه ایجابی و مثبت موجود است و با تکیه بر امور معنوی و مادی به اشباع نیازها و تامین خواست‌های مشروع و جبران خलाها و وجودی می‌پردازد. عرفان اسلام هم پیرایش است و هم آرایش. برای مثال در عین حال که دستور به پرهیز از روابط نامشروع می‌دهد لیکن، از طرف دیگر، راه مشروع تامین نیاز جسمانی را روشن می‌کند.

در عرفان هندی ما شاهد محرومیت زنان و گروهی از مردان و در عرفان مسیحی شاهد محرومیت زنان از زندگی معنوی هستیم. در حالی که در عرفان اسلام هیچکس محروم نبوده و این طریق هر کس را فراخور حال خودش تعلیم می‌دهد و تربیت می‌کند. ۷۵

## قرآن و عرفان

تعلیم و هدایت قرآن در راستای این حقیقت است که جهان آیه و نشانه خداوند است و هیچ استقلال و جودى از خود ندارد و جز خداوند را نشان نمى دهد. جهان دريچه تنگى است که خداوند از مجرای آن خودنمایی و تجلی می‌نماید. با چنین فضای عرفانی در قرآن است که انسان خرمن هستی خود را به تاراج داده و دل را به دست محبت خدایی می‌سپارد. در باب سلوک عرفانی نیز باید گفت آیات متعددی وارد شده است و انسان را به جانب خدای متعال هدایت می‌کنند.<sup>۷۶</sup>

## عارف کیست؟

در بیان ویژگی‌های عارف به دو بیان از بیانات علامه اشاره می‌شود: «آنان هستند که خود را از همه کنار کشیده و همه چیز را فراموش کرده‌اند و در اثر اخلاص و بندگی همه قوای خود را متوجه عالم بالا ساخته، دیده به نور پروردگار پاک و روشن ساخته‌اند و با چشم واقع بین حقایق اشیاء و ملکوت آسمان و زمین را دیده‌اند. زیرا در اثر اخلاص و بندگی به یقین رسیده‌اند و در اثر یقین به ملکوت آسمان و زمین و زندگی جاودانی، جهان ابدیت برای‌شان مکشوف شده است.»<sup>۷۷</sup>

«این راهرو که هیچ همتی جز یاد خدا و فراموش کردن همه چیز ندارد همه راه‌ها را پشت سر اندازد، راه نفس خود را در پیش می‌گیرد و به خدای خود از دریچه نفس خود نگاه می‌کند تا مطلوب واقعی خود را دریابد.»<sup>۷۸</sup>

## دین شناسی

### تعریف و بنیاد دین

توصیف علامه از دین به طور عام چنین است: «دین مجموعه اعتقاد در حقیقت جهان و انسان و مقررات متناسب با آن که در مسیر زندگی مورد عمل قرار می‌گیرد»<sup>۷۹</sup> یا «دین سنتی اجتماعی است که انسان در زندگی اجتماعیش بر طبق آن سیر می‌کند، براساس اعتقاد در حقیقت هستی عالم و هستی انسان».<sup>۸۰</sup>

دین مبتنی بر دستگاہ واقعی آفرینش شکل گرفته و تحقق یافته است. آنچه در دین مورد پذیرش و عمل واقع می‌شود نه آن که مقتضای عواطف و خواسته‌های مردم باشد بلکه، نفع حقیقی انسان است.<sup>۸۱</sup>

### جنبه معرفت‌شناسی دین

با عنایت به این که از نظر علامه دین مجموعه‌ای «مشمتمل بر یک سلسله عقاید و اخلاق و عبادات» است<sup>۸۲</sup> می‌توان از جهت معرفت‌شناسی، دین را مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌ها و تعبیری دانست که در خصوص عقاید، اخلاق و احکام می‌باشد و محتوای کتاب مقدس را تشکیل می‌دهد.

### جنبه هستی‌شناسی دین

محتوایی که دین از آن برخوردار است و در قالب کتاب مقدس تحقق یافته است، دارای حقیقتی عینی است که مرتبه‌ای متعالی از هستی را اشغال نموده است و غیر از وجود لفظی، از وجود عینی و خارجی نیز برخوردار است. تعبیر دینی این واقعیت عینی عبارت از ام‌الکتاب، لوح محفوظ و کتاب حکیم است.<sup>۸۳</sup>

از بیانات علامه چنین استنباط می‌شود که این موجود حقیقی نسبت به مادون خود و جهان طبیعت دارای ترتب علی و معلولی است.<sup>۸۴</sup>

### جنبه روانشناسی دین

جنبه روانشناسی دین مربوط به دو عنصر «ایمان» و «فطرت» است. عناصری که در ذیل مفهوم ایمان واقع می‌شوند عبارتند از: علم و ادراک، تعلق قلبی و تسلیم‌شدگی، ملکات نفسانی یا اخلاق، التزام عقلی یا عملی.<sup>۸۵</sup> گوهر و حقیقت ایمان همانا تعلق قلبی خضوع و تسلیم‌شدگی در برابر خداوند است.<sup>۸۶</sup> در باب «فطرت» نیز باید گفت ریشه‌گرایش به دین را باید در فطرت جست.<sup>۸۷</sup> فطرت همانا «آفرینش ویژه انسان» است. یکی از اوصاف انسان، خلقت ویژه انسان است که او را به سوی مبدا و منشا کمالات و نیکی‌ها فرا می‌خواند.

### جنبه اجتماعی دین

نخست این که دین دارای یک روش حکومت اجتماعی خاص است که با روش استبداد (حاکمیت اراده‌گرافی یک نفر) و روش حکومت اجتماعی (حاکمیت قانون متعارف بدست یک یا چند نفر) متفاوت است. در روش حکومت دینی اراده تشریعی خدای جهان در مردم به دست همه مردم حکومت می‌کند و اصل توحید و اخلاق

فاضله و عدالت اجتماعی را تضمین می‌کند.<sup>۸۸</sup> دوم این که دین حافظ و نگهدارنده و ضامن اخلاق فاضله در جامعه و علت اصلی و اساسی جلوگیری از هوی و هوس‌های انسانی است و مانع از هم پاشیدن شیرازه جامعه است.<sup>۸۹</sup>

وحی، متمایز از تفکر و تعقل متعارف

شعوری که اصل دین را از دستگاه آفرینش اخذ می‌کند، سنخی شعور است که غیر از شعور متعارف انسانی است و ماهیت آن مجهول می‌باشد و آن را با عنوان 'وحی' می‌نامند. ارتباطی واقعی بین محتویات دعوت دینی (معارف و اخلاق و قوانین) وجود دارد که تنها از طریق شعور و حیانی قابل درک است نه عقول و افکار معمولی بشری، انبیا این روابط مرموز را درک کرده و به زبان ما و با استفاده از روابط فکری ما، بیان داشته‌اند.<sup>۹۰</sup>

## اخلاق‌شناسی

### جنبه معرفت‌شناسی اخلاق

از جهت معرفت‌شناسی اخلاق مجموعه‌ای از مفاهیم اعتباری عملی و تعابیر مرکب از این نوع مفاهیم می‌باشد.<sup>۹۱</sup>

### جنبه هستی‌شناسی اخلاق

نظام انسانی توسط یک نظام اعتباری حفظ می‌شود. این نظام اعتباری نیز به نوبه خود مبتنی بر نظام حقیقی است. به بیان دیگر باطن نظام اعتباری، یک نظام طبیعی عینی است که قایم بدان است.<sup>۹۲</sup> نظام اخلاقی انسانها یک نظام اعتباری است و چون مبتنی بر نظامی عینی و حقیقی است، بنابراین می‌توان گفت و امدار و متکی بر مراتب عالی وجودی است. و نتیجه دیگر این که براین اساس باید پذیرفت که از نوعی عینیت و تحقق در مراتب عالی هستی برخوردار است.

### جنبه روانشناختی اخلاق

در جنبه روانشناختی، نظر به 'فطری بودن امور اخلاقی' یا حس اخلاقی از یک طرف و از طرف دیگر 'خلقیات و ملکات نفسانی' می‌باشد. از نظر علامه امور اخلاقی به انسان

الهام شده و به تعبیری آگاهی از آنها از خصوصیات خلقت آدمی است.<sup>۹۳</sup> انسان موجودی است که فطرتاً مجهز به ملکات و اصول اخلاقی است.<sup>۹۴</sup> از نظر علامه اخلاق جمع خلق است و خلق به یک صورت ادراکی می‌گوییم که در درون انسان جایگیر شده و در هر موقع مناسب، در درون انسان جلوه کند و او را به اراده عمل و ادار می‌نماید.<sup>۹۵</sup> به بیان دیگر خلق ملکه‌ای نفسانی است که اگر افعال بدنی مطابق اقتضای آن ملکه بخواهد از آدمی سرزند، آسان سر می‌زند، خواه آن فعل از فضایل باشد یا از رذایل.<sup>۹۶</sup>

### جنبه جامعه‌شناسی اخلاق

در این مقام نظر علامه به تأثیر اخلاق در جامعه است. ایشان می‌نویسند «قوانین عملی [در جامعه] درگرو و بر عهده اخلاق است. چون که اخلاق در سر و آشکار و خلوت و جلوت، و وظیفه و کار خود را خیلی بهتر از یک پلیس مراقب و یا هر نیروی دیگری که در حفظ نظم کوشش کند، انجام می‌دهد.»<sup>۹۷</sup> بر این اساس علامه اخلاق را حافظ نظم و انتظام جامعه قلمداد می‌کنند.

### مکاتب سه‌گانه اخلاقی

علامه طباطبایی در کتاب تفسیر قرآن خود به طرح سه مکتب اخلاقی پرداخته و تفاوت‌های آنها را بیان داشته است. در اینجا به معرفی اجمالی این سه مکتب می‌پردازیم، نخستین مکتب، «مکتب یونانی» است. این مکتب همان مکتب ارسطویی و مبتنی بر نظریه حد وسط است. غایت این مکتب بدست آوردن منافع و آثار دنیوی و آرامش روانی و عزت اجتماعی است. موتور محرک این نوع اخلاق علاقه به آثار دنیوی و ستایش اجتماعی است. روش تربیتی این مکتب نیز روش درمان رذایل اخلاقی است. دومین مکتب «مکتب دینی عام» است. غایت این مکتب اخلاقی سعادت اخروی و استفاده از تمتعات اخروی، موتور محرک آن علاقه به تمتعات اخروی و روش تربیتی آن درمان رذایل است. مکتب سوم، «مکتب دینی خاص یا مکتب اخلاقی قرآن» است. بنیاد و اساس و متکای این مکتب بر توحید، هدف و غایت آن ذات خداوند، موتور محرک آن حب و عشق به خداوند و روش آن پیشگیری است.<sup>۹۸</sup>

تفاوت مکتب‌های اخلاقی دینی و غیردینی مسأله‌ای است که متفکران دیگری نیز

بدان توجه نموده و نکاتی را بیان داشته‌اند، برای مثال ایزوتسو معتقد است قرآن مفاهیم اخلاقی را از ساخت اجتماعی و انسانی آن (تراز انسان - انسان) به تراز دینی (تراز خدا - انسان) می‌رساند که تراز بلندتر و والاتری است.<sup>۹۹</sup> نیز در تحلیل خود از ساحت‌های وجودی انسان، آن را در سه سپهر مطرح می‌کند: استحسانی یا احساسی، اخلاقی، دینی. وی می‌گوید اخلاق دینی ساحتی است که در آن انسان به‌اعلی درجه «هست» است. بودن در حوزه اخلاق کافی نیست بلکه باید در حوزه اخلاق دینی باشیم. اخلاق دینی مبتنی بر ایمان است و خصوصیت بارز آن رنج و محنت است. خلاصه، کی‌پرکارد نیز با توصیفی که بر مبنای خود از اخلاق دینی می‌کند، آن را برتر از اخلاق استحسانی و اجتماعی می‌داند.<sup>۱۰۰</sup>

## ایمان‌شناسی

گوهر و عنصر ایمان همانا دل‌بستگی و تعلق نفسانی و قلبی خاص است.<sup>۱۰۱</sup> برخی از محققین از این عنصر اصلی با عنوان «عشق» یاد می‌کنند.<sup>۱۰۲</sup>

## لفظ و اصطلاح ایمان

ایمان از ماده «امن» گرفته شده است و بنابراین معنی آن «امنیت دادن» است.<sup>۱۰۳</sup> در باب اصطلاح ایمان نیز باید گفت ایمان، صرف ادراک و علم نیست، یعنی برای مثال ایمان به خدا و معاد به معنای صرف علم به خدا و معاد نیست. بلکه ایمان عبارت از پذیرش و قبول ویژه‌یی است از ناحیه نفس نسبت به آنچه که درک کرده و بدان علم یافته است، قبولی که باعث می‌شود نفس در برابر آن ادراک و آثاری که آن اقتضا دارد، تسلیم شود. نشانه دارا بودن چنین پذیرشی این است که سایر قوا و اعضا و جوارح آدمی نیز مانند خود نفس در قبال آن ادراک و آثار آن تسلیم شوند.<sup>۱۰۴</sup> به عبارت دیگر ایمان نوعی دل‌بستگی و پذیرش و تعلق نفسانی به یک مضمون ادراکی است که سبب تسلیم شدن روح و بدن انسان می‌گردد و باعث می‌گردد تا تمام قوا و اعضا انسان در سر سپردگی نسبت به متعلق دل‌بستگی باشند. در مجموع عناصری که در ذیل مفهوم ایمان قرار می‌گیرند عبارتند از: ادراک یا علم، تعلق یا دل‌بستگی، اخلاق یا ملکات نفسانی، التزام عملی یا عمل.

در ایمان دینی انسان به‌تعالیم و آموزه‌هایی دل‌بستگی قلبی می‌یابد، به گونه‌ای که

خود او و اخلاق و رفتار و عمل او در قبال آن متعلق، تسلیم می‌شوند.

تعلق قلبی حلقه واسطه «جهان بینی و ایدئولوژی» یا «اندیشه و عمل»

به طور کلی این تعلق قلبی و دل بستگی نفسانی است که سبب ارتباط جهان بینی و ادراکات نظری ما از قبیل «خدا هست»، «معاد هست» با اخلاق و عمل یا ایدئولوژی می‌گردد. بدین معنی که تا زمانی که ما صرفاً در حوزه یک سلسله از قضایای اخباری و آگاهی‌هایی صرف در باب واقعیت هستیم، هیچ‌گونه التزام عملی لازم نمی‌آید چرا که چنین قضایایی فی‌نفسه بر ملکات نفسانی یا اخلاق انسان مؤثر نیستند تا بدین وسیله عمل خاصی را تحقق به‌بخشند. بر عکس، آنگاه که آگاهی‌های ما رنگ تعلق قلبی به خود بگیرند و یا به تعبیری متعلق دل بستگی و رویکرد خاص نفسانی واقع شوند، موجد اعمال خاصی متناسب با خود می‌شوند چرا که این علقه درونی سبب ساخته شدن خلقیاتی متناسب با آن آگاهی و نیز به دنبال آن موجب صدور افعالی متناسب با آنها می‌شوند. در اینجا این مسأله کاملاً روشن است که نقش اصلی را در هماهنگی آگاهی‌ها، خلقیات و افعال، همانا «تعلق و دل بستگی قلبی» بازی می‌کند. به بیان دیگر این تعلق قلبی عامل سازگار نمودن مفاد ادراک نظری و خلقیات و عمل انسان می‌باشد.<sup>۱۰۵</sup> برخی از این واسطه‌گری تعلق قلبی بدین‌گونه تعبیر کرده‌اند: «ایمان حلقه واسطه قوه مدرکه و قوه محرکه است».<sup>۱۰۶</sup>

ورود در ساحت ایمان سبب ایجاد واقعیت جدیدی در نفس انسان می‌گردد، به گونه‌ای که گویی حیات جدیدی یافته است و واقعاً نیز چنین حیات نوینی می‌یابد. خلاصه ایمان سبب یک تحول تکوینی و ساختاری در نفس می‌گردد. این تعین جدید نفسانی می‌تواند همانند یک نور راهگشای شخص به سوی حقیقت غایی هستی یعنی خداوند متعال باشد.<sup>۱۰۷</sup>

ایمان به چه چیزی تعلق می‌گیرد؟ در پاسخ باید گفت متعلق ایمان تمام حقایق دینی است.<sup>۱۰۸</sup> حقایقی دربارہ خداوند، روز جزا، پیامبران و احکامی که پیامبران آورده‌اند.<sup>۱۰۹</sup>

اراده، اختیار و ایمان

ایمان صرفاً از جنس علم نیست و صرفاً امری معرفتی نمی‌باشد بلکه عنصر اراده نیز در

آن دخیل است.<sup>۱۱۰</sup> انسان از طریق دخالت اراده، ایمان می آورد. بدین معنی که اراده نیز، در کنار معرفت در امر ایمان آوری موثر است. از طرف دیگر باید گفت انسان در امر ایمان یا کفر مختار است.<sup>۱۱۱</sup> و اساساً ایمان اضطراری و یا اجباری به درد نمی خورد و سودی ندارد. ایمان هنگامی آثار خود را آشکار می کند که از روی اختیار باشد.<sup>۱۱۲</sup>

### مراتب ایمان

ایمان دارای مراتب است. مراتب ایمان مربوط می شود به شدت و ضعف تعلق قلبی و تسلیم شدگی و التزام عملی مترتب بر آنهاست.<sup>۱۱۳</sup> شک با ایمان، البته با نازل ترین درجات ایمان منافات نداشته و قابل جمع است. و می توان افزود که عموم مردم با ایمان نیز دچار آن هستند.<sup>۱۱۴</sup>

### اخلاق و تأثیر ایمان

بین ایمان و اخلاق رابطه ای متقابل وجود دارد. ایمان پشتوانه اخلاق است و سبب پایداری اوصاف و افعال اخلاقی می گردد. از طرف دیگر اخلاق سبب پایداری و عدم اضمحلال ایمان می گردد.<sup>۱۱۵</sup>

ایمان آنگاه اثر خود را در فضای شخصیت انسان آشکار می کند و اعمال صالح و صفات پسندیده نفسانی به بار می آورد که انگیزه های باطل بر آن غلبه نیابد و در تمام اوقات در فضای نفس حاضر باشد.<sup>۱۱۶</sup>

### استدلال و صدق و کذب در ایمان

ایمان بایستی از طریق احتجاج عقلی و براساس نتایج دلایل تحقق یابد نه این که نخست ایمان آورده شود و آنگاه براساس آن و برطبق آن اقامه دلیل شود. تفکر و تعقل و تدبر و استدلال عقلی آزاد، بر ایمان تقدم دارد.<sup>۱۱۷</sup>

اگر چنانکه مطالب و مضمونی که مورد تعلق قلبی است، صحیح و صادق باشد آنگاه ایمان به آن نیز ایمانی صحیح و درست است. در غیر این صورت اگر متعلق دلبستگی مفادی کاذب و غیر عقلانی داشته باشد، ایمان نیز نادرست و کاذب است. در واقع صدق و کذب ایمان اساساً وصف به حال متعلق ایمان است که همان مفاد ادراکی آن است.



## قرآن شناسی

تصویر کلی و جامع علامه طباطبایی را از قرآن می‌توان بدین ترتیب به اجمال بیان داشت.<sup>۱۱۸</sup> مسلمین، قرآن را متضمن کلیات برنامه زندگی بشر از حیث فردی و اجتماعی می‌دانند. ارکان زندگی انسان عبارت است از هدف، راه، برنامه. قرآن کریم حاوی برنامه‌ای است مطابق با ارکان زندگی انسان به گونه‌ای که هیچیک از نیازهای وجود انسان در آن الغاء نشده است. قرآن با اعجاز خود پشتوانه نبوت نبی اکرم (ص) می‌باشد. برخی از علایم اعجاز قرآن عبارت از تحدی و عدم وجود اختلاف و تضاد در آن است. از آنجا که خطاب قرآن مقید به عرب نیست و نیز افراد بسیاری از مذاهب دیگر در زمان نزول قرآن، اسلام می‌آوردند، پس قرآن در مطالب خود اختصاص بر امتی از امم ندارد. قرآن کتابی کامل است یعنی مشتمل بر جهان بینی و اصول عملی کاملی می‌باشد و هرگاه قرآن حاوی سخن کامل و تام در باب جهان بینی و اصول عملی باشد قطعاً مقید به زمان خاصی نیست و همیشگی خواهد بود. قرآن در دلالت خود مستقل است یعنی از مراد خود کشف می‌کند و هرگز در دلالت خود مبهم نیست و ظواهر آن حجیت دارند و در این امور متکی به دلایل یا عوامل بیرون از خود نمی‌باشد. قرآن دارای ظاهر، معنای ساده ابتدایی، و باطن، معنا و معانی وسیع‌تر زیرین می‌باشد. لیکن معانی ظاهری و باطنی در طول هم می‌باشند نه در عرض هم (در واقع باید گفت ظاهر تنزل یافته باطن است). ظاهر و باطن داشتن قرآن اساساً به سبب ذومراتب بودن مخاطبین قرآن و وجود ظرفیت‌ها و استعداد‌های مختلف در آنهاست. قرآن واجد محکم و متشابه است. محکم آیه‌ایست که در معلول خود محکم و استوار باشد و معنی مراد آن به غیر مراد اشتباه نیفتد و متشابه برخلاف آن است. باید به محکومات ایمان آورده و عمل کرد ولی به متشابه فقط باید ایمان آورد و از عمل به آنها خودداری کرد.

مرجع تأویل قرآن حقیقت یا حقایقی است که در ام‌الکتاب پیش خداست و از مختصات غیب است (یعنی مرتبه‌ای برتر و غیرمادی از هستی که قرآن نمود آن است). در میان آیات احکام قرآنی، آیاتی هستند که پس از نزول جای آیات احکام قبلی را گرفته و به زمان اعتبار حکم قبلی منزل خاتمه داده‌اند، این آیات ناسخ بوده و آیات قبلی منسوخ می‌باشند. اساساً نسخ در قرآن یعنی انتها زمان اعتبار حکم منسوخ و این به سبب ماهیت مصلحتی بودن و مقید و موقتی بودن برخی از احکام آیات است. قرآن

ویژگی جری و انطباق را نیز دارد و رمز جاودانگی قرآن نیز بواسطه همین وصف آن است. بدین معنی که قرآن کتابی است همگانی و همیشگی که در غایب مانند حاضر جاری است و به آینده و گذشته، مانند حال، منطبق می‌شود. تفسیر الفاظ و عبارات قرآن و قرائت و ضبط و حفظ آن از زمان خود پیغمبر اکرم (ص) شروع شده است. پس از رحلت پیامبر تفسیر در میان مسلمین ادامه یافت. این مفسرین براساس روش تفسیری به طبقاتی تقسیم می‌شوند. مفسرین اهل سنت در شش طبقه و مفسرین شیعه در سه طبقه قرار می‌گیرند. کلاً تفسیر از سه روش بیرون نیست، یا با تکیه بر مقدمات علمی و غیر علمی خود صورت می‌گیرد و یا به کمک روایات و یا به کمک آیات دیگر و حتی الامکان از روایت، از آنجا که قرآن خود را نور و روشن کننده و بیان کننده همه چیز معرفی می‌کند پس چنین چیزی در روشن شدن خود نباید نیازمند غیر باشد. بنابر این تنها، روش سوم صحیح است. باید افزود در تفسیر قرآن قول قطعی الصدور پیغمبر و ائمه نیز حجت دارد. ریشه قرآن کریم را می‌باید در پدیده ماورا طبیعی «وحی» جستجو کرد. قرآن مجید به لفظ، خود سخن خداست که به وسیله یکی از مقربین ملائکه در طی بیست و سه سال بر پیغمبر نازل شده است. وحی یک نوع تکلم غیرمادی است که از راه حس و تفکر عقلی درک نمی‌شود بلکه با درک و شعور دیگری انجام می‌گیرد. دو نظر دیگر نیز در توجیه وحی نبوی مطرح شده است: نخست برخی می‌گویند پیامبر اسلام یک نابغه اجتماعی، با روحی پاک و همتی بلند و وجدانی بیدار بود و آنچه از خود او جوشیده و بدان نایل شده، وحی و سخن خدا تلقی کرده است. نظر دوم این که می‌گویند پیامبر فرد اصلاح طلبی بود که برای اصلاح جامعه بشری، عقاید خود را در قالب دین و وحی آورد و به آنها رنگ دینی و خرافی داد تا به مقصود سیاسی و اجتماعی اصلاحی خود برسد. مساله تحدی و عدم تحول و تغییر و اختلاف در قرآن نظر اول را رد می‌کند. در باب نظر دوم نیز علاوه بر مطالب اخیر باید گفت اگر اعتقادات دینی خرافی بود آنگاه این همه براهین و ادله که در متون دینی آمده است، هرگز معنی نداشت. ضرورت وحی از طریق تأمل عقلانی و نیز قرآنی محرز است. بدین معنی که آفرینش، هر موجودی از جمله انسان را به کمال لایق خود می‌رساند. آفرینش در این راه موجودات را با تجهیزاتی مجهز کرده است. در این میان انسان واجد قوه عقلانی و سنجش عقلانی است. با تشکیل اجتماع از روی اضطراب و برخورد منافع، عقل حکم به رعایت قوانین را صادر می‌کند. از آنجا که حکم عقل به رعایت قانون با تکیه بر قدرت

و کیفر انسان‌های دیگر صورت می‌گیرد پس استثنا پذیر است و از طرف دیگر ضمانت اجرایی کامل ندارد و اگر این رویه پایدار بماند، انسان به کمال لایق خود نمی‌رسد. بنابراین این دستگاه آفرینش، وحی را اقتضا می‌کند تا احکام، حکمیت و دوام داشته باشد. یعنی عقل با تکیه بر قدرت و کیفر الهی حکم به رعایت دایمی و همیشگی قانون بدهد و از طرف دیگر عمل به احکام دارای ضمانت اجرایی کافی باشد. درک وحی امری عمومی نیست و حقیقت آن مجهول و پنهان است.

تجلیل و تمجیدی که قرآن مجید از علم و ترغیبی که نسبت به تحصیل آن به عمل آورده است در هیچ کتاب آسمانی دیگر یافت نمی‌شود. قرآن خود متصدی تعلیم یک دوره کامل از معارف الهی و کلیات اخلاق و فقه اسلامی است و به تعلیم علوم طبیعی و ریاضی و فلسفی و فنون ادبی و بالاخره همه علوم که در دسترس فکر انسانی است و تعلم آنها به نفع جهان بشری و سعادت بخش جامعه انسانی می‌باشد، دعوت می‌کند. بخشی از علوم که در میان مسلمانان شکل گرفته، علمی است که موضوع بحث آنها خود قرآن مجید است این علوم از نخستین روزهای نزول قرآن شروع به شکل‌گیری کرده است و مباحث مختلفی را مورد تأمل قرار می‌دهد از قبیل الفاظ قرآن، ضبط و توجیه قرائت‌های هفتگانه عدد و سور آیات و کلمات و حروف، رسم خط خاص و معانی قرآن. علمی که قرآن به نحوی در پیدایش یا توضیح آنها موثر بود عبارتند از: فن حدیث، علم رجال، درایه (بررسی اسناد احادیث از جهت اتصال و انقطاع) و فن اصول فقه، علم فقه، علم کلام، علم صرف و نحو، معانی و بیان و بدیع و لغت و فن فقه لغت و تاریخ و علوم عقلی (طبیعی، ریاضی، الهی).

در باب نزول قرآن باید گفت این نزول به صورت تدریجی صورت گرفته است و سور و آیات قرآنی از جهت نزول توأم با حوادث و وقایعی بوده است، چنین زمینه‌هایی را که موجب نزول سوره یا آیه مربوطه می‌باشد، اسباب نزول می‌گویند. لکن اسباب نزول موجود در کتب چندان اعتبار ندارند و باید بالاخره روایت‌هایی که در اسباب نزول آمده است با آیات قرآن تایید شوند و از این طریق کسب اعتبار کنند. در باب ترتیب سوره‌های قرآنی و مکی و مدنی بودن آنها تنها راه، تدبر در مضامین آنها و تطبیق آنها با اوضاع و احوال پیش از هجرت و پس از هجرت می‌باشد. اکثر سور قرآنی، پیش از رحلت رسول اکرم (ص) در میان مسلمانان مضبوط و دایر و معروف بود. پس از رحلت پیامبر، حضرت علی (ع) قرآن را به ترتیب نزول در یک مصحف جمع کرد. پس

از مدتی قرآن برای بار اول جمع‌آوری و نسخه‌ای تهیه شد. سپس در زمان خلیفه سوم نسخه واحدی از قرآن تهیه و بقیه نسخ را از بین بردند. امام علی در عین حال که در هیچ‌یک از جمع‌آوری اول و دوم شرکت داده نشد لیکن هیچ‌گونه مخالفت و مقاومتی در باب این مُصحف‌ها نشان نداده و آنها را پذیرفت. چراکه اختلاف مصحف‌ها اساساً در ترتیب سور بود و این مسأله در نهایت لطمه‌ای به مقاصد عالی قرآن (تفسیر قرآن با قرآن) وارد نمی‌کرد. قرآن از هر تحریفی مبرا است و بهترین دلیل آن باقی بودن و پا برجای بودن اوصافی است که قرآن برای خود گفته است که از جمله می‌توان از تحدی آن با اسلوب لفظ و جهات معنوی یاد کرد و بایکنواخت بودن و متشابه‌الاجزا بودن آن نام برد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. علامه طباطبایی. بررسی‌های اسلامی. به‌کوشش سیدهای خسروشاهی، دفتر تبلیغات اسلامی، سال ۸ الی ۱۱. صص.
۲. آینه پژوهش، سال سوم، ۱۳۷۱، شماره‌های ۱-۲، صص. ۹۴ الی ۹۶.
۳. حسین طهرانی. مهر تابان. (یادنامه علامه طباطبایی) باقرالعلوم، صص. ۶۱-۶۲.
۴. آینه پژوهش، همان، ص. ۱۶۵.
۵. دومین یادنامه علامه طباطبایی. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. سال ۶۳، صص. ۲۹۳-۲۹۴. و: یادبود یادواره علامه طباطبایی در کازرون. به‌کوشش منوچهر مظفریان، نشر نوید، سال ۶۹، صص. ۱۹۳، ۱۹۴. و: اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج. ۱، علامه طباطبایی با پاورقی استاد مطهری، دفتر انتشارات اسلامی، مقدمه استاد مطهری.
۶. ایضاح الحکمة (ترجمه و شرح بدایة الحکمة). ج. ۱، علی ربانی گلپایگانی، مرکز جهانی علوم اسلامی، سال ۷۱، صص. ۷-۸.
۷. داریوش شایگان. زیر آسمانهای جهان. ترجمه نازی عظیمیا، تهران: نشر فروزان، سال ۷۴، ص. ۷۰.
۸. همان.
۹. مرتضی مطهری. انسان کامل. صدرا، سال ۷۲، ص. ۱۳۷.
۱۰. دومین یادنامه علامه طباطبایی، ص. ۲۹۴.
۱۱. محمد تقی مصباح‌یزدی. آموزش فلسفه. ج. ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، سال ۶۸، ص. ۱۳۵.
۱۲. عبدالکریم سروش. قبض و بسط تیوریک شریعت. موسسه فرهنگی صراط، سال ۷۴، صص. ۳۲۳-۳۲۶.
۱۳. علامه طباطبایی. نه‌ایة الحکمة. موسسه‌النشر الاسلامی، سال ۶۲، ص. ۲۳۶.
۱۴. همان، ص. ۲۴۰.
۱۵. همان، صص. ۲۳۷-۲۳۹.
- و: علامه طباطبایی. اصول و فلسفه و روش رئالیسم. با پاورقی استاد مطهری، دفتر انتشارات اسلامی، سال ۹، صص. ۷۰-۷۹.

۱۶. علامه طباطبائی. اصول فلسفه و روش ریالیسم. ص ۶۱، متن /صص. ۶۳، ۱۴۳ پاورقی.
۱۷. همان، ص. ۹۷ متن /صص. ۶۳، ۱۹۰ پاورقی.
- و: نهاية الحکمة، صص. ۲۳۶-۲۳۷.
۱۸. اصول فلسفه و روش ریالیسم، صص. ۱۹۷، ۱۹۹.
- و: نهاية الحکمة، صص. ۲۵۰، ۲۶۰.
۱۹. اصول فلسفه و روش ریالیسم، صص. ۱۹۷-۱۹۹.
- و: نهاية الحکمة، صص. ۲۵۰، ۲۶۰.
- و: علامه طباطبائی. مجموعه رسائل. به کوشش سیدهادی خسروشاهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۷۰، ص. ۲۸۰.
۲۰. سیدحسین ابراهیمیان. معرفت شناسی از دیدگاه فلاسفه اسلامی و غربی، دفتر تبلیغات اسلامی، سال ۷۲، صص. ۹۹-۱۰۰.
۲۱. نهاية الحکمة، صص. ۲۵۱-۲۵۲.
۲۲. مجموعه رسائل، صص. ۲۷۸-۲۷۹.
- و: اصول فلسفه و روش ریالیسم، ص. ۱۹۹.
۲۳. نهاية الحکمة، ص. ۲۳۹.
- و: علی شیروانی هرنندی. ترجمه و شرح نهاية الحکمة. تهران: دفتر تبلیغات اسلامی. سال ۷۲، ص. ۳۶.
۲۴. اصول فلسفه و روش ریالیسم، صص. ۱۴ و ۴۱.
۲۵. آندره دارتینگ. پدیدارشناسی چیست؟ ترجمه دکتر محمود نوالی، تهران: سمت، ۷۳، صص. ۲۱، ۲۳، ۲۴.
۲۶. همان، ص. ۲۴.
۲۷. اصول فلسفه و روش ریالیسم، صص. ۱۹۵-۱۹۶، ۱۹۸.
۲۸. همان، صص. ۱۹۹ الی ۲۰۱.
- و: مجموعه رسائل، صص. ۲۷۸-۲۷۹.
۲۹. نهاية الحکمة، ص. ۲۳۹.
۳۰. اصول فلسفه و روش ریالیسم، ص. ۱۰۷. گام‌ها در علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۳۱. همان، ص. ۱۰۳.
۳۲. همان، صص. ۱۰۵-۱۰۶.
- و: نهاية الحکمة، ص. ۲۳۶.
۳۳. اصول فلسفه و روش ریالیسم، ص. ۱۰۷.
۳۴. همان، ص. ۱۰۸.
۳۵. همان، ص. ۱۰۹.
۳۶. همان، صص. ۱۱۱-۱۱۲.
۳۷. همان، ص. ۱۱۸.
۳۸. همان، صص. ۱۴۷-۱۴۹، ۱۵۱، ۱۶۲.
۳۹. نهاية الحکمة، المرحلة الثالثة و ص. ۲۳۶.
۴۰. همان، صص. ۲۳۹، ۲۴۹، ۳۱۳، ۳۱۴.
۴۱. اصول فلسفه و روش ریالیسم، صص. ۶۱، ۶۳، ۱۴۳.
۴۲. اصول فلسفه و روش ریالیسم، ص. ۴۴۴.
۴۳. برای آگاهی بیشتر ر. ک: پل ادواردز. علم شناسی فلسفی. ترجمه عبدالکریم سروش. موسسه مطالعات علمی و فرهنگی، سال ۷۲.

- و: آکن. ف. چالمرز. چپستی علم، ترجمه سعید زیبا کلام. علمی و فرهنگی، سال ۷۴.
۴۴. صدرالمتألهین شیرازی. الحکمة المتعالیه (۹ جلدی). ج. ۱، قم: مکتبه مصطفوی، سال ۶۸، ص. ۳۱، حاشیه علامه طباطبایی.
۴۵. همان صص. ۳۰ الی ۳۲.
- و: علامه طباطبایی. رسایل سبعه. بنیاد علمی و فرهنگی، سال ۶۲، صص. ۶، ۲۹.
۴۶. الحکمة المتعالیه، ج. ۱، ص. ۳۲.
۴۷. اصول فلسفه و روش ریالیسم، صص. ۳۲، ۲۷۰، ۳۴۷.
- و: نهایت الحکمه، ص. ۲۵۹.
۴۸. علامه طباطبایی. المیزان فی تفسیر القرآن (عربی). ج. ۱۵، مؤسسة النشر الاسلامی، سال ۱۴۱۴، ص. ۸ و ج. ۵، صص. ۳۱۰-۳۱۱.
۴۹. الحکمة المتعالیه، ج. ۱، ص. ۳۲.
- و: مقالات و بررسی‌ها (نشریه گروه تحقیقات دانشکده الهیات و معارف اسلامی) دفتر ۵۴-۵۳، صص. ۱۴۷، ۱۵۱-۱۵۲.
۵۰. مقالات و بررسی‌ها، همان، صص. ۱۴۷، ۱۵۱-۱۵۲.
۵۱. اصول فلسفه و روش ریالیسم، ص. ۳۶۵.
- و: عطا... کریمی. فخر تاریخیگری. نشر علامه طباطبایی، سال ۶۹، ص. ۲۶۱.
۵۲. نهایت الحکمه، صص. ۲۴۳، ۲۵۶ الی ۲۵۹.
۵۳. اصول فلسفه و روش ریالیسم، مقاله اول و ص. ۳۴۷.
۵۴. مجموعه رسایل، صص. ۳۵۰ - ۳۵۱.
- و: اصول فلسفه و روش ریالیسم، صص. ۱۱۱-۱۱۲.
- و: بررسی‌های اسلامی، صص. ۲۹۸، ۳۰۶.
۵۵. اصول فلسفه و روش ریالیسم، صص. ۱۱۳-۱۱۴.
۵۶. نهایت الحکمه، مقدمه: کلام بمنزله المدخل لهذا الفن.
- و: اصول فلسفه و روش ریالیسم، مقاله اول. *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
- و: بدایة الحکمه، مقدمه.
۵۷. المیزان فی تفسیر القرآن، ج. ۵، ص. ۲۶۱. *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
۵۸. نهایت الحکمه، ص. ۹۹.
۵۹. همان، صص. ۲۶۰، ۲۷۹.
- و: علامه طباطبایی. شیعه. هجرت، سال ۴، صص. ۴۲، ۵۲.
- و: علامه طباطبایی. شیعه در اسلام. کتابخانه بزرگ اسلامی، سال ۵۴، ص. ۱۲۹.
۶۰. برای آگاهی بیشتر در باب فلسفه سیاسی و مسایل آن ر. ک:
- لیو اشتراوس. فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی، علمی و فرهنگی، سال ۷۳، گفتار اول و دوم - آنتونی کوینتن. فلسفه سیاسی. ترجمه مرتضی اسعدی، الهدی، سال ۷۱، مقدمه.
۶۱. کیهان. اندیشه. سال ۶۸، شماره ۲۶، مقاله فلسفه سیاسی از دیدگاه علامه طباطبایی، محمد جواد صاحبی و ر. ک: المیزان فی تفسیر القرآن، سوره بقره، ذیل آیه ۲۱۳، آل عمران، آیه‌های ۲۶ و ۲۰۰.
- علامه طباطبایی. فراهایی از اسلام. جمع‌آوری سیدمهدی آیت‌اللهی، جهان آراء، مقاله ولایت و زعامت سال ۹۹.
- مجموعه رسایل، مقاله روابط اجتماعی در اسلام.
۶۲. مجموعه رسایل، صص. ۲۹۹ الی ۳۰۴، ۳۲۳.

- و: المیزان فی تفسیر القرآن، «اعراف»، ذیل آیه ۳۴، «جاثیه»، ذیل آیه ۲۸، «انعام»، ذیل آیه ۱۰۸، «غافر»، ذیل آیه ۵۵، «آل عمران»، ذیل آیه ۱۱۳ و...
۶۳. مرتضی مطهری. جامعه و تاریخ. صدرا، سال ۶۹، صص. ۲۶-۲۷.
۶۴. مصباح یزدی. جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، سال ۶۸، صص. ۴۰ الی ۴۷.
۶۵. جامعه و تاریخ، صص. ۲۹، ۳۵-۳۶.
- و: المیزان فی تفسیر القرآن، ج. ۴، ص. ۱۳۸.
- و: بررسی‌های اسلامی، ص. ۲۰۱.
۶۶. مجموعه رسائل، صص. ۳۰۲-۳۰۳.
۶۷. فزاهایی از اسلام، صص. ۶۹ الی ۷۸، ۱۱۲، ۱۲۲-۱۲۳.
۶۸. فزاهایی از اسلام، صص. ۳۹ الی ۴۱.
- و: مجموعه رسائل، صص. ۳۷۸ الی ۳۸۰.
۶۹. مجموعه رسائل، صص. ۳۱۷-۳۱۸.
۷۰. المیزان فی تفسیر القرآن، ج. ۵، صص. ۲۵۴، ۲۷۱.
- و: علامه طباطبایی. رسالت تشیع در دنیای امروز. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۷۰، ص. ۳۹ به بعد.
۷۱. رسالت تشیع در دنیای امروز، ص. ۹۲.
۷۲. همان، صص. ۹۸، ۱۰۲.
- و: المیزان، ج. ۶، صص. ۱۸۶-۱۸۷، ۱۹۲-۱۹۳.
۷۳. رسالت تشیع در دنیای امروز، ص. ۱۰۲.
۷۴. مرتضی مطهری. علوم اسلامی. صدرا، سال ۶۹، ص. ۱۲۳.
۷۵. بررسی‌های اسلامی، صص. ۲۲۰، ۲۲۲.
۷۶. شیعه در اسلام، صص. ۱۴۴، ۱۴۷.
۷۷. همان، ص. ۱۰۱.
۷۸. همان، صص. ۱۴۷-۱۴۶.
۷۹. شیعه در اسلام، صص. ۲۰ الی ۲۵.
۸۰. المیزان فی تفسیر القرآن، ج. ۱۵، ص. ۷.
- و: بررسی‌های اسلامی، صص. ۳۵-۳۶.
۸۱. بررسی‌های اسلامی، صص. ۳۶-۳۷.
۸۲. بررسی‌های اسلامی، صص. ۳۵-۳۶.
۸۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج. ۲، ص. ۱۷/ج. ۳، ص. ۵۴/ج. ۱۲، ص. ۶۹.
۸۴. علامه طباطبایی. رسائل توحیدی. ترجمه علی شیروانی هرنندی، الزهراء، سال ۷۰، صص. ۱۷۷ الی ۱۷۹.
۸۵. المیزان فی تفسیر القرآن، ج. ۱، ص. ۴۵/ج. ۵، ص. ۲۰۶/ج. ۱۱، صص. ۱۵۵، ۳۵۴.
- و: المیزان فی تفسیر القرآن، ج. ۱۵، ص. ۶/ج. ۱۶، ص. ۲۶۳/ج. ۱۸، صص. ۲۵۹ الی ۲۶۱.
۸۶. همان، ج. ۱، ص. ۲۵۸/ج. ۱۱، ص. ۲۷۶.
۸۷. همان، ج. ۱۶، صص. ۱۷۸، ۱۷۹.
- و: فزاهایی از اسلام، ص. ۳۲۹.
۸۸. مجموعه رسائل، صص. ۳۲-۳۳.
۸۹. همان، ص. ۳۳۴.
۹۰. مجموعه رسائل، صص. ۳۳-۳۴، ۴۶.
۹۱. علامه طباطبایی. اصول فلسفه و روش ریالیسم. ج. ۲، صدرا، سال ۶۸، صص. ۱۹۴-۱۹۵، ۱۹۷.

۹۲. علامه طباطبایی. ولایت نامه. ترجمه همایون همتی. تهران: امیرکبیر، سال ۶۶، ص. ۳۰.
۹۳. المیزان فی تفسیرالقرآن. ج. ۲۰، ص. ۲۹۸.
۹۴. همان، ج. ۱۹، صص. ۲۷۰-۲۷۱ / ج. ۱، ص. ۳۷۹.
۹۵. بررسی های اسلامی، صص. ۸۳-۸۴.
۹۶. المیزان فی تفسیرالقرآن، ج. ۱۹، ص. ۳۶۹.
۹۷. مجموعه رسائل، ص. ۳۳۳.
۹۸. المیزان فی تفسیرالقرآن. ج. ۱، صص. ۳۵۴ الی ۳۶۲ / ج. ۴، صص. ۱۸ الی ۲۰.
۹۹. توشیهیکو ایزوتسو. خداوند و انسان در قرآن. ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار، سال ۶۱، ص. ۳۰۲.
۱۰۰. ژان وال و روژه ورنو. نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن. ترجمه، یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی، سال ۷۲، صص. ۱۲۵ الی ۱۳۲.
- و: ژان وال. اندیشه هستی. ترجمه باقر پرهام، تهران: کتابخانه طهوری، سال ۵۷، صص. ۲۹، ۳۹-۴۰.
۱۰۱. همان، ص. ۴۲۹.
۱۰۲. مرتضی مطهری. مقدمه ای بر جهان بینی (انسان و ایمان). صدرا، سال ۹، ص. ۴۷.
۱۰۳. المیزان، ج. ۱، ص. ۵۵.
۱۰۴. همان، ج. ۱۱، صص. ۵۴۳-۵۴۴.
۱۰۵. فرازهایی از اسلام، ص. ۲۴۴.
۱۰۶. عبدالکریم سروش. اوصاف پارسایان. موسسه فرهنگی صراط، سال ۷۱، صص. ۱۷۴-۱۷۶.
۱۰۷. المیزان، ج. ۷، صص. ۵۱۶-۵۱۷ / ج. ۱۵، ص. ۱۷۴.
۱۰۸. همان، ج. ۱۵، ص. ۹.
۱۰۹. همان، ج. ۱، ص. ۴۱۷.
۱۱۰. همان، ج. ۱۳، ص. ۵۱۴ / اوصاف پارسایان، صص. ۱۷۲-۱۷۴.
۱۱۱. المیزان، ج. ۱۳، ص. ۵۱۴.
۱۱۲. همان، ج. ۱۳، ص. ۵۶۴ / ج. ۷، ص. ۵۹۱.
۱۱۳. همان، ج. ۱، ص. ۴۱۸ / ج. ۳، ص. ۳۵۸.
۱۱۴. همان، ج. ۱۳، ص. ۳۰۶.
۱۱۵. همان، ج. ۱۱، ص. ۲۴۴.
۱۱۶. همان، ج. ۱۵، ص. ۱۰.
۱۱۷. شیعه در اسلام، صص. ۱۰۰-۱۰۱.
۱۱۸. علامه طباطبایی. قرآن در اسلام. دارالکتب الاسلامیه، سال ۱۳۵۳.