

الگوی تأسیس علوم انسانی اسلامی

مهدی عبداللهی

عضو هیئت علمی گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

چکیده

در این مقاله، ابتدا با الهام از تقسیم‌بندی ارسطویی علوم به نظری و عملی، علوم انسانی به دو دسته نظری (توصیفی) و عملی (کاربردی - ارزشی) تقسیم شده‌اند. علوم انسانی نظری به دنبال شناخت و توصیف ساحتی از ساحت‌های فردی، اجتماعی، عینی و اعتباری انسان هستند، اما علوم ارزشی به دنبال ارائه نظام‌مند گزاره‌هایی جهت تنظیم رفتارهای انسانی در حوزه‌های متعدد می‌باشند. در ادامه بر مبنای تحلیل فلسفی رفتارهای ارادی انسان، نقش بنیادین هدف در علوم انسانی به تصویر کشیده می‌شود. بنا بر فلسفه اسلامی، انسان در رفتارهای ارادی خود «فاعل بالقصد» می‌باشد. این رفتارها همواره برای دستیابی به هدفی انجام می‌گیرند، یعنی آنچه مطلوب فاعل است، رسیدن به هدفی خاص می‌باشد، اما از آنجا که هدف مزبور بدون انجام فعلی مخصوص محقق نمی‌شود، شوق فراچنگ آوردن آن هدف (= علت غایی) سبب آن فعل می‌شود. بنابراین، ارزش هر فعل ارادی انسان، تابع ارزش هدف مترتب بر آن است.

براین اساس، تأسیس علوم انسانی مبتنی بر ترسیم هدف نهایی از وجود انسان و نیز اهداف میانی متناسب با این هدف نهایی است که می‌توان در انجام افعال اختیاری مدنظر داشت، اما روشن است که ترسیم این اهداف، خود مستلزم شناخت حقیقت وجود انسان است؛ زیرا تا ندانیم حقیقت انسان چیست، نمی‌توانیم بدانیم انسان چه باید بشود.

اما انسان‌شناسی به مثابه یک بحث فلسفی، خود نیازمند مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. نتیجه آنکه، علوم انسانی کاربردی مبتنی بر علوم انسانی توصیفی و آن‌ها نیز مبتنی بر انسان‌شناسی فلسفی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی می‌باشند. از این رو، ترمیم گزاره‌های علوم انسانی موجود یا تأسیس علوم انسانی اسلامی را باید از بنیادهای این علوم آغاز کرد.

کلیدواژگان: علوم انسانی، کمال حقیقی انسان، انسان‌شناسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی

«علوم انسانی غرب مبتنی بر جهان‌بینی دیگری است... غالباً مبتنی بر نگاه مادی است... این علوم انسانی را ما به صورت ترجمه‌ای، بدون اینکه هیچ‌گونه فکر تحقیقی اسلامی را اجازه بدهیم در آن راه پیدا کند، می‌آوریم در دانشگاه‌های خودمان و در بخش‌های مختلف این‌ها را تعلیم می‌دهیم، درحالی‌که ریشه و پایه و اساس علوم انسانی را در قرآن باید پیدا کرد.»^(۱)

چیستی علوم انسانی

علوم انسانی با عناوین متنوعی همچون علوم اجتماعی، علوم اخلاقی، علوم مربوط به فرهنگ، علوم مربوط به روح، علوم مربوط به انسان، علوم دستوری یا هنجاری، علوم روحی، علوم توصیف افکار خواننده می‌شوند، (فروند، ۱۳۷۲: ۴ - ۳) که به اعتقاد برخی صاحب‌نظران جستجوی تعریف دقیق این علوم با کشیدن خط مرزی مشخص بین آن‌ها کاری بیهوده است. این عبارات بی‌آنکه کاملاً مترادف با یکدیگر باشند، تاحدودی به هم

آمیخته‌اند. بنابراین، تعاریف ارائه‌شده برای این علوم، بیشتر نتیجه تقسیم کار دانشگاهی‌اند تا حاصل واژه‌پردازی‌های دقیق علمی. تقسیم‌کار دانشگاهی نیز بر حسب کشورها و کاربرد علوم تغییرپذیرند. (دورتیه، ۱۳۸۲: ۱۷) به گفته ژان پیاژه:

«نمی‌توان هیچ‌گونه تمایز ماهوی میان آنچه اغلب علوم اجتماعی نامیده می‌شود و آنچه علوم انسانی خوانده می‌شود، قائل شد؛ زیرا بدیهی است که پدیده‌های اجتماعی به همه خصوصیات انسانی، حتی فراآندهای روانی - فیزیولوژیک وابسته‌اند و در مقابل، علوم انسانی همه از جهت معینی اجتماعی‌اند.» (همان: ۱۸)

هرچند برخی مثل ژولین فروند مفهوم «علوم انسانی» را بر دیگر مفاهیم ترجیح می‌دهند، ولی این رجحان تنها به اقتضای زمان و به دلیل این است که این مفهوم امروزه از مفاهیم دیگر رایج‌تر است و نهادهای دانشگاهی نیز بر آن صحنه گذاشته‌اند. (فروند، ۱۳۷۲: ۴)

علوم انسانی مجموعه‌ای از معارف مانند علم اقتصاد، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، جغرافیا، قوم‌شناسی، زبان‌شناسی، تاریخ (تاریخ سیاسی، تاریخ علوم، تاریخ فلسفه، تاریخ هنر و نظایر آن)، دانش آموزش و پرورش، سیاست‌شناسی، باستان‌شناسی، فقه‌اللغه، شناخت فنون، جنگ‌شناسی، اسطوره‌شناسی و مانند است. البته رشته‌های تخصصی و زیرتخصصی آن‌ها به‌حدی متعددند که نمی‌توان فهرست مستوفایی از آن‌ها به دست داد. (همان: ۳) ژولین فروند چنین تعریفی از علوم انسانی به دست داده است:

«علوم انسانی معارفی است که موضوع تحقیق آن‌ها فعالیت‌های مختلف بشر، یعنی فعالیت‌هایی است که متضمن روابط افراد بشر با یکدیگر و روابط این افراد با اشیاء و نیز آثار و نهادها و مناسبات ناشی از اینهاست.» (همان)

البته این تعریف با توجه به اینکه علوم انسانی را منحصر به بررسی روابط انسانی کرده، ناقص به نظر می‌رسد؛ زیرا حق آن است که علوم انسانی نظر به همه ابعاد وجودی انسان دارند، و به تعبیر دیلتای، همه گزاره‌های علوم انسانی، ناظر به انسانیت یا واقعیت انسانی هستند. (دیلتای، ۱۳۸۹: ۱۶۲) ما در ادامه علوم انسانی را به دو دسته کلی تقسیم کرده، تعریفی از هر یک به دست خواهیم داد.

علوم انسانی توصیفی و هنجاری

ارسطو با تفکیک دو قوه انسان، یعنی عقل نظری و عقل عملی از یکدیگر تقسیم‌بندی مهمی را در باب علوم بنیان نهاد که از سوی دیگر اندیشمندان نیز پذیرفته شد.^(۲) وی فلسفه به معنای عام کلمه را که شامل همه علوم حقیقی می‌شد، بر دو دسته تقسیم نمود: فلسفه نظری که درباره آنچه خارج از اراده و رفتار انسان است، بحث می‌کند، و فلسفه عملی که موضوع بحث آن، اموری است که در دایره اراده و رفتار انسان تحقق می‌یابند. رهاورد به کارگیری عقل نظری، کشف واقعیت‌ها و هست‌های جهان، چگونگی‌ها و چرایی‌های آن‌هاست. به بیان دیگر، محصول عقل نظری، حکمت نظری و گزاره‌هایی اخباری درباره عالم و آدم است، اما رسالت عقل عملی، تفکر درباره بایدها و نبایدهای رفتار ما برای تغییر و اصلاح جان و جهان و چگونگی‌ها و چرایی‌های آن (و شیوه‌ها و روش‌های عمل و قواعد رسیدن به زندگی بهتر) است. در نتیجه، حکمت نظری، هدفی جز خود شناخت ندارد، اما در حکمت عملی، غایتی ورای شناخت موردنظر است. علوم عملی تنها برای آن آموخته نمی‌شوند که چیزی به دانسته‌های ما افزون گردد، بلکه تحصیل آن‌ها، با هدف کاربرد در تغییر و اصلاح صورت می‌گیرد.

متناظر با این تقسیم‌بندی رایج، گزاره‌های موجود در علوم انسانی را نیز می‌توان به دو دسته توصیفی (Descriptive) و ارزشی (Normative) تقسیم کرد. گزاره‌های توصیفی (نظری)، گزاره‌هایی هستند که ساحتی از ساحت‌های وجودی انسان را توصیف کرده، تنها از هست‌ها و نیست‌ها و صفات آن‌ها خبر می‌دهند، اما گزاره‌های ارزشی (عملی، کاربردی یا هنجاری)، تنها بیانگر احکامی انشایی درباره رفتارهای اختیاری انسان می‌باشند. موضوع همه این علوم، انسان است، اما از آنجا که انسان موجودی با ساحت‌های متعدد است، هر یک از علوم انسانی، از منظری خاص بدان نگرینسته، بُعدی از ابعاد وجودی او را موردنظر قرار می‌دهد.

برای روشن‌تر شدن مسئله می‌توانیم علوم انسانی را با علوم طبیعی مقایسه کنیم. به عنوان نمونه، موضوع علم فیزیک و شیمی هر دو، جسم خارجی است، اما فیزیک آن

را از جهت ویژگی‌ها و تغییرات ظاهری مورد بحث قرار می‌دهد، درحالی‌که شیمی به مطالعه صفات و دگرگونی‌های درونی جسم می‌پردازد. براین اساس، از آنجا که حیثیت، داخل در موضوع است، دقیق‌تر آن است که بگوییم که موضوع علم فیزیک، ویژگی‌ها و تغییرات ظاهری جسم، و موضوع شیمی، صفات و دگرگونی‌های درونی جسم است. به همین نحو در علوم انسانی، موضوع علم روان‌شناسی، روان انسانی، موضوع علم جامعه‌شناسی، جامعه انسانی، موضوع علم تاریخ، تاریخ انسانی می‌باشد. البته داستان تفکیکی حیثیت‌ها از یکدیگر به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه گاه در خود این علوم نیز می‌توان حیثیات مختلف ابعاد یادشده را از یکدیگر جدا کرد. به‌عنوان مثال، در روان‌شناسی که موضوعش روان آدمی است، می‌توان با بررسی روان آدمی از جهت رشد و تکامل آن، به «روان‌شناسی رشد» رسید، یا روان آدمی را از منظر تربیتی مطالعه کرده، «روان‌شناسی تربیتی» را بنیان نهاد. در هر حال، مسئله آن است که هر یک از علوم انسانی، از منظری خاص، ساحتی از ابعاد وجودی انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهند. ما این دسته از علوم انسانی را علوم انسانی توصیفی یا نظری می‌نامیم.

اما برخی از علوم انسانی برخلاف علوم انسانی توصیفی، به‌طور مستقیم از ابعاد وجودی انسان بحث نمی‌کنند، بلکه جنبه ثانوی دارند، یعنی پس از آنکه یک سلسله از علوم، درباره انسان بحث کردند، این علوم، از دستاوردهای آن‌ها استفاده کرده، بایدها و نبایدهایی رفتاری برای انسان ارائه می‌کنند. به بیان دیگر، این علوم بر پایه شناختی که در علوم انسانی نظری از ساحت‌های وجودی انسان به دست آمده است، دستورالعمل رفتاری برای رفتارهای اختیاری انسان در حوزه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، اخلاقی و غیره تجویز می‌کنند.

البته این نسخه‌های رفتاری همان‌طور که می‌تواند ناظر به تنظیم رفتارهای ارادی توسط خود شخص باشد، مثل اینکه گزاره‌های حقوقی و اخلاقی، گزاره‌هایی هستند که شخص باید رفتارهای خود را بر وفق آن‌ها تنظیم نماید، به همین نحو ممکن است بایدها و نبایدها ناظر به اداره رفتارهای دیگران از سوی یک شخص یا نهاد باشد. به‌عنوان مثال،

«مدیریت» علمی است که برای مدیریت رفتار انسانی، از دستاوردهای روان‌شناسی اجتماعی، روان‌شناسی تربیتی و جامعه‌شناسی و برخی دیگر از شاخه‌های علوم انسانی بهره می‌گیرد تا راهکارهایی برای مدیریت رفتار انسانی ارائه نماید. (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱۶)

حاصل آنکه شاخه‌های مختلف علوم انسانی همچون علم النفس فلسفی (انسان‌شناسی)، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ و غیره، تنها وجهه نظری داشته، به توصیف موضوع مورد پژوهش خود که بُعدی از ابعاد وجودی آدمی است، دست می‌یازند، اما شاخه‌های متعددی از این علوم نیز وجهه عملی دارند؛ به‌عنوان مثال، علوم می‌همچون اخلاق هنجاری، حقوق و مدیریت بیانگر بایدها و نبایدهای رفتاری می‌باشند. البته در کنار این علوم، علوم نظری دیگری نیز شکل گرفته‌اند، اما این علوم هم به‌رغم آنکه وجهه توصیفی دارند، اما در واقع به‌عنوان مقدمه برای علوم عملی یادشده می‌باشند. به‌عنوان نمونه، در اخلاق شاخه‌های متعددی وجود دارد (مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، ۱۳۸۱: ۳۲ - ۱۷) که برخی مثل اخلاق هنجاری از بایدها و نبایدها و ارزش‌ها و ضدارزش‌های اخلاقی سخن گفته، انسان را به رفتارهای ارزشی و ترک رفتارهای نابه‌هنجار فرامی‌خوانند، اما برخی دیگر، تنها وجهه توصیفی دارند. اما گو اینکه مباحث نظری نیز چه بسا حتی کسوت یک رشته علمی مستقل همچون فرا اخلاق (Meta-ethics) به خود گرفته‌اند، با این وجود، همه تأملات نظری صورت‌بسته در آنها، غایت عملی دارند، یعنی تلاش‌های صورت گرفته در علوم مختلف اخلاقی در نهایت برای آن است که بایدها و نبایدهای صحیح را فراروی انسان نهاد تا انسان در مقام عمل، رفتارهای اختیاری خود را براساس این قواعد اخلاقی تنظیم نماید. بنا بر آنچه گذشت، علوم انسانی را با توجه به دو دسته یادشده می‌توان این‌گونه تعریف نمود:

علوم انسانی نظری به دنبال شناخت و توصیف ساحتی از ساحت‌های فردی، اجتماعی، عینی و اعتباری انسان هستند، اما علوم ارزشی به دنبال ارائه نظام‌مند گزاره‌هایی جهت تنظیم رفتارهای انسانی در حوزه‌های متعدد می‌باشند.

نزاع در ارتباط علوم ارزشی با علوم توصیفی

یکی از مسائل بنیادین، رابطه یا عدم رابطه علوم عملی با علوم نظری است: آیا گزاره‌های ارزشی با گزاره‌های توصیفی رابطه‌ای دارند؟ آیا ایدئولوژی به‌عنوان نظام ارزشی با جهان‌بینی رابطه‌ای دارد؟ و اگر رابطه‌ای میان آن‌ها برقرار است، چه نوع رابطه‌ای است؟ آیا رابطه تولیدی و منطقی بین آن‌ها وجود دارد یا نه.

از دیرباز تلقی رایجی درباره علوم هنجاری و ارزشی به‌خصوص گزاره‌هایی که صورت انشایی، یعنی امر و نهی دارند، وجود داشته مبنی بر اینکه این علوم تفاوت بنیادین با علوم توصیفی دارند. به همین جهت، علوم توصیفی را علوم حقیقی، و گزاره‌های ارزشی را علوم اعتباری خوانده‌اند. بر پایه این تلقی، آنچه شایسته عنوان علم است، تنها گزاره‌های توصیفی و اخباری است که خبر از عالم واقع می‌دهند. هر یک از علوم توصیفی در واقع ساحتی از ساحت‌های جهان واقع را به تصویر کشیده، آن را توصیف می‌کنند، برخلاف گزاره‌های ارزشی که ناظر به بایدها و نبایدهای رفتاری انسان هستند. بر پایه این تلقی، گویا رفتارهای اختیاری انسان را از دو منظر می‌توان بررسی کرد: از منظر هستی‌شناختی می‌توان رفتار اختیاری انسان را همچون سایر واقعیات عالم توصیف کرد. اما نگاه ارزشی و تجویزی که بیانگر بایسته‌ها و نبایسته‌های رفتاری است، ناظر به واقع نیست. بسیاری از گزاره‌های علمی از قبیل حقوق، فقه، اخلاق‌هنجاری، علوم تربیتی و عرفان عملی از این سنخ می‌باشند. شاید بتوان دیوید هیوم فیلسوف تجربه‌گرای اسکاتلندی را طلایه‌دار این نگرش به گزاره‌های ارزشی دانست. وی فیلسوفان اخلاق را به ارتکاب مغالطه «باید - هست» متهم کرده، مدعی بود در استدلال‌های اخلاقی نتیجه‌ای گرفته می‌شود که با مقدمات استدلال تناسب ندارد، زیرا مقدمات همگی مربوط به هست‌ها و امور واقعند و مفاد آن‌ها «هست» و «نیست» است، اما نتیجه برآمده از این مقدمات، حکم یا توصیه‌ای اخلاقی است که مشتمل بر «باید» و «نباید» است. درحالی‌که از گزاره‌های علمی و واقعی هرگز نمی‌توان قضایای ارزشی و اخلاقی را نتیجه گرفت.^(۳)

برخی از فیلسوفان معاصر اسلامی نیز با طرح «نظریه اعتباریات»، خوبی و بدی افعال

اختیاری را اعتباری دانسته‌اند. هر چند از منظر ایشان، ادراکات اعتباری نیز همچون مجاز شعری به نحوی با واقعیت مرتبط است، اما در هر حال، این دسته از ادراکات، برخلاف ادراکات حقیقی که انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر می‌باشند، اعتبار فرض‌هایی هستند که ذهن به منظور رفع نیازهای زندگی، آن‌ها را ساخته است. براین اساس، این دسته از گزاره‌ها جنبه قراردادی، فرضی و اعتباری داشته، با واقع و نفس‌الامر سروکاری ندارند. نتیجه این دیدگاه آن است که ادراکات اعتباری رابطه تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند.^(۴) البته برخی از فیلسوفان معاصر اسلامی در حوزه فلسفه اخلاق به خوبی ابتدای گزاره‌های ارزشی بر گزاره‌های اخباری را تبیین نموده‌اند.^(۵) نگارنده در ادامه با تحلیل فلسفی افعال ارادی انسان نشان خواهد داد که گزاره‌های ارزشی و تجویزی ناظر به رفتار انسان بی‌تردید ناظر به عالم واقع هستند. در نتیجه علوم ارزشی به نحو تولیدی برآمده از علوم توصیفی می‌باشند.

تحلیل فرآیند انجام افعال ارادی

فیلسوفان اسلامی در بحث از اقسام «علت فاعلی»، ابتدا فاعل مختار را از فاعل غیرمختار جدا کرده‌اند. موجودات زنده و ذی‌شعور افعال خود را با اراده خودشان انجام می‌دهند و جهت حرکت و سایر ویژگی‌های فعل تابع اراده فاعل است، مانند افعال اختیاری انسان که به صورت‌های گوناگونی تحقق می‌یابد، برخلاف موجودات بی‌شعور و بی‌اراده که اگر فعل و تأثیری هم از آن‌ها سر می‌زند، همواره یک‌نواخت و بی‌اختلاف است. اما فاعل مختار خود اقسام متعددی دارد که یکی از آن‌ها «فاعل بالقصد» می‌باشد. همه حکمای اسلامی بر این باورند که انسان در افعال ارادی که با جوارح خود، یعنی با وساطت بدن و اجزای مختلف آن از قبیل دست، پا، چشم و غیره انجام می‌دهد، فاعل بالقصد است. از سوی دیگر، نقطه عزیمت الگوی ارائه‌شده برای علوم انسانی در این نوشتار، نحوه صدور فعل ارادی از انسان به عنوان فاعل بالقصد می‌باشد. از این رو، در ادامه به تحلیل فرآیند انجام فعل ارادی توسط فاعل بالقصد می‌پردازیم.

فاعل بالقصد فاعلی است که صدور فعل از آن، نیازمند انگیزه‌ای بیرون از ذاتش باشد. انسان که فاعل بالقصد است هر کاری را که اراده می‌کند، تحت تأثیر انگیزه‌هایی است که آن انگیزه‌ها انسان را وادار به کارهای خاصی می‌کنند. به بیان دیگر، انسان بدون انگیزه، فاعل بالقوه است، اما این انگیزه‌ها او را تبدیل به فاعل بالفعل می‌کنند. به عنوان مثال، انسان برای اینکه با اراده خودش از جایی به جایی حرکت کند، باید انگیزه‌ای در او پدید آید.^(۶) بنا بر آنچه در تحلیل فلسفی چگونگی انجام رفتارهای ارادی توسط فاعل بالقصد گفته می‌شود، فاعل بالقصد برای انجام یک فعل، نخست فعل یادشده و نتیجه مترتب بر آن را تصور می‌کند، سپس مقدم بودن کار برای حصول فایده مترتب بر آن، مورد تصدیق وی قرار می‌گیرد، در مرتبه سوم، شوق به خیر و کمال و فایده‌ای که مترتب بر کار می‌شود، در نفس حاصل، و در پرتو آن، شوق به خود کار پدید می‌آید. و در نهایت، در صورت فراهم بودن شرایط و نبودن موانع، شخص تصمیم بر انجام کار می‌گیرد. پس محرک واقعی برای انجام کار، شوق فاعل به فایده آن است که علت غایی نامیده می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۴۳۱)

نتیجه این تحلیل آن است که فعل ارادی یک فاعل انسانی همواره برای وی ارزش‌گیری دارد، نه ارزش ذاتی، یعنی مطلوبیت فعل، تابع مطلوبیت کمالی است که بر آن مترتب می‌شود. از این رو، مطلوبیت هدف، نسبت به مطلوبیت فعل، از اصالت برخوردار است و مطلوبیت فعل، فرع بر آن و تابع آن است.

به اعتقاد نگارنده، تحلیل حکمای اسلامی از نحوه صدور فعل از فاعل بالقصد، نیازمند اندکی اصلاح است، البته این اصلاح در ترتیب مؤلفه‌های حاضر در فعل ارادی است، نه در اصل لزوم و وجود آن‌ها. توضیح آنکه، به نظر می‌رسد تصویر صحیح فرآیند صدور یک فعل ارادی از فاعل بالقصد بدین ترتیب است:

۱. تصور یک هدف:

فاعل بالقصد ابتدا هدف و غایتی را برای خود تصور می‌کند؛

۲. بررسی مطلوبیت هدف تصور شده:

در مرحله بعد، فاعل باید مطلوبیت آن هدف را برای خودش بررسی کند که آیا تحقق آن هدف برای وی مطلوب است، یا آنکه نمی‌خواهد به چنین مقصدی دست یابد.

۳. تصدیق به مطلوبیت هدف:

اگر مطلوبیت غایت تصور شده از نظر انسان منتفی بود، دیگر هیچ فعلی نیز برای رسیدن به آن هدف برای وی مطرح نمی‌شود، اما اگر مطلوبیت آن هدف به بدهاقت یا با تأملات عقلی و نظوروری برای وی روشن شد و او تصدیق کرد که هدف یاد شده برای وی مطلوب است، تمایل به دستیابی به هدف یاد شده در نفس پدید می‌آید.

۴. تصور فعل خاص برای رسیدن به آن هدف:

اگر آن هدف مطلوب بدون نیاز به افعال بدنی برای فاعل قابل حصول باشد، باز هم روشن است که بحث از صدور فعل ارادی منتفی خواهد بود، اما وقتی فاعل بالقصد می‌یابد که هدف یاد شده بدون انجام فعل یا افعال خاصی که متناسب با آن هدف می‌باشند، تحقق پذیر نیست، به سراغ فعل یا افعال یاد شده می‌رود، یعنی فعلی که ممکن است وی را به آن هدف نزدیک نماید، تصور می‌کند.

۵. بررسی رابطه فعل تصور شده با هدف مطلوب:

در ادامه انسان مقدم بودن فعل خاص برای حصول نتیجه مطلوب را بررسی می‌کند.

۶. تصدیق به مقدم بودن فعل خاص برای حصول نتیجه مطلوب:

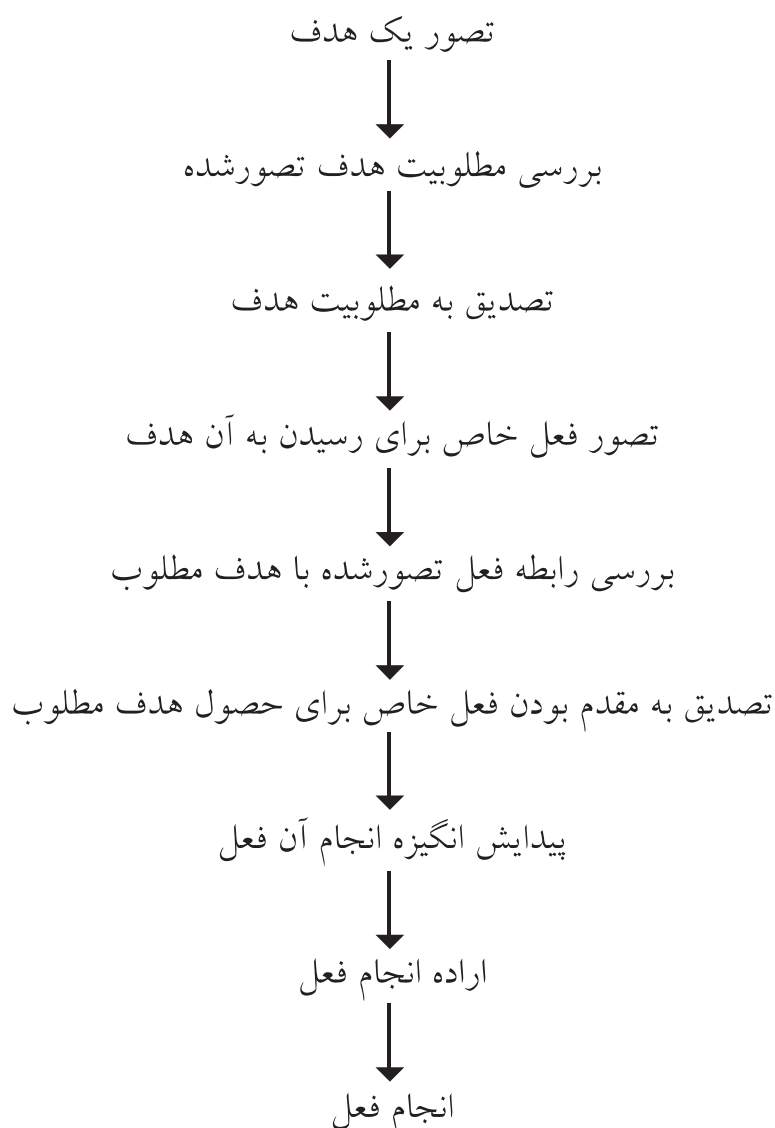
اگر انسان در مرحله بررسی رابطه یک فعل با هدف مورد نظر وی، به نتیجه منفی برسد، یعنی برای وی معلوم شود که به‌طور مثال، فعل الف، آن‌چنان نیست که وی را به مقصد یاد شده برساند، در این صورت نیز هرگز سراغ انجام آن فعل نخواهد رفت. اما اگر نتیجه بررسی انسان در رابطه میان یک فعل خاص و مقصد مورد نظر مثبت باشد، یعنی فاعلی که به دنبال دستیابی به مقصد خاصی است، به این نتیجه برسد که فعل الف به‌گونه‌ای است که انجامش منتهی به آن مقصد شده، یا در راه دستیابی به آن است، در این صورت، به مرحله بعد می‌رسد.

۷. پیدایش انگیزه انجام آن فعل:

وقتی انسان تصدیق نمود که فعل الف رابطه مثبتی با غایت موردنظر وی دارد، تمایل و انگیزه برای انجام آن فعل در وی پدید می‌آید.

۸. اراده انجام فعل:

پس از پیدایش تمایل و انگیزه انجام فعل، در نهایت اگر شرایط تحقق فعل مزبور فراهم بوده، مانعی بر سر راه عینیت بخشیدن آن نباشد، فاعل بالقصد اراده کرده، آن فعل را انجام می‌دهد.



حاصل تحلیل ارائه‌شده از نحوه صدور افعال ارادی انسان آن است که فاعل بالقصد،

فعل را برای دستیابی به هدفی خاص انجام می‌دهد، به طوری که اگر فاعل خواهان نتیجه مترتب بر کار نباشد، هرگز دست به انجام آن کار نمی‌زند. در یک کلام، مطلوب بودن یک فعل برای انسان، در واقع شعاعی از مطلوبیت غایت مترتب بر آن فعل است. و در پس هر فعل فاعل بالقصد، شوق به یک هدف خاص و دستیابی به آن نهفته است.

اهداف رفتارهای ارادی

مسئله دیگری که در افعال ارادی انسان باید بدان توجه داشت، وجود اهداف مترتب بر هم، یا اهداف طولی می‌باشد. توضیح آنکه، انسان در بسیاری از رفتارهای ارادی خود، تنها یک هدف را دنبال نمی‌کند، بلکه پای اهداف متعددی در میان است، به نحوی که هدف نخست خود مقدمه برای دستیابی به هدف دوم، و آن مقدمه رسیدن به هدف سوم است و همین‌طور سلسله اهداف ادامه می‌یابد تا به هدف نهایی انسان منتهی شود. به این مثال توجه کنید:

کارمند یک اداره، صبح زود پیش از روشن شدن هوا از خواب بیدار می‌شود تا سر وقت به ایستگاه مترو برسد. پس هدف از بیدار شدن، رسیدن به مکانی خاص در زمانی معین است، اما آیا همین رسیدن هدف نهایی این کارمند است، یا آنکه همین حاضر شدن در مکان یادشده خود مقدمه برای انجام فعل دیگری است که هدف دیگری بر آن مترتب است؟ روشن است که حضور فرد مزبور در ایستگاه مترو برای سوار شدن به مترو است. پس وی کار نخست را برای هدف اول، انجام داد تا با تحقق هدف اول امکان انجام فعل دوم برای وی فراهم شود. حال به سراغ فعل دوم می‌رویم؛ چرا او سوار مترو می‌شود؟ بنا بر آنچه پیش از این توضیح دادیم، بی‌تردید هدف و غایتی در این فعل نهفته است. او برای رسیدن به محل خاصی سوار مترو شده است، نه اینکه نشستن روی صندلی‌های مترو یا امر دیگری هدف وی باشد. از سوی دیگر، رسیدن به ایستگاه بعدی نیز هدف نهایی نیست، بلکه خود مقدمه برای رفتن به اداره است و...

با روشن شدن مقصود نگارنده، دیگر نیازی به ادامه این سلسله طولانی نیست،

به‌خصوص که هرکس با اندک تأملی در زندگی خود، به‌روشنی می‌تواند سلسله افعال و اهداف مترتب بر یکدیگر را تشخیص دهد. دو نکته مهم در باب سلسله اهداف طولی باید مورد توجه قرار گیرد:

نخست آنکه همان‌طور که ارزش فعل ارادی به‌عنوان مقدمه دستیابی به هدف مترتب بر آن، تابع مطلوبیت و ارزش آن هدف است، هدفی هم که مقدمه رسیدن به هدف دیگر است، همین وضعیت را دارد، یعنی ارزش هدف مقدمی تابع ارزش هدف مترتب بر آن است، چرا که هر مقدمه‌ای تابع نتیجه خود و برای نیل به آن می‌باشد. پس در سلسله اهداف طولی، ارزش هدف پیشین تابع هدف پسین است.

دوم آنکه سلسله اهداف انسان در افعال ارادی در نهایت منتهی به یک هدف نهایی می‌شود. توضیح آنکه در هر فعل ارادی یک مطلوب نهایی وجود دارد که اگر افعال و اهداف طولی دیگری نیز در میان باشند، در واقع مقدمه دستیابی به آن هدف نهایی هستند. در نتیجه بر پایه نکته اولی که گذشت، مطلوب ذاتی و واقعی انسان، همان هدف نهایی است، و افزون بر رفتارهای ارادی، خود اهداف قریب و میانی نیز تنها به جهت مقدم بودن برای تحقق آن هدف نهایی، مطلوب انسان واقع می‌شود. به‌عنوان نمونه، در همان مثال کارمند، وی هر روز صبح زود بیدار می‌شود تا سوار مترو شده، سر وقت در اداره حاضر شود تا مسئولیت اداری خود را انجام دهد تا در انتهای هر ماه، حقوق ماهانه خود را دریافت نماید تا بتواند با آن حقوق، وسایل زندگی و رفاه مادی را فراهم آورده، از تجهیزات و موادی که به‌وسیله این حقوق تهیه می‌کند، بهره‌مند شود. اگر چنین کارمندی را تصور نماییم، همه رفتارهای ارادی وی و نیز افعال مترتب بر آن، برای دستیابی به لذات مادی است، یعنی هدف نهایی وی از همه آن افعال و اهداف، التذاذ از امور مادی است. البته ممکن است کارمند دیگری که دقیقاً همان افعال کارمند نخست را انجام می‌دهد، هدف نهایی دیگری در این سلسله داشته باشد، به‌طوری که لذات مادی از اساس به‌عنوان هدف برای وی مطرح نبوده، بلکه هدفش از تهیه لوازم زندگی دنیوی، نه صرف التذاذ، بلکه تأمین نیازهای بدن مادی و در نتیجه حفظ سلامت و قدرت بدن برای عبادت

پروردگار باشد، و مقصودش از عبادت نیز، دستیابی به بهشت اخروی، یا دور ماندن از عذاب جهنم ابدی یا رسیدن به مقام قرب الهی باشد. در هر حال، فعلاً کاری به مصداق راستین این هدف نهایی نداشته، تنها بر این نکته تأکید داریم که در پس هر فعل ارادی، یک هدف نهایی نهفته است که اهداف متوسط و میانی نیز در واقع همچون افعال ارادی، مقدمه دستیابی به آن مقصد نهایی می‌باشند.

حاصل آنکه اگر هدفی که از انجام یک فعل در نظر گرفته می‌شود، خودش مقدمه‌ای برای رسیدن به هدفی بالاتر باشد، در این صورت، مطلوبیت آن هدف نخست، در پرتو هدف متأخر از آن شکل می‌گیرد، ولی سلسله اهداف نیز در نهایت باید به هدف نهایی منتهی شود، هدفی نهایی و اصیل که اهداف متوسط و قریب افعال و مقدمات و وسایل آن‌ها، در پرتو آن ارزش و مطلوبیت می‌یابند.

تبیین نحوه ارتباط علوم انسانی ارزشی با علوم توصیفی

الف) نقش هدف در علوم انسانی ارزشی

بر پایه تحلیلی که از چگونگی شکل‌گیری فعل ارادی انسان به دست دادیم، به تلقی خاصی از علوم انسانی کاربردی دست پیدا می‌کنیم، زیرا اگر هر فعل ارادی انسان برای دستیابی به غایتی صورت می‌گیرد، پس علوم انسانی عملی ناگزیر باید هدف‌گرا و غایت‌محور باشند. در نتیجه، ارزش‌گذاری افعال انسانی در این علوم مبتنی بر ارزش غایت و هدف مترتب بر آن افعال است. به بیان دیگر، گزاره‌های ناظر به چگونگی رفتار، اعم از اینکه صورت انشایی (امر و نهی) یا اخباری (خوب و بد) داشته باشند، در حقیقت بیانگر رابطه‌ای واقعی، اعم از ایجابی، سلبی یا خنثی میان فعل اختیاری انسان و هدف مطلوب او هستند. ارزش هر رفتار اختیاری تابع تأثیری است که در رسیدن انسان به غایت موردنظر دارد، یعنی هر کاری به اندازه‌ای که در هدف موردنظر مؤثر باشد، ارزنده خواهد بود. اگر تأثیر منفی دارد، ارزش منفی خواهد داشت، و اگر تأثیر مثبت داشته باشد، ارزش مثبت خواهد داشت و اگر تأثیر سلبی و ایجابی در آن نداشته باشد، ارزش صفر یا

خشتی خواهد داشت. براین اساس، علوم انسانی ارزشی پیش از تجویز بایدها و نبایدهای رفتاری برای انسان، باید هدف یا اهداف خویش را تعیین نمایند. به بیان دیگر، همان‌طور که در فرآیند انجام رفتارهای ارادی، تصور و مطلوبیت هدف مقدم بر تصور، تصدیق به مطلوبیت و انجام فعل ارادی است، علوم انسانی ارزشی نیز که به دنبال تعیین خط‌مشی رفتاری برای انسان هستند، برای تبیین بایدها و نبایدهای رفتاری، به لحاظ منطقی ابتدا باید اهداف میانی و هدف نهایی از رفتارهای انسانی را تعیین نمایند. به دیگر بیان، علوم انسانی کاربردی نیازمند تبیین کمال نهایی وجود انسان و اهداف متوسط هم‌نوا با آن می‌باشند.

از سوی دیگر، در هدف‌گذاری برای علوم انسانی کاربردی نباید از مسئله اهداف طولی غفلت نمود. هرچند کمال نهایی انسان هدف نهایی وجود او است که باید از طریق رفتارهای اختیاری بدان دست یابد، اما باید توجه داشت که تنها برخی از رفتارهای ارادی به‌طور مستقیم با این هدف گره می‌خورند، اما بسیاری دیگر از رفتارهای فردی و اجتماعی مطرح در علوم انسانی هستند که اهداف دیگری را دنبال می‌کنند. اینجاست که باید رابطه میان این اهداف با آن هدف نهایی تعریف‌شده سنجیده شود. اگر هدف مزبور در روند آن هدف نهایی و مقدمه دستیابی به آن باشد، خود آن هدف و به تبع آن، افعال منتهی به آن نیز مطلوب خواهند بود.

ب) لزوم مبادی انسان‌شناختی

تا بدینجا روشن شد که تعیین بایدها و نبایدهای رفتاری در علوم انسانی ارزشی متوقف بر تبیین هدف افعال ارادی و در وهله اول، تعیین هدف نهایی وجود انسان است. اما ترسیم این اهداف نیز تنها در سایه تبیین حقیقت انسان دست‌یافتنی است. اگر حقیقت انسان شناخته نشود، کمال نهایی واقعی وی و کمالات متوسط وجود وی نیز برای ما ناشناخته خواهند ماند. به روش دیگر، اگر علوم انسانی کاربردی به دنبال انسان‌سازی هستند، ابتدا باید چیستی انسان و انسان ایده‌آل تبیین شود؛ نخست باید بدانیم انسان

چیست و چه می‌تواند بشود تا در مرتبه بعد بگوییم انسان برای رسیدن به آن مرتبه چه باید بکند: «بدون دانستن اینکه انسان کیست و کمالش چیست، نمی‌توان فهمید که راه رسیدن به کمال کدام است.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۲۲)

ابتدا باید حقیقت یک موجود به‌دقت شناخته شود تا بتوان هدفی برای آن، در نظر گرفت، چرا که هر هدفی برای هر موجودی نمی‌توان فرض کرد. برای نمونه، اهدافی که برای انسان لحاظ می‌شود، همان اهدافی نیستند که برای حیوانات، گیاهان و جمادات قابل فرض است، از باب نمونه، هدف دانشمند شدن، برای گیاه، جماد و حیوان قابل فرض نیست.

توضیح آنکه کمال، امری نسبی است، زیرا موجودات در هر مرتبه‌ای، واجد فعلیتی می‌باشند که نسبت به مرتبه نازل‌تر که فاقد آن فعلیت است، کامل‌ترند و از مرتبه بالاتر و آنچه فاقدش هستند، ناقص‌ترند. براین اساس، کمالات هر موجودی، متناسب با ذات و حقیقت وجودی او است. به‌همین جهت، هنگامی که صفت و امری وجودی را با اشیا مختلف می‌سنجیم، درمی‌یابیم که صفت مزبور نسبت به بعضی از موجودات کمال بوده، ولی نسبت به موجودی دیگر نه تنها کمال نیست، بلکه موجب نقصان مرتبه وجودی آن نیز می‌شود و یا اینکه برخی موجودات، استعداد واجد شدن پاره‌ای از کمالات را ندارند؛ مثلاً شیرینی برای بعضی از میوه‌ها چون گلابی و خربزه کمال است، ولی کمال برخی دیگر چون غوره، در ترش بودن است، و شیرینی برای آن نقص به‌شمار می‌آید، یا اینکه ادراک عقلی کمال انسان است، حال آنکه گیاه و حیوان استعداد واجد شدن آن را ندارند: «موجودات در وجود و کمال با یکدیگر متفاوت بوده، برخی بر دیگری برتری دارند، از این رو، چه بسا وجود و کمال موجودی برای شیء دیگر، نقص و آفت باشد.» (شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۴: ۲۵۲)

سرّ مطلب آن است که هر موجودی دارای حد و مرز ماهوی خاصی است که با تجاوز از آن به‌نوع دیگری تبدیل می‌شود که از نظر ماهیت با آن مغایر است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۵) و کمالات هر موجود متناسب با ماهیت آن است.

از سوی دیگر، نظر به اینکه هر موجود با مرتبه وجودی بالاتر، کمالات موجودات مراتب پایین‌تر را نیز واجد است، از این رو، ممکن است، امری با اینکه نسبت به یکی از ابعاد وجودی یک موجود، کمال آن محسوب می‌شود، در قیاس با حیثیت‌های دیگر یا در مجموع، نه تنها تکامل آن موجود نباشد، بلکه موجب تنازل آن گردد. (عبداللهی، ۱۳۹۰: فصل اول) «کمالی که در اثر انجام کار ارادی حاصل می‌شود، گاهی کمال نهایی فاعل و یا مقدمه‌ای برای رسیدن به آن است، و در این صورت، در اصطلاح فلاسفه «خیر حقیقی» نامیده می‌شود، و گاهی تنها با یکی از قوا و نیروهای فاعل، ملایمت دارد، هر چند مزاحم با کمالات دیگر و کمال نهایی وی باشد، و در مجموع، به زیان فاعل تمام شود، و در این صورت، «خیر مظنون» نامیده می‌شود.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۰۵ - ۱۰۴)

حاصل آنکه تبیین صحیح کمال نهایی انسان و کمالات متناسب با آن، متوقف بر ارائه تعریفی صحیح از حقیقت و ساحت‌های وجودی انسان است.

در اندیشه ادیان الهی، به خصوص اسلام و نیز در فلسفه‌های الهی، انسان نه تنها فراتر از جماد و گیاه است، بلکه منحصر به همین بدن و خواسته‌های مادی و حیوانی نبوده، دارای حیثیت وجودی دیگری است که فرامادی است، و جهت امتیاز وی از سایر حیوانات و ضامن انسانیت او است. بنابراین، اهدافی هم که برای وی تعریف می‌شوند، باید اهداف انسانی - و نه حیوانی - باشند. انسان دارای قوای حیوانی همچون شهوت و غضب است، اما با اینکه برآوردن مشتهیات این قوا، برای خود آن قوا و نیز برای بُعد حیوانی انسان، کمال است، برای حیثیت عقلی انسان که انسانیت او به آن است، نه تنها موجب کمال نیست، که مستلزم بازماندن از کمال شایسته او است. بر این اساس، کمالاتی که برای انسان متصور است، به خصوص بالاترین کمال وی، نزدیک شدن به خداوند متعال است.^(۷)

اما در اندیشه مدرن غربی که تلقی متفاوتی از انسان بر آن حاکم است، با تفسیر متفاوتی از کمالات انسان مواجه هستیم. اصالت انسان غربی، در واقع اصالت حیوانیت شهوت و غضب است. عقل نظری در ساحت وجود انسان غربی به محاق رفته، اما عقل عملی او، به جای آنکه امیر شهوت و غضب باشد و انسان را به ملکه عدالت برساند تا راه برای

تکامل انسانی هموار شود، بنده زرخرید شهوت و غضب شده است. انسان در این تلقی، به جای آنکه با تدبیر قوای حیوانی، سودای سر بالا داشته، به فکر عروج باشد، هیچ گاه سر از آخور شهوت و غضب بیرون نمی‌کند، از این رو، قوای ادراکی خود، یعنی حس و عقل را نیز سربازان فدایی سلطان شهوت و غضب کرده است. به گفته هیوم: «عقل، بنده هواهای نفس (passions) است و باید هم تنها این گونه باشد، و هرگز نمی‌تواند دعوی هیچ مسئولیت دیگری را داشته باشد، به جز اینکه بنده و مطیع آن‌ها باشد.» (Hume: 2009, 462)

رد هرگونه مفهومی از روح و حیات پس از مرگ به این معناست که هرگونه معنا و هدفی برای زندگانی باید در محدوده زندگانی این جهانی باشد. همین زمین خاکی محدود، علایق ما را معین می‌سازد. بر همین اساس است که نیچه زرتشت را به عنوان قهرمان خویش انتخاب می‌کند که می‌گوید: «برادران! شما را سوگند می‌دهم که به زمین وفادار مانید و باور ندارید آنانی را که با شما از امیدهای ابرزمینی سخن می‌گویند... اینان خوارشمارندگان زندگی‌اند.» (نیچه، ۱۳۸۲: ۲۲)

انسان از منظر اندیشه مدرن غربی، حیوانی شهوت‌اندیش و غضب‌مدار است که ادراکات خود را به کار می‌گیرد تا راهکارهای التذاذ هرچه بیشتر، پایدارتر و متنوع‌تر از امور مادی را بیابد، و در این مسیر، هر چه را که مانع تمتعات او است، با غضب هر چه تمام از سر راه خویش برمی‌دارد. به گفته نیچه، اندیشه غربی، انسان را به میان حیوانات بازگردانده است: «ما دیگر خاستگاه انسان را در «روح»، در «الوهیت» نمی‌جوییم. او را به میان حیوانات برگردانده‌ایم. ما او را نیرومندترین حیوان می‌دانیم، زیرا او حيله‌گرترین آن‌هاست.»^(۸)

و البته پست‌ترین حیوانات، چرا که گستره ارضای شهوت و اعمال غضب در حیوانات، به علت عدم برخورداري آن‌ها از عقل، همواره محدود بوده، در طول تاریخ دستخوش تحول نگردیده است، اما انسان با بهره‌گیری از قدرت تعقل، در هر دو حیطه ارضای شهوت و اعمال غضب به ابداع ابزارها و روش‌های به‌غایت متنوع و پیچیده دست زده

است.

حاصل آنکه اگر انسان را موجودی بدانیم که تنها دارای نیازهای زیستی و حیوانی همچون رشد بدنی، تأمین غذا و ارضای شهوت است، اهداف و هدف نهایی‌ای که برای او در نظر گرفته می‌شود، همان اهداف حیوانی و گیاهی است. اگر انسان در زمره حیوانات است، کمالی والاتر از کمالات حیوانی نیز برای وی متصور نخواهد بود. اما اگر معتقد باشیم که ابعاد و اهداف زیستی و حیوانی، نقطه مشترک میان او و حیوانات گیاهان است، اما او دارای ساحتی والاتر از این امور نیز می‌باشد، در این صورت، دستیابی به این اهداف، تکاملی در جهت انسانی او نخواهد بود. اگر انسان را موجودی بدانیم که افزون بر نیازهای حیوانی و گیاهی، دارای استعدادهای بلندی است که وی را از حیوانات ممتاز می‌کند، در این صورت، اهداف وجود وی نیز فراتر و عالی‌تر از اهداف حیوانی خواهند بود.

از سوی دیگر، اگر انسان را یک موجودی مادی صرف دانسته، منکر مشترکات فراحوانی انسان‌ها شویم، انسان با موجودات فیزیکی دیگر تفاوتی نخواهد داشت، در نتیجه، علوم انسانی به علوم حیوانی و زیستی فروکاسته خواهند شد. در این صورت، علوم انسانی به مفهوم واقعی آن وجود نخواهند داشت. برهمن اساس است که ادوارد ویلسون (۱۹۲۹) بنیان‌گذار زیست‌شناسی اجتماعی می‌گوید: «فرهنگ و خصوصیات منحصر به فرد نوع آدمی فقط زمانی کاملاً معنادار خواهند بود که در تبیینی علی به علوم طبیعی بپیوندند.» (Wilson, 1998 : 267)

شاید این سخن گزاف نباشد که اساسی‌ترین اختلاف تفکر دینی و فلسفه الهی با علوم انسانی مدرن غرب در نحوه تلقی آن دو از حقیقت و چیستی انسان است. علوم انسانی حاضر، اغلب محصول اندیشه دوران مدرن بوده، در فضای فلسفه مدرن ظهور و بسط یافته‌اند. جهان غرب در این دوران، نگرشی نوین به انسانیت پیریزی کرده، از انسان‌شناسی قرون وسطی که به جهت سیطره مسیحیت، تاحدودی به انسان‌شناسی اسلامی نزدیک است، فاصله گرفته است. به گفته رابرت سولومون، اندیشمندان دوران

جدید، تنها نظریه پردازان کنج کتابخانه‌ها نبودند، بلکه [دیگران نیز] در صدد تغییر جهان بودند و تا حدودی به این مهم دست یافتند. فیلسوفان جنبش روشنگری و رمانتیک، همه از دانشگاهیان متخصص نبودند که نظامی فلسفی را به همقطاران و دانشجویان چشم و گوش بسته خود قالب کنند. داستان ایشان به دانشوران نظر نداشت، بلکه ناظر به کل ابنای بشر بود. این فیلسوفان واقعاً بر این گمان بودند که جهان را تغییر خواهند داد و گاهی نیز این کار را کردند. حقیقت این است که آنان در تلاش بودند خود مفهوم ما از «انسان بودن» را تغییر دهند. (4 : Solomon, 1990)

تصویر اندیشه مدرن از انسان، بر پایه بنیادهای فکری مدرنیسم همچون خودبنیادانگاری، اومانیسیم، عقل محوری، سکولاریسم، لیبرالیسم و غیره می‌باشد. در تلقی انسان‌شناسی مدرن، انسان به مثابه موجودی خودمختار از قید هرچه غیر خود رها شده، در همه جهات زندگی برای خویش تصمیم می‌گیرد. برآیند مبانی فکری اندیشه مدرن در باب انسان، حیوانی است که شهوت و غضب، بر مملکت وجود او حکم فرماست و عقل حاکم بر وی، ابزاری است برای تحصیل مشتهیات این دو.^(۹)

رنه‌گون تسلط تصویر ناسوتی از انسان در دوران مدرن را به خوبی ترسیم نموده است. به گفته وی، کل برنامه تمدن مدرن در اومانیسیم خلاصه می‌شود که بر پایه آن، انسان‌ها به دنبال فروکاستن همه چیز به نسبت‌های بشری صرف بودند تا از چنگ هر اصل مربوط به نظامی فراتر خلاصی یابند. از باب تشبیه می‌توان گفت به بهانه تسلط بر زمین از آسمان روی برتافتند.

«تمدن مدرن به سبب اشتیاقش به تقلیل دادن همه چیز، به این معیار که انسان غایت خویش است، مرحله به مرحله تنزل یافته، به سطح پست‌ترین عناصر موجود در انسان سقوط کرد و هدفش تنها ارضای خواهش‌های غریزی ساحت مادی طبیعت بشری گردید، هدفی که در هر حال، سراسر توهم است، چرا که طبع انسانی پیوسته نیازهای تصنعی‌ای ایجاد می‌کند که بیشتر از آن است که بتواند آن‌ها را ارضا کند.» (17 : Guenon, 2004)

نتیجه بحث تا بدینجا آن شد که علوم انسانی نیازمند انسان‌شناسی است. به گفته راجر تریگ:

«هیچ‌کس نمی‌تواند بدون داشتن درکی از اینکه انسان چگونه موجودی است، درباره جوامع انسانی یا فعالیت‌های آدمی اظهار نظر کند. متأسفانه در اغلب موارد، حضور این‌گونه فرض‌ها در عملکرد رشته‌های فکری مختلف تنها به صورت ضمنی و غیر آشکار است. تنها متفکران بزرگ می‌توانند این فرض را آشکار سازند. با وجود این، اگر فقط ساده‌ترین موارد را نام ببریم، علم تاریخ، مردم‌شناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی و علم سیاست همگی با دیدگاه‌های متفاوتی در مورد طبیعت آدمی عمل می‌کنند.» (Trigg, 1999 : 6)

فرض‌های فلسفی درباره سرشت انسان، در بنیاد هر رشته علمی مربوط به رفتارهای انسانی نهفته است، به همین جهت، تعجب‌آور نیست که برخی از متفکران از منظر رشته‌های علمی دیگر در این وادی قلم زده‌اند. به عنوان نمونه، آکویناس یک الهی‌دان، داروین یک زیست‌شناس، مارکس اقتصاددان سیاسی، فروید، روان‌شناس است، اما از آنجا که اندیشه‌های ایشان دقیقاً به کنه وجود آدمی معطوف گردیده، ناگزیر باید فلسفی باشد. آرای مربوط به طبیعت آدمی، ماهیتی فلسفی دارند؛ یعنی این دیدگاه‌ها نتیجه تحقیقات علوم تجربی نیستند، بلکه نظراتی کلی هستند که با استدلال‌های عقلانی به دست آمده‌اند.^۱

هرچند به ادعای برخی پست‌مدرن‌ها همچون ریچارد رورتی، یکی از پیشرفت‌های مهم عقلی در قرن حاضر کنار نهادن بحث از حقیقت انسان است. به گفته او، تمایل فزاینده‌ای وجود دارد که سؤال از چیستی انسان را کنار نهاده، این سؤال را جایگزین آن کنند که «ما چه چیزی می‌توانیم از خود بسازیم». وی می‌گوید ما بسیار کمتر از آنچه نیاکان ما دیدگاه‌ها در باب سرشت آدمی را جدی می‌گرفتند، به این بحث علاقه داریم. ما برای طرح این سؤال هستی‌شناختی که «ما چه هستیم؟» تمایل بسیار کمتری داریم. دلیل این امر نیز آن است که ما خود را به جای حیوان ناطق، یا حیوان بیدادگر، حیوان قابل تغییر، شکل‌پذیر و خودشکل‌ده^۲ می‌دانیم. (Rory, 1999 : 169 - 170)

البته بطلان این سخن، از آنچه پیش از این گفتیم، روشن است که مسئله چیستی و

1. Ibid.

2. self-shaping.

حقیقت انسان به لحاظ منطقی مقدم بر تصویر هرگونه کمال برای او است. بدون داشتن یک تلقی پیشین از انسان، هرگز نمی‌توان کمال انسان را تصور کرد.

در انتهای این بحث، تذکر این نکته نیز سودمند است که همان‌طور که تلقی ما از حقیقت و سرشت انسان، یکی از مبانی تصدیقی علوم انسانی فردی است، برداشت ما از چیستی جامعه نیز یکی از پیش‌فرض‌های فلسفی علوم انسانی اجتماعی می‌باشد. به گفته راجر تریگ، یکی از دشواری‌های علم اجتماعی این است که مسئله سرشت واقعیت اجتماعی خود به‌شدت محل بحث است. آیا منظور از جامعه، چیزی بیش از درهم‌جوشی کنش فردی است. از منظر فردگرایان، نقش واقعیت اجتماعی، از آنجا که خود را بر فرد تحمیل می‌کند، از ابتدا مورد تردید است، با این‌همه، برای کسانی که می‌خواهند جامعه را به‌ویژه با وضع قانون بهبود بخشند، این اختلاف‌نظر بیشترین اهمیت را دارد. این بحث در مناقشات میان سوسیالیست‌ها، لیبرال‌ها و محافظه‌کاران یک بحث حیاتی است. تفوق اجتماع بر فرد منطقی است که می‌تواند به کمونیسیم ختم شود، اما تمجید از فرد و اهمیت انتخاب و آزادی فردی، یک‌راست به لیبرالیسم می‌انجامد. اما احترام محتاطانه به مسئولیت فردی، همراه با بازشناسی ارزش سنت و تداوم نهادها، منجر به محافظه‌کاری می‌شود.

دیدگاه‌های متفاوت از جامعه و نقش فرد بر کل برنامه‌های تحقیقاتی تأثیر می‌گذارد. بسیار مهم است که جامعه را همان‌طور ببینیم که هست، نه آن‌طور که می‌خواهیم باشد. از منظر پست‌مدرنیستی ساختارهای اجتماعی صرف فرافکنی‌های جامعه ماست، بلکه خیالاتی ذهنی هستند، یعنی صرفاً ایده‌هایی هستند که ما را هدایت می‌کنند. پوزیتیویست‌ها در نقطه مقابل، واقعیت اجتماعی را به شرایط فردی و سپس به شرایط فیزیکی تقلیل می‌دهند. درسوی دیگر، رئالیسم انتقادی، بر تأثیر متقابل افراد و ساختارهای اجتماعی تأکید می‌کند. (Trigg, 2004 : 250 - 252)

«مهم است که چه دیدگاهی برگزینیم. اگر هدف اصلی علم اجتماعی را پیش‌بینی و کنترل نحوه کار جامعه بدانیم، خود این امر، انتظارات مردم را در مورد آنچه ممکن است، تغییر می‌دهد. فرض‌های مربوط به کارکرد علم اجتماعی ناگزیر متضمن درگیری با این

یا آن تصویر از جامعه انسانی است. ما نمی‌توانیم چیزی، از جمله جامعه را مطالعه کنیم، بدون آنکه ذهنیت خود از چیستی آن را قطعی کرده باشیم... ما نمی‌توانیم به جامعه انسانی بدون دریافتی از سرشت انسانی نظر کنیم... من نمی‌توانم بدون مواجهه با این پرسش که «من» که هستم، دانشمند علوم اجتماعی شوم. این مسئله، تفاوتی ریشه‌ای با علوم فیزیکی ایجاد می‌کند. من می‌توانم به طور عادی رفتار اشیای مادی را مطالعه کنم، بدون آنکه مدام با خودم و با آنچه به تصورم در زندگی انسانی مهم و ارزشمند است، رودررو شوم.^۱ حاصل آنکه پرداختن به علم اجتماعی نمی‌تواند از فرض‌های فلسفی درباره سرشت انسان‌ها و نحوه شکل‌گیری و تغییر جامعه جدا شود. موفقیت علوم اجتماعی تجربی، در گرو آغازیدن از مبنایی فلسفی در باب سرشت انسان است. تحلیل کمی و اندازه‌گیری از هر نوع، بدون فهمی از موضوع مورد سنجش و اینکه چرا اهمیت دارد، چندان کاربردی ندارد. «فلسفه علوم اجتماعی سرآغازی ضروری برای کل علوم اجتماعی است.»^۲ نتیجه سخن این است که مباحث انسان‌شناختی، نقشی اساسی در موجودیت و اعتبار علوم انسانی ایفا می‌کنند.

ج) لزوم مبادی هستی‌شناختی

پس از آنکه روشن شد، بایدها و نبایدهای رفتاری ریشه در هست‌ها و نیست‌های انسان‌شناختی دارند، اینک باید به این سؤال پاسخ دهیم که آیا انسان‌شناسی خود مبتنی بر معرفت‌های بنیادی‌تر دیگر نیست، یا آنکه، پاره‌ای دیگر از معرفت‌ها وجود دارند که مبنای انسان‌شناسی شمرده می‌شوند.

واقعیت آن است که گزاره‌های انسان‌شناختی خود، مبتنی بر هستی‌شناسی عام یعنی متافیزیک هستند. تلقی ما از حقیقت و سرشت انسان مبتنی بر نگرش ما به کل هستی است. شناخت انسان به‌عنوان جزئی از گستره هستی، مبتنی بر نحوه نگرش ما بر کل هستی است. به بیان دیگر، فلسفه به‌عنوان هستی‌شناسی عقلی، از بنیان‌های نظری علوم انسانی می‌باشد.

1. Ibid, p.252.

2. Ibid.

برای عینی‌تر شدن بحث تنها به ذکر مثالی اکتفا کرده، بحث بیشتر را به مجال دیگری می‌سپاریم. براساس جهان‌بینی اسلامی و فلسفه الهی، هستی شامل دو گونه از موجودات مادی و غیرمادی است که هستی‌بخش همه آن‌ها وجود خداوند متعال است. براساس این هستی‌شناسی، انسان نیز موجودی دو ساحتی است که هویت حقیقی وی همان ساحت مجرد او است، از این رو، وجود وی منحصر به عالم مادی دنیا نبوده، پس از مرگ نیز در سیرایی دیگر استمرار خواهد یافت. براین اساس، انسان موجودی فرامادی با آغاز الهی و سرانجام نامحدود فرادنیایی است. در نتیجه کمال نهایی وی نیز در نزدیک شدن به خداوند متعال است.

اما جهان‌بینی مادی، هستی را منحصر در مادیات دانسته، براین اساس، منکر هرگونه ساحت غیرمادی برای وجود از جمله وجود خداوند متعال، وجود روح مجرد و وجود جهان غیرمادی است. روشن است که چنین جهان‌بینی‌ای، منتهی به تک‌بعدی‌انگاشتن هستی انسان در انسان‌شناسی و در نتیجه انسان بریده از مبدأ و معاد خواهد شد. نتیجه چنین نگرشی به حقیقت انسان در تصویر کمال نهایی انسان نیز آن خواهد بود که کمال نهایی انسان را در محدوده تنگ زندگی دنیوی و لذات مادی آن خواهد دید، چرا که با وجود چنین تلقی‌ای از حقیقت انسان، مسائلی از قبیل سعادت اخروی یا قرب به خداوند متعال برای وی بی‌معنا جلوه خواهند کرد. در نهایت این تلقی از انسان و کمال نهایی وی، در تمامی گزاره‌هایی که افعال جزئی انسانی را ارزش‌گذاری می‌کنند، خود را نشان خواهد داد، به‌عنوان مثال، دیگر زهد و بی‌اعتنایی به دنیا و در نتیجه استفاده کمتر از نعمت‌های دنیوی در قاموس چنین اندیشه‌ای، یک ضدارزش خواهد بود، در حالی که، در چهارچوب جهان‌بینی الهی از آنجا که دنیا مقدمه آخرت است، تنها باید به‌عنوان یک گذرگاه بدان نگریسته، به‌قدر ضرورت بدان اشتغال ورزید.

از سوی دیگر، نوع نگرش فلسفی یک دانشمند علوم انسانی در تعیین قلمرو و جهت‌گیری تحقیقات وی نیز مؤثر است. اگر نگرش یک دانشمند علوم انسانی به هستی، نگرشی ماده‌انگارانه بوده، هستی را معادل با موجود مادی بداند، بی‌تردید انسان را نیز یک موجود

مادی صرف خواهد دانست، در نتیجه تمامی ساحت‌های غیرمادی را نیز در وجود انسان انکار خواهد نمود. از منظر چنین نگرش مادی به انسان، در تحلیل رفتارهای آدمی نیز تنها امور مادی محسوس جای خواهند داشت. در حالی که اگر انسان را موجودی بدانیم که افزون بر بدن مادی، دارای روح و نفسی مستقل و مجرد از ماده و بدن مادی بوده، می‌تواند تا ابد باقی بماند، زندگی انسان بُعد بی‌نهایت پیدا می‌کند. نتیجه بی‌کران دانستن هستی و حیات انسان آن خواهد بود که هرگز نباید پیامدهای افعال انسان را منحصر در محدوده تنگ زندگی مادی و این‌دنیایی بشماریم، بلکه باید تأثیر آن‌ها را در سعادت و شقاوت ابدی نیز مورد توجه قرار داد.

حاصل آنکه باید‌ها و نبایدهای علوم ارزشی با چند واسطه، ریشه در نوع جهان‌بینی آن علوم دارند. در دل جهان‌بینی مادی، تنها اهدافی همچون «لذت مادی»، «سود جمعی»، «قدرت»، «ثروت» و... بیرون می‌آیند، و همین اهداف مادی معیار ارزش‌گذاری افعال انسانی قرار می‌گیرند، اما براساس جهان‌بینی الهی، هدف و مطلوب نهایی وجود آدمی، بسیار فراتر از زندان تنگ جهان مادی بوده، سعادت اخروی با مراتب متعدد آن می‌باشد. در نتیجه، افعال انسان نیز بر پایه تأثیرشان در این کمال غیرمادی ارزش‌گذاری می‌شوند.

د) لزوم مبادی معرفت‌شناختی

آخرین و بنیادی‌ترین مبادی علوم انسان را باید در معرفت‌شناسی جستجو کرد. در این حوزه، سؤالاتی از این دست مطرح می‌شود که آیا معرفت‌های بشری واقع‌گراست یا ناواقع‌گرا؟ مطلق است یا نسبی؟ منابع و ابزارهای معرفتی انسان کدامند؟ آیا معرفت انسان محدود به معرفت حسی و تجربی است، یا آنکه انسان از معرفت عقلی نیز برخوردار است؟ آیا ابزارهای متعارف معرفت، توان فراهم آوردن همه معرفت‌های موردنیاز انسان را دارند، یا آنکه دست این ابزارها از برخی حقایق کوتاه است؟

معرفت‌شناسی (Epistemology) یا نظریه شناخت، شاخه‌ای از فلسفه است که چیستی شناخت، امکان، منابع کسب، قلمرو و وثاقت آن را بررسی می‌کند.^(۱۰) متعلق پژوهش‌های

اندیشمندان در همه دانش‌ها، امری غیر از خود معرفت است، اما کانون بحث در حوزه معرفت‌شناسی، خود معرفت بشری است. براین اساس، هرگونه موضع‌گیری در مسائل معرفت‌شناختی و هر پاسخی که به پرسش‌هایی از قبیل آنچه گذشت، نگرش ما را نسبت به دانش‌های بشری تحت تأثیر اساسی قرار می‌دهد.

در این نوشتار مجالی برای طرح مفصل مسائل معرفت‌شناسی وجود ندارد، از این رو، به اختصار به خطوط کلی معرفت‌شناسی اسلامی و برخی نظریات رقیب اشاره می‌کنیم. معرفت‌شناسی اسلامی، معتقد به امکان معرفت مطلق نسبت به واقعیات عالم است، یعنی بر پایه این دیدگاه، انسان می‌تواند با ابزارهای متعارف معرفت، یعنی حس ظاهری و باطنی و عقل واقعیات عالم را تا حدودی بشناسد، آن هم شناختی مطلق، نه نسبی. از سوی دیگر، معرفت حقیقی، معرفتی است که مطابق با واقع باشد و این مطابقت با واقع در قضایا از دو راه فهمیده می‌شود: مطابقت برخی قضایا (یعنی بدیهیات) روشن است، اما مطابقت سایر قضایا (یعنی نظریات) با واقع را باید از طریق ابتنای آن‌ها بر بدیهیات تشخیص دهیم.

اما در برابر این نظام معرفت‌شناختی، دیدگاه‌های رقیبی وجود دارند از جمله اینکه شک‌گرایان منکر امکان دستیابی انسان به معرفت مطابق با واقع می‌باشند که در تاریخ اندیشه مغرب‌زمین، همواره حضوری پررنگ داشته‌اند. مهم‌تر آنکه گرایش‌های شک‌گرایانه در دیدگاه‌های فلسفی معاصر حضوری پنهان دارند. به گفته چارلز لندسمن: «امروزه حتی فیلسوفانی که رسماً در زمره شک‌گرایان به‌شمار نمی‌آیند، در عمل برای تثبیت ادعاهای خود از احتجاج‌هایی استفاده می‌کنند که خالی از گرایش‌های شک‌گرایانه نیست. نسبی‌گرایی، قراردادگرایی،^۱ ساخت‌گرایی،^۲ اصالت ذهن،^۳ ضد واقع‌گرایی^۴ و پراگماتیسم نمونه‌هایی از این‌گونه گرایش‌ها را به دست می‌دهند.»^(۱۱)

به گفته ریچارد پاپکین، پست‌مدرنیسم، صورت نوین و افراطی شک‌گرایی است که

1. Conventionalism.
2. Structurism.
3. Subjectivism.
4. Anti-realism.

در نیمه دوم قرن حاضر پدید آمده و منکر هرگونه چهارچوب عقلی برای بررسی مسائل عقلانی است. پست‌مدرنیست‌ها تحقیق درباره جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم غیرقابل اعتماد دانسته، فلسفه و علم را فعالیت‌های بشری می‌دانند که باید بر مبنای نقششان در حیات بشری درباره آن‌ها قضاوت نمود، اما معیاری که بتوان براساس آن از صدق و کذب آن‌ها سخن راند، وجود ندارد.^(۱۲)

اما طرفداران نسبیت‌انگاری معرفت‌شناختی دستیابی به معرفت مطلق را انکار کرده، همه ادراکات انسان‌ها را، به رغم تعارض‌ها و اختلاف‌هایشان، حقیقت و صادق می‌دانند. بر مبنای نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی، انسان و ذهن او معیار معرفت است. دانسته‌های ما انسان‌ها همواره براساس فرهنگ‌ها، گروه‌های اجتماعی، دوره‌های تاریخی یا حتی افراد متفاوت می‌شوند و هیچ تلاشی توان فیصله دادن به این اختلافات را ندارد. براین اساس، صدق باورها نسبی بوده، بر پایه نگرش شخصی، رویکردها و دیگر ویژگی‌های فردی - اجتماعی افراد، و به‌طور کلی براساس زمینه‌های مفهومی، تاریخی و فرهنگی افراد تعیین می‌شوند.^(۱۳)

معرفت‌شناسی اسلامی در معیار ثبوتی صدریال معتمد به نظریه مطابقت^۱ است که براساس آن، یک گزاره تنها در صورتی صادق است که مطابق با واقعیت باشد.^(۱۴) بیشتر متفکران دوران جدید مغرب‌زمین نیز از تئوری مطابقت دفاع کرده‌اند. اما در دوران معاصر، برخی معرفت‌شناسان مغرب‌زمین، همچون اتو نویرات و کارل همپل نظریه انسجام‌گرایی، و برخی دیگر چون چارلز پرس، ویلیام جیمز، جان دیویی و شیلرر نظریه عمل‌گرایی را در باب چیستی صدق مطرح کردند.^(۱۵)

اما در مسئله معیار اثباتی صدق، فیلسوفان اسلامی معتقد به مبنای برهانی مبتنی بر بدیهیات هستند. طبق این دیدگاه، ساختار نظام‌باور موجه، دو بخش دارد: بخش شالوده و پایه (Foundation) و بخش روبنا (Superstructure)، به‌گونه‌ای که روبنای ساختمان بشری به‌وسیله بخش نخست توجیه می‌شود، ولی عکس آن صادق نیست.^(۱۶)

1. Correspondence Theory.

اما در مغرب‌زمین در خلال چند دهه گذشته، هیچ صورتی از مبنای‌گرایی معرفت‌شناختی مقبولیت عام نداشته، بلکه مبنای‌گرایی معرفت‌شناختی به کلی کنار گذاشته شده و حامیان آن در مقابل آثار ویتنگشتاین، کواین، سلارز، رشر، هارمان، لور و دیگران در موضع انفعال قرار گرفته‌اند.^(۱۷)

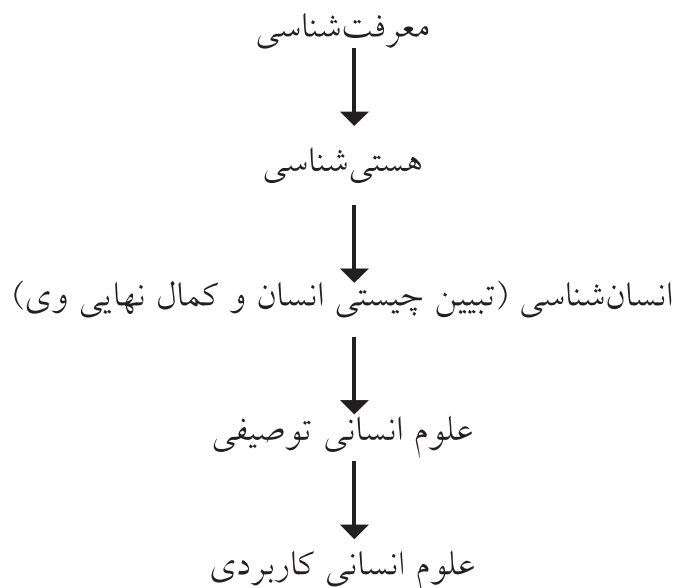
نظریه انسجام‌گروی رقیب اصلی مبنای‌گروی می‌باشد. انسجام‌گرایان منکر وجود باورهای پایه می‌باشند. به اعتقاد ایشان، بنیان‌های معرفتی مورد ادعای مبنای‌گرایان سنتی ناممکن می‌باشند. این دسته مدعی آن هستند که تمامی باورهای موجه، توجیهشان را از رابطه انسجامی موجود در شبکه‌ای از باورها می‌گیرند.^(۱۸)

اینک که نگاهی گذرا به نگرش‌های متفاوت در معرفت‌شناسی انداختیم، باید خاطر نشان شویم که نتیجه اختلاف‌رأی در هر یک از مسائل نامبرده، در دیگر علوم از جمله علوم انسانی ظاهر می‌شود، یعنی هرگونه اتخاذ رأی در باب معرفت بشری، در معرفت‌های ما نسبت به انسان تأثیر دارند. پیش از این در بحث رفتارگرایی مشاهده نمودیم که چگونه نگرش اصالت حس در معرفت‌شناسی و نفی معرفت عقلی منتهی به ماده‌باوری در حیطه متافیزیک و هستی انسان شده، در نتیجه روان‌شناسی را به رفتارشناسی تقلیل می‌دهد. مکاتب علوم انسانی متأثر از پست‌مدرنیسم به جهت نسبییت معرفتی حاکم بر نگرش پست‌مدرنیستی، منکر سرشت مشترک میان همه انسان‌ها و منکر امکان نظام‌های شناختی مطلق در باب انسان هستند. مکاتب پراگماتیستی دست از شناخت واقعیت شسته، گزاره‌هایی را که در مقام عمل سودمند باشند، حقیقی به‌شمار می‌آورند، در حالی که بنا بر نظریه مطابقت با واقع، حقیقت والاتر از سودمندی نیست.

الگوی تأسیس علوم انسانی

نظر به آنچه گذشت، علوم انسانی در یک رتبه نبوده، برخی به‌سان ریشه و بنیاد بعضی دیگر به‌شمار می‌آیند، چرا که علوم انسانی ارزشی و کاربردی در ارائه توصیه‌های رفتاری و عرضه نظام ارزشی خود مبتنی بر علوم انسانی توصیفی هستند. اما علوم نظری تجربی

خود نیازمند انسان‌شناسی فلسفی هستند. انسان‌شناسی فلسفی نیز مبتنی بر مبادی عام هستی‌شناختی است که در هستی‌شناسی عقلی تبیین می‌شوند. و در نهایت، در بنیاد همه علوم، معرفت‌شناسی قرار دارد که به بررسی ابعاد مختلف معرفت بشری می‌پردازد. برای این اساس، می‌توان گفت: علوم انسانی مبتنی بر سه دسته مبادی تصدیقی هستند که عبارتند از: مبانی معرفت‌شناختی، مبانی هستی‌شناختی و مبانی انسان‌شناختی. برای این اساس، گزاره‌های ارزشی برآمده در علوم انسانی کاربردی، در واقع محصول این سه دسته از مبادی تصدیقی هستند. از این رو، هرگونه نظریه‌پردازی در یکی از این سه حوزه‌ها، در علوم انسانی مبتنی بر این بنیادها ظهور خواهد یافت. بنابراین، فرآیند منطقی شکل‌گیری علوم انسانی از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی شروع شده،^(۱۹) به انسان‌شناسی توصیفی سپس انسان‌سازی ارزشی با نظر به نتایج فردی و اجتماعی افعال انسانی منتهی می‌شود.



یادآوری این نکته نیز سودمند است که توجه به بنیادهای فلسفی علوم انسانی، کم‌وبیش در کلام برخی اندیشمندان دیگر نیز به اجمال آمده است. دکارت در نامه‌اش به پیکو مترجم فرانسوی اصول فلسفه نوشته بود: «کل فلسفه به‌مثابه درختی است که ریشه‌های آن مابعدالطبیعه، تنه آن طبیعیات، و شاخه‌های آن سایر علوم هستند.» (186):

(Descartes, 1993)

فردریک الِرد (Frederick E. Ellrod) نیز در تعریف تربیت اخلاقی که یکی از شاخه‌های علوم تربیتی است، به‌خوبی این نگرش را به تصویر کشیده، می‌گوید:

«تربیت اخلاقی فعالیتی است که باید از دو نوع مطالعه نظری به دست آید و حاصل آن در عمل به کار گرفته شود. از یک سو، مفهوم اخلاق، [و] قلمرو فلسفه از لحاظ سنتی، هدف تربیت اخلاقی را تعیین می‌کند. بدون تردید، یک نظریه اخلاقی به‌شدت بر شناخت و آگاهی از فرد و اخلاق مبتنی خواهد بود. از سوی دیگر، مباحث مربوط به طبیعت و تحول انسان در روان‌شناسی مشخص می‌کند که چگونه انسان می‌تواند فاعل اخلاقی شود و مطابق با معیارهای معین فلسفه اخلاق بیندیشد و عمل کند. بالاخره، تربیت کاری است که این داده‌های نظری را به حیطه عمل می‌کشاند و برنامه، روش و شیوه‌ها را تعیین کرده، ارتباط آن را با عوامل رشد اخلاقی مطلوب مورد بررسی قرار می‌دهد.» (Ellrod, 1992 : 9)

شمار قابل توجهی از فلاسفه آموزش و پرورش در غرب، در تبیین دیدگاه‌های تربیتی خود، ابتدا به سراغ مبانی وجودشناختی، ارزش‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌روند و در هر قسمت، پس از بیان دیدگاه‌های خود درباره این سه قسمت، به بیان نظریه‌های تربیتی خویش می‌پردازند. (هیر، ۱۳۷۴: ۱۶)

کامبلیس در این باره می‌گوید:

«فلسفه‌مبنایی است که فلسفه‌تعلیم و تربیت از آن استنتاج می‌شود. این بدان معناست که گزاره‌های فلسفی متافیزیک، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی، حاوی «دلالت‌هایی» برای فلسفه‌تعلیم و تربیت هستند... میان متافیزیک، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی هرکدام از فلسفه‌ها یک نوع وحدت و هماهنگی وجود دارد. بنابراین، فلسفه‌های مختلفی چون ایده‌آلیسم، رالیسم، پراگماتیسم از حیث گزاره‌های اساسی خود در ارتباط با واقعیت، معرفت و ارزش از یکدیگر متمایز می‌شوند و هرکدام واجد وحدتی عقلانی است که مبدأ اشتقاق نظریه و عمل

تربیتی واحدی می‌باشد.» (Chambliss, 1996 : 471)

نتیجه‌گیری

تحلیل فرآیند شکل‌گیری رفتارهای ارادی ما را بدین نتیجه رساند که افعال ارادی انسان همواره برای دستیابی به یک هدف انجام می‌گیرند. براین اساس، علوم انسانی ارزشی نیز که بایدها و نبایدهای رفتاری را برای انسان تجویز می‌کنند، باید غایت‌محور باشند. پس باید ابتدا هدفی برای رفتار ارادی در نظر گرفته شود تا با در نظر گرفتن آن هدف بتوان هر فعلی را ارزش‌گذاری نمود. اما ترسیم اهداف رفتاری خود متوقف بر تعیین هدف و کمال‌نهایی وجود انسان است که آن هم به نوبه خود منوط به شناخت حقیقت وجود آدمی است. پس علوم انسانی ارزشی و توصیفی همگی ریشه در انسان‌شناسی دارند. اما خود انسان‌شناسی نیز متوقف بر هستی‌شناسی (فلسفه) و معرفت‌شناسی است.

براین اساس، در مواجهه با علوم انسانی موجود، باید از سطح ظاهر آن‌ها عبور کرده، پی به بنیان‌های فلسفی آن‌ها ببریم. و از سوی دیگر، در تأسیس علوم انسانی اسلامی باید از ریشه‌ای‌ترین مباحث، یعنی معرفت‌شناسی و فلسفه شروع کرده، در نهایت به علوم انسانی برسیم؛ یعنی برای تأسیس شاخه‌ای از علوم انسانی، ابتدا باید آن دسته از مباحث معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و انسان‌شناختی فلسفی را که در مسائل آن علم نقش دارند، تشخیص داده، موضع خود را درباره آن‌ها مشخص نماییم، سپس بر پایه این مبانی، به تدوین آن شاخه خاص از علوم انسانی اقدام کنیم.

پی‌نوشت

۱. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار جمعی از بانوان قرآن‌پژوه کشور، ۲۸/۷/۸۸.
۲. نگارنده توجه دارد که ارسطو حکمت را بر سه قسم نظری، عملی و تولیدی تقسیم نمود، اما از آنجا که حکمت تولیدی از سنخ دانش نیست، پس می‌توان گفت وی علوم را به دو دسته تقسیم کرده است. (ر.ک: ارسطو، مابعدالطبیعیه (متافیزیک)، کتاب ششم، فصل یکم، ص ۲۳۹، ۱۰۲۵ b).
- 3..David Hume, A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects, The Floating Press, 2009, p.715-716.
- جهت اطلاع بیشتر از دیدگاه هیوم ر.ک: محسن جوادی، مسئله باید و هست: بحثی در رابطه ارزش و واقع: ۴۰-۲۹.
۴. ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم): ۴۵۶-۳۷۰.
- جهت اطلاع بیشتر از این نظریه و نقدهای آن ر.ک: حسن معلمی، مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی: ۲۱۰-۲۰۲؛ احمدحسین شریفی، خوب چیست؟ بد کدام است؟: ۱۷۶ - ۱۵۱.
۵. جهت اطلاع بیشتر ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، فصل سوم.
۶. جهت اطلاع بیشتر ر.ک: صدرالدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۲: ۲۲۵-۲۲۰؛ ملاهادی السبزواری، شرح المنظومه، ج ۲: ۴۱۸-۴۱۵؛ محمدحسین الطباطبائی، نهاية الحکمة: ۱۹۰ - ۸۹؛ محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲: ۹۲ - ۹۱.
۷. نگارنده در جایی دیگر به تفصیل ابعاد کمال‌نهایی انسان را از منظر فیلسوفان اسلامی با نگاهی گذرا به نصوص دینی بررسی کرده است. ر.ک: مهدی عبداللهی، کمال‌نهایی انسان و راه تحصیل آن از منظر فیلسوفان اسلامی.
۸. فردریش ویلهلم نیچه، دجال: ۳۸.
۹. نگارنده در نوشتاری مستقل، به بررسی تصویر انسان و کمال‌نهایی وی از منظر اندیشه غربی پرداخته است. (مهدی عبداللهی، کمال‌نهایی انسان از منظر اندیشه غربی، ارائه شده به همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، زمستان ۱۳۸۹، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سرّه)، در شرف انتشار)
10. George S. Pappas, "History of Epistemology", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, Edward Craig (ed), London: Routledge, 1998, V.3, p.371.
11. Charles Landesman, Skepticism: The Central Issues, Oxford, Blackwell publishing, 2002, p. viii.
12. Richard Popkin, "History of Skepticism", in The Encyclopedia of Philosophy, 2nd ed., Donald M. Borchert (ed.), New York, Macmillan Publishing, 2006, v.9,

p.59.

13. Maria Baghramian, *Relativism: The Problems of Philosophy*, London, Routledge, 2004, p.92.

14. Michael Devitt, *Realism and Truth*, p.27; William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, New York, Cornell University Press, 1996, 1st, p.5.

۱۵. جهت اطلاع بیشتر ر.ک: احمدحسین شریفی، معیار ثبوتی صدق قضایا، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سرّه)، اول، ۱۳۸۷ ش: ۲۶-۲۵، ۷۳-۶۰؛ عباس عارفی، مطابقت صور ذهنی با خارج: پژوهشی درباره رئالیسم معرفت‌شناختی و ارزش‌شناخت، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول، ۱۳۸۸ ش: ۲۱۷-۲۰۳؛ محمد حسین‌زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سرّه)، دوم، ۱۳۸۵ ش: ۱۲۹-۱۱۳.

16. Jonathan Dancy, Ernest Sosa and Matthias Steup (eds.), *A Companion To Epistemology*, 2nd ed., Oxford, Wiley-Blackwell Publishers, 2010, p.382.

17. Ernest Sosa, "The Raft and the Pyramid", in *Epistemology: An Anthology*, Ernest Sosa & others (eds.), Malden, Blackwell Publishing Ltd, 2nd ed., 2008, p.153.

18. Earl Conee, Richard Feldman, "Epistemology", in *The Encyclopedia of Philosophy*, 2nd ed., Donald M. Borchert (ed.), New York, Macmillan Publishing, 2006, Vol.3, p.272.

۱۹. گفتنی است طبق آنچه در متن آمده است، مسائل انسان‌شناسی بی‌تردید و بدون استثنا بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مبتنی هستند، اما در رابطه میان مسائل معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی بحث‌هایی وجود دارد، از قبیل آنکه آیا هیچ‌یک از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به‌طور مطلق بر دیگری تقدم دارند؟ یا اینکه برخی مسائل معرفت‌شناسی بر پاره‌ای از مسائل هستی‌شناسی تقدم دارند، و برعکس؟ آیا ابتدای هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی بر یکدیگر در یک مقام است، یا هر یک از جهتی بر دیگری مبتنی می‌باشد؟ (ر.ک: عبدالله جوادی آملی، معرفت‌شناسی در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن، ج ۱۳)، تنظیم و ویرایش، حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسراء، دوم، ۱۳۷۹ ش: ۲۴ - ۲۱؛ محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱: ۱۶۰-۱۵۸).

کتابنامه

۱. آریلاستر، آنتونی، ۱۳۶۷ ش، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه: عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، اول.
۲. ارسطو، ۱۳۷۸ ش، مابعدالطبیعی (متافیزیک)، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، اول.
۳. اوزمن، هوارد و سموئل ام. کراور، ۱۳۷۹ ش، فلسفه تعلیم و تربیت، ترجمه: غلام‌رضا متقی‌فر و

- دیگران، زیر نظر: غلامعلی سرمد، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سرّه)، اول.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹ ش، معرفت‌شناسی در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن، ج ۱۳)، تنظیم و ویرایش، حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسرا، دوم.
۵. جوادی، محسن، ۱۳۷۵ ش، مسئله باید و هست: بحثی در رابطه ارزش و واقع، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
۶. جونز، جولیان، ۱۳۸۰ ش، خاستگاه آگاهی در فروپاشی ذهن دوجایگاهی، ترجمه: خسرو پارسا و دیگران، تهران، مؤسسه انتشارات آگاه، اول.
۷. چرچلند، پاول، ۱۳۸۶ ش، ماده و آگاهی: درآمدی به فلسفه ذهن امروز، ترجمه: امیر غلامی، تهران، نشر مرکز، اول.
۸. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۵ ش، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سرّه)، دوم.
۹. خاتمی، محمود، ۱۳۸۱ ش، آشنایی مقدماتی با فلسفه ذهن، تهران، جهاد دانشگاهی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، اول.
۱۰. دورتیه، ژان فرانسوا دورتیه، ۱۳۸۲ ش، علوم انسانی، گستره شناخت‌ها، ترجمه: مرتضی کتبی و دیگران، تهران، نشر نی، اول.
۱۱. دیلتای، ویلهلم، ۱۳۸۹ ش، تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، انتشارات ققنوس، اول.
۱۲. السبزواری، ملاهادی، ۱۴۲۲ ق، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق: آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم، نشر ناب، الأولى.
۱۳. سولومون، رابرت ک، ۱۳۷۹ ش، فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم: طلوع و افول خود، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، قصیده، اول.
۱۴. شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۸ ش، خوب چیست؟ بد کدام است؟، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سرّه)، اول.
۱۵. _____، ۱۳۸۷ ش، معیار ثبوتی صدق قضایا، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سرّه)، اول.
۱۶. الشیرازی، صدرالدین محمد، ۱۴۱۹ ق، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار إحياء التراث العربی، الخامسة.
۱۷. _____، ۱۳۸۳ ش، شرح اصول الکافی، تصحیح: محمد خواجه‌جوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، اول.

۱۸. الطباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۵ ش، نه‌ایة الحکمة، صحّحها و علّقها: غلام‌رضا الفیاضی، قم، مرکز إصدارات مؤسسه الامام الخمینی (رحمة‌الله) للتعلیم و البحث، الأولى.
۱۹. عارفی، عباس، ۱۳۸۸ ش، مطابقت صور ذهنی با خارج: پژوهشی درباره رئالیسم معرفت‌شناختی و ارزش‌شناخت، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول.
۲۰. عبداللهی، مهدی، ۱۳۹۰ ش، کمال‌نهایی انسان و راه تحصیل آن از منظر فیلسوفان اسلامی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمینی (قدّس سرّه)، اول.
۲۱. _____، ۱۳۸۹، کمال‌نهایی انسان از منظر اندیشه غربی، ارائه‌شده به همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمینی (قدّس سرّه)، در شرف انتشار.
۲۲. فروند، ژولین، ۱۳۷۲ ش، نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، ترجمه: علی‌محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، دوم.
۲۳. کرافت، ایان ریونز، ۱۳۸۷ ش، فلسفه ذهن: یک راهنمای مقدماتی، مترجم: حسین شیخ‌رضایی، تهران، صراط، اول.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۶ ش، آموزش فلسفه، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، هفتم.
۲۵. _____، ۱۳۸۰ ش، به سوی خودسازی، نگارش: کریم سبحانی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمینی (قدّس سرّه)، اول.
۲۶. _____، ۱۳۸۱ ش، پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی، تحقیق و نگارش: غلامرضا متقی‌فر، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمینی (قدّس سرّه)، سوم.
۲۷. _____، ۱۳۸۱ ش، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی، قم، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، اول.
۲۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳ ش، مجموعه آثار، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، تهران، انتشارات صدرا، دوم.
۲۹. معلمی، حسن، ۱۳۸۰ ش، مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول.
۳۰. نیچه، فریدریش ویلهلم، ۱۳۸۲ ش، چنین گفت زرتشت؛ کتابی برای همه‌کس و هیچ‌کس، مترجم: داریوش آشوری، تهران، انتشارات آگه، نوزدهم.
۳۱. هیر، ویلیام و جان پی. پرتلی، ۱۳۷۴ ش، فلسفه تعلیم و تربیت، ترجمه و نگارش: سعید بهشتی، تهران، انتشارات اطلاعات، اول.
32. Baghramian, Maria, *Relativism: The Problems of Philosophy*, London, Routledge, 2004.
33. Conee, Earl and Richard Feldman, "Epistemology", in *The Encyclopedia of Philosophy*, 2nd ed, Donald M. Borchert (ed.), New York, Macmillan Publishing, 2006, Vol.3.
34. Chambliss, Joseph James , "History of Philosophy of Education", in *Philosophy of*

- Education, An Encyclopedia, Joseph James Chambliss (ed.), New York, Garland Publishing, 1996.
35. Dancy, Jonathan and Others (eds.), A Companion To Epistemology, 2nd ed., Oxford, Wiley-Blackwell Publishers, 2010.
 36. Devitt, Michael, Realism and Truth, p.27; William P. Alston, A Realist Conception of Truth, New York, Cornell University Press, 1996, 1st.
 37. Descartes, Rene, Principles of Philosophy (in: The philosophical Writings of Rene Descartes, Vol. 1), Trans: John Cottingham and others, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
 38. Ellrod, Frederick E., "Contemporary Philosophies of Education", in Philosophical foundations for moral education and character development: Act and gent, George F. McLean & Frederick Edward Ellrod (eds.), Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 1992.
 39. Guenon, Rene, The Crisis of The Modern World, Translators: Marco Pallis, Arthur Osborne & Richard C. Nicholson, Hillsdale NY, Sophia Permnisd, 2004.
 40. Hume, David, A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects, The Floating Press, 2009.
 41. Landesman, Charles, Skepticism: The Central Issues, Oxford, Blackwell publishing, 2002.
 42. Pappas, George S., "History of Epistemology", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, Edward Craig (ed.), London: Routledge, 1998, V.3.
 43. Popkin, Richard, "History of Skepticism", in The Encyclopedia of Philosophy, 2nd ed, Donald M. Borchert (ed.), New York, Macmillan Publishing, 2006, v.9.
 44. Rory, Richard, Truth and progress: philosophical papers (3), Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
 45. Solomon, Robert C., Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall of the Self, Oxford, Oxford University Press, 1990.
 46. Sosa, Ernest, "The Raft and the Pyramid", in Epistemology: An Anthology, Ernest Sosa & others (eds.), Malden, Blackwell Publishing Ltd, 2nd ed., 2008.
 47. Trigg, Roger, Ideas of Human Nature: An Historical Introduction, Malden, Blackwell Publishers Ltd, 1999.
 48. , Understanding social Science, Malden, Blackwell Publishers Ltd, 2ed ed., 2004.
 49. Wilson, Edward O., Consilience: The Unity of Knowledge, New York, Alfred A. Knopf, 1998.