



Zehn

Home Page: zehn.iict.ac.ir

the Research Institute for Islamic Culture and Thought

ISSN: 2981-2097

Criticism of the Paradigms of the Humanities based on Human Fitra in the Quran (With Emphasis on Politics)

Mohammad Abedi ¹ 

1. Assistance Professor at "Quran Study Department" of the Research Institute for Islamic Culture and Thought (iict). Email: abedi.mehr@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 28 October 2024
Received in revised form
09 January 2025
Accepted 12 January 2025
Published online
22 June 2025

Keywords:
*Outcome; Paradigm;
Method; Nature;
Quran; Humanities,
Politics*

ABSTRACT

The innateness of man has been accepted in the Quranic though outcomes of this source can be identified in various dimensions of Isl. On the other hand, this source is not recognized in the paradigms of humanities are an extension of, including political science (positivism, critical). In response to the issue of what perspective and position the paradigm of humanities by accepting innateness, the research towards the paradigm of humanities is the formation of a critical perspective. The assumption that the outcome of accepting the innateness of the Quran towards the paradigms of humanities is the formation of a critical perspective. The research, using a descriptive-analytical method, leads to the achievement that in the outcomes of the basis of innate paradigms face criticisms. In the paradigm of positivism, criticism is the material explanation of the sources of power; ignoring innateness; legal schools; criticism is directed towards the uniform explanation without considering the degrees of innateness; In the hermeneutic paradigm was introduced for the paradigm's reliance on the denial of nature (shari'ah); lack of common ground between the author and the interpreter in the text and the interpretive method; criticism of the rejection of ultimate the interpretive method due to ignoring the common nature; confrontation of mindedness of the relationship between power and knowledge; in the paradigm, criticism of the unknowability of the underlying structure; exclusion of unobservable identifiers; and criticism of the disregard knowledge in presenting theories of revolution.

Cite this article: Abedi, M. (2025). Criticism of the Paradigms of the Humanities based on Human Fitra in the Quran (With Emphasis on Politics), *Zehn*, 26 (2), 59-80.
<https://doi.org/10.22034/ZEHN.2025.2046928.2071>



©The Author(s). **Publisher:** Research Institute for Islamic Culture and Thought
DOI: <https://doi.org/10.22034/ZEHN.2025.2046928.2071>

Extended Abstract

Introduction: The affirmation of human innate disposition (*fiṭrah*) in the Qur'an constitutes a fundamental component of the intellectual framework and paradigm of Islamic thought. Accordingly, if the human sciences are to be established within a Qur'anic and Islamic epistemic context, they must—across various disciplinary dimensions, including political science—be shaped by the notion of human *fiṭrah*.

In contrast, two predominant ontological perspectives toward existence and nature can be found in Western schools of thought:

- a) *Ontological naturalism*, which denies the existence of the metaphysical or supramaterial realm altogether;
- b) *Methodological naturalism*, which—while not denying the existence of the metaphysical—excludes it from the domain of science on the grounds that empirical methods cannot access it, and therefore it lies beyond human epistemic reach.

A significant portion of the prevailing paradigms in the human sciences is rooted in anthropological foundations. These paradigms are profoundly influenced by foundational conceptions of human nature. The dominant paradigms and intellectual traditions underpinning modern human sciences are, in general, opposed to the idea of an innate human nature (*fiṭrah*).

By contrast, the Islamic intellectual tradition recognizes *fiṭrah* as a core attribute of the human being—an intrinsic, supramaterial, and immutable dimension of human existence. Consequently, the reduction of the human sciences to anthropology rooted solely in rational-empirical methodology becomes epistemologically insufficient. Within an Islamic framework, such methods alone are inadequate for comprehending the full spectrum of human behavior—whether individual or collective, political, conscious or unconscious—when such behavior is predicated upon an inherent *fiṭrah*.

Hence, political science and other human sciences that seek to analyze human actions must employ a broader methodological spectrum—one that encompasses empirical, rational, and revealed or intuitive (e.g., spiritual, metaphysical) approaches.





The systemic neglect of *fiṭrah* in dominant paradigms leaves a lasting imprint on the structure of modern human sciences, which have developed under the influence of those frameworks. This is evidenced, for example, in the ontological or methodological exclusion of *fiṭrah* as a valid source of knowledge and the exclusive reliance on empirical approaches in the study of human nature.

It is from this critical standpoint that objections to these paradigms become meaningful, and it is through the affirmation of a Qur'an-based conception of *fiṭrah* that alternative epistemological and methodological foundations for the human sciences can be articulated. The present research explores and explains these implications.

Methods: This research is conducted using a descriptive-analytical method and adheres to the Qur'anic exegetical tradition—particularly thematic exegesis (*tafsīr mawḍū'ī*)—in its interpretation of the relevant verses.

Results: From a *fiṭrah*-based perspective, three major paradigms in the human sciences are subject to critical evaluation:

- **In the positivist paradigm**, critique is directed at its materialist conception of the sources of power, its neglect of *fiṭrah* in the formulation of legal schools and systems, and its uniform treatment of social actions without accounting for varying degrees of innate human disposition.
- **Within the hermeneutical paradigm**, the critique centers on its foundational rejection of *fiṭrah* (i.e., a shared human identity), the absence of a common epistemic ground between author and interpreter in textual understanding and interpretive methodology, and the denial of the possibility of definitive understanding—stemming from the failure to acknowledge a shared innate nature. Additionally, it is challenged for its deterministic view of the power-knowledge relationship, which leaves little room for transcendental or essential dimensions.
- **In the critical paradigm**, criticisms are leveled at the assumption of the epistemic inaccessibility of underlying

structures, due to the exclusion of non-observable sources of knowledge (*ma'ārif*), and at the neglect of such non-empirical epistemologies in the formulation of theories of revolution.

Conclusion: The present study contributes to mapping the foundational architecture of Qur'an-based human sciences. Future research should aim to articulate additional epistemological outcomes of the concept of *fiṭrah*—in domains such as subject matter, methodological approaches, problem typologies, and the ultimate aims of scientific inquiry. The purpose is to formulate a coherent body of *fiṭrah*-centered epistemic outcomes that can serve as a starting point for developing a broader framework of anthropological epistemology rooted in the Islamic worldview. This would incorporate other foundational elements of Islamic anthropology—such as the dual material-spiritual nature of the human being, rationality, and free will—and contribute to a more comprehensive system. Within this expanded epistemological architecture, the outcomes derived from *fiṭrah* would stand alongside other foundational dimensions, such as theology (*ilāhiyyah*), ontology (*wujūdiyyah*), and epistemology (*ma'rifiyyah*), collectively aiding in the systematic reconstruction of Islamic human sciences, including political science.

Based on the paradigmatic implications identified in this study, a critical stance toward prevailing paradigms in contemporary human sciences becomes possible. Relying on these *fiṭrah*-based insights, it becomes necessary to prevent the infiltration and persistence of positivist, hermeneutic, or critical strands within the emerging field of Islamic human sciences—particularly in the domain of political thought and knowledge production..





ذهن

سایت نشریه: zehni.iict.ac.ir

شاپای چاپی: ۱۷۳۵-۰۷۴۳

انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

نقد پارادایم‌های علوم انسانی بر مبنای فطرت‌مندی انسان در قرآن (با تأکید بر دانش سیاست)

محمد عابدی ^۱

abedi.mehr@yahoo.com

۱. استادیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۹/۰۷

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۱۰/۲۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۰/۲۳

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۰۴/۰۱

واژگان کلیدی:

برآیند، پارادایم، روش،

فطرت، قرآن، علوم

انسانی، علوم سیاسی.

فطرت‌مندی انسان در فضای اندیشگی قرآنی پذیرفته شده است، و برآیندها این مبنا را در ابعاد مختلف علوم انسانی اسلامی می‌توان شناسایی کرد، در مقابل، این مبنا در پارادایم‌هایی که علوم انسانی موجود امتداد آن از جمله در دانش سیاسی است، (اثبات‌گرایی، هرمنوتیکی و انتقادی) به رسمیت شناخته نمی‌شود. در پاسخ به این مسئله که با پذیرش فطرت، قرآن چه دیدگاه و موضعی نسبت به پارادایم علوم انسانی خواهد داشت، تحقیق بر این فرض تأکید دارد که برآیند پذیرش فطرت‌مندی قرآن بنیاد نسبت به پارادایم‌های علوم انسانی، شکل‌گیری دیدگاه انتقادی نسبت به هر سه پارادایم علوم انسانی است، تحقیق به روش توصیفی تحلیلی، به این دستاورد منتهی می‌شود که در برآیندهای فطرت بنیان، سه پارادایم عمده را با انتقاداتی روبه‌رو می‌داند. در پارادایم اثبات‌گرایی انتقاد به تبیین مادی از منابع قدرت، نادیده گرفتن فطرت در تعیین مکاتب حقوقی، انتقاد به تبیین یکسان کنش‌های اجتماعی بدون لحاظ درجات فطری؛ در پارادایم هرمنوتیکی، انتقاد به ابتدائی پارادایم بر انکار فطرت (هویت مشترک)، فقدان نقطه اشتراک بین مؤلف و مفسر در معرفت متن و روش تفسیری، انتقاد به رد فهم نهایی در روش تفسیری به جهت نادیده گرفتن فطرت مشترک، مواجهه با بسته‌انگاری رابطه قدرت و معرفت؛ و در پارادایم انتقادی نقد معرفت‌ناپذیری ساخت زیرین به جهت کنار گذاشتن معرف‌های مشاهده‌ناپذیر و نقد بی‌توجهی به معرفت‌های مشاهده‌ناپذیر در ارائه نظریه‌های انقلاب معرفتی شد.

استناد: موسوی بهابادی، فاطمه؛ عباسی، بابک (۱۴۰۴). نقد پارادایم‌های علوم انسانی بر مبنای فطرت‌مندی انسان در قرآن (با تأکید بر

دانش سیاست)، ذهن ۲۶ (۲)، ۸۰-۵۹. <https://doi.org/10.22034/ZEHNI.2025.2046928.2071>

ناشر: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

©نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/ZEHNI.2025.2046928.2071>



مقدمه

پذیرش فطرت‌مندی در قرآن، بخشی از فضای فکری و پارادایم اسلامی و قرآنی را شکل داده است و علوم انسانی اگر بخواهد در فضای اندیشگی قرآنی و اسلامی تأسیس شود، در ابعاد مختلف دانشی، از جمله سیاست، از فطرت‌مندی انسان متأثر خواهد شد. در تبیین جایگاه فطرت در پارادایم‌های موجود در جهان غرب، باید گفت دو دیدگاه عمده میان مکاتب غربی نسبت به هستی و طبیعت وجود دارد: الف. طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی که منکر فراماده است؛ ب. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی که می‌پذیرد فراماده هست، اما با این استدلال که روش دستیابی به آن تجربی نیست و در اختیار بشر قرار ندارد، فراماده را در علوم کنار می‌گذارد؛ بخشی از پارادایم‌های علوم انسانی، به حوزه بنیان‌های انسان‌شناختی مربوط است و این پارادایم‌ها از مبناهایی مثل نوع نگاه به انسان متأثرند. مکاتب و دیدگاه‌ها در پارادایم‌ها و فضای فکری که علوم انسانی در آن سامان گرفته است، عموماً مخالف فطرت‌مندی انسان‌اند، از جمله آگزیستانسیالیست‌ها ویژگی ثابت برای انسان را رد می‌کنند و او را خودآفرین می‌دانند و تأکید دارند که انسان هویت خود را می‌سازد (برخلاف ویژگی ثابت فطرت)؛ (سارتر، ۱۳۸۴، ص ۲۸ و ۴۹؛ آدلر، ۱۳۷۹، صص ۲۴۱-۲۵۱). مکتب رهایی، انسان را محصول جامعه و شرایط طبیعی و اجتماعی و تاریخی می‌انگارد (عنصر ثابت را نمی‌پذیرد) (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، صص ۳۹۱-۳۹۴). اندیشمندانی مثل جان لاک، بارکلی و هیوم معتقدند نفس انسان هنگام تولد، مثل لوح سفید است و همه معرفت‌ها با تجربه و کسب در لوح وجود انسان، نقش می‌بندد (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۵؛ صص ۸۸ و ۲۳۳ و ۲۹۰). یکی از وجوه مشترک پارادایم‌های علوم انسانی موجود، توصیه به استفاده از روش تجربی است، مانند:

۱. پارادایم اثبات‌گرایی: بر داده‌های عینی و کمی تمرکز دارد و به‌جهت مبنایها و گفتمان حاکم بر آن، علم را فقط تجربی می‌داند و به «انحصار روش جامع در روش تجربی» معتقد می‌شود. رویکرد واقع‌نگری و پوزیتیویستی به واقعیت‌های بیرونی مستقل از درک افراد و تلاش جهت کشف آن‌ها توجه دارد.

۲. پارادایم تفسیرگرایی: بر درک افراد از واقعیت‌ها و انگیزه‌هایشان تکیه دارد و فقط «روش تفهم افراد و انگیزه‌هایشان» را می‌پذیرد و آن را روش جامع می‌داند.

۳. پارادایم انتقادی: بر نقد وضعیت موجود اجتماعی متمرکز می‌شود. این رویکردهای پوزیتیویستی مقتضی روش‌هایی متناسب (مانند روش تبیینی، توصیفی، هنجاری، تاریخی،

تجربی، انتقادی، ایدئالیستی، رئالیستی و...) هستند و فضای مذکور و بنیان‌های فلسفی و معرفتی در تکوّن روش‌های علوم مؤثرند.

در مقابل در فضای اندیشگی اسلامی «عنصر فطرت» به‌عنوان مؤلفه جدید انسان، شناسایی می‌گردد و فطرت‌مندی و داشتن فطرت الهی (امری فرامادی درعین حال ثابت و بخشی از وجود انسان) پذیرفته می‌شود؛ در نتیجه تلقی از علوم انسانی به‌عنوان دانشی مترادف انسان‌شناسی که تنها بر روش تجربی - عقلی استوار است، معتبر نخواهد بود (خسروپناه، ۱۳۹۴، ص ۷-۳۴). به این ترتیب با روش صرفاً عقلی و تجربی، نمی‌توان همه کنش‌های انسانی (فردی یا جمعی و سیاسی، آگاهانه یا ناآگاهانه) دارای فطرت در این پارادایم را شناخت، و علوم انسانی و دانش سیاسی برای مطالعه کنش‌های انسان باید روشی داشته باشند که اعم از تجربی، عقلی یا «نقلی یا شهودی» باشد (ترخان، ۱۴۰۲، ص ۲۷۴-۲۸۰). به‌نظر می‌رسد نادیده گرفتن فطرت در این پارادایم‌ها امتداد خود را در علوم انسانی موجود که متأثر و متشکل از آن فضاها و اندیشگی‌اند، برجای می‌گذارد، از جمله می‌توان به کنار نهادن هستی‌شناسانه یا روش‌شناسانه منبع معرفتی فطرت، و کاربست روش تجربی در معرفت انسان اشاره کرد. از همین منظر نیز انتقادهایی به این پارادایم‌ها توضیح دادنی است و پذیرش فطرت قرآن‌بنیان، تأثیرات انتقادی در پارادایم علوم انسانی دارد. در تحقیق پیش رو این برآوردها تبیین می‌شود.

واژه پارادایم (Paradigm) مجموعه‌ای است شامل عناصری مانند نظریه‌ها، فرضیه‌ها، روش‌های تحقیق، و معیارها. پارادایم الگویی مسلط و چارچوبی فکری و فرهنگی است که مجموعه‌ای از الگوها و نظریه‌ها را برای یک گروه یا جامعه شکل داده است. پارادایم نوعی چارچوب مرجع و رویه‌ها و فنون و روش‌ها و سبک‌هایی برای علم‌ورزی یک جامعه علمی به‌دست می‌دهد (فراستخواه، ۱۳۹۵، ص ۲۶). در لغت‌نامه «مریام وبستر» چارچوبی فلسفی و نظری از رشته یا مکتبی علمی همراه با نظریه‌ها، قوانین، کلیات و تجربیات به‌دست آمده، معرفی شده است که قاعده‌مند شده‌اند (کوهن، ۱۳۶۹، ص ۱۸۰). منظور از پارادایم در این تحقیق سپهر، چارچوب، فضا و نظام معرفتی است که دانش‌ها و نظریه‌ها و روش‌های علوم متأثر از آن‌ها ساخته، و از نمونه‌های رقیب متمایز می‌شوند. علوم انسانی درباره کنش‌های انسان (فردی، اجتماعی؛ کنش‌های درونی و بیرونی) و آثار و پیامدهایش بحث می‌کند و دانش توصیف، تبیین، تفسیر، پیش‌بینی، و تقویت، اصلاح یا تغییر کنش‌های انسانی است (شریفی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۵-۱۱۷).

تعریف علوم انسانی دینی (اسلامی) نیز از مناظر غایی، روشی، و... متنوع است (اسدی‌نسب،

۱۴۰۱، ص ۳۸-۴۳). از منظر محور نوع روش در دینی بودن علم، علوم انسانی مطلوب طیفی از معرفت‌های نظام‌مند است که هر یک متشکل است از مجموعه قضایا یا قیاسات سازوار توصیفی، تجویزی، و توصیه‌ای بر ساخته بر مبادی معرفتی دینی که با کاربست منطق موجب اسلامی به یکی از ابعاد وجودی انسان معطوف است. در این تعریف مراد «انسان بما هو انسان» است و مراد، انسان غربی و شرقی، انسان این جامعه و آن جامعه نیست و گرنه به نسبت علوم انسانی منتهی می‌شود. انسان فطرمند منظور است؛ انسانی که خدا خلق کرده است. علوم انسانی، عهده‌دار بیان احکام الزامی و ارزشی نوعی از انواع مواجهه‌های جوانحی و جوارحی انسان بما هو انسان است، مواجهه‌هایی که تداوم و تکامل حیات آدمی، مستلزم آن است. این مواجهات احکام الزامی - تکلیفی و ارزشی - اخلاقی دارد (رشاد، ۱۳۹۳/۷/۶).

الف) اشاره‌ای به فطرت در قرآن و اندیشه اسلامی

فطرت در عربی برای بیان کیفیت به‌کار می‌رود. «فطرت» گویای کیفیت خلقت است و در مجموع «خصوصیات گذاشته شده در یک موجود هنگام آفرینش» در معنای آن نهفته است. ماده «فَطَرَ» در قرآن در شکل «فِطْرَة» تنها یک‌بار درباره انسان استفاده شده است (روم، ۳۰). این کاربرد، نوع خاصی از آفرینش انسان را بیان می‌کند. برخی فطرت در اصطلاح قرآنی را محصور در گرایش‌ها کرده‌اند و ذاتیات از نوع آگاهی را مربوط به اصطلاح اهل منطق دانسته‌اند (جعفر سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۶)، یا آن را هر نوع گرایش درونی در انسان که مبدأ و سرچشمه‌ای جز ذات انسان نداشته باشد می‌دانند (همان، ص ۱۷۸). علامه طباطبایی واژه فطرت را در معنای اعم به‌کار می‌برد (طباطبایی؛ ۱۴۱۷ق؛ ج ۴، ص ۱۷۵) و از نگاه علامه جعفری فطرت جریان طبیعی و قانونی نیروهایی است که در انسان به‌وجود می‌آید، پس هر یک از نیروهای غریزی، مغزی، و روانی، فطرتی دارد که جریان طبیعی و منطقی آن نیرو می‌باشد (جعفری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۴۱). بعضی فقط ویژگی‌های متعالی موجود در انسان را «فطرت» نامیده‌اند، ولی باید بین کاربرد فطرت برای انسان در معنای عام (استعدادهای مثبت و منفی) و خاص (استعدادهای مثبت) تفاوت قائل شد. فطرت در آیه ۳۰ روم، تنها استعدادهای مثبت و به‌طور اخص خداجویی و خداشناسی است، ولی اگر معنای عام در نظر باشد آیات دیگری مانند آیات ناظر به استعدادهای منفی انسان مثل هواپرستی و آیتی با الفاظی مانند «جَبَلَتَ (یس، ۶۲) مؤیدش می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۱۵، صص ۳۳۵-۳۳۶).

مصادیق فطریات در قرآن نیز چهار دسته است.

۱. شناختی: قرآن انسان را دارای آگاهی فطری می‌داند. پیام‌ها و خطاب‌های عام فرازمانی و فرامکانی قرآن دلیل است که آگاهی انسان، در معرفت‌های دریافت شده از محیط محصور نیست. از مصادیق آن، آگاهی از حق و باطل و حقایق اشیاء و اختیار خویش و فقر خود است. آیه «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور، ۳۵) در مورد آگاهی از قانون علیت مورد توجه است. این بیان مستلزم آن است که مخاطبان، محتوا و معنای اصل علیت و بطلان دور و تسلسل را بدانند. «این‌که «علت، ضرورت‌دهنده به معلول است»، فطری و مورد قبول تمام اذهان بشری است و اگر کسی احیاناً در بحث‌های علمی در مقام انکار آن برآید در مقام عمل به حسب فطرت ساده خود از آن پیروی می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۱۱). فطرت شناختی به دو گروه حضوری و حصولی تقسیم می‌شود و حصولی یا نظری (عقل نظری) یا عملی (عقل عملی) است که از آن‌ها با عنوان «ادراکات نظری و عملی» یاد می‌شود. در بخش شناخت حضوری، منبع فطرت نیازمند ابزارهایی شهودی است و این فارق از منبعیت عقل را دارد. در قسمت حصولی دو تلقی از عقل نظری هست.

الف. عقل ذاتی: انسان‌ها قبل از حس، دارای این عقل اند؛

ب. عقل پس از احساس: انسان‌ها بعد از حس، این عقل را به دست می‌آوردند. این‌که انسان‌ها «همگی» بعد از حس این را به دست می‌آوردند، یعنی فطری است و فطری بودن به معنای ثابت است که می‌تواند در مقابل نسبیت مطرح شود و آن را رد کند؛ عقل نظری به این معنا همگانی است و این از ویژگی‌های امر فطری است که کسانی که فطرت را قبول ندارند، نمی‌توانند آن را مطرح کنند و برای همین گرفتار نسبیت هستند (ترخان، ۱۴۰۲، صص ۲۷۵-۲۹۰).

۲. گرایشی: در خلقت انسان دو نوع گرایش (مشترک میان او و حیوان؛ متعالی و دارای قداست) هست. استاد شهید مطهری گرایش‌های حیوانی را براساس غریزه و خودمحور، و گرایش دیگرمحوری حیوانات را در حد بقای نوع و براساس غریزه می‌داند و معتقد است گرایش‌های متعالی براساس خودمحوری نیست و نیز انسان در وجدانش نوعی قداست برای این گرایش‌ها قائل است (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۹۰)؛ مانند گرایش به عدالت اجتماعی (حدید، ۲۵)، که فطری است و از بهترین دلایلش، فراگیری میان انسان‌ها در زمان‌ها و مکان‌های مختلف است.

۳. توانشی: بشر متناسب با ساختار هستی‌شناختی‌اش (برخورداری از عالم ماده و معنا، و عالم غیب و شهود) توانایی‌های متنوعی دارد، مانند خلیفه خدا شدن، تکامل پایان‌ناپذیری، قرار گرفتن

تحت ولایت الهی، عبودیت خدا، مدیریت عالم وجود، تسخیر ملک و ملکوت و صعود وجودی و پیمایش همه لایه‌های هستی (شاکرین، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۲۴) و مجموعه این توانایی‌ها در قالب نظام قوای عالمه و عامله انسان تبیین می‌شود. توانایی علمی مانند: توان اعتبارسازی و یادگیری، و توانایی عملی، مانند قدرت بیان. خداوند نیز از تعلیم بیان به انسان خبر داده است (الرحمن، ۱-۴). علامه در تفسیر آیه مذکور وضع لغت و خط را فطری می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۹۵).

۴. کنش فطری: انسان بر محور بینش‌ها و گرایش‌های متنوعش، کنش‌ها و کردار متناسب با آن‌ها بروز می‌دهد و رفتارارش را مدیریت می‌کند، مانند ایجاد ارتباط میان حس استغنا و طغیان. انسان در صورت بی‌نیاز دیدن خود، طغیان می‌کند (همان، ج ۱۸، صص ۵۵-۵۷).

علاوه بر فطرت به معنای عام، فطرت به‌طور خاص نیز مطرح است، یعنی انسان دارای فطرت الهی نیز هست. مفسران بسیاری آیه ۳۰ سوره روم را چنین معنا کرده‌اند که دین الهی نهفته در خلقت و فطرت انسان‌هاست و خداوند از مردم می‌خواهد طبق همین فطرت، به دین الهی روی آورند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۷۹؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۵، ص ۹۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۷۸). فطرت الهی انسان نمودهای مختلفی دارد، مثل نقطه امید داشتن (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۷۴) و فطرت عقل (طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۳۴). عقل فطری قوه‌ای است که همه دارند و با آن می‌توان درباره هستی و حسن و قبح افعال تفکر کرد و درست و نادرست و خوب و بد را تشخیص دهند (ترخان، ۱۴۰۰، ص ۶۶؛ جعفری، ۱۳۸۳، صص ۵۷-۸۶).

ب) نقد پارادایم اثبات‌گرایی علوم انسانی موجود

براساس اصول معرفت‌شناختی و علم‌شناختی در مکتب پوزیتیویسم، کسب معرفت معتبر از راه تجربه حسی است و روش‌شناسی حتی در علوم انسانی در تجربه حسی خلاصه می‌شود و صرفاً روش علوم طبیعی است که در علوم انسانی کارآمد است (وحدت روش علمی)؛ زیرا وظیفه علم تنها کشف روابط علی بین پدیده‌های مشاهده‌پذیر است که در علوم انسانی با کمی‌سازی الگوها و نظم‌های موجود در رفتار انسان ممکن می‌شود (علی‌تبار، ۱۴۰۱، ص ۱۷۲). اما با پذیرش فطرت از جمله فطرت شناختی، در مواجهه با پارادایم اثبات‌گرایی، ضمن تصحیح و توجه به منابع فراطبیعی معرفت، و عدم انحصار منابع در امور تجربه‌پذیر و طبیعی، لازم است علاوه بر روش تجربی، از روش فطری نیز برای شناخت بهره برد، برای مثال:

۱. انتقاد به تبیین مادی از منابع قدرت

فلاسفه سیاسی پارادایم اثبات‌گرایی در مورد «منابع قدرت» به‌عنوان گوهر اصلی سیاست، فقط منابع قابل مشاهده با روش تجربی را می‌پذیرند و چون روشی برای معرفت به منابع فرامادی منشأ قدرت مثل قدرت الهی و امدادهای الهی و غیبی ندارد، آن‌ها را نمی‌پذیرد (اثبات‌گرایی هستی‌شناختی) یا قابل شناخت نمی‌داند (اثبات‌گرایی روش‌شناختی). این منبع به‌دلیل ذات ناپیدا و نگنجیدن در چارچوب تجربه و مشاهده، مورد اعتنای بازیگران و ناظران اثبات‌گرای عرصه سیاست قرار نگرفته است، اما فیلسوف سیاسی در نظام اندیشگی قرآنی به استناد آیاتی مانند «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال، ۱۷) و «قَالَ الَّذِي يَلْتَوِنُ أُنْهَمُ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةُ كَثِيرَةٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره، ۲۴۹)، منابع فرامادی قدرت را می‌پذیرد و با ابزارهای مناسب (همچون فطرت‌شناختی و عقل فطری و...) معرفت‌پذیر می‌داند و بر مبنای آن به مسائل فلسفه سیاسی پاسخ می‌دهد. به این جهت در مواجهه با پارادایم اثبات‌گرایی، افزودن منابع فراطبیعی و به تناسب آن، روش‌های فراتجربی برای معرفت را توصیه می‌کند. امام خمینی^{ره} در این سپهر معرفتی قرآنی، منبع نوینی از قدرت را به خدمت گرفت که ذات ماورایی داشت، وی به منشأ فرامادی قدرت چنین تصریح می‌کند:

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... شما یا ما خیال می‌کنیم که الان ایران یک قدرتی دارد، لکن این قدرت خداست در اینجا ظاهر شده است (امام خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۹، ص ۲۳۶).

شناسایی این منبع با ابزار تجربه ممکن نیست، برای همین از سوی ذهن تجربه‌گرا و مشاهده‌محور فیلسوف سیاسی اثبات‌گرا قابل شناسایی نبود و نیست و همین عامل سردرگمی آن‌ها در مواجهه با قدرت ناپیدای انقلاب اسلامی شده است (سعیدی، ۱۳۸۹/۳/۸)؛ درحالی‌که ابزارهایی که در فطرت‌شناختی انسان هست، در صورت سلامت، امکان شناسایی آن را دارد.

۲. نقد نادیده گرفتن فطرت در تعیین مکتب حقوقی

تبیین کنش‌های انسانی در پارادایم پوزیتیویستی و اثبات‌گرایی فقط ناظر به زمینه‌های بیرونی کنش‌هاست. انسان‌ها افرادی منفعت‌طلب و عقلانی‌اند که نیروهای بیرونی به آن‌ها شکل می‌دهند و کنش افراد تابع شرایط اجتماعی و بیرونی است و عنصر جبر اجتماعی به نوعی پذیرفته می‌شود.

این تمایز را از منظر مکاتب حقوقی می‌توان چنین توضیح داد:

مکتب حقوق طبیعی، ذات و طبیعت ثابت را مبنای حقوق انسان و قانون قرار می‌دهد. مثلاً تولیوس سیسرو (۱۰۶ ق.م - ۴۳ ق.م) دانشمندی رومی می‌گوید: «در دنیا قانونی حقیقی، معقول و موافق طبیعت، منطبق با عقل سلیم هست که در سرشت هر یک از ما موجود است و دائمی، تغییرناپذیر و سرمدی است» (کی‌نیا، ۱۳۴۸، ص ۱۵۰). اما مکتب حقوق پوزیتیویستی، واقعیت‌های ثابت را مبنا و پشتوانه حقوق نمی‌داند، در نتیجه قوانین جاودانه و فراگیر واقعیت بنیاد یا عدالت بنیاد را نمی‌پذیرد و اموری متغیر همچون متغیرات اجتماعی و تاریخی را مبنای حقوق اجتماعی و سیاسی انسان قرار می‌دهد (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۵۳ و ۲۴۱-۳۸۰). ولی با توجه به ادله ذاتمندی، نمی‌توان ذات و فطرت انسان را در تعیین مکتب حقوقی نادیده گرفت. انسان‌ها با توجه به آنچه در آفرینش‌شان نهاده شده، در حیات اجتماعی و سیاسی خود حقوقی دارند؛ هرچند عملکردشان در مسیر زندگی نیز می‌تواند منشأ حقوقی تازه شود.

برخلاف مکتب پوزیتیویسم که کسب معرفت معتبر را حتی در علوم انسانی صرفاً از راه تجربه حسی می‌پذیرد (وحدت روش علمی)، زیرا وظیفه علم را فقط کشف روابط علی بین پدیده‌های مشاهده‌پذیر می‌داند، پارادایم اسلامی بر «فطرت‌مندی عام» و «وجود سرشت مشترک انسانی» و نیز «فطرت خاص و الهی» که ناشی از روح الهی انسان است و ماهیتی غیرطبیعی دارد، تأکید می‌کند. در نتیجه هم وظیفه علم را کشف روابط پدیده‌های مشاهده‌پذیر با حس و مشاهده‌ناپذیر با حس و مشاهده‌پذیر با ابزارهای دیگر می‌داند، و هم کسب معرفت معتبر را صرفاً از مسیر تجربه حسی پی نمی‌گیرد؛ بنابراین برای مثال «تمایل به هنجارشکنی در انسان» را ماهیت اصلی او، شناسایی و معرفی نمی‌کند، بلکه معتقد است که تبیین انحرافات اعتقادی و عملی انسان در زندگی اجتماعی و سیاسی (برخلاف پارادایم مذکور) باید با این پیش‌فرض قرآنی صورت بگیرد که انسان سرشت مشترک الهی دارد و میل اصلی‌اش به تعالی و حق است؛ نه هنجارشکنی؛ البته «انحرافات متأثر از شرایط بیرونی‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، صص ۴۲-۴۳؛ اسدی‌نسب، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۲۶۴). با توجه به فطرت متعالی بشر، در تبیین کنش انسان، تابعیت کامل از شرایط اجتماعی و بیرونی که در پارادایم اثبات‌گرایی مطرح است، ردّ، و به‌صورت نسبی پذیرفته می‌شود و عنصر جبر انکار می‌شود؛ زیرا هرچند انسان به خدا و حق از یک طرف و به کفر و باطل از طرف اقتضای هویت مادی و غرایز متأثر از آن، تمایل دارد، ولی مانند لوح نانوشته نیست که هر چه بر او تحمیل کنند، بپذیرد، بلکه اگر چیزی را می‌آموزد، برابر اصول فطری و سرمایه اولی و عقل خود یاد

می‌گیرد. انسان به کمال مطلق گرایش دارد، گرچه خدا به او فجور و تقوا را نیز الهام کرده، ولی به سمت حق و تقوا و خیر متمایل است. البته ممکن است سوء تربیت خانواده یا محیط اجتماعی و سیاسی جامعه او را آلوده کند، ولی این حرکت تحمیلی بر حقیقت اوست و اگر بار دیگر تحت تربیت صحیح قرار گیرد، فطرت حق‌طلبی و کمال‌خواهی‌اش شکوفا می‌شود.

۳. انتقاد به تبیین یکسان کنش‌های اجتماعی بدون لحاظ درجات فطری

از برآیندهای روش‌شناختی پارادایم اسلامی و پذیرش فطرت‌مندی (به خلاف پارادایم پوزیتیویستی) این است که باید کنش همه انسان‌ها یکسان و براساس مشاهده و روش تجربی تبیین نشود، بلکه نظریه‌پرداز اجتماعی سیاسی در تبیین کنش باید روشی را پیش بگیرد که درجات انسانیت (ناشی از درجات فطرت‌مندی الهی و...، طینت و شاکله انسان) را که مقتضای هر کدام، وجود ویژگی‌های متعدد متعالی و نازل برای انسان است، در نظر بگیرد و دو گروه از مفروض‌ها را تفکیک کند:

۱. مفروض‌های عامی که به سطح متعارف انسانیت ناظر است و عموماً انسان‌ها به صورت مشترک دارای آن‌ها هستند.
۲. مفروضات خاص که به سطوح عالی یا پایین انسانیت ناظر است (بستان، ۱۳۹۰، ج ۲، صص ۱۶-۲۵).

در گروه دوم باید بتواند وجود انسان‌هایی را نیز که در درجه عالی انسانیت‌اند و فطرت الهی را در حد کمال محقق ساخته‌اند، شناسایی کند. با کاربست چنین روشی کنش‌های افرادی چون ائمه علیهم‌السلام یا انبیای الهی در حوزه سیاسی و اجتماعی نمی‌تواند تبیینی کاملاً یکسان با بقیه انسان‌ها داشته باشد؛ برای مثال تبیین کنش جهاد نظامی پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه نمی‌تواند با تبیین کنش جنگی طاغوت‌ها یکسان باشد و هر دو صرفاً با روش تجربی، با منشأ اصلی و مستقل «کسب قدرت» معرفی شود. در گزارش‌های تاریخی تبیین یزیدبن معاویه از کنش‌های پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت دچار همین آسیب روشی شده و با نادیده گرفتن آموزه‌های مربوط به فطرت‌مندی (روم، ۳۰) و تفاوت درجات شکوفایی فطرت الهی در افراد مختلف و... کنش‌های آنان در سطح بازی با قدرت تبیین و توصیف شده است:

«لَعَبْتُ هَاشِمُ بِالْمُلْكِ فَلَا خَبْرَ جَاءَ وَلَا وَحْيٌ نَزَلَ...» (طبرسی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۲۲)؛
 «فرزندان هاشم (رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) با سلطنت بازی کردند، و درواقع نه خبری (از سوی خدا) آمده

بود و نه وحیی نازل شده».

درحالی که لازمه پابندی به آموزه‌های قرآنی، کاربست روشی است که نتیجه آنان ارائه تبیین متفاوت از کنش یکسان دو فرد در درجات مختلف فطرت و... است، به گونه‌ای که پیامبران و ائمه هدایت عقولشان به مرحله تحقق کامل رسیده و فطرت الهی‌شان شکوفا شده است و تا جایی پیش رفته‌اند که مسئول برانگیختن عقل‌های دفن شده مردم شده‌اند:

«لَيْسَتَادُوهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسَى نِعَمَتِهِ... وَيُثِيرُوا لَهُم دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (نهج البلاغه، خ اول)؛ «انسان‌ها را به فطرت انسانی و سرشت انسانیت که همراه با شرف و کرامت است برگرداند؛ نعمت‌های فراموش شده الهی را به یاد آن‌ها بیاورد و عقل‌های دفن شده را مبعوث کند».

در نتیجه روش تبیین کنش‌های نظامی و سیاسی آنان باید با روشی متناسب با پذیرش فطرت‌مندی انسان و تفاوت در درجات باشد.

ج) نقد پارادایم هرمنوتیکی علوم انسانی موجود

پارادایم هرمنوتیکی، در برابر پارادایم پوزیتیویستی، بر تفاوت موضوع علوم انسانی با علوم طبیعی تمرکز دارد و البته تغییر موضوع علوم موجب تغییر روش آن است (حقیقت، ۱۳۸۵، ص ۳۱۰). شناخت علوم طبیعی با تجربه بیرونی و عینی صورت می‌پذیرد، اما دانش‌های انسانی مانند دانش سیاست، با گذاشتن محقق به جای انسان و با درون‌نگری مطالعه می‌شود؛ با این هدف که نیت و انگیزه درونی انسان از کنش‌های سیاسی و... حدس زده شود. در مورد طبیعت مسئله تبیین مطرح است و تبیین نیز علی است و با امور عینی سروکار دارد و علوم طبیعی، عینیت تفهیم‌ناپذیر است؛ اما در مورد انسان، فهمیدن مورد نظر است و با تفهیم، غور در روحيات و احساسات درونی رخ می‌دهد؛ بنابراین از منظر روش‌شناسی هرمنوتیکی، شناخت کنش‌های انسانی در سیاست و... فقط با توجه به زمینه، متن، محیط، و زمان کنش‌ها ممکن است و هر بخشی از پدیده‌های سیاسی انسانی باید با لحاظ شرایط زمان و مکان و بافت و زمینه که کنش در آن بروز کرده است، تأویل شود. بُعد تاریخی هم باید لحاظ شود و نیت‌ها و انگیزه‌های انسانی موجد کنش سیاسی و اجتماعی، با قرار گرفتن محقق به جای کنشگر سیاسی و اجتماعی فهم شود و در نهایت تأویلی به‌دست آید که عامل ایجاد کنش یا پدیده است (احمدی، ۱۳۸۳، ص ۶۴). روش این پارادایم، تفسیری است و تفسیر در مقام کشف دلایل و عوامل درونی و انگیزه‌های کنش انسانی است و انسان موجودی اجتماعی، صاحب آگاهی و اختیار، اعتبارساز و معناآفرین است که فهمی از دنیای

خود دارد. به جهت ویژگی موضوع علوم انسانی (کنش‌های انسانی که موجودی اجتماعی... است)، نظریه‌های سیاسی و اجتماعی و... باید در خلال فرایند تحقیق و براساس تفاسیر کنشگران، از واقعیت و رفتارهای اجتماعی و سیاسی خود ساخته شوند.

۱. نقد ابتدای پارادایم بر انکار فطرت (هویت مشترک)

رویکرد هرمنوتیکی، رویکرد پوزیتیویستی را ردّ می‌کند، اما به انکار هویت مشترک (فطرت) مبتنی است و به نسبت کشیده می‌شود؛ لذا در مقابل نظام اندیشگی قرآنی است و نمی‌تواند مورد پذیرش علوم انسانی اسلامی در سپهر معرفتی قرآنی باشد. برای مثال در دانش سیاسی، نظریات سیاسی برآمده از این پارادایم و روش مبتنی بر آن معتبر نخواهد بود. با این‌که تطورات روانی، اجتماعی و سیاسی و تنوع فرهنگی مطرح در این پارادایم را در پارادایم اسلامی می‌توان پذیرفت، ولی باید آن‌ها را به جنبه متغیر انسان‌ها بازگرداند و از «عنصر فطرت» و جنبه مشترک انسان‌ها نیز یاد کرد و با تأکید بر این عنصر در پارادایم اسلامی است که رویکرد نسبت‌گرایانه پارادایم هرمنوتیکی و روش تفسیری پذیرفتنی نیست (ترخان، ۱۳۹۶، صص ۱۶۰ و ۱۷۰).

۲. نقد به فقدان نقطه اشتراک بین مؤلف و مفسر در معرفت متن در روش تفسیری

نظریه پردازان «هرمنوتیک» عمدتاً سه نظریه را جهت شکل‌گیری فهم ارائه می‌کنند: ۱- متن محور ۲- مؤلف محور ۳- مفسر محور. باید گفت:

اولاً به باور طرفداران نظریه «متن محور» و «مفسر محور»، مفسر نمی‌تواند از چارچوب فکری و تاریخی خود بگذرد و به دنیای «مؤلف» راه یابد؛ پس برای فهم، باید متن یا مفسر محور باشد! نبود نقطه اشتراک میان انسان مؤلف و انسان مفسر، سبب شده برای فهمیدن متن، گزینه مؤلف محوری کنار گذاشته شود (همان، ص ۲۷۴). اما به اقتضای نظریه فطرت، انسان‌ها صرفاً محصول تاریخ با جامعه خود نیستند؛ ذاتاً اموری مشترک نیز دارند و همین پلی برای فهم همدیگر است، هرچند میانشان فاصله زمانی و مکانی باشد. پس فطرت مشترک میان مؤلف و مفسر می‌تواند مبنای فهم مؤلف و نیت‌ها و انگیزه‌های سیاسی وی توسط مفسر باشد.

ثانیاً در تفکر هرمنوتیکی بر «همدلی مفسر و مؤلف» تأکید می‌شود، ولی استناد به همدلی و گذاشتن مفسر به جای مؤلف، معیار مشخص مطمئنی تولید نمی‌کند تا بتوان فهمید کدام محقق به

آن حدّ فرضی رسیده است؛ بنابراین روش مذکور از سنجش با ملاک‌های آزمون‌پذیر فاصله دارد (پالمر، ۱۳۸۴، ص ۹۶). انسان‌ها در عین مشترکاتی که ممکن است همدلی را توجیه کند، تفاوت‌های هویتی و حتی درجاتی در امور فطری دارند که اعتبار قطعی نتایج حاصل از همدلی مفسر با مؤلف در مورد انگیزه‌ها و نیت‌های سیاسی و اجتماعی و... او را به چالش می‌کشد.

۳. انتقاد به ردّ «فهم نهایی» در روش تفسیری به جهت نادیده گرفتن فطرت مشترک

در این روش تفسیری، عمل تفسیر متن، پایان‌ناپذیر است و فهم نهایی از متن وجود ندارد (رهبری، ۱۳۸۵، ص ۱۴۶). در اینجا نیز فطرت مشترک انسانی نادیده گرفته شده است؛ چون انسان‌ها به‌رغم تفاوت‌های فردی، دارای ذهنیت و عواطف مشترک، ساختار روانی و وجودی مشترک‌اند که پیوند بنیادی میان‌شان می‌آفریند؛ یعنی پدیده‌ها مستقل و گسیخته از همدیگر نیستند که هر یک، فهم خاص داشته باشد و زمینه مشترکی با دیگر موجودات انسانی نداشته باشند. وجود سطوح مختلف فهم بین انسان‌ها نیز، نافی فهم مشترک از جمله فطرت شناختی مشترک بین انسان‌ها نیست؛ به‌گونه‌ای که امکان تفسیرهای مختلف از یک متن، نافی فهم مشترک از آن متن و رسیدن به فهم نهایی باشد؛ البته نرسیدن به یک فهم مشترک می‌تواند معلول شهودات عملی مختلف انسان‌ها باشد که هر کدام مسیر فهم را تغییر می‌دهند. در چنین وضعیتی فهم‌های متفرق پدید می‌آید که هیچ‌کدام دیگری را معتبر و نهایی نمی‌داند و راه علاج برطرف کردن موانع عملی فهم است؛ نه رسمیت دادن به فهم‌های مختلف و پایان‌ناپذیری همه فهم‌ها.

۴. مواجهه با هم‌بسته‌انگاری رابطه قدرت و معرفت

در مسئله «نوع ارتباط قدرت و معرفت» براساس نگاه هرمنوتیکی «میان معرفت و قدرت (سیاست) رابطه هم‌بسته هست؛ یعنی هر قدرتی، جلوه معرفتی خاص به‌شمار می‌رود. نتایج چنین پیوندی، شکل‌گیری نظام‌های مختلف سیاسی با ساختار و اشکال مختلف قدرت از توتالیتار تا دموکراتیک است؛ البته هیچ پایانی بر این نظام‌ها نیست و نمی‌توان یک معرفت از قدرت را بهترین و نهایی معرفی کرد، هیچ تفسیر عینی و نهایی از قدرت و سیاست وجود ندارد و نمی‌توان مطمئن شد که یک تفسیر صحیح یا بهتر است.

جامعه متکثر که به‌صورت غیرقابل تقلیلی، کثرت‌گرا و چندمرکزی است، با

هستی‌شناسی هرمنوتیکی گادمر همچون فلسفه چندگانگی تقلیل‌ناپذیر چشم‌اندازها و آواها بستگی پیدا می‌کند. مرکز‌زدایی از حقیقت و تفسیر و همچنین آموزه‌های هرمنوتیکی معطوف به گفت‌وگو، خاستگاه هرمنوتیکی برای جامعه باز فراهم می‌نماید (رهبری، ۱۳۸۵، ص ۲۳۴).

بر مبنای فطرت انسانی از جمله فطرت شناختی انسان، و وجود فطریات مشترک این امکان هست که همه انسان‌ها بتوانند بر سر فهمی مشترک و نهایه از قدرت و سیاست برسند و با تأکید بر مشترکات (و کنار نهادن تمایزات ناشی از امور غیرفطری یا فطرت ناسالم و...)، و برخلاف پلورالیسم سیاسی، یک راه را معتبر بدانند و برگزینند.

د) نقد پارادایم انتقادی علوم انسانی موجود

در پارادایم انتقادی در علوم طبیعی و انسانی، مشاهده عینی (به‌جهت پیش‌فرض‌های مشاهده‌کننده) غیرممکن است؛ بنابراین علایق شناختاری (تبیین‌های علی؛ فهم تفسیری یا رهایی انسان) شیوه‌ای کشف و توجیه معرفت است. معرفت حاصل از نظریه انتقادی، مبتنی بر علایق رهایی‌بخش (استقلال پژوهشگر، مشاهده بی‌طرف و جدا) است (علی‌تبار، ۱۴۰۱، ص ۱۷۶). در این مکتب شواهد تجربی، مناسب و مطلوب‌اند و روش نیز براساس آن تنظیم می‌شود. اطلاعات تجربی، صرفاً شواهدی از «ساخت پنهان» را ارائه می‌کنند ولی معرفت علمی از طریق فهم «روابط غیرتجربی» که اساس جهان اجتماعی است، ممکن می‌شود و رسالت دانش «آشکار ساختن سازوکارهای مشاهده‌ناشدنی که رفتار مردم را مدیریت می‌کند» است و هدف اصلی دانش فراتر از دستیابی به توصیف ساده از روابط است؛ یعنی کشف چگونگی ایجاد یا رخداد روابط مطلوب دانش (کلالة ساداتی و ایمان، ۱۳۹۲، ص ۵۷)، ولی آشکار کردن «ساخت زیرین» فقط با مشاهده ممکن نیست. انسان‌ها در این نظریه، فارغ از هر معرفت مشاهده‌ناپذیر (مانند معرفت دینی که انسان را موجودی فطرت‌مند و دارای سرشت و فطرت متعالی می‌داند) و صرفاً براساس مشاهده‌گری بی‌طرف و معزای از دین، افرادی خلاق، انطباق‌پذیر و دارای قابلیت‌های ناشناخته‌اند که با فریب و استثمار به دام افتاده‌اند (خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۲، ج ۱، صص ۸۷-۸۱).

۱. نقد معرفت‌ناپذیری ساخت زیرین به‌جهت کنار گذاشتن معرفت‌های مشاهده‌ناپذیر

این دیدگاه موجب می‌شود دانش‌های متولی تدبیر حیات سیاسی و اجتماعی بشر ساخت زیرین

انسان همچون فطرت را نادیده بگیرند و روش‌های کسب معرفت متأثر از این پارادایم، ناتوان از کشف این ابعاد شود و توصیف‌ها و تدبیرهای توصیه شده فارغ از این ابعاد ارائه شوند. در مقابل با نگاه قرآنی که معرفت علمی از طریق فهم روابط غیرتجربی (فطرت‌مندی) را در اختیار می‌گذارد، رهایی پژوهشگر را نمی‌توان به معنای کنار نهادن معرفت‌های غیرتجربی حاصل از آموزه‌های دینی در مورد انسان دانست و چنان گزاره‌هایی را در مورد انسان پذیرفت، بلکه انسان فطرت مشترک همچون فطرت توحیدی و سرشت ثابت در کنار جنبه‌های متغیر دارد، و باید امکان انحراف و کج‌فهمی و گمراهی انسان که در پارادایم انتقادی مطرح می‌شود را نیز متناسب با این بخش غیرتجربی وجود انسان (فطرت) معنا کرد (ترخان، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۷۰).

۲. نقد بی‌توجهی به معرفت‌های مشاهده‌ناپذیر در ارائه نظریه انقلاب

هر نظریه‌ای محصول مفروضات بنیادی و فضای فکری خاص صاحبان نظریات است و فضاهای فکری در تکوّن نظریه‌های علوم اجتماعی و انسانی دخیل‌اند (اندرو سائر، ۱۳۸۸، ص ۳۲). نظریه‌های انقلاب در علوم سیاسی نیز که ضمن توصیف انقلاب‌ها در جهان، توصیه‌هایی برای ایجاد انقلاب دارند، توصیف و توصیه‌هایشان برپایه پارادایمی صورت می‌گیرد که نظریه‌پرداز سیاسی در آن تفکر می‌کند. مثلاً در پارادایم پوزیتیویستی، تا پیش از پیدایش انقلاب اسلامی، عمده نظریه‌پردازان انقلاب گرایش‌های ساختارگرایانه در جامعه‌شناسی سیاسی داشتند و معمولاً با بررسی انقلاب‌های فرانسه، روسیه و چین و انقلاب‌های ضداستعماری قرن بیستم، می‌کوشیدند وجوه مشترک این انقلاب‌ها را مشخص، و با تعمیم آن‌ها، به یک تئوری همه‌شمول دست یابند تا هر انقلاب جدید را تبیین یا پیش‌بینی کنند (فرازی، ۱۳۷۹، ص ۳۱۵). در حالی که در نظریه‌های انقلاب اسلامی ایران، در پارادایم پوزیتیویستی، قیام انسان علیه حاکمیت طاغوت صرفاً با روش‌های تجربه‌محور و بی‌توجه به حالات روحی و معنوی و فطرت توحیدی رهبر قیام ارائه شده است، ولی طبق پارادایم قرآنی با پذیرش فطرت الهی انسان، قیام انبیای الهی و معصومان و پیروان آنان را نباید فقط با روش‌های تجربه‌محور (برآیند مادی‌انگاری انسان) و بی‌توجه به اقتضائات فطرت الهی توصیف و تحلیل و نظریه‌های چیستی و چرایی انقلاب‌ها در جهان توسط افراد مختلف -از مادی‌گرایان و سیاست‌بازان گرفته تا پیامبران و صالحان- ارائه کرد و در پی پیشنهاد عوامل تسریع یا موانع جلوگیری از تشدید آن، کنش‌های اجتماعی، سیاسی برآمد (سروش، ۱۳۹۳، صص ۷-۱۲).

نتیجه

اولاً ملاحظات مبتنی بر فطرت قرآنی بر پارادایم‌های علوم باید در اسلامی‌سازی علوم انسانی در نظر گرفته شود. از جمله انحصار منبعیت طبیعیت و امور تجربه‌پذیر در پارادایم اثبات‌گرایی شکسته و به منابع فراطبیعی معرفت توجه شود و روش فطری برای معرفت استفاده شود. برای رهایی از نسبیت در پارادایم هرمنوتیکی باید تطورات روانی، اجتماعی و سیاسی و تنوع فرهنگی به جنبه متغیر انسان‌ها بازگردانده شود و از فطرت مشترک یاد شود و در روش، فطرت مشترک میان مؤلف و مفسر، مبنای فهم مؤلف و انگیزه‌های سیاسی و... او توسط مفسر باشد و فهم نهایی در روش تفسیری ممکن دانسته شود؛ و بر مبنای فطرت شناختی همه بتوانند به فهم مشترک و نهایی از قدرت و سیاست برسند. همچنین برخلاف پارادایم انتقادی، معرفت علمی از طریق فهم روابط غیرتجربی (فطرت‌مندی) ممکن خواهد شد است.

ثانیاً تحقیق حاضر بخشی از هندسه شکل‌گیری علوم انسانی قرآن‌بنیان را در اختیار می‌گذارد. تحقیقات آتی باید دیگر برآوردهای معرفت‌شناختی فطرت (در موضوع، روش مسائل، نظام مسائل و غایات علوم) را تولید کنند تا مجموعه برآوردهای معرفت‌شناختی فطرت شکل بگیرد و گامی آغازین باشد تا در کنار برآیند معرفتی دیگر مبانی انسان‌شناختی (مانند هویت مادی و روحی؛ عقل و اختیار و...)، مقدمه تولید مجموعه برآوردهای معرفتی انسان‌شناختی فراهم شود و در هندسه‌ای وسیع‌تر این مبناها و برآوردهایشان در کنار برآوردهای مبانی دیگر مثل خداشناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و... به سامان‌یابی علوم انسانی اسلامی از جمله سیاست یاری برسانند.

ثالثاً براساس برآوردهای پارادایمی مقاله نسبت به علوم انسانی موجود، فرصت نقد پارادایم‌های علوم انسانی موجود فراهم می‌شود و با ابتدای برآنها لازم است از نفوذ رگه‌های پارادایمی مذکور در علوم انسانی اسلامی و دانش سیاست نیز جلوگیری شود.

منابع و مآخذ

قرآن کریم

۱. آدلر، مورتیمر (۱۳۷۹). ده اشتباه فلسفی. ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: الهدی.
۲. اسدی نسب، محمدعلی (۱۴۰۱). مبانی قرآن شناختی علم دینی با تأکید بر علوم انسانی اسلامی. چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. بستان، حسن و همکاران (۱۳۹۰). گامی به سوی علم دینی. چ ۱، قم: حوزه و دانشگاه.
۴. پالمر، ریچارد (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک. ترجمه سعید خانی کاشانی، تهران: هرمس.
۵. ترخان، قاسم (۱۳۹۶). ویژگی‌های پارادایمی موضوع علوم انسانی اسلامی از نگاه علامه طباطبایی (مقاله علمی وزارت علوم)، قبسات، سال بیست و دوم، تابستان ۱۳۹۶، شماره ۸۴، صص ۲۹-۵۲.
۶. ترخان، قاسم (۱۳۹۷). «ویژگی‌های پارادایمی موضوع علوم انسانی اسلامی»، مجموعه مقالات همایش تفسیر المیزان و علوم انسانی اسلامی، چ ۱، صص ۱۴۹-۱۷۰.
۷. ترخان، قاسم (۱۴۰۰). عقل شناخت. چ ۱، تهران: انتشارات بین الملل.
۸. ترخان، قاسم (۱۴۰۲). برآیند مبانی کلامی در علوم انسانی اسلامی. چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. ترخان، قاسم و پورامینی، محمدباقر (۱۴۰۲). «تحلیل تطبیقی کاربری عقل فطری در نگره تفکیک و سلفیه»؛ دوفصلنامه علمی فلسفه تطبیقی؛ دوره ۱، شماره ۲.
۱۰. جعفری، علی اصغر (۱۳۸۳). «مبانی معرفت‌شناختی فطرت»؛ نشریه خردنامه صدرا، زمستان، شماره ۳۸، صص ۵۷-۸۶.
۱۱. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۰). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، آستان قدس رضوی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). تفسیر موضوعی (فطرت در قرآن. ج ۱۲، قم: اسراء.
۱۳. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۴). «علوم انسانی: چیستی، ساحت‌ها و فرایندهای تحول در آن»، فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی؛ دوره ۱، ش ۱، صص ۷-۳۴.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین و همکاران (۱۳۹۲). در جستجوی علوم انسانی اسلامی. چ ۱، قم: نشر معارف.

۱۵. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۶). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.
۱۶. رهبری، مهدی (۱۳۸۵). هرمنوتیک و سیاست، مروری بر نتایج سیاسی هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر. تهران: کویر.
۱۷. زمخشری، محمودبن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. چ ۳، لبنان: دار الکتاب العربی.
۱۸. سارتر، ژان پل (۱۳۸۴). اگزستانسیالیسم و اصالت بشر. ترجمه مصطفی رحیمی، چ ۱۱، تهران: انتشارات نیلوفر.
۱۹. سایر، اندرو (۱۳۸۸). روش در علوم اجتماعی رویکردی رئالیستی. ترجمه عماد افروغ، چ ۲، دانشگاه تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. سبحانی، جعفر (۱۳۷۵). مدخل مسائل جدید در علم کلام. چ ۱، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۹۳). تفرج صنع. چ ۹، تهران: نشر صراط.
۲۲. سعیدی، روح‌الأمین. تحول مفهوم قدرت در اندیشه حضرت امام علیه السلام. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی سید علی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) - مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی ۱۳۸۹/۳/۸.
۲۳. شاکرین، حمیدرضا و همکاران (۱۳۹۹). مبانی الگوی پایه اسلامی ایرانی پیشرفت. چ ۱، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. شریفی، احمدحسین (۱۳۹۷). مبانی علوم انسانی اسلامی. چ ۱؛ تهران: انتشارات آفتاب توسعه.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۷. علی‌تبار، رمضان (۱۴۰۱). فراروش، منطق علوم انسانی اسلامی. چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۸. فخر رازی، محمدبن عمر (بی‌تا) مفاتیح‌الغیب. چ دوم، تهران: دار الکتب العلمیه.

۲۹. فراتی، عبدالوهاب (۱۳۷۹). رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی. چ ۲، قم: دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام رهبری در دانشگاه).
۳۰. فراستخواه، مقصود (۱۳۹۵). روش تحقیق کیفی در علوم اجتماعی با تأکید بر «نظریه برپایه» (گراندد تئوری، GTM). تهران: آگاه.
۳۱. فیض الاسلام (بی تا). نهج البلاغه، تهران.
۳۲. کاپلستون، فریدریک (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه. ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۳. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷). فلسفه حقوق. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳۴. کلاله ساداتی، محمدتقی و ایمان، احمد (۱۳۹۲). فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان (مدل روش شناختی از علوم اسلامی). چ ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۵. کوهن، تامس (۱۳۶۹). ساختار انقلاب‌های علمی. ترجمه احمد آرام، چ ۱، تهران، سروش.
۳۶. کی نیا، مهدی (۱۳۴۸). کلیات مقدماتی حقوق. تهران: دانشگاه تهران.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). آموزش فلسفه. تهران: چاپ و نشر بین الملل.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). معارف قرآن: خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی. چ ۷، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار. ج ۱۵، چ ۸، قم: صدرا.
۴۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). مجموعه آثار. ج ۳، چ ۵، قم: صدرا.
۴۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). فطرت. چ ۲۲، تهران.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. چ ۱۰، تهران: دار الکتب الاسلامیه.