

ضرورت تدوین علوم انسانی اسلامی^۱

محمدجواد اصغری^۲

چکیده

به دلیل اینکه موضوع علوم انسانی «انسان» است و در آن از احوال و اوضاع انسان بحث می‌شود، تأثیرات مهمی در زندگی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جوامع انسانی دارد. مدت دو قرن است که علوم انسانی موجود، از مغرب‌زمین وارد کشورهای اسلامی شده و تا امروز، در مراکز علمی بدون هیچ تغییری تدریس می‌شود. عده‌ای از دانشمندان مسلمان، ترویج این علوم را در کشورهای اسلامی مفید ندانسته و معتقدند که باید علوم انسانی مبتنی بر اندیشه دینی تدوین شود. پرسش این است که علوم انسانی جدید چه نواقصی دارد که نمی‌تواند نیازهای مادی و معنوی جهان اسلام را برآورده سازد و باید علوم انسانی مبتنی بر اندیشه دینی تدوین شود؟

تحقیق حاضر در پی یافتن پاسخ به سؤال یادشده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که علوم انسانی جدید پس از ورود به جهان اسلام، در صحنه نظر و عمل با چالش‌هایی مواجه بوده است و در تقابل با فرهنگ، آداب و ارزش‌های اسلامی بوده و اکثر دانش‌آموختگان این مراکز دین‌ستیز و وابسته بار آمده‌اند و در برابر ارزش‌های دینی قرار گرفته‌اند. به دلیل ناهمگونی مبانی این علوم با مبانی علوم اسلامی و ناسازگاری علوم انسانی موجود با باورهای دینی و معرفتی جوامع اسلامی و همچنین تفاوت معرفت‌شناسی انسان از دیدگاه اسلام با معرفت‌شناسی انسان از منظر غرب، جاودانگی اسلام و جهان‌شمولی و کمال دین، ایجاب می‌کند که علوم انسانی اسلامی مبتنی بر ارزش‌های الهی و دینی تدوین شود.

کلیدواژه‌ها: علوم انسانی، اسلامی، جاودانگی، جهان‌شمولی، مصلحت.

1. تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۲۳ پذیرش: ۹۸/۱۱/۲۷

۲. دانشجوی دکتری حقوق خصوصی جامعه المصطفی ﷺ asghary1381@yahoo.com

۱- مقدمه

در چند قرن نخست، مسلمانان در عرصه تعلیم و تربیت در جهان پیشتاز بودند و تمدن عظیمی مبتنی بر دانش اسلامی را پایه‌ریزی نمودند؛ اما بعد از سلطه استعمار بر کشورهای اسلامی و روی کار آمدن دولت‌های وابسته، مراکز علمی جدید با متون درسی وارداتی به وجود آمد. علوم مختلف از جمله علوم انسانی مبتنی بر جهان‌بینی مادی به‌عنوان متون درسی دانشگاه‌های جهان اسلام انتخاب شد. هدف اصلی از ایجاد این مراکز، ارتقای سطح علمی جوانان و تربیت نیروهای مورد نیاز جامعه در عرصه‌های مختلف سیاسی، اداری و فرهنگی بود؛ اما متأسفانه دانشگاه‌ها بیشتر نقش تخریبی داشتند تا اثر سازندگی. دانشگاه‌ها بستری شدند برای سلطه غرب بر جهان اسلام و مهم‌ترین ضربه، وابستگی مراکز علمی جهان اسلام به غرب بود. به جای اینکه دانشگاه مرکزی برای تولید علم و کادرسازی باشد، بازاری برای مصرف افکار بیگانگان شد.

تعدادی از تحصیل‌کرده‌های این مراکز، به‌عنوان رجال علم و سیاست، با حمایت استعمارگران غرب قدرت را در کشورهای اسلامی به دست گرفته و نظام‌های سیاسی وابسته را به وجود آوردند و سکولارسازی را در ابعاد مختلف در جوامع اسلامی تعقیب نمودند. آنان محصولات غربی را به مثابه وحی مُنزل پنداشته و هرگونه نوآوری در علوم انسانی را ناروا دانسته و به شدت با آن مخالفت نمودند. در حالی که علوم انسانی معاصر، محصول و تجربه علمی غرب و برای تبیین و توصیف پدیده‌های اجتماعی همان سرزمین سامان یافته است. طبیعی است که مسائل مطرح‌شده در غرب با مسائل قابل تحقیق در شرق به لحاظ زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی از یکدیگر متمایز هستند؛ زیرا علوم اجتماعی معاصر، مبتنی بر اصول معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و جهان‌بینی مادی تنظیم شده است که با اصول معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و جهان‌بینی الهی تفاوت دارد.

محدودیت‌های این علوم و تفاوت‌های مبنایی آن با اندیشه اسلامی، همچنین تعارض علوم انسانی با علوم دینی، باعث شد که عده‌ای در جهان اسلام به فکر احیای تفکر اسلامی برآمدند. در کشورهای اسلامی مانند اندونزی و مالزی و همچنین بعد از تشکیل جمهوری اسلامی در ایران، حرکت‌های علمی در این زمینه شروع شد و اندیشه اسلامی‌سازی علوم انسانی همه جا



مطرح شد و یکی از تأکیدات رهبری جمهوری اسلامی ایران این بود که دانشگاه‌های ایران باید اسلامی شوند. نهادهایی عهده‌دار این امر شدند و فعالیت‌هایی هم صورت گرفت؛ ولی محصولی که بتواند از لحاظ ساختار و محتوا با متون درسی غربی رقابت نموده و جای علوم انسانی غربی را بگیرد، تولید نشده است.

۲- دیدگاه‌ها در اسلامی‌سازی علوم انسانی

در مورد ضرورت تدوین علوم انسانی اسلامی دیدگاه‌هایی مطرح شده است:

۲-۱- دیدگاه موافق تدوین علوم انسانی اسلامی

موافقان اسلامی‌سازی استدلالشان این است که نظام اعتقادی و اخلاقی در یک فرهنگ، بر علم اثر می‌گذارد و انگیزه و هدف در علم‌جویی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. علم به‌عنوان یک پدیده اجتماعی، امری عینی و مستقل نیست؛ بلکه ارتباط بین علم و ذهنیت و فرهنگ عالم را نمی‌توان نادیده گرفت خیلی از مسائلی دیگری که تأثیر در زندگی دارد (اشکوری، ۱۳۷۷: ۷۲-۷۸).

بنابراین، نظام اعتقادی و جهان‌بینی عالمان و مؤلفان غربی، بر علوم انسانی موجود تأثیر دارد. پس مناسب نیست که چنین علومی با جهان‌بینی مادی در مراکز علمی اسلامی تدریس شود؛ زیرا این علوم زندگی مسلمانان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به همین دلیل اسلامی‌سازی علوم انسانی در دستور کار اندیشمندان اسلامی قرار گرفت:

(۱) اسلامی‌سازی اقتصاد مدت‌ها قبل از اسلامی‌سازی سایر رشته‌ها مطرح گردید. از

۱۹۲۰ اقتصاد اسلامی در برخورد با نظام سرمایه‌داری و سوسیالیسم و در تقابل با آن

دو مکتب به‌عنوان نظام سوم اقتصادی مطرح شد. در این ارتباط تلاش‌های زیادی

صورت گرفت (ر.ک: همان، ص ۲۱-۲۶)؛ اما اقدام عملی را شهید صدر با نوشتن کتاب

اقتصادنا انجام داد و تحول عظیمی در عرصه فکر اقتصاد اسلامی به وجود آورد.

(۲) ابوالاعلی مودودی در سال ۱۹۳۰ در دانشگاه علی‌گره هند درس‌خوانی‌اش دو

مسئله را مطرح ساخت: تأسیس دانشگاه اسلامی و اسلامی‌سازی علوم انسانی.

وی در مورد مسئله نخست گفت:



«... اکنون سؤال این است که آیا دانشگاه اسلامی تأسیس شده است که از فرهنگ اسلامی حمایت کند یا از فرهنگ غربی؟...»

وی در مورد اسلامی کردن دانش گفت:

«تجددگرایان کافی می‌دانند که به فهرست دروس، معارف اسلامی را بیفزایند و این از نظر آنان حاکی از این است که آنها مقتضیات اسلام را در برنامه آموزشی‌شان برآورده کرده‌اند. آنها نه تنها مسلمانان را گمراه می‌کنند؛ بلکه خودشان را نیز فریب می‌دهند. بنابراین، موقع آن است که مسلمانان از نظام قدیمی و کهنه آموزش و نیز از نظام جدید سکولار رهایی یابند و یک نظام جداگانه آموزشی برای خودشان بنا کنند (ر.ک: گلشنی، ۱۳۸۵: ۱۵۱-۱۵۲).

اولین کنفرانس بین‌المللی آموزش و پرورش اسلامی در مکه مکرمه در سال ۱۹۷۷ با شرکت ۳۱۳ تن از اندیشمندان جهان اسلام تشکیل شد و بر اسلامی کردن رشته‌های مختلف دانش تأکید نمودند. در سال ۱۹۸۲ میلادی سمینار بین‌المللی اسلامی کردن دانش در اسلام‌آباد پاکستان برگزار شد و در تابستان ۱۹۸۴ م اسماعیل فاروقی، کنفرانس بین‌المللی اسلامی کردن رشته‌های دانش را در مالزی به راه انداخت (همان، ص ۱۵۲).

از زمان ورود علم جدید به جهان اسلام تاکنون چند نوع عکس‌العمل در برابر پذیرش علم جدید در جهان اسلام رخ داده است (ر.ک: همان: ۱-۱۴).

۱) گروهی اصالت را به معارف اسلامی دادند و برای علوم جدید شأنی قائل نیستند و با آن مخالف‌اند؛

۲) گروهی علوم طبیعت را یک فعالیت بشری تلقی کرده‌اند و برای دین شأنی در شناخت طبیعت قائل نیستند؛

۳) بعضی برآن‌اند که علم توصیه شده در قرآن، هم شامل معارف خاص دینی است و هم شامل علوم طبیعت (ر.ک: همان: ۷-۸)

یکی از شخصیت‌هایی که اهتمام فراوان به تدوین علوم انسانی اسلامی دارند آیت‌الله خامنه‌ای رهبر انقلاب اسلامی است. ایشان در دیدار با بانوان قرآن‌پژوه فرمودند:

«من درباره علوم انسانی گلایه‌ای از مجموعه‌های دانشگاهی کردم. ما علوم انسانی‌مان بر مبادی و مبانی متعارض با مبانی قرآنی و اسلامی بنا شده است. علوم انسانی غربی مبتنی بر جهان‌بینی دیگری از عالم آفرینش است و غالباً مبتنی بر نگاه مادی است. خوب، این نگاه، نگاه غلطی است؛ این مبنا، مبنای غلطی است. این علوم انسانی را ما به صورت ترجمه‌ای، بدون اینکه هیچ‌گونه فکر تحقیقی اسلامی را اجازه بدهیم در آن راه پیدا کند، می‌آوریم توی دانشگاه‌های خودمان و در بخش‌های مختلف اینها را تعلیم می‌دهیم (خندان، ۱۳۸۸: ۱۷).

از نظر این گروه، تنها راه علاج عقب‌ماندگی جوامع اسلامی، جایگزین کردن جهان‌بینی دینی به جای جهان‌بینی علمی است. تنها راه چاره برای جبران عقب‌افتادگی جهان اسلام، تبعیت از آموزش‌های اسلامی است.

۲-۲- مخالفان اسلامی سازی علم

مخالفان اسلامی سازی بر این باورند که علوم انسانی موجود، محصول تجربه دانشمندان کشورهای مختلف و یک دستاورد مهم بشری است و اختصاص به ملت خاصی ندارد. همه مردم دنیا می‌توانند از این علوم استفاده نمایند. بنابراین، لازم نیست ما این علوم را از نو تجربه کنیم. آنان مدعی‌اند که دین اسلام برای اداره جامعه برنامه مدّونی ندارد؛ لذا علوم جدید برای سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی و مدیریت کشور کفایت می‌کند. هرگونه تغییرات در این علوم، به ضرر جامعه اسلامی است. آنان معتقدند که پیشرفت در جهان اسلام، زمانی محقق خواهد شد که جوامع اسلامی از قید دین رها شوند. عده‌ای از تحصیل کرده‌های مصری طرفدار این نظریه بودند که به آنها اشاره می‌شود:

(۱) الطهطاوی مصری به فرانسه رفت و سفرنامه‌ای نوشت و در آن تمدن اروپایی را ستود و در پاریس حسرت می‌خورد که چرا غرب از علوم و فنون و صنایع متمتع است؛ ولی ممالک اسلامی از آنها خالی است. لذا وی دعوت به تقلید از آنها کرد و گفت: «لازم است شرق به رکاب غرب سوار شود» (مهدی گلشنی، ۱۳۸۵: ۲۹)

(۲) علی عبدالرزاق مصری، برای ادامه تحصیلات به دانشگاه اکسفورد رفت، ولی به دلیل

شروع جنگ جهانی اول به وطن خود بازگشت. او کتاب الاسلام و اصول الحکم را نوشت و در آن متذکر شد که «حکومت کاری با دین ندارد و نصّ شرعی دالّ بر نوع خاصی از حکومت نداریم» (المیلاد، ۱۹۹۴: ۸۳).

۳) قاسم الامین کتاب‌های *تحریر المرأة والمرأة الجدیة* را نوشت و در آنها متذکر شد که حجاب زن، آزادی فطری او را سلب می‌کند و مانع پیشرفت و تکمیل تربیتش می‌شود (سعد، ۱۴۳۱ق: ۴۸).

۴) طه حسین می‌گفت که سیاست چیزی است و دین چیز دیگر. او در کتاب شهر جاهلی تأکید کرد که «حوزه‌های علم و دین جدا و توفیق بین آنها محال است و می‌گفت: ورود نام‌های ابراهیم و اسماعیل در قرآن برای اثبات وجود تاریخی آنها کفایت نمی‌کند» (المیلاد، ۱۹۹۴: ۹۹). وی به اقتباس از نظام‌های سیاسی و تربیتی اروپاییان توصیه کرد. استدلالش این بود که عقل انسانی واحد است و بین عقل اروپایی و مصری فرقی نیست (سعد، ۱۴۳۱ق: ۱۶۲).

۵) از نگاه زکی نجیب مصری، نباید در عصر حاکمیت علم، مثل گذشتگان خود، به وحی متکی باشیم. فیلسوف امروزی باید مانند عالمان علوم تجربی، از به کار بردن واژه‌هایی که به حواس ارجاع ندارند و یا اصول متافیزیکی که به کل جهان ارجاع دارند، بپرهیزد. نباید با چیزهایی که مورد اجماع علماست، کاری داشته باشد؛ بلکه باید به تحلیل گزاره‌هایی که این چیزها را توصیف یا تعبیر می‌کنند، پردازد و ابهامات و ناسازگاری‌های آنها را برطرف سازد (گلشنی، ۱۳۸۵: ۳۰).

در ایران نیز تعدادی همین فکر را داشتند:

۱) میرزا ملکم خان معتقد بود که:

«در آخر تمدن فرنگی نباید در صدد اختراع باشیم؛ بلکه باید از فرنگی سرمشق بگیریم».

«در جمیع صنایع از باروت گرفته تا کفش‌دوزی محتاج سرمشق غیر بوده و هستیم (آدمیت، ۱۳۴۰: ۱۱۵). راه حل او برای ترقی کشور این بود که



عده‌ای متخصص خارجی را به ایران بیاوریم که آیین مملکت‌داری را به ما بیاموزند و عده‌ای محصل را به خارج بفرستیم که تحصیل علوم و فنون کنند. همچنین باید با دادن امتیازات به خارجی‌ان، پای سرمایه‌های خارجی را به ایران باز کرد» (همان: ۱۵۰).

(۲) آخوندزاده گفته است:

«الان درک ل فرنگستان مسئله دایر است که آیا عقاید باطله یعنی عقاید دینیه موجب سعادت ملک و ملت است یا اینکه موجب ذلت ملک و ملت است. کل فیلسوفان آن اقالیم متفق‌اند در اینکه اعتقادات دینیه موجب ذلت ملک و ملت است، در هر خصوص» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۹۱).

(۳) تقی‌زاده گفته است:

«ایران باید ظاهرا و باطنا، جسما و روحا فرنگی مآب شود.» (برون، ۱۳۲۹: ۳۴۰-۳۴۱)

وی همچنین گفته است:

«ما ایرانی‌ها ... باید ملیت خودمان را ... نگاه داشته، پشت سر فرنگی‌ها بدویم و ترقیات و تمدن آنها را بدون چون و چرا بدون اجتهادات بی‌معنا اخذ بکنیم و بلا شرط تسلیم تمدن مغرب‌زمین بشویم» (تقی‌زاده، ۳):

سیدجمال‌الدین به علمای مذهبی، به خاطر نگرش منفی‌شان به علم جدید، انتقاد نموده است: «... علمای ما در این زمان علم را بر دو قسم کرده‌اند. یکی را می‌گویند علم فرنگ، و از این جهت منع می‌کنند، دیگران را از تعلیم بعضی از علوم نافع منع می‌کنند و این را نفهمیدند که علم چیز شریفی است که به هیچ طایفه نسبت داده نمی‌شود و به چیزی شناخته نمی‌شود؛ بلکه هرچه شناخته می‌شود، به علم شناخته می‌شود و هر طایفه‌ای که معروف می‌گردد، به علم معروف می‌گردد. انسان‌ها را باید به علم نسبت داد، نه علم را به انسان‌ها. چه بسیار تعجب است که مسلمانان آن علوم را که به ارسطو منسوب است، آن را به غایت رغبت می‌خوانند. گویا که ارسطو از اراکین مسلمانان بوده است. اما اگر سخن به کلیلو (گالیله) و نیوتن و کپلر نسبت داده شود، آن را

کفر می‌انگارند. پدر و مادر علم، برهان بوده است و دلیل؛ نه ارسطو است و نه کلیلو (گالیه). حق در آنجاست که برهان بوده باشد. آنها منع از علوم معارف می‌کنند و به زعم خود، صیانت و دیانت اسلامی را می‌نمایند. آنها فی‌الحقیقه دشمن دیانت اسلامی هستند. نزدیک‌ترین دین‌ها که علوم و معارف، دیانت اسلامی است و هیچ منافاتی در علوم و معارف اساس‌های دیانت اسلامی نیست (اسدآبادی، ۱۳۱۲: ۹۵).

بعد از ذکر مقدمه، به طرح موضوع اصلی می‌پردازیم که تدوین علوم اسلامی انسانی از جهات زیر ضرورت دارد:

۳- تفاوت شناختی اسلامی با انسان‌شناختی اومانیسم

۳-۱- اهمیت شناخت انسان

شناخت انسان یکی از مسائل مهم در معارف الهی و بشری است؛ چون انسان محور برنامه‌های آسمانی و بشری است. هر مکتب و هر منظومه معرفتی، زمانی می‌تواند در مورد انسان حکم نمایند که قبلاً انسان را تعریف کرده باشد. دانشمندان علوم مختلف به تحلیل انسان می‌پردازند، تا شناختی از انسان را به‌عنوان یک کل ارائه دهند؛ اما انسان فراتر از این است که بشر او را بشناساند.

حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند: افضل المعرفة معرفة الانسان نفسه (اللیثی، بی‌تا: ۱۱۱)؛ بهترین معرفت‌ها، معرفت انسان از خودش است. انسان بخشی از جهان هستی است و شناخت آن مقدم بر همه است و در واقع شناخت انسان نقطه شروع برای خداشناسی و جهان‌شناسی است. در روایتی بیان شده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (آمدی، بی‌تا: ۱۹۴)؛ شناخت نفس مقدم بر خداشناسی است.

در علوم انسانی آنچه موضوع بحث است، چیزی نیست جز کنش‌های انسانی و امور مرتبط به آنها. راه درست در شناختن درست کنش‌های انسانی آن است که نخست خود انسان را به مثابه یک گُشنگر بشناسیم؛ زیرا تا انسان را نشناسیم، نمی‌توانیم در موردش حکم نماییم. زمانی می‌توانیم برای انسان نسخه کاملی را تجویز نماییم که نیازهای واقعی او را بشناسیم.



۳-۲- روش‌های تعریف انسان

دانشمندان حوزه‌های مختلف، انسان را با شیوه‌های مختلف تعریف کرده‌اند. دو روش برای تعریف انسان در اینجا ذکر می‌شود:

الف) انسان‌شناسی تجربی

اندیشمندان پس از استقرار اومانیزم در غرب، تعریف‌های گوناگون و گاه متضادی از انسان ارائه نموده‌اند و برای دستیابی به شناخت انسان، از تجربه بهره برده‌اند. آنچه امروز در غرب از آن به انسان‌شناسی یاد می‌شود، همان انسان‌شناسی تجربی است که انسان‌شناسی جسمی و طبیعی و انسان‌شناسی اجتماعی و فرهنگی، زیرمجموعه‌های آن هستند (سهرابی، ۱۳۹۳:

۴۱). مهم‌ترین تعریف‌های دانشمندان مغرب‌زمین از انسان عبارت است از:

۱) ارسطو و افلاطون انسان را «حیوان ناطق» می‌دانستند. ارسطو براین باور بود که «آدمیان فرشته نیستند؛ بلکه حیواناتی درنده‌اند و وظیفه من آن است که به رام کردن خوی بهیمی آن بپردازم» (توماس، بی‌تا: ۲۸).

۲) از نظر دکارت و خردباوران دیگر، انسان ماشینی است دارای نیروی تفکر (دکارت، بی‌تا: ۲۸).

۳) از نظر کانت انسان موجود ثابت، بی‌پایان، کامل و ابدی نیست. در طبیعت انسان، هم نیکی وجود دارد و هم گرایش به سوی بدی. انسان را موجودی ذاتا مشتاق و خواهان حقیقت معرفی می‌کند و براین باور بود که ما مختار، آزاد و دارای اراده هستیم (توماس، بی‌تا: ۳۰۳).

۴) جان لاک، عقل را ذاتی ذهن انسان نمی‌دانست و معتقد بود که ما با دانش غریزی تمیز خوب از بد و صحیح از سقیم به دنیا نمی‌آییم؛ بلکه این دانایی‌ها را بعدها در نتیجه تجاربی که از طریق حواس وارد ذهنمان می‌شود، به دست می‌آوریم (همان: ۳۵۰-۳۵۳)

۵) بنابراین به نظر ایشان انسان موجودی حسی، تجربه‌گرا و شکاک است.

۶) هیوم نیز مانند لاک انسان را موجودی شکاک می‌داند (راسل، ۱۳۷۳: ۲۰۱).

۷) ماکیاولی، مردم را گله‌هایی از دد و دیو می‌دید که اگر بر آنها غلبه نکنید، بر شما غلبه می‌کنند (شوالیه، ۱۳۷۳: ۲۲-۴۰).

۸) هابز نگاه منفی به انسان داشت و معتقد بود که در انسان، هیچ کیفیت برتری به‌عنوان

روح وجود ندارد. اما سرشت این حیوان سراسر تبه‌کاری و درنده‌خویی است. از دید او «انسان گرگ انسان است» (ر.ک: هابز، ۱۳۸۱: ۷۷-۱۸۶).

۹) جرمی بنتام و استوارت میل معتقد بودند که انسان چیزی جز حیوان منفعت‌طلب نیست. او ذاتاً سودجو است و هیچ چیزی جلو سود او را نمی‌گیرد؛ مگر سودجویی دیگران و قدرتی برتر از آنان (راسل، ۱۳۷۳: ۱۰۶۱).

۱۰) نیچه براین باور بود که انسان از زمان حاکمیت عقل و فلسفه یونانی تاکنون، به حیوان ناطق تعریف شده و عقلانیت و نطق او مورد توجه قرار گرفته است و این اشتباهی بزرگ بوده است؛ زیرا انسان خود را جدای از حیوانات می‌داند. انسان با برخورداری از آزادی، تمایز خود را از حیوانات مطرح می‌سازد (نیچه، بی تا: ۴۵).

همه تعریف‌ها منجر به نوعی از انسان‌شناسی در قرن هیجدهم شد که بر مبنای آن، انسان و خواسته‌های او، کانون اندیشه‌ورزی‌ها و نظریه‌پردازی‌ها شد که از آن به «اومانسیم» یا اصالت انسان یاد می‌شود. از دیدگاه آنان، انسان موجودی کاملاً آزاد و مستقل در نظر گرفته می‌شود که در شناخت سعادت واقعی خویش و راه رسیدن به آن، خودکفاست؛ سرنوشت خود را خود رقم می‌زند و موجودی خودمختار. این مکتب یا نظام فکری براین عقیده است که انسان ذاتاً خوب است و مشکلات خود را به جای مذهب، با عقل می‌تواند حل کند (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۴: ۴۷۴). فلسفه اومانسیم انسان را به‌عنوان موجودی قائم به ذات و خودبسندگی تلقی می‌کند که دیگر در ذیل قدرت و تقدیر الهی قرار ندارد و در عرض خداوند قرار می‌گیرد و به تعبیر «بویل»، خرد انسان با خرد خداوند برابر می‌گردد (صانع پور: ۶۴). این انسان‌شناسی بر چهار مؤلفه استوار است:

۱) **خردگرایی و تجربه‌گرایی؛**

۲) **آزادی‌خواهی؛** اومانیسیت‌ها معتقدند که انسان آزاد به دنیا آمده و باید از هر قید و بندی آزاد باشد.

۳) **تساهل و تسامح؛** می‌گویند: معتقدات دینی نوع انسان از درون مایه می‌گیرد و امر ماورایی نیست.

۴) **سکولاریزم؛** اصالت دادن به انسان در برابر اصالت به خدا (رجبی، ۱۳۸۴: ۴۵).



ب) تعریف انسان از منظر دین

آنچه دین درباره انسان می‌گوید، انسان‌شناسی دینی عنوان می‌گیرد (برنجکار، ۱۳۹۰: ۱۷-۱۸). از نظر اسلام، انسان موجودی است برگزیده از طرف خداوند، خلیفه و جانشین او در زمین (بقره: ۳۰)، نیمه‌ملکوتی (روح) و نیمه‌مادی، دارای فطرتی خداآشنا (روم: ۳)، آزاد، مستقل، امانتدار خدا (احزاب: ۷۲) و مسئول خویشتن (مدثر: ۸) مسئول جهان، مسلط بر طبیعت و زمین و آسمان (لقمان: ۲۰)، ظرفیت علمی و عملی اش نامحدود است (اسرا: ۸۵)، از شرافت و کرامتی ذاتی برخوردار است (اسراء: ۷۰) حق بهره‌گیری مشروع از نعمت‌های خدا به او داده شده است؛ ولی در برابر خدای خودش مسئول و وظیفه‌دار است.

براساس این تعریف، ساختار وجودی انسان دو بُعدی و دوساحتی است؛ روح و جسم. موجودات عالم همه یک جنبه دارند؛ اما خداوند انسان را دارای دو جنبه (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۴) خلق نموده است: جسم انسان و روح. این دو بُعد وجودی انسان، هرکدام کارکرد مخصوص به خود را دارد. یک بُعد آن مربوط به بنیان‌گذاران تقوا و فضیلت در جوامع بشری است؛ همان بُعدی که در آن آدم به‌عنوان مسجود فرشتگان یاد می‌شود و به‌واسطه همین بُعد، به سوی ملکوت به پرواز درمی‌آید و به اوج می‌رسد؛ به حدی که فرشتگان هم به آن حد نرسند و به «قاب قوسین أو أدنی»، و بُعد دیگر، به اقتضای خلقت مُلکی انسان و به تناسب وجود خاکی او، او را به حیوانات نزدیک کند که در مسیر سقوط انسان به سوی انحطاط است؛ تا جایی که در رتبتی پست‌تر از حیوانات و بلکه فروتر از جمادات قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۰)

براساس تعریف دینی، انسان موجودی دو بُعدی است که شناخت آن خیلی سخت است و بدین جهت، تبدیل به معمای بزرگ شده که هنوز کشف نشده است؛ اما در پرتو آیات قرآن و سخنان معصومان، تا حدودی می‌توان از راز و رمزهای وجودی او پرده برداشت و آگاهی نسبی به او پیدا نمود.

ج) ارزیابی تعاریف

در مقام ارزیابی تعاریف انسان، انسان‌شناسی دینی کامل‌ترین تعریف از انسان است؛ زیرا در انسان‌شناسی دینی، از روش‌های دیگر چون تحلیل‌های عقلی و داده‌های شهودی و تجربی نیز

استفاده می‌شود؛ اما مهم‌ترین امتیاز آن، استناد به منابع وحیانی است. برتری انسان‌شناسی دینی بر انسان‌شناسی اومانیسم به جهت موارد ذیل است:

(۱) **جامعیت**: از آنجا که انسان‌شناسی دینی از دست‌آورد های وحیانی سود می‌جوید جامعیت، دارد؛ زیرا روش وحیانی به قلمرو خاصی محدود نیست.

(۲) **اتقان و خطاناپذیری**: بهره‌گیری انسان‌شناسی دینی از معارف وحیانی، علاوه بر جامعیت، از اتقان و خطاناپذیری برخوردار است.

(۳) **توجه به مبدأ و معاد**: در انسان‌شناسی دینی، به مبدأ و معاد انسان توجه می‌شود.

(۴) **بینش ساختاری**: از دیگر امتیازات انسان‌شناسی دینی آن است که به رابطه ساحت‌های مختلف وجود انسان توجه دارد و انسان را در یک ساختار کلی که ارتباط ساحت‌های مختلف آن با یکدیگر به خوبی ترسیم می‌شود، در نظر گرفته، مطرح می‌سازد (ر.ک: رجبی، ۱۳۸۴: ۳۵-۳۷)

(۵) امتیاز دیگر تعریف دینی این است که آفریننده هر موجودی بهتر از هرکس آن را می‌شناسد و می‌تواند آن را معرفی نماید: (ألا يعلم من خلق وهو اللطیف الخیر) (ملک: ۱۴). بنابراین، آفریننده انسان، حقیقت این موجود پیچیده را می‌شناسد و از همه اسرار وجودی او آگاه است. شاخصه اصلی انسان‌شناسی دینی به دلیل بهره‌گیری از منابع وحیانی کامل‌ترین مکتب در شناخت انسان است. علاوه بر منابع وحیانی در انسان‌شناسی دینی، از عقل و از دستاوردهای متقن دانشمندان دیگر دانش‌ها ... می‌تواند در انسان‌شناسی اسلامی مورد استفاده قرار گیرد (سهرابی، ۱۳۹۳: ۳۰-۳۱).

بنابراین تعریف انسان به‌وسیله انسان ناقص است و تاکنون انسان‌ها نتوانسته‌اند تعریف روشنی از انسان ارائه بدهند. الکسیس کارل (۱۹۴۵-۱۸۷۳م) در کتاب *انسان* موجود ناشناخته می‌گوید:

علمی که از موجودات زنده به طور عام و از افراد آدمی به طور خاص بحث می‌کنند، چندان پیشرفت نکرده و هنوز در مرحله توصیف باقی مانده‌اند. حقیقت این است که انسان مجموعه پیچیده و مبهم و غیرقابل



تفکیکی است که نمی‌توان آن‌را به آسانی شناخت و هنوز روش‌هایی که بتوانند او را در اجزا و در مجموع و در روابطش با محیط خارج بشناسند، وجود ندارد (کارل، بی‌تا: ۲)

او چنین نتیجه می‌گیرد:

انسانی که متخصصان هر رشته از این علوم می‌شناسند نیز واقعی نیست؛ بلکه شبی ساخته و پرداخته تکنیک‌های همان علم است (کارل، بی‌تا: ۳)

۳-۳- تفاوت انسان‌شناسی اومانیسم با انسان‌شناسی اسلامی

از دیدگاه اسلام، انسان جانشین خدا در روی زمین و وارث اوست. اما در اومانیسم، انسان اصالت دارد و محور است، همه چیز در خدمت انسان است؛ ولی انسان در خدمت هیچ چیز نیست. تعریف انسان از منظر اسلام با اومانیسم از چند جهت با هم تفاوت دارد:

الف) تفاوت در نوع جهان‌بینی و هستی‌شناسی

در اسلام، اساس هستی «خداوند» است؛ به طوری که فرض عدم او، مستلزم عدم و نیستی همه نظام هستی است. اما در اومانیسم، انسان محور همه امور عالم است؛ یعنی عالم تکوین و تشریح باید مطابق خواسته‌های انسان تنظیم شود. «خدا محوری» مهم‌ترین رکن رویکرد اسلامی به همه پدیده‌ها و انسان است. جایگاه و ارزش انسان در ذیل و طول اراده الهی تعریف می‌شود. در دیدگاه اومانیستی، انسان صرفاً به اراده و عقل و دستاوردهای معرفتی خود اعتماد کرده و نیازی به موجود ماورایی خود ندارد (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۴: ۴۸۴). براساس دیدگاه اومانیسم، انسان موجود مادی است و تنها به منافع مادی، سلطه بر دیگری و هژمونی فکری می‌اندیشد؛ اما در پارادایم اسلامی، انسان یک موجود مادی صرف نیست؛ بلکه شخصیت وجودی او ترکیبی از تمایلات مادی و گرایش‌های معنوی است.

ب) تفاوت در هستی‌شناسی انسانی

دیدگاه هستی‌شناسانه دو مکتب فکری، در باب وجود و ماهیت انسان نیز تفاوت دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۴۸۳). از نظر دین، موجودات عالم منحصر به موجودات مادی نیستند. از منظر



اسلام، معرفت‌شناسی انسان از آنجا که مادی نیست، شناخت آن نیز تنها با مدل تجربی ناب فراهم نمی‌آید. اگر کسی از این مسیر به شناخت انسان دست یابد، معرفت ناقص برایش حاصل خواهد شد.

ج) نتیجه: بی‌تردید انسان‌شناسی دینی با انسان‌شناسی غیردینی فرق دارد. انسان در مکاتب مادی تنها بر اساس بُعد مادی وجود او تعریف می‌شود و تعریف شیء‌انگارانه از کنش‌های او صورت می‌گیرد؛ اما انسان از دیدگاه اسلام، خلیفه خدا در روی زمین و در قبال همه مسئول است. وقتی شناخت انسان بر اساس این دیدگاه‌ها متفاوت بود، قهراً علومی که مبتنی بر این‌گونه انسان‌شناسی باشد، نیز تفاوت پیدا می‌کنند. مهم‌ترین تمایز انسان‌شناختی اسلامی از انسان‌شناختی غیردینی، درست از همین جا ناشی می‌شود.

۳- جهان‌شمولی دین

یکی دیگر از دلایل ضرورت تدوین علوم اسلامی دینی جهان‌شمولی اسلام است. اسلام، آیینی جهانی است و اختصاص به منطقه، قوم و نژاد خاصی ندارد. آیات و روایات گوناگونی بر جهانی بودن دلالت دارد. آیات قرآن به چند دسته تقسیم می‌شود:

دسته اول، آیاتی است که نزول قرآن و بعثت پیامبر را جهان‌شمول اعلام می‌دارد:

۱. ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾؛ (یوسف: ۱۰۴)، قرآن ذکر برای همه جهانیان است.
۲. ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (فرقان: ۱)؛ خجسته و پایدار است آن خدایی که جداکننده حق از باطل [قرآن] را بر بنده‌اش فرو فرستاد تا هشداردهنده برای جهانیان باشد.

۳. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (انبیاء: ۱۰۷)؛ ما تو را رحمت برای همه عالمیان

فرستادیم.

در این آیات خدا پیامبر را بیم‌دهنده و رحمت برای تمام جهانیان خوانده و قرآن را مایه تذکر و قانون همه جهانیان قرار داده است. این دسته از آیات می‌رساند که هدف از نزول قرآن بر پیامبر ﷺ این است که قرآن یا خود پیامبر، نذیر و بیم‌رسان همه مردم از روز نزول قرآن تا

روز قیامت باشد (سبحانی، ۱۳۸۸: ۵۴). هدف نهایی قرآن انذار جهانیان است. تعبیر «للعالمین» روشنگر این است که آیین اسلام جنبه جهانی دارد و مخصوص به منطقه و قوم معینی نیست (مکارم، ۱۳۷۵: ۸).

اسلام آیین جهانی است و تعالیم آن به منطقه‌ای اختصاص ندارد و آورنده آن برای هدایت همه مردم برانگیخته شده است. همچنین دین اسلام آخرین دینی است که از طرف خداوند برای جامعه انسانی عرضه شده است و پیامبر اسلام، خاتم پیامبران است (سبحانی، ۱۳۸۰: ۲۴).

دسته دوم، آیاتی است که مورد خطاب همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌هاست:

۱. ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا...﴾ (اعراف: ۱۵۸)؛ بگو: ای مردم، من پیامبر خدا به سوی همه شما هستم ...

۲. ﴿.. وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا...﴾ (نساء: ۷۹)؛ تو را برای مردم به پیامبری فرستادیم و گواه بودن خدا به پیامبری تو کافی است.

۳. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا...﴾ (سبا: ۲۸)؛ و ما تو را برای همه مردم، جز مزده‌رسان و بیم‌دهنده نفرستادیم.

۴. ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (حج: ۴۹)؛ بگو ای مردم! به درستی که من برای شما بیم‌دهنده آشکاری هستم.

۵. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...﴾ (نساء: ۱)؛ ای مردم! از مخالفت با فرمان‌های پروردگارتان بپرهیزید؛ آن کسی که شما را از یک تن آفریده است.

از آیات یادشده استفاده می‌شود که پیام بعثت جهانی است و تمام انسان‌ها را در طول تاریخ شامل می‌شود؛ زیرا خطاب قرآن به «ناس» است و شامل انسان‌های موجود در زمان خطاب و انسان‌های مقدر الوجود می‌شود.

دسته دیگر، آیاتی است که از پیروزی اسلام بر همه ادیان سخن می‌گوید:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (توبه:

۳۳)؛ او کسی است که رسولش را با هدایت و آیین حق فرستاد، تا آن را بر همه آیین‌ها غالب گرداند؛ هر چند که مشرکان کراهت داشته باشند.



﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (فتح):

(۲۸)؛ او کسی است که رسولش را با هدایت و آیین حق فرستاد، تا آن را بر همه آیین‌ها غالب گرداند، و بر حقیقت این سخن، گواهی خدا کافی است.

آیات یادشده، بر جهانی بودن و جهان‌شمولی پیام دین و بطلان ادیان غیرالهی و حقانیت دین اسلام و پیروزی آن دلالت دارد. گذر زمان و گذشت ایام نمی‌تواند تعالیم دین حق را باطل کند؛ بلکه برای هر عصر تازگی و طراوت دارد و چون مبتنی بر فطرت است، روشنایی آن، تمام بشریت را در گذر تاریخ تحت پوشش قرار می‌دهد و هیچ باطلی نمی‌تواند در دین حق راه پیدا کند. علاوه بر آیات، از اشتراک در تکلیف همه انسان‌ها می‌توان به جهان‌شمولی دین پی برد.

۴- جاودانگی دین اسلام

دین اسلام خاتم ادیان آسمانی و کامل‌ترین دینی است که شایستگی دارد در همه عصرها و زمان‌ها بشر را هدایت کند؛ زیرا اسلام دین همیشگی است و بعد از اسلام شریعتی نخواهد آمد.

دلایل جاودانگی اسلام

۱. دلایل عقلی

الف) احکام اسلام مطابق با فطرت آدمی است؛ یعنی اسلام پاسخ‌گوی نیازها و انتظارات فطری انسان است. فطرت انسان حقیقتی ثابت و جاوید و شامل همه انسان‌هاست. آنچه که در زندگی انسان در معرض تغییر است، عادات و رسوم متعلق به زندگی مادی است؛ اما ساختار روحی و فطری انسان ثابت و بین همه انسانها مشترک است؛ چه انسان متمدن باشد و چه انسان بدوی. دین برای تربیت فطرت انسان‌ها آمده است.

علامه طباطبایی (ره) می‌فرماید:

«اسلام اساسش بر حکم فطرت بشر است؛ فطرتی که هیچ انسانی در احکام آن تردید نمی‌کند و کمال انسان در زندگی‌اش همان را می‌داند که فطرت بدان حکم کرده باشد...» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۳).

ب) آموزه‌های دین، متکی بر داوری عقل و مطابق با احکام عقلایی است و همه عقلای عالم

آن را قبول داشته و می‌پسندند. از این رو دین اسلام هم که مبتنی بر چنین احکامی است، باقی و جاودان خواهد بود.

ج) در بحث نبوت، ضرورت ارسال رسل، هم به اقتضای قاعده لطف ثابت می‌شود و هم با دلیل عقلی بر جاودانگی اسلام. اصل ثبوت نبوت، به اقتضای قاعده لطف و حکمت پروردگار است و با توجه به مسئله ختم نبوت، جاودانگی آن روشن می‌شود. خاتمیت پیامبران و اعلان پایان نزول وحی، دلیل گویا و سند استواری بر جاودانگی دین مبین اسلام و شایستگی آن برای جاودانه ماندن است (غفاری، بی تا: ۲۶۲).

۲. دلایل نقلی

قطع نظر از ادله عقلی، جاودانگی دین را می‌توان با استناد به آیات و روایات معتبره ثابت کرد.

الف) آیات

آیاتی که در بخش جهان‌شمولی ذکر شد، اثبات‌کننده جاودانگی دین نیز هست. گرچه آن آیات در بحث از «جامعیت دین» و یا در موضوع «جهانی بودن دین» مورد استناد واقع شده است؛ لیکن برای جاودانگی دین نیز قابل استناد است.

ب) جاودانگی دین از منظر سنت

یکی از منابع شناخت دین سنت است. در مورد جاودانگی دین، به یک روایت استناد می‌شود. امام صادق ۷ می‌فرماید: «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» (کلینی، ۱۳۶۳: ۹). این حدیث شریف دلالت صریح بر جاودانگی شریعت الهی دارد؛ از این رو، احکام اسلام تا قیامت، زنده و ثابت و استوار است.

شهید مطهری درباره جاودانگی دین می‌فرماید:

«سرّ زنده بودن دین چیست؟ سرّ اینکه اسلام یک دین زنده است و می‌تواند تا قیامت بماند چیست؟ سرّش این است که تعلیمات اسلام در هر قسمتی از قسمت‌ها تعلیماتی است که جانشین نمی‌تواند داشته باشد. برای اینکه اسلام در تعلیمات خود، هرگز دنبال هدف‌های جزئی و موقت

برای بشر نرفته است. هدف‌های جزئی و موقت بشر بستگی دارد به زمان و مکان. هر حرکتی و هر نهضتی که بستگی داشته باشد با یک هدف جزئی و روی آن هدف جزئی تأسیس شده باشد، با از بین رفتن آن هدف، آن حرکت و نهضت هم از میان می‌رود. ولی اگر حرکت و نهضتی در دنیا به وجود بیاید، روی یک هدف نامحدود که هرچه بشر جلو برود، هدف را در جلو خودش می‌بیند و پشت سر خودش نمی‌بیند. برای همیشه این تعلیم می‌تواند زنده باشد».

علامه طباطبایی (ره) نیز می‌نویسد:

مقرراتی که به نظر اسلام در جامعه اسلامی باید اجرا شود، دو نوع است: نوع اول، احکام و مقرراتی که ریشه تکوینی و ثابتی دارند؛ مانند قوانین شریعت که مواردی ثابت و احکام غیرقابل تغییر می‌باشند... نوع دوم مقرراتی که ارتباط با زندگی روزمره مردم دارد و در اثر تغییر و اختلافاتی که روزبه‌روز در طرق زندگی و وسایل معاش مردم پیدا می‌شود، قهرا این نوع مقررات محکوم به تغییر خواهند بود» (طباطبایی، بی‌تا: ۹۴).

ممکن است سؤال شود که چگونه ممکن است دین با تغییرات زمانه و اوضاع و احوال جاوید بماند؛ در حالی که همه چیز در جهان متغیر است و اساسی‌ترین اصل در این جهان، اصل تغییر و تحوّل است؟ در پاسخ می‌توان گفت: «در طبیعت پدیده‌ها می‌میرند، نه قانون‌ها. اسلام قانون است، نه پدیده. اسلام اگر با قوانین طبیعت ناهماهنگ بود، محکوم به مرگ بود؛ اما چون با فطرت و سرشت انسان و اجتماع هماهنگ است، مرگ ندارد و تغییر و تبدل در او راه نخواهد داشت» (سبحانی، ۱۳۸۸: ۲۱۵-۲۱۶).

یکی از نشانه‌های جهانی و کامل بودن اسلام، همسویی با شرایط زمان است؛ یعنی قوانین اسلام علاوه بر جامعیت، به گونه‌ای تشریح شده که پاسخ‌گوی نیازهای انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌هاست. از این رو، اسلام بعد از گذشت چندین قرن، بالنده و پویا ظاهر شده و در مقام پاسخ‌گویی نیازهای مردم، اظهار عجز نکرده است (جوادی آملی، بی‌تا: ۲۱۴ - ۲۲۷). شهید مطهری معتقد بود که دو دسته احکام از طرف شارع جعل شده است: احکام ثابت و



متغیر (مطهری، بی تا: ۱۰۱). ایشان می گوید:

«نیازهای بشر دوگونه است: ثابت و متغیر در سیستم قانون گذاری اسلام برای نیازهای ثابت، قانون ثابت وضع شده و برای نیازهای متغیر، قانون متغیر. ولی قانون متغیر قانونی است که [اسلام] آن را به یک قانون ثابت وابسته کرده و آن قانون ثابت را به منزله روح این قانون متغیر قرار داده که خود آن قانون ثابت، این قانون متغیر را تغییر می دهد (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۲۴).

برخی اشخاص ناآگاه از حقیقت اسلام، اشکال می کنند که چگونه ممکن است قوانین صدر اسلام امور پیچیده امروزی بشر را تنظیم نماید؟
 علامه طباطبایی (ره) در پاسخ می گوید:

«کلیات احکام اسلام در هر زمان و مکان ثابت و تغییرناپذیر می ماند، چون براساس فطرت تغییرناپذیر بشر است... ولی احکام جزئی مربوط به پیش آمدهای هر زمان که براساس مصالح و اوضاع تغییر می پذیرد، از اختیارات متصدی حکومت است. اختلاف دو عصر از جهت صورت زندگی مربوط به کلیات شئون زندگی نیست؛ بلکه راجع به جزئیات و موارد است. حوائج کلی زندگی انسان تغییر نمی کند. اختلافی که بین دو جور زندگی هست، در مصداق و وسایل آن است. نیاز به غذا در قدیم بود، امروز هم هست؛ منتها نوع غذا و مصداق فرق کرده، از شکل ساده به متنوع» (طباطبایی، بی تا: ۱۸۹-۱۹۰).

برنارد شاو در مقدمه کتاب «Mohammad The Apostle of Allah» می نویسد:

«من همیشه نسبت به دین محمد ﷺ، به واسطه خاصیت زنده بودن شگفت آورش، نهایت احترام را داشته ام. به نظر من، اسلام تنها مذهبی است که استعداد توافق و تسلط بر حالات گوناگون و صور متغیر زندگی و مواجهه با قرون مختلف را دارد. من چنین پیش بینی می کنم و از هم اکنون هم آثار آن پدیدار شده است که ایمان محمد⁹ مورد قبول اروپای فردا خواهد بود» (خسروشاهی، ۱۳۵۱: ۱۳).



نتیجه اینکه جاودانگی هر مکتبی بسته به جاودانگی مبانی، پیام‌ها و نیز شایستگی آن برای تأمین نیازها، خواسته‌های انسان‌ها و همچنین تأمین انتظارات بشر در هر عصر و زمانی است. با توجه به مطالب یادشده، جاودانه بودن دین ایجاب می‌کند که مفاهیم دین در تمام عرصه‌های زندگی اجتماعی وارد شود و قانون وضع نماید. اگر دین چنین ظرفیتی نداشته باشد و علوم انسانی غیردینی در جامعه دینی حکومت نماید، دیگر سخن گفتن از جاودانگی دین معنا نخواهد داشت.

۵- کمال دین

یکی از دلایلی ضرورت تدوین علوم انسانی اسلامی، ادعای کمال دین است. دلایل کمال دین دو دسته است:

۵-۱- دلیل عقلی

علم کلام از راه لطف و حکمت الهی ثابت می‌کند که بشر به وحی احتیاج دارد. همان دلایل ثابت می‌کند که چون علم بشر محدود است و به‌خصوص اینکه کیفیت رابطه بین اعمال و رفتار این دنیا با جهان دیگر و ابدیت به‌وسیله خود انسان قابل شناخت نیست و سعادت واقعی انسان هم در واقع با همین اعمال تحقق پیدا می‌کند، به حکم «حکمت الهی»، بر خداوند است که تمام نیازهای انسان را از طریق وحی در اختیار او قرار دهد؛ در غیر این صورت، نقض غرض پیش می‌آید.

۵-۲- دلیل نقلی

پیامبر اسلام ﷺ در روز غدیر برای حجاج اعلام کرد:
 (الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِينًا) (مائده/ ۳)؛ امروز دین شما را کامل و نعمتم را بر شما تمام کردم و بهترین دین را که اسلام است، برایتان برگزیدم» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۹۵).

رشید رضا در تفسیر المنار درباره کمال دین می‌گوید:

«مراد از اکمال دین در نزد ما همان است که ابن عباس گفته و جمهور از آن تبعیت کرده‌اند و آن اینکه مراد از دین، مجموعه عقلی و احکام و آداب



عبادت و آنچه در معنای عبادت است، می‌باشد که آن را به تفصیل بیان کرده است و معاملات را به اجمال تبیین نموده و تفصیل آن را به اولی الامر واگذار نموده است» (رشیدرضا، بی تا: ۱۶۶).

همچنین در قرآن آیه‌ای وجود دارد که مَبِّين کمال دین است: ﴿لَا رُطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابِ مَبِّينٍ﴾ (انعام: ۵۹)؛ هیچ تر و خشکی نیست؛ مگر اینکه در کتابی روشن [ثبت] است. مراد از همه چیز، اصول و کلیاتی است که براساس آن، دانش‌ها و معارف مختلف را می‌توان بنیان نهاد و رشته‌ها و انگاره‌های گوناگون علمی را تولید کرد. منظور از کتاب، قرآن در همه مراتب آن است؛ لیکن مراد از همه چیز، جامع بودن قرآن نسبت به تمامی معارف و دستوراتی است که در جهت هدایت بشر و نیل به سعادت او مؤثر است.

کمال دین ایجاب می‌کند که دین برای تمام عرصه‌های زندگی انسان نظر و دیدگاه داشته باشد. اگر دینی با ادعای کمال نتواند برای زندگی روزمره پیروان خود قانون داشته باشد، کمال دین زیر سؤال خواهد رفت.

۶- علوم انسانی اسلامی زبان مشترک گفتگو بین مذاهب اسلامی و پیروان ادیان دیگر

یکی دیگر از دلایل ضرورت تدوین علوم انسانی اسلامی آن است که اگر بخواهیم بین پیروان ادیان و مذاهب دیگر دانشمندان اسلامی و غیر اسلامی پیرامون موضوعات مختلف اجتماعی گفتگو صورت گیرد، لازم است زبان مشترک تدوین شود. بنابراین، علوم انسانی اسلامی می‌تواند زبان مناسب برای گفتگو بین پیروان ادیان و مذاهب اسلامی در عرصه‌های مختلف اجتماعی باشد. علوم انسانی در عرصه‌های ذیل می‌تواند کارکرد مؤثر داشته باشد:

الف) محور مشترک دیدگاه فقهای شیعه: گاه بین فقیهان و صاحبان فتوا در مسائل اختلاف دیدگاه به وجود می‌آید که با تدوین علوم انسانی اسلامی، امکان اتحاد دیدگاه حقوقی و یکسان‌سازی در مباحث عقود و قراردادهای فراهم می‌گردد.

ب) بستر اتحاد جهان اسلام: با تدوین علوم انسانی اسلامی در عرصه اقتصاد، حقوق، مدیریت اسلامی و...، فضای بزرگی در جهت تعامل به روی ما باز می‌شود. دانشمندان جهان اسلام حول محور مباحث واحد جمع شده و با هم گفتگو خواهند نمود.



ج) مباحث بین‌الادیانی: در مباحث بین‌الادیانی نیز علوم انسانی اسلامی می‌تواند عرصه‌ای را برای گفتگو باز نماید. متون دینی با همان سبک و سیاق قدیمی نمی‌تواند بستری مناسب برای گفتگو با پیروان ادیان دیگر باشد؛ اما علوم انسانی اسلامی که می‌تواند برگرفته از همان متون دینی بوده و با زبان روز تنظیم شده باشد، می‌تواند در حوزه‌های مختلف اقتصاد اسلامی و حقوق اسلامی و... محور بحث و گفتگو قرارگیرد.

د) در عرصه فرا دینی: در این عرصه نیز مباحث و موضوعاتی علوم انسانی، زمینه تفاهم و گفتگو را فراهم می‌سازد. زبان مشترک برای گفتمان با ادیان و مذاهب دیگر، علوم انسانی است؛ زیرا با قرآن و روایات نمی‌توان با پیروان ادیان دیگر گفتگو کرد. برای مثال، در مجمع جهانی اقتصاد باید با ادبیات اقتصاد اسلامی صحبت نمود و در نشست‌ها و مجامع حقوقی جهانی راجع به حقوق بشر نیز با قواعد و مقررات حقوقی علوم انسانی اسلامی صحبت نمود. همچنین در مورد تربیت و حقوق خانواده، ادبیات و اصطلاحات خاص آن موضوع باید به کار برده شود.

تفاوت اساسی علوم انسانی اسلامی با علوم انسانی موجود

با توجه به مباحث مطرح‌شده این پرسش مطرح می‌گردد که علوم انسانی اسلامی با علوم انسانی فعلی چه تفاوتی دارد و معیار وضع قواعد هر یک از این دو چیست؟

معیار کلی در وضع قواعد علوم انسانی بشری تجربه است؛ یعنی دانشمندان علوم انسانی براساس تحقیقات میدانی و بررسی جزئی زندگی برخی جوامع بشری در مغرب زمین، به نتایجی دست یافته‌اند و سبک زندگی مادی آنان و حالات روحی برخی افراد را به دست آورده و تجربه نموده و یافته‌های خود را در قالب نظریه مطرح کرده‌اند. آنها در صحنه عمل، تجربه زندگی مردم یک سرزمین یا مطالعات جزئی را معیار قرار داده و همان را به‌عنوان یک نسخه تجربه‌شده برای عموم انسان‌های روی زمین اعلام نموده‌اند.

ولی ضابطه وضع قانون الهی، مصلحت و مفسده واقعی احکام است؛ یعنی خداوند براساس مصلحت و مفسده واقعی، احکام را برای انسان وضع کرده است. مطابق نظر مذهب شیعه، احکام شرعی دایرمدار مصالح و مفاسد واقعی است. روایاتی از معصومین علیهم‌السلام به‌ویژه از امام باقر و صادق علیهم‌السلام در این مورد نقل شده است (صدوق، بی‌تا: ۵۹۲؛ نوری، ۱۴۰۸: ۱۶۳). همچنین

امام رضا⁷ در روایتی می‌فرماید: «خداوند هیچ خوردنی و آشامیدنی را حلال نکرده؛ مگر به این جهت که در آنها مصلحت بندگان است و چیزی را حرام قرار نداد؛ مگر به سبب زیان بار بودن، یا فساد انگیزی آن (نوری، ۱۴۰۸: ۱۶۳). خواجه طوسی در *تجرید الاعتقاد* (طوسی، بی‌تا: ۲۰۲). علامه حلی در شرح آن (حلی، بی‌تا: ۳۱۹). احکام را بسته به مصلحت دانسته است. شیخ طوسی می‌نویسد:

«عبادات شرعی تابع مصالح هستند و هیچ استبعادی ندارد که مصالح تغییر کند و آنچه داعی به فعل واجب بوده است، به بازدارنده‌ای از آن بدل گردد، یا داعی به فعل قبیح باشد» (طوسی، ۱۴۱۷: ۵۰۸).

محقق حلی نیز می‌نویسد:

«شرایع و احکام تابع مصالح هستند و از دیگر سوی، تفاوت و تغییر در مصالح رواست. پس رواست آنچه تابع این مصالح است نیز تغییر کند و تفاوت یابد» (محقق حلی، ۱۴۰۳: ۱۶۲).

همچنین علامه حلی می‌نویسد:

«احکام منوط به مصالح هستند و هیچ امتناعی ندارد که برای مثال، وجد و چیزی در زمانی مصلحت داشته باشد و در زمانی دیگر دارای مفسده باشد. بنابراین، اگر تکلیف به چنین حکمی همیشگی باشد، تکلیف به مفسده پیش خواهد آمد» (علامه حلی ۱۴۰۶ق: ۷۶).

نائینی (ره) نیز می‌نویسد:

«پیروی احکام الهی از مصالح و مفسد قطععی است و انکار آن دلیل ندارد؛ زیرا همه کارها با قطع نظر از امر و نهی شارع، دارای مصالح و مفسدند و همین مصالح و مفسد، انگیزه‌ها و علت‌هایی برای احکام و ترازهایی برای آنها هستند» (نائینی، بی‌تا: ۵۹).

بنابراین، تبعیت احکام از مصالح و مفسد، از مباحث مهمی است که فقهای شیعه و سنی بدان عنایت داشته‌اند. مقصود از مصالح و مفسد، عبارت از چیزی است که بود و نبود حکم شرعی بدان بستگی دارد و از آن به «مناطات احکام»، «ملاکات احکام» یا «علل و مقتضیات

احکام» نیز یاد می‌شود. البته شیعه مصلحت را یکی از منابع استنباط نمی‌شناسد؛ اما اهل سنت در نبود دلیل، مصلحت را یکی از منابع استنباط می‌دانند.

برخی از علمای اهل سنت این ضابطه را تحت عنوان «مقاصد شریعت» مطرح کرده‌اند و فقیهان شیعه به عنوان علل شرایع مطرح کرده‌اند. شیخ صدوق (م ۳۸۱) در این موضوع کتابی به نام *علل الشرایع* را نوشت. اندیشه‌های مقاصدی از نوشته‌های جوینی (م ۴۷۸ق) به دست می‌آید. وی در کتاب *البرهان*، از مصالح ضروری بندگان که عبارت‌اند از: «دین، نفس، عقل، نسل و ملک» سخن گفته است. تفکر حاکم این بود که شریعت اسلامی عهده‌دار حفاظت این مصالح پنجگانه است، تا حیات انسانی و اجتماعی تداوم و استمرار یابد. او می‌گوید:

«آن که وجود مقاصد را در اوامر و نواهی شرع درنیابد، بر قانون‌گذاری شریعت بینا نیست» (الجوینی، ۱۴۰۰: ۲۹۵).

شاطبی (م ۷۹۰) به تفصیل مقاصد شریعت را در کتاب *الموافقات فی اصول الشریعه* مطرح نمود و یک جزء از آن را با عنوان «کتاب المقاصد» به این موضوع اختصاص داد (شاطبی، ۱۴۲۷: ۲۰۰). تلاش‌های جوینی گفته‌های او را تکمیل کرد (الحسنی، بی‌تا: ۱۹). ابن قیم (م ۷۵۱ق) ضابطه جدیدی درباره مصلحت ارائه داده و می‌گوید:

«بنیان و پایه شریعت بر حکمت‌ها و مصالح بندگان در معاش و معاد استوار است. شریعت تماش عدل، مصلحت، رحمت یا حکمت است. پس هر مسئله‌ای که از مسیر عدالت خارج شود، مصداق ستم و جور می‌شود، یا از حوزه رحمت خارج شده و به ضد آن تبدیل شود و یا از مصلحت و حکمت دور افتاده و به مفسده و تباهی کشیده شود، از شریعت نیست؛ اگرچه با تکلف، داخل دین بود» (ابن قیم، ۱۴۲۲: ۳).

وی سپس می‌افزاید:

«هر کسی که به‌رغم اختلاف عرف، عادت، زمان و احوال، با جمود بر ظاهر کتاب فتوا دهد، هم خود به بیراهه رفته و هم دیگران را گمراه ساخته است» (ابن قیم، ۱۴۲۲: ۷).

برخی از نویسندگان اهل سنت معتقدند که مقاصد شریعت، غایت و اسراری است که شارع



هنگام وضع هر حکمی در نظر داشته است (فارسی، ۱۴۳۲ق: ۲۴). آن غایت و اسرار، مصلحت و نظم جامعه اسلامی است. یکی از نویسندگان درباره مقاصد شریعت می‌نگارد:

«مقاصد شریعت همان غایاتی است که شریعت برای تحقق آنها در جهت مصلحت مردم، وضع کرده است» (ریسونی، بی‌تا: ۲۰۴).

پس معیار اصلی برای وضع قواعد و احکام دینی، مصلحت و مفسده است که هم شیعه به آن قائل است و هم اهل سنت. در اینکه احکام از نظر شرع دائرمدار مصالح و مفاسد است، شیعه و سنی بر این امر اتفاق دارند و پرسش این است که چه کسی بهتر می‌تواند مصالح و مفاسد واقعی انسان را تشخیص دهد؟

پاسخ: کسی می‌تواند مصلحت و مفسده واقعی را تشخیص دهد که انسان را خوب بشناسد و احاطه علمی کامل به انسان و نیازهای مادی و روانی او داشته باشد. فقط خالق انسان از چنین علمی جامع برخوردار است. او می‌داند که انسان به چه نیاز دارد، کمال انسان در چیست و مسیر کمال کدام است؟ این تشخیص فقط در صلاحیت خالق هستی است؛ زیرا برای تشخیص کامل یک موضوع دارای مصلحت، علم تام لازم است که خداوند متعال عالم علی‌الاطلاق است.

۷- نتیجه

از مجموع مباحث مطرح شده این نتیجه به دست آمد که علوم انسانی موجود، که خاستگاه غربی دارد و بر اساس مبنای اومانیستی شکل گرفته، نمی‌تواند منبع تعلیم و تربیت، اداره، حقوق و اقتصاد جامعه اسلامی قرار بگیرد؛ چون هدف و غایت این علوم با اهداف و غایات دین در تعارض هستند. این علوم چون مبنای مادی دارد، صرفاً به تأمین نیازهای مادی انسان می‌پردازد و هیچ‌گونه توجهی به بُعد معنوی و تزکیه و تهذیب انسان ندارد؛ زیرا از منظر علوم انسانی غربی، انسان منحصر به ماده است و غایت این علوم انسانی، سعادت مادی و تأمین نیازهای مادی انسان است. از منظر اومانیسم، انسان فقط نیاز مادی دارد و باید از طریق پیشرفت و ترقی این علوم، نیازهای مادی جامعه را تأمین نمود.

اما از نظر اسلام، انسان موجودی دوبعدی است و هر دو جنبه حیات انسان باید مورد توجه



قرارگیرد و برنامه زندگی معطوف به هر دو بُعد زندگی انسان باشد. از منظر اومانیسزم، انسان یک «شیء» است و با همان تلقی مادی از انسان و تعریف شیء‌انگارانه از کنش‌های او، برای او قانون می‌نویسد و روابط اجتماعی او را بر اساس معیارهای مادی تجزیه و تحلیل می‌کند. اما انسان از دیدگاه اسلام خلیفه خدا در روی زمین است و هدف خلقت او مشخص است و انسان در قبال همه مسئول است و در پیشگاه خداوند، انبیا، اولیا، دین، اسلام و امت اسلامی مسئولیت دارد. طبیعی است که، انسانی با این ویژگی‌ها قوانینی لازم دارد که علاوه بر پرورش جسم و جان او، روح او را نیز پرورش دهد و همچنین حس مسئولیت‌پذیری را در او تقویت نماید. چنین آثاری در علوم انسانی موجود محقق نمی‌شود.

با توجه به جاودانگی، جهان‌شمولی و کمال دین و همچنین دو بُعدی بودن انسان، تدوین علوم انسانی اسلامی و ایجاد تحول و نوآوری در علوم انسانی مبتنی بر فرهنگ و اندیشه اسلامی، یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا زندگی اجتماعی با صبغه دینی را نمی‌توان با علوم انسانی غیردینی اداره و رهبری نمود.

فهرست منابع:

قرآن کریم

۱. آمدی، غررالحکم دررالكلم.
۲. آدمیت، فریدون (۱۳۴۰). فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، انتشارات سخن.
۳. آدمیت، فریدون (۱۳۴۹). اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۴. ابن قیم، محمد بن ابی بکر (۱۴۲۲). اعلام الموقعین، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. اسدآبادی، سیدجمال‌الدین (۱۳۱۲). مقالات جمالیه، گردآوری: لطف‌الله‌خان اسدآبادی، تهران، انتشارات اسلامی.
۶. الجوبینی، ابوالمعالی (۱۴۰۰). البرهان فی اصول الفقه، قاهره، دارالانصار، الطبعة الثانية.
۷. الحسنی، اسماعیل، مقاصد شریعت از دیدگاه ابن عاشور، ترجمه: مهدی مهریزی، قم، صحیفه خرد.
۸. اللیثی، علی بن محمد (بی‌تا). عیون الحکم والمواعظ، تحقیق: حسین حسینی بیرجندی، قم، انتشارات الحدیث.
۹. المیلاد زکی (۱۹۹۴). الفکر الاسلامی بین التأسیل والتجدید، بیروت، دارالصفوت.
۱۰. برنجکار رضا (۱۳۹۰). انسان‌شناسی اسلامی، قم، دفتر نشر معارف.
۱۱. برون، ادوارد (۱۳۲۹). تاریخ ادبیات ایران، از آغاز عهد صفویه تا زمان حاضر، ترجمه: رشید یزدانی، تهران، آثار برگزیده جاویدان.
۱۲. توماس، هنری، بزرگان فلسفه، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات کیهان.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). حیات حقیقی انسان در قرآن، قم، انتشارات اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). انسان از آغاز تا انجام، قم، مرکز چاپ و انتشارات اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). انسان در اسلام، تهران، مرکز فرهنگی رجاء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). ولایت فقیه، ولایت، فقهت و عدالت، تهران، مرکز فرهنگی رجاء.
۱۸. غفاری، حسین، «جهانی بودن و جاودانگی اسلام از نظر قرآن»، مجموعه مقالات کنگره بررسی فقهی حضرت امام خمینی، قم، نشر عروج.
۱۹. خندان، علی اصغر (۱۳۸۸). درآمدی بر علوم انسانی، چاپ اول، تهران، دانشگاه امام صادق ۷، چاپ اول.
۲۰. خسروشاهی، هادی (۱۳۵۱). اسلام دین آینده جهان، قم، انتشارات نسل جوان.



۲۱. دورتیه، ژان فرانسوا (۱۳۹۱). *انسان‌شناسی*، مترجم: جلال‌الدین رفیع‌فر، تهران، انتشارات خجسته.
۲۲. دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه: احمد احمدی، تهران، مرکز دانشگاهی.
۲۳. راسل، برتراند (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه: نجف دریابندری، چاپ ششم، تهران، کتاب پرواز.
۲۴. رجبی، محمود (۱۳۸۴). *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۵. ریسونی، احمد (۱۴۱۸ق). *نظریه المقاصد عند الامام الشاطبی*، مصر، دارالکلمه.
۲۶. سبحانی، جعفر (۱۳۸۸). *خاتمیت از نظر قرآن و حدیث و عقل*، قم، مؤسسه امام صادق.
۲۷. سبحانی، جعفر (۱۳۸۰). *سیمای انسان کامل در قرآن*، چاپ هفتم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. سعد، حسین (۱۴۳۱ق). *بین الاصله والتغریب*، المؤسسة ابی معیه للدراسات والنشر والتوزیع.
۲۹. سهرابی، محمدتقی (۱۳۹۳). *چیستی انسان در اسلام*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۳۰. شاطبی، ابراهیم بن موسی (۱۴۲۷). *الموافقات فی اصول الشریعہ*، بیروت، دارالکتب العربی.
۳۱. شوالیه، ژان ژاک (۱۳۷۳). *آثار بزرگ سیاسی از ماکیاوول تا هیتلر*، ترجمه: لی لاسازگار، چاپ اول، تهران، مرکز دانشگاهی.
۳۲. صدوق، محمدابن بابویه، *علل الشرایع*، مکتبه داورى، قم.
۳۳. طباطبایی، محمدحسین، *ترجمه تفسیر المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. طباطبایی، محمدحسین (بی تا). *شیعه*، قم انتشارات هجرت، قم.
۳۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، *تجرید الاعتقاد*، تحقیق: محمد جواد حسینی، سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۶. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۷). *العهده فی اصول الفقه*، چاپ اول، قم، مؤسسه تیزهوش.
۳۷. علامه حلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیقه: حسن زاده آملی، قم، انتشارات اسلامی.
۳۸. حلی (۱۴۰۶ق). *مبادی الوصول*، بیروت، دارالاضواء.
۳۹. علیخانی، علی اکبر و همکاران (۱۳۸۴). *حکمت سیاسی اسلام*، چاپ اول، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴۰. علوی نژاد، محمدحیدر (۱۳۸۲). *افقی‌های کمال*، قم، بوستان کتاب.
۴۱. غزالی، محمدبن محمد، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت، دار احیاء تراث العربی فی علم الاصول.
۴۲. فاسی، علال (۱۴۳۲ق). *مقاصد الشریعه الاسلامیه ومکارمها*، چاپ اول، قاهره، دارالسلام.
۴۳. فلیپ، کنراد (۱۳۸۶). *انسان‌شناسی*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.

۴۴. کلینی، محمد یعقوب (۱۳۶۳). *اصول کافی*، چاپ پنجم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۵. گلشنی، مهدی (۱۳۸۵). *از علم سیکولار تا علم دینی*، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۶. گلشنی، مهدی (۱۳۸۷). *قرآن و علوم طبیعت*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۷. محمدفناپی اشکوری (۱۳۷۷). *دانش اسلامی و دانشگاه اسلامی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۸. محقق حلی (۱۴۰۳). *معارج الاصول*، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت.
۴۹. مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش عقاید*.
۵۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *ختم نبوت*؛ چاپ نهم، قم، صدرا.
۵۱. مطهری، مرتضی. *نظام حقوق زن در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵). *تفسیر نمونه*، قم، مدرسه امیرالمؤمنین.
۵۳. نائینی، میرزا حسین، *فوائد الاصول*، تقریر: شیخ محمد علی کاظمی خراسانی، قم، انتشارات اسلامی.
۵۴. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸). *مستدرک الوسایل*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه آل البيت.
۵۵. نیچه، فریدریش ویلهلم، *چنین گفت زرتشت*، کتابی برای همه و هیچ کس، ترجمه: داریوش آشوری، چاپ یازدهم، تهران، مؤسسه انتشارات آگاه.
۵۶. هابز، توماس (۱۳۸۱). *لویاتان*، ترجمه: حسین بشیریه، چاپ دوم، تهران، نشر نی.
۵۷. تقی زاده، «مناظره شب و روز» *مجله کاوه*، سال پنجم، شماره ششم.
۵۸. گلشنی، مهدی، «برخورد عمیق و فیلسوفانه استاد مطهری با علم جدید»، *نامه علم و دین*، ش ۱۷-۲۰.

