



The Role of the Concept of 'Man as 'Ayn al-Rabf' (Pure Dependence) in the Objectives of Islamic Humanities

 **Esmail Shabandari**  / Ph.D. holder of philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
esmail.sh@iran.ir.

Ali Mesbah / associate professor, Dept. of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
a-mesbah@iki.ac.ir.

Morteza Rezaei / associate professor, Dept. of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
m.rezaei@iki.ac.ir.

Received: 2025/07/08 - **Accepted:** 2025/11/23

Abstract

Nowadays, the importance of the human sciences in addressing the needs of individuals and human societies has become more evident than ever. The human sciences can be categorized into two types: descriptive human sciences and prescriptive ones. According to the preferred definition, the objective of **descriptive humanities** is to describe, explain, and interpret human phenomena, whereas the objective of **prescriptive (or normative) humanities** is to transform, reform, and provide direction for such phenomena.

Among the philosophical foundations influencing the objectives of the human sciences is the view of creatures -including the human being- as '*ayn al-rabf*' (purely dependent). While this philosophical outlook shapes theological foundations such as the demonstration of God, the demonstration of the Absolute Perfect, unification in creation (*tawhīd fi al-khāliqiyyat*), unification in ownership (*tawhīd fi al-mālikiyyat*), lordship (*rubūbiyyat*), and unification of divine acts (*tawhīd-i af'ālī*), it also plays an effective role in the explanation and interpretation of human phenomena- as the goal of the descriptive human sciences, as well as in directing human act, passivity, and social phenomena- as the goal of the prescriptive human sciences.

This philosophical doctrine is the origin of the monotheistic ethical school, while the basis for rights in Law (*huqūq*) and the legitimacy of governance in politics are also influenced by this philosophical teaching. In this paper, using an analytical-argumentative method and library-based information gathering, the role of this philosophical perspective in the objectives of the Islamic humanities is examined.

Keywords: objectives, Islamic human sciences, '*Ayn al-Rabf*' (pure dependence), cause, Creator, creature.



نوع مقاله: پژوهشی

تأثیر نگاه عین‌الربطی به انسان بر اهداف علوم انسانی اسلامی*

esmail.sh@iran.ir

a-mesbah@iki.ac.ir

m.rezaei@iki.ac.ir

✉ اسماعیل شایبندری / دکترای فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

علی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

مرتضی رضایی / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۷ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۲

چکیده

امروزه اهمیت علوم انسانی در برطرف کردن نیازهای انسان و جوامع انسانی بیش از پیش مشخص شده است. علوم انسانی در یک تقسیم‌بندی به علوم انسانی توصیفی و علوم انسانی دستوری تقسیم می‌شود. هدف علوم انسانی توصیفی طبق تعریف برگزیده، توصیف، تبیین و تفسیر امور و پدیده‌های انسانی و هدف علوم انسانی دستوری، تغییر، اصلاح و جهت‌بخشی به امور و پدیده‌های انسانی است. ازجمله مبانی فلسفی تأثیرگذار بر هدف علوم انسانی، دیدگاه عین‌الربطی به مخلوقات، ازجمله انسان است. این نگاه فلسفی، ضمن تأثیرگذاری بر مبانی الهیاتی همچون اثبات خدا، اثبات کامل مطلق، توحید در خالقیت، توحید در مالکیت، ربوبیت و توحید افعالی، نقش مؤثری در تبیین و تفسیر پدیده‌های انسانی، به‌عنوان «هدف علوم انسانی توصیفی» و نیز جهت‌بخشی به افعال، انفعالات و پدیده‌های اجتماعی، به‌عنوان «هدف علوم انسانی دستوری» دارد. این آموزه فلسفی منشأ ارائه مکتب اخلاق توحیدی شده، ضمن اینکه منشأ حق در حقوق و نیز مشروعیت حکومت در سیاست نیز متأثر از این آموزه فلسفی است. در این نوشتار، به روش تحلیلی - استدلالی و جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای، تأثیر این نظرگاه فلسفی در هدف علوم انسانی اسلامی بررسی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اهداف، علوم انسانی اسلامی، عین‌الربط، علت، خالق، مخلوق.

مقدمه

جایگاه ویژه علوم انسانی در دانش‌های بشری و تأثیر آن بر زندگی بشر و ضرورت پرداختن بدان، امری غیرقابل انکار است؛ اما در پاسخ‌گویی علوم انسانی موجود، جهت برطرف کردن نیازهای واقعی بشر، تردیدهای اساسی وجود دارد. از آنجاکه از یک‌سو، پاره‌ای از مبانی علوم انسانی موجود با مبانی عقلی و وحیانی ما سازگار نیستند و از سوی دیگر، علوم انسانی موجود، نه‌تنها در برطرف کردن بسیاری از نیازهای بشر مفید نبوده، بلکه در برخی موارد مضر هم بوده (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۱ و ۵۷-۵۶ و ۶۸؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۷، ص ۶۹-۷۲). چندی است، دغدغه تولید علوم انسانی اسلامی، یا اسلامی‌سازی علوم انسانی بین اندیشمندان مسلمان مطرح و پس از پیروزی انقلاب اسلامی، این احساس نیاز، در ایران تشدید شده است. می‌توان گفت، علوم انسانی موجود، با مبانی و اهدافی مغایر با مبانی و اهداف اسلامی تولید شده‌اند و به نوعی برای جوامع اسلامی مناسب نیستند؛ از این‌رو لازم است علوم انسانی مناسب جوامع انسانی اسلامی، متناسب با مبانی و اهداف خودی شکل بگیرد.

شکوفایی اندیشه‌های فلسفی در بستر اسلام و تلاش فلاسفه در ادوار مختلف از یک‌سو، و شکل‌گیری حکومتی مبتنی بر تعالیم الهی از سوی دیگر، هم ظرفیت ویژه‌ای برای پر کردن خلأ مبنایی در علوم انسانی موجود در اختیار فلسفه اسلامی قرار داده و هم مسئولیت اندیشمندان این حوزه را دوچندان کرده است.

متأثر از آموزه فلسفی «وجود رابط معلول» همه مخلوقات از جمله انسان، عین‌الربط به علت هستی‌بخش‌اند. موضوع علوم انسانی، امور و پدیده‌های انسانی است و انسان مخلوق خداوند است و توجه به نحوه ارتباط مخلوق با خالق، علوم انسانی توصیفی و دستوری و به‌ویژه اهداف این علوم را، تحت تأثیر قرار می‌دهد. در این نوشتار، تأثیر این نگاه فلسفی بر هدف علوم انسانی توصیفی و دستوری بررسی می‌شود.

پیش از ورود به بحث، ابتدا برخی اصطلاحات بررسی می‌شوند:

۱. وجود رابط معلول

در حکمت متعالیه، عامل نیازمندی معلول به علت، وجود فقری معلول (امکان فقری) است؛ چراکه معلول در هستی و وجود فقیرانه‌اش به علت نیازمند است. بنا بر اصالت وجود، واقعیت خارجی، همان وجود است و جعل نیز به وجود تعلق می‌گیرد. از این‌رو این وجود معلول است، که توسط علت ایجاد می‌شود. اما اینکه گفته می‌شود، علت فاعلی به معلول وجود می‌دهد، به چه معناست؟ آیا به این معناست که علت، یک شیئی مجزاست، معلول هم شیئی دیگری است و وجود هم شیء سومی است که علت آن را به معلول می‌بخشد؟

بیان یک مثال: وجودبخشی علت به معلول چیزی شبیه پول دادن و پول گرفتن و دادوستدهای عرفی نیست، که ما با چهار موجود مواجه باشیم: «دهنده»، «گیرنده»، «شیء داده‌شده» و «عمل وجود دادن». اگر این گونه بود،

معلول می‌بایست قبل از اینکه علت فاعلی به او وجود دهد، موجود باشد. اگر معلول، یک موجود باشد و وجودی که از علت دریافت می‌کند، موجود دیگر، و به عبارت دیگر، معلول و وجودبخشی فاعل دو موجود باشند، لازم می‌آید، آنچه را معلول فرض کرده بودیم، معلول نباشد و این تناقض است. پس باید گفت، معقول نیست که معلول، قبل از وجودبخشی فاعل، وجود داشته باشد. باید بپذیریم که در خارج، معلول عیناً همان وجودی است که فاعل می‌بخشد؛ نه اینکه معلول، چیزی غیر از وجودی است، که فاعل اعطا می‌کند، یعنی معلول همان خود وجود است. نتیجه اینکه «گیرنده» و «شیء داده‌شده»، نمی‌توانند متعدد باشند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۰۰).

اما آیا «عمل وجود دادن» امری منجز از معلول است؟ اگر معلول و عمل وجود دادن متعدد باشند، وجودبخشی علت به معلول به معنای وجود دادن علت، به معلولی است که خودش وجود است؛ یعنی خودش را به خودش بدهیم. ولی آیا معقول است که چیزی را به خودش داد؟ از این رو باید گفت بین معلول و ایجاد، دوگانگی وجود ندارد و معلول چیزی جز همان کار علت، یعنی ایجاد نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۵۲).

پس، در خارج با چهار شیء «علت»، «معلول»، «وجود» و «ایجاد» مواجه نیستیم؛ بلکه آنچه در خارج محقق است، صرفاً «علت» و «ایجاد» علت است که از ایجاد علت سه مفهوم «معلول»، «وجود داده‌شده به معلول»، «فعل وجود دادن» انتزاع می‌شود. این تحلیل نشان‌دهنده این است که، معلول، عین همان اثر و ایجاد علت است و دوگانگی میان معلول و اثری که فاعل در آن می‌گذارد، تنها در ذهن و به لحاظ مفهومی است. با این تحلیل، حقیقت معلول به خوبی شناخته می‌شود.

با توجه به تحلیل پیش‌گفته، حقیقت معلول، همان ایجاد علت است، اما حقیقت ایجاد چیست؟ برای پاسخ به این سؤال، لازم است، حقیقت ایجاد بررسی و تحلیل شود. در فرایند ایجاد، این سؤال مطرح است که، آیا آنچه با ایجاد علت موجود می‌شود، یک موجود «مرتبط» به ایجادکننده است، یا صرفاً «ربط» به ایجادکننده است؟ توضیح اینکه، «مرتبط»، یعنی چیزی که «دارای ربط» است، نه اینکه خود عیناً همان «ربط» باشد. اگر مثلاً گفتیم «a» با «b» مرتبط است، یعنی «a» یک شیء است و «b» یک شیء دیگر است و این دو شیء با یکدیگر «مرتبط» هستند. جایی از «مرتبط» استفاده می‌کنیم، که دو طرف ارتباط، نسبت به یکدیگر، از یک استقلالی برخوردار باشند؛ اما در شیئی که عین «ربط» است، این استقلال وجود ندارد. اگر معلول را «مرتبط» بدانیم، یعنی معلول به نحوی از علت خود مستقل است، اما وقتی معلول عین ایجاد به علت است، هیچ نحو استقلالی از علت ندارد و نمی‌تواند امر «مرتبط» به علت باشد، بلکه معلول «ربط» به علت و به اصطلاح، «عین‌الربط» بدان است. با توجه به این توضیحات، روشن است، معلول یا همان فعل علت هستی‌بخش (ایجاد / آفرینش)، «ربط» به ایجادکننده است، نه «مرتبط» به آن (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۱۸).

۲. علوم انسانی

در خصوص تعریف، ماهیت، موضوع و روش علوم انسانی، بحث و مناقشه بسیار وجود دارد؛ این اختلاف‌نظر ناشی از جهات مختلفی است. این اختلاف اگرچه ارائه یک تعریف مشترک و مورد پذیرش همگان، را به چالش کشیده است، اما نمی‌تواند مانع از ارائه یک تعریف دقیق، واقع‌بینانه، کارآمد و تا حد امکان جامع باشد. شاید بتوان علوم انسانی را این‌گونه تعریف کرد: «علوم انسانی به مجموعه علمی اطلاق می‌شود که به شناخت انسان و توصیف، تبیین و تفسیر پدیده‌های فردی و اجتماعی و جهت‌بخشی به افعال و انفعالات انسانی می‌پردازد» (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۰، ص ۲۳).

۲-۱. علوم انسانی اسلامی

در پاسخ به این سؤال که مراد از قید اسلامی در «علوم انسانی اسلامی» چیست؟ دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد؛ برخی آن را به‌معنای اصلاح علوم انسانی موجود، طبق تعلیم اسلام می‌دانند، برخی برای این مهم، تغییر روش از تجربی به اجتهادی و استفاده از آیات و روایات را پیشنهاد می‌دهند، برخی نیز داشتن مبانی، اهداف و منابع مشترک با اسلام را برای ارائه علوم انسانی اسلامی ضروری می‌دانند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. حسنی و علی‌پور، ۱۳۹۰، ص ۹-۲۰).

می‌توان گفت، فارغ از اختلافاتی که در تقسیم علم، به دینی و غیردینی و نیز مباحثی که ناظر به امکان و عدم امکان اسلامی‌سازی علوم انسانی وجود دارد (برای آگاهی از اختلاف دیدگاه‌ها در این حوزه، ر.ک. غزالی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۵-۲۹ و ۴۱-۴۲؛ مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۷۹-۱۸۶؛ ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۳۵-۳۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۳-۲۱۶). تولید علوم انسانی اسلامی، به‌معنای زدودن نقایص روشی، مبنایی، ارزشی و اعتقادی، از علوم انسانی موجود و بومی‌سازی این علوم، مطابق نیازهای جامعه اسلامی، مبتنی بر روش مناسب، همچنین مبانی، باورها و ارزش‌های فرهنگ اسلامی است. این دانش بومی‌شده، ضمن آگاهی به مرزهای دانش روز، با نگاهی انتقادی به علوم انسانی موجود، سعی می‌کند این علوم را تکمیل کند؛ یعنی کنش‌های انسانی را با روشی مناسب، طبق مبانی و باورهای صحیح، بررسی و توصیه‌هایی برای تثبیت و تقویت و یا اصلاح و تغییر این کنش‌ها، طبق فرهنگ خودی ارائه می‌دهد (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۲۱۴-۲۱۶؛ رضایی، ۱۴۰۰، ص ۶۷-۶۶ و ۷۷-۸۰).

۲-۲. تقسیم علوم انسانی به توصیفی و دستوری

در یک تقسیم‌بندی، علوم انسانی را به علوم توصیفی و علوم دستوری تقسیم می‌کنند. علوم انسانی توصیفی به آن بخش از علوم گفته می‌شود، که صرفاً به تبیین و توصیف پدیده‌های انسانی می‌پردازد و علوم انسانی دستوری، شامل مجموعه‌ای از گزاره‌های دستوری (باید و نبایدهای) برای رسیدن به اهداف مورد نظر می‌باشد. علوم انسانی توصیفی، صرفاً از «هست‌ها» گزارش می‌دهد، به چرایی، چگونگی و معناداری واقعیات خارجی می‌پردازد؛ در مقابل، علوم انسانی دستوری، از «بایدها» حکایت می‌کند، واقعیات چگونه باید باشند (مصباح، ۱۴۰۰، ص ۴۸-۴۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۷-۱۲۴).

در این بحث، مسئله وجود یا عدم علوم انسانی دستوری و هنجاری، همیشه بین اندیشمندان علوم انسانی مطرح بوده و برخی نویسندگان این حوزه، با پذیرش برخی مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی نادرست، اساساً منکر وجود علوم انسانی دستوری شدند. اما فارغ از این انکارهای نامعقول، باید گفت، علوم انسانی به دو بخش توصیفی و دستوری تقسیم می‌شوند. درواقع نادیده گرفتن بُعد توصیه‌ای علوم انسانی، معلول یک نگاه غلط درباره رابطه دانش و ارزش است. به‌زعم این دسته از نویسندگان، علم بودن یک علم صرفاً به توصیف روابط میان پدیده‌ها محدود می‌شود و ارزش‌گذاری‌های وابسته به نظام ارزشی، مولود سلیقه و امیال فردی یا جمعی است. درحالی‌که:

اولاً بیشتر علوم انسانی موجود، همراه توصیه، تجویز و ارائه راهکار برای حل معضل است؛ مثلاً در گرایش‌های مختلف روان‌شناسی، اقتصاد، جامعه‌شناسی و بسیاری علوم انسانی دیگر، پس از توصیف و تفسیر موضوعات مربوطه، دستورالعمل‌هایی نیز برای حل معضلات و مشکلات ارائه شده است؛ به‌طوری‌که نمی‌توان بین بخش توصیفی و توصیه‌ای آن دانش تفکیک کرد و مدعی شد که ما دو نوع روان‌شناسی داریم: روان‌شناسی توصیفی و روان‌شناسی دستوری.

ثانیاً این نگاه به علم، نتیجه برآمده از پوزیتیویسم منطقی است. در نگاه این مکتب، روش علوم، منحصر در روش تجربی است و از آنجاکه علوم ارزشی با روش تجربی به چنگ نمی‌آیند، علوم ارزشی و دستوری، اساساً علم نیستند؛ چراکه واقع‌نما نیستند. از نظر ایشان، این دست‌گزاره‌ها تابع سلیقه و قرارداد و دستور بوده و از هیچ واقعیتی وراء خودشان حکایت نمی‌کنند؛ حال آنکه، مدت‌هاست بطلان دعوای پوزیتیویسم منطقی، روشن گردیده، و به‌تبع، انحصار روش علوم در تجربه، توسط بسیاری از اندیشمندان غربی و عموم اندیشمندان اسلامی به چالش کشیده شده است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۷-۱۲۴).

خلاصه اینکه، از یک‌سو، روش علوم انسانی صرفاً تجربه نیست، از سوی دیگر، گزاره‌های ارزشی مبتنی بر واقعیت‌اند و نه سلیقه، یعنی ارزش‌ها ریشه در روابط واقعی میان کنش‌های انسانی، با اهداف مطلوب دارند، ضمن اینکه، علوم انسانی موجود، شامل گزاره‌های هنجاری نیز هستند؛ ازاین‌رو باید گفت، علوم انسانی، شامل علوم دستوری نیز می‌شود و توصیه‌های علوم انسانی کاشف از روابط واقعی بوده و بخشی از علم به واقعیت‌های جهان هستی محسوب می‌شوند (مصباح، ۱۴۰۰، ص ۴۸).

۳-۲. هدف علوم انسانی

تعلیم، تعلیم و تولید هر علمی، برای هدفی انجام می‌شود. درواقع هر علمی هدفی دارد و آن هدف، به تولید و توسعه آن علم جهت می‌دهد. اگرچه انگیزه و هدف عمومی همه علوم و دانش‌ها، کسب آگاهی و ارضاء حس کنجکاوی انسان است، اما در پس این انگیزه، هدف‌نهایی دیگری وجود دارد.

برای هدف‌نهایی علوم انسانی، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد؛ برخی «درک منطقی رفتار انسانی»، برخی

«تفسیر معنایی پدیده‌های اجتماعی» و برخی علاوه بر تفسیر معنایی «آشکار ساختن علل پدیده‌های اجتماعی» را نیز از وظایف علوم انسانی دانسته‌اند. اما به نظر می‌رسد، هیچ کدام از اینها هدف نهایی علوم انسانی نباشند؛ چراکه همچنان این سؤال وجود دارد که چرا می‌خواهیم درک منطقی‌ای از رفتار انسانی داشته باشیم و یا به تفسیر معنایی و علل پدیده‌های اجتماعی پی ببریم و در پاسخ به آن، ممکن است هدف دیگری مطرح شود، که مشخص می‌شود، این هدف نهایی نبوده است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. فی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۶؛ پوپر، ۱۳۹۷، ص ۶۸۵).

در هر حال، اگر سؤال شود، با چه هدفی کنش‌های انسانی را پیش‌بینی، کنترل و هدایت می‌کنیم، شاید پاسخ نهایی متفاوتی متناسب با مبانی مختلف، به این سؤال داده شود و به اموری همچون کسب قدرت، ثروت، لذت، سود و کمال به مثابه اهداف نهایی اشاره شود (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۵-۱۴۷).

از نگاه برخی اندیشمندان، هدف اصلی علوم انسانی، حل معضلات فردی و اجتماعی و پیدا کردن راه‌حل مشکلات جوامع انسانی است. در این دیدگاه، علوم توصیفی، ابزاری برای درک درست واقعیت، مورد توجه قرار می‌گیرد؛ تا بتوان با استفاده از آن، علوم دستوری مناسبی در جهت حل مشکلات جوامع انسانی تولید کرد. از آنجاکه طبق آموزه‌های اسلام، کمال انسان، قرب الهی است؛ در تولید علوم انسانی اسلامی، این هدف غایی باید مد نظر باشد و علمی در همین راستا تولید شود. به عبارت دیگر، علوم انسانی اسلامی توصیفی، مقدمه‌ای، برای تولید علوم انسانی اسلامی دستوری و علوم انسانی اسلامی دستوری، مقدمه‌ای در راستای تأمین هدف نهایی انسان، یعنی کمال و قرب الهی است (مصباح، ۱۴۰۰، ص ۱۷۵).

اگرچه هدف نهایی علوم انسانی اسلامی، همان قرب الهی است؛ اما برای رسیدن به این هدف نهایی، برای هر کدام از علوم انسانی توصیفی و دستوری، اهداف متوسطی در نظر گرفته شده است. در علوم انسانی توصیفی، ابتدا باید انسان و افعال و انفعالات و پدیده‌های انسانی را مورد بررسی قرار داد، تا بتوان از قِبل شناخت این امور، هدف اصیل را برای این حقیقت شناسایی کرد.

۳. تأثیر عین‌الربطی انسان در «تبیین» به مثابه یکی از اهداف علوم انسانی توصیفی

تبیین در لغت به معنای آشکارسازی، واضح کردن، تشریح، روشن ساختن و بیان کردن است، اما درباره معنای اصطلاحی آن اختلاف نظر وجود دارد. در تبیین، علاوه بر توصیف آنچه هست، چرایی آن هستی، مد نظر قرار می‌گیرد. تبیین متکفل پاسخ‌گویی از چرایی یک فعل، انفعال و یا پدیده انسانی است. مثلاً اگر سؤال شود: «چرا انسان‌ها در سختی‌ها به معنویت رو می‌آورند؟» پژوهشگر علوم انسانی، در پاسخ، این پدیده را علت‌یابی می‌نماید. در علوم انسانی، تبیین علی، اعم از تبیین به کمک بیان علت فاعلی یا غایی و نیز در مواردی علت‌های صوری و مادی، تامه و ناقصه را شامل می‌شود (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۷؛ ۱۴۰۲، ص ۵۷-۵۸).

همان‌گونه که در مباحث فلسفی بیان شد انسان عین‌الربط به علت هستی‌بخش است و آن به آن و هر لحظه،

هستی و تمام افعال و انفعالاتش، وابسته به خداوند است. حقیقت وجودی انسان و همهٔ امور و پدیده‌های انسانی، پرتویی از افاضه و وجودبخشی خداوند متعال است و بدون اراده تکوینی او لحظه‌ای و کمتر از آنی، امکان وجود و تأثیرگذاری استقلالی نخواهد داشت. این نگاه به حقیقت انسان لازم است در «تبیین» امور انسانی به شکل کلان مورد توجه قرار گیرد. پژوهشگری که ارادهٔ خداوند را سرسلسلهٔ علل هستی‌بخش انسان و امور انسانی می‌داند کنش‌های انسانی را، کنش‌های انسان مستقل «تبیین» نمی‌کند؛ بلکه فاعل قریب و علت مباشر ایجاد انسان و امور انسانی را خداوند می‌داند؛ روشن است «تبیین» کنش‌های انسانی طبق نگاه عین‌الربطی به انسان با «تبیین» کنش‌های انسانی طبق دیدگاه‌های اومانیستی و انسان‌محور یکسان نخواهد بود. البته همان‌گونه که در جای خودش بحث شده است، این به‌معنای جبر و سلب اختیار از انسان نیست؛ چراکه اختیار انسان، ضمن اینکه در طول اختیار الهی است، علت ناقصه امور انسانی است، نه علت تامه آن؛ اگرچه جزء اخیر علت تامه می‌باشد. به عبارت دیگر، بدون اختیار انسان، امور انسانی محقق نمی‌شوند؛ چراکه اختیار انسان، جزء سلسلهٔ علل امور انسانی می‌باشد. اما صرفاً با اختیار انسان هم این امور محقق نمی‌شوند، چون اختیار انسان، علت تامه تحقق این امور نیست.

برای نمونه، توجه به نگاه عین‌الربطی انسان، در تبیین یک رفتار انسانی همچون «گرایش انسان به معنویت در مواجهه با سختی‌ها» قابل پیگیری است. در «تبیین» این رفتار باید گفت نوعی گرایش فطری است؛ انسان وقتی با مشکلات و سختی‌ها دست و پنجه نرم می‌کند، از آنجاکه اصل وجود خود را، عین‌الربط به علت هستی‌بخش می‌داند، خداوند را مؤثر مستقیم و فاعل قریب و مباشر در امور خویش می‌داند؛ به عبارت دیگر، خداوند را برطرف‌کنندهٔ بدون واسطهٔ همهٔ نیازهای خود می‌داند. این بینش، منجر به ایجاد یک گرایش درونی به علت هستی‌بخش، به‌مثابه یک موجود بی‌نیاز می‌شود، که توانایی برطرف کردن همهٔ نیازهایش را دارد. این گرایش درونی انسان، در تمایل به معنویت و دین، بروز و ظهور می‌کند و موجب خداپرستی و دین‌مداری به‌مثابه یک فعل انسانی می‌شود (ر.ک. مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۵۳-۲۵۴ و ۲۶۰-۲۶۱؛ حسینی اسکندریان و کریم‌زاده قراملکی، ۱۴۰۲، ص ۱۱۳-۱۱۴).

به عبارت دیگر، انسان، حب به ذات دارد و خودش و کمالات موجود خودش و کامل‌تر شدن خودش را دوست دارد و نقص و نیازمندی برایش نامطلوب است؛ وقتی در مشکلات و سختی‌ها (زندگی دنیوی همیشه با سختی همراه است)، واقع می‌شود، این مشکلات و نقایص را سازگار با ذات خودش نمی‌یابد و در پی کمال خود و رفع نیاز و نقص خویش برمی‌آید. اما خود به‌تنهایی توانایی رفع نیازهایش را ندارد و با توجه به فقر ذاتی خود و وابسته بودن به علت هستی‌بخش، کمال خود و رفع نیاز خود را، در موجود مستقل و بی‌نیاز می‌یابد. اگر انسان خود را عین‌الربط به خداوند بیابد و خداوند را برطرف‌کنندهٔ بی‌واسطهٔ همهٔ نیازهای خود بداند، طبعاً نسبت به او حب پیدا می‌کند و به او گرایش می‌یابد و این گرایش به خداوند، موجب پرستش خدا، اطاعت از او و دینداری می‌شود؛ چراکه محبت، موجب اطاعت و عبودیت می‌شود: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران: ۳۱).

انسانی که عین فقر و وابستگی و ربط به خداوند است، صرفاً در جوار آن موجود مستقل به آرامش و سعادت می‌رسد و هر چه از این دامن پرمهر هستی‌بخش دور شود مضطرب و ناآرام می‌شود؛ چه‌بسا بتوان اضطراب و ترس انسان امروز را ناشی از دوری‌گزینی از این منبع هستی‌بخش دانست و راهکار حل مسئله بازگشت به سوی اوست، راهکاری که در علوم انسانی موجود مغفول مانده است (سلیگمن و همکاران، ۱۳۸۳، ص ۵۷-۶۲؛ هلموت، ۱۳۷۳، ص ۱۷۳-۱۷۸؛ نویل، ۱۳۸۳، ص ۲۴۱-۲۶۵).

۴. جهت‌بخشی به افعال به‌مثابه یکی از اهداف علوم انسانی دستوری

اخلاق یکی از علمی است که در پی جهت‌بخشی به افعال انسانی است. پس از راهیابی آثار فلاسفه یونان باستان به جهان اسلام، «نظریه اعتدال ارسطو» شالوده اصلی آثار اخلاقی اندیشمندان مسلمان، از فصول منتزعه فارابی تا معراج السعاده ملاحمد نراقی، را دربر گرفته است (ر.ک. اترک، ۱۳۹۳، ص ۲۸). در این آثار، حکمای مسلمان، همسو با آموزه‌های دینی، مؤلفه‌هایی را به اخلاق ارسطویی افزوده و آن را تکمیل کرده‌اند. ازجمله این مؤلفه‌ها، که اخلاق ارسطویی فاقد آن بوده است، بحث «نیت» است. در اخلاق اسلامی افعال اختیاری انسان، زمانی ارزش اخلاقی خواهند داشت، که فاعل آن عمل را با انگیزه و نیت رضایت و قرب الهی انجام بدهد. اما بررسی اندیشه فلسفی فلاسفه مسلمان نشان می‌دهد، سعادت و کمال که در مباحث فلسفی به‌مثابه هدف علم اخلاق مد نظر قرار گرفته، همان تعادل قوای انسانی است که انسان، با استفاده از قاعده ارسطو در رعایت حد وسط اخلاقی و کسب فضائل و رسیدن به ملکات فاضله و نهایتاً ملکه عدالت، بدان نائل می‌شود (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۴۵، ۱۴۹ و ۱۵۲). درواقع افزودن نیت به مباحث اخلاق اسلامی و پذیرش قرب الهی به‌مثابه سعادت نهایی انسان، صرفاً در راستای تأکیدات دینی بوده و این موضوع در کلمات این فلاسفه به شکل عقلی بررسی نشده است (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۸۲).

توجه به عین‌الربطی انسان به خالق، در علم اخلاق، زمینه بررسی عقلی بحث نیت در افعال اخلاقی انسان و کشف یک شیوه جدیدی در علم اخلاق با استفاده از تعالیم الهی را فراهم می‌سازد (برای آشنایی بیشتر با روش‌های نهادینه کردن رفتارهای اخلاقی، ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۵-۳۶۰). طبق تعالیم دینی، خداوند خالق و مالک حقیقی هستی است و همه قدرت و عزت از آن اوست (آل‌عمران: ۲۶؛ بقره: ۱۶۵؛ یونس: ۶۵). او موجود مستقل است و مابقی خلایق عین‌الربط به اویند و هیچ استقلالی از خود ندارند. وقتی انسان عین فقر و وابستگی به وجود حق تعالی است و او را منشأ افاضه وجود و برطرف‌کننده هر آنچه مورد نیاز اوست، می‌داند، چنین فردی، نباید هیچ فعلی از افعال خود را برای دیگری و یا به انگیزه و نیت رسیدن به قدرت و منفعتی از سوی غیر او انجام دهد. درک این حقیقت، به همه افعال و رفتارهای انسان سمت‌وسو می‌دهد؛ به‌طوری‌که انسان، همه افعال خود را، باید با انگیزه رسیدن به کمالات الهی و نهایتاً قرب الهی انجام دهد. درواقع با تبیین برگزیده، این امکان ایجاد می‌شود که، ضمن بررسی فلسفی «مسئله نیت»، که در تعالیم دینی به‌مثابه معیار ارزش رفتارهای اخلاقی

معرفی شده است، مقدمات فلسفی «اخلاق توحیدی»، که توسط اندیشمندان معاصر ارائه شده، فراهم شود: هر عملی که انسان برای غیر خدا انجام دهد، الا و لابد منظوری از آن عمل در نظر دارد، یا... در انجام آن در پی عزتی است و یا به خاطر ترس از نیرویی آن را انجام می دهد، تا از شر آن نیرو محفوظ بماند، قرآن کریم هم عزت و هم نیرو را منحصر در خدا کرده است... معلوم است کسی که به این دین و به این معارف ایمان دارد، دیگر در دلش جایی برای ریا و سمعه و ترس از غیر خدا و امید به غیر خدا و تمایل و اعتماد به غیر خدا، باقی نمی ماند. وقتی ملک عالم و ملک آسمان ها و زمین و ملک آنچه در آنهاست، از خدا باشد، دیگر چه کسی از خود استقلال خواهد داشت؟... هیچ کس... دیگر چنین انسانی نه تنها غیر خدا را اراده نمی کند، بلکه نمی تواند غیر او را اراده کند و نمی تواند در برابر غیر او خضوع کند، یا از غیر او ترسد یا از غیر او امید داشته باشد... چنین کسی اراده نمی کند و طلب نمی نماید، مگر وجه حق باقی را (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۸-۳۶۰).

۵. جهت بخشی به انفعالات به مثابه یکی از اهداف علوم انسانی دستوری

انفعال به معنای تأثیرپذیری، به آن دسته از حالات انسانی اشاره دارد، که انسان در ایجاد آنها فعال و تأثیرگذار نیست، بلکه این حالت ها نتیجه تأثیرپذیری نفس انسان از افعال و حالات خود یا فرد دیگری است. در بخشی از علوم انسانی دستوری، پژوهشگر تلاش می کند، برخی انفعالات انسانی مثبت همچون امید، رضایت و آرامش را در انسان ایجاد و یا تقویت و برخی انفعالات منفی همچون ناامیدی را دفع یا رفع و برخی انفعالات همچون ترس و غم را کنترل کند (برای نمونه، ر.ک. جان بزرگی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۵۴۱-۵۵۵). «آرامش»، «امیدواری»، «توکل» و... از حالات درونی مطلوب و تأثیرگذار در زندگی انسان هستند. انسان بسیاری از افعال و رفتارهای خود را در راستای رسیدن به آرامش انجام می دهد و حس خوشایند «امیدواری» و «توکل» و عموم احساسات خوشایند نقش بسزایی در اراده انسان و نیز پویایی در افعال انسان ها دارد (برای نمونه، ر.ک. شولتز و شولتز، ۱۴۰۱، ص ۳۹۷). نوع خاص ارتباط مخلوق با خالق و عین الربط دانستن انسان به خالق، بیانگر ارتباط وجودی تنگاتنگ مخلوق با علت هستی بخش خود است، به طوری که مخلوق، آن به آن، همه هستی خود را وابسته، بلکه عین وابستگی به خداوند می داند و درک این حقیقت که خالق هر لحظه، با توجه و عنایت خاص به مخلوق خود، به وی وجودبخشی می کند، آرامش خاصی به مخلوق داده و مانع از ناامیدی وی در مواجهه با مشکلات و سختی ها می شود. پژوهشگر علوم انسانی در ارائه توصیه برای ایجاد یا تقویت چنین حالاتی، باید به این تأثیرگذاری توجه و از آن استفاده نماید (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۶۷).

اخلاق از جمله علوم انسانی دستوری است که در پی ایجاد و اصلاح رفتارهای حمیده از طریق تقویت صفات و فضائل اخلاقی در انسان است. خشوع از فضائل اخلاقی است. خشوع به معنای حالتی درونی همراه تأثیرات بیرونی است که به انسان مقهور دست می دهد، خشوع حالت فردی است که در مقابل انسان قدرتمندی قرار گیرد،

به‌طوری که همه توجه او جلب و از امور دیگر منصرف شود (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۶). تأثیر خشوع در گفتار، رفتار، حالت چهره، زبان بدن و نگاه انسان قابل ردیابی است، اما آنچه ریشه همه این تأثیرات است، درواقع وجود مراتب بالای این فضیلت، در قلب انسان، به‌مثابه یک حالت و انفعال درونی است. از دیرباز، این فضیلت اخلاقی و معانی مترادف آن، همچون تواضع، فروتنی و خضوع، مورد توجه و سفارش علمای اخلاق بوده و راهکارهایی برای ایجاد و تقویت آن ارائه داده‌اند. آنچه اینجا حائز اهمیت است اینکه، نگاه عین‌الربطی به انسان، در ارائه راهکارهایی برای ایجاد و تقویت این انفعال درونی انسان تأثیرگذار است. در یک بررسی مقایسه‌ای، این تأثیرگذاری در کنترل و مدیریت انفعالات انسانی روشن می‌شود.

آنچه در نوشته‌های عموم فلاسفه و علمای اخلاق جهت درمان کبر، عجب و خودبزرگ‌بینی، به‌مثابه بیماری اخلاقی بیان شده است، بیشتر در قالب توصیه‌هایی برای توجه شخص مبتلا به صفات متضاد تکبر و عجب، همچون تواضع، خضوع و خشوع، در مقابل خالق و مخلوق ارائه شده است. مبتلا به کبر و عجب، اگر به زیبایی و کمالات جسمانی و نَسَبی خویش مغرور است، باید بداند که منشأ تولدش نطفه‌ای بد بو و محل تولدش جایگاه آلوده و غذای اولینش خون و انتهای عمر و زندگانی‌اش، جسدی گندیده خواهد بود و لذا به خود بیاید که این چنین جسم و این‌گونه زیبایی‌ای ارزش تکبر ورزیدن ندارد. همچنین اگر به علم و کمالات خود تکبر ورزد، باید که به خود آید، که اگر عالم واقعی باشد، نباید تکبر داشته باشد و اگر عجب و تکبر دارد، درواقع عالم نیست؛ چراکه به علم خویش عمل نکرده است (برای نمونه، ر.ک. شیر و حائری‌تهرانی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۸ و ۳۹۸-۳۹۹: نراقی، ۱۳۷۷، ص ۱۷-۱۸). توجه در این مطالب، نشان می‌دهد که توصیه‌های علمای اخلاق جهت معرفت‌افزایی افراد، جهت اندیشیدن نسبت به عاقلانه نبودن تکبر و عجب و نیز عنایت به نتایج سو این رذیله اخلاقی است؛ معرفت‌هایی که عموماً با استدلال‌های منطقی و عاری از هرگونه ارتباط قلبی و درونی هستند. این در حالی است که بینش شرط لازم برای انجام فعل اخلاقی هست، اما شرط کافی نیست و برای اینکه فرد عامل به اخلاق شود، علاوه بر معرفت و بینش، به انگیزه و گرایش نیاز است. برای این منظور باید این توصیه‌های اخلاقی با نوعی علاقه و محبت درونی همراه شود؛ محبتی که زمینه ارتکاب و امتثال این امور را فراهم می‌آورد.

با نگاه عین‌الربطی به انسان، توصیه‌ها و راهکارها برای درمان تکبر و عجب و نیز ایجاد و تقویت فضیلت تواضع و خضوع و خشوع، رنگ و بوی دیگری خواهد داشت. خشوع نوعی فرو شکستن و مقهور بودن در مقابل موجود برتر است و هر چه این موجود از جایگاه بالاتر و انسان از جایگاه پایین‌تری برخوردار باشد، این انفعال، حالت شدیدتری خواهد داشت. از نظر علمای اخلاق عامل اصلی ایجاد حالت خشوع و کرنش در مقابل خداوند، توجه به عظمت و بزرگی خداوند و توجه به نیازمندی انسان به آن موجود با عظمت است. اما این آگاهی و علم و توجه به عظمت الهی چگونه محقق می‌شود؟ وقتی انسان به‌مثابه معلول و مخلوق خداوند متعال، عین فقر و وابستگی و نیاز

به علت هستی‌بخش خویش باشد و برای خود وجودی مستقل از خداوند قائل نباشد و اصل وجود خود و تمام کمالات و صفات خویش را، عین‌الربط به او بداند، در مقابل او خاشع و خاضع می‌شود. باید توجه داشت این خشوع و خضوع، همیشه همراه ترس از عذاب و عاقبت حاصل نمی‌شود؛ چه بسا عشق و محبت به آن موجودی که واجد کمالات و صفات کمالیه است و معطی و مفیض همه نعمت‌ها و برطرف‌کننده همه نیازهای من است، محبوب من است و چون محبوب من است، باعث خشوع و خضوع من شود. با استفاده از نگاه عین‌الربطی، حقیقتی که با علم حضوری درک می‌شود، با ادله فلسفی تبیین می‌شود، به‌طوری که زمینه را برای ارائه راهکارهایی فراهم می‌سازد که عقل را قانع و قلب را آرام می‌کند. در چنین فضایی، راهکار اخلاقی ارائه شده، هم واجد شرط بینشی و هم شرط انگیزشی است و شرایط لازم برای جهت‌بخشی به افعال و انفعالات انسان به مثابه هدف علوم انسانی دستوری را داراست (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ص ۳۴۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۶-۷ و ۱۲-۱۳).
گفتنی است هدف اخلاق دستیابی به سعادت از طریق پرورش رفتار نیکو و ترک ردائل اخلاقی است. حقیر دانستن خود یا دیگران، در عین حال عجب و خودبرتربینی از ردائل اخلاقی است. اصلاح و درمان ردائل اخلاقی از اهداف علم اخلاق است. عین‌الربط دانستن خود به وجود مستقلی که واجد همه کمالات است، مانع از این است که انسان در مقابل دیگران احساس یا اظهار ذلت و حقارت کند؛ چراکه خود را مخلوق و عین‌الربط به بهترین و کامل‌ترین موجود می‌داند، یعنی اگرچه خود را عین‌الربط به خالق دانسته و خود را در مقابل خالق، ذلیل و حقیر می‌بیند، اما چون طرف ربط، وجود بی‌نهایت است، ارتباط با منبع فیض که وجود بی‌نهایت است، مانع از احساس حقارت می‌شود.

همچنین، نگاه عین‌الربطی مانع از ایجاد احساس عجب و خودبرتربینی در انسان می‌شود؛ چراکه خودپسندی و عجب زمانی برای انسان حاصل می‌شود که انسان خود را در کمالات مستقل پندارد. درحالی که هر کمال، فضیلت و برتری (در امور مادی یا معنوی) که انسان در خود بیابد، همه و همه مخلوق خداوند است و انسان در داشتن این فضائل و کمالات هیچ استقلالی از خالق خویش ندارد که به جهت آن احساس عجب و خودبرتربینی داشته باشد، بلکه اصل وجود انسان و همه کمالات او عین‌الربط به خالق است (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۵۹۲).

درواقع نگاه عین‌الربطی به انسان، ظرفیت مناسبی برای ایجاد و تقویت حالات و انفعالات مثبت و کاهش، کنترل و در برخی موارد حذف حالات و انفعالات منفی ایجاد می‌کند، ظرفیتی که جای خالی آن در علوم انسانی موجود به نحوی محسوس درک می‌شود (برای نمونه، ر.ک. کارور و شی‌یر، ۱۳۷۵، ص ۳۷۸-۳۸۰؛ رایکمن، ۱۳۸۷، ص ۲۴۰-۲۴۲).

۶. جهت‌بخشی به پدیده‌های اجتماعی

پس از شکل‌گیری جوامع و تشکیل نهادهای اجتماعی، امروزه این نهادها به مثابه یکی از موضوعات علوم انسانی محسوب می‌شوند. علومی همچون اقتصاد، حقوق، علوم سیاسی و تعلیم و تربیت، دانش‌های انسانی هستند، که

مبتنی بر نهادها و پدیده‌های انسانی شکل گرفته‌اند. چه‌بسا اصلی‌ترین نهاد، که نهادهای دیگر، مبتنی بر آن ایجاد می‌شوند، نهاد حکومت باشد. نگاه عین‌الربطی به انسان، بر مبانی فلسفی این نهاد اجتماعی تأثیرگذار است؛ هم بر مبانی حقوقی که نقش قانون‌گذاری دارد و هم بر مبانی سیاسی که نقش حکومتی و اجرایی دارد.

۱-۶. فلسفه حقوق

بنیادی‌ترین سؤال در حقوق و نظام‌های حقوقی سؤال از حق است. حق چیست و چگونه پدید می‌آید؟ منشأ و خاستگاه حق چیست؟ چه کسی حق قانون‌گذاری دارد؟ برای داشتن یک نظام حقوقی منسجم، لازم است برای این سؤال، پاسخ مناسبی ارائه شود. نگاه عین‌الربطی به انسان، در پاسخ‌گویی به این سؤالات اساسی تأثیرگذار است.

اگرچه مکاتب و نظام‌های حقوقی متعددی وجود دارد، اما در یک تقسیم‌بندی تسامحی، صرف‌نظر از نظام‌های حقوقی مبتنی بر آموزه‌های الهی، نظام‌های حقوقی را به دو دسته کلی می‌توان تقسیم کرد: ۱. نظام‌های حقوق طبیعی؛ ۲. نظام‌های حقوق پوزیتیویسم. آنچه حائز اهمیت است اینکه، هیچ کدام از این نظام‌های حقوقی، تاکنون جواب قانع‌کننده‌ای به پرسش بنیادین مذکور، از منشأ حق نداده‌اند و هر آنچه در این زمینه مطرح شده است، با اشکالات متعدد مواجه شده است. در مباحث فلسفه حقوق، مکاتب حقوق طبیعی، منشأ حق را طبیعت دانسته‌اند، این در حالی است که به اعتراف اندیشمندان این مکتب، تعداد انگشت‌شماری از احکام حقوقی دارای منشأ طبیعی‌اند. از سوی دیگر، حقوق پوزیتیویستی برای تعیین منشأ حق، به اراده مردم متوسل شده و هرگونه ارتباط حقوق با طبیعت را انکار کرده است که منجر به نتایج غیرقابل قبولی شده است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. قلیچ‌پور، ۱۳۹۷، ص ۲۰۷-۲۱۱؛ کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۹۱). اما بر خلاف دیدگاه رایج در حقوق پوزیتیویستی، در نظام حقوقی اسلام، حق دارای منشأ واقعی است و نظام حقوقی اسلام، با استفاده از مبانی فلسفی عین‌الربط بودن انسان، به این سؤال، پاسخ مناسب داده و ادله فلسفی این پاسخ را فراهم کرده است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۷۷-۸۵).

نگاه عین‌الربطی به انسان، زمینه را برای ارائه ادله فلسفی، جهت اثبات منشأ حق در نظام حقوقی اسلام، فراهم کرده است. خداوند انسان را آفرید، و در فطرت انسان (آفرینش خاص)، اختیار، گرایش به پاکی و پلشتی و نیز عقل به مثابه قوه تشخیص خوب از بد را عنایت فرمود. او انسان را با این ظرفیت‌ها و توانایی‌ها آفرید و اوست که راه هدایت و رسیدن به هدف آفرینش را در اختیار او قرار داده است. درواقع چون او خالق و مالک است، ازاین‌رو فقط او حق تصرف در ملک حقیقی خود را دارد و لاغیر. تشریع و قانون‌گذاری، نوعی تصرف و ایجاد محدودیت در افعال اختیاری انسان است و این حق تصرف، صرفاً در اختیار مالک حقیقی است؛ یعنی فقط او و یا هر آن کسی که او اذن و اجازه دهد، می‌تواند برای انسان قوانینی وضع و اعمال کند؛ ازاین‌رو در مباحث فلسفه حقوق گفته شده، منشأ حق، همان اراده الهی است (برای نمونه، ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۹).

گفتنی است، اگرچه، اندیشمندان اسلامی، اعم از متکلمان و فلاسفه، قائل به ربوبیت تکوینی و تشریعی و بالتبع انحصار حق قانون گذاری برای خداوند بوده اند، اما آنچه در مباحث فلسفه حقوق مد نظر است، اثبات این مبانی، صرف نظر از اعتقادات دینی و با ادله فلسفی و عقلی است. با نگاه عین الربطی به انسان، ظرفیت ارائه ادله فلسفی، برای اثبات منشأ حق فراهم شده است.

۲-۶. فلسفه سیاست

همه نهادهای اجتماعی مبتنی بر حکومت شکل می گیرد و حکومت مبتنی بر آیین کشورداری یا همان «سیاست» محقق می شود. یکی از مباحث زیربنایی سیاست، مسئله حق حاکمیت و مشروعیت است. چه کسی حق حکومت دارد؟ حکومت چه فرد یا افرادی مشروع است؟ شکل گیری صحیح مهم ترین نهاد جامعه انسانی، مبتنی بر پاسخ گویی مناسب به این پرسش هاست. پاسخ گویی به این دست سؤالات در مباحث فلسفه سیاست دنبال می شود. طبق تبیین برگزیده، برای این سؤال، پاسخ مناسبی می توان ارائه کرد. پیش از بررسی این پاسخ، ابتدا دیدگاه فلاسفه مشاء بررسی می شود.

فلاسفه نامدار اسلامی، همچون فارابی و ابن سینا، در مباحث فلسفی خویش، به دنبال ارائه فلسفه ای همسو با تعالیم دینی بوده اند. این فلاسفه در فلسفه سیاسی خود، همواره رئیس یک حکومت و جامعه را نبی و قانون اداره جامعه را مطابق تعالیم الهی دانسته اند. ایشان ابتدا با ارائه استدلال هایی، به اثبات نبوت عام پرداخته اند و پس از اثبات نبوت عام، جایگاه ریاست، فرمانروایی و خلیفه الهی را از آن ایشان دانسته و مدینه فاضله را آنچنان شهری دانسته اند، که حاکم آن شهر، اینچنین فردی باشد. درواقع برای تحقق آرمان شهر فلاسفه اسلامی، لازم است شهر تحت مدیریت انبیاء، که هم حکیم اند و هم متأله، اداره شود (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۲-۱۲۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۵۰۸-۵۰۷؛ ۱۳۷۹، ص ۷۱۸).

بررسی کلمات فلاسفه مشاء روشن می کند که استدلال ارائه شده در عبارات ایشان جهت اثبات حاکمیت برای انسان متأله و نبی، استدلالی اتی است؛ چراکه فیلسوف مشاء در مسیر اثبات حاکمیت برای نبی، نیم نگاهی به نتایج حکومت صالحان در جامعه دارد و از نتیجه و معلول حکومت صالحان، ضرورت حکومت ایشان را نتیجه می گیرد: «إذا كان المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ السعادة القصوى فإنه يحتاج في بلوغها إلى أن يعلم السعادة... فليس في فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة... بل يحتاج في ذلك إلى معلم و مرشد، ... و لا أيضا إذا أُرشد إلى هذين فهو لا محالة يعمل ما قد علم و أُرشد إليه دون باعث عليه من خارج... فلذلك يحتاجون إلى من يعرفهم جميع ذلك و يهنئهم نحو فعلها. و ليس أيضا في قوة كل إنسان أن يرشد غيره... الرئيس هو من يقدر على إرشاد غيره و تعليمه... و من كانت له قوة على أن يرشد غيره إلى شيء ما و يحمله عليه أو يستعمله فيه فهو رئيس في ذلك الشيء» (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۶-۸۷).

فارابی در مقام اثبات حق ریاست برای افراد خاصی در جامعه، این‌گونه استدلال کرده است: ۱. هدف از خلقت انسان، رسیدن به سعادت است؛ ۲. برای رسیدن به سعادت، باید نسبت به سعادت و راه رسیدن به آن معرفت داشته باشیم؛ ۳. این آگاهی در فطرت ما وجود ندارد و نیاز به آموزش و معلم دارد؛ ۴. دانستن و علم، اگرچه شرط لازم برای رسیدن به سعادت است، اما کافی نیست؛ بلکه به نیرویی نیاز است که انسان را به انجام آنچه می‌داند، وادار کند؛ ۵. رئیس کسی است که بتواند راه سعادت را به دیگران بیاموزد و آنها را به انجام آن وادار کند. طبق این استدلال، هدف از آفرینش انسان، رسیدن به سعادت معرفی شده و برای محقق شدن این هدف، وجود رئیس، با ویژگی‌های خاص، ضرورت دارد. در این استدلال، برای تحقق هدف آفرینش، ضرورت وجود چنین رئیسی اثبات شده است؛ در عالم ثبوت، وجود رئیس منجر به تحقق هدف آفرینش خواهد بود؛ یعنی وجود رئیس، علت، و محقق شدن هدف آفرینش، معلول است. اما جناب معلم ثانی، در مقام اثبات، از معلول به علت رسیده‌اند. ایشان از ضرورت تحقق هدف آفرینش به ضرورت وجود رئیس می‌رسند. درواقع از معلول به علت رسیده است، که اصطلاحاً بدان برهان ائی گفته می‌شود.

درحالی‌که، چنانچه انسان را عین‌الربط به علت هستی‌بخش بدانیم، امکان ارائه استدلال لمّی وجود دارد. خداوند در رأس هرم هستی، علت هستی‌بخش است؛ او، خالق همه‌ی معالیل است و چون خالق است، مالک حقیقی همه‌ی آنهاست. حق تصرف و دخالت در امور مملوک، در اختیار مالک است؛ حکومت، نوعی تصرف در امور مردم است و حاکم، در مال و جان مردم دخالت و تصرف می‌کند. پس حق تصرف و دخالت در امور و حکومت بر مردم، اصالتاً از آن خداوندی است که خالق و مالک حقیقی است و در مقابل، هیچ کسی بدون اذن و اجازه‌ی مالک حقیقی، حق تصرف در ملک او را نخواهد داشت؛ یعنی حکومت بدون اذن او مشروع نخواهد بود و هرکه بدون اذن الهی بخواهد بر مردم حکومت کند، حکومتش غاصبانه خواهد بود. روشن است، هر صاحب حقی می‌تواند حق خود را در اختیار کسی که صلاحیت دارد، قرار دهد و خداوند این حق را در اختیار انبیاء و اولیاء الهی قرار داده است (شبان‌نیا، ۱۳۹۸، ص ۸۰-۸۲).

طبق این دیدگاه، حق حاکمیت از بالا به پایین ترشح و سرایت می‌کند؛ یعنی از خداوند به انبیاء و ائمه و سپس به ولی‌فقیه می‌رسد. در این استدلال، به جای اینکه از نتایج حکومت صالحان بر مردم (معلول)، بر ضرورت حکومت ایشان (علت)، استدلال شود؛ که نوعی برهان ائی است، از حق حاکمیت مالک و صاحب اختیار حقیقی (علت)، برای ضرورت حکومت صالحان (معلول)، استدلال شده است.

نتیجه‌گیری

تحت تأثیر آموزه وجود رابط معلول، همه‌ی مخلوقات از جمله انسان عین‌الربط به خالق خود هستند. این نگاه فلسفی به حقیقت انسان، در هدف علوم انسانی تأثیر مستقیم دارد. علوم انسانی در یک تقسیم به توصیفی و دستوری تقسیم

می‌شوند. هدف علوم انسانی توصیفی، توصیف، تبیین و تفسیر امور و پدیده‌های انسانی است. حقیقت انسان و پدیده‌های انسانی عین‌الربط به خالق خود هستند و این نگاه در تبیین موضوع علوم انسانی که عمدتاً کنش‌های انسانی هستند تأثیرگذار است. از سوی دیگر، این منظر در هدف علوم انسانی دستوری همچون اخلاق، حقوق و سیاست، که جهت‌بخشی به افعال و انفعالات و پدیده‌های اجتماعی انسانی است، تأثیرگذار است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة*. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). *الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات*. قاهره: دارالعرب.
- اترک، حسین (۱۳۹۳). فضیلت‌گرایی اخلاقی ابن‌سینا. *پژوهش‌نامه اخلاق*. ۲۴ (۷). ۴۴-۲۵.
- پوپر، کارل (۱۳۹۷). *حسد ها و ابطال‌ها*. ترجمه رحمت‌الله جباری. چ دوم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- جان‌بزرگی، مسعود و همکاران (۱۴۰۲). *روان‌شناسی شخصیت: نقد و بررسی و مطابقت‌های فرهنگی به ضمیمه نظریه‌های معنوی / مذهبی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جمعی از نویسندگان (۱۴۰۰). *مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی*. چ دوم. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- حسینی، سیدحمیدرضا و علی‌پور، مهدی (۱۳۹۰). *پارادایم اجتهادی دانش دینی «پاد»*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسینی اسکندریان، عبدالله و کریم‌زاده قراملکی، قربانعلی (۱۴۰۲). بررسی و نقد دیدگاه پوزیتیویستی آگوست کنت در باب منشأ دین بر اساس نظریه فطرت شهید مطهری. *پژوهش‌نامه کلام تطبیقی شیعه*. ۷ (۴). ۱۲۰-۹۷.
- راغب اصفهانی (۱۴۱۶ق). *مفردات الفاظ قرآن کریم*. تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق: دارالقلم.
- رایکمن، ریچارد ام (۱۳۸۷). *نظریه‌های شخصیت*. ترجمه مهرداد فیروزبخت. تهران: ارسباران.
- رضایی، مرتضی (۱۴۰۰). *آشنایی با فلسفه علوم انسانی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سلیگمن، مارتین و همکاران (۱۳۸۳). *کودک خوش‌بین برنامه‌ای آزموده‌شده برای ایمن ساختن همواره کودکان در برابر افسردگی*. ترجمه فروزنده داورپناه. تهران: رشد.
- شبان‌نیا، قاسم (۱۳۹۸). *فلسفه سیاست*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شبر، عبدالله و حائری تهرانی، مهدی (۱۳۷۳). *بنیادهای اخلاق اسلامی*. ترجمه حسین به‌جو و علی مشتاق عسکری. چ سوم. تهران: کتابخانه صدر.
- شریفی، احمدحسین (۱۳۹۳). *مبانی علوم انسانی اسلامی*. تهران: آفتاب توسعه.
- شریفی، احمدحسین (۱۴۰۲). جایگاه تفسیر و تبیین در علوم انسانی. *تحقیقات بنیادین علوم انسانی*. ۳۱، ۷۲-۵۵.
- شولتز، دوان پی و شولتز، سیدنی ال (۱۴۰۱). *نظریه‌های شخصیت*. ترجمه یحیی سیدمحمدی. چ چهل و هفتم. تهران: ویرایش.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳). *المشاعر*. چ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: مکتبه المصطفوی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *تعالیم اسلام*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ پنجم. قم: جامعه مدرسین.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. چ دوم. قم و تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و سمت.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۰۶ق). *احیاء علوم الدین*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵م). *آراء أهل المدينة الفاضلة*. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۶م). *کتاب السياسة المدنية*. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۷۷). *دانش اسلامی و دانشگاه اسلامی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فی، برایان (۱۳۸۳). *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*. ترجمه مرتضی مریدها. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

قلیچ‌پور، سجاد (۱۳۹۷). مقایسه تطبیقی مفهوم حق در مکتب پوزیتیویسم حقوقی و مکتب حقوقی اسلام. حقوق بشر و شهروندی، ۲(۲)، ۲۰۵-۲۲۳.

کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷). فلسفه حقوق. تهران: شرکت سهامی انتشار.

کارور، چارلز اس و شی‌یر، مایکل اف (۱۳۷۵). نظریه‌های شخصیت. ترجمه احمد رضوانی و محمود الیاسی. مشهد: آستان قدس رضوی.

لیتل، دانیل (۱۳۷۳)، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). نظریه حقوقی اسلام. تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری قمی و محمدمهدی کریمی‌نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). رابطه علم و دین. تحقیق و نگارش علی مصباح. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح، علی (۱۴۰۰). فلسفه علوم انسانی از منظر اسلام. ویراست دوم. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی و مرکز آموزش مجازی و نیمه حضوری فرهنگ و معارف اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). فطرت. چ هفتم. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). بیست گفتار. چ سی و سوم. تهران: صدرا.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۲). شرح چهل حدیث (اربعین حدیث). چ سوم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
نراقی، ملا احمد (۱۳۷۷). معراج السعاده. قم: هجرت.

نویل، آلیس (۱۳۸۳). زندگی بدون ترس. ترجمه گیله‌گل بهروزان. تهران: پیدایش.

هلموت، یونکر (۱۳۷۳). روانشناسی ترس. ترجمه طوبی کیان‌بخت و جمشید مهرپویا. چ دوم. تهران: یگانه.