



چیستی صراط و چرایی وحدت آن در خوانش فلسفی کلامی علامه طباطبایی

دکتر سجاد میرزائی (نویسنده مسئول)

استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه شهاب دانش قم

Email: s.mirzaei@shdu.ac.ir

دکتر سعید امیدیان دهنو

استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه صنعتی قم

چکیده

«وحدت صراط» خواه با رویکرد درون دینی و خواه با رویکرد برون دینی، از لوازم خالص بودن دین اسلام است. هر گونه تفسیر یا تلقی که به تعدد صراط منجر شود، منطقاً با خلوص دین و امکان تمایز حق و باطل در تعارض بوده و به خلف منتهی می شود. تحقیق حاضر، کاوشی است که با رویکرد اثباتی درباره «وحدت صراط» از منظر علامه طباطبایی انجام شده است. بعد از طرح مسئله، ابتدا تعریف صراط تکوینی، تشریحی و جزاء از دیدگاه علامه ارائه و سپس ادله علامه بر وحدت صراط تشریح می شود. نتیجه اینکه ایشان با دو دلیل فلسفی: ۱. بسط الحقیقه کل الوجود (خداشناسی)؛ ۲. وحدت علل فاعلیه و غائییه؛ و سه دلیل کلامی: ۱. تطابق تشریح و تکوین (جهان شناسی)؛ ۲. وحدت حقیقت نوعی انسان (انسان شناسی)؛ ۳. استلزام عقلی وحدت ربّ متعال با وحدت صراط؛ وحدت صراط در هر سه حوزه تکوین، تشریح و جزاء را اثبات نموده و به تبع، تعدد صراط را از منظر عقل و دین مردود شمرده است. کلیدواژه‌ها: صراط، تعدد، وحدت، علامه طباطبایی.



The Nature of Şirāṭ (path) and the Reason for its Oneness in Allama Tabataba'i's Philosophical-Theological Reading

Dr. Sajjad Mirzaei (Corresponding Author)

Faculty member, Shahab Danesh University, Qom

Email: s.mirzaei@shdu.ac.ir

Dr. Saeed Omidian Dehno

Faculty member, Qom University of Technology

Abstract

The “unity of Şirāṭ (path)”, whether being viewed through an intra-religious approach or an extra-religious one, is one of the requirements for the purity of Islam. Any interpretation or explanation that leads to the multiplicity of paths is logically in conflict with the purity of religion and the possibility of distinguishing right from wrong, and leads to absurdity. The present paper is a study with an affirmative approach to the “unity of the path” from the perspective of Allama Tabataba'i. After stating the problem, first the definition of the ontological, legislative and penal path from Allama's point of view is presented and then his arguments on the unity of the path are explained. The result is that, with two philosophical reasons and three theological arguments, he has proved the unity of the path in its all three realms of creation, legislation and punishment, and consequently, has rejected the multiplicity of the path from the perspective of reason and religion. Philosophical reasons are: 1. the Simple Reality is everything (theology); 2. unity of efficient causes and final causes; and theological reasons are: 1. conformity of legislation and creation (cosmology); 2. the unity of the specific truth of human being (anthropology); 3. the rational implication between the oneness of the Almighty Lord with the unity of the path.

Keywords: Şirāṭ (path), multiplicity, unity, Allama Tabataba'i

مقدمه

برخی از روشنفکران دینی معاصر در سایه تلاش برای موجه ساختن پلورالیسم دینی، صراط‌های مستقیم متعدد و متکثر را نیز برای هدایت‌یافتگی متصور و برای نجات‌بخشی بشر کافی و موجه دانسته‌اند. (سروش، ۱۶-۲) مبحث صراط زیرمجموعه‌ای از بحث هدایت الهی است که دارای مبدأ (منه)، مقصد (الیه)، وسیله (به) و طریق (فیه/ صراط) و نتیجه (حتی/ نجات) است. دقت در اطراف و ابعاد آن، ربط عمیق میان حقیقت صراط با ابعاد دیگر را روشن نموده و این موضوع را منکشف می‌کند که بدون فهمی جامع‌الاطراف نمی‌توان در خصوص آن داوری کرد. موضوعات و مسائلی که درباره صراط و خصوصیات آن مطرح است در واقع تابعی از تشریح اصل صراط است. پرداختن به خصوصیات و مسائل پیرامونی صراط بدون تعریف واضح و روشن از خود صراط، به‌مانند پرداختن به بحث با موضوعی مبهم خواهد بود که نتایج ابهام‌آفرین مانند تعدد صراط، پیامد طبیعی آن به‌شمار خواهد رفت. پیوند «صراط» به عنوان یک حقیقت دینی با برخی از مفاهیم دینی دیگر مانند حق، هدایت، نجات، امام، قرآن، اسلام و ... به مثابه پیوند شبکه‌ای در مفاهیم دینی یا شبکه مفهومی حقایق دینی است که خطای در تفسیر هر کدام و عدم تبیین نسبت آنان با یکدیگر، خطایی راهبردی در معارف دین قلمداد و القاء‌کننده نوعی ناسازواری درونی معارف اسلامی با یکدیگر خواهد بود، و این اهمیت بحث را دوچندان می‌کند.

نوآوری مقاله حاضر در این است که تلاشی استقلال‌ی و ایجابی جهت تعریف صراط و استخراج دلایل وحدت آن از آثار علامه طباطبایی است و نقد پلورالیسم دینی هدف اصلی آن نیست؛ گرچه به صورت تبعی آن را متزلزل خواهد کرد، زیرا نقدی که بر نظریه صراط‌های مستقیم وارد است، این است که تعریفی واضح از صراط ارائه نکرده و گرفتار غبار معنایی که نوعی مغالطه است بوده و در نتیجه نتوانسته به وحدت آن رأی دهد. آثاری که در نقد و رد نظریه تعدد صراط منتشر گردیده عموماً به صورت نقلی و در قالب نقد، مقدمات آن نظریه بوده و به تلاش‌های مستقل و اثباتی حکیمان، متکلمان و مفسران در تبیین حقیقت و خصوصیات صراط توجه نشده است. گفتنی است که روش تحقیق این نوشتار به صورت کتابخانه‌ای بوده است. با مطالعه و فیش‌برداری از کتب و آثار علامه در موضوع صراط و سپس چینش منظم و سازماندهی منطقی آن، تحقیق حاضر رقم خورده است.

معنای لغوی صراط

صراط راه مستقیم است، وَ أَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا (انعام: ۱۵۳)، صراط «صراط» هم خوانده می‌شود (راغب، ۴۸۳) که به معنای راه آسان است (همان، ۴۰۷). «اهدنا الصراط المستقیم» بَشِّرْنَا عَلَى الْمِنْهَاجِ الواضح است (ابن منظور، ۳۱۳/۷).

چستی صراط از منظر علامه

بررسی آثار علامه درباره صراط این نتیجه را در پی دارد که ایشان در تبیین حقیقت صراط از چهار نوع نگرش هستی‌شناسانه به عالم بهره برده است. دو نگرش اول دارای صبغه فلسفی و دو نگرش دیگر دارای صبغه کلامی است. در نتیجه چهار تعریف برای صراط می‌توان بیان کرد. ابتدا دو تعریف فلسفی و سپس دو تعریف کلامی را بیان می‌کنیم. تعریف اول فلسفی محصول نگاه علامه به هستی با تحلیل نظام علیت و تعریف دوم محصول نگاه علامه به هستی با تحلیل نظام حرکت در عالم است که به ترتیب بیان می‌شود.

الف) تعریف فلسفی

علی و معلولی

اصل علیت و معلولیت در پهنه وجود و تمایز اقسام و تبیین احکام پیرامونی هر کدام از نظر علامه پیش فرض اثبات شده است (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۲۰۰-۲۴۶) و ما در این جا از زاویه موضوع بحث و برای مفهوم شدن معنای صراط، فقط نگاهی به حاکمیت اصل علیت در دو مقیاس کلان و خرد هستی خواهیم داشت. از نظر علامه قانون علیت در مقام کلان، بین دو عنوان کلی خالق و مخلوق برقرار است، اما در مقیاس کوچک، علیت بین تنها مخلوقات و اشیاء است.

قانون علیت در مقیاس کلان: از نظر علامه نظام وجود با نظر داشت دو علت فاعلیه (آفرینندگی) و غائیة (هدف آفرینش)، نظامی رفت و برگشتی است، یعنی نسبت میان وجود واجب (خالق یا علت وجودی) و وجود ممکن (مخلوق یا معلول)، نسبت صدور و رجوعی است و می‌توان آن را عنوان دائرةالوجود داد که دارای دو قوس است؛ اول قوس نزول (صدور کثرات از وحدت) و دوم قوس صعود (رجوع کثرات به وحدت). (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۱/۱۳ و ۵/۳۴۸-۳۴۷) در قوس نزول، علت فاعلی و خلق همه اشیاء خداوند متعال است، (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۲۲۶) و در قوس صعود علت غایی و معاد اشیاء نیز خداوند متعال است. (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۲/۲۷۳؛ و طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۲۲۹-۲۳۱؛ و همو، المیزان، ۱/۳۵۳) این اصل شامل انسان نیز می‌شود. با این بیان که انسان با خلق شدن و استقرار در عالم طبیعت قوس نزول را طی می‌کند و بعد از آن با شروع فعل طبیعی و نفسانی سیر در قوس صعودی او شروع می‌گردد و این به معنای آغاز سیر انسان به سوی کمال و علت غایی خود است. (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۸/۳۹۵؛ طباطبایی، شیعه در اسلام، ۵/۱۴۵-۱۴۶) علامه در همین جا باب صراط فلسفی را گشوده و می‌فرماید: این مسیر بازگشت «صراط وجود» یا همان راه رسیدن شیء، به علت غائی خود است (طباطبایی، المیزان، ۱/۴۱۴ و ۲/۳۰۲) که یک تعریف فلسفی از صراط است.

قانون علیت در مقیاس کوچک (بین مخلوقات): اما قانون علیت در بین اشیاء و موجودات هستی در قوس صدور با شرایطی همراه است، به این معنا که اشیاء از ساحت اطلاق و موجودیت مطلق، برای هست

شدن باید به مرحله تعین و تشخص، تنزل پیدا کنند که لازمه آن محدودیت و اندازه‌گیری اشیاء است. معنای تقدیر و تحدید یک شیء، متقوم به تعیین همه روابط و مناسبات آن شیء با دیگر موجودات است. تعیین نسبت‌ها بین موجودات، همان تعیین نوع تأثیر و تأثرات، فعل و انفعالات و حاکمیت دادن به قانون علیت، میان آن‌ها است و گرنه منجر به هرج و گرافه می‌شد. (طباطبایی، المیزان، ۱/۷۷-۷۸) اینکه علامه در آثار خود «صراط» را به «قانون و سنت الهی» در عالم معنا می‌کند که دارای دو خصوصیت لایتغیر و عدم تضاد اجزاء و ابعاض با همدیگر دارد، (همان، ۱/۳۳ و ۳/۳۶۵) همان‌گونه که قوانین فیزیک و نوامیس طبیعت و برخی علوم تجربی چنین‌اند، (همان، ۱۰/۲۰۰) محصول چنین نگرش فلسفی و مکانیکی به عالم و پدیده‌های آن است. بنابراین به لحاظ سیر تکوینی هیچ موجودی از صراط مستقیم بیرون نیست؛ زیرا کار خدای سبحان در خلقت موجودات با مقدرات و تنظیمات کاملاً محاسبه شده، حکیمانه، هماهنگ و سازوار در کل هستی است. این یعنی کار خدا بر متن صراط مستقیم است (جوادی آملی، تسنیم، ۱/۴۸۸) و این ضابطه بودن اشیاء، همان صراط اشیاء است.

منوط به حرکت (رابطه نقص و کمال)

بدون شک تمام عالم تحت سیطره قانون حرکت است (طباطبایی، المیزان، ۱/۷۶) به دلیل اینکه رابطه ممکنات با واجب الوجود رابطه فقر و ربط محض است (همان: ۱۳۱/۳) و رابطه آن‌ها با عوالم بالاتر، رابطه نقص و کمال. در این اصل غیر از خدای متعال که کمال مطلق و ثابت است، همه هستی متحرک است (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۲۰۶-۲۱۲)

هر حرکتی دارای مبدأ (محرک غیر متحرک) و مقصد است (همو، المیزان، ۱/۲۱۷) مفهوم حرکتی که در تبیین صراط مورد نظر است، امور خیالی، ذهنی (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۲۵۶) و انتزاعی مانند هندسه، ریاضیات و محاسبات عددی نیست (همو، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، ۱/۵۴) بلکه گونه‌ای از وجود است که شیء به تدریج از قوه به فعلیت درمی‌آید. (همو، نه‌ایة الحکمة، ۲۵۴). انسان این حرکت را به دو صورت دارد؛ ۱- غیر ارادی و تکوینی که عام بوده و اختصاص به انسان ندارد؛ ۲- ارادی نفسانی، که موضوع کیفیات نفسانی، حالات، اخلاق، علوم، معارف و ... است که مختص انسان است. (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۹/۲۸۴) علامه این دو حرکت را دو نوع عبادت می‌داند الف) عبادت تکوینی (خضوع ذاتی اشیاء در برابر قانون عام الهی)؛ ب) عبادت تکلیفی، که تبعیت انسان از اوامر و نواهی تشریحی است. (همان و طباطبایی، المیزان، ۱۶/۱۸۱) حرکت نوع اول، قانون تکوینی یا صراط‌الوجود است (تعریف آن در نظام علیت گذشت) و حرکت نوع دوم که در کیفیات نفس انسانی (حالات، اخلاقیات، علم و معرفت) رخ می‌دهد تشریحی خواهد بود. در اینجا متحرک، نفس انسان بوده و مسیر و مسافتی که حرکت در آن اتفاق می‌افتد صراط است. این حرکت با نیت و انگیزه (قرب الهی یا غیر آن) ارادی صورت گرفته

صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۲۸۵/۹) و منتهای آن کمال نفس خواهد بود (طباطبایی، نهاية الحکمة، ۲۵۷).

ب) تعاریف کلامی صراط

تعاریف کلامی محصول دو نگرش کلامی به مسائل دینی است. تعریف اول محصول نگرش نظام مولویّت و عبودیت و تعریف دوم محصول نگرش نظام ربوبی عالم است که با همین ترتیب دو تعریف صراط ارائه می‌گردد.

نظام مولویّت و عبودیت

علامه از جمع آیاتی که به مسئله عبودیت پرداخته‌اند یک اصل با عنوان: «الناس عبید و مولا هم الحق» استنباط نموده است (طباطبایی، المیزان، ۱۵۸/۱ و ۱۷۵/۲ و ۳۳۹/۶) این اصل دو طرف دارد (الف) الحق (خداوند)، (ب) عباد (مردم) (همو، مهر تابان، ۱۸۲/۲). خدای تعالی مالک علی الاطلاق بندگان است؛ یعنی در این مالکیت دو نوع انحصار هست، یکی انحصار مالکیت در خداوند و دوم انحصار مملوکیّت در عبد. نتیجه این انحصار دوطرفه، اثبات مولویّت تام برای خدا و عبودیت محض برای بندگان است. (همو، المیزان، ۲۴۱-۲۶ و همو، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحديث و القرآن، ۱/ ۴۴-۴۶) لازمة عقلی چنین نسبتی پذیرش اوامر و نواهی خداوند (مولی) از جانب عبد است تا رابطه عبد و مولی اصلاح گردد. (همو، المیزان، ۱۷۵/۲). به همین دلیل سعادت و کرامت دائر مدار عبودیت است (همان، ۲۵۸/۱) علامه از این طریق تعبیر به صراط عبودیت می‌کند (همان، ۱۳/۱ و ۱۸۱/۲) که ابتدا باید از جانب عبد شروع گردد: «العبودية مفتاح الولاية»؛ اولین قدم اخذ ولی از جانب عبد است (تولی) (همان، ۱۵/۶). در مرحله بعد حق تعالی متولی امور عبدش می‌گردد (همان، ۳۰۴/۱) و او را به صراط عبودیت (همان، ۱۳/۱ و ۱۸۱/۲) و صراط محمد و آل محمد علیهم السلام که متولی امر تربیت هستند، هدایت می‌کند. (همان، ۳۶۴/۱۴ و همو، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحديث و القرآن، ۱۶۱/۱ و همو، الرسائل التوحیدية، ۲۱۲) نتیجه اینکه صراط مستقیم تشریحی عبارتست از: الف) ایجاد رابطه و اصلاح آن بین عبد و مولی؛ ب) سامان‌دهی رابطه عبودیت بر مدار و محوریت دین اسلام. (همو، المیزان، ۵۱/۱)

نظام ربوبی

علامه توحید ربوبی و جریان ربوبیت الهی در عالم امکان را مبنای مستحکمی برای ضرورت وجودی صراط قرار داده است. (همان، ۳۹۴/۱۹) از منظر علامه عالم وجود منقسم است به عالم امر و عالم خلق (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۱۰/۷ و ۳۸ و ۲۰/۱ و طباطبایی، الرسائل التوحیدية، ۱۶۴ و همو، توحید علمی و عینی، ۱۷-۲۰). عالم خلق نیز خود منقسم می‌شود به عالم تکوین و عالم تشریح. (همو، المیزان، ۲۵/۱۸) مبدأ همه این عوالم ایجاداً و بقاءً خداوند است و این به معنای حکومت و جریان ربوبیت او بر همه

عوامل است (همان، ۵۹/۱۲). اثبات و پذیرش توحید ربوبی خدای متعال در عالم تشریح، یک لازمه برای ربّ و یک لازمه برای مربوب (در اینجا مختص انسان منظور می‌گردد)، به استلزام عقلی‌ای دارد عبارتست از: آن چه برای رب از باب شئون ربوبیت لازم است هدایت انسان‌ها به صراط مستقیم و رساندن به سعادت و غایت خلقتشان است (همان، ۲۶۹/۷ و ۴۰/۱۵)

آن چه برای مربوب (انسان) لازم است، اداء و وفاء به حق ربوبیت است و آن ایمان به غیب و عمل به هدایت رب است (همان، ۴۴۰/۲ و ۳۲۲/۱۴) که از طریق وحی (ارسال رسل و انزال کتب) صورت می‌گیرد (همان، ۳۰۲/۱۲) که این هدایت به دو صورت ظهور دارد: ۱. دین؛ (همان، ۳۵۳/۱-۳۵۴ و جوادی آملی، تسنیم، ۴۸۸/۱)؛ ۲. رسول و امام؛ (طباطبایی، الرسائل التوحیدیه، ۲۱۲ و همو، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، ۶۱، ۶۶/۱ و ۱۴۴/۵ و ۱۹۸/۴-۱۹۹ و ۲۶۰/۲ و همو، المیزان، ۳۱/۱ و ۲۴۶/۵ و ۶/۱۲ و ۱۱/۱۲ و ۷۴/۱۴). التزام عملی به هدایت ربّ متعال و وفاء به حق ربوبی صراط مستقیم تشریحی است.

صراط در روز جزاء

علامه در تفسیر المیزان بعد از ذکر روایتی از امام صادق (ع) در بیان صراط که می‌فرماید: «هی الطریق الی معرفة الله، و هما صراطان صراط فی الدنیا و صراط فی الآخرة، فأما الصراط فی الدنیا فهو الإمام المفترض الطاعة، من عرفه فی الدنیا و اقتدی بهداه- مر علی الصراط الذی هو جسر جهنم فی الآخرة، و من لم يعرفه فی الدنیا زلت قدمه فی الآخرة- فتردی فی نار جهنم». و روایتی از امام سجّاد (ع) که فرمودند: «نحن الصراط المستقیم...» بر این باور است که روایاتی از این دست از قبیل جری و تطبیق است و امام به عنوان مصداق برای معنای صراط می‌باشد. (طباطبایی، المیزان، ۴۱/۱) همچنین در تفسیر البیان بعد از ذکر روایاتی که درباره پل صراط و اینکه ائمه خود صراط هستند، می‌گوید: چنین بیاناتی قضایایی حقیقی است نه مجازی) طباطبایی، البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، ۶۴/۱) و بیان قرآن و احادیث را در خصوص وقایع معاد، مقایسه‌ای بین وقایع قیامت با نظام جاری دنیوی می‌داند. (همو، المیزان، ۱۲۷/۸)

آنچه از آثار علامه درباره صراط قابل استنباط است این است که صراط جزا منطبق با صراط عمل در دنیا است؛ بنابراین سیر در عبادت، معرفت و امام (ع)، سیر حقیقی در صراط حقیقی است که اگر کسی در دنیا با آن مخالفت بورزد، در صراط جزا قدم او دچار لغزش می‌گردد. (همو، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، ۶۶/۱) ایشان با وجود اینکه برخی از مفسران آیه «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا» (مریم/۷۱) را حمل بر پل صراط در آخرت نموده‌اند، قائل‌اند که دلالتی از ظاهر آیه بر این مطلب وجود ندارد و تنها بر مسئله ورود به جهنم دلالت دارد و این هم فقط بر شأنیت ورود انسان به جهنم دلالت دارد و تنها به قرینه روایات می‌توان آیه را حمل بر معنای صراط نمود. (طباطبایی، المیزان، ۹۱/۱۴-۹۴) البته اگر کسی بگوید صراط اخروی تجسد صراط دنیوی است گزاف نگفته است (سبحانی، الإلهیات، ۲۶۹/۴-۲۷۲).

در راستای این تفسیر فرمایش حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام راه گشا است که: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ فَذَلِكَ الطَّرِيقُ الْوَاضِحُ مَنْ عَمِلَ فِي الدُّنْيَا عَمَلًا صَالِحًا فَإِنَّهُ يَسْلُكُ عَلَى الصِّرَاطِ إِلَى الْجَنَّةِ» (مجلسی، بحار الأنوار، ۶۱/۱۰).

از اینجا به دست می آید که میان تعاریف چهارگانه صراط دنیایی با یکدیگر و نیز با تعریف صراط جزایی هیچ گونه تناقض، تضاد و تنافی وجود ندارد؛ بلکه از جهاتی مکمل و مبین همدیگر هستند. در هر چهار تبیین صراط دنیا، مسیر بین مبدأ متعال و معاد را صراط می نامیم. به واقع اگر سیر در مدار عقل و وحی باشد صراط مستقیم است و گرنه غیر مستقیم و یا صراط ضالین و یا مغضوب علیهم خواهد بود که ظهور و نمود صراط (دنیوی) در نشئه قیامت را همان صراط جزایی (آخروی) می نامیم. حال پس از توضیح اجمالی صراط، به ادلة وحدت آن از منظر علامه می پردازیم

اثبات واحدیت «صراط مستقیم»

قاعده «بسیط الحقیقه کل الوجود»

از نظر عقل، هر نوع کمال وجودی که در موجودات یافت می شود حتما باید اصل آن کمال به صورت اعلی و اکمل در علت پدیدآورنده آن موجود باشد. زیرا تمام شئون و جهات وجودی یک معلول، مستند به علل به وجودآورنده آن و در نهایت به علت العلل است. پس همه خیرات به نحو کامل (با سلب نقائص و اعدام لازمه معلولیت) در علت العلل موجود است.

با توجه به این مقدمه، خداوند متعال علت برای همه علت ها بوده و مبدئی است که همه حقایق و ماهیات را با فیض خود به وجود می آورد. پس عقل حکم می کند به این که واجب است که ذات واجب متعال در عین بسیط بودن و احدیت، واجد همه اشیاء در عوالم بالا (عقل) هم باشد. براهین عقلی دال بر این مطلب است که وجود بسیط حقیقی باید کل اشیاء باشد. پس هر کس وجود بسیط حقیقی را تعقل نماید، در واقع همه اشیاء را تعقل نموده است. با نظرداشت این حقیقت که واجب الوجود، هم عقل لذاته است و هم عاقل؛ پس عاقل لذاته بذاته هم هست. عقل لذاته اش عقل هر آن چه غیر خود اوست می باشد و بر وجود موجودات تقدم دارد. نتیجه اینکه علم واجب تعالی به جمیع اشیاء قبل از وجود اشیاء در مرتبه ذات حاصل است. فرقی نمی کند به صورت صور عقلیه قائم به ذاتش باشد یا صور خارجه منفصل از ذات. این همان علم کمالی است که به یک جهت تفصیلی است و از جهت دیگر اجمالی.

توجیه مسئله این است که همه معلومات با کثرت و تفصیلشان به حسب معنا به وجود واحد بسیط موجودند. دلیل این سخن تعریف، تقسیم و مراتب علم الهی در نزد حکیمان است؛ چرا که علم به معلوم عین ذات واجب تعالی است. حال اگر آن علم قبل از تحقق معلوم در خارج لحاظ شود، علم ذاتی و اگر همزمان یا بعد از تحقق معلوم در خارج لحاظ گردد علم فعلی خواهد بود (طباطبایی، المیزان، ۱۴۹/۱۹)

پس علم واجب تعالی سبب تحصیل ممکنات و مقدم بر آن‌ها است؛ نه اینکه تابع حصول و تحقق آن‌ها در خارج باشد (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ۱۳۶/۲) بدیهی است که علم الهی از یک جهت و مرتبه‌ای "قضاء" الهی نامیده می‌شود که مؤثر در وجود یا ایجاد اشیاء است و در مرتبه‌ای "قَدَر" نامیده می‌شود که حدود و اندازه اشیاء به آن نسبت داده می‌شود (طباطبایی، المیزان، ۳۳۵/۲ و ۳۳۹؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۶۶/۵) به همین دلیل علامه می‌فرماید که لازم است که همه علوم به علم اعمی منتهی شود که از اعم اشیاء بحث می‌کند و آن علم الهی است و دیگر علوم تحت این علم قرار می‌گیرند (طباطبایی، برهان، ۱۳۸) در چنین مقام و مجلای ازلی است که کلّ به گونه‌ای که کثرت در آن نباشد منجلی و منکشف می‌گردد. به همین جهت واجب متعال کل اشیاء است در عین وحدت. (طباطبایی، مجموعه رسائل، ۳۳/۱-۳۴؛ همو، توحید علمی و عینی، ۲۶۱؛ سبحانی، الإلهیات، ۳۱۷-۳۱۸) (برای تفصیل و نظریات علامه رجوع نمایید به: صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ۱۳۵/۱-۱۳۶ و ۲۷۳/۲ و ۳۶۸ و ۳۰۷/۳ و ۱۰۶/۱-۱۱۴ و طباطبایی، نهاية الحکمه، ۲۷۶)

استلزام قاعده بسیط الحقیقه با وحدت صراط در تکوین و تشریح

قاعده بسیط الحقیقه کل الوجود با بیانی که در ذیل می‌آید مستلزم وحدت صراط در دو حوزه تکوین و تشریح خواهد بود.

صراط مستقیم تکوینی

ثمره تحلیل قاعده بسیط الحقیقه این است که برای تحقق و عینیت یافتن موجودات در خارج، قائل به سلسله مراتب شویم. به این صورت که عوالم را منقسم به چهار عالم اله، عقل، مثال و طبیعت بدانیم (طباطبایی، الرسائل التوحیدیّه، ۶۲ و ۱۰۴؛ جوادی، اسرار الصلوة، ۳ و همو، دین شناسی، ۱۴۸). هر موجودی که در عالم طبیعت است، نوع دیگری از وجود را در سه عالم مثال، عقل و اله دارد. یعنی هر وجودی که در مرتبه عالی قرار دارد، برای وجودی که در مرتبه پایین و دانی قرار دارد سرّ و غیب به‌شمار می‌رود. به این ترتیب جهات وجودیه همه اشیاء قائم به عالم اله است. بنابراین الله تعالی، اولاً قوام‌بخش همه وجودات به صورت مطلق است و ثانیاً تمام صفات کمالی و جمالی را در خود دارا بوده و در عین حال محدود به هیچ یک از اشیاء ممکن نخواهد بود. پس حمل در قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء» حمل رقیقه بر حقیقه است، یعنی «مع کلّ شیء لابمقارنه، و غیر کلّ شیء لا بمزایله». (طباطبایی، مجموعه رسائل، ۳۳/۱) معنای حمل حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه بین وجود ضعیف (معلول) و قوی (علت) تنظیم می‌گردد ولی در عرفان بین نمود (وجود ضعیف و رقیق) و بود (قوی و حقیق) است. در هر دو، الله متعال عالم و اراده‌کننده همه مراحل وجودی و تحولات تکوینی (کان تامه) و تغیرات و عوارض (کان ناقصه) همه موجودات هستی به صورت حضوری و مطلق خواهد بود. نتیجه اینکه هستی به لحاظ تکوین، بدون تخلف

مطابق با تنها یک اراده، یک علم و یک حکمت رقم می‌خورد (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۱۱۰/۶ و ۱۳۵/۲ و طباطبایی، توحید علمی و عینی، ۲۶۰ و جوادی آملی، عین نضّاح، ۲۷/۱ و همو، توحید در قرآن، ۲۲۰-۲۱۹). بنابراین واحدیت در بسیط‌الوجود مستلزم واحدیت در صراط تکوینی همه‌اشیاء خواهد بود.

صراط مستقیم تشریحی

همان‌گونه که در عالم تکوین تحقق ترتیبی موجودات در دو قوس نزول و صعود در عوالم دیگر (غیر از عالم اله) نیاز به رابط (علل واسطه میان علت‌العلل و موجودات) دارد، در عالم تشریح نیز نیاز به رابط دارد. به دلیل وجود ارتباط بین عالم تکوین و تشریح و این که تشریحات تابع تکوینات است (طباطبایی، المیزان، ۶۷/۱۶)، باید رابط در هر دو مشترک باشد. به همین دلیل رابط در تکوین (واسطه خلقت) و تشریح (واسطه هدایت) عقل انسان کامل است. فهم این مسئله در بحث نبوت و کیفیت تلقی وحی یا دین (به عنوان صراط تشریحی) نقش مؤثری دارد (جوادی آملی، دین شناسی، ۱۴۷-۱۴۸). به مقتضای اصل تطابق عوالم (عبودیت، تطابق عوالم، ۵۵-۸۸)، انسان کامل که همان وجود مبارک پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است، جامع قرآن تکوینی یعنی ظرف تمام کلمات وجودیه آفاقی و انفسی در تمام مراتب هستی بوده است که توانسته قابل جوامع‌الکلم یعنی قرآن تدوینی (شریعت اسلام) شود (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۳/۶).

اگر از او تعبیر به باب‌الله می‌شود به این جهت است که غایت خلقت و وصول الی الله جز با وفود و دستیابی به ساحت انسان کامل حاصل نمی‌شود (همان، ۳۶۸/۶-۳۶۵). پس همه ذرات عوالم فیض‌یافته از آن حقیقت است. تجلی جزئی آن حقیقت در انبیاء و تجلی کامل و تام آن در خود شریعت اسلام است. شریعت محمدی صلی الله علیه و آله، جامع جمیع شرایع و نیازمندی‌های نظام نوع بشر (بلکه همه اشیاء حتی بقاع و بهایم) می‌باشد (طباطبایی، مرزبان وحی و خرد، ۴۸۷). هر کس مجبور است صراط مستقیم تکوینی را طی کند؛ چه در نزول و چه در صعود، ولی در صراط تشریحی ارادی باید متصف به صفات انسان کامل شود و اتصاف به صفات او جز با تبعیت از شریعت حقّه میسر نیست. چنانکه در روایات آمده است: «فأنا صنائع ربنا والخلق بعد صنائع لنا». (مجلسی، بحار الأنوار، ۵۸/۳۳) و نیز «بکم فتح الله و بکم یختم» (همان، ۱۵۳/۹۸) (طباطبایی، مرزبان وحی و خرد، ۴۸۷). اساساً علت موجبه وجود بشر انسان کامل بوده است (طباطبایی، المیزان، ۴۷/۸) و هستی غیر او مطلوب در مقام فعل نبوده و نیست و یگانه صراط مستقیم تکامل وجودی، مسیر خلیفه خدا و انسان کامل است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۹۲/۳). چنین صراطی ممکن است متدرج و تشکیکی باشد؛ ولی متعدد نخواهد بود. نتیجه اینکه وحدت از لوازم عقلی و منطقی صراط است.

وحدت علت فاعلی (مبدأ) و علت غایی (معاد)

طرح بحث صراط تابعی از بحث حرکت عام (حرکت جوهری) در عالم امکان است. یعنی تمام موجودات ممکن از جمله انسان دارای مبدأ (منه)، مسیر (به) و غایت (الیه) است و اگر از منظر فلسفی ثابت شود که مبدأ و غایت نوع انسان واحد است، آن گاه ثابت خواهد شد که صراط آن نیز واحد است. در اندیشه علامه، هر موجودی متقوم به چهار علت فاعلی، مادی، صوری و غایی است (طباطبایی، *بداية الحكمة*، ۸۶ و ۹۵) و علت غایی (الیه) از حیث رتبه بر همه علل حتی بر علت فاعلی (منه) نیز متقدم است؛ زیرا تا علت غایی و هدف فعل وجود نداشته باشد، فاعل حکیم اقدام و اراده‌ای در فعل بدون غایت و هدف نخواهد داشت. این یعنی غایت به منزله طرحی است که فاعل قبل از ایجاد، آن را در تصور خویش باید داشته باشد. پس علت غایی تأمین‌کننده فاعلیت فاعل است. وقتی علت غائی بر فاعلیت فاعل (نه بر ذات او) مقدم شود، حتماً بر سایر علل نیز مقدم خواهد بود. بنابراین علت غایی در فاعلیت منشأ اثر است و در حقیقت علت غایی علت فاعلی بوده و تغایر علت فاعلی با علت غایی تنها در اعتبار است؛ اعتبار نخست در وجود علمی غایت (تصور) و اعتبار دوم وجود عینی (تحقق) آن. پس غایت و هدف در وجود علمی مقدم بر علت فاعلی است؛ ولی در وجود عینی و مقام تحقق مؤخر از علت فاعلی است.

وجود غایت به صورت یک امر کلی، اصلی پیشینی در آرای فلسفی علامه است و از منظر ایشان هیچ فعلی را نمی‌توان یافت که خالی از غایت باشد؛ زیرا داشتن غایت در فعل، مقتضای فاعلیت فاعل بالاصاله و لفسفه است. (طباطبایی، *نهاية الحكمة*، ۲۳۵-۲۳۱) وحدت مبدأ و غایت انسان در آیاتی نظیر «أَنَا لِلَّهِ وَ أَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/۱۵۶) روشن گردیده است؛ اما کیفیت سیر از مبدأ تا معاد در آیاتی نظیر «إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (آل عمران/۲۸) (طباطبایی، *المیزان*، ۲۹/۱-۳۷) و «أَفَمَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَ مَأْوَاهُ جَهَنَّمَ وَ بئسَ الْمَصِيرُ هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ اللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ» (آل عمران/۱۶۳) روشن گردیده است؛ یعنی در واقع همان صیوروت ماهوی و دگرگونی وجودی انسان (حرکت جوهری) که به صورت اختیاری با دو عامل علم و عمل به سوی سعادت یا شقاوت (همان، ۵۸/۳-۶۷ و ۳۱۹/۸) رقم می‌خورد صراط است و انسان به سبب حرکت در متن صراط مستقیم که نوعی ظهور تدریجی درجات غایی انسان است وجودش اشتداد می‌یابد. به سخنی دیگر غایت، رجعتی است که در متن وجود انسان در بستر جهان‌بینی توحیدی رقم می‌خورد و برون‌داد آن در حوزه اخلاق (عمل) اتفاق می‌افتد. دیدگاهی که هر نوع وجود و تأثیر استقلالی را از غیر حق تعالی سلب کرده و بشر را در آستانه خلوص نیت قرار می‌دهد که در مرتبه وجودی خود به صورت طاعت و عمل اختیاری انجام داده و تمامی رذایل را رفع نموده تا به مراتب و درجات کمالی صفات الهی دست یازد. (همان، ۳۵۸/۱-۳۶۱)

از این بیان مستفاد است که ضمیر در الیه به ذات احدیت که فعلیت یافته تاّم و تمام کمالات است و

فاقد هر گونه حرکتی است، نیست؛ بلکه سیر کردن و اکتساب تدریجی مراتب کمالی صفات الهی است که از آن تعبیر به قرب الی الله می‌شود. این صعود و تعالی يك امر تشریفاتی، قراردادی و اعتباری نیست، بلکه اشتداد و قوت و کمال یافتن وجود است. معنای تقرّب به خداوند همان طیّ مراتب و مراحل هستی است (همان، ۳۷۳/۱-۳۸۰ و ۶۴/۳-۶۸؛ مطهری، مجموعه آثار، ۲۹۲/۳). از این بیان برمی‌آید که بین فاعل و غایت تلازم، بلکه ضرورت وجود دارد. وجود فاعل ضرورتاً متوقف بر وجود غایت است. نتایجی که از این اصل فلسفی قابل استنتاج است عبارتند از:

همان‌گونه که دو علت فاعلی مستقل برای یک شیء ممکن نیست، دو علت غایی مستقل نیز نسبت به شیء واحد مستحيل است؛ پس تجاذب دو علت غایی مستقل در حکم توارد دو علت فاعلی مستقل است (جوادی آملی، ریحیق مختوم، ۱۷/۲).

طبق قاعدهٔ علت و معلول، معلول از علت خود تخلف نمی‌کند. ربط علت غایی با معلول خود در تحقق غایت است، به این معنا که نظم عقلی غایت با معلول در این است که هر موجود غیر واجب با هدف خلقت و فلسفهٔ وجودی خود، ربط تکاملی مخصوص خود را داشته و همان مسیر را طی نماید؛ وگرنه هر چیزی به سمتی گرایش خواهد داشت و پایان معاد هر موجودی هر چیز دیگری خواهد بود و این ناهماهنگی غایی نظیر ناهماهنگی فاعلی موجب هرج و مرج خواهد شد. (جوادی آملی، سرچشمهٔ اندیشه، ۴۵۴/۳).

اقتضای صراط طبق آن چه در تعریف صراط گذشت، رساندن هر موجود به غایت خویش است. این حقیقت در علت فاعلی عالم هم صدق می‌کند. اینکه در قرآن آمده است که خداوند بر صراط مستقیم است، بدین معناست که برای تمام مخلوقات خود غایاتی متناسب با وجودشان قرار داده است و همه به سوی غایت خود توجیه شده‌اند تا خلقت باطل نباشد (طباطبایی، المیزان، ۳۰۲/۱۲ و ۳۴/۴) و این سنتی تبدیل نشدنی است (همان، ۳۳/۱) و انسان نیز مشمول این قاعده است (همان، ۱۳۲/۴). همان گونه که علیّت عمومی یک اصل فلسفی است به وزان و مطابق آن قانون هدایت عامه یک قانون کلامی است که به صورت قانون ربوبیت به صورت هدایت تکوینی و تشریحی، ارائه «طریق و ایصال الی المطلوب» انجام می‌گیرد (همان، ۳۹۵/۱۹).

بنابراین همهٔ علل به علت‌العلل و علت بالذات برمی‌گردد (هو الاول) و همه غایات نیز به غایت‌الغایات و غایت بالذات (هو الآخر) بازگشت می‌کند. وقتی علت فاعلی و غایی را در افعال الهی یکی دانستیم و جهان‌بینی من الله و الی الله را پذیرفتیم، در واقع پذیرفته‌ایم که یگانگی آفریننده (وحدت مبدأ) مستلزم یگانگی صراط (وحدت معاد) است (همان، ۲۳۸/۴)؛ چنان‌که در منطق قرآن نیز انتهای انسان‌ها به ابتدای آن‌ها تشبیه شده است: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف/۲۹). یکی از وجوه تشبیه در یگانگی مبدأ (مصدر) و منتها (مرجع) است، در نتیجه اعتقاد به یگانگی خالق با اعتقاد به تعدد صراط قابل جمع نیست.

تطابق تکوین با تشریح

تبیین ربط منطقی میان تکوین و تشریح می‌تواند گره‌گشای بسیاری از شبهات و معضلات علمی باشد. پاسخ به این سؤال که آیا تکوین و تشریح دو حوزه مستقل و بی‌ربطاند (مانند حلقهٔ وین) یا در هم تأثیر و تأثر دارند (مانند دیدگاه علامه) در بحث صراط دارای اثر خواهد بود. در اینجا به اختصار دیدگاه علامه و نتیجه کلامی مرتبط با بحث صراط را بیان می‌کنیم.

طرح علامه در تبیین رابطهٔ تکوین و تشریح

علامه به پشتیبانی جهان‌بینی توحیدی، نظامی را طراحی می‌کند که قابلیت شرح از حیث‌های مختلف و ابعاد متفاوت را دارد. ما در اینجا متناسب با موضوع صراط، نگاه غایت‌مندانه به هستی را محور ارتباط تکوین و تشریح قرار می‌دهیم. نوع ربط‌دهی تکوین با تشریح در واپسین تحلیل، به نوع ربط‌دهی شتون ربوبیت (خلقت و تدبیر) با شأن انسان بازمی‌گردد؛ زیرا فلسفهٔ تشریح و قانون‌گذاری الهی، متناسب با هدف آفرینش انسان و فلسفهٔ وجودی او و دلیلی برای هدایت و حکمت‌سازی (یک معنای حکمت هدفمندی است) آفریننده برای مخلوق خویش است. رابطهٔ الوهیت و ربوبیت با انسان رابطهٔ تشریفاتی و قراردادی نیست، بلکه رابطهٔ حقیقی و وجودی است که از جهت خالق مستلزم و منجر به تدبیر امور انسان می‌شود (طباطبایی، المیزان، ۳۲۲/۱۴). و از جهت انسان مسئولیت و مأموریت پرستش و تسلیم خالق بودن را به دنبال دارد.

با قبول این نوع ارتباط، هر پاسخی که به سؤال آفرینندهٔ جهان و انسان کیست؟ می‌دهیم؛ همان پاسخ را به سؤال مدبر آن دو کیست؟ باید داد. زیرا خلق و تدبیر، متلازم عقلی یکدیگرند و الوهیت (جهت خلق) با ربوبیت (جهت تدبیر) یکی هستند. (همان، ۵۹/۱۲ و ۲۱۰ و ۲۱۸ و همان، ۲۷۸/۱۴ و همان، ۷۸/۱۷ و ۲۳۷ و همان، ۱۲۷/۱۸ و صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۱۱۸/۸) بنابراین فقط یک تدبیر با عنوان ولایت ربوبی در هر دو نظام تکوین و تشریح جریان دارد؛ زیرا کسی یا چیزی که آگاهی از خلقت و غایت مخلوقات را ندارد، حق تدبیر تکوینی و تشریحی را نیز ندارد (طباطبایی، المیزان، ۱۲۷/۱۸ و ۴۵/۱۹).

تحقق ولایت ربوبی در جهان تکوین با قرار دادن غایت و هدف برای آن‌چه که خلق کرده است و توجه دادن و قرار دادن اشیاء در مسیر غایات خود صورت می‌گیرد، تا خلقت بیهوده نباشد. همین جعل و هدایت تکوینی بر مدار غایت الهی، صراط مستقیم خدا در تکوین است (همان، ۳۰۲/۱۲). یعنی همهٔ اشیاء دارای خصوصیات و حدود وجودی خودند که از آن تعدی نمی‌کنند و دارای صراط وجودی خویش‌اند که طی می‌کنند و تخطی ندارند (همان، ۸۵/۱۹). به همین جهت است که می‌توانیم بگوئیم قوانین طبیعی (دست‌کم بخشی از آن‌ها) گزاره‌هایی هستند که توضیح می‌دهند تحت شرایط معین، چه چیزی رخ خواهد داد و یا احتمالاً رخ نخواهد داد. اعیان عالم به اقتضای طبایع و تمایلات ذاتی خویش به نحوی خاص وارد فعل و

انفعالات می‌شوند و قوانین از این طبایع و تمایلات ذاتی اعیان حکایت می‌کنند. تسلیم و پیروی تکوینیات از ذاتیات خود که مجعول خالق است، اسلام در دایره تکوین است، و پیروی انسان‌ها از غایت الهی خویش اسلام در حوزه تشریح است. نتیجه اینکه تشریح (بایدها و نبایدها) منطبق با تکوین (هست و نیست‌ها) بوده و اساس تشریح اسلام نیز بر همین اصل است: «أن الدین عند الله الإسلام» (آل عمران/۱۹) (طباطبایی، المیزان، ۲۹۹/۸) تا تمام شئون اختیاری انسان توسط عمل به دین خدا منطبق با تکوین گردد (همو، مرزبان وحی و خرد، ۶۹۵).

ثبات قوانین تکوینی علت ثبات قوانین تشریحی

انسان از نظر شئون غیر ارادی خود مثل قد، رنگ، ضربان قلب و ... مشمول قواعد طبیعی تکوینی است و این متعلق به دایره عبودیت نمی‌شود. ولی در شئون ارادی و اختیاری با نظر داشت قدرت تعقل، مشمول قواعد تشریحی می‌گردد (همو، المیزان، ۲۵/۱) همان‌گونه که تکوین دارای قوانین ثابت مانند قانون عام علت و معلول است، عالم تشریح نیز دارای چنین نظامی است و اگر مشیت خدا بر این منوال نباشد، تمام مصالح شرع و فلسفه احکام باطل می‌شد و در نهایت به فساد نظام تکوین منجر می‌شد؛ زیرا تکوین زیربنای تشریح است. بنابراین می‌توان گفت که به مقدار تخلف و فساد در حوزه شرع، فساد در حوزه تکوین (مانند محیط زیست، اصول اجتماعی، نظام سلامت و ...) نیز اتفاق می‌افتد؛ (همان، ۳۱۲/۷) زیرا تشریح زمینه به فعلیت رساندن بالقوه‌های سعادت تکوینی است (همان، ۳۲/۴). به همین جهت مدعی هستیم که ثبات گزاره‌های دین و شریعت ابدی است؛ یعنی تمام احکام حوزه تشریح متناظر به تکوین طبیعی و بنیة وجودی انسان و مترابط با احتیاجات طبیعی و مترتب بر آن هستند و این هر دو نامتغیر هستند تا زمانی که انسان به هویت انسانی موجود است. در نتیجه می‌توان گفت که اساساً ثبات طبیعت تکوینی و فطری انسان، مناط ثبات احکام شرع است (همو، مقالات تأسیسیه فی الفکر الإسلامی، ۵۱۰). باورمندی به چنین بینشی، تأثیراتی بزرگ در اهداف، مبادی، فرضیه‌ها و انگیزه‌های عالمان تجربی خواهد شد (خسروپناه، ۴۰۳-۳۹۰). یکی از ثمرات این بینش این است که حق تشریح فقط برای موجودی که تکوین هستی و خلقت انسان از اوست مشروع و معقول است (طباطبایی، المیزان، ۳۲/۴). در نتیجه بینش توحیدی که اعتقاد به وحدت اله (خلق) و رب (تدبیر) دارد، بیشتر از یک صراط را در دستگاه معرفتی و معادلات عقلی خویش نمی‌تواند بپذیرد (همان، ۲۱۰/۱۲ و ۳۴۶/۱۷).

وحدت نوع انسانی

علامه علاوه بر تبیین هدایت و صراط در مقیاس فردی، به تبیین آن در مقیاس نوعی نیز پرداخته و تنظیم حکیمانه روابط نوعی و اجتماعی را معلول و مستلزم تنظیم رابطه انسان‌ها با خدا می‌داند (صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۴۱۰/۶ حاشیه). حال سؤال این است: آیا می‌توان برای تنظیم روابط اجتماعی و

هدایت‌گری جمعی نوع انسان، قواعد ثابت و مشترک (دین یا صراط واحد) برای همه انسان‌ها به صورت برابر در نظر گرفت؟ جواب بسته به این است که آیا نوع انسان را ثابت بدانیم یا متحول؛ یا اینکه آن‌ها را دارای گوهر واحد انسانی بدانیم یا خیر؟

الف) ثبات فطرت انسان

اگر فطرت را به خلقت معنا کنیم، با قبول ثبات نوع بشر باید مشترکات فطری میان آن‌ها را نیز بپذیریم که دو خصوصیت مهم آن ثبات و وحدت است؛ یعنی بپذیریم که اولاً نوع انسان دارای فطرت الهی تبدیل‌ناشدنی و تغییرناپذیر است و ثانیاً این فطرت واحد است. خداوند فطرت را تغییر نمی‌دهد، چون آن را به شکل احسن آفریده است و غیر خداوند نیز قدرت تغییر نظام آفرینش را ندارد. بنابراین تمام جوامع بشری، دارای حقیقتی یگانه‌اند. حس و تجربه و استقرا نیز به کمک عقل، وحدت نوعی و حقیقتی بشر را تأیید می‌کنند (طباطبایی، المیزان، ۸۵/۵ و ۳۱۲ و جوادی آملی، صورت و سیرت انسان، ۸۹).

ب) تلازم وحدت نوعی و ثبات فطری انسان‌ها با وحدت صراط

وقتی انسان دارای نوع واحد و فطرت ثابت باشد، حق ندارد برای خود هر ریبی را به هر گونه و به هر میزان که خواست انتخاب کند؛ زیرا نظام تدبیر جاری واحد است و این وحدت نظام نشان وحدت رب است. بنابراین همان‌گونه که وجهی برای وجود ارباب متفرق و متعدد نیست، نیز وجهی برای انسان‌ها در انتخاب ارباب مختلف نخواهد بود. همچنین وجهی بر اینکه بعضی انسان‌ها بر بعضی دیگر حق ربوبیت و فرمانروایی یا حق فرمانبری داشته باشند نیست. نتیجه اینکه بر نوع واحد انسانی واجب است رب واحد و ولی حق را برای خود انتخاب کند (طباطبایی، المیزان، ۳۲۲/۱۴ و ۱۸۱/۱۸) تا روابط اجتماعی و انسانی آن‌ها بر مبنای مشترک و همگانی فطرت و تکوین صورت گیرد. (همان، ۲۷۴/۲-۲۷۳) یعنی روابط آنان با یکدیگر به لحاظ مبدأ فاعلی بر پایه خداپروری و به لحاظ مبدأ قابل بر پایه برابری باشد. (جوادی آملی، تسنیم، ۱۰۱/۱۷)

نیل به چنین مقصودی منحصر است در دین حق که خود نیز یگانه و ثابت است. رابطه فطرت و طبیعت انسانی با کل هستی را دین تنظیم می‌کند. طبیعت نوع انسان و فطرت الهی او غایتی دارند که با واسطه عمل تحصیل می‌شوند و دین آن را بیان می‌کند. (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۴۱۰/۶ حاشیه علامه طباطبایی) ثبات نوع انسان و قوانین تکوین دلیل ثبات ابدی شریعت است (طباطبایی، مقالات تأسیسیه فی الفکر الإسلامی، ۵۱۰) گرچه علامه در اصول فلسفه، حُسن و قُبْح حَسّی را نسبی دانسته‌اند، ولی در تفسیر، حسن و قبح عقلی (مدار احکام) را دایم، ثابت و مطلق دانسته و ثبات و دوام عدل و ظلم را به ثبات نوع انسان دانسته‌اند. (جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ۶۷) حسنه و سیئه نیز از عناوین اضافی و نسبی است که از مقایسه پدیده‌ها و رخدادها با کمال نوع انسان یا سعادت افراد این نوع به دست می‌آید. (جوادی آملی، توحید

در قرآن، (۴۱۲) در نتیجه دستورهای اجتماعی و اقتصادی دینی دال بر این است که روابط انسان‌ها با یکدیگر بر اساس امری تکوینی است نه اعتباری. (طباطبایی، المیزان، ۲۲۶/۴ و جوادی آملی، تسنیم، ۸۷/۱۷)

از این مطالب به دست می‌آید که اگر همه انسانها در گوهر هستی یکسان باشند همان‌گونه که قرآن بیان می‌دارد و عقل همه اندیشمندان به آن حکم می‌کند؛ اولاً: راه برای تحصیل کمالات بزرگان و نوابغ بشری برای همه انسان‌ها باز خواهد بود و ثانیاً: نظریه‌های ناصوابی چون «پلورالیزم دینی» و «صراط‌های مستقیم»، باطل خواهد شد؛ زیرا برای حقیقت واحد، کمال‌های گوناگون و متباین، فرض صحیح ندارد، یعنی عقائد مختلف و متباین، اخلاق مختلف و متباین، فقه و حقوق با گزاره‌های مختلف و احکام متفاوت و متباین برای تکمیل نوع واحد، ناموجه خواهد بود؛ بلکه حقیقت واحد، صراط واحد و امام واحد برای همگان مطرح است، راه‌های فرعی متعدّد که از آنها به سیل جزئی یاد می‌شود نیز ایرادی نخواهد داشت. (طباطبایی، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، ۵۵/۱ و جوادی آملی، صورت و سیرت انسان، ۸۹-۹۱). اما توحید ربوبی و لوازم آن از اصول پیشینی علامه در تبیین مسائل کلامی است که به ارائه آن می‌پردازیم.

استلزام عقلی میان توحید ربوبی با وحدت صراط

الف) معنای ربّ

ربّ در اصل تربیت است؛ یعنی ایجاد و انشاء چیزی لحظه به لحظه تا حدّ تمام. (راغب، ۳۶۶) در اسم «ربّ» پنج معنای «تربیت»، «اصلاح»، «حاکمیت»، «مالکیت» و «صاحبیت» ذکر شده که همه اینها مصادیق و صورتی هستند برای معنایی اصیل و واحد که واجد هر پنج معناست و آن «مَنْ فَوْضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الشَّيْءِ الْمَرْبِيِّ مِنْ حَيْثُ الْإِصْلَاحِ وَالتَّدْبِيرِ وَالتَّرْبِيَةِ» است. (سبحانی، الأسماء الثلاث، ۱۶ و ۱۷) واژه‌شناسان نیز زمینه‌سازی جهت اقرار به ربوبیت را از شئون هدایت الهی می‌دانند. (ابن منظور، ۳۵۴/۱۵)

ب) نسبت توحید ذات و خالقیت با توحید ربوبیت

علامه دعوی عقیدتی میان مشرکان و موحدان را در خصوص توحید ذاتی و خالقیت نمی‌داند؛ بلکه در وحدت اله به معنای ربّ و تدبیرکننده عالم دانسته و ذیل آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء/۲۲) در تقریر برهان برای اثبات توحید ربوبی (مسئله نزاعی) از برهان توحید ذات (مسئله اتفاقی) بهره برده است و میان دو نوع توحید تلازم عقلی برقرار کرده است. یعنی شرک در ربوبیت منتج به شرک در ذات و بالعکس خواهد شد. با این بیان که نظام جاری نظامی واحد و یک‌دست و هماهنگ در اهداف خود است و اگر بیش از یک اله در هستی بود، نظام موجود فاسد می‌شد؛ زیرا تباین ذاتی منجر به تباین در تدبیر و ربوبیت می‌شود. (طباطبایی، المیزان، ۲۶۷/۱۴)

ربوبیت (چه در تکوین و چه در تشریح) نوعی تصرف است و از نظر عقل، اعتقاد به آن نیاز به مشروعیت دارد. منشأ مشروعیت ربّ از مالکیت است و منشأ مالکیت (حقیقی و مطلق) خداوند از خالقیت اوست

همان، ۷۹/۱ و ۲۵۱-۲۵۲). این قاعده مستلزم توحید در طریق و صراط نیز هست، زیرا دلانلی که واحدیت ربّ تکوین را اثبات می‌نمایند، واحدیت ربّ تشریح را نیز اثبات می‌کنند (سبحانی، الإلهیات، ۸۵/۲ و طباطبایی، المیزان، ۱۵۲/۲۰)؛ به این بیان که شأن شاعریت و مالکیت تشریحی از مالکیت مطلق تکوین نشأت می‌گیرد که این شأن منحصرأ در خالق متعال است.

ج) طریقه اعمال ربوبیت در تشریح

از نگاه حکیمان، ربوبیت خدای متعال نسبت به انسان در حوزه تشریح، ارائة الطریق (بیان صراط) است که از آن با تعبیری که صرفاً به لحاظ مفهومی مغایر هستند یاد می‌شود، ولی جمع معنایی آن تعبیر صراط است. یعنی صراط واحد (احدیة الجمعیه) است؛ گرچه تعبیر مختلف است، مانند: کتاب‌الله، اسلام، دینی که غیر آن مقبول نیست، ولایت‌الله، انسان کامل، پیامبر و ائمه علیهم‌السلام. (صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱۰۰/۱ و طباطبایی، المیزان، ۲۵۴/۵، ۲۴۶ و ۱۲۰/۸ و ۳۷۸/۷) توجه جدی به کاوش و تحقیقات برخی از پژوهشگران کلامی معاصر در تبیین «نسبت حقیقت وجود عینی دین با فطرت» و همچنین «نسبت وجود گزاره‌های دینی با فطرت»، ما را به این نکته دقیق و لطیف متفطن می‌سازد که حتی می‌توان در عین حالی که قائل به تقسیم صراط به تشریحی (دین) و تکوینی (وجود انسان) بود، تفاوت و تغایر تقسیم‌ها (دین/ فطرت انسان) با یکدیگر را نیز اعتباری یا مفهومی دانست و در مقام ثبوت و واقع، قائل به انطباق بلکه رابطه این‌همانی میان آن دو شد. یعنی علاوه بر اینکه صراط تکوینی را مانند صراط تشریحی، از مصادیق هدایت «به» به‌شمار آوریم، آن دو را حقیقتی واحد که دارای دو جلوه و ظهور است بدانیم. (حسنی کرقدن و دیگران، انتظار بشر از دین و انتظار دین از بشر دو ظهور حقیقت واحد، ۶۹-۸۸) در نتیجه همه آن‌ها از مصادیق صراط می‌شوند؛ زیرا صراط مهیمین بر همه طرق است (همان، ۲۴۶/۵).

د) فلسفه وجودی صراط

رسالت صراط مستقیم (دین) هدایت و سیر دادن انسان بر محوریت توحید و مدارج الی‌الله است، همان‌گونه که پیغمبر «ص» فرمود: قولوا لا إله الا الله تفلحوا. (مجلسی، بحار الأنوار، ۲۰۲/۱۸؛ طباطبایی، المیزان، ۱۶/۱۰) این صراط به دو صورت است؛ الف) تکوینی (غیر ارادی) که انحراف و تخلف از آن ممکن نیست. ب) تشریحی (ارادی) که چون در این حرکت دین طریقت دارد، صراط دینی نیز نامیده شده است «و إنك لتهدي إلى صراط مستقیم * صراط الله...» (شوری/۵۲-۵۳) که به لحاظ ارادی بودن تخلف و انحراف از آن ممکن است؛ اما به دلیل انطباقش با تکوین نمی‌تواند متغیّر و متعدّد باشد. (طباطبایی، المیزان، ۳۷۸/۷)

ه) خصوصیات صراط ربوبی

تعریفی که از طرح ربوبی عالم برای صراط استنتاج می‌شود، دارای سه ویژگی حائز اهمیت است که در بحث اثبات وحدت صراط نتیجه قابل توجهی دارد.

۱. صراط از سنخ حق است: حق در لغت به معنای ثابت است (ابن منظور، ۴۹/۱۰) و از منظر علامه، حق چیزی است که خداوند آن را حق (محقق) نموده است، فرقی نمی‌کند که این تحقق بخشی در (آفرینش) تکوین باشد یا در (هدایت) تشریح (طباطبایی، المیزان، ۲۲۶/۱-۲۲۵) که هر دو از شئون ربّ متعال است. بنابر تعریفی که از صراط از منظر علامه ارائه شد، صراط همان تشریح الهی است؛ که حق با دو خصوصیت همراه است:

ثابت است؛ زیرا صراط و مصادیق آن مانند قرآن حکایتگر حقایق ثابت و لایتغیر است (همان، ۷۲/۱). واحد است؛ زیرا حق واقعی یکپارچه است که دارای رکن واحد و طرحی هماهنگ و متسالم است که هر جزئی مؤید تمام اجزاء دیگرش است. با ابتناء بر این بیان هر آن چه که مشتت، متناقض و متعدد دارای اختلاف باشد، حق نیست (همان، ۷۳/۱): «الصراط المستقیم هو الطريق الواضح الذی لا یختلف و لا یتخلف فی حکمه و هو ایصاله سالکیه إلى الغایة المقصودة، و هذه صفة الحق فإن الحق واحد لا یختلف أجزاءه بالتناقض و التدافع و لا یتخلف فی مطلوبه الذی یهدی إليه فالحق صراط مستقیم» (همان، ۴۸/۱۵).

۲. صراط مبدأ و منتهای واحد دارد: صراط هم به خداوند نسبت داده می‌شود «صراط ربّک...» (انعام/۱۲۶)، «صراط الله...» (شوری/۵۳) و هم به روندگان: «صراط الذین أنعمت علیهم» (فاتحه/۷)، «أصحاب الصّراط السّویّ» (طه/۱۳۵). نسبت دادن صراط به خداوند از آن جهت است که هم مبدأ و نازل‌کننده آن خداوند است و هم منتهای آن خداست؛ زیرا عمل به آن انسان را به لقای خدا می‌رساند.

اما نسبت دادن آن به انسان، به جهت رابطه وجودی و پیوند عینی‌ای است که میان صراط و رونده آن وجود دارد. (طباطبایی، المیزان، ۳۷۸/۷؛ جوادی آملی، تسنیم، ۴۹۴/۱) همان‌گونه که دین بدون عمل مؤمنانه متدینان وجود خارجی و تحقق عینی نمی‌یابد، صراط نیز تا هدایت یافته و رونده‌ای بر متن صراط نباشد؛ نه صراط محقق می‌شود و نه وصول به ربّ. با این بیان حقیقت صراط با عامل و رونده آن نوعی وحدت پیدا می‌کند و به میزان عمل به صراط به لقای الهی نزدیک می‌شود. این یعنی صراط حقیقتی متدرّج و تشکیکی است، ولی متعدد نیست. قرآن نیز صراط را فقط به صیغه مفرد ذکر کرده و تشبیه و جمع ندارد ولی سبیل و سُبُل که راه‌های فرعی منتهی به صراط هستند استعمال جمع نیز دارد.

۳. ساختار حرکت در صراط: هم‌افق کردن مطالب علامه ما را به این نتیجه می‌رساند که ساختار حرکت انسان در صراط از سه عنصر «علم»، «عمل» و «ولایت» تشکیل شده است. عنصر علم به این دلیل است که حرکت در صراط، حرکتی دینی و ارادی است و انسان برای اقدام طبق اراده نیاز به علم و معرفت دارد (طباطبایی، المیزان، ۱۱۹/۶) و اساساً مزیت اهل صراط مستقیم بر دیگران در علم است نه در عمل (همان، ۳۷/۱)؛ زیرا عمل و تمامی آثارش از فروع علم است (همان، ۲۳/۱۷). اینکه برخی در شرح روایت «أدقّ من الشّعر و أحدّ من السّیف» (کلینی، ۳۱۲/۸) صراط مستقیم را دارای دو جنبه علمی و عملی می‌دانند خالی

از وجه نیست؛ در واقع دو لبه برای صراط بیان کرده اند: "ادقیّت" صراط در جنبه علم و "احدّیت" صراط در جنبه عمل. عنصر عمل مراقبت هم نیاز دارد، زیرا اولاً بدون عمل، اساساً سیورورت نفسانی و «شدن» در متن صراط محقق نمی‌شود؛ ثانیاً عمل صالح زمینه‌ساز رشد علم و رشد علم سبب بهبودی کیفیت عمل است (طباطبایی، المیزان، ۶۶/۳). به بیان دیگر، علم و عمل هر دو امری وجودی‌اند که تلبس به آن دو، سعه وجودی انسان را در پی دارد.

مطلب قابل ذکر در اینجا این است که با لحاظ این واقعیت که حقیقت علم و عمل از حقایقی هستند که دارای مراتب و مدارج‌اند، بالطبع به این نتیجه نیز بار می‌یابیم که انسان‌ها در میزان و مقدار تلبس به علم و عمل نیز یکسان نیستند؛ زیرا بسته به شرایط، اراده و ... قابلیت آگاهی و عمل پیدا می‌کنند، (همان، ۶۱/۳) در نتیجه سعه وجودی آن‌ها یکسان نخواهد بود. پس وجود انسان نیز مشکک و متدرج بوده و در نهایت صراط نیز مشکک و متدرج است. ثالثاً صراط همان کلیات دین است (همان، ۷/ ۳۷۸-۳۸۱) و آیاتی که درباره غرض خداوند از تشریح آن آمده است، قوانین اجتماعی دین را مقدمه تکالیف عبادی و تکالیف عبادی را مقدمه معرفت خداوند متعال دانسته است. یعنی اصلاح مقدمات، توسعه معرفت را در پی دارد و بالعکس کمترین تحریف یا فساد در احکام اجتماعی موجب فساد در عبودیت و فساد عبودیت منجر به اخلال امر معرفت خواهد شد. تجربه نیز ثابت کرده است که پدیده گسترش فساد در شئون دین (صراط) چنین روندی را داشته است. ابتدا فتنه از اجتماعیات شروع و سپس به عبادیات سرایت کرده و سرانجام سبب زایل شدن معارف و علوم شده است (همان، ۵۹/۳).

اما عنصر ولایت به این دلیل است که عمل انسان خارج از حیطه ولایت نیست (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا) (نساء/۱۱۵) اشیاء زمانی نعمت خواهند بود که موافق با غرض الهی خلقت بوده و مشتمل بر روح عبودیت باشند. پس هر نوع تصرف در اشیاء باید تحت ولایت خداوند باشد تا صبغة عبودیت بگیرد. به همین دلیل علامه در آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده/۳) دین را مجموع معارف نعمت را ولایت پیامبر و ائمه علیهم السلام که همان ولایت‌الله متعال است تفسیر کرده است تا جمیع معارف نوعی تدبیر الهی شئون عبد به وسیله دین یا صراط باشد. (همان، ۱۸۱/۵). با توجه به فرمول سیر و رابطه علم حقیقی با عمل به آن به همراه ولایت‌پذیری حق در طی صراط، فرض تعدد صراط منتهی می‌شود؛ زیرا حق یکی بیش نیست.

نتیجه‌گیری

تحلیل و بررسی صراط با دو رویکرد فلسفی و کلامی آن را جامع‌تر کرده و سازواری نتایج دو رویکرد به عنوان دو امر متکامل نه متقابل، هماهنگی عقل و وحی را روشن می‌نماید. برخی از متکلمان و مفسران

در حوزه تبیین و تفسیر صراط از یکی دو روش تعریف مفهومی یا تعریف مصداقی بهره برده‌اند. علامه از جمله عالمانی است که میان تعاریف مفهومی و مصداقی جمع نموده‌اند که دو ثمر مهم در پی داشت: اولاً همان‌گونه که در مصادیق قائل‌اند به اینکه افراد متعین با خصوصیات علم و عصمت که در اهل بیت محمد و آل محمد علیهم السلام متبلور است، تنها مصداق اتم صراط هستند؛ در حوزه مفهوم نیز آن را یگانه راه نجات دانسته‌اند که قابل تکثر و تعدد نیست. ثانیاً با توجه به اینکه قرآن دارای شبکه مفهومی از اصطلاحات است که در دو محور هم‌نشینی و جانشینی با هم مرتبط بوده و توان تبدیل شدن به میدان‌های معناشناختی متشکل از چندین اصطلاح با یک کانون معنایی را دارد؛ کشف شد که صراط یکی از آن واژگان است که ارتباط شبکه‌ای با حقایق دیگر قرآنی داشته که تلقی صواب از آن سبب فهم واقع‌نگرانه سایر مفاهیم مرتبط مانند: دین، هدایت، نجات، نبی، امام، ولایت، حق و ... می‌گردد و بالعکس تفسیری که صراط را متعدد بنمایاند، مرزهای تمییز حق و باطل را فرو ریخته و فهم نظام‌مند حقایق دینی را مبهم ساخته و گاهی با فلسفه تشریح دین ناهمخوان می‌افتد. مجموع تعاریف و دلایلی که برای اثبات واحدیت صراط از آثار علامه استخراج شد را می‌توان مبتنی بر «فطرت»، «عقل» و «وحی» دانست که در سه طیف دلایل فطری، عقلی و وحیانی قابل تبیین است. تبیینی که دارای سازگاری درونی و بیرونی با نظام اعتقادی توحیدی است. با توجه به مبانی و دلایل علامه، وحدت صراط موجه و نظریه تعدد صراط نادرست است.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارصادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- جوادی آملی، عبد الله، اسرار الصلوة، قم، نشر اسراء، چاپ چهارم، ۱۳۸۷.
- ، دین شناسی، قم، اسراء، تصحیح مصطفی پور، چاپ پنجم، ۱۳۸۷.
- ، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، قم، اسراء، تحقیق پارسانیا، ۱۳۸۷.
- ، ریح مختوم، تحقیق پارسانیا، جلد دوم، قم، اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۶.
- ، سرچشمه اندیشه، تحقیق رحیمیان، جلد ۳، قم، اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۶.
- ، توحید در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۳.
- ، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، قم، اسراء، تحقیق علی اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۸۸.
- ، صورت و سیرت انسان، قم، اسراء، تحقیق غلامعلی امین دین، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
- ، فلسفه حقوق بشر، قم، اسراء، چاپ ششم، ۱۳۸۹.
- چالمرز، آلن اف، چیستی علم، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران، نشر سمت، چاپ نهم، ۱۳۸۷.
- حسنی کرقد، ایرجی‌نیا و خادم زاده، «انتظار بشر از دین و انتظار دین از بشر و ظهور حقیقت واحده»، فصلنامه تحقیقات کلامی، شماره ۲۴، ۱۹ صفحه (۶۹-۸۸)، ۱۳۹۸.

- خسرو پناه، عبدالحسین، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم، دفتر نشر معارف، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، نرم افزار جامع التفاسیر مرکز نور، ۱۴۱۲ق.
- سبحانی، جعفر، الأسماء الثلاث، قم، مجموعه آثار مؤلف، مرکز تحقیقات کامپیوتری نور، بی تا.
-
- الإلهیات (۴ جلدی)، قم، مجموعه آثار مؤلف، مرکز تحقیقات کامپیوتری نور، بی تا.
- سروش، عبدالکریم، «صراط‌های مستقیم»، مجله کیان، سال ۷، شماره ۳۶، تهران، (۱۵ صفحه، ۲-۱۶)، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۶.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، با حاشیه علامه طباطبایی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، بی تا.
-
- تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، قم، بیدار، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
-
- بدایه الحکمة، قم، مؤسسه نشر اسلامی، تصحیح عباس علی زارعی، ۱۴۲۲ق.
-
- نهایه الحکمة، قم، مؤسسه نشر اسلامی، تصحیح عباس علی زارعی، ۱۴۲۰ق.
-
- اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، نشر صدرا، چاپ دوم، ۱۳۶۴.
-
- مجموعه رسائل، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۷.
-
- مرزبان وحی و خرد، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۱.
-
- شیعه در اسلام، قم، بوستان کتاب، چاپ پنجم، ۱۳۸۸.
-
- تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن، تصحیح اصغر ارادتی، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، چاپ اول، بی تا.
-
- الرسائل التوحیدیه، بیروت، مؤسسه النعمان، بی تا.
-
- توحید علمی و عینی، مشهد، علامه طباطبایی، چاپ دوم، بی تا.
-
- مقالات تأسیسیه فی الفکر الاسلامی، بیروت، مؤسسه ام‌القری، چاپ دوم، بی تا.
-
- برهان، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
- عبودیت، عبدالرسول، «تطابق عوالم»، مجله معرفت فلسفی، شماره ۳، ۳۴ صفحه (۵۵-۸۸)، ۱۳۸۳.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- گیلیس، دانالد، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میاندراری، تهران، نشر سمت، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم، مرکز تحقیقات علوم کامپیوتری نور.
- مجلسی، علامه محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.