

# مواجهه انتقادی استاد مطهری با رویکرد غربی به علم اجتماعی (علم اجتماعی سکولار از چشم انداز نقد ساختارشکنانه)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۰۶ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۸/۰۷

مهدی جمشیدی\*

## چکیده

از آنجا که آیت‌الله مرتضی مطهری با مسئله‌های «علوم انسانی» و از جمله «علم اجتماعی» دست‌به‌گریبان بود و می‌کوشید پاسخ‌های اسلامی برای پرسش‌های اساسی آن بیابد، می‌توان راه ناتمام وی را بر مبنای نوشته‌هایش ادامه داد و از طریق بسط و امتداد دادن، به رهیافتی در این باره دست یافت. از این رو «نقادی علم اجتماعی غربی» که یکی از شاخه‌های مهم «علوم انسانی غربی» است، در دستور کار این مقاله قرار گرفته و در قالب سه بخش «معرفت‌شناسی» و «هستی‌شناسی» و «هنجارشناسی»، مواجهات انتقادی مطهری با آن، بیان شده است. به بیان دیگر چنانچه از ما در مقام هواداران علم اجتماعی اسلامی پرسیده شود که در علم اجتماعی غربی، چه

\* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. M.jamshidi.۶۰@gmail.com

«کاستی‌ها» و «کثری‌ها»ی علاج‌ناپذیر و ترمیم‌ناشدنی‌ای وجود دارند که باید در مقابل آن، رهیافت علم اجتماعی اسلامی را ایجاد کرد، می‌توان به فهرستی از «نقادی‌ها» و «ابطال‌گری‌ها»ی دین‌مدارانه اشاره کرد که در این مقاله و از چشم‌انداز نظری مطهری مطرح شده است. بدین ترتیب برداشت وی از «هویت علم اجتماعی اسلامی»، بلکه مناسبات «علوم انسانی» و «اسلام» نیز تا حدی روشن می‌شود.

**واژگان کلیدی:** علوم انسانی، علم اجتماعی، علم اجتماعی اسلامی، علم اجتماعی غربی، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، هنجارشناسی.

## مقدمه

قضاوت درباره علم اجتماعی سکولار، هم براساس نتایج و مضامین نظری آن ممکن است و هم براساس صورت عینی و عملی‌اش. در حالت دوم باید به واقعیت‌های مستقر بر جامعه غربی نگریم و دید علم اجتماعی سکولار با آن چه کرده و آن را به چه سویی سوق داده است. به‌طورکلی تکامل جامعه بشری، از لحاظ متعلق و قلمرو انواع و اصنافی دارد و حاصل ارزیابی هر یک از آنها در وضع کنونی، حکم خاصی را برمی‌تابد (مطهری، ۱۳۹۷ الف، ص ۲۹۳-۲۹۴):

۱. تکامل ابزاری و فنی: روشن است انسان در دوره اخیر، پیشرفت‌های تکنولوژیک و صنعتی فراوانی داشته و توانسته است با تکیه بر آنها تسلط گسترده‌ای بر طبیعت پیدا کند.

۲. تکامل اجتماعی و ارتباطی: در این زمینه نیز پیشرفت‌های بزرگی از لحاظ مناسبات و نیازها و ساختارهای انسانی به‌وقوع پیوسته است؛ چنان‌که امروزه



برای تدبیر یک جامعه توانایی‌ها و بضاعت‌های بسیار گوناگونی لازم است و به آسانی نمی‌توان از عهده اداره جامعه برآمد. از سوی دیگر انسان در دوره معاصر نسبت به انسان‌های دوره تاریخی گذشته مستقل‌تر و آزادتر نشده، بلکه بیش از گذشته در اسارت انسان‌های دیگر به سر می‌برد. در جامعه‌های اولیه و ابتدایی آزادی انسان‌ها در شئون زندگی‌شان بیشتر از امروز بوده است؛ چون امروز بر تمام مناسبات و کنش‌های انسان به صورت پیدا و پنهان نظارت می‌شود و انسان در چنگال هزاران قاعده و چهارچوب، محصور است. البته احساس اسارت و علم به در بند بودن انسان معاصر نسبت به انسان‌های گذشته بسیار افزایش یافته، ولی این درک، انسان را به آزادی و استقلال وجودی نزدیک نکرده است؛ زیرا به همین نسبت یا حتی بیشتر، قدرت‌های حاکم به آگاهی‌های تازه‌ای برای سلطه هرچه بیشتر بر انسان‌ها دست یافته‌اند.

۳. تکامل معنوی و روحی: این سنخ تکامل دو نوع است: یکی تکامل علمی و معرفتی که صورت پذیرفته و دیگری تکامل الهی و ارزشی که صورت پذیرفته است. در دوره تاریخی اخیر جامعه بشری نه تنها در جهت اعتلای الهی و ارزشی پیش نرفته، بلکه اگر ادعا شود که عقب‌گرد و انحطاط نیز داشته، سخنی دور از حقیقت گفته نشده است. از این‌رو امروز بزرگ‌ترین بحرانی که بر جامعه‌های غربی حکومت می‌کند، «بحران معنوی» است، نه بحران سیاسی یا بحران اقتصادی (همو، ۱۳۹۰ ب، ص ۱۷۶). نشانه‌های وجود بحران معنوی در جامعه غربی عبارت‌اند از: افزایش خودکشی‌های ناشی از احساس بیهودگی و پوچی، ازدیاد بیماری‌های عصبی و اختلالات روانی، عصیان‌گری و

شالوده‌شکنی نسل جوان، کمبود عواطف و احساسات عالی انسانی، ازهم‌گسیختگی و فروپاشی نظام خانوادگی، گسترش فقر و فقر، آلودگی محیط زیست، قتل و عصبیت و خشونت اجتماعی، اباحی‌گری ارزشی و تزلزل اخلاق و ... (همان، ص ۱۷۶-۱۸۳).

اینکه انسان غربی به چنین وضعی مبتلا شده، حاصل انتخاب‌های اشتباه خودش است؛ اما خطای او به دست صنعت‌گران و به واسطه غلبه تکنولوژی بر زندگی او صورت نگرفته است، بلکه خطا در این گفته فرانسویس بیکن و دیگرانی بود که مدعی شدند که تنها با تکیه بر علم تجربی، می‌توان خوشبختی و سعادت انسان را تضمین کرد (همان، ص ۱۸۳-۱۸۴)؛ درحالی‌که تنها دواى دردهای بشر امروز که دردهایی معنوی و اخلاقی است، «خداآگاهی مقرون به تسلیم و خضوع» است؛ چون ریشه همه آن دردها و مصیبت‌ها و تنگناها، نداشتن ایمان حقیقی به خداست (همان، ص ۱۸۷-۱۸۸).

درباره مناسبات اجتماعی، قاعده این است که تا انسان از ناحیه اخلاقی تکامل پیدا نکرده و از حیوانیت خودش رها نشده باشد، امکان ندارد که رابطه‌اش با انسان‌های دیگر مبتنی بر خیر و فضیلت باشد (همو، ۱۳۹۰، پ، ۷۴) و جز دین هیچ عامل دیگری نیست که این قسمت اعظم تکامل بشریت یعنی تکامل در «ماهیت انسانی» انسان را تأمین کند (همان، ص ۷۶)؛ به‌طوری‌که دین طرحی برای زندگی است که تکیه‌اش بر آگاه کردن انسان از سرشت الهی و روحانی خویش و پرورش دادن این جنبه از وجود انسان است (همان، ص ۱۰۱). درنهایت باید تصریح کرد که پیشرفت غرب، «یک‌جانبه» و «یک‌سویه» بوده

است و تنها پیشرفت مادی و تکنولوژیک را شامل می‌شود؛ اما در ساحت ارزش‌های عالی انسانی، پیشرفت نداشته است (همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۴۶)؛ درحالی‌که نباید پیشرفت و کمال را در علم، آن هم علم طبیعی و تکنولوژیک خلاصه کرد؛ از این رو یکی از گمراه‌کننده‌ترین حرف‌های غربی‌ها همین مقوله پیشرفت و جوامع پیشرفته است. بر این اساس در فکر غربی، انسان از آن رو که انسان است و استعدادها و کمالات خاص دارد، موضوعیت خویش را از دست داده و ماده و ابزار و تکنولوژی جایگزین آن شده است. چنین پیشرفتی پیشرفت ابزارهایی است که انسان ساخته است، نه پیشرفت خود انسان (همان، ص ۲۴۷).

از سوی دیگر منشأ انحراف انسان، همیشه نادانی و جهالت نیست، بلکه این عامل، تنها یکی از علت‌های انحراف انسان است و انحراف‌های انسان، بیشتر از ناحیه غرایز و تمایلات مهارنشده از قبیل جاه‌پرستی، برتری‌طلبی و لذت‌خواهی است (همو، ۱۳۹۱، ص ۸۶-۸۷). با این حال برخی می‌پندارند همچنان‌که تمدن غربی در قلمرو علوم طبیعی و مهارت‌های تجربی پیشرفت داشته و غربیان توانسته‌اند معضلات و چالش‌های این زمینه‌ها را حل کنند، در قلمرو علوم انسانی و مسائل مربوط به جهان انسانی نیز همین وضع برقرار است و ما باید از دستاوردهای غرب تقلید و پیروی کنیم؛ اما این برداشت «پندار محض» است؛ زیرا جوامع غربی نسبت به ما در زمینه این مسائل «بیچاره‌تر» و «گرفتارتر» و فریاد فرزندان‌شان بلندتر است (همو، ۱۳۹۱، ص ۳۱).

در این میان بیش از آنکه اقتضات و کژکارکردهای تکنولوژی و زندگی

صنعتی، علت آشفته‌گی‌های فکری و فرهنگی در غرب باشند، اوضاع آنها در دوره سنتشان که برخاسته از اندیشه‌های متقدمانشان بوده و اصلاحات متجددانشان را باید ریشه این نابسامانی‌ها و در پیچیدن‌های فرهنگی دانست؛ از این رو برای ما مسلمانان هیچ ضرورت اجتناب‌ناپذیری وجود ندارد که از راهی که آنها رفته‌اند، برویم و در هر منجلابی که آنها فرورفته‌اند، فرو رویم؛ بلکه باید به زندگی غربی «هوشیارانه» بنگریم و با وجود استفاده و اقتباس علوم و صنایع و تکنیک و پاره‌ای مقررات اجتماعی قابل‌تحسین و تقلید از آنها باید از اخذ و تقلید رسوم و عادت‌ها و قوانینی که برای خود آنها هزاران بدبختی به وجود آورده است، پرهیز کنیم (همان، ص ۳۲).

بنابراین باید میان شئون و ساحات تمدن غربی تمایز قائل شد و حکم کلی و یکسان بر همه آنها جاری نکرد؛ بلکه باید غرب را به اجزا و عناصرش تجزیه کرد و آنچه را حق و صواب است، برگزید. نه چنین است که غرب یکپارچه و به‌طور کلی امری مذموم و منحوس باشد و نه چنین است که باید به تقلید و دنباله‌روی محض از آن رو آورد. افزون بر این نباید پیشرفت‌های تکنولوژیک و مادی غرب را بهانه‌ای برای گرت‌برداری از رهیافت‌های فکری و فرهنگی غرب قرار داد؛ همان‌طور که نباید تنگناها و چالش‌های فرهنگی و معنوی‌ای که آنها را با اضطراب و بحران روبه‌رو کرده، دستاویزی برای طرد و دفع تمام پاره‌ها و اضلاع عالم غربی انگاشت. غرب نه حق صرف است و نه باطل صرف. غرب «مخلوط» و «آمیزه»‌ای از حق و باطل و صواب و خطاست و ما به مثابه مسلمان، مجاز هستیم در مسیری که غرب پیموده است، تأمل کنیم.



البته مرزبندی و فاصله‌گیری با غربیان به مثابه غیرمسلمانانی که درک صحیحی از فلسفه زندگی ندارند و به‌خطا رفته‌اند، به‌معنای دریغ داشتن احسان و نیکی به آنها نیست؛ چون منافاتی نیست میان آنکه مسلمان به غیرمسلمان احسان و نیکی کند و درعین‌حال، ولای او را نپذیرد و او را عضو پیکری که خود، جزئی از آن است، بشمارد و بیگانه‌وار با او رفتار کند. علاوه بر این، منافاتی میان ولای منفی و اصل بشردوستی و رحمت برای بشر بودن نیست؛ زیرا لازمه بشردوستی این است که انسان به صلاح و سعادت واقعی همه انسان‌ها علاقه‌مند باشد و به همین دلیل هر مسلمانی علاقه‌مند است که همه انسان‌های دیگر، مسلمان باشند و هدایت یابند؛ اما وقتی این توفیق حاصل نشد، دیگرانی را که چنین توفیقی یافته‌اند، نباید فدای آنان که توفیق نیافته‌اند، کرد و اجازه داد که مرزها و حریم‌های میان دو جامعه درهم بریزد و هر نوع فعل و انفعال فرهنگی‌ای صورت بگیرد (همو، ۱۳۹۰، ص ۲۱-۲۲)؛ به‌ویژه آنکه طبیعت انسان مایل به اقتباس و اخذ است و ضبط و گیرندگی ازجمله خواص انسانی است و چه‌بسا انسان به صورت ناخودآگاه اندیشه‌های دیگران را در لوح ذهن و ضمیر خویش ثبت کند (همان، ص ۲۵).

آنچه نقل شد، قضاوت کلی مطهری درباره جامعه غربی بود که درحقیقت، صورت عینی علم اجتماعی سکولار و حاصل تجویزها و نسخه‌های آن است. اینک باید به‌طورخاص به ضعف‌ها و انحراف‌های درونی علم اجتماعی غربی نیز اشاره کرد. ما معتقدیم آفات و امراض علم اجتماعی سکولار، آن‌چنان عمیق و متعدد هستند که نمی‌توان انتظار داشت از رهگذر اصلاح و جرح و تعدیل آن،

علم اجتماعی اسلامی متولد شود. به بیان دیگر علم اجتماعی سکولار، اصلاح‌پذیر نیست و تصرفات و تغییرات هرچند گسترده در آن، راهگشا نخواهند بود؛ چون هم زیرساخت‌ها و بنیان‌های معرفتی علم اجتماعی سکولار اغلب برخاسته از جهان‌بینی مادی و سکولار هستند و هم بیشتر محصولات و فرآورده‌های این علم، خواه‌ناخواه در تناسب با آنها شکل گرفته و موجودیت یافته‌اند. در اینجا از یک‌سو نمی‌توان از چنین زیرساخت‌ها و ارکانی غفلت ورزید و از سوی دیگر، تغییر آنها به معنای «تأسیس» و «ایجاد» یک انگاره معرفتی دیگر خواهد بود و نه اصلاح علم اجتماعی سکولار. پس رویکرد ما، «تأسیسی» است نه «ترمیمی».

### ۱. مواجهه انتقادی با علم اجتماعی سکولار در قلمرو معرفت‌شناسی

۱. «نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی»: انسان به مثابه فاعل شناسا می‌تواند به واقعیت‌های خارجی، معرفت یابد، ولی این معرفت، «نسبی» است، نه «مطلق». معرفت نسبی، معرفتی است که ما نسبت به انطباق آن با واقعیت خارجی، «تردید» داریم و از این رو آن را «یقینی» و «قطعی» نمی‌انگاریم. دلایلی برای اثبات نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی اقامه شده که یکی از مهم‌ترین آنها، وجود خطا در ادراکات عقلی و حسی است. همچنین جامعه‌شناسی معرفت می‌گوید فرد شناسنده، در پیوند اجتماعی و آگاهانه، درگیر روند شناخت و ارتباط با موضوع شناسایی می‌شود و معرفت، رویدادی اجتماعی است، نه فردی. پس تفکر تا اندازه زیادی به ساختار اجتماعی وابسته است؛ به طوری که ساختار اجتماعی،





تعیین‌کننده تحول تفکر است. در جامعه‌شناسی معرفت این نوع نسبت میان جامعه و معرفت، تعیین‌شدگی یا مهرخوردگی اجتماعی معرفت خوانده می‌شود. اگر به جای «بستر اجتماعی» بر «بستر تاریخی» تأکید شود، چنین فکری «تاریخی‌گری» نام خواهد گرفت. تاریخی‌گری بر اهمیت درک زمینه تاریخی و نگرستن به واقعیت‌ها در این چهارچوب اصرار می‌ورزد؛ چنان‌که هم واقعیت‌های اجتماعی ریشه‌های تاریخی دارند و با تحلیل‌های لحظه‌ای و نقطه‌ای نمی‌توان آنها را به‌خوبی شناخت و هم معرفت‌ها تا حدی از شرایط و موقعیت‌های تاریخی برمی‌خیزند. صورت تندروانه تاریخی‌گری به نسبی‌گرایی می‌انجامد که در آن، معیارهای عام و کلی و امور مطلق و ثابت انکار می‌شوند. ما معتقدیم نمی‌توان مدعی شد که معرفت همواره از سوی جامعه تعیین و صورت‌بندی می‌شود و هیچ‌گونه استقلال و تمایزی ندارد. انسان به سبب برخورداری از قوای ادراکی و معرفتی مستقل از جامعه می‌تواند در برابر اقتضائات و تحمیلات جامعه مقاومت کند و مجال ندهد که معرفتش محصول تعیین‌کنندگی و غلبه جبری و قهری جامعه باشد (مطهری، ۱۳۸۹ الف، صص ۶۸-۶۹ و ۱۳۸۹ پ، ج ۳، صص ۱۱۰-۱۱۳ و ۱۳۸۹ ات، صص ۳۴-۳۸ و ۱۳۸۹ اث، صص ۴۰-۴۱، ۶۲، ۸۲ و ۱۵۵). حتی آن‌گاه که معرفت از جامعه رنگ می‌پذیرد، ممکن است انسان به صورت آگاهانه و ارادی این رنگ‌پذیری را برگزیده باشد تا معرفتش با اوضاع و نیازهای جامعه تناسب و همسویی داشته باشد. همچنین اینکه در مقام تحلیل اندیشه‌ها و واقعیت‌های اجتماعی به بستر تاریخی‌شان نظر افکنیم و مناسبات و تعاملات آنها را نسبت به یکدیگر بسنجیم، به اعتبار و غنای تحلیل خواهد

افزود؛ اما قائل شدن به مدخلیت علی بستر تاریخی بر شکل‌گیری همه اندیشه‌ها و واقعیت‌های اجتماعی و نادیده انگاشتن امور «فراتاریخی» و «عام» خطاست.

۲. «عقل‌گرایی»: در قرن هجدهم که دوره روشنگری خوانده می‌شود، جریان عقل‌گرایی به اوج اقتدار خود رسید و سایر راه‌های کسب معرفت معتبر را انکار و همه چیز را در پرتو معرفت عقلی تفسیر کرد. عقل‌گرایی، پیکربندی کلی علم است و این چهارچوب چهار ویژگی اصلی تمایزبخش دارد: جنبه سکولار دارد و واقعیت را برحسب دنیای فیزیکی تعریف می‌کند؛ جنبه انسان‌مدارانه دارد و واقعیت را برحسب علایق و فعالیت‌های انسان قرار می‌دهد؛ پدیده‌ها را برحسب واقعیات مسلم و به وسیله کاربرد روش‌های پژوهش عینی درک می‌کند؛ جنبه ابزاری دارد و بیشترین ارزش را برای بینش‌هایی قائل است که به مردم امکان می‌دهند مشکلات روزمره خود را حل کنند. مطابق نگرش سکولار، امور معنوی و غیبی از قبیل خدای متعال و نظایر آن تأثیری در درک هستی‌شناختی انسان معاصر از خویش یا تولید حقیقت ندارند؛ بلکه سرنوشت همه امور در قلمرو زمین و واقعیت‌های زمینی مشخص می‌شود.

در مقابل، ما بر این باوریم که اولاً رفتارهای انسان دو گونه هستند: رفتارهای «التذادی» و رفتارهای «تدبیری». رفتارهای التذادی ریشه در «تمایلات غریزی»- که بخشی از طبیعت اولی هستند- یا «عادت‌ها»- که طبیعت ثانوی هستند- دارند و معطوف به طلب «لذت» یا دفع «رنج» هستند. در رفتارهای تدبیری، چون انسان به حکم «عقل» و «اراده» و به دلیل «مصلحتی» که در انجام یا ترک این رفتارها نهفته است، آنها را انجام می‌دهد یا ترک می‌کند. علت غایی و



نیروی محرک انسان، «مصلحت» است و نه «لذت». از یکسو لذت را «غریزه» درک می‌کند و مصلحت را «عقل». از سوی دیگر لذت برانگیزاننده «میل» است و مصلحت برانگیزاننده «اراده». رفتار تدبیری به حکم «عقل» انجام می‌گیرد؛ به این معنا که عقل به مثابه نیروی حساب‌گر، خیر و کمالی را در دوردست و آینده می‌بیند و راه وصول به آن را نیز طراحی می‌کند و به حکم «اراده» انجام می‌گیرد؛ به این معنا که اراده به مثابه نیروی مجری مصوبات عقل، برخلاف همه میل‌های غریزی، این طرح‌ها را محقق می‌سازد (همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۴۷-۴۹). البته رفتارهای تدبیری، حتی اگر به اوج کمال خود نیز برسند، عالی و انسانی قلمداد نمی‌شوند؛ چون تنها نیمی از «انسانیت» انسان وابسته به قوه عقل است و رفتار انسان آن‌گاه قدسی و ارزشی است که افزون بر عقلانی بودن، در راستای «گرایش‌های معنوی و فطری» نیز باشند. قدرت عقلانیت اگر در این راستا قرار نگیرد و به خدمت «مقاصد حیوانی و مادی محض» درآید، فاجعه خواهد آفرید (همان، ص ۵۰-۵۱).

ثانیاً هرچند عقل نقش شگرفی در میان قوای ادراکی انسان ایفا می‌کند، ولی قادر به کشف همه حقایق نیست. یکی از دلایل اصلی اثبات نبوت و نیاز انسان به وحی به همین مسئله بازمی‌گردد. انسان برای دستیابی به کمال و سعادت، به برنامه‌ای جامع برای زندگی فردی و اجتماعی خویش نیاز دارد؛ درحالی‌که عقل از عرضه چنین برنامه‌ای ناتوان است. به جز وحی الهی که به پیامبران نازل شده، هیچ منبع دیگری نمی‌تواند مدعی عرضه طرح برای زندگی فردی و اجتماعی انسان باشد؛ زیرا زندگی انسان آن‌چنان پیچیده و احاطه‌ناپذیر است که تدبیر کلیت آن از قلمرو اقتدار معرفتی تجربه و عقل فراتر است. بر این اساس

تلاش‌ها و یافته‌های آن دسته از فلاسفه و اندیشمندان که در پی ارائه طرح کلی برای زندگی فردی و اجتماعی انسان بوده‌اند، به نتایج و غایات قصدشده نینجامیده و رهاوردی جز گمراهی و سرگشتگی نداشته است (همو، ۱۳۸۹، ص ۵۴).

در اینکه نیروی «عقل» برای تدبیرهای جزئی و محدود زندگی، ضروری و مفید است، بحثی نیست؛ اما در دایره کلی و وسیع، مسئله متفاوت می‌شود؛ چون انسان نمی‌تواند طرحی کلی برای همه مسائل زندگی شخصی خود که منطبق بر همه مصالح زندگی‌اش باشد، بریزد. فراتر از این، انسان موجودی اجتماعی است و زندگی اجتماعی شامل هزاران مسئله و مشکله است؛ به گونه‌ای که سعادت فرد انسان با سعادت دیگران آمیخته است و نمی‌تواند راه خود را مستقل از دیگران برگزیند. حال اگر مسئله حیات ابدی و جاودانگی روح و تجربه نداشتن عقل نسبت به نشئه پس از نشئه دنیا را در نظر بگیریم، مسئله بسی دشوارتر می‌شود. این در حالی است که انسان به مکتب و ایدئولوژی و طرح جامع و منسجمی که هدف اصلی آن «کمال انسان و جامعه» است و در آن «خطوط اصلی» مشخص شده باشد، نیاز دارد.

«عقل فردی» نمی‌تواند چنین مکتبی را طراحی و پی‌ریزی کند. «عقل جمعی» نیز چنین حکمی دارد؛ چنان‌که اگر انسان را بالاترین مجهول برای خودش بدانیم، به طریق اولی جامعه انسانی و سعادت اجتماعی مجهول‌تر است. خدای متعال این بزرگ‌ترین نیازها را مهمل نگذاشته و از افقی فراتر از افق عقل، یعنی «افق وحی» به آن پاسخ داده است. کار عقل و علم نیز حرکت در درون خطوط

اصلی‌ای است که براساس «نبوت» در اختیار انسان گذارده شده است (همو، ۱۳۸۹ت، ص ۶۰). آشفتگی وضعیت و احوال تمدنی غرب به‌روشنی می‌تواند گویای این حقیقت باشد که ناکارآمدی علم اجتماعی سکولار، فارغ از قلمرو نظر، در قلمرو عمل و تحقق خارجی آشکار شده و شاهدی عینی برای این ادعا فراهم آمده که چنانچه علم اجتماعی از منبعی غیر از دین حق تغذیه کند، سعادت و تعالی را برای جامعه انسانی رقم نخواهد زد؛ بلکه آن را در عمق مردابی از معضلات و مصیبت‌ها فرو خواهد برد. انسان غربی با تکیه بر عقل و تجربه خود و بدون اعتنا به دین نتوانسته علم اجتماعی تعالی‌بخش تولید کند:

عقل جزوی، آفتش وهم‌ست و ظن زانک در ظلمات، شد او را وطن

(مولوی، ۱۳۸۹، دفتر سوم، بیت ۱۵۵۸)

۳. «تجربه‌گرایی»: در قرن نوزدهم بر اثر پیشرفت‌های علمی در قلمرو علوم طبیعی که از ناحیه تکیه بر معرفت تجربی حاصل شده بود، تجربه‌گرایی در علم اجتماعی نیز رواج یافت؛ تا آنجاکه به یکی از ذاتیات و مقومات آن تبدیل شد. در اواخر قرن بیستم این گرایش افراطی قدری تعدیل شد و افول کرد؛ اما همچنان به عنوان انگاره معرفت‌شناختی غالب و مسلط در علم اجتماعی باقی ماند. فیلسوفان مسلمان معاصر چندین نقد جدی و عمیق درباره تجربه‌گرایی مطرح کرده‌اند. یکی از آنها این است که تجربه در پرتو سلسله‌گزاره‌های عقلی که بدیهیات خوانده می‌شوند، اعتبار و حجیت معرفتی می‌یابد و به صورت مستقل از آنها قادر به تولید هیچ نوع معرفتی نیست؛ چنان‌که اصل علیت و اصل عدم اجتماع نقیضین، از جمله اصول و قواعد عقلی هستند که تجربه نمی‌تواند

درباره آنها داوری کند و مستقل از آنها نیز نمی‌تواند حکمی صادر نماید؛ بنابراین نه تنها معرفت عقلی بی‌اعتبار نیست، بلکه فراهم‌آورنده مقدمات لازم برای اعتبار ادراکات تجربی است. در فصل اول مواضع خود را در این باره توضیح داده‌ایم.

## ۲. مواجهه انتقادی با علم اجتماعی سکولار در قلمرو هستی‌شناختی

۱. «ماده‌گرایی»: بخش‌هایی از علم اجتماعی سکولار، مبتنی بر انگاره ماده‌گرایی است؛ یعنی هستی را در ماده و مادیات منحصر می‌دانند و منکر وجود واقعیت‌های معنوی و غیرمادی است یا دست‌کم آنها را از عوارض و تبعات ماده قلمداد می‌کند. البته این گرایش امر جدیدی نیست؛ چنان‌که در قرآن کریم از مادی‌اندیشانی نقل شده که گفته‌اند: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ (جائیه: ۲۴)» و گفتند غیر از زندگانی دنیای ما [چیز دیگری] نیست، می‌میریم و زنده می‌شویم و ما را جز طبیعت، هلاک نمی‌کند».

به‌طور مشخص مارکسیسم کلاسیک یکی از برجسته‌ترین نظام‌های فکری بود که از ماده‌گرایی دفاع می‌کرد و آن را با اندیشه دیالکتیک درآمیخته بود. فیلسوفان مسلمان دلایل متقن و معتبری را برای اثبات وجود مجردات و استقلال آنها از مادیات ارائه کرده‌اند. آنها در برخی از مباحث خود به اثبات تجرد روح و تجرد اندیشه پرداخته‌اند. براساس جهان‌بینی اسلامی اولاً جهان مرکب از «غیب» و «شهادت» و «ماده» و «معنا» است؛ ثانیاً آنچه شخصیت و هویت اصیل انسان را تشکیل می‌دهد، «روح» اوست نه «جسم» او. اما درباره



مقوله نخست، اسلام عالم را مشتمل بر عالم «غیب» و عالم «شهادت» می‌داند؛ عالم شهادت بخشی از عالم است که محسوس است و حواس انسان آن را درک می‌کند و عالم غیب بخش دیگری از عالم است که انسان از طریق حواس خود نمی‌تواند شناختی از آن بیابد. ایمان به غیب یکی از ارکان اصلی ایمان است (مطهری، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۸۶-۸۸)؛ به طوری که قرآن کریم از جمله صفات مؤمنان را ایمان داشتن به غیب معرفی می‌کند: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ (بقره: ۳): [متقیان]، آنان [هستند] که به غیب ایمان می‌آورند» و انکار امور غیبی از قبیل خدای متعال، ملائکه، کتاب‌های آسمانی و قیامت را فروغلتیدن به ضلالت می‌داند:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا (نساء: ۱۳۶): ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به خدا و پیامبر او و کتابی که بر پیامبرش فرو فرستاد و کتاب‌هایی که پیش از این نازل کرده، بگروید؛ و هر کس به خدا و فرشتگان او و کتاب‌ها و پیامبران و روز بازپسین کفر ورزد، درحقیقت دچار گمراهی دور و درازی شده است.

همچنین کمال انسان، در تعادل و توازن اوست و انسان آن‌هنگام کامل است که فقط به سوی یکی از استعدادهای خود گرایش پیدا نکند و استعدادهای دیگرش را مهمل و معطل نگذارد (مطهری، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۳). پس انسان کامل، انسانی است که همه ارزش‌ها به صورت هماهنگ با یکدیگر در او رشد کنند و به حد اعلی برسند (همان، صص ۳۴ و ۵۰).

علاوه بر این، عوامل معنوی و غیبی می‌توانند در زندگی فردی و اجتماعی

انسان تأثیری بس شگرف و تعیین‌کننده پدید آورند. قرآن کریم خدای متعال را هم با صفت رحمان یاد می‌کند و هم با صفت رحیم. رحمت رحمانی عبارت است از رحمت عمومی که شامل همه موجودات است؛ رحمت رحیمیه عبارت است از الطاف و دستگیری‌های خاصی که یک موجود مکلف بر اثر حسن انجام وظیفه، سزاوار آن می‌شود. انسان در زندگی خاص خود، اعم از زندگی فردی و اجتماعی، مشمول لطف‌ها و رحمت‌های خاصی از جانب خدای متعال می‌شود. پیامبران الهی همواره کوشیده‌اند انسان را به این‌گونه مدد‌های غیبی، مؤمن کنند (همو، ۱۳۹۱ ب، ص ۷۰).

در زندگی انسان، انواعی از مدد‌های غیبی وجود دارد، از قبیل تقویت دل و اراده، فراهم شدن اسباب و وسایل مادی، هدایت و روشن‌بینی، الهام افکار بلند علمی و... پس انسان موجودی به‌خودوا گذاشته و وانهاده نیست، بلکه دست خدای متعال در شرایط خاصی او را دست‌گیری و حمایت می‌کند و از ضلالت و سرگردانی و ضعف و ناتوانی نجات می‌دهد (همو، ۱۳۹۱ پ، ص ۸۳). امدادهای غیبی خاص «فرد» نیست، بلکه به «جامعه» نیز تعلق می‌گیرد. برای مثال بعثت انبیای الهی یکی از برجسته‌ترین مصادیق مدد‌های غیبی اجتماعی است؛ زیرا اغلب پیامبران در مواقعی از تاریخ ظهور کرده‌اند که اجتماع در معرض سقوط در عمق یک پرتگاه خطرناک قرار داشته است و آنها سبب نجات و اصلاح اجتماع خود شده‌اند (همان، ص ۸۵). از این رو قرآن کریم درباره بعثت رسول اکرم ﷺ می‌فرماید:

وَأذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءَ فَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا





وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا (آل عمران: ۱۰۳): نعمت خدا را بر خود یاد کنید، آن‌گاه که دشمنان [یکدیگر] بودید، پس میان دل‌های شما، الفت انداخت تا به لطف او، برادران هم شدید. و بر کنار پرتگاه آتش بودید که شما را از آن رهانید.

۲. انسان‌گرایی: از قرن سیزدهم به بعد در اروپای قرون وسطی، بذره‌های اندیشه اومانیستی پراکنده شد. نگرش اومانیستی نوعی تلقی از انسان است که بر مبنای آن، انسان، مستقل از خدای متعال و ارزش‌های دینی تعریف می‌شود و منزلت می‌یابد و نوعی خودمختاری عصیان‌گونه برای وی لحاظ می‌شود. به همین سبب ایمان و باور دینی ملاک و معیار «انسانیت» انگاشته نمی‌شود. در مقابل، متفکران اسلامی در مقام نقد اندیشه اومانیسم، به این واقعیت اشاره می‌کنند که هر موجودی از نظر «ماهیت» و «چیستی» از یک‌سو و از نظر «کیفیت» و «چگونه بودن» از سوی دیگر بالفعل آفریده شده؛ اما انسان از این نظر، بالقوه آفریده شده است؛ یعنی بذر «انسانیت» در او به صورت امور بالقوه موجود است که اگر به آفتی برخورد نکند، به تدریج از زمینه وجود انسان سر برمی‌آورد. به بیان دیگر انسان تنها موجودی است که میان «ماهیت» و «وجود»ش جدایی و فاصله است؛ از این رو چه بسا «انسان»ها که به «انسانیت» نرسیده و در مرحله «حیوانیت» باقی مانده‌اند. از سوی دیگر انسانی که ماهیت انسانی یافته، «کرامت» و «شرافت» دارد، نه انسانی که فقط صورت انسانی دارد. بنابراین انسان مادی و جسمانی ملاک انسانیت نیست، بلکه تنها «زمینه» پدید آمدن «انسان به انسانیت رسیده» است و به تعبیر فلاسفه، حامل استعداد انسانیت

است نه خود انسانیت.

همچنین از آنجاکه انسانیت به روح تعلق می‌گیرد، می‌توان نتیجه گرفت که بدون گردن نهادن به «اصالت روح»، سخن گفتن از انسانیت، بی‌معناست (مطهری، ۱۳۸۹ت، ص ۷۳-۶۵). به بیان دیگر «روان‌شناسی انسان» بر «جامعه‌شناسی او» تقدم دارد و جامعه‌شناسی انسان از روان‌شناسی او پایه می‌گیرد. بنا بر «اصل فطرت»، انسان در آغاز تولد، در عین اینکه به صورت بالفعل نه درکی دارد و نه گرایشی انسانی، اما با ابعاد وجودی‌ای، علاوه بر ابعاد حیوانی به دنیا می‌آید و همین ابعاد است که به تدریج یک سلسله‌تصویرات و تصدیقات انتزاعی (و به تعبیر منطقی و فلسفی، معقولات ثانیه) که پایه اصلی تفکر انسانی است و بدون آنها، هرگونه تفکر منطقی محال است و یک سلسله‌گرایش‌های عالی و معنوی در انسان به وجود می‌آورند. این ابعاد پایه اصلی «شخصیت انسانی انسان» به شمار می‌روند (همو، ۱۳۸۹ت، ج ۵، ص ۱۰۳). پس انسان همه کمالات را به صورت بالقوه دارد و تنها باید آنها را به فعلیت برساند و این خود اوست که باید سازنده و معمار خویش‌تن باشد. اما شرط اصلی وصول انسان به کمالاتی که بالقوه دارد، ایمان است؛ چون از ایمان، تقوا و عمل صالح و کوشش در راه خدا برمی‌خیزد (همو، ۱۳۸۹ت، ج ۴، ص ۱۶).

این در حالی است که در فلسفه غرب سال‌هاست که انسان از ارزش و اعتبار افتاده است و سخنانی که در گذشته درباره انسان و مقام ممتاز وی گفته می‌شد و ریشه همه آنها در مشرق‌زمین بود، امروز در اغلب رهیافت‌های فلسفی غرب تمسخر و تحقیر می‌شود: جایگاه انسان از نظر تفکر غربی تا حدّ یک شیء



طبیعی یا صناعی، پایین آمده و روح او و اصالت آن انکار شده است؛ اعتقاد به علت غایی و هدف‌داری خلقت انسان، یک عقیده ارتجاعی تلقی می‌شود؛ صحنه حیات برای انسان، میدان خونینی تصویر می‌شود که نبرد و نزاع برای زندگی، آن را به وجود آورده است و مفاهیم اخلاقی، ساختگی و موهوم هستند و محرک انسان جز منفعت و سودی که از جنس مادی باشد، نیست (همو، ۱۳۹۱ت، ص ۱۷۰-۱۷۲). متفکران غربی از طرفی مقام انسان را از لحاظ پیدایش، هدف، ساختار و تاروپود وجود و هستی‌اش، انگیزه و محرک اعمالش و وجدان و ضمیرش فروکاهیده و به حیثیت ذاتی انسان لطمه وارد کرده‌اند و از طرفی درباره ارزش و شرافت و حقوق انسان سخن گفته‌اند؛ حال آنکه برای آنها لازم بود که ابتدا در تفسیر خود از انسان تجدیدنظر کنند (همان، ص ۱۷۳). آنچه شایسته طرز تفکر غربی در تفسیر انسان است، همان شیوه رفتاری است که غرب در عمل درباره انسان روا می‌دارد؛ یعنی کشتن همه عواطف انسانی، به بازی گرفتن ممیزات انسانی، اولویت پول بر انسان، معبود بودن تکنولوژی، خدایی ثروت، استثمار انسان‌ها، قدرت بی‌نهایت سرمایه‌داری و... (همان، ص ۱۷۳-۱۷۴).

مسئله مهم اجتماع معاصر این است که انسان- به تعبیر قرآن کریم- هم «خود»ش و هم خدای متعال را فراموش کرده است؛ «خود»ش را تحقیر کرده؛ از درون‌بینی و توجه به باطن و ضمیر، غافل شده و توجه خویش را یک‌سره به دنیای حسی و مادی محدود کرده است و هدفی برای خود جز چشیدن مادیات در نظر نمی‌گیرد. بیشتر بدبختی‌های امروز بشر ناشی از این شیوه تفکر است و

متأسفانه نزدیک است که این منطق غلط، جهانگیر شود. این طرز تفکر دربارهٔ انسان سبب شده که هرچه علوم طبیعی و فناوری پیشرفت می‌کند، انسان به سوی حقارت سوق می‌یابد؛ به طوری که جهان امروز قادر به ساختن هر چیز عالی و پیچیده‌ای است، جز ساختن انسان حقیقی. از این رو انسان‌های حقیقی را باید در گذشته و تاریخ پشت سر نهاده شده جست‌وجو کرد (همان، ص ۱۷۴-۱۷۵).

«عیب اساسی» فرهنگ غربی این است که حاصلش «جهان‌آگاهی» و «خودفراموشی» است؛ چنان‌که انسان در این فرهنگ هرچه بیشتر از «جهان» آگاه می‌شود، بیشتر «خویشتن» را از یاد می‌برد. راز اصلی «سقوط انسانیت» در غرب همین است. انسان آن‌گاه که به تعبیر قرآن کریم «خود» را ببازد، به دست آوردن «جهان» سودی برایش نخواهد داشت (همو، ۱۳۸۹ت، ج ۴، ص ۵۵).

۳. «ساختارگرایی»: پاره‌هایی از علم اجتماعی سکولار متأثر از فکر ساختارگرایی است و از این رو انسان را موجودی مغلوب و محکوم ساختارهای اجتماعی قلمداد می‌کند. براساس تفکر اسلامی، نه آن‌چنان است که انسان در چنبرهٔ ساختارهای بیرونی اسیر و گرفتار باشد و نه آن‌چنان است که وی از آزادی مطلق برخوردار باشد و هیچ ساختاری او را محدود و مقید نکند. به بیان دیگر انسان از «آزادی نسبی» برخوردار است؛ یعنی هرچند ساختارها می‌توانند در برابر کنشگری عاملیت‌های انسانی، نقش بازدارنده یا محدودکننده ایفا کنند، اما انسان با تکیه بر قوای درونی خود- از قبیل «فطرت»، «عقل» و «اراده»- قادر است ضد ساختارها بشورد و آنها را دگرگون سازد. انقلاب‌های اجتماعی



نمونه‌ای از این ساختارشکنی‌ها هستند. از آن‌سو اوضاع و احوال «جهان اجتماعی» تنها به اوضاع و احوال «انسان‌ها» وابسته نیست؛ حتی اگر انسان‌ها از طبقه «نخبگان» و «حاکمان» باشند، بلکه «ساختارهای اجتماعی» نیز مؤثر هستند، بلکه باید گفت تأثیر ساختارهای اجتماعی حتی از سرآمدان و بزرگان نیز بیشتر است. به همین دلیل باید در ابتدا به اصلاح ساختارهای اجتماعی اندیشید و آن‌گاه زُعمای صالح را به قدرت رسانید. چنانچه ساختار اجتماعی صالح باشد، فرد ناصالح به واسطه غلبه ساختار مهار می‌شود و کمتر قدرت سرکشی و دست‌درازی خواهد داشت؛ چنانچه ساختار اجتماعی فاسد باشد، فرد صالح کمتر قدرت عمل خواهد داشت و نمی‌تواند منشأ تحولات اجتماعی شود. این در حالی است که نظریه مدینه فاضله - چه در روایت افلاطون و چه در روایت فارابی - مبتنی بر رویکرد اصالت فرد است و صلاح بودن حاکمان و خواص را برای اصلاح جهان اجتماعی کافی می‌شمارد و به وضع ساختارهای اجتماعی اعتنا نمی‌کند (همو، ۱۳۹۱، ص ۲۸۶-۲۸۸).

بسیاری از آسیب‌ها و امراض اجتماعی ریشه در ساختارها دارند و فرد به واسطه ساختارها، از حرکت تکاملی بازمی‌ایستد و گزند می‌بیند. در این حال اصرار بر منحصر کردن تحلیل اجتماعی به سطح فردی و غفلت از علاج امراض ساختاری، نوعی تقلیل‌گرایی هستی‌شناسانه است که به ناکارآمدی تجویزها و توصیه‌ها می‌انجامد. مؤمنان و صالحان آن‌گاه موفق به اصلاح جهان اجتماعی و دینی‌تر کردن آن خواهند شد که در ساختارها بازنگری کنند و به بازسازی آنها اهتمام بورزند. پس نباید ضرورت‌های حاکم بر جهان انسانی را انکار کرد یا

نادیده گرفت. این ضرورت‌ها خواه‌ناخواه بر انسان محیط هستند و دامنهٔ اختیار او را محدود می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که اگرچه انسان، آزاد و مختار است، آزادی او، نسبی و در چهارچوب ساختارهای تاریخی و اجتماعی است؛ چون برخی اقتضائات و الزامات ساختاری، شکننده و گریزپذیر نیستند. بدین ترتیب این‌طور نیست که در جهان انسانی، همه چیز تصرف‌پذیر و ساختنی و مغلوب ارادهٔ انسان باشد.

### ۳. مواجههٔ انتقادی با علم اجتماعی سکولار در قلمرو هنجارشناختی

۱. «عرفی‌گرایی»: اصلی‌ترین خصوصیت علم اجتماعی غربی، رویکرد عرفی‌گرایانه (سکولاریستی) آن است. علم اجتماعی غربی رابطهٔ خود را با «دین» گسسته می‌داند و چون دین را منبع معرفت معتبر و علمی نمی‌انگارد، تجویزها و توصیه‌های آن را نیز بر نمی‌تابد. البته رابطهٔ دین با علم اجتماعی سکولار، تنها دلالت بر گسست و تغایر ندارد، بلکه باید از تعارض و تضاد نیز سخن به میان آورد؛ چراکه بسیاری از گزاره‌های علم اجتماعی سکولار با گزاره‌های هنجارشناختی دین ناسازگار است و در تضاد است. در جامعه‌شناسی دین از ابتدا فرض بر این است که چون دین به صورت ذاتی، امری «غیرعقلانی» است، ریشهٔ منطقی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد؛ ازاین‌رو پرسش دربارهٔ ریشهٔ غیرمنطقی دین است (همو، ۱۳۹۲، الف، ص ۱۶۰). البته این گفته‌ها جز یک سلسله‌فرضیه‌ها چیز دیگری نیست؛ یعنی هر یک از اینها از نظر علمی حداکثر ارزش «فرضیه» دارد، نه «نظریه» (همان، ص ۲۳۹). حرف‌ها و گفته‌های



کسانی مانند فوئر باخ، آگوست کنت، هربرت اسپنسر، امیل دورکیم، کارل مارکس، برتراند راسل و... تنها سلسله «فرضیه‌های بدون دلیل»ی هستند، بلکه فرضیه‌هایی هستند که دلیل، همیشه برخلاف آنهاست (همان، ص ۲۴۲).

مطالعه گفته‌های آن دسته از متفکران غربی که منکر دین هستند، این نتیجه را به دنبال دارد که نشان می‌دهد آنها تا چه اندازه در ضد بودن با دین، «متعصب» هستند و در مقام فهم دین و قضاوت درباره ماهیت آن، اصل را بر «نفی» و «انکار» آن نهاده‌اند و آن‌گاه برای توجیه این نفی چه «یاوه‌ها» بافته‌اند؛ به گونه‌ای که امکان ندارد یک محقق بی‌طرف تا این حد یاوه‌بافی کند. همچنین می‌توان مشاهده کرد که آنها در نهایت امر نتوانسته‌اند دین را توجیه کنند (همان، ص ۱۵۹-۱۶۰).

ما به مثابه مسلمان قائل به جامعیت اسلام هستیم و آن را در قلمرو فردی و امور عبادی خلاصه نمی‌کنیم؛ بلکه آن را مولد گونه‌ای خاص از معرفت علمی و نظام اجتماعی می‌دانیم. ما وحی الهی را اصل و اساس می‌دانیم، اما عقل را نیز نفی نمی‌کنیم؛ بلکه عقل را امتداددهنده و شارح معانی و حیانی می‌انگاریم:

جمله حرفت‌ها، یقین از وحی بود      اوّل او، لیک عقل آن را فرود

(مولوی، ۱۳۸۹، بیت ۱۲۹۷)

در میان ادیان هیچ دینی مانند اسلام در «شئون زندگی» ورود نکرده است. اسلام در مقررات خود به یک سلسله «عبادات و اذکار و اندرزهای اخلاقی» بسنده نکرده، بلکه همان‌طور که «روابط انسان با خدای متعال» را بیان کرده، خطوط اصلی «روابط انسان‌ها با یکدیگر» را ساخته و پرداخته کرده است (مطهری،

۱۳۹۱ت، ص ۱۰۶). در قرآن کریم آمده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (حدید: ۲۵): به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند».

این آیه به صورت صریح به پاداشتن عدل و قسط را هدف رسالت پیامبران معرفی کرده است. 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» (مطهری، ۱۳۸۹پ، ج ۳، ص ۳۴). از این رو هرگز این گونه نیست که مسائل اجتماعی در حاشیه دین قرار داشته باشد و مسائل فردی و عبادی محض، در متن دین باشد (همو، ۱۳۹۲اب، ص ۱۰۲).

احکام و آموزه‌های اسلام ماهیت اجتماعی دارد؛ چنان‌که حتی فردی‌ترین آنها از قبیل نماز و روزه «جنبه اجتماعی» دارند. از سوی دیگر قواعد فراوان اجتماعی اسلام در حوزه‌های سیاسی، اقتصادی و حقوقی، ناشی از این خصلت هستند؛ همچنان‌که مقرراتی از قبیل جهاد و امر به معروف و نهی از منکر برخاسته از مسئولیت اجتماعی اسلامی هستند (همو، ۱۳۸۹پ، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹). اسلام دینی نیست که تنها مشتمل بر معنویات و امور عبادی مربوط به رابطه انسان با خدای متعال باشد (همو، ۱۳۹۴، ص ۱۲۸-۱۲۹)، بلکه مکتبی «جامع» است که در آن به «همه جوانب نیازهای انسانی» اعم از «دنیاوی» و «آخرتی»، «جسمی» و «روحي»، «عقلی» و «عاطفی» و «فردی» و «اجتماعی» پرداخته شده است (همو،



۱۳۸۹ الف، ج ۱، ص ۶۳). پس اینکه گفته می‌شود اسلام آیینی «جامع» و شامل «همه شئون زندگی بشر» است، به این معناست که اسلام در عین اینکه «نظام اخلاقی و تهذیبی» است، «نظام اجتماعی و سیاسی» نیز هست. اسلام «معنی» را در «ماده»، «باطن» را در «ظاهر»، «آخرت» را در «دنیا» و «بالاخره مغز» را در «پوست» نگهداری می‌کند (همو، ۱۳۹۲ پ، ص ۳۱). به بیان دیگر نسبت «اسلام» به «سیاست» همانند نسبت «مغز» به «پوست» است؛ زیرا فلسفه پوست حفظ مغز است. اهتمام اسلام به امر سیاست و حکومت نیز برای «حفظ موارد معنوی» یعنی «توحید و معارف روحی و اخلاقی» و «عدالت اجتماعی» است. اگر این پوست از این مغز جدا باشد، هم مغز گزند می‌بیند و هم پوست خاصیتی نخواهد داشت (همان، ص ۳۲). از این رو اگرچه اسلام «مکتب جامعه‌شناسی» نیست و در کتاب آسمانی اسلام، هیچ مطلب اجتماعی با «زبان معمول جامعه‌شناسی» مطرح نشده، همچنان که هیچ مطلب دیگر اخلاقی، فقهی، فلسفی و ... با «زبان معمول» و در لفافه «اصطلاحات رایج» و «تقسیم‌بندی‌های مرسوم»، بیان نشده است، در عین حال «مسائل زیادی» از آن علوم «به‌طور کامل» قابل «استنباط» و «استخراج» از قرآن کریم است (همو، ۱۳۸۹ ث، ج ۵، ص ۱۳).

افزون بر این، چه در عرصه وضع قانون (حکم) و چه در عرصه اجرای قانون (حاکم)، از آنجاکه انسان نمی‌تواند همه «مصالح» معطوف به زندگی فردی و اجتماعی خویش را تشخیص دهد، این خدای متعال است که باید «تعیین‌کننده» باشد و هر دو «حق الهی» هستند، نه «حق فرد» یا «حق جمع». چون حکومت بر جامعه، حق الهی است، این منصب نیز «منصب الهی» است و

کسی که در جایگاه حاکمیت بر جامعه اسلامی قرار می‌گیرد، بر مردم «ولایت» دارد، نه «وکالت» (همو، ۱۳۹۷، ص ۸۸-۸۷). از سوی دیگر مردم در حوزه ارزش‌های الهی حق تقنین و تصرف ندارند (همان، ص ۱۰۴). بنابراین ما به‌طور مطلق «حکومت مردم بر مردم» را قبول نداریم و برخلاف دموکراسی غربی، معتقدیم که باید بر جامعه، «ولی الهی» حاکم باشد؛ به طوری که او باید از «ایدئولوژی دینی» حفاظت و پاسداری کند و باید اختیارات او فراتر از دیگران باشد (همان، ص ۱۱).

۲. «نسبی‌گرایی هنجارشناختی»: یکی از دلایل اصلی تفکیک «ارزش» از «دانش» در علم اجتماعی سکولار این است که از نظر متفکران غربی، ارزش‌ها اموری «سلیقه‌ای» و «دل‌بخواهانه» هستند و حداکثر، تابع «قراردادها» و «اعتبارها»ی جمعی‌اند. برخلاف این، علم در پی حکایت از «واقعیت خارجی» است و از این‌رو مقوله‌ای «بین‌الذہانی» به شمار می‌آید. بنابراین ارزش و علم با یکدیگر متفاوت هستند. این حکم به «دین» نیز که متضمن سلسله‌ارزش‌هاست، سرایت می‌کند. از همین رو اندیشه‌وران غربی معتقدند تفکیک «دین» از «علم» نیز موجّه و منطقی است. به‌رحال متفکران غربی بر این باورند که ارزش‌های اعتقادی (دینی) به این دلیل باید آزاد و رها باشند که ارتباطی با «سعادت و کمال انسان» ندارند و در ذات خودشان امور «شخصی» و «سلیقه‌ای» و «نسبی» هستند (همان، ص ۹۴). در مقابل، ما اصرار داریم که ارزش‌های اعتقادی الهی اولاً «واقعیت» دارند و در مقام حکایت‌گری از هست‌ها و نیست‌ها هیچ ناراستی و خللی در آنها راه ندارد؛ ثانیاً به مثابه وسیله و مقدمه‌ای برای تحصیل مادیات و

رفاه مادی و معیشتی نیستند، بلکه خودشان به طور مستقل «هدف» هستند؛ چون شناخت معارف توحیدی و تصویر توحیدی از عالم داشتن، «مقوم انسانیت» است (همان، ص ۹۶). در قرآن کریم می‌خوانیم:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا (نور: ۵۵): خدا به کسانی که شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، وعده داده است که به حتم آنان را در این سرزمین، جانشین [خود] قرار دهد؛ همان‌گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند، جانشین [خود] قرار داد و آن دینی را که برایشان پسندیده است، به سودشان مستقر کند و بیم‌شان را به ایمنی مبدل گرداند، [تا] مرا عبادت کنند و چیزی را با من شریک نگردانند.

براساس این آیه، فلسفه و غایت زندگی اجتماعی، قرار گرفتن در مسیر «سیر کمالی انسانی» و وصول به مرتبه «انسانیت» است، نه «رفاه مادی» (مطهری، ۱۳۹۷، ص ۸۵-۸۷).

به بیان دیگر هرچند انسان در آغاز حیاتش شخصیت انسانی بالفعل ندارد، ولی «بذر یک سلسله‌بینش‌ها و گرایش‌ها» در نهاد او نهفته است که «هویت بالقوه» او را بنا می‌گذارند. در واقع انسان مانند «ماده خام» یا «ظرف و نوار خالی» نیست که تنها خاصیتش «پذیرندگی از محیط بیرونی» باشد، بلکه به منزله «نهال»ی است که «استعداد خاصی» برای دست‌یابی به آینده‌ای از پیش برنامه‌ریزی شده دارد و «هدفی تکوینی» براساس سنت هدایت الهی برای انسان در نظر گرفته شده که همان «کمال نهایی» اوست. انسانی که بتواند این مسیر

فطری را به سلامت طی کند و انسان بودن را در خود به فعلیت برساند، انسان «سعادت‌مند» و «کمال‌یافته» خوانده می‌شود. از این‌رو تنها آن نظام ارزشی که با فطرت انسان، سازگار و پرورش‌دهنده آن باشد، «اصیل» و «حقیقی» است. پس چنین نیست که انسان، تهی از هویت و اصول ذاتی باشد تا بتوان نتیجه گرفت که ارزش‌ها و فرهنگ‌های گوناگون برای او یکسان هستند. از سوی دیگر اگر انسان با «ارزش‌های غیرفطری» تطابق یابد و شخصیت بالفعل خود را بر پایه آنها طرح‌ریزی کند، «خود» الهی و فطری‌اش را خواهد باخت و دچار «خودزیانی» خواهد شد (همو، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۶۱).

۳. «فردگرایی»: از آنجاکه فرد اصالت دارد، باید بیشترین حقوق و آزادی‌های فردی برای فرد در نظر گرفته شود. ایدئولوژی لیبرالیستی دلالت آشکاری بر فردگرایی حقوقی دارد؛ به گونه‌ای که باید یکی از مقومات اصلی و بنیادی لیبرالیسم را فردگرایی حقوقی دانست. در غرب آزادی برای هر فرد و گروهی تضمین شده است، ولی مشروط به اینکه آزادی فرد با حقوق و آزادی‌های دیگران تزاخم نداشته باشد. بنابراین تنها در این حالت است که آزادی، محدود و مقید می‌شود و به‌جز آن نمی‌توان صورتی را فرض کرد. لازمه چنین نگرشی آن است که زندگی فرد برای خودش و مستقل از دیگران، هیچ‌گونه قاعده و قانونی نداشته باشد و اگر انسان، پلیدترین کارها را مرتکب شود، نمی‌توان او را سرزنش کرد. بدین ترتیب انسان غربی می‌تواند فردی قانون‌مدار باشد، به این معنا که به حقوق و آزادی‌های دیگران تعرض نکند، درعین‌حال، در پستی و رذالت غوطه‌ور شود.

اولاً در غرب چون «تمایلات انسان» را منشأ و ریشه موضوعیت یافتن آزادی و دموکراسی می‌دانند، مبنای وضع قانون، «خواست اکثریت مردم» است. از این رو عمل شنیع و شیطانی هم‌جنس‌بازی به دلیل اینکه بخشی از مردم خواهان رسمیت یافتن آن هستند، جنبه قانونی پیدا می‌کند و لازمه قهری دموکراسی قلمداد می‌شود. غربی‌ها معتقدند تکامل انسان، یک «صراط مستقیم معین مستقل از خواست انسان» ندارد تا بتوان حکم کرد که انسان باید از خود مراقبت کند که از چنین راهی منحرف نشود و به بیراهه نرود؛ بلکه هر طور که زندگی کند و هر راهی را که بپسندد و انتخاب نماید، همان برای او مطلوب است (همو، ۱۳۹۴، ص ۲۷۰). پس معنای آزادی و دموکراسی در اسلام و در غرب با یکدیگر متفاوت هستند؛ چنان‌که دموکراسی در اسلام «انسانیت رهاشده» است و در غرب «حیوانیت رهاشده». از این رو ما موافق به کاربردن اصطلاح دموکراسی نیستیم (همان، ص ۲۷۲).

ثانیاً برخلاف گمان بسیاری از فلاسفه غرب، آنچه مبنا و اساس حق «آزادی» و لزوم احترام نهادن به آن می‌شود، «میل و اراده انسان» نیست، بلکه «استعداد»ی است که خدای متعال برای سیر مدارج «ترقی» و «تکامل» به وی داده است. از این رو اراده بشر تا آنجا محترم است که با استعدادهای عالی و مقدسی که در نهاد بشر است، هماهنگ باشد و او را در مسیر پیشرفت روحی و معنوی قرار دهد؛ اما آنجا که استعدادهای او را هدر دهد، معتبر و محترم نخواهد بود. بسیار اشتباه است اگر خیال کنیم معنای اینکه انسان، آزاده آفریده شده این است که میل و خواست و اراده انسان باید محترم شناخته شود، مگر آنجا که با «میل‌ها و

خواسته‌های دیگران» معارض شود و آزادی میل دیگران را به خطر اندازد؛ زیرا از نظر اسلام افزون بر آزادی‌ها و حقوق دیگران، «مصلح عالی خود فرد» نیز می‌تواند آزادی او را محدود کند (همو، ۱۳۹۳ الف، ص ۳۱).

ثالثاً آنجا که میان «حق جامعه» و «حق فرد»، تعارض و تزامم افتد، حق جامعه بر حق فرد و حق عام بر حق خاص، تقدم می‌یابد. به بیان دیگر در اسلام «مصلحت جمع» بر «مصلحت فرد» مقدم است؛ زیرا همه مردم بندگان خدای متعال هستند و خدای متعال، نعمت‌ها و موهبت‌های مادی و معنوی دنیا را برای «همه انسان‌ها» آفریده تا از آنها بهره‌مند شوند، نه برای فرد یا افراد خاص (همان). به بیان دیگر دو امر، «آزادی فرد» را محدود می‌کند: یکی «مصلحت فرد» و دیگری «مصلحت جامعه» (همو، ۱۳۹۷، ص ۱۰۲). از آنجاکه مصالح جامعه فراتر از حقوق و آزادی‌های فرد است، اولی بر دومی تفوق و ترجیح دارد و آن را محدود و مقید به خویش می‌کند (همان، ص ۱۰۸-۱۰۹)؛ اما از سوی دیگر اسلام در عین اینکه دینی اجتماعی است و به جامعه می‌اندیشد و فرد را مسئول جامعه می‌شمارد، «حقوق و آزادی‌های فرد» را نادیده نمی‌گیرد و فرد را غیراصیل نمی‌شمارد (همو، ۱۳۹۳ الف، ص ۳۱).

رابعاً آزادی امری است که متوقف بر وجود دو طرف است؛ چنان‌که باید در اثر آن چیزی از «قید چیز دیگر» رها باشد (همو، ۱۳۹۳ ب، ص ۲۸). برحسب اینکه انسان از چه زندانی آزاد باشد، آزادی دو قسم است: «آزادی اجتماعی» که آزادی از قید و اسارت «انسان‌های دیگر» است و اینکه دیگران مانعی در مسیر رشد و تکامل او نباشند و «آزادی معنوی» که آزادی از قید و اسارت «تمایلات نفسانی

خویش» است (همان، صص ۱۸ و ۲۸)؛ بنابراین آزادی اجتماعی، نفی «بردگی تن» است و آزادی معنوی، نفی «بردگی روح» (همان، ص ۳۱). آزادی اجتماعی در برابر «اسارت بیرونی» است و آزادی معنوی در برابر «اسارت درونی». میان این دو قسم آزادی، رابطه وجود دارد؛ چنان‌که آزادی معنوی «ریشه» و «اساس» آزادی اجتماعی است. از این رو آزادی اجتماعی بدون آزادی معنوی تحقق نمی‌یابد (همان، ص ۲۰). بر این مبناست که در آموزه‌های دینی دست‌یابی به آزادی درونی و معنوی مبارزه‌ای بسیار «سخت‌تر» و «بزرگ‌تر» را می‌طلبد و به «جهاد اکبر» نیاز دارد؛ بلکه باید گفت «بزرگ‌ترین برنامه انبیای الهی» رهاندن انسان از زندان خودخواهی و نفس‌پرستی و حیوانیت و اعطای آزادی معنوی به او از طریق تهذیب و تزکیه است (همان، ص ۴۰):

وَالشَّمْسُ وَضِحَاهَا \* وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَاهَا \* وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّاهَا \* وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَاهَا \*  
 وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا \* وَالْأَرْضَ وَمَا طَحَاهَا \* وَنَفْسَ وَمَا سَوَّاهَا \* فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا  
 وَتَقْوَاهَا \* قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا \* وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (شمس: ۱-۱۰): سوگند به خورشید و تابندگی‌اش؛ سوگند به ماه چون پی [خورشید] رود؛ سوگند به روز چون [زمین را] روشن گرداند؛ سوگند به شب چو پرده بر آن پوشد؛ سوگند به آسمان و آن کس که آن را برافراشت؛ سوگند به زمین و آن کس که آن را گسترش داد؛ سوگند به نفس و آن کس که آن را درست کرد، سپس پلیدکاری و پرهیزکاری‌اش را به آن الهام کرد که هر کس آن را پاک گردانید، به قطع رستگار شد و هر که آلوده‌اش ساخت، به قطع درباخت.

در عین حال نباید غفلت کرد که یکی از هدف‌های انبیای الهی، اعطای آزادی اجتماعی به انسان بوده است تا انسان‌ها در اسارت و بندگی و بردگی یکدیگر به

سر نبرند (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۱۸).

خامساً معیارهای بسیاری از کارهای انسان خیر اخلاقی است و انسان آنها را به دلیل منافع مادی و محاسبات مبتنی بر سود، دلیل برخوردار شدن از ارزش اخلاقی انجام می‌دهد. این حالت یکی از جنبه‌های معنوی وجود انسان است (همو، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۹-۲۰). البته دین پشتوانه محکم ارزش‌های اخلاقی و انسانی است و این ارزش‌ها بدون باور به دین اعتبار خود را از دست می‌دهند (همو، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۹).

### نتیجه‌گیری

در علم اجتماعی غربی کمتر با مبادی «مُصْرَح» و «مُدَوَّن» و «مبسوط» روبه‌رو می‌شویم. از این‌رو اغلب ناگزیر به «کشف» و «استخراج» مبادی علم اجتماعی غربی هستیم. ما در مواجهه با علم اجتماعی غربی، اغلب از شناخت دقیق و تفصیلی مبادی آن غفلت می‌کنیم و مستقیم به مطالعه مسئله‌های آن می‌پردازیم. این در حالی است که اصلی‌ترین و نخستین نزاع ما با علم اجتماعی غربی در قلمرو مبادی است. به بیان دیگر مبادی را باید خط مقدم و کانونی‌ترین نقطه «کشمکش» و «تضاد» تفکر اسلامی با علم اجتماعی غربی دانست؛ به گونه‌ای که سایر منازعه‌ها و ستیزها فرع بر آن و ناشی از آن است؛ ولی ما در این «خط مقدم» و «نقطه کانونی» حضور نداریم، بلکه آن را نشناخته‌ایم. اگر «فلسفه علم اجتماعی» را مبادی «علم اجتماعی» در نظر بگیریم و مشتمل بر مباحثی از قبیل هستی‌شناسی اجتماعی و معرفت‌شناسی اجتماعی بدانیم، در عمل خواهیم دید





که «اساسی‌ترین» و «برجسته‌ترین» تقابلات ما با علم اجتماعی غربی، مربوط به پهنه فلسفه علم اجتماعی است و از آن جمله یکی این است که «انسان‌شناسی اجتماعی» برخاسته از اندیشه اسلامی که از «نظریه فطرت» دفاع می‌کند، با انسان‌شناسی اجتماعی متفکران غربی که هوادار «نظریه منفعت» (یا عقلانیت ابزاری) است بسیار فاصله دارد و هر یک به شکل‌گیری انگاره نظری متفاوتی در عرصه علم اجتماعی منجر می‌شوند. یا در زمینه «معرفت‌شناسی اجتماعی»، چنانچه ملاک صدق و کذب قضایا را تنها «تجربه» لحاظ کنیم یا اینکه استناد به «نقل دینی» (کتاب و سنت) را نیز دارای اعتبار علمی و کاشف از واقعیت اجتماعی در نظر بگیریم، مفاد و محتوای علم اجتماعی دستخوش دگرگونی‌های شگرفی خواهد شد. این حقایق نشان می‌دهند برخلاف مشهورات و مقبولات، علم اجتماعی غربی، علم «محض» و «بی‌طرف» نیست که بتوان آن را «جهان‌شمول» و «عام» تصور کرد؛ بلکه به قطع با یک سلسله مبادی «ارزشی» و «ایدئولوژیک» پیوند دارد و از آنها تغذیه می‌کند. نکته دیگر این است که مبادی علم اجتماعی غربی اغلب «اثبات‌نشده» هستند. به بیان دیگر «اصول موضوعه» همچون «اصول متعارفه»، به مخاطبان و مصرف‌کنندگان علم اجتماعی غربی عرضه می‌شوند و بدین ترتیب مجال «چون و چرا کردن» و «پرسش‌های انتقادی و شالوده‌شکنانه» به آنها داده نمی‌شود؛ چنان‌که در جامعه علمی ما برخی استادان حتی از متفکران غربی نیز به گزاره‌های علم اجتماعی غربی وفادارتر هستند و آنها را به امر قدسی مبدل کرده‌اند و راه را بر هرگونه گفت‌وگوی انتقادی بستند و سخن خلاف این مفروضات «اثبات‌نشده» را رهیافت غیرعلمی و ایدئولوژیک

معرفی می‌کنند. باید اندکی درنگ کنیم که چنانچه این «مبادی»، مخدوش و معیوب باشند، همه «نظریه‌ها»- یا دست‌کم حجم فراوانی از آنها- نیز سست و ناپایدار خواهند شد و به بافته‌ها و ساخته‌های ذهنی تبدیل می‌شوند که با جهان اجتماعی و واقعیت‌های آن، تناسب و تناظری نخواهند داشت. طلب دلیل کردن درباره این مبادی «اثبات‌نشده»، عین روحیه علمی و جزو جوهر آن است و از آن‌سو، اصول موضوعه را به‌جای اصول متعارفه نشانادن، ناشی از جمود و تعصب در قلمرو علم و معرفت است. ما حق داریم درباره آنچه متفکران و نظریه‌پردازان غربی نگفتند و رفتند، پرسش کنیم و از گردن نهادن به سخنان اثبات‌نشده و مفروضات ذهنی‌شان پرهیز کنیم.



## منابع

- \* قرآن کریم؛ ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۱. مطهری، مرتضی؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: انسان و ایمان؛ ج ۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ الف.
  ۲. —؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: جهان‌بینی توحیدی؛ ج ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ ب.
  ۳. —؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: وحی و نبوت؛ ج ۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ پ.
  ۴. —؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: انسان در قرآن؛ ج ۴، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ ات.
  ۵. —؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: جامعه و تاریخ؛ ج ۵، تهران: صدرا، ۱۳۸۹ ث.
  ۶. —؛ نقدی بر مارکسیسم؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۰ الف.
  ۷. —؛ فلسفه اخلاق؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۰ ب.
  ۸. —؛ نبرد حق و باطل؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۰ پ.
  ۹. —؛ فلسفه تاریخ؛ ج ۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۰ ات.



۱۰. \_\_\_\_\_؛ ولاءها و ولایت‌ها؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۰.ث.
۱۱. \_\_\_\_\_؛ انسان کامل؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۱.الف.
۱۲. \_\_\_\_\_؛ انسان و سرنوشت؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۱.ب.
۱۳. \_\_\_\_\_؛ امدادهای غیبی در زندگی بشر؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۱.پ.
۱۴. \_\_\_\_\_؛ نظام حقوق زن در اسلام؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۱.ات.
۱۵. \_\_\_\_\_؛ ده گفتار؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۱.ث.
۱۶. \_\_\_\_\_؛ فطرت؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۲.الف.
۱۷. \_\_\_\_\_؛ سیری در نهج‌البلاغه؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۲.ب.
۱۸. \_\_\_\_\_؛ امامت و رهبری در اسلام؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۲.پ.
۱۹. \_\_\_\_\_؛ اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۳.الف.
۲۰. \_\_\_\_\_؛ آزادی معنوی؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۳.ب.
۲۱. \_\_\_\_\_؛ آینده انقلاب اسلامی ایران؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۴.
۲۲. \_\_\_\_\_؛ مقدمه‌ای بر حکومت اسلامی؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۷.
۲۳. مولوی، جلال‌الدین محمد؛ مثنوی معنوی؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۹.