

## "حیات معقول" به مثابه "پیشرفت"

حسن یوسفزاده<sup>۱</sup>

### چکیده

همواره این پرسش جدی در میان پژوهشگران و سیاستمداران وجود داشته و دارد که پیشرفت چیست و چه شاخص‌هایی دارد؟ تحقیقات زیادی در پاسخ به این پرسش مهم انجام شده است و هر کدام جامعه‌ی آرمانی و پیشرفت را به شکلی به تصویر کشیده‌اند. "حیات طیبه" شاید مهمترین تصویری است که با الهام از قرآن کریم از پیشرفت ارائه می‌گردد. با این همه این تصویر نیز از چنان کلیتی برخوردار است که عملاً افقی را پیش روی محققان و پیشرفت‌گرایان نمی‌گشاید. مقاله‌ی حاضر با هدف پاسخ به پرسش چیستی پیشرفت، با بهره‌گیری از روش توصیفی و تحلیلی، اندیشه‌های علامه محمدتقی جعفری را بررسی می‌کند. حاصل تحقیق آن است که "حیات معقول" علامه در قامت یک نظریه و با ارتباط معنایی و مصداقی که با حیات طیبه و جامعه آرمانی دارد، بهترین پاسخ برای چیستی پیشرفت است. حیات معقول، هم منطق نظم اجتماعی منجر به پیشرفت را در اختیار ما قرار می‌دهد و هم کنش مناسب برای نیل به آن را. حیات معقول، نظریه‌ای است که در آن دین و فلسفه و تجربه‌ی بشری به هم می‌رسند و البته جایگاه دین در ترسیم و تحقق آن کاملاً برجسته است.

**کلیدواژه:** پیشرفت، حیات معقول، حیات طیبه، جامعه آرمانی، نظم اجتماعی، کنش

معقول

۱. استادیار جامعه المصطفی العالمیه و عضو هیأت مدیره انجمن مطالعات اجتماعی حوزه،

usfzadeh.h@gmail.com

## ۱- مقدمه و بیان مساله

پیشرفت‌های علمی قرن ۱۶ و ۱۷ زمینه را برای تحلیل علمی جهان فراهم کرده و جهان‌بینی‌ای پدید آورد که عقل‌باوری، تجربه‌باوری، شکاکیت و انسان‌محوری ارکان آن را تشکیل می‌داد. همین تحوّل دانشمندان را برای به‌کارگیری الگوی علوم طبیعی در علوم انسان ترغیب کرد که ثمره‌ی آن شکل‌گیری پوزیتویسم و اهمیت پیدا کردن مطالعات جامعه‌شناختی، انسان‌شناختی، تاریخ و مانند آن در قرن نوزدهم بود. بدین ترتیب، علوم انسانی مدرن در بستر جهان‌بینی پس از رنسانس رشد کرده و به‌مثابه‌ی موتور محرکه‌ی توسعه، حرکات‌های به‌اصطلاح تکاملی در سراسر جهان را هدایت می‌کند. فرآیند توجّه به پیشرفت و توسعه در ایران نیز در همین بستر باید تحلیل شود. تلاش‌های دنیای استعمار برای تحمیل فرهنگ غربی از طریق علوم انسانی و تحصیل‌کردگان غربی با حساسیت‌های جریان‌های مذهبی مواجه شده و در ابتدا به شکل‌گیری نهضت مشروطه و تولید اندیشه‌های بدیل منجر شد و در ادامه، پس از چند دهه به‌ویژه در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی با آثار اندیشمندانی هم‌چون علامه طباطبائی، شهید مطهری و البته علامه محمدتقی جعفری به اوج خود رسید. عمده آثار این اندیشمندان در مواجهه با مکاتب لیبرالیسم و سوسیالیسم ارائه شده است. این هر دو مکتب مدعی ارمغان جامعه آرمانی برای بشریت بودند.

برآیند اندیشه‌ی علامه جعفری این است که به‌رغم تلاش‌های طاقت‌فرسا و تأملات فلسفی فراوان، هنوز نه پیشرفت، آنچنان که باید، حاصل شده و نه تصور درستی از چستی پیشرفت وجود دارد. مهم‌ترین ریشه‌ی ناکامی بشر در این زمینه غفلت عامدانه یا ناآگاهانه از توجه به ظرفیت‌ها و نقش بی‌بدیل آموزه‌های وحیانی است. جوامع آرمانی که از سوی برخی از دانشمندان و فلاسفه ترسیم شده، عملاً فاقد سازوکارها و چگونگی نیل به پیشرفت هستند و افق روشنی را برای دغدغه‌مندان و پیشرفت‌گرایان نمی‌گشایند. بررسی اندیشه‌های علامه محمدتقی جعفری نشان می‌دهد که "حیات معقول" که مستظهر به قرآن کریم است، بهترین تصویری است که تا به امروز از جامعه آرمانی ارائه شده است. از این نظر که هم جهان‌شمول و فطرت‌مدار است و دارای راهبردها و سازوکارهای لازم برای نیل به پیشرفت را ارائه می‌کند.



## ۲- هدف و پرسش پژوهش

هدف از ارائه این پژوهش، بررسی ظرفیت‌های "حیات معقول"، به‌عنوان کانون اندیشه علامه محمدتقی جعفری، برای پیشرفت و تلقی آن به‌مثابه‌ی پیشرفت است. مفهوم حیات معقول همچون روحی است که در سراسر منظومه‌ی فکری علامه جعفری جریان دارد و تبیین این مفهوم ارزشی و قرآنی، مهمترین دغدغه‌ی ایشان در سراسر عمر و همه‌ی آثار گرانبهایش بوده است. بنابراین می‌توان پرسشی اساسی مطرح کرد مبنی بر این‌که آیا می‌توان حیات معقول را به‌مثابه‌ی پیشرفت تلقی کرد؟ جهت سهولت در پاسخ به پرسش اصلی، طرح چند پرسش فرعی مفید خواهد بود از قبیل این‌که: رابطه‌ی حیات معقول با نظم اجتماعی چیست؟ حیات معقول امکان تحقق دارد؟ حیات معقول چه ارتباطی با "حیات طیبه" دارد؟ نقش دین در حیات معقول چیست؟ و ...

## ۳- پیشینه‌ی تحقیق

انکار نمی‌توان کرد که در موضوع جامعه‌ی آرمانی آثار فراوان و ارزشمندی منتشر شده است و آثار مکتوب علامه جعفری بسیار مورد توجه و مراجعه پژوهشگران عرصه‌های علوم انسانی است. لکن در خصوص تلقی حیات معقول به‌مثابه‌ی پیشرفت و از زاویه بررسی پژوهش حاضر، هیچ اثر قابل توجهی ارائه نشده است. پژوهش حاضر با استفاده از ادبیات علوم انسانی، رابطه‌ی حیات معقول با پیشرفت را پرورانده و با آن در قامت یک نظریه مواجه شده است.

## ۴- تعریف مفاهیم

### ۴-۱ حیات معقول

حیات معقول، ترکیبی از دو مؤلفه "حیات" و "عقلانیت" است. عقلانیت در این ترکیب جهت زندگی را بیان، و زندگی انسانی مبتنی بر عقل را از زندگی طبیعی مبتنی بر غریزه و حیوانی متمایز می‌کند؛ چرا که "عقل بودن" (توانایی به‌کارگیری عقل) از ویژگی‌های انسان است. دعوت به تفکر و عقلانیت از ویژگی‌های بارز قرآن است؛ بنابراین "عقلانیت یک مفهوم هنجاری است عقلانیت بدین‌معنا، هنجاری است که اولاً

واژه‌ای برای ارزیابی است و ثانیاً مستلزم یک "باید" است. معقول بودن یک رفتار یا باور و یا ارزیابی خاص به معنای تأیید و مقبول دانستن آن است. " (قائمی‌نیا، ۱۳۸۸) علامه جعفری حیات معقول را حیاتی پویا و هدفدار می‌داند که بدون حذف حتی یک استعداد مادی و معنوی از انسان، همه‌ی استعدادها و نیروهای او را تا حد امکان به فعلیت برساند (رک، جعفری، ۱۳۸۸. ص ۱۵۶).

#### ۴-۲ پیشرفت

پیشرفت در لغت به معنای پیش‌رفتن، ترقی، رشد و مانند آن به کار رفته است و در کاربرد عمومی به معنای حرکت از وضع موجود به وضعیت مطلوب است که دارای دو وجه فرآیندی (سیر و سیورورت) و برآیندی (وضعیت مطلوب محقق) است. تعاریفی که از پیشرفت ارائه شده هر دو وجه را شامل می‌شود و هر دو وجه آن به یک میزان دارای اهمیت است. از همین منظر علی‌اکبر رشاد پیشرفت را به "فرگشتگی پویا و پیوسته‌ی شؤون گوناگون حیات انسانی، در راستای فعلیت‌یابی استعدادهای فطری انسان، از رهگذر کشف مشیت تکوینی و تشریحی الهی، و اعتقاد و التزام بدان‌ها" تعریف کرده است (رشاد، ۱۳۹۳) که به نظر می‌رسد در مقایسه با سایر تعاریف، کامل‌تر و جامع‌تر است.

#### ۵- رابطه‌ی حیات معقول و پیشرفت

علامه جعفری برای توصیف و تبیین فرایند تکامل و پیشرفت در حیات انسانی، مفاهیم و واژگان مختلف، مانند تکامل، تحول و تبدل، تصعید و... را به کار می‌گیرد. اما اساسی‌ترین مفهوم که منظومه‌ی فکری وی در باب حیات انسانی حول آن شکل می‌گیرد، مفهوم "حیات معقول" است. این مفهوم تنها در ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه ۱۱۱۲ مرتبه به کار رفته است. نوع زندگی که مفهوم حیات معقول آن را توصیف می‌کند، عالی‌ترین نوع حیات انسانی است. به همین دلیل می‌توان گفت پیشرفت از منظر علامه جعفری عبارت است از فرایندی که در طی آن زندگی بشر از مرحله "حیات طبیعی محض" عبور نموده و وارد مراحل "حیات معقول" می‌گردد. به بیان دیگر، پیشرفت همان فرایند گذار از زندگی طبیعی به زندگی معقول و پاکیزه است (جعفری، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۱۵۵).



به همین منوال پیشرفت نیز یکی از مفاهیم مهم و کلیدی اندیشه‌ی اجتماعی علامه است که دست‌کم ۴۰۶ مرتبه تنها در ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه به‌کار رفته است که هم‌نشینی آن با "تکامل" و اعتلا از سایر مفاهیم کلیدی بیشتر است.

بر خلاف زندگی طبیعی که بر اساس غرایز و تمایلات استوار است، عقل و اندیشه اساس حیات معقول را شکل می‌دهد. اهمیت عقل و اندیشه در صورت‌بندی حیات معقول به حدی است که در قرآن در حدود ۷۳۰ آیه به آن اختصاص یافته است. این فراوانی و تأکید قرآن درباره عقلانیت و مسایل مربوط به آن، نه برای آن است که مردم بنشینند و به طور حرفه‌ای و تجربیدی بیندیشند و انرژی‌های گرانمای مغزی و روانی خود را در توصیف و استدلال به طرح یک عده مفاهیم انتزاعی محض و غیر قابل بهره‌بردای در حیات معقول مستهلک کنند، بلکه فراوانی آیات و تأکید آنها در مسایل مربوط به خردورزی، هیچ هدفی جز تفسیر و توجیه حیات ندارد. به این معنی که اگر هر فرد و جامعه‌ای بخواهد از یک حیات معقول و بنا به فرموده قرآن از حیات طیبه و زندگی پاک برخوردار شود، گزینه‌ی جز پی‌ریزی زندگی بر بنیاد عقل و خردورزی ندارد. شناخت از دیدگاه قرآن آن روشنایی است که حیات معقول آدمی را تفسیر می‌کند و آن را از زندگی معمولی نامعقول جدا می‌کند (جعفری، ۱۳۹۰، ص ۷۶).

## ۶- روش تحقیق

پژوهش حاضر از نوع پژوهش‌های کیفی است. بیشینه‌ی داده‌های تحقیق از آثار علامه جعفری به دست آمده است. برای گردآوری داده‌های این پژوهش از روش کتابخانه‌ای و برای تحلیل متن و تفسیر و تحلیل داده‌ها از روش کیفی استفاده شده است.

## ۷- یافته‌های تحقیق

یافته‌های تحقیق که بخش اصلی مقاله را تشکیل می‌دهد، حاصل تتبع در آثار و اندیشه‌های علامه جعفری است که در پاسخ به پرسش اصلی مقاله و بر اساس پرسش‌های فرعی تحقیق سامان یافته است.

## ۷-۱ حیات معقول، به مثابه‌ی منطق نظم اجتماعی

آنچه از کلیت اندیشه علامه جعفری استفاده می‌شود با مباحث جامعه‌شناسی نظم قرابت زیادی دارد؛ با این تفاوت مهم که جامعه‌شناسی نظم مرسوم صرفاً از چگونگی تشکیل جوامع و دلایل استمرار آن بحث می‌کند، ولی عمده مباحث علامه، ناظر به استمرار حیات جمعی به شکل مطلوب است. این نکته را علامه در ابتدای بحث از حیات معقول متذکر شده است به این بیان که: "اصل مهمی که مخصوص قلمرو انسان‌شناسی است، وجود یک ملازمه لطیف، میان دو قضیه "حیات انسان چنین است" و "حیات انسانی چنین باید باشد" است که متأسفانه از دیدگاه اغلب متفکران علوم انسانی دور می‌ماند. بدون شک تحقیقات ما در خصوص جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، بدون توجه به این ملازمه لطیف، با مشکلاتی روبرو می‌شود." (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۵۵) به عبارت دیگر، اندیشه‌ی علامه برخلاف آرای جامعه‌شناسان، علاوه بر این که کاملاً ارزشی و اصلاح‌گرانه است، منطق قابل دفاع‌تری هم در مورد نظم اجتماعی ارائه می‌کند که مهم‌ترین ویژگی آن انطباق جهان اجتماعی با جهان طبیعی است و علامه تلاش می‌کند بشر غرق در حیات طبیعی محض را متوجه حیات معقول کند یعنی: توجه به آهنگ حرکت هستی.

توضیح بیشتر اینکه، از آیات قرآن کریم و روایات فراوان برداشت می‌شود که نظم تکوینی (طبیعی) و تشریحی موجود در جهان، از حریم‌های الهی به شمار می‌رود و تلاش برای خروج از آن فساد در نظم عالم است و خدای متعال از این فساد ناخرسند است (بقره: ۲۰۵). فساد، عبارت از برهم زدن نظم حاکم بر عالم است. هرگونه تلاش برای خروج از آن در عرصه‌ی تکوین یا تشریح، به معنی فساد و ملازم با آن است. هرچند تصرف در عالم طبیعت به نحوی که موجب کمال آن شده به تقویت نظم موجود بیانجامد، مورد پذیرش و تأکید است و از جمله رسالت‌های بشر در جایگاه خلیفه‌اللهی است. میان نظام اجتماعی و نظام طبیعی (تکوینی) رابطه‌ی متقابل وجود دارد و هرگونه تلاش برای ایجاد ناهماهنگی میان این دو یا تلاش برای فرار از اقتضات نظام طبیعی (که در نوع خود نظام احسن قلمداد می‌شود) سبب سردرگمی و آشفتگی در نظام اجتماعی خواهد شد. بنابراین، نظم اجتماعی، جامعه‌پذیری و مهندسی رفتارهای اجتماعی در جامعه‌ی اسلامی در همه‌ی عرصه‌ها ناظر به هماهنگی نظام تکوین و تشریح است. "اسلام و ادیان



الهی خواسته‌اند تعادل میان انسان و طبیعت را حفظ کنند" (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۷ اسفند ۹۳، در دیدار مسئولان و فعالان محیط زیست، منابع طبیعی و فضای سبز). در جامعه‌ی اسلامی همه‌چیز قاعده‌مند است. همه‌چیز باید در زمان و مکان خودش صورت گیرد در آیه شریفه "كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ" برای حکم روزه قواعد و شرایط خاصی ذکر شده است. بر این اساس، خوردن و آشامیدن، حتی یک لحظه پس از اذان صبح، روزه را باطل می‌کند، و افطار حتی یک لحظه قبل از اذان مغرب هم روزه را باطل می‌کند "ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ". مشاهده می‌شود که قوانین تشریحی بسیار دقیق بوده و کمترین درصد خطای عامدانه، مومن را در زمره‌ی خطاکاران قرار می‌دهد. بنابراین اسلام در کلیت خود یک نظم خاص و مهندسی رفتار را در همه‌ی ابعاد اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی ارائه کرده است. چنین رویکردی در جامعه‌ی اسلامی نیز باید مورد توجه باشد؛ زیرا دقت و شفافیت در قانون‌گذاری، میزان خطا و سرپیچی فردی و اجتماعی را کاهش می‌دهد. همان‌طور که قوانین تشریحی اسلام با قوانین تکوینی هماهنگ است و هیچ قانون و حکم تشریحی را نمی‌توان یافت که در تعارض با قوانین تکوینی عالم باشد، زیرا قوانین تشریحی بخشی از سنت‌های الهی است که در شکل دستورات هنجاری و از طریق منابع وحی و انبیای الهی در اختیار بشر قرار می‌گیرد. همان‌طور که قوانین تشریحی خداوند، در تضاد و مخالفت با قوانین تکوینی او نیست، قوانین اجتماعی و سیاست‌گذاری‌های کلان و خرد در جامعه اسلامی نیز نباید در مخالفت با قوانین تکوینی و تشریحی قرار گیرد. برای مثال، در هستی‌شناسی، شیطان دشمن انسان است و در نظام اجتماعی و تکاملی هم باید از سوی انسان دشمن شمرده شود (فاطر: ۶). هستی انسان بر زوجیت بنا شده است (نبا: ۸) و بشر باید بر الزامات آن در زندگی زناشویی تن در دهد و روابط خارج از قاعده را کنار بگذارد. شب زمان استراحت و روز هنگام معاش است (نبا: ۱۰ و ۱۱).

این منطق از عقلانیت دینی برمی‌خیزد. شالوده‌ی زندگی اجتماعی بر عقلانیت استوار می‌گردد. بدون عقلانیت نه اجتماعی شکل می‌گیرد و نه استمرار حیات بشری ممکن می‌گردد. انسان‌های دارای منافع کاملاً متضاد بر پایه‌ی عقلانیت گرد هم می‌آیند و سختی‌های حیات جمعی را بر خود تحمیل می‌کنند. بنیان مطلوبیت‌ها و ارزش‌های

اجتماعی در هر جامعه‌ای عقلانیت است که در سطوح نازل‌تر در قالب الگوها و هنجارهای اجتماعی خود را نشان می‌دهد. قواعد رفتارهای اجتماعی را عقلانیت تعریف می‌کند و این همان چیزی است که در لسان جامعه‌شناسی با عنوان منطبق کنش یا نظم اجتماعی از آن یاد می‌شود. اگر جامعه را مساوی نظم بدانیم، عقلانیت هم مساوی منطبق نظم خواهد بود. بدین ترتیب عامل نظم‌بخش تعاملات اجتماعی چیزی جز عقلانیت نیست. نکته‌ی مهم اینجاست که منطبق نظم، بسته به سطوح عقلانیت و جایگاه آن در زندگی جمعی متفاوت خواهد بود.

آنچه در ظاهر مشاهده می‌شود، هیچ جامعه‌ی بی‌نظم در دنیا وجود ندارد. هر جامعه‌ای برای دستیابی به اهداف و مقاصد خود برنامه‌هایی را تدوین کرده و دنبال می‌کند. جوامع مدرن در شمار منظم‌ترین جوامع دنیا قرار دارند. دنیای متجدد دنیای نظم است؛ بدین معنی که حتی فلسفه چگونگی زیستن را تدوین کرده و ظواهر مادی را بر اساس همان فلسفه در کنار هم به صورت منطقی چیده است. به تعبیر دیگر، فلسفه‌ی مادی‌گرای دنیای تجدد در تناسب با زندگی سکولار و مادی جوامع غربی است. میان فلسفه غرب و زندگی غرب هماهنگی وجود دارد. اما به نظر علامه جعفری از نگاه قرآن این نظم پذیرفته و مطلوب نیست. آنها هدف خلقت را گم کرده‌اند. آنها از پشت خانه‌ها به خانه وارد می‌شوند. آنها فراموش کرده‌اند که مخلوق و بنده خداوند هستند. نظم مطلوب قرآن نظم مبتنی بر بندگی است، نظم مبتنی بر تقواست (بقره: ۱۸۹) هر چیزی راهی دارد و هر اتاقی دری دارد و باید از در آن وارد شد. همچنان‌که در حدیث شریف نبوی آمده است که "انا مدینه العلم و علی بابها فمن اراد المدینه فلیاتها من بابها". هر کس قصد ورود به خانه را داشته باشد باید از در آن وارد شود و در شهر اسلام، ولایت علی بن ابی طالب است. (و چه زیباست که بیشترین اهتمام علامه جعفری صرف ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، یعنی مدخل شهر اسلام گشته است). بنابراین طبق عقلانیت اسلامی، هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. هم هدف و هم وسیله باید مشروع باشد. مسیر ساخت جامعه‌ی مطلوب از جهان‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی می‌گذرد. جهان انسانی نه در مقابل، که در امتداد جهان طبیعی (کیهان) است. شناخت درست انسان و کیهان و پایبندی به الزامات آن در زیست‌جهان اجتماعی ضرورتی است که نیل به حیات طیبه (به‌عنوان هدف پیشرفت) را





ممکن خواهد ساخت. بدین گونه است که نظام اخلاقی، هم انسان و هم طبیعت را شامل می‌شود. انسان همان گونه که در قبال هم‌نوعان خود مسئول است در قبال محیط طبیعی و زیست هم مسئول است.

یکی دیگر از نتایج بحث این است که التزام به تفاوت طبیعی زن و مرد با دارا بودن دو نوع ساختمان فیزیکی بایستی در زیست‌جهان اجتماعی هم خود را نشان دهد. زن در نهایت زن است و مرد هم در نهایت مرد است. "این تنوع مربوط به مختصات طبیعی دو صنف است که برای شرکت و تفاعل آن دو در موضوع تولید مثل بروز می‌کند" (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۷۹). تلاش برای هم‌شکل‌سازی و همسان‌سازی این دو که از نشانه‌های مذموم آخرالزمان هم به‌شمار می‌رود (الکافی، ج ۵، ص ۵۵۰، باب من أمکن من نفسه، ح ۴) فساد در نظام تکوین تلقی می‌گردد. جسم و فیزیک انسان‌ها بخشی از جهان طبیعی و تکوین است که باید درست شناخته شود و مواجهه درست با آن صورت گیرد. در این صورت (به‌عنوان نمونه) تناسب شغلی و به‌پیرو آن، تناسب تحصیلی برای دختران و پسران در جامعه اسلامی یک اصل بینادین خواهد بود. نتیجه این می‌شود که جامعه‌پذیری در جامعه‌ی اسلامی نمی‌تواند بی‌توجه به اقتضات نظام طبیعی صورت گیرد. البته مباحث علامه در تناسب شغلی و تحصیلی به این صراحت نیست. آنچه از توضیحات ایشان در ذیل آیه شریفه "الرجال قوامون علی النساء" (نساء: ۳۴) استفاده می‌شود این است که به‌دلیل شرایط فیزیولوژیکی و روان‌شناسانه و نقش محوری خانواده در تربیت انسان، کارهای اجتماع (نان‌آوری و مسائل مربوط به آن) بهتر است برعهده مردان گذاشته شود. "این مباحث برای کسانی رسمیت دارد که خانواده را به‌عنوان اولین عنصر زندگی اجتماعی و عامل شکوفا شدن عواطف و احساسات انسانی می‌پذیرند. روی این مباحث با کسانی است که حداقل مطالعه را در جنبه‌های فیزیولوژیک و پسیکولوژیک مرد و زن، داشته باشند" (جعفری، ۱۳۸۸، ذیل خطبه ۷۹، ص ۵۳۷). "علت اینکه مرد سرپرست خانواده معرفی شده است، یک علت طبیعی محض است نه قراردادی و تحکمی و امتیاز خاص مرد بودن. این علت طبیعی عبارتست از مقاومتی که مردها در برابر رویدادهای خشن زندگی و رویارویی با عوامل مزاحم طبیعت و هم‌نوع و آمادگی دائمی مرد در گرداندن گردونه‌های اقتصادی دارند." (همان، ص ۵۳۸) آنچه از عبارات علامه استفاده

می‌شود این است که ایشان به تساوی زن و مرد (در انسانیت و ظرفیت تکامل) تأکید فراوان دارند ولی تشابه آن دو را نمی‌پذیرند: "زنان باید به زن بودن خود ایمان داشته باشند و هرگز ابعاد وجودی خود را نادیده نگیرند و بیهوده خود را با مردان مقایسه نکنند. زن و مرد باید به اهمیت خانواده توجه داشته باشند و بدانند که سرنوشت اجتماع را خانواده تعیین می‌کند." (جعفری، گزیده افکار، بی تا) این جمله از علامه که می‌فرماید: "زنان همه‌ی جان و حیات خود را در طبق اخلاص برای اجرای فرمان خلقت و شرکت در آهنگ کلی هستی، تقدیم مردان می‌کنند" (همان)، فوق‌العاده حائز اهمیت است. یعنی دفاع از شاکله‌ی خانواده به‌عنوان مهم‌ترین کانون تربیت انسان و قرارگرفتن در مسیری که از ظرفیت "قوامیت" مرد و احساس و عاطفه‌ی زن استفاده بهینه گردد، همسو شدن با هدف خلقت و آهنگ کلی هستی است.

عقلانیت ابزاری که هدفش حداکثرسازی سود و لذت دنیوی است، حیات جمعی را به سمت مادی‌گرایی (حیات طبیعی محض) سوق می‌دهد؛ همان‌طور که تمدن غرب امروز محصول عقلانیت ابزاری است. اما عقلانیت نظری و دینی، هدفی جز حداکثرسازی سود و لذت دنیوی را دنبال می‌کند. هدف عقلانیت نظری، آن‌چنان‌که در آموزه‌های دینی بیان شده است، بندگی خدا و کسب بهشت برین است. جوهر عقل عملی، محاسبه‌ی سود و زیان در ارتباط با اغراض و اهدافی است که آدمیان آنها را ارزشمند و مطلوب تلقی می‌کنند. بسته به این‌که افراد و جوامع بشری چه اهدافی را مطلوب تلقی نمایند، زندگی و سیر و حرکت آنها صورت‌بندی و جهت‌گیری خاصی پیدا می‌کند (پارسانیا، ۱۳۸۱). بنابراین میان نظم اجتماعی و عقلانیت رابطه‌ی طولی برقرار است؛ به این معنی که: نظم میوه‌ی عقلانیت، و منطق نظم، همان عقلانیت است. سخن از نظم اجتماعی، سخن از عقلانیت است. لسان دین از چنین منطقی به منطق عدالت تعبیر می‌کند. عدالت معیار سنجش رفتارهای مطلوب از نامطلوب است. به عبارت دیگر، عدالت قاعده‌ی نظام‌بخش کنش‌هاست. "اعدلوا هو اقرب للتقوی". نتیجه این است که در لسان دین، نظم اجتماعی، عقلانیت و عدالت سه ضلع یک مثلث (دین) را نشان می‌دهند که هر کدام ظرفیتی برای نظریه‌پردازی و تحقق نظام توحیدی را در خود نهفته دارند و حیات معقول همه این‌ها را دربر می‌گیرد.



## ۷-۲ امکان تحقق حیات معقول (پیشرفت)

زندگی اکثریت بشر در حیات طبیعی و خروج معدودی از افراد به سمت حیات معقول ممکن است دانشمندان را نسبت به امکان‌پذیری حیات معقول با تردید جدی مواجه کند مبنی بر این که آیا امکان تحقق حیات معقول با ویژگی‌هایی که علامه جعفری توصیف می‌کند، وجود دارد؟ آیا اساساً قانون کلی حیات جمعی همان نیست که اکثریت مردم در زندگی در پیش گرفته‌اند؟ اهمیت این پرسش از این جهت است که در مورد پیشرفت همچنین پرسشی عیناً مطرح می‌شود؛ یعنی آیا پیشرفت واقعی ممکن است و بشر از عهده‌ی چنین کاری برمی‌آید؟ علامه که همواره اعتقاد راسخ به "خواستن توانستن است" داشته، تلاش کرده در لابه‌لای آثار خود به پرسش‌هایی از این سنخ جواب دهد. به نظر علامه درست است که در تاریخ می‌بینیم که انسان‌های رشدیافته در اقلیت هستند، ولی استثنا به معنای خلاف قانون نیست. علامه توصیه می‌کند که گردانندگان اجتماع و مربیان جامعه باید تلاش کنند تا افراد، طعم حیات آگاهانه را بچشند. اگر کارگردانان جوامع به توجیه ضرورت حیات آگاهانه بپردازند، افراد هیچ‌گاه از خود مقاومت نشان نخواهند داد. اگر انسان‌ها از عظمت عدالت و صدق و تعقل در کارها و گفتارها و احساس عظمت تکلیف و نوع‌دوستی آگاه شوند پذیرای آنها خواهند بود (جعفری، همان). توصیه‌ی علامه به کارگردانان و مربیان جامعه امروز در ادبیات، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و ضرورت آن بازتولید می‌شود؛ گو اینکه "خروج از حیات طبیعی به سوی حیات معقول" همان "حرکت از وضعیت موجود به سوی وضعیت مطلوب" است. نقشی که امروز بر عهده‌ی مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت گذاشته شده است، همان نقشی است که علامه از کارگردانان اجتماعی و مربیان آن انتظار دارد.

## ۷-۳ این‌همانی حیات معقول و حیات طیبه

کلیدواژه حیات طیبه در آثار علامه جعفری در مقایسه با حیات معقول کمتر به کار رفته است و همیشه این سؤال برای خواننده آثار ایشان مطرح می‌شود که این دو مفهوم چه نسبتی باهم دارند و چرا علامه به جای "حیات طیبه" که عیناً در قرآن کریم به کار رفته است، از "حیات معقول" استفاده می‌کند. اگرچه پاسخ این سؤال روشن است و علامه

به دلیل بها دادن به تفکر و عقلانیت که مکرراً در قرآن آمده است، این اصطلاح را به کار می برد ولی در جمله ای اشاره می کنند که حیات معقول همان حیات طیبه است. علامه در ترجمه آیه ۹۷ سوره مبارکه نحل این همانی حیات طیبه با حیات معقول را گوشزد کرده اند: "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً؛ هر کس از مرد یا زن عمل صالح انجام بدهد، او را با (حیات پاکیزه) که همان (حیات معقول) است، احیاء می کنیم." (جعفری، ۱۳۸۸، ذیل خطبه ۳۲، ص ۳۶۲) در جایی دیگر می فرمایند: "حیات معقول که شایستگی استناد به خدا را دارد و می تواند حیات طیبه نامیده شود" (همان) "لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ؛ تا هر کسی که در این زندگانی تباہ می شود، از روی دلیل روشن باشد، و هر کسی که موفق به حیات طیبه (حیات معقول) می شود، از روی دلیل روشن باشد" (همان) این همانی حیات طیبه با حیات معقول از رابطه ی جانشینی این دو مفهوم در جملات علامه نیز به دست می آید. جمله ی "پیوستن زندگانی طبیعی به حیات طیبه ی الهی، سپس آزاد کردن آنان در حوزه ی جاذبیت ربوبی" (همان، ذیل خطبه ۱۱۳، ص ۱۰۹۰)، عیناً با حیات معقول به جای حیات طیبه تکرار شده است: "واقعا این سؤال مطرح است که علت چیست که پدیده ی حیات در انسان ها که بنا به عقیده ی تکاملیون از مراحل ابتدائی به مراحل عالی تر در حرکت اند، هرگز به عالی ترین و والاترین و تبدیل حیات طبیعی به حیات معقول است، گوش فرا نمی دهد؟" (همان، ذیل خطبه ۷۹، ص ۵۳۲)

## ۷-۴ کنش معقول منتج از حیات معقول

از سویی، خروجی منطقی تصویر حیات معقول، "کنش معقول" است و از سوی دیگر، برای دست رسی به حیات معقول راهی جز کنش معقول وجود ندارد. در مقایسه با "کنش عقلانی" وبر و "کنش ارتباطی" هابرماس، کنش معقول منطقی تر و قابل دفاع تر است. برغم این که علامه در مجموعه ی ۲۷ جلدی ترجمه و تفسیر نهج البلاغه حتی یکبار از اصطلاح "کنش" استفاده نکرده است، دقت کافی در اندیشه ی علامه نشان می دهد که همت زیادی به خرج داده تا با تمام توان با عقلانیت مدرن مواجه شده و انسان امروز را به عقلانیت حقیقی که همان عقلانیت وحیانی است، متوجه سازد. اگرچه غرب توسعه ی خود را مرهون رشد عقلانیت می داند، لکن به نظر علامه نه آنچه در غرب روی دارد



عقلانی بود و نه آنچه اتفاق افتاد، پیشرفت بود. عقلانیت بدون شناخت‌های بنیادین و پیشرفت بدون فهم آهنگ حرکت هستی و جایگاه انسان در آن ناممکن است. علامه، فرهنگ و تمدن غرب را به‌خوبی شناخته بود و توانسته بود به لایه‌های معنایی و هویتی آن نفوذ کرده و بدون تعصب به آن نظر افکند. علامه، نقطه عزیمت خود را دقیقاً جایی قرار می‌دهد که نقطه ثقل روشنگری غربی است؛ یعنی بریدن از آهنگ کلی هستی و انسان‌مداری خودبنیاد و دنیا‌بسندگی که او را به "حیات طبیعی محض" محدود ساخته است. به بیان دیگر اگرچه نقدهای زیادی بر مدرنیته از زبان دانشمندان غربی و شرقی وارد شده است لکن عمده‌ی این نقدها با نقص ارائه جایگزین مواجه‌اند. اندیشه‌ی علامه در عین نقد عقلانیت غربی، جایگزین مناسبی با عنوان "حیات معقول" برای بشر معرفی می‌کند که "کنش معقول" یکی از ثمرات آن برای رقابت با کنش عقلانی و کنش ارتباطی است. اشاره به این نکته هم لازم است که کنش عقلانیت و کنش ارتباطی سطح رویین و خلاصه اندیشه غربی است که ریشه‌های آنها را باید در اندیشه‌های بنیادین کانت، هیوم و امثال آنها جستجو کرد.

توضیح بیشتر این‌که، توصیف "کنش" مستلزم توصیف چند لایه است. "چند لایه از این جهت که چنین توصیف‌هایی نه فقط شامل اشاره به حرکت فیزیکی است، بلکه شامل اشاره به قصد شخصی که آن حرکت را انجام می‌دهد و قواعد اجتماعی است که در آن این حرکت معنا می‌گیرد" (فی، ۱۳۸۹؛ ص ۱۵۷). واژه‌ی "کنش" برخلاف "رفتار"، حاصل معنامندی است. کنش‌ها بیانگر عقاید و امیال‌اند. به‌منظور تعیین مفهوم یک کنش باید عقاید و امیال نهفته در پشت آن را نشان دهیم (فی، همان، ص ۱۷۴). کنش درون چارچوبی رخ می‌دهد که حاصل آگاهی، تعامل نظام بینشی، نظام ارزشی و نظام انگیزه‌ها و اهداف (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۲۵) است. به‌نظر وبر، "در علوم اجتماعی آن چیزی را می‌توان فاکت<sup>۱</sup> خواند که اگر و تنها اگر کنشگران اجتماعی معنایی بدان بخشیده باشند، یا به‌تعبیری "اهمیت فرهنگی" داشته باشد. به‌بیان ساده‌تر، فاکت‌های اجتماعی وجودشان وابسته به‌معنایی است که به‌لحاظ فرهنگی به آنها داده شده است" (هکمن؛ ۳۹۱، ص ۳۷).

"معنای ذهنی کنشگران اجتماعی اساس تمام تحلیل‌های اجتماعی - علمی وبر است"

1. fact

(همان، ص ۴۵). در نظریه‌ی "ساخت کنش اجتماعی پارسونز"، کنش اجتماعی در قالب هنجارها و ارزش‌های اجتماعی سازمان می‌یابد و هنجارهای اجتماعی کنش فرد را در جهت هم‌نوایی نهایی نظام ارزش‌های اجتماعی سوق می‌دهد (ر.ک: ادیبی و انصاری، ۱۳۵۸، ص ۷۰-۷۱ و توسلی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۹). بنابراین، کنش برخلاف رفتار، ارادی است (توسلی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۹). به عبارت دیگر، "کنش به آن نوع کردار انسانی اطلاق می‌شود که میزانی از هدفمندی و تعمد را در بر داشته باشد" (بروس، ۲۰۰۶، ص ۳) که همان "انتخاب از میان گزینه‌های ممکن و مطلوب در موقعیت‌های اجتماعی معین است" (هال، ۱۳۹۱، ص ۹، "یادداشت مترجم"). در واقع، رفتارهای معنامند (وبر، ۱۹۴۷؛ مندرج در: تاپسون، ۱۳۹۲، ص ۱۷۹)، کنش‌هایی‌اند که از اصول و ارزش‌های خاصی تغذیه می‌کنند. نظام بینشی و ارزشی نه تنها در جهت‌گیری رفتار از طریق ترسیم اهداف و انگیزه‌ها خود را نشان می‌دهد، بلکه در انتخاب شیوه و روش نیز موثر است. بنابراین، می‌توان گفت که ویژگی‌های رفتاری افراد، از جمله مومنان، معرف اصول و ارزش‌هایی است که شبکه‌ی هنجاری و یا ارتباطی بر آن استوار گردیده است. برخلاف نظر ماکس وبر، که در تبیین انواع کنش در تیپ آرمانی خود، کنش عقلانی را از کنش ارزشی جدا می‌کند، از نگاه اسلامی، کنش هم‌زمان هم می‌تواند معطوف به ارزش و هم معطوف به هدف باشد؛ چرا که ارزش در نسبت با هدف و غایت تعریف می‌شود. به تعبیر رحیم‌پور در نقد عقلانیت وبر، یک عمل می‌تواند در آن واحد هم مصداق "عمل هدفی" و هم مصداق "عمل ارزشی" باشد (رحیم‌پور، ۱۳۸۹، ص ۲۱). در دیدگاه اسلام، تعریف هدف بر اساس ارزش‌ها یعنی نگاه ترکیبی "دنیا- آخرت" برای هر مسأله و راه‌حل‌های آن است (همان، ص ۲۸). پس، کنش همان رفتار معنادار است. معنا در حکم روح و جان کنش انسانی است (پارسانیا، پیشین، ص ۲۵). معناداری زندگی انسان برگرفته از نحوه‌ی نگرش انسان به جهان و خود و یا به تعبیر دیگر تابع "جهان‌بینی و انسان‌شناسی" اوست. جهان‌بینی نیز به نوبه‌ی خود "نظام عقیدتی"، و به دنبال آن، "نظام ارزشی" را شکل می‌دهد. از طرفی چون افعال اختیاری انسان تابع اراده او هستند و اراده انسان‌ها نیز در پرتو نوع نگرش و نظام ارزشی مورد قبول آنها شکل می‌گیرد؛ رفتارهای انسان نیز تابعی از نظام ارزشی مورد قبول او خواهند بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۴ و نیز ۱۳۷۶،



ج ۱، ص ۱۰۱).

هم کنش عقلانی ماکس وبر و هم کنش ارتباطی هابرماس (عظیم‌زاده (۱۳۸۶) از سنخ کنش‌های آرمانی به‌شمار می‌روند. مهم‌ترین دغدغه‌ی ماکس وبر کارآیی و حصول نتیجه بود که از راه عقلانیت معطوف به هدف ممکن می‌شود؛ هرچند وبر بعد برای خلاصی از قفس آهنین ناشی از ساختارهای عقلانی، جایگاهی نیز به ارزش‌ها داده است. وبر عقلانیت غایتمند را عقلانی‌ترین نوع کنش می‌داند که نهایتاً به نگاه سرمایه‌داری مدرن و دولت بوروکراتیک مدرن انجامید (صالحی امیری، ۱۳۹۵، ص ۱۳۹). تلاش اصلی هابرماس عبارت است از مشارکت در تدوین و عرضه‌ی سیمایی واضح از یک "سبک زندگی اجتماعی بهتر و جامعه‌ای که در آن امکانات و تسهیلات بیشتری برای سعادت، صلح و وحدت و همبستگی همگانی فراهم باشد؛ از نظر وی، جامعه هرچه عقلانی‌تر باشد بهتر و مطلوب‌تر است و این عقل از حاصل جمع تضارت عقول و ارتباط متقابل آنها به‌دست می‌آید و در واقع نوعی توافق بین‌الذهانی و اجماع همگانی انسان‌های خودآگاه است" (نوذری، ۱۳۸۱، ص ۴۵، در: پیرمرادی، ۱۳۹۳). اما مشکل تز هابرماس در اینجا است که او راه نیل به حقیقت را در فهم "بین‌الذهانی" یا "توافقی" محصور می‌داند. به‌تعبیر نیکلا گریمالدی، مفهوم جامعه‌شناختی، جایگزین تجربه‌ی متافیزیکی حقیقت می‌شود. همان‌گونه که، دانشمندان جایگاه "حقیقت" را به چیزی وا گذاشتند که در زمانی معین از سوی اکثریت جامعه علمی مناسب تشخیص داده شد (گریمالدی، ۱۳۸۲، ص ۹۶-۹۸).

در نقد کنش ارتباطی هابرماس بایستی به این نکته‌ی مهم اشاره شود که عقلانیت ارتباطی بریده از هستی و توجه به خالقش، توان رهایی‌بخشی ندارد حتی اگر همه‌ی بشر به‌صورت ارتباط میان‌فرهنگی در آن مشارکت کنند. عقلانیت ارتباطی مراحل بالاتری همچون عقل عملی هم دارد که هابرماس از آن غفلت می‌کند که حاصل آن پوچی و نهلیسم خواهد بود (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۱۵۴).

طه عبدالرحمن انواع کنش را به‌لحاظ عناصر آنها به سه دسته تقسیم می‌کند که اشاره به آن در مقدمه برای بیان کنش معقول علامه جعفری خالی از فایده نیست. عبدالرحمن با طبقه‌بندی انسان به ملکی و ملکوتی، از سه نوع کنش سخن می‌گوید: ۱. کنش عادی

(متعارف) ۲. کنش ارتقایی و ۳. کنش اکتامالی (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، ص ۲۸۷). "کنش عادی" مخصوص انسان ملکی است؛ زیرا او جز جهان عینی فرض وجود عوالم دیگر و تأثیر آنها در این جهان عینی را نمی پذیرد. بنابراین، کنش هایش هم افق با همین هستی شناسی اش بوده و بر مقتضای هیچ عالم دیگری کنش انجام نمی دهد؛ چون برایش بی معنی است. این کنش در تعابیر علامه می تواند همان کنش ناظر به حیات طبیعی محض باشد. "کنش عادی" دارای چهار عنصر هدف، قصد، رفع موانع و تحمل سختی است (همان، ص ۲۲۳). "کنش ارتقایی" و "اکتامالی" مختص انسان ملکوتی است که وجود عوالم دیگری را پذیرفته و با ملاحظه آنها افق کنش های خود را ترسیم می کند. کنش ارتقایی، وی را از حسیض عالم عینی ارتقا بخشیده و به عوالم دیگر پیوند می دهد. به عبارت دیگر، هستی شناسی وی را گسترش می دهد و کنش اکتامالی وی را به سبب فطری ساختن و درونی نمودن اخلاق کمال می بخشد (همان، ص ۲۶۰-۲۶۹). کنش اکتامالی شکل عالی کنش است و عناصر چهارگانه آن عبارتند از: طلب محبت (الهی)، اخلاص، حریت و تحلی به صبر (بیگی، ۱۳۹۱). کنش عادی حیات را "پدیده" (ملک) و کنش اکتامالی آن را "آیه" (ملکوت) تلقی می کند.

کنش معقول با تفسیر دینی از هستی، و جای دادن انسان در دل آن، نگاه کامل تری از حقیقت انسانی را در اختیار می گذارد. چون کنش معقول، بالاتر از توافق و تفاهم، مسیر نیل به حق و حقیقت است. حق، نه توافقی، که دست یافتنی از طریق حکمت است. بنابراین کنش ارتباطی از کنش عقلانی و "کنش معقول" از کنش ارتباطی تکامل یافته تر است. به همین دلیل سیر از کنش ابزاری به معقول همواره صعودی بوده است. یعنی هر قدر شناخت انسان دقیق تر و کامل تر باشد، شناخت کنش و مبنای آن نیز متکامل تر خواهد بود. کنش معقول مبتنی بر حیات معقول است که علاوه بر تنظیم رابطه ی انسان با خلق و خلقت، قواعدی برای تنظیم رابطه ی انسان با خالق و خود نیز ارائه می دهد که بدون این دو (رابطه با خالق و خود)، ارتباط با خلق و خلقت نیز جایگاه اصیل خود را پیدا نخواهد کرد. پیشرفت واقعی مرهون توجه توامان به روابط چهارگانه انسان با خالق، خود، خلق و خلقت است و این ظرفیتی است که حیات معقول علامه جعفری در اختیار بشر امروز قرار می دهد.





کنش معقول شامل چند مرحله است: الف) شناخت، که ممکن از طریق علمی، فلسفی، شهودی، اخلاقی، حکمی، عرفانی، مذهبی یا ترکیبی از آنها حاصل گردد؛ ب) دریافت (درونی‌سازی)، گردیدن (منش) و نهایتاً گرداندن (کنش). در این صورت کنش معقول یعنی تلاش برای همراه کردن دیگران با خود برای نیل به حقیقت که البته بدون آنها گردیدن نیز با مشکل مواجه می‌شود. گو اینکه در اندیشه‌ی علامه پیمودن راه کمال به تنهایی و با بی‌اعتنایی به دیگران امکان‌پذیر نیست. (جعفری، ۱۳۸۸، ذیل خطبه ۸۶).

به‌نظر علامه، پیشرفت دو بال دارد: معرفت و عمل: "مطلوب‌ترین عامل پیشرفت معرفت و عمل است و بدون آن هیچ‌گونه حرکت تکاملی در حوزه‌ی دو حقیقت مذکور (معرفت و عمل) امکان‌پذیر نخواهد بود" (جعفری، ۱۳۸۸، ذیل خطبه ۱۲۰، ص ۱۱۲۸).

در تعبیر علامه هم‌نشینی دو مفهوم "معرفت" و "عمل" که ۶ بار در ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه تکرار شده است دو مفهوم زندگی و عقلانیت را تداعی می‌کند. "در مراحل اولیه‌ی گردیدن‌های تکامل عرفانی معرفت و عمل دو حقیقت جداگانه به‌نظر می‌رسند که آن دو را با تشبیهات گوناگون بیان کرده‌اند، مانند بینایی چشم و حرکت با پا و غیر ذلک. این تفکیک و جدایی هر اندازه که شخصیت عرفانی به کمال بیشتر نائل می‌گردد، از بین می‌رود و به وحدت عالی تبدیل می‌یابد." (جعفری، ۱۳۸۷،)

## ۷-۵ جایگاه محوری دین برای نیل به حیات معقول (پیشرفت)

علامه جعفری در مقام مقایسه‌ی اهداف خلقت در قرآن و نهج‌البلاغه ابتدا اهداف خلقت را در قرآن کریم استخراج و سپس اهداف بیان‌شده در نهج‌البلاغه را ذکر می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که میان این دو انطباق کامل وجود دارد: "سخنان امیرالمؤمنین در نهج‌البلاغه و همه‌ی شئون زندگی از همان مواد و هدف را توضیح و تطبیق می‌نماید یک تتبع کافی در سرگذشت انسان‌ها اثبات می‌کند که هرگونه رسالت سودمند و سازنده، جز مصداق و شاخه‌های همین مواد و هدف‌ها نبوده است" (جعفری، ۱۳۸۸، نسخه الکترونیکی، ذیل خطبه اول، ص ۳۳). سپس به نکته‌ی مهم ناظر به مبانی دین‌شناختی اشاره می‌کند: "هدف‌های زندگی فردی و اجتماعی که گم‌شده‌ی حیاتی امروز بشریت است، بدون رسالت‌هایی که مواد و هدف‌های مزبور را توضیح و تطبیق به زندگی نماید، چیزی است که هرگز برای انسان‌ها چهره‌ی واقعی خود را نخواهد نمود. به همین جهت

است که آفریده‌ی هستی می‌فرماید: کتب الله لاغلبن انا و رسلی (مجادله: ۲۱)؛ خدا مقرر فرموده است: پیروزی از آن مشیت من و رسالت‌های رسولان من است. (ر.ک: جعفری، ۱۳۸۸، ذیل خطبه اول) علامه جعفری با تشبیه حیات به یک فیلم، معتقد است که دانشمندان فقط توان اظهار نظر در بخشی از فیلم را خواهند داشت و تنها سازنده‌ی فیلم است که شناخت کامل از آن را دارد و سخن حقیقی را در مورد آن می‌گوید و البته کسانی که وصل به آن منبع لایزال هستی‌اند (ر.ک: جعفری، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳). "بیابید فلسفه‌ی حیات و هدف آن را که مطابق مشیت الهی در پهنه‌ی هستی به جریان افتاده است، از کسانی بپرسیم که نبض حیات واقعی آنها در پیکر هستی حرکت می‌کند، نه از مرده‌های زنده‌نما که در سایه جنازه خود می‌جنبند." (جعفری، ۱۳۷۵، ص ۷۳) "سؤال از فلسفه کلی حیات وابسته به درک حیات کلی و فلسفه‌ی عالی است و این درک، مافوق طبیعت معمولی و مشاعر عادی مغز انسانی است؛ لذا بایستی برای چنین درکی قدم به فراتر از طبیعت معمولی و درک‌های عادی مغز آدمی گذاشت و این کار جز به تحریک نیروی الهی قابل تفسیر نخواهد بود... از اینجاست که مذهب به‌عنوان یگانه پاسخ‌گو پا به میدان می‌گذارد و سؤال مزبور را حل و فصل می‌کند." (همان، ص ۱۱۴-۱۱۵) آیه شریفه‌ی "یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما اوتیتم من العلم الا قليلا؛ از تو درباره روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است و شما جز مقداری کم از علم بهره‌مند نیستید" صریحاً عالی‌ترین جلوه‌ی حیات را غیرقابل شناخت معرفی می‌کند، حقیقتی که مرتبه عالی‌اش غیرقابل شناخت بود، مرتبه پایین‌اش کاملاً روشن نخواهد شد (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۲۹).

به تعبیر دیگر، با در نظر گرفتن قدرت طبیعت حیوانی انسان و گسترش فعالیت‌های گوناگون آن با سهولت و سادگی راه فعالیت را هموار می‌کند، تمایل و گرایش به سوی آن طبیعی بوده، ورود به اعتلا احتیاج به عمل کمک‌کننده دارد. این عامل عقل و یا وجدان آدمی است که پیامبر درونی نامیده می‌شود. عقل سلیم یا وجدان، اساسی‌ترین و مقدس‌ترین کاری را که انجام می‌دهد این است که بارور شدن خود را به دو عامل مستند می‌داند: ۱- تکاپو برای شناخت جهانی که در آن زندگی می‌کند. ۲- پذیرش تعلیم و تربیت از عظمای کمال‌یافته که اسرار هستی و حیات آدمی برای آنان روشن



است. به نظر می‌رسد که اگر عقل یا وجدان آدمی این کار مقدس را انجام نمی‌داد، آدمی در همان مراحل نخستین حیات، راکد می‌گشت و تدریجاً از بین می‌رفت. این عظمای کمال‌یافته پیامبران الهی هستند که با معرفی اوصیاء برای پس از حیات خود و با عرضه داشتن کتاب‌های آسمانی مأموریت بارور ساختن عقول و وجدان‌های آدمیان را تکمیل می‌نمودند. لذا می‌گوییم کاری که اوصیا و کتاب‌های آسمانی انجام می‌دهند، دامنه‌ی فعالیت پیامبران است. با این ملاحظات نتیجه‌ی روشنی که به دست می‌آوریم، این است که وجود مریبان کمال‌یافته برای بهره‌مند شدن انسان‌ها از بایستگی‌ها و بایستگی‌ها که بایستی از روی اراده و اختیار مورد عمل قرار بگیرند، ضرورت دارد. ما می‌دانیم که تنها ائمه معصومین علیهم‌السلام بودند که بدون اندک تمایلی شخصی و با هرگونه گذشت و فداکاری نگهبانی تعادل دین را چه در قلمرو عقاید و چه در قلمرو احکام و وظایف به عهده گرفته تا نفس‌های آخرین با انحراف و شیوع بدعت‌های ویرانگر مبارزه می‌کردند. تاریخ اسلام این جریان بااهمیت را به ما نشان داده است که ائمه معصومین تا آخرین سرحد امکان از عهده‌ی مأموریت نگهبانی دین اسلام برآمده‌اند. در شرایطی که اجتماع دورانشان مساعد و آماده پذیرش بوده است، مأموریت خود را در سطح اجتماع انجام داده‌اند و در هر زمانی که شرایط اجتماعی با اجرای مأموریت آنان مساعد نبوده، به تربیت افرادی می‌پرداختند که بتوانند در صورت امکان نگهبانی تعادل دین را به عهده بگیرند و آن را انجام بدهند. در سرگذشت زندگی هر یک از ائمه‌ی معصومین تربیت‌شدگانی دیده می‌شوند که به اصطلاح معروف هر یک از آنان شایسته منصب پیشتازی در سازندگی‌های انسانی بوده‌اند (جعفری، ۱۳۸۸، ذیل خطبه ۲، ص ۲۷۹-۲۸۰).

این تعبیر نشان می‌دهد که بشر به دلیل عدم شناخت لازم از خود و جهان توانایی برنامه‌ریزی در حیات جمعی و حتی فردی را ندارد و لاجرم دست به دامن ادیان الهی خواهد شد؛ به‌ویژه اگر قرار باشد الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت برای یک یا چند جامعه تدوین و ترسیم کند.

## ۷-۶ حیات معقول در قامت یک نظریه

یکی از تفکرات بسیار عمیق و شناخته‌شده محمدتقی جعفری، اندیشه‌ای است که آن را با عنوان "حیات معقول" ابراز داشته است. حیات معقول در نظام فکر این شخصیت،

یک اندیشه مدام جاری است که با تبیین‌های علمی و چندباره وی، از فرضیه‌ی عبور و به جایگاه یک تئوری رسیده است. طی این تئوری، او می‌کوشد در مقام یک پویش‌گر، میان مرزهای انسان و جهان قرار گرفته و الگویی جدید برای یک نوع جهان‌نگری ریشه‌دار طراحی کند. به نظر می‌رسد، جدی‌ترین و واضح‌ترین مسئله‌ای که در کنه حیات ملحوظ است، ارتباط با هستی از یک سو و ارتباط با انسان از سوی دیگر است. در اصل حیات معقول می‌کوشد حیات را به عنوان شاخص هستی، در کنار عقل و فکر به عنوان شاخص انسان قرار دهد. به‌ویژه اینکه حیات معقول در قامت یک نظریه، در دهه‌ی پنجم حیات علامه، یعنی پس از اندیشه‌های کافی و پختگی فکری مطرح شده است. از این رو حیات معقول صرفاً نظریه‌ای انتزاعی و ذهنی نیست بلکه جنبه‌های غیرذهنی و عملی نیز دارد و از همین منظر ویژگی‌های کاربردی بودن آن را برجسته ساخته است. در حقیقت، حیات معقول نوعی فراخوان معنوی و اخلاقی به فرآیند عقلانیت است و حضور معنویت در متن عقلانیت را یادآوری می‌کند (ر.ک: همان، ص ۸-۱۱). بنابراین، حیات معقول یک نظریه است؛ نظریه‌ای که "فرآیند حرکت از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب" را برای بشر امروزی ترسیم می‌کند. وضعیت امروز بشر، زیستن در "حیات طبیعی محض" است که علامه می‌کوشد او را به سوی وضعیت مطلوب "حیات معقول" راهبری کند (علامه پیش از پرداختن به چیستی حیات معقول، ضعف‌ها و کاستی‌های حیات طبیعی محض را در ۴۳ محور خلاصه می‌کند. (ر.ک: ۱۳۸۷، ص ۲۰-۵۴). بنابراین حیات معقول، ترجمه و برداشتی است از کلیت آموزه‌های دین مبین اسلام که هدفش آگاهی‌بخشی و معرفت‌افزایی برای آحاد بشر است تا بدین وسیله، غبار غفلت از گوهر عقل و فطرت زدوده و وی را به انسانیت اصیل و فطرت خویش متوجه کند: "بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ؛ لَيْسَتْ أَدْوَاهُ مِنْ مِيثَاقِ فِطْرَتِهِ، وَ يُذَكِّرُهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِم بِالْتَّبْلِيغِ، وَ يُثْبِرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ، وَ يُرْوُهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ" (نهج‌البلاغه، خطبه یکم).

## ۸- نتیجه‌گیری

پیشرفت در اندیشه‌ی علامه جعفری پیوند وثیقی با ترسیم حیات معقول و عرصه‌های آن دارد. حیات معقول در اندیشه‌ی علامه جعفری یک مفهوم محوری است و پیوند وثیقی



با نظام احسن الهی دارد. در واقع، حیات معقول، جاگرفتن زندگی انسانی در متن کیهان و ناموس هستی است. همه‌ی تلاش علامه بر این است که زندگی انسانی را بخشی از نظام احسن الهی فهم کند و بر این عقیده‌اند که تلاش بشر برای فهم خود در متن کیهان و هستی مسیر او را برای دستیابی به حیات معقول فراهم می‌کند. حیات معقول یعنی "حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را با برخورداری از رشد آزادی شکوفان در اختیار، در مسیر هدف‌های تکاملی نسبی تنظیم نموده، شخصیت انسانی را که تدریجاً در این گذرگاه ساخته می‌شود، وارد هدف اعلای زندگی می‌نماید. این هدف اعلا، شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین است." (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۵۹). محوریت حیات معقول در اندیشه و آثار علامه به حدی است که می‌توان گفت همه‌ی آثار علامه در صدد تبیین و توصیف حیات معقول است. بدیهی است که در این میان دین و مبانی دین‌شناختی در جایگاهی مهم قرار می‌گیرد؛ چراکه فهم کیهان و جایگاه انسان در آن بیش از همه از طریق آموزه‌های اسلامی میسر است و به همین دلیل هم علامه، قرآن را "نماد حیات معقول" تلقی می‌کند. و از آن با عنوانی مانند "قرآن کتاب وحدت" (جعفری، ۱۳۹۰، به ترتیب ص ۲۵، ۱۲۸، ۱۴۷، ۲۶۴)، "قرآن کتاب زندگی"، "قرآن قانون برتر"، "قرآن کتاب انسان" و مانند آن یاد می‌کند.

فهم حیات معقول، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های آن به این دلیل اهمیت مضاعف پیدا می‌کند که دستیابی به حیات معقول در حقیقت دستیابی به پیشرفت است. همچنان به نظر او "تمدن در دیدگاه انسان محوری رسیدن به حیات معقول است" به‌میزانی که بشر به حیات معقول دسترسی پیدا کند، به همان میزان به پیشرفت نائل می‌شود. بدین ترتیب علامه از سویی به‌عنوان "فیلسوف حیات" و از سوی دیگر به‌عنوان انسان‌شناس "جان‌آشنا" لقب گرفته است. در همین زمینه، علامه هفت ابزار و منبع معرفتی (علم، فلسفه، شهود، اخلاق، حکمت، عرفان، مذهب) برای فهم جهان برای بشر معرفتی می‌کند که از طریق هر کدام از آنها باید تلاش کند چهار مرحله مهم را طی کند: شناخت، دریافت، گردیدن و گرداندن. به‌عنوان مثال انسان باید هستی را بشناسد، آن را درونی کند، بخشی از آن گردد و دیگران را در این امر با خود همراه کند. این منابع معرفتی به‌علاوه چهار مرحله، تلفیق مبانی معرفت‌شناختی، جهان‌شناختی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی است. انسان

از طریق منابع معرفتی که در اختیار دارد تلاش می‌کند جهان و معادلات و نیز خود را بفهمد، شناخت خود را در فهم و رفتار خود جای دهد و در معیت دیگران مسیر تکامل و سعادت را طی کند. انسان موجودی است که بدون همراه شدن با دیگران و همراه کردن آنها با خود نمی‌تواند به حیات معقول دست پیدا کند. گردیدن تکاملی انسان، بدون شناخت و دریافت وحدت خود با دیگران، امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر، "من" در مسیر تکاملی خود با دیگر "من"ها هماهنگی دارد و گردیدن "من" بدون گرداندن دیگر "من"ها ممکن نیست. انسانی که در مسیر تکامل قرار می‌گیرد، نمی‌تواند نسبت به سرنوشت دیگران بی‌توجه باشد. درد و رنج و عقب‌ماندن دیگران از مسیر کمال، برای انسان رشدیافته زجرآور است و وی سعی می‌کند تا دیگران را به رشد و کمال برساند (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۱۳۳۱). خلاصه، هیچ‌گاه گردیدن انسان بدون تکاپو در راه گرداندن دیگران امکان‌پذیر نیست. این اصل در روایات اسلامی به صورت زیر بیان شده است: "مَنْ أَصْبَحَ وَ لَمْ يَهْتَمَّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ؛ هر کس شب را به سر آورد و اهمیتی به امور مسلمانان ندهد، مسلمان نیست" (میانجی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۷۵).

از عبارات علامه جعفری می‌توان به این نتیجه رسید که انسان‌شناسی بدون خداشناسی، هستی‌شناسی و جهان‌شناسی اساساً نه میسر و نه کامل است. انسان بخشی از جهان و جهان، بخشی از کل هستی است. قوانین حاکم بر هستی بر انسان نیز حاکم است. بنابراین انسان‌شناسی نیازمند فهم سنت‌های الهی است. "با نظر به آن آیات قرآنی و جملاتی از نهج‌البلاغه شامل کلمه‌ی سنت و سنن (که جمع آن است) توجه و آموزش و تجربه‌اندوزی از سنت‌های تاریخ امری است لازم و بدون کوشش در این مسیر، نه تنها شناسایی ما درباره‌ی سرگذشت بشری و طرق و اصول و قوانین حاکمه در تاریخ ناقص خواهد بود، بلکه از یک جهت باید گفت: بدون کوشش مزبور، معارف ما درباره‌ی هویت انسان و مختصات موقت و پایدار و مفید و مضر، به قدری ناچیز خواهد بود که شایستگی توجه و اعتناء را از دست خواهد داد" (جعفری، ۱۳۸۸، ذیل خطبه ۹۲، ص ۸۲۴). توجه به سنت‌ها و فهم آن به معنی جدی گرفتن جهان هستی است. "دلیل اینکه زندگی هدف‌دار، جهان هستی را جدی تلقی می‌کند این است که اگر قوانین حاکم بر عالم هستی را جدی ندانند، در نتیجه خود زندگی محکوم به شوخی و پوچی خواهد گشت و فضیلت‌ها و



ارزش‌ها و واقعیت‌های گوناگون خود جز یک مشت خیالات چیز دیگر نخواهند بود." (جعفری، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹)

البته می‌توان انسان‌شناسی را نقطه‌ی عزیمت قرار داد و از آن به جهان‌شناسی و هستی‌شناسی و خداشناسی نائل آمد: "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ". دینانی معتقد است که این حدیث قدسی عکس نقیض آیه‌ی "وَلَا كُفُؤًا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" (حشر: ۱۹) است (دینانی، بی‌تا). علامه طباطبائی در ذیل آیه، ارتباط بین خودفراموشی و خدافراموشی را توضیح می‌دهند: "چنین کسی پروردگار خود و بازگشتنش به سوی او را فراموش می‌کند و از توجه به خدا اعراض نموده، به غیر او توجه می‌کند، نتیجه همی اینها این می‌شود که خودش را هم فراموش کند، برای اینکه او از خودش تصویری دارد که آن نیست. او خود را موجودی مستقل‌الوجود و مالک کمالات ظاهر خود و مستقل در تدبیر امور خود می‌داند. موجودی می‌پندارد که از اسباب طبیعی عالم کمک گرفته، خود را اداره می‌کند، در حالی که انسان این نیست، بلکه موجودی است وابسته و سراپا جهل و عجز و ذلت و فقر و امثال این‌ها. حاصل آنکه علت فراموش کردن خویش، فراموش کردن خداست و چون چنین بود آیه شریف نهی از فراموشی خویش را به نهی از فراموش کردن خدای تعالی مبدل کرد." (طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۱۹، ص ۳۷۸).

آنچه مهم است جایگاه انسان در هستی و الزامات آن بر الگوست. همچنان جامعه‌شناسی و فرهنگ‌شناسی هم بدون انسان‌شناسی میسر نیست. بدین تربیت انسان، حلقه وصل هستی‌شناسی و جهان‌شناسی از سویی و جامعه‌شناسی و فرهنگ‌شناسی از سوی دیگر است. این چنین است که حدیث معروف امام صادق علیه‌السلام که فرمود: "أَصُولُ الْمُعَامَلَاتِ، تَقَعُّ عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجِهٍ..." (مصباح‌الشریعه، صص ۵-۶، باب اول) معنی پیدا می‌کند. انسان نه تنها خود، بلکه رابطه‌اش با خدا (هستی)، خلقت (جهان) و خلق (جامعه) را نیز باید بفهمد. در اینجا تیزبینی و دقت نظر رهبر معظم انقلاب نیز روشن می‌شود که انسان‌شناسی را شاخص و فارق عمده الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت معرفی کردند: "اسلام انسان را یک موجود دوساحتی می‌داند: دارای دنیا و آخرت، این پایه‌ی همه‌ی مطالبی است که در باب پیشرفت باید در نظر گرفته شود؛ شاخص عمده این

است؛ فارق عمده این است." (سیاهپوش، ۱۳۹۰، ص ۶۷). از این جهت دین‌شناسی نیز به انسان‌شناسی کمک می‌کند.

انسان حدّ وسط است که بایستی از سویی با خدا و جهان و از سوی دیگر با خود و هموعانش ارتباط داشته باشد. فهم دقیق روابط چهارگانه انسان نقطه ثقل فهم حیات معقول است و می‌تواند در منطق طراحی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت به مثابه‌ی یک نظریه مورد استفاده قرار گیرد.

حیات معقول، حیات هدفمند، آگاهانه، دیگرگرایانه، کمال‌گرایانه، سعادت‌جویانه، عقلایی و مطابق با فطرت است. در حیات معقول، انسان از منّ طبیعی خود به سوی منّ حقیقی‌اش در حرکت است؛ به ارزش‌های حیات خویش آگاهی دارد، حیات معقول حیاتی است که در آن زندگی فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، تربیتی، حقوقی و اخلاقی، همگی بر پایه عقل و فطرت و در مسیر دستیابی به سعادت حقیقی طرح‌ریزی می‌شوند.

بر این اساس، علامه جعفری علم، اعم از علوم طبیعی یا انسانی را صرفاً کشف واقع نمی‌داند بلکه معتقد است "علم در اسلام یک جهت دیگر هم دارد که با نظر به آن جهت، جنبه وسیله‌ای پیدا می‌کند. هدف نهایی و اصیل این جهت عبارت است از "حیات معقول" که خود عقاید، احکام و تکالیف اسلامی نیز در جهت همان هدف حرکت می‌کند".

علامه جعفری تعارض میان علم و دین را محصول بی‌توجهی به حیات معقول می‌داند، این در حالی است که هرکدام از علم و دین یک روی سکه‌ی حیات معقول را تشکیل می‌دهند و اگر حیات معقول را دارای دو رویه یا بعد فرض کنیم، بدون تردید یکی از آن دو "دین" خواهد بود و دیگری "علم و معرفت".

در این میان علوم انسانی در نگاه علامه جعفری نقشی مهم در حیات معقول ایفا می‌کنند. علوم انسانی صرفاً متصدی و متکفل شناخت نموده‌ها و کنش‌های انسانی نیستند؛ بلکه به دنبال بهبود اخلاقی و روانی آدمیان‌اند. از همین رو مشکل اصلی علوم انسانی غربی از نگاه علامه جعفری نادیده گرفتن "من انسانی" است (جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۴، ص ۲۸۹).





علامه جعفری، معتقد بود در فرآیند بازسازی علوم انسانی باید مسائل انسان را مجدداً در صدر مسائل علمی قرارداد و با منطقی محکم آنها را بررسی کرد. او در رویارویی با مسائل مدرن و مشکلات انسان معاصر، سعی در بازخوانی علوم انسانی از افق حکمت اسلامی داشت و می‌کوشید دیدگاه انسان را به بعد جاودان وجود او رهنمون کند. (همان، ص ۲۹۰-۲۹۶).

نظریه‌ی کلان علامه جعفری بر اساس فرهنگ مشترک بشری تدوین شده است. علامه معتقد است که برای برپا کردن جامعه‌ی معقول باید به دنبال مشترکات معقول در بین فرهنگ‌های مختلف بشری بود. علامه از انسان به عنوان موجودیتی عام و جهانی شروع کرده و کرسی مشترکی برای نشستن با فلاسفه شرق و غرب عالم فراهم می‌آورد تا به عناصر معقول و مشترک انسانی دست پیدا کند.

به همین جهت، علامه به اندیشه‌ها و متفکران ناب فرهنگ‌های مختلف توجه کرد، او علاوه بر توجه به قرآن کریم و نهج‌البلاغه امام علی (ع)، به آثار جلال‌الدین مولوی، حافظ، ویکتور هوگو، تولستوی، داستایوفسکی، جورج جرداق و افراد دیگری از اهل حکمت و هنر توجه داشت و سعی در تعامل با اندیشمندان غرب از جمله راسل، وایتهد و ماکس پلانک و ... داشت.

علامه جعفری، موضوع علوم انسانی را "نمودشناسی" و "رفتارشناسی" و یک ساحت خاص از انسان نمی‌داند و معتقد است که آن نظریات که فقط به بعد و ساحتی از ساحت انسان توجه کرده‌اند، انسان را در حد دندان‌های ماشین ناآگاه پایین آورده‌اند و سپس مورد تحقیق قرار می‌دهند؛ از این رو، آنان به ماشین‌شناسی و نه انسان‌شناسی می‌پردازند.

## منابع

- ادیبی، حسین و عبدالمعبود انصاری، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران، ۱۳۵۸.
- استوارت هال، معنا، فرهنگ و زندگی روزمره، ۱۳۹۱
- آلفرد، نورث وایتهد (۱۳۷۶)، سرگذشت اندیشه‌ها، شرح و توضیح علامه محمدتقی جعفری، مترجم، عبدالرحیم گواهی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، دوم.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۱): جهان‌های اجتماعی؛ قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید، (۱۳۸۳)، علم و فلسفه، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بیگی هادی، روش‌شناسی نظریه‌ی عقلانیت طه عبدالرحمن، ۱۳۹۱
- پارسانیا حمید (۱۳۸۱)، از عقل قدسی تا عقل ابزاری، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱۹، ص ۷-۱۶
- پارسانیا حمید (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، چ ۳، قم: کتاب فردا
- پارسانیا حمید، (۱۳۹۰)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا
- پیرمرادی محمدجواد (۱۳۹۳) مطالعات تحول در علوم انسانی، بهار و تابستان ۱۳۹۳ - شماره ۲ (۱۸) صفحه - از ۴۵ تا ۶۲
- توسلی، غلام عباس (۱۳۸۸). نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: سمت، ۱۳۶۹
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۵)، هدف و فلسفه زندگی، تهران، انتشارات قدیانی.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۹)، تحقیقی در فلسفه علم، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۴)، جایگاه تحقیقات در علوم انسانی، فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۷ و ۸، پاییز و زمستان، ص ۲۸۵-۲۹۶
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۸)، ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ناشر دیجیتالی، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۷)، حیات معقول، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۹)، ایده‌ال زندگی و زندگی ایده‌آل، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۹۰)، قرآن نماد حیات معقول، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، هفتم.
- جعفری، محمدتقی، (بی تا) گزیده افکار، مندرج در وبگاه رسمی استاد جعفری
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۸، تحقیقی در فلسفه‌ی علم، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- رشاد، علی اکبر، ۱۳۹۳، "تعریف پیشرفت اسلامی"، مندرج در وبگاه رسمی ایشان (<http://rashad.ir/?p=1227>).
- رحیم‌پور (ازغدی)، حسن (۱۳۸۹): گفتگوی انتقادی در علوم اجتماعی؛ تهران، طرح فردا.



- سیاهپوش، امیر (۱۳۹۰)؛ الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت از منظر رهبر معظم انقلاب اسلامی، تهران: انقلاب اسلامی
- صالحی امیری سیدرضا (۱۳۹۵)، مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی. تهران. ابتکار نو
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، المیزان ج ۹، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمی قم.
- عبدالرحمن، طه (۲۰۰۵)، الحق الاسلامی فی الاختلاف الفکری، بیروت، المرکز الثقافی
- عظیم‌زاده، اسماعیل (۱۳۸۶)؛ "گفت و شنود آرمانی"؛ روزنامه جام جم، ۲ اسفند. ش ۱۰۹۳۲۵۵۶۰۴.
- فی، برایان (۱۳۸۹)؛ پارادایم‌شناسی علوم انسانی؛ ترجمه مرتضی مردی‌ها؛ تهران: دانشگاه امام صادق و پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- قائمی‌نیا، علیرضا، ۱۳۸۳، چستی عقلانیت، ذهن، ش ۱۷، ص ۳-۱۲.
- کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۵۵۰، باب من أمکن من نفسه، ح ۴
- گریمالدی، نیکلا، انسان پاره پاره، ترجمه عباس باقری، تهران، نی، ۱۳۸۲
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶)، اخلاق در قرآن ج ۱؛ تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)،
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱)، پرسشها و پاسخها: دین و مفاهیم نو، نظارت استصوابی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- میانجی، احمد (۱۴۱۹)، مکاتیب الرسول، ج ۳، قم. مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.
- جعفر بن محمد (ع)، (۱۴۰۰ق)، مصباح الشریعه، بیروت، اعلمی
- وبر ماکس، ۱۹۴۷؛ مندرج در: تاپسون، ۱۳۹۲، ص ۱۷۹.
- هکمن، سوزان (۱۳۹۱)؛ وبر، گونه‌ی ایده‌آن و نظریه اجتماعی معاصر، ترجمه علی پیمان و مهدی رحمانی، تهران: رخداد نو.

Bruce, Steve and Steven (2006), Yearley The sage Dictionary of Socioligy, London: Sage Publication.