



مفهوم‌یابی در تمدن‌پژوهی؛

نقد روش‌شناختی کتاب «تمدن رضوی»

دریافت: ۱۳۹۹/۷/۳۰ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۵

سید حسین حسینی^۱

چکیده

مطالعات تمدن‌پژوهی در قلمرو علوم انسانی کشور از رونق چندانی برخوردار نیست؛ به ویژه مسائل بسیاری وجود دارد که از زاویه رویکردهای مفهومی و روش‌شناختی پیرامون تمدن، نیازمند پژوهش است. از جمله این دست مسائل، مفهوم تمدن نوین اسلامی است. این مقاله به نقد پژوهشی کتاب تمدن رضوی می‌پردازد که می‌توان آن را در ذیل رویکردهای تمدن نوین اسلامی قرار داد؛ هرچند فاقد یک نگاه روش‌شناختی و علمی به مسئله است. پس از معرفی کتاب و سایر آثار نویسنده در این زمینه، به اهمیت مسئله تمدن نوین اسلامی اشاره شده و سپس به اجمال، اصول و مبانی نقد و تحلیل کتاب را بر می‌شمیریم که شامل نگاه روش‌شناختی به مسئله و زاویه دید شاخصه‌های یک کتاب علمی پژوهشی است. تحلیل کتاب در دو قسمت نقد شکلی و نقد محتوایی با توجه به ابعاد امتیازات و کاستی‌ها دنبال و نشان داده می‌شود که با وجود امتیازاتی مثل طرح بحث تمدن نوین اسلامی، توجه به نقش تمدن‌سازی ائمه شیعی و انفعالی ندانستن نقش ائمه (علیهم‌السلام) در تاریخ، اما دارای کاستی‌های ساختاری و روش‌شناختی است مانند: عدم تعیین نظام مفهومی، نبود نظم منطقی، غیر استدلالی و غیر مستند بودن، پُرش روش‌شناختی و فقدان جنبه تحلیلی. ضرورت تحلیل شبکه مفاهیم هم خانواده تمدن، ضرورت ترسیم و تبیین فلسفه تاریخ از منظر شیعی، اهمیت نقد روش‌مند متون تمدن‌پژوهی، توجه به نقش نسبت علم دینی با تمدن نوین اسلامی، ضرورت نگاه روش‌شناختی به مسئله تمدن و پابندی به لوازم و اقتضائات این دست مطالعات، بخشی از نتایجی است که این پژوهش در پایان بر آن تأکید می‌ورزد.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، تمدن نوین اسلامی، علم دینی، تمدن رضوی، تمدن‌پژوهی، نقد.

۱. استادیار فلسفه و تمدن‌پژوهی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ Drshhs44@gmail.com

۱. مقدمه

۱-۱. معرفی کتاب

کتاب «تمدن رضوی» برآمده از چند سخنرانی و مصاحبه در خصوص مولفه‌های تمدن‌ساز در مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام) است. نویسنده در مقدمه توضیح می‌دهد که این اثر در ابتدای یک طرح و نظریه کلان است که هنوز در ابعاد آن باید فکر و تحقیق شود و خود اذعان می‌کند که انگیزه وی از چاپ آن، به دلیل حساسیت و ارزش موضوع و خالی بودن جای این بحث و ارتباط با موضوع تمدن اسلامی و تمدن نوین اسلامی است و نه کامل بودن اثر (ر.ک: نجفی، ۱۳۹۶: ۱۳).

این کتاب از پنج فصل تشکیل شده است:

عنوان فصل اول، تمدن‌شناسی و تمدن اسلامی است که به مباحث مفهومی پرداخته و از چیستی تمدن، عناصر اصلی در تعریف تمدن و ویژگی‌های تمدن اسلامی سخن می‌گوید و در ادامه، از دو نظریه تکامل (در برابر نظریه انحطاط ابن خلدون) و نظریه پیوستگی (در مقابل نظریه گسستگی) برای فهم ذات تمدن رضوی و فهم دقیق نقاط عطف زندگی ائمه (علیهم السلام) یاد کرده است.

فصل دوم با عنوان مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام) مهم‌ترین فصل این کتاب قلمداد می‌شود و نقطه ثقل این مجموعه، بحث درباره مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام) است تا بحث در خصوص تمدن نوین اسلامی. نویسنده بر همین اساس، زیرعنوان کتاب را «مولفه‌های تمدن‌ساز در مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام)» قرار داده است و باید گفت اتفاقاً این زیرعنوان، منطبق بر محتوای کتاب بوده و به مراتب دقیق‌تر از عنوان اصلی یعنی «تمدن رضوی» است چرا که در ادامه مقاله روشن خواهد شد که ترکیب تمدن رضوی، ترکیب مبهم و نادرستی است و نویسنده کتاب نیز نتوانسته ادله قانع‌کننده‌ای در خصوص صحت این انتساب اقامه کند. به هر حال این فصل پس از تقسیم‌بندی دوره امامت ائمه (علیهم السلام)، به بحث مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام) ورود کرده و سپس برای تبیین نظام حاکم

بر حیات سیاسی امام رضا (علیه السلام)، به ویژگی‌های بنی عباس پرداخته و آن‌گاه شرایط دوران ولایت‌عهدی امام را بر شمرده است. با توجه به سیره سیاسی ایشان، در ادامه با تفکیک دو مفهوم اندیشه سیاسی و مکتب سیاسی و تبیین ویژگی‌های مفهوم مکتب، ویژگی‌های هجده‌گانه مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام) را بیان می‌کند.

فصل سوم کتاب، فرهنگ شیعی و تمدن رضوی نامیده شده و بر محور مفاد عهدنامه ولایت‌عهدی است. وی در این فصل به ابعاد تاریخی، سیاسی و فرهنگی تمدن رضوی پرداخته و به صورت استقرایی مواردی و دو‌گانه‌ای را در ذیل این عنوان مطرح می‌کند و در ادامه، مفادی از عهدنامه را می‌آورد.

عنوان فصل چهارم، آینده‌پژوهی تمدن رضوی است که به نسبت تمدن رضوی با تمدن نوین اسلامی و تمدن برتر مهدوی می‌پردازد. وی هدف این فصل را طرح مفاهیم تمدن نوین اسلامی، تمدن برتر مهدوی، و نقد تمدن غرب دانسته تا به ابعاد طرح اصلی کتاب، شفافیت علمی بخشد و آن‌گاه به ذکر نکات ده‌گانه‌ای در این باره پرداخته است.

فصل پنجم با عنوان تمدن اسلامی و تمدن غربی، شامل ابعاد تمدنی بیداری اسلامی و تقابل آن با جنگ تمدن‌ها در غرب و نیز مناظره‌ای پیرامون تمدن نوین اسلامی و نسبت مدینه با تمدن است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 کتاب جامع علوم انسانی

۱-۲. سایر آثار مرتبط نویسنده کتاب

از دکتر نجفی در خصوص مباحث تمدنی، کتاب‌های دیگری نیز چاپ شده که توجه به آن‌ها می‌تواند در تکمیل و تبیین مفاد کتاب تمدن رضوی یاری رسان باشد مانند: تمدن برتر، نظریه تمدن جدید اسلامی، فلسفه تحول تاریخ در شرق و غرب تمدن اسلامی، تفکر و تمدن، افق تمدن آینده انقلاب اسلامی، و دوباره در اوج. شاید در میان این منابع، اثر اول به کتاب تمدن رضوی نزدیک‌تر باشد چرا که به پاره‌ای مباحث مفهومی تمدن در ذیل عنوان تمدن نوین اسلامی، توجه نشان داده است (ر.ک: نجفی، ۱۳۹۰: ۳۰).

۱-۳. مسئله تمدن نوین اسلامی

مسئله تمدن نوین اسلامی از مسائل چالش برانگیز در محدوده مطالعات تمدن پژوهی است چراکه از اقتضات امروز جامعه پس از انقلاب اسلامی شمرده می‌شود و آرمان‌های انقلاب اسلامی با آن گره خورده است؛ نمی‌توان از مفهوم انقلاب و ایجاد نظام‌های جدید اجتماعی مبتنی بر آن یاد کرد؛ اما از تحقق تمدن یاد نکرد. اگر مفاهیم انقلاب، نظام، حکومت، و تمدن الزاماً به یکدیگر وابسته نباشند اما می‌توانند مکمل هم باشند و هر آینه، قید دینی و اسلامی، این ارتباط را وثیق‌تر می‌کند.^۱ از سوی دیگر عبارت تمدن نوین اسلامی در ادبیات جامعه علمی امروز، بسیار پُر استعمال و در عین حال با توجه به رویکردهای گونه‌گون از حیث مفهومی، بسیار اختلاف برانگیز شده است و به همین دلیل، مطالعات مفهومی تمدن پژوهی می‌تواند به ایجاد توافق نسبی مفهومی یاری رساند تا به ترسیم درستی از مولفه‌های آن دست یابیم؛ اما جدای از جنبه‌های ضروری فوق، آنچه برای نویسنده این سطور، پژوهش در خصوص مسئله تمدن نوین اسلامی و مطالعات تمدن پژوهی را با اهمیت می‌سازد، نگاه روش‌شناختی به این مسئله و نیز نسبت تمدن دینی با علم دینی است.^۲

فقدان نگاه‌های روش‌شناختی به مسئله تمدن نوین اسلامی سبب شده تا حجم زیادی از منابع مرتبط با این موضوع، تنها مصرف ژورنالیستی داشته باشد و تولیدات علمی نادر در این خصوص نیز فاقد شاخصه‌های ارزش‌گذاری پژوهشی باشد و از این رو طرح مسئله در حد شعارهای کلی باقی بماند.

از سوی دیگر، فهم نحوه نسبت و جایگاه علم دینی در تمدن نوین اسلامی و تبیین و تحلیل ساختارهای علم دینی، وابسته به چگونگی تحلیل مولفه‌های تمدن نوین اسلامی است و الا علم دینی را محدود و محصور به مصادیق دانش‌های معاصر یا دانش‌های پیشینی در قرون گذشته خواهیم کرد و آن‌گاه به فهم درستی از تحول علوم انسانی دست پیدا نمی‌کنیم.

۱. در این زمینه ن.ب: میرباقری، ۱۳۹۴: ۲۶ و ن.ب: متولی امامی، ۱۳۹۴: ۱۲.

۲. در این خصوص ر.ک: حسینی، ۱۳۹۵: ۱۳ و ۲۰۸.

۱-۴. زاویه نگاه انتقادی

در این مقاله از دو زاویه، به نقد و تحلیل کتاب «تمدن رضوی» می‌پردازیم؛ اولاً نگاه روش‌شناختی به مسئله که به معنای تمرکز بر نقاط قوت و ضعف روش شناختی این اثر و تأکید بر روشی مفاد کتاب در تحلیل مسائل خواهد بود. این مبنای نقد، از نیاز امروز ما در محدوده مطالعات تمدن‌پژوهی و البته نقش کلیدی مباحث روش‌شناختی در راستی و ناراستی حل و تحلیل مسائل پژوهشی بر می‌خیزد. بر این مبنای هدف، ارائه تحلیل تاریخی یا سیاسی یا کلامی نیست، بلکه بیشتر، نکات روشی به چشم می‌آید. ثانیاً نویسنده این سطور بر مبنای وجود شاخصه‌های لازم در یک کتاب علمی^۱، به این اثر نگرسته و سپس از بود یا نبود امتیازات و کاستی‌ها سخن رانده است و بر این مبنای چنانچه معیار تحلیل را شاخصه‌های یک کتاب عمومی یا ترویجی قرار می‌دادیم، شاید جایی برای طرح بسیاری از نقدها نبود؛ زیرا این کتاب با معیارهای ترویجی همخوان است اما تأکید بر شاخصه‌های ضروری علمی و پژوهشی بود که نتیجه مقاله را به این سمت سوق داده که اثر حاضر را فاقد چنین معیارهای علمی می‌توان قلمداد کرد.

۲. نقد شکلی

۱-۲. امتیازات شکلی

از ویژگی‌ها و امتیازات شکلی و صورتی این کتاب می‌توان مواردی را برشمرد:

۱-۱-۲. طرح جلد مناسب که با مفهوم تمدن رضوی و تمدن اسلامی، همخوانی دارد و حروف آن بر اساس «کوفی گلچین» موجود در گنبد مسجد گوهرشاد انتخاب شده است. همچنین در پشت جلد نیز به معرفی کوتاهی از محتوای کتاب پرداخته است.

۱. این شاخصه‌ها در سلسله کارگاه‌های متد نقد، ذیل دو عنوان معیارهای شکلی و محتوایی مطرح می‌شود؛ رک: حسینی، ۱۳۹۴.

۲-۱-۲. کاغذ سَبُک و مناسب یک کتاب ۲۰۰ صفحه‌ای که مطالعه آن را بسیار راحت کرده است.

۳-۱-۲. اگرچه طراحی و صفحه‌آرایی آن ساده است؛ اما برای چنین کتابی مناسب به نظر می‌رسد. کتاب، دارای صحافی خوب و از حروف نگاری چشم‌نوازی برخوردار است و در کل، باید کار چاپ زیبای نشر آرما بر روی کاغذ کاهی راستود.

۴-۱-۲. قواعد سجاوندی و نشانه‌های نوشتاری به خوبی استفاده شده است.

۲-۲. کاستی‌های شکلی

پاره‌ای از نقاط ضعف و نواقصی که به جنبه شکلی و ظاهری کتاب مربوط می‌شود عبارت است از:

۱-۲-۲. این اثر، نیازمند ویراستاری ادبی دقیق و غلط‌گیری است؛ چراکه عبارات نارسا، ناصحیح، محاوره‌های و شلخته در آن وجود دارد مانند: ص ۳۵ سطر ۱۲ (کلمه «خوب»)، ص ۳۷ سطر ۱ («غریبان»)، ص ۳۸ سطر ۸، ص ۵۴ سطر ۸ («برملا کردن»)، ص ۶۹ سطر ۱۳ (کلمه «تمهیدات»)، ص ۹۷ سطر ۲ از آخر (کلمه «خواستگاهش»)، ص ۱۰۴ سطر ۶ (کلمه «جا»)، ص ۱۲۱ سطر ۱۰ (کلمه «به سوی دیگر»)، ص ۱۲۱ سطر ۱۵ (کلمه «ساخت»)، و غیره. همچنین، بهتر است نقطه چین‌ها نیز حذف شود مانند صفحات ۳۹، ۸۷، ۹۷ و غیره.

۲-۲-۲. پاره‌ای کتب مورد اشاره در متن، در فهرست منابع نیامده است مانند ص ۴۸ سطر ۶ از آخر، ص ۲۹ سطر ۴ از آخر، ص ۳۰ سطر ۲ از آخر و غیره.

۳-۲-۲. مطالب تکراری در کتاب به چشم می‌آید که زینده یک اثر علمی نیست مانند: ص ۴۱ سطر اول که تکرار عنوان صفحه ۳۰ است، ص ۶۹ پاراگراف سوم، ص ۷۱ پاراگراف دوم، ص ۷۲ پاراگراف دوم، ص ۷۳ پاراگراف دوم، صفحه ۱۱۸ پاراگراف آخر و غیره.

۳. نقد محتوایی

۳-۱. امتیازات محتوایی

جدای از ابعاد شکلی و صوری، از نقاط قوت محتوایی و علمی این کتاب، می‌توان به مواردی اشاره کرد:

۳-۱-۱. طرح مسئله تمدن نوین اسلامی

نویسنده در مقدمه اشاره کرده که این کتاب، یک طرح و نظریه کلان است و هنوز در ابعاد آن باید فکر و تحقیق شود و این بحث را در ذیل موضوع تمدن اسلامی و تمدن نوین اسلامی به صورت خاص، قرار می‌دهد (ر.ک: نجفی، ۱۳۹۶: ۱۳) که سخن درستی است و می‌توان تلاش این کتاب را در دامن زدن به مسئله تمدن نوین اسلامی و طرح بحث‌هایی پیرامون مرزهای آن با تمدن غربی ستود.

۳-۱-۲. پاسخ (به لازمه) به شبهه نقش انفعالی ائمه (علیهم‌السلام) و به ویژه امام رضا (علیه‌السلام)

یکی از امتیازات و استفاده‌هایی که از مباحث این کتاب می‌توان داشت، «پاسخ دهی به لازمه» (یعنی به اقتضای مفاد مباحث کتاب؛ هر چند امکان دارد خود نویسنده، چنین قصد و غرضی نداشته باشد)، به این شبهه است که ائمه معصومین (علیهم‌السلام) در برابر جبهه مقابل خود، نقشی انفعالی داشته و در موضع‌گیری‌ها و تصمیمات سیاسی اجتماعی، موضع فعال و رویکردی اصیل اتخاذ نکرده و به انتظار عکس‌العمل صرف می‌نشستند و در این خصوص، به صلح امام حسن (علیه‌السلام) یا قبول ولایت عهدی امام رضا (علیه‌السلام) اشاره می‌شود. اما در برابر چنین دیدگاهی، مباحث این کتاب، به ویژه درباره امام رضا (علیه‌السلام) نشان می‌دهد که سیره و روش سیاسی حضرت در برابر حکومت عباسی بر مبنای شاخصه‌های مکتب سیاسی ایشان شکل گرفته تا آنجا که نویسنده کتاب حتی از تعبیر «تمدن رضوی» یاد می‌کند (ر.ک: همان: ۳۳). اگرچه در ادامه، با استفاده و اطلاق این

عنوان (تمدن رضوی) مخالفت خواهیم کرد اما نویسنده کتاب با استناد به مفاد عهدنامه ولایت عهدی و ویژگی‌های مکتب سیاسی امام، نشان می‌دهد که موضع‌گیری ایشان از سر انفعال نبوده است. وی اشاره می‌کند که امام رضا (علیه السلام)، از قبول ولایت عهدی، برای نشان دادن انحراف بدعت موروثی شدن خلافت، به خوبی استفاده کرده و به این وسیله مشروعیت خلفای اموی و عباسی را از بین می‌برد؛ همچنین به نقش امام در ایجاد جریان علمی و فرهنگی در خراسان و از آنجا به سراسر جهان اسلام و نیز نقش مناظره‌های علمی در توسعه دانش در تمدن اسلامی اشاره می‌کند (ر.ک: همان: ۵۴ تا ۵۹ و ۷۰ و ۹۳).

این مسئله، یعنی نقش فعال و موضع‌گیری غیر انفعالی ائمه معصومین (علیهم السلام) در برابر دشمنان خودشان، ریشه در یک اصل بنیادین دیگر یعنی مسئله ولایت تاریخی ائمه دارد. بدین معنا که حوزه نفوذ و دخالت ایشان (به عنوان «أولی الامر» در سلسله طولیه ولایت نبوی و ولایت الهیه)، تنها محدود به حدود فردی افراد یا جامعه و نظام اجتماعی و شرایط خاصی نمی‌شود؛ آنچنان که تصور کنیم حدود اختیارات و حوزه تأثیر ایشان در اندازه یک اندیشمند فکری یا مصلح اجتماعی است و بس؛ بلکه ولایت تاریخی ایشان متصرف در سرنوشت تاریخ بشری خواهد بود؛ همچنان که حوزه نفوذ و تأثیرگذاری پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و پیامبران الهی نیز در تغییر و رشد حرکت تاریخی بشریت بوده است. در چنین فرضی نمی‌توان موضع‌گیری‌های ائمه را محدود یا منفعل صرف به شرایط اجتماعی ای دانست که از لحاظ زمانی در آن قرار گرفته‌اند. مبنای معرفت شناختی این اصل را بایستی در رویکرد فلسفه تاریخی از دیدگاه تشیع دنبال کرد و بر اهمیت آن در تحلیل و تفسیر مسائل تاریخی، تأکید دو چندان داشت (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۷ ج).

۳-۱-۳. توجه به نقش تمدن‌سازی ائمه شیعی

تأثیر تمدنی ائمه معصومین (علیهم السلام) از مسائل مهمی است که در تحلیل حوادث تاریخ اسلام و فهم تمدن اسلامی و همچنین درک تمدن نوین اسلامی می‌تواند نقش کلیدی داشته باشد. این کتاب به تاثیرگذاری ائمه به ویژه امام رضا (علیه السلام) در تمدن‌سازی توجه می‌کند؛ چراکه نقطه ثقل آن، بررسی مولفه‌های تمدن‌ساز در مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام) است

که نشان دهنده توجه به نسبت تمدن‌سازی با مکتب سیاسی امام است تا آنجا که وی سه مفهوم تمدن رضوی، نظام علوی و نهضت حسینی را جلوه‌های جامعیت و تمامیت تمدن حداکثری اسلامی قلمداد می‌کند و تمدن رضوی را افقی متعالی به سوی تمدن نوین اسلامی و تمدن برتر مهدوی می‌داند. وی در فصل دوم کتاب، به مولفه‌هایی از مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام) اشاره می‌کند که در تمدن‌سازی مؤثر است مانند عنصر ملت‌سازی، امتزاج رهبری سیاسی و فکری، شهرسازی و توسعه دانش (ر.ک: نجفی، ۱۳۹۶: ۱۳، ۱۴ و ۴۸-۵۹).

۳-۱-۴. توجه به چند اصل تمدن‌پژوهی

در فصل چهارم کتاب به چند اصل تمدن‌پژوهی و روش‌شناختی دلالت داده که می‌توان آن‌ها را از امتیازات و نقاط قوت به حساب آورد که از آن جمله، عبارت از اصولی پنج‌گانه است:

۳-۱-۴-۱. اشاره به نکته‌ای روش‌شناختی در ذیل مباحث تمدن‌پژوهی کرده مبنی بر ضرورت تحلیل مفاهیم مرتبط با تمدن در سنجه با یکدیگر؛ مفاهیمی مانند: تمدن نوین اسلامی، تمدن برتر مهدوی، و نقد تمدن غرب (ر.ک: همان: ۱۰۳). اگرچه چنین ضرورتی در این کتاب به خوبی انجام پذیرفته و از مشکلاتی که اشاره خواهد شد، فقدان تعیین مفهومی است اما توجه به این اصل روش‌شناختی لازم است چرا که ما را در بازشناسی نقاط اشتراک و اختلاف مفاهیم یاری خواهد داد.

۳-۱-۴-۲. توجه به دو نوع نگاه به دین؛ شامل نگاه فردی و نگاه تمدنی به دین. دین در نگاه اول، محدود به حوزه امور فردی می‌شود و در نگاه دوم، امری تمدن‌ساز تلقی خواهد شد و نه فقط شریک در تمدن. نویسنده کتاب، رویکرد خود را به تمدن رضوی، در امتداد نگاه دوم می‌داند (ر.ک: همان: ۱۰۴).

۳-۱-۴-۳. به تحلیلی تمدنی اشاره کرده که نکته بسیار مهمی است مبنی بر اینکه اگر فردی در یک حوزه تمدنی زیست می‌کند اما متمایل و متعلق به حوزه تمدنی دیگری

است، حوزه تعلق تمدنی وی بر حوزه تعلق زیست او تقدم دارد (ر.ک: همان: ۱۱۴). این تحلیل، از این جهت قابل توجه است که شامل وضعیت کلی جهان اسلام و مسلمانان کنونی نیز می‌شود؛ بدین معنا که اگر چه در مسلمانان در جغرافیای اسلامی زندگی می‌کنند ولی از آنجا که تحت تأثیر تمدن غرب قرار دارند، در حقیقت در حوزه نفوذ آن تمدن قرار گرفته‌اند؛ اما نکته آن است که این مسئله، نشان دهنده نفوذ و سیطره بی‌مهابای تمدن غربی است که باید دلیل آن را جست‌وجو کرد و خود نشانه‌ای بر معنای وسیع نفوذ تمدن غالب خواهد بود و ما را به سمت معنای سیطره‌های تمدن پیش می‌برد (در ادامه، توضیحاتی درباره راه حل این معضل در مسئله دانش تمدنی و علم دینی اشاره خواهد شد).

۳-۱-۴-۴. توجه به یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های تمدن اسلامی با تمدن غربی، در مسئله عقل خود بنیاد و مستقل از وحی که از عوامل شکل‌گیری تمدن غربی بوده است یعنی اومانیزم فکری غالب غربی و غلبه ساحت نفسانی آدمی بر ساحت روحانی؛ غلبه ساحت مادی بشر که به بیان مارکوزه، توسعه و تکامل و نظام رفتاری تمدن جوامع امروزی را در اساس، غیر منطقی کرده است.^۱

نویسنده کتاب تمدن رضوی می‌گوید در تمدن اسلامی، عقل در سایه وحی و هماهنگی با آن است؛ اما این که مقصود از عقل هماهنگی با وحی، اشاره به کدام یک از رویکردهای شناخته شده است، روشن نیست؛ به ویژه اینکه در ادامه، مطالبی کلی درباره عقلانیت جدید و تفسیر دینی عقل (در برابر عقل خودبنیاد غربی) برای رسیدن به تمدن نوین اسلامی مطرح کرده است (ر.ک: همان: ۲۱ و ۱۱۶).

۳-۱-۴-۵. در خصوص روش فهم تمدن نیز آورده است که دیدگاه غالب برای تحلیل تمدن اسلامی و مسائل تاریخ اسلام، متأثر از رویکردهای مستشرقین بوده که معمولاً در ذیل اقتضات تمدن غربی و از زاویه مبانی فرهنگ غربی به آموزه‌ها و تراث اسلامی نظاره می‌کنند. توجه نویسنده به این نکته روشی، به ویژه در ارزیابی و طبقه‌بندی دیدگاه‌های

۱. پاره‌ای از ویژگی‌های تمدن غرب را در این کتاب دنبال کنید: مارکوزه، ۱۳۸۸: ۳۰.

تمدنی حائز اهمیت است. وی در ادامه، ادعا می‌کند طرح بحث تمدن رضوی، طرح تازه‌ای بیرون از دایرهٔ ایدئولوژیک شرق‌شناسان است که البته برای اثبات چنین ادعایی، نیازمند اقامهٔ دلایل متقنی است (ر.ک: همان: ۱۱۹).

۲-۳. کاستی‌های محتوایی

۱-۲-۳. مشکل نظام مفهومی

این اثر از جهت نحوهٔ استعمال مفاهیم اصلی تحقیق، بسیار آشفته و پُراشکال است؛ نه مفاهیم مستفاد، به درستی منقح شده و نه بر مبنای علمی مشخصی انتخاب شده است و حتی در مواردی، خود نیز پایینند به معنای به کار برده نیست. در این باره به مواردی ده‌گانه اشاره می‌کنیم:

۱-۲-۳-۱. وجود مشکل روش‌شناختی در تعریف تمدن: نویسنده در فصل اول و ذیل عنوان چپستی تمدن آورده: «یکی از عناصری که معمولاً در تمدن دیده می‌شود، شهرنشینی است و تمدن در روستاها، محیط‌های کوچک، جنگل‌ها، خط استوا و قطب شمال به وجود نمی‌آید» (ر.ک: همان: ۱۷).

این سخن بدین معناست که امری را در خارج از ذهن به عنوان مفهوم تمدن، پذیرفتیم و سپس خصوصیات آن را بر می‌شمریم؛ حال آنکه این شیوه، نوعی مصادره به مطلوب محسوب می‌شود و در این صورت، دیگر نیازی به تعریف مفهوم تمدن نداریم چراکه از قبل، مصداق آن را تعیین کرده‌ایم! بدین سان بایستی از لحاظ روشی، مشخص کرد نقطهٔ شروع در تعریف مفهوم تمدن به کجا باز می‌گردد؟ مصداق خارجی یا لغت و مفهوم تمدن؟؛ یعنی امر و رویداد و پدیده‌ای را به عنوان مصداق تمدن می‌پذیریم و سپس خصوصیات و ویژگی‌های آن را بر می‌شمریم یا اینکه از لغت و مفهوم شروع و تمدن را معنا می‌کنیم سپس هر آنچه در خارج از ذهن، مصداق آن مفهوم محسوب می‌شود، به عنوان مصداق آن مفهوم می‌شناسیم؟ در هر دو صورت اما، تکلیف این کتاب از لحاظ روش‌شناختی، در

تعریف مفهوم تمدن روشن نیست.

هر آینه راه حل نگارنده، یک حرکت رفت و برگشتی؛ اما با اولویت روش دوم است که می‌تواند ما را در حل مسئله یاری رساند که موضوع بحث دیگری است (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۵: ۴۴).

۲-۱-۲-۳. ذیل عنوان عناصر اصلی در تعریف تمدن، از ۲۰ مسئله یاد شده و به بیان وی، این عناصر در تعریف تمدن اهمیت دارند (ر.ک: همان: ۲۱)؛ در حالی که اگر هم این موارد فهرست وار را از عناصر اصلی تمدن بدانیم، پرسش این است که به هر حال، ماهیت مفهومی تمدن چیست که دارای این عناصر می‌تواند باشد؟ در واقع به سوال چيستی مفهوم تمدن پاسخ نداده و صرفاً عناصری به صورت نامنظم در کنار یکدیگر فهرست شده‌اند. ضرورتاً در میان این دسته وسیع از عناصر دخیل، بایستی اولویت‌بندی صورت گیرد و نویسنده کتاب، مشخص کند کدام عنصر، اصلی و کدام یک، فرعی است و آیا همگی در یک رتبه و منزلت قرار دارند؟

از سوی دیگر بسیاری از عناصر شمرده شده، مبهم هستند و بر فرض که این شیوه تعریف (یک واژه) پذیرفته بود، در نهایت می‌توان گفت تعریف یک مفهوم مبهم با کمک مفاهیم مبهم دیگری صورت گرفته که منطقاً راهگشا نیست؛ مانند عنصر سوم (فرهنگ بارور) که این ابهام وجود دارد که آیا مقصود، خلاقیت است؟ یا در مورد عنصر پنجم (اخلاق مداری) آیا هر تمدنی به وقوع پیوندد، اخلاق مدار هم هست؟ یا عناصر ششم و هفتم (شکوفایی همه استعدادهای انسانی و شکوفایی هنرها و صنایع) به قدری وسیع و مبهم‌اند که هیچ امری از دایره شمول آن‌ها خارج نیست! یا مقصود از عنصر دهم (تکامل و پیشرفت ذاتی) مشخص نیست، یا درباره عناصر سیزدهم و چهاردهم (عالی‌ترین جنبه تلاش بشر برای ایجاد زندگی اجتماعی پویا و فرایند ارزش آفرینی) باید پرسید آیا تمامی تمدن‌ها چنین تکامل‌زا بوده و به فرایندی ارزش آفرین منتهی می‌شوند؟

مواردی از عناصر یاد شده نیز با یکدیگر هم‌پوشانی دارند مانند عناصر دوم و سوم و دوازدهم و هجدهم و مانند عناصر ششم و هفتم و نهم. این امور نشان از آن دارد که بدون

دقت‌های لازم در تعریف واژه تمدن، مطالب گوناگون و متفرقی به صورت فهرست وار طرح شده و نویسندگان نتوانسته در دایره وسیع عناصر دخیل، به یک جمع‌بندی تحلیلی نهایی دست یابند.

نکته افزودنی آن است که حتی اگر بخواهیم عناصر بیست‌گانه مذکور را معیاری برای تشخیص مفهوم تمدن از غیر تمدن قرار دهیم و درصدد برآییم با چنین ملاک‌هایی، تشخیص دهیم (مثلاً) چرا جامعه‌ای، مصداق تمدن هست یا خیر، پاره‌ای از این عناصر قابلیت معیار و میز بودن را ندارند چراکه با چنین ملاک‌هایی، نمی‌توان تمدن را از غیرتمدن متمایز کرد مانند: عنصر ششم، دهم، یازدهم (پیچیده‌تر از فرهنگ بودن)، سیزدهم، چهاردهم و هفدهم (بالفعل شدن ظرفیت‌های انسانی و استعدادهای بشری).

۳-۲-۱-۳. چنانچه یکی از اهداف فصل اول، ارائه تعریف تمدن بوده، اما در نهایت به چنین تعریف مفهومی روشن و دقیقی دست نمی‌یابیم و این امر، مشکل مبنایی این کتاب است به ویژه که عنوان آن را «تمدن رضوی» نیز نامیده. از این رو وقتی معنای روشنی از تمدن در دست نیست، جایی برای اطلاق عنوان تمدن رضوی هم نخواهد ماند. از این مهم‌تر، یکی از ضرورت‌های روش‌شناختی در مسئله تعریف مفاهیم، ضرورت تعیین مرزهای مفهومی معنایی بین واژه‌های هم‌ردیف و مرتبط است (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۵: ۳۲)؛ نکته‌ای که نویسندگان نیز به اجمال و ناقص در فصول بعدی کتاب به آن اشاره‌ای داشته و به دلیل اهمیت روش‌شناختی این اصل، همین توجه هر چند کوتاه را از امتیازات آن تلقی کردیم (ر.ک: نجفی، ۱۳۹۶: ۱۰۳).

معمولاً در این فصل و در فصول بعدی مرزهای مشترک و اختلافی مفهوم تمدن با واژه‌هایی مانند فرهنگ، دین، جامعه، تاریخ، و انسان مشخص نیست و صرفاً در فصل اول، عناصری به صورت آشفتگی و ناقص بیان شده‌اند؛ به ویژه تفاوت مفهوم تمدن با فرهنگ بسیار پراهمیت است، در حالی که این مرزها تبیین نمی‌شوند. در یکی از پاورقی‌های

۱. از نمونه‌های آشفتنی در تعریف تمدن مانند آنچه کارل بکر در آغاز کتاب خود آورده که: تمدن را شامل تمامی فعالیت‌های انسان از قدیم‌ترین اعصار تاکنون به نحو تمام معنا کرده است. ر.ک: بکر، ۱۳۸۴: ۱ و نیز ر.ک: حسینی، ۱۳۹۵: ۳۱ و ن.ب: باودن، ۱۳۹۵: ۳۸-۴۶.

فصل اول، مراد از فرهنگ را، مجموعه نمادها، مناسک، الگوها و آداب افراد در جامعه در زمینه‌های مختلف تکامل خود با یکدیگر، جوامع دیگر، محیط طبیعی و خدا می‌داند، اعم از اینکه ریشه‌های وحیانی یا بشری داشته باشند و به عبارتی فرهنگ را دستگاه تولید هویت در اعضا جامعه دانسته است (ر. ک: همان: ۱۸). اگر این تعریف از فرهنگ را بپذیریم و آن را در کنار عناصر اصلی‌ای که در تعریف تمدن ذکر کرده‌اند قرار دهیم، می‌توان این عناصر را در آن اجزا مندرج دانست؛ چراکه بسیار به یکدیگر نزدیک هستند و در این صورت، مرزهای تفاوت مفهومی فرهنگ با تمدن، چگونه باید شناخته شود؟

از سوی دیگر، در خصوص تعریف مفهوم فرهنگ به «دستگاه تولید هویت در اعضای جامعه»؛ با توجه به اینکه هویت را شخصیت وحدت یافته در بزرگسالی دانسته و شخصیت را نیز شیوه‌های رفتاری شخصی و سبک تعامل فرد با محیط طبیعی و اجتماعی و تعامل با متافیزیک می‌داند، بنابراین فرهنگ برابر با دستگاه تولید شیوه‌های رفتاری شخصی خواهد شد (ر. ک: همان: ۱۸). در این صورت می‌توان پرسید که ماهیت آن دستگاه چیست؟؛ جامعه یا دولت یا حاکمیت یا مردم یا نخبگان یا غیره؟، آیا فرهنگ، فقط دستگاهی است که به تولید هویت در بزرگسالی می‌پردازد و در غیر بزرگسالی، تولید هویتی ندارد؟، عنوان خصوصیات و شیوه‌های رفتاری، امری بسیار عام است و شامل فعالیت‌های اقتصادی و سیاسی و غیره هم می‌شود و در این فرض، آیا فرهنگ، دستگاه تولید همه امور است حتی اقتصاد و سیاست و دین و غیره؟، پس مرز و تمایز فرهنگ با سایر عناصر جامعه در چه خواهد بود؟

۳-۲-۱-۴. در پایان همین بحث به تعریفی از تمدن اشاره می‌کند که چون هر نوع هویتی، نیازهای خاصی را در جامعه ایجاد می‌کند، پس تمدن یعنی مجموعه ابزارها و نظام‌های اجتماعی که برای رفع آن نیازها ایجاد می‌شود؛ یعنی تمدن برابر است با مجموعه نظام‌های اجتماعی برای رفع نیازهای جامعه که از هویت برخاسته‌اند (ر. ک: همان: ۱۹). این تلقی از تمدن نیز، بسیار وابسته به مفهوم فرهنگ دانسته شده است و گویی تمدن‌ها تنها در پی پاسخ به نیازهای فرهنگی جوامع هستند حال آنکه تمدن‌ها بسیار اعم از فرهنگ‌اند. از سوی دیگر طبق این تعریف، تمدن‌ها صرفاً در جهت رفع نیاز

قرار دارند؛ اما از یاد نبریم که تمدن‌ها، خود نیازهای جدید و بسیار متنوعی هم تولید می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت که بسیار منفعلانه به مفهوم تمدن نگریسته حال آنکه تمدن‌ها اموری پویا هستند.

از جانب دیگر، نحوه‌های از آشکال دور نیز در این گونه تعاریف استشمام می‌شود چرا که؛
یک. فرهنگ، دستگاه تولید هویت است.

دو. هر هویتی، نیازهای خاصی در جامعه ایجاد می‌کند.

سه. نظام‌های اجتماعی (سیاسی، اقتصادی، تربیتی، بهداشتی، امنیتی و غیره) و حتماً نظام فرهنگی نیز که برای رفع آن نیازها در جامعه ایجاد می‌شود، تمدن نام دارد (ر.ک: همان: ۱۹).

در نتیجه گویا، فرهنگ به ایجاد هویت می‌پردازد و سپس هویت، به تولید نیاز، و سپس فرهنگ نیز برای رفع نیاز است. با این وجود؛ فرهنگ، هم علت است و هم معلول! البته می‌توان به نوعی این سخن را هم درست دانست ولی در مقام تعریف، نمی‌توان چنین عمل کرد چرا که در تعریف فرهنگ، آن را هم ایجاد کننده نیاز و هم رافع نیاز دانسته‌ایم، گویا تعریف ما از فرهنگ این است که فرهنگ، امری است که هم ایجاد نیاز می‌کند و هم رفع نیاز!

۳-۲-۱-۵. بر اساس تعریف تمدن به مجموعه نظام‌های اجتماعی برای رفع نیازهای هویت جامعه؛ این تلقی، شامل هر جامعه انسانی محدودی نیز می‌شود و با این حساب، حتی یک روستا را می‌توان تمدن نامید در حالی که نویسنده، معتقد است تمدن در روستاها و محیط‌های کوچک به وجود نمی‌آید.

۳-۲-۱-۶. در یکی از پاورقی‌های فصل اول کتاب به «تعریف ناگفته مفروضی» از تمدن اشاره می‌کند که مشخص نیست آیا مورد قبول نویسنده کتاب قرار گرفته یا خیر؟! علاوه بر اینکه منبع آن مشخص نیست؛ اشاره دارد که: «... این تلقی، با تعریفی از تمدن

همسویی دارد که آن را حاصل تنازع بقا و انتخاب اصلح و خودسازگاری با محیط از راه استفاده ابزاری افراد هوشمند و خلاق از اشیاء طبیعی و سپس ساختن ابزارهای مناسب می‌دانند...» (همان: ۱۸). این برداشت، شبیه دیدگاه‌های تکامل‌گرایی داروینی است و به نحوی، مبنای تحلیل مفهوم تمدن را رویکردهای مبنای داروینی قرار می‌دهد و در نتیجه، تمدن برابر با ابزاری مادی برای حکومت یک فرهنگ قلمداد خواهد شد. پرسش این است که آیا نویسنده کتاب نیز، مبنای تحلیل مفهوم تمدن را، امری مادی‌گرایانه دانسته و آن را شامل تمدن اسلامی نیز می‌داند؟!

۳-۲-۱-۷. از آنجا که در این کتاب، مرزهای مفهومی تمدن به درستی روشن نشده، این مشکلات سایه خود را در بحث تمدن اسلامی نیز نشان می‌دهد؛ آنجا که در بیان ویژگی‌های تمدن اسلامی می‌گوید: «خاستگاه تمدن اسلامی در نگاه حداکثری با قرائت شیعه، وحی است. مبنای آن توحید و معاد، اصول آن ولایت و شریعت و عدالت، و اهداف آن قرب به خدا، توسعه عبودیت، انسان‌سازی، تن دادن جامعه به سرپرستی یک انسان کامل و ایجاد حیات طیبه است» (همان: ۲۳). علاوه بر ارائه نکات کلی، چنانچه به جای کلمه «تمدن اسلامی» در این عبارات، واژه «جامعه اسلامی» یا حتی «فرهنگ اسلامی» را جایگزین کنیم، همچنان این جملات درست خواهد بود! این امر، نشان دهنده فقدان مرزبندی دقیق، علمی و شفاف بین مفهوم تمدن با مفاهیم دیگری مانند جامعه و فرهنگ است.

۳-۲-۱-۸. در ذیل مشکلات مفهومی می‌توان به نحوه کاربرد واژه مکتب اشاره داشت. در فصل دوم کتاب و زیر عنوان معنای مکتب و مکتب سیاسی، مکتب را مجموعه جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌های یک انسان می‌داند (ر.ک: همان: ۳۶)؛ حال آنکه می‌توان پرسش کرد که مگر هر انسانی چند جهان‌بینی و چند ایدئولوژی می‌تواند داشته باشد؟ یعنی از سویی، سعی در ارائه تعریف دارد و از سویی اذعان دارد که این واژه‌ها خط‌کشی دقیق نداشته و هیچ یک در مغایرت با هم قرار ندارند (ر.ک: همان: ۳۹). به هر حال اگر این واژه‌ها با یکدیگر تفاوتی نداشته باشند، چرا به تعریف آن‌ها بپردازیم؟ تردیدی نیست که مفاهیم با یکدیگر، متفاوت‌اند و بی‌دقتی دیگران دلیل تأیید نمی‌شود.

جالب اینجاست که ذیل عنوان معنای مکتب و مکتب سیاسی، سخنی دربارهٔ مکتب سیاسی بیان نشده است (ر.ک: همان: ۳۶-۳۹). از سویی، مکتب را مجموعه جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها دانسته و از سویی، یک سلسله اعتقادات و آداب کلی (ر.ک: همان: ۳۸)؛ مقصود از آداب کلی چیست؟ اگر ایدئولوژی است که آن‌ها کلی نیستند و اگر جهان‌بینی است، آن‌گاه ایدئولوژی چیست؟ از جانب دیگر مکتب را اعم از دین می‌داند در حالی که پیش از این، آن را مجموعهٔ جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌های یک «انسان» قلمداد کرده است؛ اگر مکتب، متعلق به انسان است، پس سرمنشاء مکاتب، انسان است و نه وحی و خدا. در جایی می‌گوید، مکتب اعم از دین است و در صفحاتی بعد آن را اعم از دین ندانسته و اعم از ایدئولوژی می‌داند! (ر.ک: همان: ۳۸ و ۴۰).

همهٔ این موارد نشان از آشفتگی مفهومی و عدم پایبندی اثر به لوازم سخنان دارد؛ حال آنکه بهتر بود به جای اعم دانستن مکتب نسبت به دین، مرز بین مکتب و دین را در بشری بودن و الهی بودن تعریف کنیم (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۰: ۲۵).

در ادامهٔ این بحث، موارد هشت‌گانه‌ای را به عنوان ویژگی‌های مکتب بر می‌شمرد که برخی از آن‌ها اصولاً ویژگی و خصوصیت نبوده، بلکه از جنس تعریف خود مکتب هستند؛ مانند مورد ۴ که «جهان‌بینی خاص و دستورات عمل‌هایی برای تحقق خود دارد»، یا مورد ۸ که «دین نیست، بلکه اعم از دین است». همچنین مورد ۱ و ۲ بسیار به یکدیگر نزدیک‌اند چرا که توضیح داده نشده تفاوت طرح جامع و منسجم با طرح نظام‌مند و هماهنگ چیست؟ مورد ۳ و ۶ و ۷ (یعنی متمایزکننده و الهام‌بخشی و حد و مرز مشخص داشتن) هم ابهام دارند و چنین می‌توان نتیجه گرفت که اصولاً ویژگی‌های مکتب، احصا و تبیین نشده بلکه تنها اموری کلی در کنار هم جمع آمده‌اند.

نکته این است که در میان مفاهیم بحث حاضر، تحلیل مفهوم مکتب بسیار اهمیت دارد چرا که تمدن‌ها معمولاً برآمده از مکاتب یا ادیان‌اند^۱. اگر چه مفهوم دین و مکتب از جهت ضرورت بر خورداری از صفت نظام‌مندی، با یکدیگر مشابهت دارند، اما جنبهٔ

۱. در خصوص نسبت تمدن با دین، ن.ب: جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ۶۲.

بشری مکتب و جنبه اُلوهی دین، وجه فارق این دو محسوب می‌شوند. به بیان دیگر، واژه تمدن را نمی‌توان بر شخص و یا حتی جامعه و منطقه‌ای بار کرد و آبشخور تمدن‌ها، یا یک مکتب و نظام فکری قوی است یا ریشه در ادیان دارند مانند تمدن غربی و یا تمدن اسلامی (در قرون گذشته).

در خصوص واژه «مکتب سیاسی» باید افزود که در فصل دوم کتاب و ذیل عنوان «اندیشه سیاسی یا مکتب سیاسی؟»، هدف آن است که نخست به معنای مکتب سیاسی بپردازد تا سپس وارد بحث ویژگی‌های مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام) شود (ر.ک: نجفی، ۱۳۹۶: ۳۵-۴۰)، اما مشکل روش شناختی اینجاست که اصولاً مکتب سیاسی معنا نشده و در چنین فضایی، باید حدس زد که مقصود نویسنده چیست! با توجه به تعریف وی از مکتب (با همه آشفتگی‌های پیش‌یاد) به مجموعه جهان بینی‌ها و ایدئولوژی‌های یک انسان، احتمالاً مکتب سیاسی عبارت است از مجموعه جهان بینی‌های سیاسی و ایدئولوژی‌های سیاسی یک انسان که البته تعریفی درون متناقضی خواهد بود چراکه تعبیر جهان بینی سیاسی یا ایدئولوژی سیاسی نیازمند تبیین است به ویژه که معمولاً جهان بینی و ایدئولوژی‌ها اعم از سیاسی و غیر سیاسی قلمداد می‌شود. شاید هم منظور نویسنده از مکتب سیاسی، همان اندیشه سیاسی است و نه مکتب به معنایی که طرح کرده است و در این فرض، عنوان مکتب سیاسی، دقیق نخواهد بود. به بیان دیگر، نویسنده این اثر واژه مکتب را فقط در امور سیاسی به کار برده حال آنکه ویژگی‌های هجده گانه ذیل عنوان «مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام)»، به موارد غیرسیاسی نیز دلالت دارد!

۳-۲-۱-۹. در مواردی واژه تمدن مهدوی را به کار برده (ر.ک: همان: ۵۰) در حالی که به هیچ روی مفهوم آن روشن نیست و ظاهراً نویسنده در اطلاق بی قاعده واژه تمدن بر هر پدیده و ساختاری، مشکلی نمی‌بیند و مفهوم تمدن را بسیار کم مؤونه تلقی می‌کند به نحوی که از تمدن رضوی، تمدن جمهوری اسلامی، تمدن آل بویه و تمدن صفویه نیز یاد کرده است! این نوع استعمال عمومی یک واژه، امکان مرزگذاری‌های لازم بین واژه‌ها و استعمال تخصصی آن‌ها را از بین خواهد برد.

۳-۲-۱۰ می‌توان نتیجه گرفت که در فصل اول (تمدن‌شناسی و تمدن اسلامی)، به معنای روشن و دقیقی از مفهوم تمدن دست نمی‌یابیم و این امر، اشکالی مبنایی است چراکه عنوان کتاب، «تمدن رضوی» نامیده شده. وقتی مفهوم تمدن به درستی تعریف نشود، جایی برای اطلاق تمدن رضوی نیز وجود ندارد. از سوی دیگر در هیچ جای این اثر، به دلیل متقن یا وجوه صحت استناد عنوان «تمدن» بر تمدن رضوی بر نمی‌خوریم. در فصل چهارم و در بحث از تفاوت تمدن اسلامی با تمدن مسلمانان، تفاوت تمدن رضوی با تمدن عصر عباسی را در تفاوت تمدن حداکثری (اسلامی) با تمدن حداقلی (مسلمانان) می‌داند و می‌گوید: «تمدن رضوی، حرکت از تمدن حداقلی به سوی تمدن حداکثری است» (همان: ۱۰۴)؛ حال آنکه اشاره شد تعبیر «تمدن رضوی» امری اثبات نشده است چه از حیث مفهومی و چه از جهت جنبه‌های وقوعی آن که آیا (در واقع) چنین امری با مختصات تمدنی ویژه‌اش به وقوع پیوسته یا خیر؟ چرا که دلایل کافی برای این که بتوان حرکت و قیام امام رضا (علیه‌السلام) را مصداق تحقق تمدن دانست، ارائه نشده است.

از جانب دیگر اضافه کرده که «تمدن اسلامی منبعث از فرهنگ ناب اسلامی است و همه بنیان‌ها و بن‌مایه‌ها و اصول این تمدن از متن دین اخذ می‌شود...» (همان)؛ در حالی که چگونه می‌توان تمامی وقایع تمدن اسلامی را دارای ریشه در متن دین دانست؟ سخن بر سر تمدن اسلامی پیشین است یا تمدن پسین در آینده؟؛ اگر گذشته که بسیاری امور ریشه در دین ندارد چه رسد به متون دینی! و اگر آینده، که در این فرض، بایستی از عنوان تمدن نوین اسلامی استفاده کرد و در هر حال، محدود کردن تمدن اسلامی به متن دین مشکل‌ساز است و مرزگذاری دقیق بین تمدن اسلامی و تمدن مسلمانان امری ضروری محسوب می‌شود.

پرسش بعدی این که چرا تمدن رضوی را تمدن حداکثری بدانیم؟؛ حتی اگر تمدن اسلامی را (طبق تعریف کتاب)، تمدن حداکثری بدانیم (به معنای تمدن اخذ شده از متن دین)، آیا تمدن رضوی در همه موارد، منبعث از متن دین بوده است؟

از سوی دیگر چرا تمدن اسلامی را منحصر به تمدن رضوی بدانیم؟ می‌توان گفت حرکت و قیام امام رضا (علیه السلام)، نقطه اوج تمدن اسلامی است، اما به چه دلیلی تمامی دوره تاریخی تمدن اسلامی را محدود به حرکت یک امام معصوم (علیه السلام) باید دانست؟ در همین زمینه اشاره کرده است که با وجود امام معصوم (علیه السلام)، شرایط حداکثری برای تمدن اسلامی پیش می‌آید (ر.ک: همان)؛ در حالی که هیچ دلیلی بر این امر اقامه نشده است. بدون تردید حضور امام معصوم (علیه السلام) موثر در رشد و ارتقای دین و آموزه‌های الهی است اما این ادعا که اسلام، به شرایط تحقق تمدنی دست نمی‌یابد مگر با حضور امام معصوم (علیه السلام)، محتاج ادله محکمی است.

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که بنیان این کتاب بر اساس مفهومی مبهم و ساختگی شکل گرفته و از این رو نویسنده آنچه خود می‌اندیشیده را به واقعیت‌های بیرونی تحمیل کرده و بی‌محابا از واژه‌سازی «تمدن رضوی» استفاده کرده حال آنکه دلایلی برای اثبات آن نیاورده است؛ بنابراین هنگامی که شالوده مفهومی اثری دچار آسیب جدی باشد دیگر نوبت به موارد دیگری نمی‌رسد، بیشتر در بند ۳-۲-۱-۱ مشکل نظام مفهومی اشاره شد که یکی از ریشه‌های این پندار نویسنده در استعمال عنوان تمدن رضوی، در نحوه تلقی ایشان از مفهوم تمدن و ناراستی شبکه مفهومی آن نهفته است.

در همین فصل درباره تعریف تمدن نوین اسلامی، آن را به رجوع هر چه بیشتر مسلمانان به دین و تقویت جلوه‌ها و ظواهر آن باز می‌گرداند با دوشیوه: ۱. احیای تمدن اسلامی بر اساس مولفه‌های تمدن‌های قبلی در چینی‌شی نو و ۲. احیای تمدن اسلامی با فرهنگ‌های جدید در ترکیبی جدید بین تعلق تمدنی و تعلق فرهنگی (ر.ک: همان: ۱۱۱). این گونه تعاریف مبهم را می‌توان فرار از تعریف قلمداد کرد چراکه چنین تعاریفی بایستی منطبق با تعاریف قبلی و شاخصه‌های چندگانه مطرح در فصل اول باشد در حالی که با تعاریف چند صفحه پیش درباره تمدن حداقلی و حداکثری هم مطابقت ندارد؛ آیا این تعریف، حداکثری است یا حداقلی؟ و جدای از این‌ها، نشانه‌هایی از دوری از اصالت تمدن اسلامی و رگه‌هایی از التقاط مبانی گوناگون و گاه نامتناجس تمدنی نیز به چشم می‌آید؛ چگونه می‌توان تمدن اسلامی را با فرهنگ‌های جدید مدرن مادی، احیا کرد؟

۲-۲-۳. نبود نظم منطقی

این اثر از جهت مولفه نظم منطقی، از دو سو رنج می‌برد؛ نخست، فقدان نظم منطقی فصول و سپس نامنظمی مفاد هر فصل، که به نمونه‌هایی چهارگانه اشاره می‌شود:

۲-۲-۳-۱. ارتباط فصل اول، با فصول دیگر بریده بوده و بنابر آنچه گذشت، مفاهیم محتوایی آن در فصول بعدی ضربه خورده است.

۲-۲-۳-۲. با مرور به عنوان فصل دوم، نشانه آشفتگی و پراکندگی در آن آشکار است؛ به عنوان نمونه بدون تعریف مکتب سیاسی، از «مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام)» آغاز می‌کند و در ادامه، به «معنای مکتب و مکتب سیاسی» می‌پردازد و سپس دوباره به «ویژگی‌های دوران امامت و ابعاد مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام)» باز می‌گردد که به تکرار عنوان و مطالب نیز منجر شده است (ر.ک: همان: ۳۰-۴۱).

۲-۲-۳-۳. در فصل دوم ذیل عنوان «ویژگی‌های مکتب»، به هشت ویژگی و سپس ذیل عنوان «ویژگی مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام)»، به ۱۸ ویژگی اشاره شده است، حال آنکه ارتباط ویژگی‌های هشت‌گانه با ۱۸ مورد روشن نیست؛ در حالی که به صورت منطقی باید ویژگی‌های مکتب بر ویژگی‌های مکتب سیاسی صدق کند؛ اما آنچه در این بحث ارائه شده، دو دسته متفاوت است. نهایتاً انتظار می‌رفت از توصیف این ویژگی‌ها، به اثبات و تحلیل تمدن رضوی که مهم‌ترین مدعی این اثر است، دست یابیم حال آنکه چنین استدلالی وجود ندارد.

۲-۲-۳-۴. در فصل چهارم به ۱۰ مسئله می‌پردازد که هیچ‌گونه ارتباط و نظم تعریف شده‌ای بین آن‌ها وجود ندارد و تنها مطالب متفرقی کنار هم قرار گرفته‌اند مانند: تفاوت تمدن اسلامی با تمدن مسلمانان، هویت تمدنی، قلب تمدن و هویت تمدنی، تمدن نوین اسلامی، تعلق تمدنی، نظریه پیوستگی، ملت‌سازی، دیدگاه شرق‌شناسان، جایگاه عقل، مصداق نظریه شیعی و ولایی تمدن (ر.ک: همان: ۱۰۴-۱۲۲). از آنجا که ارتباط منطقی این مسائل با یکدیگر تبیین نشده، چنانچه آن‌ها را به جای هم طرح کنیم، هیچ تفاوتی

نخواهد کرد! علاوه بر این که در مواردی هم پوشانی و تکرار وجود دارد و ارتباط این دست مسائل با عنوان کلی فصل (آینده پژوهی تمدن رضوی) تبیین نشده باقی مانده است. آیا مسائل دهگانه را از ویژگی های تمدن رضوی قلمداد کنیم یا تعریف آن یا تبیین مفاهیمی که در اول این فصل اشاره شد که باید به آن ها پرداخت و یا غیره؟

۳-۲-۳. فقدان استناد

از مهم ترین نواقص این اثر، مستند نبودن مفاد آن است که در اکثر صفحات مشاهده می شود. به عنوان نمونه در بحث از ویژگی های مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام) آورده: مکتب رضوی، نوعی مدینه فاضله دینی به رهبری امام معصوم (علیه السلام) و انسان کامل است که دو عنصر اعتدال و تفکر، مقوم آن است (ر.ک: همان: ۵۳)؛ اما هیچ مستندی برای این سخنان ارائه نمی دهد؛ به ویژه که در موضع اثبات مکتب سیاسی امام قرار دارد و قاعدتاً باید به مصادیق و مستندات تاریخی تمسک می کرد و نه حتی دلایل کلامی؛ اگر چه به چنین دلایلی نیز روی نیاورده است؛ یا مواردی مانند: ص ۳۱-۳۱ و نیز عمده مطالب فصل سوم.

در زاویه فقدان استنادهای لازم، موارد بسیاری از ذکر نکردن منابع یا نحوه ارجاعات نادرست وجود دارد که این اثر را از صورت یک کار علمی پژوهشی خارج کرده است مانند: ص ۱۹ سطر ۴ از آخر، ص ۲۰ پاورقی ۲، ص ۲۹ سطر ۳ از آخر، ص ۳۲ پاورقی، ص ۳۵ سطر ۲ از آخر، ص ۳۶ سطر ۱۴ و سطر آخر، ص ۳۷ سطر ۶ و پاورقی ۱، ص ۳۸ سطر ۱۵، ص ۴۰ پاورقی ۱، ص ۴۱ سطر ۱۰ و ۱۸، ص ۴۲ سطر ۵، ص ۴۴ پاورقی ۳، ص ۴۸ سطر ۵ از آخر، ص ۴۹ سطر ۹، ص ۵۱ سطر ۸، ص ۵۶ سطر ۱، ص ۵۶ پاورقی ۱، ص ۵۸، ص ۵۹ سطر ۱۳، ص ۶۰، ص ۶۱، ص ۶۶ سطر ۸، ص ۷۱ پاورقی ۱، ص ۷۷ سطر ۲، ص ۸۳ سطر ۵، ص ۸۳ پاورقی ۱، ص ۸۷ سطر ۲ و ۱۲، ص ۸۹ سطر ۱۲ و ۱۸، ص ۹۱ سطر ۳، ص ۹۵ سطر ۴، ص ۹۹ سطر ۸، ص ۱۰۰ سطر ۲، ص ۱۰۹ سطر ۷ و سطر ۲ از آخر، ص ۱۱۰ سطر ۲، سطر ۵ از آخر، ص ۱۱۸ سطر ۱۱، ص ۱۱۹ سطر ۸، ص ۱۲۰ سطر ۳ از آخر، ص ۱۲۱ سطر ۷ از آخر، ص ۱۲۹

سطر ۱۴، ص ۱۳۱ سطر ۲، ص ۱۳۲ سطر ۷ از آخر، ص ۱۳۷ سطر ۸ از آخر، و غیره.

۳-۲-۴. فقدان استدلال

اگر مستدل بودن را به عنوان یک شاخصه علمی بپذیریم، می‌توان اذعان کرد این اثر به صورت عمومی فاقد این امر است و به سمت ادعاهای کلی یا استدلال‌های غیر تحلیلی روی آورده و از این رو، احتیاج به بازنگری اساسی دارد. به عنوان نمونه به مواردی ده‌گانه اشاره می‌شود:

۳-۲-۴-۱. در بحث از ویژگی‌های تمدن اسلامی و برای رسیدن به اهداف آن، از چهار مرحله یاد می‌کند؛ مرحله اول: توسعه کمی و کیفی فرهنگ اسلامی و شکل‌گیری جامعه اسلامی، مرحله دوم: حاکمیت سیاسی اسلام، مرحله سوم: شکل‌گیری منطق تولید علم مبتنی بر منطق وحی و فراهم شدن فضای عقلانیت اسلامی و مرحله چهارم: تولید علوم، ارائه محصولات علمی، ساخت ابزارهای کارآمد و تأمین نیاز معیشتی جامعه اسلامی (ر.ک: همان: ۲۳). مطالبی کلی، مبهم و غیر مستدل که در ذیل هر یک، ده‌ها پرسش قابل طرح است؛ مقصود از توسعه کمی و کیفی چیست؟ کدام فرهنگ اسلامی؟ فرهنگ شیعی یا غیرشیعی؟ الگوی جامعه اسلامی کدام است؟ جمهوری اسلامی ایران یا جمهوری اسلامی پاکستان یا مثلاً عربستان سعودی؟ مقصود از منطق تولید علم مبتنی بر منطق وحی چیست؟

اگرچه در این میان توجه به ضرورت و اهمیت تولید علم قابل تأمل است اما این مسئله، موضوع مطالعات علم دینی با قرائت‌ها و دیدگاه‌های گوناگونی است (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۷ الف؛ حسینی ۱۳۹۷ ب) و طرح آن در این کلیت، گره‌ای از چالش‌های موجود باز نمی‌کند؛ اگر مقصود از تولید علوم، تأکید بر روند رشد و افزایش جریان تولید علم موجود در پارادایم‌های جهان معاصر است که این علوم با مبانی تمدن اسلامی که خود نویسنده نیز پیشتر، خاستگاه آن را، وحی و مبانی آن را توحید و معاد دانسته، در تضاد و تفاوت آشکاری است و اگر مقصود، تأکید بر محور سه بوده که به نحوی به تکرار گرویده است.

۳-۲-۴-۲. در نتیجه‌گیری فصل سوم، مطالبی را در خصوص تمدن رضوی برمی‌شمرد که همگی جنبه شعاری دارد و هیچ دلیل منطقی بر صحت انتساب کلمه تمدن بر حرکت و قیام امام رضا (علیه السلام) اقامه نمی‌کند و اتفاقاً تمامی موارد نه‌گانه‌ای که در خصوص ویژگی‌های تمدن رضوی بر شمرده است، می‌توان در باب مثلاً تمدن علوی، تمدن حسنی، تمدن حسینی، تمدن صادقی و تمدن مهدوی نیز صادق دانست و در این صورت، مرزها و تفاوت‌های مفهومی چه خواهد شد؟ در این بحث به مواردی پرداخته‌اند مانند اینکه تمدن رضوی، تمدن پاکی‌ها و توحید محور است، یا تناسب اجزای معرفت و علم با هنر و اخلاق، یا جنبه باقی و تکاملی بودن تمدن رضوی یا جنبه تقدس یا تناسب انسان کامل و مدینه فاضله و ... (ر.ک: نجفی: ۷۳) که هیچ یک دلیل خاص بر مدعای خاص نمی‌شود بلکه مصادیق شمرده شده، اعم از مدعا هستند. بنابراین آنچه مولف کتاب به امام رضا (علیه السلام) یا عهد ایشان نسبت داده، اصولاً قابل انتساب به اسلام و ادوار تاریخی حضور ائمه دیگر نیز است و بر این مبنا چنین سخنانی، نوعی خروج موضوعی از بحث علمی تلقی می‌شود. این تلقی اشتباه ناشی از تلقی محدود از مفهوم تمدن است و به نظر می‌رسد نویسنده در مواردی مفهوم تمدن را با مفهوم فرهنگ یکسان پنداشته و در هر حال نتوانسته مرزهای روشنی بین این مفاهیم تعریف کند و همین امر سبب چنین آشفتگی‌هایی شده است.

۳-۲-۴-۳. بحث از ویژگی‌های مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام)، به هیچ روی مستدل نیست چراکه صرفاً عناوینی به صورت یک ادعا مطرح شده‌اند. مثلاً نخستین ویژگی این مکتب، جاودانگی به معنای امتداد یک تفکر و زنده بودن آن دانسته شده، اما هیچ استدلالی برای آن اقامه نمی‌شود (ر.ک: همان: ۴۱).

در ویژگی دوم آورده که تمدن رضوی از نظر وسعت سرزمین‌های اسلامی، وسیع‌تر از نظام علوی است (ر.ک: همان)؛ اما نوعی مصادره به مطلوب محسوب می‌شود چراکه تا این قسمت بحث، به هیچ وجه امری به نام «تمدن رضوی» اثبات نشده است؛ علاوه بر این که قاعده آن بود که از ویژگی‌های مذکور مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام) به چنان برداشتی دست یابیم که مثلاً کار و حرکت امام (علیه السلام) را مصداق عنوان «تمدن» قلمداد کنیم.

مضافاً این ابهام وجود دارد که به چه دلیل وسعت سرزمین‌های اسلامی در عصر خلافت عباسی را می‌توان محصول تمدن رضوی (بر فرض اثبات آن) دانست؟ جدای از این که وسعت سرزمین، دلیلی بر ظهور تمدن نیست زیرا یکی از مولفه‌های تمدن، بُعد جهانی و فراسرزمینی آن است (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۵: ۴۸).

در ویژگی سوم، از برتری فرهنگی نام می‌آورد ولی استدلالی بر آن نیاورده است. از آنجا که برتری فرهنگی و شاخصه‌های آن را معنا نکرده، در ادامه، از برتری علمی جریان امامت یاد می‌کند و نتیجه می‌گیرد: «... در نتیجه، برتری فرهنگی از آن شیعیان شد و برتری فرهنگی، زمینه برتری تمدنی شد» (ر.ک: نجفی، ۱۳۹۶: ۴۲).

آیا برتری فرهنگی با برتری علمی یکسان نیست؟ بر مبنای کدام استدلال و تحلیل، از برتری فرهنگی (مفروض) به برتری تمدنی دست می‌یابیم؟ حال آنکه اشاره شد اصل وقوع تمدن رضوی نیز اثبات نشده است.

در حاشیه این بحث به نکته‌ای می‌پردازد که امامت، پیش از امام رضا علیه السلام نیز برتری فرهنگی داشته اما خلفا اجازه ظهور و بروز این برتری را نمی‌دادند (ر.ک: همان)؛ حال باید پرسید که این، چگونه برتری است؟ اگر مقصود از برتری، در عالم واقع و نفس الامر است که البته همه شیعیان، معتقد به حقانیت ائمه معصومین علیهم السلام هستند چه در عالم ظاهر غلبه با آنان باشد یا نباشد؛ اما هنگامی که سخن از برتری فرهنگی می‌رود، برتری عینی و واقعی مراد است. این موارد، نشان از ضعف استدلال و بی‌دقتی در به کارگیری اصطلاحات و بار مفهومی آنان دارد.

در حاشیه ویژگی چهارم، دوره‌های آل بویه، صفویه و جمهوری اسلامی ایران را مصداق تمدن‌سازی دانسته است (ر.ک: همان: ۴۵)، حال آنکه از لحاظ مفهومی، واژه تمدن بسیار گسترده‌تر از این دوره‌های تاریخی بوده و حتی این مصادیق با مراحل چهارگانه شکل‌گیری تمدن اسلامی که در فصل اول بدان پرداخته نیز سازگار نیست (ر.ک: همان: ۲۳) و بر این اساس، نمی‌توان آن‌ها را مصداق تمدن دانست.

در بیان ویژگی ششم مانند ویژگی پنجم و سایر موارد، خطایی روش شناختی به چشم می‌خورد و آن استعمال عنوان تمدن رضوی، پیش از اثبات آن است حال آنکه علت طرح بحث ویژگی‌های مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام) این بود که اثبات شود حرکت امام رضا (علیه السلام)، مصداق تمدن رضوی است اما به گونه‌ای مصادره به‌مطلوب شده و گویا این امر را پیش فرض گرفته است. این آشفتگی تا آنجا ادامه پیدا می‌کند که گاه، مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام) را در کنار مفهوم تمدن رضوی، قرار داده و ظاهراً یکی می‌پندارد (ر.ک: همان: ۴۷).

در کتاب، اشاره می‌شود که هنر و علوم در تمدن رضوی شکوفا شده و یکی از شاخص‌های تمدن، رونق ادبیات و هنر بوده و شعر دَعِبَل متعلق به این تمدن است (ر.ک: همان). نه تنها مطالب این قسمت غیرمستند است و به دلایل و مصادیق چنین رشد و شکوفایی و به‌ویژه میزان بُرد جهانی و تمدنی آن اشاره‌ای نشده که حتی مشخص نیست بر اساس چه منطقی، تمدن رضوی (بر فرض قبول اطلاق) بر تمدن اسلامی ترجیح داده شده چراکه رشد و شکوفایی علمی در این دوره را باید متعلق به تمدن اسلامی دانست و اگر مفهوم تمدن رضوی، حقیقتی داشته باشد، در دل تمدن اسلامی معنا می‌یابد. از این گذشته، رونق ادبیات و هنر یکی از شاخصه‌های ظهور تمدن است و نه همه آن. از سوی دیگر حتی در همین نشانه نیز نمی‌توان وجود یک یا چندین اثر ادبی را دلیل رونق ادبیات و هنر در یک دوره تاریخی دانست چه اینکه مسئله بسیار فراتر است.

همین استدلال‌ها که از یک امر جزئی بر یک حکم کلی نتیجه گرفته می‌شود، در بحث ویژگی هفتم نیز وجود دارد آنجا که ملت‌سازی را صرفاً به استقبال ایرانیان از امام رضا (علیه السلام) و احترام به صحن و حرم تلقی می‌کند (ر.ک: همان: ۴۸)؛ در حالی که این امور تنها بخشی از یک کل است؛ به علاوه، مفهوم ملت‌سازی نیز به درستی تعریف نشده است.

در ویژگی نهم، از انسان‌سازی یاد کرده و می‌توان استدلال مطرح شده را بدین گونه مرتب کرد: ۱. میان انسان با جامعه و تمدن ارتباط عمیقی وجود دارد، ۲. تمدن مادی، انسان مادی پرورش می‌دهد، ۳. برتری فرهنگی مکتب رضوی به دلیل وجود انسان کامل

است، ۴. پس انسان، جامعه و تمدنی که امام معصوم ایجاد می‌کند باید با آن سنخیت داشته باشد و ۵. به نظر افلاطون ارجاع داده شده که باید در رأس مدینه فاضله، رئیس فاضل باشد مانند جامعه مهدوی (ر.ک: همان: ۵۰).

اگر از اظهار نظر در خصوص صحت و سقم نظر افلاطون گذر کنیم، اما بند چهارم این استدلال محل تأمل است. اگرچه جامعه‌ای که این افتخار را دارد تا امام معصوم (علیه السلام) در رأس آن قرار گیرد، باید با آن سنخیت داشته باشد، اما الزاماً چنین نیست چرا که این امکان هست که مردم با امام، همراهی نداشته باشند شبیه جامعه نبوی، علوی و غالب جوامعی که انبیا و اولیای الهی در آن حضور داشتند. با وجود اینکه امام معصوم (علیه السلام) از نهایت تلاش خود برای سرپرستی و هدایت جامعه فروگذار نمی‌کند اما جامعه‌پذیری مردم، امری انسانی و اختیاری و طرفینی است و صرف وجود انسان کامل، برای کمال جامعه کافی نخواهد بود.

در ویژگی دهم، از زنده شدن همه حوادث تاریخ اسلام در جریان تمدن رضوی یاد می‌کند (ر.ک: همان: ۵۲)، اما علاوه بر ابهام این موضوع، می‌توان پرسید که آیا این امر از ویژگی‌های یک دوره تاریخی است یا ویژگی‌های یک مکتب سیاسی؟

ویژگی یازدهم را به ممزوج بودن رهبری سیاسی و فکری و تبلور این وحدت در تمدن رضوی اختصاص داده (ر.ک: همان)، حال آنکه این امر از ویژگی‌های خط کَلبی امامان شیعه است و نه فقط مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام) و چنانچه سخن بر سر تبلور این موضوع در دوره امام رضا (علیه السلام) باشد، باید دلایل و مستندات چنین تبلوری در موضع‌گیری‌ها و تصمیمات امام رضا (علیه السلام) نسبت به ائمه دیگر تحلیل شود، اما چنین کاری در این اثر صورت نگرفته است.

ویژگی دوازدهم را آشکار کردن انحراف در خلافت موروثی دانسته است. از میان موارد دیگر، این تنها موردی است که می‌توان آن را دلیل بر مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام) تلقی کرد و نویسنده کتاب برای آن با «ولیعهد قرار دادن امام رضا (علیه السلام) به دست مأمون» استدلال کرده است (ر.ک: همان: ۵۴).

اگرچه در این مورد، شبه استدلالی مطرح شده (برخلاف موارد دیگر که نمی‌توان آن‌ها را استدلال لقب داد)، اما همچنان این مصداق نیز دلیلی بر صحت انتساب عنوان «تمدن» بر دوره امامت امام رضا (علیه السلام) نمی‌شود. استدلال نویسنده این است که امام رضا (علیه السلام) با قبول ولایت عهدی، در برابر انحراف خلافت موروثی که نقطه بحرانی مضاعف بود، ایستاد. وی در ادامه می‌گوید این کار امام رضا (علیه السلام) مثل حرکت امام حسین (علیه السلام) بود که در برابر تبدیل خلافت به سلطنت قیام کرد (ر.ک: همان).

نکته آن است که اگر تبدیل خلافت به موروثی شدن آن، دلیل حرکت امام رضا (علیه السلام) است چراکه این بحران، یک انحراف بزرگ بود و اگر تبدیل خلافت به سلطنت (توسط یزید) نیز دلیل قیام امام حسین (علیه السلام) است، پس بر مدار این تحلیل، باید تبدیل امامت به خلافت (در جریان سقیفه) نیز دلیل قیام امام علی (علیه السلام) باشد چه اینکه این امر هم بسیار مهم بود و در واقع ریشه دو انحراف بعدی محسوب می‌شد.

عجیب است که نویسنده کتاب در این مورد می‌گوید: «در تبدیل امامت به خلافت (جریان سقیفه)، امام معصوم (علیه السلام) به مصلحت سکوت می‌کند...» (همان: ۵۵). مشکل در وجه تحلیل حرکت کلی ائمه است و الا اگر ملاک، مسئله انحراف بوده، تبدیل خلافت به سلطنت با تبدیل امامت به خلافت، دارای وجوه مشابهی هستند و مورد دوم انحراف عمیق‌تری محسوب می‌شود و بر این وزن، وجهی برای سکوت امام علی (علیه السلام) باقی نمی‌ماند!

در ویژگی سیزدهم، مانند هفتم، دوباره از ملت‌سازی یاد کرده و مشخص نیست چرا این دو بحث، یکی نشده‌اند؟ علاوه بر اینکه مطالبی غیر مرتبط و غیر مستدل آمده است.

از نمونه تحلیل‌های ضعیف، درهم ریختن دوره‌های زمانی مختلف و نتیجه‌گیری‌های کلی است که در ویژگی چهاردهم و پانزدهم با طرح مسئله توسعه شهرنشینی و شهرسازی، بدان پرداخته شده است؛ چگونه و بر اساس چه مستنداتی می‌توان توسعه شهر مشهد پس از شهادت امام رضا (علیه السلام) و سده‌های تاریخی را یکی از ویژگی‌های دوران امامت و ابعاد مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام) دانست؟

ویژگی شانزدهم را گسیل محبان اهل البیت (علیهم‌السلام) و سپس ایجاد یک جریان بزرگ علمی در خراسان می‌داند (ر.ک: همان، ص ۵۸)، حال آنکه آیا ایجاد یک جریان علمی را می‌توان مصداقی از شاخصه‌های «مکتب سیاسی» امام رضا (علیه‌السلام) تلقی کرد؟ علاوه بر آن که اسناد و دلایل کافی نیز بر این امر اقامه نکرده و فقط به تعدادی از شاگردان حضرت اشاره شده است که می‌تواند یکی از شواهد باشد. برای اثبات تحقق یک جریان بزرگ علمی در حدّ تمدنی، نیازمند بیان نمونه‌هایی از ایجاد مکاتب علمی نو، حوزه‌های فکری و تعلیمی و تدریسی، انتشار کتب و دستاوردهای علمی، حجم تعداد استادان و شاگردان پرورش یافته، حلقه‌های فکری و بحث و مناظره، گرایش‌ها و فرقی گوناگون اندیشه‌ای و اختلاف آرا و مذاهب، رونق روزافزون نقد و انتقادهای فکری هستیم.

۳-۲-۴. در فصل سوم به نکات متفرق و پراکنده‌ای پرداخته که می‌توانست در فصل دوم جای گیرند و گاهی تکرار مطالب فصل پیشین است. در این فصل ذیل عنوان «ابعاد تاریخی، سیاسی، فرهنگی تمدن رضوی» به ۳۲ بند اشاره شده که در ظاهر، ابعادی از وجوه توجیه اطلاق تمدن رضوی‌اند، ولی هیچ یک و حتی همه با هم نیز نمی‌توانند دلیلی بر صحت چنین انتسابی باشند (ر.ک: همان: ۶۵-۷۳)؛ از سویی، نکاتی که مربوط به دوره‌های مختلف حضور امام و نیز پس از امام است و حوزه‌های اسلامی و معاصر، با یکدیگر مخلوط شده‌اند و از این رو حوزه‌های زمانی بحث مشخص نیست و از سوی دیگر، اکثر موارد جنبه شهری یا نهایتاً در محدوده یک جامعه است و نه جهانی، تا مجوزی برای اطلاق واژه تمدن باشد.

در بند ۱ همین فصل، یکی از شاخصه‌های تمدن رضوی را شهرسازی دینی دانسته که در مشهدالرضا وجود دارد (ر.ک: همان)، حال آن که نفس شهرسازی دلیل وجود و ظهور تمدن نیست بلکه شهرسازی مقدمه جامعه‌سازی است و یکی از ارکان چندگانه تحقق تمدن، تحقق یک جامعه است. از طرفی، هر جامعه و هر شهری مقدمه تحقق تمدن اسلامی نخواهد شد بلکه باید شهر دینی و جامعه اسلامی شکل گیرد تا در پی آن، تمدن اسلامی و رضوی به وجود آید. از این گذشته، بخش وسیعی از شهرسازی مشهد در دوره‌های مدرن بوده و بر چه مبنایی، شهرسازی در کل شهر مشهد و حتی حرم رضوی را

شهرسازی دینی و اسلامی بنامیم؟

۳-۲-۴-۵. در فصل چهارم می‌گویید نبود عامل مهم انسان کامل در برخی سطوح، تمدن اسلامی گذشته را از حد اقی به حداکثری نرساند و هر چه حضور انسان کامل در قلب تمدن اسلامی شیعی، عمیق‌تر و اساسی‌تر باشد، حوزه نفوذ تمدن هم بیشتر می‌شود (ر.ک: همان: ۱۰۸ و ۱۱۳). در این صورت باید پرسش کرد چرا در دوره پیامبر ﷺ و امام علی (علیه السلام)، تمدن اسلامی به پیشرفت‌های دوره‌های پسینی خود دست نیافت؟ این امر نشان می‌دهد پیشرفت و پس رفت تمدن اسلامی، تک عاملی نیست و عامل مهم حضور عینی و علنی امام معصوم (علیه السلام)، بدون جمع عوامل مختلف سیاسی و اجتماعی و فرهنگی بشری دیگر نمی‌تواند به تنهایی در تحقق دامنه‌های تمدن اسلامی کافی باشد. بی‌توجهی نویسنده به مسائلی از این دست باعث شده بخش‌هایی از این اثر تمایل به نوعی جبرگرایی اعتقادی یا نوع خفیفی از غلو پیدا کند. از زاویه نگاه کلامی شیعی، همواره باید از دو آسیب فکری پرهیز کنیم: نخست، افراط‌گرایی سلفی که به حذف نقش ائمه معصومین (علیهم السلام) و نادیده انگاشتن عنصر عصمت منجر می‌شود و سپس، تفریط‌گرایی غالی محوری که به نسبت دادن‌های خلاف حق و واقع به ساحت ائمه (علیهم السلام) کشیده خواهد شد. غلو ائمه نیز از شدیدترین حالات تا کم‌رنگ‌ترین آن قابل امتداد است مانند آن که گاهی نقش ائمه نسبت به سایرین بیش از حد بزرگ جلوه داده شود. از سوی دیگر در مباحث جبر و اختیار باید دقت بسیار داشت که به افراط جبرگرایی و تفریط اعتزالی گرفتار نشده و با وسواس بیشتری از اظهار نظرهایی که حضور امام معصوم (علیه السلام) در رأس تمدن را به معنای نفی نقش‌های اجتماعی سایر عناصر تلقی می‌کند، پرهیز کنیم.

۳-۲-۴-۶. در بحث تفاوت تمدن اسلامی با تمدن غربی آورده است: «تمدن اسلامی بر اساس «مَنْ عُلُو» انسان شکل گرفته و تمدنی متعالی است، یعنی همه قوای انسان در خدمت تعالی بشر است ...» (همان: ۱۱۵). جدای از اینکه مطالبی از این دست، جنبه شعاری دارد و نه تحلیلی و استدلالی، این ادعای حداکثری که نظام تمدنی بتواند تمامی قوای انسان را در خدمت تعالی بشر قرار دهد، امکان تحقق ندارد چرا که به هر حال تمدن‌ها با انسان‌ها سر و کار دارند و از سوی دیگر، تمدن اسلامی نیز با اعجاز الهی کار

خود را پیش نمی‌برد، پس چگونه ممکن است که همه قوای انسان و همه قوای انسانی را بتواند در خدمت تعالی بشر به کار گیرد؟ اضافه باید کرد که این نوع سخنان حداکثری و جبرگرایانه با دیدگاه‌های قبلی نویسنده در خصوص تمدن غربی و استفاده از تکنولوژی نیز سازگاری ندارد (ر.ک. همان: ۹۸).

نتیجه آن است که تکلیف کتاب از لحاظ انتخاب مبانی روش‌شناختی خط فکری خود روشن نیست؛ گاه بر مبنای نگاه‌های حداکثری پیش می‌رود و گاه در مثال پذیرش خلافت توسط امام علی (علیه السلام)، روبه نگاه‌های حداقلی آورده است (ر.ک: همان: ۱۶۷). بدین سان از جهت مشی روشی نمی‌توان این اثر را در یک وزن ثابت و موزون دید چراکه دارای پُرش‌های روشی بسیاری است و غالباً توجیه ناپذیر باقی مانده‌اند. اکثر بندهایی که در بحث تفاوت تمدن اسلامی با تمدن غربی اشاره شده یا جنبه تحلیلی و استدلالی ندارد یا به مصادیق عینی آن‌ها پرداخته نشده است. از این موارد، تنها می‌توان به بند «ز» اشاره کرد که بسیار مهم است اما در این بند نیز مصادیقی ارائه نمی‌شود (ر.ک: همان: ۱۱۵ و ۱۱۶).

۳-۲-۴-۷. در فصل چهارم به نکته مهمی درباره روش فهم تمدن می‌پردازد که مسئله‌ای روش‌شناختی است یعنی این که دیدگاه غالب در درک تمدن اسلامی و تاریخ اسلام، دیدگاه مستشرقین است که خود، ذیل تمدن و فرهنگ غرب می‌اندیشند و بیشتر می‌خواهند شناخت تاریخ و فرهنگ و تراث اسلامی را با «صورتی غربی» نگاه کنند و در نهایت، به فلسفه و تاریخ هگل و برتری ذهنیت غربی بر شرقی ختم می‌شود؛ وی ادامه می‌دهد که طرح تمدن نوین اسلامی و تمدن رضوی با این دیدگاه‌ها در تقابل است؛ هم با نتایج و هم با پیش فرض‌های آن‌ها (ر.ک: همان: ۱۱۹).

این سخن، نکته روش‌شناختی درستی است اما کافی به نظر نمی‌رسد چراکه چاره آن است که نشان دهیم تفاوت‌های روش‌شناختی این دو نوع نگاه چه بوده و در مبانی، اهداف، و راهکارها با یکدیگر، چه اختلاف‌هایی دارند؟ و الا این امکان وجود دارد که در ظاهر امر، نام تمدن رضوی و تمدن نوین اسلامی را بیاوریم اما چون مرزگذاری‌های

دقیقی در روش و رویکردهای فکری و نظری با منس مستشرقین غربی نگذارده ایم، نهایتاً به همان دامی خواهیم افتاد که از آن گریزان بودیم.

۳-۲-۴-۸. در فصل چهارم به نکته‌ای مبنایی در تفاوت تمدن غربی با تمدن نوین اسلامی دلالت داده و آن مسئله عقلانیت و عقل خود بنیاد مستقل از وحی در تمدن غرب است و این که برای رفتن به سمت تمدن نوین اسلامی، باید به عقلانیت جدید و تفسیر دینی عقل توجه شود ولی این عقل مانند عقل خود بنیاد غربی نیست (ر.ک: همان: ۱۲۱). با این وجود، هیچ تبیینی از مقصود خود درباره عقل ارائه نداده و توضیحات ضمیمه نیز بر ابهامات، افزوده است مانند اینکه: عقل در تمدن نوین اسلامی، فقط عقل فلسفی نیست بلکه عقل عرفانی و عقل فقهی و عقل کلامی و سایر علوم هم هست! یا اینکه عقل عملی به حوزه عینیت تمدنی نزدیک تر است یعنی عقل تمدنی، عقل جمعی است! و یا اینکه عقل تمدن اسلامی، فراتر و جامع تر و جدای از عقل مدرن و عقل فلسفی صرف است و این عقل در سایه وحی و نقل قرار دارد. سپس اشاره کرده که عقل تمدن دینی در سایه وحی، با نظریه فطرت تکمیل می شود و دست آخر، مطالبی کلی در باب فطرت مطرح می کند (ر.ک: همان).

اینکه شاخصه های نظریه فطرت کدام است و در این بحث چه نقشی ایفا می کند، از ابهامات جدی این فراز است. از جانب دیگر مقصود نویسنده از عقل تمدنی و ملحقات آن، به هیچ وجه روشن نیست و خلط همه اصطلاحات و مفاهیم با یکدیگر، نشان از عدم تنقیح مباحث دارد. در این خصوص ضروری است به نقش عقل (با توجه به عوامل دیگر) در شکلگیری تمدن نوین اسلامی پرداخته و تبیین کنیم آیا عقل را به عنوان منبع یا روش یا چارچوب یا رویکرد یا پارادایم تمدن نوین اسلامی به کار می بریم؟ و در هر صورت، مولفه های مفهومی آن کدام است؟

هر آینه باید پیش از همه این ها به دقت و با جامع نگری، به تعریف روشنی از تمدن نوین اسلامی پرداخت و پیش از این، مقصود خود از علم و نقش آن در تمدن نوین اسلامی و سپس دانش تمدنی را روشن سازیم و الا بدون این مقدمات لازم، به کلی گویی هایی این

چنین دچار خواهیم شد.

در این راستا در فصل اول و ذیل عناصر اصلی تعریف تمدن، به عنصر «فراگیر شدن خردورزی و عقلانیت» اشاره شده که نشان از نوعی تناقض و ناهماهنگی در طرح بحث دارد چراکه اگر این بند را به عنوان یکی از عناصر تعریف تمدن (در کلیت خود) بدانیم، آن‌گاه جای ابهام وجود دارد که آیا هر تمدنی، به فراگیر شدن خردورزی و عقلانیت منجر می‌شود؟ آیا تمدن غربی نیز که به بیان خود نویسنده بر محور عقل خودبنیاد اومانستی مستقل از وحی بنیاد شده، مصداق خردورزی و عقلانیت محسوب می‌شود؟ و اگر مقصود از این عناصر، تبیین مولفه‌های تمدن اسلامی است (آنچنان که در پرانتز این عنصر به عقلانیتی که در مناظره‌های امام (علیه‌السلام) رشد کرده اشاره می‌کند)، پس چرا تیترا اصلی بحث را به «تعریف تمدن» (بدون قید اسلامی) اختصاص داده است؟ علاوه بر اینکه، از محتوای سایر عناصر ۱۹ گانه نیز چنین امری بر نمی‌آید.

۳-۲-۴-۹. در بحث از چیستی تمدن می‌گوید: یکی از عناصری که معمولاً در تمدن دیده می‌شود، شهرنشینی است؛ تمدن در روستاها، محیط‌های کوچک، جنگل‌ها، خط استوا و قطب شمال به وجود نمی‌آید. سپس استدلال می‌کند که وقتی نیازهای اولیه انسان مثل خوراک و پوشاک و مسکن رفع شد، آدمی به امور متعالی نظر می‌کند (ر.ک: همان: ۱۷).

این استدلال مبتنی بر پیش فرضی است که هر تمدنی، متعالی بوده و تلاش برای ایجاد تمدن، در هر فرضی، نشانه‌ی تعالی انسان است، حال آنکه به‌واقع آیا هر تمدنی، متعالی است و نشانه‌ی رشد و پیشرفت بشریت خواهد بود؟ آیا در هر فرضی، علم و هنر، ارجمند محسوب می‌شود؟ از سوی دیگر به چه دلیلی انسان‌های نیازمند و فقیر، نتوانند به امور متعالی نظر کنند؟ آیا هر فرد یا جامعه‌ای که بیشتر نیازمند نیازهای اولیه انسانی خود هستند، الزاماً فقر فکری و فرهنگی بیشتری دارند؟ جالب‌تر این که بر مبنای چنین استدلال‌هایی، می‌توان تمدن‌های حوزه‌ی شرق و یا جهان اسلام را در مقایسه با تمدن‌های جهان اول و غرب عالم، دارای ضعف فکری و فرهنگی بیشتری دانست!

بایسته است درباره ملاک قرار دادن شهرنشینی در مفهوم تمدن، دقت کنیم و درست تر آن که به جای «شهرنشینی»، از ضرورت عنصر «جامعه» یاد شود چراکه تمدن‌ها از جامعه و سپس جوامع چندی سر می‌زنند و اگر جامعه‌ای، به وجود نیاید و سپس جوامعی با یکدیگر متحد نشوند تا زمینه‌های جهانی شدن و بین‌المللی شدن تمدنی را فراهم آورند، آن تمدن آرمانی شکل نخواهد گرفت، اما این امر الزاماً به معنای ضروری دانستن شهرنشینی در برابر روستانشینی نیست، چراکه تمدن‌ها از جامعه‌ای سر می‌زنند ولی به آن جامعه و مهد تولد خود، محدود نمی‌شوند (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۵: ۴۹)

۳-۲-۴-۱۰. در سرآغاز فصل دوم کتاب به نکته بسیار مهمی اشاره کرده ولی به اجمال از آن می‌گذرد؛ یعنی اینکه برای درک امتداد و سیر متعالی تمدن اسلامی، باید حیات سیاسی امامان شیعی (علیهم‌السلام) را بررسی کرد (ر.ک: نجفی، ۱۳۹۶: ۲۹)؛ حال آنکه نه تنها فهم تمدن اسلامی به فهم و تحلیل حیات سیاسی وابسته است که حتی وابسته به حیات اجتماعی و فرهنگی و دینی ائمه (علیهم‌السلام) نیز هست و از طرف دیگر فهم مفاد مکتب هر یک از ائمه نیز در گرو فهم و تحلیل درست کلیت و نظام مندی مکتب یکپارچه ائمه معصومین (علیهم‌السلام) در راستای حرکت و نهضت پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) خواهد بود. از این رو، فهم مکتب سیاسی امام رضا (علیه‌السلام) وابسته به فهم کلیت مکتب ائمه و نحوه تحلیل فلسفه تاریخی آن است و برای درک دقیق اثر تاریخی هر یک از امامان معصوم (علیهم‌السلام) در مسیر حرکت تکاملی تاریخ بشریت، بایستی کار آن امام را در نقشه کلی حرکت ائمه (علیهم‌السلام) مورد تحلیل و بررسی قرار داد چه اینکه گل‌هم نور واحد (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۷ ج).

۴. نتیجه گیری

از دستاوردهای پژوهش می‌توان به این موارد اشاره کرد؛ اول: نقد دقیق و علمی یک اثر به معنای اهمیت و نقش آن اثر در حوزه مربوط است و به دلیل تعلق این کتاب به رویکرد تمدن نوین اسلامی و تلقی خاص آن از مفهوم تمدن رضوی، تحلیل و نقد آن موضوعیت پیدا می‌کند. دوم: از جمله ضرورت‌های نقدپژوهی در حوزه مطالعات تمدن نوین اسلامی

آن است که کتب و مقالات این قلمرو پژوهشی، به نقد و ارزیابی علمی روشمندی گذاشته شود و پژوهشگران منتقد با الگوهای روشی لازم، «نقد شکلی» این آثار را همراه با «نقد محتوایی» و «نقد روش‌شناختی» مد نظر قرار دهند (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۴). سوم: فهم و تبیین مفهوم تمدن وابسته به تحلیل شبکه مفاهیم هم‌خانواده آن است یعنی فرهنگ، جامعه، انسان و تاریخ. از این رو، درستی یا نادرستی استعمال واژه تمدن رضوی وابسته به الگوی تحلیلی چنین شبکه مفهومی است. طبیعتاً هر چه بتوان این شبکه مفهومی را به نحو نظام‌مندتری ارائه کرد، به تحلیل دقیق‌تری از مفهوم تمدن دست می‌یابیم. چهارم: از جمله مسائلی که تحلیل دقیق مفهوم تمدن رضوی وابسته به آن است، تحلیل نقش ائمه معصومین (علیهم‌السلام) در تاریخ بشری است چرا که بدون رویکرد فلسفه تاریخی به نقش ائمه، نگاه به مفاهیمی این‌چنینی، در ابعاد فردی و یا جزئی‌نگری‌های خرد، محصور خواهد شد. این مسئله مهم در ذیل ضرورت اهم دیگری جای می‌گیرد و آن، مطالعات فلسفه تاریخ از منظر شیعی است که متأسفانه هنوز در فضای جامعه علمی ما به صورت جدی به آن پرداخته نشده است.^۱ پنجم: «اصول روش‌شناسی مطالعات تمدن‌پژوهی» در ادبیات جامعه علمی پس از انقلاب اسلامی، از جمله حلقه‌های مفقودی است که با همه اهمیت روش‌شناختی آن در طرح و تحلیل مسائل این حوزه مطالعاتی، کمتر بدان پرداخته شده و همین امر، سبب بروز خطاهای روشی بسیاری می‌شود مانند: عدم تعیین نظام مفهومی، پرش‌های روشی یا نبود نظم منطقی. ششم: نقش تمدن‌سازی ائمه شیعی (علیهم‌السلام) در ایجاد و شکل‌گیری «تمدن اسلامی»، امری غیرقابل تردید است اما باید این نقش را در ذیل جایگاه سرنوشت‌ساز تاریخی ایشان در مسیر هدایت بشری، به تحلیل گذارد و با این وجود نباید پنداشت که هر یک از ائمه (علیهم‌السلام) تمدنی منحصر به فرد برای خود تأسیس کرده‌اند. و هفتم: لازمه ضروری مطالعات تمدن‌پژوهی در قلمرو تمدن نوین اسلامی، نگاه تمدنی به دین به عنوان امری تمدن‌ساز است؛ در برابر دیدگاه‌هایی که دین را محدود به نگاه‌های فردی و شخصی می‌سازد.

۱. در این باره ن. ب. نجفی، ۱۳۹۴: ۲۲.

منابع و مأخذ

- باودن، برت؛ تیریایکان، ادوارد؛ دباشی، حمید. (۱۳۹۵). *راه ناهموار تمدن: هفت مقاله درباره تمدن*. گزینش محمد ملا عباسی. تهران: ترجمان علوم انسانی.
- بکر، کارل لوتوس و دنکاف، فردریک. (۱۳۸۴). *سرگذشت تمدن*. ترجمه علی محمد زهما. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۶). *جستارهای نظری در باب تمدن*. تدوین و تحقیق حبیب الله بابایی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی، سید حسین. (۱۳۹۰). *مبادی دین پژوهی؛ چیستی، چرایی و چگونگی*. تهران: انتشارات آوای نور.
- _____ . (۱۳۹۵). *تمدن پژوهی؛ مطالعات مفهومی تمدن اسلامی*. تهران: انتشارات جامعه شناسان.
- _____ . (۱۳۹۷ ب). *از علم دینی تا توسعه فرهنگی در کرسی های نظریه پردازی*. تهران: انتشارات جامعه شناسان.
- _____ . (۱۳۹۴). «اصول راهنمای تنظیم مقالات نقد». *کارگاه پژوهشی متد نقد کتاب*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مارکوزه، هربرت. (۱۳۸۸). *انسان تک ساحتی*. ترجمه محسن مویدی. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
- متولی امامی، سید محمد حسین. (۱۳۹۴). *جستارهایی نظری در باب تمدن اسلامی*. قم: نشر معارف.
- میرباقری، سید محمد مهدی. (۱۳۹۴). *اندیشه تمدن نوین اسلامی*. قم: انتشارات تمدن نوین اسلامی.
- نجفی، موسی. (۱۳۹۴). *فلسفه تحول تاریخ در شرق و غرب تمدن اسلامی*. تهران: موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- _____ . (۱۳۹۰). *تمدن برتر*. اصفهان: نشر آرما.
- _____ . (۱۳۹۶). *تمدن رضوی؛ مولفه های تمدن ساز در مکتب سیاسی امام رضا (علیه السلام)*. اصفهان: نشر آرما.

منابع اینترنتی

- حسینی، سید حسین. (۱۳۹۷ ج). «نقش تاریخی ائمه معصومین (علیهم السلام): نگاه فلسفه تاریخی». *خبرگزاری میزان*. کدخبر: ۴۸۶۸۹۶.
- _____ . (۱۳۹۷ الف). «فلسفه راگل آلود نکبیم: امکان و امتناع علم دینی». *خبرگزاری طلعه*. کدخبر: ۶۵۳۴۶.