

سبش مؤلفه‌های معرفت‌شناسی دوره تمدن در ساحت علوم انسانی و آسیب‌شناسی آن

علی کربلانی پازوکی^۱
فاطمه نجفی پازوکی^۲

چکیده

علوم انسانی مدرن که امروزه در مراکز علمی جهان تدریس میشود، زمان شکلگیری آن به دوره تجدد دنیای غرب میرسد؛ دورانی که به جدایی علم و دین و عقل و ایمان معروف است. مبانی نظری این علوم انسانی بلحاظ هستی‌شناسی به ماده، بلحاظ انسان‌شناسی به اومانسیم، بلحاظ فرجام‌شناختی به علمانیت و بلحاظ معرفتی به حس، تجربه، تحقیق‌پذیری و عقل ابزاری محدود است. باید پرسید که پیشینه و زمینه‌های معرفتی شکلگیری علوم انسانی مدرن غرب چیست؟ و آسیب‌های معرفتی، ارزشی و روانی و معنوی ناشی از آن کدام است؟ این تحقیق با روش توصیفی و تحلیلی با بررسی تاریخی مسئله معرفت در غرب درصدد بازشناسی عوامل معرفتی تأثیرگذار در شکلگیری علوم انسانی دوره تجدد و آسیب‌های آن است. محدود کردن علم به ساینتیسم، انسان به اومانسیم و عالم هستی به پدیده‌های طبیعی و راه کسب معرفت به حس، تجربه، دلیل‌گرایی و عقل‌گرایی حداکثری، تفکیک شناختی بین پدیدار و شیء فی‌نفسه و نادیده انگاشتن حس باطنی

۱۲۷

۱. دانشیار گروه معارف دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول): karbalaei 1383@yahoo.com
۲. دانشپژوه سطح چهار حوزه علمیه قم؛ yazhra822@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۲۶ تاریخ تأیید: ۹۶/۱۲/۲۰



و معرفتهای فطری، عقل شهودی و وحی از جمله عوامل مهمی هستند که در شکلگیری علوم انسانی نوین غرب مؤثرند و سبب پیدایش بحرانهای معرفتی، ارزشی و روانی، فقر معنویت، رشد هیچ‌انگاری و ... در دنیای امروز گردیده است.

کلیدواژه‌ها: معرفت، غرب، علوم انسانی، تجدد، معنویت، ارزش، فطرت

* * *

مقدمه

علوم انسانی، روح دانشهای بشری و جهت‌دهنده حرکت جوامع بسوی تکامل است. نظریه‌های مطرح در حوزه علوم انسانی نیز از مبانی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی حاکم بر آن سرچشمه میگیرد. بدین جهت علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ی در بین علوم برخوردار است. تا مدتها پیش لفظ «دانشگاه»^۱ بر مراکزی اطلاق میگشت که در آنها علوم انسانی تدریس میشد. درحالی‌که در مورد سایر مراکز علمی از لفظ «پلی‌تکنیک»^۲ استفاده میکردند. اگرچه علم واقعی و روحیه علمی درصدد یافتن حقیقت در حوزه علوم طبیعی، علوم انسانی، علوم نقلی و الهیات با موضوعات و روشها و هدفهای متفاوت است، اما در دوره تجدد غرب، معنای علم از دانش و معرفت در معنای عام آن تغییر یافت و بر علوم طبیعی و انسانی که از روشهای حسی و تجربی بهره میجست، اطلاق گردید. اگرچه این مصادره خودخواهانه بود، اما این واقعیتی است که بعد از «نوزایش علمی»^۳ و از قرن هفدهم و در عصر روشنفکری در دنیای غرب اتفاق افتاد. بنابر این تفسیر نه تنها نوع نگرش به علم تغییر کرد بلکه روش تجربی و حسی، دلیل‌گرایی و ابطال‌پذیری بعنوان تنها روش مطلوب در حوزه علوم انسانی نیز بکار گرفته شد. افزون بر این نگاه به انسان، نیازها، آرمانها، فرجام و مسائل او نیز تحت نگرشهای اومانستی به انسان و مسائل زندگی او کاملاً شکل مادی و تجربی به خود گرفت و در نتیجه معنویت و ارزشهای اخلاقی نیز تضعیف شد. رویکرد غالب در مبانی فلسفی علوم انسانی مادیرای غرب، برمبنای اصل قرار دادن

۱۲۸

1. university
2. Polytechnic
3. Renaissance



وضع معیشتی و عقل معاش، پیشرفت مادی، اصالت فایده، ناسیونالیسم، عدم مسئولیت انسان در قبال خداوند متعال و فقدان نگاه معنوی به انسان و جهان استوار است. امروزه در اکثر نهادهای علمی جدید غرب تنها در علوم طبیعی و ریاضی بنحو جدی از صدق و حقیقت^۱ صحبت میشود، در حالی که در علوم انسانی و علوم اجتماعی بندرت از صدق یا حقیقت سخن می‌آید و اکثر موضوعات بصورت نسبی ارائه میگردد.^(۱) در معرفت‌شناسی جدید غرب، مفهوم صدق متحول شده است. براساس نظریه هماهنگی یا انسجام^۲، صدق یک گزاره و اعتبار باور ما در گروه هماهنگی آن با سایر گزاره‌هاست و یا در نظریه عملگرایانه^۳ گزاره صادق گزاره‌یی است که در عمل سودمند و در تجربه خود را نشان دهد. امروزه نظریه مبنای گروهی^۴ اعتبار و ارزش خود را از دست داده است.

وقتی معرفت‌شناسی براساس نگرش مادی و جهان‌بینی غیرالهی و برخلاف فطرت و طبیعت انسانی و حرکت کلی عالم هستی شکل گیرد، سبب ایجاد نابهنجاریهای معرفتی و بحران ارزشی و اجتماعی میگردد؛ چنانکه ویل دورانت اشاره میکند:

ضرر و مضراتی که متوجه مدارس و دانشگاههای ماست، بیشتر از نظریه تربیتی اسپنسر (۱۸۲۰-۱۹۰۳ م) است (داروینیسیم اجتماعی) که تربیت را سازگار کردن انسان با محیط خود تعریف کرد. این تعریف مرده و مکانیکی است و از فلسفه برتری مکانیک برخاسته است... تربیتی که فقط علمی باشد، محصولش جز ابزار چیزی نیست و شخص را از زیبایی بیگانه میسازد و او را از حکمت جدا میکند...^(۲)

با توجه به سلطه و هژمونی علوم انسانی غرب بر علوم انسانی سایر کشورها و تأثیرپذیری و الگوگیری علوم انسانی که در دانشگاههای ایران تدریس میشود از آن، این تحقیق بعد از بیان زمینه‌های شکلگیری علوم انسانی غرب، با نقد روش‌شناختی و محتوایی، به بیان آسیبهای معرفت‌شناسانه و تبیین بحرانهای معرفتی، اخلاقی و

۱۲۹

1. Truth
2. Coherence
3. Pragmatism
4. Foundationalism



علی کربلایی بازوکی، فاطمه نجفی بازوکی؛ سنجش مؤلفه‌های معرفت‌شناسی دوره تجدد ...

ارزشی، روانی و معنوی ناشی از نگرش ابزاری به علم و نگرش مادی به انسان (که فرهنگ غالب بر علوم انسانی غرب است) میپردازد.

زمینه‌های شکلگیری علوم انسانی جدید غرب و ویژگیهای آن

شاید مهمترین زمینه پیدایش علوم انسانی سکولار در غرب به عملکرد غلط اربابان کلیسا در قرون وسطی و «عصر تاریکیها»^۱ برمیگردد؛ دورانی که با نگاه متحجرانه، غیرمنطقی، خشونت‌آمیز و تنگ‌نظرانه دانش را محدود به علمی کرد که بوسیله کلیسا بیان، تولید، تأیید و ترویج و بنام فلسفه اسکولاستیک^۲ در مدارس وابسته به کلیسا تدریس میشد. اختلاف بین رجال مذهبی که به پیدایش پروتستانیسیم انجامید، نقش مهمی در نفی مذهب و خدا داشت و جدایی علم و دین را سبب گردید.^۳ جریانهای فکری که پس از رنسانس در جهان غرب شکل گرفت و رشد و گسترش یافت همچون حس‌گرایی^۳، عمل‌گرایی^۴ و نفع‌گرایی^۵ با تأکید بر استفاده از روش استقراء (آن هم از نوع ناقص آن) که بوسیله افرادی مانند فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶ م.)، توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹ م.) پایه‌گذاری شد و در شکل جدید آن با جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴ م.)، جرج بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳ م.)، دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶ م.) به اصالت حس و تجربه^۶ انجامید.^۴

غرور و سرمستی ناشی از پیشرفتهای مادی فناورانه، بعد از قرن هفدهم و انقلاب صنعتی برای عده‌یی این توهم را پیش‌آورد که علم تجربی میتواند همه چیز را برای انسان به ارمغان بیاورد. بعضی ادعا کردند که در جهان امروز نه فقط رادیو، کامپیوتر و هواپیما مصنوع آدمی است، بلکه اخلاق، سیاست، فرهنگ، ایدئولوژی و غیره هم ساخته علم و عقل آدمیان است.^۵ رشد نگرشهای تجربه‌گرایانه و عقل‌گرایی افراطی در قرن هجدهم و عصر روشنگری^۷ که با هیوم و انکار رابطه علی و معلولی و اعتقاد به تعاقب پدیدارها شروع شد و با کاوشهای عقل نظری ایمانوئل

۱۳۰

1. Dark Ages
2. Scholasticism
3. Sensuality
4. Pragmatism
5. Utilitarianism
6. Empiricism
7. Enlightenment



کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م.) ادامه یافت، در شکلگیری علوم انسانی در معنای جدید آن تأثیر مهمی داشت؛ علمی که با روش مکانیکی و اعتقاد به تعاقب پدیدارها هر حادثه مادی را برحسب واقعه مادی پیشین تبیین میکند و به انکار رابطه علی بین پدیده میپردازد. این نگرش به علم آهسته آهسته شکل دین به خود گرفت و به «ساینسیسم»^۱ معروف شد. بر اساس مذهب اصالت علم، گزاره‌ها فقط به میزانی که با تجربه و آزمون و حس پیوند دارند، دارای محتوای حقیقی و صادق هستند. اینان با علم تجربی خواستند که به تغییر مادی تمام واقعتهای عالم بپردازند.^(۶) لازمه این نگرش، شک در ماوراء طبیعت و بلکه حقایق امور طبیعی بود و بدین ترتیب مرحله سوم شک‌گرایی^۲ در تاریخ فلسفه غرب شکل گرفت.^(۷) تلاشهای عقل‌گرایانه^۳ اندیشمندانی همچون رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م.)، بارخ اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷ م.) و یلهلم لاینیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶ م.) راه به جایی نبرد و حداکثر به رهیافت نگرش عقلی‌گرایانه^(۸) نسبت به خدا و دین در مغرب زمین انجامید و سبب پیدایش «الهیات عقلانی»^۴ در برابر الهیات نقلی و انکشافی^۵ گردید. همچنین تأملات فلسفی کانت سرانجام به این نتیجه رسید که عقل نظری، توان درک مسائل متافیزیکی مانند خدا، جاودانگی، روح را ندارد و احکام عقل در این زمینه فاقد ارزش نظری است. وی ایمان و اعتقاد به این امور را لازمه پذیرش نظام اخلاقی و از اصول پذیرفته شده عقل عملی بیان کرد. از اینرو کانت را باید احیاکننده ارزشهای اخلاقی دانست که بعد از رنسانس دستخوش تزلزل شده و در معرض اضمحلال قرار گرفته بود، ولی از سوی دیگر او را باید ویرانگر بنیاد فلسفه متافیزیک شمرد.^(۹) کانت با تفکیک بین «پدیدار یا فنومن»^۶ و «شیء فی‌نفسه یا نومن»^۷ و اعتقاد به اینکه عقل ما فقط قدرت درک پدیدارهایی را دارد که از طریق حس و تجربه قابل‌درکند، سبب فاصله‌ی عمیق، میان عالم واقع و عالم شناخت و آگاهی شد. او بر این باور بود که

۱۳۱

1. scientism
2. Skepticism
3. Rationalistic
4. Rational theology
5. Revealed theology
6. Phenomene
7. noumenon



سال هشتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۷

صفحات ۱۲۷-۱۴۶

علی کربلانی بازوکی، فاطمه نجفی بازوکی؛ سنجش مؤلفه‌های معرفت‌شناسی دوره تجدد ...

ما جهان را از پس عینک ذهن خود میبینیم. همچنین نگرش پوزیتیویسم^۱ و اثبات‌گرایانه^۲ و تحقق‌پذیری نسبت به اصل معرفت و علم در قرن نوزدهم میلادی توسط افرادی مانند سن سیمون (۱۷۶۰-۱۸۲۵ م.) و آگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۶۷ م.) با بیان دوره‌های سه‌گانه ادوار معرفتی بشر (ربانی، فلسفی و علمی) مطرح گردید.^(۱۰) در نیمه اول قرن بیستم به پوزیتیویسم منطقی و حلقه وین انجامید که معناداری گزاره‌ها را در گرو مشاهده تجربی آنها بیان کرد. براساس اعتقاد پوزیتیویستهای منطقی، حکمی که یک گزاره درباره امر واقع صادر میکند، در صورتی یک حکم واقعی و اصیل و معرفت‌بخش است که با استناد به پاره‌یی از وضعیتهای امور تجربی قابل مشاهده باشد و بتوان صدق یا کذب آن را نشان داد. پوزیتیویستها مدعی بودند گزاره‌هایی که قابل تحقیق تجربی نباشد، فاقد معنای معرفت‌بخشی است.^(۱۱) بنابراین از نظر آنان زبان الهیات و علومی که تن به ضابطه تحقیق‌پذیری نمیدهد و در قالب اصل ابطال‌پذیری^۳ آزمون‌پذیر نیست، زبان معرفت‌بخش و قابل اعتماد نیست. ماتریالیسم دیالکتیک در قرن نوزدهم بوسیله کارل ماکس (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳ م.) و انگلس (۱۸۲۰ - ۱۸۹۵ م.) پی‌ریزی گردید. او که اصالت تاریخ را از هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱ م.) و مادیگری را از فویرباخ (۱۸۰۴ - ۱۸۷۲ م.) گرفت بر اصالت تاریخ و اصالت اجتماع تأکید داشت. وی عامل اصلی تحولات جامعه و تاریخ را اصول دیالکتیک یعنی تضاد و تناقض بیان کرد. در این نگرش، اقتصاد زیربنای همه شئون انسانی معرفتی گردید و سایر تحولات اجتماعی و فرهنگی و معرفتی تابع آن شمرده شد.^(۱۲)

فلسفه اگزیستانسیالیسم که بوسیله سورن کی یرکگارد (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵ م.) با تأکید بر اختیار و آزادی انسان در ساختن سرنوشت خویش و مسئولیت انسان در برابر خدای متعال شکل گرفت (و در واقع نوعی واکنش انتقادی در برابر ایدئالیسم هگلی بود)، آهسته آهسته بوسیله افرادی همچون ژان پل سارتر (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰ م.) بصورت یک گرایش اومانیستی، بی‌تفاوت و حتی ضد دین درآمد. علوم انسانی^{۱۳} جدید دنیای غرب در چنین بستر و فضای معرفتی شکل گرفت و رشد کرد و کاملاً متأثر از نگاه معرفت‌شناسانه دوره مدرنیته به جهان، انسان، اجتماع و فرجام است؛ نگاهی که از علم، قدرت و رفاه مادی طلب میکرد نه بیان واقعیت و نگاه آن به علم

-
1. Positivism
 2. Verification
 3. Falsification



ابزاری بود و حقیقت را دارای ماهیتی سیال میدانست که ممکن است در دوره‌ها و زمانهای مختلف بصورت بنیادی تغییر کند. در این نگرش بدلیل محدود شدن ابزار شناخت به حس و تجربه، انسان از توانایی درک امور غیرمادی و غیرمشهود بازماند. براساس چنین معرفت‌شناسی، دیگر نمیتوان از روح، معنویت، سعادت ابدی، مبدأ، معاد و خدا سخن گفت. با این نگرش به معرفت و در چنین فضای معرفتی و نگاه اومانیستی به انسان و انکار مطلق ماوراءالطبیعه، علوم روانشناسی، جامعه‌شناسی و اقتصاد و ... که شکل میگیرد، همگی در سطح مادی و تجربی و محسوس باقی خواهد ماند و علوم انسانی بمراتب پایین تنزل مییابد. همین نوع نگرش به علوم انسانی سبب گردید که آگوست کنت (بعنوان پدر جامعه‌شناسی مدرن) از لزوم ابداع علمی بنام «فیزیک اجتماعی» سخن بگوید و اغلب جامعه‌شناسان پس از وی همین راه را طی کنند، از جمله جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۰م)، کارل مارکس و هربرت اسپنسر با همین نگاه به مطالعات اجتماعی پرداختند. این نوع نگرش به انسان و علوم انسانی، خسارتهای زیادی را بلحاظ علمی، معنوی، اخلاقی، روانی، اجتماعی، خانوادگی و دینی متوجه انسانیت کرد که بعضی از مظاهر آن در دنیای غرب معاصر آشکار است. امروزه بسیاری از دانشمندان غربی متوجه کاستیهای علوم انسانی متأثر از نگرش تجربی به معرفت و اومانیستی به انسان شده‌اند و درصددند تا علوم انسانی را از بردگی علوم طبیعی نجات دهند.

افرادی مانند ماکس وبر (۱۹۲۰-۱۸۶۴م) و پیتر وینچ (۱۹۹۷-۱۹۲۶م) از اصحاب مکتب تفهیمی، ماکس هورکهایمر (۱۹۷۹-۱۸۹۵م) و هربرت مارکوزه (۱۸۹۸-۱۹۷۹م) از بنیانگذاران مکتب فکری فرانکفورت و یورگن هابرماس (۱۹۲۹م) از وارثان این مکتبند. اینان تلاش کردند علوم انسانی را از زیر یوغ علوم طبیعی خارج کنند و روش‌شناسی ویژه‌یی برای آنها ارائه دهند. در دهه‌های اخیر اکثر اندیشمندان علوم انسانی غرب در این پارادایم کلی قرار دارند.^(۱۳)

۱۳۳

آسیب‌شناسی علوم انسانی جدید غرب و راههای برون‌رفت از آن

۱. ابزارانگاری علم

خصیصه مشترک جریانهای معرفت‌شناسی در دوره تجدد دنیای غرب همچون



سال هشتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۷
صفحات ۱۲۷-۱۴۶

علی کربلانی بازوکی، فاطمه نجفی بازوکی؛ سنجش مؤلفه‌های معرفت‌شناسی دوره تجدد ...

حس‌گرایی، تجربه‌گرایی، دلیل‌گرایی، عقل‌گرایی و معرفت‌شناسی پوزیتیویستی آن است که به هرگونه شناخت فراعقلی و فراحسی به دیده تردید مینگرند و برای معارف وحیانی و شناخته‌های شهودی عقلانی، باطنی و عرفانی انسان ارزش معرفت‌شناختی قائل نیستند؛ یعنی آنها را حاکی از واقع و دارای حقیقت نمیدانند. برخی مانند افلاطون و دکارت فقط عقل را ابزار شناخت میدانند و بس. برخی ابزار شناخت را فقط حواس و نقش عقل را ضعیف بیان میکنند؛ فیلسوفان تجربی مسلک اروپایی همچون لاک از رؤسای حسّیون و در رأس آنها هابز و هیوم قرار دارند.^(۱۴) در حالی که ابزار حس برای شناخت شرط لازم است، اما کافی نیست و محدود کردن معرفت‌شناسی به پدیدارشناسی سخنی است که به سود آن ادله کافی اقامه نشده است. بنابراین افزون بر ابزار عقل و حس یکی دیگر از ابزارهای شناخت و معرفت، دل است که با تزکیه نفس حاصل میشود؛ چنانکه آیات (۷-۱۰) سوره شمس به آن اشاره دارد. تعدادی از علمای جدید مانند پاسکال (۱۶۲۳ - ۱۶۶۲ م)، ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰ م) و برگسون (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱ م) فقط دل را بعنوان ابزار شناخت قبول دارند.

بنابر آنچه بیان شد، علوم انسانی دوره تجدد دنیای غرب از دو ابزار و وسیله کسب معرفت یعنی راه دل و عقل شهودی و نور وحی بی‌نصیب است و بر پایه حس و عقل ابزاری شکل گرفته و رشد کرده و عملاً الگویی برای تمام مراکز علمی جهان گردیده است. در حالی که پژوهشهای انجام شده در فلسفه علم بویژه در دوره پسامدرنیسم نشان میدهد، دانشهای تجربی مبتنی بر داده‌های حسی، فرضیه‌هایی هستند که دیر یا زود جای خود را به فرضیه دیگری میدهند و واقعیتهای خارجی نیز این مسئله را تأیید میکند. بر این اساس، از بوعلی تا علامه طباطبایی در آثار منطقی خویش به این مطلب تأکید کرده‌اند که شناخت برهانی و یقینی در حوزه علوم تجربی ممکن نیست و معرفت یقینی تنها در قلمرویی^{۱۳۴} امکانپذیر است که شناخت در آن مبتنی بر داده‌های حسی و تجربی نباشد (نظیر منطوق و الهیات).^(۱۵) افزون بر این، معرفت‌شناسی دوره تجدد، نوعی معرفت‌شناسی پدیدارشناسانه است که فقط از طریق حواس و تجربه حسی تحقق مییابد. درحالی که اساس این معرفت‌شناسی، خود امری متناقض است. زیرا مبنای آن این گزاره است. «تنها گزاره‌های تحقیق‌پذیر تجربی معنادار است» که خود تجربه‌پذیر نیست. همچنین بر مبنای معرفت‌شناسی کانت و با تفکیک بین نومن که قابل شناخت است

و فنومن که از طریق داده‌های تجربی و حتی بوسیله عقل قابل شناسایی است و باور به اینکه ما جهان را از پس عینک ذهن و فرهنگ خود می‌شناسیم، شناختی از اشیاء خارجی آنگونه که در واقع هستند، نداریم. این امر سبب نوعی محدودیت در حوزه معرفت‌های متافیزیکی و مابعدالطبیعی و عدم شناخت اشیاء آنچنانکه در واقع هستند گردید. از اینرو، تمام نظریه‌های معرفت‌شناسانه که بعد از کانت شکل گرفته‌اند، بنوعی متأثر از معرفت‌شناسی کانت بوده‌اند.

درحالی که نگاه قرآن به معرفت، نگاهی کثرت‌گرایانه است؛ یعنی افزون بر روش عقلی و تجربی، روش شهودی و وحیانی را نیز معتبر میداند. قرآن در سوره نحل، آیه ۷۸ میفرماید: «والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعملون شیئاً و جعل لکم السمع و الابصار و الافئدة لعلکم تشکرون؛ خداوند شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد در حالی که چیزی نمیدانستید و برای شما گوش و چشم و قلب قرار داد تا سپاسگزاری کنید»؛ یعنی برای شناختن به تو چشم و گوش، حس ظاهری و باطنی و قلب و عقل را بعنوان ابزار شناخت عطا کرد. تزکیه و تصفیه نفس انسان را به خودش می‌شناساند. یک سلسله حکمت‌های الهی، راه و سلوک را به انسان نشان میدهد و غبارها را از جلوی چشم انسان برمیگیرد؛ چنانکه قرآن میفرماید: «والذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سُبُلنا و ان الله لمع المحسنین» (عنکبوت / ۶۹)؛ یعنی آنانی که در راه ما مجاهده و خود را پاک کنند و اخلاص بورزند از راه‌های غیبی هدایتشان میکنیم، نور به آنها میدهم، حکمت به آنها میدهم تا حقایق زندگی را خوب درک کنند و بفهمند.^(۱۶) در بینش اسلامی یکی از مهمترین و اصیلترین و قابل‌اعتمادترین راه‌های کسب معرفت، وحی و آموزه‌های وحیانی در شناساندن مبدأ و حقایق هستی و بیان قوانین و برنامه‌های همه‌جانبه برای زندگی این جهان و نمایاندن دورنمای زندگی پس از مرگ است. قرآن نیز که وحی و کلام خداست، خود را تبیین و بیان برای هرچیز میداند و میگوید: «و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء» (نحل / ۸۹). در مورد این آیه آنچه تمام مفسران بر آن اتفاق نظر دارند آن است که قرآن، هدایتگر و بیان‌کننده و سبب کسب مغفرت و رضوان الهی و رسیدن به سعادت ابدی است.^(۱۷) از اینرو محدود کردن حواس به حس ظاهری و عالم هستی به پدیده‌های طبیعی، سخنی غیرعلمی و تحکم‌آمیز است. زیرا انسان دارای حواس باطنی نیز میباشد که از طریق آن میتواند معارفی را کسب کند.

۱۳۵



۲. جدایی علم و دین

اندیشه جدایی علم و دین که تاریخ اروپا را به عصر ایمان و عصر علم تقسیم میکند، یکی از عوامل پیدایش علوم انسانی غرب است. منشأ این جدایی را نیز باید در بخشهای تحریف شده عهد عتیق جستجو کرد. در سفر پیدایش، باب دوم، آیات ۱۶ و ۱۷، شجره ممنوعه، درخت معرفت نیک و بد بیان شده که سبب اخراج آدم و حوا از بهشت گردید. براساس این نگرش، امر خدا و دین آن است که انسان عارف نیک و بد نگردد و آگاه نشود. انسان با تمرد امر خدا به آگاهی و معرفت میرسد و شیطان وسوسه گر همان عقل است. ما مسلمانان باید خود را از این برداشت غلط که خسارتهای جبرانناپذیری بر علم و ایمان و انسانیت وارد میکند، برکنار بداریم و کورکورانه تضاد علم و ایمان را امری مسلم تلقی نکنیم.^(۱۸) افزون بر عهد عتیق در بخشهای از عهد جدید (رساله اول پولس به قرنتیان بابهای ۱ و ۲) نوعی مبارزه با عقل‌گرایی و فلسفه عقلی مشاهده میشود. پولس در همین رساله مینویسد: ایمان مسیحی، نه بر حکمت بشری، بلکه بر قدرت الهی استوار شده است.^(۱۹) پاره‌یی از اصول اساسی مسیحیت نیز رازوار، علم‌گریز و عقل‌ستیز هستند؛ یعنی نمیتوان با استفاده از عقل آنها را مستدل کرد؛ آموزه‌هایی مانند: تثلیث، تجسید، فدا، رهبانیت، گناه ذاتی. مجموعه این مسائل سبب گردید، متفکران مسیحی بگویند: «ایمان دقیقاً تناقض میان شور بیکران روح فرد و عدم یقین عینی است.»^(۲۰) یا این جمله مشهور ترتولیان (۱۶۰-۲۲۰ م): «باور میکنم؛ زیرا نامعقول است.» و مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶ م) که میگوید: «اگر میتوانستیم به یاری منطق درک کنیم که چگونه خداوند رثوف و دادگر میتواند چنین خشمگین و بی‌انصاف باشد، دیگر نیازی به ایمان نمی‌ماند.»^(۲۱) نارسایی مفاهیم دینی کلیسا و خشونتهایی که به اسم دین بر علیه دانشمندان علوم طبیعی و انسانی اعمال میشد نیز سبب تشدید این جدایی گردید.^(۲۲) مهمتر از امور فوق، بطلان کیهان‌شناسی و انسان‌شناسی کلیسا، سبب رواج نوعی شکاکیت معرفتی گردید؛ تا آنجا که اندیشمند بزرگی مانند مونتئی منکر ارزش علم و دانش شد و بصراحت نوشت: از کجا میتوان اطمینان یافت که نظریه کپرنیک هم روزگاری ابطال نشود! وی بار دیگر شبهات شکاکان و سوفسطائیان را با بیان جدیدی مطرح ساخت ... و بدین ترتیب مرحله دیگری از شک‌گرایی پدید آمد.^(۲۳) فیلسوفان تحلیل زبانی بمنظور نجات از این مخمصه معرفتی، علم و دین را دو بازی زبانی متفاوت معرفی کردند که هر یک هدف خاصی را تحقق میبخشند. غایت علم، پیش‌بینی و کنترل و

۱۳۶



زبان دین، نیایش و هدف آن کسب آرامش است. ایان باربور در اینباره میگوید: تحلیلگران اغلب نظر وسیله‌انگارانه دارند، یعنی نظریه‌های [علمی] را بیشتر مفید (افسانه‌های مجعول برای بهره‌مندی در عمل) میدانند تا واقعی^(۲۴) و وظیفه اصلی زبان علمی را پیش‌بینی و مهار میدانند^(۲۵)، ولی دربارهٔ زبان دین معمولاً آن را «توصیه و تصویب یک نحوه زندگی»، «اظهار سرسپاری به یک سلسله اصول اخلاقی» و یا «تمهید یک خودشناسی» میدانند.^(۲۶) بنابراین بنظر میرسد در مورد رابطه علم و دین سخن وی صحیح باشد وقتی که میگوید: «وقتی تأمل میکنیم که دین و علم چه ارج و اهمیتی برای بشر دارند، گزاف نیست اگر بگوییم سیر آینده تاریخ بستگی به معامله این نسل با مناسبات و روابط فی‌مابین آن دو دارد».^(۲۷)

۳. فطرت‌گریزی

یکی از مسائلی که در علوم انسانی غرب مورد غفلت قرار گرفته ولی در مباحث معرفت‌شناسی قرآن نقش اساسی دارد و در منظومهٔ فکری اسلام بعنوان یک عنصر مهم معرفتی، نقش کلیدی در انسان‌شناسی، خداشناسی و هستی‌شناسی ایفا میکند، مسئله فطرت است. براساس نظریه فطرت، انسان در آغاز تولد بنحو امکان استعدادی و بالفطره دارای یک سلسله شناختها و گرایشات متعالی است که نیروی درونی او را بسوی آنها سوق میدهد که از آن به فطرت یاد میکنند. استاد مطهری در اینباره میگوید: در منابع اسلامی یعنی قرآن و سنت بر روی اصل فطرت تکیه فراوان شده است و ظاهراً این واژه «فطرت» پیش از قرآن سابقه‌ی ندارد و برای اولین بار قرآن آن را در مورد انسان بکار برده است.^(۲۸) فطریات انسان را به فطرت شناختی و فطرت‌گرایشی تقسیم میکنند. انسانها در ناحیهٔ فطریات شناختی - چه شناخت نظری و چه عملی - بگونه‌ی آفریده شده‌اند که برخی از اصول اولیهٔ تفکر را فطرتاً دارند؛^(۲۹) مانند اینکه اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است، کل از جزء بزرگتر است، ترجیح بلامرجح محال است، اصل علیت، عدالت و راستگویی خوب است. بنابراین کسانی که منکر اصول اولیهٔ تفکر هستند، قدر مسلم نمیتوانند یک جهان‌بینی و فلسفه‌ی داشته باشند که با جزم حکم کنند ما جهان را شناخته‌ایم. فلسفه‌های ماتریالیستی چاره‌ی ندارند که حسی محض باشند. بنابراین برای تفکر، اصول مسلم و قطعی قائل نیستند؛ یعنی همهٔ حرفهایشان بر پایه‌های بی‌اعتبار گذاشته شده است. داستان اینان، داستان آن کسی است که بالای شاخهٔ درختی نشسته و همان شاخهٔ

۱۳۷



علی کربلایی بازوکی، فاطمه نجفی بازوکی؛ سنجش مؤلفه‌های معرفت‌شناسی دوره تجدد ...

سال هشتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۷
صفحات ۱۲۷-۱۴۶

زیر خود را ارّه میکند...! نتیجه ظهور فلسفه شک و نفی علم است، نه گرایش به اسم یک ایسم خاص؛^(۳۰) چنانکه پیامبر(ص) میفرماید: «کل مولود مولد علی الفطره» و امام صادق(ع) در توضیح این حدیث میفرماید: «علی المعرفه بان الله عزوجل خالق»؛ یعنی در فطرت هر کسی این معرفت است که خداوند آفریننده اوست.^(۳۱) حقیقت دین نیز که (مجموعه تعالیم و شرایع آسمانی انبیا برای هدایت بشر است) بگونه‌یی است که خداوند خلقت انسانها را براساس آن سرشته است؛ یعنی دین فطری انسان است و انسان فطرتاً به آموزه‌های آن گرایش دارد. در قرآن میخوانیم: «صبغة الله و من أحسن من الله صبغة» (بقره / ۱۳۸) صبغ یعنی رنگ کردن، صبغه الله یعنی نوع رنگی که خدا در متن تکوین و خلقت، انسان را به آن رنگ متلون کرده است. قرآن کریم میگوید: بشر یک فطرت دارد که آن فطرت دینی و دین اسلام است. اسلام یک حقیقت را از آدم تا خاتم بیان میکند. قرآن به ادیان قائل نیست، بلکه به دین قائل است.^(۳۲) با توجه به شناختها و گرایشات فطری آن چیزهایی که امروز تحت عنوان انسانیت و ارزشهای اخلاقی نامیده میشود، مانند حقیقت‌جویی، زیباخواهی، کمال‌خواهی، جواب‌خوبی خوبی است و ... ریشه در نهاد و فطرت و سرشت انسان دارد و مسئله تربیت انسان نیز براساس پذیرش امور فطری قابل‌پذیرش است؛ زیرا تربیت، یعنی رشد و پرورش دادن و این مبنی بر قبول یک سلسله استعدادها و ویژگیها در انسان است.^(۳۳) بنابراین روح حاکم بر مکاتب غربی همچون اومانیسیم و اگزیستانسیالیسم(مادی) و مکاتب حسی و تجربی که در شکلگیری علوم انسانی جدید نقش اساسی داشته‌اند، از وجود یک قوه معرفتی مهم به نام فطرت و اصول فطری تهی است، درحالی‌که از منظر قرآن و اسلام در متن وجود انسان برای رسیدن به کمال حقیقتی بنام فطرت با استعدادهای فطری وجود دارد؛ آنچنانکه مثلاً در هسته خرما استعداد درخت شدن وجود دارد.

۴. پارادوکس ارزشی

۱۳۸

اگر در حوزه مسائل انسانی، نگاه خود را به معرفت حسی، جهان ماتریالیستی، دین سکولاریستی و انسان اومانستی، علم ابزاری و روش آماری و هدف علم را به پیش‌بینی و کنترل طبیعت و تأمین آسایش مادی و حداکثر روانی انسان محدود کنیم که فرهنگ غالب در علوم انسانی غرب و سکولار است، با این اوصاف، سخن گفتن از «گرایشهای عالی انسانی» و «مقدسات انسانی» مانند فداکاری، محبت، مالکیت نفس، پرستش، عدالت،



عشق، حقیقت‌جویی، زیبایی‌خواهی و بطور کلی اموری که فضیلت و خیر اخلاقی نامیده میشود و از مقوله منفعت نیست، نوعی تناقض‌جویی است. نمیشود فکر، باور و عمل انسان، ماتریالیستی باشد، اما در گفتار ایدئالیستی و ارزش‌مدارانه سخن بگوید. رنه گون (۱۸۸۶-۱۹۵۱ م.) اندیشمند بزرگ فرانسوی در کتاب *سیطره کمیت و علائم آخرالزمان* بر این باور است که فلسفه و مبنای علم جدید بر سیطره کمیت و آمار و تجربه شکل گرفته است؛ از اینرو مهمترین بخش واقعیت جهان و انسان از دید علم جدید، پنهان است. او در اینباره میگوید: علم جدید چون مایل است کاملاً کمی باشد، از توجه به تفاوت‌های موجود در میان وقایع جزئی و خاص، حتی در مواردی که در آنها تفاوتها کاملاً بارز است و تبعاً عناصر کیفی بر عناصر کمی تفوق بیشتری دارد، امتناع میورزد. پس شاید بتوان گفت به همین دلیل است که مهمترین بخش واقعیت از دید علم جدید پنهان میماند. این وضع بخصوص هنگامی چنین است که به مطالعه امور انسانی دست میزنند. زیرا این امور از نظر کیفیت نسبت به امور دیگری که علم جدید قصد دارد آنها را به قلمرو خود درآورد، در بالاترین مرتبه قرار دارد. با وجود این، علم جدید میکوشد امور انسانی را درست مانند امور دیگر مورد مطالعه قرار دهد؛ از اینرو صفت فریبنده «آماری» که متجددان این همه برای آن اهمیت قائلند، در قلمرو علوم انسانی اعم از تاریخ، جامعه‌شناسی و روانشناسی یا هر نوع مطالعه دیگری به کاملترین وجه ظاهر میشود.^(۳۴) با اصالت دادن به ماده و کمیت و فایده و بی‌توجهی به مسئله خدا، معاد و فطرت انسانی در مطالعات علوم انسانی، قوانین اخلاقی و ارزشهای انسانی که معمولاً با فداکاری و ایثار و نوعی تحمیل به نفس همراه است، عملاً ضمانت اجرای خود را در بعد فردی و اجتماعی از دست میدهند. بتعبیر داستایوسکی (۱۸۲۱-۱۸۸۱ م.) نویسنده و رمان‌نویس مشهور روسی «اگر خدا نباشد همه چیز مباح است.»^(۳۵) زیرا اخلاق منهای خدا و ایمان همچون اسکناس بدون پشتوانه است.^(۳۶)

۱۳۹ بر اساس مکتب حس و منطوق منفعت و تکیه بر کمیت، علم از اینرو که به انسان قدرت میدهد و زندگی مادی را بهبود میبخشد (توانا بود هر که دانا بود) و عدالت بدلیل اینکه سبب تأمین منافع بیشتر میشود و عشق بدلیل اینکه نیاز جنسی را ارضا میکند و عمل به بعضی آموزه‌های ارزشی چون نیازهای روانی و وجدان انسان را راضی میکند، ارزشمند است و آلا در واقع و فی‌نفسه ارزش ذاتی ندارد. گفته میشود وقتی موج فلسفه حسی در اروپا پدیدار شد، یک گروه واقعاً حسی و در التزام به



لوازم حسی خود باقی ماندند و گفتند جز آنچه با حواس خودمان درک میکنیم به هیچ چیز دیگر ایمان، باور و اعتقاد نداریم؛ ولی آنچه را حس نمیکنیم، نفی نیز نمیکنیم... اینها همان حسّیون شجاع بودند. ولی یک عده دیگر خواستند از مقدمات حسی نتیجه‌گیری عقلی بکنند که مادیون از این قبیل هستند (یعنی براساس فلسفه حسی خواستند ماوراءطبیعت و ماوراء حس مادی را نفی نمایند)؛ اینان حسّیون غیرشجاع بودند، در باب گرایشها نیز همینطور است؛ پیروان مکتب مادی انسانی به دو دسته تقسیم شدند: یک گروه را مادیون شجاع مینامیم که به لوازم مادی بودن روح از هر جهت ملتزم هستند و گروه دیگر مادیون غیرشجاع و مغرور هستند. نیچه یک فیلسوف مادی است که براساس فلسفه‌اش نتیجه‌گیری کرده و میگوید: آنچه را بنام «اخلاق» مینامند، همه را دور بریز... این است که تمام ارزشهای انسانی را نفی میکند و بحق اگر ما در باب انسان، انسان را موجودی صددرصد مادی بدانیم، راهی جز نفی کردن آنچه بنام «انسانیت» و «گرایشهای انسانی» و «مقدسات انسانی» مینامیم نداریم و همه اینها موهوم و بی‌اساس میشود. از یک‌طرف به ماتریالیسم انسانی قائل شدن و از طرف دیگر دم از انسانیت و ارزشهای انسانی زدن تناقض است و قابل توجیه نیست.^(۳۷) بنابراین با پذیرش ماتریالیسم، سائیتیسیم و اومانیسیم در معرفت‌شناسی و نفی فطرت الهی و خدا و معاد و سرایت آن به حوزه علوم انسانی و بحث کردن و نظریه‌دادن در مورد گرایشهای عالی انسانی و فضیلت و خیر اخلاقی و ارزشهای انسانی، نوعی پارادوکسیکال سخن گفتن است. برتراند راسل در اینباره میگوید: فن (علم تجربی) برخلاف دین خنثی و بی‌طرف است... گزینه قدرت‌طلبی امروز جولان‌گاهی یافته که در گذشته هرگز نداشته است... دیگر مقاصد در نظر گرفته نمیشوند. فقط ماهرانه بودن عمل دارای ارزش است. این هم نوعی جنون است و در عصر ما این خطرناکترین نوع جنون است.^(۳۸) انسان عصر علم و دانش (امروز) با انسان ماقبل این عصر در اینکه اسیر و بنده خشم و شهوت خویش است، هیچ فرقی نکرده است. علم (انسانی) نتوانسته آزادی از هوای نفس را به انسان بدهد. علم نتوانسته ماهیت حلاجها، چنگیزها، سزارها را عوض کند؛ آنها با همان ماهیت هستند، بعلاوه مقدار زیادی نفاق و دورویی و تظاهر که بر جهان حکومت میکنند. با این تفاوت که علم دست آنها را درازتر کرده است.^(۳۹) اقبال لاهوری نیز که خود تحصیل‌کرده غرب است، فرهنگ اروپایی ناشی از علوم انسانی غربی را عامل اصلی نابهنجاریهای اخلاقی بشریت دانسته و میگوید: «حرف مرا باور

کنید که اروپای امروز، بزرگترین مانع در راه پیشرفت اخلاق بشریت است.»^(۴۰)
دنیای متجدد بتدریج تباه شده است و درصدد است همه آنچه مقدس و بطبع دینی
است را از بین ببرد.^(۴۱)

معنویت و علوم انسانی

یکی از مسائل مهم در حوزه علوم انسانی توجه به بعد معنوی انسان و نیازهای
روحی و روانی اوست. بعد معنوی، مشخصه اصلی شخصیت انسان است که او را
از حیوان متمایز و زمینه‌های رشد و تعالی روحی او را فراهم میکند. معنویات است
که به انسان ارزش و شخصیت می‌دهد و انسان بودن انسان در گرو آن است؛ یعنی
اگر این معانی را از انسان بگیرند، با حیوان فرقی نمیکند.^(۴۲) امور معنوی مانند
عشق، امید، احساس انبساط روحی و آرامش درونی، مقام رضا و تسلیم، رهایی از
بند خود، معناداری زندگی، داشتن حالت‌های عرفانی، راز و نیاز و دعا و ... از جنس
ماده و مادیات نیست؛ زیرا هیچیک از ویژگی‌های امور مادی را ندارد. بنابراین قابل
درک حسی و مادی نیستند، از اینرو نیاز به خاستگاه و محلی غیرمادی در وجود
انسان دارند. افزون بر این، نیاز به یک کانون و مرکز و امر مقدس بمعنای واقعی
دارد که قابلیت و ارزش دل‌سپاری داشته باشد. امروزه بی‌توجهی به این نیاز اساسی
بشر سبب برهم‌خوردن تعادل شخصیتی انسان و پیدایش خلاء آرمانی در او شده
است. زیرا عشق و معنویت است که به زندگی گرمی می‌دهد و آلا ثروت و شهوت
خستگی‌آور و عقل نور ضعیف و سردی است که در برابر احساسات و تمایلات
نفسانی تاب مقاومت ندارد. از اینرو علامه اقبال بر این باور است که بشریت امروز
نیازمند سه چیز است: تعبیر روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد و اصول اساسی و
دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشر را بر مبنای روحانی توجیه کند.^(۴۳)

۱۴۱ علم مادی و علوم انسانی مبتنی بر ساینتیسم و اومانیزم نمیتواند پاسخگوی
نیازهای معنوی انسان باشد. شاید بهترین دلیل آن، این است که با تمام پیشرفتهای
شگرف علمی و فرهنگ‌شناسی حتی در حوزه علوم انسانی و رشته‌هایی مانند
روانشناسی، روانکاوی و علوم تربیتی، همچنان نیهیلیسم و پوچ‌انگاری یکی از
دردهای مزمن جوامع بشری است. این خلاء معنوی و ارزشی عصر حاضر ناشی از
نگرشهای ماتریالیستی و اومانیزمی است که با خدا و فطرت انسانی به مبارزه



برخاسته است. آلوین تافلر، نویسنده معاصر آمریکایی، با طرح سؤالی این مشکل را اینگونه مطرح میکند: آیا تحولات تکنولوژیک عصیانهای اجتماعی بمعنای پایان دوستی، عشق، تعهد، تعلق اجتماعی، دلسوزی و غمخواری نیست؟ آیا شگفتیهای الکترونیک فردا، روابط انسانی را از آنچه هست پوچتر نخواهد کرد؟!... در سراسر کشورهای مرفه عجز و لابه‌یی آشنا به گوش میرسد، میزان خودکشی نوجوانان رو به افزایش گذاشته است، الکلیسم بیداد میکند، افسردگی روانی همه‌گیر شده است، بربریت و جنایت مد روز گردیده و زندگی روزمره بطرز افتضاح‌آمیزی کیفیت خود را از دست داده است و ... میلیون نفر آدم به آخرین حد ظرفیتشان رسیده‌اند.^(۴۴)

طبیعی است که علوم انسانی و اجتماعی که دارای خاستگاه الهی نباشد و جهان را محدود به دنیا و انسان را منحصر در ماده و مادیات و روش کسب علم را منحصر در حس، تجربه، کمیت و آمار کنند، نمیتوانند پاسخگویی نیازهای معنوی انسان باشند. زیرا علم تجربی و آماری خنثی و حداکثر یک ابزار خوبی است؛ اما قبل از استفاده از ابزار باید هدف، مقصد، جهت و ارزشها را مشخص کرد و این حاصل نمیشود مگر با دل‌سپاری به یک منشأ الهی که شایستگی دل‌سپردگی و امکان تحصیل معنویت در سایه ارتباط با او وجود داشته باشد و قوانین واقعی و متناسب با نیازهای معنوی انسان را بیان کند و اصطلاحاً راه را نشان دهد. استاد مطهری در اینباره میگوید: امروزه همه دریافته‌اند که عصر علم محض به پایان رسیده است و یک خلاء آرمانی (معنوی) جامعه‌ها را تهدید میکند. برخی خواسته‌اند این خلاء (معنوی) را با فلسفه محض پر کنند، بعضی دست به دامن ادبیات و هنر و علوم انسانی شده‌اند. در کشور ما نیز کم و بیش پیشنهاد فرهنگ انسان‌گرا و بخصوص ادبیات عرفانی از قبیل ادبیات مولوی، سعدی و حافظ برای پرکردن این خلاء معنوی و آرمانی مطرح است؛ غافل از اینکه این ادبیات، روح و جاذبه خود را از مذهب گرفته است. روح انسان‌گرایی این ادبیات همان روح مذهبی اسلامی است...^{۱۴۲} و محتوای انسانی آن ناشی از نوعی تفکر درباره جهان و انسان است که همان تفکر اسلامی است.^(۴۵) بنابراین معنابخشی و ارزش دادن به زندگی از علوم انسانی ساخته است که دارای منشأ الهی بوده و آموزه‌های آن متأثر از روح مذهبی باشد؛ این مهم حتی مورد اعتراف کسانی است که دین و خدا را نوعی پدیده فراقنی شده بشر میدانند. آنتونی گیدنز در اینباره میگوید: دین هنوز نیروی مهم و سرنوشت‌سازی در دنیای اجتماعی ماست. جاذبه دین چه در شکل سنتی و چه در شکل نوین آن

احتمالاً ماندگار است. برای بسیاری از مردم پاسخ پرسشهای مربوط به زندگی و معنا که با دیدگاههای عقلگرایانه [ابزاری] پاسخ رضایت‌بخشی نمی‌یابد، در دین دریافت میشود. (۴۶)

نتیجه‌گیری

جدای از خدماتی که علم و فناوری در معنای جدید آن و در دوره تجدد در حوزه آسایش مادی به بشریت ارائه کرد، اما در حوزه علوم انسانی چندان موفق نبود و آسیبهای معرفتی، روحی، روانی و ارزشی را سبب گردید. حس، تجربه و عقل، ابزاری برای شناخت انسان و ابعاد وجودی و تربیت او بعنوان شرط لازم اما نه شرط کافی است. علم محض و خنثی و تربیت علمی خالص و تجربی، انسان نیمه و یک بعدی و قدرتمند می‌سازد، نه انسان کامل و بافضیلت و ارزش‌مدار. زمینه‌های پیدایش علوم انسانی جدید به تحولات فکری و اجتماعی و فرهنگی بعد از نوزایش علمی دنیای غرب بازمی‌گردد. در آن زمان، بدلیل تغییر نگاه به معرفت، حقیقت، انسان، اهداف و فرجام او و محدود شدن روش مطالعاتی در علوم انسانی به حس، تجربه، دلیلگرایی حداکثری، اصل ابطال‌پذیری، آمار و عقل‌ابزاری، شاهد غلبه روح عمل‌گرایی و فایده‌گرایی در علوم انسانی هستیم. براساس اصالت علم دیدگاه تجربی، گزاره‌ها و واقعیت‌های عالم هستی فقط به میزانی که با تجربه و آزمون و حس پیوند دارند، دارای محتوای حقیقت‌مند. با محدود شدن حقیقت انسان به اومانسیم، علم به ساینسیسم، هستی به ماده و کسب معرفت به حس، تجربه و عقل ابزاری و فطرت‌گریزی و عدم توجه به تعالیم و حیانی و عقل‌شهودی - که همه این امور از زمینه‌های معرفتی پیدایش و ویژگی علوم انسانی غرب مدرن است - بحرانهای معرفتی، ارزشی و روانی، فقر معنویت، هیچ‌انگاری، احساس تنهایی، فقدان معنای زندگی در حوزه مسائل انسانی گسترش یافت و نگرشهای غالب به ۱۴۳ معرفت در دوره تجدد غرب به نوعی تحیر معرفتی نوین بخصوص در حوزه علوم انسانی انجامید. طبیعی است علوم انسانی و اجتماعی که دارای خاستگاه الهی نباشند و جهان را محدود به دنیا و انسان را منحصر در ماده و مادیات و روش کسب علم را منحصر در حس، تجربه، کمیت و آمار کنند، قادر به پاسخگویی به نیازهایی معنوی و روحی و متافیزیکی انسان نخواهند بود. زیرا علم تجربی و آماری خنثی و



حداکثر یک ابزار خوبی است؛ اما قبل از استفاده از ابزار باید هدف، مقصد، جهت و ارزشها را مشخص کرد و این حاصل نمیشود مگر با دل‌سپاری به یک منشأ الهی که شایستگی دل‌سپاری و امکان تحصیل معنویت در سایه ارتباط با او وجود داشته باشد. بنابراین تعامل سازنده علم، عقل کلی و وحی و توجه به راه دل و فطرت و ابعاد روحانی در انسان‌شناسی و محدود نکردن عالم هستی به طبیعت مادی و هدف خلقت و سعادت انسان به لذتهای مادی و دنیوی که از ویژگیهای علوم انسانی اسلامی است، از جمله راههای برون‌رفت از معضلات معرفتی و روانی و معنوی دنیای معاصر در خصوص انسان و مسائل علوم انسانی میباشد.

پی‌نوشتها:

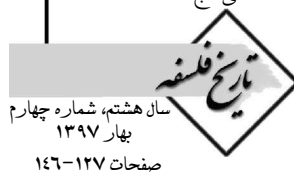
۱. نصر، سیدحسین، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ص ۳۰۷.
۲. دورانت، ویل، *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب‌خویی، ص ۲۰۶.
۳. مطهری، مرتضی، *فلسفه اخلاق*، ص ۸۵-۹۲.
۴. از حکمای انگلیس کسانی که صاحب‌نظر و محقق بودند و از خود رأی مستقل داشتند، همه به مشرب‌اهل حس و تجربه متمایل بوده و در فلسفه مذهب مادی را میپسندیدند. سردفتر آنها در پایان سده شانزدهم و آغاز سده هفدهم فرانسیس بیکن است (فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، ۲۴۳).
۵. ر.ک: سروش، عبدالکریم، «معنا و مبنای سکولاریسم»، *مجله کیان*، ص ۸-۱۲.
۶. ر.ک: مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ص ۱۲۳-۱۲۵، ۱۷۶.
۷. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۴۲.
۸. دیدگاه اندیشمندان عقلگرا مانند دکارت چنین است که مفهومات فطری، اساس علم واقعی است. فطریاتی که عقل آنها را فی‌البداهه دریافت مینماید، یقیناً درست است؛ از جمله نفس، جسم، یقین، شک، شکل، وجود، وحدت و ... دکارت با اینکه فیلسوف طبیعت‌گراست، یعنی فیلسوفی است که بشر را به مطالعه طبیعت دعوت میکند، برای طبیعت بعنوان منبع شناخت و برای حواس از نظر ابزار شناخت ارزش قائل نیست؛ یعنی معتقد است حواس و مطالعه حسی عالم، ما را به حقیقتی نمیرساند، فقط ارزش عملی دارد و به ما قدرت و توانایی میدهد. مطابق نظر دکارت، شناخت یک مرحله‌بی است؛ زیرا فقط عقل را منشأ شناخت میداند و برای حس ارزشی قائل نیست (مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، ص ۳۷۲-۳۸۷).
۹. *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۴۲ و ۴۳.
۱۰. *فلسفه اخلاق*، ص ۸۲-۸۴.
۱۱. پترسون، مایکل، *عقل و اعتقادات دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۲۶۱ و ۲۶۲.
۱۲. *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۵۱.
۱۳. شریفی، احمد حسین، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، ص ۳۱ و ۳۲.
۱۴. *مجموعه آثار*، ج ۱۳، ص ۳۶۳ و ۳۶۴.
۱۵. کباشمشکی، ابوالفضل، *مبانی اندیشه اسلامی (۱)*، ص ۱۱۱.
۱۶. ر.ک: *مجموعه آثار*، ج ۱۳، ص ۳۶۴-۳۶۸.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر همدانی، ج ۱۲، ص ۳۲۴ و ۳۲۵.



۱۸. مطهری، مرتضی، *انسان و ایمان*، ص ۲۱ و ۲۲.
۱۹. میشل، توماس، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.
۲۰. صادقی، هادی، *کلام جدید*، ص ۳۳.
۲۱. دوران، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و دیگران، ج ۶، ص ۴۴۷.
۲۲. مطهری، مرتضی، *علل گرایش به مادی‌گری*، ص ۸۵-۹۲.
۲۳. *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۱۴۰.
۲۴. باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۱۹۹.
۲۵. همان، ص ۱۵۳.
۲۶. همان، ص ۱۵۴.
۲۷. همان، ص ۱۳.
۲۸. *مجموعه آثار*، ج ۳، ص ۴۵۱.
۲۹. مثلاً اصل علیت حکمی پیشینی، فراحسی و پایه و از بدیهیات عقل است؛ «قضایا قیاساتها معها» (قراملکی، قدردان، *خدائشناسی*، ص ۶۶)؛ یعنی عقل نیاز هر ممکن و فعلی را به فاعل و علتی، بدیهی و پیشی می‌انگارد و آن را قبل از تجربه و حس به عقل خویش استناد می‌دهد (ر.ک: کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۸ ص ۸۶؛ *آموزش فلسفه*، ج ۲، ص ۱۷ و ۱۸).
۳۰. ر.ک: *مجموعه آثار*، ج ۳، ص ۴۸۲ و ۴۸۳.
۳۱. صدوق، محمدبن علی بن حسین بن بابویه، *التوحید*، ترجمه علی‌اکبر میرزایی، ص ۳۰۳.
۳۲. *مجموعه آثار*، ج ۳، ص ۴۶۰.
۳۳. ر.ک: همان، ص ۴۵۲، ۴۶۸.
۳۴. گنون، رنه، *سیطره کمیت و علائم آخرالزمان*، ترجمه علی محمد کاردان، ص ۸۰-۸۵.
۳۵. *مجموعه آثار*، ج ۲، ص ۷۵۶.
۳۶. همان، ج ۴، ص ۱۲۳.
۳۷. مطهری، مرتضی، *فطرت*، ص ۱۰۳-۱۰۵.
۳۸. راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، ج ۲، ص ۶۸۴.
۳۹. *مجموعه آثار*، ج ۳، ص ۳۵۸.
۴۰. لاهوری، اقبال، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، ص ۲۰۴.
۴۱. *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ص ۳۴۴.
۴۲. مطهری، مرتضی، *انسان کامل*، ص ۶۹.
۴۳. *احیای فکر دینی در اسلام*، ص ۲۰۳ و ۲۰۴.
۴۴. تافلر، آلوین، *موج سوم*، ترجمه شهیندخت خوارزمی، ص ۵۰۴-۵۰۷.
۴۵. *انسان و ایمان*، ص ۲۵ و ۲۶.
۴۶. گیدنز، آنتونی، *جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن چاوشیان، ص ۸۰۱.

منابع:

۱. *قرآن کریم*.
۲. باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۴، ۱۳۷۴.
۳. پترسون، مایکل، *عقل و اعتقادات دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ج ۲، ۱۳۷۷.
۴. تافلر، آلوین، *موج سوم*، ترجمه شهیندخت خوارزمی، تهران، نشر علم، ج ۱۳، ۱۳۷۸.
۵. دوران، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی، ج ۶، ۱۳۷۰.



۶. _____، *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب‌خویی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
۷. راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندی، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۴۰.
۸. سروش، عبدالکریم، «معنا و مبنای سکولاریسم»، *مجله کیان*، ش ۲۶، ۱۳۷۴.
۹. شریفی، احمد حسین، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، تهران، انتشارات آفتاب توسعه، ۱۳۹۳.
۱۰. صادقی، هادی، *کلام جدید*، قم، نشر معارف، ۱۳۸۲.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، *التوحید*، ترجمه علی اکبر میرزایی، قم، انتشارات علویون، ۱۳۸۸.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر قرآن*، ترجمه محمدباقر همدانی، انتشارات اسلامی، ج ۱۲، ۱۳۷۴.
۱۳. فروغی، محمد علی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، انتشارات البرز، ج ۲، ۱۳۷۷.
۱۴. قراملکی، قردان، *خدائشناسی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
۱۵. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۸، ۱۳۸۴.
۱۶. کیاشمشکی، ابوالفضل، *مبانی اندیشه اسلامی (۱)*، قم، نشر معارف، ۱۳۸۹.
۱۷. گنون، رنه، *سیطره کمیت و علائم آخرالزمان*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.
۱۸. گیدنز، آنتونی، *جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر نی، ۱۳۹۳.
۱۹. لاهوری، اقبال، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، چاپ شرکت سهامی افست، بی‌تا.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، انتشارات سپهر، ۱۳۶۶.
۲۱. مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، نشر صدرا، ج ۱، بی‌تا.
۲۲. _____، *فطرت*، تهران، نشر صدرا، ج ۲۵، ۱۳۹۲.
۲۳. _____، *انسان کامل*، تهران، نشر صدرا، ج ۸، ۱۳۷۲.
۲۴. _____، *انسان و ایمان*، تهران، نشر صدرا، ج ۲۳، ۱۳۸۲.
۲۵. _____، *علل گرایش به مادی‌گری*، تهران، نشر صدرا، ۱۳۵۷.
۲۶. _____، *فلسفه اخلاق*، تهران، نشر صدرا، ج ۱۶، ۱۳۷۵.
۲۷. _____، *مجموعه آثار*، تهران، نشر صدرا، ج ۱۳، ۱۳۸۹.
۲۸. _____، *مجموعه آثار*، تهران، نشر صدرا، ج ۳، ۱۳۸۹.
۲۹. _____، *مجموعه آثار*، تهران، نشر صدرا، ج ۲۲، ۱۳۹۱.
۳۰. _____، *مجموعه آثار*، تهران، نشر صدرا، ج ۴، ۱۳۷۴.
۳۱. _____، *وحی و نبوت*، تهران، نشر صدرا، ۱۳۸۹.
۳۲. میشل، توماس، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷.
۳۳. نصر، سیدحسین، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، تهران، نشر طرح نو، ۱۳۸۷.