

Non-dualism in the social philosophy of the Qur'an

Seyed Hossein Fakhr-e Zare*

Abstract

Discovering and inferring the ontological issues and discussions, and philosophical theories about the social life of humans from the Qur'an verses- which are the foundations of the social theory and social system - formed the social philosophy of the Qur'an. It is far from dual attitudes according to the comprehensiveness of goals, subjects, and methods. The dualities of the individual and the society, science and philosophy, the preciousness and worthlessness of knowledge, and the discussion of methodology, are the topics that the conflicts and debates around them in the humanities have occupied an extensive literature. The integration of the fundamental insights of both sides to reach a satisfactory view comprehensively has not been able to reduce the scope of these struggles. Relying on pluralism is a principal method and comprehensive concept in solving these concerns to create a Qur'an-based social philosophy. It can systematically converge between dual elements so that in some interpretations and readings, tending towards one dimension leads to ignoring the other dimensions. This study attempted to solve this reductionist dualism by relying on the analytical-descriptive method while paying attention to and using the verses of the Quran and related interpretations.

Keywords: Qur'an, Non-dualism, Social Philosophy, Society, Community, Theoretical Dualisms.

* Doctor of specialization, assistant professor, member of the academic board of the Research Institute of Islamic Culture and Thought, fakhrezare48@gmail.com.

نادوگانه‌گرایی در فلسفه اجتماعی قرآن

سیدحسین فخرزارع*

چکیده

کشف و استخراج مباحث و مسائل هستی‌شناسانه و نظریه‌پردازی‌های فلسفی درباره زندگی اجتماعی انسان‌ها از آیات قرآن - که شالوده‌ساز نظریه و نظام اجتماعی است - فلسفه اجتماعی قرآن را شکل می‌دهد که حسب جامعیت اهداف، موضوع و روش، از نگرش‌های دوگانه به دور است. دوگانه‌های فرد و جامعه، علم و فلسفه، گرانباری و ناگرانباری دانش از ارزش و بحث از روش‌شناسی، مباحثی هستند که منازعات و مباحثات درباره آن در علوم انسانی، ادبیات گسترده‌ای را به خود اختصاص داده است. ادغام بصیرت‌های اصولی هر دو سو نیز برای رسیدن به نگاهی رضایت‌بخش به شکل جامع نتوانسته است از دامنه این منازعات بکاهد. اتکا بر تکثر روشی بنیادین و مفاهیمی جامع در رفع این دغدغه‌ها جهت ایجاد یک فلسفه اجتماعی قرآن‌بنیان می‌تواند به شکل نظام‌مند همگرایی میان عناصر دوگانه‌ای که در برخی برداشت‌ها و قرائت‌ها، میل به یک سوی آنها موجب غفلت از اطراف دیگر می‌شود، ایجاد نماید. این نوشتار در تلاش است تا با اتکا بر روش توصیفی تحلیلی، ضمن توجه و استفاده از آیات و تفاسیر به رفع این ثنویت‌گرایی تقلیل‌گرا بپردازد. واژگان کلیدی: قرآن، نا دوگانه‌گرایی، فلسفه اجتماعی، جامعه، دوگانه‌های نظری.

مقدمه

فلسفه اجتماعی حسب نوع مباحث خود، مجموعه تأملات نظری در دانش اجتماعی است که با اتکا بر استدلال عقلی از سطح توصیف فرارفته و به دغدغه‌های مفهومی و تحلیل‌های فلسفی درباره اجتماع، توجه‌پذیر ساختن صورت‌بندی آن و واکاوی تمیز اجتماعات و دلالت‌های ضمنی آنها می‌پردازد. از جمله مباحثی که در فلسفه اجتماعی مطرح است، بحث از دوگانه‌ها و صورت‌های متقابل مفاهیمی است که اغلب در حوزه روش‌شناختی مورد تحلیل بوده و محل بروز تأملات و اختلاف‌نظرهای کلی شده است که البته دامنه تأثیر خود را به مرحله انضمامی نیز می‌کشاند. این دوگانه‌های مفهومی در قرآن به صورت‌های مختلفی قابل استخراج هستند؛ تقسیم‌بندی این دوگانه‌ها یا به لحاظ بینشی است، مانند تقابل مفهومی ایمان و کفر، حق و باطل، استضعاف و استکبار و...، یا به لحاظ گرایشی است، مانند اعطا و بخل، عجب و خشوع و...، یا به لحاظ طبیعی و جنبه‌های فیزیکی است، مانند سماء و ارض، لیل و نهار و...، یا به لحاظ نشئت حیات انسانی و مراحل هستی است، مانند مبدأ و معاد، دنیا و آخرت و... و یا به صورت‌های روش‌شناختی و جنبه‌های رویکردی به مفاهیم است که در اینجا این صورت اخیر مورد لحاظ می‌باشد.

این دست از نگرش‌ها ظرفیت آن را دارد که مجموعه‌ای از مسائل و مباحث اجتماعی را در شبکه‌ای منسجم، به یک مسئله محوری ارجاع داده و با منطق آن آشنا سازد. بایستگی پرداختن به این مباحث از آن جهت است که با نبود آن، توجیهی برای پذیرش یا عدم پذیرش هیچ نظریه‌ای وجود نخواهد داشت.

هر اندیشه اجتماعی اگر در رویکردهای خود برداشت‌های تقلیل‌گرایانه‌ای در عرصه‌های موضوع، روش و غایت‌مندی در دانش داشته باشد، با خطاهای ایدئولوژیک و متدولوژیک روبه‌رو خواهد شد؛ از جمله این خطاها، میل شتابان به یک سوی از دوگانه‌های موجود و مفاهیم متقابل در اندیشه اجتماعی به‌عنوان حقیقت و بنیاد نهادن عناصر مختلف دیگر این اندیشه‌ها بر آن است. اخذ این نگرش‌های ثنویت‌گرا و دوگانه‌نگر در بسیاری از مفاهیم و مسائل، مانند رهیافت‌های جمع‌گرایانه یا فردگرایانه، ذهنی یا عینی‌گرایی، رویکردستیزی یا وفاقی، دانش و ارزش، علم و فلسفه، پویایی و ایستایی، ثنویت‌های روش‌شناختی (تجربی و غیرتجربی)، سوژه و ابژه و... خود را نشان داده و گرایش افراطی به یک سو نظریه‌های متفاوتی را به وجود آورده است؛ از این‌روست که بعدها جامعه‌شناسی نیز به تک‌بعدی بودن نظریه‌های خود واقف گشت (چلبی، ۱۳۷۶، ص ۳۴) و سعی کرد در نگاهی تلفیقی هر دو سویه این دوگانه‌ها را ترکیب کرده و به مآل‌اندیشی معتبرتری دست یابد (فی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱). این نگاه رضایت‌بخش به‌ویژه در اندیشه‌های رئالیسم انتقادی ملموس‌تر می‌باشد (ر.ک: سایر، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰-۱۱۱ و ۱۲۰).

اما در این میان، برای ترسیم یک اندیشه اجتماعی که ناظر به تمام ابعاد هستی، انسان و دانش باشد، لازم است با توجه به آموزه‌های قرآنی، بازخوانی عمیقی از این موضع‌گیری‌ها صورت گیرد و اصول و بنیان‌های این اندیشه در فراانگاره‌ای قرآنی بازتولید شود. مباحث فلسفه اجتماعی با تکیه بر آیات قرآن، مهم‌ترین تمهیدی است که ضرورت آن در راستای دگروارگی برخی اندیشه‌های اجتماعی و اسطوره‌زدایی از آن احساس می‌شود. افزون‌بر آن، دستیابی به فهم دقیق از واقعیت اندیشه اجتماعی براساس کتاب وحی، زمینه‌سازی برای نظریه‌پردازی و مدل‌سازی در راستای تحول دانش انسانی و ابتدای بنیان‌های آن بر نظام معرفتی و اصول فکری قرآن، از جمله دستاوردهای این تمهیدات است. در این راستا قرآن ضمن همگرایی تمام مفاهیمی که به نحوی با زندگی انسان و سعادت او در ارتباط است به صورت لایشرط، اقتضایی و ناثبیتی توجه دارد و با نفی افتراق آنها از یکدیگر سیستم جامعی را جهت ترسیم یک فلسفه و نظام اجتماعی ترسیم می‌کند.

دوگانه فردگرایی و جمع‌گرایی

موضوع هستی‌شناسی جامعه، اصالت و ترکیب آن از مباحث مهم فلسفه اجتماعی است که کماکان محل مناقشه و بروز نظریه‌های گوناگون شده و در انگاره‌های غالب دانش اجتماعی، رویکردهای مختلفی در این باره، از فردگرایی تا جمع‌گرایی اظهار گردیده است (ر.ک: ریتزر، ۱۳۸۱، ص ۶۳۵). فردگرایی (individualism) و جمع‌گرایی (Collectivism/holism) در مبحث اجتماعی، به مفهوم تعلق حقیقت وجود به جامعه یا فرد یا هر دو و در نتیجه غلبه تأثیر و تأثر یکی بر دیگری است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ص ۳۱۸). فردگرایان غالباً میل به تجزیه و تحلیل کلیت‌ها دارند و تمرکز اصلی آنها بر اراده‌های افراد، نظام معانی، انگیزه‌ها و آگاهی‌های آنان است و جمع‌گرایان بر این باورند که جامعه به‌عنوان واقعیتهای فراتر از مجموعه افراد دارای هویت مستقل است.

منشأ اصلی آکادمیک این بحث را می‌توان در جریان‌های مختلف فکری و فلسفی بازیافت (همیلتون، ۱۳۶۰، ص ۱۶) که منجر به دو رهیافت نظری که یکی متمرکز بر روابط، ساختارها و نظام‌ها است که جوهر اشیاء را تنها به این وسیله متعین می‌دانند (بوخنسکی، ۱۳۶۱، ص ۱۲۴) و می‌توان امیل دورکیم را به دلیل ارائه نظریات جمع‌گرایانه، نماینده این جریان در جامعه‌شناسی دانست (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۲۹-۳۰، ۱۱۶ و ۱۳۰-۱۳۱) و دیگری بر اعضای جامعه به‌ویژه کنش‌های آنان متمرکز است (زتومکا، ۱۳۸۶، ص ۹-۱۰) که افراد را جوهرهایی ذاتاً مستقل می‌دانند (فی، ۱۳۸۳، ص ۶۵) که نماینده فلسفی این جریان را می‌توان دکارت دانست (ر.ک: راسل، ۱۳۷۳، ص ۸۲۳-۸۲۵).

البته این دو دسته از نظریه‌ها بعدها در محافل آکادمیک به تک‌بعدی بودن برداشت‌های تک‌بعدی خود واقف گشته (چلبی، ۱۳۷۶، ص ۳۴) و برخی اندیشمندان برای پرهیز از افراط‌های هر دو طرف، با اخذ مدعیات صحیح و ادغام بصیرت‌های اصولی هریک، به نگاه رضایت‌بخش و بینابین دست یافتند (ر.ک: سایر، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰-۱۱۱ و ۱۲۰). اینان به‌درستی پی برده‌اند که تفکرات دوگانه‌پنداری که بر فلسفه اجتماعی سایه افکنده و پرسش‌ها را به گونه «یا این» «یا آن» برابر هم قرار می‌دهد و ناگزیر باید یکی انتخاب و صحیح انگاشته شود، تفکر مطلق‌نگری است. این تلاش مشابه در میان متفکران مسلمان نیز درخور توجه است؛ همچنان که برخی مفسران، به‌ویژه متأخرین نیز از آیات قرآن این دو نوع برداشت را داشته و در این میان، برخی نوعی برهم‌کنش میان این دو سر طیف برقرار ساخته‌اند.

برخی مفسران نیز این مقولات را که به وجود مجموعی مردم منتسب بوده، صرفاً یک بحث انتزاعی فلسفی تلقی نکرده و معتقدند توجه به حقیقت جامعه نشانگر آن است که جز افراد، حقیقتی دیگر نیز دارای اصالت است و در ورای سرنوشت و اجل محدود و محتومی که برای انسان‌ها به وصف فردی‌شان است، اجل و میقات و سرنوشتی برای وجود اجتماعی آنها به وصف اجتماعی‌شان نیز می‌باشد که در قرآن از آن، اغلب به «امت» تعبیر می‌شود (صدر، ۱۴۲۱، ج ۱۹، ص ۵۶).

هستی‌شناسی جامعه از دو بعد قابل بحث است: نخست ادله فلسفی است که طی اثبات وجود آن، قانونمندی جامعه و تاریخ و مباحث از این دست را به اثبات می‌رساند؛ دوم، استدلال‌های قرآنی است که برخی مفسران در مقولاتی چون اجل، کتاب معین، شعور، عمل، عبادت و طاعت و سرنوشت مشترک برای امت، مستند به برخی آیات مانند «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ» (اعراف، ۳۴)، «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا» (جاثیه، ۲۸)، «رَبَّنَا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ» (انعام، ۱۰۸)، «مَنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ» (مائده، ۶۶)، «أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ» (آل عمران، ۱۱۳)، «وَهَئِذَا كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ» (غافر، ۵) آورده‌اند. علامه طباطبایی ضمن استناد به این آیات، پایداری جامعه در برابر اراده‌های فردی را گواه وجود واقعیتی به نام جامعه می‌داند و شهید صدر این مقولات را که به وجود مجموعی مردم اضافه شده، نشانگر آن دانسته که در ورای برخی ویژگی‌هایی که برای هر انسان به وصف فردی‌اش است، برای وجود اجتماعی افراد به وصف اجتماعی‌شان نیز می‌باشد (صدر، ۱۴۲۱، ج ۱۹، ص ۵۶).

برخی مفسران بر این باورند که انسان همواره به حال اجتماع زندگی کرده و از قدیمی‌ترین دوره حیاتش امتی واحد بوده «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا» (یونس، ۱۹) و فطرت بشر او را به تشکیل اجتماع مضطر کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ۹۲-۹۴ و ج ۴، ص ۱۴۳؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲۴، ص ۲۳۰) و از نخستین پیام‌هایی که به انسان رسیده دعوت به اجتماعی زیستن بوده

که اجتناب‌ناپذیر بودن اصل رابطه اجتماعی و حیات جمعی و گروهی را در آیات بسیاری می‌توان استفاده کرد (حجرات، ۱۳؛ زخرف، ۳۲؛ فرقان، ۵۴).

شاید بتوان گفت زیست همیشگی اجتماعی، علت اظهارنظر برخی اندیشمندان درباره تقدم جامعه بر فرد شده، تا زندگی را محصول فعالیت‌های متقابل افراد جامعه بدانند (کینگ، ۱۳۵۵، ص ۲۶-۲۷)؛ از سوی دیگر شاید اهمیت علایق و اراده‌های فردی و تأثیرات زیاد فرد بر محیط، موجب رویکرد تقدم فرد بر جامعه و یا انکار وجود جامعه شده که وجود عینی و جبر و ضرورت‌ها و قانونمندی خاص فراتر از قوانین حاکم بر روابط افراد رد شود.

قرآن، مسائل انسانی را براساس هر دو عنصر موجود و دو جنبه ساختی و کنشی که ناظر به دو وجه ایستایی و پویایی جامعه می‌باشد، استوار کرده است. در این نگاه افراد انسان با همه کثرتی که دارند یک انسان هستند و افعال آنها با همه کثرتی که از نظر عدد دارد از نظر نوع، یک عمل است و در عین اینکه یک نوع‌اند، آثار و خواص بسیار داشته و وجود جامعه در عین استقلال فرد قابل استنباط است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۹۶-۹۵؛ برزگر، ۱۳۷۲، ص ۴۱۵). در این فرض افراد انسانی پس از کنش‌های متقابل، قابلیت به وجود آمدن صورت جدیدی به نام جامعه را نه در افق جسم و بدن، بلکه در ساحت روح، اندیشه و عواطف که به تعبیری می‌توان ترکیب فرهنگی قلمداد کرد، پیدا می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۲۶).

باری اجزای پیش از این ترکیب دارای هویت و آثار خاص بوده و پس از آن، هستی و هویت جدید و نیز آثار دیگری پیدا می‌کنند. در واقع، جامعه و فرد به‌رغم تأثیر و نقش اساسی در زندگی انسانی، هریک به‌تنهایی توانایی تفسیر تمام مسائل را ندارند؛ نه فردیت‌های فردی در اراده جمع به تحلیل و انفعال و انفصال کشیده می‌شود و فرد مسلوب‌الاختیار در برابر فشار و قدرت جامعه است و نه جامعه به‌عنوان پندارهایی محض قلمداد می‌شود، بلکه هم افراد دارای اراده‌اند و قدرت و توانایی در برابر جریان جامعه را دارند و هم جامعه دارای شخصیت واحدی است که حیات، ممات، سرنوشت مشترک و اراده‌ای عام دارد (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۵۶). موجودیت و توان هریک از دو طرف مزبور، در تأثیر و تأثرات متقابل، دیگری را بی‌اراده و منفعل نخواهد کرد.

در این برداشت، هویت جامعه و عناصر تشکیل دهنده آن، تأثیر دوسویه دارند و از حیث طبیعت و اهمیت یکسان قلمداد می‌شوند و همچنان که دیگر خواص روحی انسان و آنچه که مربوط به اوست به صورت کامل تکون نیافته و در حال تکامل است، اجتماعش هم کمالات مادی و معنوی‌اش بیشتر شده، سامان بیشتری به خود می‌گیرد و در فرایند تکامل، جامعه آثار و خواصی غیر از آثار و خواص افرادش می‌یابد که از همه قوی‌تر است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۹۶).

در حقیقت، انسان مانند ماده خام و ظرف خالی که تنها خاصیت آن پذیرندگی از بیرون باشد، نیست، بلکه همچون یک نهال است که استعداد ویژه‌ای برای برگ و بار و بالندگی در او نهفته شده است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۴، ص ۴۲۲) و از سویی می‌تواند تأثیراتی را بر کلیت جامعه داشته باشد. در نگاه قرآنی، آمیزه‌ای از هر دو ویژگی فردی و اجتماعی مدنظر است، یعنی نه فرد می‌تواند زندگی اجتماعی را نادیده بگیرد یا مختل کند و نه جامعه می‌تواند بی‌توجه از عناصر خود باشد. قرآن، در عین اینکه برای جامعه، طبیعت و شخصیت قائل است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۹۶-۹۷)، صریحاً فرد را از نظر امکان سرپیچی از فرمان جامعه توانا می‌داند (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۴۱) و در آیات بسیاری از اراده آزاد او در همه ساحت‌ها سخن به میان آورده و او را مسئول تمام رفتارهای خود دانسته است؛ از آیاتی که مربوط به اساسی‌ترین مسائل زندگی انسان، از جمله ایمان او و آزاد بودن در تعیین سرنوشت ایمانی‌اش است «وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف، ۲۹؛ نیز ر.ک: انسان، ۲۹؛ مدثر، ۳۷ و ۵۵؛ انسان، ۳؛ مزمل، ۹؛ نسا، ۳۹) تا آیاتی که بر اراده او در طول اراده الهی و در چارچوب مشیت او در زمینه رفتارهای انسان در جامعه دلالت دارد «مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضِلِّ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْسِدًا» (کهف، ۱۷؛ نیز ر.ک: بقره، ۳۸؛ مدثر، ۵۵؛ اسراء، ۹۷). در نگاه علامه طباطبایی افراد انسان با همه کثرتی که دارند یک انسان هستند و افعال آنها نیز از نوع یک عمل است که به اعمالی گوناگون تقسیم می‌شود؛ این رابطه حقیقی میان شخص و جامعه به ناچار به وجود دیگری در مجتمع منجر می‌شود که غیر از وجود تک‌تک افراد است که البته گاه خواص و قوای یکی بر دیگری می‌تواند غلبه کند (طباطبایی، همان، ص ۹۶).

نکته مورد توجه اینکه در بحث از اصالت هریک، تحلیل‌ها عمدتاً به لایه‌های محسوس و پیدای آن مرتبط شده است؛ در حالی که از لایه‌های ناپیدای روابط درون اشیاء غفلت شده است؛ از این رو در دیدگاه نادوگانه‌گرا که از آیات بازتولید می‌شود از نقش روابط و زمینه‌ها غفلت نمی‌شود و بیش از آنکه به یک جزء و عنصر یا سیستم و ساختار بها داده شود، رابطه‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد و این در نظر داشتن ساختارهای زمینه‌ای و روابط نقش مهمی در تفسیر و تحلیل آیات خواهد داشت؛ یعنی بیش از آنکه جزء یا ساختار برای قرآن اهمیت داشته باشد، رابطه میان پدیده‌ها دارای اهمیت است. نکته دیگر اینکه تحلیل عاملیت در این دیدگاه نیز صرفاً منظور افراد دارای مابه‌ازای خارجی در منطوق آیات مورد لحاظ نیست، بلکه مقصود فرد مثالی و عامل نوعی است که می‌تواند در تفسیرها جانشینی جمع را نیز عهده‌دار شود.

چون نحوه نگرش انسان درباره فرد و جامعه بر بیشتر نظریه‌های اجتماعی اثر جدی دارد و این نظریه‌ها بالمآل در تفسیر تمامی پدیده‌ها و اشکال مختلف روابط اجتماعی نفوذ دارد؛ بنابراین،

جلوه‌های گوناگون قرائت ناثنویتی نیز در مباحثی همچون سنت‌ها و قوانین اجتماعی، شکل مدیریت و مهندسی جامعه، امکان ترسیم و ایجاد حاکمیت ایدئولوژی و باورهای مشترک و واحد بر سطح جامعه و نحوه سامان‌دهی به نظریه‌های اساسی اجتماعی نیز اثرگذار می‌باشد.

دوگانه علم و فلسفه

مرور تاریخ علم بیانگر آن است که بشر، براساس قوه فاهمه طبیعی، فطری و خدادادی، پس از آنکه توانایی پاسخگویی روشمند به پرسش‌هایش را یافت، علم و فلسفه را ملازم هم قلمداد نمود و بر این اساس، علوم را به دو دسته متلازم هم طبقه‌بندی کرد:

دسته نخست، دانشی با موضوع مستقل از اراده انسان که درباره اشیاء، آن‌چنان که هستند بحث می‌کند و دانش نظری خوانده می‌شوند؛ دسته دیگر دانشی که موضوع آن با اراده انسان تحقق می‌پذیرد و اشیا را آن‌چنان که باید باشند مورد بحث قرار می‌دهد که در عداد دانش عملی قرار می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۲-۳)؛ بنابراین، دانش نوع نخست مربوط به هست و نیست‌ها و دسته دوم محدود به انسان و مربوط به افعال اختیاری انسان است و از بایدها و نبایدهایی که نوعی، کلی، مطلق و دائم است بحث می‌کند و مشخص می‌کند که نوع انسان باید چگونه باشد و چگونه نباشد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۲، ص ۲۹-۳۱؛ نراقی، بی تا، ج ۱، ص ۴). به موازات این دو شاخه از دانش، دو قوه در نفس انسانی نیز مورد توجه است که وجه امتیاز آن از نفس حیوانی بوده و ابزار کسب این دو شاخه از حکمت می‌باشند و در زبان اندیشمندان، به تعبیر مختلف از جمله علم و فلسفه یا عقل نظری و عقل عملی یا قوای عالمه و قوای عامله تعبیر شده است (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۳۷).

این دو از این جهت به هم مرتبط و بر هم تأثیرگذارند که علم هرگز نیاز خود را به فلسفه از دست نمی‌دهد و در اصل عقلانی خود محتاج فلسفه می‌باشد؛ در واقع نیازهای مبتنی بر عقل، از جمله مسائل بدیهی در هر دانش است؛ همچنان که برخی اندیشمندان اسلامی به ناشی شدن حکمت نظری از عقل نظری و حکمت عملی از عقل عملی اذعان دارند (فارابی، ۱۴۰۴، ص ۵۴-۵۵) و فلسفه نیز در بسیاری از موضوعات خود، از مقدماتی که در علوم اثبات شده‌اند استفاده می‌کند.

از جمله موارد ملازمه این دو، آن است که گاه مبادی تصدیقی یک علم در علم دیگر اثبات می‌شود، مانند نحوه بهره‌گیری‌ای که علم نجوم و فیزیک از ریاضیات می‌نماید؛ فلسفه نیز می‌تواند مبادی تصدیقی علوم دیگر را اثبات کند؛ همچنین اثبات موضوع علم به عهده فلسفه و در قلمرو آن است؛ نیز اثبات قواعد کلی پیشینی مانند اصل علیت و غیره از وظایف فلسفه است. علم نیز

متقابلاً می‌تواند برای فلسفه موضوع درست کند یا مسائلی برای آن ایجاد نماید. به هر جهت این همگرایی در عرصه‌های مختلفی از جمله غایات و اغراض، پیش‌فرض‌ها، گزاره‌ها، پارادایم‌ها، لوازم مترتب بر هر یک، روش‌شناسی‌ها یا موضوعات می‌تواند صورت گیرد.

در تاریخ علم می‌توان نمونه‌هایی از برداشت‌های مختلف درباره علم و دین و علم و فلسفه به‌عنوان دو نیروی متعارض و ستیزه‌جو را مشاهده کرد که در زبان، موضوع، هدف و روش از دو سنخ کاملاً مجزا هستند به طوری که برخی، تاریخ علم را داستان تعارض این دو دانسته‌اند (ج. دبلیو. درپر، ۱۸۷۵، ص ۶). اساس این تعارض‌ها گرچه در دنیای مسیحیت شکل گرفته (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۳۵۸-۳۵۹)، اما در زمینه‌های مختلف همچنان تاکنون ادامه دارد که تعادل جهان فرهنگی و اجتماعی انسان‌ها و نظام شناختاری آنان را به هم ریخته است.

اندیشه انسان در قرون اخیر نوسانات نامتوازنی یافت؛ دنیای غرب در رویارویی با حاکمیت سرسختانه کلیسا عقل‌گرایی افراطی را به نبردی تلافی‌جویانه با ساختارهای پیش از خود فراخواند. وقتی اندیشه متناسب با مقتضیات این جریان تولید شد و فرهنگ و تمدنی به نام اومانیزم ظهور پیدا کرد، مجدداً دو آسیب تقلیل‌گرایی و تشبیه‌گرایی رخ نمایاند. بدین معنا که اندیشه و فلسفه اجتماعی که به جهت موضوع، هدف و روش، دارای جامعیت در ابعاد نظری و عملی بود، تنها به حوزه طبیعیات کاهش پیدا کرد و پدیده‌های اجتماعی و انسانی به پدیده‌های تجربی و طبیعی با روشی واحد تشبیه گردید. متعاقب آن با اعتقاد به اینکه دنیا، دارای نظام منطقی و شناختنی واحد است و با مراجعه به اینکه دانش مستفاد از عقل و تجربه توانایی دریافت آن را دارد، همه اذهان و افهام تحت سیطره آن قرار گرفت. در این میان، عالمان اجتماعی در تلاش بودند تاریخ‌زندگانی اجتماعی بشر را نظیر تاریخ‌زندگانی طبیعی او مورد تحلیل و تدقیق قرار دهند و فلسفه اجتماعی نیز یا صرفاً در حد توصیف و تبیین‌های کلی باقی‌ماند و یا جای خود را به جامعه‌شناسی داد. سوگمندان، جوامعی که دارای منابع غنی و اصولی ارزشمند و فلسفه اجتماعی و سیاسی با نفوذی بودند نیز در دام این خطاهای ایدئولوژیک و متدلوژیک قرار گرفتند و هویت فکری و علمی آنان نیز دستخوش این دو مصیبت و آسیب جدی گردید.

در هر دو دوره، جهان‌شناختاری انسان دچار بی‌تعادلی عمیق گردید و حال اینکه علم و دین هر دو حق بوده و از موضوع، غایت و هدف واحد سخن گفته‌اند و هرگز میان حقایق بینوتی وجود ندارد. این دو در نگاه قرآن دارای زمینه‌ها مشترک برای تعامل بوده و همواره ملازم با هم مدنظر می‌باشند؛ از یک سو قرآن برای تأیید حقانیت خود و دعاوی انبیا، ضمن توجه به علم و عالمان (زمر، ۹؛ بقره، ۲۶۹) به تفکر دعوت می‌کند، برای مثال به‌طور مکرر تدبیر در نظام و نظم جهان و

موجودات را نشانه حکمت و علم و قدرت الهی دانسته و خردمندان را به تأمل در آنها دعوت کرده است «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ... لِكَلِمَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره، ۱۶۴) یا با طرح پرسش‌ها در مورد خلقت پدیده‌ها، انسان را به تعقل فراخوانده و باورهای اصولی دین را به شیوه‌ای عقلانی بیان نموده (ر.ک: واقعه، ۵۷-۵۹)، یا در آیات دیگر از مخالفان خود می‌خواهد برای اثبات ادعای خود اقامه برهان نموده (بقره، ۱۱۱) و یا حتی خود برای اثبات مدعیاتش برهان‌های عقلی و فلسفی می‌آورد (ر.ک: انعام، ۹۱؛ انبیا، ۲۲؛ جاثیه، ۲۲۱-۲۲۲؛ مؤمنون، ۹۰-۹۱؛ ص، ۲۷-۲۸). از سوی دیگر برای شناخت عمیق‌تر به کاری فراتر از عقل نیز رهنمون می‌کند. تقویت ایمان به خدا و هدایت الهی که از طریق وحی و توسط انبیا رسیده روی دیگر سکه است که سعادت انسانی مرهون آن است. نکته مهم اینکه این تعالیم ایمانی هرگز با یافته‌های صریح عقلانی ناسازگار نیست. به بیان ملاصدرا دین الهی با هیچ شناخت یقینی تعارضی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳).

قرآن همواره میان این دو، سلب دوگانگی نموده و ثنویتی برای آنها قائل نیست. این نادوگانگی یا حسب تداخل عقل در دامنه دین تبیین می‌شود، یعنی عقل در چارچوب معرفتی دین قلمداد شده که مشتمل بر عقل تجربیدی، عقل نیمه‌تجربیدی، عقل تجربی و عقل شهودی است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۵) و ریشه‌های علم در دین قابل جستجو است و دین چیزی جز علم - تجربی یا غیرتجربی - نمی‌گوید؛ از این رو هر یک از این دو که خبر از واقعیتی دهند، خود دارای حقیقت خواهند بود و حسب توافق تبیین می‌شود که باز هم نقطه افتراق و ثنویتی میان آنها وجود ندارد، همچنان که شهید مطهری تلازم این دو را در توسعه افقی و ژرفایی شناخت‌ها مؤثر دانسته است (مطهری، بی تا «انسان و ایمان»، ص ۱۸-۲۸؛ همو، «جهان‌بینی توحیدی»، ص ۶۳-۷۴؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۱۶۶-۱۶۷).

بنابراین، تحریص و تشویق قرآن به علم و بررسی پدیده‌ها و تأمل در آنها (حشر، ۲؛ اعراف، ۱۸۵؛ آل عمران، ۱۹۱) به دلیل هدف بودن علم نیست، بلکه برای رسیدن به هدفی والاتر که در پرتو ایمان شکل می‌گیرد می‌باشد؛ بنابراین، قرآن بر جهت‌گیری هدفمند به علم تأکید فراوان دارد. به تعبیر علامه طباطبایی این تشویق‌ها برای آن است که انسان بفهمد برای به دست آوردن چنین زندگی‌ای چگونه اخلاقی کسب کند و چه شرایع و حقوقی را رعایت نماید و چه احکام اجتماعی را مورد عمل قرار دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۷۲). البته کار قرآن ورود به جزئیات هر علم نیست، بلکه کار او القای اصول و خطوط اصلی واقعیت‌هاست و انسان را به تکاپوهای علمی برای استخراج فروع از آنها سفارش می‌کند؛ از این رو چون هدف والای قرآن هدایت بشریت است، وجود نداشتن جزئیات علم در قرآن نشانه نقص آن نمی‌باشد.

این امر روشن‌کننده آن است که توجه به پدیده‌ها از راه عقل جهت رسیدن به پاسخ مجهولات از طریق معلومات دارای الزام بسیاری است و این شناخت استنتاجی و قیاسی را که کامل‌ترین آن در قالب برهان می‌آید از نظر قرآن لازم شمرده شده است. البته الزام به شناخت از نگاه قرآن حسب شیوه واحد و طریق معرفت یکسان نیست، بلکه به تناسب مبانی، موضوع، نوع عقلانیت و یافته و اطلاعات، باید روش شایسته خود دنبال گردد.

دوگانه‌گرانباری از ارزش و ناگرانباری

در حوزه دانش اجتماعی چندین رویکرد وجود دارد که هر یک مبتنی بر مبانی ارزشی ویژه‌ای است. در برخی رویکردها توصیف و تبیین نقش غالب را دارند؛ برخی دیگر معطوف به زمینه‌های آرمانی است؛ عده‌ای دیگر رویکرد انتقادی را مدنظر داشته، برخی رویکردها نیز صبغه اصلاحی و خیرخواهانه دارند و نهایتاً دسته‌ای از رویکردها مدافعانه و توجیه‌گرایانه است. از این میان، فلسفه اجتماعی به دلیل تلازم موضع معرفتی و هنجاری، توصیفات، هم‌دوش با توصیه‌ها و تکالیف بیان شده‌اند (ر.ک: آزاد ارمکی، ۱۳۸۶، ص ۱۷). بُعد توصیه‌ای و هنجاری در این مباحث مربوط به مبانی ارزشی یک امر بوده که مطلوب قلمداد می‌شود؛ از این رو استفاده از واژگانی که این معنا را افاده می‌کند، بیانگر رابطه واقعی میان فعل فاعل و نتیجه آن است. اهمیت مسئله ارزش منحصر به فلسفه اخلاق نیست، بلکه در دیگر علوم اجتماعی و انسانی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۶).

اینکه ارزش‌ها بر چه مبنایی استوارند از جمله مسائل مهم و اساسی تلقی می‌شود که تأثیر آن را می‌توان در تمام رهیافت‌ها و نظریه‌ها مشاهده کرد. «رهیافت اثبات‌گرایی» این ادعا را دارد که دستورات اخلاقی تنظیم‌کننده رفتارهای اجتماعی افراد نیست و این توصیه‌ها قادر به ایجاد نظم قابل پیش‌بینی نیستند و اساساً تحلیل مشاهدات اجتماعی باید گرانبار از ارزش و توصیه‌ها باشد و ارزش‌ها نهایت دخالتی که در فرایند فعالیت‌های علمی می‌توانند داشته باشند در مرحله انتخاب موضوع پژوهش است. در این منظر ارزش‌هایی که ممکن است کمال دانش به حساب آیند باید به کنار رود و علمی که از این رهیافت زاده شود باید حواشی ارزش و آرمانی و حتی کمال‌گرای خود را به دور افکند و فارغ از برتری یا فروتری هر نوع تلقی، صرفاً به هست‌های موجود پردازد. به تعبیر دورکیم، لازم است این ترقی صورت گیرد که علم باید از مرحله ذهنی گذشته و به مرحله عینی برسد و هرگونه مفهوم پیش‌ساخته را از خود دور کند (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۵۳) و درباره پدیده‌ها همچون اشیاء بنگرد (همان، ص ۵۰).

در این رهیافت علوم انسانی باید در ساخت نظریه، انتخاب آن، گردآوری داده‌ها، تبیین و تفسیر و پیش‌بینی‌های خود، از دآوری‌های ارزش آزاد باشد. همان‌گونه که برخی، دانش خود را متضمن توانایی اندیشه‌ورزی خلاق و دور نگه‌داشتن خود از عقاید از پیش تصور شده پیرامون روابط اجتماعی می‌دانند (گیدنز، ۱۳۸۹، ص ۴۹). این عده به دلیل آنکه ارزیاب قضایای اخلاقی محتاج مراجعه به عالم خارج نیست، آنها را اعتبار ذهن می‌دانند و از آنها به‌عنوان قضایای اعتباری یاد می‌کنند و این قضایا را حاصل نوعی قرارداد و اعتبار تلقی می‌نمایند؛ از این‌رو انسان‌ها برای وصول به حقیقت ناب باید پیش‌دآوری‌های و ارزش‌های خود را نادیده گرفته و با فاصله گرفتن از جامعه و رجوع به فردیت خویش به معرفت نائل گردند. در زبان علمی جدید، ارزش‌ها اگر هم دخیل در علم باشند، صرفاً دارای ارزش معرفتی هستند و کارکرد محتوایی ندارند.

در رهیافت‌های تفسیری، آزادی ارزشی معرفت مورد چالش قرار گرفته و اعتقاد بر این است که هیچ ارزشی قابل تخطئه نیست و هیچ نوع زبان عملی که مفاهیم آن خالی از محتوای ارزش‌گذارانه باشد وجود ندارد (رووت، ۱۳۸۹، ص ۳۷۳)، اما در رهیافت انتقادی، رهایی از هرگونه ارزش، امری ضدکمال‌گرا، افسانه و حتی غیرانسانی دانسته شده است و متفکران آن بر این باورند که در مقابل ارزش‌های موجود، نمی‌توان هم موضع‌گیری تصدیقی یا انتقادی داشت (ایمان، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲-۱۱۵). امروزه اگرچه این دوگانگی، گاه تخطئه می‌شود، اما هنوز میراث اثبات‌گرایانه نفی ارزش‌ها در علم همچنان باقی است و فلسفه اجتماعی حسب نوع مباحث خود، ناچار است رویکرد خود را نسبت به مبانی ارزشی و باید و نبایدهای اساسی مشخص سازد.

روشن است که رهیافت نخست با تناقض‌های مبنایی روبه‌روست؛ بنابراین، عده‌ای که در برابر قول به تفکیک ارزش از معرفت ایستادگی می‌کنند، بر این باورند که ذهن نمی‌تواند براساس تخیل و اعتبار و قرارداد، سیستم اخلاقی بسازد؛ زیرا به دلیل حضور این عقل عملی نوعی رویه عمومی و رویکرد مشترک و بین‌الانسانی در مورد نیک و بد وجود دارد که به آن، گونه‌ای از شمول می‌بخشد. به بیان برخی نویسندگان گرچه دانشمند در مرحله تعیین اعتبار (validation) و توجیه یافته‌های خود (justification) حسب الزام منطقی باید علایق خود را کنار بگذارد، اما دانش تجربی-تاریخی در مرحله شکل‌گیری و ریشه‌گیری (origination) براساس علائق معین ظهور می‌یابد. جامعه با ارائه مجموعه‌ای از ارزش‌ها و تعلقات صرفاً علائق و انگیزه‌های افراد را جهت نمی‌دهد، بلکه موضوعاتی را برای فعالیت‌های شناختی فراهم می‌سازد. آنچه در اطراف خود هاله‌هایی از ارزش، تقدس، پذیرش و انفعال را فراهم می‌سازد از نظر شناختی به موضوعات معرفتی تبدیل می‌گردد و کانون فعالیت ذهنی را نشانه می‌گذارد.

موضع‌گیری و رهیافت دوم نیز برخلاف رهیافت نخست که میل شدیدی به رهایی از ارزش‌ها داشت، به دلیل پذیرفتن همه ارزش‌های موجود و اعتقاد به نبود مرجع ارزشی مطلق، به نسبت می‌گراید، اما رهیافت سوم اگرچه در مبانی و اصول با نظریه قابل استکشاف در قرآن متفاوت است، اما در روش‌شناسی به این نظریه خود را نزدیک‌تر کرده است.

آنچه مسلم است اینکه ارزش‌ها، محورهای جلب علایق افرادند و توصیه یک زندگی بدون علاقه، یک سبک زندگی خونسرد، به معنای بی‌محتوا کردن فعالیت دانشمندان و گسترش فرمالیسم علمی است. معرفت انسانی، از زبان فرهنگ او ریشه می‌گیرد و به این دلیل هر نوع معرفتی آمیخته به علایق، غرض‌ها و خاص‌گرایی‌های فرهنگی-اجتماعی است؛ درحالی‌که الگوی روشنفکرانه علم می‌کوشد با استعانت از زبان جهانی و عمومی بر این خاص‌گرایی‌ها فائق آید و به اشتباه زبان جهانی علم را به معنای سیطره یک برداشت اثباتی خاص - که عام‌پنداشته می‌شود - تلقی می‌کند؛ چنین دیدگاهی می‌تواند مانع خلاقیت و زایش فکری دانشمندان شود (ر.ک: قانعی‌راد، ۱۳۷۹، ص ۱۶۵). بنابراین، اساساً جداسازی ارزش‌ها از معرفت غیرمعقول به نظر می‌رسد.

منطق آیات نیز طی ترسیم رابطه میان انسان و خدا، این رابطه را در دو حیطه ملازم با هم قابل تدارک می‌داند؛ یکی معرفت آگاهانه‌ای که انسان نسبت به خدا از سیر انفسی به دست می‌آورد و دیگری معرفتی که از طریق تأمل و تدبر و حصول مقدمات علمی صورت می‌گیرد. این دو نوع رابطه انسان با خدا، حسب ترسیم از نشانه‌هایی که در عوالم آفاقی و انفسی در آیاتی بیان شده حاصل می‌گردد «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات، ۲۰-۲۱؛ نیز ر.ک: فصلت، ۵۳). در آیات بسیاری تفصیل آیات الهی برای عالمان تکرار شده (اعراف، ۳۲؛ توبه، ۱۱؛ فصلت، ۳) که این آیات مشتمل بر صرفاً آیات ظاهری نیست؛ در آیاتی دیگر توصیف علم آن‌چیزی بیان شده که از جانب خدا به اوحادی از انسان‌ها رسیده است همچنان که حضرت ابراهیم علیه السلام اظهار می‌دارد «يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي» (مریم، ۴۳) و مشخص می‌شود که علم تنها از طریق مشاهده و تجربه حاصل نمی‌شود، همچنان که دانشی که به حضرت ابراهیم علیه السلام از طریق وحی رسیده علمی ناظر به واقع و جز علوم رایج میان انسان‌هاست که حاصل سیر در آفاق و انفس است. به هر ترتیب صورت و ماده علم هر دو در پیدایش معرفت اثرگذارند و هر دو زمینه و علت پیدایش معلول می‌باشند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۸۰-۸۱)؛ از این رو، دانش جدای از بافت فرهنگی و اجتماعی خود و فارغ از هرگونه ارزش‌ها براساس تبیین‌های صرفاً تجربی تعیین نمی‌یابد. منظور از ارزش، مطلوبیتی است که در اثر کارهایی که به انگیزه خواست‌های فوق‌غرایز حیوانی انجام می‌گیرند، برای روح انسان حاصل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۱).

ملازمت این دو معرفت بدان جهت است که در یکی خطای در ادراک و شک راه ندارد و چون واسطه‌ای در کار نیست و خود واقعیت خارجی نزد علم حضور می‌یابد، خطا به معنای اعتقاد غیر مطابق واقع در آن معنا ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰)، برخلاف نوع دیگر که حاصل از آیات آفاقی بوده و علمی فکری و حصولی است که در تحقق آن محتاج به استعمال برهان و ترتیب قیاس است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۷۱). در قرآن نه تنها گسست میان این دو معرفت مشاهده نمی‌شود، بلکه دستگاه ادراکی یک سازه متشکل و همبسته و غیرقابل انفکاک دیده شده است.

در آیات بسیاری، انسان با صفات و ظرفیت‌های بالفعل یا بالقوه بسیاری متصف شده که این صفات و سوانق طبیعی، غریزی و فطری ضمن اینکه گزینش‌های او را متأثر خواهد کرد، مانع از آن است که در انتخاب‌های خود فارغ از ارزش‌ها به داوری بپردازد. قرآن، نوع انسان را سرشته به برخی ویژگی‌ها دانسته که همواره همراه او می‌باشد و ممکن نیست این خصلت‌های همیشگی در سطوح زندگی او از جمله دغدغه‌های معرفت‌شناسانه‌اش تأثیرگذار نباشد. ناسپاس بودن انسان (حج، ۶۶)، تنگ‌نظر بودن (اسراء، ۲۰۰)، عجول بودن (اسراء، ۱۱)، آزمندبودن (معارج، ۱۹) و...، و نیز آفرینش انسان از نفس واحده و فطرت‌مندی و خداجویی تکوینی او نشانگر این است که انسان بریده از فلسفه و ایدئولوژی وجود ندارد و هیچ پدیده انسانی و نیز یافته علمی نمی‌تواند فارغ از تأثیرات زمینه‌ای بروز و ظهور خود باشند. زمینه‌مندی مباحث اجتماعی و توجه به بسترهای پیدایش آنها، ما را در حل مسائل علمی نیز بیشتر و بهتر یاری می‌رساند.

قرآن چون پیوند وثیقی میان ابعاد انسان‌شناختی با هستی‌شناسی برقرار می‌سازد، شکل معرفت‌شناسی متناسب با آنها را نیز رقم می‌زند. تناسب میان این وجوه، مشخص می‌کند که ارتباط بایدها و هست‌ها و اینکه اعتقاد به برخی از هست‌ها موجب پدیداری بایدهای ویژه‌ای است؛ بنابراین، در نظامات دانایی، دانش و ارزش را در یک زمره از کمال تلقی می‌کند و در تمام حقایق علمی، سایه بایدها و اعتبارات و اخلاق را در نظر داشته و در کنار هستی‌شناسی و جهان‌بینی جامع و واقع‌گرا، قوانین و مسئولیت‌هایی را نیز برای انسان تبیین کرده است. حتی در آیاتی که ظاهراً قضایای توصیفی صرف می‌باشد، یک مقدمه مطوی را دربردارد که از آن دستور اخلاقی استنباط می‌شود.

قرآن در آیات بسیاری پس از طرح موضوعات هستی‌شناختی، بایدهای عقلی عامی را بیان می‌کند که اغلب به الزامات و قوانینی اشاره دارد که براساس آن، انسان را به هدف توحیدی مورد نظر خود می‌رساند، مانند آیه «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه، ۱۴) که پس از یک قضیه توصیفی، به دستورات اخلاقی و عبادی پرداخته است (ر.ک آیات: انبیاء، ۲۵؛

مریم، ۶۵؛ یونس، ۳؛ غافر، ۱۳؛ انعام، ۱۰۱-۱۰۳؛ مریم، ۳۶؛ زخرف، ۴۳؛ انعام، ۱۵۳ و ۱۵۵؛ انبیاء، ۹۲؛ حج، ۱؛ هود، ۱۲۳).

در دسته‌ای دیگر از آیات که عده‌ای به دلیل اینکه از واقعیت‌های نظام هستی عبرت نگرفته‌اند مورد ملامت و سرزنش قرار گرفته‌اند، می‌توان استلزام میان نظام تکوین و تشریح را استنتاج کرد (ر.ک: حج، ۱۸-۱۹؛ آل عمران، ۸۳). در آیاتی دیگر، عناصر اخلاقی و بایدهای رفتاری در کنار بحث خالقیت و رازقیت و... خداوند بیان شده (مؤمنون، ۸۴-۹۰؛ یونس، ۳۱-۳۲؛ زمر، ۶؛ یس، ۲۲؛ نساء، ۱۷۲) و در دسته‌ای دیگر از آیات، به بیان حقایق جاری در جهان پرداخته و امر به سیر در آفاق و انفس شده و در پی آن، انسان‌ها به عبادت و ایمان و اخلاق امر شده‌اند (روم، ۲۰-۳۱). با توجه به آیات می‌توان نتیجه گرفت که طی یک رابطه منطقی، اخلاق فرع جهان‌بینی است بدین صورت که هست‌ها قیاس‌های منطقی آیات، به‌عنوان اشرف‌المقدمین بوده و بایدها به‌عنوان اخس‌المقدمین‌اند؛ بنابراین در یک قیاس که یک مقدمه‌اش «هست» و مقدمه دیگرش «باید» باشد، نتیجه آن تابع اخس‌المقدمین، یعنی بایدها می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۲). در واقع اگرچه یکی تابع دیگری است، اما میان آن دو وابستگی جدایی‌ناپذیری برقرار می‌باشد.

دوگانه روش تجربی و غیرتجربی

آنچه دیرگاهی جهان علمی را در چنبره نفوذ خود داشت و به‌عنوان تنها راه تحلیل پدیده‌ها و پیامدهای آن قلمداد می‌شد، روش تحلیل تجربی در برابر روش‌های غیرتجربی بود که مبانی خود را از الگوی علوم طبیعی و فیزیکی اخذ کرده و می‌کوشید تا همه پژوهش‌ها و شیوه‌ها و نتایج خود را با آن توجیه کند. در این روش حواس به‌عنوان تنها منبع شناخت اجتماعی تلقی می‌شد و الگوی علوم طبیعی به‌عنوان مرجع اصلی در تأملات انسانی قلمداد شده و تلاش می‌شد همه پدیده‌های اجتماعی را در برابر تجربه به‌خضوع واداشته و با آنها به‌مثابه شیئی برخورد شود (امزیان، ۱۳۸۰، ص ۳۹-۴۵). این نگاه به‌تدریج جای خود را به تقارب روشی داده و مسیر خود را در انگاره‌های جدید، به‌ویژه در ادبیات جامعه‌شناختی به نوعی تکثر در روش تغییر داد.

نوع کامل این همگرایی نودست‌یافته، در گفتمان دینی به‌ویژه در نگاه قرآن به پدیده‌ها همواره مورد عنایت بوده، به‌طوری‌که در یک هم‌گرایی روشی، شبکه‌ای از شیوه‌های نقلی، عقلی، تجربی و شهودی مورد نظر بوده که هر یک با چارچوب و محدوده‌ای معین، دارای ظرفیت و قابلیت‌های بسیاری است که هر کدام به داور و درک بخشی از حقایق منتهی می‌شوند. در این نگاه همه چیز به خدا ارتباط می‌یابد و چنین روشی که در چارچوب توحید و مبتنی بر یک عقبه الهیاتی بازتعریف

می‌شود، به علت بهره‌گیری از ابزار وحی، قابلیت‌های افزون‌تری را نسبت به روش‌های مدرن از جمله، امکان فهم و درک عمیق‌تر واقعیت اجتماعی و دستیابی به ضرورت‌ها و باید و نبایدهای اجتماعی بیشتر در آن داشته و دارای اعتبار و روایی بیشتر در بررسی مسائل اجتماعی خواهد بود. وحی، عقل، تجربه، شهود و تعبد در آیات قرآن، شبکه‌نیرومندی از نمادها و الگوهای تصویری کاملی می‌سازند که همگام با یکدیگر و نه منفصل، نظام فرهنگی، اجتماعی و سیاسی واقعی بشر را در هندسه و دستگاهی به هم پیوسته شکل می‌دهد.

قرآن از سویی بی‌اعتنا به روش تجربی نیست و انسان را به تفکر در عالم محسوسات سفارش می‌کند، مانند توجه به آنچه در آسمان و زمین است «قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (یونس، ۱۰۱)؛ همچنان که مطالعه تاریخ و سرگذشت پیشینیان را به‌عنوان منبعی برای عبرت از فرجام تکذیب‌کنندگان معرفی کرده است «قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» (آل عمران، ۱۳۷) و از سوی دیگر به ضمیر انسان به‌عنوان یک منبع ویژه معرفتی در کنار نگاه آفاقی توجه داده «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْمَوَاقِفِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت، ۵۴) و به تحلیل قضایا با روش‌های غیر معمول پرداخته است. توجه به روش‌های مختلف موجب شده که جامعیت این روش کثرت‌گرا نسبت به روش‌های یکسونگرانه روشن باشد. عالمان اسلامی نیز همواره به حسب گرایش و رویکرد، و به‌رغم توجه به یکی از روش‌های موجود، به منابع گوناگون معرفتی یعنی وحی، عقل، شهود و تجربه درونی قائل بودند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۴۰-۴۴) و از نگرش‌های افراطی تک‌بعدی پرهیز می‌کردند.

دوگانه هست‌ها و باید‌ها

همبستگی یا گسست میان اصول، مانند باید و نبایدهای اخلاقی و دینی و مبانی فلسفی، مانند واقعیت‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و ناشی بودن یا نبودن باید‌ها از هست‌ها از جمله مباحث مهم فلسفه اجتماعی است. در اخلاق، کلام و فلسفه اسلامی، تبیین باید‌ها و نبایدها عمدتاً بر پایه مصالح و مفاسد و آثار و نتایج آن صورت می‌گیرد؛ بر این اساس ارزش‌های اخلاقی اموری واقعی و عینی هستند و ارتباط معنایی و استنتاجی عمیقی میان آنها و هست‌ها وجود دارد (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۲۱-۲۲).

در قرآن دو دسته مفهوم و گزاره در رابطه با اجتماع وجود دارد: یک دسته که جنبه توصیفی دارند و مربوط به چگونگی‌های پدیده‌های حیات انسانی و بیان و توصیف آن است، مانند آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات، ۱۳) که به الغای

مطلق تفاضل و نفی اختلاف طبقاتی در مصادیق اجتماعی اش دلالت دارد و اختلاف در خلقت انسان‌ها را به دلیل شناخت یکدیگر و نظام‌مند شدن اجتماع ایشان توصیف می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۳۲۶). یا مانند آیه «مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَدَابِكُمْ إِنْ سَكَرْتُمْ وَاٰمَنْتُمْ» (نسا، ۱۴۷) که بیانگر توصیف، چگونگی و اخبار از آن است که عذابی که شامل برخی می‌شود از ناحیه خود آنان است، نه از خدا و هر عملی که مستوجب عذاب است، از قبیل ضلالت و یا شرک و یا معصیت، نیز مستند به خدا نمی‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۲۰). دسته دیگری از گزاره‌ها دارای جنبه توصیه‌ای، انشایی و هنجاری هستند که مآلاً نیل به سعادت و نوع مطلوب زندگی را در اجتماع تجویز می‌کنند، مانند «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ» (آل عمران، ۲۰۰) یا «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» (اسراء، ۲۳) که امر به صبر و مرابطه مومنان و توصیه به پرستش خدا و احسان به والدین می‌نماید. وجود این دو گروه از گزاره‌ها و تأمل در آیات آفاقی و انفسی قرآن، امکان تبدیل آن معارف و مفاهیم و در قالب باور دینی را به نوعی معرفت فلسفی و فلسفه اجتماعی، تسهیل می‌سازد. در فلسفه اجتماعی مستفاد از آیات هم، بخشی از مباحث طبعاً ناظر به دسته نخست (توصیف‌ها) است که بحث از مقولات تبیینی و مفاهیم دیگری است که براساس آن، گزاره‌هایی شکل یافته و در مورد آن نظریه‌پردازی صورت می‌گیرد. بخشی دیگر ناظر به توصیه‌هاست که به کمک آن جامعه به سمت و سوی اهداف و آرمان‌های خاصی سوق می‌یابد.

این منطق گفتمانی در قرآن را در آیات بسیاری می‌توان دید که در ابتدا بحث از حقایق جاری در جهان، از جمله هستی‌شناسی خدا، موجودات و تسبیح آنها برای خداوند شده و سپس ضرورت روی آوردن به عبادت و تسبیح و تنزیه خدا به‌عنوان بایدها شده است. در آیه «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه، ۱۴) و آیات مشابه (یونس، ۳؛ غافر، ۱۳؛ انبیا، ۲۵؛ مریم، ۶۵؛ انعام، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۵۳-۱۵۵ و...) مسئله پرستش و اقامه نماز و... به‌عنوان بایدهایی ذکر شده‌اند که بر هستی‌هایی مانند یگانگی خدا مترتب‌اند.

قابل توجه اینکه در گزاره‌های انشایی، امکان استخراج و احتمال برداشت‌های مختلف از نشانات بیشتر وجود دارد؛ بنابراین، حزم و مراقبت بیشتری می‌طلبد که هر قرائت با مبانی و معیارها مختلف به‌عنوان فلسفه اجتماعی قرآن، تحمیل بر قرآن نگردد.

دوگانه مادی و فرامادی هستی و انسان

در نگاه هستی‌شناختی قرآن، جهان مجموعی از غیب و شهادت است که در آیات بسیاری از آنها یاد شده است (بقره، ۳؛ انعام، ۵۹). جهان مادی و عالم شهادت به‌منزله انعکاسی از جهان غیب

است، به طوری که هر چه در این جهان است، وجود تنزل یافته موجودات جهان دیگر است و هریک از این اشیاء مورد حاجت آدمی جزء جزء و قوای فعاله اش در آن خزینه ها ذخیره شده اند و تکون عدد محدودی از آن خزائن در هر دوره و عصر نازل می شود «وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر، ۲۱؛ ر.ک: طباطبایی، همان، ج ۱۲، ص ۲۰۶-۲۰۷) به طوری که آنچه در این جهان است حقیقت و اصل و کنه آن در جهانی دیگر است و آنچه در آن جهان است رقیقه، ظل و مرتبه تنزل یافته اش در این جهان می باشد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۳۹).

مفهوم حیات فراتر از ابعاد زیست شناختی خود، دارای مراتبی است که هر مرتبه ای نشانگر منطق و جهان شناسی خاصی است و حیات انسانی و ابعاد وجودی انسان نیز حسب هریک از این مراتب، رتبه بندی می شود و بر حسب هریک از ابعاد وجودی که دارد، به یکی از عوالم وجود که به تعبیر علامه طباطبایی جهان ماده، جهان مثال و جهان عقل (طباطبایی، ۱۳۳۲، ج ۵، ص ۱۴۸) خوانده می شود، تعلق داشته و جهان زیسته خود را از آن می گیرد و بر آن انطباق می دهد.

متفکران مسلمان نیز در مبانی تصدیقی خود بر این باورند که عالم هستی از حیث شأنیّت وجودی دارای مراتب مختلفی از ضعیف تا قوی، ناقص تا کامل، قوه تا فعل هستند و به همین اعتبار، عالم هستی نیز به دو قسمت تقسیم می شود: «عالم ارضی» که موجودات در آن از کمال نهایی و بالفعل برخوردار نیستند و «عالم سماوی» که کمالات بالفعل را باید در آن جستجو کرد و موجودات در ارتباط با نظم و کمالات بالفعل آن عالم، دارای کمال اند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۲) و این دو عالم انفکاک از هم ندارند. قرآن، با توجه به استعدادهای کمالی انسان، زندگی او را منحصر در عالم مادی محصور ندانسته، بلکه غایت او را رسیدن به حیات دائمی انسان که سعادت قسوی اوست و در تداوم این جهان است، می داند «إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ» (غافر، ۳۹؛ عنکبوت، ۶۴؛ مؤمنون، ۱۱۵) و به تعبیر برخی فلاسفه، نیل به سعادت، نیل به تمام خیرات و نیکبختی هاست و تمام قوا و گرایش های کمال خواهی انسان می توانند آن را به فعلیت برسانند (عامری، ۱۳۳۵، ص ۵). سعادت در اندیشه متفکران مسلمان، خیر ذاتی و همیشگی است و همه خیرات در راستای آن معنا می یابد (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۷۲)، به این بیان که نفس انسان از دو نوع سعادت روحانی و جسمانی برخوردار است؛ سعادت روحانی به آن است که نفس پس از مفارقت از بدن باقی بماند و سعادت جسمانی و دنیوی سعادت است که انسان پس از کسب معارف از فضایل و حقیقت آنها، از طریق عمل و رفتار خود را براساس آنچه وحی و شریعت در رسیدن به فضایل و کمالات آورده تنظیم نماید (ابن سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۰۵-۱۰۶).

در فلسفه اجتماعی قرآن توجه به ابعاد و عوالم هستی و تجلیات و نشانه های عوالم در کنار هم

مورد نظر می‌باشد به طوری که این ابعاد هستی، از عالم ماده تا عالم غیب مطلق که عالی‌ترین عوالم است را شامل می‌شود. اعلی مراتب هستی، یعنی عالم غیب «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام، ۵۹) دارای دو تعین مشخص احدیت «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (اخلاص، ۱) و واحدیت «هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (زمر، ۴) می‌باشد.^۱ ذات پروردگار به تنهایی عظیم‌ترین عوالم است؛ زیرا محیط بر همه عوالم مادون است و ذره‌ای وجود از احاطه قیومی او خارج نمی‌باشد (مطهری، ۱۳۳۲، ج ۵، ص ۱۹۵). پایین‌ترین مرتبه هستی نیز عالم ماده است که در تعبیر اندیشمندان اسلامی به ناسوت و سایه‌ای از انوار عالم ملکوت تعبیر شده است (اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۴۰) و قرآن آن را قشری‌ترین و ظاهری‌ترین سطح عوالم برمی‌شمرد «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم، ۷).

مراتب هستی، با افق نگاه انسان به آن و در نتیجه ابعاد وجودی او دارای ارتباط وثیقی است، یعنی انسان براساس عوالم مختلف، دارای ابعادی است که هر یک از ابعاد ویژگی یکی از عوالم است؛ حس، خیال، عقل و روح ابعادی از وجود انسان است که با هر یک از اینها، انسان می‌تواند با نوع ادراکات متفاوت در یکی از عوالم سیر کند (حسن‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۴۱).

نمود این ابعاد چهارگانه در انسان موجب شده تا موجودی در جهان یافت نگردد که از او برتر باشد؛ او با جسم خود زندگی می‌کند، با خیال خود خبر از عالم برزخ می‌یابد، با عقل خود با فرشتگان همراه است و با روح، به عالم لاهوت عروج می‌کند و این مراتب به صورت پلکانی، در سیر صعودی از مرتبه حس آغاز و سرانجام به روح ختم می‌شود و در سیر نزولی اش قضیه‌ای عکس رخ می‌دهد، یعنی معانی از قلب به عقل و سپس به صورت کلی از هم جدا می‌شود و در خیال خرد می‌گردد و پس از آن در عالم حس نمود می‌یابد (حسن‌زاده، ۱۳۸۶، عین ۴۴، ص ۲۹).

نتیجه‌گیری

زمانی که انسان هویت و جهان‌بینی خود را صرفاً در دنیای مادی جستجو کند، اندیشه‌های برساخته این هویت و جهان‌بینی را نیز صرفاً محصور به برداشت‌های ماتریالیستی، اومانیستی و سکولاریستی کرده و بنابراین نخواهد توانست پاسخ ایدئال و مناسبی را به تمام نیازهای ذهنی و

۱. «احدیت» قطع نظر از هر کمال دیگر صرافت ذات و چهره باطن وحدت حقیقیه است که عبارت است از اینکه خدا، ذات خود را در حالتی که جامعه همه شئون الهی و دارای همه اسما و صفات کمالی است مشاهده کند و «واحدیت» این است که هر صفت از صفات خدا در عین مغایرت مفهومی با صفات دیگر مصداقاً یک واحد می‌باشد، یعنی ذات مستجمع من جمیع کمالات از حیث مصداق یک واحد است؛ یعنی چهره ذات وحدت حقیقیه است که همان ظهور اسما و صفات می‌باشد، یعنی خدا ذات خود را در حالی که دارای همه اسما و صفات به صوت تفصیل است مشاهده کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۱، ص ۴۲۲).

واقعی خود بیابد. فلسفه اجتماعی برآمده از این اندیشه‌ها نیز ممکن است به روی آورده‌های ثنویتی‌گرا و دوگانه‌ای منجر شده که سرعت شتابان در اخذ یک‌سوی این دوگانگی‌ها، او را محروم از واقعیت‌های اساسی زندگی نماید.

فلسفه اجتماعی مستخرج از آیات قرآن، برخلاف برخی از نگرش‌های ثنویتی، به لحاظ توجه به ابعاد و اضلاع زندگی انسان و جهان هستی، معطوف به فراگردی دیالکتیکی و تقابلی شدیداً به هم پیوسته میان همه عناصر حیات بشری است که در آن، عاملیت و ساختار، ذهنیت و عینیت، دانش و ارزش، هست‌ها و باید‌ها، سوژه و ابژه و... در افقی نادوگانه‌گرا مورد تحلیل قرار می‌گیرند. در این فراگرد، نوعی تکثر روشی که ناظر به جنبه‌های مختلف هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است رقم می‌خورد و فلسفه اجتماعی و جاهت‌یافته و کمال‌گرایانه‌ای ترسیم می‌کند که حسب اقتضا و حقایق زندگی بشر معاصر، پاسخگوی دغدغه‌های اندیشه‌ای ذهن کاوشگر اوست.

منابع

* قرآن کریم.

۱. آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۶)، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، از آغاز تا دوره معاصر، تهران: انتشارات علم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: نشر طرح نو.
۳. ابن سینا (۱۳۳۱)، رساله النفس، تصحیح دکتر موسی عمید، تهران: انجمن آثار ملی.
۴. ابن عاشور، محمدبن طاهر (بی تا)، التحرير و التنوير، بيروت: نشر موسسه التاريخ.
۵. ابوعلی سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶)، تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات، الطبعة الثانية، القاهرة: دارالعرب.
۶. امزبان، محمدمحمد (۱۳۸۰)، روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی، ترجمه عبدالقادر سواری، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و المعهد العالمی.
۷. ایمان، محمدتقی (۱۳۸۸)، مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. بزرگ‌کلیمشی، ولی‌الله (۱۳۷۲)، جامعه از دیدگاه نهج البلاغه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۹. بوخنسکی، م. (۱۳۶۱)، مقدمه‌ای بر فلسفه، ترجمه محمدرضا باطنی، تهران: نشر نو.
۱۰. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۱۱. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۵)، درآمدی بر جامعه‌شناسی، تهران: انتشارات سمت.
۱۲. جوادی، محسن (۱۳۷۵)، مسئله باید و هست: بحثی در رابطه ارزش و واقع، قم: بوستان کتاب.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق و تنظیم احمد واعظی، قم: نشر اسرا.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۱)، تحریر تمهید القواعد، تهران: نشر الزهرا.
۱۵. چلبی، مسعود (۱۳۷۶)، جامعه‌شناسی نظم، تهران: نشر نی.
۱۶. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۶)، صد کلمه در معرفت نفس، قم: نشر الف، لام، میم.

۱۷. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۶)، عیون مسائل نفس، قم: بوستان کتاب.
۱۸. دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. راسل، برتراند (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: کتاب پرواز.
۲۰. ریتزر، جورج (۱۳۸۱)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۲۱. زتومکا، پیوتر (۱۳۸۶)، اعتماد، نظریه جامعه‌شناختی، ترجمه غلامرضا غفاری، تهران: نشر و پژوهش شیرازه.
۲۲. سایر، آندرو (۱۳۸۸)، روش در علوم اجتماعی، رویکردی رئالیستی، ترجمه عماد افروغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۵۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کرین، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۲۴. اصفهانی، صائن‌الدین ابن‌الترکه (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۵. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۱)، المدرسة القرآنية (موسوعة الشهيد الصدر)، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: نشر مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۳۲)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. عامری، ابوالحسن (۱۳۳۵)، السعادة و الاسعاد فی سیرة الانسانیة، تهران: نشر دانشگاه تهران.
۳۰. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۶)، السیاسة المدنیة، تهران: الزهراء.
۳۱. فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۵)، تحصیل السعادة، تحقیق و تعلیق جعفر آل‌یاسین، قم: انتشارات بیدار.
۳۲. فارابی، ابونصر محمدبن‌محمد (۱۴۰۴)، فصول منتزعه، تحقیق فوزی متری نجار، انتشارات الزهراء.
۳۳. فی، برایان (۱۳۸۳)، پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه مرتضی مردیپها، تهران: نشر پژوهشکده مطالعات راهبردی.

۳۴. قانع‌راد، سیدمحمدامین (۱۳۷۹)، جامعه‌شناسی رشد و افول علم در ایران، تهران: نشر مدینه.
۳۵. کنیگ، ساموئل (۱۳۵۵)، جامعه‌شناسی، ترجمه مشفق همدانی، تهران: نشر سیمرغ.
۳۶. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۹)، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۳۷. مایکل رووت (۱۳۸۹)، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه محمد شجاعیان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸)، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹)، فلسفه اخلاق، قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۴۰. مطهری، مرتضی (بی تا)، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی «انسان و ایمان»، تهران: صدرا.
۴۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، جامعه و تاریخ، چاپ هفدهم، انتشارات صدرا، تهران.
۴۲. مطهری، مرتضی (۱۳۳۲)، اصول فلسفه و روش رئالیسم (مقدمه و حواشی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
۴۴. نراقی، محمد مهدی (بی تا)، جامع السعادات، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۴۵. همیلتون، پیتر (۱۳۶۰)، شناخت و ساختار اجتماعی، ترجمه حسن شمس‌آوری، تهران: نشر مرکز.
46. Draper, J.W. (1875), *History of the conflict between religion and science*, London: Appleton.