

معنای «علم اجتماعی اسلامی» از چشم‌انداز مرتضی مطهری

مهدی جمشیدی*

چکیده

در این مقاله، تلاش شده در میان تلقی‌ها و تفسیرهای متفاوتی که علم اجتماعی اسلامی وجود دارد، معنای علم اجتماعی اسلامی از چشم‌انداز مرتضی مطهری، کشف و مشخص شود. در این راستا، معنا و مفهوم علم اجتماعی اسلامی از زوایای نگاه مطهری، شرح داده شده است، به طوری که در یک برداشت، او چهار تعبیر از مفهوم علوم اسلامی، مبتنی بر معیارهای موضوع و غایت و نظریه پرداز، ارائه کرده است؛ و در برداشتی دیگر، می‌نویسد اسلام با علم اجتماعی، دو نوع پیوند دارد: یکی پیوند مستقیم، از آن جهت که اسلام، یک سلسله معارف نظری و احکام عملی درباره جهان اجتماعی دارد، دیگری پیوند غیرمستقیم از طریق توصیه‌های اخلاقی همچون امانت، عفت، عدالت، احسان و ایثار. برداشت دیگر او، در این عبارت نهفته است که می‌نویسد اسلام، یک مکتب جامعه‌شناختی نیست؛ چون در کتاب آسمانی اسلام، هیچ مطلب اجتماعی در لفافه اصطلاحات رایج جامعه‌شناختی و با زبان معمول آن و در چارچوب تقسیم‌بندی‌های مرسوم، بیان نشده است، اما در عین حال، «مسائل زیاد»ی از علم اجتماعی، به‌طور کامل، قابل استنباط و استخراج از قرآن کریم است.

واژگان کلیدی: علم اجتماعی اسلامی، مبادی، روش، موضوع، فرضیه، غایت، مسئله.

بیان مسئله

یکی از مهم‌ترین معضلات نظری جامعه علمی ما در زمینه ایجاد علم اجتماعی اسلامی، به قلمرو «تعریف‌ها» و «تلقی‌ها» از همین مفهوم به ظاهر روشن باز می‌گردد؛ به طوری که چون با چندگانگی و تشتت تعریف و تلقی در میان نیروهای معرفتی هوادار علم اجتماعی اسلامی مواجه هستیم، تلاش‌ها و فعالیت‌های نظری، بر مدار واحدی قرار ندارند و هریک، رو به سوی دارند و مقصدی را اراده کرده‌اند. افزون‌براین، در مقام مباحثه و گفتگو نیز با همین مشکل، دست به گریبانیم؛ چراکه متعلق نفی‌ها و اثبات‌های مان، مبهم و غیرشفاف هستند و ما در مقام گفتگو و تبادل نظر، از معنایی که در ذهن طرف مقابل شکل گرفته است، آگاه نیستیم. از این رو، باید بر این مسئله متمرکز گردید تا در حد امکان، وفاق و همگرایی معرفتی ایجاد شود و نیروها و عاملان، به واسطه تعاون و هم‌افزایی، دامنه اثرات و نتایج کار خویش را وسعت دهند. البته انتظار نیست که همگان به تعریف واحد و یکسان، گردن نهند و از نظرات خاص خود، دست بردارند؛ زیرا چنین وضعی، نه ممکن است و نه مطلوب. تفاوت‌ها و تعددها را می‌توان به‌عنوان فرصت نگریست و آنها را در قالب تضارب آراء و عقول، به‌گونه‌ای صورت‌بندی کرد که حاصل، پیشرفت و ترقی برنامه معرفتی باشد، اما سخن در این است که امروز، هم از شفافیت و وضوح مفهومی دور گشته‌ایم و هم قابلیت‌ها و امکان‌های انسانی و فکری مان، دچار نزاع‌ها و مناقشات بی‌ثمر و بی‌پایان شده‌اند. به بیان دیگر، برنامه معرفتی و علمی ما دچار «ابهام معنایی» است و همین وضع، سبب «سوء تفاهم‌ها» و «کج‌فهمی‌ها»ی گوناگون شده است. بدیهی است که اگر علم اجتماعی مبتنی بر مبنای دینی می‌خواهیم، باید «تصوری هرچند مبهم» از این علم داشته باشیم. از طرف دیگر، نگاه‌های منقح و مفصل در این باره، هم بسیار اندک هستند، و هم به نظر می‌رسد که چندان از عهده ایضاح مفهومی برنیامده‌اند. اگر این گره گشوده نشود، روند مباحثات و تأملات، تکاملی و پیش‌رونده نخواهند بود و ما همچون گذشته، همچنان در چرخه بی‌پایان منازعات زبانی، گرفتار و سرگردان خواهیم ماند. بنابراین، برخلاف دیدگاه پاره‌ای از منتقدان، بحث و تأمل در این باره، نه تنها «بی‌ثمر» و «متوقف‌کننده» نیست، بلکه بسیار پُرثمر و راهگشاست. بی‌جهت نیست که حکمای مُتَقَدِّم، حساسیت و افری نسبت به وضوح بخشی به مبادی تصویری بحث خویش داشته و توان خود را مصروف آن می‌نمودند.

نگارنده در این مقاله، می‌کوشد به نظریات به‌جامانده از مرتضی مطهری مراجعه نماید و برداشت وی از علم اجتماعی اسلامی را کشف و صورت‌بندی کند. در واقع، اجتماعیات مطهری به‌حدی است که می‌توان پرسش درباره ماهیت علم اجتماعی اسلامی را به آن ارجاع داد و پاسخ او

را یافت و تفصیل بخشید. چنین اقدامی، تاکنون انجام نشده و محققان تلاش نکرده‌اند تا بر سرمایه معرفتی مطهری رجوع و نظریات صریح و ضمنی او را در درون یک ساختار گنجانده و شرح و توضیح دهند. این در حالی است که باید مطهری را یکی از سرچشمه‌های مهم و تعیین‌کننده رهیافت علم اجتماعی اسلامی شمرد که با وجود گذشت چهار دهه از حیات او، همچنان خط فکری‌اش در این باره، مستحکم و درخور تأمل است.

گفتنی است که مطهری در هیچ‌یک از آثار خویش، به صورت «مستقیم» و «صریح» به این مسئله نپرداخته است؛ یعنی وی در جایی، این پرسش را مطرح نکرده که «علم اجتماعی اسلامی»، چه معنایی دارد؟ فراتر از این، او حتی تعبیر «علم اجتماعی اسلامی» یا «جامعه‌شناسی اسلامی» را نیز به کار نبرده است که بتوان گفت با وجود عدم اهتمام به «تعریف»، دست کم «اصطلاح» را به کار برده است. پس آنچه که در این مقاله آمده است، حاصل «برداشت‌ها» و «استنباط‌ها»ی نگارنده از آراء و نظرات مرتبط مطهری است؛ به طوری که تلاش شده تا در هر جا که وی مطالبی را نگاشته که می‌توان از آنها، «مایه‌ها» و «پایه‌ها»یی لازم برای پاسخ دادن به این مسئله را فراهم آورد، استفاده حداکثری از نظر وی شود و تمام «دلالت‌ها» و «امتدادها»ی گفته او، استخراج و تحلیل شوند. از این رو، نگارنده با هیچ نظر «نقد» و «فعلیت‌یافته»ای روبه‌رو نبوده است که بتوان کار او را ساده و پیش‌پاافتاده قلمداد کرد، بلکه این مسیر، با تکیه بر «خلاقیت» و «شیوه تحلیلی» پیموده شده است. با این حال، نهایت دقت اعمال شده که هیچ برداشت و استنباطی، مغایر و متضاد با نظر مطهری نباشد و چیزی از بیرون، به وی تحمیل نشود. به طور کلی باید گفت هیچ نیازی نیست که مطهری، به صورت مستقیم به مسئله‌ای پرداخته باشد و آن را به تمامیت خویش رسانده باشد، بلکه در این رویه تحلیلی و استنباطی، ما به «سرنخ‌ها»یی که وی به دست می‌دهد، بسنده می‌کنیم و آنگاه همین سرنخ‌ها را پی می‌گیریم تا به تدریج، پاسخ‌ها شکل بگیرند و پرورده شوند. این هنر و قدرت محقق است که بتواند «امتدادها» و «دنباله‌ها»ی نظریه‌های «کلی» یا «اجمالی» یا «غیر مستقیم» مطهری را بیابد و سپس تا جایی که امکان «کشش» و «بسط» وجود دارد، آنها را در دالانی از گفتگوها و مناقشه‌ها و تکمیل‌ها به حرکت درآورد تا در مرحله پایانی، یک «نظریه مشخص و مدون»، صورت‌بندی شود.

پرسش‌ها و هدف‌ها

پرسش اصلی عبارت است از اینکه معنای علم اجتماعی اسلامی از چشم‌انداز مرتضی مطهری چیست؟ در ذیل این پرسش، دو پرسش فرعی نیز مطرح شده است: یکی اینکه هندسه درونی

علم اجتماعی اسلامی چگونه است؟ و دیگر اینکه معناپردازی‌های ناصواب از علم اجتماعی اسلامی چه هستند؟ این پرسش‌ها به اندیشه مطهری عرضه شده و پاسخ‌ها و راه‌حل‌هایی یافته شده‌اند. استفاده از تعبیر «یافته شدن»، از این امر حکایت می‌کند که مطهری، به صورت «مستقیم» به این پرسش‌ها نپرداخته است؛ یعنی این‌گونه نبوده که صرفی به این بحث اختصاص داده باشد و به حل آن همت گمارده باشد. در عین حال، این‌گونه نیست که این پرسش، «قابل عرضه» به اندیشه مطهری نباشد و هیچ سطح و نوعی از آن، مسئله علمی او نبوده باشد. در زمانه‌ای که مطهری می‌زیست، مسئله‌ای که امروز، «علوم انسانی اسلامی» خوانده می‌شود، در قالب ساخته و پرداخته کردن «ایدئولوژی اسلامی»، خودنمایی می‌کرد و مطهری اگر در رشته‌ای از رشته‌های «علوم انسانی»، تأمل می‌نمود، در پی ارائه «ایدئولوژی اسلامی» بود؛ اما از جهت انگیزه، تفاوتی میان ما و او نیست؛ همچنان‌که ما خواهان خروج از سیطره «علوم انسانی غربی» هستیم، او نیز به دنبال کنار زدن «ایدئولوژی‌های غربی» و دستیابی به استقلال مکتبی بود. روشن است که این «نام‌ها» و «اصطلاحات»، اصالتی ندارند و نباید آنها را به دستاویزی برای «دیگری» خواندن جهان معنایی و معرفتی مطهری تبدیل کرد. مسئله دیروز مطهری که با کلماتی همچون «ایدئولوژی» و «جهان‌بینی» و «مکتب» و... بیان می‌شد، همان مسئله امروز ماست که در قالب «علوم انسانی اسلامی» و «علم اجتماعی اسلامی» و... بیان می‌شود. جالب است که «مضمون» و «مفاد» این پرسش، ثابت مانده، اما الفاظی که از آن حکایت می‌کنند، تغییر کرده است. به این ترتیب، هدف این است که معنایی از مفهوم علم اجتماعی اسلامی ارائه شود که تمایز آن را از علم اجتماعی غربی، نشان دهد و مقومات و ممیزات علم اجتماعی اسلامی را به روشنی بیان کند.

چارچوب نظری

۱. مبادی معرفت‌شناختی (روش‌شناختی). هر علمی عبارت است از «مجموعه‌ای از مسائل» و مسائل نیز مشتمل بر «موضوع» و «محمول» و «نسبت» هستند (مطهری، ۱۳۹۰ پ، ص ۱۹ و ۲۳). پس مسائل هر علم، بیان احکام و آثار و عوارض «موضوع» است و همین امر، مسائل را به یکدیگر پیوند داده است (همان، ص ۲۱). اذعان و تصدیق ذهن انسان به ثبوت برای موضوع، هنگامی پیدا می‌شود که اولاً، ذهن، تصوّر روشن و صریحی از «موضوع» و «محمول» مسئله داشته باشد، که مباحث آن را قلمرو «تعریفات» می‌آید و ثانیاً، دلیل و حجّت برای داوری وجود داشته باشد، که در قلمرو «اصول متعارفه» یا «اصول موضوعه» به آنها پرداخته می‌شود. این سه، یعنی «تعریفات» و «اصول متعارفه» و «اصول موضوعه» در هر علمی، «مبادی» آن علم خوانده می‌شوند، به طوری که

تعریفات را «مبادی تصویری»، و اصول متعارفه و اصول موضوعه را «مبادی تصدیقی» می‌نامند. تفاوت میان اصول متعارفه و اصول موضوعه در این است که اصول متعارفه، بدیهی و غیرقابل تردید هستند، اما اصول موضوعه، در مقام حل مسئله‌های یک علم خاص، مفروض الصّحّه انگاشته می‌شوند، و در علومی که در مراتب قبلی قرار دارند، اثبات می‌شوند (همان، ص ۲۳-۲۴). همچنین معرفت صحیح و معتبر، منحصر به معرفت تجربی نیست. معرفت تجربی، تنها یکی از راه‌های شناخت است و این‌طور نیست که چنانچه واقعیتی به واسطه معرفت تجربی، قابل شناسایی نباشد، امکان دستیابی به معرفت واقع‌نما نسبت به آن نیز زدوده شود (همو، ۱۳۹۱ ات، ص ۱۰۲). صدق قضیه عبارت است از مطابقت آن با واقع، ولی مسئله این است که واقع و نفس الامر، محدود به وجود عینی و خارجی نیست، بلکه حالات مختلفی را شامل می‌شود، چنان‌که قضایا، به سه دسته خارجی و حقیقی و ذهنی تقسیم می‌شوند (همو، ۱۳۹۳ الف، ص ۱۵۲-۱۵۳)؛

۲. مبادی هستی‌شناختی (انسان‌شناختی). ارزش‌ها، امور «واقعی» هستند نه نسبی و قراردادی؛ زیرا انجام رفتارهای ارزشی، به واقع، موجب ترتیب «کمال» بر «من» انسان می‌شود و این حالت، تکوینی و مستقل از جعل و وضع فرد و جامعه است (همو، ۱۳۹۱ الف، ص ۲۷۱). ارزش‌های عالی و انسانی، معطوف به بُعد معنوی وجود انسان هستند و چون اسباب شکوفا شدن این بُعد هستند، منشأ انسانیت انسان شمرده می‌شوند (همو، ۱۳۹۱ اب، ص ۶۹-۷۰ و ۱۹۴). به عبارت دیگر، انسان دارای «گرایش‌های والا و معنوی» است که زاده ایمان و اعتقاد انسان به برخی «حقایق قدسی و عالی» است (همو، ۱۳۹۵ پ، ص ۱۰-۱۱). معیار بسیاری از کُنش‌های انسان، «خیر اخلاقی» است (همو، ۱۳۹۵ ات، ص ۴۰). انسان به حکم نوعیت خاص خود، هرچند به صورت بالقوه، شخصیت معین و راه و مقصد معین دارد که مبتنی بر «فطرت الهی» اوست و «خود» واقعی او را آن فطرت تعیین می‌کند (همو، ۱۳۹۵ اث، ص ۶۱). بنا بر تلقی فطری از انسان، ارزش‌های انسانی در انسان «اصالت» دارد و «وحی» نیز هادی و حامی ارزش‌های انسانی است (همو، ۱۳۹۱ پ، ص ۴۷-۴۸).

روش

از آنجا که در این مطالعه، در پی آن هستیم که «برداشت» و «تلقی» مرتضی مطهری از مفهوم علم اجتماعی اسلامی را ساخته و پرداخته کنیم، و این برداشت و تلقی نیز در «نوشته‌ها»ی به‌جامانده از او درج شده است، این مقاله معطوف به «متن» است و «داده‌ها»ی خود را از تدقیق و تأمل در «متن»، به دست می‌آورد. در واقع، این مطالعه از سنخ مطالعات «نظری» و «معرفتی» است که به

گشوده شدن افق و سنت نظری متفاوتی در علم اجتماعی می انجامد. گذشته از گردآوری داده‌ها که متن مدار است، در مرحله تحلیل داده‌ها، کوشش شده از «رهیافت تحلیل استنباطی» به کار گرفته شود و به نوعی، نظریه مطهری، «استخراج» و «طراحی» شود، و این به واسطه درون‌مایه‌ها و مضمون‌هایی که به صورت بالقوه، در چشم‌انداز نظری وی، وجود دارد، اما محتاج «کشف» و «بسط» است. در این راستا، بیشتر از روش «تحلیل محتوای کیفی» استفاده شده است تا حاصل مطالعه، حقیقتی در سطح نظریه‌پردازی بنیادی باشد.

پیشینه

به طور خاص و دقیق، اثری علمی درباره مسئله که این مقاله به آن پرداخته است، نگاشته نشده است، اما می‌توان به پژوهش‌هایی اشاره کرده که تا حدودی، نزدیک و خویشاوند هستند (خندان، ۱۳۸۹؛ خسروپناه، ۱۳۹۰؛ جمشیدیها و فضیحی ۱۳۹۰؛ خندان، ۱۳۹۱؛ حسامی‌فر، ۱۳۹۲؛ یقینی‌پور، ۱۳۹۲؛ زاهدی و ثمره‌هاشمی، ۱۳۹۲؛ حسین‌زاده‌یزدی و حسینی‌روحانی، ۱۳۹۳؛ خندان، ۱۳۹۴؛ کربلانی‌پازوکی، و میرهادی‌تفرشی، ۱۳۹۶؛ موسوی، ۱۳۹۶؛ قنبری‌همایکوه و دیگران، ۱۳۹۷؛ میری، ۱۳۹۸). این قبیل پژوهش‌ها، مفید و ارزشمند هستند، اما چون مسئله‌هایی ابتدایی و عام‌تر از مسئله این مقاله را در نظر گرفته‌اند، به کار آن نیامدند و نگارنده، کار خود را متکی به مطالعات خویش پی گرفت. در یک پژوهش، محقق فصلی را با عنوان «گام‌های اساسی در مسیر تولید علوم انسانی اسلامی در اندیشه شهید مطهری» به مطهری اختصاص داده و در آن، هم به خصوصیت‌های علوم انسانی اسلامی از منظر مطهری پرداخته و مراحل تولید آن را بیان کرده است. عناصری که در این اثر به عنوان مقومات علوم انسانی اسلامی معرفی شده‌اند، عبارتند از: جهت‌گیری توحیدی، انسان‌شناسی معنوی، روش‌شناسی متکثر و... (موسوی، ۱۳۹۴). برخی نوشته‌ها نیز هرچند پیشتر آمده و به طور خاص درباره علم اجتماعی اسلامی هستند، اما تنها به مبادی آن پرداخته و معطوف به تعریف نبوده‌اند (جمشیدی، ۱۳۹۱ الف؛ جمشیدی و دیگران، ۱۳۹۱ ب؛ جمشیدی و دیگران، ۱۳۹۱ پ). نگارنده، تمام این پژوهش‌ها را یک‌به‌یک از نظر گذرانده و درباره برداشت‌ها و تفاسیر آنها از مطهری، اندیشه کرده و کوشیده اگر مطالعه بخشی از آثار مطهری غفلت ورزیده، این کاستی را جبران نماید. در این مقاله، تلاش شده تا اولاً، نه مطلق «علم»، بلکه «علوم انسانی»، و نه مطلق علوم انسانی، بلکه «علم اجتماعی» مطالعه شود؛ ثانیاً، از میان مسئله‌های گوناگون، مسئله «معنای علم اجتماعی اسلامی» انتخاب شود تا پاسخی «جزئی» و «مشخص» به آن داده شود. بر این اساس، می‌توان گفت پژوهشی با این اوصاف و خصایص، در

دست نیست که بتوان به‌عنوان پیشینه، از آن نام برد. مزیت و نوآوری این مقاله، آن است که اولاً، مسئله‌ای «خاص» و «جزئی» را انتخاب کرده که دارای تأثیرات «گسترده» و «جدی» است؛ و ثانیاً، در آن «مطالبی تازه» و «اشاراتی گفته نشده» از مطهری به چشم می‌خورد که در سایر پژوهش‌ها، نشانی از آنها نیست؛ و ثالثاً، «استنباط‌ها» و «تحلیل‌ها»ی انجام شده، موجبات امتداد و بسط معنایی هرچه بیشتر نگاه مطهری شده است.

۱. روشنگری مفهومی؛ «علم اجتماعی» یا «فلسفه اجتماعی»؟

برخی در چارچوب تقسیم‌بندی سه‌گانه «علم اجتماعی/ جامعه‌شناسی علمی»، «فلسفه علم اجتماعی» و «فلسفه اجتماعی/ جامعه‌شناسی فلسفی/ ایدئولوژی اجتماعی» (سروش، ۱۳۷۴، ص ۱۴۷)، این‌گونه اظهارنظر کرده‌اند که اجتماعیات مطهری، اولاً، «فلسفه علم جامعه‌شناسی» نیست، چون او «مبادی علم جامعه‌شناسی» را بررسی نکرده است؛ ثانیاً «جامعه‌شناسی علمی» نیز نیست، چون او براساس «روش تجربی» و با تکیه بر «شواهد تجربی»، کار نکرده است. از این رو، باید این قبیل مطالعات وی را «جامعه‌شناسی فلسفی» قلمداد کرد؛ به طوری که او هرچند نخست به جامعه نظر دارد، اما مبادی و مقدمات و روش او، همگی مبتنی بر «تفکر فلسفی» هستند (همان، ص ۲۸-۲۹ و ۳۴). اینکه مطهری حکم می‌کند که جامعه، «طبیعت/ شخصیت» دارد و بدین جهت، «قانون/ سنت» دارد، تأملاتی فلسفی هستند. آری، برای شناخت جامعه، دوروش کلی وجود دارد: «روش فلسفی» و «روش علمی» (همان، ص ۲)، اما مسئله این است که روش فلسفی، «کارایی» ندارد و از این جهت، باید کار مطهری را واجد «اشکال روش‌شناختی» دانست؛ چراکه نباید از پیش درباره جامعه قضاوت کرد، بلکه باید واقعیت عینی روبه‌رو شد (همان، ص ۷). بر این اساس، باید گفت چون مطهری، مطالعه خود را از علائم و نشانه‌های واقعیت اجتماعی شروع نکرده، به شیوه «علمی» کار نکرده است و تنها «پیشاپیش» و «بدون مراجعه مستقیم به واقعیت اجتماعی»، طرح خود را ساخته و پرداخته کرده است (همان، ص ۸). این در حالی است که علم جامعه‌شناسی، کار خود را از پایین و بر مبنای روش استقرائی شروع می‌کند و به سراغ علائم و نشانه‌ها می‌رود (همان، ص ۹).

حتی اگر پیش‌فرض‌های تصویری و تعریفی نهفته در این برداشت را بپذیریم و در آنها مناقشه نکنیم، باز هم این برداشت با آنچه که از کارهای مطهری برمی‌آید، انطباق ندارد. می‌توان بر مبنای همین تفکیک، به سراغ کارهای مطهری رفت و نشان داد که او در عمل، به چیزی پرداخته و در کدام قلمرو نظری و معرفتی، مطالعه کرده است:

۱. «فلسفه اجتماعی». این قلمرو، دلالت بر مطالعه‌هایی دارد که هرچند «جامعه»، موضوع آنهاست، اما اولاً، در آنها از «روش عقلی و قیاسی» استفاده شده و «تجربه»، جز به‌مثابه مقدمات برخی از استدلال‌ها، منزلت چندانی ندارد؛ ثانیاً، «کلی» و «کلان‌نگر» هستند و «مسئله‌های پهن‌دامنه» را برمی‌گزینند و به لقمه‌های کوچک، بسنده نمی‌کنند؛ و ثالثاً، «بعد تجویزی» بسیار غلیظ و برجسته دارند و چه‌بسا، چنین امری را غایت خود بدانند. مطهری در نوشته‌های خود، از اصطلاح «فلسفه اجتماعی» استفاده کرده است، به طوری که برخی از آموزه‌های اجتماعی اسلام را، «فلسفه‌های اجتماعی اسلام»، معرفی نموده است، از قبیل نگاه اسلام به «عدالت» یا «حقوق زن» یا «مهدویت» و... (مطهری، ۱۳۹۵، ص ۱۴۵). وی در کتاب جامعه و تاریخ نیز مباحثی در این باره دارد، برای مثال، آنجا که از «بالتبع اجتماعی بودن انسان» سخن به میان می‌آورد، یا آنجا که درباره «آینده جوامع» و «کثرت‌گرایی اجتماعی» گفتگو می‌کند، آشکارا به قلمرو فلسفه اجتماعی وارد شده است (مطهری، ۱۳۹۵، ص ۱۹-۲۳ و ۴۲-۴۳)؛

۲. «فلسفه علم اجتماعی». در این قلمرو، به «مبادی علم اجتماعی» پرداخته می‌شود و مبادی یک علم، همان «فلسفه مضاف» آن علم هستند. به‌طور عمده، فلسفه علم اجتماعی در بردارنده «هستی‌شناسی اجتماعی»، «معرفت‌شناسی اجتماعی» و «غایت‌شناسی اجتماعی» است (تریگ، ۱۳۸۶؛ بلیکی، ۱۳۸۹؛ بنتون و کرایب، ۱۳۹۱؛ برت، ۱۳۹۷). از جمله، در کتاب جامعه و تاریخ، آنجا که مطهری درباره معنای جامعه بحث کرده و آنگاه کوشیده اصل وجود آن را اثبات نماید، به مبادی تصویری علم اجتماعی وارد شده است (مطهری، ۱۳۹۵، ص ۱۷-۱۹ و ۲۸-۳۷ و ۴۳-۴۴). همچنین مباحث وی درباره رابطه میان «اسلام» و «علوم انسانی» که در برخی از آثارش موجود است، در حکم مبادی تصدیقی علم اجتماعی است؛

۳. «علم اجتماعی». چنانچه مقومات علم اجتماعی را دو عنصر انتخاب جامعه به‌عنوان موضوع مطالعه و به‌کار بستن روش تجربی به‌عنوان نحوه مطالعه قلمداد کنیم، نوشته‌ها و آثار وی، تهی از علم اجتماعی نخواهد بود؛ چراکه او بعضی از پدیده‌ها را به‌عنوان واقعیت اجتماعی و از طریق شناخت عینی و تجربی، مطالعه کرده است. در این قبیل بحث‌ها، مطهری با صراحت، از اصطلاح جامعه‌شناسی استفاده کرده، چنان‌که در ابتدای کتاب جامعه و تاریخ نیز، مدعی امکان استنباط بسیاری از مسئله‌های جامعه‌شناختی از قرآن کریم شده است (همو، ۱۳۹۵، ص ۱۳). از جمله، وی انقلاب اسلامی ایران را براساس نشانه‌ها و علائم تجربی، فهم و تحلیل کرده است: نهضت اسلامی در شخص امام خمینی، تجسم پیدا کرده است (مطهری، ۱۳۹۵، ص ۲۱)؛ خواسته‌های مردم، در شخص امام خمینی، تجسم پیدا کرده است (همان، ص ۲۲)؛ مقایسه هدف‌های نهضت

اسلامی با نهضت‌های دیگر (همان، ص ۲۲)؛ شناخت ماهیت، غایات و رهبری نهضت، از یکدیگر جداپذیر نیستند (همان، ص ۲۳)؛ جنبش‌های اجتماعی، پدیده‌های اجتماعی «عینی» و «واقعی» اند (همان، ص ۲۳)؛ ماهیت و غایات نهضت‌های اجتماعی، متنوع‌اند (همان، ص ۲۳-۲۴)؛ رهبران نهضت اسلامی ایران، در مردم «آگاهی» ایجاد کرده‌اند (همان، ص ۲۵)؛ هدف‌های نهضت اسلامی ایران، «عام‌تر» از هدف‌های نهضت‌های گذشته است (همان، ص ۲۵)؛ نهضت مردم ایران، صددرصد ماهیت «اسلامی» دارد (همان، ص ۲۶)؛ در گذشته، روحانیت وظایف خود را به «امر به معروف و نهی از منکر» منحصر کرده بود، اما امروز در جستجوی «تشکیل حکومت اسلامی» است (همان، ص ۲۶)؛ روحانیت کنونی، «تشکیل حکومت اسلامی» را در صدر اهداف خود قرار داده؛ زیرا دریافته که ایجاد دگرگونی بنیادی در نظم اجتماعی، متوقف بر آن است (همان، ص ۲۶-۲۷)؛ نهضت اسلامی، چون از «فطرت» ناشی می‌شود و نه از «شکم»، «انسان‌گرا»ست (همان، ص ۳۲)؛ انقلاب ایران، محصول «همبستگی اجتماعی فراطبقاتی» برآمده از اسلام است (همان، ص ۵۰)؛ روش‌های کشف ماهیت انقلاب اجتماعی عبارتند از شناسایی متعلق نارضایتی مردم و شناسایی متعلق آرمان مردم (همان، ص ۵۹)؛ گاهی «محقق اجتماعی»، احوال «مردم» را بهتر از خود آنها، تفسیر می‌کند (همان، ص ۵۹)؛ «جهت‌گیری» نهضت‌های الهی به‌سوی مستضعفین است، نه اینکه «خاستگاه» آنها، مستضعفین باشند (همان، ص ۶۴-۶۶)؛ انقلاب‌ها، همیشه واقعیت‌های بالذات «اجتماعی» نیستند، بلکه گاه، انسانی و فطری هستند (همان، ص ۶۵)؛ چندلایه‌بودن ماهیت انقلاب ایران با حاکمیت روح اسلامی بر آن (همان، ص ۶۷)؛ چندلایگی، خصوصیت منحصر به فرد انقلاب ایران در دوره معاصر است (همان، ص ۶۷)؛ علت کامیابی انقلاب اسلامی، برخورداری آرمان‌ها از «روح اسلامی» بود (همان، ص ۶۸)؛ جامعیت اسلام، توسط نخبگان معرفتی، به خودآگاهی جمعی وارد شده است (همان، ص ۷۰)؛ نهضت مردم ایران، یک نهضت فراگیر و فراطبقاتی بود (همان، ص ۷۰)؛ خصوصیت فراگیری نهضت مردم ایران، به‌علت «اسلامیت» آن بود (همان، ص ۷۰)؛ بسیج اجتماعی، زمانی شکل می‌گیرد که رهبر نهضت، این «روح جمعی» را احیاء و برانگیخته سازد (همان، ص ۷۱)؛ در تمام کشورهای اسلامی، نهضت‌های اسلامی بر مبنای جستجوی «هویت اسلامی» شکل گرفته است (همان، ص ۷۳)؛ روح انقلاب مردم ایران، «اسلام» است (همان، ص ۷۴)؛ قوی‌ترین دلیل اسلامیت این انقلاب، رهبر آن است (همان، ص ۷۴)؛ معنای اسلامیت انقلاب مردم ایران، این نیست که همه فاعلان آن، به اسلام قائل بوده‌اند، ولی «برآیند کلی» اش، اسلامی بوده است (همان، ص ۷۵)؛ اقلیت‌ها در تحقق انقلاب، «نقش عمده» نداشتند (همان، ص ۷۶)؛ نقش اقلیت‌های مارکسیست در نهضت مردم ایران، از نظر کمی،

«ناچیز» و از نظر «کیفی»، «منفی» بوده است (همان، ص ۷۶-۷۷)؛ انقلاب - چه در مرحله ساقط کردن نظام نامطلوب و چه در مرحله برپا کردن نظام مطلوب - تجزیه پذیر نیست که بتوان هر بخشی از آن را به عنوان «سهم»، به یک جریان سیاسی بخشید (همان، ص ۸۵-۸۳)؛ «کیفیت رهبری»، نشانگر ماهیت انقلاب اجتماعی است (همان، ص ۸۵ و ۸۹)؛ تحقق یافتن رهبری امام خمینی در نهضت اسلامی، یک روند اجتماعی «از پایین» و «خودجوش» بود (همان، ص ۸۵-۸۶)؛ علت برگزیده شدن خودبه خودی امام خمینی به رهبری نهضت و انقلاب، قرار داشتن ایشان در امتداد اقتضات فرهنگی مردم بود (همان، ص ۸۶-۸۸)؛ تغییر تاریخ هجری، احساسات دینی مردم را مجروح ساخت (همان، ص ۸۹)؛ شرایط و بسترهای وقوع انقلاب اجتماعی عبارتند از نارضایتی از وضعیت اجتماعی موجود و در نظر داشتن طرحی از وضعیت اجتماعی مطلوب و برخورداری از روحیه ظلم ستیزی و انکار و مبارزه جویی (همان، ص ۹۰)؛ جهاد و امر به معروف و نهی از منکر، شرط سوم را فراهم می سازد و اسلام، یک «دین انقلابی» است (همان، ص ۹۰-۹۱)؛ انقلاب مردم ایران، ارزش های عالی انسانی را در چارچوب اسلامی جستجو می کند (همان، ص ۹۴)؛ در جامعه ایران، اولاً «اسلام» برای مردم اصالت و محوریت داشت و نه «عدالت»؛ ثانیاً «عدالت اسلامی» را می طلبیدند و نه «مطلق عدالت» را (همان، ص ۱۰۴-۱۰۵)؛ نهضت های رخ داده در ایران شیعی، «قوی ترین» و «عمیق ترین» نهضت های جهان اسلام اند (همان، ص ۱۱۰-۱۱۱)؛ تحلیل واقعیت اجتماعی گذشته و کنونی، امکان مهندسی واقعیت اجتماعی در آینده را به انسان می دهد (همان، ص ۱۱۷)؛ هدف از آینده نگری انقلاب، «صیانت» و «هدایت» قوی تر آن است (همان، ص ۱۱۷)؛ شدت خصوصیات ماهیتی انقلاب ایران، از انقلاب های فرانسه و روسیه، بیشتر بوده است (همان، ص ۱۱۹)؛ مشخص اصلی انقلاب مردم ایران، ایدئولوژیک بودن آن است (همان، ص ۱۲۶)؛ لازمه قطعی وقوع انقلاب اجتماعی، وقوع انقلاب روحی در افراد جامعه است (همان، ص ۱۳۲)؛ مصلحان و رهبران انقلابی در صدسال اخیر، بذریع انقلاب خواهی را در روح جمعی نشانند (همان، ص ۱۳۳-۱۳۴).

۲. معنای علم اجتماعی اسلامی؛ بازسازی نگاه مطهری

مطهری در سه جا از آثارش، مطالبی را مطرح کرده که می توان از آنها، نوع نسبت میان «دین اسلام» و «علوم انسانی» به طور کلی، و «علم اجتماعی» به طور خاص را استخراج کرد. ما به هریک از این سه ارجاع، استناد می کنیم و می کوشیم تا با فهم آنها و سپس در کنار یکدیگر نشانده شان، به تعریفی یکپارچه و مشخص دست یابیم. از این سه ارجاع، یکی درباره مطلق علوم اسلامی و رابطه

آنها با علوم دیگر است؛ یکی درباره اقتصاد اسلامی است، و یکی هم درباره امکان استنباط جامعه‌شناسی از قرآن کریم. بنابراین، ارجاع سوم بیش از بقیه، با این بحث مرتبط است و می‌تواند گویای نظر مطهری باشد. بدین جهت، آن را شرح و تفصیل داده‌ایم.

۲-۱. روایت علم اجتماعی اسلامی از زوایه علوم اسلامی

مطهری در مقدمه کتاب کلیات علوم اسلامی، بحثی را درباره معنا و مفهوم «علوم اسلامی» مطرح می‌سازد. این بحث، به صورت مستقیم به علم اجتماعی اسلامی مرتبط نیست و مطهری در اینجا، سخنی از آن به میان نیاورده است، اما روشن است که بیان ملاک‌ها و معیارهای «علوم اسلامی» و اینکه «اسلامی بودن»، از چه عناصر و اجزایی ناشی می‌شود، می‌تواند تا حدی، گویای نظر او درباره علم اجتماعی اسلامی نیز باشد. او می‌نویسد این تعبیر را می‌توان به چهار صورت تفسیر کرد:

۱. اینکه علوم اسلامی عبارت است از علومی که موضوع آنها، محتوای آیین اسلام - اعم از اصول و فروع - است؛ 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 (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۱۵)؛

۲. تلقی دیگر از تعبیر علوم اسلامی، مشتمل بر علومی از نوع اول به علاوه علومی است که «مقدمه» علوم یاد شده 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 (همان). این علوم از آن جهت نسبت به علوم اسلامی به معنای نخست، حالت تقدّمی و آلی دارند که پیش‌نیازهای تحقیق درباره آنها را فراهم می‌آورند یا به اثبات گزاره‌های آنها کمک می‌کنند؛

۳. معنای دیگری که از تعبیر علوم اسلامی می‌توان مطرح ساخت، این است که علوم اسلامی در بردارنده آن دسته از علوم است که به صورتی جزء «واجبات اسلامی» باشد؛ یعنی علومی که تحصیل و اکتساب‌شان بر مسلمانان، واجب انگاشته شده باشد، حال واجب عینی یا واجب کفایی. در این معنا، دامنه و دایره علوم اسلامی از آنچه که در تعریف اول آمد، بسیار گسترده‌تر می‌شود؛ زیرا هم آنها را دربر خواهد گرفت و هم علوم دیگر را. بر این اساس؛

الف) تحصیل علومی 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؛

ب) علومی که مقدمه تحصیل و تحقیق در این علوم هستند نیز از باب «مقدمه واجب»، واجب است؛ یعنی ضرورت دارد در محافل فکری مسلمانان، حداقل به قدر 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 مسلمانان، متوقف بر تحصیل این علوم است، در غیر این صورت، جامعه دچار اختلال می‌گردد؛ چراکه اسلام در کنار اینکه به معنویات فردی اهمیت داده، از واقعیت‌های اجتماعی غفلت نرزیده است، بلکه لازمه بسط و نشر آیین اسلام را در اختیار خویش گرفتن زمام امور اجتماعی دانسته است. هر علمی که بر آوردن نیازهای لازم جامعه اسلامی، موقوف به دانستن آن علم و کسب تخصص و اجتهاد در آن باشد، تحصیل آن علم از باب به اصطلاح مقدمه تهیوی، بر مسلمانان واجب و لازم است. توضیح اینکه اسلام، دینی جامع و همه‌جانبه است؛ دینی است که تنها به یک سلسله پندها و اندرزه‌های اخلاقی و فردی و شخصی اکتفا نکرده، بلکه دینی جامعه‌ساز است. از این رو، اسلام آنچه را که جامعه بدان نیازمند است، به‌عنوان واجب کفایی فرض کرده است. این‌گونه است که همه علوم علمی 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 (همان، ص ۱۶). بدیهی است که جامعه اسلامی به انواع گوناگون علوم سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، صنعتی، ریاضی و... محتاج است و بدون آنها نمی‌تواند کیان و استقلال خویش را حفظ نماید. باید اضافه نمود که گستره احتیاجات جامعه به علوم، همچنان در حال افزایش است و این حالت موجب می‌گردد که به صورت تدریجی، علوم و معارف بیشتری در گستره علوم مفروضه جای گیرند. همچنان‌که بیان شد، علم اجتماعی را در کنار سایر دسته‌ها و طبقات علوم، باید برحسب این تعریف و تلقی، جزء علوم اسلامی به‌شمار آورد؛ به این معنی که چون تدبیر جامعه اسلامی، بدون تکیه بر آن ممکن نیست، تولید و تحصیلش، فرض می‌شود؛

۴. همچنین می‌توان پاره‌ای از علوم را به آن سبب که در قلمرو اسلامی و به واسطه 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 گستره جغرافیایی اسلام، رشد و نما یافته است؛ اعم از آنکه از نظر اسلام، آن علوم، واجب بوده است یا مباح یا حتی حرام (همان، ص ۱۷).

هریک از این چهار معنا و تعبیر از مفهوم علوم اسلامی، مبتنی بر معیار و ملاکی به‌عنوان مقوم علوم اسلامی و جهت تمایز بخش آن از سایر علوم است. در معنای اول از علوم اسلامی، ملاک عبارت است از «موضوع»، در معنای دوم و سوم، «غایت»، و در معنای چهارم، «نظریه‌پرداز».

۲-۲. روایت علم اجتماعی اسلامی از زاویه علوم انسانی

مطهری در جای دیگر، درباره علم اقتصاد، اظهارنظر کرده و نسبت آن را با اسلام، مشخص کرده است، اما وی به گونه‌ای درباره علم اقتصاد، اظهارنظر کرده که قابل تعمیم به علم اجتماعی نیز هست. از این رو، به آن ارجاع می‌دهیم. او می‌نویسد اسلام با اقتصاد، دو نوع پیوند دارد: یکی پیوند مستقیم با علوم انسانی از آن جهت که اسلام، یک سلسله احکام و ارزش‌های عملی درباره جهان انسانی دارد، در حالی که نمی‌توان این مضامین را براساس قرآن کریم، نادیده گرفت، بلکه باید یا همه اسلام را پذیرفت یا آن را به طور کلی رد کرد (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۱۶):

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا * أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا * وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُولَٰئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمُ النَّاسِ (نساء، ۱۵۰-۱۵۲).

کسانی که به خدای متعال و پیامبرانش کفر می‌ورزند و می‌خواهند میان خدای متعال و پیامبران او، جدایی اندازند، و می‌گویند ما به بعضی ایمان داریم و بعضی را انکار می‌کنیم، و می‌خواهند میان این [دو]، راهی برای خود اختیار کنند، آنان در حقیقت، کافرنند، و ما برای کافران، عذابی خفت‌آور آماده کرده‌ایم. و کسانی که به خدای متعال و پیامبرانش ایمان آورده و میان هیچ‌کدام از آنان، فرق نمی‌گذارند، به زودی [خدا]، پاداش آنان را عطا می‌کند.

پس ملاک عبودیت و مسلمانی، گردن نهادن به تمام معارف و آموزه‌هایی است که خدای متعال فرستاده است، و در این باره، انسان نباید علایق و امیال خویش را وارد سازد، بلکه باید در برابر اراده تشریحی الهی، سر تسلیم فرود آورد و با نهایت رغبت، مطیع و خاضع باشد، در غیر این صورت، در ایمان او خلل ایجاد می‌شود، تا آنجا که قرآن کریم، کفر را به چنین انسانی نسبت می‌دهد و برای او، عذاب‌های سخت در نظر می‌گیرد:

أَفْتَوْهُمُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلَّا حِزْبٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (بقره، ۸۵).

آیا شما به پاره‌ای از کتاب [تورات]، ایمان می‌آورید و به پاره‌ای، کفر می‌ورزید؟! پس جزای هرکس از شما که چنین کند، جز خواری در زندگی دنیا، چیزی نخواهد بود و روز رستاخیز، ایشان را به سخت‌ترین عذاب‌ها باز برند.

دیگری پیوند غیرمستقیم اسلام با علوم انسانی که از طریق اخلاق و توصیه‌های اخلاقی همچون امانت، عفت، عدالت، احسان و ایثار (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۱۷). البته چنان‌که در بحث‌های دیگر آمده است، این تنها پاره‌ای نظر مطهری را دربرمی‌گیرد و این‌طور نیست که او به

اقسام دیگری از مدخلیت دین در علوم انسانی قائل نباشد، بلکه در اینجا به اقتضای مقوله‌ای که بدان پراخته، این نظر را نیز بیان کرده است. آنچه که در اینجا، محلّ اعتنا و توجه است، این است که اسلام، دست‌کم از معارف و آموزه‌های عملی مرتبط به علوم انسانی برخوردار است که این دو را به یکدیگر، متصل می‌سازند. وجود چنین گزاره‌های تجویزی متعدّد در اسلام، با فرض تهی‌بودن اسلام از گزاره‌های ناظر به جهان انسانی، ناسازگار است.

۲-۳. روایت علم اجتماعی اسلامی از زاویه جامعه‌شناسی

مطهری در نوشته‌ای، به صراحت از جامعه‌شناسی سخن گفته است، به طوری که می‌توان با تکیه بر آن، تعریف و تلقی او را از این مفهوم دریافت. او می‌نویسد بدیهی است که اسلام، یک «مکتب جامعه‌شناختی» نیست؛ چون در کتاب آسمانی اسلام، هیچ مطلب اجتماعی «در لفافه اصطلاحات رایج جامعه‌شناختی و با زبان معمول آن» و «در چارچوب تقسیم‌بندی‌های مرسوم»، بیان نشده است، همچنان که هیچ مطلب اخلاقی، فقهی، فلسفی و... بدین صورت، مطرح نشده است، اما در عین حال، «مسائل زیاد»ی از علم اجتماعی، «به‌طور کامل»، قابل «استنباط» و «استخراج» از قرآن کریم است (همو، ۱۳۹۵، ص ۱۳). در عین حال، اعتبار مطالعات تجربی نیز انکار نمی‌شود. از جمله اینکه برای شناخت ماهیت یک انقلاب اجتماعی که نوعی واقعیت است، مطالعه درباره پرسش‌هایی پیشنهاد شده که روش‌های تجربی و عینی را برمی‌تابند: نیروهای انقلابی چه کسانی هستند؟ (عاملان انقلاب)؛ چرا به انقلابی‌گری رو آورده‌اند؟ (ریشه‌های انقلاب)؛ چه مقاصد و هدف‌هایی را در نظر گرفته‌اند؟ (طرح‌های انقلابی)؛ گفتارها و نمادهای انقلابی‌شان چیست؟ (شعارهای انقلابی). اینها نشانه‌ها و نمادهایی هستند که از احوال و اوصاف ماهیت انقلاب اجتماعی خبر می‌دهند و سرّ درونی انقلاب را باز می‌گویند (مطهری، ۱۳۹۵، الف، ص ۶۳). در جای دیگر نیز گفته شده روش‌های کشف ماهیت انقلاب اجتماعی، دو دسته‌اند: شناسایی متعلّق نارضایتی مردم و شناسایی متعلّق آرمان مردم (همو، ۱۳۹۵، ب، ص ۵۹). پس با وجود اینکه انقلاب ایران، انقلابی قدسی و دینی است، اما مطهری برای شناخت باطن و حقیقت آن، سلسله سازوکارهایی را عرضه می‌کند که همگی تجربی هستند و ظهورات عینی و محسوس آن به‌شمار می‌آیند، و این، بدان سبب است که به‌کار گرفتن تجربه در مقام شناخت واقعیت‌های جهان اجتماعی، چه واقعیت‌های قدسی و چه واقعیت‌های غیرقدسی، نه تنها ناروا نیست، بلکه گاه، حتمی و لازم است. در بخش نخست این مقاله که سخن از روشنگری مفهومی به میان آمد و گفته شد که آنچه مطهری مطرح کرده، «علم اجتماعی» است یا «فلسفه اجتماعی»، منزلت روش

تجربی نیز در نظر وی مشخص گردید و این‌طور نتیجه گرفته شد که وی نه فقط معتقد به کار بستِ روش تجربی در علم اجتماعی است، بلکه در عمل، آن را به کار برده است. همچنین براساس اشاره‌های این بخش، می‌توان گفت تعبیر «مکتب جامعه‌شناختی»، اگر هم افزون‌بر «علم اجتماعی»، بر «فلسفه علم اجتماعی» یا «فلسفه اجتماعی» دلالت داشته باشد، خدشه‌ای به این بحث وارد نمی‌سازد؛ چراکه او در هر سه قلمرو، نظریه‌پردازی و اندیشه‌ورزی کرده است و برای هریک نیز، نشانه‌ها و ارجاعاتی وجود دارد.

این تصویرسازی، خود متضمن نوع خاصی از علم اجتماعی اسلامی است که عناصر و اوصافی را در بر می‌گیرد:

۱. بیان نشدن مضمون‌های اجتماعی قرآن کریم در هندسه و قالب «ادبیات» و «اصطلاحات» علم اجتماعی، دلالت بر آن ندارد که این کتاب، از «مفاد» و «درون‌مایه‌ها»ی اجتماعی، تهی است و به این دلیل، علم اجتماعی اسلامی، ناممکن است؛ چون قرآن کریم، در پی عرضه یک «مکتب/ رهیافت/ چشم‌انداز اجتماعی» نبوده، هرچند از چنین «امکان/ بضاعت/ استعداد»ی برخوردار است. آری، اگر قرآن کریم، مدعی ارائه کردن مکتب اجتماعی به صورت بالفعل بود، چنین ایرادی بر آن وارد بود و نمی‌شد پذیرفت که یک مکتب اجتماعی، مفهوم‌پردازی‌ها و جعل اصطلاح‌های مشخص و متعدّد نکرده باشد، ولی این‌طور نیست. از این جهت، قرآن کریم در قلمرو علم اجتماعی، «مدخلیت‌سازنده و آفریننده» دارد - که در ادامه، توضیح داده شده و گفته شده که در سه عرصه «مبادی» و «مسئله‌ها» و «پاسخ‌ها» است - نه «فعلیت»؛ یعنی می‌توان با تکیه بر معارف و حقایقی که این کتاب در اختیار ما می‌گذارد، سلسله‌ای از تعابیر و اصطلاحات اجتماعی را پدید آورد و آن را به مثابه خاستگاه و سرچشمه مفهوم‌پردازی‌های اجتماعی نوآورانه در نظر گرفت که قادر است یک مکتب اجتماعی مستقل و خویش‌بنیاد به وجود آورد؛

۲. قرآن کریم افزون‌بر اصطلاح، از جهت «ساختار» و «طبقه‌بندی» نیز، فعلیت ندارد و آموزه‌ها و اندیشه‌های این کتاب، «نظام یافته» و «تفکیک شده» نیستند. این نیز بدان دلیل است که قرآن کریم، به دنبال مطرح کردن «مکتب اجتماعی» نبوده تا لازم آید معارف و تعالیم خویش را «دسته‌بندی» و «تبویب» کند. با این حال، از این واقعیت نیز نباید نتیجه گرفت که قرآن کریم، بیگانه با علم اجتماعی است و براساس آن، نمی‌توان علم اجتماعی اسلامی ایجاد کرد؛ چون این وضع، برای یک «مکتب علمی بشری»، نقص و کاستی به‌شمار می‌آید، نه برای یک «کتاب آسمانی جامع و فراگیر» که به تدریج، نازل شده است. این وضع، هنگامی ادعای مطهری را دچار اختلال می‌کند که او قرآن کریم را به صورت بالفعل و محقق، کتاب جامعه‌شناختی دانسته باشد،

در حالی که ادّعی او، این چنین نیست. مطهری به قرآن کریم، چنان به منبع غنی و مولّد نگاه می‌کند که پایه‌ها و مایه‌های معرفتی لازم را در اختیار ما می‌نهد تا نظریه اجتماعی شکل بگیرد، نه اینکه تمام مراحل نظریه‌پردازی در آن طی شده باشد و ما تنها باید آنها را روایت کنیم. «نظام‌دهی» و «ساختار‌بندی»، کاری است که خود ما باید آن را انجام دهیم، همچنان‌که باید به «جعل اصطلاح» و «مفهوم‌بندی» نیز پردازیم. در این حال، از آنجا که «فاعلیت محققان مسلمان» در استنباط اجتماعیات قرآن کریم، این‌طور گسترده و پهنه‌دامنه می‌شود، بدیهی است که معرکه‌ای از «استنباط‌ها» و «برداشت‌ها» و «تفاسیر اجتماعی» شکل می‌گیرد که گاه، حتی متناقض با یکدیگر نیز هستند. این وضع، چنانچه بر استنباط «منطقی» و «روشمند» - که در مباحث تفسیر بیان شده است - مبتنی و متکی باشد، محل اشکال نیست و نباید به آن خُرده گرفت؛ چراکه گریزی از آن نیست. به عبارت دیگر، پدید آمدن «فهم و تحلیل‌های متنوع اجتماعی» از قرآن کریم، شاید به «عدم فعلیت کامل» این مباحث در این کتاب بازگردد و در این صورت، چاره‌ای جز قبول چنین «تکثر» و «تعدد»ی در میان نیست؛ همان‌طور که حتی در قلمرو علوم اسلامی - به معنای خاص و حوزوی آن - همین وضع وجود دارد؛ اما انتظار منطقی آن است که «نزاع» و «رقابت» میان تفسیرها و فهم‌ها بر مبنای ارائه دلایل، به تدریج، فضای حقیقت را روشن‌تر کند و «روند معرفتی تکاملی» شکل بگیرد؛ چنان‌که درباره تفاسیر قرآن کریم، چنین فرایندی قابل مشاهده است؛

۳. مقصود از «مسئله» در این عبارت که «مسائل» زیادی از علم اجتماعی، قابل استنباط و استخراج از قرآن کریم است، معنای محدود و مصطلح «مسئله» نیست که فقط، مجموعه پرسش‌هایی را دربرمی‌گیرد که در درون علم اجتماعی مطرح می‌شود، بلکه غرض از مسئله در اینجا، همه پرسش‌ها و پاسخ‌هایی است که هم در درون علم اجتماعی، و در مرحله پیش از آن، یعنی در فلسفه علم اجتماعی اسلامی حضور دارند. مطهری بر این کلیت، نام «مسئله‌ها» را می‌نهد و مدّعی است که می‌توان اینها را از قرآن کریم، بیرون کشید. بر این اساس، وی در همین کتاب، یعنی کتاب جامعه و تاریخ، هم به مسئله‌های معطوف به علم اجتماعی اسلامی پرداخته است، و هم به مسئله‌های معطوف به فلسفه علم اجتماعی اسلامی. به این ترتیب، علم اجتماعی اسلامی در بسیاری از شئون و ساحات مختلف خویش، از ارزش‌ها و آموزه‌های اسلامی تغذیه می‌کند و با آنها پیوند دارد، نه در یک زمینه و عرصه خاص؛

۴. مسائل «زیادی» از علم اجتماعی، «به‌طور کامل»، قابل استنباط و استخراج از قرآن کریم است؛ یعنی این‌گونه نیست که مددها و مساعدت‌های اسلام به علم اجتماعی، «اقلی» و «تنگ‌دامنه» باشد و ما بر آن باشیم که با «تعداد اندکی گزاره‌های کلی»، علم اجتماعی اسلامی را

بنا کنیم، بلکه مدخلیت قرآن کریم در علم اجتماعی، بسیار «گسترده‌تر» و «پهن‌دامنه‌تر» است و این امر نیز، برخاسته از پرمایگی و فربهی قرآن کریم در این باره است. بنابراین، ارتباط یاد شده میان اسلام و علم اجتماعی، چه از لحاظ کمی و چه از لحاظ کیفی، «جدی» و «عمیق» و «غنی» است و اسلام به صورت «حداکثری»، علم اجتماعی اسلامی را می‌آفریند و «هویت» و «منطق درونی» اش را می‌سازد. به بیان دیگر، این‌گونه نیست که علم اجتماعی اسلامی، چیزی جز «تعداد اندکی» گزاره‌های توصیفی یا تجویزی درباره‌ی نباشد و براساس این «مدخلیت اقلی»، مدّعی بزرگی علم اجتماعی اسلامی، مطرح شده باشد، به دلیل اینکه در قرآن کریم، «مسئله‌های اجتماعی زیاد»ی وجود دارد و «زیاد بودن» تعداد این مسئله‌ها، به شکل‌گیری «معرفت‌های گسترده» (ای درباره‌ی جهان اجتماعی می‌انجامد که در واقع، آن اندازه «غنی» و «مستقل» است که با ادّعی علم اجتماعی اسلامی، تناسب داشته باشد. گذشته از این، این‌گونه نیست که حتی اگر تعداد مسئله‌ها، اندک بودند، به ناچار لازم بود که از ادّعی علم اجتماعی اسلامی، دست کشید و قرآن کریم را ناتوان از برپایی صنف جدیدی از علم اجتماعی قلمداد کرد؛ چون که اگر این مسئله‌های اندک، جنس «راهبردی» و «بنیادی» داشته باشند و «تعیین‌کننده» و «حاصل‌خیز» و «پرمایه» باشند، می‌توانند به راستی، فضای معرفتی و معنایی «تازه» ای را به وجود آورند. برای مثال، رهیافت کارکردگرایی ساختاری یا رهیافت مکتب انتقادی، در «نقطه آغاز شکل‌گیری» خویش، چند تعداد گزاره نوآورانه و خلاقانه داشته‌اند؟ عمده این بود که متفکران این قبیل رهیافت‌ها توانستند با «بسط» و «شرح» و «تفریع»، از همان گزاره‌های «اجمالی» و «کم‌تعداد» اولیه، به تدریج و در جریان عمل نظریه‌پردازی، «رهیافت تازه» ای را پدید آورند. به قرآن کریم نیز باید به چشم «نقطه آغاز» نگریست و تصوّر نکرد که به‌طور ضروری، باید با تعداد انبوهی از مسئله‌ها روبه‌رو باشیم تا شرایط «امکان» و «تحقق» علم اجتماعی اسلام فراهم گردد، بلکه حتی با «کلیات غنی و فاخر» نیز می‌توان «منظومه علمی» و «بنای معرفتی» ایجاد کرد، بسته به اینکه محقق مسلمان، چه اندازه از قدرت «استنباط» و «خلاقیت» و «بسط» برخوردار باشد و بتواند «شاخه‌ها» و «فروع» را شناسایی کند؛

۵. گفته شده مسائل زیادی از علم اجتماعی، قابل «استنباط» و «استخراج» از قرآن کریم است، و این بدان معنی است که برای شکل‌گیری علم اجتماعی اسلامی، باید «مواجهه استنباطی» با قرآن کریم داشت و کوشید مسئله‌ها را به آن عرضه، و پاسخ‌ها را طلبید. پس علم اجتماعی اسلامی در قرآن کریم، وضع «بالفعل» و «تحقق یافته» ندارد، بلکه محتاج «برداشت‌ها و دریافت‌های خلاقانه» است و باید از طریق «تحلیل‌ها و تفسیرهای استنتاجی»، به معارف قرآن کریم، «امتداد» بخشید و

عالم تازه‌ای را در علم اجتماعی پدید آورد. در واقع این امر، دو سو دارد: در یک سو، «قرآن کریم» باید از قابلیت و ظرفیت کافی برای بسط و امتداد معنایی بخشیدن برخوردار باشد و کشش لازم برای ایجاد علم اجتماعی اسلامی را داشته باشد، و از دیگر سو، «محقق مسلمان» باید بتواند مسئله‌های اجتماعی را به قرآن کریم، مربوط کند و از قدرت و توانایی استنباط اجتماعیات این کتاب آسمانی، برخوردار باشد. در بند پیشین، تا حدی درباره‌ی فاعلیت محقق مسلمان سخن گفته شد، و اینک باید در زمینه پیش فرض‌ها و لوازم نگاه استنباطی به قرآن کریم برای تولید علم اجتماعی اسلامی، بحث کرد. نخست اینکه باید گفت، لازمه‌ی چنین استنباطی، آشنایی پیشینی با «موضوع‌ها» و «محمول‌ها»ی علم اجتماعی است؛ چراکه علم اجتماعی به‌طور ذاتی و مطلق، و فارغ از اصناف و انواعی که دارد و می‌تواند داشته باشد، از آنجا که به «جهان اجتماعی» تعلق می‌گیرد، سلسله‌ای از «موضوع‌ها» و «محمول‌ها» را دربر می‌گیرد. این «موضوع‌ها» و «محمول‌ها»، حتی از علم اجتماعی موجود نیز قابل شناسایی هستند، و این بدان معنی است که ما دست‌کم در مقام احصاء و برشمردن «مسئله‌ها»، می‌توانیم از این علم اجتماعی استفاده کنیم. هر اندازه که «فضای ذهنی و فکری محقق مسلمان» - به‌مثابه بستر تولد نظریه اجتماعی اسلامی - بیشتر در «مسئله‌ها» و «موضوع‌ها» و «محمول‌ها»ی علم اجتماعی، غوطه‌ور شود و او بتواند به‌طور «عمیق» و «درونی»، از «منظر» آنها به قرآن کریم نگاه کند، استنتاج‌های بیشتری را نیز خواهد داشت. او باید بتواند که «اجتماعی» اندیشه کند و ذهن خویش را با «اصطلاحات» و «مفاهیم» آن، مانوس و مصاحب سازد. در این حال است که مراجعه «اجتهادی» به قرآن کریم، بسیار پُر بار و غنی خواهد بود. دیگر اینکه ضرورت مواجهه استنباطی با قرآن کریم، به این معنی نیست که علم اجتماعی اسلامی، تک‌منبعی است و سایر منابع معرفتی و سازوکارهای روشی را برنمی‌تابد، بلکه این لایه از علم اجتماعی اسلامی، نمایانگر وجه «نقلی» و «اجتهادی» آن است که در کنار مطالعات «عینی» و «تجربی» قرار می‌گیرد و جهت‌دهنده و هویت‌بخش به آن است. از طرف دیگر، مراجعه اجتهادی به قرآن کریم، همیشه «نقطه شروع» نظریه‌پردازی نیست و این‌گونه نیست که به‌طور ضروری، گام نخست نظریه‌پردازی از واقعیت اجتماعی - که هویت تجربی و بیرونی دارد - شروع نشود. ممکن است در استدلال اجتماعی، اولاً، از «مقدمات تجربی و عینی» نیز استفاده شود، و نه از مقدمات نقلی؛ ثانیاً، از استنادات نقلی، به‌عنوان «مؤید» بهره‌گیری شود؛ ثالثاً، برای «تکمیل» و «تتمیم» بحث، به نقل مراجعه گردد؛ به‌عنوان یکی از «مبادی» پاسخ به مسئله، به آن اشاره شود؛ و

۳. علم اجتماعی اسلامی؛ صورت‌بندی نهایی

در مقام جمع‌بندی موضع معرفتی مطهری می‌توان گفت از نظر او، علم اجتماعی اسلامی، رهیافتی در پهنه علم اجتماعی است که منطبق و مفاد آن در سه قلمرو «مبادی» (اعم از مبادی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و غایت‌شناختی)، «مسئله‌ها» و «پاسخ‌ها»، افزون بر اینکه متکی بر تجربه و متصل به واقعیت اجتماعی است، حاصل فهم اجتهادی و تفصیل‌دهنده از گزاره‌های توصیفی و توصیه‌ای دین اسلام نیز است. پس صورت‌های مدخلیت ارزش‌های اسلامی در علم اجتماعی، بر دو گونه است: یکی ناظر به «مبادی علم اجتماعی»، و دیگری ناظر به خود «علم اجتماعی».

در مقام شرح برداشت پیش‌گفته، باید اشاره کرد که:

۱. ارزش‌ها در «گزاره‌های انشائی» خلاصه نمی‌شوند، بلکه «گزاره‌های اخباری» را نیز دربرمی‌گیرند، چنان‌که دین اسلام به‌عنوان یک نظام ارزشی، هم دارای مضامین توصیفی از سنخ «هست‌ها» و «نیست‌ها» است، و هم شامل گزاره‌های توصیه‌ای از سنخ «بایدها» و «نبایدها». از این رو، هنگامی که از مدخلیت ارزش‌های اسلامی در علم اجتماعی سخن می‌گوییم، غرض این نیست که فقط مضامین توصیه‌ای و هنجارین دین اسلام، بر سرشت علم اجتماعی اثر می‌گذارد و علم اجتماعی اسلامی می‌آفریند، بلکه مقصود این است که علم اجتماعی اسلامی چه در قلمرو «توصیف» و چه در قلمرو «توصیه»، متأثر از دین اسلام است و متناسب با دلالت‌ها و جهت‌گیری‌های آن، صورت‌بندی و ایجاد شده است؛

۲. هر سنخ و صنفی از علم اجتماعی، خواه‌ناخواه، مبتنی بر یک سلسله اصول موضوعه (یا مفروضات یا پیش‌فرض‌ها) است که «مبادی علم اجتماعی» خوانده می‌شوند. این تعبیر، دلالت بر پهنه معرفتی‌ای دارد که امروزه «فلسفه علم اجتماعی» به‌شمار می‌آید. مبادی علم اجتماعی، سه جزء را دربرمی‌گیرد: «هستی‌ها/ واقعیت‌ها/ شناخته‌های اجتماعی» (مشمول بر مباحثی از قبیل هستی‌های مادی و هستی‌های معنوی، هستی‌های عاملیتی و هستی‌های ساختاری و...)، «شناخت‌های اجتماعی» (مشمول بر مباحثی از قبیل امکان‌شناخت جهان اجتماعی، قطعیت شناخت جهان اجتماعی و روش‌های شناخت جهان اجتماعی و...)، و «هدف‌های علم اجتماعی» (مشمول بر مباحثی از قبیل هدف‌های توصیفی و هدف‌های تجویزی، هدف‌های قدسی و هدف‌های عرفی). اسلام در هر یک از این سه قلمرو، تأثیر و مدخلیت دارد، و به این واسطه، مبادی یا فلسفه علم اجتماعی اسلامی شکل می‌گیرد؛

۳. گذشته از این قلمرو پیشینی و مقدّماتی، مدخلیت اسلام در علم اجتماعی، به دو صورت است: «مسئله‌ها/ پرسش‌های اجتماعی» (مشمول بر مباحثی از قبیل مسئله‌های خاص و

مسئله‌های عام، مسئله‌های نافع و مسئله‌های غیرنافع، و...»، و «پاسخ‌های اجتماعی» (مشمول بر مباحثی از قبیل پاسخ‌های مستقیم و پاسخ‌های استنباطی، پاسخ‌های کلی و پاسخ‌های جزئی، و...); ۴. به این ترتیب، علم اجتماعی اسلامی یکی از صنف‌ها و سنخ‌های «علم اجتماعی» است؛ چون علم اجتماعی می‌تواند حامل رهیافت‌های نظری گوناگون باشد، چنان‌که علم اجتماعی سکولار با تمام گرایش‌ها و جریان‌های درونی‌اش، یکی از این رهیافت‌هاست و علم اجتماعی اسلامی نیز بر همین اساس، می‌تواند یک «رهیافت نظری» در گستره علم اجتماعی انگاشته شود. لازمه دستیابی به چنین موقعیتی این است که «مبادی فلسفی علم اجتماعی اسلامی» - یا همان فلسفه علم اجتماعی اسلامی - ساخته و پرداخته شود و آنگاه با تولید مستمر و تدریجی «نظریه‌های متنوع معطوف به واقعیت‌های اجتماعی»، «رهیافت اسلامی» را در علم اجتماعی پدید آورد. علم اجتماعی اسلامی، هم «علم» است و هم «اجتماعی»؛ به این معنی که معرفت منسجم و قاعده‌مندی است که به جهان اجتماعی - به‌مثابه موضوع - تعلق می‌گیرد، اما در عین حال، در «مبادی»، «مسئله‌ها»، «پاسخ‌ها»ی خویش، از دین اسلام اثر پذیرفته است.

نتیجه‌گیری

۱. از نظر مرتضی مطهری، علم اجتماعی اسلامی، به اعتبار «موضوع»، اسلامی نیست؛ زیرا موضوع این علم، همان موضوع علم اجتماعی سکولار است و در این جهت، تفاوتی میان آنها نیست. توضیح اینکه براساس تلقی اصالت موضوع از علم و تکیه داشتن تمایز علوم بر این منطق، موضوع علم اجتماعی، مقوم و ذاتی این علم است و در صورت تغییر موضوع، علم اجتماعی تغییر می‌کند و به علم دیگری تبدیل می‌شود. در اینجا مقصود از موضوع یک علم، آن کلیتی است که علم مورد نظر، آن را در کانون مطالعه خود قرار داده و به مسائل مترتب بر آن می‌پردازد. موضوع علم اجتماعی اسلامی همچون موضوع علم اجتماعی سکولار، «جهان اجتماعی» است. هر سنخی و صنفی از علم اجتماعی به دلیل اینکه «علم اجتماعی» است، ناگزیر باید به مطالعه «جهان اجتماعی» پردازد و آن را به عنوان موضوع خود برگزیند. بنابراین، ایدئولوژی‌های مترتب بر هر یک از رهیافت‌های مختلف علم اجتماعی، نمی‌تواند مدخلیتی در «موضوع» آنها داشته باشد؛ چون هر علمی، لاجرم، «موضوع» مشخصی دارد که تابع انتخاب و اختیار ما نیست. افزون بر این، موضوع هر علمی، تعریف معینی نیز دارد که مستقل از مکاتب و ایدئولوژی‌ها است. بنابراین، مکاتب و از جمله ادیان نمی‌توانند در موضوعات علوم، تصرف کنند و آنها را متناسب با اقتضائات خویش، تعیین کنند. به این ترتیب، علم اجتماعی اسلامی، علم «برخاسته» و «برآمده» از اسلام است، نه علم «ناظر» و

«راجع» به اسلام؛ به این معنی که اسلام، سازنده علم اجتماعی است، نه اینکه همواره، «موضوع» آن باشد؛ چراکه علم اجتماعی سکولار نیز می‌تواند اسلام را موضوع مطالعه خویش قرار بدهد و چنین نیز کرده است، اما با این حال، باز هم سکولار است، نه اسلامی. موضوع علم اجتماعی اسلامی، فقط «جهان اجتماعی اسلامی» نیست، بلکه این علم قادر است هر نوع جهان اجتماعی را مطالعه کند و برای آن، معنا یا معانی موجه بیافریند. این گفته که «علم اجتماعی اسلامی، علم مطالعه انسان‌های آرمانی و مطلوب و آسمانی است، نه انسان‌های واقعی که بیش‌و کم، گرفتار رذایل و نقایص هستند»، از این تصوّر خطا ناشی شده که علم اجتماعی اسلامی، به سبب موضوع خود، اسلامی است، حال آنکه چنین نیست، بلکه علم اجتماعی اسلامی از آنجا که «علم اجتماعی» است و مقوم علم نیز «موضوع» آن است، ناگزیر باید «مطلق جهان اجتماعی» را مطالعه کند، نه نوع خاصی از آن را. حاصل اینکه قدسیّت «علم»، ارتباطی با قدسیّت «موضوع» آن ندارد، چنان‌که در قرآن کریم که کتاب مقدّس و الهی است، هم از صفت‌های انسانی مذموم، سخن به میان آمده است، هم از انسان‌های فاسد و گمراه، و هم از اقوامی که به دلیل عصیان و طغیان، هلاک گردیده‌اند. البتّه می‌توان این پرسش را مطرح کرد مطهری به جهان اجتماعی، چه «رویکرد وجودی» ای دارد و برای آن، چه نوع موجودیتی قائل است؟ مطهری، در آنجا که جهان اجتماعی را بستر و زمینه‌ای برای «تعاون» و «هم‌افزایی» می‌انگارد، «رویکرد نظم‌اندیش و همبسته» به آن دارد؛ در آنجا که آن را برخوردار از «تعارض‌ها» و «کشمکش‌ها» میان نیروهای اجتماعی مختلف می‌شمارد، «رویکرد تضاد و ستیز» را انتخاب کرده است؛ در آنجا که اساس آن را ترکیب و تألیفی از جنس «انگیزه‌ها» و «اندیشه‌ها»ی درونی قلمداد می‌کند، «رویکرد معناگرایانه و برساخته» به آن دارد؛ در آنجا که آن را امر برآمده از «فطرت» انسان و اقتضای «طبع خدادادی» وی می‌داند، «رویکرد تکوینی و طبیعی» را مطرح می‌کند؛ در آنجا که جامعه را مقدمه و درآمده بر «سعادت» و «کمال» انسان معرفی می‌کند، «رویکرد غایت‌گرا و ایزاری» را برگزیده است؛ و... به نظر می‌رسد که نمی‌توان میان این رویکردها، یکی را در تفکر اجتماعی مطهری، برجسته‌تر و کانونی‌تر دانست؛

۲. از طرف دیگر، مطهری بر این باور است که اسلامیت «علم اجتماعی اسلامی»، به صورت مطلق - و نه مقیّد - به «مسئله»‌های این علم نیز بازمی‌گردد؛ یعنی این‌طور نیست که چنانچه فقط به حلّ مسئله‌هایی که اسلامی خوانده می‌شوند، پرداخته شد، علم اجتماعی اسلامی پدید آید، بلکه مهم‌تر این است که مبادی و پاسخ‌ها چگونه‌اند. مسئله‌ها، مقولاتی هستند که از یک موضوع برمی‌خیزند و در ارتباط با آن قرار دارند، و چون «جهان اجتماعی»، موضوع علم اجتماعی است،

پس مسئله‌هایی که فرع بر جهان اجتماعی هستند، مسئله‌های علم اجتماعی به‌شمار می‌آیند. دلیلی که می‌توان برای اثبات این مدعا (که مسئله، همواره در تکوین هویت ایدئولوژیک اصناف و رهیافت‌های علم اجتماعی، نقش ندارد) اقامه کرد، این است که اغلب مسئله‌های اجتماعی ایدئولوژیک را، هر سنخ و رهیافتی از علم اجتماعی می‌توانند مطالعه کنند. از این‌رو، یک مسئله دینی می‌تواند مسئله مورد مطالعه علم اجتماعی سکولار نیز باشد، چنان‌که انقلاب اسلامی به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی دینی و قدسی، بارها در جایگاه مسئله مورد مطالعه علم اجتماعی سکولار نشانده شده (و حتی گاه، موجب شکل‌گیری چرخش‌های نظری در پاره‌هایی از آن نیز شده) است، اما چنین انتخابی به‌خودی‌خود، هرگز موجب دینی شدن یا حتی دینی‌تر شدن علم اجتماعی سکولار نشده است. در عین حال، نمی‌توان انکار کرد که همه مسئله‌ها، «بی‌طرف» و «بی‌جهت» نیستند و گاه دارای هویت «دینی» و «سکولار» هستند، یا دست‌کم، «وزن» و «ارزش» برخی از مسئله‌ها در این دو انگاره، با یکدیگر تفاوت دارند. از این جهت، باید به مدخلیت هرچند اقلی مسئله‌ها در شکل‌گیری علم اجتماعی اسلامی حکم کرد؛

۳. علم اجتماعی اسلامی، به اعتبار «نظریه‌پرداز» هم اسلامی نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که چون شخص نظریه‌پرداز، مسلمان است، پس نظریه او هم اسلامی است، چنان‌که امروزه بسیاری از نظریه‌پردازان مسلمانی که در درون انگاره سکولاریستی علم اجتماعی غربی می‌اندیشند و مطابق مبادی آن، نظریه‌پردازی می‌کنند. درباره چنین افرادی باید گفت هویت فکری شخص نظریه‌پرداز، هویت سکولاریستی است و نه اسلامی؛ چراکه وابستگی وی به اسلام، تنها در محدوده یک سلسله آداب و مناسک عبادی، خلاصه شده است. این امر بدان دلیل است که «نظریه‌پرداز»، جزء «مقومات نظریه» نیست و نظریه، «عناصر درونی» دیگری دارد و به‌طور ضروری و همواره، متأثر از «حالات و شئون نظریه‌پرداز» نیست. نظریه‌پرداز اجتماعی می‌تواند در مقام نظریه‌پردازی علمی، پاره‌ای از «خصایص و اوصاف درونی خویش» را کنار بگذارد و بی‌توجه به آنها، اندیشه‌ورزی علمی کند، همچنان‌که می‌تواند حتی «سلایق دلخواهانه» و «علائق شخصی» خود را نیز در روند کار علمی، وارد نماید. به هر حال، قضاوت ما درباره «نظریه»، مستقل از «نظریه‌پرداز» است و به‌طور ذاتی و اصالی، به «نظریه» تعلق می‌گیرد و نه «نظریه‌پرداز». با این حال، روشن است که چنانچه «نظریه‌پرداز»، معتقد و ملتزم به «اسلام» باشد و ذهن و دلش، آکنده از «دغدغه‌ها و اندیشه‌های اسلامی» باشد و بخواهد که در چنین فضا و عالمی، نظریه‌پردازی کند - نه‌اینکه کار علمی را از این اعتقادات و باورها، مستقل و متمایز قلمداد کند - حاصل اندیشه‌ورزی اش، «اسلامی» خواهد بود؛

۴. مطهری معتقد است که علم اجتماعی، تنها به اعتبار «فرضیه»، دینی نیست؛ یعنی اگر فرضیه‌ها را از متن دین برگزینیم و آنها را در چارچوب مبادی سکولار به‌کار بستیم، علم اجتماعی اسلامی ایجاد نکرده‌ایم. در علم اجتماعی سکولار گفته می‌شود که علم در قلمرو گردآوری می‌تواند با ایدئولوژی، پیوند داشته باشد، ولی در قلمرو داوری، باید تابع ضوابط درونی خود باشد، نه ایدئولوژی. در علم اجتماعی اسلامی، منطق و ساختار درونی خود این علم، مبتنی بر اسلام است و چارچوب محاسباتی و سنجشی آن با علم اجتماعی تجدیدی، تفاوت دارد؛

۵. منبع معرفت در علم اجتماعی اسلامی، فقط «نقل دینی» نیست؛ یعنی اسلامی بودن علم اجتماعی اسلامی، منجر به طرد سایر منابع معرفت از قبیل «تجربه» و «عقل» نمی‌شود، و این طور نیست که ما به واسطه تعهد به اسلام، از همه علوم، بی‌نیاز باشیم. از جمله در قرآن کریم، اعتبار معرفت‌شناختی «تجربه» و «عقل» پذیرفته شده و انسان به‌سوی بهره‌گیری از این منابع معرفتی، تشویق گردیده است. بنابراین، برخلاف پندار رایج، منابع معرفت در علم اجتماعی اسلامی، افزایش می‌یابد و نه کاهش؛ زیرا در علم اجتماعی سکولار، تنها «معرفت تجربی»، معرفت علمی و معتبر قلمداد می‌شود و سایر انواع معرفت، از دایره «علم» خارج می‌گردد. پس علم اجتماعی اسلامی از نظر روش‌شناختی و در هر دو مقام گردآوری و داوری، یک انگاره «تکثرگرا» است و یافته‌های «تجربه» و «عقل» را معتبر می‌انگارد. به بیان دیگر، علم اجتماعی اسلامی، مساوی با علم اجتماعی نقلی نیست و علم اجتماعی اسلامی، نه تنها کمترین تعارضی با تجربه و مشاهدات تجربی ندارد، بلکه آن را یکی از منابع اصلی خود می‌شمارد، چراکه واقعیت‌های جهان اجتماعی به‌گونه‌ای هستند که اغلب، به واسطه مطالعات تجربی، شناخته می‌شوند. در نوشته‌هایی که از نظر ماهیت، به جریان علم اجتماعی اسلامی تعلق دارند، استنادات تجربی کم نیست، بلکه گاه، اساس استدلال‌های اجتماعی را تشکیل می‌دهد؛

۶. دفاع مطهری از علم اجتماعی اسلامی به معنای نفی مطلق علم اجتماعی غربی نیست؛ زیرا چنین نیست که همه اجزاء و مفاد یافته‌های علم اجتماعی غربی، باطل و ناروا باشد و نتوان از هیچ پاره‌ای از آن استفاده کرد. از این رو، برخی از یافته‌ها و دستاوردهای علم اجتماعی غربی که مبتنی بر «احکام عقلی» یا «شواهد تجربی» هستند، در علم اجتماعی اسلامی نیز اعتبار دارند و به‌صرف انتساب به غرب و غربی‌ها، انکار نمی‌شوند. پس تولید علم اجتماعی اسلامی به معنی مسدود ساختن باب تعامل علمی با غرب و استفاده هوشمندانه از دستاوردها و نظریه‌های آنها نیست. این هم اقتضای عقل و هم توصیه نقل است که از تجربه‌های علمی جوامع دیگر استفاده کنیم و انباشته‌ها و اندوخته‌های معرفتی دیگران را نادیده نگیریم. بنابراین، سکولاریسم و الحاد در

تمام اجزاء و عناصر علم اجتماعی غربی رسوخ نکرده است که بتوان همه آنرا، معارض با دین قلمداد کرد. همچنین، لازمه استفاده از علم اجتماعی غربی، قبول همه مفاد و کلیت آن نیست که اشکال شود چنانچه بخواهیم از غرب بهره بگیریم، ناچار باید همه آنرا پذیرا شویم، چون با یک کل به هم پیوسته روبه‌رو هستیم که در برابر آن، امکان تفکیک و گزینش وجود ندارد. ما نه تسلیم و مطیع علم اجتماعی غربی می‌شویم و نه به‌طورکلی، آنرا رد و طرد می‌کنیم، بلکه هوشمندانه و مؤمنانه، مفاد و مضامین آن را از نظر می‌گذرانیم و هرآنچه را که به‌کار تولید علم اجتماعی اسلامی آید. در عین حال، براساس آنچه که در این مقاله از مطهری بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که او خواهان بنانهادن و تأسیس کردن علم اجتماعی مستقل است و معتقد نیست که از حاشیه جرح و تعدیل علم اجتماعی غربی، علم اجتماعی اسلامی به دست می‌آید؛ چون او در تمام عرصه‌های مبادی و اجزای درونی علم اجتماعی، مدخلیت اسلام را ممکن می‌انگارد و این به معنی انقلاب معرفتی است و نه اصلاح معرفتی؛

۷. رهیافت علم اجتماعی اسلامی در اندیشه مطهری، همان رهیافت علم اجتماعی بومی نیست و در امتداد آن هم قرار ندارد. رهیافت علم اجتماعی بومی از این فکر فلسفی ریشه می‌گیرد که علم اجتماعی، برخاسته از اقتضانات تاریخی و فرهنگی جامعه، و چون جوامع و اقتضانات تاریخی و فرهنگی آنها متکثرند، علم اجتماعی واحد، امکان و مطلوبیت ندارد. بنابراین، بومی‌گرایی در علم اجتماعی به این نتیجه می‌انجامد که هر جامعه‌ای، علم اجتماعی خاص خود را دارد که متناسب با هویت فکری و تاریخی اوست و قابل تعمیم به جامعه دیگر نیست. رهیافت علم اجتماعی بومی، متعلق به نیروهای فکری پساتجددی است که روایت‌های کلان و جزم‌اندیشی‌های تجددی را برنمی‌تابند و از تکرار و تعدد مطلق و بی‌ضابطه، دفاع می‌کنند. این در حالی است که انسان از سرشت و ذات واحدی به نام «فطرت» برخوردار است؛ یعنی یک واقعیت و نفس الامر مستقل از اقتضانات تاریخی و فرهنگی متنوع، وجود دارد که باید معیار و ملاک قلمداد شود. از این رو، اگر علم اجتماعی هماهنگ و همخوان با فطرت انسان ایجاد شود، می‌توان از علم اجتماعی واحد و عام سخن گفت.

همچنین به‌عنوان تعریف ایجابی و اثباتی باید گفت علم اجتماعی اسلامی، رهیافتی در عرصه علم اجتماعی است که منطبق و مفاد آن در سه قلمرو «مبادی» (اعم از مبادی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و غایت‌شناختی)، «مسئله‌ها» و «پاسخ‌ها»، افزون بر اینکه متکی بر تجربه و متصل به واقعیت اجتماعی است، حاصل فهم اجتهادی و تفصیل‌دهنده از گزاره‌های توصیفی و توصیه‌ای دین اسلام نیز است.

منابع

- * قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۱. برت، پاتریک (۱۳۹۷)، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه محمد هدایتی، تهران: شبخیز.
 ۲. بلیکی، نورمن (۱۳۸۹)، استراتژی‌های پژوهش اجتماعی، ترجمه هاشم آقاییگ پوری، تهران: جامعه‌شناسان.
 ۳. بنتون، تد؛ کرایب، یان (۱۳۹۱)، فلسفه علوم اجتماعی؛ بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران: آگه.
 ۴. تریگ، راجر (۱۳۸۶)، فهم علم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: آگه.
 ۵. جمشیدی، مهدی (۱۳۹۱ الف)، «هستی‌شناسی فرهنگی در اندیشه آیت‌الله مطهری»، فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ش ۲، ص ۱۴۱-۱۶۶.
 ۶. جمشیدی، مهدی؛ و دیگران (۱۳۹۱ ب)، «هستی‌شناسی اجتماعی در تفکر علامه مطهری»، فصلنامه اسراء، ش ۱۲، ص ۱۳۱-۱۶۴.
 ۷. جمشیدی، مهدی؛ و دیگران (۱۳۹۱ پ)، «معرفت‌شناسی اجتماعی در تفکر علامه مطهری»، فصلنامه ذهن، ش ۵۰، ص ۱۸۵-۲۱۲.
 ۸. جمشیدی‌ها، غلامرضا؛ امان‌الله فصیحی (۱۳۹۰)، «جامعه‌شناسی تاریخی در اندیشه شهید مطهری»، فصلنامه علوم اجتماعی، سال هشتم، ش ۱، ص ۵۳-۷۷.
 ۹. حسامی‌فر، عبدالرزاق (۱۳۹۲)، «مطهری و نسبت میان علم و دین»، فصلنامه پژوهش‌های علم و دین، س ۴، ش ۸، ص ۲۵-۴۲.
 ۱۰. حسین‌زاده‌یزدی، مهدی؛ حمیده‌سادات حسینی‌روحانی (۱۳۹۳)، «جایگاه اصالت روح در مبانی انسان‌شناختی علوم اجتماعی از منظر شهید مطهری»، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، س ۲، ش ۵، ص ۲-۲۲.
 ۱۱. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰)، رویکرد استاد مطهری به علم و دین، تهران: معارف.
 ۱۲. خندان، علی‌اصغر (۱۳۸۹)، «توحید و شرک در معرفت و علوم انسانی با تکیه بر آثار و اندیشه‌های استاد شهید مرتضی مطهری»، فصلنامه معرفت کلامی، س ۱، ش ۴، ص ۱۴۳-۱۷۸.
 ۱۳. خندان، علی‌اصغر (۱۳۹۱)، «تقریر غایت‌گرایانه از علم دینی با تکیه بر اندیشه‌های استاد مطهری»، فصلنامه ذهن، ش ۵۰، ص ۲۷-۵۰.

۱۴. _____ (۱۳۹۴)، «طراحی ارکان و شاخص‌های کمی برای علوم انسانی اسلامی مبتنی بر تقریر غایت‌گرایانه استاد مطهری از علم دینی و بررسی تأثیر آن در تحول علوم انسانی»، فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ش ۱، ص ۵۹-۸۲.
۱۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴)، درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع؛ روش تفسیر در علوم اجتماعی، تهران: نی.
۱۶. کربلائی‌پازوکی، علی؛ محمدرضا میرهادی تفرشی (۱۳۹۶)، «چیستی علوم اسلامی و رابطه آن با علوم انسانی از منظر شهید مطهری»، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش ۷۰، ص ۵-۱۸.
۱۷. قنبری‌همایکوه، امیر؛ و دیگران (۱۳۹۷)، «نسبت علم و دین در فلسفه ایان باربور و نقد آن از منظر استاد مرتضی مطهری»، دوفصلنامه پژوهش‌های علم و دین، دوره ۹، ش ۱۸، ص ۴۹-۷۱.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، تهران: صدرا.
۱۹. _____، (۱۳۹۱ الف)، نقدی بر مارکسیسم، تهران: صدرا.
۲۰. _____، (۱۳۹۱ ب)، انسان کامل، تهران: صدرا.
۲۱. _____، (۱۳۹۱ پ)، قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ، تهران: صدرا.
۲۲. _____، (۱۳۹۱ ت)، شناخت از نظر قرآن، ج ۱، تهران: صدرا.
۲۳. _____، (۱۳۹۲)، کلیات علوم اسلامی، ج ۱-۳، تهران: صدرا.
۲۴. _____، (۱۳۹۳ الف)، شرح منظومه، تهران: صدرا.
۲۵. _____، (۱۳۹۳)، علل گرایش به مادی‌گری، تهران: صدرا.
۲۶. _____، (۱۳۹۴ ب)، نظری به نظام اقتصادی اسلام، تهران: صدرا.
۲۷. _____، (۱۳۹۵ الف)، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، تهران: صدرا.
۲۸. _____، (۱۳۹۵ ب)، آینده انقلاب اسلامی ایران، تهران: صدرا.
۲۹. _____، (۱۳۹۵ پ)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ج ۱: انسان و ایمان، تهران: صدرا.
۳۰. _____، (۱۳۹۵ ت)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ج ۴: انسان در قرآن، تهران: صدرا.
۳۱. _____، (۱۳۹۵ ث)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ج ۵: جامعه و تاریخ، تهران: صدرا.

۳۲. موسوی، محمود (۱۳۹۶)، مناسبات دین و علوم انسانی از منظر شهید مطهری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۳۳. موسوی، سیدمهدی (۱۳۹۴)، الگوهای کلان تولید علوم انسانی اسلامی در بستر انقلاب، تهران: آفتاب توسعه.
۳۴. میری، سیدجواد (۱۳۹۸)، «مطهری و سنت‌های جامعه‌شناسی: نگاهی آلترناتیو»، فصلنامه جامعه‌پژوهی فرهنگی، سال دهم، ش ۳۱، ص ۱۰۷-۱۱۵.
۳۵. یقینی‌پور، مصطفی (۱۳۹۲)، «الگوی جامعه‌شناسی معرفت استاد مطهری؛ بررسی مبانی وجودی معرفت و رابطه فرآورده‌های معرفتی با آنها از دیدگاه استاد مطهری»، فصلنامه اسلام و علوم اجتماعی، س ۵، ش ۹، ص ۸۷-۱۰۸.