


## The Capacities and Limitations of the Principle of “Possessing innate disposition (fiṭrah)” in the Method of Islamic Humanities (With a Focus on Political Science)

Mohammad Abedi  / Assistant Professor, Department of Qur’anic Studies, Islamic Culture and Thought Research Institute, Qom, Iran  
abedi.mehr@yahoo.com

Received: 2025/10/06 - Accepted: 2025/11/02


### Abstract

Qur’anic anthropology requires accepting that humans possess an innate disposition (fiṭrah)—that is, humans have “specific inherent characteristics” that other beings lack. Given that any anthropological foundation can extend into dimensions of the human sciences (subject, aim, problems, and method), researchers in Islamic humanities, including political science scholars, face the question of whether accepting this anthropological foundation can have methodological implications for the human sciences. This research is based on the assumption that accepting the principle of innate disposition has the capacity to influence the method of the human sciences, including political science, and seeks to demonstrate this influence in three areas. The present study is organized using a descriptive-analytical method and, building on previous research, concludes that: first, holistic methods should be employed in the sciences; second, the methods of the human sciences (in keeping with the innate dimension of human beings) should be a mixed method (based on sources such as revelation alongside “fiṭrah”); and third, since fiṭrah is vulnerable to harm, the presence of a revelatory source is necessary in the method of the human and political sciences.

**Keywords:** Outcome, Method, Fiṭrah (innate disposition), Qur’an, Human sciences, Politics, Political science

## ظرفیت‌ها و محدودیت اصل «فطرت‌مندی» در روش علوم انسانی اسلامی (با نگاهی به دانش سیاست)\*

abedi.mehr@yahoo.com

محمد عابدی  / استادیار گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱

### چکیده

انسان‌شناسی قرآنی مقتضی پذیرش فطرت‌مندی انسان به معنای برخورداری انسان‌ها از «ویژگی‌های ذاتی خاص» است که دیگر موجودات ندارند و از این منظر که هر مبنای انسان‌شناختی می‌تواند در ابعادی از دانش‌های انسانی (موضوع، هدف، مسائل و روش) امتداد داشته باشد، محققان علوم انسانی اسلامی، از جمله پژوهشگران علم سیاست، با این مسئله مواجه‌اند که آیا پذیرش این مبنای انسان‌شناختی می‌تواند تأثیرات روشی در علوم انسانی داشته باشد. این تحقیق بر این فرض استوار است که پذیرش اصل فطرت‌مندی ظرفیت تأثیر روشی در علوم انسانی از جمله دانش سیاست را دارد و می‌کوشد که این تأثیر را در سه عرصه اثبات کند. تحقیق حاضر به روش توصیفی - تحلیلی سامان می‌یابد و ضمن گذر از نتایج تحقیقات پیشین، دستاوردش این است که باید: اولاً روش‌های کل‌نگر در علوم استفاده شود؛ ثانیاً روش‌های علوم انسانی (متناسب با بعد فطری انسان‌ها) روش ترکیبی (مبتنی بر منابعی چون وحی در کنار «فطرت») باشد؛ ثالثاً چون فطرت در معرض آسیب است، حضور منبع وحیانی در روش علوم انسانی و سیاسی ضروری است.

**کلیدواژه‌ها:** برآیند، روش، فطرت، قرآن، علوم انسانی، سیاست و دانش سیاست.

روش و روش‌شناسی علوم تمایزاتی دارند که متأثر از عوامل متعددی مثل فضای اندیشگی است (ر.ک: محمدپور، ۱۴۰۲؛ فروند، ۱۳۸۸؛ عبدلی مسینان و خسروپناه، ۱۳۹۸، ص ۲۹۱-۳۱۴)؛ به‌گونه‌ای که تا پیش از نیمهٔ دوم قرن بیستم، مبانی معرفت‌شناختی پوزیتیویستی روش همهٔ علوم را فقط تجربه می‌دانست (فروند، ۱۳۸۸، ص ۹۸ و ۳۳) و روش‌شناسی متناسب با آن تجویز می‌شد؛ اما در دوران پسامدرن، مبانی وحدت روشی از هم گسیخت و تنوع روشی بین علوم انسانی و طبیعی جا باز کرد و از حدود نیمهٔ دوم قرن بیستم پذیرش عمومی یافت (ر.ک: فروند، ۱۳۸۸، ص ۴۹). ویلهلم دیلتای کوشید که روش‌شناسی علوم انسانی را از علوم طبیعی متمایز سازد و تعریف جدید از علوم انسانی ارائه کند؛ البته دانشمندان علوم انسانی غربی در میزان بهره‌مندی از دو روش تجربه و عقل همواره اختلافاتی داشته‌اند (راین، ۱۳۹۹، ص ۱۱).

روش و روش‌شناسی علم از موضوع آن نیز متأثر است (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۷، ص ۳۵۹-۴۲۶) و از موضوع به‌تناسب مبناهای فکری، تلقی‌های مختلفی صورت می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که طبق یک مبنا و نظام اندیشگی، ممکن است جزء یا ویژگی‌ای داشته باشد که طبق مبنای رقیب چنین وضعیتی ندارد و همین تفاوت موجب تفاوت روشی شود؛ و بی‌توجهی به تلقی‌های مختلف و مبناهای متکثر از یک موضوع واحد در دانش، می‌تواند بحران‌هایی روش‌شناختی در دانش‌ها به‌وجود آورد (ر.ک: مهاجرنیا، ۱۴۰۰، ص ۶۴). نتیجه این‌که هم فضای پارادایمی و بنیان‌های فلسفی و معرفتی در ایجاد روش‌های مختلف علوم و روش‌شناسی‌ها مؤثرند و هم موضوع علوم چنین تأثیری دارد (ر.ک: اندرو، ۱۳۸۸، ص ۲۱).

موضوع علوم طبیعی، امور محسوس است؛ پس روش تجربی در علوم طبیعی نقش اساسی ایفا می‌کند و عقل نقش سامان دادن به داده‌های تجربی را دارد؛ اما موضوع علوم انسانی اسلامی، از جمله علم سیاست - که کنش‌های انسان است - علاوه بر ظاهر محسوس، باطن نامحسوس دارد و از فطرت به‌معنای قرآنی و نوع خلقت خاص او متأثر است که ویژگی‌های ذاتی متنوعی را فراتر از ویژگی‌های سرشت و طبیعت و حیوان به‌وجود آورده است و کنش‌های انسان متأثر از این ویژگی‌ها، معنا و مراد خاصی را پی می‌گیرند (دربارۀ تأثیر مبانی مختلف در تعریف سیاست و علم سیاست، ر.ک: عابدی، ۱۳۹۴، ص ۶۵-۶۶). بر این اساس، وقتی علاوه بر حضور منبع فطرت در پارادایم علوم انسانی، در موضوع این علوم نیز با انسان فطرت‌مند مواجه باشیم، روش‌شناسی و روش علوم از آن متأثر خواهد بود (از جمله، ر.ک: پارسانیا، ۱۴۰۱، ص ۴۷-۴۸). در همین راستا، پذیرش فطرت‌مندی به‌عنوان یکی از مبانی روش‌شناختی دانش سیاست اسلامی مقتضی این است که دانش سیاست روش‌شناسی متناسب با مبانی خود را داشته باشد. این برخلاف دیدگاهی است که معتقد است روش‌شناسی و منطق علم، امری خنثی است؛ لذا دینی بودن علم از ناحیهٔ روش‌شناسی، امری بی‌معناست و ممکن نیست (ر.ک: سروش، ۱۳۹۳، ص ۲۰۹-۲۱۰).

معیار دینی بودن علوم انسانی و سیاست را در دو سطح روشی (فرایند، ابزارها و فنون) و روش‌شناختی (عام علوم انسانی و خاص دانش سیاست) می‌توان تبیین کرد. روش‌شناختی، قابلیت ذاتی برای دینی یا سکولار شدن را دارد. هر دانشی مطابق پیش‌فرض‌ها و پارادایم‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، منطقی و روش‌ویژه‌ای دارد و روش‌شناسی هر دانشی نیز مبادی و مبانی روش آن علم را تعیین می‌کند و مسئول روایی و پایایی آن دانش است. در روش‌شناسی و منطقی علم، اصول نظری و چهارچوبی که مشخص می‌کند یک تحقیق علمی چگونه باید در بستر پارادایم خاصی انجام شود، تعیین می‌گردد؛ لذا دینی بودن روش‌شناسی در این ابعاد معرفی می‌شود. روش‌شناسی از انواع رویکردها و دیدگاه‌ها به پدیده‌های اجتماعی و سیاسی و مبادی و مبانی آن خبر می‌دهد و دینی یا سکولار بودن از آن تبیین‌پذیر است (ر.ک: علی‌تبار، ۱۴۰۳، ص ۲۲۵-۲۲۸) و حضور فطرت‌مندی قرآن‌بنیاد، می‌تواند به روش‌شناختی علوم انسانی، مثل سیاست، جهت بدهد و روش‌های دانش (فرایندها، ابزارهای جمع اطلاعات و...) را هم متأثر و جهت‌مند سازد.

امتداد پذیرش مبانی فطرت‌مندی قرآنی در روش و روش‌شناسی علم سیاست و علوم انسانی، از منظر فرایندی بودن تولید علم نیز تبیین‌پذیر است؛ زیرا روش و روش‌شناسی علوم انسانی، از جمله در دانش سیاست، برای تولید علم به صورت فرایندی عمل می‌کند؛ یعنی مسئله دانش ذیل یک منظومه فکری خاص با مبانی و مفروضات معین، به شیوه خاص و با ابزارهای لازم از منابع معرفتی (با توجه به مبانی و منابع معرفتی) حل می‌شود. این فرایندی قابل مدیریت است؛ مثلاً مسئله مشروعیت حکومت در هر دو رویکرد سکولار و دینی می‌تواند تبیین شود؛ در حالی که هر کدام تابع مبانی و مفروضات پیشینی محقق علوم سیاسی است. در بحث حاضر نیز با مبانی فطرت‌مندی، این جهت‌دهی در فرایند روش‌شناسی و روش علم ایجاد می‌شود.

در علوم سکولار موجود، سه مکتب روش‌شناختی (پوزیتیویستی، تفسیری و انتقادی) قابل اشاره است که وجه مشترکشان سکولاری بودن آنهاست. این مکاتب روش‌شناختی، منابع وحیانی و روش دینی را نادیده می‌گیرند؛ از لحاظ روش‌شناختی محدودند و فقر روشی دارند و با حذف وحی و نفی شهود و باطن، منابع معرفتی‌شان در طبیعت و عقل خودبنیاد محصور می‌شود و روششان نیز به تجربه منحصر می‌گردد. برای مثال، در روش انتقادی به دلیل محوریت مادی‌گرایی دیالکتیکی، تحلیل طبقاتی و ساختارگرایی، نوعی ماتریالیسم هستی‌شناختی، موقعیت‌شناختی و روش‌شناختی ایجاد می‌شود که در نتیجه، این دستگاه فکری نمی‌تواند از دیگر منابع معرفتی، مانند فطرت، بهره‌برداری کند. این در حالی است که روش علوم انسانی اسلامی مبتنی بر تکثر معرفتی از جمله فطری است (علی‌تبار، ۱۴۰۳، ص ۲۲۸ و ۲۳۷) و اصولاً با پذیرش فطرت‌مندی عام و خاص قرآنی، از منظر روش‌شناختی منبع فطری نیز پذیرفته می‌شود و روش‌شناسی از محدودیت بیرون می‌آید و با

قبول منبعیت فطرت برای معرفت، منابع معرفتی از انحصار طبیعت و عقل خودبنیاد خارج می‌شود و روش نیز منحصر در تجربه نمی‌شود (ر.ک: عابدی، ۱۴۰۴).

در تعیین قلمرو بحث در مقاله‌ای (ر.ک: عابدی، ۱۴۰۴) سه پارادایم اصلی علوم انسانی موجود بر اساس پذیرش فطرت‌مندی مورد نقد روشی قرار گرفته است و در این تحقیق به امتدادهای دیگر توجه می‌شود. در ادامه، مفاهیم مورد استفاده در تحقیق معرفی می‌گردد؛ سپس مراد از فطرت در قرآن تبیین و امتداد روشی آن در علوم انسانی و دانش سیاست تشریح می‌شود.

علوم انسانی در مقابل علوم طبیعی، متافیزیک و ریاضیات است و دربارهٔ کنش‌های (فردی یا اجتماعی) انسان و آثار و پیامدهای آن بحث می‌کند (پارسانی، ۱۳۹۰، ص ۶۱۱). بر این اساس، علوم انسانی از سنخ اخباری و توصیفی و نیز توصیه‌ای و تجویزی و ترکیبی از هر دو سنخ است و مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: علوم سیاسی، مدیریت، حقوق، علوم اقتصادی، علوم ارتباطات، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مطالعات زنان، علوم تربیتی و ادبیات (علی‌تبار، ۱۴۰۱، ص ۳۳).

علوم انسانی اسلامی یا دینی از زوایای متنوع غایی (شریفی، ۱۳۹۷، ص ۹۳-۱۱۷)، روشی (بستان، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۴۲) و... تعریف‌پذیر است. برخی نویسندگان معیارها و مؤلفه‌هایی برای دینی بودن علم معرفی کرده‌اند؛ از جمله اینکه برای دینی بودن علوم انسانی یک معیار کلی داریم که به‌مثابهٔ روح عمل می‌کند و این معیار عبارت است از: «توحیدمحوری و قرار داشتن علوم انسانی در مسیر غایت دین». حد ایجابی علوم انسانی، دینی بودن جهان‌بینی (توحیدمحوری) و در غایت دین بودن (سعادت و کمال بشر) است و حد سلبی آن مبرا بودن علم از هویت سکولاری است (علی‌تبار، ۱۴۰۳، ص ۲۶۳ و ۲۷۱). از منظری دیگر، اسلامی بودن علوم، متناسب با انتساب علوم به اسلام است. بر اساس علل اربعهٔ ارسطویی، اگر علت غایی یا غایت یک دانش، اسلامی باشد، یا مادهٔ علم از اسلام اخذ شود و منبع استنباط گزاره‌ها یا فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی آیات و روایات باشد، یا صورت و سامانه و ساختار آن متأثر از اسلام باشد یا علت فاعلی آن، یعنی عاملی که علم را پدید آورده است، مسلمان باشد، در این صورت‌ها علم اسلامی می‌شود؛ لذا اسلامی بودن علوم انسانی ذومراتب خواهد بود و آن‌گاه که همهٔ شاخصه‌ها در یک مصداق علمی و در گزاره‌ها تحقق یافته باشد، آن علم صددرصد اسلامی است (ترخان، ۱۴۰۲، ص ۴۴-۴۵).

از حیث نوع روش، علوم انسانی مطلوب طیفی از معرفت‌های نظام‌مند است که هر یک، از مجموعه قضایا یا قیاسات سازوار توصیفی، تجویزی و توصیه‌ای بر ساخته بر مبادی معرفتی دینی متشکل است، که با کاربری منطقی موجه اسلامی، به یکی از ابعاد وجودی انسان معطوف است. در این تعریف برگزیده، «انسان بما هو انسان» و انسان فطرت‌مند منظور است؛ انسانی که مخلوق خداست. 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 دارای احکام «الزامی - تکلیفی» و «ارزشی - اخلاقی» است. روش، هم به خود راه اشاره دارد و هم به قواعد و فنون و ابزارهای لازم برای رسیدن به هدف (حقیقت، ۱۳۹۴، ص ۳۱)؛ اما روش علم که معنای فراگیرتری نسبت به معنای روش دارد، سازوکار و فرایند اکتشاف و تولید گزاره‌ها و نظریه‌های علمی و معرفتی از منابع معتبر است. روش علم (اعم از روش تولید و روش تحقیق) به معنای روش تولید علم و روش اکتشاف و تولید گزاره‌ها و نظریه‌های درون علم اشاره دارد (ر.ک: علی تبار، ۱۴۰۳، ص ۲۲۲). علم روش یا همان روش‌شناسی، «علم مطالعه روش‌ها» است. در یک مثال می‌توان توضیح داد که وقتی می‌گوییم «روش علم فقه»، منظور مراحل و فرایند استنباط حکم شرعی فرعی از منابع معتبر است؛ ولی وقتی می‌گوییم «علم روش فقه»، منظور علمی است که عهده‌دار شناخت و بررسی مبادی، اصول و قواعد استنباط است؛ مانند علم اصول فقه که روش مطالعه فقه است. مطالعه روش را متدولوژی یا روش‌شناسی، فلسفه علم، نظریه علم، علم روش، علم به روش و دکترین روش نیز می‌گویند. روش‌شناسی به مثابه «علم روش» به معنای مطالعه شیوه اندیشه و راه‌های تولید علم و مطالعه روش‌های تحقیق است (علی تبار، ۱۴۰۳، ص ۲۲۳). در خصوص فطرت نیز تعاریف مختلفی ارائه شده است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۶ و ۱۷۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۷۵؛ جعفری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۴۱)؛ با این حال می‌توان بین کاربرد فطرت برای انسان در معنای عام (استعدادهای مثبت و منفی) و معنای خاص (فقط استعدادهای مثبت) تفاوت قائل شد و «فطرت» در آیه ۳۰ سوره روم تنها ناظر به استعدادهای مثبت و به طور اخص استعداد خداجویی و خدانشناسی است. ماده «ف ط ر» در قرآن در شکل «فِطْرَة» (نوع خاصی از آفرینش) آمده است. این ماده با این وزن، تنها یک بار در قرآن و در همین آیه ۳۰ سوره روم درباره انسان استفاده شده و گویای نوع ویژه‌ای از آفرینش انسان است؛ ولی آیاتی (مانند آیات مربوط به استعدادهای منفی انسانی، مثل هواپرستی و آیاتی با الفاظی مثل واژه «جبلت» [یس: ۶۲] و...) مؤید معنای عام‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۳۳۵-۳۳۶). همچنین آیات قرآن، علاوه بر خطاب‌هایی عام با واژه‌هایی مثل «ناس»، آموزه‌هایی برای همه مردم دارد؛ مانند: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَن لِيْقَعُ» (علق: ۶-۷) و «بَلْ يَرِيْدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرْ أَمَامَهُ» (قیامت: ۵)؛ و این مستلزم وجود اموری مشترک در آفرینش همه خواهد بود. همچنین سه آیه اعراف: ۱۵۸، انعام: ۱۹ و انبیاء: ۱۰۷، دلیل شمول آیات بر همه انسان‌ها (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۵۹).

در حوزه قلمرو مسائل مورد بحث، شایان توجه است که تحقیق به ضرورت کاربست روش کلی‌نگر به انسان در علوم انسانی و علم سیاست توجه می‌دهد؛ نیازمندی به روش متناسب با منبعیت فطرت در ادراکات حصولی را توضیح داده، روش شهودی و الهام فطری را پیشنهاد می‌دهد؛ و محدودیت منبع فطرت خاص را تبیین و

استفاده از منبع وحیانی را در کنار آن پیشنهاد می‌کند. بر این اساس، تحقیق به پیش فرض‌ها و مباحث پیشینی ورود نمی‌کند؛ مانند: چیستی و دلایل وجود فطرت؛ و اثبات فطرت و تبیین دلایل آن در برابر منکران فطرت؛ زیرا عنوان تحقیق حاضر بعد از عبور از این مباحث مطرح می‌شود؛ چنان‌که تمرکز در محدوده مطالب سه‌گانه موجب می‌شود که مسائل بعد از عنوان تحقیق، به پژوهش‌های بعدی واگذار شود؛ مانند: تبیین نسبت فطرت و معرفت و چرایی دلایل منبع معرفت بودن فطرت؛ چگونگی تولید دانش توسط منبع معرفتی فطرت در کنار سایر منابع معرفتی؛ روش مناسب تحلیل فطری دانش؛ انحصاری بودن و نبودن روش فطری برای درک مسائل فطری؛ موانع معرفتی فطرت؛ چگونگی غلبه بر موانع معرفتی فطرت؛ فایده استفاده از فطرت برای تولید دانش؛ شاخص‌های دانش و معرفت فطری؛ چگونگی کاربست فطرت در حوزه دانش سیاسی؛ تمایز برداشت فطری از سیاست با سایر برداشت‌ها؛ معنای قرآن‌پایه بودن فطرت در کنار مولد معرفت بودن فطرت؛ اثبات قرابت دانش فطری با دانش وحیانی و...؛ که هر کدام موضوع تحقیق مستقل خواهد بود و این تحقیق صرفاً در قلمرو مورد تصریح به بررسی و تبیین می‌پردازد. درباره پیشینه پژوهش می‌توان گفت که پیرامون ابعادی از موضوع این تحقیق پژوهش‌هایی ارائه شده است؛ مانند مقاله «مبانی معرفت‌شناختی فطرت» علی‌اصغر جعفری (۱۳۸۳). وی در پژوهش خود به این نتیجه می‌رسد که در دیدگاه قرآن، معرفت فطری با دو حوزه وجود انسان (عقل و دل یا خرد و روان) ارتباط دارد و از این دو سرچشمه می‌گیرد. پژوهش دیگر، «نظریه فطرت؛ به مثابه مبانی معرفت‌شناختی علوم انسانی» از قاسم ترخان (۱۳۹۸) است. وی برآیند مبانی فطرتمندی را از حیث معرفت‌شناختی بررسی کرده و فطرت را منبعی برای معرفت و معیاری برای توجیه و ستجش آن دانسته است. همچنین مقاله «فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبائی و برآیند آن در علوم انسانی» از همین نویسنده (ترخان، ۱۳۹۶) برآیند این مبنا را به صورت موردی در نگاه علامه در سه حوزه معرفت‌شناختی، غایت‌شناختی و روش‌شناختی نشان داده و بر این باور است که این مبنا همراهی نقل در کنار عقل و تجربه برای شناخت انسان را ایجاد می‌کند. این نویسنده در کتاب مبانی کلامی برآیند علوم انسانی اسلامی (ترخان، ۱۴۰۲) هم کوشیده است برآیندهای روشی فطرت به عنوان یک مبانی کلامی را در اموری چون منبعیت معرفت، فرایند تولید معرفت و معیار عام بودن برای معرفت تبیین کند. مقاله «نقد پارادایم‌های علوم انسانی بر مبانی فطرتمندی انسان در قرآن (با تأکید بر دانش سیاست)» از نگارنده (عابدی، ۱۴۰۴)، سه پارادایم اصلی علوم انسانی موجود بر اساس پذیرش فطرتمندی را مورد نقد قرار داده و اشاراتی هم به ملاحظات روشی بر مبانی پذیرش فطرت کرده که در مقاله پیش روی از تکرار آنها اجتناب شده است. در نهایت، آنچه پژوهش حاضر را از آثار پیشین متمایز می‌کند، توجه به فطرتمندی به معنای قرآنی و در ابعاد قرآنی، تمرکز بر تبیین «برآیندهای روشی فطرت قرآن‌بنیان»، و توجه صرف به «امتداد روشی» در

پژوهش مستقل البته با تأکید بر دانش سیاسی است که می‌تواند آن را نسبت به پژوهش‌های پیشین دارای نوآوری‌هایی در ابعاد موضوعی، قلمرو بحث و برآیندی کند؛ به‌گونه‌ای که عموم برآیندهای ذکرشده در حوزه دانش سیاسی را در شمار دستاوردهای آن می‌توان معرفی کرد.

## ۱. مروری بر فطرت در قرآن

مصادیق فطریات در قرآن چهار دسته است:

(الف) آگاهی؛ مثل آگاهی از حق و باطل، حقایق اشیاء، اختیار خویشتن و فقر خود (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ / طور: ۳۵) یا آگاهی از قانون علیت (طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۱۱)؛

(ب) گرایش خاص؛ انسان علاوه بر گرایش‌های مشترک بین او و حیوان، دارای گرایش‌های متعالی و دارای قداست است (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۹۰)؛ مانند گرایش به عدالت اجتماعی (حدید: ۲۵) که میان انسان‌ها در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها مشترک است؛

(ج) توانش؛ انسان متناسب با ساختار هستی‌شناختی‌اش (عالم ماده تا معنا و عالم غیب و شهود)، توانایی‌های متنوعی دارد؛ مثل خلیفهٔ خدا شدن؛ قرار گرفتن تحت ولایت الهی؛ عبودیت خدا و پیمایش همهٔ لایه‌های هستی (شاکرین و همکاران، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۲۴)؛ همچنین از توانایی علمی مانند اعتبارسازی و یادگیری برخوردار است. علامه در تفسیر آیات ۱ تا ۴ سورهٔ رحمن، وضع لغت و خط را فطری می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۹۵)؛

(د) کنش؛ انسان بر محور بینش‌ها و گرایش‌های متنوعش، کنش‌ها و کردار متناسب با آنها بروز می‌دهد و رفتارش را مدیریت می‌کند؛ مانند ایجاد ارتباط میان حس استغنا و طغیان. انسان در صورت بی‌نیاز دیدن خود، طغیان می‌کند (ر.ک: علق: ۷۶). طبق آیه‌ای (شوری: ۲۷) هرگاه خداوند روزی را برای بندگانش وسعت بخشد، آنان در زمین طغیان و ستم می‌کنند. خداوند در این آیه تدبیر خود را چنین معرفی می‌کند که اگر خدا رزق همه را وسعت دهد و همه سیر شوند، شروع می‌کنند به ظلم کردن؛ چون طبیعت مال این است که وقتی زیاد شد، طغیان و استکبار می‌آورد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۵۵-۵۷).

لازم به ذکر است که انسان به‌طور خاص دارای فطرت الهی نیز است و مفسران آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم را چنین معنا کرده‌اند که دین الهی نهفته در خلقت و فطرت انسان‌هاست و خداوند از مردم می‌خواهد که طبق همین فطرت، به دین الهی روی بیاورند (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۷۹)؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۱۷۸). فطرت الهی انسان نموده‌های مختلفی دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۷۴)؛ مثل فطرت عقل (طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۳۴). عقل فطری قوه‌ای است که همه دارند و می‌توانند با آن دربارهٔ هستی و حسن و قبح افعال بیندیشند و درست و نادرست و خوب و بد را تمییز دهند (ترخان، ۱۴۰۰، ص ۶۶)؛ همچنین ر.ک: جعفری، ۱۳۸۳، ص ۵۷-۸۶).

## ۲. اصل فطرت‌مندی انسان‌ها، ضرورت کاربست «روش کل‌نگر» به انسان در علوم انسانی و سیاسی

این برآیند روش‌شناختی را می‌توان ضمن مقایسه آن با روش‌های مبتنی بر پارادایم‌های موجود توضیح داد.

### ۲-۱. وجود نقطه هویت مشترک بین انسان‌ها؛ ضرورت استفاده از روش کل‌نگر

امتداد دیدگاهی که انسان را فطرت‌مند و دارای ویژگی‌های ذاتی خاص متفاوت با طبیعت و حیوان می‌داند، امکان کل‌نگری به انسان است و این سبب می‌شود که در روش معرفتی، علاوه بر تفاوت‌ها، به «امور ثابت مشترک و فراگیر» میان انسان‌ها نیز توجه شود؛ برخلاف نظام اندیشگی و پارادایمی، که چنین نقطه اشتراکی میان همه انسان‌ها را نمی‌پذیرد (ر.ک: علی‌تبار، ۱۴۰۱، ص ۱۷۲). بر همین اساس در روش‌شناسی نیز که به بررسی و مطالعه روش‌های علوم، مقایسه و یافتن محدودیت‌ها و نقاط ضعف و قوت و ارائه روش مناسب می‌پردازد، این تفاوت موثر خواهد بود. در این نظام فکری، وجود نشانه‌های فطرت مشترک در بشر، مثل فضیلت‌خواهی، عدالت‌طلبی، کمال‌جویی و... اقتضا دارد که ابعادی از مطالعات علوم انسانی فرامکانی، فرازمانی، فرامنطقه‌ای و فراقومیتی معرفی شود. با پذیرش «اصل فطرت مشترک انسان‌ها» می‌توان از روان‌شناسی، اقتصاد، علوم تربیتی و علوم سیاسی بین‌المللی نیز سخن گفت.

باید توجه داشت که فطرت مشترک داشتن انسان‌ها به معنای یکسانی همه ظرفیت‌ها و توانمندی‌های انسان‌ها نیست و آنها تفاوت‌های مهمی نیز دارند که در ادبیات قرآنی با عناوینی همچون «شاکله» از آنها یاد شده است: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (اسراء: ۸۴)؛ لذا محقق علوم انسانی علاوه بر توجه به فطرت مشترک، باید به عوامل تفاوت، مانند محیط، وراثت، جنسیت، تغذیه، تربیت و... نیز آگاه باشد (شریفی، ۱۳۹۷، ص ۳۲۲)؛ به بیانی دیگر، در نظام اندیشگی قرآنی، از آنجاکه هویت مشترک (فطرت‌مندی) - یعنی ویژگی‌های ذاتی خاص انسان‌ها - پذیرفته شده است، با نسبیت مواجه نخواهیم شد و ضمن تأکید بر «عنصر فطرت» و جنبه مشترک انسان‌ها، تطورات روانی، اجتماعی و سیاسی و تنوع فرهنگی مورد پذیرش قرار می‌گیرند؛ ولی به جنبه متغیر انسان‌ها بازگردانده می‌شوند. در نظام اندیشگی‌ای که ویژگی‌های فطری خاص برای انسان را نپذیرد، روش مطالعه انسان‌های متمایز از هم، باید روشی کاملاً جزءنگر باشد و روش‌شناسی علم نیز بر همین پایه سامان یابد. در این نگره، هر فرد از انسان خود پدیده‌ای مجزاست. در نتیجه، کل‌نگری و تعمیم حکمی از یک فرد به دیگری برای تجزیه و تحلیل کنش‌های انسان‌ها منطقی نمی‌نماید.

برای نمونه، اقتضای پارادایم هرمنوتیکی، کاربست روش تفسیری است و نظریه‌های سیاسی و اجتماعی و... باید در مسیر فرایند تحقیق و مطابق تفسیرهای کنشگران، از واقعیت و رفتارهای اجتماعی و سیاسی خود ساخته شوند (ترخان، ۱۴۰۰، ص ۱۶۰ و ۱۷۰) و علوم انسانی، مثل سیاست، با گذاشتن محقق به جای انسان و با

درون‌نگری مطالعه گردد تا انگیزهٔ درونی هر انسانی از کنش سیاسی و... حدس زده شود. دربارهٔ انسان، فهمیدن مطرح نظر است و با تفهیم، تعمق در روحيات و احساسات درونی ممکن می‌شود. در روش هرمنوتیکی شناخت کنش‌های انسانی در زمینهٔ سیاست و...، فطرت مشترک معنا ندارد و انحصاراً با تمرکز بر زمینه، متن، محیط و زمان کنش‌ها چنین امکانی هست و هر قسمت از پدیدهٔ سیاسی انسانی، با لحاظ شرایط زمانی و مکانی و بافت و زمینه‌ای که کنش در آن ظهور می‌کند، تأویل می‌شود؛ بُعد تاریخی نیز لحاظ می‌گردد و آن گروه از نیت‌های انسانی که موجب کنش سیاسی و اجتماعی‌اند، با قرار گرفتن محقق به‌جای کنشگر سیاسی و اجتماعی، فهم می‌شود و تأویلی به‌دست می‌آید که عامل ایجاد کنش سیاسی یا پدیدهٔ سیاسی است (ر.ک: احمدی، ۱۳۷۰، ص ۶۴). بدین ترتیب، فطرت‌مندی، نه در روش‌شناسی علم سیاست جایگاهی در مطالعهٔ روش‌های علم سیاست دارد و در مقایسه و یافتن محدودیت‌ها و نقاط ضعف و قوت و ارائهٔ روش مطلوب دارای جایگاه است و نه در روش این پارادایم‌های مبتنی بر سکولاریسم می‌توان نشانی از ابزارهای متناسب با منبع فطرت دید.

## ۲-۲. نقطهٔ اشتراک مؤلف و مفسر برای معرفت‌متن؛ ضرورت روشی فرازمانی

لازم به ذکر است که عنوان فوق دلالت دارد بر اینکه نقطهٔ اشتراک مؤلف و مفسر برای معرفت‌متن، روش فرازمانی و فرامکانی را ضروری می‌سازد. این بدان معناست که برآیند یادشده عام برای همهٔ علوم انسانی است و البته سیاست هم مصداقی از علوم انسانی است. همین مقدار دستاورد، مدعای مقاله است و نوشتهٔ اصراری بر اثبات برآیند خاص برای علم سیاست فراتر از این ندارد؛ بلکه این ظرفیت با توجه به مبنای فطرت برای علوم انسانی ایجاد می‌شود که یک مصداق از علوم انسانی نیز سیاست است.

حال می‌توان توضیح داد که مبنای فطرت‌مندی قرآنی، هویت مشترکی بین همهٔ انسان‌ها قائل است و آنها را دارای ویژگی‌های ذاتی خاص می‌داند. بر این اساس، انسان قرآنی تنها محصول تاریخ یا جامعه نیست؛ بلکه هویت مشترکی دارد که می‌تواند آن را وسیلهٔ فهم همدیگر قرار دهد. این هویت چندان ذاتی است که می‌تواند بر فاصلهٔ زمانی و مکانی غالب شود و میان مؤلف یک متن و مفسر، مبنایی جهت فهم مؤلف و نیت‌ها و انگیزه‌های سیاسی‌اش به‌وسیلهٔ مفسر باشد و فاصلهٔ تاریخی و مکانی، چنین فهمی را از اعتبار ساقط نکند.

البته انسان‌ها تفاوت‌های هویتی و نیز تمایزات درجاتی در امور فطری نیز دارند که آنها نیز باید در تولید روش مورد توجه باشند؛ اما در مبنای فطرت‌مندی، از یکسو انسان‌ها با وجود تفاوت‌های فردی، عواطف مشترک دارند؛ ساختار روانی، ذهنی و وجودی‌شان مشترک است و به‌عنوان پدیده‌ها، مستقل و بریده از هم نیستند تا هر انسانی فهمی مخصوص خود را داشته و زمینهٔ مشترک با انسان‌های دیگر نداشته باشد. از طرفی، انسان‌ها تفاوت‌های فردی دارند و شهوات عملی می‌توانند مسیر فهم را تغییر دهند و مانع فهم مشترک شوند و فهم‌های یکدیگر را معتبر و

نهایی‌نشاندهنده. در چنین وضعیتی، راه برون‌رفت، رفع موانع عملی فهم است؛ نه رسمیت دادن به فهم‌های مختلف و پایان‌ناپذیر معرفی کردن همه فهم‌ها؛ درحالی‌که روش هرمنوتیکی سه نظریه متن‌محور، مؤلف‌محور و مفسر‌محور برای تولید فهم ارائه می‌کند که چون هویت مشترک در آن پذیرفته نمی‌شود، مفسر نمی‌تواند از دایره فکری و تاریخی خود عبور کند و وارد دنیای «مؤلف» شود؛ در نتیجه، متن یا مفسر برای فهم متن، محور می‌شوند؛ ولی مؤلف محوریتش را از دست می‌دهد (ترخان، ۱۴۰۰، ص ۲۷۴). این مسئله مربوط به برخی نحله‌هاست (بیشتر در هرمنوتیک گادامر)، نه همه نحله‌ها. برای مثال، در هرمنوتیک کلاسیک، بحث درباره ورود به دنیای مؤلف و فهم متن اوست...؛ حتی «همدلی مفسر و مؤلف» و گذاشتن مفسر به جای مؤلف هم که در برخی روش‌های هرمنوتیکی مورد تأکید است، نمی‌تواند مشکل نبود نقطه مشترک را حل کند و بر مانع زمان و مکان غالب آید؛ چون با مبنای «نبود فطرت مشترک» و هویت و ویژگی‌های ذاتی مشترک، این جابه‌جایی، معیار مشخص و اطمینان‌آوری - برای اینکه بدانیم آیا محقق به نقطه اطمینان‌بخشی رسیده است - فراهم نمی‌آورد. در نتیجه، این روش ملازم با سنجش با معیارهای آزمون‌پذیر نیست (ر.ک: پالمر، ۱۳۷۷، ص ۹۶) و نتایج همدلی مفسر با مؤلف در تبیین نیات سیاسی، اجتماعی و... انسان‌ها معتبر نیست و اصولاً در برخی روش‌های هرمنوتیکی تفسیر متن، گرفتار دور و فاقد فهم نهایی است (ر.ک: رهبری، ۱۳۸۵، ص ۱۴۶؛ واعظی، ۱۳۸۰، ص ۶۱؛ ریخته‌گران، ۱۳۷۸، ص ۴۵).

این محدودیت روشی، خود را در روش‌شناسی علوم - از جمله علم سیاست - نیز نشان خواهد داد. برای نمونه، می‌توان به مسئله‌ای سیاسی توجه داد که مطابق روش فطرت‌محور، پاسخی متفاوت با برخی روش‌های فطرت‌انکار می‌گیرد؛ با این توضیح که یکی از مسائل کلان فلسفه سیاسی، «چگونگی ارتباط قدرت و معرفت» است. در برخی روش‌های هرمنوتیکی، هر قدرتی جلوه معرفتی خاص است و حاصل چنین ارتباطی بین قدرت و معرفت این است که نظام‌های متنوع سیاسی با ساختارهای مختلف قدرت (توتالیتار تا دموکراتیک) شکل خواهد گرفت و در این میان نمی‌توان هیچ معرفتی از قدرت را نهایی، و هیچ تفسیری از قدرت را عینی دانست یا درباره آن قضاوت کرد (ر.ک: رهبری، ۱۳۸۵، ص ۲۳۴)؛ ولی بر مبنای فطرت انسانی (که بخشی از آن فطرت شناختی است)، چون بین انسان‌ها فطریات مشترک است، این ظرفیت و امکان هست که همه آنها در مورد «قدرت و سیاست» به معرفتی مشترک برسند. در این صورت، نتیجه‌ای برخلاف پلورالیسم سیاسی قابل انتظار است؛ اینکه همه آنها ممکن است یک راه را معتبر بدانند و آن را انتخاب کنند. البته این برآیند، ظرفیت معرفت مشترک را مطرح می‌کند؛ هرچند ممکن است که در عمل، به دلایل متعدد، وصول به تحلیل مشترک با موانعی روبه‌رو شود که لازم است دانشمند روش‌شناسی آن موانع را بررسی کرده، برای آن چاره‌جویی کند. درهرحال، صرف تبیین این ظرفیت، دستاوردی روشی برای مبنای فطرت‌مندی است. بدین ترتیب، پذیرش فطرت‌مندی مقتضی

این است که روش متناسب با منبع فطرت مورد استفاده باشد و در روش‌شناسی علم سیاست نیز عنصر فطرت در زمینه مطالعه روش‌های علم سیاست و مقایسه و یافتن محدودیت‌ها و نقاط ضعف و قوت این روش‌ها و ارائه روش مطلوب نقش دارد و تأکید می‌کند که روش متناسب با منبعیت فطرت نیز باید در روش علم سیاست مورد توجه باشد تا نقصان یادشده قابل رصد باشد. البته شایسته است در مجالی دیگر تبیین شود که فطرت چگونه می‌تواند به روش متناسب مورد اشاره برسد.

### ۳. نیاز به روش متناسب با منبعیت فطرت در ادراکات حصولی

فطرت می‌تواند علاوه بر علوم حضوری، در علوم حصولی نیز نقش منبعی داشته باشد و بدین ترتیب، سخن از روش متناسب با آن در علوم انسانی مطرح شود.

#### ۳-۱. روش متناسب با منبعیت فطرت خاص (روش شهودی و الهام فطری)

فطرت شناختی به دو گروه حضوری و حصولی تقسیم می‌شود که بخش حصولی آن، یا نظری (عقل نظری) است یا عملی (عقل عملی)، که با عنوان ادراکات نظری و عملی از آنها یاد می‌شود. در بخش شناخت حضوری، منبع فطرت نیازمند ابزارهایی شهودی است (ر.ک: عابدی، ۱۳۹۶، ص ۱۹) و این وجه تفاوت آن با منبعیت عقل است. در قسمت حصولی نیز دو تلقی از عقل نظری وجود دارد:

الف) عقل ذاتی، بدین معنا که انسانها قبل از حس، دارای این عقل‌اند؛

ب) عقل پس از احساس؛ یعنی انسان‌ها بعد از حس، این عقل را به دست می‌آورند و اینکه انسان‌ها همگی بعد از حس این عقل را به دست می‌آورند، 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 خواهد بود و این از ویژگی‌های امر فطری است که هر کس فطرت را قبول ندارد، نمی‌تواند آن را مطرح کند و به همین سبب، چنین کسی گرفتار نسبیت است (ر.ک: ترخان، ۱۴۰۲، ص ۲۷۵-۲۹۰).

با توجه به آنچه بیان شد، فطرت خاص ناظر به صفات و هویت کمالی و متعالی انسان است؛ مثلاً انسان فطرت عقل دارد و عقل یکی از قوای انسان و بخشی از فطرت اوست. فطرت در حوزه ادراکات حصولی (نه حضوری) جایگاه منبعی دارد و برآیند منبع بودن فطرت، لزوم توجه به روش مناسب استخراج معرفت از فطرت خواهد بود (ر.ک: ترخان، ۱۴۰۲، ص ۲۷۶-۲۷۵) و روش‌شناسی متناسب با آن نیز در مطالعه روش علوم استفاده خواهد شد. البته ادراکات حصولی دو دسته‌اند: عملی و نظری.

۱. ادراکات نظری به رفتار انسان مربوط نیستند و صرفاً واقعیاتی را در خارج کشف می‌کنند و از آن خبر می‌دهند و دو دسته‌اند: الف) علوم مربوط به خواص اشیای خارجی که خدا بشر را با «حس» به آنها هدایت

می‌کند؛ ب) علمی که خدا به صورت تسخیر و اعطا به انسان می‌دهد. این گروه علوم کلی‌اند که بدیهیات از آن جمله‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۴؛ ج ۵، ص ۳۱۱). با توجه به اینکه قوه عقل بخشی از ساختار وجودی انسان است و احکام آن فطری است و انسان با مراجعه به درون خود به آن دست می‌یابد و با توجه به نمونه‌هایی از آیات (ابراهیم: ۱۰؛ طور: ۳۵) که به سؤال خداوند از بشر درباره وجود خدا و... اشاره دارند، روشن می‌شود که این امور در نهاد مردم هستند و هر کسی اینها را می‌داند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۶۹). قرآن از فطرت مردم درباره مسائل مهمی وجود خدا می‌پرسد و انسان در درون خود به وجود خدا یا اصل علیت و... آگاهی دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۱۱).

۲. فطرت در ادراکات عملی هم منبعیت دارد. ادراکات عملی به کنش‌ها و وسیله کسب کمال یا مزایای زندگی اجتماعی، سیاسی و... ارتباط دارند و ناظر به کشف از خارج نیستند. این دانش‌ها با الهام خداوند و افکندن در دل و فطرت در اختیار انسان قرار می‌گیرند و منبعیت فطرت در این حوزه مؤید به شواهد دینی است و نیز این ادراکات ناشی از احساسات باطنی‌اند و به الهام فطری و الهی به دست می‌آیند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۰۸-۳۱۴؛ ج ۲، ص ۱۱۳) و بر این اساس باید روش شهودی را نیز در شمار روش‌های علوم انسانی جای داد و در روش‌شناسی به این بخش در مطالعه روش‌های علوم توجه داشت.

تلقی صحیح الهام‌های فطری و الهی زمانی ممکن است که علوم عقلیه کلیه (بدیهیات) صحیح باشند و علوم مذکور زمانی صحیح خواهند بود که عقل و فطرت سالم باشند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۴۸؛ ترخان، ۱۴۰۲ق، ص ۲۷۶-۲۹۲) و اگر فطرت ناسالم و مریض باشد (ر.ک: ابوالحسنی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۵ و ۱۱۶؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۵۵)، تلقی صحیح الهام‌های فطری - برای نمونه در حوزه حیات اجتماعی و سیاسی - ممکن نخواهد شد. از ویژگی‌های فطرت، سازگاری با معرفت حق روشن و ناسازگاری با باطل روشن و شناخت بی‌واسطه آنها معرفی شده است (ر.ک: ابوالحسنی، ۱۳۹۵؛ صدرالمتألهین، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۶۵ و ۲۰۸). البته در صورت پیچیدگی حق با باطل، فطرت نیازمند منطق خواهد بود و یکی از دلایل خطای فیلسوف‌نمایان، به‌رغم آگاهی‌شان از منطق، اعتماد به فطرت در نظریات است (ابوالحسنی، ۱۳۹۵). البته باید توجه داشت که فطرت ظرفیتی در درون انسان (مثل خیلی از ظرفیت‌های معرفتی دیگر، مانند عقل، حس و...) است که ناظر به ظرفیت‌های درونی و بیرونی دیگر و در تعامل و تأثیر و تأثر با آنها کارکرد دارد؛ مثلاً آن‌گاه که فطرت بیمار شود (که می‌تواند چنین شود) یا آنجا که حق و باطل چنان به هم می‌پیچند و ابهام و سختی ایجاد می‌کنند که فطرت نمی‌تواند به راحتی تشخیص دهد و فطرت‌ها حیران می‌شوند، برای اینکه معلوم شود فطرت در مسیر درست قرار دارد، به منطق و ابزار اعتبارسنجی نیاز است و این میزان، مختص فطرت نیست. علامه نیز ذیل آیه فطرت توجه

می‌دهد که فطرت ممکن است به سبب عواملی، ضعیف شود و در بعضی موارد در نهایت بی‌اثر گردد؛ عواملی که نمی‌گذارند انسان متوجه شود که عقل و فطرتش او را به چه می‌خواند؛ و اگر هم چنین اشتغالات و موانعی در کار نیست و انسان دعوت عقل و فطرت را به خوبی می‌فهمد، ملکات زشتی که (در اثر تکرار گناه) در دلش رسوخ یافته‌اند، نمی‌گذارند که او دعوت فطرت را بپذیرد؛ مانند ملکه عناد، لجاجت و نظایر آن، که خداوند جامع همه آنها را هوای نفس (جائیه: ۲۳) معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۳؛ مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۵۷).

### ۳-۲. ضرورت روش ترکیبی (فطری، عقلی و وحیانی) متناسب با محدودیت منبعیت فطرت عام

گاهی معنای عام فطرت و منبعیت گرایش‌های غریزی مورد نظر است و به گرایش‌های فراغریزی، مثل گرایش به خدا و... عنایت نیست. مراد از فطرت‌مندی عام، وجود «سرشت مشترک انسانی» و منظور از فطرت‌مندی خاص، «فطرت الهی» ناشی از روح الهی انسان است که ماهیتی غیرطبیعی دارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۴۲-۴۳؛ اسدی‌نسب، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۶۴). همان‌گونه که فطرت خاص ناظر به صفات و هویت کمالی و متعالی انسان بود، مانند فطرت عقل (به این معنا که عقل یکی از قوای انسان و بخشی از فطرت اوست)، فطرت عام نیز ناظر به مجموعه صفات و هویت متعالی و غیرمتعالی اوست و انسان چنان خلق شده است که دارای ترکیبی از هویت و صفات غریزی و متعالی است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۵).

انسان در قرآن، علاوه بر صفات متعالی، با این صفات منفی نیز معرفی شده است: «بسیار ناسپاس و پושاننده حق» (حج: ۶۶)؛ «ستم‌پیشه» (ابراهیم: ۳۴)؛ «بسیار شتابگر» (اسراء: ۱۱)؛ «گویی خلق شده از عجله» (انبیاء: ۳۷)؛ برای آگاهی از صفات دیگر، ر.ک: معارج: ۱۹-۲۱، علق: ۷-۶). این دست صفات در حوزه بُعد مادی انسان آمده و گویای نیازمندی به تعدیل و تربیت است و اصولاً بخش مهمی از فلسفه حیات بشر این است که فرصتی برای تعدیل این قوا تحت فرمان فطرت و عقل در عرصه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی و... به دست آورد و به دلیل داشتن این دو بعد وجودی، ظرفیت رسیدن به اعلی‌علیین در قوس صعودی و سقوط به اسفل‌السالفین در قوس نزولی را دارد و اگر تحت تربیت مربیان الهی و الهام گرفتن از پیام عقل و خودسازی باشد، مصداق «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» می‌شود؛ و گرنه به صورت موجودی ظلم و جهول و کفار و یووس و کنود درمی‌آید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۷، ص ۲۵۴).

زمانی که مراد، معنای عام فطرت باشد نیز می‌توان برآیندهایش در روش علوم اسلامی را توضیح داد. البته باید ابتدا توضیح داده شود که این گرایش‌ها چیستند و چگونه می‌توانند منبع معرفت شوند. گرایش‌های درونی انسان دو دسته‌اند: برخی گرایش‌ها وجودشان در هر حد و اندازه کمال است؛ مثل گرایش به تعالی که حد و مرزی ندارد و مطلقاً مطلوب است. این گرایش‌ها به مقام والای انسانی (مقام ملکوتی) مربوط‌اند و مطلقاً مطلوب‌اند

و همهٔ مراتبشان ارزشمندند. گرایش‌هایی درونی هم هستند که اصل وجودشان خیر و کمال و مطلوب است؛ ولی همهٔ مراتبشان چنین نیست؛ مانند غریزهٔ جنسی، حب مال و جاه و...، که به صورت تعدیل شده و مشروط برای حیات بشر و بقای بشر و تداوم زندگی اجتماعی و سیاسی و فردی لازم‌اند (سبحانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۵) نمونه‌ای از گرایش‌های فطرت عام انسان را در این آیه می‌توان دید که «غریزهٔ دوست داشتن متاع دنیا» موجب تشخیص و اولویت دادن نادرست به بایدها و نبایدهای نظامی و سیاسی شده است:

وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّن بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا... (آل عمران: ۱۵۲)؛

خداوند در خصوص وعدهٔ خود به شما [دربارهٔ پیروزی بر دشمن در احد] راست گفت؛ آن هنگام [آغاز جنگ] دشمنان را به فرمان او به قتل می‌رساندید [و این پیروزی ادامه داشت] تا اینکه سست شدید و [بر سر رها کردن سنگرها] و در کار خود نزاع کردید و بعد از آنکه آنچه را دوست می‌داشتید [از غلبه بر دشمن] به شما نشان داد، نافرمانی کردید. بعضی از شما خواهان دنیا بودند...

آیه به جنگ احد و این واقعه مربوط است که تعدادی از مسلمانان که باید در صحنهٔ نبرد می‌ماندند، از میدان گریختند. البته آیه توجه می‌دهد که این کنش محصول گناهی بود که قبلاً مرتکب شده بودند: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا...» (آل عمران: ۱۵۵). گفته شده است که این گناهان می‌تواند دنیاپرستی و جمع‌آوری غنائیم و... بوده باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۳۵).

گرایش غریزی به اقتضای طبع مادی این است که انسان در پی مال دنیا و دوست داشتن ثروت باشد: «وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا» (فجر: ۲۰). وقتی انسان‌هایی در برابر این تمایل غریزی تسلیم شوند، متأثر از این محبت شدید، دچار خطای محاسباتی و تشخیصی می‌شوند و اولویت و ارزش را جمع مال و غنیمت تشخیص می‌دهند و در نهایت، کنش آنان «سرازیر شدن از کوه به دره برای جمع غنائیم» به‌رغم نهی پیامبر ﷺ می‌شود؛ یعنی اولویت و بایسته، عدم ترک کوه بود؛ ولی آنان اولویت‌نهایی را خلاف آن تشخیص دادند. در این نمونه تاریخی، گرایش غریزی به جمع مال (که در محدودهٔ خاصی مطلوب و موجب کمال است / فطرت عام) از حد فراتر رفت و موجب شد که اولویت و ارزش، جمع مال تشخیص داده شود.

این آسیب‌دیدگی گواه آن است که باید در شناخت ارزش‌ها و حقوق و تکالیف، منابعی دیگر غیر از منبع فطرت عام، همچون وحی یا عقل نیز برای شناسایی ارزش‌ها و بایدها و نبایدها و نظام اولویت‌ها وارد شوند و بر منبعیت فطرت عام، هیمنه و نظارت داشته باشند. به‌دلیل همین محدودیت، در مورد جنگ احد نیز به وحی الهی نیاز بود که وارد شود و به نادرست بودن تشخیص رزمندگان جنگ احد توجه دهد؛ لذا قرآن با عناوینی چون «عصیان» و... (وَعَصَيْتُمْ مِّن بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا... / آل عمران: ۱۵۲)، ضدارزش و

نادرست بودن کنش‌های آنان را تذکر داد تا درک کنند که به سبب تبعیت محض از غرایزی مثل مال‌دوستی و...، دچار تشخیص و کنش غلط شده بودند؛ درحالی که اولویت‌ها و بایسته‌ها باید متناسب با دو بعد هویت بشری و اصالت بعد روحی تشخیص داده شوند.

اصولاً ادیان الهی می‌کوشند که به کنش‌های غریزی جهت داده، غرایز را در خدمت بعد روحی و متعالی وی قرار دهند. اینجاست که ارزش‌هایی بالاتر از ثروت داشتن تولید می‌شود و جمع ثروت و غنایم به هر قیمتی ممنوع شده، زیر پا گذاشتن این ممنوعیت گناه معرفی می‌شود و سخن از گناه بودن و ضدارزش بودن جمع مال به هر قیمت، حتی مخالفت با فرمان رسول خدا ﷺ معنا می‌یابد.

نمونه دیگر اینکه انسان به اقتضای گرایش مادی خود، خواهان آزادی از هر نوع بند و قیدی است: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ» (علق: ۷۶)؛ حقا که انسان سرکشی می‌کند؛ همین که خود را بی‌نیاز پندارد. اقتضای گرایش غریزی انسان به رهاشدگی و آزادی محض، او را به سمت طغیان می‌کشاند و او چنین تشخیص می‌دهد که طغیان و خروج از هر قید و بندی ارزشمند و بایسته است؛ ولی منبع الهی توضیح می‌دهد که «إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ» (علق: ۸)؛ در حقیقت، بازگشت به سوی پروردگار توست.

این روش ترکیبی کمک می‌کند که انسان شناخت درستی از ارزش‌ها و بایسته‌های حیات اجتماعی - سیاسی در تعامل با خداوند به دست آورد. بر همین اساس، در تشخیص و جعل حقوق طبیعی باید در کنار توجه به طبیعت، از عقل و نیز وحی برای تنظیم و تعدیل حقوق و تکالیف انسان یاری گرفت. بنابراین، محقق علوم انسانی علاوه بر منبعیت فطرت عام، باید از منبع عقل و وحی نیز برای کنترل و ضابطه‌مندی منبع فطرت عام غافل نشود و روش مناسب با منبع عقل و وحی را نیز به کار برد و جایگاه منابع دیگر را در این قسمت باید تحدید و تنظیم تشخیص‌های فطرت عام دانست.

در باب سیاست به طور خاص می‌توان توضیح داد که پذیرش «حقوق طبیعی» منشأ نظریات سیاسی مهمی در باب مشروعیت قدرت و آزادی سیاسی و حق انتخاب و... شده است. در دانش سیاسی موجود، برای تعیین حقوق طبیعی و متفرع کردن پاسخ مسائل سیاسی به آن، منبع طبیعت و ابزار حس و روش تجربی مورد توجه است؛ اما با توجه به مبنای فطرت عام (داشتن ساحت غریزی ناظر به بعد مادی و ساحت متعالی ناظر به بعد فراطبیعی و روحی)، باید عقل و وحی نیز در تنظیم حقوق طبیعی شهروندان نقش داشته باشند؛ چون تجربه و حس فقط می‌تواند درباره منبع طبیعت کسب معرفت کند تا حقوق متناسب با آن معرفی شود؛ اما انسان علاوه بر بعد طبیعی (بخشی از فطرت به معنای عام)، بخش دیگری (فطرت متعالی) دارد که باید آن هم در تعیین و تنظیم حقوق وی ملاحظه شود و نسبت متعادل بین حقوق طبیعی و حقوق متعالی وی ایجاد گردد. در این وضعیت، برای شناخت این بعد از هویت فطری، علاوه بر منبع طبیعت و ابزار حس و روش تجربی، به منابعی

چون عقل و فطرت و نیز به کار بردن روش عقلی و شهودی مناسب و ترکیب روش‌ها هم نیاز خواهد بود. البته لازم به ذکر است که برخی از این برآیندها قبلاً مورد توجه بوده‌اند؛ ولی تبیین خاستگاه و مبنای آن برآیندها، موجبات استحکام علمی و شفافیت خاستگاهشان را در پی دارد.

#### ۴. محدودیت منبع فطرت خاص و نیازمندی آن به منبع وحی و روش متناسب

بیان شد که علوم انسانی نیازمند روشی است که از منبعیت فطرت خاص نیز متأثر باشد. فطرت خاص نیز به صفات و هویت کمالی و متعالی انسان ناظر است؛ مانند فطرت عقل، به این معنا که عقل از قوای انسان و بخشی از فطرت اوست؛ درحالی‌که حیوان چنین ویژگی ذاتی در آفرینشش ندارد. حال سخن در این است که هرچند فطرت‌مندی خاص انسان چنان است که مثلاً در بعد شناختی، قدرت علمی به وی داده شده است که ویژگی‌ای کمالی است، اما این قدرت و صفت کمالی مانند بقیه صفات کمالی‌اش با دو مسئله روبه‌روست:

الف) در بحث ادراکات عملی، از فطرت ناسالم و مریض یاد شد و اینکه تلقی صحیح الهام‌های فطری و الهی زمانی ممکن است که علوم عقلیه کلیه (بدیهیات) صحیح باشند و علوم یادشده زمانی صحیح خواهند بود که عقل و فطرت سالم باشند؛ و چنانچه فطرت ناسالم و مریض باشد، تلقی صحیح الهام‌های فطری ممکن نخواهد شد و فطرت ممکن است به‌جهت عواملی، ضعیف شود و در بعضی موارد بی‌اثر گردد؛ عواملی که نمی‌گذارند انسان متوجه شود که عقل و فطرتش او را به چه می‌خواند؛ و اگر هم چنین اشتغالات و موانعی نبود و انسان دعوت عقل و فطرت را به‌خوبی می‌فهمید، ملکات زشتی که در دلش رسوخ یافته‌اند و جامع آنها هوای نفس است، نمی‌گذارند که وی دعوت فطرت را بپذیرد.

ب) فطرت بشر، از جمله عقل، علاوه بر اثرپذیری از شهودات عملی، در ذاتش نیز محدود به حد خاصی است؛ و انسان، برای مثال در فطرت علمی و شناختی‌اش محدودیت علمی دارد: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵). این در حالی است که خداوند به‌عنوان خالق و مالک هستی، به همه ابعاد مخلوقاتش و معادلات بین آنها احاطه علمی کامل دارد: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام: ۵۹)؛ لذا از این منظر نیز بشر نیازمند منبع معرفت فراانسانی (وحی) خلق شده است و این منبع از طریق رسول خارجی در اختیارش قرار می‌گیرد؛ و نیاز به آگاهی از برخی معارف توسط وحی الهی، بخشی از فطرت‌مندی اوست؛ و این نیازمندی، فراتر از نیازمندی‌هایی است که فطرت عام انسان اقتضا می‌کرد و وحی می‌توانست به‌عنوان منبع معرفتی، نقصان‌های انسان در آن مورد را نیز برطرف سازد.

بنا بر آنچه مطرح شد، منبع وحی می‌تواند فقدان یا نقصان معرفتی بشر را در هر دو حوزه فطرت عام و

فطرت خاص پوشش دهد و البته کارکرد اصلی‌اش به دومی مربوط است و نقص اولی را می‌توان از عقل فطری انتظار داشت که برطرف کند و وحی نقش تأکیدی بر کارکرد عقل در آن مورد خواهد داشت. آیات قرآن نیز به نیازمندی انسان به رسول خارجی توجه داده‌اند؛ مانند: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶)؛ جهاد در راه خدا بر شما مقرر شده؛ درحالی که برایتان ناخوشایند است. چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آنکه خیر شما در آن است؛ یا چیزی را دوست داشته باشید، حال آنکه شر شما در آن است؛ و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.

این دست آیات می‌تواند مشعر به محدودیت ادراکی بشر باشد؛ با اینکه قوه ادراکی، مانند عقل، خود از فطرت خاص است و ناظر به صفات کمالی اوست.

پس هرچند فطرت در ابعاد چندگانه‌اش (شناختی، گرایشی، توانشی و کنشی) می‌تواند منبع معرفت باشد و روش‌های معرفتی در علوم انسانی و نیز روش‌شناسی علوم باید متناسب با آن باشند، اما این منبع معرفتی گاهی نیازمند یاری توسط منبعی دقیق‌تر و معتبر، یعنی وحی است و روشی که برای معرفت به کنش‌های فردی تا سیاسی انسانی در علوم اتخاذ می‌شود، باید علاوه بر منبعیت این فطرت، به منبعیت وحی هم توجه داشته باشد و با روش نقلی، از وحی نیز استفاده شود و در نتیجه، روشی ترکیبی به‌کار رود. از جمله در مورد بخش گرایشی فطرت می‌توان توضیح داد:

الف) انسان به‌اقتضای «گرایش فطرت‌مندی»، حب کمال دارد و موجودی کمال‌جوست و در کنش‌هایش در حوزه اجتماعی و سیاسی در پی کمال است و بالاتر از وضع موجودش را می‌خواهد (ر.ک: شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۳۵ و ۴۸-۵۵). امام خمینی علیه السلام در نامه خود به گورباچوف درباره «مسئله قدرت» می‌فرماید:

فقط به یکی دو مثال ساده و فطری و وجدانی که سیاسیون هم می‌توانند از آن بهره‌ای ببرند، بسنده می‌کنم.... انسان در فطرت خود هر کمالی را به‌طور مطلق می‌خواهد و شما خوب می‌دانید که انسان می‌خواهد قدرت مطلق جهان باشد و به هیچ قدرتی که ناقص است، دل نبسته است. اگر عالم را در اختیار داشته باشد و گفته شود جهان دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن جهان را هم در اختیار داشته باشد (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۲۱، ص ۲۲۳).

ب) بر مبنای آموزه‌های اسلامی، کمال و خواست نهایی انسان قرب الهی یا خدایی شدن و وصل شدن به خداست. قرآن با عبارت «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۵)، این خواسته را به تصویر می‌کشد. در نمونه‌ای دیگر، همسر فرعون در برابر قدرت مسلط طاغوتی همسرش، از خدا می‌خواهد: «رَبِّ اِنَّ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجْوَىٰ مِنْ فِرْعَوْنَ» (تحریم: ۱۱)؛ پروردگارا! پیش خود در بهشت خانه‌ای برایم بساز و مرا از فرعون و کردارش نجات ده.

ج) هرچند کمال انسان در رسیدن به خداست، ولی ابزارهای ادراکی انسان، همچون عقل، به دلیل محدودیت معرفتی در شناخت ابعاد روحی و مصالح اخروی یا شبهات عملی‌ای که توان معرفتی انسان را دچار چالش می‌کند، عموماً توان شناسایی کمال نهایی و شناسایی رابطه‌ی کنش‌های سیاسی و اجتماعی انسان با کمال نهایی‌اش را ندارند و نمی‌توانند مصداق کامل راه رسیدن به خیر و کمال حقیقی سیاسی و قرب به خداوند را فهم و درک کنند.

د) نتیجه اینکه بشر محتاج روش متناسب با منابع و ابزارهایی چون شهود و وحی است تا بتواند رابطه‌ی کنش‌های خود را با سعادت ابدی و کمال نهایی‌اش شناسایی و تحلیل کند؛ خوب و بد و درست و نادرست بودن کنش‌هایش را بفهمد و با تشخیص کنش‌های نامتناسب با کمال، برای تصفیه یا کاهش آنها اقدام کند (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۷، ص ۳۲۵-۳۲۸). روش‌شناسی علوم، از جمله دانش سیاست، نیز برای مطالعه‌ی روش‌های علوم باید به این روش عنایت داشته باشد.

### دستاوردهای تحقیق

دستاوردهای تحقیق را چنین می‌توان توضیح داد:

۱. برای اسلامی‌سازی علوم انسانی باید روش‌هایی به کار گرفته شوند که متناسب با منابع معرفت در قرآن‌اند؛ مانند منبع معرفتی فطرت. روش‌شناسی علوم نیز باید به روش‌های متناسب با منبع فطری معرفت عنایت داشته باشد.
۲. تحقیق پیش رو تلاش کرد که قسمتی از نقشه‌ی کلی روشی و روش‌شناختی علوم انسانی قرآن‌بنیان را (در بخش مبنای فطرت‌مندی انسان) تبیین کند. البته لازم است که دیگر برآیندهای معرفت‌شناختی فطرت (موضوع، مسائل، نظام مسائل و غایات علوم) نیز تبیین و تشریح شوند تا بتوان مجموعه‌ی برآیندهای معرفتی فطرت‌مندی را در اختیار داشت.
۳. این نقشه‌ی معرفتی، خود بخشی از نقشه‌ی جامعی است که در آن باید دیگر مؤلفه‌های معرفت‌شناختی و برآیندهای معرفتی دیگر مبانی انسان‌شناختی (مانند هویت مادی و روحی، عقل و اختیار، و...) جمع شوند تا گامی در مسیر اسلامی‌سازی علوم انسانی بر مبنای قرآن کریم برداشته شود.
۴. برآیندهای روشی و روش‌شناختی این مقاله فرصت نقد روشی علوم انسانی موجود را نیز بر مبنای نظام اندیشگی قرآنی فراهم می‌آورند و می‌توان آسیب‌های روشی بر مبنای نادیده‌انگاری اقتضائات روشی فطرت‌مندی را در علوم انسانی اسلامی شناسایی و از تداوم آن جلوگیری کرد.

## منابع

- ابوالحسنی، حسن (۱۳۹۵). حکمت سیاسی متعالیه. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- احمدی، بابک (۱۳۷۰). ساختار و تأویل متن. تهران: نشر مرکز.
- اسدی‌نسب، محمدعلی (۱۴۰۱). مبانی قرآن‌شناختی علم دینی با تأکید بر علوم انسانی اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- اندرو، سایر (۱۳۸۸). روش در علوم اجتماعی، رویکردی رئالیستی. ترجمه عماد افروغ. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راین، آلن (۱۳۹۹). فلسفه علوم اجتماعی. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: صراط.
- بستان، حسین (۱۳۸۴). گامی به سوی علم دین؛ ساختار علم تجربی و امکان علم دینی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۰). مصاحبه با حمید پارسانیا. مجموعه مصاحبه‌های همایش تحول در علوم انسانی. قم: فجر ولایت.
- پارسانیا، حمید (۱۴۰۱). جهان‌های اجتماعی. تهران: کتاب فردا.
- پالمر، ریچارد (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک. ترجمه سعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- ترخان، قاسم (۱۳۹۶). ویژگی‌های پارادایمی موضوع علوم انسانی اسلامی از نگاه علامه طباطبایی. قیاسات، ۲۲(۸۴)، ۲۹-۵۲.
- ترخان، قاسم (۱۳۹۸). فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبائی و برآیند آن در علوم انسانی. آیین حکمت، ۱۱(۴۰)، ۷-۳۰.
- ترخان، قاسم (۱۴۰۰). عقل شناخت. تهران: انتشارات بین‌الملل.
- ترخان، قاسم (۱۴۰۲). برآیند مبانی کلامی در علوم انسانی اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جعفری، علی‌اصغر (۱۳۸۳). مبانی معرفت‌شناختی فطرت. خردنامه صدر، ۱۰(۳۸)، ۵۷-۸۶.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۰). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). تفسیر موضوعی. قم: اسراء.
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۹۴). روش‌شناسی علوم سیاسی. قم: دانشگاه مفید.
- رهبری، مهدی (۱۳۸۵). هرمنوتیک و سیاست؛ مروری بر نتایج سیاسی هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر. تهران: کویر.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸). منطق و مبحث علم هرمنوتیک. تهران: کنگره.
- زمخشری، محمودبن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأوقایل فی وجوه التأویل. لبنان: دار الکتب العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۵). مدخل مسائل جدید در علم کلام. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۳). تفرج صنع. تهران: صراط.
- شاکرین، حمیدرضا و همکاران (۱۳۹۹). مبانی الگوی پایه اسلامی ایرانی پیشرفت. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶). رشحات البحار: الانسان و الفطره. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شریفی، احمدحسین (۱۳۹۷). مبانی علوم انسانی اسلامی. تهران: آفتاب توسعه.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم شیرازی (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم شیرازی (۱۴۰۹ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه. قم: مصطفوی.

- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عابدی، محمد (۱۳۹۴). استلزام‌های مبانی خداشناختی در ساحت سیاست از منظر علامه طباطبایی. *معرفت سیاسی*، ۷(۲)، ۶۳-۸۶.
- عابدی، محمد (۱۳۹۶). مبانی فلسفه علمی تفسیر سیاسی. *معرفت سیاسی*، ۹(۱۸)، ۲۸-۵.
- عابدی، محمد (۱۴۰۴). نقد پارادایم‌های علوم انسانی بر مبنای فطرت‌مندی انسان در قرآن (با تأکید بر دانش سیاست). *ذهن*، ۲۶(۱۰۲)، ص ۵۹-۸۰.
- عبدلی مسینان، مرضیه و خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۸). بررسی مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی غربی و اقتضائات روش‌شناختی آن. *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ۲۳(۲)، ۲۹۱-۳۱۴.
- علی تبار، رمضان (۱۴۰۱). *فراروش، منطق علوم انسانی اسلامی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علی تبار، رمضان (۱۴۰۳). *هویت علوم انسانی اسلامی (معیارها و مؤلفه‌ها)*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فروند، ژولین (۱۳۸۸). *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*. ترجمه محمدعلی کاردان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمدپور، احمد (۱۴۰۲). *روش در روش؛ درباره ساحت معرفت در علوم انسانی*. تهران: لوگوس.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). *مجموعه آثار*. قم: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۶). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- مهاجرنیا، محسن (۱۴۰۰). بحران روش‌شناختی در کلام سیاسی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای. *معرفت سیاسی*، ۱۳(۱)، ۷۴-۵۹.
- واعظی، احمد (۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.