

امتداد پذیرش منابع فراطبیعی معرفت از منظر قرآن در موضوع و مسائل علوم انسانی اسلامی (با تأکید بر دانش سیاسی)

محمد عابدی*

چکیده

در علوم انسانی موجود از جمله دانش سیاست، با مسائل مختلفی مواجهه‌ایم؛ از جمله اینکه چرا موضوع علوم تک‌بعدی بودن (بعد مادی انسان) است و در مسائل علوم، صرفاً مفاهیم تجربی در موضوع و محمول راه یافته، در مسیر تولید دانش و فرضیه‌ها قرار می‌گیرند. در تصدیقات، گزاره‌های اخلاقی، متافیزیکی و الهیاتی داخل نمی‌شوند و تنها گزاره‌های تبیینی و نسبی و متغیر در قلمرو علوم حاضرند. در نظام مسائل تنها کنش‌های «انسان با هویت مادی» در محوریت هستی جای می‌گیرد و مسائل دانش بر محوریت آن تنظیم و بر مدار انسان، نظام مسائل و پاسخ‌های معرفتی می‌شوند و ارزش‌ها و توصیه‌ها ظهور می‌یابند. با توجه به اثرگذاری نوع منابع، در موضوع و مسائل و نظام مسائل دانش انسانی، به نظر می‌رسد می‌توان با معرفی فراطبیعت به‌عنوان منبع جدید معرفت، این بخش‌های علوم انسانی و دانش سیاست را با نظام اندیشگی قرآنی بازسازی کرد؛ به گونه‌ای که موضوع علوم انسانی اسلامی با تأکید بر دانش سیاست،

* استادیار گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. abedi.mehr@yahoo.com



بعدفرامادی انسان را نیز شامل شود و در «مسائل علوم انسانی مدرن و اسلامی، مفاهیم نظری غیر محسوس در دانش‌های انسانی و سیاسی راه یابند، گزاره‌های اخلاقی متافیزیکی و الهیاتی داخل علم شوند و گزاره‌های تفسیری و گزاره‌های مطلق و ثابت در قلمرو علوم باشند و خداوند در رأس هرم مسائل اجتماعی و سیاسی قرار بگیرد و خاستگاه حقوق انسانی و سیاسی شود. ارزش‌ها و هنجارها نیز در این فضای اندیشگی معنا شوند. مقاله می‌کوشد با روش توصیفی تأثیر منبعیت فراطبیعت در موضوع و مسائل علوم انسانی را بررسی نماید.

واژگان کلیدی: معرفت، منابع معرفت، سیاست، علوم انسانی اسلامی، دانش سیاست، برون‌دادهای سیاسی.

مقدمه

۱. مسئله، فرضیه و دستاورد تحقیق: طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی عرصه هستی را صرفاً مادی می‌انگارند که پیامدش انحصار منابع معرفت در طبیعت و عقل خودبنیاد است و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به‌رغم پذیرش فراماده، روش تبیین آن را فقط طبیعت‌گرایانه می‌داند. البته در مقابل طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، همواره گروهی ضدطبیعت‌گرایی بوده‌اند. طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی و روش‌شناختی «معیار» و سنجه علمی بودن دانش‌ها را امکان تبیین طبیعت‌گرایانه می‌پندارند و می‌انگارند پاسخ‌ها به مسائل کلان حیات اجتماعی و سیاسی و... بشر و نیز دانش‌های تولیدی از مجموعه این مسائل، زمانی علمی است که این معیار را داشته باشد. این مکاتب، موضوع علوم انسانی را «کنش‌های انسان با هویت مادی» می‌دانند و مسائل و نظام مسائل علوم انسانی را نیز بر محور مصالح و نیازهای انسان مادی طراحی می‌کنند.

در مقابل قرآن کریم عرصه هستی را به مادی و فرامادی گسترش می‌دهد و به تبع آن در

دانش‌های برآمده از فضای اندیشگی قرآنی با دو گروه از منابع معرفت (طبیعی و فراطبیعی) روبه‌رویم که هر کدام ابزار معرفتی خاص خود را می‌طلبند. دیدگاه قرآن‌بنیان، تعیین سنجه‌های اعتبار بر مبنای اصالت ماده یا اصالت تبیین مادی را به چالش می‌کشد؛ زیرا در کنار منابع معرفت پذیرفته‌شده، «فراطبیعت» (بخشی از هستی در نظام هستی‌شناختی قرآن) نیز بخشی از منابع واقعی معرفت معرفی می‌شود و بر مبنای آن موضوع علوم انسانی به «کنش‌های انسان» با هویت ترکیبی (مادی و فرامادی) «گسترش» می‌یابد. مسائل علوم انسانی نیز متأثر از این گستردگی -مانند خدای فرامادی، جهان غیب و حیات آخرت، موجودات فرامادی مثل فرشتگان و جنود الهی غیبی و... که با انسان دارای هویت ترکیبی در ارتباطند- گسترش می‌یابند. درنهایت از منظر نظام اندیشگی قرآنی دانش‌هایی که مبتنی بر این منبع، آموزه‌هایی ارائه کنند، علمی خواهند بود. برای نشان دادن امتداد این بحث می‌توان سراغ حوزه دانش سیاسی قرآن‌بنیان رفت و نشان داد که با پذیرش منابع فراطبیعی، آموزه‌هایی چون «وجود خداوند به‌عنوان معلوم فراطبیعی» یا «قدرت الهی»، «امدادهای غیبی خداوند» و... پذیرفته می‌شوند که همگی در موضوع و مسائل سیاست حضور می‌یابند و به تبع آن، در مسائل دانش سیاست نقش‌آفرینی می‌کنند.

با توجه به آنچه گفته شد، مسئله اصلی تحقیق آن است که چه نقدهایی بر انحصار منبعیت مادی معرفت در علوم انسانی موجود از منظر موضوع و مسائل علوم انسانی وارد است و پذیرش منبعیت فرامادی معرفت از منظر قرآن در موضوع و مسائل علوم انسانی اسلامی با رویکرد دانش سیاست، چه اقتضائاتی دارد؟ تحقیق بر نقدپذیری انحصار منبعیت معرفتی علوم انسانی موجود با رویکرد علم سیاست، تأکید دارد پذیرش منبعیت فرامادی معرفت از سوی قرآن، موضوع علوم انسانی از جمله سیاست را از محدودیت کنش‌های «انسان مادی» خارج می‌کند و کنش‌های انسان با هویت ترکیبی (مادی و فرامادی) را موضوع قرار می‌دهد و مسائل آن را متناسب با گستردگی منابع فرامادی معرفتی

(مرتبط با انسان برخوردار از هویت ترکیبی) گسترش می‌دهد.

۲. **مفهوم‌شناسی:** در این تحقیق منظور از «منابع طبیعی» مجموعه منابع مادی شامل منابع محسوس، تجربی و... است که با ابزارهای حسی و تجربی بشر قابل شناخت است و مقصود از «منابع فراطبیعی» هر منبعی است که طبیعی نباشد؛ اموری چون خداوند، وحی (برای بشر)، جهان آخرت، روح و درکل معلوماتی که معرفت به آنها نیازمند ابزارهای فرامادی می‌باشند. در منابع معرفت از یک منظر با دو عنوان کلی طبیعت و فراطبیعت روبه‌رویم. متناسب با منبع طبیعت، ابزارهایی چون تجربه، حس و عقل مطرح است و متناسب با منبع فراطبیعت، ابزاری چون وحی و شهود معرفی می‌شود؛ برای مثال اگر منبع فراطبیعی را پذیرفتیم و از منابعی چون قدرت فراطبیعی سخن گفتیم و در دانش سیاسی جایی برای آن باز کردیم، در بحث ابزار دانش سیاست، برای استفاده از منبع فراطبیعی در دانش سیاست باید ابزاری مثل وحی را نیز به رسمیت بشناسیم (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۷). «سیاست» در لغت به معنای «القیام علی الشیء بما یصلحه...» (ابن‌منظور، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۱۰۸) و «پرداختن به کاری برای اصلاح آن» است و در اصطلاح و به‌عنوان علم در واژه‌نامه آکادمی فرانسه «همه اشکال روابط قدرت را در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون بررسی می‌کند و جهت و چگونگی اعمال این قدرت را می‌نمایاند» (ر.ک: مدنی، ۱۳۷۸، ص ۱۳). این واژه به‌عنوان پدیده و امر نیز متناسب با مکاتب و گفتمان‌ها تعریف شده است. در تعریف اسلامی آن امام خمینی معتقد «سیاست به معنای اینکه جامعه را راه برد و هدایت کند به آن جایی که صلاح جامعه و صلاح افراد است. این در روایات ما برای نبی ﷺ با لفظ سیاست ثابت شده است» (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۲-۱۹۳). سیاست در تعریف دیگر «مدیریت و توجیه انسان‌ها با نظر به واقعیت‌های "انسان آن‌چنان‌که هست" و "انسان آن‌چنان‌که باید باشد" از دیدگاه هدف‌های عالی مادی و معنوی» است (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۴۷). این تحقیق در پی پرداختن به عناوین دیگر همچون تربیت، هدایت، تکامل و



سعادت بشری یا در یک عبارت «تحقق عبودیت» به عنوان موضوع سیاست در قرآن نیست و آن را به فرصت دیگری وا می‌گذارد.

درباره علوم انسانی تعاریف مختلفی بر اساس معیارهای گوناگون ارائه شده است. در اصطلاح امروزی علوم غیر از علوم طبیعی و زیستی، در بخش علوم انسانی جای داده می‌شوند؛ لذا حتی فلسفه در برخی دانشکده‌های علوم انسانی تدریس می‌شود و متفکران غربی نیز همین برداشت رایج و عرفی دانشگاه‌ها را انتخاب کرده‌اند (فروند، ۱۳۷۲، ص ۴). اما بر اساس تعریف خاص علوم انسانی مجموعه دانش‌هایی است حاوی گزاره‌های توصیفی، تکلیفی و تجویزی ناظر به انسان، تظاهرات وجودی و رفتارهای فردی و جمعی وی (ر.ک: علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۷۹) که به مطالعه خصلت‌ها و رفتارهای انسان در تمام ابعاد پرداخته، در تربیت انسان و مدیریت جامعه به سوی کمال و سعادت آن نقش اساسی دارد. علوم انسانی درباره کنش‌های انسان (فردی، اجتماعی، کنش‌های درونی و بیرونی) و آثار و پیامدهایش بحث می‌کند (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۱۱) و چون از سنخ اخباری و توصیفی و هم از سنخ توصیه‌ای و تجویزی و هم ترکیبی از هر دوست، علمی مثل فلسفه و متافیزیک ذیل علوم انسانی قرار ندارند؛ زیرا موضوع فلسفه «موجود بماهو موجود» است؛ ولی موجود خاصی مثل انسان را مطالعه نمی‌کند یا روش آن صرفاً برهانی است و هدفش فقط شناخت حقیقت است و مستقلاً وظیفه‌ای برای انسان تجویز نمی‌کند. در نتیجه علوم انسانی شامل رشته‌هایی علمی (دیسپلین) چون علوم سیاسی، مدیریت، حقوق، علوم اقتصادی... و برخی دانش‌های بینارشته‌ای است (علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۷۹). با توجه به این محدودیت‌ها، علوم انسانی چنین تعریف شده است: علوم انسانی به مطالعه و کشف قوانین و قواعد کلی حاکم بر رفتارهای ارادی انسان - از آن جهت که انسانی‌اند - روابط نهادهای اجتماعی می‌پردازند که با توصیف و ارزیابی آنها و نیز با توجه به ماهیت و خواسته‌های مادی و معنوی انسان در نهایت تجویزاتی اعم از

تأییدی، اصلاحی و بدیع به منظور رساندن انسان به کمال و سعادت مطلوبش صادر می‌نمایند (ساجدی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۲۷۵). تعریف علوم انسانی دینی (اسلامی) نیز از منظر غایی، روشی و... متنوع است (اسدی‌نسب، ۱۴۰۱، ص ۳۸-۴۳). از منظر محور نوع روش در دینی‌بودن علم، گفته شده است «طیفی از معرفتی نظام‌مند است که هر یک متشکل می‌باشد از مجموعه قضایا یا قیاسات سازوار توصیفی، تجویزی و توصیه‌ای برساخته بر مبادی معرفتی دینی که با کاربرست منطق موجه اسلامی به یکی از ابعاد وجودی انسان معطوف است» (رشاد، ۱۳۹۴، ص ۱۱۸).

۴. اهمیت تحقیق: پذیرش منابع فراطبیعی معرفت قرآنی، هویت دانش‌های انسانی موجود را متحول می‌کند و با توجه به واقعیت جهان فرامادی و معرفت‌پذیربودن آن، امکان کاربرست داده‌های مرتبط به این منابع را در دانش‌های انسانی فراهم می‌آورد. پس منابع مورد اشاره در ایجاد مؤلفه‌های جدید در دانش‌های اسلامی همچون سیاست مؤثر است که از جمله آنها اثبات نقش «خدای خالق مالک ربّ ولیّ» در تأمین اهداف حیات اجتماعی سیاسی است و باید در نظام مسائل دانش‌های انسانی مثل سیاست، محوریت خداوند در موضوع، مسائل و نظام مسائل و نیز اهداف دانش سیاست و -همین طور روش دانش سیاست که موضوع تحقیق دیگری از نویسنده است-... مورد عنایت باشد و مسائل دیگر با محوریت آن تنظیم شوند. نقش و جایگاه دیگر منابع معرفت فراطبیعی همچون روح فرامادی بشر، قدرت‌های فرامادی در هستی و... نیز همین طور است؛ با اینکه در دانش‌های مبتنی بر مکاتب مادی، آموزه‌های ادیان به امور مادی فروکاسته می‌شود و دین اعتباری برای ورود به نهادهای اجتماعی و سیاسی نمی‌یابد. در این دانش‌ها هر چیزی قابل تجربه و تجزیه و تحلیل عقلانی است و چون فراطبیعت مانند بخش مهمی از آموزه‌های ادیان چنین ویژگی ندارد، عملاً در دانش‌های اجتماعی سیاسی -نه در روش دانش، نه موضوعات دانش، نه مسائل دانش و نه اهداف دانش- جایگاهی برای این امور در نظر



گرفته نمی‌شود و اعتباری به آن داده نمی‌شود. بر این مبنا امور فرامادی، در مدیریت زندگی انسانی تبیین، تحلیل و محاسبه نمی‌شوند و نظامات اجتماعی، سیاسی صرفاً بر مبنای اصالت ماده (طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی) یا اصالت روش مادی (طبیعت‌گرایی رو شناختی) طراحی می‌گردد و انسان برای تأمین سعادت به خدای آسمانی و دین فرازمینی نیازی احساس نمی‌کند.

الف) فراطبیعت در مکاتب مادی و مکتب قرآنی

لازم است فراطبیعت از منظر دو مکتب مادی و قرآنی بررسی و جایگاهش معرفی شود.

۱. منبع فراطبیعی معرفت در مکاتب مادی

مکاتب مادی به دو دسته طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی یا طبیعت‌گرایی روش‌شناختی تقسیم می‌شود (ر.ک: بیکران بهشت و شیخ رضایی ۱۳۹۸/نریمانی، ۱۴۰۰، ص ۲۵۱-۲۷۸). گروه اول جهان هستی را فقط محسوسات و مادیات می‌دانند. گروه دوم با اینکه چنین انحصاری را نمی‌پذیرند، روش تبیین هستی را فقط طبیعت‌گرایانه می‌دانند (ر.ک: ترخان، ۱۴۰۰، ص ۱۲-۱۴). منابع معرفت در علوم انسانی و اجتماعی بر اساس گروه اول در محسوسات و مادیات منحصر است. طرفداران نظر دوم هر چند فراماده و فراطبیعت را می‌پذیرند، تبیین آن را به روش مادی می‌دانند و معتقدند آنچه رؤیت‌پذیر و سنجیدنی است، می‌تواند جهان را تبیین کند. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را ابرپارادایمی برای علم مدرن دانسته‌اند که دیگر پارادایم‌ها تحت آن معنا می‌یابند (ر.ک: میرباباپور، ۱۳۹۶، ص ۲۱۵-۲۲۰). در مقابل طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، ضدطبیعت‌گرایی قرار دارد. طبیعت‌گرایان معتقدند نتیجه ایمان به فعل مستقیم الهی، الهیات مداخله‌گرایانه است که خدای رخنه‌پوش را به تصویر می‌کشد؛ ولی در نظر ضدطبیعت‌گرایان الهیات مداخله‌گرایانه بر دو فرض مبتنی است:

۱. تعارض فعل مستقیم الهی با نظم موجود هستی؛ ۲. بی‌قاعدگی این افعال. اما این گونه نیست که در نظریه فعل مستقیم الهی همیشه این دو پیش فرض موجود باشد. نظریه استوگر کوشش برای تبیین این نکته است که پذیرش فعل مستقیم الهی و اعتبار دادن به وحی، معجزات و قوانین فراطبیعی، تعارض با قوانین طبیعی سطوح میکروفیزیکی و ماکروفیزیکی را در پی ندارد. آنان پیش‌بینی‌پذیری جهان طبیعی و امکان پژوهش علمی را حفظ می‌کنند و امکان تحقق اراده آزاد خداوند در جهان طبیعی را می‌پذیرند و این استدلال (نپذیرفتن طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، موجب نقص در آفرینش و ناسازگاری با قدرت و حکمت الهی است) را نمی‌پذیرند؛ زیرا معتقدند از نظر دینی، تنها خدا بی‌نیاز و کامل است و محدودیت، ویژگی ذاتی مخلوقات است؛ پس لازمه علم و قدرت خدا بی‌نیازی جهان از فعل مستقیم الهی نیست (ر.ک: زرگر و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۹۶/ ترخان، ۱۴۰۰، ص ۱۲-۱۴). سکولاریسم نیز که علوم سکولار را در پی دارد، در یک معنای فراگیر و نو، طرد آموزه‌های فراطبیعی (قدردان قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۶) و به معنای نفی مرجعیت دین در عرصه اجتماعی-سیاسی است. شالوده سکولاریسم بر اومانسیسم و فردگرایی است و اصالت‌دادن لیبرالیسم به انسان در برابر «اصالت مابعدالطبیعه» نیز موجب شد به سکولاریسم نزدیک شود؛ زیرا اراده بشر را ارزش اصلی و منبع ارزش‌گذاری می‌شمارد (شریعتمدار و سیدباقری، ۱۳۹۴، ص ۳۹/ ایان باربور، ۱۳۷۴، ص ۶۵). در معرفت‌شناسی معاصر غربی پنج منبع برای معرفت ذکر کرده‌اند: ۱. ادراک حسی؛ البته از نگاه تجربه‌گرایانی چون هابز، لاک، هیوم و... منبع انحصاری معرفت است و بازگشت معرفت‌های دیگر به عقل است؛ ۲. حافظه؛ ۳. درون‌نگری؛ ۴. عقل؛ دیدگاه برخی عقل‌گراها مثل افلاطون و دکارت؛ ۵. گواهی؛ حافظه نگهدارنده معرفت است؛ همان گونه که گواهی معرفت را منتقل می‌کند. البته برخی اندیشمندان غربی مانند پاسکال ریاضی‌دان معروف، الکسیس کارل و برگسون دل و قلب را در شمار منابع جای می‌دهند.



برگسون معتقد است انسان فقط يك ابزار شناخت دارد و آن دل است و برای حواس و عقل نقشی قابلی نیست (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۳۶۵). از منظری کلی در مکتب مادی، چون امور فراطبیعی با مبانی تجربه‌گرایان سازگار نیست، از عرصه سیاست و اجتماع و حتی عقلانیت کنار گذاشته می‌شود (ملکوم، ۱۳۷۷، ص ۳۰).

در اندیشه تجربه‌گرایی، فراطبیعت برای عقل بشر شناخت‌پذیر نیست. برخی عقل‌گراها معتقدند «حقیقت» تنها چیزی است که عقل می‌شناسد و چون عقل نمی‌تواند ماورای طبیعت را بشناسد، آن را نمی‌پذیرند تا بخواهد جایگاهی هم در دانش‌های انسانی و نیز تعاملات اجتماعی و سیاسی داشته باشد. ویلسون معتقد است: «دنیوی‌گری یا قول به اصالت دنیا یک اندیولوژی است. قایلان و مبلغان این ایدئولوژی آگاهانه همه اشکال اعتقاد به امور و مفاهیم ماورای طبیعی و وسایط و کارکردهای مختص به آن را طرد می‌کنند (ویلسون، ۱۳۷۴، ص ۱۲۶). اقتضای این مکتب آن است که طبیعت و انسان با هویتی صرفاً مادی موضوع مطالعه دانش‌های انسانی است.

۲. منبع فراطبیعی معرفت در قرآن

قرآن کریم وجود منابع فراطبیعی معرفت را به رسمیت می‌شناسد و فراطبیعت از ارکان مهم آموزه‌های آن است. قرآن در آیات متعدد به حقایق غیرمادی اشاره می‌کند که برخی از آنها عبارت‌اند از: ۱. از جمله از وجود خدای فرامادی یاد می‌کند و او را منزه از هر نوع جسم‌بودن و شباهت به اشیا می‌داند. در عین حال از دخالت‌ها و تصرفات خدای فرامادی و دستورها و تکالیفش برای هستی بارها یاد می‌کند که گویای نقش و جایگاه خداوند در زندگی مادی بشر است. ۲. فرامادی‌بودن هویت روحی انسان از قرآن استفاده می‌شود (سجده: ۹/رک: حجر: ۲۸-۲۹). ۳. قرآن از وجود جهان فرامادی و از حیات اخروی و فرامادی انسان در سرای غیرمادی یاد می‌کند. ۴. از قدرت‌های غیبی (ر.ک: فصلت: ۱۵/فجر:

۱۴-۶)، امدادهای غیبی مثل یاری رساندن فرشتگان به مؤمنان در جنگ‌ها و... سخن می‌گوید و... (ر.ک: اعراف: ۱۳۷/مزمّل: ۱۶/مطهری، ۱۳۸۸، ص ۶۹-۹۴). از سوی دیگر قرآن نشان می‌دهد بشر -مانند پیامبران در مورد وحی رسالی- با ابزار وحی می‌تواند به این منبع آگاهی یابد. از سوی سوم تأثیرات این ارتباط و الزامات شناخت هستی فرامادی را در روابط اجتماعی و سیاسی در قالب تبیین مبناها و بنیادها تا حقوق و تکالیف فرد و جامعه در قرآن کریم می‌توان رصد کرد؛ همچون تکلیف به جهاد و جنگ، هجرت، عدالت‌ورزی، مبارزه با طاغوت‌ها و فراعنه و صدها تکلیف از این قبیل (ر.ک: عابدی، ۱۳۹۸).

در تبیین بنیادین می‌توان توضیح داد که مبانی هستی‌شناختی قرآنی، در کنار طبیعت، وجود موجودات و معلومات فراحسی را هم تأیید می‌کنند و... گسترش معلومات به امور فراحسی و طبیعی در قرآن نشانه امکان معرفت به این امور است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ش ۵-۶) و امکان کشف و به رسمیت شناختن برخی عناصر مهم فراطبیعی مثل «قدرت فرامادی» در عرصه مدیریت اجتماعی و سیاسی و امکان تولید دانش‌های انسانی بر این بنیادهای فرامادی را فراهم می‌آورد. نگارنده در کتاب **مبانی سیاست از منظر قرآن** در بخش مبانی معرفت‌شناختی سیاست (ر.ک: عابدی، ۱۴۰۰، فصول مختلف کتاب) و نیز در کتاب **تکلیف سیاسی از منظر قرآن** در بخش مبانی معرفت‌شناسی به تفصیل به این بحث ورود کرده است (ر.ک: عابدی، ۱۳۹۸، ص ۳۹-۱۳۳). برای مثال در مکتب اسلامی، قدرت شاخه غیبی دارد و معادلات در عرصه سیاسی با توجه به آن، وضعیت جدیدی می‌یابند (خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۹، ص ۲۳۶). آیات قرآن از بی‌توجهی یا انکار فراطبیعت در عرصه اجتماعی و سیاسی و رابطه مردم با حاکمان در برخی مقاطع گزارش می‌دهند و اینکه شناختن منبع فراطبیعی (در اینجا خدای غیرمادی که معلومی فراطبیعی است) موجب سوءاستفاده حکام ستمگر از ملت‌ها می‌شود. قرآن از تعلیق ایمان به پیامبر ﷺ به مشاهده حسی خداوند یاد می‌کند



(ر.ک: نساء، ۱۵۳/ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۵). درباره فرعون بیان می‌شود پس از مشاهده آیات آشکار حضرت موسی علیه السلام و پی‌بردن به صحت ادعای او، برای حفظ پادشاهی‌اش کوشید تسلط خود را بر افکار جامعه حفظ کند: «فاستخف قومه» (ر.ک: زخرف: ۵۴) و از مغالطاتی سود ببرد که در شناخت حسی بنی اسرائیل و بی‌توجهی به فراحس و فراطبیعت ریشه داشت (قصص: ۳۸/ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۰). از بی‌توجهی وی به معجزه‌بودن اقدامات موسی علیه السلام و سحر و مادی معرفی کردن معجزات وی نیز سخن گفته می‌شود (طه: ۵۷-۵۸/ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۱). در اینجا با مسئله‌ای سیاسی روبه‌رویم و موسی علیه السلام در برابر حاکم طاغوتی دست به اقداماتی چون دعوت به سوی خدا و سرانجام مبارزه از طریق ارائه معجزات الهی گرفته است؛ معجزاتی که الهی و دارای منشأ فرامادی‌اند. در مقابل فرعون از یک طرف می‌کوشد این امور را سحر و مادی بنامد و بیان کند که موسی علیه السلام با ابزار قراردادن این سحر و توان مادی، قصدی سیاسی (اخراج آنان از سرزمینشان) دارد. مفسران به نگاه سیاسی فرعون به مسئله چنین توجه می‌دهند: «اشاره به اینکه ما می‌دانیم مسئله نبوت و دعوت به توحید و ارائه این معجزات همگی توطئه برای غلبه بر حکومت و بیرون‌کردن ما و قبطیان از سرزمین آبا و اجدادمان است، منظور تو، نه دعوت به توحید است و نه نجات بنی اسرائیل؛ منظور حکومت است و سیطره بر این سرزمین و بیرون‌راندن مخالفان» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۲۳۸). حکمای مسلمان نیز متأثر از منابع دینی به‌ویژه قرآن، اموری چون وحی (برای بشر) را از منابع معتبر می‌دانند (برای ملاحظه نظرات ابن‌سینا و صدرالمآلهین و ابن‌عربی و علامه طباطبایی، ر.ک: امینی، ۱۳۹۱) و در معرفت‌شناسی اسلامی دل و قلب را در شمار منابع جای می‌دهند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۳۶۵). برخی، منابع شناخت را طبیعت (عالم جسمانی و مادی)، عقل، دل و متون مقدس و غیر مقدس دینی و عده‌ای طبیعت، فراطبیعت، متون دینی و

غیردینی و به عبارت دیگر عالم طبیعت، عالم مثال، عالم مجردات تام، عالم عقول و... می‌دانند که هر کدام ابزار مناسب خود را برای معرفت‌سازی می‌طلبند (همان، ج ۲، ص ۳۶۱). برخی هم متعلق معرفت را عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل می‌دانند که نفس از این سه جایگاه، با ارتقای وجودی و ارتباط با هر کدام معارفی کسب می‌کند. ادراکات حاصل از طبیعت با استفاده از ابزار حواس ظاهری و ادراکات فرامادی محصول ارتباط ابزارهای ادراکی باطنی با عوالم فراتر از طبیعت (عالم مثال و عالم عقل) است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۱۷-۳۱۹). در مجموع و به رغم اختلافات در ابزار یا منبع بودن برخی مقولات، پذیرش فراماده به عنوان بخشی از هستی و معرفت‌پذیر بودن آن و تعبیه ابزارهای شناخت فراماده مورد توجه اندیشمندان و حکمای مسلمان است.

(ب) تأثیر فراطبیعت در منبعیت معرفت در علوم انسانی مدرن و اسلامی (با تأکید بر دانش سیاست)

پذیرش فراطبیعت به عنوان منبع معرفت در قرآن و عدم پذیرش آن در مکاتب طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی و الزام به استفاده از تبیین مادی در طبیعت‌گرایی روش شناختی الزاماتی را در علوم انسانی مانند علم سیاست اقتضا می‌کند که در حوزه‌های معتبر موضوع و مسائل علوم انسانی - و اهداف و روش که موضوع تحقیق دیگری از نگارنده است - موجب تمایزاتی بین علوم انسانی مدرن و علوم انسانی اسلامی خواهد شد.

۱. برآیند پذیرش یا ردّ منبع فراطبیعی معرفت در موضوع علوم انسانی (با تأکید بر سیاست)

(۱) تک‌بعدی بودن موضوع علوم انسانی موجود با تأکید بر دانش سیاست

برای تبیین این محدودیت توجه به چند نکته لازم است:

۱- چیستی موضوع علوم انسانی

موضوع هر علمی چیزی است که در آن علم از احوال و عوارض ذاتی آن سخن گفته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۹) و قضایای مربوط به آن حل می‌گردد. همه مسائل علم، احکام و آثار و عوارض و حالات یک شیء خاص را بیان می‌کند و همان چیز مسائل را به صورت افراد یک خانواده درآورده است و آن موضوع آن علم است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۵۹). موضوع علوم انسانی چیزی است که همه مسائل علوم انسانی بر محوریت آن تنظیم می‌شود و آن بنا بر تعریف عام، «انسان و جامعه و رفتار فردی و اجتماعی انسان» است. در حوزه علم سیاست نیز موضوع متناسب با اقتضای مکاتب و نظریات برآمده از آنها، چیزی (قدرت انسان و جامعه، حکومت... تا تربیت و هدایت انسان و...) است که همه مسائل علم سیاست بر محور آن تنظیم می‌شود و البته این تنوع مکاتب و نظریات تأثیر خود را در تعریف سیاست به‌روشنی نمایان می‌سازد (ر.ک: عابدی، ۱۴۰۰، ص ۳۰-۳۵).

۲- خاستگاه تلقی‌های مختلف از موضوع علوم انسانی

نظام فکری و بنیان‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و... در نوع بینش انسان نسبت به خود و هستی مؤثرند و موضوع علوم انسانی بر اساس مجموعه آنها معنا می‌یابد. در علوم انسانی موجود، عموم انسان‌گرایان خاستگاه انسان را طبیعت می‌دانند (داروین، ۱۳۸۰، ص ۱۸۰) و طبیعت‌گرایان (هستی‌گرایانه) نیز او را منقطع از خداوند و برآمده از طبیعت و صرفاً مادی می‌دانند (لوین اندرو و همکاران، ۱۳۷۰، ص ۳۷۵). همین فضای اندیشگی موجب می‌شود ماهیت موضوع علوم انسانی از «فراماده» فاصله بگیرد. در طبیعت‌گرایی روشی نیز هرچند فراطبیعت انکار نمی‌شود، تجربه معیار پژوهش و علمی‌بودن دانش تلقی می‌شود. در این نگاه معرفت معتبر صرفاً در دایره محسوسات و تجربیات و عالم مادی ممکن خواهد شد. عقل‌گراهایی مثل کانت زمان و مکان را از

قابلیت‌های قوه فاعله می‌دانند و فراتر از زمان و مکان یا حقیقت و ذات اشیا را خارج از قدرت درک بشر می‌دانند و راه به سوی خدا و دریافت شناختی معتبر از او و دیگر حقایق غیبی و فرامادی را مسدود می‌انگارند (شاکرین، ۱۳۸۶، ص ۵۱-۵۴). و موضوع علوم انسانی از جهت نادیده گرفتن بعد فرامادی بشر، اقتضانات و استعدادهای موجود در بشر که ارتباطش با موجودات فرامادی را ممکن می‌سازد... دچار «تک‌بعدی‌انگاری» و نقصان خواهد شد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۱۹).

۳- تأثیر بنیان‌های فکری در محدودیت موضوع دانش سیاست موجود

غالب فلاسفه سیاسی علم سیاست را -با چشم‌پوشی از ده‌ها تعریف دیگر- «علم قدرت» معرفی کرده‌اند. موضوع علم سیاست یک پدیده خاص اجتماع بشری (قدرت) است که صرفاً درباره پدیده‌های گوناگون اجتماعی بحث می‌کند (دوورژه، ۱۳۷۶، ص ۲۰) و در ماهیت انسانی آن گفته شده است: «قدرت رابطه انسانی نابرابری است که در شکل فرمان‌دهی و فرمان‌بری تجسم یافته است» (همان، ص ۲۰ به بعد).

اقتضای شناخت‌ناپذیری «قدرت فرامادی» (بخشی از هستی و انسان)، موجب محدودیت موضوع علوم انسانی است؛ زیرا قدرت‌های مرتبط با هستی‌های غیرمادی (خدا، فرشتگان، عالم آخرت؛ بعد روحی انسان و...) در گستره موضوع این علوم انسانی قرار نمی‌گیرند؛ قدرت فقط در حوزه روابط انسانی (انسان با هویت صرفاً مادی منقطع از مبدا الهی و مقصد فرامادی و هم عرض هستی‌های مادی دیگر) منحصر می‌ماند و قدرت‌های فرامادی با دانش‌های اجتماعی مثل سیاست پیوند نمی‌یابند؛ در نتیجه نمی‌توان این بخش از هویت فرامادی انسان را در تعریف موضوع دانش سیاست لحاظ کرد (نقدهای دیگر محدودیت موضوع. ر.ک: ترخان، ۱۳۹۹، ش ۲۵، ص ۹۹).



۲) کامل بودن موضوع علوم انسانی اسلامی با تأکید بر دانش سیاست

این ویژگی را از چند جنبه می‌توان توضیح داد:

۱- حضور بعدفرامادی انسان در موضوع دانش سیاسی

روابط اجتماعی انسان موضوع بیشتر علوم انسانی است (ساجدی و میر نصیری، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۲۷۵) و علوم انسانی به عوامل، معنا و آثار انسانی در حوزه رفتار ارادی و انفعال نفسانی می‌پردازند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ش سوم، ص ۱۱۹-۱۴۲)؛ لذا اگر اولاً موضوع علوم انسانی را قدرت بدانیم، نه موضوعاتی مثل تربیت و هدایت و عبودیت و سعادت و کمال انسان (ر.ک: عابدی، ۱۴۰۰، ص ۳۰-۳۵) و ثانیاً منبعیت فرامادی معرفت پذیرفته شود و انسان دارای ابعاد غیرمادی مرتبط با زندگی اجتماعی و سیاسی باشد که معرفت به آن ممکن باشد، موضوع علوم انسانی اسلامی و علم سیاست اسلامی، شامل بعد فرامادی هویت انسان نیز خواهد بود و قدرت مورد پژوهش و شناخت معتبر در دانش سیاست منحصر در قدرت مادی نخواهد شد.

۲- قدرت تکوینی الهی، مرتبط با موضوع علم سیاست

قدرت الهی امکاناتی را در اختیار بشر برای حیات اجتماعی قرار می‌دهد و نقش مهمی در تشکیل یا سرنگونی حیات جمعی بشری دارد و انسان آن‌گاه که شرایط لازم برای یاری از این قدرت را داشته باشد، می‌تواند آن را در مسیر تدبیر حیات اجتماعی به کار بگیرد؛ لذا قدرت مذکور می‌تواند به عنوان بخشی از موضوع سیاست باشد. توضیح اینکه منابع معرفتی غیرمادی که ابزار معرفت آنها (وحی برای معصومان، شهود و... نقل از وحی برای غیر معصوم) در قرآن معرفی شده است. تا جایی که نسبتی با انسان و جهان و طبیعت مورد ابتلای بشر دارند، در سرنوشت بشر و جهان زیست بشر مؤثرند. قرآن به هستی‌های فرامادی (منابع فراطبیعی معرفت) مانند قدرت برتر خداوند که با زندگی بشر درگیر و در



وضعیت زندگی آنان اثرگذار است، اهمیت می‌دهد (ر.ک: فصلت: ۱۵/ر.ک: فجر: ۶-۱۴). بنا بر آنچه بیان شد، کاربست قدرت فرامادی در حیات اجتماعی بشر اقتضا دارد که قدرت‌های مرتبط با حیات اجتماعی سیاسی بشر را منحصر در حوزه روابط انسانی ندانیم، بلکه به‌عنوان قدرت واقعی در موضوع سیاست (قدرت) لحاظ نماییم و موضوع مطالعه دانش سیاست بشماریم؛ پس نمی‌توان این بخش از قدرت را در تعریف موضوع سیاست نادیده گرفت و موضوع علم سیاست را تنها در حوزه روابط انسانی منحصر دانست؛ بلکه مفهوم قدرت به‌عنوان موضوع علم سیاست باید از مصادیق صرفاً مادی فراتر برود؛ زیرا آیاتی بر اعمال قدرت تکوینی خداوند در موارد مختلف از مسائل اجتماعی و سیاسی دلالت دارند، نمونه‌ای از این آیات درباره اراده و قدرت الهی نسبت به تغییر سرنوشت حکومت فرعون است (فصلت: ۵۴).

۳- حضور قدرت فرشتگان الهی، امدادهای غیبی و... در موضوع علم سیاست

منابع فراطبیعی معرفت، موجوداتی را منبع شناخت می‌دانند که قدرت واقعی و پایدار دارند و این قدرت در روابط انسانی و اجتماعی و سیاسی همچون جنگ‌ها و... به‌کار گرفته شده است. نمونه‌هایی از آن همانند دخالت فرشتگان در دلگرمی رزمندگان در جنگ پیامبر با مشرکان در قرآن گزارش شده است: «به خاطر بیاورید زمانی را که از شدت وحشت و اضطراب - که از کثرت نفرات دشمن و فزونی تجهیزات جنگی آنها برای شما پیش آمده بود - به خدا پناه می‌بردید، دست حاجت به سوی او دراز می‌کردید و از وی تقاضای کمک می‌نمودید (ر.ک: انفال: ۹-۱۰). در این هنگام «خداوند تقاضای شما را پذیرفت و فرمود: من شما را با یک هزار نفر از فرشتگان که پشت سر هم فرود می‌آیند، کمک و یاری می‌کنم»؛ «فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ وَ مَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَ لِيَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَ مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ». آیه اشاره دارد که فوق همه این



اسباب ظاهری و باطنی، اراده و مشیت اوست (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۶). آنچه حضور این بخش فرامادی در موضوع علم سیاست را معتبر می‌سازد، این است که بشر با ابزار وحی می‌تواند از قدرت‌های غیبی آگاهی یابد و به آن معرفت معتبر داشته باشد و تأثیرات آن در روابط اجتماعی و سیاسی خود را مشاهده نماید و با ابزارها و تمهیدات مناسب و مورد اشاره قرآن، حیات سیاسی خود را در مسیر استفاده از آن قرار داد (ر.ک: اعراف: ۱۳۷، مزمل: ۱۶؛ حج: ۷۴/ روم: ۴۷/ صف: ۱۳/ نصر: ۱/ آل‌عمران: ۱۲۳/ توبه: ۲۵/ مطهری، ۱۳۸۸، ص ۶۹-۹۴/ نبوی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۹-۱۶۸) و در دانش سیاسی آن را معتبر بدانند. چنین تعاملی اقتضا دارد با پذیرش منابع فرامادی در علوم انسانی اسلامی همچون جامعه‌شناسی و سیاست، هستی‌های غیرمادی به‌عنوان منابع فرامادی معرفت، بخشی از موضوع علوم انسانی اسلامی قرار بگیرند و علل و اسباب غیرمادی دخیل در این مناسبات انسانی مورد توجه قرار بگیرد.

۴- الزامات پذیرش بعد فرامادی در موضوع علوم انسانی و علم سیاست

پذیرش بعد فرامادی معرفت به‌عنوان بخشی از موضوع علوم انسانی الزامات خاصی را در پی دارد، از جمله:

- اصالت قدرت الهی؛ نسبت به «قدرت مادی» به‌مثابه موضوع دانش سیاست: در منطق قرآن کریم قدرت انسان به‌عنوان مخلوق الهی، در دایره قدرت خداوند معنا می‌شود، وجود و گستره و شرط تأثیر قدرت بشری منوط به اذن و اراده الهی است. آیاتی چون «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا» (انفال: ۱۷) گویای این اصالت است. «این قدرت از من و شما نیست. این را باید ما احساس کنیم. این قدرت از منشأ قدرت است. آن قدرتی هم که انبیا داشتند، از انبیا نبود. بشر از اول تا آخرش هیچ است، آنچه هست قدرت خداست. هر حرکتی که شما

می‌کنید با قدرت خدا حرکت می‌کنید؛ هر تفنگی که می‌اندازید، با قدرت خداست؛ دست شما به قدرت خداست که به ماشه می‌رود... شما یا ما خیال می‌کنیم که الآن ایران يك قدرتی دارد، لکن این قدرت خداست در اینجا ظاهر شده است» (خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۹، ص ۲۳۶). به جهت همین اصالت در آیات متعدد بر شکست‌ناپذیری خداوند و عزت او تأکید می‌شود: «هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ» (شوری: ۱۹). قدرت‌های دیگر در برابر قدرت او سست و عرضی معرفی می‌شود و اگر کسی یا قدرتی از دایره عنایت و رحمت خداوند دور شود، ضعیف و شکست‌خورده خواهد بود و ابزارهای قدرت مادی‌اش از کار خواهند افتاد: «أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَنْ نَجِدَ لَهُ نَصِيرًا» (نساء: ۵۲). علاوه بر آیات الهی، می‌توان به بیانی از حضرت امام خمینی^ع در این باره توجه داد که این نسبت را به روشنی تبیین می‌کند: «ظل سایه است، سایه همه چیزهاش به ذی‌ظل است، خودش هیچ ندارد. ظل الله کسی است که تمام حرکاتش به امر خدا باشد، مثل سایه باشد. خودش هیچ، سایه خودش هیچ حرکتی ندارد. ذی‌ظل هم حرکتی از خودش ندارد، هر چه هست از خداست. اینها ظل الشیطان هستند. به این سلاطین ظل الله می‌گفتند، ظل الشیطان هستند. ظل الله میزان تمیز است که ما با همین تغییر بفهمیم که آیا این سلطان حق است یا باطل» (خمینی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۱۶۸). «مأیوس از خدا نباشید، خدا را حاضر بدانید و قدرت خدا را در همه جا فعال بدانید... وقتی که شما نصرت بکنید از خدای تبارک و تعالی، وعده نصرت داده است و کمی عده با اینکه قدرت روحی در کار باشد و انسجام در کار باشد و تعهد به اسلام در کار باشد، اسباب ضعف نخواهد شد» (خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۷، ص ۳۱۲).

- قدرت تشریحی خداوند؛ مرتبط با موضوع دانش سیاست: به جهت پیوند عالم تشریح با عالم تکوین، آن‌گاه که قدرت فرامادی به‌عنوان قدرتی واقعی و ذاتی پذیرفته شد و به‌عنوان بخشی از نظام تکوین هستی مطرح شد، مبنایی هستی‌شناختی سامان



پذیرفته است که در عالم تشریح باید و نبایدها و پیامدهای آن باید مورد مطالعه قرار بگیرد؛ به دیگر بیان تعامل بین نیازهای انسان و اهداف، تمایلات و گرایش‌های بشری او، اعتباریات و بایدها و نبایدهایی را سامان می‌بخشد و پذیرش منابع فرامادی هستی، از جمله قدرت تکوینی الهی و نسبت داشتن آنها با قدرت و حیات اجتماعی انسان، نظام متناسبی از نیازها و اهداف و سعادت بشری را تجویز و الزام می‌کند که در این نظام خداوند - به جهت قدرت برتر و اصیل نسبت به قدرت‌های دیگر - منشأ و مولد حقوق در عرصه‌های مختلف انسانی از جمله سیاست می‌شود؛ در حالی که بدون آن، این انسان مادی و طبیعت مادی بود که منشأ حقوق معرفی می‌شد. نگارنده در کتاب مبانی سیاست از منظر قرآن ذیل مبانی خداشناختی، این تأثیر را تبیین کرده است (ر.ک: عابدی، ۱۴۰۰، ص ۱۴۲). با عنایت به این واقعیت تکوینی، قرآن از قدرت تشریحی خداوند و حق اعمال قدرت خداوند سخن به میان می‌آورد و از «ولایت و حکومت خدا بر هستی و انسان» سخن می‌گوید. زمانی که خداوند برای خود حق ولایت و خالت (اعمال قدرت) در مناسبات انسانی قایل است، یعنی در شئون سیاسی جامعه تصرف می‌کند و چنین حقی را برای خود و در مراتب بعد برای نمایندگان‌شان همچون پیامبران حاکم و... با شرایط و ملاحظاتی در نظر می‌گیرد و از همین منظر عوامل اقتدار و مشروعیت برای آنان را فراهم می‌آورد (همان، ۱۴۰۰، ص ۱۴۴-۱۵۱). به این ترتیب «قدرت خداوند» (قدرت ذاتی) و قدرت اعتباری (تشریحی) بخشی از موضوع سیاست اسلامی به مثابه شاخه‌ای از علوم انسانی اسلامی است و نمی‌توان موضوع علم سیاست اسلامی را فارغ از آن و صرفاً بر محور کنش انسان تعریف کرد؛ بلکه باید جایگاه قدرت خداوند و... نسبتش با انسان و حقوق و تکالیف انسان در موضوعات علوم انسانی اسلامی همچون موضوع علم سیاست مورد توجه قرار بگیرد.

۲. اثر پذیرش یا ردّ منبع فراطبیعی معرفت در مسائل و نظریات علوم انسانی مدرن و اسلامی با تأکید بر سیاست

هویت حقیقی انسان که کنش‌هایش موضوع علوم انسانی است، فرامادی است. این مبنا، علاوه بر موضوع، مسائل علوم انسانی و سیاسی را نیز متأثر می‌سازد و اصولاً اقتضای پذیرش ابعاد فرامادی انسان که کنش‌هایش موضوع علوم انسانی است و منابع معرفتی فرامادی مرتبط و درگیر با موضوع علوم انسانی - همچون خدای غیرمادی، فرشتگان الهی، امددهای الهی و... و معرفت‌پذیر بودن آنها این است که مسائل و نظام مسائل یا نظریات دانش‌های انسانی همچون جامعه‌شناسی یا سیاست نیز متأثر از این ارتباط باشند.

(۱) امتداد پذیرش منابع فرامادی معرفت در گزاره‌ها و نظریه‌های علوم انسانی و دانش سیاست

گزاره‌های علوم انسانی را در دو حوزه «عناصر و مفاهیم بنیادین گزاره‌ساز» و «تصدیقات» دانش‌های انسانی می‌توان معرفی کرد و مصداق‌ها و مثال‌های عینی از تأثیر منیعت مذکور در هر کدام را تبیین کرد.

برایند منبعبیت فرامادی معرفت، از گزاره‌ها تا نظریه‌های علوم انسانی و سیاسی

پذیرش منابع فرامادی معرفت می‌تواند موجب تغییرات و توسعه‌هایی در بخش مفاهیم بنیادین شود؛ زیرا مفاهیم در موضوع یا محمول گزاره‌ها حضور دارند و با توجه به پذیرش منابع فرامادی معرفت، مفاهیم در موضوع و محمول گزاره‌ها از انحصار مفاهیم تجربی درمی‌آیند و مفاهیم نظری غیر محسوس نیز در دانش‌های انسانی و سیاسی راه می‌یابند. با اینکه پوزیتیویست‌های منطقی و اصالة‌العملی این دست از مفاهیم را در قلمرو دانش به معنای ساینس، جز در مواردی که بتوان به محسوسات برگرداند، راه نمی‌دهند (ر.ک: ترخان، ۱۳۹۹، ص ۱۰۲).



مفاهیم نظری و غیرتجربی جایگاه مهمی در تولید و توسعه دانش‌های انسانی در دنیای امروز دارند. بنابراین منبعیت فرامادی معرفت و معرفت‌پذیری آنها که قرآن به رسمیت می‌شناسد و آموزه‌های بنیادینش بر آن استوار است، این امکان را فراهم می‌کند که مفاهیم نظری قرآن در مسیر تولید دانش و فرضیه‌های آزمودنی علوم انسانی و علم سیاست قرار بگیرند. توسعه در بخش تصدیقات علوم انسانی و سیاسی نیز همین وضعیت را دارد: ۱. گزاره‌های اخلاقی متافیزیکی، الهیاتی داخل علم خواهند بود، بر خلاف پوزیتیویست‌های منطقی که گزاره‌های تحلیلی یا قابل اثبات تجربی را علمی و معنادار می‌دانند و گزاره‌های دینی را که از منظر تجربی اثبات پذیر نیستند، مهمل می‌انگارند. ۲. در کنار گزاره‌های تبیینی (علت‌یاب ناظر به کشف رابطه علی و ساختن قوانین عام) که شامل تبیین‌های غیرتجربی نیز هستند، گزاره‌های تفسیری (معناکاوه که با روش‌های دلیل‌یابی فهم معنا، رفتار و انگیزه کنشگران را پی می‌گیرند) در علوم انسانی و سیاسی حضور می‌یابد. ۳. در کنار گزاره‌های نسبی و متغیر (ناظر به شرایط زمانی و مکانی) گزاره‌های مطلق و ثابت نیز در قلمرو علوم انسانی و سیاسی خواهند بود (ترخان، ۱۳۹۹، ص ۱۰۲).

در مورد نسبی یا ثابت بودن برخی گزاره‌ها در قلمرو علوم انسانی و علم سیاست می‌توان شواهدی عینی را معرفی کرد. با این توضیح که بعد از کنار نهادن واقعیت فرامادی و الهی هستی و انسان بود که عقل‌گرایی - از دکارت و اسپینوزا و لایپنیتز تا هگل - و حس‌گرایی - فرانسویس بیکن، لاک، برکلی، هیوم، کنت، استوارت - بر عرصه علمی غرب چیره شد. عقل‌گرایی بریده از وحی و شهود قصد فهم همه حقایق هستی را داشت؛ لذا هر چه را از فهم عقل بیرون بود، انکار کرد و این مبنایی برای موجه‌سازی عقلی همه ابعاد اجتماعی و سیاسی زندگی بشر شد. بریدگی عقل از وحی و نقصان معرفتی آن در مواجهه با احاطه علمی خداوند که در وحی تبلور می‌یافت، بستر ظهور و تسلط تجربه‌گرایی و حس‌گرایی در دو سده اخیر را در پی داشت (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲-).



۱۱۴). به این ترتیب مصادیق علم منحصر در شناخت حسی شد و شناخت شهودی و حیانی از اعتبار ساقط گردید. حاصل این شد که فقط علل مادی و کمی در فهم و تبیین و تفسیر خاستگاه هستی به کار گرفته شد؛ اما همین تفکر نیز در دوران پسامدرن زیر سؤال رفت و معرفت علمی و تجربی، پایه هایشان را بر حلقه‌های معرفتی فاقد هویت علمی قرار دادند و معرفت مدرن گرفتار شکاکیت، نسبییت و تاریخی‌نگری محض شد و علم هویت مستقلش در اصول و ساختار را از دست داد و با اینکه قبلاً علم در برابر ایدئولوژی، متافیزیک و... بود، این بار نوعی تفسیر از هستی و تبیین از جهان شد و در حاشیه دیگر گونه‌های معرفت، دانش ابزاری کارآمدی برای تسلط بر طبیعت معرفی شد و ارزش جهان‌شناختی و کشف و واقع‌نمایی‌اش را از دست داد و کاشفیتش از جهان خارج از بین رفت (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۱۷-۳۱). درباره نقد تفکر ابزارانگاری توسط پوپر و تعیین تبیین رضایت‌بخش از پدیده‌ها به‌عنوان هدف علم (ر.ک: پوپر، ۱۳۶۳، ص ۱۳۷-۱۴۵) با این توجه که در جهان غرب ابتدا وحی و بعد عقل از منبعیت معرفت ساقط شد، آن‌گاه منبعیت معرفت به تجربه منحصر شد و البته در دوران پست‌مدرن «منبعیت مستقل معرفتی تجربه» نیز دچار بحران شد و سرانجام معرفت علمی به نسبییت منتج گردید. در حوزه دانش سیاسی مفاهیم بنیادینی مثل عدالت سیاسی، آزادی، کرامت انسانی، حقوق سیاسی و ده‌ها مورد دیگر «نسبی» دیده شدند. عدالت، آزادی، حقوق... و منشأ حقوق سیاسی و تکالیف سیاسی و الزامات و التزامات دولت و شهروندان جملگی نسبی و قراردادی شناخته شدند.

در مقابل پذیرش قرآنی نقش منابع معرفت فرامادی مرتبط با کنش‌های انسانی که با ابزارهای لازم قابل معرفت و معتبرسازی نتایج هستند، ارزش‌ها و مفاهیم و امور ثابت را در اختیار می‌گذارد. مثال‌های زیر تبیین عینی مدعیات فوق را بر عهده دارد:

یک. اهداف نسبی یا ثابت حیات بشر، در علوم انسانی و علم سیاست: در اندیشه



طبیعت‌گرایی روش‌شناختی هر چیز قابل تجربه و تجزیه و تحلیل عقلانی، پذیرفتنی و معتبر است و چون فراطبیعت چنین ویژگی ندارد، عملاً در مدیریت زندگی انسانی جایگاهی نمی‌یابد و بشر در هدف‌گذاری و مدیریت حیات سیاسی، نظامات سیاسی‌اش را بر مبنای طبیعت‌گرایی و انسان‌محوری (انسان صرفاً دارای هویت مادی و بخشی از طبیعت) طراحی می‌کند. با همین نگاه شالوده‌مدرنیته بر این فرض استوار دانسته شده که عقل انسانی تنها منبع معنا، حقیقت و شناخت است (ر.ک: نوروزی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۸) و به‌تنهایی قادر به کشف همه حقایق و برنامه‌ریزی در جهت سعادت فردی و اجتماعی و سیاسی است و انسان برای تأمین سعادت به خدای آسمانی و دین فرازمینی نیاز ندارد. با اتکا به همین اندیشه برخی گمان برده‌اند دلیل پیشرفت‌های دوران مدرنیته غرب پیگیری عقلانیت خودبنیاد و مستقل از خدا و دین و آموزه‌های مسیحیت بود و دلیل انحطاط غرب در قرون وسطی حاکمیت کلیسا بود؛ نگاه افراطی به عقل که ناشی از مبنای انسان‌گرایی و اومانستی حاکم در غرب بود (ر.ک: جوادی، آملی، ۱۳۸۱، ص ۵۲) در عمل هم عقل خود بنیاد غربی در رساندن انسان به اهدافش ناکام مانده است (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲، ص ۶۳). علاوه بر این با توجه به سقوط وحی و عقل از منبعیت معرفت و نیز تشکیک در منبعیت مستقل معرفتی به تجربه در دوران پست‌مدرن و سرانجام نسبیت معرفت علمی در این پارادایم‌ها، در حوزه دانش‌های انسانی مانند دانش سیاست، مفاهیم بنیادین مثل عدالت و... و گزاره‌های دانش‌های مورد اشاره «نسبی» شدند. از جمله این گزاره‌ها و مسائل، می‌توان به «غایات حیات سیاسی» اشاره کرد که اقتضای دیدگاه «انحصار منبع معرفت در امور مادی یا انحصار شناخت پذیری به منابع مادی معرفت» این است که غایات حیات سیاسی فقط بر اساس خواست انسان‌ها تنظیم گردد و دخالت هر عنصر غیرمادی در تعیین یا جهت‌دهی به غایات حیات سیاسی مبنای علمی ندارد و دانش‌های مرتبط نیز چنین محدودیتی را در تعریف غایات دانش دارند و در ادامه به جهت نسبی شدن گزاره‌های

دانش‌های انسانی به دلیل سلب اعتبار از عقل و حتی تجربه به صورت مستقل، این گزاره‌ها و مفاهیم دچار نسبیّت شدند.

در برابر این دیدگاه، با نگاه قرآنی علاوه بر تولید گزاره‌های نسبی که به شرایط زمانی و مکانی ناظر بودند، تولید گزاره‌های مطلق و ثابت نیز ممکن می‌شود و این گزاره‌ها بخشی از قلمرو علوم انسانی و علوم سیاسی می‌شوند؛ زیرا قرآن ۱. منابع معرفتی فراطبیعی را معرفی می‌کند. ۲. بر شناخت پذیری آنها برای بشر توجه دارد. ۳. با فرض معرفت‌زابدن آنها و قابل شناخت‌بودنشان برای بشر به جعل احکام و تکالیف و حقوق و امتیازات قطعی و ثابت و غیرنسبی می‌پردازد (وقفوه‌م انهم مسئولون) (صافات: ۲۴)؛ در نتیجه معتقد است ابزارهای شناختی در اختیار بشر قرار دارد که می‌تواند تولید معرفت قطعی نسبت به فراطبیعت نماید و با همین مبنا می‌توان هدف ثابت و اصیل برای نظام حیات بشر از جمله در سیاست شناسایی کرد که متناسب با «خالق بودن خدا» تنظیم می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۸۵). خدای عالم و حکیم هدف نهایی خلقت و راه رسیدن به این هدف را در همه ابعاد حیات اجتماعی و سیاسی و... تعیین و در قالب دین به انسان‌ها عرضه می‌کند و دانش‌های انسانی اسلامی این هدف را نسبت به کنش‌های انسان پی می‌گیرند و غایات حیات از جمله در بعد سیاسی باید ناظر به این نقش و جایگاه و تأثیرات آن در حیات و سعادت بشری در دانش‌های انسانی تعریف و تعبیه گردد، مسائل سیاسی با این مبنا پاسخ بگیرند و گزاره‌هایی بر مبنای پذیرش آن تولید شود و در نهایت سازمان دانش سیاسی اسلامی شکل بگیرد.

دو. نسبی یا ذاتی بودن «حق ولایت و حکومت»: در دانش‌های مورد اشاره که وحی و عقل به طور کامل و تجربه به صورت مستقل منبعیتشان برای معرفت را از دست داده بودند، خداوند قابل معرفت و اثبات قطعی نبود و سخن‌گفتن از او در دانش سیاست به‌عنوان «صاحب ولایت و حاکمیت سیاسی بر بشر» بی‌معنا و مهم‌ل ارزیابی می‌شد و



اصولاً با غیر قابل شناخت قطعی دانستن خدا، نوبت به بحث از «حق ثابت ولایت و حکومت او بر بشر» نمی‌رسید. همچنان‌که بر مبنای معرفتی مورد اشاره، پاسخ مسئله حق ولایت و رهبری در دانش سیاسی این است که حق رهبری و حکومت بر مدار خود انسان‌ها باید در نظر گرفته شود و چون حقوق انسان‌ها نسبی است، حق ولایت و رهبری هم نسبی خواهد بود؛ پس بر مبنای نظام اندیشگی طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی یا روش‌شناختی، حق ولایت و حکومت بر مدار خود انسان - با هویت طبیعی و مادی - تصور می‌شود و توضیح می‌یابد.

در مقابل در دانش سیاست اسلامی، منبع فراطبیعی - مانند خدا - حلقه واسط برای پاسخ این مسئله است و با دخالت آن «حق انحصاری خداوند برای ولایت سیاسی» در پاسخ به مسئله مذکور تولید می‌شود؛ برای مثال از یک سو در قرآن کریم سخن از وجود و حضور خدای فرامادی مطرح است؛ از سوی دیگر آیاتی نقش این منبع فرامادی را در «ولایت بر انسان‌ها» و حتی ولایت کسانی که او تعیین می‌کند، توضیح می‌دهند: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...» (مائده: ۵). «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا» (بقره: ۲۴۶-۲۴۷). گاهی نیز این نقش را می‌توان به کمک روایت از قرآن به دست آورد؛ مثلاً ذیل آیه «وَقَفَّوهُمْ أَهْمَ مَسْئُولُونَ» (صافات: ۲۴) در روایات تصریح می‌شود که «قِيلَ: مَسْئُولُونَ عَنْ وِلَايَةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ابن عباس می‌گوید از ولایت علی بن ابی طالب مورد سؤال قرار می‌گیرند)» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۱۵۷/ صدوق، ۱۳۷۷، ص ۶۷). بنابراین در دانش سیاسی اسلامی، اقتضای پذیرفتن خداوند به‌عنوان هستی و خالق هستی با توجه به صفات و ویژگی‌های خدای مورد معرفت همچون خالقیت و ربوبیت و مالکیت و... و حقوق برخاسته از این صفات و امکان معرفت قطعی او، و بریندهای این شناخت - مانند خالقیت، ربوبیت، ولایت، حکومت... خدا بر هستی و بشر - در حیات بشر، پاسخی متمایز از برایندهای بنیان‌های رقیب در اختیار می‌گذارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۸۵).



تأثیر منبعیت فرامادی معرفت در نظریه‌های علوم انسانی نیز قابل توجه است؛ زیرا نظریات از گزاره‌ها تشکیل شده‌اند و با تغییر و توسعه در گزاره‌ها شاهد تغییر در نظریات علوم انسانی بود - همانند نظریه انقلاب، نظریه نظام جهانی... (ر.ک: ترخان، ۱۳۹۹، ۱۰۳). واکاوی و اصطیاد اثرات منبعیت فرامادی معرفت در نظریه‌های علم سیاست نیازمند پژوهش مستقلی است.

با این وصف در این مجال به اشارت می‌توان نشانی‌هایی از این اثرپذیری را نمایاند؛ برای مثال قرآن کریم با معرفی ارکان فرامادی مؤثر در جهان هستی و مادی، ابزارهای تولید فرضیه‌ها و نظریات مختلفی را در عرصه علوم انسانی و سیاسی در اختیار بشر قرار می‌دهد. به برخی نظریات متأثر از این منبعیت در حوزه علوم سیاسی مانند نظریه حقوقی قرآن (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۱/همو، ۱۳۹۲)، نظریه آزادی، نظریه نظام حکومتی، نظریه عدالت سیاسی و... می‌توان اشاره کرد که تفصیل آن در مجال دیگری پی گرفته خواهد شد.

۲) امتداد پذیرش منبعیت فرامادی معرفت در نظام مسائل علوم انسانی و علم سیاست

بخشی از اثر نادیده‌گرفتن منابع فراطبیعی معرفت در علوم انسانی (با دو رویکرد طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی یا روش‌شناختی) به نظام مسائل علوم انسانی مربوط است. در مبنای قرآنی، خداوند در رأس هرم مسائل اجتماعی و سیاسی و... قرار دارد، خاستگاه حقوق انسانی و سیاسی است و ارزش‌ها و هنجارها در این فضای اندیشگی معنا می‌یابد.

در مبنای رقیب، تنها کنش‌های «انسان با هویت مادی» در محوریت هستی جای می‌گیرد، مسائل دانش‌ها بر محوریت آن تنظیم می‌گردند و بر مدار انسان، به معرفی نظام مسائل و پاسخ به مسائل پرداخته می‌شود و ارزش‌ها و هنجارها و توصیه‌ها نیز بر



همین مدار ظهور می‌یابند. بر مبنای انکار موجودات فرامادی (طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی)، یا بی‌تفاوتی و مبهم‌گذاشتن عملی نقش خدا به‌عنوان خالق و رب در عالم (طبیعت‌گرایی روش‌شناختی)، اموری چون حق‌تعمین سرنوشت و... از همان اول مخصوص خود انسان خواهد شد. براین اساس اعتقاد به خدا به‌عنوان موضوع ایمان فردی، در غرب پذیرفته می‌شود، اما به‌عنوان مسئله‌ای قابل معرفت عقلی که بخواهد امتداد اجتماعی و سیاسی بیابد، انکار می‌گردد؛ زیرا حتی اگر خداوند را محصول «ایمان فردی» بپذیریم، چون قابلیت معرفت عقلی توسط انسان را ندارد، جایگاهی در دانش نمی‌یابد و نظام مسائل دانش سیاسی با محوریت «انسان مادی معرفت‌پذیر» سامان می‌پذیرد و تمام کلان مسائل سیاست ذیل آن پاسخ می‌گیرند. با همین مبنا نقش آنها در تدبیر اجتماعی و سیاسی مورد تردید قرار می‌گیرد و معماران سیاست پس از تعیین جایگاه ایمان به خدا و حضور در پیشگاهش، خود به تبیین اصول اساسی مانند آزادی انسان، آزادی بیان و حقوق شهروندان می‌پردازند. وجود اشاره‌هایی به خداوند در قانون اساسی برخی کشورهای غربی نیز در همین حد ایمان فردی است و هر نوع قانون‌گذاری و تعیین سرنوشت در غیبت خداوند شناخت‌ناپذیر، به خود انسان سپرده می‌شود و عملاً بود و نبود خداوند تأثیری در مدیریت حیات سیاسی نمی‌یابد. بنابراین مسئله تعیین حق سرنوشت در دانش سیاسی، بر اساس محویت انسان مادی و بریده خالق و فاقد بعد فرامادی توضیح می‌گیرد و انسان در دانش ذاتاً حق تعیین سرنوشت خود و جامعه را دارد.

درمقابل مبنای معرفتی مورد اشاره در اصل «نظام مسائل» علوم انسانی و علم سیاست نیز تأثیرگذار است؛ با این توضیح که بر مبنای قرآنی، خداوند موجودی فراطبیعی است و انسان هم ابزار معرفت این موجود و معلوم فراطبیعی را دارد. حال که این معلوم را می‌شناسد، باید بروندهای این معرفت را هم بپذیرد. براین اساس و با توجه به معارف

قرآنی، خداوند در هرم مسائل علوم انسانی و دانش‌های اجتماعی و دانش سیاسی به طور خاص قرار خواهد گرفت. این مدعی را می‌توان به این تبیین توجه کرد: ۱. خدای فراطبیعی خالق هستی است. ۲. او مالک آن و دارای مطلق حق مالکیت است. ۳. ربوبیت هستی و انسان با اوست و ربوبیت تکوینی و تشریحی (قانون گذاری و تعیین باید و نبایدهای حیات اجتماعی، سیاسی و...) حق اوست. ۴. خداوند به ولایت و حکومت خود بر هستی تصریح دارد. در نتیجه تمام شئون هستی با تعریف او معنا می‌شوند و در نظام هستی جایگاه می‌یابند. تفاوت جایگاه مسائل در نظام مسائل دانش سیاست اسلامی را با دو نمونه می‌توان به صورت عینی توضیح داد.

۱- جایگاه آزادی در نظام مسائل در دو نظام اندیشگی

در علوم انسانی موجود، منبع فرامادی معرفت مانند خدا، ابعاد فرامادی انسان و موجودات فرامادی دیگر پذیرفته نمی‌شود (طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی) یا به صورت علمی شناخت‌ناپذیر معرفی می‌شود (طبیعت‌گرایی روش‌شناختی) و انسان مادی بدون لحاظ رابطه‌اش با موجودات فرامادی، در رأس هرم اولویت‌ها تصور می‌شود. در این علوم مبنای انسان‌گرایی و اومانیزم، تعیین‌کننده جایگاه «آزادی» نسبت به دیگر مسائل همچون تکالیف بشر و... و حدود آزادی است و چون انسان بدون لحاظ رابطه با خدا و هستی مطالعه می‌شود و حق و تکلیف برایش تجویز می‌شود، لذا «آزادی مطلق» حق او دانسته می‌شود و آزادی تکوینی و موجودش فقط با «قوانین انسان‌ساز» می‌تواند مقید گردد و کسی دیگر هیچ حق محدود سازی آن را ندارد (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۵). در نتیجه مصالح بشر توسط خود بشر شناسایی و برای آن تدبیر و مدیریت لازم طراحی می‌شود و حاصل سیاست مذکور به فرض صحت آگاهی‌ها و آغشته‌نبودنش به شبهات علمی و شهوات عملی، چیزی جز تأمین ناقص مصالح انسان در حیات سیاسی نخواهد بود و این بدان



معناست که می‌توان نقصان معرفتی نسبت به موضوعات و مسائل علوم انسانی را نیز از جمله نقدهای مهم بر این بنیان معرفتی دانست.

این در حالی است که در اندیشه قرآنی و دانش‌های برآمده از آن، انسان با لحاظ رابطه‌اش با خدا موقعیت و جایگاه‌سنجی می‌شود و حق و تکلیفش بر این مدار تجویز می‌شود، بر این مبنا آزادی مطلق، حق بشر نیست (مصباح، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۹)؛ بلکه حدود آزادی در دانش سیاسی اسلامی بر پایه هویت مادی و فرامادی بشر از یک سو و رابطه بشر با خدای خالق فرامادی از دیگر سو تعیین می‌شود. بنابراین مسئله آزادی از منظر جایگاه و نظام مسائل، بعد از مسائلی اصلی مثل حق مالکیت و ربوبیت و حق ولایت و حکومت خداوند و در ذیل و بر مدار آنها قرار می‌گیرد. در چنین نظامی، حدود آزادی تعیین می‌شود نه اینکه انسان در راس هرم اولویت‌ها تصور شود و مبنای انسان‌گرایی و اومانیزم، تعیین‌کننده حدود آزادی و جایگاه آن نسبت به دیگر مسائل همچون تکالیف بشر و... باشد (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۶۵). به این ترتیب تمام مسائل سیاست اسلامی ناظر به نظام اولویت مورد تأیید قرآن پاسخ می‌گیرند و دانش‌های انسانی اسلامی مانند دانش سیاست بر مدار این جایگاه به معرفی نظام مسائل و به تبع، پاسخ به مسائل می‌پردازند.

۲- جایگاه «حق تعیین سرنوشت» در نظام مسائل دو نظام فکری

«انسان» در دانش سیاست طبیعت‌گرای هستی‌شناختی یا روش‌شناختی، ذاتاً حق تعیین سرنوشت خود و جامعه‌اش را دارد. حتی اگر خداوند را محصول «ایمان فردی» بپذیریم، ولی چون قابلیت معرفت عقلی توسط انسان را ندارد (طبیعت‌گرایی روش‌شناختی)، جایگاهی در دانش نمی‌یابد. در دانش سیاست نیز جایگاهی برای او یا دیگر موجودات فرامادی در تدبیر اجتماعی - سیاسی در نظر گرفته نمی‌شود و نظام مسائل دانش

سیاسی با محوریت کنش‌های انسان مادی سامان می‌پذیرد و تمام کلان مسائل سیاست ذیل این مبنای کلی پاسخ می‌گیرند.

در نظام اندیشگی قرآنی، بر خلاف فضای اندیشگی مذکور، یکی از لوازم سیاسی پذیرش فراطبیعت به عنوان منبع شناخت، محوریت خدای فرامادی در نظام مسائل است. با این توضیح که «حق تصرف» نیازمند مالکیت است و مالکیت حقیقی (جوادی آملی، ۱۳۹۱، صص ۳۷۹ و ۴۱۸) ویژه خدایی است که مادی نیست: «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱/ ر.ک: مکارم، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۳۶۶)؛ «لَهُ الْمُلْكُ وَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ» (ر.ک: فاطر: ۱۳/ ر.ک: یونس: ۳۱/ مانده: ۷۶/ ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۷۵). خداوندی که نظام نور و ظلمت و حرکات حساب شده خورشید و ماه را با تمام برکاتشان مقرر فرموده است: «حاکمیت در عالم مخصوص اوست (له الملك) و معبودهایی را که شما جز او می‌خوانید حتی حاکمیت و مالکیت به اندازه پوست نازکی که روی هسته خرما کشیده شده در سرتاسر عالم هستی ندارند. حق الزام و تعیین سرنوشت، ذاتاً مخصوص خداست و اوست که می‌تواند این حق را اعمال کند؛ خداوند حق اصیل تعیین سرنوشت مخلوقاتش را دارد و اطاعت از الزام‌های تشریحی او در همه عرصه‌های حیات فردی، اجتماعی و سیاسی لازم است (ر.ک: نساء: ۵۹/ آل عمران: ۳۱-۳۲).

نتیجه‌گیری

تحقیق با نقد منبع قرار نگرفتن فراطبیعت برای معرفت در علوم انسانی، توانست برایندهای منبعیت فراطبیعت در قرآن را در حوزه علوم انسانی و دانش سیاست را در دو عرصه موضوع و مسائل دانش به دست آورد و تغییراتی را در موضوع و مسائل و نظام مسائل علوم انسانی اسلامی پیشنهاد دهد. براین اساس:

۱. لازم است موضوع علوم انسانی به بعد فرامادی انسان گسترش داده شود و بر اساس



گسترش موضوع در دانش سیاست، امکان ارتباط قدرت تکوینی الهی قدرت فرشتگان، امتدادهای غیبی و... با موضوع علم سیاست فراهم آید تا الزامات این گسترش موضوعی نیز در دانش‌های انسانی مختلف امکان تبیین یابد.

۲. لازم است مسائل علوم انسانی مدرن و اسلامی در حوزه موضوع و محمول، گسترش مفهومی یابد؛ به گونه‌ای که علاوه بر مفاهیم تجربی، مفاهیم نظری غیر محسوس را نیز بپذیرد تا این دست مفاهیم در مسیر تولید دانش و فرضیه‌های آزمودنی علوم انسانی و علم سیاست قرار بگیرند.

۳. مسائل علوم مذکور در بخش در تصدیقات نیز باید گسترش یابد؛ به گونه‌ای که گزاره‌های اخلاقی متافیزیکی - الهیاتی امکان حضور یابند؛ در کنار گزاره‌های تبیینی، گزاره‌های تفسیری و در کنار گزاره‌های نسبی و متغیر، گزاره‌های مطلق و ثابت نیز در قلمرو علوم حضور داشته باشد.

۴. تحول در نظام مسائل علوم انسانی و علم سیاست نیز ضروری است؛ به این صورت که خداوند باید در رأس هرم مسائل اجتماعی و سیاسی... جای داده شود و خاستگاه حقوق انسانی و سیاسی و ارزش‌ها و هنجارها در این فضای اندیشگی تغییر یابند.

۵. لازم است مسائل دانش به‌ویژه دانش سیاست بر محوریت توحیدی تنظیم گردد و ارزش‌ها و هنجارها و توصیه‌ها بر همین مدار ظهور یابند.

۶. با تولید حلقه دیگر این تحقیق (تأثیر منبعیت فراطبیعی معرفت در اهداف و روش علوم انسانی مدرن و اسلامی) می‌توان به تصویر روشنی از تأثیر منابع معرفت فراطبیعی در چهار مؤلفه اصلی دانش دست یافت.

۷. این تحقیق گام نخست برای تولید دانش اسلامی قرآن‌بنیان را فراروی ما قرار داده است و لازم است دیگر امتدادهای مؤلفه‌های بنیادین (معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و خداشناختی و...) نیز تولید گردد. تحقیق با دستاوردهای فوق به‌دست‌آورد کلانی نزدیک می‌شود که ایجاد تمهیدات لازم برای تدوین علوم انسانی اسلامی است، از این منظر که تولید

علوم انسانی اسلامی نیازمند تولید بنیان‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و... است و در بخش معرفت‌شناسی نیز از جمله مباحث مهم مسئله «منابع معرفت» است که در این تحقیق تأثیرات حضور آن در علوم انسانی اسلامی را تبیین کرد.

۸. همچنین تحقیق بخشی از هندسه بزرگی را تدارک دید که بر اساس آن امکان نقد علوم انسانی موجود فراهم می‌شود.

۶۸



منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. ابن سینا (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. چ اول، قم، نشر البلاغه.
 ۲. ابن منظور (۱۴۱۶ق). لسان العرب. لبنان - بیروت، دار صادر.
 ۳. ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۸۴). مبانی سیاست. تهران، طوس.
 ۴. اسدی نسب، محمدعلی (۱۴۰۱). مبانی قرآن‌شناختی علم دینی. تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ۵. امینی، محمدعارف (۱۳۹۱). معرفت‌شناسی وحی. قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
 ۶. باربور، ایان (۱۳۷۴). علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
 ۷. بیکران بهشت، حامد، و شیخ‌رضایی، حسین (۱۳۹۸). هستی‌شناسی، روش‌شناسی و رابطه آنها در طبیعت‌گرایی فلسفی. دوفصلنامه علمی جاویدان خرد، ۱۶ (۳۶)، ۸۱-۱۰۶.
 ۸. پارسانیا، حمید (۱۳۹۰). مجموعه مصاحبه‌های همایش تحول در علوم انسانی. مصاحبه با حمید پارسانیا، تهران. نشر فجر ولایت.
 ۹. _____ (۱۳۸۷). بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی. راهبرد فرهنگ، ۳، ۳۱-۱۷.
 ۱۰. _____ (۱۳۸۰). حدیث پیمانہ. چاپ پنجم، قم، معارف.
 ۱۱. پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۳). حدس‌ها و ابطال‌ها. ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.



۱۲. ترخان، قاسم (۱۳۹۹). برابند اقتضائات اعتقاد قرآنی به غیب در موضوع و مسائل علوم انسانی اسلامی. قرآن شناخت، ۲۵.
۱۳. _____ (۱۴۰۰). برابند اعتقاد قرآنی به جهان غیب در روش علوم انسانی. فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ۲۴ (۱۲-۱۴).
۱۴. _____ (۱۳۹۶). درآمدی بر مبانی کلامی علم دینی. چ ۱، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱). توحید در قرآن. چاپ هفتم، قم، اسراء.
۱۶. _____ (۱۳۷۶). ریحیق محتوم. قم، اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۷۹). معرفت‌شناسی در قرآن، چاپ دوم، قم، اسراء.
۱۸. _____ (۱۳۸۴). حق و تکلیف در اسلام. قم، اسراء.
۱۹. _____ (۱۳۸۶). نسبت دین و دنیا. چاپ چهارم، قم، اسراء.
۲۰. حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۴). منابع معرفت. قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۱. حمیدرضا شاکرین (۱۳۸۶). اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز. تهران، دانش و اندیشه معاصر.
۲۲. خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۵)، فلسفه‌های مضاف. چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۳. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳). ولایت فقیه (حکومت اسلامی)؛ تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۴. _____ (۱۳۸۶). صحیفه امام. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۵. داروین، چارلز (۱۳۸۰). منشأ انواع. ترجمه نورالدین فرهیخته، تهران، زرین.
۲۶. دانش، محمد قدیر (۱۳۸۹). ویژگی‌های علم مدرن؛ با تأکید بر علوم انسانی. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۱ (۴)، ۹۵-۱۲۴.
۲۷. دوورژه، موریس (۱۳۷۶). جامعه‌شناسی سیاسی. ترجمه ابوالفضل قاضی، چاپ



- چهارم، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۲۸. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۲). مدنیت و عقلانیت (عقل‌گرایی و انسان‌گرایی). کتاب نقد، ۴۸.
۲۹. رجبی، محمود (۱۳۹۰). انسان‌شناسی. قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۰. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۹۴). ظرفیت‌شناسی دانش اصول در تولید علوم انسانی. فصلنامه علمی تخصصی علوم انسانی اسلامی صدر، ۱۴.
۳۱. زرگر، زهرا، آزادگان، ابراهیم، و نبوی، لطف‌الله (۱۳۹۷). تشریح و نقد استدلال‌های الهیاتی حاکی از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی. حکمت و فلسفه، ۵۴.
۳۲. ساجدی، ابوالفضل (بی‌تا). تفسیر المیزان و علوم انسانی: مقاله اعتباریات و علوم انسانی از منظر علامه طباطبایی.
۳۳. _____؛ میر نصیری، سیدروح‌الله (۱۳۹۷). اعتباریات و علوم انسانی از منظر علامه طباطبایی. مجموعه مقالات همایش المیزان و علوم انسانی، ج ۱.
۳۴. ساروخانی، باقر (۱۳۷۰). دایرة‌المعارف علوم اجتماعی. تهران، کیهان.
۳۵. شریعتمداری، سیدمحمدرضا، و سیدباقری، سیدکاظم (۱۳۹۴). عدالت از منظر مردم‌سالاری دینی و لیبرال. تهران، کانون اندیشه جوان.
۳۶. صدوق (۱۳۷۷). معانی‌الاجبار. تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم. چاپ سوم، تهران، صدرا.
۳۸. _____ (۱۴۱۷ق). المیزان. قم، نشر جامعه مدرسین.
۳۹. طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۳۸۶). تفسیر جوامع‌الجامع. مشهد، نشر آستان قدس رضوی علیه السلام.
۴۰. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۴). آغاز و انجام. چاپ چهارم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۴۱. عابدی، محمد (۱۳۹۸). تکلیف سیاسی از منظر قرآن کریم. تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۲. _____ (۱۴۰۰). مبانی سیاست از منظر قرآن. تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۳. علی تبار فیروزجایی، رمضان (۱۳۹۷). روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی با تأکید بر آراء علامه طباطبایی. مجموعه مقالات همایش تفسیر المیزان و علوم اسلامی.
۴۴. فروند، ژولین (۱۳۷۲). نظریه‌های مربوط به علوم انسانی. ترجمه علی محمد کاردان، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴۵. فولادوند، عزت‌الله (بی‌تا). سیر انسان‌شناسی در فلسفه غرب از یونان تا کنون. نگاه حوزه، ۵۳-۵۴، ۱۱۱-۱۱۴.
۴۶. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۳). قرآن و معرفت‌شناسی. تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۷. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۵). قرآن و سکولاریسم. چاپ دوم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۸. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی. تهران، اسلامیه.
۴۹. گنون، رنه (۱۳۷۳). علم قدسی، علم ناسوتی. ترجمه سیدمحمد آوینی، نامه فرهنگ، ۱۳.
۵۰. لوین، اندرو و همکاران (۱۳۷۰). فلسفه یا پژوهش حقیقت. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی. تهران، حکمت.
۵۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحارالانوار. چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفا.
۵۲. محمدتقی جعفری (۱۳۸۶). حکمت اصول سیاسی اسلام. چاپ سوم، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۵۳. مدنی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۸). مبانی و کلیات سیاست. چاپ سوم، تهران، پایدار.



۵۴. مصباح یزدی، علی (۱۳۹۱). نقد و بررسی مبانی تجربه‌گرایی در علوم انسانی. اسراء، ۴ (۳)، ۱۱۹-۱۴۲.
۵۵. _____ (۱۳۷۸). معرفت دینی. کتاب نقد، ۵-۶.
۵۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). نظریه حقوقی اسلام. چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵۷. _____ (۱۳۹۱). نظریه سیاسی اسلام. چاپ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵۸. _____ (۱۳۸۶). آموزش فلسفه. چاپ هفتم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۵۹. مطهری، مرتضی (۱۳۵۸). چاپ اول، قم- تهران، صدرا.
۶۰. _____ (۱۳۸۸). امدادهای غیبی در زندگی بشر. چاپ بیست و دوم، تهران، صدرا.
۶۱. _____ (۱۳۸۵). حکمت‌ها و اندرزها، چاپ دوم، تهران، صدرا.
۶۲. _____ (۱۳۷۲). مجموعه آثار؛ چاپ دوم تهران، انتشارات صدرا.
۶۳. _____ (۱۳۶۸). مسئله شناخت، چاپ سوم، تهران، صدرا.
۶۴. مغنیه، محمد جواد (بی تا). فلسفه مبدأ و معاد. چاپ اول، چاپخانه امیر.
۶۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. ۲۸ جلد. تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۶۶. میرباباپور، سیدمصطفی (۱۳۹۶). مفهوم‌شناسی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به‌مثابه یک ابرپارادایم برای علم مدرن. تأملات فلسفی دانشگاه زنجان، ۱۹، ۲۱۳-۲۴۲.
۶۷. نبوی، سیدعباس (۱۳۸۸). فلسفه قدرت. تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، سمت.
۶۸. نریمانی، نیما (۱۴۰۰). طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در علم. فلسفه دین. دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، ۱۱ (۲۱)، ۲۵۱-۲۷۸.
۶۹. نصر، سیدحسین (۱۳۷۹). نیاز به علم مقدس. ترجمه حسن میاننداری، قم، طه.
۷۰. نوروزی، حسینعلی (۱۳۷۹). صورت‌بندی مدرنیته و پست‌مدرنیته: بسترهای

- تکوین تاریخی و زمینه‌های تکامل اجتماعی. تهران، نقش جهان.
۷۱. واعظی، احمد (۱۳۸۸). ابعاد معرفت‌شناختی فلسفه سیاسی اسلام. علوم سیاسی، ۱۲ (۴۸)، ۷-۲۴.
۷۲. ویلسون، ر (۱۳۷۴). فرهنگ و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، طرح نو.
۷۳. همیلتون، ملکم (۱۳۷۷). جامعه‌شناسی دین. ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات تبیان.

