

## نظریه فطرت و آرای جامعه‌شناختی و معرفت‌شناختی علامه طباطبایی

محمد غفوری‌نژاد \*

### چکیده

علامه طباطبایی نظریه فطرت را براساس اصل هدایت عمومی بنا می‌نهد. وی در عین اعتقاد به نظریه سعادت و شقاوت ذاتی و ازلی انسان‌ها، آن را به‌گونه‌ای تقریر می‌کند که با نظریه فطرت خیرگرای انسان سازگار باشد.

علامه در اندیشه‌های اجتماعی خود به‌وفور به فطرت استناد می‌کند. غریزه استخدام و نقش آن در زندگی اجتماعی انسان، تحلیل رابطه فطرت و آزادی، رابطه دفاع و جهاد با فطرت، پیوند میان اصل مالکیت و فطرت، تحلیل رابطه عدالت و فطرت، از رئوس اندیشه‌های جامعه‌شناختی علامه در حوزه فطرت است. شاید مهم‌ترین کارکرد معرفتی نظریه در اندیشه علامه به حوزه معرفت‌شناسی مربوط باشد. علامه برای اثبات کارآیی عقل در حوزه مابعدالطبیعه، به فطری بودن جستجو از حقایق مابعدالطبیعی استناد می‌کند. او انسان را فطرتاً حقیقت‌جو، واقع‌گرا و تابع حق می‌داند. علامه در عین اعتقاد به نظریه فطرت، نظریه یادآوری را که میراثی افلاطونی است، مردود می‌شمارد. وی تفکر منطقی براساس تألیف مقدمات و استنتاج از آن را مقتضای فطرت انسان و مورد تأیید قرآن قلمداد کرده است و از این طریق مشروعیت آن را تضمین می‌نماید.

---

\* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب (ghafoori\_n@yahoo.com)

واژگان کلیدی: علامه طباطبایی، ادراکات فطری، ادراکات اعتباری، گرایش‌های فطری، معرفت‌شناسی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی.

### مقدمه

علامه سید محمدحسین طباطبایی (م. ۱۳۶۰) بدون شک از تأثیرگذارترین علمای شیعی معاصر است. اهمیت علامه در سیر تطورات نظریه فطرت، تنها معلول آرای که در این حوزه ارائه کرده است، نیست؛ بلکه وی از آن حیث که مهم‌ترین استاد شهید مطهری در حوزه فلسفه و تفسیر است و بر اندیشه‌های او - به‌عنوان اندیشمندی مؤثر و نوآور در مبحث فطرت - به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم تأثیرگذار بوده، در نوآوری‌های او سهیم است.<sup>۱</sup>

علامه بحث مستقل و مستوفایی راجع به فطرت بسان آنچه در آثار مرحوم شاه‌آبادی و شهید مطهری مشاهده می‌شود، ارائه نکرده است؛<sup>۲</sup> اما در مواضع متعدد و به مناسبت‌های گوناگون، به فطرت انسانی استشهد می‌کند. به‌طور کلی کارکردهای معرفتی نظریه فطرت در آثار علامه طباطبایی به‌نحو چشمگیری نسبت به گذشتگان توسعه یافته است. بسط این کارکردها در سه حوزه کلام اسلامی، معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی برجسته‌تر است. نگارنده در مجالی دیگر به مطالعه آن دسته از آرای کلامی علامه که بر نظریه فطرت مبتنی است، به‌خصوص نظریات ایشان در باب خداشناسی فطری و فطری بودن دین پرداخته است.<sup>۳</sup> در این مقام مروری تحلیلی بر اهم اندیشه‌های انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی علامه طباطبایی خواهیم داشت.

اصل هدایت عمومی به‌عنوان یکی از اندیشه‌های زیربنایی علامه، چه رابطه‌ای با دیدگاه‌های او در باب فطرت دارد؟ آیا نظریه سعادت و شقاوت ذاتی که علامه در مواضعی بدان گرایش پیدا کرده، با نظریه فطرت سازگار است؟ آیا نظریه استخدام، که علامه مدنیت بالطبع انسان را

۱. برای ملاحظه تفصیلی نوآوری‌های شهید مطهری در زمینه فطرت بنگرید به: غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹، فصل دهم. همچنین برای ملاحظه اجمالی این نوآوری‌ها و جایگاه ایشان در سیر تطورات نظریه فطرت بنگرید به: همو، «تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی»، **آینه معرفت**، ش ۲۴، پاییز ۱۳۸۹.

۲. برای ملاحظه گزارش تفصیلی و تحلیلی آرای این‌دو در بحث فطرت بنگرید به: همو، ۱۳۸۹، فصل‌های هفتم و دهم؛ در مورد شاه‌آبادی نیز بنگرید به: همو، «نقش فطرت در اثبات مبدأ در منظومه معرفتی حکیم شاه‌آبادی»، **پژوهشنامه فلسفه دین**، ش ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.

۳. همو، «نظریه خداشناسی و دین فطری از دیدگاه علامه طباطبایی»، **آینه معرفت**، زمستان ۱۳۹۱.

براساس آن تبیین می‌کند، با فطرت خیرگرا و شرگریز آدمی، که علامه در موضعی از آن سخن به میان آورده است، منافای نیست؟ چه رابطه‌ای میان نظریه فطرت و نظریه اعتباریات علامه طباطبایی وجود دارد؟ موضع علامه در این خصوص چیست؟ از دیدگاه علامه چه ارتباطی میان فطرت انسان و مقولاتی از قبیل ولایت و حکومت، آزادی، عدالت، دفاع و جهاد و مالکیت برقرار است؟ در حوزه معرفت‌شناسی، موضع علامه در باب ادراکات فطری چیست؟ آیا او ادراکات فطری و پیشینی به معنای افلاطونی را می‌پذیرد؟ اینها سؤالاتی است که در این پژوهش کوشیده‌ایم بدانها پاسخ دهیم. قبل از ورود به بحث لازم است کلیاتی در باب نظریه فطرت و مبانی معرفتی آن از دیدگاه علامه ارائه نماییم.

## کلیاتی در باب نظریه فطرت از دیدگاه علامه طباطبایی

### ۱. مفهوم‌شناسی

علامه طباطبایی در موضعی از المیزان در مقام تحلیل مفهومی ماده «فطر»، کلامی را از راغب نقل می‌کند و در رد آن می‌گوید: «ظاهر آن است که "فطر" به معنای ایجاد از عدم محض است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۲۹۸). راغب گفته است: «فطر الله الخلق» به معنای آن است که خداوند خلق را به گونه‌ای آفریده که فعلی از افعال از آن می‌تراود. بنابراین فقره «فطرة الله التي فطر الناس عليها» (روم، ۳۰) اشاره به همان معرفت فطری نسبت به خداوند است که حضرتش به صورت ارتکازی در انسان نهاده است. اما علامه معتقد است «فطر» به معنای ایجاد از عدم محض است و خصوصیتی که از آیه «فطرة الله التي فطر الناس عليها» فهمیده می‌شود، ناشی از هیئت و صیغه واژه «فطرت» است، نه ماده آن؛ چراکه فطرت به لحاظ صرفی مصدر نوع است. مراد علامه آن است که ویژگی‌ای که راغب از آن به «تراوش فعلی از هیئت خاص انسان» یاد کرد، مدلول ماده «فطر» نیست، بلکه از صیغه و هیئت واژه «فطرت» که مصدر نوع است، استفاده می‌شود.

علامه سپس به فرق میان «فطر» و «خلق» اشاره می‌کند و می‌گوید: «خلق» عبارت است از ایجاد صورت از ماده از طریق جمع کردن اجزا؛ ولی «فطر» ایجاد از عدم محض است که در اصطلاح فلسفی ابداع خوانده می‌شود. پس اینکه برخی فطرت را به خلقت تفسیر کرده‌اند، صحیح

نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۲۹۹-۲۹۸؛ نیز بنگرید به: همان، ج ۱۶، ص ۱۷۸).

علامه در جایی دیگر، فطرت در اصطلاح قرآن را به «انسان طبیعی» معنا می‌کند (همو، بی‌تا، ص ۸). وی در موضعی دیگر توضیح می‌دهد که مرادش از انسان فطری و طبیعی، غیر از انسان وحشی است. انسان وحشی، انسانی است که به واسطه دوری از جوامع بزرگ بشری، از مزایای تعقل اجتماعی و - به تعبیر علامه - فکر دسته‌جمعی بی‌بهره بوده و به زندگی ساده یک حیوان وحشی قناعت می‌کند. اما انسان طبیعی و فطری، انسانی است که خود را جزئی از آفرینش می‌داند و آنچه را که دستگاه آفرینش در وجودش به ودیعه گذارده، به فعلیت می‌رساند؛ دستگاه تعقلش را به کار انداخته و با رویکردی واقع‌بینانه، عالم آفرینش و خود - که جزئی از آن است - را مشاهده می‌کند و اعمال خود را بر جهان تکوین، تطبیق کرده و به راهی که جهان آفرینش (طبیعت و فطرت او) نشان می‌دهد، رهسپار می‌گردد و از روی نادانی به جنگ با علل و اسباب تکوینی بر نمی‌خیزد. علامه وجه اینکه قرآن کریم آیین مورد نظر خود را «اسلام» نامیده است، همین نکته می‌داند (همو، ۱۳۸۷، صص ۹۹-۹۸).

نکته قابل توجه آنکه، علامه در آنچه از وی نقل کردیم، تفاوتی میان دو مفهوم فطرت و طبیعت قائل نمی‌شود و گاه این دو واژه را به جای یکدیگر به کار می‌برد.

## ۲. مبانی نظری؛ اصل هدایت عمومی

یکی از اندیشه‌های بنیادین علامه طباطبایی، قانون هدایت عمومی است که می‌تواند تقریری دیگر از نظریه حرکت جوهری ملاصدرا تلقی شود. علامه این اصل را مورد تأیید قرآن کریم می‌داند (بنگرید به: همو، ۱۴۱۷، ج ۱۴، صص ۱۶۸-۱۶۶؛ ج ۲۰، ص ۲۶۵).

براساس این اصل، کلیه موجودات عالم آفرینش از بدو پیدایش به نقطه کمال خویش گرایش دارند و به هر وسیله و ابزاری که برای رسیدن به آن نیاز داشته باشند، مجهز گردیده‌اند. در این میان، هرچند ممکن است موانع موجود بر سر راه تکامل موجودات مانع از رسیدن آنها به حد کمال مطلوبشان گردد و حتی بسیاری از آنها را از بین ببرد، ولی نظام آفرینش از این رویه عمومی و دائمی دست برداشته و پیوسته سرگرم سوق پدیده‌های نو به سوی کمالاتشان می‌باشد (همو، ۱۳۸۷، صص ۹۰-۸۹).

علامه معتقد است در جهان هستی همه پدیده‌ها - اعم از باشعور یا بی‌شعور - با ساختمان تکوینی ویژه خود، منافع و مضار وجود خود را تشخیص داده و به سوی سعادت تکوینی خود در

حرکت‌اند. انسان نیز از این قانون کلی مستثنا نیست. «انسان طبیعی [باقی‌مانده بر فطرت اصلی] همه مصالح و مفاسد زندگی خود را با واقع‌بینی فطری تشخیص می‌دهد و هرچه در این باب تشخیص دهد، همان مصالح و مفاسد واقعی زندگی وی می‌باشد، و هر انحرافی که انسان مرتکب شود... به‌واسطه پیرایه‌های غیرطبیعی [و برخلاف فطرت] است که از خارج به وی منضم شده و او را از خطی که طبیعت و تکوین برای او کشیده، کنار می‌زند» (همان، ص ۹۵-۹۴). علاوه بر این، انسان ویژگی منحصربه‌فردی در میان موجودات زنده دارد و آن اینکه، می‌تواند با نیروی عقل، خواسته‌های قوا و عواطف مختلف و متضاد خود را تعدیل نماید (همان، ص ۹۴). علامه در موضعی این ویژگی را نیز از فطریات انسان می‌شمارد (همو، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۳۰۶).

علامه در رساله انسان در دنیا با استشهاد به آیات پیش‌گفته، بیانی حکمی در مورد قانون هدایت عامه ارائه می‌کند. وی آیه «ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» (طه، ۵۰) را بیانگر این مطلب می‌داند که خداوند بعد از اتمام ذات هر شیء، آن را به‌سوی کمال مختص به خودش هدایت می‌کند و این هدایت، به‌لحاظ اینکه حقیقتش همان اقتضای ذاتی شیء نسبت به کمالات لاحق است، نوعی تفرّع بر ذات شیء دارد. علامه فرایند هدایت مذکور را به این نحو معرفی می‌کند که خداوند در هر شیئی، اقتضایی ذاتی نسبت به همه لوازم و کمالات وجودی‌اش که متمم ذات اوست، قرار می‌دهد (همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۵۷).

### نسبت اصل هدایت عمومی و نظریه فطرت

از مطالعه سخنان علامه چنین برمی‌آید که اصل هدایت عمومی به‌عنوان زیرساختی برای نظریه فطرت نزد وی مطرح است. همه موجودات جهان به‌سوی کمال خود در حرکت‌اند و به ابزار لازم نیز مجهز گردیده‌اند. انسان هم به‌عنوان جزئی از عالم، تابع همین قانون است؛ با این تفاوت که او قدرت تعدیل خواسته‌های خود را دارد. به عبارت دیگر، او رویکردی آگاهانه به حرکت خود به‌سوی کمال و ابزارهایی که بدان مجهز گردیده است، دارد و همین خودآگاهی است که به او امکان می‌دهد تا قوای طبیعی خود را تعدیل نماید.

قانون هدایت عامه تنها به ادله نقلی و قرآنی استناد نداشته و با اتکا به اصل حکمت خداوند و نظریه حرکت جوهری ملاصدرا، قابل تبیین فلسفی نیز می‌باشد.

این قانون نقشی محوری در منظومه فکری علامه طباطبایی دارد و در مواضع مختلفی در آثار وی مطرح گردیده است. تبیین عقلانی مسئله مهدویت در کلام شیعی (همو، ۱۳۸۷، ص ۹۵-۸۸)، فطری بودن اصل ولایت و سرپرستی در جامعه (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۵۷)، بیان فطری بودن دین (همو، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۸۹ به بعد) و تبیین پدیده وحی و نبوت (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۴۳ به بعد)، برخی از کارکردهای معرفتی این اصل در اندیشه علامه است.

### ۳. نظریه سعادت و شقاوت ذاتی و رابطه آن با فطرت

علامه در رساله افعال الهی ضمن تلقی به قبول ضمنی اصل «سعادت و شقاوت ذاتی افراد انسان»، به بیان تقریری از آن می‌پردازد که مبتنی بر اصول فلسفی خاص حکمت متعالیه همچون جسمانیة الحدوث بودن نفس و حرکت جوهری است و در عین حال به جبر منتهی نمی‌شود. علامه می‌گوید: تجربه نشان می‌دهد که میان بنیه‌ها و مزاج‌های بدنی از یک سو و خلق و خوی‌ها از سوی دیگر، رابطه تامی برقرار است. خُلق‌ها همان ملکات هستند؛ یعنی علوم رسوخ‌یافته در نفس که نفس به واسطه تکرار احوال، با آن قرین گشته است و ملکات مزبور به‌گونه‌ای در نفس ریشه دوانده‌اند که زوال آنها محال است. همچنین تجربه نشان داده است که تربیت و - به‌خصوص تربیت تعلیمی - به‌وسیله تلقین، در نفس تأثیرگذار است. نتیجه این دو امر تجربی آن است که تأثیر ویژگی‌های مزاجی و بدنی بر نشو و نمای اخلاقی انسان، در حد ایجاب و الزام نیست، بلکه به‌نحو استعداد شدید است؛ ولی آنگاه که خوبی ملکه انسان شد، زوال آن غیرممکن است.

علامه می‌افزاید: براساس براهینی که صدرا اقامه کرده، حدوث نفس ناشی از حرکت جوهری بدن است. آنگاه که بدن به حدی رسید که قوه خیال به‌کار افتاد، نخستین مرحله حدوث نفس است. نفس در این مرحله به‌شدت رنگ بدن را دارد، اما این رنگ هنوز به حدی نرسیده است که قابل زوال نباشد. از اینجا به بعد، سرنوشت نفس بستگی به نوع تربیت، علوم و اعتقاداتی که فرامی‌گیرد و حوادثی که برای آن پیش می‌آید، دارد: پس پیوسته راهی را بعد از راه دیگر می‌پیماید و حالات و اعتقادات در او انباشته می‌گردد و بعضی از آنها پاره‌ای دیگر را به‌دنبال می‌آورد، تا آنجا که در آن رسوخ یافته و از آن انفکاک‌ناپذیر می‌گردد و بدین‌سان،

صورت نفسانی که انسان‌ها به‌واسطه آن از یکدیگر امتیاز می‌یابند، پدید می‌آید. مراد از اینکه نفس انسان، نوع متوسطی است که انواع دیگری را تحت خود دارد، همین معناست. علامه پس از این مقدمه، به بیان مقصود خود از سعادت و شقاوت ذاتی پرداخته و می‌گوید: اگر صورت پدیدآمده از این طریق، صورت سعادت باشد، نفس در برزخ در راه سعادت قرار می‌گیرد و اگر صورت شقاوت باشد، در طریق شقاوت. همچنین اگر مجرد نفس در دنیا در حد مجرد خیالی باقی مانده باشد، در برزخ هم در همان مرحله خواهد ماند و اگر از آن گذشته باشد، در برزخ نیز همین‌گونه خواهد بود.<sup>۱</sup> علامه تأکید می‌کند که تمام سخنانش در این فصل، برهانی است و شواهد مفصلی از آیات و روایات نیز بر آن اقامه می‌کند (همو، ۱۴۱۵، ص ۸۵-۸۴؛ برای ملاحظه شواهد قرآنی و روایی بنگرید به: همان، ص ۱۰۵-۸۵؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۳۳-۳۱).

### بررسی رابطه نظریه سعادت و شقاوت ازلی با نظریه فطرت

چنان‌که ملاحظه می‌شود، نظریه سعادت و شقاوت ازلی طبق تقریر علامه، با نظریه فطرت خیرگرای انسان منافاتی ندارد. درست است که ویژگی‌های جسمانی و بدنی در خُلق و خواهی‌های آدمی بی‌تأثیر نیست و چه‌بسا بنیه و مزاج جسمانی فردی با خلیات نیکو و بنیه و مزاج دیگری با خواهی‌های زشت ملائمت داشته باشد، ولی این با ادراک فطری حسن و قبح و وجود گرایش فطری به خیر و اخلاق نیکو در همه انسان‌ها منافاتی ندارد.

البته چنان‌که علامه متذکر شد، تأثیر هیچ‌یک از این دو عامل (ویژگی‌های مزاجی و فطرت) به حد الزام نمی‌رسد و در نهایت این انسان است که با اختیار خود سعادت و شقاوت خویش را رقم می‌زند.

### نظریه فطرت و اندیشه‌های جامعه‌شناختی علامه طباطبایی

علامه در مقام بیان پاره‌ای از اندیشه‌های اجتماعی‌اش به مقتضیات فطرت انسانی تمسک کرده است. در ادامه به پاره‌ای از این موارد اشاره می‌شود.

۱. «و ان كان تجرداً تجرداً برزخياً وقت دونه؛ و ان تجاوزته تجاوزته».

## ۱. نظریه استخدام و معنای مدنیت بالطبع انسان

### ۱-۱. تقریر نظریه

اینکه علامه طباطبایی مدنیت و زندگی اجتماعی را بالاصاله مقتضای طبیعت انسان نمی‌داند و او را به واسطه طبیعت استخدام‌گرس اجتماعی تلقی می‌کند، از نظریات مشهور وی است. ایشان در موضعی می‌گوید که انسان به طبع برای جلب منافع خود، دیگران را به خدمت می‌گیرد؛ او برای آنکه اهداف حیاتی خود را تأمین کند، امور طبیعی، گیاهان و حیوانات را به خدمت می‌گیرد و در این مسیر از همنوعان خویش نیز نمی‌گذرد؛ بلکه در استخدام آنان جری‌تر است. اما از آنجاکه می‌بیند آنان نیز از جهت امیال و اهداف و نیازهای زندگی مانند خود او هستند، به‌ناچار با آنان از در مسالمت وارد می‌شود و برای آنان حقوقی همانند آنچه برای خود می‌بیند، قائل می‌گردد. این تضارب میان منافع، به همکاری و مشارکت در فعالیت‌ها و تقسیم کار منتهی می‌شود و نتیجه تلاش هریک از افراد انسان، میان همه توزیع می‌گردد و او نیز از نتیجه تلاش دیگران به قدر استحقاق بهره‌مند می‌شود (همو، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۹۱).

علامه نظریه خود را به‌طور مبسوط‌تر در موضعی دیگر از **المیزان** آورده است. وی در موضع مزبور، علوم عملی - یعنی علومی که میان انسان و فعل او واسطه هستند (برخلاف علوم نظری که صرفاً شناخت واقع را برای انسان به ارمغان می‌آورند و ربطی به حوزه عمل ندارند) - همچون حکم به حسن و قبح افعال و بایدها و نبایدها را ناشی از الهام الهی معرفی کرده است و تصدیق انسان به لزوم استخدام هر چیزی طی مسیر کمالی‌اش را از همین قبیل معرفی می‌کند. در نتیجه همین تصدیق فطری است که انسان به تصرف در ماده روی می‌آورد و برای خود ابزار و آلات می‌سازد و تا جایی که بتواند، از گیاهان و حیوانات و همنوعان خویش به نفع خود بهره‌برداری می‌کند. از دیدگاه علامه، این اذعان فطری از قبیل تجهیزاتی است که خداوند انسان را برای زندگی در دنیا و تصرف در عالم کون و طی مراحل کمالی‌اش بدان مجهز ساخته است (همان، ج ۲، ص ۱۱۶-۱۱۴). علامه حکم انسان به لزوم زندگی اجتماعی در سایه عدل اجتماعی و به‌گونه‌ای که همگان از محصول دسترنج یکدیگر به اندازه قدر استحقاق‌شان بهره‌مند گردند را ناشی از غریزه



استخدام<sup>۱</sup> معرفی می‌کند. وی در اینجا تصریح می‌کند: «این حکم- یعنی حکم انسان به لزوم اجتماع مدنی و عدل اجتماعی - حکمی است از روی اضطرار و ناچاری؛ و اگر این اضطرار نمی‌بود، انسان هرگز چنین حکمی صادر نمی‌کرد ... از همین روست که هرگاه انسانی بر همنوع خود قدرت یابد، آثار و نمودهای زندگی اجتماعی مبتنی بر همکاری و عدالت اجتماعی کم‌رنگ می‌شود؛ بدین معنا که شخص قدرتمند، حق ضعیف را مراعات نمی‌کند» (همان، ۱۱۷).

علامه سپس به ستم‌هایی که امروزه ملت‌های ضعیف از ناحیه ابرقدرت‌ها متحمل می‌شوند و تاریخ تا حال حاضر مشحون از آن است، استشهد می‌کند و می‌افزاید: «اگر عدالت اجتماعی از اقتضائات اولیه طبیعت انسان بود، آنچه که بر شئون مختلف جوامع بشری حاکم بود، چیزی جز عدل، حسن همکاری و مراعات تساوی نبود؛ حال آنکه همواره خلاف آن را مشاهده می‌کنیم» (همان، ص ۱۱۸-۱۱۷).

وی در موضعی دیگر در مقام بیان اینکه قوانینی که از ناحیه خود بشر وضع می‌گردد، توانایی رفع اختلاف ناشی از غریزه استخدام را ندارد، با استشهد به تاریخ زندگی بشر دو سؤال در این راستا مطرح می‌کند: «آیا این اختلاف را انسان می‌تواند از راه قوانینی که وضع می‌کند، رفع نماید؟ و آیا می‌شود روزی را فرض کرد که انسان غریزه استخدام را رها کرده و اجتماع تعاونی را نه از برای خویش، بلکه از برای خود اجتماع و عدالت بخواهد؟» پاسخ علامه منفی است. وی می‌گوید: انسان اجتماع را با «غریزه فطری و شعور درونی» برای خودش می‌خواهد و «هرگز انسان شعور درونی خود - یعنی احساسات ویژه خود را که محصول ساختمان ویژه اوست - از دست نخواهد داد، مگر [آنکه] انسانیت را از دست بدهد» (همو، ۱۳۸۸ه، ج ۱، ص ۱۴۷-۱۴۶).

علامه پاسخ خود را با مطالعه تاریخ زندگی بشر مستند می‌سازد و آن را شاهدهی بر پاسخ منفی خود به دو سؤال یادشده قلمداد می‌کند. وی سپس می‌گوید: «اساساً چگونه ممکن است شعور غریزی انسان که خود منشأ بروز اختلاف و فساد است، منشأ رفع اختلاف و عامل از میان بردن فساد شود؛ درحالی‌که ما در صحنه آفرینش عاملی نداریم که به اثری دعوت کند و به

۱. برخی شارحان علامه این احتمال را مطرح کرده‌اند که استخدام، راهی عقلی برای ارضای غریزه خودخواهی و حب ذات بشر باشد، نه اینکه خود به‌عنوان امری غریزی مطرح باشد (بنگرید به: مکارم شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۱). علامه خود در موضعی به این نکته اشاره دارد (بنگرید به: طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴).

نابود کردن اثر خودش نیز فراخواند». علامه به نکته دیگری نیز اشاره می‌کند و آن اینکه، قوانین بشری تنها بر رفتارهای اجتماعی مردم نظارت دارد، نه بر شعور درونی و احساسات نهانی انسان؛ درحالی‌که اختلاف، از فطرت خودخواهی سرچشمه می‌گیرد. بنابراین تنها راه رفع این اختلاف، اصلاح احساسات درونی است که فقط از طریق دین میسر می‌گردد (همان، ص ۱۴۸-۱۴۷).

## ۱-۲. یک تعارض در سخنان علامه

طبق سخنانی که از علامه نقل کردیم، وی استخدام هم‌نوع را امری غریزی قلمداد کرده و آن را به ساختمان ویژه انسان - یا همان فطرت او - نسبت می‌دهد و عدم مراعات حقوق ضعفا از سوی قدرتمندان را شاهدهی بر ادعای خود می‌داند؛ چنان‌که مطالعه تاریخ زندگی بشر را که مملو از حق‌کشی، استعمار و بهره‌کشی از بیچارگان به نفع قدرتمندان است، مؤید نظریه خود تلقی می‌کند؛ یعنی دقیقاً چیزی که بعضی منتقدان نظریه فطرت، به‌عنوان دلیلی بر نفی فطرت خیرگرای بشر بدان تمسک کرده‌اند (بنگرید به: سروش، ۱۳۷۰، ص ۲۶۴؛ برای ملاحظه نقد این دیدگاه بنگرید به: فرامرز فراملکی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۸).

از آن گذشته، علامه به‌صراحت این نکته را که عدالت اجتماعی مقتضای اولی طبیعت بشری باشد، نفی کرده و با استدلال به رد آن پرداخته است.

سؤال اساسی که در اینجا رخ می‌نماید آن است که آیا این سخنان علامه با نظریاتی که وی در باب فطرت خیرگرا و شرگریز آدمی ارائه کرده است، تعارض ندارد؟ چگونه می‌شود ساختمان ویژه آدمی که مَلْهَم به گرایش به خیر، تقوا، عدل، نیکی و گریز از شر، فجور، ظلم و بدی است، به پایمال ساختن حق ضعیف و بهره‌کشی ناعادلانه از او نیز گرایش داشته باشد؟ اساساً علامه اختلاف افراد بشر را ناشی از غریزه و طبیعت آدمی می‌داند و به همین دلیل بشر را از وضع قوانینی برای رفع این اختلاف ناتوان می‌انگارد و تنها راه چاره را تمسک به دین می‌داند؛ با این وصف چگونه ادعا می‌کند که دین امری فطری و مقتضای فطرت بشر است؟ آیا فطرت بشر اقتضائات دوگانه دارد: هم انسان را به اختلاف فرامی‌خواند و هم برای آن راه‌حل ارائه می‌کند؟ چگونه می‌شود که فطرت به اثری دعوت کند و اقتضای نابودی اثر خویش را نیز داشته باشد؟ مگر علامه خود به عدم امکان چنین چیزی تصریح نکرد؟

علامه در موضعی به این نکته می‌پردازد که تزامم دو حکم فطری در جایی که حکم سومی حاکم بر آن دو باشد و آن دو را تعدیل نماید، مانعی ندارد. برای مثال، فطرت از یک سو اقتضای زندگی اجتماعی را دارد (به همان معنای موردنظر علامه)، و از طرفی موجب اختلاف میان افراد جامعه نیز می‌گردد؛ زیرا براساس فطرت حب ذات، هر کسی امکانات موجود را برای خود می‌خواهد. بنابراین، دو حکم که هر دو ناشی از فطرت انسان است، در مقام عمل به تنافی و ناسازگاری می‌انجامد؛ ولی خداوند با فرستادن پیامبران، این اختلاف را رفع کرده و تنافی مزبور را منتفی می‌گرداند<sup>۱</sup> (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۲۵).

آنچه که علامه در اینجا تحت عنوان تزامم دو حکم فطری آورده و آن را با حاکمیت دین قابل تعدیل دانسته، با ناسازگاری‌ای که ما در آرای وی نشان دادیم، متفاوت است. آنچه ما ارائه کرده‌ایم، از باب تعارض - به اصطلاح اصولی کلمه - است، نه تزامم. با نظر به آرای اصولیان در بیان تفاوت میان تعارض و تزامم می‌توان گفت: تزامم میان دو حکم فطری بدان معناست که فطرت، دو اقتضا داشته باشد که در مقام عمل و خارج با یکدیگر ناسازگار باشند؛ اما فی حد نفسه و با قطع نظر از عالم خارج با یکدیگر سازگارند و به اصطلاح تکاذب ندارند؛ یعنی یکدیگر را تکذیب نمی‌کنند. اما تعارض آن است که دو حکم با قطع نظر از مقام عمل، با یکدیگر ناسازگار بوده و یکی دیگری را تکذیب نماید؛ مثل اینکه بگوییم: «فطرت بالاصاله عدالت اجتماعی را اقتضا می‌کند و آن را می‌خواهد، حتی اگر به ضررش باشد»، و اینکه بگوییم: «فطرت همه چیز را برای خود می‌خواهد، حتی اگر به تضییع حق دیگری منجر شود».

---

۱. استاد مطهری در موضعی نظریه استخدام را از قول علامه مطرح کرده و درباره تعارض مزبور چنین اظهارنظر می‌کند: «[علامه طباطبایی] این‌گونه اعتبار را هم یک امر غریزی برای انسان می‌دانند و بعد می‌گویند: این اعتبار اختصاص به مواد خارجی و جمادات و نباتات و اینها ندارد؛ انسان به هر انسانی هم به چشم استخدام نگاه می‌کند، و این را هم یک اعتبار عمومی و یک امر فطری برای انسان می‌دانند که انسان بالطبع استثمارگر آفریده شده است؛ بعد مسائل اجتماعی و اخلاقی را به حکم یک اصل ثانوی می‌خواهند بپذیرند، که اتفاقاً در این مقاله [مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم] راجع به این مطلب بحث نکرده‌اند، ولی در تفسیر المیزان ذیل آیه ۲۱۳ از سوره بقره «کان الناس امة واحدة...» بحث کرده‌اند و شاید بین گفته‌های ایشان در جاهای مختلف، اختلاف هم وجود داشته باشد: در اینجا می‌خواهند بگویند استخدام یک امر فطری است، در عین حال عدالت اجتماعی هم یک امر فطری است، ولی این فطرتی است که با فطرت دیگر تعدیل شده، که یک فطرت را کنار فطرت دیگر قرار داده‌اند و یک امر فطری، یک امر فطری دیگری را تعدیل می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۷۲۷-۷۲۶).

علامه خود در موضعی دیگر و باز هم در مقام تبیین نیازمندی بشر به دین، پس از بیان اینکه انسان به‌حسب شعور فطری، خودخواه آفریده شده و همه چیز را برای خودش می‌خواهد و از همین جهت به استخدام هموعان خویش می‌پردازد - که آن هم در نهایت به بروز اختلاف منجر می‌شود - می‌نویسد: «انسان در عین حال که برحسب فطرت خدادادی خوب و بد اعمال را می‌فهمد، نظر به اینکه شعور [فطری] وی را به‌سوی اختلاف دعوت می‌کند، دیگر به‌سوی رفع اختلاف که نقطه مقابل دعوت اولی است، دعوت نخواهد کرد؛ چنان‌که هیچ نیرویی از نیروهای فعاله عالم، خلاف مقتضای ذاتی خودش را اقتضا نمی‌کند». وی از این بیان نتیجه می‌گیرد که انسان برای رفع این اختلافات به‌ناچار نیازمند نبوت بوده است (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵).

این کلام علامه نشان می‌دهد که وی در حالی نظریه استخدام فطری و لوازم آن را می‌پرداخته که به فطرت تشخیص خیر و شر نیز التفات داشته است؛ در عین حال نمی‌توان مفهوم محصلی در وجه جمع میان این دو امر فطری از کلام علامه استخراج نمود. وی در **اصول فلسفه و روش رئالیسم** بر این نکته تأکید می‌کند که نباید از واژه استخدام سوء استفاده کرد و به‌واسطه آن استثمار، استعمار و بهره‌کشی قدرتمندان از ضعفا به نام قیومت و تحت‌الحمایه بودن آنان را روش طبیعی انسان قلمداد نمود (همو، ۱۳۷۹، ص ۴۳۶). کلام علامه در اینجا حاوی لحنی خطابی و انتقادآمیز نسبت به خط‌مشی‌های سیاسی استکباری بلوک غرب و شرق آن روز است. وی در این موضع نیز توضیحی در این باره نداده که گزینه استخدام که او به آن قائل است، چه فرقی با خط‌مشی قدرت‌های استکباری دارد و چرا نمی‌توان آن را ناشی از گزینه استخدام تلقی کرد؟ به‌خصوص که وی در موضعی، پایمال کردن حقوق ممنوع هنگام قدرت یافتن بر او را شاهدی بر این معنا که «انسان از روی ناچاری به زندگی اجتماعی تن داده و عدالت اجتماعی را خواهان است»، قلمداد کرده است (همو، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۷).

### ۳-۱. حل تعارض

یک راه برای حل این تعارض آن است که بگوییم: فطرت دارای دو ساحت است که هریک اقتضائاتی دارد. خداوند همان‌طور که انسان را بر شناخت نیک و بد و گرایش به خیر و گریز از شر مفسور ساخته است تا به کمالات معنوی و روحانی دست یابد، فطریات دیگری را نیز برای دستیابی او به کمالات جسمانی و دنیوی در وجود وی نهفته که گزینه استخدام و مقتضیات‌اش

از آن جمله است. انسان کامل از دیدگاه اسلام کسی است که هم برای آبادانی دنیای خود تلاش کند و احتیاجات مادی خود و افراد تحت تکفلش را فراهم نماید و هم در جهت تکامل معنوی خویش بکوشد. تکامل در هریک از دو جهت نیازمند هدایت‌های فطری و تجهیزاتی است که به‌طور خدادادی در نهاد بشر قرار داده شده است. بنابراین فطرت در هریک از دو جهت اقتضائاتی دارد که هریک ناظر به بُعدی از تکامل است. از این‌رو می‌توان گفت اگر علامه در مواضعی، گرایش به رفع احتیاجات مادی را به فطرت نسبت داده، مراد او از فطرت، همان طبیعت آدمی است.

راه‌حلی که در اینجا ارائه شد، قابل تطبیق بر نظریه تفکیک میان دو سطح «من سفلی» و «من علوی» که استاد مطهری ارائه کرده است، می‌باشد (بنگرید به: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۳، ص ۴۵۵).

## ۲. اعتباری بودن برخی ادراکات و فطری بودن آن

علامه در مقاله «ادراکات اعتباری» اصول فلسفه و روش رئالیسم، که در باب کیفیت علوم اعتباری در انسان، اقسام آن و نحوه ارتباط علوم اعتباری با آثار خارجی‌شان بحث می‌کند، اموری همچون اصل استخدام، حسن عدل و قبح ظلم، اصل پیروی از علم و اصل مالکیت را از ادراکات اعتباری انسان قلمداد می‌کند (همو، ۱۳۷۹، ص ۴۳۳، ۴۳۷ و ۴۴۵).

وی در مقام ارائه تحلیلی از نحوه عملکرد قوای طبیعی انسان در مواجهه با جهان خارج می‌گوید: انسان و موجوداتی که از ویژگی ادراک برخوردارند، فعالیت‌های طبیعی و تکوینی خود را براساس علم و ادراک انجام می‌دهند؛ با این توضیح که این موجودات آنگاه که می‌خواهند فعالیتی مانند خوردن غذا را انجام دهند، ابتدا صورت ذهنی غایت و نتیجه فعالیت خود (که در مورد مثال مذکور، سیری است) را حاضر کرده و میان خود و آن صورت ذهنی، نسبت ضرورت و بایستی برقرار می‌کنند؛ برای مثال می‌گویند: «من باید سیر شوم». این نسبت بایستی، یک ادراک اعتباری است که مطابق خارجی ندارد، ولی آثار و نتایج واقعی دارد. علامه این امور اعتباری را که همچون واسطه‌های میان قوای فعاله انسان و فعالیت آنها عمل می‌کنند، اعتباریات بالمعنی الاخص یا اعتباریات عملی می‌خواند (همان، ص ۴۲۹-۴۲۲).

وجه اعتباری خواندن چنین ادراکاتی آن است که از امور خارجی ثابتی که مستقل از انسان و اندیشه او باشد، حکایت نمی‌کنند؛ بلکه علومی هستند که ما خود، آنها را به‌وجود

آورده‌ایم و از ناحیه احساسات باطنی و اقتضائات قوای فعاله نفس (همچون قوه غاذیه و موآده) به ما الهام شده است (بنگرید به: همو، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۵).

### عدم تنافی میان اعتباری و فطری بودن برخی اعتبارات

به‌طور خلاصه مراد علامه از اعتباری بودن این مجموعه از ادراکات آن است که این ادراکات از امور خارجی که وجود مستقلی از نفس داشته باشند، حکایت نمی‌کنند و در اثر اقتضائات قوای نفس به‌وجود آمده و ساخته و پرداخته خود نفس می‌باشند. فایده این علوم، وساطت میان قوای فعاله نفس و فعل آنهاست. انسان در اثر غریزه حب ذات، منفعت خویش را می‌خواهد؛ بنابراین این قضیه را اعتبار می‌کند که «من باید از دیگران به نفع خود استفاده کنم». در پی آن به زندگی اجتماعی تمایل پیدا می‌کند و این قضیه را اعتبار می‌کند که: «من باید زندگی اجتماعی مبتنی بر تعاون و تقسیم کار داشته باشم». از آنجاکه دیگر هموعان نیز همین اندیشه‌ها را در سر دارند، انسان برای آنکه سود خود را تأمین کند و در این راه با مشکل معارضه هموعان خود مواجه نشود، به سود دیگران به قدر استحقاق‌شان نیز اهمیت داده و خواهان تقسیم منافع حاصل از تلاش افراد جامعه به‌صورت عادلانه می‌گردد. بدین طریق، اعتبار حسن عدل و قبح ظلم شکل می‌گیرد (همو، ۱۳۷۹، ص ۴۳۷-۴۳۴).

از سوی دیگر علامه در مواضع متعددی از آثارش - از جمله در همین مقاله «ادراکات اعتباری - استخدام را به‌عنوان یک غریزه و مقتضای بدون واسطه طبیعت انسانی معرفی می‌کند (برای نمونه بنگرید به: همان، ص ۴۳۴-۴۳۵؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۹۱؛ ج ۲، ص ۱۱۷). همچنین در مواضع بسیاری، ادراک حسن و قبح امور، از جمله حسن عدل و قبح ظلم را هدیه فطرت الهی انسان به او شمرده و الهامات ربانی را منشأ آن دانسته است (همان، ص ۱۱۶-۱۱۴؛ ج ۵، ص ۳۱۱-۳۰۸).

برآیند مطالعه مجموعه سخنان علامه در مورد اعتباریات آن است که وی ساختن و پرداختن چنین ادراکاتی را نتیجه فعل و انفعالات درونی نفس و ناشی از ساختمان ویژه آن می‌داند. نفس انسان به‌گونه‌ای آفریده شده است که برای برقراری ارتباط با عالم خارج و انجام فعالیت قوای خود، این علوم را می‌سازد و آن را به‌صورت ناخودآگاه به‌عنوان واسطه‌ای میان این قوا و فعلشان به‌کار می‌گیرد. بنابراین، این علوم را می‌توان هدیه فطرت (ساختمان ویژه) انسان به او دانست و آن را الهامات الهی نامید.

از طرفی این علوم و ادراکات، با تصورات و تصدیقاتی که از فعل و انفعال میان مواد خارجی و ادوات ادراکی انسان پدید می‌آیند و شأن آنها حکایت از خارج است، متفاوت‌اند. علوم و ادراکات اعتباری، ناشی از تأثیر عوامل خارجی نیست، حکایت از خارج نمی‌کند، تنها در محدوده افعال نفس کارآیی دارد و کارآیی آن این است که حصول آنها موجب تحقق اراده یا صدور فعلی از نفس می‌گردد. به همین دلیل از دیدگاه علامه طباطبایی اعتباری تلقی شده است.

غرض آنکه، اعتباری خواندن این ادراکات در سخن علامه به معنای قراردادی بودن نیست و منافاتی با فطری بودن ندارد. به‌طور خلاصه می‌توان گفت خداوند از طریق سازوکاری که علامه آن را معرفی کرده است، حسن و قبح افعال و باید و نبایدهای اخلاقی - که علمی اعتباری و فاقد شأن حکایتگری هستند - را به انسان الهام کرده است.

ارجاع الزامات اخلاقی به علوم و ادراکات اعتباری، مورد نقد برخی اندیشمندان معاصر واقع شده و نظریات رقیبی در این حوزه پا به عرصه وجود گذاشته است (بنگرید به: لاریجانی، بی‌تا، ص ۵۸-۱۵).

### ۳. فطری بودن ولایت

مراد علامه از ولایت در اینجا، تصدی آن دسته از امور ضروری جامعه است که متولی معینی ندارد؛ اعم از اینکه مربوط به برخی اشخاص حقیقی باشد که کفایت لازم برای اداره آن را نداشته باشند - مانند اموال ایتام و امور مربوط به مجانین و مجبورین - یا آنکه اساساً به شخص حقیقی معینی ارتباط نداشته باشد و در عین حال قابل فروگذاری و بی‌اعتنایی نبوده و از نوعی ضرورت برخوردار است.

مراد علامه از فطری بودن این مفهوم از ولایت، ریشه داشتن جعل و اعتبار آن در فطرت است. علامه می‌گوید: هیچ جامعه‌ای از جوامع بشری، بزرگ یا کوچک، پیشرفته و مترقی یا عقب‌مانده و وحشی، استبدادی یا قانونی و... یافت نمی‌شود که به امور مذکور بی‌اعتنا باشد و برای اداره آن سرپرست و متولی نگمارد. وی همین نکته را بهترین گواه بر فطری بودن ولایت می‌شمارد و می‌نویسد: «هر انسانی با نهاد خدادادی خود درک می‌کند که کار ضروری که متصدی معینی ندارد، باید برای آن سرپرستی گماشت» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۵۶؛ نیز بنگرید به: همو، ۱۳۸۲، ص ۱۴۰).

علامه اصل ولایت را ثابت و غیر متغیر و از بدیهیات فطرت قلمداد کرده و قوام کوچک‌ترین واحد اجتماعی، یعنی خانواده را نیز به آن مستند می‌شمارد. وی برای آنکه ثابت کند ولایت از مسائل ثابت و غیر متغیر دینی و جزئی از شریعت است، به آیاتی از قرآن که بنای دین را براساس فطرت معرفی می‌کند، استناد می‌ورزد؛ چراکه اصل جعل ولایت، فطری است و دین اسلام نیز برپایه فطرت گذارده شده است (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۳) و دستورهای آن با آنچه که انسان با نهاد بی‌آلایش خود ادراک می‌کند، توافق کامل دارد (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۴۰).

علامه این نکته که مسلمانان صدر اسلام درباره اصل لزوم این معنا در جامعه از پیامبر پرسش نکرده‌اند را شاهدی دیگر بر وضوح آن می‌انگارد؛ این در حالی است که بنابه نص صریح قرآن، از بسیاری مسائل کم‌اهمیت همچون «اللهه» (هلال‌ها) و «انفاق» از پیامبر سؤال می‌شده است. وی گردآمدن اصحاب در سقیفه بنی‌ساعده برای تعیین خلیفه، درحالی‌که هنوز جنازه پیامبر تجهیز نشده بود، و طرح‌های مختلفی که در آنجا برای سرپرستی جامعه ارائه شد را شاهد دیگری بر این مطلب قلمداد می‌کند و می‌گوید: در جریان سقیفه هیچ‌کس نگفت که اصل انتخاب خلیفه لزومی ندارد یا دلیلی بر لزوم آن نداریم؛ چراکه «همه با فطرت خود درک می‌کردند که چرخ جامعه اسلامی بی‌گرداننده‌ای خودبه‌خود گردش نخواهد کرد و دین اسلام این معنا را که در میان مسلمین باید حکومتی وجود داشته باشد، امضای قطعی نموده است» (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۶۰).

#### ۴. فطرت و آزادی

علامه در موضعی از **المیزان** بحث مبسوطی را درباره برده‌داری در اسلام و غرب امروز منعقد کرده است. وی در این بحث، آزادی را امری فطری در انسان می‌داند که ریشه در شعور باطنی و اراده او دارد. انسان به شعوری باطنی مجهز است که آنچه را برای او لذت‌آور است، از آنچه موجب تألم او می‌گردد، تمییز می‌دهد. به‌علاوه، او اراده‌ای دارد که با آن به جذب امور لذت‌آور و ملائم و دفع امور ناملائم می‌پردازد. از طرفی نه شعور انسان مقید گردیده است که فقط به برخی چیزها تعلق بگیرد و به بعضی امور متعلق نگردد، و نه اراده او به حدی محدود گردیده است. به‌واسطه همین دو امر (شعور باطنی و اراده) است که انسان هرچه بخواهد، برای خود برمی‌گزیند و بنابه فطرت، آزادی دارد. بنابراین اگر قرار باشد قوانین زندگی بشر براساس ساختمان



ویژه طبیعی او وضع گردد، انسان باید در نفس و در عمل آزاد باشد. لغو قانون برده‌داری نیز ریشه در همین مسئله دارد.

آنچه ذکر شد، مقتضای ساختمان ویژه انسان با قطع نظر از زندگی اجتماعی او بود. اما باید توجه داشت که این آزادی مطلق و بی‌قید و بند، هیچ‌گاه در جوامع انسانی برای انسان‌ها مشروع نبوده است. نوع انسان که همواره به‌صورت اجتماعی می‌زیسته و به‌حسب دستگاه وجودی‌اش، جز این نوع از زندگی را بر نمی‌تابد، لزوماً باید دارای قانون و سنت مشترکی که مورد قبول اعضای جامعه است، باشد و ارتباطات میان‌فردی براساس آن شکل بگیرد، نه براساس آزادی مطلق.

نتیجه آنکه، زندگی اجتماعی - که آن هم فطری انسان است<sup>۱</sup> - مانع مطلق بودن آزادی فطری او - که محصول اراده و شعور غریزی اوست - می‌گردد و هیچ جامعه انسانی‌ای حتی در برهه‌ای کوتاه، بدون مقید ساختن آزادی افراد نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد.

آنچه در هر جامعه‌ای گریزناپذیر است و انسان اجتماعی هرگز نمی‌تواند در مورد آن کوتاهی و قصور روا دارد، حفظ وجود جامعه است؛ چراکه انسان بدون اجتماع نمی‌تواند به زندگی خود ادامه دهد. به همین خاطر است که در تمام جوامع بشری، پیش‌بینی‌های دفاعی برای حفظ نفوس و نسل آینده مشهود است. بنابراین اولین حق مشروع جامعه به مقتضای فطرت، سلب آزادی از شخصی است که دشمن جامعه است و درصدد متلاشی ساختن اصل و کلیت اجتماع برآمده است. این سلب آزادی می‌تواند به‌صورت قتل یا مراتب پایین‌تر مجازات محقق شود. بنابراین به حکم فطرت، جامعه حق دارد از دشمن قانون، آزادی عمل را سلب نماید و او را حسب مورد، به مجازات برساند؛ چراکه جمع کردن میان عنایت فطری انسان به زندگی اجتماعی و رها کردن چنین دشمنی و اعطای آزادی عمل به او، جمع میان متناقضین است (همو، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۳۵۳-۳۵۰). علامه جواز به بردگی گرفتن اسرای جنگی در دین اسلام را براساس همین امر فطری تبیین می‌کند (همان، ص ۳۴۶) و می‌گوید: تمام جوامع بشری حتی پس از امضای پیمان لغو برده‌داری بروکسل، در مقام عمل با اسرای جنگی به همین‌گونه رفتار

۱. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، مراد علامه از مدنیت بالطبع انسان و فطری بودن زندگی اجتماعی برای او، زندگی با هم‌نوعان به غرض استفاده متقابل از حاصل دسترنج یکدیگر است و ریشه در غریزه استخدام در آدمی دارد.

کرده‌اند و می‌کنند. وی با بیان شواهد، توضیح می‌دهد که شیوه اسلام در مقایسه با برخوردهای آنان بسیار انسانی‌تر و عادلانه‌تر است (همان، ص ۳۴۶-۳۴۷ و ۳۵۴).

### ۵. مخالفت خضوع انسان در برابر هم‌نوع با مقتضای فطرت

علامه در مقام تفسیر آیه شریفه «و لا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله» (آل عمران، ۶۴) می‌گوید: مفاد آیه آن است که در جامعه انسانی، همگی افراد حقیقت واحدی بوده و مصادیق نوع انسان می‌باشند. بنابراین اینکه جامعه یا فردی، برای فرد دیگر چنان خضوع کند که گویی شخص خاضع، از اینکه فردی از افراد جامعه انسانی است، خارج شده است، مقتضای ابطال فطرت و منهدم شدن بنیان انسانیت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۵۰).

### ۶. فطری بودن دفاع و جهاد

علامه ذیل آیه شریفه «و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض» (بقره، ۲۵۱) می‌گوید: سعادت نوع بشر، بدون اجتماع و تعاون حاصل نمی‌شود و بدیهی است که چنین سعادت بی‌حصول نوعی وحدت و یکپارچگی در شاکله جامعه محقق نمی‌گردد.

علامه جامعه انسانی را به عالم تکوین تشبیه می‌کند و می‌گوید: وحدت حاکم بر نظام تکوین، حاصل تأثیر و تأثر اجزای مختلف آن است و ادامه حیات آن منوط به تقابل متوازن این اجزاست؛ چراکه اگر هیچ‌یک از اجزای عالم، از جزء دیگر تأثیر نپذیرد و مغلوب آن نگردد، یا بر دیگر اجزا غلبه نیابد، و هر جزئی بر همان فعلیت اولیه خود باقی بماند، حرکات عالم ماده باطل شده و وجود آن دستخوش بطلان و فساد می‌گردد.

نظام اجتماعی انسانی نیز اگر بر تأثیر و تأثر و دفع و غلبه استوار نباشد، ارتباط اجزای آن با یکدیگر مختل گردیده و دیگر «نظام» نخواهد بود و در نتیجه، سعادت نوع منتفی می‌شود.

علامه با تحلیل خود درصدد بیان این نکته است که دفع و غلبه از اصول فطری و طبیعی وجود انسان است. وی معتقد است خواه این دفع عادلانه و برحق باشد یا ظالمانه و نامشروع، اصل آن ریشه در فطرت دارد؛ زیرا اگر چنین اصل مسلمی در فطرت انسان مغروس نباشد، این فرایند نه به صورت دفاع مشروع و نه غیر آن از انسان صادر نمی‌شود. اعمال انسان مستند و متکی بر فطرت اوست.

علامه می‌گوید: انسان از این اصل فطری در ایجاد و حفظ اصل اجتماع، تحمیل اراده خود بر دیگری برای حفظ حقوق مالی خود، احیای حق در میان مردم و تحمیل سعادت بر آنان بهره می‌گیرد. وی منافع این اصل فطری را در مجموع، بیشتر از مضرات آن ارزیابی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۰).

## ۷. فطرت و عدالت

علامه در موضعی از **المیزان** بحثی راجع به مفهوم عدالت در فرهنگ قرآنی مطرح می‌کند و در نهایت، مفهوم قرآنی کلمه را مطابق مقتضای فطرت ارزیابی می‌نماید.

وی می‌گوید: عدالت، که عبارت است از اعتدال میان دو شیوه عالی و دانی و دو جانب افراط و تفریط، ارزشی حقیقی و عظیم در جوامع انسانی دارد؛ چرا که جزء اساسی و جوهری جامعه انسانی را طبقه متوسط و معتدل تشکیل می‌دهد. علامه می‌افزاید: برای انسان اجتماعی بدیهی است که در زندگی اجتماعی‌اش، به افرادی نیازمند است که معتدل بوده و بر رفتار اجتماعی آنان اعتماد داشته باشد؛ افرادی که نسبت به نقض قوانین و سنن و آداب اجتماعی بی‌مبالا نبوده و برای قانون احترام قائل باشند.

علامه می‌گوید: این مطلب که برای فطرت، بدیهی یا قریب به بدیهی است، همان است که اسلام آن را در شاهد معتبر دانسته است؛ آنجا که قرآن کریم می‌فرماید: «و أشهدوا ذوی عدل منکم» (طلاق، ۲). از آنجاکه آیه خطاب به مؤمنین است، معنای عادل بودن دو شاهد، دارا بودن حالت معتدل و متوسط نسبت به جامعه دینی خود می‌باشد؛ یعنی شاهدان باید از کسانی باشند که دین‌داری آنان مورد وثوق بوده و به گناهان کبیره آلوده نباشند. علامه تحلیل خود از مفهوم قرآنی عدالت را منطبق بر آموزه‌های رسیده از اهل‌بیت دانسته و به روایاتی در این باب استشهد می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۰۶-۲۰۵).

## ۸. اقتضای فطرت در مورد تکالیف و حقوق اجتماعی افراد

علامه در موضعی اقتضای فطرت در وظایف و حقوق اجتماعی افراد جامعه را تساوی میان آنان در حقوق و وظایف مزبور معرفی می‌کند؛ در عین حال مقتضای این تساوی آن نیست که هر مقام اجتماعی به هر فردی از افراد جامعه داده شود؛ چنان‌که برای مثال، مقامی که فردی مقتدر برای اداره آن لازم است، به شخص ضعیف و نالایق داده شود؛ بلکه آنچه عدل اجتماعی

ایجاب می‌کند و معنای تساوی که فطرت به آن حکم می‌نماید، آن است که حق هر ذی‌حقی به او داده شود و هرکس در جایگاه شایسته خود قرار گیرد. بنابراین تساوی میان افراد و طبقات تنها به این است که هریک حق خویش را به‌طور کامل استیفا نماید، بدون آنکه مزاحم حق دیگری شود یا حق کسی ضایع و پایمال گردد (همان، ج ۲، ص ۲۷۴).

### ۹. فطری بودن مالکیت

علامه برای بیان فطری بودن اصل مالکیت، سخن خود را چنین آغاز می‌کند که تمام موجودات جاندار روی زمین، اعم از نبات و حیوان و انسان، می‌کوشند آنچه را که در خارج از دایره آنان هست و برای حفظ و بقای آنها نافع و مورد نیاز است، به‌دست آورند. ملاک کشمکش‌ها و تنازعات در جهان طبیعی و جوامع انسانی همین است: همه می‌خواهند از مداخله و تصرف دیگران در آنچه مورد نظر آنهاست، جلوگیری کنند، و معنای مالکیت همین است.

ممکن است اقوام مختلف در مورد اسبابی که مالکیت را محقق می‌کند - همچون وراثت، خرید و فروش و غصب - اختلاف داشته باشند و هریک، امری را موجب تحقق مالکیت بدانند یا ندانند؛ همچنین ممکن است در مورد اینکه چه کسی می‌تواند مالک باشد، اختلاف‌نظرهایی وجود داشته باشد؛ ولی اصل مالکیت فی‌الجمله از اموری است که بشر باید آن را بپذیرد. به همین دلیل است که مکاتب مخالف مالکیت خصوصی همچون کمونیسم که ملک را از فرد می‌گیرند و به جامعه یا دولت منتقل می‌کنند، در عین حال نمی‌توانند ریشه مالکیت افراد را کاملاً قطع کنند. «بنابراین اصل مالکیت، فطری انسان است و فنای فطرت، فنای انسان است» (همو، ۱۳۸۸ب، ج ۲، ص ۲۴۷-۲۴۵).

### ۱۰. فطری بودن بنای آرامگاه و زیارت آن

علامه در موضعی، بنای آرامگاه برای بزرگان و زیارت آن را امری ریشه‌دار در فطرت انسان و دارای سابقه‌ای به درازای تاریخ بشریت معرفی می‌کند. وی می‌گوید: انسان با نهاد خدادادی خود درک می‌کند که همواره ارزش از آن کار و عمل است و اندیشه درست یا گفتار پسندیده بدون عمل، دیگران را جذب نمی‌کند و اثر مطلوب خود را نمی‌گذارد. از همین روست که همواره در جوامع بشری و جمعیت‌های متشکل مذهبی و غیر آن، مردانی که در عرصه کردار، نمونه کامل روش اجتماعی یا آیین مذهبی مزبور بوده یا هستند، به‌عنوان یک پناه شناخته

می‌شوند و توده پیروان آن طریقه، پیرامون آنان جمع می‌شوند و بهره می‌برند؛ چنان‌که بنای آرامگاه برای درگذشتگان و حضور بر مزار آنان در طول تاریخ بشریت، ریشه در همین نکته دارد. علامه سپس با اشاره به اینکه اسلام دینی فطری است و براساس طبیعت آفرینش بنا گذاشته شده است، این وسیله فطری را مورد تأیید و امضای آن معرفی می‌کند (همان، ج ۱، ص ۲۳۲-۲۳۳).

### نظریه فطرت و آرای معرفت‌شناختی علامه طباطبایی

علامه در موضعی هرگونه ادراک فطری - به‌معنای ادراکی که انسان از بدو پیدایش به‌صورت پیشینی واجد آن باشد - را منکر است (یثربی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۶) و منتهای سلسله همه علوم و ادراکات را حس می‌داند.

وی در عین حال در موضعی، اموری ادراکی را به فطرت انسان نسبت می‌دهد؛ به‌طبع مراد علامه از فطری بودن، چیزی مغایر با مفهوم پیش‌گفته است. اینکه مراد علامه از فطری بودن در این موارد چیست، در خلال مباحث روشن خواهد شد.

#### ۱. فطرت حقیقت‌جویی و واقع‌گرایی و تبعیت از حق

انسان به‌دنبال هر چیزی که می‌رود و هر هدفی را که می‌جوید، واقع و حقیقت آن را می‌خواهد و هرگاه بر وی روشن شود که اشتباه کرده و راه خطا پیموده است، از خطای خود متأسف می‌شود. با تمسک به همین نکته است که علامه انسان را به‌حسب‌غریزه و فطرت، در جستجوی واقع و پیرو حق معرفی می‌کند (همو، ۱۳۸۸، ص ۷۰-۶۹). وی در موضعی دیگر می‌گوید: حتی کسانی چون سوفسطائیان که علم قطعی را انکار می‌کنند، اگر چیزی به آنان گفته شود که به هیچ وجه در آن تردید نکنند، با کمال خضوع آن را خواهند پذیرفت، و این شاهدهی بر حق‌گروی فطری انسان است (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۴).

#### ۱-۱. رجوع تبعیت از عالم به فطرت تبعیت از علم

علامه در مقام تفسیر آیه «و لا تقف ما لیس لک به علم» (اسراء، ۳۶) مفاد آن را امضای مقتضای فطرت انسانی - که به پیروی از علم و منع از تبعیت غیر آن حکم می‌کند - تلقی می‌نماید. وی می‌گوید: انسان بنابه فطرت در مسیر زندگی‌اش - چه در حوزه اعتقادات و چه در حیطة اعمال -

چیزی جز رسیدن به واقع و دستیابی به آنچه در خارج موجود است را نمی‌خواهد. البته این در صورتی است که او خود توانایی تحصیل علم بر اعتقاد یا عمل مورد نظرش را داشته باشد؛ اما در اموری که علم به آن برایش میسر نیست، فطرت، انسان را به پیروی از دانش کسی که بدان عالم است و در آن خبرویت دارد، فرامی‌خواند و علم و دانش متخصص را به جای علم خودش اعتبار می‌کند. بنابراین پیروی از عالم نیز در حقیقت به پیروی و اتباع از علم رجوع می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۹۳-۹۲).

علامه در موضعی با تمسک به بیان مذکور، به تفصیل به بیان فطری بودن دو مقوله اجتهاد و تقلید پرداخته است (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۱۳).

## ۲-۱. متابعت از علم؛ ادراکی اعتباری

علامه اصل متابعت از علم را از ادراکات اعتباری می‌شمارد. وی می‌گوید که انسان در تمام فعالیت‌های روزمره، با عالم خارج و واقع سروکار دارد؛ زیرا بنابه فطرت، رئالیست و واقع‌بین است. پس به‌ناچار صورت‌های علمی - که به واسطه آن با عالم خارج ارتباط برقرار می‌کند - را همواره همان واقعیت خارجی تلقی می‌کند و به آن اعتبار واقع می‌بخشد؛ چنان‌که آثار خارج را از آن علم و ادراک خویش می‌داند (همو، ۱۳۷۹، ص ۴۳۸-۴۳۷).

وی از دیگر سو، لزوم تبعیت از علم را حکم فطرت قلمداد می‌کند. از آنچه در مورد سازگاری اعتباری اموری همچون اصل استخدام و حسن و قبح افعال از یک سو و فطری بودن آن از سوی دیگر گفتیم، روشن می‌شود که میان اعتباری بودن لزوم متابعت از علم و فطری بودن آن تنافی نیست. بر این اساس، اصل مزبور از آن حیث که قانونی عملی بوده و حکایت از واقعیتی ثابت در خارج از حوزه نفس انسانی نمی‌کند و تنها واسطه‌ای برای فعالیت‌های انسان است، ادراکی اعتباری است، و از آن حیث که ساختمان ویژه انسان برای انجام افعال و رسیدن به مقاصدش آن را می‌سازد، ادراکی فطری است.

## ۲. رجوع علوم به حس و بطلان نظریه یادآوری

علامه در بحثی درباره رابطه حس و اندیشه، حس را به‌عنوان ابزاری که مواد خام را برای فرایند تفکر منطقی فراهم می‌کند، قلمداد می‌نماید. چنان‌که گفتیم، علامه برخلاف کسانی همچون افلاطون که پیرو اصل یادآوری و تذکر هستند و علوم را بدین معنا فطری می‌انگارند، معتقد

است که تمام علوم و معارف حقیقی انسان به حس منتهی می‌شود. وی منتهی شدن تمام دانش‌ها به محسوسات را مقتضای بحث و استدلال علمی می‌داند. خداوند انسان را به حواس مجهز کرده است تا به وسیله آن، خواص اشیا را دریابد؛ آنگاه با به‌کارگیری قدرت تفکر و اندیشه، کیفیت تصرف در اشیا به‌منظور بهره‌گیری از آن برای رسیدن به مقاصد خود را کشف کرده و آن را به خدمت بگیرد. خلاصه آنکه، خداوند علاوه بر حس، به انسان اندیشه‌ای عطا فرموده است تا به‌واسطه آن، به کمال علمی برسد و به دانش‌های نظری جاری در امور تکوینی (در مقابل دانش‌های عملی که با بایدها و نبایدها سروکار دارد) دست یابد.

اما علامه علوم عملی - یعنی علمی که با بایدها و نبایدها و حسن و قبح افعال سروکار دارد (= ادراکات اعتباری) - را ناشی از الهام الهی می‌داند، بدون اینکه حس یا عقل نظری در ایجاد آن نقشی داشته باشد (همو، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۱۱-۳۰۸).

از نظر علامه همه دانش‌هایی که برای انسان حاصل می‌شود، به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱. خواص و ویژگی‌های اشیا خارجی که انسان از طریق حس بدان دست می‌یابد؛
۲. علوم کلی فکری که از طریق اندیشه‌ورزی در داده‌های حسی برای انسان حاصل می‌گردد؛
۳. علوم عملی که به صلاح و فساد اعمال و بایدها و نبایدها تعلق می‌گیرد و انسان تنها از طریق الهام الهی و کوفتن باب فطرت بدان دست می‌یازد (همان، ص ۳۱۱).

### ۳. فطری بودن تفکر منطقی از طریق تألیف مقدمات و استنتاج از آن

علامه در موضعی از المیزان بحثی را تحت عنوان «روش تفکری که قرآن بدان دعوت می‌کند» منعقد کرده که هدف آن کشف نظر قرآن در مورد شیوه تفکر منطقی رایج در میان فلاسفه و پاسخ‌گویی به شبهاتی است که بعضی متکلمین در مورد دانش منطقی مطرح کرده‌اند. علامه می‌گوید: حدود سپید آیه از قرآن کریم متضمن دعوت مردم به تفکر، تذکر، تعقل یا تلقین بعضی استدلال‌ات به پیامبر اکرم (ص) است. از طرفی قرآن کریم شیوه تفکر و تعقل موردنظر خود را تعیین نکرده و آن را به فهم خود مردم و آنچه که با عقل فطری و ادراک ارتکازی خویش می‌یابند، واگذاشته است؛ یعنی همان شیوه‌ای که همگی با فطرت خویش به آن آگاهیم و هیچ‌گاه مورد اختلاف و تنازع قرار نمی‌گیرد؛ اصول منطقی اعتراف دارند و آن را به‌کار می‌بندند (همان، ج ۵، ص ۲۵۶-۲۵۴).

قیاسات منطقی می‌آورد و می‌گوید: اگر تشکیکات و شبهاتی را که بر شیوه تفکر منطقی ذکر شده است، تحلیل و بررسی کنیم، خواهیم دید که منتقدان، در استدلالات و ادعاهایشان همین قوانین تدوین‌شده در منطق - که بعضی راجع به ماده قیاس و بعضی مربوط به هیئت آن است - را به کار گرفته‌اند. اگر برخی مقدماتی را که اینان در استدلال‌شان به کار گرفته‌اند، به گونه‌ای تغییر دهیم که طبق قوانین منطقی منتج نباشد، خواهیم دید که آنان به این تغییر راضی نمی‌شوند. علامه این نکته را بهترین شاهد بر این مطلب معرفی می‌کند که حتی منتقدان منطق، به حساب فطرت انسانی خود به صحت قواعد منطقی اعتراف دارند.

وی در موضعی دیگر در مقام نقد مکتب تذکر - مکتبی که تمام معارف بشر را از سنخ یادآوری می‌انگارد و رجوع به اصول منطقی و عقلی برای کشف معارف را ابطال می‌کند - می‌گوید: پیمودن طریق استدلال با استفاده از اصول منطقی، امری فطری برای انسان است که گریزی از آن نیست، و محال است که یک نوع به دستگاهی فطری و تکوینی مجهز گردد و آنگاه در عمل دچار خطا شود و به نتیجه مطلوب نرسد (همان، ص ۲۶۳).

#### ۴. فطری بودن علم به جهان خارج

علامه در موضعی، اینکه انسان می‌داند جهانی در خارج از وجود او هست و کارهایی را با اراده خود در آن انجام می‌دهد، «معلوم فطری» می‌خواند. استاد مطهری در شرح این سخن، معلومات فطری را دارای دو معنای اصطلاحی معرفی می‌کند:

۱. معلوماتی که قوه عاقله بدون اینکه به حواس پنج‌گانه یا امر دیگری احتیاج داشته باشد، به‌حسب طبع واجد آنهاست.

۲. حقایق مسلمی که همه اذهان در آنها توافق دارند و قابل انکار و تردید نیست، و اگر هم کسی آن را به زبان انکار نماید یا در آن اظهار تردید کند، در عمل مورد قبول و پذیرش وی هست. وی مراد علامه در کلام مزبور را معنای دوم می‌داند، نه معنای نخست (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۸۲).

علامه در خلال مباحث خود به فطری یا غریزی بودن برخی ادراکات دیگر نیز اشاره کرده که قضیه امتناع اجتماع نقیضین، و عینیت و ثبات صور ادراکی (تحول‌ناپذیری این صور) از آن جمله است (بنگرید به: همان، ص ۳۶۵-۳۶۴).



## نتیجه

پژوهش حاضر نشان می‌دهد کارکردهای نظریه فطرت در منظومه فکری علامه طباطبایی، در دانش کلام اسلامی محصور نمانده و به نظریه‌پردازی‌های جامعه‌شناسانه و معرفت‌شناسانه ایشان نیز راه یافته است؛ این در حالی است که متقدمان و معاصران وی - کسانی همچون حکیم شاه‌آبادی و امام خمینی(ره) - تنها در حوزه کلام و حداکثر، اخلاق و عرفان به این نظریه تمسک جسته‌اند. روند رشد و توسعه کارکردهای این نظریه در استاد مطهری به اوج خود رسیده است. نکته دیگری که در خلال این پژوهش کشف گردید آن است که علامه دایره مفهومی فطرت را شامل قوه عقل نیز می‌داند. بنابراین مفهوم فطرت اعم از عقل نظری و عملی است، نه چیزی مباین و هم‌عرض آن. وی ادراک اموری همچون امتناع اجتماع نقیضین، تفکر منطقی و وصول به نتایج از طریق ترتیب مقدمات - که از مدرکات عقل نظری است - را به فطرت نسبت می‌دهد؛ چنان‌که اموری همچون حسن و قبح امور، بایدها و نبایدهای اخلاقی، عدالت، دفاع و جهاد - که از مدرکات عقل عملی است - را از مدرکات فطرت می‌داند.

## فهرست منابع

- قرآن کریم.
- سروش، عبد‌الکریم، **تفرج صنع**، تهران: سروش، ۱۳۷۰.
- طباطبایی، سید محمدحسین، **اصول عقائد و دستورات دینی**، چهار جلد در یک مجلد، به اهتمام اصغر ارادتی، قم: دفتر تنظیم و نشر آثار علامه طباطبایی، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، در: مرتضی مطهری، **مجموعه آثار**، ج ۶، چ ۷، تهران: صدرا، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، **الرسائل التوحیدیه**، به تحقیق مؤسسه النشر الاسلامی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۵ق.
- \_\_\_\_\_، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م.
- \_\_\_\_\_، **انسان از آغاز تا انجام**، به ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸الف.

- \_\_\_\_\_ ، بررسی‌های اسلامی، ج ۲-۱، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ب.
- \_\_\_\_\_ ، پرسش و پاسخ، به ضمیمه حد سارق در اسلام و ...، قم: انتشارات آزادی، بی‌تا.
- \_\_\_\_\_ ، تعالیم اسلام، به کوشش سید هادی خسروشاهی، ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ د.
- \_\_\_\_\_ ، روابط اجتماعی در اسلام، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ج.
- \_\_\_\_\_ ، شیعه، به کوشش سید هادی خسروشاهی، ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_ ، مجموعه رسائل، ج ۲-۱، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ه.
- غفوری‌نژاد، محمد، تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی، پایان‌نامه دوره دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، به راهنمایی احمد بهشتی و احد فرامرز قراملکی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۸۹.
- فرامرز قراملکی، احد، استاد مطهری و کلام جدید، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.
- لاریجانی، صادق، جزوه فلسفه اخلاق، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
- مطهری، مرتضی، آزادی معنوی، در: مجموعه آثار، ج ۲۳، تهران: صدرا، ۱۳۸۴.
- \_\_\_\_\_ ، مقدمه و پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم، در: مجموعه آثار، ج ۶، قم: تهران: صدرا، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_ ، نقدی بر مارکسیسم، در: مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: صدرا، ۱۳۷۸.
- مکارم شیرازی، ناصر، «توضیحات مربوط به رساله وحی»، در: طباطبایی، محمدحسین، مجموعه رسائل، ج ۱، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- یشربی، یحیی، عیار نقد ۲، ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.