

مقاله حاضر به این سوال می‌پردازد که در رهیافت نظری آیت‌الله استاد شهید مرتضی مطهری، میان فرهنگ و علوم انسانی چه نوع مناسباتی برقرار است؟ برای این منظور، ابتدا دو مفهوم اساسی فرهنگ و علوم انسانی براساس دیدگاه‌های مطهری تعریف شده و خصایص و مؤلفه‌های هر یک مشخص شده‌اند. آنگاه نظریه مطهری درباره مناسبات فرهنگ و علوم انسانی تفریر شده که در بردارنده چهار بخش زیر است: به هم آمیختگی نسبی فرهنگ و علوم انسانی، فرهنگ اسلامی و علوم انسانی، حلّ معضله نسبیّت در فرض مدخلیّت فرهنگ اسلامی در علوم انسانی و چگونگی تعامل مسلمانان با فرهنگ و علوم انسانی بیگانه. در نهایت این نتیجه به دست آمد که مدخلیّت قهری و حتمی فرهنگ در علوم انسانی، به صورت «موجبه جزئیّه» است نه موجبه کلیّه؛ یعنی چنین نیست که همه قضایای علوم انسانی، متأثر از فرهنگ محیط بر آن باشند، بلکه در این میان، قضایای «تجربی» و «عقلی» محض نیز وجود دارند که فرافرهنگی‌اند. از سوی دیگر برخلاف تصور شایع، همه گونه‌های فرهنگ، «نسبی» و «غیرواقع‌نما» نیستند، بلکه فرض وجود فرهنگ «مطلق» و «عام» که گزاره‌هایش «استدلال‌پذیر» باشد، موجه است و «فرهنگ اسلامی» از این نوع است. در نهایت، با مدخلیّت و فعلیّت یافتن فرهنگ اسلامی در علوم انسانی، «علوم انسانی اسلامی» شکل می‌گیرد.

■ واژگان کلیدی:

فرهنگ اسلامی، علوم انسانی اسلامی، نظریه به هم آمیختگی نسبی، فطرت الهی انسان.

مناسبات «فرهنگ اسلامی» با «علوم انسانی» در تفکر آیت‌الله مرتضی مطهری

مهدی جمشیدی

مربی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
m.jamshidi.60@gmail.com

مقدمه

یکی از مهم‌ترین و جدی‌ترین مسئله‌هایی که به قلمرو «علوم انسانی» و به‌صورت خاص، به «علوم انسانی اسلامی» مرتبط است و جوهره و ذات آن را تبیین می‌کند، مناسبات «فرهنگ» و «علوم انسانی» است. در واقع، قائلان به انگاره علوم انسانی اسلامی، بر این باور هستند که می‌توان و می‌باید فرهنگ اسلامی را در علوم انسانی جاری ساخت تا سنخ و صنف نو و متفاوتی از علوم انسانی پدید آید که علوم انسانی اسلامی خوانده می‌شود. مسئله اصلی نیز در اینجا، «امکان» و «معقولیت» مدخلیت فرهنگ اسلامی در علوم انسانی است که متأسفانه تاکنون، مباحث و مطالعات درخور توجهی درباره آن صورت نگرفته است و این مسئله، همچنان در هاله‌ای از ابهام یا دست‌کم اجمال قرار دارد. سوی دیگر این مسئله، با حوزه فلسفه فرهنگ ارتباط دارد و مشخص می‌سازد که چه نوع ترابطات و تعاملاتی میان فرهنگ و علوم انسانی برقرار است. به این ترتیب، یک طرف مسئله به قلمرو فلسفه علوم انسانی اسلامی بازمی‌گردد و طرف دیگر آن، با قلمرو «فلسفه فرهنگ» ارتباط دارد. در این مقاله، مسئله یادشده در چارچوب رهیافت نظری آیت‌الله استاد شهید مرتضی مطهری^{رضوان‌الله تعالی علیه} مطالعه شده است. مطهری هیچ کتاب یا مقاله یا سخنرانی مستقیمی درباره این مسئله از خود به‌جا ننهاده، اما با کاوش و دقت در نوشته‌های او، می‌توان به نکات غنی و بدیعی دست یافت که این مسئله چالش‌برانگیز و مناقشه‌زا را حل کند.

بنابراین محل مناقشه و نقطه اصلی بحث عبارت است از مناسبات «فرهنگ اسلامی» و «علوم انسانی اسلامی»؛ چنان‌که در «بحث توصیفی» پرسش این است که آیا فرهنگ اسلامی در علوم انسانی راه دارد و دخالت می‌کند یا نه و در «بحث تجویزی»، پرسش این است که آیا فرهنگ اسلامی در علوم انسانی باید راه یابد و دخالت کند یا نه؟ از لحاظ توصیفی، مطهری معتقد است که فرهنگ اسلامی - همانند هر فرهنگ دیگر - با علوم انسانی ارتباط پیدا می‌کند و انسان به‌عنوان فاعل شناسا، از شرایط ذهنی و شرایط عینی تأثیر می‌پذیرد، اما با وجود این قادر به اندیشه‌ورزی «مستقل و بریده از این شرایط» نیز هست.^۱ از لحاظ تجویزی نیز مطهری قائل به مطلوب بودن مدخلیت فرهنگ اسلامی

۱. در مسئله اثرپذیری اندیشه انسان از شرایط ذهنی و شرایط عینی، مطهری یک بحث عام و کلی را مطرح کرده است؛ به‌گونه‌ای که نه شرایط ذهنی و شرایط عینی را به فرهنگ اسلامی فروکاهیده و نه اندیشه را به علوم انسانی اسلامی، با این حال، احکام مستخرج از این بحث، فراگیر است و بر مطلق شرایط ذهنی و شرایط عینی و اندیشه مترتب می‌شود که خواه‌ناخواه، فرهنگ اسلامی و علوم انسانی اسلامی نیز زیرمجموعه آن واقع می‌شود.

در علوم انسانی است و علوم انسانی اسلامی را نه تنها «ممکن» می‌داند، بلکه آن را «بتر» از علوم انسانی غربی و رمز اصلی دستیابی جامعه اسلامی به «استقلال فکری و مکتبی» می‌شمارد.

سؤال اصلی این مقاله عبارت است از این است که در رهیافت نظری مرتضی مطهری، چه نوع مناسباتی میان فرهنگ اسلامی و علوم انسانی اسلامی برقرار است؟ در پرتو این سؤال اصلی، با پاره‌ای سؤال‌های فرعی نیز روبرو هستیم: معنای مفهوم علوم انسانی در اندیشه مطهری چیست؟ آیا مطهری قائل به استقلال و تفکیک مطلق فرهنگ و علوم انسانی از یکدیگر است یا معتقد به بهم‌آمیختگی و درهم‌تنیدگی آنهاست؟ آیا مطهری قائل به امکان و معقولیت مدخلیت فرهنگ اسلامی در علوم انسانی اسلامی است و علوم انسانی اسلامی را محتمل - بلکه ضروری - می‌انگارد؟ آیا باورمندی به علوم انسانی اسلامی و یا به‌طور کلی، حضور فرهنگ در علوم انسانی، به نسبییت و بی‌اعتباری علوم انسانی نمی‌انجامد؟

۱۲۱

۱. تعریف مفاهیم اساسی

۱.۱. معنا و گستره مفهوم فرهنگ

در این مقاله، اصطلاح «فرهنگ» در همان معنایی به کار برده شده که مطهری در نظریه فرهنگی خویش مطرح کرده است. او در آثار خود، حدود هشت گزاره درباره فرهنگ بیان کرده که اگر آنها را در کنار یکدیگر بنشانیم، تعریفی که از پی می‌آید، شکل می‌گیرد. فرهنگ عبارت است از مجموعه «واقعیت‌های روحی و معنوی» - یعنی «واقعیت‌های غیرمادی» به صورت عام و کلی همچون علوم (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۶۰) نه فقط «واقعیت‌های قدسی و دینی» - که به «یک جامعه» تعلق دارد (مطهری، ۱۳۸۸: ۴۷) و یک «پیکر منسجم و هماهنگ» را تشکیل می‌دهد. (مطهری، ۱۳۹۱: ۴۰۷) به بیان دیگر، همان‌گونه که فرد انسان، روح دارد، «جامعه» نیز «روح» دارد که همان «فرهنگ» آن جامعه است. بنابراین، فرهنگ، روح و هویت جامعه است. (مطهری، ۱۳۸۹: ۷۱ و ۲۴۶؛ ۱۳۸۸: ۴۶ و ۱۳۸۸: ۵۳)

سه عامل در کنار یکدیگر، هم «شخصیت انسان» و هم «فرهنگ» را می‌سازند: «فطرت»، «طبیعت» و «جامعه». عامل یکم، عامل درونی و عوامل دوم و سوم، عوامل بیرونی هستند. (مطهری، ۱۳۸۸: ۵۴-۵۳) همچنین میان شخصیت انسان و فرهنگ، نسبت تنگاتنگی

وجود دارد؛ به صورتی که فرهنگ، شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد. (مطهری، ۱۳۸۸ج: ۲۵) از سوی دیگر، مطهری معتقد است که خاستگاه فرهنگ، خود «انسان» است. بر این اساس، عناصر فرهنگی با «غرایز انسان» مطابق است. (مطهری، ۱۳۹۱ج: ۴۰۸)^۱ «تأثیر» و «تأثر» انسان‌ها نسبت به یکدیگر در جامعه، موجب «هم‌گونی» و «یکپارچگی» ساخت روحی و معنوی وجود انسان می‌شود. این واقعیت روحی و معنوی «نوپدید» که میان همه افراد جامعه، «واحد» است، «فرهنگ» خوانده می‌شود. اگرچه فرهنگ، معلول شکل‌گیری وحدت و همگرایی در بُعد روحی و معنوی انسان‌هایی است که در یک جامعه زندگی می‌کنند، اما پس از این، فرهنگ قدرت «تأثیرگذاری نسبی» - نه مطلق و جبری (مطهری، ۱۳۸۷د: ۳۶ و ۳۸ و ۱۳۸۸ج: ۵۴) - بر انسان‌ها را خواهد داشت. از اینجا می‌توان حکم کرد که فرهنگ، «واقعیت» (البته واقعیت خاص) دارد. (مطهری، ۱۳۸۸ج: ۴۷) اینکه در هر جامعه، فرهنگ خاصی شکل می‌گیرد سبب می‌شود که فرهنگ برای همه انسان‌ها و جوامع علی‌السویه نباشد، بلکه به انسان‌هایی اختصاص داشته باشد که در آن جامعه به‌سر می‌برند (مطهری، ۱۳۹۱ج: ۴۰۷) البته همه عناصر و اجزاء فرهنگ‌ها، «اختصاصی» و «منحصر به‌فرد» نیستند، بلکه عناصر و اجزاء «مشترک» و «مشابه» نیز میان آنها وجود دارد که «جهان‌شمول» و «عام» هستند، همچون مطلوبیت «آزادی»، «عدالت»، «صلح»، «بشردوستی» و... (مطهری، ۱۳۸۸ج: ۴۶)

نکته دیگر این است که مقصود از فرهنگ در اینجا، «فرهنگ اسلامی» است. مطهری تعبیر «فرهنگ اسلامی» را در دو معنا به‌کار برده است. در معنای اول، فرهنگ اسلامی، خود اسلام است و به‌صورت دقیق، ارزش‌های اسلامی را در بر می‌گیرد. به‌عنوان مثال، در بسیاری موارد او به‌جای اینکه بگوید در «اسلام»، فلان آموزه وجود دارد، آن را به «فرهنگ اسلامی» نسبت می‌دهد و می‌گوید در فرهنگ اسلامی، فلان آموزه وجود دارد. اسلام عبارت است از مجموعه ارزش‌های فکری (عقاید حق) و رفتاری (اعمال صالح) که

۱. اینکه «عناصر فرهنگ»، ریشه در «غرایز انسان» دارند، به دو معنی نیست. نخست اینکه گزینه در اینجا، عبارت است از هر امر «طبیعی» و «تکوینی» در انسان، نه فقط «گرایش‌های حیوانی» در انسان؛ چون اصطلاح گزینه، دو کاربرد «خاص» و «عام» دارد، به‌طوری‌که در کاربرد خاص، «امیال مشترک میان انسان و حیوان» اراده می‌شود و در کاربرد عام، هر آنچه که «تکوینی» و «سرشتی» است. دیگر اینکه گزینه‌نگاری فرهنگ، به معنی «نفی مدخلیت عوامل بیرونی» در شکل‌گیری فرهنگ نیست، بلکه سخن در این است که امیال درونی، «مایه» و «مینا» بی هستند که عوامل بیرونی، آنها را پرورش می‌دهند یا معطل می‌گذارند و به هر حال، «در امتداد آنها» فعالیت می‌کنند و «طبیعت ثانوی» یا فرهنگ، واقعیتی است متناظر و متناسب با اقتضاها و دلالت‌های «طبیعت اولی».

از سوی خداوند متعال و به واسطه پیامبر اکرم^(ص) به انسان عرضه شد تا با تقید و تعهد به آنها، به سعادت معنوی و کمال روحی در دنیا و آخرت دست یابد. قرآن کریم، دین خدا را از آدم تا خاتم، یک جریان پیوسته و واحد معرفی می‌کند و به این سبب، یک نام روی آن می‌نهد که «اسلام» است. (سوره آل عمران: آیه ۱۹ و ۶۷) البته مقصود این نیست که در همه دوره‌های تاریخی، دین خدا با این خوانده می‌شده است، بلکه مقصود این است که حقیقت دین دارای ماهیتی است که بهترین معرف آن لفظ «اسلام» است. (مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۴۱) در معنای دوم، مطهری تعبیر «فرهنگ اسلامی» را امری متباین با «اسلام» می‌داند که در عین حال، برخاسته از اسلام و ناظر به ارزش‌های آن است. او می‌نویسد بزرگ‌ترین رسالت اسلام، ساختن فرد و جامعه براساس جهان‌بینی توحیدی است و لازمه این امر، پایه‌گذاری یک فرهنگ نو است. از این‌رو، اسلام، فرهنگی به جهان عرضه کرد که امروز با نام «فرهنگ اسلامی» شناخته می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۷ هـ: ۶۲) در این برداشت از فرهنگ اسلامی، اسلام به مثابه یک دین، متفاوت و مستقل از فرهنگ اسلامی انگاشته شده؛ به گونه‌ای که اسلام، خود فرهنگ اسلامی نیست، بلکه آن را پایه‌گذاری می‌کند.

۱۲۳

۲.۱. معنا و گستره مفهوم علوم انسانی

مطهری می‌نویسد هر علمی، مجموعه‌ای از مسائل بوده که در آغاز ظهور آن علم، بسیط و محدود بوده و بعد افزایش یافته است. انسان بنا به دلایلی، مسائل علمی را دسته‌بندی می‌کند و به هر دسته‌ای، نام خاصی می‌دهد، مانند طب، هندسه، حساب، منطق، فلسفه و... در واقع، ذهن انسان هر دسته‌ای از مسائل علمی را به منزله افراد یک خانواده تشخیص می‌دهد که همه آنها از اصول واحدی منشعب می‌شوند و به یک رشته می‌پیوندند. به همین جهت، موجب جدایی آن دسته از مسائل از سایر مسائل می‌شوند. گاهی میان افراد هر خانواده‌ای با خانواده دیگر، در عین اینکه از لحاظ خانوادگی متمایزند، رابطه‌ای شبیه رابطه فامیلی دیده می‌شود که قرابت و خویشاوندی علمی را با علم دیگر نمایان می‌سازد، نظیر رابطه‌ای که بین علم حساب و علم هندسه وجود دارد و همچنین بین هر فامیلی با فامیل دیگر رابطه‌ای شبیه رابطه نژادی دیده می‌شود، نظیر رابطه‌ای که بین شاخه‌های مختلف علوم نظری با یکدیگر وجود دارد. ارتباط خانواده‌ها و فامیل‌ها و نژادها در علوم موجب شد که متفکران به طبقه‌بندی علوم بپردازند. منطقیین و فلاسفه به این نتیجه رسیده‌اند که هیچ علمی خالی از موضوع نیست و آن چیزی که مسائل هر علمی

را به صورت افراد یک خانواده درمی‌آورد، همان موضوع آن علم است و آن چیزی هم که منشأ قرابت‌های فامیلی و نژادی علوم است، قرابت‌هایی است که بین موضوعات علوم برقرار است. (مطهری، ۱۳۸۹ الف: ۲۰-۱۹) مطهری اضافه می‌کند که موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزی که در آن علم از احوال و عوارض - ذاتی - آن بحث می‌شود و قضایای مربوط به آن حل می‌شود. مسائل یک علم، بیان احکام و آثار و عوارض و حالات یک شیء خاص است و همان شیء خاص - یعنی موضوع - است که همه آن مسائل را به صورت افراد یک خانواده درآورده است. (مطهری، ۱۳۸۹ الف: ۲۱)

از آنجا که مطهری، مقوم اساسی علم را موضوع آن می‌انگارد، علوم انسانی را نیز بر مبنای موضوع آنکه انسان است، تعریف می‌کند. او می‌گوید در علوم طبیعی، عالم و معلوم، دو امر مجزا هستند، اما در علوم انسانی، که موضوع مطالعه، انسان و کنش‌های اوست، عالم و معلوم از یک جنس هستند (مطهری، ۱۳۸۸ ب: ۱۸۲) او در جای دیگر، برای اینکه نشان بدهد علوم انسانی، انسان را از جهات معنایی و روحی مطالعه می‌کند (نه همچون طب، که اگرچه موضوعش انسان است، اما ناظر به بدن و جهازات جسمی اوست)، می‌گوید در علوم انسانی، درباره نقص و کمال و فضیلت و ردیلت انسان بحث می‌شود (مطهری، ۱۳۹ ب: ۲۳۰) در واقع، از آنجا که علوم انسانی درباره انسان از جهت خاص یادشده بحث می‌کند، ناگزیر باید درباره اینکه کدام انسان شایسته تکریم است و کدام انسان شایسته تحقیر، گفتگو می‌کند. البته ممکن است علوم انسانی به صورت مستقیم و آشکار درباره معیار انسانیت که مقوله‌ای تجویزی و هنجاری است سخن نگوید و داوری درباره این مسئله را خارج از دامنه خود بداند، اما دست کم در مبنای و فلسفه‌های مضاف معطوف به علوم انسانی و شاخه‌های مختلف آن، این قبیل قضاوت‌های انسان‌شناختی وجود دارد. مطهری ادامه می‌دهد که بحث درباره معیار انسانیت، مسئله بسیار مهمی است که هم در الهیات مطرح بوده است و هم در علوم انسانی. (مطهری، ۱۳۹ ب: ۲۳۰)

مطهری به مناسبتی دیگر از زاویه دوگانه «حکمت نظری» و «حکمت عملی»، دیدگاه دقیق‌تری را درباره علوم انسانی مطرح می‌کند. او می‌گوید حکمت یا فلسفه را از قدیم به دو بخش حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم کرده‌اند. حکمت نظری عبارت است از علم به احوال اشیاء، آن‌چنان که هستند یا خواهند بود و حکمت عملی عبارت است از علم به اینکه افعال اختیاری انسان، چگونه باید باشد. حکمت نظری از «هست»ها و «است»ها سخن می‌گوید و مسئله‌هایش از نوع «جمله‌های خبری» است و حکمت عملی از

«باید»ها و «نباید»ها بحث می‌کند و مسئله‌هایش از نوع «جمله‌های انشائی» است. بنابراین، حکمت عملی عبارت است از علم به تکلیف و وظایف انسان که از ناحیه عقل محض انسان تجویز می‌شود، (و نه از ناحیه قانون الهی یا بشری). حکمت نظری دامنه بسیار وسیعی دارد. اکثر قریب به اتفاق علوم را در بر می‌گیرد، ولی حکمت عملی به «اخلاق»، «تدبیر منزل» و «سیاست جامعه» تقسیم می‌شود. حکمت عملی خصوصیتی از این دست دارد: به انسان محدود می‌شود، تنها افعال اختیاری انسان را شامل می‌شود، به باید‌ها و نباید‌های افعال اختیاری انسان مربوط می‌شود، با نیروی عقل از دستگاه ادراکی و با نیروی اراده از دستگاه اجرایی سروکار دارد، فقط درباره «باید»های نوعی و کلی و مطلق و انسانی بحث می‌کند، نه «باید»های فردی و نسبی. بنابراین، حکمت عملی به پاره‌ای از شاخه‌های علوم انسانی محدود می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۹، ص: ۱۶۵-۱۶۳) نکته دیگر اینکه مطهری، علوم انسانی را معرفت نوپدید نمی‌داند که از متن غرب متجدد برخاسته و فاقد پیشینه است. او معتقد است که علمای اسلام در طول هزار و چند صد سال، به شکل‌گیری و رشد علوم انسانی خدمت کرده‌اند. (مطهری، ۱۳۸۹، ه: ۷۷) بنابراین، او به‌صراحت بر این باور است که علوم انسانی در جامعه و تمدن اسلامی وجود داشته و رویش هم کرده است. او برای علوم انسانی - در حالت مطلق آن - ذات و هویت غربی قائل نیست و آن را محصول اقتضائات فرهنگی و تحولات تاریخی جامعه غربی نمی‌انگارد که باید به‌صورت کلی، نفی و دفع شود.

۲. چارچوب مفهومی

در مقام توصیف نمی‌توان انکار کرد که فرهنگ بر علوم انسانی تأثیر می‌نهد و علوم انسانی بر فرهنگ. به بیان دیگر، در عالم واقع، به‌روشنی می‌بینیم که علوم انسانی و فرهنگ، دو مقوله آمیخته به یکدیگر هستند. اما در مقام تجویز، نظرها متفاوت می‌شود: تجربه‌گرایان بر این باورند که علوم انسانی باید هویتی مستقل از فرهنگ داشته و پیراسته از آن باشد تا بتواند احکام کلی و عمومی صادر نموده و جهان‌شمول باشد. در نقطه مقابل، پست‌مدرن‌ها و تاریخ‌گرایان معتقدند که علوم انسانی، لاجرم، هویت فرهنگی دارد و خلع این از آن، ممکن نیست.

فیلسوفان تجربه‌گرا می‌گویند همه معرفت‌های حقیقی بر تجربه حسی متکی است و تفکر مابعدالطبیعی هیچ‌گونه معرفت حقیقی به بار نمی‌نشانند و باید از این سنخ تفکر،

دست شست و به روش‌های علم پرداخت. فلسفه تجربه‌گرایی اگوست کنت، نخستین بیان صریح و دقیق این نظر است، اما ریشه‌های این فلسفه را در آرای فرانسیس بیکن و دیوید هیوم می‌توان یافت. (جان هالینگ ویل، ۱۳۹۱: ۲۱۳-۲۱۲) در دیدگاه تجربه‌گرایانه علم، عینیت علمی متکی به تفکیک صریح گزاره‌های واقعی (آزمون‌پذیر) از داورهای ارزشی (ذهنی) است. (بنتون و کرایب، ۱۳۹۱: ۳۹-۳۸) امروزه در بیشتر جوامع علمی، تجویزهای پوزیتیویستی بدون تأمل پذیرفته و یک اصل مفروض انگاشته می‌شود و از آن جمله این است که «واقعیت» و «ارزش»، از لحاظ منطقی کاملاً متمایز و مستقل هستند. در نظر بسیاری از متفکران غربی، تصور وجود حقیقتی جهان‌شمول در حوزه ارزش‌ها، افسانه‌ای بیش نیست. تنها چیزی که وجود دارد، سنت‌های فرهنگی جوامع مختلف است. این سنت‌های فرهنگی را نمی‌توان صحیح یا ناصحیح دانست. چنین کاری، تلویحاً بدان معناست که گویی معیار مستقلی از درست و نادرست وجود دارد، اما چنین معیار مستقلی وجود ندارد؛ زیرا هر معیاری زیر انقیاد فرهنگ است. این نظریه که «نسبی‌گرایی فرهنگی» نامیده می‌شود باور درباره عینیت و کلیت حقیقت ارزش‌ها را انکار می‌کند. (ریچلز، ۱۳۸۹: ۳۷-۳۶) البته برخی گزاره‌های ارزشی در همه جوامع، مشترک‌اند، زیرا این گزاره‌ها برای موجودیت جامعه، ضروری هستند. دو نمونه از این دست گزاره‌ها، مذمومیت جهان‌شمول دروغ‌گویی و قتل است. از این‌رو، در تمام فرهنگ‌ها این رفتارها تقبیح می‌شوند. بنابراین، چنین نیست که همه گزاره‌های ارزشی در جوامع مختلف، متفاوت باشند. (ریچلز، ۱۳۸۹: ۴۹)

تاریخی‌گری، موضعی است درباره محدودیت‌های شناخت و اینکه همواره فهم انسان، زندانی موقعیت تاریخی او است. مسئله به این واقعیت بدیهی مربوط نمی‌شود که هر شناختی در زمان و مکان‌های خاص به‌وجود می‌آید. محتوای آن، این بازاندیشی عمیق است که امکان شناخت عینی، خود درون تاریخ تحقق می‌پذیرد و پژوهش در جهان خارج، اقدام فرهنگی است. بدین‌سان، تاریخی‌گرایی، بخشی از جریانی است که می‌توان نظریه انتقادی خواند. تاریخی‌گرایی، تلاش برای اثبات اعتبار و درستی گزاره‌ها را کنار می‌گذارد و آنها را همچون بخشی از سنت‌های تاریخی می‌نگرد که به عینیت شکل می‌دهند. از این‌رو، شناخت، منظری بر جهان را بیان می‌کند و این منظر، بستری است که فرا رفتن از آن ممکن نیست. نباید احکام فلسفی درباره شناخت را بر حسب معیارهای ساده صحت طراحی کرد. به‌جای این معیاه‌ها، باید بازسازی پیچیده هدف‌ها، کارکردها و

بسترهای بیانات فکری متنوع را جست. حتی بازسازی‌های معرفتی خودِ تاریخی‌گری نیز، ادعاهایی موقتی هستند که باید از منظرهای جدیدی - که به معنی علایق و فرضیات و بسترهای متفاوت است - اصلاح شوند. جهت‌گیری شکاکانه تاریخی‌گری به این نتیجه می‌انجامد که تحقیق فلسفی، نه شناخت واقعیت نهایی است و نه شناخت تجربی مشترک. اما تاریخی‌گرایان همچون تجربه‌گرایان بر این باور نیستند که دعاوی فلسفی، مهمل و بی‌معنا هستند. مباحثات فلسفی به پیش‌فرض‌هایی مربوط هستند که متعلقات شناخت، با آنها تطابق دارند. این رویکرد، تمایز میان علم و ایدئولوژی (یا شناخت و عقیده) را نفی می‌کند. هیچ فهمی از جهان، مواجهه مستقیم و بی‌واسطه با واقعیت نیست. (دامیکو، ۱۳۹۲: ۱۹-۱۵) ریچارد بوریان در مقاله‌ای می‌نویسد که تمایز اصلی در فلسفه مدرن علم، میان «منطق‌گرایی» و «تاریخی‌گرایی» است. او نشان می‌دهد که کوشش‌های نافرجام برای رسیدن به تبیینی منطقی از علم، به نتایج تاریخی‌گرایان میدان می‌دهد؛ رویکردی که تصریح می‌کند مقیاس معرفت‌شناختی کلی و معتبری وجود ندارد که بتوان به واسطه آن، هم علم به مفهوم عام و هم علوم خاص را ارزیابی کرد. (دامیکو، ۱۳۹۲: ۱۸)

در حالی که متفکران روشنگری معتقد بودند که ارزش‌های جهان شمول - همچون علم‌گرایی و عقل‌گرایی - فراروی بشریت قرار دارند، متفکران آلمانی از «ارزش‌مداری» و «تاریخی‌گری» و «نسبیت» معرفت‌ها و فرهنگ‌ها دفاع کردند. آنها به این نتیجه دست یافتند که در حوزه فرهنگ، امر مطلق وجود ندارد و هیچ فرهنگی را نمی‌توان معیار سنجش سایر فرهنگ‌ها قرار داد؛ زیرا هر فرهنگی، برخاسته از ارزش‌های خاص خود است. در آلمان، پوزیتیویسم هرگز مانند فرانسه و انگلیس ریشه نداد. برای متفکران آلمانی، فلسفه ایده‌آلیستی در حکم نوعی طبیعت ثانوی بود. کسی که بر ذهن آلمانی‌ها از همه بیشتر تسلط داشت و به آن شکل بخشیده بود، ایمانوئل کانت بود. در نسل بعد، هگل آن قواعد و هنجارها را به صورتی جزمی‌تر استوار کرد. اینان معتقد بودند که حقیقت اصیل در عالم، «روح» یا «معنا» است نه داده‌های حسی. اعتقاد به این امر، وجه تمایز سنت فلسفی از آلمان، از روش فلسفه در بقیه اروپا بود. همان‌گونه که در فلسفه فرانسه و انگلیس، تقدم ادراک حسی و اعتبار روش‌های تجربی از بدیهات شمرده شده بود، در آلمان نیز اولویت «معنا» با «ایده»، مسلم داشته می‌شد. (هیوز، ۱۳۶۹: ۱۶۳) در تفکر ایده‌آلیستی، فرض بر این بود که میان جهان پدیدارها و جهان روحی و معنوی، شکاف پرنشدنی وجود دارد. از این‌رو، آنان معتقد شدند که باید میان علوم طبیعی و

علوم فرهنگی یا انسانی تفاوت قائل باشند. (هیوز، ۱۳۶۹: ۱۶۵)

ویلهلم دیلتای یکی از چهره‌های برجسته رهیافت تاریخ‌گرایی است. او کوشید تاریخی بودن معرفت را به بهترین شکل نشان بدهد. وی بر این گزاره پای فشرد که حقیقت، همواره ماهیت فرهنگی خاص دارد. دیلتای می‌نویسد علم همواره پدیده‌ای وابسته به زمان، موقتی و بیانگر ذهنیت و روحیه‌ای مشخص است. نظام‌های معرفتی گوناگون، همگی مشروط به تاریخ و بازتاب خصایص آن هستند. به این سبب، امکان دستیابی به حقیقت مطلق، وجود ندارد. (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۱۱۳-۱۱۲) دیلتای می‌نویسد موضوع علوم انسانی، به «روح» انسان بازمی‌گردد نه «جسم» او؛ بدین معنی که جسم انسان را علوم طبیعی مطالعه می‌کند و روح او را علوم انسانی. مقصود او از اینکه موضوع علوم انسانی، به «روح» انسان بازمی‌گردد این است که عالم علوم انسانی با احوال و اوضاع درونی انسان و تفاسیر و تعبیر خود انسان از این احوال و اوضاع درونی، سروکار دارد. (دیلتای، ۱۳۸۹: ۱۷۰-۱۶۹) وی می‌افزاید در حالی که موضوع روحانی، «فهم‌پذیر» است، موضوع طبیعی، «شناخت‌پذیر» است: «در گروه علوم انسانی، موضوع روحانی در عمل "فهم" سر برمی‌آورد، [و] در علوم طبیعی، موضوع طبیعی در عمل "شناخت"». (دیلتای، ۱۳۸۹: ۱۶۹-۱۶۸) وی می‌گوید علوم انسانی، علاقمند به مطالعه «تجربه‌های زیسته» انسان‌ها است؛ یعنی تجربه‌های روزمره برخاسته از کنش‌های اجتماعی آنها در بستر جهان تاریخی. (دیلتای، ۱۳۸۹: ۵۳) دیلتای درباره روش علوم انسانی برای مطالعه کنش‌های انسان در جهان تاریخی می‌نویسد که این علوم، کنش‌ها را به معانی و ارزش‌های ذهنی کنشگران ارجاع می‌دهد و براساس آنها، تفسیر و فهم می‌کند. (دیلتای، ۱۳۸۹: ۵۴) اما ارجاع دادن «کنش‌ها» به «معانی و ارزش‌های ذهنی کنشگران»، که لازمه تفهم است، چگونه صورت می‌گیرد؟ دیلتای به این پرسش کلیدی، پاسخ درخور اعتنایی می‌دهد. او می‌گوید برای تفهم کنش‌های عاملیت‌های انسانی باید تجربه زیسته خود را در زمینه موضوع مورد مطالعه، مبنا قرار داده و آن را تعمیم بدهیم. (دیلتای، ۱۳۸۹: ۱۴۹)

در چارچوب گزاره کلی تأثیر فرهنگ بر علوم انسانی، شهید مطهری نیز دیدگاه‌های بدیلی مطرح نموده که می‌تواند در زمینه امکان و مطلوبیت علوم انسانی اسلامی راه‌گشا باشد. دیدگاه ایشان که ذیلاً شرح داده می‌شود، با اتکا به سنت دیرین فلسفه اسلامی و آموزه‌های قرآنی، واجد تمایزات و اختصاصاتی از جمله رد شکاکیت و نسبیت است.

۳. نظریه مطهری درباره مناسبات فرهنگ و علوم انسانی

۳.۱. به هم آمیختگی نسبی فرهنگ و علوم انسانی

مطهری می‌گوید برخی از رهیافت‌های روش‌شناختی این ایده را تجویز می‌کنند که برای مطالعه آثار فکری و علمی باید آنها را در چارچوب شرایط ذهنی و شرایط عینی قرار داد و از این منظر به آنها نگریست. در غیر این صورت، به‌درستی نمی‌توان به حقیقت هیچ فکر و اندیشه‌ای پی برد. در اینجا، مقصود از شرایط ذهنی، این است که انسان از لحاظ «روحی» و «روانی» در چه وضعیتی به‌سر می‌برد و اصول باطنی و درونیش چگونه است؛ چرا این قبیل حالات و اوصاف، بر شکل‌گیری اندیشه‌ها و معارف اثر می‌گذارد. مقصود از شرایط اجتماعی نیز، فضای بیرونی است که از لحاظ «تعاملات اجتماعی» و «مناسبات انسانی» در عرصه‌های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی بر فرد انسان غالب است و زندگی او را شکل‌بندی کرده است. شرایط اجتماعی نیز همچون شرایط ذهنی، علت پدید آمدن اندیشه‌ها و معارف است و مستقل از آنها نمی‌توان به شناخت اندیشه‌ها و معارف پرداخت. معنی این سخن آن است که انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند مستقل از وضع ذهنی و وضع اجتماعی خود، فکر کند و تمام اندیشه‌ها و علوم، معلول «جبری» و «قهری» این اوضاع هستند. به عبارت دیگر، انسان تابع مطلق و کامل شرایط ذهنی و عینی‌ای است که او را احاطه کرده‌اند. (مطهری، ۱۳۹۱: ۳۸-۳۴)

مطهری دو تفاوت مهم میان قائلان غربی این نظریه و نظریه حکمای مسلمان را مطرح می‌کند. او می‌گوید که دیدگاه یادشده، «تا حدی» و «در مواردی» صحیح است؛ زیرا ذهن انسان همچون آئینه‌ای است که اگر آن آئینه، رنگ خاصی به خود گرفته باشد، اشیاء خارجی را نیز به همان رنگ تصویر می‌کند. از این رو، علوم و اندیشه‌ها نیز به رنگ وضع ذهنی و وضع عینی انسان درمی‌آیند، اما از سوی دیگر، او توضیح می‌دهد که انسان می‌تواند خود را از این رنگ‌ها و اقتضانات ذهنی و عینی «رها» سازد و با «بی‌رنگی» و «بی‌تعلقی»، به حقیقت دست یابد. مطهری تأکید می‌کند که حکمای اسلامی هرگز بر این باور نیستند که شرایط ذهنی و عینی، هیچ‌گاه بر اندیشه‌ها و علوم اثر نمی‌گذارند، بلکه قائل به «تأثر فوق‌العاده» آن هستند، اما اضافه می‌کنند که انسان از چنان قدرتی برخوردار است که می‌تواند خودش را از قیود و تحمیلات یادشده، 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 (مطهری، ۱۳۹۱: د: ۴۴-۳۵) مطهری تأکید می‌کند که این نظر را به صورت کامل نمی‌پذیرد و معتقد نیست که در علوم انسانی، نمی‌توان به واقعیت‌های جهان انسانی دست یافت و همواره نتایج تحقیقات در علوم انسانی، با واقعیت متفاوت هستند. او می‌گوید اگر این نظر را بپذیریم، اعتبار علوم انسانی از دست می‌رود و علوم انسانی به معرفتی تبدیل می‌شود که به هیچ‌رو نمی‌تواند واقعیت‌های جهان انسانی را به تصویر بکشد. مطهری بر این باور است که اصل تأثیر وضع روحی و فکری و اجتماعی نظریه‌پرداز بر علوم انسانی را نمی‌توان انکار کرد؛ زیرا مصادیق متعددی از آن در دست است که آن را اثبات می‌کند، 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 علوم انسانی بیان کند. (مطهری، ۱۳۸۸ ب: ۱۸۵)

۱۳۰

از سوی دیگر، 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 و انسان به موجودی مجبور و گرفتار در قفس جامعه تبدیل می‌شود که نمی‌تواند مسیر متفاوتی از آن را در پیش بگیرد. در این حال، نه فرعون‌ها مستحق ملامت‌اند و نه ضد فرعون‌ها شایسته تحسین، زیرا انسان آنگاه سزاوار نکوهش یا ستایش است که بتواند غیر از آنچه هست، باشد (مطهری، ۱۳۸۷ ب: ۶۲-۶۱) البته معنی این گفته آن نیست که وضع اجتماعی و عینی و وضع فکری در یکدیگر تأثیر ندارند، بلکه تنها به معنی نفی زیربنا بودن یکی و روبنا بودن دیگری است، وگرنه این خود قرآن است که می‌گوید:

كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ (سوره علق: آیه ۶ و ۷)

حقاً که انسان سرکشی می‌کند، همین که خود را بی‌نیاز پندارد.

قرآن نقش خاص ملأ و مترفین را در مبارزه با پیامبران و نقش خاص مستضعفین را در حمایت آنها تأیید می‌کند، ولی به این صورت که فطرت انسانی را - که شایسته دعوت و تذکر به انسان می‌دهد - در همه قائل است. تفاوت دو گروه در این است که در عین اینکه مقتضای پذیرش دعوت - یعنی حکم فطرت - در هر دو گروه هست، گروه ملأ و مترف از نظر روحی از یک مانع بزرگ یعنی منافع مادی موجود و امتیازات ظالمانه تحصیل شده باید بگذرد، اما محرومان دیگر چنین مانعی در برابر خود ندارند، بلکه ممکن است از وضع نامطلوب به وضع مطلوب نیز برسند. این است که اکثریت پیروان پیامبران مستضعفان‌اند، ولی همواره پیامبران از میان گروه دیگر نیز حامیانی به دست آورده‌اند و

از میان مستضعفان نیز کسانی در مقابل پیامبران صف‌آرایی کرده‌اند. (مطهری، ۱۳۸۷، ب: ۶۳-۶۲) قرآن، دفاع فرعون‌ها و ابوسفیان‌ها را از نظام شرک‌آلود زمان خودشان به این معنی تلقی نکرده که اینها چون وضع اجتماعی (به صورت خاص طبقاتی) شان آن گونه بوده، به صورت دیگری نمی‌توانستند بیندیشند و وضع اجتماعی شان در آن عقاید و تفکرات، متبلور شده بود، بلکه تلقی قرآن این است که آنها دغل‌بازی کرده و در عین اینکه حقیقت را به حکم فطرت می‌شناختند و درک می‌کردند، در مقام انکار برمی‌آمدند. (سوره نمل: آیه ۱۴) به این ترتیب، قرآن کفر آنها را کفر جحودی می‌داند؛ یعنی انکار زبان، با وجود اقرار قلب و به عبارت دیگر، این انکارها را نوعی قیام بر ضد حکم و مقتضای وجدان تصویر می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۷، ب: ۶۳)

مطهری می‌نویسد چهار عامل، آزادی انسان را محدود می‌کنند: وراثت، محیط طبیعی و جغرافیایی، محیط اجتماعی، تاریخ و عوامل زمانی. ولی او بر این باور است که این عوامل، آزادی را به صورت مطلق از انسان سلب نمی‌کنند، بلکه آزادی او را به آزادی نسبی تبدیل می‌کنند؛ زیرا انسان اگر چه نمی‌تواند رابطه خود را با این عوامل به کلی قطع کند، اما می‌تواند «تا حدود زیادی» در برابر این محدودیت‌ها طغیان کند و از غلبه آنها بگریزد. آنچه که این توانایی را به انسان می‌بخشد، یکی نیروی عقل است و دیگری نیروی اراده، بلکه باید اضافه کرد که انسان با تکیه بر این نیروهای درونی خویش، می‌تواند عوامل بیرونی را دگرگون ساخته و با خواسته‌های خود منطبق نماید. (مطهری، ۱۳۸۷، د: ۳۶-۳۸) در اینکه انسان تا «حدود زیادی» متأثر از فضا و وضع اجتماعی است بحثی نیست، ولی انسان دارای یک «فطرت» به عنوان یک پایگاه آزاد اندیشه است که می‌تواند با تکیه بر آن خود را از هر تأثیری مستقل نگاه دارد. بنابراین، انسان دارای اصالت و استقلال معرفت‌شناختی نسبت به وضع اجتماعی است و چون امکان «واقع‌بینی» برای او وجود ندارد، نباید همه معرفت‌ها را «نسبی» و محصول رابطه خاص او با وضع اجتماعیش تصور کرد (مطهری، ۱۳۸۷، ج: ۹۸-۹۷)

تفاوت دوم این است که اندیشه‌های انسان بر دو قسم است: «اندیشه‌های نظری» و «اندیشه‌های عملی». اندیشه‌های نظری عبارت است از سلسله گزاره‌هایی از سنخ «هست‌ها» و «نیست‌ها» که توصیف‌گر هستند. اندیشه‌های عملی، سلسله گزاره‌هایی از سنخ «باید‌ها» و «نباید‌ها» هستند و به انسان که موجودی مختار و آزاد است اختصاص دارند و تجویزها و توصیه‌هایی را درباره فضیلت‌ها و رذیلت‌های زندگیش، فراروی او قرار می‌دهند. فلاسفه

اسلامی بر این باورند که اندیشه‌های نظری، وابستگی به شرایط ذهنی و عینی ندارند و اندیشه‌های عملی - یعنی اندیشه‌های اخلاقی و اجتماعی که اعتباری و قراردادی هستند - نیز اگر چه رنگ‌پذیر و متأثر از شرایط ذهنی و عینی هستند، اما این وابستگی «جبری» و «اجتناب‌ناپذیر» نیست و امکان استقلال و قطع رابطه وجود دارد. اندیشه‌های نظری از آن جهت که نظری هستند، به هیچ‌رو تابع شرایط ذهنی و عینی نیستند و تنها به شرایط فکری و عقلانی انسان بستگی دارند. (مطهری، ۱۳۹۱: ۴۷-۴۴)

مطهری دو اشکال را بر نظریه وابستگی فکر و معرفت انسانی به شرایط و زمینه‌های بیرونی وارد می‌کند. اشکال نخست این است که پذیرش این نظریه، تمام اندیشه‌ها و علوم را از «اعتبار» ساقط می‌کند و به این واسطه، امکان انصاف آنها را به «صدق» و «کذب» را بی‌معنا می‌سازد؛ زیرا هیچ اندیشه و علمی را نمی‌توان مستقل از شرایط ذهنی و عینی که در بستر آن تولد یافته مطالعه کرد و چون شرایط متفاوت است، اندیشه‌ها و علوم، «قیاس‌ناپذیر» و کاملاً «نسبی» می‌شوند. بر این اساس، نظریات تمام متفکران برخاسته از زمینه‌هایی بوده که در آن قرار گرفته بودند و چه‌بسا، منتقدان و مخالفان‌شان نیز اگر در آن زمینه واقع شده بودند، همان نظریات را ابراز می‌کردند. چنین شکاکیت و سیالیت و نسبیتی، امکان «داوری» و «گفتگو» و «تفاهم» را می‌ستاند و «حجیت» و «اعتبار» و «واقع‌نمایی» را از علوم و معارف بشری می‌زداید. (مطهری، ۱۳۹۱: ۴۱-۴۰ و ۴۸) اشکال دوم این است که این نظریه، ما را به ورطه «ایده‌آلیسم» می‌افکند و اصالت را از واقعیت خارجی، به ذهن می‌دهد؛ چنانچه که گفته می‌شود اندیشه‌های ما از واقعیت خارجی حکایت نمی‌کنند، بلکه روایت‌گر تصورات و اوضاع ذهنی‌مان هستند و چه‌بسا، اساساً هیچ واقعیتی در میان نباشد و همه‌چیز یا پاره‌ای از امور، ساخته و پرداخته «ذهن» آدمی باشد. این رویکرد که امروزه «ایده‌آلیسم» خوانده می‌شود، در سنت فلسفی ما، «سوفسطایی‌گری» نامیده می‌شود. (مطهری، ۱۳۹۱: ۴۲-۴۱) «ایده» یعنی مطلق تصورات ذهنی (اعم از حسی و خیالی و عقلی) و ایده‌آلیسم یعنی مسلک کسانی که ایده یا تصورات ذهنی را اصیل می‌دانند؛ یعنی این تصورات را صرفاً مصنوع خود ذهن می‌دانند و به‌وجود خارجی این صور در عالم خارج قائل نیستند. این مسلک از لحاظ اینکه منکر یک امر بدیهی است و جهان خارج را هیچ در هیچ می‌داند و اساس سوفیسم نیز همین است، مرادف با سفسطه و نقطه مقابل «رتالیسم» است. رتالیسم، به‌معنای اصالت واقعیت است. مطهری تصریح می‌کند که تمام اصول ایده‌آلیستی را باطل می‌داند. (مطهری، ۱۳۸۸: ۶۲-۵۶)

در دیدگاه مطهری، میان علوم انسانی و ارزش‌های فرهنگی، تعامل جدی اما نسبی وجود دارد، در حالی که در علوم طبیعی، ارزش‌ها مدخلیت چندانی ندارند و انسان می‌تواند با رعایت اصل بی‌طرفی، تا حد زیادی آینه بازتاب‌دهنده واقعیت عینی باشد. او اضافه می‌کند چون در علوم انسانی، انسان به مطالعه «رفتار انسان‌ها»ی دیگر می‌پردازد - یعنی عالم و معلوم از یک جنس هستند - در بسیاری مواقع، «ذهنیت» و «علاق» و «تمایلات» و «وضع بیرونی» خود را ملاک شناخت و تفسیر واقعیت‌های انسانی قرار می‌دهد. از این‌رو، محققان مختلف، برداشت‌ها و تحلیل‌های گوناگونی از جهان انسانی عرضه می‌کنند که در بسیاری موارد با یکدیگر، ناسازگار و متضاد هستند. پس علت کثرت نظریه‌ها در علوم انسانی این است که پژوهشگران این عرصه، دچار «خودمعیارنگاری» می‌شوند و روشن است که این حالت در جایی وجود دارد که متعلق مطالعه نیز «انسان» باشد و در علوم انسانی چنین است. انسان درباره اشیاء طبیعی، تا حد زیادی می‌تواند خود را کنار بنهد و بدون جانب‌داری، واقعیت عینی را آن‌گونه که هست، تصویر کند اما این کار درباره مطالعه انسان‌ها، دشوار و دیرپاب است. (مطهری، ۱۳۸۸ ب: ۱۸۳) مطهری در آنجا که می‌خواهد علل گرایش اجتماعی به مادی‌گری را تبیین کند، در کنار عوامل مختلف نظری و اجتماعی، به عاملی نیز اشاره می‌کند که با این بحث تطابق دارد و تأییدی بر صحت استنباط نگارنده از رهیافت مطهری است. او می‌نویسد دو عامل بر اندیشه‌های انسان تأثیر می‌گذارد: «وضع روحی» به‌عنوان عامل درونی و «وضع اجتماعی» به‌عنوان عامل بیرونی. وضع اجتماعی فاسد، فضای روحی انسان را فاسد می‌کند و فضای روحی فاسد، زمینه رشد اندیشه‌های متعالی را تضعیف و زمینه رشد اندیشه‌های پست را تقویت می‌کند. به همین دلیل است که برای میراندن اندیشه‌های متعالی در فرد، باید او را به فساد اخلاقی و عملی سوق داد و لازمه این نیز، حاکم کردن فساد و انحراف بر جامعه است. عصیان‌های اخلاقی و کج‌روی‌های عملی - که عوامل برون‌معرفتی و از سنخ ارزش‌های فرهنگی هستند - قداست و معنویت را از روح انسان می‌زدايد (سوره روم: آیه ۱۰) و به‌تدریج، بذر فکر مادی‌گری را در ذهن انسان می‌افشاند. (مطهری، ۱۳۸۸ هـ: ۱۷۷-۱۷۰)

۳.۲. فرهنگ اسلامی و علوم انسانی (معناداری علوم انسانی اسلامی)

۳.۲.۱. مدخلیت فرهنگ اسلامی در علوم انسانی از جهت مسئله‌ها

مطهری می‌نویسد اسلام به‌مثابه یک مکتب، دارای سه لایه است: «شناخت‌شناسی»،

«جهان‌بینی» و «ایدئولوژی». شناخت‌شناسی، نظریه درباره امکان و منابع و اعتبار معرفت‌هاست. جهان‌بینی نیز یک سلسله گزاره‌ها درباره «هست‌ها» و «نیست‌ها» است که در سنت فکری ما، «حکمت نظری» خوانده شده است. ایدئولوژی یک سلسله گزاره‌ها درباره «بایدها» و «نبایدها» است که ما در ادبیات اسلامی خویش آن را «حکمت عملی» می‌نامیم. ایدئولوژی بر پایه جهان‌بینی استوار است و جهان‌بینی بر پایه شناخت‌شناسی. (مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۹۹-۹۶) او می‌افزاید که اسلام هر چند یک مکتب فلسفی نیست و با زبان و اصطلاح فلسفه با مردم سخن نگفته است، زبان مخصوص به خود دارد که عموم طبقات مردم به فراخور فهم خود از آن بهره می‌گیرند، ولی در لابه‌لای مطالب خود، درباره همه این مسائل سخن گفته است؛ به صورتی که می‌توان ایدئولوژی آن را به صورت یک نظام اندیشه عملی و بینش‌های جهانی آن را به صورت یک نظام اندیشه نظری و دیدگاهش درباره معرفت و معرفت‌شناسی به صورت اصول یک منطوق عرضه کرد. (مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۹۹) «جهان‌بینی» یا «جهان‌شناسی» که عبارت است از تعبیر و تفسیر انسان از جهان، از سه منبع الهام می‌شود: «علم»، «فلسفه» و «دین». مطهری، جهان‌بینی‌ها را به سه نوع «جهان‌بینی علمی»، «جهان‌بینی فلسفی» و «جهان‌بینی دینی» تقسیم می‌کند (در اینجا، مقصود او از علم، همان معنای مصطلح غربی است که تنها علوم تجربی را شامل می‌شود. علم مبتنی بر دو خصوصیت است: فرضیه و آزمون) (مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۹) اسلام مکتبی است که به همه جوانب نیازهای انسان پرداخته است؛ اعم از دنیوی و آخرتی، جسمی و روحی، عقلی و فکری و احساسی، فردی و اجتماعی و... (مطهری، ۱۳۸۷ الف: ۶۳) مطهری در ابتدای کتاب «جامعه و تاریخ» می‌نویسد بدیهی است که اسلام، نه مکتب جامعه‌شناسی است و نه فلسفه تاریخ. در قرآن کریم، هیچ‌یک از مسئله‌های علوم انسانی با «اصطلاحات رایج» شان مطرح نشده است؛ همچنان که هیچ مسئله دیگر اخلاقی، فقهی یا فلسفی - یعنی علوم اسلامی به معنای خاصش - نیز با «زبان» و «ساختار» رایج بیان نشده است، اما در عین حال، «مسئله‌های زیادی» از آن علوم، کاملاً قابل استنباط و استخراج از قرآن است. (مطهری، ۱۳۸۷ ه: ۱۳) در واقع، مقصود مطهری از این بیان آن است که لازمه مرتبط بودن ارزش‌های اسلامی به علوم انسانی این نیست که اسلام به یک «مکتب علمی» فروگامیده شود یا ضرورت داشته باشد که قرآن از ادبیات مفهومی و چیدمانی همانند یک کتاب علمی برخوردار باشد.

۱. برای مطالعه گستره موضوعاتی که در قرآن کریم مطرح شده نک به: مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۹۰-۸۸.

۳.۲.۲. مدخلیت فرهنگ اسلامی در علوم انسانی از جهت غایات

مطهری در مقدمه کتاب «کلیات علوم اسلامی»، بحثی را درباره معنا و مفهوم «علوم اسلامی» مطرح می‌سازد. ایشان می‌نویسد این تعبیر را می‌توان به چهار صورت معنا کرد (مطهری، ۱۳۸۹ د: ۱۷-۱۵):

- یکم. اینکه علوم اسلامی عبارت است از علمی که موضوع آنها، محتوای آئین اسلام - اعم از اصول و فروع - یعنی معطوف به مسئله‌هایی است که در قرآن و سنت موجود است؛ مانند علم قرائت، علم تفسیر، علم حدیث، علم کلام نقلی، علم فقه و علم اخلاق نقلی.
- دوم. تلقی دیگر از تعبیر «علوم اسلامی»، مشتمل بر علوم از نوع اول به‌علاوه علمی است که «مقدمه» علوم یادشده هستند، از جمله ادبیات عرب (اعم از صرف، نحو، لغت، معانی، بیان، بدیع و...)، کلام عقلی، اخلاق عقلی، حکمت الهی، منطق، اصول فقه، رجال و درایه. این علوم از آن جهت نسبت به علوم اسلامی به‌معنای نخست، حالت تقدیمی و آلی دارند که پیش‌نیازهای تحقیق درباره آنها را فراهم می‌آورند و یا به اثبات گزاره‌های آنها کمک می‌کنند. سوم. همچنین می‌توان پاره‌ای از علوم را به آن سبب که در قلمرو اسلامی به‌واسطه فعالیت محققان و متفکران مسلمان شکل گرفته یا رشد کرده‌اند، را «علوم اسلامی» خواند. در این تعبیر، علوم اسلامی عبارت است از علمی که در حوزه‌های اقلیمی و جغرافیایی فرهنگ اسلامی، رشد و نما یافته است؛ اعم از آنکه از نظر اسلام، آن علوم واجب بوده یا مباح و یا حتی حرام. چهارم. معنای دیگری که از تعبیر «علوم اسلامی» می‌توان مطرح ساخت این است که «علوم اسلامی» دربردارنده آن دسته از علوم است که به‌صورتی جزء «واجبات اسلامی» باشد؛ یعنی علمی که تحصیل و اکتساب‌شان بر مسلمانان واجب انگاشته شده باشد، حال واجب عینی و یا واجب کفایی. در این معنا، دامنه و دایره «علوم اسلامی» از آنچه که در تعریف اول آمد، بسیار گسترده‌تر می‌شود؛ چرا که هم آنها را در بر خواهد گرفت و هم علوم دیگر را. بر این اساس:
- الف. تحصیل علمی که موضوع آنها محتوای اسلام است، واجب است؛ زیرا شناختن و دانستن اصول دین اسلام بر هر مسلمانی، واجب عینی است و شناخت فروع آن، واجب کفایی است.
- ب. علمی که مقدمه تحصیل و تحقیق این علوم هستند نیز از باب «مقدمه واجب»، واجب است؛ یعنی ضرورت دارد در محافل فکری مسلمانان، حداقل به‌قدر کفایت، محققان و دین‌پژوهانی مجهز و مسلط به این علوم وجود داشته باشند.
- ج. دسته دیگری از علوم فریضه و واجب، علمی هستند که تدبیر جامعه اسلامی و امور مسلمین، متوقف بر تحصیل این علوم است، در غیر این صورت، جامعه دچار اختلال

می‌گردد. این است که همه علوم که برای جامعه اسلامی، لازم و ضروری است، جزء «علوم مفروضه اسلامی» قرار می‌گیرد و جامعه اسلامی، همواره این علوم را فرائض تلقی کرده است. علوم انسانی را در کنار سایر دسته‌ها و طبقات علوم، می‌باید بر حسب این تعریف و تلقی، جزء علوم اسلامی به‌شمار آورد؛ به این معنی که چون تدبیر جامعه اسلامی، بدون تکیه بر آنها ممکن نیست، تولید و تحصیل‌شان فرض می‌شود.

۳.۳. حل معضله نسبیّت در فرض مدخلیت فرهنگ اسلامی در علوم انسانی

ارزش‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: «ارزش‌های خاص» که سلیقه‌ای هستند و «ارزش‌های عام» که مبنای واقعی و استدلالی دارند. مطهری در این گزاره‌ها و از زاویه انسان‌شناختی اثبات می‌کند که تمام ارزش‌ها، خاص نیستند که بتوان نسبت‌گرایی ارزشی را نتیجه گرفت، بلکه در جهان انسانی، ارزش‌های عام نیز وجود دارد. همان‌طور که در حکمت نظری، یک سلسله اصول اولیه داریم که مبادی اولی تفکرات نظری ما هستند، در علوم عملی نیز یک سلسله اصول اولیه کلی و مطلق داریم. اگر چنین اصولی را انکار کنیم، ارزش‌های اخلاقی و انسانی، بی‌معنا خواهند شد. (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۶۸) پس از پذیرش اصل وجود ارزش‌های عام، این پرسش مطرح می‌شود که ملاک عمومیت و شمولیت این ارزش‌ها چیست و چگونه می‌توان مطلق و کلی بودن آن را اثبات کرد؟ (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۵۲-۲۴۹) اما تقریر نظریه مطهری به شرح زیر است:

یکم. رفتارهای انسان، با «من» او ارتباط دارند. به عبارت دیگر، اینکه چه رفتارهایی ارزشی یا ضد ارزشی هستند، به نسبیّت و وابسته است که میان «من» انسان با رفتار عینی و خارجی برقرار می‌شود. خوب‌ها و بد‌ها و نبایدها، بیان‌کننده تمایل یا تنفر «من» انسان نسبت به رفتار است. از این‌رو، خوب بودن یک رفتار به آن معنی است که «من» انسان متمایل به آن رفتار است و برعکس.

دوم. انسان دارای دو «من» است؛ «من» سفلی و حیوانی، «من» علوی و انسانی. به عبارت دقیق‌تر، «من» انسان دارای درجات و مراتبی است که در یک‌سوی آن، «من» سفلی قرار دارد و در سوی دیگر آن، «من» علوی. میان این دو «من»، نزاع و کشمکش وجود دارد؛ زیرا دعوت‌ها و اقتضانات آنها با یکدیگر تراحم دارد. در ادبیات اسلامی از این وضعیت به‌عنوان تضاد عقل و نفس یاد می‌شود.

سوم. «من» علوی، بخش اصلی وجود انسان است؛ به‌گونه‌ای که «کرامت» و «شرافت» ذاتی

انسان، به این جنبه و بُعد از وجودش بازمی‌گردد. البته انسان این کرامت و شرافت ذاتی را ناآگاهانه، درک می‌کند. از آنجا که «من» علوی، اصیل است، هرگاه که در رفتارهای انسان، این «من» بر «من» سفلی غلبه یابد، انسان احساس پیروزی می‌کند. «من» واقعی انسان، «من» ملکوتی اوست و «من» خاکی، تنها وسیله و مقدمه و مرکبی برای «من» ملکوتی است. چهارم. کنش‌های انسان تا آنجا که صرفاً به «من» حیوانی و خاکی او محدود می‌شود، عادی و مبتذل است و آنجا که با «من» متعالی او ارتباط دارد، ارزش و قداست و تعالی پیدا می‌کند. ارزش‌های عام و فطری، یک سلسله کمالات نفسانی هستند که رابطه نفس با مادون خود، یعنی بدن و زندگی اجتماعی، مربوط می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۸: د: ۱۷۲-۱۷۳) پس ارزش‌ها، امور «واقعی» هستند نه نسبی و قراردادی؛ زیرا انجام رفتارهای ارزشی، واقعاً موجب ترتب «کمال» بر «من» انسان می‌شود و این در روابط و مناسبات، تکوینی و مستقل از جعل و وضع فرد یا جامعه است. وقتی یک شیء برای انسان، ارزش واقعی می‌شود که در وجودش نسبت به انسان، «مفید» باشد، حال یا خودش عین فایده است و یا منشأ فایده است. صفت «واقعی» از این رو به ارزش نسبت داده می‌شود که «فایده‌مندی» ارزش واقعی، مخلوق و تابع اراده انسان نیست، بلکه لازمه «ساختار وجودی انسان» است و فایده‌مندی آن شیء، برای انسان، از نوعی «رابطه تکوینی» برمی‌خیزد. به همین سبب، ارزش‌های واقعی، اموری تکوینی هستند، نه قراردادی و اعتباری. (مطهری، ۱۳۸۸: د: ۲۷۱) پنجم. چنانچه اشکال شود که بیان یادشده، تنها جنبه «کلیت» و «عمومیت» ارزش‌ها را توجیه می‌کند، نه جنبه «دوام» یا «اطلاق» آنها را، جواب این است که چون انسان از لحاظ نوعیت، ثابت است و تحولی در او راه ندارد، پس ارزش‌هایی که کمال نوعی انسان را رقم می‌زند نیز ثابت و بادوام است. (مطهری، ۱۳۸۸: د: ۱۷۴) به عبارت دیگر، توجیه کلیت و عمومیت بایدها و نبایدهای ارزشی نیز این‌گونه است که انسان در آنچه که به کمال «من» مربوط است، مشابه آفریده شده‌اند. بنابراین، تمایلات و گرایش‌های عالی و قدسی‌شان یکسان است. او تأکید می‌کند که اصول و مبادی «انسانیت» و «اخلاق»، ثابت و جاودانه است. (مطهری، ۱۳۸۷: ج: ۱۱۰) از این رو، فرهنگی که با فطرت انسانی انسان سازگار باشد، اصیل است. (مطهری، ۱۳۸۷: ه: ۶۱) مواد فرهنگ انسانی نیز صرفاً «ساخته‌های تاریخی» و «نسبی» نیستند. همان‌گونه که انسان بی‌هویت نیست، همه فرهنگ‌ها نیز نسبی نیستند. از جمله، اصول جهان‌بینی دین و اصول اولیه اخلاق، مطلق و ثابت هستند. (مطهری، ۱۳۸۷: ه: ۶۲) ششم. انسان به سبب «الهامات تکوینی و طبیعی»، خود تشخیص می‌دهد که کدام

رفتارها با «من» اصلیش سازگاری دارد و کدام رفتارها سازگاری ندارد. به بیان دیگر، در کنار وحی الهی، انسان از «هدایت باطنی و درونی» نیز برخوردار است و با تکیه بر آن قادر است فجور و تقوا و ارزش و ضد ارزش را از یکدیگر بازشناسد. (سوره شمس: آیه ۷) هفتم. در اسلام، ارزش‌ها اموری «واقع‌نما» و «حقیقی» هستند که از «مصلح و مفسد نفس‌الامری» حکایت می‌کنند و مبنای «عقلانی» دارند و یا به صورت مستقیم، با استدلال عقلانی به اثبات می‌رسند. البته این حکم فراگیر نیست و تنها «ارزش‌های الهی» را دربرمی‌گیرد که «ارزش‌های اسلامی»، از آن جمله است. مطهری می‌نویسد جهان‌بینی توحیدی - که جهان‌بینی اسلامی از مصادیق آن است (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۸) - با نیروی منطق و استدلال، حمایت می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۷) در شناخت‌شناسی اسلامی، «عقل» یکی از منابع و ابزارهای شناخت است و از این‌رو، در قرآن کریم «استدلال‌های عقلانی» به کار رفته است. (مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۱۰۳-۱۰۱) 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 یکی از منابع اجتهاد معرفی می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۱۱۸-۱۱۷) عقل در فقه اسلامی، هم می‌تواند خود، کشف‌کننده یک حکم باشد و هم می‌تواند حکمی را تقیید و تحدید کند و یا آن را تعمیم بدهد و هم می‌تواند در استنباط از سایر منابع، مساعدت کند. (مطهری، ۱۳۸۹: ۸۳-۸۲)

هشتم. عقل نمی‌تواند همه مصلح و مفسد زندگی فردی و اجتماعی انسان را تشخیص بدهد و برای هر یک، حکم قطعی و نهایی صادر کند؛ چرا که انسان و مناسبات انسانی، بسیار پیچیده و مشتمل بر مسئله‌ها و حوائج متعددی است که احاطه یافتن بر همه آنها، از بضاعت عقل خارج است. در اینجا است که «وحی» به عنوان یک «منبع معرفت» برای تدبیر و طراحی زندگی انسان، راه‌گشاست و قادر است مسیر دستیابی به سعادت و کمال را پیش‌روی انسان قرار بدهد. (مطهری، ۱۳۸۷ الف: ۵۵-۵۱) وحی به منزله هادی و حامی ارزش‌ها، انسان را یاری می‌دهد و راهنمایی می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۸ الف: ۴۸)^۱

۱. به‌طور طبیعی، سخن‌گفتن از مدخلیت فرهنگ اسلامی در علوم انسانی، این اشکال را در پیش می‌آورد که «فرهنگی شدن علوم انسانی»، خصوصیت «عینیت» و «واقع‌نمایی» را از آن می‌زداید و این حوزه از علوم را به وادی «نسبیت» و «سلیقه‌مداری» و «قومیت‌گرایی» می‌افکند. مطهری در آثار خود، این اشکال را بی‌پاسخ ننهاده، بلکه از «منظر انسان‌شناسانه»، آن را حل کرده است. استدلال انسان‌شناسانه مطهری در این قلمرو، فقره‌ها و لایه‌هایی دارد که بیان شدند. به این ترتیب، وی با ساختن یک پایگاه و منزلت «ثابت» و «بین‌الاذهانی» و «عام» انسان‌شناختی، فرهنگ اسلامی را به آن متکی می‌کند و برای این فرهنگ، «سنگ‌بنای عقلانی و منطقی» می‌گذارد. از این‌رو، مدخلیت فرهنگ اسلامی در علوم انسانی، هم به برآمدن «علوم انسانی اسلامی» می‌انجامد و هم آن را «بومی» و «نسبی» و «استدلال‌گریز» نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

یکم. فرهنگ و علوم انسانی از لحاظ ارتباط با یکدیگر، نسبت دوسویه و متقابل دارند؛ به این معنی که هم فرهنگ بر علوم انسانی اثر می‌گذارد و هم علوم انسانی بر فرهنگ. چگونگی تأثیرگذاری فرهنگ بر علوم انسانی به این صورت است که علوم انسانی به سبب ابعاد و اضلاع ارزشی خود، به هر حال بر سلسله‌ای از ارزش‌های فرهنگی متکی است و گریزی از آنها ندارد. البته در مرحله ابتدایی، انسان می‌تواند ذهن خود را از چارچوب‌ها و انگاره‌های ارزشی رها سازد و در فضایی صرفاً عقلانی و منطقی، به داوری بی‌طرفانه و مستقل بنشیند، اما در نهایت باید میان ارزش‌های فرهنگی متنوع، مجموعه‌ای را برگزیند و در بستر آن، به نظریه‌پردازی و پژوهش در قلمرو علوم انسانی بپردازد. اصولاً علوم انسانی به سبب اینکه موضوعش انسان و کنش‌های او است و انسان نیز موجودی است که هویت و زندگی‌اش با ارزش‌ها آمیخته است، خواه ناخواه، علوم انسانی با ارزش‌ها درگیر و مرتبط می‌شود و باید درباره آنها قضاوت کند. از طرف دیگر، علوم انسانی نیز بر فرهنگ اثر می‌گذارد. علوم انسانی، هرگز در مقام توصیف جهان انسانی متوقف نمی‌ماند، بلکه بر همین اساس، به تجویز و توصیه نیز رو می‌آورد و جهان انسانی را تغییر می‌دهد. دوم. مدخلیت قهری و حتمی فرهنگ در علوم انسانی، به صورت «موجبه جزئی» است نه موجب کلیه؛ یعنی چنین نیست که همه قضایای علوم انسانی، متأثر از فرهنگ محیط بر آن باشند، بلکه در این میان، قضایای «تجربی» و «عقلی» محض نیز وجود دارند که فرافرهنگی‌اند. به این ترتیب، علوم انسانی شامل سه دسته قضیه هستند: قضایای تجربی، قضایای عقلی و قضایای فرهنگی (یا به تعبیر مصطلح، ایدئولوژیک).

سوم. برخلاف تصور شایع، همه گونه‌های فرهنگ، «نسبی» و «غیرواقع‌نما» نیستند، بلکه فرض وجود فرهنگ «مطلق» و «عام» که گزاره‌هایش «استدلال‌پذیر» باشد، موجه است. این تلقی ناصواب است که چون علوم انسانی به سبب علم بودن از «واقعیت خارجی» حکایت می‌کند و فرهنگ از ارزش‌های برساخته ذهن؛ مدخلیت فرهنگ در علوم انسانی، به سبب عدم‌سنخیت این دو با یکدیگر کاملاً غیرمنطقی است. برخی از ارزش‌ها - از جمله ارزش‌های اسلامی - نیز می‌توانند روایت‌گر و کاشف از «حقایق نفس‌الامری» (خواه مصالح و خواه مفاسد) باشند. در اینجا، ملاک مطلق بودن ارزش‌های فرهنگ عبارت است از درجه همسویی و هماهنگی با احکام «فطرت» و «عقل»، که البته فرهنگ اسلامی چنین حکمی دارد. مصداق تام فرهنگ مطلق و برتر، «فرهنگ اسلامی» است که با احکام فطرت

و عقل، هماهنگی کامل دارد.

چهارم. با مدخلیت و فعلیت یافتن فرهنگ اسلامی در علوم انسانی، «علوم انسانی اسلامی» شکل می‌گیرد. به بیان دیگر، علوم انسانی اسلامی محصول ارجاع دادن مسئله‌ها (پرسش‌ها)ی علوم انسانی به فرهنگ اسلامی و استنباط و استنتاج پاسخ آنها از معارف مندرج در این فرهنگ است. همچنین از جهت غایات نیز فرهنگ اسلامی بر علوم انسانی تأثیر می‌گذارد.

پنجم. از آنجا که اساس و جوهره «علوم انسانی اسلامی» را «فرهنگ اسلامی» تشکیل می‌دهد، دست‌کم پاره‌ای از اوصاف فرهنگ اسلامی قابل تعمیم بخشیدن به علوم انسانی اسلامی است. از این‌رو، علوم انسانی اسلامی نیز همچون فرهنگ اسلامی، مقوله‌ای «مطلق» (غیرنسبی) و «عام» (جهان‌شمول) است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. بنتون، تد و یان کرایب. (۱۳۹۱). *فلسفه علوم اجتماعی*. شهناز مسمی پرست و محمود متحد. تهران: آگه.
۳. جان هالینگ ویل، رجینالد. (۱۳۹۱). *تاریخ فلسفه غرب*. عبدالحسین آذرنگ. ققنوس.
۴. دامیکو، روبرت. (۱۳۹۲). *تاریخی گرای و شناخت*. ابوالفضل رجبی. تهران: نقش جهان.
۵. دیلتای، ویلهلم. (۱۳۸۹). *تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی*. منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: ققنوس.
۶. ریچلز، جیمز. (۱۳۸۹). *فلسفه اخلاق*. آرش اخگری. تهران: حکمت.
۷. کنوبلاخ، هوپرت. (۱۳۹۰). *مبانی جامعه‌شناسی معرفت*. کرامت‌الله راسخ. تهران: نی.
۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷ الف). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۱): انسان و ایمان*. تهران: صدرا.
۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷ ب). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۲): جهان‌بینی توحیدی*. تهران: صدرا.
۱۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷ ج). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۳): وحی و نبوت*. تهران: صدرا.
۱۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷ د). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۴): انسان در قرآن*. تهران: صدرا.
۱۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷ هـ). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۵): جامعه و تاریخ*. تهران: صدرا.
۱۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸ الف). *قیام و انقلاب مهدی (ع) از دیدگاه فلسفه تاریخ*. تهران: صدرا.
۱۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸ ب). *فلسفه تاریخ*. جلد اول. تهران: صدرا.
۱۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸ ج). *فلسفه تاریخ*. جلد چهارم. تهران: صدرا.
۱۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸ د). *نقدی بر مارکسیسم*. تهران: صدرا.
۱۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸ هـ). *علل گرایش به مادی‌گری*. تهران: صدرا.
۱۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸ و). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. جلد اول. تهران: صدرا.
۱۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ الف). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. جلد سوم. تهران: صدرا.
۲۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ ب). *ختم نبوت*. تهران: صدرا.
۲۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ د). *کلیات علوم اسلامی*. جلد دوم. تهران: صدرا.
۲۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ هـ). *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*. تهران: صدرا.
۲۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ و). *آینده انقلاب اسلامی ایران*. تهران: صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۱ ج). *یادداشت‌های استاد مطهری*. جلد ششم. تهران: صدرا.
۲۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۱ د). *خدا در اندیشه انسان*. تهران: صدرا.
۲۶. هیوز، استیوارت. (۱۳۶۹). *آگاهی و جامعه*. عزت‌الله فولادوند. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.