

"ماهیت استرشادی فطری" حیات اجتماعی در حکمت متعالیه

غلامرضا بهروزی لک*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۶/۲۳

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره هفدهم
- تابستان ۹۶

"ماهیت استرشادی
فطری" حیات
اجتماعی در
حکمت متعالیه
(۲۳ تا ۴۴)

چکیده

زندگی اجتماعی امری قدیمی و به تعبیر قرآنی، هم‌پای خلقت انسان اولیه در قالب امت واحده است. اما مسأله‌ی اصلی این است که مبنا و دلیل زندگی اجتماعی چیست؟ نوشتار حاضر کوشیده است با بررسی نظریه‌های قدیمی و رایج مدنی بالطبع بودن آدمی در دیدگاه حکمای گذشته، به ارائه‌ی نظریه‌ی جدید "ماهیت استرشادی فطری" حیات اجتماعی آدمی بپردازد. روش مقاله‌ی حاضر طبق الگوی حکمت متعالیه بر روش ترکیبی عقلی- بر اساس ملازمات عامه برهان‌انی- و نقلی استوار است. تقریرهای حکمی (استدلالی) صرف، تحت تأثیر حکمت یونانی، مدنی بالطبع را صرفاً بر اساس نظام نیازهای دنیوی بشر تفسیر کرده‌اند. آخرین مورد از این تقریرها، دیدگاه علامه طباطبایی است که در قالب بحث استخدام بالطبع مطرح شده است. آیت‌الله جوادی آملی نیز بدون بسط دیدگاه، از مدنی بالفطره سخن گفته است. بر اساس نظریه استرشادی بالفطره، اقتضای حکمت الهی تجهیز و آماده‌سازی بشری برای هدایت و رشد است و چنین غایتی به‌مثابه غایت فعل الهی در خلقت آدمی و زندگی اجتماعی وی نیز بازتاب دارد. چنین نگاهی علاوه بر آن که خود در نظریه‌ی اجتماعی، جدید و مهم است، استلزامات ارزش‌مندی نیز در چگونگی تنظیم زندگی اجتماعی و سیاسی انسان‌ها دارد.

واژه‌های کلیدی:

حکمت متعالیه، ماهیت زندگی اجتماعی، مدنی بالطبع، مدنی بالفطره، استرشادی بالفطره.

* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع) (blak@bou.ac.ir).

مقدمه

یکی از مبانی مطرح برای هر نظریه و مکتبی، تلقی آن از جامعه، چپستی، چرایی، اهداف و غایات آن است؛ هرگونه تلقی از جامعه در صورت‌بندی نظریه نیز تأثیرگذار خواهد بود. هر کدام از این نظریه‌ها اقتضائات خاص خود را در عرصه‌ی تمدن‌سازی دارند. به‌عنوان نمونه، می‌توان تلقی از قراردادی بودن جامعه را در نظریه‌های مدرن دموکراتیک یافت. از آن‌جا که جامعه در این رویکرد محصول قرارداد آحاد مردم است، پس سرنوشت زندگی سیاسی آن جامعه نیز می‌بایست تابع رأی و نظر اکثریت مردم باشد.

با تأمل در مبانی اهل‌بیت عصمت و طهارت(ع) و متون دینی می‌توان به این نکته رسید که ماهیت زندگی انسان‌ها نه تنها صرف طبع انسانی، بلکه در راستای توجه و تمرکز بر یک نیاز فطری اعظم است که همان سعادت و رشد و هدایت می‌باشد. بدین جهت می‌توان از نظریه‌ی "استرشادی فطری حیات آدمی" از منظر منابع شیعی و اهل‌بیت(ع) سخن گفت. این مقاله کوشش می‌کند ضمن بررسی نظریه‌های مختلف در باب ماهیت زندگی اجتماعی، نظریه‌ی استرشادی فطری حیات اجتماعی را ارائه نماید. به اختصار، "نظریه‌ی استرشادی ماهیت زندگی اجتماعی" مدعی است حیات اجتماعی بر اساس فطرت الهی انسان در راستای جهت‌گیری به هدایت و رشد شکل گرفته است و به تعبیر قرآن کریم و احادیث معصومین(ع) مبتنی بر محوریت هادی و راهنما یا همان امام می‌باشد تا افراد غیر کامل یا همان مأموم از طریق کسب نور و هدایت از هادی یا امام به هدایت برسند. به نظر می‌رسد جامعه‌ی آرمان‌شهر اسلامی نیز بر این اصل استوار است. در نتیجه، در شرایط کنونی احیای تمدن اسلامی نیز می‌توانیم بر اساس معارف اهل‌بیت و با الگوگیری از آرمان‌شهر مهدوی در احیای و نظریه‌پردازی در اندیشه‌ی اسلامی آن را مد نظر قرار دهیم.

آخرین تقریر از مدنی بالطبع - نزد حکمای اسلامی - به علامه طباطبایی تعلق دارد که در ذیل تفسیر آیه‌ی ۲۱۳ سوره‌ی بقره در تفسیر المیزان مطرح کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۲). علامه جوادی آملی نیز ضمن اشاره به این تقریر، بیان آن را نامنجم دانسته و تقریر جدیدی را چنان‌که خواهد آمد به‌مثابه "مدنی بالفطره و طاعی بالطبع" ارائه کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۱۰). البته خود علامه جوادی آملی تفسیر مبسوطی را برای "مدنی بالفطره" ارائه نموده‌اند و به نظر می‌رسد تقریر مقاله حاضر می‌تواند بسطی برای چگونگی "الفطره" مدنی بودن انسان باشد. طبعاً همان‌گونه که علامه جوادی آملی اشاره نموده است، "مدنی بالفطره" به‌عنوان رکن اصلی انسانی با "مستخدم بالطبع بودن" یا هرگونه طبع‌های دیگر حیوانی به‌مثابه خلقت الهی انسان که بعد علوی انسانی وی را در کنار بعد حیوانی‌اش قرار داده است، قابل جمع باشد. اما نکته مهم، توجه به ماهیت اصلی خلقت انسانی و

چگونگی گرایش به جامعه در فطرت اوست. نظریه‌ی استرشادی بالفطره بودن سعی در توضیح این بعد خلقت انسانی دارد.

روش‌شناسی تحقیق

تحقیق حاضر از سنخ تحقیقات حکمی و فلسفی است. طبعاً تحقیقات حکمی مبتنی بر روش‌شناسی خاص خویش هستند. با توجه به دست‌آوردهای حکمت متعالیه، روش‌های مختلف ذوقی-عرفانی، نقلی، استدلالی و حکمی در کنار هم برای کشف حقایق جهان هستی به‌خدمت گرفته شده‌اند. صدرالمآلهین ضمن استغفار از مشی خویش در گذشته بر شیوه‌ی برهانی مشائین، دنبال راه جدیدی برای حکمت متعالیه بوده است. «از خداوند مغفرت می‌طلبم از این‌که بخشی از عمر خویش را در جست‌وجوی دیدگاه کسانی که خود را به فلسفه منسوب می‌دانند و مجادله‌گران اهل کلام و تدقیقات‌شان و آموختن سخنان فریبنده و گوناگون آنان، تباه ساختم. سرانجام با نور ایمان و تأیید خداوند متان برایم روشن شد که قیاس‌شان بی‌نتیجه و صراط‌شان نامستقیم است. پس زمام امر خویش را به‌دست او و فرستاده‌ی نذیر و منذرش سپردم» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۱، ۱۱).

صدرا خود در این عبارات مقدماتی مجموعه‌ی اسفار، ترکیب "عقل" و "ذوق" و "نقل" را در حکمت متعالیه خویش یادآور می‌شود. بدین جهت ما به‌عنوان وارث حکمت متعالیه‌ی صدرایی در تحقیق حاضر نیز لازم است بین منابع مختلف شناختی ترکیب نموده و از همه‌ی آن‌ها در کشف حقیقت بهره‌مند شویم. عمده‌ی این دلایل را می‌بایست در ترکیب عقل و نقل یافت. لذا آنچه در این نوشتار سعی خواهیم کرد بدان تمسک جوئیم، دلایل عقلی مؤید به دلایل نقلی است. طبیعی است که هر دو این منابع، راه هدایت ذوقی و کشفی را نیز می‌تواند از باب هدایت الهی وعده‌داده‌شده فراهم سازد. «وَ الَّذِینَ جَاهِدُوا فِینَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَ اِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِینَ» (عنکبوت: ۶۹). ملاصدرا خود به‌چنین ترکیبی تصریح نموده است: «دانش‌های ما... براهینی کشفی‌اند که کتاب الهی [قرآن کریم] و سنت نبی او و احادیث اهل‌بیت نبوت و ولایت و حکمت سلام‌الله علیه و علیهم اجمعین گواه درستی آند» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۵).

بدیهی است اساس چنین روشی در مباحث حکمی متعالیه نیز تمسک به ملازمات عامه به‌عنوان برهان انی یا «از معلول به علت» می‌باشد. علامه طباطبایی از دو نوع برهان "انی" و "لمی" در حکمت، تنها برهان «ان یا معلول به علت» را، آن‌هم تنها در موردی که از یکی از متلازمان به متلازم دیگر استدلال شود، معتبر می‌داند. به‌تعبیر علامه در نهایت الحکمه: «لایبقی للبحث الفلسفی الا برهان الان الذی یعتمد فیه علی الملازمات العامه، فیسلک فیه من احد المتلازمین العامین الی الآخر» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۶).

سیاست متعالیه

- سال پنجم
 - شماره هفدهم
 - تابستان ۹۶
- "ماهیت استرشادی فطری" حیات اجتماعی در حکمت متعالیه (۲۳ تا ۴۴)

مراد از طبع و فطرت چیست؟

در بحث اجتماعی بودن، تعابیر غالب حکما تمسک به واژه‌ی طبع است. البته باید به تبیین و نسبت آن با فطرت پرداخت. طبق تعریفی: «طبیعت عبارت است از نیروی پراکنده‌ای در اجسام که هر موجودی می‌تواند توسط آن به کمال طبیعی خود برسد» (مجمع‌البحوث، ۱۴۱۴ق: ۱۹۲). در فرهنگ فلسفی صلیبا نیز طبع: «عبارت است از هیأتی که به واسطه‌ی آن، نوع از انواع کامل گردد؛ چه آن هیأت، فعلی باشد یا انفعالی. گویا طبع اعم از طبیعت است؛ زیرا می‌شود چیزی از طبع باشد، اما از طبیعت نباشد» (صلیبا، ۱۳۶۶: ۴۴۲). از نظر جرجانی نیز: «طبع عبارت است از سرشتی که انسان بر آن آفریده شده است. یا مجموع استعدادهای خلقی و روانی‌ای که انسان متّصف بدان است و مترادف خلق و طبیعت و سچیّه است» (صلیبا: همان).

در تعاریف مذکور، "طبع" عمدتاً ناظر به حیات دنیوی و به تعبیری دیگر، بعد ناسوتی آدمی است. بدین جهت بین "طبع" و "فطرت" تمایز ایجاد شده است. فطرت با هدایت تکوینی آدمی پیونده خورده است (مصباح، ۱۳۸۰: ۲۶). حکما دو بعد فطرت را با تعابیر مختلفی مطرح کرده‌اند: «در دو عرصه‌ی شناخت و احساس» (همان)؛ «ناحیه‌ی شناخت‌ها، درک‌ها، دریافت‌ها، و دیگری در ناحیه‌ی خواست‌ها و میل‌ها» (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۳: ۴۷۵)؛ «بینش و گرایش» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۵). در واقع، «فطرت که همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت اوست، نحوه‌ی خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است» (همان: ۲۴).

فطرت با طبع و غریزه تمایز اساسی دارد. فطرت «غیر از طبیعت است که در همه‌ی موجودهای جامد یا نامی و بدون روح حیوانی یافت می‌شود؛ و غیر از غریزه است که در حیوانات و در انسان در بُعد حیوانی‌اش موجود است.» این ویژگی فطرت است که به خاطر آن که «با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه است و با کشش و گرایش حضوری نسبت به مدبری که جهل و عجز و بخل را به حریم کبریایی او راه نیست، آمیخته و هماهنگ است» (همان: ۲۴) بدین جهت فطرت صبغه‌ی الهی دارد: «فَطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم، ۳۰)؛ و خطاناپذیر است؛ زیرا «فطرت از سنخ گرایش عینی است، نه از سنخ مفهوم و آنچه که در آن خطا راه پیدا می‌کند؛ از نوع علوم حصولی و از سنخ مفهوم است، نه گرایش عینی» (همان: ۳۷).

اقوال حکما در ماهیت زندگی اجتماعی

ماهیت زندگی اجتماعی به نوعی به علل زندگی اجتماعی انسان‌ها مربوط می‌شود. بدون تردید انسان‌ها همواره به صورت اجتماعی زندگی کرده‌اند؛ بدین لحاظ است که معلم نخست، ارسطو، اعلام نمود «آن کس که نمی‌تواند با دیگران زیست کند و یا چندان به ذات خویش متکی است که نیاز به همزیستی با دیگران ندارد، عضو شهر نیست، و از این رو باید یا دد باشد، یا خدا» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۴۶). اما مهم این است که علت و زمینه‌ی گرایش به زندگی اجتماعی بررسی و تبیین شود. تبیین‌های مختلف از علت زندگی اجتماعی، نتایج مختلفی را در مباحث علوم ایجاد خواهد کرد.

این مسأله که آیا انسان، مدنی بالطبع است و در کل، چه نسبتی با مدنیت دارد، از دیرباز میان فلاسفه مطرح بوده است. آثاری که از فلاسفه‌ی یونان به‌جا مانده است، نشان می‌دهد که افلاطون و ارسطو از نخستین کسانی بوده‌اند که این مسأله را مطرح کرده‌اند. و این سخن معروف که «انسان، مدنی بالطبع یا حیوانی است سیاسی» از ارسطوست؛ لکن پیش از او، افلاطون نیز در نخستین فصول کتاب جمهور در این خصوص سخن گفته است (افلاطون، ۱۳۷۴: ۱۱۴).

به تبع فلاسفه‌ی یونان، فیلسوفان مسلمان نیز در ارتباط با مدنی‌بودن انسان‌ها بحث کرده‌اند. در اصطلاح فلاسفه اسلامی، «مدنی» منسوب به مدینه و کنایه از اجتماع بشری است. به تعبیر خواجه نصیر «التمدن فی اصطلاحهم هو هذا الاجتماع» (خواجه نصیر، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۷۲). ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی نیز در تعریف مدنی بالطبع و مراد حکما از آن می‌گوید: «تمدن عبارت از آن اجتماع، و مدینه عبارت از آن مکان باشد» (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۶۰). بنابراین، از مجموع سخنان فلاسفه‌ی اسلامی به این نتیجه می‌رسیم که تمدن در لسان آنان به معنای اجتماع بشری است و سخن از مدنی‌بودن انسان، سخن از اجتماعی‌بودن آن است.

در مدنیت انسان چند نظریه قابل طرح است. شهید مطهری اقوالی را بررسی کرده است. طبق نظریه‌ی اول، زندگی اجتماعی انسان‌ها، از قبیل زندگی خانوادگی زن و مرد است که هریک از زوجین به صورت یک جزء از کل در متن خلقت آفریده شده است و در نهاد هر کدام، گرایش پیوستن به کل خود وجود دارد. مطابق نظریه‌ی دوم، زندگی اجتماعی از قبیل همکاری دو کشور است که خود را به تنهایی در مقابل دشمن مشترک زیون می‌بینند و به‌ناچار به همکاری و ارتباط با دیگران، تن درمی‌دهند. نظریه‌ی سوم، زندگی اجتماعی را از قبیل شرکت دو سرمایه‌دار می‌داند که برای تحصیل سود بیش‌تر، یک واحد صنعتی یا تجاری را به وجود می‌آورند. بنابر نظریه‌ی اول، عامل اصلی طبیعت درونی انسان است؛ و بنابر نظریه‌ی دوم امری بیرونی و خارج از وجود انسان است؛ و بنابر نظریه‌ی سوم عامل

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره هفدهم
- تابستان ۹۶

"ماهیت استرشدی
فطری" حیات
اجتماعی در
حکمت متعالیه
(۲۳ تا ۴۴)

اصلی، نیروی عقلانی و فکری و حساب‌گرانه‌ی انسانی است. بنابر نظریه‌ی اول، اجتماعی‌بودن یک غایت کلی و عمومی است که طبیعت انسان بالفطره به‌سوی او روان است؛ و بنابر نظریه‌ی دوم از قبیل امور اتفاقی و عرضی است و به اصطلاح فلاسفه، غایت ثانوی است، نه غایت اولی؛ و بنابر نظریه‌ی سوم از نوع غایات فکری است، نه غایات طبیعی (مظفری، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۳۳).

طبق تقریری دیگر اقوال چنین طبقه‌بندی شده است:

(الف) مدنیت مقتضای طبع انسان است؛ یعنی در سرشت آدمی به‌دور از هر محرک دیگری، اقتضای مدنیت وجود دارد.

(ب) انسان، مستخدم بالطبع است و تنها از روی اضطرار و ناچاری به مدنیت و اجتماع روی می‌آورد.

(ج) انسان نسبت به مدنیت، اقتضایی ندارد؛ «لا اقتضاست» و در واقع، مدنیت انسان یک امر انتخابی است که آدمیان با پشتیبانی خرد حساب‌گر خود بدان روی می‌آورند.

(د) انسان متمایل به اجتماع و مدنیت است (مظفری، ۱۳۸۱: ۹۳).

افلاطون به‌عنوان قدیمی‌ترین اندیشمندی که آثار مکتوب وی باقی مانده است، در کتاب "جمهوری" در مکالمات سقراطی خویش به بررسی علت پیدایش شهرها می‌پردازد.

«گفتم به عقیده‌ی من، علت احداث شهر این است که هیچ فردی برای خود کافی نیست، بلکه به بسیاری از چیزها نیازمند است. آیا به عقیده‌ی تو دلیل دیگری برای احداث شهرهاست؟ گفت نه، هیچ نیست. گفتم یک احتیاج باعث می‌شود که انسانی، انسان دیگر را با خود شریک کند، سپس احتیاج دیگری او را وادار می‌کند که با شخص دیگری پیوندد و بدین طریق کثرت حوائج موجب می‌شود که عده‌ی زیادی نفوس در یک مرکز گرد آمده، با هم معاشر شوند و به یک‌دیگر کمک کنند و ما این محل تجمع را شهر می‌نامیم» (افلاطون، ۱۳۷۴: ۱۱۴).

آنچه از نقل قول بالا برمی‌آید، افلاطون ماهیت زندگی اجتماعی را امری اضطراری و برای رفع نیازها می‌داند. در این‌جا زندگی اجتماعی مستقیماً به طبع نسبت داده نشده است، بلکه ملاک زندگی در شهر و اجتماع نیازهای مشترک است.

ارسطو نیز عبارت "مدنی بالطبع" را به کار برده است. او در توضیح علت پیدایش شهر به‌عنوان غایت زندگی اجتماعی بشری معتقد است:

«شهر غایت جوامع دیگر است و طبیعت هرچیز در کمال آن است. از

این‌رو هرگاه چیزی خواه آدمی باشد و خواه اسب و خواه خانواده به‌مرحله‌ی

کمال رسد، می‌گوییم که آن چیز طبیعی است. وانگهی، غایتی که هرچیز به سبب آن وجود دارد، یا علت غائی، برترین خیر آن است و اتکا به ذات، غایت و برترین خیر است. از این جا آشکار می‌شود که شهر، پدیده‌ای طبیعی است و ... و انسان به حکم طبیعت، حیوانی اجتماعی است و آن کس که از روی طبع و نه بر اثر تصادف، بی‌وطن است، موجودی یا فروتر از آدمی است یا برتر از او. هم‌چنان که می‌دانیم شهر، نوع اجتماع است... آن جامعه‌ای که بالاتر از همه و فراگیرنده‌ی همه‌ی جوامع دیگر است، خیر برین را می‌جوید و (این گونه) جامعه است که شهر یا اجتماع سیاسی نام دارد... بدین گونه می‌بینیم که شهر، طبعاً مقدم بر فرد است؛ زیرا افراد چون نمی‌توانند به تنهایی نیازهای خویش را برآورند، ناگزیر باید به کل شهر بپیوندند؛ هم‌چنان که هر جزء دیگری به کل خویش می‌پیوندد. آن کس که نمی‌تواند با دیگران زیست کند و یا چندان به ذات خویش متکی است که نیاز به همزیستی با دیگران ندارد، عضو شهر نیست، و از این رو باید یا دد باشد، یا خدا؛ بدین سبب، انگیزه‌ای در همه‌ی آدمیان نهفته است تا بدین گونه با هم اجتماع کنند» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۴۶).

ارسطو در اخلاق نیکوماک نیز صراحتاً انسان را موجودی اجتماعی دانسته است: «انسان به مقتضای طبیعتش مخلوقی اجتماعی است» (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۲) و «در واقع، انسان مخلوقی است سیاسی و طبیعتاً برای زندگی در اجتماع آفریده شده است» (همان: ۲۷۹). هرچند در عبارات فوق مدنیت به طبع تصریح شده است، اما در جای دیگر مدنیت به ضرورت ارجاع شده است:

«به نظر، همه‌ی جماعات، اجزایی هستند از جامعه‌ی مدنی. در واقع، مردم با هم دیگر به خاطر نفع و تأمین آن‌چه برای زندگی ضروری است، جمع می‌شوند. به نظر، اجتماع سیاسی از آغاز بر اساس همین ضرورت مفید به وجود آمده و به اتکای همان نیز دوام یافته است» (همان، ۲۴۲).

در آثار اندیشمندان اسلامی نیز مدنی بالطبع مطرح شده است. فارابی در آراء اهل مدینه فاضله عبارتی دارد که انسان را محتاج بالطبع می‌داند:

«هر یک از آدمیان بر سرشت و طبیعتی آفریده شده‌اند که هم در قوام وجودی خود و هم در نیل و وصول به برترین کمالات ممکن خود، محتاج به امور بسیاری که هر یک به تنهایی نتواند متکفل انجام آن امور باشد؛ بلکه در انجام آن، احتیاج به گروه بود که هر یک از آن‌ها متکفل انجام امری از مایحتاج آن بود و هر یک از افراد انسان نسبت به هر یک از افراد دیگر،

بدین حال و وضع بود. و بدین سبب است که برای هیچ فردی از افراد انسان، وصول بدان کمالی که فطرت طبیعی برای او نهاده است، ممکن نبود مگر به واسطه‌ی اجتماع. اجتماعات و تجمع گروه‌های بسیار که یاری‌دهنده‌ی یک‌دیگر باشند... تا بدین وسیله همه‌ی آن‌چه جمله آن جماعت برای آن قیام کرده و کاری انجام داده‌اند، گرد آید تا برای هر یک از افراد، همه‌ی مایحتاج او که هم در قوام وجودی و حیات طبیعی بدان محتاج بود و هم در وصول به کمال، فراهم شود» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۱).

در عبارتی دیگر این وابستگی را توضیح داده است و به تبیین معانی حیوان اجتماعی یا سیاسی بودن انسان پرداخته است:

«هر انسانی، در هر چه بخواهد، طبیعتاً به انسان‌های دیگر وابسته است. پس مجبور است با نوع خود، همنشینی و همکاری داشته باشد و به‌همین دلیل او را حیوان اجتماعی یا سیاسی می‌نامند» (همان: ۱۱۱-۱۱۰).

شیخ الرئیس - ابن سینا - نیز مدنی بالطبع بودن آدمی را مقدمه‌ی اثبات نبوت قرار داده است. از نظر وی «لما لم یکن الإنسان - بحیث یستقل وحده بأمر نفسه - لا بمشارکة آخر من بنی جنسه - و بمعاضة و معارضة تجریان بینهما - یفرغ کل واحد منهما لصاحبه عن مهم - لو تولاه بنفسه لاذحم علی الواحد کثیر - و کان مما یتعسر إن أمکن - و جب أن یكون بین الناس معاملۃ و عدل». سپس ضرورت نبوت را بر این نیاز مبتنی می‌سازد: «یحفظه شرع یرضه شارع متمیز - باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآیات - تدل علی أنها من عند ربه» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۴).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در شرح این عبارت اظهار داشته است: «الإنسان بالطبع محتاج فی تعیشه إلى اجتماع - مؤد إلى صلاح حاله - و هو المراد من قولهم الإنسان مدنی بالطبع - و التمدن فی اصطلاحهم هو هذا الاجتماع - فهذه قاعدة» (خواجه نصیر، ج ۳: ۳۷۲). به نظر می‌رسد تفسیر مدنی بالطبع بر اساس نظام نیازها که افلاطون و ارسطو مطرح نموده و فارابی و ابن سینا آن را تکرار نموده‌اند، توسط دیگر اندیشمندان اسلامی نیز ادامه یافته است. ابن خلدون (۱۳۷۵، ج ۱: ۱۸۷) و فخر رازی (۱۳۷۰، ج ۲: ۵۵۵) نیز چنین دیدگاهی داشته‌اند. تفسیر مدنی بالطبع بر اساس نظام نیازها ادامه یافته تا علامه طباطبایی آن را در قالب جدیدی مطرح ساخت است. هرچند علامه در تفسیر آیه‌ی ۲۱۳ سوره‌ی بقره، ابتدا انسان را مدنی بالطبع دانسته و معتقد است: «أن الإنسان - و هو نوع مفضول علی الاجتماع و التعاون - کان فی أول اجتماعه أمة واحدة» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۱۱) بر این امر نیز در دیگر آثارش تصریح کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۲۸).

ایشان در ادامه، دیدگاه خود را بسط داده و معتقد است همان فطرت انسانی وی را به استخدام دیگران کشانده است. علامه منشأ این استخدام را ادراکات اعتباری انسان به جهت تنظیم زندگی این جهانی‌اش می‌داند:

«پس این سلسله از علوم و ادراکات است که واسطه و رابطه‌ی میان انسان و عمل در ماده می‌شود و از جمله‌ی این افکار و ادراکات تصدیقی، تصدیق به این معنا است که (واجب است هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است استخدام کند).»

از نظر علامه طباطبایی انسان‌ها از دو عنایت برجسته‌ی الهی برخوردارند: نیروی ادراک و قدرت تسخیر موجودات:

«این دو عنایت که خدا به انسان کرده، یعنی نیروی فکر و ادراک و رابطه‌ی تسخیر موجودات؛ خود یک عنایت سومی را نتیجه داده و آن این است که توانست برای خود علوم و ادراکاتی دسته‌بندی شده تدوین کند تا در مرحله‌ی تصرف در اشیا و به کار بردن و تأثیر در موجودات خارج از ذات خود، آن علوم را به کار بگیرد، و در نتیجه (با صرف کم‌ترین وقت و گرفتن بیش‌ترین بهره) از موجودات عالم برای حفظ وجود و بقای خود استفاده کند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۲).

این سلسله از علوم و ادراکات است که واسطه و رابطه‌ی میان انسان و عمل در ماده می‌شود و از جمله‌ی این افکار و ادراکات تصدیقی، تصدیق به این معنا است که (واجب است هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است استخدام کند). به عبارتی دیگر، اذعان به این که باید به هر طریقی که ممکن است به نفع خود و برای بقای حیاتش از موجودات دیگر استفاده کند. لذا انسان شروع می‌کند به تصرف در گیاهان؛ انواع مختلف تصرف‌ها در آن‌ها می‌کند؛ انواعی از گیاهان را در طریق ساختن غذا و لباس و سکنی و حوائج دیگر استخدام می‌کند. و باز به همین منظور در انواع حیوانات تصرفاتی نموده و از گوشت و خون و پوست و مو و پشم و کرک و شاخ و حتی پهن آن‌ها و شیر و نتاج و حتی از کارهای حیوانات استفاده می‌کند. از دیدگاه علامه، انسان در مسیر استخدام به خدمت گرفتن گیاهان و حیوانات اکتفا ننموده، «دست به استخدام هم‌نوع خود می‌زند و به هر طریقی که برایش ممکن باشد آنان را به خدمت می‌گیرد؛ در هستی و کار آنان تا آن‌جا که ممکن باشد، تصرف می‌کند» (همان، ج ۲: ۱۷۵).

از آن‌جا که میل به استخدام در تمام انسان‌ها وجود دارد، آدمی به تدریج «به این مشکل برخورد، که هر فردی از فرد و یا افراد دیگر همان را می‌خواهد، که آن دیگران از او

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره هفدهم
- تابستان ۹۶

"ماهیت استرشدای
فطری" حیات
اجتماعی در
حکمت متعالیه
(۲۳ تا ۴۴)

می‌خواهند؛ لاجرم ناگزیر شد این معنا را بپذیرد که همان‌طور که او می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند، باید اجازه دهد دیگران هم به‌همان اندازه از او بهره‌کشی کنند. این جاست که بر اثر اعمال قوه‌ی استخدام و تسخیر دیگران در طبع آدمی، خود به‌خود زمینه‌ی زندگی اجتماعی و تعاون حاصل می‌شود و انسان پی برد که «باید اجتماعی مدنی و تعاونی تشکیل دهد؛ و بعد از تشکیل اجتماع فهمید که دوام اجتماع، و در حقیقت دوام زندگی‌اش منوط بر این است که اجتماع به‌نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی به حق خود برسد و مناسبات و روابط متعادل باشد.» بر اثر چنین نیاز متقابلی است که ضرورت «عدالت اجتماعی» حاصل می‌شود.

علامه خلاصه‌ی دیدگاه خود را چنین ابراز می‌دارد: «پس این حکم - یعنی حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی - حکمی است که اضطرار، بشر را مجبور کرد به این که آن را بپذیرد؛ چون اگر اضطرار نبود هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه‌ی اختیار و آزادی خود را محدود کند.» ایشان مدنی بالطبع بودن انسان را نیز نزد حکما بدین‌سان تفسیر می‌نمایند: «این است معنای آن عبارت معروف که می‌گویند: "الانسان مدنی بالطبع" و این است معنای این که می‌گوییم: انسان حکم می‌کند به عدل اجتماعی» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۷۶). ایشان ریشه‌ی هر دو امر را اضطرار می‌داند: «اضطرار او را وادار کرده به این که مدنیت و زندگی اجتماعی و دنبالش عدل اجتماعی را بپذیرد؛ چون می‌خواست از دیگران بهره‌کشی کند» (همان). بدین‌سان علامه طباطبایی نیز هرچند تفسیری متفاوت از قبل در خصوص مدنی بالطبع با محوریت نیازها را مطرح می‌سازد، اما در نهایت اساس تفسیر مدنی بالطبع نزد وی نیز هم‌چون افلاطون و دیگر فلاسفه‌ی اسلامی، اضطرار در تأمین نیازهاست. هرچند گرایش به زندگی اجتماعی و تعامل با دیگران مقتضای مدنی بالطبع بودن انسان‌هاست، اما علامه طباطبایی با تمرکز بر روحیه‌ی استخدام‌کنندگی در نوع انسان، همان عامل هم‌گرایی را نیز موجب واگرایی و اختلاف دانسته است. ایشان در تفسیر آیه‌ی ۲۱۳ سوره‌ی بقره که ابتدا از امت واحده‌ی انسان‌ها سخن گفته است و سپس به اختلاف بین انسان‌ها اشاره نموده و علت تشریح دین و ارسال انبیا را توضیح می‌دهد، سعی کرده است علت اختلاف در امت نخستین را توضیح دهد. هرچند طبع استخدام در انسان‌ها نیز خود فلسفه‌ی وحدت اولیه‌ی انسان‌ها را بیان می‌نمود. اختلاف از آن‌جا ناشی می‌شود که «هر انسانی دارای قریحه‌ای است که می‌خواهد انسان‌های دیگر را استخدام کند و از سایر انسان‌ها بهره‌کشی کند؛ حال اگر این نکته را هم ضمیمه کنیم که افراد انسان‌ها به حکم ضرورت از نظر خلقت و منطقه‌ی زندگی و عادات و اخلاقی که مولود خلقت و منطقه‌ی زندگی است، مختلف‌اند، نتیجه می‌گیریم که این اختلاف طبقات همواره آن اجتماع صالح

و آن عدالت اجتماعی را تهدید می‌کند.» این امر به بهره‌کشی قوی از ضعیف و غالب از مغلوب انجامیده و در مقابل مغلوب نیز به دفاع از خود پرداخته و انتقام‌جویی می‌نماید. «پس بروز اختلاف سرانجام به هرج و مرج منجر شده، و انسانیت انسان را به هلاکت می‌کشاند؛ یعنی فطرت او را از دست‌اش گرفته، سعادت‌اش را تباه می‌سازد» (همان: ۱۷۷).

از آن‌جا که در نظریه‌ی استخدام بالطبع، هم وحدت و هم اختلاف انسان‌ها به طبع انسانی یا به تعبیر علامه طباطبایی به فطرت انسان ارجاع شده است، این سوال پیش می‌آید که «خواهی گفت: مگر ممکن است فطرت دو حکم متضاد داشته باشد؟» علامه پاسخ می‌دهد: «در صورتی که ما فوق آن دو حکم، حاکمی بوده باشد تا آن دو را تعدیل کند، هیچ مانعی ندارد.» حتی چنین تزاومی در افعال آدمی نیز مطرح است. قوای آدمی همواره با یک‌دیگر زورآزمایی می‌کنند؛ شهوتش او را دعوت به انجام کاری نامشروع می‌کند و نیروی عقل او را از آن کار باز می‌دارد. بدین‌سان «درست است که تشکیل اجتماع و مدنیت به حکم فطرت، و آن‌گاه ایجاد اختلاف آن هم به حکم فطرت، دو حکم متنافی است از فطرت؛ و لیکن خدای تعالی این تنافی را به وسیله‌ی بعثت انبیا و بشارت و تهدید آن حضرات، و نیز به وسیله‌ی فرستادن کتاب‌هایی در بین مردم و داوری در آن‌چه با هم بر سر آن اختلاف می‌کنند، برداشته است» (همان: ۱۸۷).

نقد نظریه‌های مدنی بالطبع

نظریه‌های مطرح‌شده در خصوص مدنی بالطبع همگی دچار نقص‌هایی هستند که بررسی آن‌ها می‌تواند ما را در طرح نظریه‌ی جدید از منظر مبانی اسلامی یاری رساند. عمده‌ترین اشکالات مطرح بر این نظریه‌ها را می‌توان در محورهای ذیل بررسی نمود:

عدم تفکیک فطرت و طبع در موضوع

آیا اجتماعی زندگی کردن امری طبعی است یا فطری؟ غالباً حکما از واژه‌ی طبع استفاده کرده‌اند؛ اما در توضیح مراد خویش به تفکیک آن از فطرت نپرداخته‌اند. چنان‌که گذشت، فطرت با طبع و غریزه تمایز اساسی دارد. فطرت «غیر از طبیعت است که در همه‌ی موجودهای جامد یا نامی و بدون‌روح حیوانی یافت می‌شود، و غیر از غریزه است که در حیوانات و در انسان در بُعد حیوانیتش موجود است.» این ویژگی فطرت است که به‌خاطر آن که «با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه است و با کشش و گرایش حضوری نسبت به مدبری، که جهل و عجز و بخل را به حریم کبریایی او راه نیست، آمیخته و هماهنگ است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۴). بدین‌جهت فطرت صبغه‌ی الهی دارد: «فَطَّرَتِ اللَّهُ أَلْتَى فَطَّرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم، ۳۰) و خطاناپذیر است؛ زیرا «فطرت از

سنخ گرایش عینی است نه از سنخ مفهوم و آنچه که در آن خطا راه پیدا می کند، از نوع علوم حصولی و از سنخ مفهوم است، نه گرایش عینی» (جوادی آملی، همان: ۳۷). بدین جهت، برخلاف طبع که طغیان در آن راه دارد، فطرت همیشه بر طریق هدایت است.

برجسته شدن بعد مادی حیات بشری

نظریه های مدنی بالطبع بر اساس نظام نیازهای مادی، نگرشی تک بعدی به انسان دارند. این نظریه ها بدون توجه به ابعاد مختلف روحی، روانی و عاطفی انسان ها، نیازهای مادی آدمی را مطرح کرده اند. هرچند چنین رویکردی به مدنی بالطبع بودن، ریشه در افکار یونان باستان دارد، اما با ورود این ایده به جهان اسلام، فلاسفه ی اسلامی نیز آن را در اندیشه ها و آرای خویش مطرح کرده اند. حتی یکی از مهم ترین مباحث الهیاتی و کلامی اسلامی - نبوت - را نیز بر این اصل استوار کرده اند. ابن سینا به عنوان بزرگ ترین فیلسوف جهان اسلام، ضرورت نبوت را بر اساس مقدمه ی مدنی بالطبع بودن آدمی مطرح ساخته است. از نظر وی با توجه به ماهیت زندگی اجتماعی، آدمی نیازمند قوانینی است که به اصلاح زندگی اجتماعی بیانجامد؛ از آن جا که انسان ها خود به چنین سنت ها و قوانینی آگاهی و دسترسی ندارند، نیاز به منبع الهی دارند تا از طریق تعیین سان و سنت گذار از باب عنایت خویش انسان را یاری نمایند. «عقلا جایز نیست که عنایت اولی و برتر خداوند منافع جزئی [را مثل رویانیدن مو بر پلک ها و ابروها و نیز گود کردن کف پا] اقتضا نماید، ولی نبوت را که اساس نظام خیر است اقتضا نماید» (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۰۴). خواجه نصیرالدین طوسی نیز چنان که علامه حلی در کشف المراد متذکر شده است، پس از طرح استدلال های عقلی بر اساس قاعده ی لطف، به بیان استدلال طبق «طریق الاسلامین من الفلاسفه» بر نبوت بر اساس مدنی بالطبع بودن پرداخته است (علامه حلی، ۱۳۷۵: ۹۸). لازم به ذکر است که استدلال های کلامی نبوت، نه بر مدنی بالطبع بلکه بر اساس نیاز انسان به هدایت استوار شده اند. شیخ مفید با استدلال به عدم کفایت عقل بشری برای هدایت وی، ضرورت نبوت را اثبات کرده است:

«مامیه اتفاق دارند بر این که عقل در علم و نتایج خود محتاج سمع است و از سمعی که عقل را بر کیفیت استدلال آگاه سازد، تفکیک نمی یابد و گریزی نیست از آن که در اول تکلیف و آغاز آن، پیامبری در عالم باشد» (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج: ۴، ۴۴).

فقدان التفات به اقتضائات خلقت حکیمانه ی انسان

یکی دیگر از چالش های جدی این نظریات آن است که فاقد نگرش جامع به زندگی اجتماعی انسان هستند. بدون تردید بر اساس مبانی هستی شناختی اسلامی، خلقت انسانی

محصول خالق عالم مطلق، قادر مطلق و حکیم مطلق می‌باشد. آیا اثر خالق عالم، قادر و حکیم را نباید در مخلوق جست‌وجو نمود؟! با چنین نگاهی می‌توان از یک‌سو صفات خلقت را در ماهیت زندگی اجتماعی جست‌وجو نمود؛ و از سوی دیگر، غایت خلقت الهی را در ماهیت انسان و زندگی اجتماعی وی توضیح داد.

حکیمانه‌بودن خلقت الهی مستلزم هماهنگی تمامی اجزا و عناصر هستی آدمی است. وجود هر گونه ویژگی را در انسان می‌بایست در این راستا سنجید. بدون تردید هر چند برای خداوند به‌مثابه فاعل غایتی جز ذات خویش نیست، اما برای فعل الهی می‌توان و می‌بایست غایتی را در نظر گرفت (نک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۸: ۴۲۲). غایت خلقت در اندیشه‌ی اسلامی چیزی جز ذات اقدس الهی نیست. قرآن کریم به این امر تصریح نموده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). طبق این اصل، هدف اصلی چیزی جز رسیدن به ذات اقدس الهی نیست. آیات دیگر نیز بر این امر تصریح دارند: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)؛ «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳)؛ «إِلَىٰ رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا» (نازعات: ۴۴). در نهایت این ندای لطیف و شوق‌آفرین است که نفس مطمئن انسانی را به سوی خود فرا می‌خواند: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي» (فجر: ۲۷-۳۰).

با چنین نگاهی به خلقت انسانی، تمامی ابعاد وجودی انسان نیز می‌بایست در امتداد آن تفسیر شده و هماهنگ باشند. حال سوال این است که تفسیر مدنی بالطبع چگونه با چنین نگرشی به خلقت تعامل می‌کند؟ طبعاً در بادی امر روشن می‌شود که نگرش مدنی بالطبع با تفاسیر ارائه شده، نگاه مستقیم و قریبی به غایت خلقت ندارند. بدین جهت است که حکمای مسلمان نیز وقتی از آن برای اثبات نبوت بهره گرفته‌اند، ابتدا ضرورت اجتماعی بود و مدنی بالطبع را مسلم گرفته‌اند و ضرورت نبوت را جزو لوازم آن محسوب کرده‌اند. یعنی جامعه‌ی انسانی از این منظر بدون داشتن راهنما به سامان نمی‌رسد. پس وجود نبی به‌نوعی بر جامعه بار می‌شود. بدین جهت است که آیت‌الله جوادی آملی با رد مدنی بالطبع انگاری انسان توسط رشید رضا، مقدمیت آن را برای اثبات نبوت رد کرده‌اند. ایشان با اشاره به آیه‌ی ۲۱۳ بقره اظهار می‌دارند:

«تفریع بعثت انبیا بر این که انسان طبعاً مدنی است، مناسب نیست؛ مگر آن را مقید کنیم به این که موجب اختلاف و فساد می‌شود. چون آیه حکمت بعثت انبیای اولوا العزم را رفع اختلافات می‌داند، پس باید در آیه "اختلاف" را تقدیر بگیریم؛ حال آن که صاحب المنار نمی‌پذیرد و بر این باور است که چنین تقدیری مناسب ذوق عربی نیست» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۰: ۳۹۱).

فقدان نگاه تاریخی نظام خویشاوندی و عشیره‌ای

نظریه‌های مدنی بالطبع مبتنی بر نظام نیازها، فاقد توجه و نگاه تاریخی به انسان هستند. پیش فرض این نظریه‌ها این است که انسان‌ها بیگانگانی بوده‌اند که به دلایل نیازهای زندگی مادی دور هم جمع شده‌اند؛ در حالی که با نگاهی اجمالی به تاریخ انسان، بنی آدم همگی از پدر و مادر واحدی آفریده شده و بسط یافته‌اند: «یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳). بدین جهت با افزایش شمار انسان‌ها و با توجه به تعلقات خویشاوندی و فامیلی، نخستین جوامع به شکل نظام قبیله‌ای شکل گرفته است. خداوند متعال در این آیه، تکون شعوب و قبائل را به خود نسبت داده و می‌فرماید: «ما شما را شعوب و قبائل قرار دادیم.» در نگاهی دیگر خداوند در قرآن کریم آغاز حیات بشری را به شکل طبیعی در قالب امت واحد مطرح کرده است: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» (بقره: ۲۱۳) و «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً» (یونس: ۱۹). هم‌چنین در آیه‌ای دیگر بر وجود رابطه‌ی خویشاوندی به شکل صریح‌تری اشاره کرده است: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا» (فرقان: ۵۴).

تقریر استرشادی بالفطره بودن حیات اجتماعی

برخلاف نظریه‌های مدنی بالطبع در حیات اجتماعی آدمی، به نظر می‌رسد مروری بر منابع اسلامی - قرآن و روایات - نشان‌گر آن است که از منظر اسلامی، انسان‌ها بر اساس خلقت حکیمانه‌ی الهی دارای سرشتی الهی و هدایت‌گرا هستند. آیت‌الله جوادی آملی اجمالاً به نواقص مطرح در نظریه‌های مدنی بالطبع مبتنی بر نیاز پرداخته و پیشنهاد جایگزین و مکملی را ارائه نموده‌اند. «فتوای حضرت استاد درباره‌ی این نظریه به گونه‌ای منسجم ارائه نشده؛ اما با دقت در بحث‌های مختلف تفسیر قیّم المیزان، به‌ویژه آن‌چه درباره‌ی نیاز انسان به وحی و نبوت بیان شده است و با در نظر گرفتن مبانی فلسفی ایشان در براهین محکم "حکمت متعالیه" از قبیل "جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء" بودن روح آدمی، می‌توان به تبیینی دست یافت که معنای "طاغی بالطبع و مدنی بالفطره" بودن انسان را تأمین می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۱۰). ایشان این دیدگاه را «مستخدم بالطبع و مدنی بالفطره» نامیده‌اند. بر اساس این دیدگاه، انسان نه مانند فرشته است که معصوم باشد: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ» (تحریم: ۶) و نه چون حیوان تا همی همت او پر کردن شکمش باشد: «همّه بطنه». از نظر ایشان انسان دارای دو جهت است: «حیثیت طبیعی که ذات اقدس الهی آن را به طبیعت، طین، حمأ مسنون و گِل و لای إسناد می‌دهد: «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ»

(حجر: ۲۸)؛ «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ» (ص: ۷۱). حیثیت دوم، «حیثیت فطری وی که مستلزم فرشته‌خویی است و خداوند سبحان آن را به خود اسناد می‌دهد: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص: ۷۲) و نیز در آیه‌ای به خلقت نیکوی خویش اشاره می‌کند: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ» (سجده: ۷-۹) (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۴).

تقریر استاد جوادی آملی از ماهیت زندگی اجتماعی ارزشمند است و نسبت به تقریرهای پیشین دقت بیشتری دارد. اما هنوز این سوال باقی است که با فرض مدنی بالفطره بودن آدمی که تجلی فطرت و روح الهی در بشری است، ویژگی‌ها و خصوصیات این فطرت چیست؟ چه شاخصه‌ای را برای فطری‌بودن مدنیت می‌توان ارائه نمود؟ به نظر می‌رسد این بحث نیاز به تکمیل دارد. طبق نظریه‌ی پیشنهادی استرشادی بودن ماهیت زندگی اجتماعی، مراد از فطری‌بودن مدنیت آدمی، هدایت‌جویی و کمال‌خواهی است. استدلال‌های مختلفی برای استرشادی‌بودن می‌توان مطرح ساخت. برخی از این استدلال‌ها عبارت‌اند از:

الف) دلالت‌های فلسفی - کلامی:

مهم‌ترین دلیل عقلی برای استرشاد را بر اساس مبانی فلسفی و کلامی اسلامی می‌توان اقتضای خلقت حکیمانه‌ی آدمی دانست. آنچه را که حکیم بوعلی سینا با ابتنای بر قاعده‌ی فلسفی عنایت برای ضرورت نبوت و سنت‌گذار (سان) برای جامعه بر اساس تفسیر مدنی بالطبع بر اساس نظام نیازهای بشر مطرح ساخته است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳۰۴)، می‌تواند صریح‌تر و کوتاه‌تر نمود. نیازی نیست تا ضرورت نبوت و قانون الهی برای بشری را به ماهیت نیاز بشری به زندگی اجتماعی مستند نموده و در نهایت این شائبه را ایجاد کنیم که نیاز به نبوت معلول نیاز به زندگی اجتماعی است؛ بلکه راه میانبر و دقیق‌تر در این زمینه آن است که با استناد به خدای عالم و قادر و حکیم که بر اساس مبانی فلسفی و کلامی به اثبات رسیده است، ضرورت هدایت و هدایت‌پذیری انسان و ایجاد چنین گرایشی به لحاظ عنایت فلسفی یا لطف کلامی ثابت می‌شود.

مؤید این نگرش آن است که قبل از ورود فلسفی به بحث نبوت، متکلمان شیعی ضرورت حسن تکلیف و نبوت را بر اساس نیاز به هدایت انسان ثابت می‌کردند. خواجه نصیر طوسی در اثبات نبوت به قاعده‌ی لطف استناد می‌کند و می‌گوید: «بعثت [انبیا] حسن است به خاطر اشتغال آن بر فوایدی؛ مثل معاضدت عقل در آنچه به آن دلالت می‌کند و استفاده‌ی حکم در جایی که بر آن دلالت نمی‌کند، و ازاله‌ی خوف و استفاده‌ی حسن و

قیح و نافع و ضار، و حفظ نوع انسانی، و تکمیل افراد انسانی بر حسب استعدادهای مختلف ایشان، تعلیم صنایع خفیه، و اخلاق و سیاسات و اخبار به عقاب و ثواب. پس از این طریق لطف بر مکلف حاصل می‌شود.» (علامه حلی، ۱۳۷۵: ۴۶)

حکیم لاهیجی نیز بر این مشرب سیر نموده است. از نظر وی: «نفس ناطقه مجرد است و صاحت قوت‌های مختلفه متضاده»؛ لذا انسان‌ها نیازمند تدبیر و ضبط این قوا هستند «و ضبط مذکور، مقدور اکثر عقول، بلکه بر وجه کمال، میسور هیچ عقلی نیست. پس لابد است از تعریف الهی که در ضمن اوامر و نواهی که تکلیف مشتمل بر آن است، متحقق تواند شد. پس اخلال به تکلیف، نقض غرض باشد که رسیدن انسان است به کمال حقیقی خود و نقض غرض قبیح؛ پس تکلیف لا محاله واجب باشد» (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۵۵).

تمسک به حکمت الهی در حدیث امام صادق (ع) نیز مطرح شده است: امام صادق (ع) در جواب زندیقی که از دلیل نبوت عام پرسید، مطلبی فرمود که با مقداری تأمل معارف ذیل از آن استنباط می‌شود: هنگامی که ثابت کردیم جهان دارای خالق حکیمی است که به چشم سر دیده نمی‌شود تا مردم با او ارتباط فیزیکی برقرار کنند و او امور زندگی آنان را رسیدگی کند، عقل قطعی حکم می‌کند که خداوند سفیرانی را برگزیند تا مصالح و منافع مردم را رسیدگی کنند، و گرنه انسانیت نبود می‌شود؛ چون انسان نمی‌تواند تنها زندگی کند، بلکه ناچار است با دیگران به سر ببرد و همه در زندگی جمعی به نزاع افتاده و با آتش شهوت و غضب یک‌دیگر نبود می‌شوند؛ زیرا با داشتن خوی سرکش، هادی و راهنما ندارند، از این رو اجتماع‌شان مایه‌ی هلاکت آنان است؛ همانند صدها هیزم افروخته که با جمع شدن کنار هم، زودتر خاکستر و نابود می‌شوند. برخلاف اجتماعی که از وحدت و هدایت انبیا برخوردارند. آنان همانند قطرات بارانی‌اند که به یک‌دیگر مهربان‌اند و با به هم پیوستن دریا را تشکیل می‌دهند که تشنگان را سیراب می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱: ۱۶۸).

ب) دلالت‌های متون دینی

بررسی اجمالی آیات و روایات بیان‌گر آن است که خداوند متعال گرایش به زندگی اجتماعی را بخشی از هدایت‌جویی انسان‌ها قرار داده و گرایش به زندگی اجتماعی در راستای کمال و هدایت قرار دارد. اهتدا به سبیل الهی بخشی از خلقت الهی است. قرآن کریم پس از اشاره به خلقت انسانی و برخوردار شدن وی از سمع و بصر می‌فرماید: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳). در جای دیگر پس از بیان تسویه‌ی خلقت انسان، از تعبیر الهام یاد کرده است: «فَأَلَّهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸). هم‌چنین هدایت تکوینی را در خلقت یاد کرده است: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰). بدون تردید چنین مضامینی در قرآن کریم بسیار است.

به جهت ضرورت هدایت است که هادی نیز ضرورت یافته است. تقارن هدایت و هادی و عدم افتراق آن را در احادیث و روایات معصومین به خوبی می توان یافت. خداوند متعال چنین هدایت درونی را با هدایت بیرونی و تشریحی تکمیل نموده است. کار انبیای الهی را هدایت، تزکیه و تعلیم دانسته است: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (انبیاء: ۷۳)؛ و بدین جهت است که در منطق قرآن کریم امام رکن است: «إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس: ۱۲). در روایات تفسیری، امام مبین همان امام حی و ناطق معرفی شده است (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴: ۵۶۹). بدین جهت است که در روز حشر نیز دعوت انسان ها با امام خواهد بود: «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ» (إسراء: ۷۱).

به جهت اهمیت و اساسی بودن هدایت است که نخستین شخص نوع انسانی، یعنی حضرت آدم (ع)، مقام هادی و نبوت را داشته است. هر چند آن حضرت به مقام اولوالعزمی نرسید، اما در امت خویش به سان راهنمایی عمل می کرده است که اولاً تجلی خلافت الهی روی زمین باشد و از سوی دیگر و ثانیاً هدایت گر اهل و عیال و خاندان خویش به سوی خداوند باشد. بدین جهت اولویت هدایت و هادی در نخستین تجلی خلقت نوع انسانی نیز تجلی یافته است.

بدین جهت است که نخستین جامعه‌ی انسانی جامعه‌ای واحد بوده است: «كان الناس امة واحدة». چنین وحدتی هر چند پیش از بعث انبیای اولوالعزم و انزال کتاب و شریعت بوده است، اما بر اساس فطرت الهی و نیز ارشادات انبیا و راهنمایان الهی توانسته‌اند از هدایت اجمالی بهره‌مند شوند. البته چنین هدایتی هنوز به دلیل عدم آمادگی بشر و سذاجت وی، هدایت تفصیلی نبوده و مختصر اختلافات رخ داده در این دوران نیز با کمک انبیای الهی و نیز بر اساس فطرت پاک الهی حل می شده است. به تعبیر استاد جوادی آملی:

انسان‌های اوّلی به‌موجب اندیشه و فطرت ساده‌ای که داشتند از بینش و منش مشترکی برخوردار بودند؛ یعنی هم در جهان‌بینی (بود و نبود) بینش واحدی داشتند و هم در تشخیص حق و باطل و مصالح و مفاسد (باید و نباید) از روش مشترکی برخوردار بودند. از این رو خداوند آنان را به امت واحد ستوده است. وصف تأکیدی «واحدة» در (أمة واحدة) نیز نشان می‌دهد که مردم براساس فطرت اولیه‌ی خود سمت واحدی را در نظر داشتند و مشاجره‌ی مهمی در میان آنان نبوده است؛ چون یا با هم اختلاف فکری و علمی نداشتند یا اختلاف علمی و فکری بر فرض تحقق بسیار ضعیف بود. اختلافات عملی نیز اگر در میان‌شان راه پیدا می‌کرد، در پرتو فطرت توحیدی، رهنمود عقل و

نصایح انبیای پیشین از حضرت آدم تا نوح(ع) رفع می‌شود؛ چون وحی آسمانی در حاکم رهنمود روان و موعظه در رفع اختلاف راهگشا بوده است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۸۱). بدین جهت «بشر اولی طبق رهنمود عقل و فطرت از یک جهت و طبق هدایت حضرت آدم(ع) و مانند او از پیامبران غیر اولوا العزم از جهت دیگر، هماهنگ و متحد بود» (همان: ۴۴۳).

در روایات معصومین(ع) محوریت و رکن بودن هدایت و هادی، برجسته و ملموس است. مهم‌ترین آموزه‌ی اعتقادی اهل‌بیت(ع) اضطراب به حجت می‌باشد. این اضطراب به تعبیر مختلفی یاد شده است. مرحوم کلینی در بابی با عنوان: «أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حُجَّةٍ»، ۱۳ حدیث را در این خصوص نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۸۷). طبق این روایات امام باقر(ع) در روایتی فرموده‌اند: «به‌خدا قسم خداوند سرزمینی را از هنگام قبض روح حضرت آدم بدون آن که در آن امامی که به واسطه‌ی وی به سوی خدا هدایت شود و وی حجت او بر عبادش باشد، رها نکرده است. و سرزمینی بدون امام که حج خدا بر بندگانش باشد، باقی نمی‌ماند».

در روایتی دیگر امام صادق(ع) فرمود: «خداوند بزرگ‌تر و فراتر از آن است که سرزمینی را بدون امام عادل رها سازد». در نهایت این تعبیر صریحاً آشفتن شدن زمین را بدون امام بیان می‌دارد. امام صادق(ع) فرمود: «اگر زمین بدون امام بماند، بر اهل خویش سخت و خشم می‌کند». کلینی در ادامه بابی را با عنوان «بَابُ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَبْقَ فِي الْأَرْضِ إِلَّا رَجُلَانِ لَكَانَ أَحَدُهُمَا الْحُجَّةَ» و با ۵ حدیث مطرح ساخته است که نشان‌گر محوریت حجت و هادی، حتی در اجتماع حداقلی ۲ نفره می‌باشد. امام علی(ع) از زاویه‌ای دیگر نیاز به هادی را مطرح ساخته است. در نامه به عثمان بن حنیف یادآور قاعده عام و فراگیر می‌شوند که: «أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَأْمُومٍ إِمَامًا يَقْتَدِي بِهِ وَيَسْتَضِيءُ بِنُورِ عِلْمِهِ» (نهج البلاغه، نامه به عثمان بن حنیف). بر اساس همین دیدگاه است که امام هادی(ع) در متن گهربار زیارت جامعه بر محوریت هدایت‌بخش امامان اشاره کرده و فرموده‌اند:

«السَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا أَهْلَ بَيْتِ النَّبُوَّةِ وَ مَوْضِعِ الرَّسَالَةِ وَ مُخْتَلَفِ الْمَلَائِكَةِ وَ مَهْبِطِ الْوَحْيِ وَ مَعْدِنِ الرَّسَالَةِ وَ خَزَانِ الْعِلْمِ وَ مُنْتَهَى الْجَلْمِ وَ أَصُولِ الْكَرَمِ وَ قَادَةَ الْأُمَمِ وَ أَوْلِيَاءِ النَّعْمِ وَ عَنَاصِرِ الْأَبْرَارِ وَ دَعَائِمِ الْأَخْيَارِ وَ سَاسَةَ الْعِبَادِ وَ أَرْكَانِ الْبِلَادِ» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۷۳).

تمرکز بر ویژگی‌هایی چون قاده‌الامم، دعائم‌الاخیار، ساسه‌العباد و ارکان‌البلاد در این فقره بیان‌گر محوریت اهل‌بیت به‌عنوان حجت‌های الهی در جامعه است. بدون تردید جعل و قرار گرفتن آن‌ها در این مقام به عنایت الهی و به‌جهت هدایت انسان‌ها صورت گرفته است. بدین جهت است که گرایش به این هادیان به‌مثابه بخشی از گرایش به هدایت در

نهاد انسان‌ها قابل ردیابی است. مؤید این مطلب وجود محبت و عشق و علاقه به رهبران الهی در دل‌های انسان‌های صالح است. کلینی در کتاب کافی بابی را با عنوان «بَابُ خَلْقِ أْبْدَانِ الْأَنْمَةِ وَ أَرْوَاحِهِمْ وَ قُلُوبِهِمْ (ع)» آورده است که طی ۴ حدیث، خلقت شیعیان و محبان ایشان را از طینت ایشان توضیح می‌دهد. امام صادق (ع) طی دو حدیث نقل شده فرموده‌اند:

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَنَا مِنْ عَلِيِّينَ وَ خَلَقَ أَرْوَاحَنَا مِنْ فَوْقِ ذَلِكَ وَ خَلَقَ أَرْوَاحَ شِيعَتِنَا مِنْ عَلِيِّينَ وَ خَلَقَ أَجْسَادَهُمْ مِنْ دُونَ ذَلِكَ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ الْقَرَابَةُ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ تَجُنُّ إِلَيْنَا.»

هم‌چنین فرموده‌اند: «وَ خَلَقَ أَرْوَاحَ شِيعَتِنَا مِنْ طِينَتِنَا وَ أْبْدَانَهُمْ مِنْ طِينَةِ مَخْرُؤِنَا مَكْنُونَةً أَسْفَلَ مِنْ ذَلِكَ الطِّينَةِ.» در حدیث دیگر از امام باقر (ع) همین مضمون تکرار شده است:

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَنَا مِنْ أَعْلَى عَلِيِّينَ - وَ خَلَقَ قُلُوبَ شِيعَتِنَا مِمَّا خَلَقْنَا وَ خَلَقَ أْبْدَانَهُمْ مِنْ دُونَ ذَلِكَ فَقُلُوبُهُمْ تَهْوِي إِلَيْنَا لِأَنَّهَا خُلِقَتْ مِمَّا خُلِقْنَا ثُمَّ تَلَا هَذِهِ آيَةَ - كَلِمًا إِنَّ كِتَابَ الْأَنْبِرَارِ لَفِي عَلِيِّينَ. وَ مَا أَدْرَاكَ مَا عَلِيُّونَ. كِتَابٌ مَرْقُومٌ. يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ.»

(کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۹۰).

نتیجه‌گیری

تلقی از ماهیت زندگی اجتماعی به‌عنوان یکی از مبانی تأثیرگذار بر نظریه‌های اجتماعی حایز اهمیت است. به‌رغم غلبه‌ی آموزه‌ی مدنی بالطبع بودن زندگی اجتماعی انسان در گذشته، بر اساس تأثیرات فلسفه‌ی یونانی، اما بررسی منابع اسلامی نشان‌گر آن است که فارغ از چنین سیطره‌ای و با نقد عالمانه می‌توان بر اساس خلقت حکیمانه‌ی الهی و نیز در راستای غایت عبودیت در جهان هستی برای تمامی مخلوقات الهی، نظریه‌ی استرشاد را مطرح ساخت. بر اساس این نظریه، چنان‌که گذشت، ماهیت زندگی اجتماعی به‌رغم گرایش‌های مختلفی که در درون انسان در گرایش به «خیر و شر»، «فجور و تقوی» و «شاکر و کفور» بودن گذاشته شده است، اما غرض اصلی الهی، بسترسازی هدایت و سعادت و کمال بشری است. بدین‌جهت است که اصل اساسی در زندگی اجتماعی نه صرفاً نیازهای مادی، بلکه نیل به سعادت می‌باشد. بدین‌جهت است که گرایش به رشد و هدایت و مرشدان و هادیان بخشی از طبع فطری آدمی است. بدین‌جهت به‌جای نسبت‌دادن ماهیت زندگی اجتماعی به نظام نیازها و شروع با آن، و در نهایت مبتنی کردن نبوت و هدایت تشریحی الهی به آن، می‌توان با استناد به منابع اصیل دینی و متون مقدس قرآن و معصومین (ع) و با طرح نظریه‌ی استرشادی بودن زندگی اجتماعی بر اساس این منابع، استلزامات آن را در زندگی اجتماعی بررسی نمود. نوشتار حاضر صرفاً تلاش نمود به

بررسی اصل این نظریه پیردازد و نسبت به بررسی استلزامات آن و نیز پاسخ به اشکالات در موقعیت دیگری اقدام خواهد نمود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۱. نهج البلاغه.
۲. ابن سینا (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه.
۳. _____ (۱۳۶۴). النجاة. تهران: المكتبة المرتضوية (ج ۲).
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵). مقدمه. ترجمه: محمد پروین گنابادی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (ج ۸).
۵. ارسطو (۱۳۶۴). اخلاق نیکوماک. ترجمه: مهندس رضا مشایخی. تهران: انتشارات کتابفروشی دهخدا.
۶. _____ (۱۳۷۱). سیاست. ترجمه: حمید عنایت. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۷. افلاطون (۱۳۷۴). جمهور. ترجمه: فؤاد روحانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (ج ۶).
۸. بابایی، علی (۱۳۶۹). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: نشر ویس.
۹. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
۱۰. پارسانیا، حمید (۱۳۹۰). روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی. قم: کتاب فردا.
۱۱. _____ (۱۳۹۲). «نظریه و فرهنگ: روش شناسی بنیادین تکوین نظریه های علمی» در: راهبرد فرهنگ، پاییز ۱۳۹۲، ش ۳۲: ۲۸-۷.
۱۲. _____ (۱۳۸۸). «روش شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی» در: فصلنامه پژوهش، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸: ۳۹-۵۳.
۱۳. یویر، کارل ریموند (۱۳۷۶). جامعه ی باز و دشمنان آن. مترجم: امیر جلال الدین اعلم. تهران: نشر گفتار.
۱۴. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳). فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). تسنیم (ج ۱۰). قم: نشر اسراء.
۱۶. _____ (۱۳۸۶). شمس الوحی تبریزی: سیره ی علمی علامه طباطبائی (قدس سره). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۸۷). فطرت در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء (ج ۵).
۱۸. _____ (۱۳۸۹). جامعه در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۹. خواجه نصیرالدین الطوسی (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات (ج ۳). قم: نشر البلاغه.
۲۰. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹). اوتویی و عصر تجدد. تهران: ساقی.

۲۱. گنون، رنه (۱۳۸۱). بحران دنیای متجدد. ترجمه: ضیاءالدین دهشیری. تهران: انتشارات امیرکبیر (ج ۳).
۲۲. سریع‌القلم، محمود (۱۳۷۳). «قواعد تمدن‌سازی و آینده‌ی تمدن اسلامی» در: فصلنامه مطالعات خاورمیانه. زمستان ۱۳۷۳، ش ۳، ۵۱۹ - ۵۳۲.
۲۳. سهرمانی، اسعد (۱۳۶۹). اندیشمند مصلح. ترجمه: صادق آئینه‌وند. تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۴. شریعتی، علی (۱۳۶۸). تاریخ تمدن. تهران: قلم.
۲۵. شیخ صدوق، ابن بابویه محمد بن علی (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا (ع). مصحح: مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان.
۲۶. شیخ مفید (۱۴۱۳ق). اوایل المقالات؛ مجموعه مصنفات شیخ مفید. قم: المؤتمر العالمي لالفیه الشیخ المفید.
۲۷. صدر المتألهین (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. بیروت: دار احیاء التراث العربی (ج ۳).
۲۸. _____ (۱۳۶۳). المشاعر. ترجمه: میرزا عمادالدوله بدیع‌الملک. تهران: کتابخانه طهوری (ج ۲).
۲۹. صلیبا، جمیل (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: انتشارات حکمت.
۳۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم (ج ۵).
۳۱. _____ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم (ج ۵).
۳۲. _____ (۱۳۷۰). مجموعه رسائل. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی (ج ۳).
۳۳. _____ (۱۳۸۲). نهایت الحکمه. مصحح: عباسعلی زارعی سبزواری. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. علامه حلی (۱۳۷۵). کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مع تعلیقه الاستاذ سبحانی. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۳۵. فارابی، ابونصر (۱۳۶۱). آراء اهل مدینه فاضله. ترجمه: سیدجعفر سجادی. تهران: کتابخانه طهوری.
۳۶. فالکس، کیث (۱۳۸۱). شهروندی. ترجمه: محمدتقی دلفروز. تهران: نشر کویر.
۳۷. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۰). المباحث المشرقیه. قم: مکتبه بیدار (ج ۲).
۳۸. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: نشر سرمایه.
۳۹. فیاض لاهیجی (۱۳۸۳). گوهر مراد؛ با مقدمه زین‌العابدین قربانی. تهران: نشر سایه.
۴۰. کرمی فقهی، محمدتقی [و دیگران] (۱۳۸۶). جستاری نظری در باب تمدن. قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق). الکافی. مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامية (چ ۴).
۴۲. لک زایی، نجف (۱۳۷۹). «پیامبر اسلام و شیوهی گذر از جامعه جاهلی به جامعه اسلامی: به سوی یک نظریه‌ی توسعه». فصلنامه تاریخ اسلام، ش ۱، بهار ۱۳۷۹.
۴۳. لنینون، رالف (۱۳۳۷). سیر تمدن. ترجمه: پرویز مرزبان. تهران: تابان.
۴۴. لوکاس، هنری (۱۳۸۲). تاریخ تمدن. ترجمه: عبدالحسین آذرنگ. تهران: سخن.
۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)، قم: انتشارات موسسه امام خمینی (چ ۳).
۴۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا.
۴۷. مظفری، سیدمحمد (۱۳۸۱). «مدنیت بالطبع انسان از چشم‌انداز فلاسفه». مجله الهیات و حقوق، بهار، ۱۳۸۱، ش ۳: ۹۳-۱۱۶.
۴۸. معین، محمد (۱۳۶۷). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
۴۹. یوکیچی، فوکوزاوا (۱۳۷۹). نظریه تمدن. ترجمه‌ی: چنگیز بهلوان. تهران: نشر گبو (چ ۲).