

## درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت در المیزان

دکتر یوسف رضا پور

عضو هیئت علمی گروه علوم تربیتی دانشگاه تبریز

### مقدمه

فیلسوفان مسلمان که در بسیاری از بخش‌های فلسفه اندیشیدند، مانند بسیاری دیگر از فیلسوفان جهان، به آنچه امروز فلسفه تعلیم و تربیت می‌نامیم، نپرداختند یا خیلی کمتر پرداختند. اما به زعم نگارنده و بنا به قرائتی که او ارائه خواهد داد، مرحوم آقای طباطبایی از این جریان و قاعده مستثنی می‌باشند. شاید برخی ادعا کنند که این سخن در مورد علامه طباطبایی نیز صادق است. و اعتراض کنند که: چرا باید به آراء فلسفی ایشان در باب تعلیم و تربیت پرداخت در حالی که او به مفهوم امروزی کلمه در این امر متخصص نیست. برای چنین اعتراضی به طور اجمالی دو پاسخ می‌توان ارائه داد:

پاسخ اول آنکه باید سعی کنیم معنا و مفهوم واقعی تعلیم و تربیت را که بسیار - ولی نادرست - به کار برده می‌شود، دریابیم. معمولاً گمان می‌کنند که تعلیم و تربیت یعنی دوره‌ای محدود و کم و بیش ماشینی شامل «تدریس و آموزش» که جولانگاهش در مدارس و دانشکده‌هاست. ولی پیداست که این نظر نمی‌تواند جامع و قانع‌کننده باشد زیرا شامل همه آن عوامل مؤثر اجتماعی و شخصی که عقاید و رفتار گروه‌ها و افراد جامعه را با نیرومندی تغییر می‌دهند، نمی‌شود. تعلیم و تربیت را به معنای واقعی و صحیح کلمه باید جریان هدایت و راهنمایی آدمی به سوی ارزشهای والای انسانی و الهی دانست. چنانکه آن ارزشها را بپذیرد، دوست بدارد و به کار آورد. و یا تعلیم و تربیت را مجموعه‌ای از نیروها و عناصر فرهنگی

بدانیم که در زندگی فرد و جامعه اثر می‌گذارند. حال اگر به دنبال کاوش و تحلیل دقیق نکاتی که در این تعاریف ذکر شده باشیم، آنگاه درمی‌یابیم که ظهور فیلسوف متفکر، عارف و مفسری برجسته و خلاق که افکار، عقاید و پیام مشخصی دارد و ارزشهای تازه و والایی را پیش روی جهانیان نهاده است، پدیده‌ای است که برای متخصصان تعلیم و تربیت فواید سرشاری دربردارد و هرچه عقایدش بیشتر مورد توجه واقع شود علاقه بیشتری به وجود خواهد آمد و به افکار نافذش به عنوان نیروی تربیت‌کننده، بیشتر پی خواهند برد. و این به نوبه خود موجب روشنگری بیشتر خواهد بود.

پاسخ دوم اینکه، هر فلسفه‌ای که الف) به بررسی مسائل زندگی می‌پردازد. ب) و مسیر سرنوشت آدمی را روشن می‌سازد، بی‌تردید متضمن اصولی مبتنی بر تعلیم و تربیت است، و این هر دو روش با مسائل و موضوعات مشابهی نظیر: مفهوم زندگی بشر و هدف آن، رابطه فرد با جامعه و محیط، مسأله ارزش‌های اجتماعی و قضایایی از این دست، سر و کار دارند. منتهی با این تفاوت که هریک از آنها با دیدگاه‌های خاص خود به آنها می‌نگرد. بنابراین هر نظام فکری منطقی که درصدد گشایی از این نوع مسائل است و نهادهای اجتماعی، فرهنگ، عادات و سنن و شیوه‌ی تفکر را هوشمندانه مورد نقادی قرار می‌دهد، می‌تواند به همان میزان که مورد قبول عامه قرار گیرد - اساس و تعلیم و تربیت را تغییر دهد و نظرات و شیوه‌های پیشین را اصلاح کند. تعلیم و تربیت روی هم رفته روندی است که میراث فرهنگی، دانش و عقاید و تجربیات نسل حاضر و گروه‌های اجتماعی را به طور دقیق مورد ارزیابی نقادانه قرار می‌دهد و آن را به نسل جوان‌تر منتقل می‌سازد، بنابراین زندگی جمعی و فرهنگ یک قوم را تداوم می‌بخشد. و به بازسازی و پرورش اندیشه‌ی یک جامعه می‌پردازد. پس بنابراین و با عنایت به این رهیافت چگونه یک کارشناس و متخصص تعلیم و تربیت می‌تواند نسبت به عقاید فلسفی و دینی متفکری مانند مرحوم آقای طباطبایی که پیشرفت جامعه انسانی و منزلت او را - و دقیقاً زمینه‌های مورد نظر تعلیم و تربیت هستند - مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد، بی‌تفاوت بماند.

نگارنده با اعتقاد راسخ به این اصل که مرحوم علامه طباطبایی برای مسائل اساسی و بنیادی مربوط به خدا، جهان هستی - دنیا و آخرت - انسان و ماهیت قوای طبیعی -

احساسات، تمایلات، ادراکات و اندیشه‌ها و افکار او در ابعاد فردی و اجتماعی و سایر شئونات زندگانی از قبیل: دین، اخلاق، زیبایی و هنر، علم و دانش و فلسفه و... راه‌حل‌های مناسب و تازه‌ای ارائه می‌دهد،<sup>(۱)</sup> سعی کرده است تا به طرح برخی از مهم‌ترین آنها در ارتباط با مبانی تربیت پردازد.

از جهت دیگر اگر کسی به اندیشه و دستگاه فلسفی علامه بیندیشد و به مفهوم تکامل انسان آن‌چنانکه ایشان عرضه می‌کند، پی ببرد و نقش خلاق را که انسان در این زمینه به عهده داشته است مورد دقت قرار دهد به نکته‌هایی می‌رسد که سخت حیرت‌زده و مسحور می‌شود. و با همین رویکرد و رهیافت به اندیشه والای علامه طباطبایی است که می‌توان اظهار داشت اهداف و روش‌های تربیتی ما نیاز به بازسازی بنیادی و تمام عیار دارد، اگرچه او مانند سایر فیلسوفان تربیتی (به معنی خاص کلمه) روش یا شیوه‌ی تدوین شده در قالب یک نظام فلسفی خاص تربیتی ارائه نمی‌دهد - گرچه پیشتر گفتیم در نگاه عام و وسیع، پیام‌آور و طراح مبانی بنیادین تعلیم و تربیت هستند، به ویژه در آنجایی که به عنوان یک مفسر بزرگ در عرصه تبیین آیات الهی ظاهر شده و تحت تأثیر نظام تربیتی اسلام قرار می‌گیرد، تحقیقاً ضمن شرح و بسط فلسفه تربیتی اسلام، بالطبع صاحب اندیشه و نظام تربیتی مستحکمی می‌شود که حضرت ایشان به عنوان یکی از تربیت‌شدگان و رهیافتگان، از ستاره‌های درخشان و سمبل آن نظام تربیتی به حساب می‌آید - ولی در این زمینه اندیشه‌های تأمل برانگیز و قابل توجه دارند. و فکر ما را مستقیماً به آن اصول بنیادی و اساسی که زیربنای تعلیم و تربیت صحیح و استوار را تشکیل می‌دهند، متوجه می‌سازد. گرچه ممکن است بینش بسیاری از متخصصان جدید تعلیم و تربیت با جهان‌بینی و برداشت علامه از تعلیم و تربیت که صددرصد قرآنی - اسلامی و الهی است متفاوت باشد ولی جالب است آنان که به این کار اشتغال دارند بدانند که وقتی کاربردهای عملی اصول تربیتی و آموزشی او را مورد بررسی قرار می‌دهیم درمی‌یابیم که آنچه آنان درخصوص این نوع مسائل اظهار داشته‌اند غالباً با گفته‌های او هماهنگی دارد.

منبع و مأخذ نوشته حاضر کتاب شریف و گرانقدر المیزان که الحق ناسخ التفاسیر است می‌باشد. صرفاً به این دلیل که کتاب مزبور حاوی مباحث متعدد و متنوع در تمامی موضوعات مربوط به انسان اجتماعی، خدا، ارزش‌ها و آرمان‌های بشری، برنامه و طرق

سعادت و هدایت آدمی و راهها و وسایل رسیدن به مقاصد و عنایات الهی و... به شیوه بدیع و استدلالی به نحو متین و برهانی و با ایجاز در کلمات و سخنان و با پرداختن به حاق و حق موضوع و اجتناب از پیرایه‌ها و زواید نالازم توأم با قوت استدلال و جزالت اسلوب و استحکام بیان، معارف زلال، صیقل یافته، جامع‌الاطراف ابتکاری و اصیل و آغشته به روح خضوع و فروتنی و همراه با نقادی و داوریهای منصفانه را در کام تشنه کامان می‌ریزد.

در المیزان مفاهیم متعددی وجود دارد که می‌توانند نزدیک، و نه معادل با مبانی، اصول، اهداف، روشها و مراحل تعلیم و تربیت باشند. در بررسی حاضر به برخی از این مفاهیم توجه شده، ذیلاً پیرامون هر یک به ارائه توضیحات لازم مبادرت می‌شود. نظر به اینکه در هر نظام تربیتی، توصیف انسان به مثابه دیدگاه مبانی آن تلقی می‌شود و به این دلیل که همه اجزاء نظام تربیتی اعم از مفاهیم، اهداف، اصول روشها و مراحل تعلیم و تربیت به نحوی ناظر به جایگاه انسان است، به همین جهت در این مقاله ابتداءً به توصیف انسان در المیزان پرداخته و سپس به بررسی سایر مقوله‌های این مبحث توجه می‌شود.

## انسان در المیزان

مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر شریف المیزان در ذیل آیات متعدد و فراوانی که به نحوی در مورد انسان و ویژگی‌های عمومی و اختصاصی می‌باشد، نظریه‌های عمیق و جامعی ارائه می‌کند. معظم‌له در جای جای کتاب فوق و در پرتو مفاهیم گوناگونی از قبیل: روح، نفس، فطرت، عقل، تفکر، قلب، اراده و اختیار، بشر، افعال انسانی باطن انسان، حیات انسان، انسانیت، شخصیت، اخلاق، کرامت، عشق و محبت و... جایگاه انسان را در نظام آفرینش و هستی تعریف و توصیف کرده است.

## روح انسان

کلمه روح به طوری که در لغت معرفی شده است به معنای مبده حیات است که جاندار به وسیله آن قادر به احساس و حرکت ارادی می‌شود. به لفظ روح هم ضمیر مذکر برمی‌گردد و هم مؤنث و چه بسا در استعمال این کلمه تجوز شده است و مجازاً آن را در اموری که به وسیله

آنها آثار نیک و مطلوبی ظاهر می‌شود اطلاق می‌کنند. چنانکه علم را حیات نفوس می‌گویند.<sup>(۲)</sup> خدای سبحان در روشن کردن حقیقت روح این را نیز فرموده است که (قل الروح من امر ربی) و ظاهر از کلمه (من) این است که حقیقت جنس را معنا می‌کند همچنانکه این کلمه در سایر آیات وارده در این باب تبیین‌کننده این موضوع است که روح از جنس و سنخ امر است. و مراد از امر عبارتست از کلمه ایجاد آسمانی یعنی فعل مختص به ذات او و اسباب و علل واسطه است و این امر به مقیاس زمان و مکان و هیچ خصیصه مادی دیگری اندازه‌گیری نمی‌شود. و در درجه دوم این معنا را خاطر نشان می‌سازد که امر او در هر چیز عبارت است از ملکوت آن چیز و فراموش نشود که ملکوت ابلاغ از ملک است بنابراین برای هر موجودی ملکوتی و امری است. پس بدین ترتیب روح به حسب وجودش از همین باب است یعنی از نسخه امر و ملکوت است.<sup>(۳)</sup>

البته در مواضع مختلف این کتاب «المیزان» روح به معانی و تعبیر متفاوتی وصف شده است؛ مثلاً وصف یا تعبیر به وحی، تعبیر به قرآن، وصف به قدس، وصف به امانت، به روح الامین، به کلمه، تعبیر به امر که توضیحش گذشت، وصف به حقیقتی که انبیاء با وی در تماسند و تعبیر به حقیقتی که در حیوانات و نباتات زنده وجود دارد و...

در رابطه با انسان، افاضه روح به دو گونه طرح شده است: روح نفخه‌ای و روح تأییدی. روح نفخه‌ای، به وجودآورنده حیات مشترک بین انسانهاست و «نفخت فیهِ من روحی» (حجر: ۲۹). اما روح تأییدی، زندگی طیبه را شکل می‌دهد که ویژه انسان‌های مؤمن است. «اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم به روح منه» (مجادله: ۲۲).<sup>(۴)</sup>

## نفس انسان

نفس آن طور که از کتابهای لغت استفاده می‌شود عبارت است از عین یک چیز و در اصل به معنای همان چیزی است که به آن اضافه می‌شود. پس نفس انسان به معنای خود انسان و نفس شیئی به معنای خود شیئی است. بنابراین اگر این کلمه به چیزی اضافه نشود هیچ معنایی ندارد مثل اینکه می‌گوییم «جاهنی زید نفسه» زید خودش نزد من آمد، لکن بعد از معنای اصلی استعمالش در شخص انسانی که موجودی مرکب از روح و بدن است، شایع گشته

و معنای جداگانه‌ای شده است که بدون اضافه هم استعمال می‌شود.<sup>(۵)</sup>

نفس انسان عبارت از چیزی است که انسان به واسطه آن انسان شده است و آن مجموع روح و جسم وی در این زندگی و روح تنها، در زندگی برزخی است. بدن تنها یک ابزار است که نفس به وسیله آن کارهای مادی خود را انجام می‌دهد و چون بین نفس و بدن وحدت برقرار است بدن را به نام نفس می‌نامند و گرنه اسماء اشخاص در حقیقت اسم نفوس آنهاست و نه بدنهای آنها. بدن پیوسته و بطور مستمر و در طول حیات در معرض تغییر و تبدیل طبیعی است. و این خود دلیلی است بر اینکه انسانیت انسان به واسطه نفس اوست نه بدن. این جنبه از وجود انسان (نفس) همان است که شخص با کلمه (انا = من) از آن خبر می‌دهد و همان است که انسانیت انسان را تحقق می‌بخشد و همان است که درک می‌کند و اراده می‌کند و به واسطه بدن و قوا و اعضای مادی بدن، اعمال انسانی را انجام می‌دهد.<sup>(۶)</sup>

مرحوم علامه طباطبایی توضیحات متعدد و متنوع درباره نفس و واژه‌های وابسته به آن در جاهای مختلف المیزان ارائه می‌کند، که پرداختن به آنها در این قسمت میسر نمی‌باشد. در اینجا علاوه بر توضیحات فوق به یک نمونه بحث ایشان درباره نفس پرداخته و این بحث را به پایان می‌بریم:

آقای طباطبایی در این زمینه با ارتباط میان نفس با عوامل سه‌گانه، در ذیل بحث منامات حقه در تفسیر سوره مبارکه یوسف، پرداخته و می‌گوید: عوامل سه‌گونه‌اند، یکی عالم طبیعت، که عبارتست از عالم دنیا که ما در آن زندگی می‌کنیم و موجودات در آن صورت‌هایی هستند مادی، که بر طبق نظام حرکت و سکون و تغییر و تبدیل جریان می‌یابد.

عالم دوم عالم مثال است که مافوق این عالم قرار دارد، به این معنا که وجودش مافوق این عالم است (نه اینکه فوق مکانی باشد) و در آن عالم نیز صور موجودات هست، اما بدون ماده، و آن عالم نسبت به این عالم و حوادث آن در مقام علیت و سببیت است.

عالم سوم عالم عقل است، که مافوق عالم مثال است، یعنی وجودش مافوق آن است (نه مکانش)، در آن عالم نیز حقایق این عالم و کلیاتش وجود دارد، اما بدون ماده طبیعی و بدون صورت مثالی. این عالم نسبت به عالم مثال نیز مقام علیت و سببیت را دارد.

نفس آدمی به سبب تجردش، هم با عالم مثال سنخیت دارد و هم با عالم عقل. و وقتی

انسان به خواب رفت و حواسش دست از کار کشید. طبعاً از امور طبیعی و خارجی منقطع شده متوجه به عالم مثال و عقل که خود هم سنخ آنهاست. می‌شود، و در نتیجه پاره‌ای از حقایق آن عوامل را به مقدار استعداد و امکان مشاهده نمی‌نماید.

حال اگر نفس، کامل و متمکن از درک مجردات عقلیه بود، آن مجردات را درک نموده اسباب کائنات را آن طور که هست یعنی به طور کلیت و نوریت در پیش رویش حاضر می‌سازد، و اگر آن مقدار کامل نبود که به طور کلیت و نوریت استحضار کند، به نحو حکایت خیالی و به صورت‌ها و اشکالی جزئی و مادی که با آنها مأنوس است حکایت می‌کند، آن طور که خود ما در بیداری مفهوم کلی سرعت را با تصور جسمی سریع‌الحرکه حکایت می‌کنیم، و مفهوم کلی عظمت را به کوه و مفهوم رفعت و علو را به آسمان و اجرام آسمانی و شخص مکار را به رویاه و حسود را به گرگ، و شجاع را به شیر، و همچنین غیر اینها را به صورت‌هایی که با آنها مأنوسیم تشبیه و حکایت و مجسم می‌سازیم.<sup>(۷)</sup>

در مجموع از بیانات استاد مرحوم علامه طباطبائی درباره نفس انسانی می‌توان استنباط نمود که با آدمی تنها این هیكل جسمانی و این بدن مادی محسوس نیست، بلکه موجودی است مرکب از بدن و نفس و شئون و امتیازات عمده او همه مربوط به نفس او است، نفس او است که اراده و شعور دارد، و به خاطر داشتن آن مورد امر و نهی قرار می‌گیرد، و پای ثواب و عقاب و راحت و الم و سعادت و شقاوت به میان می‌آید، و کارهای زشت و زیبا از او سر می‌زند، و ایمان و کفر را به او نسبت می‌دهند، هرچند نفس بدون بدن کاری نمی‌کند، لکن بدن جنبه آلت و ابزاری را دارد که نفس برای رسیدن به مقاصد و هدف‌های خود آن را به کار می‌برد. کشش نفس به طرف لذات «هوای نفس» بوده و فرمان‌دهنده به بدی نام گرفته است (آماره). هنگامی که هوی فرونشست، نفس از تب و تاب می‌افتد و خود را می‌یابد (وجدان و در پی این خودیابی می‌تواند خارج از فرمان هوی، ناراستی‌های عمل خویش را باز یابد. در اینجا حاصل کار نفس، ملامت خود است و تحت عنوان لؤامه شناخته می‌شود. و اگر توانست از این ملامت‌ها سود و حاصلی کسب کند و حقیقت خود را که مربوطیت نسبت به ربّ خویش است باز یابد، آرامش خواهد یافت و در مقام رضا خواهد بود. او اکنون نام و مرتبه دیگری دارد به نام مطمئن.

## عقل انسان

اصل در معنای «عقل»، بستن و نگهداشتن است و به این مناسبت ادراکی که انسان دل بر آن می‌بندد و چیزی را که با آن درک می‌کند، «عقل» نامیده می‌شود، و همچنین قوه‌ای که گفته می‌شود یکی از قوای انسانی است و حق به واسطه آن خیر و شر و حق و باطل را از یکدیگر تشخیص می‌دهد «عقل» نام دارد و مقابل آن جنون و سفه و حماقت و جهل است که هر کدام به اعتباری استعمال می‌شود.<sup>(۸)</sup>

علامه طباطبایی در واژه‌شناسی و تبیین ماهیت عقل نکات ظریف دیگری را توضیح می‌دهند که ذیلاً اشاره می‌شود؛ الفاظی که در قرآن کریم در انواع ادراک استعمال شده زیاد است و شاید به بیست لفظ برسد مانند: ظن، حسابان، شعور، ذکر، عرفان، فهم، فقه، درایه، یقین، فکر، رأی، زعم، حفظ، حکمت، خبرت، شهادت و عقل. و امثال فتوی و قول و بصیرت نیز ملحق به آنهاست.

اطلاق لفظ «عقل» برای ادراک از این نظر است که در ادراک، دل بستن به تصدیق وجود دارد و خدا جبلی انسان قرار داده. که حق و باطل را در علوم نظری و خیر و شر و منفعت و مضرت را در علوم عملی تشخیص دهد و دل بر تصدیق به آنها ببندد.

به نظر علامه پروردگار متعال انسان را طوری آفریده که در آغاز پیدایش خودش را بشناسد، و او را با حواس ظاهری و باطنی مجهز ساخته تا ظواهر اشیاء و همچنین معانی روحی را که به وسیله آنها با اشیاء خارجی ارتباط پیدا می‌کند مانند اراده و کراهت و حب و بغض و خوف و رجاء درک نماید، و در آنها تصرفاتی از قبیل مرتب ساختن، جدا کردن، تخصیص و تممیم دادن و غیره انجام دهد، و در امور نظری که خارج از مرحله عمل است قضاوت‌های نظری، و در امور مربوط به عمل قضاوت‌های عملی بنماید، و همه، طبق موازینی است که فطرت اصلی تشخیص می‌دهد، و آن همان عقل است.

ولی گاهی بعضی از قوای انسانی بر بعضی دیگر چیره شده و حکم سایر قوی را ضعیف یا باطل می‌سازد مانند موارد غلبه شهوت و غضب، در این صورت انسان از شاهراه اعتدال بیرون رفته و در دره‌های افراط و تفریط سقوط می‌کند در اینجا عامل عقلی، عمل خود را سالم انجام نداده و مانند قاضی‌ای است که روی مدارک جعلی و شهادت‌های دروغ برخلاف



حق حکم کرده باشد، گرچه قصد حکم باطل هم نداشته است. چنین قاضی از یک نظر قاضی هست و از یک نظر نیست. همچنین انسان در مواردی قضاوت‌های غلطی می‌کند و آن را از روی مسامحه به عقل نسبت می‌دهد، ولی در واقع مربوط به عقل نیست، چون در این مواقع از سلامت فطرت و روش صحیح خارج شده است.

منطق قرآن شریف نیز همین است، زیرا عقل را نیروئی می‌داند که انسان در امور دینی از آن منتفع می‌شود و او را به معارف حقیقی و اعمال شایسته رهبری می‌نماید، و در صورتی که از این مجری منحرف گردد دیگر بنام عقل نامیده نمی‌شود گرچه در امور دنیوی عمل خود را انجام می‌دهد. به عنوان مثال در آیه (۱۰) از سوره ملک می‌فرماید: «و قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير» و گفتند اگر ما می‌شنیدیم یا تعقل می‌کردیم از اهل آتش نبودیم.<sup>(۹)</sup> در مجموع می‌توان گفت که منظور از عقل در قرآن شریف و تفسیر گرانقدر المیزان، ادراکی است که در صورت سلامت فطرت به طور تام برای انسان حاصل می‌شود. و آن حقیقتی که خوب و بد و حق و باطل و راست و دروغ را تشخیص می‌دهد، همان نفس و روح انسانی است، نه یکی از قوای فرعی نفس مانند، حافظه و باصره و امثال آن، آن طور که بعضی خیال می‌کنند.

## فطرت انسان

از مجموع تعابیر و تفاسیری که در المیزان در مورد فطرت و مشتقات مختلف آن شده است چنین استفاده می‌شود که انسان در جریان خلقت و ایجاد، با معرفتی خاص نسبت به پروردگار خویش سرشته شده است و خدای سبحان بشر را بر فطرت توحید آفریده، فطرتی سالم که مسئله معرفت ربوبیت و خوبی تقوی و بدی فجور را در آن مرتکز کرده، و انسانها بر اساس همین فطرت سالم زندگی نموده، و در نتیجه مشتاق معرفت پروردگار خود و عمل صالح گشته و از فجور و عمل زشت نفرت داشته باشند.

کلمه فطرت (بر وزن فعلت باصطلاح اهل ادب بنای نوع را می‌رساند و در کلمه مورد بحث به معنای نوعی از خلقت است)<sup>(۱۰)</sup> معنایش این است که خداوند چیزی را طوری بیافریند که خواه ناخواه فعلی از افعال را انجام داده و یا اثر مخصوصی را از خود ترشح دهد، و

به همین معنا در آیه «فطرة الله التي فطر الناس عليها» به کار رفته چه در این آیه اشاره کرده است به اینکه خداوند مردم را طوری آفریده که طبعاً و به ارتکاز خود خدای را بشناسند. و فطرت الله عبارتست از قدرت بر شناختن ایمانی که با آب و گل آدمی سرشته شده است، چنانکه آیه شریفه «و لئن سألتهم من خلق السماوات والارض ليقولن الله» به آن اشاره می‌کند و درباره معنای حنیف گفته است: حنیف به معنای اعراض از گمراهی و روبه استقامت آوردن است همچنانکه جنف به معنای اعراض از استقامت و میل به گمراهی است.<sup>(۱۱)</sup>

بنابراین مطابق نظر مرحوم علامه طباطبایی، انسان دارای فطرتی خاص به خود است، که او را به سستی خاص هدایت می‌کند، و راه معینی دارد که منتهی به هدف و غایتی خاص می‌شود، راهی که جز آن راه را نمی‌تواند در پیش گیرد، و انسان که در این عالم زندگی می‌کند، نوع واحدی است که سودها و زیانهایش نسبت به بنیه و ساختمانی که از روح و بدن خود دارد، سود و زیان مشترکی است و در افراد مختلف اختلاف پیدا نمی‌کند.

پس انسان از این جهت که انسان است پیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد، و چون چنین است لازم است که در مرحله عمل تنها یک سنت ثابت برایش مقرر شود، تا آن سنت وی را به یک هدف ثابت هدایت فرماید. و این هادی همان فطرت و نوع خاص خلقت او است که توضیح آن گذشت.

## اراده و اختیار انسان

از نظر مرحوم علامه طباطبایی در آیات قرآن و در دین هیچ نیروی جبری و قهری، به طوری که کاملاً بر انسان مسلط باشد، وجود ندارد. معظم‌له در بیان آیات ۳۳-۳۶ سوره انعام می‌فرماید: «این آیات رسول خدا(ص) را در لغزش‌هایی که مشرکین درباره امر دعوت وی داشتند تسلیت داده و با وعده حتمی نصرتش دلخوش می‌سازد، و بیان می‌کند که دعوت دینی دعوتی است که باید در محیط آزاد و با حفظ اختیار اشخاص صورت گیرد، تا هر که می‌خواهد ایمان آورده و هر که می‌خواهد کفر ورزد، و چون دعوت دینی اساسش بر اختیار است قدرت و مشیت حتمی الهیه در آن دخالت نمی‌کند، و اشخاص را مجبور به قبول نمی‌سازد، وگرنه خداوند می‌توانست تمامی افراد بشر را بر هدایت مجتمع سازد.<sup>(۱۲)</sup>

از نظر قرآن دنیا دار اختیار است و دعوت به حق و قبول آن باید در مجرای اختیار جریان یابد. و در مسیر هدایت و تربیت آدمی نمی‌توان کاری کرد که از روی جبر و اضطرار و با سلب اراده به خداوند ایمان بیاورند، بلکه آنچه از تفسیرهای متعددی که ایشان در ذیل آیات متعدد و مرتبط به اراده و اختیار آدمی ارائه فرموده‌اند برمی‌آید که، خداوند چنین ایمانی را از آنان نخواسته، بلکه از آنان ایمان به طوع و رغبت و اختیار خواسته است. به همین جهت آیه‌ای که مردم را مجبور بر ایمان و اطاعت کند، نازل نفرموده است و علاوه بر اینکه مشیت خود را از اینکه به هدایت یا شرک انسانها تعلق بگیرد، برکنار دانسته، سلطه نیروهای آسمانی و زمینی را نیز از انسان، منتفی معرفی می‌کند. به طوری که شیاطین فقط قادر بر «وسوسه‌اند» و یارای «اضلال» ندارند. همچنین در برابر نیروهای زمینی از قبیل حکام و نظام‌های حکومتی، فرهنگ اجتماعی، چهره‌ها و شخصیت‌های نافذ جامعه، نظام خانواده و توارث، بر اضطرار و مجبور بودن انسان صحنه گذاشته نشده است.

به نظر آقای طباطبائی، ما با وجدان خود این معنا را درک می‌کنیم که در اعمال خیر و شر هیچ سببی که با نفس ما منازعه نماید و بر ما غالب شود وجود ندارد؛ و تنها نفس ما است که اعمالی از روی شعور، و اراده‌ای ناشی از شعور، و خلاصه از شعور و اراده‌ای که قائم به آن است انجام می‌دهد. پس هر سببی را که دلیل نقلی و عقلی و رأی نفس ما اثبات می‌کند از قبیل فرشته و شیطان، سبب‌هایی است طولی نه عرضی و این خود روشن است. علاوه بر اینکه معارف قرآنی از توحید و هر معارف دیگری که بازگشت آن به توحید است همه مخالف با مبنای این نظریه است.<sup>(۱۳)</sup>

## قلب انسان

در مورد قلب، علامه طباطبائی در یک جا می‌نویسد: «مراد از قلب در کلام خدای تعالی هر جا که به کار رفته، آن حقیقتی است از انسان که ادراک و شعور را به آن نسبت می‌دهند، نه قلب صنوبری شکل، که در سمت چپ سینه آویزان است، و یکی از اعضای رئیسه بدن آدمی است.»<sup>(۱۴)</sup>

در جای دیگر توضیح می‌دهند «قلب عضوی است معروف، و لکن در قرآن کریم

بیشتر در مورد آن چیزی که آدمی به وسیله آن درک می‌کند، و به وسیله آن احکام عواطف باطنیش را ظاهر و آشکار می‌سازد به کار می‌رود مانند حبّ و بغض و خوف و رجاء و آرزو و اضطراب درونی و امثال آن که از خود بروز می‌دهد. پس قلب آن چیزی است که حکم می‌کند و دوست می‌دارد و دشمن می‌دارد و می‌ترسد و امیدوار می‌شود و آرزو می‌کند و خوشحال می‌شود و اندوهناک می‌گردد. وقتی معنای قلب این بود پس در حقیقت همان جان آدمی است که با قوی و عواطف باطنیه‌ای که مجهز است به کارهای حیاتی خود می‌پردازد.<sup>(۱۵)</sup>

علامه طباطبایی در ذیل آیه شریفه «و لکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم» (بقره ۲۲۵) استدلال می‌کنند که چون کسب و اکتساب تنها به انسان نسبت داده می‌شود، پس شاهد بر این است که منظور از قلب همان جان و روان آدمی است، و اگر نسبت تعقل و تفکر و دوستی و دشمنی و بیم و امید و امثال آنها هم به نحوی به قلب داده می‌شود بر اساس این اعتقاد است که آن، عضوِ مدرکِ بدن است. چنانکه نسبت شنیدن به گوش و دیدن به چشم و چشیدن به زبان داده می‌شود ولی کسب و اکتساب را جز به خود انسان نمی‌تواند نسبت داد و نظیر این آیه، آیه (۲۸۳) از سوره بقره است که می‌فرماید: «فانه اثم قلبه» همانا دلش گناهکار است. و آیه (۳۳) از سوره (ق) که می‌فرماید:

«و جاء به قلب منیب». و با دلی بازگشت‌کننده آمد.

## وجه اجتماعی انسان

اجتماعی بودن انسان، از مطالبی است که اثبات آن، احتیاج به بحث زیادی ندارد، چه آن که خاصه، اجتماعی بودن، از فطریات هر فرد است، تاریخ و هم چنین آثار باستانی‌ای که، از قرون و اعصار گذشته حکایت می‌کند چنین نشان می‌دهد که انسان همیشه در اجتماع و به طور دسته‌جمعی زندگی می‌کرد.<sup>(۱۶)</sup>

البته در این زمینه (یعنی بعد اجتماعی انسان) بحث‌های متنوع، جالب و مستدلی در میزان آمده است که به علت طولانی بودن از طرح آنها صرف‌نظر می‌شود و علاقه‌مندان را به مطالعه بیشتر آن به ویژه در جلد ۴ میزان از صفحه ۱۵۷ تا ۲۲۸ دعوت می‌کنیم.

## جمع بندی

در پایان این قسمت ضمن توجه خوانندگان به این نکته که مباحث مربوط به انسان در المیزان به هیچ وجه به این مختصر که در اینجا ارائه شد محدود نمی‌گردد. به عنوان جمع بندی این بحث، دیدگاه کلی مرحوم طباطبائی را در مورد انسان آورده و به مبحث دیگری می‌پردازیم.

انسان در ابتدا یک جسم طبیعی بیش نبوده که حالات و صورت‌های مختلفی به او دست داده است، سپس خداوند عالم این جسم جامد خاموش را حیات تازه‌ای بخشیده که دارای شعور و ادراک است و کارهایی از قبیل اراده، و فکر و تصرف در حالات مختلف و تدابیر امور جهان و نقل و انتقال و تبدیل و تحول در موجودات گوناگون، و خلاصه اموری که از اجسام و جسمانیات ساخته نیست، انجام می‌دهد، یعنی نه این کارها (اراده، و تفکر و...) جسمانی است نه فاعل آن که نفس و روح آدمی است از قبیل جسمانیات می‌باشد.<sup>(۱۷)</sup>

قرآن همانطور که مبداء پیدایش وجود انسان را از یک نظر طبیعت می‌داند از نظر دیگر مربوط به خداوند عالم معرفی کرده و می‌گوید: «تو را از پیش آفریدم با اینکه هیچ نبودی» (مریم - ۸) در جای دیگر می‌گوید: «آه هو بیدی و یعید» (بروج - ۱۳) بنابراین در عین اینکه انسان در گهواره طبیعت و تکوین پرورش می‌یابد و از پستان آفرینش و ایجاد شیر می‌نوشد و با اینکه در مسیر وجودی خود تحولاتی می‌یابد که به طبیعت بی‌جان ارتباط دارد، لکن از نظر هستی و ابداع مربوط به امر و فرمان وجودی حق است همان طور که می‌فرماید: «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون» (یس - ۸۲)

اما از نظر پایان و آخر کار، قرآن برای انسان دو خط سیر یکی سعادت و دیگری شقاوت ذکر کرده است که هر دو بالاخره به حق منتهی می‌شود، با این تفاوت که راه سعادت نزدیکترین راههاست که انسان را به آخرین مرحله ترقی رسانده و دائماً او را بالاتر می‌برد تا به خداوند عالم منتهی گردد، ولی راه شقاوت راه دومی است که دائماً شخص را تنزل می‌دهد تا به اسفل السافلین بکشاند....

نکته‌ای که علامه بلافاصله بعد از جملات مذکور اشاره می‌کند و این موضوع از لحاظ ترتیبی بسیار مهم می‌باشد این است که: «این نکته را باید در نظر داشت که قرآن درباره هر یک

از قسمتها به مقداری که هدایت و ضلالت و سعادت و شقاوت ارتباط دارد، گفتگو می‌کند و از بحث‌هایی که به این منظور مربوط نیست صرف نظر می‌نماید.<sup>(۱۸)</sup>

بنابراین، از آنچه تا به حال در مورد انسان و جنبه‌های مختلف آن، در پرتو برخی مفاهیم مطرح شده در کتاب شریف‌المیزان، سخن گفتیم، استفاده می‌شود که؛ زمان انسان به دست عقل است و عقل با آهنگ فطرت می‌خرامد و اراده، کارگزار عقل است و بندیان این قافله، هوای نفس و هوای خلق، عقل به هدایت راه می‌سپرد و آدمی را به خدایش دلالت می‌کند و او را به «صاحب» (ربّ) خویش رهنمون می‌شود. آن انسان تصاحب شده، ناخود است و این انسان به صاحب رسیده، خود و با خود. حال انسان با تن خود و معرفت و میلی ربوبی که در ضمیرش ریشه گرفته (فطرت)، و معرفتی ممیّزه (عقل)، و واجد شدن میل و هوای نیرومند به لذتها (هوی)، و در هم پیوستن با آدمیان پیرامون خود (وجه اجتماعی)، وارده و اختیار، ویژگی‌ها، افعال و خصصیت‌هایی را به نمایش خواهد گذاشت که با توجه به این ویژگی‌ها، امکان شناخت و نیز تا حدی پیش‌بینی نسبت به انسان عینی و متحصّل را فراهم آورده و زمینه را برای طرح مفهوم تعلیم و تربیت، اهداف، روشها و مراحل آن مهیا می‌سازد.

### مفهوم تعلیم و در المیزان

نخست دربارهٔ تعلیم و مفاهیم معادل و مرتبط با آن می‌بایست تأمل کرد. علامه طباطبائی در ذیل آیه شریفه «ویزکیهم و یعلمهم الكتاب و الحکمة» می‌فرماید: «...منظور از تعلیم کتاب بیان الفاظ و تفسیر معانی مشکل، و مشتبه آن است و در مقابلش تعلیم حکمت است، که عبارت است از معارف حقیقه‌ای که قرآن متضمن آن است...» در این آیه شریفه مسئله تزکیه را جلوتر از تعلیم کتاب و حکمت ذکر کرده است و در دعای ابراهیم در سوره بقره - آیه ۱۲۹، تعلیم کتاب و حکمت را جلوتر از تزکیه ذکر کرده است، و این به آن جهت بوده که آیه مورد بحث در مقام «توصیف، تربیت رسول خدا (ص) به مؤمنین امت است، ولی در مقام تربیت، تزکیه مقدم بر تعلیم علوم حقه و معارف حقیقه است. و اما در دعای ابراهیم مقام، مقام تربیت نیست، تنها دعا و درخواست است. از خدا می‌خواست که این زکات و علم به کتاب و حکمت را به ذریه‌اش بدهد، و معلوم است که در عالم تحقق و خارج، اول علم پیدا

می‌شود، بعد تزکیه. چون تزکیه از ناحیه عمل و اخلاق تحقق می‌یابد، پس اول باید به اعمال صالح و اخلاق فاضله عالم شد، و بعد به آنها عمل کرد، تا به تدریج زکات (پاکی دل) هم بدست آید.<sup>(۱۹)</sup> پس تعلیم کتاب و حکمت و آنچه مردم آن را نمی‌دانند، شامل تمام معارف اصلی و فرعی (اصول و فروع دین) می‌گردد.<sup>(۲۰)</sup>

در جای دیگر می‌نویسید: «خداوند به بشر چیزهایی را که نمی‌داند یاد می‌دهد و اما چیزهایی هم هست خود دانسته که احتیاجی به تعلیم الهی ندارد، زیرا بدیهی است که علم هر چه باشد برای هدایت بشر به چیزهایی است که باعث کمال و جودی او بوده در زندگیش مورد بهره برداری می‌باشد، و آنچه را که موجودات غیر زنده با انگیزش‌های طبیعی بدان می‌رسند، موجودات زنده و از جمله بشر با نور علم بدان راه می‌برد و در حقیقت علم یکی از مصادیق هدایت است».<sup>(۲۱)</sup>

نکته مهمی که در عبارات فوق به چشم می‌خورد پیوند و ارتباط میان علم و هدایت است. برخی علمای تعلیم و تربیت ماهیت کار آموزش را هدایت و راهنمایی می‌دانند. همانطور که می‌بینیم مرحوم طباطبائی نیز به همین معنی از آموزش عنایت دارد. و در ادامه می‌فرماید: «و خداوند هم در کلام خود مطلق هدایت و راهنمایی را به خود نسبت داده و فرمود: خدائی که آفرینش همه چیز را بدو داده و آنگاه هدایتش نمود». (طه ۵۰) یا، «آن که آفرید و درست کرد و آن که تقدیر نمود و سپس هدایت نمود». (اعلیٰ ۳۰) و در عبارت دیگری که نوعی هدایت با حس و فکر را نشان می‌دهد می‌فرماید: «کسی که شما را در تاریکیهای خشکی و دریا رهبری می‌کند. (نمل، ۶۳) ... پس چون هر علمی هدایت است و هر هدایتی هم از خداست هر علمی هم که بشر پیدا می‌کند با تعلیم الهی است».<sup>(۲۲)</sup>

بنابراین، تعلیم قرآنی که رسول (ص) متصدی آن و بیانگر آیات آن است، تعلیم حکمت است و کارش این است که برای مردم بیان کند. روش کند که در میان همه اصول عقائدی که در فهم مردم و در دل مردم از تصور عالم وجود و حقیقت انسان، که جزئی از عالم است رخنه کرده، کدامیک حق، و کدامیک خرافی، و باطل است. و نیز در سنت‌های علمی که مردم به آن معتقدند، و از آن اصول عقائد منشاء می‌گیرد، و عنوان آن غایات و مقاصد است، کدامیک حق، و کدام باطل و خرافی است.<sup>(۲۳)</sup>

مرحوم علامه طباطبائی در ذیل آیه شریفه: «کذلک لنثبت به فؤادک و رتلناه ترتیلاً» (فرقان، ۳۲) می‌نویسند. (بطور کلی تعلیم هر علمی و مخصوصاً علمی که مربوط به عمل باشد از این راه صورت می‌گیرد: که معلم مسائل آن علم را یکی یکی به شاگرد القاء کند، تا همه فصولش و ابوابش تمام شود. در این صورت است که بعد از تمام شدن تعلیم و تعلم، صورتی اجمالی از مسائل در ذهن شاگرد نقش می‌بندد، و در مواقع احتیاج باید دوباره به مسائلی که خوانده مراجعه نماید، تا به طور مفصل آن را درک کند، چون با صرف تلقی از معلم در نفس مستقر نمی‌شود، بطوریکه نفس بر آن معلومات نشو و نما نموده آثار مطلوب از آن مرتب شود، بلکه محتاج است به اینکه هنگامی که احتیاج به آن فرا رسد، آن معلومات را عملاً پیاده کند. با این بیان روشن می‌شود که تعلیم غیر تثبیت فوآد است، آری فرق است بین اینکه طبیعت یعنی استاد طب یک مسئله بهداشتی را به شاگرد خود یاد دهد، و بین این که همین مسئله را در بالین مریضی به او بیاموزد، از مریض نشانه‌های مرض را بپرسد، و او پاسخ دهد، و این پاسخ و پرسش را با قواعدی که به شاگرد درس داده تطبیق کند که در این صورت آنچه می‌گوید با آنچه می‌کند تطبیق کرده است.

از اینجا معلوم می‌شود که القاء یک نظریه علمی در هنگام احتیاج و رسیدن هنگام عمل در دل شاگردی که می‌خواهد آن را بیاموزد بهتر ثبت می‌گردد، و در قلب می‌نشیند، و پابرجاتر هم خواهد بود، یعنی به زودی فراموش نمی‌شود، مخصوصاً در معارفی که فطرت بشری هم مؤید آن باشد، و بشر را بدان رهنمون باشد، که در چنین معارفی فطرت آماده پذیرفتن آن است، چون نسبت به آن احساس احتیاج می‌کند.

چنین معارف فطری و مکتبی بهترین راه تعلیم و کاملترین طریق تربیت این است که آن را بتدریج بیان نموده، هر قسمت آن را که حادثه‌یی اختصاص دهد که احتیاجات گوناگونی به آن بیان دارد، و آنچه از معارف اعتقادی و اخلاقی و عملی که مرتبط با آن حادثه می‌شود، و نیز متعلقات آن معارف، از قبیل علت تشریح، و اعتباری آن، و پندگیری از سرگذشت‌های گذشتگان، و سرانجام کسانی که غیر آن دستور عمل کردند، و سرنوشت طاغیان و مشرکینی که از عمل به آن معارف سرپیچی نمودند، همه را بیان کند و اتفاقاً قرآن کریم هم همین رویه را دارد، یعنی آیات نازله آن هر یک در هنگام احساس نیاز نازل شده، و در نتیجه بهتر اثر گذاشته است. (۲۴)



در ادامه این بحث آقای طباطبائی به یک نکته فنی در باب یادگیری و تداخل در آن به نحو ظریف اشاره نموده و ضمن پیوند دادن به بحث فوق، اشکال بوجود آمده در همین زمینه را با تکیه بر کلام الهی پاسخ می‌دهد:

«بله در اینجا اشکالی باقی می‌ماند، و آن این است که این قسم تعلیم، یعنی هر مسئله را در موقع رسیدن به مورد حاجت درس دادن، غرض از تعلیم را تباه می‌کند، برای اینکه فاصله زمانی که میانه دو مسئله قرار می‌گیرد، باعث می‌شود که اثر مسئله اول از بین برود، و آن شوق و ذوقی که شاگرد را وادار می‌کرد به حفظ و ضبط آن مسئله سرد شود، به خلاف اینکه مطالب متصل بهم به وی القاء شود، که ذهن را برای فهمیدن آن آماده‌تر می‌کند، و مخصوصاً ضبط کردن که بدون اتصال مزبور صورت نمی‌گیرد. خدای تعالی از این اشکال پاسخ داده که (ورتلناه ترتیلاً) و معنایش بطوریکه از سیاق بر می‌آید این است که: ما این تعلیمات را در عین این که قسمت نازل کردیم در عین حال بین دو قسمت آن فاصله زیادی نگذاشتیم، بلکه قسمت‌های گوناگون آن را پشت سر هم نازل کردیم، تا روابط بین آنها از هم گسیخته نگشته، آثار آن باطل نشود، و در نتیجه غرض از تعلیم آن تباه نگردد. (۲۵)

### مفهوم تربیت در المیزان

کلمه تربیت از ریشه «رَبَّوْا» به معنی زیادت و فزونی اخذ گردیده است. مثلاً به تپه «رَبْوَه» گفته می‌شود زیرا نسبت به سطح زمین آمده است، نفس زدن را «رَبْوَه» می‌گویند به جهت اینکه مسبب برآمدن سینه است. (۲۶) تربیت در این معنی دلالت بر فزونی و پرورش بوده و از این رو به معنی تغذیه طفل هم به کار رفته، اما علاوه بر آن به معنی تهذیب نیز استعمال شده است. و از جهت تهذیب اخلاقی، موجب افزایش مقام و منزلت معنوی است. در المیزان تربیت در این ریشه مورد توجه قرار نگرفته، فقط در آنجائی که در رابطه با انسان به کار رفته، به مفهوم رشد و نمو جسمی منظور بوده است. بعنوان مثال در ذیل آیه شریفه «و قل ربّ ارحمهما کما ربّیانی صغیرا» (اسراء ۲۴) آمده است: «دوران خردی و بیچارگی فرزند را به یاد او می‌آورد، و به او خاطر نشان می‌سازد که در این دوره که پدر و مادر ناتوان شده است، تو به یاد دوره ناتوانی خود باشی و از خدا بخواه که خدای سبحان ایشان را رحم کند،

آنچنان که ایشان تو را رحم نموده و در کودکی تربیت کردند. (۲۷) یا در جای دیگر آمده است که: «وقتی که فرعون متوجه سخنان موسی و هارون می‌شود، و سخنان آن دو را می‌شنود، موسی را می‌شناسد و لذا خطاب را متوجه او به تنهایی می‌کند و می‌گوید: (آیا تو نبودی که ما در کوکیت تربیت کردیم)... مگر تو همان نبودی که ما در آغوش خود بزرگت کردیم؟ در حالی که کودک بودی، و سالها از عمرت در میانه ما بسر بردی؟» (۲۸)

بنابراین مفهوم تربیت در معنایی که گذشت، نه تنها در المیزان مورد توجه قرار نگرفته است بلکه با عنایت با طرح ویژگی‌های انسان و خصوصیات برجسته و تربیت‌پذیر او که در مباحث قبلی به بخشی از آنها اشاره شد، نمی‌توان پذیرفت که تربیت در واقع به معنی بزرگ کردن و رشد و نمو جسمی مورد نظر بوده است. لذا در یک بررسی و تجزیه و تحلیل دقیق به این نتیجه می‌رسیم که شناخت تربیت - آن هم تربیت اسلامی - در چهارچوب مباحثی که طرح شد سودمند نبوده و ما را از مقصد اصلی دور می‌سازد. اما خوشبختانه در قرآن و المیزان برای تربیت معنای و مضامین بلند و وسیعی ذکر شده، منتهی این بار نه از ریشه رَبَّوْ، بلکه از ماده (رب ب) و استعمال مشتقات آن در رابطه با انسان که در این قسمت به بررسی آن می‌پردازیم.

البته لازم به توضیح است که ماده (رب و) خود از ماده (رب ب) و بر اساس اشتقاق اکبر مشتق شده است. همچنین ریشه‌های (رب أ) و (رأب) نیز بر همین اساس از آن مشتق شده‌اند و بعید نیست میان معانی این ماده‌ها تداخل صورت گرفته باشد و از این رو معنی زیادت و نمو و اصلاح (که مربوط به رأب و رب و هستند) اشتباهاً در ذیل (رب ب) آورده شده باشند. (۲۹)

رَبّ عبارت از مالکی است که به امور بنده‌اش رسیدگی می‌کند، بنابراین در آن معنی مالکیت مندرج است. و مالکیت از نظر اجتماعی یک نوع اختصاص چیزی به کسی است که در سایه آن تصرفات او در آن مجاز شمرده می‌شود. و این نوع مالکیت یک امر قرار دادی اعتباری بیش نیست و واقعیت خارجی ندارد و در واقع از معنی دیگر مالکیت، که در آن «مالکیت حقیقی» است گرفته شده است. مالکیت حقیقی عبارت از مالک بودن ما نسبت به قوا و اجزا وجودی ما است.

ناگفته پیداست مالکیتی که به خدا نسبت داده می‌شود از نوع دوم است، نه مالکیت اجتماعی قرار دادی که با از بین رفتن قرارداد ما، از بین می‌رود، و البته این نوع از مالکیت منفک از تدبیر و تنظیم امور مملوک نیست، زیرا هنگامی که چیزی در اصل وجود خود متکی به دیگری باشد، در آثار خود هم متکی و محتاج به آن خواهد بود. بنابراین خداوند ربّ تمام موجودات است زیرا مالک و مدبر آنها است.<sup>(۳۰)</sup>

کلمه ربّ در حالت اضافه به غیر خدا نیز اطلاق می‌شود (ربُّ الدار: صاحب خانه) اما به طور اطلاق فقط بر خداوند اختصاص دارد که متکفل اصلاح و تدبیر موجودات است. بنابراین ربّ دو عنصر معنایی دارد: مالکیت و تدبیر. و می‌توان گفت که تدبیر، متضمن مالکیت گرفته شده است و تدبیر فرع بر مالکیت است و ربّ، هم مالک است و هم مدبر.

«الوهِیت» مقامی است که هر چیز از هر جهت به او پناهنده شده در او حیران می‌شود، و منشاء تمام کمالات موجودات با کثرت و ارتباطی که با یکدیگر دارند بوده، هر کمالی که مورد نیاز و حاجت موجودات باشد در او هست. همچنین روشن است که این معنی جز با وحدت و یگانگی مبدأ و مدبّر بودن او نسبت به هر چیز، صحیح نیست، پس بنابراین لازم است آدمی خدا را عبادت کند بدان جهت که او تنها معبود واحدی است که شریک ندارد، و نیز لازم است که برای او در عبادتش شریکی قرار ندهد. به عبارت دیگر، جهان آفرینش با تمام محتویاتش جز در برابر مقام واحدی نباید خضوع و خشوع نماید، زیر موجودات عالم به واسطه وحدت نظام و ارتباط وجودشان با یکدیگر، تنها دارای یک «ربّ» و مالک مدبّر می‌باشند، زیرا برای آنان جز یک معبود نیست.

مرحوم علامه طباطبائی در ذیل آیه شریفه و «لَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» نکات دیگری از معنی ربّ را نشان داده است که در اینجا ذکر می‌شود: چون افراد مجتمع انسانی با تمام امتیازاتی که با یکدیگر دارند، تماماً از یک حقیقت واحد (حقیقت انسانیت) می‌باشند، صحیح نیست که بعضی از آنها اراده و هوای نفسانی خود را بر بعض دیگر تحمیل نماید، مگر آن که معادل آن را از طرف خود تحمل کرده بپذیرد، که این همان تعاون در بدست آوردن مزایان حیات می‌باشد. اما خضوع تمام افراد یا یک فرد از آنان، نسبت به فرد دیگر از هموعان خود، بطوری که او را از بعضیت و تساوی در حقوق خارج کند، و بواسطه استعلاء و

تحکم فرد مطاع را ربّ خود و مالک مطلق العنان خویش بگیرد، و وی را در تمام اوامر و نواهیش اطاعت کند، این خود مطلبی است که مبطل فطرت انسانی بوده مخرب پایه انسانیت خواهد شد.

از جهت دیگر چون «ربوبیت» از مختصات خدای متعادل بوده جز او پروردگاری نیست، پس اگر انسانی نسبت به ممنوع خود چنان باشد که فرد مطاع در او بهر قسم که خواهد تصرف کند، و جانب عکسی نداشته باشد، آن خود در برابر پروردگار یک نوع «ربّ» گرفتن است، و انسانی که در تمام جهات تسلیم امر الهی شده باشد اقدام به چنین چیزی نخواهد کرد. پس روشن شد که جمله «ولا يتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله» با معنایی که از آن استفاده می‌شود، مبین دو حجت و دلیل می‌باشد: یکی مشابه بودن افراد انسان در حقیقت انسانیت و دیگری موضوع اختصاص «ربوبیت» به خدای متعادل.<sup>(۳۱)</sup>

علامه طباطبائی در موارد متعددی در المیزان به این نکته تصریح فرموده است که دعوی مشترک همه پیامبران با مخالفان و کافران الهی بر سر ربوبیت بوده است نه خالقیت و الوهیت، که هیچ کدام از منکران ادعای آن را (یعنی خالقیت) را نکرده‌اند. بدین معنی که پیامبران کوشش زیادی برای تبیین خالقیت خدا نداشته‌اند، بلکه آنها همواره در برابر شکافی میان خالقیت و ربوبیت بوده‌اند. مشرکین خدا را خالق هستی می‌دانستند اما تدبیرگری هستی را میان غیر خدا تقسیم می‌کردند: ربّ دریاها ربّ آتش، ربّ باران و... مانند آنکه «فقال انا ربکم الاعلی» (نازعات، ۲۴) که فرعون خود را ربّ اعلا می‌پنداشت و دعوی ربوبیت می‌کرد. یا در محاجه حضرت ابراهیم با نمرود در سوره بقره آیه ۲۵۸ آمده است «قال ابراهیم رسی الذی یحیی و یمیت قال انا احیی و امیت» محور بحث بر این بوده که ابراهیم می‌گفت پروردگارش تنها خدای یگانه است و نمرود ادعا داشت که خدای ابراهیم و دیگران اوست، و از این رو در جواب ابراهیم که می‌گفت: پروردگار من زنده می‌کند و می‌میراند، گفت: منم که زنده می‌کنم و می‌میرانم. تا اینکه خود را شریک خدا در احیاء و اماتة قرار داده باشد، زیرا منظورش این بود که تفوق خود را ثابت کند، و به همین جهت نگفت که خدایان دیگر هم زنده می‌کنند و می‌میرانند.

نکته ظریفی که مرحوم طباطبائی در ذیل این آیه به آن اشاره می‌کند (و این نکته دقیقاً

همان مطلبی است که در بالا اشاره شد مبنی بر اینکه دعوای اصلی پیامبران با منکران بر سر ربوبیت است، این است که در این محاجه حضرت ابراهیم چون دید که نمرود از طرح کلمه رب سوء استفاده می‌کند و نمرود آن را به خود نسبت می‌دهد و مدعی است که در مقام یک رب او هم می‌تواند زنده ساخته و بمیراند. [مطابق روایات دو نفر زندانی را خواست، یکی را آزاد و دیگری را به قتل رساند]، لذا در پاسخ به نمرود این بار از لفظ «اللّه» استفاده نموده و گفت «فإنّ اللّه یاتی الشمس من المشرق فات بها من المغرب» و نگفت «فان ربی» به همین دلیل نمرود در مقابل این استدلال دیگر نمی‌توانست حرفی بزند و لذا ساکت و مبهوت ماند. برای اینکه حضرت ابراهیم استدلال کرد که اگر ادعای تو این است که تو پروردگار من هستی، شأن پروردگار تصرف در نظام عالم و تدبیر جهان است، و خدا خورشید را از مشرق برمی‌آورد و بدین نحو در آن تصرف می‌کند، پس تو هم در آن تصرفی نمای و آن را از مغرب برآور تا معلوم شود که تو پروردگار همه چیز، که نمرود از جواب عاجز ماند. (۳۲)

یا در مورد حضرت نوح(ع) که با قوم خود چنین گفت: «شما را چه می‌شود که وقاری برای خدا امید نمی‌برید در حالی که او شما را مرحله به مرحله آفرید» (نوح، ۱۴). «وقار» به معنی ثبات و استقرار و مراد از آن در سخن نوح(ع)، وقار در ربوبیت است. بدین معنی که نوح از امت خود می‌پرسد که چرا شما (علاوه بر خالقیت)، به ربوبیت استوار خداوند اعتماد و اعتقاد ندارید. (۳۳)

این موضوع درباره دعوت رسول اکرم(ص) نیز صادق است چرا که حضرت تمامی گروه‌های مخالف و منکر و اهل کتاب را می‌خواند تا به ربوبیت خداوند روی بیاورند. «بگو ای اهل کتاب بیایید از کلمه‌یی که میان ما و شما یکسان است پیروی کنیم، جز خدای یکتا هیچ کس را نپرستیم و چیزی را با او شریک قرار ندهیم و برخی را به جای خدا برای ربوبیت نپذیریم» (آل عمران، ۶۴) (۳۴)

به عنوان جمع‌بندی این قسمت به آیه شریفه زیر اشاره کرده و به بحث فوق پایان می‌دهیم. «کسانی که ایمان آورده‌اند و آنانکه یهودی شدند و صابئی‌ها و نصاری و مجوس و کسانی که شرک آورده‌اند... این دو طایفه دشمنان هم‌اند که در مورد رب خویش با یکدیگر محاصمه کرده‌اند...» (حج، ۱۹-۱۷) و از اینکه این آیه اختلاف انسان‌ها را با اینکه ادیان آنان

و مذاهبشان بسیار است، منحصر در دو طایفه کرد، فهمیده می‌شود که برگشت تمامی ادیان مختلف به دو طایفه است، یکی حق، و یکی باطل، چون اگر این دو جامعه را در نظر بگیریم، به هیچ معنای دیگری نمی‌توانیم مذاهب مختلف عالم را در تحت آن معنا دو تا کنیم، و محق و مبطل، در عالم دو طایفه هستند، در مقابل هم، یکی به حق ایمان دارد، و دیگری به آن کفر می‌ورزد، پس طوائف نامبرده در آیه هم با همه اختلافی که در اقوال آنان است منحصر در دو خصمند، و با اینکه دو خصم هستند، اقوال مختلفی بیشتر از دو تا دارند، بنابراین می‌توان خوب فهمید که تعبیر (خصمان - اختصموا) چقدر جالب و شیرین، و پرمعنا است، از یک طرف اهل خصومت را تشبیه آورده، و از سوی دیگر خصومتشان را به صورت جمع تعبیر کرده است و آنگاه خصومتشان را درباره (پروردگارشان یا رب) دانسته و فهمانده که اختلافشان در وصف ربوبیت خدای تعالی بوده، و در نتیجه فهمانده است که برگشت تمامی اختلافات مذاهب هر قدر هم که زیاد باشند در یک مسئله است، و آن وصف ربوبیت خداست.» (۳۵)

بدین ترتیب با شناخت عمیق و جامع مفاهیم تعلیم و تربیت و مصادیق و مشتقات آن در میزان حال می‌توانیم به یک معنی و تعریف دقیق از تعلیم و تربیت که منطبق با ریافت مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر میزان باشد، دست یابیم و آن عبارتست از: تعلیم و تربیت فرآیند هدایت و رشد قوای نفسانی، روحی، فطری و قلبی انسان به مدد عقلانیت و حکمت و به منظور رسیدن به اوج عبودیت و تن دادن به ربوبیت الهی می‌باشد.

### اهداف تعلیم و تربیت در میزان

در پرتو مباحثی که تا به حال مطرح شده است، خصوصیات و ویژگی‌های انسان و توصیفی که در نهایت از انسان ارائه شد و تشریح مفاهیم تعلیم و تربیت از ابعاد مختلف، تعیین و تبیین اهداف تعلیم و تربیت که مبتنی بر این مفاهیم و توصیفات باشد، کار چندان دشواری به نظر نمی‌رسد. در تفسیر میزان واژه‌های متعدد و گوناگونی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که می‌توانند عیناً یا حدّ اقلّ نزدیک به اهداف تعلیم و تربیت باشند. برخی از این اهداف را می‌توان به عنوان اهداف غایی و آرمانی و بعضی دیگر را به عنوان اهداف میانی و کلی در نظر گرفت.

البته لازم به ذکر است که ما در اینجا نمی‌توانیم تمامی هدف‌های مورد نظر را طرح کنیم و مجبوریم پاره‌ای از آنها را انتخاب و برخی‌ها را مورد بحث قرار دهیم. همچنین به علت طولانی شدن نوشته از ذکر مباحث و تفاسیر به عمل آمده توسط استاد مرحوم علامه طباطبایی خودداری کرده و خوانندگان را به مطالعه بیشتر این موارد از تفسیر المیزان دعوت می‌کنیم.

#### الف) اهداف غایی

این اهداف بلندمدت بوده و در گذر زمان به دست می‌آیند و از درجه کلیت بیشتری برخوردار هستند و عموماً سمت و سوی فعالیت‌های تربیتی را در هر زمان نشان می‌دهند و نیز قابلیت تعبیر و تفسیر بیشتری دارند و به همین جهت می‌توانند به عنوان راهنمای همیشگی فرآیند تعلیم و تربیت مورد استفاده مریبان در تمامی مراحل تربیت قرار گیرند. اهداف دیگر تعلیم و تربیت یعنی اهداف میانی و کلی، ضمن حفظ استقلال خود می‌توانند ناظر به شئون مختلف انسان و جنبه‌های مختلف شخصیت او یعنی جنبه جسمانی، ذهنی، عاطفی، اجتماعی اخلاقی و دینی متربی باشند.

#### ۱- پرستش خدا یا عبادت

«و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» (ذاریات، ۵۶)

غرض نهایی از خلقت همان حقیقت عبادت است، حقیقت عبادت این است که بنده خود را در مقام ذلت و عبودیت واداشته، روبه سوی مقام ربّ خود آورد. یعنی اینکه بنده از خود و از هر چیز دیگر بریده، به یاد پروردگار خود باشد، و ذکر او بگوید. (۳۶)

«ایاک نعبد و ایاک نستعین» (حمد، ۵)

عبد انسانی را می‌گویند که مملوک دیگری باشد... عبادت به معنی بندگی نیز از همین ماده گرفته شده... در هر حال، حقیقت عبادت این است که بنده خود را در مقام مملوکیّت پروردگار خویش درآورد، و لذا روح عبادت با تکبّر و فخرفروشی سازش ندارد اما با اشتراک (شرک) می‌سازد، به این معنی همانطور که ممکن است چند نفر مشترکاً مالک بنده‌ای باشند در عبارت او هم می‌توانند شرکت داشته باشند. شاهد مطلب اول این آیه است: «کسانی که از بندگی و عبادت من تکبّر می‌ورزند با ذلّت و خواری داخل دوزخ می‌شوند». (غافر، ۶۰) و شاهد مطلب دوم این آیه می‌باشد. «نباید کسی را در بندگی خدا شرکت دهد». (کهف، ۱۱۱)

مطابق این آیه شرکت در عبادت، امری ممکن شمرده شده که از آن نهی کرده است، زیرا بدیهی است نهی همواره از امور ممکنه می‌شود. (۳۷)

## ۲- تقوی

«یاایهاالذین امنوا اتقواالله حق تقاته... (آل عمران، ۱۰۲)

تقوی یک نوع احتراز و پرهیز کردن می‌باشد، و اگر به خدای متعال نسبت داده شود معنایش دوری جستن از عذاب الهی است. و دوری جستن از عذاب الهی هم وقتی تحقق می‌پذیرد که آدمی راه رضایت و خوشنودی او را بیساید. (۳۸)

برای تقوی مرتبهٔ اعلائی وجود دارد که «حق تقوی» همان است. و از اینجا فهمیده می‌شود که برای آن درجه پایین‌تری هم هست که از مرتبهٔ اولی پست‌تر قرار گرفته است، بنابراین ثابت می‌شود؛ که تقوی به یک لحاظ عمل صالحی می‌باشد و مراتب مختلف و درجات متفاوتی وجود دارد که قسمتی از آن بر قسمت دیگر برتری دارد. (۳۹)

در رابطه با هدف تقوی باید گفت که مقصد اصلی تعلیم و تربیت این است که فرد را طوری پرورش دهند که خود مدیر خویشتن باشد. تمایلات یا هواهای نفسانی خود را تحت کنترل درآورد و از آنچه غیرمنطقی یا غیرعقلانی است خود را دور سازد و آنچه شایستهٔ انسان بودن اوست انجام دهد.

## ۳- رشد و هدایت

«... فلیستجیبوا لی ولیؤمنوا بی لعلهم یرشدون» (بقره، ۱۸۶)

چون خدا به بندگانش نزدیک است و چیزی بین او و دعاء ایشان حائل نمی‌شود و هم به خودشان و هم به خواسته‌هایشان عنایت دارد ایشان را به سوی خود می‌خواند و به دعا کردن وامی‌دارد پس بندگان هم باید دعوت الهی را اجابت کرده و متوجه او شوند و به این صفات او ایمان آورده و یقین داشته باشند و که به ایشان نزدیک است و دعاهاایشان را به اجابت می‌رساند شاید در خواندن او راهنمایی شوند. (۴۰)

البته در قرآن مقصود از رشد معنایی است که در مقابل غی و گمراهی قرار دارد، و آن رسیدن به واقع است. (۴۱) به عبارت دیگر می‌توان گفت رشد به مفهوم هدایت استعمال شده است.



هدایت به معنی دلالت و نشان دادن مقصد و نشان دادن راه است و این خود یک نوع رساندن به مقصد می‌باشد، و در هر حال هدایت فقط از ناحیه خدا است منتهی کار خدا تهیه کردن وسیله‌ای است که مقصد را نشان دهد و در نتیجه بندگان را به آن برساند. همانطور که در آیات زیر به آن اشاره شده: «فمن یردالله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام» (انعام، ۱۲۵) و «ثم تلین جلودهم و قلوبهم الی ذکر الله، ذلک هدی الله یهدی به من یشاء» (زمر - ۲۳). در آیه اول سبب هدایت را گشادگی سینه برای قبول اسلام و در آیه دوم یک حالت قلبی که باعث نرمش در برابر ذکر خدا می‌شود، قرار داده است.

ضمناً به تناسب اختلاف راه‌های به سوی خدا، هدایت نیز اختلاف پیدا می‌کند یعنی هر راهی یک نوع هدایت مخصوص دارد، آیه ذیل اشاره به همین معنی است: «ولا ذین جاهدا فینا لنهدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین» (عنکبوت، ۶۹) زیرا بین مجاهده و کوشش در راه خدا و مجاهده در ذات خدا تفاوت روشنی است، در صورت اول کسی که مجاهده می‌کند، منظورش حفظ راه خدا و دفع موانع آن است، اما در صورت دوم منظورش ذات مقدس اوست لذا خداوند چنین افرادی را کمک کرده و به حسب میزان قابلیت هریک را به راهی هدایت می‌کند، همچنین از راهی به راه دیگر می‌کشانند تا آنها را مخصوص ذات مقدسش گرداند. (۴۲)

۴- طهارت و حیات طیبه

طهارت که مقابله نجاست است از معانی است که در آئین اسلام دایر و دارای احکام و خواصی است که قسمت مهمی از مسائل دینی را تشکیل می‌دهد. اصل معنای طهارت از چیزهایی است که تمام مردم با اختلاف زبانها و نژادها آن را می‌شناسند، و از اینجا معلوم می‌شود که آن از جمله معانی‌ای است که مردم در خلال زندگانی با آنها برخورد داشته و شناخته‌اند و اختصاصی به قوم یا زمان خاصی ندارد. و جهتش این است که اساس زندگانی بر تصرف در مادیات و استفاده از آنها برای مقاصد حیاتی استوار است، پس انسان طبعاً دنبال هر چیز برود و در آن رغبت کند برای فایده و خاصیتی است که آن چیز دارد؛ و وسیع‌ترین نواید فوایدی است که ارتباط به تغذی و تولیدمثل دارد. گاهی برای اشیاء حالتی عارض می‌شود که صفاتی را که موجب رغبت طبع است تغییر می‌دهد، و عمده آنها رنگ، بو و طعم است، و در این صورت طبع از آنها متنفر شده و دیگر در آنها رغبت نمی‌کند و این همان حالت

نجاست است که انسان به واسطه آن از اشیاء متنفر شده و دوری می‌گزیند، و مقابلش که همان حالت اولی اشیاء و دارا بودن فایده و خاصیت مورد رغبت طبع است همان طهارت می‌باشد. انسان ابتدا این دو معنی را در محسوسات درک کرده و بعد آنها را نسبت به معقولات هم از نظر اینکه مورد رغبت و کراهت واقع می‌شود تعمیم داده است چنانکه در گفتار و کردار و اخلاق و عقاید استعمال می‌شود. بنابراین در اسلام، همه معارف و اصول اخلاق و احکام، به مسأله طهارت و نجاست ناظر هستند. در اسلام اصل توحید، طهارت کبری معرفی شده و اگر کسی به خدا شرک بورزد، طهارت وجودی خویش را از دست داده است. (۴۳) پس طهارت به این معنی وسیع که مطرح شد، یک هدف غایی در تعلیم و تربیت محسوب می‌شود.

از طهارت با عنوان «حیات طیبه» نیز یاد شده است. «فلنحیینه حیاة طیبة» (نحل، ۹۷). حیات به معنای جان انداختن در چیز و افاضه حیات است به آن، پس این جمله به صریح لفظش دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی مؤمنی را که عمل صالح کند به حیات جدیدی غیر از آن حیاتی که به دیگران نیز داده زنده می‌کند. (۴۴)

#### ۵- تعلیم حکمت

در قرآن روی تزکیه و تعلیم حکمت تأکید زیادی شده است. به طور کلی اسلام علم و حکمت را مهم تلقی می‌کند و رسالت پیامبران را تعلیم حکمت و وظیفه افراد را کسب علم و دانش می‌داند، لذا تعلیم حکمت به عنوان یکی از اهداف تعلیم و تربیت اسلامی قلمداد می‌شود. (۴۵)

#### ع- تفکر و تعقل

پرورش نیروی تفکر و قدرت عقلانی از جمله هدفهای اساسی تعلیم و تربیت در میزان می‌باشد، و در مواضع متعدّد در این باره بحث و بررسی به عمل آمده است.

بدیهی است زندگی انسانی یک زندگی فکری بوده جز با درک که فکر می‌نامیم به پا نمی‌ایستد، و از لوازم بناء زندگی بر فکر این است که فکر هرچه صحیح‌تر و تمام‌تر باشد زندگی بهتر و محکم‌تر خواهد بود، بنابراین زندگی با ارزش - به هر سنت و آیینی پایند باشیم و در هر راه رفته شده و یا ابتدائی که قدم برداریم - مربوط به فکر با ارزش بوده و مبتنی آن است و به هر اندازه که فکر مستقیم باشد زندگی هم ارزش و استقامت خواهد داشت. (۴۶)

قرآن کریم عقول را به استعمال چیزی که در فطرت آن جا دارد و به رفتن راهی که به حسب طبع خود می‌شناسد و الفت دارد، دعوت می‌کند و آن همان ترتیب مطالب معلوم برای کشف مجهولات است. (۲۷)

ب) اهداف میانی یا کلی

همانگونه که پیشتر گذشت این اهداف نسبت به اهداف غایی از کلیت کمتری برخوردارند و می‌توان امیدوار بود که در میان مدّت حاصل شوند. مهم‌ترین خصلت این هدفها این است که در عرض یکدیگر قرار می‌گیرند و عمدتاً در ارتباط با شئون مختلف شخصیت انسان من جمله، جنبهٔ بدنی، ذهنی، اجتماعی، عاطفی، اخلاقی و دینی می‌باشند. در این قسمت به برخی از این اهداف که در کتاب نفیس المیزان نیز به آن توجه شده است اشاره می‌شود:

- ۱- پرورش روح عدالت‌خواهی و اقامهٔ قسط.
  - ۲- تکامل و فلاح انسان.
  - ۳- استقلال و عزت جامعه اسلامی.
  - ۴- برادری و همکاری و تعاون پرورش روح اجتماعی).
  - ۵- دوستی با ملل دیگر.
  - ۶- صحت و قوّت.
  - ۷- تزکیه و تهذیب یا پرورش شخصیت اخلاقی. (مطالعات فریبگی)
- پرتال جامع علوم انسانی

## پی‌نوشت‌ها

- ۱- به عنوان نمونه و مثال رجوع شود به مقاله ششم از روش رئالیسم تحت عنوان: اختیارات و علوم غیرحقیقیه یا اندیشه‌های پنداری (ادراکات اعتباری).
- ۲- المیزان، ج ۱۳، ص ۳۲۷.
- ۳- همان، ص ۳۲۹-۳۳۱.
- ۴- همان، ج ۳، ص ۳۳۲.
- ۵- همان، ج ۱۴، ص ۴۳۱-۴۳۲.
- ۶- همان، ج ۱۰، ص ۱۸۸.
- ۷- همان، ج ۱۱، صص ۴۲۱-۴۲۲.
- ۸- همان جلد، ص ۴۱۶ و جلد ۲، ص ۳۴۹.
- ۹- همان، ج ۲، صص ۳۵۳-۳۵۲.
- ۱۰- همان، جلد ۱۶، ص ۲۸۲.
- ۱۱- همان، ج ۷، ص ۲۹۷.
- ۱۲- همان، ج ۷، صص ۹۴-۹۵.
- ۱۳- همان، ج ۱۱، صص ۲۶۰-۲۶۱.
- ۱۴- همان، ج ۱۵، ص ۴۸۲.
- ۱۵- همان، ج ۹، ص ۷۰.
- ۱۶- همان، ج ۴، ص ۱۵۷.
- ۱۷- همان، ج ۱، ص ۴۹۶.
- ۱۸- همان، ج ۱، صص ۱۴۴-۱۴۵.
- ۱۹- همان، ج ۱۹، ص ۵۳۵.
- ۲۰- همان، ج ۱.
- ۲۱- همان، ج ۵، صص ۴۷۱-۴۷۰.
- ۲۲- همان، ص ۵، ص ۴۷۱.
- ۲۳- همان، ج ۱۹، ص ۵۴۷.
- ۲۴- همان، ج ۱۵، صص ۳۰۰-۲۹۸.
- ۲۵- همان، ص ۳۰۰.
- ۲۶- مفردات راغب اصفهانی.
- ۲۷- المیزان، ج ۱۳، ص ۱۳۷.
- ۲۸- همان، ج ۱۵، ص ۳۸۲.
- ۲۹- التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۴، ذیل رب.
- ۳۰- المیزان، ج ۱، ص ۲۳.
- ۳۱- همان، ج ۳، صص ۴۲۸-۴۲۷.
- ۳۲- همان، ج ۲۰.
- ۳۳- همان، ج ۲۰، صص ۱۷۳-۱۷۱.
- ۳۴- همان، ج ۳، ص ۴۱۹.
- ۳۵- همان، ج ۱۴، صص ۵۳۶-۵۳۵.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

- ۳۶- المیزان، ج ۱۸، ص ۶۱۶.  
۳۷- همان، ج ۱، صص ۲۷-۲۸.  
۳۸- همان، ج ۳، ص ۵۹۹.  
۳۹- همان، ص ۱۲۱.  
۴۰- همان، ج ۲، ص ۲۵.  
۴۱- همان، ج ۱۴، ص ۴۴۷.  
۴۲- همان، ج ۱، صص ۴۱-۴۲.  
۴۳- همان، ج ۲، صص ۲۹۷-۲۹۹.  
۴۴- همان، ج ۱۲، ص ۵۲۲.  
۴۵- در مورد تعلیم حکمت رجوع شود به قسمت مفهوم تعلیم در المیزان در این نوشته.  
۴۶- همان، ص ۳۹۳.  
۴۷- همان، ص ۴۱۲.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی



پروشکاه علوم انسانی ومطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی