فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشه نوین دینی
سال ۷، زمستان ۱۳۹۰، ش ۲۷
صفحات ۷۶ ـ ۵۳

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 7, Winter 2012, No. 27

# ساحت‌های وجودی انسان از دیدگاه علامه طباطبایی

سید رحمت‌الله موسوی‌مقدم*
امیرعباس علیزمانی**

## چکیده

ساحت‌های نفس از دیدگاه علامه طباطبایی موضوع تحقیق حاضر است. از منظر وی نمی‌توان برای ابعاد وجودی انسان حصر عقلی قائل شد؛ ولی با تأمل خاص و نگاه ساختاری می‌توان، مهم‌ترین جنبه‌های وجودی انسان که به شخصیت او شکل می‌دهند و منشأ سعادت و شقاوت او هستند را این‌گونه برشمرد: ساحت شناختاری، ساحت غریزی، ساحت اراده، ساحت عمل و ساحت الوهی (فطری). در یک تقسیم‌بندی دیگر در اندیشه علامه می‌توان هفت ساحت با کارکرد تقریباً مستقل و در تعامل با یکدیگر را برای انسان برشمرد که عبارت‌اند از: ساحت جسمانی، عقلانی، عاطفی، اخلاقی، اجتماعی، هنری و دینی.

## واژگان کلیدی

انسان، ساحت‌های وجودی، عقلانیت، فطرت، علامه طباطبایی.

---

*. دانش‌آموخته دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران. prof_m1344@yahoo.com
**. دانشیار دانشگاه تهران. amirubba.alizamani@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۱۸ تاریخ پذیرش: ۹۰/۹/۲۳

## طرح مسئله

ساحت‌های وجودی انسان یکی از مباحث فلسفی و کلامی مهم و سرنوشت‌ساز، چه در عرصه انسان‌شناسی فلسفی کلاسیک (اعم از غربی و اسلامی) و چه در اندیشه‌های فلسفی جدید و معاصر (به‌ویژه اگزیستانسیالیسم) است. سؤال اصل دین پژوهش آن است که در انسان‌شناسی علامه طباطبایی ابعاد وجودی انسان کدام‌اند؟ پاسخ دقیق به این سؤال، از این نظر مهم است که زمینه‌ساز ارائه تحلیلی درست از ماهیت انسان، نیازهای وجودی او، و نیز فراهم‌کننده تصویری از انسان کامل، زندگی معنادار و سعادت وی است.

با نگاهی مختصر و دقیق به سیر مطالعات انسان‌شناسی فلسفی در غرب می‌توان دریافت که پس از رنسانس، مخصوصاً بعد از دکارت[1] و ارائه تعریف وی از انسان به‌عنوان یک ماشین بزرگ، به‌سرعت، معنا، غایت و شور زندگی از حیات آدمی رخت بربست. با بسط به‌ظاهر علمی این نظریه در غرب توسط پیروان دکارت (کارتیزین‌ها)[2] و نظام‌های فلسفی ماده انگار، عملاً از دیدگاه و عملکرد انسان جدید[3] ماوراءالطبیعه و امور مقدس به‌طرز ماهرانه‌ای از افق نگاه انسان کنار گذاشته شد.

علامه طباطبایی به‌عنوان فیلسوفی اسلامی و معاصر که با سبک فلسفی حکمت متعالیه، افزون بر قدرت تحلیل فلسفی و کلامی یعنی استدلال و برهان، مستند و مؤید به سنت وحی و کشف و شهود عرفانی است، مناسب‌ترین گزینه برای پردازش سیستمی جدید، نقادانه، تاریخ‌مند و پویا از هویت انسان است تا با ارائه و بسط آن براساس فهم دقیق وی از ماهیت انسان غربی و فرهنگ معاصر و نیز، دست‌مایه ناب ایشان از تفکر فلسفی و فرهنگ اسلامی، بتوان کژی و آفت تحلیل‌های مادی انسان را نمایاند. ازاین‌رو، سؤال اصلی این پژوهش این است که: از دیدگاه علامه، ابعاد وجودی انسان کدام‌اند؟ که به تبع در کنار سؤال اصلی سؤالات فرعی دیگری مطرح می‌گردند که عبارت‌اند از: نحوه تعامل ساحت‌ها چگونه است؟ با وجود شئون متنوع وجودی، وحدت و ثبات انسان چگونه تبیین می‌گردد؟

---

1. Descarte.

۲. منظور از دکارتیزین‌ها، مالبرانش، اسپینوزا و ولایب‌نیتس است.

3. Human Modern.

درصورت تعارض بین آنها، چه ساحتی مبنا قرار می‌گیرد؟ در این تحقیق به تحلیل مختصر آنها می‌پردازیم.

**اشاره‌ای به پیشینه موضوع و دیدگاه‌های مطرح شده**

در یک تقسیم‌بندی می‌توان جنبه‌های نگاه به انسان و ارائه تعریفی از او را به شرح زیر بیان نمود:

۱. انسان به‌مثابه موجودی روحانی است؛ این دیدگاه منسوب به افلاطون،[1] و پیروان او می‌باشد.

۲. انسان موجودی طبیعی است که گرایشی سنت‌ستیز دارد؛ زیرا در طبیعت، مفهوم معنوی خدا و روح، ازاله می‌شوند. از طرفداران این دیدگاه می‌توان به دهولباخ،[2] داروین[3] و فروید[4] اشاره نمود.

۳. انسان موجودی اجتماعی است؛ از پیروان آن می‌توان به ارسطو،[5] توماس هابز،[6] ژان ژاک روسو[7] و کارل مارکس[8] اشاره نمود.

۴. انسان موجودی منفرد است؛ از پیروان این نظریه می‌توان توماس آکوینی،[9] کانت[10] و تئودر آدرنو[11] را نام برد.

۵. انسان موجودی در ارتباط با خدا است؛ در این نگرش مفهوم انسان فقط در نسبت با خدا معنا می‌یابد. اگوستینوس،[12] فوئرباخ،[13] ارنست بلوخ[14] و یاسپرس[15] از پیروان

1. Plato.
2. Dehool Bakh.
3. Darvin.
4. Freud.
5. Aristotle.
6. Thomos Hobs.
7. Jean Jaceques Rousseau.
8. Karel Marks.
9. Thomas Akvini.
10. Kant.
11. Theodor Adorno.
12. Augstinus.
13. Foerbakh.
14. Ernest Blookh.
15. Yasperse.

این نظریه‌اند. (دیرکس، ۱۳۸۴: ۳۸ و ۳۹)

در تقسیم و نگاهی دیگر، می‌توان مقوله انسان‌شناسی را براساس روش، این‌گونه تقسیم نمود: انسان‌شناسی تجربی (علمی)، عرفانی، فلسفی و دینی. (سعادت‌فر، ۱۳۸۷: ۳۶)

بنیان‌گذاران انسان‌شناسی دینی، با استمداد از متون دینی و روش نقلی، درصدد شناخت انسان برآمده‌اند.

علامه، گرچه جزو متفکرین و انسان‌شناسان دینی بوده، معتقد است که بدون استمداد از آموزه‌های دینی هرگز نمی‌توان به شناخت حقیقت انسان نائل شد. وی در روش‌شناسی، معتقد به استفاده از تمام روش‌های چهارگانه است. مستند روش دینی، ***تفسیر المیزان*** و کتاب ***انسان از آغاز تا انجام***، روش عقلی در آثار فلسفی وی نظیر ***بدایه و نهایه***؛ روش مشهودی در کتاب ***رساله الولایه*** و روش علمی در تمامی آثار علامه مشهود است.

دقت در انسان‌شناسی‌های فوق، مؤید این نکته است که هرکدام از آنها رویکرد خاصی به انسان داشته، از منظر ویژه‌ای او را بررسی، تحلیل و تعریف نموده‌اند.

تقسیم‌بندی‌های فراوان دیگری در مبحث انسان‌شناسی از قبیل انسان‌شناسی کل‌نگر و جزءنگر، انسان‌شناسی فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و روان‌شناختی، از قرن هیجدهم به بعد، به چشم می‌خورد (همان: ۳۸ و ۳۹) که هیچ‌کدام نگاهی جامع، دقیق و کاربردی به انسان ندارند.

## ساحت‌های وجودی انسان از منظر علامه

**۱. واژه‌شناسی[1] کلمه «ساحت» در تفکر انسان‌شناختی علامه:** آیا علامه به‌طور دقیق و رسمی، واژه «ساحت»[2] را در باب حقیقت انسان به‌کار برده است یا نه؟ در پاسخ باید گفت: منظور از کلمه ساحت، همان «جنبه» و «بُعد» است که عین این واژه به همین معنای خاص و دقیق در سخن علامه، مشاهده نشد. چه‌بسا در برخی موارد، او این واژه را به‌کار گرفته باشد؛ ولی به‌جای آن، در برخی آثار خود از واژه‌های دیگری از قبیل: قوای نفس، مراتب وجودی انسان،

1. Terminogy.
2. Aspect.

شئون وجودی و جهات نفس نام برده است که برخی از آنها عبارت‌اند از:

یک. ذات انسان از ترکیب و اتخاذ قوای سه‌گانه (شهوات، غضب و فکر) حاصل شده است و بر اثر این ترکیب می‌تواند مبدأ افعال خاص شود. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱ / ۳۶۸)

دو. مراد از علم حضوری، علم عارف به نفس خود و به قوا و اطوار وجودیش است. (همان: ۶ / ۱۸۸)

سه. صنع و ایجاد، هر نوعی از موجودات و از جمله انسان را به قوا و ابزاری مجهز ساخته است. (همو، ۱۳۸۴: ۲ / ۱۶۲)

چهار. ما به نفس خود، قوا و افعال آن، علم حضوری داریم. (همان: ۲۱۱)

پنج. انسان به‌خوبی می‌فهمد که سعادت وی غیر از سعادت هریک از نیروهای وجودی‌اش می‌باشد؛ و می‌فهمد که ناگزیر است در هریک از خواسته‌های خود که طبعاً از یکی از قوای درونی او سرچشمه می‌گیرد به محاسبه بپردازد. (همو، ۱۳۸۷ ج: ۱ / ۹۳)

موارد فوق، نمونه‌هایی بود از کاربرد واژه‌های معادل «ساحت» در آثار گوناگون علامه. وی برای اثبات مسائل متفاوتی در حوزه انسان‌شناسی، از این اصطلاحات استفاده می‌کند. از جمله در اثبات علم حضوری نفس به شئون و قوای خود، در مقوله ریشه‌شناسی اصل علیت، در اثبات معلولیت و عدم استقلال وجودی انسان.

علامه، تعامل جنبه‌های وجودی را با انجام فعل خاص خود، مایه آرامش و راهیابی انسان به کمال و سعات می‌داند و بر عکس، عدم فعلیت قوا و شئون نفس را عامل ازهم‌پاشیدن حیات انسانی و شقاوت می‌داند.

**۲. ساحت ادراکی[1] (عقلانی، شناختاری):** شأن ادراکی یکی از شئون وجودی نفس است که وجود آن نزد علامه، امری فطری و آشکار، و معادل تمام حقیقت انسان است؛ چراکه او انسان را همان فطرت، و فطرت را معادل «عقل» می‌داند. یعنی انسان هم خودآگاه و هم ناآگاه بوده، حتی به‌خاطر نیروی فکری می‌تواند با اشیا رابطه تسخیری برقرار نماید.

او دراین‌باره می‌گوید:

1. Understanding Aspect.

> انسان به‌خاطر داشتن نیروی فکر، بر همه حوادث تا حدی احاطه دارد. (همو، ۱۳۸۴: ۱ / ۴۵۲)

دراین‌باره او با استناد به آیه «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق / ۵) معتقد است هویت حقیقی انسان فراتر از عالم ماده بوده، شرافت وی در همین فراروی از طبیعت و مفهومی «استعلائی» است.

در انسان‌شناسی علامه، بین ساحت عقلانیت و شناخت حقیقت، ارتباط منحصربه‌فردی برقرار است؛ به این معنا که جلوه واقعی حقیقت در آینه عقل است. در این نگرش، ساحت عقل، ساحتی بنیادی و «ساختارساز» است و در کنار سایر ساحت‌ها نقشی کلیدی و وحدت‌بخش دارد. عبارت علامه درباره نسبت عقل و معرفت حقیقت، چنین است:

> عقل نظری، وظیفه‌اش، شناخت حقیقت هرچیز است. (همو، ۱۴۰۴: ۲۵۶)

علامه، شاخص اصیل زیست انسانی را «مرجعیت عقل» دانسته، معتقد است کیفیت حیات بشری در این ساختار به حاکمیت عقل در مقابل احساس است.

**۱ ـ ۲. انواع کلی ادراک:** وی در بادی امر، ادراک (علم) را به ادراک حضوری و حصولی تقسیم می‌کند و در تعریف آنها می‌گوید:

> علم به یک شیء، یا بدون واسطه و مستقیم است و یا با واسطه صورت علمی (اعم از مفاهیم ماهوی و غیر ماهوی) تحقق پیدا می‌کند. صورت اول را علم حضوری و دوم را حصولی می‌نامند. (همان: ۲۳۶)

درباره یقینی بودن و قطعی بودن ادراک حضوری، معتقد است:

> خطا در مرتبه ادراک، حکم و مقایسه با خارج است. وجود خطا در خارج بالعرض است و علم حضوری قابل خطا نیست. (همان: ۷۷)

علامه، ادراک (علم) حصولی را به چهار قسم یا ساحت تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی که مختصراً به شرح آنها می‌پردازیم:

**۲ ـ ۲. ادراک حسی:** ادراک حسی عبارت است از: «علم به یک شیء خاص [انسان خاص]، همراه با یک نحو ارتباط با ماده خارجی آن که حضور دارد». (همو، بی‌تا: ۱۶۰ ـ ۱۳۳)

**۳ ـ ۲. ادراک خیالی:** عبارت است از: «علم به یک چیز یا فرد انسان، بدون حضور ماده آن». (همان)

**۴ ـ ۲. ادراک وهمی:** «ادراکی است که متعلق واقعی ندارد؛ یعنی همان صورت متعلق به ماده خارجی نیست، بلکه قوه وهم، شخص ادراک‌کننده را به این گمان وا می‌دارد که آنچه در حال ادراک نزد وی حاضر است، همان صورت متعلق به ماده خارجی است». (همان)

**۵ ـ ۲. ادراک عقلی:** از نظر علامه، ادراک عقلی، ادراکی کلی است؛ یعنی قوه عقل، قوه درک کلیات است.

> عقل، عبارت است از قوه ادراک کلیات و احکام عمومی که فطری انسان است. (همو، ۱۳۸۴: ۲ / ۸۶)

از دیدگاه وی، مراتب چهارگانه علم حصولی، رابطه طولی با هم دارند؛ یعنی:

> صورت خیالی، منطبق بر صورت حسی است؛ یعنی از قبل باید صورت حسی چیزی ادراک شود تا بعداً بتوان از آن صورت خیالی داشت. (همو، ۱۳۸۷ ب: ۶۵)

همچنین سایر مراتب ادراک، مبتنی‌بر مراتب قبلی خوداند. در جایی دیگر نیز، می‌گوید: «منشأ تمام ادراکات، ادراک حسی است». (همو، ۱۳۸۴: ۲ / ۶۸) همچنین وی با استناد به آیه: «... وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.» (نحل / ۷۸) معتقد است: از دیدگاه اسلام، هدایت بشر، هدایت علمی یعنی هدایت به‌وسیله حس و فکر است.

نکته بدیعی که در انسان‌شناسی علامه در ساحت ادراکی به تأسی از حکمت متعالیه به چشم می‌خورد، نسبت بین مراتب ادراکی و تکامل انسان است؛ به این معنا که حیات انسان نیز، مادام‌که آدمی در مرتبه ادراک حسی است، مادی و حسی، و در مرتبه خیالی، مثالی، و در مرتبه ادراک عقلی، مجرد و نورانی است. ازاین‌رو ساحت ادراکی، درصورت پرورش صحیح، منجر به تعالی روحی و معنوی انسان می‌شود.

در نگاه علامه، ساحت عقل که از سطوح عالی ادراک است، خود نیز، انقساماتی دارد که عبارت‌اند از: عقل نظری و عملی؛ و عقل جزئی و کلی.

**۱ ـ ۵ ـ ۲. عقل نظری:** عقل نظری نزد علامه، با ادراک حقیقی سروکار دارد. او در

این خصوص می‌گوید:

> انسان با فطرت خدادادی خود، واقع‌بین است و تا زنده است، لحظه‌ای از حصار فکر بیرون نمی‌افتد و هر چه دستگیر او می‌شود همان فکر است ... و دائماً در پی «واقعیت خارج» و مستقل از فکر است. (طباطبایی، ۱۳۸۷ ج: ۱ / ۳۳)

این مرتبه از عقل که در ابتدا حالت بالقوه دارد، تا رسیدن به مرحله فعلیت دارای مراتبی است که عبارت‌اند از: «عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد». (همو، ۱۴۰۴: ۲۴۸)

عقل‌ورزی و تعقّل در حوزه عقل نظری در نگرش فلسفی علامه، خود دارای مراحلی است که عبارت‌اند از:

> عقل بالقوه، عقل تفصیلی و عقل اجمالی. در مرتبه اول، عقل، خالی از هرگونه تصور و تصدیق بالفعل است. در مرتبه دوم، دارای معقولات فراوان بالفعل است؛ و در مرتبه سوم، همان عقل بسیط است که عقل اجمالی نامیده می‌شود و تمام تفاصیل به‌نحو اجمال در آن وجود دارند. (همان: ۲۴۷)

**۲ ـ ۵ ـ ۲. عقل عملی:** این مرتبه از عقل، عقلی است که «کار استثنا ناپذیرش، دعوت به جلب نفع و اجتناب از ضرر است». (همو، ۱۳۸۵: ۱۱۶) از نظر وی عقل عملی برعکس عقل نظری، در انسان حالت بالفعل داشته، منشأ آن احساسات باطنی است.

> این احساسات، همان قوای شهویه و غضبیه‌اند که (بالفعل‌اند)، ولی قوه ناطقه قدسیه در آغاز وجود انسان، بالقوه است و فعلیتی ندارد. (همو، ۱۴۱۷: ۲ / ۱۰۲)

در این تحلیل، عقل عملی با ادراکات اعتباری و حسن و قبح سروکار دارد؛ یعنی در حوزه اخلاق فعال است. علامه معتقد است:

> آن عقلی که انسان را به حق دعوت می‌کند، عقل عملی است که به حسن و قبح حکم می‌کند. (همان)

و این یکی از وجوه مهم کاربرد عقل نزد علامه است که در نظام‌های عقلگرای غربی، به

چشم نمی‌خورد و ازاین‌رو در سیستم‌های پوزیتیویستی، براساس اصالت تجربه، گزاره‌های اخلاقی، گزاره‌های بی‌معنایی‌اند. (وارنوک، ۱۳۸۰: ۱۰۷) درحالی‌که در نظام فلسفی علامه، با اثبات جنبه عملی عقل، هم‌گزاره‌های اخلاقی، هم بخشی از مسائل حقوقی، و هم قسمت وسیعی از احکام اجتماعی، با ارجاع به این ساحت از عقل تبیین منطقی می‌یابند.

جدال عقل نظری و عملی در اندیشه وی، هم خودبنیادی عقل نزد عقل‌گرایان[1] جدید را رد می‌کند و هم، ضرورت دین را اثبات می‌نماید. به‌جهت ناتوانی عقل نظری صرف، در تبیین آفرینش انسان و هستی، ره‌آورد بدیع این تحلیل عقلی، ارائه انسان‌شناسی جدید مبتنی‌بر آموزه‌های وحیانی است.

**۳ ـ ۵ ـ ۲. ادراکات اعتباری:** علامه، عقل عملی را منشأ ادراکات اعتباری دانسته است. به‌عبارتی، عقل عملی با ادراکات اعتباری سروکار دارد. او در این خصوص می‌گوید:

> ادراکات اعتباری، علومی هستند که میان انسان و حرکات فعلی او رابط هستند. (همو، ۱۳۸۷ ج: ۱ / ۱۵۷)

ازاین‌رو ادراکات اعتباری، محصول رابطه تسخیری انسان با موجودات‌اند که برای حفظ وجود و بقای انسان، ضرور هستند. طرح و اثبات ادراکات اعتباری، در تبیین تعامل انسان با جهان خارج که منجر به شکل‌گیری نظام اجتماعی، اخلاقی و حتی حقوقی می‌شود، مقوله‌ای کلیدی در انسان‌شناسی است که در بسیاری از نظام‌های غربی مبهم و حل‌نشده است.

**۳. ساحت الوهی (گرایش‌های فطری):** مهم‌ترین شاخص انسان‌شناسی علامه، نظریه فطرت و تبیین دقیق این ساحت است. در این ساختار، فطرت، همان الگوی سعادت انسان و مسیر متافیزیکی و خطاناپذیر تربیت، تکامل و سعادت اوست. وی براساس آموزه‌های اسلامی برای انسان سرشت و طینتی الهی و نیک قائل است که در آن، خیر و شر تعریف شده‌اند؛ یعنی هم جنبه اخلاقی، هم هستی‌شناسی و هم جنبه معرفت‌شناسی دارد؛ زیرا، کارکردهای ساحت فطرت در نگرش علامه عبارت‌اند از:

**یک. خویشتن‌شناسی:** در این کارکرد می‌توانیم ضمن شناخت نیازها و استعدادهای خود،

---

1. Rationalism.

برای شکوفایی آنها، برنامه‌ریزی نماییم. (همان: ۵۸)

**دو. تنظیم روابط اجتماعی با دیگران:** در این کارکرد، براساس اعتقاد به سرشت واحد (فطرت) انسان‌ها و اقتضائات خاص آن، می‌توانیم الگو و مدل روابط اجتماعی‌مان با آنها را مشخص کنیم؛ چراکه در غیر این‌صورت، عملاً ارائه یک مدل ارتباطی خاص میسور نیست.

**سه. تعیین اهداف و برنامه‌های تربیتی:** بر مبنای سرشت فطری در نگرش علامه، انسان موجود قانونمند و تربیت‌پذیری است که می‌توان براساس استعدادهای ذاتی‌اش، شکل خاصی به او بخشید.

**چهار. تعیین روش صحیح زندگی:** ازآنجاکه اتخاذ روش صحیح زندگی، منوط به شناخت دقیق ذات و حقیقت انسان است و انسان نمی‌تواند در زندگی بی‌نهایت روش، پیش‌رو داشته باشد، گزینش معقول‌ترین آنها منوط به شناخت صحیح خودش است.[۱]

مهم‌ترین مصادیق این ساحت، (معنوی) یعنی امور فطری عبارت‌اند از:

**۱ ـ ۳. حقیقت‌محوری:** از دیدگاه علامه، گرایش به «حق» و واقعیت بیرونی، فطری انسان است. یعنی انسان ذاتاً واقع‌بین و «رئالیست»[۲] است. درواقع معتقد است:

> منطق تعقل، انسان را به‌سوی عملی تحریک می‌کند که حق را در آن ببیند. (همو، ۱۳۸۴: ۱ / ۶۷۴)

براساس این گرایش، علامه مبنای تفکر فلسفی را بر اصل «واقعیتی هست» نهاده، ذهن‌گرایی را باطل می‌شمارد. این گرایش در نگرش انسان‌شناسی وی، باعث می‌شود که انسان هرگز خود را حقیقت مطلق و خودبنیاد ندانسته، جزئی از دایره عظیم خلقت بداند.

**۲ ـ ۳. گرایش به کمال مطلق:** طبق نظر علامه، کمال‌خواهی نه‌تنها ذاتی انسان، بلکه تکوینی تمام اشیاست؛ یعنی تمام ذرات عالم از نقص به کمال در حرکت‌اند. بیان علامه دراین‌باره این‌گونه است:

> جهان آفرینش با همه اجزای خود که یکی از آنها انسان است، با سیر تکوینی

---

۱. بنگرید به: طباطبایی، ۱۳۸۷ ج: ۱ / ۱۰۶ ـ ۲۷.

2. Realist.

> خود که همیشه رو به کمال است، به‌سوی خدا در حرکت است و روزی خواهد رسید که به حرکت خود خاتمه داده، در برابر عظمت و کبریای خدایی، انیت و استقلال خود را به‌کلی از دست می‌دهد. (همو، ۱۳۸۷ ج: ۱ / ۱۴۵)

وی کمال واقعی انسان را «همان مطلق شدن و رهایی از همه قیدها و در او [خدا] فانی شدن می‌داند». (همان: ۶۶)

همچنین از حس کمال‌گرایی انسان، نتیجه می‌گیرد که: «چنین عشقی (به کمال مطلق)، دلیل بر واقعیت داشتن کمال مطلق است و خدا، چیزی جز کمال و جمال مطلق نیست». (خلیلی، ۱۳۸۲: ۱۵۸)

و نیز معتقد است:

> هر حقیقتی که موجود است، مقتضی تمامیت خود، ذات و عوارض خود را دارد و این یک مقدمه‌ای است بدیهی و ضروری که فقط نیاز به تصور موجود کامل دارد. (طباطبایی، ۱۳۸۶ الف: ۶۵)

**۳ ـ ۳. گرایش به هنر و زیبایی:** یکی از گرایش‌های اصیل فطری، گرایش به هنر و زیبایی است. این گرایش از منظر علامه، موجب ربط و انسجام انسان به حقیقت خود می‌شود. یعنی نوعی هویت‌یابی و ملکوت‌شناسی است. علامه دراین‌باره می‌گوید: «عشق و شهود قلبی، موجب ایمان انسان به حقیقت و واقعیت خویش به ذات باری‌تعالی می‌شود». (دفتر تنظیم و نشر آثار علامه، ۱۴۱۸: ۵ / ۱۱۸)

در نگاه علامه، گرایش به زیبایی، گرایش به دنیای معنوی و عبور از عالم کمّیت است. انسان سرشار از جذبه و عشق است و نه با استدلال و برهان، بلکه با تسلیم و عشق در این وادی پای می‌نهد.

در ساحت زیبایی‌خواهی، زبان معنوی و باطنی انسان گشوده می‌شود و دلدادگی انسان به حقیقت مطلق فوران می‌کند. علامه در ادبیات عرفانی خویش، مصداق بارزی از این سرسپردگی است که در قصیده «کیش مهر» به وصف درآمده است. (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸: ۳۵)

ازآنجاکه قلب انسان منشأ درک زیبایی است، علامه اهمیت زیادی به این مرکز ادراکی

داده، قلب را یک کانون معرفتی در کنار عقل معرفی می‌کند و معتقد است:

> هرکسی، دو کانون فهم و ادراک در خود دارد، عقل و قلب؛ با عقل به‌دنبال مصالح و مفاسد می‌رود و تمیز حق از باطل، و با قلب که می‌توان آن را ادراک سّری گفت، راهی برای ارتباط خویش با جهان هستی، علت پیدایش آن و عالم و تجاذبی بین آن و غایة الغایات برقرار می‌کند. (همان: ۱۲ و ۱۳)

براساس تحلیل فوق، راه قلب، راه میان‌بر وصول به حقیقت است. عقل، ادراک آشکار و واقع‌بین انسان و قلب جاذبه نهانی و زبان مکنون انسان در پیوند با عالم خلقت است. ازاین‌رو با قلب، زیباتر و عاشقانه‌تر می‌توان با هستی ارتباط برقرار نمود و حرف زد. قلب در تعبیر زیبای علامه:

> اولین تعقلگاه روح است؛ یعنی تمام ادراکات و احساسات ابتدایی مانند حب، بغض، بیم، امید، دعا، نفرین و ... کار قلب است. سلامت و فساد این کانون، تأثیر مستقیم و پایداری روی سلامت عقل و روان آدمی دارد. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲ / ۳۱۶)

**۴ ـ ۳. گرایش به عبودیت (پرستش):** از پایدارترین تمایلات وجودی نفس انسان، گرایش به پرستش، یعنی احساس خضوع و خشوع در پیشگاه خالق خویش است که به وجهی، اصیل‌ترین راه هدایت و سعادت انسان است. علامه معتقد است:

> ... و درحقیقت هم این کشش باطنی است که مذهب خداپرستی را در جهان انسانی به وجود آورده است. (همو، ۱۳۸۷ هـ: ۹۶)

وی معتقد است:

> مسئله توحید، تنها در قضیه «خدا هست» خلاصه نمی‌شود؛ بلکه توحید یک جهان‌بینی است. یک نگرش جامع به هستی و هستی‌شناسی عمیق است. اعتقاد به توحید از حد یک مفهوم ذهنی فراتر می‌رود و تمامی زندگی و سراسر هستی را تحت پوشش قرار می‌دهد. به‌طوری‌که فرد موحّد در بینش، رفتار و کنش، در اعتقاد و عمل، «توحیدی» می‌اندیشد و عمل می‌کند و سراسر زندگی او حضور توحید است. (همو، ۱۳۸۷ ج: ۲ / ۳۱)

در منشور فکری علامه، مؤلفه‌های اساسی ساحت عبودیت عبارت‌اند از: ایمان، قلب و پرستش. عناصر ساختاری ایمان نیز عبارت‌اند از: ادراک، دل‌بستگی، اخلاق و عمل. یعنی وضع انسان متأله مقابل حقیقت مطلق، تنها یک ادراک صرف نیست، بلکه ادراکی است که وجود انسان را به هم می‌ریزد و تمام اعضا و جوارح او را به تصدیق وا می‌دارد.

**۵ ـ ۳. احساس جاودانگی:** در انسان‌شناسی علامه، انسان موجودی جاودانه است و هرگز با مرگ فانی نمی‌شود. او، خود، چنین می‌گوید:

> طبق جهان‌بینی قرآن، حیات انسانی، حیاتی است جاودانه که با مرگ قطع نمی‌شود و در نتیجه باید روشی را در زندگی اتخاذ نماید که هم به درد این سرای گذران و هم به درد آن سرای جاویدان او بخورد. این روش، همان است که قرآن، آن را دین می‌نامد که از نیروی عمومی و اقتضای کلی دستگاه آفرینش الهام و سرچشمه گرفته است. (همان: ۱۲۶)

**۶ ـ ۳. معناخواهی (گرایش به معنویت):** از دیدگاه علامه، جهان هستی ذومراتب و لایه‌لایه است. دنیا ظاهر و قشر بیرونی حیات است؛ ملکوت حیات مادی که عالم معناست، حیات واقعی است که گرایش به آن، فطری انسان است. او در این خصوص می‌گوید:

> اسلام نه زندگی مادی را حیات حقیقی انسان می‌داند و نه برخوردار شدن از مزایای آن را سعادت واقعی می‌شمرد. بلکه زندگی حقیقی انسان را حیاتی می‌داند که جامع بین ماده و معنا باشد؛ لازمه وصول به آن، این است که قوانین زندگی مبتنی‌بر فطرت باشد، نه بر احساسات؛ و دعوت خود را براساس پیروی از حق قرار دهد نه تمایلات. (همو، ۱۳۸۵: ۶۳)

در دیدگاه علامه، عالم معنا، عین حق و محیط بر عالم دنیا و زندگی مادی است. طبق نظر وی عوالم سه‌گانه ماده، مثال و عقل، در طول یکدیگر و هرکدام علت و بطن دیگری‌اند. ازاین‌رو انسان مادام‌که در عالم ماده است، خواهان عالم مثال و از مثال، تمایل به عالم عقلانی دارد.

بر این اساس، حیات انسان، حیات واحدی است که دارای مراتب متفاوت تشکیکی است؛ یعنی بخشی از آن دنیوی و استمرار آن، حیات اخروی و ملکوتی است. ازاین‌رو وی مراحل حیات

انسان را به سه مرحله قبل از دنیا، در دنیا و پس از دنیا تقسیم می‌کند. (همو، ۱۳۸۷ الف: ۲۰)

**۷ ـ ۳. گرایش به مدنیت و حیات اجتماعی:** علامه، انسان را به‌خاطر معلولیت و امکان فقری‌اش، هم در حیات فردی و هم در حیات جمعی محتاج و نیازمند می‌داند. ازاین‌رو مبنای «ساحت مدنیتِ» انسان را معلولیت و نیازمندی او، عدم توانایی‌اش در رفع احتیاجات، و تأمین تکامل و سعادت دانسته، در این خصوص می‌گوید:

> شرط رسیدن به غایت نوعی (کمال انسانیت)، زندگی اجتماعی است؛ زیرا انسان قوایی دارد که جز از طریق اجتماع به کمال نمی‌رسند مانند: نرینه‌گی و ماده‌گی، عواطف و احساسات و ... . (همو، ۱۳۸۷ ح: ۳۸ ـ ۳۰)

علامه، افزون بر معلولیت انسان و نیازمندی او، غریزه استخدام را منشأ دیگر نیاز به حیات اجتماعی دانسته، معتقد است:

> مقتضای طبع اولی انسان که منافع خود را می‌خواهد، این است که دیگران را در راه منافع خود، استخدام کند و از بهره کار ایشان استفاده نماید و تنها از راه اضطرار و ناچاری است که به اجتماع تعاونی تن می‌دهد. (همو، ۱۳۸۶ ب: ۱۰۷)

بر مبنای دیدگاه یادشده، حیات اجتماعی، «حیاتی اعتباری» است نه اصیل؛ زیرا آنچه اصالت دارد، غریزه استخدام است. علامه، براساس غریزه حب ذات، استخدام و نظام اجتماعی، معتقد به دو نظام زندگی است: نظام جزئی و نظام کلی؛ تکامل وجود جزئی فرد منوط به تن‌دادن به قوانین نظام کلی، هم در عرصه تکوین و هم در عرصه تشریع است.

**۴. ساحت اراده و اختیار:** نیروی اراده، یکی از شئون اصیل و مهم نفس و حیات آدمی است.

> انسان به‌حسب خلقتش موجودی است دارای شعور و اراده، تنها اوست که می‌تواند برای خود هر کاری را که می‌خواهد اختیار کند؛ ولی در اصل اختیار، مجبور است. (همو، ۱۳۸۴: ۱ / ۵۵۳)

در این تحلیل بین شعور و اراده، سنخیت و قرابت برقرار است؛ به این معنی که ساحت اراده، لازمه ساحت ادراکی انسان است. گویا، انتخاب بدون ادراک معنا نداشته، اراده نیز، بدون شعور تجلی ندارد. علامه، دلیل آزادی تکوینی را «عدم اقتضای ذاتی انسان در انجام و ترک

فعل می‌داند». (همان) یعنی انتخابِ یکی از دو طرف فعل (انجام و ترک)، مقید به هیچ قیدی نیست؛ پس انسان ذاتاً مختار و آزاد است. ایشان معتقد به دو نوع آزادی است: آزادی تکوینی و آزادی تشریعی.

> لازمه آزادی تکوینی یک آزادی دیگر است و آن آزادی تشریعی (قانونی) است که در زندگی اجتماعی‌اش به آن متمسک می‌شود و از بین انواع سلوک اجتماعی، یکی را به دلخواه انتخاب می‌کند. (همان: ۶۲۷)

**مبادی فعل اختیاری**

از دیدگاه علامه، انسان فاعل مختار است؛ یعنی ارزش عمل او، افزون بر دارا بودن حسن فعلی و فاعلی، باید ناشی از اختیار وی هم باشد. وی علم را منشأ صدور فعل اختیاری، و مبادی آن را «علم، شوق، اراده و نیروی محرکه می‌داند». (همو، ۱۳۸۷ ز: ۲۳۳)

در این ساختار چهارجزئی، علم مسئول تشخیص سود و زیان و مصلحت فعل است؛ و شوق، موجب گرایش به فعل می‌شود. این‌دو، محرک قوه اراده انتخاب فعل خاص، و نهایتاً، قوای فعاله (عضلات) مجری فعل‌اند.

نکته شایان توجه اینکه علامه در تحلیل مبادی فعل اختیاری، آن را غیرارادی دانسته است؛ زیرا در غیر این‌صورت، منجر به تسلسل می‌گردد. دیگر اینکه وجود ساحت اراده، امری بدیهی و بی نیاز از دلیل بوده، صرفاً نیازمند اندکی توجه است. نکته بدیع‌تر اینکه، در تعامل مبادی فعل اختیاری، شاهد تعامل ساحت‌های وجودی انسان هستیم، یعنی وحدتی از ساحت ادراکی، ساحت تمایلات، ساحت اراده و ساحت عمل را عیناً می‌بینیم و این، خود، برهانی است بر تعدد ساحت‌های وجودی انسان.

**۵. ساحت عمل:** ساحت عمل، یکی از مهم‌ترین ساحت‌های وجودی انسان نزد علامه است؛ درحقیقت، عمل عرصه تحقق و تجلی محتوا و کیفیت ساحت‌های ادراکی و فطری است. عمل، تحقق اراده، خواست ادراکی و گرایش‌های فطری انسان است. وی در این خصوص معتقد است:

> عمل، مجموعه‌ای از حرکات و سکنات است که انسان با شعور و اراده برای رسیدن به یکی از مقاصد خود روی ماده انجام می‌دهد. (همو، ۱۳۸۷ ج: ۱ / ۱۰۸)

علامه، نیک‌بختی و بدبختی انسان در عالم آخرت را فرع بر زندگی دنیا و ملکاتی می‌داند که بدون عمل تحقق ندارند؛ زیرا بشر فطرتاً دوستدار زندگی خویش است و زندگی هم خالی از عمل، فرض و معنا ندارد. (همو، ۱۳۶۴: ۱۲ / ۱۰)

در ساحت عملی دو مقوله عقیده و اخلاق برای علامه بسیار مهم و تولیدی‌اند که هردو از سنخ علوم عملی و فعل ارادی‌اند؛ ازاین‌رو وی معتقد است «ایمان، علم صرف نیست، بلکه علم، همراه با عمل به مقتضای آن است». (همو، ۱۳۸۴: ۳ / ۱۳)

**۱ ـ ۵. رابطه علم و عمل:** علم باعث ارزش عمل، مؤثر بودن و جاودانگی آن شده، همیشه مقرون عمل است. علامه دراین‌باره معتقد است:

> قرآن درحقیقت می‌خواهد انسان را در قالبی از علم و عمل بریزد که هم قالبی جدید است و هم ریخته‌گری آن، طرزی جدید است؛ و می‌خواهد با این قالب، انسانی بسازد که دارای حیاتی باشد که به دنبالش مرگ نیست و تا ابد پایدار است. (همان: ۲ / ۳۶۴)

و به آیه: «... **اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ**» (انفال / ۲۴) استناد می‌کند.

ازاین‌رو حیات و بالندگی عمل انسان را مرهون شعور عقلی و شعور دینی او دانسته، می‌گوید: «شعور عقلی، محصول استدلال‌ورزی خود انسان است؛ ولی شعور دینی، شعوری باطنی است که توسط وحی و انبیا به بشر ارزانی می‌شود». (همان: ۴۴۲) در این تعامل، عمل نیز، تقویت‌کننده علم است. علم منشأ صدور عمل، و عمل عامل حیات استمرار و شکوفایی علم است.

**۲ ـ ۵. رابطه ایمان و عمل:** ایمان، معرفتی تصدیقی، یعنی در گرو عمل است. وی معتقد است: «عقیده (ایمان)، عبارت از یک صورت فکری است که انسان آن را تصدیق می‌کند با فعل و عمل». (همو، ۱۳۸۷ ج: ۱ / ۱۰۷)

همچنین ایمان دینی را: «نشأت گرفته از وحی و علم می‌داند و آن را کاملاً علمی تلقی می‌کند. ولی معتقد است رویه دنیای متمدن، درست برعکس است و سراسر تقلید است». (همان: ۱۰۶)

علامه، ایمان را منشأ کاملاً علمی و حیات‌بخش عمل و عامل زنده بودن روح، معنایابی و رهایی از پوچ‌گرایی و پرهیز از خرافه‌پرستی می‌داند. (همو، ۱۳۸۵: ۱۰۵) یعنی ایمان در کنار اخلاق و فضیلت‌خواهی، عمل را پاک و نجات‌بخش می‌کند؛ به‌عبارتی فعل ایمانی، به‌لحاظ تأثیرگذاری و جهت‌دهی به زندگی عملی شخص، فعل منحصربه‌فردی است که «بندگی» نام دارد.

۳ ـ ۵. **رابطه اخلاق و عمل:** اخلاق، معیار ارزشی عمل بوده، بین اخلاق و ایمان (نگرش توحیدی)، رابطه وثیقی برقرار است. وی می‌گوید:

> قوانین و مقررات، اگر بر پایه اخلاق نباشند، سعادت‌بخش نیستند. اخلاق هم نمی‌تواند، سعادت انسان را تضمین کند، مگر براساس توحید (عقیده). (همان: ۱۰۱)

در این بیان، ایمان پشتوانه اخلاق است. بر این اساس، اخلاق باعث کیفیت و وسعت عرضی و طولی عمل می‌شود. از نظر علامه وسعت عرضی، همان حسن عمل (حسن فعلی)، و وسعت طولی، همان بقا و استمرار عمل است؛ ازاین‌رو عمل غیراخلاقی، نه زیبایی دارد و نه ماندگاری و بقا.

۴ ـ ۵. **اعتقاد، اخلاق و عمل:** از دیدگاه علامه، اخلاق، به اعتقاد و عمل وابسته است؛ زیرا سعادت‌بخشی اخلاق، در گرو تأیید عقیده و ایمان، و حیات و بقایش در گرو عمل است؛ یعنی اخلاق که ساحت ارزشی وجود آدمی است، در سایه عمل، پایدار و مؤثر است. او دراین‌باره می‌گوید: «اخلاق، عموماً میان علم و عمل واقع می‌شود، یعنی از یک طرف با عقیده هم‌مرز است و از طرفی دیگر، با عمل و فعل». (همان، ۱۳۸۷ ج: ۱ / ۱۱۲) به‌عبارتی «خلق، همان اعتقاد به خوب و بی‌مانع بودن فعل است که منشأ ارادی دارد». (همان)

۵ ـ ۵. **تأثیر گناه بر عمل:** از نظر علامه، گناه و معصیت حق، به‌طورکلی شامه ادراکی و حتی گرایشی انسان را فاسد و ظلمانی می‌کند. دراین‌خصوص می‌گوید:

> شرک به خدا و معاصی در همه صور مختلفه آن، موجب خروج از عالم نور به عالم ظلمات می‌گردد و قدرت بینایی، شنوایی و تکلم را از انسان سلب می‌کند. (همان: ۱۷۱)

از نظر علامه، گناه ساختار عمل صالح، یعنی: اندیشه، ایمان و اراده را بـه هـم مـی‌ریـزد. چون گناه (به وجهی عامل تقویت غریزه و احساسات است) عقـل و اراده انسـان را بـه‌شـدت ضعیف و به‌تدریج از صحنه عمل خارج می‌کند. عین عبارت او چنین است:

> وقتی انسان فسق و تباهی را پیشه کند و به سوء اختیار خـود، از ذیّ عبودیـت خدا بیرون آید؛ یعنی خدا را نافرمانی کند و رجوع هم نکند، این روش، ضـلالت ابتدایی آدمی و شروع به ضلالت است. (همو، ۱۳۶۳: ۱۲ / ۲۷۲)

**۶ ـ ۵. تأثیر احساس بر عمل:** از دیدگاه علامه، انسان در مسیر کمـال، بایـد «حـق‌محـور» باشد. حق‌محوری و واقـع‌گرایـی، کـار عقـل و سـاحت ادراکـی اسـت. در عـوض، تبعیـت از احساسات، ضمن تضعیف قوه عقلانیت، انسـان را از حقیقـت‌گرایـی و توجـه بـه عـالم معنـا بازداشته، به عالم ماده و محسوسات منحصر می‌کند؛ ازاین‌رو صیانت از عقل، مقابل آنچـه آن را فاسد می‌کند، یکی از دستورهای مهم اسلام است. وی دراین‌باره معتقد است:

> جبلت و فطرت عقل، بر پیروی از حقانیت است و اسلام از هرچیـزی کـه مایـه فساد عقل است، به‌شدت جلوگیری کرده است. (همو، ۱۳۸۴: ۱ / ۶۵۱)

پس از نظر علامه عقل، «مصلحت‌محور» و فارغ از هرگونه سـود و زیـان اسـت و حتـی گاهی به عملی دستور می‌دهد که ظاهراً ناخوشایند، و به ضرر انسان بـوده، باطنـاً بـه صـلاح اوست؛ مانند خوردن داروی تلخ. بنابراین ساحت احساسات، برخلاف عقل، سود آنی و حـال را لحاظ کرده، کاری به مصلحت و سعادت آتی انسان ندارد.

**۷ ـ ۵. عمل صالح:** از نظر علامه عمل صالح، عملی است که به‌لحاظ وسعت عرضی (حسن فعلی) و وسعت طولی (استمرار عمل)، به مقام اخلاص و تعلق بـه سـاحت قـدس حـق‌تعـالی برسد. معیار چنین عملی، تقواست. عمل صالح، عمل ارادی و آگاهانـه‌ای اسـت کـه براسـاس عقیده و اخلاق، و در چارچوب فطرت سلیم اجرا شود. عمـل صـالح در نگـاه علامـه، عملـی حق‌محور و عاری از هوی‌وهوس است. وی دراین‌خصوص می‌گوید:

> انسان، حیاتی در غیر نفس خویش و وعاء وجودی خود ندارد. بنابراین اگر نفس خویش را به فراموشی بسپارد و به غیر بپـردازد، در هلاکـت و گمراهـی محـض

افتاده و اعمال، افعال و قوای وی، همگی، به پوچی گراییده و گوش، چشم و زبان او، از فعالیت واقعی درمی‌مانند و در ظلمتی فرو می‌رود که خروج از آن متصور نیست. (همان: ۳ / ۴۷)

وی با استناد به آیه «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ»، (انعام / ۱۵۳) عمل صالح را محصول سیر کامل انفسی انسان برمی‌شمارد.

علامه، نفس (فطرت) انسانی را صراط مستقیم او به‌سوی خدا می‌داند و معتقد است که عملی که برخاسته از فطرت سلیم باشد، واجد صلاحیت عروج به ساحت پروردگار است. ایشان دراین‌باره می‌گویند:

نفس مؤمن، همان طریقی است که باید آن را سلوک نماید. یعنی طریق و مسیری است که منتهی به پروردگار می‌شود. (همو، ۱۳۶۳: ۶ / ۲۶۱)

تابعیت از علم نافع و ابتنای فطری، دو ویژگی قطعی عمل صالح از دیدگاه علامه‌اند.

اگر روش اجتماعی، مبتنی‌بر فطرت دست‌نخورده و تحت تربیت صالح، یعنی تربیتی که دو بالش، یعنی علم نافع و عمل صالح باشد، به تکامل و سعادت خواهد رسید. (همو، ۱۳۸۴: ۱ / ۶۸۶)

**۶. انسان فطری (معنوی):** علامه، انسان فطری را انسانی می‌داند که صبغه ملکوتی داشته، از تطاول هجوم غرایز در امان بوده، براساس فکر صائب و عمل صالح، دارای حیاتی ایدئال و بالنده است. انسانی است که قداست حریم دل خود را حفظ نموده و جز خدا را در آن راه نمی‌دهد.

وی می‌گوید:

انسان کامل، فقط خدا را می‌بیند؛ یعنی هم در افعال و هم در ملکات، صبغه الهی دارد. (همو، ۱۳۸۵: ۶۷ ـ ۶۳)

این انسان، در نظامی زندگی می‌کند که کثرت هستی، تجلی وحدت مطلق است؛ یعنی کثرتی وجود ندارد. هرچه هست، همان ذات حق است و بس و مابقی اسماء، صفات و آیات او هستند. انسان کامل انسانی است که وجودش، «بیت الله» است. انسانی است که:

> طبع و غریزه‌اش، به‌طور کامل در اختیار فطرتش قرار دارد، یعنی امام او عقل و فطرت است، نه غریزه و طبیعت. (آزادیان، ۱۳۸۵: ۱۴۴)

انسان کامل از دیدگاه علامه انسانی است که پس از طی مسیر انسانیت (فطرت)، از شفافیت در سخن، هدف، مقصد و مقصود بهره‌مند است. او پس از این مسیر، هم به‌خوبی سخن می‌گوید و هم سخن خوب و پسندیده می‌گوید. امور زندگی وی، هدفمند می‌شود و در همه مسیرش، مقصود واقعی را پی می‌گیرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۲ و ۹۳)

انسان کامل، تجلی توحید و قطب‌نمای آن است. یعنی در نگرش، کنش و منش، تجلی حق و توحید است. علامه طباطبایی، چنین انسانی را انسان فطری یا معنوی می‌نامد و می‌گوید:

> انسان فطری، خوشبختی و سعادت خود را بازگشت به همان سرمنزل اولش می‌داند و باید فقط در برابر او خضوع نماید و عواطف انسانی را به مقتضای فطرت و تأیید عقل انجام دهد. (طباطبایی، ۱۳۸۷ ج: ۱ / ۷۹)

**خلاقیت و نوآوری‌های علامه در مقوله انسان‌شناسی**

۱. استفاده از آموزه‌ها و ادبیات دینی (اسلامی) در پردازش دقیق مفهوم انسان و اعتقاد به محال بودن شناخت انسان بدون مدد از وحی و نبوت؛

۲. ارائه تعریف جدیدی از انسانیت در قالب برآیند و وحدت تمام عرصه‌های نفس، مقابل انسان تک‌ساحتی؛

۳. گسترش مراکز ادراکی با تحلیل کانون قلب، به‌عنوان «تعقلگاه روح» و کانون دوم معرفت در کنار کانون عقل و نیز، توسّع در ادراکات عقلی؛

۴. ابتنای کیفیت و جاودانگی زندگی بر انقیاد دینی؛ به نظر وی بدون تبعیت از الگوی دینی، زندگی نه کیفی است، نه جاودانه؛

۵. ارائه سبک جدیدی از زندگی به نام «زندگی فطری»، در قالب بندگی، برای تربیت انسان معنوی؛

۶. ارائه مدل و عامل کنترل کیفی تعامل ساحت‌های وجودی نفس، هنگام تعارض از طریق «رهبری عقلانی»؛

۷. تبیین «عمل قرآنی» که عبارت است از وحدت شعور عقلی و شعور دینی، که باعث جاودانگی حیات انسان می‌شود؛

۸. تبیین «وسعت عرضی» و «وسعت طولی» عمل، در قالب حاکمیت اخلاقی؛ وسعت عرضی، همان حسن عمل و وسعت طولی، بقای عمل است؛

۹. تبیین نسبت «عمل صالح» و «انسان معنوی»؛ یعنی انسانی که غریزه‌اش در اختیار عقلش بوده، به مقام وحدت ساحت‌های وجودی و وحدت شخصیت رسیده است؛ جامع عقل نظری و عقل عملی است.

شگرد علامه در ارائه یک انسان‌شناسی کارآمد، تلفیق طرق و سبک‌های متفاوت در شناخت انسان است. وی معتقد است که انسان هرگز از یک طریق خاص قابل شناخت نیست و باید از تمام روش‌ها در کنار روش دینی بهره جست.

## نتیجه

در بیان علامه، نفس ناطقه دارای قوا، شئون، مراتب و ابعادی است که می‌توان آنها را عرصه‌های نفس یا ساحت‌های وجودی نامید. روح از جهتی به‌خاطر اتصال به حقیقت مطلق، درصورت شکوفایی استعدادهای ذاتی، می‌تواند موجودی هزارچهره، با بی‌نهایت رویکرد و سبک زندگی باشد. ازاین‌رو نزد وی نمی‌توان به‌طور انحصار عقلی، عددی را برای ابعاد وجودی انسان برشمرد.

اما در یک دسته‌بندی کلی، براساس ارکان شخصیت و هویت انسان از دیدگاه وی، می‌توان پنج ساحت اصلی را که عوامل سعادت و شقاوت انسان‌اند، بر شمرد که عبارت‌اند از: ساحت ادراکی، ساحت غریزی، ساحت ارادی، ساحت عمل و ساحت الوهی (گرایشات فطری)، که هرکدام، تأمین‌کننده بخش و نیازی از نیازهای اصیل انسان‌اند. در این مدل چندساحتی، انسانیت، معادل برآیند تمام ساحت‌های مزبور است. در یک تقسیم‌بندی و نگاهی دیگر، می‌توان هفت ساحت را در انسان‌شناسی علامه بر شمرد که عبارت‌اند از: ساحت جسمانی، عقلانی، اخلاقی، اجتماعی، هنری و دینی که هریک دارای رسالت و کارکرد خاص خوداند؛ و مدیریت تعادل ساحت‌ها هنگام تعارض، برعهده ساحت عقلانیت است. بعد عقلانی، چه در

حوزه عقل نظری و چه در عقل عملی، ناظر به توانمندی‌های ذهنی و فکری است؛ یعنی انسان ذاتاً می‌تواند چیزهایی بفهمد و یا انجام دهد که موجودات دیگر قادر به فهم یا انجام آنها نیستند.

درحوزه عاطفی، انسان دارای عشق است که حیوانات فاقد آن‌اند. از جنبه اخلاقی، انسان موجودی است که نیک و بد را می‌فهمد و نیازمند آنهاست.

در ساحت اجتماعی، انسان به‌طور تکوینی، به ارتباط با دیگران تمایل داشته، در این تعامل اجتماعی، به کمال و در بسیاری از موارد به آرامش روحی می‌رسد؛

در ساحت هنری، انسان تکویناً دارای ذائقه‌ای است که می‌تواند اشیا را به زشت و زیبا و طیف وسیعی از مراتب بین آن‌دو مانند زیباتر، زیباترین و ... تقسیم نماید؛

و از جنبه دینی، ذاتاً، موجود تقدیس‌گری است که نمی‌تواند بدون امر قدسی زندگی کند و امر قدسی هم به‌صورت عینی، و هم به‌صورت نمادین در زندگی انسان تجلی دارد. از نظر علامه، زندگی انسان سرشار از نماد بوده، موجودی نمادین است.

مهم‌ترین وجه تمایز انسان‌شناسی علامه با انسان‌شناسی‌های غربی، تحلیل فطری و طرح نظریه فطرت براساس آموزه‌های قرآنی و دینی است. در تبیین حیات فطری که از نظر علامه، مدل خطاناپذیر و ضامن شکوفایی و سعادت انسان است؛ خطا و انحراف راه ندارد.

## منابع و مآخذ


۱. *قرآن کریم*.

۲. آزادیان، مصطفی، ۱۳۸۵، *آموزه نجات از دیدگاه علامه طباطبایی*، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی.

۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸٦، *تفسیر انسان به انسان*، قم، مرکز نشر اسراء.

٤. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، ۱٤۱۸ ق، *مهر تابان*، مشهد، علامه طباطبایی.

۵. خلیلی، مصطفی، ۱۳۸۲، *اندیشه‌های کلامی علامه طباطبایی*، قم، دفتر نشر و تنظیم آثار علامه.

٦. دفتر تنظیم و نشر آثار علامه، ١٤١٨، *شناخت‌نامه (مجموعه مقالات)*، قم، دفتر نشر علامه.

٧. دیرکس، هانس، ١٣٨٤، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران، هرمس.

٨. سعادت‌فر، انسیه،١٣٨٧، *انسان‌شناسی از دیدگاه مطهری و اریک فروم*، قم، نشر معارف.

٩. الطباطبایی، السیدمحمدحسین، ١٤٠٤ ق، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

١٠. ـــــــــــــ ، ١٤٠٥ ق، *بدایة الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

١١. ـــــــــــــ ، ١٤١٧ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

١٢. ـــــــــــــ ، ١٣٨٠، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، (پاورقی، شهید مطهری)، ج ٢، تهران، صدرا.

١٣. ـــــــــــــ ، ١٣٦٤، *ترجمه المیزان*، مترجم سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

١٤. ـــــــــــــ ، ١٣٨٤، *مباحث علمی در تفسیر المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

١٥. ـــــــــــــ ، ١٣٨٥، *معنویت تشیع*، گردآوری محمد بدیعی، قم، تشیع.

١٦. ـــــــــــــ ، ١٣٨٦ الف، *رسالة الولایه*، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، قم، مطبوعات دینی.

١٧. ـــــــــــــ ، ١٣٨٦ ب، *قرآن در اسلام*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.

١٨. ـــــــــــــ ، ١٣٨٧ الف، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، بوستان کتاب.

١٩. ـــــــــــــ ، ١٣٨٧ ب، *اصول فلسفه رئالیسم*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.

۲۰. ــــــــــــــــ ، ۱۳۸۷ ج، *بررسی‌های اسلامی*، ج ۱، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.

۲۱. ــــــــــــــــ ، ۱۳۸۷ د، *رسائل توحیدی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.

۲۲. ــــــــــــــــ ، ۱۳۸۷ ه، *شیعه در اسلام*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.

۲۳. ــــــــــــــــ ، ۱۳۸۷ و، *مجموعه رسائل*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.

۲٤. ــــــــــــــــ ، ۱۳۸۷ ز، *نهایت فلسفه*، ترجمه مهدی تدین، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.

۲۵. ــــــــــــــــ ، ۱۳۸۷ ح، *تعالیم اسلامی*، قم، بوستان کتاب.

۲٦. ــــــــــــــــ ، ۱۳۷۷، *روابط اجتماعی در اسلام*، قم، بوستان کتاب.

۲۷. ــــــــــــــــ ، بی‌تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مجموعه سه‌جلدی، (پاورقی: شهید مطهری)، تهران، افست.

۲۸. وارنوک، مری، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابوالقاسم فنایی، قم، بوستان کتاب.