

استلزامات نظریه «ماهیت استرشادی فطری زندگی اجتماعی» در تمدن‌سازی اسلامی

غلامرضا بهروزی لک^۱
علی رجب‌زاده^۲

چکیده

هدف: مسئله اصلی این است که مبنای زندگی اجتماعی چیست و چه استلزاماتی بر تمدن‌سازی اسلامی دارد؟ نوشتار حاضر کوشیده است با بررسی نظریه‌های قدیمی و رایج مدنی بالطبع بودن آدمی در دیدگاه حکمای گذشته، با ارائه نظریه جدید «ماهیت استرشادی» حیات اجتماعی آدمی، استلزامات آن را در تمدن‌سازی اسلامی بررسی نماید. **روش:** مقاله حاضر بر روش نظریه بنیادین است و معتقد است نظریه‌ها همراه با زمینه‌های فرهنگی، بر مبنای نظری خاصی استوار بوده و استلزاماتی خاص دارند. **یافته‌ها:** بر اساس این نظریه، اقتضای حکمت الهی تجهیز و آماده‌سازی فطری بشر برای هدایت‌جویی و رشد است و چنین غایتی به مثابه غایت فعل الهی در خلقت آدمی و زندگی اجتماعی وی نیز بازتاب دارد. چنین نگاهی به ماهیت زندگی اجتماعی، مستلزم آن است که تمدن‌سازی مطلوب می‌بایست مبتنی بر هدایت و رشد بوده، با محوریت هادیان الهی و مشارکت متعهدانه شهروندان در این امر صورت پذیرد و چنین تمدنی، در تمدن‌سازی موعود الهی نیز رقم خواهد خورد. **نتیجه‌گیری:** تمدن‌سازی اسلامی بر اساس مبنای جامعه‌شناختی می‌بایست امام‌محور باشد.

واژگان کلیدی: نظریه تمدن، تمدن‌سازی، مبنای جامعه‌شناختی، نظریه استرشادی فطری، استلزامات.

◆ دریافت مقاله: ۹۴/۱۰/۲۰؛ تصویب نهایی ۹۵/۰۴/۲۳.

۱. دکترای علوم سیاسی، دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع) (نویسنده مسئول) / نشانی: قم؛ پردیسان، بلوار دانشگاه، دانشگاه

باقرالعلوم / نمابر: ۸۴۲۲۲۴۲۵ / Email: behroozlak@gmail.com

۲. دانشجوی دکترای علوم سیاسی دانشگاه تهران.

الف) مقدمه

یکی از مبانی مطرح برای هر نظریه و مکتبی، تلقی آن از جامعه و چیستی، چرایی، اهداف و غایات آن است. هر گونه تلقی از جامعه در صورت‌بندی نظریه نیز تأثیرگذار خواهد بود. هر کدام از این نظریه‌ها اقتضانات خاص خود را در عرصه تمدن‌سازی دارند. به عنوان نمونه می‌توان تلقی از قراردادی بودن جامعه را در نظریه‌های مدرن دموکراتیک یافت. از آنجا که جامعه در این رویکرد، محصول قرارداد آحاد مردم است، پس سرنوشت زندگی سیاسی آن جامعه نیز می‌بایست تابع رأی و نظر اکثر مردم باشد. اما با تأمل در مبانی اهل بیت عصمت و طهارت(ع) و متون دینی می‌توان به این نکته رسید که ماهیت زندگی انسانها نه تنها صرف طبع انسانی، بلکه در راستای توجه و تمرکز بر یک نیاز فطری اعظم است که همان سعادت و رشد و هدایت می‌باشد. بدین جهت می‌توان از نظریه استرشادی فطری حیات آدمی از منظر منابع شیعی و اهل بیت عصمت و طهارت(ع) سخن گفت.

این مقاله کوشش می‌کند ضمن بررسی نظریه‌های مختلف در باب ماهیت زندگی اجتماعی، با ارائه نظریه استرشادی فطری حیات اجتماعی، استلزامات آن را در تمدن‌سازی اسلامی ارائه کند. به اختصار نظریه استرشادی ماهیت زندگی اجتماعی که نگارنده مدتی است بر آن تمرکز کرده و در قالب یک نظریه در حال ارائه می‌باشد، مدعی است حیات اجتماعی بر اساس فطرت الهی انسان در راستای جهت‌گیری به هدایت و رشد شکل گرفته است و به تعبیر قرآن کریم و احادیث معصومین(ع) مبتنی بر محوریت هادی و راهنما یا همان امام است تا افراد غیر کامل یا همان مأموم، از طریق کسب نور و هدایت از هادی یا امام به هدایت برسند. به نظر می‌رسد جامعه آرمانشهر اسلامی نیز بر این اصل استوار است و در نتیجه، ما نیز در شرایط کنونی احیای تمدن اسلامی می‌توانیم بر اساس معارف اهل بیت(ع) و نیز با الگوگیری از آرمانشهر مهدوی در احیا و نظریه‌پردازی در اندیشه اسلامی آن را مد نظر قرار دهیم.

آخرین تقریر از مدنی بالطبع نزد حکمای اسلامی، به علامه طباطبایی تعلق دارد که ذیل تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره در تفسیر المیزان مطرح کرده‌اند(طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۲). علامه جوادی آملی نیز ضمن اشاره به این تقریر، بیان آن را نامنسجم دانسته و تقریر جدیدی را چنانکه خواهد آمد به مثابه «مدنی بالفطره و طاغی بالطبع» ارائه کرده‌اند(جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۱۰). البته علامه جوادی آملی تفسیر میسوطی را برای «مدنی بالفطره» ارائه نکرده‌اند و به نظر می‌رسد تقریر مقاله حاضر بتواند بسطی برای چگونگی «الفطره» مدنی بودن انسان باشد. طبعاً همان‌گونه که علامه جوادی آملی اشاره کرده‌اند، مدنی بالفطره به عنوان رکن اصلی انسانی با مستخدم بالطبع بودن یا هر گونه طبع‌های دیگر حیوانی به مثابه خلقت الهی انسان که بعد علوی انسانی وی را در کنار بعد حیوانی‌اش قرار داده است، قابل جمع باشد. اما نکته مهم، توجه به ماهیت اصلی خلقت انسانی و چگونگی گرایش به جامعه در فطرت اوست. نظریه استرشادی بالفطره بودن، سعی در توضیح این بُعد خلقت انسانی دارد.

استلزامات نظریه «ماهیت استرشادی فطری زندگی اجتماعی» در تمدن‌سازی اسلامی ❖ ۳۷۷

این نوشتار کوشیده است ضمن تقریر اجمالی این نظریه، استلزامات آن را در تمدن‌سازی اسلامی در عصر حاضر نشان دهد.

ب) چستی تمدن و تمدن‌سازی

واژه تمدن، از باب تفعّل، از کلمه مدینه به معنای شهر اخذ شده است. برخی معتقدند معنای تمدن بیانگر شیوه زندگی در جامعه شهری و در بر دارنده سه مفهوم است: به سوی عقل و انسانیت گراییدن؛ نظم دادن به امور زندگی؛ به اخلاق و خصایص شهری کشیده شدن (بابایی، ۱۳۶۹: ۲۰۱). تمدن در زبان فارسی به معنای «همکاری افراد یک جامعه در امور اجتماعی، اقتصادی، دینی، سیاسی و ... می‌باشد و در جای دیگر، به مفهوم خوگرفتن با اخلاق و آداب شهریان» آمده است (معین، ۱۳۶۷: ۱۱۳۹). در اصطلاح، تمدن به چهار شیوه تعریف شده است:

۱. تعاریف بیانگر ماهیت تمدن؛

۲. تعاریف تمایزبخش میان فرهنگ و تمدن؛

۳. تعاریف بیانگر علل شکل‌دهنده تمدن‌ها؛

۴. تعاریف در بر گیرنده مؤلفه‌های مفهومی تمدن. (کریمی فقهی، ۱۳۸۶: ۳۳-۳۹)

در این نوشتار به طور عمده بر تعاریف ماهیت تمدن تمرکز خواهیم کرد. فوکوزاوا یوکیچی، از محققان معاصر ژاپنی و یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان در زمینه تمدن، دو تعریف از تمدن ارائه می‌دهد. در تعریف اول، با تمرکز بر بُعد مادی تمدن، آن را به مثابه افزایش دادن آنچه انسان مصرف می‌کند؛ یعنی افزایش صورت مادی تمدن، تعریف می‌کند. در تعریف دوم، علاوه بر توجه به رفاه در زمینه ضرورت‌های روزانه زندگی مادی، تمدن معنای گسترده‌تری دارد و به پالایش معرفت و پرورش فضیلت به نحوی که زندگی بشری را به مرتبه بالاتری بکشاند نیز توجه می‌شود. یوکیچی برای تمدن دو سطح قائل است: «یک سطح مادی و دیگری سطح معنوی است که به مثابه زیربنای تحقق تمدن در نظر گرفته می‌شود و مانند موتور محرکه تمدن عمل می‌کند و بر اساس نیازهای موجود به صورتهای مادی تمدن شکل می‌دهد» (یوکیچی، ۱۳۷۹: ۱۱۹). از نظر هنری لوکاس، تمدن پدیده‌ای به هم تنیده است که همه رویدادهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حتی هنر و ادبیات را در بر می‌گیرد (لوکاس، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۶). همچنین در تعاریف دیگر تمدن آمده است: «مجموعه اعمال و آرایه‌ای است که در هر جامعه، افراد انسانی از بزرگترین فرا می‌گیرند و به نسل جوان تحویل می‌دهند» (لینتون، ۱۳۷۷: ۳). برآیند شناخت ادراکی (تفکر) و شناخت عاطفی (هنر) انسان را تمدن گویند. (فضایی، ۱۳۵۶: ۵۳)

برخی اندیشمندان اسلامی نیز تعریف خود را از تمدن ارائه کرده‌اند. ابن‌خلدون از قدیمی‌ترین متفکران عرصه فلسفه تاریخ، تمدن را حالت اجتماعی انسان می‌داند. وی جامعه‌ای را که با ایجاد حاکمیت، نظم‌پذیر شده، مناصب و پایگاه‌های حکومتی تشکیل داده تا بر حفظ نظم، نظارت کند و از حالت زندگی فردی به زندگی شهری روی آورده و موجب تعالی فضایل و ملکات انسانی، چون علم و هنر شده است، حائز «مدنیت» می‌داند (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج ۱: ۷۱). مالک ابن‌نبی، متفکر الجزایری، تمدن را این‌گونه تعریف می‌کند: «تمدن مجموعه‌ای از عوامل اخلاقی و مادی است که به یک جامعه فرصت می‌دهد برای هر فردی از افراد خود، در هر مرحله‌ای از مراحل زندگی، از کودکی تا پیری، همکاری لازم را برای رشد به عمل آورد و تمدن موجب مصونیت زندگی انسان و تأمین روند حرکت و فراهم آوردن نیازمندی‌های فرد است و همچنین وسیله‌ای است برای حفاظت از شخصیت ملی و دینی او» (سهرانی، ۱۳۶۹: ۱۹۹-۱۹۸).

علی شریعتی با توجه به دو بُعد مادی و معنوی تمدن می‌گوید: «تمدن به معنای کلی عبارت است از مجموعه ساخته‌ها و اندوخته‌های مادی و معنوی جامعه انسانی... باید انسان را تغییر داد، نه اینکه وسایل زندگی‌اش را مدرن کرد... هر جامعه متمدنی ماشین، برق، تلویزیون و هواپیما و اسلحه دارد؛ اما هر جامعه‌ای که اینها را داشته باشد، حتماً متمدن نیست» (شریعتی، ۱۳۶۸: ۸). داوری اردکانی معتقد است: «تمدن سیر و بسط یک نحوه تفکر و ظهور آثار تفکر در مناسبات افراد و اقوام و در رفتار و کردار و علوم و فنون مردم است و این ظهورات آنچنان به هم پیوسته‌اند که جزیی از جزء دیگر را جدا نتوان کرد و کل این اجزا هم اصل و ریشه‌ای دارد یا اصل و ریشه‌ای داشته است» (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۷۲). از نظر محمدتقی جعفری: «تمدن عبارت است از برقراری آن نظم و هماهنگی در روابط انسانهای یک جامعه که تصادمها و تزاخمهای ویرانگر را منتفی ساخته و مسابقه در مسیر رشد و کمال را قائم‌مقام آنها بنماید؛ به طوری که زندگی اجتماعی افراد و گروههای آن جامعه موجب بروز و به فعلیت رسیدن استعدادهای سازنده آن باشد» (جعفری، ۱۳۷۳: ۲۳). از نظر سریع‌القلم، هر تمدن سه رکن دارد: «نظم اجتماعی که از مدل خاصی نشأت گرفته و خود نظام اقتصادی و فرهنگی کارآمدی را به وجود آورده است؛ سازمان سیاسی که اساس آن بر شوکت، معرفت و کارآمدی است؛ تنوع ابداعات و خلاقیتها برای حفظ و بسط تمدن» (سریع‌القلم، ۱۳۷۳: ۵۲۶).

با وجود تعاریف مختلف و گاه متعارض از تمدن، می‌توان عنصر اصلی تمدن را علاوه بر ابعاد ظاهری و مادی زندگی بشر، ماهیت محتوایی و فرهنگی آن دانست. در این بُعد تمدن در برگیرنده تلقی، نگرش و دستاوردهای معنوی بشر نیز می‌باشد. در اینجا ابتدای هر تمدنی بر تعریفی عمیق‌تر از جهان هستی و مطابق با آن از حیات بشری برجسته و حایز اهمیت خواهد بود. بدیهی است چنین تعریفی صوری بوده و صرفاً به بیان مؤلفه‌های تمدن می‌پردازد. تعیین محتوای تمدن در مکتبها و نگرشهای مختلف، متفاوت است. بدین جهت باید تلاش کرد از منظر اسلامی، محتوا و ماهیت تمدن را روشن ساخت. تبیین مبانی جامعه‌شناختی تمدن یکی از استلزامات تعریف محتوایی تمدن اسلامی است. «تمدن‌سازی» را نیز می‌بایست با ابتدای بر

استلزامات نظریه «ماهیت استرشادی فطری زندگی اجتماعی» در تمدن‌سازی اسلامی ❖ ۳۷۹

تعریف تمدن، «فرایندی دانست که طی آن تحت هدایت و راهبری الهی شرایط و امکان ایجاد و تحقق بخشیدن به محتوای مطلوب برای حیات بشری در عرصه زندگی فردی و اجتماعی فراهم می‌شود».

ج) روش تحقیق

پارسانیا (۱۳۸۸) روشها را به چهار نوع تقسیم کرده است. با توجه به اینکه «سطوح مختلف تحقیق، روشهای گوناگونی را طلب می‌کند»، وی به ذکر چهار معنا و کاربرد مختلف برای روش پرداخته است:

۱. روش به معنای شیوه مطالعه؛
۲. روش به معنای روش کاربردی؛ مراد این است که «اگر کسی یک نظریه‌ای که در علم هست، بداند چگونه باید بر اساس آن نظریه تحقیق کند. روش بدین معنی کاربردی است و هر کس که نظریه‌ای می‌دهد، هنگامی که این نظریه را به کار می‌برد، چه بداند یا نداند، روشی را طی می‌کند».
۳. روش بنیادین؛ یعنی «چگونگی تولید نظریه روش‌شناسی از نوع بنیادین است؛ بدین معنا که یک نظریه علمی به چه روشی تولید می‌شود؟ بسیاری از نظریه‌ها این را بیان کرده‌اند و کسانی که آگاهانه یا ناآگاهانه نظریه ارائه می‌دهند، راهی را طی کردند، آن راه چیست؟».
۴. روش به معنای شیوه تفکر؛ اینجا مراد «روش فکر کردن در عام‌ترین شکل و به صورت مطلق است. در واقع؛ علم منطقی، روش و شیوه تفکر به صورت عام است. علم منطقی، مواد و موضوع خاص خود را محدود نمی‌کند، بلکه به صورت مطلق به دنبال این است که ما چگونه تفکر کنیم».

روش تحقیق حاضر با توجه به بررسی بنیادها و مبانی تمدن‌سازی اسلامی همان‌طور که پارسانیا ابراز داشته است، از سنخ روش بنیادین است. در اینجا این امر پذیرفته شده است که علوم و نظریه‌ها در خلأ شکل نمی‌گیرند، بلکه خود مبتنی بر مبادی یا پیش‌فرضهایی‌اند که بر اساس آنها نظریه‌ها ارائه می‌شوند. لذا سعی می‌شود به شکل تحلیلی و عقلی مبانی نظریه‌ها تبیین شود. به تعبیر پارسانیا، «نظریه در خلأ تولید نمی‌شود، بلکه از یک مجموعه مبادی، اصول موضوعه و مبانی نشأت می‌گیرد که همان مبادی و اصول موضوعه روش خاصی را تحمیل می‌کند. اگر علم را در حکم یک موجود زنده تمثیل کنیم، که نظریه در حکم قلب آن است، مبادی و مبانی در حکم نفس و روح علم است و روش، شیوه تعلق و مسیر تعلق روح به قلب است» (پارسانیا، ۱۳۸۸).

از نظر ایشان، «مجموعه مبانی و اصول موضوعه‌ای که نظریه علمی بر اساس آنها شکل می‌گیرد، چارچوب و مسیری را برای تکوین علم پدید می‌آورد که از آن با عنوان روش‌شناسی بنیادین می‌توان یاد کرد» (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۷۵). روش‌شناسی بنیادین در قبال روش‌شناسی کاربردی قرار دارد. روش‌شناسی کاربردی،

۳۸۰ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۸

روش کاربرد یک نظریه علمی در حوزه‌های معرفتی مرتبط با آن نظریه را شناسایی می‌کند؛ حال آنکه روش‌شناسی بنیادین ناظر به روشی است که نظریه در مسیر آن تولید می‌شود. بنابر این، روش بنیادین مقدم بر نظریه بوده و روش کاربردی مؤخر از نظریه است. «روش‌شناسی بنیادین علم، یک دانش و علم حقیقی است... روش‌شناسی بنیادین ارتباط مبادی و اصول موضوعه نظریه را با رویکردها و نظریه‌های درون علم به صورت قضایی شرطیه دنبال می‌کند» (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۱)

البته باید توجه داشت که تکون هر نظریه‌ای در دو بستر «زمینه‌های معرفتی» و «انگیزه‌ها و عوامل غیر علمی» شکل می‌گیرد (نمودار ۱). زمینه‌های معرفتی همان مبادی علمی یک نظریه را تشکیل می‌دهند. البته عوامل غیر علمی و اجتماعی نیز بر چگونگی تکون یک نظریه دخیل است. اما از آنجا که نوشتار حاضر صرفاً بر مطالعه مبادی نظری تمرکز دارد، صرفاً تأثیرات و بازتابهای تلقی از ماهیت زندگی اجتماعی را به مثابه اصول موضوعه، بر تحلیل تمدن‌سازی اسلامی بررسی خواهد کرد. بر این اساس، روش پژوهش حاضر تحلیل نظری چگونگی ارتباط مبانی جامعه‌شناختی و تحلیل ماهیت اجتماع از منظر اسلامی با نظریه تمدن‌سازی اسلامی است.



نمودار ۱: الگوی روش‌شناسی بنیادین

(د) اقوال حکما در ماهیت زندگی اجتماعی

ماهیت زندگی اجتماعی به نوعی به علل زندگی اجتماعی انسانها مربوط می‌شود. بدون تردید انسانها همواره به صورت اجتماعی زندگی کرده‌اند. بدین لحاظ است که معلم نخست، ارسطو، اعلام کرد: «آن کس که نمی‌تواند با دیگران زیست کند و یا چندان به ذات خویش متکی است که نیاز به همزیستی با دیگران ندارد،

استلزامات نظریه «ماهیت استرشادی فطری زندگی اجتماعی» در تمدن‌سازی اسلامی ۳۸۱

عضو شهر نیست، و از این رو باید یا دد باشد، یا خدا» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۴۶). اما مهم این است که علت و زمینه گرایش به زندگی اجتماعی بررسی و تبیین شود. تبیین‌های مختلف از علت زندگی اجتماعی نتایج مختلفی را در مباحث علوم ایجاد خواهد کرد.

این مسئله که آیا انسان، مدنی بالطبع است و در کل، چه نسبتی با مدنیّت دارد، از دیرباز میان فلاسفه مطرح بوده است. آثاری که از فلاسفه یونان به جا مانده است، نشان می‌دهد که افلاطون و ارسطو از نخستین کسانی بوده‌اند که این مسئله را مطرح کرده‌اند. این سخن معروف که «انسان مدنی بالطبع یا حیوانی است سیاسی» از ارسطوست (ارسطو، ۱۳۶۴: ۲۷۹). اما پیش از او، افلاطون نیز در نخستین فصول کتاب جمهور در این خصوص سخن گفته است. (افلاطون، ۱۳۷۴: ۱۱۴)

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

در مدنیّت انسان چند نظریه قابل طرح است. شهید مطهری اقوالی را بررسی کرده است. طبق نظریه اول، زندگی اجتماعی انسانها از قبیل زندگی خانوادگی زن و مرد است که هر یک از زوجین به صورت یک جزء از کل در متن خلقت آفریده شده است و در نهاد هر کدام، گرایش پیوستن به کل خود وجود دارد. مطابق نظریه دوم، زندگی اجتماعی از قبیل همکاری دو کشور است که خود را به تنهایی در مقابل دشمن مشترک، بزور می‌بینند و به ناچار به همکاری و ارتباط با دیگران تن در می‌دهند. نظریه سوم، زندگی اجتماعی را از قبیل شرکت دو سرمایه‌دار می‌داند که برای تحصیل سود بیشتر، یک واحد صنعتی یا تجاری را به وجود می‌آورند. عامل اصلی بنا بر نظریه اول، طبیعت درونی انسان؛ بنا بر نظریه دوم، امری بیرونی و خارج از وجود انسان و بنا بر نظریه سوم، نیروی عقلانی و فکری و حسابگرانه انسانی است. بنا بر نظریه اول، اجتماعی بودن یک غایت کلی و عمومی است که طبیعت انسان بالفطره به سوی او روان است و بنا بر نظریه دوم، از قبیل امور اتفاقی و عرضی است و به اصطلاح فلاسفه، غایت ثانوی است نه غایت اولی و بنا بر نظریه سوم، از نوع غایات فکری است نه غایات طبیعی. (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۳۳)

طبق تقریری دیگر، اقوال چنین طبقه‌بندی شده‌اند:

الف) مدنیّت مقتضای طبع انسان است؛ یعنی در سرشت آدمی به دور از هر محرک دیگری، اقتضای

مدنیّت وجود دارد.

- ب) انسان، مستخدم بالطبع است و تنها از روی اضطرار و ناچاری به مدنیت و اجتماع روی می آورد.
- ج) انسان نسبت به مدنیت، اقتضایی ندارد «لاقتضاست» و در واقع؛ مدنیت انسان یک امر انتخابی است که آدمیان با پشتیبانی خرد حسابگر خود بدان روی می آورند.
- د) انسان، متمایل به اجتماع و مدنیت است. (مظفری، ۱۳۸۱: ۹۳)

افلاطون به عنوان قدیمی ترین اندیشمندی که آثار مکتوب وی باقی مانده است، در مکالمات سقراطی خویش به بررسی علت پیدایش شهرها می پردازد: «گفتم به عقیده من، علت احداث شهر این است که هیچ فردی برای خود کافی نیست، بلکه به بسیاری از چیزها نیازمند است. آیا به عقیده تو دلیل دیگری برای احداث شهرهاست؟ گفت نه، هیچ نیست. گفتم یک احتیاج باعث می شود که انسانی، انسان دیگر را با خود شریک کند، سپس احتیاج دیگری او را وادار می کند که با شخص دیگری بیوندد و بدین طریق کثرت حوائج موجب می شود که عده زیادی نفوس در یک مرکز گرد آمده، با هم معاشر شوند و به یکدیگر کمک کنند و ما این محل تجمع را شهر می نامیم» (افلاطون، ۱۳۷۴: ۱۱۴). آنچه از این نقل قول برمی آید، افلاطون ماهیت زندگی اجتماعی را امری اضطراری و برای رفع نیازها می داند. در اینجا زندگی اجتماعی مستقیماً به طبع نسبت داده نشده، بلکه ملاک زندگی در شهر و اجتماع، نیازهای مشترک است.

ارسطو نیز عبارت مدنی بالطبع را به کار برده است. او در توضیح علت پیدایش شهر به عنوان غایت زندگی اجتماعی بشری معتقد است: «شهر غایت جوامع دیگر است و طبیعت هر چیز در کمال آن است. از این رو، هرگاه چیزی خواه آدمی باشد و خواه اسب و خواه خانواده، به مرحله کمال رسد، می گوئیم که آن چیز، طبیعی است. وانگهی، غایتی که هر چیز به سبب آن وجود دارد، یا علت غائی، برترین خیر آن است و آنکا به ذات، غایت و برترین خیر است. از اینجا آشکار می شود که شهر، پدیده ای طبیعی است و ... و انسان به حکم طبیعت، حیوانی اجتماعی است و آن کس که از روی طبع و نه بر اثر تصادف، بی وطن است، موجودی یا فروتر از آدمی است یا برتر از او. همچنان که می دانیم، شهر نوع اجتماع است... آن جامعه ای که بالاتر از همه و فراگیرنده همه جوامع دیگر است، خیر برین را می جوید و [اینگونه] جامعه است که شهر یا اجتماع سیاسی نام دارد... بدین گونه، می بینیم که شهر، طبعاً مقلد بر فرد است؛ زیرا افراد چون نمی توانند به تنهایی نیازهای خویش را بر آورند، ناگزیر باید به کل شهر بیوندند، همچنان که هر جزء دیگری به کل خویش می پیوندد. آن کس که نمی تواند با دیگران زیست کند و یا چندان به ذات خویش متکی است که نیاز به همزیستی با دیگران ندارد، عضو شهر نیست و از این رو، باید یا دد باشد یا خدا. بدین سبب، انگیزه ای در همه آدمیان نهفته است تا بدین گونه با هم اجتماع کنند.» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۴۶)

ارسطو در اخلاق نیکوماک نیز به صراحت، انسان را موجودی اجتماعی دانسته است: «انسان به مقتضای طبیعتش مخلوقی اجتماعی است» (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۲) و «در واقع؛ انسان مخلوقی است سیاسی و طبیعتاً برای زندگی در اجتماع آفریده شده است» (همان: ۲۷۹). هر چند در عبارات پیش گفته، مدنیت به طبع نسبت داده

استلزامات نظریه «ماهیت استرشادی فطری زندگی اجتماعی» در تمدن‌سازی اسلامی ❖ ۳۸۳

شده است، اما در جای دیگر مدنیت به ضرورت ارجاع شده است: «به نظر، همه جماعات، اجزایی هستند از جامعه مدنی. در واقع؛ مردم با همدیگر به خاطر نفع و تأمین آنچه برای زندگی ضروری است، جمع می‌شوند. به نظر، اجتماع سیاسی از آغاز بر اساس همین ضرورت مفید به وجود آمده و به اتکای همان نیز دوام یافته است.» (همان: ۲۴۲)

در آثار اندیشمندان اسلامی نیز مدنی بالطبع مطرح شده است. فارابی در آرای اهل مدینه فاضله عبارتی دارد که انسان را محتاج بالطبع می‌داند: «هر یک از آدمیان بر سرشت و طبیعتی آفریده شده‌اند که هم در قوام وجودی خود و هم در نیل و وصول به برترین کمالات ممکن خود، محتاج به امور بسیارند که هر یک به تنهایی نتواند متکفل انجام آن امور باشد، بلکه در انجام آن، احتیاج به گروه بود که هر یک از آنها متکفل انجام امری از مایحتاج آن بود و هر یک از افراد انسان نسبت به هر یک از افراد دیگر، بدین حال و وضع بود. و بدین سبب است که برای هیچ فردی از افراد انسان، وصول بدان کمالی که فطرت طبیعی برای او نهاده است، ممکن نبود مگر به واسطه اجتماع، اجتماعات و تجمع گروه‌های بسیار که یاری‌دهنده یکدیگر باشند... تا بدین وسیله همه آنچه جمله آن جماعت برای آن قیام کرده و کاری انجام داده‌اند، گرد آید تا برای هر یک از افراد، همه مایحتاج او که هم در قوام وجودی و حیات طبیعی بدان محتاج بود و هم در وصول به کمال، فراهم شود.» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۱)

در جای دیگر، این وابستگی را توضیح داده و به تبیین معنای حیوان اجتماعی یا سیاسی بودن انسان پرداخته است: «هر انسانی، در هر چه بخواهد، طبیعتاً به انسانهای دیگر وابسته است. پس مجبور است با نوع خود، هم‌نشینی و همکاری داشته باشد و به همین دلیل او را حیوان اجتماعی یا سیاسی می‌نامند.» (همان: ۱۱۱-۱۱۰)

شیخ الرئیس ابن سینا نیز مدنی بالطبع بودن آدمی را مقدمه اثبات نبوت قرار داده است. از نظر وی: «لما لم یکن الإنسان - بحیث یستقل وحده بأمر نفسه - لا بمشارکه آخر من بنی جنسه - و بمعاضه و معارضه تجربان بینهما - یفرغ کل واحد منهما لصاحبه عن مهم - لو تولاه بنفسه لزدحم علی الواحد کثیر - و کان مما یتعسر إن أمکن - و جب أن یکون بین الناس معامله و عدل.» سپس ضرورت نبوت را بر این نیاز مبتنی می‌سازد: «یحفظه شرع یفرضه شارع متمیز - باستحقاق الطاعه لاختصاصه بآیات - تدل علی أنها من عند ربه» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۴). خواجه نصیرالدین طوسی نیز در شرح این عبارت اظهار داشته است: «الإنسان بالطبع محتاج فی تعیشه إلی اجتماع - مؤد إلی صلاح حاله - و هو المراد من قولهم الإنسان مدنی بالطبع - و التمدن فی اصطلاحهم هو هذا الاجتماع - فهذه قاعده» (خواجه نصیر، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۷۲). به نظر می‌رسد تفسیر مدنی بالطبع بر اساس نظام نیازها که افلاطون و ارسطو مطرح و فارابی و ابن سینا آن را تکرار کرده‌اند، توسط دیگر اندیشمندان اسلامی نیز ادامه یافته است. ابن خلدون (۱۳۷۵، ج ۱: ۱۸۷) و فخر رازی (۱۳۷۰، ج ۲: ۵۵۵) نیز چنین دیدگاهی داشته‌اند.

تفسیر مدنی بالطبع بر اساس نظام نیازها ادامه یافته است تا علامه طباطبایی آن را در قالب جدیدی مطرح ساخت. هر چند علامه در تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره، ابتدا انسان را مدنی بالطبع دانسته و معتقد است «أن الإنسان - و هو نوع مفطور علی الاجتماع و التعاون - کان فی أول اجتماعه أمه واحده» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۱۱)؛ بر این امر نیز در دیگر آثارش تصریح کرده است. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۲۸)

ایشان در ادامه دیدگاه خود را بسط داده و معتقد است همان فطرت انسانی وی را به استخدام دیگران کشانده است. علامه منشأ این استخدام را ادراکات اعتباری انسان به جهت تنظیم زندگی این جهانی‌اش دانسته است: «پس این سلسله از علوم و ادراکات است که واسطه و رابطه میان انسان و عمل در ماده می‌شود، و از جمله این افکار و ادراکات تصدیقی تصدیق به این معناست که (واجب است هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است استخدام کند)».

از نظر علامه طباطبایی، انسانها از دو عنایت برجسته الهی بر خوردارند: نیروی ادراک و قدرت تسخیر موجودات: «این دو عنایت که خدا به انسان کرده، یعنی نیروی فکر و ادراک و رابطه تسخیر موجودات، خود یک عنایت سومی را نتیجه داده، و آن این است که توانست برای خود علوم و ادراکاتی دسته‌بندی شده تدوین کند، تا در مرحله تصرف در اشیا و به کار بردن و تاثیر در موجودات خارج از ذات خود آن علوم را بکار بگیرد، و در نتیجه (با صرف کمترین وقت و گرفتن بیشترین بهره) از موجودات عالم برای حفظ وجود و بقای خود استفاده کند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۲). به عبارتی دیگر؛ اذعان به اینکه باید به هر طریق ممکن، به نفع خود و برای بقای حیاتش از موجودات دیگر استفاده کند. لذا انسان شروع می‌کند به تصرف در گیاهان؛ انواع مختلف تصرفها در آنها می‌کند، انواعی از گیاهان را در طریق ساختن غذا و لباس و سکنی و حوائج دیگر استخدام می‌کند و باز به همین منظور در انواع حیوانات تصرفاتی کرده؛ از گوشت و خون و پوست و مو و پشم و کرک و شاخ و حتی پهن آنها و شیر و نتاج و حتی از کارهای حیوانات استفاده می‌کند. از دیدگاه علامه، انسان در مسیر استخدام، به خدمت گرفتن گیاهان و حیوانات اکتفا نکرده، «دست به استخدام هم‌نوع خود می‌زند و به هر طریقی که برایش ممکن باشد آنان را به خدمت می‌گیرد، در هستی و کار آنان تا آنجا که ممکن باشد تصرف می‌کند». (همان: ۱۷۵)

از آنجا که میل به استخدام در تمام انسانها وجود دارد، آدمی به تدریج «به این مشکل برخورد که هر فردی از فرد یا افراد دیگر، همان را می‌خواهد که آن دیگران از او می‌خواهند! لاجرم ناگزیر شد این معنا را بپذیرد که همانطور که او می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند، باید اجازه دهد دیگران هم به همان اندازه از او بهره‌کشی کنند». اینجاست که بر اثر اعمال قوه استخدام و تسخیر دیگران در طبع آدمی، خودبه‌خود زمینه زندگی اجتماعی و تعاون حاصل شد و انسان پی برد که «باید اجتماعی مدنی و تعاونی تشکیل دهد. و بعد از تشکیل اجتماع فهمید که دوام اجتماع و در حقیقت؛ دوام زندگی‌اش منوط بر این است که اجتماع به

استلزامات نظریه «ماهیت استرشادی فطری زندگی اجتماعی» در تمدن‌سازی اسلامی ۳۸۵

نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی به حق خود برسد و مناسبات و روابط متعادل باشد. بر اثر چنین نیاز متقابلی است که ضرورت «عدالت اجتماعی» حاصل می‌شود.

علامه خلاصه دیدگاه خود را چنین ابراز می‌دارد که: «پس این حکم؛ یعنی حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی، حکمی است که اضطراب، بشر را مجبور کرد به اینکه آن را بپذیرد؛ چون اگر اضطراب نبود، هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند». ایشان مدنی بالطبع بودن انسان را نیز نزد حکما بدین سان تفسیر می‌کنند: «این است معنای آن عبارت معروف که می‌گویند «الانسان مدنی بالطبع» و این است معنای اینکه می‌گوییم: انسان حکم می‌کند به عدل اجتماعی» (همان: ۱۷۶). ایشان ریشه هر دو امر را اضطراب می‌دانند. «اضطراب او را وادار کرده به اینکه مدنیت و زندگی اجتماعی و دنبالش عدل اجتماعی را بپذیرد؛ چون می‌خواست از دیگران بهره‌کشی کند» (همان). بدین سان، علامه طباطبایی نیز هر چند تفسیری متفاوت از قبل در خصوص مدنی بالطبع با محوریت نیازها را مطرح می‌کند، اما در نهایت اساس تفسیر مدنی بالطبع نزد وی نیز همچون افلاطون و دیگر فلاسفه اسلامی اضطراب در تأمین نیازهاست.

هر چند گرایش به زندگی اجتماعی و تعامل با دیگران مقتضای مدنی بالطبع بودن انسانهاست، اما علامه طباطبایی با تمرکز بر روحیه استخدام‌کنندگی در نوع انسان، همان عامل همگرایی را نیز موجب واگرایی و اختلاف دانسته است. ایشان در تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره که ابتدا از امت واحده انسانها سخن گفته و سپس به اختلاف بین انسانها اشاره کرده و علت تشریح دین و ارسال انبیا را توضیح می‌دهد، سعی کرده است علت اختلاف در امت نخستین را توضیح دهد. هر چند طبع استخدام در انسانها نیز خود فلسفه وحدت اولیه انسانها را بیان می‌کرد. اختلاف از آنجا ناشی می‌شود که «هر انسانی دارای قریحه‌ای است که می‌خواهد انسانهای دیگر را استخدام کند و از سایر انسانها بهره‌کشی کند. حال اگر این نکته را هم ضمیمه کنیم که افراد انسانها به حکم ضرورت از نظر خلقت و منطقه زندگی و عادات و اخلاقی که مولود خلقت و منطقه زندگی است، مختلفند؛ نتیجه می‌گیریم که این اختلاف طبقات همواره آن اجتماع صالح و آن عدالت اجتماعی را تهدید می‌کند». این امر به بهره‌کشی قوی از ضعیف و غالب از مغلوب انجامیده و در مقابل مغلوب نیز به دفاع از خود پرداخته و انتقام‌جویی می‌کند. «پس بروز اختلاف سرانجام به هرج و مرج منجر شده، و انسانیت انسان را به هلاکت می‌کشاند یعنی فطرت او را از دستش گرفته سعادتش را تباه می‌سازد» (همان: ۱۷۷).

از آنجا که در نظریه استخدام بالطبع، هم وحدت و هم اختلاف انسانها به طبع انسانی یا به تعبیر علامه طباطبایی به فطرت انسان ارجاع شده است، این سؤال پیش می‌آید که «خواهی گفت: مگر ممکن است فطرت دو حکم متضاد داشته باشد؟». علامه پاسخ می‌دهد: «در صورتی که ما فوق آن دو حکم حاکمی بوده باشد تا آن دو را تعدیل کند، هیچ مانعی ندارد». حتی چنین تزامنی در افعال آدمی نیز مطرح است. قوای آدمی همواره با یکدیگر زورآزمایی می‌کنند؛ شهوتش او را دعوت به انجام کاری نامشروع می‌کند و

نیروی عقل او را از آن کار باز می‌دارد. بدین‌سان، «درست است که تشکیل اجتماع و مدنیت به حکم فطرت، و آن‌گاه ایجاد اختلاف آن هم به حکم فطرت دو حکم متنافی است از فطرت، و لیکن خدای تعالی این تنافی را به وسیله بعثت انبیا و بشارت و تهدید آن حضرات، و نیز به وسیله فرستادن کتابهایی در بین مردم و داوری در آنچه با هم بر سر آن اختلاف می‌کنند، برداشته است.» (همان: ۱۸۷)

ه) نقد نظریه‌های مدنی بالطبع

نظریه‌های مطرح شده در خصوص مدنی بالطبع، همگی دچار نقصهایی اند که بررسی آنها می‌تواند ما را در طرح نظریه جدید از منظر مبانی اسلامی یاری کند. عمده‌ترین اشکالات مطرح بر این نظریه‌ها را می‌توان در محورهای ذیل بررسی کرد:

۱. عدم تفکیک فطرت و طبع در موضوع

آیا اجتماعی زندگی کردن امری طبیعی است یا فطری؟ اغلب حکما از واژه طبع استفاده کرده‌اند. اما در توضیح مراد خویش به تفکیک آن از فطرت نپرداخته‌اند. استناد آنان به نیازهای مادی بیانگر تمرکز آنان بر طبع بشری است. فطرت با هدایت تکوینی آدمی پیونده خورده است. حکما دو بعد فطرت را با تعبیر مختلفی مطرح کرده‌اند: «در دو عرصه شناخت و احساس» (همان)؛ «ناحیه شناختها، در کها، دریافتها و دیگر در ناحیه خواستها و میلها» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳: ۴۷۵)؛ «بینش و گرایش» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۵). در واقع؛ «فطرت که همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت اوست، نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است.» (همان: ۲۴)

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

۲. برجسته شدن بعد مادی حیات بشری

نظریه‌های مدنی بالطبع بر اساس نظام نیازهای مادی، نگرشی تک بعدی به انسان دارند. این نظریه‌ها بدون توجه به ابعاد مختلف روحی، روانی و عاطفی انسانها، صرفاً نیازهای مادی آدمی را مطرح کرده‌اند. هر چند چنین رویکردی به مدنی بالطبع بودن، ریشه در افکار یونان باستان دارد، اما با ورود این ایده به جهان اسلام، فلاسفه اسلامی نیز آن را در اندیشه‌ها و آرای خویش مطرح کرده‌اند. حتی یکی از مهم‌ترین مباحث الهیاتی و کلامی اسلامی نبوت را نیز بر این اصل استوار کرده‌اند. ابن سینا به عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف جهان اسلام، ضرورت نبوت را بر اساس مقدمه مدنی بالطبع بودن آدمی مطرح ساخته است. از نظر وی با توجه به ماهیت زندگی اجتماعی آدمی نیازمند قوانینی است که به اصلاح زندگی اجتماعی بینجامد. از آنجا که انسانها خود به چنین سنتها و قوانینی آگاهی و دسترسی ندارند، نیاز به منبع الهی دارند تا از طریق تعیین سانسنت گذار از باب عنایت خویش انسان را یاری کنند. «عقلاً جایز نیست که عنایت اولی و برتر خداوند منافع جزئی [را مثل رویانیدن مو بر پلک‌ها و ابروها و نیز گود کردن کف پا] اقتضا نماید، ولی نبوت را که اساس نظام خیر است اقتضا نماید». (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۰۴)

خواجه نصیرالدین طوسی نیز چنانکه علامه حلی در کشف‌المراد متذکر شده است، پس از طرح استدلالهای عقلی بر اساس قاعده لطف به بیان استدلال طبق «طریق الاسلامین من الفلاسفه» بر نبوت بر اساس مدنی بالطبع بودن پرداخته است (حلی، ۱۳۷۵: ۹۸). گفتنی است که استدلالهای کلامی نبوت نه بر مدنی بالطبع، بلکه بر اساس نیاز انسان به هدایت استوار شده‌اند. شیخ مفید با استدلال به عدم کفایت عقل بشری برای هدایت وی، ضرورت نبوت را اثبات کرده است: «امامیه اتفاق دارند بر اینکه عقل در علم و نتایج خود محتاج سمع است و از سمعی که عقل را بر کیفیت استدلال آگاه سازد، تفکیک نمی‌یابد و گریزی نیست از آن که در اول تکلیف و آغاز آن، پیامبری در عالم باشد». (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج ۴: ۴۴)

۳. فقدان التفات به اقتضایات خلقت حکیمانه انسان

یکی دیگر از چالشهای جدی این نظریات آن است که فاقد نگرش جامع به زندگی اجتماعی انسانند. بدون تردید بر اساس مبانی هستی‌شناختی اسلامی، خلقت انسانی محصول خالق عالم مطلق، قادر مطلق و حکیم مطلق است. آیا اثر خالق عالم، قادر و حکیم را نباید در مخلوق جستجو کرد؟! با چنین نگاهی می‌توان از یک سو صفات خلقت را در ماهیت زندگی اجتماعی جستجو کرد و از سوی دیگر، غایت خلقت الهی را در ماهیت انسان و زندگی اجتماعی وی توضیح داد.

حکیمانه بودن خلقت الهی مستلزم هماهنگی تمامی اجزا و عناصر هستی آدمی است. وجود هر گونه ویژگی را در انسان می‌بایست در این راستا سنجید. بدون تردید هر چند برای خداوند به مثابه فاعل غایتی جز ذات خویش نیست، اما برای فعل الهی می‌توان و می‌بایست غایتی را در نظر گرفت (نک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۸:

۴۲۲. غایت خلقت در اندیشه اسلامی چیزی جز ذات اقدس الهی نیست. قرآن کریم به این امر تصریح فرموده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). طبق این اصل، هدف اصلی چیزی جز رسیدن به ذات اقدس الهی نیست. آیات دیگر نیز بر این امر تصریح دارند. «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)؛ «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳)؛ «إِلَىٰ رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا» (نازعات: ۴۴). در نهایت، این ندای لطیف و شوق آفرین است که نفس مطمئن انسانی را به سوی خود فرامی خواند: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً. فَادْخُلِي فِي عِبَادِي. وَادْخُلِي جَنَّاتِي» (فجر: ۲۷-۳۰).

با چنین نگاهی به خلقت انسانی، تمامی ابعاد وجودی انسان نیز می‌بایست در امتداد آن تفسیر شده و هماهنگ باشند. حال سؤال این است که تفسیر مدنی بالطبع چگونه با چنین نگرشی به خلقت تعامل می‌کند؟ طبعاً در بادی امر روشن می‌شود که نگرش مدنی بالطبع با تفاسیر ارائه شده، نگاه مستقیمی و قریبی به غایت خلقت ندارند. بدین جهت است که حکمای مسلمان نیز وقتی از آن برای اثبات نبوت بهره گرفته‌اند، ابتدا ضرورت اجتماعی بود و مدنی بالطبع را مسلم گرفته‌اند و ضرورت نبوت را جزء لوازم آن محسوب کرده‌اند؛ یعنی جامعه انسانی از این منظر بدون داشتن راهنما به سامان نمی‌رسد. پس وجود نبی به نوعی بر جامعه بار می‌شود. بدین جهت است که آیت‌اله جوادی آملی با رد مدنی بالطبع انگاری انسان توسط رشید رضا مقدمیت آن را برای اثبات نبوت رد کرده‌اند. ایشان با اشاره به آیه ۲۱۳ بقره اظهار می‌دارند: «تفریع بعثت انبیا بر اینکه انسان طبعاً مدنی است مناسب نیست، مگر آن را مقید کنیم به اینکه موجب اختلاف و فساد می‌شود؛ چون آیه حکمت بعثت انبیای اولوالعزم را رفع اختلافات می‌داند، پس باید در آیه «اختلاف» را تقدیر بگیریم، حال آنکه صاحب المنار نمی‌پذیرد و بر این باور است که چنین تقدیری مناسب ذوق عربی نیست» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۰: ۳۹۱).

۴. فقدان نگاه تاریخی نظام خویشاوندی و عشیره‌ای

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

استلزامات نظریه «ماهیت استرشادی فطری زندگی اجتماعی» در تمدن‌سازی اسلامی ❖ ۳۸۹

شکل صریح‌تری اشاره کرده است: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَ كَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا». (فرقان: ۵۴)

و) نظریه استرشادی بودن حیات اجتماعی

بر خلاف نظریه‌های مدنی بالطبع و انتخاب عقلانی حیات آدمی، به نظر می‌رسد مروری بر منابع اسلامی قرآن و روایات، نشانگر آن است که از منظر اسلامی انسانها بر اساس خلقت حکیمانه الهی دارای سرشتی الهی و هدایت‌گرا هستند. آیت‌الله جوادی آملی اجمالاً به نواقص مطرح در نظریه‌های مدنی بالطبع مبتنی بر نیاز پرداخته و پیشنهاد جایگزین و مکملی را ارائه کرده‌اند. «فتوای حضرت استاد درباره این نظریه به گونه‌ای منسجم ارائه نشده؛ اما با دقت در بحثهای مختلف تفسیر قیم المیزان، به ویژه آنچه درباره نیاز انسان به وحی و نبوت بیان شده است و با در نظر گرفتن مبانی فلسفی ایشان در براهین محکم «حکمت متعالیه» از قبیل «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» بودن روح آدمی، می‌توان به تبیینی دست یافت که معنای «طاغی بالطبع و مدنی بالفطره» بودن انسان را تأمین می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۱۰). ایشان این دیدگاه را «مستخدم بالطبع و مدنی بالفطره» نامیده‌اند. بر اساس این دیدگاه:

انسان نه مانند فرشته است که معصوم باشد: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ» (تحریم: ۶) و نه چون حیوان تا همه همت او پر کردن شکمش باشد: «هَمَّهُ بَطْنُهُ». از نظر ایشان انسان دارای دو جهت است: «حیثیت طبیعی که ذات اقدس الهی آن را به طبیعت، طین، حمأ مسنون و گل و لای انسان می‌دهد: إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَآ مَسْنُونٍ (حجر: ۲۸) و إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ (ص: ۷۱)». حیثیت فطری وی که مستلزم فرشته‌خویی است و خداوند سبحان آن را به خود اسناد می‌دهد: فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (ص: ۷۲) و نیز در آیه‌ای به خلقت نیکوی خویش اشاره می‌کند: الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِي (سجده: ۷-۹)». (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۴)

تقریر استاد جوادی آملی از ماهیت زندگی اجتماعی ارزشمند است و نسبت به تقریرهای پیشین دقت بیشتری دارد. اما هنوز این سؤال باقی است که با فرض مدنی بالفطره بوده آدمی که تجلی فطرت و روح الهی در بشری است، ویژگی‌ها و خصوصیات این فطرت چیست؟ چه شاخصه‌ای را برای فطری بودن مدنیت می‌توان ارائه کرد؟ به نظر می‌رسد این بحث نیاز به تکمیل دارد. طبق نظریه پیشنهادی استرشادی بودن ماهیت زندگی اجتماعی، مراد از فطری بودن مدنیت آدمی، هدایت‌جویی و کمال‌خواهی است.

استدلالاتی مختلفی برای استرشادی بودن می‌توان مطرح ساخت. برخی از این استدلالها عبارتند از:

۱. دلالت‌های فلسفی - کلامی

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

مؤید این نگرش آن است که قبل از ورود فلسفی به بحث نبوت، متکلمان شیعی ضرورت حسن تکلیف و نبوت را بر اساس نیاز به هدایت انسان ثابت می‌کردند. خواجه نصیر طوسی در اثبات نبوت به قاعده لطف استناد می‌کند و می‌گوید: «بعثت [انبیا] حسن است به خاطر اشمال آن بر فوایدی؛ مثل معاضدت عقل در آنچه به آن دلالت می‌کند و استفاده حکم در جایی که بر آن دلالت نمی‌کند، و ازاله خوف، و استفاده حسن و قبح و نافع و ضار، و حفظ نوع انسانی، و تکمیل افراد انسانی بر حسب استعداد‌های مختلف ایشان، تعلیم صنایع خفیه، و اخلاق و سیاسات و اخبار به عقاب و ثواب. پس از این طریق لطف بر مکلف حاصل می‌شود» (علامه حلی، ۱۳۷۵: ۴۶). حکیم لاهیجی نیز بر این مشرب سیر کرده است؛ از نظر وی: «نفس ناطقه مجرد است و ساحت قوت‌های مختلفه متضاده». لذا انسانها نیازمند تدبیر و ضبط این قوانین «و ضبط مذکور، مقدور اکثر عقول، بلکه بر وجه کمال، میسور هیچ عقلی نیست. پس لابد است از تعریف الهی که در ضمن اوامر و نواهی که تکلیف مشتمل بر آن است، متحقق تواند شد. پس اخلال به تکلیف، نقض غرض باشد که رسیدن انسان است به کمال حقیقی خود و نقض غرض قبیح؛ پس تکلیف لامحاله واجب باشد». (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۵۵)

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

استلزامات نظریه «ماهیت استرشادی فطری زندگی اجتماعی» در تمدن‌سازی اسلامی ❖ ۳۹۱

می‌شوند، برخلاف اجتماعی که از وحدت و هدایت انبیا برخوردارند. آنان همانند قطرات بارانی‌اند که به یکدیگر مهربان‌اند و با به هم پیوستن دریا را تشکیل می‌دهند که تشنگان را سیراب می‌کند. (کلبی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶۸)

۲. دلالت‌های متون دینی

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

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

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

به همین سبب، نخستین جامعه انسانی، جامعه‌ای واحد بوده است: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً». این وحدت هر چند پیش از بعث انبیای اولوالعزم و انزال کتاب و شریعت بوده است، اما بر اساس فطرت الهی و نیز ارشادات انبیا و راهنمایان الهی توانسته‌اند از هدایت اجمالی بهره‌مند شوند. البته چنین هدایتی هنوز به دلیل عدم آمادگی بشر و سذاجت وی، هدایت تفصیلی نبوده و مختصر اختلافات رخ داده در این دوران نیز با کمک انبیای الهی و نیز بر اساس فطرت پاک الهی حل می‌شده است. به تعبیر استاد جوادی آملی: انسانهای اولی به موجب اندیشه و فطرت ساده‌ای که داشتند از بینش و منش مشترکی برخوردار بودند؛ یعنی هم در

جهان‌بینی (بود و نبود) بینش واحدی داشتند و هم در تشخیص حق و باطل و مصالح و مفساد (باید و نباید) از روش مشترکی برخوردار بودند. از این رو، خداوند آنان را به امت واحد ستوده است. وصف تأکیدی «واحدة» در «أُمَّةً وَاحِدَةً» نیز نشان می‌دهد که مردم بر اساس فطرت اولیه خود سمت واحدی را در نظر داشتند و مشاجره مهمی در میان آنان نبوده است؛ چون یا با هم اختلاف فکری و علمی نداشتند یا اختلاف علمی و فکری بر فرض تحقق بسیار ضعیف بود. اختلافات عملی نیز اگر در میانشان راه پیدا می‌کرد، در پرتو فطرت توحیدی، رهنمود عقل و نصایح انبیای پیشین از حضرت آدم تا نوح (ع) رفع می‌شد؛ چون وحی آسمانی در حد رهنمود روان و موعظه در رفع اختلاف راهگشا بوده است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۰: ۳۸۸). بدین جهت «بشر اولی طبق رهنمود عقل و فطرت از یک جهت و طبق هدایت حضرت آدم (ع) و مانند او از پیامبران غیر اولوالعزم از جهت دیگر، هماهنگ و متحد بود». (همان: ۴۴۳)

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

در روایتی دیگر، امام صادق (ع) فرمودند: «خداوند بزرگ‌تر و فراتر از آن است که سرزمینی را بدون امام عادل رها سازد». در نهایت این تعبیر به صراحت آشفته شدن زمین را بدون امام بیان می‌دارد. امام صادق (ع) فرمودند: «اگر زمین بدون امام بماند، بر اهل خویش سخط و خشم می‌کند». کلینی در ادامه، بابی را با عنوان «بَابُ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَبْقَ فِي الْأَرْضِ إِلَّا رَجُلَانِ لَكَانَ أَحَدُهُمَا الْحُجَّةَ» با پنج حدیث مطرح ساخته که نشانگر محوریت حجت و هادی حتی در اجتماع حداقلی دو نفره است. امام علی (ع) از زاویه‌ای دیگر نیاز به هادی را مطرح ساخته است. در نامه به عثمان بن حنیف یادآور قاعده عام و فراگیر می‌شوند که: «أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَأْمُومٍ إِمَامًا يَقْتَدِي بِهِ وَيَسْتَضِيءُ بِنُورِ عِلْمِهِ». (نهج البلاغه)

بر اساس همین دیدگاه است که امام هادی (ع) در متن گهربار زیارت جامعه بر محوریت هدایت‌بخش امامان اشاره کرده‌اند: «السَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا أَهْلَ بَيْتِ النَّبِيِّ وَ مَوْضِعِ الرَّسَالَةِ وَ مُخْتَلَفِ الْمَلَائِكَةِ وَ مَهْبِطِ الْوَحْيِ وَ مَعْدِنِ الرَّسَالَةِ وَ خُزَانِ الْعِلْمِ وَ مُنْتَهَى الْجِلْمِ وَ أَصُولِ الْكِرَمِ وَ قَادَةَ الْأُمَمِ وَ أَوْلِيَاءِ النَّعْمِ وَ عَنَاصِرِ الْأَبْرَارِ وَ دَعَائِمِ الْأَخْيَارِ وَ سَاسَةَ الْعِبَادِ وَ أَرْكَانَ الْبِلَادِ» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۷۳). تمرکز بر ویژگی‌هایی چون قاده الامم، دعائم الاخيار، ساسه العباد و ارکان البلاد در این فقره، بیانگر محوریت اهل بیت (ع) به عنوان حجت‌های الهی در جامعه است. بدون تردید جعل و قرار گرفتن آنها در این مقام به عنایت الهی و به جهت هدایت انسانها

استلزومات نظریه «ماهیت استرشادی فطری زندگی اجتماعی» در تمدن‌سازی اسلامی ❖ ۳۹۳

صورت گرفته است. بدین جهت است که گرایش به این هادیان به مثابه بخشی از گرایش به هدایت در در نهاد انسانها قابل ردیابی است.

مؤید این مطلب وجود محبت و عشق و علاقه به رهبران الهی در دل‌های انسانهای صالح است. کلینی در کتاب کافی بابی را با عنوان «بَابُ خَلْقِ أَبْدَانِ الْأُمَّةِ وَ أَرْوَاحِهِمْ وَ قُلُوبِهِمْ» آورده است که با چهار حدیث، خلقت شیعیان و محبان ایشان را از طینت ایشان توضیح می‌دهد. امام صادق (ع) طی دو حدیث نقل شده فرموده‌اند: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَنَا مِنْ عَلِيِّينَ وَ خَلَقَ أَرْوَاحَنَا مِنْ فَوْقِ ذَلِكَ وَ خَلَقَ أَرْوَاحَ شِيعَتِنَا مِنْ عَلِيِّينَ وَ خَلَقَ أَجْسَادَهُمْ مِنْ دُونَ ذَلِكَ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ الْقَرَابَةُ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ تَحِنُّ إِلَيْنَا». همچنین فرموده‌اند: «وَ خَلَقَ أَرْوَاحَ شِيعَتِنَا مِنْ طِينَتِنَا وَ أَبْدَانَهُمْ مِنْ طِينَةِ مَخْرُونِهِ مَكْنُونِهِ أَسْفَلَ مِنْ ذَلِكَ الطِّينَةِ». در حدیث دیگر از امام باقر (ع) همین مضمون تکرار شده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَنَا مِنْ أَعْلَى عَلِيِّينَ - وَ خَلَقَ قُلُوبَ شِيعَتِنَا مِمَّا خَلَقَنَا وَ خَلَقَ أَبْدَانَهُمْ مِنْ دُونَ ذَلِكَ فَقُلُوبُهُمْ تَهْوِي إِلَيْنَا لِأَنَّهَا خُلِقَتْ مِمَّا خُلِقْنَا ثُمَّ تَلَّا هَذِهِ آيَةَ - كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِيِّينَ. وَ مَا أَذْرَاكَ مَا عَلِيُّونَ. كِتَابٌ مَرْقُومٌ. يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۹۰)

ز) بازتابها و استلزومات نظریه استرشادی در تمدن‌سازی

با لحاظ نظریه استرشادی در ماهیت زندگی اجتماعی، لوازمی در تمدن‌سازی شکل می‌گیرد. اگر سه رکن اصلی هر تمدنی را مبنای فکری، حاملان و مشارکت‌کنندگان در تمدن بدانیم، می‌توانیم لوازم ذیل را بررسی کنیم.

۱. محوریت رشد و هدایت الهی در تمدن‌سازی

مبنای نظری و غایت هر تمدنی بسیار مهم است. برجسته بودن رشد و هدایت در نظریه استرشادی، مستلزم تنظیم تمدن در راستای زمینه‌سازی رشد و هدایت است. بر خلاف تفسیرهای نظام، نیازهای مشترک تمدن صبغه‌ای عمدتاً مادی یافته و در صورت پیگیری نیازهای معنوی در آن امری ثانوی خواهد بود. الگوی جامعه نبوی (ص) و سیره معصومان (ع) در ایجاد تمدن اسلامی به تعبیر شهید صدر، تغییر محتوای درونی انسانها از جامعه جاهلی به جامعه سعادت‌محور بوده است. (نک: لک‌زایی، ۱۳۷۹)

هدایت الهی در چنین تمدنی از طریق شریعت الهی و انبیا صورت می‌گیرد. از منظر قرآن کریم، بدون تعلیم و هدایت انبیای الهی اختلافاتی در جامعه بشری رخ می‌دهد که موجب اختلال بوده و بشر نیز به تنهایی قادر به حل مشکل نخواهد بود. بدین جهت است که از منظر قرآن کریم، انبیای اولوالعزم و صاحب کتاب فرستاده شده‌اند: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (بقره: ۲۱۳). هر چند در طول تاریخ، مکاتب و جریانهای مختلفی نیز

سعی کرده‌اند سعادت را برای تمدن بشری به ارمغان بیاورند، اما در عمل شاهد بوده‌ایم که اولاً، اجماع بر الگو و مکتب واحدی نداشته و ثانیاً، با افول مواجه شده‌اند. بدین جهت از منظر رویکرد استرژادی به جامعه، جامعه نیازمند هدایت الهی است که با خلقت وی عجین شده است.

با محوریت هدایت در چنین جامعه‌ای، این تمدن از جوامع باز و بسته در تقسیم‌بندی محدود پوپری در کتاب «جامعه باز و دشمنانش» (۱۳۷۶) فراتر رفته و به جامعه‌ای هدایت‌محور تبدیل خواهد شد. چنین جامعه‌ای باز نیست، بدان جهت که باز بودن و آزادی حداکثری، هدفی معتبر و ارزشمند نیست. انسانها در چنین جامعه‌ای آزاد نیستند که هر چه بخواهند انجام دهند، بلکه آزادی اساسی، آزادی از اسارت خویشتن و شهوات و تسلیم حق و جهان خلقت است. طبعاً چنین تمدنی هرگز تمدنی بسته و کورکورانه نیز نخواهد بود؛ زیرا هدایت مستلزم آگاهی و بصیرت است. به همین جهت، قرآن کریم بصیرت فراگیر بر اساس تعالیم الهی را مطرح ساخته است: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعْتِي». (یوسف: ۱۰۸)

۲. محوریت هادیان به همراه هدایت در تمدن‌سازی

از دیگر استلزامات تمدن‌سازی در نظریه استرژادی، ضرورت محوریت هادیان صالح در تمدن‌سازی است. بدون تردید از منظر علت فاعلی، تمدن‌سازی بر دوش رهبران صالح و شایسته خواهد بود. هیچ تمدنی قادر نیست بدون وجود رهبران شایسته، قوام و دوام یابد. از منظر استرژادی، گرایش به هدایت، مستلزم اجتماع بر حول هادیان صالح است. خداوند گرایش به این هادیان را با هدایت خویش همراه کرده و کتاب همراه راهنمای وی چنین نقشی را ایفا می‌کنند. در تعالیم اسلامی، تأکید بر تقلید از این منظر است. طبق حدیث شریف ثقلین (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲: ۶۲) این دو از یکدیگر جداناپذیر است. بر خلاف نگرش اهل سنت که با شعار «حسبنا کتاب الله» عملاً از محوریت تعالیم هادیان الهی محروم شدند، چنین تقارنی بین کتاب و هادی در اندیشه شیعی برجسته و عمیق است و عملاً موجب حفظ و تداوم آموزه‌های اسلامی شده است.

هادیان، آگاهان به شریعت بوده و به دلیل عصمت در معصومین (ع) و ملکه عدالت در نایبان آنها، زمینه هدایت را فراهم می‌کنند. بدین جهت علاوه بر عصر حضور انبیای الهی و پیشوایان معصوم (ع)، در عصر حاضر و در زمان غیبت معصوم (ع) نیز مسئولیت هدایت طبق ادله کلامی و روایی بر دوش نایبان آنها خواهد بود. تمدن‌سازی در عصر حاضر نیز مستلزم رهبری دینی و آگاهان به شریعت خواهد بود و بدون حضور این رهبران در مقام نظریه‌پرداز و معمار تمدن، تمدن‌سازی مناسب و کامل نخواهد بود.

بدون تردید کامل‌ترین تمدن در اندیشه اسلامی که در تعبیر روایی به «دولت کریمه» یاد شده و طبق آیات مشهور به اظهار: «لیظهره علی الدین کله» (توبه: ۳۳؛ فتح: ۲۸؛ صف: ۹)، بر اساس دین خاتم به دست وصی خاتم تحقق خواهد یافت. از این منظر است که موعود الهی چنانکه گذشت، رکن و محوریت اصلی این تمدن را بر اساس شریعت الهی شکل خواهد داد. تأویل و تحقق این وعده نیز طبق روایات تفسیری به عصر

استلزامات نظریه «ماهیت استرشادی فطری زندگی اجتماعی» در تمدن‌سازی اسلامی ♦ ۳۹۵

قائم عج تعلق دارد (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۹۵) و این تحقق همان وعده الهی است: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور: ۵۵). تمدن‌سازی نهایی بر این اساس به دست منجی موعود خواهد بود.

۳. لایه‌بندی و اولویت ساختار اجتماعی - سیاسی بر اساس فضیلت محوری

یکی دیگر از استلزامات استرشادی بودن حیات اجتماعی، ساختار اجتماعی و سیاسی تمدن‌سازی مطلوب است. در این الگو، هرم اجتماعی و سیاسی و نیز لایه‌های اجتماعی بر اساس هدایت‌یافتگی و برتری صالحان رقم خواهد خورد. ملاک امتیاز و برتری نیز در چنین تمدنی، نه تعلق به شعوب و قبایل، بلکه صرفاً تقوا و فضیلت خواهد بود: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳). لایه‌های سیاسی نیز با محوریت انسان کامل بر اساس درجات کمال و فضیلت تنظیم خواهند شد. در این صورت، لایه‌های بالاتر اشرف و آگاه‌تر از لایه‌های پایین‌تر بوده، به هدایت و رهبری دیگران خواهند پرداخت. بدیهی است که چنین نظامی به دلیل پذیرش ذوات برگزیده و نقش رهبری آنها، بر نظام‌های دموکراتیک که صرفاً به شکل انتخابی و بدون لحاظ ضروری شرایط فضیلت و برتری و صرفاً بر اساس احراز رأی اکثریت عوام مبتنی‌اند، برتری دارد. به تعبیر ره‌گنون: «بی‌جهت نیست که دموکراسی با اشرافیت، خود را مخالف می‌داند... ذوات برگزیده طبق تعریف نمی‌توانند به جز عده‌ای محدود باشند... بدین سان نقش رهبری‌کننده ذوات برگزیده راستین و حتی وجود او؛ زیرا وی نیز به محض وجود یافتن، نقش ایفا می‌کند، اساساً با دموکراسی سازگار نیست... برگزیدگان راستین، به طوری که گفتیم، تنها از نظر روحی و فکری می‌توانند برگزیده به شمار آیند». (گنون، ۱۳۸۱: ۱۲۱)

۴. مشارکت متعهدانه شهروندان در تمدن‌سازی

هر چند شهروندی به ظاهر مقوله‌ای جدید و مختص دنیای مدرن است، اما ایده شهروندی و عضویت افراد در عرصه اجتماعی از قبل در اندیشه اجتماعی مطرح بوده است. اسلام در جایگاه آخرین دین الهی و خاتم ادیان، کامل‌ترین ایده را در باب شهروندی مطرح کرده است. الگوی شهروندی در جامعه اسلامی در مدینه‌النبی ارائه و در جامعه علوی به صورت مبسوط‌تری مطرح شده است و الگوی آرمانی شهروندی نیز در جامعه مهدوی محقق خواهد شد. شاخصه اصلی الگوی شهروندی در جامعه موعود، به مثابه برترین تمدن بشری، شهروندی متعهدانه خواهد بود که ضمن برخورداری از حقوق الهی خویش، به صورت فعال و متعهدانه در عرصه اجتماعی شرکت خواهد کرد و غایت فعالیت‌های خویش را دعوت به خداوند و بسط دعوت الهی بر روی زمین قرار خواهد داد و خود، مظهر بندگان صالح خداوند خواهد بود که در قرآن نوید داده شده است.

الگوی شهروندی در تمدن اسلامی، از جهات مختلفی بر الگوهای رایج غربی برتری دارد. الگوی غالب شهروندی در جهان امروز، شهروندی لیبرال است که خود دچار نقصهای جدی است. مهم‌ترین نقص چنین شهروندی‌ای، فردگرایی افراطی لیبرال در آن و دنیاگرایی نهفته در ورای آن است. همچنین در چنین الگویی، شهروندی بسیار سطحی است و افراد صرفاً به دنبال منافع فردی خودند و تعهد چندانی به اجتماع و منافع جمعی ندارند. (نک: فالکس، ۱۳۸۱: ۲۱)

بر اساس استرژادی بودن ماهیت زندگی اجتماعی و الگوی شهروندی متعهد در تمدن‌سازی مطلوب، افراد ضمن حضور پرشور در عرصه اجتماعی و اهتمام به بعد اجتماعی امت اسلامی، رسیدن به رضوان و قرب الهی را مد نظر قرار خواهند داد و به پاداش مجاهدت خویش، خداوند چشمه‌های نعمت خویش را در این دنیا به دست رهبری انسان کامل بر آنان خواهد گشود. بدین جهت، تمدن‌سازی به غایت خویش که سعادت دنیوی و اخروی است، نایل خواهد شد.

ح) نتیجه‌گیری

تلقی از ماهیت زندگی اجتماعی به عنوان یکی از مبانی تأثیرگذار بر نظریه‌های اجتماعی، حایز اهمیت است. با وجود غلبه آموزه مدنی بالطبع بودن زندگی اجتماعی انسان در گذشته بر اساس تأثیرات فلسفه یونانی، بررسی منابع اسلامی نشانگر آن است که فارغ از چنین سیطره‌ای و با نقد عالمانه می‌توان بر اساس خلقت حکیمانه الهی و نیز در راستای غایت عبودیت در جهان هستی برای تمامی مخلوقات الهی، نظریه استرژاد را مطرح ساخت. بر اساس این نظریه، ماهیت زندگی اجتماعی با وجود گرایشهای مختلفی که در درون انسان در گرایش به «خیر و شر»، «فجور و تقوا» و «شاکر و کفور» بودن نهاده شده است، اما غرض اصلی الهی بسترسازی هدایت و سعادت و کمال بشری است. بدین جهت است که اصل اساسی در زندگی اجتماعی نه صرفاً نیازهای مادی، بلکه نیل به سعادت و نیز گرایش به رشد و هدایت و مرشدان و هادیان، بخشی از طبع فطری آدمی است. لذا به جای نسبت دادن ماهیت زندگی اجتماعی به نظام نیازها و شروع با آن و در نهایت مبتنی کردن نبوت و هدایت تشریحی الهی به آن، می‌توان با استناد به منابع اصیل دینی و متون مقدس قرآن و معصومین(ع) و با طرح نظریه استرژادی بودن زندگی اجتماعی بر اساس این منابع، استلزامات آن را در زندگی اجتماعی بررسی کرد. نوشتار حاضر تلاش کرد با بررسی اصل این نظریه، استلزامات آن را در تمدن‌سازی اسلامی نشان دهد.



منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵). مقدمه. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: علمی و فرهنگی، چ هشتم.
- ابن‌سینا (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: البلاغه.
- ابن‌سینا (۱۳۶۴). النجاه. تهران: المكتبة المرتضویه، چ دوم.
- ارسطو (۱۳۶۴). اخلاق نیکوماک. ترجمه رضا مشایخی، تهران: کتابفروشی دهخدا.
- ارسطو (۱۳۷۱). سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- افلاطون (۱۳۷۴). جمهور. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: علمی و فرهنگی، چ ششم.
- بابایی، علی (۱۳۶۹). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: ویس.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۰). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی. قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۸). «روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی». فصلنامه پژوهش، سال اول، ش ۲ (پاییز و زمستان): ۵۳-۳۹.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی». راهبرد فرهنگ، ش ۳۲ (پاییز): ۲۸-۷.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۶). جامعه‌باز و دشمنان آن. ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم. تهران: گفتار.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳). فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو. تهران: علمی و فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). تسنیم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). جامعه در قرآن. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). شمس‌الوحي تبریزی: سیره علمی علامه طباطبائی (قدس سره). علیرضا روغنی موفق (گردآورنده). قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). فطرت در قرآن. قم: اسراء، چ پنجم.
- حلی (۱۳۷۵). کشف‌المواد فی شرح تجرید الاعتقاد. تعلیق استاد سبحانی. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- خواجه نصیرالدین الطوسی (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات. قم: البلاغه.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹). اوتویی و عصر تجدد. تهران: ساقی.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۷۳). «قواعد تمدن‌سازی و آینده تمدن اسلامی». فصلنامه مطالعات خاورمیانه، ش ۳ (زمستان): ۵۳۲-۵۱۹.
- سهرمائی، اسعد (۱۳۶۹). اندیشمند مصلح. ترجمه صادق آئینه‌وند. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۳۹۸ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۸

- شریعتی، علی (۱۳۶۸). تاریخ تمدن. تهران: قلم.
- شیخ صدوق، ابن بابویه محمد بن علی (۱۳۷۸ ق.). *عیون أخبار الرضا (ع)*. تصحیح مهدی لاجوردی. تهران: جهان.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ پنجم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ پنجم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۰). *مجموعه رسائل*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ سوم.
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۱). *آراء اهل مدینه فاضله*. ترجمه سیدجعفر سجادی. تهران: طهوری.
- فالکس، کیث (۱۳۸۱). *شهروندی*. محمدتقی دلفروز. تهران: کویر.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۰). *المباحث المشوقیه*. قم: مکتبه بیدار، چ دوم.
- فضایی، یوسف (۱۳۵۶). *بنیان‌های اجتماعی دین*. تهران: چاپار.
- فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق (۱۳۸۳). *گوهر مواد*. با مقدمه زین العابدین قربانی. تهران: سرمایه.
- کرمی فقهی، محمدتقی [و دیگران] (۱۳۸۶). *جستاری نظری در باب تمدن*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ ق.). *الکافی*. مصحح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الإسلامیه، چ چهارم.
- گون، رنه (۱۳۸۱). *بحران دنیای متجدد*. ترجمه ضیاءالدین دهشیری. تهران: امیرکبیر، چ سوم.
- لک‌زایی، نجف (۱۳۷۹). «پیامبر اسلام (ص) و شیوه گذر از جامعه جاهلی به جامعه اسلامی: به سوی یک نظریه توسعه». *فصلنامه تاریخ اسلام*، ش ۱ (بهار).
- لنینتون، رالف (۱۳۷۷). *سیر تمدن*. ترجمه پرویز مرزبان. تهران: تابان.
- لوکاس، هنری (۱۳۸۲). *تاریخ تمدن*. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: سخن.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- مظفری، سید محمد (۱۳۸۱). «مدنیت بالطبع انسان از چشم‌انداز فلاسفه». *مجله الهیات و حقوق*، ش ۳ (بهار): ۹۳-۱۱۶.
- معین، محمد (۱۳۶۷). *فرهنگ فارسی*. تهران: امیرکبیر.
- یوکیچی، فوکوزاوا (۱۳۷۹). *نظریه تمدن*. ترجمه چنگیز پهلوان. تهران: گویو، چ ۲.

- Nahj albalagha
- Aristotelis (۱۰۰۰). *Nicomachean Ethice*. Translated By Reza Mashayekhi. Tehran: Dehkhooda.
- Aristotelis (۱۹۹۲). *Politics*. Translated By Hamid Enayat. Tehran: Islamic revolution educational and publication organization.
- Avicenna, (۱۰۰۰). *Alnejat*. Tehran: almaktabatol mortazaviah Pub.
- Avicenna, (۱۹۹۶). *Alesharat va tanbihat*. Ghom: Albalagha Pub.

- Babaee , Ali (۱۹۹۰). **Political Sciences Dictionary**. Tehran: Veys Pub.
- Bahrni , seyed hashem (۱۹۹۵). **Alborhan fi tafsirel ghoran.(reasoning in interpretation of quran)** Tehran: bonyade besat Pub.
- Davari Ardakani, Raza (۲۰۰۰). **Utopia and modern Time**. Tehran: Saghi Pub.
- Fakhreddin , Razi mohammad ibne omar (۱۹۹۱) **almabahasol mashreghiah**. Qom: maktabe bidar
- Falks , kate (۲۰۰۲). **Citizenship . translated by mohammad taghi delforooz .** Tehran : kavir .
- Farabi, Abu Nasr (۱۸۸۲). **The ideas of Utopians (araye ahle madineh fazeleh)**. Translated By seyed jafar sajjadi .Tehran: Tahoori.
- Fayyaz lahiji , molla abdolrazzagh (۲۰۰۴) **gohar morad** .Tehran: sarmayeh.
- Fazaee , yosof (۱۷۷۷) **social foundations of religion** .Tehran: chapar.
- Guenon, Renne , (۲۰۰۲) **crisis of the modern world**. translation by ziaoddin dehshiri .Tehran : amirkabir.
- Helli (۱۹۹۶) **Kashfolmorad fi sharhe tajridolbelad** .Qom : imam Sadegh institute.
- Ibn Khaldun, Abd al-Rahman (۱۹۹۶). **Introduction**. Translated By Mohammad Parvin Ghonabadi. Tehran: Scientific and Cultural Pub.
- Jafari, mohammad taghi (۱۹۹۴). **Passive culture, active culture**. Tehran : scientific and cultural.
- Javadi Amoli, Abdullah (۲۰۰۰). **Tasnim**. Qum: Esra Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah (۲۰۰۶). **Shams ol vahye tabrizi: Scientific Life of Allameh Tabatabaee(P.B.U.H.)** .Compiled by alireza roghani moaffagh. Qum: Esra Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah (۲۰۰۷). **Original nature (Fetrat) in Quran**. Fifth Ed.Qum: Esra Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah (۲۰۱۰). **Society in Quran**. Qum: Esra Publications.
- Karami fegghi , mohammad taghi [and others] (۲۰۰۸) **a theoretical survey on civilization** .Qom: Islamic sciences and culture research school.
- Koleyni, M. (۱۸۸۶). **Alkafi**. Tehran: Daralktb Aleslamye.
- Lakzaee, Najaf (۲۰۰۰) **Islam prophet and transition from ignorant society toward Islamic society: toward a development theory**, Islamic history quarterly, N.۱ (spring)
- Linton, Ralph, (۱۸۸۸) **study of history**. Translation by Parviz Marzban .Tehran: Taban.
- Lucas, Henry, (۲۰۰۳) **A short history of civilization**. Translation by Abdolhossein Azarang .Tehran : sokhan.
- Moeen, Mohammad, (۱۸۸۸) **Persian dictionary** Tehran: Amirkabir.
- Motahhari, Mortaza (۱۹۹۹). **Collected Works**. Tehran: Sadra.

- Mozaffari , seyyed mohammad , (۲۰۰۲) **human natural civilization in philosophical view** .theology and law magazine . N.۳ (spring) ۳۳-۱۱۶.
- Palate (۱۵۵۵). **Republic** .Translated By Foad Rohani .Tehran: Scientific and Cultural Pub.
- Parsania , Hamid (۲۰۰۹). **Human sciences methodology with Islamic approach**. Research Quarterly, N.۲: ۹۹-۳۳.
- Parsania , Hamid (۲۰۱۱). **Critical methodology of sadra sagacity**. Ghom: Ketabe farda.
- Parsania , Hamid (۲۰۱۳). **Theory and culture: fundamental methodology of scientific theories formation**. Rahborde farhangh Quarterly, N.۳۲. ۷-۲۸.
- Poper , carl reymond (۱۹۹۷). **Open society and its enemies**. Translation by **amir jalal oddin alam**. Tehran: goftar .
- Quran
- Sahmirani , asad (۱۹۹۰). **Reformer thinker**. Translated By Sadegh aeeneh vand . Tehran: Islamic Culture Pub.
- Sariolghalam , mahmood.(۱۹۹۴) **the rules of civilization establishment and the future of Islamic civilization** , middle east studies Quarterly ,N.۳. ۹۱۹-۳۳۲.
- Shariati , Ali (۱۹۹۹). **The history of civilization** . Tehran: ghalam Pub.
- Sheikh seddoogh, ibne babooyeh (۱۸۸۸). **Oyyoone akhbare reza**. Edited By mahdi lajevardi. Tehran: jahan.
- Tabatabaee , seyyed mohammad hossein (۱۹۹۱). **Rasael collection (Collection of Letters)** . Tehran: Islamic Publication office.
- Tabatabaee , seyyed mohammad hossein (۱۵۵۵). **Tafsire Almizan**. Translated by seyyed mohammad bagher moosavi hamedani. Qom: Islamic Publication office.
- Tabatabaee , seyyed mohammad hossein (۱۹۹۶). **Almizan fi tafsirel ghoran** . Qom: Islamic Publication office.
- Toosi , khaje nasiroddin (۱۹۹۶) **sharhol esharat ve tanbihat** . Qom: albalagha.
- Yukychy , Tsava, (۲۰۰۰) **theory of civilization**. Translation by changiz pahlavan.Tehran : giv.

