

دلایل مرتضی مطهری درباره معناداری علم اجتماعی اسلامی

مهدی جمشیدی¹

چکیده

هدف: هدف از نگارش این مقاله، بازسازی و صورت‌بندی دلایل مرتضی مطهری درباره معناداری علم اجتماعی اسلامی بود. بر این اساس، هم نظر اثباتی و مستقل وی بیان شده است و هم گفته‌های نفی‌ای و انتقادی دیگران پاسخ داده شده‌اند. **روش:** گردآوری داده‌های این مقاله، متن‌مدار بود و در مرحله تحلیل داده‌ها نیز روش استنباطی و استنتاجی مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی به کار گرفته شد. **یافته‌ها:** نقدهای مرتضی مطهری به بی‌معناانگاری علم اجتماعی اسلامی عبارتند از: اکثری‌انگاری مضمون‌های اجتماعی اسلام، متداخل‌انگاری غایت اسلام با علم اجتماعی، همسازانگاری منطقی معرفتی اسلام با علم اجتماعی، عدم نسبی‌انگاری معرفت اسلامی و آمیخته‌انگاری تعلیل اسلامی با علم اجتماعی. **نتیجه‌گیری:** اولاً، علم اجتماعی اسلامی از لحاظ نقلی و درون‌دینی، موجه است و اسلام دارای چنین پیوندی با علم اجتماعی است؛ ثانیاً، از لحاظ عقلی و برون‌دینی نیز مانع ابطال‌کننده‌ای در برابر معقولیت علم اجتماعی اسلامی وجود ندارد؛ ثالثاً، علم اجتماعی اسلامی افزون بر امکان و معناداری، ضروری و بایسته است و ما باید در پی نظریه‌پردازی درباره آن باشیم.

واژگان کلیدی: اسلام، علم اجتماعی، علم اجتماعی اسلامی، بی‌معناانگاری، علم اجتماعی سکولار.

دریافت مقاله: 99/03/10؛ تصویب نهایی: 99/07/23.

1. مربی و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ‌واندیشه اسلامی. دانشجوی دکتری رشته مدیریت راهبردی دانش/نشانی: تهران؛ خ. شهید بهشتی، خ. احمد قاضی، کوچه دوم، پژوهشگاه فرهنگ‌واندیشه اسلامی / شماره: 88764792 / Email: jamshidi.60@gmail.com

الف) مقدمه

در طول دهه‌های مختلف دوران پس از انقلاب، همواره میان موافقان و مخالفان رهیافت علم اجتماعی اسلامی، کشمکش و نزاع بوده است و در این معرکه، هر یک سعی کرده‌اند با ساخته و پرداخته کردن دلایلی، اتقان و صحت موضع خود را اثبات کنند؛ چه در سالهای آغازین انقلاب که برنامه انقلاب فرهنگی زمینه‌ساز چنین گفتگوهایی شد، چه در سالهای اخیر که برنامه علوم انسانی اسلامی به صورت جدی‌تر در دستور کار قرار گرفته است. در مجموع، بحثها و مناقشات تا اندازه‌ای حالت تکاملی و پیش‌رونده داشته و ما از برخی مسئله‌ها عبور کرده‌ایم. از آنجا که این عرصه، عرصه‌ای است که در آن استدلال و قوت فکری و منطق متقن است که می‌تواند زمینه‌ساز غلبه و تفوق شود و نیروهای هودار رهیافت علم اجتماعی اسلامی را به جریانی تثبیت‌شده و مقتدر تبدیل کند، باید به این امر همت گماریم و بکوشیم به تمام اشکالها و نقدهای موجود پاسخ دهیم. این ابطالها و انکارها در نهایت، به نفع رهیافت علم اجتماعی اسلامی تمام خواهند شد؛ چون زمینه‌ساز بسط و امتداد یافتن هرچه بیشتر آن می‌شوند و اضلاع و جوانب ناگفته و پنهان را روشن می‌کنند. در این راستا، نگارنده تلاش کرده تا در مقاله پیش رو، به تعدادی از مهم‌ترین اشکالهایی که نیروهای سکولار مطرح کرده‌اند، از دیدگاه مطهری پاسخ دهد و در حقیقت؛ گفتگویی میان مطهری و اینان برقرار کند؛ به گونه‌ای که عمده‌ترین نقدهای مطهری در مقام دفاع از رهیافت علم اجتماعی اسلامی بازگو شود. بر این اساس، مسائل ذیل به عنوان موضوع مناقشات انتخاب شده‌اند: اسلام اقلی / اسلام اکثری، اسلام آخرت‌اندیش / اسلام دنیااندیش، اسلام انشایی / اسلام اخباری، اسلام تاریخی / اسلام فراتاریخی، اسلام نسبی / اسلام مطلق، اسلام تجربه‌گرا / اسلام معناگرا. این دوگانه‌ها معطوف به شکافهای نظری به وجود آمده در مقوله رهیافت علم اجتماعی اسلامی است.

پرسش اصلی مقاله حاضر این است که: از موضع نظری مرتضی مطهری، چه نقدهایی بر بی‌معنانگاری رهیافت علم اجتماعی اسلامی وارد است؟ پرسشهای فرعی نیز عبارتند از اینکه: نقد مطهری به اشکال اقلی‌انگاری مضمونهای اجتماعی اسلام چیست؟ نقد مطهری به اشکال متفاوت‌انگاری غایت اسلام با علم اجتماعی چیست؟ نقد مطهری به اشکال نامتجانس‌انگاری منطق معرفتی اسلام با علم اجتماعی چیست؟ نقد مطهری به اشکال نسبی‌انگاری معرفت اسلامی چیست؟ نقد مطهری به اشکال متضادانگاری تحلیل اسلامی با علم اجتماعی چیست؟

چارچوب نظری تحلیل مسئله

انگاره نظری حاکم بر این پژوهش، «نگاره نوصدرایی» است. فلسفه صدرایی به منزله یک چهارراه معرفتی بود که در آن، راههای چهارگانه مشاء، اشراق، عرفان و کلام، با یکدیگر تلاقی می‌کردند و به اتحاد و یکپارچگی دست می‌یافتند. فلسفه وی - که خود او نام «حکمت متعالیه» بر آن نهاد - یک «نظام

فلسفی متمایز و خاص» است که بدون شک، پیش از آن وجود نداشته است (مطهری، 1393: 230-236؛ همو، 1394: 126-127). پس از صدرالمتألهین، بیشتر مباحث و مطالعات فلسفی، معطوف به فهم و شرح نوشته‌های او بود؛ تا اینکه بازناندیشی‌ها و تجدیدنظرهای سید محمدحسین طباطبایی و حلقه شاگردان او، موجب شکل‌گیری تدریجی گرایش نوپدید شد که می‌توان آن را گرایش «توصدرایی» خواند. مطهری در مقدمه «اصول فلسفه و روش رئالیسم» می‌نویسد: آنچه با این اثر به طور نسبی ارتباط بیشتری دارد، حکمت متعالیه است که در آن، صدرالمتألهین اساس جدیدی را پی‌ریزی کرد و فلسفه او از جنبه‌هایی، بدیع و بی‌سابقه است (همو، 1393: الف، ج 1: 12). او می‌نویسد: هدف اصلی از نگارش این کتاب، به وجود آوردن یک نظام فلسفی عالی بر اساس «استفاده از میراث هزارساله فلاسفه اسلامی» از یک سو و «بهربرداری از ثمره پژوهشهای وسیع و عظیم غربیان» از سوی دیگر و در نهایت، «کار بست قوه ابداع و ابتکار» است (همان، ج 2: 12). نگارنده نیز از این منظر و با رعایت اقتضائات آن، به فهم رهیافت مطهری خواهد پرداخت.

ب) روش تحقیق

در این مطالعه بر آنیم که دفاعیات مرتضی مطهری را از رهیافت علم اجتماعی اسلامی ساخته و پرداخته کنیم و این استدلالها نیز در نوشته‌های به جا مانده از او درج شده است؛ لذا این مقاله معطوف به متن است و داده‌های خود را از تدقیق و تأمل در متن به دست می‌آورد. در واقع؛ این مطالعه از سنخ مطالعات نظری و معرفتی است و به گشوده شدن افق متفاوتی در فلسفه علم اجتماعی اسلامی می‌انجامد. در مرحله تحلیل داده‌ها نیز کوشش شده ناظر به هر یک از مقوله‌های مناقشه‌انگیز، نظریات مطهری استخراج و بازسازی شوند. در این راستا، بیشتر از روش «تحلیل محتوای کیفی» استفاده شده است تا حاصل مطالعه، حقیقتی در سطح نظریه‌پردازی بنیادی باشد و نسبت ساختار شکنانه با علم اجتماعی تجدیدی برقرار کند.

ج) یافته‌ها

1. اقلی بودن مضمونهای اجتماعی اسلام

گفته شده که تنها دو فرض درباره ارتباط بین علم اجتماعی و اسلام قابل تصور است. فرض اول این است که اگر به متون اسلامی رجوع کنیم، برخی نکات و مسئله‌ها را درباره علم اجتماعی می‌توانیم به صورت پراکنده و سازمان‌نیافته از آن استنباط و کشف کنیم؛ که این فرض، دلالت بر رابطه «اقلی» میان علم اجتماعی و اسلام دارد. فرض دوم این است که از متون اسلامی می‌توان پاسخ همه یا بسیاری از مسئله‌های علم اجتماعی را استخراج کرد؛ به طوری که امکان دریافت و برداشت «اکثری» از اسلام وجود دارد.

882 ♦ دلایل مرتضی مطهری درباره معناداری علم اجتماعی اسلامی

منتقدان معتقدند اینکه برخی نکات درباره علم اجتماعی در متون اسلامی آمده است، قابل انکار نیست؛ اما گاهی ادعا می‌شود که علم اجتماعی به طور کامل از متون اسلامی قابل استخراج است، که این نه ممکن است و نه مطلوب؛ چون این همان علم اجتماعی‌ای است که دیگران هم می‌سازند و اگر هم مکتبی به ساختن علم اجتماعی همت بگمارد، همان را خواهد ساخت که دیگران ساخته‌اند. ادیان، از جمله اسلام، برای آموختن علوم انسانی نیامده‌اند؛ پس در زمینه علوم انسانی، باید دین را «حداقلی» بدانیم، هر چند در این قلمرو سخنی آورده باشد. در واقع؛ شاید بتوان برخی از احکام علم اجتماعی را از متون دینی استخراج کرد، ولی نمی‌توان ادعا کرد که دین درباره علم اجتماعی، «حداکثر» ممکن را می‌آموزد (سرور، 1385: 223-224). پس هرگز نمی‌توان یک علم اجتماعی تمام‌عیار از دین بیرون کشید (همو، 1376: 95). فقه برای تدبیر دنیا برنامه ندارد (همان: 253)؛ چون فقه، حکم است نه برنامه (همان: 139). از این رو، دین جای برنامه را نمی‌گیرد (همان: 259) و از دین نباید انتظار برنامه‌ریزی‌های کلان اجتماعی داشت (همان: 274-276). به هر حال، دینداران باید امور دنیایی را مانند سایر عقلای عالم اداره کنند (همو، 1376: 196). به بیان دیگر؛ در متون اسلامی، مواد خام لازم برای پدید آوردن علم اجتماعی وجود ندارد. (ملکیان، 1381: 82-83)

پاسخ

مطالعه و تدبیر در قرآن کریم، مایه حیرت است. قرآن کریم دریایی است که وقتی با آن برخورد سطحی و زودگذر شود، به نظر می‌رسد مضمون و محتوای چندانی ندارد؛ ولی چنانچه انسان در اعماقش فرو رود و متعمقانه به آن نظر افکند، گوه‌های گرانبهای فراوانی در آن خواهد یافت؛ تا آنجا که می‌توان ادعا کرد شاید مسئله‌ای در معارف انسانی نباشد که به شکلی در قرآن کریم بیان نشده باشد (مطهری، 1396: 17). البته مقصود این نیست که حکم هر واقعه جزئی و هر فرعی از فروع، جداگانه در قرآن کریم بیان شده است؛ بلکه مقصود این است که «خطوط اصلی حیات انسان در همه شئون فردی و اجتماعی» در این کتاب کریم رسم شده و سنت نیز بیان و شرح همانهاست. به عبارتی؛ مقصود از این تعبیرات، آن است که «کلیات اسلامی» موجود در کتاب و سنت، به صورتی است که قدرت «انطباق بر تمام فروع بی‌پایان» را دارد (همو، 1394: 235-236). به هر حال، خطای سکولارها این است که منحصر بودن دین به امور عبادی فردی، اگر درباره صورت تحریف‌شده مسیحیت روا باشد، قابل انطباق با اسلام نیست. (همو، 1393: 16)

دعوت به خدای متعال و شناختن او و نزدیک شدن به او؛ یعنی دعوت به «توحید نظری و توحید عملی فردی» و اقامه عدل و قسط در جامعه؛ یعنی برقرار ساختن «توحید عملی اجتماعی» (همو، 1392: ج 2: 35). پس امور و شئون اجتماعی، در متن معارف اسلام نهاده شده است؛ از این رو، هرگز این گونه نیست که مسائل اجتماعی در حاشیه دین باشند و مسائل عبادی فردی در متن دین (همو، 1393: ب: 102). اسلام همان‌طور که رابطه انسان با خدای متعال را بیان کرده، خطوط اصلی «روابط انسانها با یکدیگر» و حقوق و تکالیف متقابل آنها را نیز مشخص کرده است (همو، 1393: ه: 106). به این سبب، اسلام مکتبی جامع است که در آن به همه جوانب

نیازهای انسانی، اعم از دنیایی / آخرتی، جسمی / روحی، عقلی / احساسی، فردی / اجتماعی و ... توجه شده است (همو، 1392، ج 1: 63). اسلام، آیینی است جامع و شامل همه شئون مادی و معنوی زندگی انسان؛ به طوری که هم «نظام اخلاقی» ارائه می‌دهد و هم «نظام اجتماعی» (همو، 1394/الف: 31)

از طرف دیگر، بدیهی است که اسلام مکتب جامعه‌شناختی نیست. در کتاب آسمانی اسلام، هیچ مطلب اجتماعی با زبان معمول جامعه‌شناسی طرح نشده است؛ همچنان که هیچ مطلب اخلاقی، فقهی، فلسفی و ... با زبان معمول و در لفافه اصطلاحات رایج و تقسیم‌بندی‌های مرسوم بیان نشده است. اما در عین حال، مسائل زیادی از علم اجتماعی، به طور کامل، از قرآن کریم قابل استنباط و استخراج است (همو، 1392، ج 5: 13). قرآن کریم به عنوان اصلی‌ترین منبع اسلام، به روشنی می‌گوید چه قلمروهایی از زندگی انسان را در بر گرفته و چه انتظاراتی از انسان دارد؛ برخی از آیات اجتماعی متعدد در قرآن کریم عبارتند از: انسان دارای هویت تکوینی و پیشاجتماعی است (روم: 30؛ شمس: 7-8)؛ وضع و حال حاکم بر جهان اجتماعی به خواست و اراده خود انسان بازمی‌گردد (رعد: 11؛ سبأ: 46)؛ جهان اجتماعی از تصرف و مدخلیت الهی تهی نیست (ابراہیم: 7؛ حج: 40؛ روم: 47؛ محمد: 7؛ مائده: 56)؛ این دنیا در حکم مقدمه و گذرگاهی برای حرکت تکاملی انسان به سوی عالم معنا و ابدیت است (حدید: 20؛ عنکبوت: 64)؛ مینا و ملاک همبستگی جامعه، دین الهی است (آل عمران: 103؛ انعام: 159)؛ نظارت متقابل اجتماعی در قالب امر به معروف و نهی از منکر تعریف شده است (توبه: 71؛ آل عمران: 110؛ انبیاء: 52-58). برخی از تفاوتها و ناهمگونی‌ها در جهان اجتماعی و در میان انسانها، تکوینی و برخاسته از اراده الهی است. (مطهری، 1392، ج 2: 52-57)

2. تفاوت غایت اسلام با غایت علم اجتماعی

ممکن است در حاشیه اسلام مطالب زیادی گفته شده باشد که بالعرض بر نکاتی معطوف به علم اجتماعی دلالت کند، اما اصل و اساس و آنچه دین به صورت اصلی و ماهوی برای آن آمده است، باید معلوم کرد که چیست و در همان محدوده از دین انتظار داشت. قرآن کریم، کتاب هدایت و نور و روشنگری است، اما برای تعلیم علوم دینی که انسان از طریق عقل و تجربه می‌تواند کشف کند، نیامده است (سروش، 1376: 275). دین برای تعلیم «علوم انسانی» نیامده است و اگر در برخی از آیات یا روایات، اشاراتی به برخی از مسائل علوم انسانی شده است، «بالعرض و حاشیه‌ای» است؛ یعنی جزء امور «ذاتی و گوهری» دین نیست و فقدان این قبیل اشارات و تعالیم، موجب «نقصان دین» نیست (همو، 1378: 96-94). «کامل بودن» یعنی دین نسبت به هدف خود چیزی کم ندارد. کمال دین را باید در نسبت با هدف خدای متعال از ارسال ادیان و کارکرد ویژه دین معنا کنیم. دین برای آنچه آمده - یعنی «هدایت اقلی» - کامل است و چنان نیست که نسبت به همه انتظارات ممکن ما کامل باشد (همان: 109-107). دین برای پاسخ به «سؤالهای خاص» نازل شده است (همو، 1376: 213)؛ چنان که «غایت اصلی دین»، تأمین سعادت اخروی است. (همان: 191)

884 ♦ دلایل مرتضی مطهری درباره معناداری علم اجتماعی اسلامی

مطهری پاسخ می‌دهد که خطای سکولارها این است که مسائل زندگی را مجرد فرض می‌کنند؛ در حالی که زندگی، یک واحد و همه شئونش توأم با یکدیگر است؛ به گونه‌ای که صلاح و فساد در هر یک از شئون زندگی، در سایر شئون مؤثر است و ممکن نیست یکی از عرصه‌های زندگی اجتماعی، فاسد باشد و عرصه‌ای دیگر، صالح (مطهری، 1393: 16). از طرف دیگر، چون سعادت و شقاوت زندگی اخروی انسان از متن زندگی او در دنیا می‌گذرد و با آن تناسب و تطابق کامل دارد، چنین نیست که دنیا و امور مربوط به زندگی دنیوی، فاقد حیثیت دینی و نتایج اخروی باشند؛ بلکه زندگی این جهان و آن جهان با یکدیگر پیوسته‌اند و این دو حیات از یکدیگر جدا نیستند؛ چنان‌که بذر آن حیات، در این حیات و به دست خود انسان کاشته می‌شود و سرنوشت آن حیات، در این حیات و به وسیله خود انسان تعیین می‌شود. ایمان و اعتقاد واقع‌بینانه، خلق و خوی پاکیزه و انسانی و نیز اعمال صالح که در جهت تکامل فرد و جامعه صورت گیرد، سازنده حیات سعادت‌مندانه برای انسان‌اند (همو، 1392، ج 6: 37-38). بر اساس تعالیم اسلامی، اعمال انسان ضبط و نگهداری می‌شوند و از بین نمی‌روند؛ به صورتی که انسان در نشئه قیامت، تمام اعمال و آثار گذشته خود را «مصور و مجسم» می‌بیند؛ اعمال و آثار خوب با صورتهای بسیار زیبا و لذت‌بخش تجسم می‌یابند و آثار بد با صورتهای بسیار زشت و وحشت‌زا. (همان: 39)

3. ناسازگاری منطق معرفتی اسلام با منطق علم اجتماعی

مخالفان علم اجتماعی اسلامی بر این باورند که اسلام و علم اجتماعی، دو قلمرو معرفتی ناهمگون و نامتجانس‌اند؛ زیرا علم نوعی معرفت است که از واقعیت خارجی حکایت می‌کند، اما اسلام فضای معنایی و شناختی دلخواهانه و سلیقه‌ای است که از برهان و استدلال گریزان است و تنها بر احساس و تمایل شخصی انسان تکیه دارد. به بیان دیگر؛ علم اجتماعی از واقعتهای خارجی‌ای حکایت می‌کند که تابع اراده و تمایل ما نیستند و وجود مستقلی از ما - به عنوان فاعل شناسا - دارند؛ در حالی که کسانی که به دنبال ایدئولوژیک کردن علم اجتماعی‌اند، می‌خواهند عقاید ذهنی خود را بر حقایق عینی تحمیل کنند و نوعی علم انشایی - و نه علم اخباری - وضع کنند. علم انشایی، در حقیقت «علم» نیست؛ زیرا آرمانها و توقعهای ما، واقعتهای جهان اجتماعی را بازگو و حکایت نمی‌کنند (سروش، 1372: 153). از این گذشته، دین رازآلود است (همان: 126). و بر این باور است که پیش‌فرض اساسی هر اندیشه‌ای که به گونه‌ای با خدای متعال در ارتباط باشد، انسان را به طرف رهایی از عقل‌گرایی و ذهن‌گرایی علم سوق می‌دهد (وبر، 1390: 114) و پیش‌فرضهای الهیاتی به دنیایی تعلق دارند که از حیطة عملکرد علم، خارج است؛ از این رو، موجد علم نیستند و تنها انسان مؤمن است که به لحاظ تجویزهای دین، قربانی کردن عقل را به نفع دین انجام می‌دهد (همان: 139). دیدگاه دیوید هیوم درباره تفکیک «هست» از «باید»، زیرساخت توجیه‌گر تجربه‌گرایان را به خوبی فراهم کرده است؛ زیرا وقتی میان «باید و هست» جدایی افکنیم، ناگزیر باید «ارزش» را از قلمرو «واقعیت» برانیم و آنها را «نامتجانس» با یکدیگر بدانیم (باتم، 1385: 52). به هر حال، هر ادعای معرفتی اصیل، به کمک تجربه،

آزمون‌پذیر است و عینیت علمی، متکی به تفکیک صریح گزاره‌های واقعی از داوری‌های ارزشی است. بدین سبب، گزاره‌های دینی، قابل شناخت منطقی نیستند و اَتصاف آنها به صدق و کذب، ممکن نیست (بتون و کرایب، 1391: 38-39؛ تریگ، 1385: 131-132؛ ژیلسون، 1374: 112؛ آنوری، 1385: 437؛ آربلاستر، 1388: 24-21؛ پریک، 1389: 18-19)

پاسخ

انسان، مرکب است از یک سلسله غرایز که وجه مشترک میان انسان و حیوان‌اند و یک سلسله فطریات، از جمله: خیر اخلاقی، حقیقت‌خواهی، زیبایی‌دوستی، پرستش‌طلبی. این امور، ارکان اولیه شخصیت انسانی انسان را تشکیل می‌دهند (مطهری، 1395/ه: 34-36؛ همو، 1392، ج 4: 18-22). از این زاویه - که بینش فطری یا تلقی فطری از انسان خوانده می‌شود - انسان موجودی است برخوردار از سرشت الهی و به همین دلیل، ارزشها در او اصالت دارند. همچنان که گذشت، اصالت داشتن ارزشها در انسان به این معناست که انسان به صورت بالقوه خواهان ارزشهاست (همو، 1395/ه: 47). به بیان دیگر؛ از نظر اسلام، انسان در جریان خلقت، مقدم بر تأثیر عوامل اجتماعی و تاریخی، دارای بُعد وجودی خاصی شده که مشتمل بر استعدادهای والا و قدسی است. همین «وجدان فطری»، به او تعیین نوعی و صلاحیت مخاطب دعوت ادیان الهی واقع‌شدن را داده است (همو، 1392، ج 1: 56-57). از این رو، ارزشهایی که با فطرت انسانی انسان سازگار باشند، اصیل‌اند (همان، ج 5: 61). پس چون انسان به صورت تکوینی دارای یک سلسله استعدادهای فطری و از آن جمله: فطرت دینی و اخلاقی است، مایه اصلی وجدان انسان، فطرت الهی اوست، نه آنچه از جهان اجتماعی بر او عارض می‌شود و در وجدان اکتسابی‌اش مؤثر است. انسان به حکم همین فطرت انسانی، می‌تواند «فرهنگ یگانه» داشته باشد (همان، ج 3: 112). به بیان دیگر؛ اسلام به حکم اینکه در جهان‌بینی‌اش قائل به فطرت یگانه است، از ایدئولوژی و فرهنگ یگانه نیز دفاع می‌کند. (همان، ج 1: 59)

جهان‌بینی توحیدی - که جهان‌بینی اسلامی از مصادیق آن است - با نیروی منطقی و استدلال حمایت می‌شود (همان، ج 2: 17-18). در شناخت‌شناسی اسلامی، «عقل» از منابع و ابزار شناخت است و از این رو در قرآن کریم، «استدلالات عقلانی» به کار رفته است (همان، ج 3: 101-103). اسلام، «عقل» را محترم و او را «پیامبر باطنی» خدا می‌شمارد؛ تا حدی که تحقیق عقلانی در «اصول دین» را ضروری می‌داند و در «فروع دین» نیز عقل را از منابع اجتهاد معرفی می‌کند (همان: 117-118). فقهای اسلامی، منابع و مدارک احکام را چهار چیز شمره‌اند: کتاب، سنت، اجماع و عقل. «قاعده ملازمه» که فقها آن را مطرح کرده‌اند، می‌گوید هرچه را عقل دریابد، شرع بر طبق آن حکم می‌کند و هرچه شرع حکم کند، مبنای عقلی دارد. عقل در فقه اسلامی، هم می‌تواند خود کشف‌کننده یک حکم باشد و هم می‌تواند حکمی را تقیید و تحدید کند یا آن را تعمیم بدهد؛ همچنین می‌تواند در استنباط از سایر منابع مساعدت کند. (همو، 1394/ج: 82-83)

4. نسبی بودن معرفت اسلامی

از سوی کسانی که از لحاظ معرفت‌شناختی به رهیافت نسبی‌اندیشی گرایش دارند و حقیقت را دور از دسترس انسان می‌شمارند، این‌طور استدلال شده که اسلام به عنوان یک دین، تفسیر و قرائت واحدی ندارد که بتواند مایه شکل‌گیری علم اجتماعی را فراهم کند، بلکه مشتمل بر برداشتها و استنباط‌های متنوع و متضاد است که هیچ‌یک آن دیگری را بر نمی‌تابد. با وجود این، کدام‌یک از تفاسیر و قرائتها، اسلام است و کدام‌یک اسلام نیست؟! به عبارت دیگر؛ از آنجا که یکی از منابع کسب معرفت در علم اجتماعی اسلامی، آیات و روایات‌اند، این اشکال مطرح می‌شود که چون بسیاری از آیات قرآن کریم دلالت قطعی ندارند و همچنین بسیاری از روایات اسلامی نیز نه سند قطعی و نه دلالت قطعی دارند، حصول معرفت یقینی در علم اجتماعی اسلامی ناممکن یا دست کم بسیار نادر است. در هیچ عصری از اعصار، فهم از شریعت نه کامل است و نه ثابت؛ نه پیراسته از خطا و خلل است و نه مستغنی از معارف بشری؛ نه منشأ قدسی و الوهی دارد و نه از تحریف محرفان یا کج‌فهمی کج‌اندیشان مصون است و نه جاودانه و ابدی است. لذا قدسیت، کمال و وحدت شریعت، هرگز لازم نمی‌آورد که فهم آدمیان از شریعت نیز «قدسی»، «کامل» و «واحد» باشد (سروش، 1373: 441؛ همو، 1372: 69-67، 77-78، 281؛ همو، 1376: 308). همه، دین را یکسان نمی‌فهمند (همو، 1386: 70-69). متون دینی را به گونه‌های متفاوت می‌توان فهم و تفسیر کرد و از همین جاست که دین، «قرائتهای کثیر» پیدا می‌کند (مجتهد شینری، 1375: 7). در این راستا، ادعا می‌شود که مفسران وحی اسلامی، همیشه بر اساس «پیش‌فهم‌ها»، «علائق» و «انتظارات» خود از کتاب و سنت، به تفسیر آن پرداخته‌اند. در واقع؛ تفسیر و اجتهاد عالمان اسلام، مشمول یک اصل کلی از دانش «هرمنوتیک» است؛ یعنی اصل ابتدای تفسیر و فهم متون بر پیش‌فرضها، علائق و انتظارات مفسر. در این باره، استثنایی نیز در میان نیست (همان: 32). همچنین درباره ریشه تعدد فکرها و نگرشها و جهان‌بینی‌ها، دو نظر وجود دارد. برخی معتقدند انسان دارای نیروی فکری و منطقی و استدلالی است و می‌تواند در هر مسئله‌ای استدلال کند و به حقیقت دست یابد و ممکن است دچار خطای در استدلال شود و به حقیقت دست نیابد. در مقابل، برخی نیز این نظر را مطرح کرده‌اند که هیچ‌یک از اندیشه‌ها و فکرها اصالت ندارند، بلکه آنچه تعیین‌کننده است، زندگی عینی و شرایط تاریخی و نظامات اجتماعی است که منجر به شکل‌گیری دیدگاهها و اندیشه‌ها می‌شود. (دامیکو، 1392: 19-15)

پاسخ

تن دادن به این نظر که انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند مستقل از وضع ذهنی و اجتماعی خود فکر کند و تمام اندیشه‌ها و علوم، معلول «جبری و قهری» این اوضاع‌اند و انسان، تابع مطلق و کامل شرایط ذهنی و عینی‌ای است که او را احاطه کرده‌اند، اندیشه‌ها و علوم را از «اعتبار» ساقط می‌کند و به این واسطه، امکان اتصاف آنها را به «صدق و کذب» بی‌معنا می‌سازد (مطهری، 1395: 41-40، 48). اگر برای همه «مکتبها و ایدئولوژی‌ها»،

به طور کلی و بدون هیچ تفکیکی، قائل به «وجود تاریخی» شویم، دیگر نمی‌توانیم از اسلام توکد یافته در 1400 سال پیش دفاع کنیم. (همو، 1395/ب: 82)

اگر وضع اجتماعی، تأثیر قهری و جبری داشته باشد و اندیشه و تفکر انسان نتواند از آن استقلال پیدا کند، در این صورت، اختیار و انتخابی در کار نیست (همو، 1392، ج 4: 62-61). قائل بودن به مدخلیت شرایط ذهنی و عینی در فکر و منطق انسان، هم جبرگرایی شناختی را توجیه می‌کند و آزادی معرفتی را از انسان می‌زاید و انسان را مغلوب و مقهور شرایط تصویر می‌کند و هم با توجه به گوناگونی شرایطی که هر انسانی را محاصره کرده، تنوع و نسبیّت شناختی را نتیجه می‌دهد و اعتبار و حجّیت را زائل می‌سازد. (همو، 1395/د: 36-37)

انسان از چنان قدرتی برخوردار است که می‌تواند خودش را از قیود و تحمیلات یاد شده تخلیه کند و عاری از جانبداری و اثرپذیری، به فکر صواب دست یابد. به بیان دیگر؛ انسان، تابع محض و مطلق شرایط ذهنی و عینی نیست، بلکه نسبت به شرایط، اصالت دارد و می‌تواند مستقل بیندیشد (همو، 1395/ج: 35، 38، 40، 43-44). آری، چهار عامل، آزادی انسان را محدود می‌کنند: وراثت، محیط طبیعی و جغرافیایی، محیط اجتماعی، تاریخ و عوامل زمانی. ولی این عوامل، آزادی را به صورت مطلق از انسان سلب نمی‌کنند، بلکه آزادی او را به آزادی نسبی تبدیل می‌کنند (همو، 1392، ج 4: 38-36). از آنجا که انسان به دو نیروی عقل و اراده متکی است، می‌تواند در مقابل القانات امیال درونی خویش یا نفوذ عوامل بیرونی - از جمله وضع اجتماعی - مقاومت کند و خود را از سلطه آنها آزاد سازد و به صورت جزیره‌ای مستقل درآید (همان: 27). پس در اینکه انسان تا حدود زیادی متأثر از فضا و وضع اجتماعی است، بحثی نیست؛ ولی مسئله این است که انسان دارای فطرت، پایگاه آزاد اندیشه است که می‌تواند با تکیه بر آن، خود را از هر تأثیری مستقل نگاه دارد. بنابر این، انسان دارای اصالت و استقلال معرفت‌شناختی نسبت به وضع اجتماعی است (همان، ج 3: 98-97). اگر در روایات اسلامی سخن از اثرپذیری انسان از شرایط ذهنی و عینی آمده، غرض این نبوده که گفته شود انسان به ناچار محکوم شرایط است و گریزی از آنها ندارد، بلکه مقصود این بوده که انسان، خود را از اسارت شرایط رها سازد و آزادانه و بر اساس معیارهای منطقی و استدلالی فکر کند (همو، 1395/د: 37). قرآن کریم تصریح می‌کند که فکر و منطق انسان، آن اندازه اصالت دارد که اگر انسان نیروی عقل خویش را به درستی به کار گیرد، به حقیقت دست می‌یابد (همان: 38). آری، اصل تأثیر وضع روحی و فکری و اجتماعی نظریه‌پرداز بر علم اجتماعی را نمی‌توان انکار کرد، اما مسئله این است که انسان می‌تواند به استقلال از وضع روحی و فکری و اجتماعی خود برسد و واقعیت را آن‌گونه که هست، در قالب علم اجتماعی بیان کند. (همو، 1394/ه: 185)

مهم‌ترین مسئولیت علما و دین‌پژوهان در دوره خاتمیت، «اجتهاد» است. اجتهاد؛ یعنی کوشش عالمانه و مبتنی بر روش صحیح برای درک و شناخت اسلام (مطهری، 1394/ج: 97). در این میان، یکی از اعجاب‌آمیزترین جنبه‌های تاریخ علوم اسلامی، «استعداد پایان‌ناپذیر منابع اسلامی» برای کشف و استنباط نکته‌ها و لطایف و دلالتهای نو است؛ چنان‌که قرآن کریم به عنوان اصلی‌ترین سرچشمه شناخت اسلام، آن‌گونه است که

888 ♦ دلایل مرتضی مطهری درباره معناداری علم اجتماعی اسلامی

هرچه بینش و فکر محققان اسلام پژوه در طول قرون و اعصار، وسیع تر و عمیق تر می شود، رازها و مضمونهای جدیدتری از آن به دست می آید (همان: 104-102). پس به دلیل «قابلیت و استعداد پایان ناپذیر منابع اسلامی برای کشف و استنباط» از یک سو و «تکامل علوم و افکار بشری» از سوی دیگر، باید اجتهاد را مقوله ای «نسبی، متطور و متکامل» دانست. (همان: 107)

قاعده کلی این است که علم تجربی، مستند به محسوسات است و حس هم خطا می کند (همو، 1393/الف، ج 1: 150). برخی از علوم اجتماعی متکی بر تجربه نیز خواه ناخواه، چنین خصوصیتی خواهند داشت. از این رو، نظریه های اجتماعی در بسیاری از موارد، خصلت «احتمالی» دارند؛ چون نه مستند به نقل قطعی اند و نه مبتنی بر عقل برهانی، بلکه تنها از مشاهدات تجربی برمی خیزند و این قبیل مشاهدات نیز قطعی و حتمی نیستند (همو، 1395/الف: 287). با این حال، دستیابی به علتهای قطعی در قالب شرط لازم، ممکن است؛ یعنی می توان به عواملی اشاره کرد که شکل گیری یک واقعیت اجتماعی، وابسته و مشروط به آنهاست (همان: 232). یکی از دلایل احتمالی بودن و عدم قطعیت نتایج مطالعات تاریخی و اجتماعی، چه در مقام تبیین و چه در مقام پیش بینی، به خصوصیت انسان که موضوع پژوهش آنهاست، بازمی گردد؛ چون انسان، موضوع بسیار بغرنج و پیچیده ای است (همو، 1394/هـ: 177، 182). به طور کلی، چنین نیست که تکامل علم و معرفت، همواره به معنی وصول به یقین و قطعیت باشد، بلکه در اغلب موارد، گزاره های علمی به صورت تدریجی و با تکیه بر یافته های نو، تنها قدری اصلاح و تعدیل می شوند، نه اینکه رنگ قطعیت بپذیرند. (همان: 96)

5. عدم تجانس تعلیل اسلامی با علم اجتماعی

به باور غربی ها، انسان غربی در دوره پیشاتجدد، رویدادهای جهان طبیعی و جهان انسانی را بر اساس ارجاع آنها به عوالم الهی و غیبی، فهم و تبیین می کرد؛ چنان که گفته می شد فلان واقعیت طبیعی یا انسانی، از اراده خدای متعال یا موجودات غیبی ناشی شده است. اما پس از گسترش علم تجربی، دریافت که علت رویدادهای واقع شده در جهان طبیعی و جهان انسانی، درون همین جهانها نهفته است و او به غلط در جستجوی علل غیر مادی و فراطبیعی بوده است. در متن این دو جهان، یک سلسله نظمها و قواعد تثبیت شده و قابل شناسایی وجود دارد که رویدادها و واقعیتها را با تکیه بر آنها می توان معنا و حتی پیش بینی کرد. کاری که علم تجربی طبیعی و انسانی انجام می دهد این است که انسان را از نظمها و قواعد یاد شده آگاه می کند. البته ممکن است که عالم در واقع، به وسیله نیروهای فراطبیعی مهار و هدایت شود و قانون طبیعی مهم نباشد، اما «علم» باید بر پایه این فرض حرکت کند که رویدادها به علت نظمها و قواعد موجود در طبیعت رخ می دهند (شارون، 1386: 41-42). به همین سبب، علم اجتماعی و الهیات، تبیینهای جایگزین برای واقعیتهای اجتماعی ارائه می دهند.

این تلقی، ناصواب و مخدوش است؛ زیرا «علل طبیعی» در عرض «خدای متعال»، مداخلت علی در وقوع رویدادها و پدیده‌ها ندارند، بلکه مخلوق و معلول اراده الهی‌اند و حیثیت مستقل و قائم به ذات خود ندارند که با معرفت یافتن انسان به وجود و حضور آنها، فاعلیت خدای متعال از موضوعیت ساقط شود (مطهری، 1393: ج 64-63). در جهان‌بینی اسلامی، هستی شامل شهادت و غیب است؛ جهان مادی که با حواس ظاهری انسان قابل درک و شناخت است، عالم شهادت است و جهان ملکوت که از دسترس حواس ظاهری انسان خارج است، عالم غیب (همو، 1392، ج 1: 60). علم به عالم غیب، از آن خدای متعال است (انعام: 59، 73؛ بقره: 3). بر اساس جهان‌بینی الهی، علاوه بر عوامل مادی و محسوس، عوامل معنوی نیز بر سرنوشت فرد و جامعه تأثیر می‌نهند (همان: 78). نظام علت و معلول و اسباب و مسببات، منحصر به علل و معلولات مادی و جسمانی نیست؛ جهان در بُعد مادی خود، نظام علی و معلولی مادی دارد و در بُعد معنوی خود، نظام علی و معلولی غیر مادی (همان، ج 3: 108). انسان الهی‌اندیش، باور دارد که اگر در راه حق فداکاری کند، ساختار تکوینی جهان نیز به حمایت از او برمی‌خیزد. (همان، ج 1: 78-79)

برای مثال، مطهری در چارچوب یک تحلیل اجتماعی علی می‌نویسد: ریشه انقلاب اسلامی به روندی بازمی‌گردد که در طول پنجاه سال سلطنت پهلوی از سوی حاکمیت سیاسی شکل گرفت و در مقابل «روح اسلامی جامعه ایران» قرار داشت؛ در حالی که مردم نمی‌توانستند این تعارض و تضاد را تحمل کنند (همو، 1395: ب 65). سیاستهای حکومت پهلوی در طول نیم قرن، «وجدان اسلامی جامعه ما» را ناخشنود و مجروح کرد و در مردم، «عقد‌های مستعد انفجار» به وجود آورد (همان: 66-65). او به عنوان یک قاعده کلی می‌گوید: نهضتها و قیامهای اجتماعی، همانند پدیده‌های طبیعت، ماهیت دارند و برای شناخت ماهیت یک نهضت، باید نسبت به علل چهارگانه مربوط به آن نهضت، معرفت علمی بیابیم. این چهار دسته عبارتند از: علت فاعلی، علت غایی، علت مادی و علت صوری. (همو، 1394: ب 123)

د) بحث و نتیجه‌گیری

هیچ‌یک از پیش‌فرضهای مخالفان علم اجتماعی اسلامی درباره نسبت میان اسلام و علم اجتماعی که موجب شده آنها معتقد به بی‌معنایی و نامعقولیت علم اجتماعی اسلامی باشند، صحیح نیستند. استدلالهای مطهری که در این مقاله از آنها سخن به میان آمد، نشان دادند که علم اجتماعی اسلامی، ممکن است و اسلام به قطع، با علم اجتماعی پیوند دارد و این چنین پیوندی، در حدی است که شکل‌گیری سنخ جدید و متفاوتی از علم اجتماعی را که ما آن را علم اجتماعی اسلامی می‌خوانیم، در پی دارد. استدلالهای بازسازی‌شده مطهری عبارتند از: وافرانگاری مضمونهای اجتماعی اسلام، متداخل‌انگاری غایت اسلام با علم اجتماعی،

890 ♦ دلایل مرتضی مطهری درباره معناداری علم اجتماعی اسلامی

همسازانگاری منطقی معرفتی اسلام با علم اجتماعی، عدم تاریخی‌انگاری معرفت اسلامی، عدم نسبی‌انگاری معرفت اسلامی و آمیخته‌انگاری تعلیل اسلامی با علم اجتماعی.

علم اجتماعی به مثابه یک قلمرو معرفتی می‌تواند رهیافت‌های گوناگونی را در خود جای دهد (چنان‌که اکنون نیز علم اجتماعی، یکپارچه و خالی از تکثر و پراکندگی درونی نیست)، پس علم اجتماعی اسلامی نیز می‌تواند یکی از رهیافت‌های علم اجتماعی قلمداد شود. مقوم اصلی علم اجتماعی، موضوع و قاعده‌مندی روشی آن است و تمام اجزا و عناصر دیگری که می‌توان بر آن حمل کرد، در زمره عوارض آن‌اند و نه ذاتیاتش. در واقع؛ این اجزا و عناصر، عوارض خود شی‌ء‌اند و ذاتیات، اصناف و انواع آن. به این ترتیب، سکولاریسم جوهر و ذات علم اجتماعی غربی است، نه مطلق علم اجتماعی. از این رو، ما خواهان آنیم که گونه و سنخ‌های اسلامی از علم اجتماعی تولید کنیم، نه اینکه علم اجتماعی غربی را اسلامی کنیم.

نمی‌توان ادعا کرد که هر آنچه برای نظام‌سازی اجتماعی لازم است، در قرآن کریم آمده است؛ یعنی تمام اجزا و عناصر آن بیان شده و حاجت به تأمل و اندیشه‌ورزی نیست، بلکه قرآن کریم مشتمل بر «اصول و قواعد کلی» درباره نظام‌های اجتماعی است و این خود ما هستیم که باید با تکیه بر عقل اجتهادی، «فروع و جزئیات» را از کلیات استنباط و استنتاج کنیم تا در نهایت، موضع اسلام درباره نظام اجتماعی مشخص شود. همچنین ساختار روایی قرآن کریم همانند کتاب‌های علمی نیست که مبتنی بر «تبویب و فصل‌بندی»، گزاره‌هایی را - هرچند کلی - بیان کند، بلکه اصول و قواعد کلی یاد شده، در سوره‌ها و آیات مختلف پراکنده‌اند و ما باید به آنها، «هندسه منطقی و نظم علمی» بدهیم.

هرچند ما بر این باوریم که دین از صفت جامعیت برخوردار است، اما در عین حال، الهیات کنونی به دلیل اینکه در برخی شاخه‌ها و حوزه‌ها محدود شده است، نمی‌تواند پاسخگوی نیازهای متنوع زندگی فردی و اجتماعی دوره معاصر باشد. الهیات کنونی، تنها حاکی از برخی از استعدادها و قابلیت‌های دین است و نه همه آن. قسمت‌های مغفول و مهجور که از قضا در عصر حاضر، تدبیر جامعه بدون آنها میسر نیست، شاخه‌ها و حوزه‌هایی را شامل می‌شوند که اکنون، علوم انسانی خوانده می‌شوند و علم اجتماعی نیز ذیل‌شان قرار می‌گیرد. پس، اگرچه علوم انسانی در تعریف و قلمرو کنونی با الهیات رایج اشتراک و تداخل دارد، اما بخش عمده آن از گستره الهیات خارج است و باید همچنان که الهیات بر اساس دین شکل گرفته، علوم انسانی به معنای یاد شده نیز ساخته و پرداخته شود.



منابع

- قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- نهج البلاغه. محمد بن حسین شریف الرضی (1391). ترجمه سید جعفر شهیدی. تهران: علمی و فرهنگی.
- آریلاستر، آنتونی (1388). ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
- آثوری، رابرت (1385). معرفت‌شناسی. ترجمه علی اکبر احمدی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بتون، تد و یان کرایب (1391). فلسفه علوم اجتماعی. ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد. تهران: آگه.
- پاتنم، هیلری (1385). دوگانگی واقعیت/ارزش. ترجمه فریدون فاطمی. تهران: مرکز.
- پتریک، مسترسن (1389). الحاد و از خود بیگانگی. ترجمه ابراهیم موسوی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- تریگ، راجر (1385). عقلانیت و ایمان. ترجمه حسن قنبری. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- دامیکو، روبرت (1392). تاریخی‌گرایی و شناخت. ترجمه ابوالفضل رجبی. تهران: نقش جهان.
- ژیلسون، اتین (1374). خدا و فلسفه. ترجمه شهرام پازوکی. تهران: حقیقت.
- سروش، عبدالکریم (1386). ادب قدرت، ادب عدالت. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (1385). «اسلام و علوم اجتماعی: نقدی بر دینی‌کردن علم». علم دینی: دیدگاهها و ملاحظات. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سروش، عبدالکریم (1378). بسط تجربه نبوی. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (1372). فربه‌تر از ایدئولوژی. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (1373). قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (1376). مدارا و مدیریت. تهران: صراط.
- شارون، جوئل (1386). ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نی.
- مجتهد شبستری، محمد (1375). هرمنوتیک، کتاب و سنت: فرایند تفسیر. تهران: طرح نو.
- مطهری، مرتضی (1395/الف). آینده انقلاب اسلامی ایران. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1393/الف). اصول فلسفه و روش رئالیسم، 2 جلد. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1394/الف). امامت و رهبری در اسلام. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1395/ب). بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1394/ب). حماسه حسینی، ج 1. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1394/ج). ختم نبوت. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1395/ج). خدا در اندیشه انسان. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1395/د). خدا در زندگی انسان. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1393/ب). سیری در نهج البلاغه. تهران: صدرا.

892 ♦ دلایل مرتضی مطهری درباره معناداری علم اجتماعی اسلامی

- مطهری، مرتضی (1394/د). شش مقاله. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1396). شناخت از نظر قرآن، ج 1. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1393/ج). علل گرایش به مادی‌گری. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1394/ه). فلسفه تاریخ، ج 1. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1395/ه). قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1394/و). کلیات علوم اسلامی. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1393/د). مقالات فلسفی. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1392). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، 6 جلد. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1393/ه). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1393/و). نظری به نظام اقتصادی اسلام. تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی (1381). راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت. تهران: نگاه معاصر.
- وبر، ماکس (1390). دانشمند و سیاستمدار. ترجمه احمد نقیب‌زاده. تهران: علم.
- **The Holy Quran.** Translated by Mohammad Mahdi Foladvand.
- **Nahj Al-Balagheh.** Mohammad bin Hassien Sharif Al-Razi (2012). Translated by Seyyed Jafar Shahidi. Tehran: Academic and Cultural.
- Arbloster, Anthony (2009). **The Rise and Fall of Western Liberalism.** Translated by Abbas Mokhber. Tehran: markaz .
- Auri, Robert (2006). **Epistemology.** Translated by Ali Akbar Ahmadi. Tehran: Cultural Research and Islamic Thought.
- Benton, Ted & Jan Crib (2012). **Philosophy of Social Sciences.** Translated by Shahnaz Messimparast and Mahmoud Matehad. Tehran: Agah.
- Damiko, Robert (2013). **Historicism and Cognition.** Translated by Abolfazl Rajabi. Tehran: Naqsh-e Jahan.
- Jillson, Etienne (1995). **God and Philosophy.** Translated by Shahram Pazouki. Tehran: The haghigat .
- Malekian, Mustafa (2002). **A Way to Emancipation: A Search for Rationality and Spirituality.** Tehran: neghahe - moaser.
- Mojtahed Shabestari, Mohammed (1996). **Hermeneutics, Book and Synthesis: Effective Freemasonry.** Tehran: Tarh-e No.
- Motahhari, Morteza (2014). **A Look at the Economic System of Islam.** Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2013). **An Introduction to Islamic Worldview.** Tehran: Sadra.

- Motahhari, Morteza (2014). **Causes of Materialism**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2015). **End of Prophecy**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2015). **General of Islamic Sciences**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2016). **God in Human Life**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2016). **God in Human Thought**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2015). **Hamas of Hosseini**. Vol. 1. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2015). **Imamate and Leadership in Islam**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2016). **Mehdi Uprising and Revolution from the Philosophical Perspective of History**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2016). **Overview of the Islamic Movement in the Recent Hundred Years**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2014). **Philosophical Papers**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2015). **Philosophy of History**. Vol. 1. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2014). **Principles of the Philosophy and Method of Realism**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2017). **Recognition from the Viewpoint of the Koran; C.1**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2014). **Siri in Nahj al-Balagha**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2015). **Six Articles**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2016). **The Future of the Islamic Revolution of Iran**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2014). **Women's Legal System in Islam**. Tehran: Sadra.
- Petrik, Masterson (2010). **Atheism and Alienation**. Translated by Ibrahim Mousavi. Qom: Islamic Studies Institute.
- Putnam, Hillary (2006). **Duality of Reality/ Value**. Translated by Fereydoon Fatemi. Tehran: Center.
- Soroush, Abdulkarim (1993). **Beyond Ideology**. Tehran: Serat.
- Soroush, Abdulkarim (1999). **Expansion of Prophetic Experience**. Tehran: Serat.

- Soroush, Abdulkarim (2006). "**Islam and the Social Sciences: A Critique of the Religion of Science**". *Religious Science: Views and Considerations*. Qom: Area and University Research.
- Soroush, Abdulkarim (2007). **Power Literature, Justice Literature**. Tehran: Serat.
- Soroush, Abdulkarim (1994). **Theoretical Contraction and Expansion of Religion**. Tehran: Serat.
- Soroush, Abdulkarim (1997). **Tolerance and Management**. Tehran: Serat.
- Sharon, Joel (2007). **Ten Questions from a Sociological Perspective**. Translated by Manouchehr Sabouri. Tehran: Ney.
- Trigg, Roger (2006). **Rationality and Faith**. Translated by Hassan Ghanbari. Qom: Islamic Studies Institute.
- Weber, Max (2011). **Scientist and Politician**. Translated by Ahmad Naqibzadeh. Tehran: Elm.

