




Javadi Amoli's Theory of Innate Civility

Hossein Hajmohammadi¹ 

1. Assistant professor, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: h.hajmohamadi@ut.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Article history: Received: 15 February 2024 Received in revised form: 19 March 2024 Accepted: 17 April 2024 Published online: 22 June 2024</p> <p>Keywords: <i>Employment, Innate civility, Javadi Amoli, Natural savagery, Physical creation, The spirituality of survival.</i></p>	<p>One of the important topics in the philosophical schools of social sciences is human civility. The main issue of this article is the explanation of Javadi Amoli's theory about Human civility. In this article, by referring to his works and using the library method, the following results have been obtained: According to the theory of the physicality of occurrence and the spirituality of survival, man is first a physical being, then with gradual movement in his essence, he becomes a spiritual being. Although humans benefit from a common single origin in the occurrence, but in survival, they are transformed into many types according to their movement type. Javadi Amoli considers human civility to be the result of one of the steps in the essential movement of man. He puts human and their actions into several categories based on their essential movement: the first; Natural savagery and animal behavior, Second; Mutual recruitment and interaction, Third: Fair employment and act based on reason, fourth; Sacrifice and benevolence and Action based on divine innate. Javadi Amoli considers serving others as a result of human nature. He believes that man is social by divine innate, but he is savage based on his nature.</p>

Cite this article: Hajmohammadi, H. (2024). Ayatollah Javadi Amoli's theory of innate sociality. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 14(2): 1- 18.

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2024.372572.1693>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2024.372572.1693>

1. Introduction

1_1. Problem statement

The subject of this article is the explanation of Javadi Amoli's view on natural savagery and innate civility of man, which is referred to as "Theory of Innate Civility."

1_2. Questions

This article will answer the following questions :

- What anthropological foundations is this theory based on?
- Based on the theory of innate civility, how many groups are classified in relation to society?
- How is the principle of employment interpreted in the theory of Tabatabai based on the theory of innate civility?

The collection of published works of Javadi Amoli is the main source of information for this article. The method of collecting information is documentary.

2. Background

The sociability of man has been considered among philosophers since the past. Plato considered the necessary in meeting needs as the reason of human civility. Aristotle considered the cause of human civilization to be his physical needs and considered it natural for man. In the Islamic world, Farabi pays attention to both physical needs and human perfections in explaining human civilization. In line with these needs, Ibn Sina emphasizes the physical needs and the need for others, he considers human being sociable as one of the reasons for the necessity of sending prophets. Ibn Khaldun and Fakhr Razi have also raised the social nature of man. In this context, Ibn Khaldun has mentioned providing security through community as the reason of human civility. MullaSadra believes Man cannot live in the world without society and does not exist as an individual. Mohammad Hossein Tabatabai puts forward the sociability of man in a new expression. His view is called "the principle of employment" and in connection with the view of "credits". From Tabatabai's point of view, employment is one of the human credits. Motahari disagreed with Tabatabai's view on employment, and Javadi Amoli considers it incoherent and considers the lack of attention to the philosophical foundations of anthropology as the cause of wrong perceptions of this principle. He expresses his opinion under the title of innate civility and natural brutality.

3. Findings

1. Anthropological foundations of the theory of innate civility

The philosophical basis of the theory of innate civility is that man is a physical being at the beginning of creation, and then he becomes a spiritual and non-physical being. Man is not a one-dimensional being but a multi-dimensional being. Human existence has many layers; It extends from the physical body to the divine soul. At the beginning, man is a body, and by moving in his essence, he gradually becomes a soul. The movement of substance brings a person from the material stage to the non-material stage. Human identity is formed by his knowledge and actions; Humans benefit from a common single origin in occurrence, but in survival, they reach different types according to their type of movement.

2. the theory of innate civility; Human type and types of action

Javadi Amoli considers human sociability as one of the stages of human innate movement. Man goes through stages in life with others according to his knowledge and action. Human knowledge and action are his natural perfections. When every action and knowledge is institutionalized for man, a new type of man is formed. As a result, with knowledge and action, human identity is formed. Therefore, different people are formed based on the type of union they have with their knowledge and action. As long as man is bound to nature, the relationship he establishes with others is based on employment, colonization and exploitation. But when he is released from the limitations of nature in his existential movement and reaches his divine realm from the stage of nature, the relationship he establishes with others will not be one-sided. Javadi Amoli considers human sociability as one of the stages of human innate movement and places human actions towards others in several categories :

First: natural savagery and animal behavior; Those who are individualistic based on their material nature are like animals who do not obey laws and although they may live in society, they are not social, because social life is sustained by mutual cooperation, while they avoid mutual cooperation and engage in unilateral employment. The action that arises from this group is done only based on animal and natural powers and without rationality.

Second: employment and mutual interaction; The second category are those who balance their wild nature and accept mutual employment within the limits of animal life. Although this group is not like predatory animals that live a wild and solitary life and they live a social life like some other animals, but their life is not outside the order of animal life.

Third: fair employment and action based on reason; This group is hierarchical. The action of a group of them is mutual employment based on justice, and for this purpose they use divine laws and traditions that reason proves their necessity to achieve justice in the society. Although the behavior of this group is somewhat similar to the behavior of the previous group, they are different from the previous group in their motivation and goals. The most important distinguishing feature of this group is benefiting from wisdom's achievements in order to achieve eternal and hereafter happiness in addition to securing the worldly happiness of man, so this practice and the society arising from it will be in harmony with the divine nature of man.

Fourth: beneficence and sacrifice and divine action; The purpose of the fourth group of social life is not to employ others to benefit from them or mutual employment or to establish justice, but their purpose is benevolence and sacrifice and service to others and these people have a divine face. In the community, they seek to please God. Their goal is to achieve God's pleasure and in this direction, their actions in relation to others are in the direction of serving and benevolent to them. The society resulting from such people and actions is the best form of society and human civilization.

3. The principle of employment and the theory of innate civility

Javadi Amoli believes that human employment is caused by the material nature of man and believes that man is inherently social. Human vices originate from his nature and his virtues originate from his divine realm.

With the power given to him by God Almighty, man can dominate his knowledge and actions, material nature or divine nature. The rule of the divine nature, due to the alignment with the divine soul of man, makes the human face divine, and the rule of the material nature, due to the alignment of nature with the material body and the earthly world, makes him wild.

4. Conclusion

Javadi Amoli considers human civility to be one of the stages of human's essential movement and places human actions towards others in several categories : first; Natural and animal brutality : the action of this group is based on animal and natural powers and without rationality. The second; Recruitment and Interaction : This group balances its natural ferocity and accepts mutual recruitment within the range of animal life. Third; Employment and fair action based on divine nature : This group is those who have turned to social life to achieve intellectual perfection and natural goals, and their effort is to achieve happiness by benefiting from divine laws. Fourth; Benevolence and self-sacrifice and divine action : The purpose of this category of social life is benevolence, self-sacrifice and service to others, and these people have divine faces in society and seek God's pleasure.

References

- Aristotle (1985). *Nicomachus' ethics*. Translated by Reza Mashayikhi, Tehran : Dekhoda Publications.
- Farabi, Abu Nasr (1982). *Araa Ahl Madineh Fazeleh*, Tehran : Tahouri Library.
- Ibn Khaldun (1996). *Introduction*, translated by Mohammad Gonabadi, Tehran : Scientific and Cultural Publications.
- Ibn Sina, Hossein (1996). *Al-Esharat Va Al-Tanbihat*, Qom : Al-Balagheh Publishing House.
- Javadi Amoli, Abdullah (2007 A). *Rahiq Makhtum; Description of transcendental wisdom*, edited by Hamid Parsania, Qom : Esra Publishing Center.
- Javadi Amoli, Abdullah (2007). *Shariah in the Mirror of Knowledge*, 5th edition, Qom : Isra'a Publishing House.
- Javadi Amoli, Abdullah (2007b). *Tafsir Tasnim*, Qom, Isra Publishing Center.
- Javadi Amoli, Abdullah (2008). *Nature in the Qur'an*, Qom : Isra Publishing Center.
- Plato (1995). *Republic*, translated by Fouad Rouhani. Tehran : Scientific and Cultural Publications.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad bin Ibrahim (2003). *Al-Hikma al-Mutaaliyyah fi Al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba*, Qom : Al-Mustafawi School.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad bin Ibrahim (2009). *Al-Shawahed al-Rubabiyya*, Qom : Bostan Kitab.
- Tabatabayi, Mohammad Hossein (2003). *Tafsir al-Mizan*, translated by Seyyed Mohammad Baqer Mousavi Hamedani, Qom : Islamic Publications Office.



نظریه مدنیت فطری آیت‌الله جوادی آملی

حسین حاج محمدی^۱

۱. استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: h.hajmohamadi@ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

یکی از مسائل اساسی مکاتب فلسفی در حوزه علوم اجتماعی، مسئله اجتماعی بودن انسان است. براین اساس مسئله اصلی این نوشتار نیز تبیین نظریه آیت‌الله جوادی آملی درباره اجتماعی بودن انسان است. در این مقاله با مراجعه به آثار ایشان و بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای این نتایج به دست آمده است: بر اساس نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن، انسان در نقطه آغاز موجودی جسمانی است و با حرکت جوهری به تدریج وجودی روحانی می‌یابد. بر اساس این نظریه اگرچه انسان‌ها در حدوث، بهره‌مند از مبدأ واحد مشترک هستند، اما در بقاء، متناسب با نوع حرکت خود به انواع متعدد مبدل می‌شوند. جوادی آملی اجتماعی بودن انسان را یکی از مراحل حرکت جوهری انسان برمی‌شمرد. وی انسان و کنش او را بر اساس حرکت جوهری در چند دسته جای می‌دهد: نخست؛ توحش طبیعی و کنش حیوانی، دوم؛ استخدام متقابل و کنش متقابل، سوم؛ استخدام عادلانه و کنش مبتنی بر عقل، چهارم؛ احسان و ایثار و کنش مبتنی بر فطرت الهی. جوادی آملی استخدام‌گری را ناشی از طبیعت انسان دانسته و معتقد است آدمی بر اساس فطرت خویش مدنی است، اما بر اساس طبیعت خود متوحش

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها:

اصل استخدام، توحش طبیعی، جسمانیة الحدوث، جوادی آملی، روحانیة البقاء، مدنیت فطری.

استناد: : حاج محمدی، حسین. (۱۴۰۳). نظریه مدنیت فطری آیت‌الله جوادی آملی. فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۴(۲): ۱-۱۸.

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2024.372572.1693>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2024.372572.1693>

۱. مقدمه و بیان مسئله

یکی از مسائل اساسی در مکاتب و نظریات علوم اجتماعی، تلقی آن نظریه و مکتب از نسبت انسان با اجتماع است؛ در این راستا، اینکه آیا انسان موجودی اجتماعی است یا خیر در بطن این مسائل قرار می‌گیرد. پاسخ به این مسئله دیدگاه‌های مختلفی را رقم می‌زند و در صورت‌بندی نظریات اجتماعی تأثیر به‌سزایی برجای می‌گذارد.

این پرسش از گذشته تاکنون همواره مطرح بوده است. هدف این نوشتار ضمن بررسی تاریخچه مختصر این مسئله، ارائه صورت‌بندی نظریه توحش طبیعی و مدنیت فطری انسان از منظر آیت‌الله جوادی آملی است که به اختصار با عنوان «نظریه مدنیت فطری» از آن یاد می‌شود.

مسئله اصلی این پژوهش تبیین نظریه آیت‌الله جوادی آملی پیرامون مدنی بودن انسان است. بنابراین نوشتار پیش‌رو در راستای تبیین این نظریه درصدد پاسخ به پرسش‌های ذیل خواهد بود:

- نظریه مدنیت فطری در امتداد چه مسئله تاریخی درباره نسبت انسان با جامعه شکل گرفته است؟
- دیدگاه جوادی آملی درباره مدنی بودن انسان مبتنی بر چه مبانی انسان‌شناختی است؟
- بر اساس نظریه مدنیت فطری، نوع انسانی در نسبت با اجتماع در چند گروه دسته بندی می‌شود؟
- اصل استخدام در نظریه علامه طباطبایی بر اساس نظریه مدنیت فطری چگونه تفسیر می‌شود؟

این نوشتار با مراجعه به آثار مختلف آیت‌الله جوادی آملی و بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای درصدد پاسخ به مسائل مطرح شده فوق خواهد بود. بدین منظور مجموعه آثار منتشر شده آیت‌الله جوادی آملی و نیز منابع اطلاعاتی مرتبط با مسئله پژوهش، منابع این نوشتار را تشکیل می‌دهند. این منابع و آثار شناسایی و سپس مطالعه شده و مباحث مرتبط از آن‌ها استخراج شده است. آنگاه با تنظیم منطقی تجزیه و تحلیل شده و یافته‌های پژوهش حاضر را تشکیل داده‌اند.

۲. تاریخ مسئله مدنی بودن انسان

مدنی بودن انسان و اینکه آیا انسان موجودی اجتماعی است یا موجودی غیراجتماعی است، مسئله‌ای است که از گذشته تاکنون در میان حکما و فلاسفه مورد توجه بوده است. در آثار به‌جا مانده از یونان باستان، افلاطون و ارسطو نخستین فلاسفه‌ای بوده‌اند که به این مسئله پرداخته‌اند. افلاطون در فصل نخست کتاب جمهوری به این بحث پرداخته است (افلاطون، ۱۳۷۴: ۱۱۴)، و این سخن معروف که «انسان، مدنی^۱ بالطبع یا حیوانی سیاسی است» از ارسطوست. فیلسوفان مسلمان نیز در ارتباط با مدنی بودن انسان‌ها بحث کرده‌اند.

افلاطون در جمهوری، نیاز انسان‌ها به یکدیگر در تأمین خوراک، پوشاک و مسکن را علت پیدایش شهر و مدینه می‌داند (همان). به عبارت دیگر او ماهیت زندگی اجتماعی را اضطرار برای رفع نیازها می‌داند. در آراء او منشأ زندگی اجتماعی طبع انسان نیست، بلکه معیار آن نیازهای مشترک است.

ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی انسان را موجودی دانسته که به مقتضای طبیعتش اجتماعی و سیاسی است و طبیعتاً برای زندگی در اجتماع آفریده شده است (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۲)، البته او اجتماعی بودن را به ضرورت بازگردانده است: «مردم با یکدیگر به خاطر نفع و تأمین آنچه برای زندگی ضروری است، جمع می‌شوند» (همان: ۲۴۲). ارسطو در امتداد افلاطون اولین نیاز طبیعی انسان را ارضاء غریزه جنسی دانسته و شکل‌گیری خانواده به‌عنوان اولین اجتماع را در پاسخ به این نیاز برمی‌شمرد. او در توضیح نحوه پاسخ‌دهی انسان به دیگر نیازهای طبیعی‌اش، نظر افلاطون را بیان کرده و به ضرورت تأمین نیازهای جسمی، خوراک و پوشاک و مسکن اشاره می‌کند. بنابراین ارسطو نظیر افلاطون دلیل مدنی بودن انسان را نیازهای جسمی او می‌داند و این روند که بر اساس اضطرار جریان دارد، طبیعی انسان تلقی کرده است (همان: ۲۴۲ و ۲۷۹).

در جهان اسلام، فارابی نخستین حکیم مسلمانی است که درباره زندگی اجتماعی انسان سخن رانده است. او در فصولی از چهار کتاب «آراء اهل المدينة الفاضلة»، «السیاسة المدنیة»، «فصول المنتظره» و «کتاب الملة» به این بحث پرداخته است. فارابی در «آراء اهل المدينة الفاضلة»، درباره احتیاج انسان به اجتماع توضیح می‌دهد که هر انسان در قوام وجودی و در دستیابی به والاترین کمالات خویش، به امور کثیری نیازمند است که قادر نیست آن‌ها را به تنهایی تأمین کند، بلکه به اجتماعی نیاز دارد که در آن هر فرد به امری از امور مورد نیاز دیگران اقدام نماید (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۱). بنابراین، او انسان را محتاج بالطبع می‌داند. فارابی در عبارتی دیگر اجتماعی بودن انسان را چنین توضیح می‌دهد: «انسان در آنچه می‌خواهد، به انسان‌های دیگر وابسته است. بنابراین؛ او ناگزیر است با هم‌نوع خویش همکاری و همنشینی داشته باشد و به این دلیل او حیوان اجتماعی یا سیاسی نامیده می‌شود» (همان: ۱۱۱-۱۱۰). بنابراین فارابی در توضیح مدنی بودن انسان به نیازها و ضرورت‌های انسان توجه می‌کند اما هم نیازهای جسمانی را در نظر می‌گیرد و هم کمالات انسانی.

ابن سینا در دو کتاب «الشفاء»، «النجاة» و در رساله «تداییر المنازل» توضیحی مشابه افلاطون و ارسطو از مدنی‌الطبع بودن انسان می‌دهد. بوعلی بر خلاف فارابی که اجتماع را سبب تأمین نیازهای جسمی و رسیدن به افضل‌الکمالات می‌دانست، به نیازهای جسمی و احتیاج به دیگران در راستای این نیازها تأکید دارد و درباره کمال‌خواهی و نیازهای روحانی که تنها در اجتماع قابل دستیابی است، سخنی به زبان نمی‌آورد. همچنین شیخ‌الرئیس، مدنی‌الطبع بودن انسان را در مقدمه استدلال ضرورت نبوت به کار می‌برد. از آنجا که او پیدایش اجتماع انسانی را مبتنی بر رفع نیازهای طبیعی انسان‌ها توضیح می‌دهد، ضرورت شرع و نبوت را به منظور برقراری عدل میان اجتماع انسانی و رفع تزاحمات از نظر عقلی ضروری می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۴).

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح بیان ابن سینا اظهار داشته است که انسان بر اساس طبیعتش در معیشت خود به اجتماعی که او را به صلاح احوالش برساند نیازمند است و این منظور از مدنی‌الطبع بودن انسان است (الطوسی، ۱۴۰۵ ق ج ۳: ۳۷۲).

تفسیر مدنی‌الطبع بودن انسان بر اساس نیازها که افلاطون و ارسطو آن را مطرح نموده‌اند و فارابی (با توجه نیازهای جسمی و دستیابی به کمالات روحی) و ابن سینا نیز بدان پرداخته‌اند توسط سایر متفکران مسلمان نیز ادامه یافته است. ابن خلدون (۱۳۷۵ ج ۱: ۱۸۷) و فخر رازی (۱۳۷۰ ج ۲: ۵۵۳) نیز مدنی‌الطبع بودن انسان را مطرح کرده‌اند. البته ابن خلدون در مقدمه، در توضیح مدنی‌الطبع بودن بشر، علاوه بر نیازهای زیستی، حیاتی و جسمانی، به تأمین امنیت از طریق اجتماع نیز اشاره نموده است. صدرالمآلهین شیرازی نیز در این زمینه معتقد است: «انسان در اصل وجود و بقاء خود نمی‌تواند به وجود فردی خود تکیه کند. زیرا نوع وجود انسانی به‌گونه‌ای است که نمی‌تواند محدود به خود باشد. انسان در دنیا نمی‌تواند بدون تمدن، اجتماع و تعاون زندگی کند و نمی‌تواند به‌صورت فردی وجود داشته باشد» (شیرازی، ۱۳۸۸: ۴۲۲).

تفسیر مطرح شده درباره اجتماعی بودن انسان تا زمان معاصر ادامه داشته است. در دوره معاصر سیدمحمدحسین طباطبایی مدنی بودن انسان را در بیانی جدید مطرح می‌کند. وی ذیل تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره در تفسیر المیزان، بحث مدنی‌الطبع بودن انسان را مطرح نموده است (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۷۲). این تفسیر از مدنی بودن انسان توسط علامه طباطبایی در سایر آثار اصولی و فلسفی ایشان با عنوان «اصل استخدام» و در ارتباط با مبحث «اعتباریات» مطرح شده است.

استخدام از نظر لغوی به معنای «به خدمت گرفتن دیگران» است. طباطبایی در تعریف اصطلاحی واژه استخدام را «تحمیل اراده و بسط سلطه انسان بر دیگران در مسیر مرتفع کردن نیازمندی‌ها و بهره‌مندی از کار دیگران به نفع خود» می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۲ ج ۴: ۱۷۲). از نظر طباطبایی استخدام یکی از اعتبارات انسانی است و منشأ آن است که انسان از ابتدای حیات خویش درصدد است که به هرچه دست می‌یابد از آن بهره‌جویی کند و همه امور پیرامونش را در مسیر خواسته‌هایش درآورد. او در توضیح این اصل می‌نویسد: «در خارج، هر پدیده مادی ترکیبی است که برای حفظ و ادامه حیات خود از خارج به نحوی از انحاء بهره‌برداری می‌کند و این ویژگی در تمامی موجودات زنده آشکار است. به‌عنوان مثال حیوانات برای حفظ و تداوم بقاء خویش، آب می‌نوشند، از گیاهان یا میوه‌ها استفاده می‌کنند، برخی حیوانات نظیر

حیوانات وحشی از سایر جانداران تغذیه می‌کنند، هر موجودی بر اساس شعور و آگاهی خود این روش را به صورت ساده یا پیچیده انجام می‌دهد. انسان این روش را نه تنها در خواص طبیعی و لوازم مادی به کار می‌برد، بلکه در هر کاری که نیازهای او اقتضاء کند به کار می‌گیرد» (طباطبایی، ۱۳۵۸، ج ۲: ۱۹۴-۱۹۳).

طباطبایی معتقد است هرچند غرایز انسانی نظیر غریزه جنسی و غریزه سیرشدن و دفع گرسنگی موجب کشش انسان‌ها به یکدیگر می‌شود، اما آنچه مشهود است این است که غرایز پس از مدتی رو به افول می‌نهند، چنانکه غریزه جنسی پس از ارتباط زن و مرد و غریزه دفع گرسنگی و سیرشدن پس از تغذیه، از بین می‌رود. بنابراین غرایز دائمی نیستند و نمی‌توانند عامل ایجاد اجتماع باشند، و آنچه اجتماع را پدید می‌آورد، اصل استخدام متقابل میان انسان‌هاست، اجتماع متفرع بر استخدام بوده و در اثر پیدایش توافق دو استخدام از دو طرف متقابل شکل می‌گیرد، نه آنکه انسان بر اساس طبیعت اولیه خود اجتماع باشد، بلکه بر اساس طبیعت اولیه خود اصل استخدام را اعتبار می‌کند، سپس بر اساس استخدام متقابل، اجتماع را پدید می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۵۸، ج ۲: ۱۹۷-۱۹۶).

طباطبایی منشأ اصل استخدام را اعتباریات انسان می‌داند. اعتباریات انسانی به منظور زندگی در این جهان توسط انسان‌ها وضع شده و رابط و واسط بین انسان و عمل او در جهان مادی می‌شوند. استخدام به عنوان یکی از مهم‌ترین اعتباریات انسانی تصدیق به این است که هر چیزی که در کمال انسان مؤثر است، باید به خدمت گرفته شود. از این رو حکم اعتباری انسان به تشکیل اجتماع حکمی اضطراری و از روی نیاز اوست، زیرا اگر اضطرار نبود هیچ انسانی حاضر نمی‌شد گستره آزادی و اختیار خویش را محدود سازد (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۷۶). بنابراین ایشان هرچند با مطرح نمودن بحث اعتباریات و اصل اعتباری استخدام، تفسیری متفاوت را درباره مدنی‌الطبع بودن با محور قرار گرفتن نیازها ارائه می‌دهد، اما در نهایت تفسیر او نظیر سایر حکما، اضطرار در تأمین نیازهاست.

براین اساس، اصل استخدام حاکم بر روابط اجتماعی است. علامه طباطبایی سپس به صورت استفهام انکاری این پرسش را مطرح می‌کند که آیا انسانی که دارای چنین حالتی است که هرچه بیاید در راه منافع خویش استخدام کرده و از ثمره وجودی آن استفاده می‌کند، بر اساس طبیعت خویش آنگاه که در ارتباط با هم‌نوع خود قرار گرفت، به او احترام گذاشته و رویه‌ای دیگر در پیش می‌گیرد؟! آیا بر طریق صفا دست همکاری و تعاون به سوی هم‌نوع خود دراز کرده و در راه منافعش از بخشی از منابع چشم‌پوشی می‌کند؟! پاسخ طباطبایی به این سؤال، منفی است. بنابراین اقتضای طبیعت آدمی آن است که به دنبال منافع خویش باشد و دیگران را در راه منافعش استخدام کرده و از بهره آن‌ها استفاده کند (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۱۳۰-۱۲۹).

در این راستا، مرتضی مطهری بر تقریر استاد خود، طباطبایی، از اصل استخدام اشکال گرفته و معتقد است لازمه تقریر فوق پذیرش تنازع بقاست که از پیشفرض‌های فلسفی فرضیه‌های مادی و الحادی نظیر فرضیه تکامل داروین است. به عبارت دیگر آنچه از بیان طباطبایی برداشت می‌شود آن است که اصل در روابط انسان با محیط پیرامون و سایر انسان‌ها تنازع و نزاع دائمی در برداشت حداکثری از منافع برای حفظ بقاست و هرگونه تعاون فرع بر تنازع و به دلیل مصالحی است که در نهایت در خدمت تنازع بقاء قرار می‌گیرد، و این تقریر بر خلاف مشاهدات و بررسی‌های تاریخی حیات بشر است. چرا که در موارد نقض بسیاری، جوامعی مبتنی بر تعاون و احسان شکل گرفته‌اند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ۷۲۷-۷۲۶). در میان انسان‌ها نیز این اصل، همگانی نیست؛ بلکه در برخی از افعال اختیاری انسان؛ یعنی افعالی که بر اساس آگاهی و تفکر انجام می‌شوند، این اصل قابل صدق است و در افعالی که بدون آگاهی و تفکر انجام می‌شوند و جنبه غریزی دارد، قابل صدق نیست؛ نظیر شیرخوردن نوزاد. همچنین مطهری سودمحور بودن طبیعت بشری را مورد تردید قرار می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ۷۳۹-۷۳۸).

جوادی آملی ضمن اشاره به نظریه طباطبایی درباره اصل استخدام، بیان آن را نامنسجم دانسته و این عدم انسجام و عدم توجه به میانی فلسفی انسان شناختی آن را موجب برداشت‌های نادرست از آن می‌داند و از این رو دیدگاه مزبور را با این عنوان که انسان «مدنی بالفطرة و متوحش بالطبع» است، ارائه می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۳۸۳).

۳. مفاهیم اساسی نظریه مدنیت فطری

نظر به اینکه تبیین و توضیح هر دیدگاهی مبتنی بر تصویر مفردات و مفاهیم اساسی آن است، در این بخش ابتدا مهم‌ترین مفاهیم مرتبط با دیدگاه جوادی آملی تعریف شده و سپس نظر وی تقریر می‌شود.

۳-۱. مدنی، تمدن

«مدنی» در اصطلاح به انسانی گفته می‌شود که منسوب به مدینه است و اصطلاح مدنی کنایه از اجتماع انسانی است. همان‌گونه که خواجه نصیر در توضیح اصطلاح مدنی و تمدن، آن دو را به اجتماع انسانی تعبیر می‌کند: «التمدن فی اصطلاحهم هو هذا الاجتماع» (الطوسی، ۱۳۷۵ ج: ۳: ۳۷۲). همچنین ملاعبدالرزاق لاهیجی در تعریف مدنی بالطبع می‌نویسد: «تمدن عبارت از اجتماع است، و مدینه مکان آن می‌باشد» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۶۰). بنابراین منظور از تمدن در اصطلاح فلاسفه اسلامی اجتماع بشری و مراد از مدنی بودن انسان، اجتماعی بودن اوست.

۳-۲. طبع

فلاسفه و حکما در اجتماعی بودن انسان از واژه طبع و مدنی بالطبع بودن او بهره می‌برند، یعنی انسان بر اساس طبع خود مدنی (اجتماعی) است. در تعریف طبیعت گفته شده است: «نیروی پراکنده در اجسام که توسط آن نیرو موجود به کمال طبیعی خود می‌رسد» (بی‌نام، ۱۴۱۴ ق: ۱۹۲). جرجانی نیز می‌گوید طبع سرشتی است که انسان بر آن آفریده شده است. طبع مجموعه‌ای از استعدادهای خلقی و روانی که انسان به آن اتصاف می‌یابد و این واژه مرادف خلق، طبیعت و سجه می‌رود (صلیبا، ۱۳۶۶: ۴۴۲).

۳-۳. فطرت

حکما در توضیح مراد خود از مدنی بودن انسان از واژه طبع استفاده کرده‌اند؛ اما آن را از فطرت تفکیک نکرده‌اند، حال آنکه مفهوم فطرت متمایز از غریزه است. طبیعت اشاره به وجه جسمانی موجودات دارد و امری است که علاوه بر انسان و حیوان، بر سایر موجودات نظیر جمادات و یا موجودات نامی بدون روح نیز اطلاق می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۲۴). به‌طور متداول مفهوم طبیعت در انسان و حیوان دربرگیرنده معنای غریزه نیز به‌کار می‌رود، اما به‌طور مشخص طبع غیر از فطرت است. در انسان «طبع» ناظر به حیات دنیوی و بُعد ناسوتی و مادی انسان و فطرت ناظر به حیات اخروی و بُعد ملکوتی اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۲۴).

فطرت دربرگیرنده دو عرصه شناخت و احساس است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۶)؛ به تعبیر مرتضی مطهری، ناحیه شناخت‌ها و ناحیه خواست‌ها و میل‌ها (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۳: ۴۷۵). جوادی آملی نیز فطرت را در دو ساحت بینش و گرایش چنین تعریف می‌کند: «فطرت بینش شهودی به هستی قدسی عالم و کشش و گرایش نسبت به حق تعالی است. فطرت شکل خاصی از آفرینش انسان است؛ یعنی حقیقت آدمی به‌گونه‌ای خاص و شیوه‌ای منحصر به فرد خلق شده است که هم در ساحت بینش و هم در ساحت گرایش، اقتضای خاص خود را دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۲۴). فطرت از سنخ مفهوم و علوم حصولی خطاپذیر نیست؛ بلکه گرایش عینی است و خطاناپذیر، از این‌رو برخلاف طبع که طغیان در آن راه دارد، همواره بر سبیل هدایت است (همو: ۳۷).

آدمیان علی‌رغم تفاوت‌های فراوان، از سرشتی مشترک برخوردارند. اتفاق نظر در برخی احکام عقلی نظیر «محال بودن اجتماع نقیضین» و اشتراک در ارزش‌های اخلاقی نظیر «خوبی عدالت» و «بدی ظلم» و برخی تمایلات نظیر «حقیقت‌جویی» و «کمال‌طلبی» از علائم سرشت مشترک انسانی است. فطرت و طبیعت، ساحت‌های سرشت مشترک انسانی‌اند؛ فطرت، نحوه هستی روح بلند انسان و مرتبه وجودی بالاتری از طبیعت دارد و طبیعت، نیروی تدبیری و عهده‌دار امور طبیعی بدن مادی انسان است (جوادی آملی ۱۳۸۶ ب: ۲۵۷) فطرت انسانی، منزّه از خصوصیات مادی، نظیر زمان و مکان و تغییر است (همو، ۱۳۸۷ ج: ۵۸).

طبیعت انسان مربوط به نشئه بدن جسمانی اوست و نقص و کاستی در آن راه دارد، اما فطرت انسان مرتبط به ملکوت و از ناحیه حق تعالی و برخوردار از استوای خلقت است. استوای خلقت روح انسان به دلیل الهام شدن تقوا و فجور به او، از ناحیه خداوند است. الهام از سنخ شهود و علم حضوری است و پیش از تعلیم و تعلم درون آدمی جوانه زده و تردیدپذیر نیست. علم حضوری با جان آدمی هم‌نشین است، از این رو علم به فجور و تقوا همراه با گرایش به خیر و انزجار از شر، درون ساحت ملکوتی انسان نهادینه شده است (همو، ۱۳۸۶ ج: ۳۹۷-۳۹۵).

۴. مبنای انسان‌شناختی نظریه مدنیت فطری

مبنای فلسفی نظریه مدنیت فطری ریشه در براهین حکمت متعالیه درباره جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن آدمی دارد. بر اساس این مبنا انسان حقیقتی واحد است که از خاک برآمده و تا آستان قدس الهی راه می‌یابد. انسان موجودی تک‌ساختی نیست بلکه ذومراتب و چندساختی است؛ وجود انسان همانند عوالم هستی، ذومراتب است که از بدن مادی تا روح الهی امتداد دارد. انسان، اجمال عالم است؛ دربرگیرنده ملکوت مجزّد و مُلک مادی است. «روح الهی و فطرت خداخواه ملکوت وجود انسان است و طبیعت و بدن خاکی مُلک وجود اوست. انسان موجودی ذومراتب و دارای سطوح متعدد است؛ همان‌گونه که جهان بیرون از انسان، از ملک تا ملکوت را در برمیگیرد و در سطوح چهارگانه ماده، مثال، عقل و اله قابل اشاره است، انسان نیز مراتب چهارگانه مادی، مثالی، عقلی و الهی دارد (همو، ۱۳۸۴: ۱۶۸-۱۶۵).

بر اساس نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، انسان در نقطه آغاز وجود چیزی جز جسم نیست و با اشتداد جوهری وجودی، به تدریج به روح مجزّد تبدیل می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۸: ۳۲۰). بر این مبنا نفس، جوهری سیال است که نخستین مرتبه آن جسمانی است و انسانیت انسان از مرحله جسمانی شروع می‌شود و تا تجزّد از جسم و ماده ادامه می‌یابد و امری روحانی می‌شود، و نفس انسانی موجودی مستمر و در حال تغییر تدریجی است. نفس در آغاز وجود، شی‌ای از طبیعت مادی است و سپس با حرکت جوهری و تغییر مستمر وجودی به امری مجزّد تبدیل می‌شود. بر این اساس رابطه نفس و بدن ارتباطی اتحادی است و انسان حقیقتی واحد اما دارای مراتب است و نفس و بدن تأثیر و تأثر متقابل بر یکدیگر دارند (همان: ۳۲۹).

بنابراین، انسان حقیقتی است که هویتش سیال است؛ او مراحل وجودی متعددی را طی می‌کند؛ در ابتدا جوهر جسمانی است و با حرکت جوهری اشتداد یافته و در مرحله بعد صورت نباتی به او افزوده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۲۶: ۲۴۳؛ شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۸: ۵۴). بعد از سپری کردن کمالات نباتی، صورت حیوانی به او افزوده می‌شود. صورت حیوانی استعدادهایی چون قوای شناختی و تحریکی را به همراه دارد. قوای تحریکی نفس حیوانی بر دو نوع است: قوای تحریکی که انگیزه حرکت را در حیوان ایجاد می‌کنند و قوای تحریکی که فاعل حرکت در حیوان هستند. قوای شناختی و ادراکی حیوان نیز بر دو قسم است: قوای ادراکی که تأمین‌کننده ادراکات خارجی است و قوای ادراکی که تأمین‌کننده ادراکات داخلی است، قسم اول را حواس ظاهری و قسم دوم را، حواس باطنی گویند (شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۸: ۵۵-۵۶).

صورت حیوانی نیز بعد از طی مسیر و رسیدن به کمال قوا، صورت انسانی را دریافت می‌کند. صورت انسانی واجد دو قوه «علامه» و «عماله» است. به واسطه قوه علامه ادراک‌هایی نظیر تصور، تصدیق و اعتقاد حق و باطل راجع به آنچه که ادراک کرده، حاصل می‌شود که به آن عقل نظری گویند و به واسطه قوه عماله، اعمال و کارهایی هم‌چون صناعات انسانی و غیره را به انجام می‌رساند که به آن عقل عملی گویند (شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۱۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۹۹).

انسان حقیقتی واحد و ذومراتب است و قوای نفس انسان همگی از شئون حقیقت واحد و مراتب اویند؛ تمایز نفس انسان و قوای او، منجر به بینونت و جدایی نیست، بلکه نفس با قوای خویش متحد است و تحول در قوا، سبب تحول در نفس آدمی است (همو، ۱۳۷۵: ۲۰۰).

بنابراین، وجود انسان دارای مراتب تشکیکی است که به واسطه حرکت جوهری به صورت «لبس فوق لبس» دارای صورتی بعد از صورتی دیگر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ج ۲: ۴۲۴)؛ یعنی صورت پسینی به صورت طولی بر صورت قبلی می‌آید، و صورت حیوانی بر صورت نباتی و سپس صورت انسانی بر صورت حیوانی با حفظ صور پیشین افزوده می‌گردد. بر مبنای لبس فوق لبس، تمامی قوای صورت نوعیه قبلی در استخدام صورت نوعیه بعدی قرار می‌گیرد. بنابراین شخصی که واجد صورت انسانی است، قوای حیوانی وی می‌تواند در استخدام صورت انسانی قرار گیرد؛ و همین‌طور قوای نباتی وی نیز در استخدام صورت حیوانی اوست. نفس نیز با حضور صورت‌های مختلف، وحدت خویش را داراست (همو، ۱۳۸۶ الف، ج ۱: ۱۵۷).

هر انسان این توانایی را دارد تا هویت خود را شکل دهد، و می‌تواند رو به سوی رشد و خیر تکامل یابد و یا مسیر انحطاط و تباهی را بپیماید. حرکت جوهری انسان او را از مرتبه حسی و طبیعی‌اش می‌گذراند و می‌تواند او را به مراتب مثالی، عقلی و الهی برساند. در مسیر این تحرک و پویایی، انسان با حقایق مثالی، عقلانی و الهی متحد می‌شود. این اتحاد به گسترش وجودی انسان دامن می‌زند. با این گسترش وجودی، یعنی انسان می‌تواند از موجودی صغیر به عالمی کبیر تبدیل شود. عالم کبیر حقیقتی است که همه حقایق مادون خود را در خود جای می‌دهد (همو، ۱۳۸۷ الف، ج ۳: ۱۶۶).

انسان نوع اخیر نیست؛ بلکه نوع متوسط است؛ ماهیت انسان بسته و محدود به حد خاص نیست، بلکه ماهیت او در اثر علم و عملش شکل می‌گیرد. انسان با حرکت جوهری خویش، این توانایی را دارد تا ماهیتی را رها کرده و ماهیت جدید دیگری بگیرد. علم و عمل اموری زائد بر ذات انسان نیستند، بلکه تعیین‌بخش ذات انسان‌اند.

۵. نظریه مدنیت فطری؛ نوع انسانی و انواع کنش

رویکرد حکمت صدرایی به انسان ذیل اصل حرکت جوهری، بیانگر آن است که اگرچه انسان‌ها در حدوث، بهره‌مند از مبدأ واحد مشترکی هستند، اما در بقاء، متناسب با نوع حرکت خود به انواع متعدد مبدل می‌شوند؛ به عبارت دیگر، هویت انسانی، هویتی سیال و متحرک است که هر مرتبه از آن نسبت به مراتب بعد، صیوروت داشته و جایگاه نهایی‌اش بر اساس نوع حرکت او متعین می‌شود (همو، ۱۳۸۴ ب: ۲۸۸ و ۲۹۱).

جوادی آملی مدنی بودن انسان را یکی از مراحل حرکت جوهری انسان برمی‌شمرد، وی معتقد است مشاهدات و تجربیات بیانگر آن است که هر موجود متحرکی به‌منظور نیل به غایت و هدف خویش، از وسایل و ابزار متناسب با حرکت بهره‌مند است و حق تعالی هر آنچه مورد نیاز اوست در اختیارش نهاده است. از این اصل در قرآن کریم به هدایت عامه نام برده می‌شود (سوره طه (۲۰): ۵۰). هدایت عامه منحصر به جهان طبیعت نباتات و حیوانات نیست؛ بلکه در جهان انسانی نیز ساری و جاریست. تمایز بین حرکت و هدایت متناسب با آن میان انسان و سایر موجودات در گستره ارتباطی است که انسان با پیرامون خود برقرار می‌کند. جمادات در سطح جمادی با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند و حیوانات از ارتباط حیوانی بهره‌مند می‌شوند. اما انسان علاوه بر ارتباط با جمادات و حیوانات با هم‌نوعان انسانی خویش در ارتباط است. از این‌رو حرکت جوهری انسان علاوه بر ساحت نباتی و حیوانی، در مرحله‌ای دیگر مبتنی بر مشارکت با سایر انسان‌هاست؛ زیرا ضرورت زیست انسانی او را به مشارکت با دیگران نیازمند می‌کند.

انسان در زندگی با دیگران بر اساس حرکت جوهری، سیر خود را آغاز می‌کند و به تناسب فهم و همت خود مراحل را می‌پیماید. همان‌گونه که در مبنای انسان‌شناختی این نظریه بیان شد، اشتداد و حرکت وجودی انسان، به وسیله علم و عمل او صورت می‌گیرد. علم و عمل انسان کمالاتی عین ذات او هستند، بر این اساس به هنگام ملکه شدن هر عمل و علمی برای انسان، نوعی جدیدی از انسان شکل می‌گیرد. نتیجه آن که با تحصیل علم و عمل، وجود انسانی اشتداد یافته و به‌حسب هر مرتبه از وجود، نوع خاصی از انسان انتزاع می‌شود. از این‌رو انسان‌های متنوعی بر اساس نوع اتحادی که با علم و عمل خویش دارند، قابل تصویر است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۴: ۱۹۶).

انسان تا زمانی که تابع غضب و شهوت و در بند طبیعت خویش است، ارتباطی که با دیگران برقرار می‌کند بر اساس استخدام، استعمار و استثمار است. اما آنگاه که در حرکت جوهری خود از قید طبیعت و شهوت و غضب رها شد و از مرحله طبیعت، که مرحله توحش و تبعیت از غضب و شهوت است، به ساحت الهی و فطری خود رسید، ارتباطی که با دیگران برقرار می‌کند، سطحی ورای بهره‌کشی و بهره‌مندی یک طرفه خواهد داشت و آنچه که انسان را به این مرحله می‌رساند، عقل اوست. (همو، ۱۳۸۶ ج: ۳۹۰). بر اساس آنچه بیان شد انسان‌ها نسبت به اقبال و ادباری که به عقل دارند انواع مختلفی یافته و کنش‌های مختلفی را رقم می‌زنند. در یکی از مراحل حرکت، انسان با عمل و کنش بر اساس فطرت خویش، قابلیت مدنی بودن می‌یابد. از آنچه تاکنون گفته شد می‌توان انسان را در مراحل استکمالی خود و در نسبت با دیگران در چند دسته جای داد که تفصیل آن بدین صورت است:

۵-۱. نخست: توحش طبیعی و کنش حیوانی

دسته اول کسانی هستند که وحشی بالطبع هستند. این گروه همچون حیواناتی هستند که به هیچ قانونی تن نمی‌دهند و اگرچه ممکن است در جامعه زندگی کنند، اما اجتماعی نیستند، زیرا زندگی اجتماعی جز به تعاون متقابل قرار و دوام نمی‌یابد، درحالی‌که آن‌ها از همکاری متقابل گریزان بوده و تنها به استخدام دیگران می‌اندیشند. به بیان قرآن این گروه گمراه‌تر از حیوانات‌اند. حیوان درنده در بهره‌کشی از سایر حیوانات به دریدن یک یا چند حیوان اکتفا می‌کند. اما آن انسانی که در بند طبع خود است، در استعمار و بهره‌گیری از سایر موجودات به یک محدوده بسنده نکرده و در تلاش برای توسعه و گسترش تسلط خود در همه موجودات برمی‌آید. انسان بدوی، یعنی انسانی که در مرتبه حیوانیت و طبیعت خود سیر می‌کند، اندیشه و انگیزه‌ای جز استخدام و بهره‌کشی از دیگران ندارد و اگر به اموری که منجر به اجتماع همراه با تسالم است (نظیر تعاون و همکاری) تن می‌دهد نیز از سر اضطرار و جبر بیرونی چنین می‌کند. این ویژگی، مربوط به انسان‌هایی است که در مرتبه طبیعت صرف، زیست می‌کنند (همان: ۳۹۲-۳۸۹).

کنشی که از این گروه پدید می‌آید فقط بر اساس قوای حیوانی و طبیعی و بدون هرگونه عقلانیتی انجام می‌شود. انسان تا زمانی که تابع غضب و شهوت است در صدد استخدام و استعمار دیگران است و به تعبیر قرآن در این حال، ظلوم، جهول، هلوع و قنوط است. طبیعت زیاده‌طلب در صورتی که زمام امور انسان را در اختیار گیرد، تمام قوای عملی و علمی انسان را در صورت همراهی، استخدام می‌کند و در صورت رویارویی و مقابله، به اسارت می‌گیرد. در این صورت عقل و فطرت انسان نیز به اسارت طبع فزونی طلب او در می‌آید. آدمی بر اساس طبیعت خود مدنی نیست بلکه بر اساس طبیعت، متوحش است. اگرچه ممکن است انسانی که تابع طبیعت خود است، در اجتماع زندگی کند، اما صرفاً به واسطه زندگی در اجتماع نمی‌توان او را مدنی دانست، زیرا اجتماع بر پایه همکاری متقابل و تعاون دوام می‌یابد؛ حال آن‌که انسانی که صرفاً در سطح طبیعت خود عمل می‌کند، از همکاری متقابل با دیگران گریزان بوده و به خدمت دیگران استعمار و استثمار آنان می‌اندیشد.

۵-۲. دوم: استخدام متقابل و کنش متقابل

انسان در طی حرکت جوهری تا زمانی که در مرحله حیوانیت است و از این مرحله عبور نکرده و تعقلش به فعلیت نرسیده، تمام کوشش او نسبت به انسان‌های دیگر و سایر موجودات در راستای استخدام و استثمار آن‌هاست، درعین‌حال انسان با درخواست‌های متقابل هم‌نوع خود مواجه می‌شود و ناچار تن به خدمت متقابل می‌دهد. خدمت متقابل نیز توسط اجتماع به صورت قانون شکل می‌یابد، از این‌رو انسان برحسب طبع خود که ارجاع به ساحت جسمی او دارد، مدنی نیست؛ بلکه بالطبع مستخدم است و اقتضای طبیعت او در این حالت استخدام متقابل است و امری که طبیعت سرکش استخدام را تحت ضابطه درمی‌آورد، عقل است (همان: ۳۹۲). کنش این گروه بهره‌مند از نوعی عقلانیت به‌منظور ایجاد محدودیت برای خواست‌ها و تمایلات طبیعی و قانونگذاری در راستای امکان بهره‌مندی ضابطه‌مند از یکدیگر است. این کنش و جامعه برآمده از آن، سازگار با اهداف حیوانی است.

بنابراین، دسته دوم کسانی هستند که توحش بالطبع خود را متعادل نموده و استخدام متقابل را در محدوده حیات حیوانی پذیرا می‌شود. اگرچه این گروه نظیر حیوانات درنده که زندگی وحشی و انفرادی دارند، نیستند و مانند برخی از حیوانات دیگر به زندگی اجتماعی می‌پردازند، اما حیات آن‌ها از مرتبه حیات حیوانی خارج نیست.

۵-۳. سوم: استخدام عادلانه و کنش مبتنی بر عقل

آنگاه که انسان در هدف حرکت و نیاز فطرت خود، تأمل کند و به غایت زندگی و حرکت خویش در این دنیا توجه نماید، و به نقضی که در اوست با کمالی که در صدد اوست، آگاه شود؛ به راهی که به پیمودن آن ناگزیر است، پی خواهد برد. شناخت مصداق واقعی آن کمال و راه نیل به آن، ضرورت بهره‌مندی از هدایت الهی و تبعیت از احکام الهی را آشکار می‌سازد، و نیاز به بهره‌مندی از هدایت الهی هم در زندگی اجتماعی و هم در ساحت زندگی فردی و شخصی نیز آشکار می‌گردد. عقل در این وهله به ضرورت وحی در حوزه حیات فردی و اجتماعی و تبعیت از آن حکم می‌کند. (همان: ۳۹۳). عقل آن موهبتی است که ذیل پرتو بخشی خود، راه وحی و رسالت را در پیش روی انسان گذاشته و او را از مرحله طبیعت که توحش و تابعیت از غضب و شهوت است، به فطرت که مرحله مدنیت و پیروی از نظم است، سوق می‌دهد. بنابراین این گروه کسانی‌اند که در راستای نیل به کمالات عقلی و اهداف فطری روی به زندگی اجتماعی آورده‌اند و کوششان این است که با بهره‌مندی از قوانین الهی به سعادت دست یابند.

این گروه نیز مراتبی دارند. عمل گروهی از آنان استخدام متقابل بر پایه عدل است و بدین منظور از قوانین و سنن الهی که عقل ضرورت آن‌ها را اثبات می‌کند، در راستای نیل به عدالت در اجتماع بهره‌مند می‌شوند. اگرچه رفتار این گروه تا حدودی مشابه رفتار دسته پیشین، که صرفاً به استخدام متقابل می‌اندیشیدند، است، با این وجود در انگیزه و اغراض و اهداف خود متمایز با دسته پیش هستند. به نظر می‌رسد مهم‌ترین تمایز هدف در کنش این گروه با گروه پیشین، بهره‌مندی از دستاوردهای عقلی در راستای نیل به سعادت ابدی و اخروی علاوه بر تأمین سعادت دنیوی انسانی است، بنابراین این کنش و اجتماع برآمده از آن، در ملائمت و سازگاری با فطرت الهی انسان خواهد بود.

آن‌گاه که آدمی از مرحله طبیعی و حیوانی خود گذر می‌کند و به مرحله فطرت و تعقل می‌رسد، به هستی خود که عین فقر و نیاز به پروردگار خویش است، آگاه می‌شود و بر اساس آن عمل خود را سامان می‌دهد. با حاکمیت عقل بر عمل انسان، قوای حیوانی او نظیر شهوت و غضب نیز وجهی عقلانی و بلکه الهی می‌یابد (همان: ۳۹۴). نتیجه کنش انسان‌هایی که در راستای اغراض عقلی حرکت می‌کنند، شکل‌گیری مدینه و اجتماع انسانی حقیقی است که جمع‌یافتگی در آن نه صرفاً مبتنی بر قهر و جبر بیرونی، بلکه وحدت یافته ذیل معانی عقلانی حقیقی است و تعاون و همکاری حقیقی را لازم می‌دارد؛ زیرا اجتماع حقیقی صرفاً بر پایه همکاری و تعاون متقابل قرار و دوام می‌یابد و تداوم این همکاری و تعاون نیز آنگاه وجهی حقیقی خواهد یافت که در پرتو اغراض جهان‌شمول عقلی باشد و نه صرفاً خواسته‌ها و امیال لحظه‌ای و گذاری حیوانی. اجتماع و مدینه‌ای که بر اساس استخدام عادلانه و در پرتو عقلانیت ظهور می‌یابد، منجر به ارتباطات پایدار میان انسان‌ها خواهد بود و هر اجتماعی که بر پایه استخدام متقابل و بدون توجه به اغراض عقلی و الهی باشد، در حقیقت مدنیت و اجتماع نیست، بلکه تجمیع جبری کثراتی است که فاقد هویت واحدند، به عبارت دیگر مدنیت در پرتو فعال شدن عقل و فطرت بروز می‌یابد.

۵-۴. چهارم: احسان و ایثار و کنش الهی

احسان و ایثار کنش گروه دیگر در مقابل گروه نخست است. هدف آنان از زندگی اجتماعی استخدام دیگران به منظور بهره‌مندی از آنان و یا استخدام متقابل و یا صرفاً برپایی عدالت نیست، بلکه هدف آنان احسان، ایثار و خدمت به دیگران است و این افراد در اجتماع از چهره‌ای الهی برخوردار و در جست‌وجوی رضای الهی هستند و خدای سبحان درباره پاداش آنان تعابیر مختلفی را به کار برده است. آنان که فطرت الهی خویش را شکوفا نموده‌اند، بر اساس فطرت خویش مدنی و اجتماعی‌اند. و مدنیت فطری آنان بدین معنا نیست که ساحت حیوانی و طبیعی‌شان از بین رفته باشد؛ و غضب و شهوتی برایشان باقی نمانده باشد. بلکه این گروه ضمن بهره‌مندی از زندگی طبیعی، طبیعتشان در سایه فطرت دگرگون و مبدل شده است.

هدف آنان، نیل به رضوان الهی است، در این راستا نیز کنش آنان در ارتباط با دیگران در راستای خدمت‌رسانی و احسان به آنان است. بی‌تردید اجتماع برآمده از چنین انسان‌ها و کنش‌هایی، شکل متعالی اجتماع و مدنیت انسانی است. انسانی که به مرتبه فطرت بار یافت و حیات فطری را آغاز کرد، الزاماً بر اساس حس استخدام به زندگی اجتماعی روی نمی‌آورد، بلکه مختصات فطری‌اش، او را به سوی فضائلی همچون تعاون، اخوت، مهربانی، ایثار و ... می‌کشاند. انسانی که بر اساس فطرت رفتار می‌کند، برای نیل به منافع خود، مصالح دیگران را نادیده نمی‌گیرد، بلکه سعی می‌کند برای کمک به دیگران از حقوق خویش نیز بگذرد؛ چون فردی که اعمالش با فطرت مطابق است، انگیزه‌های دنیوی، توجیه‌کننده مساعدت‌هایش به دیگران نیست و با انگیزه‌ها و پاداش‌های محض دنیوی و مادی سیراب نمی‌گردد؛ لذا همکاری، تفاهم، مساعدت، مشارکت، احساس همدردی، ایثار و ... از جلوه‌های اجتماعی فطرت سلیم آدمی است (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ۱۴۵-۱۴۳).

هنگامی که انسان به جانب خویش روی آورده و حقیقت خویش را به نیکی بشناسد، خواهد دید که جز فقر و ربط به مبدأ هستی، حیثیت و هویتی ندارد؛ بلکه دقیق‌تر آن است که گفته شود، جز آیت و نشانه بودن حیثیت و هویتی ندارد؛ لذا در این حالت خواهد دانست که خود را نیز باتکیه بر مبدأ هستی می‌شناسد و اساساً شناخت خودش که وجود حرفی و ربطی است، بدون تکیه بر شناخت وجود مستقل و اصیل، امکان پذیر نیست. پس از این خواهد دانست که خود، مظهری است از میان دیگر مظاهر که همگی با یکدیگر پیوند و وحدت باطنی دارند، لذا معنای «خود» و «دیگری» برای او تغییر کرده و معنای «من» برای او موسع می‌گردد. در این حالت، انسان دیگران را خوبستن می‌بیند و به عبارتی همه عالم در دامنه نفس او قرار می‌گیرند.

این نوع نگرش به هستی که نگاه انفسی و درونی به همه افاق، از جمله هم‌نوعان است، دلالت‌های فراوانی در کنش‌های انسانی به همراه دارد. در این حالت معنای استخدام و مدنیت نیز تغییر می‌کند، زیرا حتی اگر انسان برای حقیقتی به نام «من»، دیگری را استخدام کند، چون دیگری را از خود و خود را از دیگری می‌داند، برخوردش با او چنان خواهد بود که بر خود می‌پسندد و نحوه استخدامش نیز به گونه‌ای خواهد بود که از جنس تسخیر باشد نه قسر. چنانکه حضرت حق همه موجودات عالم را مسخر انسان قرار داده، به گونه‌ای که استخدام و بهره‌مندی انسان‌ها از آن‌ها، منجر به کمال و تعالی خود آن موجودات نیز می‌شود. با همین نگاه، اگر استخدامی هم میان انسان‌های مختلف صورت می‌گیرد، نفس این استخدام برای هر دو طرف کمال و تعالی است، چه‌آنکه تسخیر از آن جهت که انجام فعل به وزان طبع و سرشت شخص مسخر است، این امر حتی برای کسی که مسخر شده نیز کمال خواهد بود.

۶. اصل استخدام و نظریه مدنیت فطری

باتوجه به آنچه که در مطالب پیشین بیان شد، آشکار می‌شود جوادی آملی درباره دیدگاه طباطبایی راجع به روحیه استخدام‌گری انسان، این اصل را معطوف به ساحت طبیعی انسان دانسته و معتقد است آدمی بر اساس فطرت خویش مدنی است اما بر اساس طبیعت خود متوحش و متجاوز است. فضایل انسانی به فطرت او و پلیدی‌ها به طبیعتش باز می‌گردد و میان آن دو نبردی همیشگی است که از آن به جهاد اکبر یاد می‌شود. رذیلت‌های انسانی ناشی از طبیعت و فضیلت‌های او، منبعث از فطرت الهی اوست. بنابراین درون انسان کشاکش و جهادی است و آن‌آنکه فطرت خویش را فرو می‌نهد، اسیر وجه و ساحت حیوانی و طبیعی می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۹). اگر در این جهاد، فطرت پیروز شود، انسان مسجود فرشتگان می‌شود و آن‌گاه که طبیعت پیروز شود، فرومایه‌تر از چهارپایان خواهد شد. با توضیحات مزبور و با توجه به ساحت طبیعی حیات انسانی دیدگاه طباطبایی پیرامون توحش طبیعی انسان و روحیه استخدام‌گر او فهمیده می‌شود.

همان‌طور که در جهان طبیعت روزی از آسمان بر زمین نازل می‌شود، در جهان وجودی انسان نیز این اتفاق روی می‌دهد؛ رزق از سپهر فطرت بر زمین طبیعت نازل می‌شود. همچنین همان‌طور که برخی منکر مخزن الهی و یا در غفلت از آن به سر می‌برند و فقط انتظار رزق از طبیعت دارند، درباره انسان نیز چنین است. گاهی فطرت را به‌عنوان منبع رزق شناسایی و از آن استمداد می‌کند و زمانی نیز در شناسایی آن

خطا نموده و روزی را از طبیعت می‌طلبد. از این رو، انسان با قدرتی که حق تعالی به او داده است، می‌تواند هر کدام از طبیعت یا فطرت را بر ابعاد وجودی خود، یعنی علم و عمل خویش، حاکم نماید. به دلیل هم‌نوایی و هم‌سویی فطرت با روح الهی و ملکوتی انسان، حاکمیت آن، شاکله انسان را الهی می‌نماید و به دلیل هم‌سویی طبیعت، با بدن مادی و عالم خاکی، در صورت حاکمیت بر انسان، او را به سوی عالم طبیعت و ماده سوق می‌دهد (همو، ۱۳۸۴ الف: ۱۶۹-۱۶۸).

۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله ابتدا تفسیر مدنی بودن انسان که افلاطون و ارسطو آن را مطرح نموده و فارابی، ابن‌سینا، فخر رازی، ابن‌خلدون و صدرالمؤمنین شیرازی نیز بدان پرداخته‌اند، تا زمان معاصر پیگیری گردید و بیان شد در دوره معاصر علامه طباطبایی مدنی بودن انسان را در بیانی جدید و با عنوان «اصل استخدام» و در ارتباط با مبحث «اعتباریات» مطرح نموده است. همان‌گونه که اشاره شد مرتضی مطهری بر تقریر طباطبایی از اصل استخدام اشکال گرفته و جوادی آملی، بیان این اصل را نامنسجم دانسته و عدم انسجام و عدم توجه به مبانی فلسفی را موجب برداشت‌های نادرست از آن دانسته و از این رو دیدگاه مزبور را با عنوان «مدنی بالفطرة و توحش بالطبع» بودن انسان ارائه داده است.

مبنای فلسفی نظریه مدنیت فطری ریشه در نگرش انسان‌شناختی حکمت متعالیه درباره جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس آدمی دارد. بر اساس این نظریه، انسان در نقطه آغاز، موجودی جسمانی است و با اشتداد جوهری به‌تدریج به روح مجرد تبدیل می‌شود. این رویکرد به انسان، بیانگر آن است که اگرچه انسان‌ها در حدوث، بهره‌مند از مبدأ واحد مشترکی هستند، اما در بقاء، متناسب با نوع حرکت خود به انواع متعدد مبدل می‌شوند. به عبارت دیگر هویت انسانی، هویتی سیال و متحرک است که هر مرتبه از آن نسبت به مراتب بعد، ضرورت داشته و جایگاه نهایی‌اش بر اساس نوع حرکت او متعین می‌شود. براین اساس نیز جوادی آملی مدنی بودن انسان را یکی از مراحل حرکت جوهری انسان برمی‌شمرد، و کنش انسان را در مراحل استکمالی خود و در نسبت با دیگران در چند دسته جای می‌دهد:

نخست؛ توحش طبیعی و کنش حیوانی: کنش این گروه بر اساس قوای حیوانی و طبیعی و بدون هرگونه عقلانیت انجام می‌شود. دوم؛ استخدام و کنش متقابل: این گروه توحش بالطبع خود را متعادل نموده و استخدام متقابل را در محدوده حیات حیوانی پذیرا می‌شوند.

سوم؛ استخدام عادلانه و کنش مبتنی بر فطرت الهی: این گروه کسانی‌اند که در راستای نیل به کمالات عقلی و اهداف فطری روی به زندگی اجتماعی آورده و کوششان این است که با بهره‌مندی از قوانین الهی به سعادت دست یابند.

چهارم؛ احسان و ایثار و کنش الهی: هدف این دسته از زندگی اجتماعی، احسان، ایثار و خدمت به دیگران است و این افراد در اجتماع از چهره‌ای الهی برخوردار و در جست‌وجوی رضای الهی هستند.

منشأ کنش	نوع کنش	هدف کنش	نوع انسان
طبیعت جسمانی	استثمار و بهره‌وری یک‌طرفه	اغراض طبیعی فردی	وحشی بالطبع
طبیعت جسمانی	استخدام متقابل	اغراض طبیعی جمعی	وحشی بالطبع و مدنی بالقسر
فطرت	استخدام عادلانه	اغراض فطری جمعی	مدنی بالفطرة
	احسان و ایثار	اغراض فطری جمعی و رضوان الهی	

آیت‌الله جوادی آملی دیدگاه علامه سیدمحمدحسین طباطبایی درباره استخدام‌گری را معطوف به طبیعت انسان دانسته و معتقد است آدمی بر اساس فطرت خویش مدنی است، اما بر اساس طبیعت خود متوحش و متجاوز است. فضایل انسانی به فطرت او و پلیدی‌ها به طبیعتش باز می‌گردد و میان آن دو نبردی همیشگی است که از آن به جهاد اکبر یاد می‌شود.

نتیجه آنکه انسان تا زمانی که در بند طبیعت مادی خویش است، ارتباطی که با دیگران برقرار می‌کند بر اساس استخدام یک‌سویه است. اما آنگاه که در حرکت جوهری خود از قید طبیعت رها شد و از مرحله طبیعت که مرحله توحش است به ساحت الهی خود رسید، ارتباطی که با دیگران برقرار می‌کند، سطحی و رای بهره‌کشی و بهره‌مندی یک طرفه خواهد داشت. اگرچه ممکن است انسانی که تابع طبیعت خود است در اجتماع زندگی کند، اما صرفاً به واسطه زندگی در اجتماع نمی‌توان او را مدنی دانست، زیرا اجتماع بر پایه همکاری متقابل و تعاون دوام می‌یابد؛ اما انسانی که صرفاً در سطح طبیعت خود عمل می‌کند، از همکاری متقابل با دیگران گریزان بوده و در فکر به خدمت گرفتن دیگران است.

آن‌گاه که انسان از مرحله طبیعی گذر کند و به مرحله فطرت و تعقل برسد، به هستی فقیرانه خویش آگاه می‌شود و بر اساس آن عمل خود را شکل می‌دهد. با حاکمیت عقل بر عمل انسان، قوای حیوانی او نیز وجهی عقلانی و بلکه الهی می‌یابد. نتیجه کنش انسان‌هایی که در راستای اغراض عقلی حرکت می‌کنند، شکل‌گیری اجتماع انسانی حقیقی است که جمع‌یافتگی آن صرفاً بر مبنای جبر بیرونی نیست، بلکه وحدت آن ذیل معانی حقیقی است و تعاون و همکاری حقیقی را لازم می‌دارد؛ زیرا اجتماع حقیقی صرفاً بر پایه همکاری و تعاون متقابل قرار و دوام می‌یابد و تداوم این همکاری و تعاون نیز آنگاه وجهی حقیقی خواهد یافت که در پرتو اغراض جهان‌شمول عقلی باشد و نه صرفاً خواسته‌ها و امیال لحظه‌ای و گذاری حیوانی. اجتماعی که ذیل عقلانیت ظهور می‌یابد، منجر به ارتباطات پایدار میان انسان‌ها خواهد بود و هر اجتماعی که بی‌توجه به اغراض عقلی و الهی باشد، در حقیقت اجتماع نیست، بلکه تجمیع اجباری کثراتی است که فاقد هویت واحدند. از سوی دیگر آنگاه که انسان حقیقت خود را به نیکی بشناسد، درمی‌یابد جز آیت و نشانه بودن برای مبدأ هستی هویتی ندارد. سپس خواهد دانست که او، مظهری از میان مظاهر حق تعالی است و همه مظاهر حق تعالی با یکدیگر پیوند و وحدت باطنی دارند، نتیجه آنکه معنای «خود» و «دیگری» برای او تغییر کرده و معنای «من» برای او وسیع می‌شود. در این حالت، انسان دیگران را خویشتن خود می‌بیند؛ براین اساس معنای استخدام نیز تغییر می‌کند، زیرا حتی اگر انسان برای «من»، دیگری را استخدام کند، چون دیگران را از خود می‌پندارد، برخوردش با دیگران آن‌گونه خواهد بود که برای خویش می‌پسندد و نحوه استخدامش به گونه‌ای خواهد بود که منجر به کمال و تعالی موجودات دیگر نیز می‌شود. بر اساس این نگرش، اگر استخدامی میان انسان‌ها صورت گیرد، برای هر دو طرف کمال و تعالی در پی خواهد داشت.

۸. منابع

قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). النجاة، تهران: مکتب مرتضویه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۷۵). مقدمه، ترجمه محمد گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ارسطو (۱۳۶۴). اخلاق نیکوماخوسی. ترجمه رضا مشایخی، تهران: انتشارات دهخدا.
- افلاطون (۱۳۷۴). جمهور، ترجمه فؤاد روحانی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- الطوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، قم: نشر البلاغه.
- الطوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ ق). تلخیص المحصل، قم: نشر البلاغه.
- بی‌نام (۱۴۱۴ ق). شرح المصطلحات الفلسفیه، قسم الکلام فی مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). فلسفه حقوق بشر، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ الف). تفسیر انسان به انسان، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ ب). حیات حقیقی انسان در قرآن، تحقیق غلامعلی امین، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف). ریحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، تدوین حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ب). تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ج). شریعت در آینه معرفت، چاپ پنجم، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف). تحریر تمهید القواعد، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ب). نسبت دین و دنیا، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ج). فطرت در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). توحید در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵). ریحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، ج ۲۶، تدوین حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۳۷۰). المباحث المشرقیه، قم: بیدار.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). الشواهد الربوبیه، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی.
- صلیبا، جمیل (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: انتشارات حکمت.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۵۳). قرآن در اسلام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۵۸). اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و باورقی مرتضی مطهری، قم: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲). تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۱). آراء اهل مدینه فاضله، تهران: کتابخانه طهوری.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). گوهر مراد، تهران: نشر سرمایه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)، قم: انتشارات موسسه امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). مجموعه آثار، ج ۳، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا.

References

- Holy Qoran.
- Al-Tousi, Muhammad Ibn Muhammad (1984). *Talkhis Al-mohasal*, Qom : Nashr al-Balagha.
- Al-Tousi, Muhammad Ibn Muhammad (1996). *Sharh Al-Isharat and Al-Tanbihat with Al-Muhamakat*, Qom : Nashr al-Balagha.
- Aristotle (1985). *Nicomachus' ethics*. Translated by Reza Mashayikhi, Tehran : Dekhoda Publications.
- Farabi, Abu Nasr (1982). *Araa Ahl Madineh Fazeleh*, Tehran : Tahouri Library.
- Ibn Khaldoun (1996). *Introduction*, translated by Mohammad Gonabadi, Tehran : Scientific and Cultural Publications.
- Ibn Sina, Hossein (1985). *Al-Najat*, Tehran : Mortazavieh School.
- Ibn Sina, Hossein (1996). *Al-Esharat Va Al-Tanbihat*, Qom : Al-Balagheh Publishing House.
- Javadi Amoli, Abdullah (1996). *Philosophy of Human Rights*, Qom : Isra Publishing Center.
- Javadi Amoli, Abdullah (2005 A). *Interpretation of human to human*, Qom : Isra Publishing Center.
- Javadi Amoli, Abdullah (2005b). *Real human life in the Qur'an*, research by Gholam Ali Amin, Qom : Israa publishing center.
- Javadi Amoli, Abdullah (2007 A). *Rahiq Makhtum; Description of transcendental wisdom*, edited by Hamid Parsania, Qom : Esra Publishing Center.
- Javadi Amoli, Abdullah (2007). *Shariah in the Mirror of Knowledge*, 5th edition, Qom : Isra'a Publishing House.
- Javadi Amoli, Abdullah (2007b). *Tafsir Tasnim*, Qom, Isra Publishing Center.
- Javadi Amoli, Abdullah (2008 A). Tahrir Tamhid Al-qavaeed, Qom : Isra Publishing Center.
- Javadi Amoli, Abdullah (2008). *Nature in the Qur'an*, Qom : Isra Publishing Center.
- Javadi Amoli, Abdullah (2008b). *The relationship between religion and the world*, Qom : Isra Publishing Center.
- Javadi Amoli, Abdullah (2009). *Monotheism in the Qur'an*, Qom : Isra Publishing Center.
- Lahiji, Abdul Razzaq (2004). *Gohar Murad*, Tehran : Sarmayeh Publishing.
- Misbah Yazdi, Mohammad Taghi (1380). *Maaref Qoraan (Khodashenasi, Keyhaanshenasi, Hastishenasi)*, Qom : Publications of Imam Khomeini Institute.
- Motahari, Morteza (1997). *Collection of works*, vol. 3, Tehran : Sadra Publications.
- Motahri, Morteza (1998). *Collection of works*, vol. 13, criticism of Marxism, Tehran : Sadra Publications.
- No name (1414 AH). *Sharh Al-mostalahat Al-Falsafiyah*, Mashhad : Majmall al- Al-bohoos al-Islamiyya.
- Plato (1995). *Republic*, translated by Fouad Rouhani. Tehran : Scientific and Cultural Publications.
- Razi, Fakhruddin Mohammad bin Omar (1991). *Al-Mabahes Al-Mashrakiya*, Qom : Bedar.
- Saliba, Jameel (1987). *Philosophical culture*. Translation : Manouchehr Saneyi Darhebidi. Tehran : Hekmat Publications.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad bin Ibrahim (1984). *Mafatih Al-gheyb*, introduction and correction by Mohammad Khajawi, Tehran : Cultural Research Institute.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad bin Ibrahim (1996). *Collection of philosophical treatises of Sadr al-Mutalahin*, research and correction by Hamed Naji Esfahani, Tehran : Hikmat.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad bin Ibrahim (2003). *Al-Hikma al-Mutaaliyyah fi Al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba*, Qom : Al-Mustafawi School.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad bin Ibrahim (2009). *Al-Shawahed al-Rubabiyya*, Qom : Bostan Kitab.
- Tabatabayi, Mohammad Hossein (1974). *Quran in Islam*. Tehran : Darul Kitab al-Islamiya.
- Tabatabayi, Mohammad Hossein (1979). *The principles of philosophy and the method of realism*, with an introduction and a footnote by Morteza Motahari, Qom : Sadra.
- Tabatabayi, Mohammad Hossein (2003). *Tafsir al-Mizan*, translated by Seyyed Mohammad Baqer Mousavi Hamedani, Qom : Islamic Publications Office.