



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۳

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 2, summer, 2014

تعقل و تدبیر در ساحت‌های تمدن از منظر حکیم متأله جوادی آملی

مهدی امید*
*

چکیده

تمدن متعالی و راستین برابند پیشرفت همه‌جانبه ساحت‌های جامعه، حاکمیت نظم و اقتدار، برقراری امنیت پایدار، رشد علم و فن‌آوری، توزیع متناسب شرایط محیطی، گسترش سنت‌های اخلاقی و معنوی و سریان عقلانیت و عدالت در عرصه‌های مختلف اجتماعی با هدف تأمین سعادت انسان است. این تعریف از تمدن از منظر استاد جوادی آملی جز در سایه هماهنگی «دین الهی و فطری» و «سطوح مختلف خردورزی» قابل دستیابی نخواهد بود و تنها «انسان متأله» است که می‌تواند با درک روابط چهارگانه حاکم بر خود، هماهنگ‌سازی عقل و نقل، سپردن زمام افکار، گفتار و رفتار به عقل و نقل و امامت فطرت بر طبیعت، عناصر و عوامل تمدن‌زا را بر محور «علم دینی» و در چارچوب «برنامه الهی» منتظم ساخته و تعیین بخشد. مقاله حاضر، به بیان تفصیلی این دیدگاه و تحلیل و بررسی آن می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها

انسان، عقل، علم، دین، جامعه، تمدن، جوادی آملی



مقدمه

تمدن که تجسم و تعیین فعالیت انسان در ابعاد نرم‌افزاری و سخت‌افزاری در دو عرصه سرمایه و دستاورد است، نوعی آفرینشگری در ساحت‌های حیات انسانی است و به طبع با نظام داخلی جهان آفرینش که آدمی خود جزئی از آن است و نیز نظام فاعلی و غایی آن به شدت مرتبط است. تمدن‌ها به دو شکل متمایز «تمدن متعالی» و «تمدن متدانی» ظهور و بروز می‌یابند. تمدن متعالی، افزون بر هماهنگی با نظام داخلی، فاعلی و غایی جهان و انسان از طریق جهت‌گیری اخروی و ابزاری دیدن دنیا، همه قوای آدمی را در خدمت قوه عقل می‌خواهد؛ در حالی که تمدن متدانی، با اصالت دادن به دنیا، عقل آدمی را در انقیاد و اطاعت هر کدام از قوای مادون آدمی همچون قوه شهویه، غضبیه، و همیه یا ترکیبی از دو یا چند قوه قرار می‌دهد. متعالی بودن و استواری ساحت‌های تمدن منوط به استحکام مبادی آن و تنظیم دقیق مناسبات «عقل، علم و دین» بر اساس نظام داخلی، فاعلی و غایی انسان است. در غیر این مجال، صورتی از تمدن (تمدن متدانی) ظهور می‌یابد که حقیقتش جز توحش و استثمار نیست. توجه به نظام‌های ارتباطی حاکم بر انسان و جهان در رویکرد تمدنی و ترسیم خطوط کلی مدینه فاضله و تمدن راستین که بر محور «دین»، «عقل» و «علم» استوار است، در گرو پاسخ به چند پرسش اساسی است:

۱. از آنجاکه تفسیر انسان و جهان بر هرگونه تلاش برای تغییر آن دو مقدم است، مناسب‌ترین تفسیر از انسان بر اساس روش‌های متعدد شناخت در جهت تغییر نظام جهان چیست؟
۲. نقش جهان‌بینی در ترسیم قواعد تمدن چیست؟ به بیان دیگر، چگونه تفسیرهای متباین از جهان و انسان به تمایز مدینه‌ها و تمدن‌ها از هم می‌انجامد؟
۳. مناسبات میان «عقل، علم و دین» در هندسه معرفتی تمدن متعالی چگونه خواهد بود؟
۴. برآیند هماهنگی میان عقل، علم و دین در تغییر انسان و جهان و ترسیم خطوط کلی تمدن راستین چیست؟

تمدن متعالی؛ تسخیر مؤمنانه جهان آفرینش

«جهان آفرینش که نظام فاعلی آن منسجم و عالمانه، نظام غایی‌اش مرتبط و حکیمانه و نظام داخلی‌اش هماهنگ و خردمندانه تعبیه گردیده است، گوهری عالم‌آرا و آدم‌آرا در میان





خود دارد که آیت جمال آفریدگار، احسن تقویم و آراسته به خلعت خلافت الهی و کرامت انسانی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۲-۲۴). تمدن، بر ایند فعالیت‌های فردی و جمعی این موجود ممتاز در میان دیگر موجودات است. این گوهر یگانه که خالق آفرینش او را از مُلک و مُلکوت مرکب ساخته و به صورتی هدف‌مند با دو بال عقل و وحی بر سر سفره مواد خام (جهان) طبیعت نشانده و آنرا مسخّر وی ساخته است، مأموریت دارد با بهره‌گیری بهینه از منابع طبیعی و تلاش و همت مؤمنانه هم به عمران ظاهری و آبادانی زمین پردازد و هم عمارت باطنی و آبادانی زمینه (اصلاح خود و جامعه) در نظر داشته باشد تا «هم زمین از خطر تباهی برهد و هم زمینه از ضرر اخلاقی مصون بماند؛ هم بدن از مزایای طب طبیعی طرفی بندد و هم روح از مواهب ویژه نفّس رحمانی به رُوح و ریحان نایل شود» (همان: ۲۸-۴۲). «توان انسان این است که زمین را بیت معمور کند، اما آبادانی زمین ممکن است به‌حق یا به‌باطل صورت گیرد. آنجا که مستعمر خدا و مستعمر جامعه بشریت است، استعمار (آبادانی) حق است، اما وقتی مستعمر طاغیان عصرند، نتیجه، تخریب و بردگی و اهلاک حرث و نسل است و استعمار باطل» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۰۴).

تمدن متعالی؛ تنظیم مناسبات انسانی بر مدار دین و فطرت

برخی ریشه لغوی تمدن را «مدینه» دانسته، بر این باورند که انسان از ماده «انس» بوده و زیست اجتماعی برای وی طبیعی است؛ بدین معنا که زندگی اجتماعی جز از طریق تعاون (طبیعی) امکان‌پذیر نیست. به‌رغم آنکه اصل اجتماعی بودن برای ساختار انسان طبیعی است و نه اضطراری، اما باید تمایزی میان طبیعت و فطرت قائل شد. ارزش‌های انسانی همچون حق، عدالت، اعتدال، نظم و... در فطرت انسان ریشه دارند، نه طبیعت و غرایز طبیعی. از این رو، «تعادل متقابل، پذیرش قانون عدل‌مدار، قبول محکمه حق‌محور و مانند آن نسبت به «فطرت انسان» طبیعی و نسبت به «طبیعت طین‌زده»^۱ او تحمیلی است» (همو، (۲) - ۱۳۸۷: ۲۵).

برخی نیز از لحاظ معنایی ریشه تمدن را «دین» دانسته‌اند، زیرا به باور آنها مدنیت محصول دیانت است و بدون دین و معارف و احکام ارزشی آن، بشر هیچ‌گاه به تمدن دست نمی‌یافت. از این منظر، مدینه با دین پیوند دارد و دین با فطرت آدمی. پس «ایمان»

۱. طبیعت طین‌زده یعنی اقتضانات عنصر خاکی انسان که همان جسم است.

شرط ضروری تعهد به حیات سالم جامعه و سلامت محیط زندگی است. بدون ایمان هیچ تعهدی به حفظ جهان طبیعت وجود ندارد و «قدرت» نیز موجب افزایش تعهد برای تحقق چنین هدفی است. کسی که از قدرت برتر برخوردار است، وظیفه‌ای سنگین‌تر دارد. پس «حکومت اسلامی (که جامع میان قدرت و ایمان است و در سرسلسله آن، انبیای ابراهیمی قرار داشته‌اند) باید دو هدف اساسی را وجهه همت خویش سازد: ۱. انسان‌ها را به سوی خلیفه‌الله شدن راهنمایی کند و مقدمات سیر و سلوک معنوی‌شان را فراهم سازد؛ ۲. کشور اسلامی را مدینه فاضله سازد و مبادی تمدن راستین را مهیا نماید». «مدینه فاضله و تمدن راستین به مثابه بدن است و خلیفه‌الله به مثابه روح آن. تأسیس و تأمین مدینه فاضله کار انسان کامل و خلیفه‌الله است و غایت مدینه فاضله نیز پرورش انسان‌هایی [است] که در جهت خلیفه‌شدن گام برمی‌دارند» (همو، ۱۳۸۶، ۳۹-۴۶).

زامدار حکومت اسلامی در عرصه فرهنگ، عهده‌دار تأمین علم و دانش شهروندان و خارج‌ساختن آنها از دو خصلت جامعه جاهلی، یعنی جهالت و ضلالت (علمی و عملی) است، زیرا تنها مردمان آگاه و وارسته توان تأسیس مدینه فاضله و تمدن راستین و حفظ آن را خواهند داشت. حاکم اسلامی در عرصه اقتصاد، مأمور به جریان‌انداختن ثروت در میان تمامی اقشار جامعه و جلوگیری از انحصار ثروت در دست قشری خاص است و این همان عدل اسلامی است که در برابر نظام فردگرایی سرمایه‌داری و دولت‌سالاری و مارکسیسم قرار دارد. در حوزه صنعت و هنر، حاکم اسلامی به تأسی از انبیای بزرگ الهی مأمور است در تشویق فراگیری آیین به‌زیستی و تأمین نیازهای علمی و عملی زندگی به صورت سازنده و سودمند گام بردارد. در عرصه حقوقی نیز وی به جلوگیری از تحقق هرگونه سلطه‌گری و سلطه‌پذیری و نیز به رعایت پیمان‌ها و میثاق‌ها و عمل به آنها مأمور و موظف است تا امنیت و آزادی (و دیگر ارزش‌های مدنی) که از لوازم تمدن راستین و اصول مدینه فاضله است، به نحو شایسته تأمین گردد (همان: ۴۷-۶۱).

باین حال، بی‌تردید هرگونه تغییر در جهان درون و برون آدمی نیازمند شناخت و تفسیر مناسب از انسان است. از سوی دیگر، همه علوم از زاویه مبادی بر شناخت‌شناسی مبتنی‌اند که آن‌هم بر پایه انسان‌شناسی شکل گرفته است و انسان‌شناسی اصل موضوعی و پیش‌فرض همه علوم انسانی است.





الف) تفسیر انسان در تمدن راستین^۱

هر یک از موجودات ممکن دارای یک نظام داخلی است و انسان نیز از این امر مستثنا نیست. مکتب‌های بشری تعریف‌هایی مادی‌گرایانه و غیرجامع از انسان ارائه کرده، او را بریده از دو نظام فاعلی و غایی تصویر کرده‌اند و از این‌رو، نتوانسته‌اند تعریف مناسبی از نظام درونی وی ارائه دهند. از منظر اسلام، در نظام آفرینش انسان اصل است و جهان تابع او. از این‌رو، تغییر جهان فرع بر تفسیر انسان و تغییر اوست. برخی پیش از آنکه تفسیر محققانه از انسان و جهان ارائه دهند، به فکر تغییر آن به منظور تأمین رفاه یا انقلاب و اصلاح افتاده‌اند، درحالی‌که پیش از هر تغییر جدی باید تأمل کرد که آیا اساساً انسان یا جهان تغییرپذیر است؟ در فرض تغییرپذیری کدام ساحت از ساحت‌های حیات انسان و کدام بعد از ابعاد جهان را باید تغییر داد و به کدام سمت باید آن را جهت داد و با کدام معیار؟ انسان کیست و ابعاد وجودی آن کدام است؟ جایگاهش در نظام هستی چیست؟ رابطه آن با نظام هستی چگونه است؟

شناخت انسان به‌رغم امکان، بسیار دشوار بوده، درک حقیقت او ممتنع است. انسان از روحی الهی برخوردار است که همچون ریسمانی آویخته از عالم غیب، تکاپوی وی را برای اتصال و بازگشت به حق و درک نشئه آخرت و حرکت به سمت تعالی و کمال و درک سعادت فراهم نموده است. او از بدن با قوایی خاص نیز بهره‌مند است که زمینه تعلق به نشئه طبیعت و مظاهر آن و غفلت از آخرت و هبوط به جایگاه پست‌تر از حیوانی را در آدمی مهیا ساخته است. بر پایه هستی‌شناسی توحیدی «حقیقت انسان، روح ملکوتی اوست و بدن تابع و در خدمت آن است. انسان باید فطرت خویش را «امام» و طبیعت خود را «مأموم» قرار دهد. فطرت به طبیعت حیات می‌بخشد و طبیعت از فطرت حیات می‌یابد، زیرا بدن با روح زنده است و فطرت نحوه هستی آن است» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۱۸۷-۱۸۸).

روش و مراتب شناخت انسان در این تمدن

«سه طریق برای شناخت اشیا وجود دارد: ۱. شناخت معلول از راه شناخت فاعل و آفریدگار آن؛ ۲. شناخت از طریق تجزیه و تحلیل درونی خود شیء یا معلول؛ ۳. شناخت از راه آثار و

۱. تفسیر انسان در رویکرد تمدن راستین در نقطه مقابل تفسیر انسان در رویکرد تمدن‌های دروغین است. در اولی انسان موجودی دارای روابط و ابعاد در نظر گرفته می‌شود و در دومی موجودی مستقل و تک‌ساحتی.

افعال بیرونی و اوصاف خارجی شیء. شناخت نیز خود بر دو قسم است: شناخت حصولی (اعم از حسی - تجربی؛ عقلی - برهانی و نقلی - روایی) و شناخت حضوری (اعم از کشف و شهود با مراتب آن و شناخت و حیانی)» (همو، ۱۳۹۰: ۲۲-۲۷).^۱ انسان، هم به روش حصولی قابل تقسیم است و هم به روش حضوری. بی‌گمان شناخت حضوری برتر از شناخت حصولی و شناخت و حیانی برترین شناخت حضوری است. از این‌رو، روش و حیانی ملکه روش‌هاست، آن‌گاه روش شهود عارف عادل و سپس روش فلسفی - کلامی و روش ریاضی است و پایین‌ترین روش، روش حسی و تجربی است (همان: ۸۶). بهترین راه شناخت معلول‌ها از جمله انسان، معرفت آنها از راه آگاهی به علت آنها و در مرتبه بعد، شناخت معلول‌ها از راه تحلیل خود آنهاست. تحلیل معنای انسان، تعمیق مفهوم روح مجرد انسانی، تحقیق معنای عقل نظری و عملی و ارزیابی همه عناصر محوری که در ساختار انسان متدین و متمدن سهمی تعیین‌کننده دارد، وقتی در مدار تعلیل مفهومی از منظر حکمت و کلام و تبیین ذهنی از نگاه حدیث و اخلاق قرار می‌گیرد، سیر آفاقی و بیرونی است و روش در آن حصولی است. البته «انسان‌شناسی به معنای خودشناسی که در آن عارف و معروف و معرفت متحدند، سیر انفسی و درونی و روش آن حضوری است. انسان بر اثر علم حضوری نسبت به خویش می‌تواند به علت خویش نیز علم حضوری یابد. با چنین شناختی، حقیقت انسان (تا حدود زیاد) دانسته می‌شود» (همان: ۲۲-۲۷ و ۷۹).

انسان غیر از حیات گیاهی، حیوانی و انسانی اصطلاحی که در تعریف انسان به حیوان ناطق آمده است، فصلی مستقل به نام «تأله» دارد. به بیان دیگر، جنس در تعریف انسان، ذاتیات مشترک انسانی، یعنی «حی» و فصل اخیر آن «تأله» یعنی خداخواهی مسبوق به خداشناسی و ذوب شدن در الوهیت اوست. حیات و تأله درهم تنیده‌اند و حیات انسان واقعی در تأله او ذوب شده است. «در نگاه فطری و باطنی همه انسان‌ها «حی متأله» هستند؛ یعنی حیات الهی و تأله ملکوتی در فطرت همه انسان‌ها نهادینه شده است، ولی با نظر به شکوفایی و تکاملی فطرت بسیاری این حیات فطری را به دلیل سرسپردگی به امیال و طاغوت‌ها زیر بار جهل و عصیان مدفون کرده‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۵۰-۱۵۲). «همه کرامت‌ها و ارزش‌های انسانی به استناد مقام خلیفه‌اللهی است. کرامت او باید در کنار خلافتش تحلیل و تفسیر

۱. بنابراین، شناخت معلول یا بیرونی است یا درونی. شناخت بیرونی یا از طریق شناخت علت است یا اوصاف و آثار بیرونی معلول. شناخت درونی یا ذاتی معلول نیز همان تجزیه و تحلیل عناصر درونی شکل‌دهنده به معلول است.





گردد... انسان اگر بر اثر صیانت مقام والای روح مجرد، خلیفه خدا شد، ... اشرف مخلوقات است، اما اگر آن مقام منیع را پاس نداشت و در همین هیكل مادی محدود و محصور شد، از موجودات دیگر پست تر، بلکه شیطان است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۱۰-۱۱۲).

بر این اساس، انسان نه دارای فطرت کمال یافته و عاری از شائبه‌ها و نواقص است و نه بر طبیعت هبوط یافته، ناکامل و گناه کار سرشته شده است، بلکه انسان باید همان گونه که در طبیعت اصلی و فطری اش هست در نظر باشد.

مراتب ساختاری انسان و ساختار تمدن متعالی

انسان موجودی چند بُعدی است که ساختارها و شئون متعددی دارد. اجزای فطری در هر یک از ساختارها، منشأ و مبدأ محکّمات (امور ثابت) وجود انسان و اجزای طبیعی، ریشه متشابهات (امور متغیر) وجود او در همان ساختار است. ساختار فطری وجود انسان، شامل علم، قدرت و حیات است. حی بودن انسان (حیات)، هماهنگ کننده و وحدت بخشی (جهات کثرت، یعنی ادراک (علم) و اراده و فعل (قدرت) اوست. انسان در بعد حیات، مراتبی دارد: حیات حیوانی، حیات انسانی و حیات الهی که در هر سطح واجد رهبری مخصوص به خود است. انسان در بُعد علم نیز دارای ساختار ویژه‌ای است. ساختار علمی انسان نیز شامل حس، خیال، وهم و عقل است. نازل ترین و فرعی ترین قوه بینشی انسان، حس است و در بالاترین مرتبه، عقل قرار دارد که امامت دیگر قوا بر عهده اوست. در بُعد میل و اراده نیز انسان از دو حیطه ساختاری بهره مند است. ساختار تمایلات انسان اعم از فطری و طبیعی، یعنی جذب و دفع و تمایل و تنفر، ساختار ارادی و میلی اوست. ساختار توانایی و قدرت انسان نیز در دو قلمرو وجودی فطرت و طبیعت بروز می یابد.

عقل عملی در بعد فطری بر پایه محکّمات بینشی (حق و صدق) و تمایلات فطری (عدل، احسان و...) عمل می کند و قوای عامله طبیعت (وهم، غضب، شهوت و...) در جنبه طبیعی و بر اساس متشابهات بینشی (حق نما و صدق نما) و تمایلات طبیعی (غرایز) عمل می کنند. عقل عملی «اصل» و قوای عامله از «فروع» اند و فرع همواره باید تابع اصل باشد. عقل عملی که مسئول نهایی عزم، اراده، نیت و مانند آن است، در عرصه های مختلفی همچون تهذیب نفس، تدبیر منزل، سیاست مدن و مانند آن حکم می کند. همچنین انسان در ساختار هویتی خود (هویت نوعی، هویت صنفی، گروهی و هویت فردی) از توان متفاوتی

برخوردار است. عوامل مختلفی مانند بینش‌ها و دانش‌ها، تمایلات و تنفرات، ویژگی‌های جسمی، قابلیت‌ها و ظرفیت‌ها، شرایط و امکانات محیطی، اجتماعی و... در شکل‌گیری توانایی‌های انسان دخالت دارند (همو، ۱۳۹۰: ۱۸۹-۲۰۳).

ساختار بینشی و گرایشی انسان‌ها بر حسب «فعلیت تأله» نیز متفاوت است و انسان‌ها به انسان مرده (فاقد روح ایمان) و زنده (دارای روح ایمان)، زندگان (اعم از غافل و بیدار) به سه قسم غیر کامل (ناقص)، کامل و اکمل قابل تقسیم‌اند. انسان‌های اکمل (محکم بالاصاله)، یعنی انبیا و اولیا هستند که مرجع انسان‌های کامل (محکم بالمحکم) یعنی عالمان عامل‌اند و آنها خود مرجع انسان‌های ناقص یا غیر کامل (متشابه)، یعنی عموم مردم‌اند (همو، ۱۳۸۸: ۷۱-۷۴). اگر کسی بخواهد مثلث انسان، جهان و ربط میان انسان و جهان را از حیث علمی بشناسد و از حیث عمل مطابق آن اقدام کند، نیروی دیگری می‌طلبد که خداوند برای انسان تدارک دیده است و آن قرب فرائض و قرب نوافل ربوبی است که در آن انسان سالک صالح واصل، مظهر اسمای حسناى فعل الهی می‌شود و آن کسی جز انسان کامل نخواهد بود (همو، ۱۳۹۰: ۲۰۹-۲۱۰).

بی‌گمان مراتب ساختاری انسان در مراتب ساختاری تمدن نیز اثرگذار خواهد بود. بر این اساس، در تمدن متعالیه نیز عوامل وحدت و کثرت و عناصر محکم و متشابه وجود دارند. کثرات تمدنی به وحدت تمدنی و متشابهات تمدنی به محکّمات تمدنی باید ارجاع یابند. برای مثال، انسان‌های کامل یا اکمل باید راهبری تأسیس مدینه فاضله و هدایت جریان تمدن‌سازی را برعهده گیرند، زیرا اولاً، مدینه فاضله و تمدن راستین به منزله بدن است و انسان کامل یا اکمل به مثابه روح آن است؛ ثانیاً، انسان‌های عادی و ناقص هرگز از وجود انسان کامل در امر هدایت بی‌نیاز نیستند.

انسان؛ مستخدم طبعی و مدنی فطری

چنانکه گذشت انسان دارای دو حیثیت طبیعت و فطرت است. از جنبه «طبیعت»، خواهان استخدام یک‌سویه از اشیا و افراد است و از این‌رو، «مستخدم و مستثمر بالطبع» است، اما از جنبه «فطرت» خواهان حق و عدالت است و از این‌رو، روح او «مدنی بالفطره» است و بین این دو حیث وجودی همواره کشش‌هایی متعارض برپاست. اگرچه انسان بر اساس طبع باید در جامعه به سر برد، اما گرایش به اجتماع، غیر از قانون‌مداری، عدل‌محوری و حق‌طلبی





اوست، پس اصل زندگی جمعی انسان مقتضای طبع اوست، ولی متمدن بودن، عدل‌خواهی و حق‌طلبی مقتضای فطرت اوست.

خداوند انسان را «متمدن بالفطره» آفریده است و او تا زمانی که اسیر طبیعت نشود، متمدن است، اما اگر در تعارض کشش‌ها و جهاد اکبر درونی، جان او اسیر تن گردد، «متوحش بالطبع» می‌شود که در این فرض، فطرت او به اسارت هواهای او درآمده و همه هوشمندی و فرزاندگی‌های فطری را در خدمت این طبع متوحش به کار خواهد گرفت. اگر انسان به طبع خود مدنی بالطبع به معنای دین‌دار و عدل‌محور باشد، می‌بایست بیشتر انسان‌ها مؤمن، عادل، عالم و عاقل باشند، زیرا تخلف همیشگی مقتضای ذات (طبیعت) از مقتضای خود بر خلاف عنایت آفرینش است، درحالی‌که چنین نیست. پس انسان «مستخدم بالطبع و متمدن بالفطره» است. مستخدم بالطبع است، زیرا می‌خواهد دیگران را به خدمت خود بگیرد. «او مستعمر و مستثمر بالطبع است و این استعمار و استثمار زیر پوشش استخدام است، اما چون می‌بیند دیگران نیز با همین سلاح به میدان آمده‌اند به‌ناچار تسلیم حکومت و قانون می‌شود و به تعادل متقابل و استخدام دوسویه رضایت می‌دهد، و گرنه به طبع اولی خود قانون‌گریز است، نه قانون‌پذیر» (همو، (۲) - ۱۳۸۷: ۴۳ - ۴۲).

پس انسان تا زمانی که در بند طبع و تابع شهوت و غضب است، جز به استخدام، استعباد، استعمار، استعمار و استثمار دیگران نمی‌اندیشد. او در این مقام هلع، قنوط، ظلم و جهول است، اما آن‌گاه که انسان چشم بصیرت خود را می‌گشاید و به عاقبت پیروی از هوا می‌اندیشد، به حکم داوری عقل لزوم همکاری با دیگران را درمی‌یابد و نیاز به قانون و استخدام متقابل را درک می‌کند.

آدمی چون در غایت حرکت و نیاز فطرت خود بیشتر بیندیشد و فاصله نقصی را که در آن است با کمالی که خواهان آن است بیابد، بی‌درنگ راهی که ناگزیر از پیمودن آن است (طریق سعادت و کمال) خواهد پیمود. با شناخت کمال، ضرورت برخورداری از «هدایت الهی» نه تنها در زندگی اجتماعی، بلکه در تمام رفتار فردی برای وی محرز خواهد شد. پس

۱. از منظر استاد جوادی منطقی تمدن جدید با استخدام یک‌سویه منطبق است. بی‌گمان تنها در موارد اجبار قانونی که مقتضای استخدام دوسویه است، غربی‌ها به‌اضطرار به حکم قانون عمل می‌کنند و نه اختیار.

مقتضای تأمل عقلانی، ضرورت نقشه‌ای جامع برای وصول به سعادت است. «فطرت آدمی دارای ثبات است، اما طبیعت منشأ تغییر و تحول است. کیفیت زیست، مسکن، تغذیه، پوشاک، مسافرت و روابط فردی، اجتماعی، محلی، منطقه‌ای و بین‌المللی او که پیوسته در حال تغییر و تحول است، با طبیعت وی مرتبط است. از این‌رو، به قوانینی نیاز است که هر دو بعد از نیازهای ثابت و متغیر را مورد توجه دهد» (همان: ۴۴۷-۴۴۸) و دین فطری در بردارنده چنین قوانینی است.

انسان به مثابه حی متأله در تمدن متعالی

هدف انبیا و تفسیر صحیح از انسان و دگرگون‌ساختن او و سپس تشویق او برای تغییر جهان است. بر پایه این تفسیر، انسان افزون بر حیات گیاهی، حیوانی و انسانی دارای وجهی الهی است و بر حسب تعریف حدی به جنس و فصل، وی را باید «حی متأله» نامید. انسان حی است، زیرا عناصر سه‌گانه حیات در او جمع‌اند و متأله است، چون تأله به معنای خداشناسی، خداخواهی و خداپرستی در نهاد انسان تعبیه شده است. انسان حقیقی کسی است که در محدوده حیات حیوانی و طبیعی نماند و حتی انسانیت خویش را تنها به نطق یا تفکر محدود نکند، بلکه حیات الهی، جاودانی و خداخواهی فطری خویش را به فعلیت برساند و مراحل تکامل انسانی را تا مقام خلافت الهی پیماید. پس «کسی که تأله خدادادی خویش را در قالب نامقدس بردگی خویشتن و سرسپردگی به امیال اغیار، طواغیت، اصنام و شیاطین زنده به گور کرده است، انسانیت خویش را مخدوش ساخته است» (همو، ۱۳۸۶، ۶۸-۷۱) و «کسی که در بخش اندیشه، تشابهات حس، خیال و وهم را به محکمت عقل نظری ارجاع دهد و در بخش انگیزه و اراده، تشابهات شهوت و غضب خود را به محکمت عقل عملی سامان بخشد و امامت عقل نظری و عملی را پذیرا شود، هماهنگی حقیقی بین قوای درونی او برقرار می‌شود و قهراً با سایر مخلوقات نیز هماهنگ و همنوا خواهد شد. این هماهنگی خود زمینه‌ساز رفع فساد از طبیعت و نگرش تعالی‌گرایانه به دانش و صنعت و هنر خواهد بود» (همان: ۷۱-۷۴). تمدن متعالی از این منظر برآیند هماهنگی میان قوای درونی و عقلانی جامعه و حرکت راهبردی (بازگشت تشابهات به محکمت) در راستای تمدن‌سازی با مدیریت نیروهای متأله و فکور در دو عرصه نظر و عمل است.





طبیعت و فطرت معیار کثرت و وحدت تمدن

انسان از یک عامل کثرت به نام «طبیعت» و یک عامل وحدت به نام «روح» ماورای طبیعی تشکیل یافته است که اگر جنبه طبیعی خود را فرجه کند، جز اختلاف و نزاع چیزی نمی‌یابد و اگر جنبه ماورای طبیعی خویش را تزکیه کند، از گزند هرگونه درگیری مصون و به شهد مسالمت و صفا کامیاب می‌گردد. کمال روح انسان در آراستگی آن به اوصاف فراطبیعی و الهی است و نفس محل ظهور تدریجی این اوصاف در ظرف جامعه است. پس انسان در دستیابی به کمال محتاج جامعه است و بدون هماهنگی و پیوند با دیگران خطوط اصلی سعادت او ترسیم نمی‌شود. از این رو، باید با هم‌نوعان خویش متحد باشد. همچنین چون انسان موجودی تکوینی است، نه اعتباری، و سعادت او نیز همسان با هستی او یک حقیقت عینی است، نه امری ذهنی و قراردادی، از این رو پیوند او با دیگران نیز اولاً، باید بر محورهای عینی و تکوینی باشد، نه قراردادی و اعتباری؛ ثانیاً، پیوند عینی و تکوینی باید سهمی از جاودانگی و ابدیت داشته باشد، به گونه‌ای که در هر زمین و زمان و در هر عصر و مصر و نسلی قابل اجرا باشد و از دگرگونی‌های جغرافیایی محفوظ و از تحول‌های تاریخی مصون بماند: «از آنجا که جنبه جسمانی و مادی بشر تابع شرایط و خواص مادی و ناپایدار است و اختلافات گوناگون قومی، نژادی، زبانی، سنتی و آیینی از آن نشئت می‌گیرد، در نزد خداوند فاقد اصالت است و در تعیین نظام ارزشی انسان جایگاهی ندارد» (همو، ۱۳۶۶: ۳۱۷-۳۲۱). تنها راه وحدت انسان‌ها و اتحاد جوامع بشری در محور «فطرت توحیدی» اوست، زیرا فطرت هم یک امر عینی و تکوینی است و نه قراردادی و اعتباری، و هم جاودانه و پایدار است، زیرا نه از ویژگی اقلیمی نشئت گرفته تا با تغییر آن دگرگون گردد و نه در زمانه مخصوص محصور است تا با گذشت آن سپری شود؛ در معرض حوادث دیگر نیز واقع نمی‌شود تا فرسوده گردد، بلکه «مشرف بر هر سرزمین و محیط بر هر زمان و حاکم بر هر سنت و رسم قومی و نژادی و مانند آن می‌باشد. از این رو، نه در محدوده نفی و دفع، پیرو قواعد و مبانی مادی است و نه در اثبات و جذب تابع آنها خواهد بود؛ چون اولاً، سختی با ماده ندارد؛ ثانیاً، از آن کامل‌تر است. به این دو وجه، [انسان] از قلمرو تأثیر مستقیم و اصیل ماده بیرون می‌باشد» (همان: ۳۲۱-۳۲۲).

پس هر قانونی که برای هدایت جوامع بشری تدوین می‌شود باید منطبق با فطرت الهی آنان بوده، دارای دو ویژگی تکوینی و نه اعتباری، ابدی و نه گذرا باشد و تنها مبدایی که به

همه اصول گذشته احاطه علمی دارد و بر طرح و تدوین آن تواناست، ذات اقدس خداوند است. از این رو، «اسلام را به عنوان دین جهانی معرفی نمود و جهانیان را به گرایش به آن دعوت کرد و خطوط اصیل آن را کلی و دائم و همه جایی تبیین نمود و از جدایی از آن نهی کرد و خطر اعراض از آن یا اعتراض بر آن یا معارضه با آن را اعلام داشت» (همان: ۳۲۳) تا زندگی مسالمت آمیز در پرتو وحی شکل گیرد و از اختلاف پس از علم که پیروی از گام شیطان است، پرهیز گردد. «قرآن کریم، شخص پیامبر اکرم ۹ را به عنوان اسوه و رهبر عمومی و نیز کعبه مقدسه در اسلام [را] از محورهای اصلی وحدت فکری و عملی جهانیان معرفی می نماید» (همان: ۳۲۳ - ۳۲۵).

ب) تأثیر تفسیرهای مباین در تمایز مدینه‌ها

ترسیم تمدن در نگرش حکیم متأله استاد جوادی آملی در گرو تبیین این مسئله است که آیا نرم افزار لازم برای تحقق یک تمدن الحادی است یا ایمانی؟ و آیا چیزی به نام «علم دینی» که عمده ترین بخش از ساحت نرم افزاری تمدن اسلامی است، وجود دارد یا خیر؟ به نظر ایشان، اگر پاسخ فلسفه در مواجهه با این پرسش با الحاد و انکار حقیقت مبدأ و غایت جهان همراه باشد، همه علوم را الحادی می کند، ولی اگر پاسخ فلسفه با پذیرش حقیقت و ایمان به خالق و غایت ابدی همراه باشد، همه افعال و اقوال خدا را دینی خواهد یافت. پس «در فلسفه الهی چیزی که دینی نباشد محال است، چون هر تفسیری یا تفسیر قول خدا یا تفسیر فعل اوست. از این رو، هم اجزای نرم افزاری تمدن و هم ابعاد سخت افزاری آن دینی خواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۴ - ۳۵).

فلسفه مطلق، یعنی هستی شناسی و جهان بینی در طلیعه حدوث خود نه الهی است و نه الحادی، اما در مرحله اثبات چاره‌ای جز انتخاب راه ندارد، پس به ناچار باید درباره وجود یا عدم مبدأ هستی بحث کند و به یکی از دو حکم فتوا دهد. فلسفه کلی هر چند در حدوث مطلق است، در بقایش مقید است و در ادامه راه الهی یا الحادی است؛ همچون کودکی که از جهت فطرت موحد است، اما از حیث علم حصولی نه مسلمان است و نه کافر. فلسفه مطلق چون تولیت نگرش جامع به جهان را بر عهده دارد، جهان آرای زشت یا زیبایی خواهد بود:

تمام اندیشه‌های علمی و انگیزه‌های عملی در بستر جهان بینی شکل می گیرد و هیچ دانشی اعم از عقلی یا نقلی (در مرتبه اثبات) نیست، مگر آنکه در بستر پرنیانی





فلسفه الهی یا در پر تیغ و خار فلسفه الحادی قرار می‌گیرد. از این جهت تمام فلسفه‌های مضاف و نیز همه علوم تجربی در زادروز خود یا الهی‌اند و یا الحادی... یکی بیت معمور الهی است و دیگری بیت عنکبوت مخروب است... ، اما فلسفه الهی از لحاظ ثبوتی در حوزه توحید متولد می‌شود، زیرا ربوبیت خداوند مقدم بر آن است، لیکن از جهت اثبات متأخر از آن است (همو، ۱۳۸۹: ۱۶۹ - ۱۷۱).

جوامع انسانی نیز در یک دسته‌بندی کلی به جامعه الهی و جامعه الحادی تقسیم می‌شوند: «در جامعه الهی و الحادی بر مبنای دو نوع معرفت درباره نظام هستی (هستی‌شناسی)، دو گونه تفکر و منطق وجود دارد: شالوده جامعه الهی، ضمن اعتماد بر حس و تجربه حسی، بر مبنای عقل‌گرایی است (منطق عقل) و جامعه الحادی، ضمن خرافه‌پنداشتن علوم تجربیدی، بر اساس حس‌گرایی (منطق حس) است» (همو، (۱) - ۱۳۸۷: ۹۷).

وجوه تمایز مدینه‌ها بر حسب تفاسیر مباین

۱. تمایز مدینه‌ها در اهداف و غایات

بر این پایه، محور فعالیت، انگیزه و هدف مردم در جوامع متفاوت است. کسانی که هیچ چیزی را فراتر از ماده نمی‌دانند و به ماده و حس اصالت می‌دهند، با آنان که فراتر از ماده به امور مجرد اعتقاد و به اصالت آنها باور دارند، حیات اجتماعی‌شان از حیث غایت‌مندی نمی‌تواند یکسان باشد، بلکه «محور تمام فعالیت افراد جامعه الحادی سودجویی و جلب توجه دیگران و دنیاگرایی است، اما قلمرو همه فعالیت‌ها در جامعه خدامحور کمک به هم‌نوعان، رفع مشکلات دیگران و در نهایت جلب رضایت خداوند سبحان و گرایش به آخرت است» (همان).

۲. تفاوت مدینه‌ها در روش دستیابی به اهداف

در جامعه الحادی، مسیر زندگی بر لذت و سودجویی استوار است، از این‌رو تلاش افراد برای دستیابی به این هدف است و حق و باطل و حلال و حرام برای آنان تفاوت ندارد. شعار افراد در چنین جامعه‌ای نفع همه‌جانبه است. این اندیشه، هم در جاهلیت کهن حاکم بود و هم در جاهلیت مدرن حاکمیت دارد. در جاهلیت کهن شعار مردم این بود: «انصر أخاک ظالماً أو مظلوماً؛ به برادر و قبیله‌ات کمک کن، چه ستمگر و چه ستم‌دیده باشد». در جاهلیت مدرن نیز همین شعار حاکم است.

وقتی اصالت با حس و نفع باشد، شیوه خاصی برای رسیدن به سود ارائه کردنی نیست، بلکه هر روشی که به آن هدف برسد مطلوب است، اما جامعه الهی که به عقل اصالت می‌دهد، برای وصول به هدف، روش خاص ارائه می‌دهد که حقانیت، حلیت و عدالت از شرایط اساسی آن است. از همین رو، «اسلام در میان اعراب جاهلی، ابتدا تلاش کرد تا شیوه اصالت حس و شعار اصالت نفع را به روش اصالت عقل و عدل برگرداند و از این جهت به جای شعار پیش گفته فرمود که به یاری ستمدیده بشتابید؛ برادران باشد یا بیگانه و نیز دشمن ظالم باشید، هر چند دوست و برادران باشد یا بیگانه و این شعار را احیا کرد و فرمود که دشمن ستمکار و یاور مظلوم باشید» (همان: ۹۸).

۳. تفاوت مدینه‌ها در گستره منطق^۱

آنان که بر اساس اصالت حس به سود مادی می‌اندیشند و تمام همتشان دستیابی به همین هدف است، به دلیل محدودیت بینشی به دنیا و عالم طبیعت، کارشان صبغه دنیوی دارد؛ یعنی به ستایش دیگران می‌اندیشند و همین انگیزه آنها را به کار وامی‌دارد و چون محدوده نگاه و اندیشه آنان حس، ماده، دنیا و طبیعت است، تلاش‌هایشان فقط همان محدوده را دربرمی‌گیرد:

کسانی که بر اساس وحی و عقل قیام می‌کنند و بینش آنان به عالم ماده و طبیعت خلاصه نمی‌شود، بلکه ماورای طبیعت و نیز عالم ابدی را هم دربر می‌گیرد، قلمرو دیدشان بسیار وسیع است و خدا را در همه امور بر احوال خویش محیط می‌دانند و معتقدند که در همه جا خدا با آنهاست و آنان تحت قیومیت حق‌اند و کوچک‌ترین عملشان از علم او پنهان نیست و آن ذات حق بر هر چیزی شاهد است (همان: (۱) - ۱۳۸۷: ۱۰۳).

۴. تفاوت مدینه‌ها در پی‌آمدهای منطقی

بر اساس تمایز بینش و منطق موحدان و ملحدان، پی‌آمدهای متفاوت بر افعالشان مترتب است. به هر روی، بینش الهی و دینی افراد جامعه پی‌آمدهایی دارد که نمی‌توان آن را نادیده گرفت؛ چنان‌که آثار بی‌دینی را در جوامع الحادی نمی‌توان نادیده انگاشت: «ملحدان

۱. مراد از گستره منطق، دورنمای اهداف و غایت‌های حیات، یعنی حیات دنیوی یا اخروی یا هر دو حیات است و این متفاوت از روش دستیابی به هدف است.





در صورت انجام دادن اعمال خلاف هیچ انگیزه‌ای برای جبران آن ندارند، اما موحدان در مقام جبران برمی آیند؛ چنان که مؤمنان صدر اسلام پس از لغزش نزد معصومان : آمده و از آنان اجرای حدود الهی را می‌خواستند، زیرا باور داشتند که کیفر اخروی بسی شدیدتر از عذاب دنیوی است» (همان: ۱۰۲).

۵. تمایز مدینه‌ها در مینا

منطق موحدان بر اساس جریان تفکر جامع توحیدی در همه ابعاد زندگی است و شالوده تفکر ملحدان، الحاد برنامه‌ها و کنار گذاشتن تعالیم الهی در جنبه‌هایی از حیات انسانی است (همان: ۱) - (۱۳۸۷: ۱۰۷).

۶. تمایز مدینه‌ها در فهم اصطلاح‌های تمدنی

فهم و تفسیر متفاوت از اصطلاح‌ها به دلیل تفاوت در جهان‌بینی، یکی دیگر از وجوه تمایز منطق الهی و منطق الحادی است. برای مثال، درباره دو اصطلاح پیشرفت و انحطاط، تفسیرهای مختلفی شده و اختلاف در تبیین آن به تفاوت در جهان‌بینی‌ها برمی‌گردد. هر کدام از نگرش‌های مادی و الحادی یا الهی تفسیر خاصی از آن ارائه می‌دهند و این، طبیعی است، زیرا «کسی که عالم و آدم را در ماده و طبیعت خلاصه می‌کند، پیشرفت و انحطاط جامعه هم برای او محدود به همین حیطه است، اما نزد آنکه جهان و انسان را فراتر از ماده می‌داند، پیشرفت و انحطاط هم فراتر از دنیای مادی است» (همان: ۴۰۲).

ج) نقش عقل، علم و دین در ساخت‌های تمدن

انسان معاصر در عرصه‌های مختلف زندگی مدرن با بحران‌های متعددی مواجه است. تحقیر شناختی و نسبی‌گرایی در بُعد معرفتی، تردید عملی و افسردگی و اضطراب در بُعد روانی، انحراف‌های شخصیتی و اجتماعی در بعد اخلاقی، و هرج و مرج و خشونت در عرصه ملی و جهانی در بُعد سیاسی، بخشی از بحران‌های جهان معاصر است. ریشه‌های عمده این بحران را می‌توان در نبود نظریه‌های بنیادین درباره هستی، انسان و مفهوم زندگی، نبود پاسخ‌های مطمئن به رازهای هستی و سرانجام نبود ارزش‌های مذهبی و اخلاقی دانست. «بازگشت به دین الهی که از یک‌سو جامع و کامل باشد و از دیگر سو، توان هماهنگی میان «عقل و نقل»

و «دین و پدیده‌های نوین» را داشته باشد، راه‌حل بحران‌های معاصر است، زیرا به حکم عقل مستقل، انسان بدون وحی و رسالت نمی‌تواند زندگی سعادت‌مندانه‌ای داشته باشد» (همو، (۲) - ۱۳۸۷: ۱۳ - ۲۲).

دین الهی مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است. عناصر دین در این تعریف، نخست وجود خداوند، یعنی مبدأ فاعلی دین را خارج از دین و جزو عقاید دین و منبع جعل احکام و قوانین معرفی می‌نماید؛ یعنی از بعد هستی‌شناختی دین را تنها مخلوق اراده و علم ازلی خداوند برمی‌شمارد (نه محصول عقل طبیعی یا تجربه دینی یا احساس و اوهام بشری). انسان به واسطه تعقل می‌تواند به ضرورت این استناد راه یابد. در مرحله دوم، پذیرش محتوای این گزاره‌ها، یعنی «تدین» را که فعل نفس بشر است نیز متمایز از «دین» که فعل خداوند است، برمی‌شمارد، زیرا تدین با ادراک و ایمان پیوند دارد. پس تدین عقد بعد العقد است؛ به این معنا که گزاره‌ها و قضایای دینی مشتمل بر یک عقد (ادراک رابطه موضوع و محمول) و تدین محصول و مجموع دو عقد است (ادراک گزاره دینی و ایمان به آن). در مرتبه سوم، دین را هدایتگر مطلق در تمام عرصه‌های حیات برمی‌شمارد و لازمه این امر جامعیت و حقانیت دین است» (همو، (۲) - ۱۳۸۷: ۱۲۱ - ۲۳۰).

از منظر دین اسلام سعادت ابدی انسان در گرو تنظیم درست برنامه زندگی است و «حسنت دنیا، داشتن نظام اقتصادی و مالی سالم، نظام سیاسی و اجتماعی صحیح، وجدان کاری و نظم، مصاحب نیکو، معلم صالح، توسعه در معیشت، اخلاق نیک، امانت، عدالت و مانند آن است. دین اسلام با طرح مباحثی چون عدالت، تعاون، اقتدار دفاعی، استقلال سیاسی و اقتصادی، اجرای حدود، مشورت، مشارکت، نظارت اجتماعی، وحدت و وفای اجتماعی، امنیت و اقتدار ملی، ارزش کار، ضوابط کار، محیط زیست، صلح جهانی، رقابت و نهایتاً توسعه در ابعاد اعتقادی، اخلاقی، فرهنگی، فقهی، سیاسی و اجتماعی، نمونه‌هایی مهم از نظارت دین بر دنیای انسان‌ها را ترسیم نموده است» (همان).

عقل و تمدن

واژه عقل در مکتب‌های مختلف بار ارزشی یافته، بر معانی گوناگونی دلالت دارد. همچنین عقل دارای ساحت‌های متعدد است و کثرت معانی و ساحت‌های آن چنان است که برخی





اشتراک این واژه را اشتراک لفظی دانسته‌اند. از این رو، معنای عقل نزد متفکران الحادی و الهی متفاوت است. از جمله ساحت‌های عقل، عقل تجربیدی (منطقی و برهانی)، عقل نیمه تجربیدی (ریاضیات) عقل تجربی و عقل ناب (عرفان نظری) است. محصول معرفتی عقل در هر کدام از ساحت‌های فوق یا از سنخ یقین است و یا در بردارنده اطمینان عقلایی است. پس امور وهمی، خیالی، ظنی و قیاسی از چارچوب عقل خارج است.

حجیت عقل در کشف واقع به این معناست که اولاً، عقل برای انسان، علم یا اطمینان علمی حاصل می‌کند؛ ثانیاً، هیچ کس نمی‌تواند نسبت به آنچه عقل — به معنای وسیع آن — به طور قطعی و یا اطمینان‌آور کشف و ادراک می‌کند بی‌اعتنا باشد (همو، (۲) - ۱۳۸۷: ۲۲۱ - ۲۲۲).

با این همه، عقل نیروی ادراکی نابی است که دو نوع کارکرد دارد: الف) شناخت هست و نیست‌ها و بود و نبودها؛ ب) درک بایدها و نبایدها. قسم اول را عقل نظری و علم حاصل از آن را حکمت نظری و قسم دوم را عقل عملی و علم حاصل از آن را حکمت عملی خوانند. اثبات موضوع و تثبیت مبادی عام حکمت عملی بر عهده حکمت نظری است. در هر دو قسم عقل، مطالب به بدیهیات بازگشت می‌یابند.

تمدن بر ایند عقل نظری و عقل عملی و ابتدای دومی بر اولی است. بر این اساس، عقل باید بر همه شئون زندگی اشراف داشته باشد. برای مثال، «در نظام عقلانی اسلام، انسان باید در تولید و مصرف بر محور عقل فعالیت کند؛ یعنی در تولید حریص و در مصرف قانع باشد. قرآن عظمت اقتصاد و تأثیر مال را در جامعه مشخص کرده، مال را خیر و به منزله ستون فقرات جامعه معرفی کرده است و در پرتو آن مشخص کرده است که عاقل کیست؟ مال مایه قوام جامعه است و جامعه تهی‌دست، قدرت قیام و قوام ندارد. مال باید در همه رگ‌های جامعه جریان داشته باشد. از این رو، باید به گونه‌ای توزیع شود که فقط در دست توان‌گران تداول نشود. انسانی که مال را از راه رشوه یا ربا و بدون «تولید صحیح» و کسب حلال به دست می‌آورد و نیز کسی که مال را از راه صحیح فراهم می‌کند، ولی در «مصرف» اسراف و اتراف دارد، سفیه است. سفیه کسی است که تخلف از فرمان خدا داشته باشد، درحالی که عاقل، مطیع فرمان خداست. توسعه و رقابت عاقلانه برای تولید بیشتر با هدف رفع نیاز خود و جامعه ممدوح است، اما توسعه و رقابت بر اساس شهوت و غضب با هدف افزایش ثروت و سرمایه و تفاخر و تکاثر مذموم. رقابت که ناشی از حرکت، سرعت

و سبقت است، اگر با نگاه تعاون و کمک به عقب‌افتادگان باشد و در محدوده عقل قرار گیرد ممدوح است. پس عاقلانه‌بودن یکی از نشانه‌های توسعه ممدوح و تداوم انگیزه انسانی و الهی در رقابت نشانه دیگر آن است» (همو، (۲) - ۱۳۸۷: ۲۲۱ - ۲۲۸).

علم و تمدن

گسست حوزه‌های دانش از هم و جدا شدن آنها از مبادی، مبانی و پیش‌فرض‌های الهیات و حکمت در دوران مدرن، زمینه‌ساز بی‌توجهی به علت فاعلی و علت غایی در علوم گردید. محدودساختن نظام علمی در حصار تنگ حس و تجربه (یعنی علل قابل‌ی) و منحصرساختن دانش تجربی در سیر افقی اشیا و پدیده‌ها و غفلت تام از سیر عمودی و صعودی طبیعت و جهان و در نتیجه، ناتوانی در استمداد از دیگر منابع معرفتی دستاورد این گسست است. شگفت آنکه برخی بر پایه همین دانش محدود و معیوب که از آغاز و انجام پدیده است، دعوی ارائه فلسفه و جهان‌بینی الحادی دارند و به انکار مبدأ و منتهای عالم پرداخته‌اند و به تعارض علم و دین رأی داده‌اند.

اعتقاد به تعارض علم و دین می‌تواند از امور ذیل نشئت گرفته باشد: الف) جدا انگاری عقل از هندسه معرفت دینی و محدودساختن دین به نقل؛ ب) علم یا علمی‌انگاری فرضیه‌های اثبات‌نشده و سپس مقابل دانستن آن با دین؛ ج) ایجاد انحصار معرفتی برای دانش‌های حسی - تجربی.

در نگاه تمدنی استاد جوادی آملی اولاً، چنانکه گذشت «عقل در برابر نقل است، نه در برابر دین و همان خداوندی که ادله نقلی را منبع معرفت دینی قرار داده، عقل را نیز حجت شرعی و منبع شناخت دین و رهاورد آن قرار داده است. در این صورت، در موارد ناسازگاری مفاد یک دلیل نقلی با یک معرفت علمی یا فلسفی باید از تعارض علم یا فلسفه با نقل سخن گفت نه با دین» (همو، ۱۳۸۹: ۱۰۹ - ۱۱۰).

ثانیاً، «تنها علم مفید یقین علمی است که می‌تواند حجت شرعی و منبع معرفتی دین باشد. این دو معارض با دین نیست، بلکه در درون مرزهای دین جا می‌گیرند. اما فرضیه علم نیست، زیرا نه مبرهن است و نه مایه فراهم آمدن طمأنینه و اعتقاد عقلایی» (همو، ۱۳۸۹: ۱۱۰ - ۱۱۱).





ثالثاً، «تجربه لسان حصر ندارد. دانش تجربی قادر است در مورد مسیری که در دسترس مشاهده و آزمون او بوده اظهار نظر کند، اما در مورد دیگر مسیرهای محتمل به‌ویژه مسیرهای غیرتجربی که از دسترس حس و تجربه دور است نمی‌تواند سخنی بگوید و زبان به انکار بگشاید. تجربه در کمال توفیق خود تنها می‌تواند در محدوده امور تجربه‌پذیر مطلب قابل اعتماد و پذیرش ارائه نماید، اما قادر نیست بار فلسفه مطلق و کلی را بر دوش کشد و جهان‌بینی و هستی‌شناسی ارائه کند و موجودهای عالم را در ماده منحصر سازد و جهان مجردات و هستی فرامادی را نفی نماید» (همان: ۱۲۱-۱۲۲).

مشکل اصلی رشته‌های علوم تجربی و همچنین برخی از علوم انسانی این است که تنها به تبیین «نظام داخلی» اشیاء بسنده می‌کنند و هیچ بحثی درباره «نظام فاعلی» و «نظام غایی» آنها ندارند و آن بحث‌ها را به جهان‌بینی وامی‌گذارند، در نتیجه «بریده از مبدأ و معاد به پدیده‌های جهان نظر می‌شود و درباره آن پژوهش به عمل می‌آید» (همو، ۱۳۶۶، ۳۰۳)، اما وحی الهی در تبیین پدیده‌های جهان هر یک را به‌عنوان آیت و علامت مبدأ جهان دانسته و در ضمن توجیه آن و تفسیر گذشته و آینده و توضیح سیر افقی آن به تبیین «نظام فاعلی» و نخستین مبدأ آن و نیز به تشریح «نظام غایی» و نهایی‌ترین هدف آن که همان خداوند جهان است می‌پردازد و «توضیح سیر عمودی آن را در کنار تبیین «سیر افقی» ذکر می‌نماید و این دو نظام فاعلی و غایی را چون دو بال نیرومند به بدنه نظام داخلی علوم تجربی و برخی از علوم انسانی می‌چسباند و به آن قدرت پرواز می‌دهد و آن را از ایستابودن به تحرک و پویا شدن تبدیل می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۶۶: ۳۰۳). بر این اساس، علم دینی به دلیل ایجاد پیوند میان نظام داخلی یک پدیده با نظام فاعلی و غایی آن، متمایز از علم سکولار بوده، تنها دانش مناسب برای تحقق تمدن اصیل و راستین است. حال اگر ثابت شد که علم غیردینی نداریم، در این صورت علم و صنعتی که با فعل خدا تناسب داشته باشد، دینی خواهد بود: «دینی بودن علم، نقشه جامع علمی جهانی است. تنها چیزی که لازم است این است که از منابع دین (کتاب، سنت، اجماع و عقل) مبانی هر علم را به دست آورده و بر پایه آن مواد علم را تهیه نماییم. «دلیل معتبر» در هر یک از روش‌های عقلی، تجربی و تجریدی «حجت شرعی» است و می‌توان به استناد آن فتوا داد که خداوند در نظام طبیعت چنین کرده است. اساساً هر مطلب علمی بعد از احراز قطعی بودنش می‌تواند به‌عنوان بیان‌کننده صنع الهی و آیه‌ای از آیات تکوینی پروردگار مطرح شود» (همو، ۱۳۹۰: ۳۴-۳۵).

دین و تمدن

اسلام دینی است که ادعای جهان‌شمولی دارد و از این رو، برای همه مردم در همه زمان‌ها و نیز در همه مکان‌ها پیام دارد و از جنبه‌های گوناگون نیازهای بشری را تشریح و اعلام می‌کند. دین دو پایه در بیرون از انسان و یک‌پایه در درون وی دارد. دو پایه‌ای که در بیرون جان انسان است، قرآن و عترت نام دارد و پایه درونی دین، عقل و فطرت است که از برهان‌های شرعی است؛ یعنی چیزی را که عقل به صورت قطعی فهمیده باشد، حجت شرعی است و همین دلیل است که دین مجموعه عقل و نقل است. بر این اساس، دین نقش عمده‌ای در تمدن دارد. نقش دین در تمدن‌سازی را می‌توان به‌اختصار در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. دین برای توسعه و تمدن که فعلی از افعال انسانی است، حکمی دارد و آن یکی از احکام پنجگانه است. احکام دین در این عرصه یا تأسیسی و مبتنی بر ابداع و اختراع شارع‌اند و یا امضایی و مبتنی بر روش عقلایی و راه عقلانی‌اند که به امضای شارع رسیده است.
۲. دین با تصحیح روند حرکت تمدنی در ابعاد اعتقادی، اخلاقی، فرهنگی و فقهی آن را بر محور توحید و ارزش‌های توحیدی همچون قسط و عدل مستقر می‌سازد.
۳. دین اصلاح وضع معیشت و توسعه زندگی را از محدوده فردی به حیطه اجتماعی گسترش داده است، به گونه‌ای که فرد موظف است نخست به اصلاح معیشت خانواده بپردازد، سپس در صورت امکان، نیازهای نیازمندان مسلمان جامعه اسلامی و نیازهای غیر مسلمانانی را که از امت اسلام درخواست کمک داشته‌اند تأمین کند و حتی اگر حیوانی تشنه یا گرسنه بود، برای رفع تشنگی و گرسنگی او اقدام کند. پس بر اساس دین، مسلمانان موظف‌اند در همه جنبه‌ها خود را توانمند سازند تا در صورت استمداد دیگران، اعم از کمک‌های سیاسی، فکری، فرهنگی، اقتصادی و کمک نظامی به یاری آنها بشتابند، و گرنه مسلمان واقعی نیستند.
۴. دین به فراگیری علوم سودمند حتی در دورترین نقاط عالم دستور می‌دهد. پس برای این امر آشنایی به زبان و فرهنگ مردم مختلف و تبادل و تعاطی علمی با دیگر ملت‌ها، یعنی توسعه فرهنگی را لازم می‌شمارد. اگر سنتی از عقل و میثاق الهی و





فطری برخاست، باید آنرا شکوفا کرد و اگر چیزی در برابر عقل و فطرت بود، باید آنرا زدود (همو، (۲) - ۱۳۸۷: ۲۱۰ - ۲۱۹).

۵. دین به‌عنوان «قانون زندگی فردی - اجتماعی» در تمام شئون فرهنگی، اقتصادی، نظامی و... است که برای قیام مردم به قسط و عدل که از ارکان اصیل صلح جهانی است آمده است (همان: ۱۸۲).

۶. دین الهی در تعالی فرهنگ و معرفت، در ایجاد انسجام، اتحاد و وحدت اجتماعی، در عدالت‌گستری، قانون‌مداری، راهبری، ایجاد روحیه صبر، استقامت و نفوذناپذیری، نشر روح محبت و الفت در جامعه و نیز جلوگیری از عوامل انحطاط نقشی تعیین‌کننده دارد (همو، (۲) - ۱۳۸۷: ۳۴۹ - ۴۷۹).

د) تعامل اضلاع هندسه معرفت دینی در مهندسی تمدنی

در زمینه نسبت میان عقل و دین سه دیدگاه اعتدالی، افراطی و تفریطی وجود دارد. در نگرش اعتدالی عقل نه در برابر دین، بلکه در برابر نقل قرار دارد و از این‌رو، خود یکی از منابع معرفتی دین شمرده می‌شود، اما در رویکرد افراطی و تفریطی عقل و دین در برابر هم بوده، دارای دو قلمرو متمایزند:

۱. بر اساس «نگرش اعتدالی»، عقل کلید گنجینه دین، چراغ دین، در کنار نقل و منبع معرفت بشر از دین و نیز کاشف محتوای اعتقادی، اخلاقی و قوانین فقهی و حقوقی دین است. اگر عقل در سطوح مختلف (از عقل تجربی تا عقل نیمه‌تجربیدی و تجربیدی محض) معرفتی یقینی یا طمأنینه‌بخش به ارمغان آورد، می‌تواند کاشف از احکام دینی باشد و بُعد شناختی قوانین دین را در کنار نقل تأمین کند. در کنار این نگرش اعتدالی به عقل، دو نگرش افراطی و تفریطی وجود دارد.

۲. در «نگرش افراطی» (و اعتزالی) علت خاتمیت نبوت، رشد عقل است و با رشد عقل، دیگر نیازی به وحی نخواهد بود، بلکه عقل میزان شریعت و مبنای سنجش درستی و نادرستی محتوای دین است و خود عقل خود راهبر انسان در شئون فردی و جمعی است.

۳. در «نگرش تفریطی» و متحجرانه، عقل تنها کلید شریعت و راه ورود بشر به عرصه دین است. عقل پس از اثبات وجود خدا، ضرورت وحی، ارسال پیامبر و

مدلل ساختن حجیت کتاب و سنت برای بشر، به کنار نهاده خواهد شد و جامعه بشری از آن پس، تنها با کتاب و سنت مواجه خواهد بود و عقل هیچ سهمی در هماهنگی محتوای احکام دینی با زیرساخت‌های آن نخواهد داشت (همان: ۸۲-۸۵).

عقل و نقل (کتاب و سنت) هر دو در خدمت تبیین یک حقیقت‌اند. از این رو، «تفکیک و جدا انگاشتن عقل و دستاورد آن از حریم نقل، اگر به منظور صیانت از رتبه و منزلت وحی باشد که حقیقت وحی، یعنی معانی و حیانی در دسترس بشر نیست» (همو، ۱۳۸۹: ۲۰۸-۲۰۹).

«وحی دارای دو ساحت لفظ و محتوا و ساحت حقیقت است. بهره ادراکی مفسر، فقیه، متکلم و فیلسوف از وحی الفاظ و محتوای لفظ است، اما حقیقت وحی که عین الیقین است و خطاناپذیر، مدرک شخص معصوم است. پس مراد از نقل، ظواهر لفظ و محتوای وحی است، نه حقیقت وحی» (همو، (۱) ۱۳۸۷: ۹۳). جامعیت اسلام به دلیل هماهنگی عقل و نقل است. دین اسلام، خود دارای دو ساحت ثبوتی و اثباتی است. اراده الهی منبع ثبوتی انحصاری دین است، ولی عقل و وحی (کتاب، سنت و اجماع) از منابع اثباتی دین هستند؛ حال اگرچه «اراده الهی» مبدأ هستی‌شناختی دین است، در بُعد معرفت‌شناختی آن، «به مدد عقل و نقل است که می‌فهمیم خدا چه چیزی را اراده کرده و چه اموری را در مجموعه دین قرار داده است. معرفت یقینی یا اطمینان‌بخش عقل می‌تواند کاشف از احکام دینی باشد و بُعد شناختی قوانین دین را در کنار نقل تأمین کند. تعامل متقابل عقل و نقل مانع هر گونه تفکیک و جداسازی میان این دو منبع معرفت دینی است» (همو، ۱۳۸۹: ۵۰-۵۳). البته چنان‌که گذشت قرار گرفتن عقل در کنار نقل غیر از آن است که عقل را در رتبه (حقیقت) وحی بنشانیم. هیچ‌گاه عقل هم‌تراز با وحی نمی‌شود و پا به عرصه حق صرف و ناب نمی‌گذارد. آنچه به عنوان هماهنگی تفکیک‌ناپذیر مطرح است، مسئله عقل و نقل (ظاهر وحی) است که تولیت یکی به عهده فلسفه و کلام است و تصدی دیگری به عهده فقه، تفسیر، حدیث و مانند آن (همان: ۲۰۸-۲۰۹). در رویکرد اعتدالی، عقل با قطع نظر از نقل حرکت نخواهد کرد؛ چنانکه با نقل هم‌وردی نخواهد داشت، بلکه پیوسته خود را در کنار نقل و نقل را در جوار خود تحت زعامت و امامت وحی می‌بیند. نقل معتبر نیز همواره عقل را یاور خود می‌داند و با هم فراز و فرود دارند (همان: ۹۰).

«به هر ترتیب، عقل زیر مجموعه نقل نیست... (بلکه عقل فطری خالی از شوائب و اوهام همچون نقل، منبع اثباتی دین است). اگر دلیل عقلی با شرایطش (تأمین صورت و ماده)





ارائه شد و عقل میرهن فتوا داد... به طور مستقل از حکم خدا حکایت دارد و همان را کشف و ارائه می کند. از این رو، عقل همتای نقل و معاضد و معاون نقل خواهد بود، نه متخاصم و معارض آن» (نک: همو، ۱۳۸۷: ۹۳).

حاصل آنکه دلیل معتبر عقلی تجربی و تجربیدی نیز حجت شرعی است و می توان به استناد آن فتوا داد که خداوند در نظام طبیعت چنین کرده است (همو، ۱۳۹۰: ۳۴). پس مراد از شرع، هر چیزی است که به مبدأ و معاد جهان آفرینش و به راه مستقیم بین آغاز و انجام جهان مصنوع و به راهنمایان معصوم این راه و به اسرار ملکی و ملکوتی ساختار خلقت و مانند آن برگردد (همان: ۳۵). در نتیجه قلمرو شرع وسیع تر از منطقه فقه و حقوق و بارزتر از محدوده فروع دینی است، زیرا (شرع) مسائل حکمت و کلام را که از شاخص های اصول برتر شرعی است شامل می شود (همان).

بررسی و تأمل

۱. نخستین گام علمی در هر پژوهشی، واکاوی مفاهیم مورد نظر و ارائه چارچوب نظری است. اگر همه ساحت های شناخت مرآتی تکوینی و شناخت اجتهادی تشریحی، «دینی» است و دین الهی مجموعه ای از عقاید، اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی است که از سوی خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است، پس باید از «دین» تعریف جامعی ارائه داد که افزون بر امور تجویزی و اعتباری فقیهان و عالمان دینی، شامل شناخت توصیفی دانشمندان علوم طبیعی، علوم ریاضی، فیزیک، شیمی و... نیز بشود. در نتیجه، دین تنها مجموعه ای از عقاید و ارزش ها و احکام نخواهد بود، بلکه شامل مجموعه گسترده ای از گزاره های توصیفی نیز خواهد بود.

۲. تمدن هیچ گاه در قالب کاملاً آرمانی آن تحقق نیافته است، بلکه در تعامل یا تقابل با دیگر فرهنگ ها و تمدن ها شکل گرفته، ظرفیت خود را تکمیل یا بازسازی کرده است. امام بودن فطرت و مأموم بودن طبیعت اگرچه امری ارزشمند است، مدینه فاضله ای این چنین تنها در نهایت تاریخ و به هنگام ظهور منجی و دوران سرخوردگی انسان ها (از همه مکتب های بشری و نیز از نفس خویش) امکان تحقق دارد. مقوله های تمدنی نیز از تنها طریق تأملات پیشاتمدنی شکل نمی گیرند، هر چند از این تأملات تأثیر پذیرفته و گاه به واسطه آنها جهتی خاص می یابند. از این رو، لازم است مبانی نظری تمدن در تناظر با



طریق طی شده در عینیت جامعه مطرح شود و با تأمل در نقاط مثبت و منفی آن ارائه گردد.

۳. توحش طبیعی آدمی مانع از تعامل مبتنی بر عدالت میان آدمیان است؛ هرچند آدمی متمدن فطری باشد. چون طبع متوحش و استخدام‌گر آدمی متمایل به انحصارطلبی و تجاوز به هم‌نوعان است، بی‌گمان مهار طبیعت متوحش و قوای طبیعی نیازمند تربیت طولانی مدت، مربی ماهر و استعداد لازم برای فراگیری است. بر اساس نظر استاد، تنها در پرتو دین منطبق با فطرت می‌توان به تمدن راه یافت. اکنون این پرسش مطرح خواهد بود که پذیرش حکومت قانون و گرایش به نظم و نظام در دیگر نظام‌های سیاسی در فرض متوحش بودن آن بر پایه چیست؟ اگر فطرت الهی افراد که عامل توجه به منافع مشترک انسان‌ها و ضامن اجرای قوانین است، دچار خمود شده، در حجاب قرار گیرد، چگونه می‌توان تمدنی بر پایه اغراض متمایز بنا نهاد؟ وجه تداوم مدنیت غربی به‌رغم توحش طبیعی آن چیست؟ آیا صرف اجبار حکومت می‌تواند زمینه‌ساز این مدنیت باشد؟ پاسخ استاد در این زمینه «تأثیر دعوت انبیاء الهی در تکوین ارزش‌های تمدنی غرب» است، اما این پاسخ به‌رغم تأیید فی‌الجمله، نمی‌تواند پاسخی کافی درباره وجوه مثبت تمدنی غرب باشد.

۴. استاد معتقدند دین اسلام حاوی پیام و حقوقی خاص برای سه عضو خانواده جهانی، یعنی «مسلمانان»، «موحدان غیر مسلمان» و «ملحدان» است. ایشان دادورزی را یکی از حقوق ملحدان می‌شمارد که مسلمانان موظف به رعایت آن‌اند. ایشان رفتار توأم با احترام، وفا به پیمان و قرارداد و نیکی کردن را از وظایف مسلمانان نسبت به آنها برمی‌شمارند (همو؛ ۱۳۸۹: ص ۱۵۰-۱۵۲)، اما مشخص نمی‌سازند که مسلمانان در برابر تمدن ملحدان و نظام‌های شرک‌آلود آنان چه نوع مواجهه‌ای باید داشته باشند؟ تبیین نوع مواجهه مسلمانان با دستاوردهای تمدنی دیگر ملت‌ها، گامی ضروری در ارائه الگوی نظری تمدن متعالی است.

نتیجه‌گیری

از منظر استاد جوادی آملی، تمدن با همه ساختارها و شئون وجودی انسان و به‌ویژه با دو جنبه از جنبه‌های وجودی انسان، یعنی «طبیعت» استخدام طلب و سودجو و «فطرت» حق طلب و عدالت‌خواه سر و کار دارد. وحدت تمدن در گرو فطرت و کثرت آن با طبیعت مرتبط است. تمدن راستین و متعالی با امامت فطرت و اصالت‌دادن به آن و پیروی از طبیعت



و مأموم قرار دادن آن در نفوس آدمیان همراه است. از این رو، تمدن متعالی با «دین فطری» و «علم دینی» قابل دستیابی خواهد بود.

در نگاه استاد جوادی آملی، اگر ثابت شود که غیردینی بودن یک فلسفه یا علم به عالم برگشت دارد و نه به خود علم و نیز اگر دریافتیم که علم یا کاشف از فعل خدا یا کاشف از قول خداوند است، در این صورت مشخص خواهد شد که علم غیردینی فاقد اعتبار هستی‌شناختی است. در این صورت، علم و صنعتی که با فعل خدا تناسب داشته باشد دینی خواهد بود. دینی بودن علم، نقشه جامع علمی جهانی است. اساساً هر مطلب علمی پس از احراز قطعی بودنش می‌تواند به‌عنوان بیان‌کننده صنع الهی و آیه‌ای از آیات تکوینی پروردگار مطرح شود.

از سوی دیگر، مدینه فاضله و تمدن راستین به‌مثابه بدن است و خلیفه‌الله به‌مثابه روح آن. تأسیس و تأمین مدینه فاضله کار انسان کامل و خلیفه‌الله است و غایت مدینه فاضله نیز پرورش انسان‌هایی است که در جهت خلیفه‌شدن گام برمی‌دارند. حاکم اسلامی در عرصه اقتصاد، مأمور به جریان انداختن ثروت در میان تمامی اقشار جامعه و جلوگیری از انحصار ثروت در دست قشرهای خاص است و این همان عدل اسلامی است که در برابر نظام فردگرای سرمایه‌داری و دولت‌سالاری و مارکسیسم قرار دارد. حاکم اسلامی در حوزه صنعت و هنر، به تأسی از انبیای الهی به تأمین نیازهای علمی و عملی زندگی مردم مأمور است و در عرصه حقوقی نیز موظف است از هرگونه سلطه‌گری و سلطه‌پذیری جلوگیری کند. نیز او به رعایت میثاق‌ها و عمل به آنها مأمور است تا امنیت و آزادی در جامعه به شایستگی تأمین گردد تا تمدنی در شأن و تراز ارزش‌های اسلامی تأسیس و تشکیل گردد.

بنا بر آنچه در بخش بررسی و تأمل گذشت در نقد آرای استاد جوادی آملی به نکاتی اشاره شد که مهم‌ترین آنها این است که طبق بیان استاد باید تعریف جامع از دین شامل مجموعه گزاره‌های توصیفی دانشمندان علوم طبیعی، علوم ریاضی و... نیز بشود، حال آنکه این بخش در تعریف دین نمی‌آید. نقد مهم دیگر بر نظریه استاد جوادی آملی آن است که تمدن هیچ‌گاه در قالب آرمانی تحقق نمی‌پذیرد، بلکه همواره در تعامل با دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها شکل می‌گیرد، تکامل می‌پذیرد و بازسازی دوباره می‌شود. نیز در نظریه استاد کیفیت تعامل مسلمانان با ملحدان و روابط متقابل این دو تبیین نشده است.

کتابنامه

۱. جوادی آملی عبدالله (۱۳۸۶)، اسلام و محیط زیست، تحقیق عباس رحیمیان، قم: مرکز نشر اسراء.
۲. _____ (۱) - (۱۳۸۷)، انتظار بشر از دین، چاپ پنجم، تحقیق و تنظیم محمدرضا مصطفی پور، قم: مرکز نشر اسراء.
۳. _____ (۱۳۹۰)، تفسیر انسان به انسان، چاپ ششم، تحقیق و تنظیم محمدحسین الهی زاده، قم: مرکز نشر اسراء.
۴. _____ (۱۳۹۲)، تفسیر انسان به انسان، چاپ هفتم، تحقیق محمدحسین الهی زاده، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. _____ (۱۳۷۸)، تفسیر تسنیم، گردآورنده علی اسلامی، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. _____ (۲) - (۱۳۸۷)، تفسیر موضوعی قرآن مجید: جامعه در قرآن، تحقیق مصطفی خلیلی، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۸)، حق و تکلیف در اسلام، چاپ سوم، تحقیق و تنظیم: مصطفی خلیلی، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. _____ (۱۳۷۳)، شریعت در آینه معرفت، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۹. _____ (۱۳۸۹)، فلسفه حقوق بشر، قم: نشر اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، گردآورنده احمد واعظی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۸۱)، نسبت دین و دنیا: بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۶۶)، وحی و رهبری، چاپ سوم، تهران: انتشارات الزهراء.

